

נזר התורה

זריזות מציאח לידי נקיות, נקיות מציאח לידי פרישות, פרישות מציאח לידי עהרה, עהרה מציאח לידי קדושה, קדושה מציאח לידי ענוה, ענוה מציאח לידי יראת חטא, יראת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו' ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים'. אמר רבי פנחס בן יאיר: תורה מציאח לידי זכירות, זכירות מציאח לידי זריזות, זריזות מציאח לידי נקיות, נקיות מציאח לידי פרישות, פרישות מציאח לידי עהרה, עהרה מציאח לידי קדושה, קדושה מציאח לידי ענוה, ענוה מציאח לידי יראת חטא, יראת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות 'נזר התורה'
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת
ובירור מקחם של רועי הדורות, תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

יראת חטא מציאח לידי חסידות, חסידות מציאח לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאח לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו' ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' אלקים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים'.
שנה שבע עשרה, גליון א (כח) * אדר-ניסן תשע"ז

להערות והארות ניתן לפנות
בת.ד. 36320 ירושלים
nezer@lanaar.org
עבור מאסף תורני "נזר התורה"

נדפס בישראל ה'תשע"ז - 2017



כל הזכויות שמורות

יוצא לאור ע"י
ישיבת נזר התורה
רחוב בר אילן 32, ירושלים 91410

במסגרת

יְכוּרִים
BIKURIM

The center for advancement of education and Torah creativity
המרכז לקידום החינוך והיצירה התורנית

נזר התורה

בטאון בית היוצר הגדול לתורה וחסידות
"נזר התורה"
אשר בעיה"ק ירושלים ת"ן
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת
ובירור מקחם של רועי הדורות,
תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

ירושלים

חודש אדר ה'תשע"ז

נזר התורה

המערכת:

הרב יצחק פרידמן - עורך

הרב אברהם אדם

הרב יעקב בהגן

הרב יהודה לוינגר

ת.ד. 36320 P.O.B.

ירושלים 91363

טל. 02-6541144 TEL.

פקס. 02-6541155 FAX.

תוכן הענינים

בית נכת

הגה"ק רבי דוד שלמה אייבשיץ זצללה"ה

חידושי מסכת בבא מציעא (א)..... ז

הגאון רבי עקיבא איגר זצללה"ה

בענין חמץ נוקשה ותערובת חמץ..... סא

אין עושין מצוות חבילות חבילות..... סו

כ"ק אדמו"ר רבי מנחם מנדל זצללה"ה מלאמאז'

בשיטת רמב"ם בחמץ ידוע..... ע

לְיִשְׂרָאֵל תּוֹשִׁיָה

כ"ק אדמו"ר רבי מנחם מענדיל זצללה"ה מווישווא

לקט אמרות קודש..... עב

הגה"צ רבי יצחק הוברמן זצוק"ל מרעננה

ענין ארבעה פרשיות..... פו

מִקְחָן שֶׁל עֲדִיקִים

שיטתו של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש זצללה"ה מבאבוב

תיקון צד"י הפוכה שנחלקה..... פט

הרב יעקב מאיר שטרן..... צו

הרב בן ציון יעקב הלוי ואזנר..... צז

הרב שמעון נתן נטע הלברשטאם..... צט

עֲלֵי נָהָר

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

הרהור כדיבור..... קד

שומע כעונה..... קלג

מברר ההבדל בין שומע כעונה לבין העונה אמן..... קעד

הרב שמואל יעקב אברהמי

בדין הבדלה על היין בבית הכנסת..... קפה

הרב ישראל דנדרוביץ

טריפה בקרבנות בן נח..... ריח

הרב יעקב חנניה וינגרטן

זמן רבינו תם לשיטת בעלזא..... רכח

הרב אליעזר הכהן רבינוביץ

מנין האותיות והתיבות במגילת אסתר, והמסתעף..... רלה

שְׁעַר בַּת רַבִּים – שְׁעַרֵי הַלֵּכָה

הרב גדליהו אקסלרוד

תפילת תשלומין אחר ד' שעות.....רמז

הרב יוחנן סג"ל וואזנער

קבלת פאקס בשבת ועשיית מלאכה ע"י עכו"ם בשבת.....רנה

הרב אהרן וידער זצ"ל

קניית כרטיסי הגרלה כשהגורל יהיה ביום טוב.....רנט

הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

שימוש במכשיר מיני-בר מים חמים וקרים בשבת.....רסז

הרב אברהם דוד ליווי

בדין מעלין בקודש ואין מורידין.....רעא

הרב מנחם קוריץ

אודות הפולמוס בענין הזריקות בעופות.....ערה

הרב שמואל רבינוביץ

השלמת אותיות חלולות ופסוקות בספר תורה.....רעט

הרב יצחק רצאבי

דין סת"ם ומגילות שנכתבו בהן תיבות נוספות בעיפרון.....רפג

נְשִׁוֹת מִשְׁפָּט

הגאון רבי משה יהושע יהודה לייב דיסקין זצללה"ה

חידושי שו"ע חושן משפט סי' רסד.....רפז

הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער

שליחת הזמנה לבי"ד לבקשת תובע שאינו ציית דינא.....רצה

הרב חיים ברכיה ליברמן

הנחה על הזמנת קייטרינג בתשלום מראש.....דש

הרב ברוך שרגא

השבת אבירה בסלולרי שאינו כשר, והמסתעף.....שח

חֲקוֹר דָּבָר

הרב מרדכי גנוט

טיסת נגיד חרושת סלית בכוכבי לילה.....שיג

אַהֲל מוֹעֵד

כ"ק ארמו"ר ה"ישועות משה" זצללה"ה מויזניץ

מבטל קרבן פסח אי נקרא רשע.....שלא

הרב יצחק שלמה אונגר זצ"ל

בסוגיא דהבודק צריך שיבטל.....שלד

בסוגיא דריחא מילתא.....שלז

בסוגיא דנטף מרוטבו על החרס.....שמא

הרב מסעוד בן שמעון

מכירת חמץ ושאר קנינים על מנת להחזיר..... שמה

הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל

דרוש לשבת הגדול..... שמו

הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל

ספקות בעניני ברכת האילנות..... שנט

הרב מתתיהו דייטש

בהוראת מהרי"ל דיסקין לגבי הפרשת חלה מהמצות בשבת ע"י קטן..... שסב

הרב יוסף נחמיה הירשלער

הבודק צריך שיברך..... שעא

הרב יחיאל וידר

בדין ברכת בפה"ג על ד' כוסות דליל הסדר..... שעה

הרב גימפל טיקטין זצ"ל

מהו הקנין בו נקנו בני ישראל להיות עבדים להשי"ת..... שצ

הרב יוסף ליברמן

חינוך קטן באכילת מצה ושאר מצוות כשהוא בר הבנה חלקי..... שצב

הרב יעקב יצחק ניימאנן זצ"ל

מו"מ בדברי החת"ס בסוגיא דזה וזה גורם..... שצה

בדברי החת"ס בענין כל הנשרפין לא יקברו..... שצז

הרב אהרן יוסף פיינזילבר זצ"ל

שליחות במכירה חמץ..... שצח

הרב ישראל שוורץ

ארבע כוסות או מרור - מה עדיף..... ת

קִבְּץ עַל יַד יְרֵכָה - תְּמִיחוֹת וְהַעֲרוֹת

הרב ישראל אליהו וינטרוב זצ"ל

הערות בשו"ת אבני נזר הלכות פסח..... תה

הרב יעקב בוימאן זצ"ל

בסוגיא דטעם כעיקר..... תלג

הרב אברהם חיים הרש

הלילה הזה כולנו מסובין..... תלד

הרב יעקב אשר פלדמן

והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים..... תלד

דבר נא באזני העם..... תלה

י'חצות' הלילה..... תלה

אורתא דתליסר נגהי ארביסר..... תלו

בערב תאכלו מצות..... תלו

עוד בהנ"ל..... תלז

עוד בהא דלילה הולך אחר היום..... תלז

זכירת יציאת מצרים..... תלז

הרב יהודה קוק

מה היה תחילה, מכת בכורות או יציאת מצרים.....תלח
במצ"ע לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, ובחובת שבט לוי בזה.....תלט
מי נקרא רשע.....תמ
מ"ט ס"ל לחינוך דלוקין על ל"ת דחילול השם הא הוי לאו שאי"ב מעשה.....תמ

הרב יונתן בנימין בוכינגער

זהירות בחיפוש מראה מקומות.....תמא

הרב ישכר דוד קלויזנר

לאנשים הפשוטים נכון לומר שובה אלינו בהמון רחמין.....תמג

הרב אשר אנשיל שוורץ

איסור סותר באכילת גבינה בשבת.....תנא

בית נכת

מבית גנזיהם של רבותינו רועי הדורות,
מאורי החסידות לדורותם

וַיֵּאָמֶר אֶת כָּל בֵּית נִכְתָּה (מלכים ב' כ יג) – בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)
...שהאוצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמות ל לד)

הגה"ק רבי דוד שלמה אייבשיץ זצלה"ה בעל "לבושי שרד" ו"ערבי נחל"

אורו הבהיר של הגה"ק רבי דוד שלמה אייבשיץ זי"ע ירד ובא לעולם בשנת תקס"ו לערך, באחרון שבגליציה, בבית אביו הצדיק, אשר – ככל הנראה – רבי ירחמיאל, היה שמו.

במעליו יתנער נער, ועוד משנות טל ילדותו שוקד היה יומם ולילה על דלתי תורה, עודו עלס רך בשנים וכבר פקיע שמיא כעילוי מופלג, חכם ובקי ברוב חדרי תורה.

עם הגיעו לפרקו, נתן בו הגה"ק רבי מאיר מרגליות אב"ד אוסטראה ולבוב זי"ע, ה"מאיר נתיבים" – אשר נמנה על בני חבורתא קדישתא דמונא הבעש"ט זי"ע – עיניו לטובה, ועמד ושדכו לבת בן אחיו, הגה"ק רבי יחיאל מיכל מרגליות, אב"ד לאשקוביץ.

נתלהט רבינו בכבשונה של תורת החסידות ומאוריה, והיה לתלמיד מובהק להרה"ק רבי משולם פייבוש מז'אברז' זי"ע בעל "יושר דברי אמת", ואף הסתופף בצל הרה"ק רבי זאב וואלף מטשאני-אוסטראה זי"ע. קשרי ידידות קרובים היו לו לרבינו עם הרה"ק מאפסא, הרה"ק בעל ה"באר מים חיים", ועם שאר בשרו הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע. כאשר הופיע בויכחו של הרה"ק מאפסא זי"ע, נתכבד בכבוד מלכים, ונתבקש ע"י הרה"ק מאפסא לומר ד"ת על שולחנו הטהור, באמרו עליו כי זוכה הוא לגילוי אליהו הנביא זכור לטוב.

עודו צעיר לימים, וכבר התדפקו על דלתותיו של הגאון הצעיר ראשי קהילת נדבורנה אשר במורחה של גליציה, ויבקשוהו כי יבוא ולשמש כריש מתיבתא דעירם. משם נלקח אחר כבוד לכהן פאר כרבה של חורוסקוב, אף היא בגליציה.

חורוסקוב ויתה עד לא מכבר כפר, שברבות הימים חידש פניו והרחיב גבולותיו עד שהפך לעיר קטנה. בבואו שמה, היה רבינו לרבה הראשון. מעתה, תחת אשר נסמכו יהודי המקום על קהילות ערי הסביבה, ייסד רבינו – מן המסד ועד הטפחות – מוסדות וחיי קהילה. חפץ ה' בידו הצליח, ובתוך זמן מועט עלתה ופרחה במקום קהילה תוססת וקול התורה נשמע בה ברמה.

דרכי עבודתו בקודש התאפיינו בתחילה בפרישות רבתי. בין השאר מרבה היה בתעניות חלום, עד אשר מן השמים ריחמוהו והוברר לו ע"י מעשה, כי אין זה אלא מעשה שטן המטרידו בחלומות בכדי להתיש את גופו ולהחליש עבודתו. מאז חדל מתעניות אלו.

שנים מספר עשה רבינו חיל ברבנות חורוסקוב, ומשם עבר לכהן כרבה של העיר בודאנוב. בכהונה זו, אשר מילא במשך למעלה מעשור שנים, נקשר רבינו בקשרי לב ונפש עם בני העיר, בהיותו מרעיף עליהם באהבה טללי תחיה מנועם תורתו ומנהיגם ברמה על מי מנוחות. אף הם השיבו לו אהבת איתן. מעדות אשר נשתתרה מאותם ימים עולה, כי עוד שנים רבות לאחר עזיבתו, התרפקו בני העיר בזכרונות ערגה, השיחו בנפלאותיו וסיפור מדרגותיו הנשגבות.

מעייתותיו של רבינו נפוצו למרחקים, עד שבאו ראשי קהילת סורוקה שבמחוז בסרביה הרומני, וחילו פניו כי יאות לעלות ולכהן פאר ברבנות עירם כרב. כהונה זו היתה האחרונה במשרות הרבנות בהן כיהן, זכתה העיר, ששמה יותר ויותר חזקת באותיות של זהב בכינוי לדורות: "הרב מסארקא".

בהגיעו שמה, מצא רבינו עיר של 'עם שבשדות', העמלים לפרנסתם בעוד אשר קול התורה כמעט ולא נשמע בה, ורבה בה העזובה התורנית עדי כי לא ניתן למצוא בה תלמיד חכם לרפואה. אך לא איש כרבינו יותיר את המצב על כנו, אחר יגיעה רבה ראה ברכה בעמלו ועלה בידו להרים את קרן התורה ולהקים ישיבה – שוהיה לישיבה ראשונה בכל מחוז בסרביה.

עד מהרה נתעשרה הישיבה בכתר שם טוב, וצעירים רבים החלו נוהרים אליה מכל רחבי המדינה וממלאים את היכלה בקול תורה גועש, עד כי צר היה המקום מלהכיל את התלמידים הרבים, בעצה אחת עמו החליטו עשירי העיר לבנות במקום ביהמ"ד חילופי, חדש, גדול ומפואר, לכבוד התורה ולרווחת לומדיה.

עם היותו תופס ישיבה, שימש אף כאב בית הדין דמתא, ומעלה יתירה נהג בישבו על מדין, ותמיד היו על לשונו אמרות שפר להניח את דעתו שני הצדדים. בהיותו ירא הוראה באופן מופלג, היה מעמיד את בעלי הדין בחדר אחר, משם היו משמיעים טענותיהם, כדי שלא יכירם.

ארכו הימים, ורבינו לא מצא מנוח לנפשו. זה זמן שפעפעה בו תשוקה עזה לעזוב את אדמת נכר ולעלות לחונן את עפר ארץ הקודש, כאשר גמלה בלבו ההחלטה, קם ועשה מעשה, היה זה ככל הנראה בשנת תקס"ח. קשה היתה הפרידה וכל בני העיר ליווהו אל מחוץ לעיר ונפרדו ממנו נרגשות.

את פעמיו שם רבינו לקושטא, ומשם הפליג בספינה ארצה, בה מצא רעים למסע חברים בני עליה, אשר לימים כונתה: 'עליית תלמידי הגר"א', כחבר ורע, מצא רבינו על סיפונה את הגה"ק רבי מנחם מנדל משקלוב זי"ע, תלמיד הגר"א, וברוס שיגם שיחם עברו יחדיו על כל חלקי התורה ומסתרית, (לגירסה אחרת היה זה תלמיד אחר של הגר"א, הגאון רבי לייב חסיד מסלונים, אבי רבי בנימין, אבי מהר"ל דיסקין זי"ע).

בהגיעו ארצה התיישב רבינו בעיר צפת, שם הסתיר עצמו ונהג כפשוטי עם, ופרנסתו בקושי ובדחק רב כמלמד דרדק. בארץ הקודש הספיק לחיות כחמש שנים ויותר, עד אשר נאסף אל אבותיו ביום כ"ב מרחשון תקע"ד, והוא כבן ששים שנה, ונשמן בצפת במערת קבורה בה נשמן זמן קצר קודם לכן ידידו הטוב הרה"ק רבי אריה לייב מוולשטיק זי"ע, תלמיד המגיד ממעזריטש, יחלפו שנים רבות עד שיבוא השלישי ויטמן לצדם, הוא הרה"ק רבי אברהם דוב מאברישט זי"ע, ה"בית עין".

יכול מבורך הותיר רבינו מפרי עטו, עוד טרם היותו בן כ"ז שנים, החל לחבר חיבורים אשר בין בתריהם ניבטת גאונות בכל חדרי תורה בנגלה ובנסתר. נראה כי ספר ביכוריו הוא "מגילת סתרים", עיקרו, ביאור על פרק ראשון בתהלים, לאחריו השלים חיבור על מגילת איכה בשם "משוש כל המתאבלים", וביד אמן חילקו לשניים: "משוש" – בדרך ניחומים ושמחה; ו"המתאבלים" – בדרך יגון ואנחה.

חיבור מרכזי עליו עמל עוד במדינת הים והשלימו בארץ הקודש, הוא "לבושי שרד" על או"ח ויו"ד. היה זה ספר ריחיד שזכה לראותו נדפס בחייו. ספר מפורסם נוסף שנתחבר על ידו, "ערכי נחל" עה"ת, הושחת על יסודות החסידות, והוא כולו מסוגיות הש"ס, מדרשים, זוהר ותיקונים, כתבי האר"י ז"ל וספרי חקירה ודרוש. כן יצאו מתחת ידו הספרים "שו"ת נאות דשא", ותשובות נוספות נדפסו בספר "מי מנחות", מלבד אלו נותרו ממנו חיבורים נוספים שעדיין לא זכינו לאורם, ה"ה: "סיב גיטין" עמ"ס גיטין, "כד הקמח" על מסכתות ב"ק ב"מ וחולין, וחיבור על שו"ע אבן העזר.

חידושי רבינו לפרק ראשון ממסכת בבא מציעא, הוראים בזה אור לראשונה, נכתבו על-ידו כפי הנראה בשנת תקנ"ג, והיו טמונים וגנוזים בספריית JTS שבני יורק (מספרו RAB 2035 – MIC 8844), אשר לבקשתנו העניקו לנו את הזכות להוציא לאור עולם גנוי מסמוניות אלו.

'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל', כתב-יד זה כבר נחקר לפני למעלה מחמישים שנה על-ידי טובי החוקרים, אשר אישרו את זהות כתב-היד ככתב ידו של רבינו, אך עדיין, 'תורה מונחת בקרן זוית' עד שנתגלגלה זכות ע"י זכאי, ידידנו הדגול איש אשכולות, חכם חזק וסופר, הרב שמואל יוסביץ שי', אשר עמל רבות בגילוי והכנת כתב היד לדפוס.

לפנינו חלק ראשון מתוך כתב-היד, מפוענח, ערוך ומסודר, בתוספת מראי-מקומות והשלמות בשולי הגליון, מעשה ידי הרב יעקב בהגן.

מצבו הכללי של כתב היד טוב, אך ישנם מספר מקומות בהם חסרות מילים או אותיות, מחמת התפוררות הנייר או כתב שדהה, במקומות אלו הושלם החסר עפ"י השערה ומתוך הלמד מענינו, וסומן בסוגריים מרובעות, ואם שגינו איתנו תלון משוגרתנו.

חידושי מסכת בבא מציעא (א)

בעה"י שנים אוחזין פ' ראשון ב"מ

טרם אענה אני שוקק לדעת טעם סמיכות חכמינו ז"ל מסכת זו אחר מס' ב"ק, כאשר חכמים יגידו דצריך לתת טעם בכל מס' מדוע נשנית אחר שלפני' כמבואר בתו' ובריטב"א ז"ל וביתר מחברים. והי' גלע"ד ליתן ע"פ מ"ש הריטב"א ז"ל דקאי אמשנה דמכיר כליו וספריו דקתני התם ישבע ויטול מתקנת חז"ל תני נמי משנה זו דנשבעין מתקנת חז"ל. והדבר צריך ביאור יותר. דצ"ל הלא כמה וכמה נשבעין ונוטלין מצינו במשנה² וכולם הם תקנות חז"ל, דמדאורייתא לא מצינו רק נשבעין ונפטרין³. ומ"ט סמיכו דווקא שבועות אלו להדדי.

אפתח אנא פתחא לנפשאי, ואבוא אחר דברי הריטב"א ז"ל⁴ למלאות דבריו. דמתניתין דהכא קאי אמתניתין דלעיל דהמכיר כליו דקתני ישבע הלוקח ויטול מעותיו, ולכך קתני בתר הכי משנתינו דג"כ נשבעין ונוטלין. דתרוויהו צריכא אחר טעמא, דלקמן מסקינן דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא⁵. וטעמא דמתניתין דלא אמרינן מינו דחשיד דחיישין שמא מלוה ישנה יש לו עליו. והקשו הקדמונים ז"ל א"כ למעון ולימא הכי והכי אית לי גבך. וכתב הרז"ה ז"ל דמהכי שמעינן דאין אדם נאמן לתפוס בהפ"ץ של חבירו למעון עליו כך וכך מגיע לי עליו. והב"י ז"ל בחו"מ סי' עה הביא בשם הר"ת ז"ל ושאר פוסקים ג"כ דמינו מממון לממון לא אמרינן, וכתב שכן דעת רש"י ז"ל ג"כ גבי נזקקין לתובע תחילה, עיי"ש ובש"ך חו"מ סי' פ"ב בכללי מינו⁷ ובסי' [רנ"ג]⁸.

ונלע"ד ראייה לדבריהם ממתניתין דהמכיר כליו דקתני ישבע לוקח כמה נתן ויטול מעותיו. והנה הרשב"א ז"ל בחידושו למס' שבועות⁹ כתב דעת הגאונים ז"ל דמי שיש בידו משכון דנאמן עד כדי דמיו מ"מ צריך שבועה בנק"ח, אף דאם היה טוען לקוח הי' נאמן בהיסת. וכתב דיש¹⁰ שהביאו רא' לדבריהם ממתניתין דהמכיר כליו דצריך הלוקח לישבע ואינו נאמן במינו דאי בעי אמר מינך ובינתא. והנה התו' והרא"ש ז"ל כתבו הטעם דצריך שבועה כיון דאינו טוען על גוף המשכון רק בעי לאפוקי ממנו מרשותא דחברי' לית לי בלא שבועה

1. ב"ק קיד. 2. שבועות מד. 3. שבועות מד. במשנה. 4. בחי' בריש מסכתין. 5. לקמן וי. וכ"נ בחו"מ סי' צב ס"ג. 6. סעי' ד"ה או שטען יש לי בידך, ושם הביא זאת מהמרדכי בסוגין (סי' רכה) והמרדכי כ' שם שהוא שיטת רש"י בב"ק מז. גבי נזקקין לתובע תחילה. 7. אות יג. 8. סק"ג. 9. מז. בסוגיא דאומן, ד"ה מיתבי. 10. הרמב"ן במלחמות שבועות (בדף כז. בדפי הרי"ף).

חמורה. ועיין בהרא"ש פ' כל הנשבעין¹¹ ובב"י סי' ע"ב. וכתב הסמ"ע ז"ל¹² בשם הר"ן¹³ דלא מחייבין ל' לישבע בנק"ח אלא בשבא הוא לתבוע ללוה שיפדה משכנו ויתן לו מעות. דאז בעי להוציא, אבל אם המלוה שתיק והלוה תובעו שיחזיר לו משכנו ולהוציא מידו אז המלוה נאמן עד כדי דמיו במינו ופטור משבוע'. ולפ"ז אכתי קשה אמאי תני במשנה דישבע הלוקח, יהי' נאמן עד כדי דמיו במינו דלקח. דהא כאן הלוקח רוצה להחזיק בגוף החפץ שקנה רק הנגנב תובע אותו שהכיר כליו אצלו. א"כ אין הלוקח בא להוציא. ואמאי צריך שבועת המשנה, אלא וודאי כדעת הרז"ה הנ"ל דמינו מממון לממון לא אמרינן, ואינו נאמן ליטול מה שהוציא במינו דלקוח. ולכך צריך שבועה. וזה ג"כ טעם משנתינו דנשבעין, ולא אמרינן מינו דחשיד אממונא דשמא סמ"י (=פסוק מלוה ישנה) יש לו, וא"י לטעון ולימא הכי דהי' נאמן במינו, ז"א, דהוי מממון לממון כנ"ל.

[ולא] פוסקים החולקים על הרז"ה הנ"ל והכי קי"ל דהתופס משכון נאמן עד כדי דמיו. יש ליישב ג"כ סמיכות המשניות הללו להרד"י, די"ל דס"ל בישוב קושי' הנ"ל שהקשיתי אמאי ישבע הלוקח, יהי' נאמן במינו דלקוח. י"ל משום דהוי מינו דהעזה. דאם הי' טוען ממך לקחתי הי' חבירו מכיר בשקרו. משא"כ שטוען כך וכך נתתי להגנב עבורו אין הלה מכיר בשקרו. ומינו דהעזה לא אמרינן, ולכך במשנתינו בז"א כולה שלי וז"א חציה שלי צריכים שניהם שבועה, וזה שטוען חצי שלי אינו נוטל רק רביע, ואינו נאמן במינו דכולה שלי כקושי' התו', דזה הוי העזה אם הי' כופר בכל כמ"ש הנמ"י¹⁴.

ד"ב ע"א, רש"י ד"ה אוחזין וכו' אבל אם הי' אחד לבדו אוחז לא הי' חבירו נוטל בשבועה דהמע"ה. וחקשה הפנ"י ז"ל דגדולה מזו הו"ל למימר דמי שיוצאה מת"י נאמן בלא שבועה, ונלע"ד דרש"י ז"ל לשיטתו דסבר בב"ק דק"ז ע"א דהא דכופר הכל פטור משבועה הוא משום חזקה דאין אדם מעיז, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה מעיז, ואפילו כופר הכל צריך שבועה. א"כ לא מצי רש"י ז"ל לפרש אם הי' א' אוחז הכל הי' נוטל בלא שבועה. דבאמת אם הי' חבירו טוענו אני מצאתיה ואתה תפסת ממני, אף שכפר בכל הי' צריך שבועה, [דליכא] חזקה דאין אדם מעיז. דכאן לא עשה לו שום טובה. ולכך צריך רש"י ז"ל לפרש דחבירו לא הי' נוטל בשבועה.

והא דמקשה הגמ' לקמן¹⁵ וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה, והוצרך לומר דשבועה זו תקנת חכמים כדי שלא יהי' כ"א הולך ותוקף. הא בלא"ה לשיטת רש"י ז"ל כ"א צריך שבועה, דלא יהי' אלא כופר הכל בפקדון דצריך שבועה, [— — —] לרש"י ז"ל,

11. סי' ד. 12. בס"י עב סקמ"ט. 13. בשבועות שם. 14. במתניתין. 15. דף ה. 16. כאן חסר מעט בכת"י.

דהא דבפקדון כופר הכל צריך שבועה היינו משום שיש לתובע חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו¹⁷, [ולהנתבע] ליכא חזקה כנגדו דאינו מעיז, דכיון דלא עשה לו טובה מעיז ומעיז, ולכך צריך שבועה, משא"כ [הלואה] דיש להלוה חזקה כנגדו דאין אדם מעיז, והוי חזקה נגד חזקה ולכך פטור משבועה. ולפ"ז מקשה חגמ' לקמן שפיר וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה, דאי"ל לו יהי' ככופר הכל, וז"א, הואיל ולכל א' יש לו חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו, מה"ט ראוי שכל א' יטול בלא שבועה, דהוי כאילו לא הי' חזקה לשום א' דפטור וכמו בהלואה, ואדרבה הואיל ולשניהם יש חזקה זו דאין אדם תובע וכו'. אדרבה שניהם אומרים אמת וכ"א סובר אני הגבהתי תחילה, ולכך צ"ל דשבועה זו תקנת חכמים היא.

ובזה מיושב מה שהק' התו' ז"ל¹⁸ על רש"י ז"ל שפי' דלכך כופר הכל פטור משום דאין אדם מעיז, דהא בבנו מעיז ואפי' הכי כופר הכל פטור, ולמ"ש מיושב. דבבנו לא שייך חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו. כיון דבא בטענות אביו שאמר לו כן. ובוודאי מה שאמר בביתו לא נחשב לחזקה. כי שמא משמה או שלא להשביע אמר כן או לסיבה אחרת. רק החזקה דאין אדם תובע לדין אלא א"כ יש לו. וזה לא שייך בבנו כנ"ל ודוק.

שם בתו' ד"ה וזה אומר חצי' שלי. וא"ת יהי' נאמן לומר חצי' שלי במיגו דאי בעי אמר כולה שלי.

כבר כתבתי בשם הנמ"י לתרץ קושיא זו דהוי מיגו דהעזה דיותר נוח לו למעון חצי' שלי דאינו מעיז פנים כל כך מלמעון כולה שלי דמעיז פנים לגמרי. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים. דא"כ האריך אמרי' לקמן¹⁹ בגמ' האי מיגו לפוטרו משבועה, דס"ד דהוי משיב אבידה קמ"ל דאיערומי קמערין. הא בלא"ה לא הוי מיגו דהוי מיגו דהעזה. ולזה כיוונו התו' ז"ל שכתבו ולקמן אמרינן האי מיגו גופא כו'. ואפשר לומר דבשלומא לקמן דה"א דלא יטול רק רביע רק דיטול בלא שבועה דחשיב משיב אבידה, דאם הי' טוען כולה שלי הי' נוטל החצי, ואף דהי' מעיז יותר מ"מ הי' נוטל חצי, וה"א דהוא משיב אבידה דנוח לו למעון כולה שלי אף להעז כדי שיטול חצי משא"כ עכשיו לא יטול רק רביע, קמ"ל דאיערומי כו'. משא"כ כאן דהקושי' דאף אם טוען חצי' שלי יטול חצי' במיגו דהי' טוען כולה שלי, דהי' נוטל חצי' לא חשיב מיגו דנוח לו למעון חצי' שלי וליטול חצי' דאינו מעיז כנ"ל, אמנם קשה הדבר לכונן כן בגמ', כי הוא תירוץ השלישי שלו דנוח לו למעון חצי' כו' עי"ש בדבריו. (ולק"מ דס"ל כמ"ש ברא"ש כן²⁰).

17. כדאי' שבועות דף מ:.. 18. לקמן ג. ד"ה מפני מה. 19. דף ח. 20. לא ברור בכת"י אם רבינו העביר על תיבות אלו קו למחקם.

שם בתו' דהוי מיגו להוציא.

כבר כתבתי המעם שלא תירצו התו' דהוי מיגו דהעזה כמ"ש הנמ"י, ועי' בפ"י ז"ל שהקשה כן על התו'. ונראה לי דהתו' ז"ל לשיטתם²¹ דסברי דווקא לאיפמורי משבועה לא אמרינן מיגו דהעזה. אבל לממון אמרינן אפילו מיגו דהעזה, וא"כ כאן דהקושיא [דיהי' נאמן ליטול חצי, מקשים שפיר דלענין חיוב ממון אמרינן שפיר מיגו דהעזה, כדאמרינן בעיזי דאכלי חושלא²² ובשדה זו של אביך הי' ²³ וכמ"ש התו' בב"ק דק"ז ע"א. והנמ"י ז"ל לשיטתו²⁴ דפסק דאפילו לענין ממון לא אמרינן מיגו דהעזה. ומתריץ שפיר, ועיין בש"ך בכללי מיגו שלו²⁵ שהביא דעת הנמ"י והתו' ז"ל. ועיין במרדכי ובחידושי אנשי השם²⁶. ועפ"י דבריהם יש ליישב דברי הנמ"י הנ"ל, די"ל דאדרבה ס"ל להיפוך הואיל ושבועה זו הוא רק תקנת חז"ל שלא יהי' כ"א הולך ותוקף אמרי' אפילו מיגו כל דהוא לפוטרו אף דהוי העזה עי"ש ודוק. וכן כתב הרא"ש ז"ל והרשב"א והר"ן בפ' כל הנשבעין²⁷ להדי' דשכרו שלא בעדים נאמן, דבשבועות התקנה במיגו דהעזה.

וראיתי בא"ז (=ז"א) תירוץ דאין זה מיגו, דחיישינן דטוען בדדמי כדאמרינן במת בעלי במלחמה²⁹. והם דברי תימה, דממ"נ אם ע"י שבועה יפלוש א"כ הקושי' במקומה, יהי' נאמן ליטול החצי בשבועה, דממ"נ אם הי' כוונתו לכפור במזיד הי' כופר בכולו, ואם אין כוונתו לכפור רק שסובר שהגביה בב"א. א"כ יטול בשבועה דע"י השבועה ידקדק היטיב. ואי חיישינן דגם ע"י השבועה לא ידקדק א"כ אנאין נותנין לו הרביעי ע"י השבועה. וי"ל דזה ג"כ ספק אם ידקדק שלא ישבע לשקר ואף שטען תחילה בדדמי, כשנותנין לו שבועה נותן אל לבו לדקדק וע"י שבועה יפרוש. או י"ל כיון שכפר תחילה מחמת שנדמה לו כן אין נותן לב אח"כ לדקדק בשבועתו. כמ"ש ה"תוס'³⁰ בפ' כל הנשבעין גבי שכיר ע"ש, וא"כ מה שטוען כולה שלי אינו רוצה להאמינו ליטול חצי בשבועה במיגו דדילמא טען תחילה בדדמי. וכיון שהתחיל לכפור שוב לא יתן לבו לדקדק וישבע כך. אמנם על הרבע שנוטל אין לפוטרו בלא שבועה דש[מא] ע"י שבועה ידקדק היטיב ויפרוש.

ועפ"ז יש ליישב מה שמקשי' המפרשים על התו' שהקשו תימא נימא אין ספק מוציא מידי וודאי. ומקשי' המפרשים הא על רביע שהוא מוחזק נאמן במיגו דלא הוי להוציא. ולמ"ש י"ל דגם התו' י"ל דס"ל כנ"ל [אין] זה מיגו דחיישינן דטוען בדדמי. אך דס"ל דע"י שבועה וודאי ידקדק היטב לומר האמת. ואף דלפעמים באמת [הוא] שוכח. לא חיישינן לזה דחששא

21. בב"ק קז. ד"ה עירוב. 22. ב"מ קטז. 23. כתובות יד. במשנה. 24. בסו"פ הגזול עצים (ב"ק דף לח. בדפי הר"ף). 25. אות ו. 26. ריש מסכתין. 27. דף מה. 28. שם בשם הר"פ. 29. יבמות קיד. 30. בר"פ כל הנשבעין (מה. ד"ה כי מטא) בתי הראשון.

רחוקה הוא. ולפי' בקושי'ם שמקשים נימא אין ספק מוציא מידי וודאי. לסברא [זו] ממילא דליכא מינו כלל דדילמא טוען בדדמי. ושמא ע"י שבועה ג"כ לא יפרוש, אף דחשש רחוק הוא. י"ל [דאין] ספק מוציא מידי וודאי ודוק.

ע"ב, גמ' דנקיט זוזי מתרוויחו ולא ידעינן.

ופרש"י ולא גרסינן ולא ידע, דאפילו ידע אינו נאמן. וצריך להבין מדוע לא פירש רש"י ז"ל ג"כ כפר"ת דאם ידע עכ"פ ה' נאמן המוכר כעד א', והי' פומר אותו שמסייעו משבועה ואידך ה' חייב שבועה דאורייתא, ואף דלענין לפטור המסייע משבועה מזה אין קושי' לרש"י ז"ל, די"ל דס"ל כשיטת הפוסקים דאין עד המסייע פומר משבועה³¹, מ"מ בזה דהי' מחייב לשכנגדו ש"ד ה' יכול לפרש כפי' התו'.

ונלענ"ד דרש"י ז"ל לשיטתו. דהנה הג"א (=הגהות אשרי) ז"ל³² כתב ועכשיו דתיקנו חז"ל היסת לא הוי המוכר עד, דיכול שכנגדו להשביעו ולומר תן לי מקחי שקנתי ממך, ועד שצריך שבועה לא הוי עד עכ"ל. ולפי' י"ל דרש"י ז"ל לשיטתו דסבר דהיכי דיכול להעזי כגון בפקדון שלא עשה לו טובה גם כופר הכל חייב שבועה כנ"ל כמבואר בב"ק דק"ז, וא"כ גם לדין המשנה לשיטת רש"י ז"ל אין המוכר חשיב עד, דיכול שכנגדו להשביעו תן לי מקחי ועד שצריך שבועה לא חשיב עד. והתו' ז"ל לשיטתם דהר"ת ז"ל חולק שם על רש"י ז"ל ודעתו דאף היכי דאינו יכול להעזי כופר בכל פטור משבועה. לכן פי' שפיר דהמוכר חשיב עד ע"י"ש ודוק. אמנם באמת המע"מ (=המעדני מלך)³³ כתב, דלכך לא כתב הרא"ש ז"ל ושאר פוסקים דין זה, דעכשיו דתיקנו היסת אין המוכר חשיב עד. משום דממ"נ אין לו על המוכר כלל, אם טוען שהמוכר נתן לידו. אין לו על המוכר שום טענה. ואם לא נתן לידו לא קנה במעות לחוד, ועיין בש"ך סי' רכ"ב³⁴.

ונלענ"ד ליישב דברי רש"י ז"ל באופן אחר. דהנה החילוקים בין ש"ד לשבועה מדרבנן הם מבוארים בשבועו' דמ"א שהם שלשה, בדאורייתא לא מהפכין ובדרבנן מהפכין. ובדאורייתא מורדין לנכסיו אם אינו רוצה לישבע ובדרבנן לא. ובשכנגדו חשיד על השבועה דמדאורייתא שכנגדו נשבע ונוטל ובדרבנן תקנתא לתקנתא לא עבדינן. ולפי' ז"ל דרש"י ז"ל לשיטתו. ולכך ע"כ לא גרסינן ולא ידע. דאף אם ידע אינו נאמן, וא"ל דהי' נאמן כעד א' לחייב ש"ד קשה הא כאן לא שייך שלשה החילוקים הנ"ל, דאי' בחו"מ סי' קל"ח³⁵ בשניים אוחזין בטלית ואמר א' לחבירו השבע וטול כולו שומעין לו. וכתב הש"ך ז"ל³⁶ פי' כיון שעליך להשבע על החצי השבע בנק"ח על הכל מצד גילגול. אבל בלא"ה אינו יכול להפך ע"י"ש. וא"כ

31. שיטת חי' הר"ן בסוגיין, והו"ד בטוחו"מ סי' פז ובשו"ע שם סעי' ו. 32. בסוגיין. 33. בפלפולא חריפתא אות ח. 34. סק"ב. 35. סעי' א. 36. סק"ג.

אין נ"מ לענין היפוך, דאף דש"ד לא מהפכין מ"מ יכול לומר לו השבע על הכל מצד גילגול. וגם לענין מורידין לנכסיו אין נ"מ. דאף בשבועה דרבנן. מ"מ כיון שאוחזין שניהם לפנינו בב"ד, בוודאי אם אינו רוצה לישבע אין הב"ד מניחין אותו ליקח החצי. אף שהוא רק שבועה דרבנן. ועוד דאף אם אירע שהלך לביתו ונמל החצי שלו ואינו רוצה לישבע, נלע"ד דכאן הב"ד יורדין לנכסיו, אף אם הוא רק שבוע' המשנה, דהא טעם שבועה זו שלא יהי' כל א' הולך ותוקף במליתו של חבירו. א"כ אם נימא דאם אינו רוצה לישבע אין ב"ד יורדין לנכסיו מאי הועילו חכמים בתקנתן, אכתי כל א' יהא תוקף ולא ירצה לישבע. אלא וודאי כיון שאינו רוצה לישבע מתקנת חז"ל דב"ד יורדין לנכסיו. ואין נ"מ.

אמנם לדעת ר"ת ז"ל י"ל דאכתי איכא נ"מ שלישית שהוא כשכנגדו חשוד על השבועה, דאם הוא רק ש' דרבנן אין שכנגדו נשבע ונוטל. ואף בזה י"ל דרש"י ז"ל לשיטתו. ואין נ"מ כלל. דכבר כתבתי לעיל³⁷ לשיטת רש"י ז"ל הא דמסיק הגמ' שבועה זו למה בכדי שלא יהי' כ"א הולך ותוקף, אף דלשיטת רש"י היכי דיכול להעזי גם כופר הכל צריך שבועה דאורייתא. וא"כ שניהם צריכין לישבע כאן מדאורייתא כיון שכ"א כופר לחבירו. וכתבתי לעיל משום דלכל א' וא' יש חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו. וא"כ אמרינן שניהם אומרים אמת ובהדי הדדי אנבחהו. וראויים ליטול בלא שבועה אי לאו מתקנת חז"ל שלא יהא כל א' הולך ותוקף. ולפ"ז היכי שכנגדו חשוד על השבועה י"ל דאין נ"מ בעדו המוכר דאף בלא עד החשוד צריך שבועה דאורייתא. כיון שכנגדו טוען כולה שלי וחזקה דאינו תובע אלא א"כ יש לו, והוא כופר בכל ויכול להעזי צריך ש"ד. וא"ל הא לו יש ג"כ חזקה זו דאין אדם תובע. ז"א. כיון שהוא חשוד בוודאי איתרע אצלו חזקה זו. וא"כ אין נ"מ בעדות המוכר. דאף בלא עדותו כשא' חשוד דאז צריך ש"ד, שכנגדו נשבע ונוטל. ולכך צריך לגרוס ולא ידעין, ודוק.

ד"ג ע"א, בגמ' תני ר' חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום ועדים מעידים אותו שיש לו חמישים וזו וכו' נשבע על השאר.

ורדין זה כתבו הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהל' טוען³⁸, וז"ל מנה לי בידך כו' ועדים מעידים אותו שעדיין יש לו חמישים וזו אצלו. פסקו כל הגאונים הלכה שישלם חמישים וישבע כו', וכתב הלח"מ ז"ל ק"ק דתלה זה בפסק הגאונים. כאילו אין הדבר מוכרח. והרי כיון דקי"ל טוענו חטים והודה לו בשעורים פטור. ע"כ ליתא לדר"א ברי' דר"א (=ד' אפוסדיקו)³⁹. וע"כ הלכה כר"ח⁴⁰, ולמה תלה בפסק הגאונים כאילו אין הדבר מוכרח רק מחמת שהם פסקו כן.

37. בדף ב., רש"י ד"ה אוחזין. 38. הל' י. 39. לקמן ה. 40. ר' שם בגמ' דתליא הא בהא מאי ממעטי' מקרא ד'כי הוא זה'.

ונלע"ד ליישב, דהרשב"א ז"ל כתב דהא דר"ח לא מיירי בשעדים מעידין שעדיין חייב לו, דא"כ הוי גבי ממשעבדי למ"ד ש"ד (=שיעבודא דאורייתא), אלא שהלה כפר ואמר להר"ם ועדים מעידים שהלוה נ' דתו לא מצי מען פרעתי, דהאומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, מיהו כיון שמתוך הודאתו הוא מתחייב לא גבי ממשעבדי, וכיון שכן לאו הודאה בקרקעות הוא ומתחייב שבועה. וכן כתב הרשב"א ז"ל בחידושו למס' שבועות פ' שבועת הפקדון⁴¹, דהא דר"ח קמייטא ע"כ בשאין עדים מעיד' שחייב לו עדיין, אלא במוען לא לויתי ועדים מעידין שלוח אב"א מפרעון.

ומהתימא על הסמ"ע בח"מ סי' פ"ז⁴² שכתב בשם הרשב"א ז"ל דר"ח קמייטא מיירי דווקא שעדים מעידין שחייב עדיין, דבאם א"י מפרעון אף דהחזוק כפרן ומשלם החצי, אינו מחייבו שבועה על השאר עיי"ש, דברשב"א הנ"ל שהבאתי מבואר להדי' בהיפוך, ועיי"ש בש"ך⁴³ שחולק ג"כ על הסמ"ע. וכן מבואר בר"ן פ' שבועת הדיינים⁴⁴, וכתב הרשב"א ז"ל שכן העמידו רב האי גאון. וכן כתב הנמ"י בשמעתין. אמנם הר"ן שם והנמ"י והריטב"א כתבו בסוף דבריהם. מ"מ עכשיו שהפקיעו חז"ל במלוה בעד' שיעבוד נכסים ואינו גובה מלקוחו בלא שטר, אף דאומרים העד' שוודאי לא פרע, עדיין חייב שבועה.

ונלע"ד דדין זה אינו מוסכם אליבא דכו"ע, דהרשב"א ז"ל חולק וס"ל דאף עכשיו שהפקיעו חז"ל לא משכחת בדר"ח קמייטא ש"ד, כי אם בשעדים אינם יודעים מפרעון. ולכן לא כתב דעכשיו נשתנה הדין. וכן מוכח להדי' בדבריו פ' שבוע' הדיינים⁴⁵. שכתב בשם התוספתא⁴⁶ וז"ל ה' טוענו מנה בב"ד וכפר ובאו עדים והעידו שחייב חמשים הרי זה משלם ופטור על השבועה כו', וכתבה הר"ח ז"ל⁴⁷ בפירושו וכתב דהכי קי"ל⁴⁸, וכתב הרשב"א ז"ל⁴⁹ ונראה דהכי במעידין שחייב עדיין נ' זוז, ולפיכך פטור על השבועה משום דהוי ש"ק (=שעבוד קרקעות), ולא דמי' לדר"ח קמייטא. דהתם מיירי שעדים אינם יודעין אם חייב לו עדיין ולפיכך א"כ (=אין כאן) ש"ק. ומבואר להדי' דאפילו לדין בתר התקנה שהפקיעו חז"ל שיעבוד נכסים במע"פ הוי ש"ק, דהא התוספתא לדינא מיירי, והר"ח ז"ל כתב דהכי קי"ל, הרי מבואר מהתוספתא והר"ח והרשב"א דאף אחר תקנ' חז"ל אם העדים מעיד' שלא פרע עדיין פטור משבועה דהוי ש"ק, וכן מצאתי בהר"ן ז"ל בחידושו למס' שבועות⁵⁰, אחר שכתב דלתקנת חז"ל אף בעד' מעיד' שחייב עדיין ישבע, כתב שהרמב"ן ז"ל מפקפק בזה.

41. דף לו. ד"ה הא דאמרין. 42. סק"ד. 43. סק"ב. 44. דף לו. (בדפי הרי"ף). 45. דף לח. ד"ה תוספתא.

46. במס' שבועות פ"ה ה"ג. 47. מסוגיין (והביאו הרשב"א שם). 48. לקמן דף ה. 49. שם בשבועות בהמשך

דבריו. 50. דף לו. ד"ה משום דהו"ל.

וחנה הרמב"ם ז"ל⁵¹ כתב להדי' שהעדים מעידין שחייב לו עדיין, מבואר מדעתו ע"כ משום דלדין[דן] שהפקיעו חז"ל השיעבוד חייב שבועה, דהא הרמב"ם ז"ל פסק ש"ד (=שעבודא דאורייתא)⁵², ולכן תלה זה בהוראת הגאונים. בדבר"ח י"ל דמיירי שעדי' אינם יודעין שחייב עדיין, אמנם הגאונים הורו דאף בזה חייב ש"ד.

ובאמת לכאורה צע"ג על הנמ"י והר"ן והריטב"א מהתוספתא הנ"ל, וביותר לשיטת התו"ם⁵³ דתירצו דמב"מ לא משכחת רק היכי דלי' קרקעות ואפי' בנ"ח, דאם אית לי' בנ"ח, אפילו לדין שהפקיעו חז"ל השיעבוד ממשעבדי קרוי ש"ק לענין ב"ח, אכ"כ (=א"כ ק) ממ"נ האיך מיירי התוספתא, אם אית לי' קרקע האיך מסיים הי' עד א' מעיד נשבע על הכל, הא הוי ש"ק, ואי לי' (=לית) לי' קרקע גם בעדי' ישבע, וצריך ליישב לשיטתם, דס"ל דהתוספתא אתי' כר"ג דס"ל מוענו חטים והודה בשעורים חייב, ומוקי הוא זה למעט העדאת עדים משבועה⁵⁴.

ומ"מ צע"ע על התו', דנהי דר"ג ממעט העדאת עדים י"ל משום דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועה. אבל מדרבנן י"ל מודה ר"ג דחייב שבועה. מיהו התו' לשיטתם לעיל⁵⁵ דלא חילקו בכך בין דאורייתא לדרבנן.⁵⁶ ז"א דאיכא למיפריך שכן הוחזק כפרן.

באופן אחר י"ל, הא דתלה הרמב"ם פסק זה בהוראת הגאונים. דהנה על קושי' התו'⁵⁷ דמב"מ היכי משכחת לי' למ"ד ש"ד, דהא אין נשבעין על כפירת ש"ק, י"ל דס"ל דכי כתיב כי הוא זה בפקדון הוא דכתיב דתובעו דבר שהוא בעין. א"כ לא שייך לומר שהוא ש"ק. ואי"ל מ"מ אם ההודאה בעין הוי הילך. ואם נאבד ממנו בפשיעה ומודה שחייב לשלם שוב הוי ש"ק. ז"א, דאפילו בשטר פקדון אינו גובה מלקוחו, דטענינ[נ]ן להו נאנסה או החזרתי במיגו דנאנסה, כמ"ש הרשב"א ז"ל בפ' שבוע' הפקדון⁵⁸. ועיין בש"ך סי' ע"ט⁵⁹. א"כ י"ל שמודה שנאבד ממנו בפשיעה שחייב לשלם. אך בדבר"ח קמייטא קשה אמאי ישבע, הא ע"כ מיירי שעדים אומרים שעדיין הפקדון בידו, וא"כ בכל מקום שהוא הוא ברשותי דמרי', והוי הילך ואמאי ישבע. אך ר"ח י"ל לשיטתו דסבר הילך חייב. ולפ"ז לדין דקי"ל דהילך פטור. א"כ ה"א דלא משכחת כלל לדינא דר"ח. לכן תלה הרמב"ם ז"ל דין זה בהוראת הגאונים שפסקו לדין זה. דס"ל כיון שהפקיעו חז"ל השיעבוד אף בהלואה [לא] הוי ש"ק.

51. הרמב"ם הנ"ל. 52. פ"א מה' מלוה ולוה ה"ד. 53. לקמן ד., ד"ה אין לו. 54. לקמן ה. ופליג אדר' חייא. 55. דף ג., ד"ה בכלוה. 56. בכת"י יש כאן הפניה לשולי הגליון ושם הוסיף רבינו זאת, - ולכאורה כוונת רבינו לת' הקו' דאולי ר"ג ממעט משבועה משום דחשיד אממונא חשיד אשבועה, ומת' רבינו דז"א דרק בהוחזק כפרן אמרי' (לקמן דף ה.) דאינו נשבע משום דחשיד אממונא וכו'. 57. דף ד., ד"ה אין. 58. דף לו. הנ"ל. 59. לא מצאנו שם, אך הש"ך בסי' רצו (סק"ג) כ' זאת להדיא.

ג' ע"א, בגמ' מפני מה אמרה תורה מב"מ ישבע כו'.

הרא"ש ז"ל בפ' כל הנשבעין⁶⁰ בשם הר"י הלוי ז"ל דמינו לאפמורי משבועה לא אמרינן. וראיתו ממודה במקצת הנשבע ואינו נאמן במינו. והרא"ש ז"ל תמה עליו דבמב"מ ליכא מינו דאין אדם מעיז כדאי' בגמ'.

והנלע"ד דראיית הר"י הלוי ז"ל היא כך. דהנה כבר כתבתי⁶¹ דדעת רש"י ז"ל⁶² דכופר בכל פטור משבועה משום דחזקה אין אדם מעיז כדאי' בפני ב"ח שעשה לו טובה, אבל בפקדון שלא עשה לו טובה מעיז ומעיז, הילכך כופר בכל ג"כ חייב ש"ד, והתו' ז"ל חולקים דהא מוכח בכמה משניות דגם בפקדון כופר בכל פטור לכן דעתם דכופר בכל פטור מגזירת הכתוב. וגם בהא דאין אדם מעיז דעת הריב"א ז"ל⁶³ משום דחבירו מכיר בשיקרו. ואף שלא עשה לו טובה. ולפי"ז ז"ל דהר"י ז"ל מפרש אין אדם מעיז כדעת רש"י דווקא בב"ח מפני שעשה לו טובה. רק דאעפ"כ כופר בכל בפקדון ג"כ פטור מטעם גזה"כ כדעת התו' דכמוכח בכמה משניות. אך דלפי"ז קשה א"כ אמאי מודה במקצת בפקדון חייב שבועה יהי' נאמן במינו דכופר הכל, ואי"ל דאינו מעיז, הא בפקדון לא עשה לו טובה יכול להעיז.

אמנם יש לתרץ דכבר כתבתי קושי' המפרשים⁶⁵ לאביי דסבר דחיישינן שמא מלוה ישנה א"כ לא מקשה רבה מידי, דהא אין לו מינו כלל, דשמא אין לו מלוה ישנה רק על החצי שכופר וחצי השני שאין לו מ"י אינו רוצה לגזול בכונה. וכתבתי ליישב ע"פ קושי' הנמ"י והר"ז⁶⁶ לאביי איך חיישינן דכופר משום מלוה ישנה, א"כ לטעון ולימא הכא והכא אית לי גבך. וכוונת דבריו דמוטב לו לכפור ולטעון דיש לו עליו תביעה מזמן רב מימים ימימה, דאינו העזה כל כך כשאין חבירו זוכר כל כך. מלכפור לו עתה גוף הטלית. דע"כ מדאמר חיישינן למלוה ישנה ולא אמר שמא בגוף התביעה מסופק. וצ"ל דבדבר שנעשה מזמן קרוב לא חיישינן שמסופק בזה. רק חיישינן למלוה ישנה מזמן כביר, וא"כ לטעון ולימא הכי, ותירץ שמא רוצה לזכות בגוף החפץ. ולא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע⁶⁷.

ולפ"ז מקשה רבה במודה במקצת בהלואה דבזה נמי חייבה התורה שבועה, דעירוב פרשיות כתיב⁶⁸, יהי' נאמן במינו דכופר הכל. דאי"ל דחיישינן דכופר משום מלוה ישנה, א"כ לטעון ולימא הכי, דבמעו' לא שייך תירוץ הנמ"י דרוצה לזכות בגוף החפץ. ולפ"ז ממילא מתורץ קושי' הנ"ל, דלכך בפקדון מודה במקצת חייב, דאף דיכול להעיז כנ"ל אינו נאמן במינו

60. סי' ג. 61. ד"ב ע"א, רש"י ד"ה אוחזין. 62. בב"ק דף קז. 63. בתוס' כתובות יח. ד"ה ותזקה, והו"ד גם בתוס' שבועות מה. ד"ה מתוך. 64. בסוגיין ד"ה מפני מה. 65. הפנ"י הכא דף ג. בתוס' ד"ה בכוליה בעי, והתומים בסי' פב סקע"ד, ובסי' צב סק"ז. 66. לקמן דף ו. (דף ב. מדפי הרי"ף). 67. כדאי' בגמ' לקמן דף ה. 68. בב"ק דף קז.

דאי בעי כפר בכל. דבפקדון בלא"ה ליכא מינו דשמא החצי שכופר הוא רק משום מלוה ישנה, ואינו רוצה לטעון בן שרוצה לזכות בגוף החפץ כנ"ל.

אך האו"ת ז"ל⁶⁹ כתב לתרץ קושי המפרשים הנ"ל, דאכתי יש לו מינו דהי' טוען על החצי שמורה איני יודע אם נתחייבתי לך, דחייב לשלם לצאת י"ש⁷⁰, וא"כ הי' פטור משבועה דבדיני אדם פטור והוי כופר הכל. ואי משום שאינו רוצה לגזולו הי' משלם לו לצי"ש. [בין השורות ולא בטוח שכאן מקומו: ועוד י"ל יהי' נאמן במינו שהי' מודה שלא ממין המענה והי' עומד בהודאתו, דהי' חייב לשלם, ואעפ"כ הי' פטור משבועה שמורה⁷¹], א"כ הדרי' הקושי' הנ"ל לדוכתי, בפקדון דיכול להעזי' יהי' נאמן במינו דהי' טוען על החצי א"י כנ"ל. [בין השורות: וצ"ל דזה ג"כ העזה, א"כ בפקדון דיכול להעזי' עדיין יש לו מינו זו].

אך דהב"ח⁷² ז"ל כתב, דהא דמקשה רבה יהי' נאמן במינו, הא מינו לאפטורי משבועה לא אמרינן, ותירץ כיון דהי' מוותר ממון אם הי' כופר בכולו חשיב משיב אבידה, ומינו כזו אף לאפטורי משבועה אמרינן, ולפ"ז מתורץ דבפקדון אין לו מינו דכופר בכל. דשפיר י"ל כתירוצי דשמא כופר משום מ"י (=מלוה ישנה) ולכך אינו רוצה לגזול חבירו ולכפור לו החצי שמורה משום שאין לו עליו מ"י, ואי"ל אכתי יכול לטעון א"י. ולהחזיר לו באמת החצי באומרו שמחויב לצי"ש. א"כ לא הי' מוותר ממון במינו, ומינו כזו לא אמרינן לאפטורי משבועה, ודינו של הר"י הלוי ז"ל מוכרח, ודוק היטיב.

באופן אחר י"ל, דהר"ן⁷³ ותרשב"א ז"ל⁷⁴ הוסיפו להקשות על הר"י ז"ל, דמלבד דאין דינו מוכרח ממב"מ, אדרבה מוכח להיפוך דאמרינן מינו לאפטורי משבועה. דאל"כ לא מקשה רבה מדי. והנלע"ד דקושי' דא דמתורצת בחברתה, ואדרבה לשיטת הר"י והעומדים בשיטתו יתורצו כמה קושי', דבאמת י"ל דמינו לאפטורי משבועה לא אמרינן. אמנם הטעם די"ל דאף דהתורה האמינו במינו לענין ממון, אמנם שבועה דכל עיקרה באה על ספק לא חשה התורה אם ישבע, דנוכל לברר האמת יותר. ומה איכפת לן אם ישבע, ועיין בח"מ סי' רצ"ז בסמ"ע ובש"ך ז"ל⁷⁵.

ולפ"ז מקשה רבה שפיר מפני מאי אמרה תורה מב"מ ישבע, יהי' נאמן במינו דהא מינו דאורייתא, ואי"ל דלאפטורי משבועה לא אמרינן דמאי איכפת אם ישבע. זה אינו, דא"כ אמאי היכי שאינו יכול לישבע משלם. כדמוכח בקרא דשבועת ד' תהי' בין שניהם. דאם

69. בס"י פב סקע"ד. 70. כמבואר בבב"ק דף קיח. ובחו"מ סי' עה סעי' ט. 71. כדק"ל בחו"מ (סי' פח סעי' יב) דטוענו בחיטים והודה בשעורים פטור, ור' בש"ך (סקט"ז) דנקט כהר"מ דהטעם משום השטאה, ובעומד בהודאתו חייב לשלם, אך אין בזה חיוב שבועה. (כמ"ש הש"ך שם סקמ"ג). 72. חו"מ ריש סי' רצו. 73. הר"ן בשבועות לדף מה. (דף כו. בדפי הרי"ף סוד"ה הלכך לענין הלכה). 74. שם בשבועות מה. ד"ה והר"י הלוי. 75. לא מצאנוהו לע"ע.

טוען חמשיין ידענא וחמשיין לא ידענא מתוך שאיל"מ⁷⁶. בשלמא אם השבועה מדינא שפיר אם אינו יכול לישבע משלם. אבל אם באמת ס"ל מינו, ובכל התורה לענין איסור וממון סמכינן אמינו. רק לפוטרו משבועה לא סמכינן כדי שיבורר ע"י שבועה האמת יותר. אבל היכי שאינו יכול לישבע בוודאי אין בכח שבועה זו שיביאו לידי חיוב ממון. ואי"ל דאם טוען א"י א"כ לית לי' מינו כיון דמסופק ולכך משלם. ז"א, דהא היכי דלא ה"ל למידע כגון ביורשין לא אמרינן מתוך שאיל"מ. רק בהוא חי דה"ל למידע חייב כמ"ש [התו'⁷⁷ והרא"ש⁷⁸]. והטעם כתב הש"ך ז"ל בסי' ע"ב⁷⁹ דחיישינן דילמא הוא מערים למעון בחמשיין א"י כדי לפטור משבועה. וא"כ יקשה אמאי חייב, יהי' נאמן למעון שבאמת אינו יודע. במינו דכופר הכל, דכאן הוי לאפטורי ממון. ולכך הוצרך רבה לתרץ דאין זה מינו דחזקה דאין אדם מעיז. וא"כ מדינא חייב שבועה, ולכך היכי שאינו יכול לישבע משלם.

ולפ"ז מתורץ קושי' התו' לקמן⁸⁰ ד"ה [למ"ד], דאף למ"ד הילך חייב למה לי קרא למעוטי קרקע משבועה דהא בקרקע לא שייך אשתמוטי. וא"כ יהי' נאמן במינו דאי בעי כפר בכל. ז"א, דהוי מינו לאפטורי משבועה. ומתורץ ג"כ מפקדון שהקשיתי לעיל, דאף דיכול להעיז אינו נאמן דהוי לאפטורי משבועה. ובאמת בענין זה אם הי' טוען נ' ידענן ונ' לא ידענן לא אמרינן מתוך שאיל"מ, וא"כ מוכח דמינו לאפטורי משבועה לא אמרינן.

ולפ"ז מתורץ ג"כ מה שמקשים התו' בפ' כל הנשבעין⁸¹, לרב ושמואל דס"ל דשוכרו שלא בעדים נאמן במינו דלא שכרתיך, הא הוי מינו דהעזה, דבטוען נתתי לך שכרך אינו מעיז שמא שוכח הוא. ועיין בר"ן וברשב"א ז"ל שם.

עוד מקשים התו' שם לרמב"ח דמצריך ג' פרות. הא דמקשה רבא⁸² שבועת שומרים דחייב רחמנא היכי משכחת לי', דמתוך שיכול לומר להד"ם יכול לומר נאנסה. אהי קאי, אי אהך דמודה לי' קשה כן בכל מודה במקצת. דרב ושמואל דלית להו מתוך שאיל"מ י"ל ס"ל דאמרינן מינו דהעזה, רק דמב"מ ישבע דהוי מינו לאפטורי משבועה, ובשכיר דנשבע ונוטל, והיכי דשוכרו שלא בעדים. נאמן בעל הבית במינו דהוי לאפטורי מממון. וחכמים לא תקנו שבועה על בעל הבית היכי דאית לי' מינו.

ולפ"ז מקשה רבא שפיר לרמב"ח דאמר כמה מעלי' הא שמעתתא, ש"ש (=שבועת שומרים) היכי משכחת לי', דממודה במקצת לק"מ, די"ל דהוי מינו לאפטורי משבועה, ואי"ל א"כ לא נימא גבי שבועה זו מתוך שאיל"מ. דילמא באמת ס"ל דלא אמרינן מתוך שאיל"מ. ומה"ט לא מקשה רבא לרב ושמואל. די"ל דהוי מינו לאפטורי משבועה. אמנם לרמב"ח משבועת שומרים

76. שבועות דף מז. 77. ב"ק דף מו. ד"ה דאפי' נזיק. 78. ב"ק פ"ו סי' טז. 79. ע' סקנ"א. 80. דף ה. 81. דף מה. סוד"ה מתוך שי"ל להד"מ. 82. בשבועות שם.

[- - -] ⁸³ מקשה שפיר. דהריטב"א ז"ל ⁸⁴ מקשה לרמב"ח דמצריך בפקדון ג' פרות הודאה וכפירה ונאנסה, למה כתבה התורה כלל שבועת נאנסה, הא בלא"ה צריך לישבע מחמת שהוא מודה במקצת. וא"כ ממילא צריך לישבע על האי שנאנסה ע"י גילגול. ותיירץ דנ"מ לענין אם אינו יכול לישבע. דבגילגול שבועה לא אמרינן מתוך שאיל"מ. משא"כ כשכתבה התורה שצריך לישבע בנאנסה, א"כ אמרינן היכי דא"י לישבע משלם. א"כ מקשה רבא שפיר שבוע' שומרינן היכי משכחת, מתוך שיכול לומר להד"מ יכול לומר נאנסה. ואי"ל דהוי מינו לאפמורי משבועה. א"כ אמאי אם אינו יכול לישבע משלם.

ומתורין דיקדוק הר"ן ז"ל ⁸⁵ דלא מקשה רבא לרב ושמואל. ולפ"ז לדידן דקי"ל דלא כרמב"ח, דבנאנסה לחוד חייב שבועות שומרינן. שפיר י"ל דמשכחת שבועת שומרינן אף בלא שטר. ואינו נאמן במינו דהוי לאפמורי משבועה, ובאמת אם אינו יכול לישבע לא אמרינן גבי מתוך שאיל"מ. וכן פסק הרמב"ם ז"ל ⁸⁶ שעומד ג"כ בשיטת הר"י הלוי וסובר דמינו לאפמורי משבועה לא אמרינן ⁸⁷, היכי דהחשוד שומר פטור בלא שבועה, ועיין בח"מ סי' צ"ב ⁸⁸ ובט"ז שם ⁸⁹ שטרח ליתן טעם לזה. ולמ"ש פשוט הטעם כיון דשבועת שומרינן הוא אף בלא שטר מטעם דהוי מינו לאפמורי משבועה לא אמרינן גבי מתוך שאיל"מ, ודוק היטיב.

ובזה מיושב דברי רש"י ז"ל בכתובו פ' האשה שנתארמלה ⁹⁰, בהא דחכמים ס"ל דבבנו מעיז הילכך כשמודה במקצת משיב אבידה הוא. [ו]מקשי' התו' שם והרשב"א ז"ל לפירש"י שפי' ומשיב אבידה פטור דתנן המוציא מציאה לא ישבע מפני תיקון [ה]עולם, הא מן התורה כאן פטור דנאמן במינו. ולמ"ש מיושב דהוי מינו לאפמורי משבועה. רק דלרבנן מ"מ פטור משבועה כיון דיכול לכפור הכל דבבנו מעיז. פטור מה"ט גופא מפני תיקון [ה]עולם, דאם יצטרך לישבע תמיד יכפור כדי שיפטור משבועה, ודוק היטיב.

שם ע"ב, ברש"י ד"ה [והאי ככוליה בעי וכו'] וכ"ת נימא מינו דחשיד אממונא.

עייין בחידושי' למס' שבועות פ' שבועת הדיינין. שהארכתי בישוב דברי רש"י ז"ל דלא תקשה מע"א דלא אמרינן מינו דחשיד, דבכופר הכל לשיטת רש"י ז"ל לא שייך אישתמוטי כלל ע"ש. ובדרך פשוט יש ליישב גם מה שמקשי' המפרשים ⁹¹ על התו' בד"ה והאי ככולא כו', דלא מקשי' מע"א דלא אמרינן מינו דחשיד. די"ל דס"ל כדעת הפוסקים בח"מ סי' ל"ד ⁹²,

83. כאן חסר מעט בכת"י. 84. לקמן דף ה. ד"ה ואידך מתה בפשיעה. 85. דף כו. (בדפי הרי"ף) ד"ה וגרסינן עלה בגמ' אמר רמב"ח. 86. בפ"ב מה' שכירות ה"ח, ובפ"ג מה' מלוה ולוה סוף ה"ג. 87. בחי' הר"י מיגאש שבועות דף מ. 88. סעי' ח. 89. (הט"ז כ' זאת על הטור סעי' יא בישוב שיטת הרמב"ם). 90. דף יח. ד"ה אלא. 91. המהרש"א והמהר"ם. 92. סעי' כז.

דהנשבע להכחיש עד, דהעד והבע"ד מצטרף לפוסלו לשבועה. וא"כ אף דבכ"מ אמרינן החשוד לגזול ממון חשוד נמי אשבע' שקר, מ"מ בע"א לכך רמינן עלי' שבועה, דירא לישבע שקר שלא יפסל ע"י העד והבע"ד ודוק.

שם, אבל העדא עדים דליכא למימר הכי.

כתבתי לעיל⁹³ קושי' הלח"מ על הרמב"ם ז"ל, שתלה דין זה דהעדא עדים בהוראת הגאונים. הא פסק טוענו בחטים והודה בשעורים פטור. א"כ מוכרח הדין כר"ח ע"ש. והנלע"ד לתרץ. דיש עוד לדקדק בדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שהורו הגאונים שצריך לישבע שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדא עדים עכ"ל. וצריך להבין ממ"נ, אם בא הרמב"ם ז"ל לכתוב שורש הדין והטעם שהורו הגאונים דהעדא עדים מחייב שבועה. דהסברא החיצונה הוא דלא פלוג העדא עדים מהודאת פיו כמבואר בגמ'. ה' לכתוב באמת עיקר הטעם המבואר בגמ' מק"ו או במה הצד כדמסיק בגמ'. דבאמת ה"א דהודאת פיו גדולה כמבואר להדי'. ואם בא לכתוב רק פסק הלכה בלא נתינת טעם וסמך, שהטעם מבואר בגמ'. כדרכו בכל המקומ' לכתוב רק פסק הלכה, גם כאן ה' לו לכתוב סתם שהורו הגאונים שישבע.

ועוד יש להקשות, א' דהא יש נ"מ לדינא בין טעם הרמב"ם דמשמע שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדא עדים מסברא. לטעם המבואר בגמ' שנלמוד רק במה הצד. למאי דמקשה הגמ' לקמן מה להצד השוה שבהן שלא הוחזק כפרן. ומשני בעדים נמי לא הוחזק כפרן. כדאר"א הכופר במלוה כשר לעדות בפקדון פסול. והקשה המהר"ם מלובלין ז"ל לדעת המקשן דבדר"ח נמי הוחזק כפרן. א"כ בלא"ה תיקשה להיפוך דאפילו בשבועה לא יקח. ותירץ דמסיק דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה. ואף שהוחזק כפרן על נ' נאמן בשבועה על השאר. רק דעל מה הצד פרכינן פרכא כ"ד ע"ש. ולפ"ז בפקדון בכה"ג דר"ח קמייטא ליכא למילף במה הצד דאיכא למיפך מה להצד השוה שכן לא הוחזק כפרן. וא"כ בתובעו בפקדון ועדים מעידי' על מחצה פטור משבועה, דליכא למילף, ולטעם הרמב"ם דמשמע מצד הסברא שוה העדא עדים לפיו.

עוד הקשיתי לעיל, לפי מאי שהוכחתי⁹⁴ מתוספתא ור"ח ורשב"א ז"ל ועדים מעידים שעדיין חייב לו החצי שלא פרעו עדיין פטור משבועה דאין נשבעין על כש"ק (=נפירות ש"ק). ואף דחז"ל הפקיעו השיעבוד במע"פ. צריך לומר כיון דליכא למילף העדא עדים בכה"ג מק"ו או במה הצד. דמדאורייתא בכה"ג פטור משבועה דהוי כש"ק. והרמב"ם ז"ל כתב דאף שמעיד' שעדיין חייב לו צריך שבועה. ועוד יש נ"מ לדינא אם העדים ראו כל א' בפני עצמו, עיין בח"מ סי' ל'⁹⁵ ובמ"ז שם, ודוק כי קצרת.

93. דף ג. ד"ה תני ר' חייא. 94. לעיל דף ג. בגמ' תני ר' חייא. 95. סעי' ג.

והנלע"ד ליישב ע"פ מש"כ הנמ"י והריטב"א ז"ל⁹⁶, דבהעדאת עדים דליכא למימר הכי, דה"א כיון שכפר בכל חזקה אין אדם מעיז ופטור משבועה, דוודאי קושמא קאמר. והא דכפר על חמישים י"ל משום דתובעו יותר ממה שמגיע משטה הי' בו ע"ש. ויש להקשות איך ס"ד דבהעדאת עדים הואיל ואיכא חזקה דאין אדם מעיז פטור שבועה. אכ"כ (=א"כ ק) למה לי קרא למעוטי קרקע משבועה, הא בקרקע לא שייך אישתמוטי, וא"כ נאמן מחמת חזקה דאין אדם מעיז. דמאי שמקשי' התו' לקמן⁹⁷ דיהא נאמן במיגו, לק"מ כמ"ש לעיל⁹⁸ דהוי לאפטורי משבועה. אמנם אכתי קשה יהא נאמן מחמת חזקה דאין אדם מעיז. אלא וודאי אף היכי דאיכא חזקה לא סמכינן וחייב בשבועה. א"כ אף בהעדאת עדים כן. וק"ו למה לי. וא"ל בחפר בורות שיחין בחצר שכפר. א"כ אמאי פטור משבועה, הא תובעו ממון, ומה שכופר גוף הקרקע לא שייך אישתמוטי. ועוד [מיגו/מתוך] דצריך לישבע אמועות שכופר צריך לישבע ג"כ אקרקע. וכנ"ל בטוענו כלים וקרקעות והודה בקרקעות וכפר בכלים. דליכא חזקה דאין אדם מעיז די"ל דמשתמט. אך א"כ בלא"ה פטור דהוי הילך דכל קרקע הילך. ואכתי למה לי קרא. ואף דחפר במקצת קרקע שהודה בורות א"כ הקרקע שהיא בעין הוא הילך, ומה שתובעו עבור החפירות זה תביעת מעות, ואמאי פטרה התורה משבועה. ועיין בשיטה מקובצת לקמן ד"ה וז"ל תוספי תוס' להרא"ש שכתב שלא כדעת התו'⁹⁹ שם בסוגי' זו, רק דבאמת יש קרא מיותר לפטור קרקע משבועה, ובמ"ש בתובעו לחפירות דאי"צ ליתן רק דמי', ומחלוקת הפוסקים בזה ע"ש היטיב, אך י"ל דר"ח לשיטתו דסבר הילך חייב. וא"כ שפיר צריך לק"ו, דה"א דהעדאת עדים גרע, דנאמן מחמת חזקה דאין אדם מעיז כנ"ל.

והנה הנמ"י כתב בפלוגתא דר"ח ור' ששת¹⁰⁰ פסקו כל הגאונים כר' ששת דהילך פטור. ולפ"ז א"צ לק"ו כלל, דמה"ת יהי' הודאת [פיו] גדולה. ואי"ל דבהעדאת עדים יש להאמינו מטעם חזקה אין אדם מעיז, א"כ ל"ל קרא לפטור קרקע משבועה כנ"ל. וזה שכתב הרמב"ם ז"ל סתם שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים. ותלה זה בהוראת רבותיו שפסקו דהילך פטור. ולכך אפילו בעדים מעידי' שעדיין חייב החיטים חייב שבועה כיון דלאו מק"ו ילפינן, ואי משום דהוי ש"ק עכשיו הפקיעו חז"ל השיעבוד, וזה כוונת הרמב"ם ז"ל בלשונו הוהב שהורו הגאונים שישבע מטעם שלא תהא הודאת פיו גדולה בלא ק"ו כלל. ונ"מ רבתי לדינא כנ"ל ודוק היטיב.

96. בסוגיין. 97. דף ה. ד"ה למ"ד. 98. לעיל דף ג. בגמ' מפני מה אמרה תורה (באופן הב'). 99. ד"ה הא כלים וכלים. 100. לקמן דף ד.

שם ברש"י ד"ה אבל העדאת דליכא למימר הכי כו' ח"א מיגו דחשיד אממונא.

מה ש"ל באמת, מאי מועיל הק"ו לשיטת רש"י ז"ל דחשיד אממונא חשיד אשבועה מן התורה, ובכופר הכל לשיטתו ע"כ לא שייך אשתמוטי כלל. שלא כדעת התו' ¹⁰¹ דגם בכ"ה שייך אשתמוטי קצת. כמ"ש רש"י להדי' לקמן ד"ו בד"ה אלא הא דאמר ר' נחמן נ"מא מיגו דחשיד פ' כיון דהעיו פנ' לכפור כל כך בוודאי לא לאשתמוטי מכוון, ועוד דהא לשיטתו ¹⁰² כופר הכל פטור רק מטעם חזקה דאינו מעיו פנ' לכפור הכל. ע"כ דלא שייך אשתמוטי, ועיין בחידושי לשבועו' פ' שבועת הדיינים שהארכתי שם בזה. וא"כ באמת בהעדאת עדים נ"מא מיגו דחשיד. יש לומר כמ"ש בא"ז (=ט"ז) בשם הריטב"א ז"ל דאדרבה כיון שידע שיבואו עדים ואינו מועיל כפירתו, ע"כ מוכח דלאשתמוטי מכוון ע"ש ודוק.

בתו' ד"ה אשם חיינו קרבן, דלר"מ עדים מחייבין אשם. תימא דתנן היכן שורי נגנב משביעך אני ואמר אמן ועדים מעידים שאכלו משלם כפל חודה מעצמו משלם קרן וחומש ואשם. אבל ע"פ עדים אינו משלם אשם.

ונלע"ד ליישב ע"פ דא"י בשבועו' דל"ז [ע"ב] דר"י סבר הכופר בממון שיש עליו שטר פטור מקרבן שבועה דאין נשבעין על כפירת ש"ק, אר"פ משמ' דרבא מתניתן נמי דייקא דקתני גנבת את שורי כו' חייב ואילו גנבת את עבדי לא קתני מ"ט לאו משום דעבד איתקש לקרקע, ומקשי התו' ¹⁰³ תימא לייתי ממתניתין דשבועות דקתני אין נשבעין על ש"ק א"כ אין כאן קרבן, וכתב הת"ח ז"ל ¹⁰⁴ דדבריהם תמוהים דאפילו קצת תימא ליכא, דר"פ מיייתי רא"י להא דר' יוחנן כיון דאין נשבעין הילכך כי אישתבע נמי לא מחייב קרבן, דאיכא למימר דלאו הא בהא תלי', דאף דאין נשבעין על כפירת ש"ק מ"מ אם נשבע מעצמו ושיקר בשבועתו חייב להביא קרבן, לכן צריך להביא רא"י ממתנית דא"נ על עבד, וכיון דא"נ לא מיייתי קרבן ע"ש בדבריו שהאריך. ולענ"ד לא זכיתי להבין דבריו. חדא מאי דמשמע מדבריו דה"א כיון שנשבע מעצמו מביא קרבן, זה אין ה"א כלל, דוודאי אם קפץ ונשבע היכי דאין הב"ד מחייבין אותו שבועה אינו חייב קרבן, כדקי"ל בב"ק דק"ו לעניין כפל, דשבועה שאינו מחויב ע"פ כ"ד רק שקפץ ונשבע מעצמו אין מחייבו כפל.

ואפשר לומר, דס"ל דבשלומא בכפל כתיב ונקרב בעל הבית אל [ה]אלקים דזה שבועה כמבואר בגמ' ¹⁰⁵, לכך בקפץ ונשבע מעצמו אין חייב כפל. משא"כ כאן כתיב סתם ונשבע לשקר. אך דמ"מ לאיזה צורך כתב דאינו ענין דזה בזה תלוי. י"ל דה"א כיון שה[ב"ד] לא ידעו שיש למלוה שטר, ושפיר השביעו אף דאח"כ מצא השטר חייב קרבן שבועה, דמ"מ

101. סוד"ה בכוליה בעי דלודי. 102. ב"ק דף קז. ד"ה מעיו. 103. ד"ה מתני'. 104. שם. 105. ב"ק דף סג.

נשבע לשקר בב"ד. לכך מביא רא' ממתניתין דאין מביאין קרבן על כפירת ש"ק. מלבד זה שאין נשבעין על קרקעות, דאנף] לר"א דנשבעין על קרקעות פטור מק"ש, דבפירוש נתמעטו קרקעות מקרבן מכלל ופרט כמבואר בגמ' שם להדי' דכתיב בענינא דקרבן וכיחש בעמיתו כו'. ובאמת לאו הא בהא תלי', רק כמו דפטרה התורה משבועה בקרקע, כן פטרה מקרבן בכפירת ש"ק.

וחנה הרשב"א והר"ן ז"ל¹⁰⁶ הקשו שם, דאמאי בכופר בפקדון שיש עליו עדים [חייב] לר"י¹⁰⁷, הא סבר ש"ד (=שעב' דאורייתא). והוי כש"ק (=כפירת ש"ק), ותיצו דר"י מיירי דעדים אינם יודעין מפרעון. רק הוא טוען להד"ם והוחזק [כפרן] ומ"מ אינו גובה מלקוחות. ולפ"ז מתורץ קושי', דהא עדים מעידים שאכלו. ולכך פטור מקרבן דאין מביאין קרבן על כפירת ש"ק. דהא בבכה"ג הוי ש"ק דיכול לגבות ממשעבדי מן התורה למ"ד ש"ד, אבל כפל משלם ע"פ עדים אף דקרקעות נתמעטו מכפל, מ"מ מחד קרא אתמעטו הואיל ואין נשבעין על קרקע] וכמ"ש התו' בריש פ' מרובה¹⁰⁸ עי"ש. וא"כ כיון שבשעת מעשה השביעו הב"ד שפיר. דעדיין לא באו עדים ואינו נקרא כפיר' ש"ק ואף שבאו אח"כ. הואיל ונשבע בב"ד לשקר משלם כפל ודוק.

שם בגמ' מאי ממון קנס כו'.

הקשה בא"ז (=זבא"ז)¹⁰⁹ מעיקרא הוי ל' למילף הק"ו מקנס. ולמה אמר ממון הכולל ממון וקנס, הא ממון אין למילף, וה"ל לומר בפירוש מיד ק"ו מפיו שאינו מחייבו קנס. והנלע"ד דבאמת מקנס אין למילף דיש איזה פרכא. וממון לחוד ג"כ אין למילף כקושי' הגמ' דהודאת ב"ד כמאה עדים דמי. אמנם משניהם נלמוד ממ"נ. ולכן אמר ממון הכולל ממון וקנס. דיש להקשות למ"ד מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור. א"כ צ"ל דלאו משום דאין לפיו נאמנו' לחייב עצמו קנס, דהא חזינן אף שבאו עדים אח"כ וא"צ לנאמנו' דפיו אעפ"כ פטור. רק דקנס קיל דלא חייבו אותו תורה רק כשאנו מודה, אבל כשמודה בעצמו שגנב או שאנס ופיתה פוטרי אותו התורה הואיל והודה בעצמו. לא חייב אותו תורה בעניין זה. א"כ איך מצי למילף בק"ו מפיו שאין מחייבו קנס ואעפ"כ מחייבו שבועה. דילמא באמת היכי דצריך לנאמנות. פיו נאמן יותר לחייב א"ע שבועה כשמודה בעצמו שיש לחבירו עליו טענה במקצת. מהיכי דעדים מחייבים אותו במקצת. ואין זה עניין כלל לקנס. דהא דפטור מקנס כשהודה. לאו משום דאין נאמן על עצמו לחייב. רק דבכה"ג אין מחויב כלל כנ"ל. וצ"ע לכאורה.

106. בחי' הרשב"א והר"ן שם. 107. בגמ' שבועות לו. רבי יוחנן אמר הכופר בממון שיש עליו עדים חייב בשטר פטור, וכו' אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע היינו טעמיה דרבי יוחנן משום דהוה שטר שעבוד קרקעות ואין מביאין קרבן על כפירת שעבוד קרקעות. וברשב"א שם: איכא למידק אי משום הא אפילו בעדים נמי דהא ר' יוחנן גופיה אית ליה שיעבודא דאורייתא. 108. דף סג. ד"ה למה לי. 109. ד"ה מאי ממון קנס.

אמנם נראה דהרמב"ם ז"ל בפ"ז מה"ט¹¹⁰ כתב, מי שהודה בב"ד שחייב לזה מנה ואח"כ אמר נזכרתי שפרעתי. והרי עדים מעידים שפרעו הרי זו עדות מועלת. והובא בש"ע ח"מ סי' ע"ט¹¹¹, והר"ן ז"ל והרשב"א ז"ל¹¹² חולקים עליו דאף בכה"ג הודאת בע"ד כק' עדים דמי. והביאו רא"י לדבריהם. מדמקשה לקמן מה לפיו שאינו בהכחשה. אם באו עדים שפטור. קשה ממ"נ אם עומד בהודאתו עדיין אחר שבאו עדים מתנה הוא דיהב לי' ומה"ת לא יהי' נאמן. וע"כ בשמודה¹¹³ לדברי עדים. שנזכר שפרע, ומוכח דאף בכה"ג הודאת ב"ד (=בע"ד) כק' עדים דמי, עיין בנמ"י ובא"ז שהאריכו בזה, ובריתב"א ז"ל שישב דברי הרמב"ם דקושי' הגמ' הוא כשעומד בהודאתו אינו בהכחשה ע"ש.

ונלענ"ד להביא רא"י לדברי הרמב"ם ז"ל. מהא דאיתא בב"ק דע"ה דטעמא דרב דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור דכתיב אם המצא תמצא אם המצא בעדים תמצא בדייני'. הא תו למה לי מאשר ירשיעון נפקא ש"מ מודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור ע"ש. ויש להקשות דילמא אי הוי כתיב אשר ירשיעון אלקים לחוד. ה"א מודה בקנס חייב דאף שמודה אינו קרוי מרשיע את עצמו, דכיון שאומר שטבח ומכר הדיינים מחייבים אותו קנס עפ"י הדין. דלא איברא סהדי אלא לשיקרא. ומקרא אין למעט רק כשהודה שטבח ומכר ואח"כ הביא עדים שטעה ולא זה שגנב טבח, או שאנס ופיתה ואח"כ מביא עדים שבעולה היתה או בעניין אחר כדומה שפטור מקנס, דבממון כה"ג חייב אף שעדים מכחישינן אותו וידעינן בוודאי מעדות העדים שפטור [מממון], מ"מ נאמן על עצמו לחייב יותר מק' עדים. לדעת הר"ן והרשב"א ז"ל. ובקנס בכה"ג פוטרו התורה דדווקא אשר ירשיעון אלקים בעינן. וזה באמת ע"פ הדייני' הי' פטור רק שהוא מרשיע את עצמו לכך פטור. ולעולם כשמודה בקנס חייב, לכך צריך המצא תמצא דדווקא אם המצא בעדים תמצא בדייני'. אבל ע"פ עצמו פטור, ולעולם כשבאו עדים אח"כ חייב. אלא וודאי כדעת הרמב"ם ז"ל והש"ע דאף בממון אם באים עדים אח"כ פטור, ומוכח שפיר דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור מדכתיב תרי קראי כנ"ל, דאין לומר מחד קרא ה"א דנימא כשחזור ע"י עדים כנ"ל. דז"א דגם בממון בכה"ג פטור.

וחנה לדעת הרמב"ם ז"ל שפיר נוכל למילף ק"ו ומה פיו שאינו מחייבו ממון אם עדים מכחישינן אותו ואומרים שפרע, דכשעומד בהודאתו אין חידוש כלל. דמתנה קא יהיב לי', רק כשחזור אחר שבאו עדים ואמר נזכרתי, או אין הודאת פיו שעבר מחייבו ממון וסמכינן אעדים שפרעו. ואעפ"כ מחייבו שבועה, מכ"ש עדים שמחייבין אותו ממון אף שפיו מכחישינן. ואינו נאמן אח"כ לומר נזכרתי, ומכ"ש שמחייבין אותו שבועה. רק המקשן שהקשה ופיו אינו מחייב ממון הודאת ב"ד כק' עדים דמי סבר דאף בכה"ג נאמן לחייב עצמו יותר מעדים. ועל זה השיב

110. הל' ז. 111. סעי' ג. 112. בסוגיין. 113. בכת"ק נראה יותר בשחזוק, אך אין לו משמעות.

שפיר מאי ממון קנס, דלסברתך נוכל למילף הק"ו מקנס, דאם העדאת עדים אף בכה"ג מחייבו ממון א"כ לא מוכח דמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור כנ"ל, א"כ שפיר הק"ו מקנס. ולכך אמר בתחילה ק"ו מפיו שמחייב ממון שנכלל ממון וקנס. ונוכל למילף דממ"נ אם הודאת פיו יותר מעדים אף שאומר נזכרתי הק"ו מקנס. ואם יכול לומר נזכרתי הק"ו מממון ודוק היטיב.

שם בגמ'.

הקשה הר"ן ז"ל להרמב"ם ז"ל¹¹⁴ דפסק דמי שמודה לחבירו שחייב לו מנה ואח"כ באו עדים שפרעו. ואומר נזכרתי שפרעתי פטור, א"כ מאי מקשה הגמ' מה לפיו שאינו בהכחשה. הא פ"ג נ"כ בהכחשה. כשאומר נזכרתי אחר שבאו עדים, ואי עומד בהודאתו. מתנה הוא דיהיב ל' ולא משום שהודאתו עדיף מעדים. עיין בגמ"י ובא"י שהאריכו בזה. ונלע"ד לתרץ. דקושי' הגמ' אינו שפ"ו אינו בהכחשה בעלמא. רק קושי' הגמ' מה להודאת פיו שמודה במקצת. שמחייבו שבועה על השאר. משום שהודאתו במקצת אינו בהכחשה. דאף אם באו ומכחישים אותו והוא עומד בהודאתו חייב לשלם הנ' שמודה וצריך לישבע על השאר. ובזה ליכא למימר כקושי' הר"ן ז"ל דלאו משום מעליותא דפ"ו הוא חייב רק דמתנה הוא דיהיב ל', זה אינו, דאם העדים הי' נאמנים שפרע לו הנ' שמודה. והוא חייב משום דיהיב ל' מתנה, א"כ אין זה הודאה במקצת. דזה ברור מי שטוען לחבירו מנה והוא כופר בכל רק טוען שרוצה ליתן לו במתנה נ', אין זה מודה במקצת שיתחייב שבועה, כיון שבטענתו כופר לו בכל. אלא וודאי מה שנשבע על השאר כשהעדים מכחישים אותו משום נאמנותו של פ"ו שנאמן יותר מהעדים לחייב עצמו ולומר שלא פרע. והוי מודה במקצת גמור, וכיון שהודאתו במקצת בלתי אפשרי להכחישו. דין הוא שיתחייב שבועה על השאר, משא"כ כשהוא כופר בכל והעדים מחייבין אותו במקצת, אין העדאה זו יכול לחייבו שישנו בהכחשה. ואין זה קרוי מודה במקצת לחייב שבועה, דיכול להכחישם ופטור בכל ודו"ק.

ד"ד ע"א בגמ' מה לפיו שאינו בהכחשה כו'.

הרא"ש ז"ל בריש פרקין¹¹⁵ הביא ראי' דעד המסייע פוטר משבועה. דאי ס"ד דאינו פוטר לפרוך מה לפיו ועד א' כשהן מחייבין שבועה אין כיוצא בהן פוטר משבועה, שאם בא א' והעיד כדברי הנתבע אינו פוטר משבועה. אלא ע"כ דעד המסייע פוטר. והנה הר"ן ז"ל¹¹⁶ תמה עליו. דאף דאין עד המסייע פוטר משבועה מודה במקצת או משבועת השומרין מ"מ משבועת ע"א פוטר. ולא מטעם שמסייעו. רק כיון שמכחישים [זא] (=זה אחר זה) הוי כאילו

114. בפ"ז מה' טוען ה"ז. 115. ס' ג. 116. בחי' הר"ן לעיל דף ב. ד"ה וליחזי זווי.

לא הי' כאן עד ופטור משבועה. ואף דאם באו בזא"ז אינו יכול להכחישו דאין דבריו של א' במקום שניים. היינו דווקא כשנעשה מעשה על פיו שהתירו להנשא כרא' ביבמות דקי"ז דכיון שהתירה להנשא זכתה בעצמה ואינה מחוסר מעשה. אבל כשחייבו ב"ד שבועה על פיו דלא נעשה מעשה, אף שבא עד המכחישו בזא"ז הוי כבאו בב"א ופטור משבועה.

ובזה הי' נראה ליישב קושי' התו' בשבועות דמין¹¹⁷ על ר' יוחנן דסבר טוענו חטים וחרדה לו בשעורים פטור, וסבר בירושלמי¹¹⁸ דהעדאת עדים פטור משבועה. וכתבו שם דר"י פריך תורת הומה ע"ש. וצ"ל באיזה סברא פליגי ר"י ור' חייא. ולהנ"ל ניהא דר' חייא לשיטתו בסומה דל"א דסבר דווקא בבאו בזא"ז, וכשהתירו הב"ד אז הראשון נאמן כשניים ואין דבריו של א' מהני, אבל בבאו בב"א דברי שניהם בטלין ע"ש, אבל עולא ור' יצחק שם חולקין, וכתבו שם התו' ¹¹⁹ דס"ל כר' יוחנן דלכך בעינן דווקא התירו הב"ד להנשא, דבלא"ה אסור משום לזות שפתים, אבל בליז אף בבאו בב"א הראשון נאמן ואין דבריו של א' במקום שניים, א"כ לא מצי למילף במה הצד, די"ל מה לצד השווה שאינו בהכחשה כנ"ל.

וחנה הרשב"ץ ז"ל הובא בא"ז¹²⁰ תמה על הר"ן ז"ל מה חילוק יש בין התירו הב"ד להנשא, אם זה חשיב נעשה מעשה. גם כשחייבו בב"ד שבועה הוי כאילו נעשה המעשה ע"פ, ואין אחר יכול להכחישו. ולענ"ד דברי הר"ן ז"ל ברורים כמ"ש בעצמו, דרך שאמרו הב"ד שמותרת להנשא זכתה בעצמה. ואין להם לב"ד לעשות עוד שום מעשה. והוי כאילו נעשה מעשה ונשאת, משא"כ כשהב"ד מחייבין שבועה כל שלא נשבע לא נעשה מעשה, דאם לא ירצה לישיבע עדיין צריכים הב"ד לכופו ולירד לנכסיו, ולא נקרא עדיין גמ"ד גמור, ועדיין יכול העד השני להכחישו.

גם מה שהקשה עוד על הר"ן ז"ל וז"ל ובר מן דין אמאי לא אשכחן פרכא בזא"ז דהא משכחת לה בנסכא דר' אבא וזה הנתבע שילם בעדות העד. ואח"כ בא עד והעיד כדבריו. ואי עד א' אינו פוטר משבועה אף כאן לא יפטרנו משבועה ומה ששילם שלם כו' ע"ש. ואף בזה דבריו ז"ל צ"ע, דאם כוונת הרא"ש ז"ל כן בכה"ג, א"כ אף אם עד המסייע פוטר, בכה"ג היכי שעד הראשון חייבו שבועה ואינו יכול לישיבע ומשלם אין עד המסייע פוטר, דלממון אינו קם כדמוכח בדברי הרא"ש ז"ל¹²¹ במ"ש ויש מקשין הבל, וכמ"ש היש"ך ז"ל בח"מ סי' ע"ב ס"ק ס', ודברי הר"ן ז"ל ברורים.

117. ד"ה בטוענו כלים. 118. בריש מסכתין, דף א' ע"א. 119. שם ד"ה כאן בבת א'. 120. לעיל באס"ז דף ב. בסוגיא דולחזי זווי. 121. בפרקין בסי' ג.

ועוד נלע"ד, דאף דאין עד המסייע פוטרי ליכא למיפרך מה לפיו וע"א שאין כיוצא בהן פוטרי היכי דכבר שילם כנ"ל, אף לדעת הב"י דער המסייע בכח"ג פוטרי¹²². כיון דמגילגול שבועה דער אחד נפקא ל"י. והיכי דאינו יכול לישבע על עיקר שבועה ומשלם אינו יכול לגלגל עליו שבועה ופוטרי על הגילגול, כמבואר בש"ע ח"מ סי' ע"ה¹²³ בשם תשובות הרא"ש גופא¹²⁴. ובוזא מתורין קושי' המפרשים¹²⁵ דלמאי דמסיק דבמה הצד יליף וא"כ אף פיו ושבועת עד א' גופא נוכל למילף, ולהנ"ל ניהא דמשבוע' ע"א הוי מצי למיפרך מה להצד השוה שאין כיוצא בהן פוטרי היכי דכבר נעשה מעשה שלא ה' יכול לישבע ושילם, דהוי דבריו כשנים ואין עד יכול להכחישו לדעת הפוסקים דער המסייע אינו פוטרי. או דפוטרי רק היכי דאי"ל משלם, [אבל בשילם] אינו פוטרי ודוק היטיב.

ועפ"י דברי הרא"ש ז"ל ה' נראה לענ"ד לתרין דברי הרמב"ם ז"ל שהבאתי לעיל, שהקשי' עליו לשיטתו מאי פריך מה לפיו שאינו בהכחשה, הא פיו ג"כ בהכחשה ע"פ עדים והוא אומר נזכרתי כנ"ל. דיש לומר דקושי' הגמ' הוא כך, מה לפיו שאינו בהכחשה בכיוצא בו כשמודה במקצת. כגון שזה תובעו מנה שלוח לו באייר והוא מודה לו בחמשים שלוח ממנו בניסן, והתובע מודה שלא לוח לו בניסן, דאף שפוטרי ליתן לו ה' שמודה לו בניסן, מיקרי מודה במקצת וחייב שבועה, דהא בטוענו חטים והודה לו בשעורים ג"כ פטור מדמי שעורים. והטעם דהוי כאילו התובע מודה דאין לו אצלו שעורים¹²⁶. אעפ"כ הוי מודה במקצת. רק שהתורה פוטרי משבועה בשביל שלא הודה ממין הטענה, אבל כשמודה ממין הטענה רק שכנגדו מכחישו, בשביל זה לא נפטר משבועה. וא"כ פיו אינו בהכחשה שכנגדו לפוטרו משבועה, משא"כ עדים יש בהכחשה שכנגדם אם שני עדים הכחישו על ה' שמעידים פטור משבועה ודוק.

בגמ' הא לא קשיא ר' חייא תורת הזמה לא פריך.

כתבו התו' ¹²⁷ והרא"ש¹²⁸ ז"ל דהלכה כר"ח דלא פליג עלי' אלא ר"א ברי' דר"א. וסבר דלא בעינן ממין הטענה. וכיון דקי"ל כחכמים דטוענו חטים והודה בשעורים פטור ממילא הלכה כר"ת, עיין ברא"ש ז"ל בשמעתין. והנה התו' ז"ל בשבועות דמ"ו ד"ה בטוענו כלים הנימלים תחת כנפיו. הקשו דהא ר"י סבר דבעינן הודאה ממין הטענה. וסובר בירושלמי¹²⁹

122. לכאור' כוונת רבינו שהקושיא הנ"ל תקשה, לא רק להר"ן דס"ל שאין עד המסייע פוטרי משבועה, אלא אף להב"י הסובר דער המסייע פוטרי ג"כ יק' קושיא זו, דהא בכח"ג שכבר שילם ע"פ העד ונעשה מעשה ע"פ העד לכ"ע אין ע"א יכול לבטל דברי העד הקודם ולחייב להחזיר התשלום. 123. סעי' טו. 124. כלל ח סי' ג, והש"ך בסנ"ב שם ביאר את השו"ע ע"פ הרא"ש. 125. הפנ"י בסוגיין. 126. כמבואר בס"י פח סעי' יב כשיטת בעל התרומות (ש"ז ח"ב יט). 127. לקמן ה. ד"ה אי איתא. 128. סי' ד' וז'. 129. ב"מ פ"א ה"א, דף א.

דהעדאת עדים פטור משבועה דלא כר"ת. וכתבו דר"י פריך תורת הומה. וצ"ב באיזה סברא יפלגו ר"י ור"ת.

ונלע"ד לתרין, דהנה התו' ז"ל¹³⁰ מקשי' לימא כופר הכל יוכיח. והנה לשיטת רש"י ז"ל¹³¹ לק"מ דיש לומר כופר הכל פטור מטעם דנאמן דחזקה אין אדם מעיז פניו בפני ב"ת. ובפקדון שלא עשה לו טובה באמת גם כופר הכל צריך שבועה דל"ל חזקה. וכן בהעדאת עדים אינו נאמן מטעם חזקה אין אדם מעיז, דהא חזינן שהעיו במקצת שכפר והעדים מעידים שחייב. וכן בע"א לא שייך להאמינו מטעם חזקה זו, דלעניין שבועה ע"א נאמן כתרי ושני עדים נאמני' אף להכחיש חזקה. ועוד דבעד א' איכא חזקה כנגדו דאין אדם חוטא ולא לו כמ"ש הש"ך ז"ל בח"מ סי' ולק"מ קושי' התו'. ולפ"ז מתורין גם קושי' הנ"ל דר' יוחנן לשיטתו דסבר בפקדון ג"כ בעינן מודה במקצת דכי הוא זה בפקדון כתיב. אבל כופר הכל אפילו בפקדון פטור משבועה אף דיכול להעזי שלא עשה לו טובה גזיר' הכתו' הוא. ולכך פסק שפיר דהעדאת עדים פטור דל"ל במה הצד, די"ל כופר הכל יוכיח, ואי"ל מטעם חזקה, הא אף בפקדון פטור כנ"ל ודוק.

ועפ"ז מתורין כל הסוגי' דהכא. דיש לדקדק כמה דקדוקים. חדא דמלשון הגמ' הא לא קשי' ר"ת תורת הומה לא פריך אלא דאמר ותנא תנא מי דמי כו'. דמשמע דקושי' זו שייך דווקא למאי דמסיק דיליף במה הצד. אח"ז ראייתי במהר"ם שיף שהקשה זה¹³². ובאמת אין שייכות לקושי' זו כאן כלל, דאף אם למד מק"ו או מאיזה לימוד א'. מ"מ קשה דאמר ותנא תנא ממתניתין ולא דמי. שנית דמסיק הגמ' אלא כי איתמר ותנא תנא אאידיך דר"ת דאמר הילך חייב כו'. א"כ לפ"ז צריך לשבץ ולמחוק בברייתא קמייתא דר"ת דמיירי מהעדאת עדים. ומסיים ותנא תנא, עוד י"ל לפי ה"א אחר דיליף ר"ת העדאת עדים דחייב מק"ו מן התורה, למה לו להביא ראי' ממשנה דהוי כיהודא ועוד לקרא. ואחרון הכביד קושי' התו'¹³³ דלימא ותנא תנא אקמייתא. דאי ס"ד דליתא לדר"ת בהעדאת עדים א"כ מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותי' באורייתא.

ולפמ"ש לעיל מיושב הכל בעזה"י בטוב טעם ודעת וממילא רווחא שמעתתא. דיש להבין לשיטת רש"י¹³⁴ דכופר הכל פטור הוא רק מטעם חזקה אין אדם מעיז. א"כ הילך אמאי פטור נהי דמאי דמודה ל' כמאן דנקט ביד' דמי והוי ל' כופר בכל. מאי בכך דכופר בכל מ"מ בוודאי הסברא נותנת דליכא [כאן] חזקה דאין אדם מעיז. דהא מודה ל' במקצת, וכי בשביל זה שאומר שמעותיו בביתו לא הוצאתים והם שלך בכ"מ שהם¹³⁵ זה הוי העזה. ואף דהתו' כתבו בד"ה [וש"מ] הילך פטור דהילך הוי העזה, יש לומר דס"ל דהילך דווקא

130. ד"ה הצד השוה. 131. ב"ק קז. ד"ה כדרכה. 132. הוספה זו היא בכת"י בין השורות מיד בתחילת הקושיא. 133. ד"ה ותנא תנא. 134. ב"ק דף קז. ד"ה כדרכה. 135. כפרש"י לקמן ד"ה והילך.

כשמניח מעותיו בב"ד ומסלקן מיד ולכך במותר שכופר בכלל הוא העוה. אבל בשביל שאומר שמעותיו בביתו כמו שפירש"י לקמן¹³⁶ יהי' העוה ואם אומר שהוציאם לא הוא העוה, זה נגד השכל. ועוד שאף שכתבו התו' ז"ל כן¹³⁷ לתרץ קושייתם אין זה מוכרח, דהא כתבו בעצמם לקמן ע"ב ד"ה [לעולם שתיים פטור] והילך חייב, דאף אם הילך חייב אין זה מינו לרשב"א, דמה שמורה במה שכתו' בשטר ואינו יכול לכפור אינו הודאה והוא העוה, אבל באמת הילך בעלמא לא הוא העוה. וא"כ אמאי פטור לשיטת רש"י. ועוד אכתוב לקמן הוכחה נמורה לשיטת רש"י ז"ל הילך לא קרוי העוה. וכן משמע בא"ז ועיין לקמן ע"ב.

ונראה לשיטת רש"י ז"ל יש לומר, דר"ש דסבר הילך פטור סבר באמת כר' יוחנן¹³⁸ דכי הוא זה בפקדון כתיב ואין עירוב פרשיות, א"כ כופר בכל אף היכי דליכא חזקה זו דאינו מעיז כגון בפקדון פטור מגז"כ ולכך גם הילך, דמה שמורה כמאן דנקיט ביד' דמי. והוא כופר הכל ופטור. ובוה מדויק בגמ' דר"ח סבר הילך חייב כו' דכמודה במקצת דמי. דלכאורה קשה דהא ר"ח ע"כ לא סבר דכמאן דנקיט ביד' דמי, וא"כ מאי זה דכמודה במקצת דמי, הא הוא מודה במקצת גמור. ולמ"ש הלשון מדויק. דוודאי ר"ח לא פליג אר"ש בסברא זו דמה שמורה שהוא בעין כמאן דנקיט ביד' דמי והוא כופר בכל אמותר. רק דמ"מ דמי למודה במקצת בזה דיכול להעניז כיון שסוף סוף מודה לו מקצת. וכיון דליכא חזקה זו גם כופר בכל חייב, דסבר כרבה¹³⁹ דכי כתיב כי הוא זה אמלוח דכתיב ודו"ק.

ולפ"ז מתורץ קושי' התו', דהנה בהא דמסיק מי מתקני רבנן שבועה דליתא דכוות' באורייתא. כתב בא"ז בשם הרא"ש ז"ל¹⁴⁰ אף דבכל הנשבעין ונוטלין ליתא דכוות' באורייתא. מ"מ כיון דכופר בכל פטור אף מדרבנן, לא חי' להם לתקן כאן שבועה כיון דהוי דומיא דכופר הכל, ול"ד לנשבעין ונוטלין דהתם איכא מיהו ש"ד (=שבועה דאורייתא) על החשוד ושקלוהו רבנן ושדי אשכנגדו עכ"ל. ויש להקשות לשיטת רש"י ז"ל דהיכי דלא עשה לו טובה גם כופר בכל חייב ש"ד. וצ"ל הא דמסיק לקמן דשבועה זו תקנת חכמים, אף דבלא"ה כופר בכל צריך שבועה מדאורייתא דהא כאן לא עשה לו טובה. מ"מ כיון דלכל א' יש חזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו, אוקמו תרומיהו בחזקת כשרות ואימור תרומיהו בהדי הדדי אנגהוה, עיי' לעיל מ"ש בריש פרקין¹⁴¹. וא"כ לא מקשה הגמ' מידי מי מתקני רבנן שבועה דליתא דכוות' באורייתא. הא איכא דכל כופר בכל במקום שלא עשה לו טובה צריך שב"ד, וכעין דאורייתא תיקנו, וצ"ע לכאורה.

136. ד"ה והילך. 137. ד"ה וש"מ הילך פטור. 138. ב"ק קו. 139. שם קז. 140. ד"ה מי מתקני. 141. דף ב.

אמנם אחר הצעה הנ"ל הדבר מובן היטיב. דקושי' הגמ' כך, אי ס"ד הילך פטור א"כ ע"כ כופר הכל לאו מטעם חזקה דאינו מעיז פטור. דהא בהילך מעיז ואעפ"כ פטור, אלא וודאי מטעם גזה"כ כנ"ל, א"כ מתקני רבנן שבועה דליכא דכוות' באורייתא. אבל אי הילך חייב א"כ גם כופר בכל בפקדון דמעיז ג"כ חייב כנ"ל. ואף אי ליתא לדר"ח קמייתא מ"מ רבנן כעין דאורייתא תיקנו דדכות' בכופר הכל שלא עשה לו טובה כמו במתניתין ישבע מדאורייתא, ולכך לא מצי למימר ותנא תונא אדר"ח קמייתא. דאף דהעדאת עדים פטור תיקנו כעין דאורייתא בכופר הכל. ומיושב קושי' התו' בטוב טעם. ודוק היטיב כי נכון הוא בעזה"י.

ולפ"ז מיושבים כל הקושי' הנ"ל ופי' הסוגי' כך הוא, למאי דמסיק דיליף במה הצד, הא לא קשי' דר"ח תורת הזמה לא פריך, רק הא קשי' דאמר ותנא תונא מי דמי כו', ואין לומר דראייתו דאי ס"ד ליתא לדר"ח א"כ מתקני רבנן שבועה דליתא דכוות' באורייתא. זה אינו כיון דיליף במה הצד קשה קושי' התו' כופר הכל יוכיח. וצ"ל כתירוצי' כופר בכל פטור מטעם חזקה דאין אדם מעיז. א"ה היכי דלא עשה לו טובה דמעיז כופר הכל חייב, א"כ כעין דאורייתא תיקנו בכופר בפקדון כנ"ל ודו"ק היטיב.

ולפ"ז מתורץ גם לשון הבריייתא דלעיל, דר"ח אמר העדאת עדים חייב שלא תהא הודאת פיו גדולה מק"ו וכדמסיק מפיו ומע"א. ואי"ל כופר בכל יוכיח, לזה אמר ותנא תונא שהוא באמת רא"י לאידך דר"ח דהילך חייב, ואף דמאי דמודה לי' כמאן דנקיט ביד' דמי והוי אאידיך כופר בכל ואמאי חייב, וצ"ל דכיון דיכול להעזי דאכתי מודה לי' במקצת, ואף כופר הכל בכזה"ג חייב. א"כ שפיר יליף העדאת עדים מק"ו, דליכא למיפרך כופר בכל יוכיח. דיש לומר דכופר הכל דפטור הוא רק מטעם חזקה דאין אדם מעיז, ובהעדאת עדים חזינו דמעז כנ"ל. ודוק היטיב.

באופן אחר יש ליישב קושי' התו' בשבועות הנ"ל, דר' יוחנן אויל לשיטתו בירושלמי פ' שבועת הדיינים¹⁴². דאיתא התם רב ור"י תרוויהו אמרי דאין מודה במקצת חייב רק כשיש עדים על החצי שמודה. דאל"כ נאמן במיגו דכפר הכל, דס"ל דאמרינן מיגו דהעזה עי"ש ודלא כרבה¹⁴³. א"כ לשיטתו מוכח דהעדאת עדים לחוד אינו מחייב שבועה. דא"כ למה לי הודאתו, דאשר יאמר כי הוא זה כתיב בלא העדאת' נמי חייב, כיון דע"כ מיירי דאיכא עדים בחצי שמודה, דאל"כ נאמן במיגו, ומוכח דהעדאת עדים פטור משבועה. אבל לדידן דקי"ל כרבה דמיגו דהעזה לא אמרינן, א"כ מודה במקצת מיירי דליכא עדים. ולעולם העדאת עדים חייב שבועה כר"ח ודוק.

142. ה"א, דף כח. 143. לעיל ג.

באופן אחר יש ליישב קושי' התו' הנ"ל, דיש לדקדק בנמ' דמשני ר"ח תורת הזמה לא פריך, דלשון זה לכאורה אינו מדוקדק, דהא ליכא מאן דפליג אר"ח¹⁴⁴. רק דסתם נמ' מקשה מה לצד השוה דיש בהן תורת הזמה, והו"ל לשנויי סתם תורת הזמה אינו פירכא. ונראה דיש לדקדק בדברי רש"י ז"ל¹⁴⁵ שכתב אבל עדים אינייהו בהזמה, דאם הוּמוּ בחמשים שהעידו משלמין. דלכאורה הוא שפת יתר, די"ל כפשוטו עדים אינייהו בהזמה, דאם הוּמוּ בחמשים שהעידו משא"כ ע"א שלעולם אינו בתורת הזמה. וצ"ל דהפרכא צריך להיות בזה העניין גופא שרוצה למילף, וכאן דרוצים למילף דהעדאת עדים יחייב שבועה, ובשבועה עדים ג"כ אינם בתורת הזמה, לכך פירש"י דמ"מ ישנם בתורת הזמה על החמשים שמחייבים ממון, ועוד דבע"א י"ל מצינו ג"כ תורת הזמה כגון בנסכא דר"א, או שמועין איני יודע וע"א מעיד שלוח דהוי משואיל"מ, דהעד מחייב ממון ואם הוּם י"ל דמשלם. לכך פירש"י בזה העניין בחיוב שבועה ע"א אינו בהזמה ועדים אתנייהו בהזמה על החמשים שמעידים.

והנה הרא"ש ז"ל¹⁴⁶ כתב בשמעתין דאף בפקדון דליכא למילף במה הצד די"ל מה לצד השוה שאין הוחזק כפרן משא"כ בפקדון, מ"מ כיון דילפינן במלוה במה הצד דבהעדאת עדים חייב ממילא ה"ה לפקדון, והנה דעת הנמ"י והרימב"א ז"ל דאף בממון בעינן כאשר זמם ולא כאשר עשה, עיין בנמ"י פ' חזקת הבתים¹⁴⁷ במשנה מעידין אנו באיש פ' כו' והוּמוּ ע"ש. ולפ"ז שפיר מצינו למילף במה הצד דהעדאת עדים מחייב שבועה ובכח"ג כגון שתפס התובע בעדים קודם שעמד בדין חמשים זוז, ועדים מעידים שיש לו חמשים זוז, דבלא העדאת עדים ה"י צריך להחזיר, שהנתבע כופר והוא תפס בעדים, רק ע"י העדים חייב בחמשים, ומהני תפיסתו וצריך לישבע על השאר, וא"כ ליכא למיפרך מל"ה שאינם בתורת הזמה, הא עדים ג"כ אינם בתורת הזמה לשלם, באם יוּמוּ אינם משלמין דהוי כאשר עשה דזה מוחזק בתפיסתו. והעדות אף בע"א בטל. וא"כ כיון דילפינן במה הצד, דכח"ג דאיכא שבועה בהעדאת עדים גילוי מילתא הוא אף היכא דלא תפס דמחייבין שבועה, דגם בכופר הכל שייך קצת אשתמוטי, דמטעם זה ה"א דהודאת פיו גדולה כמ"ש התו' לעיל¹⁴⁸ בד"ה אבל העדאת עדים. וכמ"ש הרא"ש ז"ל, אך דאי בתפס אף בפיו ליכא שבועה דהוי הילך. אך די"ל דר"ח לשיטתו דסבר הילך חייב, וזה שמשני ר"ח תורת הזמה לא פריך, די"ל דילפינן בכח"ג דתפס דאינם בתורת הזמה, והוא סבר הילך חייב.

144. פ' בש"ס דידן. 145. ד"ה תאמר בעדים. 146. בס' ד. 147. ב"כ דף נו, שכתב כן בשם הריטב"א. 148. לעיל דף ג.

ולפ"ז מתורץ ג"כ הדיקדוק הנ"ל דהכ"פ (=דהכי פי) שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק"ו. אך דעל הק"ו יש לפרוך תורת הזמה, לז"א (=לזה אמר) ותנא תונא ממתניתין מוכח דהילך חייב כדמסיק. וממילא הק"ו שפיר דתורת הזמה לא חשיב פרכא די"ל בדתפס כנ"ל ודו"ק.

באופן אחר יש ליישב קושי' התו' הנ"ל, ובתחילה נתרץ קושי' הר"מ מרומנבורג הובא באשר¹⁴⁹ לשיטת הפוסקים דעד המסייע אינו פוטר משבועה, וכתבתי לעיל¹⁵⁰ בריש פרקין שזה ג"כ שיטת רש"י ז"ל, א"כ איכא למיפרך מה לצד השוה שבהן שאין בהכחשה כיוצא בו. וכתבתי לעיל¹⁵¹ כוונתו דבכל מקום שהאמינה התורה ע"א הוא כשניים. ואין א' יכול להכחישו. ועיין בח"מ סי' פ"ז¹⁵² ובש"ך¹⁵³. ונלע"ד לתרץ קושי' זו לשיטת רש"י ז"ל¹⁵⁴ דמעט דפטרה התורה כופר בכל משבועה משום חזקה אין אדם מעיז. ואף דלהתובע יש חזקה כנגדו אין אדם תובע אלא א"כ יש לו¹⁵⁵. אוקי חזקה נגד חזקה ופטור משבועה, עיין לעיל¹⁵⁶. ולפ"ז יש לומר הא דעד א' מחייב שבועה לא משום דהתורה האמינו כתרי לעניין שבועה. רק משום דע"י העד איתרע חזקת הנתבע, דיש להתובע עוד חזקה דאין אדם תובע של העד, ועוד דחזקה אין אדם חוטא ולא לו. כדאמרינן בשכ"מ שהקדיש כל נכסיו כו' כדאי' בב"ב¹⁵⁷ ובשבועות¹⁵⁸, ועיין בש"ך בח"מ סי' רנ"ה סק"ת. וא"כ איכא חזקה נגד חזקה דאין אדם מעיז וממילא חייב שבועה, כמו בכופר הכל בפקדון דצריך שבועה לשיטת רש"י והרי"ף ז"ל הואיל וליכא חזקה דאין אדם מעיז שלא עשה לו טובה, ואף בלא עד חייב שבועה, כן במלוה ע"י העד איתרע חזקת הנתבע, וממילא חייב שבועה דכופר הכל. ולא משום דע"א נאמן כתרי לעניין שבועה. ולפ"ז אם בא אחד והכחישו. דברי שניהם במלן דאין לזה נאמנות יותר מזה ונשאר הנתבע בחזקתו ופטור משבועה. וא"כ ליכא פירכא הנ"ל דע"א ישנו בהכחשה בכיוצא בו.

ולפ"ז מתורץ קושי' התו' הנ"ל, דר"י לשיטתו דסבר כי הוא זה בפקדון כתיב, ואף בפקדון כופר בכל פטור מגזד"כ. וע"כ הא דעד א' קם לשבועה בכופר בכל משום דהתורה האמינו לשבועה כשניים. וא"כ אין עד א' יכול להכחישו כדעולא דאין דבריו של א' במקום שניים¹⁵⁹. ולכך סבר דהעדאת עדים פטור משבועה דליכא למילף במה הצד, דאיכא פרכא שאינו בהכחשה כיוצא בו כנ"ל ודוק.

149. לעיל סי' ג. 150. לעיל דף ב. ד"ה גמ' דנקיט זוזי מתרווייהו. 151. על הגמ' מה להנך שכן אין בהכחשה. 152. סעי' ו. 153. סקט"ו. 154. ב"ק דף קז. 155. כדאי' בשבועות דף מ. 156. לעיל בחי' לדף ב. ברש"י ד"ה שנים אוחדין. 157. דף קעד. 158. דף מב., ושם אי' דאין אדם עושה קנוניא על ההקדש משום דאין אדם חוטא ולא לו. 159. כבסוטה דף לא. ועוד.

באופן אחר יש ליישב סוגי' הגמ' שלא נצטרך לשבש הספרים למאי דמסיק דכי איתמר ותנא תונא אידיך דר"ח, ויתיישב ג"כ פסק הרמב"ם ז"ל. והבאתיו לעיל שתלה דין דהעדאת עדים חייב בהוראת הגאונים¹⁶⁰. גם מה שהקשיתי עליו בהא דכתב שלא תהא העדאת עדים גדולה מהודאת פיו ולא סיים מק"ו כדאי' בגמרא. וכמו שכתב האלפסי ז"ל¹⁶¹, דהתו' מקשי¹⁶² לימא כופר הכל יוכיח ותירצו דבכל אחד יש טענה חשובה כו' ע"ש היטיב. ויש להקשות נימא הילך יוכיח דיש טענה חשובה דמ"מ הודה לו במקצת. וכי בשביל שהנתבע אומר שהוא בעין בביתו הורע כח טענ' התובע. בוודאי מ"מ טענת התובע טענה חשובה ואעפ"כ פטור משבועה. אך דר"ח לשיטתו דסבר הילך חייב. ובזה יובן לשון הברייתא הנ"ל תני ר"ח כו' שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים. אך שלא תאמר הילך יוכיח לז"א ותנא תונא דהילך חייב והק"ו שפיר, ולפ"ז למה שפסקו כל הגאונים כר"ש דהילך פטור כמ"ש הנמ"י א"כ אין מקום לדינא דר"ח קמייטא, דליכא למילף במ"ה די"ל הילך יוכיח. אמנם ואעפ"כ כתבו הגאונים ז"ל דינא דר"ח קמייטא לפסק הלכה. ולא מטעם זה שאמר ר"ח מק"ו, דבאמת איכא למיפרך כנ"ל.

רק דהתו' כתבו לעיל¹⁶³ בד"ה אבל העדאת עדים דליכא למימר הכא דכיון דכפר בכל אימא לאו לאשתמוטי מכיון וחשיד אשבועתא, קמ"ל הק"ו דאף בכופר בכל שייך אשתמוטי, ואף דמסיק לקמן¹⁶⁴ דאף היכי דלא אישתמוטי חשיד אממונא לא חשיד דאשבועתא. ולמה לי הק"ו, מ"מ התנא אשמועינן דאף אם תימצא לומר דחשיד אממונא חשיד אשבועתא¹⁶⁵ מ"מ העדאת עדים חייב שבועה רק אשתמוטי, עכ"ל בתוספת ביאור כמ"ש הפ"ז ז"ל ומהר"ם בכוונת דבריהם, דהא דצריך ר"ח לק"ו הוא רק לרווחא דמילתא. והנמ"י ז"ל והרימב"א ז"ל פירשו פי' אחר שלא כהתו' ז"ל בגמ'. ולפ"ז הגאונים הנ"ל מפרשים ג"כ כפי' התו'. וא"כ הביאו שפיר דינא דר"ח לפסק הלכה, דאף לדין מפרך הק"ו כנ"ל. מ"מ מסברא חייב דמה"ת יהי הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים. ואף די"ל דבהעדאת עדים לא שייך אשתמוטי. מ"מ הא קי"ל לדינא דאף היכי דלא שייך אשתמוטי חשיד אממונא לא חשיד אשבועה. ולכך כתב הרמב"ם ז"ל בסתם שלא תהא הודאת עדים כו' ודו"ק היטיב.

באופן אחר י"ל דברי הרמב"ם ז"ל. עפמ"ש לעיל¹⁶⁶ בשם הרשב"ץ ז"ל¹⁶⁷ שהקשה על הר"ן ז"ל דאכתי אמאי לא פריך מה לצ"ה שאינו בהכחשה בכיוצא בהן, וכגון שלא הי' יכול לישבע וכבר שילם ע"פ העד, דכיון שנעשה מעשה על פיו שוב אין ע"א יכול להכחישו, דאין דבריו של א' במקום שניים. ואני הקשיתי יותר, לדבריו קשה אף לדעת הרא"ש ז"ל דעד

160. בחי' לעיל דף ג. בד"ה תני ר' חייא. 161. דף ד. בדפי הרי"ף. 162. ד"ה הצד השוה. 163. דף ג. 164. דף ו. 165. כדאביי שם. 166. בריש העמ', בד"ה בגמ' מה לפיו שכן אינו בהכחשה. 167. הביאו האס"ז לעיל דף ב. בסוגיא ד"ו ליחזי וזו"י.

המסייע פוטר, מ"מ קשה דהא אינו בהכחשה בכה"ג ששילם, דאז לא מהני עד המסייע דלממון אינו קם ע"ל [– – –]¹⁶⁸ ונלע"ד דידוע פלוגתא ביבמו' דל"א, דרבה סבר תרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא ולא מוקמינן אחזקת אשת איש. וה"ה בממון בתרי ותרי מהני תפיסה אפילו בעדים ולא מוקמינן אחזקת מרא קמא רק היכי דקאי קאי. ורבא ור"א סבר תרי ותרי ספיקא דרבנן דמדאורייתא מוקמינן אחזקה, ע"ש ובכתו' ד"ב ודכ"ב בהר"ן ובהרא"ש ז"ל. ולפ"ז מתורץ די"ל דר"ח סבר כרבה דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא. ולפ"ז י"ל מה לפיו וע"א שאינו בהכחשה בכיוצא בהן וכגון שכבר שילם. דעדים ג"כ בכה"ג שהעידו וכבר שילם על פיהם אינם בהכחשה, דאף שבאו עדים אח"כ והכחישום אמרינן אוקי תרי לבהדי תרי וממונא היכי דקאי קאי ודו"ק.

ולפ"ז, לפי מאי שפסק הרמב"ם להלכה דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן ואוקמינן אחזקת מרא קמא בממון כמו באיסור בחזקה, כמ"ש הרמב"ם ז"ל בשנים אומרים נתגרשה בה' גירושין¹⁶⁹. א"כ אין מקום לדינא דר"ח, דאיכא למיפריך כנ"ל. אמנם י"ל דהגאונים ס"ל כשיטת רש"י ז"ל דמדאורייתא מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, והא דמסקינן לקמן חשיד אממון לא חשיד אשבועה היינו מדרבנן, עיין ביש"ש ז"ל בפ' הכונס¹⁷⁰ ובפ"י ז"ל¹⁷¹ ומפרשים כפי' רש"י, אבל העדאת עדים דליכא למימר משתמט ה"א דחשיד ג"כ איש (=אשבועה). קמ"ל הק"ו דגם בהעדאת עדים י"ל דמשתמט, דהא ידע שיבואו עדים וע"כ רק לאשתמוטי כפר, כן כתב הריטב"א ז"ל כשיטת רש"י. ולפ"ז נהי דלדידן לא מצינו למילף בק"ו כנ"ל. מ"מ בלא"ה מצד הסברא לא תהא גדולה הודאת פיו מהעדאת עדים, דר"ח צריך לק"ו לדינא דאורייתא. אבל לדידן בלא"ה קי"ל מדרבנן חשיד אממונא לא חשיד אשבועה, דיש שמקילין לעצמן בממון ולא בשבועה וזש"כ הרמב"ם ז"ל בשם הוראת הגאונים וכנ"ל, ודו"ק היטיב.

בתו' ד"ה ותנא תונא. תימא לימא ותנא תונא אקמייתא.

ונלע"ד ליישב דהא דמקשה ר"ח אי ס"ד הילך פטור מי מתקני רבנן שבועה דליתא דכוותי' בדאורייתא. כתב בא"ז¹⁷² אף דכל הנשבעין ונוטלין ליתא דכוותי' בדאורייתא. הכא אליבא דר"י פ' כל הנשבעין¹⁷³ דאיך דמצריך שם הודאה במקצת. וצ"ב מנ"ל להוכיח דילמא מתניתן כרבנן דס"ל אף בכופר בכל נשבעין ונוטלין. וצ"ל דר"ח רוצה לאוקמי סתם מתניתן אליבא דכ"ע. כדמסיק הגמ' לעיל¹⁷⁴ לתרץ מתניתן אליבא דב"נ ואליבא דסומכוס ואליבא דר' יוסי. אף דל' הילכת' כוותי' או דהי' לו לר"ח איזה הוכחה דמתניתן ע"כ כר' יהודא אתי. והנה התוס' שם בשבועו' דמ"ו¹⁷⁵ מקשי' בנגזל דראו עדים שהוציא קצת כלים. למה מצריך

168. כאן חסר מעט בכת"י. 169. פי"ב ה"ו. 170. לע"ע לא מצאנוהו. 171. דף ג. בתוד"ה ובכוליה בעי דלודי, דמת' שיטת רש"י בזה. 172. מהרא"ש ומהמהר"י כץ. 173. שבועות דף מד. 174. דף ב. - ג. 175. ד"ה בטוענו.

ר"י הודאה במקצת. דהא בלא"ה חייב שבועה ע"פ העדאת עדים מדר"ח. ובאמת י"ל בפשוט דר"י באמת כר"ג ס"ל דלא בעי ממין הטענה, וע"כ כי הוא זה ממעט העדאת עדים משבועה. ולכך מצריך דוקא הודאת פיו במקצת. ולפ"ז לא מצי למימר ותנא תונא אקמייתא, דאי ס"ד דליתא לדר"ח האיך מתקני רבנן שבועה דליתא דכוות' בדאורייתא, וע"כ אליבי' דר' יהודא דאיך כנ"ל. א"כ אליבי' דר"י ע"כ טעמא דמתניתין לאו משום העדאת עדים הוא, דס"ל דפטור, ולכך צ"ל אאידיך דר"ח, וטעמא דמתניתין דעדיף טפי מהעדאת עדים דהוי כמודה במקצת כמ"ש התו' ודו"ק.

באופן אחר יש ליישב קושי' הרא"ש ומהר"י כ"ן, דהא בנשבעין ונוטלין ג"כ ליתא דכוות' בדאורייתא, די"ל כתירוץ מהר"י כ"ן הנ"ל דאליבא דר' יהודא דאיך דס"ל דבעינן הודאה במקצת. ואין להקשות כנ"ל מנ"ל להוכיח דילמא מתניתין אתי' כרבנן דס"ל דבכל הנשבעין ונוטלין אף בכופר הכל כן אף דליתא דכוות' באורייתא. יש לומר דמוכח ממתניתין דע"כ ס"ל דלא מתקני רבנן שבועה דליתא דכוות' באורייתא. דהתו' ז"ל בריש פרקין¹⁷⁶ מקשין תימא אמאי לא אמרינן במתניתין כל דאלים גבר כמו בארבא. ותירץ הר"ח ז"ל¹⁷⁷ והתוס' ז"ל דאוחזין שאני כו', ובריטב"א ז"ל¹⁷⁸ ביאר יותר דאין להוציא מיד המוחזק דאנן סהדי דמאי דתפס ידידי. והק' בתו' ובריטב"א ז"ל א"כ מאי מקשה הגמ' לקמן דבמתניתין נמי יהא מונח, דילמא מתניתין שאני דאוחזין אין להוציא מידם שיהא מונח כמו שאין מוציאין מידם לומר כל דאלים גבר. אלא ש"מ דאין חילוק בין תפסי ללא תפסי עיין היטיב בריטב"א ז"ל.

ונלע"ד לתרץ דבאמת חילוק של רבינו חננאל זללה"ה מוכרח. אך לא מטעם זה דהואיל ותפס אין להוציא מידו. דא"כ לא מקשה הגמ' מידי שיהא מונח. אך דהחילוק הוא כך. דלקמן מסיק דשבועה זו תקנת חכמים היא. שלא יהי' כ"א הולך ותוקף. והק' הרמב"ן והריטב"א ז"ל¹⁷⁹. א"כ בארבא דאמרינן כל דאלים גבר, יהי' כ"א הולך ותוקף. ותירצו התם כיון דלא מזדקקין להו לחלוק ביניהם משום דאיכא רמאי א"א לחוש לכך. שהרי א"א לעשות להם תקנה, אבל כאן הואיל וחולקין כיון דליכא רמאי עושין להם תקנה. ולפי דברי ר"ח ז"ל כיון שאין א' מהם תפוס אין לחוש לכך. דאין חוששין שמא יראה אדם ממונו של חבירו מונח בסימטא ויאמר שלי הוא דלא שביח מילתא ולא חיישינן עב"ד.

ולפ"ז מתורץ. דבאמת מוטב לומר כד"ג דסמכין מי שהוא שלו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו. רק כאן ליכא למימר כדא"ג כיון דתופסין ושביח מילתא שיהי' כ"א הולך ותוקף במליתו של חבירו. ואין לומר אכתי נימא כדא"ג. ואי שיהי' כ"א הולך ותוקף לתקני רבנן

176. דף ב. ד"ה ויחלוקו. 177. הובא ברשב"ם כ"ב דף לר. ובריטב"א הכא ועוד ראשונים. 178. לעיל דף ב. ד"ה זה אומר כולה שלי וז"א כולה שלי. 179. לקמן דף ה.

כשיתקוף יצטרך לישבע כמו שחולקין בשבועה. זה אינו דלא רצו לתקן שבועה דליתא דכוותי' בדאורייתא, דכשיתקוף אז יהי' כופר בכל גמור, ואיך יתקנו רבנן שבועה דליתא דכוותי' בדאורייתא, משא"כ כשחולקין דמי למודה במקצת וכעין דאורייתא תיקנו. וא"כ מקשה לקמן שפיר דמ"מ נימא יהא מונח. ולא שייך לומר שלא יהי' כ"א חולך ותוקף דהא יהא מונח. וא"כ מוכח ממתניתין דס"ל כר' יהודה דלא תיקנו שבועה רק בעין דאורייתא. וא"כ מקשה שפיר אי אמרינן הילך חייב אכתי ליתא דכוותי' דאורייתא ודו"ק היטיב.

ד"ד ע"ב הא שתיים חייב וש"מ הילך חייב.

י"ל לשיטת רש"י ז"ל¹⁸⁰ דכופר בכל פטור מטעם חזקה אין אדם מעיו. א"כ מאי מקשה, דילמא לעולם הילך בעלמא פטור. וכאן לכך חייב דנהי דכופר בכל הוא מ"מ ליכא חזקה דאין אדם מעיו דשטר מסייעו. דע"כ צ"ל בן דאל"כ לא הוי חשבו רע"ק משיב אבידה. וועיין בתו' ב"ק דק"ז שכתבו מכאן משמע דלא כרש"י ז"ל, ותמה המהרש"א ז"ל הא בהלוואה מיירי. וכוונתם כמ"ש¹⁸¹. ומזה ראי' למ"ש לעיל בשיטת רש"י ז"ל דלמ"ד הילך פטור ע"כ כופר בכל מטעם גזוה"כ פטור, דהא בהילך ליכא העזה דסוף סוף מודה ל' במקצת, וא"כ מקשה הגמ' שפיר ודו"ק¹⁸².

ד"ה ע"א בגמ' למ"ד הילך פטור למאי איצטריך קרא לפוטרו קרקע משבועה כו'.

מקשי' התו' 183 דילמא איצטריך קרא למעט משבועת ע"א. ועיין בא"ז (=בבא טז)¹⁸⁴ דאיכא קרא מיותר למעט קרקע משבועה לא כמ"ש התו'. וא"כ לא שייך תירוץ התו'. והנלע"ד ליישב עפ"מ"ש בחידושי למס' שבועות באריכות להקשות לשיטת רש"י ז"ל דבכופר הכל לא שייך אשתמוטי כלל¹⁸⁵. מדמעיו פניו לכפור הכל. א"כ לשיטת רש"י ז"ל דהיכי דלא שייך אשתמוטי מדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועה. א"כ שבוע' ע"א מדאורייתא היכי משכחת ל', דהא בכופר הכל נימא מיגו דחשיד אממונא כו' ע"ש באריכות. וכתבתי לתרין דמשכחת ל' במודה במקצת דליכא העזה וי"ל אשתמוטי. וא"ל א"כ בלא עד חייב שבועה מחמת הודאה במקצת. יש לומר כשהטענה פחותה מב' כסף¹⁸⁶ ע"ש, ולפ"ז מקשה שפיר למ"ד הילך פטור אף למעט משבועת ע"א א"צ קרא, דמה שמודה ל' בקרקע חשיב הילך. ועל אידך הוי כופר בכל ופטור משבועה דמיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועה, דל"ל דמשתמיט דהא

180. ב"ק דף קז. 181. הוספה זו נמצאת בין השורות, בשורה א' מעל תיבות "וכאן לכך חייב וכו'", אך בכדי שלא לקטוע את הבנת הקושיא העברונה לפה. 182. ועי' עוד מש"כ רבינו לעיל דף ג. על רש"י ד"ה והאי בכולי בעי דלודי. 183. ד"ה אמאי. 184. עי' מש"כ שם מהרדב"ז. 185. לעיל דף ג. בד"ה והאי בכוליה בעי. 186. כמבואר בשבועות דף לח.

מעיו לכפור הכל כנ"ל. מיהו למ"ש לעיל¹⁸⁷ בשיטת רש"י ז"ל דע"כ הילך לא הוי העזה למ"ד דפמור, עדיין הקושי' במקומה, וצ"ע¹⁸⁸.

ד"ה ע"א בגמ' השתא נמי דליתא לדר"ח לישתבע מדר"נ.

הנה הש"ך ז"ל בח"מ סי' ס"ד¹⁸⁹ הביא דעת קצת פוסקים דמינו לאפטורי מהיסת לא אמרינן. ונ"ל להביא ראי' מסוגי' דהכא. דהנה הריטב"א ז"ל¹⁹⁰ הקשה לשיטת רש"י דפקדון אפילו כופר בכל חייב א"כ אף אם ליתא לדר"ח הכא משתבע דבפקדון מיירי. עוד הקשיתי למאי דמסיק שכןגדו קאמינא, אף בלא דר"ח קמייתא בשנגדו נשבע ונוטל אף בכופר בכל. הואיל שעדים ראו במקצת כלים, וע"כ לאו מטעם דנתחייב שבועה, דע"כ באומר הילך התם, ע"ש בתוס' דמ"ו¹⁹¹ אה"כ מצאתי את שאהבה נפשי קושי' זו בא"ז¹⁹².

והנלע"ד ליישב הכל. דלכאורה לא מקשה הריטב"א ז"ל מידי על רש"י ז"ל, דרש"י ז"ל כתב בן לרבה דקי"ל כוותי'¹⁹³, אבל לר"י דסבר דאין עירוב פרשיות כאן¹⁹⁴ וכי הוא זה בפקדון כתיב דבעינן מודה במקצת. אבל כופר בכל אפילו בפקדון פטור לדיד' כמבואר בב"ק, א"כ בפשיטות לק"מ לר"ז ד"ל דסבר כר"י ולכך צריך לדר"ח קמייתא. אמנם י"ל דהריטב"א ז"ל מקשה שפיר. דצריך להבין אמאי ישבע יהא נאמן במינו דנאנסה. אך ז"א דאם הי' טוען נאנסה הי' ג"כ צריך שבועה דאורייתא. אמנם למאי דמסיק שכןגדו קאמינא. קשה לדעת הרמב"ם¹⁹⁵ ז"ל והובא בח"מ סי' צ"ב¹⁹⁶ דאם הי' השומר חשוד דאין שכןגדו יכול לישבע שטוען ספק פטור השומר בלא שבועה ולא אמרינן בכה"ג מתוך שאיל"מ. א"כ הדר"י קושי' לדוכת' אמאי שכןגדו נשבע ונוטל כאן יהי' נאמן במינו דנאנסה, דאז אם לא הי' יכול לישבע הי' פטור. אמנם אחר העיון ליתא, דאחר שבאו העדים שאכל תרי מיניהו לא הי' יכול לחזור ולטעון נאנסה על השאר, דאינו חוזר וטוען מחיוב לפטור. ואי דיהי' נאמן במינו שהי' טוען מתחילה נאנסה. ז"א דקודם שבאו העדים מוטב הי' לו לטעון להד"ם דפטור משבועה, מלטעון נאנסה דהי' צריך לישבע שבועת שומרין ולק"מ.

187. דף ד. באמצע המאמר ד"ה הא ל"ק ר"ח תורת הזמה לא פריך. 188. ועי' מש"כ רבינו לעיל שם על רש"י ד"ה והאי בכולי בעי דלודי. 189. אולי הכוונה שם לסק"ו, אך הש"ך כ' כן בהדיא בס"י צה סקי"ז. 190. בסוגין סוד"ה שכןגדו קאמינא. 191. שבועות דף מו. ד"ה בטוענו. 192. באס"ז בשם הרדב"ז, בד"ה א"ל אביי, וביאר דהק' של אביי ממ"נ, דאי אשכןגדו אי"צ לדר"ח קמייתא, דמכח תקנת נגזל ישבע ויטול כמבואר בשבועות מ"ד: 193. לעיל דף ג, וב"ק דף קז. 194. ר' יוחנן פליג בב"ק דף קז: אדר' חייא ב"ר יוסף, וכ"כ רבינו לעיל דף ד. באמצע ד"ה הא לא קשיא ר' חייא תורת הזמה לא פריך. 195. פ"ב מה' טו"ג ה"ו. 196. סעי' ח.

ועפ"ז מיושב קושי' הקדמונים¹⁹⁷ בהא דמקשה הגמ' לקמן ותיפוק ל' דהוי רועה. ומקשי' הקדמונים דלק"מ דניחא ל' לאביי להק' מגזלן דהוא פסול דאורייתא מלהקשות מרועה שהוא פסול דרבנן. ולמ"ש מיושב דקושי' הגמ' אגופא דדינא דשכנגדו נשבע ונוטל. יהי' נאמן במיגו שהי' טוען מתחילה נאנסה והי' פטור בלא כלום, דכיון שהוא רועה אינו יכול לישבע ושכנגדו ג"כ אינו יכול לישבע, ופטור בלא שבועה לדעת הרמב"ם ז"ל ודוק היטיב.

ולפ"ז קושי' הריטב"א ז"ל שפיר לדעת רש"י, דבפקדון כופר בכל חייב אף אי ליתא לדר"ח קמייטא משתבע, ואי"ל דר"ז סבר כר' יוחנן דבעי בפקדון ג"כ הודאה במקצת, א"כ אמאי שכנגדו נשבע ונוטל, יהי' נאמן במיגו שהי' טוען בתחילה על הכל נאנסה והי' פטור משבועת השומרין, דלר"י בעינן הודאה במקצת ועל נאנסה לחוד ג"כ פטור, ואז אף אם באו עדים אח"כ ונעשה גזלן, כשהחשוד שומר פטור באין שכנגדו יכול לישבע כנ"ל ודוק היטיב.

אמנם אכתי אין בזה תפיסה על רש"י ז"ל, דיש לומר דס"ל כשיטת הטור והרמ"ה ז"ל בסי' צ"ב החולקים על הרמב"ם וס"ל דבשומר חשוד מתוך שאיל"מ. א"כ לק"מ קושי' הריטב"א ז"ל די"ל דר"ז סבר כר"י דבפקדון ג"כ בעינן הודאה במקצת, ולכך אם איתא לדר"ח משתבע. ואי"ל אי סבר כר"י יהא נאמן במיגו דנאנסה. ז"א דאם הי' טוען נאנסה ובאו עדים אח"כ ונעשה גזלן ע"פ, הי' משלם השאר אף בלא שבוע' כנגדו כלל.

ולפ"ז מיושב קושי' הא"ז הנ"ל, אף אי ליתא לדר"ח קמייטא בנגזל שכנגדו נשבע ונוטל. אף בכופר בכל מתקנת חכמים וכמ"ש הרמב"ם ז"ל שקנסו לנגזל. דזה אינו דהי' נאמן במיגו דנאנסה והי' פטור משבועה, דליכא הודאה במקצת דס"ל כר"י כנ"ל. ואז לא הי' שכנגדו יכול לישבע וליטול. וזה לא קנסו חז"ל שהיכי שאין שכנגדו יכול לישבע שישלם בלא שבועה. משא"כ אם איתא לדר"ח דאז נתחייב שבועה דאורייתא, דהעדאת עדים כהודאת פיו. ואף אם הי' טוען נאנסה כיון שאין שכנגדו יכול לישבע אוקמי אדינא דאורייתא דמתוך שאיל"מ כדעת הטור והרמ"ה וכמבואר בא"ז, וליכא מיגו ודוק היטיב.

ובאמת גם לשיטת התו' יש לתרץ קושי' הא"ז הנ"ל כנ"ל, דר"ז ס"ל כר' יוחנן דעל נאנסה לחוד בלא הודאה פטור מש"ש ולכך צריך לדרח"ק, אך דלפ"ז מאי מקשה אביי השתא נמי דליתא לדר"ח נחייבו מדר"נ היסת. הא י"ל דסבר כר"י כנ"ל. וא"כ נאמן במיגו והי' פטור אף מהיסת, דהיסת נתקן מטעם חזקה אין אדם תובע אלא א"כ יש לו¹⁹⁸. וכשהתובע טוען שמא פטור אף מהיסת. אלא וודאי מוכח כדעת הש"ך ז"ל דלאפטורי מהיסת לא אמרינן מיגו ודוק.

197. הריטב"א בשם תוס', האס"ז בשם הר"פ ובשם הראב"ד, ובהגמ"ר סי' תיט. 198. כמבואר בשבועות דף מ':

ועפ"ז מיושב קושי' התו' 199 שהקשו דהא בפקדון בוודאי ליתא לדר"ח, דליכא למילף במה הצד דאיכא למפרך שכן לא הוחזק כפרן, דרש"י ז"ל 200 פירש אבל העדאת עדים דליכא למימר הכי כיון דכפר בכל בוודאי לאו לאתשמוטי קא מכוזן ומיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעתא קמ"ל ק"ו, וכן כתב רש"י לקמן ד"ו אלא הא דאר"נ בד"ה [נימא מיגו] כיון דכפר בכל בוודאי לאו לאשתמוטי דלא הי' מעיז.

והנה יש לומר דר' יוחנן דסבר בפקדון ג"כ בעינן הודאה במקצת. סבר ג"כ סברת רבה דבפקדון שלא עשה לו טובה מעיז, רק דס"ל דכי הוא זה בפקדון כתיב. וגז"כ דכופר בכל בפקדון ג"כ פטור משבועה ולא מטעם חזקה דאין אדם מעיז. ואי"ל מורה במקצת יהי' נאמן במיגו דאי בעי כפר בכל דהא יכול להעיז. יש לומר דס"ל לר"י דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן. ובהא פליגי אדרבה דס"ל דאמרינן מיגו לאפ"מ (=לאפטורי משבועה) רק דווקא היכי דאינו מעיז. ור"י ס"ל אף דמעזי ליכא מיגו לאפ"מ. ולפ"ז מתורץ קושי' התו' הנ"ל דבפקדון בלא הק"ו כלל מסברא ידעינן שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים. ואי"ל דה"א דבהעדאת עדים אמרינן מיגו חשיד אממונא כיון דכפר בכל. י"ל דמשתמיט, דקרא בפקדון היכי דלא ראה עכשיו בידו י"ל דנאבד בפשיעה ומשתמיט כמבואר בגמ' לקמן ע"ב. ואי"ל דבשביל אשתמוטי בוודאי לא הי' מעיז לכפור הכל. ז"א דבפקדון שלא עשה לו טובה מעיז ומעיז כנ"ל ודוק.

באופן אחר יש ליישב קושי' הריטב"א ז"ל על רש"י ז"ל וגם קושי' התו' הנ"ל דבפקדון וודאי ליתא לדר"ח. דהנה לדעת רש"י ז"ל דכופר בכל בפקדון ג"כ חייב שבועה צ"ל אמאי אינו נאמן כאן במיגו דנאנסה, דהא בין שטוען להד"מ ובין שטוען נאנסה צריך שבועה. ויש לומר דרש"י ז"ל סבר ג"כ כשיטת הרמב"ם ז"ל דהי' החשוד שומר פטור בלא שבועה. דקי"ל דהך דכפירה קמן שזה תובעו שעדיין הבהמות בעין אצלו וליכא מיגו דנאנסה. כמ"ש התו' בב"ק דק"ן[201] דלרמב"ם מיירי דהך דכפירה קמן ע"ש, ומכ"ש הכא דיש לומר דגופא דעובדא כן הוי. והנה רש"י ז"ל כתב לעיל 202 בהא דרבה וכ"ת נימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעה אשתמוטי קא משתמיט. אבל העדאת עדים דליכא למימר משתמיט דאינו מעיז לכפור הכל בשביל אשתמוטי ה"א מיגו דחשיד, קמ"ל הק"ו דלא אמרינן מיגו חשיד אף היכא דליכא למימר משתמיט, עיין לעיל בפ"י ז"ל 203, ולפ"ז למ"ש דע"כ מיירי הכא שהתובע טוען שגוף הבהמות בעין אצלו. א"כ ליכא שבועה כלל על הרועה דנימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבעתא, דהא ליכא למימר דמשתמיט דהא טוען שהוא בעין. אמנם אם איתא לדרח"ק

199. סוף ד"ה אי איתא. 200. לעיל דף ג: 201. סוד"ה עירוב. 202. דף ג: ד"ה והאי בכוליה.

203. שם במ"ש בתוס' שם (על בא"ד ואע"ג דאמרינן).

בהעדאת עדים אף שכופר בכל, וא"כ בוודאי לאו לאשתמוטי מכון, אעפ"כ ישבע. וע"כ אף היכא דלא שייך אשתמוטי ישבע דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה, גם כאן ישבע אשאר ולא משום דר"ח דהוי מודה במקצת, דבאמת בפקדון לא שייך הא דר"ח כלל כמ"ש התו' ²⁰⁴. רק דכאן בלא"ה ישבע דבפקדון כופר בכל ג"כ חייב שבועה, רק דר"ז אמר דאם איתא להא דר"ח משתבע אף דלא שייך אשתמוטי כנ"ל, ודוק היטיב כי נכון הוא בעזה"י.

באופן אחר יש ליישב קושי הריטב"א ז"ל על רש"י ז"ל, ובוה יתורצו ג"כ כמה קושי' מכמה משניות שהקשו התו' בב"ק דק"ז על רש"י ז"ל שמוכח מתוכם דאף כופר בכל בפקדון פטור כמו בעשר גפני' טעונו' וכדומה ע"ש. והוא דבאמת גם רש"י ז"ל ס"ל סברת הריב"א דהיכי דחבירו מכיר בשיקרו אינו מעיז דהאיך החי יכול להכחיש החי, וא"כ אף בפקדון ראוי שכופר הכל יפטור משבועה מטעם חזקה זו. וא"ל הא להתובע יש ג"כ חזקה זו. ז"א דבשלומא הנתבע אינו יכול להעזיז מפני שמכיר בשיקרו והאמינו תחילה והפקיד אצלו. משא"כ התובע יכול לתבוע בשקר. ועיין בש"ך בכללי מינו סי' פ"ב ²⁰⁵ שפי' בן בדברי התו' ב"ק דק"ז דאף לפי הריב"א אינו מעיז רק דווקא כשהאמינו בתחילה. אמנם אעפ"כ בכופר בכל בפקדון לדעת רש"י ז"ל פטור משבועה ולא סמכין' אחזקה זו. משום דאין זה העזה דגם חבירו יודע שעושה כן כדי להשתמט. משא"כ בהלוואה שעשה לו טובה אינו יכול להעזיז לכפור לו בשביל לאשתמוטי, ולפ"ז בפקדון היכי שהתובע אומר שהפקדון עדיין בעין ביד הנפקד ולא שייך אשתמוטי יש לומר דגם לרש"י ז"ל פטור משבועה דחזקה אין אדם מעיז פנים לכפור במה שחבירו מכיר בשיקרו בבידור. ולפ"ז לא קשה מידי מכמה משניות וגם מסוגי' דהבא. די"ל דמיירי שהתובע אומר שהפקדון בעין ופטור משבועה אף בפקדון.

ואין להקשות לפ"ז איך אמרינן בב"ק דק"ז דר"י דסבר כי הוא זה בפקדון כתיב פליג ארחב"ר דאמר כי הוא זה אמלוה קאי אבל בפקדון אף כופר בכל חייב. הא אכתי' י"ל דכי הוא זה אפקדון קאי. והיכי שהתובע אומר שהפקדון בעין דאז אם היה כופר בכל הי' פטור משבועה כנ"ל. זה אינו דבכה"ג גם במודה במקצת פטור דנאמן במינו דכופר בכל. ואי"ל דאין אדם מעיז הוא, ועכשיו ג"כ מעיז בחצי שכופר דלא שייך אשתמוטי. ועוד דלשיטת רש"י מדאורייתא בכה"ג דלא שייך אשתמוטי פטור משבועה דמינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה. משא"כ לדידן דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה מדרבנן כמ"ש לעיל כמה פעמים בשיטת רש"י ז"ל. א"כ במודה במקצת חייב שבועה, ולשיטת רש"י ז"ל אף היכי דלא שייך אשתמוטי מ"מ אינו מעיז לכפור בכל ובחצי מעיז, ובכופר בכל פטור כנ"ל ודוק.

204. בסוגיין ד"ה אי איתא. 205. אות ו.

שם בתו' ד"ה אם איתא לדרח"ק כו'.

ובתב המהר"ם ש"ף ז"ל מ"מ לא יתיישב הלשון השתא נמי דליתא לדר"ח, ומוזה משמע בבירור דאין הלכה כר"ח. ובאמת דלא כיון דק"ל כרבנן דר"ג דבעינן ממין הטענה. וליכא מיעוט על העדאת עדים, וממילא הלכה כר"ח, ועיין בתוספו' ישנ"י ז"ל הובא במהר"ם מלובלין ובתו' שבועות דמ"ץ²⁰⁶ ע"ש. וי"ל בפשוט. ע"פ מ"ש הרמב"ן²⁰⁷ והרשב"א ז"ל²⁰⁸ דינא דרח"ק מיירי שהעדים אינם יודעים מהפרעון, דא"כ יכול לגבות מלקוחות למ"ד ש"ד ואין נשבעין על כש"ק (=כפירת שט"ק). רק מייתי שהלוח טוען להד"ם והוחזק כפרן דאז אינו יכול לגבות מלקוחות כמ"ש לעיל. וצ"ל לדידה[נ] דמינ"י דיד' לא שייך שיעבוד, דמינ"י ואפילו מגלימא דעל כתפי²⁰⁹ בלא ש"ד כלל. ועיין בתו' ב"ב דקע"ן[ה]²¹⁰. ולפ"ז י"ל דאביי לשיטתו דסבר בפסחי' דל"א דב"ה למפרע גובה דמשעת הלואה הנכסים עומדים ברשות המלוה ואי זבין מלוה זבינא, א"כ אף דאינו גובה מלקוחות מינ"י ג"כ שייך שיעבוד דאורייתא. לעניין זה שהנכסים משעת הלואה עומדים ברשות המלוה. ועיין בפ"י ז"ל חלק רביעי בחידושי ח"מ שלו²¹¹. וא"כ הוי ש"ק וליכא שבועה בהעדאת עדים. ובפקדון דלא שייך ש"ק ג"כ ליכא למילף במה הצד כיון דאיכא למיפרך שכן הוחזק כפרן כמ"ש התו'²¹². ולכך לאביי ליתא לדר"ח ודו"ק.

באופן אחר י"ל דבתו' ישנים²¹³ כתבו דר' יוחנן בירושלמי²¹⁴ פליג ג"כ אדר"ח. וכתבו הטעם דפריך תורת הזמה. וכבר כתבתי לעיל²¹⁵ דצ"ל באיזה סברא יחלוקו ר"ח ור"י, דר"ח תורת הזמה לא פריך ור"י פריך. ונלע"ד דלולי פירשי' לעיל²¹⁶ בד"ה תורת הזמה לא פריך ותו'²¹⁷ ה"י נלע"ד לפרש בעניין אחר ג"כ באיזה סברא פליגי המקשן שם דפריך תורת הזמה ור"ח לא פריך. והוא דצ"ל דלכאורה נראה דעד א' שהוים ניהו דאינו משלם כיון שלא בא לחייב רק שבועה, מ"מ לקי מלאו דלא תענה כמו בעדות ב"ג²¹⁸. וא"כ אף ע"א ישנו בתורת הזמה ובפרט אם נימא דמלקות חמור מממון כדאי' בכתו' דל"ב ע"א. דבשני עדים שהומו קי"ל כחכמים דר"מ במס' מכות ד"ן[ד] דכל המשלם אינו לוקה.

אמנם באמת זה ליתא, דע"א שהוים אינו לוקה, והדבר מבואר בהרמב"ן²¹⁹ ובריטב"א²²⁰ ז"ל מס' מכו' ד"ב ובסנהדרין [דפ"ו]. דבעדים שמעיד' על הטריפה שהרג חשבינן ל' עדות שאא"ל דאם הומו אינם לוקין משום לא תענה, דמלקות בעדים זוממין ילפינן מקרא דוהרשיעו

206. עמ' א, ד"ה בטוענו. 207. בשבועות דף לז: ד"ה אלא משום דהו"ל שעבוד קרקעות. 208. לעיל דף ג. ד"ה הא דאמר ר' חייא. וכן בשבועות דף לז: 209. ב"ב דף קנז. בעי שמואל דאיני וקנה מהו וכו', אמר ליה רבא מיניה קאמר, מיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה, כי קא מיבעיא לן דאיני קנה ומכר וכו'. 210. ע"ב בד"ה דבר תורה. 211. בתחילת החי' לחור"מ (לס' לט) בד"ה שם בטור אבל בשטר. 212. בסוגיין סוד"ה אי איתא. 213. שהביא המהר"ם בסוגיין. 214. שבועות פ"ו ה"א, דף כח: 215. בדף ד. בגמ' מה לפיו שכן אינו בהכחשה. 216. דף ד. 217. בד"ה עד אחד. 218. במכות ב. 219. ד"ה ואיכא דקשיא ליה. 220. ד"ה אין

את הרשע והי' אם בין כו'²²¹. ולכך דווקא היכי שבאים לחייב ולהרשיע בעדותם כמו בעדות ב"ג אז לוקים משא"כ במעידים על הטריפה דגברא קטילא בעי למיקטיל אינם לוקים דאין זה עדות כלל. ולפ"ז ה"ה בע"א המחייב שבועה שלא הרשיע כלל בעדותו דישיב בעאמת. א"כ אם הוזהר אינו לוקה מלאו דלא תענה. ופריך שפיר.

והנה במס' מכות ד"ב ע"ב מקשה הגמ' ולילקי משום לא תענה. ומשני משום דהוי לאו שאין בו מעשה. ולפ"ז לר"י (ג' יחודא) דסבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ויליף מעדים זוממין²²², כיון דגלי קרא דלקי אלאו דלא תענה אף שאין בו מעשה, א"כ אף בע"א שהוזהר לקי מלאו דלא תענה אף שלא הרשיע כלל בעדותו. דבשלומא לדידן דלאו שאין בו מעשה אין לוקין רק דבעדים זוממין גזירת הכתוב והרשיעו את הרשע והי' אם בין. ולא ילפינן מיני' לכל התורה, א"כ שפיר י"ל כמ"ש הרמב"ן ז"ל דזה ג"כ גזירת הכתוב דב' דווקא היכי שהרשיעו בעדותם אז לוקין, משא"כ לר' יהודה דיליף מכאן בגילוי מילתא בעלמא דבכל לשאב"מ לוקין, א"כ שפיר לקי בע"א שהוזהר. וזה שמשני ר"ח תורת הוזהר לא פריך. דע"א ישנו ג"כ בתורת הוזהר, דאדרבה חמור הוא שאם הוזהר לוקה כנ"ל, וסבר לשאב"מ לוקין. ולפ"ז מתורין קושי' התו', דר' יוחנן לשיטתו דסבר במכו' [דמ"ז] ובכמה דוכתי דלאו שאב"מ אין לוקין, ופריך שפיר תורת הוזהר ודו"ק.

באופן אחר יש ליישב הא דמספקא לי' לר"ז אם איתא לדר"ח. ולאביי פשיטא דליתא לדר"ח. ע"פ דאיתא במס' ב"ק²²³ פלוגתא דאביי ורבא בעד זומם אי למפרע נפסל דאביי סבר למפרע נפסל ורבא סבר מכאן ולהבא נפסל. ואיתא שם הטעם דרבא דס"ל עד זומם חידוש ואין לך בו אלא חידושו. והיכי דאם ה[ע]ידו תרי בחד דליכא חידוש גם למפרע נפסל²²⁴. ולפ"ז צ"ל מאי פריך לעיל מה לצד השוה שאין בהם תורת הוזהר דע"א שהוזהר אינו משלם, קשה הא אכתי אית בי' תורת הוזהר שאם הוזהר נפסל לעדות. אך ו"א דבשני עדים שהוזהר ג"כ נפסלים. ועוד יש בהם תורת הוזהר נוספת שמשלמין ג"כ. אך אכתי מצינן תורת הוזהר בע"א מה שאינו בשני עדים, דע"א שהוזהר מתרי דאז ליכא חידוש נפסל למפרע. ובשני עדים שהוזהר אין נפסלים רק מכאן ולהבא. א"כ לעומת תורת הוזהר שמשלמין בשני עדים דליכא בע"א איכא תורת הוזהר בע"א משא"כ בשני עדים. וזה באמת יש לומר משני ר"ח תורת הוזהר לא פריך דס"ל מכאן ולהבא נפסל וא"כ בע"א ג"כ ישנו בהוזהר. ולפ"ז אביי לשיטתו דסבר למפרע נפסל פריך שפיר תורת הוזהר, ולכך ליתא לדר"ח אליבי' ודו"ק.

אומרים. 221. מכות דף ב: 222. שם בדף ד: 223. דף עב: 224. שם דף עג.

שם בנמ' אי איתא לדר"ח.

מקשי' התוס' כיון דהלכה כחכמים דר"ג ממילא וודאי דהילכתא כר"ח, ומה שתירצו דמצינו כן בכתו' ²²⁵ אם איתא לדר"ח, משם אין ראי' דאף דאיפסק הילכת' כוותי'. מ"מ רוצה להקשות עליו לכך אמר אם איתא. משא"כ כאן למה לי' לר"ז לומר אם איתא. ונלע"ד ליישב עפמ"ש לעיל ²²⁶ לתרין דלכך יליף ר"ח מגילגול שבועה דע"א. דמפיו וע"א בעלמא ליכא למילף דאיכא למיפרך מה לצד השוה שבהן שאינו בהכחשה בכיוצא בהן, דע"א אינו בהכחשה וכנון שהנתבע הי' מחויב שבועה ואיל"מ. דכיון שכבר נעשה מעשה על פיו הרי הוא כשניים ואין ע"א יכול להכחישו. ואפילו לדעת הרא"ש דעד המסייע פוטר, מ"מ בכה"ג שמחויב שואיל"מ אין עד המסייע פוטר, דזה הוי לפטור מממון ע"ש, משא"כ מגילגול שבועה דע"א ילפינן שפיר, דהיכי דאילו"מ על העיקר ליכא גילגול לדעת הרא"ש ע"ש לעיל מ"ש באריכות.

אכן כל זה אמת בדעת הרא"ש שסובר כן כמבואר בב"י סי' צד ²²⁷ בשם תשובות הרא"ש ²²⁸, אמנם הב"י שם לדעת הבה"ת ²²⁹ חולק ע"ז וסבר דאף אם ²³⁰ על העיקר הוי מחשואיל"מ, על הגילגול ישבע, וכ"ד הע"ש, וכן הוא בש"ע סי' צד ס"ז, וכן דעת הרמב"ן הובא באו"ת ²³¹. וא"כ לכל הני פוסקים הדרי' קושי' לדוכתא הא איכא למיפרך שאינו ע"א בהכחשה, וכנון שכבר שילם דהוי כשנים, וכבר נעשה מעשה על פיו גם אין עד המסייע פוטר בכה"ג.

והנראה ליישב זהו ע"פ מ"ש הרי"ף ז"ל סוף שבועות ²³² והובא שם ברא"ש ז"ל ²³³ היכי שא' נתחייב שבועה וראה שמגלגלין עליו ורצה לשלם העיקר שבועה. אמרינן לי' או שלם הכל או תשבע על הכל. ועובדא זו באה לפני ר' זירא בירושלמי ²³⁴ ופסק כן. והקשו דהא בירושלמי פ' המפקד ²³⁵ סבר ר' יוסי שם דהתורה לא חייבה שבועה להחמיר רק להקל, אבל כשמשלם ליכא גילגול. ותירצו דר"ז פסק כת"ק שם דפליג על ר"י ע"ש. ולפ"ז יש לומר דר"ח סבר כר"י דהיכא שמשלם העיקר ליכא גילגול ול"ק כנ"ל. ולפ"ז ר' זירא לשיטתו דפסק כת"ק לכך קאמר שפיר אם הי' דינו של ר"ח אמת משתבע אשאר. דבאמת הלכה כת"ק דאף שמשלם הגילגול צריך לישבע על השאר, וא"כ איכא למיפרך כנ"ל, מה לצ"ה שאינו בהכחשה בכה"ג שכבר שילם ע"פ העד כנ"ל ודוק.

225. דף ע': 226. דף ד. על הגמ' מה לפיו שכן אינו בהכחשה. 227. סעי' ט. 228. כלל ח סי' ג. 229. שער לח ח"א סי' ב. 230. בכת"י אי' "עם" ועליו בין השורות "אם", בלא למחוק את "עם". 231. סק"ז. 232. דף לג: בדפי הרי"ף. 233. סי' יט. 234. פ"ז דשבועות ה"ח, דף לט. 235. ה"א, דף י:

בתו' ד"ה שכנגדו קאמינא. תימא אמאי לא אמרינן בחשוד מתוך שאיל"מ.

הקשה הפ"י ז"ל אמאי לא מקשי' קושיא זו על מתניתין דכל הנשבעין דחשיב שם חשוד על השבועה שכנגדו נשבע ונוטל. ולפמ"ש בחידושי למס' שבועות לק"מ, דבמודה במקצת והוא חשיד מן התורה נאמן במינו דכופר הכל. דאף דלאפטורי משבועה לא אמרינן מינו דהעזה לאפטורי ממון אמרינן מינו דהעזה כמבואר בש"ך בכללי מינו²³⁶. ובחשוד הוא לאפטורי ממון. רק חז"ל החמירו על החשוד שלא יהי' חומא נשכר ששכנגדו ישבע ויטול. אבל כאן בהעדאת עדים דליכא מינו מקשים שפיר נימא אוקמי אדאורייתא שמתוך שאיל"מ ודו"ק.

אמנם אחר העיון זה ליתא, דא"כ בשניהם חשודים אמאי לר"א חזרה שבועה למחויב לה ומתוך שאיל"מ²³⁷. יהא נאמן במינו. ואין לומר דמיירי בשבועת ע"א או ע"י העדאת עדים דליכא מינו, ולכך חזרה שבועה למחויב לה דאוקמי אדינא דמתוך שאיל"מ. ז"א דהא חזרה השבועה למקומה משמע דבתחילה בא' חשוד דהיינו הנתבע ניטלה ממנו. וכשהתובע ג"כ חשיד חזרה למקומה. וא"כ קשה הא לא ניטלה כלל, דאך דהנתבע לבד חשיד מתוך שאיל"מ. ובזה נדחה ג"כ מ"ש הפ"י ז"ל לתרץ דעל המשנה לק"מ די"ל דפלוגתא דתנאי הוא אי אמרינן מתוך שאיל"מ. ומתניתין ס"ל דלא אמרינן מתוך שאיל"מ. דזה ליתא דמ"מ קשה לרבנותינו שבא²³⁸ דפרשו במתניתין חזרה שבועה למחויב לה ומתוך שאיל"מ. ומדקאמר חזרה משמע דבא' חשיד ניטלה. קשה אמאי לא אמרינן מתוך שאיל"מ. ודבריו ז"ל צע"ג. מיהו באמת התו' ז"ל בשבועות דמ"ן²³⁹ הקשו ממתניתין.

שוב ראיתי דלא עלי תלונתי. אף גם על התו' ז"ל קשה משניהם חשודים, דניהו לתירוץ ראשון לק"מ דס"ל דמדינא גם בחשוד אמרינן מתוך שאיל"מ רק משום כדי חייו תיקנו שישבע ויטול, לכך בשניהם חשודים אוקמי אדינא דמתוך שאיל"מ. דליכא למימר לא שבקת חיי לחשוד. דז"א דבאמת יכול לשמור עצמו שלא יהי' לו עסק עם חשוד.

אמנם לתירוץ השני בתו' משמע דמדינא לא אמרינן מתוך שאיל"מ בחשוד כיון שרוצה לישבע, א"כ אמאי בשניהם חשודים אמרינן מתוך שאיל"מ. וצריך לומר דתקנת חכמים הוא אף דמדינא לא אמרינן בחשוד מתוך שאיל"מ, מ"מ חז"ל תיקנו דהיכא שכנגדו יכול לישבע ישבע והיכא שאינו יכול לישבע שהתובע ג"כ חשיד תיקנו חז"ל שיהי' דינו שוה לשאר דינים היכא שאיל"מ מדאורייתא משלם, כן בחשוד אף שצווק שרוצה לישבע עשאו כמו שאיל"מ. וא"כ אף לדידי ניחא אף דיש לו מינו, מ"מ למ"ד מתוך שאיל"מ בכ"מ, אף בחשוד דאינו יכול לישבע אף דיש לו מינו משלם מתקנת חז"ל.

236. אות ו. 237. שבועות דף מז. 238. היינו ר' אבא בשבועות שם. 239. ראה תוס' שם ריש ד"ה מתוך.

אמנם עדיין צ"ע דמנ"ל לר' אמי בשבועות דמ"ז] לומר דלרבותינו שבא"י חזרה שבועה למחויב לה ומתוך שאיל"מ. דילמא בחשוד לא שייך כלל מתוך שאיל"מ אי משום טעמא דידי דנאמן במיגו. אי משום טעם של התוס' כיון דצוּעק שרוצה לישבע. ובנסכא דר"א שאני דאינו יכול לישבע שבועה המוטלת עליו. וביותר תמי' לי דברי האו"ת ז"ל בסי' צ"ב²⁴⁰ שכתב דבשני תירוצים של התו' ס"ל דלא מדינא דאורייתא אמרינן מתוך שאיל"מ. דמדינא לא שייך כלל לומר כן כיון שצוּעק שרוצה לישבע. רק מטעם קנסא לחשוד שכנגדו נשבע ונוטל. ועל זה מקשי' התו' דלתקנו חז"ל שיהי' דינו כמי שאיל"מ, וע"ז תירצו שני תירוצים חדא משום לא שבקת חי, וחדא משום שצוּעק. ע"ש שהאריך להוכיח פירוש זה בתו'. ולדבריו צ"ע ביותר כיון דלא דינא דאורייתא הוא, מנ"ל לר"פ שם בשבועות דר"א דסבר בנסכא מתוך שאיל"מ סבר במתניתין ג"כ חזרה שבועה למחויב לה ומתוך שאיל"מ. דילמא בחשוד מודה דחזרה לסיני כיון שצוּעק שרוצה לישבע.

שוב ראיתי בנודע ביהודא²⁴¹ בחלק אה"ע סי' ל"ג שהרגיש במ"ש, וכתב דהרמב"ם ז"ל²⁴² דפסק בשניהם חשודים מתוך שאיל"מ ע"כ לא סבר כתירוץ השני בתו', דלתירוץ השני לא שייך כלל בחשוד מתוך שאיל"מ אף מדינא. ודבריו תמוהים ביותר, דמה יענה בדברי התו' ז"ל שתירצו כן בתירוץ השני. דקשה לדבריהם משניהם חשודים. דלמ"ד דחזרה למחויב לה ומתוך שאיל"מ וע"כ סבר דמדינא בחשוד אמרינן מתוך שאיל"מ. א"כ מאי זה חזרה שבועה מאיזה טעם, הא לדידי' לא נימלה כלל, דאף בא' חשוד נימא מתוך שאיל"מ, וצע"ג על התו' ז"ל לפי הבנת הגאונים ז"ל.

ולולי דברי הגאונים ז"ל הייתי אומר בפירוש דברי התו' ז"ל איפכא. דבאמת אף בתירוץ השני ס"ל דמדינא דאורייתא בחשוד מתוך שאיל"מ, דמאי בכך שהוא רוצה לישבע, התורה לא האמינו בשבועה דהוא חשוד והוי כמי שאינו יכול לישבע. רק דחכמים תיקנו כיון שהוא צוּעק שרוצה לישבע, להפיס דעתו דחשוד צריך שכנגדו לישבע, דבלא"ה דעת קצת פוסקים הובא ברשב"א ז"ל בשבועו' פ' שבועת העדות²⁴³ ובהג"מ²⁴⁴ דבכל מחויב שבועה ואי"ל צריך שכנגדו לישבע. אמנם התו' ז"ל חולקים וס"ל בכל מחויב שבועה ואי"ל שכנגדו נוטל בלא שבועה כמבואר להדי' בדבריהם בשבועות דמ"ז²⁴⁵. רק בחשוד ס"ל דתיקנו חז"ל שכנגדו צריך לישבע לחד תירוץ משום לא שבקת חי ולתירוץ השני משום שצוּעק שרוצה לישבע. ולכך בשניהם חשודים אוקמי אדינא דמתוך שאיל"מ.

240. סק"י. 241. מהדו"ק. 242. פ"ב מה' טו"נ ה"ד. 243. דף לב: ד"ה מי יימר וכו' מהא דאמרינן.

244. בהגמ"י בתשו' לס' משפטים סי' סא. 245. ד"ה מתוך.

ולפמ"ש מיושב ג"כ מה שתמה הנודע ביהודא על התוס' בכתו' ²⁴⁶ שהביאו ראי' דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ כדמוכח בהאי רעיא. הא לתירוץ השני כאן בתו' לא מוכח מידי, די"ל דווקא בחשיד לא אמרינן מתוך שאיל"מ כיון שצועק שרוצה לישבע ע"ש. ולמ"ש מוכח שפיר דגם לתירוץ השני בחשוד מדינא מתוך שאיל"מ. אך חז"ל הקילו על החשוד. א"כ לא שייך לומר בזה תקנתא לתקנתא לא עבדינן, אלא וודאי דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ ודו"ק.

ובאופן היותר מרווח הי' גלע"ד לפרש בדברי התו' ז"ל כך. דבאמת מדינא דאורייתא לית לן בזה שהחשוד צועק שרוצה לישבע. מ"מ מיקרי אינו יכול לישבע כיון דאינו נאמן ויש לן לומר מתוך שאיל"מ. אמנם באמת חזינן למר בר ר' אשי ²⁴⁷ דסבר דאף ש"ד מהפכינן. וא"כ לדידי' הדבר פשוט היכי שאינו יכול לישבע או שהוא חשוד. עכ"פ יכול להפוך לשכנגדו שישבע. אמנם אף לדידן דקי"ל דלא כמר בר"א רק קי"ל דבדאורייתא אינו יכול להפוך בע"כ היינו כמ"ש הסמ"ע ז"ל בח"מ סי' פ"ז ²⁴⁸ דיכול התובע לומר התורה לא הטילה כלל שבועה עלי רק עליך ואו השבע וטול או תשלם. ואף היכי שאינו יכול לישבע כגון בנ' ידעין ונ' לא ידעין מ"מ אינו יכול להפוך דיכול לומר התורה הטילה עליך השבועה. ואתה גרמת בעצמך שאין אתה יכול לישבע בזה שאין אתה זוכר לכך תשלם ואין אתה יכול להפוך עלי בע"כ.

אמנם בחשוד באמת דעת רשב"ט הובא במרדכי ז"ל בשבועות ²⁴⁹ דאם התובע רוצה להאמין לחשוד על שבועה יכול להשביעו. דקי"ל כחכמים דבן ננס ²⁵⁰ אף דוודאי איכא שבוע' שווא לא חיישינן, כן בחשוד אף שחשוד לישבע בשקר, לא איכפת לן רק דהתובע יכל לומר כיון דאת חשוד איני מאמינך אבל אם רוצה להאמינו יכול להשביעו. וא"כ יש לומר דגם התו' ז"ל ס"ל כן, א"כ לק"מ נימא בחשוד מתוך שאיל"מ. דמ"מ יכול להפוך אשכנגדו השבועה דהא הוא צועק אני רוצה לישבע ואיני ראוי לישבע שבועת התורה המוטלת עלי, דהדבר תלוי ברצונך אם תרצה להאמיני אני ראוי לישבע, רק אתה גרמת שאיני יכול לישבע שאין אתה רוצה להאמיני, א"כ אני מחפך עליך השבועה, ובכה"ג כ"ע מודה דאף בדאורייתא מהפכינן. ולכך שכנגדו צריך לישבע וליטול. ולכך בשניהם חשודים מתוך שאינו יכול לישבע משלם. ובאם רוצה להפוך אשכנגדו ולהאמינו בשבועה באמת צריך התובע לישבע בשניהם חשודים לדעת רשב"ט הנ"ל. אך אם אינו רוצה להאמין להתובע מחמת שהוא ג"כ חשיד חזרה שבועה למקומה, והוא גם הוא אינו יכול לישבע שגם התובע יכול לומר איני מאמינך צריך לשלם.

246. דף יח: באר"ה ובכולי בעי. 247. שבועות דף מא. 248. סק"ד. 249. סי' תשסט. 250. שבועות דף מה.

משא"כ לרב ושמואל דלית להו מתוך שאיל"מ חזרה שבועה לסיני ופטור לשלם. ודברי התוס' ז"ל מיושבים היטיב לענ"ד בעזה"י. ועכ"פ מוכח דלא כהבנת הגאונים ז"ל.

ואמנם יש ליישב קצת דעת הגאונים הנ"ל, דלתירוץ השני בתו' בחשיד מדינא דאורייתא לא שייך כלל מתוך שאיל"מ. ולדעת האו"ת אף בתירוץ הראשון דעתם כן. לא קשה משניהם חשודים, דיש לומר דהוא ג"כ תקנת חכמים כיון שאין כנגדו יכול לישבע עשאו כמי שאינו יכול לישבע משלם. ומה שהקשיתי א"כ מנ"ל לר"פ בשבועו' כלל דלר"א חזרה שבועה למחויב לה דילמא דווקא בנסכא ס"ל כן דמדאורייתא אינו יכול לישבע שבועה המוטלת עליו. יש לומר דר' אמי בלא"ה שמיע לי' כן הפירוש מרבתינו שבא"י דס"ל חזרה שבועה למחויב לה. רק דר"פ מסברא אמר מאחר שמצאנו לר' אבא שהוא מרבתינו שבא"י דס"ל בנסכא מתוך שאיל"מ. יש לנו לומר דס"ל ג"כ בשניהם חשודין כעין דאורייתא תיקנו שמתוך שאיל"מ, אף דבאמת אפשר לחלק כיון שצוהק שרוצה לישבע. וכעין זה כתבו התו' בב"מ דצ"ז²⁵¹ בשם ר"ת לפרש רבותינו שבבבל דס"ל לרב ושמואל ביתומי' מיתומי' לא אמרינן מתוך שאיל"מ, אף די"ל דבשניהם חשודי' מודה ע"ש היטיב בסוף הדיבור ודו"ק.

גם הלום ראיתי אחרי רואי דברי התו' במס' ב"ק דק"ח ד"ה ותרי כפילי, כתבו ז"ל דחשיד על השבועה מדרבנן הוא דמפסל כדמוכח בשבועות דקתני שכנגדו חשוד על השבועה ומשמע התם מדרבנן הוא ע"ש. ומוזה נראה לכאורה ראי' ברורה לדברי האו"ת דדעת התו' דמדינא לא אמרינן מתוך שאיל"מ בחשוד לא כמ"ש בדעת התו'. ותמינהי שהאו"ת ז"ל שהעלים עיניו הבודולת מדברי התו' הללו כסי' צ"ב והאריך להוכיח כן בדעת התו' בראיות רחוקות. ובוזה מיושב ג"כ קושי' משבועו'²⁵² דמקשה הגמ' [מחשוד] דמשתבע, דילמא אביי כר"פ ס"ל ע"ש²⁵³.

אמנם אחר העיון אכתי הפירוש בדברי תו' הנ"ל מוכרח כמ"ש בדבריהם לעיל ומכאן אין ראי'. דניהו דס"ל להתו' דחשיד על השבועה מדרבנן הוא דמפסל. מ"מ סוף סוף כיון דרבנן פסלו אותו מדינא הוי לן למימר מתוך שאיל"מ. דהא בלא"ה גם גזלן לחד תירוץ בתוס'

251. ד"ה ה"ג כגון. 252. דף לב: 253. ז"ל התומים שם (בסק"י): ובהכי ניחא מה דקשיא לי מאי פריך הגמ' שבועות ל"ב (ע"ב) במילתא דאביי דאמר הכל מודים בחשוד על השבועה, ופריך דחשוד מאן, אילמא לזה מי יימר דמישתבע, וקשה מה קושיא דילמא אביי כר"פ ס"ל דאמר שם ל"א (ע"א) דמשחק בקוביא בכלל שבועת עדות, אף דמדרבנן אין מועיל עדות ולא הוי עדות ממון כלל, מ"מ הואיל דין תורה היה בעדות מחיב ממון ישנו בכלל קרבן שבועה, א"כ י"ל אביי ס"ל כן, וא"כ דין תורה אם הוא חשוד אין שכנגדו צריך לישבע כלל דהוי ליה מתוך שאין יכול לישבע משלם, רק חכמים תקנו לחוש לחשוד כמו שכתבו תוס', וא"כ מהתורה עדות ממון גמור הוא אף דהשתא אין מועיל ולא גרע זה ממשחק בקוביא, וצ"ע על הגמ'. ולפי הנ"ל ניחא, דאין דבר תורה חשוד בכלל מתוך שאין יכול לישבע משלם, ומדרבנן הא בעינן שכנגדו לישבע, ואין כאן עדות ממון כלל לא

לקמן²⁵⁴ רק מדרבנן הוא דמפסל. וגם במתניתין דכל הנשבעין²⁵⁵ חשיב ג"כ משחק בקוביא ופסולי דרבנן. אך דמ"מ מקשי' התו' שפיר כיון דמרבנן חשוד על השבועה נימא מתוך שאיל"מ. ותירצו דלכך תיקנו חז"ל ששכנגדו ישבע או משום כדי חייו או להפסיד דעתו כנ"ל כיון שהוא רוצה לישבע, ובשניהם חשודים אוקמוהו אדינא דכיון דפסול מדרבנן מתוך שאיל"מ. וזהו לא הוי תקנתא לתקנתא כיון דהשבועה הוא דאורייתא. אף שהפסול הוא מדרבנן. מ"מ שכנגדו נשבע ונוטל. דהא בגזלן ג"כ לא מפסל רק מדרבנן, וכן ברועה דמקשה ותיפוק לי' דהוי רועה²⁵⁶ ובמשחק בקוביא.

אמנם אי קשי' לי הא קשי' לדעת התו' בב"ק דק"ח הנ"ל דחשוד על השבועה מדרבנן הוא דמפסל. א"כ היכי רוצים התו' בכתו' ד"ח ע"ב²⁵⁷ להוכיח מכאן דשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ. דילמא לעולם אף בשבוע' דרבנן כן דכל דתיקנו כעין דאורייתא תיקנו. והכא בחשוד שאני דלכך אי ליתא לדר"ח פטור ולא אמרינן מתוך שאיל"מ. דהוי תקנתא לתקנתא דשבועה זו גופא תקנתא דר"נ הוא. והא דחשוד פסול לשבועה ג"כ תקנתא דרבנן הוא דמדאורייתא כשר, והוי תקנתא לתקנתא.

והנלע"ד ליישב זה. דהא דכתבו התו' דחשיד על השבועה מדרבנן הוא דמפסל. הוא למסקנת התו' לעיל²⁵⁸ ובכתו' שם דחשיד אממון לא חשיד אשבועה, א"כ י"ל דגם בחשיד אשבועה לא מפסל מדאורייתא. אבל אי נימא דמדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועתא, נראה ברור דכ"ש דחשיד על השבועה שהיא חמורה [ממון כמ"ש התו' לקמן ע"ב²⁵⁹. דכ"ש דמפסל מדאורייתא, וא"כ מקשים התו' שפיר שם בכתו' על רש"י ז"ל²⁶⁰ דפי' בדרבה מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה מדאורייתא, א"כ מוכח שפיר מהאי רעיא דשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ. דלא הוי תקנתא לתקנתא ודו"ק היטיב.

ומזה נמי מוכח דהפ"י בתירוץ השני בתוספו' ג"כ דמדינא הו"ל לומר מתוך שאיל"מ, רק הואיל וצועק שרוצה לישבע תיקנו חז"ל להפסיד דעתו ששכנגדו ישבע ויטול. והיכי שאין שכנגדו יכול לישבע אוקמוהו אדינא דמתוך שאיל"מ. דאל"כ קשה במשחק בקוביא ופסולי דרבנן וכן בגזלן לחד תירוץ בתו' ²⁶¹ שהוא פסול דרבנן, וכן מאי דמקשה ותיפוק לי' דהוי רועה שהוא פסול דרבנן²⁶². ואעפ"כ שכנגדו נשבע ונוטל קשה הא הוי תקנתא לתקנתא, דהפסול בעצמו הוא דרבנן ושכנגדו נוטל הוא ג"כ תקנתא דרבנן. אלא וודאי כמ"ש דתקנה שני' שישבע

דבר תורה ולא דרבנן. עכ"ל. ²⁵⁴ דף ה: ד"ה דחשיד. ²⁵⁵ שבועות דף מה. ²⁵⁶ לקמן בעמ' ב, ורועה פסול רק מדרבנן כדאי' בסנהדרין דף כה: ²⁵⁷ ד"ה וכו' וכו'. ²⁵⁸ לעיל דף ג: ד"ה בכוליה בעי. ²⁵⁹ ד"ה דחשיד. ²⁶⁰ לעיל דף ג: ד"ה והאי בכוליה. ²⁶¹ לקמן עמ' ב ד"ה דחשיד. ²⁶² כמבואר בסנהדרין דף כה:

שכנגדו אינו לגרעתא של הנתבע רק לטובתו, דמדינא הו"ל לומר כיון שפסול יהי' פסול דרבנן מתוך שאיל"מ. וזה לא הוי תקנתא לתקנתא.

שוב ראיתי בח"מ סי' צ"ב בט"ז²⁶³ שכתב ליישב דעת הרמ"ה ור"י דס"ל בחשיד שומר דאמרינן מתוך שאיל"מ. דס"ל כתירוץ הראשון בתו' ומשמע ג"כ מדבריו דלתירוץ השני לא שייך כלל מתוך שאיל"מ בחשוד, והוא תמוה מאוד כמש"ל, דא"כ קשה משניהם חשודין. וכן כתב הב"ח²⁶⁴ דהרמב"ם ס"ל תירוץ השני בתו', ולכך פסק בחשוד שומר דפטור והוא ג"כ תמוה כנ"ל.

ואין לומר דמאן דס"ל בשניהם חשודים מתוך שאיל"מ ס"ל באמת דלא חיישינן מה שהוא צועק שרוצה לישבע, אכ"כ (= א"כ ק') מה חזרה שבועה כמו שהקשיתי לעיל דמשמע שניטלה, ולדידי' אף בא' חשוד ה"ל לומר מתוך שאיל"מ. וצריך לומר דס"ל משום חיותו של חשוד, וא"כ אכתי צריך לבוא לתירוץ הראשון בתו', ומה הועילו בתירוץ השני.

והנלע"ד בפירוש דברי התו' להבנת הגאונים הנ"ל, והוא דבאמת עמדו התו' ²⁶⁵ והרא"ש ז"ל²⁶⁶ והר"ן בשבועות²⁶⁷ דמ"ן וכו' ובב"מ דצ"ח²⁶⁸, דר"נ ס"ל מתוך שאיל"מ. ואעפ"כ סבר בשניהם חשודים יחלוקו. ותירצו דאף דקי"ל מתוך שאיל"מ מ"מ בשניהם חשודים כיון דשניהם א"י לישבע כ"א מפסיד החצי. ולכאורה זה עולה שפיר לתירוץ השני בתו', דלתירוץ הראשון מדינא דאורייתא אמרינן בחשוד מתוך שאיל"מ. רק שלא יהי' כ"א מפקיע ממונו. א"כ בשניהם חשודים הסברא נותנת דאוקמי אדאורייתא דמתוך שאיל"מ. דהא ליכא שבועה כלל גבי שני דהא יכול לשמור עצמו שלא יהי' לו עסק עם חשוד. דהא ע"כ די"ל דבשניהם חשודים לא שייך שלא יהי' כ"א מפקיע ממונו. דאל"כ אף כשיחלוקו אכתי כ"א יפקיע ממונו שילונו מנה ויתבע בד"מ ארבעה מנים ויודה לו במנה ולא יוכל לישבע ויחלוקו ויטול שני מנים. אלא וודאי לא חשו בשניהם חשודים לזה שהיא חששא רחוקה. דיכול לשמור עצמו כנ"ל. א"כ ה"ל לאוקמי אדינא דמתוך שאיל"מ.

לכן נלע"ד הדבר ברור דמאן דס"ל יחלוקו ע"כ ס"ל דמדינא לא שייך בחשוד מתוך שאיל"מ. כיון שצועק שרוצה לישבע כתירוץ השני, רק אעפ"כ תיקנו חז"ל לקנוס החשוד ששכנגדו ישבע ויטול, ולכך כיון ששניהם חשודים כ"א מפסיד החצי. ומאן דס"ל דבשניהם חשודים מתוך שאיל"מ ע"כ מדינא אמרינן בחשוד מתוך שאיל"מ ואוקמוהו אדינא. וא"כ לק"מ מה שהקשיתי לתירוץ השני משניהם חשודים, דבאמת מאן דס"ל חזרה שבועה למקומה ס"ל

263. בד"ה (בטור סעי' יב) והרב ר' ישעיה. 264. בטור שם סעי' יא. 265. בדף מז. ד"ה מתוך. 266. שם סי' ז. 267. ד"ה אמר רבא כוותי'. 268. סוף ד"ה ה"נ כגון.

כתירוץ הראשון. והוצרכו לתירוץ השני כאן כדי ליישב למ"ד יחלוקו, דע"כ לית ל" לתירוץ הראשון לפ"ד ר"ת בב"מ דצ"ח.

אמנם עדיין צריך ביאור, דהא התו' כתבו כמה פעמים לדינא קי"ל כר"נ דיחלוקו. ואעפ"כ כתבו בכמה דוכתי' בשבועו' דמ"ן²⁶⁹ ובב"מ דצ"ח²⁷⁰ ובכתו' ²⁷¹ רק תירוץ הראשון של התו' כאן. ולמ"ש למ"ד יחלוקו ע"כ לא ס"ל תירוץ הראשון. והנראה דבאמת זה ברור דבשניהם חשודים לא שייך שלא יפקיע ממונו דא"כ למה יחלוקו כנ"ל. אמנם כיון דמ"מ כבר תיקנו הז"ל מטעם זה שישבע הנוטל ולא פלוג בתקנתו כמו בשמעתן בהאי רעיא אף שהוא עובדא רחוקה, מ"מ לא פלוג. וצריך התובע לישבע. וא"כ כשהוא חשוד [ו]אינו יכול לישבע מפסיד החצי. אמנם באמת צריך להבין, הא בשבועה דרבנן לא אמרינן מפסיד היכי שאינו יכול לישבע כמו שכתבו התו' בשבועו' ²⁷², וצ"ל דקנסו לתובע שהוא חשוד. וא"כ בזה סברתי נכונה אי מדינא בחשוד מתוך שאיל"מ. רק שלא להפקיע ממונו התקינו שבועה לשכנגדו. אמאי יהי' שבועה זו חמורה משאר שבועות דרבנן דלא אמרינן גבי' מתוך שאינו יכול לישבע מפסיד, כיון דגוף טעם התקנת השבועה שלא יפקיע ממונו לא שייך בשניהם חשודים. ע"כ דיכול לשמור עצמו שלא יהי' לו עסק עם החשוד. ומוכרחים התו' כאן לבוא לתירוץ השני.

וב"ז למ"ש הטעם בשבועו' דמשום קנס החשוד מפסיד החצי. אבל למ"ש בב"מ ²⁷³ הטעם בשיטת ר"ת משום דהפכו אשכנגדו שבועה דאורייתא בחשוד דינו כמו שבועה דאורייתא דהנוטל מפסיד חצי. א"כ לק"מ דשפיר י"ל אף למ"ד יחלוקו ס"ל מדינא בחשוד מתוך שאיל"מ, רק שלא להפקיע ממונו [תיקנו אשכנגדו], ובשניהם חשודים כיון דמ"מ התובע צריך ש' דאורייתא שהי' מוטלת אשכנגדו, יהי' מאיזה טעם שיהי' ואינו יכול לישבע מפסיד החצי. ולכך אף דפסקו כר"נ כתבו תירוץ הראשון ודו"ק.

ובדרך היותר מרווח יש ליישב פ"י התו' לשיטת הט"ז והב"ח. ויתישב ג"כ הא דבב"מ דצ"ח ובשבועו' דמ"ן²⁷⁴ ובב"מ לא כתבו רק תירוץ הראשון. וכאן כתבו ועוד י"ל. דצריך להבין תירוץ הראשון דטעמא שלא יפקיע כ"א ממונו שילוגו פרוטה ויתבענו כל אשר לו. ויהי' מודה במקצת ויטול התובע בלא שבועה. וצריך להבין הא יהי' ירא לעשות כן דדילמא יכפור לו החשוד הכל ויהי' פטור משבועה, ועי' בתו' ב"מ דצ"ח ד"ה מתוך שאיל"מ, ובא"ז (=בא"ז) ²⁷⁵ כאן²⁷⁴. וצ"ל דהא יכול לחלות לו פרוטה בפני עדים ובאופן שלא יהי' יכול לכפור לו²⁷⁵, שיתבענו ת"ז או שיתרנו שלא יפרע לו רק בעדים. וא"כ אף אם יכפור יצטרך לשלם ע"פ

269. ד"ה מתוך. 270. ד"ה מתוך. 271. לא מצאנוהו לע"ע. 272. דף מז. באד"ה מתוך. 273. דף צז: ד"ה ה"נ כגון. 274. ד"ה שכנגדו קאמינא. 275. לומר פרעתי.

עדים ויתחייב שבועה על השאר מדר"ח קמייתא ויטול התובע כל ממנו, ולכך תיקנו שבועה אשכננדרו. ולפ"ז לאביי כאן דאמר השתא נמי דליתא לדר"ח. קשה לדידי' אמאי שכננדרו ישבע ויטול. דלא שייך תירוץ הראשון כמ"ש. וע"כ כתבו ועוד י"ל משום שצווק. וא"כ לק"מ משניהם חשודים דר"א דפי' חזרה [שבועה] למקומו י"ל דס"ל מדינא בחשוד מתוך שאיל"מ, [ו]רק שלא יפקיע ממנו כנ"ל, דבאמת קי"ל כר"ח. לכן להלכה כתב' בכ"מ תירוץ הראשון כיון דקי"ל ברח"ק ודו"ק.

מיתו לכל מ"ש עדיין תמיתה הט"ז והב"ח קיימת על הרמב"ם ז"ל אמאי בחשוד שומר לא אמרינן מתוך שאיל"מ. ותירוץ הב"ח ז"ל תמוה כמ"ש לעיל דע"כ הרמב"ם סבר מדינא מתוך שאיל"מ בחשוד, דהא בשניהם חשודים פסק הרמב"ם ז"ל מתוך שאיל"מ, וגם מ"ש הט"ז²⁷⁶ דהואיל ושבועות השומרין בלא"ה על הספק, לא אמרינן מתוך שאיל"מ. באמת בח"מ סי' ש"ג סק"י מבואר בש"ך דס"ל להרמב"ם שומר שנתחייב שבועה וטוען א"י הוי מחשואיל"מ. ואם כי אין משם קושי' על הט"ז די"ל דמפרש שם לא כהש"ך, מ"מ לפי הבנת הש"ך בדעת הרמב"ם דגם בשומרין אמרינן מתוך שאיל"מ. קשה אמאי בחשוד שומר פסק הרמב"ם ז"ל דהשומר פטור²⁷⁷.

וחנלע"ד בישוב דברי הרמב"ם ז"ל הוא כך. דהרמב"ם ז"ל לשיטתו²⁷⁸ דסבר מינו לאפטורי משבועה לא אמרינן כשיטת הר"י הלוי ז"ל, ומקור ראייתם מבואר בר"ן²⁷⁹ וברא"ש²⁸⁰ ובריטב"א ז"ל פ' כל הנשבעין²⁸¹. מדקי"ל שבועות שומרין הוא אף באפקיד בלא שטר, קשה הא ה' נאמן במינו דלהד"ם או החזרתי. אלא דמינו לאפמ"ש לא אמרינן. ולכך פסק שפיר בחשוד שומר דפטור, דלא שייך לומר מתוך שאיל"מ דהא החשוד נאמן במינו דהחזרתי ולעניין לפוטרו ממון הוי מינו מעליא. רק לעניין לפוטרו משבועה לא רצה התורה להאמינו במינו דמאי איכפת לן אם יתאמת הדבר יותר. ולכך שומר שטוען איני יודע כעובדא דמיירי התם בש"ע סי' ש"ג²⁸², דאז לא שייך מינו דהא טוען א"י, שפיר אף בשומר אמרינן מתוך שאיל"מ ודו"ק.

ולכך בשניהם חשודים דמיירי משבועת מודה במקצת דליכא מינו, דמינו דהעזה ס"ל אפילו לאפטורי ממון לא אמרינן, וכן בשבועת ע"א דליכא מינו, חזרה שבועה למקומה ומתוך שאיל"מ. ואי"ל אמאי לא ביאר הרמב"ם ז"ל היכי דהפקיד בשטר דליכא מינו והחשוד שומר

276. שם בסי' צב ד"ה להטור סעי' יא וכתב הרמב"ם. 277. הט"ז בסי' שג סעי' י' תי' בביאור דברי השו"ע שם (שהם דברי הרמב"ם) כהש"ך, [וא"כ צריך להבין דברי הט"ז בשיטת הרמב"ם דלא ליסתרו אהדין]. אמנם לפני רבינו כנראה לא היו דברי הט"ז בסי' שג, כיון שהט"ז בחו"מ מסי' רמו נדפס לראשונה בספר בפ"ע בשנת תקכ"ו. 278. בפ"ב מה' שכירות ה"ח, ופי"ג מה' מלוה ולוה סוף הי"ג. 279. דף כו. בדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' עלה בגמ' אמר רמי בר חמא. 280. שם סי' ג. 281. שם דף מ"ה: ד"ה מכלל דתרווייהו. 282. סעי' י.

הוי מחושואיל"מ. יש לומר ע"פ מ"ש הש"ך ז"ל²⁸³ דבטוען החזרתי במיגו דנאנסה א"צ רק שבועה דרבנן, דבהחזרתי לא שייך שבועות התורה. ולפ"ז יש לומר לדעת הרמב"ם ז"ל אף בהפקיד בשטר א"צ רק שבועה דרבנן כשטוען נאנסה, דנאמן לומר נאנסה במיגו דהחזרתי, דלא הי' צריך רק ש"ד דהי' נאמן במיגו דנאנסה כנ"ל, וא"כ דאף בנאנסה א"צ רק ש"ד, לא אמרינן בש"ד מתוך שאיל"מ, ואין להקשות א"כ לפ"ד הש"ך מאי משני הנמ' דאפקיד בשטר, אכתי יהי' נאמן במיגו דהחזרתי והחזרתי הי' נאמן במיגו דנאנסה, ולא הי' צריך שבועה מדאורייתא, ו"א דלדעת הש"ך ז"ל מן התורה אינו נאמן כלל החזרתי במיגו דנאנסה, דבנאנסה חייב שבועת התורה, ובהחזרתי לא שייך שבועה מן התורה, משא"כ לדין דבהחזרתי יכול עכ"פ לישיבע כעין דאורייתא. שפיר נאמן במיגו כנ"ל ודו"ק היטיב.

שם בתו' ד"ה לישתבע מדר"נ וכו', ואי טען א"י על הכל ישבע על הכל שא"י.

י"ל מאי בעי התוס' הכא בדין זה, ושם בשבועות²⁸⁴ שהוא מקור דינו של ר"נ והוכיחו שם ג"כ מכאן דהלכה כלישנא קמא, ה"ל לומר דאם טוען א"י צריך לישיבע. ונלע"ד בכונת התוס' – דיש להבין. וכי לא ידע אביי מזה דכלל גדול בדין תקנתא לתקנתא לא עבדינן, ומה מקשה לר"ז. ונראה דבהא דתקנתא לתקנתא לא עבדינן כתב המרדכי²⁸⁵ והש"ך ז"ל²⁸⁶ דזה דווקא היכי ששתי התקנות הם בע"כ של א', וא"כ יש לומר דאביי הי' סבור דגם בשבועה דרבנן אמרינן מדינא מתוך שאיל"מ, וא"כ ליכא תקנתא לתקנתא, דרק תקנה זו שישבע היסת הוא לחומרא לנתבע, וזה שהתובע יטול בשבוע' כשהוא חשוד, זו אדרבה לטובתו, דמדינא הי' לו ליטול בלא שבועה, רק בחשוד תיקנו חז"ל לטובתו שיצטרך הנוטל לישיבע, ומשני תקנתא לתקנתא. דשני התקנות הם בע"כ של הנתבע, דמדינא אף שמחויב היסת ואי"ל פטור, דבש"ד לא אמרינן מתוך שאיל"מ כמ"ש התוס' עמ' ב²⁸⁷.

ובזה מיושב, דלכאורה קשה קוש"י עצומה מאי מקשה אביי השתא נמי דליתא לדר"ח לישתבע מדר"ג, הא יש נפקותא גדולה לענין אם שכגדו ג"כ חשוד, דאם היה מוטל על התובע שבועה דאורייתא מדרח"ק חזרה שבועה למקומה ומתוך שאיל"מ, משא"כ אם נחייבו מדר"ג אם לא יוכל התובע לישיבע הנתבע פטור, דבשבועה דרבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ, ולמ"ש מיושב דאביי הי' ס"ד דגם בשבועה דרבנן אמרינן מתוך שאיל"מ. ולכן לא חשבו לתקנתא לתקנתא כנ"ל.

283. סי' רצו סק"ג. 284. דף מא. ד"ה ומאן. 285. בנוסחה אחרת פ' כל הנשבעין (דף ז. במרדכי). 286. סי' פט סק"ג. 287. ד"ה ותקנתא, וכביאורו הב' של המהר"ם שם.

אמנם אם הדבר כן, קשה מדוע לא הקשה אביי לר' נחמן גופא דסבר מנה לי בידך והלה אומר א"י פטור. הא הוי מחויב שבועה [ד]היסת ואינו יכול לישבע ולשלם. ואין לומר דאביי סובר כלישנא בתרא דר"נ אינו מחייב היסת בטוען להד"ם רק בטוען פרעתיך. ז"א דהא מוכח מהכא דאביי ס"ל אליבא דר"נ דגם בלהד"ם חייב היסת כלישנא קמא. וזה ביאור דברי התו' אחר שהוכיחו דאביי ע"כ ס"ל כלישנא קמא, וע"כ סבר וס"ד דגם בשבועה דרבנן אמרינן מתוך שאיל"מ. א"כ ליקשי לר"נ גופא אמאי בטוען א"י פטור מלשלם²⁸⁸. ולזה כתבו ואי טוען איני יודע על הכל ישבע ולא שייך לומר מתוך שאיל"מ בשבועת היסת, דגם בא"י יכול לישבע היסת שא"י, משא"כ מדאורייתא בנ' לא ידענא ליכא ש"ד על לא ידענא. ומיושב ג"כ קושי' האו"ת לעיל²⁸⁹ דאמאי לא הוכיחו התו' מר"נ דברבנן לא אמרינן מתוך שאיל"מ ודו"ק.

שם ע"ב, בגמ' ותיפוק ליה דהו"ל רועה.

כל הקדמונים²⁹⁰ תמחו בזה דוודאי ניהא לי' לאביי להקשות מגזלן שהוא פסול דאורייתא. ועוד דילמא באמת כוונת אביי והא הוה לי' גזלן משום שהוא רועה.

ונלע"ד ליישב בעזה"י בטוב טעם, ויתישב ג"כ כמה קושי' בחדא מחתא. א' קושי' הריטב"א ז"ל²⁹¹ על פירש"י²⁹² דבפקדון אפילו כופר בכל חייב שבועה, א"כ אף אי ליתא לדר"ח צריך לישבע. ב' מקשי' התו'²⁹³ הא בפקדון בוודאי ליתא לדר"ח דאיכא למפרך שהוחזק כפרן, ג' כתבתי לעיל²⁹⁴ בשם הא"ז (הא"ז²⁹⁵) להקשות למאי דמשני שכנגדו קאמינא. הא בלא"ה הנגזל נשבע ונוטל אף בכופר הכל. ונראה דהנה תוס' ז"ל כאן²⁹⁶ ובב"מ דצ"ח²⁹⁷ ביארו יותר. דלכך בחשוד לא אמרינן מתוך שאיל"ל יטול התובע בלא שבועה, דא"כ לא שבקית חיי לחשוד, שכ"א ילוונו מנה ויתבע כל אשר לו, והוא יודה במקצת ויטול התובע בלא שבועה, וכבר הקשינו לשאול²⁹⁸ דהא כ"א יהי' ירא שלא יכפור הכל, וגם החשוד הברירה בידו כשיראה שהתובע בא עליו בעלילה לתובעו יותר ממה שהלוהו. יכפור לו הכל. ומצאתי בא"ז כאן²⁹⁹ שהקשה כן. אמנם כבר כתבתי דלק"מ, דיכול להלוות לו מנה בעדים, דאז אף אם יכפור יצטרך לשלם לו המנה שהעדים מעידים, ויתחייב שבועה על השאר מחמת העדאת עדים כר"ח ויטול כל אשר לו. ולכך תיקנו ששכנגדו צריך שבועה. ולפ"ז אי ליתא לדרח"ק גם דין זה ליתא. ובחשוד אמרינן מתוך שאיל"מ בלא שבועה שכנגדו דלא שייך לא שבקית חיי כנ"ל.

288. ב"ק קיח. 289. סי' צב סק"י. 290. התוס' ר"פ, הריטב"א, וכ"ה באס"ז בשם תלמידי ר"פ, ובשם הראב"ד, ובהג' מרדכי סי' תיט. 291. בעמ' א בד"ה שכנגדו. 292. ב"ק דף קז. ד"ה מעיז. 293. בעמ' א בד"ה אי איתא. 294. בעמ' א מהרדב"ז בד"ה א"ל אביי. 295. בד"ה ותקנתא לתקנתא. 296. בעמ' א ד"ה שכנגדו. 297. ד"ה מתוך. 298. בחי' לעיל אתור"ה שכנגדו, בד"ה ובדרך היותר מרווח. 299. בעמ' א ד"ה שכנגדו.

ואין לומר הא אף אי ליתא לדר"ח מ"מ שייך לא שבקת חיי, דכ"א יתבענו שהפקיד אצלו. ואף אם יכפור בכל יתחייב שבועה לשיטת רש"י ז"ל דבפקדון אפילו כופר בכל חייב שבועה ומתוך שאיל"מ. זה אינו דאם יתבענו שהפקיד אצלו יכול למעון שנאנסה. וכבר כתבתי בדעת הרמב"ם ז"ל³⁰⁰ באם החשוד שומר ואיל"ל פטור בלא כלום, דבשבועות שומרין לא אמרינן מתוך שאיל"מ, או כמ"ש הט"ז בס"י צ"ב³⁰¹ הואיל ובאה על הספק, או כמ"ש הפנ"י ז"ל³⁰² בסוגי' דשאלה ושכורה הואיל ושבועות שומרין חידוש הוא.

ולפ"ז יש לפרש דהכא אמר ר' זירא אם איתא לדרח"ק משתבע שכנגדו אשאר. אבל אי ליתא לדרח"ק א"כ חייב זה ש"ד על השאר, דהא אפילו כפר בכל בפקדון חייב שבועה. ומתוך שאיל"מ. ואין שכנגדו צריך שבועה, דאי ליתא לדרח"ק לא שייך לא שבקת חיי כנ"ל. ובאמת כאן בפקדון ליתא לדרח"ק³⁰³, וא"כ כיון דבהלוואה איתא ולכך תיקנו שבועה אשכנגדו שוב לא פלוג.³⁰⁴

ומיושבים ג' קושי' הנ"ל. ומקשה השתא נמי דליתא לדר"ח לישתבע שכנגדו מדר"נ דהא ר"נ תקין היסת בכופר בכל, א"כ עדיין אם נימא בחשוד מתוך שאיל"מ לא שבקת לי' חיי, דכ"א יתבענו שלוח לך, ואף [אם] יכפור בכל. יתחייב שבוע' היסת ומתוך שאיל"מ. ומשני תקנתא לתקנתא לא עבדינן, ר"ל דהיסת גופא תקנה הוא להחמיר על הנתבע, והא דחשוד יהי' בכלל מתוך שאיל"מ הוא ג"כ תקנה להחשוד, דמדאורייתא חשוד על השבועה אינו פסול לשבועה כמ"ש התו' בב"ק דק"ח ע"א³⁰⁵, או כמ"ש האו"ת ז"ל בס"י צב³⁰⁶ בביאור דברי התו' דהא דחשוד הוא בגדר מתוך שאיל"מ הוא רק תקנתא דרבנן הואיל וצועק אני אשבע ע"ש. ומתורין בזה מה שמקשה במדרכי³⁰⁷ על רבינו שמחה במילתא דאיסורא פטור מהיסת, וכאן הוי מילתא דאסורא דהוי שומר שגנב מרשות או מרשות בעלים, ולמ"ש מתורין דאין הקושי' מהכא רק מעלמא, בהלוואה נשבע היסת ושייך לא שבקת וממילא אף בפקדון כן דלא פלוג.

ואין להקשות דמשמע מתוך הסוגי' דאחר שקיבל ר' זירא עדות שאכל תרי מינייהו. פסק דינו דאם איתא לדרח"ק משתבע אשאר. ולפמ"ש בשיטת רש"י דאין השבועה מדרח"ק רק בכופר הכל בפקדון ג"כ חייב שבועה. א"כ למה לי' הני תרי סהדי דאכל תרי מינייהו, זה אינו, דלמאי דמסיק שכנגדו קאמינא. א"כ שפיר הי' צריך לעדים הנ"ל. דאל"כ לא הוי גולן והי' הנתבע נשבע ונפטור. ולפ"ז מתורין ג"כ קושי' הא"ז וכי לא ידע אב"י דחשוד על השבועה

300. דף ה. אתוד"ה שכנגדו. 301. להטור סע"י יא וכתב הרמב"ם. 302. לקמן דף צז: בגמ' ה"נ שיש עסק שבועה ביניהם. 303. כקושיית התוס'. 304. כמ"ש התוס' בתי'. 305. ד"ה ותרי כפילי. 306. סק"י. 307. בסוגיין סי' רכט (הכוונה שהתביעה על הנתבע דקעביד איסור כגניבה).

שכנגדו נשבע ונוטל. ולמ"ש מיושב. דאי ס"ד דכוונת ר"ז הי' משתבע אשכנגדו. א"כ בלא ר"ח בנגזל שכנגדו נשבע ונוטל, אף דאין הגזלן חייב שבועה כלל. ומשני שכנגדו קאמינא וכדפרישית, דע"י דינו של ר"ח שכנגדו נשבע, דבלא ר"ח הי' חשואיל"מ כנ"ל. ואי"ל כיון דאביי לא ידע מזה, אדמקשה והא גזלן הוא. ליקשי' הא בלא ר"ח משתבע. ז"א, דעדיפא מיני' מקשה אגוף הדין האיך יכול לישבע והא גזלן הוא.

ועוד י"ל, לפמ"ש"ל דלס"ד לק"מ די"ל דר"ז סבר כר"י³⁰⁸ דבעינן בפקדון הודאה במקצת. ואי"ל א"כ יהי' נאמן במיגו דנאנסה, [ד]אף אם הי' טוען נאנסה כשבאו עדים דאכל תרי מינייהו הי' נשבע מדר"ח. רק הקושי' הוא למסקנה שכנגדו קאמינא. א"ו ס"ד דר"ז סבר כר"י דבעינן הודאה במקצת בנאנסה, א"כ יהי' נאמן דבתחילה הי' טוען נאנסה וא"ז לא הי' שכנגדו יכול לישבע והי' פטור. אלא וודאי סובר בשומרינן לא בעינן הודאה במקצת. וא"כ ליכא [מיגו], דכיון דלא ידע שיבואו עדים וכמ"ש לעיל באריכו³⁰⁹, ולמסקנא י"ל דהפני' כמ"ש.

ולפ"ז דעת לנכון נקל לפרש קושי' הגמ' ותיפוק לי' דה"ל רועה וסתם רועה פסול לעדות ולשבועה. אכ"כ למה לי' לר"ז להני תרי סהדי דאכל תרי מינייהו. אף אם לא באו עדים אלו הי' יכול לפסוק דינו דכיון דזה כופר בכל וחייב שבועה בפקדון לרש"י, ורועה פסול לשבועה משתבע שכנגדו. ומה צורך בעדות אלו. אם שיתחייב שבועה ע"י אף ככופר בכל חייב. אם לעניין פסול בכדי ששכנגדו ישבע בלא עדים פסול. ועוד ה"ל לומר אם איתא לדרח"ק שכנגדו ישבע ולא הוי מחשואיל"מ, ומתורץ קושי' המפרשי' ז"ל בטוב טעם ודעת בעזה"י. ואם אמנם רש"י ז"ל בעצמו לא פי' הסוגי' כמ"ש, מ"מ הדבר בעצמותו נכון ליישב שימתו דסבר בפקדון אף כופר בכל חייב, והוא ג"כ שימת הרי"ף והנמ"י ז"ל³¹⁰ ודוק היטיב.

מדם אכלה לדבר בסוגי' זו. עוד רגע אדבר בישוב קושי' הנ"ל, דמאי מספקא לי' לר"ז אם איתא לדר"ח, כיון דקי"ל הלכה כחכמים דר"נ אין לנו מיעוט על העדאת עדים. ויתיישב ג"כ קושי' התוס' ³¹¹ על ר' יוחנן בירושלמי ³¹² דפסק שם דלא כר"ח. ומה שכתבו התו' דר"י פריך תורת הזמה צ"ב באיזה סברא פליגי. וכי מיפליגי בסברא בלא טעמא. גם יתורץ כל הסוגי' דלעיל ³¹³ דתנא תונא. עם כל הקושי' והדקדוקים שהקשיתי וביותר הלשון דר"ח תורת הזמה לא פריך, ודקדקתי לעיל ³¹⁴ כיון דשם בסוגי' ליכא מאן דפליגי עלי' ה"ל לומר סתם תורת הזמה אינו פירכא, ויבואר ג"כ פסק הרמב"ם ז"ל בה"ט ³¹⁵ שתלה דינו של ר"ח בהוראת הגאונים.

308. כר' יוחנן בב"ק דף ק"ו: דס"ל דאין עירוב פרשיות. 309. לעיל דף ה. בכמה אנפין על הגמ' השתא נמי דליתא לדר"ח. 310. לא מצאנוהו לע"ע. 311. שבועות דף מז. ד"ה בטוענו. 312. פ"ו משבועות ה"א, דף כח: 313. דף ד. 314. בכת"י שלפנינו לא נמצא. 315. פ"ד מה' טר"ג ה"י.

גם מה שהקשיתי עליו³¹⁶ דלא סיים כלישנא דגמ' שלא תהא גדולה העדא"ת עדים מפיו מק"ו, ויתורץ בעזה"י הכל בחדא מחתתא.

דחנה כבר דקדקתי לעיל³¹⁷ בדברי רש"י ז"ל³¹⁸ שכתב עדים ישנם בתורת הזמה שאם הוזמו על החמשים שמעידים משלמין. הא י"ל כפשוטו דעדים בעלמא בכ"מ הם בתורת הזמה לשלם. משא"כ ע"א בשום פעם אינו בתורת הזמה. אמנם הדבר פשוט דקי"ל בחולין בפ' כל הבשר³¹⁹ דעל מה הצד מגופא פרכינן מעלמא לא פרכינן. רק דווקא קולא וחומרא בלמד ומלמד. וא"כ כאן לכא' למאי דבעינן למילף העדא"ת עדים שיתחייב שבועה על השאר, בהא מילתא ליכא הזמה על השבועה שמחייבין כמו בע"א. ואי משום דבמקום אחר כשמעידים על מומן הם בתורת זה, הוי פירכא שאינו בגוף הלמד ולא פרכינן, לכך פירש"י ז"ל דבהא מילתא גופא איכא פירכא, דמ"מ הם בתורת הזמה בהאי עדות. על החמשים וזה פשוט וברור.

ומיושב ג"כ מה שיש להקשות לשיטת הנמ"י והרשב"א והריטב"א ז"ל דדינו של רח"ק הוא דוקא כשעדים א"י מפרעון דבכה"ג ליכא ש"ד דאין נשבעין על כש"ק כמ"ש לעיל³²⁰. א"כ איכא למפרך מה לצד השוה שבהן שאף על הפרעון נשבעים. משא"כ עדים כיון דאם יודעים שלא נפרע אינו נשבע. אף במעידים סתם שלא לזה והוחזק כפרן אינו חייב שבועה. אלא וודאי כמ"ש כיוון דבהא מילתא דבעינן למילף במה הצד ליכא שום פרכא שפיר ילפינן. וכן צ"ל למ"ש התו' כאן³²¹ והרא"ש³²² ז"ל דאף דפקדון איתא לדר"ח אף דאיכא למפרך שהוחזק כפרן. כיון דילפינן בהלואה דליכא פרכא אף בפקדון כן. וצ"ע אדרבה נימא דאף בהלואה לא מצינו למילף במה"צ. דאיכא למפרך מה לצ"ה שלא הוחזק כפרן בשום פעם אף בפקדון, משא"כ עדים מ"מ הוחזק כפרן בפקדון, ועל מה הצד פרכינן פרכא כ"ד, אלא וודאי כמ"ש כיון דבאותו דבר דאנו באים ללמוד בהלואה ליכא פירכא מעלמא לא פרכינן, וכיון דלמידין רק בד"א דשייך דינו של ר"ח, גלויא מילתא בעלמא הוא דבכ"מ הדין כן.

ואחר הצעה זו יש לפרש ר"ח תורת הזמה לא פריך דלא כפירש"י ז"ל, די"ל כיון דדעת המקשן הי' דעל מה הצד פרכינן פרכא כ"ד אף לר"ח כן. אמנם הרז"ה ז"ל³²³ כתב דבעדות בשטר ליכא הזמה, דדווקא כשמעידים בפ' אם הוזמו משלמין. משא"כ בכתב אם הוזמו אין משלמין, וכ"ד הרי"ף ז"ל לדעת הש"ך ז"ל בח"מ סי' ל"ח³²⁴ דליכא מאן דפליג על הרז"ה ז"ל לעניין חיוב תשלומין ע"ש, ולפ"ז מתורץ דלכך ר"ח תורת הזמה לא פריך, דמ"מ יכול ללמוד

316. לעיל דף ג. על הגמ' תני ר' חייא. 317. דף ד. על הגמ' הא ל"ק ר' חייא תורת הזמה לא פריך (באופן הג'). 318. שם בד"ה תאמר בעדים. 319. חולין דף קטו: 320. דף ג. בריש סוגיא דתני ר' חייא. 321. בעמ' א' סוף ד"ה אי איתא. 322. בסי' ד, וכ"ה בתוס' הרא"ש לעיל דף ד. ד"ה מה להצד. 323. הו"ד ברין בסופ"ב דכתובות. 324. סק"ב.

ממה הצד כשיש לו שטר על חמשים ותובעו מנה והנתבע כופר בכל חייב שבועה על השאר מחמת העדאת עדים. וליכא למיפדך שישנו בחזמה, דבעדות בשטר ליכא חזמה, וכיון דילפינן רק בשטר. ממילא הדין כן אף במעידים בפ', דגילוי מילתא בעלמא הוא דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה.

ולפ"ז מתורץ קושי' התו' דר"י בירושלמי לשיטתו. דבירושלמי פ' האשה שנתארמלה³²⁵ איתא ר' מנא בעי עד א' בכתב מה לזוקקן לשבועה, ופריך ועד א' בכתב כלום הוא כו'. וכתב הרא"ש בב"ב דף קס"ה³²⁶ דהגמ' דילן חולק על הירושלמי וס"ל דע"א בכתב זוקק לשבועה עי' באריכו' בהרא"ש ז"ל. ולפ"ז מתורץ דר"י בירושלמי לשיטתו דסתם ירושלמי הוא ר"י כידוע דס"ל דע"א בכתב אינו זוקק לשבועה, א"כ תורת הזמה פירכא. דאין ללמוד כשמעידים בשטר דהא מפיו וע"א ילפינן ל"י. וע"א גופא בשטר אינו זוקק לשבועה. והגמ' דילן לשיטתו דס"ל ע"א זוקק לשבועה אף בשטר. ולכך תורת הזמה לא פרכינן. ור"ז י"ל כר' מנא בירושלמי דמספקא ל"י אם ע"א בשטר זוקק לשבועה. ולכך מספקא ל"י אם אי' לדר' חייא.

והנה הרא"ש ז"ל שם הוכיח דגמ' דילן פליג אירושלמי, מדאמר אביי שם³²⁷ סתם לא נצרכה אלא לע"א בכתב וע"א בפ' משמע שאין חתום בו אלא ע"א. וכן מדמקשה לאמימר קשי' מתניתין, ולא מתרצינן דקמ"ל כשא' בכתב ואין חתום בו אלא א' וא' בפ' פסול משום דע"א בכתב לא כלום הוא. אבל כשחתומים בו שניים. ולא מצו לקיים רק כתיבת ידו של א' בזה אכשר אמימר. ומדלא משני הכי ש"מ דאמימר מכשר אפילו דאין חתום אלא א'. להצטרף עם עד שבפ', וש"מ ע"א בכתב זוקק לשבועה עכ"ל. ויש להבין אכתי מנ"ל להגמ' להקשות דילמא אמימר רק כשלא מצאו לקיים רק דא' מכשר. והנלע"ד דיש לומר דבכה"ג גם אביי מודה דמצטרפין, רק דאביי ס"ל דפסול דע"א בכתב לא כלום הוא. ועל זה פליג אמימר ומכשר דע"א בכתב הוא כמו בפ'. ומקשה שפיר לאמימר קשי' מתניתין, ולפ"ז אביי לשיטתו, ושפיר קאמר הכא השתא נמי דליתא לדר"ח דפריך תורת הזמה כנ"ל, ודוק היטיב כי קצרתני.

אמנם הרא"ש ז"ל כתב שם בשם רבינו יונה דטעמו של הירושלמי דע"א בכתב לא כלום. משום דהוי מפייהם ולא מפי כתבם רק בשטר בשני עדים גזירת הכתו' הוא דכשר. ולפי"ז תירוצי הנ"ל ניחא דווקא לשיטת רש"י ז"ל דאף דהעדים ראויים להגיד בפ' הוי מפי כתבם³²⁸. משא"כ לר"ת והתו'³²⁹ והרא"ש³³⁰ דדווקא באילמים שאינם ראויים להגיד פסול מפי כתבם. ולפ"ז כשהעד חי וראוי להגיד בפ' יש לומר גם הירושלמי מודה דמועיל לחייב שבועה. וא"כ נסתר תירוצי הנ"ל, דמ"מ נוכל לילף העדאת עדים בשטר היכי שהעדים זוכרים העדות,

325. ה"ד, דף יב. 326. פ"י סי' ז. 327. ב"ב דף קסה. 328. דברים יט טו, והו"ד בתוס' יבמות לא: ד"ה דחזו, ובכתובות כ. ד"ה ור' יוחנן. 329. יבמות דף לא: ד"ה דחזו. 330. יבמות פ"ג סי' ז.

דבכה"ג ע"א בשטר מחייב שבועה. וביותר לדעת הרמב"ם ז"ל בה' עדות³³¹ דחותכין דיני ממונות בעדות בשטר רק מדרבנן, וא"כ לכאורה ליכא למימר כמ"ש דר"ח תורת הזמה לא פריך, דיליף העדאת עדים בשטר במה"צ, הא מדאורייתא אינו מועיל כלל עדות בשטר. אמנם אכתי י"ל כנ"ל וכשיטת הלח"מ³³² ז"ל בדעת הרמב"ם ז"ל דדווקא כשהעדים מתו אז השטר הוא רק מדרבנן משום מפיהם ולא מפי כתבם. אבל כשהעדים חיים וראויים להגיד בפ' אז מועיל עדותם בשטר דבר תורה. א"כ שפיר ילפינן העדאת עדים בשטר שיחייב שבועה מפיו וע"א בכה"ג שהער ראוי להגיד בפ', דמועיל אף לשיטת הירושלמי כנ"ל, והדרי' קושי' התו' לר"י לדוכת'.

אמנם נלע"ד ליישב באופן אחר. והוא דלכאורה קשה למ"ש דר"ח יליף העדאת עדים בשטר דמחייב שבועה. ולכך לא פריך תורת הזמה קשה הא בשטר ליכא שבועה דהוי כש"ק. אמנם זה יש ליישב דמירי דלית לי' קרקע כמ"ש התוס'³³³ לתרין מב"מ (=מודה במקצת) דחייבה התורה שבועה, אך אכתי קשה לדעת הגה"מ³³⁴ והובא בש"ע ח"מ סי' ע"ה ברמ"א ז"ל³³⁵ דשטר הוי הילך ואפילו כופר ואפילו לית לי' קרקע, א"כ אכתי קשה על ר"ח ממ"נ, אי יליף בעדות בפ' איכא למיפרך תורת הזמה. ובשטר בלא"ה ליכא שבועה דהוי הילך. אך יש לומר דר"ח לשיטתו דסבר³³⁶ הילך חייב, וא"כ יליף שפיר דהעדאת עדים בשטר יחייבו שבועה דליתנייהו בתורת הזמה. וזה שדייקן חז"ל בלשונם הזהב ר"ח תורת הזמה לא פריך. ומיושב כל הקושי' שהקשיתי ובסגנון שכתבתי לעיל דר"ח מביא ותנא תונא ממתניתין דהילך חייב, וממילא מוכח דהעדאת עדים מחייב שבועה מק"ו ודוק.

ולפי"ז מתורין דברי הרמב"ם ז"ל, דלמאי שפסקו כל הגאונים בר' ששת דהילך פטור א"כ לכאורה אין מקום לדינו של רח"ק. אמנם הם פסקו דהעדאת עדים מחייב שבועה בלא הק"ו רק מצד סברא. כיון דקי"ל דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה כנ"ל ודוק, אמנם אביי לשיטתו³³⁷ דסבר מדאורייתא חשיד אממונא חשיד אשבועה, וחשיש סמ"י (=90 פ' מלוה ישנה) הוא רק מדרבנן כמ"ש הפו' ז"ל³³⁸, ולכך אמר דליתא לדר"ח הן מצד הסברא דחשיד אממונא חשיד אשבועה, ומק"ו לא ילפינן דקי"ל הילך פטור ופרכינן תורת הזמה, ודוק היטב.

ובל זה לפסק הרמב"ם ז"ל בה' טוען פ"ט³³⁹ דפסק כר"י דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה ע"ש בהג"מ³⁴⁰, אבל לאביי דסבר מדאורייתא חשיד אממונא י"ל כנ"ל, אמנם דברי התו' ז"ל³⁴¹ לכאורה צ"ע שתירצו דר"י פריך תורת הזמה קשה, למ"ש התו'³⁴² בד"ה אבל העדאת

331. פ"ג ה"ד. 332. שם. 333. לעיל ד: ד"ה אין. 334. הגמ"ר בשבועות פ"ז, נוסחה ב' דף ח: 335. סעי' ד. 336. לעיל דף ד. 337. לקמן דף ו. 338. ר' מהר"ם שיף לקמן דף ו. ופנ"י קידושין דף מג: וב"מ דף ג: 339. מה' ט"ו ה"ז. 340. אות ח. 341. שבועות דף מ"ו. ד"ה בטוענו. 342. לעיל דף ג:

עדים, דל"ל הכא דלמאי דמסיק חשיד אממונא לא חשיד אשבועה א"צ כלל לק"ו, ור"ח לרווחא דמילתא יליף מק"ו, עדיין חקו' קיימת, נהי דר"י פריך תורת הזמה מ"מ אמאי פטור בהעדאת עדים כיון דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה, וצע"ג לכאורה.

והנלע"ד בפ"י דברי התו', דהתו' שם בשבועו' דמ"ן³⁴³ ס"ל כתירוץ הראשון בתו' לקמן³⁴⁴ דאף דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה, מ"מ היכי דוודאי גזל פסול לשבועה ד"ת. וא"כ בהעדאת עדים דנעשה וודאי חשוד ע"פ עדים במקצת שכפר, ובכופר בכל לא שייך אשתמוטי כיון דפריך תורת הזמה לכך אף לר"י חשיד אשבועה, והתו' ז"ל לעיל בד"ה אבל העדאת עדים כתבו כן לתירוץ השני דאף בגזול וודאי מן התורה לא חשיד אשבועה, וע"ש בפ"י ז"ל ודו"ק.

ולמ"ש לעיל לתרין לר"י דס"ל כופר בכל יוכיח. א"כ לפמ"ש לעיל ליישב דברי רש"י ז"ל דר"ז סבר ע"כ כר"י דכי הוא זה בפקדון כתיב. ולכך לית לי' ג"כ דחית.....³⁴⁵

המשך חידושי פרק שנים אוחזין בעז"ה בגליון הבא

343. ד"ה מתוך. 344. דף ה: ד"ה דחשיד. 345. ההמשך חסר ולא זכינו לע"ע להשלמת הדברים.

הגאון רבי עקיבא איגר זצלה"ה אב"ד פוזנא

ברוך שמסר עולמו לשומרים. בתוך ארכיון כתבי רבה של המבורג, הגאון הנודע רבי מרדכי עמרם וירש"ז (תקצ"ג – תרס"ט) המצוי ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי', נשתמרה מחברת קטנה, ובה אוצר בלום של חידושי תורה בכמה וכמה ממקצועות התורה, בראשה נכתב כדלהלן: "זה הספר שייך להבחור גימפל בן התורני מוהר"ד שלמה זלמן". המחברת מכילה חידושי תורה רבים במגוון נושאים, מיעוטם חידושים עצמיים ורובם בשם גדולי ישראל, חלקם בשם זקנו הגאון רבי נפתלי כץ זצ"ל, חלקם "בשם אמו" הרב הגאון המפורסם אב"ד דק"ק ברעסלא", ועוד.

רבי גימפל טיקטין בעל המחברת, – אשר חלקים ממנה כבר באו ב"ה בדפוס בגליצונות 'נור התורה' וחלקם יראו אור בעו"ה בגליצונות הבאים – היה תלמידו של הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, ובין שאר החידושים במחברתו מביא כמה וכמה דברים מאשר שמע מפי רבו הגדול, אחדים מהם, אשר טרם ראו אור עד עתה, מתפרסמים בזה לראשונה, בתוספת הארות ומראי מקומות בשולי הגליון. מעשי ידי הרב יעקב בהגן והרב יצחק פרידמן.

בענין חמץ נוקשה ותערובת חמץ (פסחים מג.)

מנא ליה לחטור דחמץ נוקשה ותערובת חמץ שווין

עיינן בטור שהשוה נוקשה לתערובות לר"א שהן בלאו¹, והקשה הבית יוסף דהא תני כוותיה דרב יהודה, דלרבי אליעזר לית ליה נוקשה, והאריך לחלק בדוחק. עיינן בב"ח שתירץ דאיתא בתוס' ד"ה ואילו נוקשה לא קאמר וא"ת ונימא דמשום הכי לא חשיב ליה משום דכל שכן הוא כדאמר רב נחמן וי"ל דאי כל שכן הוא הוה ליה למיתני לאשמועינן דלית ביה כרת. וכל זה אם אחד חמור מחבירו קשה שפיר דליתני החמור יותר, אבל אם הם שווין לא קשה מידי, ובזה איכא למימר לפי האמת דס"ל לרבי אליעזר דנוקשה ותערובות שווין, ולא בא התניא כוותיה אלא לסתור דברי רב נחמן נגד רב יהודה דפליגי איזה חמור יותר, ובא תניא כוותיה לומר דאי אית ליה דאחד חמור מחבירו, על כרחך מוכח כרב יהודה מדלא חשיב שם נוקשה, ע"כ. ולכאורה דבריו נכוחים הם, רק מכל מקום קשה מנא ליה לומר סברא זו דס"ל לרבי אליעזר דשווין, דהשתא הוי ג' מחלוקות בדבר.

1. איתא בגמ' (פסחים מג.): 'מאן תנא דחמץ דגן גמור על ידי תערובות ונוקשה בעיניה בלאו, אמר רב יהודה אמר רב רבי מאיר היא, דתניא שיאור ישרף ונותנו לכלבו והאוכלו בארבעים וכו', שמעינן ליה לרבי מאיר נוקשה בעיניה בלאו, וכל שכן חמץ דגן גמור על ידי תערובת. רב נחמן אמר רבי אליעזר היא, דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דרבי אליעזר וחכמים אומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום, ושמעינן ליה לרבי אליעזר דאמר חמץ דגן גמור על ידי תערובת בלאו וכל שכן נוקשה בעיניה וכו', ור' יהודה מ"ט לא אמר כר' נחמן, אמר לך ע"כ לא קאמר ר"א התם אלא חמץ דגן גמור בתערובת אבל נוקשה בעיניה לא, תניא כוותיה דרב יהודה כל מחמצת לא וכו' על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו, מאן שמעת ליה דאמר על עירובו בלאו רבי אליעזר היא, ואילו נוקשה בעיניה לא קאמר, שמע מינה נוקשה לרבי אליעזר לית ליה'.

הוכחה משיטת הרי"ף שסבר כן

ואמר הגאון [רבי עקיבא איגר זצ"ל] הנ"ל לתרץ, דרב אלפס פסק כחכמים² ונוקשה ותערובות בלא כלום, והקשה בעל המאור האיך פסק נגד סתם מתני' (דף מב.) דהרי אלו באזהרה תנן, ותרין [הרמב"ן] סתם מתני' זו נדחית קמי מתני' דשיאור ישרף (דף מט:), והקשה מנא ליה בתערובות פטור, דהא תערובות חמור מנוקשה לפי התניא כוותיה, ותרין בדוחק מדמצינן דנדחית מתני' מנוקשה הוא הדין מתערובות נמי לא קשה מידי³. לפי זה איכא למימר דהיה קשה לטור על רב אלפס קושיית בעל המאור דמנא ליה דתערובות פטור, ותרין [הרמב"ן] היה נראה לו דוחק, אזי הוכיח דנוקשה ותערובות שווין, ולא קשה מידי קושיית בעל המאור.

עוד הוכחה דאיכא מאן דסבר דשווין הם

ועוד איכא למימר דהוכיחו דעל כרחק איכא תנא דסבירא ליה שהם שווין, דאיתא בדף מג: אמר ר' יוחנן אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר, ותערובות חמץ לא קחשיב, ועל כרחק מוכח דסבירא ליה דתערובות בלא כלום⁴. ולפי זה איכא למימר דהיה קשה להטור דהא ר' יוחנן סבירא ליה בכמה מקומות הלכה כסתם משנה⁵, ואם כן קשה קושיית בעל המאור דהאיך פסק נגד סתם משנה דהרי אלו באזהרה תנן, דהא במתני' דשיאור ישרף לא קחשיב דפטור אלא נוקשה, אלא על כרחק מוכח דסבירא ליה לר' יוחנן דנוקשה ותערובות שווין, אם כן בלא זה הוי ג' מחלוקת בדבר, ושפיר אית ליה דאף ר' אליעזר סבר דשווין.

הבעל המאור הוכיח שתערובת חמץ אינה בלאו והשווה חמץ נוקשה

ועוד אמר הגאון [רבי עקיבא איגר זצ"ל] הנ"ל, דהטור הוכיח דעל כרחק סבירא ליה לרבי אליעזר דשווין (דבריהם) לפי האמת, [ד]על כרחק קרא 'כי כל אוכל חמץ' למיעוטי אתי, מדכתיב 'כי כל אוכל מחמצת', ואם נתחמץ מחמת דבר אחר ענוש כרת כל שכן מאליו, אלא

ובטור (או"ח ריש סי' תמב): 'כל דבר שאינו חמץ גמור אלא תערובת חמץ וכו', או חמץ בלא תערובת אלא שאינו חמץ גמור והוא שחכמים קורין לו חמץ נוקשה וכו', כל אלו לר"א הן בלאו ואין בהן כרת'.

2. בסוגיין, ר"פ אלו עוברין (יג. בדפי הרי"ף).

3. ז"ל הרמב"ן שם: ואע"ג דאיכא דמודה בתערובות ופליג בנוקשה, ס"ל לר' יוחנן דהיכא דפליג ר' יהודה אנוקשה פליג נמי אתערובות. עי"ש.

4. דאם היתה תערובת באיסור הו"ל למיתני בהדי היתר מצטרף לאיסור. (וקשה אולי תערובת חמץ אסורה רק באית בה כזית בחמץ ואין ההיתר מצטרף).

5. שבת מו. ועוד.

על כרחק למעוטי אתי אתערובות לרבי אליעזר, דסבירא ליה דהא יליף מברייטא נתחמץ מחמת דבר אחר מלשון מחמצת⁶, וא"כ קשה שפיר קושייתן, אלא על כרחק למעוטי אתי⁷.

ב' קושיות המהרש"א על הבעל המאור

אבל מהרש"א הקשה עליו ב' קושיות, א' דהא פריך תלמודא לעיל בפרק כל שעה (דף כח:) ור' יהודה מחמת דבר אחר מנא ליה מדאפקיה רחמנא בלשון מחמצת, משמע דלתנא דברייטא דאתי בר' שמעון לאו מלשון מחמצת נפקא⁸. ועוד מאי פריך לקמן (דף קמג:) מאי חזית⁹, הא איכא למימר דאתי כל לרבות עירובו שהרי מיעט מיתורא דקרא כי כל אוכל חמץ, ומוכח דזה פירוש ילפותא דברייטא דנתחמץ מחמת דבר אחר לאו מלשון מחמצת, אלא מיתורא דקרא כי כל אוכל, עיי"ש במהרש"א¹⁰.

6. ביאור זה הוא מדברי הר"ן ברפ"ג דפסחים (ד"ה כל מחמצת), וז"ל שם: יכול יהא ענוש כרת ת"ל כי כל אוכל חמץ ונכרתה. כלומר האי קרא למיעוטא אתי שכבר כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, ואם במחמצת ענוש כרת דהיינו נתחמץ מחמת דבר אחר כדמוכח בפ' כל שעה (כח:), כל שכן חמץ שנתחמץ מאליו, למה לי למכתב כי כל אוכל חמץ, אלא לאשמעינן כל האוכל הוא בכרת ואין כל החמץ בכרת, למיעוטי עירובו לר"א, ולרבנן דלא דרשי כל לגמרי מעטיה רחמנא בין מלאו בין מכרת, עיי"ש. [והר"ן כ' אח"כ דכ"ש בנוקשה דאינו בלאו ובכרת]. וכ"כ הבעה"מ שם: וכתב הר"ף אע"ג דאמור רבנן על עירובו בלא כלום מלקא הוא דלא לקי איסורא מיהא איכא וכו', ונפקא ליה לר' מאיר מהיכא דנפקא ליה לר"א מדרשא דכל מחמצת וכו', ומאי משמע דקרא למיעוטא אתא מכדי כתיב כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, אם במחמצת הוא חייב כרת דהיינו נתחמץ ע"י דבר אחר כ"ש חמץ שנתחמץ מאליו, למה לי למיכתב שוב כי כל אוכל חמץ אלא לאשמעינן כל האוכל הוא בכרת ואין כל חמץ בכרת, לאפוקי עירובו לר"א ולאפוקי אף נוקשה בעיניה לר"מ, בין לר"א בין לר"מ מכרת מעטינהו רחמנא וקיימא להו בלאו דכל מחמצת לא תאכלו דהא דרשי כל, ולרבנן דלא דרשי כל לגמרי מעטינהו רחמנא בין מלאו בין מכרת ע"ש.

7. י"ל הכוונה, וכ"ת מ"מ בנוקשה מהיכי ידעינן להר"ף שאינו בלאו, אע"כ דהר"ף ס"ל כהנבאר שהם שוין. (ואף שהבעה"מ כ' בפשיטות ששניהם איתמעטו, אך לא כ' מנ"ל למעט חמץ נוקשה, ודילמא שהוא בלאו, אע"כ דס"ל שהן שוין).

8. ז"ל המהרש"א שם: מדברי הר"ן דהאי קרא כי כל אוכל חמץ למיעוטא אתא מדכתיב כי כל אוכל מחמצת וכו', ל"ל למיכתב כי כל אוכל חמץ אלא לאשמעינן כל האוכל הוא בכרת ואין כל חמץ בכרת למעוטי עירובו לר"א כו' עכ"ל, וכך הם דברי בעל המאור ע"ש באורך.

(ובא"ד) וע"כ הנראה לשיטת התוס', דהא דיליף בברייטא נתחמץ מחמת ד"א מכל מחמצת לאו מלשון מחמצת קא יליף ליה, וכן מוכחת הסוגיא דפרק כל שעה דקאמר ור"י מחמת ד"א מגליה מדאפקיה רחמנא בל' מחמצת, משמע דלתנא דברייטא דאתי כר"ש לאו מלשון מחמצת קא יליף ליה וכו', אלא דה"פ דברייטא מחמצת ונכרתה למאי אצטריך כיון דכבר כתיב כי כל אוכל חמץ ונכרתה וגו', וקאמר דאי מכל אוכל חמץ אין לי אלא שנתחמץ מאליו מחמת ד"א מנין להכי אצטריך מקרא דכל מחמצת לרבות מחמת ד"א.

9. בגמ' פריך: ומאי חזית דהאי כל לרבות נשים ולמיעוטי עירובו אימא איפכא.

10. ז"ל שם: אבל קשה לפי זה, דאי מיתורא דקרא דכל אוכל חמץ כו' קא ממעט תערובת חמץ, א"כ מאי פריך

שיטת הבעל המאור מוכרחת

ואמר לי הגאון [רבי עקיבא איגר וצ"ל], דלכאורה מוכח שיטת בעל המאור דילפינן דברייתא הוא מלשון מחמצת, ואם כן קשה קושיין, ועל כרחך צריך לומר דקרא למעוטי אתי. ועיין לעיל דף כג: תוס' ד"ה מאי בינייהו, תימא לרשב"א לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה ותערובות וכו'¹¹, וכי תימא כיון דמרבין ליה לאכילה ה"ה להנאה, אם כן כרת נמי ליחייב, והניחו בתימא. אבל אי אמרת כשיטת בעל המאור לא קשה מידי, דאיכא למימר וכי תימא של תוס' [שמרבין ליה לאכילה וה"ה להנאה], ולא שייך [למיפרך] כרת נמי ליחייב, דהא מיעט רחמנא מכי כל אוכל חמץ¹². אך מכל מקום צריכין נמי (לפירוש) [לתירוץ] מהרש"א מחמת ב' קושיות שהקשה עליו.

תירוץ קושיא א' של המהרש"א

ואמר הגאון [רבי עקיבא איגר וצ"ל] הנ"ל לתרץ ב' קושיות הללו, דקושיא הראשונה מפרק כל שעה לא קשה מידי, דמאי מקשי דהא מוכח לעיל דתנא דברייתא לאו מלשון מחמצת קא יליף, זה אינו, דהא ילפוטא דברייתא לעיל היינו אב' לאווין דקרא, ואם כן בוודאי לעיל על כרחך מוכח דהלימוד הוא מיתורא דקרא, דמלשון מחמצת לא מוכח מידי, רק השתא דמצינן בב' לאווין דקרא, דכתב קרא (כתיב) חמץ וכתב מחמצת, אם כן קשה אמאי משני לשון, אלא על כרחך להורות דלשון מחמצת היינו מחמת דבר אחר, ואם כן בתר דגלי לן קרא בחד דמחמצת היינו מחמת דבר אחר, הוא הדין בכל מקום דכתיב מחמצת היינו מחמת דבר אחר, ואם כן שפיר יש לומר ילפוטא דברייתא זה דקאי אכרת היינו מלשון מחמצת.

לקמן ומאי חזית דהאי כל לרבווי נשים ומפקת עירובו כו', הא ליכא למימר דאתי כל לרבות עירובו שהרי מיעוט מיתורא דקרא דכל אוכל חמץ כו', דלא משמע מיניה למעט נשים, ועוד דלא אצטריך למיעוטי דמהיקשא דחמץ למצה נמי אמעיטו נשים וכו'. אלא דה"פ דברייתא וכו' (כמו דמסיק המהרש"א שהו"ד בהערה בביאור הקו' הראשונה).

11. בגמ' שם פריך, מכדי בין למר (ר' אבהו) ובין למר (חזקיה) אסורין בהנאה מאי בינייהו, איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה, והק' התוס' (בד"ה מ"ב): תימא לרשב"א לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרבין בריש אלו עוברין (לקמן מג). מכל מחמצת לא תאכלו, דלחזקיה מותר בהנאה ולרבי אבהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע איסור הנאה, וכי תימא כיון דמרבין ליה לאכילה ה"ה להנאה, אם כן כרת נמי ליחייב.

12. כמשנ"ת לעיל מהר"ן והבעה"מ, דהאי קרא למיעוטא אתי שכבר כתיב כי כל אוכל מחמצת, לאשמועינן דכל האוכל הוא בכרת ואין כל החמץ בכרת, למעוטי עירובו לר"א, וא"כ ק' הוכ"ת של תוס' דליתסר בהנאה (וא"כ לא נרבה אותם), ואי"ל מ"ש התוס' דא"כ גם בכרת ליחייב, דהא מיעוטיה קרא בהדיא מכרת. [ולרבנן ל"ק כלל, דהא לא דרשי כל לגמרי, וא"כ מיעוטיה רחמנא בין מלאו בין מכרת].

תירוץ קושיא ב' של מהרש"א

וקושיא ב' נמי יש לתרץ, דבעל המאור הקשה במאי פליגי רבי מאיר ורבי אליעזר, דרבי מאיר סבר נוקשה ותערובות שניהם בלאו, ורבי אליעזר סבר נוקשה בלא כלום לפי התניא כוותיה, וכתב דבזה פליגי, דרבי מאיר סבר דמלשון כל מרבינן הכל, ורבי אליעזר סבר דכל לא קאי אלא אמסתבר טפי דהיינו תערובות דחמיר מנוקשה, ולפי זה איכא למימר [ד]הכי פריך תלמודא, ומאי חזית בהאי כל לרבוויי נשים דהשתא נסתר הגזירה שוה דט"ו ט"ו כמו שכתב בתוס' (סס מג: ד"ס סלקא), וגם היקש ד'כל שישנו' אימא לרבות עירובו, ומיעוט 'כי כל' קאי אנוקשה שאינו בכרת, ואין לומר דהא נוקשה אפילו בלאו אינו, זה אינו דהשתא אמרינן באמת בלאו כל מחמצת קאי אנוקשה ולא אמסתבר לחוד דהיינו תערובות, דמכח זה נוכל לקיים הגזירה שוה דט"ו ט"ו וגם היקש דכל שישנו. אבל אי אמרת ד'כל מחמצת' קאנין אמסתבר טפי דהיינו תערובות, ונוקשה הוא בלא כלום, אם כן על כרחך שקאי אמיעוט דכי כל אתערובות וריבוי אנשים, ונסתר הגזירה שוה והיקש הנ"ל, אם כן לא מקשה מהרש"א מירי.

לפי הנ"ל מיושב דעת הטור שכתב דשווין הם

ובזה נבוא לבאר שיטת הטור, דבסוף פריך תלמודא לרבי אליעזר אימא כל לרבות נשים כי כל לריבוי עירובו¹³ קשיא, ועל קושיא זו נמי קשה קושיית מהרש"א כנ"ל, ועל כרחך צריכין נמי לדברינו הנ"ל, דמקשה דאימא דרבווי קאי אכרת ומיעוט קאי אנוקשה כנ"ל. אך אמר הגאון [רבי עקיבא איגר זצ"ל] הנ"ל, דכל זה אי אמרת דתערובות חמור מנוקשה מקשה תלמודא שפיר כנ"ל, אבל אי אמרת דשניהם שווין לא קשה מידי, דאימא ריבוי קאי אתערובות ומיעוט קאי אנוקשה, זה אינו דקשה הי מינייהו מפקת אימא ריבוי קאי אנוקשה ומיעוט אתערובות, ולפי זה איכא למימר דהיה קשה להטור קושיית הגמ', ומוזה הוכיח דרבי אליעזר סבר דנוקשה ותערובות שווין, ולא יקשה מידי כנ"ל.

בזה ששווין הם מוכנת הגמרא בהמשך הסוגיא שם

ועם דברינו הנ"ל מבואר המשך הש"ס הא דקאמר ר' יוחנן אין היתר מצטרף לאיסור, להא דלמעט בעי, [ד]הרי קשה קושיית בעל המאור הנ"ל, על כרחך צריכין לומר דסברא דנוקשה ותערובות שווין כנ"ל, אם כן מתרץ הקושיא על רבי אליעזר כנ"ל, ודוק היטב.

13. שיהא גם בכרת, רש"י.

אין עושין מצוות חבילות חבילות

ובו יבואר ביאור חדש בשיטת הרמב"ם לדעת המגן אברהם בסוגיא דהשקאת ב' סוטות (סוטה ח.).

באו"ח סי' קמו כתב המגן אברהם (ס"ק יא); איתא בסוטה דף ת. אין משקין שתי סוטות כאחד ואין מטהרין בו, הטעם, שאין עושין מצוות חבילות, וכתבו התוס' (ס"ד ד"ה אין) שאסור להעמיד שתייהן בעזרה בבת אחת אפילו שאין שותות כאחד, ותימא וכי היה אוסר בכהאי גוונא לעמוד שני זבחים כאחד בעזרה ולשחוט אחד ואחר כך השני עיין שם וכו'¹⁴, ומסיק בגמרא בכהן אחד אין משקין בשני כהנים משקין¹⁵, וצריך עיון על הרמב"ם ז"ל (סוטה פ"ד ה"ב) שפסק סתם ולא חילק¹⁶, לכן נראה לי שהוא מפרש איפכא, דכהן אחד על כרחך משקה אותן זה אחר זה¹⁷, לכן אפילו שמעמיד בבת אחת בעזרה שפיר דמי¹⁸, אבל בשני כהנים שמשקין בבת אחת, זה אחת וזה אחת, אסור, עכ"ל.

והקשה הגאון [רבי עקיבא איגר זצ"ל] הנ"ל, מאי מקשה, הא איתא התם; תנו רבנן אין משקין שתי סוטות כאחת כדי שלא יהיה לבה גם בחברתה, ר' יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא אמר קרא 'אותה' – לבדה משמע, ותנא קמא הא כתיב אותה, תנא קמא ר' שמעון היא דדריש טעמא דקרא, מאי טעמא אותה לבדה, כדי שלא יהיה לבה גם בחברתה, מאי בינייהו איכא בינייהו רותתת, ורותתת מי משקין והא אין עושין מצוות חבילות, אמר אביי לא קשיא כאן בכהן אחד כאן בשני כהנים, עד כאן לשון הגמרא¹⁹. והשתא אליבא דמאן צריך לחלק בין כהן אחד לב' כהנים, אליבא דר' שמעון דדריש טעמא דקרא, אבל ר' יהודה

14. ז"ל שם: 'אין משקין שתי סוטות כאחת, נראה לפרש שיעמיד שתייהן בעזרה בבת אחת להשקותן אע"פ שאין שותות כאחת, וכו' ותימא וכי היה אוסר בכה"ג לשחוט שני זבחים כאחד כגון שני עולות או שני חטאות שיעמיד שניהן בעזרה וישחוט אחד ואחר כך ישחוט השני וכו'.

15. היינו שהגמרא מחלקת מחמת קושיא [כמובא להלן בדברי רבינו], בין כהן אחד לב' כהנים, ופרש"י דבכהן אחד הוי חבילות, ובב' כהנים מותר להשקות.

16. שכתב 'אין משקין שתי סוטות כאחת שנאמר והעמיד אותה'. ולא חילק שהני מילי בכהן אחד אבל בשני כהנים משקין.

17. במחצית השקל ובחמד משה (אות ב) הקשו, שהרי גם בכהן אחד יכול להשקותן בבת אחת בשתי ידי, ובמחצית השקל תירץ, שאורחא דמילתא לאו הכי היא, ובכתב סופר (בהגהות חת"ס על הגליון שם) תירץ, דכיון שקורם להשקאה הושבעו, ואת לשון השבועה אי אפשר לשנות מיחיד לרבים, ממילא על כרחך אין יכול כהן אחד להשקות את שתייהן בבת אחת.

18. להלן בהמשך הדברים כותב רבינו שאפילו שהן שותות בבת אחת, כיון שהוא השקה אותן בזו אחר זו, שפיר דמי, ונראה שלמד שיכולות לשתות יחד, ואין צריך שיהיה על הסדר דוקא ודלא כמו שכתב הכתב סופר המובא בהערה לעיל, וצ"ע. אמנם ראה מש"כ בהערה לקמן שאין הגירסא מוכרחת בדברי רבינו שם.

19. בכדי להבין את דברי רבינו נביא כאן את ביאור פשט דברי הגמרא עפ"י פרש"י; ר' שמעון ור' יהודה לומדים

דלא דריש טעמא דקרא לא צריך לחלק²⁰, והרמב"ם כל מקום לא דריש טעמא דקרא²¹. ועוד מאי תירין דהרמב"ם סבר בכהן אחד שרי ובשתי כהנים אסור, ולמה כתב סתם ולא חילק²².

מ'אותה' שכהן המשקה את הסוטה, ישקה אותה לבדה ולא אותה ואת חברתה, אלא שלר' יהודה היא גזיה"כ בלא טעם, ולר' שמעון דרשינן טעמא דקרא שהוא בכדי שלא יהיה ליבה גס בחברתה, היינו שתראה שחברתה אינה מודה באיסור שעשתה, ואף היא בעקבותיה לא תודה, ונפק"מ, באשה ורותתה, דהיינו שהאשה שאינה מודה פוחדת מהמים ולכן אפשר להשקות גם את חברתה בפניה מפני שלא נהיה ליבה גס בה. ומקשה הגמרא מברייתא שאין עושין מצוות חבילות חבילות וא"כ גם ברותתה אסור להשקותה עם חברתה, ומתרצת הגמרא לחלק בין כהן אחד שמשקה לשני כהנים, ורש"י למד כפשוטו, שבכהן אחד אסור ובשנים מותר, אבל הרמב"ם להבנת המג"א למד להיפך, שבשני כהנים אסור ובאחד מותר.

20. ובכל גווני בין בכהן אחד ובין בב' כהנים לר' יהודה אסור, משום דכתיב 'אותה' - ולא אותה וחברתה, (ולא דרשינן טעמא דקרא כר' שמעון להחיר ברותתה).

21. מה שהקשה רבינו של הרמב"ם הלכה כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא וא"כ לשיטתו אין חילוק בין כהן אחד לב' כהנים, הרבה מן האחרונים הקשו כן על המג"א, ובמחצית השקל ופמ"ג תירצו על קושיא זו, שאין כוונת המג"א שהיה להרמב"ם לחלק בדיון סוטה בין כהן אחד לב' כהנים, אלא להגמ' השוותה את דין סוטה למצורעים עבדים ועגלות ערופות, והתם שיש רק את הא דאין עושין מצות חבילות היה להרמב"ם לחלק שבשתיים מותר.

ומה שכתב שהרמב"ם לא דריש טעמא דקרא, מוכח כאן ממה שסתם וכתב שאין משקין שתי סוטות בבת אחת ולא חילק שברותתה מותר.

ובהגהות הגר"ב פרענקיל הביא שהטור באב"ה ע"ז סי' טז והבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש ואם) כתבו דהרמב"ם סובר שהלכה כר' שמעון דדרשינן טעמא דקרא, ובמגיני שלמה סוף גיטין מקשה את דברי הרמב"ם אהרדי, ובתומים סי' צז (ס"ק ט) ובתויר"ט יבמות פ"ב מ"ה (ד"ה ומן הנכרית) כתבו דהרמב"ם אינו פוסק כר' שמעון, ועיין בשדי חמד כללים מערכת ט' כלל טו.

וראה בגליון רעק"א על הרמב"ם כאן שמציין לדברי הלחם משנה בהל' נדרים (פ"ב הי"ד) שם כתב הלח"מ שמוכח מדברי הרמב"ם שם שסובר כר' שמעון שלגבי נדרים לא דורש אותה כלל, אלא שלגבי סוטה גס ר' שמעון מודה שדרשינן אותה ולא חברתה משום דאית ליה טעמא דשלא יהא ליבה גס בחברתה, והרמב"ם הביא בסוטה רק את הפסוק בלי להביא הטעם אבל לעולם ס"ל כר' שמעון, וצ"ע מש"כ כאן בפשיטות שהרמב"ם סובר בכל מקום הלכה כר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא.

ועיין עוד בגליון רעק"א שהקשה סתירה בדברי הרמב"ם, שבהל' פרה אדומה (פ"ד ה"ב) כתב הרמב"ם טעם מדוע אין שתי פרות יוצאות כאחת, משמע שס"ל כר' שמעון דדריש טעמא דקרא, וכאן בסוטה נראה שס"ל שלא דרשינן טעמא דקרא, ולא זכיתי להבין קושייתו, שהרי שם הרמב"ם לא מביא את טעמא דקרא מדוע ושחט אותה לבדה, אלא אחרי שילפינן מושחט אותה שלא ישחט שתי פרות ביחד מביא הרמב"ם הלכה שאין שתי פרות יוצאות כאחד בכדי שלא יטעו ויחשבו ששוחטים את שתיהם כאחד, שדבר זה נתמעט מקרא, אבל הרמב"ם אינו מביא טעמא דקרא מדוע אכן אין ב' פרות נשחטות יחדיו. וצ"ע.

22. במחצית השקל תירץ שלא היה לו לרמב"ם לפרש שבכהן אחד מותר, דכיון דמדכתיב 'אותה' אסר להשקות בבת אחת ב' סוטות, זה לא שייך רק בשני כהנים, אבל כהן אחד לעולם אין יכול להשקות ב' סוטות ביחד, וכדלעיל שאין דרכו בהכי או שאינו יכול וכדכתב הכת"ס.

ואמר הגאון [רבי עקיבא איגר זצ"ל] הנ"ל לתרין, למה לי נפקא מינה ברותתת, מפני מה לא אמר נפק"מ בשתי כהנים, לר' שמעון דאמר שלא יהא לבה גם בחברתה אפילו בשתי כהנים אסור, לר' יהודה בשתי כהנים מותר דסבר אותה לבדה, כהן אחד משקה סוטה אחת אבל שתי סוטות לא, וב' כהנים משקים ב' סוטות²³. אלא דזה אינו, דמכל מקום שני כהנים אסורים להרמב"ם משום דאין עושין מצוות חבילות.

והשתא אתי שפיר, דהרמב"ם לא דריש טעמא דקרא, ומקשה המנן אברהם עליו מאי טעמא פסק סתם ולא חילק במה דברים אמורים בכהן אחד משום דכתיב אותה, כהן אחד משקה סוטה אחת אבל שתי סוטות לא, אבל בב' כהנים משקים שתי סוטות כאחת, ותרין דהרמב"ם מפרש הבריייתא דכהן אחד על כרחך משקה אותן זה אחר זה, לכן אף על פי ששתיהן/ששתיתן בבת אחת²⁴, שפיר דמי²⁵, אבל בב' כהנים שמשקים בבת אחת זה אחת

23. היינו דקשה בסוגיית הגמרא, דאי ס"ד כמו שפירש רש"י, ששני כהנים הוא סברא להיתר, וגם ר' יהודה סובר את החילוק שבין כהן אחד לב' כהנים, שרק בכהן אחד אסור להשקות ב' סוטות מגזיה"כ, אבל בב' כהנים מתיר ר' יהודה, א"כ איכא למימר דנפק"מ בין ר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא, לר' שמעון דדריש טעמא דקרא בכדי שלא יהא ליבא גס בחברתה, דלר' יהודה מותר להשקות ב' סוטות בב' כהנים (בכל אשה), ולר' שמעון אסור, דסוף סוף יהא ליבה גס בחברתה, (ורק ברותתת מתיר ר' שמעון בב' כהנים).

והנה מדברי רבינו כאן נראה שלר' יהודה לא דרשינן טעמא דקרא אפילו כשאני לידי קולא מחמת כן, וראה בחת"ס יור"ד סי' רנה שכתב בפשיטות שאף לר' יהודה דרשינן טעמא דקרא להחמיר. ויתכן שזו סברת הרש"י שפירש את הגמרא כנ"ל שב' כהנים הוא סברא להיתר, ולא קשה מה שהק' רבינו דא"כ מדוע לא אמרה הגמ' נפק"מ זו בין ר' יהודה לר' שמעון משום שלחומרא גם ר' יהודה דריש טעמא דקרא. ובלאו הכי ג"כ יש לתרץ את ש"י רש"י שסו"ס כיון דהנפק"מ דרותתת אמת היא אשמעינן תלמודא גם אותה.

24. במקום זה יש קושי בפיענוח כתב היד, האם צ"ל ששתיהן, וכוונת דבריו, שחידש הרמב"ם שאעפ"י ששתיהן עומדות בעזרה יחדיו, ולתוס' אסור לעמוד כך משום דהוי כעושה המצוות חבילות חבילות, בכ"ז להרמב"ם בכה"ג ליכא משום אין עושין חבילות כיון דכהן אחד משקה אותן בזא"ז. ויש להעיר שלפי מה שנראה מלשון רעק"א שלעולם הרמב"ם מסכים לסברת התוס' שב' סוטות שעומדות בעזרה יש בהן משום מצוות חבילות חבילות, אלא שכיון שכהן אחד משקה אותן, והוא בעל כרחו משקה אותן בזו אחר זו, אין בזה משום מצוות חבילות חבילות, א"כ מה שלמד המג"א מדין זה למי שיש לו ב' תינוקות למול שלהרמב"ם יכול להכניס את שניהם לבית הכנסת אם מוהל אחד ימולם בזה אחר זה. לכאורה אין הנדון דומה לראיה, שכן בכהן אין מציאות שכהן אחד ישקה ב' סוטות כאחת וכדנתבאר לעיל מהכתב סופר, ולכן ס"ל לרמב"ם שאין בעמידתם יחד משום חבילות חבילות, ואילו במילה שאפשר שימול את שני התינוקות בב' ידיו, אפשר דאסור גם להעמידם בבית הכנסת בבת אחת.

אמנם יתכן שצריך לגרוס ששתיתן בבת אחת, ורבינו מחדש בדבריו שכיון שהכהן משקה את ב' הסוטות בזא"ז לא איכפת לן מה שהן שותות אח"כ את המים המאוררים בבת אחת, אמנם ראה בהערה לעיל מה שכתבנו על גירסה זו.

25. לר' שמעון דדריש טעמא דקרא שפיר דמי ברותתת, אבל לר' יהודה דלא דריש טעמא דקרא דרשינן מאותה

וכו' אסור מאי טעמא משום דאין עושין מצות חבילות, ומשום האי טעמא על כרחך אפילו ר' יהודה מודה דאסור, לפיכך לא חילק, דבכהן אחד משום 'אותה' – לבדה משמע, משום הכי אסור²⁶, ובשני כהנים נמי אסור משום דאין עושין מצות חבילות, ודו"ק²⁷.

שאין יכול כהן אחד להשקות אפי' ברותתת (אפי' שמשקה אותן בזא"ז).

26. בדבר זה נקודת המחלוקת של המחצית השקל ורבינו בביאור דברי המג"א, דלמחצה"ש להלכה להרמב"ם מותר לכהן אחד להשקות ב' סוטות זא"ז, ולרבינו גם להרמב"ם אסור לכהן אחד לעשות כן. ויל"ע האם לרבינו האיסור הוא דוקא כששותות כאחת אחר שהשקה אותן ככהן בזא"ז (ודלא כהכתב סופר שס"ל שאין היכ"ת כזו), או שס"ל לרבינו שכל שכהן אחד משקה ב' סוטות זא"ז הוא איסור.

27. המג"א שם בסוף דבריו מסיים, שעפ"י ביאורו זה נחלקו הרמב"ם והתוס' בדין אם יש ב' תינוקות למול בבית הכנסת, שלהתוס' אסור להעמידם בביהכנ"ס למולם ע"י מוהל אחד בזא"ז משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, אבל מותר למולם בב' מוהלים כאחת, ולהרמב"ם להיפך.

ואעפ"י שלמסקנת דברי רבינו, הרמב"ם פסק בהשקאת ב' סוטות כר' יהודה ולא דריש טעמא דקרא, ובסוטה בכהן אחד בכל גווי אין משקין ב' סוטות, וגם בב' כהנים אין משקין משום דאין עושין מצוות חבילות חבילות, שפיר כתב המג"א בסוף דבריו שם שלהרמב"ם מותר להביא ב' תינוקות בבת אחת לבית הכנסת ולמולם זה אחר זה ורק למולם בבת אחת בשתי מוהלים אסור, שהרי במילה ליכא גזה"כ לאסור במוהל אחד כדהכא דאיכא גזה"כ ד'אותה' שכהן אחד אין משקה ב' סוטות זא"ז. (ולכאו' האיסור הוא אעפ"י ששתייתן בזא"ז ולא דוקא אם שותות בבת אחת).

ואגב אעיר, שבסידור דיבורי התוס' שבעמוד זה בדפוס וילנא חל לענ"ד שיבוש מטעה, דמה שכתבו תוס' שאסור לשתי סוטות לעמוד בעזרה כאחת, והוא הדין לרציעת עבדים ולשריפת פרה אדומה, והקשו האם בשחיטת זבחים ג"כ הדין כן, הוא רק משום שאין עושין מצות חבילות, דהרי בכל הני ליכא לגזיה"כ ד'אותה', [דיש להבדיל בין מה שתוס' מביאים מהתוספתא (פ"ד מ"ה - ודלא כמצויין בש"ס מהדר' עוז והדר פ"ג) לגבי שריפת פרה אדומה 'אין שורפין שתי פרות בבת אחת, משנעשית אפר מביא אחרת ושורף על גבה ואינו חושש', שהוא מדין אין עושין מצוות חבילות, למה שמביא הרמב"ם (פרה אדומה פ"ד ה"א) מחולין דף לב. 'אין שוחטין שתי פרות אדומות כאחת שנאמר ושחט אותה'], וא"כ דיבור זה של התוס' צריך להיות אחר ד"ה והא אין, משום דקאי על לשון הברייתא 'והא אין עושין מצוות חבילות חבילות דתנן אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות', ולא כמו שהניחום בטעות קודם ד"ה איכא בינייהו רותתת שנראה דקאי על הא ד'תנו רבנן אין משקין שתי סוטות כאחת כדי שלא יהא לבה גס בחברתה רבי יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא אמר קרא אותה לבדה', דהרי בזה לא שייך לומר דה"ה רציעה ושריפת פרה אדומה, ודבר זה מוכח גם ממה שכתבו התוס' בסוף דבריהם שהא דאיתא בחולין שלא יהא אחד שוחט שתי זבחים מיירי כש'אותם' שני צווארין כאחד דאיכא איסור דאורייתא אבל בכה"ג לא מיירי התם, הרי שבריש דבריו מדבר תוס' מאיסורא דרבנן של אין עושין מצוות חבילות ולא מיירי ממאי דילפינן מקרא דאותה, ופשוט, וראיתי מי שבמחכ"ת טעה בזה אבל לא ראיתי מי שהעיר לזה.

כ"ק אדמו"ר רבי מנחם מנדל מורגנשטרן זצלה"ה הי"ד מלאמאז' - ווארשא

נולד בשנת תרנ"ז לאביו כ"ק אדמו"ר הרה"ק רבי צבי הירש זי"ע מלאמאז' אשר היה נכדו של השרף הק' מקאצק זי"ע וחתנו של כ"ק אדמו"ר מוהרשד"י זי"ע מראדימין.

בחדש שבט תרע"ד נשא את זוג' הרבנית מרת רחל בריינדל הי"ד בת הרבני החסיד ר' אביגדור זיסקינד ואנחאצקער ז"ל מווארשא, אשר ילדה לו ארבעה בנים ובנות.

אחר נישואיו התגורר בסמיכות לאביו הק' בפבר פראגה שבווארשא, ועם הסתלקות אביו הק' בשלהי שנת תרפ"ו דבקו בו חסידים ואנשי מעשה מבני עדת הקודש. הוא ניהגם בדרכי אבותיו הק' בבית מדרשו שבווארשא, עד לימי הזעם, עת עלה הכורת על קהילות ישראל, והוא הי"ד בתוכם.

בשיטת רמב"ם בחמץ ידוע

ב"ה א' קדושים "זוכרתים" לפ"ק, פראגע

את חג המצות, יחוג נא בחדות ודיעות, מ"ב אחי היקר אב בחכמה ורך בשנים נקרא אברך המופלג חסיד מפורסים וכו' מו"ה יחיאל מאיר שליט"א¹

ב"ה קו החיים והשלום שוכן אתנו, כן לשמוע ממך אך מוב עד עולם. הגם שטרדות הפסח הקיפוני שאין לי זמן להאריך במכתב, עכ"ז אכתוב לו מעט מלין מה שחידשתי בעזהש"י.

מקשים על הרמב"ם² דס"ל דחמץ ידוע אינו מועיל הביטול מש"ס פסחים (ו): ובי משכחת ליה לבטליה, הרי דבחמץ ידוע ג"כ מועיל הביטול. והנה י"ל לפי מה שכתב הצ"ח (פס) בד"ה הבורק יעו"ש, ועיקר דבריו דרש"י אזלא אף אליבא דר"י הגלילי³.

והנה הישועות יעקב בהלכות פסח⁴ חידש, דטעם הרמב"ם למה ביטול אינו מועיל בחמץ ידוע משום דהואיל אי בעי זכי, ואף דגם אחר יכול לזכות, ו"א דקיי"ל חצרו של אדם

1. הוא כ"ק אדמו"ר מלאמאז' בבני ברק זצ"ל (תרנ"ד-תשל"ד).

2. פ"ב מהל' חמץ ומצה הל' ב, ויעו' בנו"כ שם.

3. שם: רש"י ד"ה הבורק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד וכו'. ונראה דהא דבאמת סגי בהשכתה בלב, והרי בכל התורה כולה דברים שבלב אינן דברים, אלא משום שחמץ בלא"ה אינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לכך סגי שמגלה דעתו בלבו שאינו רוצה בו, ועיין בר"ן (ג). וא"כ זה נוחא לדידן דחמץ אסור בהנאה, אבל לר' יוסי הגלילי (כח:) שחמץ מותר בהנאה כל שבעה, א"כ מן הדין הוא ברשותו ואין כאן שום חידוש שעובר בכל יראה, ודאי דלא סגי בדברים שבלב וצריך שיאמר בפה עי"ש.

4. סי' תלד סק"ג.

קונה לו, ממילא אינו צריך קנין, משא"כ לגבי אחר צריך קנין. והנה לפי הצל"ח הגמרא אולא אף אליבא דר"י הגלילי יוקשה קושיית הר"ן הא צריך להוציאו, וע"כ צריך לומר שיוציא החמץ מן הבית, ולפ"ז גם הבעה"ב צריך קנין, וממילא יש לומר גם אחר יכול לזכות, וא"ל לגבי אחר יהיה חסר קנין, דהא השתא איירי שהוציא החמץ מן הבית וממילא גם הוא צריך לקנות, ובה"ג גם הרמב"ם מודה דחמץ ידוע יועיל הביטול, ודו"ק כי קיצרתי.

והנני אברכה בחג כשר ושמח, אחיק הדו"ש

מנחם מענדיל מארגענשטערן

ואו"ש למר חותנו⁵ ומברכו בהג"ל, ובוודאי תהיה בחול המועד אצל אחי היקר המופלג מו"ה יצחק אייזיק שליט"א⁶, תדרוש בשלומו עבדו.



5. הוא הרה"ח רבי משה ידידי'ס קליינלער ע"ה מלאדז.

6. הנגיד החסיד רבי יצחק אייזיק (הנקרא ר' איטשע) ז"ל מלאדז (תרמ"ז-תרצ"ו).

לישרים תושיה

אם תבקשנה כפסף וכמטמונים תחפשנה: אז תבין וראת ה'
ודעת אלקים תמצא: כי ה' יסן חכמה מפיו דעת ותבונה: יצפן לישרים תושיה
מגן להלכי חם: לנצר ארחות משפט ודרך חסידיו ישמח: (משלי כ ד-ה)

כ"ק אדמו"ר רבי מנחם מענדיל זצלה"ה מווישווא

בתחילת שנת תרמ"ו נולד בנו בכורו של הסבא קדישא מוויזניצא, ה'אהבת ישראל' זי"ע, אשר התגורר באותה
עת בכפר בדעווליא, ויקרא שמו בישראל מנחם מענדיל, ע"ש אבי זקנו כ"ק הרה"ק בעל צמח צדיק זי"ע אשר
נלב"ע סמוך לאותה עת.

מנעוריו נתבלט הילד הרך בתפיסתו המהירה ושקדנותו הבלתי נלאית. אביו הק', אשר עבר בינתיים לוויזניצא
והיה לרבם של המוני בית ישראל, מסרו בידי טובי התלמידים-חכמים שבוויזניצא, עמם היה לומד מרבית שעות
היממה, משמאלו לו ח"י שנה וכל מסכתות הש"ס היו חקוקות במוחו, נשא לאשה ביום ח"י סיון תרט"ד את
בת דודו הרה"צ רבי מרדכי חודרוב זצ"ל מטאלנע, חתן זקינו הרה"ק בעל אמרי ברוך מוויזניץ זי"ע.

צעיר לימים היה עת נסמך להוראה ע"י רבי הדור, מסופר, שכאשר בא לפני הגאון המהרש"ם מבערזאן זצ"ל
לעמוד לפניו בכור המבחן, תהה על קנקנו בסוגיות הש"ס הסבוכות, לבסוף שאלו שאלה לחידודא: האם מותר
לשתות חלב שנפל בתוכו טוטפת של תפילין? השיבו על אתר: הדבר תלוי אם הם של יהודי או להבדיל של
צדוקי. שכן, נפסק להלכה שיש סכנה ביעת הפנים, על כן אם מדובר בתפילין של צדוקי שמשים אותו על מצחו,
הרי הטוטפת ספוגה ביעת פניו שהיא סכנה, ואוסרת את החלב בשתיה, לא כן אם מדובר בתפילין של יהודי
המיחיו בגובה הראש, מותר לשתותו. לשמע תשובתו הנפלאה לא כבש המהרש"ם את התפעלותו, ותיקף ומיד
ישב וערך עבורו את תעודת ה"הורמנא".

גאון אדיר היה רבינו, קדוש ונורא שמו, בקי נפלא בש"ס ובפוסקים, ראשוניים ואחרונים, בעל מוח חריף וזכרון
נדיר, מנהיג וסופר, לוחם מלחמת השם, עניו, איש המעש והפעולה, מראשי היהדות החרדית ברומניה.

עוד בשנת תרט"ג ייסד את ישיבת בית ישראל בוויזניצא, תחת אדרתו הגדולה של אביו מרן הסב"ק זי"ע,
והיתה זו הישיבה הראשונה בכל איזור בוקובינה, בתקופת הנהגת ישיבתו, היה דוגמא חיה לתלמידיו בהתמדתו
העצומה, 'ממנה היה מדליק ובה היה מסיים' – בבוקר היה מסיק בעצמו את התנור, בהיותו הראשון בהיכל
הישיבה באשמורות, ובערב היה נשאר עד לאחר שנוב התלמיד האחרון.

בשנת תרט"ו נתמנה ע"י אביו לרב ומורה הוראה בעיר וויזניצא, בימי מלחמת העולם הראשונה גלה יחד עם
אביו הק' לגרוסוורדיין, בסיום המלחמה לא שב להתגורר בוויזניצא, כי-אם פקד היה אותה מעת לעת, כדי
לפקח על ענייני הקהל.

בשנת תרפ"א נתעלה לשבת על כסא הרבנות בעיר הגדולה אויבער-ווישווא, כממלא מקומו של הגאון הנודע
רבי אליעזר דוד גרינוואלד זצ"ל, הקרן לדוד, משם יצא טבעו בעולם היהודי ביתר שאת, ונתפרסם כאחד
מגדולי הדור, בווישווא הקים ישיבה גדולה אשר עד מהרה היתה למרכז התורה הגדול ביותר במדינה. למדו
בה למעלה מארבע מאות בחורים, כשהוא עצמו מוסר היה בה שיעורים כמעט מדי יום ובזמן את התלמידים
מדי שבו. לצורך החזקת הישיבה נאלץ להרבות נדוד אל מעבר לים, להביא ממרחק לחמו.

בעת הסתלקות אביו הק' ביום ב' סיון תרצ"ו, שהה רבינו באמריקה במסעו לקיום הישיבה, אמנם, אף שעדיין
לא היה סיפק להודיעו, לבו הטהור הרגיש זאת, ובאותו יום ש"ק שינה את טעמו, ותחת לדרוש בפלפולא
ובאגדתא כהרגלו, השמיע מילין דחסידותא בנוסח אבותיו הק' בדרך פרד"ס וגימטריאות ונוטריקון, וירי לפלא.
מאותו יום ואילך התחיל לשמש כרבן של חסידים להמשיך שושילתא דדהבא של הצדיקים המפורסמים לבית
וויזניצא.

אמנם, לא ארכו ימי הנהגתו, ובשלהי שנת ת"ש, בהיותו אך בן נ"ה, חלה קשות. תפקידיו המרובים, תלאות יהדות רומניה הגדולה, וצרות ישראל שהלכו וגברו בפרוס מלחמת העולם השנייה, נתנו בו אותותיהם עד אשר תש כוחו.

רבינו הרגיש כי קרבה עת הסתלקותו. בש"ק חיי שרה תש"א, ששה שבועות לפני הסתלקותו, כאשר שבת בעיר חוסט בקרב חסידיו, אמר אז בתוך דבריו: "אני חוזר על תורה זו אע"פ שכבר אמרתי פעם, כדי שתזכרוה ותוכלו לאומרה בשמי למען יקוים בי אגורה באהלך עולמים, ששפתי תהינה דובבות בקברי!..."

משהתגברה מחלתו הובהל לעיר קלויזענבורג, שם עבר ניתוח, אך כבר נגזרה גזירה, ובמוצאי ש"ק אחרי סעודת מלוה מלכה אור ליום א' לסדר "והסנה איננו", י"ג טבת תש"א, שבה נשמתו בטהרה לצור מחצבתה.

הוא הובא למנוחות לווישווא, ובשנת תשכ"ו הועלה ארונו ארצה ונטמן ליד אביו הק' באהל אדמור"ר בית וויזניץ בבני ברק.

את מקומו בקודש, מילא בנו כ"ק אדמור"ר רבי ברוך זצלה"ה הי"ד, ולאחר עלותו על מוקדה בימי הזעם, המשיך את שושלת הקודש בנו השני, רבי חיים יהודה מאיר זצלה"ה.

בעת האחרונה נתגלה אוצר בלום של מאות עמודים של חידושי-תורה, אשר העתיק אחד מן התלמידים מכי"ק, דברי תורה אשר עדיין לא ראו את אור הדפוס בספריו 'שארית מנחם'.

תודתנו נתונה למכון ברכת נפתלי שע"י ביהמ"ד 'שארית מנחם ווישווא' – מאנסי אשר בטוב עינם המציאו לידינו ד"ק אלו, על פיענוח ועיבוד הכתבים והתקנתם לדפוס, עמל ויגע הרב אברהם שטרן. ר"מ בישיבת נור התורה, תשואות חן לו.

לקט אמרות קודש

א. הקימה היא לפי מה שהאדם מתנהג קודם השינה

בגמ' ברכות (ג:), אמר רב אחא בר ביזנא, אמר רבי שמעון חסידא כינור היה תלוי למעלה ממיטתו של דוד וכיון שהגיע הצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר וכו'. י"ל עד"ז, דהנה לפי מה שהאדם מתנהג קודם השינה, כך גם הקימה, וכמו שרמזו בזה בדברי השו"ע (סי"א) ובשכבו ידע לפני מי הוא שוכב, שאם מתנהג כראוי קודם שהולך לישון אזי גם הקימה שממחרת היא באותו אופן, וע"כ דוד המלך ע"ה היה עוסק בתורה ושירות ותשבחות מקודם שהיה עולה על מיטתו, וזהו כינור שמרמז על זמירות שירות ותשבחות למלך אל חי, היה תלוי למעלה ממיטתו, היינו מקודם שהיה עולה על מיטתו היה עוסק בתורה ובשירות ותשבחות, וע"כ היה צפון בקרבו רוח התורה והאהבה להקב"ה בשירות ותשבחות, וע"כ כשהגיע הצות היה מנשב בתוכו רוח הצפון בקרבו ממה שהיה מקודם שעלה על מיטתו, ומכאן זה היה מתעורר ועומד מאליו לעבוד את בוראו בתורה ובשירות ותשבחות.

ב. הצדיקים חושבים את ההשפעות למתנת חינוך

בתהלים (צט, ז), שמרו עדותיו וחוק נתן למו. י"ל ע"פ מש"כ רש"י (דברים ג, כג) עה"פ ואתחנן אל ד' וגו', אע"פ שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חינוך, והיינו כי מי הקדימני ואשלם, מי קילס לפני עד שלא נתתי לו נשמה מי מילל לשמי עד שלא נתתי לו מקום וכו', מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו בית כו', והיינו שעיקר עבודת האדם שידע שכל עשיותיו הכל נעשים בעזר אלקי שחונן לו דעת ושכל והתעוררות שיעשה המצוה, וכמו שאמרו חז"ל (קידושין ל:): אלמלא הקב"ה עוזרו לא יכול לו, וז"ש שמרו עדותיו, היינו אע"פ שהצדיקים שומרים העדות והחוקים של הקב"ה ומקיימים מצוותיו, אינם תולים במעשיהם הטובים, אלא כל מה שהם מקבלים אינו אצלם אלא מתנת חינוך, וזהו וחוק נתן למו, היינו שאצלם נחשב הכל בדרך מתנה, וכמתנת חינוך, כי אינם מחשיבים את עצמם ראויים לכל ההשפעה.

ג. כשמאמין בבנין ביהמ"ק יש לו שמחה

בתהלים (קמו, א-ב), כי טוב זמרה אלקינו כי נעים נאווה תהלה, בונה ירושלים ד', נדחי ישראל יכנס. הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם. הנה בעת שהאדם הולך לו הכל בטוב, אזי הוא מרום ומשבח ומפאר להקב"ה על כל הטובה אשר עשה עמו, וזהו שאמר הפסוק, כי טוב, כאשר טוב לו לאדם, אז זמרה לאלקינו, אזי הוא מזמר ומשבח ומפאר, כי נעים, כשנעים לאדם, נאווה תהלה, נאה לו לשבח ולהלל. וכשמאמין שבמהרה יהא בונה ירושלים ד' ונדחי ישראל יכנס, ויקבץ נדחי עמו ישראל, וכן כשמאמין שהקב"ה יחבוש וירפא לעצבונו, אזי טוב ונעים לו וממילא יזמר ויודה לה'.

ד. לפי גדלותו של הקב"ה תפילתנו היא כתפילה בלא הכנה

בתהלים (קמה, א), ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד, בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד גדול ד' ומהולל מאד. י"ל עד"ז דהנה קודם התפילה צריכים להכין עצמו בתורה וביראה שיהא ראוי לעמוד לפני המלך, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ה): חסידים הראשונים שהיו שוהין שעה אחת ומתפללין, ובתיב (עמוס ד, יב) הכון לקראת אלקיך ישראל, ועיקר ההכנה הוא ע"י שמתבונן בגדלות הבורא ובשפלות עצמו, והנה גם אחר ההכנה שהוא מתבונן בגדולת מלך מלכי המלכים, א"כ גם אחר ההכנה נחשב בעיניו ככלום מול גדלותו יתברך שמו, וע"כ אמר הכתוב ארוממך אלקי המלך ואע"פ שאין אנו מכינים עצמינו כראוי, עכ"ז ואברכה שמך לעולם ועד בכל יום ויום, אע"פ שלפעמים אין ההכנה כראוי, לזה אמר

שכל זה מטעם גדול ד' ולגדולתו אין חקר, וכפי גדלותו הרי גם אחר ההכנה איננו ראויים לעמוד לפני המלך, וע"כ אנו מתפללים בכל יום, אפילו שאין לנו הכנה הראויה, כי גם אחרי ההכנה עדיין הוא כאפס וכאין.

ה. הנסים שנעשו לאבותינו בימים ההם משפיעים גם בזמן הזה

נוסח ברכות חנוכה ומגילה; שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. י"ל דהנה כל הנסים שנעשו לאבותינו, הרי זה סימן לנסים שיעשו לבניהם אחריהם בכל דור ודור, וע"י שנפתח השפעת הנסים להם, ע"י נמשך גם עלינו נסים ונפלאות, ולזה אנו מברכים להקב"ה על הנסים שעשה לאבותינו, שע"י נגרם שנפתח צינור ההשפעה להריק עלינו גם בזמן הזה נסים ונפלאות.

ו. מי שהוא חכם הוא בבחינת חולך

בקהלת (א, ו), חולך אל דרום וסובב אל צפון, סובב סובב חולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח. י"ל דהנה עיקר תכליתו של האדם בעוה"ז הוא תורה וקיום המצוות ומעשים טובים, ואמרו חז"ל (אבות ו, י) אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב אלא תורה ומעשים טובים, אבל הרשעים נאמר עליהם סביב רשעים יתהלכון, שאין להם תכלית להרבות להם תורה ומצוות, והנה דרום רומז לחכמה, ע"ד שאמרו חז"ל (בבא בתרא כה:) הרוצה להחכים ידרים, וצפון רומז לכסף ע"ד שאמרו חז"ל (שם) הרוצה להעשיר יצפין, וזהו חולך אל דרום, מי שהוא חכם הרי הוא בבחינת חולך, אבל סובב אל צפון, היינו סובב רומז לרשעים שעליהם אמר הכתוב (תהלים יב, ט) סביב רשעים יתהלכון, אזי כל תכליתם אל צפון, כמאח"כ (איוב לו, כב) מצפון זהב יאתה, להרבות להם כסף וזהב, ואינם שמים על לב, למה שאמרו אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב אלא תורה ומעשים טובים, וע"כ הרי הוא סובב, שנשאר תמיד במקום אחד, ובאותה מדרגה, כמו הגלגל הסובב שתמיד חוזר לאותו נקודה, אבל החכמים עולים ומתעלים מיום אל יום בבחי' חולך.

ז. השמחה בלדת בני בנים

במשלי (כד, כד) גיל יגיל אבי צדיק, ויולד חכם ישמח בו. ובמדרש (בר"ר סג, א) על גילה אחר גילה בזמן שהצדיק נולד. י"ל ע"ד דעיקר השמחה שיש לאדם הוא כשרואה שגם בניו אחריו ממשיכים בדרכיו וחולכים בדרך התורה והיראה, וזהו גיל יגיל אבי צדיק, היינו שידוע שמדת השמחה גדולה הוא במעלה יותר מגילה, וע"כ אמר גיל יגיל אבי צדיק, היינו שמי שנולד לו בן צדיק, שהולך בדרך הישר, הרי גיל יגיל גם לאחרים, גילה אחר גילה,

אבל עדיין אינו במעלת השמחה, אבל אם בנו הצדיק מוליד אחריו ג"כ בן חכם אשר ישמח אב, אז נתקיים בו משאחז"ל (ב"מ פה). אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו' לא ימושו מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם, מאי אמר ה' אמר הקדוש ברוך הוא אני ערב לך בדבר זה, מאי מעתה ועד עולם אמר רבי ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה, ואזי הוא בא למדת השמחה, וזהו ויולד חכם, אם בנו הוליד ג"כ בן חכם ההולך בדרך התורה והיראה, אז ישמח בו, זקיננו, דנתקיים בו שמכאן ואילך התורה מחזרת על אכסניא שלה, ובא למדת השמחה שגדולה מגילה.

וזהו שהתחיל המדרש (שם) ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו גילה אחר גילה בזמן שהצדיק נולד, היינו שבשעה שנולד יצחק היה אברהם בבחי' גיל, וגם עכשיו שנולד יעקב היה יצחק בבחי' גיל, ואברהם יגיל אחרים, היינו ליצחק שנולד לו בן צדיק, אבל אברהם אבינו שנולד לו בעת ההוא דור שלישי, ישמח אב, היינו שבשנולד יעקב שהוא דור שלישי לאברהם, אז אברהם נהיה בבחי' שמת, שהוא למעלה מבחי' גיל.

ה. ע"י מדת השפלות משפיעים חסדים ורחמים

בתחלים (קלו, כג), שבשפלנו זכר לנו. י"ל עד"ז ע"פ מה שפירש כק"ז הצמח צדיק (מאמרים לחודש תשרי) על משאחז"ל (תענית כד): אמר רב יהודה אמר רב בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת כל העולם כולו ניוון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת, שהפ"י מפני מה ניוון העולם בשביל חנינא בני, מפני שהוא שפל ונמוך בעיניו ויודע שע"י מעשיו הוא די והותר לו קב חרובין מע"ש לע"ש שאין מגיע לו יותר, ולכן זוכה להשפיע רחמים וחסדים על ישראל, עכ"ד, ועפ"ז י"ל דזכר הוא בחי' משפיע, ועיקר ההשפעה הוא ע"י מדת השפלות, וכמו שבת הרומז לשפלות כדאי' בזה"ק שבת לית ליה מגרמיה כלום, ועב"ז כל ההשפעה באה על ידו כדאי' בזה"ק כל שתא יומין מיניה מתברכין כידוע, וזהו הפ"י שבשפלנו ע"י מדת השפלות, זכר לנו, הרי הוא נעשה בחי' זכ"ר להשפיע חסדים ורחמים על ישראל.

ט. ההשפעה הבאה ממדת הדין גם נחפכת לרחמים

בפסוק (בראשית כז, כח), ויתן לך אלקים ממל השמים ומשמני הארץ. י"ל עד"ז דהנה ידוע דעיקר בקשתנו ותפילתנו ועבודתנו צריכה להיות רק למען שמו יתברך, לאוקמי שכנינתא מעפרא, וכמו שפי' כק"ז הצמח צדיק (פר' קדושים) מה שאחז"ל (ברכות סד). תלמיד

חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהי"ם בציון, כי התלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב שאין כוונתם כלל לצורך עצמן רק יראה אל אלהי"ם בציון שהוא לאוקמא שכינתא מעפרא, עכ"ד, ועי"ז שאינו מבקש רק למען שמו יתברך, זוכה שגם מדת הדין תהפך לרחמים, ועי"ז לא תפסק הטובה, כמו שפי' האלשיך הק' (בספרו 'רוממות אל' על תהלים) עה"פ (תהלים סו, ב) אלקים יחנונו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה, כי לפעמים הטובה נשפעת ממדת הרחמים, ולפעמים נשפעת גם ממדת הדין שנהפכת לרחמים, וההפך ביניהם – כי אם ההשפעה הוא ע"י מדת הרחמים לפעמים אפשר שלא יתמיד הטובה, כיון שמדת הדין מקטרגת, אבל באם גם מדת הדין מסכמת ונהפכת לרחמים אז תתמיד בעצם הטובה, וזוהי פירוש שבקשתנו שגם אלקים היינו מדת הדין ג"כ יחנונו ויברכנו, ועי"ז יאר פניו אתנו סלה. שיהיה לנו הארת פנים ברחמים וחסדים, סלה בלי הפסק, ועד"ז י"ל הפירוש בהמשך הפסוקים לדעת בארץ דרכך שע"י שבקשתנו יהיה תמיד לדעת בארץ דרכך שיתגלה בארץ ומלכותו בכל משלה, למען שמו יתברך, זוכין להפוך מדת הדין לרחמים, ולא תפסק הטובה.

וזוהי אפ"ל (ומירות לשב"ק) ברוך אלקינו אשר טוב גמלנו כרחמיו וכרוב חסדיו הגדיל לנו אלה וכאלה יוסף עמנו להגדיל שמו הגדול הגבור והנורא, דאנו מודים ומשבחים לא-ל עליון, שגם אלקינו היינו מדת הדין, הוא גמלנו הטובה, דהיינו שההשפעה באה ממדת הדין שגם היא נהפכת לרחמים, ועי"ז אלה וכאלה יוסף עמנו, היינו שתמיד יתוסף עלינו עוד רחמים וחסדים ותתמיד הטובה בלי הפסק, וכ"ז הוא מחמת שכל כוונתנו ובקשתנו הוא להגדיל שמו הגדול, היינו למען שמו יתברך, וכנ"ל.

ובזה י"ל עוד פי' הפסוק (בראשית כז, כז) וירח את ריח בגדיו, ואמרו חז"ל (סנהדרין לז) וירח את ריח בגדיו, אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו, היינו שגם העבירות נעשו כבגדיו ומלבושים, דהמציאות נקראין לבושים, והיינו שנהפכו מדת הדין לרחמים, וזהו וירח את ריח בגדיו כריח השדה אשר ברכו ד', שדה מרמז לשבת קודש חקל תפוחין קדישין, ובשבת קודש כל דינין מתעברין מיניה, וגם מדת הדין נהפך לרחמים וחסדים, ובשבת כתיב ויברך אלקים את יום השביעי, וזהו וירח את ריח בגדיו, שנעשה כמו ריח השדה אשר ברכו ד' היינו בחי' שבת קודש אשר ברכו ד', שגם הדינין מתהפכין לטובה ונשפעת חסד ורחמים עי"ז, וע"כ בברכות כתיב ויתן לך אלקים מטל השמים ומשמני הארץ, ואמרו חז"ל (בר"ר סו, ג) ויתן ויחזור ויתן היינו שע"י ההשפעה תהיה תמיד בלי הפסק כיון שגם מדת הדין נהפכה להשפיע רחמים וחסדים, וכ"ז הוא בגלל שכוונתו לדע"ת בארץ דרכך, למען שמו יתברך וזהו מט"ל השמי"ם בנימי דע"ת, היינו שעיקר כוונתך הוא למען שמו יתברך, ורק אח"כ ומשמני הארץ, הרמז לגשמיות, וממילא נשפעת חסדים ורחמים תמיד בלי הפסק.

י. גסות מועטת נאה לתלמיד חכם שמונעת מלחטוא ולבקש מותרות

בגמ' סוטה (ה.), א"ר חייא בר אשי אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית, א"ר הונא בריה דרב יהושע ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא. וי"ל הרמוז בזה עד"ז דהנה בתמניא אפי"ן (תהלים קט, סד) הפסוק השמיני שבאות ח' הוא חסדך ד' מלאה הארץ חוקיך למדני, ולזה אמר שהת"ח צריך לידע שהכל מה שיש עמו הוא רק מהחסד ד' אשר מלאה הארץ, ואינו בדין, והכל מתנת חנם מאת הקב"ה, אשר חננו וזיכה אותו ללמוד וללמד את חוקיו ומשפטיו, וע"י שיתבונן תמיד בזה זוכה שימנע עצמו מלחטוא ומלבקש מותרות, וזהו ומעטרא ליה כי סאסא לשבולתא, פי' רש"י, גסות מועט נאה והוגנת לו לתלמיד חכם, ומעטרתו כסאסא המעטרת את השבולת, שהמחשבה הזאת מעטרת את הת"ח ומונעת ממנו לחטוא ולבקש מותרות.

יא. ע"י נתינת צדקה זוכה לעשירות

בגמ' שבת (קמ.), עשר בשביל שתתעשר. היינו שע"י נתינת צדקה ומעשרות זוכה לעשירות, ולעולם אינו מפסיד מהצדקה, וכמו שכתב בבעל הטורים בפסוק (שמות ל, יב) ונתנו איש כופר נפשו וגו', שאתוון ונתנו, אם תקראנה למפרע יהיה גם כן ונתנו, לומר לך מה שאדם נותן לצדקה יחזור אליו, ולא יחסר לו בשביל זה כלום, והנה גם העני מחוייב ליתן צדקה וכמו שאמרו חז"ל (גיטין ז:) אמר מר זוטרא אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה, ולא עוד שע"ז שוב אין מראין לו סימני עניות, וכן אמרו (שם) אם רואה אדם שמוזנותיו מצומצמין יעשה מהן צדקה וכל שכן כשהן מרובין, ולזה יש לרמוז עש"ר עולה בגימ' תק"ף עני בגימ' ק"ל, ומס' ת"ן הוא החילוק בין מס' עש"ר למס' ענ"י, לרמוז שאם הענ"י ג"כ ית"ן צדקה אזי יתוסף מנין ת"ן על מנין ענ"י, ואז שוב אין מראין לו סימני עניות, ובסוף נעשה עש"ר, ואם העש"ר יחסר מנתינתו, ע"ז יוריד ממנו מנין ת"ן, אזי נעשה ענ"י ר"ל.

יב. לימוד התורה יש לו ב' בחינות, לחמם למצוה ולקרר מעבירה

בשיר השירים (ד, יא), דבש וחלב תחת לשונך. וא"י במדרש שיר השירים, כל מי שאומר דברי תורה ברבים ואינן ערביין על שומעיהן כדבש וחלב המעורבים זה בזה נח לו שלא אומר, ופי' שם במתנות כהונה הכוונה כדבש וחלב, שהדבש מחמם והחלב מקרר, לפיכך שניהם כאחד טובים, שמה שחיסר זה מילא זה עיי"ש, והנה בימי הזקנה שכבר תש כוחו, צריך יותר בחי' הדבש המסוגל לחימום למצוה, ובימי הנעורים צריך יותר החלב המקרר את החום הבוהר לעבירה, וע"כ דבש וחלב תחת לשונך, היינו שהלימוד התורה יש לו ב' הבחינות, הן כח הדבש שמסוגל לחימום, ויפה לזקנים, והן כח החלב שמקרר וטוב לנעורים, לחמם למצוה

ולקרקר מעבירה, והתורה לכל מרפא, וזה הרמז למנהג שאוכלין מאכלי חלב ודבש בחג שבועות, כמו שכתב בכל בו שנהגו לאכול דבש וחלב בחג שבועות מפני התורה שנמשלה לדבש וחלב, כמו שכתוב דבש וחלב תחת לשונך, ונראה שהרמז כנ"ל שהתורה הק' יש בה ב' הכוחות הללו, לחמם למצוה עדה"כ כי נר מצוה ותורה אור וגם יש בו הכח לקרקר מעבירה כדאי" בראתי יצדה"ר בראתי לו תורה תבלין, ומועיל לזקנים עם נערים יחדיו, דע"י לימוד התורה, נזכה לאהב"ה ולירא"ה את ד' אלקינו כל הימים.

יג. ע"י שבת בטלה טענת המלאכים של בר מצרא

בפיומן (זמירות לשב"ק), תנו שבח ושירה לאל אשר שבת ברא, ולנו בו נתן תורה וכו'. י"ל עד"ז דהנה מלאכי השרת טענו להקב"ה תנה הודך על השמים (שבת פח:), וטענתם היה מדין בר מצרא, אולם כיון דבני ישראל נקראים בנים למקום, ויש דעות בפוסקים דבבן ליכא דינא דבר מצרא (עיי' בש"ך חו"מ קעה) וע"כ בטלה טענת המלאכים אשר טענו תנה הודך על השמים, והנה בבני יששכר כתב (מאמרי שבת) דהעדות שישאל נקראו בנים למקום הוא השבת דקיימ"ל (סנהדרין נח:) גוי ששבת חייב מיתה, וכתבו הטעם להיות כי הש"י קידש את השבת מששת ימי בראשית, ובו שבת הוא ית"ש מכל מלאכתו, ואם כן נקרא שבת שרביטו של מלך, ואסור להשתמש בשרביטו של מלך, והמשתמש חייב מיתה, על כן גוי ששבת חייב מיתה, מה שאין כן ישראל נתן להם השבת לאות ולעדויות שהם בנים, ויכולים שפיר להשתמש בשרביט אביהם עכ"ד, ולפי"ז השבת הוא אות והעדויות שאנו קרויים בנים למקום, וממילא בטלה טענת המלאכים, וזה הפי' תנו שבח ושירה לאל אשר שבת ברא, שע"ז ולנו בו דייקא היינו ע"י כח השבת נתן לנו את התורה, כי ע"י שבת נתברר שנקראנו בנים למקום, ובטלה טענת המלאכים של בר מצרא, דבבן ליכא דינא דבר מצרא¹.

1. וראה מש"כ ב'שארית מנחם' לפרשת בשלח:

שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. וברש"י מהגמ' סנהדרין במרה נתן להם שבת ודינין, ואיתא במהרי"ט אלגזי הטעם למה דוקא אלו ניתנו במרה, דידוע דבשותף לית דין דבר מצרא (עיי' טושו"ע חו"מ סי' קעה) והמלאכים שטענו בזמן מתן תורה תנה הודך על השמים (שבת פח:) היה מטעם דבר מצרא, ולזה נתן במרה שבת ודינים דע"י שניהם נעשים שותפים להקב"ה כמאמרם ז"ל (שם קיט:) כל האומר ויכולו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית וכל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה וכו' (שם י.), וממילא יוכלו אח"כ לקבל התורה ולא יכלו בני" לטעון אשר אין ברצונם לעבור על דינא דבר מצרא כי בשותף אין דינא דבר מצרא. וז"ש שם שם לו חוק ומשפט, היינו שבת ודינים, ושם נסהו, אם ברצונם לקבל התורה כיון שאין להם שום אמתלא. וז"ש בזמירות לאל אשר שבת ברא ולנו בו נתן תורה כלומר על ידו נתן תורה, דע"י שבת נעשה שותף ואין טענת בר מצרא. וגם יש לרמז בזה אמרם ז"ל (שם פו:) לכ"ע בשבת ניתנה תורה לישראל, ר"ל דשבת היא הסיבה שניתנה תורה לישראל, דעל ידי השבת נעשה שותף ואין טענת בר מצרא.

יד. בשבת בני ישראל מעידין על בריאת שמים וארץ

בפסוק (בראשית ב, א-ג), ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה, ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות. הנה בזה עם בני מעידין על בריאת שמים וארץ (פי' הרא"ש שמות כ, יג, הקדמה לבית הבחירה למאירי), וע"כ כתבו (עבודת הקודש להחיד"א מורה באצבע אות קמג) שיש להרהר בתשובה קודם קידוש שלא יהא פסול לעדות, וי"ל דע"כ אמרו חז"ל (פנהדרין נה) אמר ריש לקיש עכו"ם ששבת חייב מיתה, והיינו משום דעכו"ם פסול לעדות, ואם יתערב עדותו יחד עם עדות ישראל, הרי יפסול העדות מדין נמצא אחד מהם קרוב או פסול.

טו. הקב"ה מקיים השבת אבידה בתחיית המתים

בתהלים (לא, יג), נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד. הנה הקב"ה מקיים כל התורה כולה כמו שאחז"ל (ירושלמי ר"ה ג) בנוהג שבעולם מלך גזור גזירה רצה מקיימה רצה אינו מקיימה, אבל הקב"ה אינו כן גזור גזירה ומקיימה תחילה וכו', וא"כ הקב"ה מקיים ג"כ מצות השבת אבידה, והנה מת הוא בבחי' אבידה, כדכתיב נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד, וכן כתיב הצדיק אבד, ואמרו חז"ל (מו"ק כה) בכו לאבלים ולא לאבידה, והקב"ה שמקיים השבת אבידה, יחזיר אבידה לבעליו, לעתיד לבוא בתחיית המתים, וכמו שכתב ברבינו בחיי (כי תצא) הרמז במצות השבת אבידה שיש בזה רמז והתעוררות לענין תחיית המתים שהקב"ה משיב אבידה לבעליו באחרית הימים שישב כל אחד לגורלו הראשון וכו', עיי"ש, והנה באבידה לאחר שנתייאשו הבעלים אינו חייב להחזיר, ולפי"ז יש לפרש מאמה"כ (ירמיה כב, י) אל תבכו למת וגו' כי לא ישוב עוד וראה את ארץ מולדתו, שהזהיר הכתוב שאל תבכו למת יותר מדאי, שבזה יהיה יאוש, ועיי"ז ח"ו לא ישוב אל ארץ מולדתו, מחמת

וב'שארית מנחם' לעשי"ת כתב:

אפשר לומר בטעם שנקרא השבת בין ר"ה ליוהכ"פ שבת תשובה. עפ"י מה שפירש הר"ק החוזה מלובלין זי"ע הפסוק נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת, עפ"י הידוע ששבת נקרא שריטו של מלך מאי שבת שמא דקוב"ה, וכיון שניתן לישראל השבת הוא עדות ביני ובין בני ישראל שהם בניס למקום והשי"ת להם אב וע"כ מותרים להשתמש בשרביטו, וע"כ גוי ששבת חייב מיתה (עי' בני יששכר חודש סיון מאמר ב') וכל המשמר את השבת אפי' עו"ז כדור אנוש מוחלין לו, כי בשמירת שבת מתעלה לבחינת בן ואב שמחל על כבודו כבודו מחול, וזש"א נחנו - יום המנוחה השבת - בזה פשענו ומרינו וחיללנו וא"כ אין כאן עדות שנקראים בניס ונקרא הקב"ה מלך ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול וע"כ אתה לא סלחת, וע"כ בעשרת ימי תשובה נקרא השבת "שבת תשובה" ורמז שהשבת הוא המוכיח שמהני תשובה והם בבחי' בניס למקום.

שהיה כבר יאוש, ואין צריך להחזיר האבידה לאחר יאוש, וע"כ אין לבכות על המת יותר מדאי.

טז. תשובת עם ישראל מתקבלת כי אב שמחל על כבודו כבודו מחול

בתהלים (ב, ז), אספרה אל חק ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך, שאל ממני ואתנה גוים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ. הנה ידוע מה שהביא החיד"א בספרו דאם יש לישראל דין בנים, אז שייך שיתקבלו תשובתם, דאב שמחל על כבודו כבודו מחול, משא"כ אם יש להם דין עבד והקב"ה הוא מלך אזי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולפי"ז יש לפרש הפסוק, אספרה אל חק, היינו שתמיד אספר שכל ההשפעות שהקב"ה משפיע עלי הוא רק בבחינת חק בלי טעם, כי אין בנו מעשים, והכל כענין מתנה שאינו מצד הדין, רק חסד שהקב"ה נותן לנו ברוב טובו בחסדו, ועי"ז נגרם שה' אמר אלי בני אתה, היינו שהקב"ה מחשיב אותנו כבנים, וממילא מתקבל תשובת עם ישראל, כי אב שמחל על כבודו כבודו מחול, וממילא שאל ממנו ואתנה בבחי' מתנה, כי בנים אתם לד' אלקיכם, ויושפע עלינו השפעות טובות בבחי' כל הנותן בעין יפה נותן.

יז. הלימוד מאברהם אבינו ע"ה שחיה מעצמו מתעורר לרדוף אחר הצדקה

בתהלים (יז, טו), אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך. הנה ידוע מה שפירש הבעש"ט זי"ע (הובא בבעש"ט פר' ראה) בפסוק, דהנה כשהאדם נותן פרוטה לעני אזי עושה יחוד, דהפרוטה הוא י', וחמשה אצבעות הנותן הרי ה', ופשיטות ידו של הנותן הרי ו', ובנתינתו לחמשה אצבעות של העני הרי ה' אחרונה יד העני, ועל ידי זה גורם המשכת רחמים, כי הוי"ה כסדרן הוא רחמים גמורים, וכל זה הוא כשהנותן מתחיל בנתינת הצדקה טרם הפשטת יד העני אז השם הוא כסדרן וממשיך רחמים לעולם, ולא כן כשהעני מתחיל בפשיטת ידו לבקש אז אין השם כסדרן, וזהו הפי' אני בצדק אחזה פניך, כשאני הוא המתחיל בענין הצדקה, אז אחזה פניך שאני גורם יחוד בד' אתון כסדרן, והוא פניך רחמים, אבל כשאשבעה בהקיץ ר"ל כשהעני מקיץ אותי בפשיטות ידו לתבוע הצדקה אז תמונתך שאין זה רק התמונה של ד' אתון לא בפנים, כי אין זה כסדרן, עיי"ש, ולפי"ז יש לפרש הפסוק (ישעיה נא, א) שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ד', הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם, היינו שמעו אלי רודפי צדקה, שעי"ז הם מבקשי ד', שמשפיעים חסדים ורחמים כי ע"י שהם רודפי אחר הצדקה א"כ גורמים שיהיה הוי"ה כסדרן, וזהו מבקשי ד', והראיה שעיי"ז משרה שכינתו ומשפיע חסדים ורחמים לזה אמר הביטו אל צור חצבתם היינו אברהם אבינו שהיה רודף צדקה וחסד כדאי' במדרש (בר"ר ח) רודף צדקה וחסד זה אברהם, והיה אאע"ה מעצמו

מתעורר לקום ולדרוף אחר הצדקה וכמאה"כ וירץ לקראתם, ועי"ז וירא אליו ד' היינו הוי"ה בסדרן ונמשך עליו השפעות רפואה ובשורות טובות וכל טוב.

יח. בארץ ישראל אינו חסר כלום שכן יש בו דעת

בגמ' בבא בתרא (קנח:), אורא דארץ ישראל מחכים. הנה ידוע גודל מעלת קדושת ארץ ישראל שהכתוב (דברים יא, יב) אומר עיני ד' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, ובפסוק כתיב (דברים ה, ט) ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה, ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת, וי"ל עד"ז דהנה אמרו חז"ל אורא דארץ ישראל מחכים, וכיון שהשיג החכמה א"כ אינו חסר כלום, וכמו שאמרו דעת קנית מה חסרת, וע"כ בארץ ישראל כתיב לא תחסר כל בה שאינו חסר כלום, כיון דדעת קנית ע"י האורא דא"י א"כ מה חסרת.

יט. האמונה המסורה לנו מאבותינו זהו החלק היפה יותר

אשרינו מה טוב חלקנו מה נעים גורלנו מה יפה ירושתנו (תנ"כ"א כא). הנה ידוע דיש אמונה ע"פ חקירה ויש אמונה פשוטה, והנה היו מהקדושים אשר בארץ כמו רב האי גאון והרמב"ם ובעל העקידה והאברבנאל זי"ע שהיו משיגים ועוסקים באמונה ע"פ חקירה, ויש מהם שאמרו שמחויב כל אדם לחקור ולהבין בחקירת השכל את הבו"ה וזה מש"א דהע"ה לשלמה בנו דע את אלקי אביך וכו' אבל אמרו כבר הבאים אחריהם שדרך החקירה הוא דרך מסוכן, והעיקר הוא להאמין באמונה פשוטה בלא שום שכל וחקירה, רק שאנו מאמינים בני מאמינים, ומאמינים מה שמסרו לנו אבותינו ואבות אבותינו עד דור המדבר שראו עין בעין במעמד הר סיני, והשיגו וראו גילוי שכינתו הקדושה, וחזקה על אב שאינו מוסר דבר שקר לבנו, ואמונה זו מורשה לנו מדור דור, ועי"ז אנו מוכנים למסור נפשינו, ועדיף יותר אמונה פשוטה משום שהאמונה ע"פ החקירה הרי השכל יש לזה גבול ולפעמים מחמת ריבוי הצרות והיסורים נאבד השכל, אבל האמונה הפשוטה היא קיים וחזק לעד, ומים רבים לא יוכלו לכבותה, ועי' בבני יששכר (מאמרי סיון ה) מה שכתב דמצאנו אצל אברהם דכתיב ביה והאמן בד' וכתיב חסר יו"ד, והטעם משום דיו"ד מורה לחכמה, אבל אאע"ה לא רצה להאמין ע"פ החכמה אלא באמונה פשוטה, וזה יש לפרש אשרינו מה טוב חלקינו, היינו שיש לנו ב' חלקים אמונה ע"פ חקירה ואמונה פשוטה, אבל מה יפה ירושתנו, הוא האמונה הפשוטה המסורה לנו מאבותינו דור אחר דור, שזה החלק יפה יותר, מחמת שע"ז צדקתו עומדת לעד ולנצח נצחים².

2. וראה מש"כ ב'שארית מנחם' לפרשת יתרו:

כ. צריך שכל אחד ישפיע לחבירו גם בגשמיות

בתלמוד ירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד), ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט) ר"ע אומר זהו כלל גדול בתורה. וי"ל בדרך צחות, דהנה החוש מעיד אשר כל אחד ואחד רוצה להשפיע על חבירו ברוחניות תורה ויראת שמים, אבל בגשמיות אין כל אחד ואחד רוצה להשפיע לחבירו, ולזה דרש ר"ע ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה, היינו שבתורה וירא"ש זה כלל גדול, אבל בגשמיות אין זה כלל גדול, כי לאו כל אחד ואחד רוצה בכך, אבל האמת צריך שיהיה שגם בגשמיות ישפיע לחבירו די מחסורו.

כא. הקב"ה מרפא רק את העצבות שבשברון הלב

בתהלים (קמו, ג), הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם. יש לדקדק הא כתיב זבחי אלקים רוח נשברה, הרי דשברון לב הוא מעלה גדולה, וגם ידוע דהוא ממתיק הדינים, כמו שפי' (עי' שארית מנחם ויצא) זבחי אלקים רוח נשברה דהמתקת הדינים המרומזים בשם אלקים הוא ע"י רוח נשברה, שע"ז שובר את השם אלקים ונשאר רק א-ל משם אלקים הרומז לחסדים ורחמים ע"ד חסד א-ל כל היום, וא"כ מדוע כתיב הרופא לשבורי לב שהקב"ה ירפא את השברון הלב, אלא י"ל דהשברון הלב לפעמים יבוא בו גם בחי' עצבות, ולזה אמר דהקב"ה שהוא הרופא לשבורי לב, מרפא ומחבש רק לעצבותם, היינו את העצבות שיש בזה, אבל נשאר השברון הלב, כי זבחי אלקים רוח נשברה.

כב. בעל תשובה הוא בבחי' עומד אבל צדיק עושה תשובה תדיר

בגמרא (ברכות לד:), אמר רבי אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב, לרחוק ברישא והדר לקרוב. והקשה המהרש"א (שם) שלפי הנראה דבר זה רחוק מהשכל שיהיה לבעלי תשובה מעלה יתרה על

וכל העם רואים את הקולות וגו'. וברש"י בשם המכילתא רואים את הנשמע. ואפשר לומר שזה שראו במתן תורה את הקולות בא להורות שאין לחקור ולהרהר על תוה"ק, כי היא למעלה משכל אנושי, כמו שאין להשיג בשכל האנושי איך רואים את הקול, ומרומז בקרא (להלן פסוק יט) אתם ראייתם - ראייה ולא שמיעה - כי מן השמים דיברתי, על כן לא תעשון אתי אלהי כסף כלומר ע"י חקירת אלהות (עיין חת"ס עה"ת שנת תקצ"ה פ' שמות עה"פ כה תאמר וז"ל: כי כל מה שיחשוב אדם הן ע"ד פילוסופיה הן ע"פ הקבלה וספירות המקובלות ועוד גבוה מעל גבוה וכו' ויחשוב על זה ויעבוד וישתחוה לזה, ה"ז כעו"ז שאינו הש"י אותו שהוא משיג כי איננו מושג). וזה אפשר לומר במשנה (אבות פ"ב מ"א) עין רואה ואזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים, פי' ראית בעיניך בשעת מתן תורה מה שאוזן שומעת, על כן כל מעשיך יהיו "בספר נכתבים", עפ"י התורה האלהית ולא ע"י השכל האנושי וחקירה.

הצדיקים, ונראה לפרש דהנה אמרו חז"ל (ברכות סד.) אמר רבי חייא בר אשי אמר רב תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון, וי"ל הכוונה דהצדיק נקרא הולך משום דבכל יום ויום הוא הולך מדרגה לדרגה ואין להם מנוחה, כי הוא מכיר בכל יום כשמתעלה במדרגתו, בחינת מוסיף והולך את חסרונותיו של יום העבר ועושה תשובה על כך, ואפילו על המצוות שעשה, מכיון שלא עשה כדבעי בכוונות הראויות כדאיתא בחובת הלבבות (שער עבודת האלהים פ"ג) שמצות השכל אין להם תכלית וכל יום יוסיף האדם דעת בהם, וכל ימיהם בתשובה בעבור תוספת הכרתם בגדולת השי"ת וקיצורם בעבודת השי"ת, ופירש בזה הרה"ק מאפסא זי"ע הפ' (איכה ג, לט) מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו נחפשה דרכינו ונחקורה, מה יתאונן אדם חי – לעשות תשובה, גבר על חטאיו – רק על חטאיו, נחפשה דרכינו – המעשים טובים, ונחקורה – אם עשינו אותם כראוי, וע"ז ונשובה, וע"כ הצדיק נקרא הולך, משא"כ הבעלי תשובה לפעמים עומד, וזהו במקום שבעלי תשובה עומדים היינו שהוא בבחי' 'עומד' ואינו 'הולך' מדרגה לדרגה בכל יום לעשות תשובה כראוי, אין צדיקים גמורין יכולים לעמוד, כי הצדיק הגמור עושה תשובה תדיר על מעשיו ואין להם מנוחה כי ילכו מחיל אל חיל.

ובזה יש לפרש מה שאמרו חז"ל (יומא כד.) ועבדתם, עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה, היינו ששלימות העבודה היא אם אחר העבודה אין אחריה עבודה, שהצדיק אין לו מנוחה ומשו"ה נקרא הולך, דתמיד הרי הוא פוסל את הראשונות, ועושה תשובה תמיד על מעשיו הקודמים, וזהו עבודה תמה, שאחר העבודה אין אחריה עבודה שאינו מחשיבו כלל לעבודה ועושה תשובה ע"כ.³

3. וראה מש"כ ב'שארית מנחם' לפרשת וילך:

כי תשמע בקול ה' אלקיך לשמור מצותיו וחקותיו הכתובה בספר התורה הזה כי תשוב אל ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך. יל"פ הפסוקים וגם הפסוקים (דלעיל ב, ח) ושבת עד ה' אלקיך וגו' ואתה תשוב וגו', עפ"י"מ שכתבתי לתרץ קושיית המהרש"א ז"ל בברכות (לד:) על משאחז"ל שם מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, ונתקשה המהרש"א ז"ל מדוע הוא כן עיי"ש, ואפ"ל ולתתן הלשון צדיקים גמורין, דהנה אחז"ל (יומא פו:) יחיד ששב מוחלין לו ולכל העולם כולו, ממילא נמצא הבעל תשובה מזכה את הרבים, וכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו כדאי' (יומא פז.), והנה הצדיק האמיתי בכל יום כשמתעלה במדרגתו בחינת מוסיף והולך הוא מכיר ביתר שאת את חסרונותיו של יום העבר ועושה תשובה על כך, ואפילו על המצוות שעשה הוא שב בתשובה מכיון שלא עשה כדבעי בכוונות הראויות, כדאיתא בחובת הלבבות (שער עבודת האלקים פ"ג) שמצוות השכל אין להם תכלית וכל יום יוסיף האדם דעת בהם, וכל ימיהם בתשובה בעבור תוספת הכרתם בגדולת השי"ת וקיצורם בעבודת השי"ת. ובוזה פירש הרה"ק מאפסא זי"ע הפ' (איכה ג, לט) מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו נחפשה דרכינו ונחקורה, פ"י מה יתאונן אדם חי לעשות תשובה גבר על חטאיו, רק על חטאיו, נחפשה דרכינו המעשים טובים ונחקורה אם עשינו אותם כראוי, וע"ז ונשובה.

כג. אפשר דלעת"ל יהיה לילה זמן ציצית

בישעיה (ל, כו), והיה אור הלבנה כאור החמה. והנה, אמרו חז"ל (שבת כז:) וראיתם אותו פרט לכסות לילה, כיון שאינו רואה, אבל לעת"ל דיהיה אור הלבנה כאור החמה, ושפיר הוי וראיתם אותו, אפשר דיהיה לילה זמן ציצית, וחז"ל מצות עשה שאין הזמן גרמא, ונשים יהיו חייבות בציצית, וע"כ אמרו חז"ל (ב"ב עד:) דאשתו של ר"ח בן דוסא עתידה דשריא תכלתא לצדיקי לעלמא דאתי, דלעת"ל חז"ל מ"ע שאין הזמן גרמא ונשים חייבות, והרא"ש (גיטין פ"ד ס"ו מו) כתב לדחות דעת ר"ת דס"ל דאין אשה עושה ציצית, והביא הרא"ש ראייה מכאן דחזינן דבביתו דרבי חנינא בן דוסא היא דעתידה למשדי בה תכלתא לצדיקי לעלמא דאתי, ולפי מה שפירשנו יש לדחות דלעת"ל יהיו נשים חייבות בציצית כיון דלילה זמן ציצית וחז"ל מ"ע שאין הזמן גרמא, ובוה יש לתת מעם למה שנוהגין שבודקין הציצית אחר קידוש לבנה, אע"פ שלילה לאו זמן ציצית, משום דבקידוש לבנה אנו מבקשים למלאה פנימת הלבנה ולא יהיה בה שום מיעוט ויהי אור הלבנה כאור החמה וכו', על מה שיהיה לעת"ל, וע"כ בודקין הציצית להראות דאז יהיה לילה זמן ציצית וכנ"ל.⁴

היוצא מזה, שהצדיק האמיתי ככל שעולה ומוסיף במדרגות הוא מוסיף בתשובה ואין אצלו גמור וסבור היינו שיחשיב מעשיו שהם בשלימות ואינם צריכים תיקון, ועפ"י יש ליישב קושיית המהרש"א על אמרם ז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים, דבעלי תשובה, ר"ל הצדיק שהוא תמיד עומד בתשובה כנ"ל והוא הבעל תשובה האמיתי שהוא גדול יותר מצדיקים "גמורים", היינו שאוחזין עצמם לגמורים ושלמים ואינם עושים תשובה, וכיון שאינם עושים תשובה אינם מזכים את הרבים ויכולים לחטוא ח"ו והן בקדושו ולא יאמין. וזש"ה ושבת עד ה' אלקיך ותכיר מגדלותו קצת, ועי"ז תבין שמצותך ותשובתך מאתמול לא הספיקה, ואמר עוד (בפסוק ח) ואתה תשוב, ר"ל שבכל עת ישיב יותר כי נפשו יודעת שעתה התחיל לעבוד וכל פעם הוא בראשית דרכו והימים הראשונים יפלו. וזש"ה כ כי תשמע בקול ה' אלקיך לשמור מצותיו וכו', פי' אעפ"י שהנך שומר מצותיו וחזקתו הכתובה בספר התורה, עם כל זאת כי תשוב אל ה' אלקיך תעשה תשובה למען תזכה לעשות מצותיו בכל לבבך ובכל נפשך ותהיה מזכה את הרבים.

4. ראה שארית מנחם ח"ב מועדים עמ' קסד.

הגה"צ רבי יצחק הוברמן זצוק"ל
מרעננה, מח"ס 'בן לאשרי - ברכה משולשת' *

ענין ארבעה פרשיות

בעזה"י אדר"ח שמרבין בשמחה תשכ"א,

החזה"ש וכמ"ס אכ"ק (א-אל כבוד קדושת) אהובי יד"נ, מזה בן מזה, שלהיו"ח (שלשלת היוחסין) עמתי"י (עשרת תפארת ישראל), אדמו"ר מסכמטשוב שליט"א.

אחדשה"מ ביקרא דאורי'. הנני במזמור לתודה על מתנתא דתורה שכבדני, ויעזור ה' שאוכל ללמוד בו מתוך בריאות והרחבת הדעת.

וע"ד שמסר לי המוכ"ז בענין ד' פרשיות, לא ידע למסור לי תוכן השיחה ששמע מכ"ק שליט"א, וע"כ לא אוכל לדעת מה לכתוב. וכדי לא להשיב ריקן, אכתוב מה שעלה עכשיו בדעתי.

במח שמע מכ"ק מרן אביו זצלה"ה, דבלובביץ אמרו שמפ' שקלים נשתלשלה פ' זכור¹. והוא ע"פ ארו"ל במגילה² צפה הקב"ה שיבא המן וישקול י' אלפים ככר כסף לשקול, ע"כ צוה להקדים שקליהם לשקליו, עפ"ז נמצא דשקלים וזכור בשניהם הכוונה לתקן מה שפגמו באותי י"ק משהו, כדכ"כ³ כי יד על כס י"ק, וי"ל דשקלים נגד ה' כמב' בזה"ק⁴ אבנא למשקל בה דא י', ופ' זכור נגד ה"ע (ה' עילאה), דעמלק גורם שכחה כדכ"כ⁵ ורם לבבך ושכחת, עמלק גי' ר"ם, והוא נגד בינה דמקנא בכורסיא, וכ"כ⁶ ואין שכחה לפני כסא כבודך, אבל להיות זה ענין גבוה מאוד, בחי' ג"ר, דאין לנו זכות להמשיך הפנימיות משם אלא בבחי' סוכ"ע, ע"כ ה' גאולה זו רק זמניית, בטבע, ואכתי עבדי אחשורוש אנן⁷, כלומר השפע הולך ע"י שר האומה. משא"כ פרה וחודש שהם נגד המדות ו"ק, עבודה זו מסורה לכ"א לפי מדר' (מדרגתו), על כן

* אגרת זו, אשר שיגר הגה"צ מרעננה זצוק"ל (ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון כז עמ' מג) אל כ"ק אדמו"ר רבי חנוך העניך זצלה"ה מסוכטשוב, נמסרה לידינו ע"י הרב זאב פריינד שליט"א, מתוך עזבונו של הגה"ח רבי ראובן מנחם בורנשטיין זצ"ל, תש"ח לו.

1. ראה שם משמואל תצוה זכור תער"ב ותער"ד, שאחר שקלים אפשר לבוא לזכור - מחיית עמלק.

2. יג:

3. שמות יז יט.

4. ח"ב דף קפז:

5. דברים ח יד.

6. בסוף ברכת זכרונות במוסף דר"ה.

7. עפ"י מגילה יד.

אמרו בירושלמי מגילה⁸ בדין הי' שתקדים פ' החודש לפרה, כי פ' החודש נאמרה בא' בניסן, והפרה נשרפה בשני, אלא מפני שהוא מזהרן של "כל" ישראל, לכך הקדים פרה לחודש.

ובאמת ל"ז (ג' זכית) להבין מה שייכות טהרה לקדוה"ח, הלא אי"ז הקרבת קרבן דליבעי טהרה מקודם, דהקרבת פסח הי' ב"ד. עכנ"ל עפמ"ש מרן בשמ"ש⁹ בשם הקוצקר זי"ע ע"פ¹⁰ תגלנה עצמות דכית, ל' טהרה, דלרז"ל משקה במן קד' דכן¹¹, דלפי מה שמטהרין א"ע כן זוכין לשמחה, שאין שבה"ק (שכינה הקדושה) שורה אלא מתוך שמחה של מצוה¹², וזהו ההתחדשות האמיתית שנק' קדוה"ח, שזוכין להשראת שבה"ק שנמשלה ללבנה, שבה כל ההתחדשות. וכדי לזכות לזה צריכים מקודם לטהר א"ע, וזהו הקדמת פרה לחודש, ואולי זה שדייק הירושלמי טהרת 'כל' ישראל, כידוע ד'כל' הוא מדת היסוד, שמקודם הוא סדר השוכב"ם לתקן פנה"ב, שעיי"ז בעוה"ר גורמים שהשפע הולך לשר האומה, וכשמטהרים א"ע מפנה"ב, שהשפע ילך לכנס"י, אז מרגישין כל בני"א איש איש כפי תיקונו בחי' שמחה באדר ופורים, עד שיוכל להרגיש אור הק' דהסדר כמ"ש בחסל"א (י-בחסד לאברהם)¹³.

נמצא לפי"ז דגם אלה ב' פרשיות תלויים זב"ז, דלפ"ע המהרה דיסוד שיתגלה בקריאת פ' פרה, היינו שהפ"ר דינים עולים לשרשם, בינה, ה"ע שכב' נז' אצל המקוב', שהז"א, ו', עולה בעיבור שני בבמן הבינה, אימא, ושם נמתקין כל הדינים, ומקבל שם מוחין חדשים, והשפע יורד ע"י היסוד לשבה"ק, ואז היא מתחדשת כלבנה, לפי"ז פרה נגד הז"א וחודש הי' תתאה. ויש להאריך בזה, אבל לחכמים מספיק.

והש"י יראנו נפלאות מתוה"ק, ויסכים שיעלה החידוש לרצון לפניו ית', ואם לא ח"ו אני מבטל החי' לגמרי ויהי כלא כתוב, כי רצוני רק לעשות נח"ר לשמו ית'.

אני מקוה שיכבדני כ"ק בהשקפתו הבהירה בענין זה. יכולני לכתוב שענין התקיעות שכבדני בו שימח אותי מאד, והוספתי בו כמה הערות אשר נתישבו לי ברעיוני שהבהיק והבהיר הענין ע"ד הא' (י-האמור).

8. פ"ג ה"ה, כה:

9. ראה שם משמואל מקץ תרע"ג, ועוד.

10. תהלים נא י.

11. פסחים טז.

12. שבת ל'.

13. ראה פרי חיים על הגש"פ דרוש קדש ורחץ, בשמו. והובא בס' משמיע שלום (מהר"ו מכון שפתי צדיקים, ירושלים תשנ"ה) עמ' קצז.

ע"ד עניני בגשמיות, עוד לא כ' להסוכנות. ראשית, אני וז' תחי' סובלים ל"ע מאד מהאוויר הלה שהודר לבית, כי נבנה אז לבנין ארעי לעמוד לא יותר מה' שנה, והגשם הודר בו דרך החלונות והפתח, באין מועיל תיקון אלא לסתירה ובנין מחדש כבית קבוע, ולזה [– –]. ואני כותב פשוט בידים קפואות וסבל בשאר הגוף.

למדתי במוצש"ק זה תנדבא"ר, אני לומד בכל מוצש"ק, וכבר התחלתי כמ"פ, ופלא שלא הרגשתי ע"ע שי"ל צער מזה, וז"ל שם ¹⁴: לאשר בחושך הגלוי אלו ת"ח שדרים במקום שאין ראוי להם.

וכן י"ל הרבה צער ועג"נ [– – –], ומה יהי' עם עיקר החיד"ת בנגלה ובנסתר, האם זה עבודתי ומסי"נ להבין דא"ח רבותינו המקובלים האמיתים, הלא אין כוונתי ח"ו לקרדום להפור בה, ואני מרוצה לקחת רק הקרן שיעלה לי ההדפסה וכריכה, אך ורק שיעיינו בני' בס', כתפלת נעים זמירות ישראל ¹⁵ אגורה באהלך עולמים, בפרט שאני יחידי שנשארת מכל משפחתי שנשמדה הי"ד, וא"י לשית עצה בנפשי.

הלא כה ד' המברכו בפורים שמוח שמחה אמיתית, ולהעלותי בזכרוננו, אולי יחוס אולי ירחם על השפל ונבזה, חירגא דיומא לא שמי'

יצחק בן זלאטא אסתר הי"ד

דבורה לאה בת רבקה

14. פכ"ז.

15. תהלים סא ה, וראה יבמות צו:..

מקחן של צדיקים

בירור דברי תורתם של רבותינו מאורי הדורות
אשר לא נחבדו בבי מדרשא

ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות (בראשית רבה נח ח)

תיקון צד"י הפוכה שנחלקה

שיטתו של כ"ק אדמו"ר מוהר"ש זצלה"ה מבאבוב
לגבי תיקון צד"י הפוכה שנחלקה

מבוא

הנה הדין בכתיבת סת"ם הוא שכל אות צריכה להיות גולם אחד, היינו שאם יש הפסק והאות נחלקת לשתיים כגון שהיו"ד שע"ג האל"ף אינה נוגעת בגוף האות - פסולה אף כשלא נשתנית צורתה, משום דדרשינן בגמרא (שבת קג.) וכתבתם שתהא כתיבה תמה, דהיינו אות אחת שלמה ולא שתהא נפסקת ומחולקת לשתיים (ש"ע סי' לו סעי' ז).

תפילין ומזוזות צריכין להכתב כסדרן, דהיינו אות אחרי אות על הסדר, ואינו יכול לכתוב קודם את האות מ"ם מתיבת שמע ואח"כ להשלים את השי"ן, דדרשו חז"ל (מכילתא סוף פר' בל) והיו - בהוויתן יהו (ש"ע סי' לז סעי' כג), וא"כ אם נפסקה אות וכבר המשיך לכתוב את האות שלאחריה אי אפשר לתקנה, דכיון שנשתנתה צורתה מחמת הפירוד נמצא שהתיקון עושה צורה חדשה והוי כתיבה שלא כסדר.

אבל אם לא נשתנתה צורת האות מחמת הפירוד יכול לחזור ולתקנה אפילו אחר שהמשיך לכתוב ורק לאחמ"כ הבחין בפירוד.

ומבואר בשו"ע (סי' לז סעי' כה) שיש הבדל אם נחלקה האות צד"י, דהיינו שנפרדה היו"ד שעל גבה מהנו"ן שהיא גוף האות, לבין אם נחלקה האות אל"ף - שנפרדה היו"ד שע"ג מגוף האות. שבאל"ף שנחלקה כיון שאין משמעות לכל חלק בפני עצמו העין מיד מקשרת אותם ורואה אותם גוף אחד אות אל"ף אלא כיון שלא מיקרי כתיבה תמה צריך לחברם בקולמוס, אבל חיבור זה אפשר לעשותו אפילו אחרי שהמשיך לכתוב ולא מיקרי שלא כסדרם כיון שאינו עושה צורה חדשה ע"י התיקון. אבל האות צד"י שנחלקה ליו"ד ונו"ן כיון שכל חלק בפני עצמו יש לו משמעות אסור לחזור ולחברם כיון שעושה בזה אות חדשה והוי כתיבה שלא כסדרן.

בתשובה שלפנינו, המובאת בס' זבד טוב להג"ר זאב וולף לייכטער זצ"ל*, מחדש כ"ק אדמו"ר רבי שלמה (הראשון) מבאבוב זצלה"ה, שלא רק אות שנפרדה לשתי אותיות אסור לחזור ולתקנה, אלא אפילו אם רק לגוף האות יש צורה של אות, ואילו לחלק שנפרד ממנה אין כל משמעות של צורה, רק שמיחזי כפליטת קולמוס בעלמא, ג"כ אי אפשר לחזור ולתקן, דהוי שלא כסדרן, ולפי"ז מוסיף הוא לחדש שגם אלו הנוהגים לכתוב את האות צד"י עם יו"ד הפוכה כמנהג האר"י הק', אם נפסקה האות ונחלקה אין היתר לחזור ולתקנה שלא כסדרן, אעפ"י שלאות יו"ד ההפוכה אין משמעות של אות בפני עצמה.

השואל, הגאון בעל הזבד טוב, דן לפסול את התיקון משום שאות הפוכה נחשבת לאות, ואדמו"ר מהר"ש השיב לו שאעפ"י שאינה נחשבת לאות אסור לחזור ולתקנה, וכנ"ל.

אגב אורחא, מצאנו כאן פתח לדון לכל דיני התורה, כל היכי דבעי כתיבה, יש לברר אם כתיבה בצורה הפוכה נחשבת לכתיבה. כגון גבי שבת, האם נחשב לכתיבה בכה"ג, וכן לגבי איסור מלאכת כתיבה בחול המועד, שיש אופנים שהותר לכתוב בשינוי, האם כתיבה ב'כתב מראה' נחשבת לשינוי, וכן אם כתב את שמות הקודש באותיות הפוכות האם נמחקים הם.

מקצת מעניינים אלו יתבארו לפנינו בהערות שעל גוף המכתב, אשר נערכו על ידי חבר עורכי מאסף 'נזר התורה' ובראשם הרב יצחק פרידמן, אך עדיין אין היריעה מושלמת. נבקש מקהל תופשי תורה והעוסקים בהלכות אלו להוסיף ולהעשיר את היריעה בנושא זה.

* הגאון רבי זאב וולף לייכטער זצ"ל, בעמח"ס זבד טוב ועו"ס, היה בנו של הסופר רבי נתנאל מנחם זצ"ל מראהטין, הנודע לדורות כ"ר נתנאל סופר, תלמידו של הרה"ק רבי משולם פייביש מזבארז' זי"ע, אשר צדיקי הדור - בהם ה"שר שלום" זי"ע מבעלזא, ה"עטרת צבי" זי"ע מזידיטשוב ועוד - הפליאו את כתיבתו והידרו לרכוש פרשיות תפילין מאשר יצאו תחת ידו. בספרי כותבי קורות הדורות אף יסופר "כי לא נראה כמעט כתיבה נפלאה כזאת בנוי והדר ובכל הדקדוקים עפ"י השו"ע ועפ"י קבלה, וכשהיה ש"ב הרה"ק אבי עד שר שלום מבעלזא זי"ע בהוסיאטין לא רצה לעלות לתורה רק באותו הס"ת וכו' והרבה להפליא ולספר בשבח המגיע לכתבו", ובנו רבי זאב וולף מעיד כי כשראה הרה"ק מלובלין יריעה מכתיבת ידו אמר: "לעכטיג! לעכטיג!". (נלב"ע בליל ש"ק, כ"ט שבט תרט"ו). בן זקוניו, הגאון החסיד רבי זאב וולף זצ"ל - מגדולי תלמידי הרה"ק מהרי"א זי"ע מזידיטשוב - נודע אף הוא כסופר מומחה בלבוך.

שאלתי לש"ב הרב הנאון והקדוש מה"ו שלמה האלבערשטאם זצ"ל אבד"ק באבוב:

בדין צ' שנפסק יו"ד נו"ן¹, שמבואר בסי' ל"ב סעיף כ"ה שאסור לתקן משום שלב"ם (=שלא כסדרן)². היה אפשר לכאורה לומר היינו דוקא כשכתב היו"ד ישרה, כזה צ', אז כשנפסק הוי שתי אותיות³, אבל אנן שכותבין⁴ הצ' יו"ד הפוכה, כזה צ'⁵, אם נפסק לא הוי שתי אותיות⁶. והראיה לזה מהשי"ן בסעיף זה, כשנפסק היו"ד מהשי"ן בצד שמאל, הוי שתי אותיות; עי"ן יו"ד, ואסור לתקן משום שלב"ם, וכשנפסק היו"ד מהשי"ן בצד ימין, מותר לתקן, כמבואר בסעיף זה⁷. ובפרמ"ג אעפ"י שגם שם הוי שתי אותיות, היינו, יו"ד ישרה ועי"ן הפוכה⁸, נמצא אנו רואין שאות הפוכה אינו אות כלל, והיה לכאורה לומר כן גם בחצ' הנכתב ביו"ד הפוכה. או אפשר לומר ע"ד⁹, שמבואר בב"י סי' ל"ו באות א' שיעקם מעט למטה הקו האמצעי בצד ימין, ולא הרבה, שלא תדמה לעי"ן הפוכה, כדאמרינן בפרק הבונה (שבת קג.) שלא יעשה אלפין עיינין¹⁰, נראה לכאורה מזה שאות הפוכה נחשב לאות, ומה זה שמותר בשי"ן כשנפסק היו"ד הימנית, הא הוי ג"כ [יו"ד] ישרה ועי"ן הפוכה¹⁰. ע"כ שאלתי לש"ב הרב הגה"ק זצ"ל.

1. היינו שנפסק הקו המחבר בין ב' חלקי האות צ' ונעשה כעין ב' אותיות נפרדות, אות י' ואות נ'.

2. דרשו חז"ל במכילתא (פר' בא) והיו - בהוויתן יהיו, שתפילין ומזוזות צריכים להכתב כסדרן, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' לב סעי' כג, יו"ד סי' רפח סעי' ג). משא"כ ספר תורה ומגילות אי"צ לכתוב כסדרן, כמבואר ביור"ד סי' רעו סעי' א.

ובטעם החילוק שיש בין ס"ת לתפילין ומזוזות כתב בחזו"א (באיגרת שהובאה בספר צדקת הצדיק), שכיון שתכלית הס"ת היא הקריאה בו, והכתיבה היא רק הכנה, העיקר הוא שיקרא בו כסדר. אבל בתפילין ומזוזות שלא ניתנו לקריאה, העיקר בהם היא הכתיבה, ולכן צריך שהיא תעשה כסדרן.

3. מקור דין זה הביא הבית יוסף מחכם קדמון בשם הר"י אסכנדרני, שאם כתב בתפילין ומזוזות אות אחת חלוקה לשתי אותיות, כגון צד"י שכתבה יו"ד נו"ן, או שי"ן שכתבה עי"ן יו"ד, אינו יכול לחברם אח"כ, שנמצאו כתובים שלא על הסדר, אבל אם היה הפירוד בשאר אותיות שאין פירודן מדמה אותן לאות אחרת, כגון אות אל"ף שלא חיבר את היו"ד לגוף האות, יכול לחברן ואין בזה משום שלא כסדרן, כיון שקודם שנתקנו היה להם שם אותה האות אלא שלא נדבקו כדינם.

[הב"י מביא פעמים רבות הלכות מתוך חיבורו של ר"י אסכנדרני זה; 'ביאור טור או"ח', בפרט בסימנים לב-לו-מא, וכן מביא בשמו ביור"ד סי' עה-רעו, ובכסף משנה הל' תפילין פ"ג הי"ח. חיבור זה אינו מצוי בידינו כיום, ולא ידוע לנו לע"א אם הקיף את כל טור או"ח, אם כי בכל הפעמים הובאו הלכות ממנו בדיני כתיבת סת"ם.

בראשיתה, נקראה משפחת הר"י אסכנדרני בשם 'בית הסופר', כיון שהיו סופרי סת"ם מומחים ובקיאים, ומכאן נקראה החשיבות הרבה שייחסו הפוסקים לדברי הלכה שנאמרו בשמם בעניני סת"ם. אחר שעקרו מספרד למצרים נשתנה שמם לאסכנדרני על שם עיר מגוריהם אלכסנדריה.

הרדב"ז בספרו (ח"ב תשו' תקצו) מעיד על ר"י אסכנדרני; 'אני הכרתי את החכם הזה בצפת בהיותו בן י"ג שנה, ובלי ספק היה חסיד גדול וירא שמים ובקי בתלמוד ובמדרשים'. מהר"י בירב, גם הוא מצפת, כותב עליו במכתב

וזו אשר השיב לי;

הקושיא האחרונה מהאל"ף שלא יעקם הרבה שלא תהיה דומה לעי"ן, הוא דוקא לבתחלה, אבל אם עקם מעט יותר אינה נפסדת צורת האל"ף בזה, וכשר¹¹, כי אות הפוכה אינה אות לדינא¹². ומה שפסול בצ' שנפסק ביו"ד הפוכה, הוא ממ"נ, אם תאמר שאות הפוכה הוי אות, הא דומה לשתי אותיות. ואם תאמר שאינו אות כלל, הלא לפנינו צורת הנו"ן גדולה, ונראה וניכר לכל שהוא נו"ן, והנקודה מהיו"ד כמו שאינו¹³, אזי ג"כ אם תחבר ותתקן, תעשה מהנו"ן צ', ע"כ פסול משום שלכ"ס. אבל אם נפסק היו"ד מהשי"ן בצד ימין, הוא להיפך, הלא העיקר אנו רואין צורת השי"ן שהיא גדולה, ונקודת היו"ד היא מפלה נמשכת אחריה, והוי כמו שנפסק היו"ד מהאל"ף, שמותר לתקן, כמבואר בסעיף זה. עכד"ה ודפח"ה¹⁴.

הממוען למהרלב"ח, שהוא 'חבר להרב עובדיא ז"ל הנודע בירושלים', כשכוונתו לרכינו עובדיה מברטנורא). 4. במקור מה שפסקו המקובלים לכתוב צד"י עם יו"ד הפוכה, אי' בכתבי האר"י על תפילין (שער הכוונות דרוש ב' מדרושי התפילין) וכן הוא במצת שימורים (הל' תפילין בצורת האותיות) וכן משמע בשלחן ערוך הרב וכן בקסת הסופר, ואכן נראה שבס"ת נהגו לכתוב כהרב בית יוסף, וכן אכן נהגו בחצרות צאנו ובאבוב, ושר בית הזוהר הרה"ק העטרת צבי מזידיטשוב זי"ע בספרו פרי קדש הלולים (פט"ו) הרעיש על הסופרים חדשים הנהיגו עצמם וכותבים כן אפילו בספר תורה והאריז"ל אמר כן רק בתפילין), אם כי נשתמרו ספרי תורה עתיקים בני מאות שנים הכתובים בכתב ספרדי - כתב וועליש שגם בהם הצד"י הפוכה. הבולטים שבהם הם ספר התורה שכתבו הר"ן הנמצא היום בגנזי הספריה הלאומית בירושלים (ועל גבו שלא כנגד הכתב ישנה עדות בכתב ידו של בנו של הר"ן רבי ראובן גירונדי שזהו ס"ת שכתבו אביו, ס"ת זה מוזכר כבר בשו"ת התשב"ץ סי' נא) וספר התורה של מהר"י אבוהב שנמצא בבית הכנסת שלו בצפת. ועיין בנודע ביהודה (מ"ב ליו"ד סי' קע) שכתב שלא לערער על כתב זה, וראה משי"כ מוהרש"ק בספרו קנאת סופרים (סי' קכא) בחריפות נגד המערערים על ס"ת הכתוב בכתב וועליש, (ובמשנת אברהם שער התמונה (סי' כג אות צ') כתב דגם האר"י מודה שיש לכתוב כן בס"ת ותע"ב על מי שכותב כך, ובקול הסופרים כתב שמהר"ש מבעלזא ומהר"ש מקאמינקע כתבו גם בס"ת בכתב אר"י ומי יעלה לנו השמימה לדעת בכוונת האריז"ל יותר מהם.

5. האות צ' מורכבת מב' האותיות י' ונ'. דעת הב"י שהיו"ד צריכה להיות כתובה בצורה ישרה, אבל האר"י ז"ל החזיק בדעת ה'מצת שימורים' שיש לכתוב את האות יו"ד שבאות צ' הפוכה. והביאו מקור לדבריו מדברי הזוהר הקדוש (הקדמת הזוהר דף ב:), שכתב: 'עלאת אות צ' וכו' ובגין כך אנפוי דיו"ד מהדר לאחרא בגוונא דא ולא אתהדרו אנפין באנפין בגוונא דא'.

דעת כל הפוסקים שאם כתב כהאר"י י' הפוכה הוי הצ' אות כשרה. מהם שהתירו לעשות כן לכתחילה ומהם שהכשירו בזה רק בדיעבד. וזולת החזו"א (או"ח סי' ט ס"ק ו, יו"ד סי' קסב ס"ק ו) שפסק שלנוהגים כב"י לעשות י' ישרה, הוי לעיכובא, ואם היו"ד הפוכה, פסול. ומקור דבריו לפסול, מהחת"ס אה"ע סי' ט, שכתב לגבי גט שנכתב בצ' הפוכה וז"ל: 'אודות צד"י ביו"ד ימין הפוכה, כיון שכן דעת המקובלים כמ"ש במשנת חסידים ובספר מצת שימורים, וא"כ כיון שגם תינוק קורא אותה צד"י, אין נפסל הגט בשביל זה והוא פשוט'. ודייק החזו"א מדבריו, שאם גם בספר תורה היה כשר צד"י כזאת, לא היה מקום לדון לגבי כשרות הגט, דהרי כ"ש הוא, אלא

וראי מיירי החת"ס במקום שבכתב סת"ם פסולו בכה"ג, ורק בגט הכשיר החת"ס. הרי שדעת החת"ס לפסול אפי' בדיעבד צ' הפוכה במקום שלא נהגו לכתוב כן. ובספר כתיבה תמה הביא בשם הגר"א לתקן הגירסא בזוה"ק וצ"ל 'אנפוי דיו"ד מהדר לאסתחרא', ולא לאחורא, וא"כ ליכא ראיא מדברי הזוה"ק לשיטת האר"י בצורת כתיבת האות צ'.

אבל יש שתמהו על החזו"א מהחת"ס בתשובותיו ביורה דעה (סי' רסו) הכותב שהוא עצמו נוהג ביו"ד הפוכה: 'ולחיותו מזכיר ראין קפידא בדיעבד בתמונת אותיות שבס"י לו וכמ"ש בנודע ביהודה (מהדר"ק יו"ד סי' פ) הנני שולח לו מכתב מהאי ספרא דוקנא דידן שלמדנו עמו תמונת אותיות של הרב ב"י ומה שיראה ימיני הצדיקין מהופכים הוא עפ"י קבלתי ממורי וצ"ל (לכאן) כוונתו להגאון רבי נתן אדלר וצ"ל (עפ"י קבלת האר"י וז"ל).

ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' מז שאחר שהביא לדברי החת"ס הללו כתב: 'האמת אגיד כי גם אנוכי היה דיבור פה אל פה עם מרן בעל חזו"א ז"ל בזה וכאשר הראיתי לו את דברי חת"ס הנוכח הודה לי שאין לפסול הצדיקין המהופכים, ועי' ספר חזו"א, ולא ידעתי אמאי השמיט את דברי החת"ס הנוכח'.

וגם בשו"ת שבט הלוי חלק י סי' ז כתב: 'וכבר ידוע שמרן החתם סופר בתשובה יו"ד סוס"י רסו ציוה לכתוב כתב ב"י מלבד היו"ד של הצד"י שציוה לכתוב הפוך ע"פ קבלת רבותיו ע"פ קבלת האר"י ז"ל והיה לי ענין בזה עם מרן החזו"א ז"ע כאשר נז"נ אתי בע"פ וכאשר עלה בדעתו לפסול בזה אמרתי לו מדברי החת"ס ז"ע ואמר שלא ידע מזה ובקשני שאראה לו בפנים והראיתי לו ומה היה דעתו אח"כ איני יודע בבידור'.

על פולמוס ענין זה נתחבר ספר צדקת הצדיק ובו חילופי אגרות של הרי"ל פרידמן ז"ל עם בעל החזו"א, וראה גם בשו"ת יביע אומר ח"ז סי' ג. וראה בס' בספר הליכות שלמה (פ"ד אות כב) שהביא שהגרש"ז אויערבאך הקפיד ביותר על גבאי ששאלו האם עדיף להוציא בחשאי לקריאת פרשת זכור ס"ת הכתוב בכתב ב"י שהוא מהודר לכו"ע, ואמר שמעולם לא הקפידו גדולי הדורות על כך.

6. שכן אמנם האות נ' של הצד"י היא אות, אבל האות יו"ד אינה חשובה כאות, משום שהיא הפוכה, ואות הפוכה אין דינה כאות, כמבואר להלן מהפרמ"ג. ומפשטות דיוק לשון הר"י אכסנדרני נראה שדווקא כשנתחלקה האות לב' אותיות אסור לתקנם לאות אחת, אבל אם היא נהיתה אות אחת, והחלק השני הוא טיט בעלמא, אפשר לתקן, כדמוכח ממש"כ לגבי האות אל"ף, משום שהעין קולטתה כאות אחת. וראה הערה הבאה ביתר הרחבה בענין זה.

7. שו"ע אורח"ח סי' לב סעי' כה: 'כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה ואין צורתה עליה וכו' או שהיתה אות אחת חלוקה לשתי אותיות כגון צד"י שכתב יו"ד נו"ן, או שי"ן שכתב עי"ן יו"ד או חית"י שתי זייני"ן ואחר שכתב לפניו חזר ותקנם הוי שלא כסדרן ופסולין, אבל להפריד האותיות הדבוקות שכתב לפנייהם שפיר דמי דכיון שהאות צורתה עליה כמפרידה מחברתה לא הוי ככותב וה"ה שאם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפ"ין והשיני"ן והעיני"ן ורגלי התיו"ן נוגעים בגוף האות ותינוק דלא חכים ולא טיפש מכירים שאעפ"י שכתב לפנייהם יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן וכו'.

ובמשנ"ב ס"ק קכב מביא את שיטת רעק"א דחולק אפרמ"ג וס"ל שהסעיף אפילו כשפרידתן ניכרת, ואפ"ה יכול לתקן, כיון שקראה התינוק לאות כהוגן, לא הפסיד את צורת האות. דהנה קבלו חז"ל שאין צריך שתהא האות כשרה, אלא די בזה שכתב את עיקר צורת האות. ראה חזו"א (ח' ז') שהדבר מסור לחכמים לקבוע מה מפסיד את האות לגמרי, ומה הוי רק הקפדה בכתיבה תמה, שאמנם הכרחית להכשרת האות, אבל אינה פוסלת את הכשר האות כשתקנה שלא כסדרה. אבל בריש הסעיף כיון שהאות נחלקה לצורת ב' אותיות, אעפ"י שדין צורת האות בכללותה עליה, מכל מקום אסור לחזור ולתקן.

ומקור חילוק זה הוא מדברי הר"י אכסנדרוני המובא לעיל, שכתב שיש חילוק בין אופן שההפסק שבין קטעי האות גורם שיהיו נקראים כשתי אותיות כגון באות צ' שנראית כמו ו' ונ', לבין אופן שאין ההפסק גורם שיהיו נקראים כשתי אותיות, כגון באות א' שתחתית הא' אינה אות בפני"ע, ועל כרחו היא נקראת ביחד עם היו"ד שעל גביה.

ובהבנת חילוק זה איכא ב' דרכים; דעת הפרמ"ג שכיון שמחמת ההפסק נהיו ב' אותיות, לא יועיל מה שנראים כאות אחת, כיון שיש כאן בעצם ב' אותיות יו"ד ונו"ן.

אבל רעק"א והחזו"א (סי' ח ס"ק צ) מפרשים, שטעם הדבר הוא, מפני שהקורא מושפע מכך שהם נראים כצורת ב' אותיות, וקוראם בנפרד. משא"כ אם אין שני חלקי האות נראים בצורת אות, כגון שהיו"ד שע"ג האלף נחלקה מגוף הא', שאין החלק התחתון נראה אות, העין קוראת אותם כאות אחת. ולפי"ז כתב הביה"ל, שגם בצד"י שנחלקה ליו"ד ונו"ן בהפסק קטן, ומיד בהשקפה ראשונה קורא אותה צד"י, כשר יוכל לחזור ולתקנם. משא"כ להפרמ"ג, כיון שסוף סוף הם ב' אותיות, אסור לחזור ולתקנם. ועיין ביאור הלכה (ד"ה אות).

והנה לדעת רעק"א לכאורה אין מקום לנדרון דידן, שהרי כל עדיפות האות צד"י שמתחלקת לב' אותיות היא רק בזה שהעין קולטת אותה ב' אותיות, אבל אות הפוכה, ודאי אין העין קולטת כאות נפרדת, וא"כ ברור שאין שכותבים יו"ד הפוכה בצד"י, הוי דינה כאל"ף או שי"ן שנפרדה היו"ד שלהם, שכתב הר"י אלכסנדרני שלא הוי פסול שלא כסדרם כשיתקנם אח"כ, וכמו שביארו האחרונים, שבכה"ג אין ההפסק גורם שיהיו נקראים כב' אותיות. ואכן כשיטת הביה"ל פסק גם הרעק"א בחידושו, ועי' במש"כ הביה"ל (ד"ה מכירים), וכן דייק בהגהות ר"ב פרענקל (למג"א ס"ק כ) מלשון המג"א (ס"ק לו).

אבל ספקו של בעל ה'זבד טוב' הוא לדעת הפרמ"ג, שטעם הדבר שפסול משום שלא כסדרם הוא כיון שהם בעצם ב' אותיות, וא"כ יש מקום לדון, האם גם אות הפוכה חשובה כאות או לא.

[ואולי גם לפי הביה"ל יש מקום להסתפק האם אות הפוכה כעין זה העין קולטת כאות נפרדת או לא].

8. ז"ל באשל אברהם ס"ק לו: 'משא"כ יודי"ן שבאלפי"ן ושיני"ן, אע"ג דיו"ד בפני עצמה צורתה עליה, מכל מקום השאר אין צורה אחרת'.

9. שם בברייתא: 'כתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן אלפי"ן וכו''. ונחלקו הראשונים בביאור הברייתא ומינה נפקא כמה הלכתא גבירתא בדיני צורת האותיות. לרש"י והרא"ש האזהרה שלא יחליף עיי"ן באל"ף דכיון דקריאתן שוה יבוא גם להחליפין בכתבתו. להרשב"א ועוד ראשונים שלא ירחיק רגל האל"ף מגוף האל"ף שאז ידמה לעי"ן. לרא"ם בספר יראים אזהרת הברייתא שלא יעשה האל"ף כפופה מאוד שע"ז תדמה לעי"ן הפוכה. וחזינו מהיראים שאות הפוכה יש עליה שם אות ונחשבת שנדמה לעי"ן הגם שהפוכה היא.

10. היינו שצ"ע מדוע מתירים לתקן בשי"ן שנפסק היו"ד הימנית הא הוי ב' אותיות.

הרב השואל תלה חקירתו בשאלה האם לאות הפוכה יש דין כתב, והביא בזה לכאורה סתירה מסעי' כה לסעי' לו. אמנם כל הפוסקים הסכימו דאות הפוכה אינה אות, עי' בשו"ת מהרש"ל (סי' עג) לגבי נוני"ן המנוזרין שכתב דאות הפוכה אינה אות, וכן בספר בני יונה (סי' רעד) כתב דאות הפוכה הרי היא כטיוט בעלמא, ובנודע ביהודה (מהדורא קמא יו"ד סי' עב) כתב שנו"ן מנוזר אין תורת אות עליו אם לא שקבלנו כן מסיני, עיי"ש.

וקצת נראה כן מדברי הרשב"א שהובא בב"י סוס"י רע"ה, וז"ל: 'כתב הרשב"א בתשו' על מה שכתב רש"י בפירוש התורה שהנו"ן של וימת תרח בחרן היא הפוכה, נראה ודאי שאם לא נכתבת כן לא יפסל הספר בכך, שאותן שבשבת פרק בונה יפסל בהן הספר, אבל הלפופות והפוכות לא יפסל, שא"כ הו"ל להזכירם שם, לכתחילה צריך לעשות ואם לא עשה כשר, עכ"ל. ומשמע דדוקא בנו"ן שהתקבלה להיות הפוכה אין בזה עיכוב אם יעשנה ישרה, דאין כאן שינוי צורה אלא שינוי מהמסורה, אבל בכל האותיות שדינן להיות ישרות הוי שינוי גמור, וגרע מהלפופות והפוכות משום דשינה בצורתן'.

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' מה) הביא מתוס' מו"ק (יט.) שאות הפוכה פסולה, דכתבו גבי איסור כתיבה בחוה"מ גם ע"י היפוך שהוא נקרא מצד אחר לא הוי מתירים, וגם אי לא אסור משום מלאכה הא אסרינן אפי' טירחא דלאו מלאכה, מיהו נהגו לומר דמתני' לא איירי ע"י היפוך, ויש כותבין ע"י חילוק האות, וכן היה עושה רבי זקני, והיו"ד שאי אפשר היה כותב בכתב הפוך, עכ"ל. ומבואר דכתב הפוך אין שם כתב עליו.

והנה שאלה זו אם לכתב הפוך יש דין כתב, נראה שנוגעת לעוד מקומות. כגון בשבת, שחייב רק כשכותב ב' אותיות, או בחול המועד שאסור לעשות מלאכת כתיבה, יש לדון מה הדין אם כתבם בכתב הפוך - 'כתב מראה', וכמו כן יש לדון לגבי מחיקת שמות הקודש.

לגבי כתיבה בשבת אפשר דשפיר נחשב כתב הפוך לכתב משום שסוף סוף הרי הדין סימן להבין הדברים, ולכאורה דינו כשתי סמניות בכתב לע"ז שכתב הרמ"א בסי' שו סעי' יא בשם האור זרוע שהיו רק דרבנן, אמנם רבים תמחו שם על הרמ"א מדוע לא הו' איסור תורה, ע"י במשנ"ב וביה"ל שם, וע"י בנוב"י תניאן סי' לג. אבל יתכן שכיון שסוכ"ס כתב הפוך לא מיקרי כתב.

והנה המהרי"ל דיסקין מבאר בב' מקומות שהשתמשו בכתב זה; א. 'והיה הדם לכתב לאות על הבתים', וברש"י; 'לכתב לאות ולא לאחרים לאות מכאן שלא נתנו הדם אלא מבפנים'. ואח"כ נאמר 'וראיתי את הדם', הא כיצד, מבאר המהרי"ל שנתנו את הדם על המשקוף, מלשון שקוף, שכתבו בשם הויה מבפנים בכתב מראה והיה נראה מבחוץ כתיקונו. ב. 'והאבנים תהיינה על שמות בני ישראל' 'פתוחי חותם' (שמות כח כא), כיצד, היו חוקקים את שמות השבטים בכתב מראה בתחתית האבן והאבן היתה שקופה וכשהניחוה היתה האבן על שמות בני ישראל. אמנם נראה שליכא ראייה מהתם. חדא דלא כתיב שם בתורה לשון כתיבה. ועוד דשאני התם שכותב על דבר שקוף וא"כ מהעבר השני נכתב כהוגן, (ומזה יש לדון בסופר סת"ם שכותב את האותיות הפוך, מלמטה ללמעלה, וכשהופך את הגליון כתובים הם כהוגן, האם הו' כתיבה כדינה כיון שסו"ס בקריאה א"א להבחין שכשנכתבו היה הקלף הפוך או שסו"ס מעשה הכתיבה לא היה כדיון.

ובשו"ת מהרש"ם (שם) הביא ראייה לזה מהנאמר בלוחות הברית מזה ומזה הם כתובים, דאם היה חקוק מעבר לעבר הרי שבצד השני היה הכתב הפוך. ע"י בשבת (קד.); 'גופא אמר רב חסדא מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין ואמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נכבוב בוכן בהר רהב סרו ורס'. וברש"י, ונקרא מבחוץ; 'האותיות הפוכות והתיבה הפוכה, ולא אשמועינן אלא שהיה החקק נוקב את כל הלוח, ולפיכך היו מ"ם וסמ"ך בנס'.

אמנם בירושלמי שקלים פ"ו ה"א נחלקו אמוראי האם הלוחות היו כתובים ה' מכל צד או י' או כ' או מ', וע"י רדב"ז ח"ג סי' תקמט שכתב בביאור המח' האם מה שכתוב על הלוחות משני עבריהם הם כתובים הוא מעשה ניסים והיו ישרות מב' הצדדים או לא, ונראה שנחלקו האם כתב הפוך יש לו דין כתב או לא.

ולגבי מחיקת שם שנכתב הפוך עיין מהרש"ם ח"ג סי' לט שמצדד להתיר המחיקה אבל בעוד סניפים שהיו שם שכתבם נכרי ולא לשם קדושה, ועיין בשו"ת לחמי תורה סי' כח ובשו"ת נפש חיה סי' עז שדנו בדין מי שכתב אותיות הפוכות.

11. דלא קיי"ל כהיראים שפוסל אפילו בדיעבד, וכ"פ המעשה רוקח, ורק לכתחילה חוששים לשיטת היראים ע"י משנ"ב סי' לו ס"ק ג, וכן דעת רוב הפוסקים כמש"כ המקדש מעט (אות א' ס"ק יז, וביתר אריכות בכללים כלל יב אות ז). ולשון המקדש מעט 'יש פוסלים וי"א לעשות כן לכתחילה', ובפשטות כוונתו שלהחולקים על היראים יכול לעשות כן לכתחילה וא"כ זה שלא כדברי רבינו שמתיר רק בדיעבד, אבל לא מצאנו מפורש מי שאומר לעשות כן לכתחילה, ובספר בנין א"ב להגרי"א ראטה כתב דאולי צריך לתקן ולגרס 'וי"א שאין לעשות כן לכתחילה' או שפיענוח הר"ת הוא 'ויש אוסרים לעשות כן לכתחילה' (ובגידולי הקדש (כלל יב אות ז), אמנם המשנ"ב בביאור הלכה במשנת סופרים לאות טי"ת חשש לשיטת היראים באות טי"ת, עיי"ש.

12. השוה לדברי הפרמ"ג בפתיחה לסי' לב לגבי נפסק רגל הימיני של חי"ת שמהני שאלת תינוק אעפ"י שהיו כה"א הפוכה אין לחוש לזה.

13. לעיל הבאנו מח' חזו"א ופמ"ג בביאור דין הר"י אכסנדרני שדעת הפמ"ג שהיו שלכ"ס משום שבמציאות הם ב' אותיות והחזו"א למד בדעתו שהוא משום שנראה ב' אותיות משא"כ באלפ"ין שאין לב' החלקים צורת אות העין מיד מקשרת אותם כאות אחת. והנה תשובת רבינו היא שכיון שלג' יש צורת אות והיא הגדולה שוב הי'

הרב יעקב מאיר שטרן

דומ"צ בביד"צ דקהילת ויזניץ
בני ברק

שם הובא דכ"ה דעת המק"מ (ס"ק ה) אורחות
חיים החדש (ס"י לב ס"ק מב) בשם מהרי"א הלוי,
דעת תורה (סוס"י לב מהגות על הפמ"ג), ודל"א
כרש"ק². וכן נלענ"ד עיקר להלכה.

אודות השאלה באות צדי"ק שנכתב ע"פ
האריז"ל ביו"ד הפוכה, ונפסק באופן
שניכר להדיא, האם מותר לתקנו בתפילין
ומזוזות כשתינוק קוראו כדין.

וע"ז בעה"ח מצפה לרחמי ד'
יעקב מאיר שטרן

עיינ בספרי משנת הסופר (ילקוט הסופר אות ז' עמ'
פז) שכתבנו דרשאי לתקנו¹, ובמקורות

כמי שאינה, ולכאורה דברי רבינו תואמים לדעת החזו"א שס"ל שבכה"ג אין העין מקשרת את ב' החלקים לאות
אחת כמו אל"ף שנחלקה, ולכן א"א לתקנה דהוי שלא כסדרה.

14. בדעת קדושים ס"י לב ס"ק לא והביאו במקדש מעט (ס"ק קטז) כתב בפירוש שלא כדברי רבינו, דכיון שרק
הנ' דומה לאות ולא היר"ד הוי כיו"ד של האל"ף שנפרדה שכתב הפרמ"ג שאעפ"י שיש ליו"ד צורת אות מכ"מ
לחלק השני אין צורה. וכן פסק וכן בשו"ת מהרי"א הלוי סוף ס"י ה, ועיין בדע"ק ס"ק כח, וכן עמא דבר וכן
נוהגים הפוסקים להורות.

אמנם בשו"ת האלף לך שלמה להגאון רבי שלמה קלוגר (ס"י כא) כתב כדברי רבינו, זה לשונו: 'ומה ששאל
בצד"י דודאי לא אפשר לתקן בתו"מ אם נפסק אם הוי דוקא אם כותב יו"ד ישרה כדעת הב"י אבל אם כתב יו"ד
הפוכה בתפילין כדעת ר"י אפשר דכשר לתקן אם אינו ניכר להדיא ההפסק גם זה אינו נראה לי דמה בכך דהיר"ד
הפוכה עכ"פ אם יכסו היר"ד יהיה נראה הצד"י כנו"ן לכך פסולה'. אמנם הגרש"ק מסיק לפי"ז שגם באות תי"ו
שנפסקה יהיה הדין כן, זה לשונו: 'ולכך גם בתי"ו אם נפסק למעלה אצל הגג נמי פסולה ולא כמ"ש רום מעלתו
דזה כשרה מכח דהוי"ו יהיה הפוכה, ולענ"ד כיון דעכ"פ צד אחד יהיה נראה כדלי"ת [אן] כעין וא"ו פסולה'.
(תשובה זו נשלחה להרבני מוהר"ר יצחק אריה סופר דק"ק סאקיליווקע-ספר ליקוטי צבי תשובות מוהרש"ק)
ועיין בשו"ת מנחת שמואל ס"י ח מש"כ בענין זה.

ובטעם הדבר נראה לומר שאעפ"י שכתב הר"י אכסנדרני בלשונו שנראית ב' אותיות הוא לאו דוקא אותיות כשרות
אלא כל שהעין מחלקתם לב' גופים נפרדים אסור לתקנם, וכיון שהחלק הגדול יש לו צורת אות שוב העין מחלקת
אותו מהחלק הקטן שנראה כפליטת קולמוס בעלמא וא"כ התיקון שלו לא הוי כסתם תיקון סופרים לעשות כתיבה
תמה אלא הוא חלק חשוב ממאות האות וא"כ הוי תיקון לאות להופכה מנו"ן לצד"י והוי פסול שלא כסדרן.

1. שם הביא כדלהלן: נפסק היר"ד מהנו"ן וניכר להדיא פסול, ובתו"מ לא מהני תיקון, ואם לא ניכר להדיא פרידתן
יכול לתקנה, ודוקא אם נכתב ביו"ד ישרה, אבל בצדי"ק ע"פ האר"י ז"ל, שעשוי ביו"ד הפוכה, אף אם ניכר
להדיא פרידתן רשאי לתקנה. עכ"ד.

2. ובס"י ט בספרו שם ס"ק ד (עמ' קלח) במשנת הסופר חזר ושנה דבריו, דבצדי"ק ע"פ האריז"ל שהיר"ד הפוכה
בוה אין דינו כשתי אותיות אלא כיו"ד האל"ף שנפסק, עי"ש שהרחיב.

הרב בן ציון יעקב הלוי ואזנר

אב"ד בד"צ ובית הוראה שבט הלוי
ומלפנים ראש מכון 'משמרת סת"ם'
מאנסי - בית שמש

צד"י של כתב אר"י שהיו"ד שלה נפסק מצואר הנו"ן

האריז"ל, ולמעשה זה רבות בשנים נתגלה שקבלה זו היא מדורות הקדמונים ומעלה, ונתקבלה בהמון קהלות ישראל, ולא עוד אלא פוק חזי תוקף ואמיתת קבלתה, ממש"כ הח"ס (יו"ד סי' רסו) בזה"ל: ומה שיראה ימיני הצד"י מהופכין, הוא עפ"י קבלתי ממורי זצ"ל - עפ"י קבלת האר"י ז"ל, עכ"ל, כלומר שאף בס"ת שכל עיקר הכתב היה כתב ב"י, אעפ"י הצדי"ן היה כותב ביו"ד הפוכה, כאשר קיבל מרבו הגאון מהר"ן אדלר ז"ל.

וגדולה מזו מצאתי במהרש"ם (ח"ב סי' קכ) בזה"ל: ומ"ש רומ"ב בשם שאילת שלום (מ"ת סי' רד) בנדון ס"ת שכתבו קצת צדי"ן ביו"ד הפוכה, וקצתן ביו"ד ישרה, יעוין בתשו' השיב משה (יו"ד סי' נ"א) שנשאל בזה, והביא בשם מצת שמורים בשם האר"י ורח"ו ז"ל, דהשינויים שיש בצורת האותיות בין הספרדים והאשכנזים "יש סמך לכולם וסודות עליונים וסמכין עלאין, וא"כ אלו ואלו דא"ח", והביא מהמשנת חסידים בזה וסיים "שאיין בזה תרתי דסתר - וכולם אמת", עיי"ש, סוף דבר, צד"י זו עם היו"ד ההפוכה, לא די דלא נחשבת הפוכה, אלא היא צדי"ק אמת - כשאר צדיקיים - בעלי יודי"ן ישרים, ואין שום שינוי - וריעותא בספקותיה - משאר כל האותיות.

ב) מעתה נבוא להיתר השני, והוא דמאחר דלפי הנ"ל צורתה מושלמת גם ככה"ג, אם כי מודינא שבמקום ספק לא יהא שייך לשאול תינוק עליה, שהרי אינו רגיל

על דבר צד"י בכתב האריז"ל בתו"מ, שנפסקה היו"ד שלה מגוף האות [הנו"ן], אשר כידוע עפ"י האריז"ל יו"ד זו הפוכה היא, האם יש שום מזור ותיקון לצד"י זו.

הנה שאלה זו כבר נסתפקו בה רבים, ובקשתם ממני שאחזה גם אני דעתי העניה, לאור הנמצא בספר זכר טוב, ששלחו שאלה זו לפני הגה"צ ר' שלמה אבדק"ק באבוב זצוק"ל, וז"ל: בדין צד"י שנפסק יו"ד נו"ן, המבואר בשו"ע (סי' נכס"ה) שאסור לתקנה משום שלכ"ס, האם פסולו דוקא כשכתב צד"י עם יו"ד ישרה (ככתב הבי") דאז כשנפסק מחזי כשני אותיות, וא"כ בצד"י בכתב האריז"ל מאחר ולא מחזי כב' אותיות שהרי היא הפוכה, לא תפסל, או דלמא לא שנא, והשיב לו המהר"ש, בזה"ל: דהפסול בצד"י שנכתב ביו"ד הפוכה הוא ממ"נ, א"ת שאות הפוכה הוי אות, הא דומה זה לשתי אותיות, וא"ת שאינו אות כלל, הלא לפנינו צורת הנו"ן גדולה, ונראה וניכר לכל שהוא נו"ן, והנקודה מהיו"ד כמו שאינו, אזי ג"כ אם תחבר ותתקן תעשה מהנו"ן צד"י, על כן פסול משום שלכ"ס, עכ"ל בקיצור.

והנה מה שעלה בדעת השואל דמאחר שהיו"ד הפוכה, לא נחשבת כאות, וממילא אף אם נפסקה מהנו"ן, יש כאן קולא להכשירה, משום שהצד"י לא נהפכה ע"י ההפסק לשני אותיות, זה אינו מכח תרתי.

א) דבנדון דידן מאחר שכתיבת היו"ד בצד"י זו בדרך ההפוכה, קבלה היא מפי

(א) **שע"י** שנפסקה נמחק לגמרי רגל היו"ד [הקצר שבצד"י זו, וכדלהלן] הנה ידוע שהפסול דחסרון רגל היו"ד מצוי מאד ביודי"ן שבכל האותיות, ומאחר שאבדו רגלם ונשאר רק הראש, או שנסתם החלל שבין הראש לגוף האות בדיו, עד שהיו"ד נהפכה - לקו משוך ושוה, פסולים הם לגמרי, שע"י אלו בטל מהאות, שם - וצורת אות בכללות, וכמפורש ברש"י (מנחות כט.) לענין חסרון קוצו של יו"ד, שלדעת רש"י - הוא רגלה הימני [כידוע], ועל תירוצו של רב יהודה אמר רב, דהתנא השמיענו דבחסרון קוץ זה הוא פסולה, דמקשה הש"ס "הא נמי פשיטא", פירש"י בזה"ל: הא נמי פשיטא, הא "לא נעשית האות" עכ"ל, הרי שבחסרון אחד מאברי האותיות, אפילו רק רגל קטן וקוצו של יו"ד, בטל ממנה שם אות, ונפ"מ דבתו"מ כל שהמשיך בכתיבתו, אין לו תיקון, מטעם שלכ"ס [אם כי מקובלים אנו שקוץ השמאלי מותר לתקנו, וכאשר ביארנו במקומו, אכמ"ל].

וכן פסקו בחד פיסקא רוב בנין ומנין גדולי האחרונים, בראשם הפמ"ג (מ"ז סי' לז סק"כ) - הנוב"י - והח"ס (יו"ד סי' רסז) שכתב, שכך היא הקבלה למשה מסיני, וכל המשנה ידו על התחתונה עד שמרן הח"ס מתיר שם בגלל כן אפילו לגרור ולבטל אל"ף של השם הק' עיי"ש, וכ"ד שאר כל הפוסקים, ודלא כהמקד"מ והמשיב דבר המתירים להוסיף ראש בדרך כתיבה אפילו בתו"מ, שדבריהם תמוהים, שע"י שחסרת אבר היא, אין לך ביטול צורת אות גדולה מזו, וכך הורה א"א מו"ר הגאון"ל פעמיים בתשובותיו, וכך היה מורה ובא בע"פ כל ימיו, ופשוט דהמיקל לתקנם, או הסומך עליהם ומורה כן לאחרים, עתיד ליתן את הדין על קולתו בספיקא דאו' ובגרמא לקרקפתא

בצורת צד"י כמו זו כלל, מ"מ גדולים ודאי יכולים להכריע בקל, לא פחות מאותיות הפשוטות (סי' לז סק"ז) או צד"י הרגיל או אל"ף ושי"ן וכדו' שנפסקו, לדידן דקיי"ל (ס"ס וסכ"ה) דכל האותיות שנפסקו, כל עוד שלא אבדו צורתן לגמרי, או נהפכו לאות אחר, עדיין מקום יש להכשירה ע"י תינוק.

ולענ"ד פשוט דבמקום שאין תינוק דלא חכים ולא טיפש, או שאין התינוק בקי וראוי לספק זה, וכנדון דידן, יבואו גדולים ויכריעו עפ"י דעת הרוב, כבשאר כללי ההוראה, וכן אנו נוהגים להורות בכל ספק שבהלכות סת"ם, בפרט בצורות האותיות, ובנ"ד ראוי להראותה לנוהגים ומכירים צד"י דכתב האריז"ל, ואחרי רבים להטות.

בד"א שהיו"ד עדיין מושלמת בשני אבריה, דהיינו בראש - ורגל, לאפוקי אם ע"י שנפסקה אבדה רגלה עד שנשאר ממנה רק ראשה בלבד, כל כי האי פסולה היא לכו"ע מטעם חסרון אבר דהיינו רגלה.

ולענ"ד זו היתה כוונת המהר"ש אלא שקיצר, ומ"מ פי צדי"ק יהגה חכמה בשאלת הצדי"ק, במש"כ ז"ל "והנקודה מהיו"ד כמו שאינו", וצ"ב מה זה שכתב "והנקודה" - מהיו"ד, ולא כתב והיו"ד, או ונקודת היו"ד כמו שכתב בסמוך לענין יוד"י השי"ן והאל"ף, ועל כרחק שהשאלה שבאה לפניו, היתה על יו"ד של צד"י שרגלה נעלם ממנה, עד שהראש הנשאר, נראה כנקודה בעלמא [וזהו ו"הנקודה" - מהיו"ד], וכדלהלן שפסול זה שכיח בצד"י שבכתב האריז"ל - יותר משאר כל היודי"ן שבאותיות, ויתבאר להלן בשני אופנים, ולכך שפיר פסלה לגמרי, מטעם חסרון אבר - וצורה.

בנו"ן, או שרגלה כה קצר עד שכמעט אינו נראה ונעלם בכתיבה.

דלא מנח תפילין, וכמו שהארכנו בחיבורנו בפרט זה.

מעתה כמה נכון הוא מש"כ הגה"צ מהר"ש ז"ל, "שהנקודה" - של היו"ד וכו', כי אחרי ההפסק שנתהווה בינה לגוף הנו"ן, היתה נראית כנקודה בעלמא, מה יתן ומה יוסיף הקורא צד"י אם קטן או גדול, כשפסולה היא מממילא מעיקרא דדינא, מטעם חסרון אבר וביטול צורה, לאפוקי אם יו"ד מושלמת היא, אלא שהיא הפוכה, כל שקוראים אותה צד"י, לכו"ע מותר לתקנה אף לכתחילה, [ומש"כ בזה הגאון מהר"ש קלוגר בהאלף לך שלמה (סי' כא) לכסות היו"ד, לא זכינו בחבורותינו להולמן]. ויצאו דברינו בהיתר, בריך רחמנא דייען.

והנלענ"ד בעזה"ת כתבתי.

אב"א שראש היו"ד נתקרב לגופה בשעת כתיבה

(ב) **עוד** י"ל שהראש נתקרב בשעת כתיבה עד שרגלה נעלם, וכידוע שכל הכותבים הצד"י כמנהג האר"י, חייבים ליזהר במשנת זהירות בפרט זה, כי סכנת פסול זה קרובה ושכיחא בצד"י זו - הרבה יותר מבכתב ב"י, [כאשר ראו עינינו לרוב בתפילין וס"ת חדשים - וגם ישנים], וזאת משני סיבות, (א) שע"י שיו"ד זו הפוכה היא - ורגלה יוצאת משמאל גגה, משך ארכה קצר מאד, לאפוקי בכתב ב"י, שע"י שהרגל יוצאת מימין הראש, ארוכה היא יותר, (ב) שבצד"י האר"י מושכים ירך הנו"ן מימין גגה, ומכח שני סיבות אלו כה נתקרב, עד ששכיח מאד שראש היו"ד התחתון נוגע



הרב שמעון נתן נטע הלברשטאם בית שמש

רק לכתחילה אבל אם עיקם מעט כשר, ע"כ, ולכאורה צ"ב דהרי בגמ' שבת (קג:) תני וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן וכו', ומשמע שאם לא כתב כן פסול (וכ"כ הביאה"ל סי' לו אות ג, דע"ז סיימה הברייתא דיגנז), והאיך כתב שכ"ז הוא דין לכתחילה.

ונראה לבאר דבריו, דהנה נחלקו הראשונים בביאור הברייתא הנ"ל, רש"י והרא"ש פי' לא יכתוב עייני"ן אלפי"ן לאפוקי שלא יטעו לכתוב עיי"ן במקום אל"ף מפני שדומין בקריאתם, אבל שאר הראשונים פי' דכוונת הברייתא הוא לבאר האיך הוא צורת האותיות,

באתי בזה לבאר את דברי המהר"ש מבאבוב זי"ע המובאים בספר זבד טוב בענין אם נפסקה האות צדי"ק ביו"ד הפוכה.

הנה דברי המהר"ש הם בבחי' מועט המחזיק את המרובה, ומקחם של צדיקים יפה נדרשת ותורתם פרה ורבה ובמילין זעירין אלו הכריע בכוחו הגדול בג' סוגיות עמוקות וטמירות דבר דבור על אופניו, ובעזה"ש נבארם אחד אחד.

ביאור דברי הברייתא שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן בראשונה התייחס לענין עיקום קו האמצעי של האל"ף לצד ימין, וכתב שהוא

לכתחילה. אבל אם עיקם מעט כשר. כיון שבדיעבד סמכי' על שאר ראשונים בפ"י הברייטא.

אולם צ"ע, דלכאורה הביאה"ל סתר עצמו, דבאות ט (ביא"ט ד"ס ואל) כתב וז"ל: הנה ראיתי בדברי הגר"ז כתוב ולא יהיה כפוף הרבה לכתחילה משמע דבדיעבד מותר וכו', אכן עיקר דינא לענין דיעבד צריך עיון לפימ"ש בספר היראים והגר"מ והתרומה דבזה ידמה לגמרי לפ"א וכתב שם בספר היראים והתרומה בהדיא דזהו כוונת הברייטא שלא יעשה טתי"ן פפי"ן, והלא על כולם סיימה הברייטא דיגנו, אכן לפימ"ש הרא"ש וכו' אין שום ראייה לכאן, דכוונת הברייטא להשמיענו דאף שהטי"ת דומה קצת לפ"א, אפ"ה לא יעשנה פ"א, אבל לענין כפוף מעט והרבה לא השמיענו הברייטא דבר, וא"כ מנין לנו לאסור וכו', העולה מדברינו דכפוף הרבה תלוי במחלוקת וכו', וכיון דהוא מילתא דאורייתא צריך להחמיר, עכ"ל.

היוצא מדבריו דאפילו במקום שנחלקו הראשונים בביאור הברייטא אף שלשיטה א' כשר מ"מ נקטינן לחומרא ופסול בדיעבד, והוא סתירה למ"ש לעיל באות א להיפך שבכה"ג כשר בדיעבד. ואין לומר שכ"כ רק אליבא דהשועה"ר וליה לא ס"ל, דגם לעיל וגם כאן, בשניהם, ביאר את כוונת דברי השועה"ר, ושם כתב שבדיעבד כשר, וכאן כתב שהוא פסול בדיעבד.

ונראה לענ"ד שהמשנ"ב הסתפק בדבר ולא הכריע בזה, ולכן חייש לחומרא כיון דהוא דאורייתא וכמו"ש באות ט. והא דבאות ג כתב שהוא רק לכתחילה היינו טעמא דהתם יש צד לומר דבזה לבד שירך ימין יורד למטה יותר מדרך שמאל יש כבר היכר בין גימ"ל לצדי"ק ואכן לענין היכר זה לא הזכיר

ולכן למדים מהברייטא שהאל"ף יש לה דמיון להעיי"ן בזה שסוף גגה בצד ימין עקום לצד מעלה קצת, וכתב הב"י (אות ח' ד"ס ומ"ט שסוף גגה) דלכתחילה יש לחשוש לב' השיטות, והיינו גם לכתוב סוף הגג בצד ימין של האלף קצת עקום.

והנה הב"י כתב שיש לחשוש לשאר הראשונים ולכתוב בסוף הגג בצד ימין עקום שיהיה דומה לעיי"ן, אבל לא ביאר עוד נפק"מ שיש במחלוקתם דהיינו אם עשה סוף הגג האלף עקום הרבה למעלה ודומה לעיי"ן, אם פסול בכה"ג, וגם זה תלוי במחלוקת הנ"ל, דלרש"י והרא"ש אין הכרע בדבר כיון דהברייטא לא מיירי רק מכתבת אות עיי"ן ממש במקום אל"ף, אבל לשאר הראשונים פסול.

והנה באות ג כתב השועה"ר דיעשה רגל ימין דק, וביאר בביאה"ל (אות ג ד"ס ויגל) וז"ל: הנה מדברי הגר"ז משמע דהוא רק לכתחילה ולפימ"ש בב"י באות זה הטעם לזה לכאורה הוא לעיכובא, דהא הברייטא סיימה על הכל דיגנו וכו', ואעפ"כ לדינא הכל צ"ע דלפי פירוש הרא"ש וכו' אין שום ראייה דצריך לדקדק בזה, אך לכתחילה בודאי צריך ליזהר בזה, מפני אידך רבוותא כמו"ש הב"י כעיי"ז באות א עכ"ל.

היוצא מדבריו, דכיון שפסול זה באות ג תליא במחלוקת הראשונים בביאור הברייטא, אף דלכתחילה יש לחשוש לזה, מ"מ בדיעבד לא פסול. וכן ביאר את דברי הב"י הנ"ל באות א, ולפי"ז אם עיקם הרבה סוף הגג בדיעבד לא פסול. כיון דהוא תלוי במחלוקת הראשונים בברייטא.

ואפ"ל בדעת המהר"ש שג"כ סבר כן, וא"כ פ"י כוונתו הוא שהברייטא הוא רק

אות הפוכה

שניו"ת לאריו"ת גילה דעתו שאות הפוכה אינה אות לדינא, והנה המהרש"ם (ח"ג סי' לט) דן בסוגיא זו והביא ראיה מתוס' מו"ק (יט. ד"סוטווס) וז"ל: גם על ידי היפוך שהוא נקרא מצד אחר לא היו מתירים וגם אי לא אסור משום מלאכה הא אסרינן אפילו טירחא דלאו מלאכה, מיהו נהגו לומר דמתני' לא איירי ע"י היפוך, ויש כותבין ע"י חילוק אות וכך היה עושה רבי זקניו והיו"ד שאי אפשר היה כותב בכתב הפוך עכ"ל, ומזה הביא המהרש"ם ראיה שכתב הפוך אינו כתב.

ולענ"ד ראייתו צ"ע, דהא התוס' לא פסיקא להו כלל שכתב הפוך אינו כתב, ורק אמרו בדרך מ"מ"נ דאפילו את"ל דמותר מצד מלאכת כותב עדיין אסור מצד טירחא, ולפי"ז י"ל דמה שהחמירו בכתב הפוך הוא משום טירחא.

ומה שכתבו התוס' בהמשך שנהגו לומר דמתני' לא איירי היפוך וכך היה נוהג זקינו, הנה אנן לא קיי"ל כן להלכה, וכן כתב הטור (או"ח סי' תקמ"ה) שאסור לכתוב אפילו בכתב הפוך.

ועוד תימה גדולה שהמהרש"ם בעצמו בתשובה אחרת (ח"ו סי' ב) דחה ראיה זו וכתב די"ל דדווקא לענין חוה"מ מקילין דהוי בכלל שינוי, (כוונתו לשינוי בהכתב עצמו, דאילו שינוי באופן הכתיבה אינו מועיל וכמו"ש בשו"ע סי' תקמ"ה ס"ז), אכן בח"ב סי' י כתב ג"כ ראייתו מהתוס' שכתב הפוך אינו כתב, וצע"ג.

ונראה לענ"ד להביא ממרחק לחמ"ו שכתב הפוך אינו כתב, ממה שאמרו בגמ' (גיטין כ.) שהציץ לא היה כתבו שוקע אלא בולט וחק וריכות דווקא ולא חק תוכות, ופירש"י

השועה"ר שהוא לכתחילה, כיון שע"י לא נדמה לצדי"ק, ולכן כתב על ירך ימין דק שהוא רק לכתחילה, ואה"נ אם לא עשה שניהם יש להחמיר וכן מדויק שם בביאה"ל.

עכ"פ היוצא מדברינו שיש לחשוש לב' השיטות גם בדיעבד, ולפי"ז נמצא שאם עיקם הרבה סוף גג האל"ף לצד ימין פסול, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה כתב המהר"ש שהוא רק לכתחילה.

ע"כ נראה לענ"ד שהמהר"ש לא בא לקבוע להלכה שהברייטא הוא רק לכתחילה, אלא בא לפרש את הברייטא באופן אחר ממה שלמד השואל ובוזה ליישב קושיתו, שהקשה דממאי דאמרינן שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן נראה מזה שאות הפוכה נחשב לאות ולכן פסול האל"ף בכה"ג מפני שהוא עי"ן הפוכה, וא"כ למה אפשר לתקן בשי"ן שנפסק היו"ד הימנית הא הוא ג"כ יו"ד ישרה ועי"ן הפוכה, ע"כ לשון השואל, וע"ז באה תשובת המהר"ש דכוונת הברייטא (להני ראשונים שהברייטא משמיענו צורת האותיות האריך הם) דאל"ף שהוא דומה לעי"ן נפסלה צורתה (ואכן מכאן למדו שיש לה עיקום קצת לצד ימין) ולא משום שהיא עי"ן הפוכה כמו שהבין השואל, דהא אות הפוך אינו אות, אלא משום שנאבדה צורת האל"ף.

ולפי פירוש המהר"ש נמצא שעיי"ן לסימן בעלמא נקטו, ואם יעשה עיקום מעט יותר, מ"מ לענין אל"ף עדיין לא נאבד ממנו הצורה וכשר, וזה פי' דברי המהר"ש שכתב שלא יעקם הרבה הוא רק לכתחילה היינו בעיקום מעט יותר כנ"ל עדיין לא נפסדה צורת אל"ף ולכן כשר, (עיי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' רסט שביאר ג"כ הברייטא כמו שכתבנו).

הכית. וטובל צפ"ט טס) דגם במעשה אריגה אסור למחוק, וכן לענין חק תוכות שנחלקו האחרונים אם יש בו איסור מחיקה (הובאו במהרש"ס טס) אף שלענין סת"ם וגויטין פסול לכו"ע.

ע"כ נראה שהכלל הוא, שכל דבר שנכתב ע"י מעשה בני"א בידיעה שהוא שם השם והוא ניתן לקריאה יש בו איסור מחיקה, ואף שלגבי שאר דיני התורה לא נקרא כתיבה כלל.

ומעתה כיון דאתינן להכי אין שום ראיות לגבי איסור מחיקה משאר דיני כתיבה שכתב הפוך אינו כתב, שאף אם לגבי שאר דינים אינו כתב מ"מ אם נקרא שם השם אסור למחק, אבל אה"נ הדין אמת שגם לענין מחיקה אין בו חשש, מהא גופא שכתב הפוך א"א לקרותו, ולענין מחיקה צריך שיהא שם השם נקרא עליו.

וניתנה רא"ש ונשובה אל דברי המהר"ש שכתב שאות הפוכה אינה אות לדינא, כוונתו לדין אותיות דס"ת, אבל לענין מחיקת השם לא נתפרשה דעתו מאי קסבר, ולפימ"ש אין ראייה מדיני אות בס"ת לדיני מחיקת השם.

נפסק הי"ד מע"ג הצדי"ק ביו"ד הפוכה

הכתוב השלישי המכריע לדינא בשאלה דידן שנפסקה הי"ד מע"ג הצדי"ק אם אפשר לתקנו או שפסול מדין שלא כסדרן, הנה מקור האי דינא הוא מדברי הראשונים שהובאו בית"ה יוסף (סי' זג) בשם הגהות מיימוניות (פ"א הל' תפילין אות י') דתפילין שיש בהם הפסק ביו"ד האלפ"ין או השיני"ן וכדומה דפסולים דבעינן כתיבה תמה ושלמה ולא שבורה ופסוקה, אבל מכל מקום אפשר לתקנם אפילו לאחר כתיבת כל הפרשה, ואין בהם משום שלכס"ד, כיוון דתינוק דלא חכים ולא טיפש מכירם, והר"י אסכנדרני כתב שאם אות נחלקה לב' אותיות כגון צ' שכתבה י' נ' או

האין נעשה יריכות שהיה הציץ דק כעין טס וצר האותיות מצד האחד ודוחק ירכותיהן והן בולטות מהעבר השני, ובתוס' הרא"ש כתב וז"ל: ולא משמע לר"ת שתחשב כתיבה בענין זה אלא מפרש יריכות שלוקח הזהב שבטס במלקחיים ומגביה הזהב ועושה בו האותיות וכן דרך לכתוב בצד הקריאה עכ"ל, נמצא שבזה גופא נחלקו רש"י ור"ת, לרש"י כתב הפוך הוא כתב, (ולשיטתו שבלוחות פי' (שם קד.) שהאותיות היו הפוכות ועכ"ז מקרי כתובים), אבל שיטת ר"ת דכיוון דיש כאן ב' חלקים בכתיבה, הא' הוא מעשה הכתיבה והוא כתב הפוך, והב' היא התוצאה דהיינו שע"י דחיקתו נכתבה בכתב מעליא מצד אחר, וא"כ כשאנו מייחסים הכתב לפעולת האדם היינו לכתב ההפוך, ולא לצד הכתב הרגיל שהוא רק תוצאה, וע"ז אמר ר"ת דכיון דהוא כתב הפוך לאו כתיבה מעליא היא.

אבל באמת נראה דכו"ע מודי דכתב הפוך אינו כתב, ודווקא בכתיבת חקיקה כהאי סבר רש"י דהוי כתב כיון שכך הוא אופן כתיבתו שחוקק וצר מעבר לדרך ומהצד השני יוצא כתב ישר לכן נקרא כתב, כיון שהוא שהכתב הוא כתב מעליא, וגם במעשה הכתיבה לא היה שינוי כלל בכה"ג, משא"כ בדיו ע"ג קלף וכדומה שדרך כתיבה אינו כך, לא מקרי כתב.

והנה להלכה נראה דכ"ז אינו נוגע לענין מחיקת השמות (שהוא הנדון במהרש"ס), דאפילו את"ל שבשאר דיני התורה לא נקרא כתב מ"מ לענין מחיקת השם אפשר שעדיין אסור למחוק, תדע לך דהא מעשה אריגה דלגבי גט שחרור אינו כתב (גיטין כ.), אמנם עיין מג"א סי' שמ סק"י, אבל נתקשו האחרונים בדבריו, עיין מחצה"ש ונשמ"א סק"ד), עכ"ז לגבי מחיקת השם כתב הב"י (יו"ד סי' רעו צדק

לאות אחרת, אבל כ"ז שרוב האות עדיין לא נתהפך לאות אחרת אף אם חלק ממנו נדמה לאות אחרת, עדיין צורתה הישנה עליה.

נמצא, דלהפמ"ג אין ההבדל בין הצדי"ק והיודי"ן שע"ג האלפי"ן שבצדי"ק נתחלקו לשני אותיות וביודי"ן שע"ג האלפי"ן נתהפך רק חלק אחד, אלא יסוד הדברים הוא דכל שלא נהפך רוב האות לאות אחרת, עדיין צורתה עליה, ולכן בצדי"ק שנפרד ונחלקו ליו"ד ונו"ן א"א לתקן לא משום שנפרדו לשני אותיות, אלא הטעם הוא כיון שרוב האות ניכרת בפ"ע לנו"ן, משא"כ יו"ד שע"ג האל"ף שלא נהפך רוב האות לאות אחרת ולכן אפשר לתקן.

ועפ"ז פסק המהר"ש דה"ה בצדי"ק ביו"ד הפוכה שנפרדו אף שלא נפרדו לשני אותיות דהא יו"ד הפוכה אינה אות, מ"מ א"א לתקן כיון שרוב האות נהפך לנו"ן.

היוצא לדינא חומרא גדולה שלא מצינו כזאת בפוסקים דכל היכי שנפרדה אות, אפילו אין פרידתה ניכרת להדיא, אם הוא באופן שרוב האות נהפכה לאות אחרת א"א לתקן ואפילו לא נתחלק לשני אותיות.

והנה לקושטא דמילתא לא נבררה בפירוש דעתו של המהר"ש בעצמו אם סבר כהפמ"ג או לא, כיון דרק דין בדבריו וביאורם, אבל מדשקיל וטרי ומפרש טעמיה לתרץ דבריו נראה דהכי קיי"ל. (עיין תוס' ברכות כ: ד"ה וכו', והרמ"ע שנת פ"ג סי' כב).

ודבריו עשירים למקום אחר ונפק"מ גם באופן שנראה להדיא פרידתן (שנחלקו בזה הפמ"ג ורעק"א) ולפי דברי מהר"ש אם נחלקו רוב האות נדמה לאות אחרת א"א לתקן, ואפי' לא נהפכו ממש לשני אותיות.

שי"ן שכתבה עי"ן יו"ד, אינו יכול לחברה אח"כ שנמצא כתובים שלא על הסדר.

ופסק בשו"ע (סי' לז סעי' כה) וז"ל: היתה אות אחת חלוקה לשני אותיות כגון צ' שכתב יו"ד נו"ן וכו', ואחר שכתב לפניו חזר ותקנם הוי שלא כסדרן ופסולין וכו' אם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפי"ן והשיני"ן והעייני"ן ורגלי התיו"ן נוגעים בגוף האות ותינוק דלחול"ט מכירם אע"פ שכתב לפניהם יכול לחזור ולתקנם, דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום שלא כסדרן, עכ"ל.

והנה כתב הפמ"ג דמ"ש המחבר דאם נחלקו לשני אותיות שוב א"א לתקנם, היינו אפי' אם אין פרידתן נראית להדיא כיון שנחלקו וכ"א קיבל צורת אות אחרת, שוב א"א לתקנם. ועיי' ביאה"ל (ד"ה חותמת) אריכות גדולה שחולק על הפמ"ג וס"ל דאם אין פרידתן נראית להדיא ותינוק קראם יפה, אפשר לתקן.

ובפשטות נראה דמחלוקתם הוא שהפמ"ג סבר דכיון שנחלקו תו לא אזלינן אחר הצורה שנראית לנו, דא"א לומר שהם אות אחת כיון דבאמת הם ב' אותיות נפרדות, אבל הביאה"ל סבר דבכ"ע אזלי' אחר הצורה דכיון שהתינוק קוראם יפה עדיין צורתה עליה.

אבל אם כן צריך ביאור שיטת הפמ"ג, דאי אמרינן שאם נפרדו ונהפכו לשני אותיות אפי' אם אין פרידתן נראית להדיא מ"מ א"א לתקן, א"כ מ"ש ביודי"ן שע"ג האלפי"ן שאם נחלקו אפשר לתקן, הא נהפך ליו"ד בפ"ע. ומאי שנא אם נחלק לאות אחת או לשני אותיות הא סוכ"ס חלק אחד נפרד לאות בפ"ע.

אלא עכצ"ל כמו"ש המהר"ש את דברי הפמ"ג, דהא דאמרינן דאם נחלקו ונתהפכו לאות אחרת א"א לתקן היינו שרוב האות נתהפך



עלי נהר

פְּנִינִים נְטִיז כְּנֶגֶת עֲלֵי נָהָר כְּאֶהָלִים נִטְעַה' כְּאַרְזִים עֲלֵי מַיִם: (כמדבר כד ו)
- כגנות עלי נהר אלו חכמים ונבונים שבישראל שעסוקין בתורה בכל יום תמיד,
ועליהן הוא אומר היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני (תנא דבי אליהו רבה יט)

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

גדרי דיבור והרהור

יסודי ושרשי הרהור כדיבור, גמר בלב, דברים שבלב, שומע כעונה, עונה אמן, ודיבור בכל דיני התורה
בפתח השער אקדים לשון קדשו של הב"י (א"ח ס' קכז) בשם האבודרהם משמו של ה"ר אברהם מ' שושן;
"ששלוש תפילות שאנו מתפללים בכל יום יש בכל אחת י"ט ברכות, ועולים ז' ברכות, וראה כמה
גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובוקר וצהריים
ביחיד, כיצד תפילתו בלחש י"ט, וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה, ושיכוין לשמוע
ברכותיה, ושומע כעונה הרי י"ט ברכות אחרות, וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה, ואמרו ז"ל
(נכטס נג:) גדול העונה אמן יותר מן המברך הרי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות, נמצא כי בתפילה אחת עם
הציבור כתקנה נותנים שכר ז' ברכות וכו'", והביא מהארחות חיים (ס' פב) בשם ה"ר יונה "העונה אמן אחר
כל ברכה הרי הוא כמתפלל שתי פעמים, ואמרו ז"ל מי שהתפלל ולא כיון, וחזר והתפלל מובטח לו שתפילתו
נשמעת, ולא ישיח שיחת חולין בשעה ששליח ציבור מתפלל, ואם שח הוא חוטא וגדול עונו מנשוא וגוערין
אותו", והוסיף הב"י על מה שכ' הטור ויענו אמן אחר כל ברכה וברכה וכו', "ובכוונה שיכוין בלב אמת
היא הברכה שבירך המברך, ואני מאמין בזה, כי אמן הוא מלשון האמנת דברים. כדאיתא בואלה הדברים
רבה (תנא פ"ז אות ה) על פסוק והיה אם שמוע תשמע", עכ"ל.

והוא חידוש נפלא, שגם מי שהתפלל בעצמו, ולא בעי לצאת מהמשמיע, מ"מ יש לו דין של שומע כעונה
ומקבל שכר כאילו התפלל פעם נוספת, וגם בעניית אמן חוזר פעם נוספת על התפילה, ומאידך אין
בזה חשש של ברכה לבטלה ומשום בל תוסיף.

ואפשר עפ"י דא"י בגמ' ברכות (לא.) יכול יתפלל אדם כל היום כולו כבר מפורש על ידי דניאל וזמנין תלתא
וגו' וכו', יכול יהא כוללן בבת אחת כבר מפורש על ידי דוד דכתיב ערב ובקר וצהריים וגו', וכע"ז
במדרש רבה (זכריה ג, ה) ואתחנן אל ה' וכו' יכול יהא מתפלל שלשתן כאחת כבר פירש דניאל וזמנין תלתא
ביומא הוה ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלהיה, יכול יהא מתפלל בכל שעה שירצה כבר פירש דוד
ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה וישמע קול, והרי אי' מהרבי ר' בונם ז"ל שצריכים להתייגע בהוה אמינא
של חז"ל שהוא ג"כ אמת, ומהו האמת בהו"א זו, ולפי הנ"ל י"ל שאכן המתפלל בציבור כולל כל ג' התפילות
בבת אחת, ואין זה סותר את המסקנא שצריך להתפלל ג' תפילות בתלתא זימנין ערב ובוקר וצהריים.

ואפשר שכבר רמזו דהמ"ה בתהלים (נג) דכתי' ערב ובוקר וצהריים אשיחה ואהמה וישמע קולי, פרש בשלום
נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי, והרי בגמ' ברכות (ת.) דרשו ז"ל מהכ' כי ברבים היו עמדי על
תפילה בציבור, שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפילתן של רבים, ועל כך אמר הכ' ערב ובוקר וצהריים וכו',
להשמיענו שגם המתפלל בציבור לא יסתפק בתפילה אחת שיש בה ג' כדברי הב"י הנ"ל אלא יתפלל ג'
תפילות בציבור.

וחוט המשולש לא ינתק בתפילה שיש בה ג' הבחינות בחי' המדבר, ועניית אמן כמברך, ושומע כעונה. ועל
כך נבוא בעזה"י לברר בג' סימנים שלפנינו.

סימן א'

הרהור בדיבור

מבוא

הנה לאדם מערכי לב, ורחמנא ליבא בעי, ולכאורה אנו רואים דבר והיפוכו, כי מצד אחד בסוגיות הש"ס שקו"ט בדברים שבלב דלא הוה דברים (קלושין מע"ט), ובהרהור אם כדיבור או לאו כדיבור דמי (נכסות כ"ג, ע"ג ק"ג) ומאידך מצאנו בחשיבות הלב שהוא בחי' קודש הקדשים כדאי' בתקו"ז קודש הקדשים הא לבא וכו' (ת"י ע' ק"א).

ונראה שכמו שבקודש הקדשים כתיב וכל אדם לא יהיה וגו' ואי' במדרש פ' אחרי ובירושלמי שהכ"ג כשנכנס ביו"כ לא היה בבחי' אדם כלל שהקב"ה בכבודו נכנס ויוצא עמו, כמו כן בלב האדם שהוא בחי' קודש הקדשים כמ"ש צור לבבי וחלקי אלק' לעולם ודרשו ז"ל במדרש (שם"ה, ט) א"ר חייא בר אבא איכן מצינו שנקרא הקב"ה לבן של ישראל מן הדין קרא דכתיב צור לבבי וחלקי אלקים לעולם, ושכינתא בלבא שריא, ואפשר דזהו דיוק הלשון בכתובים דכתיב ומלתם את ערלת לבבכם ומאידך כתיב ומל ה' אלקיך את לבבך וגו', ונראה דהלב עצמו הוא בלתי לה' לבדו כי הקב"ה לבן של ישראל ולכן את לבבך מל ה' אלקיך בעצמו, אך ערלת הלב הוא האוטם על פתחי הלב שהוא היצה"ר השוכן בין ב' מפתחי הלב (נכסות ט"א), על זה נצטוינו אנו ומלתם את ערלת לבבכם, וזהו שדהמע"ה ביקש יחד לבבי ליראה את שמך, שדקדקו בזה"ק הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ומשני שדהמע"ה לא ביקש אלא יחד לבבי וכו' אך היראה עצמו יתעורר הוא מעצמו, ולהנ"ל הפי' כי יחוד הלב אינו אלא בידי הקב"ה בלבד שהוא לבן של ישראל, וזהו דכתיב ואתה תשמע מן השמים וגו' כי אתה לבדך ידעת את לבב בני האדם.

ונראה דהא דשקו"ט בסוגיות הש"ס בדברים שבלב דלא הוה דברים, ובהרהור אם כדיבור או לאו כדיבור דמי, לאו למימרא שמחשבת הלב אין בה חשיבות, אלא דבעינן לדיבור או למעשה בכדי לעורר לבו, כמ"ש בספר החינוך (מ"א ע"ג) במצות זכירת יצי"מ, "ועתה בני אם בינה שמעה זאת והטה אזנך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ובמצות, דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם אם טוב ואם רע וכו', ואחר דעתך זה אל יקשה עליך מעתה ריבוי המצות בענין זכירת ניסי מצרים, שהן עמוד גדול בתורתנו, כי ברבות עסקינו בהם נתפעל אל הדבר וכו'", ובמצוה כא כ' שזהו הטעם במצות סיפור יצי"מ שחייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר כי בדיבור יתעורר הלב, הרי מבואר שגם המצות המעשיות וגם אלו התלוין בדיבור עיקרן הוא המחשבה בגמירת דעתו, אלא שהמעשה והדיבור תכליתן היא לעורר הלב.

וכמו כן מצינו בדיבור ובמעשה שתכליתן לאוקים על מחשבתו לדעת שלבו שלם ואכן גמר בדעתו כן, וכמ"ש במהרי"ט דעיקר מעשה הקנינים הוא לגמירת דעת, ואילו היה ברור הגמירת דעת ללא מעשה קנין היה מועיל כדמוכח בתוס' בכורות (יח: כד"ה אקטוי קא מקני ליה מקום חת"ו) "ואפי' בלא קנין קא קני דגמר ומשעבד [ליה חצרון] [נפשיה]", וברש"ש שם ציין מהגמ' כתובות (קכ:): בההיא הנאה כו' גמרי ומקני להדדי, ובגיטין (יז) בההיא הנאה כו' גמר ומשעבד נפשיה, וב"ב (קו:), וכן ב"ב קמב: לפי הרשב"ם, ועוד ע"ש.

ואפשר דזהו הטעם שבתרומה וקדשים אמרו ז"ל בשבועות (טו): שיש ב' כתובים דסגי במחשבה בעלמא, ולכאורה מהו החילוק מקניני רשות, ולהנ"ל י"ל כי יסוד כל דבר תלוי בגמירת דעתו של האדם, וכמ"ש הפוסקים ביסוד מעשה הקנינים שהם להורות על גמירת דעתו של האדם, ואמרו ז"ל (קידושין מ.) שאצל ישראל מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, והטעם כי פנימיות נפשו של כל איש ישראל הוא טוב, ורצון כל או"א מישראל הוא לעשות רצונו ית', עד כדי כך דקיי"ל בקרבן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אף דכתיב לרצונו, והיכן רצונו אם זה בא בכפייה עליי, רק הפי' כמ"ש הרמב"ם שבעצם רצונו של כל איש ישראל לעשות רצונו ית' אלא דאריא הוא דרביע עליה, והוא היצר השוכן בין ב' מפתחי הלב, לכן כאשר כופין אותו ואומר רוצה אני הרי אומר את אשר בלבו פנימה, והוא רצונו האמיתי, וזה ענין מחשבה טובה, כי המחשבה הטובה הרי היא זו התואמת את מהותו הפנימי, וזהו שאר"י אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שמתוך שלא לשמה וכו' היינו שבתוכו ופנימיותו הוא לשמה, ומה שנצרך לשלא לשמה הוא בבחי' מקל נועם לסלק התנגדות היצירה השוכן בין מפתחי לבו כנ"ל, וכן מצינו בש"ס גם לחלות קנין וכיו"ב (פסחים ז' כ"מ כט: כטו: ית) דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בגופיה, וניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, ומצינו בדין הפקר דבעי בפני ג' וכתבו התוס' במס' ב"מ (ל' ד"ה אפקק) שבמקום שאם לא יפקירנה יעבור איסור א"צ ג' כי אנן סהדי דמפקיר להו בלבו שלא יעשה איסור ע"ש, ולפ"ז כ' השפת אמת בפסחים לפי שי' התוס' שביטול מטעם הפקר שכתבו שם בתוס' אף דבעי בפני ג' מ"מ מה"ת א"צ, והקשו דמ"מ מדרבנן צריך, ותי' השפת אמת לפי תוס' בב"מ כיון דאם לא יפקירנו יעבור איסור ב"י וב"י אנן סהדי דגמר בלבו להפקיר ומהני אף שאינו בפני ג', ומה"ט מועיל גם בלב ע"ש, ולפ"ז י"ל שבתרומה וקדשים מחמת מצותן סגי במחשבה, כי המחשבה היא גמירת דעתו הנכונה, שהיא מפנימיותו, אבל בקניני רשות שאין בהם מצוה דברים שכלב לא הוה דברים כנ"ל, כי במחשבה בעלמא אין ראייה שגמר בדעתו כן.

לאור זאת אתאנו בסימן זה שלפנינו לברר השיטות במצות התלויות בדיבור אם אפשר לקיימם בהרהור, שהוא כדיבור.

א.

והנה בגמ' ברכות (ט) נחלקו רבינא ורב חסדא אם הרהור כדיבור דמי, ולכאורה מחלוקת זו נוגעת בכל דיני התורה הקשורים בדיבור, כגון בברכות [דאורייתא, ודרבנן], בקר"ש, בתפילה, בברכת כהנים, ובמצות תלמוד תורה, ובזכירת יציאת מצרים (ראה שאגת אריה סי' יג), וכן לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר, אם הרהור מותר (שבת קנ.), ולגבי הרהור בד"ת לבע"ק (נדרים כז), וכן בזכירת יציאת מצרים אם יוצא ע"י הרהור (שאלת אליהו סי' יג). דבכל הני יש דינים שלכו"ע כדיבור ויש דינים שלכו"ע לאו כדיבור, ויש דינים אשר בהם נחלקו רבינא ורב חסדא, ושקו"ט בראשונים בכל הני פרוטים.

כמו"כ נחלקו הראשונים (בעל המאור, תוספות הרא"ש ועוד) אם המחלוקת מרבינא לרב חסדא תלויה בהא דפליגי רבי יהודה ורבי יוסי בדף טו בקורא קר"ש ולא השמיע לאזניו אם יצא.

ונסתפקתי בהני ספיקא בהרהור כדיבור באיזה הרהור משתעי, דמצינו בספרי זוטא (נשא ו ט), לגבי נדר, דכתיב לנדור פרט למהרהר בלב, ומנין אתה מרבה הגומר בלב ת"ל נדר,

ולכאורה ס"ל כס"ד דרב ששת בשבועות כו' שגמר בלבו סתם מועיל, אולם יש לדקדק דפתח לנדור פרט למהרהר בלב, הרי מיעט את ההרהור, ואיך חוזר ומרבה הגומר בלב, ועוד למה במיעוט נקט בלשון הרהור, וביריבוי נקט בלשון הגומר בלב, ומן הנראה שהם ב' ענינים ואינם קשורים זה לזה, שאת המהרהר מיעט הכתוב ואת הגומר בלב ריבה הכתוב, והדא בעי תלמודא, מה לי הרהור ומה לי גומר בלב. וצריך לומר כי גם אם נדר מועיל בלב אינו אלא בגמירת דעת שגמר בלבו, אבל בהרהור בעלמא לא חל הנדר, והגע עצמך האם כל הרהור שחולף ועובר בלב האדם יחשב להחל בו חלות דבר, הרי חילוק גדול יש בין המחליט החלטה וגמר בלבו למהרהר בהרהור בעלמא¹.

ומעתה נראה דמסתברא דהרהור כדיבור היינו הרהור כגמר בלבו בנדר וכו', ולא בהרהור בעלמא, גם בביטול חמץ מצינו כן, דבהא דאר"י א"ר הבודק צריך שיבטל פירש"י שיבטל בלבו ויאמר כל חמירא וכו', אולם בטור (סי' תלו) כ' "אע"ג שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתקנו חכמים זה אלא שנהגו כך וכו'", אלא שהב"י (בסי' תלד) תמה עליו מהא דאי' בירושלמי רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואינו יודע בו יבטל, הרי דינא הוא ולא מנהגא, ותירץ הב"ח דמ"ש בירושלמי וצריך שיאמר וכו' היינו "שיאמר בלבו", ומה שהוציא הטור לשון אמירה ממשמעו, משום דקשיא ליה אילו היה חיוב לבטל בפה לא הוה שתקי מינה בגמ' דידן, ופירש בזה גם דברי רש"י שפתח בדבריו הבודק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד, הרי דבלבו סגי, וא"כ מה שפי' אח"כ באותו דיבור וכו' ויאמר כל חמירא וכו' על כרחך שג"כ הכוונה ויאמר בלבו, ונראה שענין הביטול בלב הוא ע"ד דכתיב ודובר אמת בלבבו וכו', וכתיב בקהלת (פ"א) דברתי אני עם לבי וכו', וכמ"ש ברש"י בנזיר דף י. ד"ה כסבורה פרה זו היינו דקתני אמרה פרה שכן מצינו מחשבה שהוציאה הכתוב בלשון אמירה כגון ודובר אמת בלבבו, ויאמר עשו בלבו עכ"ל, הרי שיש חילוק בין ויאמר בלבו וכו' לבין הרהור בעלמא, זהו שפירש"י שיבטל בלבו וכו' ואומר וכו', וזהו שכ' בספרי זוטא לנדור פרט למהרהר בלב, ומנין אתה מרבה הגומר בלב ת"ל נדר, הרי דמהרהר בלב מתמעט מדיני נדרים אך הגומר בלבו מרבינן בפרשת הנדרים, וכמו כן י"ל בענין הביטול שע"י שאומר בלבו הוא מקיים מצות תשביתו אבל בהרהור בעלמא לא סגי².

1. ואולי אפשר להוסיף שההרהור אינו אלא מחשבה שבלב, וגמר בלבו הוא דיבור הלב עצמו, ע"ד דאי' בלב שמחה ראש השנה תשמ"ב ד"ה ראיתי, שהביא ד' תוס' שבת יב: שכ' דאפי' מחשבה שבלב כל אדם יודעים המלאכים, והק' באליה רבה מהכ' דכתיב ואתה תשמע מן השמים וגו' כי אתה לבדך ידעת את לבב בני האדם, ותי' הלב שמחה "שיש לחלק בין דברי הלב עצמו, לדברים בעלמא שחושב האדם בלבו, שדברים בעלמא שאינם דברי הלב, אף שחושבם בלבו ואינו מוציאם בשפתיו יודעים המלאכים, אבל דברי הלב דהיינו דיבורי הלב עצמו שפת הלב, זאת אין המלאכים יודעים, כי אתה לבדך ידעת את לבב בני האדם, את הלב עצמו אתה לבדך ידעת", ולפ"ז י"ל לנדור פרט למהרהר בלב, הוא הדבר אשר חושב בלבו אבל אינם דברי הלב עצמו, אבל הגומר בלב היינו דיבורי הלב עצמו, את זה מרבינן דהוה נדר.

2. אולם בפמ"ג (א"א סי' תלא אות ב) כ' בדעת התוס' דס"ל שביטול בלב לא מהני, והא דקתני בלבו היינו שא"צ

ב.

מבאר מחלוקת רש"י ותוס' בכוונת הגמ' כדאשכחן בסיני,

ומבאר דפליגי במשמעות הדין של שומע כעונה

במשנה בברכות (כ:) בע"ק מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו רבי יהודה אומר מברך לפניו ולאחריהם³.

ובגמרא אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך לאו כדיבור דמי, למה מהרהר, אלא מאי הרהור כדיבור דמי, יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני, פירש"י "כדאשכחן בסיני שהפרישן מאשה וכו' ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבע"ק קודם שיעסקו בתורה, דכתיב והודעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב וכו'", וכן פי' רבינו יונה (יב. מדפי הרי"ף), "כדאשכחן בסיני וכו', ולא נאסר שם אלא הדיבור כדילפינן (ס"ט כג.) מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, והידיעה אי אפשר אלא בדיבור, וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הדיבור ה"נ לא נחוש אלא לדיבור אבל בהרהור מותר".

אולם בתוס' פירשו "כדאשכחן בסיני, פירוש אע"ג דכדיבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדיבור דמי לענין שיהא בע"ק אסור להרהר, כדאשכחן בסיני דהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול ואף על פי שהיו שותקין שומע כעונה"⁴.

והק' הפני יהושע (ס"ט כ: ד"ה ס"ט כדאשכחן בסיני) לתוס' מאי שנא שומע כעונה דאסור ומאי שנא הרהור כדיבור דמותר, הרי כמו שזה נחשב כעונה זה נחשב כדיבור.

ונראה שתוס' לשיטתם, ידיעה השאלה אם שומע כעונה הוא כמוציא מפיו ממש, או שאינו כמוציא מפיו אלא שאמירת המשמיע מועילה לשומע, ובמפ' תלו זאת במחלוקת תוס' וברש"י.

להשמיע לאזניו, וכ"כ הריטב"א (ז:) והר"ן (לא:), ובס' חקת הפסח דייק כן מלשון רש"י שכ' "הבודק צריך שיבטל בלבו" שכוונתו לומר שא"צ להשמיע לאזניו, וע"ז מסיים "ואומר כל חמירא כו'", כי בפה בעי, ומה שכ' בלבו בא לאפוקי שא"צ להשמיע לאזניו.

3. וברש"י מהרהר קר"ש בלבו, כשמגיע זמן המקרא, ואינו מברך אפילו בהרהור לא לפניו ולא לאחריה, כיון דברכות לאו מדאורייתא מחייב, לא אצרכוהו רבנן, ועל המזון מברך לאחריו דחיובא דאורייתא הוא, ואינו מברך לפניו דלאו דאורייתא הוא, וכ"כ בתוס' דהיינו טעמא דשרינא טפי בקריאת שמע מברכות, משום דקריאת שמע דאורייתא וברכות דרבנן וכו'.

4. ופי' בקרן אורה דברי התוס' דהא בהא תליא אי כדיבור דמי לענין ק"ש ה"נ כדיבור דמי לענין בע"ק לאסור ד"ת, ואפ"ה התרת לו, א"כ תתיר לו גם בדיבור. ומשני כדאשכחן בסיני, נהי דבאמת גזרו לבע"ק אפילו להרהר, מ"מ יש חילוק בין הרהור לדיבור, כי עיקר טבילת בע"ק ילפינן מסיני והתם לא מצינו אלא דנאסר בדיבור כי שומע כעונה, וא"כ הכא בק"ש דלא רצו לבטלו ממנה לגמרי ולכן מהרהר, אבל דיבור לא התירו לו כדאשכחן בסיני שהיה שם דיבור, כן צריך לפרש שיטת התוס' אף דאין הלשון מדוקדק והבן וכו'.

בברכות ורש"י בסוכה, דפליגי בעומד בתפילה, בשמו"ע, ושמע קדיש וכו', שהתוס' בברכות (כא: ד"ה עד שלא יגיע) הביאו בשם ר"ת ור"י ששומע כעונה נחשב כהפסק בתפילה, אולם רש"י בסוכה (לח: ד"ה הוא אומר כיון הבא) כ' שאינו נחשב כהפסק, וכן כתב הר"ן (סוכה יט: מדפי הרי"ף) נראה בטור אור"ח סי' קד "אינו פוסק לאמן יהא שמיה רבא וכו' ולא לקדושה וקדיש, וכתב ר"ח שישתוק ויכוין למה שאומר ש"צ ויהא כעונה, וכן פירש"י בשם ה"ג, אבל ר"ת ור"י כתבו שאין לו לשתוק דכיון דשומע כעונה הוה ליה הפסק וכ"כ הגאונים, וכתב הב"ח (ס"ס"), וכן הוא בגליוני הש"ס (נרמקו"ט), שלרש"י שומע כעונה אינו ממש כמוציא מפיו אלא שדינו כמו עונה ולכן אינו הפסק, אבל לר"ת ולר"י שומע כעונה היינו ממש כמוציא מפיו ולכן הוי הפסק, ולפ"ז י"ל שלפי תוס' יש לחלק בין שומע כעונה שאסור בקריו להרהור דמותר, דשומע כעונה הוי כמוציא ממש בפיו, אבל הרהור אף אם הוא כדיבור מכל מקום אינו כמוציא מפיו ולכן שרי.

אולם לרש"י שפירש כדאשכחן בסיני על לימוד התורה ממש, מדכתיב והודעתם לבניך וכו', אינו ענין כלל לדין שומע כעונה, וכתב במגיד תעלומה שם (כתור"ה כדאשכחן בסיני) שלרש"י שומע כעונה אינו אלא לצאת ידי חובת קריאה המחוייבת אבל לא לענין לאסור בקרי, דלענין לאסור ס"ל דהוי כהרהור, ולהנ"ל הטעם שרש"י לשיטתו דס"ל ששומע כעונה אינו הפסק כי אינו ממש כמוציא מפיו, לפי שיטתו אי אפשר לאסור מדין שומע כעונה, דלא גרע מהרהור, שעל אף שהוא כדיבור שרי.

ובירושלמי ברכות (כ. פ"ג ה"ז) במשנה בע"ק מהרהר בלבו וכו', אמרו בגמ' מהו מהרהר ברכות מתניתא במקום שאין מים וכו' מאיר דתני בעל קרי שאין לו מים לטבול הרי זה קורא את שמע ואינו משמיע לאזנו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים קורא את שמע ומשמיע לאזנו ומברך לפניה ולאחריה. וראיתי בקרן אורה שהביא בשם הגאון ז"ל (שטת אליהו פ"ג ה"ג) שש"ס דידן מפרש המשנה כירושלמי הנ"ל דמהרהר קאי אברכות לבד, אבל אק"ש ובהמ"ז לאחריו אומר בפה, אולם הקרן אורה פי' דברי הירושלמי לפי מה דאיתא שם בירושלמי (כז: א"ר חייא בר ווה כל עצמן לא התקינו את הטבילה הזאת אלא מפני תלמוד וכו' תמן אמרין אפי' לשמוע דברי תורה אסור [ופי' הפני משה: תמן, בבבל אמרין אפי' לשמוע ד"ת מאחרים אסור בלא טבילה] א"ר יודה בר טיטוס ר' אחא בשם ר' אלעזר כתחילה והיו נכונים ליום השלישי אל תגשו אל אשה [ופי' הפני משה: כתחילה, כדאשכחן בסיני בהתחלה של קבלת התורה שלא היה שם אלא שמיעה וכתוב והיו נכונים וגו'], מדיליף מסיני האיסור לבע"ק לשמוע ד"ת, משמע דלא נאסר אלא שמיעה דשומע כעונה אבל לא הרהור לבד, ואפילו שמיעה לא אסרו אלא חכמי בבל אבל לחכמי א"י משמע דאפילו לשמוע מותר, לכן פי' הירושלמי דמהרהר קאי אברכות, דלמה יאסרו בהרהור. אבל שיטת הש"ס דילן הוא דאסור בהרהור ע"כ פירשו המשנה דמהרהר קאי אק"ש אבל ברכות אפילו בהרהור אסור ע"ש. ולהנ"ל צ"ל דהירושלמי ס"ל לחלק בין הרהור לשומע כעונה, והוא כשי' תוס' הנ"ל דשומע כעונה נחשב כאילו הוא מוציא מפיו ממש, לכן אסור, אבל הש"ס דילן ס"ל דאין חילוק משומע כעונה בהרהור והוא כשי' רש"י הנ"ל.

והנה מה שדייק הקרן אורה מלשון תמן אמרין אפילו לשמוע ד"ת אסור כמו בסיני, משמע דזה דוקא לחכמי בבל, אבל לחכמי ארץ ישראל משמע אפילו לשמוע מותר, כ' באפרקסא

דעניא "לא הבנתי דבריו, דאיך יפרשו כדאשכחן בסיני אם לא כתי' התוס' הנ"ל", ואני בעניי לא הבנתי שאלתו, הרי היה אפשר לפרש כדאשכחן בסיני כרש"י, לכן הביא בקרן אורה מהירושלמי שפי' כתוס'.

והנה רב חסדא שם בגמ' אמר דהרהור לאו כדיבור דמי, דאי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, [פי' בתוס' כיון דשרית ליה הרהור אף על פי שהוא כדיבור לענין לצאת ידי קריאת שמע כמו כן מקרי דיבור לענין דמקרי עוסק בתורה ומדשרית ליה להרהר אף על פי שהוא בעל קרי תתיר לו גם דיבור], אלא מאי הרהור לאו כדיבור דמי, למה מהרהר, אמר רבי אלעזר כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל וכו'.

היוצא מהנ"ל דרבינא ורב חסדא פליגי בדין הרהור, דלרבינא לקר"ש וד"ת הרהור כדיבור, ומ"מ לא נאסר לבע"ק, אבל רב חסדא ס"ל שגם לקר"ש וד"ת הרהור לאו כדיבור. ולירושלמי הנ"ל מהרהר קאי אברכות לבד, אבל אק"ש ובהמ"ז לאחריו אומר בפה.

ג.

מבאר השאלה אם רבינא ורב חסדא נחלקו במחלוקת של רבי יהודה ורבי יוסי בקורא שמע ולא השמיע לאזניו, ואם לא, אזי נשאלת השאלה אליבא דמאן פליגי רבינא ור"ח

והנה בבעל המאור בהא דאמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, "פי' ומי שאינו בעל קרי והרהר בלבו ק"ש יצא בדיעבד, דאי ס"ד לאו כדיבור דמי למה מהרהר וכו'. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי, אית מאן דמוקי' פלוגתא דרבינא ורב חסדא במחלוקת שנויה דתנן (ברכות טו.) הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר לא יצא⁵, רבינא כר' יהודה ורב חסדא כרבי יוסי".

וראיתי בפני יהושע בדף טו במשנה הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו כו', שכ' "לכאורה משמע מלשון המשנה ומסוגיא דשמעתין דעד כאן לא פליגי הנך תנאי אלא בקורא ולא השמיע לאזניו שקורא מיהו בשפתיו בלחש, אבל בהרהור בעלמא לכו"ע לא יצא, דאי סלקא דעתך דלת"ק אפילו בהרהור יצא, הו"ל למיתני דאפילו בהרהור יצא דכחא דהתירא עדיף, אלא דלפי"ז יש לתמוה דא"כ לקמן בפרק מי שמתו (דף כ:) דפליגי רבינא ורב חסדא אי הרהור כדיבור דמי או לא, ואמאי לא מותיב תיובתא ממתני' דהכא אמאן דאמר הרהור כדיבור דמי, ודוחק לומר דמאן דס"ל הרהור כדיבור דמי ס"ל כר"מ בסמוך דאמר אחר כוונת הלב הן

5. ובגמ' מאי טעמא דרבי יוסי משום דכתיב שמע השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיק, ותנא קמא סבר שמע בכל לשון שאתה שומע, ורבי יוסי תרתי שמע מינה, חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרום תרומתו תרומה מאן תנא חרש המדבר ואינו שומע דיעבד אין לכתחילה לא, אמר רב חסדא רבי יוסי היא דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר לא יצא, עד כאן לא קאמר רבי יוסי לא יצא אלא גבי קריאת שמע דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן וכו'.

הדברים ומשמע ליה דאפילו הרהור בעלמא סגי כדמשמע לכאורה לקמן מלשון הרא"ש ז"ל, אלא דלפי"ז פליגי אמוראי דלקמן בפלוגתא דתנאי דהכא נהיינו כאית מאן שהביא בעל המאור הנ"ל דתליא הא בהא, ולישנא דסוגיא דלקמן לא משמע הכי כמו שאבאר שם במקומו.

ותי' הפני יהושע "דשפיר מצינן למימר דלת"ק דקאמר יצא ה"ה אפילו בהרהור בעלמא, והא דלא קתני בהרהור היינו משום דאיכא למימר איפכא דבהרהור פשיטא דיצא כיון דאי אפשר להרהר כי אם בכוונה גמורה שמכוון בלבו מה שרוצה לומר, מש"ה יוצא דאחר כוונת הלב הן הן הדברים, משא"כ בקורא ולא השמיע לאזנו דשפיר מצי איירי שאינו מכוון בלב, סד"א דלא יצא שאין כאן לא שמיעה ולא כוונה קמ"ל דאפ"ה יצא, וכמו שאכתוב בסמוך בזה בלשון הרשב"א ז"ל⁶, ולפי דבריו צ"ל דרבי יוסי שאמר בלא השמיע לאזנו דלא יצא היינו כשאינו מכוון בלב⁷.

6. עיין שם שכ' "ואע"ג דבסמוך בכל הסוגיא דשמעתין משמע דת"ק דמתני' היינו ר"י ולשיטת הירושלמי בברייתא דרבי חייא היינו ר"מ ואנן שמעינן להו לר"מ ור"י בריש פרקין דק"ש דאורייתא צריך כוונת הלב לר"י בכל פרשה ראשונה ולר"מ בפסוק ראשון, ולפי"ז על כרחך דלא השמיע לאזנו דמתני' דקתני יצא היינו שמכוון מיהו בלב, אלא דמשום הא לא איריא, דשפיר מצינן למימר דנהי דר"מ ור"י בעו כוונת הלב מן התורה, היינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא, דלא עדיף מלא השמיע לאזנו גופא דבעינן למימר בשמעתין דמ"ד יצא דיעבד אין לכתחילה לא, ועל כרחך היינו מן התורה דהא ר"י משום ראב"ע דקאמר צריך להשמיע לאזנו יליף לה בהדיא מדכתיב שמע ואפ"ה ס"ל דיוצא בדיעבד וכמ"ש רש"י וכמ"ש ג"כ התוס' בר"ה להודיעך כחו דר"י ולפי"ז שפיר קאמר במתני' דיצא בדיעבד בהשמיע לאזנו אפילו בלא כוונת הלב, כן נראה לי נכון ודו"ק ועיין עוד בסמוך.

7. ובעיקר הק' שהק' הפני יהושע דלת"ק למה תנא בלא השמיע לאזנו ולא תנא בהרהור, אולי יש לתרץ עפ"י מה שכ' בשו"ת נוב"ד ביו"ד ס' סז שבנדר צריך להוציא בשפתיו כמו בשבועה, דאיתקש לשבועה, כי ידור נדר או השבע שבועה, וכתיב לא יחל "דברו", וכתיב ככל היוצא "מפיו", משמע דבעי פה, ולכאורה אפשר להוכיח כדבריו מדברי הרא"ש בנדרים דף סב: ד"ה שלא נתכוין שכ' על מה שאמרו שם קונם לבייתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם לך מותר ליכנס לביתו ולשתות ממנו צונן שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתיה, וכ' "ומיהו גם באכילה ושתיה מותר כיון שלא הוציאם מפיו, ובנדר בעינן שיוציא בשפתיו כדכתיב כל היוצא מפיו יעשה וכו'". וכ"כ הנמוק"י ב. ד"ה וידות היכא כתיב, "כלומר דאילו מסברא אינו כלום, ואעפ"י שנתכוין לנדר, דרחמנא אמר ככל היוצא מפיו יעשה ולבטא בשפתים, והני דברים שבלב ניהו, ומייתי לה מקרא וכו'". מבואר בזה ששיטת הרא"ש והנמוק"י שדין הנדר כדן השבועה שהנדר צריך להוציא בשפתיו, ולא די במחשבה בעלמא.

אולם במהרי"ק (קסא) כ' בשם ר"ת שנדר מהני במחשבה, והרא"ש בפ"ק דתענית (אות יג) כ' בשם ר"ת דכל דינא דשמואל אינו אלא בשבועה ולא בנדר ע"ש, ובאבני נזר (או"ח סי' שו) כ' שהרא"ש בנדר הקדש ותענית איירי דסגי בלב כמו בקדשים ע"ש, אולם המפרשים (ראה שיטמ"ק ז.) הקשו מהא דבעיא בגמ' ז. אי יש יד לצדקה, ולפי הר"ת שבנדר צדקה מועיל גם בגמר בלבו לחד, בודאי שיש יד שיהי גמר בלבו. ואפשר דשאני ידות, שהרי גם לס"ד בגמ' (שבועות כו:) (שבועה סגי בגמר בלבו, מ"מ אם גמר בלבו להוציא בשפתיו אינו מועיל מכח המחשבה, וא"כ ה"נ בידות כיון שהתחיל בדיבור הרי מוכח שגמר בלבו להוציא בשפתיו, לכן אי לא שחידש הכתוב דין ידות שנחשבין כאילו מוציאן בשפתיו לא הוה נדר, אבל גמר בלבו בעלמא מהני, וכן מה שכ' הרא"ש (בדף סב:) מייירי כשנתכוין להוציא בשפתיו שהרי אמר טיפת צונן שאני טועם לך, לכן גם מה שה"י במחשבתו לאכילה ושתיה לא נאסרה עליו, כי בנתכוין להוציא בשפתיו לא מהני מחשבה כנ"ל.

שו"ר במגילה (ט): במשנה. הכל כשרין וכו' חוץ מחרש שוטה וקטן וכו', והק' בטורי אבן דאמאי אם שומע את המגילה מחש"ו לא יצא ידי חובתו, והרי כששומע הוא ג"כ מהרהר, ושוב יצא יד"ח בהרהור, דהרהור כדיבור דמי ע"כ. ותי' דאם האדם היה רוצה לצאת יד"ח מגילה ע"י דין הרהור, היה באמת יוצא יד"ח, אך כשעומד ושומע מחש"ו, בזה מוכיח ע"י מעשיו שאין כוונתו לצאת ע"י הרהור אלא ע"י שומע כעונה, וכיון שהוא חש"ו אין זה נקרא שמיעת בר חיובא.

ובסברא זו יש ליישב קושית הגר"ע איגר ז"ל בדרוש וחידוש על ברכות (כ): בהא דאיבעיא בגמ' שם אי נשים חייבות בברהמ"ז מה"ת או מדרבנן, ונפק"מ להוציא אנשים ידי חובתם ע"ש, הקשה הגרע"א, הרי מדאורייתא יוצאים גם האנשים ידי חובתם בהרהור, דקי"ל דהרהור כדיבור דמי, ורק מדרבנן בעי שיוציאו בפיהם, ומדרבנן הרי בודאי יכולים לצאת יד"ח בשמיעה מהאשה ע"כ. ועי' בשו"ת הגרע"א (מסד"ת סי' קנ"א). ולסברא הנ"ל א"ש בפשטות, דכיון שהאיש בא לשמוע מהאשה ברהמ"ז, הרי בזה גופא מגלה דעתו שלא ניחא לו לצאת יד"ח ע"י הרהור, ושפיר לא יוצא כה"ג ודו"ק⁸.

ד.

אולם בתוספות הרא"ש כ' "ולרבינא אתיא מתני' כר' מאיר דאמר לעיל בפרק ב' הרי הוא אומר על לבבך ככוונת הלב הן הן הדברים, אי נמי כר' יהודה דאמר אם לא השמיע לאזנו יצא אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזנו, ובעל קרי אוקמיה אדאורייתא ויוצא בהרהור, אע"ג דר' יהודה פליג עליה לקמן מיהו בהך מצי סבר כר' יהודה, אבל כר' יוסי דאמר לא יצא

גם בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' כד סק"ט) הק' לפי ר"ת דנדר מהני במחשבה למה לי קרא דידות נדרים כנדרים, ותי' כנ"ל דאינו מועיל מחמת מחשבתו, כיון דגמר בלבו להוציא בשפתיו תו לא מהני מצד המחשבה, וכ"כ בשלמי נדרים והביא ראיה מהא דלקמן (ו). תניא הרי זה חטאתי הרי זה אשמי לא אמר כלום, והרי בקדשים לא בעינן שיוציא בשפתיו כלל, ועכצ"ל שאם גמר בלבו שיוציא בשפתיו ובשפתיו לא אמר לשון המועיל מגרע גרע, וכ' שם שזה הפי' במ"ש בשיטמ"ק בדף ז. בשם הרא"ם ע"ש.

ומעתה לפ"ז אפשר גם בענייננו, שגם אם הרהור בקר"ש כדיבור, מ"מ אפשר שבמוציא בשפתיו ולא השמיע לאזנו מיגרע גרע, כי גילה דעתו שרצונו לקיים המצוה כדיבורו, ומצד הדיבור לא סגי כי לא השמיע לאזניו.

8. והגה"צ ר' אלטר עזריאל מאיר איגר ז"ל הי"ד מלובלין בהגהותיו לספר שבט מיהודה עה"ת כתב "לגודל הקושיא נטלתי לי רשות לתרוץ לעצמי. דבאמת יש להבין בכלל ההלכה הרהור כדיבור דמי, דהא שני עניינים הם, מחשבה שבאדם ומעשה הדיבור, ואיך יהיה המחשבה כמעשה הדיבור. על כרחך לומר הסברא כמו שהדיבור הוא מוציא הקול מגרונו מכת אל הפועל, כן המחשבה שבמוח מוציא הרעיון מהמוח אל הפועל, וכמו שבדיבור אין נראה בקול צירוף האותיות. כן במחשבה, חושב בצירוף האותיות, אך אינם נגלים. ולזה רק כשהאדם בעצמו מהרהר ברצון מחשבות לבו, הוא עושה מעשה זו בהרהור במחשבה, כמו שהיה עושה בדיבורו. וזה דיוק הלשון "הרהור כדיבור", והיינו כשהוא מצרף האותיות במחשבת, אבל כשנשים למשל ירכו לאחרים והוא רק ישמע, אף שעל ידי זה חושב בצירופי האותיות, אבל לא הוא המצרפם ראשונה. נמצא אין לו שום פעולה בזה. כששומע הוא, רק מהרהר בצירוף של אחר. ורק מה שבר חיוב מדאורייתא, יוכל לצאת לאחר מדין שומע כעונה, הוא מצד

לא מתוקמא דהא אפילו דיבור בלא השמעת אזנו לא מהני כ"ש הרהור. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי. לדידיה אתיא מתני' שפיר כר' יוסי דאמר לא יצא, ואפילו ר' מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הן הדברים מ"מ צריך שיוציא בשפתיו, ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב, וכן הא דתניא לעיל לא יברך אדם ברכת המזון בלבד ואם ברך יצא היינו במוציא בשפתיו בלא השמעת האוזן, ופר"ח דהלכתא כרב חסדא מדשקלי וטרו ר' אלעזר ורב אדא בר אבהו לתרוצי למילתיה ואינו יוצא בק"ש בהרהור עד שיוציא בשפתיו אע"פ שאין צריך להשמיע לאזניו כדפסיק רב חסדא גופיה לעיל בפ"ב.

וכ"כ הרא"ש בהלכותיו (פ"ג אות יד) "אמר ר' אבין זאת אומרת הרהור כדיבור דמי וכל אדם יוצא ידי חובתו בהרהור. דאי ס"ד הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר. אתיא מתניתין כר"מ דאמר לעיל בפרק שני (קף טו:) הרי הוא אומר על לבבך בכוונת הלב הן הן הדברים. אי נמי כרבי יהודה דאמר אם לא השמיע לאזנו יצא אבל לכתחילה צריך להשמיע לאזנו ובעל קרי אוקמוה אדאורייתא ויוצא בהרהור. ורב חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי ואתיא מתניתין כרבי יוסי דאמר אם לא השמיע לאזנו לא יצא. ואפי' לרבי מאיר דאמר אחר כוונת הלב הן הדברים מכל מקום צריך שיוציא בשפתיו ובלא השמעת האוזן קרי ליה כוונת הלב וכו'".

וראיתי בפני יהושע (נקה ט) שהק' על הרא"ש "דלפי"ז הא דקאמר רב חסדא זאת אומרת הרהור לאו כדיבור דמי, על כרחך היינו נמי אליבא דר"מ ור"י כמ"ש הרא"ש ז"ל להדיא דאליבא דרבי יוסי רבינא נמי מודה, ועוד רב חסדא פסק לעיל בפרק היה קורא דלא כר"י, וא"כ אכתי האין דייק רב חסדא להך מילתא ממתני' דהא מצינו למימר דמתני' רבי יוסי היא, משא"כ לר"מ ור"י לעולם דהרהור כדיבור דמי וכו', ולכאורה נ"ל ליישב משום דלעיל בפרק היה קורא מסיק רב יוסף דמחלוקת דר"מ ור"י היינו דוקא בק"ש אבל בשאר מצות ד"ה יצא, ולפי"ז דייק רב חסדא שפיר ממתניתין דהכא. דאיידי בין בקריאת שמע ובין בברכת המזון ולענין ברכת המזון לא פליג רבי יוסי כלל, אלא על כרחך לכו"ע הרהור לאו כדיבור דמי ולא תליא בפלוגתא דר"מ ור"י כלל, כך היה נראה לי לכאורה, אלא דלפי"ז לא אתי שפיר כולה סוגיא דבסמוך דמשני הש"ס בדבר שהציבור עוסקין בו וקאמר נמי שאני ק"ש דאית בה מלכות שמים דמשמע מזה דעיקר דיוקא דר"ח הוי מק"ש לחוד ולא מבהמ"ז. ויש ליישב בדוחק ועיין עוד בסמוך".

ה.

והנה בעל המאור עצמו דחה דברי האומרים שרבינא ורב חסדא פליגי במחלוקת של רבי מאיר ורבי יוסי דפליגי בלא השמיע לאזניו וכ' "ואין זה הפירוש נכון, משום דקשיא על רב

ישראל ערכים זה לזה. ופעולת אחר הוא כמו פעולתו, בשביל החיוב. אבל מי שאינו בר חיוב, הוא רק כמו משמיע קול בכלי הנקרא פאניגראף. אין חל הדין בזה הרהור כדיבור כלל, ועל זה היה האיבעיא דרבינא אם נשים חייבות וכו', כן נראה לי לפי קט השגתי ומחשבתי. ואם שגיתי ד' יכפר".

חסדא דאמר הרהור לאו כדיבור דמי, דאי ס"ד כדיבור דמי יוציא בשפתיו, והרי רבי מאיר דאית ליה הרהור כדיבור דמי, דתניא אמר ליה ר"מ הרי הוא אומר על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים, [במגילה יט: דתניא רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה הקורא את שמע צריך שישמיע לאזנו שנאמר שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו רבי מאיר אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים] ותניא בעל קרי שאין לו מים לטבול מהרהר ואינו מוציא בשפתיו, והכי אמר רב חסדא אי סלקא דעתך הרהור כדיבור דמי יוציא בשפתיו, ואלא על כרחך יש הפרש בין המהרהר ובין הקורא ולא השמיע לאזניו, שזה מוציא בשפתיו וזה אינו מוציא בשפתיו, וכיון דלא איפסיקא הלכתא נקטינן לחומרא ככל דאורייתא כרב חסדא, דאמר הרהור לאו כדיבור דמי ואם הרהר ק"ש בלבו ולא הוציא בשפתיו לא יצא, והא דתניא לא יברך אדם ברכת המזון בלבו ואם בירך יצא תרגומא ובלבד שיוציא בשפתיו ואע"פ שלא השמיע לאזנו יצא, ודרב חסדא עדיפא דקם ליה רבי יוחנן כוונתיה מדאמר רבי יוחנן במסכת שבת דיבור אסור הרהור מותר להרהר וכו'".⁹

וראיתי במשנה ברורה (סי' סג) בביאור הלכה שכ' על דברי בעל המאור "שראיתי חידוש בדבריו דמשמע מינה קצת שם שהוא פוסק כרב חסדא רק משום שהוא ספיקא דאורייתא, א"כ לדידיה בשאר ברכות אם בירך ע"י הרהור יוצא בדיעבד, ומשאר פוסקים דכתבו סתמא דהלכה כר"ח מכח ההיא סוגיא דשבת קנ לא משמע כן, גם הוא בעצמו כתב שם לבסוף דרב חסדא עדיפא מכח ההיא סוגיא, משמע דלא ברירא ליה דעתו בזה".

1.

מביא קו' השאגת אריה לפי רבינא שהרהור כדיבור ומ"מ לא גזרו, א"כ למה אינו מברך לפניו ואחריה, ומסיק דלא גזר עזרא לאסור הרהור לבע"ק לק"ש וברכות המזון שהם דאורייתא, שלא לבטלו ממצות של תורה, אבל בברכות דרבנן לא התירו

והנה בהא דתנן בע"ק מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניו ולא לאחריה ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, הק' בשאגת אריה (סי' ז) כיון דלרבינא הרהור כדיבור דמי, וכל אדם יוצא ידי חובת ק"ש ושאר מצות על ידי הרהור, ומשום בעל קרי שאסרו רבנן בד"ת מתקנת עזרא כדאמרינן התם על הרהור לא גזרו, א"כ מ"מ אינו מברך לא לפניו ולא לאחריה דק"ש ועל המזון לפניו, וכן אינו מתפלל כדאמרינן התם, היה לו להרהר בהן ויצא ידי חובתו

9. כוונתו להא דשנינו בגמ' שבת (קנ.) רבי יהושע בן קרחה אומר, אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהושע בן קרחה, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה, דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר, רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא, מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא.

ע"י הרהור כשאר כל אדם, כיון דמשום בעל קרי אינו אסור בד"ת ע"י הרהור אע"ג דכדיבור דמי, ולענין לצאת י"ח מהני על ידי הרהור לרבינא דהא כדיבור דמי, ולמא הפקיעו רבנן לבעל קרי מברכות הללו בחינם¹⁰.

ובעל כרחק צ"ל כאן דהיינו טעמא דאי אפשר לו לצאת ידי חובת אותן ברכות ע"י הרהור, משום דאינו ראוי לבילה הוא מטעם דצריך להשמיע לאזניו, והא א"א ע"י הרהור אלא ע"י דיבור גמור, הלכך בברכות דרבנן הוה ליה אינו ראוי לבילה מדרבנן לדבר ולהשמיע לאזניו, ואתי אינו ראוי לבילה דרבנן ומעכב ברכות דרבנן. אבל קריאת שמע וברכת המזון של תורה הן, והרי מן התורה ראוי לבילה להשמיע לאזניו שהרי אינו אסור בדברי תורה מדאורייתא, אע"ג דרבנן אסרו כדיבור לד"ת לא אתי אין ראוי לבילה דרבנן ומעכב של תורה. מ"מ ש"מ דבברכות דרבנן הוה ליה בעל קרי אין ראוי לבילה להשמיע לאזניו, הלכך בילה מעכבת בו ואינו יוצא י"ח ע"י הרהור, לפיכך א"צ לברך ע"י הרהור את הברכות דדבריהן וכו'.

ומסיק בטעמא דבעל קרי אינו מברך ברכות דדבריהן אפילו ע"י הרהור, אע"פ שהרהור כדיבור דמי לרבינא, משום דהאי דקאמר התם כדאשכחן בסני, היינו דלא גזר עזרא לאסור הרהור לבעל קרי לק"ש וברכת המזון דאורייתא אלא כדאשכחן בסני (אלא) שלא לבטלו ממצות של תורה, אבל בלא"ה אסור אפילו להרהר בדברי תורה, כיון דהרהור כדיבור דמי. ובברכות דרבנן לא התירו לו להרהר כיון דאינן אלא דרבנן, אבל בשל תורה לא אסרו אלא כדיבור אבל לא על ידי הרהור.

וראה בקרן אורה בגמ' ברכות כ' שכ' "והשאג"א ז"ל (ס"ו) האריך בזה, ועיקר חקירתו בהא דר' זירא כל הראוי לבילה כו', לענ"ד לא נאמר כלל זה לענין מצות דחובת הגוף וכי משום דאינו יכול לקיים כתקונה לא יקיימנה כלל ויש הוכחות לזה ודו"ק".

והנה השאגת אריה שם כ' לגבי שומע כעונה, שאין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע"ג דקי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ

10. וכ' דהא וודאי ליכא למימר דהיינו טעמא דגרע בעל קרי משאר כל אדם דיוצא ידי חובת ברכות הללו ע"י הרהור, משום דראוי לברך ע"י דיבור גמור וכו'. אבל בעל קרי דאינו ראוי לבילה מדרבנן לברך ברכות הללו ע"י דיבור גמור מתקנת עזרא שאסור לבעל קרי בד"ת, הוה ליה אינו ראוי לבילה לברך ע"י דיבור, דהבילה מעכבת בו ואין יוצא ידי חובתו ע"י הרהור, הלכך ברכות הללו שאינן אלא מדרבנן, אתי אינו ראוי לבילה דרבנן דתקנת עזרא שאסור בד"ת ומעכבת בברכות דרבנן שלא יצא ידי חובתו ע"י הרהור הואיל ואין ראוי לברך ע"י דיבור גמור. אבל ק"ש וברכת המזון דלאחריו דמן התורה הן, והרי מן התורה ראוי לבילה לברך ע"י דיבור ממש, לא אתי אינו ראוי לבילה דרבנן ומעכבת של תורה.

דהא וודאי לאו מילתא היא דכיון דהרהור כדיבור דמי לרבינא, אין בין הרהור לדיבור כלום ושניהם שוין בדבר ואפילו לכתחילה בהרהור סגי ליה, ואין שייך כאן למימר הא דאינו ראוי לבילה.

ולא זכיתי להבין, דאולי ס"ל לרבינא דהרהור כדיבור דמי משום דראוי לבילה כדיבור ממש, אבל באינו ראוי לבילה שאינו ראוי לדבר אזי גם הוא מודה שההרהור לאו כדיבור דמי.

ראוי לבילה בעיניו, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה, וכל שאי אפשר לקיים מצות בילה במנחה זו מצות בילה מעכבת בו אפילו בדיעבד. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי, וא"צ לקרות בפיו דווקא ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה ופיו של חברו כפיו דמי, א"כ אפילו אם אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אלם, מ"מ לא גרע בזה. וכמו שבמדבר רבי רחמנא שיוצא י"ח בקריאת אחר לכתחילה, הוא הדין נמי לנשתתק אע"פ שניטל דיבור פיו, מ"מ דיבור פיו של חברו במקומו עומד לצאת הוא בשמיעתו משום שומע כעונה כשאר כל אדם שאינו אלם. וצ"ל דזה רק לענין שומע כעונה אבל לגבי הרהור, באלו הדברים שצריך להשמיע לאזניו, ל"ש לומר כדיבור דמי אלא אם ראוי לבילה דהיינו שראוי להשמיע לאזניו, אבל אם אינו ראוי לבילה שאינו ראוי להשמיע לאזניו אזי ההרהור לאו כדיבור דמי.

ובשו"ת בית שער (או"ח סי' לו) הביא מה שכ' הרשב"ם (נ"ב פא): דל"ש כל הראוי לבילה, אלא בדבר שצריך להיות לכתחילה למצוה, ובדיעבד כשר בלא"ה, ואינו מעכב בדיעבד, כמו בלילה במנחה בזה אמרי' דוקא אם ראוי לבלול, כשר בדיעבד בלי בלילה, אבל אם הוא יותר מס' עשרונים דאין ראוי לבילה, אפילו בדיעבד פסול, כיון שא"א לעשות בו כמו שהוא המצוה לכתחילה מנחה כזה לא ציוותה תורה להביא כלל ע"ש.

ז.

מביא מה דשק"ט בשאגת אריה בשו" הרמב"ם, דלא פליגי רבינא ור"ח אלא גבי קר"ש דכתיב בה לשון דיבור, אבל בשאר כל מצות דלא כתיב בהו דיבור גם ר"ח מודה דסגי ליה בהרהור, אולם בצל"ח בתחילה ר"ל להיפך שרק בקר"ש ס"ל לרבינא כדיבור דמי, אבל בשאר מצות מודה דלאו כדיבור דמי, אך דחה מסיפא דמתני' בברכת המזון

והנה בשאגת אריה שם (סי' ו) הק' בסתירת הרמב"ם, שבפ"א מהל' ברכות (סי' כ') כל הברכות כולן צריך להשמיע לאזניו מה שהוא אומר, ואם לא השמיע לאזניו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, עד כאן. הרי שכתב אפילו לא הוציא בשפתיו אלא שבירך בלבו נמי יצא, שמע מינה דסבירא ליה הרהור כדיבור דמי. וקשה לי שהרי בפרק כ"ד מהל' שבת (ס"א) כתב ונאמר וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר, לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהן, כגון שמדבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה, או באיזה סחורה ילך למקום פלוני, כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר ע"כ. אלמא הרהור לאו כדיבור דמי וזה סותר למש"כ בפ"א מהלכות ברכות.

ותירץ דסבירא ליה להרמב"ם דעד כאן לא פליגי רב חסדא ורבינא אי הרהור כדיבור דמי אי לא, אלא גבי קריאת שמע דכתיב בה לשון דיבור, שנאמר ודברת בם, אלמא דיבור בעי, שהרי אמתני' דבעל קרי מהרהר בלבו דאקריאת שמע קאי, ועלה פליגי ומינה דייקי למילתייהו כמבואר באותה סוגיא. אבל בשאר כל המצות דלא כתיב בהו דיבור. אפילו רב חסדא מודה דבהרהור נמי סגי להו. הלכך ברכת המזון דכתב רחמנא ואכלת ושבעת וברכת סתמא ולא נאמר

ב"ה דיבור, בהרהור בעלמא נמי סגי וכו', [והיינו שהרמב"ם ז"ל לטעמיה אזיל דס"ל דבכל המצות שלא נאמר בהן דיבור בהדיא בקרא, אחד הרהור ואחד דיבור במשמע ושניהם שווים].

ומזה תבין שמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"ש (ס"ח) וצריך להשמיע לאזניו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאזניו יצא, וכתב עליו הכ"מ בשם הר' מנחם וצריך להשמיע לאזניו שיחתוך קריאתו בשפתיו לא שיקרא בלבו ע"כ. ולפ"ז הא דמסיים הרמב"ם ואם לא השמיע לאזניו יצא, היינו שקרא בלבו ולא הוציא בשפתיו אלמא הרהור כדיבור דמי. דליתא להאי פירושא, דגבי ק"ש מודה הרמב"ם דכיון דכתיב בה דיבור, הרהור לאו כדיבור דמי כדמוכח ההיא דפרק כ"ד מהלכות שבת, והא דכתיב ואם לא השמיע לאזניו יצא, היינו שהוציא בשפתיו רק שלא השמיע לאזניו, והיינו דלא מסיים הרמב"ם גבי ק"ש כמו שמסיים בפרק א' מהל' ברכות ואם לא השמיע לאזניו יצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, משום דגבי ק"ש הרהור לאו כדיבור דמי ס"ל.

מכל מקום למדנו מדברי הרמב"ם דבקריאת שמע אין יוצא ידי חובתו בהרהור, משום דכתיב ב"ה דיבור, ודיברת בס', אבל בשאר מצות דלא כתיב בהו דיבור יוצא י"ח בהרהור, ולדעת שאר רבוותא בכל המצות אין יוצא ידי חובתו בהרהור אפילו במקום שלא נאמר דיבור.

והנה בצל"ח בתחילה רצה לפרש הא דאמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי וכו'. דאיכא למימר דדוקא לענין ק"ש הוא כן, ואתיא כר' מאיר לעיל דף טו. דאמר הרי הוא אומר על לבבך אחר כוונת הלב הן הן הדברים, ולענין ק"ש אמר רבינא דהרהור כדיבור דמי. ובוזה היינו מרויחים דרבינא אינו סותר דברי שמואל דאמר במס' שבועות דף כו: גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו דכתיב בשפתים, ומבואר שם בתוס' בד"ה צריך שיוציא וכו', דלאו מיתורא דריש אלא מפשטיה דקרא, ודברי התוס' מוכרחים שם בסוגיא, ע"ש בדבריהם. ואם נימא דרבינא בכל התורה ס"ל הרהור כדיבור, א"כ ודאי דלית ליה לרבינא הא דשמואל, אבל לפמ"ש ניחא.

אולם דחה זאת דקשה תינח ק"ש, אבל סיפא דמתני' ועל המזון מברך לאחריו, ומה מועיל בברכתו בהרהור כיון דבשאר כל התורה הרהור לאו כדיבור למה מהרהר וכו', ולכן מסיק דרבינא לאו דוקא בק"ש, דמסתמא סיפא דמתני' ועל המזון וכו' דומיא דרישא דמברך לאחריו, היינו ג"כ בהרהור, ועיין בשמעתין ברבינו אשר (ס' יד). ולפ"ז פליג רבינא על שמואל. וכאן בפלוגתא דרבינא ורב חסדא פסקו התוס' (ד"ה ורב חסדא) והרא"ש כרב חסדא, ופירשו הטעם מדמתרצי ר' אליעזר ורב אדא אליביה, ולפ"ז גם בק"ש הלכה כמותו, והש"ע בסי' סב סעי' ד פסק כרבינא, ובסי' קפה סעי' ב ובסי' רו סעי' ג פסק כרב חסדא. נלע"ד דמה דפסק דלא כרבינא, היינו משום הך דשמואל דמוכח מיניה דהרהור לאו כדיבור דמי, ובק"ש פסק כר' מאיר דאחר כוונת הלב הן הדברים.

היוצא מהנ"ל שלפי הצל"ח בקר"ש מסתברא יותר דכדיבור דמי, מקרא דעל לבבך אחר כוונת הלב הן הדברים, אף שבשאר מצות לאו כדיבור דמי, ולפי השאגת אריה בקר"ש מסתברא יותר דלאו כדיבור דמי, מקרא דודיברת בס' דבעי דיבור, אף שבשאר מצות כדיבור דמי.

ח.

מכבר אם בקר"ש מסתברא יותר שאינו יוצא י"ח בהרהור, או שמסתברא יותר לומר שכדיבור דמי, ומה הדין בתלמוד תורה בהרהור אם הוא מקיים מצות לימוד התורה.

אולם בתוס' הרא"ש (כ.) הק' בהא דאמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי, מהא דאמרינן אסור להרהר בבית הכסא משום דכתיב והיה מחניך קדוש, אבל מלא יראה כך ערות דבר לא שמעינן ליה, משום דהוה אמינא דוקא דיבור אסור אבל הרהור מותר, אלמא דהרהור לאו כדיבור דמי, ותי' דשאני ת"ת כי עיקרו הוא כדיבור כדרשנינן כי חיים הם למוציאיהם ולכל בשרו מרפא, למוציאיהם בפה, הלכך הוה אמינא דוקא בכה"ג שמוציא מפיו אסור בבית הכסא, לכן בעי קרא דוהיה מחניך קדוש שגם הרהור אסור, וכו' שם שגם לא דמי לההיא דפרק כל כתבי (ק"ג:) ממצוא חפצין ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר, שאני התם דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דיבור דלאו מלאכה הוא הלכך אין לנו אלא מה שאסר הכתוב, אבל הכא לענין ק"ש כתיב על לבבך הלכך הוי הרהור כדיבור ע"ש.

הרי מה שהשאגת אריה רוצה לדרוש מודיברת במ דבעי דיבור דוקא, בתוס' הרא"ש לומד זאת מכי חיים הם למוציאיהם מפיו, והנפ"מ כי השאגת אריה יליף על קר"ש¹¹, אולם בתוספות הרא"ש לא למד מודיברת במ, [ולא מכי שם ה' אקרא], אלא מכי חיים הם וכו', דבעי דיבור בפה, וזה נאמר על לימוד התורה, ולא על קר"ש כי על קר"ש יליף מעל לבבך שהרהור כדיבור.

אולם בקרן אורה כ' "דהא דקאמר רבינא הרהור כדיבור דמי היינו לענין תורה לבד וק"ש ג"כ בכלל ד"ת וס"ל לרבינא אף שנאמר (דברים יז, 1) ודיברת במ לדבר במ היינו דוודאי דיבור הוא עיקר המצוה מ"מ יוצא נמי בהרהור כמו שנאמר (ישעיהו נ, ח) והגית כו' והגיון בלב הוא, ומוכח רבינא מתנא דמתניתין דאמר מהרהר ע"כ הוא דעת שלישית דאפילו בהרהור יוצא, והשתא פריך שפיר יוציא בשפתיו וכפי' התוס' כיון דמיקרי עוסק בתורה אף בהרהור א"כ יוציא נמי בשפתיו ומשני כדאשכחן בסניי וכדפי' התוס' ז"ל אבל הברכות אינו מהרהר דבהם מודה רבינא דהרהור לאו כדיבור דמי וא"כ למה יהרהר וברכת המזון באמת מוציא בשפתיו וכדמשמע לישנא דמתניתין ועל המזון מברך לאחריו. ורב חסדא אמר אי הרהור כדיבור דמי

11. ועל קר"ש ל"ש הלימוד של כי חיים הם למוציאיהם, לכן יליף מודיברת במ דקאי על קר"ש, וצריך לומר לפי השאגת אריה שגם על לימוד התורה יליף דבעי דיבור שהרי ודיברת במ קאי גם על לימוד התורה, אולם השאגת אריה עצמו בסי' כד כ' "לדעת הרמב"ם דברכת התורה לא דמי לשאר מצות שלא נאמר בהם דיבור אלא דמי לק"ש דהרהור לאו כדיבור דמי משום דכיון דילפינן לברכת התורה מקרא דכי שם ה' אקרא, כיון דכתיב אקרא היינו כמאן דכתיב דיבור דמי, דאקרא היינו דיבור, ואין חייב בבה"ת לפניה אלא בעוסק בתורה ע"י קריאה ודיבור ממש, אבל לא ע"י הרהור לר"ח דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי כל היכא שנאמר בקרא דיבור". ובשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' כט מביא משו"ת שב יעקב דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא דושננתם לבניך ולמדתם את בניכם מש"ה ממעטים הרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו.

יוציא בשפתיו אלא גם בק"ש הרהור לאו כדיבור דמי וכמו שפסק הלכתא לעיל כר' יהודה דאין צריך להשמיע לאזנו אבל דיבור בעינן ואלא למה מהרהר כדי שלא יהא ציבור כו' והוא שיושב בטל ופריך ונגרוס כו"י¹².

קרי דעתו שלרבינא הרהור כדיבור דמי גם בתורה וגם בקר"ש שנכלל בכלל תורה, וס"ל לרבינא אף שנאמר ודיברת בם, היינו דוודאי דיבור הוא עיקר המצוה מ"מ יוצא נמי בהרהור כמו שנאמר והגית כו' והגיון בלב הוא.

ט.

מחלק בין מצות לימוד התורה שמקיים גם בהרהור, לבין ברכת התורה שעל הרהור אינו מברך

שוב ראיתי בישועות יעקב (או"ח סי' מז סק"ד), שכ' "לענין מצות לימוד תורה וקיום מצות והגית פשיטא דיוצא ידי חובתו בהרהור, דהרי מבואר לקמן דעיקר ענין זה דהרהור כדיבור דמי דרז"ל מדכתיב אמרי האזינה ה' בינה הגיגי. אם אפשר צ"ל אמרי האזינה, דוקא דיבור, ואם אי אפשר, בינה הגיגי, הרהור והגיגי קאי על מחשבה. ואם כן פשיטא דלימוד התורה מקרא והגית, קאי על הרהור, ומקיים בהרהור מצות לימוד תורה, וז"פ. והא דלא מברכים על הרהור, טעם הדבר עפ"מ"ש ב"י בשם כלבו, דהא דלא מברכים על ביטול חמץ לפי שאין ראוי לברך על מחשבה. הרי אף דביטול באמת גמר המצוה, מ"מ לפי שעיקר המצוה הוא ע"י מחשבה, אין לברך עליו, דאין מברכים רק על דבר שמצותו ע"י מעשה. ה"ה בזה אף שיצא ידי חובת דברי תורה על ידי הרהור, אין מברכים על מחשבה שבלב. כנ"ל ברור ואמת".

ובשו"ת אפרקסתא דעניא מהרב מבראשוב זצ"ל (ת"ב או"ח סי' ה) מביא מהמגן גבורים (סי' מז) שהביא דברי הגר"א ז"ל שהקשה אמאי לא יברך על הרהור דברי תורה, הרי יוצא בזה, דהגיון הוא בלב. ותי' הרב מבראשוב ז"ל כמ"ש הישועות יעקב הנ"ל, שאין מברכים על

12. הקרן אורה מגיע למסקנא זו משום שהיה קשה לו בהאי שמעתתא כדלהלן, "הנה לא נתבאר סברת רבינא דס"ל הרהור כדיבור דמי אליבא דמאן קאמר הכי. והרא"ש ז"ל כתב (סי' יד) דפליגי אליבא דר' יהודה דאמר לא השמיע לאזנו יצא וס"ל לרבינא אליביה דהוא הדין הרהור, או כר"מ דאפילו לכתחילה אין צריך להשמיע לאזנו דאחר כוונת הלב הן הדברים ולשיטת הרשב"א ז"ל שכתבתי לעיל אדרבה מוכח דר' יהודה ס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי מדדרש שמע בכל לשון שאתה שומע עיי"ש, ועוד יש להבין במאי דפריך לרבינא יוציא בשפתיו ופי' התוס' (ד"ה יוציא) דהא בהא תליא דמנ"ל הא דילמא גבי ק"ש דלא כתיב שמע דהא דריש לבכל לשון כו' יוצא אפילו בהרהור אבל ת"ת אינו יוצא אלא כדיבור מדכתיב הסכת ושמע והרהור לאו כדיבור דמי ועוד איך כייל רבינא דבכל מקום הרהור כדיבור דמי דהא מצינו כמה מצות של דיבור דאינו יוצא בהרהור כמו הגדה של פסח וקידוש היום וספירת העומר. ועוד הא מצינן לענין ערוה הרהור לאו כדיבור דמי דכתיב ערות דבר והא דאסר הרהור בבית הכסא ובבית המרחץ לאו משום דהרהור כ"ד אלא משום דכתיב והיה מחניך קדוש (עי' כ"ז בשבת קנ). וגבי שבת נמי קיי"ל הרהור מותר דכתיב ודבר דבר אלמא היכא דכתיב דיבור הוא דווקא וכי רבינא יחלוק על כל הני הלכתא". ומחמת כל הלין הגיע לחידושו וביאורו הנ"ל.

מחשבה שבלב, וכ' דהרי באמת מצות לימוד התורה נלמד ג"כ ממה שכ' ודיברת בס', ולא בדברים בטלים (עיין יומא דף יט, ובערוך ערך כס) ודיבור הוא בפה, מכל מקום יוצא ידי חובה במחשבה ממקרא שכתוב והגית. ועל המחשבה אינו מברך, וכשולמד בפה באמת צריך לברך, והוי ממש דומיא דביעור וביטול הנ"ל.

אולם בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' לה) מביא כנ"ל בשם החריף ר' יוסף פיניליש מדאברמיל שכ' דזה דומה למ"ש הפוסקים בביטול חמץ דאין מברכין על דברים שבלב, אך הוא ז"ל דחה דבריו שאין לו דמיון כלל, דא"כ אם מבטל בפה יברך על הביטול כמו על ד"ת ולמה אין מברכין התם כלל על הביטול, אך בע"כ שאני דהתם עיקר המצוה הוי רק בלב ולכך כיון דעיקר המצוה הוי בלב ולא בפה אף אם אומר בפה נמי אינו מברך עליו אבל בד"ת הוי להיפוך דעיקר המצוה הוי בדיבור כמ"ש ושננתם לבניך ולכך אף אם הוא בהרהור נמי חייב לברך דבזה הוי להיפוך דהרהור הוי כדיבור.

ובאפרקסתא דעניא (ס"ס סי' ז) הביא מה שכ' הפרי מגדים (בפתיחה כוללת ח"ג אות ז), "קשיא לי למ"ד הרהור כדיבור דמי וכו' האם אמור יאמר דאין מברכין על מ"ע התלויות כדיבור. וזה לא מצאנו. ואמאי לא נימא הואיל ואפשר לקיים בהרהור, אין מברכין על דברים שבלב כמו ביטול אף דמוציא בשפתיו כמ"ל. אם לא שנאמר דגם לדידיה לכתחילה מצוה לומר בפה ולהשמיע לאזניו ולכך מברכין עליו עכ"ל. וכ' שם שתירוצו גם לתלמוד תורה ודאי מספיק במכ"ש דכמה מקראות מורים על המצוה שיהא שינון בפה. תו חזינא בספר גנזי יוסף על הפמ"ג שם בס"ק יא, שתי' שם קושית הפמ"ג על כל מצות התלויות כדיבור בפרוטרוט, וכתב שם דבמצות תלמוד תורה לק"מ דאפילו נימא דיוצא בהרהור, אלא דעל הרהור אין צריך לברך, אפ"ה על הדיבור מברכים כיון דהברכה גופא מצוה בפ"ע היא מדאורייתא לא דמי לשאר ברכות, ול"ש להקשות למה מברכין. ובאמת משמע בעירובין נד. שמצוה להוציא דברי תורה מפיו, ואפילו קורא בלחש במהרה שוכח עכ"ל".

אולם המגן אברהם (או"ח סי' מז) בהלכה שהמהרהר בד"ת א"צ לברך כ' הטעם דהרהור לאו כדיבור דמי, וכן פסק בשו"ע הרב ז"ל ובמשנה ברורה (סז).

י.

מברר אם הלומד תורה בהרהור מקיים מצות ת"ת

והנה לגבי עצם הלימוד בהרהור אם מקיים מצות ת"ת, כ' הרב בשו"ע (פ"ב מה' תלמוד תורה סי' ב) "כל אדם צריך לזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא אינו יוצא בלימוד זה י"ח מצות ולמדתם אותם וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפין והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות כדיבור שאינו יוצא בהן י"ח בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו".

ויש לדייק מלשוננו שכ' "וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתו ואינו מוציא אינו יוצא וכו'" משמע דכשאינו יכול להוציא בשפתו אזי מקיים המצוה גם בהרהור, ואפשר הטעם כמ"ש הקרן אורה הנ"ל "דהא דקאמר רבינא הרהור כדיבור דמי היינו לענין תורה לבד וק"ש ג"כ בכלל ד"ת וס"ל לרבינא אף שנאמר ודיברת בם לדבר בם היינו דוודאי דיבור הוא עיקר המצוה מ"מ יוצא נמי בהרהור כמו שנאמר והגית כו' והגיון בלב הוא", לכן באפשר לו להוציא מפיו לא סגי ליה בהרהור כי אינו מקיים מצות ודיברת בם, ומ"מ כשאינו יכול אזי אף שלא מקיים ודיברת בם אבל מקיים והגית וכו'.

גם י"ל החילוק מדכתיב אמרי האזינה ה' בינה הגיגי. ודרשו ז"ל אם אפשר צ"ל אמרי האזינה, דוקא דיבור, ואם אי אפשר, בינה הגיגי, על המחשבה¹³.

שו"ר להרב מבראשוב הנ"ל שהביא ממהר"י עמדין ז"ל בסידור בית יעקב הל' תלמוד תורה (אות יב) שכתב: יזהר להוציא בשפתו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד מקרא ומשנה ותלמוד [חוץ מבעת עיון להבין דבר מדבר], וכשלומד בהרהור ויכול בדיבור, אינו יוצא ידי חובת מצות תלמוד תורה, כמו שאינו יוצא בהרהור ידי חובת כל מצוה התלויה בדיבור רק כששומע מהמדבר, ונראה מזה דכשיכול בדיבור ולומד בהרהור אינו יוצא י"ח מצות ת"ת.

ואפשר שהגר"א ז"ל שהק' "אמאי לא יברך על הרהור דברי תורה, הרי יוצא בזה", גם הוא מודה שבהרהור אינו מקיים ודיברת בם, אלא ס"ל דמקיים והגית וכו', והיה קשה לו למה לא יברך מצד המצוה של והגית.

ואכן כך ראיתי בשו"ת לברשי מרדכי (או"ח מהסוד"ס סי' כא), שבערות שם כ' "הנה הגר"א ז"ל (סי' מ) הקשה מפני מה אין מברכין על הרהור תורה, דהא מצוה קעביד דכתיב והגית בו יומם ולילה והגיון הוא בלב כמ"ש והגיון לבי. וראיתי בספרו הנחמד שו"ת לברשי מרדכי מהדו"ק חאו"ח (סי' ז) שתירץ עפ"י דהב"י באו"ח (סי' תל) דע"כ אין מברכין על ביטול חמץ משום דאין מברכין על דברים שבלב, והדר"ג מרן נ"י האריך שם בזה. והנה תירוץ זה הוא גם בשו"ת קול אריה לאא"ז הגאון ז"ל (סי' ו), אולם אא"ז הקשה דעכ"פ אמאי אין מברכין אם מבטל בשפתו ועקימת שפתו הוי מעשה, וכתב אא"ז ז"ל עפ"י השיטה מקובצת ב"מ בשם האו"ז דלא שייך לומר עקימת שפתו הוי מעשה רק אם לא משכחת ענין הזה רק ע"י דיבור, אבל אם משכחת הדבר בלא עקימת שפתו ממילא לא הוי עקימת שפתו מעשה כדאמרינן בסנהדרין (ס"ה), שאני מגדף שישנו בלב, וע"כ אף אם מוציא הביטול בשפתו לא הוי עקימת שפתו מעשה ואינו

13. וראה בפי' רבינו יונה על הרי"ף (ברכות ח:) שכ' "ואומר מורי הרב נר"ו שמי שמתחייב בברכה ואינו יכול לאומרה שאין ידיו נקיות וכו' ואינו יכול לבטא בשפתים התפילה יש לו להרהר הברכה או התפילה שנתחייב בה ואע"פ שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה ללבב ויתן לו שכר המחשבה, דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי והגיגי ר"ל המחשבה וכו' וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דיברתי בלשוני דמשמע שהדבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר".

מברך, כיון דמהני ביטול במחשבה ועל מצוה שאין בו מעשה אין מברכין כמ"ש הרשב"א (פסוק יח), עכ"ד הנעמים עיין שם, ובחידושי הארכתי בזה. ולפי"ז קשה לי, דא"כ שוב איך מברכין ברכת התורה על לימוד התורה, כיון דמצות לימוד תורה יוצא בהרהור וכמ"ש הגר"א הנ"ל, וכ"כ אא"ז ז"ל בקול אריה שם (ס"י י), ואם כן שוב אין הדיבור הכרח, ולא הוי עקימת שפתיו מעשה, וא"כ שוב הוי רק כמו ביטול חמץ דאין מברכין עליו כנ"ל, ובודאי כ"ק הדר"ג בעומק עינו ימצא דבר ליישב דעת קדושים שלא יהיו כסותרים אהדדי, וישמח לבי גם אני.

והשיב על זה הלבושי מרדכי "כי הגר"א נשמר מזה, שדייק דעכ"פ יברך על המצוה, שנאמר ובתורתו יהגה. וכוונתו דהם ב' מצוות דלא כחדא חשבין הרהור כדיבור, דזה מתיבת יהגה וזה מתיבת ולמדתם ושננתם, זה מצוה בפני עצמה וזה בפני עצמה, אלא שהוא ודאי למעלה, אבל לענין ביטול, כיון דבלב הוי ביטול כמו כדיבור, דמה לי ביטול בלב או כדיבור והכל חדא, וא"כ אינו דמיון להנושאים, ושפיר י"ל דברכת התורה שייך בשניהם, כמו דמצינו לענין אכילת אפיקומן וכו' וכן לענין שינה בסוכה וכו' ועיין ברמב"ן (פסחים ז.) בסוגיא דהבודק צריך שיבטל".

גם בס' שו"ת באר דוד (ס"י יג) כ' "שא"א לומר שבת"ת אינו מקיים שום מצוה בהרהור, דהא אף דכתיב לא ימוש ס"ת מפיו מ"מ כתיב נמי והגית בו יומם ולילה, והגית הוי במחשבה, וא"ל דלא ימוש מפיו ווהגית יחדיו יהיו תמים, דאף כדיבור צריך מחשבה אבל מחשבה גרידא ל"ה ולא מיד, דהא ברבינו יונה בפרק היה קורא דף טז משמע שהם ב' מצות מחולקין דכ' שם וז"ל דאמרין במדרש אמרי האזינה ובשעה שאינו יכול לדבר בינה הגיגי, ר"ל המחשבה, וכן נראה מהפסוק חם לבי בקרבי בהגיגי תבער אש דיברתי בלשוני עכ"ל, וכמו כן הכא נמי משמע דשני דברים הם דיבור לחוד ומחשבה לחוד, ומשמע שמקיים מצות ת"ת אף בהרהור, וא"כ הדק"ל אמאי אין מברכין על הרהור ד"ת וכו', ונ"ל דמשו"ה אין מברכין על הרהור אף שמקיים בזה מצוה, כיון דעל הרהור לא מברכין, עיין ב"י או"ח ס"י תלב דכ' שם הטעם דלא מברכין על ביטול חמץ משום דביטול בלב ואין מברכין על דברים שבלב, וה"ז דכוותיה, ועוד אפשר לומר דמשו"ה א"צ הרהור דברי תורה ברכה דהא ברכת התורה אתי מקרא דכי שם ה' אקרא וגו' וממילא א"צ לברך רק היכא דקורא אבל בהרהור א"צ וכו', ועוד י"ל דמצות ת"ת אינו מקיים בהרהור לבד משום דכתיב פן תשכח את הדברים והיכא שאינו מוציא בפיו אינו נשמר בלבו כדאמרין בעירובין כי חיים הם למוצאיהם למוציאיהם בפיו וכו', ע"כ צריך הרהור ודיבור יחד ואינו מקיים מצוה זו רק היכא דאיכא שניהם יחדיו, הגם שיש לחלק דמצות והגית בו יומם ולילה מקיים אפי' בהרהור לבד והשמר לך פן תשכח היא מצוה בפני עצמה וצריכה דיבור נמי כמו שמצינו במצות ושננתם שהיא מצוה בפ"ע, עי' ברכי יוסף יו"ד ס"י רמו ועי' בבית שערים או"ח ס"י לב שמחלק לענין ברכת התורה, מ"מ מנין לו לחלק בודאי כי היכי דלא סגי בהרהור לענין השמר ה"נ לא סגי למצות והגית וצריכה ג"כ דיבור והרהור הוי ח"ש ועל ח"ש לא תקנו ברכה, ומשום הכי המהרהר בד"ת אין צריך לברך מ"מ אסור להרהר במקום טינופת בד"ת דקצת מצוה מקיים אף במחשבה".

ובנשמת אדם (כלל ט) הביא קו' הגר"א ותי' דמש"כ והגית כו', היינו בשעה שאינו יכול לדבר, וכמ"ש יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי, ודרשו חז"ל אם א"א להוציא בפה, אזי והגיון

לבי, והנ"ל מה שכתוב, לא ימוש ס"ת הזה מפיק והגית כו', היינו כשיכול, אזי "לא ימוש מפיק". ובשעת מלחמה שא"א בדיבור, עכ"פ "והגית". ובאמת עיקר מצות לימוד היא בפה, כמ"ש ושננתם, שיהיו שנונין בפיה, עי' חינוך מצוה תיט ע"ש¹⁴.

והנה בס' נתיבות עולם א (נתיב התורה פקד 7) נתן טעם נוסף על שאין מברכים בתורה על ההרהור בלבד, וז"ל שם: "אמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא פתח פומך תני כי היכי דתוריך חיין ותתקיים בידך שנאמר כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא אל תקרי למוצאיהם אלא למוציאיהם בפה, עד כאן. גם בזה בא לבאר באיזה ענין יהיה לימוד התורה ואמר שלימוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד רק בדיבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר דכתיב ויהי האדם לנפש חיה ותרגם אונקלוס והוה אנשא לרוח ממללא, והתורה שעליה נאמר כי היא חיין ואורך ימין, כאשר מוציא התורה בדיבור שהוא חיות האדם, ואז הדיבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה שהיא אורך ימיו של אדם ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד והמחשבה מקבלת התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה שהוא הדיבור שהוא חיים של אדם אז בוודאי דבק בתורה, שהוא אריכות ימיו של אדם על ידי הדיבור שהוא חיותו של אדם, וראוי להבין זה מאוד. ואמר ותתקיים בידך, דבר זה מבואר כי כאשר מוציא התורה לפועל על ידי הדיבור ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו שהוא חי מדבר, אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם רק הדיבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה וכו'", (עיין שם בהגהות מהרש"ס)¹⁵.

14. וראה עוד מה שתי' שם דכיון דברכת התורה נפקא לן מקרא דכי שם ה' אקרא, וקריאה היינו דיבור, ולכן גם החכמים לא תקנו ברכה על ההרהור לפי שאינו ניכר, ונוסח הברכה יוכיח שמברכין לעסוק בד"ת או על ד"ת. ועוד תי' דדוקא במקום דכתיב הגיון לבי הוא במחשבה, אבל הגיון ולא כתיב לב, פי' דיבור, דכתיב במשלי כי אמת יגהה חכי, ואין מחשבה נופל על החיך, וראיתי בס' שכ' שא"א לומר כן. וציין לביאור הגר"א (באו"ח סי' סב סק"ד ד"ה ואף לכתחילה) שכ' "אמרינן במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבש"ע בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאני יכול לדבר בינה הגיגי ור"ל כמו הגיון לבי בהגיגי כו' וז"ש בינה כו' תר"י ובילקוט תהלים סי' תרכז רגזו ואל תחטאו כו' אמר הקדוש ברוך הוא אני אמרתי להתפלל בכה"כ שבעירך ואם אין אתה יכול לילך התפלל על מיטתך ואם אין אתה יכול להרהר בלבך שנא' אמרו בלבבכם על משכבכם כו'".

15. ובפרק ז' כ' טעם שאין מברכים ברכת לעסוק בדברי תורה על המחשבה, וז"ל: "ומה שמברכין לעסוק בדברי תורה ולא ללמוד תורה וכו', כי לימוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות שהוא על מעשה, ולכן מברך לעסוק בתורה כמו שפירשנו עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה והדיבור הוא מעשה נחשב כמו שאמרו (ב"מ צ"א): עקימת שפתיו הוי מעשה ולכן הברכה הוא לעסוק בתורה. ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי עסק נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה מכל מקום פונה אליו ועוסק בו ולכן מברכין לעסוק וכו'", גם בהקדמה לספרו תפארת ישראל כ' "יש לפרש שלכך אנו מברכין לעסוק בדברי תורה, מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות שחייב לברך על כל מצות עשה, ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה שהרי נקרא מצות עשה

ולולי דמסתפינא הייתי מחדש לחלק בין הרהור כתוצאה מעמל לימודו בפיו להרהור לפני עמלו בפיו, והוא לפי מה שדרשו בגמ' סנהדרין (ט:): מאי קרא שנאמר נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר, וברש"י שם "נפש עמל עמלה לו, מפני שעמל בתורה תורה עומלת לו, כי אכף עליו פיהו, מפני שהוא משים דברים בפיו תמיד כאוכף שעל החמור וכו', תורה עומלת לו, שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה", מכאן שזה שהאדם זוכה לטעמי תורה וסדריה הוא תוצאה שאכף עליו פיהו, שמחמת זה התורה מבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, כי הזכות לזכות לטעמי תורה וכו' אינו מהעיסוק במחשבה עצמית בסברתו של עצמו, אלא מזה שהשי"ת מוסר לו זאת, וזה שמוסר לו הוא כי אכף עליו פיהו, נמצא לפ"ז שהגות לבו בתורה שזכה ממה שנמסר לו טעמי תורה וכו', בזה ודאי מקיים מצות ת"ת, אך הגות לבו שאינו תוצאה מזה שאכף עליו פיהו, ואינו ממה שנמסר לו טעמי תורה אלא מדמיונו שלו עצמו בזה אינו מקיים מצות ת"ת. וזה מה שאמר רבא בגמ' ע"ז (ט:). לעולם ילמד אדם תורה ואחר כך יהגה שנאמר בתורת ה' והדר ובתורתו יהגה, פירש"י ילמד אדם מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו, ואח"כ יהגה יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ וכו', ואפשר בתורת ה' חפצו שרוצה להשיג תורת ה' מה שהתורה מבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וזאת יכול להשיג ע"י שלומד גירסת התלמוד ופירושו שתהא שגורה לו בפיו, ואח"כ יהגה, ובתורתו יהגה יומם ולילה, זוהי הגות לבו מחשבת הלימוד אחרי שנמסרה לו טעמי תורה וסדריה.

יא.

סיכום החלכה בדין של הרהור אם הוא כדיבור

והנה להלכה בדין של הרהור אם הוא כדיבור, כ' המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' סב ד"ה י"א) שכ' "והפמ"ג רצה לצרד ולומר דהמחבר פוסק כמ"ד מדאורייתא הרהור כדיבור דמי, בב"י בסי' זה ובסי' פה ובסי' קפה לא משמע כן, וכן מוכח מביאור הגר"א דהמחבר בעצמו סובר הרהור לאו כדיבור דמי, ובאמת בעיקר הדין אי הרהור כדיבור דמי או לא אין ראוי להסתפק בזה, אחרי דדעת רוב הראשונים וכמעט כולם נוטים דלאו כדיבור דמי, הלא המה הר"ח והאשכול והרבינו יונה והרא"ש והאור זרוע והראב"ד והמרדכי והטור והרבינו ירוחם והשו"ע כלם פסקו דהרהור לאו כדיבור דמי, וכן מוכח ג"כ דעת רש"י בברכות דף טו: בד"ה

שחייב לעשות, ולכן יש לברך לעסוק דהיינו לימוד תורה במעשה, וזה כאשר הוא מוציא הדיבור זה נקרא עסק בתורה שהדיבור נחשב מעשה, אבל לימוד נקרא הבנת הדבר מה שלמד ואין הברכה רק על מעשה המצוה, ואם למד בעיון לבד אין לו לברך לעסוק בדברי תורה שזה נאמר על המעשה". אך הטעם הזה הוא רק על הברכה לעסוק וכו', ואין ראייה מכאן על הברכה אשר בחר וכו'.

בלבו שלא השמיע לאזנו משמע אבל בהרהור לא וכדפירש הרא"ש ורבינו יונה ושאר הראשונים בברייתא זו וכן המאור בפרק מי שמתו מפרש לברייתא זו כן וכו', וכן הא"ר כתב דכל הפוסקים שראה כולם סוברים דהרהור לאו כדיבור דמי, לבד מהרמב"ם והסמ"ג שסוברין דברכות אפילו בהמ"ז שהוא דאורייתא הרהור כדיבור דמי בדיעבד, וריא"ז מפרז על המדה דאפילו בק"ש הרהור כדיבור דמי, וכיון דכל הראשונים חולקין עליהם להכי סתמו הטוש"ע דלא כוותיהו וכן כתב הב"ח וא"ר והוא פשוט. ובח"א ראיתי שכתב דמי שהרהר הברכה בלבו צ"ע, ולענ"ד בבהמ"ז בודאי יחזור ויברך ואפילו בשארי ברכות הסומך על כל הראשונים דלעיל בודאי לא הפסיד".

ובשלחן ערוך הרב (או"ח סי' ס"ג) שכ' "צריך להשמיע לאזניו מה שמוציא מפיו שנאמר שמע השמע לאזניך ואם לא השמיע לאזניו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו אבל אם קראה בלבו לא יצא שהרהור אינו כדיבור. ומכל מקום אם הוא אנוס שאינו יכול להוציא בשפתיו כגון שאין המקום נקי בענין שאינו יכול להוציא בשפתיו דהיינו שאין המקום מטונף לגמרי יש לו להרהר ואף על פי שאינו יוצא ידי חובה אלא באמירה יש לו להרהר בלבו וה' יראה לבבו ויתן לו שכר המחשבה דאמרינן הכי במדרש אמרי האזינה ה' אמר דוד רבונו של עולם בשעה שאני יכול לדבר אמרי האזינה ובשעה שאיני יכול לדבר בינה הגיגי והגיגי רצה לומר המחשבה שאם היה רוצה לומר דיבור אפילו לבשר ודם אין לומר בינה בדבר ששומע אלא מתוך שאינו אלא במחשבה אמר לשון בינה וכן נראה מהפסוק שאומר בהגיגי תבער אש דיברתי בלשוני דמשמע שהדיבור דבר אחד והמחשבה דבר אחר".

יב.

בצל"ח שקו"ט אם רבינא חולק על שמואל בשבועות (כז) לגבי שבועה,

והקשה על הרמב"ם שפסק כרבינא ופסק כשמואל

והנה בצל"ח בברכות (כז) שקו"ט בהא דאמר רבינא הרהור כדיבור דמי וכו'. אם סותר דברי שמואל דאמר במס' שבועות (ס:) גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו דכתיב בשפתים, ומבואר שם בתוס' ד"ה צריך שיוציא וכו', דלאו מיתורא דריש אלא מפשטיה דקרא, ודברי התוס' מוכרחים שם בסוגיא, ע"ש בדבריהם. ואם נימא דרבינא בכל התורה ס"ל הרהור כדיבור, א"כ ודאי דלית ליה לרבינא הא דשמואל, וכאן בפלוגתא דרבינא ורב חסדא פסקו התוס' ד"ה ורב חסדא והרא"ש כרב חסדא, ופירשו הטעם מדמתרצי ר' אליעזר ורב אדא אליביה, ולפ"ז גם בק"ש הלכה כמותו, והשו"ע בסי' סב סעי' ד פסק כרבינא, ובסי' קפה סעי' ב ובסי' רו סעי' ג פסק כרב חסדא. וכ' הצל"ח דמה דפסק דלא כרבינא, היינו משום הך דשמואל דמוכח מיניה דהרהור לאו כדיבור דמי, ובק"ש פסק כר' מאיר דאחר כוונת הלב הן הדברים.

אך הק' על הרמב"ם שבפ"א מהלכות ברכות הלכה ז' פסק בכל הברכות שיצא בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו, ועיין בכסף משנה שם, וא"כ פסק דהרהור כדיבור בכל התורה, ובפ"ב מהל' שבועות (ה"י) ובפ"ב מהל' נדרים (ה"ט) פסק כשמואל דצריך שיוציא בשפתיו, ואיך

אחז החבל בתרין ראשין. ותי' דהרמב"ם מפרש סוגיא דשמואל במס' שבועות דלא כדברי התוס' הנ"ל שפירשו דמפשטיה דקרא סובר שמואל כן, דהרמב"ם מפרש דמיתורא דקרא דריש, דכיון דכתיב נפש כי תשבע למה לי לבטא בשפתים, והוה למיכתב רק נפש כי תשבע להרע או להיטב, ומדכתיב לבטא בשפתים שמע מינה דקפיד קרא דבעינן ביטוי בשפתים דוקא למעוטי גמר בלבו. וכ' שם ששמואל דאמר גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, על כל שבועות ונדרי איסור קאמר, והיינו משום דגלי רחמנא בשבועת ביטוי גמרינן מיניה כל עניני שבועות ונדרי דדמיין אהדדי שענינם איסור שאדם ממציא על עצמו אבל בנדרי הקדשות דין אחר יש להם דכתיב נדיב לב וכו', וכל זה בנדריים ושבועות וכן נדרי הקדשות שכולם עניינם אחד שהאדם הוא המחייב עצמו בהם וראוי להיות לכולם דין אחד, והוצרכה התורה לחלק בהו בין נדרי הקדשות ותרומה ובין שבועת ביטוי ושאר מיני שבועות ונדרי איסור, אבל בכל שאר התורה תליא בסברא אם הרהור כדיבור או לא, ונחלקו בו רבינא ורב חסדא, אבל עכ"פ בכל מיני שבועות גם לרבינא הרהור לאו כדיבור, וכיון דעיקר איסור ברכה לבטלה מלא תשא נפקא, מודה רבינא דהרהור לאו כדיבור דמי.

המבואר מדבריו לחלק בין נדריים ושבועות ונדרי הקדשות, שהאדם הוא המחייב עצמו בהם וראוי להיות לכולם דין אחד, והוצרכה התורה לחלק בהו בין נדרי הקדשות ותרומה ובין שבועת ביטוי ושאר מיני שבועות ונדרי איסור, אבל בכל שאר התורה תליא בסברא אם הרהור כדיבור או לא, ונחלקו בו רבינא ורב חסדא¹⁶.

יג.

והנה בהא דבעי להשוות הא דמבטא שפתים בשבועה לדין הרהור כדיבור, לכאורה יש לעיין לפי מה שנסתפק במפרשים במיעוטא דלבטא בשפתים, אם בא למעט דברים שבלב שבעלמא לא הוו דברים, אבל כל שאין בו ריעותא של דברים שבלב, כגון באומדנא או במעשה המוכיח, גם אם לא ביטא בשפתיו, מהני, או שבשבועה בעי בשפתיו דוקא, וגם דברים שבלב כאלו שבעלמא מהני אינו מועיל בשבועה, כי בעינן עקימת שפתיו דייקא.

וראיתי בשו"ת חי' הרי"ם (יו"ד סי' יג) ששקו"ט בדין שבועה בכתב וכ' בדעת התוס' דלא מהני וביאר זאת וכ' "וגם הסברא פשוטה כיון דכתיב לבטא בשפתים ובנדר ככל היוצא

16. ומסיים שם הצ"ח: ומי שרוצה להרהר בלבו כאשר אירע לו ספק ברכה הרשות בידו אבל אינו מחויב לעשות כן, כמו לקמן דף כא. למ"ד ק"ש דרבנן ספק אם קרא ק"ש אינו חוזר וקורא, דודאי אם ירצה לקרות רשאי שהרי אין שם חשש ברכה, ואעפ"כ אינו מחויב לעשות כן. וכן לאידך גיסא בנסתפק אם בירך ברכת המזון אף שיכול לצאת ידי ספקו אם יהרהר בלבו, מ"מ כיון שספק תורה להחמיר כבר הוא חייב בברכת המזון, ולכן יכול לברך כדיבור כדרכו".

ואכן כך ראיתי מעשה רב שזכיתי ונקראתי בקו"פ לכ"ק מרן אדמו"ר הבית ישראל זצ"ל ונתעורר ספק ברכה, בהלכה באו"ח סי' קעט, באופן מסויים אם שייך בזה הדין של על דעת בעה"ב, ואמר לי כ"ק זצ"ל להרהר הברכה בלבי, והיינו ממש כדברי הצ"ח הנ"ל.

מפיו וכו', ודוקא בעדות שאין הדיבור מעשה מצד עצמו רק לגלות מה שראו הוי ס"ד דמהני, משא"כ שבועה דהדיבור גופיה הוא האוסר וכן שאר מצות שבדיבור דלא אישתמיט שום פוסק שיהיה מהני בכתב, וסברא הנ"ל מבואר בתשו' שב יעקב (סי' מט) וגם בנוב"י (סי' סח) הסכים עמו וכו'".

אולם שם בתשובה שלאחריו (סי' יז) אחרי שהביא ראיית הרא"מ וש"מ שהוכיחו דלא מהני בכתב משום דכתיב לבטא בשפתים וכו', כ' שם לדחות שאינו ראיא "דמ"מ כיון דס"ד דגמ' שבועות (כו:): דגמר בלבו ג"כ מהני מדכתיב לכל אשר יבטא ואף דכתיב בקרא קמא בשפתיו, וא"כ נהי דמסיק דממעט בלב לחוד, מ"מ לא אימעוט רק דברים שבלב דבכל דוכתי אינן דברים, משא"כ כתב דהוא מעשה המוכיח על מחשבתו, דעדיף מדיבור, דאף קטן (חולין יב) דאין לו מחשבה ודיבור, ומעשה אית ליה דמורה יותר ע"ש, ובכל דוכתי מהני אומדנא דמוכח על שבלב, שפיר י"ל דגם בשבועה מהני גמר בלבו ועשה מעשה המוכיח כנ"ל, וכן משמע מדהוכיחו תוס' שבועות דף כז ד"ה צריך דלאו מיתורא מדאמר דהוי תרומה וכו' ב' כתובין וכו' וא"כ למה ליה קרא דלבטא בשפתים ע"ש, ואי כנ"ל מאי קושיא, הא שם מב' כתובים דנדיב לב לא מוכח כתב ואיצטריך לבטא בשפתים, ומשמע דגם אחר דכתיב לבטא בשפתים ג"כ לא אימעט רק בלב כנ"ל וכו' ע"ש. וכ"כ בשו"ת בית יצחק (סי' נ"א ח"ב) שמק' תוס' הנ"ל מוכח שהא דבעי ביטוי היינו רק שלא יהיה דברים שבלב ע"ש.

וראייתי בברכת שמואל במס' קידושין (סי' א' אות 1) שגם הוא הקשה על תוס' כקו' החי' הרי"ם והבית יצחק, שמהלימוד דשני כתובין לא ילפינן רק דמחשבה לא מהני בהו, וילפינן מזה גם על כל התורה כמו גיטין וקידושין ושאר קנינים דמחשבה לא מהני בהו, אבל עדיין לא ידעינן דין דלבטא דגבי שבועות ונדרים דדלמא מהני בהו אומדנא כמו גו"ק ומו"מ, ותיירך דגם בלי לימוד דב"כ ג"כ ידעינן הך דינא דלבטא, דאפי' לס"ד דמתירך רב ששת הבריייתא דדוקא גמר בלב להוציא בשפתיו צריך להוציא משפתיו, הרי גם זה הוא מדין דלבטא, ולענין הך דינא דלבטא דמינייה ממעטין אומדנא פשיטא דמפשטיה דקרא ידעינן זאת ולא בעי ע"ז יתורא, אלא דפריך בגמ' שבגמר בלבו סתם נגמור מתרומה וקדשים דמהני מחשבה, וע"ז הוא דמשני דילפינן מב"כ דלא מהני מחשבה כלל בכל גווני, ושמואל ממעט לה מלבטא בשפתים, ובזה הוא דנסתפקו התוס' והביאו ראיא דגם זה מפשטיה דקרא קא דריש ולא משום דאיתר להכי ע"ש¹⁷.

17. ביאור דבריו נראה, שאי לאו מב' כתובין, או מלבטא בשפתים, הוה אמינא שבשבועות דברים שבלב הוה דברים, ואם הוה דברים, הרי גם אם גומר בלבו בלבד הוא בכלל לכל אשר יבטא האדם, כי את אשר גמר בלבו לקבל על עצמו בשבועה זו גמר בדעתו לבטאותו בזה שגומר בדברים שבלבו, ומאחר וגם דברים שבלב הוה דברים הרי גם ביטוי הלב מיקרי ביטוי, וכל שרוצה לבטא שבועתו בדברים שבלב זהו הביטוי שלו, לכל אשר יבטא האדם, ומהני, אבל אם גמר בלבו להוציא בשפתיו א"כ לכל אשר יבטא שלו הוא בפיו שהרי גמר בלבו להוציא בשפתיו, ולא גמר בדעתו לבטאות את השבועה בזה שגומר בלבו, א"כ אין מחשבתו בכלל לכל אשר יבטא האדם, שהרי החליט שהדברים שבלבו לא יהיה הביטוי שלו, לכן אינו מועיל, אבל אם גמר בלבו סתם,

והנה מה שביאר רבינו הרי"ם ז"ל דלכן בעי בשבועות קרא דברים שבלב אינם דברים, כי ס"ד ללמוד מלכל אשר יבטא דסגי בלב, ראיתי בדבר אברהם שבח"א (סי' טז אות ז) כתב שגם אומדנא המוכחת לא מהני בנדר ובשבועה דגזה"כ שיוציא בשפתיו דוקא, ובח"ב (סי' יד אות ה) כתב שע"כ גזה"כ דבעי ביטוי בשפתים דוקא, דאם למעט דברים שבלב שאינם מועילים בכל התורה מה בעי קרא בנדר ובשבועה, וכתב שדוחק לומר דבעי קרא כדי שלא נרבה מלכל אשר יבטא האדם גם בלב, דכיון דדברים שבלב אינם דברים ל"ש לרבות מלכל אשר יבטא, והיינו דע"כ מה ששייך לרבות מלכל אשר יבטא היינו דברים שבלב המועילים, וכנגד זה מיעטה רחמנא שאינו מועיל דלבטא בשפתים היינו דוקא בשפתיו, אולם כתב שם דמלישנא דאמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו וכו' ויליף מלבטא בשפתים וכו', משמע דבעי קרא בגמר בלבו סתם בלי אומדנא שלא מהני, אף דלכאורה הוה דברים שבלב שאינם מועילים בכל התורה ומה בעי קרא, ותיירץ דבלי קרא הו"א דשבועה שאני מגו"ק ומו"מ, דדוקא בגו"ק ומו"מ שרוצה ע"י הדברים שבלב להוות ולחדש קנין זה אינו מועיל, אבל בשבועה דאינו אלא קבלה בעלמא לאסור על עצמו דאינו מהווה ומחדש דבר מה, למה לא יוכל גם בדברים שבלב בעלמא, מאחר ורצונו בכך, לכן בעי קרא לבטא בשפתים שלא מהני ע"ש.

וכע"ז ראיתי בנדרים זרוזין (כ:) גבי כינויין דהו"א דוקא בשבועה דאסור נפשיה על החפצא יכול להועיל בכל לשון, דאדם שליט על עצמו יותר מעל אחר ויכול לחייב נפשו יותר מלאחר, לכך הו"א דעל עצמו כיון שהוא נוחא ליה לנדור באותו לשון ואחשביה להך לישנא כעיקר לשון נדר, מהני לגבי נפשיה דאיהו אחשביה ואיהו הנאסר, אבל להטיל איסור על החפץ להיות החפץ נאסר בזה הו"א דלא מהני רק אם נודר בלשון הקודש או בעיקר לשון נדר, דאז גילתה תורה שיש בידו כח לעשות חפץ ההיתר לאיסור, אבל בשאר לשון הו"א שאין לו כח לאסור בזה החפץ וכו' ע"ש, ויסוד הדברים הם כעין מה שכ' בס' דבר אברהם (ח"א סי' טז אות ז) גבי דברים שבלב, שבדבר שעושה חלות שמחדש ומהווה דבר מה אי אפשר אלא במעשה או בדיבור או במחשבה כזו שהיא כדיבור, אבל דבר שאינו מחדש ומהווה שום דבר רק אסור על נפשו אי לאו קרא הוה סגי בלב, כיון דבא לאסור על נפשו, בגמר רצון לחוד סגי אף אי לא הוה כדברים ע"ש, ולפ"ז א"ש דברי החי' הרי"ם ז"ל שבכל התורה דברים שבלב לא הוה דברים אינו אלא בדבר המחדש ומהווה חלות, אבל בשבועה שאינו אלא קבלת איסור ע"ע ס"ד דמהני כל שגומר בלבו, ונרבינן מלכל אשר יבטא, ת"ל מבטא שפתים שגם בשבועה לא מהני דברים שבלב.

ודברים שבלב הוה דברים, בודאי גם במחשבה בעלמא נחשב לכל אשר יבטא כנ"ל, אבל השתא דילפינן מב' כתובין וכו' דדברים שבלב לא הוה דברים, א"כ מטעם מחשבה לא מהני, רק מטעם אומדנא המוכיח, והאומדנא הרי ודאי אינו ביטוי, והאומדנא הוא הוכחה שלנו, ולא ביטוי של האדם, וא"כ האי אומדנא נתמעט מפשטות דלכל אשר יבטא שבעי ביטוי, והאומדנא אינו ביטוי, וגם מכח המחשבה לא מקרי ביטוי כי למדנו שאינן דברים, וא"ש דברי התוס' שגם אם לא היה גזה"כ למבטא שפתים, די היה בפשטיה דקרא דלכל אשר יבטא האדם עם הלימוד מב' כתובין וכו' ללמוד ולדעת דבעי ביטוי בפה דוקא, ולא סגי בדברים שבלב אף עם אומדנא המוכיח.

יד.

בירור שיטת הרא"ש בנדר אם צריך להוציא בשפתיו או דסני במחשבה

בש"ת נוב"י (יו"ד סי' סז) מחדש שבנדר צריך להוציא בשפתיו כמו בשבועה, ולכאורה אפשר להוכיח כדבריו מדברי הרא"ש ברפ"ק (ג.) שכ' "כל הני מקרי ידות, כמו בית יד הכלי שאינו עיקר הכלי והאוחז בו הכלי עולה עמו, וכן הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר אלא התחלה בעלמא, ומתוכן ניכר שדעתו לידור, ומחשבינן ליה כאילו גמר דבריו, ובגמרא מפי' להו מקראי, ואע"ג דגמר בלבו לידור, אי לאו דחשבינן להו כאילו הוציא בשפתיו, לא הוי נדר כדאמר' בפ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו". גם בדף סב: ד"ה שלא נתכוין מפורש ברא"ש כנוב"י שגם בנדר בעינן שיוציא בשפתיו, שכ' על מה שאמרו שם קונם לביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם לך מותר ליכנס לביתו ולשתות ממנו צונן שלא נתכוון זה אלא לשום אכילה ושתיה, וכ' "ומיהו גם באכילה ושתיה מותר כיון שלא הוציאם מפיו, ובנדר בעינן שיוציא בשפתיו כדכתיב ככל היוצא מפיו יעשה וכו'". וכ"כ הנמוק"י ב. ד"ה וידות היכא כתיב, "כלומר דאילו מסברא אינו כלום, ואעפ"י שנתכוין לנדר, דרחמנא אמר ככל היוצא מפיו יעשה ולבטא בשפתים, והני דברים שבלב יניחו, ומייתי לה מקרא וכו'". מבואר בזה ששיטת הרא"ש והנמוק"י שדין הנדר כדין השבועה שהנדר צריך להוציא בשפתיו, ולא די במחשבה בעלמא.

אולם ראיתי בשו"ת הרי"ם (יו"ד סי' יד) שכ' שדין ביטוי הנאמר בשבועה אינו אלא לקרבן שבועה, אבל כלפי כל יחל בשבועה ובנדר א"צ ביטוי, וחולק שם על מש"כ הנוב"י שבנדר בעי ביטוי בפה, שהרי מצינו בירושלמי גיטין פ' מ"ש בודקין אף לעדות וכו' אף בנדרים וכו', משמע דהכנה ורמיזא מהני בנדרים, וכ' שם בקרבן העדה שנדרים הם כהקדש וסגי בלב לחוד ע"ש, והביא כדברי הקרבן עדה משי' ר"ת שהובא בתוס' בפ"ב דע"ז (לה.) והרא"ש בפ"ק דתענית (אות יג) וכו' שבנדרים מהני אף גמר בלבו לחוד, וכתב שלנוב"י שכתב בפשיטות שבנדר בעי ביטוי כשבועה אישתמטיה ליה דברי הראשונים ז"ל ע"ש, וכן ראיתי בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' ט) שגם הוא תמה על הנוב"י כנ"ל.

והדא תימא, איך סמכו הגאונים הנ"ל דבריהם על הרא"ש בפ"ק דתענית (אות יג) והר"ת (ע"ז לה.) שמדבריהם מוכח שבנדר לא בעי ביטוי, הרי הרא"ש עצמו בריש פרקין וכן בדף סב: כ' מפורש כנוב"י דבעי ביטוי, ולכאורה יש כאן סתירה מפורשת ברא"ש מדבריו בריש פרקין ובדף סב: למ"ש הרא"ש בפסקיו בפ"ק דתענית.

טו.

מחלק בין נתכוין לגומרו בלב לנתכוין להוציא בשפתיו וגמר בלבו

וחשבתי שאפשר לומר שגם מהרא"ש סב: וגם מהרא"ש בשמעתין אין ראייה לסתור דבריו בפ"ק דתענית, כי הרא"ש והנמוק"י בריש פרקין פירשו דבריהם לענין ידות, ואפשר

דשאני ידות, שהרי גם לס"ד בגמ' (טעויות טו:) שבשבועה סגי בגמר בלבו, מ"מ אם גמר בלבו להוציא בשפתיו אינו מועיל מכח המחשבה, וא"כ ה"נ בידות כיון שהתחיל בדיבור הרי מוכח שגמר בלבו להוציא בשפתיו, לכן אי לאו שחידש הכתוב דין ידות שנחשבין כאילו מוציאן בשפתיו לא הוה נדר, אבל גמר בלבו בעלמא מהני, וכן שם בדף סב: שנתכוין להוציא בשפתיו שהרי אמר טיפת צונן שאני טועם לך, לכן גם מה שהיה במחשבתו לאכילה ושתייה לא נאסרה עליו, כי בנתכוין להוציא בשפתיו לא מהני מחשבה כנ"ל.

שבתי וראיתי שלכאורה הדברים מוכרחים בשי' הרא"ש בפ"ק דתענית, כי על מה שכ' שם בשם ר"ת גבי תענית וצדקה שמועיל במחשבה, קשה קו' המפרשים (נלחץ שטמ"ק ז): מהא דבעיא בגמ' ז. אי יש יד לצדקה, ולפי הר"ת שבנדרי צדקה מועיל גם בגמר בלבו לחוד, בודאי שיש יד שהרי גמר בלבו. ולכאורה אפשר לתרץ עפ"י מה שכ' הר"ן בקידושין כח שצדקה אי מהני במחשבה וכן אם אמרי' אמירה לעני כמסירתו כמו בהקדש, תלוי באיבעיא דגמ', דאם יש יד לצדקה דאיתקש לקרבנות מהני גם במחשבה כמו קרבנות, ואמירתו כמסירתו כמו בקרבנות, ואם אין יד לצדקה דלא איתקש לקרבנות א"כ גם מחשבה לא מועיל וגם אמירתו אינה כמסירה ע"ש. וא"כ לפ"ז הרא"ש בתענית דס"ל בתענית וצדקה שמועיל במחשבה, היינו משום דקיי"ל לחומרא דיש יד והיינו דאיתקש לקרבנות לכן גם במחשבה מהני, אבל לפי הצד באיבעיא שאין יד דלא איתקש לקרבנות, גם במחשבה לא מהני, ואכן כך ראיתי באבני נזר (סי' לזכ סק"ה) שתי' שי' הרא"ש בתענית מקו' הראשונים מהבעיא דגמ' יש יד ע"ש, אולם קצ"ע דא"כ אין הבעיא בדין ידות, אלא הבעיא בדין מחשבה וכ"ש ידות, ולמה איבעיא בידות, הרי ממילא תלוי הא בהא, וצע"ק.

שוב ראיתי בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כד סק"ט) שהק' לפי ר"ת דנדר מהני במחשבה למה לי קרא בידות נדרים כנדרים, ותי' דאינו מועיל מחמת מחשבתו, כיון דגמר להוציא בשפתיו, וילפינן דיד מוכיח הוה כמו שהוציא בשפתיו, וכן לענין צדקה אף דמהני במחשבה מ"מ איבעיא בגמ' אם מועיל ידות, כי בגמר להוציא בשפתיו לא מועיל משום מחשבה ע"ש.

גם בשלמי נדרים כ' כן, והביא ראייה מהא דלקמן (ו). תניא הרי זה חטאתי הרי זה אשמי לא אמר כלום, והרי בקדשים לא בעינן הוצאת שפתיו כלל, ועכצ"ל שאם גמר בלבו שיוציא בשפתיו ובשפתיו לא אמר לשון המועיל מגרע גרע, וכמו בתרומה ואמר מעשר דלא אמר כלום, אף דבתרומה די במחשבה לחוד מ"מ אם הוציא מפיו מעשר מגרע גרע דיבור למחשבתו, וכ' שם שזה הפי' במ"ש בשיטמ"ק בדף ז. בשם הרא"ם וז"ל: "גבי צדקה קשיא לי אם בדעתו היה לצדקה למה לא נתחייבנו משום נדיב לב דאמר בשבועות גמר בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו, ושמא גמר בלבו פירושו שנתיישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט, אבל כאן לא נתיישב בלבו כ"כ", וכתב השלמי נדרים ובכלל דברינו דבריו אלא שקיצר במובן ע"ש.

אולם בשו"ת אחיעזר שם סק"ג הביא שבדין זה במתכוין להוציא בשפתיו בהקדש ותרומה אם קיים מה שבלבו נחלקו התוס' בערכין ד"ה בד"ה אדם יודע וכו' ולתי' השני י"ל

דוקא בכה"ג שהוציא מפיו נגר מחשבתו, אבל בחשב להוציא בשפתיו ולא הוציא ג"כ קיים, וכ' שכן נראה מקו' השיטמ"ק בנדרים דף ז' ביש יד לצדקה וכו' ע"ש, וכ"כ בדבר אברהם ח"ב סי' יד אות ה שמקו' השיטמ"ק מוכח שגם בגמר בלבו להוציא בשפתיו מועיל מטעם מחשבה ע"ש, ואילו לשלמי נדרים הנ"ל מוכח ההיפך, שלפי דבריו זהו תירוצו של השיטמ"ק שכאן לא נתיישב בלבו כ"כ, כיון דנתכוין להוציא בשפתיו כנ"ל.

היוצא מדברינו ששי' הרא"ש הוא כמ"ש בתענית (אות יג) כר"ת בע"ז (לה) שבנדר מועיל במחשבה, ואינו צריך ביטוי, ולא ק' מדבריו בנדרים ב., ששם מיירי כשהוציא בפיו בלשון יד, וכאשר גמר בלבו להוציא בשפתיו לא מועיל מצד המחשבה, לכן אי לאו דחידוש הכתוב דין ידות שנחשב כלשון מעליא לא היה מועיל, וכן לא קשה מדבריו בדף סב, כי גם שם נתכוין להוציא בשפתיו כנ"ל.

אולם יש להעיר עפ"י מה שכ' בשו"ת נוב"י (יו"ד סי' סז) שבנדר צריך להוציא בשפתיו כמו בשבועה, דאיתקש לשבועה, כי ידור נדר או השבע שבועה, וכתוב לא יחל "דברו", וכתוב ככל היוצא "מפיו", משמע דבעי בפה, אולם במהרי"ק (קס"א) כ' בשם ר"ת שנדר מהני במחשבה, והרא"ש בפ"ק דתענית (אות יג) כ' בשם ר"ת דכל דינא דשמואל אינו אלא בשבועה ולא בנדר ע"ש, ובאבני נזר (אות ס"א ז) כ' שהרא"ש בנדר הקדש ותענית איירי דסגי בלב כמו בקדשים ע"ש, והדא תימא הרי התורה אומרת לא יחל "דברו", וכ"כ ככל היוצא "מפיו" יעשה, וכ"כ מוצא "שפתין תשמור, והיאך אמרי' דסגי בלב, ועל כרחך הטעם דהרהור כדיבור וממילא נחשב כדברו וכמוצא מפיו ומוצא שפתין.

טז.

היוצא מהנ"ל דגבי שבועה שאמר שמואל (שמואל ב: טז) גמר בלבו צריך שיוצא בשפתיו שנאמר לבטא בשפתים, ס"ל לחי' הרי"ם (בשור"ת יו"ד סי' יד) דלמבטא שפתים בא למעט דברים שבלב שבכל התורה לא הוה דברים, דבשבועה ס"ד שמועיל דכתיב לכל אשר יבטא האדם, וכמ"ש שם בהוה אמינא של הגמ', קמ"ל שלא מועיל, ולפ"ז כאשר יש אומדנא המוכיח שבכל התורה גם דברים שבלב הוה דברים, אזי גם בשבועה כן, וכ"כ בשו"ת בית יצחק (סי' ג אות ג) שהא דבעי ביטוי אינו אלא שלא יהיה דברים שבלב.

אולם הנוב"י (יו"ד סי' סז) ס"ל דבעי עקימת שפתים דייקא, ובצל"ח בברכות (ט) כ' דשמואל חולק על רבינא דס"ל הרהור כדיבור ע"ש.

וכן בנדר נחלקו הפוסקים, שהנוב"י שם ס"ל דאיתקש לשבועה דכתיב כי ידור נדר לה' או השבע שבועה, ובעי מבטא שפתים. אולם החי' הרי"ם והבית יצחק שם ס"ל שבנדר לא בעי מבטא שפתים, וכ' שם שדין ביטוי הנאמר בשבועה אינו אלא לקרבן שבועה אבל כלפי כל יחל א"צ מבטא שפתים, ותמהו שם על הנוב"י שכ' שבנדר בעי מבטא שפתים משי' ר"ת שהביאו התוס' בע"ז (לה) שכ' "כי מאחר שהיה בדעתו להתענות היינו גמר בלבו והיה בכלל

נדיב לב דאמר דגמר בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו", וכ"כ הרא"ש בפ"ק דתענית (ס"י יג) "בתוס' עבודה זרה (לה) כתב ה"ר יהודה בשם ר"ת ז"ל אם בדעתו להתענות מאתמול ולא קיבל עליו במנחה אך בלבו היה להתענות מאתמול אלא שלא הוציאו מפיו מקרי שפיר תענית דהוי בכלל נדיב לב כדאמר בפ' ג' דשבועות (כו:) דאם גמר בלבו אע"פ שלא הוציאו בשפתיו מועיל. ואף ע"ג דקאמר התם דלענין שבועה לא מהני גמר עד שמוציא בשפתיו דכתיב לבטא בשפתים, מסתברא דכל עניני נדר ילפינן מהדדי דהא גבי צדקה דרשינן מוצא שפתיך תשמור ומועיל גמר בלבו וה"ה גבי תענית", וס"ל לחי' הרי"ם והבית יצחק שלפי הרא"ש והר"ת דכל עניני נדר ילפינן מהדדי א"כ גם נדרי רשות הם כתענית וצדקה שהם כהקדש דסגי בלב, ורק בשבועה גזה"כ דבעי בפה.

אולם בשו"ת אבני נזר (ס"י קז) כ' לבאר שי' הנוב"י הנ"ל שדוקא תענית וצדקה הם כתרומה וקדשים דמהני בלב, אבל נדרי רשות הם כשבועה דבעי ביטוי שפתיים. והט"ז (נכס' תקסב) כ' בשי' הרא"ש שתענית כתרומה וקדשים דסגי בלב (כדברי הרא"ש בפ"ק דתענית הנ"ל), אבל צדקה כשבועה דבעי ביטוי שפתיים (כדברי הרא"ש בתשובותיו כלל יג) ומכ"ש נדרי רשות (כדבריו בנדריים ב. סב: ובשבועות כו:).

והנה לגבי נזיר כ' התוס' ברפ"ק דנזיר בתוד"ה דקאמר בלבו דגבי נזיר כתיב כי יפליא שיפרש בפיו, אף שנזיר מעניני הנדר הוא מ"מ אי לאו קרא דכי יפליא ס"ד דסגי בלב, וק' על שי' הנוב"י הנ"ל דבנדר בעי מבטא שפתיים, וצ"ל שהנדר שבנזירות דומה להקדש שהרי הוא קבלת הקדושה על עצמו ובהקדש סגי בלב, לכן בעי קרא מיוחד בנזירות דבעי בפה, איש כי יפליא שיפרש בפיו.

והנה גם לגבי קדשים דילפינן דסגי בלב ראיתי בכלי חמדה (פ' תרומה לז"ט) שמוכיח מלשון הרמב"ם (פי"ד ממע"ק ה"ב) שבלב מועיל רק לחייבו להביא הקרבן או התרומה, אבל לא שנתפס עליו חלות תרומה או קרבן, כי כדי שיחול חלות על הקרבן בעי בפה, וכ' שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בשבועות (כו:) דפליגי אם ילפינן דסגי במחשבה מתרומת המשכן או מתרומת דגן, דלרש"י דילפינן מתרומת המשכן אינו אלא להתחייב להביא אבל אין ראייה שנתפס, אבל לתוס' דילפינן מתרומת דגן על כרחך שנעשה תרומה דאל"כ היה אסור לאכול השירים.

עוד כ' שם שבהקדש בלב ליכא כל יחל "דברו" ועשה "דמוצא שפתיך" תשמור, וכל החיוב הוא רק מכל נדיב לב עולות, וכ"כ בנפש חיה (נאשע"ז ס"י יח ע"ש).

סימן ב

שומע בעונה

מבוא

הנה בבואנו לברר שמעתתא דשומע בעונה, מן הראוי לברר במעלת המדבר אשר מזה נבין הגדר של השומע.

בשור"ת אבני נזר (יו"ד סי' עז אות יב) דן בארוכה בענין נדר ושבועה בכתב, והביא מהח"י הרי"ם והחתם סופר דלבטא בשפתים היינו דאפי' דיבור הקל מועיל בשבועה וכ"ש בכתובה שהוא מעשה וכו', וכ' האבני נזר "דאי מק"ו ודאי איכא פירכא וכו', שהרי במשנה בערכין (טו:) החמיר במדבר מבעושה מעשה, וכבר ביאר מהר"ל ז"ל בנתיב הלשון שהלשון עצם האדם דכתיב ויהי האדם לנפש חיה לרוח ממללא, וע"כ במידי דממונא וכה"ג מעשה עדיף, אבל לחול שם שמים שבועה או נדר דיבור עדיף שזה עצם האדם" ע"ש.

ולכאורה אפשר להוכיח בכח הדיבור של האדם, מיכולתו להחל בדיבורו חלות הקדש וקדושה על הבהמה החומרית, להפוך אותה מחולין להקדש, וגם האומר רגלה של זו עולה פשטה קדושה בכולה, ומכ"ש על הגוף הבהמי שלו בעצמו, ואף שהקדש חל במחשבה מ"מ הוכיחו משי' הרמב"ם שזה אינו אלא להתחייב להביא אבל חלות ההקדש בעי דיבור¹⁸, ולכו"ע בדיבורו יכול להחל חלות ההקדש.

וכן בנוזר שע"י דיבורו נהפך האדם עצמו לאיש אחר, מיד באמירתו הריני נזיר כבר הוא במדרגה הגבוהה ביותר שהתורה הק' מעידה עליו "כי נזר אלקיו על ראשו", "כל ימי נזרו קדש הוא לה'", (וראה במהרי"ט בסי' נג ובסי' נד שבנוזר נעשה האדם עצמו חפצא של קדושה).

וגם בנדר דעת הר"ן בריש נדרים שעיקר הנדר גם בלא התפסה, ובכל זאת יכול להחל חלות האיסור על החפצא, והוא פלא איך יכול האדם לאסור איסור חפצא בדבר המותר לו, מאין כוחו לעשות דבר היתר לחתיכה דאיסורא, שיהיה בו בחפצא חלות איסור, התחת אלקים הוא לשנות את החפצים במהותם מהיתר לאיסור, בשלמא קבלה לקבל על עצמו הרי הוא אדון לעצמו לקבל עליו בכח הבחירה לגדור גדר ולאסור איסור, אבל להחל על החפצא חלות איסור מהיכן כוחו. אך הענין כי דיבור האדם הוא מנשמת חיים שהשי"ת נפח בו מדיליה ומתוכו, ויש בכח הנשמה שהוא חלק האלקות באדם, להחל חלות איסור על כל אשר ברא השי"ת לכבודו.

וברמב"ן פ' בראשית כ': יופח באפיו נשמת חיים "ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא (הוי' אלקי), ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים וכו', היא רוח השם הגדול מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו, וזהו שנאמר ונשמת שדי תבינם, כי הוא מיסוד הבינה בדרך אמת ואמונה והוא מאמרם בספרי נדרים כנשבע בחיי המלך וכו'", ע"ש.

ובשל"ה הק' כ' "בפרשת מטות מדבר מהנשמה, הנה הנדרים שבא בהם אזהרה ככל היוצא מפיו יעשה, הוא ענין הנפש שהוא כח השכלי הנמשך מהנשמה, כי הדיבור החיצון נמשך מהדיבור הפנימי,

18. ראה בשור"ת אבני נזר (סי' רצב) ובחלקת יואב (יו"ד סי' כא) ובשור"ת נפש חיה (אהע"ז סי' יח), ובשור"ת עונג יו"ט (סי' קיז), ובכלי חמדה (פ' תרומה אות ב) ע"ש.

שבה יבדל האדם מכל בעל חי ונקרא מדבר, על כן לא יחל דברו, וכן כתיב ויהי האדם לנפש חיה ומתרגמין לרוח ממללא, וכבר ידעת כי האדם נבנה בצורה העליונה וכל אחד מאבריו הוא ענף אחד מהאילן העליון, והפה שברא הקב"ה באדם לא בראו רק לספר שבחו וגדלו, והוא כלי מוכן להשתמש בו למלך הכבוד, זהו שנאמר תהלת ה' ידבר פי, ולפיכך כל היוצא מפיו יעשה".

ובספר כתבי קודש מתלמידי הבעש"ט ז"ל אי' "למה נדר בכינה כי כן נדבה היא זאת נשיש לו תענוג מזה הדבר לכן מנרב זה] והוא בחי' מלך, שמלך הוא דיבור, כי דיבור של מלכים נשמעין לעבדים, אמנם בדיבור נשמע הקול והדיבור נמשך מהקול והקול מהלב, נמצא הלב הוא חיי המלך שהוא מחיה את הקול מהבל יוצא הקול ומקול בא הדיבור, ודיבור של הבורא ב"ה ניתן בתוך הלב של נשמת ישראל שנאמר ויפח באפיו נשמת חיים מאן דנפח מתוכו נפח ועי"ז הלב של נשמת אדם נמשך לקול אדם כי מלב אדם בא הקול ומהקול של אדם נמשך לדיבורים ונמצא הדיבור של אדם מגיע עד שורש הדיבור העליון של הבורא ית' ושורש עליון מגיע עד שורשו".

גם בריקאנטי הביא כדברי השל"ה וכ' "איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה וגו', כבר ידעת כי האדם נבנה בצורה העליונה וכל אחד מאבריו הוא ענף אחד מהאילן העליון והפה שברא הקדוש ברוך הוא באדם לא בראו רק לספר שבחו וגדלו והוא כלי מוכן להשתמש בו למלך הכבוד והוא שנאמר תהלת ה' ידבר פי, ולפיכך כל היוצא מפיו יעשה, והנה המקיים נדריו פותח הפה העליון לדבר טובה על ישראל וההיפך היפך וכו'".

ובטעמי המצות מהרח"ו בפ' עקב כ' "שאותו ההבל שיוצא מפיו בעת הדיבור, הוא מחלק נשמתו, לכן נצטוינו שלא לדבר דברים בטלים, שמפסיד בהם חלק נשמתו, וכן שמעתי מהחכם ר"ש שורק ז"ל על הפ' לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה, שאין לאדם לעשות דבריו חולין, כי ככל היוצא מפיו יעשה, אם טוב ואם רע, כן עושה ובורא סניגורים או קטגורים". ובקדושת לוי פ' מטות אי' "לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. מי שאינו עושה דיבורו חולין עושה תיקונים בכל היוצא מפיו ויגזור אומר ויקים לו צדיק מושל ביראת אלקים על ידי שמירת ברית הלשון. וזהו מטות שיוכל להטות מדותיו של הקדוש ברוך הוא מדין לרחמים", וכע"ז מצינו בגמ' (מנחות עז:) אמר קוב"ה אי איתשיל אשבועתא ניהדר אי לא לא ניהדר ע"ש.

ומעתה לאור כל זאת, ולפי דברי הרמב"ן הנ"ל שמנשמת חיים היא רוח השם הגדול שהקב"ה נפח בו ויהי האדם לנפש חיה לרוח ממללא, מכאן כוחו הגדול בפיו להחל חלות איסור על חפצו, כי כל החומר מהדומם צומח וחי תיקונים ע"י האדם המדבר שיש בו נשמת חיים מנשמת שד"י, לכן בכוחו ברוח ממללא, להחל חלות איסור כמו שכוחו להחל חלות הקדש, כי כל הבריאה כולה הוא לתכלית האדם שברוחו יעלה הכל.

וזהו הטעם שהכתוב הזהיר שלא יעשה דיבורו חולין, שלא יחלל הדיבור שהוא מהנשמה, והרי מעצם האזהרה מוכח קדושת דיבורו, כי אם מזהיר לא לעשות דיבורו חולין, הרי שבשרשו הדיבור הוא קודש, והיינו כי ביסוד הדיבור של האדם הוא קדוש בקדושת הנשמה, רק המחלל דיבורו הופך הדיבור הקדוש לחולין, והוא כמועל בהקדש.

ומאידך בצד חילול הדיבור אי' בזה"ק שבפגם הדיבור מתלבש רוח מסאבותא המחטיא, על כל רמ"ח איבריו ושם"ה גידיו, ועל זה כתיב אל תתן את פיה לחטיא את בשרך, חייבי עלמא געלי ומסאבי גרמיהו במלה דלהון דנפקי מפומיהו (זו"ק ח"א עו.), וזה דכתיב שומר פיו ולשונו שומר מצרת נפשו, וזהו המות והחיים ביד הלשון.

ועל כך אמר נעים זמירות ישראל מי האיש החפץ חיים אוהב ימים לראות טוב נצור לשונך מרע וגו', מאן דבעי חיים דלעילא וכו' ינטור פומיה ולישניה ממלין בישין דלא יסתאב בהו וכו' (זו"ק ח"ג מ"ג), דכאשר האדם מדבר דברים רעים השכינה מסתלקת ממנו (זו"ק ג ע"א), וכתיבוהיה מחניך

קדוש ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, ובירושלמי (תכומות פ"א ה"ד) ולא יראה בך ערות דבר, ערות דיבור, והיינו כי ערות דבר הוא תוצאה מערות דיבור, ושם כתיב ושב מאחריך ודרשו ז"ל (סוטה ג): בתחילה קודם שחטאו ישראל היתה שכינה שורה עם כל אחד ואחד שנאמר כי ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך, וכיון שחטאו נסתלקה שכינה מהם, שנאמר ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, ע"י ערות דיבור המביא לערות דבר השכינה מסתלקת, וכן א"י בזה"ק (ח"ג ט"ז): כאשר האדם מדבר דברים רעים השכינה מסתלקת ממנו, וכן א"י במד' פ' אמור בתינוקות שהיו בימי דוד שהיו יודעים לדרוש התורה מ"ט פנים לכאן ולכאן והיה דוד מבקש עליהם אתה ה' תשמרם נטר אורייתא בלבהון, ובכל זאת כאשר היה דלטורין ביניהם אמר דהמע"ה רומה על השמים אלקים סלק שכינתך מביניהון.

וזה דא"י בזה"ק מפומיה דבר נש אשתמע מאן הוא (ח"א קפז), פומיה הודע לבני נשא מאן הוא (ח"ג קל"ג), כי כל מהותו תוכנו ופנימיותו של האדם תלוי ביד הלשון, ולכן מדיבורו ניכר מי הוא, וזה דכתיב עץ פרי עושה פרי למינהו, כי האדם עץ השדה, עץ פרי אלו הדיבורים שהם פירותיו כדא"י, עושה פרי למינהו שע"י דיבורו הוא ניכר מי הוא, כי הכל תלוי ביד הלשון.

וא"י בביכורי אביב מהרה"ק מראדזימין ז"ל הטעם שאמרו ז"ל בלשה"ר סיפר אין לו תקנה, כי כל החטאים האדם חוטא בהם בגופם, וכאשר בא לידי חטא נשמתו מסתלקת הימנו נכאמרם ז"ל אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות, שבעבירה הנשמה מסתלקת וכל חיותו מרוח השטות שנכנס בו, וכאשר הוא בא לשוב בתשובה הרי הנשמה שלא נתלכלכה בחטא חוזרת אליו ומתקנו, אבל בחטא הדיבור הפגם הוא בנשמה, שהרי כתיב ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה לרוח ממללא, שהדיבור הוא משורש הנשמה, וא"כ הפוגם בדיבור בנשמתו הפגם, ואיך ישוב בתשובה כאשר נשמתו פגומה ע"ש.

לאור כל זאת בין נבין שאף ששומע כעונה מ"מ ישנם מצות, כספירת העומר לרש"י וסייעתו, שצריך להיות בפיו ממש, שתהא ספירה לכל אחד ואחד, שהספירה שהוא ענין השתוקקות לתורה הוא כל אחד לפי שורש נשמתו וזה בדיבור דייקא. וכן בקר"ש לפוסקים דס"ל שאינו יוצא מדין שומע כעונה, כי קבלת עול מלכות שמים הוא כל אחד לפי שורש נשמתו, וכן כל כיו"ב.

עוד י"ל הטעם בספירת העומר לפי מה דא"י בזה"ק (ח"ג כה). "תא חזי, כתיב הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים, מאי ואני ערל שפתים, והא בקדמיתא כתיב לא איש דברים אנכי וגו', כי כבד פה וכבד לשון אנכי וקוב"ה הא אותיב ליה מי שם פה לאדם וגו' והוא אמר ואנכי אהיה עם פך, ס"ד דלא הוה כן, והשתא אמר ואני ערל שפתים וכו', אלא רזא איהו, משה קלא, ודיבור דאיהו מילה דיליה הוה בגלותא וכו' עד דקריבו לטורא דסיני ואתיהיבת אורייתא וכו'".

וכן א"י במד' (דכ"ר א' א) מרפא לשון עץ חיים וכו' משה עד שלא זכה לתורה כתיב בו לא איש דברים אנכי כיון שזכה לתורה נתרפא לשונו וכו', שנשלם תיקון הלשון מגלות מצרים.

וחשבתי דזהו דכתיב וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, ולכאורה וכי עד אז לא היה האות כי אנכי שלחתיך, כל האותות והמופתים שבמצרים ובקרי"ס ובמלחמת עמלק ובירידת המן וכו' כל זה לא די בשביל לראות כי אנכי שלחתיך, רק הענין כנ"ל שעל זה שסירב משה בטענה של כבד פה וכו' שהדיבור אצלו בגלות, וממילא אין הוא יכול להיות השליח, השיבו הקב"ה וזה לך האות כי אנכי שלחתיך וכו', שבמתן תורה שהוא תכלית יצי"מ אזי יהיה האות, כי אז הדיבור יצא מהגלות.

ומעתה לפ"ז באלו הימים בין יצי"מ לקבלת התורה עלינו להתעסק במרפא לשון עץ חיים, לכן גם הספירה שהיא הביטוי להשתוקקות לקבלת התורה צריך להיות בדיבורו שיוציאו מפיו.

א.

מברר בשומע כעונה אם הוא בגדר כל הראוי לבילה וכו'

בגמ' סוכה (לח:), "מכאן לשומע כעונה, בעו מיניה מרבי חייא בר אבא, שמע ולא ענה מהו, אמר להו, חכימאי וספריא ורישי עמא ודרשיא אמרו שמע ולא ענה יצא, איתמר נמי אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, מנין לשומע כעונה, דכתיב (מלכים ב' כג טז) את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה, וכי יאשיהו קראן וכו', אלא מכאן לשומע כעונה וכו'".

יש מן הראשונים והפוסקים שכתבו דשומע כעונה הוא מטעם דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבתו, כמ"ש הריטב"א (סוכה לח:) "הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם ה', פי' ואנו יוצאין בשמיעת ברוך הבא מפיו, מכאן שאם שמע ולא ענה יצא, כי הא דלא ענה לאותה דבר עצמו ולא ראש הפרק וכו', מיהא דוקא בשראוי לענות אבל אם אינו ראוי לענות כגון שאינו נקי או שמתפלל ואינו רשאי להפסיק אינו יוצא בשמיעה, ולפיכך אמרו במי שנכנס לב"ה ומצא ציבור שמתפללין, שאם אינו יכול להתחיל ולגמור תפילתו עד שלא יגיע ש"צ קדושה, לא יתחיל, כדי שיאמר קדושה עם הציבור, ולא סגי ליה שישתוק בתוך תפילתו מכיון שאינו רשאי לענות".

גם בשבלי הלקט (סי' ט) כתב כן, וז"ל "וה"ר אברהם בר שלמה זצ"ל כ', היכא אמרי' שמע ולא ענה יצא במקום שיוכל לענות כהנך דסוכה, אבל העומד בתפילה שאינו יכול לענות לא יצא בשמיעה, ודמיא לדר' זירא דא"ר זירא כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו".

וכ"כ הר"ן (סוכה יט: ד"ה וכתב) דהיינו דוקא בשראוי לענות, אבל אם אינו ראוי לענות כגון שאינו בקי או שמתפלל ואינו רשאי להפסיק אינו יוצא בשמיעה".

ובפרי מגדים (אשל אברהם סי' קד) נשאל במי שידיו מטונפות ושמע חבירו שבירך ונתכוין לצאת אי יצא ויכול לאכול הפרי כך, וכ' "ומיהו י"ל שומע כעונה דווקא בראוי לענות, וכדר' זירא כל הראוי לבילה כו', מה שאין כן כאן שאין ראוי לענות ידידיו מטונפות וכו', שוב ראיתי בר"ן סוף פרק לולב הגזול (סוכה יט: ד"ה וכתב) עלה דהך דמקריין הלל שמע כעונה, ד"ל כך, הביאו הפרי חדש כאן (לוח ז). ומכל מקום הנך רואה ממה שכתב המחבר בכאן דישתוק ושומע כעונה, משמע דיצא לגמרי, והוא הדין כהאי גוונא".

אולם בשאגת אריה (סי' ו) פסק שהאלם שאינו מדבר יוצא י"ח ק"ש ותפילה ובהמ"ז כששומע מאחר, דשומע כעונה, וכ' "אע"פ שראיתי להשבלי הלקט שכתב (נכחל א' סי' ט, בשבלי הלקט סי' ט) במתפלל ושמע קדיש או קדושה, דאיכא מרביותא דס"ל ששתוק וישמע דקי"ל שומע כעונה, שר' אברהם ב"ר שלמה כתב היכא אמרינן שמע ולא ענה יצא, במקום שיוכל לענות כהנך דסוכה, אבל העומד בתפילה שאינו יכול לענות לא יצא בשמיעה, ודמי לדר' זירא דאמר

(קידושין כה.) כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו ע"כ. א"כ כ"ש אלם שאינו יכול לענות, אי אפשר לו לצאת י"ח בשמיעה, דהוה ליה אין ראוי לבילה. מ"מ רש"י ותוס' בשם בה"ג חולקין בדבר שם בפרק לולב הגזול וס"ל דישתוק וישמע. וכ"כ התוס' (נדרים כא: ד"ה עה) בשם ר"ת ור"י, אלא דמטעם אחר אמרו שלא לשתוק ולשמוע דכיון דשומע כעונה הוה ליה הפסק וכו'.

וכ' שאין זה ענין לאינו ראוי לבילה, דבשלמא התם כיון דכתב רחמנא מצות בילה במנחה לכתחילה, אע"ג דקי"ל אם לא בלל כשר, מ"מ ראוי לבילה בעינן, שהרי לכתחילה צריך בילה למצוה, וכל שאי אפשר לקיים מצות בילה במנחה זו מצות בילה מעכבת בו אפילו בדיעבד. אבל הכא לכתחילה שומע כעונה דמי, וא"צ לקרות בפיו דווקא ואפילו לכתחילה בשמיעה סגי ליה ופיו של חברו כפיו דמי, א"כ אפילו אם אינו ראוי לקרות בעצמו מחמת שהוא אלם, מ"מ לא גרע בזה. וכמו שבמדבר רבי רחמנא שיוצא י"ח בקריאת אחר לכתחילה, הוא הדין נמי לנשתתק אע"פ שניטל דיבור פיו, מ"מ דיבור פיו של חברו במקומו עומד לצאת הוא בשמיעתו משום שומע כעונה כשאר כל אדם שאינו אלם.

ובשו"ת בית שער (או"ח ס' לו) הביא מה שכ' הרשב"ם (ב"ב פא:): דל"ש כל הראוי לבילה, אלא בדבר שצריך להיות לכתחילה למצוה, ובדיעבד כשר בלא"ה, ואינו מעכב בדיעבד, כמו לבילה במנחה בזה אמרי' דוקא אם ראוי לבלול, כשר בדיעבד בלי לבילה, אבל אם הוא יותר מס' עשרונים דאין ראוי לבילה, אפילו בדיעבד פסול, כיון שא"א לעשות בו כמו שהוא המצוה לכתחילה מנחה כזה לא צייתה תורה להביא כלל ע"ש¹⁹.

אולם בשו"ת שומע ומשמיע (סי' ט) העיר בדברי השאגת אריה: "ויש להקשות לדבריו דמצינו דוכתי דאמרינן בהו כל שאינו ראוי לבילה אין בילה מעכבת בו והתם ליכא דינא לכתחילה, דהנה בנדרים (עג.) בעי רמי בר חמא חרש מהו שיפר לאשתו, אם תמצא לומר בעל מיפר בלא שמיעה משום דבר מישמע הוא, אבל חרש דלאו בר שמיעה הוא היינו דר' זירא, דאמר רבי זירא כל הראוי לבילה בילה מעכבת בו, או דילמא ושמע אישה לא מעכב, אמר רבא ת"ש ושמע אישה פרט לאשת חרש שמע מינה, ע"כ, ועי"ש בר"ן שפירש, דהך בעיא אזלא לפום מאי דנקטינן לעיל מינה דבעל מיפר בלא שמיעה, והשתא מיבעיא לן בחרש שאינו ראוי לשמיעה אם יכול להפר, ומבואר להדיא, דליכא דינא דלכתחילה שישמע הבעל, ואפ"ה מסקינן דחרש אינו יכול להפר משום שאינו ראוי לשמיעה, אלמא דאף היכא דליכא דינא דלכתחילה נמי בעינן ראוי לבילה, וא"כ ה"נ נימא דאע"ג דליכא דינא לכתחילה בדיבור, מ"מ בשמיעה בעינן ראוי לדבור. וע"ש באריכות דבריו, ועיין במש"כ התוס' נדה דף סו: (ד"ה כל הנאוי לגבי) לגבי ביאת מים בבית הסתרים".

19. וראה בחסד לאברהם (הלכות קרבן פסח פרק ד) שחידש "דהאי כללא דכילינן בש"ס דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו היינו משום דהואיל וכידו לעשות לאו כמחוסר מעשה דמי ומזה למדנו דלא אמרינן כל הראוי לבילה וכו' רק בדבר שמצוה לעשות הדבר הזה, כמו דאמרינן במנחות קא דלא אמרינן כל שבידו הוי כאילו נעשה רק בדבר שמצוה לפדותו".

ב.

מברר בדין שומע כעונה אם נחשב ממש כמוציא מפיו או שאמירת המשמיע מועילה לשומע, ונפקא מינה אי חשיב הפסק, ומבאר שרשי' ותוס' אזלי בזה לשיטתם

והנה ביסוד הדין של שומע כעונה ראיתי בצפנת פענח (פ"ב מהלכות גיטין סי' ק"ז) שחקר אם שומע כעונה הוא רק לענין הדין, או שהוא כמו שהוא עונה ממש מה שאמר חבריו. והפי' בב' צדדי הספק הוא, אם שומע כעונה הפי' שדין השומע כדין העונה, שיוצא בשמיעה גרידא, כלשונו של החזון אי"ש ז"ל בצד זה של הספק דהשמיעה עצמה היא כדיבור וחשיבא מין ממני הדיבור והוא כמבדק בעצמו²⁰, או י"ל לאידך גיסא כי השומע נגרר אחר המשמיע, ומה"ט כ' בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תל"א אות ג) שאם הקורא אטם אזנו שמן הדין לא חשיב מדבר כי לא השמיע לאזנו, אזי גם השומע לא חשיב מדבר, וכן כתב החזון איש (או"ח סי' כט סק"א) דענין שומע כעונה פירושו, שהשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. שהשומע הזה שמתכוין לצאת מהמשמיע, כל מעשיו של המשמיע מתייחס אליו. והביא שם דכן מצא בשו"ת בית שלמה (סי' יז). ע"ש²¹.

ונראה שבוזה נחלקו רש"י ותוס', שהתוס' בברכות (כ"א: ד"ה עד שלא יגיע) הביאו בשם ר"ת ור"י ששומע כעונה הוי גם לענין שיהיה נחשב כהפסק, אולם רש"י בסוכה (ל"ח: ד"ה ה"א חומר כמך בבא) כ' שאינו נחשב כהפסק, וכן כתב הר"ן (סוכה יט: מדפי הר"ף, וראה בטור או"ח סי' קד), וכ"כ המחבר בשו"ע (או"ח סי' כה ס"י) שאם שמע קדיש או קדושה בין תפילה של יד לשל ראש לא יפסיק לענות עמהם אלא שומע ושותק ומכוין למה שאומרים, ובבית יוסף שם (ד"ה ומ"ט כ"ט אפילו) מבואר שזה משום שאנו פוסקים דלענין עניית קדושה הוי שומע כעונה, ולענין הפסק לא חשיב הפסק²².

20. או כמ"ש באפרקסתא דעניא (או"ח סי' ה) "דהכי קי"ל לחז"ל דשומע כעונה. והיינו, היכא דמצטרף קול דהוה אפילו של חבריו למחשבת השומע הו"ל כדיבור ולענין לצאת בזה יד"ח. מכל מקום לענין הפסק לא הוי כדיבור ממש בדין הפסק ודין יציאת י"ח לא הוי בחדא מחתא ואינם מסוג אחד וכו', דלצאת ידי חובתו ד"ת תלוי בצירוף קול דיבור למחשבה, אף שאינו קול של עצמו, קי"ל לחז"ל דשומע כעונה, מה שאין כן לענין הפסק תלוי בהנעת שפתים ולא בקול". דלפ"ז החידוש הוא דהשמעת הקול ע"י חבריו עושה את ההרהור שלו שיהיה נחשב כעונה.

21. ונראה כוונתו למה שהביא הבית שלמה שם את דברי החסל"א (סי' ח), דנקט בפשיטות דשומע כעונה אין פירושו שמעשה המשמיע מתייחס לשומע, אלא רק שהוא יוצא יד"ח בשמיעה. ומזה עמד להוכיח דבמצות מגילה המצוה היא רק השמיעה, דאם המצוה היא דוקא בקריאה איך יוצא יד"ח כשאחר קורא את המגילה. אולם הבית שלמה השיג עליו, שהרי הברכה היא "על מקרא מגילה" ומזה מוכח דהמצוה היא בקריאה. ומה שיוצא יד"ח בשמיעה, היינו משום דגדר שומע כעונה פירושו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ואם המשמיע קורא מתוך מגילה כשרה נעשה כאילו גם השומע קורא בעצמו מתוך מגילה כשרה, אף על פי שבמציאות הוא שומע רק בע"פ, ע"ש. ובאמת כדברים אלו מבואר ג"כ בטורי אבן בחי' למגילה (יט:), דגדר שומע כעונה היינו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ע"ש.

22. והא דלא נחשב לשי' רש"י תרתי דסתרי י"ל ע"ד דאי' מהרבי ר' זושא ז"ל שאמר די"ל דמחשבה טובה הקדוש

וביאר הב"ח (ס"ז, וכן הוא בגליוני הג"ס ברכות ט"ז), שרש"י ותוס' נחלקו בדיון שומע כעונה, שלרש"י אינו ממש כמוציא מפיו אלא שדינו כמו עונה לכן אינו הפסק, אבל לר"ת ולר"י שומע כעונה היינו ממש כמוציא מפיו ולכן הוא הפסק.

ונראה שרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, שהתוס' בברכות (כ: ד"ה כלאשכחן בסיני) פירשו מה שאמרו שם כדאשכחן בסיני, שהכוונה שבסיני היו אסורים בדברי תורה וצריכין לטבול אע"פ שהיו שותקין כי היה להם דין שומע כעונה, אולם מרש"י שם (ד"ה כלאשכחן בסיני) לכאורה נראה שלא ס"ל כן, שפירש כדאשכחן בסיני על לימוד התורה ממש, מדכתיב (דברים ז ט) והודעתם לבניך וסמך ליה (ס"ד ז) יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, וא"כ לפי פירושו אין שום לימוד מזה על דין שומע כעונה, וכן כתב במגיד תעלומה שם (במדרש כלאשכחן בסיני) שלרש"י שומע כעונה אינו אלא לצאת ידי חובת קריאה המחוייבת אבל לא לענין לאסור בקרי, דלענין לאסור ס"ל דהוי כהרהור עיי"ש²³.

ברוך הוא מצרפה למעשה, ומחשבה רעה לא, ולכן מה ששותק נחשב כמחשבה רק לגבי שיחשב כאילו אמר מודים, אבל לא לגבי חלק הרע שיחשב כהפסק עכ"ל. ולפ"ז הדין של שומע כעונה רק מה שהוא לטיבותא, וכעיי"ז כ' במלוא הרועים (מערכה הרהור כדיבור אות ז) "דלמ"ד הרהור כדיבור דמי ערום אסור להרהר, ואף דיש לחלק דלענין מצוה אמרינן דהרהור כדיבור דמי דהקב"ה יודע מחשבות וכוונות ומצרף מחשבה טובה למעשה, ואף דבאמת לא דיבר, הקב"ה חושבו לדיבור כמ"ש אמרי האזינה בינה הגיגי כמ"ש חז"ל וכמ"ש תרי"ו וכו'".

ובזה ראיתי בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' ג אות יד) שפי' "מש"כ דלרמב"ם מהני הרהור כדיבור בברכות וכו'. ואין להקשות משבת קנ שהרהור מותר בשבת ולא הוי כדיבור, די"ל דדוקא מחשבה טובה מצטרפת למעשה אבל מחשבה רעה אינה מצטרפת למעשה. נ"ב וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל (סי' יב) בשם החת"ס ע"ש. והרי אף בתפילה מהני שומע כעונה לקדושה (כמ"ש רש"י סוכה לח: ובש"ע סי' קד ס"ז) ואף על גב דהתם הוי כתרתי דסתרי וכבאו לשאול בבת אחת דשני שבילין (פסחים י) וכו'". אולם ראה בשל"ה הקדוש (שער האותיות, עמק ברכה ג) שכ' "וכן יזהר בשמיעה שלא ישמע שום דיבור שהוא לבטלה, כי כבר איפסק הלכתא שומע כעונה", הרי שגם לגבי חלק הרע שומע כעונה.

²³ וראה בשו"ת אפרקסתא דעניא (או"ח סי' ז) שכ' "ואגב יש להעיר על מה שבעלי החידושים כולם הבינו דברי התוס' ד"ה כדאשכחן בסיני בחדא מחתא נינהו עם דברי רש"י ד"ה הנ"ל. ואני בעניי כנוגה נראה לי דשניין דא מדא. דהרי רש"י שם כתב ז"ל ועל פרישה זו סמך עזרא לתקן טבילה לבעל קרי קודם שיעסקו בתורה, דכתי' והודעתם כו' וסמך ליה יום כו' כדאמרינן לקמן כא: ע"כ. והרי הכוונה שם כמו שהסביר התר"י במשנה ד"ה בעל קרי שכ' ז"ל ולא נאסר שם אלא הדיבור כדילפינן במכילתין מדכתיב והודעתם וסמך ליה יום כו' וההודעה א"א אלא בדיבור. וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הרהור, ה"נ לא נחוש אלא לדיבור כו' ע"ש. משמע דרק דיבור שהוא הודעה דיבור ממש אסור, ולא דיבור ע"ד שומע כעונה. וכעין סיני שאמרו, לא היינו השמיעה ששמעו הדברות מפי הקדוש ברוך הוא, אלא העסק עצמו אחרי קבלת הדברות. או ע"ד אמז"ל שאמרו על הן הן ועל לאו לאו, וזהו גופא הוא עסק התורה בדיבור ממש. כדקי"ל לענין שבועה דאם ענה על השבועה אמן, הו"ל מושבע מפי עצמו. וכו', ועיין שהש"ר פ"א סי' יג ז"ל: ורבנן אמרי הדיבור עצמו היה מחזור על כל אחד ואחד מישראל, וא"ל מקבלנו את עליך כו' והוא אומר הן והן, מיד הדיבור היה נושקו על פיו, עיין שם. והרי אין לך עסק תורה גדול מזה בלי שומע כעונה. ואילו התוס' כתבו משום שומע כעונה. ובאמת לא ידענא אמאי הוצרכו לזה, כיון שהיה שם דיבור ממש. וצ"ע."

וכן מפורש ברבינו יונה שם (יב. מדפי הרי"ף), "כדאשכחן בסיני וכו', ולא נאסר שם אלא הדיבור כדילפינן (ס' כג.). מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, והידיעה אי אפשר אלא בדיבור, וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הדיבור ה"נ לא נחוש אלא לדיבור אבל בהרהור מותר", ואולי גם טעמו כטעם רש"י שמדין שומע כעונה אי אפשר לאסור כי לא גרע מהרהור.

ולהנ"ל מבואר, שרש"י דס"ל ששומע כעונה אינו הפסק כי אינו ממש כמוציא מפיו איהו ס"ל שמדין שומע כעונה אי אפשר היה לאסור בסיני, לכן פי' דקאי על לימוד התורה ממש, דאסור בבע"ק, אבל לתוס' ששומע כעונה הוי הפסק לפי שיטתם מבואר שבסיני היו אסורים מדין שומע כעונה. ובה מתורץ קושית הפני יהושע (ס' כ: ד"ס ס' כדאשכחן בסיני) שהקשה על תוס' דמאי שנא שומע כעונה דאסור ומאי שנא הרהור כדיבור דמותר, הרי כמו שזה נחשב כעונה זה נחשב כדיבור, ולהנ"ל מבואר, שהתוס' לשיטתם ששומע כעונה נחשב כהפסק ועל כרחך משום דהוי כמוציא ממש בפיו ולכן ס"ל דבקריא אסור, אבל הרהור אף אם הוא כדיבור מכל מקום אינו כמוציא מפיו ולכן שרי.

שו"ר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' לה) כ' כנ"ל דרש"י דס"ל דמותר לשתוק באמצע התפילה ולכוין למה שהשליח ציבור אומר, היינו משום דס"ל דשומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק, אבל לר"ת וסייעתו דס"ל דלא ישתוק דשומע כעונה הוי הפסק, היינו משום דס"ל דהוי כדיבור ממש, ולפ"ז רצה לחדש שלרש"י השומע דברי תורה א"צ לברך ברכת התורה כי אף ששומע כעונה, מ"מ לא נחשב כמוציא ד"ת מפיו, אבל לר"ת ור"י דשומע נחשב כעונה ממש צריך לברך ברכת התורה.

ג.

מבאר הטעם שלרש"י אינו כתרתי דסדרי

היוצא מהנ"ל שלרש"י שומע כעונה אינו כמוציא מפיו, ולכן אינו הפסק, וגם בקריא שרי לשומע כמו דשרי בהרהור אף למ"ד כדיבור דמי, אבל לתוס' שומע כעונה היינו כמוציא מפיו ולכן ס"ל דהוא הפסק, וס"ל שבקריא אסור להיות שומע. אך הדא בעי עיונא לרש"י דלכאורה הוה כתרתי דסדרי, אם נחשב כעונה לקיים המצוה וכו', למה אינו כעונה לאיסור להיות שומע ד"ת בקריא, ואת"ל דכך היה התקנה שעזרא תיקן רק בעונה ממש כמוציא מפיו, ולא בשומע אף שדינו כעונה, עדיין יש לעיין למה לא נחשב השומע להפסק, אם הוא נחשב כעונה לקיום המצוה.

ונראה דזיל בתר טעמא, דלפי רש"י יש לפרש הפי' של שומע כעונה שהשומע נגרר אחר המשמיע, כמ"ש החזון איש הנ"ל שהשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. שהשומע הזה שמתכוין לצאת מהמשמיע, כל מעשיו של המשמיע מתייחס אליו. וכן נראה ממה שכ' בשו"ת

אבני נזר (ה"ל) שאם הקורא אטם אזנו שמן הדין לא חשיב מדבר כי לא השמיע לאזנו, אזי גם השומע לא חשיב מדבר ע"ש, דלפ"ז ברור שכל הדיבור והפעולה עושה המשמיע אלא שדיבורו ומעשיו מתייחסים אל השומע, וא"כ מובן דלגבי השומע לא נחשב כהפסק, כי ההפסק לא נחשב אלא אם הוא העושה והוא המדבר, וכן האיסור בקריי אינו אלא כשהוא המדבר בד"ת, ולא כשרק חלות התייחסות הדיבור מתייחס אליו.

עוד נראה לפי דעת הפוסקים דס"ל שהדין דשומע כעונה הוא מדין שליחות, וכתבנו (נע"ה להלן אות יג) דלפ"ז הא דנחלקו אם בשומע כעונה הוה כאילו השומע ענה בפיו ממש, או רק מועיל עבורו כאילו ענה, הוא כי בדין שליחות נחלקו הראשונים אם הפי' שלוחו של אדם כמותו הוא שהמעשה נחשב כעשאו המשלח [שהשליח הוא כידא אריכתא של המשלח], או שהמעשה נחשב כעשאו השליח אלא שחלות המעשה מתייחס ומועיל למשלח, דאם המעשה נחשב כעשאו המשלח אזי גם השומע שהוא המשלח נחשב כענה בפיו ממש, אבל אם המעשה נחשב כעשאו השליח אזי השומע שהוא המשלח לא נחשב כענה בפיו אלא מועיל עבור השומע כאילו ענה, אך לפ"ז לא נחשב השומע כעונה להפסק, כי אם רק חלות המעשה חל עליו כעונה, אבל האמירה נחשב שהשליח אמרו, פשיטא דלא נחשב ליה כהפסק, שהרי הוא השומע לא אמר ולא מידי דליחשב ליה כהפסק, ומהיכי תיתי לומר דחלות האמירה שחל עליו יהא נחשב לו כהפסק.

אך יש להסתפק לפי הצד דס"ל שמדין שליחות הוי כאילו הוא עושה את מעשה האמירה, אם אמירה מדינא דשליחות יהא נחשב כאמירה בפועל לענין הפסק, וצ"ע.

ונראה שגם לענין ברכת התורה כן הוא, דבאבודרהם (ברכת המזוזה ומשפטיהם) כתב שמברך "על דברי תורה, כי דברי תורה יכול לעשות ע"י שליח, שאחד יכול להוציא את הרבים ידי חובתו, אולם בספר המכריע (סי' סא) כתב שדברי תורה ליתא ע"י שליח, וכן משמע ברא"ש בפ"ק דפסחים (סי' י).

ונראה דפליגי בהנ"ל, דהאבודרהם ס"ל שיכול לצאת ע"י חבירו בדברי תורה מטעם שומע כעונה וס"ל דשומע כעונה הוא מדין שליחות, איהו ס"ל שמדין שליחות הוה כעונה ממש, ולכן ס"ל דחייב בברכת התורה כמבואר בשערי תשובה (וא"ח סי' מז סק"ג) בשם הלכות קטנות (ח"ב סי' קנט) דאף שעל הרהור בדברי תורה אינו חייב בברכת התורה מכל מקום שומע כעונה עדיף, והיינו כנ"ל, שמדין שליחות הוי כעונה ממש, ועל כך הוא דמברך על דברי תורה כדעת האבודרהם הנ"ל.

אבל הרא"ש והמכריע דס"ל דדברי תורה ליתא ע"י שליח, אפשר דס"ל דשומע כעונה יוצא מצד השמיעה ואינו משום שליחות, ומצד השמיעה אפשר שאינו מברך כמו שאינו מברך על הרהור, אך אפשר שגם לפי הרא"ש והמכריע מברך על השמיעה, ואינו דומה להרהור, כי התורה חידשה דשומע כעונה א"כ דינו כעונה דמברך.

ד.

נדר ושבועה אם חלים מדין שומע כעונה, תלוי בספק הנ"ל אם שומע כעונה כמוציא מפיו ממש

ונראה שבוזה נחלקו הראשונים אם נדר ושבועה חלים מדין שומע כעונה, כי בשו"ת הריב"ש (סי' קע"ח, ה"ד בבית יוסף יו"ד סי' רכ"ח) הביא בשם הרמב"ן (משפט החרס) "שמי שלא ענה אמן אחר השבועה אין השבועה חלה עליו כלל ואינו צריך כלל להיתר, שלא מצינו מושבע מפי אחרים ולא ענה אמן שיהיה חייב אלא בשבועת העדות מגזירת הכתוב, והראב"ד ז"ל מחמיר בשבועה שמשביע שליח ציבור אפילו לא ענה אמן להצריך שאלת חכם או שלשה הדיוטות לפי שהוא משביעם לדעתם וברצונם" עיי"ש, ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ס"ז) שקיל וטרי במחלוקת שביניהם, ובספרו הצ"ח (ברכות כ"א: ד"ה ב"א"ד ור"ת ור"י) כתב, שהראב"ד ס"ל כסברת ר"ת ור"י שגם לענין הפסק בתפילה נחשב השומע כעונה, וא"כ הרי הוא כמוציא בשפתיו ממש, וגם לענין שבועה הוי כמוציא בשפתיו ממש, והרמב"ן ס"ל שאינו הפסק כי אינו כמוציא מפיו ממש, ולכן לענין שבועה דכתיב (ויקרא ה' ז') לבטא בשפתים לא חלה השבועה כלל.

ה.

שומע כעונה בברכת כהנים

והנה בשו"ת בצל החכמה (ח"ו סי' ס"ז אות י"ד) ראיתי שהביא מה שכ' בספר בית הלוי (על ס' בראשית אחר ח' לחטובה) מה שאמר חכם אחד דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה וכו', לא נהירא כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר שא"צ בו רק אמירה לחודא, אבל ברכת כהנים דצריך קול רם כאדם האומר לחבירו וכו', בזה ל"ש שומע כעונה, שהרי ענייתו של הכהן השומע אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר בפירוש בפה רק בלחש דלא יצא וכו', והביא מש"כ בשו"ת משיב דבר להגאון נצי"ב (חאו"ח סי' מז ד"ה סי' קכ"ח) שדוחה טעם זה, דהא בקריאת התורה מוציאים את המברך ואת הצבור אף על גב דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב, וכן בפ' זכור דמה"ת לקרות בספר, ומ"מ אחד מוציא את הרבים, וכן במקרא ביכורים דבעינן קול רם ואפי"ה אחד מוציא את חבירו.

וכ' שכן כ' בס' חזון איש (חאו"ח סי' כ"ט) כי מדין שומע כעונה נחשב דיבורו של המשמיע כאילו היה דיבורו של השומע ולכן שומע קריאת המגילה הוי כעונה מתוך הכתב ולא כאילו קראה על פה פה²⁴, וכ' שכן הוא גם בשו"ת בית שלמה (סי' י"ז). וצ"ע בצל החכמה לעיין בס' ברית הלוי (נכסופו מילואים העמות הגאון אל"ף אות ז') מזה. ובהגדה של פסח מבית לוי כ' שהאור שמח והחזון

24. עיין שם בחזון איש שכ' "דדין שומע כעונה אין הכוונה שהוא יוצא בהשמיעה גרידא דהשמיעה עצמה היא כדיבור וחשיבא מין ממניי הדיבור והוא כמברך בעצמו, אלא דהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע ויוצא בדיבורו של המשמיע, וראיה לזה מהא דיוצאין בקידוש ע"י שומע כעונה אף על גב דצריך לקדש על הכוס ורק להמברך

איש חולקים על בית הלוי. ומביא שם בשם הגר"ח דכוונת הבית הלוי דבברכת כהנים בעינן קול רם משום שנאמר אמור להם והיינו שהעם יהיו שומעים את דיבורו ולזה לא מהני שומע כעונה דאף דלגבי כהן השומע נחשב כאלו ענה בקול רם מ"מ סו"ס אינם שומעים את דיבורו ע"ש. ודעת החולקים נראה דס"ל דמה שהעם שומעים קולו של המשמיע הוי כאילו שומעים קולם של כל הכהנים השומעים שהם כעונים עיין שם.

הרי מבואר שהמחלוקת בענין ברכת כהנים תליא בחקירה הנ"ל, דאם שומע כעונה הוא, שעצם השמיעה נחשבת כעונה, ויוצא ידי חובתו בשמיעה, פשיטא דבשמיעה זו ליכא קול רם. אבל אם נפרש ענין שומע כעונה, דקריאת ואמירת חבריו נחשב לאמירתו בפיו ממש, א"כ כמו שנחשב לקורא מגילה וכו' מתוך הכתב, כי קריאת המקריא שמקריא מתוך הספר נחשב כקריאתו, כן קריאת הכהן המברך בקול רם נחשב לקריאתו בקול רם.

אולם נראה שכל זה לדעת הסוברים ששומע כעונה מועיל גם שיחשב השומע כעונה מתוך הספר כנ"ל, ואכן כך כ' בטורי אבן (מגילה יט: ד"ס חזן) שזה החילוק בין הרהור כדיבור דלא עדיף מקריאה בעל פה שאינו יוצא, לשומע כעונה שנחשב כקורא מתוך הספר, שהשומע נגרר להקורא לכל דבר.

אולם בשו"ת הר צבי (או"ח סי' נו) מביא מה שפסק המחבר (או"ח סי' קלט סעי' ג) שסומא אינו קורא לפי שאסור לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב, ובט"ז (סי' קמא סעי' ג) הכריע דעת האגודה והנמו"י דסומא שאמרו שאינו קורא בתורה, היינו משום דאין קורא ע"פ, אבל אוקמי אינש אחרינא שפותח ורואה והסומא מברך ועומד בצדו שפיר דמי, ומטעם שומע כעונה.

וכתב ע"ז השאלת יעב"ץ וז"ל: "מה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו כעונה, הלא אינו אלא עונה בע"פ וע"כ אסר הרמב"ם וכל הפוסקים ז"ל לקרות אפילו אות אחת שלא מן הכתב אעפ"י שבקי בו וקורא כתקונו, משום שכך הוא הדין דברים שבכתב וכ"ש בציבור ובברכה שלא נתקנה אלא על קריאה הגונה מתוך הכתב, ולכן אותה שאמרו דשומע כעונה אינו מועיל כ"א לפיקח הרואה בס"ד ויכול הוא לקרות מתוכו שמקרין אותו שיוצא בזה כאילו קרא בפיו אעפ"י ששותק משום דקיי"ל שומע כעונה, שבאופן כזה הרי הוא כעונה מתוך הכתב כדינו לפיכך יוצא ידי"ח בשמיעה, משא"כ בסומא שאינו רואה כלום מתוך הכתב למה תועיל לו

לבד יש כוס וכו', וכן מהא דיוצאין בשמיעת קריאת המגילה, ואם הא דיוצאין הוא משום השמיעה לאחר, א"כ הוי אצל השומע קריאה על פה ולא מתוך המגילה ולא יצא, אלא ע"כ דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע עם כל תנאי וצורת הדיבור שקרא הקורא, וכיון שהוא קורא מתוך הכתב מתייחס גם צורת קריאה זו לשומע. ומהאי טעמא גם למ"ד קרא ולא השמיע לאזניו לא יצא, אם השמיע לאזניו יצא גם השומע, ואף על גב דהשומע לא קרא בקול, ואם השמיעה עצמה היתה נחשבת כדיבור, א"כ הרי דיבור זה הוא בלחש ולמה יצא. אלא משום שהדיבור של הקורא הוא שמתייחס לשומע, וכיון שקרא בקול והשמיע לאזניו יצא גם השומע, ולפי"ז גם בברכת כהנים דצריך שיברך בקול רם דזהו תנאי באופן דיבורו של הכהן שפיר יועיל ע"י שומע כעונה וחשיב כאילו השומע אמר בקול רם", וראה גם בחזון איש קמא סי' ו.

השמיעה להתירו בדברים שבכתב ע"פ, ואם אמרו שומע כעונה לא אמרו כקורא מתוך הכתב, ובקריאת התורה לא מהני שומע כעונה אלא דוקא כשס"ת לפניו שרואה בו ושומע מן הקורא מתוכו אז אמרינן דהוי כעונה מתוך הכתב, עכ"ל.

המבואר בדעת הר"י עמדין שלא אמרו שומע כעונה אלא לעצם הקריאה בלבד, והשומע בע"פ מן הקורא בכתב אינו נחשב כעונה מתוך הכתב אלא כשס"ת לפניו ושומע מן הקורא בתוכו. ולעומת זאת מדברי הט"ז שמכשיר בסומא מטעם שומע כעונה משמע כהטורי אבן. [ויש בשיטתו חידוש נוסף שאף שהסומא אינו ראוי לבילה מ"מ שומע כעונה ונגרר אחרי המשמע אפי' להחשב כקורא מתוך הכתב].

וכ' שם שלדברי השאילת יעב"ץ צריך ישוב הא דשומע את המגילה בע"פ מאחר הקורא מתוך המגילה שיצא ולא הוי כקורא את המגילה בע"פ דלא יצא. ובספר חסד לאברהם (סי' ח) נקט ג"כ כהיעב"ץ מדנפשיה דשומע כעונה אינו אלא כקורא בע"פ, ועפ"י הוכיח דבמגילה המצוה היא רק בשמיעה, דאל"כ האין יוצא בשמיעה בע"פ מאחר הקורא מתוך המגילה נאולי כן הוא גם דעתו של הגאון רי"ע וכן נוטה לשונו בתשובה שם]. אולם בספר בית שלמה (ח"א סי' יז) השיג עליו וכתב שהברכה על מקרא מגילה תוכיח שהמצוה היא הקריאה ע"ש.

ולפ"ז לגבי ברכת כהנים לדעת הט"ז והטורי אבן ששומע כעונה היינו כעונה מתוך הכתב, כי השומע נגרר אחר המשמע שקורא מתוך הכתב, לפ"ז גם בברכת כהנים הכהן השומע נגרר אחר המשמע ונחשב כעונה בקול רם, אבל לדעת היעב"ץ והחסד לאברהם שאין השומע נחשב כעונה מתוך הכתב, כ"ש שהכהן השומע לא נחשב כעונה בקול רם²⁵.

כך היה נראה לפום ריהטא, אך ראיתי בס' בשם הגר"ח ז"ל שכ' לחלק בין קריאת מגילה וכו' שהשומע נחשב כעונה מתוך הספר, לשומע ברכת הכהן שאינו כעונה בקול רם, דהדין קול רם שנאמר בברכת כהנים הוא לא תנאי בהדיבור שיהא בקול רם, אלא הוא מטעם דיסוד המצוה בברכת כהנים הוא שיאמרו הברכה לישראל השומעים דילפי' מקרא דאמור להם כאדם האומר לחבירו, לכן צריך שתהא ברכתו בקול רם, [ובס' עמק ברכה כ' שכ"ה להדיא בספרי פ' נשא אמור להם שיהיו כולם שומעים], וא"כ י"ל דשומע כעונה מהני רק היכא שיש דין אמירה גרידא לגבי השומע עצמו דבאופן ששמע נחשב לו כעונה, אבל בברכת כהנים שיש דין אמירה לאחרים, לא שייך לומר דע"י שומע כעונה חשיב גם הכהן השומע כאילו מדבר לישראל השומעים, ולפ"ז במקרא ביכורים דהוי דין אמירה גרידא והדין קול רם אינו אלא תנאי באמירתו או בודאי מהני שומע כעונה. והעיר נכדו הגר"ד ז"ל מדברי הרמב"ן בפ' כי תבוא עה"פ (ט, א) הגדתי היום לה' אלקינו שפירש הגדתי לך הכהן ולכל העומדים האלה וכו', דמפשטות לשונו משמע שיש דין מיוחד להגיד לכהן ולעומדים שם ואינו סתם דין אמירה.

25. וכ' האחרונים בשם הצנפת פנח (בהשמטות בפ"ב מהלכות גירושין הט"ז) שאם שומע כעונה הוא רק לענין הדין, אתי שפיר המנהג שלנו שאנו אומרים עשרת בני הזמן כל אחד בפני עצמו, ואין יוצאין בהקורא, משום דצריך לאמרן בנשימה אחת, ובזה לא שייך לצאת על ידי אחר, משא"כ אם שומע כעונה הוא כמו שהוא עונה ממש מה שאמר חבירו, אזי גם יוצאין בהקורא שקראן בנשימה אחת ע"ש.

ולדעת החולקים דס"ל שבברכת כהנים יוצא מדין שומע כעונה, צריך לומר דס"ל דשומע כעונה הוא שהדיבור של הקורא הוא שמתייחס לשומע, א"כ כמו שקריאת הקורא בקול מתייחס לשומע כך גם את אשר הוא משמיע דיבורו לישראל מתייחס לשומע. והוא ע"ד שהבאנו מה שכ' האבני נזר (אור"ח סי' תל"ט אות ג) בדין שומע כעונה, שאם הקורא לא חשיב כמדבר כגון שאטם אזנו שלא השמיע לאזנו דלא חשיב מדבר, אזי גם השומע לא חשיב מדבר גמור, והיינו כי השומע והמשמיע מתאחדים, ומשתתפין השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, וכן כתב החזון איש (אור"ח סי' כט סק"א) שם שזה הטעם שצריך דעת השומע והמשמיע, משום שבלא דעתם אין משתתפין הדיבור והשמיעה, הרי שקולו של המשמיע הוא קולו של השומע כי השומע והמשמיע מתאחדים.

1.

מברר אם אמירה ושמיעה חזי לאיצטרופי

בשו"ת הר צבי (אור"ח סי' ס) חקר אם אפשר לצאת בברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה מטעם שומע כעונה, נעין שם שהוכיח מהגמ' בסוכה לח: ומהירושלמי בפ"ג מסוכה ה"י שיכולים לצאת יד"ח בחציו באמירה וחציו בשמיעה, והביא שם מהב"י אור"ח (סי' נט) ומהמבואר בשו"ת רעק"א סי' ז שיוצא עיין שם], ולכאורה הספק הזה תלוי אם שומע כעונה הפי' כאילו השומע אומר בפיו ממש, דלפ"ז מצטרף החצי שהשומע אומר עם החצי שהמשמיע אומר, ששניהם כאילו הוא עצמו הוציא מפיו, אבל אם שומע כעונה אינו כיוצא מפיו של השומע אלא שדין השומע כדין העונה, א"כ יש כאן ב' אמירות, האחד מה שהוא עצמו אומר והשני שהמשמיע אומר, והיאך יצטרפו זה לזה.

וביתר ביאור, כי לפי הדעה ששומע כעונה אינו כמוציא ממש מפיו, אלא מפיו של המשמיע, הרי הא דמועיל לו הוא כי הוא נגרר להקורא כנ"ל, א"כ היאך אפשר לצרף ב' אמירות מפיהם של ב' בני אדם, אמירת המשמיע [ולא כיוצא מפיו של השומע] למה שמשמיע השומע עצמו, ואולי אין הצירוף בין מעשה האמירה אלא בהתיחסות חלות האמירות שב' החלקים מתייחסים לשומע. ומכח זה יוצא יד"ח, וצ"ע לע"ע.

2.

דין שומע כעונה בספירת העומר

מברר שי' הראשונים בביאור הכתוב וספרתם לכם, ובדרשת חז"ל שתהא ספירה לכאור"א

בגמ' מנחות (סג.) דרשו ז"ל וספרתם לכם וגו' שתהא ספירה לכל אחד ואחד, ונחלקו הפוסקים אם יכול להוציא את חברו מדין שומע כעונה, שהמג"א (כסי' תפ"ט סק"ב) מסתפק בזה, ובחק

יעקב (ס"ד) ובא"ר (ס"ה) והלבוש (כ"א) כתבו שאין הא' מוציא את חבריו, אולם הפר"ח (כ"א) ד"ה ומ"ש ומ"ה וכו') ובברכ"י ס"ל שיכולין להוציא, (וראה שו"ת רש"י סי' קטו ובסי' תנח), וראה גם בביאור הלכה ס"א שהוכיח מרש"י מנחות סה: והרשב"א שם שא"א לצאת מדין שומע כעונה, ומלשון הרי"ף גיאות בה' ספה"ע ורב האי גאון נראה שיכולין לצאת, ופסק להלכה כפמ"ג שבדיעבד יוצא²⁶.

ולכאורה י"ל שיסוד המחלוקת הוא בביאור הגמ' שתהא ספירה לכל אחד ואחד, אם בא למעט מהא דבכל התורה שומע כעונה, אך בספירה לא סגי בהכי, דבעינן שהספירה תהא לכל אחד ואחד, ולכן אין האחד יכול להוציא את חבריו, או שדין ספירה ככל דיני התורה דשומע כעונה, ולא בא למעט אלא דלא תימא שמצות ספירה הוא על הבי"ד כמו בספירה דיובל, קמ"ל שהמצוה הוא על כל אחד ואחד.

26. ראה ברכי יוסף או"ח (סי' תפט) שמביא מהפר"ח שבתחילה כ' שמסתברא דלכתחילה מצוה על כל אחד שיספור לעצמו, ובדיעבד שומע כעונה. אך בסיומא דמילתיה כתב: ומשמע דאף לכתחילה שומע כעונה, אולם ראה במנחת חינוך מצוה שו אות ב שכ' בשי' הפר"ח שדעתו דבדיעבד יצא אם שמע מחבירו.

ובמשנה ברורה (סי' תפט ס"ק ה) כ' "לספור לעצמו, דכתיב וספרתם לכם משמע שהמצוה חל על כל יחיד ויחיד, והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו בשאר מצות התלוי באמירה לענין קידוש והבדלה וכיו"ב דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו, אבל יש מאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו אב"ד לבד קאי, כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך, אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת וגם חבירו כיון להוציאו יצא, כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה וכו', מיהו מנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ץ".

ובביאור הלכה שם כ' "עיינן מ"ב שכתבתי מחלוקת האחרונים אם אמרינן בזה שומע כעונה, והוא מחלוקת הלבוש וח"י עם הפר"ח, דלבוש וח"י כ' שכמו דלענין לולב דרשינן ולקחתם לכם לכל אחד ואחד כמו כן הכא צריך כל אחד ואחד בעצמו לספור, ופר"ח מיקל בזה, וכן נוטה דעת הברכי יוסף, ולענ"ד ד"ז פלוגתא בין הראשונים, דרש"י פירש שם במנחות סה: על מה דקאמר שם בגמרא לכל אחד ואחד, שכל אחד חייב לספור, וביאר בחידושי הרשב"א דבריו דאי כוונת התורה להציבור לבד ולא לכל יחיד ויחיד, הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק, ומדקאמר לכם, משמע דבא לומר לכל אחד ע"ש, הרי דהמצוה שייך על כל יחיד ויחיד בפ"ע, ולעומת זה מלשון הקדמון הרי"ף גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חבריו בזה, דז"ל שם בהלכות ספירה: ואנו כך קבלנו מרביתינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה, מדכתיב מהחל חרמש בקמה, שאין ת"ל בקמה ללמדך שבקומה ובעמידה, ובמוצ"ש שאומרים לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ץ מעומד, וכל הקהל עונין אמן בכוונה שלא להטריח הציבור לחזור ולעמוד עכ"ל, וכ"כ בעל אורחות חיים בשם ר"ה גאון עי"ש, ומשמע מזה דיוצאין בספירתו, דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא, וא"כ עכ"פ צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא, שצריכה להיות מעומד וכנ"ל, והוסיף וכו' "ולענ"ד יש לעיין אפילו לפירש"י הנ"ל, היכא שאינו בקי לספור בעצמו אפשר שחבירו יכול להוציאו, ולא גרע ממה דקיי"ל לענין בהמ"ז שאין אחד יכול להוציא את חבריו לכו"ע, אא"כ אכל בעצמו, משום דכתיב ואכלת ושבעת מי שאכל הוא יברך, ואפ"ה קיי"ל דסופר מברך ובור יוצא, ואפשר ה"ה הכא וצ"ע, הרי ביררנו דד"ז פלוגתא דרבוותא הוא, וע"כ לכתחילה בוודאי צריך כ"א לספור בעצמו, אכן בדיעבד אם שמע מחבירו וכיון לצאת יחזור ויספור בלי ברכה וכ"כ הפמ"ג".

ובפשטות מדברי התוס' בסוכה (כט: ד"ה בעין) נראה שבא למעט שאין המצוה על הבי"ד דייקא, שכתבו "כי היכי דדרשינן פרק רבי ישמעאל ספירה לכל אחד ואחד מדכתיב וספרתם, וכ' הב"ח שביאור הדרשה הוא "דאי הוה כתיב וספרת לך לשון יחיד הוה משמע דסגי בספירה של אחד בשביל כולם, השתא דכתיב וספרתם, דרשינן מיניה דבעינן ספירה לכל אחד ואחד", וכך נראה מדברי התוס' במנחות (סז: ד"ה וספרתם) שכתבו "גבי יובל כתיב וספרתם לך דאב"ד קאמר להו".

והגר"י עגיל ז"ל בס' לקח טוב (כלל א' אות יב) כ' "נראה שפירשו דאי לא נאמר וספרתם לכם רק וספרת לך הוי מפרשינן לקרא דלב"ד צוה רחמנא לספור ספירת העומר ולא ליחידים, ומה שאמרו בש"ס שתהא ספירה לכל אחד ואחד בא למעט איפוא דלא נטעה דהמצוה רק על הב"ד", וכ"כ הרא"ש במס' פסחים (פ"י ס' מ) ותנו רבנן וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד, פירוש מדלא כתיב וספרת לך כדכתיב גבי שמיטה והתם הספירה בב"ד שהיו מברכין בכניסת השנה, אבל וספרתם לכם משמע ספירה לכל אחד ואחד ממחרת השבת ממחרת יום טוב וכו', וכ"כ הרא"ש בסוכה (פ"ג ס' ג) "בשלהי פרקין וכו' דרשינן נמי מדכתיב ולקחתם לשון רבים שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד, כי היכי דדרשינן בפרק רבי ישמעאל ספירה לכל אחד ואחד מדכתיב וספרתם", וכ"כ באבודרהם (בתפילות הפסח) "ואמרינן במנחות וספרתם לכם שתהא ספירה לכל א' וא' פירוש מדלא כתיב וספרת לך כמו שכתוב גבי שמיטה והתם היתה הספירה בב"ד שהיו מברכין בכניסת השנה, אבל וספרתם לכם משמע ספירה לכל אחד ואחד", ולפ"ז אין שום מיעוט בספירה למעט שומע כעונה, ומסתברא שדינו כבכל התורה שאפשר להוציא את חבריו מדין שומע כעונה.

אך לכאורה בעינן למשכוני נפשאי, דבקרא בפ' ראה כתיב בספירת העומר "שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות", ולהנ"ל תספור לך וכו' משמע דעל ב"ד קאי כמו ביובל, וא"כ היאך דרשי' מקרא דפ' אמור דכתיב וספרתם לכם וגו' שאינו על ב"ד אלא על כל ישראל.

ולכאורה אפשר דמיניה וביה שמעינן כן, דמדכתיב לך היה ס"ד שהחייב על בי"ד קמ"ל לכם שהחייב על כל ישראל, אך זה אינו, דלשתוק מ"לך" ולא בעי "לכם".

ונראה לפי המבואר בגמ' מנחות (סז:). רבי אליעזר אומר אינו צריך, הרי הוא אומר תספור לך, ספירה תלויה בבית דין, שהם יודעים לחדש ממחרת השבת מחרת יו"ט, יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם, וברש"י תספור לך, משמע לך תהא מסורה הספירה, ספירה תלויה בבית דין, שבית דין קובעין המועדות וצריך לשאול אימתי חל יום טוב ראשון של פסח שמתחיל למנות הספירה ממחרת, יצתה שבת בראשית, שבת ממש שספירתה תלויה בכל אדם שאין צריך לאדם לישאל לבית דין אימתי חל יום ראשון אלא ממתין עד שבת שבתוך הפסח מתחיל²⁷,

27. וראה בשפת אמת (תרמ"ב) שכ' "בפסוק והניף וכו' לרצונכם ממחרת השבת וכו', הניח הכתוב מקום לחכמי ישראל שידעו שבמחרת הפסח הוא הרצון האמת של כללות ישראל, כמ"ש חז"ל שספירתה תלויה בב"ד שהן

ולפ"ז י"ל דהא דכתיב ב'פ' ראה "לך" הוא בדוקא בכדי לחדש שקביעת הזמן ממחרת השבת תלויה בב"ד, אך בכדי שלא נטעה לפ"ז דכל ענין הספירה אינו אלא בב"ד לכן אתא קרא וספרתם לכם וכו'.

ולפ"ז יתורץ קו' הגר"י ענגיל ז"ל שהק' (ספ) על שי' התוס' מדוע לא פירשו האי וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כי הא דדרשי' בסוכה מא: ולקחתם לכם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, ולהנ"ל נכון, כי שם אין הוה אמינא שיהיה בב"ד דייקא לכן לא בעי קרא למיעוטי, ועל כרחך לדרוש שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, אבל בספירת העומר צריך הכתוב לדנפשיה שלא נטעה מקרא ד"לך" שהוא על ב"ד בלבד כנ"ל.

שו"ך בספרי פרשת ראה דא' שם "שבעה שבועות תספור לך, בבית דין, ומנין לכל אחד ואחד, ת"ל וספרתם לכם, כל אחד ואחד", וכ' החזקוני ב'פ' בהר על הכ' וספרת לך שבע שבתות שנים: "לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בב"ד אין צריך לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה אחת לב"ד ואחת לציבור, צריך לברך", ובספרי דבי רב הביא כן בשם הפירוש מרבינו הלל, דמלבד החיוב שיש על כל אחד ואחד לספור יש חיוב גם על ב"ד, והק' על זה הרי הב"ד הם ג"כ בכלל כל ישראל, ולכן פי' דברי הספרי כדברינו הנ"ל דתספור לך בב"ד אינה לספירה ממש אלא כמו שדרשו במנחות סה: שב"ד ע"י קידוש החדש קובעים את המועדות ולכן נקבע על פיהם אימתי חל יום ראשון של פסח שלמחרתו מתחילים לספור ספירת העומר ע"ש.

אולם בביאור הגר"א גרס בספרי "שבעה שבועות תספור לך יכול בב"ד ת"ל וספרתם לכם כל אחד ואחד", ולפי גירסתו מבורר ומבואר טעם התוס' שלא פירשו בספירת העומר כמו בולקחתם לכם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, כי בספירת העומר בעינן זאת לגופו של ענין שלא נדרוש מ"לך" שהוא בב"ד בלבד כנ"ל. וראה בפר"ח סי' תפט ס"א שהביא בשם הספרי שהכ' וספרתם לכם בא למעט שאינו דין בב"ד כנ"ל.

וראיתי בדעת תורה בסי' תפט שמביא מספר הפרדס לרש"י (סי' מה) "דהא דמברכים "על" ספירת העומר [ולא לספור ספירת העומר] אע"ג דלא סגי ע"י שליח, משום דלריב"ב ספירה תלויה בב"ד וקרא קדריש, וגם ת"ק לא הוי סתמא דרבי אלא דר"ח או"א דא"ח ונוהגין למיעבד כתרומיהו ולכן מברכין על ספירת העומר".

ח.

שקו"ט בספירת העומר אם הוא בגדר מילי דלא מימסרי לשליח

והנה הגר"י ענגיל ז"ל (ספ) תי' על קושיתו מדוע לא פירשו האי וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, כי הא דדרשי' בסוכה מא: ולקחתם לכם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד,

יודעין לחדש ממחרת השבת מחרת יו"ט כו', דכתיב משכני אחריו נרוצה שאחר יצ"מ מתעורר רצון ואהבה בלבבות בני' אליו ית' וכמ"ש זכרתי לך חסד נעורייך וכו'.

"כי שם הפירוש הוא דבא למעט שלא יועיל שליחות בלקיחת לולב, רק שכל אחד ואחד צריך ליקח בעצמו, דשם אין שייך לומר דה"א דהמצוה על הב"ד, דרק בספירה שייך למיטעי הכי, הואיל ומצינו ספירת יובל בב"ד, אבל בלקיחת לולב מהיכי תיתי שיהיה המצוה על הב"ד, וצריך ליישב דרק בלקיחת לולב צריך קרא למעט שליחות משום דהוי מעשה משא"כ בספירה דהוי מילי ולא מימסרן לשליח ע"כ א"צ קרא למעט שליחות, וע"כ הוכרחו לפרש דהרבותא הוא מה שכל אחד ואחד סופר ולא אמרי' דהמצוה על הב"ד".

וב' שלפ"ז מוכח מדעת התוס' דס"ל כדעת המהרי"ט (נסי' קז) דאפי' בחד שליח שייך הא דמילי לא מימסרן לשליח ע"ש, ונראה בביאור הדברים דאיהו ס"ל דשומע כעונה הוא מדין שליחות, שהאומר נחשב כשלוחו של השומע, ולכן אמירתו מתייחסת אל המשלח השומע, כאילו הוא עצמו אמרו, ועל זה פי' הגר"י ענגיל שהתוס' ס"ל כמהרי"ט דלא שייך שליחות במילי, דלפ"ז לא נחשב לו הספירה כאילו הוא עצמו ספרו, לכן לא צריך מיעוט למעט שאינו יוצא ע"י חבירו.

אולם יש להעיר כי החי' הרי"ם (אשכ"ז סי' קכ סקט"ו) מביא מהתוס' בנזיר (יא) ומהרמב"ן בב"ב (קז) דס"ל כמהרי"ט ע"ש, ולפ"ז התינוח התוס' לשיטתו שלפי הנ"ל לא בעי קרא בספירה למעט שאינו יכול להוציא את חבירו, דבמילי ליתא שליחות, ולכן פירשו וספרתם לכם למעט שאינו בב"ד דייקא כנ"ל, אבל בשי' הרמב"ן יש לעיין דלהנ"ל דס"ל כמהרי"ט לא בעי קרא למעט שאינו יכול להוציא את חבירו, והדא תימא מדברי הרמב"ן עה"ת שכ' (ויקרא כג, טו) "וטעם וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם, שתהא ספירה ולקחה לכל אחד ואחד, שימנה בפיו ויזכיר חשבוננו כאשר קיבלו רבותינו וכו'", וכ"כ במד' רבינו בחיי בפ' אמור וז"ל: וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם שתהא ספירה ולקחה לכל א' וא' שימנה בפיו ויזכור וכו'", הרי שהם השוו ולקחתם לכם לוספתם לכם, ובשניהם החידוש בכתובים לכם למעט שאינו יכול להוציא חבירו, וצ"ל דאף דבמילי ליתא לשליחות מ"מ מדין שומע כעונה הו"א דסגי, והדא בעי עיונא למה היה ס"ד כן.

ט.

**מברר הפסק אם יכול להוציא את חבירו, שתלוי בחקירה בשומע כעונה
אם כמוציא מפיו ממש, או שרק דינו כעונה**

ולענ"ד י"ל שהמחלוקת בספירה אם יוצא בדין שומע כעונה, תלוי במה שחקרו המפרשים ביסוד הדין דשומע כעונה, אם הוא כעונה ממש שנחשב כמוציאו מפיו, או דסגי בשמיעה, שגם כאשר לא הוציאו מפיו מהני, והבאנו בשם הב"ח ומגליוני הש"ס (נרכות כא): בדבר זה פליגי רש"י וכן המנהג עם ר"ת והר"י, דפליגי שם בשומע כעונה אם הוה הפסק בתפילה, דלרש"י וכן המנהג לא הוה הפסק, ור"ת והר"י ס"ל דהוה הפסק, וכ' דרש"י ס"ל דשומע כעונה יוצא מצד השמיעה לכן אינו אלא כדי לצאת י"ח אבל לא לענין הפסק, אבל ר"ת ור"י ס"ל דשומע נחשב כעונה ממש בפיו לכן ס"ל דהוה הפסק לענין תפילה ע"ש. וכתבנו

שרש"י לשיטתו (סס נכרסות כ.) לפי מה שפי' שם במגיד תעלומה ששומע כעונה והרהור כדיבור דין אחד הוא ומותר בקרי, כי להנ"ל הרי שומע כעונה אינו כמוציא ממש מפיו, אבל לתוס' לשיטתו בודאי חלוקין הן, שהרהור כדיבור לא נחשב כמוציא מפיו, (ראה בל"ח דף כ שהאריך בהרהור כדיבור שאינו עובר בלא תשא וכו', כי אינו ממש דיבור ע"ש), ושומע כעונה נחשב כמוציא מפיו, [ראה בביאור הלכה (סי' עג) שכ' דהרהור מותר בערוה אבל שומע כעונה אסור בערוה דהוי דיבור, וראה בביאור הלכה (סי' נט ד"ה עס ס"ז)].

דלפ"ז י"ל שרש"י לשיטתו שמדבריו במנחות (ס"ה.) מוכיח בביאור הלכה (תפ"ט ס"ה) הנ"ל דס"ל גבי ספירה שא"א לצאת מדין שומע כעונה, והיינו דס"ל שאינו כמוציא מפיו, וא"כ אזיל לשיטתו בסוכה (ל"ה.) ששומע כעונה אינו הפסק.

ולפ"ז צ"ל לתוס', דהא דלא פירשו וספרתם לכם כמו ולקחתם לכם, שא"א להוציא את חבירו, ולדידהו דשומע כעונה הוה הפסק בתפילה, והיינו משום דשומע כעונה הוא כאילו הוציא מפיו, וא"כ גבי ספירה נחשב כאילו הוא בעצמו ספר, וא"כ לא שייך למעטי' מוספרתם לכם, כי גם בדבועי ספירה לכל אחד ואחד סגי בדין שומע כעונה, שהרי השומע נחשב כאילו ספרו בעצמו.

וכ"כ בשו"ת חתם סופר (ח"ו ליקוטים סי' יט) "ולא דמי ללקיחת לולב, דהתם מצוה שנעשית על ידי גופו של אדם כגון הנחת תפילין ונטילת לולב אין אדם יכול להוציא חבירו, משא"כ מצוה שע"י אמירה ודיבור בזה הוא השמיעה כעונה בעצמו, עמ"ש כפות תמרים סוכה מא.: והא דאמר' שתהא ספירה לכל א' לאו לאפוקי שומע כעונה, אלא לאפוקי ספירת ב"ד בעד כל ישראל, כמו שהדין בספירת היוכל בירושלים, וכמ"ש תוס' מנחות סה: ד"ה וספרתם וכו'".

דלפ"ז בלקיחת לולב אפשר לפרש ולקחתם לכם למעט שלא מועיל ע"י חבירו אבל בספירה דשומע כעונה שא"א לפרש כן על כרחך הפי' למעט שאינו עפ"י ב"ד כנ"ל.

ולפי הרמב"ן צ"ל דזה עצמו בא הכתוב למעט דשומע כעונה אינו כמוציא מפיו ממש, ואכן הרמב"ן לשיטתו כי בשו"ת הריב"ש (סי' קע"ח ונ"א ב"י יו"ד רכח) הביא בשם הרמב"ן שאם לא ענה אמן אחר השבועה אין השבועה חלה עליו כלל ואינו צריך כלל להיתר שלא מצינו מושבע מפי אחרים ולא ענה אמן שיהיה חייב אלא בשבועת העדות מגזה"כ, והראב"ד ז"ל מחמיר בשבועה שמשביע ש"ן אפי' לא ענה אמן להצריך שאלת חכם או ג' הדיוטות לפי שהוא משביעם לדעתם וברצונם ע"ש, ובשו"ת נוב"י מהדו"ק (יו"ד סי' סו) שקו"ט במחלוקת שביניהם, ובספרו הצל"ח (נכרסות כ"א): כ' שהראב"ד ס"ל כסברת ר"ת ור"י שגם לענין הפסק בתפילה נחשב השומע כעונה, וא"כ הרי הוא כמוציא בשפתיו ממש, וא"כ גם לענין שבועה הוה כמוציא בשפתיו ממש, והרמב"ן ס"ל שאינו הפסק כי אינו כמוציא מפיו ממש, לכן לענין שבועה דכתיב מבטא שפתים לא חל כלל, ולפ"ז א"ש שלרמב"ן לשיטתו גם בספירה איתמעט מוספרתם לכם.

י.

מברר בדרך אגדה הטעם שבספירת העומר אימנעט מדין שומע כעונה

ובדרך האגדה אפשר לבאר הטעם לפי מה שכתב הר"ן בשלהי פסחים "ובהגדה ג"כ אמרו, בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה, אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו, א"ל לסוף חמישים יום, והיו מונין כאו"א לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר, כלומר בזמן הזה שאין אנו מביאים קרבן ולא עומר אלא מחשבין נ' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן וכו'", ולהבין זאת ראה באור החיים על הכ' ויסעו מרפידים "כי הוא זה יום המקווה לבורא, לתורה, לעולם, לעליונים, ולתחתונים, ומיום הבריאה הם יושבים ומצפים מתי יבואו בני ישראל מדבר סיני, לזה כשהגיעו שמה לא עצרו כח לספר סדר הדבר, ותיכף קדמה ההודעה באומרו ביום הזה באו וגו', הגיע חשוק ונחשק לחושק וחשוק ושמחו שמים וארץ, כי זה הוא תכלית הבריאה ותקוהה", שלפ"ז גם הספירה שקדמה לזה היום היה מגודל החשק שנחשק לחושק, ומזה נשאר גם לזמן הזה, שבזה"ז עיקר הספירה הוא על שם ההשתוקקות למתן תורה, ולפ"ז י"ל דענין ההשתוקקות מן הדין שיבוא מצד כל אחד בפני עצמו, וכמו שביצאי מצרים "היו מונין כל אחד ואחד לעצמו" כנ"ל מהר"ן בשם המד', כן צריך שתהא ספירה לכל א' וא', כי כל א' וא' ההשתוקקות לתורה הוא לפום שיעוריה דלביה, והדבר דומה למצות קר"ש שכ' בצפנת פענח (כפ"צ מק"ש) שיש ב' חיובים בק"ש, האחד קריאת הפרשיות שאת זה יכול להוציא אחרים, והאחד קבלת עול מלכות שמים שאת זה צריך כל אחד ואחד לקבל עליו ע"ש, ומעתה י"ל שבזה פליגי במצות ספירת העומר אם ביסוד החיוב מן התורה אינו אלא ענין לעומר ולא להשתוקקות לקבלת התורה, כי זה אינו אלא מדרבנן בעלמא, או שגם ביסוד המצוה בספירה יש ענין ההשתוקקות, ולכן בעינן שתהא ספירה לכל א' וא' דייקא.

יא.

מברר דעת הראשונים במשמעות הדרשא מוספרתם לכם

ובעיקר הספק ראיתי בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' קעח, מנצי יחיאל בן יוסף נאלח בעממ"ס זבח תודה על ה' שחיטה), שהביא מה שכ' המג"א שמתשו' הרשב"א (כס"י קטו) משמע דעכ"פ צריך כל א' לספור לעצמו ואינו יוצא בשמיעה מש"צ, ואח"כ כ' דבכ"י כ' בשם רשב"א דיוצא בספירת ש"צ, ופי' דכיון דקיי"ל שומע כעונה הו"ל כאלו ספר בעצמו, והק' על המג"א שלמד מתשו' רשב"א דאין יוצא, דכלפי מה שהיה סבור השואל שאפי' הברכה אינו מוציא לאחרים, לזה השיבו על הברכה, אבל הספירה אדרבה משם בארה שיוצא בשמיעה מש"צ, וזוהי ד' הב"י, וכן פי' הפר"ח, וכ"פ בשו"ת דב"ש סי' נט דמה שאמרו שתהא ספירה לכל א' וא' הוא לאפוקי כעין ספירת שנות השמיטה שהיא מצוה מוטלת על ב"ד בלבד, אע"פ שלא השמיעוה היחידים, ולהכי דייק קרא דבספירת השמיטה כתיב בל' יחיד וספרת לך ספירת א' לכל ישראל, ובספירת העומר כתיב

וספרתם לכם בל' רבים שתהא ספירה לכל א' וא', ואין דברי כל הפוסקים מנגד לזה שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד לא על הב"ד לבדם כמו בשמיטה וכו' אבל לעולם דאמרי' בה ככל שאר המצות התלויות בדיבור שהשומע כעונה והעונה כמברך וכו' ע"ש, וכ' שגם הפר"ח פ"י כעין זה והעלה דאף לכתחילה מצי לצאת בספירת ש"צ דלא כלבוש ע"כ, ובס' ח"י חולק ואינו מוכרח ע"ש.

ולפי דברינו הנ"ל לכאורה תליא במחלוקת התוס' והרמב"ן דפליגי אם וספרתם לכם בא למעט שהחיוב על כל א' מישראל ולא על הב"ד בלבד, או שבא למעט שאין אחד יוצא מחבירו.

אך בעיון החזור נראה שהתוס' והרמב"ן לא פליגי, אלא דמר דמר אמר חדא ומר אמר חדא, שבח"י הרשב"א הק' "היכי משמע לכל אחד אדרבא וספרתם לכם בלשון רבים משמע, דלרבים מזהיר רחמנא דהיינו לציבור או לב"ד אבל לא לכל יחיד ויחיד, י"ל אי לרבים לציבור או לב"ד הו"ל למימר וספרתם לבד ולשתוק מלכם, ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד, דהכי משמע לכם שהמצוה היא לכולכם ולא לב"ד וכו', אי נמי מדכתיב גבי יובל וספרת לך לשון יחיד מכלל דלכם לכל חד וחד קאמר".

ולכאורה זהו מה שכ' תוס' בד"ה וספרתם דגבי יובל כתיב וספרתם לך דאב"ד קאמר להו, ומה שהק' הגר"י ענגיל ז"ל למה לא פירשו כדדרשי' בלולב ולקחתם לכם שאין אדם יכול להוציא חבירו, י"ל שהתוס' לשיטתם שכ' בסוכה (טו.) דמדכתיב ולקחתם בלשון רבים דרשינן שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, מדלא כתיב ולקחת בלשון יחיד כי היכי דרשינן (במנחות סה.) גבי ספירת העומר וספרתם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, דלפ"ז י"ל שגם בלולב וגם בספירה הא שאינו יכול לצאת בשל חבירו דרשי' מהא דכתיב וספרתם ולקחתם בל' רבים, אך לתוס' במנחות (סה.) היה קשה הדקדוק ביתורא ד"לכם", ועל זה כתבו דהא דגבי יובל כתיב וספרתם לך שבע שבתות שנים וכו', משום דקאי על בית דין ושמה ב"ד היו סופרים ומברכים כמו שאנו מברכים על ספירת העומר ע"ש.

תדע דגבי ס"ת מבואר ברמב"ן במלחמות בפ"ק דסוכה (ט.) דכתיב ועתה כתבו לכם היינו לשם חובתכם, וההיא דסנהדרין (נא.) דאמר רבה שמצוה לכתוב משלו דכתיב כתבו לכם, ההיא מתבת כתבו נפקא, וכ"כ בחידושי הר"ן (סנהדרין מח) דבס"ת בעינן עיבוד לשמה דדרשינן עשיה לשמה מדכתיב כתבו לכם את השירה הזאת, ואע"ג דדרשינן בסנהדרין (נא.) שאע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו דכתיב כתבו לכם את השירה הזאת, ההיא מכתבו נפקא, אייתר לכם לעשיה לשמה, ואף שבלולב וספירה כ' הרמב"ן הנ"ל דרשי' ולקחתם לכם וספרתם לכם שתהא ספירה לכאורא, ולהנ"ל נכון שגם הרמב"ן כוונתו מוספרתם ולקחתם בל' רבים, ולכם שבספירה ממעט ב"ד כד' התוס', ומה דכתיב לכם בלולב צ"ל שבא למעט בלולב שאינו שלכם שאינו יוצא בה.

וראה ביד רמ"ה בסנהדרין (נא.) שכ' גבי ס"ת דכתבו "לכם" משלכם, וכ"כ שם בתורת חיים "מצוה לכתוב ס"ת משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, דמיתורא דלכם קא דריש, דמשמע לכם משלכם בעינן וכו', וכדאשכחן בלולב שאין אדם יוצא ידי חובתו בשל חבירו משום דכתיב ולקחתם לכם משלכם ע"ש.

י.ב.

נראה לתלות בהנ"ל המחלוקת בתקיעת שופר אם מברך לשמוע או לתקוע

והנה הרא"ש בראש השנה (פ"ד סי' י) כתב: "ור"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה"²⁸, אולם הראב"ה הביא הירושלמי שתוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר ושהחיינו ואח"כ תוקעין, וכן כתב בה"ג הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על תקיעת שופר כמו על מקרא מגילה, משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר, כדתנן (ר"ה כז:): התוקע לתוך הבור וכו', ופעמים שהתוקע עצמו לא יצא וכו', וכן כתב בספר הישר לר"ת (סי' עמ), וכן הובא בשם ר"ת בספר המכריע (סי' סא) ובספר תמים דעים (סי' קעט)²⁹.

28. הנראה מדברי הרא"ש שטעמו של ר"ת הוא משום דעשייתה היא גמר מצותה, אולם הקרבן נתנאל על הרא"ש שם (אות ג) הקשה: "תימה, דהא רבינו בפ"ק דפסחים (סי' י) הביא בשם ר"ת דמברך לשמוע בקול שופר, והילך לשונו, וכן לשמוע בקול שופר יש שיהוי להפסקה בין התקיעות דעיקר מצות שופר על סדר הברכות, וצ"ע".

29. ובפרי חדש (או"ח סי' תקפה ס"ב) כתב: "שטעם ר"ת הוא, דהא אשכחן בירושלמי פרק הרואה (ברכות פ"ט ה"ג) דאמרינן העושה סוכה לעצמו אומר אקב"ו לעשות סוכה, אם כי אינו מצווה לעשות סוכה אלא לישב בה, אלא על כרחך לומר דכיון שאי אפשר לישב בלא עשייה שייך לומר שציונו לעשות, ואם אין לו סוכה מצווה לעשותה, ואם כן הוא הדין כיון דאי אפשר לשמיעה בלא תקיעה שייך שפיר למימר וציונו לתקוע, אלא דיש לומר דכיון דאסיקנא בפרק התכלת (מנחות מב:) דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכין עליה, א"כ הכא נמי כיון דגמר המצוה לא הוי התקיעה אלא השמיעה לא מברכין לתקוע אלא לשמוע, דבכלל השמיעה תקיעה ואין בכלל התקיעה שמיעה וכו'", וראה בברכי יוסף (שם סק"ה) שהביא מה שכתב ר"ת והסמ"ג (עשין מב) שיברך על תקיעת שופר, וכן את מה שכתב הפרי חדש בטעם ר"ת, וכן את מה שדחה הפרי חדש כנ"ל, אך האריך להקשות על הפרי חדש, והביא מדברי הרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י) והרא"ם בתוספותיו (על הסמ"ג, הל' שופר, ד"ה מברך על תקיעת שופר) דמאן דסבר לברך על תקיעת שופר סבר דתקיעה עיקר, והתוקע אם לא שמע יצא, עיי"ש. וראה בשאלות (קעא) שכ' בשם ר"ת לברך על התקיעה ולא על השמיעה, ולכאורה ש"י דהתקיעה היא המצוה, אולם בהעמק שאלה לנצי"ב כתב דמל' ברכות אין להוכיח כ"כ.

ובנהר שלום (שם ס"ב) הביא את מה שכתב הפרי חדש בטעמו של ר"ת, ואת מה שדחה הפרי חדש "דכיון דאסיקנא בפרק התכלת דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכין עליה, א"כ הכא נמי כיון דגמר המצוה לא הוי התקיעה אלא השמיעה לא מברכין לתקוע אלא לשמוע", וכתב הנהר שלום: "ואני תמה, דלא דמי כלל לעשיית הסוכה דיש אחריו מעשה אחר והוא הישיבה, אבל הכא התקיעה והשמיעה באים כאחת, וקרא יום תרועה קרייה (במדבר כט א) הלכך מברך על התקיעה, זו היא דעת ר"ת, ומה שכתב ר"ת הביאו הרא"ש שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה, פשוט לע"ד שלא בא בזה ליתן טעם למה יברך על התקיעה ולא על השמיעה, אלא כוונתו למה מברך בעל ולא בלמד"ד, ועל זה אמר דעשייתה וכו', דר"ת נתן כלל זה בענין הברכות, הובא בשמו בהרא"ש פרק קמא דפסחים (סי' י), דכל מצוה שעשייתה היא גמר מצותה מברך בעל, וכל מצוה שיש לה המשך אחר עשייתה כגון הדלקת נר חנוכה ונר שבת מזוזה מעקה תפילין ציצית מברכים בלמד"ד, ובהרא"ש שם נדחק ליישב דתקיעה הוי מצוה שיש לה המשך, עיי"ש, אבל לר"ת אין צורך לזה, דאיהו ס"ל דאין הכי נמי מברך בעל".

אולם בחידושי הרמב"ן בפסחים (ז. ד"ה ואני לומר) פשיטא ליה ד"תקיעת שופר השמיעה היא המצוה ומברך לשמוע שאי אפשר לעשות על ידי שליח, וזה שאנו מברכין על מקרא מגילה לפי שאינה דומה לשופר, שכאן על קריאתה הן מברכין, ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא, וכיון שעל מקרא הוא מברך ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח לפיכך תיקנו בה בעל וכו', וגם בטור (אור"ח סי' תקפ"ה) כתב "וקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע, דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, כדתנן התקוע לתוך הבור וכו' לא יצא", ועיי"ש בבית יוסף³⁰.

ונראה דר"ת והרמב"ן לשיטתייהו אזלי, לפי מה שכתב הצ"ח (נכונות כ"א: ד"ה כ"ד ור"ת ור"י, סו"ד לעיל) בשיטת ר"ת ור"י (במס' ט"ס ד"ה עד שלא יגיע) שגם לענין הפסק בתפילה נחשב השומע כעונה, והיינו משום דס"ל דשומע כעונה הוי כמוציא בשפתיו ממש, וכ' שם שזהו דעת הראב"ד דס"ל שגם נדר ושבועה חל בדין שומע כעונה, דגם לענין שבועה הוה כמוציא בשפתיו ממש. אולם הרמב"ן ס"ל ששבועה לא חל בדין שומע כעונה דהרמב"ן ס"ל כרש"י ששומע כעונה אינו הפסק, ואף דלענין לצאת ידי חובתו הוה כעונה מ"מ לענין הפסק בתפילה אינו כעונה, א"כ גם לענין שבועה אינו כעונה, והיינו כי אינו כמוציא מפיו ממש, ובשבועה כתיב לבטא בשפתים ע"ש.

ויש לומר שזהו טעמו של ר"ת שמברך על התקיעה, דס"ל ששומע כעונה הוי ממש כמוציא מפיו וא"כ נחשב ממש כתוקע הוא בעצמו, אבל הרמב"ן ס"ל ששומע כעונה אינו כמוציא מפיו, ועל כרחק שעיקר המצוה היא השמיעה.

ולענ"ד יש לעיין, דהרא"ש בפ"ק דפסחים (סי' י') הביא בשם ר"ת "דכל מצוות דנעשות מיד שיין לברך עליהן על כגון וכו', אבל להניח תפילין להתעטף בציצית ולישב בסוכה יש בהן שיהיו, והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית ולישב בסוכה לאכול ולטייל כל היום, ולהדליק נר חנוכה יש שיהיו במצותה וכו', וכן לשמוע קול שופר יש שיהיו להפסקה בין התקיעות דעיקר מצות שופר על סדר הברכות וכו'", הרי דס"ל לר"ת שמברך בלמ"ד.

30. ובחידושי הריטב"א (ר"ה לד. ד"ה כתב הרי"ף) כתב: "כתב הרי"ף (שם י': מדפי הרי"ף) נמצא עכשיו וכו', ומה שכתב ומברכין עליהם ברכת התקיעה, לא כתב רבינו ז"ל נוסח ברכה זו, אבל קבלה מרבינו האי ז"ל אביהם של ישראל שהוא לשמוע קול שופר, ויש בזה ב' שאלות, למה אין הנוסח על תקיעת שופר כמו מקרא מגילה שמברכין על הקריאה ולא על השמיעה, ועוד, למה היא בלמ"ד ואינה בעל, כיון שתקיעת שופר אפשר ע"י אחרים כעין מקרא מגילה שהיא בעל מטעם זה. והתשובה בשאלות אלו אחת, דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה, וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה וגם שיכוין לרצות למדת הדין ביום הזה, ואילו תקע ולא שמע לא יצא, ולפיכך תיקנו הנוסח בשמיעה, וכיון שהשמיעה אי אפשר לה ע"י אחרים היא בלמ"ד, כיון שהוא עובר לעשייתה, אבל מקרא מגילה הקריאה עיקר משום פרסומי ניסא, ואפילו קרא ולא שמע ולא הבין יצא, מידי דהוי אנשים ועמי הארץ (מגילה יח.), וכיון שאפשר ע"י אחרים היא בעל, וכן דנתי לפני מורי נר"ו."

אולם במאירי (פסחים ז: ד"ה וחכמי הדורות) כתב: "וכן שופר מתקיים על ידי שליח הבא מאליו ומברך בה לשמוע, ואם מפני שהשמיעה היא המצוה, אף המגילה כן, ואם מפני שנוסח השופר בשמיעה ונוסח מגילה בקריאה, זהו שינוי לשון אבל אינו שינוי ענין, אלא שניהם ענין אחד זה לתקוע ולהשמיע וזה לקרוא ולהשמיע וכו'".

אולם יש לעיין, מהא דכ' הפוסקים שענין שומע כעונה הוא מטעם שליחות, וכן לשון המשנה סוף פ"ה דברכות (מ"ה) דשלוחו של אדם כמותו. וכן נראה להוכיח מדברי הרמב"ן בפסחים, שכתב גבי מקרא מגילה שכיון שעל מקרא הוא מברך, ואפשר לצאת מן המקרא ע"י שליח, לפיכך תקנו את הברכה ב"על" מקרא מגילה, הרי שמה שיוצא ידי חובה מדין שומע כעונה הוא מכח דין שליחות, דאל"כ אלא עצם השמיעה שלו הוא דמועיל ולא מטעם שליחות על הקריאה, א"כ למה מברך בעל, הרי לא מועיל כאן שליחות, אלא ודאי כנ"ל.

והנה הרמב"ן במלחמות סוף פ"ג דראש השנה (ז: מדפי הכ"ף) כ' שאם התוקע מתכוין להשמיעו אף שאין כוונתו להוציאו ידי חובת מצוה רק השומע מתכוין לצאת יצא, וכ' בשו"ת חלקת יואב (ח"מ סי' ג) שמכאן ראייה שדעת הרמב"ן שמועיל כוונת משלח על מעשה השליח, וא"כ כיון ששומע כעונה הוא מטעם שליחות, וע"ז מועיל כוונת המשלח, והיינו שמצטרף כוונת המשלח למעשה המצוה של השליח, על כרחך שמעשה השליח נחשב כעשאו המשלח עצמו.³¹

31. וכן מוכח בחולין דף יב, שהקשו התוס' (שם: ד"ה מאן תנא) למה בגיטין מועיל כתיבת חש"ו וגדול עומד על גביו ובשחיטה וחליצה אינו מועיל, והביא הרשב"א (שם ד"ה ואיכא) תירוצן בשם רבו ז"ל, וז"ל: "ורבינו הרב ז"ל תירץ, דכל דבר שאפשר לעשותו ע"י שליח הוי עמידה על גביו כוונת העושה ומדין שליחות, אבל דבר שאי אפשר לעשותו ע"י שליח אף עמידת בן דעת לא מעלה ולא מורידה במקום שצריך כוונה, והלכך חליצה שאי אפשר לעשותה ע"י שליח לא מהניא עמידת בית דין על גביו, והיינו טעמא דשוטה שנחלק שחליצתו פסולה (תוספתא יבמות פ"א ה"ט), אבל גט שאפשר למנות שליח לכתיבת הגט ולכוונת כתיבת שמו ושמה, ואף זה שעומד על גביו כשליח הממונה לכתוב ולכוין בכתיבתו וכו'".

והביאור הפשוט בכוונתו הוא כמו שביארו בשו"ת רבי שאול משה (סי' צז), "ע"פ מה שכתב הקצוה"ח בסי' ער"ה (סק"ג) דבעשה שליח להחזיק בנכסי הגר והשליח לא ידע שהן נכסי הגר ולא נתכוין כלל לזכות, אפ"ה מהני, כיון דלענין המעשה אמרינן שלוחו של אדם כמותו, והוי כאילו המשלח עשה המעשה ולהמשלח יש לו כוונה, עיי"ש, ולפי"ז יש לומר דמשו"ה מהני בכתיבת הגט עומד על גביו, כיון דזה עומד על גביו ומצוהו לכתוב חשבינן מעשה של החש"ו בדין שליחות של העומד על גביו, ממילא הוי המעשה כאילו העומד על גביו עשאו והרי יש לו כוונה ומהני כמו שכתב הקצוה"ח הנ"ל וכו'", והנה מה שכתב הרשב"א בשם רבינו הרב ז"ל כוונתו היא לרמב"ן, וכמו שכתב שם בשו"ת רבי שאול משה, וכן הוכיח בשו"ת מהרי"א יהודה יעלה (או"ח סי' קנו), עיי"ש, וחזינון מזה שדעת הרמב"ן ז"ל שמעשה השליח נחשב למעשה המשלח, שהרי כוונת לשמה בגט בעי במעשה הכתיבה, כדכתיב (דברים כד א) וכתב לה לשמה, שמעשה הכתיבה יהיה לשמה.

וכן מוכח ממחלוקת הרמב"ם והרמב"ן דפליגי אם מועיל כוונת ודעת השליח, דהרמב"ם (אישות פ"ג הי"ח) כתב בקידוש בשטר דמועיל הכתיבה מדעת האב או מדעת השליח, והביא המגיד משנה (שם) בשם הרמב"ן ז"ל (קידושין ט: ד"ה ומסתברא) שחולק וסובר שלא מועיל מדעת השליח דבעינן דעת מקנה ולא שלוחו ואפילו באומרת אמרו, עיי"ש, וביאר בשו"ת חלקת יואב (ח"מ סי' ג) מחלוקתם, שהרמב"ם ס"ל דענין השליחות שמועיל אינו מצד שפעולת השליח נחשב שעשאו המשלח, אלא שבכח השליחות מקבל השליח דין בעל דבר שיוכל לפעול בפעולתו את המעשה, וממילא תולדות המעשה שנעשה כדין מועיל שפיר עבור המשלח, דהשתא שגוף השליח נעשה לבעל דבר אתי שפיר שמועיל דעת השליח, דזה מיקרי דעת מקנה כיון שהוא נעשה לבעל דבר, אבל הרמב"ן ס"ל דהשליח לא נעשה לבעל דבר ואין הוא עושה המעשה, אלא שבקבלת שליחותו מתייחס מעשה ידיה למשלח,

עוד נראה להוכיח ששי' הרמב"ן בדין שליחות שמעשה השליחות נחשב כעשאו המשלח עצמו, והוא ממה שכ' הרמב"ן על התורה שבהא דילידי ביתו ומקנת כספו של אברהם אבינו שנימולו כולם ביום אחד אף שהיו הרבה מאוד, כתב הרמב"ן שאפשר שזימן להם מוהלים הרבה, וכתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קי"ח אות ו') שמשמע מיניה שיכול האב לקיים מצות מילה לבנו ע"י שליח, שהרי מצוה על הרב למול את עבדו כמו שמצות האב על הבן, ואעפ"כ מועיל להרמב"ן שזימן להם מוהלים אחרים, הרי דס"ל שמצות האב למול את בנו יכול לקיים ע"י שליח, והיינו משום דס"ל ששלוחו של אדם כמותו היינו שנחשב המעשה כעשאו המשלח עצמו, וא"כ קשה מהרמב"ן הנ"ל שמוכח משיטתו לגבי שבועה מדין שומע כעונה, וכן לענין הפסק בתפילה דס"ל ששומע כעונה אינו כמוציא מפיו.

וכן קשה לפי המבואר דשומע כעונה הוא מטעם שליחות, ולפי הרמב"ן שבשליחות נחשב שהמשלח עשה המעשה, א"כ גבי תקיעות ששומע כעונה נחשב שהשומע עשה התקיעה בעצמו, למה לא יברך על התקיעה.

ואפשר שגם להרמב"ן והטור בעינין גם תקיעה וגם שמיעה, וכמו שכתב הפרי מגדים באשל אברהם (או"ח סי' תל"ב סק"א), שהביא מה שכתב הבית יוסף (או"ח סי' תקפ"ה ד"ה וכתב הר"ן) החילוק בין מצוה שאפשר ע"י שליח מברכין בעל, כמקרא מגילה דאחד מוציא חבירו בקריאה מטעם שליחות, ושופר דלשמוע לא ע"י שליחות בלמ"ד, וציין הפרי מגדים למה שכתב הטור הנ"ל דהעיקר השמיעה, והם דברי בה"ג (ברא"ש ר"ה פ"ד סי' ו'), וכתב על זה, ולכאורה היינו שתרוייהו בעינין, לתקוע בעצמו ושישמיע ג"כ לאזניו, ומשום ע"י שליחות מאחר יוצא ידי חובתו בתקיעה, או מטעם ערבות, והשמיעה יוצא בלא"ה מטעם שומע כעונה, או ששמע מה שחייב, וכיון שתרוייהו בעינין מברכין לשמוע שזה תכלית המצוה כחמץ עיין סי' תלב (ט"ז ומגן אברהם סק"א) וכו' ע"ש. אולם בב"י תקפ"ה הביא מש"כ מהר"א מזרחי דהיכא דתקע אפילו לא שמע יצא.

וראה בס' יום תרועה שכ' דהתקיעה יוצא השומע ע"י שליחות, והשאגת אריה (מנ"ה ו') כ' שהתקיעה יוצא מדין שומע כעונה, ואפשר דדא ודא אחת היא לפי הפוסקים דשומע כעונה הוא מדין שליחות, (וראה בשו"ת אבני נזר או"ח סי' מ ובחלקת יואב סי' ג).

אולם בשו"ת אבני נזר סי' תלא כ' ששופר שאינו דיבור לא אשכחינן ביה שומע כעונה, ולפ"ז על כרחך שמדין שליחות אתיא עליה.

וראה גם במנחת חינוך (מנ"ה שפ"ד אות ט) שכתב: "ועיין בר"מ פ"א משופר ה"א שכתב דמצוה עשה לשמוע קול שופר, וידוע מה שכתבו האחרונים דהמצוה שניהם יחד, התקיעה והשמיעה, עיין בלחם משנה שם ובספר יום תרועה ר"ה כט. (ד"ה תש"ו) ובספר טורי אבן שם (ד"ה חרש) וכו'", וגם בספר נהר שלום (או"ח סי' תקפ"ה ס"ב) הביא מספר שמות בארץ למהר"מ ן' חביב

ולפי"ז דעת המקנה היא דעת המשלח, ולכן אתי שפיר שלא מועיל דעת השליח, עיי"ש, הרי שלפי הרמב"ן מעשה השליח נחשב שהמשלח עשאו.

מסכת ראש השנה (יוס תרועה טז) שכתב דמצות ראש השנה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד, ולחלוקת מצות תקיעה עושה שליח, עיי"ש³².

32. וכך כתב בספר יום תרועה שם: "קשה, בשלמא אם היה המצוה בראש השנה לתקוע בשופר, ר"ל שכל אחד הוא חייב לתקוע, הוה אתי שפיר דחרש שוטה וקטן אין מוציאין משום דהם פטורים ומי שאינו שייך במצוה אינו יכול לעשותה וכו', אבל השתא דכתב הרמב"ם ריש הלכות שופר (פ"א ה"א) וז"ל מצות עשה של תורה לשמוע כו', א"כ המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, וכיון שכן חש"ו אם יתקעו ואחרים שומעים למה אינם יוצאים, הרי המצוה היא השמיעה והרבים שמעוה באזניהם, ומאי איכפת לן אם התקוע הוא חש"ו. ויראה לומר דמצות ראש השנה היא התקיעה והשמיעה שניהם יחד, ועיקר המצוה היא השמיעה, ולחלוקת מצות תקיעה עושה שליח לחבירו שיתקע בעדו, וכיון דשומע ממנו התקיעה יוצא, וכיון שכן שפיר אמרו חש"ו אין מוציאין משום דהם פטורין מהמצוה, ונמצא דהשומעים מחש"ו אע"ג דמחלק מצות שמיעת קול שופר יצאו, מכל מקום מחלק המצוה של התקיעה גופיה לא יצאו, דב' חלקים הם מצות תקיעה ושמיעה וכו', וכי תימא אם התקיעה הוא חלק המצוה היאך יוצא האדם במה שתוקע חבירו, הלא במצוות שבגופו אין אדם יכול לעשות שליח, וכי היכי דאין אדם יכול למנות שליח שישמע שופר בעדו משום דתלוי בגופו, והיינו טעמא דחולץ דלא משוי שליח שיחלוץ בעדו (כתובות עד.), ה"נ לא יעשה שליח לאחד שיתקע בעדו, יש לומר דקרא כתיב (במדבר כט א) יום תרועה יהיה לכם, ומשמע שכל ישראל יוצאין בתרועה אחת, כדדרשינן פרק הישן (סוכה כז:) מקרא דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות (ויקרא כג מב) שכל ישראל ראויים לישיבה בסוכה אחת, ואי אפשר זה אלא ע"י שמיעה, א"כ הרי גלי קרא דלענין התקיעה מצי לעשות שליח, ולא הקפיד בגוף של אדם אלא השמיעה, ולפיכך לא מצי משוי שליח בשמיעה, אבל מכל מקום לא נכחד דתקיעה היא חלק מהמצוה, ודר"ק".

אולם שיטת הרמב"ם היא שהמצוה היא שמיעה בלבד, וכמו שכתב ביום תרועה שם: "ממה שכתב הרמב"ם פ"א דשופר (ה"ג) שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול כו' משמע דשמיעה לחוד היא המצוה, דא"כ אלא גם התקיעה היא חלק מהמצוה היה ראוי שלא יצא בגזול כמו מצה ולולב וכו'".

אך הקשה ביום תרועה על שיטה זו: "ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא אמאי חש"ו אין מוציאין, והרי זה דומה לסוכה דמצותה היא הישיבה לא העשיה, וכשם דסוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה אע"ג דלאו בני חיובא ניהו כדאיתא בסוכה דף ח (ע"ב) משום דאדם יוצא בישיבה, ה"נ בחש"ו, ואמאי אין מוציאין. ואפשר לומר, דשאני סוכה דמצות ישיבתה אחר עשייתה, ולפיכך לא איכפת לן דעשאוה גנב"ך דלאו בני חיובא ניהו, אבל מצות שמיעת קול שופר דהוי בשעת תקיעתו הוא גנאי שיתקעו חש"ו להוציא את הרבים ידי חובתם. ועוד נראה לי, למאי דקיי"ל (או"ח סי' ס"ד) מצוות בעו כוונה ובעינן כוונת שומע ומשמיע וחש"ו לאו בני דעת ניהו שיהיה להם כוונה, ומיהו זה אינו, דא"כ עבדים ונשים שיש להם דעת יוציאו את הרבים, וזה אינו כדמוכח בשמעתין, ותו, דמתני' (ר"ה כט.) קתני טעמא בזה הכלל כל שאינו מחוייב כו', ולכן תירוצן ראשון עיקר".

אולם בשפת אמת (ר"ה שם ד"ה במשנה) הביא קושיית היום תרועה ותיירוצו שתיירץ דלמאי דקיי"ל דצריך כוונת שומע ומשמיע אתי שפיר דהני לאו בני כוונה ניהו, וכתב על זה: "ואין דבריו מובנים, דתלי תניא בדלא תניא, דהלא כל עיקר הדין דבעי כוונה להוציא השומע, ע"ז גופיה איכא לאקשווי אם איתא דהשמיעה בלבד הוא המצוה למה לי כוונה להוציא, אבל עיקר התיירוצן הוא דצריכין לשמוע קול שופר שנעשה בו מצוה, והיא תרועה שחייבו התורה, ואם היה התוקע מי שאינו בר חיובא הוי כשומע קול קרן בעלמא", ועיין שם להלן (ד"ה בגמ') שחזר על דבריו, "דעיקר המצוה אינה אלא לשמוע, רק דצריך להיות שומע תקיעה של מצוה", עיי"ש, וראה עוד מה שכתב שם לעיל (כח: ד"ה בגמ' מיתבי היה עובר כו'), "דהשתא הוי ס"ל דכיון דתקיעת שופר המצוה הוא רק לשמוע [כמו שכתבו הטור ובית יוסף (או"ח סי' תקפה) דמהאי טעמא מברכין לשמוע קול שופר ולא לתקוע] הוי כעושה הוא בעצמו המצוה, ואפילו נימא דמצוות צריכות כוונה אין המשמיע צריך לכיון להוציא משום דהמצוה

יג.

שומע כעונה אם הוא מדין שליחות

והנה בהא דאמרן דשומע כעונה הוא מדין שליחות, כלשון המשנה בברכות (לה:): "המתפלל טעה סימן רע לו ואם שליח ציבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו", צ"ל הפי' שמדין שליחות נחשב אמירת חבירו לאמירתו, וכתבו הטעם דאיצטריך לקרא דשומע כעונה (נראה סוכה לח:), דאל"כ לא היה שייך בזה שליחות דהוי כמצוה שבגופו, וחידשה תורה שע"י צירוף דשמיעה ששומע בגופו מועיל דין השליחות שיהא נחשב כעניינו. ובקרבן אורה בברכות דף כ כ' "דע"כ הרהור לחוד ושמיעה לחוד מדאינו יוצא אלא במי שמחוייב בדבר וע"כ שמיעה הוא מטעם שליחות".

והנה ברש"י בר"ה (כט.) כ' "אף על פי שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצות", וכן כ' הרא"ש בברכות (פ"ג ס' יג) "דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה וכו' לפיכך כשאכל כזית אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה. שערב הוא בעבורם ועליו הוא להציל מן העוון ולפטור אותן מן המצות, אבל אשה אינה בכלל הערבות לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן", וכ' בפרי מגדים (בפתחת סוללת ח"ג ס' כח) "דערבות משום אף שאינו מחוייב שיצא כבר אפ"ה משום ערבות הוי באותו הדבר, אבל מוציא הוא מטעם שליחות", וראיתי בס' דברי ירמיהו (הלכות תפילה ונתינת כפיס פרק ח) שכ' "והנה מטעם שליחות שייך אף כשאינו שומע. דבשומע שייך שומע כעונה וכו', והנה בעם שבשדות למאי דמפרשים אף שלא בביהכ"נ יצאו הרי צריך שיכוין המוציא ומי שמוציאו ומסתמא הוי דעת שניהם כך וכשליחות בפירוש". אולם להנ"ל כל הענין של שומע כעונה הוא מטעם שליחות.

וראיתי שם בדברי ירמיהו שציין לעיין בקצוה"ח (ס' קפג סק"ב) במילה וכיסוי שכתב דהוי כמצוה שבגופו דלא שייך שליחות עיין שם. "וא"כ לכאורה אין לך מצוה שבגופו יותר מתפילה האיך דלא שייך שומע כעונה. ונראה מטעם ערבות וכו'", ופי' שם דבריו ש"בתפילה דכל אחד יוכל להתפלל בפ"ע, א"כ הוי מצוה שבגופו דעכ"פ הוא לא קיים בפיו המוטל עליו, וחבירו הוי בפ"ע, וצ"ע לומר משום שליחות בזה, וכנראה טעמא דערבות הוי העיקר, ועם כל זה כיון דעכ"פ צריך שיכוין המוציא ומי שמוציאו וכו', וא"כ הוי כשליחות אבל שליחות זה רק מטעם ערבות, ומהני משום דגילה דניח"ל ומכוין שיוציא בזה, דבלא כוונה לא עביד מידי".

וחידש שם "כי מדרבנן עשו שליחות כזה מטעם ערבות, ובמידי דאורייתא לא שייך רק מטעם שליחות היכא דשייכי, ומשו"ה בכמה דוכתי עשו בציבור דוקא הם אמרו וכו', ולשאינו

בשמיעה גרידא, רק רבי זירא הוא דחידש בסוף הסוגיא (שם כט.) דמשמע בעי כוונה, וכן נראה בקושיא השניה (שם) דנתכוין שומע ולא נתכוין משמע דהיה פשוט להגמ' דלהוציא אין צריך כוונה, רק לעצמו הוא דבעי כוונה, לאפוקי תוקע לשיר, וכמו שכתבתי וכו'", עיי"ש.

בקי ולעם שבשדות למסקנא אף לר"ג. ובברכות הנהנין ברהמ"ז בשומע כעונה וכו', וא"כ א"צ לומר מטעם כשליחות בעלמא וצ"ע וכו', והנה כנראה אף בשומע ועונה צריך המחוייב בדבר וכמ"ש ברא"ש מטעם ערבות מהני. ועם כל זה בכה"ג לאו מטעם שליחות הוי, וכמו שתיקנו בקדושה צירוף בעשרה כך תיקנו צירוף עם המוציאו בערבות עכ"פ, ועיקר משום שומע או עונה כמ"ש ברמב"ם פיי"א מברכות הנ"ל דאו זה או זה עיין שם.

ובחסד לאברהם תנינא (אור"ח סי' יח בסופה) כתב דלהוציא אחרים הוא מטעם שליחות, וכ"כ בתשו' מהר"ם שיק אור"ח (סי' קכ"ו לט), אלא שבספר ים התלמוד, בסופו, נמצאת תשובה מהחתם סופר שכותב בפשיטות דשומע כעונה לא הוי מטעם שליחות, דבמצוה שבגוף לא שייך שליחות, עיין שם.

ובשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"צ אור"ח סי' ו) מהרב מבראשוב ז"ל מביא בשם ערך שי (אור"ח ריג ס"ב ד"ה אלא) שכ' דבברכת המצות או נהנין נעשה המברך שליחו של השומע ופיו כפיו. והק' על זה דלפי הנ"ל דשומע כעונה הוא מטעם שליחות, מנ"ל למימר דחשיב ממש כאילו הוא עצמו הוציא בשפתיו, הרי בכל שליחות דאמרינן שלוחו של אדם כמותו, היינו שיצא יד"ח המצוה בעשיית חבירו כמו שיוצא בעשיית עצמו, ומכל מקום הוא גופיה ודאי דלא עשה ולא מידי, אלא דכך הוא מדת התורה לצאת על ידי חבירו, והכי נמי פירושו של שומע כעונה, דיוצא בשמיעה כמו שיוצא בעניית עצמו. ודבר זה יש ללמוד שפיר מדברי הקצה"ח רס"י קפב שכתב ז"ל אבל בתפילין כשהשליח מניח תפילין, הנחה זו שהיא עשיה, חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח תפילין על ראשו אלא על ראש חבירו, דאין גוף השליח כגוף המשלח, כיון דבמידי דממילא ל"ש מינוי שליחות. ומש"ה בציצית כו', ניהי דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, מ"מ כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו, לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו וכו', מזה אנו למדים שפיר דהא דשלוחו של אדם כמותו הכונה דעשייתו כעשייתו, אבל לא שיהיה גופו כגופו, ה"נ בשומע כעונה כנ"ל. ומה"ט אתי שפיר וכו' דלענין הפסק לא הוי כעונה דלכאורה אינו מובן למה. ולהנ"ל אתי שפיר כיון דבאמת לא אמרינן דענה בפיו, אלא דיצא י"ח כמו בענה בפיו מטעם שליחות וכו'.

ולענ"ד מה דפשיטא ליה להרב מבראשוב ז"ל ביסוד השליחות בזה גופא נחלקו הראשונים, שנחלקו בהא דשלוחו של אדם כמותו אם הפי' הוא שהמעשה שנעשה ע"י השליח נחשב כאילו עשאו המשלח בעצמו, או דגוף המעשה נחשב שהשליח עשאו, אלא שחלות הדבר חל על המשלח, דתוצאות המעשה שהשליח עושה חל ומתייחס אל המשלח³³, וונראה שזה עצמו הספק בדין שומע כעונה שהוא מדין שליחות, שאם בשליחות נחשב כאילו עשאו

33. ראה קצוה"ח (סי' קפח סק"ב) ובשו"ת חלקת יואב (ח"מ סי' ג) במחלוקת הרמב"ם והטור בשולח גט לאשתו ונשתטה לפני שהשליח מסר הגט, דאם בשליחות נחשב שהמשלח עשה המעשה א"כ כשהמשלח נשתטה שוב אי אפשר לעשות המעשה, אבל אם גוף המעשה נחשב שהשליח עשאו אלא שהתוצאה של המעשה חל על המשלח אין מניעה שהשליח יעשה המעשה ע"ש, וראה גם בשו"ת זרע אברהם (סי' ו אות ה) ובלקח טוב (כלל א).

המשלח א"כ נחשב האמירה כאילו אמרו השומע, אבל אם דין השליחות הוא שהשליח עושה את המעשה אלא שהתוצאות מתייחסות אל המשלח, הרי פשוט דבשומע כעונה הקריאה ומצותה נעשית ע"י השליח דהיינו המשמיע.

אולם ראיתי בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' טו) שכתב: "דבכל המצות שאינם מוטלים על גוף האדם שלוחו כמותו ואין צריך לעמוד על גביו כלל, ומשו"ה מצות עשה שציוה הקב"ה למול בנו שעיקר המצוה שיהיה הבן נימול ומוטל על האב שלוחו כמותו ואפילו האב במצולות הים, ומצות עשה של שחיטת קדשים שמוטל על הבעלים שיהיו קדשיהם נשחטים, או שיהיה כרי מופרש ממתנות כהונה וכל כיוצא בזה, הוה שלוחו כמותו ושלל בפניו, אבל מצוה שעל גופו כגון להניח תפילין וליקח לולב אי אפשר לשלוחו שיניח על ידו של עצמו או ליטול לולב בידו ויוציא רבים ידי חובתם זה אי אפשר וכו', ולפי"ז בכל מצוות התלויות בדיבור פה אי אפשר שיוציא אדם את חבריו ידי חובתו דאין פיו כפיו, [והיינו כדברי האפרקטא דעניא הנ"ל], ואילו כן היה אדם בשווקים ורחובות וזה פורס על שמע בבית הכנסת ומוציאו ידי חובתו וכיוצא בזה, ולא עלה זה על הדעת, על כן אמרו חז"ל שומע כעונה, כיון ששומע ומכוין לדבריו שמיצת אזנו הוה כמוציא בשפתיו ממש וכאילו נעשית המצוה בגופו של זה, [לכאורה נראה דס"ל ששומע כעונה הוא דין מיוחד ואינו משום שליחות, דשליחות ל"ש בדיבור שאין פיו כפיו, אך אפשר שאינו ראה שכוונתו שמאחר והוא שומע בגופו מועיל השליחות לעשיית מעשה הביטוי שהיא נחשב כענייתו], נמצא יש כאן ג' מינין, מצוה המוטלת על גופו לא שייך שליח כלל, ושלל ע"י גופו נעשית ע"י שליח אפילו שלא בפניו ויוצא ידי חובתו, ומצוה תלויה בדיבור אי שמע הוה כעונה ויוצא ידי חובתו ובלבד שישמע מבר חיובא"³⁴.

גם מדברי הרב ז"ל בשו"ע (או"ח סי' עה ס"י) נראה דבשומע כעונה נחשב האמירה כאילו אמרו השומע בעצמו, דכתב "מותר להרהר בדברי תורה כשהוא ערום וכו', ומכל מקום אין לו לשמוע ברכה מחבירו ולצאת ידי חובתו, כי אי אפשר לומר שומע כעונה כיון שאי אפשר לו לענות", ולכאורה זה יתכן רק אם נאמר דשומע כעונה ממש והוה כאילו הוא עשה הדבר, אבל אם נאמר דשומע כעונה היינו דהקורא עביד ליה והוה הבעל דבר של המעשה אלא שחלות הדבר חל על השומע, א"כ למה לא יצא ידי חובתו גם כשהוא עומד במקום שאינו יכול לענות, הרי מעשה המצוה נעשה כדין ומהיכי תיתי שחלות המצוה לא יכול לחול עליו כשהוא ערום.

34. וראה בשו"ת חתם סופר או"ח סי' רא) והשריש תוס' רי"ד שם וכן ביאר בס' כפות תמרים פרק לולב הגזול באורך (מא: ד"ה מנא ה"מ), דוקא מצות שנעשים בגופו הוה שלוחו כמותו אבל לא מצות שעל גופו, על דרך משל רצה הקדוש ברוך הוא שיהיו הקדשים נשחטים ושוב מצוה שיעשה ע"י הבעלים ואם נשחטה הבהמה ע"י שליח בעלים הוה כמותו, שיהיו נימולים ומצוה על האב שימול ושלוחו כמותו, שנקשור תפילין בזרועינו, הנה הקשירה נוכל לעשות ע"י שליח שיקשור לי תפילין על זרועי כאילו אני קשרתיה, אבל להניח על זרועו או למול ערלתו ויהיה כאילו מונחים על זרוע המשלח, או ערלת המשלח נכרת, זה אינו, ע"כ נאמר מצות שע"י גופו שלוחו כמותו אבל לא מצות שעל גופו, ותפילה אי אפשר לעשות שליח אלא אם כן שומע גם הוא דהוה שומע כעונה, אבל בלא"ה לא הוה עקימת שפתיו של שליח כשל משלח דהוה מצוה שעל גופו".

ואפשר דאם אינו יכול לענות אינו בכלל הלימוד דקרא דשומע כעונה, וממילא לית ביה דין שליחות כיון דהוי כמצוה שבגופו.

או די"ל דבכהאי גוונא לא יצא משום דנכלל בכללא דכל מאי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח (מזיר יב:), וראיתי בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נה) שכ' "ולפענ"ד מ"ש בהג"א פ"ק דחולין (סי' ג) שלא יברך אחר אינו משום דמחשב ליה כברכת הנהנין דז"א, אלא משום דכל עצמו שהאדם מוציא חבירו בעשיית מצוה דכל ישראל ערבים מ"מ הוא מטעם שלוחו כמותו דילפינן מושחטו אותו כל קהל עדת ישראל (קידושין מא: וקיי"ל (מזיר יב:) כל מאי דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי משוי, והאי אלם דאיהו לא מצי לברך לא משוי שליח, וטעם החולקים נ"ל דס"ל דלצאת בברכת ותפילת חבירו איננו מטעם שלוחו כמותו דא"כ יתפלל ראובן בעד שמעון אפילו אינו שומעו ואינו בפניו, אע"כ כל מה שמוציא חבירו בתפילה איננו מטעם שליחות וכמ"ש תוס' רי"ד פ"ב דקידושין דמצוה שעל גופו לא שייך שלוחו כמותו ואין אדם יכול להניח תפילין על זורעו של עצמו בעד זורע של חבירו ע"ש, וה"נ אין שפתותיו נעות בתפילה וברכה כאילו שפתי חבירו נעות וממללות, אלא הטעם משום דשומע כעונה והו"ל כאילו הוא עצמו עונה בשומע קול תפילה ושופר וכדומה, וכיון שכן אפילו אלם השומע נמי יצא ידי חובתו בברכות חבירו ומצי שחיט כנלע"ד דבהא פליגי וכו'".

אולם באבני מילואים (סי' מד סק"ג) נראה דאף דזה שהאחד מוציא חבירו בתקיעת שופר ומקרא מגילה הוא מדין שליחות מ"מ לאו מדין שליחות גמור אתינן עלה, והוי כהני כהני שלוחי דרחמנא וכו' ולכן לא שייך בזה הא דכל מה דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח³⁵.

יד.

מבאר מחלוקת הרמב"ם והטור בשופר, שתלוי ביסוד דין השליחות,

ואולי לשיטתם במילה, ובשולח גט ע"י שליח ונשתמח המשלח

הנה ברמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' נב, הביאו לח"מ פ"א מה' שופר) מוכיח שמצות שופר היינו שמיעה, דאי ס"ד דהתקיעה היא המצוה לא היה אחד שיכול להוציא חבירו במצות שופר וכאו"א יהיה חייב לתקוע ע"ש, (עיין בשו"ת ר"מ אלעקר סי' ח ע"י). אולם בטור (תקפה) הביא הראיה מהא דאמרין

35. וז"ל האבני מילואים "וכדאמרין בראש השנה (כט) בחציו עבד וחציו ב"ח דאינו מוציא עצמו בתקיעת שופר דלא אתי צד עבדות ומפיק לצד חירות ע"ש, וכן פסק הרמב"ם ובטור או"ח סי' תקפט דאינו יוצא אלא כששומע מפי אחרים וכן במקרא מגילה אינו יוצא מפי עצמו כמבואר בטור או"ח סי' תרפט, א"כ חצי עבד וחצי ב"ח שקידש לא אתי צד עבדות ומקדש לצד חירות וע"י אחרים נמי אינו יכול לקדש דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא משוי שליח, ודוקא תקיעת שופר ומקרא מגילה מהני מפי אחרים דהני לאו מדין שליחות וכמ"ש בספר כפות תמרים שם ושלוח מצי להוציא משום דלאו מדין שליחות גמור אתינן עלה והוי כהאי דאמרין בעלמא (קידושין כג:) הני כהני שלוחי דרחמנא דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד ושלוחו מצי עביד עכ"ל וא"כ בקידושין דבעי שליחות גמור וממילא היכי דאיהו לא מצי עביד שלוחו ג"כ לא מצי למיעבד וכו'".

התוקע לתוך הבור לא יצא. והק' בלח"מ (פ"א מה' שופר) למה לא הביא הטור ראיית הרמב"ם, ונראה שטעמו דס"ל דאינו ראייה, דאפשר שהוא דמוציא חבירו במצות שופר הוא מתורת שליחות (ע"ש בלח"מ), והרמב"ם צ"ל דס"ל שאילו המצוה בתקיעה לא היה מועיל שליחות, וכן כ' במהר"ץ חיות (מדרים עב) שלרמב"ם לא היה מועיל שליחות דבמצות שבגוף אין מועיל שליחות ע"ש.

ויש ליתן טעם וביאור לפלוגתתם.

גם לענין שליחות במצות האב למול בנו, נחלקו הרמב"ם והטור, דהרמב"ם (פ"ג מה' מילה) כתב: אם אין אב בעיר אין אחרים מברכים ברכת להכניסו בבריתו של א"א, דברכה זו נתקנה על מצות האב, וכתב בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' קכ"א) שמזה מוכח שס"ל שלא מועיל שליחות. דאי מועיל א"כ האחר הרי הוא כאב דמתקיים על ידו מצוה זו של אב ממש ולמה לא יברך. אולם מהטור (סי' רס"ט) שמביא מבעל העיטור מנהג שאבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוהו כו' ע"ש, משמע שס"ל שהמוהל שליחותא דאב עבד, וכן הוכיח שם בכתב סופר ע"ש, וא"כ הטור דס"ל כבעל העיטור, ס"ל שמועיל שליחות.

ולכאורה חזינן בזה, שהרמב"ם שס"ל גבי שופר אם היה מצוה בתקיעה לא היה מועיל שליחות, ס"ל שבמצות האב למול לא מועיל שליחות, והטור דס"ל גבי שופר שאף אי המצוה בתקיעה היה מועיל שליחות, ס"ל גם במצות האב למול מועיל שליחות, ויש ליתן טעם וביאור לפלוגתתם בב' דינים הללו.

ונראה לבאר בהקדם ביאור מחלוקת הרמב"ם והטור גבי שלח שליח הולכה לגרש אשתו ונשתטה המשלח קודם שבא הגט ליד האשה, דהרמב"ם (כפ"ב מה' גירושין) כתב שמגורשת מן התורה, אבל הטור ס"ל דאינה מגורשת (ולא קטו"ח סי' קפ"ח פ"א ר"ד ב"ה ע"ש), והביאור בשיטתם כמ"ש הגר"י ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב (כל"א) לחקור בדין שלוחו של אדם כמותו, אם אמרי' שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו מתייחסת למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא, או דילמא המעשה אינה מתייחסת למשלח רק לשליח ונחשב שהשליח עשה המעשה לא המשלח רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה לא הוא עכ"ז כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר עבורו כאילו עשאה הוא, והיינו שתולדות המעשה מתייחס למשלח, כגון שקידש השליח אשה עבור המשלח, אזי תולדות המעשה שהיא קנין האשה מתייחס למשלח ונעשית אשתו של משלח ע"י מעשה השליח וכן כל כה"ג.

ומעתה מבואר שבזה נחלקו הרמב"ם והטור, דהטור ס"ל דענין השליחות הוא שמעשה השליח מתייחס למשלח ונחשב שהמשלח עשה המעשה ההוא, לכן כיון דנשתטה תו אין הוא בר עשיית מעשה גירושין ולא הועיל שלוחו כמותו, לכן מה"ת פסול, אבל הרמב"ם ס"ל דעצם המעשה עושה השליח ואינו מתייחס כלל למשלח, אלא שהתורה גזרה שאם שלחו לעשות מעשה מועלת מעשה האחר שתולדות המעשה תתייחס למשלח, וא"כ כיון דאת המעשה עבד בר דעת דהיינו השליח, ורק לתולדות המעשה שתתייחס על המשלח בעינן, בזה שפיר חל אף שנשתטה, כי מעשה גירושין אין שוטה יכול לעשות, אבל התייחסות תולדות המעשה יכולה שפיר לחול עליו, והיינו שאינו יכול לגרש, אבל חלות ההתגרשות יכולה לחול עליו, לכן מה"ת שפיר מגורשת, וכעין זה ביאר מחלוקתם בחלקת יואב (ח"מ סי' ג).

והשתא לפ"ז נראה שיבואר גם שיטתם גבי תקיעה וגבי מילה, דלטור שענין השליחות הוא שנחשב כאילו המשלח עשה המעשה, א"ש דסובר גם במעשה מצוה שעל האב למול, וכן במעשה מצוה של תקיעת שופר, הוה כאילו עשה המשלח וקיים המצוה, ודוקא לענין תפילין סוכה ציצית כו' שאין המעשה תכלית המצוה, אלא בגופו ממש תליא, שיהיה מונח התפילין ידו וראשו, והציצית על גופו, וגופו בסוכה בזה ל"ש שליחות, אבל במצות האב למול, ובמצות תקיעה, עצם המעשה הוא המצוה שיהיה ע"י גופו, בזה מועיל שליחות כיון שנחשב כאילו הוא עשה המעשה, אבל לרמב"ם דס"ל שענין שליחות אינו נחשב שהמשלח עשה המעשה, רק שתולדות המעשה מתייחס למשלח, אבל עצם המעשה עבד השליח, א"כ במילה שרחמנא בעי שהמעשה יעשה האב, וכן בתקיעה שמעשה התקיעה בעינן שהוא יעשה, מה יועיל לו שלוחו, מה שייך כאן לומר שתתייחס תולדות מעשה למשלח, גוף המעשה בעינן כאן ולא שייך תולדות מעשה שיועיל, לכן א"ש שסובר הרמב"ם שלא מועיל שליחות בכה"ג.

והנה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' מ"א ו' כ') דידוע דברי הרמב"ם (פ"א משופר ה"א) דשופר אין מצותו התקיעה אלא השמיעה. ובתשו' (סי' קמ"ט) ביאר יותר דתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישב בה והמצוה רק הישיבה הכא נמי המצוה רק השמיעה. וקשה דא"כ השומע ממי שאינו מחוייב למה לא יצא. אף דתוקע לאו בר חיובא הוא מ"מ השומע בר חיוב הוא וליהוי יוצא בו. ונראה כיון דכתיב תקעו בחודש שופר וכו'. תקעו במעשה וכו'. ואף דהתכלית הוא השמיעה. מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה. והיינו שיתקע כדי שישמע או שיתקע שלוחו. לכן אם התוקע אינו בר חיוב שאינו יכול להיות שליח, אף אם תוקע כדי שישמע השומע. אין השומע יוצא בקול זה, כיון שהקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה. כמ"ש הרא"ש נדרים (ע"ב) דשמיעה הוי מידי דממילא. ואינו דומה לסוכה דהישיבה היא מעשה. ולפי זה אם התוקע הוא בר חיוב אף על פי שיצא מוציא וכו', דשייך במצוה ויכול ליעשות שליח, ולא חשיב מצוה שבגופו, שהרי המצוה השמיעה, יהיה ממי שמחוייב או אינו מחוייב והוא שומע בעצמו, רק שצריך שיפעול השמיעה במעשה ושפיר מהני על זה שליחות, מה שאין כן בברכות דלא שייך שליחות על מעשה הברכה דהוה מצוה שבגופו, ותדע שאם אינו שומע אינו יוצא [אפילו למאן דאמר לא השמיע לאזני יצא] ולא שייך בזה שליחות. רק משום שומע כעונה אתנין עלה וכו', ולפ"ז לכאורה גם אם גדר השליחות אינו שנחשב כאילו עשאו המשלח, אלא שמועיל למשלח גם זה סגי בתקיעה שאינו דין שבגופו.³⁶

36. ובס"י תלא כ' האבני נזר "לפי זה לכאורה היה יכול לברך על התקיעה. שהרי מחוייב לתקוע הוא עצמו או שלוחו כנ"ל. אך ברכה זו לא יהיה רק להתקוע לעצמו ולא להשומעים. כמו כל העושה מצוה על ידי שליח שבנו נימול על ידי אחר שהמוהל מברך. ולא דמי למגילה שמברכין על מקרא מגילה, דבמגילה אין השומע יוצא משום שליחות. דאם תמצא לומר דיוצא מטעם שליחות יהיה הדין דאפי' לא שמע כלל רק צויה את חבירו לתקוע בשבילו היה יוצא כמו המברך עצמו שלא השמיע לאזנו. אלא ודאי דבדיבור לא שייך שליחות דהוי מצוה שבגופו. רק בשמיעה יצא דילפינן מקרא דשומע כעונה וחשוב כאילו קרא בעצמו. ועל כן גם השומע יכול לברך על מקרא מגילה. אבל שופר שאינו דיבור לא אשכחין ביה שומע כעונה. אלא משום דמצותו בשמיעה. והתקיעה הוא רק

טו.

דין שומע בעונה במקום תרתי דסתרי

והנה בספר מכתבי תורה (סי' ז) מביא מה שכתב האמרי אמת ז"ל בהא דקיי"ל בברכות (ח): כרשב"י דפעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים כלילה אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה, דכתב הרא"ש (ספ"א סי' ע) דאע"ג דבשעת הדחק אפשר לקרות קריאת שמע של ערבית גם אחר עלות השחר, וכן אפשר בשעת הדחק לקרות קריאת שמע של שחרית מיד אחר עלות השחר, מכל מקום לא יעשה כן ביום אחד לקרות קריאת שמע ב' פעמים אחר עלות השחר קודם הנץ החמה בכדי לצאת גם של ערבית וגם של שחרית משום דהוי תרתי דסתרי, ונשאל האמרי אמת ז"ל מה הדין באחד שמוציא בקריאת שמע שלאחר עלות השחר ב' בני אדם לאחד של ערבית ולשני של שחרית, אם הוי תרתי דסתרי, והשיב האמרי אמת דאין בזה משום תרתי דסתרי, והביא ראיה מהירושלמי (ברכות פ"ב ה"א, מגילה פ"ב ה"ב) גבי תקיעת שופר, דאיתא שם בהיה זה צריך פשוטה ראשונה וזה פשוטה אחרונה דתקיעה אחת מוציאה ידי שניהם, ולפי"ז הכי נמי בקריאה אחת של קריאת שמע מוציא ידי שניהם לזה של שחרית ולזה של ערבית, והעיר הפני מנחם ז"ל בספר מאור יעקב (מכתבי תורה סי' יב) דמשמע דס"ל דאין לחלק ביניהן אע"פ שבתקיעות זמן אחד שוה לשניהן ובקריאת שמע זמנו של זה לא כזמנו של זה עיי"ש, והיינו דיש לומר כמו שכתב בשו"ת רחש לבב (סי' כה) לדחות ראיה זו, דדוקא בתקיעת שופר דכל היום זמנו וכל התקיעות מצוה אחת הן שפיר יכול להוציא שני בני אדם אף שכל אחד מהם מכוין לדבר אחר, דכוונת האחד אינה סותרת כוונת השני שהרי זמן אחד להם, אבל בקריאת שמע שאין זמנו של זה כזמנו של זה איך יכול להוציא שניהם בתרתי דסתרי, עיי"ש³⁷.

שיהיה השמיעה במעשה. והוי המעשה שחזן לגופו שפועל השמיעה. ושפיר מהני שליחות על מעשה דתקיעה. ועל כן אי אפשר שיברך השומע על התקיעה כמו שאין אבי הבן מברך על בנו שנימול על ידי אחר. על כן מברכין לשמוע. שברכה זו גם לציבור לא להתקוע לבד".

37. יש לעיין ביסוד הדין בקריאת שמע אם יכול להוציא את חבריו, דבצפנת פענח (קריאת שמע פ"ב ה"א) כתב שיש ב' חיובים בקריאת שמע, האחד קריאת הפרשיות שבזה יכול להוציא אחרים, והאחד קבלת עול מלכות שמים שאת זה צריך כל אחד ואחד לקבל עליו, עיי"ש, והשומע שומע ומוסיף שב' הדינים הם ביסוד קריאת שמע, שקריאת הפרשיות היא מיסוד מצות תלמוד תורה שמחוייב בדין לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה (יהושע א ח), וכמו שאמר רשב"י במנחות (צט): שאפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש, ובנדרים (ח). משמע שמקיים בזה והגית בו יומם ולילה, וזה ענין השינון שבקריאת שמע כדכתיב (דברים ו ז) ושננתם לבניך, וכן כתב החתם סופר בשבת (יא. ד"ה סיפא) דלמוד התורה וקריאת שמע הכל מצות ושננתם ואין מפסיקין מזה לזה, אך בקריאת שמע יש מעלה נוספת, והוא ענין קבלת עול מלכות שמים, וכלשון המדרש (במדבר רבה כ כ) ועומדים משנתן כאריות וחוטפין קריאת שמע וממליכין להקב"ה וכו', ואת זה אפשר להשיג רק כאשר קוראה בזמנה, ויש לדייק כן מלשון הירושלמי (ברכות פ"ד ה"א) "רבי ברכיה חמוניה קרי קרית שמע ומצלי בתר תלת שיעין, והא תנינן הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה, נימר כבר קיבל מלכות שמים

ולכאורה בעינן לעיונא בדברי האמרי אמת ז"ל, דלכאורה אם בשופר המצוה היא השמיעה בלבד, כמ"ש הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סי' נב, הביאו לח"מ פ"א מה' שופר) שמצות שופר היינו שמיעה, דאי ס"ד דהתקיעה היא המצוה לא היה אחד שיכול להוציא חבירו במצות שופר וכאז"א יהיה חייב לתקוע. וכמו שהוכיח גם בספר יום תרועה (כ"ה כט. ד"ה תש"ו) "ממה שכתב הרמב"ם פ"א דשופר (ה"ג) שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול כו', משמע דשמיעה לחוד היא המצוה, דאל"כ אלא גם התקיעה היא חלק מהמצוה היה ראוי שלא יצא בגזול כמו מצה ולולב וכו'", א"כ לכאורה אינו דומה שופר שהמצוה היא השמיעה וכל אחד שומע את מה שהוא צריך לשמוע, לקריאת שמע שהמצוה היא הקריאה, ועל כרחק שכל ההשוואה של האמרי אמת היא לפי שיטת ר"ת (ברא"ש ר"ה פ"ד ה"י) וסייעתו דס"ל שהמצוה היא התקיעה, דלפי"ז לכאורה דמי לקריאת שמע.

ואפשר דהראיה של האמרי אמת מהירושלמי גבי תקיעת שופר היא לכו"ע, שהרי בפרי חדש (או"ח סי' תקפ"ה ס"ב) כתב "שטעם ר"ת הוא, דהא אשכחן בירושלמי פרק הרוואה (בבב"ב פ"ט ה"ג) דאמרין העושה סוכה לעצמו אומר אקב"ו לעשות סוכה, אם כי אינו מצווה לעשות סוכה אלא לישב בה, אלא על כרחק לומר דכיון שאי אפשר לשייב בלא עשיה שייך לומר שציונו לעשות, ואם אין לו סוכה מצווה לעשותה, ואם כן הוא הדין כיון דאי אפשר לשמיעה בלא תקיעה שייך שפיר למימר וציונו לתקוע", אך דחה זאת הפרי חדש מהבבלי "דאסיקנא בפרק התכלת (מנחות מ"ב): דכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה לא מברכין עלה, א"כ הכא נמי כיון דגמר המצוה לא הוי התקיעה אלא השמיעה לא מברכין לתקוע אלא לשמוע, דבכלל השמיעה תקיעה ואין בכלל התקיעה שמיעה וכו'", והמבואר מזה שגם החולקים על ר"ת היינו משום דקיי"ל כהבבלי, אבל בדעת הירושלמי כו"ע מודו לר"ת שמברכים לתקוע, ואעפ"כ כתב הירושלמי דתקיעה אחת מוציאה לפשוטה ראשונה ולפשוטה אחרונה, הרי דלא הוי תרתי דסתרי³⁸.

אך אפשר שגם לפי הראשונים דס"ל לפי הבבלי שמברך לשמוע אפשר להשוות בין שופר לקריאת שמע, והוא לפי שיטת הפוסקים גבי תקיעת שופר דתרווייהו בעינן, וכביאורו של הפרי מגדים (או"ח סי' תל"ב א"א סק"א, חו"ד לעיל) "שתרווייהו בעינן, לתקוע בעצמו ושישמיע ג"כ לאזניו, ומשו"ה ע"י שליחות מאחר יוצא ידי חובתו בתקיעה, או מטעם ערבות, עיין תו"ט בראש

בעונתה וכו'", הרי שקריאת שמע בעונתה הוא ענין קבלת עול מלכות שמים, דשלא בעונתה אין בה את הענין של קבלת עול מלכות שמים, ומכל מקום לא הפסיד כי יש בה את הענין של מצות תלמוד תורה. ומעתה לפי"ז מאחר שעל קבלת עול מלכות שמים אינו יכול להוציא את חבירו ידי חובתו אלא רק על מצות שינון, א"כ קשה דמצד מצות שינון מה לי קריאת שמע של שחרית ומה לי קריאת שמע של ערבית, הרי והגית בו יומם ולילה כתיב, וצ"ע.

38. אולם צ"ע, דהרא"ש (ר"ה פ"ד סי' י) כתב "ור"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצוה, וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר ושהחינו ואח"כ תוקעין וכו'", הרי שהירושלמי ס"ל שהברכה היא על השמיעה.

השנה כח (פ"ג מ"ח), והשמיעה יוצא בלא"ה מטעם שומע כעונה, או ששמע מה שחייב, ומשו"ה בשופר צריך לשמוע התקיעה ממחוייב בדבר וכו', דכל ששמעה מאין מחוייב בדבר לאו כלום, ושופר אי תרוייהו בעינן מברכין לשמוע שזה תכלית המצוה כחמץ עיין סי' תלב (ט"ז) ומגן אברהם סק"א) וכו', ולפי"ז מצד חיוב התקיעה שהוא מדין שומע כעונה הוא דומה לקריאת שמע.

והנה בעיקר הספק בקריאת שמע שמעתי לנכון דלכאורה הדבר תלוי ביסוד הדין דשומע כעונה, דאם הפירוש הוא שהוא יוצא באמירת חבירו, וא"כ בעינן שבאמירה זו יצאו שניהם ידי חובה זה לשחרית וזה לערבית, וזה הוי תרתי דסתרי, דקיום המצוה היא האמירה, ואם מתקיים בה של שחרית איך מתקיים בה של ערבית, אבל אם שומע כעונה יוצא מצד שמיעתו שבעצם השמיעה הוא דיוצא, פשיטא שכל אחד בשמיעתו יוצא למצותו, וכמו בב' בני אדם שקורין קריאת שמע בבת אחת שזה יוצא לשחרית וזה לערבית, הכי נמי בב' השומעים כל אחד יוצא מצותו בשמיעתו.

אולם יש לעיין מהא דאיבעיא בירושלמי פ"ב דמגילה (ס"א) אי בן עיר יכול להוציא את בן כרך בקריאת מגילה בט"ו באדר, וקאמר עלה דהו"ל בכלל הא דקיימ"ל (ברכות כ): כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם, ושוב איבעיא להו איפכא בן כרך שזמנו בט"ו מהו שיוציא את בן עיר ביי"ד בקריאתה, [מי הוי כאינו מחוייב בדבר ואינו מוציא], או דילמא הוי כהא דאמרינן הכל יוצאין ביי"ד, כלומר דבדיעבד גם בן כרך יוצא ביי"ד משום הכי יכול להוציא ולא איפשטא, והובא בפרי חדש או"ח ריש סי' תרפ"ח עיין שם, וראיתי בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' מ) שהוכיח מדברי הירושלמי הללו דפירושו של שומע כעונה אינו לחשוב השמיעה גופא כעונה, דאם כן למה לא יצא בן כרך ששמע מבן עיר, אלא הכוונה דהשומע ממשיך עליו דברי העונה, וכעין שליחות וכאילו הוא היה העונה, אולם אם כן הדרינן לשאלתינו בתקיעות וכן בקר"ש למה לא יהא נחשב כתרתי דסתרי.

ואפשר שגם אם הפירוש שהוא יוצא באמירת חבירו אין כאן ענין של תרתי דסתרי, והוא לפי מה שכתב החתם סופר (נדריס ב. ד"ה כשנשבע, הו"ד לעיל) בשיטת ר"ת (ברך ע"ה ד"ה ונשבעות כשנשבע) דס"ל שבמושב מפיו אחרים צריך שיהיה בשם, דאף שהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, היינו במה שמאמן דבריו של זה אבל לא על מחשבתו של זה, ונהי שזה אמר משביעך אני ומסתמא מחשבתו אשבועה שבתורה שהיא בשם, מכל מקום זה העונה אמן אינו מאמן אלא מה שהוציא זה בשפתיו ולא מה שחשב בלבו עיי"ש, ולפי"ז יש לומר שכמו כן בדין שומע כעונה הוא עונה על מה שהלה מוציא מפיו, ובמה שמוציא מפיו אין הבדל בין של שחרית או של ערבית, וכן אין הבדל בין פשוטה לפניה או אחריה, ויכול כל אחד להיות כעונה על מה שהוא נצרך, ואין בזה סתירה.³⁹

עוד יש לומר בביאור הספק גבי קריאת שמע, לפי מה שכתבו הפוסקים דשומע כעונה הוא מדין שליחות, שמדין שליחות נחשב אמירת חבירו לאמירתו, ולפי"ז ביארו המפרשים

39. דאילו היינו אומרים שהשומע כעונה נמשך אחר כוונתו ומצותו של המשמיע, היה בזה תרתי דסתרי, אבל לפי החתם סופר אין לנו במחשבתו של המשמיע ולא כלום, ולכן אין בזה סתירה כנ"ל.

הטעם דאציטריך לקרא דשומע כעונה (כאס סוכה לת), דאל"כ לא היה שייך בזה שליחות דהוי כמצוה שבגופו, ואהכי גלי קרא דשומע כעונה שעי"ז שהוא שומע יכול לחול עליו דין שליחות להיות כעונה ממש.

והנה ביסוד דין שליחות כבר כתבנו דפליגי הראשונים אם הכוונה היא שהמעשה שנעשה ע"י השליח נחשב כאילו עשאו המשלח בעצמו, או דגוף המעשה נחשב שהשליח עשאו שהוא נעשה כבעל דבר, אלא שחלות הדבר חל על המשלח, דתוצאות המעשה שהשליח עושה חל ומתייחס אל המשלח ולפי"ז נראה בדין שומע כעונה שהוא מדין שליחות, שאם נחשב כאילו עשאו המשלח והיינו שנחשב האמירה כאילו אמרו השומע, שפיר יכולים שניהם לצאת בקריאת שמע זו זה לשחרית וזה לערבית, דאין אנו דנים ומתייחסים כלל מצד הקורא, שהרי מדין שליחות נחשב מעשה הקריאה לקריאת השומע והוי כאילו קרא בעצמו, ופשיטא שיכול זה לצאת בקריאתו לשחרית וזה בקריאתו לערבית, אבל אם דין השליחות הוא שהשליח נעשה לבעל דבר והוא עושה את המעשה ואת דין המעשה אלא שהתוצאות מתייחסות אל המשלח, הרי פשוט לפי"ז דבשומע כעונה שהקריאה ומצותה נעשית ע"י השליח שנעשה לבעל דבר, א"כ איך יכול אותו בעל דבר בעצמו לעשות תרתי דסתרי, ומסתברא שאינו יכול להוציא גם של שחרית וגם של ערבית.

והשתא לפי"ז נראה שהאמרי אמת ז"ל ס"ל בפשיטות דיסוד השליחות הוא שהמעשה שנעשה ע"י השליח נחשב כאילו עשאו המשלח בעצמו [דהשליח אינו אלא כמקלו וידו, וכדאי' הלשון ידא אריכתא], ולכן נחשב האמירה כאילו אמרו השומע, ושפיר שניהם יכולים לצאת בקריאת שמע זו זה של שחרית וזה של ערבית, דהוי כאילו כל אחד מהם קורא לעצמו, אלא שלולא הראיה מהירושלמי גבי תקיעת שופר ס"ד לומר דכיון שעשייתו של זה ושל זה שניהם נובעות ממקור אחד, דהיינו מקריאתו של אחד, והקורא הזה חדא קריאה הוא דקרא, א"כ איך יתפצל ממנו ב' קריאות אחרות זו מזו, וע"ז הביא ראייה מהירושלמי גבי תקיעת שופר שתקיעה אחת יכולה להתפצל לב' תקיעות שונות, והכי נמי גבי קריאת שמע יכולה קריאתו להתפצל לב' קריאות שונות, והטעם כי גם הכא וגם הכא נחשב עשיית המעשה כאילו עשאו השומע בעצמו כנ"ל.

ולדעת הסוברים בשליחות דהשליח הוא הבעל דבר והוא עושה את המעשה ואת דין המעשה אלא שהתוצאות מתייחסות אל המשלח, יש לומר דשפיר יש לחלק בין קריאת שמע לתקיעת שופר, דבתקיעת שופר דכל התקיעות מצוה אחת הן וכל היום זמנם, א"כ בתוקע פשוטה חל מצות פשוטה, אלא שתוצאות חלות הדבר שמתייחסות לשומע חלות על כל אחד למאי דבעי, לזה חלות פשוטה להשלים דלפניה ולזה חלות פשוטה להשלים דלאחריה, ואין בזה משום תרתי דסתרי, אבל בקריאת שמע כיון שהקורא הוא הבעל דבר שעושה את מעשה המצוה, ומעשה המצוה דשל שחרית ומעשה המצוה דשל ערבית הם תרתי דסתרי דאין זמנו של זה כשל זה, פשיטא שאינו יכול לעשותו, וכיון שהוא אינו יכול לעשותו אין תוצאות ואין חלות שיתייחסו ויחולו על המשלחים.

והנה בגוף הספק לגבי קר"ש אם דומה לתקיעת שופר כדברי האמרי אמת ז"ל, יש לעיין ממה ששקו"ט בברכי יוסף (או"ח רי"ג או"ח), באחד שאכל פת הבאה בכיסנין ספק כשיעור, וחבירו אכל כיסנין ופירות ממין ז', אם מצי מפיך בברכתו לזה דאכל כיסנין לחוד. מי נימא כיון דהוא מברך על המחיה ועל העץ, חדא מתרתי לא אחיא, או דילמא דאיך מישמע הוא דשמע ואיהו יהיב דעתיה אדמיחייב לחוד, ושפיר נפיק ע"ש.

טז.

מבאר המחלוקת בקר"ש אם השומע מחבירו יכול לצאת י"ח

במשנה ראשונה בברכות מאימתי קורין את שמע וכו'. בשנות אליהו מהגר"א ז"ל דקדק, מהא דקתני כאן לשון רבים "קורין" ולא כמו להלן (י"א). בשחר מברך, לשון יחיד ועוד כיו"ב. דבא ללמד, דבק"ש אין אחד יכול להוציא את חבירו ע"כ. ולכאורה הלא שומע כעונה, ולמה לא יוכל להוציא חבירו בקר"ש.

גם בקרן אורה כ' שבקר"ש אין אחד יכול להוציא את חבירו, וכ' "דבק"ש לא אמרין כלל שומע כעונה, אלא הוי כמצות מעשיות שאין האחד יכול להוציא את חבירו. ודווקא בתפילה שכל מצותה היא בציבור וכל נוסח התפילה הוא מדרבנן והם אמרו שש"ץ מוציא את הרבים, ובלא ש"צ יש בזה מחלוקת בין הפוסקים (עי' מג"א סי' נט סק"ה וסי' קכז בפמ"ג א"א סק"ח) וכן בברכת המצות או ברכת הנהנין וכו', עכ"פ לא מצינו שומע כעונה אלא בתפילה וברכות שהם שבה למקום אבל בק"ש לא מצינו. והכי איתא להדיא בירושלמי פרק מי שמתו לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד משנן בפיו וכו'.

אולם בשאגת אריה (סי' ו) כ' גבי אלם "אע"פ שאינו יכול לקרות ק"ש בעצמו, גם ע"י הרהור שלו אי אפשר לו לצאת, דהא הרהור לאו כדיבור דמי לגבי ק"ש, מ"מ יכול לצאת ע"י שמיעתו מאחרים מטעם שומע כעונה וכדאמרין, א"כ מחוייב לשמוע מפי אחרים כדי לצאת ידי חובתו, דכיון דאית ליה תקנתא, מצות ק"ש רמיא עליה וחייב בה ומחוייב לשמוע מאחר דהו"ל שומע כעונה וכו'.

גם המג"א (סי' סא סקט"ז) הביא בשם כנסת הגדולה דשומע כעונה גבי ק"ש נמי, ובשו"ת רבי אליהו מזרחי (כרא"ס סי' מה) כ' "כן כל המצות הקוליות כתבו כל הגדולים מצות עשה לקרוא קריאת שמע מצות עשה לספר ביציאת מצרים אף על פי שהשומעים קריאת שמע ולא קראו והשומעים סיפור יציאת מצרים ולא סיפרו אותם יוצאים בשמיעתן כאלו קראו וסיפרו".

אולם (סג) בסי' מב הביא הרא"ם "בשם הר"מ אלשקר (סי' י) שלא יצא וכו' וכ' "והנה קריאת שמע המצוה היא הקריאה לא השמיעה דכתיב ודיברת בם, ואם קרא ולא השמיע לאזנו כתבו ז"ל שיצא, והיכי שייך למימר מצות עשה לשמוע, והמצוה בקריאה, ואיך יעלה זה על הדעת, וכן סיפור יציאת מצרים נמי המצוה היא ההגדה בפה דכתיב והגדת לבנך וגומר, ומאי דכתב מר בחתימת דבריו אף על פי שהשומעים קריאת שמע ולא קראו יוצאין כאילו קראו

וכולי, ודאי מלבד דבברים אלו נראין כסותרין את עצמן דיוצאין לחוד וכאילו קראו לחוד, הנה אין להם עיקר כלל, דלעולם לא אשכחן מאן דקאמר דהשומע קריאת שמע כאילו קרא אותה, ואי אפשר למימר הכי כיון שהמצוה בקריאה ולא בשמיעה כדאמרינן ובהדיא כתב רבינו יו"ט אשבילי פרק ראווה בית דין זה לשונו בברכות קריאת שמע ששליח צבור מוציא י"ח מהן אפילו את הבקי וכולי אבל קריאת שמע ותפילה אינו מוציא את הבקי כדאמרינן טעמא בירושלמי בדין הוא שיהיה כל אחד ואחד משנן בפיו וכולי, וכן כתבו מן המפרשים ז"ל וכן כתוב בספר אבודרהם ז"ל, ובקריאת שמע ובתפילה אם הוא שליח ציבור מוציא את שאינו בקי אף על פי שיצא, ודוקא בעשרה אבל ביחיד אף על פי שיצא אינו מוציא עד כאן וכו' ⁴⁰.

גם לפוסקים דשומע כעונה בקר"ש אפשר שגם הם מודים שלכתחילה יקרא בעצמו, כמ"ש בפרי חדש (סי' ס"ט סק"א) דשומע כעונה גבי ק"ש, וירושלמי דפרק מי שמתו (ס"ג) איירי בבקי, וכיון שהוא בקי ראוי שיהא כל אחד ואחד משנן בפיו ולא משום דשומע כעונה, וכן אמר בתפילה משום דהוי רחמי, וברהמ"ז משום דכתיב ואכלת כו', ולא משום דשומע אינו כעונה, פי' דאף ששומע כעונה מ"מ אם הוא בקי טוב יותר שיקרא בעצמו כדאמר טעמא בירושלמי בדין הוא שיהא כל א' וא' משנן בפיו ושיהא כל א' מבקש רחמים על עצמו.

ולפ"ז המחלוקת הוא אם לפי הירושלמי "אינו מוציא" את הבקי מטעם שיהא כאו"א וכו', או שאף שמעיקר הדין יוצא מדין שומע כעונה, מ"מ "ראוי" שיהא כאו"א משנן בפיו, אולם בשאגת אריה (סי' ו') הנ"ל מפורש "ואפי' לכתחילה בשמיעה סגי ליהדפיו של חברו כפיו דמי, וכמו שבמדבר רבי רחמנא שיוצא ידי חובתו בקריאת אחר לכתחילה, ה"ה בנשתתק דברי פיו של חברו במקומו עומד לצאת בשמיעתו משום שומע כעונה".

והנה מהר"ם אלשקר הנ"ל מביא ראייה מהריטב"א (כ"ה כט. כד"ה תני אהבה נביא דר' זירא וכו') לשיטתו שא"א להוציא מדין שומע כעונה, שהריטב"א כ' "פי' כל ברכות המצוות אע"פ שיצא מוציא, שאע"פ שהמצוות מוטלת על כל א', הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף א', וכערב הפורע חוב חברו, ובכלל זה גם ברכות דק"ש, שש"צ מוציא י"ח מהם אפילו את הבקי, ובלבד בציבור כדמוכח בפ' מי שמתו, אבל בק"ש ותפילה אינו מוציא את הבקי, כדאמר טעמא בירושלמי בדין הוא שיהא כל א' וא' משנן בפיו ושיהא כל א' מבקש רחמים על עצמו".

אולם הפר"ח (נסי' סג) דחה דבריו וכ' "ותמהני עליו דהא בכל התורה קיימא לן בפרק לולב הגזול ובריש פרק שלשה שאכלו דשומע כקורא. והראיה שהביא מהריטב"א היא מנגדתו שהרי כתב דמוציא את שאינו בקי, אלמא דשומע קריאת שמע כאלו קרא אותה, ולא ממעטינן בירושלמי בפרק מי שמתו (הלכה ג) אלא קריאת שמע ותפילה וברכת המזון, והטעם דקריאת שמע

40. וראה באליה רבה (סי' סב) שהביא דבריו, אך על מה שכ' בשם אבודרהם (עמ' עט) דש"ץ מוציא את מי שאינו בקי, וכ"כ מג"א סי' נט (סק"ה). הק' דאבודרהם עצמו כ' (דף לא) שמברכות ק"ש יכול הש"ץ לפטור את מי שאינו יודע מפני שהדבר תלוי בשמיעה כמו בקריאה, אבל מק"ש אינו יכול לפטור משום שנאמר ודיברת בם, ע"ש שנשאר בצ"ע.

דכיון שהוא בקי ראוי שכל אחד ואחד יהא משנן בפיו, ולא משום דשומע אינו כקורא, ותפילה משום דהוי רחמי, וברכת המזון משום דכתיב ואכלת, מי שאכל הוא יברך, ואף באלו אם הוא בור, חבירו מוציא וכו'".⁴¹

שו"ר בספר סדר ההלכה שהביא מה שכ' השאגת אריה שאפי' לכתחילה יוצא י"ח קר"ש בשומע כעונה, והק' עליו "ובגמרא דברכות מ"ה תניא שמע ולא ענה יצא, ומייתי לה התם לענין ברכת המזון. הנה דקדקו בלשונם לומר דאם שמע ולא ענה יצא וזהו דיעבד דוקא, אבל לא אמרו שם דשומע כעונה שיהא משמע גם לכתחלה, ולמדנו דבאמת לכתחלה צריך לברך בעצמו. וכן כתב שם הגאון בצ"ח דדוקא בור שאינו יודע לברך הוא שיוצא בברכת חבירו דזה כדיעבד דמי, וגדולה מזו שגם בדיעבד לא יצא בשמיעה אלא בור שא"י לברך, אבל היודע לברך גם בדיעבד לא יצא, וכ"כ הפני יהושע שם שכן הוא דעת הרמב"ם והרא"ש והטור להדיא, ואפילו למ"ש הרשב"א בחידושי שם לחד תירוצא דר' יוחנן ס"ל דאפילו באינו בור יצא לכתחילה. הנה תשובתו בציור דלכן באמת לא הביא הרי"ף הך מימרא דר' יוחנן משום דלא קיי"ל כוותיה דהבביתא הוי תיובתיה. ועוד דבק"ש פשיטא שיש לומר דלית מאן דפליג וכן כתב להדיא הראב"ד (בספר תמים דעים פק"מ מי שמתו) דלא מצינו בש"ס מאן דאמר שיאמר דבק"ש לא יהא צריך להוציא בשפתיו דכתיב ודיברת במ אפילו דיעבד ואנוס יעו"ש".⁴²

עוד הביא שם מהראשונים ז"ל דס"ל שבקר"ש לא אמרינן שומע כעונה, דכך כ' בחידושי הרמב"ן (ברכות יא:): "עכשיו אני צריך להודיעם הענין הזה, ומהיכן נולד להם, דורות הראשונים לא היו הציבור מברכין בעצמן כל הברכות, אלא שליח ציבור העתיד לירד לפני התיבה אומר לפניהן ברכות כולן והן עונין אמן, ולפיכך היה החזן הזה מברך אהבת עולם והציבור עונין אמן, וקורין ק"ש בפייהם שהיא המצוה המוטלת על כל יחיד ויחיד שיהא משנן בפיו וכו'", ובשיטה מקובצת (ברכות לא. ד"ה והרי תפילה דכר שחבור עסוקין בו וכו'). כ' "וא"ת וליקשי ליה ממתניתין גופה דפטור ליה תנא קמא מברכות דרבנן והוא דבר שהציבור עסוקין בו והוא בטל. יש לומר

41. וראה בתשב"ץ (ח"ג סי' עט) שכ' "דע כי ברכת המצות יכול להוציא אחרים אפי' שכבר יצא וכו' ויכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לפי שכל ישראל ערבים זה לזה, ולא הוציאנו מזה הכלל בירושלמי אלא תפילה שאין אחד מוציא את חבירו אלא א"כ הוא שליח צבור להוציא את שאינו בקי והטעם בזה שכל אדם צריך להתפלל על עצמו ולא יתפללו אחרים עליו וכן ברכת המזון שאין אדם מוציא את חבירו אא"כ אכל עמו וסופר מברך ובור יוצא והטעם בזה ג"כ כי מי שלא אכל איך יברך על מי שאכל ושבע אבל בשאר המצות אף על פי שיצא מוציא וכו'".

42. עיין שם שמביא מה שכ' מהר"מ אלשקר הנ"ל, ומה שהק' עליו בפרי חדש סי' סב דבסוכה לח מוכח דשומע כעונה בכל התורה כולה, והק' על הפר"ח "דבסוכה שם דיברו לענין ההלל והרי הוא מדרבנן ומנין לנו ללמוד לדברי תורה. ואפילו לדברי האומר שגם הלל מן התורה מ"מ ק"ש שאני דכתיב בה ושננתם שיהא כל אחד משנן בפיו, ולכן אין ראיה גם מש"ס ברכות מה שדיברו לענין ברכת המזון. וגם שם אמרו בדיוק שמע ולא ענה יצא לענין דיעבד דוקא אבל לכתחילה אינו רשאי לצאת בדיבור של חבירו אף בבהמ"ז וכ"ש בק"ש דכ"ע מודי דצריך שיהא כל אר"א משנן בפיו. והרי א"כ צדקו דברי הגאון האלשקר שמעולם לא שמענו שיהא שומע כעונה בק"ש שהרי כתוב ודיברת במ".

דמשום הכי לא אקשי ליה מברכות דמן הדין בשומע אותם משליח ציבור יצא דשומע כאומר בהני ברכות וכיון דכן ליכא למימר יושב ובטל דיש לומר דמשליח ציבור שמע להו ויצא. מה שאין כן בקריאת שמע ותפילה דאינו יוצא על ידי אחר. קריאת שמע טעמא מפני שהיא שינון ותפילה משום דרחמי הוא.

כמו כן כתבו הפוסקים דזה תליא בפלוגתא דאיתא בשו"ע (או"ח סי' ס"א סעי' טו) "שיש נוהגין לקרות קריאת שמע בקול רם ויש נוהגין לקרותה בלחש. וכתב המ"א (סקט"ו) ובתשור' ר"מ אלשקר נתן טעם בשם רבינו האי ורשב"א שאין לקרות בקול רם אולי יבטח אחד על השמיעה ולא יקרא בעצמו, ופי' במחצית השקל דס"ל דאינו יוצא בשמיעה. וכך כ' בתשור' הרשב"א (סי' תנ"ג) וראו ברוב ישראל לאמרו כולו בלחש, כדי שיהיה כל אחד ואחד משנן בפיו שאילו אומרים אותו בקול רם, אולי יבטח הא' על השמיעה בקרוא אותו הצבור עכ"ל. ודייק בס' ערך שי (סי' כ"א ס"ז) דגם בציבור אינו יוצא בשמיעת חבירו, וגם הש"ץ אינו מוציא, דצריך לשנן בפיו ע"ש.

יז.

תולה המחלוקת בקר"ש אם יוצא בשמיעה מדין שומע כעונה שזה תלוי במחלוקת אם שומע כעונה הפי' שנחשב כמוציא מפיו ממש, או שדינו כמו עונה אבל אינו כמוציא מפיו ממש,

ומחלק בין שומע כעונה לעונה אמן

ולכאורה היה נראה לבאר בעיקר המחלוקת, דפליגי בחקירה הנ"ל בשומע כעונה אם הוא כמוציא מפיו ממש, או שמועיל לו כעונה כמו בהרהור שהוא כדיבור, שנחשב לו כדיבור, אבל אינו כמוציא מפיו ממש, דאם רק מועיל לו כעונה ולא נחשב כמוציא מפיו ממש אזי אפשר לומר דלא יצא בשמיעה, כי בקרא כתיב ודיברת בם, ושננתם וגו', דבעי להוציא מפיו ממש, אבל אם שומע כעונה כמוציא מפיו ממש הרי מתקיים ודיברת בם ושננתם וכו'.

ואכן כך ראיתי בספר האלף לך שלמה (או"ח סי' ל"ט) על מה שנסתפק להסוברים באו"ח בסי' מז דמהרהר בד"ת א"צ לברך, אם שומע ד"ת צריך לברך, אם שומע הוי כעונה. הנה זה תליא בפלוגתת רש"י ור"ת בס"פ לולב הגזול, (ונוב"ז ע"ז או"ח סי' קד) דלרש"י דס"ל דמותר לשתוק באמצע התפילה ולכוין למה שהש"ץ אומר, הרי דס"ל דשומע אינו כעונה ממש רק כמהרהר ואינו הפסק, ה"ה דאין לברך ברכת התורה על זה אבל לר"ת וסייעתו דס"ל דלא ישתוק דשומע כעונה והוי הפסק, א"כ ה"ה דצריך לברך בה"ת כיון דהוי כדיבור ממש, וכיון דאנן לא קי"ל כר"ת וקי"ל בסי' קד דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק, ה"ה דא"צ לברך וכו'.

ונראה בזה לבאר מה שכ' באליה רבה (סי' ס"ג) אחרי שהביא דברי הרא"ם כ' "ומ"מ לדינא נראה דברי הר"מ דשליח ציבור מוציא את מי שאינו בקי, דנראה דכיון שהוא בעשרה ועונה אמן הוי כמו שמדבר עצמו כיון שאינו בקי, וקרינן ביה ודיברת בם. וראיה לזה מדברי רבינו יונה (יג' ד"ה וי"ט) שהביא ב"י בסי' סט עי"ש. ולכאורה מה הנפ"מ בין שומע כעונה לעונה אמן.

ולחנ"ל א"ש כי השומע כעונה אינו כמוציא מפיו ממש לכן אינו יוצא משא"כ בעונה אמן כלשון האליה רבה דהוי כמו שמדבר עצמו לכן יוצא.

ובמק"א ביארתי בזה דברי הרמב"ם (נפ"א דברכות ה"א) שכ' "כל השומע ברכה וכו' יצא ואע"פ שלא ענה אמן וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה", הרי שגבי שומע כתב שיצא וגבי עניית אמן כ' דהוי כמברך, והוא כלשון הגמ', שבשמעתתא דסוכה (נח.) אי' שמע ולא ענה יצא, ובשמעתתא דשבועות (נט.) אי' כל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, הרי שבשומע כעונה רק נאמר שיצא, ובעונה אמן נאמר שהוא כמוציא מפיו דמי, וע"ש בכסף משנה שהק' בלשון הרמב"ם מה קמ"ל בעונה אמן הרי אפי' בלא ענה אמן כ' הרמב"ם שיצא, ותי' שבנתיבין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך, ולכאורה הפי' שבעונה אמן הוה כמוציא מפיו ממש משא"כ בשומע כעונה כנ"ל.

ולכאורה דבר זה מתבאר בשמעתתא דברכות (נד:) דעני בתרייהו אמן, וכ' בשיטמ"ק "שה"ה לאומרים הברכה והוא שומע ושומע כעונה, ואעפ"י שהם לא היו מתכוונים להוציא וכו', עוד אפשר דדוקא עונה אמן קא אמרינן דכל כי האי גוונא חשיב כברכה כיון שעונה אמן תוכ"ד הא לאו הכי לא, כיון שלא נתכוין להוציא", הרי דפליגי ב' התירושים כשאנו מתכוין להוציא או שומע כעונה, ולכאורה פליגי בסברא דשומע כעונה, ומאן דס"ל גם כשאין מתכוין להוציא שומע כעונה, היינו משום דס"ל שהשומע נחשב כאומר מילה במילה ממש, לכן לא איכפת לן בכוונת המשמיע, כי זה שמועיל הוא משום שנחשב שהוא עצמו מוציא מפיו, ומאן דס"ל לחלק בין שומע כעונה שצריך לכוין להוציא, לעונה אמן שאינו צריך, טעמו שבעונה אמן נחשב כאילו הוא עצמו מוציא מפיו, לכן לא איכפת לן בכוונת המברך, וכ"כ בשיירי קרבן בירושלמי (פ"ג דסוכה ה"ט) תיפתר בעונה אחריהן אמן, שכ' "הרא"פ בברכות הגיה בעונה אחריהן מה שהן אומרים וכו' ונ"ל שא"צ להגיה דכל שהוא מכוין לברכתו ועונה אחרי אמן אעפ"י שלא כיון המברך להוציא יצא, דאמן קבלת דברים הוא כאילו בירך הוא בעצמו והוציא הדברים בפיו וכו'" ע"ש, אלא שזה רק בעונה אמן אבל בשומע כעונה אינו נחשב כמוציא מפיו, לכן צריך המשמיע לכוין להוציא את השומע.

יח.

מחלק בין קבלת עול מלכות שמים שבקר"ש לבין מצות ת"ת שבקר"ש

עוד נראה בבירור הדין בקר"ש אם יוצא ע"י חבריו מדין שומע כעונה, עפ"י מה שכ' בצפנת פענח (פ"ב מה' קר"ש ה"א) שבקר"ש יש ב' חובים, אחד קריאת הפרשיות ואחד קבלת עומ"ש, והנה קבלת עומ"ש צריך כאו"א לקבל עליו כמבואר בירושלמי, ועי' ר"ה לד: וסוטה דף ל: כסופר הפורס ע"ש ותענית כח. אבל קריאת הפרשה יכול להוציא וכו'.

והשומע שומע ומוסיף שב' הדינים הם ביסוד הק"ש, שקריאת הפרשיות הוא מיסוד מצות תלמוד תורה שמחוייב בדין לא ימוש וגו' והגית בו יומם ולילה, וכמו שאמר רשב"י במנחות (ט.) שאפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו', ובנדרים (ח.) משמע שמקיים בזה והגית בו יומם ולילה, וזה ענין השינון שבק"ש, ושננתם לבניך, וכ"כ החתם סופר בשבת (יא.), דלימוד התורה וק"ש הכל מצות ושננתם ואין מפסיקין מזה לזה, אך

בק"ש יש ענין נוסף, והוא ענין קבלת עול מלכות שמים, וכלשון הגמ' בברכות (כא) לחלק בין קר"ש לתפילה, דתפילה לית ביה מלכות שמים פירש"י "קבלת מלכות שמים כדאיתא בק"ש שמקבל עליו את השם לאדון ולמלך מיוחד ע"כ" ובמדרש (נמדר"כ. יט) הלשון "ועומדים משנתן כאריות וחוטפין קר"ש וממליכין להקב"ה וכו'".

ונראה שאת זה אפשר להשיג רק כאשר קורא בזמנה, ויש לדייק כן מלשון הירושלמי (נפ"ד ה"א) ר' ברכיה חמוניה קרי ק"ש ומצלי בתר תלת שעין והא תנינן הקורא מיכן ואילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה נימר כבר קיבל מלכות שמים בעונתה וכו', הרי שהק"ש בעונתה הוא הענין של קבלת עומ"ש, דשלא בעונתה אין בו הענין של קבלת עומ"ש, ומ"מ לא הפסיד כי יש בו הענין של מצות ת"ת.

ולפ"ז צ"ל שהא שאינו יכול להוציא חבירו הוא על הענין של קבלת עומ"ש שזה כל אחד מקבל לפום שיעוריה דליביה, אבל מצות ת"ת ששומע כעונה יכול להוציא את חבירו, ולא מיבעיא לשי' הגר"א וסייעתו שגם בהרהור כדיבור מקיים מצות ת"ת שנאמר והגית וכו', אלא אפי' לפוסקים שבהרהור אינו יוצא כי כתיב ודיברת בם, ושננתם, ולמדתם אותם וגו', מ"מ בשומע כעונה יכול להוציא.

אולם זה עצמו במחלוקת תליא, כי באבודרהם (נענין ברכת המנוחות) כ' שמברך "על" ד"ת, כי דברי תורה יכול לעשות ע"י שליח שאחד יכול להוציא את הרבים ידי חובתן, אולם בספר המכריע (סי' ס"א) כתב שדברי תורה ליתא ע"י שליח, וכ"מ ברא"ש בפ"ק דפסחים, וחשבתי דאבודרהם ס"ל שיכול לצאת ע"י חבירו בד"ת מטעם שומע כעונה דמדין שליחות אתיא עליה, והוה כעונה ממש לכן חייב בברכת התורה כמבואר בשערי תשובה (לוי"ט סי' מז) בשם הלק"ט דאף שעל הרהור בד"ת אינו חייב בברכת התורה מ"מ שומע כעונה עדיף ע"ש, ובשדי חמד (מערכת ראש השנה סי' כ סק"ט) האריך בדבריו ובסברתו ע"ש, ולפי"ד א"ש דחייב בברכת התורה דמדין שליחות הוה כעונה ממש, כדברי אבודרהם הנ"ל, אבל הרא"ש והמכריע שס"ל בד"ת שא"א לעשותו ע"י שליח, אפשר דס"ל דשומע כעונה יוצא מצד השמיעה ולית ביה משום שליחות, וכיון דשומע כעונה הוא מצד השמיעה אינו מברך כמו שאינו מברך על הרהור, או דס"ל דאף אם על הרהור אינו מברך מ"מ על השמיעה כיון דרחמנא חידשה דשומע כעונה דינו כעונה דמברך, אמנם אפשר דאף אם הרא"ש והמכריע יסברו דשומע כעונה מצד שליחות, מ"מ י"ל דס"ל שרק חלות המצוה חל עליה, אבל מעשה הלימוד השליח הוא דעבד, וכיון שאין הוא עושה המעשה אינו חייב בברכת התורה אף שחלות המעשה חל עליו, נמצא שברכת התורה הוא רק על הלימוד שהוא לומד ולא מה שלומד ע"י שליח מדין שומע כעונה, לכן ס"ל דמקרי כדבר שאינו יכול לעשותו ע"י שליח ויש לברך בלמ"ד לא ב"על".

ולפ"ז לגבי קר"ש לא רק חלק המצוה של קבלת עול מלכות שמים לא יוצא ע"י חבירו אלא אפי' חלק התורה לפי ספר המכריע והרא"ש הנ"ל לא מתקיים מדין שומע כעונה, אך לשי' האבודרהם דס"ל שבד"ת שומע כעונה אזי בחלק המצוה של קר"ש מצד דברי תורה יוכל להוציא את חבירו⁴³.

43. ובעודי עוסק בחילוק בין קורא בעונתה לקורא שלא בעונתה, דשלא בעונתה לא הפסיד כאדם הקורא בתורה,

סימן ג

מברר ההבדל בין שומע כעונה לבין העונה אמן

מבוא

גדול העונה אמן יותר מהמברר

בגמ' סנהדרין (קיא.) מאי אמן אמר רבי חנינא אל מלך נאמן, פירש"י "מאי אמן - כשענין על כל ברכה וברכה אמן, היאך משמע קבלת יראת שמים", "אל מלך נאמן - בנוטריקון, שמאמין עליו הקב"ה" ובגמ' שבת (קט:) פירש"י "כך מעיד על בוראו, שהוא אל מלך נאמן", וכ' מהרש"א "אל מלך נאמן כו'. האל הנאמן קרא הוא, ומפורש בפ"ק ומתרגמינן אלהא מהימנא, והשתא העונה אמן מוסיף ברמז מלך שהאל נאמן הוא המלך הנאמן"⁴⁴.

ראיתי חידוש נפלא באפרקסתא דעניא שכ' "עכצ"ל דאין הכוונה כקורא בתורה בעלמא, דאי הכי מאי קמ"ל, דפשיטא הרי תורה הוא, אלא ודאי ר"ל דיש לו שכר כקורא קריאת שמע בתורה, אלא דאין לו שכר כקורא בעונתה. שוב ראיתי שכן כתב הפרי מגדים להדיא במשבצות זהב ס"י נח ד"ה מ"ש, ז"ל ומיהו כקורא בתורה לאו דוקא, אלא י"ל שכר קריאת שמע כו'".

ונראה הענין לפי מה שכ' הרמב"ם (בפ"א מהל' קריאת שמע ה"ב) דענין קבלת עול מלכות שמים היינו ייחוד ד', אהבתו, ותלמודו, הרי שלמוד התורה הוא חלק מקבלת עול מלכות שמים, וי"ל שזה הפי' כאדם הקורא בתורה הוא ענין קבלת עול מלכות שמים שבתורה, וזהו הוא מקיים גם בקר"ש שלא בעונתה, ומתבאר הענין עפ"י מה דאי' בספר בעש"ט על התורה (פ' ואתחנן) על הגמ' (חגיגה ט:) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים למאה ואחד, שזה קאי על האחד המיוחד יחידו של עולם, ובדגל מחנה אפרים (בדרוש לפורים ד"ה ויאמר) כ' "על דרך שאמר אדוני אבי זקני זללה"ה אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד, דהיינו שמכניס אחד שהוא אלופו של עולם בתוך לימודו", נמצא לפ"ז שמה שאמרו כאדם הקורא בתורה היינו הקורא בתורה יחודו ית' וזה מתקיים בפרשה של שמע ישראל וכו'.

ואכן בקריאת פ' ראשונה צריך האדם לכיין גם מצות תלמוד תורה כמ"ש באור שמח בפ"א מה' תלמוד תורה "דאף למ"ד מצוות אינן צריכין כוונה מ"מ בעי שיהיה יודע בעת קריאתו שמע שזהו דברי תורה ויוצא בה ידי חובת לימודה, ולכה"פ מה שלומד דברי תורה צריך לדעת וכו', ולענין לצאת בה ידי חובת ת"ת נראה ברור דצריך מן התורה לאמר כל הפרשה של ק"ש דצריך לאמר חיוב דיני ת"ת ואזהרת לימודה, ובפסוק ראשון לא סגי, רק לענין ק"ש דהוא קבלת עול מלכות שמים סגי בפסוק אחד מה"ת". ולהנ"ל מצות לימוד התורה שבפרשה ראשונה וקבלת עול מלכות שמים קשורים זה בזה.

44. והוסף שם "דבכל השנה אומרים האל הקדוש האל המשפט, שהוא בעל היכולת והוא נותן כח וממשלה לכל, כדאמר' והמתנשא לכל לראש דאפי' ריש גרוגותני משמיא מוקמי ליה, אבל בר"ה ויוה"כ אומרים המלך הקדוש והמלך המשפט, שהוא אז מלך על כל העולם לדונם ביחיד, שע"כ שמע ישראל וגו' ה' אחד, הוא מהמלכויות שבר"ה, וז"ש אל מלך נאמן, כי שם אל שנקרא הקב"ה בכל השנה, ושם מלך שנקרא בר"ה ויה"כ הוא נאמן ואמיתי בו וכו'".

הנהגה בגמ' (פסוקים נג, מזר סו:) רבי יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך, אמר ליה רבי נהוראי השמים כן הוא, תדע שהרי גוליידין יורדין ומתגריין [במלחמה] וגיבורים יורדין ומנצחין, תנאי היא דתנאי אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן, וכ' הרשב"א (נפ"ט ח"ה סי' נג) "שלשון אמן יש בו קיום דבר ואמר כל העם אמן, והמברך אין בלשונו אלא הודאה וכו' שהמברך כמעורר והעונה אמן כגומר את הכל"⁴⁵.

ובאבודרהם (פסוקי שחרית פל חול) כ' כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים והאמן הוא קיומו, ובמד' רבינו בחיי (שמות יד לא) פתח בלשונו כדברי הראשונים הנ"ל במשל השטר והקיום, אבל מסיים במשל עדות של שנים שהשני משלים את הראשון, שכ' "כי המברך מעיד בברכתו של הקב"ה שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העיקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני שהעדות נגמר על ידו והעונה אמן הוא העד השני וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים".

היוצא מדברי הראשונים אלו שעניית אמן הוא השלמה לברכת המברך, שזה משלים את זה, כמו ששני עדים משלימין זה את זה, וכמו שעדי קיום ועדי השטר משלימין זה את זה, כך העונה אמן והמברך משלימין זה את זה.

ובמהרש"א (סוטה נז:) כ' "לפי דעת המקובלים מילת אמן שהוא קיום והאמנת דבר הוא מחבר ומצרף שם הקרי והכתיב דהיינו שם אדני ושם הוי"ה במספר צ"א כמנין אמן והיינו בגבולין שאינו נקרא רק בשם אדני כדאמרי' בס"פ אלו עוברין צריך לכיין גם לשם הכתיב בצירוף במילת אמן וז"ש בסוף מסכת נזיר גדול העונה אמן יותר מן המברך שהוא מצרף הכתיב".

ופי' הצ"ח (נדרים סג.) לפי מהרש"א הנ"ל דאמן כולל יחד שני שמות שם הוי"ה ושם אדני, (ולא גס נמחזר ויערי סי' קטו), כי אמן מספרו צ"א כמספר שני השמות, "כי שם אדני מורה על מלכותו של הקב"ה וכו', ולכן במקדש שאין עונין אמן היו עונין בשכמל"ו, כי המברך היה מזכיר במקדש השם ככתבו, ולזכר שם אדני היו עונים אחריו בשכמל"ו וכו' כי בשכמל"ו מורה על שם אדני שהוא כבוד מלכותו, ואמנם אעפ"כ לא נכללו שני השמות יחד, כי המברך לא הזכיר רק שם הנכתב ככתיבתו, והעונים לא נרמז בענייתם רק שם אדני. והמהרש"א שם בסוטה כתב שלכן אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, כי באמן נכללו שני השמות משא"כ בדברי המברך וכו'"⁴⁶.

45. ובמהרש"א סנהדרין (קי: בד"ה משעה שאומר אמן כו'). "כי מילת אמן בכ"מ על קיום הדבר ואמיתתו וכו' מאי אמן שאומרים אמן א' על שום ברכה מאי משמע קיום הדבר בעולם הזה ובעולם הבא, ואמרו אל מלך נאמן, דהיינו אל בעולם הזה ומלך לדון בכל באי עולם ביום הדין בעולם הבא, ונאמן הוא לשלם שכר ועונש לכל איש כדרכיו".

46. אולם המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פי"א) כ' בהפרש שיש בין מברך ובין העונה אמן, "כי העונה אמן צריך אל זה ההבנה והשכל שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה רק האמונה היא בלב, ולא כן המברך כי אף שראוי שיהיה לו כוונת הלב מ"מ כיון שברך אם לא כיון יצא ג"כ, אבל אם עונה אמן בלא כוונה אין זה אמן כלל וכו'", וכעין זה א' גם במאירי (נזיר סו:) "העונה אמן אחר המברך הרי הוא כמי שבירך, כל שכיון לשמוע את הברכה, ולא עוד אלא שרוב פעמים כוונת המטה אוזן לשמוע גדולה יותר מכוונת המדבר, ועל סמך זה אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך דרך משל אמרו שהרי גוליידין ר"ל עבדים ורגליים מתגריין תחלה במלחמה וגיבורים באין לסוף ומנצחין, ומ"מ כל שאומד את עצמו להיות ברכתו ככוונה מעולה נוח לו שיברך".

והידשו הראשונים שעניית אמן היא גמר הברכה, כמו שכ' הרא"ש בסוף מס' נזיר, וכן פי' הרא"ש בברכות (נ:): הטעם שגדול העונה וכו' שהוא גומר המצוה, והפליגו בזה הפוסקים בהלכה, כדאי' באו"ז ה' סעודה (ס' קלג) דהשומע ברכת המוציא וכו' שלא יצאו י"ח לא המברך ולא השומע עד שיענה השומע אמן, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ובס"י קעז כ' שאם לא יענה אמן לא יצאו שניהם ידי חובתן, וראה ברמ"א קסז ס"ב, ובמשנה ברורה שם (סק"ט) "דעניית אמן ג"כ מכלל הברכה היא ואע"ג דהוא בירך כבר בעצמו מ"מ ע"י שעונים אמן עליה הברכה חשובה יותר וכו'", (ועיין ביאור הלכה מה שסק"ט נזק), ובה' תפילה (ס' קכד ס"י) אי' שאם בעוד האדם מתפלל סיים ש"ץ ברכה וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור סיים זה תפילתו עונה עמהם אמן, וכ' הט"ז (בסק"י) שבפסקי מהרא"י סיים דעניית אמן נמי מן הברכה היא, והט"ז מקשה שם למה צריך קודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור, אף אם כולם סיימו אמאי לא יאמר אמן אחריהם, הרי עניית אמן של אותן ששמעו הברכה כברכה אריכתא היא ע"ש.

א.

בירור המחלוקת בענין שם בשבועה, ושק"ט בדין השומע כעונה,

ובדין העונה אמן כמוציא השבועה או הברכה מפיו

הר"ן בריש נדרים הביא שי' רבינו תם שבמושבע מפי אחרים בעינין שם, אבל בשבועת עצמו לא בעינין שם, ותמה הר"ן עליו דפה קדוש איך יאמר דבר זה, כיון דמסוטה ילפינן, והתם הוי עניית אמן והוי כמושבעת מפי עצמה ואפילו הכי בעינין הזכרת השם, וראיתי בקרבן נתנאל שתי' שזה שאמרו בעניית אמן דהוי כמוציא שבועה מפיו אינו אלא כששמע שבועה בשם מפי אחרים, אבל אם משביע אחרים בלא שם וענה אמן לא הוי כמוציא שבועה מפיו, [וראה מחנה אפרים ה' שבועות ס"ג, ובנדרים זרוזין כאן, אולם ראה בס' פרשת נדרים מה שהק' על דבריהם ע"ש].

וראיתי סברא נכונה לחלק בין משביעו בשם לאינו מזכיר את השם, שכאשר משביעו בשם והוא עונה אמן בודאי שגמר בדעתו בלב שלם לקבלתה, מחמת חומר השבועה והזכרת השם שלא יהיה לבטלה, משא"כ במשביעו בלא שם אף שעונה אמן יש לחשוש שלא גמר בלבו כ"כ לקבלתה כי אין דעתו כ"כ על חומר הדבר להיות ענייתו החלטית לגמירת דעתו לקבלת שבועה חמורה.

וחשבתי בביאור הדבר לפי מה שכ' מהר"ל בנתיבות עולם (נתיב העבודה פי"א) בהפרש שיש בין מברך ובין העונה אמן, "כי העונה אמן צריך אל זה ההבנה והשכל שהוא מאמין דבר זה, ודבר שהוא בלא הבנה אין נקרא זה אמונה רק האמונה היא בלב, ולא כן המברך כי אף שראוי שיהיה לו כוונת הלב מ"מ כיון שבירך אם לא כיון יצא ג"כ, אבל אם עונה אמן בלא כוונה אין זה אמן כלל וכו'", וכעין זה אי' גם במאירי על העונה אמן אחר המברך הרי הוא

והיינו שעיקר עניית אמן הוא מכח כוונת הלב שמאמת את אשר שומע, ולכן כ' המחבר באו"ח (קכד ס"ו) ויענו אמן וכו' ובכוונה שיכוין בלבו אמת הוא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה וכו' ע"ש.

כמו שבדרך, שרוב פעמים כוונת המטה אוזן לשמוע גדולה יותר מכוונת המדבר, ועל סמך זה אמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך ע"ש. הרי שעיקר עניית אמן הוא מכח כוונת הלב שמאמת את אשר שומע, ולכן כ' המחבר באו"ח (קכד ס"ו) ויענו אמן וכו' ובכוונה שיכוין בלבו אמת הוא הברכה שבדרך המברך ואני מאמין בזה וכו' ע"ש.

ומן הנראה שגם בשבועה כן הוא, ובכחאי גוונא אמרו שהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, כי עניית אמן הוא מכח ההבנה והשכל, שהוא מאמן ומאמת שגמר בלבו בלב שלם לקבל השבועה, ולכן מה"ט יש חילוק בין משביעו בשם שמחמת חומר השבועה והזכרת השם שלא יהיה לבטלה בוודאי גמר בדעתו בלב שלם לקבלתה, משא"כ במושבע מפי אחרים בלא שם אף שעונה אמן יש לחשוש שלא גמר בלבו כ"כ לקבלתה כי אין דעתו כ"כ על חומרת הדבר להיות ענייתו החלטית לקבלת שבועה חמורה, ואם אין לו כוונת הלב שלמה הרי אין עניית אמן כמוציא שבועה מפיו כנ"ל, וזהו דילפי' שבועת העדות מסוטה.

מברר דין העונה אמן אם הוא כמוציא מפיו מילה במילה ממש, או שרק מועיל בדין כאילו הוציא מפיו

ונראה בביאור מחלוקת הר"ן ור"ת במושבע מפי אחרים אי בעי שם, בהקדם הבירור בענין העונה אמן כמוציא שבועה, אם הפי' שנחשב העונה כאילו הוא עצמו בדרך, וכאילו אומר מילה במילה, או שדין הוא בעניית אמן שעל אף שאינו נחשב כמוציא מילה במילה בפיו וכמברך בעצמו מ"מ דין הוא שמועיל לו כמו מי שמברך בעצמו.

לכאורה נחלקו בזה הבבלי והירושלמי בברכות גבי שומע ברכה מקטן ועונה אחריו אמן, דאי' בחדדים בירושלמי (פ"ג דברכות סוף ה"ג) שלבבלי לא יצא וליירושלמי יצא, כי לירושלמי העונה אמן הוה כמברך בעצמו וכאומר מילה במילה, ולפי הבבלי אינו כמברך בעצמו, וכ' שם שהרמב"ם בפ"א מה' ברכות הי"א פסק כבבלי ע"ש (עיין שם בכסף משנה שפי' כן ברמב"ם).

ובאור שמח (בפ"ד מה' קר"ט ה"ח) הביא מה' שם' בירושלמי בבע"ק, וז"ל "תנן בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך פירוש קריאת שמע מהרהר בלבו כו', זאת אומרת הרהור כדיבור דמי כו', למה מהרהר אלא מאי יוציא בשפתיו כדאשכחן בסיני. ובירושלמי אמרו תמן אמרין [פירוש בבבלי אמרין] אפילו לשמוע דברי תורה אסור, א"ר יודן בר טיטי ר"א בשם ר"א כבתחילה והיו נכונים ליום השלישי, אל תגשו אל אשה, פירוש כמו בסיני לא היה רק שמיעה ואפילו כן היו אסורים בלא טבילה, כן בעל קרי אסור לשמוע דברי תורה, וזה שאמרו בתלמודין כדאשכחן בסיני ששם היו שומעין ושומע כעונה, אבל הרהור אף על גב דיוצא אדם בזה ידי חובתו מכל מקום מותר בעל קרי להרהר.

אולם הא דאמרו תמן אמרין, יתכן דלשיטת הירושלמי עצמו אין ראייה מסיני, דשם פרק מי שמתו הלכה ג' מיייתי ברייתא דאשה מברכת כו' וקטן לאביו אף על פי דקטן אינו בן חיוב, רק אם ענה אחריהם אמן יוצא בברכת קטן, ופירוש דגבי ברכה דגדול העונה אמן מהמברך משום דהוי כמסכים על הברכה, הרי אמן הוי כאילו הוציא מפיו כל הענין וכו', וכן פירש בפירוש החרדים יעויין שם. וכן מצאנו גבי שבועה דענה אמן כאילו הוציא שבועה מפיו דמי

וכו', כן סבר בירושלמי גבי ברכה דאמן הוי כאילו הוציא מפיו, ואף אם הקורא הוא אינו בן חיוב גם כן נפיק הגדול ידו חובתו, ולפי זה אין ראייה מסיני דבמכילתא תניא ויאמר אליהם אמר להם היו אומרים על לאו ועל הן הן לאו ועל לאו לאו כו' רע"ק אומר על הן הן ועל לאו הן, הרי דהיו מסכימים על כל דיבור ודיבור, והוי כעונה אמן על ברכה והוי כמוציא מפיו לכן אסורים היו, אבל לשמוע דברי תורה אומר דבעל קרי שרי, רק דבבלי סבר דאף בעונה אמן לא יצא אם שמע משאינו בן חיוב מן התורה, ולכך מוקי להך דבן מברך לאביו במחוייב מדרבנן וכו', אם כן שפיר יליף מסיני, דאף לשמוע דברי תורה דבזה שומע כעונה גם כן אסור בעל קרי, משום דענו הן לא הוי כמוציא מפי עצמו, ולכן אמר תמן אמרין לשיטתן, אבל הרהור דלא אשכחן בסיני, אף על גב דיוצא אדם ידי חובתו בהרהור מותר גם בקרי וזה ברור ודוק.

ומעתה לפ"ז מבואר שי' הר"ת שמחלק בין שבועת עצמו למושבע מפי אחרים, שהרי לפי שי' הבבלי העונה אמן אינו כמוציא מפי עצמו מילה במילה, א"כ גבי שבועה בשם שפיר יש לחלק בין שבועת עצמו שמוציא ממש מפיו דלא בעי שם, למושבע מפי אחרים ועונה אמן שאינו ממש כמוציא מפיו דבעי שם.

ובדעת הר"ן י"ל לפי מה שאמרו בגמ' מאי אמן, אל מלך נאמן, ולפי מהרש"א בסוטה הנ"ל שהביא דעת המקובלים שמילת אמן שהוא קיום והאמנת דבר הוא מחבר ומצרף שם הקרי והכתיב דהיינו שם אדני ושם הוי"ה במספר צ"א כמנין אמן וכו', א"כ פשיטא דהוה כנשבע בשם.

אולם לכאורה מדברי התוס' בברכות כ: ד"ה כדאשכחן נראה לדחות ראיית האור שמח מהבבלי, דהתוס' פירשו שם כדאשכחן בסיני שבסיני היו אסורים כי היה להם דין שומע כעונה, אבל רש"י שם פי' כדאשכחן בסיני על לימוד התורה ממש מדכתיב והודעתם לבניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב, וא"כ לפי פירושו אין שום לימוד מזה על שומע כעונה, וכ"כ שם במגיד תעלומה שלרש"י שומע כעונה אינו אלא לצאת י"ח קריאה המחוייבת אבל לא לענין לאסור בקרי שלענין לאסור ס"ל דהוה כהרהור ע"ש.

וכן מפורש ברבינו יונה שם "כדאשכחן בסיני וכו' ולא נאסר שם אלא הדיבור כדילפי' מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת וגו' והידיעה א"א אלא בדיבור, וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הדיבור ה"נ לא נחוש אלא לדיבור אבל בהרהור מותר", ואולי גם טעמו כטעם רש"י שמדין שומע כעונה א"א לאסור כי לא גרע מהרהור.

אולם בפני יהושע שם כ' שגם לרש"י וגם לתוס' שומע כעונה אסור דומיא דסיני והרהור מותר, והק' מאי שנא שומע כעונה דאסור ומאי שנא הרהור כדיבור דמותר, הרי כמו שזה נחשב כעונה זה נחשב כדיבור.

ולענ"ד לפי המגיד תעלומה נראה שרש"י ותוס' דפליגי לשיטתייהו אזלי, כי בתוס' כא: ד"ה עד שלא יגיע הביאו בשם ר"ת ור"י ששומע כעונה הוה גם לענין שיהיה נחשב כהפסק, ולרש"י בסוכה (ל) אינו נחשב כהפסק, וכ"כ הר"ן, (וראה בטור סי' קד), וכ' הב"ח וכן הוא בגליוני

הש"ס שלרש"י שומע כעונה אינו ממש כמוציא מפיו אלא שדינו כמו עונה, לכן אינו הפסק, ולפ"ז א"ש שיטתו שלא פ"י שבסיני היו אסורים מדין שומע כעונה, כי מדין שומע כעונה לא היה נאסר, לכן פ"י כדאשכחן בסיני על לימוד התורה ממש, אבל לר"ת ולר"י שומע כעונה היינו ממש כמוציא מפיו לכן הוה הפסק, לכן פירשו שבסיני היו אסורים מדין שומע כעונה.

ולפ"ז לכאורה לפי תוס' יש לדחות דברי האור שמח הנ"ל שכ' שמהבלי ראה שהעונה אמן אינו ממש כמוציא מפיו, מדמשווה ליה לשומע כעונה, שהרי לפי תוס' אדרבא וגדולה מזו שאפי' שומע כעונה הוא כמוציא ממש מפיו, וא"כ ע"כ שהראיה מסיני הוא מזה גופא מאחר וגם שומע כעונה הוא כמוציא ממש מפיו א"כ הוא דומה לעונה אמן, ואם בעונה אמן אסור בקריו כי הוא כמוציא ממש מפיו א"כ גם שומע כעונה שהוא כמוציא ממש מפיו אסור בקריו.

ונראה לפ"ז לתרץ מה שראיתי מקשים על תוס' אם כל האיסור בסיני היה מטעם שומע כעונה א"כ למה חפשו אמוראי בסוכה לח: המקור ללימוד ששומע כעונה, ומצאו רק מקראי דדברי קבלה, הרי מהאיסור בסיני היו יכולים ללמוד ששומע כעונה, ולהנ"ל נראה פשוט שבאמת בסיני לא היה שומע כעונה בעלמא, כי שם היו כעונה אמן, ולולי החידוש מדברי קבלה ששומע כעונה הוא כמוציא מפיו כמו העונה אמן, לא הייתי יודע שומע כעונה כלל, והייתי מפרש בסיני רק מטעם העונה אמן.

ומעתה לפ"ז ברור מללו לסתור את אשר פירשנו בש"י ר"ת שטעמו לחלק בין נשבע בעצמו למושבע מפי אחרים, שהמושבע מפי אחרים אינו נחשב שמוציא ממש מפיו כנ"ל, שהרי זה אינו לפי הר"ת עצמו בברכות כא: דס"ל אפי' בשומע כעונה שנחשב כמוציא מפיו ממש, א"כ כ"ש בעונה אמן, ואם נחשב ממש כמוציא מפיו מאי שנא שבועת עצמו למושבע מפי אחרים ועונה אמן.

ב.

מברר ששבועה בלי שם נחשב כיד, ור"ת והר"ן חולקים בנדר היד

על כן נראה בביאור מחלוקת הר"ת והר"ן לפי מה שכ' בחתם סופר לתרץ שי' ר"ת שהנשבע מפי עצמו דעתו השבועה שבתורה שהיא בשם, אבל מפי אחרים אף שהעונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי היינו במה שמאמן דבריו של זה אבל לא על מחשבתו של זה, ונהי שזה אמר משיב"ע אני ומסתמא מחשבתו השבועה שבתורה שהיא בשם מ"מ זה העונה אמן אינו מאמן אלא מה שהוציא זה בשפתיו ולא מה שחשב בלבו ע"ש, ויש מהאחרונים שכתבו ששבועה בלי שם מועיל מדין יד, שגומרים מחשבתו שדעתו השבועה שבתורה שהוא בשם.

ולפי דבריהם צריך לומר שמחלוקת הר"ן ור"ת הוא ביסוד דין ידות, שחקרו האחרונים אם הפי' הוא שבאמירת היד נחשב כאילו השלים ואמר כל הדיבור, שהתורה חידשה שגם יד הוה לשון נדר ושבועה והוא בכלל לבטא בשפתים, שנחשב כאילו ביטא הכל, או שחידוש

התורה בדין ידות אינו שהיד נחשב כאילו ביטא הכל, שבודאי אין ביד ביטוי שפתים יותר ממה שמתבטא, והוא דיבור קלוש, ומ"מ חידשה תורה שמחשבת לבו משלים דיבורו, אף שבכל התורה דברים שבלב לא הוה דברים, מ"מ אם הוציא מקצת בפיו גם השלמת הדברים שהם בלב הוה דברים.

ומעתה לפ"ז נראה שבזה פליגי הר"ן ור"ת, ששי' ר"ת שבידות לא נחשב כאילו ביטא הכל, ומה שמועיל השלמת הדברים שבלבו הוא כי התורה חידשה שבכה"ג מועיל דברים שבלב, לכן סובר ר"ת שבנשבע בעצמו לא בעי שם כי משלימים דבריו שבדעתו היה להשבע בשם, אבל המושבע מפי אחרים ועונה אמן, אין העונה מאמן רק מה שהמשיב הוציא בפיו ולא מחשבת לבו, אבל הר"ן ס"ל דהוה כביטא הכל א"כ כמו שמאמן את מה שמוציא בפירוש בפיו, הרי מאמן גם מה שלא הוציא בפירוש, שהרי זה כאילו הוציא, ולכן גם בזה לא בעי שם.

ג.

חזר לראשונות ומברר שיטת הרמב"ם

ונחזור לעניננו לסכם את אשר דיברנו בחילוק שיש בין שומע כעונה, לעונה אמן. שלפי המבואר בצ"ח ובשאר מפרשים שלפי שי' תוס' שומע כעונה הוה כמוציא מפיו ממש, ומכ"ש שהעונה אמן הוה כמוציא מפיו ממש, ולרש"י וסייעתו ששומע כעונה אינו ממש כמוציא מפיו אפשר דבעונה אמן מודה שהוא כמוציא מפיו, והבאנו המחלוקת בין הבבלי לירושלמי בברכות גבי שומע ברכה מקטן ועונה אחריו אמן, דאי' בחדשים בירושלמי פ"ג דברכות סוף ה"ג שלבבלי לא יצא ולירושלמי יצא, כי לירושלמי העונה אמן הוה כמברך בעצמו וכאומר מילה במילה, ולפי הבבלי אינו כמברך בעצמו, וכ' האור שמח בפ"ד מה' קר"ש ה"ח שהבבלי והירושלמי לשיטתם בבעל קרי, שדעת הבבלי שרק הרהור מותר אבל לשמוע אסור, והראיה מסיני דכתיב והיו נכונים ליום השלישי, ושם היה רק שמיעה ואפ"ה היו אסורים בלי טבילה, כי שומע כעונה אסור, אבל הירושלמי סובר שגם לשמוע מותר, ואינו דומה לסיני כי במכילתא תניא ויאמר אליהם א"ל היו אומרים על לאו לאו ועל הן הן וכו', הרי שהיו מסכימים על כל דיבור והיו כעונה אמן על הברכה, ולפי הירושלמי לשיטתו הרי העונה אמן הוה כאילו אמר במפורש מילה במילה, א"כ אין מכאן ראיה לשומע כעונה שאינו כאומר מילה במילה, אבל הבבלי לשיטתו שגם העונה אמן אינו כמוציא מפי עצמו, אלא שמועיל כאילו הוציא מפיו, א"כ דומה לשומע כעונה, ושפיר יליף מסיני דאף לשמוע ד"ת אסור ששומע כעונה, אבל הרהור דלא אשכחן בסיני אע"ג דיוצא אדם י"ח בהרהור מותר גם בקריו ע"ש.

והנה הרמב"ם בפ"א דברכות הי"א כל השומע ברכה וכו' יצא ואע"פ שלא ענה אמן וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה, הרי שגבי שומע כתב שיצא וגבי עניית אמן כ' דהוי כמברך, והוא כלשון הגמ', שבשמעתתא דסוכה (ח:). אי' שמע ולא ענה יצא, ובשמעתתא דשבועות (כט:) אי' כל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, הרי שבשומע כעונה רק נאמר שיצא, ובעונה אמן נאמר שהוא כמוציא מפיו דמי, וע"ש

בכסף משנה שהק' בלשון הרמב"ם מה קמ"ל בעונה אמן הרי אפי' בלא ענה אמן כ' הרמב"ם שיצא, ותי' שבנתכוין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך אבל כי ענה אמן יצא כמברך, ולכאורה הפי' שבעונה אמן הוה כמוציא מפיו משא"כ בשומע כעונה כנ"ל. נראה ברמב"ם סוף פ"י מה' תפילה "לא יפסיק ולא יענה קדושה עמהן", ובהגה"מ אות ת' כ' "ואפי' לשתוק לא יעשה וכן פסק ר"ת ור"י וכו' דשומע כעונה אי שתיק חשיב הפסק", ולהנ"ל צ"ע].

אולם קשה דלפ"ז מפורש ברמב"ם כדעת הירושלמי לחלק בין שומע כעונה לעונה אמן, ואיך יליף הבבלי שומע כעונה מסיני, הרי בסיני היה דין של עונה אמן ואיך יליף מיניה לשומע כעונה. וביותר קשה איך הרמב"ם בהלכה זו גופא כ' שדין העונה אמן הוא כדין השומע כעונה שאינו יוצא בשומע ועונה אחר הקטן (ע"ש בכסף משנה), הרי אם העונה אמן הוא כמברך ונחשב כמוציא מפיו מה איכפת לן שעונה אחר הקטן, ואכן כך פי' החרדים הנ"ל בטעם הירושלמי שגם העונה אמן אחר הקטן יוצא, כי העונה כמוציא מפיו כנ"ל.

ונראה ליישב בהקדם המבואר בגמ' ברכות (נז:) דעני בתרייהו אמן, וכ' בשיטמ"ק "שה"ה לאומרים הברכה והוא שומע ושומע כעונה, ואעפ"י שהם לא היו מתכוונים להוציאו וכו', עוד אפשר דדוקא עונה אמן קא אמרינן דכל כי האי גוונא חשיב כברכה כיון שעונה אמן תוכ"ד הא לאו הכי לא, כיון שלא נתכוין להוציאו", הרי דפליגי ב' התירושים כשאנו מתכוין להוציאו אם שומע כעונה, ולכאורה פליגי בסברא דשומע כעונה, ומאן דס"ל גם כשאין מתכוין להוציאו שומע כעונה, היינו משום דס"ל שהשומע נחשב כאומר מילה במילה ממש, לכן לא איכפת לן בכוונת המשמיע, כי זה שמועיל הוא משום שנחשב שהוא עצמו מוציא מפיו, ומאן דס"ל לחלק בין שומע כעונה שצריך לכוין להוציאו, לעונה אמן שאינו צריך, טעמו שבעונה אמן נחשב כאילו הוא עצמו מוציא מפיו, לכן לא איכפת לן בכוונת המברך, וכ"כ בשיירי קרבן בירושלמי פ"ג דסוכה ה"ט תיפתר בעונה אחריהן אמן, שכ' "הרא"פ בברכות הגיה בעונה אחריהן מה שהן אומרים וכו' ונ"ל שא"צ להגיה דכל שהוא מכוין לברכתו ועונה אחריו אמן אעפ"י שלא כיון המברך להוציא יצא, דאמן קבלת דברים הוא כאילו בירך הוא בעצמו והוציא הדברים בפיו וכו'" ע"ש, אלא שזה רק בעונה אמן אבל בשומע כעונה אינו נחשב כמוציא מפיו, לכן צריך המשמיע לכוין להוציא את השומע.

ביאור הדברים, כי לפי הדעה ששומע כעונה אינו כמוציא ממש מפיו, היינו דאיהו ס"ל שהשומע כעונה פירושו שהשומע נגרר לקורא, וחל על השומע חלות הדיבור של המשמיע, דאל"כ בקריאת התורה ובמקרא מגילה איך היה יוצא הרי אין השומע עונה מתוך הספר, ועל כרחך שעניינתו של המקרא מתוך הספר הוא עניינתו של השומע.⁴⁷

וגדולה מזו אי' בשו"ת אבני נזר או"ח (סי' תל"א אות ג) בדין שומע כעונה שאם הקורא לא חשיב כמדבר כגון שאטם אזנו שלא השמיע לאזנו דלא חשיב מדבר, אזי גם השומע לא

47. ראה טורי אבן מגילה יט: שזה החילוק מהרהור כדיבור דלא עדיף מקריאה בע"פ שאינו יוצא, לשומע כעונה שנחשב כקורא מתוך הספר, שהשומע נגרר לקורא לכל דבר, וראה הר צבי (או"ח סי' נז) בזה, וציין שם משו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' עה) ומס' חסל"א (סי' ח) שחולקין בזה ע"ש.

חשיב מדבר גמור ע"ש, והיינו כי השומע והמשמיע מתאחדים, ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, וכ"כ החזון איש (או"ח סי' נט) שזה הטעם שצריך דעת השומע והמשמיע, משום שבלא דעתם אין משתתפין הדיבור והשמיעה ע"ש באריכות.

ומן הנראה שזה דעת האומר בשומע כעונה שצריך שיכוין להוציאו, אבל למ"ד שגם בשומע כעונה אינו צריך לכוין להוציאו, צ"ל דס"ל שהשומע נחשב כמוציא הכל מפיו כנ"ל, ואינו ענין לכוונת המשמיע.

כל זה לענין שומע כעונה, אבל העונה אמן לכאורה לפי ב' השיטות בשיטמ"ק נחשב כמוציא הכל מפיו, שהרי לב' הדעות גם כשלא נתכוין להוציאו בעונה אמן יצא, וקשה כנ"ל בדעת הרמב"ם שכ' שאם המברך אינו חייב מן התורה אין העונה אמן יוצא בברכתו, ולהנ"ל מאחר והעונה אמן כמוציא מפיו ממש מה לנו שהמברך אינו בר חיובא מן התורה, הרי לא מפי המברך חי העונה, כי מפי עצמו שהרי בעניינתו הוציא כל הברכה מילה במילה מפיו.

ומן הנראה בבירור ענין העונה, שביסודו ניבאו הראשונים בכמה לשונות, כי הרשב"א בשו"ת ח"ה סי' נג כ' לבאר מה שאמרו ז"ל גדול העונה אמן יותר מהמברך, "שלשון אמן יש בו קיום דבר ואמר כל העם אמן, והמברך אין בלשונו אלא הודאה וכו' שהמברך כמעורר והעונה אמן כגומר את הכל", גם באבודרהם (נסדל עזריה על חול) כ' כי המברך דומה לשטר שלא נתקיים והאמן הוא קיומו, ובמד' רבינו בחיי (שמות יד לא) פתח בלשונו כדברי הראשונים הנ"ל במשל השטר והקיום, אבל מסיים במשל עדות של שנים שהשני משלים את הראשון, שכ' "כי המברך מעיד בברכתו של הקב"ה שהוא מקור הברכה, והעונה אמן הוא מקיים השטר והוא העיקר, שאין קיום העדות בעד ראשון אלא בעד שני שהעדות נגמר על ידו והעונה אמן הוא העד השני וצריך הוא שיצטרף עם העד הראשון שהוא המברך כי עמו העדות קיים", היוצא מדברי הראשונים אלו שגם העונה אמן הוא השלמה לברכת המברך, שזה משלים את זה, כמו ששני עדים משלימין זה את זה, וכמו שעדי קיום ועדי השטר משלימין זה את זה, כך העונה אמן והמברך משלימין זה את זה.

וגדולה מזו מבואר בראשונים שעניית אמן היא גמר הברכה, כמו שכ' הרא"ש בסוף מס' נזיר, וכן פי' הרא"ש בברכות (ג:) הטעם שגדול העונה וכו' שהוא גומר המצוה, והפליגו בזה הפוסקים בהלכה, כדאי' באו"ז ה' סעודה (סי' קצ) דהשומע ברכת המוציא וכו' שלא יצאו י"ח לא המברך ולא השומע עד שיענה השומע אמן, דאף עניית אמן מן הברכה היא, ובסי' קעז כ' שאם לא יענה אמן לא יצאו שניהם ידי חובתן, (וראה ברמ"א קסז ס"ב, ומה שהק' שם בבאור הלכה בזה), ובה' תפילה (סי' קסד סי') אי' שאם בעוד האדם מתפלל סיים ש"ץ ברכה וקודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הצבור סיים זה תפילתו עונה עמהם אמן, וכ' הט"ז (נסק"י) שבפסקי מהרא"י סיים דעניית אמן נמי מן הברכה היא, והט"ז מקשה שם למה צריך קודם שכלתה עניית אמן מפי רוב הציבור, אף אם כולם סיימו אמאי לא יאמר אמן אחריהם, הרי עניית אמן של אותן ששמעו הברכה כברכה אריכתא היא ע"ש.

וא"כ לכאורה דין העונה אמן, כדין השומע כעונה, שהשומע והמשמיע מתאחדים, ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה, וכמו כן בעונה אמן שהיא כברכה אריכתא, וא"כ

כמו שבשומע כעונה צריך דעת השומע והמשמיע, משום שבלא דעתם אין משתתפין הדיבור והשמיעה, כן המברך והעונה למה לא ניבעי דעת המשמיע והעונה.

ומן הנראה שהחילוק רב ביניהם, כי השומע בכדי שיהיה כעונה, צריך להגדר אחר המקריא ולהתאחד עמו שיעלה לו קריאתו של המקריא כאילו קרא הוא עצמו, לכן כדי לגוררו אחריו שיהיה עמו כאחד צריך המקריא לכוין אליו להוציאו, אבל לא כן הוא היחס מהעונה אמן למברך, כי כמשל השטר שכתבו הראשונים הנ"ל שהמברך הוא כעדי השטר והעונה אמן כעדי קיום השטר, או כמד' רבינו בחיי שהמברך הוא עד ראשון והעונה אמן הוא עד השני שמצטרפין, דפשיטא שזה מעיד בפני עצמו וזה מעיד בפני עצמו ושניהם יחד עולין כאחד, וכמו כן המברך מברך לעצמו והעונה אמן כמברך לעצמו, ואין המברך צריך לכוין להוציא את העונה אמן, ומ"מ שניהם יחד עולין כאחד לברכה אריכתא. אבל אם המברך אינו מחוייב בברכה, אין כאן עד ראשון ואין כאן עדי שטר, ומה יועיל העונה שהוא עד שני או עד קיום, כאשר אין עד בשטר לקיימו, לכן כ' הרמב"ם שאינו יוצא.

ולפ"ז מדויק לשון הרמב"ם שם בה' ברכות שעל השומע כעונה כ' שיצא, ועל העונה אמן כ' הרי הוא כמברך, כי לפי האמור מדויק מאוד, כי פ' "יצא" היינו שיוצא ע"י אחר, ואכן זה שהשומע הוא כעונה, הוא כי השומע נגרר אחר המקריא ומתאחד עמו, אבל העונה אמן הרי הוא כמברך, שהרי ברכה אריכתא היא כנ"ל, וזה וזה שוים.

עוד י"ל בביאור דעת הרמב"ם הנ"ל דהוא ז"ל סובר ששומע כעונה אינו כמוציא הדיבור מפיו, אלא שהתורה חידשה שיוצאין בשמיעה, אבל העונה אמן, אף שגם הוא אינו כמוציא בעצמו הדיבור מפיו, מ"מ הרי הוא כמברך, שבעניית אמן הוא פועל שחלות הדיבור של המברך יחול עליו ויתייחס אליו, ולכן גם זה אינו אלא בגדול שדיבורו דיבור ויכול לחול על העונה, אבל בקטן כיון שאין דיבורו דיבור, אין חלות דיבור שיוכל להתייחס אל הגדול העונה אמן, לכן לא מועיל עניית אמן של הגדול.

אולם כל זה לפי המבואר שיטתו בה' ברכות שהעונה אחר הקטן לא יצא, והדא תימא שהרמב"ם עצמו גבי שבועה בפ"ב מה' שבועות ה"א כ' שגם העונה אחר שבועת עכו"ם או קטן הוה שבועה.

ומן הנראה עפ"י מש"כ האבני נזר באו"ח (סי' מ) לחלק בין שומע כעונה לעונה אמן, דשומע כעונה היינו כאומר לשון זה שאומר המדבר, וא"כ כאשר המברך מברך לנוכח בריך רחמנא דיהיבין וכו' הרי מדין שומע כעונה אין כאן ברכה בדידיה דזה הלשון ל"ש כלל אצלו, דהשומע כעונה הוא כאומר לשון זה ולא הענין מופשט מלשון, אבל העונה אמן שהוא כמוציא שבועה מפיו דילפי' מואמרה האשה אמן אף שהכהן אומר לנוכח ואעפ"כ חשוב כמוציא שבועה מפיו, על כרחך שהוא מופשט מהלשון כי ענייתו הוא על הענין והוא השבועה, וכ' שם שהר"ן חולק על זה וס"ל שאינו יוצא בענין לבד אלא בלשון גם כן ע"ש⁴⁸.

48. וראה רבי עקיבא איגר ברכות נד: "דעני בתרייהו אמן, עי' בשו"ע סי' ריג ס"ב [שכ' יוצאים בשמיעתן שמכוונים

וא"כ לפ"ז י"ל שדוקא בברכות דלא סגי מצד הענין, כי אין חלות ברכה אלא בלשון ברכה שטבעו חכמים, א"כ העונה אמן שענייתו הוא על הענין ולא על הלשון, אין בכוחו לעשותו חלות ברכה, ועל כרחק הטעם שמועיל הוא משום שחלות הברכה חל מצד המברך שמברך לצאת לעצמו או להוציאו מדין ערבות, וכאשר כבר יש חלות ברכה מועיל עניית אמן שחלות הברכה ועניינו יחול עליו כאילו הוציאו מפיו, אבל בקטן שאין בברכתו מצוה לעצמו ולא מדין ערבות, ובעינין ע"י עניית אמן לעשותו חלות ברכה זה לא יתכן בעניית אמן שהוא רק על הענין ולא על הלשון ובברכה בעינין לשון חכמים, אבל בשבועה שהעיקר הוא ענין השבועה א"ש דסגי גם בעונה אחר הקטן והנה הצ"ח בברכות כא: כ' לפי שי' הראשונים שגם בשבועה ובנדר איכא דין שומע כעונה, א"כ בהריני נזיר שאומר אני למה לא סגי שומע כעונה, ותי' כי אם הוא כעונה על מה שאמר המשמיע הרי המשמיע אמרו על עצמו של המשמיע, וזה לא מועיל, לכך צריך לומר ואני, על עצמו ע"ש, ולכאורה מזה נראה שס"ל ששומע כעונה היינו שהשומע נגרר אחר המשמיע, וחלות הדבר שנעשה ע"י המשמיע חל על השומע, לכן ס"ל כאשר המשמיע אומר הריני נזיר וכוונתו על עצמו הרי חלות הקריאה הוא הנזירות על המשמיע, ואיך תחול נזירות על השומע, לכן צריך לומר ואני, אבל לפי האבני נזר ששומע כעונה אינו מתייחס לענין אלא למילים שמוציא מפיו, א"כ אינו ענין לנזירות של המשמיע אלא למילה במילה מהמילים הריני נזיר ומאחר ואלו המילים נחשבים כאילו נאמרו ע"י השומע א"כ הם נחשבים כאילו השומע אמר הריני נזיר, ולמה צריך לומר ואני, אע"כ שבנזיר ושבועה ונדר לא שייך שומע כעונה. וטעמא דמילתא י"ל שמשמיע השבועה והנזירות אינו מבורר גמירת דעתו של השומע על עצמו, וכי בכל אשר ישמע האדם הוא גומר בלבו ודעתו על עצמו, ואם אין גמירת דעת איך יחול הנזירות, לכן צריך לומר ואני שבזה מוכיח גמירת דעתו למה שהוא שומע. וצ"ע בהבנת דברי הצ"ח.

כן צ"ע על מה שכ' שם הצ"ח שלמ"ד הרהור כדיבור על כרחק שבשבועה שלא מועיל הרהור הוא מגזה"כ מיתורא דמבטא שפתים ולא כתוס' בשבועות (טו). שהוא ממשמעות הכתוב ע"ש, והדא תימא כי גם אם מבטא שפתים אינו גזה"כ רק לאפוקי דברים שבלב, איך יועיל הרהור כדיבור, הרי כדי שלא יהיה דברים שבלב שאינן דברים בעינין שיהיו דברים המוכיחים שזהו מה שבלבו, ובהרהור כדיבור היכן הדברים המוכיחים לזה, וצ"ע.

אליו אפילו לא יענו אמן, וכ"כ באו"ח סי' ריט "וענה אמן יצא. עי' לעיל סי' ריג ס"ב וצ"ל דהכא ל"ש שומע כעונה דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני אלא דע"י אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא. ובטור בשם הרא"ש כ' הטעם דהכא שאני דדוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה או יוצא השומע בלא עניית אמן אבל הכא שהמברך אינו חייב בברכה זו צריך דוקא לעניית אמן וצ"ע. וצ"ל דהכא דלא שייך שומע כעונה דהא הוא צריך לומר בנוסחא אחרת דהיינו שגמלני, אלא דע"י אמן דהוא כמו שהוא ג"כ משבח ומודה יצא. ובטור בשם הרא"ש כ' הטעם דהכא שאני דדוקא כשהמברך חייב ג"כ בברכה או יוצא השומע בלא עניית אמן אבל הכא שהמברך אינו חייב בברכה זו צריך דוקא לעניית אמן, וצ"ע.

הרב שמואל יעקב אברהמי בית שמש

בדין הבדלה על היין בבית הכנסת

וכפי שיתבאר תליא הא באשלי רבובי אם הבדלה בביהכנ"ס הוה תקנה גמורה וקבועה או דהוה מנהג בעלמא שהנהיגו לצורך אלו שאין להם יין.

**דרגת חיוב הבדלה בביהכנ"ס
תליא בדרגת חיוב הקידוש שם**

ב. והנה הגר"א בביאורו בסי' רצה אות ג, עמש"כ השו"ע דמבדיל ש"ץ, כתב וז"ל: בפסחים קא. ושמואל למה לי כו' אבל בהבדלה מודה לרב ובתענית כד. דיירנא כו'. ובפשטות היה נראה דכוונתו בהבאתו לדברי הגמ' במס' פסחים היתה לומר דהא דקאמר בגמ' ושמואל למה לי לקדושי בביהכנ"ס לאפוקי אורחים, היינו בקידוש דאין קידוש אלא במקום סעודה אבל בהבדלה ס"ל ג"כ דיכול להוציא כל בני העיר ול"ד האורחים האוכלים בביהכנ"ס, דבהבדלה אין שום תנאי של סעודה כמו בקידוש. והמשך דבריו שהביא לדברי הגמ' במס' תענית הוא בנוגע לחלק השני של השו"ע דהוא להוציא את מי שאין לו יין, שם איתא: רבי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא נחית קמיה אילפא ואמרי לה רבי אילפי אמר משיב הרוח ונשא זיקא מוריד הגשם ואתא מיטרא אמר ליה מאי עובדך אמר ליה דיירנא בקוסטא דחיקא (בכפר דחוק שהעניות בה גדולה) דלית ביה חמרא לקידושא ואבדלתא טרחנא ואתינא חמרא לקידושא ואבדלתא ומפיקנא להו ידי חובתייהו, ע"כ. הרי חזי' מושג של קידוש והבדלה להוציא למי שאין לו יין, ואם כי מבואר שם יותר כשיטת רב

אם ראוי להנהיג להבדיל בביהכנ"ס

א. בסי' רצה כתב השו"ע: מבדיל ש"צ כדי להוציא מי שאין לו יין. והנה יש בתי כנסיות שאין מבדילין בו, ויש לעיין האם ראוי להנהיג בהם שיבדילו.

והנה לגבי קידוש כתב השו"ע בסי' רסט: נוהגין לקדש בביהכנ"ס וכו' ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם י"ח ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה (כ"כ הר"ן הרמב"ם והרשב"א) זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכנ"ס אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס וכן מנהג ארץ ישראל ע"כ. ובמשנ"ב שם סי' רסט ס"ק ה על מה שכתב השו"ע שיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס כתב: ובמדינתנו נוהגין לקדש בביהכנ"ס בשבת וי"ט וכו' ומהדרין אחר יין ונוהגין לקנות בדמים המצוה מי שיתן יין לביהכנ"ס לקידושא ואבדלתא, ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו כמ"ש הרשב"א, ע"כ. אלא דכבר כתב בשו"ת הר צבי (ח"א סי' קנ"ג) דאין האידנא המנהג כן בירושלים לקדש בבית הכנסת עיי"ש כ"ד, וכן ברוב הבתי כנסיות די בכל אתר ואתר אין כן המנהג, ורק מקומות בודדים עדיין יש שעוד מקדשים שם. אולם לגבי הבדלה יש בתי כנסיות בירושלים ובעוד מקומות רבים בא"י ובחו"ל שעד היום מבדילין בו. ויש לדעת מה החילוק ביניהם, והאם מן הראוי להנהיג להבדיל באותם בתי כנסיות שאין מבדילין בהם, לדעת השו"ע ולדעת המשנ"ב, להלכה ולמעשה.

כשלושת הדעות בביאור מה שכתב השו"ע דיותר טוב להנהיג שלא לקדש אם הוא לחוש לדעות הסוברות דאינו אלא מנהג או שמא דלמרות דהוי תקנה בכ"ז יותר טוב שלא לקדש (וכפי שיבואר כל זה להלן), דלהסוברים דהוא משום דחש השו"ע לשיטות הסוברות דהוא מנהג, אם כן ה"ה לענין הבדלה יחוש לשיטה זו הסוברת דהוה מנהג ואם אין מי שיצא אין להבדיל, וכך יהיה הדין גם להסוברים דהיתה זו תקנה לשעתה באותם המקומות בם היו מצויים אורחים, ולהסוברים דלכל הדעות הוה תקנה גמורה ומה דאין לקדש כשאין אורחים זהו מטעמים שונים, אם כן בהבדלה הוה גם תקנה, ויהיה תלוי אם טעמים אלו שנאמרו בהא דאין לקדש האידנא דליכא אורחים שייכים גם בהבדלה - וכדלקמיה בעזה"י.

דעות הסוברים דקידוש בביהכנ"ס הוה מנהג בעלמא

ג. דעת הב"ח בס' רסט שקידוש בביהכנ"ס לא דמי לחזרת הש"ץ דהוי תקנת חכמים ולכן אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה¹, משא"כ קידוש בביהכנ"ס לא הוי תקנת חכמים (וחולק שם על הר"ן והרמב"ם שכתבו כן, עיי"ש), אלא מנהג להוציא את האורחים ידי חובתם ולכן כשאין אורחים לא שייך להמשיך לנהוג כן, ועיי"ש שדייק כן

דניתן להוציא יד"ח קידוש גם שלא במקום סעודה, שבפשוט הוציא יד"ח קידוש את כולם בבת אחת אף שלא אכלו כולם באותו מקום אלא כל אחד בביתו, אולם ניתן ללמוד לדין משם לענין הבדלה שיש להבדיל להוציא את מי שאין לו יין, והוא לפי מה שכתב הגר"א לעיל מיניה שבהבדלה שמואל מודה לרב דלא בעי לזה כל תנאי ושפיר יכול להוציא את מי שאין לו יין אף שאינו סועד שם.

אולם העיר הגאון רבי יעקב דוד קליינר שליט"א שאם כן דהבאתו לדברי הגמ' במס' פסחים היה רק לומר דבהבדלה ליכא כל תנאי של סעודה במקום עשיית הבדלה, לא הו"ל למיתי לדברי הגמ' שם שאינה מדברת כלל מענין הבדלה, והיה סגי לומר דבהבדלה לא בעי שיהיה במקום סעודה ולהביא רק את הגמ' במס' תענית, ומדהשוה ענין הבדלה בביהכנ"ס למה שנחלקו רב ושמואל בענין קידוש, נראה דבא לומר עוד בזה דלהבדלה בביהכנ"ס יש את אותם הגדרים של קידוש בביהכנ"ס, וע"ז קאמר דבכ"ז בהבדלה מודה שמואל לרב.

ולענין קידוש בביהכנ"ס גופא נחלקו רבותינו אם היא תקנה גמורה או תקנה למקומה ושעתה או מנהג (כפי שיובא להלן), וא"כ לדרכו של הגר"א ניתן ללמוד לענין הבדלה

1. כדאיתא במס' ביצה ה., שם מבואר לגבי גזירות חז"ל דכל דבר שבמנין (שנאסר ע"י קיבוץ חכמים) אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה אלא צריך מנין אחר להתירו (עיי"ש מהיכן למדו זאת), ובטעם הדבר ביאר בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' יז אות ו) דהוא מכיון דאינשי לא מסקי אדעתיהו שגזירה זו תליא בטעם זה ואם נתיר להם עכשיו יבואו להתיר זה אף במקום שיהיה שייך אותו הטעם של הגזירה, ועל כן כדי שלא יבואו לידי מכשול זה יש להתיר להם לגמרי (וע"ע להלן בהערות). ועיין רמב"ם פ"ב מהל' ממרים ה"ב שהשוה בזה תקנות לגזירות. ואין הבדל בזה בין תקנות וגזירות שתקנו או גזרו חכ' שלא לעשות דברים מסויימים ובין תקנות שתקנו לעשות, כדמוכח מכמה דוכתי.

מגוף הסוגיא במס' פסחים שם בדף ק:, ורצה כך לומר אף בדעת רבינו יונה^{3,2}.

וכדרך זה ר"ל הקה"י (מס' ברכות סי' כט קטע המתחיל ונראה) בהבנת דעת הרא"ש וסייעתיה שכתבו דהאידינא דליכא אורחים אין לקדש בביהכנ"ס דהוה ברכה לבטלה (ויובאו דבריהם להלן). שם רצה הקה"י מתחילה לתלות את מח' הרא"ש והרשב"א לענין קידוש בביהכנ"ס האידנא דליכא אורחים, בזה אם תקנה שתוקנה מחמת איזו סיבה ולא שייך יותר אותו הטעם, אם בטלה התקנה או לא, אלא דדחה זאת, וא"ד: ונראה דמהני פוסקים דסברי שאין לקדש

בזמן דליכא אורחים אין ראייה כלל דסברי שתקנה שנעשה מחמת טעם נעשית בתנאי רק לזמן שיתקיים הטעם, דפשוטו קסברי דלא היה מעולם תקנה מיוחדת לקדש בביהכנ"ס, דאטו לקדש בשביל להוציא אורחין צריך לזה איזה תקנה הלא זהו עיקר ענין קידוש, וגבאי צדקה העוסקים בצרכי האורחים ודאי עליהם לסדר קידוש בשבילם, ומשו"ה קסברי דהיכא דליכא אורחין אין מקום לקידוש וקרוב דהו"ל ברכה לבטלה כיון שלא היה תקנה מיוחדת לקדש בביהכנ"ס, ומה"ט לא קשה עליהם מהא דמעין שבע וחזרת התפילה דעבדינן אע"פ שבטל הטעם שמחמתם תיקנו אותם, והיינו

2. שהביא הרא"ש (במס' פסחים פ"י סי' ה) שמקדשין בביהכנ"ס אף שאין שם אורחין ואין זה ברכה לבטלה דהא דאמרין אין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן ואסמכוהו אקרא דכתיב וקראת לשבת עונג ועיקר הקידוש מן התורה היינו בכניסתו כדכתיב וזכור זכרוהו על היין בכניסתו הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה, והרא"ש העיר ע"ד דהא דקאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה לא משמע כפירושו דמשמע שאינו קידוש כלל, ועוד דמאי קאמר שמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא נימא להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו. וע"ז כתב הב"ח ליישב דהעיקר כמו שכתב רבינו יונה אבל לא כמו שהבין הרא"ש אלא גם ה"ר יונה מפרש כהרא"ש וככל הגדולים, והוא דלמאי דקיימא לן כשמואל לא נהגו לקדש בבית הכנסת מעיקרא אלא להוציא אורחים ידי חובתם דאכלי ושתי וכו' אבל לא להוציא מי שאינו יודע דאם אינו יודע היה צריך שיקדש לו אחר בביתו במקום סעודה, אלא דלאחר שנהגו לקדש בבי כנישתא להוציא אורחים, שוב היו כל אותן שאינם יודעים לקדש באין לבית הכנסת לשמוע הקידוש ולא היו טורחין עצמם להשתדל אחר מי שיקדש בביתם במקום סעודה כתקנת חכמים אלא אמרו די לנו שיצאנו ידי קידוש מן התורה בבי כנישתא, ועל כן נמשך דאף עכשיו שאין לנו אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא לא נתבטל המנהג כדי שאותן שאינם יודעים יהיו יוצאין ידי חובת קידוש מן התורה, דכיון דכבר החזיקו במנהג זה שלא לקדש בביתם במקום סעודה והורגלו לצאת ידי חובת קידוש מן התורה בבי כנישתא, אם לא ישמעו הקידוש עכשיו בבי כנישתא תתבטל מהם מצוה זו לגמרי, ולפיכך הניחו חכמים להם מנהגם לקדש בבית הכנסת אע"פ שאינו במקום סעודה, ולא בטלוהו דכיון דנהוג נהוג ומטעמא דאמרון כדי שיהיו יוצאין ידי חובת קידוש מן התורה. ועד"ז כתב ליישב בשו"ת שואל ומשיב (חמישה סי' יז), עיי"ש.

וע"ע שו"ת שב יעקב (ח"א סי' יד) מה שכתב לפי דרכו ליישב הערות הרא"ש הנ"ל על רבינו יונה, ובפמ"ג סי' רסט משבצ"ז ס"ק א ובישועות יעקב סי' רסט ס"ק א מה שכתבו ליישב להערת הרא"ש השניה על ר"י, ולהלן בהערה מש"כ ג"כ ביישוב הערתו השניה.

3. וכך היה נראה מבואר מפשטות משמעות דברי רבינו מנוח (בפ"ט מהל' תפילה הל' י) דיסוד קידוש בביהכנ"ס הוא מנהג ולא תקנה ממה שכתב ... וכן היה 'מנהג' רבותינו כדאיתא בפרק ערכי פסחים וכו' (הו"ד להלן בהערה), אלא דאינו מוכרח דיש ללמוד בדבריו ע"ד שכתבנו להלן (בהערה) בביאור דברי המכתם.

האורחים שהיו מצויים בזמנם ולא היתה זאת תקנה כלל.

ולדעה זו יצא לענין הבדלה (לדרכו של הגר"א) דהוה ג"כ מנהג⁵.

משום דהתם תקנ"ח היתה לברך ברכת מעין ז' וחזרת התפילה וכיון דאיתקין איתקון אבל קידוש בביהכנ"ס לא אשכחן תקנה כלל כנ"ל, ע"כ.

וא"כ לשיטה זו עולה לדינא שאין כל מקום להבדיל בביהכנ"ס אלא אם יהיו כאלו שאין להם יין שצריכים לצאת יד"ח, דבאם אין מי שיצא יד"ח אסור להבדיל דהוה ברכה לבטלה. ואף שהמשנ"ב כתב לענין קידוש שאין לבטל המנהג שנהגו כדעת הרשב"א וסייעתיה לקדש בביהכנ"ס אף שאין אורחים, דס"ל לשיטה זו דהוה תקנה גמורה, וא"כ ה"ה צ"ל גם לגבי הבדלה; מ"מ הרי רוב כלל ישראל לא נהגי בזה כוותיה אלא כדעת השו"ע, וא"כ

ואם נלמד כן בדעת הרא"ש וסייעתיה, שלכן סבירא להו שהאידינא דליכא אורחים אין לקדש בביהכנ"ס, זהו משום דמעיקרא לא היתה זאת תקנה אלא כך נהגו בכדי להוציא האורחים יד"ח, ולכן הוא דס"ל דבדליכא אורחים אין יותר כל סיבה לקדש; נוכל לבאר דהא דכתב השו"ע דהאידינא דליכא אורחים טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס, זהו משום דחש לה לדעת הרא"ש וסייעתיה⁴ דקידוש בביהכנ"ס אינו אלא מנהג שנהגו עבור

4. עיין באר הגולה שם בס"י רסט אות ד דעל מה שכתב השו"ע דיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס, ציין לדעת התוס' והרא"ש שם בפסחים והטור ורבינו ירוחם שהובאו בב"י.

5. וכשיטה זו היה נראה מבואר בדברי המנורת המאור (נר ג' כלל ג' חלק א' פרק כג אות קיג), וא"ד: ונוהגין לאמרה שליח צבור בתפילה קידוש בערב שבת והבדלה במוצאי שבת כדי להוציא צבור ידי חובתן לאותן שהם דחוקים ואין להם כוס לקידוש או להבדלה כדגרסינן פרק סדר תעניות אלו רבי גזר תעניתא נחית קמיה אילפא אמר 'משיב הרוח' נשא זיקא אמר 'מוריד הגשם' אתא מטרא אמר ליה מאי עובדיך אמר ליה דירנא בקוסא דחיקא טרחנא ומיתנא קידושא ואבדלתא ומפיקנא צבורא ידי חובתייהו, ע"כ. הרי דהזכיר להא דמקדש ומבדיל ש"ץ בביהכנ"ס כמנהג. ואין לדחות (ע"ד שר"ל להלן בהערה בביאור דעת רבינו יונה) דאף הוא ס"ל דמעיקרא נתקן לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא את האורחים, והאידינא שאין אורחים נתבטלה התקנה ובכ"ז נהגו לקדש שלא מחמת התקנה אלא מחמת הצורך שנתחדש להוציא יד"ח לאותן שהם דחוקים; לאו מילתא היא, דאי נימא כדרכו של הגר"א לא היה לו להכליל ענין ההבדלה בכלל הגדרת 'נוהגין', דבזה יש להסתכל אחר מה שנתקן מעיקרא. וע"כ א"כ לומר לדרכו של הגר"א דס"ל דמעיקרא לא היה הקידוש בביהכנ"ס בתורת תקנה אלא בתורת מנהג, ונאמר דמה שכתב לטעם אחר מהמבואר בגמ' במס' פסחים זהו משום דהך טעמא לא שייך תו האידינא. אלא דאכתי יש לדחות דכוונתו 'נוהגין' דקאמר היינו (ע"ד שביארנו להלן בהערה בביאור דברי השו"ע והמשנ"ב) דנוהגין לדינא עיקר כדעת הרמב"ם וסייעתיה דלא כהרא"ש.

וכן היה נראה מבואר בהל' רי"ץ גיאת (שערי שמחה ח"א מאה שערים הלכות הבדלה עמ' יד), שם איתא בזה"ל: ואי אבדיל שליחא דצבורא על הכוס בבי כנישתא כל דהוה התם נפיק ידי חובתיה, ע"כ. ומשמע דס"ל דאין תקנה כזו להבדיל בבית הכנסת דרק קאמר שאם הבדיל הש"ץ בביהכנ"ס וכו', והיינו לכאז' שהדבר תלוי אם יש הצריכים לצאת יד"ח. אלא דיש לדחות דיתכן דס"ל דתקנה איכא להבדיל בביהכנ"ס, אלא דלא תמיד התאפשר הדבר מחמת מחסור ביין וכיו"ב, וע"ז קאמר דאם מבדיל הש"ץ בביהכנ"ס וכו' כתקנת חכמים. ועד"ז י"ל גם בנוגע להכתוב בספר מגיד משרים פר' וישב 'ובאתרי דמבדלי בבי כנישתא' וכו'.

אלא במקומות שהיו מצויים שם אורחים,⁶ עיי"ש שר"ל כן גם בדעת הרמב"ם וסייעתיה. וכתב להוכיח נגד הר"ן דס"ל דקידושא בביהכנ"ס הוה תקנה קבועה בכל מקום מלשון הש"ס (נמס' פסחים סז) 'אותם בני אדם שקידשו בביהכנ"ס' משמע דאיכא דוכתא דלא מקדשים בביהכנ"ס דלא נתפשטה התקנה בכל מקום.

לדרך זו בהבנת דברי השו"ע כך ה"ה לגבי הבדלה.

דעת השב יעקב דהתקנה היתה רק עבור המקומות שמצויים אורחים

ד. דעת השב יעקב (חאו"ח סי' יז) דקידוש בביהכנ"ס הוה תקנה שלא נתפשטה

6. וזהו ע"ד דברי התוס' במס' ע"ז לה. (ד"ה חדא) לענין גילוי דכל הגזירה היתה מעיקרא רק על אותם המקומות שם מצויים נחשים (ועיין פ"ח יו"ד סי' קטז ס"ק ב וברכי יוסף או"ח סי' רלב אות ד מש"כ ע"ד), ועד"ז כתבו תוס' שם במס' ע"ז נז: (ד"ה לאפוקי) לענין מגע גוי ביין האידנא דאין עכ"ס מנסכים בנגיעה, ועיי"ש שהביאו ראיה לזה מהא דאיתא שם במס' ע"ז סה. דרבר שדר קורבנא לבר ששך ביום אידו אמר קים לי בגויה דלא פלח לעבודת כוכבים ולא בעי' בזה מנין אחר להתירו כי ודאי מתחילה לא גזרו עליהם. וכיסוד זה כתבו תוס' במס' ביצה דף ו. ד"ה והאידנא. ועפ"י זה ביאר הב"י בס' שלט לדברי התוס' במס' ביצה דף ל. (ד"ה תנן) לגבי הא דתנן דאין מטפחין ואין מרקדין בשבת ויר"ט ופירש"י שמא יתקן כלי שיר, וכתבו תוס' דלדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו בקיאים לעשות כלי שיר שייך למיגזר אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר ולא שייך למיגזר, וביאר דבריו הב"י דאע"ג דבפ"ק דמס' ביצה (ה). אמרי' שאע"פ שנתבטל טעם הגזירה לא נתבטלה הגזירה, התוס' מדמו ליה למשקין מגולים דשרו האידנא לפי שאין נחשים מצויים וציין לדבריו שבמס' ע"ז דף לה הנ"ל, והובא זאת לדינא באו"ח סי' שלט סעי' ג ברמ"א, ולזה היתה כוונת הט"ז בס"ק ג. אך בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' יז אות ו) העיר ע"ד הב"י דשם במים מגולים כתבו תוס' דשרו האידנא משום דמתחילה כשאסרו לא אסרו אלא במקום שהנחשים מצויין והני מקומות שאין הנחשים מצויין לא היו בכלל הגזירה מתחילה, אבל הך גזירה דשמא יתקן כלי שיר שגזרו בכל מקום, בודאי לא שייך בזה חילוק מקומות והיא גזירה מוחלטת כשאר כל גזירות חכמים דאף כשנתבטל הטעם לא בטלה הגזירה. ועיי"ש שרצה לבאר את דברי התוס' שם במס' ביצה דף ל עפ"י יסוד הרא"ש בשו"ת (כלל ב' סי' ח) דבדבר שהטעם ידוע נתבטל הטעם נתבטלה הגזירה (א.ה. - וכיסוד זה כתב גם הרדב"ז בפ"ב מהל' ממרים ה"ב (קטע המתחיל היה גדול בחכמה) דלא אמרי' אע"פ שנתבטל הטעם לא נתבטלה התקנה אלא היכא דתקנו סתם אבל אם תלו תקנתם בהדיא משום דבר פלוני אם נתבטל הדבר ההוא נתבטלה התקנה. ומה שכתב הרא"ש בריש מס' ביצה סי' ג דבטעם ידוע אין בטל התקנה אף שבטל הטעם, יש לחלק בין ידוע לכל לבין ידוע רק לברי אורייין), וצ"ל דס"ל לתוס' בגזירה דאין מטפחין ואין מרקדין דהוי הטעם ידוע שמא יתקן כלי שיר ומשו"ה עכשיו שבטל הטעם בטל האיסור ממילא, עיי"ש כ"ד. אולם איך שלא נימא אין סברא זו של תוס' מוסכמת לדינא (כלשונו של הנוב"י תנינא או"ח סוף סי' מט), עיי"ש בס' שלט שהרמ"א הזכירה רק כצד שני וסיים ד'אפשר' שעל זה נהגו להקל בטיפוח סיפוק וריקוד, והמשנ"ב בס"י כתב דאין כדאי להניח המנהג שלא במקום מצוה אלא משום הנח להם (שזו הסברא הראשונה שם ברמ"א שלכן לא מחי' האידנא), ובשעה"צ ס"ק ז כתב דאם כי מהיש"ש משמע דבמקום מצוה יש לסמוך מדינא על סברת התוס' לענין טיפוח וריקוד מ"מ מהב"י לא משמע כן וכ"כ במאמר מרדכי. אולם כסניף אשכחנא בפוסקים שהשתמשו למעשה בסברא זו, עיין מג"א בס' שלט ס"ק א שמצורף סברא זו לסניף להיתר פעמונים בפרוכת, וע"ע א"ר בס' שלט ס"ק ג שמצורף סברא זו להיתר אמירה לנכרי לתקן כלי שיר לחופות אע"פ דהוי אמירה לנכרי בדאורייתא, מ"מ עיקר האיסור דאמירה לנכרי הוא שמא יעשה בעצמו, וכלי שיר אין בקיאים ע"כ שבות זה לא חמיר. ועיין מש"כ בזה הקצוה"ש (ח"ז עמ' יט מס' 2).

שהביא עוד הוכחה לזה מדברי הסוגיא שם ומדברי הירושלמי, וע"ע לו שם באות ז שכתב עוד שתי הוכחות נוספות להוכיח דקידוש בביהכנ"ס הוה תקנה קבועה.

ולדעה זו יצא לענין הבדלה (לדרכו של הגר"א) דהוה ג"כ תקנה קבועה, ורב ושמואל שנחלקו במס' פסחים אודות התקנה לקדש בביהכנ"ס, לענין התקנה להבדיל בביהכנ"ס שמואל יודה לרב.

ויש להבין לשיטה זו במה נחלקו הראשונים והפוסקים אם יש לקדש בביהכנ"ס גם האידנא דליכא אורחים, והאם הא דנהגו שלא לקדש האידנא על פי הכרעת השו"ע שייך גם לגבי הבדלה.

ביאור דעת השו"ע דהאידנא דליכא אורחים יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס

ו. **והנה** גוף דברי השו"ע בס' רסט דהאידנא יותר טוב שלא להנהיג לקדש בבית הכנסת צ"ע, דבס' קכד הביא הב"י למה שכתב האבודרהם שנשאל הרמב"ם (פ"א ס"ד קמ"ז): קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה, אם ירד שליח ציבור לפני התיבה ויחזור התפילה בקול רם. והשיב: הואיל ותקנו חכמים שירד שליח ציבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת השליח ציבור ברכה לבטלה כלל מפני עיקר התקנה, ואף ע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי, כמו שתקנו הקידוש בבית הכנסת, והיה עיקר זה מפני האורחים ונתחייבו לאמרו בכל בתי כנסיות ואף על פי שאין שם אורחים, וכמו שתקנו ברכה אחת

ולדידיה האידנא דליכא אורחים אין שום מקום לקדש בביהכנ"ס, וה"ה לענין הבדלה כן יסבור (אם נניח שלמד גם הוא ע"ד הגר"א) דהוה תקנה לשעתו לפי הצורך, והיכא דלא יהיה עבור מי להבדיל בביהכנ"ס אין להבדיל.

דעות הסוברים דהוה תקנה גמורה וקבועה

ה. **אולם** כמה פוסקים דחו לדברי הב"ח מכל וכל אף בדעת הרא"ש וסייעתיה, יעויין בשו"ת אגודת אוזב (ח"א סי' א' אות ט) שדחה לראיה שהביא הב"ח, והערה ש' בס' רסט סעי' ב העיר ע"ד הב"ח שלהדיא נראה מלשון הגמ' שם דהוה תקנה קבועה, דקאמר התם: ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, משמע שתקנה קבועה היתה דאל"כ הו"ל למיפרך למה שבקי' לה לקדושי בבי כנישתא, כדפריך במס' ר"ה טו: גם בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' קנז) לאחר שהביא את דברי הב"ח כתב: אבל באמת מפשטות הגמ' וכן מירושלמי (המונח בתוס' במס' פסחים קו: ד"ה מקדש אריפתא) משמע שגם קידוש בביהכנ"ס תקנה גמורה היא.

גם על דעת השב יעקב כתב החת"ס (בשו"ת חת"ס סוף סי' קמג) דהאמת יורה דרכו דפשטה התקנה בכל מקום, ואת הוכחתו מלשון הגמ' 'אותם בני אדם שקידשו בביהכנ"ס' דחה דא"כ הו"ל 'אותם ביהכנ"ס שמקדשים בהם' ולא אותם בני אדם שמקדשים בביהכנ"ס. ועיין שם באגודת אוזב שדחה ראיה זו של השב יעקב בדרך אחרת, ואף הוא הוכיח מלשון הגמ' שם דהוה תקנה קבועה בכל מקום, מדקאמר 'למה לי לקדושא' ולא 'למה להו לקדושא', ועיין ש

הכנסת אם הוא בקי אם לא, ע"כ⁷. הרי דהשוה קידוש בביהכנ"ס לחזרת הש"ץ ולברכת מעין שבע, ושם הרי ליכא מאן דיימר דמאחר וכולם בקיאים ואף אחד אינו מאחר לכן אין לומר יותר חזרת הש"ץ וברכת מעין שבע.

ובסי' רסט לאחר שהביא הב"י שכתמיהת הטור על המנהג לקדש בביהכנ"ס אע"פ שאין אורחים⁸ תמה ג"כ רבינו ירוחם (ח"א דף סו עמ' א'⁹), ושכן היא דעת הרא"ש (נמס' פסחים פ"י

מעין שבע בשביל המאחרים לבוא בבית הכנסת (נמס' שבת דף כד:)) ונתחייבו לאומרה תמיד ואע"פ שהיו שם כל הקהל, וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחר, אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו, רק ענינו שנעשה התקנה ההיא על כל פנים, גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו. וצריך שיובן זה הענין, שאם לא כן היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים, והיה צריך בכל תפילה לחפש כל איש ואיש שבבית

7. כך הוא הנוסח שהביא הב"י מהאבודרהם, אולם בשו"ת פאר הדור עצמו יש שינויים קלים, וז"ל שם: שאלה: יורנו מוריני, בחברת בני אדם התפללו ורובם בקיאים בתפילה, אם יסדיר שליח צבור התפילה עליהם כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי, מפני שסידור התפילה נתקן על זה, או לא יסדיר השליח צבור את התפילה מפני שהיא ברכה שאינה צריכה שהרי כבר יצאו ידי חובתם בלחש, או ירד שליח צבור להתפלל ולא יתפללו לעצמן בלחש כדי שלא תתבטל תורת הסדרא, או יאמרו בלחש בתחילה ולא יהיה הסדר ראוי אלא בהצטרפות מי שאינם בקיאים מכלל העשרה או חוץ מהם. תשובה: מאחר שתיקנו חכמים ז"ל שירד שליח צבור לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי ולדעת רבן גמליאל אפילו הבקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, אם כן אין תפילת השליח צבור ברכה לבטלה כלל מפני התקנה, ואפילו אין בזאת החבורה מי שלא יצא, וכמו שתיקנו בקידוש בית הכנסת, ועם היות מפני האורחים וחיובו כן בכל בתי כנסיות ואפילו אין שם אורחים, וכמו שאמרו באיחור ערבית ליל שבת מפני המאחרין לבוא, וצריך לנהוג כך תמיד ואפילו אין שם מי שלא בא, וכמו כן כל דבר הנתקן מפני סיבה, לאו דוקא עד שתזדמן הסיבה אשר בעבורה נתקן אלא צריך לנהוג כך תמיד בין אם תהיה הסיבה או לאו, ולדעתי כך הוא דאי לא תימא הכי נמצא שחז"ל נתנו דבריהם לשיעורין והיה צריך לראות מי יודע ומי אינו יודע ואחר כך שיתפלל השליח צבור או לא יתפלל וזה הוא ביטול הגזירות והתקנות.

8. וז"ל: ונוהגין בכל המקומות שש"ץ מקדש בבה"כ ואני תמה היאך נתפשט זה המנהג דהא קי"ל כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה ולדידיה אין מקדשין בבה"כ אלא לאפוקי אורחין דאכלי ושתי בבי כנישתא דלדידהו הוי מקום סעודה וכיון דהשתא ליכא אורחין דאכלי התם קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה וכו' וכיון דליכא אורחין ראוי היה שלא לקדש ואי אישר חילי אבטליניה וכ"כ רב האי שאם אין אורחין אין מקדשין בבהכ"נ, ע"כ. ויל"ע מדוע כתב רק דהוה קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה ומה הצד לדידיה שלא יחשב לברכה לבטלה.

9. וז"ל: ... ועוד פשוט שם דקידוש שמקדשים בב"ה הוא להוציא אחרים ידי חובתן שאוכלים שם שמתאכסנים שם, ונראה שאם אין שם אורחים שהיא ברכה לבטלה וכו' והר" יונה כתב שאין ברכה לבטלה דהא דאמר' אין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא דכתיב וקראת לשבת עונג ועיקר הקידוש מן התורה היינו בכניסתו כדכתיב זכור זכרוהו על היין בכניסתו הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה, וזה נראה דחק גדול, ולפיכך צריך עיון על המנהג.

ס' ה' (10) ותוס' (ס' דף ק: ד"ה ידי קידוש) דאם אין שם אבל הר"ן (נמס' פסחים כ"ה דף כ ע"א מדפי ה"ף¹²) אורחים הוה ברכה לבטלה¹¹; כתב בזה"ל: קיים המנהג משום דכיון דמעיקרא איתקן

10. וז"ל: וכיון דהלכתא כשמואל, המקדש בבית הכנסת אי ליכא אורחין נראה דהויא ברכה לבטלה, וכן הביא בשם רבינו נסים.

11. ועיי"ש בטור בסו"ד שהביא שכן היא דעת רבינו האי, וכן הביאו את דעתו בשו"ת הרשב"א (הו"ד להלן בהערה) ובספר העיטור (ח"ב עמ' קלא טור ב) והריטב"א במס' פסחים וספר העתים (עמ' 183) ובשו"ת הריב"ש סי' מ, וכן היא דעת ספר המנהיג (הל' שבת סי' יד), וא"ד: נפלאתי על מנהג ספרד ופרובינצא שמקדשים שם בבתי כנסיות בשבתות ויו"ט דכיון שאין אורחים אוכלין שם ואין אדם יוצא בה הויא ליה לבטלה בלי ספק.

12. וז"ל: ואנו עכשיו אע"ג דלא אכלי אורחין בבי כנשתא ונקטינן דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו הכי נקטינן לקדושי בבי כנישתא דכיון דמעיקרא אתקון משום אורחים אמרינן ליה שתקנות חכמים קבועות הן כדאשכחין במעין שבע דמערב שבת דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה ואפילו היכא דליתא להאי טעמא כגון דאיתנהו כולהו בבי כנשתא אמרינן ליה דכיון דאתקן אתקן, ע"כ.

וכן כתב המאירי במס' פסחים שם, וז"ל: שמא תאמר א"כ למה מקדשין בביהכ"נ תדע שאין מקדשין שם אלא כדי להוציא את האורחים ידי חובתם ור"ל שמתחילה כשנתקן לענין זה הותקן ולא זוהי התקנה אף במקום שאין אורחים שכל שהוא תיקון חכמים אע"פ שלא היה סיבה נעשה צריך לעשותו אע"פ שבטלה הסיבה וכמו שמצינו בברכה מעין שבע שנתקנה משום עם שבשדות הבאים באחרונה ולא זוהי ממקומה אף במקום שאין בה עם שבשדות.

וכן כתב בחי' מהר"ם חאלאוה שם, וז"ל: והאידנא דליכא אורחים בבי כנישתא ואפי"ה מקדשין, לית בה משום ברכה שאינה צריכה דכיון דאתקון אתקון דומיא דברכה אחת מעין שבע דתקינן משום עם שבשדות דאע"ג דהשתא ליכא מברכין לה דאעפ"י שהדבר בטל תקנה במקומה עומדת.

וכ"כ בחי' רבינו דוד שם, וז"ל: ועכשיו שאין מנהג האורחים לאכול בבתי כנסיות נהגו לקדש בתקנת הראשונים בדרך שמברכין ברכה אחת מעין ד' בלילי שבתות שנתנה מתחילה בשביל עם בשדות.

וכן כתב גם בשו"ת התשב"ץ ח"ג סי' רמו, וא"ד: קידוש של בית הכנסת נהגו כל ישראל לקדש שם אף על פי שלא נתקן אלא משום אורחים דאכלי בבי כנישתא והאידנא לא אכלי שם אורחים ומפני זה היו רוצים לבטל קצת מהגדולים אבל אנו אומרים תקנות חכמים תקנות קבועות הם וכיון שנתקנו מפני טעם אף על פי שבטל הטעם לא בטלה התקנה.

ובשו"ת הריב"ש סי' מ לאחר שהביא לדברי רבינו האי שאין מקדשין היכא דליכא אורחים, כתב: ומ"מ נהגו לקדש אע"פ שבטל הטעם התקנה נשארה במקומה.

וכן הביא האורחות חיים (הל' קידוש אות ט) מהרא"ה, וז"ל: ... וכ"כ הר' אהרן הלוי ז"ל וביאר עוד תקנה זו קבועה היא ואע"פ שאין שם אורחים שכן דרך תקנות חכמים שאע"פ שבטל הטעם תקנה במקומה עומדת.

גם בשו"ת חוט המשולש (שבסוף שו"ת התשב"ץ טור שלישי) סי' לב לרבי אברהם אבן טאוזה ז"ל שכתב ג"כ לבאר עד"ז, וא"ד: וא"ת תינח היכא דאיכא אורחים היכא דליכא אורחים מאי איכא למימר, אין בזה שום תימא דכשאין אורחים בטל הוא מעיקרו דבשביל מי יקדש הרי אין כאן אורחים ועיקרו לא נתקן אלא בשבילם, ומוכרח אתה לומר בעיקר הקידוש הואיל ונתקן נתקן, הכי נמי נימא בפרט זה דאם אין מטעמין אותו לשום אדם אף על גב דליכא אורחים הואיל ונתקן כשיש אורחים ושפיר נפקי אף על פי שאין טועמין הכי נמי בדליכא אורחים אין צריך להטעמין דהואיל בכי האי גונא נתקן, וכן בעיקר הקידוש ובין בפרט זה יראה דאין חשש ברכה לבטלה דהוי מילי אחריני דאמר' בהו הואיל ונתקן נתקן ולית בהו שום חשש ברכה לבטלה כמו בברכה אחת מעין שבע

משום אורחים אמרינן ליה שתקנות חכמים משום עם שבשדות הבאים באחרונה ואפילו קבועות הן כדאשכחן במעין שבע דאיתקן היכא דליתיה לההוא טעמא כגון דאיתנהו

שנתקנה בשביל עם שבשדות אף על גב דענין זה לא שכיח האידיא עכ"ז תקנת הברכה לא זזה ממקומה, וכן ש"ץ שיורד לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי אמרינן דאע"ג דכולם בקיאים יורד לפני התיבה ואף על פי שבטלה הסבה תקנה במקומה עומדת ואין כאן ברכה לבטלה, וה"ה והוא הטעם בקידוש שנתקן בשביל האורחים דאע"ג דליכא אורחים תקנה במקומה עומדת ואין כאן ברכה לבטלה. ועיי"ש שהביא בהמשך דבריו לדברי הרמב"ם הר"ן והרשב"א.

וכן כתב בספר המכתם לרבנו דוד מנרבונא (עמ"ס פסחים דף קא, עמ" פ מדפי הספר), וז"ל: וכיון דקיימא לן כשמואל והוקבע הקידוש בבית הכנסת לצורך לאפוקי אורחים ידי חובתן אנן נמי השתא אפילו במקומות דליכא אורחים יש לנו לקדש שם ממנהג החכמים הראשונים וכן בשאר ענינים השאירו הגאונים מנהג הקדמונים במקומו אע"פ שבטלה הגזירה שעליה היתה התקנה כגון בברוך ה' לעולם ויראו עינינו אע"פ שנראו הפסק בין גאולה לתפילה כיון שתיקנוהו הראשונים על דבר אף על פי שבטל הדבר התקנה לא זזה ממקומה וכן בקידוש בבית הכנסת, ע"כ. ומש"כ ... יש לנו לקדש 'ממנהג' חכמים הראשונים וכן בשאר ענינים השאירו הגאונים 'מנהג' הקדמונים במקומו, צ"ל דכונתו דכך הנהיגו חכמים הראשונים והקדמונים בתורת תקנה וגזירה כדמוכח מהמשך דבריו שקורא לזה גזירה ותקנה.

וכן הובא בספר קידוש והבדלה לרבנו הראשונים (שי"ל ע"י הגאון רבי שמואל אליעזר שטרן שליט"א עמ' מסוד רב שלום (כך נראה שהוא המשך קטע הקודם, אך אולי אינו ממנו), וז"ל: יש שרוצים לבטל קידוש שמקדשים בבית הכנסת מפני שאין לנו אורחים, אין נראה למורי ה"ר שמחה שאומר שכל מה שתיקנו חכמים לצרכן אע"פ שאין אנו צריכים אין לנו לבטל מנהגם שהרי מגן אבות נתקן כדי שלא יסתכנו לילך יחידי לבתי כנסיות שבשדות ואע"פ שאין צורך לנו אין אנו מבטלין וגם מים אחרונים אנו נוטלין אף שאין לנו מלח סדומית שמסמא, והכי נמי תיקנו תקיעות במוסף בראש השנה משום שמדא (כדאיתא במס' ר"ה לב:) ואע"ג דבטל שמדא, עכ"ל. (ומש"כ 'מנהגם' י"ל ע"ד הנ"ל בביאור דברי המכתם).

ובספר אור זרוע (הלכות ערב שבת ח"ב סי' כ) כתב: ולאחר שגומרים הצבור בבהכ"נ אז פותח ש"ץ ברכה אחת מעין שבע כו' וחשו שיש שאין ממנהגין לבוא ושוהין אחר התפילה לכך האריכו תפילת הצבור, ומכאן יש קצת ראייה למה שאנו מקדשים בזה"ז בבהכ"נ אע"פ שאין אורחים יוצאים באותה ברכה אע"פ שתחילת קידוש זה לא בא אלא לצורך האורחים כו' א"כ מעתה שאין אורחים בבהכ"נ מפני מה אנו מקדשים בבהכ"נ היה נראה ברכה לבטלה, וי"ל הואיל שתחילה הוקבעה לצורך האורחין והורגלו בה בבהכ"נ נעשית עלינו כמו חובה וצריכים אנו לקדש תדיר אע"פ שבטלו האורחים מבהכ"נ, מידי דהוה אברכה אחת מעין שבע שאנו מתפללין בע"ש אע"פ שבהכ"נ שלנו עתה בישוב ואין שייך אותו טעם כלל שפירשתי לעיל משום סכנת מוזיקין, ע"כ. ולא ברירא מה הגדר במש"כ דהואיל שתחילה 'הוקבעה' לצורך האורחין 'והורגלו בה' בבהכ"נ 'נעשית עלינו כמו חובה' וצריכים אנו לקדש תדיר אע"פ שבטלו האורחים, דאם כוונתו שהוקבעה לא מחמת תקנת חכמים אלא מחמת ההכרח והיינו שהונהג מחמת האורחים שהיו מצויים, א"כ מדוע שלא יתבטל אם תו לא שייך הטעם. ואם כוונתו שהוקבעה מחמת תקנת חכמים, אם כן מאי האי שהוסיף פרט שהורגלו בה והרי אם הוה תקנה גמורה, אם כן אם לא היו מתרגלים בה הוה שלא כדין ולא ניתן היה להכריע את הדין עפ"ז. ועוד מדוע הוה רק כמו חובה ולא חובה גמורה מאחר והותקן ע"י חכמים. והנה כדברים הללו כתב עוד האור זרוע בחלק התשובות (ח"א סי' תשנב סוף אות ט), ומדבריו שם מבואר דקידוש בבהכ"נ הוה תקנה גמורה, וז"ל: ויש מפרשים דאע"ג דמעיקרא 'תקנו' בעבור האורחים והשתא ליכא אורחים אע"כ הואיל ונהגנו בו הוה עלינו חובה מידי דהוה אמגן אבות דמעיקרא 'איתקן' בעבור המוזיקין שלא היו בתי כנסיות שלהן ביישוב וחשו למשתהה יחידי 'ותקנו' זו הברכה בעבורה, אע"כ

כולהו בבי כנישתא אמרינן ליה דכיון דאיתקן איתקן, וכן כתב הרב המגיד (נפיק כט מהל' שנת ה' ח¹³), וכן כתב הרמב"ם בתשובה גבי שליח צבור¹⁴ שצריך לחזור התפילה אפילו אין שם

אע"ג דהשתא בתי כנסיות שלנו בעיר וליכא למימר האי טעמא אפ"ה אנו מתפללים ולא אמרינן דברכה לבטלה היא, הכא נמי אע"ג דמעיקרא בעבור האורחין 'נתקן' והשתא ליכא אורחים אעפ"כ הואיל ונהגנו בה נעשית עלינו חובה וליכא משום ברכה לבטלה, ע"כ. הרי דהדגיש דהוה תקנה, אלא דגם כאן שוב חזר על זה דתקנה זו נחית עליהם חובה (וכאן לא כתב כמו חובה) מחמת שנהגנו בה, וזה צ"ב כנ"ל מדוע תליא בהא.

ובספר הבתים לרבנו דוד כוכבי (ח"ג עמ' ריח) איתא בזה"ל: בתחילה קבעוהו מפני האורחים ונתפשט המנהג לקדש בין יש שם אורחים בין אין שם אורחים. ויל"ע בדבריו דאם בתחילה קבעוהו דקאמר היינו שנקבע ע"י שתיקנו חכמים, אם כן מאי האי לישנא שכתב אח"כ ונתפשט המנהג, ואם כוונתו באומרו קבעוהו שנקבע ע"י מנהג אם כן מדוע אכן באין אורחים השאירו המנהג.

13. עמש"כ שם הרמב"ם ולמה מקדשין בביהכנ"ס מפני האורחין, וז"ל: ועכשיו וכו' ואע"פ שאין אורחין אוכלין לפי שכיון שנתקן לא זזה תקנה ממקומה.

14. לשון זה צ"ב, שהרי בתשובה זו כתב הרמב"ם להדיא סברא זו גם לגבי קידוש והביאה הוא עצמו בב"י בסי' קכד וכנ"ל, וא"כ הכא בסי' רסט דאיירי הב"י מקידוש לא הו"ל למייתי דבריו שכן כתב לגבי ש"ץ דמשמע רק דמשם ניתן ללמוד לגבי קידוש, אלא לומר דכך כתב לגבי קידוש וגם לגבי ש"ץ. ובספר שמח נפש (ערך קידוש) לאחר שהביא לדברי הב"י האלו בסי' רסט כתב עליו: ובלי ספק שלא ראה מרן ז"ל התשובה הנזכרת לעיל במקומה כי שם באותה תשובה כתב כן בפירוש על הקידוש הנזכר לעיל וכתב דהוא הדין להשליח ציבור שחוזר התפילה. וצ"ע איך יתכן לומר כן והרי בסי' קכד הביא הב"י את דבריו במלואם. ועד"ז ילה"ע על מש"כ בשו"ת יביע"א (ח"ח חא"ח סי' כג אות לג), שם איירי אודות מה שהעלה (בח"א חא"ח סי' טו וביחוד"ח ח"ב סי' לד) דהנהיגים לקדש בביהכנ"ס לא יבטלו מנהגם, והביא שראה למי שכתב לתמוה עליו שהרי בכמה מקומות בחיבורו עושה את הכל שלא לזוז מדברי השו"ע ומה ראה על ככה לגבי קידוש בביהכנ"ס לנטות מדבריו. ועז"ז כתב ליישב דכלל הוא בדיניו שאף לגבי מרן הב"י אמר"י שכל שלא ראה דברי הראשונים אמינא שאילו ראה דבריהם היה חוזר בו, והביא לדברי החיד"א והמשנ"ב בסי' שא ביאור"ל (סוף ד"ה כגון) ועוד מהפוסקים שכן כתבו. וסיים: ומעתה אף בנד"ד אמר"י שאילו ראה מרן הב"י תשובת הרמב"ם במקורה היה חוזר בו. ודבריו צ"ב, חדא דודאי ראה הב"י את דבריו שהרי הביאם בסי' קכד וכנ"ל, ועוד דמדוע אין מספיק בדבריו שלגבי חזרת הש"ץ להכריע כוותיה גם לענין קידוש אף אילולי לא היה כותב כן להדיא, ועוד שהרי בסי' רסט הביא הב"י מלבד דברי האבודרהם בשם הרמב"ם עוד כמה מהראשונים שכתבו כן להדיא לגבי קידוש ומהכ"ת לומר שהיה חוזר בו אם היה רואה לדברי הרמב"ם במקורם שמדבר גם לענין קידוש מה שלא הספיק לו דברי שאר הראשונים שהביא שהעלו כן להדיא. ואולי משום שנגד הרא"ש אין דרכו להכריע מכת ראשונים אחרים אם לא כתב כן גם הרמב"ם.

15. וז"ל: על מה סמכו בדורות האלו שמקדשין בבתי כנסיות ואף על גב דלא אכלי תמן אורחין דהא אין קידוש אלא במקום סעודה והוויא ברכה לבטלה. והמקדש אם צריך לשתות ממנו כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, או דילמא אסור משום דאין קידוש אלא במקום סעודה אי נמי מהו למיטעמיה לינוקא. וזו היתה תשובתי שדבר זה בעיקר קידוש דבבי כנישתא מחלוקת ישנה היא בין אבות עולם ז"ל. ורבינו האי ורבינו יצחק אבן גיאת ז"ל מן האוסרין בדליכא אורחין, ורב נטרנאי מן המתירין ועמו חבל נביאים, וכבר פשטה הוראה כמותם. והם תלו טעמם משום

בשו"ע דהאידינא דליכא אורחים טוב להנהיג שלא לקדש¹⁶, וצ"ב מדוע לענין קידוש לא ס"ל הך סברא, ומה אכן החילוק בין חזרת הש"ץ וברכת מעין שבע לבין קידוש בביהכנ"ס.

ובשלמא לדעת הב"ח והקה"י, לק"מ, דהא דהעלה בסי' קכד סעי' ג לענין חזרת הש"ץ כסברת הפאר הדור, אין מזה כל סתירה למה דחשש לסברת התוס' והרא"ש לענין קידוש, ולכן לענין קידוש נקט לדינא דטוב שלא לקדש בביהכנ"ס האידנא דליכא אורחים. וכן לדעת השב יעקב דהוה אמנם תקנה אך לא תקנה כללית כחזרת הש"ץ וברכת מעין ז', ג"כ ניחא, וכפי שר"ל הוא עצמו, דלכן התקנה תליא אי איכא אורחים¹⁷. אולם לדעת החולקים

באותה תשובה שנראה לו שמחזירין על היין לקדש עליו בבית הכנסת שתקנה קבועה היא וצריך לחזור אחריה.

ומדהביא הב"י בסי' קכד לדברי הרמב"ם הללו וע"פ סברתו נקט את דבריו בשו"ע שם בסעי' ג דקהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה אעפ"כ ירד ש"צ וחזור להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים (כדמבואר בבאר הגולה שם באות ד שציין כמקור לדבריו את האבודרהם בשם תשובת הרמב"ם (הזו), אלמא לדינא נקט לעיקר כסברה זו, ואם כן צ"ב איך זה שבכל זאת סיים הב"י שם בסי' רסט את דבריו: ובארץ ישראל נהגו שלא לקדש בבית הכנסת והוא הנכון ע"כ, וכך העלה לדינא

וכו' ואפשר לומר עוד דמעיקרא תקנו לקדש בבית הכנסת ועיקרה של תקנה משום אורחין הות, ומשום זימנין דאיכא אורחין תקנו לקדש בין איכא בין ליכא, דומיא דברכה מעין שבע שהיתה תקנה קבועה בכל מקום, ואף על גב דעיקרה כי אתקון משום עם שבשדות דמתאחרי אתקון, ואפילו הכי בדין דבתי כנסיות דידן בעיר ואפילו כלהו בבי כנישתא מעיקרא, אמרינן מעין שבע. וכענין שליח ציבור נמי שיוירד לפני התיבה בכל יום ואפילו היכא דליכא אינשי דלא בקיאי, ואף על גב דעיקר תקנתא מעיקרא לא אתקין אלא כדי להוציא את שאינו בקי, וכו' עיי"ש כ"ד. וכדברים הללו כתב עוד שם בסי' שכג.

והנה המשנ"ב בסי' רסט ס"ק ה כתב: ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו כמ"ש הרשב"א. וי"ל דהא דקאמר דאין לבטל המנהג, לאו למימרא דלדעת הגאונים הוה מנהג, דכפי המבואר בדברי הרשב"א הוה תקנה גמורה, אלא כוונתו דאין לבטל מה שנהגו לעיקר כהך שיטה דלא כפי שהעלה השו"ע. ועד"ז יתבאר דברי השו"ע שם שכתב: נוהגין לקדש בבהכ"נ וכו' ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם י"ח ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבהכ"נ; ואם טעם מה שנהגו לקדש הוא משום שהוה תקנה שאע"פ שבטל הטעם לא בטל התקנה (והיינו כדעת הר"ן וסיעתיה), א"כ מאי האי דקאמר בתחילת דבריו נוהגין ובסו"ד דהוה טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכנ"ס. אלא דביאור דבריו הוא ע"ד הנ"ל דנוהגין וטעם המקומות שנהגו דקאמר היינו שנהגו למעשה כדעת הר"ן (דלא כהדעות החולקות) לקדש האידנא אע"פ שאין אורחים דתקנה לא זזה ממקומה.

16. והא דכתב השו"ע להלן בסי' תפט סעי' ט בסתמא דמקדשין בביהכנ"ס [שם כתב: ליל שבת וליל יום טוב מברכים וסופרים אחר קידוש בבית הכנסת ובמוצאי שבת וי"ט קודם הבדלה אחר קדיש תתקבל וכשחל י"ט האחרון של פסח במוצאי שבת דאז אומר קידוש והבדלה בפעם אחת יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת], וכן מבואר בסי' תפז סעי' ב בדליל א' של פסח אין ש"ץ מקדש בביהכנ"ס (עיי"ש במשנ"ב ס"ק י הטעם) ומשמע דבשאר שבתות וי"ט של השנה מקדש הש"ץ בביהכנ"ס; כבר הריגש בזה המאמר מרדכי בסי' רסט, וכתב דע"כ צריכים אנו לומר שדבריו שם הם למנהג מקומות שאומרים קידוש בביהכנ"ס.

17. וא"ד: אך דסיים דבריו בב"י ובא"י נוהגין שלא לקדש והוא הנכון, ובאמאי כתב על מנהג א"י והוא

על הב"ח והשב"י הדק"ל על דברי השו"ע, מה החילוק בין חזרת הש"ץ וברכת מעין שבע לבין קידוש בביהכנ"ס.

בחילוק שבין תקנת חזרת הש"ץ וברכת מגן אבות לבין קידוש ונפק"מ לגבי הבדלה

וכמה דרכים נאמרו לדעת השו"ע בביאור החילוק שבין תקנת חזרת הש"ץ וברכת מגן אבות לבין קידוש, וממילא תהיה נפק"מ לענין הבדלה, וכדלהלן.

רק בא"י קאמר השו"ע דטוב לנהוג שלא לקדש בביהכנ"ס

ז. המטה אפרים בסי' תרכה (אלף למטה ס"ק סד) ר"ל בזה, וא"ד: הנה המג"א בסי' רסט ס"ק ב כתב דהא דקאמר השו"ע דהתקנה לקדש בביהכנ"ס נתקנה בשביל האורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא, לאו דוקא הוא דהא אסור לאכול בביהכנ"ס אלא ר"ל בבית הסמוך לביהכנ"ס (וכן כתב לנח"ל תוס' במס' פסחים דף קא. ד"ה דאכלו, עיי"פ), אולם הט"ז בסי' קנא ס"ק א נקט דמותרים האורחים לאכול בביהכנ"ס, והביא כן מהב"י בשם הרמב"ן, והא"ר שם בס"ק ב השיג עליו מדברי התוס' שהביא המג"א וכתב

שהרמב"ן מיירי בבתי כנסיות שבבבל שהוא על תנאי ותנאי מהני. וצ"ע דהא שם בסעי' ו מבואר דדוקא בחורבנה מהני תנאי והרמב"ן משמע דמיירי בכל גונא דהוא מייתי התם דפסחים דאיכא עניים דאכלי ושתי בבי כנישתא והיינו בבנינה, ועכ"פ מבואר שאינו מפרש כהתוס'. וכן מבואר בב"י שם מהגהות אשר"י מא"ז דמותר אפילו לבנ"א שאינם ת"ח, עיי"ש, ולדידהו תקנת הקידוש היה מעיקרא בבתי כנסיות שבבבל וה"ה על שאר ארצות שנעשו על תנאי כמ"ש בא"ר, וגם עתה לא בטלה התקנה כמו בברכת מגן אבות וכמבואר בב"י שם. ובזה יש ליתן טעם למ"ש הב"י בסי' רסט דבארץ ישראל לא נהגו לקדש בביהכנ"ס, משום דביהכנ"ס של א"י אפי' על תנאי לא מהני ומכ"ש שאין עשויות על תנאי, ועיין סי' קנא סעי' יא, וא"כ מעיקרא לא נתקן לקדש בביהכנ"ס של א"י, עכ"ד.

והיינו דמבאר דדברי הב"י דבארץ ישראל נהגו שלא לקדש בבית הכנסת והשו"ע דהאידינא דליכא אורחים טוב להנהיג שלא לקדש ושכן המנהג בא"י, היינו בא"י דייקא דמעיקרא לא היתה שם התקנה לקדש בביהכנ"ס, אולם בחו"ל ששם נתקנה התקנה לקדש עבור אורחים, גם האידינא דליכא אורחים

הנכון דהוא עצמו הביא ראיה להחזיק במנהג ובפרט הראיה מברכה דמעין ז' דהוא ראיה גדולה כיון דטעם אותו תקנה נמי לא שייך בזמן הזה דיותר שייך בזמן הזה הטעם דאורחי כאשר אירע פעמים שאוכלים איזה אורחים בקיץ בחבר בה"כ שלא היה להם פלעטין, וא"כ ק' עכ"פ מאי שנא מהברכה דמעין ז' דכל הפוסקים מסכימים לאומרה משום מנהג אבותינו ולא חששו לברכה לבטלה והחמירו בה כל כך עד שהביא הטור המעשה בחסיד אחד דנענש ע"ז על שדירב בשעת ברכה זו. ויש ליישב קצת ד"ל דתקנה דקידוש אפי' בימיהם לא נתפשט בכל מקום רק במקומות דהיה שכיחי אורחים דאכלו בבי כנישתא ובמקומות דלא שכיחי לא נתפשט תקנה זו מעולם אם כן לא שייך לומר מנהג אבותינו. ועד"ז נוכל ללמוד לדרך היסודי ישרון (שהובא להלן בהערה) אם נלמד (דלא כדבריו) דקידוש בביהכנ"ס הוה תקנה (ולא מנהג) רק עבור הארצות שם לא היה מצוי יין, והשו"ע דקאמר דטוב שלא לנהוג איירי בא"י שם היה מצוי יין וממילא מעולם לא חלה התקנה שם.

בביהכנ"ס) ואין כל טעם יותר לתקנה, וממילא תו לא שייך להאמר לענין זה דברי הרמב"ם¹⁹ שמשום גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקנה התקנה בשבילו נתחייבו לאומרו תמיד ושלא יהיו ניתנים דבריהם לשיעורים לבדוק כל פעם אם יש אורחים או לא, ומשא"כ חזרת הש"ץ הרי תמיד יתכן גם האידנא מי שאינו בקי שיצטרך לצאת מהש"ץ, וכן לגבי ברכת מעין שבע גם האידנא יתכן מצב שצריך להמתין למאחרים מפני הסכנה (וכפי המצוי בכמה מקומות בחו"ל שמקום הבית הכנסת נמצא במרחק מהבתים ואם יצטרך מאן דהו לילך לביתו לבדו יוכל לבא לידי סכנה)²⁰.

יש לקדש דתקנה לא זזה ממקומה כמו במגן אבות¹⁸.

ולפ"ז לענין הבדלה (לדרכו של הגר"א) לדעת השו"ע הוה ג"כ תקנה גמורה, ואף אם אין מי שרוצה לצאת וגם לא המבדיל עצמו יש בכ"ז להבדיל דתקנה לא זזה ממקומה.

שאני קידוש בביהכנ"ס שהמציאות השתנתה

ח. **ובדרך** נוספת יש לחלק, דשאני קידוש דפשוט המציאות השתנתה (וכמבואר בדברי הראשונים והפוסקים דנהיה מצב כללי דהאידנא לא אכלי אורחים

18. והכי יתבאר דברי השו"ע: נוהגין לקדש בבהכ"נ [פי' - דהמנהג בזה כדעת הר"ן דלא כהרא"ש, עיין לעיל בהערה] וכו' ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם י"ח [והיינו בבתי כנסיות שבחו"ל], ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות [בחו"ל] שנהגו לקדש בבהכ"נ [שנהגו בזה כדעת הר"ן], אבל [בא"י] יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבהכ"נ, וכן מנהג ארץ ישראל [פי' - דהא דיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס כן הוא מנהג בא"י בלבד, אולם בחו"ל יש לנהוג כפי שכתב בריש הסעיף].

ולדרך זה בדברי השו"ע י"ל דמש"כ המשנ"ב שם בסי' רסט ס"ק ה דבמדינותינו נהגו לקדש, לא בא בזה לומר דשם נוהגים דלא כהכרעת השו"ע, אלא בא למפרש דבריו דכל דברי השו"ע נאמרו על בתי כנסיות שבא"י ולא על בתי כנסיות שבמדינות חו"ל.

19. כפי שהביאו האבודרהם, והרשב"א שג"כ כתב יסוד זה ד'משום זימנין דאיכא אורחין תקנו לקדש בין איכא בין ליכא'. אולם הר"ן חלוק ע"ז (כפי הנראה מפשטות לשונו) ולדידיה אין תלוי בזה שפעמים אפשר לבא לידי מה שלכך נתקנה התקנה, אלא 'שתקנות חכמים קבועות הן' ואפילו היכא דליתא להאי טעמא 'דכיון דאתקן אתקן' ומשמע בכל אופן נשאת התקנה בקביעותה אף כשלא יהיה שייך יותר הטעם שלמענה נתקנה התקנה, וכן מבואר מכל הני ראשונים שעומדים בשיטתו (כדהובא לעיל בהערה). ולכאז' מגוף דברי הרמב"ם בפאר הדור (הובא לעיל בהערה) מבואר ג"כ כהר"ן, וכדבריו במקורם היה לנו לנקוט, אלא דכנראה אופן זה שהביא האבודרהם הוא האופן שכן הבין הוא בדבריו, והב"י שציטט לדבריו כפי המובאים באבודרהם, ג"כ י"ל דהסכים לביאורו בדבריו, וכלשונו הובא גם בלבוש בסי' קכד סעי' ט והביא דבריו המשנ"ב בס"ק יב. ועכ"פ על סמך זה כתבנו דברינו. ויתכן דכך ילמד אף בדברי הר"ן וסייעתיה.

20. והא דליכא בכה"ג משום הא דכל דבר שבמנין וכו', יש לפרש בדבריהם דלמדו דגדר התקנה בחזרת הש"ץ היתה על אותם המקומות שם אין בקיאים ובברכת מעין ז' במקומות שאם יש מאחרים יוכלו לבא לידי סכנה אם ישארו לבד ובקידוש בביהכנ"ס במקומות שם מצוי אורחים האוכלים בביהכנ"ס, ובמקומות שלא שייך כל זה לא היתה עליהם מעיקרא התקנה (וע"ד מש"כ תוס' במס' ע"ז דף לה. (ד"ה חדא), עיין לעיל בהערה), דאז שפיר

ואף שגם האידנא יש כאלו שמחוסרי בתים **קידוש בביהכנ"ס לא יהיה להם אפשרות**
ויכולים להגיע למצב שאם לא ישמעו **לעשות או לשמוע קידוש במקום אחר, וגם**

איכא למימר דתליא אם מצוי הדבר להיות מצוי או לא. אלא דלפ"ז יצא שדעת הרמב"ם והרשב"א לדינא דבמקומות שם לא מצוי כל זה תו ליתא להני תקנתא.

ובדרך נוספת היה אפשר לומר דהא דס"ל להרמב"ם והרשב"א דבכל הני בבטל טעם התקנה בטל התקנה, זה ע"ד מה שכתב הרא"ש בשו"ת (כלל ב' ס' ח) דהיכא שטעם התקנה והגזירה ידוע, בבטל הטעם בטל האיסור ממילא; ולזה כדי שיחשב שנשאר הטעם, אי"צ שיהיה דבר המצוי אלא גם מה שיכול לקרה בזמן מן הזמנים ואף באקראי שגי להשאיר התקנה, ולזה קאמרי דנשארות תקנות אלו גזירה שמא ימצא ברבות הימים שטעם התקנה יהיה שייך. אלא דאם כן לענין זה לא היה צריך להיות כל חילוק בין חזרת הש"ץ ברכת מעין ז' וקידוש בביהכנ"ס, שהרי גם קידוש בביהכנ"ס יתכן שימצא ברבות הימים אורח בביהכנ"ס שיצטרך לקידוש. ועל כן אם כן נלמד גם בדברי הרמב"ם והרשב"א, לא נוכל תו ליישב בזה את דברי השו"ע.

אלא דיתכן גם לומר דגם האבודרהם לא כיון לומר ביאור שונה בדברי הרמב"ם מאשר הנראה מפשטות דבריו שבפאר הדור דס"ל דאף באינו שייך תו הטעם לא בטל התקנה, ואף הרשב"א לא כיון לומר גדר אחר מכפי הנראה מפשטות דברי הר"ן וסייעתיה, אלא דיסוד זה גופא דכיון דאיתקן איתקן ולא בטל התקנה בנבטל הטעם, כתבו האבודרהם בדברי הרמב"ם והרשב"א לבאר דזה משום דמאחר וברבות הימים שייך שיחזור הטעם על כן אין לבטל התקנה. וכן כתב התורת שבת בס' רסט ס"ק א, וא"ד (לאחר שהביא לדברי הפאר הדור האבודרהם הרשב"א והר"ן): אך היא גופא קשיא מנא לן דילמא באמת בדבר שלא נתקן אלא מפני התקנה אם נבטל הדבר אשר בשבילה נתקנה יתבטל התקנה, ומנין היה להם יסוד בגמרא על הדבר הזה. ולענ"ד על יסוד מוסד מש"ס נבנו מנהגינו אלו, כדאיתא במס' ביצה דף ד' על ענין יו"ט שני באמרם הזהירו במנהג אבותיכם בידכם זמנין תגזור המלכות גזירה ואתי לאקלול, ולכן אנו מברכין כמה וכמה ברכות בשביל יו"ט שני ועושין קידוש ולא חיישינן לברכה לבטלה אף שאנו בקיאים בקביע דירחא, וכן אנו מברכין על ההפסדה שלא בשעת השמד עיין בלבוש ריש ס' רפד, וכן התקינו להבדיל בתפילה ובכוס כמ"ש במס' ברכות דף לג באמרם בתפילה קבעוה בתפילה העשירו קבעוה על הכוס חזרו והענו קבעוה בתפילה, ואף אנן שיש לנו יין ונחשבים להעשירו אפ"ה מבדילין בתפילה ובכוס מטעם דשמא יענו ישראל ח"ו ולא תהיה להם כוס. והכא נמי התקנה עומדת מטעם דלמא ח"ו יענו ישראל ויצטרכו האורחים ללון בביהכנ"ס או בחדר הסמוך לו. והטעם הזה י"ל ג"כ אצל ברכת מעין שבע ואצל חזרת התפילה פן יבוא ח"ו עת שלא יהיו ישראל בקיאים בתפילה, עכ"ד. ושו"מ שכן כבר מבואר בדברי המהרי"ל בשו"ת החדשות ס' א, שם כתב ג"כ לבאר מעין הרמב"ם מדוע גם האידנא שאין שייכים טעמים של תקנות רבות ממשיכים לנהוג בהם והוסיף דהוא שמא יחזור הדבר לקלול, וא"ד: וכי תימא כיון דהאידנא כמעט כל אדם בקי בברכה זו ויודע המברך שאין אדם בב"ה שאין בקי בברכה זו א"כ הוה ברכה לבטלה, הא לא קשה, מידי דהוה אקידוש דבית הכנסת דהוי טעמא לאפוקי אורחים דאכלי בבי כנשתא והאידנא דליכא אורחים נהיגי נמי לאקדושי בבי כנשתא, ופי' הא"ז (באור"ז לא מופיע נוסח כזה, עיין לעיל בהערה, ואולי כך למד בדבריו) הטעם משום דמנהג אבותינו בדינו, כמו שמברכים יראו עינינו וברכת' ופסוקי ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ונתקנה משום דבתי כנסיות שלהן שהיו בשדות. וכן ברכת מגן אבות ומע' נמי נתקנה מה"ט והאידנא לא צריכי להא. וכן ביו"ט שני אף על גב דבקיאי בקביעותא דירחא מ"מ מנהג אבותינו בדינו ולא חשבי' לה ברכה לבטלה, וטעמא דכולהו שמא יחזור הדבר לקלול וה"נ בהך תקנתא דענ"י. וכל הני יש לעשות כתקנת הקדמונים שמא יחזור הדבר לקלול ויקלקל רוב העם ויהיה מהם שלא ידע לברך ומפקי בהאי. וכן תפילת י"ח שחזור ש"ץ להוציא את שאינו בקי למ"ד שלהי ר"ה ואפי' יודע שאין אדם בבית הכנסת שצריך לכך אפי' הכי לא משנינן, ע"כ. הרי דלמד

שבע כסברת הרמב"ם או הר"ן, מ"מ לענין קידוש חושש לדעת התוס' וסייעתיה דהיכא דליכא אורחים לא עושים קידוש, והוא משום דלקידוש בעי' לתנאי שיהיה במקום סעודה²¹, וכל שלא מתקיים תנאי זה לא שייך לקדש, ולכן קאמר השו"ע דכהיום דאין מי שיאכל במקום הקידוש לא שייך לקדש, ומשא"כ חזרת הש"ץ וברכת מעין שבע, נהיה זאת תקנה קבועה ולא בעי' לה כל תנאי, ואף היכא שלא שייך הטעם, תקנה לא זוה ממקומה²².

ולפי שני דרכים אלו יוצא (לדרכו של הגר"א) דלהשו"ע הבדלה בביהכנ"ס דינו כדין חזרת הש"ץ לכל דבר, ואף שאין מי שיצא יד"ח יש להבדיל כתקנת חכמים, ואין בזה משום ברכה לבטלה²³. ולפי"ז י"ל דמה שכתב השו"ע (נכ"ס ל"ה) דמבדיל ש"צ כ"די להוציא מי שאין לו יין' (ונמשך אחר לשון הטור שם), לא היתה כוונתו שהש"ץ מבדיל רק אם יש

אין היום כמעט בנמצא הצריך לצאת יד"ח שמו"ע בחזרת הש"ץ ומבין לה"ק (עיין משנ"ב סי' קמ"ט ס"ק ז), כך נראה לחלק עכ"פ בפשט דעת השו"ע, אלא דאם המציאות היום אכן השתנתה ויש כאלו הצריכים לקידוש של ביהכנ"ס, אם כן היה צריך להשיב את התקנה על תילה ולקדש בביהכנ"ס. ואולי דמאחר ואינו מצוי כל כך אלא יחידים בודדים ממש, על כן אינו נכלל בהגדרת הרמב"ם והרשב"א. וע"ע בזה. אלא דלגבי אותם אלו הצריכים לצאת יד"ח מחזרת הש"ץ צ"ל לפ"ז דהמציאות היא שמצוי יותר מאשר אותם שצריכים לקידוש בביהכנ"ס. וצ"ע המציאות בזה.

לענין קידוש חשש השו"ע לדעת הרא"ש

משום קידוש במקום סעודה

ט. ובדרך אחרת י"ל, דאם כי ס"ל להשו"ע לענין חזרת הש"ץ וברכת מעין

דהא דהאידינא ממשיכים לנהוג התקנות שאין טעמם שייכים יותר הוא שמא יחזור הדבר שנתקנו עבורם לקלוקלו. והיה מקום להעיר על דבריהם, דמדוע להם להגיע לזה, ומדוע לא סגי ליה ביסוד המבואר שם במס' ביצה גופא בדף ה. דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. ואולי כוונתם לבאר הא גופא מדוע לא בא מנין אחר להתיר תקנה זו לקדש בביהכנ"ס, וע"ז קאמרי משום דחששו לקלוקלו עתיד אפשרי. ועכ"פ גם לפ"ז לא נוכל יותר לבאר כנ"ל בדעת השו"ע.

21. דבמקום עונג שם תהא קריאה כפי שביאר הרא"ש שם במס' פסחים (פ"י סי' ה) לדעת שמואל, וכך יש לפרש גם בדברי התוס' בדף קא. (ד"ה אף ידי קידוש) שהביא לדרשה דוקראת לשבת עונג' דאין קידוש אלא במקום סעודה בזה"ל: דאין קידוש אלא במקום סעודה משום דכתיב וקראת לשבת עונג כלומר במקום קריאת קידוש שם תהא עונג, וכן כתב הר"ן (בשם רב אחא) וע"ר: דבדין קידוש יש תנאי שבמקום קריאה שם תהא עונג. (אך עיין בשו"ת אגרו"מ ח"ו חא"ח סי' סג ענף ב. וע"ע בספר משאת משה עמ"ס פסחים מעמוד רכג). ועיין רשב"ם במס' פסחים דף קא. (ד"ה אף).

22. ועיין בשו"ת מים חיים (ח"א ריש סי' קמט) שכך גם למד כן בדעת השו"ע. וכדרך זו השניה י"ל גם דלמד הבאר הגולה, דעל דברי השו"ע האלו בסי' רסט דיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס ציין דהוא כרעת התוס' והרא"ש והטור ורבינו ירוחם. ויתכן דאף הטור וכולא סייעתיה יודו ליסודו של הרמב"ם או הר"ן, ורק בקידוש פליגי משום הך טעמא דקידוש במקום סעודה.

23. והכי נמי מתבאר מדברי המג"א בריש סי' תרכד דהבדלה בביהכנ"ס תקנה גמורה היא ומבדילים אף שאין מי שיצא יד"ח. שם תמה על אותם הבתי כנסיות שאין מבדילין בהם במוצאי יו"כ כבכל מוצ"ש, וא"ד: יש מקומות דאין נוהגים להבדיל בביהכנ"ס, וצ"ע דיתנו תינוקות לשתות, ואפשר משום דלגדולים אסור לשתות עד שיבדיל

מי שאין לו יין שצריך להוציאו ידי חובה, אלא כך כתב כי כן היה בזמנם שהיה מצוי בכל ביכנ"ס מי שאין להם יין, אולם אה"נ גם אם יודמן שלא יהיה אחד כזה יש להבדיל ומטעמים הנ"ל.

שאני קידוש דאינו חלק מסדר התפילה

י. ובאופן אחר י"ל בדעת הרמב"ם (שאחריו נמשך השו"ע), דתקנת חזרת הש"ץ

וברכת מגן אבות שונים הם ביסודם מתקנת קידוש בביהכנ"ס, דתקנת חזרת הש"ץ וברכת מגן אבות התקינו לאומרם כחלק מסדר התפילה, וכך נהיה סדר התפילה לדורות עולם, ואף שבטל טעם התקנה מכל מקום את סדר התפילה א"א לשנות; ומשא"כ קידוש בביהכנ"ס לא תיקנו לקדש כחלק מהתפילה, אלא תיקנו לקדש לפני סוף התפילה כדי להוציא האורחים יד"ח, ולכן בדליכא אורחים ס"ל דאין לקדש²⁴.

כל אחד בביתו לפיכך חיישין לקטנים דלמא אתי למסרך (וכ"כ הלבוש), וצ"ע למה יאסר לגדולים לשנות אם מכוונים לצאת בהבדלה זו, ואם אין מכוונים לצאת בה גם בכל מוצ"ש אסורים לשנות, וא"כ מ"ט גזרינן טפי ביה"כ, ועוד דהא בקידוש לכו"ע אסור לשנות ואפ"ה לא גזרינן בתינוקות ולכן אין לנהוג כן, עכ"ד. ומבואר בדבריו דס"ל דיש להבדיל בביהכנ"ס אף שאין מי שיצא יד"ח.

והנה המשנ"ב בסי' תרכ"ד ס"ק ד, על מה שכתב השו"ע בסעי' ג דבמוצאי יו"כ מבדילין על הכוס, הביא לדברי המג"א הללו בזה"ל: ובמקומות שמבדילין בביהכנ"ס על הכוס בכל מוצ"ש ויו"ט גם עכשיו יבדיל הש"ץ ויטעים מן הכוס לקטן או אף לגדול מי שהוא מתכוין לצאת בהבדלה זו. ומבואר בדבריו דענין זה של הבדלה על הכוס בבית הכנסת יש מקומות שנהגו בכך ויש שלא נהגו, ויהיה ניתן ללמוד מזה דס"ל דאינו תקנה אלא מנהג. אלא דא"כ צ"ב איך קאמר דמבדלי' אף שליכא מאן דנפיק, והרי כל המנהג לא היה אלא כדי להוציא את הצריך לכך והיכא שאין מי שיצא יד"ח אין כל מקום למנהג (ודוחק לומר דליתן לטעום לקטן דקאמר היינו לקטן היוצא יד"ח בהבדלת ביהכנ"ס, דאם כן מאי אתי לסרוכי דקאמר המג"א). ועל כן יש לפרש דהא דקאמר הכי זהו משום שכן היתה המציאות שיש מקומות שנהגו ויש שלא נהגו, אף שאלו שלא נהגו עשו שלא כדין. ועוד והוא העיקר, דאף להצד שהוא תקנה להבדיל בביהכנ"ס, מ"מ לא בכל עשרה שמתאספים להתפלל אפי' בקביעות חל עליהם כל דיני ביהכנ"ס, אלא תקנה זו היא דין בביהכנ"ס של בני העיר שרגילים להמצא שם אורחים, ועל אותם הבתי כנסיות י"ל דקאיירי המשנ"ב בהא דקאמר דבמקומות שמבדילין בביהכנ"ס על הכוס בכל מוצ"ש וכו', ולאפוקי מאותם הבתי הכנסיות שאין רגילים להמצא שם אורחים שם אכן אין מבדילין על הכוס בכל מוצ"ש ויו"ט.

וכן להדיא כתב המחצית השקל בבאור דברי המג"א דהיתה זו תקנה גמורה להבדיל בביהכנ"ס והתקנה במקומה אף באין מי שיצא יד"ח, וא"ד: והטעם דלא גזרי' דלמא אתי למיסרך וכו' ועוד דהא עיקר הבדלה בבית הכנסת לכתחלה נתקן בשביל אורחים שיצאו בזה והיו האורחים שותים הכוס אלא דעכשיו דליכא אורחים מכל מקום נשארה התקנה, וכדי שלא יהיה בזיון נותנים לתינוק לשנות ואי איכא אורחים לא יחבינן לתינוק אלא לאורחים, ואם כן לא הוי דבר קבוע לתינוקות ובכל מידי דלא קביע לא נזרי דלמא אתי למסרך וכו' עיי"ש כ"ד.

אלא דמדבריו המג"א המחצה"ש והמשנ"ב לא נוכל להביא ראיה לאף אחד משני הדרכים, שהרי דעתם לענין קידוש דאף האידינא דליכא אורחים נקטי' לעיקר דיש לקדש בביהכנ"ס ודלא כהכרעת השו"ע.

24. והיינו על דרך שהעלינו לעיל (באות ח), אלא דלדרך זה אי"צ להדחק לגבי חזרת הש"ץ ומגן אבות לומר דמצוי יותר היום כאלו הצריכים לצאת יד"ח תפילה מהש"ץ והצריכים לעיכוב הציבור מחמת הסכנה מאשר כאלו האוכלים בביהכנ"ס הצריכים לצאת יד"ח קידוש בביהכנ"ס.

הזכירו בהל' שבת פכ"ט ה"ח (וז"ל: אין קידוש אלא במקום סעודה וכו' ולמה מקדשין בבית הכנסת מפני האורחין שאוכלין ושותין שם), ואילו שם בהל' תפילה בסוף פרק ט כותב את סדר התפילה של מוצ"ש ומכליל בדבריו ההבדלה בביהכנ"ס, וז"ל: במוצאי שבת אומר סדר היום (פי' - קדושה דסדרא) גם אחר תפילת הערב ואומרים קדיש ואח"כ מבדיל. ומדכתב ענין ההבדלה בביהכנ"ס בהל' תפילה וכחלק מסדר התפילה ולא בהל' שבת, נראה מבואר מזה דס"ל דאת סדר ההבדלה בביהכנ"ס התקינו כחלק מהתפילה.²⁵

ולפ"ז היה צ"ל (לדרכו של הגר"א) דגם לגבי הבדלה הגדר יהא כמו בקידוש, אף שלגבי הדין למעשה דינם יהיה שונה דשאני קידוש דהאינדא ליכא תו אורחים ומשא"כ לגבי הבדלה שמצוי גם היום כאלו שאין להם יין להבדלה.

אולם יש להביא ראיה דגם הבדלה ס"ל להרמב"ם דהתקינו לומר בביהכנ"ס כחלק מסדר התפילה, דבפרק ט מהל' תפילה הלכה י כותב הרמב"ם את סדר התפילה בליל שבת ואינו מזכיר כלל לקידוש בביהכנ"ס אלא

25. וי"ל גם דלכן אצל הבדלה בביהכנ"ס לא הזכיר הרמב"ם כל טעם מדוע מבדילין שם, כגון כדי להוציא למי שאין לו יין (כמו שכתב הטור) או טעם אחר, כמו שכתב אצל קידוש, דבהבדלה מאחר ונהיה זאת חלק מסדר התפילה אינו תלוי יותר בשום טעם.

ואם כי צריך ליתן טעם טוב במה שונה קידוש מהבדלה בזה, ומדוע לא תיקנו לקדש בביהכנ"ס ג"כ כחלק מסדר התפילה, מ"מ כן נראה ברור. ויתכן לומר דמה שיכול להיות טעם החילוק בין קידוש להבדלה אם תוקנו כחלק מסדר התפילה, הוא משום דקידוש תלוי במצבים משתנים ואין כל מהלך ברור שיהיו כל שבוע אורחים, ועל כן לא מצאו לנכון לתקן זאת כחלק מסדר התפילה שישאר לעולם ללא שינוי, כיון שגם יוכל להיות במשך הזמן שלא יהיו מצויים יותר אורחים האוכלים בביהכנ"ס, וכפי שאכן נהיה. ומשא"כ הבדלה שאינו תלוי בשום מצב וזמן, אלא אצל כל אחד יכול תמיד לקרה שלא יהיה יין להבדיל עליו, ותמיד יתכנו כאלו שיהיו צריכים לצאת יד"ח הבדלה כגון בחורים וכיו"ב, וכפי שאכן מצוי עד היום, ועל כן ראו צורך להתקין את ההבדלה בביהכנ"ס כחלק מסדר התפילה שלעולם אינו משתנה.

ובית אב לדרך זה בביאור דברי הרמב"ם יש להביא מהמובא בספר הליקוט (שכסוף רמב"ם פונקל) על הל' תפילה פ"ט הל' י מספר עזוז חיל (לרבי חיים יהודה לייב אייגש ז"ל מקובנא) שהעיר ע"ד הרמב"ם שם, וא"ד: ואינו מזכיר כלל קידוש על הכוס ובסוף הפרק ואומר קדיש ואח"כ מבדיל. ובפכ"ט מה' שבת כתב רבינו ולמה מקדשין בבהכ"נ מפני האורחין. נראה מכאן שאם אין אורחים בבהכ"נ אין מקדשין וכן המנהג פה בירושלים עיר קדשנו, ע"כ. ומשמע דלמד כן מדלא הזכיר הרמב"ם את ענין הקידוש בביהכנ"ס בהל' תפילה אלא בהל' שבת, ובפשטות זהו מטעם הנ"ל דבזה חזי' דלא הוה הקידוש בביהכנ"ס חלק מהתפילה כמו הבדלה. ואף אם דבריו נאמרו פסקא פסקא, שבחלק הראשון רק העיר מדוע לא הזכיר הרמב"ם ענין הקידוש בביהכנ"ס בהל' תפילה, ובחלק השני דייק שבדליכא אורחים אין מקדשים בביהכנ"ס מזה שנתן הרמב"ם טעם זה לדבריו, מ"מ גם מזה עצמו ניתן להוציא דלמד כנ"ל, דלכן דייק דבקידוש תלוי בטעם ובהבדלה לא למרות שגם הבדלה בודאי שתוקן מחמת איזה טעם, ומדלא הזכירו הרמב"ם ש"מ דדוקא קידוש תלוי עדיין בטעם ולא הבדלה, וע"כ דהוא משום דהבדלה הוה חלק מסדר התפילה משא"כ קידוש (אלא דדיוק זה האחרון יש לדחות דאולי י"ל דלמד דמה שאין הבדלה תלוי בטעם הוא מפני שבהבדלה תמיד יכול להיות שייך הטעם ולכן לא תלה בטעם אלא כתב בסתמא, ולכן נראה דאין להביא בית אב מדבריו רק על הצד שכיון לדרכנו הראשון בביאור דבריו).

השו"ע נוקט לדינא כהרא"ש ולא כהרמב"ם

נקט דהאידנא דליכא אורחים טוב לנהוג שלא לקדש. וחזרת הש"ץ הנהוג גם האידנא שכולם בקיאים י"ל בתרי אנפי, חדא, עפ"י דברי הטור שם בסי' קכד שכתב דמה שמחזיר הש"ץ התפילה הוא שאם יש מי שאינו יודע להתפלל

יא. הגאון רבי יואל יעקב פרידמן שליט"א רצה לומר דלדינא לא נקט השו"ע כלל כהרמב"ם אלא כהרא"ש, ולכן לגבי קידוש

ובזה יתיישב הערת המעשה ורוקח שם בפ"ט מהל' תפילה הלכה י', וא"ד: ואיכא למידק דכיון דטעם ברכה זו (מעין ז') היא מפני אותם המאחרים לבוא לבית הכנסת ומפני המזיקים משום שהיו מתפללים בשדות, עכשיו שאין לנו זאת הסיבה למה אנו אומרים אותה ומאי שנא מברכת הקידוש שנתקנה בבית הכנסת מפני האורחים ועכשיו דלא שכיחי אורחים אין מברכים אותה. והר"ח אבולעפיא נר"ו הקשה גם כן מדיני גילוי שאינם נוהגים בזמננו כלל יעו"ש. ומאי דתמיהא לי מהרב ב"י אור"ח סי' קכד שהביא תשובת הרמב"ם על ענין החזרה בשכולם בקיאים והשיב דאע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה והביא ראיה מדין קידוש של ביהכנ"ס יעו"ש ותימה דהרי הקידוש נתבטל משום דאין שם אורחים ודו"ק, עכ"ד. ולדרכנו הנ"ל ניחא, דשאני קידוש בביהכנ"ס דלא הפך להיות חלק מסדר התפילה, משא"כ חזרת הש"ץ וברכת מעין ז' שהם חלק מסדר התפילה.

אלא דילה"ע ע"ז שהרי בתשובת הרמב"ם בפאר הדור אין כל זכר לחילוק זה, ועוד דמדבריו שם מבואר דלקידוש בביהכנ"ס יש את אותם גדרים של תקנת חזרת הש"ץ וברכת מעין ז'. ואולי נימא דביד החזקה חזר בו הרמב"ם במקצת מהעולה מדבריו שכתב בפאר הדור בענין גרי התקנות (עיין אריכות מופלגת בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ב' יו"ד סי' ב ענף ב) בענין החילוקים שיש בספרי הפוסקים בין הכתוב בספרי תשובותיהם לבין הכתוב בספרי פסקיהם). אלא דגם ללמוד כן בדעת השו"ע ק"ק, שהרי בב"י הזכיר רק לדברי הרמב"ם שבפאר הדור ולא הזכיר דיוק זה שביד החזקה, ולא מבואר בדברי הב"י חילוק זה דשאני קידוש דלא היה חלק מסדר התפילה בכדי שנבאר כן למה שהעלה לעיקר כהמנהג הנהוג בא"י שלא לקדש בבית הכנסת ושהוא הנכון. ואם כי אשכחנא בכמה דוכתי שהעלה בשו"ע לדינא כשיטות אחרות וצדדים אחרים מכפי שהביא והעלה בב"י [עיין משי"כ החיד"א במחזיק ברכה (יו"ד סי' מז אות ד), וז"ל: ... דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוק ברוח משפט וברוח באר, והדר ממשמעותיה אשר השמיענו בבית יוסף ולבסוף סבר לה בפנים אחרות ולפיהן ישיב מ"ש וכו'. ובשו"ת יוסף אומץ סי' סט כתב החיד"א, וז"ל: וכמה מילי מתוקנים בש"ע וכתבנו כמה זימני דאח"כ מרן חזר בו בש"ע בהיותו מחבר אותן], מ"מ בנד"ד אין כל סיבה לומר כן שהרי אין בדברי השו"ע כל דבר שאינו תואם עם מה שהעלה בב"י, ומחמת הדיוק הנ"ל בדברי הרמב"ם ביד חזקה גרידא, אין די להחליט שישבור השו"ע כפי שהעלה הרמב"ם ביד החזקה דלא מכפי שהעלה בפאר הדור שהביא בב"י. ואה"נ דצ"ב איך זה שנקט לעיקר כפי שהעלה בפאר הדור ולא כפי שהעלה ביד החזקה. ועל זה י"ל, או שדברי הפאר הדור עיקר לגבי משי"כ ביד החזקה (עיי"ש בשו"ת עטרת פז שהעלה צד כזה), או שניתן לבאר השמטת קידוש בביהכנ"ס בהל' תפילה גם ע"ד מה שכתב בפאר הדור, וצ"ב איך. אך מאידך אולי גם יהיה ניתן לבאר את דבריו שבפאר הדור לפי מה שהעלינו בדבריו שביד החזקה, וא"כ נוכל שוב לומר את מהלך הנ"ל בדעת השו"ע.

ויש לציין דבחידושים מהרמב"ם (שנכתבו ע"י בנו רבי אברהם) שבראש ספר מעשה ורוקח מבואר שהיכא דליכא אורחים הוי ברכה לבטלה, ומשמע לא רק כשלא יהיה מצוי אורחים האוכלים בביהכנ"ס אלא בכל אופן כשלא יהיה אורחים אין לקדש. וזו לשון התשובה שם: וזה הקידוש שאומרים בבית הכנסת על היין, בשלא יהיה שם אורחים שאוכלים בליל שבת בבית הכנסת ואין שם אדם אוכל בבית הכנסת, אז היא ברכה לבטלה, ע"כ. וזה לכא' ברור דלא מכפי המבואר בפאר הדור; ולפי דרכנו בביאור דבריו שביד החזקה, שפיר דמי, וכך יתבאר דבריו, דמאחר ואין הקידוש כחלק מסדר התפילה לכן אין מקום לקדש כשלא יהיה נמצא בביהכנ"ס אורח. ואי

אולם יש להעיר על זה שהרי לענין ברכת מעין שבע לא שייך הך צירופא ובכ"ז אנן לא חיישי' בזה לברכה לבטלה ומברכי' לה להך ברכתא אף דליכא ביה כל צירוף.

שאני קידוש בביהכנ"ס דהוה תקנה פרטית כשנמצא מי שצריך לצאת יד"ח

ובאופן אחר רצה לומר אליבא דהרא"ש והשו"ע בחילוק שבין חזרת הש"ץ ברכת מעין שבע וקידוש, דחזרת הש"ץ נתקן לצורך כלל ישראל כדי שכולם יצאו י"ח תפילה והוא תקנה כללית, וזה לא מתבטל דנשארה התקנה במקומה, וכן במגן אבות שתקנוהו משום סכנה לכלל ישראל הרי היא תקנה כללית העומדת במקומה אף שנתבטל הטעם, משא"כ קידוש בביהכנ"ס שלא נתקן לצורך הכלל אלא לצורך הפרט דהיינו מפני האורחים שיהא להם קידוש, לכן כשאין אורחים אין יותר שום ענין לתקנה זו²⁶.

ולדרך זה אין כל מקום להבדלה בביהכנ"ס אם אין מי שצריך לצאת יד"ח.

יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו וגם כדי שיענו קדושה אחריו²⁶, וכתב ע"ז הב"ח: נראה דאיצטריך נמי להאי טעמא דלטעמא קמא אם היו כולם בקיאים לא היה צריך להחזיר התפילה אבל מטעם בתרא כדי שיענו קדושה אחריו אפילו כולם בקיאים צריך להחזיר התפילה ומהאי טעמא בתרא לחודיה לא היה צריך להחזיר כל התפילה כי אם עד אחר קדושה אבל מטעמא קמא דתיקנו להחזיר כל התפילה להוציא את שאינו בקי לא פלוג רבנן ותיקנו שאף על פי שכולם בקיאים צריך להחזיר כל התפילה, ע"כ. ומבואר בדבריו שהך טעמא גרידא דלא פלוג לא סגי בפנ"ע, ורק בצירוף הא דהוא כדי שיענו קדושה, ניתן להשתמש בו. וי"ל דה"נ ס"ל גם לשו"ע. ומה שהביא השו"ע בריש סי' קכד רק להטעם הראשון של הטור, י"ל דנקט לעיקר הטעם, ואה"נ דבעי השו"ע להנך תרי טעמי²⁷. וכן י"ל לגבי מש"כ שם בסעי' ג דקהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפילה אעפ"כ ירד ש"צ וחזר להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים.

נימא דדבריו שביד החזקה אולא עם מה שכתוב בשמו בתשובה זו, אם כן אין יותר כל מקום לחזור ולהשוות דבריו שבפאר הדור עם דבריו שביד החזקה. וא"כ שוב לא נוכל ללמוד את הדרך הנ"ל בדעת השו"ע. וע"ע בכ"ז.

26. וטעם זה השני כתבו הרא"ש גופא במס' מגילה (פ"ג סי' ז), והובא להלן באות יג.

27. עיין ב"י שם בס"י קכד שעל הטעם שכתב הטור שחזר הש"ץ על התפילה כדי שיענו קדושה אחריו כתב: פשוט הוא.

28. וכאמור לעיל בהערה יתכן דלזה גופא היתה גם כוונת השב יעקב, עיי"ש. אולם בדבריו הרא"ש במס' מגילה פ"ג סי' ז לא נראה דלזה היתה כוונתו, אלא דאכתי כך יש לפרש במה שרצה לומר מתחילה לפני שדחה שאין כל כך ראייה משמו"ע. ושו"מ כעיי"ז מבואר בספר חמדה גנוזה (ח"א סי' ט אות יח) בביאור דעת הרא"ש וסייעתיה, וא"ד: תקנת הקידוש בביהכנ"ס דומה לתקנת ברכת מעין שבע, דברכת מעין שבע תקנוה בזמנם לכל ישראל אפילו אם לא היה שם אדם שאיחר לביהכנ"ס דשמא יאחר אדם לבוא, והוסיפו ברכה זו כחלק מתפילת ליל שבת, וכיון שנתקנה לכל ישראל אינה בטלה אע"פ שבטלה הסיבה שלמענה נתקנה, וכן מה שש"צ יורד לפני החיבה, התקנה היא לכל הציבור כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי שגם כשכולם בקיאים בביהכנ"ס יורד ש"צ לפני החיבה לעולם שפעמים נמצאים שם שאינם בקיאים, וכדי שלא לביישם לא פלוג ובכל דור ודור יש ע"ה. אבל קידוש בביהכנ"ס כשנתקן מעיקרא לא נתקן לכל ישראל אלא לאורחים, ואם רוצה הקהל בני העיר לצאת מביהכנ"ס

קידוש בביהכנ"ס נתקן כפי הגדרים הרגילים ולא חידשו קידוש חדש

יב. והגאון רבי שלום יצחק בלאכארסקי שליט"א ר"ל די"ל בדעת הרא"ש ודעימיה, שהשו"ע חשש לדעתם לגבי קידוש, דחלוק תקנת קידוש בביהכנ"ס מברכת מגן אבות וחזרת הש"ץ שהם תקנה לברך ברכות חדשות ובוזה אמרי' דלא בטלה התקנה²⁹, אבל קידוש ס"ל דלא נתקן קידוש חדש וגדרים חדשים, רק דנתקן שצריך עבור האורחים לעשות קידוש הרגיל במקום סעודה, ולכן אי ליכא אורחים א"א לקיים התקנה. ובדעת הר"ן וסייעתיה החולקים י"ל דס"ל דנתקן קידוש חדש עם גדרים חדשים. וגם לגבי הבדלה בביהכנ"ס י"ל כן, דלהרא"ש ודעימיה נתקן להבדיל הבדלה רגילה עם הגדרים הרגילים, וכאשר אין מי שיצא אין מקום לקיום התקנה, ומשא"כ לדעת הר"ן יש להבדיל בכל גונא דנהיה זאת תקנה קבועה כקידוש כשאין אורחים וכחזרת הש"ץ כשאין מי שצריך לצאת מהש"ץ.

שאני חזרת הש"ץ דהלואי שיתפלל אדם כל היום

יג. החת"ס בשו"ת (חאו"ת סוף סי' קמג) כתב דהא דרצו תוס' (במס' פסחים דף ק: ד"ה ידי קידוש) לומר דבזה"ז דליכא אורחים בביהכנ"ס הוי ברכה לבטלה, הוא לא משום דס"ל דהתקנה לא הוי קבועה מתחילה (שם בא החת"ס לדחות לדברי השב יעקב שכ"כ), אלא אע"ג דהוי

קבוע מתחלה, לא דמי לחזרת ש"ץ התפילה, משום דהתם אין ברכה לבטלה דהלואי שיתפלל כל היום (כדעת ר' יוחנן במס' ברכות דף כא.) משא"כ בברכה דקידוש, עיי"ש.

ומבואר בדבריו דכל היכא דלא שייכא הך טעמא דהלואי שיתפלל וכו' איכא לטעמא דברכה לבטלה כל היכא דלא שייכא טעם התקנה אף דהוה תקנה קבועה.

ויש להעיר שהרי גם בברכת מגן אבות לא שייך לומר הך סברא. ועוד יש להעיר לגבי חזרת הש"ץ של תפילת מוסף דג"כ לא שייך לומר הך סברא, ובכלל ידוע שיטת הראב"ד בפרק א מהל' תפילה הל' י דל"א הך סברא דלואי שיתפלל אדם כל היום בשבתות ויו"ט, וא"כ איך ניתן ליישב בזה הא דמחזירים את התפילה בשבתות ויו"ט. ושו"מ ברא"ש על מס' מגילה (פ"ג ס"ז) שכבר העלה הך חילוקא בטעם חזרת הש"ץ התפילה אף האידנא שכולם בקיאים, וא"ד: בספר הישר כתב רבינו תם שמצא כתוב באגדה שאין אומרים ברכו אא"כ יש שם ששה שלא שמעו שנאמר בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', ותלמידי רש"י כתבו בשמו שאפי' בשביל אחד פורסין על שמע, ואפי' קרא הוא שמע יכול לחזור ולפרוס הוא עצמו שהרי שליח צבור אע"פ שהתפלל חוזר ומתפלל בקול רם אע"פ שכולנו בקיאים עכשיו, ואין כל כך ראייה משמנה עשרה דשאני שמונה עשרה דאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום ועוד החזן מסדר התפילה פעם

לפני הקידוש אין עליהם חטא כלל כי לא למענם נתקן הקידוש ואינם יוצאים י"ח בקידוש זה וצריכים לקדש בביתם שאין קידוש אלא במקום סעודה, וכיון שעיקר תקנת הקידוש היתה רק לאורחים, אם אורחים אין כאן קידוש אין כאן.

29. אולם בדברי הרא"ש במס' מגילה פ"ג סי' ז לא נראה דלזה היתה כוונתו. אלא דאכתי כך יש לפרש במה שרצה לומר מתחילה לפני שדחה שאין כל כך ראייה משמו"ע.

תקנתא משום גזירה ושללא ליתן דבריהם לשיעורים, אם כן לגבי הבדלה שגם האידנא יש בנמצא מי שצריך לצאת יד"ח הבדלה של ביהכנ"ס, הדרי' לדינא דיש להבדיל בכל גונא אף שבפועל לא יהא מי שירצה לצאת יד"ח, וגם החת"ס אפ' דיודה לזה³⁰.

ובדרך נוספת יש לפרש את דברי החת"ס אף אי נימא דס"ל לדלינא נקט השו"ע כדעת התוס' וסייעתיה, לפי הדרך שהועולה לעיל (כחות ט) דרק לענין קידוש ס"ל לתוס' וסייעתיה דבליכא אורחים הוה ברכה לבטלה ומשום דבשחסר תנאי זה של קידוש במקום סעודה לא שייך כלל לקדש, אולם בשאר עניני תקנות חז"ל ס"ל כדרכם של הרמב"ם והרשב"א (ולא כהר"ן וסייעתיה, עיין לעיל בהערה). והא דהוצרך לגבי חזרת הש"ץ לטעמא דולואי שיתפלל אדם כל היום, י"ל דהוא משום דס"ל שהאידנא אין מצוי כלל מי שיצא יד"ח מהש"ץ, ולכן מצד עצם התקנה לא היינו יכולים להמשיך, דלא שייך בזה גזירה שמה יהיה שם אותו הדבר שנתקנה בשבילו נתחייבו לאומרו תמיד ושללא יהיו ניתנים דבריהם לשיעורים לבדוק כל פעם אם יש מי שצריך לצאת מהש"ץ או לא. אולם לגבי הבדלה דעד היום מצוי להיות כאלו שצריכים לצאת, אם כן אף אם יארע בביכנ"ס שלא יהיה בנמצא מי שיצא יד"ח ואף המבדיל אינו רוצה לצאת יד"ח, הדין הוא שיבדיל ויחזור ויבדיל בביתו לצאת יד"ח.

שניה כדי שיענו הקהל קדושה וגם מצוה לענות מודים כדאיתא במסכת ברכות (כ"א), עכ"ל. וי"ל דמה דהוצרך להני תלת טעמי ולא הסתפק בטעמא קמיתא דולואי וכו', הוא כדי לבאר גם הא דמחזיר הש"ץ את התפילה בשבת ותפילת מוסף, אולם אכתי אין בדבריו אלו הסבר על מגן אבות. ואולי נאמר דמאחר ויש על זה שם תפילה אף שאין רשות לאומרה כל היום מ"מ כאשר אומרים אותה מחמת תקנת חכ' נאמרת כאן שם של תפילה ושוב שייך לו' עליה הך סברא.

ועכ"פ לפ"ז בהבדלה אם לא יהיה מי שיצא יד"ח וגם המבדיל אינו רוצה לצאת בהבדלה זו, אין להבדיל בביהכנ"ס משום ברכה לבטלה, שהרי בזה בודאי לא שייך לומר הך טעמא דולואי וכו'.

אלא דהחת"ס לא קאמר הכי אלא אליבא דתוס' וסייעתיה, אולם הרי דעת הרמב"ם הר"ן המגיד משנה ועוד, שאף בדליכא אורחים יש לקדש בביהכנ"ס; וע"כ דלא ס"ל להך דברכה לבטלה, ומשום דבזה מתקיימת תקנת חכמים, וא"כ אם נימא דאף השו"ע ס"ל כשיטות אלו, ומה שבכ"ז כתב שיותר טוב לנהוג שלא לקדש האידנא בביהכנ"ס זהו כפי שהעלה המטה אפרים דלא כתב השו"ע כן אלא בא"י דוקא או ע"ד מש"כ לחלק (נפיל כחות ח) שהאידנא דלא שייך כלל וכלל טעם התקנה תו לא שייך לאוקמי הך

30. וכן היה אכן המנהג בבית הכנסת של החת"ס להבדיל, כפי שהובא בספר מנהגי בעל החת"ס (שי"ל בשנת תר"ץ, בעמ' קי, בתוספת לפרק ו, אות א), והכי איתא התם: במוצש"ק התפללו בבית מדרשו ערבית ולאחר מכן ויתן לך וכו' ועשה השמש הבדלה ואמרו עלינו. אלא דמזה גרידא כמובן דלא ניתן להוציא שרעתו היתה שיש להבדיל בכל גונא גם בשאין מי שיצא יד"ח, דיתכן שתמיד היה שם מי שיצא.

טעמים נוספים שיש לקדש בביהכנ"ס

אף כשאין שם אורחים

יד. והנה מצאנו בראשונים טעמים נוספים מדוע להשאיר האידנא התקנה לקדש בביהכנ"ס אע"ג דליכא אורחים: (א). בספר תשובות הגאונים (סערי תשובה עמ' 11 ס' קיד, ובאור הגאונים בתשובות למס' פסחים עמ' 96) מבואר דהוא דילמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק, וא"ד: וששאלתם על ענין קידוש והבדלה בב"ה בין דאיכא אורחים דאכלי תמן בין דליכא מקדשין ומבדילין בבית הכנסת דבעי זכרהו על היין דילמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידוש דבית הכנסת ואבדלתא ואע"ג דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה שעת הדחק שאני ונפיק בההוא

קידושא אי שוי רעותא (פי' - אם כיון דעתו למיפק ביה, ע"כ³¹. וכהאי טעמא הובא בספר העתים (עמ' 183) בשם מר רב מתתיה, וא"ד: ואמר מר בר רב מתתיה בין איכא אורחים דאכלי בבית הכנסת ובין ליכא מקדשין ומבדילין בבית הכנסת דבעינן זכרהו על היין בכניסתו וביציאתו דילמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידושא והבדלה דבית הכנסת. וכטעם זה כתב גם המנורת המאור (הו"ד לעיל בהערה) עפ"י דברי הגמ' במס' תענית. וכן נראה בכוונת הרוקח (נסי' 6) שכתב, וז"ל: ... אף שאין אורחים בביהכנ"ס מ"מ איכא עניא שמכונים דעתם לצאת בקידוש זה ע"כ, וי"ל דעניא דקאמר היינו עניא שאין להם יין שמכונים לצאת יד"ח בקידוש זה כדי לצאת ידי קידוש על היין³².

31. יש ספרים שהביאו תשובה זו בשם רבינו האי גאון, וזה דלא מכפי שהביאו הרשב"א והטור ועוד (עיין לעיל בהערה) בשמו דכשאין אורחים אין לקדש בביהכנ"ס. וכנראה נשתרבה טעות זו מהא שצויין בתשובות הגאונים שם לפני תשובה קיב לשמו של רבינו האי וחשבו שהוא ציון כולל לארבעת התשובות הבאות.

32. ועל טעם זה העיר בספר הבתים לרבנו דוד כוכבי (ח"ג עמ' ריח), וא"ד: ולא נתברר לי שאם אין לו יין אפשר לקדש על הפת.

ואולי ניתן לבאר בזה הא דהשו"ע בס' רסט ביאר לטעם התקנה לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא את האורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא, ואילו בס' רצה ביאר לטעם המנהג להבדיל בביהכנ"ס דהוא כדי להוציא את מי שאין לו יין; והיה אפשר לשאול מדוע לא קאמר אצל שניהם את אותו הטעם, ולטענת ספר הבתים מובן. אם כי גם על הטעם שמשום אורחים היה אפשר לומר כן שיקדשו על הפת ולא היה נצרך לקדש להם על היין, רק דהחילוק הוא דאצל האורחים הוא קידוש במקום סעודה, אולם אצל הסועדים בביתם אם יצאו יד"ח בביהכנ"ס הוא קידוש שלא במקום סעודה, וע"ז קאמר דלא מסתבר דבשביל ענין דקידוש על היין (המבואר במס' פסחים דף קו.) יבטלו לדינא דקידוש במקום סעודה כאשר יכולים הם לצאת יד"ח קידוש כתיקונו על הפת.

והנה על מה שכתב השו"ע בס' תפז סעי' ב דאין הש"ץ מקדש בביהכנ"ס בליל א' של פסח, ביאר המשנ"ב בס"ק י דענין הקידוש הוא כדי להוציא מי שאין לו יין ובפסח אין עני בישראל שאין לו יין, ולכאוי הוא טעם אחר מהמבואר בגמ' ובשו"ע שענין הקידוש בביהכנ"ס הוא עבור האורחים המצויים בביהכנ"ס. וי"ל בכוונתו דענין הקידוש הוא להוציא האורחים שאין להם יין, ובפסח לכולם יש יין ולכן אין צורך לקדש עבורם כי יכולים לקדש לעצמם.

ועל גוף טענת ספר הבתים על כך טעמא, לכאוי י"ל שהרי קידוש על היין אינו רק ענין של לכתחילה בעלמא, אלא עיקרו של הקידוש הוא על היין ורק כשאין יין מצוי בעיר (עיין סי' רעב סעי' ט ומשנ"ב ס"ק כד) אפשר

(ב). הרא"ש (במס' פסחים פ"י סי' ה) הביא בשם רבינו יונה שמקדשין בביהכנ"ס אף שאין שם אורחין ואין זה ברכה לבטלה, דהא דאמרי' אין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן ואסמכוה אקרא דכתיב "וקראת לשבת עונג" ועיקר הקידוש מן התורה

לצאת גם בקידוש על הפת, וס"ל להנך רבוותי דשפיר מקדשין על היין בביהכנ"ס כדי לצאת יד"ח חובת קידוש כתיקונו.

ואף דלא הוה במקום סעודה י"ל - א). או ע"ד המבואר בתשובות הגאונים דשעת הדחק שאני, ונימא דס"ל דקיום מצות קידוש על היין עולה על קיום דין דקידוש במקום סעודה, וזה דוחק שהרי מדרבנן שלא במקום סעודה אין יוצאים יד"ח קידוש.

(ב). או נימא (עיין מטה משה בסי' תלא שכך נ' דר"ל בביאור דעה זו) דס"ל להנהו רבוותי ע"ד מש"כ האו"ז (הל' ער"ש סי' כג) דתנאי מועיל בקידוש אף מבית לבית עיי"ש, והכי ס"ל לכמה מרבנותינו בדעת רבינו נסים גאון (שהובא בדברי הרא"ש במס' פסחים פ"י סי' ה) דכל שדעתו בזמן הקידוש לאכול במקום אחר אף מבית לבית מהני להחשיב זאת לקידוש במקום סעודה, עיין ראבי"ה (פסחים סי' תקט) שכתב שמועיל קידוש בביהכנ"ס להוציא אורחים המתכוונים לאכול בחצר הסמוך לבית הכנסת או במקום אחר דאע"ג דאין קידוש אלא במקום סעודה כי מכוין להכי מעיקרא שפיר דמי, וכן כתב הראבי"ה להדיא בסי' קסח עיי"ש, וכן מבואר במדרכי (מס' פסחים אות תריא), וז"ל: ומה שרגילין בארץ אשכנז לקדש על היין בבהכ"נ וליכא מאן דאכיל התם אמר רבינו נסים גאון דיש ליישב מנהגם ופי' כיון דבשעת קידוש דעתם לאכול במקום אחר הוי כקידוש במקום סעודה ושמואל מודה בכה"ג, וכן נקט בדבריו הא"ר בריש סי' רעג (אולם לדינא נפסק בשו"ע בסי' רעג סעי' א כדעת התוס' הרא"ש ועוד ראשונים (שחלקם אף למדו כן בדעת רנ"ג גופא) דדעת מהני רק מחדר לחדר באותו בית).

ג). או דשפיר מיקרי בכה"ג קידוש במקום סעודה כדמתבאר בדברי הפרישה בסי' רסט ס"ק ד (קטע המתחיל ועיין לקמן), שם אזיל אף הוא בטעם המנהג והתקנה (עיי"ש דפתח במנהג וסיים בתקנה, וצ"ל כנ"ל בהערה) לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא יד"ח קידוש על היין לאלו שאין מצוי אצלם יין, וא"ד: עיין לקמן סוף סי' רעג שכתב רבינו בשם הגאונים דאם שותה המקדש רוב רביעית שחייב עליו ברכה מעין שלש, קידוש במקום סעודה מיקרי ויוצא ידי קידוש ויכול לגמור סעודתו במקום אחר, וכן פסק בשו"ע שם סעי' ה, ואם כן בזה נוכל ליישב המנהג דמקדשין בבית הכנסת משום דרוב הציבור אין להם יין ומצות קידוש עיקרו על היין כדדרשו (במס' פסחים דף קו.) זכרהו על היין, לכך שומעים כולם בבית הכנסת כדי לצאת בטעימת אחד מהן רביעית, ואף אם גם המקדש אינו שותה מכל מקום התינוקות שותים, אף שאין אחד שותה רביעית הא סבירא להו לריטב"א (במס' עירובין דף עט סוף ע"ב) והתוס' דכולם מצטרפים לרביעית, והביאו הב"י סוף סי' רעא עיין שם, מיהו אפשר לומר דלהך מילתא להיות מיקרי קידוש במקום סעודה לא מצטרפי וצריך לשתות אחד מהן מלא לוגמיו והאחרים יוצאים בשמיעתן וחורוין ומקדשים בביתם כדי להוציא בני ביתם. ואת"ל שאין השומעים יוצאים כאן לדלידהו לאו במקום סעודה הוא כמ"ש בסי' רעג, מכל מקום נתקן לקדש השבת במעמד הציבור כולם על היין שהוא עיקר מצותו כיון שאין לכל אחד יין בביתו וזהו מילתא דמסתבר, אלא שהיה קשה לרבינו איך יכול השליח ציבור לקדש הא הוי ברכה לבטלה, וכאשר כתבתי (פי' - ולפי מה שכתבתי) דאם שותה הוא או אחר מלא לוגמיו מיקרי קידוש במקום סעודה לא מיקרי ברכה לבטלה, וכו' עיי"ש כ"ד. ואולי אף לזה היתה כוונת תשובת הגאונים דשעת הדחק שאני דבריבדבד אף זה יש להחשיב לקידוש במקום סעודה.

ד). ובשו"ת משכנות יעקב (ח"א עמ' צה צו) כתב דבקידוש של ביהכנ"ס יוצאים ידי חובת קידוש על היין ובבית יחזור לקדש על הפת כדי לקיים מצות קידוש במקום סעודה. וא"ד: בדין מה שנהגו שהש"ץ מקדש בביהכנ"ס איזה שורש יש לזה המנהג מהש"ס. הנה איתא במס' ברכות שלהי פרק אין עומדין דף לג: בבעי' דהמבדיל

היינו בכניסתו כדכתיב זכור וזכרהו על היין יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי בכניסתו הלכך כיון שיש בני אדם שאינם שיצאו ידי קידוש מן התורה.³³

בתפילה מהו שיבדיל על הכוס, א"ל רבינא לרבא הלכתא מאי א"ל כי קידוש מה קידוש אע"ג דמקדש בצלותא מקדש אכסא אף הבלדה נמי וכו'. ולכאורה מה ראיא מקידוש דלמא משום דבעינן קידוש במקום סעודה הצריכוהו לקדש אכסא ג"כ. אלא ודאי תקנה קבועה לקדש אכסא אף מי שאין לו סעודה כלל, וכמו דמסקינן בהבדלה, רק חכמים תקנו עוד שכוס קידוש יהיה במקום סעודה ג"כ ואסמכי' אקרא ואם לא עשה כן לא יצא ידי תקנת חכמים וצריך לחזור לקדש במקום סעודתו אם יש לו, אבל עכ"פ יצא עיקר תקנת קידוש בצלותא ואכסא כהבדלה ואסמכוהו אקרא זכרהו על היין. ולפ"ז נכון המנהג מאד (לקדש בביהכנ"ס) דודאי עיקר קידוש על היין רק קצת פוסקים התירו חמר מדינה וקצת אסרו גם פת, לכן מקדשין בביהכנ"ס על היין ויוצאין כולל עיקר מצוה, רק תקנת חכמים לקדש עוד במקום סעודה וגם להוציא בני בית מקדשין אח"כ בבית על השכר או פת ותרויהו צריכי. ועיין מס' תענית דף כד גבי ר' אילפא דדיירנא בקוסטא דחיקא וכו' וטרחנא ומייתנא חמרא ומפיקנא וכו', ואיך יצאו כל העיר בקידוש שלו על היין שלא במקום סעודה וגמ' משבח ליה טובא בהכי, אלא ודאי כמ"ש [א.ה. - וצ"ל דרחיקא ליה לאוקמא דס"ל לאילפא כרב דלא בעי' קידוש במקום סעודה, וכ"כ המחצה"ש ע"ד המג"א בס' רסט סוף ס"ק ג, וכתב ההתעוררות תשובה (שצוין להלן בהערה), דהא דרוחק הוא לאוקמא בהכי הוא דא"כ היה להגמ' במס' תענית שם לומר דזה תלוי בפלוגתא או להביא במס' פסחים דאילפא סבר כרב כמו שמביאה שם הגמ' במס' פסחים כל אותן אמוראים דסברי כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה והו"ל לגמ' לומר דאילפא סבר כרב דאילפא היה חד מחכמי הגמ' כדמוכח במס' תענית דף כא.]. וזה פי' הירושלמי שאמר מבידילין על שכר ואין מקדשין וכו' ונהגין תמן במקום שאין יין ש"ץ יורד וכו' אלמא דלהוציא ידי קידוש יין הוי המנהג ולא משום אורחא לבד. וגמ' דאמר לשמואל ל"ל לקדוש וכו' היינו במקום שיש מצוי דהא אמר ידי יין לא יצאו וע"כ יש להם יין בביתם ודו"ק, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהא דאמרו בגמ' דקידוש בביהכנ"ס הוא להוציא אורחים, הוצרכה הגמ' לכך כאשר היין היה מצוי, אולם כשאין היין מצוי מה דמקדשין בביהכנ"ס הוא כדי להוציא את כל הקהל יד"ח קידוש על היין, אף שאינו במקום סעודה, מ"מ בזה יוצאים ידי עיקר חובת קידוש על היין ובמקום הסעודה יקדש על הפת ובוה יקיים ג"כ דין קידוש במקום סעודה. ועד"ה הלך ההתעוררות תשובה, אלא דביאר לדברי הגמ' במס' פסחים באופן אחר, עיי"ש. ולמדנו בדבריהם שמי שאין לו בבית יין צריך לילך לשמוע קידוש על היין בבית אחר ויכוין לצאת שם יד"ח קידוש על היין ולכשיגיע לביתו יקדש שוב על הפת כדי לקיים דין קידוש במקום סעודה. אלא דבדבריו מתבאר חידוש נוסף שניתן לקדש פעמיים כדי לצאת ידי חובת קידוש כתיקונו, וכגון בשאין לו יין בביתו ובא בבית אחר ושם כבר עשו קידוש והבעה"ב נותן לו יין לקדש עליו ואינו יכול לטלטלו לביתו וגם אינו יכול לאכול שם סעודה לאחר הקידוש וכיו"ב, שלפי דבריו יעשה שם קידוש לצאת ידי חובת קידוש על היין ובביתו יקדש על הפת לקיים דין קידוש במקום סעודה. ועכ"פ מה שמתבאר בדבריהם שניתן לקדש גם שלא במקום סעודה כדי לצאת יד"ח קידוש על היין, בדברי הרא"ש (הנ"ל בהערה) מבואר לא כך, וכך למד בדבריו הפמ"ג (בס' רסט משבצ"ז ס"ק א), וכן נראה שנקט לעיקר וכפי שהעלה בפתיחה כוללת (ח"ג אות ח), עיי"ש. אלא דיש לדחות דהפמ"ג יסד את דבריו להמתבאר בדברי תוס' בכמה דוכתי דהיכא דאינו יוצא מדרכנו גם מדאו' אינו יוצא, והרי שם בפתיחה כוללת (ח"ג אות ז וח"ד אות יא) כתב הפמ"ג דהוא דוקא במוזד אבל לא באנוס או באי אפשר בענין אחר (עיין בשו"ת בנין ציון ס"ו לג אמרי בינה אור"ח יד, וכן מוכח מדעת התוס' במס' עירובין דף ב. ד"ה מתן), וא"כ הכא דא"א בענין אחר שפיר י"ל דיצא מיהא בזה יד"ח קידוש דאו'.

33. ועיי"ש ברא"ש מה שהעיר ע"ד, והו"ד לעיל בהערה, ועיין מ"ש בהערה מרכינו ירוחם ומש"כ ליישב בהערה לקמן. ובדרך אחרת אפשר ל"ל ביישוב הערת הרא"ש על דבריו שבגמ' מבואר טעם אחר דהוא כדי להוציא את

ההמון שצריכים ללמוד, ולא גרע מתפילה של פרקים שהיא לשלושים יום שאמרו (במס' ר"ה דף ל"ה). לעולם יסדיר אדם תפילתו ואח"כ יתפלל. וכן הוא בספר המנוחה לרבינו מנוח (על הרמב"ם בהל' תפילה וברכת כהנים פ"ט הל' י קטע המתחיל ואומר קדיש), וז"ל: ומנהג לקדש אחר כך על הכוס להזכיר לעם נוסח הקידוש³⁴. וכן הובא בספר קידוש והבדלה לרבותינו הראשונים (עמ' 1)³⁵, וז"ל:

ג). **בספר המאורות** (לרבינו מאיר ב"ר שמשון המעילי מנרבונה רבו של רבינו מנחם) **עמ"ס פסחים דף ק: (עמ' רפז) איתא: והמנהג שנוהגין עכשיו בארצות אלו שהחזן מקדש בשבתות ובמועדים בבית הכנסת ואע"פ שאין אורחין סמוכים אלא על בעלי הבתים שמקדשים על שולחנם, נראה לי הטעם כי הוא להסדיר סדר ברכות הקידוש לכל העם לפי שיש בכל קהל וקהל רבים מבני**

האורחים, דגם רבינו יונה ס"ל דתקנה מעיקרא היתה מחמת הך טעמא, אולם לאחר שבטל הטעם ס"ל דבטלה התקנה, אלא דאח"כ נהגו להמשיך ולקדש כדי להוציא את שאין לו יין. והוא דקאמר הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת, פירוש נהגו שלא מחמת התקנה דמעיקרא אלא כך נהגו מחמת הטעם שאירע מחדש.

ובעוד דרך כתב רבי רפאל שפירא זצ"ל (חתנו של הנצי"ב) ליישב הערה זו השניה של הרא"ש, דהנה לכאור' מתבאר מדברי רבינו יונה דס"ל דקידוש על היין הוא מה"ת דאי לא הוי רק מדרבנן ומה"ת יוצא בתפילה, א"כ הא דמקדשין בביהכנ"ס הוי כדי להוציא חיובא דמדרבנן דחיובא דאורייתא כבר יצא בתפילה וחיובא דרבנן אינו יכול להוציא בביהכנ"ס דאין קידוש אלא במקום סעודה, וכן כתב להוכיח הנצי"ב בהעמק שאלה שאלתא נד סוף אות א. אולם רבי רפאל בהגהותיו על העמק שאלה שם (והעתיק דבריו גם בספרו תורת רפאל הל' שבת סי' י) דחה ראייה זו דאם אינו בקי לקדש, גם אינו בקי בתפילה, וא"כ לא יצא י"ח בתפילה ומש"ה קאמר דמקדשין בביהכנ"ס כדי להוציא יד"ח דאורייתא (עיין הגהת רעק"א ע"ג השו"ע בסי' רצא אות ב שכתב הרגיש בזה). וכתב להוכיח כדבריו דבל"ה קשה קושייתו השניה של הרא"ש עליו דבגמ' לא מוזכר כלל הך טעמא אלא משום אורחים, דהנה הרמב"ם כתב דאין הש"ץ מחזיר התפילה בתפילת הלילה משום דתפילת ערבית רשות (והביאו הטור בסי' רלז וכ"כ הרשב"א מובא בבי"י), ומבואר דלמ"ד תפילת ערבית חובה צריך הש"ץ להחזיר התפילה בלילה, והנה במס' ברכות דף כז איתא (לפי נוסחת ס"א) דשמואל ס"ל כמ"ד תפילת ערבית חובה. והשתא מיושבת קושיית הרא"ש על רבינו יונה, דלשמואל לא הוי מצי למימר הטעם כדי להוציא מי שאינו בקי דכיון דס"ל תפילת ערבית חובה א"כ לדידיה מחזיר התפילה בלילה, וא"כ מי שאינו בקי יצא ידי חיובא לקידוש דאורייתא בתפילה, וא"כ לדידיה הא דמקדשין בביהכנ"ס הוי כדי להוציא חיובא דרבנן וא"כ שפיר פריך הגמ' לדידיה מאי מועיל מה שמקדשין בביהכנ"ס כדי להוציא חיובא דרבנן הא מדרבנן אין קידוש אלא במקום סעודה, ומש"ה הוצרך הגמ' לתרץ לדידיה משום אורחים, אבל לפי מאי דקיי"ל דתפילת ערבית רשות ואין הש"ץ מחזיר התפילה בלילה, וא"כ מי שאינו בקי בתפילה לא יצא י"ח דקידוש דאורייתא, א"כ שפיר מקדשין בביהכנ"ס כדי להוציא חיובא דאורייתא וכדברי רבינו יונה ז"ל, ומיושבת קו' הרא"ש. ומה שהקשה הרא"ש על רבינו יונה היינו משום דהרא"ש אזיל לטעמיה דגרס שם במס' ברכות כגירסתנו דהוא מחלוקת אביי ורבא ולא כנוסחת ס"א דגרסי מחלוקת רב ושמואל, ומש"ה יפה הקשה הרא"ש, אבל רבינו יונה גריס כנוסחת ס"א ומש"ה לא קשה לדידיה קו' הרא"ש. ועיי"ש שמבאר מדוע שאלו שאינם בקיאים אינם יוצאים יד"ח קידוש דאורייתא בברכת מעין ז'. ועד"ז כתב ליישב הערה זו על רבינו יונה בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' קנז, עיי"ש.

34. שם ממשיך דכן היה מנהג רבותינו ומביא לדברי הגמ' במס' פסחים דלשמואל הא דמקדשין בביהכנ"ס הוא להוציא את האורחים שאוכלים ושותים שם [...] וכן היה מנהג רבותינו כדאיתא בפרק ערבי פסחים כדאמ' למה ליה לקדשי בבי כנישתא ומהדרין לאפוקי אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא. וצ"ב א"כ היכי קאמר טעם אחר

(דף פ מדפי הספר) לאחר שכתב בטעם הא דמקדשין בביהכנ"ס אפילו האידנא שאין אורחין דכיון דאתקון אתקון ואף שבטל הטעם תקנה לא זזה ממקומה (והו"ד לעיל בהערה), הוסיף: וגם כי יש בזה פרסום גדול וקידוש השם והודאה לשמו יתברך לברכו במקהלות כדכתיב "במקהלות ברכו אלקים" ואין בזה משום ברכה לבטלה כיון³⁷ שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאים ושאינן בקיאים ודומה לזה מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר כל הברכות לפנייהם וכו' עיי"ש. ומצי"ז איתא בשו"ת מן השמים שם בס"י כה דהא דמקדשין בביהכנ"ס האידנא אף שאין אורחים הוא משום ברוב עם הדרת מלך (והוסיף: ועוד נרות חנוכה מדליקין בביהכנ"ס אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו. ולכאור' כוונתו ע"ד הנ"ל דכן חז"י מהדלקת ג"ח שמדליקים בביהכנ"ס אע"פ שאין מי שיצא בהדלקה זו, והוא כדי לקיים הא דברוב עם)³⁸.

ישר לקדש כדי ללמד לעמי הארץ סדר הקידוש ששומעין מפי החזן. וכסברא זו כתב הכל בו (הל' יו"ט מהדורת פלדקייס עמ' רנ גנא) לגבי קידוש של יו"ט בביהכנ"ס, וא"ד: ולמה מקדשין בבית הכנסת בזמן הזה שאין אורחים אוכלין שם, כדי להסדיר להמון העם סדר הקידוש הצריכין ללמוד אותו דלא גרע מתפילה של פרקים שצריך להסדיר. וכן כתב הרוקח בפ"י התפילה שלו סי' קיז שהוא כדי שילמדו עמי הארץ איך לקדש שם, וכ"ה בשו"ת מן השמים סי' כה (בטעם השני) דהוא כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם. ובספר מטה אפרים סי' תרכה אלף למטה ס"ק סד לאחר שהביא לדברי הא"ר בס"י תקכט ס"ק ט בשם הכל בו הנ"ל סיים: ותיתי לי שכמה פעמים עלה לפני במחשבה³⁶.

(ד). בספר המכתם (לרבינו דוד מנרבוזה מרבותיו הראשונים בזמן בעלי התוספות) עמ"ס פסחים דף קא.

מאותו המבואר בגמ'. וצ"ל דכוונתו דגם האידנא דלא שייך טעם הגמ' אכתי יש לקדש שם מטעם אחר להזכיר לעם נוסח הקידוש. ואף דטעם זה היה שייך ודאי גם בזמן הגמ', מ"מ יש לומר דכתבה הגמ' את עיקר הטעם אף שיש עוד טעמים, וכדלהלן.

35. לא ברור בשם מי אך הוא מאחד הקדמונים, ואולי הוא מסוד רב שלום המוזכר מקודם והובא לעיל בהערה, אך מפשטות הלשון לא נראה כן דא"כ הו"ל לומר ועוד וכו' ולא בסתמא ישר לקדש וכו'. ועוד שהרי אף ללא הק טעמא היה צריך (ולא רק ישר) לקדש מטעם שתקנת חכמים אף שבטלה טעמה לא זזה התקנה ממקומה. ודוחק לומר דה"ק שאף אם לא נסכים לסברא זו הראשונה מ"מ אכתי ישר לקדש בביהכנ"ס מהטעם הנוסף.

36. ועל טעם זה כתב בספר הבתים (שם): ולא מצאתי לזה טעם מספיק. והא"ר שם כתב על דברי הכל בו הנ"ל דלפ"ז הוא דין דוקא לגבי קידוש של יו"ט הבא לפרקים שהם רחוקים מל' יום ויותר כמבואר בס"י ק ובקידוש של שבת לא היה צריך שרגיל בהן שאינה לפרקים (וכמו שאין מסדירין תפילות של שבת מה"ט), ועוד דבליל פסחים היה ראוי לקדש מטעם זה.

37. משמע מדבריו דאילו היה דכדי להסדיר לא היה בטעם של ברוב עם די לסלק את הבעיה של ברכה לבטלה, וטעמא בעי. ועוד דאם בעי' לטעם דלהסדיר אם כן מדוע בעי' תו לטעם דברוב עם. ועוד מדוע שמשום טעמא דלהסדיר גרידא לא סגי לדידה כדי לבאר הא דהאידנא מקדשין אף דליכא אורחים ומדוע משתמש בטעם דלהסדיר רק כדי לסלק את הבעיה של ברכה לבטלה.

(ה). דעת רב נטרונאי גאון³⁹ דהא דמקדשים האידנא אע"פ שאין אורחים הוא משום רפואה, שאמרו ז"ל במס' ברכות דף מג: פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידוש דבי

שמשי⁴⁰. והריטב"א במס' פסחים הביא שכן כתב ר"י קר"ה קושא דהכי אמרי רבנותא.

(ו). בספר אור זרוע (הלכות ערב שבת סי' כ) הביא בשם הירושלמי דהוא משום חינוך זירוזו וחיובו התינוקות למצוות, וא"ד: יש

38. האור זרוע בחלק התשובות (סי' תשנב סוף אות ט) כתב: ... אע"ג דעיקרו לאו להכי אתא (להוציא אורחים יד"ח) וכו' אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שבבית (פי' לצאת בו קידוש שצריך לעשות בבית) אלא לקידוש היום ולכבוד היום. והיינו דבקידוש בביהכנ"ס יש גם משום קידוש וכבוד היום. וילה"ע במה מתקדש ומתכבד השבת יותר בקידוש שעושים בביהכנ"ס מאשר הקידוש שעושים בבית, ואולי כוונתו ע"ד דברי המכתם אלו. ועיין שם לעיל מיניה שכן נראה מבואר להדיא בדבריו, וז"ל: ... כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובעיו"ט לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל פסחים אלא לקידוש היום בריבם נתקן.

39. שהובא בדברי הטור ובתשובות הגאונים (שהועתק ע"י ר"י מוספיה וי"ל בהוצאת מיקיצי נרדמים ליק תרכ"ד) סי' נב, ובמעשה הגאונים סי' מא, ובאוצר הגאונים עמ"ס פסחים בחלק התשובות עמ' 95, ובסדר רב עמרם גאון בסדר שבתות, ובראבי"ה סי' תקט, ובמחזור ויטרי הל' שבת אות ה, ובתשובות רב נטרונאי גאון (עם הערות ר"י ברודי שי"ל ע"י מכון אופק) או"ח פרק רביעי סי' עו, ועוד.

40. הב"י בסי' רסט העלה כמה צדדים באיזה אופן מגיעה הרפואה, א). שהרפואה היא בכך שטועמים ונותנים על עיניהם, ב). הרפואה היא בנתינת היין על העין בלבד בלא טעימה, ג). טעימת היין של הש"ץ מועילה לרפואה לכולם אע"פ שלא יעשו דבר (אלא שנותנים על העין על צד היותר טוב), ד). ע"י שהמקדש טועם נעשה הכוס של רפואה והרפואה מועילה ע"י שנותנים על עיניהם (ולכל דרך יש בית אב בדברי הראשונים). ועיי"ש בב"י ובא"ר סי' רעא ס"ק כא מדוע ליכא בזה משום רפואה בשבת.

והנה בספר העיתים (עמ' 183) העיר ע"ד רנט"ג דאטו מי אמרינן מהדר ליה בקידושא דבי שימשא דבית הכנסת קידושא דבי שימשא אמרינן לא שנה בבית הכנסת לא שנה בקידושא דמקדש בביתו, והאי דאמרינן זימנין דאיכא מן הצבור דלית ליה יין ומקדש אריפתא אטו מי אמרינן מהני ליה חמרא דקידושא דבי שימשא, קידושא דבי שימשא סתם אמרינן לא שנה חמרא ולא שנה ריפתא. וכהערותו הראשונה העיר הראב"ה בסי' תקט - 'ולא ידענא מאי ראיא משם שכן יכול לעשות בקידוש שבביתו לרפואה' (והו"ד בתוס' במס' פסחים דף ק: ד"ה ידי קידוש). אלא דיש לציין דהכל בו בהל' שבת (כרך ב טור קס"א) הביא דעת רנט"ג בזה"ל: ויש אומרים שהמנהג משום רפואה לפי שאמרו ז"ל פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם ומהדר ליה בקידוש דבי שמשי והוא הקידוש שעושים בבית הכנסת. אולם בדברי כל אלו שצויינו לעיל (בהערה הקודמת) שהביאו דבריו, מבואר דגם הוא ס"ל דקידוש בבית מהני לזה אלא דמה שתקינו לזה לקדש בביהכנ"ס הוא מכיון דאיכא מן הצבור דלית להו יין ומקדשין על הלחם ולא יהיה להם רפואה זו לכן תקנו לקדש בביהכנ"ס. וכבר הרגיש בזה הב"ח בתחילת אות ג.

ועכ"פ הטור (שם) כתב שכל דברי רנט"ג תמוהין, דמש"כ שיוצאין בשמיעה בלא טעימה תמה על עצמך היאך יוצאין אפילו בטעימה כיון שאינו מקום סעודה ולא עוד אלא שאסורין לטעום, וגם מש"כ שתקנו לקדש משום רפואה זה לא מצינו שלא תקנו אותו אלא משום אורחין. ואת הערתו הראשונה כתב הב"י ליישב דכונת רנט"ג דיש לקדש בנוסף לכך גם בבית במקום סעודה, וכך להדיא כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' לג ושם סי' שכג) כשהביא דבריו. ומה שהעיר דאסורים לטעום, יישב הב"י שכיון שטועמים רק לרפואה מותר אע"פ שאינו מקום

מקיימים מנהג שלנו שאנו מקדשים בביהכ"נ אע"פ שאין אורחים (מלבד מה שכתב בטעם הדבר לעיל מיניה, והו"ד לעיל בהערה) משום דאמר בירושלמי (מס' ברכות פ"ה ה"ג דף לט.) ולמ"ד אין קידוש אלא במקום סעודה אמאי מקדשים בביהכ"נ כדי לזכות בהן התינוקות, פירוש שירוצו זה לפני זה כדי לשתות ולשמוע הקידוש. והראב"ה בסי' ק"ו כתב על דברי הירושלמי אלו ואהבדלה קאי (נדצ"ל נמי קאי) שכן נהגו להשקות את התינוקות בבית הכנסת בהבדלה וגם בקידוש⁴¹.

והנה ילה"ע על כ"ז [מלבד טעם האו"ז בשם היר' וכן הטעם של כדי להוציא את שאין לו יין לפי מה שהראה המשכנ"י מקורו מדברי הש"ס (כפי שהובא בהערה)], איך יתכן להמציא טעמים לתקנה שתוקנה מחמת טעם אחר לגמרי⁴², והרי מדמפורש במס' סעודה, א"נ דטעימה דקאמר לאו בפה אלא לנתינת יין על העינים קרי טעימה. ומה שהעיר דטעם זה לא הוזכר בגמ' כן העיר גם בשו"ת הריב"ש בסי' מ, וא"ד: ומה שאמרת שהקידוש (בביהכ"נ) הוא משום רפואה להאיר העינים ואף על פי שאין שם אורחים, אף על פי שזה הטעם כתבוהו קצת הגאונים, אינו נכון, שהרי חכמים ז"ל לא הזכירו אלא משום אורחים, ואם היה טעם זה נכון היה להם להזכירו וכו' [והו"ד לעיל בהערה] ולא מפני טעם רפואה כי אין הרפואה סבה לקידוש אלא הקידוש כשנעשה כתקנו במקום סעודה הוא סיבה לרפואה אבל אם היתה ברכה לבטלה רפואות תעלה אין לה], ע"כ. ואת הערה זו י"ל ע"ד מש"כ ליישב בהערה הבאה את הערתו השניה של הרא"ש על רבינו יונה, וע"ע בהמשך דברי רבי רפאל שפירא (שצויינו לעיל בהערה) מה שגם כתב בישוב הערה זו.

ובספר פשט ועיון (עמ"ס פסחים א"ת תתקנ"ג) עמד על זה בנוגע לדברי רב נטרונאי, וכתב בביאור שיטתו, שחז"ל תיקנו לקדש בביהכ"נ עבור אורחים וכמבואר בסוגיא, והיום שאין אורחים הוה לן לבטל התקנה, רק תיקנו נמי לתועלת לכואבי עינים, ולכן לא אמרינן שבטלה כיון ששייך עוד התקנה. וכעין זה בחזרת הש"ץ אף שלא מוציאים היום שכולם בקיאים, שייך עוד אם לא כיון או שכן יעלה ויבוא, וממילא התקנה נשארה במקומה ולא

והנה ילה"ע על כ"ז [מלבד טעם האו"ז בשם היר' וכן הטעם של כדי להוציא את שאין לו יין לפי מה שהראה המשכנ"י מקורו מדברי הש"ס (כפי שהובא בהערה)], איך יתכן להמציא טעמים לתקנה שתוקנה מחמת טעם אחר לגמרי⁴², והרי מדמפורש במס' סעודה, א"נ דטעימה דקאמר לאו בפה אלא לנתינת יין על העינים קרי טעימה. ומה שהעיר דטעם זה לא הוזכר בגמ' כן העיר גם בשו"ת הריב"ש בסי' מ, וא"ד: ומה שאמרת שהקידוש (בביהכ"נ) הוא משום רפואה להאיר העינים ואף על פי שאין שם אורחים, אף על פי שזה הטעם כתבוהו קצת הגאונים, אינו נכון, שהרי חכמים ז"ל לא הזכירו אלא משום אורחים, ואם היה טעם זה נכון היה להם להזכירו וכו' [והו"ד לעיל בהערה] ולא מפני טעם רפואה כי אין הרפואה סבה לקידוש אלא הקידוש כשנעשה כתקנו במקום סעודה הוא סיבה לרפואה אבל אם היתה ברכה לבטלה רפואות תעלה אין לה], ע"כ. ואת הערה זו י"ל ע"ד מש"כ ליישב בהערה הבאה את הערתו השניה של הרא"ש על רבינו יונה, וע"ע בהמשך דברי רבי רפאל שפירא (שצויינו לעיל בהערה) מה שגם כתב בישוב הערה זו.

ועיין מש"כ ע"ז הב"ח שם והט"ח שם בס"ק א' ומה שהעיר ע"ד הנהר שלום.

41. וטעם נוסף עיין בשו"ת רשב"ן חאו"ח סי' רנט עמ' רז.

42. ומש"כ האו"ז כי טעם ספר המכתם הוא הטעם העיקרי הא גופא צ"ב מנין זאת. והנה שם כתב האו"ז לפרש דברי הגמ' בזה"ל: והא דפרכי' אלא לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, ה"פ למה לי לקדושי בבי כנישתא כדי להוציא הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה, ומשני לאפוקי אורחין דאכלי ושתי בבית הכנסת, ואע"ג דעיקרו לאו להכי אתא מ"מ דאי נתכיון לצאת בו מאן דלא אפשר ליה שיהא יוצא, ע"כ. ור"ל דאם כי עיקר התקנה היה רק לקידוש וכבוד היום ברבים, מ"מ היה גם בזה משום להוציא אורחים ידי חובתן, וע"ז הקשו דלשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה הרי לא שייך טעם זה לקדש בביהכ"נ. וילה"ע ע"ד כנ"ל דמנ"ל כלל להך טעמא כדי לבאר כך את דברי הגמ' שכוונתה רק להחלק השולי של התקנה שיש גם כאלו היוצאים בקידוש זה, והרי בגמ' לא הוזכר כלל הך טעמא ומהכ"ת לומר דכוונת הגמ' רק על החלק המשני. וכן העיר ע"ד בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סי' צ, ובמהדורה החדשה ח"א ב' סי' קכד), עי"ש מה שכתב ליישב בטו"ד.

דמאי שנא) וכן לדברי הראב"ה דטעם הירושלמי קאי גם אהבדלה וכן לטעם רנ"ט גאון כפי שלמד הכל בו בדבריו דרפואה זו נאמרה דוקא על הא דעבדי' בביהכנ"ס לגי' בגמ' במס' שבת דף קיג: ומהדר ליה בקידושא 'ואבדלתא'⁴⁴, אם כן אף כשלא יהיה בנמצא מי שצריך לצאת יד"ח בהבדלה של הביהכנ"ס,

מתבטלת. וי"ל כן גם בנוגע לשאר הטעמים הנ"ל⁴³.

ולאור זאת בנוגע לדין הבדלה בביהכנ"ס, אם נימא דטעם ספר המאורות וספר המכתם נלקחו בחשבון גם כשתקנו להבדיל בביהכנ"ס (והכי מסתברא אף שלא מצאנו הדבר במפורש

43. ובוזה ניתן ליישב הערתו השניה של הרא"ש על רבינו יונה (הובא לעיל בהערה), די"ל דהא דקאמר דיש לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא את מי שאינו בקי, אין זה עיקר טעם התקנה אלא אחת מסיבות שהתקנה נתקנה גם עבורה, וע"ז קאמר דמה שלא ביטלו המנהג למרות שאין היום אורחים, אלא המשיכו לנהוג את התקנה, זהו בכדי להוציא את שאינו בקי לקדש. ובוזה מיושבת גם הערת הטור על רנ"ג. ובדומה לזה כתב ליישב הערה זו של הרא"ש על רבינו יונה בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' נו ובדפו"ח חלק או"ח סי' פח), וא"ד: נלפענ"ד לתרץ (הערתו השניה של הרא"ש על רבינו יונה) על פי סברת התוס' במס' כתובות דף לט: (ד"ה טעמא מאי) בשם ר"י, וז"ל: דמתוך שהוצרכו לתקן בגרושה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה תקינו נמי באלמנה משום חניא, ומיהו לכתחילה לא היו מתקנין משום חניא. וכעין זה נמי במס' כתובות דף ב. (ד"ה שאם), וז"ל: דגם לפ"ה לא היו מתקנים משום שמא יתברר, אבל כיון דתקנו באשת כהן תקנו גם כן בשארי נשים שמא יתברר. וכן במס' קידושין דף יא. (ד"ה עד), וז"ל: אי לאו דגזרו מעיקרא לא היו מתחילין לגזור, ומאחר שהתחילו לגזור האריכו הגזירה גם משום סמפון וכו'. והכא נמי לכתחילה לא תקנו המנהג בכדי להוציאם רק מה"ת כיון דסו"ס מדרבנן אינם יוצאים, אבל לאחר שנתקן התקנה משום אורחים, התקנה במקומה עומדת אף כשאין אורחים בכדי להוציאם עכ"פ מה"ת, וכסברת ר' יונה, ע"כ. ועיי"ש מה שיישב בעוד דרך. ומעיי"ז כתב ג"כ ליישב בספר חמדה גנוזה (ח"א סי' ט אות ג) כתב ליישב הערה זו על רבינו יונה בעוד דרך, וא"ד: יש ליישב דהנה מ"ש בגמרא שהקידוש בביהכנ"ס נתקן להוציא את האורחים כלומר אורחים עמי הארץ שלא יודעים לקדש שבשבילם הוא מקום סעודה, אבל בשביל אורחים שידועים לקדש לא היו מתקנים לקדש להם בבית כנסת, שהאורחים יקדשו לעצמם בשעת סעודה כי שם סעודתם, וכיון שעיקר התקנה היתה בשביל אורחים ע"ה לא היו שואלים את האורחים אם יודעים לקדש כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע, וקאמר רבנו יונה אע"פ שעתה אין אורחים נוהגים לקדש בבית הכנסת משום שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש וכדי להוציא אותם י"ח מהתורה, כלומר לכתחילה לא היו חכמים מתקנים לקדש בביהכנ"ס בשביל ע"ה כי אין ראוי לתקן תקנה שעל ידה נעקרת תקנה אחרת שהיא אין קידוש אלא במקום סעודה, אבל כיון שעיקר התקנה בשביל אורחים ע"ה ממשיכים אותה כדי להוציא יד"ח מהתורה את ע"ה שאינם אורחים. ולפי"ז אין להקשות מאי קאמר לשמואל ל"ל, נימא להוציא מי שאינו יודע, דלכתחילה לא היו מתקנים בשביל ע"ה, אבל כיון שהיתה התקנה המשיכו לנהוג בה.

44. כן גרס המהרש"ל בספרו עמודי שלמה על הסמ"ג (עשה ל-לב, כרך ג עמ' קכ בהוצאה של מכון ירושלים). ואף שרב נטרונאי גאון עצמו לגבי הבדלה בביהכנ"ס כתב דהוא להוציא את הציבור ורק בקידוש כתב לטעם של רפואה נזו"ל (כפי שהובא בתשובת הגאונים סי' נב, ובשאר המקומות שצויין לעיל בהערה מופיע אותם הדברים בשינויים קלים): דעו שיש לקדש ולהבדיל בבתי כנסיות אע"פ שאין אורחים אוכלין שם ולא מיבעי הבדלה דודאי מבדילין דכיון דאבדיל ליה שליח צבור יצאו כל הצבור כולן ידי חובתם והרוצה לחזור ולהבדיל בביתו הרשות בידו ואם לא רצה או שאין לו יין יצא י"ח בהבדלת שליח צבור, אלא אף קידוש דהלכה רווחת היא דאין קידוש אלא במקום סעודה אע"כ יקדשו על היין בביהכנ"ס מה טעם מפני שהמטעמת של קידוש שבת רפואה היא לו

בכל זאת יש להבדיל לקיים המנהג או תקנת חז"ל בטעמה⁴⁵.

אי לדינא חיישי' להני טעמי

והנה בדברי השו"ע אין זכר לכל הני טעמי, ויש לדעת אם ניתן ללמוד מזה כי לדינא לא חש להו. ולכאור' מדהביא בטעם המנהג

לקדש בביהכנ"ס רק לדברי הר"ן דאע"פ שנתקן עבור אורחים מ"מ לא בטלה התקנה, וכתב ע"ז דהאידינא דליכא אורחים יותר טוב שלא לקדש, אלמא דלדינא לא חש לה לכל הני טעמי דבל"ה היה אפשר לקדש בכל גוונא, ואם כן למאי דחיישי' לדעת השו"ע בזה, אין מקום להשתמש בסברות אלו אף לא לענין הבדלה⁴⁶.

וכו', י"ל או שלא גרס רנ"ג בגמ' אבדלתא, או שלרבותא קאמר דלא מיבעיא הבדלה שאי"צ בו לשום טעם (אף שיחנך שקיימים טעמים נוספים) כיון שיש מהציבור היוצאים בו יד"ח, אלא אף קידוש כשאין מי שיצא יד"ח בכ"ז יש לקדש משום רפואה.

45. מבלי להזדקק לסברת הרמב"ם והר"ן. ויתכן לומר דזו גם היתה סברת הר"ן שאף שאין מתקיים טעם התקנה מ"מ התקנה במקומה עומדת, משום הטעמים הנוספים שישנם הידועים והלא ידועים. וידוע בשם הגר"א שצריך לזוהר בכל דברי חז"ל אף שבטל הטעם שגילו כי לא גילו רק טעם אחד והעלימו הרבה טעמים כמוסים ונעלמים מהם אשר בסתרי הקבלה סתרים ומהם אשר אין מגלין אלא לצנועים ולחכמים אנשי מעשה הגדולים. כך הובא בשמו בספר עליות אליהו, וכ"כ תלמידו של הגר"א רבי ישראל משקלוב בספרו פאת השולחן סי' ב, וא"ד: ורבינו הגאון ז"ל היה נזהר מאד בחז"ל בכל דיני גילוי מטעמו ונימוקו שצריך לזוהר בכל דברי רז"ל אף שבטל הטעם שגילו כי לא גילו רק טעם אחד והעלימו הרבה טעמים נעלמים וכמ"ש בצוואת ר"א הגדול טעם אחר מסכנה בגילוי משקין בכ"מ, ע"כ. וכן כתב המשך חכמה בפרשת בא (שמות יב ב), וא"ד: מקובלים אנחנו מרבינו הגר"א דאם כי חז"ל פירשו טעמם בכ"ז עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורמים אבל לא גילו זה לאוזן המון בני ישראל. וכ"כ הערוה"ש ביו"ד סי' קטו סעי' ו: כך מקובלני שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אותם, ע"כ. ובספר מעשה רב (אות קכד) איתא: מתקנת עזרא לאכול שום בליל שבת בין נשוי בין שאינו נשוי. ובביאורים מהגרנ"ה ביאר דהוא משום דתקנתא דרבנן אעפ"י שבטל הטעם המפורש צריך לשמור אותו מפני שיש הרבה טעמים שאינם מפורשים כמ"ש בשם רבינו במקום אחר, וראיה לזה ממתני' במס' נדרים דף לא. הנודר מאוכלי שום אסור בישראל, ואם איתא דיש חילוק בזה בין נשוי ללא נשוי הול"ל אסור בישראל נשוי, אלא ודאי גם שאינו נשוי מאוכלי שום, ע"כ. ובית אב ליסוד זה יש להביא מהא דאיתא במס' עירובין דף כא: ששלמה המלך ע"ה אמר על כל דבר של סופרים חמשה ואלף טעמים. ואפשר דזה גופא ההסבר בהא דאיתא במס' ביצה דף ה. דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, דכדי להתיר מה שתוקן ונגזר במנין צריך להיות בר הכי להקיף את מכלול סיבות התקנה והגזירה מכל צדדיו וטעמיו ולהבחין אם כבר אין שייך יותר שום אחד מכל אלו הטעמים. ושו"מ שכך ר"ל הגר"מ הקטן זצ"ל במכתב שהודפס בספר פסקי תשובות (ח"ג מהדורה ישנה עמ' רנה). וע"ע ערוה"ש או"ח סי' קכח סוף סעי' יא.

אלא דיש להעיר על יסוד זה מהא דנפסק בסי' תפז סעי' א שאין אומרים ברכת מעין ז' בליל א' של פסח שחל להיות בשבת, וביאר המשנ"ב בס"ק ט דהוא משום שלא נתקנה אלא מפני המזיקין ובפסח הוא ליל שמורים. הרי דבדליכא הטעם הידוע מבטלי' ליה לתקנה. ואולי משום דשם קיבלו דאין טעמים נוספים ומעיקרא לא תיקנו לאומרו בליל הסדר. ועיין שו"ת וישב הים (ח"א סי' ח חלק א אות ג).

46. וזה לכל הדרכים הנ"ל בדעת השו"ע, ורק לטעמו של רבינו יונה פשיטא שניתן להבדיל להוציא את שאינם יודעים להבדיל בעצמם וזה לכו"ע בין להר"ן ובין להרא"ש, ומה שכתב בסי' רצה כדי להוציא את שאין לו יין,

המורם מהנ"ל

שאינן מצוי שם יין או שהיתה תקנה לקדש כפי הגדרים הרגילים ולא חידשו קידוש חדש, ונאמר דהשו"ע חושש לשיטה זו, א"כ (לדרכו של הגר"א) למאי דחיישי' לשיטת השו"ע, אין להבדיל בבית הכנסת כשאין מי שצריך לצאת

טו. ועתה נחזי מאי דקמן - להסוברים דקידוש בביהכנ"ס אינו תקנה או שהיתה תקנה רק עבור המקומות שיש שם אורחים או

י"ל דדיבר כפי שהיה מצוי. אולם כשאין מי שצריך לצאת אין להבדיל, שהרי לדרכו של המט"א טעם ספר המאורות לא ננקט כלל לדעת השו"ע דבל"ה מדוע שמשום זה לא יקדשו בביהכנ"ס, וע"כ דהוא משום דס"ל דמשבת לשבת לא נחשב לפרקים וא"כ גם לגבי הבדלה לא ניתן להשתמש בטעם זה מהך טעמא. וכן טעמו של ספר המכתם לא ננקט כלל לדעת השו"ע דבל"ה מדוע שמשום זה לא יקדשו בביהכנ"ס גם בא"י, וכן י"ל בנוגע לטעמו של רנ"ג אם כי צ"ב מדוע אכן לא ננקט והרי יישבו בבי"י, וכן י"ל לטעם האו"ז בשם הירוש' וכן עולה להטעם שנתבאר באותה חביאור דעת השו"ע אליבא דכל הטעמים. וגם להטעם שנתבאר באותה טעם נאמר דס"ל להשו"ע כדעת הרא"ש וסייעתיה א"כ מבואר ג"כ דלא ס"ל לכל הני טעמי דבל"ה מדוע שלא יקדשו מחמתם. ואין לומר דלענין הבדלה השו"ע יודה לזה ונאמר דהא דכתב בסי' רצה דמבדיל ש"צ כדי להוציא מי שאין לו יין, לאו למימרא דזה הטעם היחיד, אלא דמאחר וטעם זה היה שייך בימיו על כן נקט לטעם זה העיקרי, ואה"נ שגם בלא זה יסבור שיש להבדיל בכל גוונא מחמת שאר הטעמים], והא דלגבי קידוש לא התחשב בכל הני טעמי הוא משום קידוש במקום סעודה וכל שלא מתקיים תנאי זה לא שייך לקדש; לאו מילתא הוא, שהרי אם טעמים אלו מספיקים אף כדי לברך ברכת הבדלה אף שאין מי שיצא יד"ח, לא היה צריך להיות חילוק לענין זה לגבי קידוש.

ובנוגע לטעם הראשון כדי להוציא את מי שאין לו יין, אפי' אי נימא דלא ננקט לדינא לגבי קידוש ומשום דבעי' קידוש במקום סעודה, מ"מ לגבי הבדלה הרי ננקט בסי' רצה הך טעמא להדיא. וא"כ תלוי רק אם יש לזה גדר של מנהג או תקנה, דאם הוה רק מנהג, אם אין נמצא בביהכנ"ס מי שאין לו יין להבדיל עליו, אין להבדיל, ואם הוה תקנה קבועה אם כן יש להבדיל בכל גוונא אם נסבור כהדעות דתקנה כיון דאיתקן איתקן.

כך היה נראה ברור, אלא דבספר יסודי ישורון (ח"ג עמ' רב) העלה צד דיתכן דעד כאן לא הונהג (א.ה. - שם נקט לשון מנהג אך פשוט דה"ה אם ננקוט דהוה תקנה) לקדש בביהכנ"ס כדי להוציא את מי שאין לו יין אלא בבבל שלא היה היין מצוי, אולם בא"י שהיין היה מצוי שם לרוב מעיקרא לא היה שם המנהג או התקנה לקדש בביהכנ"ס, ועיי' שרוצה לומר דזו כוונת השו"ע דבא"י המנהג הוא שלא לקדש ונא"ד: ולולי דמסתפינא הייתי אומר דהמנהג לקדש בביהכנ"ס על היין בלילי שבתות נתפשט מתחילה בין יהודי בבל שהיה להם מחסור ביין וכנראה מדברי ר' יוסי בר בון (בירושלמי מס' ברכות פ"ח הל' א) שנהגו בבבל במקום שאין יין ששליח צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה מעין שבע, וכן מורים דברי המחזור ויטרי סי' קו שכתב ומקדשין על היין להוציא אורחים ידי חובתם שאין להם יין משא"כ בארץ ישראל שהיה להם יין בשפע שהרי אף נטילת ידיים שאלו אם מותר ביין (כדאיתא במס' ברכות דף נ: ובירושלמי שם פ"ו ה"א) וזהו טעמו שלא נתפשט האי מנהג שם, עיי' שו"ע או"ח סי' רסט]. ואם כן לפ"ז גם לגבי הבדלה אף אם נאמר דהוה תקנה גמורה, מ"מ בא"י אין מקום להבדיל אם אין מי שצריך לצאת יד"ח, דשם מעיקרא לא היתה תקנה.

אלא דיש להעיר ע"ד איך יתכן ללמוד כן בדברי השו"ע, והרי כתב דטעם אלו המקדשים בביהכנ"ס הוא כדי להוציא אורחים, ואם המדובר במקומות שלא היה מצוי שם יין א"כ הו"ל לקדושא התם בשביל כל אלו שאין להם יין ולא רק האורחים. ובהכרח לומר דלמד דאלו שאין סועדים בביהכנ"ס אין להם לצאת יד"ח קידוש שם אלא יקדשו כל אחד בביתו על הפת. וזהו דלא כהמתבאר להדיא בדברי הראשונים שהוכחו באותה דגם בליכא

שיצא ידי חובה וכגון בחורים החפצים להשאר לסדר את בית הכנסת או ללמוד וכיו"ב, לכן אין לחלק בין ביכנ"ס לביכנ"ס מאחר ובכל בית כנסת יתכן שבוע שיבא מי שיצטרך לצאת יד"ח. וכן עולה לדינא אי נימא דגם האידנא שייכים חלק מן הטעמים שלמענם נתקנה הך תקנתא.

מסקנא דדינא

ואם כן להלכה ולמעשה, אין להבדיל על יין בביהכנ"ס כאשר אין מי שמכוין לצאת וגם המבדיל עצמו אינו רוצה לצאת בהבדלה זו (שרוצה להוציא את אשתו ואין אצלו בני בית זכרים אחרים גדולים או קטנים הצריכים לצאת ממנו, עיין סי' רצו משנ"ב ס"ק לו, ואין בזה כל פקפוק עיין שו"ת תבואות שמש חאו"ח סי' מט. וכל כמיניה שלא לצאת בהבדלתו כמש"כ בשו"ע הגר"ז סי' רצה סעי' ד וסי' רצו סעי' יז, אלא דבכה"ג פשיטא שלא יוכל לשתות מהכוס וכמו שכתב ג"כ הגר"ז שם), דיש לחוש לדעת הרא"ש וסייעתיה כפי שלמדו בדבריהם כמה מרבותינו דהוא משום דלא היתה כל תקנה לזה אלא מנהג בעלמא (כ"ח וקס"ט), או משום דאף דהוה תקנה מ"מ היתה זו תקנה רק עבור המקומות שיש שם אורחים (ע"כ יעקב) או שהיין אינו מצוי (עפ"י דרכו של היסודי יסודן נסערה), או משום דהוה תקנה פרטית לפי הצורך כשנמצאים שם אורחים (הגרי"י פרידמן שליט"א), או משום דהיתה זו תקנה לקדש כפי הגדרים הרגילים ולא חידשו קידוש חדש (הגרש"י בלאכאארסקי שליט"א). וכן העלה לדינא בקצות השלחן (מ"ג סי' טו הערה ט) שאם אין

יד"ח. ואילו לדעות הסוברות דהוה תקנה גמורה וטעם דעת הרא"ש וסייעתיה (ונימא שהשו"ע חושש לה) אינו משום דלא הוה תקנה גמורה אלא משום דלא שייך לקיים התקנה לקדש בביהכנ"ס דבלא תנאי דקידוש במקום סעודה אינו קידוש כלל, א"כ לגבי הבדלה דלא שייך הא, יש להבדיל בכל גונא אף שלא יהיה מי שיצא יד"ח כדי לקיים התקנה כחזרת הש"ץ וברכת מעין ז'. וכן הדין אי נימא דמה שכתב השו"ע דהאידנא דליכא אורחים טוב לנהוג שלא לקדש בביהכנ"ס הוא דין מיוחד לגבי הבתי כנסיות שבא"י שלא ניתן לסעוד בביהכנ"ס ומעולם לא נאמרה שום תקנה שם, אבל בחו"ל הוה תקנה גמורה, א"כ לגבי הבדלה דאין לחלק בזה י"ל דאף לדעת השו"ע הוה תקנה גמורה בכל מקום ואף באין נמצא מי שיוצא יד"ח אמרי' דכיון דאתקון אתקון. או דנימא דמה שכך העלה השו"ע הוא משום דלא שייך האידנא תו סברת הרמב"ם והרשב"א לקיים התקנה משום גזירה שמא תנאי התקנה יהיה שייך ולא יקיימוה (ואולי זו היתה גם סברת הרא"ש וסייעתיה דאין לקדש האידנא דליכא אורחים) מאחר ובדרך כלל כל אחד סועד סעודת ליל שבת בבית מסודר וברור שלא יהיה כמעט אף פעם מי שיצא יד"ח (זולת מקרים יחידים ובודדים ממש), ומשא"כ לגבי הבדלה דהוה חלק מסדר התפילה או משום שלא כולם מסודרים ובפרט בחורים רבים יש שאין להם איפה לשמוע הבדלה, וכפי שמצוי לראות בבית כנסת 'זכרון משה' ובעוד בתי כנסיות שבאים לצאת יד"ח, ומה גם שאם יעשו הבדלה בבית כנסת עלול להיות בכל מקום מי

אורחים יש לקדש בביהכנ"ס להוציא אלו שאין להם יין בביתם. וא"כ לפ"ז הדרי' לקמייתא דלדעה זו אם הוה תקנה יש להבדיל בכל גונא ובכל אתר. ואתר.

ואין לחוש שיצא מזה תקלה, שאולי לא יהיה מי שיכוין שלא לצאת ואם כן נמצא שיצא ידי חובה⁴⁷, ולכשיגיע לביתו יבדיל שוב בחינם; שהרי מהא דהיו מבדילין מקדמת דנא בביהכנ"ס חזי' דלא חיישי' להא, ואין לנו לחדש חששות שלא חשו לה רבנן קמאי. ועוד דאליבא דאמת ליכא למיחש להא, דמסתמא י"ל שאותם העומדים להבדיל בביתם מתכוונים שלא לצאת בהבדלה שמבדילין בביהכנ"ס, מעין מה שכתב המשנ"ב בס"י רצו ס"ק לג בשם הלבוש, עיי"ש⁵⁰. וכ"כ אין לחוש לעמי

בביהכנ"ס מי שיוצא י"ח בהבדלה זו אסור להבדיל כהשיטות הסוברות דהבדלה בביהכנ"ס לא הוה אלא מנהג⁴⁷ (ווס"ד להלכה נש"כ פרק ס סעי' ג).

אולם מאחר ולדעת רבים מרבתינו עולה שגם אם אין מי שרוצה לצאת בהבדלה של בית הכנסת יש להבדיל אף לדעת השו"ע, לכן מן הראוי להנהיג בכל הבתי כנסיות להבדיל ולראות שתמיד יהיה מי שיצא או שמי שיבדיל גופא יצא יד"ח כגון בחור⁴⁸.

47. שם כתב: אם אין בביהכנ"ס מי שיוצא י"ח בהבדלה זו אסור להבדיל דלא דמי לקידוש שהיתה תקנת חז"ל לקדש בביהכנ"ס ע"כ לא בטלו כמ"ש בס"י רסט משא"כ בהבדלה, ע"כ. והנה לפי מה שהעלינו עפ"י דברי הגר"א בביאורו בס"י רצה אין לחלק בין קידוש להבדלה, ואם נקטי' בקידוש דהוה תקנה א"כ ה"ה גם בהבדלה, וע"כ דמהלך אחר היה עמו בשמעתתא דא, דלמרות דבקידוש נקטי' לעיקר כהשיטות הסוברות דהוה תקנה גמורה בכל מקום, שונה הבדלה דהוה רק מנהג מאחר ואינו מוזכר בשום מקום בש"ס ענין עשיית הבדלה בביהכנ"ס בתורת תקנה, דמהא דמס' תענית לא חזי' אלא דהוה ענין גדול והנהגה הראויה לשבח ותו לא. וכן נראית דעת רבי משה פיינשטיין זצ"ל כפי שסיפר תלמידו רבי אפרים גרינבלאט זצ"ל (בקובץ תורני נועם כרך יב עמ' קנט), ששאל אותו ביש לכל מתפללי הביהכנ"ס יין ויבדילו בביתם מדוע להרבות בברכות להבדיל בביהכנ"ס, והשיב דבאמת אם כולם מבדילין בביתם א"צ להבדיל בביהכנ"ס. הרי דנקט לדינא דאין להבדלה בביהכנ"ס צד של תורת תקנה, ומה שאמר רק דא"צ ולא שאסור, צ"ל דאיירי שהמבדיל יוצא יד"ח בהבדלה זו אלא שבביתו יבדיל עבור בני ביתו הזכרים, והקצה"ש איירי כשהמבדיל אינו רוצה לצאת בהבדלה זו.

48. הערת הגר"ד קליינר שליט"א - מדברי המשנ"ב בס"י תרכ"ד ס"ק ד' (שהובא לעיל בהערה) יש לדייק דאפי' שיש מי שצריך לצאת או רוצה לצאת, שבכ"ז יבדיל הש"ץ [שכתב: ובמקומות שמבדילין בביהכנ"ס על הכוס בכל מוצ"ש ויו"ט גם עכשיו יבדיל הש"ץ ויטעים מן הכוס לקטן או אף לגדול מי שהוא מתכוין לצאת בהבדלה זו], ולכאז' למה לא יתן לאותו שמתכוין לצאת שהוא יבדיל ויקיים התקנה להבדיל בביהכנ"ס. ומשמע שצריך לתת להבדיל לש"ץ שקולו נשמע ויודע להפריד בין הדבקים ולהוציא למי שצריך, וכיון שתיקנו להבדיל כדי להוציא את מי שאינו יודע, צריך להקפיד ליתן להבדיל אותו שראוי לכך, ובפרט במקומות שבאות נשים לביהכנ"ס צריך להקפיד ליתן להבדיל לש"ץ שקולו נשמע, ואפילו באופן שהוא לא יוצא בזה ומבדיל רק בשביל אחרים, צריך לחפש מי שראוי לכך, ואפי' לדעת האחרונים דיצא מוציא הוא רק בדיעבד שהצריך לצאת אינו יכול לברך, כאן יש קפידא של ש"ץ.

49. ז"ל השו"ע בס"י רצו סעי' ז: אפי' שמעו כל בני הבית הבדלה בבהכ"נ, אם נתכונו שלא לצאת מבדילים בבית. ומבואר דכשרק לא נתכונו להדיא לצאת מ"מ יוצאים יד"ח כל שכונו שלא לצאת. עיין בזה בספר לשון לימודים (יעבץ) או"ח סי' לא.

50. ושאינו מלוכלב שחשו שלא יכוין היטב שלא לצאת והצריכו מחמת כן להפוך את האתרוג, דשם כל הנוטל ד' מינים הוא על מנת לצאת יד"ח המצוה, ומאחר ולא כולם בקיאים בדין דמדאגבה נפק ביה, לכן הצריכו ליתן

יתר על חלק מהציבור ומחמת זה יתכן ויהיו כאלו שיצאו עוד קודם עלינו ויפסידו קדיש וברכו, יש לקצר את ההבדלה כמה שיותר, והיינו שלא להתחיל מ'הנה א-ל ישועתי' וכו' אלא מברכת פרי הגפן, וכפי שכתב הערוה"ש בסי' רצו ס"ח (עיי"ש טעמו).

וצור ישראל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות וכדת יזכנו להורות.

הארצות שישמעו הבדלה בבית הכנסת ולא יעשו שוב הבדלה בביתם והנשים ובני הבית ישארו ללא הבדלה, דאינו מן הדין להתייחס לזה ולבטל מחמת כן הך מילתא בכל אתר ואתר⁵¹, ואם יש בבית רק נקבות יש לסמוך עוד על מה שהעלה בשו"ת זבחי צדק (ח"ב סי' לז) שאין למחות בנוהגים כן כיון שיש לסמוך על דעות הפוסקים שהנשים פטורות מהבדלה, עיי"ש. ואם יש לחשוש שמא עי"ז יגרם הכבדת



הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'
ערד

טריפה בקרבנות בן נח

פלפול בקושיותיו העצומות של הגאון רבי שלמה קלוגר בסוגיה הלומדת את דין

הפסולים בקרבנות בני נח מהכנסת בעלי החיים לתיבת נח

"ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה... מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו... גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ".
זאת מפני שנח לאחר צאתו מהתיבה היה עתיד להקריב מאותם בעלי חיים, וכמו שנאמר

את דין בעלי החיים הכשרים והפסולים לבני נח להקריבה דורשים חז"ל מפרטי ציווי הכנסת בעלי החיים לתיבת נח, בהם נאמר (כלאשית ו יח-יט): "ובאת אל התבה... ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו", וכן הוא אומר (פס א-ג):

עצה זו של הפיכת האתרוג, ומשא"כ בהבדלה שיש להניח שכל העומד להבדיל בביתו אין מעלה כלל על דעתו לצאת יד"ח בהבדלה של ביהכנ"ס, וסתמא כמכוין שלא לצאת דמי כפי שהביאו תלמידי רבינו יונה במס' ברכות (דף ו. מדפי הרי"ף) בשם רבינו שמואל, וא"ד: אע"פ שמצוות אין צריכות כוונה ויצא בדעבד זהו כשעושה המצוה בסתם אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא וכו' וזוהו הטעם אומר שנוהגין העולם להבדיל בביתם במוצאי שבת אע"פ ששמעו הם ונשיהם ובני ביתם ההבדלה בביהכנ"ס ואין הברכה לבטלה מפני שבשעה ששמעו אותה בביהכנ"ס היתה כוונתם שלא לצאת בה כי אם באותה שמבדילין בביתם, עיי"ש כ"ד.

51. אולם אם החכם רואה שיש בקהילתו כאלו הנוהגים כך בקביעות, עליו לעורר על כך ולהודיעם דלאו שפיר עבדי, ואם יראה שאין דבריו נשמעים יבטל ההבדלה בביהכנ"ס, עיין שו"ת חמדה גנוזה (ח"א סי' ט אות כב).

כי הנה ברור שהדיון כלפי מחוסר אבר הוא כלפי כשרותם לקרבנות, ולא רק על הבאתם לתיבה גרידא, וכלשון הגמרא 'מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח'. והסברה אף נותנת כך, שהרי לעצם קיום העולם אחר המבול יכולה להיות תועלת גם בבהמה שהיא מחוסרת אבר היכולה לחיות זרע. ועל כרחך שהציווי לא להכניס מחוסר אבר לתיבה הוא מפני שמחוסר אבר פסול לקרבנות אותם נח עתיד להקריב אחר המבול.

אולם בטריפה עדיין יש לדון מה היתה סיבת המיעוט מהבאתם לתיבה: האם זהו פסול רק כלפי ההבאה לתיבה גרידא, מחמת שחסר בה האפשרות של 'לחיות זרע' אחר המבול, כך שעדיין טריפה כשרה להקריבה. או שמא אף טריפה פסולה לקרבנות כמו מחוסר אבר, ואכן פסול טריפה מהבאה לתיבה הוא מפני שגם טריפה פסולה להקריבה.

כך שמחד גיסא ניתן לומר שהגמרא הבינה שטריפה גרועה יותר ממחוסר אבר, שכן בשונה ממחוסר אבר שיוכל להאריך ימים הרי שטריפה אינה מסוגלת לחיות יותר משנה. ולכן סברה הגמרא שאם יש כאן מיעוט שבא לפסול אופן מסוים לקרבן, הרי שטריפה היא הפסולה ולא מחוסר אבר. וזוהי איפוא שאלת הגמרא: מנין לנו לומר שמחוסר אבר פסול להקריבה, שמא רק טריפה פסולה להקריבה. ועל כך מתרצת הגמרא, שהמיעוט של טריפה לקרבן נלמד מפסוקים אחרים ('לחיות זרע' או 'אתך') ונותר הפסוק של 'מכל החי' ללמדנו את המיעוט של מחוסר אבר. ולפי זה נמצא שאכן גם טריפה וגם מחוסר אבר פסולים לקרבנות בני נח.

אולם לאידך גיסא ניתן לומר שכל שאלת הגמרא שמא הפסוק 'ומכל החי' בא

(ספ"ט): "ויבן נח מזבח לה' ויקח מכל הבהמה הטהרה ומכל העוף הטהור ויעל עלת במזבח", ונמצא שבעלי חיים כגון אלו שנכנסו לתיבה, ולא אחרים, הם בדווקא המתאימים להקריבה.

וכך הוא שדרשו (ע"ז ה"ג; ס"ג נ"א; זכח"ס קט"ז):

"אמר רבי אלעזר: מנין למחוסר אבר דאסור לבני נח. דכתיב 'ומכל החי מכל בשר שנים מכל' וגו', אמרה תורה: הבא בהמה שחיין ראשי אברים שלה. האי מיבעי ליה למעוטי טריפה דלא. טריפה מ'לחיות זרע' נפקא. הניחא למאן דאמר טריפה אינה יולדת, אלא למאן דאמר טריפה יולדת, מאי איכא למימר. אמר קרא: 'אתך' בדומין לך".

ופירש רש"י: דאסור לבני נח - להקריב לגבוה, ודומיא דקרבנות שנהגו אבותיהם לשמים הן נוהגין לעבודת כוכבים שלהן. ומכל החי - על שם שהיה עתיד נח להקריב מהן דכתיב ויקח מכל הבהמה הטהורה".

הגמרא מוסיפה ומסבירה שבוודאי נח עצמו לא היה טריפה, ולכן ניתן למעט בהמה טריפה מכוח הדרשה של 'אתך בדומין לך' או מ'לחיות זרע'. כך שהפסוק 'מכל החי' בא למעט בהמה מחוסרת אבר.

ספק ה'כלי חמדה'

הגאון רבי מאיר דן פלוצקי בספרו 'כלי חמדה' (פרשת נח, אות א) עלה ונסתפק בבירור כוונת הגמרא בדיון זה על מיעוט הטריפות: האם הגמרא סבורה שהמיעוט בא לומר שהטריפות אסורות להקריבה לבני נח, וזו הסיבה שהם אכן לא הובאו אל התיבה. או שמא טריפות כשרות להקריבה, והמיעוט אינו בא כי אם לומר שהטריפות לא הובאו אל התיבה.

ומעשה, מקשה הגר"ש קלוגר: כיצד יכולה הגמרא לומר שהפסוק 'מכל החי' הוא מיותר, מהיות וטריפה כבר מתמעטת מפסוק אחר (או מהפסוק 'לחיות זרע' או מהפסוק 'אתך'), ולכן אפשר למעט מזה מחוסר אבר, והלא אין די בפסוק אחד כדי למעט טריפה, שכן ניתן לומר שאין הפסוק ממעט טריפה אלא דווקא כשלבהמה לא היתה שעת הכושר, אבל אם היתה לה שעת הכושר וכל שכן באופן שהקדישה ולבסוף נטרפה תהיה הבהמה כשרה לבני נח להקרבה, ולכן הוא שבאה התורה ואמרה 'מכל החי' להוסיף ולמעט גם טריפה שהיתה לה שעת הכושר, ומניין לנו למעט מחוסר אבר. והניח את קושייתו זו בצריך עיון.

הוכחה מכוח הקושייה לספק הכלי חמדה

אפס כי כל קושייתו של הגר"ש קלוגר אינה עומדת אלא אם נבאר את הגמרא כפי הצד הראשון שהביא הכלי חמדה, שהדיון בגמרא הוא על פסול טריפה לקרבנות, שלפי פירוש זה אכן הקושייה במקומה עומדת, שהרי על מיעוט טריפה לקרבנות צריכים שלשה פסוקים ולא די בפסוק אחד, ואכן יקשה מנין לנו למעט מחוסר אבר.

ברם אילו נבאר את הגמרא כפי הצד השני שהביא הכלי חמדה, שבוודאי טריפה כשרה לבני נח להקרבה, וכל המיעוט של טריפה כאן הוא רק לענין כניסתה לתיבה, הרי שפשוט שאין צורך בשלושה פסוקים כדי למעט טריפה ודי בפסוק אחד על כך, כי אם הסיבה שאין מכניסים טריפות לתיבה הוא מפני קיום העולם אחר המבול, הרי שאין מקום לחלק בין טריפה מסוג אחד לטריפה מסוג אחר, וככל שהתורה מגלה שטריפה פסולה

למעט טריפה ולא מחוסר אבר, אינו אמור כלל לגבי קרבנות כי אם לעצם ההבאה לתיבה, ששמא נתמעטה הטריפה מלהביאה לתיבה מפני שטריפה אינה ראויה לקיום העולם (וגם לשיטה הסוברת שטריפה יולדת - עדיין יש לחשוש על בריאותה הרופפת, שמא היא תמות בתיבה), ועל זה מתרצת הגמרא שאכן המיעוט של הבאת טריפה לתיבה נלמד מפסוקים אחרים. ולפי זה נמצא שאם כי אכן מחוסר אבר אסור להקרבה (מחמת הגנאי שיש בחסרון האבר, הגם שהוא מותר באכילה אפילו לישראל), אולם טריפה מותרת להקרבה לבני נח, בדיוק כפי שהיא מותרת לאכילה לבני נח.

אגב, חשוב לחדד שכל דיון זה על טריפה לקרבנות בני נח אמור דווקא בקרבנות הקרבים בבמותיהם. אולם קרבנות בני נח הקרבים במקדש ששיטת טריפה פסולה בהם, וכל שאסור בקרבן ישראל פסול אף בקרבן עכו"ם, וכמו שפירש כן להדיא בספר 'מקדש דוד' (קדשים, סוף סי' לג).

קושיית הגר"ש קלוגר שצריכים שלשה פסוקים

והנראה להתיר את ספק הכלי חמדה מכח קושייה עצומה בה התחבט הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו 'עבודת עבודה' (ע"ז ס:). דהנה שנינו (מנחות ו: תמורה כט.) שאין די בפסוק אחד כדי ללמדנו שבהמה טריפה פסולה לישראל להקרבה, אלא צריכים לכך שלשה פסוקים, כיון ששלשה סוגי טריפות מצאנו בקרבנות: אופן בו לא היתה לטריפה שעת הכושר, וכגון שנטרפה ממעי אמה; אופן בו הבהמה נטרפה ולבסוף הקדישה; ואופן בו הקדישה ולבסוף נטרפה. ולכל אחד משלשת האופנים יש פסוק בפני עצמו המלמדנו שטריפה זו פסולה לקרבנות ישראל.

ואכן מחלוקתם תלויה בשני פירושי הכלי חמדה בדברי הגמרא, שהאוסרים ביארו את קושיית הגמרא 'ודילמא למעוטי טריפה' כפשוטה, על הקרבה לבני נח. אולם המתירים ביארו שהכוונה היתה דווקא על הכנסה לתיבה ואילו להקרבה היא מותרת, וכפי שכבר ביארו כן גדולי האחרונים (ראה: 'לחם סתרים', ע"ז ע"ז; פניס מאירות' זכאים ע"ז; ו'שער המלך' פי"א מהל' שחיטה).

שיטת הירושלמי

ובשיטת התלמוד הירושלמי בענין קרבנות טריפה לבני נח יש לדון לכאן ולכאן. כי הנה לפניך לשון הירושלמי במסכת סוטה (פ"ט ט"ה):

"מחוסרי איברין מהו שיפסלו בה [בעגלה ערופה]. ופשיטא אפילו בקרבנות בני נח אינם, [וכן] לא כן אמר ר' יסא, פשט ר' לעזר לחברייא: 'ומכל החי מכל בשר' [דבעינן שיהיו] שלימין באיבריהן [והוא הדין בעגלה ערופה נמי פסול מחוסר אבר. ופריך] תמן יש מהם למזבח ברם הכא אין מהם למזבח, [ומשני] ר' חונא בשם ר' ירמיה: מכיון דאת אמר כפרה כתיב בה כקדשים כמי שיש מהן למזבח; טריפה מהו שתפסל בה, מכיון דאת אמר יש מהן למזבח מחוסר אבר פוסלת בה, בהאי פשיטא לך שטריפה פוסלת בה".

ובפירוש 'קרבן העדה' על אתר כתב, שמהיות ולמסקנא מחוסר אבר פסול בעגלה ערופה, כל שכן שאף טריפה פסולה, משום שטריפה גרועה ממחוסר אבר. ונמצא לדבריו שאף לגבי קרבנות לבני נח יפסל טריפה כל שכן ממחוסר אבר.

אלא שבאם אכן נתפוס שדעת הירושלמי היא שטריפה פסולה לקרבנות בני נח יקשה

להכנס לתיבה, הרי שברור שגם אם הטריפה כבר נכנסה לתיבה ונטרפה עוד קודם סגירת התיבה, שבוודאי יהיו חייבים להחליפה באחרת, שכן היא אינה מוכשרת לקיום העולם.

ואין זה דומה כלל לפסול טריפה בקרבנות, בהם אין מוכרחים לומר שהפסול מצוי בכך שהבהמה אינה יכולה לחיות כי מאן יימר שבהמת קרבן צריכה להיות מסוגלת לחיות, ושפיר יש סברה לומר שהקדישה ולבסוף נטרפה כשרה להקרבה, ולכן הוא שצריכים פסוק בפני עצמו על כל אופן של טריפה.

נמצאנו למדים שעל כרחנו חייבים אנו לפרש בגמרא כהצד השני בספיקו של הכלי חמדה ולהכריע לדינא שבני נח מותרים להקריב טריפה בבמה, כי אם לא כן אלא נאמר כהצד הראשון של הכלי חמדה תהדר קושיית הגר"ש קלוגר לדוכתא, מנא לן למעוטי מחוסר אבר, אבל השתא שנתבאר שכל פסול הטריפה הוא רק לענין ההכנסה לתיבה, מתורץ בטוב טעם קושיית הגר"ש קלוגר.

שני במחלוקת הראשונים

איברא שספק הכלי חמדה מוקדם הוא, והאמת היא שכבר נחלקו הראשונים להלכה האם טריפה אסורה לבני נח להקרבה. כי הנה בשיטת התוספות במסכת ע"ז תפסו האחרונים שלדעתם טריפה אסורה לבני נח (וכן ראה להחיד"א בספרו 'מחזיק ברכה', יו"ד סי' נז). זו גם דעתו של רבינו יהודה בן קלונימוס, מבעלי התוספות ורבו של הרוקח, וכפי שכתב בספרו 'ערכי תנאים ואמוראים' (ערך רב יצחק בריה דרב אלעי). אולם לאידך גיסא מפורש בתוספות רבינו אלחנן (ע"ז ע"ז, ד"ה שאסור, ה"ב) שבני נח מותרים בהקרבת טריפה בבמותיהם.

ונתחדש דין שיש לעגלה ערופה דין של מזבח ולכן פסול בה מחוסר אבר מילפותא דקרבנות, הרי שהוא הדין פסול גם טריפה לעגלה ערופה כפי שטריפה פסולה לקרבנות. וכמובן שלפי האמת היה די לנו לפסול מחוסר אבר בעגלה ערופה אף אם מחוסר אבר היה פסול רק לקרבנות ישראל, שהרי עגלה ערופה הוא דין בישראל. אלא שהגמרא רבותא אשמעין, שמחוסר אבר אסור אפילו לבני נח.

ומעתה, אם הירושלמי סתם ולא השמיע לנו חידוש זה גם בטריפה, כפי שהשמיענו במחוסר אבר, נראה שדעת הירושלמי היא שטריפה מותרת לקרבנות בני נח.

ואתה דע לך כי הגם ששיטת הירושלמי להלכה בפסול טריפה לקרבנות בני נח תלויה ועומדת בפירושי הקרבן העדה והפני משה כאשר נתבאר עד כה, מכל מקום גם הפוסלים אינם סבורים כי פסול זה נלמד מפסוקים כי אם מסברא גרידא. ומוכח איפוא ששיטת הירושלמי היא דכל מיעוט התורה של טריפה בתיבה הוא רק כלפי ההכנסה לתיבה ולא על עצם ההקרבה, וכשיטת רבינו אלחנן.

שלושה פסוקים או שניים?

והשתא דחזינן שנאמנו שני הצדדים בספיקו של הכלי חמדה וכבר נחלקו בכך הראשונים, הרי שאם כי אמנם יש להוכיח מכוח קושית הגר"ש קלוגר כשיטת רבינו אלחנן שכוונת הגמרא לא היתה כי אם למעט טריפה מהכנסה לתיבה בלבד ולא לפוסלה מהקרבה.

אולם מה נעשה ביום שידובר לך משיטת התוספות הסבורים שהמיעוט בא לפסול טריפה לקרבנות בני נח, והלא לשיטתם

מאוד, מדוע הוצרך הירושלמי ללמוד 'למד מן הלמד', שאת פסול טריפה בעגלה ערופה הוא לומד בכל שכן מפסול מחוסר אבר בעגלה ערופה, והוא גופו נלמד מפסול מחוסר אבר בקרבן, בעוד שהיו יכולים ללמוד ישירות את פסול טריפה בעגלה ערופה מפסול טריפה בקרבנות, בדיוק כפי שלמדו פסול מחוסר אבר בעגלה ערופה מפסול מחוסר אבר בקרבנות. ומדלא אמרינן הכי, שמע מינה שאין טריפה פסולה לקרבנות בני נח.

ומצאתי בספר 'כתר המלך' (ווארשא תרנ"ו). על הרמב"ם, ח"ב, פרק יח מהלכות מעשה הקרבנות ה"ז ד"ס וסג) שכבר הביא רביה זו בשם חמיו, הלא הוא "הגאון הגדול המפורסם ר' משה יצחק הלוי זצ"ל אשר שימש בכתר הרבנות בכמה עיירות בזאממיט וקורלאנד ושמו התנוסס לתפארה" כמובא בהקדמת הספר. ולמעשה כבר הרגיש החיד"א בראיה זו בהמשך דבריו המובאים לעיל וכתב שהמעיין יראה שטריפה אינה פסולה לקרבנות בני נח.

וראיתי להגאון רבי מנחם זמבא בשו"ת 'זרע אברהם' (סי' כ אות ל) שאף הוא ביקש להוכיח כן, אלא שתירץ שהירושלמי סבור שפסול טריפה להקרבה בבני נח אינו פסול עצמי כי אם מכח הסברא שטריפה גרועה ממחוסר אבר, ונמצא איפוא שהדיון אם טריפה כשרה לעגלה ערופה שווה לדיון אם טריפה כשרה לקרבן, ובשניהם אנו דנים האם טריפה גרועה ממחוסר אבר, ומהאי טעמא לא היה מקום לומר שנלמד פסול טריפה בעגלה ערופה מפסול טריפה בקרבן. וראה בספר חקרי לב (חזן, שאלוניקי תקמ"ו. יו"ד סי' כז) שאף הוא הביא ראית החיד"א מהירושלמי ודחאה.

ואילו בפירוש 'פני משה' על אתר כתב ביאור אחר בדברי הירושלמי, שמהיות

ולפיכך, כל מקום בו אין סיבה לחלק בין היתה שעת הכושר ללא היתה שעת הכושר אין אומרים חילוק זה, ולכן בסוגייתנו בה ממעטים טריפה מהפסוק 'לחיות זרע' בודאי שהמיעוט הוא גם על טריפה שהיתה לה שעת הכושר.

אלא שמכל מקום עדיין יש סברא בפני עצמה לחלק ולומר שהמיעוט הוא רק על הנטרף קודם ההכנסה לתיבה ואילו בנטרף אחר הכניסה לתיבה יהיה כשר. וזו אכן קושיית הגר"ש קלוגר, שלכאורה אין פסוק מיותר עבור 'מחוסר אבר' כל עוד אנו זקוקים לפסוק מיוחד לפסול כשנטרפה הבהמה אחר כניסתה לתיבה.

אין איסור בהקדישה ולבסוף נטרפה

ומתחילה היה נראה לומר בזה עם מה שראיתי להגאון בעל 'אור חדש' בספרו על התורה (אותו הדפיס בספר 'מאורי אש' בצוותא חדא עם ספר זקנו 'כתנות אור', פיורדא תקכ"ו. ושם, פרשת נח) אשר האריך בפלפול גדול בסוגיית איסור טריפה לקרבנות בני נח, ובין דבריו כתב ככהאי לישנא:

"אני אומר דבר ברור וצלול, דהא פירש רש"י במסכת ע"ז הא דלא ציוה הקב"ה לנח להביא טריפה אל התיבה משום שיודע היה הקב"ה שעתיד להקריב קרבנות בצאתו מן התיבה, ומשום הכי מנעו מלהביא טריפה אל התיבה בכדי שלא יבוא להקריב ממנו. ואם כן הרי עינינו הרואות דטריפה הנאסרת לנח בהקרבה היינו 'נטרפה ולבסוף אקדשה', דהא ציוה לו ה' שלא יביא טריפה הניכרת לו עכשיו לתוך התיבה בכדי שלא יבוא אח"כ להקריב ממנו. ובהיות כן יצא לנו דבר חדש דלא נאסר לבני נח טריפות כי אם טריפה שהיה מקודם ההקדש, אבל 'אקדשה ולבסוף נטרפה' דאיכא

קושיית הגר"ש קלוגר עמדה וגם נצבה: אם לא די בפסוק אחד למעט טריפה אלא צריכים לכך שלשה פסוקים, פסוק לכל אופן של טריפה, הרי שאין לנו פסוק מיותר ממנו נוכל ללמוד את הפסול של מחוסר אבר להקרבה.

והנה בטרם יהיה כל שיח במה שיש לתרץ אליבא דשיטתם, ראוי להבחין שהגר"ש קלוגר לא הקשה אלא שזקוקים לשני פסוקים, פסוק אחד לנטרפה ולבסוף הקדישה ופסוק נוסף להקדישה ולבסוף נטרפה, (ומה שעד עתה הבאנו הקושיה באופן כזה בו פירשנו שזקוקים לשלשה פסוקים היה למען ירוץ הקורא, שכן עד כה לא היה בכך נפ"מ להבנת מהלך הדברים).

ולכאורה, דברי הגר"ש קלוגר צריכים תלמוד, מהיכי תיתי הניח הגר"ש קלוגר שדי בשני פסוקים ולא אמר שצריכים שלשה פסוקים, שהרי בסוגיא שם לגבי קרבנות ישראל מבואר שזקוקים גם לפסוק על האופן בו לא היתה לבהמה שעת הכושר.

אולם הביאור בזה פשוט הוא, שכן ברור שאיסורי התורה הם איסורים כוללים ומוחלטים וללא יוצא מהכלל, כל עוד התורה לא אומרת כך להדיא. ולכן אין כל סברא לומר שאיסור טריפה אמור דווקא באופן בו לא היתה לבהמה שעת הכושר. אלא שבדין קרבנות ישראל היתה סיבה מיוחדת לומר שאיסור טריפה הוא דווקא כשלא היתה שעת הכושר, וזאת מפני שבפסוק זה בו נתמעט טריפה גם נאמר ערלה וכלאי הכרם, שהם גידולים שלא היתה להם שעת הכושר, ולכן היה סברא לומר שאף בטרפה אין האיסור אמור כי אם באופן כזה, ונזקקנו לפסוק להודיענו שהוא הדין גם כשהיה לה שעת הכושר.

אופן שהיתה לו שעת הכושר ונטרפה ולבסוף הקדישה נלמד מפסוק אחר, ופסוק שלישי בא לאופן בו הקדישה ולבסוף נטרפה. אלא האמת היא שכל הפסולים יחד מתמעטים מכוח הפסוק של 'ממשקה ישראל', אלא שבכדי שלא נבוא לחלק בין סוגי האיסורים ונטעה לומר שיש אופנים המותרים, באה התורה וגילתה לנו באותם שלושה פסוקים שהאמת היא שאין לחלק בין האופנים.

ומעתה מתורץ קושי הגר"ש קלוגר כמין חומר, שהרי די לנו בפעם אחת בו תגלה התורה שאין להפריד ולחלק בין האיסורים, ושוב נדע מכך לכל התורה כולה. ובזה אתי שפיר היטב מפני מה אין אנו זקוקים לשניים או לשלושה פסוקים בכדי לפסול טריפה לקרבנות בני נח בכל האופנים הקיימים, שכן אם התורה כבר גילתה לנו לגבי קרבנות ישראל שאין כל חילוק בין אופני הטריות, ולכן הכל מתמעט מהפסוק 'ממשקה ישראל', הרי שאין צורך לומר זאת שוב אצל קרבנות בני נח, ודי איפוא בפסוק אחד הממעט את כל סוגי הטריות בחדא מחתא.

קושיית הגר"ש קלוגר שהפסוק נערך לאופן בו נתערבה טריפה

עוד אמרתי להביא מסוגיא זו ראייה מוכחת שטריפה מותרת לבני נח להקריבה, וכשיטת רבינו אלחנן שכוונת הגמרא לא היתה כי אם למעט טריפה מהכנסה לתיבה בלבד ולא לפוסלה מהקריבה, וזאת מכוח קושיה נוספת בה נתחבט הגר"ש קלוגר בסוגיא זו אשר אותה נוכל לתרץ רק אם נסבור שאין איסור לבני נח להקריב טריפות.

הנה לגבי מעשר בהמה, תנן במסכת בכורות (נח), שאם קפץ אחד מן המנויין לתוך

למימר בשעה דאקדשה הוה חזיא, מותרת להקריבה לבני נח.

מחדש האור חדש שאף אם טריפה אסורה לקרבנות בני נח, אין האיסור אמור כי אם בנטרפה ולבסוף הקדישה. שהרי הקב"ה לא הזהיר את נח בפירוש לבל יקריב טריפות אלא זו בלבד שנצטווה לא להכניס טריפות לתיבה ובכך בעתיד נמנע ממנו הקרבת הטריות. ואילו טריפות שיארעו אחר ההכנסה לתיבה, שמהם יכול להיות שנח יקריבם, באמת לא נאסרו.

וכמובן שלפי חידוש זה קושיית הגר"ש קלוגר מעיקרא ליתא, כי אין מקום לשאול על כך שאנו זקוקים לשני פסוקים על טריפה, הן לנטרפה ולבסוף הקדישה והן להקדישה ולבסוף נטרפה, כי אכן גם האוסרים טריפה לקרבנות בני נח אין זה אלא בטריפה מעיקרא ולא בהקדישה ולבסוף נטרפה.

ללמד על הכלל כולו יצא

עוד היה נראה לענ"ד לתרץ הקושיה בפשיטות, אף אם לא נסכים לחידוש האור חדש ונאמר שאיסור טריפה לבני נח כולל גם הקדישה ולבסוף נטרפה, והוא בהקדם מה שהקשו התוספות (מנחות ו. ד"ט כח) על דברי הגמרא (תמורה כט.) שנעבד אסור לגבוה מכח הפסול של 'ממשקה ישראל', והלא בפסוק זה נאמר ערלה וכלאי הכרם, אשר להם לא היתה שעת הכושר, וכיצד ניתן ללמוד מזה גם פסול לאלו שהיתה להם שעת הכושר.

ומחדשים התוספות, שאין לומר שהתורה מקדישה פסוק מיוחד על כל אופן של פסול, דהיינו שהפסוק של 'ממשקה ישראל' ממעט אופן שלא היתה לו שעת הכושר, ואילו

נלמד מהפסוק 'לחיות זרע' יש מקום לומר שהטריפה בטלה ברוב, ועל כך זקוקים אנו לפסוק של 'מכל החי' להודיענו שצריכים 'חי ודאי ולא חי ספק'. והניח את קושייתו בצ"ע.

קושיית השאגת אריה בדברי הרמב"ם

והנראה לענ"ד ביישוב קושייתו בהקדם הסתירה הידועה בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם פסק בהלכות מלכים (פ"י ה"ה) שבני קטורה בזמן הזה חייבים במילה, וכיון שנתערבו בשאר האומות ואין יודעים מי הם בני קטורה החייבים ומי הם שאר האומות הפטורים, מחויבים כל בני נח במילה מספק שמא הם בני קטורה (כך הבין הל"ח, סנהדרין נט: בשיטת הרמב"ם. ומונח קשיית המנחת חינוך מזה צ אות יב).

אולם לאידך גיסא פסק הרמב"ם בהלכות אסור"ב (פ"ב הל"ה), שמהיות וסנחריב מלך אשור בלבד את כל האומות וערבם זה בזה, הרי שכל הפורש מהם להתגיייר חזקתו שפירש מן הרוב ומותר לבוא בקהל, ואין חוששים שהוא מאותם האומות האסורות לבוא בקהל ישראל.

והקשה השאגת אריה (דני מילה סוף סי' מט), שדברי הרמב"ם סותרים עצמם, שכן אם דעת הרמב"ם שהולכים אחר הרוב מדוע הוא מחייב את כל האומות במילה ואינו אומר שבני קטורה מתבטלים ברוב שאר האומות. ואם דעת הרמב"ם שאין הולכים אחר הרוב, מדוע שלא נאמר שכל גר ייאסר לבוא בקהל, שמא הוא מעמון ומואב האסורים לבוא בקהל.

בבני נח אין הולכים אחר הרוב

ומצאתי אב ובנו שראו את החידו"ש, הנודע ביהודה בספרו 'צל"ח' (סנהדרין עס) ובנו הגאון רבי שמואל לנדא, והובאו דבריו בשו"ת

הבהמות שעדיין לא נמנו - כולם פטורים. והקשו רבותינו הראשונים (כ"מ א): מפני מה אין תופסים כאן את דין ביטול ברוב ונאמר שיתבטל אותו טלה שקפץ בתוך שאר הטלאים ויתחייבו כולם במעשר.

ובשיטה מקובצת הביא בשם הרא"ש והריטב"א שתירצו, כי גם אם לדינא הולכים אחר הרוב עדיין מידי ספק לא יצאנו, והלא במעשר בהמה ציותה התורה: "העשירי יהיה קודש" ודרשין 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק', ומהיות ולעולם יהיו טלאים אלו בכלל ספק לפיכך יהיו כל הטלאים פטורים.

והנה בואו חשבון מה יעשה נח אילו היו לו ששה בהמות טהורים אשר בוודאי אינם טריפה, וקפץ לתוכם טריפה ודאית, ואין להכיר מי הכשר ומי הטריפה, האם יוכשרו אלו להיכנס לתיבה. כשלכאורה דין הבהמות יהיה תלוי מכח איזה פסוק אנו למדים את איסור טריפה: כי אם המיעוט הוא מכח הפסוק 'מכל החי' שהוא ציווי לנח להביא לתיבה בהמות חיים ולא טריפה, הרי שבכלל זה משמע 'חי ודאי ולא חי ספק', בדיוק כפי שדורשים כלפי 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק'. אולם אם המיעוט הוא מכח הפסוק 'לחיות זרע' הרי שאין זה אלא נתינת טעם גרידא לכך שמכניסים את הבהמות לתיבה, וכלפי זה בוודאי מועיל לומר שהבהמה הטריפה בטלה ברוב הבהמות שאינם טריפה.

ומשכך, מפליא הגר"ש קלוגר להקשות: מה תירצה הגמרא שפסול טריפה נלמד מהפסוק 'לחיות זרע', והפסוק של 'מכל החי' נותר בכדי למעט 'מחוסר אבר', והלוא עדיין זקוקים אנו לפסוק של 'מכל החי' לגבי טריפה, להשימיענו את הפסול באופן בו נתערב ודאי טריפה בבהמות כשרים, שכן כל עוד והפסול

‘מכל החי’ מיותר ויש בו כדי ללמדנו את הפסול של מחוסר אבר.

הוכחה חדשה שטריפה מותרת בקרבנות בני נח

והאמת תאמר כי הגם שכלל גדול זה שאצל בני נח אין הולכים אחר הרוב מוסכם הוא על דעת רוב רבותינו האחרונים (וראה להפמ"ג ביו"ד, ריש שער התערוכות חקירה ג, ובמשכ"ז, ריש סי' סב, שנקט כן בפשטות) מכל מקום יש להעיר בזה לפי דברינו דלעיל.

כי הנה אחת הראיות שהביאה הגמרא במסכת סנהדרין שהולכים אחר הרוב הוא מהלכות קרבנות, שאין חוששים שמא הבהמה טריפה והשוחט במקום נקב שחט. ועל זה הוא שכתב הצ"ח בפשיטות שאין מכאן ראייה שאף אצל בני נח הולכים אחר הרוב, לפי שבני נח אינם אסורים להקריב טריפה בבמותיהם, ורק מחוסר אבר הוא שנאסר להם.

אלא שאליה הוא וקוץ בה, שהרי האמת היא שנחלקו הראשונים האם טריפות נאסרו לבני נח להקריבה. ומעתה, התיינח לשיטה המתרת לבני נח טריפה להקריבה, אכן אין כל ראייה שאצל בני נח הולכים אחר הרוב, כי לא אכפת לנו אם במקום נקב שחט. אולם להסוברים שבני נח נאסרו בהקרבן טריפה, הרי שאף בבני נח צריך לחשוש דילמא במקום נקב שחט, ואם בכל זאת אין חוששים לכך מוכח שגם בבני נח הולכים אחר הרוב.

ומעתה על כרחנו יש לנו להוציא מסוגיא זו הוכחה חדשה כשיטת רבינו אלחנן המתיר טריפה לקרבנות בני נח, שהרי רק על ידי כך נוכל לומר שבבני נח אין הולכים אחר הרוב, ויתורץ קושיית הגר"ש קלוגר מפני מה די בפסוק של 'לחיות זרע' כדי לפסול גם

נודע ביהודה (מהדו"ט לה"ע סי' מז), ומבין שניהם למדנו יסוד חדש, דהנה במסכת חולין (יא.) דנה הגמרא מניין לנו שהולכים אחר הרוב, וילפינן לה התם ממכה אביו דדילמא לאו אביו הוא או מסנהדרין דכתיב ביה אחרי רבים להטות, יעוין שם עוד.

ולכד תידוק תחזי שכל אותם ההוכחות והראיות שמהם לומדים שהולכים אחר הרוב, נאמרו בסיני ולישראל דווקא ולא לבני נח, שהרי דין מכה אביו לישראל נאמר ולא לבני נח, וכן דין רבים בסנהדרין. ומהיות והתורה לא חדשה אצל בני נח שהולכים בהם אחר הרוב, לפיכך יש לחשוש בהם למיעוט המצוי.

ובזה מבואר היטב מה שפסק הרמב"ם שהגרים מותרים לבוא בקהל ואין חוששים בהם שמזרע עמון ומואב הם, שמהיות וכבר נתגייירו הרי דינם כישראל וגבי ישראל הולכים אחר הרוב, והרוב אינם מזרע עמון ומואב. אולם לענין חיוב מילה דבגויים עסקינן שפיר פסק הרמב"ם שכל האומות מחוייבים מספק, שכן אצל בני נח אין הולכים אחר הרוב ויש לחשוש למיעוט המצוי שמא הם מבני קטורה.

ומעתה שעלה בדינו זה כלל גדול בתורה, שאצל בני נח אין הולכים אחר הרוב, יתורץ להפליא קושיית הגר"ש קלוגר, שכן אין צורך בפסוק של 'מכל החי' ללמדנו 'חי ודאי' ולא חי ספק' ולמעט אופן בו נתערב ודאי טריפה בבהמות כשרים שהם פסולים להכנס לתובה, כיון שגם מהפסוק של 'לחיות זרע' עצמו כבר ניתן ללמוד זאת, שהרי בבני נח עסקינן ובהם אין הולכים אחר הרוב. ולכן גם אילולי הפסוק של 'מכל החי' יהיה עלינו לחשוש למיעוט המצוי של אותו הטרפה. ואתי שפיר מה שאמרה הגמרא שהפסוק של

שהצל"ח דחה ראייה זו לפי שבני נח לא נאסרו בהקרבת טריפה. ועל כך הערנו, שעליה גופא אנו דנים, שלאותם שיטות הסוברות שבני נח נאסרו בהקרבת טריפה עדיין הראיה במקומה עומדת. אולם להמבואר עתה נדחית הראיה מטעם אחר, כי גם להאוסרים טריפות לבני נח בהקרבה אין זה אלא דווקא בטריפות שבגלוי והנראים לעין, ולכן אין צריכים לחשוש שמא במקום נקב שחט, כיון שבטריפות כעין אלו אכן בני נח לא נאסרו.

ונמצאנו למדים שכלל זה שאין הולכים אחר הרוכב בבני נח יכול להאמר בין אם נסבור שטריפות נאסרו לבני נח בהקרבת ובין אם נסבור שלא נאסרו, כי מכל מקום אין צריך לחשוש שמא במקום נקב שחט.

ומעתה מתורץ קושיית הגר"ש קלוגר גם להסוברים שטריפה נאסרה לבני נח בהקרבת, באותה מידה שתירצנו לפי הסוברים שטריפה הותרה לבני נח בהקרבת, כיון שהכל מודים שבבני נח אין הולכים אחר הרוכב הרי שדי לנו בפסוק של 'לחיות זרע' כדי למעט ולפסול אופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים והתייתר לנו הפסוק של 'מכל החי' למעט בו מחוסר אבר.

קושיה מעיקרא ליתא

אולם האמת תאמר שלאחר שעלתה בידינו והתבררה לנו דעת התוספות שכל האזהרה לנח על הטריפות לא היה כי אם דווקא על אותם הטריפות שבגלוי והנראות לעין, הרי שקושיית הגר"ש קלוגר מעיקרא ליתא, ולא משום מה שנתבאר שבאופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים יהיו כולם פסולים ויתמעטו מכוח הפסוק של 'לחיות זרע', אלא אדרבה ולאיך גיסא, שבאופן כזה

באופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים, ומתייתר לנו הפסוק של 'מכל החי' למעט מחוסר אבר.

אולם לשיטת הראשונים החולקים ואוסרים טריפה בקרבנות בני נח, על כרחם צריך לומר שגם בבני נח הולכים אחר הרוב ולכן אין חוששים שמא במקום נקב שחט, ונמצאת קושיית הגר"ש קלוגר עמדה וגם נצבה, שלכאורה הפסוק של 'מכל החי' נצרך בכדי לפסול אופן שהטריפה נתבטלה ברוב, ומנא לן שאף מחוסר אבר פסול להקרבת.

ואם בגמרא מבואר שהפסוק של 'מכל החי' ממנו הוא שממעטים מחוסר אבר, הרי שמוכרח מזה כאותם השיטות המתירות טריפה לבני נח בהקרבת.

התוספות לשיטתיה אזיל

והנראה לומר בזה, כי התוספות לשיטתייהו אזיל ולא קשה מידי אליביה, כי הנה מראשי המדברים בשיטה זו שטריפה נאסרה לבני נח להקרבת הם בעלי התוספות, וכפי שהבאנו לעיל, ומצאתי כי התוספות הקדימו רפואה ומרפא לקושיה זו בכך שחידשו (ע"ו. ד"ה ודילמא) שכל אזהרה זו שהזהיר הקב"ה לנח על הטריפות היה דווקא על טריפות שבגלוי ולא על טריפות שבסתר שלא ניתן להבחין בהם.

ואם אכן כל איסור טריפות להקרבת לבני נח הוא דווקא בטריפות שבגלוי, חוזרת ראיית האחרונים שבבני נח אין הולכים אחר הרוב למקומה ולא מטעמם.

כי הנה יש להוכיח שאף בבני נח הולכים אחר הרוב מכך שאין חוששים בקרבנותיהם שמא טריפה הם והשוחט במקום נקב שחט. אלא

זאת אליבא דכולי עלמא, הן להסוברים שטריפה פסולה לבני נח והן להמכשירים שטריפה בבני נח.

אולם לפי המתבאר עתה מדברי התוספות, אין צורך להגיע לכל זה, שכן באופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים ואי אפשר להכיר מי הוא הטריפה ומי הם הכשרים, הרי שזו טריפה שאינם ניכרת, ושוב אין כל איסור לא על הטריפה ובוודאי שלא על התערבות, ושפיר מתייחד הפסוק 'מכל החי' למעט מחוסר אבר, ומיושב הכל בס"ד.

יהיו כולם כשרים, וכלל לא יהיו צריכים מיעוט לזה.

שכן קושיית הגר"ש קלוגר היתה שבאופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב שאינם טריפה, הרי שמכח הפסוק 'לחיות זרע' הם עדיין יהיו כשרים כיון שהטריפה מתבטלת ברוב ורק מכח הפסוק 'מכל החי' הם יהיו פסולים, לפי שנדרוש 'חי ודאי ולא חי ספק', כך שהפסוק של 'מכל החי' אינו מיותר ומנין לנו למעט מחוסר אבר. ועל כך תירצנו, שדי בפסוק של 'לחיות זרע' כדי למעט נתבטל ברוב, מהיות ואצל בני נח אין הולכים אחר הרוב, והוכחנו



הרב יעקב חנניה וינגרטן בית שמש

זמן רבינו תם לשיטת בעלזא

ולסדר את דבריהם בענין זה שיהיו כמשנה והלכה ברורה במקום אחד.

ראשית, יש לדעת, שאע"פ שמצאנו בב"ח (או"ח סי' נסא) במגן אברהם (סי' שלא סק"ב) בחת"ס (שו"ת או"ח סי' פ) ועוד פוסקים, שכתבו שהמנהג באותם שנים היה שלפעמים הקילו בער"ש כשיטת ר"ת, מ"מ אין הכוונה שנהגו כפי שיטת ר"ת המקובלת בימינו, אלא הכוונה כפי שיטת המנחת כהן שנקט בספרו (חלק מנח) השמש מאמר ב פק"ט) שגם לפי שיטת ר"ת, מכל מקום אם נראו ג' כוכבים בינונים, ודאי שאז הוא לילה אפילו אם עדיין לא עברו שיעור ארבעה מילין משקיעת החמה הנראית. לפי דברי המנ"כ יש לבדוק בכל תקופה ובכל ארץ באיזה שעה נראים ג' כוכבים בינונים, ואז יש

מחלוקת עתיקת יומין היא אימתי הוא זמן בין השמשות, וכידוע יש בזה שני שיטות מרכזיות. שיטת הגאונים היא שבין השמשות מתחיל בשקיעה הנראית ונמשך עד ג' רבעי מיל אחר כך ואז הוא צאת הכוכבים, ושיטת ר"ת היא שבין השמשות מתחיל בשקיעה השניה שהיא ג' מילין ורביע אחרי השקיעה הנראית ורק כעבור ד' מילין מהשקיעה הנראית אז הוה צאת הכוכבים.

אדמור"י בעלזא לדורותיהם חיוו את דעתם פעמים רבות במחלוקת זו, עד כי מרוב שמועות נוצר מצב כאילו יש סתירות בדבריהם, ורבים וגם שלמים לא ירדו לדעתם. לזאת אמרתי כי מן הראוי לבוא להתחקות אחרי שורש הדברים דבר דבור על אופניו,

72 דקות בתור חומרא

אכן הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע הורה [ראה בספר הזמנים בהלכה (פרק מו סעיף 35), שהוא המקור הראשון באירופא למנהג זה] להחמיר במוצ"ש ולהמתין 72 או 75 דק', וכמובא בדברי יחזקאל (מהרס"ק משינאווא, במכתבו בסוף הספר) וז"ל: ידוע לכל שבביתו וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצ"ש עד יותר משעה ורבע אחר שקיה"ח, כי כן קבלתי מכבוד אדמו"ר הרה"ק [מהר"ש] מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע וכו'. עכ"ל.

והנה בשמועה זאת אנו רואים, שהרה"ק מהר"ש הנהיג להחמיר כשיטת ר"ת שצריך להמתין ד' מילין בשעות שוות, ולא החמיר שימתינו ד' מילין בשעות זמניות או להמתין עוד יותר עד שיחשיך לגמרי. ולקמן יבואר היטב בראיות ברורות שזה היה רק לחומרא, מחמת שחשש שעד אז הכוכבים הנראים הם עדיין גדולים, ולכן היה די שימתינו ד' מילין בשעות שוות שאז כבר בוודאי נראים כוכבים בינונים ואפילו כוכבים קטנים ורצופים, (עין שו"ע או"ח סי' רנ"ג שגבי מו"ש בעין כוכבים קטנים ורצופים), אבל מעיקר הדין נקט כשיטת המנ"כ הנ"ל שמיד שנראים ג' כוכבים הוה לילה אפילו לפי שיטת ר"ת ואע"פ שעדיין לא עברו ד' מילין.

עכ"פ זה פשוט וברור, דאע"פ שמהר"ש החמיר להמתין ד' מילין בשעות שוות, מ"מ היה זה רק לחומרא ולא לקולא, שלא בא ח"ו לעקור המנהג המקובל שבג' כוכבים הוי לילה. וכן מבואר היטב בלשון הרה"ק משינאווא הנ"ל, דס"ל דמעיךר הדין א"צ להמתין כ"כ אלא אזלי' בתר הכוכבים, ורק משום חשש חסרון בקיאות כתב להמתין שיעור הזמן, [ואין לומר דבא להסביר כאן מה הוא

לחשב לאחר שלשה רבעי מיל (בין 13.5 דקות עד 18 דקות) משעה זו, ובין אלו הזמנים הוא זמן "בין השמשות" בניגוד לשיטת הגאונים שכל מקרה מתחיל בין השמשות מיד בשקיעת החמה הנראית. כפי העולה מדברי הפוסקים רובם ככולם, אפילו אלו שנקטו כדעת ר"ת מכל מקום סברו כשיטת המנ"כ הנ"ל שמיד כשנראים כוכבים הוה לילה אפילו לפי שיטת ר"ת, וכך היה המנהג באותם שנים ברוב ארצות אשכנז. (להרחבת הענין, ראה בקובץ עץ חיים - באבוב - ח"ו עמ' רמה ואילך, וח"ז עמ' קע ואילך, וכן בקובץ בית אהרן וישראל גליון קעא עמ' פו ואילך).

בימות הרב בעל התניא והגר"א, שהם היו בקיאים במציאות בא"י ובחכמת התכונה, נתפרסם כי מנהג זה הוא דלא כמאן, כי מצד אחד מנהג זה הוא כשיטת ר"ת שאחרי השקיעה הוא עדיין יום, אבל מאידך גיסא נהגו שמיד שנראים ג' כוכבים הוה לילה, ובאמת זה מתאים דווקא לשיטת הגאונים, משא"כ לשיטת ר"ת לא יתכן לומר שאזלינן לפי הכוכבים, אלא צריך להמתין דווקא ד' מילין בשעות שוות או זמניות, או אפילו להמתין עד שיחשיך לגמרי - כמו שמחשיך בארץ ישראל בזמן ד' מילין [ובחו"ל זה לפעמים כמה שעות].

והנה הרב בעל התניא (בסידורו, סדר הכנסת שבת) והגר"א (ביאור הגר"א או"ח סי' רס"א וזו"ד סי' רסב, ובשטות אליהו ר"ס ברכות ובפ"ד דשבת) סברו כי באמת לפי ר"ת צריך להמתין עד שיחשיך לגמרי. אמנם היה ברור להם שאין ההלכה כן, והם הכריעו שהלכה כשיטת הגאונים. לאור דבריהם התחילו רבים להחמיר בער"ש כשיטת הגאונים, ואז נמצא שהם נוהגים לגמרי כשיטת הגאונים.

במוצאי שבת ויוה"כ שהם מדאורייתא, שלחומרא יש לחוש שכל הכוכבים הנראים לפני ע"ב דק' הם עדיין גדולים ולא בינונים.

וראה עוד בשו"ת מנחת אלעזר (סי' כג) שכתב בשם רבו הרה"ק משינאווא ששמע מהרה"ק מהר"ש מבעלזא שלא יהיה באפשרי להכריע במחלוקת הגאונים ור"ת עד עת קץ וצריכים לילך בכל מקום בדאורייתא לחומרא וכו', ומ"מ כתב אח"כ בפשיטות, אשר הנסיון הראנו בימות הקיץ הארוכים כי י"ג וחצי מינוט קודם צאה"כ [היינו שקה"ח דר"ת שהוא ג' רבעי מיל קודם צאה"כ] אז עברו כבר ג' רבעי שעה או לפעמים קרוב לשעה אחר שקיה"ח וכו', עכ"ד. ומבואר דס"ל כהמנ"כ דר"ת מודה דאזלינן בחר הכוכבים, ועפ"י נקבע ג"כ השקיעה השניה, ואף שהוא קודם שיעור הזמן דר"ת לא אכפת לן מכך. ובודאי לא בא המנחת אלעזר לחזור מדברי המהר"ש מבעלזא הנ"ל, אלא ע"כ דהמהר"ש מבעלזא קאי רק ע"ז שלא יתברר עד עת קץ אם מיד בשקיעה מתחיל ביה"ש כהגאונים או רק ג' רבעי מיל קודם צאה"כ כר"ת אליבא דהמנ"כ, אבל אחר צאה"כ הוי ודאי לילה כמנהג כל ישראל [ורק משום חומרא הנהיג המהר"ש להמתין ע"ב דק']².

זמן 50 דקות בארץ ישראל

וכן ידוע שהרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל אע"פ שבחור"ל היה נוהג להמתין במוצ"ש 72 דק' מ"מ בא"י הורה שאפשר לעשות מלאכה במוצ"ש ב-50 דקות אחר השקיעה (כמ"כ בס')

הטעם לספק של ביה"ש וכמו שכתבו התוס' (שבת לה.), דמה צריך לכתוב זאת כאן. ועוד הלא זהו תוס' מפורש, ולא דברי הרה"ק מהר"ש. אלא בודאי בא להסביר למה אמר דצריך להמתין שעה ורבע הלא הכוכבים נראים כבר מקודם, וע"ז תירץ דיש לחוש שאין אנו בקיאים וכו', וא"כ ברור דחשש זה נאמר רק לחומרא אבל לא לקולא¹. וע"ע בדברי יחזקאל החדש (עמ' עט) שג"כ מבואר להדיא דאזלינן בחר הכוכבים הנראים לכל אדם. וכ"כ ר' יחיאל מנחם מו"ץ מבעלזא בהערותיו על סידור דרך החיים - שכנראה נכתבו ע"ד הרה"ק מהר"ש מבעלזא כמו שכתב במנחת אלעזר סי' כג (ההערות נדפסו בפרעמיסלא תרנ"ב יחד עם סידור תפילה למשה לרמ"ק וסידור אור הישר למהר"ס פאפירש), שברגע שנראים כוכבים הוי לילה אף לר"ת, אפילו אם עבר מהשקיעה רק חצי שעה. וע"ע בספר בין השמשות (לאד"ד יאריטשוב, דף יג במכתב הר' יצחק וינשליכוביס מו"ס בצעלא) שכותב דהרה"ק המהרי"ד מבעלזא נהג כשיטת ר"ת אף לקולא [מלבד הדלקת נרות שבת שבזה החמיר כשיטת הגאונים], ולכן תינוק הנולד אחר השקיעה נחשב כנולד ביום, אך אם נולד כחצי שעה אחר השקיעה שאז הוי לילה [או ביה"ש] לפי שיטת המנ"כ, נחשב כנולד למחרתו. עכ"ד. וחזינן להדיא דלענין הלכה נקטו אדמור"י בעלזא כשיטת המנ"כ דאף לפי שיטת ר"ת א"צ להמתין 72 דק', ולכן לגבי מילה נהגו כהמנ"כ, וע"כ דמה שהמתינו במוצ"ש 72 דק' היה רק חומרא.

וכ"כ להדיא בספר טל ירושלים (עמ' כח) שמהר"ש אמר דבריו רק לגבי להחמיר

1. אגב מדויק עוד בלשון הרה"ק משינאווא שרק בביתו וכל הסרים למשמעתו נהגו להמתין שעה ורבע, אבל שאר העיר לא נהגו כן אלא כפי ה"שטאטישע זמן" שהיה לפי ראיית הכוכבים.

2. ולכן כאשר היה המנחת אלעזר בא"י, הקפיד להתפלל מנחה מוקדם, כי בא"י נראים הכוכבים מוקדם, וכמובא

אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, ואת התקיעות תקע מרן זי"ע [כוונתו שתקע הרה"ק בעצמו] עוד קודם הזמן לפי שיטת ר"ת אלא כ-50 דקות אחר שקיה"ח, ולפעמים המתינו קודם קדיש תתקבל עד שיגיע זמן הנ"ל ואז תקעו. עכ"ל. וכן אמר לי הגה"ח ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א, והוסיף עוד שאחרי שסיים הרה"ק לתקוע היה מיד לובש מנעליו [אך אמר לי שזה היה 53 דק' אחר השקיעה. וכ"כ בתשובות ונהגות (ח"ג סי' פג) ששמע מאחד הגבאים שהרה"ק מבעלזא היה ממתין במוצ"ש עד 53 דק', מפני שרצה להוסיף 3 דק' לתוספת שבת]. וראה עוד מה שסיפר האדמו"ר מויזניץ מאנסי שליט"א (בקובץ 'אור הפנים' חשון תשע"א, ובקובץ 'עתיקות' גליון ג) וז"ל: הייתי עוד פעם אצל הרה"ק מבעלזא בשנה אחת בין כסה לעשור, ושאלתי אותו מתי תוקעים אצלו תקיעת שופר במוצאי יום הכפורים, ואמר לי אני מחזיק את הזמן של מוצאי שבת ויו"ט בשיעור 50 דק' אחר השקיעה ואני מוסיף עוד 3 דק' משום תוספת, שזה יוצא יחד 53 דק'. שאלתי אותו, הרי בבעלזא החזיקו 72 דק'. השיב לי "דא נישט! דא נישט!" (כאן בא"י לא). עכ"ל³.

מנהגי בעלזא עמ' לג, לו 53 דק' כדלקמן). וכ"כ הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ב סי' קסז) וז"ל: סיפר לי מחותני האדמו"ר הגר"ב הגר מסערט ויזניץ ששאל בעצמו פי האדמו"ר מבעלזא זצ"ל היאך משנה כאן בא"י, והשיב שעוד בימי אביו זצ"ל בא יהודי מא"י וסיפר לו המציאות האין הכוכבים מופיעים מוקדם מאוד, ואין מקום לע"ב מינוט, וקבע אז שבא"י שרואים כוכבים קודם לכן מספיק חמישים דקות, עכ"ל. והוראתו של הרה"ק היא משום שסבר דהעיקר כשיטת המנחת כהן דסימן הכוכבים הוא העיקר, ולכן בא"י בודאי א"צ להמתין ד' מילין, רק מספיק שיהיו ג' כוכבים קטנים ורצופים [כמש"כ בשו"ע (סי' לג)], שהרי בא"י נראים הכוכבים יותר מוקדם מבחו"ל, לכן הכריע שבחמישים דקות אחר השקיעה בא"י [שזה שווה במציאות לע"ב דק' בחו"ל] ודאי שיש כבר כוכבים קטנים ורצופים ואפשר לעשות אז מלאכה במוצ"ש אף לשיטת ר"ת.

ומנהג זה נהג בו הרה"ק בעצמו, כמו שסיפר הגה"צ ר' יהושע בריסק (ספר אור הזמנים – מילי יום ביומו, כסופ) שהיה ביו"כ אצל כ"ק מרן

בספר מסעות ירושלים (נסיעת המנחת אלעזר לא"י, סדר יום שלישי) שכתב וז"ל: ובהגיע לסעודת זעיר אנפין רעווא דרעווין נתמלאה העזרה וכל חצר המגורש של הכולל מקצה אל קצה בלי עין הרע, עד שלא היה אפשר כלל לעבור עם רבינו מן חדר ביתו לתוך אולם הגדול, וכבר פנה יום - ונודע כי שיעור בין השמשות קטן מאוד באופן ירושלים - ולא עת להאריך בהרווחת מקום לעשות דרך המלך, על כן הוכרחנו לישאר בחדר הבית מסוגר רק עם הרבנים החשובים וב' ג' מנינים כל הקודם זכה וכו'. עכ"ל. הרי מפורש שנקט המנחת אלעזר לגמרי כשיטת המנ"כ, ולא עלתה על דעתו להתפלל מנחה אחרי צאה"כ, רק שבחו"ל היה זמן רב בין השקיעה לצאה"כ ובירושלים יש רק זמן קצר. [המשפט 'נודע' וכו', הוא במקור בסוגריים, כי הוא דבר צדדי, אבל עכ"פ הוא היה פשוט בעיני הכותב כמשיח לפי תומן]. וכע"ז מובא גם בספר דרכי חיים ושלום (אות שכד) שבירושלים כמעט אין שום בין השמשות ניכר וכו', עיי"ש. וכמובן שהיינו דווקא מכיון שחישב לפי הכוכבים, דאילו לפי השעון אין שום הבדל בין ירושלים לשאר ארצות.

3. ובקובץ 'עתיקות' שם הביאו המשך דברי האדמו"ר מויזניץ מאנסי שאמר: הרה"ק מבעלזא אמר לי זאת על

טעם המנהג של 72 דקות בחו"ל

ובזה יובן למה הקיל מהר"ש לחשב 72 דקות לפי שעות שוות, הלא רוב הפוסקים חולקים על שיטה זו (עיין מנ"כ מ"ב), וגם המציאות מורה שיש הבדל גדול בין הקיץ לחורף ובין המקומות, וע"ע בשו"ת מהרש"ג (ח"א או"ח סי' נח) שבודאי אין יוצאים שיטת ר"ת אם ממתינים רק ע"ב דק' שוות מחמת כמה סיבות, אלא טעמו היה דכיון שנהג כן רק משום חומרא וכנ"ל, לכן לא ראה צורך לחשוש יותר, וכמו שלא חשש להשיטות דד' מילין הם יותר מע"ב דק'.

וראה עוד בספר סימן טוב (להר"א) ר' ישי יעקובוביץ שליט"א, רב ד' קאפאווה, כי תשאלתשע"ג עמ' 2) שכתב: שמעתי מפי הרה"ח ר' דוד פרסטר ז"ל (היה דייקן גדול וכאשר ביקשתי ממנו לפעמים שיחזור ויספר לי כל מה ששמעתי ממנו כבר לפני כמה שנים, היה אומר את הדברים בדיוק נמרץ כפי שסיפר בעבר, לא הוסיף ולא החסיר מילה אחת) וכה סיפר לי: הייתי נוכח בחדרו הקדוש של כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע, בעת שבא הגה"ח ר' חיים ריישער זצ"ל (מחשובי חסידי צאנז וגארליץ בירושלים) לקחת ברכת השלום מכ"ק מרן זי"ע בלילה הראשון כשהגיע לירושלים אחר הצלתו מעמק הבכא. סיפר ר' חיים ז"ל למרן זי"ע, כי היה לו חבר מחסידי צאנז, שעלה מגאליצא לארץ ישראל, ולפני עלותו ארצה בא אל כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א מבעלזא זי"ע כדי לקחת ממנו ברכת

וע"ע בשו"ת דבר יהושע (מהגאון ר' יהושע מנחם אהרנבערג זצ"ל, ח"כ סי' קח) וז"ל: נקראתי לבוא לפני המלך כ"ק מרן הגה"ק [מהר"א] מבעלזא שליט"א [זצוק"ל] והציע לפני ספקו בהלכה למעשה וכו', היות שהרופא ציוה עליו וכו', ומכיון שדרכו בקודש להחמיר בספק בין השמשות עד חמישים דקות אחר השקיעה האם מותר לו לעשות תרופה זו באותן החמישים דקות בלי הבדלה וכו', או דילמא אף דבשבת הותרה לו משום דא"א, מ"מ כשהגיע זמן הבדלה ואפשר לו להבדיל קודם אסור לעשות בלא הבדלה. עכ"ל. ומבואר להדיא דסבר הרה"ק דיתכן דאף קודם 50 דק' הוי לילה וכבר הגיע זמן הבדלה, דבאמת הוי לילה מיד כשנראים ג' כוכבים וזהו קודם 50 דק', אלא דכמו שהרה"ק מהר"ש מבעלזא חשש שמא יבואו לידי טעות מחמת שאין אנו בקיאים בכוכבים ולכן עשה גדר להמתין בחו"ל עוד מעט עד ע"ב דק' שאז כבר בוודאי נראו הכוכבים, והוא עפ"י מה שכתב בשו"ע (או"ח סי' רנ"ג) שכיון שאין אנו בקיאים בכוכבים בינונים יש להמתין במוצ"ש לכוכבים קטנים, והרה"ק מבעלזא לא בא לחלוק על השו"ע ולהמציא חומרא חדשה שמפאת שאין אנו בקיאים בכוכבים יש להמתין ד' מיל, אלא רק קבע שבשיעור ע"ב דק' כבר בודאי נראו כוכבים קטנים בכל הזמנים ובכל המדינות שבאופק שלהם, וא"כ בא"י שמחשיך קודם ואף בחמישים דק' כבר בודאי נראו כוכבים קטנים די בזה.

עליו בעצמו שהוא מחזיק 50 דק', והוא לא חילק כלום בינו לבין אנשים אחרים. עכ"ל. ליתר שאת, שאלתי את הגה"ח ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א האם הזמן של 50 דק' הורה כן הרה"ק מהר"א גם לענין לכתחילה. בשמעו שאלתי השיב מיד בנימה של קפדנות: מה בכלל השאלה, בודאי זה לכתחילה, הרי הרה"ק בעצמו היה נוהג כן!

יום וכשהוא לילה הוא לילה. עכ"ל. והיינו כנ"ל שהעיקר תלוי בכוכבים.

זמן מנחה לשיטת בעלזא

ואכן הרה"ק מהר"א זצ"ל כיון שסבר דאזלינן בתר הכוכבים לכן הקפיד בא"י להתפלל מנחה מוקדם, כמו שכתב בשו"ת אגורה באהלך (מהגר"י ניימאן אב"ד חסידי בעלזא מאנטריאול, ח"א סי' ל, וכו' ג"כ בלגורס בלח"ק עולמים - זכוות - עמ' לח) וז"ל: כ"ק מרן אדמו"ר מהר"א זי"ע היה משבח הענין של תפילת מנחה בעוד יום, דהיינו לפני השקיעה, וכאשר הייתי בארצה"ק בשנת תש"ט לפ"ק לקבל פני קדשו זי"ע, אמר לי ג"כ כעין הנ"ל דבארצה"ק בסמוך ובקרוב לאחר השקיעה ממהרת הלילה לבוא, וכן סיפר לי הרה"ג מטעמעשוואר זצ"ל שפעם בהיותו בתל אביב אצל כ"ק מרן זי"ע, התפללו מנחה עוד לפני השקיעה, ואחר מנחה יצא מחדרו ואמר - כמי ששמח בזה שהתפללו בזמנו - "מנחה דארץ מען דאווענען פריה" [תפילת מנחה צריך להתפלל מוקדם!]. עכ"ל. וכ"כ הגה"ח ר' שמחה בונים בויס זצ"ל (מחשובי חסידי בעלזא בארה"ב) שהגיע בחג השבועות תש"ט לא"י להסתופף אצל הרה"ק מבעלזא זצ"ל, והעלה על הכתב קורות הימים ששהה שם (נדפס בקובץ אור האפון סיון תשס"ט) וז"ל: הלכתי בחזרה לאכסניה, ואחר שוכבי לינפש קצת, בהתעוררי לעת ערב בעוד היום גדול דימיתי שיש שהות הרבה לתפילת המנחה, כמו בבעלזא [בחו"ל] שהיו מתפללים ברגעים אחרונים של בין השמשות, אבל לא כן היה שמרן שליט"א מתפלל בא"י במוקדם הרבה, יען שהזמן משקיעת החמה עד הלילה קצר מאוד וזמן צאת הכוכבים בא בפתע פתאום. עכ"ל. ובספר דבר חן (להגר"י אורטגר אב"ד לוד, עמ' 125) כתב: בזמן ביקורו של הגרא"ז מלצר זצ"ל אצל כ"ק מרן מוהר"א

פרידה, וכאשר יצא מחדרו ליווה אותו מרן זי"ע עד הדלת ואמר לו בהאי לישנא: "פארסט דאך קיין ארץ ישראל, וויל איך דיר זאגן, דער צאנזער רב זאגט אז פרייטיג צונאכט'ס איז ביי אלע יידן איז ארדערנונג, ווי שפעט מ'צינדט ליכט איז נאך אלץ טאג. אבער מוצאי שבת דארף מען האבן גרויס סייעתא דשמיא" (בתרגום ללשון הקודש: "הרי אתה נוסע לא"י, ברצוני להגיד לך: הרב מצאנו אומר שבכניסת השבת הוא בסדר אצל כל היהודים, כמה שמאחרים להדליק נרות שבת הוא עדיין עוד יום, אבל במוצאי שבת צריכים סייעתא דשמיא גדולה)... והוסיף מרן זי"ע (כך כתוב בחוברת שלי, ואיני זוכר בוודאות האם הכוונה הוא שמרן מהר"י זי"ע הוסיף זאת על דבריו, או שמא מרן מהר"א זי"ע אמר זאת. מסתבר לי וכן זכור לי שמרן מהר"י זי"ע אמר זאת, כי הקדים ואמר: "הרי אתה נוסע לארץ ישראל", ומה רצה להגיד לו בנוגע לארץ ישראל) ואמר: "דאס איז נאר אין חוץ לארץ, אבער אין ארץ ישראל ווען מ'זעהט די שקיעה איז די שקיעה, און ווען מ'זעהט דעם צאת הכוכבים איז צאת הכוכבים" (דברים אלו הם רק בחו"ל, אבל בא"י כאשר רואים את השקיעה אזי הוא השקיעה, וכאשר רואים את צאת הכוכבים אזי הוא צאת הכוכבים). עכ"ל. ומבואר שדעת אדמו"ר"י בעלזא שהעיקר תלוי בכוכבים.

שוב מצאתי שמועה זו גם בספר אוצר ישראל (מערכת שר שלום מבעלזא אור"ד) וז"ל: הרב שר שלום מבעלזא זי"ע אמר פעם בזה"ל: ערב שבת איז אומעטום גוט [בערב שבת הוא בכל מקום טוב היינו כולם שומרים הזמן בעש"ק], אבל במוצאי שב"ק איז אוי אוי [היינו שיש בני אדם שאינם מקפידים על הזמן הנכון במוצאש"ק כי בחו"ל השקיעה ארוכה ויכולים לטעות], אבל בארץ ישראל כשהוא יום הוא

והיכף עם השקיעה מצווה להתפלל מנחה ולכל היותר עד עשר דקות. וכששואלים את מרן מאוחר מזה מצווה כמעט שלא להתפלל עוד מנחה. לבד במקרה שמרן מתאחר הרי זה רבי'שע ענין. אבל החומרא היא להתפלל עם זמן השקיעה, ועושים הפסקה עד מעריב. עכ"ל. עוד הביאו שם (מ'בילא דמיסנותא' עמ' נג) וז"ל: מרן מוהר"א זצ"ל אמר פעם א' למשמשו בת"א שזמן מנחה בא"י הוא לכתחילה עם השקיעה, ובדיעבד מותר להתחיל גם עשרה רגעים [דק'] אח"כ, אבל עשרים רגעים אחר השקיעה כבר צריכים להתפלל ב' שמו"ע. עכ"ל. ומבואר דסבר הרה"ק דאף דלענין מוצ"ש יש להחמיר הרבה, מ"מ אין ללמוד מזה ג"כ להקל, דכל אלו שאמרו להחמיר בענין שבת לא חלקו על ההלכה המקובלת כל הדורות דכשנראים ג' כוכבים הוי לילה.⁴

והנה ידוע שהרה"ק מהר"א הורה לגבי תפילת מעריב שיש להמתין בא"י חמישים דק'. ולכאורה יש לתמוה, שהרי ידוע בכל הפוסקים שכאשר מסתיים זמן מנחה מתחיל זמן מעריב, וא"כ למה צריך לעשות הפסקה גדולה כ"כ בין מנחה מעריב. ונראה לומר כי אה"נ שזמן מעריב מתחיל מיד אחרי זמן מנחה, מ"מ לגבי קר"ש של ערבית פסק השו"ע (או"ח סי' רל"ה) שכיון שזה מדאורייתא יש להמתין לכוכבים קטנים,

בא"י, עת דנו בארוכה בדין בין השמשות אמר מרן אל הגרא"ז מלצר "כאן בארץ ישראל הלילה בא ויורד במהירות ובפתאומיות", ואמנם בא"י הקפיד מרן להתפלל לכתחילה מנחה לפני השקיעה אף שבבעלזא התפללו מנחה סמוך למעריב. עכ"ל.

וכן שאלתי את הגה"ח ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א על זמן תפילת מנחה של מהר"א, ואמר לי שהדברים נכונים שביום שהתפלל הרה"ק בזמנה היה מקפיד מאוד להתפלל מנחה בשקיעה. ואף הוסיף שאם לא היה מגין בזמן השקיעה היה הרה"ק מתפלל ביחידות ולא רצה להמתין עד שיביאו לו מגין [אך לפעמים היה מתפלל תפילותיו שלא בזמנם כידוע, ומי יבוא בסוד קדושים]⁴. וכדברים האלו כתב גם בספר 'בקודש פנימה' (מהמשב"ק הרב יחזק לנדא, ח"א שער עבודת היום עמ' כמד), והוסיף עוד וז"ל: היות והתקשיתי להשלים עם העובדה שאין מגין לתפילה בציבור אצל מרן - רבן של ישראל, לפיכך הרהבתי עוז ואמרתי למרן 'הלא הרבי מקיל להתפלל מנחה עד עשר דקות אחר השקיעה? נענה אלי מרן ואמר 'זהו רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לעשות כן'. עכ"ל. וע"ע בספר שולחן רבותינו (סי' רנ"ג) שהביאו מכתב המשב"ק ר' שלום פויגל וז"ל: מרן שליט"א מחמיר כלפי מנחה כפי הזמן הנהוג בא"י

4. ראה בספר נחלה לישראל (לבוב תרל"ו, סי' לג ד"ה והנה ראיתי) שכותב: וכאשר הייתי בר"ה אצל הגאון הקדוש מבעלזא זי"ע, ראיתי שבא להתפלל מנחה כמו שתי שעות בלילה. עכ"ל. ועיי"ש שמיישב מנהגי הצדיקים שהתפללו שלא בזמן.

5. עוד יש להוסיף בענין מנהג הרה"ק מהר"א, מה ששמעתי מהרב חיים לייטנר ז"ל, שבאחת השנים סייעו להתפלל בר"ה 8 דק' אחר השקיעה, והורה הרה"ק שלא יעשו קידוש, רק ימתנו לזמן מעריב, ואז אחר מעריב יוכלו לאכול. וכנראה גם זה היה מטעם הנ"ל שכיון שבא"י נראים הכוכבים מוקדם, ממילא ביה"ש מתחיל בערך בשקיעה.

משום שסבר כשיטת המנ"כ שגם ר"ת מודה דתלוי ומשתנה הזמן לפי האופק, והיינו ככל דברינו הנ"ל.

נמצא סיכום הדברים, שלדעת אדמור"י בעלזא זי"ע, מיד כאשר נראים כוכבים הוה לילה מעיקר הדין, ולכן בא"י אין להתאחר בתפילת מנחה אחרי השקיעה, כי בא"י נראים הכוכבים מוקדם, [ולגבי ארה"ב, ראה בקטע הקודם]. אמנם לגבי מוצ"ש ויוה"כ ולגבי זמן קר"ש של ערבית שהם מדאורייתא יש לחוש לחומרא שמא הכוכבים הנראים הם עדיין גדולים, ולכן בחו"ל יש להמתין ע"ב דקות ובא"י די להמתין חמישים דקות [וי"א שדעתו להמתין עוד ג' דק' משום תוספת שבת].

ולכן הורה מהר"א להמתין חמישים דק' כמו שהורה לגבי זמן מוצ"ש ויוה"כ.⁶

וע"ע בשו"ת אגורה באהלך (ח"א סי' לז אות ב) שכתב עוד שאע"פ שהוראות הרה"ק מהר"א לענין זמן תפילת מנחה נאמר על ארץ ישראל, אבל כ"ק זי"ע כתב גם לאנ"ש בארה"ב דטוב שלא להתאחר כ"כ בתפילת מנחה [כי אע"פ שבארה"ב צאה"כ מאוחר במעט מבא"י, מ"מ אינו מאוחר בהרבה]. וכ"כ הרב דב בעריש שפירא מנאראל (נדפס בס' "מכשיר טווח" כס"ו ב) וז"ל: וגם כאן באמריקה כששמע [מהר"א] שהבין השמשות לא כ"כ ארוך כמו באירופה, צוה ג"כ שיתפללו בזמן מוקדם מנחה. עכ"ל. וע"ע בשו"ת אגורה באהלך שם שסיים שנראה הטעם



הרב אליעזר הכהן רבינוביץ בית שמש

מנין האותיות והתיבות במגילת אסתר, והמסתעף

האם שייך במציאות שסופר יכתוב חצי מגילה בדיוק

האם מגילה שחציה כתובה כשרה או פסולה וכתב שם המשנ"ב (סק"ט): אפילו עד חציה, וחציה יש לעיין אם כשרה בדיעבד.

דעות הראשונים לכאן ולכאן

ב. והנה בשעה"צ שם (סק"ח) כתב דברמב"ם בהלכה זו משמע דפסולה, וברא"ש

א. כתב השו"ע בסי' תרצ (סעי' ג): צריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחילה, אבל

בדיעבד אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא.

6. אמנם מצאתי בגליון בחצר הקודש (סקווירא, פר' מקץ תשס"ט, עמ' יב) שם מספר הרה"צ ר' אהרן מרדכי רוקח שליט"א בן כ"ק אדמו"ר מבעלזא שליט"א, כי בליל שבת נוהגים כיום בבעלזא לקרוא קר"ש של ערבית (אך לא שמר"ע) לפני שעברו 50 דק'. וכששאל את כ"ק אביו שליט"א לטעמו בזה, השיב לו שכאשר יצא לבדוק ראה שכבר כמה דקות לפני שעברו 50 דק' רואים כבר את הכוכבים.

כרובה דמי ופסולה, אי כמקצתה דמי וכשרה (עכ"ל).

תמיצית הדברים והיוצא לדינא

ג. והיוצא לנו מכל זה דמדברי הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמאירי והטור משמע דסגי בחציה להכשירה, וכן משמע מלשון השו"ע, ואין לנו מי שחולק בזה רק הרמב"ם.

והנה הפר"ח הכריע בזה להלכה דלא כהרמב"ם, רק כהטור ושו"ע, ולפי משנ"ת דכן מבואר ברוב ראשונים ממילא מסתברא שהדין עמו.

ובפרט שהפר"ח כתב שכן מוכח מדברי הגמרא ונתקשה בדעת הרמב"ם, ובבית יצחק הנ"ל חתר למצוא יישוב בסוגיא לדעת הרמב"ם. אך מה נעשה שהמשנ"ב השאיר דין זה בצ"ע, וצ"ע למעשה.

האם שייך מגילה שחציה כתובה

ד. והנה באמת טרם שאנו באים לדון האם מגילה שחציה כתובה כשרה או פסולה, יש לברר האם שייך כן במציאות שתהא מגילה כתובה חציה בדיוק, שהרי אם מספר התיבות או האותיות של המגילה אינו מספר זוגי הרי לא שייך כלל שתהא חציה כתובה, דממנ"פ או שרובה כתוב או שרובה אינו כתוב, וזה פשוט.

סכום התיבות והאותיות שישנם במגילה

ה. ונתתי אל ליבי לברר מה הוא מספר התיבות והאותיות שישנם במגילת אסתר, כדי שנדע אם שייך לחצות אותם לשנים. - וכבר אמרו חז"ל בקידושין (ב) למה נקראו הראשונים

ור"ן משמע דכשרה, וכן משמע לשון הטור ושולחן ערוך.

ויש לציין שכבר עמד על הערה זו בעל הפרי חדש כאן וז"ל: ודע שמלשון הרמב"ם שכתב אם היה רובה שלם כשרה ואם לאו פסולה, משמע דחציה פסולה, ומלשון הגמרא דקאמר הא בכולה הא במקצתה משמע דבעינן רובא לפוסלה, וכן מדוקדק בלשון המחבר ז"ל, ועיקר (עכ"ל).

ומש"כ המשנ"ב כי מדברי הרא"ש והר"ן משמע שכשרה, נראה שכוונתו בזה למש"כ הרא"ש (פ"א ס"ח) וז"ל: אם השמיט בה הסופר פסוקים עד רובא ולא רובא בכלל, וקראו בע"פ יצא (עכ"ל).

והר"ן שם כתב בתו"ד בשם הרשב"א בזה"ל: ותירץ דהכא בשתחילת המגילה וסופה כתובה אלא דבאמצע היא חסרה ומשו"ה כל היכא דלא מיחסר רובא כשרה.

וכן איתא בחידושי הרשב"א גופיה שם, וז"ל: והכא שרינן אע"ג דמחסר עד פלגא, ויש לי לומר דהכא כששני ראשי המגילה כתובים לפניו וכו', וכשיש בה טעויות עד רובה מיהא פסולה (עכ"ל).

עוד כתב הר"ן בהמשך דבריו שם וז"ל: עוד הקשה עליהם הרמב"ן ז"ל מדמכשרינן הכא השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים עד רובא. וכ"כ שם המאירי וז"ל: ודוקא במקצתה אבל בכולה או ברובה לא יצא.

וראה בספר בית יצחק עמ"ס מגילה שכבר הביא את כל הדעות הנ"ל בראשונים לכאן ולכאן.

והטורי אבן שם (יח) נסתפק בזה וז"ל: מיהו מספקא לי היכא דחסרה חציה, אי

באמצע לא חיסר ענין שלם כשר כל זמן דלא חיסר רובה, ולפ"ז משכחת בשחיסר בכל תיבה ותיבה שבמגילה מקצת אותיות עד שלא יהיה אפשר לקרות כלל המגילה בשביל זה, ואיך ס"ד דיהיה כשר הלא אין זה ספר כלל, ובע"כ דאין אנו חושבין כולה או מקצתה במספר האותיות אלא במספר התיבות ואפילו המיעוט של האותיות מטושטשות כל שיש בכל תיבה או ברובה איזה אות מטושטש פסול (עכ"ל), והרי לנו שלשיטתו הכל נמדד לפי רוב התיבות.

ואולם לענ"ד נראה שהראשונים נחלקו בכך, דרבינו הטור העתיק הלכה זו בזה"ל: הלכך צריך שתהא כתובה כולה לפניו, ודוקא לכתחילה אבל דיעבד אם השמיט בה הסופר תיבות אפילו עד חציה וקראה הקורא על פה יצא. וכן העתיק אחריו השו"ע.

וכל מעיין בקל יראה להדיא כי הם כתבו להדיא כי הכל תלוי בתיבות, וזהו סעד גדול לדברי הבה"ל.

אכן הרמב"ם בהלכות מגילה (פ"ג ה"י) כתב בזה"ל: היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר אפילו היו רובה כשרה, ואם אין רישומן ניכר אם היה רובה שלם כשרה, ואם לאו פסולה, השמיט בה סופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא על פה יצא.

ומפשטות לשונו משמע דבעינן שיהיו רוב האותיות של המגילה כתובים וא"כ יוצא שהכל תלוי באותיות ולא בתיבות.

ביאור דעת הרמב"ם כלפי מגילה שחציה כתובה

ז. **ודאתאן** להכי יתכן לומר לענ"ד כי הרמב"ם לשיטתו כי הכל נמנה לפי מספר האותיות, ויתכן כי לפי שיטת הרמב"ם מספר האותיות אינו זוגי ולא שייך בו כלל חצי, ולכן

סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים ו' דגחון (ויקרא יא מז) חציין של אותיות של ס"ת, דרש דרש (ויקרא י טז) חציין של תיבות, והתגלה (ויקרא יג ג) של פסוקים, יכרסמנה חזיר מיער (תהלים פ יד) ע' דיער חציין של תהלים, והוא רחום יכפר עון (תהלים עח לח) חציו דפסוקים.

ולאחר הבדיקה והבירור נתברר לי כי במגילת אסתר ישנם ג' אלפים וארבעים וחמשה תיבות, וא"כ כלפי מנין התיבות לא שייך לכתוב חצי מכון, שהרי אין בהם מספר זוגי. וידידי החשוב בקי נפלא בכל עניני סת"ם הרה"ג רבי דוד ברייער שליט"א ספר בעצמו שני פעמים את תיבות המגילה, בתיקון סופרים מוסמך שהסופרים כותבים על פיו ועלה בידו לסכום הנ"ל, וכ"ה עפ"י בדיקת מחשב, הן בפרוייקט השו"ת, והן בתקליטור התורני.

אכן לענין מספר אותיות המגילה קשה מאד ליתן בזה מספר מדויק כיון שישנם הרבה תיבות במגילה שיש בהם מחלוקת בחסרות ויתירות האיך כותבים אותם, וכפי שיתבאר להלן בסוף המאמר, וא"כ בזה יש מקום לומר ששייך מגילה שחציה כתוב וכן שייך שלא תהא תוכל להחלק, והבן.

האם רובה של מגילה נמדדת לפי התיבות או לפי האותיות

ו. **ומעתה** צריכים אנו לברר בעיקר ההלכה הנ"ל דמגילה שהשמיט בה הסופר תיבות כל שכתב רובה הרי היא כשרה, מה הכוונה רובה, האם רוב תיבות או רוב האותיות.

והנה בבה"ל שם (בד"ס אגלאס) כתב בזה"ל: ברם צריך לברר דלכל הסברות הנ"ל משמע לכאורה דאם לא חיסר בראש ובסוף וגם

שחיסר איזה אות או ב' אותיות בתיבה באופן שאין מובן כלל מה כתוב בתיבה זו, ודאי שא"א למנות כלל אותיות אלו למנין האותיות שהרי אין בהם שום משמעות והרי זה דומה לתיבה שחיסרה לגמרי וכתב תחתה אות אחת, ואות זו נמצאת בתיבה שחיסרה, וכגון שתחת תיבת המלך כתב רק אות ל' דלא מסתבר כלל למנות זה הל', אלא דמ"מ ס"ל להרמב"ם שהכל נמנה לפי מנין האותיות, והיינו שאם יש תיבה של ז' אותיות וחיסר ממנה ג' אותיות ונתבטלה משמעותה, הרי זה נדון כחיסר כאן ז' אותיות כיון ששאר האותיות אינם נחשבים כלום.

ט. ויש להביא ראיה גדולה ליסוד זה שכל תיבה שאין לה משמעות אינה עולה לחשבון מהא דאיתא בשבת (קטו:) בעא מיניה רב הונא בר חלוב מרב נחמן ספר תורה שאין בו ללקט שמונים וחמש אותיות כגון פרשת ויהי בנסע הארון, מצילין אותה מפני הדליקה, או אין מצילין, אמר ליה אין מצילין. איבעיא להו הני שמונים וחמש אותיות, מכונסות או מפוזרות, רב הונא אמר מכונסות. רב חסדא אמר אפילו מפוזרות. מיתיבי ספר תורה שבלה, אם יש בו ללקט שמונים וחמש אותיות, כגון פרשת ויהי בנסע הארץ מצילין, ואם לאו אין מצילין. תיובתא דרב הונא תרגמה רב חסדא אליבא דרב הונא בתיבות. - ופירש"י בתיבות, הא דקתני ללקט, דמשמע מפוזרות לא ללקט אות ואת לבד, אלא ללקט תיבה שלמה, תיבה כאן ותיבה כאן עד שמונים וחמש אותיות, וכי פלגינן - באותיות המפוזרות.

וכן נפסק להלכה כתב השו"ע בסי' שלד (סע"י) (י): ספר תורה שיש בו ללקט פ"ה אותיות מתוך תיבות שלמות או שיש בו אזכרה, מצילין אותה.

כתב הרמב"ם בזה"ל: אם רישומן ניכר אפילו היו רובה כשרה, ואם אין רישומן ניכר אם היה רובה שלם כשרה, ואם לאו פסולה, - והרי שהזכיר רק רוב, והיינו שאם רובה שלם כשרה, דלשיטתו לא שייך לומר דסגי במה שחציו כתוב דזה לא משכח"ל, וכל זה כפתור ופרח.

ובזה מיושב מה שהעיר הפר"ח על הרמב"ם מנין לו דחציו פסול, והרי בגמרא משמע דבעינן רוב לפסול, ולפי משנ"ת יתכן שגם הרמב"ם מודה לזה, אלא דלשיטתו לא משכח"ל כלל חציו מכוון.

והנה המשנ"ב נשאר בצ"ע בדין זה מפני שנחלקו בו הראשונים, ולפי משנ"ת יתכן שאין כאן מחלוקת רק מה דין חציה, רק המחלוקת הוא גם מהו רובה, והיינו כי אולי גם הרמב"ם מודה שלא איכפת לן במה שרק חציה כתובה, אלא שלשיטתו לא משכח"ל מגילה כזאת, אבל לו יצויר שלפי נוסחא אחת יוצא שמספאר האותיות זוגי, אזי גם הרמב"ם יודה דסגי בחציה, דאין שום הכרח שהרמב"ם יחלוק על סברא זו דבעינן רוב להכשיר, והבן.

האם משכח"ל מגילה שרובה כתובה ואין העניין מובן

ח. **והנה** עיקר טענת הבה"ל להוכיח שא"א למנות לפי מספר התיבות הוא משום דאל"כ משכחת לה שחיסר בכל תיבה ותיבה שבמגילה מקצת אותיות עד שלא יהיה אפשר לקרות כלל המגילה בשביל זה ואיך ס"ד דיהיה כשר הלא אין זה ספר כלל.

ולכאורה יש ליישב קצת שיטת הרמב"ם וסייעתו דס"ל דאזלינן בתר מנין האותיות, דבאמת גם הרמב"ם מודה דכל

שלהם, ודו"ק. - ומיהו באמת גם לדעת הרמב"ם יש להסתפק בזה.

באופן שחסר מיעוט תיבות ואין הענין מובן

יא. ועדיין יש לברר אף באופן שרוב התיבות שבמגילה כתובות כהלכתם דסו"ס משכח"ל שאין מובן שום ענין כלל, וכגון שהחסיר מכל פסוק את התיבות של עיקר הענין ועי"ז נתבטל כל משמעות הפסוק, או שנהפך למשמעות הפוכה, וכגון שהחסיר את כל תיבות 'לא' הכתובים במגילה.

וע"כ צ"ל דכיון דבלא"ה יש תנאי שלא יחסר ענין שלם במגילה, א"כ כל שאינו מובן ענין שלם ודאי פסול דכלפי דין זה ודאי אזלינן בתר התוצאה שיהא הענין מובן, ואם לא נחסר ענין שלם, אלא שיש הרבה פסוקים שחסרים בהם מיעוט תיבות ומחמת כן אין אותו הפסוק מובן כלל לא איכפת לן בכך דסו"ס מצד מספר התיבות רובו כתוב, ומצד ההבנה הרי עיקר הענין מובן, ודו"ק.

ודאתאן להכי אזדא לכאורה טענת הבה"ל שהוכיח דבעינן רוב תיבות ולא רוב אותיות, די"ל דלעולם אזלינן בתר רוב אותיות ומה שטען הבה"ל דא"כ משכח"ל שאין מובן כל המגילה אה"נ דהתם בלא"ה פסול מצד פסול אחר של חסר ענין שלם, אבל באופן שכל הענינים מובנים שוב אזלינן בתר רוב מספר אותיות.

ומיהו מסברא נראה יותר כדעת הבה"ל דא"א לספור אותיות בודדות מתוך תיבות שאינן מובנות, דכל שאין תיבה שלמה הרי יש כאן משמעות אחרת או ביטול משמעות לגמרי ולא שייך לומר שכתוב כאן תיבה פלונית כלל, - אלא שגם בזה יש לומר שני דרכים האם

והרי לנו שתיבות שאינם שלמות אינן עולות לחשבון, אכן שם מוכח דמ"מ הכל נמנה לפי אותיות דהרי השיעור הוא פ"ה אותיות ומ"מ מונים רק תיבות שלמות, וזהו ממש כמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם, ולפלא קצת על הבה"ל שהוכיח עפ"י טענתו דמונים תיבות שהרי כאן מונים אותיות מתוך תיבות שלמות וא"כ יתכן לומר דה"ה במגילה [והעירני לזה ידידי הרה"ג רבי פנחס דוד קרויזר שליט"א].

וצ"ל דס"ל לבה"ל דשאני התם שאמרו חז"ל אותיות להדיא ולכן דנו בגמרא איזה אותיות מונים, משא"כ הכא דבעינן שתהא רובה כתובה לא מסתבר ליה שימנו אותיות כיון שאין להם משמעות, והבן. - אבל עכ"פ הרווחנו בזה יישוב הגון לשיטת הרמב"ם וסייעתו שהם סוברים דהכל תלוי כפי מספר האותיות.

באופן שיש בתיבה אות אחת פסולה

י. ותמצית הדברים הוא כי הכל מודים כי אי אפשר להכניס לחשבון הרוב רק תיבות שלמות שיש בהם משמעות ולא אותיות גרידא, אך אעפ"כ נחלקו, דלהרמב"ם סופרים כמה אותיות כתובים [בתוך התיבות השלמות הנכנסות לחשבון], ולדעת הטור סופרים את התיבות. ונפק"מ בחסר ב' תיבות קטנות, דלהטור גרע זה מחסר תיבה אחת גדולה, ולהרמב"ם הכל תלוי במספר אותיות.

אכן באופן שיש תיבה שחסר בה איזה אות אך משמעותו מובן [ובכלל זה הוא כשלא הקפיד על חסרות ויתרות, וכפי שיתבאר להלן], בכה"ג לדעת הטור כיון שהכל תלוי בתיבות והרי תיבה זו פסולה ממילא יתכן שאינו מן החשבון, וכן משמע מדברי הבה"ל, משא"כ להרמב"ם סו"ס יש כאן אותיות שמובן התוכן

עוד הראוני בחוברת לקראת שבת (אלר"ב' תשע"ז מדור ויכינו במקל) ושם הובא כך: וקושיא חמורה שאל הגאון הגדול רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל, דהנה המעיין במנין תיבות המגילה ימצא שהוא כלל אינו זוגי, וממילא לעולם לא יתכן שתהיה מגילה כתובה חציה, אלא או רובה או מיעוטה, ותימה על רבותינו הראשונים שנחלקו בדבר שאינו שייך במציאות כלל.

ואמנם ר"י סלבודקה הגאון הגדול רבי דוב לנדו שליט"א העלה במצודתו קצת תרופה לקושיא, כי הנה לפי המבואר בהלכה מגילה שכתבה בכל לשון יצא, וא"כ יתכן שבאופן שנכתבה המגילה בלע"ז, הנה אם לפי אותה שפה יעלה מנין התיבות במגילה במספר זוגי, אז יבוא הנדון של כתבה חציה, ועל כגון זה נחלקו בו רבותינו הראשונים (ע"כ).

האם אזלינן בתר שאר לשונות

או בתר לשון הקודש

יד. **אכן** בקונטרס כאיל תערוג על עניני פורים (עמ"ב) כתב בזה"ל: במ"ב תרצ סק"ט נסתפק במגילה שנמחקה חציה בדיוק, אם היא כשרה. והתפלאו על זה, כי מספר התיבות במגילה הם 3045 - שלשת אלפים ארבעים וחמישה, מספר שאינו נחלק לשתיים, וא"כ אין מקום לספק, דממנ"פ או רובו כתוב או רובו מחוק. והביאו לתרץ בשם מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א דמיירי בכתב את המגילה בשאר לשונות, ובזה משתנה מספר התיבות, ושייך שיהיה מספר זוגי המתחלק לשתיים.

אך רבינו העיר על תירוץ זה, באמרו דלענין מספר התיבות נקבע לפי המקור, שהוא לשון הקודש, והביא משל תיבת 'אסור', כשהיא נאמרת בשפת האידיש אומרים 'מען טאר

סופרים מספר תיבות, או שמא סופרים אותיות אלא שכל תיבה שנתבטלה שוב אין סופרים כל אותיותיה.

משא"כ כשיש תיבות שלמות כל תיבה נכתבה מצד עצמה כדין ושפיר מונים אותה, אלא שמלבד זה יש תנאי שיהא מובן כל ענין המגילה, ודו"ק היטב.

תמצית הדברים

יב. **והיוצא** לנו מכל זה כי לסוברים שאנו מונים את תיבות המגילה לכאורה לא שייך כלל לדון על דין חציה דהרי לא משכח"ל מגילה שתהא כתובה בחצי מן התיבות שהרי מספר התיבות אינו זוגי, ורק לסוברים שהחשבון הוא לפי אותיות יתכן שהאותיות מתחלקים למחצה.

בכתב בשאר לשונות שייך חציה ממש

יג. **ולאחר** כמה שנים שכתבתי כל הנ"ל, ראיתי בספר חשוךי חמד (מגילה יח:) שהביא בזה יישוב אחר האריך משכח"ל מגילה שחציה כתובה, ואלו דבריו: והנה כהיום מצאו וברקו שאין תיבות המגילה זוגיים, וא"כ לא יתכן שתהיה המגילה כתובה רק בחציה, אלא או שרובה כתובה או שרובה חסרה.

ושמעתי ששאלו את שאלה זו את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב (שליט"א) [זצ"ל], והשיב דהספק של השער הציון יכול להיות בכתב את המגילה בלשון לע"ז, וכמבואר בשו"ע (סי' תרל"ט) היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות העכו"ם לא יצא ידי חובתו בקריאתה, אלא המכיר אותו הלשון בלבד (עכ"ד). [והובא במוספים וביאורים של מהדורת דרשו (סי' תרל"ט הערה 12)].

בתיבות המגילה, וחלק מהם כתבו כי מספר התיבות הוא ג' אלפים ומ"ז, אכן אחד מהכותבים מעיד שבדק במחשב ומצא שיש ג' אלפים ומ"ו וכחשבון הנ"ל. - וראיתי לנכון להעתיק הפולמוס שהיה בזה בקובץ פעמי יעקב (גליון נא).

יז. והנה תחילת הענין שם היה בהערת הרה"ג רבי פישל בידרמן שליט"א שכתב כך: אבקש להציע קושיה שהתעוררה לי אגב עיוני בהלכות מגילה, ומאת הלומדים והמעיינים אבקש, באם יש בידכם תשובה נאותה לקושיתי - אנא הודיעוני וישר כחכם למפרע. - והביא דברי המשנ"ב הנ"ל שדן במחצה על מחצה, וכתב: כיום, שבכל מחשב פשוט קיימת אפשרות למנות ולספור את תיבות התורה בקלות, בדקנו את מספר התיבות שבמגילת אסתר והסכום עולה ל- 3047, לאור זאת צע"ג על דברי המשנ"ב, כיצד יתכן שיחסר בדיוק חציה של מגילת אסתר, מכיון שאין המדובר במספר זוגי, יתכן רק שיחסר רובה או מעוטה ולא חציה. ואין לומר שכוונת המשנ"ב להסתפק באופן שחסרה רק חציה של תיבה, כך שנשאר בדיוק חצי מהמגילה כתובה, שהרי כתב שם בבה"ל על אתר (ד"ה אכלאס), שאם חסר חצי תיבה, דינו כאילו חסרה כל התיבה.

ודוחק לומר שהמשנ"ב הסתפק בזה משום שלא ידע מנין הפסוקים [צ"ל התיבות] שבמגילה, שהרי אין המדובר בספר גדול כספר ישעיהו וכדומה שקשה למנות את פסוקיו, ואף בלא תוכנת מחשב כלשהי ניתן למנות את התיבות בזמן קצר, ובפרט שבשעה"צ דייק דבריו מדקדוק לשון הראשונים [וראה גם במעשה רוקח על הרמב"ם (מגילה ב, י) שג"כ דייק מהרמב"ם שאם חסרה בדיוק חציה

נישט', ג' תיבות. אך ברין זה נחשב רק לתיבה אחת, וכך בכל הדברים, ממילא עדיין הקושיא בעיצומה, האיך יתכן חציה של מגילה. וסברא זו ס"ל לרבינו גם בנוגע למצות תלמוד תורה שמקיים בכל תיבה ותיבה, דגם כשאומר באידיש שזה יותר תיבות, אינו נחשב למצוה בפני עצמה רק כפי שזה נאמר בלשון הקודש, רק יקבל יותר שכר היות וטורח יותר במה שמדבר כמה מילים (עכ"ל).

ישנם חילופי מסורה בהרבה תיבות

טו. עוד העתיק לי אחי הרה"ג רבי גמליאל שליט"א כי בספר "אשיחה" (ח"צ עמ' שג) כ' שנשאל מרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א בזה הלשון: בבדיקה שנעשתה כמה פעמים מצאו שיש במגילת אסתר 3047 מילים, אם כן במגילה הכתובה בדיוק חציה (ראש שו"ע סי' תרל"ט) ג' ובמשנ"ב (ס), איך שייך בכלל שיהיה חסר חצי מהמילים, הרי המספר אינו מתחלק לחצי. וענה מרן הגר"ח ק"ש שליט"א: יש חילופי מסורות בהרבה תיבות. (עכ"ל). ולענ"ד אף שכלפי האותיות מצינו חילוקי דעות בראשונים כלפי הרבה תיבות של חסרות ויתרות, וכפי שכתבתי להלן אבל כלפי מספר התיבות לא מצאתי לע"ע שום דעה נוספת בשינוי איזה תיבה.

חשבונות שונים במספר תיבות המגילה, והאם משכח"ל חציה

טז. והנה כבר כתבתי לעיל כי לפי חשבוני תיבות המגילה הם ג' אלפים מ"ה, וזהו דלא כמש"כ בספר "אשיחה" שהמספר הוא 3047 תיבות, אבל מ"מ עיקר דבריהם נכונים שבתיבות המגילה ליכא חצי.

ובחפשי בספרים ראיתי לעוד כמה מחברים שדנו בפרט זה האם יש מחצה

ניתן גם לעשות זאת בצורה דומה, ללא מחיקת מספרי הפרקים והפסוקים, שלאחר קבלת התוצאה הסופית, לנכות מהתוצאה 176 תיבות (10 פרקים + 166 פסוקים).

יש להדגיש, שאופן זה של ספירת המילים עדיין אינו מדויק בכל מאת האחרונים, שלפעמים קיימות בתוכנות אלו שגיאות הקלדה או שיש רווח מיותר או חסרון רווח שמשנה את מספר המילים, לכן המהדרין יספרו בספירה ידנית, אך כאמור בספירת מחשב עלתה לפני התוצאה של 3046 וא"ש דברי המשנ"ב. [א"ה: אני הקטן בדקתי באופן זה ויצא לי מספר התיבות 3045].

יט. והרב יצחק גרינפלד שליט"א (כולל "קהל חסידים", אלעד) כתב: י"ל עפ"י המבואר בספה"ק, שבספר הזכרונות שלפני המלך - במקום התיבות "בגתנא ותרש", היה כתוב "בגתן או תרש", אלא שבא מלאך ותיקנו. לאור זאת יתכן לומר, שאם הסופר כתב במגילה כפי הכתב המקורי, דהיינו שכתב "בגתן או תרש" במקום "בגתנא ותרש" המגילה כשרה, כיון שלא כתב דבר שקר. ואם כנים אנחנו בזה, מיושב שפיר הקושיה, שספק המשנ"ב הוא במגילה כזו שנכתב בה "בגתן או תרש", כך שנוסף תיבה נוספת, ומעתה שפיר יש בה כדי חלוקה לכאן ולכאן.

כ. והרב יעקב חיים ויינשטוק שליט"א (כולל "קהל חסידים", אלעד) כתב: י"ל בהקדים דברי הגמ' במסכת קידושין (ב): "לפיכך נקראו הראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו ד'גחון' - חציין של אותיות של ס"ת, דרוש דרש' - חציין של תיבות, ו'התגלח' - חציין של פסוקים... בעי רב יוסף, וא"ו ד'גחון' - מהאי גיסא או מהאי גיסא, א"ל ניתי ס"ת

פסולה], ובכן, האם ניתן לומר על כל הראשונים הנ"ל שלא ידעו מניין הפסוקים במגילת אסתר - אתמהה!

יח. ובגליונות הבאים (מזור קטות מיוסב) הובא כמה תירוצים בזה:

הרב צ. אייזנברג שליט"א כתב: ראיתי את קושיית ידידי הרב פישל בידרמן שיחי', ומכיון שאני מטבעי ספקן ובודק כל דבר בעצמי, בדקתי בעצמי (בתוכנת המחשב של אונ' בר-אילן) את מניין התיבות שבמגילה ובידי עליה מנין התיבות ל-3046 כך שספיקת המשנ"ב קמה וגם נצבה, והדברים ניתנים לבדיקה לכל המעוניין.

ולתועלת אלו שאינם בקיאים ברזי המחשב, אכתוב את אופן הבדיקה, ואדרבה - אם יתברר שאני טעיתי, אודה למי שיעמידני על טעותי.

יש לפתוח תוכנת מחשב שבה סרוקה מגילת אסתר (קיימות בשוק תוכנות רבות כגון: אריאל, בר-אילן, אוצר החכמה, די בי אס ועוד), לבחור את כל המגילה ולהקיש על המקש של "העתק" (בכל תוכנת מחשב הוא נמצא במקש אחר), לאחר מכן יש לפתוח את תוכנת וורד ולבחור באופציה של "הדבק", באופן זה נמצאת עכשיו כל המגילה בתוכנת וורד, כעת יש למחוק את מספרי הפרקים (בתוכנות שנמצאים בהם כאלו מספרים) ומספרי הפסוקים. וכמו כן אם מופיעה גם מילת ה"כתיב" וגם מילת ה"קרי" (לדוגמא "מומכן" - "מומכן"), יש למחוק אחת מהן וכן יש למחוק הסימנים של הפרשיות פתוחות וסתומות שבמגילה, לאחר כל זאת יש להקיש עם העכבר על תיבת "כלים" ולבחור באופציות "ספירת מילים", מספר התיבות מופיע לאלתר על הצג.

ממש, וא"כ גם בזה יכולים לחול טעויות ומובן שפיר ספיקת המשנ"ב.

כא. והרב חיים רוט שליט"א (כולל "ברכת שמעון", ברוקלין - ניו יורק) כתב: לענין השאלה שמספר התיבות שבמגילה הינו אי-זוגי ולא יתכן שיחסר בדיוק חציה, י"ל לפי מה דקיי"ל דמגילה נכתבת ללועזות בלעז (עי' מגילה ית. ובש"ע פל"ט), וא"כ יתכן שבשפה אחרת תכתב המגילה ביותר או פחות תיבות ויעלה הדבר למספר זוגי (לדוגמא: תיבות "מהודו ועד כוש": בלה"ק הם ג' תיבות ואילו בשפת האידיש הם ד' תיבות: "פון הודו ביז כוש", וכיו"ב). - וכבר הבאתי לעיל (לאת"י) תירוץ זה בשם הגריש"א והגר"ד לנדרו.

כב. ובספר מועדי ישראל להגר"י שוורץ שליט"א (כת"י) כתב: ושמעתי דבבדיקה שעשאו כמה פעמים שמצאו במגילת אסתר 3047 מילים א"כ הרי המספר לא מתחלק לחצי, ובספר "אשיחה" (עמ' עג) כתב הגר"ח קנייבסקי שליט"א דיש חילופי מסורת בהרבה תיבות, וצ"ע דהא מ"מ התיבות אינם שוות, ושמעתי בשם הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א דמיירי בכה"ג דמבואר בסי' תרצ"ט היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות העכו"ם אם מכיר אותה לשון יצא ידי חובתו, וא"כ י"ל דמיירי בכה"ג דאז יכול להיות דאיכא חציה בדיוק (עכ"ל).

דעת ההלכות קטנות

שרובה תלוי במספר הפסוקים

כג. ודע כי בשו"ת הלכות קטנות (ת"א סי' יד) כתב דרך חדשה בסוגיא הנ"ל, ולדעתו אין החשבון לא לפי אותיות ולא לפי תיבות, וז"ל: שאלה הא דאמרין (עיין ב"א"ח רס"ו תרץ) במגילה שחסר רובא אי הוי רובא

ואימניה... א"ל אינהו בקיאי בחסרות ויתרות, אנן לא בקיאינן בחסרות ויתרות (- וא"כ לא נוכל לדעת המנין המדויק). בעי רב יוסף 'והתגלח' - מהאי גיסא או מהאי גיסא, א"ל אביי, פסוקי מיהא ליתו ולימניה, בפסוקי נמי לא בקיאינן", יוצא מדברי הגמ', שמכיון שאין בידינו מסורת מדויקת, לא ניתן לדעת את מנין האותיות והפסוקים שבתורה.

לאור זאת ניתן ליישב בפשיטות, שהגם שלפי מספר הפסוקים שבידינו לא קיימת אפשרות שהמגילה תהיה חסרה בדיוק חציה, אך שמה על פי האמת מנין התיבות שבמגילה הוא זוגי, ויתכן שיחסר חציה.

והיה מקום לדחות ולומר, שדווקא לגבי מנין האותיות אין אנו בקיאינן בחסרות ויתרות, לפי שיש תיבות שהקרי והכתיב שבהן אינו שווה ודבר זה נמסר לנו במסורה, ולכן יתכן שאבדה המסורה המדויקת, וכן מנין הפסוקים שהוא ג"כ ה"לממ"ס היכן יש טעם של "סוף פסוק" והיכן לא - גם בזה יתכן שנשתכחה המסורה, אך לגבי מנין התיבות לא יתכן שאין אנו בקיאינן, שהרי זהו גופו של המקרא, והדברים שבכתב נמצאים בכל ס"ת בכל מקום בעולם, ולא מסתבר שגם בדברים כגון אלו יחולו טעויות.

אמנם לאחר העיון נראה שגם התיבות אינם באופן קבוע "דברים שבכתב", ולפעמים גם הם באים במסורה, כגון מה שאמרו בגמ' (מדרס ל:): "'פרת' דבלכתו, 'איש' דכאשר ישאל איש וכו', הלין קריין ולא כתיבן (- לפי המסורה נקראין תיבות הללו ואינם כתובים בספר). וכן מביאה שם הגמ' עוד הרבה תיבות שנתקבלו במסורה שהן קרי ולא כתיב או כתיב ולא קרי, נמצא שגם מנין התיבות הוא רק לפי המסורה ולא לפי הנכתב בתורה

ולפי"ז אם ניזיל בתר האותיות אכן האותיות מתחלקים לשניים.

וזאת למודעי כי חשבון האותיות הוא לפי הכתיב ולא לפי הקרי, [וכגון תיבת 'היהודיים' נמנה לשמונה אותיות ככתיבתו ולא ז' אותיות כקריאתו 'היהודים'], דבוראי לא מסתבר שיהא החשבון עפ"י הקריאה שהרי אנו דנים אם המגילה כתובה כהלכתה.

שינויים רבים בחסרות ויתרות

כה. אכן לאמיתו של דבר הנוסח בפרוייקט השו"ת הוא עפ"י המסורת של כת"י לנינגרד ויש שם כמה שינויים בחסרות ויתרות מהנהוג שלפנינו, באמת מצינו בזה כמה דעות בדברי הראשונים, וכאשר יראה המעיין בספר אור זרוע (מגילה סי' טעז), ובתשובת מהר"ם מינץ (סי' סא) [ומקור הדברים שם הוא מדברי הראב"ה] וציין לדבריו המג"א (תל"א סק"ג) וכן בא"ר שם שכל אלו הביאו בה כמה וכמה דעות מדברי הראשונים כלפי כל החסרות והיתרות שיש במגילה יעו"ש, ורבינו בעל הקסת הסופר האריך ג"כ לברר במסורת שלו האיק לכתוב במגילה את כל החסרות ויתרות. - ולפי דבריהם יתכן מאוד שישתנו ויהא שייך לחצות גם מנין האותיות באופן מכוון.

ואכתוב כאן דוגמא אחת, כי לפי הנוסח בתוכנות הנ"ל כתובים בעשרת בני המן "ואת ארדיי חסר, וכ"ה באור זרוע הנ"ל, אכן במנחת שי על מגילת אסתר הביא בזה שני דעות, ומנהגנו עפ"י הכרעת הקסת לכתוב "ואת ארדיי מלא יו"ד.

ועכ"פ לעת עתה לא עלה בידי לברר כפי הנוסח הנהוג אצלנו כמה אותיות ישנם במגילה, אבל בין כך ובין כך א"א לקבוע

באותיות או בתיבות או בפסוקים, תשובה מסתברא דבפסוקים הוא דבאותיות אנן לא בקיאנן בחסרות ויתרות כדאיתא פ"ק דקידושין (דף ט), וכן תיבות כגון אותם איתא הכי ואיתא הכי. (עיין נדרים לז: ותוס' שבת נה: ד"ה מעבירים מש"כ בשם הירושלמי ובהגהת רעק"א ז"ל סס). (עכ"ל). [והובא בלקט הקמח החדש (סי' תל"ז)].

והנה מש"כ שאין אנו בקיאים בתיבות אינו מובן, דרך באותיות מצינו חילוקים ושינויים, וכן בהגהות רעק"א הנ"ל שציין לזה המגיה נזכרו רק חילוקים של אותיות, אבל עכ"פ דעתו להלכה כי הכל תלוי במספר הפסוקים, וזה מקור נכבד מאד יען כי לכאורה הוא הראשון שדן להדיא בשאלה זו האיק מחשבים את הרוב של המגילה.

והנה גם לדבריו לא משכח"ל חצי מגילה ממש, שהרי יש קס"ז פסוקים, אכן אולי משכח"ל בכתובה פ"ג וחצי פסוקים, אך לא נתפרש לדבריו בפסוק שחסר שם תיבה או שנים האם מחמת כן אין מחשבים כלל את הפסוק וזה אינו מסתבר, ואולי בכל פסוק אזלינן בתר רוב תיבות, אך הרי לדבריו אין בקיאים כ"כ בתיבות וצ"ע, ואם נאמר דבעינן פסוקים שלמים יוצא מזה חומרא גדולה דכל שהחסיר פ"ד תיבות במגילה וכל אחת מהן מפסוק אחר הרי המגילה פסולה כי אין רוב פסוקים שלמים וצ"ע.

מספר האותיות במגילת אסתר

כד. וכעת נבוא לבדוק כמה אותיות ישנם במגילת אסתר.

והנה בבדיקה במחשב, בפרוייקט השו"ת, ובתקליטור התורני, מספר האותיות של מגילת אסתר הוא י"ב אלפים ומאה וי"ב,

וכן הובא בשו"ת שבט סופר (סוף סי' כז) כי החת"ס היה נוהג לכתוב ו' של ולהרוג תלוי, והיה קורא שני פעמים פסוק זה. - [וכתב שם עוד דכן נהג גם כלפי התיבות ואיש לא עמד לפניהם, שחזר וקרא ואיש לא עמד בפניהם, וכן בכתיבתה היה תלוי אות ב' בין השיטין אך אין בזה נפק"מ לנדון דידן כי אין כאן תוספת אות רק הספק אם הכתיב הוא בב' או בל'.

אכן כפי הנראה זהו בדרך חומרא, ועיקר המסורת בזה הוא כפי הנכתב בכל הספרים ובכל המגילות בלא הו', ובשבט סופר הנ"ל כתב שהחת"ס נהג כן רק בבית מדרשו ולא ציוה לנהוג כן בשאר בתי כנסיות כדי שלא לשנות מנהג העולם.

גילוי הנפלא של הגרמ"ד ווייסמנדל זצ"ל במספר אותיות המגילה

כו. **והנה** בספר "והערב נא" (ח"ב, עמ' 224-226) מאמרים מאת הרה"ג יצחק זילברשטיין שליט"א בפרשת כי תשא כתב וז"ל: סיפר הגאון רבי יעקב מרדכי גרינוולד: היום ידוע ומפורסם ענין צפונות התורה, והנה, אני זכיתי לשמש את רבי מיכאל דוב ווייסמנדל זצ"ל, שהיה "אבי הקודים". לא היה לו מחשב, הכל היה במוחו, מוח של עילוי גדול. הייתי אצלו פעם סמוך לפורים, והוא שאל אותי: "כבר ספרת כמה אותיות יש במגילה?" אמרתי לו: "אינני יודע". והוא אמר: "אני יודע". יש שנים עשרה אלף ומאה תשעים ושש אותיות! ושאלתי: "ומה אפשר לעשות עם המספר הזה?". "תביא לי חומש". הבאתי. "תמנה מהאות א' הראשונה בתורה כמנין האותיות שבמגילה (12,116) - תגיע לאות ס'. מאות זו תמנה שוב כמנין אותיות המגילה - תגיע לאות

בזה מסמרות האם מן הדין שייך מגילה שחציה כתובה באותיות שהרי יש כמה דעות במספר האותיות, וק"ל.

ושוב אמר לי ידידי הרה"ג רבי דוד ברייער שליט"א שספר בדקדוק היטב את האותיות במגילה שלנו עפ"י התיקון סופרים שאנו משתמשים בו [וכפי שנדפס גם בילקוט ספרי סת"ם להגר"צ כהנא זצ"ל], ומספר האותיות 12,111 אותיות. [ובמגילה הנדפסת בחומשים יש כמה שינויים שאינם לפי המסורת שבידינו], וגם הרה"ג רבי יוסף שהרבני שליט"א שלח לי העתק נוסח מגילה שיש בה 12,111 אותיות, ולפי"ז גם באותיות המגילה שלנו לא שייך לכתוב חציה מכוון.

כו. **עוד** יש לציין כי גם לפי המסורת שבידינו, מצינו מקום אחד במגילה שיש בו ספק על אות אחת, והוא בפרק ח' (פסוק יא) שכתוב להשמיד להרג ולאבד, ונוהגים בהרבה מקומות לקרות שוב להשמיד ולהרג, ולא ידעתי אם הספק הוא על הכתיבה, או שמא הספק הוא רק אם יש כאן קריאה מלא ו', ואם הספק הוא על הכתיב, וכן מסתבר יותר, הרי יתכן שיש כאן עוד אות, ושוב שייך חצי מגילה באותיות. - ושוב ראיתי בקסת הסופר ח"ב בחלק מסורת סת"ם שכתב על פסוק זה בזה"ל: להרג, ומורי הגאון בעל אמרי אש זצ"ל היה נוהג שלאחר שקרא להרג אמר בלחש ולהרג, ובמגילת הגאון בעל חת"ס סופר זצ"ל שמעתי שהיה כתוב ולהרג וי"ו תלויה, שוב הראני הרב המופלא - כי במערכת אות ו' ס"ב זוגין יחידאין ב' מילין נסבין וי"ו וקחשיב הך ולהרג ולאבד, וכן שם במערכת אות למ"ד קחשיב קי"ח יחידאין משמשין ול' וקחשיב הך ולהרג דהכא, ובכל זאת לפע"ד קשה לשנות המנהג (עכ"ל). [ובהנהגה שם הובא כי בכתר ארם צובה הוא מלא ו'].

ת', ומת' זה עוד הפעם כל כך אותיות תגיע לאות ר' - אותיות אסתר.

ובגמרא (חולין קל"ט): אמרינן, מרדכי מן התורה מנין, שנאמר מר דרור. ואם תספור מן המ' של מר דרור כמנין אותיות שבמגילה הנ"ל, תגיע לאות ר'. ועוד הפעם כל כך אותיות, תגיע לאות ד'. ועוד הפעם כל כך אותיות, תגיע לאות כ'. ועוד הפעם כל כך אותיות תגיע לאות י' - אותיות מרדכי. (עכ"ד).

והרי לנו ב' גירסות בשם הגאון הנ"ל כמה אותיות ישנם במגילה, האם י"ב אלף מאה ועשר או י"ב אלפים מאה תשעים ושש, ובין כך ובין כך לפי דבריו יוצא שמספר אותיות המגילה הם זוגיים ויש בהם כדי חלוקה.

ואם באנו להחליט מה היא הגירסא היותר נכונה יש לנו לספור גם את חשבון הדילוגים באותיות התורה באיזה אופן הם מכוונים למספר אותיות המגילה. - ולא נפניתי כעת לברר ענין זה.

[אך יש לציין כי המספר הנ"ל של 12,112 אותיות קרוב יותר לגירסא השניה אלא שיש שתי אותיות יתרים, משא"כ לפי החשבון הראשון חסרים שם למעלה משמונים אותיות, וזה לא מסתבר].

ת'. ומשם תמנה כמנין אותיות המגילה ותגיע לאות ר', שזהו השם אסתר". זהו דבר פשוט נפלא! אמרתי לו בבת צחוק: "ומה יעשה מרדכי, הרי תהיה לו עוגמת נפש"... השיב הרב: "אינני יודע, אבל תבוא בשנה הבאה". שנה לאחר מכן, חזרתי ושאלתי: "ומה עם מרדכי?" אמר לי: "מצאתי רמז גם למרדכי, הרי אמרו חז"ל (במסכת חולין קל"ט): מרדכי מן התורה מנין דכתיב (פפרשת כי תשא, שמות ל כג): "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור" וגו', ומתרגמיהן מירא דכיא - זהו המקום בו מרומז מרדכי בתורה. ועכשיו תמנה מהאות מ' של "מר דרור" כמנין אותיות המגילה - תגיע לאות ר'. תמנה שוב - תגיע לאות ד'. תמנה שוב - תגיע לאות כ', ותמנה שוב ותגיע לאות י', שזהו השם מרדכי!" פלאי פלאים!!!, עכ"ל.

כת. ושוב מצאתי בזה גירסא אחרת בספר תורת חמד להגאון הנ"ל זצ"ל (דף

מ) ומשם הועתק לספר לחם חמודות (פורים עמ' טו) והובא שם בזה"ל: אותיות של מגילה הם י"ב אלפים מאה ועשר. ואם תספור כמנין הזה מן האות הא' של בראשית, תגיע לאות ס'. ומס' זה עוד הפעם כל כך אותיות, תגיע לאות



שֵׁעַר בֵּת רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

...זו הלכה שיוצאה מבית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר זי)

הרב גדליהו אקסלרוד

אב"ד בחיפה

תפילת תשלומין אחר ד' שעות

לא התפלל ערבית ואיחר להתפלל שחרית עד לאחר ד' שעות

האם יכול להתפלל ערבית אחר שחרית כתשלומין לאחר ד' שעות

דלכו"ע מד' שעות עד חצות שכר תפילה יהבי ליה בין שכח בין בהזיד אלא דלר' יהודה לא יהבי ליה שכר תפילה בזמנה ולרבנן יהבי ליה שכר תפילה בזמנה. (ומסביר בזה הב"י דהתפילה אחר ד' שעות לר' יהודה אינה מגדר השלמת תפילה דאם כן אמאי אינו מתפלל לר' יהודה עד שש וחצי שעות עד שגיע זמן תפילת המנחה, אלא בהכרח שמתפלל לר"י אחר ד' שעות כי גם לר' יהודה הוא גדר תפילת השחר ולא השלמה אלא שאין לו גדר תפילה בזמנה כי אין להגדיל המחלוקת בינו לרבנן, ולכן מכיון שלרבנן אינו מתפלל אחר חצות גם לר' יהודה אינו מתפלל אחר חצות), ולפ"ז בדוקא כתבו הפוסקים עד חצות דמחצות ולמעלה עד זמן המנחה כיון דלאו זמן תפילה הוא כלל אינו מתפלל בשום ענין ואם התפלל אפשר דהוי ברכה לבטלה, עכ"ל הב"י.

ומכיון שאינה מוגדרת תפילת השלמה שהיא רק בלא התפלל בשוגג אלא מגדר תפילת שחרית ולכן גם בלא התפלל במזיד עד אחר ד' שעות מתפלל עד חצות.

ושם מביא מהרשב"א דתפילת השלמה הוא דוקא בסמוך לתפילה ולפי דברי הב"י

בגמרא ברכות (טו.) טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים, ובשו"ע (סי' פט סעי' א) ז"ל: ואם טעה או עבר והתפלל אחר ד' שעות עד חצות אע"פ שאין לו שכר כתפילה בזמנה שכר תפילה מיהא איכא, עכ"ל. ובביאור הגר"א (ס"ק ט) ז"ל: והוא הדין לר' יהודה מד' שעות, הרי"ף והרא"ש וש"פ, אלא דמדברי הרי"ף והרא"ש משמע דוקא טעה וכן משמע בגמרא דהא מדין טעה ולא התפלל שחרית אתי ושם במזיד לא כמו שכתוב שם, אבל הרמב"ם והטור כתבו אפילו עבר מתפלל עד חצות, ועיין בית יוסף שדחק בזה וכבר השיג עליו לחם משנה וצ"ע, עכ"ל הביאור הגר"א.

וז"ל הב"י שם: אלא שהרמב"ם כתב ואם עבר או טעה והתפלל אחר ד' שעות עד חצות היום יצא ידי חובת תפילה אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה וכך הם דברי רבינו ולפיכך נראה לומר דלא ילפינן דין אחר ד' שעות מדין טעה ולא התפלל שחרית מתפלל במנחה שתיים דאיכא למימר שאני התם שהוא זמן תפילה מיהא אלא מדאמרי רבנן עד חצות ילפינן לה כי היכא דלא נישוי כל כך פלוגתא בין ר' יהודה ורבנן... הלכך ממעטים בפלוגתיהו

להתפלל אחר ד' שעות הגם שיעקר הטעם הוא שכנגד תמידין תקנום אך גם לר' יהודה כאשר התאחר לאחר ד' שעות יש לו שכר תפילה מדין אבות תקנום וי"ל דתפילת השחר דאברהם היתה עד חצות אך מכיון דלא התפלל בזמן תמיד של שחר יש לו שכר תפילה שלא בזמנה אך מגדר תפילת שחרית ולא מגדר תשלומין ולכן מתפלל רק עד חצות ולא חצי שעה לאחר חצות דאז עבר זמן תפלת שחרית.

והקושיא השניה של הלח"מ מדוע כתוב בגמרא מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה ומשמע ליה להלח"מ מלשון הגמרא שהכוונה שיכול להתפלל גם בחצי שעה שלאחר חצות והקשה הרי לדעת הרשב"א צריך להתפלל בזמן תפילה ובחצי שעה הנ"ל אינו זמן תפילה, ולכאורה אין כאן קושיא, דמכאן ואילך הכוונה לאחר זמן התפילה מצלי ואזיל סמוך אחר זמן התפילה שלאחריה ואין הכוונה לחצי שעה הסמוכה לאחר חצות, ומתורצים בזה השגות הלח"מ.

וז"ל הדברי חמודות על הרא"ש פרק תפילת השחר ס"ק ב: וגם כתבתי במעדני יו"ט (פ"ק ר"ט ס' י) אדהכא דלא אמרו דשכר תפילה אית ליה אלא עד חצות ואח"כ אסור לו להתפלל עד המנחה דמשלים כדלקמן לפי שאף ר' יהודה דהלכה כמותו אינו חולק על חכמים אלא על שאין שכר תפילה בזמנה כי אם עד ד' שעות אבל שכר תפילה אית ליה עד חצות אף לר' יהודה ולפיכך הא דכתב רבינו וכן הוא לשון הרי"ף היכא דטעי לאו דוקא אלא כי עבר במזיד נמי, וז"ל הרמב"ם ואם עבר או טעה, והטור ס' פט לא הזכיר אלא אם עבר כו', עכ"ל הלחם חמודות.

הרי דהלחם חמודות אינו לומד כהגר"א וסובר דכל הפוסקים סוברים דגם אם עבר ולא

שר' יהודה ורבנן אינם חולקים שיכול להתפלל עד חצות אלא שר' יהודה סובר ששכר תפילה בזמנה הוא עד ד' שעות אך מודה לרבנן שגם לאחר ד' שעות מתפלל ויש לו שכר תפילה שלא בזמנה וא"כ לא ס"ל להב"י כדעת ביאור הגר"א שכתב דלר' יהודה לאחר ד' שעות מטעם מגדר טעה ולא התפלל ומוכיח זה מהא דאינו מתפלל בחצי שעה שלאחר חצות דאם מתפלל לר"י מגדר השלמת שחרית שלא בזמן מנחה מדוע שלא יתפלל בחצי שעה שלאחר חצות, ולכאורה יש לטעון נגד ראייה זו של הב"י דאפילו דלר' יהודה תקנו שיוכל להתפלל אחר ד' שעות מגדר תשלומי שחרית מ"מ אחר חצות מכיון שמעיקר הדין הוא זמן מנחה אלא שאסור להתפלל בזמן זה מחשש שמא יטעה ויתפלל קודם חצות מנחה ולכן אין יכול להתפלל בחצי שעה זו תשלומי שחרית כי מעיקר הדין הוא זמן מנחה אך סברת הב"י שמכיון שחז"ל תקנו שלא יתפלל בחצי שעה שלאחר חצות לא נקרא זמן זה בזמן תפילת מנחה.

הלחם משנה (פ"ג מהל' תפילה א"א) הקשה על דעת הב"י דלר' יהודה מתפלל עד חצות דיהבינן ליה שכר תפילת שחרית אלא אין על זה שכר תפילה בזמנה, וז"ל: וקשה לי עליו דכיון דטעמא דרבנן דקאמרי עד ו' שעות לא נפקא להו אלא מפני שתמיד של שחר קרב עד ו' שעות א"כ אנו דקיימא לן דתמיד של שחר אינו קרב אלא עד ד' שעות מנין לו לתת זמן עד חצות לר' יהודה כלל, עכ"ל.

ולכאורה יש לתרץ קושיתו על פי המובא בגמרא ברכות (טו:) איתמר ר' יוסי ברבי חנינא אמר תפילות אבות תקנום ר' יהושע בן לוי אמר תפילות כנגד תמידין תקנום, ויש להסביר שזה הטעם שגם לר' יהודה יכול

כי לומדים מהם את ההלכה הנ"ל, (ע"כ מספרי מגד"ל הג"ל).

ובגמרא שם (כו:) ר' יהודה אומר עד ארבע שעות איבעיא להו עד ועד בכלל או דילמא עד ולא עד בכלל, והכוונה האם כוונת ר' יהודה שזמן תפילת שחרית היא עד שעה רביעית דהיינו רק שלש שעות או זמנה ד' שעות, ובתוס' שם בד"ה איבעיא ז"ל: תימה דאמר בנדה פ' הרואה וכו' כל שיעורי חכמים להחמיר חוץ מכגריס של כתמים אלמא עד ולא עד בכלל, וי"ל אי אמרינן עד ועד בכלל יש בו גם חומרא שיתפלל ולא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו ואפילו במזיד, עכ"ל, ומכאן ראייה שתוס' ס"ל כהגר"א שלאחר ד' שעות לר' יהודה פטור מלהתפלל אם לא התפלל במזיד ולא כדעת הב"י, והם ילמדו דמה שכתוב נוגי ממועד אספתי שבטלו לגמרי זמן תפילה ע"י האיחור הגם דמשמע מהרי"ף והרא"ש כדעת הב"י שגם לר' יהודה מתפלל לאחר ד' שעות ואין סברא שיתפלל לר' יהודה לאחר ד' שעות מדין תפילת תשלומין דתפילת תשלומין הוא ביחד עם עוד תפילה וכמ"ש הרשב"א הו"ד בב"י שם.

ושם בספרי מגד"צ סי' י' הבאתי דעת הדרך החיים דרק אם התפלל תפילת חובה דשחרית אחר ד' שעות יכול להתפלל תפילת תשלומין דמערב אך אם התפלל לפני ד' שעות שחרית אין יכול להתפלל לאחר ד' שעות תשלומין דמערב, ולכאורה צריך להבין סברת הדרך החיים, ואולי יש מקום לומר דסובר דמכיון דתפילת תשלומין באה יחד עם התפילה הקבועה כמ"ש הב"י בשם הרשב"א ולכן כאשר התפלל שחרית תוך ד' שעות אין יכול להתפלל תשלומי מעריב לאחר ד' שעות מכיון דאינה באה בזמן התפילה הקבועה אלא בזמן תפילה

התפלל עד ד' שעות לר' יהודה יכול להתפלל עד חצות אלא שאינו מקבל שכר תפילה בזמנה, והיינו כסברת הב"י שהתפילה לר' יהודה אינה גדר תשלומים אלא גדר תפילת שחרית וממילא פשוט שמחצות אינו יכול להתפלל לשם תשלומי שחרית כי אחר חצות כבר לא זמן תמיד של שחר גם לא כתפילה שלא בזמנה דשחרית.

ובספרי מגדל צופים (ח"צ סי' ט) הבאתי ראייה לדברי הב"י שגם לר' יהודה נחשבת התפילה עד חצות לתפילת שחרית ולכן יכול להתפלל גם אם לא התפלל לפני ד' שעות במזיד מהגמרא שם (כת). אמר ר' יהושע בן לוי כל המתפלל תפילה של מוספין לאחר שבע שעות לר' יהודה עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי וגו', אמר ר' אלעזר כל המתפלל תפילה של שחרית לאחר ארבע שעות עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי וגו' כדמترגם רב יוסף תברא אתי על שנאיהן דבית ישראל על דאחרו זמני מועדיא דבירושלים.

והרי"ף והרא"ש הביאו את שתי המימרות, ולכאורה צריך ביאור הרי הרי"ף והרא"ש הם ספרי הלכה ומדוע מביאים מימרות שנראים כדרוש, ויש מקום לומר שגמרא זו היא היא היסוד להלכה שגם לאחר ד' שעות אפשר להתפלל שחרית ואפילו נתאחר במזיד, דלא כתבו על דבטלו זמני מועדיא אלא דאחרו זמני מועדיא ומשמע מזה דהגם שנתאחר מ"מ יכול להתפלל אחרי ד' שעות וזה גם לדברי ר' יהודה, ומכאן קושיא על דברי הביאור הגר"א ובתחילת הפרק כתבו הרי"ף והרא"ש דבטעה ונתאחר בשוגג יכול להתפלל באיחור וזה נלמד מדין תפילת תשלומים וכאן נכתבה ההלכה גם בנתאחר במזיד ונלמדת מריב"ל ור' אלעזר ולכן מביאים הפוסקים דרשות אלו

וְזָל חַי רַע"א על השו"ע (ס"ט סעי' א'): ואף שלדברי המחבר שכתב עבר א"כ אפילו במזיד נמי מצי להתפלל מ"מ נפקא מינה לחומרא באם לא התפלל ערבית ואיחר עד אחר ד' שעות ביום דיש לומר דמיקרי עבר ב' תפילות ואין לו תשלומין אע"ג דשכר תפילה יהבי ליה א"כ משכחת חומרא אי עד ועד בכלל דאם לא התפלל ערבית ונזכר ביום בשעה ד' דצריך להתפלל התשלומין, ודברי ח' רע"א הוא אליבא דדעת התוס' דלר' יהודה בעבר ד' שעות אין צריך להתפלל, אך לפי מה שכתב הב"י דגם לר' יהודה אחר ד' שעות צריך להתפלל אלא שאין לו שכר תפילה בזמנה א"כ אין כאן גדר חדש של תפילה לאחר ד' שעות אלא שגם לר' יהודה אחר ד' שעות הוא תפילת שחרית אלא שהוא שלא בהידור ונקרא תפילה מאוחרת מ"מ אם לא התפלל ערבית וגם שחרית עד שעה ד' צריך גם לר' יהודה להתפלל תשלומי ערבית לאחר שעה ד' מכיון שהתפילה היא שחרית ולא החסיר שתי תפילות, וכדי לצאת את דעת כל הפוסקים יתפלל על תנאי דאם יכול להתפלל תשלומין לאחר ד' שעות הרי יוצא ואם הפסיד את התשלומין הרי הוא מתפלל כתפילת נדבה.

עוד בגמרא ברכות שם (כ"ט.) טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית ב', מיתיבי מעוות לא יוכל לתקן וכו' זה שביטל ק"ש וכו' או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית וכו', הכא במאי עסקינן שביטל במזיד.

וְזָל חַי רַע"א (ס"ט סעי' א'): קס"ד דאף בביטל בשוגג קאמר דלא יכול לתקן ואפילו לאחר זמן תפילה אחת בלבד דכיון שהגיע זמן תפילה שניה אין תקנה לתפילה שלפניה כלל, ומשני התם בביטל במזיד קאמר דלא יוכל לתקן לאחר זמן תפילה אחר כיון שהגיע תפילה

שלא בזמנה ועל אופן זה לא תקנו תשלומין כי התשלומין הם תשלומי תפילה בזמנה ואינו מתחבר זמן תפילה שלא בזמנה כתשלומין שהוא גם גדר תפילה שלא בזמנה עם תפילת שחרית בזמנה, אך כאשר מתפלל גם שחרית לאחר ד' שעות שהוא גדר תפילה שלא בזמנה מתחבר הוא עם תשלומי מעריב שהוא גם גדר שלא בזמנה כאמור.

אך סברא זו היא חידוש, ובפשטות ממ"נ אם אפשר לצאת תפילת תשלומי מעריב לאחר ד' שעות כאשר מתפלל שחרית לאחר ד' שעות מסברא יוכל לצאת גם תשלומי מעריב גם אם התפלל סמוך לסוף ד' שעות תפילת שחרית דמדוע יגרע מלהתפלל תשלומי מעריב כאשר התפלל בזמנה לר' יהודה בתוך ד' שעות ולא יוכל להתפלל השלמה סמוך לה לאחר ד' שעות, ושם בספרי הבאתי את דעת הפמ"ג שתפילת תשלומין אפשר להתפלל בשחרית רק עד ד' שעות ולאחר ד' שעות אין כלל תפילת תשלומין גם אם התפלל תפילת חובה לאחר ד' שעות, וזה לא כדעת הב"י שסובר שגם לר' יהודה אפשר להתפלל לאחר ד' שעות אלא שסובר דתקנת חז"ל יתפלל לכתחילה עד ד' שעות ולרבנן יכול להתפלל לכתחילה גם לאחר ד' שעות, דלדעת הב"י לכאורה יכול להתפלל גם לאחר ד' שעות תשלומין כי לאחר ד' שעות הוא אותה גדר תפילת שחרית כמו לפני ד' שעות, וכן נפסק בשו"ע הרב שאפשר להתפלל תפלת תשלומין לאחר ד' שעות גם אם התפלל תפלת חובה לפני עברו ד' שעות אולם אין לשהות בין תפילת חובה לתשלומין, ולכאורה מלשון הרשב"א הראב"ד והשו"ע שלא חילקו בין קודם ד' שעות לאחר ד' שעות נראה דס"ל כדעת הב"י ושו"ע הרב ולא כמ"ש הפמ"ג והגר"א.

יהיה זה לשם תפילת מנחה ואם לא יהיה זה לתפילת שחרית ואחר חצי שעה מתפלל שנית בתנאי אם היה ראשונה לתפילת מנחה יהיה זה לתשלומי שחרית ואם היה הראשונה שחרית יהיה זה לתפילת מנחה (ל"ח), עכ"ל חי' רע"א.

ומה שהביא בחי' רע"א את דברי הצ"ח בסתמא ומשמע שמסכים עמו שיכול להתפלל מיד לאחר חצות כאשר צריך לתשלומי שחרית בתנאי שאם יצא ע"י תפילה זו חובת תפילת מנחה יהיה התפילה שלאחר חצי שעה שלאחר חצות כתשלומי שחרית ואם לא יהיה זה לתשלומי שחרית ואחר חצי שעה תהיה תפילת מנחה, ודבריו שכתב שיש ספק אולי יוצא בזה תפילת המנחה וכן ספק שיוצא תשלומי שחרית צע"ג, שהרי להרבה פוסקים חצי שעה שלאחר חצות הוא לא זמן תשלומי שחרית ולא זמן מנחה, ולדעתם אינו יוצא כלל לא תשלומי שחרית ולא מנחה, וכן הוא לשון הב"י דאינו זמן תפילה כלל. להנה בגמרא יומא (כח:) דתנן חל ערבי פסחים להיות בערב שבת פסח נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, ובתוס' נדה בד"ה מן כתב בשם רשב"ם ז"ל דאע"ג דאמר בתמיד נשחט דזמן המנחה לכל המוקדם הוי מששה שעות ומחצה ואילך היינו משום דלא קים לן שפיר בשיעור שעות היום אבל מן הדין הוא מתחילת ז' עכ"ל, ובפשטות כוונתו כדעת המג"א דמכיון דאין בקיאים מתי הוא סוף שש תקנו חז"ל דזמן המנחה הוא משש ומחצה ולכן כתב רשב"ם דזמן המנחה הוא משש שעות ומחצה ולא כתב דמתפללים משש שעות ומחצה מחמת הספק אלא שכתב דתקנו את הזמן בששה ומחצה.

ובס' חק יעקב (או"ח סי' תנח) כתב וז"ל: ולא מיקרי בין הערביים אלא משעה שינטו צללי הערב דהוא משש ומחצה, ומביא תוס'

שלאחריה אלמא משמע דאם לא הגיע עדיין זמן תפילה שלאחריה יכול להתפלל אותה תפילה שביטל אפילו ביטלה במזיד עד שיגיע זמן תפילה אחרת וא"כ לר' יהודה נמי יהבי ליה שכר תפילה מד' שעות עד חצות דהיינו עד שיגיע זמן מנחה גדולה וכו' דמשהגיע זמן מנחה גדולה שוב אינו יכול להתפלל שחרית כלל אלא מתפלל במנחה שתיים דהיינו מנחה תחילה ואח"כ מיד לתשלומי שחרית ומשום הכי נקטו עד חצות כדי שלא יהא טועה להתפלל במזיד לכתחילה אחר הגיע זמן מנחה דהיינו אחר שש ומחצה ולא דוקא עד חצות דהא עד שהגיע זמן תפילת המנחה מתפלל והולך, עכ"ל הב"ח, ויעיין שם בט"ז ס"ק א שכתב בדברי הב"ח.

ודבריהם צ"ע, שלומדים מדברי הגמרא התם בבטל במזיד קאמר שאז אינו יכול לתקן, דזה דוקא כאשר כבר הגיע זמן תפילה שלאחריה אך אם לא הגיע עדיין זמן תפילה שלאחריה כגון אחר ד' שעות לר' יהודה או אחר חצות מיד לרבנן יכול אפילו במזיד לתקן ומקבל שכר תפילה, והתמיהה היא דאין שום רמז בגמרא על זה ואיך אפשר לחדש דכל זמן שלא הגיע זמן תפילה שלאחריה יכול לתקן אפילו לא התפלל במזיד, והרי במשנה ובגמרא כתוב בסתמא עד חצות ותו לא ולא כתוב דיכול לתקן לפני שהגיע זמן תפילה שלאחריה, ולא מביאים ראיה לדבריהם מאף אחד מהראשונים לחידוש גדול כזה, ולזה התכוון המג"א שכתב שם ס"ק ה על דברי הרמ"א שכתב ואחר חצות אסור להתפלל שחרית ז"ל עד שיגיע זמן מנחה ויתפלל מנחה שתיים וכו' והב"ח חולק ואין דבריו מכוונים, עכ"ל.

שם בגליון הש"ס (ס"ק ט) ז"ל: מג"א סק"ה, זמן מנחה מתחיל אחר חצות ויכול להתפלל אחר חצות בתנאי אם הגיע זמן מנחה

לקולא, ודעת המג"א שבחצי שעה שלאחר חצות אינו יוצא ידי חובת תפילת המנחה הגם שעיקר זמנה הוא מחצות אך כדי שלא יטעה ויקדים את זמן המנחה תקנו חז"ל שלא יוצא עד לאחר חצי שעה לאחר חצות שהוא זמן מנחה, ולעיל הבאנו שכן כתב הב"י.

הפרישה שם לאחר שהביא דברי הב"י דמחצות ולמעלה עד זמן המנחה כיון דלאו זמן תפילה הוא כלל אינו מתפלל בשום ענין ואם התפלל אפשר דהוי ברכה לבטלה עכ"ל הב"י כתב ז"ל על דברי ב"י והוא דחוק ורחוק בעיני לומר דלאחר חצות יהא דינו כברכה לבטלה מדאמר בגמרא כל היום מצלי ואזיל ויהבו לי שכר תפלה דרחמי עכ"ל.

ואין מקום לומר דמה שכתב הב"י כוונתו לענין תפילת תשלומין מכיון דתפילת תשלומין צריכה להיות בזמן תפילה וסמוך לתפילה דאם שכח שחרית מתפלל מנחה שתיים ולא כתוב דמתפלל מיד אחר חצות תשלומי שחרית מכיון דתפילת תשלומין צריכה להיות סמוכה לתפילה בזמנה ואם התפלל מיד אחר חצות תפילת תשלומי שחרית אפשר דהוי ברכה לבטלה מכיון דאין זמן תשלומין אלא כאשר התפלל לפני תפילה בזמנה אך אם התפלל מיד לאחר חצות תפילת נדבה בזה לא דיבר הב"י, דמפשטות דברי הב"י לא נראה כן, דאי ס"ל כהפרישה דתפילת נדבה יכול להתפלל מיד לאחר חצות היה לו להב"י לפרש כן, ודברי הב"י מפורשים שכתב דאחר חצות אינו זמן תפילה כלל נראה דסובר דאינו זמן תפילת נדבה ג"כ, דחז"ל תקנו דלא יתפלל גם תפילת נדבה לאחר חצות מיד לאחר חצות כדי שלא יטעה בין קודם חצות לאחר חצות לגבי תפילות שחרית ומנחה.

נדה הנ"ל דזמן מנחה הוא משש ומחצה, וכתוב ז"ל: שוב מצאתי ברוקח סי' רפ ובמרדכי סוף פ' כל שעה ובשבלי לקט שכתבו להדיא משש ומחצה ולמעלה, וכן משמע במהרי"ל וכן עיקר, עכ"ל החק יעקב, ומדבר עמ"ש בשו"ע שם נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות ומביא את הב"ח וכן הט"ז וכתב ואחריו נמשכו האחרונים שכוונת השו"ע הוא על שש ומחצה.

והבאנו לעיל מה שכתב המג"א בסי' רלג דזמן תפילת המנחה הוא בשש ומחצה, וכ"כ הרמב"ם בפ"ג דברכות דתקנו זמן המנחה בשש ומחצה ומכיון דמעיקר הדין מתחילת כשנגמרת שעה שישית הוא זמן מנחה כי הוא זמן הקרבת תמיד של בין הערביים אלא שמחמת שאין יכולים לכיוין את הזמן תקנו לאחר את התפילה א"כ איך אפשר לצאת תפילת שחרית בזמן זה, וצ"ע על הצל"ח שכתב דיכול להתפלל בחצות מס"ס אולי הוא זמן שחרית ואולי הוא זמן מנחה, הרי לדעת הרמב"ם והרשב"ם והרבה אחרונים כתבו דהוא זמן מנחה מעיקר הדין אילולי תקנת חז"ל לאחר זמן התפילה. וכן נראה מהגמרא יומא (כת): וא"כ אין הוא יכול לצאת בזמן זה תפילת שחרית, וגם מנחה אינו יכול לצאת לכל הני פוסקים שהזכרנו, וצ"ע על הצל"ח ועל שהחי' רע"א הביאו ולא העיר עליו, ובפשטות בחצי שעה הראשונה שלאחר חצות אינו יכול להתפלל כי אינו זמן שחרית ואינו זמן מנחה וכמ"ש ולא כדעת הצל"ח.

ובסי' רלג ס"ק א כתב המג"א דמה שאין אנו מתפללים עד חצי שעה לאחר חצות מכיון דאין אנו בקיאים מתי הוא חצות ולכן לא יצא, ומשמע לכאורה דכן תקנו חכמים כדי שלא יטעה שלא יוצא אם התפלל מיד אחר חצות ולא יסמוך על ספיקא דרבנן דתפילה

לסיכום:

א. בשו"ע סי' פט נפסק שאם טעה או שבמזיד לא התפלל שחרית עד לאחר ד' שעות יכול להתפלל עד חצות, ובכ"י כתב שכן פסק הרמב"ם והטור.

ב. הביאור הגר"א הביא דהרי"ף והרא"ש כתבו דלר' יהודה יכול להתפלל עד חצות בטעה ולא התפלל עד ד' שעות אך אם לא התפלל במזיד עד ד' שעות שוב אינו יכול להתפלל עד חצות לר' יהודה, והלכה כר' יהודה, ונשאר בצ"ע איך לנהוג למעשה האם כדעת הרי"ף והרא"ש או כדעת הרמב"ם והטור.

ג. הלחם חמודות על הרא"ש לומד בדעת הרי"ף והרא"ש דמה שכתבו היכא דטעי ולא התפלל בד' שעות הוא לאו דוקא וגם לדעתם מתפלל עד חצות גם בהזיד ולא התפלל עד ד' שעות.

ד. הביאור בדברי הלחם חמודות י"ל לפי מה שכתב הב"י דתפילת שחרית עד חצות הוא לא מגדר תפילת תשלומין של שחרית ולכן אין כאן את הצורך שיוכל להתפלל רק אם שגג ולא התפלל אלא גם אם הזיד ולא התפלל עד ד' שעות יכול להתפלל דעד חצות הוא זמן תפילת שחרית אולם בגדר תפילת שחרית שמקבל עליה שכר כתפילה שלא בזמנה.

ה. הלחם משנה הקשה על הב"י דאיך אפשר לומר דעד חצות לר' יהודה הוא מגדר תפילת שחרית והרי תמיד אין מקריבין לאחר ד'.

ו. יש מקום לתרץ קושיית הלח"מ על פי הגמרא תפילות אבות תקנום ולא מובא מי שחולק על זה ולכן כאשר מתפלל עד ד' שעות הוא תפילה בזמנה כי כנגד תמידין תקנו והוא עד זמן הקרבת התמיד אך כאשר איחר אפילו

במזיד יכול להתפלל שחרית עד חצות מדין תפילות אבות תקנום אלא שאין לו שכר תפילה בזמנה.

ז. עוד כתב שם הלח"מ דמלשון הגמרא מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה לומדים שיכול להתפלל גם בחצי שעה שלאחר חצות, ודבריו אינם מוכרחים דיש לפרש הגמרא מכאן ואילך לאחר חצי שעה שלאחר חצות שאז מתפלל תפילת תשלומין.

ח. הפני יהושע הקשה מדוע הביא הרי"ף והרא"ש את דברי ריב"ל דלר' יהודה כל המתפלל תפילת המוספין לאחר שבע שעות עליו הכתוב אומר נוגי ממועד אספתי וגו' על דאחרו זמני מועדיא וכן הביאו דברי ר' אלעזר כל המתפלל שחרית לאחר ארבע שעות עליו אמור נוגי ממועד אספתי והרי הרי"ף והרא"ש הם ספרי הלכה ומדוע הביאו דברי דרוש.

ט. יש מקום לתרץ הקושיא שגמרא זה דאיחור ד' שעות עליו נאמר נוגי ממועד אספתי ורב יוסף תרגם על דאחרו זמני מועדיא דזה מאמר הלכתי ומכאן לומדים דלר' יהודה יכול להתפלל אחר ד' שעות אלא מקבל ע"ז שכר תפילה שלא בזמנה דלא אמר בטלו זמני מועדיא אלא איחורו, ולכאורה ראייה מגמרא זו דלר' יהודה יכול להתפלל גם אם איחר במזיד כי בגמרא שם בפשטות מדובר שאפילו איחר במזיד יכול להתפלל אלא שנקרא שאיחר.

י. מתוס' ברכות שם (ט:): נראה דאם לא התפלל במזיד עד ד' שעות אינו יכול להתפלל עד חצות, לדברי התוס' הביאור בגמרא דאחרו זמני מועדיא שנתבטלו זמני התפילה מחמת האיחור.

יא. בספרי מגדל צופים ח"ב סי' ט הבאתי קושיית השאגת אריה על הרמב"ם שפסק

יג. בשו"ע הרב כתב שאפשר להתפלל תשלומי ערבית לאחר ד' שעות ולא חילק אם התפלל שחרית לפני ד' שעות ללאחר ד' שעות וכן נראה מהב"י מדהשוה דברי ר' יהודה לדברי רבנן.

יד. דעת החי' רע"א שם דאם לא התפלל ערבית ואיחר שחרית עד אחר ד' שעות אין יכול בזמן זה להתפלל ערבית לתשלומין, דעת המגן גבורים והפמ"ג כדעת רע"א וכדי לצאת כל הדעות יכול להתפלל על תנאי או שמתפלל לתשלומי ערבית או לנדבה, וכ"כ המשנה ברורה כאשר התאחר במזיד עד ד' שעות שיתפלל על תנאי כנ"ל.

טו. דעת הב"ח דיכול להתפלל שחרית עד לאחר חצות חצי שעה, וכן דעת הט"ז, והמג"א השיג על הב"ח, וי"ל דכוונת המג"א דלא מצאנו שום רמז בגמרא דאפשר להתפלל שחרית לאחר חצות חצי שעה וסתמא דמשנה וגמרא תפילת השחר עד חצות ולכאורה דמכיון דאחר חצות מעיקר הדין הוא זמן מנחה אין יכול להתפלל בזמן זה שחרית.

טז. בחי' רע"א שם מביא דעת הצ"ח שיכול להתפלל בחצי שעה שלאחר חצות כאשר צריך לתשלומי שחרית ולהתנות או יוצא שחרית או דיוצא בזה מנחה, ומשמע דהרע"א מסכים עמו, והדברים צ"ע, דהרי לשון הב"י דחצי שעה אחר חצות אינו זמן תפילה כלל וכ"כ הרמב"ם ורשב"ם ופסק כמותם המג"א, ובס' חק יעקב סי' תנח הביא שכן כתבו תוס' והרוקח ומרדכי ושבלי הלקט ומהרי"ל שזמן מנחה מתחלת חצי שעה אחר חצות וא"כ איך יכול להתנות שאם אינו יוצא שחרית יצא תפלת מנחה, כן הבאנו דעת המג"א דלאחר חצות אי אפשר להתפלל שחרית וכן משמע סתמא דגמרא.

שזמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא עד הלילה והרי בגמרא לא נפסקה ההלכה בזה ולכן לגבי תפילת ערבית דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ואיך פסק הרמב"ם בזה, ותירצנו עפ"י תוס' ברכות (ג.) שהסבירו את המנהג שמתפללים מנחה לאחר פלג המנחה ומתפללים מעריב מבעוד יום והרי הו"ו תרי קולי דסתרי, ותירצו דאנו סוברים כהני תנאי (כ:) שקורין ק"ש משקדש היום או משעה שבני אדם נכנסים להסב, ועוד אפשר להביא מהגמרא דרב התפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום ולכן י"ל דלגבי זמן תמיד פוסק הרמב"ם כרבנן שמקריבין עד הלילה דיחיד ורבים הלכה כרבים ומה שכתוב דלגבי ערבית לא נפסקה ההלכה מכיון דערבית כנגד חלבים ואיברים שנקרבים בין ביום בין בלילה ולכן המחלוקת היא אם אפשר להתפלל שתי תפילות בזמן אחד כמו הקטר חלבים או דכל תפילה יש לה את הזמן שלה ואין מתפללים ערבית לפני הלילה ובהו דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד.

יב. דעת הדרך החיים דאם התפלל שחרית אחר ד' שעות יכול אחריה להתפלל תשלומין דערבית אך אם התפלל לפני ד' שעות שחרית אין יכול לאחר ד' שעות להתפלל תשלומי ערבית, וצ"ל דסברתו דעד ד' שעות שנקראת תפילה בזמנה אי אפשר לצרף אליה ערבית כתשלומין בזמן של שחרית אין שם של תפילה בזמנה אך כאשר גם שחרית מתפלל לאחר ד' שעות בזמן שנקרא שלא בזמנה יכול לצרף לזה את תשלומי ערבית שהוא מאותו גדר שלא בזמנה, ולכאורה זו סברא דחוקה לומר דאפשר להשלים ערבית צמוד לתפילה שלא בזמנה ואין לתפילה בזמנה תוך ד' שעות הכח שיצרפו אליה לתשלומין ערבית לאחר ד' שעות.

יתפלל גם תפילת נדבה אז, והפרישה כתב דאפשר להתפלל נדבה בזמן זה, ולכאורה מכיון דהוי ספק ברכה לבטלה צריך לחשוש לדעת הב"י ולא להתפלל בזמן זה.

יז. מהב"י משמע דאי אפשר להתפלל תפילת נדבה בחצי שעה שלאחר חצות ולשון הב"י דאינו זמן תפילה כלל וי"ל דכך תקנו חז"ל דכדי שלא יטעה בין שחרית למנחה שלא



הרב יוחנן סג"ל וואזנער
ראב"ד דחסידי סקוירא, מאנטריאל

קבלת פאקס בשבת ועשיית מלאכה ע"י עכו"ם בשבת

כבר כתב במג"א (הנ"ל) דהחמירו חז"ל בספק מוקצה ואין לדמות גזירות חז"ל זו לזו, עיי"ש.

ב. **אכן** בעיקר הדבר אי נייר הוי מוקצה, יש שרצו לומר דכהיום אין מקפידין כ"כ על הניירות, אבל עדיין ניתן להאמר שעכ"פ אותן הניירות ששמים במכונת הפאקס מקפידין עליהן, וממילא הן מוקצין. אבל מה שכתב מע"כ דהוי כגורגרת וצימוקים שדחאן בידים, זה אינו, שהרי מבואר בס"י ש"י דדווקא כשיש שני חסרונות, אינו ראוי ודחאו בידים, אבל מה שאינו רוצה להשתמש בהם עדיין אינו עושהו מוקצה, אם לא מפני שמקפידין עליהן והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אפילו בלא דחאו בידים.

ג. **שוב** ראיתי בספר פסקי תשובות (סוף סי' רכג), כשדן בענין אי מותר לומר לנכרי לשלוח פאקס למקום שהוא שבת, דיש בזה זילותא דשבת, ובכמה אופנים גם אסור מעיקר ההלכה, ובתוך דבריו כתב שם דאין לקרוא הפקס רק אם אין צריך לטלטל הנייר משום שהנייר הוא מוקצה, וגם דוקא כשאין בו עניני מסחר ודברי חול, עיי"ש.

אחדשה"ט. מה ששאל מעכ"ת במי שקיבל פאק"ס בשב"ק, ודן מעכ"ת שווראי יש בזה איסור מוקצה משום חסרון כיס, אלא שנסתפק מע"כ מהו הדין כשבא מביהמ"ד ורואה שהגיע פאק"ס ואינו יודע אם הגיע קודם השקיעה או כשהיה כבר שבת.

תשובה: נראה דהוי ספק מוקצה ואסור.

א. **והנה** אם נסכים שהנייר הוא מוקצה, מבואר בשו"ע (סי' שס"ה סעי' יב, וסי' תנ"א סעי' ג, וסי' תקיג סעי' ב) דגם ספק מוקצה אסור חז"ל, כגון כשמצא דגים ביו"ט וספק אם ניצודו ביו"ט או מערב יו"ט, וכן כשמצא פירות תחת האילן וספק אי נפלו בשבת, וטעם שאסרו חז"ל גם ספק ע"י במג"א (סי' תנ"א סק"ג), טעם אחד משום דהוי דבר שיש לו מתירין, וטעם שני משום שרצו חז"ל להחמיר בזה עיי"ש, ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' י) שכתב בענין שכתב הרעק"א (עלהמג"א סק"י) להסתפק בכלי שיש ספק אי נשבר בשבת או בער"ש, וכתב ע"ז בשבט הלוי דלפי שיטת הצ"ח לא שייך כלל דבר שיש לו מתירין בענין טלטול והשתמשות במוקצה, דטלטול של מחר אינו טלטול של היום. ועכ"פ אפילו כשאינו נקרא דבר שיש לו מתירין, הלא

ז. ומה ששאל מע"כ בשאלת חכם אי מותר לרמוז לעכו"ם לכבות העלעקטי"ר, דלכאורה הגם די"ל דלא מקרי הנאה ממלאכת העכו"ם, אכן עכ"פ הלא אסור להניח עכו"ם לעשות מלאכה בבית ישראל אפילו באופן שעושה בקבלנות ולא קבע מלאכתו לעשותו בשבת, כמו שמבואר בשו"ע (סי' רמז וסי' רנב), ועוד יותר מזה מבואר במג"א (סי' רעו סק"ד) דאפילו כשאינו נהנה מן המלאכה יש חיוב למחות בעכו"ם שעושה מלאכה בחפצים של ישראל. והנה בשו"ע הרב בקונטרס אחרון (סי' ע"ה סק"א) כתב דחיוב מחאה אינו רק בדבר שיש לו הנאה מגוף הדבר בשבת כגון שמדליק את הנר, אבל בכיבוי שאין הנאה מעצם המלאכה לא, וראיתי בספר רביד השלחן (סי' רעו אות טו) דמדברי הרב הנ"ל יש לימוד זכות, על מה שנהוג עלמא להקל לרמוז לנכרי שיכבה האור עלעקטרי בשבת.

ח. והגם דלכאורה עדיין אינו פשוט, דהלא כתבו הפוסקים דכשעושה העכו"ם בחפצים של ישראל יש איסור משום מראית העין אפילו באופן שהנכרי עושה לעצמו, ומכש"כ כשעושה בשביל הישראל, אכן בתהלה לדוד (סי' רעו סק"ד) כתב ג"כ להקל כשיטת השו"ע הרב בקו"א הנ"ל, [הגם שבשו"ע הרב בשו"ע סי' שה סעי' לד לא רצה להקל בזה], ע"פ המבואר בתוס' (ע"ה קכב. ד"ה וא"ס) דבאופן שאינו עושה לו הנאה חדשה כגון בכיבוי ליכא חיוב מחאה כיון שאינו נהנה מגוף המלאכה עיי"ש, א"כ הלא לכאורה מבואר דבזה גם אין חוששין למראית העין מפני שכו"ע יודעים ומבינים שהנכרי עושה על דעת עצמו כיון שעושה בחינם, והגם שבט"ז (רי"ט סי' רמד) כתב בשם רבינו שמחה לאסור, ועי' בקו"א (סי' רנב סק"ה) דהלכה דעיקר האיסור הוא משום מראית העין, וכן כתב במ"ב (סי' רמד סק"ג), אכן גם

ד. ומה ששאל מע"כ אי מותר לומר לקאמפאני של עכו"ם לשלוח סחורה לעכו"ם בשבת ויו"ט, ומע"כ מצדד להתיר מטעם שבאמת היהודי אינו צריך שהעכו"ם יעבוד בשבת, ומצדו יכול לעשות המלאכה בחול, ורק הקונה דוחק עליו שרוצה שישלח תיכף ומיד, ומע"כ כתב להסתפק אי מחזי כשלוחו. ולענ"ד נראה דכיון שהסחורה אינו יוצא מבית ישראל לא מיחזי כשלוחו, וא"כ אם באמת אינו קובע מלאכתו שיעשה בשבת יש להתיר.

ה. אמנם באופן שכתב מע"כ נראה, דבאמת הישראל רוצה שהעכו"ם יעבוד בשבת, ואומר כן בהדיא להעכו"ם, רק שאומר לו שזה אינו מצידו, שהוא אינו צריך לזה אבל הקונה צריך לזה, והרי נמצא שלמעשה הוא אומר לו, ועכ"פ מבקש ממנו ברמז שיעשה המלאכה בשבת, וא"כ הרי הוא קובע מלאכתו בשבת, והעכו"ם עובד בשליחותו, ועכ"פ באופן שאינו כן רק שאומר לו שבאמת הוא יכול לשלוח מתי שירצה ואין לו בזה שום קפידא, נראה דיש להתיר.

ו. ומה ששאל מע"כ בענין גוי שבא לבית ישראל לעשות מלאכה לעצמו בכלים של הגוי אי צריך למחות, הנה וודאי דבדרך כלל אי"צ למחות, אכן באופן שאינו נראה שעושה לעצמו יש מקום להחמיר, וכמו שכתבנו בחיי הלוי (ת"ז סי' פ' אות ז) בשיטת רבינו שמחה דשפחה העובדת בבית ישראל וכל השבוע עובדת לצורך הישראל בזה יש להחמיר שלא להניחה לעבוד בשבת אפילו לצורך עצמה, וכמו שמבואר בט"ז (סי' רמד סק"א), [ומש"כ שם שע"ת הוא טעות הדפוס], וכן מבואר במ"ב (ע"ה סק"ג) ושו"ע הרב (קונטרס אחרון סי' רנב סק"ה).

לעשות כן, שאז יצטרך למחר לחזור ולהדליקו לצורך ישראל וזה וודאי אסור, ואפילו לשיטת בעל העיטור המובא ברמ"א (סי' רע"ו ס"ג) היינו דווקא לצורך גדול כגון בלילה, אבל ביום שאין צורך כ"כ וודאי אסור, ואפילו בלילה לצורך כתבו הפוסקים שם דיש למנוע מזה.

יב. ומה ששאל מעכ"ת במי שטעה וציווה לנכרי להדליק האור, אי צריך להוציא את כל ב"ב מהבית שלא יהנו וכמו שכתב במ"ב (סי' רע"ט ס"ק י"ג), הנה במ"ב לא כתב רק שאיש שצוה להנכרי צריך לצאת מהבית, אבל כל שאר ב"ב לא שייך לקונסם, וא"כ סגי כמו שכתבו הפוסקים באופן שעשה הנכרי מעצמו, שלא יהנה מהאור בדבר שלא היה יכול לעשות בלי הנר, אבל אי"צ לצאת, כן נראה לענ"ד, וכן הדין כשהוא במלון וכמו שכתב במ"ב (ס"ק יב).

והשי"ת יצילנו משגיאות וינחנו במעגלי צדק למען שמו.

תוכן התשובה:

א. טלטול נייר הפקס שמסתפק אם הגיע בשבת, אם נאמר שהנייר הוא מוקצה אסור - ספק מוקצה אסור חז"ל - והטעמים שאסרו: א. משום דהוי דבר שיש לו מתירין, ב. משום שרצו חז"ל להחמיר בזה.

ב. אפי' אם נאמר שהנייר כהיום אין מקפידין עליו לכן אינו מוקצה, עכ"פ הניירות בפאקס מקפידין והוי מוקצה.

ג. אסור לומר לנכרי לשלוח פאקס למקום שהוא שבת, - דגם באופן שיהא מותר לפי ההלכה יש בזה זילותא דשבת - אין לקרוא הפאקס רק כשאין צריך לטלטלו, - וכן כשאין בו עניני מסחר ודברי חול.

המ"ב עצמו כתב (בסי' ק"ט ס"ק ע"ו) להתיר לרמז שלא בלשון ציווי לתקן לו הפחם שבראש הנר, וכתב ברביד השלחן (ס"ט) דאולי י"ל דחשש מראית העין אינו רק על דבר שעושה במשך זמן, אבל בדבר שעושים ברגע אחת אולי לא חששו, ולמעשה צ"ע בכל זה, ובוודאי אינו דבר פשוט, ועכ"פ יש לימוד זכות על מי שמקל בזה לצורך, ולכתחילה יש להזהר בזה.

ט. וכן מצוי השאלה במה שיש שמניחין להנכרים לכבות הנרות שמונחין על השלחן כשהם מנקין את השלחן לאחר סעודות שבע ברכות וכדומה, ובוודאי לכתחילה יש להזהר בזה, ועכ"פ וודאי אסור לומר להם לכתחילה לכבות, ואפילו מער"ש אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה בשבת וכמו שמבואר בשו"ע (סי' ק"ט ס"ב), ואם מניח את העכו"ם לנקות את השלחן ואינו עומד אצלו והוא עושה באמת מדעת עצמו, שפיר דמי ואין צריך לומר לו מתחילה שיזהר שלא לכבות.

י. אכן באופן שיש חשש דליקה ח"ו אם יניח הנרות דולקים, אז וודאי מותר לומר להעכו"ם לכבותו, ומכיון שעדיין ליכא דליקה אינו דומה להמבואר (בסי' ק"ט) שאסור לומר לעכו"ם לכבות, דכשיש דליקה הוא בהול, דאז חשו חז"ל שיבא לכבות בעצמו עיי"ש, אבל בנד"ד הוי כמו כל שבות דשבות שמותר במקום הפסד, ומכש"כ כשיש חשש סכנה אפילו חשש קטן, אמנם בדרך כלל אין חשש דליקה, וכמדומה שרוב העולם מניחין הנרות דולקים.

יא. וכל מה שכתבנו היינו רק בענין נרות הדולקים על השלחן, אבל בנר העלעקטרי צריכין להזהירו מתחילה שלא לכבותו, ראשית משום שזה וודאי עושה לטובת הישראל שחושב להרוויח לו, וגם בלא"ה אין

בחנים, - וגם י"ל דחשש מראית העין אינו רק על דבר שעושה במשך זמן, אבל בדבר שעושים ברגע אחת אולי לא חששו, - ולמעשה צ"ע בכל זה, ובוודאי אינו דבר פשוט, ועכ"פ יש לימוד זכות על מי שמיקל בזה לצורך.

ט. **אסור** לומר לעכו"ם לכתחילה לכבות הנרות שמונחין על השלחן כשהם מנקין את השלחן לאחר הסעודה, - ואפילו לומר להם מער"ש ג"כ אסור, - ואם העכו"ם מנקה את השלחן ואינו עומד אצלו והוא מכבה באמת מדעת עצמו, אין צריך לומר לו מתחילה שיזהר שלא לכבות.

י. **ובאופן** שיש חשש (אפי' חשש קטן) דליקה ח"ו אם יניח הנרות דולקים, וודאי מותר לומר להעכו"ם לכבותו, - אמנם בדרך כלל אין חשש דליקה, וכמדומה שרוב העולם מניחין הנרות דולקים.

יא. **בנר** העלעקטרי צריכין להזהיר מתחילה שלא לכבותו, - ואפילו למתירים בלילה לצורך, כתבו הפוסקים שם דיש למנוע מזה.

יב. **מי** שטעה וציווה לנכרי להדליק האור, רק מי שציווה להנכרי צריך לצאת מהבית ושאר ב"ב לא, - ובאופן שעשה הנכרי מעצמו לא יהנה מהאור בדבר שלא היה יכול לעשות בלי הנר, אבל אי"צ לצאת, - וה"ה כשמתארח אצל אחרים אפי' רק סעודה אחת.

ד. **לומר** לקאמפאני של עכו"ם לשלוח סחורה לעכו"ם בשבת ויו"ט, יש להתיר רק באופן שהסחורה אינו יוצא מבית ישראל.

ה. **אמנם** אם ישראל רוצה באמת שהעכו"ם יעבוד בשבת, ועכ"פ מבקש ממנו ברמז שיעשה המלאכה בשבת אסור. - ובאופן שאומר לו שבאמת הוא יכול לשלוח מתי שירצה ואין לו בזה שום קפידא, נראה דיש להתיר.

ו. **גוי** שבא לבית ישראל לעשות מלאכה לעצמו בכלים של הגוי אין צריך למחות, - ובאופן שאינו נראה שעושה לעצמו, יש מקום להחמיר. - והגויה העובדת כל השבוע בבית הישראל לצורך הישראל, יש להחמיר שלא להניחה לעבוד בשבת אפילו לצורך עצמה.

ז. **אסור** להניח עכו"ם לעשות מלאכה בבית ישראל אפילו באופן שעושה בקבלנות ולא קבע מלאכתו לעשותו בשבת, - ויש חיוב למחות בעכו"ם שעושה מלאכה בחפצים של ישראל, - ולהשו"ע הרב באופן שאינו נהנה ממלאכתו כגון בכיבוי אין צריך למחות, - ומזה יש לימוד זכות על מה שנהוג עלמא להקל לרמז לנכרי שיכבה האור עלעקטרי בשבת.

ח. **ולכאורה** אין חוששין בזה למראית העין, מפני שכו"ע יודעים ומבינים שהנכרי עושה על דעת עצמו כיון שעושה



הרב אהרן וידער זצ"ל

אב"ד לינז, ניו יורק *

קניית כרטיסי הגרלה כשהגורל יהיה ביום טוב

אלא שרוכש זכות השתתפות בהגרלה, ונמצא שכל עיקר מעשה הקנין אינה אלא ביום טוב.

נמנין על הבהמה

(א) וראיתי בנהרי אפרסמון (חידושי בינה כז: ד"ה אין נמנין) שכתב לפשוט ספק זה של הגרעק"א (והביא את החקירה משו"ת כתב סופר (או"ח סי' מו) שישב על מדוכה זו), מתוך דברי הצ"ח (בינה עט) שכתב לדקדק בלשון המשנה (ס) אין נמנין על הבהמה לכתחילה ביום טוב אבל נמנין עליה מערב יום טוב ושוחטין ומחלקין ביניהן, דמהי הכוונה באמרו לכתחילה, וגם מה שמסיים דנמנין עליה מערב יום טוב הוא לכאורה משנה שאינה צריכה, דפשיטא דמערב יום טוב מותר. וכתב הצ"ח דכוונת המשנה להתיר מערב יום טוב אפילו לא נגמר המקח לחלוטין, רק עמד מערב יום טוב אצל הטבח ואמר אם אצטרך למחר בשר תתן לי בהמה זו בכך וכך דמים, ומותר ללקחה מן הטבח ביום טוב על אותו פיסוק שפסק מערב יום טוב. וזה כוונת רישא דמתני' אין נמנין לכתחילה, דהיינו שהתחלת הכל יהא ביום טוב, אז הוא אסור. ולפי דברי הצ"ח הרי מכאן תשובה לשאלות אלו, שאם הקנין

מעשה בא לפני שנמכרו כאן כרטיסי הגרלה לטובת איזה מוסד בארץ ישראל, ונרשם על הכרטיס שההגרלה תתקיים ביום אסרו חג של שבועות בירושלים עיה"ק תובכ"א. ונתעוררתי בזה מאחר והוא יום טוב שני של גלויות, האם אין בזה משום איסור מקח וממכר ביום טוב, כי חלק גדול מקוני הכרטיסים הם מבני חו"ל.

קנין בשבת כשמעשה הקנין בחול

ישורש השאלה היא, לפי מה שיסד הגרעק"א (שו"ת קמ"א סי' קנט) דיש איסור גם במכר לו מערב שבת ואמר שיקנה למחר, ואם כן גם בנדונינו, אף אם נניח שכל מעשה הקנין הוא בשעה שהוא קונה את כרטיס ההגרלה, מכל מקום הרי הותנה מראש שהבירור והגורל יתקיים ביום טוב, ונמצא שחלות הקנין והזכיה הוא ביום טוב. ויתכן עוד דכאן חמור טפי, דאף להחולקים על הגרעק"א ומתירים שם, שאני התם שכל מעשה הקנין נעשה מערב שבת, ורק הותנה שחלות הזכיה תהא בשבת, אבל כאן אפשר דכל מעשה ההקנאה היא בשעת ההגרלה, ואילו קניית הכרטיס אינה

* נולד בשנת תרפ"פ לאביו רבי אלטר ברוך הי"ד. את משנת תלמודו בימי עלומיו, רכש אצל כ"ק אדמו"ר הגה"ק רבי יצחק אייזיק ה'חקל יצחק' זצוקלה"ה הי"ד מספינקא. התגורר בארה"ב ובמשך עשרות בשנים נמנה על גדולי רבני עדת צאנז - קלויזנבורג ונודע כחד מגדולי המשיבים בדור האחרון. מחותנו של כ"ק אדמו"ר ה'שפע חיים' מצאנז - קלויזנבורג נחתנו הוא כ"ק אדמו"ר מצאנז קלויזנבורג שליט"א מניו יורק. תשובותיו בהלכה נדפסו בספרו 'צבא אהרן'. נסתלק לב"ע בן צ' שנים, ביום ש"ק פר' ויקרא, ה' ניסן תש"ע.

לצורך שבת

(ב) **ואף** גם לצורך שבת מצינו שהקילו, דמותר לומר לחבירו מלא לי כלי זה ולמחר נמדוד אותו (סי' שכג סעי' ז), וכתב הפרי מגדים (מש"י סוף סק"ב) הא דקשה מהא דאסור לומר למחר אעשה דבר פלוני האסור בשבת (סי' עז סעי' ח), יש לומר לצורך שבת שרי וכו' עיי"ש.

הזמנת סעודות שבת

וברמ"א (סי' שכה סעי' ד) דאסור ליתן לאופה נכרי מעות מערב שבת שיתן לו הפת בשבת, דאז אדעתא דישאל קא עביד. ומבואר דהאיסור רק משום מלאכת אפיה שעושה לצורך ישראל, ומשמע דאי לא הכי הוה שרינן ליה ליתן מעות מערב שבת על מנת שיקבל הפת ויקנה אותו בשבת לצורך ברכת המוציא וסעודת שבת. ופוק חזי מאי עמא דבר שמזמנים סעודות מערב שבת אצל בעל אכסניא ובבתי מלון, ונותנים מעות מערב שבת ומקבלים את הסעודות והמאכלים בעצם יום השבת, ולית דחש לה משום איסור קנין בשבת, אלא ודאי דלצורך שבת ויום טוב אין איסור בדבר.

ואם כן הדינן לדידן, דאין ללמוד לפשוט ספיקתם של הרעק"א והכתב סופר ממה שהתיר הצ"ח למנות על הבהמה מערב יום טוב, דשאני התם דהוה לצורך יום טוב, אבל לצורך דברים אחרים אפשר דאסור לקנות בשבת ויום טוב, אפילו אם מעשה הקנין כבר נעשה מערב שבת ויום טוב.

מפריש תרומה ומתנה שיחול בשבת

(ג) **והלום** ראיתי להגאון מהרימלוב זצ"ל בהגהותיו לירושלמי פרק מפנין

נעשה בימי חול אלא שנגמר ביום טוב, וכן כשהקנין היה על תנאי וביום טוב נעשה התנאי שחל הקנין למפרע, אין איסור בדבר. ע"כ תורף דבריו.

משום שמחת יום טוב

ולפענ"ד יש לדון דאין להביא ראיה מיום טוב לשבת, דמשום שמחת יום טוב התיירו דברים הדומים למקח וממכר שאין בהם קנין גמור. דיעויין ברשב"א (פ"ה טז) שכתב דפסיקת מעות על הבהמה אין דומה למקח גמור, אלא דומה קצת להריני עמך לשליש ולרביע וכו' עיי"ש. ומהאי טעמא לא אסרינן לה התם אלא כשפוסק דמים, אבל בלי פיסוק דמים מותר אף שקונה ומקנה ביום טוב. וכן הביא במשנה ברורה (סי' תק סק"ז) בשם הלבוש (טז סעי' ה) דאסור לו לישראל למכור לעכו"ם ביום טוב אפילו בלי פיסוק דמים, דלא התיירו זה אלא כשישראל קונה ומשום שמחת יום טוב עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרן, דגם בישראל הקונה מישראל לא התיירו אלא משום שמחת יום טוב, ואם כן אין ראיה משם להתיר גם בשבת.

ומצינו כן שהקילו ביום טוב יותר מבשבת לענין הטלת גורל, (שאיסורו גם כן משום דדומה למקח וממכר, כמבואר ברמב"ם (פכ"ג משנת ט"ז) דאסור להפיס בשבת מפני שהוא כמקח וממכר), שכתב רמ"א (סי' שכג סעי' ו) דאסור להטיל גורל בשבת אפילו על ידי אינו יהודי, ובמג"א (סק"ט) הביא הא דמטילין חלשים על הקדשים ביום טוב וכו' (שבת קמ"א) ושבת ככל ענין אסור עיי"ש. וגם במה שהתיר המג"א שם לעשות גורל לצורך מצוה, עיין בשערי תשובה (סק"ז) דדוקא לצורך שבת עיי"ש.

(ג), וכמו שביאר שם באריכות הרידב"ז במה שחזר והביא על זה המשנה עיי"ש.

ונמצא לפי זה דמעיך שמועתו לא חזר בו ר' יוסי ברבי בון, ועדיין הוא בפלוגתא עם ר' אלעזר, וסובר דאסור להפריש תרומה מערב שבת על מנת שיחול בשבת. ואם כן אין לתפוס משם על הגרעק"א, כיון שבמחלוקת היא שנויה בין האמוראים ואין הכרע להלכה, ושפיר פסק להחמיר מכח הראיות שהביא מסוגית הבבלי.

שבות דמקח וממכר

וכל זה לפי סברת הגאון מהרימלוב ז"ל דבחדא מחתא מחתינהו, לאיסור מקח וממכר ואיסור הפרשת תרומה, אך יעויין בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' נא אות 7) שכתב דמקח וממכר חמור משבות דעלמא, דאסור משום ממצוא חפצך, וכמו שכתב רש"י (בבלי לו. ד"ה משום מקח), והוא מדברי קבלה דכדברי תורה דמי. עיין שם מה שכתב בזה לפי דרכו ליישב ולדחות הראיה מהא דהפרשת תרומה, דכיון שהוא שבות גרידא מותר מדין שנים שעשאוה.

אמנם מאי דפשיטא ליה להאבני נזר להלכתא כטעם ראשון שכתב רש"י דאיסור מקח וממכר מקרא דממצוא חפצך, יעויין במג"א (סי' ע"א ס"ק טו) שהביא דברי הרמב"ם (פכ"ג משנת ה"ב) דהאיסור משום גזירה שמא יכתוב. ושם במור וקציעה הקשה על דברי המג"א (פס"ק ט"ז) שכתב דאסור לקנות בית בשבת אף בארץ ישראל, ורק כשקנה מערב שבת אז מותר לומר לעכו"ם לכתוב בשבת משום מצות יישוב ארץ ישראל, והקשה מאי שנא הא מהא הא תרוייהו שבותי נינהו עיי"ש. ונראה מבואר שלא נחית לחלק בין השבותים ותרוייהו כחדא נינהו, שבות דכתיבה בשבת, ושבות דמקח וממכר.

(גדפס בסוף ספרו ע"ת כוכב מיעקב) שהביא ראיה לסתור פסקו של הרעק"א, מתוך דברי הירושלמי שם (שבת פ"ח ה"א, דף פד:) אמר רבי אלעזר אדם עומד מערב שבת ואומר הרי זו תרומה למחר, ואין אדם עומד בשבת ואומר הרי זו תרומה למחר, רבי יוסי בי רבי בון אומר אין אדם עומד ערב שבת ואומר הרי זו תרומה למחר. מתניתא פליגא על רבי יוסי בר רבי בון, לגין טבול יום ומילאהו מן החבית מעשר טבל, אם אמר הרי זו תרומה למחר משתחשך הרי זו תרומה למחר וכו', חזר בו רבי יוסי בי רבי בון מהדא. ועל זה כתב הגאון ז"ל מכאן יש לפשוט ספיקו של הגאון רעק"א ז"ל בתשובותיו אם מותר לעשות קנין מערב שבת שיחול הקנין בשבת, אי אזלינן בתר חלות הקנין או בתר עשיית הקנין, ומהכא משמע בהדיא דשרי דיכול לתרום בערב שבת שיחול בשבת, עכ"ל.

והנה הוא ז"ל הבין בכוונת הירושלמי דר' יוסי בר בון חזר בו לגמרי מדבריו ושיטתו, ומודה לדברי ר' אלעזר דמותר לומר בערב שבת הרי זו תרומה למחר, והרי הוא כמבואר דהוא מילתא דשווא לתרוייהו, דאף שאסור לעשות מעשה התרומה בשבת מכל מקום אין איסור להתנות על החלות שיחול בשבת, ומשם יש לפשוט גם לענין קנין בשבת. אך לא כן מפרש בקרבן העדה שם, אלא דחזר בו ר' יוסי בר בון רק מתירוצו שהיה מתיר דמתני' מיירי בדיעבד אם עבר והתנה, ומתירין זה חזר בו מכח מאי דפריך ליה מברייתא דר' חייא דתני לישנא דלכתחלה. ועל זה אמר הירושלמי בהמשך דבריו מאי כדון, כלומר איך מפרש למתניתין דלא תקשי ליה וכו', עיין שם שמבאר דקאי ר' יוסי ברבי בון בשיטתיה ומיישב הסתירה מהמשנה. וכן הוא גם משמעות סוגיית הירושלמי בדמאי (פ"ה ה"ד, דף

שנים שעשאוה באיסור שבות

הביא מהירושלמי הנ"ל שכל זה מפורש שם באר היטב).

שבת וראיתי כעין זה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' טו) שהביא שם מה ששמע ממורו הגאון מהרימלוב הנ"ל שספיקת הגרעק"א מפורש בירושלמי הנ"ל, ודן בזה דמקח וממכר שאני כיון דגזרינן שמא יכתוב אם כן יתכן דחששו שמא יכתוב בעת חלות המקח, אמנם בתרומה דרק אסור משום מתקן, דהוא שבות דמכה בפטיש שהוא אב מלאכה, שפיר שרי בתורם בערב שבת שיחול בשבת, כמו מלאכת שבת שמותר להתחיל מבעוד יום ואף שהמלאכה נעשית בשבת עיי"ש מה שהאריך בזה.

אם האיסור גם על הנותן

(ה) ויעויין במקנה (קונטרס אחרון סי' מהסעי' ב) שכתב, דאף דאסור ליתן מתנה בשבת אין האיסור על הנותן אלא על המקבל, כדאיתא (בעירובין ע"א) מיקנא רשותא בשבת אסור וכו' אסתלוקי רשותא בשבת שפיר דמי וכו' עיי"ש. והביאו במנחת פתים (אור"ח סי' טו סעי' ו), והעיר על דבריו, דלא דמי למתנה דאינו יוצא מרשות נותן עד דאתי לרשות מקבל עיי"ש. והמתבאר מזה שהאיסור דמקח וממכר ומתנה בשבת הוא במה שיוצא מרשות לרשות, ולכן יש מקום לדון על הנותן, דאף שבפועל גם הוא עושה מעשה קנין, מכל מקום אם העברת הרשות אינה נפעלת על ידו אין כאן איסור, דאסתלוקי רשותא שפיר דמי.

זכיה מהפקר בשבת

וכן מצינו לגבי זוכה מן ההפקר, שכתב בפרי מגדים (סי' עט"א באהל סק"י) לענין מחזיק בנכסי הגר, דכהאי גוונא רשאי לזכות בשבת, דלא

וגם מה שכתב להתיר מכח שנים שעשאו, והביא מאבן העוזר (סי' שמת) דזה עוקר וזה מניח בכרמלית מותר לכתחילה, יעויין בבית מאיר שם שחלק עליו בזה. ולפי שיטת הבית מאיר נפל בבירא הך תירוץא שכתב האבני נזר ליישב ממתני' דלגין, דשם מותר מחמת דאינו אלא שבות גרידא.

לחלק בין מקח וממכר והפרשת תרומה

(ד) והנלפע"ד בזה להפריד בין הדבקים ולחלק בין מקח וממכר להפרשת תרומה, כי במקח וממכר מלבד מעשה הקנין יש גם ענין של העברת בעלות, שהיא בשעת חלות הקנין, שאז החפץ יוצא מרשות המקנה ונכנס לרשותו של הקונה, ולכן אף שכבר עשה מערב שבת פעולת הקנין בכסף ומשיכה, מכל מקום סובר הגרעק"א דבעצם העברת הבעלות יש גם כן משום איסור מקח וממכר, ושייך נמי גזירה דשמא יכתוב, מה שאין כן בתרומה שעיקרו אינו אלא מעשה ההפרשה או קריאת שם התרומה, וזה מה שאסרו לעשות בשבת, וכיון שהפריש והתנה מערב שבת שוב אין שום איסור במה שחל שם תרומה מאליו בשבת, והוי כהך (שבת י"ח). דפותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו. וכן מבואר בלשון המשנה אחרונה (טבול יוס"פ פ"ד מ"ז): דמשתחשך אינו יכול לתרום שאין מגביהין תרומות ומעשרות בשבת, וכשאומו מבעוד יום תרומה ממילא חיילא כשתחשך ואיהו לא עביד מידי וכו' עיי"ש. (ובהמשך דבריו כתב: ונ"ל דאם אמר בשבת הרי זו תרומה או תרומת מעשר משתחשך אסור, כיון דעל ידי אמירתו בשבת מתקנו הרי זה מגביה תרומה בשבת ופשוט וכו' עיי"ש, ולפלא שלא

ההפרשה, מכל מקום כשעשה מעשה מאתמול ורק החלות נעשה בשבת, גם הגרעק"א מודה דאין מקום לאסור, דכיון שאין שם העברה מרשות נותן לרשות מקבל אין בזה שום גדר איסור דמקח וממכר על החלות.

חלות קנין בשבת – האיסור על הלוקח

(ו) **והשתא** דאתינא להכי אפשר להוסיף ולומר, שגם בנדון הספק הנ"ל כשכל מעשה הקנין נעשה מערב שבת ורק החלות הוי בשבת, אז אף להסוברים שיש איסור בדבר, מכל מקום האיסור רק על הקונה ולא על המוכר, כי המוכר הרי כבר עשה מעשה הקנין והסילוק בחול, ומה דאסרינן לה בשבת היינו לפי שאז חל הקנין ונכנס החפץ לרשות הזוכה וכן"ל, ואם כן יש לדמותו למתנה שכתב המקנה דהאיסור רק על הקונה.

ויש בזה נפקותא לדינא, כגון אם יש מרחק רב בין מקום המוכר למקום הלוקח, ובשעת חלות הקנין (על ידי קיום התנאי) הוא כבר זמן מוצאי שבת אצל המוכר, ואילו במקומו של הלוקח עדיין יום הוא. וכן נפקא מינה בכעין נדון שאלתנו, שחלות הקנין הוא ביום טוב שני של גלויות, ובמקרה שהקונה הוא מבני ארץ ישראל והמוכר מבני חו"ל, להנ"ל שאין איסור על המוכר שפיר דמי בפשיטות לעשות כן.

מכירת חמץ בשבת

ושמחתי שמצאתי בשו"ת שואל ומשיב (שתיאף ח"א סי' נ ד"ה ודק אנכי) שכתב כן להדיא לגבי מכירת חמץ בשבת ערב פסח, וזה לשונו: ואין לומר דאם כן יחול הקנין בשבת, ואם כן הוה כקונה קנין בשבת, דזה אינו, דמלבד דהלוקח עושה איסור אם קונה בשבת אבל

הוה כמשא ומתן כל שאין זוכה ומקנה עכ"ל. ובהגהות הגרעק"א לשו"ע (או"ח סי' שלט במג"א סק"י) נסתפק בזה אם מוצא בשבת דבר הפקר אם מותר לזכות, כיון דליכא מקנה וקונה אינו בכלל אין קונים בשבת, ושוב הביא מדברי הפרמ"ג הנ"ל, וסיים דעדיין צריך עיון לדינא.

ובשו"ת שואל ומשיב (שתיאף ח"א סי' כ"א) האריך בענין הפקר בשבת, שהפרי חדש (סי' תל"ה) כתב דאסור להפקיר בשבת, והביא מדברי שער המלך (פ"ח מלו"ב) שהביא דברי הריטב"א (שנת קכ). בהא דאמר מהפקירא קזכו דהיינו כיון שמופקר מאליו והולך לאיבוד, ובאמת לא מיירי שהפקיר, אבל כתב דמכל מקום צריך עיון איך זכו בו אחרים והא הוה כקונה קנין בשבת. ושוב הביא מדברי המאירי (שנת קל"ז) שהוכיח דמותר להפקיר בשבת, דלא דמי להקדש שמוציא הדבר מרשות הדיוט להקדש והוה ליה כמשא ומתן, מה שאין כן בהפקר שאינו מוציא מרשות לרשות, ואף שהלה זוכה בו אבל הוא אינו רק מפקיר והלה זוכה מן ההפקר, עיי"ש מה שהאריך, (ועיין עוד בדעת תורה או"ח סי' יג סעי' ג ובשו"ת מהרש"ם ח"א ס"ס קס"ד). ומה שהקשה מהך דקאמר מהפקירא קזכו כבר קדמו בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' כ"ט), וזה לשונו: גם יוכל אדם לזכות מן ההפקר בשבת כדאיתא בפרק כל כתבי חשבון מאי עבידתיה מהפקירא קזכו וכו' עיי"ש בפרש"י עכ"ל.

ועל כל פנים חזינן מכל הנ"ל שהאיסור במקח וממכר בשבת הוא כשעובר מרשות לרשות. ובזה מובן שפיר מה שדן הגרעק"א לאיסורא אף כשמעשה הקנין נעשה מאתמול, דמכל מקום חלות הקנין והעברת הבעלות נעשה בשבת, וזה גם מחלקי האיסור דמקח וממכר בשבת, ואם כן יש לומר דהיינו דוקא במקח וממכר, אבל בתרומה הגם שאסרו מעשה

בליקוטי הערות שגפסו בסוף הספר ש"ת כתב סופר) וזה לשונו: ולדעתי אין עליה איסור כלל, ואעתיק דברי ר"ן (מדרס ל. ד"ה ואשה נמי) וז"ל, מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר וכו', הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל וכו' עכ"ל. אם כן עין בעין נראה דאין האשה מקנת עצמה לרשות הבעל, כמו במקח וממכר דיש כאן מוכר אשר מקנה ומכנס החפץ לרשות הלוקח, רק היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצלו כדבר של הפקר, וכיון שאין דנין בקידושין מצד האשה אין עליה שום איסור מכח מקח וממכר, רק עליו על המקדש יש איסור כקונה קנין בשבת עכ"ל. ולפענ"ד אפשר ליישב דברי הכתב סופר, להנ"ל מדברי הפוסקים דיש איסור להפקיר בשבת, ואם כן שפיר יש איסור על האשה בזה שעושה עצמה הפקר, ועיין בהמשך לשון הר"ן שם שכתב: ומפדאום אחרים נמי לא מצינו למפשט דלא חיילי, משום דלא דמי נמי לגמרי, דהא הכא האשה גם כן מכנסת עצמה לרשותו במקצת, ואיכא לדמויי לפדאן הוא עכ"ל. והיינו דבזה שהיא מפקרת עצמה היא גם עושה קצת פעולת הקנאה. ואם כן שפיר שייך איסור בשבת אף עליה.

ואם כן יתכן דאין משם השגה גם על דברינו, דכיון שחלות הקידושין היא בשבת, והרי חלק ממהות הקידושין הוא שהאשה מפקרת עצמה ובאותה רגע נכנסת ברשות הבעל שמקדש אותה (וכמו שביארו האחרונים בזה), לכן שם יש איסור גם על המקנה, ולא דמי למקח וממכר של חפץ.

שטר שיזמנו בשבת

(ח) **וראיתי** בספר צמח דוד על שו"ת רעק"א, שהביא כמה ראיות להתיר

המוכר הוא הקנה מערב שבת, ומה בכך שלא חל עד השבת המוכר אינו עושה שום איסור, והגוי הקונה בודאי לא איכפת לן וכו' עיי"ש.

ועל פי זה מבואר בפשיטות טפי דבהקדש והפרשת תרומה, כיון שאין שם קונה, לא איכפת לן כלל במה שחלות התרומה וההקדש נעשה בשבת. ואתי שפיר מה שהגרעק"א העלים עין מכל הני מקומות שהביאו האחרונים הנ"ל, כי שם המדובר מתרומה, ושאי תרומה דאין קונה, אבל במקח וממכר שפיר דן לאסור חלות הקנין בשבת, כי יש בזה איסור על הקונה שמקבל החפץ לרשותו בשבת. ועיין גם בשואל ומשיב שם בהמשך דבריו דפשיטא ליה דגם בישראל אין איסור כל שקנה מערב שבת שיחול על שבת, והביא ראיה מדברי הט"ז (ס' טו סק"ב) שכתב שלכך מותר להקדיש כלים בשבת משום שמסתמא כשמקדיש בשבת עלה בלבו להקדיש מערב שבת, ואף שמסרו בשבת מכל מקום לא נעשה הקנין בשבת וכו', ועל כרחך דכל שכבר התחיל הקנין אף שלא נגמר רשאי עיי"ש. ולהנ"ל אתי שפיר דעת הגרעק"א דמהקדש אין ראיה למקח וממכר של הדיוט שיש מקנה וקונה, ואף שכבר התחיל הקנין מכל מקום בגמרו בשבת יש איסור על הקונה.

חלות קידושין בשבת

(ז) **ואיכא** למשדי נרגא בדברינו ממה שכתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' מז) הנ"ל בסוף התשובה, דבמקדש אשה מערב שבת על מנת שיחול בשבת יש איסור על האיש ועל האשה עיי"ש. ולפי דברינו הרי בכהאי גוונא שרק החלות בשבת, אין איסור אלא עלה הקונה.

ומצאתי שכבר העיר על דבריו בשו"ת מחנה חיים (ח"ג סי' כב ד"ה ואזכיר, וסנאלו דבריו

תהא בשבת דוקא, וכהא שהביא שם בתחילת דבריו מפדיון הבן, שיום הפדיון חל בשבת, וכן מקידושי אשה לכהן גדול ביום הכיפורים שמה תמות אשתו, שרוצה בחלות הקידושין דייקא ביום כיפור אחרי מיתת אשתו, מה שאין כן בזמן שבשטר יש לנו לומר שלא נתכוונו אלא לאחר הקנין מיום כתיבת השטר, ובמקרה עלתה בידם לכתוב זה הזמן, אבל לא איכפת להם שיהא דוקא ביום השבת, ובכהאי גוונא אף אם יהא כתוב ומפורש בזמן שהוא יום השבת או יום כיפור, מכל מקום כיון שהם אין מקפידים על כך ליכא משום איסור מקח וממכר בשבת, בכהאי גוונא שאין עושים אז מעשה הקנין ורק חלות הקנין ביום זה, ואיסור זה של חלות קנין דהוא מטעם קבלת בעלות אינו אלא תלוי בדעתם וכוונתם, ודו"ק היטב בזה.

ואם כנים דברינו היה אפשר ללמוד היתר מזה בנדון דידן, שבודאי אין הכוונה דוקא שההגרלה תיערך ביום טוב שני, אלא שבמקרה נזדמן שקבעו תאריך זה מבלי להתחשב בבני חו"ל. וכיון שמצידם של הקונים מבני חו"ל הוה עדיף לעשות ההגרלה ביום אחר, אין לאסור עליהם בכהאי גוונא שאין עושים מעשה ורק זוכים מאליהם, וכיון דלא ניחא להו ואין מתכוונים לכך אפשר לצדד דלא שייך לאסור עליהם הזכיה וקבלת הבעלות.

עשיית גורל

ט) עוד חזיא לאצטרופי להקל בנדון דידן, שאין כאן מקח וממכר וקנין גמור רק גורל, ואיסורו מבואר נמי ברמב"ם (פכ"ג משנת ה"ז) אסור להפיס ולשחק בקוביא בשבת מפני שהוא כמקח וממכר, והובא במג"א (סי' שכ"ב סק"י) ועיין בפרמ"ג שם. וברמ"א (סי' ש"א סעי' ה) וכל זה בשוחק דרך צחוק בעלמא אבל בשוחק כדי

כשחלות הקנין בשבת. והנה מה שהאריך והביא מההיא דשני לוגין שאני עתיד להפריש וכו' (גיטין כה: ועוד), וכן מהא (דיבמות נג.) דר' ינאי עישר במעלי שבתא וכו', כבר נדחו מכלל דברינו שכתבנו דהגרעק"א סבירא ליה לחלק בענין זה בי הפרשת תרומת ומעשרות למקח וממכר, ואם כן אין להביא כלל ראייה משם.

ומה שכתב עוד ראייה, לפי המבואר בתוס' ור"ן (גיטין יז.) דבגט ושטר שנכתב בו זמן מאוחר חלות הקנין והשיעבוד הוא מזמן הכתוב בשטר, ואם כן איך אמרינן (נבא בתרא קע"א.) דשטר שכתוב בו זמנו בשבת או בעשרה בתשרי כשר דשטר מאוחר הוא, ופירש הרשב"ם ז"ל, דכיון דבזמנו ודאי לא נכתב ואיכא לספוקי אם מוקדם הוא או מאוחר אמרינן דמאוחר הוא, וקשה דאם מאוחר הוא הרי עברו על שבות כיון דחלות הקנין הוא בשבת וכו', ואם כן אדרבה נימא דמוקדם הוא ולא עברי על שבות וכו', ועל כרחך מוכח דבכהאי גוונא ליכא איסורא, אף על גב דחלות הקנין הוא בשבת, עד כאן תורף דבריו.

אך יעויין בשיטה מקובצת שם שהביא מתוספי הרא"ש שביאר: כגון שכתוב בו בשלישי בניסן ואירע ראש חודש ניסן ביום חמישי, וכן יום הכיפורים כתוב בשטר ביום שני בשבת שניה של תשרי וראש השנה היה בשבת וכו' עיי"ש. ואם כן דשייך לומר שלא ידעו שהזמן הזה חל להיות בשבת וביום כיפור, שפיר תלינן לה במאוחר ולא במוקדם דאיכא משום גזל והפסד הלקוחות.

באינו מכיין מעשיו לשבת

ולפענ"ד נראה לחדש עוד, דגם לסברת הגרעק"א אין האיסור בזה אלא אם כן בכוונה תחילה רוצים שחלות הקנין

לאטרי"ע, ודנו בזה הפוסקים לענין כמה דברים (עיין שו"ת דברי חיים ח"ב חו"מ סי' כ"א ושו"ת מהרש"ס ח"ב סי' רל, ועוד), ואין איש שם על לב לדקדק ולברר אם אין ההגדרה מתקיימת בשבת ויום טוב, אלא ודאי שאין בזה איסור על הזוכה אלא על מי שעושה מעשה ההגדרה וממילא דינו דומה למה שמבואר בשו"ע (סי' ע"ז סעי' ז) דמותר לתת לנכרי מעות מערב שבת לקנות לו, ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת.

אמר לנכרי לקנות לו

ובט"ז שם (סק"ג) כתב דמכל מקום לא יהנה ישראל ממנו באותו שבת, אבל באליה רבה (סק"ט) חולק דהא מבואר להדיא (סי' נ"ג ס"ד) דמותר ללבוש מלבוש שגמר גוי מלאכתו בשבת, והביאו במחצית השקל (סק"ג) והעיר דהרמ"א שם כתב להחמיר שלא ללבוש, אמנם באליה רבה שם מבואר דגם לדעה השנייה יש לומר דכאן מותר, דשם מירי בעשה הנכרי מלאכה דאורייתא אבל קנין ומכירה הוי רק איסור דרבנן. ולכאורה אם הנכרי מביא את החפץ לביתו של הישראל בשבת, ואז הישראל זוכה בחפץ, למה אין בכך משום איסור קנין בשבת, וצריך לומר דגם בזה ההיתר משום שלא אמר לו לקנות בשבת, וכסברתינו הנ"ל דכיון שאין כוונתו לזכות דוקא ביום השבת אלא שהנכרי מדעת עצמו עשה כן, בכהאי גוונא לדעת הגרעק"א אין איסור בדבר.

תבנא לדינא. נראה דשפיר יש להתיר ההגדרה באסרו חג בארץ ישראל אף שהוא יום טוב שני לבני חו"ל, כי כמה מגדולי הפוסקים נחלקו על הגרעק"א והביאו ראיות להתיר חלות הקנין בשבת כשהקנין נעשה מאתמול, ועיין בשו"ת שואל ומשיב (שקתא"י ח"א סי' נ"ד וד"ק אנ"ב) שהתיר בפשיטות, וכתב כל שקנה מערב שבת

להרויח אסור אפילו שוחק בתם ובחסר דהוי כמקח וממכר עיי"ש, ומכל מקום נראה דבזה אין איסור אלא על המעשה ולא על החלות, כיון דאין כאן מקח וממכר גמור רק שהמעשה דומה למקח וממכר, דנראה פשוט שהאיסור בזה רק על זה שעושה הגורל, אבל אם כמה אנשים נשתתפו יחד ואחד מהם שוחק עבור כולם, לא שייך איסור עליהם כיון שהם אין שוחקים, ואף כאן מכיון שמעשה ההשתתפות נעשה כבר מלפני יום טוב, אין איסור עליהם בזה שאחד עושה עבורם הגורל ביום טוב.

גורל אינו קנין

ובפרט לדעת הני רבוותא דאין הגורל קונה, וכך פסק הרמ"א (חו"מ סי' קע"ב) דאין הגורל קונה רק מברר החלקים, וכן דעת מהרי"י ברונא (סי' קכ"ח) והביאו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' נ"א ד"ה והנה בחיבורו), ואם כן פשיטא דלא שייך איסור במי שהגורל נעשה בשבילו, ואף לדעת המחבר שם דהגורל קונה, כבר העלה בשבות יעקב (ח"ג סי' קס"ב) דצריך דוקא גורל כמו שהיה בארץ ישראל ולא שבא לברר, ובשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' ט) הביא משו"ת בית שלמה (חלק חו"מ סי' מט) דגורל קונה רק בחלוקה, אבל שנים שהיה להם חפץ בשותפות והסכימו להטיל גורל שמי שיזכה בגורל יזכה בחפץ והשני יטול דמים כפי שווי בזה לכולי עלמא לא הוי כגורל, ואין קונה רק בהחזיק עיי"ש, ואם כן לפי מה שביארנו שאיסור חלות הקנין בשבת הוא רק על הקונה משום שנכנס ברשותו, אם כן בזה שעדיין צריך להחזיק אין שום איסור כמה שזוכים ביום טוב על ידי הגורל.

קניית לאטרי"ע

ובדא אשכחנא פתרי להא דנהוג עלמא לקנות מספרי הגרלה לזכיית כסף הנקרא

שיחול על שבת לא ידעתי שום איסור וכו',
ושמצא בלוי'ת חן פרשת יתרו שכתב בהדיא
כן וכו' עיי"ש. וגם לדעת הגרעק"א נתבארו
כמה צדדים להקל בגורל בנדון דידן, ופוק חזי
מאי עמא דבר שלא נהגו להקפיד בדבר
כשקונים מספרי הגרלה וכו"ל.



הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן רב ומו"צ בבני ברק

שימוש במכשיר מיני-בר מים חמים וקרים בשבת*

כרטיס פיקוד אלקטרוני

כרטיס פיקוד אלקטרוני מורכב ממעגלים
חשמליים רבים בגודל מיקרוסקופי.
המעגלים החשמליים מופעלים על ידי קבלת
נתונים שמועברין אליהם מהחיישנים
שבמכשיר. רישום דיגיטלי מתבצע על ידי
סדרות ארוכות של מעגלים כאלו. שפת פעילות
ורישום הזאת נקראת שפה בינארית. בעזרת
סדרות אלו, נעשות פעולות הדיגיטליים.

מושג "רישום וכתיבה"

בפעולות אלה של כרטיס הפיקוד הדיגיטלי,
אין בפועל מצבים של חיבור חוטים
או פרקים כלל, וגם אין בפועל רישום וכתיבה
בשום צד, והמושג "רישום" מושאלת בכדי
להגדיר פעולה דיגיטלית.

ואכן, בתכנות חלקי מערכות דיגטליות,
משתמשים במונחים של "כתיבה"
בחוטים מסויימים, ו"קריאה" בחוטים אחרים,

שאלה: האם מותר להשתמש במכשיר "מיני
בר מים" למים חמים וקרים "נועם
1" בשבת, האם אין חשש לגרימת פעילות
חשמלית עקב השימוש.

תשובה: ראשית, בכדי שנוכל לברר את ההלכה
בזה בעז"ה, חשוב להבין כמה דברים
בסיסיים בטכניקת פעילות מכשירי חשמל
שבימינו.

מכשירי חשמל שמיוצרים בימינו, מורכבים
מכמה חלקים שבהפעלתם יחד
גורמים להפעיל את המכשיר. לרבים מהם יש
כרטיס פיקוד דיגיטלי, שתפקידו לאסוף נתונים
שמתקבלים מחיישנים (תרמוסטאט) שמודדים
רמת טמפרטורה מסויימת, ולהנפיק הוראות
הפעלה למדחס.

חשוב לציין שכאן מדובר במכשירי חשמל
שאינן בהם חוטים מתלבנים או
מתאדמים. במידה והחוטים מתאדמים כאש,
יש איסור מבעיר דאורייתא (ראה מ"מ פי"ב מהל' שבת
הל' ה).

* התשובה עוסקת בענין מכשיר מיני-בר מסוג "נועם 1", מכיון שאין כל סוגי המכשירים שווים אין להקיש
ממכשיר למכשיר. המערכת.

בכדי לבטא את הימצאות סימנים דיגטליים, המבטאים מידע.

חיישן דיגטלי

חיישן דיגטלי הינו רכיב אלקטרוני המכונה "נגד משתנה", דהיינו שרמת ההתנגדות של הרכיב למעבר חשמל דרכו משתנה לפי כמות חום/קור. דהיינו שזרם עובר כל העת דרך הרכיב, אך ברמה מסוימת של חום או קור הרכיב מגביר את ההתנגדות שלו למעבר הזרם, וברמה אחרת הוא מפחית את ההתנגדות שלו. כאמור הזרם עובר כל העת דרך הרכיב, אך כמות הזרם העוברת משתנה בהתאם לעוצמת ההתנגדות, כשההתנגדות גבוהה הנגד יעביר מעט זרם, וכשההתנגדות נמוכה יועבר זרם רב. הכרטיס יודע לזהות לפי כמות הזרם המתקבלת את הצורך להפעיל את המכשיר.

גרם מלאכה בשבת

הנה עצם דין גרם מלאכת שבת אי' במשנה שבת (קכ): ר' שמעון בן ננס אומר פורסין עור של גדי על גבי שידה תיבה ומגדל שאחזו בהן את האור וכו', ועושים מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים בשביל שלא תעבור הדליקה, רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים וכו'. ומשמע בגמרא (ס"ק): דהלכה כבן ננס, וכן פסקו הפוסקים, הרי"ף (מה. בדפיו), הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת ה' ד), הרא"ש (שבת ס' ז). **טושו"ע** (ס' שלד סעי' כז).

והרמ"א פסק כהמרדכי (פ' כל כתבי ס' שלט) דגרם כיבוי מותר רק במקום פסידא. ובבה"ל שם כ' בהא דגרם כיבוי מותר, דלאו דוקא כבוי דהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאפילו בכל מלאכות הדין כן.

בתשו' מנחת יצחק (ח"ג ס' נד) דן בענין פתיחת דלת בית כשיש חשש שאויר חם יפעיל

מכשיר חשמלי, וכתב שאין ודאי פס"ר בזה, דהרי בשעת פתיחת פתח הבית א"א לידע אם נפסקה אז פעולת האלקטרי או היא באמצע עבודתה, ומכ"ש שא"א לדעת אם הגיע סמוך להתחלת הפעולה, באופן שע"י פתיחת הדלת תתחיל תיכף לעבוד וכו'. ור' בשערים המצויינים בהלכה (ס' פ ס"ק ז).

ובענין פתיחת מקרר, ראה אג"מ (או"ח ח"ב ס' סט. וסח) שמצדד לפתוח כשהמקרר עובד, ובתשו' מנח"י (ח"ב ס' טז). מנחת שלמה (ח"א ס' י' אות ו) כתב להתיר שאין בזה בונה. וגרמא קל משבותין (שבת קכ): שמותר גרמא במקום הפסד ומצוה, ונידון כפסיק רישיה בגרמא.

אבל בענין מכשיר מים קרים רגיל, כתב בס' מאורח"ש (ח"ד ס' יד סעי' כה) שיתכן שגם המתירים לפתוח מקרר יתירו להוציא מים מהמתקן רק כשהוא בפעולה, (דבר שקשה להבחין בו), מכיון שהוצאת המים יכולה לגרום להפעלת המנוע באופן מיידי. הגם שהמיקל יש לו על מי לסמוך דהו"ל ספק פס"ר דאפשר שהמנוע עובד, ואז רק מאריך מצב קיים ואפילו גרמא לא הוי.

ובנדוננו, יש להבהיר, שבצריכת מים קרים ממני בר רגיל בשבת, בלי "מצב לשבת", ישנה השפעה על הפעלת המדחס, מכיון שישנה תקשורת רצופה בין החיישן לבין כרטיס הפיקוד, ובהוצאת מים קרים מהמתקן זורמים מיידית מים מהברז לתוך המתקן שהינם בטמפרטורה יותר גבוהה מהמקוררים, ובכך נגרם הפעלת המדחס.

מצב שבת, במים קרים

במכשיר בר מים "נועם 1", כשמעבירים את המכשיר ל"מצב שבת" מתנתק

שבמכשיר בטמפרטורה רצויה, כשבמקביל מבוטלת כל פעילות תרמוסטטית.

וכן כל משאבה חשמלית וברז חשמלי שיש במתקן מבוטלת, וכך צריכת מים מהמיני בר נעשית באופן מכני לחלוטין, ללא שם כניסת מים קרים וללא הפעלות חשמליות כלשהן.

בגמר צריכת כל כמות המים שבמכשיר, עדיין נשאר מספיק מים מתחת למפלס הברז, ואין שום חשש שמשוה ישרף או יתקלקל, כמו בכל "מיחם שבת" רגיל.

בנוסף יש לציין שב"מצב שבת" אין שום פעילות של נורות ביקורת, לא מחוץ למכשיר ולא בפנים.

דעת החזון איש והבית יצחק

החזון איש (ה'ל' שנת ס' נ סק"ט) בענין המדליק נר חשמל בשבת כתב: עוד יש בזה משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, וקרוב הדבר דזה בונה מה"ת, העושה כלי וכו', והו"ל כבונה במחובר.

במכתב להגרשז"א (מנחת שלמה ח"א סי' יא), מפרט החזון איש חשש מלאכה מכיון שהפיכת חוט המתכת לחוט שזורם בו חשמל הוא מעשה מלאכה, שהכניס רוח חיים בחוט, ולפי"ז יש בהפעלת מכשיר חשמל משום איסור בונה, משום שהוא "ממות לחיים" מצד המכשיר שמתעורר ממות לחיים.

והגרשז"א כתב דעתו (נעת כתבו ס' מאורי אש) שאין שינוי בר קיימא בחוטים, ולכן הפעלת המכשירים היא השתמשות בעלמא ולא יצירה - בנין.

פעולה רגילה של המדחס, והמערכת נכנסת לדפוס פעולה של שביתת המדחס לגמרי במשך 10 דקות (ואינו מושפע משינוי בטמפרטורת המים שנכנסים). כעבור 10 דקות, המדחס (מערכת הקירור) יפעל למשך דקה אחת.

כאשר המדחס (מערכת הקירור) נכנס לפעולה אחר 10 דקות השבתה, התרמוסטט עדיין אינו משדר מאומה, ובכל מקרה המדחס יפעל לפחות למשך דקה מלאה. וכן במשך 10 דקות ההשהיה וכן ב56 השניות מתוך דקות ההפעלה הראשונה, קיים נתק מוחלט בין החיישן לכרטיס. רק בשניה 57 של דקת ההפעלה של המדחס, מתחיל התרמוסטט להרגיש אם המים התקררו ברמת הטמפרטורה הרצויה, אז יפסיק פעולתו בגמר הדקה, ואם עדיין לא הגיעו לרמה הרצויה הוא ימשיך לפעול מאליו מחמת ההפעלה הראשונית (מבלי שום פקודה חדשה) עד שהמים יגיעו לרמת קור הנדרשת.

ובכך כל השפעת צריכה יכולה להיות שהמדחס ימשיך ממילא את פעילותו שממילא ולא יפסיק, ואין השפעה על הפעלה. ובדומה לפתיחת מקרר בשעה שהוא פועל (במקרר שפתיחת הדלת אינה גורמת הפעלות נוספות) שאפילו אם תהיה השפעה מסויימת, היא תגרום רק להארכת ולהמשך פעילות קיימת ואינה מחדשת שום פעילות.

מצב שבת, במים חמים

במעבר למצב שבת, עובר המיני בר "נועם 1" לתפקד כמו "מיחם שבת" רגיל.

פתח כניסת מים קרים מהרשת, נחסם. ומופעל גוף חימום בהספק חום קבוע לשמירת חום המים הקיימים כבר במיכל המים החמים

יד מעשה אדם בשבת, אלא מצב קיים נמשך. וגם הרי המים כבר התקררו ומתבצעת רק תוספת מסוימת של קור.

וראוי לציין שבעצם אין ב"חיישן" מצב של "ממות לחיים", מפני שחוט החיישן חי, (כמו שהסברנו לעיל) ומתח עובר דרכו כל העת ללא הפסקה ובכל טמפרטורה שהיא. **וכן** לסברת הבית יצחק הנ"ל לחשוש מפני "מוליד ריחא בשיראי" ליתא כאן, כי הבגד שנולד בה הריח אכן השתנה או השתפר על ידי הריח, משא"כ בכרטיס דיגיטלי אין שום משמעות לכרטיס זה עם או בלי נתונים אלו שקיבל מהחיישן, הואיל ואינם באים לידי שום ביטוי, ושום דבר גם אינו מופעל עיי"כ.

וגם מצד המחמירים בגלל סיבה רעיונית, בכדי שלא להפוך את השבת לחול, אין כאן שום בית מיחוש, מכיון ששום פעולה לא נעשה כאן, ובמצב שבת המדחש עובד מעצמו כל עשר דקות, למשך דקה. וכמו שמותר להעמיד "שעון שבת" מערב שבת שע"י מתבצעים פעולות של הדלקה וכיבוי בשבת.

לכן נראה שבהעברת הכפתור במכשיר המיני בר "נועם 1" למצב שבת, ניתן להשתמש במים החמים ובמים הקרים בשבת לכתחילה, גם למהדרין במצוות.

בכבוד רב ובברכה

יצחק מאיר ברכיה ליברמן

* * *

עברתי על הדברים דלעיל, והם נכונים להלכה, ואפשר לסמוך עליהם למעשה.

וע"ז בעה"ח

יעקב מאיר שטרן

אך לדעת הבית יצחק (יו"ד ח"כ מפתחות סי' לא), כמו שבביצה (כג.) סחיפא כסא אשיראי אסור, וברש"י דקא מוליד ריחא בשיראי, וכ"נ בשו"ע (סי' תקי"א סעי' ד), ולכן הפעלת מכשיר חשמלי אסור משום "מוליד ריח" ה"ה כאן.

וגם מצד ההשקפה, מצדדים אלה להחמיר בכדי לא לגרום להפוך את השבת לחול. שהרי כשכל אחד יקליד נתונים במחשב (בלי תצוגת מסך) ואינו רק רישומים דיגיטליים, והרי ברמב"ם כותב (פכ"ד מהל' שבת ס"ג יב) טעם איסור מוקצה שלא יהא טלטול שבת כטלטול דחול.

ומכיון שמתבצעת (בפועל) הכנסת זרם חשמל במעגלים רבים שלא היו קודם לכן, לדעת המחמירים, הפעלה כזו משתווה להדלקת פלורסנט (שאינו בו ניצוץ) או מטעם איסור דרבנן או דאורייתא, מפני שהפעלת המעגלים החשמליים בכרטיס הפיקוד האלקטרוני הופכים תכונות החומר של המעגל ממצב של תכונה שאינו מוליך חשמל למצב בו תכונתו שמוליך חשמל (טרנזיסטור).

אבל בעצם בנדוננו, ב"רישומים" שמועברים מהחיישנים לכרטיס פיקוד אין שום תועלת, מכיון שבמצב שבת אין הוראות פעולה בין הכרטיס למדחש. ואין שום משמעות לפעולות ורישומים אלה שבעצם אין ביניהם ולכתיבה ולא כלום. ולכן גם החשש של "תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו" כמ"ש החזו"א הנ"ל, חסרה כאן ברגע ששום דבר אינו מועבר או מופעל.

ולפעולה של התרמוסטט בשניה ה57 אין צורך לחשוש, מפני שפעילות המדחש אינו מופעל ישירות או בעקיפין על



הרב אברהם דוד ליווי

בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת אברהם - נזר התורה'
רב קרית שומרי החומות - רמת שלמה
ירושלים

בדין מעלין בקודש ואין מורידין

בנרתיק ופרשיות של תפילין, בבתי מזוזות, ובמכירת חפצי קודש

מינה, ולמסקנה לא נפשט בגמ', ונקטו הראשונים לאיסור.

והר"ן הוכיח מהא דמספק"ל דווקא במכירת ספר תורה אם ניתן למכרו לצורך רכישת קדושה שווה, שבזה יש צד להקל כיון שלא ניתן להעלות בקדושתו, משמע דבשאר קדושות שניתן להעלות בקדושתן אסור למכרן בכדי לרכוש בדמיהן דבר שקדושתן שווה, וכ' שאף רבינו אפרים הוכיח כן, ואף דמבואר דמהמשנה לא ניתן לדייק מה הדין בשוין, דדיוקי הרישא והסיפא סותרים זל"ז, אכן מכיון שממשמעות ספק הגמרא מוכח שיש איסור בשוין, י"ל דהרישא של המשנה נכתב בלשון עילוי דווקא משום שמעלין בקודש, ואגב ששנינו ברישא ספרים לוקחים בדמיהן תורה נקטה הסיפא תורה לא יקחו ספרים.

ב. והבית יוסף (סי' קנ"ט) הביא את דברי הר"ן, וכ' דרבינו הגדול מהר"י אבוהב ז"ל (כסי' קנ"ג) כ' שממשמעות ל' הטור דאבל איפכא להורידן מקדושתן לא, משמע שהקפידא היא שלא להוריד בקדושה אולם יכול לרכוש בדמיהם דבר שקדושתו שווה, ושכך מצא בשם רבינו יונה ז"ל, וביאר לפי שיטתו ד"ל מה דנקטה המשנה ברישא שמותר למכור בדרך עילוי היא בכדי להורות שישתדלו לעשות כן בכדי לעלות בקודש, אולם אין חובה לעשות כן ויכולים לקחת בדמים קדושה שווה, ומ"מ להוריד אסור כפי שמפורש בסיפא.

יל"ע האם נרתיק של תפילין מותר להחליפו מתפילין לתפילין, וכמו"כ יש לדון אם מותר להחליף פרשיות של בתים לפרשיות אחרים. גם יש לדון האם מותר להחליף בית מזוזה ממזוזה למזוזה.

א. הנה אי' בגמ' (מגילה כז.) איבע"ל האם מותר למכור ספר תורה ישן לצורך רכישת ספר תורה חדש, וצדדי הספק מבואר שם דהאם אסור משום שאין בזה העלאה בקדושה, ומאידך יש לומר שמכיון שלא ניתן להעלות בקדושה, שהרי קדושת הספר תורה היא החמורה ביותר, מותר למכרו כדי לקנות בדמיו ספר תורה אחר.

ומייתי בגמ' תא שמע ממתני' אבל מכרו תורה לא יקחו ספרים, ספרים הוא דלא הא תורה בתורה שפיר דמי, ומסיק דמתניתין דיעבד כי קא מיבעיא לן לכתחלה, תו מייתי תא שמע מהא דגוללין ספר תורה במטפחות חומשין וחומשין במטפחות נביאים וכתובים אבל לא נביאים וכתובים במטפחות חומשין ולא חומשין במטפחות ספר תורה, ודייק קתני מיהת גוללים ספר תורה במטפחות חומשין, מטפחות חומשין אין מטפחות ספר תורה לא, דבמקום שאין עילוי יהיה אסור לשנות את השימוש במטפחת, ולכן יהיה אסור לקחת מטפחת ששימשה ספר תורה אחד בכדי להשתמש בה ולגלול בה ספר תורה אחר משום שאין בזה העלאה בקדושה, ואף על פי שאין אפשרות להעלות בקדושה, ומסיק דמהא ליכא למישמע

כבר אע"פ שהקדושה נמצאת עדיין במעות, מ"מ אין זה עצם הקדושה, ואין כאן בזיון רק כשמוריד מקדושתו, משא"כ בקדושה שווה אין כאן בזיון.

והקהילות יעקב עצמו ביאר את שיטת הב"ח, שחפץ של קדושה הראוי לתשמישו אסור למכרו לצורך קניית דבר כיוצא בו, וזאת משום שעצם המכירה היא בזיון ואסור לעשות כן, ורק אם מעלה בקדושה אזי אין המכירה עצמה בזיון ומותר למכרו על מנת כן, אכן כל זה הוא דווקא כשהחפץ ראוי לתשמישו, אולם אם החפץ התקלקל ואינו ראוי עוד לתשמישו, יכולים למכרו אפילו על מנת לרכוש דבר שקדושתו שווה, ואסור רק להורידו מקדושתו, ולפי זה יוצא שחפץ קדושה שעברו ומכרו אותו שלא כדין, יהיה מותר לקנות בו אף דבר שקדושתו שווה, שהלא כעת אין הדמים עצמם ראויים לתשמיש הקדושה שהיה בחפץ הקודם לכן, ובאופן זה מותר לכתחילה למכרו לצורך אותה קדושה, ואף הב"ח שחילק בין לכתחילה לדיעבד כוונתו לחלק כך.

ועל פי שיטתו מפרש הקהילות יעקב מדוע יש צורך בשני פסוקים אחד לדין מעלין ואחד לדין דאין מורידין, שכן שני דינים הללו אינם אמורים בחפץ אחד אלא בשני חפצים ובמצבים שונים, הדין דמעלין בקודש אמור בחפץ של קדושה הראוי עדיין לתשמישו, שלא ניתן לשנותו אלא אם כן יש בו עליו, וזה נלמד מפסוק אחד, והדין דאין מורידין מיירי בחפץ של קדושה שאינו ראוי לתשמישו, שבזה מותר לשנותו אפילו לדבר שקדושתו שווה, ובלבד שלא יורידנו בקדושתו, וזה נלמד מפסוק אחר.

ד. והטורי אבן (מגילה כז. ד"ס אהל) הביא ג"כ את שיטת הר"ר אפרים שבשאר קדושות אסור למכור לצורך קניית קדושה שווה

ועפ"ז פסק בשו"ע שם (סעי' ד) שיש בדין זה מחלוקת באם מותר לקנות בדמי קדושה אחת קדושה אחרת כיוצא בה, דיש אוסרים ויש מתירים. והט"ז שם (סק"א) אחר שהביא את שיטות הר"ן והמהר"י אבוהב, כ' שהיש מתירין הוא שיטת מהר"י אבוהב.

אבל הב"ח שם בביאור שיטת המהר"י אבוהב, דנראה שהוא דווקא אם כבר עברו ומכרו, שאז מותר לקנות דבר שקדושתו שווה, אבל לכתחילה אסור למכור על מנת לקנות דבר שקדושתו שווה כפי שכתב הר"ן, והמהר"י אבוהב אינו חולק כלל על הר"ן, ונחלק בזה על הבית יוסף בביאור שיטות הר"ן והמהר"י אבוהב, שלדעת הב"י הר"ן אסור לשנות לדבר שקדושתו שווה אפי' בדיעבד והמהר"י אבוהב מתיר אפילו לכתחילה, ולדעת הב"ח הר"ן שאסור היינו דווקא לכתחילה והמהר"י אבוהב שהתיר הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה גם הוא מודה שאסור, ואין מחלוקת ביניהם.

והפרי מגדים (מש"ז סק"א) מציין שאכן הראיה מזה שהביא הר"ן שאסור למכור תשמיש קדושה לצורך רכישת דבר שקדושתו שווה, אינה מוכרחה, אלא שבשאר קדושות אסור למכור לכתחילה, שהרי ספק הגמ' הוא רק לכתחילה, ויש לומר שכן הוא גם בדמי שאר קדושות.

ג. והק' בקהילות יעקב (לכעל נתיבות המשפט, או"ח סי' קנ"ט) בשיטת הב"ח, מדוע הדין שלאחר מכירת חפץ הקדושה נחשב הדבר כדיעבד, הלא עדיין יכול לרכוש עתה דבר שקדושתו חמורה יותר, ואם כן אין זה דיעבד. ובפשטות היה אפשר ליישב ולחלק, דהאיסור להוריד מקדושתו הוא ענין בזיון, וע"כ דווקא למכור הקדושה עצמה נחשב לבזיון כשמכרה שלא ע"מ להעלותו בקדושה, משא"כ כשמכרה

ה. **עוד** הובא בשו"ע (סי' קנ"ט): המתנדבים ספר תורה ומניחים מטפחות בבית הכנסת מותר להשתמש בהן לכל ספר וספר שלדעת כן הוקדשו, אבל המניחים בביתם ואחר כך מקדישין כיון שעל דעת אותו ספר נעשה ונשתמש בו אותו ספר אסור להניחו בספר תורה אחר ויש מתירין. היוצא מזה מטפחת של ספר תורה שהוקדשה על דעת שישתמשו בה לכל ספרי תורה הנמצאים בבית הכנסת מותר להעבירה מספר תורה אחד לחבירו אבל אם המטפחת הוקדשה על דעת שישתמשו בה לספר תורה אחד בזה יש מחלוקת אם מותר להעבירה לספר אחר, ובביאור הגר"א שם כתב ששיטת האוסרים היא שיטת הר"ן שהכריע את ספק הגמרא לחומרא, ושיטת היש מתירין היא שיטת תלמידי רבינו יונה שנקטו בספק הגמרא לקולא, ופשיטא ליה להגר"א שלמעשה יש לנהוג בזה לחומרא, וציין שכן משמע מהרמ"א.

ו. **ולמעשה** בנוגע למחלוקת הראשונים בדין מכירת חפץ של קדושה לצורך קניית דבר שווה בשאר קדושות לא הכריע השו"ע (סי' קנ"ט) רק הביא ב' דעות בזה.

אכן הפמ"ג (מש"ס ק"א) הק', דהשו"ע סותר את עצמו, דבהל' ס"ת (פ"י ס"ב) כ' בכס"מ על מה שהכריע הרמב"ם שאסור למכור ספר תורה על מנת לקנות בדמיו ספר תורה אחר, הוא משום שספק זה לא נפשו בגמ' ומשום חומר קדושת ספר תורה הכריע לחומרא, ולפי טעם זה יוצא שבשאר קדושות סובר השו"ע שמותר למכרם לצורך קניית דבר שקדושתו שווה, ובשו"ע (נסי' קנ"ט) בדין דשינוי מטפחת שהוקדשה לספר תורה מסוים להשתמש בה לספר תורה אחר סתם השו"ע לחומרא, שהרי נקט השו"ע את השיטה האוסרת בסתם ואילו

ומעלין בקודש דווקא, אך כ' לחדש שדין זה שמעלין בקודש שאסור למכור לצורך קדושה שווה הוא רק במכירה ראשונה, אבל לא במכירה שניה, כלומר במקרה שמכרו רחוב יש להעלות בקודש ולקנות בדמיו בית הכנסת שקדושתו חמורה יותר, אולם אם לאחר מכן שבו ומכרו את בית הכנסת שנקנה בדמי הרחוב, יכולים לשוב ולקנות בדמיו בית הכנסת אחר ואין צריכים להעלות בקודש, וזאת משום שכלפי הקדושה הראשונה ישנה העלאה, ודי בזה.

ועל פי זה מבאר הטורי אבן שאין סתירה בין הרישא לסיפא, ד"ל שהסיפא מתפרשת כהמשך להרישא, כלומר מה שאומרת המשנה בסיפא אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים, שמדויק מזה שדווקא ספרים לא יקחו אבל ספר תורה שקדושתו שווה יקחו ואין צורך להעלות בקדושה, דווקא הכוונה לאותו ספר תורה האמור ברישא שנקנה מדמי הספרים, שבזה מותר למכרו על מנת לקנות ספר תורה שקדושתו שווה, מפני שכלפי הספרים יש בקניית ספר תורה עליו, וכן בשאר הדינים במשנה כגון ספרים לא יקחו מטפחות שמדויק שדווקא מטפחות לא יקחו אבל ספרים כיוצא בהם יקחו, מדובר על אותן הספרים המוזכרים ברישא שנקנו בדמי מטפחות, ולכן מאחר והספרים נקנו בדמי מטפחות יכול לקנות בדמיה ספרים כיוצא בהם שקדושתם שווה, מפני שכלפי המטפחות שבהם קנו בתחילה את הספרים יש בקניית הספרים כעת עליו, אבל בעלמא במקום שקנו תשמיש של קדושה מדמים שנתנו לצורך זה, אינו יכול למכור לצורך דבר שקדושתו שווה, וצריך להעלות בקדושה דווקא, ובאופן זה מייירי הרישא שבקנו תשמיש של קדושה מדמים שמלכתחילה נתנו לצורך זה.

אין המזוזה ראויה לשימוש יש לצרף שיטת הקהילות יעקב וכו"ל, משא"כ באופן שעדיין המזוזה כשרה וראויה לשימוש לכאורה יש איסור להחליפה במזוזה אחרת.

ואולי יש בזה ג"כ הסברא של לב בית דין מתנה, וכמו שכתב הרמ"א שם (סי' קנז ס"ט) לגבי מטפחות, ועיין בביה"ל (ד"ה וכן נהגין) לדבר שבבית של יחיד לא שייך לב ב"ד מתנה, אבל אפשר לומר בדבר שא"א להיזהר גם בשל יחיד אמרינן לב ב"ד מתנה, כמבואר בתה"ד ברמ"א (ססס"ח) כדי שלא יכשלו מתנה הבי"ד, ועיין בשו"ת מנ"א (ח"א סי' מה) שכ' לדבר פשוט שמותר להחליף פרשיות ע"ש ולא ביאר הטעם.

ח. ובבית מזוזה יש לדון להקל עוד, דמאחר שהיום המנהג לעטוף המזוזה בפלסטיק לשמירה, נמצא דהבית מזוזה הוא תשמיש דתשמיש, ובוזה תלוי אם הבית מזוזה נעשה ליפות המזוזה אז אסור, וכגון בית של כסף או מתכת באופן שיפה המזוזה, דכל לכבוד בכלל תשמיש קדושה הם אע"פ שאין מונח על המזוזה, משא"כ בית מזוזה רגיל שעשו רק להחזיקה, מאחר שהיום אינו נוגע בהמזוזה עצמה, נמצא הבית מזוזה הוא תשמיש דתשמיש שבזה אין איסור להחליפה, וכמבואר שם בשע"צ (סי' קנז סק"ז) דתיק של כסף היה תשמיש קדושה אע"פ שאין מונח ממש על התפילין, ומביא ראיה מיו"ד (סי' רפב סט"ז), דתפוחי כסף וזהב שעושים לספר תורה לנוי תשמישי קדושה הם, וכ"כ בא"א סי' קנז לענין טסי כסף שתולין על המטפחות של הס"ת דכיון שתולין אותן לכבוד היא בכלל תשמישי קדושה, משא"כ כשאנו לכבוד הוה תשמיש דתשמיש.

השיטה המתירה כ' דיש מתירין, וא"כ ההלכה כסתם כפי שכתב הש"ך (יו"ד סו"ס רמב, הנהגת איסור והיתר אות ה), וצ"ע.

ואולי סובר השו"ע, שיש לחלק בין דמי הקדושה שאז מותר לשנות לקדושה אחרת כיוצא בה, לדין חפץ בקדושה עצמו שבזה אסור לשנות גם לא לקדושה אחרת כיוצא בה, מכל מקום צריך עיון שלא מצינו חילוק זה.

ז. היוצא לנו להלכה, דאין להחליף תשמיש קדושה לאותה קדושה, וכגון גרתיק של תפילין אין לשנותו לתפילין אחרים, וכמו שפסק השו"ע שאסור להחליף מטפחת ספר תורה אחד לספר תורה אחרת. ועי' בשע"צ (סי' קנז סק"ז) שכ' להחמיר בין בשל יד ובין בשל ראש שהנרתיק נחשב לתשמיש קדושה, ודלא כהפמ"ג שרצה להקל דהנרתיק של יד נחשב לתשמיש דתשמיש, וכ"כ בביה"ל (סי' מז ד"ה תפילין חד זמנא), ולפי דבריו ה"ה עצם הבתים הם תשמיש קדושה להפרשיות, ובוזה ג"כ יהיה הדין דאין להחליפה לקדושה שווה. ובאופן שהפרשיות הם כבר לא ראויות לשימוש, אפשר לצרף את שיטת הקהילות יעקב בביאור דעת הב"ח דבאופן שהחפץ כבר אינו ראוי לשימוש אז האיסור הוא רק שלא להוריד מקדושתו אבל להחליפו לקדושה שווה מותר. ויש להוסיף דגם לפי פשוטות הב"ח דמתיר בדיעבד כשכבר נמכר שמותר לקנות קדושה שווה, ה"נ נחשב זה לבדיעבד שכבר אין לו שימוש, אבל באופן שהפרשיות הם עדיין במצב טוב לכאורה יש איסור להחליפם בפרשיות אחרות.

וכמו כן יש לעיין בבית מזוזה אם מותר להחליפה למזוזה אחרת, ובאופן שכבר



אודות הפולמוס בענין הזריקות בעופות

ב. הרמ"א בלשונו נקט מכה במקום צומת הגידין, ואפילו אינו רק נפוח ונצרר הדם. ולפום ריהטא היה נראה לפרש כוונתו שיש מכה בצומת הגידין עצמם, וכמו שהוא במקור הדין במרדכי בשם הבה"ג, וע"ז הוסיף מדברי האיסור והיתר, שאף אם אין ריעותא מבוררת לפנינו, אלא יש נפוח או נצרר הדם (וכמ"ש הבה"ח בתשו' סי' קלג, ובחידושי רעק"א שסגי בנפוח או נצרר הדם) בגידין עצמם, צריך לבדוק הגידין, וכיון שאין אנו בקיאים לבדקם יש להטריף. וכן נראה מלשון הלבוש המובא בש"ך (ס"ק יא), שכתב וז"ל: ונ"ל דווקא נצרר הדם הרבה עד שכמעט אין הגידים ניכרים מפני הדם. והטעם שכיון שיש חשש ריעותא בגידין עצמם חיישינן שנפסק א' מהגידין, ואין אנו בקיאים לבדוק הגידין, מהטעם שכתב הש"ך ס"ק י', כיון שיש הרבה גידין ט"ז, ובדרכי משה הוסיף שהם דקים כ"כ ואדומים.

ג. אלא שמדיוק לשון הרמ"א שכתב מכה "במקום" צומת הגידין, וכן מהב"ח בשם המהרש"ל באיסור והיתר שכתב וז"ל: אם יש לקותא או חתוכה בארכובה עצמו שקורין ישריידא ושם צומת הגידין ויש לחוש בו שנחתכו הגידין טריפה, מוכח שסגי שיש לקותא במקום צומת הגידין, אף אם אין ריעותא בגידין עצמם. וכ"כ בלבושי שרד (טריפות הפגומות סי' וס"ק יג) לענין נפוח ונצרר הדם, שכל שהרקבון או הצרורות דם סמוך אל הגידין ונגלה להם, אע"פ שהגידין עצמן ניכרין היטב, טריפה בעוף דק ובגס בעי בדיקה, דאע"ג דכתב העטרת

ע"ד הפולמוס שנתעורר בענין הכתם הלבן שנמצא על מקום צומת הגידין, ומקורו מחיסונים שמקבלים העופות בשוק למעלה ממקום צומת הגידין, ובהרבה מקרים חומר החיסון שמעורב בשמן מינרלי מחלחל כלפי מטה, וגורם לשינוי במרקם הבשר והקרומים שסביב הגידין, ולפעמים גורם לנפיחות מסויימת במקום זה.

ויש שטענו, שלפי דברי הרמ"א (נכ"י ט סעי' ט) שכתב וז"ל ואנו אין בקיאים בבדיקת צומת הגידין של עוף, משום דקשה לבדוק ובקל הוא נטרף, ולכן בכל מקום דאיכא מכה במקום צומת הגידין אפילו אינו רק נפוח ונצרר הדם, מאחר שהיה צריך בדיקה ואין אנו בקיאים בעוף, הוא טריפה, עכ"ל. א"כ כיון שהכתם הלבן י"ל שהוא דלקת שמתהווה ע"י החומר שלא נספג כראוי, ואז יש לבדוק הגידין, והרי אין אנו בקיאים בבדיקת הגידין, ויש להטריף העוף.

ואכתוב את הנלענ"ד בענין חמור זה, וזה החלי בעזרת החונן לאדם דעת.

א. מקור דברי הרמ"א הוא מ"ש המרדכי בשם בה"ג שכשיש ריעותא בצומת הגידין אין אנו בקיאים בבדיקתן, ועפ"ז כתב האיסור והיתר הארוך (כלל נ דין ג), שאם נעשה נפוח (גישוואלין בל"א), ונצרר הדם, אף שאין ריעותא מבוררת לפנינו, יש לבדוק בבהמה אם נפסקו אחד מן החוטין, אבל בעוף שהם דקים כ"כ ואדומים, אין אנו בקיאים לבדקו, והעתיק דבריו בדרכי משה, והרמ"א בשו"ע.

ריעותא בגידין מטריפין. והטעם שמחמירין בנפוח ונצרר הדם, כתב המנחת יצחק, משום דבכה"ג הוי שכיח טפי דנתקלקלו הגידין, וכמו בנשבר, ולדידן אף לא מהני בדיקה.

ו. **וגדר נפוח או נצרר הדם** שאז אין אנו בקיאים לבדוק הגידין, כתבו ט"ז (ס"ק ח) ושי"ך (ס"ק יא), מהמהרש"ל והלבוש, שהיינו אם נראה מתוך הנפוח שיש רקבון ונפוח שיש לחוש שנפסק אחד מהחוטמים, ובפמ"ג (מ"ז ט"ז) שסגי ברקבון קצת. ונצרר הדם, היינו שנצרר הדם הרבה עד שכמעט אין הגידין ניכרים מפני הדם.

אבל כשיש נפוח או נצרר הדם ובדקו וראו שאין רקבון, ואין הצרירות רבה כ"כ, אז אין צריך כלל לבדוק הגידין, וממילא יש להכשיר העוף. ובאופן שיש רק שנוי מראה אין צריך כלל לבדוק מעיקר הדין.

ז. **ובאופן שנראה לקותא על הבשר**, אך אין אפי' רקבון קצת או מחוי בשר, ראיתי מי שרצה להחמיר בזה, עפ"י מ"ש הרמ"א (כס"י נה סעי' ג), על דברי המחבר שכתב כל אבר שנקובתו או חסרונו או נטילתו פוסל אם נתמסמס פסול, כתב הרמ"א ואנן שאין אנו בקיאים כל שנשתנה מראית הבשר לריעותא הוי כניקב שם, ובפמ"ג (מ"ז ס"ק ד) שהיינו דווקא שיש איזו לקותא בבשר ושינוי מראה לחוד אינו פוסל (וע"ע כס"י נה סעי' י ברמ"א). וא"כ משמע שאם ידוע לנו שהבשר לקוי דינו כבשר שנתמסמס והוא בכלל רקבון ומחוי בשר, וא"כ שוב אין אנו בקיאים בבדיקת הגידין. ולענ"ד אין להוכיח מדין אבר שנטרף בנקב, ד"ל שרק שם חיישינן שכל לקותא בבשר הוי בכלל זה, ונחשב שיש נקב, משא"כ בצומת הגידין, כשאין שאלה על הגידין עצמם, שיש בהם לקותא, אלא על הבשר שעליהם אם חשוב

זהב עד שכמעט אין הגידין ניכרים מפני הדם, היינו אלו היה במקום צומת הגידין כ"כ הרבה דם לא היו ניכרים, אבל עכשיו ניכרים, ואפ"ה טריפה וכן מתבאר מדברי הב"ח בתשובה (סי' קלג).

ד. **מ"ש הרמ"א שאם יש מכה במקום צומת הגידין**, היינו באופן המבואר להלן בסעי' י, אם נשבר העצם במקום צומת הגידין ונקשר ונתרפא יפה, כמבואר באיסור והיתר הארוך (כלל נ דין ג), שאז יש לבדוק הגידין, דחיישינן שמא נפסק אחד מהגידין, כיון שנשבר במקום צומת הגידין כמבואר בב"י, וכיון שאין אנו בקיאים בבדיקת העוף טריפה.

ומ"ש הרמ"א שאפילו רק נפוח ונצרר הדם, מאחר שהיה צריך בדיקה, ואין אנו בקיאים בעוף הוא טריפה, הטעם שכיון שנפוח הבשר או נצרר הדם (באופן שיבואר להלן עפ"י דברי הפוסקים), הוי ספק הרגיל שנתקלקלו גם הגידין, כמבואר בלבושי שרד (סי' וס"ק ד-טו), ועיי"ש מ"ש לענין כשיש ספיקות בדינים אלו. גם בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' כ"א) כתב לבאר (לטעם אחד) שבנשבר העצם או נצרר הדם הוי ספק הרגיל שיופסק הגיד.

ה. **בשו"ת מנחת יצחק (ת"ז סי' נב) מביא בשם תשו' חסד לאברהם (מהדו"ק יו"ד סי' כז), שהטעם דמטריפין בנפוח ונצרר הדם, משום דאין בקיאים בבדיקה, היינו כיון שנמצא ריעותא בגידין עצמן ואנו צריכין לבדוק אם נתקלקלו, והוי כהתחיל מעשה הטורף, שכתב הרשב"א דהיכא דכבר התחיל מעשה הטורף, רק שאנו מסופקים בגמר המעשה טריפה מספק. ובדעת תורה (ס"ק ו) מקשה ע"ז דהרי הא דמטריפין בנפוח ונצרר הדם מיירי כשהבשר נפוח ולא בגידין עצמן, וגם בלא ניכר שום**

נראים למראית עין שלמים ובריאיים, יש להורות היתר בדבר. ולמעשה רק המורה המומחה יוכל להבחין בין מוגלה לרקבון, כי ההבחנה דקה היא ויכולה להטעות את מי שאינו בקי בדבר די הצורך, ע"כ. ושם בעמוד האיתן (n-1) ביאר הטעם שמוגלה אינה כרקבון או כסתם בשר שהרופא גורדו ועש"ה, ועוד כתב שם טעם להקל ע"י בדיקה, עפ"י מה שיתבאר להלן בשם המנחת יצחק, שכיון שאינו שכיח שיתקלקלו הגידין מחמת המוגלה, יש להכשיר ע"י בדיקה.

י. ויש להוסיף עוד טעם לשבח להתיר בנדר"ד, עפ"י מה שדנו הפוסקים לפני כמה עשרות שנים, שנתעוררה השאלה, שסביב הגידין נמצא כמו ליחה נקשרת נוטה ללבן וקשה, ולפעמים נראית כעין בשר מקולקל, וכתבו הפוסקים (שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' נב, שו"ת קנה נוסח ח"א סי' מז-מח) שאם הליחה נתקשתה באופן שהיא אדוקה מאוד בגידין עצמם וקשה להפרידה מהם, אין להכשיר, דחיישינן שמא נתקלקלו הגידין ואין אנו בקיאים בבדיקת צומת הגידין, אבל אם אין הליחה אדוקה כ"כ על הגידין ומתגדרת בקלות מעל הגידין ובין הגידין יש להכשיר, מאחר שאין שם רקבון ומחוי בשר ממש, וגם אין ניכר בהגידין ריעותא עד כמה שידעיתנו בהכרת הגידין מגעת, (ודעת הגר"ש ואזנר זצ"ל להקל אף באופן שאין הליחה מתגדרת מעל הגידין כ"כ בקלות, אלא העיקר שהליחה מתגדרת ומתקלפת היטב מעל הגידין כמובא בספר עמודי שש פ"ה עמוד האיתן ס"ק ד).

והטעם שיש להתיר אם הליחה מתגדרת בקלות אף שהליחה הקרושה מגיע עד לגידין, והוי כמו רקבון שהזכירו הפוסקים, כתב המנחת יצחק, שהרי הטעם שמחמירים בנפוח ונצנצ

כלקוי, ואז חוששים שגם הגידין לקו ונפסקו, מהיכ"ת להוציא לשונות הפוסקים שכתבו שמיידי ברקבון ומחוי, מפשוטם, ולומר שבכל לקותא בבשר יש לחשוש לפסיקת הגידין, ולא מועיל בדיקה. (ושוב ראיתי בספר מנחת יוסף סי' נו בענפים סוף ס"ק לח, ובספר עמודי שש פ"ה עמוד האיתן ס"ק ד, מ"ש מספר דברי יוסף, שנראה שנוגע בנדרון זה, ואין הספר תח"י).

ח. ומעתה בנדר"ד שנראה על מקום צומת הגידין כתם לבן, ובהרבה מקרים גורם לדלקת מעל צומת הגידין, נראה לפי המתבאר לעיל, שכיון שאינו בכלל רקבון או מחוי בשר (וי"ל שגם עדיף משאר לקותא בבשר, שנתבאר בסי' נ, כיון שהבשר נראה יפה אלא שיש בו דלקת), א"כ י"ל שאין צריך כלל לבדוק הגידין, ואף אם נצריך לבדוק הגידין שלא שלטה בהם הלכותא, אבל ודאי שיועיל בדיקת הגידין כפי הידוע לנו בבדיקתן. ויש להוסיף שמה שכתב הרמ"א שאם יש ריעותא במקום צומת הגידין, יש להטריף, כיון שאין אנו בקיאים בבדיקת הגידין, כתב הים של שלמה (חולין פ"ד סי' טו) דחומרא יתירה היא, וכ"כ היד יהודה (אורח חיים ס"ק נט) שבודאי הגידין קשים מהבשר וע"י רקיבת הבשר אינו עתיד הגיד להתרקב, אך עכ"פ כבר נהגו בחומרא זה, וכ"כ הדעת (ס"ק מ) שהוא חומרא בעלמא.

ט. וכע"ז כתב בספר עמודי שש (פ"ה ס"ד) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל והגר"ש וואזנר זצ"ל, שאם נמצאת ליחת מוגלה או גלידי מוגלה במקום צומת הגידין, אם אחר הסרת המוגלה נראה בבירור שהבשר סביב הגידין נקי מכל רקבון, ובריא, (ואין כוונתו שיש בשר מפסיק בין המוגלה לגידין דאופן זה מבואר שם בהמשך ס"ה) וכן הגידין עצמם

ונראה עוד שלאחר שנתברר שאין בדלקת חשש שיתקלקלו הגידין, אין צריך מעיקר הדין אף שרואים כתם לבן, בדיקה מיוחדת בצומת הגידין, אלא סגי בבדיקה ההנהוגה בצומת הגידין, דהיינו בדיקת הגידין בחלק התחתון של הרגל ומשמוש בשוק במקום צומת הגידין, וכמ"ש המנחת יצחק הנ"ל בנדון שלו. [ומה שטוענים המעוררים שמצאו והראו לאחרים שהגידין ניזוקים, היינו מפני שהראו לאחר המליחה שמקלקל הגידין, וכמ"ש הגר"מ שטרנבוך שליט"א במכתבו הנ"ל, ואף שיש לבע"ד מקום לחלוק שגם לאחר המליחה יכולים המומחים לראות שכבר נעשה פסיקת הגידין מחיים, מ"מ לא הוכח עדיין שהריעותא שמצאו בגידין הוא בגלל חומר החיסון שגורם לריעותא בגידין, וכן שמעתי מכמה תלמידי חכמים שבדקו ענין זה לעמקן].

יב. שוב כתב לי מו"ר הגאון הגדול ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א, תשובה בענין זה, ושם בדבריו הסכים לדברינו, שאף שיש דלקת במקום הגידין, אינו בגדר ריעותא. ומ"מ כתב שאם יש נפיחות במקום צומת הגידין, אף שלא נמצא רקבון או צרירות דם, אף שמעיקר הדין מועיל בדיקה, אין העוף בגדר מהדרין, ואף שהט"ז והש"ך הסכימו לדעת המהרש"ל שרק כשיש נפוח ורקבון, אז אין אנו בקיאים בבדיקת הגידין, מ"מ מפשטות לשון הרמ"א משמע שאף בנפוח לחוד (לדעת הב"ח בתשו' והרעק"א), אין אנו בקיאים בבדיקת הגידין.

ולענ"ד נראה מפשטות דברי הט"ז והש"ך בשם מהרש"ל, שכך ביארו את דברי האיסור והיתר שהביא הרמ"א, שכתב שגם בנפוח אין אנו בקיאים בבדיקת הגידין, היינו כשיש גם רקבון ולא רק נפוח, דאל"כ אלא

הדם, משום דבכה"ג שכיח טפי שנתקלקלו הגידין, וכמו שנשבר (וכמו שנתבאר לעיל גם מהלכו"ש), ולכן בכה"ג שהליחה מתגדרת בקלות ששכיח יותר להיתר מלאיסור, וגם הוי הפסד מרובה אם נחמיר בזה, שפיר יש להקל בבדיקת הגידין למאן דאתמחי בבדיקה זו, ואף דבשכיח יותר להיתר מלאיסור א"צ כלל בדיקה מעיקר הדין, מ"מ כדי להוציא מחשש דלמא טעה במציאות המכה והוי ספק השקול, יש לצדד להקל ע"י בדיקה. וביאור דבריו שכשיש נפוח או נצור הדם חיישינן שמא גם הגידין נתקלקלו, ואף בלא ניכר שום ריעותא בגידין מטריפין, והטעם כיון ששכיח שיתקלקלו הגידין, ואין אנו בקיאים בבדיקתן, מטריפין, אבל כשיש מכה שידעינן (עכ"פ לפי ראות עינינו) שאינה גורמת חשש לפסיקת הגידין יש להתיר, עכ"פ ע"י בדיקה. ועיין גם בקנה בשם הנ"ל שביאר כעין זה.

יא. ולפי"ז בשאלה דידן, שלאחר הרבה בדיקות שבדקו הרבה עופות עם כמין ריעותא בקרום, לא מצאו בגידין עצמם שום שינוי, ונתברר לפי ידיעתנו בהכרת הגידין שזה אינו מטריף את הגידין, וכמ"ש הגר"מ שטרנבוך שליט"א במכתבו מיום ג' ה' אד"ב תשע"ו. וגם אני כותב השורות הלכתי לבית השחיטה, ובדקתי בנוכחות כמה בודקים מומחים, ולא נראה ריעותא בצומת הגידין, וכן שמעתי מעוד כמה תלמידי חכמים מופלגים שמתעסקים בענין זה. א"כ אף אם נחשוש שהדלקת דינה כרקבון או מחוי בשר (ולא כמו שביארנו לעיל שיש"ל שדלקת אינה כלל כרקבון ומחוי בשר שעליה דנו הפוסקים), מ"מ נתבאר שבאופן שידוע לנו שסוג ריעותא ולקותא זו, אין חשש שנפגעו הגידין, יש לסמוך על בדיקתנו בגידין.

שע"י חומר החיסון והדלקת, נגרם שינוי בגידין של רגל זו שקבלה החיסון.

יג. העולה מהאמור, שאף בנראה כתם לבן על שוק העוף, שבהרבה מקרים נתהווה מדלקת שמקורה בחיסון שקיבל העוף, יש לסמוך על בדיקתנו בשלמות הגידין, עד כמה שידיעתנו בהכרת הגידין מגעת, ומעיקר הדין לאחר שכבר נתברר בהרבה בדיקות שהדלקת אינה נוגעת בגידין, אין צריך בדיקה אחר שאלה זו. וכבר הכריעו הגאון"צ חברי הבר"ץ של העדה החרדית להכשיר עופות אלו בלא פקפוק.

ויה"ך שלא נכשל בדבר הלכה ונזכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא.

ס"ל שהמהרש"ל שביאר כן את האיסור והיתר, חולק על הרמ"א, לא היה להו לסתום אלא לפרש, שהמהרש"ל חולק על הרמ"א. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' ק) בפשיטות להכשיר כשיש נפוח בלא צרירות דם ורקבון. ובפרט שבנידוד"ד י"ל שהנפיחות המועטת שנראית היא בגלל המוגלה (שאינן בזה חשש וכו"ל) ושיירי החומר.

גם ממו"ר הגאון הגדול ר' משה שאול קליין שליט"א, שמעתי שבנדרון דידן בדלקת שנעשית ע"י החומר אינו כלל בגדר ריעותא שיש לחשוש שאין אנו בקיאים בבדיקת הגידין. וגם מה שעוררו שהדלקת גורמת שיזוקו הגידין, אמר שבדק ענין זה לעמק, ואין שום הוכחה



הרב שמואל רבינוביץ

רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים
ירושלים

השלמת אותיות חלולות ופסוקות בספר תורה

השלכות הנוגעות לכמה עניינים, כמו: האם יש לכתובה זו כל דיני כתיבת ספר תורה שצריך לכתבו לשמו, שצריך לכתוב מן הכתב ולקרוא את התיבה בפה קודם הכתיבה, האם מותר לעשות זאת בחול המועד, האם ניתן לכבד בהשלמה לקטן או למי שאינו שומר תורה ומצוות שפסול לכתובת ספר תורה, אולם כאן לא נדון בהשלכות הנוגעות לשאלה זו אלא רק בעיקרו של הנדון, האם השלמת האותיות נחשבת ככתיבה או לא.

קודם כל דבר, אציין כי בשו"ת תירוש ויצהר (סי' ריג) הביא מכתב מבעל השפת אמת

שאלה: מנהג ישראל שכאשר מסיימים את כתיבתו של ספר תורה מניחים מלכתוב את האותיות האחרונות ומכבדים אנשים שונים בכתיבתן. כיום המנהג הרווח הוא שהסופר כותב גם את האותיות האחרונות באופן חלקי, והאנשים רק משלימים את כתיבתן. ויש לעיין האם השלמה זו נחשבת ככתיבה גמורה או לא.

נתעוררתי לשאלה זו, בהיות שבשנים האחרונות מתקיימים בכותל המערבי עשרות הכנסות ספר תורה, ולשאלה האם השלמת האותיות נחשבת ככתיבה יש

כתובות בשלמותן אלא שהן חלולות הרי הן נחשבות ככתובות כבר, ואין מילויין נחשב ככתיבה, שהרי לא מצינו שיעור לעובי האות, ובקו אחד כבר יש צורת אות, ואף על פי שהקווים כפולים נראה שאין בזה פסול כיון שיש בו צורת אות. וכתב שכן מצא בספר משנת אברהם (סקי"ב).

עוד הוסיף, שאף על פי שהקווים אינם מוקפים גויל (שהרי בקצותיהם כל אחד נוגע בשני), מכל מקום ביחד יש להם צורת אות. לפי כל זה סבר הדברי מלכיאל שאותיות חלולות נחשבות כבר ככתובות. (אך למעשה הביא שם עוד מספר משנת אברהם (סי' א' סט') כח) שכיון שאי אפשר להזהר ותוך כדי המילוי עובר גם על הקווים, הרי זה ככתוב שלא לשמה ע"ג לשמה, שהפרמ"ג באו"ח סי' לב מש"ז סקט"ו פוסל מספק). אמנם ע"ש עוד שרצה להביא ראיה ולפרש את הסוגיא בשבת (קד:) לגבי נתכוון לכתוב אות אחת ועלה בידו שתים, שמדברת באופן שכתב אות שלמה אלא שהיא חלולה באמצעה, ומתבאר מן הסוגיא שהיא נחשבת ככתובה, אלא שהראשונים לא פירשו את הסוגיא כפירוש, וכתב שאולי הם סוברים שכיון שבסופם הקווים מחוברים, אף קו אינו נחשב מוקף גויל ולכן פסול.

גם בח"ה (סי' קלז) כתב הדברי מלכיאל שוב בפשיטות: "ומעשים בכל יום שעושים הסופרים בסוף הס"ת אותיות חלולות ואחרים ממלאים בהם דיו, ואף שאין יודעים לכוון לשמה, והיינו משום דהחלולים הוי אותיות כשרות, אף דהוי בכל רגל כעין שתי רגליים", ע"ש בדבריו. וע"ע בספר קו ונקי (סדר גט ראשון סי' פה אות מד), שנראה מדבריו שהדבר תלוי בקריאת תינוק, שאם תינוק קורא את האותיות החלולות כראוי הרי הן ככתובות. כ"כ גם רבי חיים פלאגי' בספר חיים (סי' כ' אות נג).

זי"ע לחותנו. ואלו דבריו: ועל דבר כתיבת האותיות נראה שהוא כבוד התורה לכבד אנשים, וגם אם נמצאים ביניהם אנשים פחותים אין למנוע בעבור זה, בשגם הסופר מתקן אחר כך האותיות.

בהשלמת האותיות שבספר התורה רווחים כיום שני מנהגים עיקריים בקרב הסופרים: א. יש סופרים הכותבים את כל האותיות בשלמותן אלא שאינם ממלאים את חללן, והאנשים המתכבדים בכתיבת האות ממלאים את חללה. ב. ישנם סופרים הכותבים את האות וממלאים אותה, אלא שאינם מחברים את איברי האות אלו לאלו, כך שהאות קטועה ומופסקת, והאנשים המתכבדים בכתיבת האות מחברים את האיברים.

בין שני מנהגים אלו קיים הבדל מהותי לגבי מה חשוב ככתיבה, ולפיכך נדון בכל אחד מהם בנפרד.

א. דינן של אותיות חלולות

בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' טז) כתב שהאותיות החלולות נחשבות ככתובות לכל דבר, ולכן אם מילאן קטן אינו פוסל. על פי דבריו כתב בשו"ת מי יהודה (או"ח סי' ית"א אות א) שמותר למלא את האותיות בחוה"מ. בשו"ת שאילת יעקב (בסוף סי' ז) נדפסה תשובה מבעל השו"מ שכתב שהמנהג לגמור ס"ת בחוה"מ ולהכניסו לביהכנ"ס בהושע"ר, ואולי הוא כשיטתו שהאותיות החלולות נחשבות ככתובות, ומדובר כאשר כבר נכתבו בספר האותיות אלא שהן חלולות. (וע' מש"כ ע"ז בשו"ת בצל הכתמה ח"ד סי' נ' אות ג).

גם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' טז) כתב (לענין מילוי האותיות החלולות ע"י מחללי שבת בפרהסיא וכד'), שמסברא נראה שכשהאותיות

אותה כתיבה, (ולכן כתב כשמחלל שבת משלים את האות הוא פוסל את כולה).

גם בשו"ת עמק הלכה (ח"צ סי' ג) דן לענין תפילין שהדיו התקלף באמצע האות, והביא את דברי הט"ז (או"ח סי' לז סק"ז) שבשעת כתיבה אם יש נקב באמצע האות פסול, אך אם ניקב אחר הכתיבה כשר. וע"ש שפלפל באריכות אם אותיות חלולות נחשבות ככתב או לא, ומסקנתו היא שאם כתב מלכתחילה אותיות חלולות הרי זה כתב פסול, מפני שאין זו כתיבה תמה. ובהמשך הדברים שם (נח"צ סי' לז) הוסיף והביא את דברי השואל ומשיב הנ"ל שנראה מדבריו שהוא מכשיר אותיות חלולות, אך כתב שלדעתו נראה ברור שמדברי הט"ז (נסי' לז) מבואר שאותיות חלולות פסולות משום שאין זו כתיבה תמה. וע"ש עוד שפלפל בזה ודחה את הראיה שרצה השואל ומשיב להביא מהסוגיא של עדים שאינם יודעים לחתום, וכן דחה את ראיית ספר תורי זהב שאותיות חלולות הן ככתב. כמו"כ בשו"ת תירוש ויצהר (סי' יג) נראה שנקט שהאותיות החלולות אינן נחשבות ככתובות.

למעשה, בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ז ונא) הסיק, שאם התינוק קורא כראוי את האותיות החלולות צורת אות עליהן, ורוב האחרונים מלבד היד יצחק סוכרים שהאותיות החלולות נחשבות כבר ככתובות ואין מילויין נחשב ככתיבה, אבל אם אין התינוק קורא אותן לכו"ע אינן נחשבות ככתובות. גם בספר אורחות רבינו (ח"א עמ' זלא) מובא בשם בעל הקהלות יעקב שסבר שהאותיות נחשבות ככתובות, וכך נראה מדברי השפת אמת במכתב שהובא בס' משנת אברהם (סי' א סכ"ח) ובשו"ת תירוש ויצהר (סי' יג). (כן דעת המקדש מעט בתשובה הנמצאת בס' ישועות חכמה לבעל

ויעויין בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב קונטרס אחרון או"ח סי' כ, דף קמא) שכתב שלכתחילה יש להשלים את הס"ת קודם חוה"מ, אך אם לא השלימו אלא שהשאירו את האותיות חלולות, מותר להשלימן בחוה"מ שלא גרע מהעברת קולמוס, וההדיוטים עושים זאת ואם כן אין זו מלאכת אומן. מדבריו אין ראיה שמילוי זה אינו נחשב ככתיבה, כי אפשר שאע"פ שהאותיות החלולות אינן נחשבות ככתובות, מכל מקום כתיבתן על ידי מילוי היא כתיבה המותרת בחוה"מ מפני שאינה מעשה אומן. וע"ע מש"כ על דבריו בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' ז), ובספר חמודי אפרים בקונטרס חיים שאל. ובשו"ת שבט הלוי ח"ג (סי' לו אות ג) לגבי משפחה שיום היא"צ של בנם חל בהושענה רבה ורוצים להשלים את הס"ת דוקא ביום זה, התיר להם ע"פ דברי הבית יצחק בתנאי שיעשו כן בצינעה.

גם בספר אמרי שפר (כלל טז אות יג) התיר אפילו לפסול למלא אותיות חלולות. כמו כן בספר חיי הכהן (סוף הספר, עמ' פז-פג) הסיק בפשיטות שאותיות חלולות הן ככתובות. גם בשו"ת צור יעקב (סריניץ) סי' קנה הכשיר אם מילא פסול לכתיבה את האותיות החלולות. (וע"ע בספר תבואות השדה לר' אליעזר דייטש, בסוף חלק ה' בתשובה סי' ב דף פ ע"ג, שהכשיר ס"ת שהושלם ע"י מחלל שבת, אך בתשובות שבסוף ספרו תבואות השדה (סוף חלק ו בס' ז דף עז ע"ג) כתב שטעות נזקקה בתשובה ההיא, וכל כוונתו היתה להתיר רק במחלל שבת שלא בפרהסיא שיש לו דין יהודי, ואת עיקר הכתיבה עושה הסופר והם רק אוחזים הקולמוס ביד, לכן התיר בזה, ע"ש בדבריו). יצויין כי בשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' רסז) כתב שכיון שמצד הדין צריך למלא את כל האות, אם כן כתיבה זו אינה נחשבת ככתיבה תמה, ורק המילוי מחשיב

ב. דינן של אותיות פסוקות

לגבי אותיות פסוקות, נפסק בשו"ע (או"ח סי' לו ס"ב): "כל אות צריכה להיות גולם אחד... ובאחת שאינה נוגעת פסולין". וכתבו הט"ז (סק"א) והגר"א (ד"ה לך) שאפילו תינוק קורא אותה כתיקונה פסולה, שאין זו נחשבת כאות. וכך פסק המשנ"ב שם (בסק"ח). דברים אלו נפסקו להלכה בלא חולק, ואם כן לכאורה המשלים את האותיות הפסוקות הרי הוא ככותב את האות, שהרי בלא זה האות פסולה.

אמנם קצת יש לדון, שמהט"ז שם מתבאר שאמנם בודאי שאות פסוקה היא פסולה, אבל לענין סדר הכתיבה בתפילין, שהאותיות צריכות להכתב כסדרן דוקא, אין זה מחשיב את כל האותיות שלאחריה לאותיות שנכתבו שלא כסדרן אם התינוק קורא את האות כראוי, וכ"כ בפירוש במשנה ברורה שם. (אמנם ע' מש"כ על זה הרא"ש בשו"ת מיס עמוקים ח"א סי' יח). לפי זה ייתכן לומר שהאות אכן נחשבת ככתובה, אלא שאינה כתובה כהלכתה בכתיבה תמה.

אלא שמדברי האחרונים הפוסלים באותיות חלולות אם נכתבו על ידי פסול, מתבאר שלא חששו לחילוק זה, עיין במה שהבאנו לעיל משו"ת יד יצחק ומשו"ת עמק הלכה, שכתבו שבין שהאות החלולה פסולה משום שאין זו כתיבה תמה, הרי אותיות אלו כאילו לא נכתבו כלל. (ע' באריכות בדברי הפוסקים באו"ח סי' לצפני' כה), שמתבאר שם שאם שהאות פסולה לגמרי, מועילה קריאת התינוק שלא לפסול לגבי שלא כסדרן, מכיון שמוכח מזה שנשארה צורת אות עליה. ומשמע שפסול שלא כסדרן הוא כאשר חסר כאן כל הענין בחסרונה של האות, אבל כל זמן שצורת האות קיימת ואפשר לקרוא את הפרשה כסדרה כשר, אף

מסגרת השולחן על קצוש"ע (סי' כח אות ג), וע"ש בדברי הישועות חכמה עצמו).

לעומת זאת, בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי'

שית, והתפרסם גם בכתב עת קדושת סת"ס א. תשנ"ז עמ' סו-סח) תמה על דברי בצל החכמה הנ"ל, מדוע לא חשש שהכתיבה על גבי האות החלולה נחשבת ככתב ע"ג כתב, ואם הכותב פסול הרי הוא פוסל את הכתב. גם בגוף הענין כתב שאותיות חלולות צורתן מוכחת עליהן שאינו כתב גמור, אלא עומד להגמר וגרע מכתב. ומצוי שאין האותיות החלולות סתומות בקצותיהן ואז הוא כרגל כפולה, ע"ש בדבריו שמשמע זה כתב שאין לנהוג שכל אחד ישלים בעצמו את האות. גם בספר לקט הקמח החדש (ח"ג דף רלט) הביא מספר מנחת יחיאל שאותיות חלולות אין עליהן צורת אות, ועיין בקובץ בית אהרן וישראל (שנה יג גליון ה, עמ' קיא-קיג) בדברי הרב אברהם רפאל לאבל שהביא לזה ראיה מדיני גט, ע"ש בדבריו.

בס' ילקוט יוסף (הל' כתיבת ס"ת סעי' ט ובסעיה סט)

כתב כסברות המקילים שאותיות חלולות נחשבות ככתובות, אך כתב שלכתחילה אין ראוי להכנס לזה מאחר ויש כמה אחרונים החולקים על זה. אמנם, עיין עוד בדברי הרב מנחם יהודה גרוס (קובץ בית אהרן וישראל שנה כז גליון ג, עמ' קיב-קיג) שכתב בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל שיש לדון באותיות חלולות בכל מקרה לגופו, שיש אותיות שכשהן חלולות אינן בצורתן, כמו האות י' שכשהיא חלולה היא נראית כמ' סתומה. ואמר שלכן הוא משתדל למלא את האות י' בשעה שמתבקש לכתוב את בס"ת כדי שתחשב כתיבה גמורה. עוד הוסיף שם במאמר, שאפשר שכאשר ממלא קודם חצי אות מתבטלת צורתה, וכשממלאה לגמרי הרי הוא ככתובה מחדש. (וראה עוד באריכות בכתב עת תשס"ג, בבידורי הלכה עמ' קמ והלאה).

חלולות ולא באותיות פסוקות, שבמקרה זה בדיעבד לפי חלק מהפוסקים מילוי ע"י פסול אינו פוסל את ספר התורה. עם זאת אנו מקפידים שבדרך כלל סופר הכותל המערבי הוא יהיה הסופר אשר ישתתף בסיום כתיבת ספר התורה, על מנת שידאג שהכתיבה תהיה ע"י כשרים, ואם הם פסולים הרי שהוא יכתוב כשליח עבורם, ובמקרה של חשש בנדרון מתקן כדכתב השפת אמת.

לגבי אותיות פסוקות, בפשטות נראה שבודאי אינן נחשבות כאותיות כתובות, והמשלימן הרי הוא ככותבן.

והבאתי הדברים לפני הגר"א נבנצאל שליט"א והסכים לדבר.

על פי שהאות עצמה איננה נחשבת ממש ככתובה. לפי זה אין ראייה כלל מהכשר זה של תינוק לנידוננו לגבי אם נחשבת ההשלמה ככתיבה ממש או לא).

בילקוט יוסף (סס) נקט בפשטות, שאם האותיות פסוקות הרי השלמתן היא כתיבה גמורה, (וע"ע במאמרו של הרב גרוס הנ"ל).

לסיכום:

לגבי אותיות חלולות נחלקו האחרונים אם יש להחשיבן כאותיות שכבר נכתבו או לא, ויש שמסיפים שאם אין התינוק קוראן כהלכה בודאי שאינן ככתובות, או אם כשדומה צורתן לאות אחרת. לפיכך קבענו בכותל המערבי כי השלמת ספרי תורה תהיה באותיות



הרב יצחק רצאבי

פוסק יהדות תימן, בני ברק

דין סת"ם ומגילות שנכתבו בהן תיבות נוספות בעיפרון

יפסול כשהוא יתר. הא ליתא. דאיכא למימר כי דוקא מה שצריך לכתוב, בעינן שיהא כהלכתו. אבל מה שאין צריך, שמא הוא פוסל בכל גוונא, שאין לזה דיני כתיבה, ונמצא דאפילו בשאר מיני צבעים כאדום וירוק, והוא הדין לחק תוכות וכדומה.

והנה בשו"ת קול אליהו (ח"צ יו"ד סי' כ) נשאל אודות ספר תורה שנמצא כתוב בסוף הדף, רחוק כמו שנים או שלוש אצבעות מגוף הכתיבה, שתי תיבות הכתובות למעלה. דהיינו שמסיים הדף מבין עשרים, וחזר וכתב למטה בסוף הגליון רחוק שלוש אצבעות מבין עשרים,

(א) יש לדון במה שמצוי שהסופרים מסמנים בעיפרון את מספרי הדפים בגובה היריעות א ב ג וכדומה, כדי שלא יטעו לדלג בכתיבתם או בתפירתם, ונשארו סימנים אלה גם אחרי השלמת הכתיבה, וכן כשמגיהים ומוצאים טעות רושמים זאת בעיפרון בגליון, ואף אחרי התיקון לא מחקו זאת, ומצאו זאת בשעת הקריאה, האם צריכים להוציא ספר תורה אחר. ואעפ"י שגוון העיפרון לא נחשב לדיו כשר מאחר שאינו שחור, והוא אמינא דאין זה כתב, שהרי אם כתב בעיפרון סת"ם ומגילה עצמם אינו כשר ממילא הוא הדין שלא

שם עוד שיטה אחרת ולהתחיל לכתוב מתחילת השיטה בסדר הכתוב למעלה הימנו. אלא ודאי דלא נכתבו אלו השתי תיבות אלא דרך נסיון הקולמוס שלא לשם קדושת ספר תורה. דהשתא אע"ג דקיימא לן דאין צריך לומר בכל פעם שכותב שהוא כותב לשם קדושת ספר תורה ודי בפעם ראשונה, היינו לומר דסתמא לשמו קאי אמאי דפריש יתיב כאן בתחילה. ברם כשהוא במחשבה שלא לשמו, אין ספק דמפסיל, דומיא דקדשים. וכיון שכן, בנדון דידן כיון דמוכרח הדבר שנכתבו אלו התיבות במחשבת דבר אחר, אין בהם קדושת ספר תורה, וממילא לא מקרי תוספת, ואין צריך להוציא אחר. אך בימות החול מהיות טוב צריך למחוק תיבות הללו, עכ"ד שו"ת קול אליהו.

(ב) מאידך כתוב במשמרות כהונה על האמור במסכת סופרים פ"ב ה"ב עשה סופו לתחילתו פסול, שגירסת הירושלמי עשה סופו שווה לתחילתו פסול. ופירש הרב רגל ישרה דר"ל עשה בסוף הדף תחת השיטות תיבה שמתחיל בה בדף שאחריו, כמו שרגילין לעשות בדפוס בכל הספרים. והרב [נחיד"א, כדלקמן ד"ה ובעיקר. יב"ן] כסא רחמים דחה כל הפירושים בטוב טעם ודעת, והסכים לפירוש הרב רגל ישרה עש"ב. ומתבאר מזה דאפילו תיבות שנכתבו יתרים בסוף הדף שלא לשם קדושת ספר תורה, מפסיל ספר תורה בכך, דודאי הני תיבות כפולים נכתבו שלא לשם ספר תורה. וגם משמע דאפילו רחוקים מן השיטות ונכתבו בסוף הדף פסילי, שכן דרך לכתוב בדפוסין בסוף הדף. ומכאן מודעה דלא כהרב קול אליהו ח"ב סי' כ שנשאל באותיות הכתובים בסוף שיטה אחרונה שבדף, וחזר וכפלם בסוף הדף רחוק מן השיטות, והעלה דלא מיפסיל בכך, כיון שרחוקים מן

מה דינו. אי מפסיל ספר תורה בכך ומוציאין ספר תורה אחר ביום השבת, כיון דאי אפשר לתקנו בו ביום, או לא.

והשיב להכשירו מתרי טעמי. כי הגם שהדבר פשוט דספר תורה שיש בו תיבות יתירות ואפילו אות אחת פסול, כמו שכתב הרמב"ם (פ"י מסלות ספר תורה ה"א), אך בנדון דידן נראה דאין להוציא ספר תורה אחר. דבאמת אם לא היה כתוב למעלה בסוף השיטה תיבת מבין עשרים וכתבם למטה בגליון רחוק שלוש אצבעות ממקום שסיים, פשיטא שהספר תורה פסול, דהוה ליה כאילו לא נכתבו, דאין זה סדר הכתיבה, מאחר דאינו סמוך לשאר תיבות שלמעלה הימנו הרי זה חוץ למקומו, ואין מבין אהיכא קאי [שמע מינה שאם עשה סימן שיובן על ידו אהיכא קאי, כשר. וכן מפורש בתשובות הר"ן סי' ט"ל. יב"ן]. אם כן השתא נמי דנכתבו למעלה ולמטה, את שלמטה כלא חשיב, והוה ליה כאילו לא נכתב כלל, דאין לו שייכות את שלמעלה הימנו מפני הריחוק שביניהם, ולא הוי יתר.

והטעם השני להכשיר, כיון דודאי תיבות הללו נכתבו שלא לשם קדושת ספר תורה. דלא מיבעיא אם לא כתבם הסופר בעצמו כי אם איש זר בעודו מגיה הספר תורה, דודאי שלא לשם ספר תורה כתבם, דהא ודאי עינו ראה שכבר כתובים למעלה שתי תיבות הללו, ולא בא אלא לנסות הקולמוס, דנמצא דאינם כתובים לשם קדושת ספר תורה. אלא דאפילו אם נאמר דהסופר הראשון בעודו כותב הספר תורה כתבם, מוכרח הדבר דכתבם שלא לשמו. דליכא למימר ששכח מה שכתב למעלה וחזר וכתבם לשם קדושת ספר תורה כשאר כל הכתוב, דאם כן אמאי כתבו בסוף הגליון, היה לו לכתבו בדף שלאחריו, או היה לו להוסיף

אבל אם כתב בתחילת הספר תורה או בסופו, אין לפסול, עכ"ד האמרכל. אם כן במגילה אפשר דאפילו לכתחילה מותר [כפי הכלל שכל הכשר בספר תורה בדיעבד, במגילה מותר אפילו לכתחילה, כמו שפסקו האחרונים ומביאם הקול יעקב בהלכות מגילה סי' תרצא סק"ז. יב"ן]. ומכל מקום מסיק האליה רבה שטוב לחוש לכתחילה יעו"ש. ועיין עוד שו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' יד, ושו"ת זרע אמת סי' ק.

מעתה אליבא דהפוסקים שחולקים על ראב"ה אינו פוסל אלא בין פרשה לפרשה ומטעם שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה, אבל למעלה או למטה דהיינו בגלינות, כשר. ומה שכתב האמרכל בתחילת הספר או בסופו, הוא לאו דוקא כמובן. כל שכן בנדון הקול אליהו. [אגב, מה שכתב האליה רבה שם בסוף דבריו להקל בציורים במגילה וז"ל: ונראה דגם הציורים שעושים בגלינות אינו נכון, דהא לכתחילה בעינן כמו ספר תורה ובספר תורה פשיטא דאסור. גם דמי למה שנתבאר סי' צ סעי' כג דאסור לצור ציורין בספרים שמתפללים. מיהו בזה יש לחלק, דבתפילה בעינן כוונה ביותר עכ"ל, צ"ע שזה קרוב למכשול, כי הציורים עלולים בקל לגרום היסח דעת לשומע בהסתכלותו בהם, ומה גם דקיימא לן שאפילו תיבה אחת מעכבת].

ויש להוכיח כן לכאורה ממה שמצינו להרבה מרביות קמאי, שהתירו להוסיף בגג המזוזה או בתחתיתה או בצדיה פסוקים ושמות לשמירה [ויש שהתירו אפילו בפנים ממש] וכמו שהארכתי בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת בא על פסוק וראה את הדם על המשקוף מד"ה נציבים. ברם אי משום הא, לא איריא. דדוקא בספר תורה שייך לומר דבעינן כנתינתו

השיטה, ועוד מטעם דלא נכתבו לשם קדושת ספר תורה עכ"ל.

ואחר נשיקת עפר רגליו, נראה לענ"ד הקצרה דשאני נדון הקול אליהו ששתי התיבות הללו נכתבו ללא סיבה ידועה מובנת וניכרת, שהרי הן כבר כתובות בתוך הדף עצמו, לכן אין בזה משום שינוי מהותי מכנתינתו למשה מסיני, כדכתבו הפוסקים ביו"ד סי' ערד סעי' ז בטעם פיסול ספר תורה המנוקד ושעשו בו פיסוק פסוקים, והארכתי על זה בקונטרס ספר תורה המנוקד פרקים א' ז' וי"ד. כי הדעת נותנת שלא כל שינוי מכנתינתו פסול. שאם לא תאמר כן, אין לדבר סוף, ויפסל בכל שינוי קטן. מה שאין כן בנדון הרגל ישרה שיש לכך סיבה, לידע על ידי זה התחלת הדף הבא, כידוע שעושים זאת כדי שאם יתלש ויקרע הדף, יודע להיכן הוא שייך, ושלא יהפכו צד ימין לצד שמאל, ולכן נקראת תוספת מלה זאת בספרים רבים בשם שומר הדף. וכיון שזה לא היה בספר תורה שניתן לנו מסיני, פסול.

ג) גדולה מזו מצינו להאליה רבה בהלכות פורים סי' תרצא. כי הבית יוסף שם העלה דברי הרשב"א להכשיר מגילה שנכתבו בה ברכות ופיוטים בדף הראשון, ומאידך המרדכי כתב בשם אבי העזרי [ואצ"ה מגילה סי' תקעז] שאין לכתוב במגילה את הברכות, כי הוקשה לספר תורה. ומסיק מרן כי אע"ג שדבריו נפסלת בכך, על דברי הרשב"א יש לסמוך להכשירה בדיעבד. וכן פסק בשלחן ערוך שם סעי' ט. והאליה רבה שם אות ז כתב עליו דכמדומה שנוהגים להקל לכתחילה. ומצא סעד לכך בספר אַמְרָפֶל שהעלה כי הפוסקים חולקים בזה על הראב"ה, וסוברים כי הא דאמרין [במגילה דף נב.] שמא יאמרו ברכות כתובות בתורה, היינו דוקא בין פרשה לפרשה.

והוא פירוש אמיתי ומתיישב יפה בנוסחת הירושלמי דקתני עשה סוף הדף שווה לתחילתו, עכ"ל החיד"א.

ולפום ריהטא עולה על דעת הקורא שהרב רגל ישרה לא נתכוון כלל לשומר הדף, אלא במי שחזר לכתוב בראש הדף השני אותה תיבה עצמה שכתב אותה כבר בסוף שיטה אחרונה בדף הראשון, דברים כפשוטם. אלא שהמעייין ימצא כי צדק החיד"א בהבנתו, שאם תאמר כנזכר לעיל פשיטא דפסול, ככל תיבה ואות יתרים. מאי שנא באותו דף עצמו, מאי שנא בשני דפים. ועוד שאם כן איפכא הוה להו למימר, עשה תחילת הדף כסופו. שלא לעשות הטפל עיקר. אלא לאו שמע מינה.

ולענין שאלתא דקמן, בסימונים ותיקונים בעיפרון בגליון סת"ם ומגילה, אף שלכתחילה צריך למחקם, מכל מקום כבר נתבאר שהם כשרים, כיון שניכר שאינם חלק מן הכתוב. ואפילו נכתבו שם בדיו ממש וכיוצא, אין לפסלם. והמקום ב"ה יסייענו על מעשי רצונו מעתה ועד עולם.

מסיני, אבל לא במזוזה שאין בה אלא שתי פרשיות שבתורה, שמעו והיה אם שמוע. ממילא נילף דהוא הדין לתפילין וכל שכן למגילה, פשיטא טפי דשפיר דמי בדיעבד.

(ד) **ובעיקר** מאי דמסתמך ואזיל המשמרות כהונה על דברי ספר רגל ישרה שהסכים לו בספר כסא רחמים, שהוא פירושיו וחידושיו של החיד"א על מסכת סופרים, לכאורה יש לעמוד על ביאור דבריו בזה, ולכן נקדים מקצת לשונו וזהו, היותר נראה, הוא מה שפירש הרב רגל ישרה וז"ל: עשה סוף הדף לתחילתו, ר"ל מה שכתב בסוף הדף כתב עוד פעם בהתחלת דף השני הסמוך לו עכ"ל. ופירוש זה נראה יפה, כי המנהג בכל הספרים של פירושים וחידושים, שבסוף הדף כותבים תיבה אחת שהיא תחילת הדף הסמוך, וכן בעמוד ראשון כותבים תיבה שמתחילין בה עמוד שני, וזה מנהג פשוט בכל ספרי הפירושים וחידושים. ולכן הזהיר שלא יעשה כן בספר תורה שיכתוב בסוף העמוד תיבה, ויכתבנה עוד בתחילת עמוד הסמוך. ואם עשה כן, פסול.



עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

שְׁמִיחָה לְצִדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט (משלי כא טו)

אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות,
שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן,
שהן כמעין הנובע.

(משנה, בבא בתרא י ח)

הגאון רבי משה יהושע יהודה לייב דיסקין וצללה"ה השרף מבריסק*

חידושי שו"ע חושן משפט סימן רסד

אבידתו קודמת לכל אדם, אבידת רבו ואבידת אביו של מי קודמת
ובו ח' סעיפים

א. מי שאבדה לו אבידה, ופגע באבידתו ובאבידת חבירו, אם יכול להחזיר את
שתייהן חייב להחזירם, ואם לא, יחזיר את שלו, שאבידתו קודמת אפילו
לאבידת אביו ורבו, כדדרשין מאפס לא יהיה כך אביון. ואע"פ כן יש לו לאדם
ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח.
ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות:

ב. פגע באבידת אביו ובאבידת רבו, אם היה אביו שקול כנגד רבו, של אביו
קודמת, ואם לאו, של רבו קודמת, והוא שיהיה רבו מובהק, שרוב חכמתו
של תורה למד ממנו. (ועיין צו"ד סימן רמ"ז סל"ד):

ביאור

מהרי"ל דיסקין

אב ת"ח
כרבו
מובהק-של
אביו קודם

א. סעי' ב, שו"ע. ס"ז נ"ל דאם האז ת"ח
כרבו, אף שהוא רבו מובהק אצלו עדיף וכן צ"ל
שרוב חכמתו של תורה למד ממנו. ס"ב, נראה לי דאם האב תלמיד חכם כרבו, אף שהוא - אפילו שרבו,
הוא רבו המובהק, ולא אביו, אביו עדיף^א, וכן באחר ששוכר לו מלמד - היינו שאיש אחר שוכר עבורו

א. ראה בלחם משנה (תלמוד תורה פ"ה ה"א) שדייק
שדוקא אבידת רבו קודמת משא"כ חכם גדול שאינו רבו
ואבידת אביו שאינו חכם כלל אבידת אביו קודמת. הרי
שאין מדובר כאן מדין כבוד תלמיד חכם אלא המעלה של

* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון טז (טבת תשס"ח) עמ' כא.

מתוך כתי"ק על שו"ע חושן משפט, אשר טרם ראה אור.

נערך והוכן לדפוס בצירוף הערות והארות, ע"י הרב יצחק פרידמן במסגרת בית מדרש גבוה לדיינות 'ברכת
אברהם - נזר התורה'.

מהדורת דוגמה של הלכות שותפים, שלוחין, אונאה ומקח טעות, י"ל ע"י בית המדרש בשנת תשע"ו.

ג. הניח אבידתו והחזיר אבידת חבירו, אין לו אלא שכר הראוי לו. כיצד, שטף נהר חמורו וחמור חבירו, שלו שוה מנה ושל חבירו ק"ק, הניח שלו והציל של חבירו, אין לו אלא שכר הראוי לו. ואם אמר לו אציל את שלך ואתה נותן

מהרי"ל דיסקין

ששוכר לו מלמד אם האב דומה לרבו אציל עדיף ממי שמשלם עזרו.

ב. שם, ש"ך ס"ק א. יש לספק אם אחר נותן שכר, ואצילת אציל ורבו, הי עדיף.

ג. סעי' ג, שו"ע. עש"ך סק"ג וע' נתיב"מ, ואפשר דלא כיון דשילמו לו צעד חמורו ודאי מפקירו, אף קודם שצא ליד זוכה.

ביאור

מלמד ולא אביו², אם האב תלמיד חכם בדומה לרבו, אביו עדיף ממי שמשלם עבורו³.

ב. שם, ש"ך ס"ק א. וכתב עוד בספר חסידים שם דהוא הדין אדם אחר שאינו אביו כשמשכיר לו מלמד אבידה הנותן שכר קודם לאבידת רבו וע"ש. יש לספק אם אחר נותן שכר לרב שילמד עמו, ולפנינו אבידת אביו ורבו, הי [מיניהו] עדיף⁷.

אבידת אביו ורבו כשאחר משלם

ג. סעי' ג, שו"ע. ואף על פי שעלה חמורו מאיליו זכה במה שהתנה עמו, הגה, מיהו הוא הפקר וכ"ה קודם בו זכה (נמוקי יוסף פרק הגזול בתרא). עיין ש"ך ס"ק ג' שהביא את דברי האגודות אזוב שכתב דחמורו שעלה מאליו לא הוי הפקר. ועיין נתיב"מ (ס"ק ב') שכתב שלפי מה שביאר בסימן רס"ב (ס"ק ג') מוכח בהדיא מהש"ס דלא הוי הפקר ונדחק להעמיד את דברי הרמ"א כשקדם אחר זוכה

כששילמו לו בעד חמורו מפקירו מיד

שאעפ"י שהאב למד עם בנו פחות מהרב, אבידת האב קודמת, אבל ברדב"ז (מתנות עניים פ"ח ה"ח) כתב שאם האב למד עם בנו מעט אעפ"י שאח"כ מסרו לרב שרוב תורתו הימנו חייב בהשבת אבידת האב קודם, אפילו שאינו חכם כהרב, אבל אם היה האב שקול בחכמתו לרב, אבידתו קודמת אפילו שלא למד עמו כלל, ובה מיישב את סתירת דברי הרמב"ם הנ"ל, וכן כתב בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' ערה).

וביאר סברת רבינו דבאמת כיבוד אב קודם לכבוד ת"ח ע"י שהביאו לחיי העוה"ז ורק כשרבו מובהק דהביאו לחיי עוה"ב מפסיד האב מעלתו וחוזר לדין כבוד ת"ח ולכן אם גם האב ת"ח ודאי הוא קודם דיש גם כיבוד אב כרדב"ז שאב השקול בחכמתו לרב קודם אפילו כשלא למד עם בנו כלל.

ג. שהביא הש"ך (ס"ק א') מספר חסידים (סי' תקפה) שהאחר המשלם חשוב לענין השבת אבידתו יותר מרבו.

ג. ונראה דכ"ש הוא מהדין הקודם, ויש להבין מאי קמ"ל רבינו ומה אם האב דומה לרב כשהוא לומד עם בנו מעצמו האב קודם, כ"ש אם דומה הוא לרב שלומד עם בנו תמורת תשלום.

ד. נראה שספיקו של רבינו האם רב שאחר משלם לו בכדי שילמד מאבד את דין הקדימה שלו או שהאחר קודם לו אבל סוף סוף הרב נשאר בחשיבותו קודם לאב.

האב היא שהביאו לעולם הזה, ומעלתו של הרב שמביאו לחיי העולם הבא, וא"כ לכאורה מה שאיתא בשו"ע 'אם היה אביו שקול כנגד רבו של אביו קודמת', היה נראה שהכוונה שאביו למדו תורה כרבו, אבל אם לא למדו, אעפ"י שאביו תלמיד חכם, אבידת רבו המובהק קודמת לאבידת אביו. אך אם כן יש להבין מה החידוש בכך שאביו שלמדו כרבו קודם לרבו.

והנה לפנינו במשנה (בבא מציעא ג'): 'אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת שאביו הביאו לעולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא ואם אביו חכם של אביו קודמת, ולא כתוב שצריך להיות שקול בחכמתו לרב, וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ה ה"א): 'וכן אם היה אביו תלמיד חכם אעפ"י שאינו שקול כנגד רבו משיב אבידתו ואח"כ משיב אבידת רבו', אבל הרי"ף גרס במשנה; 'ואם היה אביו שקול נגד רבו', וכן פסק הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פ"ב ה"ב), ובהגהות מיימוניות ובכסף משנה (תלמוד תורה שם) כתבו שדברי הרמב"ם בגזילה ואבידה עיקר, וכן פסק השו"ע כאן, וביאר הכסף משנה שהרמב"ם מיייר רק ברבו מובהק ואפ"ה אם האב שקול לו בחכמה אעפ"י שאינו רבו המובהק אביו קודם, והוא כדברי רבינו, וכן כתב בפני יהושע (בבא מציעא שם ד"ה ואם) שהחידוש הוא

דמי שלי, או שהתנה כן בפני בית דין, חייב ליתן לו דמי שלו, ואף על פי שעלה חמורו מאיליו זכה במה שהתנה עמו. הגה, מיהו הוא הפקר, וכל הקודם זו זכה (נ"י פרק הגזול גמרא). ואם אין הצעלים שם אף על פי שלא התנה כאילו התנה דמי (טור). ועיין לקמן סימן רס"ה:

ד. ירד להציל ולא הציל אין לו אלא שכרו הראוי לו. הגה, ודוקא שהתנה עם הצעלים, אבל לא התנה עם הצעלים וירד להציל ולא הציל, אפילו שכרו אין לו, דהא לא הועיל לו. וכן אם עלה

ביאור

קודם שנתוודע להבעלים שעלה מאליו. ואפשר דכאן כיון דשילמו לו בעד חמורו, ודאי מפקירו^ה, והוי הפקר גמור אף קודם שבא ליד זוכה^י.

ד. סעי' ד, הגה. אבל לא התנה עם הבעלים וירד להציל ולא הציל אפילו שכרו אין לו דהא לא הועיל לו, וכן אם עלה חמורו מאיליו וכו' וכן שנים שנתפסו וכו' אין חייב ליתן להציל בלתי כולם הואיל ולא התנה עמו. עיקר דין רמ"א דחילק דברישא בדין שנים שנתפסו אף שעשה בשבילו אינו משלם אם לא הוציא בשבילו, ובספרים חילק אי עשה בשבילו או לא, מבואר, דברישא - דאייירי בשנים שנתפסו וטוען ידידי תקיפה, מה שכתב בריש דבריו דכשלא התנה, ודאי לא הוה יורד ברשות, כיון שזה לא היה צריך לזה דכן היא האמת, ואינו נותן אלא השבח מההוצאה^י, ואם נראה לבית דין שלא הוצרך להרבות בהוצאות בשבילו וכו' - ואם אין כאן שבח/הוצאה^י אינו

מהרי"ל דיסקין

ד. סעי' ד, הגה. עיקר דין רמ"א מצואר דברישא ודאי לא הוה יורד ברשות כיון שזה לא היה צריך לזה, ואינו נותן אלא השבח מההוצאה, ואם אין כאן שבח/הוצאה אינו נותן מן ההוצאה, אף אם הוציא בשבילו יותר מ"ל כנ"ל, ובספרים לכאורה הוה יורד ברשות שזה לא היה יכול לקחתם, אף כשעושה בשבילו עמו לא, רק כשעשה תחילה בשביל שניהם, וכ"ה צסימן רל"ו דאם בשבילו עשה נטל ההוצאה אף שיתירה על השבח, וכאן נתפס ל"ש פ"ח כמצואר רק לא יותר מדמיו, דו"ק, אבל בנפשות לא, ובספרים משום הציון.

ואם רב ספרא יפקיר את חמורו לכל, יחזור חסר חמור לביתו, ולכן מסתברא שאין מפקיר את חמורו לגמרי אלא רק מפקיר אדעתא דארי, וכיון שניצל החמור כלה היאוש וכמו שכתב הנתי' שם.

ו. צ"ב דברי רבינו דלכאורה ראיית הנתי' היא מהא דמדמה הגמ' חמור דרב ספרא לעלה שלו מאליו, והרי הגמ' איירי ג"כ כשמשלמים לו. ונראה דאדברא, הא בזה דנה הגמ' אי צריך לשלם לו, וע"ז שפיר הוכיחו מדבר ספרא דאף דשם אף דאי"צ לזכות, נפטר מחובו, וה"ה כאן דצריך לשלם, ודו"ק.

ז. היינו ההוצאה מהשבח שנותן את השבח לפי מה שהיתה ההוצאה שכן הוא דין היורד שלא ברשות לשדה שאינה עשויה ליטע.

ח. בכת"י כתוב שבה, ועל גבי תיבת שבח רשום קו, ומעליו ההוצאה, וראה בהערה הבאה.

ה. ואם חוזר הוא וזוכה בו מההפקר בעי קנין. משא"כ חמורו של רב ספרא המובא בגמרא שם שמבואר בנתי' שם שהפקירו אדעתא דארי ולא הוי הפקר גמור לכל אלא ייאוש הוא דהוי לכל ועדיין הוא ברשותו עד שיבוא ליד זוכה וכיון שכלה היאוש נשאר ברשותו ואין צריך קנין אחר, ויל"ע שאף בחמורא דרב ספרא נחשב ששילמו לו מראש על חמורו בכך שכל יום אחד מבני החבורה האכיל לארי את חמורו עבור כולם, ובכל זאת אמר הש"ס שלרווחא דמילתא עבד רב ספרא במה שמיהר וקדם לזכות ולקנות את חמורו משום שאדעתא דארי אפקריה הרי שאעפ"י ששילמו לו לא הפקירו לכל. ואולי יש לחלק, שכאן כשמשלמין לו את דמי החמור, סוף סוף יחזור לביתו בלא שנחסר דבר, מה שאין כן בהא דרב ספרא, אף ששילמו לו על חמורו בכך שבכל יום אחד מבני החבורה האכיל לארי את חמורו גם בעדו, סוף כל סוף הארי אכל בכל יום,

חמורו מאליו. אבל אם הציל, לא יוכל צעל החמור לומר חמורי היה עולה בלעדי הלתך, אלא חייב ליתן לו שכרו. וכן שנים שנתפסו והוציאו אחד הוצאות, אם השני יצא מן המאסר בלא השתדלות חבירו, אין חייב ליתן לחבירו כלום, ואילו לא התנה עמו. ואם לא יצא רק ע"י השתדלות האחר, לא יוכל לומר לא הייתי צריך להשתדלותך כי ידי תקיפה, אע"פ שהאמת אחר, מ"מ חייב ליתן לו לפי מה שנהנה, לפי ראות

ביאור

מהרי"א דיסקין

נותן מן ההוצאה ט. אך אם הוציא בשבילו יותר, צריך ליתן כנ"ל כדין יורד שלא ברשות דנותן שבח כנגד הוצאה, ש'כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה וכו' צריך ליתן לו שכרו.

ובספרים, מ' שהציל ספריו וספרי חבירו וכו' אם ירד על דעת שניהן, חייב ליתן לו מה שנהנה וכו' - לכאורה הוה יורד ברשות, שזה לא היה יכול לקחתם - מדובר באופן שהחבר לא היה יכול להציל ולפדות את ספריו בעצמו, ונטל המציל את ההוצאה לפי מה שהנהנו ולא רק הוצאה שהוציא בשבילו, אך כשעושה בשביל עצמו לא, רק כשעשה תחילה בשביל שניהם, וכן הוא בסמ"ק רל"ו (ש"ך ס"ק ד') דאם בשבילו עשה נטל ההוצאה אף שיתירה על השבח יא, וכאן בנתפס לא שייך פורע חובו, שהיו כמבריה ארי ופטור, כמבואר במרדכי (ב"ק סי' נט) ב, רק לא יותר מדמיו יג, דוק, אבל בנפשות לא, אלא פודהו אפילו ביותר מדמיו יד, ובספרים משום הבזיון - יורד להצילם אפילו יתר על דמיהם טו.

ה. שם. ונראה לי דווקא שירד תחלה להציל ש"ו, אלא שהציל גם כן ש"ו חבירו עמו, אבל אם ירד על

כשירד על
דעת
שניהם היו
נהנה
מחסרונו

דוחק. הא ליתא וכו'. ומחלק המהרש"ל שם, שמבריה ארי לא שייך אלא רק היכן שמציל מצער ולא מהפסד, וכאן מצילו מהפסד שהרי היהודי לא נתחייב להגמון כלום מן הדין. ואפילו לפי הסובר שהפטור בפורע חובו משום שיכול לומר הייתי מוצא הרבה בני אדם שהיו פורעים בעבורי, מכל מקום בנדון זה שבא עליו בעלילה חייב. עיי"ש.

יג. כמבואר ביש"ש (שם): 'ונראה דווקא כשפדה אותו בכדי דמיו, אבל יתר בכדי דמיו לא, דהא פסקינו פרק השולח (גיטין מה). אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהן וכו'.

יד. ראה שם במהרש"ל: 'ודוקא ביושב בתפיסה על טענת ממון. אבל על עסקי הנפשות, פשיטא דמחוייב לפדות עצמו בכל דמים שבעולם שיש לו, וכופין אותו לכך. וא"כ היכא שפדאו אחד, פשיטא דמחזיר לו כל הוצאתו'.

טו. כן מבואר בש"ך (ס"ק ה) מהי"ש: 'ואם אחד נתפס ופדאו אחד בממון צריך חבירו לשלם לו והיינו כדי דמיו אבל יותר לא ואם נתפס על עסקי נפשות צריך לשלם לו אף ביותר מדמיו וכן אם ברח ותפס השר ספריו ופדאו אחד צריך לשלם לו כל מה שנתן עבורם משום בזיון הספרים כל זה מבואר בראיות ביש"ש בב"ק פ"ו סי' ט"ו וע"ש.

טז. ראה רא"ש בב"ק פ"ב סי' ו'. יש"ש בב"ק פ"ב סי' טז. מחנה אפרים הל' גזילה סי' יג.

ט. נראה שב' הגירסאות בדברי רבינו משמעוהם אחת; א' שאם אין שבח אינו נותן ממנו כנגד ההוצאה, ב' שאם אין הוצאה בעבורו אינו נותן מהשבח לפי מה שהיתה ההוצאה. או שיש ט"ס בגירסא וצ"ל ואם אין כאן הוצאה אינו נותן מן השבח וכן לעיל צ"ל ואינו נותן ההוצאה מהשבח. י. על מה שכתב השו"ע שם (סעי' ח') שעכו"ם שבא בעקיפין ולקח שדה מישראל ומכרו לישראל אחר צריך להחזירו לבעלים ושמין כמה היה רוצה ליתן לעובד כוכבים כדי שיחזירו לו וכך יתן לישראל הלוקחה, כתב הש"ך בשבסמ"ע (ס"ק יט) כתב שאין צריך ליתן להלוקח את כל הדמים שנתן לעכו"ם אלא מה שהיה צריך הבעל ליתן לעכו"ם, אמנם כתב בשם המהרש"ל (ים של שלמה בבא קמא פ"ו סי' יד) שאם כוונת הלוקח היתה לטובת הנגזל צריך ליתן לו כל מה שהוציא עד כדי דמיו.

יא. דכיון שלא יכל לבדו הוה כיווד ברשות ולכן שייך לחייבו אף יותר מהשבח.

יב. זה לשון המהרש"ל (ים של שלמה בבא קמא פ"ו סי' טו): 'פסק מהר"ם (מרדכי, תשובות מיימוני נזיקין סי' יז) על יהודי אחד שהיה נתפס בתפיסה להגמון, ובא יהודי אחר ופדאו, דצריך להחזיר לו דמיו. ויש שרוצין לפטור הנתפס, משום דדמי לפורע חובו. ומבריה ארי בעלמא הוא, כדאמרין בירושלמי (נדרים פ"ד ה"ב) אפילו בבעל חוב

ב"ד, כן נראה לי (ועיין במרדכי פ' הגזול במרא משנת מהר"ם ודלא כמהר"ם פדוואה סי' ס"ג). ואם נראה לב"ד שלא הוצרך להרבות בהוצאות בשבילו, דאפילו בשבילו לבדו היה צריך לכל הוצאות אלו, אינו

ביאור

דעת שניה, חייב ליתן לו מה שנהנה, מאחר שהציל ש"ל חברו, וכמו שנתבאר. מה שכתב רמ"א ונראה לי שאם ירד על דעת שניהם חייב ליתן לו מה שנהנה, איני מבין, הא מכל מקום אפילו שירד מתחילה על דעת להציל גם את ספרי חברו, היו לו אותם ההוצאות להצלת ספריו שלו לבדו, ואם כן לא נחסר בשבילו, והוי זה נהנה וזה לא חסר דפטור, ואפשר דזה אינו מבורר לנו שפטור בכה"ג משום דזה נהנה וזה לא חסר, רק כשהוציא מצד עצמו, אבל כשהוציא בשביל שניהם גם זה נחסר הוא והוי אוכל חסרונו של חברו ט', ולפי מש"כ נתי"מ פה (ס"ק ו') י,

יקשה דיצטרך ליתן לו הוצאותיו בשלימות י", ויחלקו את ההוצאות שוה בשוה בין שניהם י", ולא רק שישלם לו לפי מה שנהנה כ'.

הטעמים
בירד לנהר
להציל
חמור
חבירו

ו. סעי' ד, סמ"ע ס"ק יב. ושנראה לדון בדזה דע"ה מא"י אחר התנאי והיה לו פסידא על ידי הצלתו צריך לשלם לו כ"ל דמי חמורו. סמ"ע סקי"ב, אפשר ליתן סברא לשיטת הסמ"ע, שכיון דחזינן שירד להציל ולא הציל חמור זה, גם את זה שלו לא היה מציל, דנתברר שאינו מוכשר לכך, ולא הפסיד מאומה בזה שירד להציל את חמור חברו, אבל בעלה מא"י, יכול לטעון הפסדתי עבורך דיתכן שכן מוכשר להציל חמורים. עוד אפשר דסבירא ליה דזה שירד להציל ולא הציל, מיקרי המניעה ממנו מ-הפועל ואינה פסידא דעלמא ולכן מפסיד שכרו, ואונס כזה שעלה מא"י, ולכן לא יכל הפועל להשלים את פעולתו שנשכר עבורה, לא שכיח הוא, ואף שהוא על הפועל כ', מכל מקום כיון

י. הנתיה"מ נחת לקושיית רבינו דמצד נהנה הרי לא חסר, ועיי"ש מה שתי. וזה לשונו: ולזה סיים רמ"א דאם ירד על דעת שניהם דחייב ליתן לו. והטעם נראה, כיון דאי אפשר להניצל בלי הוצאות, ממילא כל אחד יכול לכופ את חברו ליתן, כמו שירא שעמד עליה גייס בסימן רע"ב [סיעף ט"ו], ועיין מה שכתבתי בסימן קע"ח (ביאורים ס"ק ג') שכן הדין בכל מקום כשהדבר צריך לשניהם ואי אפשר לאחד לתקן הדבר מבלי חברו, שכופין זה את זה'. יח. נראה דלפי דברי רבינו בס"ק הקודם לא קשה, דכיון דהוי כיווד ברשות ודאי צריך ליתן לו בלא דין נהנה. יט. ראה בנתי"ט ס' קע"ח ג' דכל דבר המוכרח לשנים, וכשאחד יתקן לעצמו יתקן גם כן האחר, מחויב הלה ליתן את חלקו. אמנם הנתי"ש שם מוקי את דברי הרמ"א כאן

שכתב שלא חייב השני להשתתף עמו, באופן שלא נתפסו על ענין אחד ויכול להציל את עצמו זולת האחר. כ. היינו ששמין כמה אדם רוצה ליתן שלא יהיה צריך להשתמש באלמות אם יכול לצאת ע"י ידו התקיפה של השר שלו וכמבואר בנתי"ט ס"ק ה'. נא. כמבואר בסימן שלד סעי' א'; 'השוכר את הפועל להשקות השדה מזה הנהר, ופסק הנהר בחצי היום, אם אין דרכו להפסיק, או אפילו שדרכו לפסוק והפועל יודע דרך הנהר, פסידא דפועל ואין בעל הבית נותן לו כלום, אף על פי שגם בעל הבית יודע דרך הנהר. אבל אם אין הפועל יודע דרך הנהר, ובעל הבית יודע, נותן לו שכרו כפועל בטל. הגה: וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהם אינן יודעין, הוי פסידא

חייב ליתן לו כלום, דזה נהנה וזה אינו חסר. לכן יש מי שפסק מי שהציל ספריו וספריו חזירו, אם לא הוצרך להרבות הוצאות צבציל חזירו, אין חזירו חייב לשלם לו כלום (הגהות אלפסי פ' הגוזל). ונ"ל דווקא שירד מחלה להציל שלו, אלא שהציל גם כן של חזירו עמו. אבל אם ירד על דעת שניה, חייב ליתן לו מה שנהנה, מאחר שהציל של חזירו, וכמו שנתבאר, כן נ"ל. וכן כל אדם שעושה עם חזירו פעולה או עושה, לא יוכל לומר צחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו (ר"ן פ' שני דייני גזירות):

ביאור

מהרי"ף דיסקין

ז. שם. סק"צ סמ"ע נראה דשלא צפניו אף הסמ"ע מודה וזהו ש"ך צ"ל סק"ד.
 ח. שם, סמ"ע ס"ק יג. סק"ג, אף דשותף כיורד צרכות מ"מ כאן שניה ממנהג, וזה לא הי' צריך לזה כלום, ועכ"פ מ"ש צריך ליתן.
 שהפסיד הפועל את חמורו, וזה - בעל החמור השווה מאתיים, לא נפסד, צריך ליתן לו - לפועל, הפסדו^כ, ומכל מקום אין לנו סברא על פי זה לחלק ולבאר, הא דבסתמא - אם לא התנה עם הבעלים שיקבל את חמורו^כ, לא מקבל את דמי חמורו, ואפשר דמכל מקום גם הבעל הבית, לא הוי ליה לאתנווי שאם לא יצליח הפועל במלאכתו לא יתן לו שכר, ולכן אין נותן לו דמי חמורו בסתם^כ.

ז. שם. ושנראה לרד"ק דבזה דעה מא"י אחר התנאי והיה לו פסידא על ידי הצלתו צריך לשלם לו כל דמי חמורו. סק"ב סמ"ע נראה דשלא צפניו ועלה מאליו, אף הסמ"ע הסובר ששלא צפניו הוא כאילו התנה, מודה שאין צריך לשלם לו את הפסד חמורו, אלא רק שכר פועל, וזהו שכתב בש"ך ס"ק ד' כ"ה שהמהרש"ל כתב כסמ"ע שבהתנה משלם שכרו משלם כל מה שהתנה, ומשמע שבלא התנה, אעפ"י שלא היו הבעלים כאן, סוף סוף הא לא התנה ואין לו אלא שכר פועל.

ח. שם, סמ"ע ס"ק יג. ושותף השני לא רצה ליתן לו להוצאה כלום כי אמר ששר שלו ידו תקיפה על השר של חבירו והיה מוציאו מיד שר שלו בכח בחנם וכתב דאין צריך ליתן לו אלא כדי שכרו וכו'. סק"ג, אף דשותף כיורד ברשות, מכל מקום כאן שניה ממנהג^כ, וזה - השותף השני, לא היה צריך לזה - להוצאות אלו, כלום, כי יד השר שלו תקיפה על השר שחטף את המשכון, ועל כל פנים מה שנהנה, בכך שאין צריך לנצל את השר שלו לשם כך^כ, צריך ליתן, וזה מה שמשמע בדרכי משה שצריך ליתן לו כדי שכרו^כ.

בלא תנאי
מפורש
משלם
כפועל

אעפ"י
שלא היה
צריך
להוצאה
משלם מה
שנהנה

כח. זה לשונו: 'וכן אם עלה חמורו מאליו כו'. עיין בסמ"ע ס"ק י"ב שכתב ומיהו נראה דגם בדינים הללו דירד להציל ולא הציל או שעלה מאליו אם לא היו הבעלים שם אף דלא התנה כאילו התנה עמהם דמי. עכ"ל. ובהתנה פסק מהרש"ל אף דעלה מאליו צריך לשלם לו שכרו משלם כל מה שהתנה עיין שם סימן מ' והוא כדעת הסמ"ע.
 כו. לכאורה מנהג היינו הדרך בה היה צריך שותף לנהוג בפשטות כשמתעוררת בעיה כגון זו.
 כז. כמבואר בנתי" ס"ק ה': היינו ששמן כמה אדם רוצה ליתן שלא יהיה צריך להשתמש באלמות.
 כח. דגם ביורד שלא ברשות צריך ליתן אם נהנה.

דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית.¹

כב. כמו ספינה סתם ויין זה דמבואר בס' שיא סעי' ג' שכיון שיש לו פסידא בטביעת הספינה נוטל תשלום כל הדרך אעפ"י שנאנס ולא נסע אלא חצי הדרך.

כג. דלא היה בפני הבעלים דהוי כאילו התנה, ומכל מקום אין לו אלא שכרו ולא כל הפסדו, וצ"ב החילוק ואין מבואר לפי הסברא הנ"ל.

כד. דבכל אונס כיון שיש לפועל הפסד אמרין דה"ה לבעה"ב לאתנווי שלא ישלם הגייס ולכן חייב אבל הכא כיון דאין הבעלים בפנינו לא ה"ל לאתנווי ולכן פטור.

ה. וכן שנים שהיו באים בדרך, זה בחבית של יין וזה בכד של דבש, ונסדק הכד של דבש, וקודם שנשפך הדבש לארץ שפך זה יינו והציל הדבש לתוך החבית, אין לו אלא שכרו הראוי לו. ואם א"ל אציל את שלך ואתה נותן לי דמי שלי, או שהתנה כן בפני ב"ד, הרי זה חייב ליתן לו. ובעל היין חייב לשפוך יינו כדי להציל דבש חבירו, הואיל והבעלים אומרים לשלם לו (טור נסיון רע"ד נסס הרא"ש). (ויש חולקין) (שס נסס הר"ף והרמ"ה). ואם נשפך הדבש לארץ, הרי זה הפקר, וכל המציל לעצמו מציל. הגה, וי"א אפילו לא נשפך הדבש עדיין רק שנשבר הכד כל כך שהיה נשפך אם לא הציל, זה הו' הפקר (טור וצ"י נסס רש"י). וה"ה נכיוולא צה, כגון שהיה שריפה צעיר ונרמו היהודים מן העיר מפחד הדליקה, והציל אחד, מה שהציל הוא שלו, דהוי כווכה מן ההפקר (מרדכי פרק הגזול בפרק):

ו. היה זה בא בכד של דבש וזה בא בקנקנים ריקנים, ונסדק כד הדבש, ואמר לו בעל הקנקנים איני מציל לך דבש זה בקנקני עד שתתן לי חציו או שלישו או כך וכך דינרים, וקבל עליו בעל הדבש ואמר לו הן, הרי זה שחק בו ואינו נותן לו אלא שכרו הראוי לו, שהרי לא הפסידו כלום:

ביאור

מהרי"ל דיסקין

בגדר הדין
דנטיילת
שכר על
השבת
אבידה

ז. סעי' ו, סמ"ע ס"ק יט. ועוד נראה דאפילו אם ידוע שלא היה לו עסק אחר לעת עתה לעסוק בו וכו' אינו מן הדין שיהא זה עדיף משום צורך הצלת ממנו או גופו משום הכי צריך על כל פנים ליתן לו שכר כאינש דעלמא. עסמ"ע סקי"ט, אין לו ביאור, דאלא מאי אמרו שאסרו ליטול שכר על השבת אבידה, וצריך לומר שאיהו מחלק בין אבידה שעל העבודה שבהחזרתה

ז. סעי' ו, סמ"ע ס"ק יט. עסמ"ע סקי"ט, אין לו ביאור אלא מאי אמרו אסרו ליטול שכר על השבת אבידה, וצריך לומר שאיהו מחלק בין אבידה להך דנשפך היין, אבל ממעבורת קשה כיון דאמרו צצ"ק (פ"א ז') השבת גופו דאורייתא יהי' נחנס ויש לחלק דשם בתועה איירי, וע' סנהדרין ע"ג משמע ג"כ דמה דכתיב בסכנת נפשות איירי.

אסרו ליקח תשלום, להך דנשפך היין דאין לו דין אבידה כט, אבל ממעבורת קשה כיון דאמרו בב"ק (פ"א:) השבת גופו דאורייתא, יהיה בחינם, ומדוע יכול לומר משטה אני בך רק על החלק בדינר שקצב היותר מהשכר הרגיל, ויש לחלק דשם בב"ק בתועה איירי, והוא בסכנת נפשות, ועל זה נאמר שהשבת גופו מדאורייתא בחינם, ועיין סנהדרין דף ע"ג משמע גם כן דמה דכתיב השבת גופו בקרא, בסכנת נפשות איירי^ל מה שאין כן בהא דמעבורת מיירי שאינו בסכנת נפשות ולכן חייב לשלם לו על ההעברה.

תיפוק"ל מוהשבותו, משמע שהיא אותה הלכה כמו לא תעמוד.

כט. אולי משום דבעליה עמה ויכול לשכור. ל. דקפריך גמ' שם מאי בעי קרא דלא תעמוד על דם רעך

ז. וכן מי שברח מבית האסורים והיתה מעבורת לפניו, וא"ל העבירני ואני נותן לך דינר, והעבירו, אין לו אלא שכרו הראוי לו. ואם היה צייד, ואמר ליה בטל מצודתך והעבירני, נותן לו כל מה שהתנה עמו, וכן כל כיוצא בזה. הגה, י"א הא דאין לו אלא שכרו היינו צדצר שאין רגילות ליתן עליו הרצה, אצל צדצר שדרך ליתן הרצה, כגון השנעת שדים או רפואה, חייב ליתן לו כל מה שהתנה עמו (תוספות והרא"ש פרק מנזת חלילה). ובשדכנות אין לו אלא שכרו, אף על פי שהתנה עמו לתת לו הרצה (הרא"ש כלל ק"ה סי' ח' ומרדכי פ' הגזול צמחא בשם מוהר"ם):

ח. במה דברים אמורים, בשלא נתן לו. אבל אם נתן לו בכל אלו הדברים אינו יכול להוציאה מידו:

ביאור

מהרי"ף דיפקין

י. סעי' ז, סמ"ע ס"ק כ. סק"כ, ל"ע דאפשר כיון שמשטה בו שוב שמין כפחות, וע' סי' ר"ז צטור לענין אסמכתא.

י. סעי' ז, סמ"ע ס"ק כ. מב"ל מקום כיון דע"ל כ"ל פנים היה לו לצוד דגים ואפשר שהיה עולה במצודתו כ"ל כך דגים כשיעור פסיקתו שכר זה משום הכי צריך ליתן לו כ"ל שכרו עיין שם ודו"ק.

במשטה
שמין
כפחות

סק"כ, צ"ע, דאפשר כיון שמשטה בו שוב שמין כפחות לא, ועיין סימן ר"ז בטור לענין אסמכתא לב.

דהכי התנה שהוא סבור שמא יבוא לידי כך כגון שחק בקוביא וכיוצא בו שאינו יודע אם ינצח אם לאו ואפ"ה התנה ודאי מספק גמר ומקני בד"א כששוחקין במעות מוכנין אבל אם שוחקין באמנה אין מוציאין הימנו מה שהפסיד. או שכוונת רבינו לזה: 'והמתנה על דבר שבידו לעשות אי לא גזים כגון אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטב לא הוי אסמכתא ואם גזים שאמר אשלם אלפא זוזי הוי אסמכתא דלא גמר ומקנה ולא משלם אלא מה שהפסיד לפיכך שהמוכר מקנה ללוקח על תנאי אם תעשה לי דבר פלוני תקנה הוי אסמכתא כיון שקיום התנאי אינו תלוי ביד המוכר אלא ביד הלוקח'. עוד יתכן שרבינו מיירי בדין אסמכתא בכללות.

לא. היה נראה לומר שכיון שיש לפועל פסידא מוכח שלא היה המתחייב משטה בשעת הפסיקה דאינו יכול לשטות על חשבון הפסד חבירו, וקציצתו קיימת. וראה בקצוה"ח שאעפ"י שברי שלא יעלה במצודתו דגים בסכום זה אין יכול לטעון משטה הייתי, וזו היא הסברא בביאור דברי הקצוה"ח, שכיון שיש לו פסידא, ואין השכר שמגיע לו כמו שכר שאר הספנים, ממילא הקציצה קיימת. אבל בסמ"ע משמע שצריך שתהיה אפשרות שאכן יפסיד את סכום הקציצה, ועל זה מקשה רבינו דא"כ שישומו כפחות.

לב. אין ברור כל צרכו האם כוונת רבינו לפיסקא זו בטור: 'ודבר שאין בידו כלל ואין דבר לתלות בו לומר דאדעתא

הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער קרית יואל, מאנרא

שליחת הזמנה לבי"ד לבקשת תובע שאינו ציית דינא

רק אחד מבעלי דינים התובע או הנתבע לא ציית דינא אם פטור הדיין מלדון להם, כי י"ל בני חמוה דמר עוקבא היו בין עצמם לדון והיו תובע ונתבע לא צייתי דינא, עוד צ"ע למה השמיטו רי"ף ורא"ש וטור ושו"ע דבר זה.

ונראה דסבירא ליה להרי"ף והרא"ש דזה נשמע מהא דאיתא ביבמות (ס:), אמר רבי אילעא משום רבי אלעזר ברכי שמעון כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, רבי אבא אומר חובה שנאמר אל תוכח לץ כו'. והובא שם ברי"ף ורא"ש, ולהכי אמר מר עוקבא פסילנא לכו משום דמצוה וחובה שלא לומר דבר שאינו נשמע, משא"כ להאוי"ז דכתב דפטור דמשמע דאם ירצה ידון למה אמר פסילנא, אלא ודאי דמצוה וחובה שלא יזדקק להם כו', עכ"ל התשורת שי.

(ב) **הנה** הא דהעיר התשורת שי על האוי"ז מהגמרא ביבמות הנ"ל, עיין באור זרוע הגדול בפנים (סנהדרין סי' מו) דכבר העיר מדין זה וז"ל: יש לי ללמוד ממעשה דמר עוקבא דאמר להו לבני חמוה משום דלא צייתתו דינא הוא, דאע"ג דקיימא לן שהדין מצות עשה, אעפ"כ במקום שאדם יודע שאינם נשמעים לו פטור הוא (מלומר) להם הדין, שהרי מר עוקבא לא רצה ליזקק לדין דבני

שאלה: מצוי כמה פעמים באיש שיודעים בו שהוא אינו ציית דינא, או שהוא רגיל לסרב לבוא להבית דין כשתובעין אותו לדין, ועכשיו הוא בא לפני הבית דין לשלוח הזמנות ולתבוע אחרים לדין, וצ"ע אם יש בזה איסור או חובה או מצוה על הבית דין שלא יזדקקו לו ואין לשלוח הזמנות בעבורו, או אין שום חשש איסור לשלוח הזמנות בעבורו. ואבאר קצת דעת הפוסקים בזה ב"ה.

אם מותרים להזדקק לתובע שאינו ציית דינא

(א) **בשו"ת** תשורת שי (ת"א סי' תרל) דין בדין גברי דלא צייתי דינא, אם באו לדינא אם צריך הדיין להזדקק להם, והשיב דדבר זה מבואר בסנהדרין (כ: וכו'), בני חמוה דמר עוקבא קרובים ונתרחקו הוו אתו לקמיה לדינא, אמר להו פסילנא לכו לדינא, אמרו ליה מאי דעתך כרבי יהודה כו', אמר להו אטו בקבא דקירא אידבקנא בכו, דלא קאמינא פסילנא לכו לדינא אלא משום דלא צייתתו דינא. והגהות אשרי (ס"פ סי' כ) כתב: ואע"פ שהדין מצות עשה הוא אעפ"כ במקום שאדם יודע שאינם נשמעין לו פטור מלומר להם הדין, ושמעין ממר עוקבא שלא רצה להזקק לדין דבני חמוה וקרוב ונתרחק הוה משום דלא צייתי דינא, מאור זרוע. ועדיין צ"ע אם

יודקק להם מטעם שלא לומר דבר שאינו נשמע, דהנה בשו"ע (או"ח סי' תרח ס"ב) כתב הרמ"א: ואם יודע שאין דבריו נשמעין לא יאמר ברבים להוכיחן רק פעם אחת, אבל לא ירבה בתוכחות מאחר שיודע שלא ישמעו אליו, אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו (רי"י ס"פ סכע"י). הרי דגם ביודע שאין דבריו נשמעין צריך להוכיחן עכ"פ פעם אחת ברבים, וביחיד אפילו הרבה פעמים, ובפשטות נראה דהליכה לדין תורה ונתנית פסק דין אינו בגדר רבים וצריך להוכיחם אפילו הרבה פעמים, א"כ למה נאסר להדיין להזדקק לפסוק להם הדין, ואפילו אם נאמר שעכ"פ מיושב שיטת הרי"ף והרא"ש בזה דהם אינם סוברים כשיטה זו, מ"מ לפי מה שאנו פסקינן להלכה כהרמ"א עדיין צ"ע.

ד) **ובאמת** דבר זה הוא מחלוקת גדולה בראשונים, ואציין דבריהם בקיצור, בספר יראים (סי' יג) כתב: ואם ברור לך למוכיח שלא יקבלו ממנו והם העוברים שוגגים, טוב לו לשותק כדאמרינן בביצה (ב). הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין כו', וה"מ בשוגגין אבל מזידין אע"פ שאתה מרבה עונשו שחטא בהתראה אין בכך כלום, ועל זה נאמר הלעיטוהו לרשע וימות, וכאשר פירשתי למעלה שחייב להוכיחו אפילו אינו מקבלו, ועל זה נאמר ביחזקאל הוא בעונו ימות ודמו מידך אבקש, ועוון הוא זדון כדאמרינן ביומא (לא) עוונות אלו הזדונות. ועיי"ש בתועפת ראם (סק"ה) שהביא דבפוס ישן (סי' לו) היה גירסא אחרת אבל גירסא זה העיקר עיי"ש, וגם בסמ"ק (מ"ט ק"ב) כתב כן דאם ברור לו שלא יקבל תוכחתו והחוטא שוגג, ע"ז אמרו חכמים מוטב שיהיו שוגגין ואל יהו מזידין, ואם החוטא מזיד וברור למוכיח שלא יקבל אינו נענש כמותו, אך הוא עובר על מצות הוכח תוכיח עד שינוסף

חמוה משום דלא צייתי דינא, ולעיל נמי (פ"ק) תניא רבי יהודה אומר שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד חזק, עד שלא תשמע דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה אתה רשאי לומר להם איני נזקק לכם, ושלהי הבא על יבמתו אמר רבי אילעא משום רבי יהודה בר שמעון כשם שמצוה לאדם לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע, פירוש רבינו יהודה בר נתן זצ"ל דבר הנשמע דכתיב הוכח תוכיח למי שיקבל הימנו, רבי אבא אמר חובה שנאמר אל תוכח לך כו'. הרי דלא אשתמיט מן האו"ז גמרא זו.

אולם תמיהתו למה כתב האו"ז רק דפטור מלומר להם הדין היא תמיהה נכונה, וכבר קדמו החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' מו) (א"ת 7) וז"ל: אם יודע הדיין שאין דבריו נשמעים מותר לו להסתלק עצמו מלדון, כן יש ללמוד מעובדא דמר עוקבא כו', וכן מצאתיה בהגהות אשרי שם עכ"ל הרב מהר"ר אליהו ישראל ז"ל בנימוקיו כ"י, ומלשון מר עוקבא דאמר פסילנא לכו לדינא עד שמזה דנו שפטול משום קורבה, והדר פירש להו דלא צייתי, מוכח דלא לבד שמותר לו לסלק עצמו כמו שכתב הרב הנזכר אלא דחובה עליו להסתלק, הן אמת דגם לשון או"ז שהביא הגהות אשרי הוא במקום שאדם יודע שאינן נשמעין לו פטור מלומר הדין וכו' עיי"ש, ועיין בריש (סי' יב). הרי דכבר תמה החיד"א בזה, אבל לא כתב לבאר שיטת האו"ז למה באמת כתב רק דפטור מלומר להם הדין, ועיין לקמן (א"ת ט) מה שיש ליישב בזה.

דיני תוכחה במי שעובר עבירה במזיד

ג) **אמנם** בעיקר מה שצ"ע הוא הכרעת התשורת שי דמצוה וחובה שלא

ולדינא כבר הבאתי מהרמ"א דמחלק בין ביחיד לברבים, ואסיים בדברי התהל"ד בספרו שוהם וישפה (הלכות דעות פ"ו ה"ו), דהביא דעת סמ"ק הנ"ל ושכן דעת הריטב"א (מסות כ): וכן כתב בשיטה מקובצת (כ"ה ה) משמו, אלא דבהא דאל תוכח לץ תירץ דהיינו דוקא לרבים שאין חיוב להוכיחם אלא פעם אחת, ורמ"א (סי' תרח) פסק כהריטב"א, ועיי"ש במג"א (פסק"ג) דפסק כהסמ"ק, והנה אף שדעת התוס' ורא"ם (כוונתו לפי גירסה הישנה) והסמ"ג להקל מ"מ בדאורייתא שומעין להחמיר. ועיין גם בשו"ע הרב (סי' קטו ס"ו וסי' תרח ס"ה), הרי דאנו מחמירים דגם בעובר במזיד צריך להוכיחן ביחיד פעם אחת פעם, ולא בזה נאמר דמצוה וחובה שלא לומר דבר שאינו נשמע, א"כ אי אפשר לאסור מטעם זה להבי"ד להזדקק לדין כשהבעלי דינים אינם צייתו דין, ודברי התש"י צ"ע.

(ו) **שוב** האיר ה' את עיני ומצאתי כדברינו בשו"ת עצי חיים (תשע"ו סי' א), וזהו תוכן דבריו: כתב דמלשון פסילנא לכו שאמר מר עוקבא משמע אפילו אם הבי"ד רוצה אסור להם להזדקק ליה, דאל"כ היה צריך לומר דפטור לומר להם הדין, אלא ודאי דלמי שלא ציית דינא פסולים המה לומר לו הדין, והטעם בזה אין לומר שהוא משום שאם יצאו חייבין לא צייתי לדין תורה, ולכן אין לבי"ד להכניס עצמן בזה וכענין שאמרו ביבמות הנ"ל, דהא כתב הר"ן הובא ברמ"א הנ"ל דאם יודע שאין דבריו נשמעין לו לא יאמר להוכיחן היינו ברבים, אבל ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו, וא"כ אם הטעם משום שמא לא ישמע לו הרי התם הוי ביחיד וחייב להוכיחו אפילו לא ישמע לו כו' עכת"ד. הרי מפורש דאין לפטור מלהזדקק לדון למי שאינו ציית דינא מטעם שמצוה וחובה שלא להוכיחם,

החוטא ואפילו מאה פעמים צריך להוכיחו, ואם נזף בו אסור להוכיחו מכאן ואילך שנאמר אל תוכח לץ. ומבואר מזה דבעובר עבירה במזיד צריך להוכיחן הרבה פעמים.

והר"ן הנ"ל [אצלינו הוא בנמוקי יוסף על הרי"ף ביבמות] שציין הרמ"א כתב בזה"ל: דבר הנשמע למי שמקבל מצוה דכתיב הוכח תוכיח אפילו מאה פעמים, אבל למי שאינו מקבל מצוה וחובה שלא להוכיח, והקשו המפרשים מהא דערכין עד הכאה התם ביחיד אבל רבים לא, וההיא דשבת לוכחינהו מר התם שלא הוכיחם כלל אלא שהיה מכיר בהם שלא ישמעו, ומשום דאולי ישמעו או משום שלא יהיה להם פתחון פה היה חייב להוכיחם לפחות פעם אחת. וכן כתב בריטב"א (יבמות סז), מצוה לא לומר דבר שאינו נשמע פירוש לרבים אבל לחבירו עד הכאה כו', והא דאמרינן בשבת (נ"ה) לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא, אמר ליה לא שמעי מנאי, אמר ליה אפילו הכי לוכחינהו, התם כשלא הוכיחם כלל אלא שמכיר בהם שלא ישמעו כי אולי ישמעו ועוד כדי שלא יהא להם פתחון פה, אבל אחר שהוכיחם פעם אחת ולא שמעו ומכיר בהם שלא ישמעו עוד מצוה שלא לומר להם כלום. הרי דהם סוברים דיש חילוק בין ביחיד לברבים.

(ה) **אבל** הסמ"ג (עין סי' יא) אחר שהביא דברי היראים דאם העוברין מזדיין וברור לו שלא יקבלו, אע"פ שפטור מעונש מיתה מ"מ מעשה דהוכח תוכיח לא מפטרי, כתב: ואני אומר שאין בזו כי אם עצה טובה, כי אף במזדיין צריך לשתוק, כדאמרינן ביבמות שחובה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע שנאמר אל תוכח לץ. ועיין בהגהות מיימוניות (הלכות דעות פ"ו) דהביא מחלוקת הנ"ל.

רגיל עמו בקרבות יותר, ע"כ גם מפני צד הספק שלא יצייתו דינא לא רצה להזדקק להם להסיר מעצמו לזות שפתים, כי הלא יוכלו לילך לבי"ד אחר אשר לא היו קרובים אליהם מעולם וכו' עיי"ש, ולפי דבריו בכלל יש לדון אם יכולים להביא ראיה משם שאין להזדקק לדין שהתובע הוא אינו ציית דינא.

(ח) **ולדינא** כבר הבאתי מהג"א בשם או"ז דכתב דפטור מלומר להם הדין, אבל לא כתב דמצוה וחובה עלינו שלא להזדקק להם, וכתב כן הגם שהביא דברי הגמרא מסנהדרין הנ"ל דאמר פסילנא לכו, וכה ראיתי בפסקי ריא"ז (סנהדרין פ"א אות ט) דכתב: וכן בני אדם שאינן שומעין לדין אתה רשאי שלא להזקק להם עד שלא תדע להיכן הדין נוטה. הרי דאין איסור כלל להזדקק להם, וכן הביא החד"א הנ"ל מהר"ר אליהו ישראל ז"ל, ונדפס בספרו כסא אליהו (ח"מ סי' י סק"ט), וכן כתב בספר אורח משפט (סי' יב ס"א) בזה"ל: גם דיין קבוע אם יודע שהבע"ד לא יצייתו לו אינו מחוייב להזדקק להם כמבואר בסנהדרין הנ"ל, ואע"ג דמר עוקבא היה אב"ד כמבואר בכמה מקומות כו'. הרי דגם הוא לא כתב דיש איסור בזה, וכן הוא בעזרת ישראל הנ"ל, ועיין גם בדברי המהרש"ם בדעת תורה (יו"ד ח"א בדרכי שלום סי' ה).

והעצי חיים הנ"ל שכתב לדייק דיש בזה איסור, וכתב דהטעם הוא דכיון שכל בואם לדין הוא רק שיצאו צדק בהשפטים, ע"כ פסול דלא להוי כסגורין לרשעים עיי"ש, וכן בשו"ת שאילת דוד (בקועטס חיוזיס נהגמטה) דכתב שמגמרא הנ"ל יש ללמוד דמי שרגיל שלא לציית דינא אין נזקקין לו לדינו אם הוא תובע. לא הביאו דברי הג"א ואו"ז דכתב רק דפטור מלהזדקק לזה, ואם כי הדיוק מגמרא הנ"ל דיש בזה איסור הוא דיוק נכון כמו שדייק כן

כיון שהוא ביחיד יש בו המצוה של תוכחה לפי פסק הרמ"א.

(ז) **ובשו"ת** עזרת ישראל (סי' קטו) כתב: במקום שלפי ראות עיני הדיין לא יציית הבע"ד אם לא יהיה תוקף לזה, אין הבי"ד מחוייבים להזדקק לזה כל זמן שלא ישלישו בטוחות, והביא גמרא הנ"ל וכתב: חזינן מזה דכיון שהיה מחוזקין בעיניו שלא יצייתו לדין לא היה רוצה להזדקק להם, וא"כ הכי נמי כיון שבעוה"ר רבו המתפרצים אשר לא יאבו לקיים [הפס"ד], אין הבי"ד מחוייבים להזדקק כל עוד שלא יעשו כנימוס המדינה על פי קאמפראמו"ס או כדומה עיי"ש, ולפי"ז נראה דאם הוא סכסוך של ממונות שאם הצדדים יחתמו שטרי בירורין יהא יכולים לתת להם תוקף בערכאות, וגם אם לא ירצה צד אחד לציית להפסק דין מרצונו הטוב יהא יכולים לכופו בערכאות לקיימו, אז אין סיבה שלא להזדקק להם גם לטעם הנ"ל של התש"י, דהלא בע"כ יהא צריך לקיים הפסק דין.

ובשו"ת אבן שוהם (סי' טז) חולק על העזרת ישראל, וכתב דאדרבה דמשם יש להביא ראיה להיפך, דלמה אמר להו מר עוקבא שפסול לדינא, הוה ליה למימר להו שישלישו בטוחות וידון אותם, ואכמ"ל בזה אם יכולים לכופו את הצדדים להשליש בטוחות או לחתום על שטרי בירורין, ובעיקר העיר שם דכפי הנראה גם בני חמוה דמר עוקבא הוי מצורבא דרבנן, מדאמרי להו מאי דעתך כרבי יהודה אנן מיייתנין איגרתא ממערבא דאין הלכה כרבי יהודה, א"כ היתכן לומר שהיו חשודים שלא יצייתו דינא אשר גדול החטא בזה דמשמתנין על מי שלא ציית דינא, ע"כ כתב להסביר דשם היה רק חשד שלא יצייתו משום שיאמר דדעתו נוטה אליו מדהיה קרוב לו, אף ששניהם היו קרובים מ"מ יאמר דדעתו נוטה אליו שהיה

אם יש להפקיר ממון איש שאינו ציית דינא

(י) **שוב** כתב התשורת שי: ואם אחד לבד גברא דלא ציית דינא אזי הרשות ביד הדיין שלא לדונם בממ"נ, אם יחויב זה דלא ציית הרי מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע, ואם יזכה בדין הרי כתב הרמב"ם (סנהדרין פכ"ד ה"ו) וז"ל: וכן יש לדיין תמיד להפקיר ממון שיש לו בעלים ומאבד ונותן כפי מה שיראה לגדור פרצות הדת ולחזק הברדק או לקנוס אלם. וכ"ש כגון זה דלא מזדקק לו בשב ואל תעשה. אבל ראיתי להעיר על זה משו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' ט) וז"ל: אע"ג דיכולים להפקיר כדילפינן מקרא, מ"מ לא מצינו בש"ס ופוסקים דמאן דלא ציית דינא מפקרין לנכסיה, דאפילו בהנך דמורידין אמרינן דממונם אסור לאבד, ואפילו במקום שהפקירו היינו דוקא אם אי אפשר בשום אופן אחר וכו', ועיי"ש באיזה בית דין אמרו דהפקר בית דין הפקר, וזהו שלא כדעת התש"י, א"כ אין סיבה להחמיר שהדיין לא יודקק להם מטעם דשמא יזכה בדין.

עכ"פ ממה שנתבאר לעיל נראה דאין שום איסור או מצוה וחובה לבי"ד שלא להזדקק לתובע שאינו ציית דינא, בין אם הנתבע הוא ג"כ אינו ציית דינא, בין אם הוא ציית דינא, וכ"ש שכן הוא אם יחתמו שטרי ביורין שיש להם תוקף בערכאות, ובודאי שאין להנתבע טענה שלא יהא צריך לבוא לדון עמו, אלא שמ"מ הרשות ביד הבי"ד שלא להזדקק לזה.

(יא) **ולכאורה** היה נראה להביא ראיה דאין חיוב על הבית דין לסלק עצמו מזה, דהמחבר (סי' יב ס"א) כתב: שנים שבאו לפניך לדין אחד רך ואחד קשה, עד שלא תשמע דבריהם או משתשמע דבריהם ואי אתה יודע להיכן הדין נוטה, אתה רשאי לומר להם

גם החיד"א והתשורת שי, מ"מ לדינא קשה לחלוק על הראשונים הנ"ל דידעו מגמרא זו ואעפ"כ כתבו רק לשונות של פטור או שרשאי שלא להזדקק להם וכדומה, וכן טעם התש"י להחמיר מחמת שמצוה וחובה שלא לומר דבר שאינו נשמע, צ"ע מהרמ"א הנ"ל דפסק דביחיד צריך להוכיחם אפילו הרבה פעמים, וכן מבואר בעצי חיים הנ"ל.

(ט) **והא** שדייקו האחרונים מהא שאמר להו מר עוקבא פסילנא לכו לדינא דמשמע דיש בזה איסור, אולי יש ליישב על פי דברי אחרונים על הטור (חו"מ סי' ט), דכתב שם: ולא שוחד ממון לבד אלא אפילו שוחד דברים, כההוא עובדא דאמימר דהוה יתיב ודן דינא פרח גדפא ויתיב ליה ארישיה אתא ההוא גברא ושקיל, אמר ליה מאי עבדתך אמר ליה דינא אית לי, אמר ליה פסילנא לך לדינא, ותו מר עוקבא הוה יתיב שדי רוקא קמיה אתא ההוא גברא וכסייה אמר ליה פסילנא לך לדינא וכל כיוצא בזה, ע"כ צריך כל דיין להרחיק מזה.

וכתב הדרישה (סק"ד): ומשמע להגאון ולרבינו דלשון פסילנא היינו לחומרא בעלמא ולחסידות פוסל את עצמו לדינא, אבל לדינא מותר לכתחילה כו'. ובב"ח שם כתב מדברי התוס' לשם משמע דכל שוחד דברים אינו אלא חומרא בעלמא אבל פסולים לא היו, וכ"כ במרדכי פרק קמא דסנהדרין (סי' תרפ) על שם רבינו תם, וכ"כ מהרי"ק (שו"ע) על שם המרדכי דכל פסילנא לך שבתלמוד כן הוא דאינו אלא חומרא. ועיין עוד בשדי חמד (מערכת פ' כלל י), ולפי זה ה"ה אולי יש לומר דהאור זרוע ודעימיה הבינו דמה שאמר כאן מר עוקבא פסילנא לכו לדינא, היינו רק מחמת חומרא ומדות חסידות ולא מדינא, ע"כ שפיר כתבו רק דפטור מלומר להם הדין, ומיושב תמיהת החיד"א ודעימיה הנ"ל.

לבתה בלא קנין. וכן כתב הר"י מיגאש שם דקנסום חכמים לקיימן דברי אמם ולא מן הדין. וכן כתב הרע"ב (נבא בתרא פ"ט מ"ז), ולפי דבריהם הזדקקו הבית דין לתביעתם, רק פסקו שלא כדינא מחמת שרצו לקנסו, ועיין בשו"ת הב"ח (סי' כה) דכתב על רש"י, דלישנא וקיימו חכמים את דבריה לא משמע הכי, אלא כפירש רשב"ם דכיון דרשעים היו קנסא הוא דקנסוהו רבנן לקיים מתנת אמם לבתה בלא קנין.

(יג) **והמהרש"ם** בדרכי שלום הנ"ל הביא מהב"ח (ח"מ סי' קפ"ה אסור) דכתב לבאר שיטת הגהות אשר"י דכתב דרבא לית ליה כאבוה דשמואל דאסור להשתתף עם עכו"ם, דטעמו משום דבסוף פרק קמא דע"ז איתא, הנהו מוריקאי דגוי נקט בשבתא וישראל בחד בשבתא אתא לקמיה דרבא שרא להו, ואי איתא דרבא סבירא ליה כאבוה דשמואל דאסור לעשות שותפות עם הגוי, לא הוה ליה לרבא להיות נזקק לשמוע לשאלתם ולא להורות להם דבר, וכדתנן בבבא בתרא (קט"ו): דהקשו חכמים לרבי אלעזר ממעשה באמן של בני רוכל ואמרה תינתן כבינתי לבתי וקיימו את דבריה, אמר להן בני רוכל תקברם אמן, פירוש מדהוו רשעים לדעתו של רבי אלעזר שהיו מקיימים קוצים בכרם דלרבי אלעזר (ס"א) אסור, וקאמר רבי אלעזר דלפי שהיו רשעים לא היו נזקקים להם בבית המדרש להורות להם דאין באמירת אמן ממש, ומתוך כך היתה הבת מחזקת בכבינתה זו, והיו סבורים שקיימו את דבריה, [זהו כעין פירוש רש"י הנ"ל בגיטין], אבל לחכמים דמתירין לקיים קוצים בכרם לא היו רשעים, וחכמים קיימו את דבריה דיש באמירת אמן ממש כו', אלמא דלדברי הכל היכא דקא עבדי איסורא אין נזקקים להם להורות להם דבר, ומדנזקק רבא להנהו מוריקאי דעבדי שותפות עם הגוי והורה להם

איני נזקק לכם, שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדיין. ופירוש הסמ"ע (סק"א) אחד קשה, תקיף ואלים ואינו שומע לקול מוריו. הרי דגם אם מי שאינו שומע לקול מוריו בא לפני הבית דין, ומסתימת הדברים נראה דזהו גם אם הוא התובע, ולא אמרו שרשאי הדיין לומר להם איני נזקק לכם רק מטעם שמא יתחייב הקשה ונמצא רודף אחר הדיין, ולא אמרו שאין להזדקק להם כלל מטעם שמצוה וחובה שלא להזדקק למי שאינו שומע לקול מוריו ולא יציית להפסק דין, א"כ משמע דאין חשש להזדקק לדין זה, ועדיין יל"ע בראיה זה.

אם מותרים להזדקק לתובע שהוא רשע ומחלל שבת

(יב) **ובעצי חיים** הנ"ל הביא עוד ראייה לשיטתו דאין להזדקק לרשעים מגיטין (י"ד: וט"ו), דאיתא שם מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תינתן כבינתי לבתי ומתה וקיימו חכמים את דבריה, אמר להם רבי אלעזר בני רוכל תקברם אמן. ופירוש רש"י (ד"ה תקברם אמן) קללה היא, כלומר לא יעלו על לב ולא יזכרו בבית המדרש לראיה, לפי שרשעים היו שהיו מקיימין קוצים בכרם ולרבי אלעזר כלאים נינהו, ולא נלמד מהן ראייה לפי שלא דקדקנו בהן איך היתה אותה צוואה שמתוך שהיו רשעים לא הוזכרו בבהמ"ד. ומבואר דמי שהוא רשע אין מדקדקין בו להוציא לאור דינו, ולא יעלה על לב בבית המדרש ואין אנו אחראין עליו, עכת"ד.

ועיין ברשב"ם בבא בתרא (קט"ו ד"ה אמר) דפירוש כוונת הש"ס באופן אחר, דרשעים היו והלואי שתקברם אמן כדמפרש טעמא בגמרא, וקנסא הוא דקנסום רבנן לקיים מתנת אמם

הביא מיד רמ"ה (נבא בתרא גס אות קנט) דכתב בזה"ל: מיהו שמעינן מדרכי אלעזר דמאן דמקיים כללים בכרם שרי למלטיה ולמקנסיה אפילו בדינא אחרינא, דהא רבי אלעזר קא לייט להו לבני רוכל, וקסבר דהאי דקיימו דברי אמן קנסא הוא דקנסניהו והפקר בית דין הפקר. ומבואר דיש כח ביד הבי"ד להפקיר ממונו של זה שעבר על דבר תורה, ומטעם דהפקר בית דין הפקר, [וגם הריטב"א ב"ב שם כתב דהוא מטעם הפקר בית דין הפקר עיי"ש].

ומסיק החושן ואפוד: מ"מ לנדון דידן נראה ברור דאינם יכולים בי"ד לכופ את לוי לבוא לדין עם ראובן, לא מבעיא להרמ"ה ודעימיה, אלא אפילו להחולקים דאין להטות דין רשע היינו דאינם יכולים להפך את הדין ולחייבו, אבל שלא לראות את דינו עד אשר יתקן את אשר עוות פשיטא דכו"ע יודו בזה.

טו) ברם לכאורה דבריו צ"ע, דגם אם נאמר שהבי"ד יכולים לקנוס את ראובן שלא להזדקק לדינו מטעם הפקר בית דין הפקר, מ"מ אין ביד לוי הנתבע לומר שאינו רוצה להתדיין עמו, דמאן יימר שהבי"ד רוצים לקנוס עכשיו את ראובן ולהפקיר ממונו, ועיין בפני מבין שם (ד"ס וסרמז"ס) דכתב: אין משו"ע הנ"ל (ס"ז ס"י) ראייה דאי בעי הדיין להטות את הדין משום דהוא רשע דאינו יכול להטות, די"ל דהכא שאני דהדיין חפץ לעשות לו דין אמת כו'. הרי דהכל תלוי בדעת הדיין, ובשדי חמד (אסיפת דיינים מע' ס' כלל ג) האריך בדין הטיית משפט הרשע, ודן בראיות פני מבין הנ"ל והביא דברי רש"י הנ"ל בגיטין וכתב, דמשמעות דבריו שבי"ד לא דנו כלל באותו צוואה לפי שרוח חכמים לא היתה נוחה מהם, ולפי"ז אין ראייה משם אי מותר להטות דינו, דבודאי רשאיין בית דין לחשוך עצמם מן הדין, אבל לאחר שנטפלו לפסוק הדין צריכים הם

דשרי בדנקט גוי בשבתא וכו', מכלל דלית ליה דאבוה דשמואל, זאת היא דעת הגהת אשר"י.

וכן הביא מהב"ח (ח"מ ס' רכח ד"ה נקס) דכתב: ובפרק מי שמת אהא דתנן שם בני רוכל תקברם אמם דלפי שהיו רשעים שהיו מקיימין קוצים בכרם לא היו חוששין לקיים צוואת אמם, הקשה לשם בשם הר"א מרעגנשפורג היכא מצינו שבשביל שעובר על דברי תורה שמותר לגזול ממונו, ותיריך דאי"נ היכא דאין בידינו לכופו בענין אחר לקיים דברי תורה, דהשתא גופו מכין לקיים מצות ממונו לא כ"ש עכ"ל, לפי זה הך דרשא דרב חננא לענין אונאת דברים איתאמרה דמותר להונותו אם אינו מקיים דיני תורה, ומכ"ש אונאת ממון דמותר, ולענין מעשה צ"ע. ומסיים המהרש"ם: א"כ בנדון דידן אם נתברר שמחלל שבת קודש בפרהסיא דדינו כעכו"ם, אין צריך להזדקק לדינו כלל.

יד) ובשו"ת חושן ואפוד (ס' יח) דן בראובן שבנה בית ופתח חלונות לחצר שמעון, ולא אבה לשמוע לקול מורים והבי"ד חתמו כתב דאינו ציית דינא, ואחר עבר זמן מה בא לוי שכנו לבנות באופן המזיק לראובן בסתימת חלונות אחרות, ובא ראובן לפני הבי"ד להתרעם על לוי, וטוען לוי דכיון דהוא לא ציית דינא אין להבי"ד להזדקק לו עד שיציית למה שפסקו לו בהדי"ת עם שמעון, ואח"כ יבוא עמו לבי"ד, וראובן משיב האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, וכתב להאריך בדין אם יכולים להטות דין רשע, וציין להמחבר (ח"מ ס' יז ס"י) דכתב: אם באו לפניו אחד כשר ואחד רשע, לא יאמר זה רשע וחזקתו משקר וזה בחזקת שאינו משנה בדבורו אטה הדין על הרשע כו', וכתב דזה תלוי במחלוקת עיי"ש באריכות, והביא מספר פני מבין (סנהדרין לג.) דהביא דברי הרשב"ם וב"ח (ס' רכח) הנ"ל, וכן

חזקה ועדיין תחת ידו כו' וכיוצא, אין נזקקין לו לעשות לו דין להוציא ממנו מיד אחר.

ולפי דבריו תלוי הכל לפי ענינו, ועל הבי"ד לעיין בכל מעשה ומעשה בפני עצמו אם נזקקין לו או לא, ואין זה כלל דלעולם אין נזקקין למי שאינו ציית דינא. ועיי"ש בשד"ח דכתב ג"כ לחלק בין איסור שכבר עבר דאין קונסין אותו, לבין איסור שעדיין עומדין באיסורם דאז יכול הבית דין לקנסו עיי"ש.

(יז) **והנה** במאירי (נבא בתרא סט) כתב: ואמר להם בני רוכל תקברם אמם, כלומר שרשעים היו ורוח חכמים נוחה להשאירה לבת משיחורו הנכסים לבנים, הא מן הדין אין בדבריה כלום, ואע"פ שהיה להם לחוש להטיית הדין, שמא הבנים לא הזמינוה לדין על כך. ומדבריו משמע דאם היה בני רוכל מזמינים אחותיהם לדינא, היו הבי"ד צריכים להזדקק להם ולפסוק כדין תורה בלי שום הטיה כלל וכלל, ולפי"ז אין משם שום ראייה דאין להבית דין להזדקק לעוברי עבירה או למי שאינו ציית דינא.

(יח) **ולבסוף** הנני להעתיק דברי שו"ת דברי חיים (ת"א חו"מ סי' מו): 'מעורר אני מצטער אשר בעוה"ר אנשי בליעל פורקי עול ועושים עוולות ולא רצו לקבל עליהם עול תורה, וכשיש להם דבר אשר להם זכות בדין תורה הקדושה ואין בידם להוציאם באלמות בוא יבואו ברינה לדין תורה הקדושה, ומעולם נצטערתי על זה אך אין בידינו לעשות בהם כגמול ידם, דא"כ נתת תורת כל אחד בידו וכל אחד יבנה במה לעצמו ויאמר שחבירו הוא פושע וח"ו יפלו התקנות בכללם, ולזה אין בידינו רק לפסוק הדין שיה בשוה כטוב כחוטא' עכ"ל.

לדון דין אמת, וכן כתב שם לגבי דין אונאות ממון דאין הדבר מסור ביד חברו לדונו לפי רשעתו, אבל בי"ד שהדבר מסור בידם לייסר ולהעניש את עושי עוולה י"ל שמותר להם להונתו בממון, דיש כח בידם להפקיר ממון לפי ראות עיניהם, ותמה בזה על דברי הב"ח (סי' רנח) הנ"ל עיי"ש, וכבר תמה כן בפני מבין הנ"ל עיי"ש.

הרי דרך הבית דין יכולים להחליט אם לקנסו שלא להזדקק לו, ולפי"ז באופן שאין בדעת הבי"ד לקנסו מאיזה סיבה שיהיה, אין להנתבע שום טענה שלא יצטרך לבוא להתדיין עם התובע אצל הבי"ד, וה"ה אם ננקוט דמותר לבי"ד להזדקק לזה אלא שהרשות בידם שלא להזדקק, אין ביד הנתבע לומר שאינו רוצה לבוא לפני הבי"ד וצ"ע, [ועיין עוד בדין הטיית משפט הרשע במהר"ם שיק בהגהות לספר מצות השם מצוה פ"א ובספרו על המצוות מצוה פא ושור"ת שאילת יעקב ח"א סי' פו אות כא ותפארת ישראל בבא בתרא פ"ט סקנ"א ומנחת פתים חו"מ שירי מנחה סי' רנב ס"ב].

טז) ובערך שי (חו"מ סי' ט) הביא דברי ב"ח הנ"ל (בסי' קפג), וכתב: מוכח אף דכבר עביד האיסור ועתה ליכא איסור כו' מ"מ אין נזקקין לו, וא"כ אף דרך לדעת הגהות אשר"י כתב כן ושאר הפוסקים דפסקו כאבוה דשמואל לא סבירא ליה הכי, י"ל משום דיכולים לומר דבשוגג עשה או מתחרט עתה כו', משא"כ כשעבר במזיד ולא עשה תשובה, אך מדלקמן (סי' נ"ט וסי' א) מוכח דנזקקין לרשע שלא עשה תשובה, וצריך לומר דהך דב"ב עדיין היו עושין האיסור ומקיימין הקוצים בכרם, משא"כ אם כבר עבר אף דלא עשה תשובה עדיין נזקקין לו, ולפי"ז אם גזל אחד והגזילה בעינו עדיין תחת ידו או השיג גבול רעהו בקרקע או

שמעון בערכאות ואח"כ תבעו אותו לדין תורה על סכסוכים אחרים, ושמעון טוען שאי"צ לירד עמו לדין, וכתב השואל אטו כיון שהלך בערכאות על טענה אחד שוב לא יטעון שום תביעה אחרת, ולכן פסק שמחויבים להזדקק לו עכ"ד, והשיב המהרש"ם על זה יפה דן ויפה הורה, ועיי"ש גם בסוף התשובה, ולא כתב שלא להזדקק כלל להתובע שהלך בערכאות, ולפי המאירי בכלל אין ראייה ממעשה דבני רוכל שאם באו לבי"ד שלא יזדקקו להם.

ובשאלתנו שאנו מיירי במי שאינו ציית דינא, בלא"ה כבר הבאתי מהמהר"ם שיק דכתב דלא מצינו בש"ס ופוסקים דמאן דלא ציית דינא מפקרין לנכסיה, א"כ הרשות ביד הבית דין לדונם, ע"כ נראה דאם הבי"ד שולחים הזמנות לצורך תובע שאינו ציית דינא, אין ביד הנתבע לסרב שלא לבוא להתדיין עמו, ודברי החושן ואפוד צ"ע, מ"מ אם יתעקש הנתבע עדיין צ"ע אם לדונו כמסרב, [אמנם אם ראובן תבע שמעון לבי"ד וסירב ולא בא או שלא ציית למה שפסקו הבית דין, ועכשיו תובע שמעון לראובן לדין תורה על תביעות אחרות, אז נראה לכאורה דיש לראובן טענה חזקה שלא להתדיין עמו עד שיתדיין גם על תביעתו, או עד שיקיים קודם מה שפסקו לו הבי"ד ואכמ"ל בזה].

העולה מכל הנ"ל, מי שאינו ציית דינא או שהוא מסרב ורוצה לשלוח הזמנות, הרשות ביד הבית דין להזדקק לו ולשלוח הזמנות בעבורו, וכן הדין אם הוא הולך בערכאות ותובע עכשיו על תביעה אחרת, ואין על הבית דין שום חיוב או מצוה שלא להזדקק לו, ואין נפקא מינה אם שניהם אינם צייתו דינא או רק התובע אינו ציית דינא, וכ"ש

ועיין בקובץ הפוסקים (סי' טו סוף ס"ב) שמסתפק בכוונתו אם רק במה שנוגע לחזקות כתב כן או בכל מילי נמי וצ"ע, ובספר זכרון אב (נראה מבטו של הערוגת הבושם) בסוף הספר בהערות מנכד הערוגת הבושם (אות ג) הביא עובדא מהערוגת הבושם דלא רצה להזדקק למי שלא היה ציית דינא, וציין שם להדברי חיים הנ"ל, וכתב דאפשר שהד"ח לא מיירי רק שהוא פושע בשאר ענינים, ואף דמיירי שהלך בערכאות קודם זה, מ"מ הבי"ד לא תבעו לדי"ת קודם זה ולא היה מסרב לדי"ת, אבל אם לא ציית דינא קודם זה גם הוא מודה דאין צריך להזדקק לו, דבזה לא שייך טעמו שכתב דא"כ כל אחד יבנה במה לעצמו ויאמר שחבירו הוא פושע, וזה לא שייך כאן דבזה אין צריך ליתן הדברים לשיעורים, דכיון דלא ציית דינא קונסים אותו, עכ"פ גם הדברי חיים יש לומר דמודה דהרשות ביד הבית דין לקנוס אותו ואין צריך להזדקק לו עיי"ש, ועיין עוד מה שכתב בזה בספר משיב בהלכה (ח"מ סי' רכט), ואכמ"ל בדבריהם.

יט) נמצא מזה, דמבואר ממעשה דבני רוכל שלא רצו חכמים להזדקק לעוברי עבירה, וזהו רק כשעדיין עומדים באיסורם כמו שכתבו הערך שי והשדי חמד, ומערך שי ועצי חיים נראה דאין להבית דין להזדקק בזה כלל, אבל לפי היד רמ"ה והריטב"א שכתבו דמטעם הפקר בית דין הפקר קאתו עלה, נראה דהכל תלוי ביד הבי"ד דאם אין בדעתם לקנוס אותו הרשות בידם להזדקק לזה ולדונם כשאר בני אדם, ואין עליהם שום חיוב שלא להזדקק, וכן מבואר בפני מבין ושדי חמד הנ"ל, וגם המהרש"ם לא כתב רק דאי"צ להזדקק לדינו כלל, ולא שמחויבים שלא להזדקק לזה, ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' כח) בדין ראובן שתבע

הרשות ביד הבית דין שלא להזדקק לתובע שאינו ציית דינא, ובפרט בזמננו שרוב בתי דינים אינם בתי דין קבועים, ואם התובע הוא מחלל שבת ובעל עבירה עיין בפנים (אות יב-יח).

שיכולים הבית דין להזדקק לזה אם יחתמו שטרי בירורין שיש לו תוקף בערכאות, ובכל אופן נראה שאין ביד הנתבע לסרב שלא לבוא עמו לדין תורה, מ"מ אם יתעקש הנתבע עדיין צ"ע אם יכולים לכתוב עליו כתב סירוב, מ"מ



הרב חיים ברכיה ליברמן

רב ומו"ץ בבני ברק

הנחה על הזמנת קייטרינג בתשלום מראש

בשכר אדם מותר שהרי בשכר אדם הוא יותר חמור שצריך מיד להתחיל במלאכה ואיך משה לנו שני דינים שאינם שווים.

רק שיש חילוק בין ההיתר של קרקע לבין ההיתר של פועל, שהרי בפועל מוזכר רק שלוקח דינר בחורף וסלע בקיץ, ורוצה ליקח מחיר בזול בקיץ בגלל שנותן לו שכר מוקדם, אבל אינו מסכם איתו שאם ישלם מוקדם יהיה מחיר כך ואם ישלם בזמן יהיה מחיר ביוקר, אלא מסכם לכתחילה סכום נמוך כיון שמשלם לו בחורף, ואילו בסעיף של קרקע מסכם איתו שני מחירים, שאם מעכשיו אתה נותן לי הרי היא לך בעשרה סלעים בכל שנה, ואם תתן שכר חודש בחודש הרי הוא בסלע בכל חודש, וכיוצא בזה בשכר האדם גם כן מותר". וצריך להבין למה כתב השו"ע הך סיפא שגם בשכר אדם מותר והרי סעיף שלם סוף הסימן "השוכר את הפועל בימות החורף לעשות עמו בימות הקיץ בדינר ליום, ומקדים לו שכרו מעתה, ושכרו שוה בימות הקיץ סלע ליום, אסור. אבל אם אמר לו עשה עמי מלאכה מהיום ועד זמן פלוני בדינר ביום, מותר, דכיון שמתחיל לעשות עמו מעתה אינו נראה כנוטל שכר מעותיו שמקדים לו", והרי מבואר שאם מתחיל במלאכה מותר ואם לאו אסור, ומה קמ"ל בשו"ע 'וכיוצא בזה בשכר האדם גם כן מותר', ויותר קשה שהרי יש מחלוקת ראשונים האם בקרקע צריך שירד מיד לקרקע וכמו פועל או שיותר קל הוא מפועל ואינו צריך לירד בתוך הקרקע מיד, וא"כ מה אומר לנו השו"ע שגם

בשכר אדם מותר שהרי בשכר אדם הוא יותר חמור שצריך מיד להתחיל במלאכה ואיך משה לנו שני דינים שאינם שווים.

לשלם לו אלא בסוף ולכן מה שישלם לו את המחיר היקר אין זה המתנת מעות כי לא מגיע לו כסף עד שיגמור את העבודה.

(ב) והקשו כמה ראשונים (רש"א וריעב"א זכ"כ פ.י). למה אסור לפועל לקחת מחיר מוזל אם אינו מתחיל מיד במלאכה, שהרי למדנו בסי' קעג סעי' ח "המקדים לבעל הגינה מעות דמי עשר דלועים אלו שיתנם לו כשיהיו בני אמה בזו, אף על פי שעתה בני זרת בזו, מותר (הואיל וממילא קא רבו וגם כבר גדלו קצתו)", וא"כ גם כאן הרי גוף של הפועל נמצא בעולם, וכמו"כ למדנו שם בסעי' ז "אם קונה דבר ששוה י"ב ב' בשביל שמקדים המעות, אם ישנם ברשות מוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבוא בנו או עד שימצא המפתח, מותר", וא"כ גם בפועל היה צריך להיות מותר כיון שגוף של הפועל נמצא בעולם.

ולכאורה צריך להבין קושייתם, שהרי שאני הכא שקונה החפץ משא"כ בפועל שקונה ממנו התחייבות, שאע"פ שהתחייב לעשות מלאכה מ"מ אין גופו משועבד לעשות מלאכתו, וכמו"ש בריטב"א בקידושין יז. ועוד הרבה ראשונים (עי' ב"ק ח"מ ס' ט"ז ס"ק כה) שלא דמי פועל לעבד עברי, דאילו פועל או קבלן השכירו בעה"ב למלאכה זו, על דבר ידוע נוטל שכרו, וכיון שלא עשאו אף על פי שחלה או נאנס אין לו אלא שכר מה שעשה לפי חשבון, אבל עבד עברי לא נשתעבד לו לעשות דבר ידוע אלא נשתעבד לו שיכופהו למלאכתו לומר שכל מלאכתו תהא לרבו, ולפיכך אם חלה ולא עשה כלום נסתחפה שדהו של אדון, עכ"ל. ולכן כתב הש"ך שם בס"ק מז שאם אמר לפועל 'לך ואיני צריך שתעבוד עוד' אינו צריך עוד לעשות מלאכתו שהרי מחל, ואינו דומה לעבד עברי שאם אמר לו לך עדיין צריך שטר

שחרור כי עבד עברי גופו קנוי ולא כן פועל, (אולם יש ראשונים שלא סבורים כך עיי"ש בש"ך), וברור שאין הבדל בזה בין פועל לקבלן שאע"פ שקבלן שחזר בו ידו על התחתונה מ"מ אין גופו קנוי למלאכה, וא"כ אם הביא לו כסף לפני המלאכה הרי הוא חייב להחזיר עבודה תמורת הכסף שהביא לו, ולכן דומה להלוואה, ואם יהיה אונס יצטרך להחזיר את הכסף וכמו שהבאנו למעלה בשם הש"ך, ולכן הרי זה דומה להלוואה, משא"כ כשקונה חפץ בעין וממתין לו עד שיבוא בני הרי ההתחייבות חל על גופו של הקונה, ומעיקר הדין מעות קונות ואין הלוקח יכול לחזור בו אפילו אם נשרף, וא"כ אינו דומה להלוואה ומותר, ועי' לקמן.

(ג) ובריטב"א (זכ"כ פ.י). כתב "אלא דבשכירות גופו לפי שהפועל יכול לחזור בו משום כי לי בני ישראל עבדים הוה משמע לן מעיקרא שאין זה כמוכר דבר מסוים, וכל ששוכר עצמו לאחר זמן שיהא אסור דמעות הם בהלוואה אצלו, ואנן אמרין השתא דזלזולי בשכירות אפי' לאחר זמן מותר כאילו משכירו ליומו דמ"מ גופו שהוא מצוי בעולם משכיר ועליו חלין דבריהם ואף על פי שיש לו רשות לחזור בו", ועפ"י דבריו יוצא שקבלן שאינו יכול לחזור בו אין איסור להקדים לו כיון שגופו בעולם. ולכאורה סותר הריטב"א את משנתו למה שכתוב משמו בשיטה מקובצת פרק האומנין (ב"מ טז: ד"ה האומר) וז"ל הריטב"א "ודעת מורי הרב שאין כל דיני משנתינו וגמרא דעלה (שפועל יכול לחזור בו) אלא במי ששכר פועלים באמירה בלא קנין, שאם נתחייבו פועלים בקנין הרי המלאכה מוטלת עליהם ואפילו נאנסו חייבין להשלימה על ידן או ע"י אחרים או לשלם מה שהפסיד בעל הבית, וה"ה כשקיבלו כבר כל שכרן", עכ"ל, ולכאורה כאן

כו', הא איכא המתנה ברורה ואין כאן צד היתר". ועכ"פ מסבירא יוצא שאם מסכם עם פועל שיעבוד בעוד כמה חודשים אז אפילו אם אינו יכול לחזור בו אפ"ה אסור לפרש בהדיא שני מחירים לדין שפוסקים להלכה כמו הרב ישעיה, ואפילו לדעה ראשונה שסובר שאפשר להקל י"ל שהני מילי בחפץ בעין שקנה החפץ בדמים ששוב אין האחריות על הנותן (מעיקר הדין שמעות קונות), אבל כששכר פועל אע"פ שאין הפועל יכול לחזור בו אבל כיון שלא קנה את הגוף של הפועל רק שהפועל חייב למלאות את התחייבותו לכן לכו"ע אסור במפרש.

ה) **וכתב** הש"ך שם "ונראה דבפועל אפי' השכיר עצמו לכל מלאכות מ"מ כיון דאין גופו קנוי לו שהרי לא נקנה לו בכסף ושטר וחזקה כקנין העבדים אין לו אלא לפי חשבון (היינו אם חלה צריך להחזיר את הכסף) אלא אורחא דמילתא נקט הריטב"א דמסתמא כשמשכיר עצמו לכל המלאכות מקנה את גופו בכסף או שטר וחזקה", והקצות החושן (ס' כס"ק י) הגדיל לעשות שלשיטת תוס' ומרדכי דהטעם הוא משום דעבד עברי גופו קנוי, א"כ בפועל אפילו משכיר עצמו לכל מלאכות ובכסף ושטר וחזקה נמי אינו אלא פועל ולא עבד, דעבד עברי אינו נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ואינו אלא שיעבוד בעלמא ואין משלם אלא כפי מה שעשה וכו', וליכא השתא דין עבד כלל שיהיה גופו קנוי ומנכה לעולם ואינו משלם אלא כפי מה שעשה", ומבואר מכל זה שאפילו אם עשה קנין גמור כל שלא עשה קנין כעבדים אין גופו קנוי אלא שיש עליו שיעבוד בעלמא.

ו) **והוסיף** הריטב"א בב"ב "ואומר מורי נר"ו דאפי' רישא אינו אלא מפני שיכול

הרי שילם לו כל שכרו במחיר של דינר ליום וא"כ אין הפועל יכול לחזור בו, וא"כ למה אסור משום רבית, וצ"ע. אולם ברשב"א כתוב סתם שפועל יכול לחזור בו ואפשר להבין שהטעם למה יכול לחזור בו כי עוד לא התחיל במלאכה וא"כ ה"ה קבלן.

ד) **וכתב** הטור בסי' קעג "אם ישנן ברשות המוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבוא בנו או עד שימצא המפתח מותר (לסכם איתו על מחיר נמוך ואין אסור של הקדמת מעות שמוכרו בזול), ויש אומרים שמותר אפילו במפרש אם אקדים לך המעות לא אתן לך אלא י' ואם לכשתתן לי החפץ אתן לך י"ב, וה"ר ישעיה כתב דוקא בסתם אבל במפרש אסור והכי מסתברא", וכך פוסק הרמ"א בסעי' ז שאסור לפרש שני מחירים. וכתב הדרישה בביאור שיטה שמקילה דמיירי ששוה כך לאחר זמן אפילו במזומן, ואם כן הרי דינו ממש כמו בשכירות, שהרי אין המקח נגמר שיהא חייב בנתינת המעות עד שיתן לו החפץ (והיינו שכמו שמותר להוזיל בשכירות כיון שעדיין לא הגיע זמן התשלום, לכן מותר להוזיל גם במכירת חפץ כיון שאינו חייב לשלם עד שמקבל החפץ, ונמצא שאין המתנת מעות שהרי אינו חייב לו כלום), ורבינו (הטור) שאסור טעמו דמיחזי כצד רבית מאחר שאין בידו ממש, ע"כ, הרי מבואר שכיון שאין בידו ממש אסור לפסוק בהדיא שני מחירים, ובשו"ת 'חיים ביד' של הרב חיים פאלאג'י זצ"ל סי' לו מבואר שאפילו יש בידו ממש גם אסור לקבוע שני מחירים, ובגידולי תרומה שער מו חלק ג כתב "ולכן כל שלא פירש בהדיא אם מעכשיו אף על גב דאיכא כמה הוכחות מ"מ כיון דאיתנהו גביה לעולם אמרינן וחשבינן כאלו קנה קנין גמור מעכשיו וכאילו אינו ממתיך כלל ומותר. אבל כשאמר בפירוש אם לזמן

אפילו אם ממש מוכר לו, והטעם כיון שאינו מזומן לתת בידו וכמו"ש בדרישה בהדיא.

ז) **ומבואר** בתוס' (כ"ב פו:) דהא דתנן באיזהו נשך (כ"מ סה.) מרבין על השכר ואין מרבין על המכר, האי דשרי להרבות על השכר כגון שנכנס מיד לתוך הבית דבענין אחר לא שרי להרבות דמיחזי כאגר נטר כדאמרינן הכא, הרי מבואר מתוס' שאפילו אם קנה ממש הבית אסור אפילו להוזיל לו, וצ"ע לבאר את תוס', שהרי מאי שנא מהני דוגמאות שהבאנו למעלה שמותר כל שאינו מפרש, וצריך לומר כמו שכתב השער דעה ששכירות פועל וקרקע הם מילתא דפרהסיא ולכן צריך יותר להחמיר, או כמו שכתב בחוות דעת שמדובר שלוקח על עצמו להשכיר בית סתם, כיון שמוטל על גופו של המשכיר את האחריות הרי זה יותר חמור שאסור להוזיל גביה אפילו אם אין שומתו ידועה, והרי מבואר מהחוו"ד כמו הפירוש שהסברנו מקודם הטעם למה אסור להוזיל גבי פועל.

אולם במגיד משנה הביא חולקים על תוס' (סוכא ב"ט' ע"א דף ס"ז ע"ב) "ששאני בשכירות חצר שזוכה בה מיד משא"כ בשכירות פועל הואיל ופועל אינו משתעבד מהשתא", ובנקודות הכסף כתב שהעיקר כן להלכה וטעמא דמילתא "דדוקא בפועל שאין גופו קנוי לו שהרי יכול לחזור בו משא"כ בחצר שמיד נקנה לו גוף החצר ומה לי שדר בו או לא הרי יכול לעשות בו מעתה מה שירצה", ולכאורה צריך להבין, שאם מסביר שפועל הטעם הוא כי יכול לחזור בו א"כ למה צריך להסביר שבחצר יכול לעשות בו מעתה מה שירצה, ולא היה לו לומר אלא משא"כ בחצר שאינו יכול לחזור בו, ואולי לפי מה שהסברנו י"ל שסובר הש"ך שאם לא היה הפועל יכול

לחזור בו, שאילו שיעבד עצמו בקנין לפעולה ההיא בענין שלא יוכל לחזור בו הרי הוא כמכר כלי לגמרי שהוא מותר, או כמוכר קרקע מהיום במאה ולקמיה יפה אלף שהוא מותר, כדאיתא בפרק איזהו נשך", הרי מפורש שמותר אפילו במפרש שהרי מדמהו לשכירות קרקע. ונראה שבשביל להבין את הריטב"א צריך לומר שני דברים, א) שכיון שעשה קנין הרי גופו קנוי ולא כמו סתימת ההלכה שכתב הש"ך שם בסוף סי' שלג שאין גופו קנוי כלל ואפשר לומר לו זיל ואפילו בלי קנין, והטעם כיון שזה רק שיעבוד לכן מועיל בזה מחילה, ואילו הריטב"א סבירא ליה כמו ראשונים אחרים שהובא בש"ך שם בס"ק מז שסוברים שאינו יכול לומר לו זיל אלא שצריך שחרור ע"י קנין שכיון שגופו קנוי לא מועיל בזה סילוק, ב) שסובר שאם קנה חפץ יכול לסכם איתו שני מחירים, שכאן הרי זה כמו עד שיבוא בני, שאע"פ שגופו בעולם מ"מ אינו הולך לעבוד עכשיו מטעם או שבעה"ב לא צריך עבודה או שהוא אינו יכול. ואם כנים דברינו יש שתי סיבות למה לא לפסוק כמו הריטב"א הזה, א) כי כתב שם הש"ך שנראה דלא קי"ל כמהר"מ בהא דפשיטא דפועל אין גופו קנוי לו, וכמו שכתב לעיל שצריך דווקא קנין כמו עבד עברי כדי שיהיה גופו משועבד, ב) כי פוסקים כמו הרב שמעיה שאפילו בחפץ בעין אסור להציע שני מחירים.

ומכאן כל זה צ"ע על השבט הלוי (ח"ג סי' ק) שפשוט לו שאם קבלן עשה חוזה כיון שאינו יכול לחזור בו מותר לסכם שני מחירים, ואילו לפי המבואר כאן כיון שלעיקר ההלכה הרי זה רק התחייבות ושיעבוד לכן אסור אפילו להוזיל לו, וק"ו לסכם שני מחירים שאסור

ליכנס לדירה, אבל אם המשכיר לא מרשה לו ליכנס עכשיו אסור לסכם שני מחירים.

ולכן נראה לענ"ד כעת שאין לבעל הקיטרינג לתת אפשרות לשלם מראש ולפרש בהדיא שיקבל הנחה בשביל זה אע"פ שכתב חוזה ואינו יכול לחזור בו, ורק אם מתחיל מיד לעשות במלאכתו וכגון שכבר הולך עכשיו לקנות משהו בשביל השמחה אז מותר.

לחזור בו היה מותר להוזיל גביה אבל לא לפרש בהדיא שני מחירים, ורק בגלל שיכול לחזור בו אסור אפילו להוזיל גביה, אבל לגבי חצר כיון שיכול לעשות עכשיו מה שרוצה מותר אפילו לסכם שני מחירים, ואינו דומה להיות מפתח ביד בנו שסוף סוף אינו מזומן לפנינו וכמו"ש בפרישה, משא"כ כאן שמזומן לפנינו לכן מותר אפילו במפרש. ועפ"י מותר לשכור ולפרש שני מחירים רק אם יכול עכשיו



הרב ברוך שרגא

אב"ד ירושלים, ורבה של הגבעה הצרפתית

השבת אבידה בסלולרי שאינו כשר, והמסתעף

וכמו שמצינו בגמרא (פסחים כז.) רב אדא בר אהבה חזייה לההוא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה כדי שלא תכשיל אחרים באיסור לא תתורו אע"ג שהיה לו להסתפק אולי נכרית היא, לבסוף נודע שהיא נכרית ושילם לה את מחיר הבגד ארבע מאות זוז. משמע דאם היתה ישראלית, אין צריך לשלם לה את הנזק. והרי בכרבלתא הנ"ל שיש בו חשש הרהור קורע ואינו משלם, ק"ו בן בנו של ק"ו האייפון שהוא טמא ומטמא את נפש האדם, שהמוצאו לא רק שאינו חייב להחזירו אלא מצווה לשכרו.

ואע"פ דאיתא בירושלמי (פ"ב דפאה הלכה ו) ר' זעירא בשם שמואל אומר אין למדין לא מההלכות ולא מן התוספות אלא מן הגמרא, היינו דוקא אגדות שאינן מובאות בש"ס, אבל אגדות שמוזכרות בש"ס למדין מהן, וזהו שכתב הירושלמי רק מהגמרות.

קיי"ל דאדם הרואה אבידת ישראל חייב להשיבה לבעליה, ואפילו החזיר ונאבדה אותה האבידה חייב להחזיר כמה פעמים ובכל פעם מקיים בזה מצות השב תשיבם לאחיו. ואם התעלם מהאבידה עובר על לאו דאורייתא שנאמר לא תוכל להתעלם.

אולם, המוצא דבר שיכול להזיק את חבריו ולהחטיאו, פשוט דאין צריך להחזיר ולגרום לו להמשיך ולחטוא, דאפילו הרואה חבריו שעושה איסור, נפסק להלכה שצריך להפרישו מהאיסור אפילו על ידי שיקלקל לו את חפץ האיסור, כמו שנפסקה ההלכה בדין הרואה כלאים של תורה בשוק על חבריו קופץ לו וקורעו מיד, ואפילו שהיה רבו שלימדו חכמה שאין כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה, כמבואר בהרמב"ם (פרק י' מהלכות כלאים), וכן פסק מרן בשו"ע יו"ד (סי' ע"ג סעי' א). ופשוט שאין הוא חייב לשלם לו את דמי הכלאים,

אותו להוסיף בעורונו ותוסיף להרחיקו מן היורש, ומפני זה אסור לעזור עובדי עבירה ולא יתקנו להם כלים, אבל ראוי לקלקל להם, עכ"ל. ומדכתב הרמב"ם דראוי לקלקל להם כל שכן שאין ראוי להחזיר להם.

וכלל גדול בידינו, גדול המחטיו יותר מההורגו, דאם על נזקי גופו נאמר מותר לאבד המזיק כ"ש על נזקי נשמתו, כמו שא"בגמ' ב"ק (פ:) נפק רב ודרש חתול מותר להורגו ואסור לקיימו ואין בו משום גזל ואין בו משום השבת אבידה לבעלים. וכך נפסק בשו"ע חו"מ (סי' רסו סעי' ד) חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו. ופשוט שאסור להחזיר אותו ולקיימו. ומזה הוכיח בפתחי חושן (הל' אבידה פ"א אות סח) שבחפץ המיוחד לדבר איסור אינו חייב להחזירו, ואפשר שאף אסור להחזירו כמו שמצינו לגבי אבידת עכו"ם שאסור להחזירו ואמרו הטעם משום מחזיק ידי עובדי עבירה, וכ"ש בישראל שיש גם משום ולפני עור לא תתן מכשול.

ועוד ראיה מהא דאיתא בתוספתא (ב"מ פ"ה ה"ט) המוצא שטר שיש בו רבית יקרענו, בא לבית הדין יקרעהו, ומיירי בשטר שכתוב הקרן בפני עצמו והרבית בפני עצמו שאע"פ שאינו גובה את הרבית ואע"פ שבקריעת השטר מפסיד המלווה גם את הקרן. הרי יוצא להדיא דאע"פ שיש כאן רק ספק אם הוא יעבור בו איסור צריך לקורעו כדי למנוע ממנו ספק איסור, כמבואר בהגהות מימוני ותוס' ומרדכי והג"א. וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' קסא סעי' יא. ופשוט לפי זה שאם אדם מוצא את האייפון שמטמא את נפש האדם, שאין חייב להחזירו אלא אדרבא צריך לשבור אותו, וכמו שצריך להרוג את החתול המזיק ולקרוע את השטר שיש בו

אמנם כתב בשו"ת הלכות קטנות (חלק א' סי' סא) שמותר לגנוב מאדם המלסטם את הבריות את כלי לסטיותו כדי למעט את התיפלה וישלם ליורשיו, ע"ש. ומשמע דאפילו בכלים שעושים בהם איסור, אם גנבם צריך לשלם ליורשיו. אמנם, אולי כוונתו דכיון שהוא גונב בקום עשה, אבל היכא דאבד ממנו אולי הוא יודה שלא יצטרך לשלם, דהרי מצינו בתורה דלאפרושי מאיסורא שרי לגזולו שהרי רחל לקחה את התרפים אשר לאביה, וכן אברהם אבינו שבר את הפסלים של תרח לאפרושי מאיסורא. ואין לומר דשאני עבודה זרה כיון שהיא אסורה בהנאה, שנאמר ואשריהם תשרוף באש, וא"כ הרי הוא כהפקר ולא שייך בו דין גזל. דהרי מצינו שרחל נענשה על זה כמו שנאמר עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה, ומה שבאמת נענשה היינו משום דרחל אימנו היה לה דין של בני נח ובני נח לא מצווים על לאפרושי מאיסורי ולכן נענשה. ועוד י"ל ע"פ מה שכתב הזוהר הקדוש פרשת ויצא (דף קסא ע"א) דאף על פי שרחל עשתה זאת לגנוב את התרפים כדי לעקור את אביה מעבודה זרה מכל מקום נענשה שמתה כשילדה את בנימין ולא זכתה לגדלו ולא היתה קיימת עמו אפילו שעה אחת בגלל שציערה את אביה, אע"פ שכוונתה היתה לטובה להכרית עבודה זרה מבית אביה ואע"פ שהיה אביה רשע, אסור לגרום לו צער, והקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה. והרי בהדיא לא משום שגנבה את התרפים אלא משום צער שציערה את אביה.

וכן כתב בהדיא בפירושו המשניות להרמב"ם (פ"ה משביעית משנה ו) בדין כלים שאין האומן רשאי למוכרם בשביעית, וכתב הרמב"ם: אמר הכתוב לפני עיור לא תתן מכשול רצונו לומר מי שסגרה עיניו התאוה והיצר הרע, אל תעזור

מעשה דמצאו כרטיס כניסה למקום שאסור ליכנס ואי אפשר למכרו כיון שהוא מיוחד לבעל הכרטיס, ושאלו מגדולי ההוראה האם יש בזה מצות השבת אבידה, והשיבו שאין בזה מצוה ועל כן אין להחזירו, ע"ש. וא"כ ה"ה בנד"ד שאין להחזירו.

אלא שראיתי לחכם אחד שכתב שהמוצא מכשיר הנ"ל יש בו חובת מצות השבת אבידה, והוסיף והלואי שיהיו כל שמועותיו ברורים כדין הזה, וציין שהסכימו עמו ת"ח היושבים על מדין. ונימוקו עמו דשאני חתול שאין בו משום גזל ומותר להורגו כיון שהוא מזיק לרבים מה שאין כן במכשיר הנ"ל הוא חוטא לעצמו בלבד. והוראה יראה שאין בדבריו ממש לדחות ראייה זו דכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא ומה יענה על התוספתא דכלאים קורעו אע"פ שהוא חוטא לעצמו ופטור מלשלם. וכ"ש המכשיר הנ"ל, אם הוא בחור משתף בזה את חבריו כידוע והוא חוטא ומחטיא את הרבים, ואם הוא נשוי מחטיא את כל בני ביתו. וכן מה שרצה לדחות הראיה משטר שיש בו רבית שאסור להחזירו, כתב שאני התם שאינו ממון ממש אלא גרמא בעלמא. ויראה הרואה שנעלמה ממנו הלכה מפורשת שאין זה גרמא אלא גרמי שפסק השו"ע (ח"מ סי' טפו) השורף שטר חוב של חבריו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר, שאע"פ שאין גוף השטר ממון הרי גרם לאבד ממון. ועוד הביא רשימה של רבנים שהתירו להחזיר מכשיר של טלפון רגיל שהיה בדור הקודם, וכתב דלפי הטעמים שכתבו נראה שכן הדין לגבי מכשיר אייפון. ואע"פ שלא ראיתי הטעמים שכתבו, אין ספק שלא קרב זה אל זה כרחוק מזרח ממערב.

ועוד הביא ראייה ממ"ש בספר חוט השני (הלכות מזוזה עמ' קיג) שאסור להחזיר את האייפון

רבית מחשש שמא יכשל באיסור רבית, ויקיים בזה מצות וביערת הרע מקרבך, או לפחות לא יהיה מסייע בידי עוברי עבירה.

ומצינו שאפילו על מנהג פטרוהו מתשלומין, וכמ"ש שו"ת טוב טעם ודעת (סוף הספר חלק א), ומה שהמורה הוראה דקהילתכם הורה להסיק המרחץ בערב ט"ב, הנה הוראת המורה כבר ידעתי כי הוא יורה כבן סורר ומורה וזה ארבעים שנה אנכי פה ולא נשמע בשום פעם להסיק המרחץ בשבת חזון, ומכ"ש בערש"ק שהיה ערב ט"ב, ויישר כחם של אלו שכיבו את המרחץ ישלם ה' שכרם ויזכו לראות בנחמת ירושלים. ולענין מי ישלם בעד העצים שהוסק בהם, אלה שכיבו ודאי פטורין דהם כדין עשו, ע"ש. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר (ח"ג סי' ג), כיון דקיי"ל בשם הראב"ד והרשב"א דבלא תעשה צריך ליתן כל ממונו כדי שלא יעבור על חילול שבת, ע"כ מותר גם לאדם אחר להפסיד ממונו אם אי אפשר בענין אחר כדי שלא יעבור על איסור. ובחלק ב' חיזק את דבריו מהמקובל רבי שמעון הלוי הורוין הי"ד שנשאל האם יש מצוה להשיב תער למי שידוע שמגלח בו רח"ל פאת זקנו, והשיב: הלא מותר ומצוה ליקח התער מידו ולשברו אם אי אפשר בענין אחר להצילו. והוסיף בחלק ג' (סי' קס) באחד ששיבר הטלויזיה של אביו ואחותו, האם מחוייב לשלם. והעלה כיון שזה שובר הטלויזיה שהוא כלי משחית הנשמה ורוצה להחזיר גם משפחתו לדרך האמת, בוודאי פטור מלשלם בעד הטלויזיה. והביא משם הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סי' ל אה ט) שאין לערער על הקנאים ששורפים העיתונים וכו', ע"ש.

וכעי"ז כתב בספר משפט האבידה (סי' רסז ס"א, איתת נדק ד"ה מאזני נדק ס"ק א) דאם מצא דבר שבעליו נכשלים בו א"צ להחזירו, והביא שם

ולענין כשרות המחזיק במכשיר הנ"ל לעדות, הנה מי שמחזיק במכשיר כזה ונכשל בו בראיות אסורות, עובר על הלאו של "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". וכתב מרן בשו"ע (חו"מ סי' לז סעי' ג), "איזהו רשע [שפסול לעדות], כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואין צריך לומר אם חייבים עליה מיתת בית דין. לא שנא אם עבר לתיאבון, לא שנא אם עבר להכעיס".

ויש שטענו שלפי זה גם מי שעובר באיסורים הנ"ל אינו פסול לעדות כיון שזה לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו. אבל זה טעות, כי הרמ"א כתב שם "עבר עבירה שאין בה מלקות, פסול מדרבנן", ואם כן העושה כן פסול לעדות על כל פנים מדרבנן.

ועוד דיש מקום לומר שבנדון דידן שנכשל בראיות אסורות נחשב הדבר ללאו שיש בו מעשה ולפי זה יהיה פסול לעדות מדאורייתא. ויש ללמוד כן ממה שכתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות עבודה זרה ס"א) על האיסור שנאמר בתורה "אל תפנו אל האלילים", שאף על פי שבדרך כלל איסור זה נעשה במחשבה או בראיה וכדומה, מכל מקום כתב הרמב"ם שם "וכל הנפנה אחריה בדרך שהוא עושה בו מעשה הרי זה לוקה". והקשה על זה בספר דינא דחיי (פלהסמ"ג, לאוין יד) לבעל הכנסת הגדולה, איך יצויר שיעשה מעשה בלאו, הרי הלאו הוא המחשבה או הראיה בעיני עבודה זרה ולא המעשים שעושה שמביאים אותו לאיסור? וביאר בחקרי לב (יו"ד ח"ג סי' יג) דבאופן שהוא מחזיק בידו צורה של עבודה זרה כדי להתבונן בה, וכן אם הלך לאיזה מקום שיש שם עבודה זרה כדי לראותה וכדומה לזה, שאף על פי שבלאו עצמו אין מעשה, מכל מקום כיון שהוא שעשה מעשה כדי לעבור על האיסור, המעשה

אם יש חשש שישתמשו בו דברים אסורים, ודייק מדבריו דאם אין חשש שישתמשו בו דברים אסורים יש חיוב להשיבו לבעליו. ומטעם זה העלה דאם נראה על פניו שאינו חשוד שישתמש בדברים אסורים יש להחזיר לו את האייפון. ונראה דמתוך צדקותו של אותו החכם הכותב נעלם ממנו המכשלה הגדולה שיוצאת מתחת אותם אנשים שיש להם את המכשיר הנ"ל דאפילו אם מדקדקים בשאר מצוות וזקנם מגיע עד טבורם נפלו בבאר שחת. וכבר צווחו רבנן דאין אפוטרופוס לעריות כי האדם יראה לעינים.

ולא כאותו אחד שרצה לומר דיש בזה בל תשחית וימכרנו לגוי, דכל דבר שנעשה לשם מצוה לא שייך בזה איסור בל תשחית כמבואר במסכת ברכות (לא) גבי מר בריה דרבנא ששבר כסא דמוקרא בר ארבע מאה זוזי לקיים וגילו ברעדה. ועל סמך זה פסק בשו"ת תורה לשמה באשה שהיה לה בגד שאינו צנוע ובעלה מיחה בה שלא תלבשנו אך מחמת שהבגד ערב לה אינה שומעת לו, התיר לבעלה לשרוף את הבגד בצינעא כדי שלא יבואו לידי קטטה ומריבה. ואין בזה איסור בל תשחית, דאיסור בל תשחית של הנשמה עדיפא.

והריני לסיים בזה ממה ששמעתי ממו"ר הגאון ר' יוסף עדס זצ"ל, כי בוידוי של יוה"כ אנחנו אומרים בין שאר החטאים, על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע, וכי יעלה על הדעת שכל החטאים נעשו ביצר הטוב, הרי ברור שכולם נעשו ביצה"ר ומה ההדגשה על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע? והסביר הרב שכל החטאים יצר הרע בא אליו לפתותו, אבל מי שמחזיק מכשירים הטמאים, הוא מביא את יצר הרע אליו.

הזה מצטרף ללאו וזה נחשב לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו, ע"ש.

אמנם מה שמצמץ בעיניו כדי לראות, אין זה נחשב כמעשה כדי שילקה, כמו שמבואר בדברי הרמב"ם (פכ"א מהלכות איסורי ביאה ה"ב) שכתב שהרומז בעינו לאחת מן העריות בדרך חיבה, לוקה מכת מרדות. ולא כתב דלוקה מלקות מדאורייתא, ומשמע שאין זה נחשב מעשה. ומכל מקום האיסור בזה הוא איסור דאורייתא אלא שאינו לוקה כיון שהוא לאו שאין בו מעשה כמ"ש בשו"ת אגרות משה (אה"ע ח"ד סי' ס, ד"ה ומוכרחין).

ומדברי החקרי לב נלמד לנדון דידן דזה שבעל המכשיר הנ"ל מחזיק בו בשעה שעובר עבירה, וכל שכן שהוא לוחץ על המסך וכיוצא בזה, נמצא שהוא עושה מעשים שמצטרפים ללאו כדי להחשיבו כלאו שיש בו מעשה. אם כן לפי הפוסקים הנ"ל יוצא שמי שנכשל במכשיר הנ"ל פסול לעדות מדאורייתא. **ע"כ** להלכה, כל המוצא אייפון עליו לשברו ולקיים מצוות ובערת הרע מקרבך. ומי שמחזיקו ועובר בו איסורים רח"ל, הרי הוא פסול לעדות. ויה"ר שנזכה שהשי"ת יערה עלינו רוח טהרה ממרום ונזכה לגאולת עולמים אמן.



וכָּבֵד מַלְכִים חֲקֵר דָּבָר (משלי כה ב)

--- כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנא' כי מלכים ימלוכו לחקור דבר (ב"ר ט א)

הרב מרדכי גנוט

בעל "לוח דבר בעתו"
בני ברק

"טִיסַת נְגִיד חֲרוּשֶׁת סְלִית בְּכוּכְבֵּי לֵילָה"

מצירוף הפרטים - המפורשים והרמוזים - בשתי הפרשות, נמצאנו למדים את כוונת הפייטן בפיוט 'ויהי בחצי הלילה' בפייטו "טיסת (=שעטת) נגיד חרושת (סיסרא, מנהיגם¹ של צבא יבין מלך כנען) סלית (הגית מן המסילה²) בן[עזרת/אמצעות] כוכבי לילה".

בגבולות יריעה זאת, נצטמצם בתיאור הכרעתו של הקרב על ידי גורמים אקלימיים, מטאורולוגיים ואסטרונומיים, כפי שהועידה לכך ההשגחה העליונה, ה' אלקי צבאות מערכות ישראל "המחליף את הזמנים ומסדר את הכוכבים ברקיע, כרצונו".

אחד הניסים שאירעו לבני ישראל בליל התקדש החג המלומד בנסים, הוא נצחונם על הכנענים במלחמת סיסרא. שדה הקרב שהתנהל בגליל התחתון במלחמתם של בני ישראל, בראשות ברק בן אבינועם ודבורה הנביאה, מול יבין מלך כנען וסיסרא שר-צבאו, מתואר בצורה חיה בשתי פרשות בספר שופטים: א. פרשת הקרב וההכנה אליו (ד - טו פס' ד), ב. שירת דבורה (כל פס' ט). בפרק הראשון מתואר בפרוטרוט הסדר הכרונולוגי, לצד תיאורים משניים על זירת הקרב. לעומת זאת בשירתה של דבורה הנביאה נמצאים מרבית התיאורים החיים על שהתרחש במהלך המלחמה.

* שורת אות ט' בפיוט "אז רוב נסים הפלאת בלילה" הלקוח מן הקרובה "אוני פטרי רחמתיים" של הפייטן הקדום ינאי. נהוג לאומרה באשכנז בשבת הגדול (ר' בסדור "אוצר התפילות") [בעוד שבקהילות פולין אומרים את קרובת ר' יוסף טוב-עלם ב"ר שמואל "אלקים בצעדך הכות פתרוס"]. ב"הגדה שלמה" עמ' 188 משער שבמקורה היא קרובה ליום א' של פסח, אבל במקורה היא כלולה במחזור קרובות לשבתות, והיתה מיועדת לפרשת בא (ר' פיוטי ינאי, הוצאת זולאי, ברלין תרצ"ן, עמ' פח). אמירת הפיוט בליל הסדר נתפשטה באשכנז, ומשם באיטליה ובארצות הבלקן, והוא מובא בהגדות אשכנז ואיטליה ובמחזור רומניא (הגדה של פסח, מהדר' גולדשמידט, עמ' 96).

1. מן "נגד" = משך בארמית. ומכאן: מנהיג, דבר.

2. דוגמת שרשים הפכיים אחרים. ע' שבת נג: תוד"ה יוצאין.

א. תכנית סיסרא ועבאו

הרקע למלחמה: לאחר שישראל זעקו אל ה' מרוב הצרות, נחה רוח הנבואה על דבורה הנביאה האפרתית³ והיא מזעיקה את ברק בן אבינועם מקדש (צפת)⁴ אשר בנחלת נפתלי להלחם במחנה סיסרא.

רוב המובלעות הכנעניות הקטנות שבארץ ישראל נכבשו או שהעלו מס, אך במובלעת עמק יזרעאל (הכוללת את שלושת העמקים: עמק זבולון, עמק יזרעאל ועמק בית שאן) המשתרעת מהים התיכון ועד הירדן, התבצרו שרידי הכנענים, התחמשו והצרו את צעדי ישראל עד מאוד. דבורה הנביאה קראה למלחמת מנע, ולמעשה, היה זה קרב מכריע אחרון בין שבטי ישראל לכנענים.

מחרושת הגויים⁵, במבואותיו המערביים של עמק יזרעאל פיקד יבין מלך כנען⁶

על חילו הכביר ולידו עזרו יתר מלכי כנען. הם חלשו על 900 רכב ברזל נושא צבא ערוך ומיומן. רבבת זבולונים ונפתליים התגייסה לקריאת ברק⁷ שהוזעק על ידי דבורה הנביאה. אלה התפקדו בראש הר תבור בהתאם לקריאתה של דבורה. הר תבור ששוכן בצפון מזרח עמק יזרעאל (בין גבולות שבטי יששכר, זבולון ונפתלי), היווה מקום בטוח מפני 900 רכב הברזל הסדורים בעמק, ואף עמדה נוחה לעקוב ממנה אחרי תנועותיהם של הכנענים. יורשה לנו להניח כי ברק שימר בתכניותיו, את המצאתו של יהושע⁸, הצבת מארב בחזית אחת והתקפה מעושה בחזית אחרת.

לעומת ברק עם צבאו, הגיח המצביא סיסרא מחרושת הגויים והציב את חילו בלב העמק, על אחד מיובלי הקישון העליון⁹, כ-7 ק"מ מערבה להר תבור.

3. בב"ק טו. תוד"ה אשר. ובמקבילות שצוינו שם על הגליון.

4. על זיהוי קדש כצפת, ר' הערה 13.

5. משערים שהיא תל-עמאר (תל גבע - שמן, בימינו) ליד חרתיה (שער העמקים, בימינו), במעבר שבין עמק יזרעאל לעמק איילון.

6. יש אומרים שיבין עצמו לא השתתף במלחמה, כי הוא אינו מוזכר (בודאי לא כפעיל) בפסוקי פרשיות אלו, אך לכאורה דבריהם נסתרים מאזכורו בפסוק בתהלים (פג, י) בין יתר אויבי ישראל אשר מוגרו ביד ה', "עשה להם כמדון, כסיסרא כיבין בנחל קישון".

7. לקריאת דבורה הנביאה נענו ששה שבטים: שלשה שבטי הגליל שסבלו מהכנענים: יששכר זבולון ונפתלי; וכן: בנימין, מנשה ואפרים (מכורתה של דבורה).

8. יהושע ח, א-כד. ר' עוד שופטים כ, כט-מד.

9. מוצאו של הקישון, הגדול בנחלי צפון הארץ, בהרי שומרון ליד ג'נין. בזרימתו לכיוון צפון מערב, הוא חוצה את עמק יזרעאל, ממשיך דרך מישור עכו ונשפך אל הים התיכון (בימינו, בגמל קישון מזרחית לגמל חיפה). במרוצתו הימה (אורכו כ-75 ק"מ) אוסף אליו הנחל יובלים (החשוב ביניהם נחל ציפורי, מצפון) המנקזים 91 מיליון מ"ק בשנה) שטח של כ-1100 קמ"ר. כיום הוא הנחל המזוהם ביותר בארץ, עקב הזרמת שפכים ופסולת בלתי-מבוקרת למימיו במשך עשרות שנים, ואינו מאכלס בעלי חיים וצמחיה שהיו בו בעבר, פרט לחלקיו העליוניים. פרטים הידרוגרפיים נוספים (על אקוות, מאגרי מי תהום, ועוד), נמצאים ב"מדריך ישראל".

להשתלח אל העמק וביד האפרתים להגיה מן הדרום, אם וכאשר יצליחו להדוף את צבאות מלכי כנען הנוטרים את מבואות העמק¹⁰.

נצחוננו של סיסרא ורכבו, על חיל הרגלים היורד עליו, היה, איפוא, צפוי על פי דרך הטבע.

ב. ארץ רעשה

כאן ארע הנס הגדול שעליו נסובה תמיהתה הרטורית של דבורה: "הלא ה' יצא לפניך", הכל ראה יראו את גבורות ה' המתבצעות בחיל סיסרא כבד הרכב.

אדמת העמק נוחה למלחמת מרכבות רתומות לסוסים ורוכביהם רק בקיץ, לסיסרא הנמרץ והצעיר, בן השלשים¹¹, היה אכן נוח מאוד אילו התנהלה המלחמה בקיץ, באין גשם מזלף ובאין מטר משבש.

למעשה שובשו מזימותיו כשמלחמת המנע נערכה בערב חג הפסח. ששה נסים נעשו בו ביום: בו ביום באו [בני ישראל לדבורה; אחר/לפני ביעור חמץ¹²?]; בו ביום שלחה דבורה אחריו [לקדש נפתלי¹³] ושלח

סיסרא הכיר בעובדה כי גייסותיו לא יסכנו לעלות הרה תבור, וחשש מתקיפת בני ישראל הניצבים בראש ההר. היה עליו, אפוא, לגרום להם לרדת לקראתו לשדה אחיזתו, מבלי שיצטרך לעלות הוא אליהם. גם מימין ומשמאל התמקמו כנגדו אורבים שאגפוהו. היששכרים בנחלתם במורדות גבעת המורה, כדי להסתער מדרום מזרח על הכנענים הנלחמים בעמק; האפרתים מדרום, מאחוריו, שכדי לחסמם, הציב שם סיסרא מלומד המלחמה את חילות ידידיו מלכי כנען.

לכאורה היתה האיסטרטגיה של סיסרא להסתער על הזבולונים והנפתליים היורדים מן התבור לאחר שיגרום להם לרדת, לרדוף אחריהם מזרחה עדי בקעת כסולות הדחוקה (שבין הר תבור לבקעת המורה). צבא ישראל המלומד יותר בהליכה רגלית ואינו מתנועע ברכב ברזל, אכן יחל לנוס מפני האויב. במקביל, מכיוון שהמטרה המלחמתית של צבא ישראל היתה פגיעה ברכבי הברזל וברוכביהם, הרי שהמגע בין הכוחות הרגליים של בני ישראל וכוחות הרכב של סיסרא היה גובה את מחיר חייהם של "מחרפי נפשם למות" אלה, עוד בטרם יהיה סיפק ביד היששכרים האורבים

10. 'דעת מקרא'.

11. ילקוט שמעוני שופטים ד, יג (רמז מג); בו תוארה גם גבורתו של סיסרא כיורד לרחוץ בנחל קישון ומעלה בזקנו דגים מאכל כמה וכמה סעודות...

12. ושמא "בו ביום" מתחיל מדרת החשכה, אור ל"ד, "בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם" (פסחים ד). ובכל זאת, נשלחה משלחת נכבדה לפתחה של דבורה הנביאה, כאל אסתר המלכה בשעתה ע"י מרדכי, כמעט ביום הזה ובשעה הזו..., כמתואר באסתר רבה.

13. יש אומרים שהיא צפת ויש מזהים אותה עם תל קדיס (=קדש?), סמוך לכביש 7767, היורד מפוריה לכינרת. ב"דעת מקרא" היא ממוקמת בגליל העליון מערבית לאגם החולה, בימינו תל גדול סמוך למצודת ישע, וכדי להבדילה מערים אחרות הנקראות בשם קדש (כגון קדש שבעמק יזרעאל וקדש בנגב [נעמי] בגיטין ב. תוד"ה ואשקלון) קורא הכתוב "קדש נפתלי", כלומר, קדש שבנחלת נפתלי. כיוצא בו "בית לחם [שבנחלת] יהודה", להבדילה מבית לחם הגלילית (יהושע יט, טו).

ניתן ארצה¹⁶. אכן המפרשים הקבילו את נס טביעת אופני מרכבות הברזל בבוץ הכבד והעמוק של העמק, למהומת ה' במחנה מצרים: "ויסר את אופן מרכבותיו, וינהגו בכבדות"¹⁷.

למרות נסיונותיו לברוח, נהדף חיל סיסרא ביד מחנה ברק לעבר הנחל ההולך וגואה שגרף רבים מן הנמלטים. את כוונת דבורה בשורה "נחל קישון גרפם", מבאר רש"י שהנחל טאטאם מהעולם כמגרפה הגורפת את האפר מהכירה; רלב"ג מטעים שמי הנחל נתרבו ונתגברו¹⁸ שלא כדרך הטבע וגרפם כמטאטא המטאטא את כל אשר על הארץ; בעל "לב אהרן" מפרש "נחל קישון גרפם, נחל קדומים, נחל קישון" שנחל קישון שהוא נחל קטן, ולא נהר, ובודאי לא ים גועש, גרף את כל החיל הגדול הזה ואח"כ שבו מי הנחל והיו כבתחילה וכקודם, נחל קדומים קטן¹⁹; ב"פיקרצון" מבליט את הניגוד בהנהגת ה' כלפי ישראל, בהם נתקיים "תדרכי נפשי עוז", בעוז ובגבורה, מבלי טבוע בביצה כחיל סיסרא וכנען.

ברם, רד"ל²⁰ מעיר שבתיאור הקרב מפורש שגייסות סיסרא חוסלו לפי חרב, ומיישב שישראל השליכום בנהר; או

הוא [את תשובתו אליה]; ועשו מלחמה; ונהרג סיסרא; חלקו ביזה ואמרו [דבורה וברק] שירה¹⁴.

"ויהם ה' את סיסרא ואת כל הרכב ואת כל המחנה לפני ברק" (ויסירא החל לנוס ברגליו, אך) "ברק וודף אחר הרכב ואחר המחנה עד חרושת הגויים, ויפול כל מחנה סיסרא לפני חרב, לא נשאר עד אחד".

אכן הזבולונים והנפתליים נכוננו למסור את נפשם, אך עוד בטרם יצרו מגע מלחמתי עם מרכבות הברזל, הובסו הללו וגורל המערכה הוכרע. אדמת העמק הטובענית, בגין הקישון הגואה על גדותיו, הפכה מלכודת מות למרכבות הברזל הסיסראיות.

אותה מהומת אלוקים שהשתררה עם גיחת צבא ברק השועט במורד התבור לעבר צבאו של סיסרא - לכאורה, ועל פי התכנון של סיסרא כפרי בשל וכושל היישר למלתעות רכבי הברזל נחלקת לשני גורמים: הראשון: מזג האוויר (הארצי כאן למטה); השני: סערה שמיימית שנחתה מגבוה. שניהם תברו לשנות את האקלים לטובת חיל בני ישראל. על אודות מזג האוויר, כבר מוסר לנו יוסיפון¹⁵ (יוסף בן מתתיהו) כי התחוללה רוח סערה וגשם סוחף

14. קהלת רבה ג יז.

15. קדמוניות ה' ה, ד.

16. קיימת אסוציאציה בפסוק (ד) "גם שמים נטפו ... גם עבים נטפו מים". אך, כמוכך, הכתוב שהוא מדבר במעמד הר סיני.

17. שמות יד, כד-כה.

18. השוה את התיאורים במי המבול.

19. להלן תובא השקפה אחרת על הביטוי "נחל קדומים".

20. בפירושו לפרקי דר"א פרק מב.

שטפונות נחל קישון גרמו בעבר לנזקים גדולים לשטחים עירוניים וחקלאיים. לפיכך הוקמו באגן הניקוז למעלה מ-70 מאגרים המשמשים לקליטת מי השטפונות וניצולם להשקיה.

כמות המשקעים (הגשמים) הם 400-600 מ"מ בלבד בממוצע רב שנתי, בכל זאת הם יורדים בעצמה רבה, וממוצע משקעים ליום גשם עומד על 10 מ"מ (בהשוואה לכזה באקלים הממוזג (לונדון) העומד על 3 מ"מ...). כבר הוסבר שבגלל שאדמת העמק אינה מחלחלת בצורה טובה נגרמו בעבר שטפונות-אסון. מאגר 'כפר ברוך' הוקם כדי לפתור את הבעיה, אך בחורף תשנ"ב (2-91) גם הוא לא עמד בלחץ של 1000 מ"מ בקירוב שירדו בעמק. הקישון גאה על גדותיו וגרם להצפות קשות.

השטפון עלול להתרחש בצורה כה פתאומית עד שהכל מבחינים כי יד ה' בדבר. כפי שבנגב גואים ה"אפיקים בנגב" בפתע פתאום, למרות השמים הבהירים (והמטעים) הפרושים ממעל (וזהו פירושו של הפסוק

שהמלחמה היתה סמוכה לנחל המים ושטפום והשליכם [הנחל] לים.

"נחל קישון גרפם"²¹, נחל קדומים, נחל קישון", שרה דבורה. התואר "קדומים" הוא כינוי של שבח נשגב בו מכונים לפעמים גורמי טבע ויצירות בראשית הקיימים ועומדים דורי דורות.²²

ג. גם שמים נטפו

"מן-שמים נלחמו הכוכבים מממסילותם, נלחמו עם סיסרא"

אגן הניקוז הגדול של הנחל וקרקעיתו האטומה לחלחול מים, גורמים לו לעלות על גדותיו. יוזכר כאן כי באביב תקנ"ט (1799 למנינם) ביום הקרב בין נפוליון לגדודי הערבים בעמק יזרעאל גאה הקישון, ורבים מהערבים הנסים טבעו ונשטפו בזרמי המים היורדים מן התבור ובנחלי הקישון. (רמזים על מזג האויר בתקופה זו ניתן לראות ב"חיי מוהר"ן" וב"שבחי הר"ן" המתארים את תולדות הה"ק ר"נ מברסלב זצ"ל, מימי שהותו בעכו בתחילת המצור של נפוליאון, וכשנמלט ממנה בדרך הים).

21. תיאור הגריפה ומשמעותה מעסיק רבים מן הפרשנים. החל מן המדקדקים המפורסמים כותבי השרשים ועד לשדה ההלכה. בה' תמידין ומוספין (ב, טו) פוסק הרמב"ם: "כשמוציאין אותו (את הדשן המורס) חוץ לעיר, מניחין אותו במקום שאין הרוחות מנשבות בו בחזקה ולא חזירים גורפין אותו". אבל ברמב"ם כת"י הנוסח "ולא הזרמים גורפים אותו", וכפי שפי' בפ' המשניות בסוף מס' תמורה (ובגמ' שם לר). "לא יתן אותו בפני הרוח או בפני שטף, או כל כיוצא בזה". הרמב"ם בפהמ"ש לסוטה פרק ט' מש' ה' ובהל' רוצח ושמיה"ג (ט, ב) מפרש "נחל איתן" (האמור בעגלה ערופה) הוא נחל השוטף בחזקה. מלבד אי-השגתו של הראב"ד, הנה דבריו להדיא בפ' לתו"כ (שמיני ג, ב) "ובנחלים - אלו הנהרות", "ומצינו כי הנהר המושך מים חיים נקרא נחל, כמ"ש "נחל קישון גרפם".

על הבאת הפסוק לענין איסור הלישה [בפסח] במים הגרופים (פסחים מב.), ר' "מאמר חמץ" לרשב"ץ מהדורה חדרשה ב"שורון" ח' עמ' תרסט (ובהערה 23 שם), ד"ה אשה לא תלוש ובהערות 719-720.

22. השוה: בראשית מט, כו; דברים לג, טו.

נסחפו הכנענים בשבולות (מערבולות) המים, אל עבר הים.

בעל 'אדמת קודש' (דף פג), המערער על זיהויו של בעל 'כפתור ופרח' (פרק ז) את נחל קישון כזה "שכנס בירדן וכו'", מביא בין השאר תיאור חי ודרמטי מעדות ראיה: "כאשר ירד הגשם ימים אחדים, מתמלא הנחל ומימיו שוטפים עוברים על כל גדותיו, גם במקומות גבוהים מעשרה מטרים, ובחזקתם כי רבה הופכים והורסים את כל הגשרים הבנויים עליו, כמו שראינו בחודש שבט תרנ"ז. ובלי ספק עוד יותר חזק היה המטר ביום מלחמת סיסרא, כשזרם מים כבירים של הנחל הפריע למנוסת הצר ויגרפם.....".

ד. ממעמד הר סיני עד הר תבור

נסי מלחמת בלק ודבורה ביבין ובסיסרא, מקבילים לניסים אחרים: ר' אשר ויידר מעיר²⁵ כי לא לחינם זרזה דבורה את ברק: "קום כי זה היום". מלבד האסוציאציה והעידוד הנשאב מהקבלת מראה הר תבור²⁶ עליו נקשרו עבים כבדים מחוללי גשם שוטף, למראה כבוד ה' בהר סיני מעל רקע "ארץ רעשה, גם שמים נטפו, גם עבים נטפו מים, הרים נזלו מפני ה', זה סיני.....", זרזה אותו בשל סיבה נוספת: הן הירח המלא והן הכוכבים לא יראו בלילה, עקב השמים המעוננים וזרמי המים

המפורסם בתהלים קכו, ד, על שבותינו המהירה!), גם בעמק יזרעאל יתכן הדבר. באייר תשכ"ד היה יום אביבי ושמים צחיחים וחמים תלויים מעל. אך אחה"צ החלה לנשב רוח והשמים התקדרו בסיעות-סיעות של עננים שחורים. "הסערה נפתחה בערב בפליחת ברק שוספני מאופק עד אופק ואחריו רעם אדיר וארובות השמים נפתחו. תוך שעתיים ירדו 120 מ"מ"²³.

גם בערב חג השבועות תשכ"ג נתבקע שבר ענן מעל התבור ובמשך שעה אחת ירדו בכפר תבור ובגזית 35 מ"מ גשם. הסופה, הברד והשטף עשו שמות בשני הישובים²⁴.

סיסרא ידע על תכונה זו של הנחל ופעל להעביר את 900 רכב הברזל מ"ערי הרכב" (החניונים), כמו מגידו, אל מעבר לגדה המזרחית של נחל קישון. אולם כשיורדים גשמי עוז מתמלא אפיק הקישון ע"י יובליו היורדים מהגלכוע ומרמת מנשה, ומתרחב הנחל לעתים עד כדי מאות מטרים.

תקות הכנענים למילוט כלי הרכב מגיאות הנחל, לא נתמלאה איפוא. גם השטח ממזרח לקישון שעליו חנו, נעשה טובעני, דבר שאינו קורה יום יום, והרכב יצא מכלל פעולה. געשת המים הוסיפה בוקה מבוקה ומבולקה והארץ היתה לחרדת אלוקים. בזה אחר זה

23. חביב, ב"גליל התחתון".

24. בית מקרא ק"ב.

25. מחניים צ"ט.

26. תבור הריהו "מחותן" מוכר מהר סיני. בשני המעמדים מוזכר "אנכי" (ילקוט שמעוני שופטים רמז מז) וגם הוא הציע את עצמו יחד עם הר הכרמל למתן תורה עליו (שם מגילה כט). לעתיד לבוא ישתתף עמם גם ה"מחותן" השלישי, הר סיני, בבנין הר בית ה' "בראש ההרים" (פסיקתא דרב כהנא פר' כא).

בתיאורי רעש, נטיפה ונזילה והיא נוסכת משמעות מיוחדת בכל פרשת ההצלה. הן עיקרה של הישועה הגדולה היתה סערת שטפון עז וגורף מאת ה'.

מלמעלה "פיקח" הר תבור על המעמד הַנְּסִי, ממנו שעטו לוחמי ברק אל העמק. מהפסוק (ויכני' מו, חז) "כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא" והנדרש עליו, אנו נוכחים לדעת כי שרשים עמוקים לו להר, והוא קשור לאירועים המרכזיים ביותר בחיי עם ישראל חי, כמו מעמד קבלת התורה ואחרית הימים, ובאמצע - מלחמת סיסרא. וז"ל ילקוט שמעוני (רמז מו): בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה שמעו תבור וכרמל והניחו מקומם ובאו להם, ושט כרמל במים, שנאמר "כי כתבור בהרים, וככרמל בים יבוא". אמר להם הקב"ה: "למה תרצדון הרים גבנונים? ההר חמד אלוקים לשבתו" - זה סיני. ואעפ"כ פרע להם הקב"ה שכרם בטירוף שנטרפו ובאו. בתבור נפל סיסרא וחילותיו ונעשה לישראל תשועה בראשו²⁷. כיון שנפלו שונאיהם של ישראל, נאמר בו "אנכי לה', אנכי אשירה", בסיני נאמר "אנכי ובתבור נאמרו שתי פעמים, ובכרמל נתקדש שמו של הקב"ה ונאמר בו (מל"א ח' לט) "ה' הוא האלוקים, ה' הוא האלוקים", כנגד "אנכי ה' אלוקיך".

השוצפים-קוצפים ממורדות הכרמל והתבור והופכים את הקישון לנהר טובעני.

לא לשוא מתפרש-מתפעם, איפוא, מעמד הר סיני שנחקק בלב אבותינו דור דעה, שנמסר מדור לדור עדי דורנו "לנו ולבנינו ולבני בנינו" "אנחנו אלה פה היום כולנו חיים", בפי דבורה הנביאה, בפתחה את שירתה עם עמיתה המציא ברק בן אבינועם. שגב גדולת ה' היוצא מסיני, הר ה', לעזרת ישראל, - תוך כדי תיאורים דרמטיים על המעמד - הוא אחד הדימויים הפיוטיים של הופעת ה', כדרך שפתח משה רבינו ע"ה את ברכתו אשר לבני ישראל לפני מותו (דברים לו, ב. ור' שמואל ג, א; שם כד, יג; כמדבר י, לג).

ממעון קדשו בסיני, מתוך מעמד מתן תורה נורא ההוד וההדר, אפוף רעש וקולות, מראש הרים וזילת שמים - ככמקבילות שבספרי חבקוק (ג, ג) ותהלים סח (ח-ט) - הופיע ה' לתת לעמו תורה ומצוות, וככתוב במדרש (ילקוט' ש' רמז מח): בשלושה דברים ניתנה תורה, באש במים ובמדבר

דבורה מהללת את גבורת ה' שכל איתני הבריאה מתבטלים ונמוגים מפניו (והשוה תהלים סח, ח ואילך; שם צז, ד ואילך)

27. אולי הכונה שבראשו נתאספו ברק ואנשיו, ומשם שעטו לעמק הקישון. איזכור הקישון כיום מעביר בנו צמרמורת (ראה גם הערה 9, ואכמ"ל). גם ערכו של התבור נשתכח במשך הדורות, אולי עקב "אימוצו", ע"י הנוצרים שבנו עליו בית-תפלה (לזכר הנס האמור).

כאן המקום לציין שכשם שמצינו שאברהם אבינו ע"ה התפלל על בניו שיצליחו במערכת כיבוש הארץ (תחילת פר' לך בפרש"י), כך הראהו הקב"ה למרע"ה לפני פטירתו "...את כל נפתלי", את ברק בן אבינועם עושה מלחמה עם סיסרא וחילותיו (ילקוט שמעוני ס"פ ברכה).

ה. מקריעת ים סוף ועד נחל קישון

הרעמים נותנים לנו הכוונה לנסות למצוא פשר דבר בנעשה בשמים ולא על

הארץ, ואכן בפרק השירה (ס, ט) מתנה³⁰ דבורה הנביאה את "צדקות ה'", צדקות פרזונו בישראל", את תיאור הישועה³¹, ההצלה והפדות מידי הרשעים, ואת ישועתו של הכפר הפרזי הבטוח מעתה מפחד בלילות. האברבנאל מזווג יחד את שני המאורעות קריעת ים סוף ומפלת סיסרא. בשניהם הטיל ה' קול המולת מחנה מתקרב גדול ומפחיד, שגרם מהומה רבה, כדרך שהבטיח הקב"ה לישראל³², "והמותי את כל העם אשר תבוא בהם, ונתתי את כל אויביך אליך עורף". (איסטרטגיה של הרעשה, כהחדרת מורך בלב האויב, נמצאת גם במלחמת גדעון בשופטים ז, יט-כב ועוד).

בעל הטורים (סס) כותב בפירושו: "ויהם" - ב'

במסורה, הכא (בקריעת ים סוף), ואידך "ויהם ה' את סיסרא", לומר כמו שכאן היה עמוד הענן יורד ומלחלח את הקרקע ועושהו טיט ועמוד האש מרתיחו והיו טלפי סוסייהם משתמטות, כך היה בסיסרא, וכמו ששם גרפם נחל קישון, כך (ב)כאן פלטם הים ליבשה". ואכן חז"ל (פסחים קיח:) מזכירים שהכוכבים הרתיחו את שריונות הברזל בהם היו מוגנים, לכאורה, חיילי סיסרא, ואף לעתיד לבא תפול ממלכת אדום, המחרפת והמגדפת כלפי מעלה,

בפסוק המתאר את נפילת חיל סיסרא בפרק ד' (הסיפורי) נכתב: "ויהם ה' את סיסרא ואת כל הרכב ואת כל המחנה לפי חרב לפני ברק... ויפול כל מחנה סיסרא לפי חרב, לא נשאר בהם עד אחד". ויהם - בלבד והחריד, הסעיר ושיבש. איזו מהומה גרמה להשתוללות "סיסרא ואת כל הרכב ואת כל המחנה" עד שהביאם ליפול "לפי חרב לפני ברק"? מהי המהומה שהביאה לנסיגתו האיטית של צבא יבין בעירבוביא ובאנדרלמוסיה מפני חיל ישראל הרודפים וההודפים אותו הלוך והדוף, אל נחל קישון שגאה פתאום וגרף רבים מן הנמלטים, כמתואר בפירוש בפרק הבא (ס, כא)?

כבר הזכרנו שגם במעמד קריעת ים סוף מופיע הביטוי הזה (שמות יד, כד) "ויהם את מחנה מצרים", ובו, כידוע, היתה מהומה קרקעית. עמוד האש הרתיח את המים, הברץ גבר והסוסים קרטעו כאחוזי תזזית²⁸. רש"י מביא שם בשם פרקי דרבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי²⁹. "כל מקום שנאמר בו "מהומה" - הרעמת קול היא, וזה אב לכולם (שמו"א ז, י) "וירעם ה' בקול גדול וגו' על פלשתים, ויהומם".

28. פרש"י שם בשמות (יד, כד) מהמכילתא שם פ"ה.

29. השוה פירש"י לשמו"א ה, יא, ור' משנת ר' אליעזר עמ' 15 (הגר"ד שעוועל בפירש"י מהדורת מוסד הרב קוק). ב"שם אפרים" פי' שהכונה לברייתא ל"ב מידות דר"א בנו של ריה"ג המודפסת בסוף מס' ברכות. ראה בחומש "שי למורא" הערה עג.

30. פרק ה פסוק יא, "שם יתנו צדקות ה', יתנו - יביעו, ישירו.

31. במקראות רבים כונו ההצלה, הישע והפדות מידי רשע בשם צדקה; נצחון הצדק והיושר על הרשע. ר' דעת מקרא; "נחלת אבות" לידידה הר"ר אברהם בלוי שליט"א.

32. שמות כג, כז. ור' עוד ביהושע י, י; שמו"א ז, י; ועוד.

כט, יא) - זו מלחמת סיסרא, שנאמר "מן השמים נלחמו; הכוכבים ממסילותם, נלחמו עם סיסרא" (ברכות נח).

הקשר בין גריפת נחל קישון לבקיעת ים סוף מומחש בברייתא³⁷, לפיה נחל קישון³⁸ היה ערב לים סוף לפרעון הלואת פגרי המצריים שפלטם ליבשה, כדי שישאל יראום כשהם מתים ולא ייראו מהם.

על תשפוכת נפט, גחלי אש מעמוד האש ואבני ברד מעמוד הענן (אלגביש, בלשון המכילתא), אנו קוראים בתרגום יונתן ובתרגום ירושלמי. הרמב"ן (טס) מביא (בהקשר לחומו של עמוד האש) את הפסוק³⁹ "להבה תלהט רשעים". המכילתא מוסרת בפירושו שמלאכי השרת זרקו בהם חיצים⁴⁰ ואבני אלגביש⁴¹. כל זאת נלמד מ"ויהם"⁴². במדרשי הזוהר (לקט שמואל, שפטיסה, כג) מובא שהכוכבים ממסילותם המטירו אש, כך שנידונו באש ובמים (בשטפון) 2 נקמות (אחת על דחקם את ישראל בצרות רבות

באש יוקדת, כפי שנידון חיל סיסרא, המחרף והמגדף³³.

רשב"ם מפרש שם שבאשמורת הבקר, שעה בה השקיף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן, ככתוב (שמו"א ז, י) "וירעם ה' בקול גדול ויהומם", היתה הרעשת קול כבדה, את "ויהם" הוא מפרש "מהומת קול".

ר"ע ספורנו (שמות יד, כד) מפרש את "ויהם" של קריעת ים סוף במיני חלאים, כמהומת ה' בפלשתים, והם המה "מדוי מצרים הרעים"³⁴, והיא "היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים" שראו ישראל "וייראו העם את ה'"³⁵, כאמרו "אשר יגורת מפניהם"³⁶...

ו. מ"מלחמת מלכי הדרום"

ועד "מלחמות השמים"

"לך ה' הגדולה, והגבורה והתפארת, והנצח וההוד, כי כל בשמים ובארץ..." (דכה"א)

33. מדרש תנחומא פר' צו. "והוא לחץ את בני ישראל בחזקה" (שופטים ד, ג) - בחירופים ובגידופים; [לפיכך] לא נידון אלא באש (ילקו"ש ויקרא רמז תפ).

34. דברים ז, טו.

35. שמות יד, לא.

36. דברים כח, ס: "כל מדוה מצרים אשר יגורת מפניהם".

37. פסחים קח:

38. מתביעתו של הקב"ה אל נחל קישון "לך והשלם ערבונך" (ר' בגמ'), הסקתי באחד משיעורי בס"ד, כי גם הלוח (ולא רק המלוה) יכול לפנות לערב ולבקשו (ולדרוש ממנו) שיסלק את הפרעון במועד אם אין לו מעות (מתוך שהמלוה יכול לתבוע ממנו כן). למעשה, ענין דומה מאד לנידון זה נפתח בגדולים, וכמראה מקום לעת עתה הנני לציין לקבצי "בית אהרן וישראל" גליונות פו-פז. ואכמ"ל.

39. תהלים קו, חי.

40. ר' גם תהלים חי, טו; חבקוק ג, יא.

41. הכינוי מופיע אך 3 פעמים בנבואת יחזקאל (יג, יא; שם, יג; לח, כב), אולם חז"ל משייכים אותו למכות מצרים ולמלחמות יהושע (ברכות נד:).

42. תרגומי יונתן וירוש', פי' יונתן.

האלקית⁴⁵, וכי לא בכח חרבם נצחו את המלחמה⁴⁶, ולא במסירותם של שני השבטים הפעילים, והתנדבותם של אחרים, אלא "הכוכבים ממסילותם נלחמו עם סיסרא". גרמי שמים סטו ממסלולם הרגיל כדי להנחיל תבוסה לצבא סיסרא⁴⁷.

ב"גבורות ה' " מטעים המהר"ל שסיסרא האכזר והאיום (כמתואר במדרש) שלחץ את ישראל בחזקה ביוצא מגדרו של עולם, הוכרח להכנע בידי כוכבים שחרגו ממסילותיהם, מדה כנגד מדה.

רש"י (ע"פ דרשת חז"ל) מתאר את הקרב בלשון מרשימה: מן שמים נלחמו צבאיו של הקב"ה שאינם מבקשים שום שכר, כפי שמלכי כנען התנדבו להכריח את ישראל⁴⁸, ו"בצע כסף לא לקחו" (בפסוק הקודם), ממסילותם - ראש הכוכב בשמים וסופו בארץ...

הפייטן הקדום יוסי בן יוסי רושם ב"תקיעתא דמלכויות" שלו, "אהללה אלקי"⁴⁹ את הופעתו של "צבא בלי בצע" מדה כנגד מדה על השתתפות מלכי כנען במערכה: "יושבי חרושת, אז הקשה לחץ, עזרוהו בלי בצע, אפסי מלוכה. י'ה הלחים בס, צבא בלי בצע,

ורעות, והאחרת על מלוה סיסרא, "שש מאות רכב בחור" לפרעה...). הכוכב מרוז שלא חש לעזרת ה' בגיבורים, לא ביציאת מצרים ולא במערכה זו (כנלמד מכפל הלשון), נתקלל לעולם (מקור מאמר הזוה"ק הוא בח"ג דפים רסט-ער. כדאי ללמוד אותו בעמדתנו כיום באחרית הימים. מחמת קוצר המצע לא הובא כאן לשונו).

לסיכום: הכנענים נכנסו להלם מוחלט, ולא נשאר בהם "עד אחד". מעניין לציין שכשם ש"עד אחד" שנאמר בקריעת ים סוף (שמות יד, כח) מציין את הישרדותו של פרעה למען קיים את "ולמען תספר שמי בכל הארץ" (טו, טז), כך גם כאן שרד סיסרא, אם כי לא סיפר את נפלאות ה' בכל הארץ, כי נהרג באותו יום ע"י יעל אשת חבר הקיני, אבל גם כך "זכה" שבגיננו נתחברה שירת דבורה, ולא זו בלבד אלא אף 100 תקיעותינו ותרועותינו בראש השנה נלמדות ממאה פעיותיה של אמו הבוכיה... הלא דבר הוא (בנ"י יהודה); ולא עוד אלא שאף בני בניו היו יהודים ת"ח גדולים, יראים ושלמים⁴⁴.

כאמור, דבורה מתעדת ש"מן שמים נלחמו". מהלך המלחמה הונהג בידי ההשגחה

43. שמות יד, ז.

44. ראה בסוף המאמר.

45. ראה עוד ברכות נח., שמו"ר ר"פ כג, סנהדרין צו., מד' תנחומא עקב ג.

46. רלב"ג. [למרות התיאור הכפול "לפי חרב" בפרק ד].

47. נחלת אבות.

48. ילקוט שמעוני (שופטים רמז נב) מתאר שמלכי כנען "התאוו לשתות ממימי ארץ ישראל", "אין אנו מבקשים ממך כלום, אלא נבוא עמך בחנם, שאנו מתאווים למלא כרסינו ממי ארץ ישראל".

49. נאמרת בק"ק ביום ב' דר"ה, וכשחל א' דר"ה בשבת, נאמרת ביום א' דר"ה.

יכול סיסרא לעמוד כנגדם? ! שנאמר "מן שמים נלחמו; הכוכבים ממסילותם, נלחמו עם סיסרא".

כיצד משפיעים כוכבים על הטיית מערכה עלי אדמות (מלבד השפעות אסטרולוגיות וכו', ומלבד הורקת אש וכו' בצורה פלאית)? **נוכל** להבין זאת בלשון אסטרנומית-פופולארית, כדי לשבר את האוון, בשתי דרכים.

א. התקרבות כוכבי שבת. לית מאן דפליג כי קיומם של חיים על כדור הארץ אפשרית במאמר השי"ת הודות להארמוניה המושלמת ומאזני הכוחות השקולים והמדודים בין גרמי השמים המרכיבים את מערכת השמש (שלנו), [שהיא אחת מתוך רבואות-רבואות של מערכות שמש המרכיבות את הגאלאקסיה שלנו "שביל החלב" (וישנן עוד רבואות-רבואות גאלאקסיות כאלו ואחרות)], שהבורא יתברך קבע ותחם בששת ימי בראשית. הפרה קטנה של אותו איזון הרמוני, וחשל, ל"ע. כדי לבאר את מאמר חז"ל ("כ"ס יא:) שהקב"ה "נטל שני כוכבים מ"כימה"⁵⁴ והביא מבול לעולם,

כן יאבדו שאר, ולה' המלוכה". אך ב"סילוק" המפורסם לשמיני של פסח "אימת נוראותיך" לר' משה ב"ר קלונימוס, בתיאור הנס המדובר, מוזכרת גריפת נחל קישון בלבד.⁵⁰

המלבי"ם עושה הקבלה בין "מלחמת השמים" זו לבין הטחת מטר "האבנים הגדולות" "אבני הברד" במלחמת יהושע בגבעון בברית מלכי הדרום⁵¹. הוא מבאר שמלחמת סיסרא, בה נאספו חילות כנען על מי מגידו⁵², היא דוגמת מלחמת יהושע במלכי הדרום (יחזקאל). הכוכבים שבאו לעזור לישראל עתה, הם כוכבים שכבר הגיעו לעזור לישראל בעבר, במלחמת יהושע, ויש להם אף מסלול קבוע להגיע הנה כפי שנוכל לדייק מהמלה "ממסילותם", הם הם הכוכבים העוזרים לישראל מימים ימימה.

גם מלחמת אברהם אבינו ע"ה בארבעת המלכים (נחלשית י, טו) הוכרעה בעזרת כוכבים "שנלחמו בשבילו כוכבי לילה, כמו שעשו בשביל ברק"⁵³, וחז"ל מדגישים (נמדרש אגדת בראשית) "מי יוכל לעמוד בזעפו? בשלוחיו (של מקום) אין אדם יכול לעמוד, ובזעפו אתם יכולים לעמוד? ...! הכוכבים שלוחיו, שמא

50. הפייטן ר' שמעון בר יצחק, ב"זולת" לשני הימים האחרונים של פסח, "אי פתרוס", מציין את הנס בצורה כללית למדי.

51. יהושע י, יא.

52. נבואות האימה של אחרית הימים אצל הנוצרים מכונות Armageddon על שם מגידו (יתכן שהוא שילוב של ארמיה = מחנה + מגידו), בה תקיים (לפי "אמונתם") "מלחמת יום הדין" שלעתיד לבוא.

53. פרש"י בסנהדרין צו.

54. ב"כתפו הימנית" של מזל "שור" קבוע צביר-הכוכבים המפורסם "כימה" (הפלייאדות) המוזכר בתנ"ך (עמוס ה, ח; איוב ט, ט; שם לח, לא, לרוב הפרשנים) הרחוק ממערכת השמש כ-410 שנות אור. בברכות (נח:) דורש שמואל ירחינאה, מאי 'כימה'? כמאה כוכבי, בזמן שבעין ניתן לראות בקושי 10-7 כוכבים, וכ"ה בתנא דבי-אליהו (פ"ב) "כמו" שבעה כוכבים (צופי "עמך" מבחינים בכתם לבן), אולם "סוד ה' ליראיו". הטלסקופ מגלה צביר נאה של עשרות (ואף מאות) כוכבים, גלקסיה שלמה. וע"כ ב"מ קו: ובמנחות פה. בפרש"י ובתוס', ולוח "דבר בעתו", מפת השמים לחדש טבת.

שלא נשרפו בלהט החיכוך שנגרם להם בעת המעבר מהחלל החיצון (וואקום) לאטמוספירה), עלולים להסב נזקים בלתי הפיכים (ניתן לראות "רמזים" בלשון התוספות (בפסחים ק"ח): "כוכבים קטנים הם", ובלשון המלבי"ם "שיש להם מסלול קבוע להגיע הנה...").

ז. חטאו / חטאם של [יושבין] "מרוז" המסתורי

לבד מהשתתפות "הכוכבים ממסילותם", שהגו את סיסרא ואת המונו מן המסילה, נרמזת בשירת דבורה - לשיטה אחת בדברי חז"ל - עמידתו מן הצד של אחד הכוכבים, מרוז שמו, וכה דבריה (כג): "אורו (= קללו את) מרוז, אמר מלאך ה'; אורו אורו יושביה, כי לא באו לעזרת ה', לעזרת ה' בגיבורים", מפשטות הלשון נראה הכוונה לעיר גלילית שתושביה התעצלו לבוא "לעזרת ה' בגיבורים" (ראה הערה 58), אולם בסוגיית הטלת חרם, שמתא או "ארור" על סרבן-דין (מו"ק טז). נשאלת השאלה: ומגלן דמשמתינן? דכתיב "אורו מרוז". [ומגלן דבעינן למימר] דהכי סברא דגברא רבה (כלומר, יש להטעים באזניו כי כן] [הגהות "בארות המים"] דעת פלוני שבא לנדות את פלוני, שצריך לנדותו משמו של אותו חכם. רש"י? דכתיב "אמר מלאך ה'" (ברק אמר לשמתו, שהוא שלוחו של מקום. רש"י). ומגלן דמחרמינן ("ב"ארור". רש"י)? דכתיב "אורו אורור", [ומגלן דמשמתינן ומחרמינן נמי מאן] דאכיל ושתי בהדיה וקאי

שלכאורה תמוה הקשר בין שני כוכבי-שבת רחוקים מאוד לבין המטרת גשמים עזה בעולמנו הקטן? ניתן להסביר כי התקרבותם של שני כוכבי-שבת, שהם שתי שמשות, שגופם אש (שלא ככוכבי-לכת שגופם אדמה וסלעים והם נראים לנו מוארים מאור השמש) למערכת השמש, כבר מפירה את האיזון העדין והמחושב בו עומד כדור הארץ וגורמת ל"תוהו ובוהו" מטאורולוגי⁵⁵. כיצא בדבר ניתן לפרש גם בעניינו.

עקב חום הכוכבים שהתקרבו לכדור הארץ ושיבשו את מזג האויר, "ירד חיל סיסרא להקר בנחל קישון .. מיד גרפם נחל קישון לים" (נחל קדומים - שהיה עָרַב מקדם). באותה שעה פתחו דגים ואמרו שירה [על קבלת פגרי הכנענים]... [פסחים ק"ח].

מעניין לציין ששירת הדגים (סוף פרק ד) היא הפסוק (בקהלים כט, ג): קול ה' על המים. א-ל הכבוד הרעים. ה' על מים רבים.

ב. אסטרואידים ומטאוריטים. לשונות חז"ל והמפרשים נותנים לנו כיוון נוסף. ידועה לכל השפעתם ההרסנית של אסטרואידים (בני-כוכב) המשייטים במרחב הגדול בין מאדים לצדק (שלפי "חק בודה" הידוע היה בו מקום לכוכב לכת נוסף...), העלולים לחרוג ממסלולם (עקב התנגשויות הדדיות, למשל) ולהיות מוסטים לעבר כדור הארץ⁵⁶, גם מטאוריטים (מטאורים המגיעים ארצה כגוש,

55. "הבריאה והמבול", א. קורמן.

56. על הסכנות ועל הנסיונות לקדם את פני הרעה, ר' בנספח "מעשה בראשית" שבסוף לוחי הקטן "דבר בעתו", בפרק על האסטרואידים, על אודות ההתנגשויות העלולות להתרחש בשנים תשפ"ט ותשצ"ו. ה' ישמור ויציל, יושיע ויגן.

שהכוונה למזלו של סיסרא, והגריעב"ץ מטעים ששייכת בו קללה, כעין שמצאנו בירמיהו (כ, יד) ובאיוב (ג, ט) שקיללו את היום והמזל בו נולדו. לפירוש זה עולה יפה פירושו של ר"ח (נימוק"י).

המהרש"א כותב שאולי רש"י מצא כן במדרש, "ולפי שהמזל לא עזר להכריע את הקרב נגד סיסרא, על דרך "מלאך רע, בעל כרחו יענה אמן" [בליל שבת] (פי' שנת קיע:).

הגרי"מ זילבר שליט"א מעיר ב"שיעורי היום" (הערה ס:): ראשונים אחרים לא הביאו שללשון זו היה מרוז דוקא מזלו של סיסרא, אלא שהיה מלאך סתם⁵⁷, ונדהו לפי שלא בא לעזרת ישראל.

ישנם גירסאות אחרות ופירושים אחרים⁵⁸ בנוגע ל"גברא רבא", אך אנו לא באנו אלא לנסות להציע זהות לאותו מרוז נעלם.

תוכחתה הנוקבת של דבורה את השבטים וקללתה הנמרצת את אותו מרוז ויושבי/ה, משמשות ראייה להלכת "יהרג ואל יעבור" במלחמת הצלה (מלחמת מגן בא"י) מטעם⁵⁹ "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט טז), גם כאשר יסתכנו בעצמם במלחמה זו⁶⁰.

בד' אמות ידיה? דכתיב "יושביה". ומנלן דפרטינן חטאיה בציבורא (דאמרינן לאנשי עירו, משום הכי והכי משמתינן ליה. רש"י)? דכתיב "כי לא באו לעזרת ה'..." מדברי חז"ל אלה נראה שמדובר באדם מסוים ולא בעיר, כלשון הראשונה בדברי עולא הסמוכים.

קטע נוסף: אמר עולא: בארבע מאה שיפורי (400 שופרות) שמתיה ברק למרוז, איכא דאמרי: גברא רבה הוה (שר האלף. נימוק"י ח. מדפי הרי"ף) [ור' ערוה"ש יו"ד שלד, ב.]. ואיכא דאמרי: כוכבא הוה, שנאמר "מן שמים נלחמו, הכוכבים...". [ב"יערות דבש" (ח"א דרוש ו) מביא את דברי עולא לענין כוחו וסגולתו של [קול] השופר "להפוך מדת הדין למדת הרחמים"].

רבנו חננאל מעיר שאין להתפלל על הכינוי "יושביה" המוצמד לכוכב, כי מצינו כינוי אנושי לכוכבים כמו בפסוק באיוב (לח, לז): "ועיש על בניה תנחם", כלומר, סיעה גדולה של כוכבים נוספים היתה לו למרוז (ר' בשיטה, שם) וכולם נתאדרו. מכאן, שאין צורך לפרש (ספר הנביא, מאמר סוכי השמים ג) שבכוכבים קיים ישוב אנושי, ממה שנאמר כאן "ארור יושביה" ללשון הגורסת שמרוז כוכב הוא. **מיהו** אותו כוכב מרוז מסתורי שעמד מן הצד ולא הצטרף לחבריו? רש"י מפרש

57. לפום ריהטא כוכב אינו מלאך, [ואצ"ל "אלא שהיה 'מזל' סתם"]. הר"ן מבאר ש"מלאך ה'" ללשון זו הוא כוכב.

58. במיוחד חשוב לציין - לצורך רקע המלחמה המתואר בתחילת המאמר - את פי' הרד"ק והרלב"ג שהיא שם עיר קרובה למקום המלחמה. המלבי"ם מבאר שהיא "עיר מפורסמת שאנשיה (=תושביה) גבורים". ב"אדמת קדש" (קכה:) מביא שהיא עיר הקיימת בנחלת שבט נפתלי ועתה היא חרבה, והערכים מכנים אותה "חירבת מרוז".

59. ספרי פר' קדושים, פר' ד.

60. עי' הג"מ הלכ' רוצח ושמה"נ א, יד בשם ירוש' סוטה פ"ח ה"י; מנחת חינוך מצוה תכה ומצוה רלו; ח"י הגר"ח הלוי על הרמב"ם יסודי התורה; בספר הגרי"ז עה"ת, להפטרות בשלח; צפנת פענח עהרמב"ם שבת ב, כג.

שירה [גם אם היא נשגבה] שיש על ידה פגיעה במי שהוא, גם אם הפגימה צודקת, כפי שצדקה דבורה, אבל קיים מישוהו שמצטער על ידה, אינה מתקבלת בעולם העליון, עולם הברכות, לא כל שכן הפוגע והמצער בכוונה תחילה, פגיעה לשם פגיעה, בודאי שהיא חטא [גמור] הזקוק לסליחה ומחילה⁶⁵.

ה. מאורעות שמימיים נוספים

חוקרים שונים ניסו לתלות אף תופעות שמימיות נדירות בתיאורי שירת דבורה, נתייחס לשתי השערות.

א. הופעתו של כוכב השביט האלי

מאז ומתמיד עוררו שביטים פחד בבני אדם, תנועתם בשמים לא היתה סדורה, הן בהתאם למשטר הכוכבים, הן בהתאם להופעותיהם הפתאומיות. פתאום יופיע בשמים שביט עמום, לעתים בעל זנב ההולך וגדל, ללא התראה מוקדמת, במשך הזמן הוא הולך ומתבהר, לאחר מכן הולך ומתכהה וזנבו הולך וקטן עד שנעלם. חברו עשוי להופיע בימים הקרובים. ויש שנים "שקטות" בהן אינם נצפים כוכבי שביט. האסטרונומים הקודמים שחישבו את תנועתם של כל הגופים האחרים

במכילתא (פר' בשלח, שירת סיס) נדרש: כל העוזר את ישראל כאילו עוזר לקב"ה, שנאמר "אורו מרוז, אורו ארור יושביה, כי לא באו לעזרת ה', לעזרת ה' בגבורים" (וע"ש בברכת הנצי"ב). ב"זמרת ישע" לרה"צ רי"מ שכטר שליט"א (לחלוס, 7) מטעים כי התביעה כלפי צבא השמים לבא "לעזרת ה'" נדרשה במקום בו "לא נתייחסה המלחמה לה' כי אם לישראל, כי רצה ה' לרומם את קרן ישראל כלפי השפלות שהשפילום הגוים". ע"ש.

לתביעתו של מרדכי מאסתר לבל תחריש

"בעת הזאת" (אסתר 7, יד) היו תקדימים, ואחד מהם, מאורע זה, ממנו למדנו על "התביעה הגדולה למסור נפש, וכביכול, כל העוזר לישראל כעוזר את השכינה"⁶¹. ואם גברא רבה מקולל כי לא בא לעזרה במלחמת הרשות⁶² בשעה שהיתה סכנה גופנית, על אחת כמה וכמה שיש לבקר מאד את המסרב לבוא לעזרה כשקיימת סכנה רוחנית⁶³.

מה שלא יהיה זיהויו של אותו מרוז, ארירותו טיבעה קלקלה (פגם) בשירת דבורה, ולפיכך לא נאמר בפתיחתה "ותשר דבורה לה'" כדרך שנאמר בשירת הים (שמות טו, א) ובשירת דוד (ש"מ"ב, כב א), לפי שאין הקב"ה מייחד שמו על הקלקלה⁶⁴.

61. אגרת ישרים, לרי"מ לוין עמ' קלט. וע"ש ב"שערי תשובה" לרבנו יונה, שער ג אות נט; "זכור ימות עולם" לרב"צ יעקובוביטש עמ' כג ואילך; אדמו"רי בעלז לרי"י קלפהולץ כרך ב בפרק "מחזיקי הדת" עמ' רכא; בסוף ה"קול קורא" של הגר"ר שמעון סופר בשם "חברת מחזיקי הדת" שנשלח בשבט תרמ"ב מבלוב, באספת כל רבני גליציה.

62. נשגב ממני פשר כינוי זה. אם קיימת סכנה גופנית, זו מלחמת מצוה.

63. "אל המבקש" (מוסר), פנינים בעיני חינוך עמ' קיג.

64. משך חכמה, וע"י תענית ג. תוד"ה ואילו.

65. "ואני תפילה" להגר"ח זיציץ זצ"ל, יוהכ"פ, מאמר "ללא תערובת".

אליפסה כה ארוכה, שהשביט נגלה שוב בקצה הקרוב לשמש רק מדי 75/76 שנה... תחזיתו התממשה לאחר מותו בשנת תקי"ח (1758). למען תת לו כבוד, כונה השביט על שמו: שביט האלי.

בשנים האחרונות נתגבשה דעה אחידה בנוגע למורכבותם של השביטים, אך אין כאן המקום לדון בכך⁶⁷. דברים אלה הקדמנו רק למען הבנת הרקע הכללי של השביטים ואימת הופעותיהם.

לפי חישוב אחרוני לאורך ההיסטוריה של הופעותיו של כוכב האלי, שמאז התברר כי הוא זה שהופיע בחישוב זה, והוא הוא הכוכב שתואר בספר פלוני ופלוני⁶⁸, התקבל⁶⁹ כי כוכב השביט האלי, שכונה גם בפי תוכנים יהודיים בשם "כוכב יעקב"⁷⁰ נראה בשמי ארץ ישראל ב"ג באדר ב'תע"ט (12 במרס 1282 לפה"ס) וכי לא רחוק הקשר שבין שיטפון בנחל קישון לבין סיועם של הכוכבים ממסילותם שנלחמו עם סיסרא בראשות כוכב האלי⁷¹.

בשמים, עמדו חסרי אונים מול תופעת השביטים, מתי יופיע שביט, ובאיזה איזור של השמים וכמה זמן ייראה. האמורא שמואל ירחינאה ראש ישיבת נהרדעא אמר (ברכות נח): נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי נהרדעא, לבר מכוכבא דשביט, דלא ידענא מאי ניהו... (ו"ע כז"ק תרומה קע"א).

עקב הפחד והחרטה ממראיהם השעיר⁶⁶, צורתם החרבית והופעתם הפתאומית, נחשבו השביטים כמבשרים רעומות אסון קרב.

לפני כ 600 שנה החל מחקר מעמיק ושקדני בקרב אסטרונומי הדורות. השיא היה השערותו של התוכן האנגלי אדמונד האלי (רעו של אייזיק ניוטון) בשנת תס"ה (1705), כי רוב השביטים הינם מחזוריים במדה כזו שניתן לחשב מראש את הופעותיהם הבאות. הוא חישוב ומצא שארבעת השביטים שנצפו בשנים רט"ז (1456), רצ"א (1531), שס"ז (1607) ותמ"ב (1682) הם למעשה אותו שביט עצמו, שביט שנע סביב השמש במסלול שהוא

66. בניגוד לכל גרמי השמים שצורתם (של הקרובים) עגולה [בנדרים כה. מביא הר"ן (בסוה"ע) את דברי הירוש' (שם ג ב) "אין מרובע בבריות"], או (של הרחוקים) כנקודת אור, השביט מורכב מעיגול זוהר של אובך, ומקצה אחד שלו נמתח החוצה כעין סרט עמום, מעוקל קמעה, אביך, כזנב ארוך או נוצת שער מעלה אדים, ומכאן שמו הלטיני cometa "כוכב שעיר" (קומא = שערות, בלטינית). אחד מסימני האבל שהיו מקובלים בזמנים קדומים היה פריעת השער. יש שדמיינו לראות את הזנב בדמות חרב או סיף.

67. ר' בסוף לוחי הקטן בנספח "מעשה בראשית" בפרק על השביטים.

68. לדוגמה יתכן שלתאריך יב בשבט ג'תתכ"ו (26 ביוני 66) שנזכר ברשומות סיניות, מתייחס יוסף בן מתתיהו הכותב בספרו כי הופעת כוכב שביט 4 שנים לפני חורבן הבית (ההיסטוריונים הכלליים מתייחסים לשנת החורבן כשנת ג'תת"ל (70) ולא ג'תתכ"ח (68) כמסורתנו, וקצר המצע מהשתרע) בישרה את חורבן ירושלם.

69. tora.us.fm/tnkl.

70. ע"ש במדבר כד, יז.

71. רמי ניר, אתר התנ"ך. מלבד ההערה הסמוכה, ייאמר כי שנת ב'תע"ט נמצאת בתוך 40 השנה בהן נדרו בני ישראל במדבר, ויש לעיין האם אליו התכוון פרעה (שמות י, י) באמרו "ראו, כי רעה נגד פניכם" - "ומדרש אגדה

שמגר בן ענת" (ר' מטה), שלפני 20 שנות השעבוד ליבין מלך כנען ושר צבאו סיסרא, [והן כלולות ב40 שנות שפיטת דבורה, ב'תרל"ו - ב'תרע"ו]; ב'תרצ"ה - באמצע 40 שנות שפיטתו של גדעון.

ב. ליקוי חמה מלא

הארכיאולוג ו. פ. אולברייט⁷³ רשם שניתן לתארך את שירת דבורה בשנת ב'תרל"ו (-1125) לערך⁷⁴. הרב יעקב בן שלמה זלוטניק⁷⁵ שיער שניתן לקבוע בדיוק יתר את מאורע הנס. בהתאם לנתונים דלקמן חישוב ומצא שהוא התרחש סמוך לצהרי יום ד' כט בשבט ב'תרל"ב (14 בפברואר 1129), בו התרחש ליקוי חמה מלא בארץ ישראל⁷⁶.

דא עקא שתחילת שנות שיפוטה של דבורה הנביאה לפי סדר הדורות שלנו המקובל בידינו מצביעה על שנת ב'תרל"ו (-1125). לפי חישוב גס אחורנית בממוצע של פער של 75.5 שנה בין הופעה אחת לחברתה⁷², התקבלו השנים הבאות (שמסביב לשנים בהן התרחש נס מפלת סיסרא) שבהן נראתה הופעתו ב' תס"ח (-1293), ב'תקמ"ד (-1217), ב'תרי"ט (-1142), ב'תרצ"ה (-1066), ואלו פרטיהם: ב'תס"ח - בעיצומן של 40 שנות נדודי בני ישראל במדבר סיני ("כי רעה נגד פניכם" - כוכב אחד יש ששמו "רעה" - פרש"י לשמות י, י; ב'תקמ"ד - בתוך 40 שנות שפיטתו של עתניאל בן קנז; ב'תרי"ט - לקראת סוף 80 שנות שפיטתו של אהוד בן גרא "ואחריו היה

שמעתי (ר' ילק"ש תורה רמז שצב), כוכב אחד יש ששמו 'רעה' וכו' עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה וכו'" (רש"י שמות י, י), לבסוף אכן עלה הכוכב (עי' צמח דוד ח"ב שנת ב'תל"ה), אלא שהדם נהפך לדם מילה... ר' עוד להלן בפנים.

72. (השביט והשמש אינם גרמי השמים היחידים המעורבים בקביעת מסלולו של הראשון. במהלך תנועת השביט במסלולו הארוך, הוא עשוי לעבור די קרוב לשני כוכבי הלכת החיצוניים הגדולים צדק ושבתאי, וגם בקרבת כוכבי הלכת הרחוקים והקטנים מהם אוראנוס ונפטון, ואלה יפעילו עליו כוחות משיכה מאיצים או מאיטים מעט את מהירותו).

73. "הארכיאולוגיה של ארץ ישראל" ת"א תשי"א, עמ' 109.

74. התאריך זהה גם לפי המסורת שלנו, כאמור מעלה.

75. "מלחמת סיסרא בשעת ליקוי חמה", סיני כרך לא, עמ' שסד ואילך.

76. (ליקוי החמה המלא בדרום א"י הקודם לו, חל ביום עש"ק, ער"ה ב'תרל"א, והרב זלוטניק משער שבו בפרק הגיע שמגר בן ענת הנביא (שקדם לדבורה הנביאה) לשיא גבורתו והצליל להכות בפלשתים (שבדרום הארץ!) במלמד הבקר... (כנחו עלי הרוח חישבתי ומצאתי ש"ערב ראש השנה" (1133) עולה בגימטריא "זהו שמגר בן ענת" (1133)). הליקוי המלא הבא אחרי התרחש בקצה מזרח א"י בצהרי יום ד, כט באדר ב' ב'תרע"ז (27 במרס 1084), בראשית שנות המצוקה של מדין ועמלק, אחר שנות שיפוטה של דבורה. התאריכים נתקבלו מהמכון ע"ש פרנקלין שבפנסילבניה, אה"ב (ר' שם הע' 1). אפס, כי כלפי מה שציין הריב"ש זלוטניק שהתאריכים האלה "הם לפי השנה הגרגוריאנית", יוער כי ברור שהתאריכים הנתונים הם לועזיים (וע"פ התאריכים שלו הצמדתי אני הקטן את התאריכים העבריים, לפי "לוח ל-6000 שנה", מוסד הרב קוק, ירושלם תשכ"ה), אך בתקופה ההיא עדיין היה בשימוש הלוח היוליאני...).

מורים שכולם ארעו בליל פסח, במיוחד אלה שאין להם מקור שהיו בליל פסח, ברם, דא עקא שבמדרש "פנים אחרים" (פ"א) [מובא ב"למכסה עתיק" להגרשי"ח קניבסקי שליט"א, שופטים ד], מובא שנס מפלת צבא סיסרא היה בליל פסח...

בר מן דין, כיצד יתכן שרק הכוכבים (ומרוז הנעלם) הוזכרו מכל הגרמים השמימיים, ואילו שני המאורות "הגדולים", ולפחות "המאור הגדול והמאור הקטן" - המשתתפים באירוע הליקוי, בו מסתיר המאור הקטן את המאור הגדול - אינם מוזכרים?

נחתום את מאמרנו בדברי חז"ל שמבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלם (סנהדרין 105); שמעיה ואבטליון - בני בניו (כלומר, צאצאיו) של סיסרא היו ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה⁷⁷. קיימת מסורת (גיטין 70) שמבני בניו של סיסרא לימדו תינוקות בירושלם.

"ליקוי זה של אמצע חורף ב'תרל"ב, בשיאם של ימות הגשמים, מתאים בדיוק לתיאורים שבשירת דבורה - קובע ריב"ש זלוטניק⁷⁸, כנראה שבני יששכר שהשתתפו בקרב (ה, טו) והיו "יודעי בינה לעתים" (דברי הימים א יב, לב) ובקיאם בחכמת התכונה, יעצו להלחם בעת ההיא, בשעה בה נראים "כוכבים ממסילותם" (בעת ליקוי חמה מלא והחשך יכסה ארץ) "ונחל קישון הקרוב לכפר-חסידים היה גורף בימי הגשמים אפילו את הגשר הנטוי עליו"⁷⁸, לשון ריב"ש זלוטניק.

לכאורה שיבוץ נס נצחון בני ישראל את הכנענים ברשימת הנסים שארעו בליל פסח, שומטת את הקרקע מתחת יסודותיה של השערה זו. הן ליקוי חמה לא יתכן אלא בראש החדש או בערב או בערב-ערבו, ולא באמצע החדש... מה גם שלפי דבריו עצמו מדובר בליקוי חמה שחל בער"ח אדר...

יודעני שישנם מפרשים המסבירים שרשימת הנסים של "ויהי בחצי הלילה" אינם

אין להתפלא על שכחות ליקוי חמה מלאים בתקופה כה קצרה יחסית במקום מסוים על פני כדור הארץ כמו ארץ ישראל. מחזורי הליקויים ומקומות חלותם הם "ענין של מזל", ובתקופה ההיא אכן היתה סביבת ארץ ישראל משופעת בליקויי חמה מלאים, כנראה מהתיאורים בתנ"ך, וסביבה אחרת סבלה ממחסור בהם. בתקופות אחרות המגמה משתנית ומתהפכת. ר' עוד בנספח "מעשה בראשית" שבסוף לוח "דבר בעתו", בסוף הפרק על ליקויי חמה ולבנה.

77. מלבד הערתי הקודמת, אני מתפלא על נכון כמותו שיוציא מתחת ידו (שם, עמ' שסה) את הדברים הבאים: "מסתבר הדבר שגם בני ישראל שהיו מונים את חדשיהם לפי הירח, הרגישו (בזה) שליקוי הלבנה חל תמיד בסוף החודש וליקוי החמה חל תמיד רק באמצע החודש, ולפי זה היו יכולים גם הם לדעת את זמן הליקויים שהיה כבר ידוע לפנים אפילו לסינים". אוי לעינים שכך רואות! ליקוי חמה חל בסוף/בתחילת החודש, בעת קיבוץ (דיבוק) שני המאורות, ואילו ליקוי לבנה חל תמיד רק באמצע החודש, במילוא הירח, בהיותו 1800 בניגוד לחמה, בהכנסו לשעות אחדות בצילו של חרוט הצל של כדור הארץ המופנה כלפיו, כי השמש נמצאת אותה שעה בצידו האחר והמנוגד של כדור הארץ. זאת ועוד, גם הנוצרים שאינם מונים לירח, ידעו היטב את זמן הליקויים... ור' עוד בקטע הבא.

78. ראה מעלה סוף פרק ג.

79. תנחומא ויקהל ח, אבל בסנהדרין צו: מיוחסים מלמדי תורה ברבים לבני בניו של סנחריב, ואילו מבני בניו

[הפסוקים "מן השמים נלחמו ... לעזרת ה' בגיבורים" נכללו ב"תיקון פורים" שנדפס ב"אורה ושמחה" בליוורנו בשנת תקמ"ו, וכל שירת דבורה כולה נכללה ב"תיקון ליל שביעי של פסח" המצוי ב"מחזור רבא" המחודש בהוצאת "אשכול". הנה כי כן זוכים ה"מתקנים" לקרוא פסוק בזמנו (כמעט) ולהביא טובה לעולם (סנהדרין קא.).]

[טוב להעיר כי את שירתה חותמת אשת לפידות בייעוד הנבואי "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", מעין אסוציאציה ל"ברכת החמה בתקופתה"⁸⁰. אם נקח בחשבון שהמלחמה המתוארת התרחשה בחדש ניסן, סמוך ונראה לליל הסדר, אולי ניתן לשער שהיא אף היתה בשנה בה ברכו את ברכת החמה בתקופתה⁸¹].

[סתם] של סיסרא למדו, כאמור, תורה בירושלם.

80. ר' בספרי "ברכת החמה בתקופתה", ב"פתח דבר" (עמ' 9), ובתפלה המובאת בו (לר"צ ר' אליעזר ברלנד שליט"א) מעמ' 355 ואילך.

81. הערת הרב ג"ס בני"ר מכי"ר אבינת"ן הי"ו ב"ברכת החמה בתקופתה", פרק חי, הערה 2. ע"ש. בתקופת השנים האמורות, חל ראש מחזור צ"ה של חמה בכ"ב באדר ב' ב'תרל"ג, וראש מחזור צ"ו בב' בניסן ב'תרס"א. ר' שם.

הוא בית ועד למבקשי תורה (רש"י שמות לג ז)
ששם ניתנו פרטיה וביאוריה של תורה (רש"י שיר השירים ב כג)

כ"ק אדמו"ר ה'ישועות משה' זצללה"ה מויז'ניץ*

מבטל קרבן פסח אי נקרא רשע

ענף א

מעכבא, היינו שאינה מעכבת מצות הקרבת הפסח, וסגי בהכי ואינו צריך להקריב פסח שני, אך מ"מ מצות אכילת פסחים מצות עשה בפני עצמה היא, וכיון שלא קיימה נקרא רשע. ותירץ להם עפ"י דברי הנה"מ (ס' לז סק"א) דהעובר על עשה כיון שהוא בשב ואל תעשה אינו נקרא רשע, עיי"ש.

אלא דאכתי צ"ע מדברי תוס' הללו גופא, דמשמע מדבריהם דאילו היה עובר על מצות הקרבת הפסח הוי מיקרי רשע, אע"ג דאינו אלא עובר על עשה בשב ואל תעשה.

ויש ליישב דהתוס' לשיטתם אזלי, וס"ל דהמבטל קרבן פסח, עובר נמי בלאו דבל תאחר. דהנה אהא דאי" (ראש השנה ז) 'ת"ר חייבי הדמין והערכין, החרמין וההקדשות, חטאות ואשמות, עולות ושלמים, צדקות ומעשרות, בכור ומעשר ופסח, לקט שכחה ופאה, כיון שעברו עליהן שלשה רגלים, עובר בבל תאחר'. מקשינן עלה (ס"ה) 'ופסח בר מיקרב ברגלים הוא, פסח זימנא קביעא ליה אי אקרביה

במשנה (פסחים טז:) 'ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם'. ובגמ' (ס"ק.) 'איבעיא להו סמוך למנחה גדולה תנן או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, סמוך למנחה גדולה תנן, ומשום פסח, דילמא אתי למימשך ואתי לאימנועי מלמיעבד פסחא, או דילמא סמוך למנחה קטנה תנן, ומשום מצה, דילמא אתי למיכלה למצה אכילה גסה'.

וכתבו התוס' (ד"ה דילמא) וז"ל: דילמא אתי למיכל אכילה גסה ואינה אכילה, כדאמרין בפרק בתרא דיומא (פ:) האוכל אכילה גסה ביום הכפורים פטור. וקשה, דאמרין בנזיר (כג.) גבי פסח, זה שאכלו אכילה גסה ופושעים יכשלו בס, ופריך, רשע קרית ליה, נהי דלא עביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא עביד. ואומר רבינו תם, דאין לו לקרותו רשע, כיון שקיים מצות פסח, אע"פ שלא קיים מצות אכילה, דאכילת פסחים לא מעכבא, עכ"ל.

ובמנחת חינוך (מטו ו אות יב) מביא קושיית הלומדים, דהא דאכילת פסחים לא

* ראה אודותיו בגליון 'נזר התורה' גליון כה (תמוז תשע"ב) עמוד מ. התודה והברכה לחו"ר כולל 'זכור תורת משה' לחקר תורת הנגלה של כ"ק אדמו"ר מויז'ניץ זצללה"ה אשר המציאו לידינו בטוב עינם חידו"ת אלו.

דבסכנת נפשות איכא לאו ד'לא תעמוד על דם רעך', אשר על כן מחוייב להוציא כל ממונו אף שהוא בשב ואל תעשה.

והא מילתא תליא באשלי רברבא, דהנה כתבו הראשונים (רשב"א ב"ק טז, ד"ה מהא דאמרינן, ור"ן סוכה טז. מדפי הרי"ף, ד"ה ולהידור – בשם הראב"ד), אהא דאמרו (ב"ק טז): 'בהידור מצוה עד שליש במצוה', וכן אמרו (כתובות נ). 'המבזבז אל יבזבו יותר מחומש', 'דלא אמרינן הכי אלא במצות עשה, משום דשב ואל תעשה שאני, אבל במצות לא תעשה - את כל הון ביתו יתן קודם שלא יעבור עליה', (לשון הרי"ן שם).

ונחלקו האחרונים האם גם בלאו שאין בו מעשה צריך להוציא כל ממונו. דעת הרמ"א (או"ח סי' תרנ"א, וכן דעת הב"ח יו"ד סי' רלב סי"ד, ט"ז שם סק"ז, ופ"ד שם סק"ג), דעל כל לאו מחוייב להוציא כל ממונו, ואילו דעת שאר אחרונים (לבוש או"ח שם, חתם סופר שם, פרי מגדים שם או"ח סק"ח), דרק על לאו שיש בו מעשה מחוייב להוציא כל ממונו, אבל על לאו שאין בו מעשה לא.

ויסוד מחלוקתם היא, בהא דאמרינן דעל לאו צריך להוציא כל ממונו ועל עשה אין צריך, האם הוא מחמת דכל לאו חמור מן עשה, וא"כ לאו שאין בו מעשה ג"כ חמור מן העשה, או מחמת דעבירת הלאו היא בקום ועשה וחמורה מן עבירת העשה שהיא רק בשב ואל תעשה, ואם כן לאו שאין בו מעשה הרי הוא כעשה וא"צ להוציא כל ממונו.

ולפ"ז נראה להסמיך דברי התומים לגבי פסול עדות, להא דהוצאת כל ממונו, ונימא, דהתומים שכתב לגבי פסול עדות דרק העובר בלאו שיש בו מעשה נפסל לעדות, יסבור כהאי שיטתא נמי לגבי הוצאת ממונו, מחמת דכל

אקרביה ואי לא אקרביה אידחי ליה'. וכתבו התוס' (ח"ט ואלף) 'ואי לא אקרביה אדחי ליה והרי מיד עובר עליו'. וכתב המנחת חינוך (מנחה ס' אות יח) דנראה מדברי התוס' דקושיית הגמ' הוא האין חשיב ליה פסח בהדי הנך דעוברים עליהם בג' רגלים, הא בפסח מיד עובר עליו בבל תאחר. ולפי"ז אתי שפיר דלהכי המבטל קרבן פסח נקרא רשע, כיון דעובר נמי על לאו דבל תאחר.

ברם יש לשדות ביה נרגא, דהנה נפסק בשו"ע (חו"מ סי' לו סעי' א-ב) 'רשע פסול לעדות, איזהו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואין צריך לומר אם חייבים עליה מיתת בית דין'. וכתב עלה התומים (סק"א), דאם עבר על לאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו, לא נפסל מן התורה לעדות, כיון שאין האיסור חמור כל כך, דלא עביד איסור בפועל.

ולפי"ז, גם זה שביטל קרבן פסח, נהי דעבר נמי על לאו דבל תאחר, מ"מ כיון שעובר עליו בשב ואל תעשה ואין בו מלקות לא הוי רשע, וא"כ הדרה קושיין לדוכתה, אמאי הוי רשע.

והנכון בזה דלית להו להתוס' כסברת התומים, ולשיטתם אזלי דגם בלאו שאין בו מעשה נקרא רשע. דהנה במס' גיטין (נח.) שנינו 'מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי אמרו לו תיניק אחד יש בבית האסורים וכו' אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל העבודה שאני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו'. וכתבו התוס' (ח"ט כ) 'דכי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן'.

וביאר בבית הלל (יו"ד סי' רנב סק"ב) הטעם, דכיון דכתב הרמב"ם (פ"ח ממתנות עניים ה"א)

התוס' לשיטתם דגם בלאו שאין בו מעשה הוי רשע.

עוד יש ליישב דברי התוס', ונימא דלעולם ס"ל כדברי התומים דהעובר על לאו שבשב ואל תעשה לא מקרי רשע ואינו פסול לעדות (ולא תליא ענין זבוח כל ממונו בענין פסול עדות), אלא דמה שמבואר מדברי התוס' דאילו היה מבטל קרבן פסח הוי מקרי רשע, הוא משום דכיון דעובר בשניים, בעשה ולא תעשה, עשה דהקרבת הפסח ולא תעשה דבל תאחר, מחמת צירוף שניהם יחד - נקרא רשע. ואע"פ דמחמת כל אחד מהני לחוד לא הוי מקרי רשע, לא עבור העשה ולא עבור הלא תעשה שהוא בשב ואל תעשה, מ"מ בצירופם יחד מקרי רשע, ואפשר דהוי נמי פסול לעדות בכה"ג.

חומרת הלאו הוא בכך שעובר עליה בקום ועשה, ולא משום שלא חמור מן העשה בעיקרו.

ואילו התוס' שכתבו לגבי פדיון שבויים שצריך להוציא כל ממונו אף שהוא לאו שעובר עליו בשב ואל תעשה, י"ל דס"ל נמי לגבי פסול עדות כן, דהעובר על לאו שאין בו מעשה מקרי נמי רשע ופסול לעדות, כיון דכל לאו חמור בעיקרו מן העשה ואע"פ ששניהם בשב ואל תעשה.

ואם כנים דברינו, באנו בזה על נכון בדברי התוס' דס"ל דהעובר על מצות הקרבת הפסח נקרא רשע, כיון שעובר בלאו דבל תאחר, ואע"פ שהוא בשב ואל תעשה, הלא

ענף ב

מיתה - מדכתיב (במדבר לה, לא) 'אשר הוא רשע למות', וחיוב מלקות - מדכתיב (דברים כה, ז) 'והיה אם בן הכות הרשע'. על כן בעדות כשר מן התורה, אך מדברי קבלה נקרא רשע. והא דאמרינן בגמ' דאי לא עבד תשובה 'זבח רשעים תועבה', היינו מדברי קבלה.

על פי דבריו אלו נראה לדייק דיוק נפלא בדברי רש"י (נחמ"ס ז), דאיתא התם, 'ואמר רבא, עולה דורון היא', [ופירש"י, 'אינה באה לכפר על 'עשה' כפרה ממש, אלא אחר שכיפרה התשובה על ה'עשה' היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו']. ומקשה הגמ', 'היכי דמי, אי דליכא תשובה, 'זבח רשעים תועבה', ואי דאיכא תשובה,

הקשה במנחת חינוך (ספ) על דברי הנה"מ דס"ל דהעובר על עשה שהוא בשב ואל תעשה אינו נקרא רשע, מהא דשנינו במתני' (שמות ז), 'על שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בית דין - שעיר המשתלח מכפר'. ובגמ' (ספ"ט) 'האי עשה היכי דמי, אי דלא עבד תשובה, 'זבח רשעים תועבה' (משלי כה, כז), אי דעבד תשובה, כל יומא נמי, דתניא עבר על מצות עשה ועשה תשובה, לא זו משם עד שמוחלין לו'. הרי מבואר מדברי הגמ' דגם בעבר על עשה מקרי רשע, והוי בכלל זבח רשעים תועבה.

וכתב ליישב, דאפשר דבלשון תורה אין נקרא רשע רק בחיוב מיתה או מלקות, חיוב

אולם ע"פ הנ"ל י"ל דזאת בא לדייק, דהא דקרינן בגמ' רשע למבטל עשה, היינו רק מדברי קבלה, ופסוק הוא במשלי - שהוא דברי קבלה, אבל מדין תורה לא הוי רשע, ודו"ק.

התניא עבר על מצות עשה ושב לא זו משם עד שמוחלים לו, אלא שמע מינה דורון הוא. ופירש"י, 'זבח רשעים תועבה' - פסוק הוא במשלי. ותמוה, דהא אין דרכו בכך בשאר מקומות לציין מקור לפסוקים שבגמ'.



הרב יצחק שלמה אונגר זצ"ל
אב"ד ור"מ דקהל חוג חתם סופר
בני ברק*

א. בסוגיא דהבודק עריך שיבטל

א"כ למה צריכים לומר. גם צריכים להבין דברי הר"ן ז"ל המפורסמים בריש מכילתין בהסבר שיטת רש"י ז"ל, דלהכי הצריכו חכמים בדיקה שמא לא יבטל בלב שלם וכו' עיי"ש, ואטו בשופטני עסקינן, ואדרבה מצינו בחז"ל איסורא לא נחא ליה לאינש דלקני, וכאן אנו חוששין שלא ירצה האיש הזה לבטל בלב שלם, ויבוא עי"ז לאיסור גדול.

כדי לתרץ כל זה בסד"ש, נקדים דברי הש"ס לעיל ד ע"א, בעי מיניה מרנב"י המשכיר בית לחבירו בי"ד על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא או על השוכר לבדוק דחמירא ברשותיה קאי, ת"ש המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה, התם הא"ר משרשיא מזוזה חובת הדר היא הכי מאי. ופירש"י ז"ל חובת הדר לפי שהיא משמרתו וכתוב ביתך ביאתך וכו' אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן דאי משום כ"י וב"י האמר לקמן דסגי בביטול בעלמא אי מסיח דעתא

א"ר יודא אמר רב הבודק עריך שיבטל (פסחים 110). ומסיק הש"ס הטעם אמר רבא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. ופירש"י ר"ל וחס עליה לשורפה ומשהה אפי' רגע אחד ונמצא עובר עליה בב"י וב"י.

ומכאן מקשים על שי' הרמב"ם דס"ל דעובר בבל ימצא על חמץ שאינו ידוע, א"כ למה ליה להש"ס לומר דטעם הביטול משום שמא ימצא, גם אם לא ימצא הרי הוא עובר גם על חמץ שאינו ידוע, וע"כ צריך הבודק גם לבטל.

גם להבין את הדקדוקים הידועים בדברי רש"י ז"ל, צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטל, מה זה בלבו ולומר, וגם למה הקפידא מיד. חוץ מזה יש עוד קושיא על רש"י ז"ל, למה הצריך לומר הלא ביטול הוא מטעם תשביתו, ותשביתו כ' רש"י שהוא רק בלב מדל"כ תבערו

* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון טו (סיון תשס"ז) עמ' לא.

ומרשותו, ולמה צריכים לבדוק דהיינו גם להוציא, שאם לא יבדוק ויוציא רק יבטל אז יש חשש שיהיה רק בפה בלא כוונת הלב, ואז חצרו יקנה לו ושוב יעבור בב"י, וזה בודקין שלא יעבור בכל יראה ובכל ימצא. ודו"ק בסד"ש.

והנה בחו"מ סי' שיג - ועיין בסמ"ע שם ס"ק ד - מובא מחלוקת רש"י ורמב"ם, לדעת הרמב"ם קנין חצר המושכר ביד אחרים שייך למשכיר, ולדעת רש"י שייך לשוכר. מקור מחלוקת זו בדברי הש"ס סוף פ' השואל, ולפ"ז לדעת הרמב"ם חל הבדיקה על המשכיר דחמירא דידיה הוא וקנין החצר הוא שלו אם אינו מבטל בלב שלם, אבל לדעת רש"י אינו שייך למשכיר, א"כ אין חצרו קונה לו גם אם אינו מבטל בלב שלם. אמנם צריך לומר דרש"י סובר גם טעם התוס' וכמו שפי' הר"ן שלא יבוא לאכלו כיון דלא בדילי מיניה כולא שתא, ומעתה זה הוא ספיקו של הגמ' לפי שיטת רש"י, דיש לפש דכאן לא דמי למציאה דשם גם השוכר רוצה לזכות בו, ע"כ ס"ל לרש"י דחצר קונה לשוכר, אבל בטח אין השוכר רוצה לזכות בו דאיסורא לא ניחא ליה דלקני, כמו בביטל בלב שלם, וגבי משכיר חיישינן דאינו מבטלו בלב שלם, וממילא אין זכות השוכר מעכב קנין חצר לזכות למשכיר, רק דשייך חיוב על השוכר מגזירת אכילה.

ואחרי שהקדמנו כל זאת נבוא ליישב סוגיין דלקמן דף י' שהקדמנו בסד"ש, עפ"י דברי הפוסקים על הא דאיתא בגמ' כאן מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, דזה מועיל רק לענין בל יראה לחוד שלא יעבור על ב"י, אבל מצות ביעור אינו מתקיים בביטול לחוד אלא רק בשריפה, וכמו שסובר ר' יודא אין ביעור חמץ אלא שריפה מן התורה, ויליף לה

מיניה ומשווי כעפרא ואומר כל חמירא בביתא הדין וכו' ורבנן הוא דאצריך בדיקה והשתא כה"ג מיבע"ל טורח זה על מי מוטל, עכ"ל. ותמחו כבר המפרשים מה הנפק"מ ומה זה משנה אם הבדיקה דרבנן או דאורייתא.

ונקדים עוד קו' תוס' המפורסמת על רש"י ז"ל בריש מכילתין, דרש"י כתב אור ל"ד בודקין את החמץ שלא יעבור על ב"י וב"י, והקשו התוס' הא קי"ל בביטול בעלמא סגי, ואעפ"כ קאמר הש"ס הבודק צריך שיבטל, וא"כ אין הבדיקה משום שלא יעבור עליו משום ב"י וכו' דהא מבטל ג"כ.

אמנם יבואר בע"ה, דהנה מצינו שני טעמים להא דהצריכו חכמים בדיקה ולא סגי בביטול, הר"ן מפרש דחשו חכמים דילמא לא ביטל בלב שלם ויעבור בב"י, והתוס' מפרשים דילמא אתי למיכל מינה כיון דלא בדילא מיניה כולא שתא, והנה על טעם הר"ן קשה דהרי קי"ל דדברים שבלב אינם דברים לסתור מה שהוציא בפיו, וכיון שפיו אמר הביטול א"כ לא אזלינן בתר כוונת לבו אם הוא בלב שלם או לאו. - אמנם זה יש לתרץ ממה דקיי"ל דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אבל נגד דעתו אין חצרו יכול לקנות לו, ולפ"ז יתורץ הר"ן בטוב טעם, אם הוא ביטל החמץ נהי דלא אזלינן בתר כוונת לבו והחמץ מבוטל, מ"מ אחרי שנתבטל הרי חצרו חוזר וקונה לו, ובזה יהיה חילוק אם הוא ביטל בלב שלם אזי אין חצרו יכול לקנות לו נגד דעתו, דאמרינן דאיסורא לא ניחא ליה דלקני, אבל אם ביטל רק בפיו ולבו בל עמו שוב אחר הביטול קונה לו חצרו, דהרי לא הוי נגד דעתו. ומשום חשש זה תיקנו בדיקה. וא"ש.

ויש להעמיס כוונה זו בדברי רש"י ז"ל אור ל"ד בודקין, דהיינו להוציא מביתו

בפיו בפירוש אז לא אזלינן בתר דעתו, דנגד מה שהוציא בפיו וביטלו בביטול גמור לא מהני דברים שבלב. והנה כל זה בעינן נגד החמץ שיהיה נמצא לו אח"ז כדי לבטל קנין חצרו עם דעתו ורצונו בלב, אבל חמץ שאינו ידוע וגם לא יהיה נמצא לו אח"ז כלל, נגד חמץ זה אין צריך להוציא הביטול בפיו, רק תיכף כשגומר בלבו לבטלו כבר נגמר הביטול ואינו צריך לבערו ואינו עובר כלל, וכדמבואר לעיל, דהא לא יהיה נמצא אצלו אח"ז, ואינו חוזר מן הביטול, רק אותו חמץ שימצא אחר זה וחס עליו בעינן הביטול בפיו בפירוש כדי לבטל כוונתו ורצונו. ודוק היטב.

והנה על פי הדברים האלה יוקשה על הרמב"ם ז"ל מסוגיא דשמעתין, דהרמב"ם כאן בפ"ג מהל' חו"מ ובפ"א מהל' ברכות פוסק לברך 'על ביעור חמץ', דמשמע לשעבר, למה לא יברך 'לבער' להבא דהא עובר לעשייתו מברך. ותירצתי כבר בלימוד בסוגיין, דכיון דרוצה לבדוק וממילא נגמר בלבו להפטר מהחמץ, א"כ מחשבה זו היא היא ביטולו דעיקרו היא בלב וכשיטת רש"י דהשבתה היא בלב, ושוב לא משכחת בזה עובר לעשייתו דמן התורה בביטול בעלמא סגי והיינו בלב.

והנה קשה על זה מאד, א"כ מה זה שאמר ר' יודא אמר רב הבודק צריך שיבטל, הרי אם בודק אז ממילא מבטל, וכ"ת דכוונתו שיאמר בפיו כל חמירא וכמש"כ רש"י ז"ל, אבל על זה קשה מה יתן לך ומה יוסיף לך הביטול בפה כיון שלשיתו כבר נגמר הביטול בלב והראיה שמברך 'על ביעור' שהוא לשעבר משמע.

ועוד קשה מה קאמר רבא דלהכי התקינו הבודק צריך שיבטל משום דלמא ימצא גלוסקא יפה ויעבור עליו, הלא לא יעבור עליו,

מנותר, נמצא דגם ביעור דבר תורה, וכן הוא שיטת רש"י ריש מכילתין וכמש"כ לעיל.

והנה לכאורה יקשה על זה, דהא מיד שגמר בלבו לבטלו תיכף נגמר הביטול לשיטת רש"י דהשבתה בלב היא, ואע"ג דמקיים אח"כ מצות שריפה בפועל, אז הוי כבר כשורף חמצו של הפקר ואינו שלו, דהא עם הביטול בלב כבר נגמר הכל, וע"כ מוכרחים אנו לפרש שמכוין כל אדם שלא להוציא מרשותו עד אחר השריפה כדי לקיים מצות ביעור בחמץ שלו, וכן הוא בפוסקים לכיון כך.

ובזה יתפרש דברי הר"ן שהבאנו, לכך צריך בדיקה דהרי יש מצוה של ביעור חמץ אם יש לו, וא"כ אם מבטל אזי צריך לכיון שלא להוציא החמץ מרשותו כדי לקיים מצות ביעור בחמץ שלו, וא"כ אין הביטול בלב שלם, ע"כ צריך בדיקה.

ובזה יתפרשו יפה דברי רש"י ז"ל בריש מכילתין, בודקין שלא יעבור עליו בב"י, והיינו דבביטול לחוד אינו מועיל דהרי מכוין שלא להוציא החמץ מרשותו כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו, ומחשבתו זו ניכרת מתוך מעשיו דמחזיר אחרי החמץ לבדוק ולשורפו כדי לקיים מצות ביעור בחמץ שלו, ומעשה זה של בדיקה הוי רגלים לדבר דאזלינן בתריה אפילו לסתור את הביטול שהוציא בפיו, כדאיתא בגיטין פ' השולח כמ"פ, והביטול של ר' יודא אמר רב בעינן אחר הבדיקה בזה שפיר מפרש רש"י שצריכים שניהם ביטול בלב ופה, בלבו בעינן שיגמור בדעתו שאינו רוצה לזכות בו, דאל"כ אע"ג שמבטלו בפיו ודברים שבלב אינם דברים מ"מ אחר שיוגמר הביטול חוזר חצרו וקונה לו כמש"כ לעיל, וגם צריכים להוציא הביטול בפיו, שמבטל החמץ שאינו ידוע לו אז, מחשש שימצא אחר זה, וכשחס עליו שוב קונה לו חצרו. אבל כשמוציא הביטול

ועומד הוא חומרא רק בקדשים דנתפס במחשבה, אבל בחולין אינו מועיל מחשבה בדבר שאינו מחוייב בדבר, אבל אם מחוייב ועומד הוא עליו, מה שמהני מחשבה בקדשים הוא מצד קל, ובקידושין מיירי בקדשים שמחוייב ועומד להביאם ולהפרישם.

ומעתה לפי"ז י"ל גם כאן לענין ביטול החמץ דמועיל בלב הוא רק אחר שתקנו חכמים שמחוייב ועומד הוא לבטל ג"כ, ולא סגי בבדיקה לחוד, בזה מה דמועיל מחשבה היא מכח כש"כ מקדשים דמועיל מחשבה כש"כ בחולין כיון דמחוייב עליו, אבל אם לא היו מתקנים שמחוייב לבטל אז לא היה מהני הביטול שבלב, ואם ימצא חמץ אחר זמן איסורו יהיה עובר עליו, וביטול שבלב הקודם אינו מועיל במחשבה, כדברי רבא בשבועות הנ"ל חולין מקדשים לא ילפינן מדבר שאינו מחוייב עליו, אבל אחר שתקנו חז"ל שמחוייב לבטל בפיו שוב שפיר קאמר הרמב"ם ז"ל דתיכף שיגמור בלבו לבטלו ואינו רוצה שיהיה שלו שוב נגמר הביטול ואין צריך להוציא כלל בשפתיו, ועל כן הברכה היא 'על ביעור', דהרי מברך על לשעבר, וא"ש ודו"ק.

ומיושבים שפיר הקושיות שהקדמנו על הרמב"ם ז"ל, וא"ש בסד"ש.

כיון שבע"כ כבר ביטל עם זה שהלך לבדוק את החמץ, ומה חילוק יש בין ביטול בלב לביטול בפה לענין כל יראה אם ימצא גלוסקא יפה.

ויש לתרץ בסד"ש ע"ד פילפול קצת, בשנקדים הגמ' שבועות (כו:), אמר שמואל גמר בלבו לענין שבועה צריך להוציא בשפתיו, ופריך נילף מתרומה וקדשים דנתפס במחשבה, ומשני חולין מקדשים לא ילפינן, הכוונה דרך בקדשים אנו אומרים חומרה זו דנתפס במחשבה, וחולין אי אפשר ללמוד ממנו. וראיתי להגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל שהקשה על זה מגמ' קידושין (מא) סוגיא דשליחות, דמקודם יליף שליחות בגירושין מושלח ושלחה, ובקידושין מויצאה והיתה, ופריך מנ"ל דבתרומה מהני שליח, וכ"ת נילף מגירושין מה לגירושין שכן ישנן חול, ופריך ונכתוב רחמנא גבי תרומה ונילף גירושין מיניה, ומשני גירושין מתרומה לא ילפינן דמה לתרומה שכן ישנה במחשבה. נשמע מהתם דדבר שישנו במחשבה הוא צד קל, דהרי מעיקרא קדשים מחולין לא ילפינן שליחות, נמצא שליחות הוא צד קל, ואח"כ קאמר דדבר שנתפס במחשבה מהניב יה ג"כ שליחות נשמע מיניה דהוי צד קל, וכאן קאמר חולין מקדשים לא ילפינן לענין מחשבה. ותי' הר"י ענגיל ז"ל דחילוק יש, דבר שאינו מחוייב

ב. בסוגיא דריחא מילתא

מאי לאו מפני תערובות טעמין וקשיא ללוי, לא מפני תערובות גופין ה"נ מסתברא מדקתני סיפא אפי' גדי וטלה אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפי' גדי וטלה, אלא א"א מפני תערובות טעמין מה לי גדי וטלה מה גדי וגדי, אלא מאי ע"כ מפני תערובת גופין הוא

בפסחים (קף טו), אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש אסור מ"ט מפטמא אהדידי ולוי אמר אפי' בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבלה שמן מותר מ"ט ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא, מיתיבי אין צולין שני פסחים כאחד

בגמ' דפלוגתא דרב ולוי תלוי בפלוגתא דר"מ ור"י, דרב כר"מ דאוסר ולוי כר"י דמתיר, ולשיטת הרי"ף הרי גם ר"י יכול לסבור כרב דריחא מילתא, משום דהריח אינו אלא משהו, וריח היין בפת הוא מין בשאינו מינו על כן בטל ומותר, משא"כ בבשר להדי בשר הוי מין במינו ועל כן אינו בטל ואסור.

והנה הרי"ף רוצה להוכיח שיטתו דהלכה כלוי, מהא דרבא ואבבי דפליגי בבת תיהא ופלוגתתם ג"כ בריחא מילתא או לא, וקי"ל דהלכה כרבא דריחא לאו מילתא ממילא הלכה כלוי דקאי כרבא. וכבר הקשו המפרשים על הוכחה זו, הא לוי אינו מתיר לשיטת הרי"ף רק בדיעבד, ואיך מתיר רבא אפי' לכתחילה, ועכצ"ל דשאני בת תיהא משום דאזוקי מזיק ליה, וא"כ מנ"ל דרבא אזיל בשיטת לוי, הלא הוא יכול ללמוד כרב דריחא מילתא ושאני בת תיהא כיון דמזיק, כמש"כ התוס' באמת בע"ז סו. והנה הרי"ף מביא עוד הוכחה דהלכה כלוי מבריייתא דאין צולין שני פסחים כאחד אפי' גדי וטלה, ולרב קשיא מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי, וע"כ הוכרח לחסרה ולתרצה בשינויא דחיקא.

ונראה בעז"ה לתרץ שיטת הרי"ף, דשני הראיות הללו מרבא דבת תיהא ומבריייתא דאין צולין ב' פסחים כאחד, הולכין ע"ד ממנ"פ, דאי יש לך להשיב על ראייה דבת תיהא דטעמא דרבא משום דמזיק ליה, אז ממילא יהיה ראייה מבריייתא דאין צולין ב' פסחים כאחד, ואם יש לך להקשות על ראייה השניה אז ממילא יהיה טוב הראיה הראשונה מבת תיהא.

דהנה המ"א (כ"ט סי' תמז) מביא קושיית מהרה"ל, דמאי פריך הש"ס אלא אי אמרת משום תערובת טעמין מה לי גדי וטלה

דאסור אבל תערובת טעמין שרי לימא תהוי תיובתא דרב וכו', אמר ר' מרי כתנאי הרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית יין של תרומה ר' מאיר אוסר ור' יהודה וכו' מאי לאו תנאי היא דמר סבר ריחא לאו מילתא ומ"ס ריחא מילתא, ללוי ודאי תנאי לרב מי לימא תנאי היא אמר לך רב בפת חמה וחבית פתוחה ד"ה אסור וכ"ע ס"ל ריחא מילתא וכו', דאמר רב כהנא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותח, האי ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזיקא למיכלא בכותחא וכו'.

ובע"ז (סו:) האי בת תיהא וכו' אבבי אמר אסור רבא אמר מותר, אבבי אמר אסור ריחא מילתא רבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא וכו', אמר רב מרי כתנאי הרודה פת חמה וכו' ר"מ אוסר ור"י מתיר.

והנה הרי"ף ז"ל בחולין פרק גיד הנשה (נדף לא) מביא שיטה זו באריכות ופסק כלוי דריחא לאו מילתא, כיון דרבא בבת תיהא ס"ל כוותיה והלכה כרבא לגבי אבבי לבר מיע"ל קג"ס, ועוד דפליגי בפלוגתא דר"מ ור"י והלכה כר"י לגבי ר"מ, וכ"ת דר"ל אוקמי לכולה אליבא דרב, הא ר"ל נדחה לגבי לוי, דהוי רביה ותנא הוא ופליג, ועוד דכד דייקת רב לשיטתיה אזיל דס"ל מין במינו לא בטל, ועל כן גם ריחא אינו בטל אף דריחא אינו אלא משהו, ואנן הלא ס"ל דמין במינו ג"כ בס' אפי' נתערב גופו של איסור כ"ש ריח, והא דרב כהנא ורבא מפרזיקא דאסור ריחא הם אסור רק לכתחילה, ואת זה יסבור גם לוי, דלוי רק דיעבד התיר ריחא דהא שצלאו קאמר, והתיר בדיעבד כיון דהוא רק משהו, וראיה מדגים שעלו בקערה בשר מותר לאוכלו בכותח, זה תורף דבריו.

והנה הר"ן וכן הרמב"ן במלחמות ובבעה"מ הקשו קושיא חמורה, מהא דאמרינן עלה

הרי"ף גם ר"י יכול כרב ולא רק ר"מ, והעלה דהא דחידש הרי"ף דריח אינו אלא משהו, אין כוונתו דדוקא במין במינו שייך ריח ולא במין בשאינו מינו, אלא כוונתו דהיכא דשויים בטעמם ואינם שויים בשמם, דזה ג"כ נקרא לדין אינו מינו כיון דאזלינן בתר שמא, ככה"ג ריח אינו אוסר, דריח אינו אלא משהו ובטל בשאינו מינו, וגם אינו נרגש כיון דשויים בטעמם והכי שפיר בטיל בשאינו מינו, אבל בשאינו מינו כזה שגם אינם שויים בטעמם, אע"ג דאינו מינו הוא אפי"ה גם הרי"ף מודה דהריח אוסר, אע"ג דהוי רק משהו אבל כיון שנרגש הריח על כן אוסר, וכיון דנרגש אינו בטל אפי"ה באלף עייש"ה, ומעתה לפי"ז בגדי וטלה ממנ"פ אוסר, כיון דהעלינו לשיטת הרשב"א ודעימיה, דה"נ לענין ריח נקרא מינו בשמא אפי"ה גדי וטלה, וא"כ ממנ"פ אם גם שויים בטעמם א"כ ודאי קשה קושיית הש"ס מה לי גדי וגדי ומה לי גדי וטלה, ואם אינם שויים בטעמם, א"כ נרגש הטעם ואסור אפי"ה אם הריח אינו אלא משהו, וכחוסר השעה"מ הנ"ל, ושפיר פריך הש"ס מה לי גדי וגדי מה לי גדי וטלה, ולא קשה קושיית המהרי"ל.

ועתה בא נבוא לתרץ את קושיית המהרי"ל ז"ל באופן אחר, דכבר הקשו בלימוד השיעור ואח"כ מצאתי זאת גם בספר ישמח לב מזקן ביתי זצ"ל, דאמאי הוצרך הש"ס להוכיח דהברייתא דאין צולין שני פסחים לא מפני תערובת טעמים אלא מפני תערובת גופים מדקאמר אפי"ה גדי וטלה, אמאי לא מוכיח מדאוסר רק לכתחילה עכצ"ל מפני תערובת גופים, דאי מפני תערובת טעמים דהיינו ריח, היה צריך לאסור אפי"ה בדיעבד.

וי"ל בסד"ש, דהנה התוס' בסוגיין הקשו דמאי מקשה הש"ס על רב, נימא דהברייתא

מה לי גדי וגדי, דילמא הא קמ"ל דס"ד דוקא גדי וגדי אין צולין משום דהוי מין במינו ולהכי אסור משום ריח דהוי מין במינו, אבל גדי וטלה דהוי אינו מינו ס"ד דמותר דהריח אינו אלא משהו ומין בשאינו מינו בטל, קמ"ל דאפי"ה גדי וטלה אין צולין, דהריח אין לו דין משהו אלא טעם גמור הוא, ודלא כהרי"ף דהריח אינו אלא משהו.

והנה בפשיטות רציתי לתרץ קושיא זו, דידוע שיטת הראב"ן והאור זרוע והאיסור והיתר, הובא בשעה"מ בסוגיין ובספר הארוך להש"ך ז"ל (סי' נח), וז"ל תשובת הראב"ן (סי' כו): וכן בשר שור ובשר איל ועז שנתבשלו יחד כולוהו בשר מיקרי והוי מין במינו, ואם הם שלמים אינם שויים בשמם ולא הוו מין אחד וכו', ואם מנתחי כולוהו בשר מיקרי והוו מין אחד עכ"ל, ומעתה י"ל דריח היוצא מן הבשר דינו כבשר שנחתך, כיון דאין גוף הגדי מתערב רק הריח היוצא ממנו, א"כ לכל היותר הוי כחתיכת גדי, והריח הזה נכנס בבשר הטלה, א"כ הוי כבשר ובשר והוי מין במינו אפילו בגדי וטלה, וממילא מיושב קושיית מהרי"ל, דאי אפשר לומר דלהכי נקט גדי וטלה, משום דריח הוי טעם גמור ולא משהו ואסור גם באינו מינו, אבל כאמור זה אינו דריח הוי מין במינו אפי"ה בגדי וטלה משום דבשר מקרי.

דהנה מובן דתירוצן זה אפשר לומר רק אי אזלינן בתר שמא, אבל אי אזלינן בתר טעמא אז גדי וטלה הם תמיד מין בשאינו מינו, א"כ הדרה קושיית המהרי"ל לדוכתיה, דדילמא קמ"ל דאפי"ה גדי וטלה שהם מין בשאינו מינו נמי אסור דהוי טעם גמור וכו"ל.

אך נראה לתרץ באופן זה, דהנה השעה"מ כדי לתרץ קושיית הר"ן הנ"ל דלדעת

הישועות יעקב (כס' קח) דגם גדי וגדי מקרי מין בשאינו מינו לענין ריח, ולהכי שפיר מותר בדיעבד דמיירי בשניהם כחושין, ואין הריח אלא משהו כשיטת התוס' דע"ז הנ"ל, וליכא איסור רק לכתחילה, וא"כ אין חילוק בין גדי וגדי ובין גדי וטלה, ושפיר מיושב קושיית המהרי"ל, ודו"ק.

ומעתה נפרש בסד"ש דברי הרי"ף, דהנה הפוסקים נתלבטו אי הא דאמרינן ריחא מילתא היא מדאורייתא או רק מדרבנן, והפליתי ז"ל הכריע דהוא רק מדרבנן מהא דרבא מתיר בת תיחא, ומפרש התוס' דמשום דמזיק ליה הריח, והעלה הפלתי דאילו היה ריחא מילתא מדאורייתא וכי מצינו באיזה מקום שיותר איסור דאורייתא משום דמזיק ליה ע"כ צ"ל דריחא רק מדרבנן. ואפשר לומר דהא דהעלה הרי"ף דריחא הוא רק משהו ואיסורו של רב הוא רק משום מין במינו ובאלף לא בטל, זה נוכל לומר רק אם אנו אומרים אי ריח איסורו דאורייתא, דהנה בחולין (תנ) מביא הש"ס מתניתין דתרומות דג טמא צירו אסור ר' יהודה אומר רביעית בסאתיים, ומקשה הש"ס והאמר ר' יהודה מין במינו לא בטל ומשני שאני ציר דזיעה בעלמא היא, וכתבו התוס' שם דציר דג טמא הוא דרבנן ועל כן בטל אפי' לר"י דס"ל מין במינו לא בטל, הרי חזינן דבדרבנן מין במינו בטל, וא"כ עכצ"ל לשיטת הרי"ף דרב ס"ל ריחא מילתא דאורייתא, ועל כן לא בטל ואוסר רב ריחא שאינו אלא משהו, אבל אילו היינו אומרים דריחא הוא רק איסור דרבנן אז ליכא למימר דטעמו של רב הוא משום מין במינו.

והנה לכאורה יש להקשות על שיטת הרי"ף להיפך מקושיית מהרי"ל, דאי נימא דריחא הוא רק משהו וטעמו של רב הוא משום

מיירי בשניהם כחושין, ועל כן אין איסור משום תערובת טעמים, ועל כן אסור רק משום תערובת גופים, והשעה"מ תירץ קושיית תוס' עפ"י דברי התוס' בע"ז (סו), דאפי' בליכא פיתום כלל אפי"ה איכא ריח משהו, ולפי"ז אפי' שניהם כחושים צריך להיות עכ"פ לכתחילה אסור, משום דאין מבטלים איסור לכתחילה, והנה הברייטא הלא מיירי בלכתחילה, והיתה יכולה הברייטא לאסור אפי' בשניהם כחושים משום תערובת טעמים, ואעפ"כ הברייטא אוסרת רק משום תערובת גופים, דהא נקט גדי וטלה ולא נקט גדי וגדי, ושפיר קשיא לרב.

ומעתה שפיר מיושב קושיית הישמח לב הנ"ל, דא"א משום תערובת טעמים היה צריך להשמיענו דאסור גם בדיעבד די"ל את קושיית התוס' לאמת, דהברייטא מיירי בשניהם כחושים דהריח אינו אלא משהו בעלמא והלכך ליכא איסורא רק לכתחילה, ועל כן לא יכול להקשות על רב אלא מן הדיוק דגדי וטלה.

ומעתה יתיישב שפיר קושיית המהרי"ל, שהקשה דמאי פריך הש"ס אי אמרת תערובת טעמים מה לי גדי וגדי ומה לי גדי וטלה, דהיינו שהיה יכול לנקוט גדי וגדי, הלא זה אינו דאי היה נקיט גדי וגדי הייתי אומר דהריח הוא רק משהו ואינו אסור אלא משום מין במינו, על כן הוצרך לומר גדי וטלה להשמיעני דריח טעם גמור הוא ואוסר אפי' בשאינו מינו, אבל זה אינו, דע"כ מוכרח דטעם הברייטא אינו משום מין במינו, דאז היה צריך להיות אסור אפי' בדיעבד וכקושיית הישמח לב הנ"ל, דהא מין במינו למ"ד לא בטל אסור אפי' בדיעבד, ומדנקט הברייטא רק איסור לכתחילה צריך ע"כ לומר או דהברייטא ס"ל מין במינו בטל, או דהברייטא ס"ל כשיטת

לומר דלעולם ס"ל לרבא כרב, והתם בבת תיהא מותר משום דאזוקי מזיק ליה, א"כ עכצ"ל אתה דריחא הוא מדרבנן, דאחרת לא היה מותר משום דמזיק ליה כמש"כ הפליתי, וא"כ כיון דהוי רק איסור דרבנן, אז ליכא למימר דטעמא דרב משום דמין במינו לא בטל, דהא בדרבנן אמרינן מין במינו בטל כמש"כ התוס' הנ"ל, א"כ עכצ"ל דלרב אסור ריח אפי' באינו מינו א"כ שפיר קשה קושיית הש"ס על רב מברייטא דאין צולין, דאמאי לא אשמעינן הברייטא משום תערובת טעמים דהיינו ריח, וע"כ איצטריך רב לתרץ בשינויא דחיקא, על כן פסק הרי"ף דהלכתא דלא כרב, וא"כ שפיר הולכין ראיות הרי"ף ע"ד ממנ"פ, דמוכח דהלכה שלא כרב או מבת תיהא מברייטא דאין צולין, וא"ש ודו"ק.

מין במינו, א"כ מאי פריך הש"ס על רב דטעמא דגדי וטלה דתערובת גופין אבל תערובת טעמין אינו אסור, דילמא להכי נקט תערובת גופין דמשום זה יש איסור גם בגדי וטלה מין בשאינו מינו, משא"כ משום תערובת טעמים דהיינו ריחא אין אסור רק בגדי וגדי מין במינו אבל בגדי וטלה לא, משא"כ לשאר הפוסקים דס"ל דאפי' בשאינו מינו שייך איסור ריח, שפיר פריך הש"ס לרב אמאי לא נקט תנא דברייטא טעמא דתערובת טעמים דשייך אפיק בגדי וטלה.

ומעתה יתיישבו שתי ראיות הרי"ף שהתחלנו בהם, ויתפרשו עד"ז, מתחילה הביא ראיה דהלכתא דלא כרב, דהא רבא דמתיר בבת תיהא ע"כ כלוי ס"ל, ואם יש את נפשך

ג. בסוגיא דנטף מרוטבו על החרס

אומרים לשמואל דאדמיקר בולע כדי קליפה, הוה"ד אמרינן אדמיקר ליה נצלה כדי קליפה, וכשחזר אותו כדי קליפה ונתערב עם כל הטיפה נאסרה כל הטיפה מחמת תערובת הכדי קליפה, וכשחזרה אותה הטיפה האסורה אל תוך הפסח אוסרת כבר אותה הטיפה בתוך הפסח כדי נטילה, דהרי רוטב הטיפה הוא הרבה ונבלע כדי נטילה.

והנה בקושיא זו יש לרדן עוד, דנהי דנצלה כדי קליפה מ"מ אותו כדי קליפה בטלה ברוב בתוך הטיפה עצמה מן התורה, דהרי קימ"ל מין במינו בטל ברוב מן התורה, אלא דיש לומר דעכ"פ מדרבנן בעינן ששים נגד הכדי קליפה, וכאן ליכא ס' כנגדו בתוך הטיפה, ע"כ נאסרה כל הטיפה, וא"כ שוב קשה קושיא הנ"ל.

מתני' (פסחים טו.) נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, ומפרש הרמב"ם ז"ל בפיה"מ וכן בפסקיו (נפ"ח מה"ל קרבן פסח) דטעמו של דין זה משום דרוטב שנפרש מן הפסח כשנצלה לאו בכלל בשר הפסח הוא. ותמיהו כל המפרשים דהא בגמ' ליתא לטעם זה כלל, ובגמ' מפרש לשמואל דס"ל תתאי גבר דמתני' מיירי בחרס רותח, והרמב"ם ז"ל הלא ג"כ ס"ל תתאי גבר, ואינו מפורש בדבריו כלל דבעינן חרס רותח.

ויבואר ג"כ לתרץ קו' המפרשים מאי פריך הש"ס על שמואל ממתני' דנטף מרוטבו על החרס דאוסר כדי נטילה, די"ל לסברת התוס' דגם למ"ד תתאי גבר מ"מ נצלה הטיפה כדי קליפה מחום החרס, כמו שאנו

שחזר אל בשר הפסח אז מקרי בשר הפסח, ובקדשים בטל ברוב ואמרינן סליק את שאינו מינו דהיינו בשר הפסח, ומינו דהיינו יתר אותה טיפת רוטב רבה עליו ומבטלו, דהיינו את הכדי קליפה האסורה ומבטלו ברוב, א"כ שפיר קשה קושיית הגמ' דאמאי צריכים כדי נטילה, וא"ש.

אמנם באמת זה אינו, דלא שייך לומר כאן סליק, דעיקר הביטול שייך רק משום שחזר אל תוך בשר הפסח ובכלל בשר הוא, והוי שוב קדשים דבטל ברוב, אבל אם אנו נאמר סלק את בשר הפסח כאילו אינו, וא"כ לא נשאר כאן לפנינו רק טיפת הרוטב עם הכדי קליפה, א"כ שוב אינם בכלל בשר הפסח כלל, ושוב לא מקרי קדשים ואינו בטל ברוב, דעיקר חשיבותם משום שחזר אל תוך הפסח להיותו בכלל הבשר, וא"כ לא שייך לומר סליק, ולכך אוסר כדי נטילה, שנכנס הכדי קליפה יחד עם שאר טיפת הרוטב ברוטב עד כדי שיעור כדי נטילה, וזה הוא שיטת הרמב"ם ז"ל, אבל בגמ' קאי אליבא דשמואל דסובר מין במינו לא בטל, א"כ אמרינן להיפך, סליק את מינו כאילו אינו, דהיינו את הטיפה, ואז נשאר הכדי קליפה לבד עם בשר הפסח, ואז נתבטל במיעוטו, ואינו נכנס בתוך הבשר כדי נטילה, ושפיר מקשי הש"ס. ודו"ק היטב.

באופן אחר יש לתרץ שיטת הרמב"ם שאינו מביא אוקימתת הגמ' בחרס רותח ומפרש מתני' בענין אחר, דידועים דברי הריב"א המובאים בתוס' בסוף ד"ה תניא אידך, דדבר הנאסר כדי קליפה אם לא קלפיה ונתבשל כך בלא קליפה, או באין שייך בו קליפה כגון חלב עם בשר, בעינן ששים נגד הכדי קליפה האסורה, ומפרשים הפוסקים דזה דוקא לענין גוף הדבר שנאסר כדי קליפה, דאם נתבשלה עמו הכדי קליפה אסורה כל החתיכה, אבל

אמנם י"ל דהגמ' מקשי שפיר, דנהי דנאסרה כל הטיפה, מ"מ אין אנו אומרים בטיפה זו דנעשה נבילה, וא"כ כשחזר אל בשר הפסח אמאי נאסר הפסח כדי נטילה, הא אין בכח קליפה הנצלה מחום החרס ליכנס בתוך הבשר יותר מכדי קליפה, מטעם דמעט הוא, וא"כ איך יאסור הפסח כדי נטילה, הא קימ"ל ביו"ד (ס"ק) דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול לילך, וכאן עצם האיסור דהיינו הכדי קליפה אינו יכול ליכנס עד כדי נטילה, ואיך יאסור הטיפה הנאסרת יותר מאשר הכדי קליפה שהוא האיסור עצמו.

אלא דעדיין יש לחלק, דדוקא באיסור הבלוע בתוך חתיכה אנו אומרים כן דאין הנאסר יכול לאסור אלא במקום שהאיסור עצמו יכול להגיע, אבל בדבר איסור לח המתערב עם היתר לח, א"כ נתערב האיסור בכלולו, א"כ הא דהאיסור עצמו אינו אוסר בחתיכה אלא כדי קליפה הוא מחמת מיעוטו, וכיון שנתרבה ע"י התערובות ויכול ליכנס עד כדי נטילה אז שפיר יכול לאסור עד כדי נטילה, ולא הוי בכלל אין הנאסר וכו', רק דהאיסור עצמו כיון שנתערב ונבלל עם ההיתר בלח שוב חוזר ואוסר כדי נטילה בבשר הפסח ע"י שנתערב עם ההיתר, ועיי"ש ביו"ד (ס"ק) דשפיר שייך לחלק בו, וא"כ שוב קשה על קושיית הגמ'.

אלא דיש לפרש קושיית הגמ' עפי"ד הרשב"א הידועים והובא בשו"ע (סי' תס"ט), דהיכא דנתערב האיסור ואינו יכול לשערז אם יש ששים יהיה בתערובות זו מינו ושאינו מינו, אמרינן סלק את שאינו ומינו רבה עליו ומבטלו, א"כ הה"ד כאן כן, דקודם שחזר אל בשר הפסח עדיין לא מקרי בשר הפסח, א"כ לא שייך בו איסור צלי מחמת דבר אחר, כסברת הרמב"ם ז"ל, ולא שייך בו ביטול, אבל אחר

קליפה דרך בישול, דהלא רותח הוא דהא עילאי גבר, וכשחזרה כל הטיפה אל בשר הפסח אוסרת הטיפה כדי נטילה, דהא נעשה כל הטיפה נבילה, דהא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בשאר איסורים אף בלא בלח דרך בישול, ולא הוי כנ"ט בר נ"ט.

אבל לשמואל דס"ל תתאי גבר, א"כ נצטנן טיפת הרוטב, רק אדמיקר נצלה הרוטב כדי קליפה, אבל מ"מ לא נעשה נבילה, דהא לא הוי דרך בישול, רק בתערובות נאסרה הטיפה לח בלח, ולא נעשה הרוטב נבילה, וכשחזר הטיפה אל תוך בשר הפסח איקלש טעם של הכדי קליפה האסורה, והו"ל נט בר נ"ט, וא"כ גם כדי קליפה אינו אוסר בבשר הפסח כשחזר אליו, וזה טעמו של רש"י ז"ל שאינו גורס בגמ' דיקלוף את מקומו סגי, משום דכוונת קושיית הש"ס שלא יאסור כלל, וכנ"ל, ולכן מתרץ הש"ס בחרס רותח, א"כ הו"ל דרך בישול, וא"כ חתיכה עצמה נעשית נבילה גם בלח בלח, ולא הוי נ"ט בר נ"ט, דלא אקליש טעם האיסור, ולכך אוסרת הטיפה בבשר הפסח כדי נטילה, ודו"ק.

והנה לפוסקים דס"ל דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסורים כלל, וא"כ נ"ט בר נ"ט דאיסורא נמי מותר דאקליש טעם האיסור, וכסברת ב"י הנ"ל, וא"כ לכאור' תירוצו של הגמ' אינו עולה יפה, דאכתי תקשי לשמואל וגם לרב, דאע"ג דהחרס רותח והוי ליה דרך בישול, אבל מ"מ הא לית לן חתיכה עצמה נעשית נבילה כלל, וגם לרב לא נאסר הרוטב רק כדי קליפה, וכיון דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה א"כ לא נאסר הרוטב רק מטעם תערובות עם הכדי קליפה, וכשחזר אל בשר הפסח כבר איקלש טעם האיסור ואינו אוסר אפי' כדי קליפה.

לענין לאסור חתיכות אחרות, אין באותה כדי קליפה כח לאסור אחרות, דאמרינן דאקליש טעם איסור הראשון ואין הנאסר אוסר חתיכות אחרות והוי כמו נ"ט בר נ"ט, ולפי זה גם כאן כשחזר הטיפה אל הפסח, דאין כח בהכדי קליפה לאסור הפסח בכדי נטילה משום דמעט הוא, רק הטיפה הנאסרה בעצמה מחמת תערובת הכדי קליפה, והיא ג"כ אינה יכולה לאסור הפסח כנ"ל.

והנה בב"י (סי' נב) מחלק, דהא באמת קימ"ל נ"ט בר נ"ט דאיסורא אסור זה שייך רק אי אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בשאר איסורים, א"כ כשנאסר תערובות הראשון עם הכדי קליפה, אז נעשה כולו נבילה, ושפיר אוסר תערובות השני, והו"ל ב' טעמים דאיסורא, אבל אי לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה בשאר איסור, א"כ ע"י תערובות הראשון אקליש טעמו של איסור, ואינו יכול לאסור תערובות השני, עיי"ש בב"י.

והנה בשו"ע (סי' נכס"ד) כ' הרמ"א, הא דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בשאר איסורים דוקא בדבר יבש, אבל בתערובות לח בלח לא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בשאר איסורים, והט"ז (סס סקט"ו) מביא בשם רש"ל דהא דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בלח בלח הוא דוקא כשנתערבו בלא כדרך בישול, אבל בתערובות דרך בישול, גם בשאר איסורים בלח בלח אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה.

ומעתה נפרש קושיית הש"ס בשמעתין באופן זה, בשלמא לרב דס"ל עילאי גבר, אע"ג דגם לרב אמרינן דלא נצלה הרוטב אחרס הצונן אלא כדי קליפה, אבל כיון דעילאי גבר ממילא נעשה רותח, וממילא הוי ליה דרך בישול, א"כ נאסר הטיפה מהתערובת הכדי

כמו בבב"ח, וממילא לא אקליש טעם האיסור בתערובות השני, דהא תערובת הראשון נעשה נבילה, וא"כ נ"ט בר נ"ט דאיסורא אוסר, ע"כ שפיר הטיפה אוסר בבשר הפסח עד כדי נטילה. ולפי"ז יש לפרש דסוגיא דשמעתין בין לרב ובין לשמואל קאי אי נימא בכל האיסורין טעם כעיקר מן התורה, וממילא בקדשים אתיא קרא דיקדש להיתר מצטרף לאיסור והוי דומיא דבב"ח וחתוכה עצמה נעשית נבילה ולא אקליש טעם האיסור, ולכך בחרס רותח אוסרת הטיפה בבשר הפסח כדי נטילה, ודו"ק.

והנה ידוע שיטת הרמב"ם דטעם כעיקר בשאר איסורים לאו דאורייתא, וממילא אתיא קרא בקדשים על טעם כעיקר, וא"כ גם בקדשים אין היתר מצטרף לאיסור, וא"כ גם בחרס רותח כיון דלא נצלה מחומו של חרס רק כדי קליפה, והטיפה כולה נאסרה רק מטעם תערובת ולא אמרינן חתוכה עצמה נעשית נבילה, וממילא כשחזרה אל בשר הפסח אקליש כח הכדי קליפה האסורה, והוי נ"ט בר נ"ט, א"כ אינו אוסר בבשר הפסח כלל כיון דאקליש כח האיסור וכנ"ל, וא"כ היה קשה להרמב"ם ז"ל אמאי יטול את מקומו, לכן הוכרח הרמב"ם לומר טעם חדש דרוטב היוצא מן הפסח לאו בכלל בשר הפסח הוא, וא"כ כשחזר אליו הוי כמו קדשים פסולים שנכנס לבשר הפסח, וכל הרוטב הוי גופו של איסור של קדשים פסולים, והטיפה האסורה הזו נכנסה כדי נטילה, ועל כן יטול את מקומו, וא"ש ודו"ק בסד"ש.

אמנם יש לתרץ עפ"י סברת הרשב"א בתוה"א הובא בפוסקים, הטעם דלא אמרינן חתוכה עצמה נעשית נבילה רק בבב"ח ולא בשאר איסורים משום דגבי בב"ח קימ"ל דחצי זית בשר מצטרף עם חצי זית חלב, ונחשב שיעור שלם משום דשניהם יחד מהווים איסור אחד, לכך נעשה כל התערובות נבילה, אבל בשאר איסורים הרי קיימ"ל דאין היתר מצטרף לאיסור, וחזינן דאין היתר נהפך להיות נקרא עליו שם האיסור, לכך אע"ג דנאסר התערובת מ"מ לא מקבל עליו שם האיסור, לכך לא אמרינן בהם חתוכה עצמה נעשית נבילה, עכ"ד.

והנה בגמ' נזיר (נז): איתא, דגבי חטאת כ' כל אשר יגע בבשרה יקדש, ודרשינן יקדש להיות כמוהו, או לענין היתר מצטרף לאיסור, או לענין טעם כעיקר, דבקדשים אסור יותר מבחולין, ואיתא במפרשים דיותר מסתבר לומר דאתיא לענין טעם כעיקר מאשר לענין היתר מצטרף לאיסור, ותליא אי אמרינן טעם כעיקר מן התורה בכל האיסורים, ממילא אתיא קרא דיקדש דחטאת לומר דהיתר מצטרף לאיסור בקדשים, אבל אי טעם כעיקר לאו דאורייתא בשאר איסורים, אז אתיא קרא דיקדש על טעם כעיקר בקדשים, ולא לענין היתר מצטרף לאיסור בקדשים.

ומעתה אי אמרינן בקדשים היתר מצטרף לאיסור והוי דומיא דבב"ח, ואמרינן גם גבי קדשים חתוכה עצמה נעשית נבילה



הרב מסעוד בן שמעון בני ברק

מכירת חמץ ושאר קנינים על מנת להחזיר

בירור הלכה אימתי מהני מכירה ונתינה לזמן לגבי חמץ,
לגבי בכור, לגבי טבילת כלים ולענין חיוב תשלומי ד' וז' בגנב

א. **כתב השו"ע** (או"ח סי' תמח סעי' ג) לגבי נתינת ומכירת החמץ לגוי שצריך שיתננו במתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו מכירה גמורה בדבר מועט, אבל בתנאים ועל מנת להחזיר לא מהני. וכתב בביאור הלכה שם, שהוא הדין דמכירה לזמן לא מהני. וראה עוד בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קיט) שהאריך בזה.

ואעפ"י שקיימא לן בכל התורה דתנאי על מנת להחזיר מהני מן התורה, הכא לא מהני, ונחלקו האחרונים בטעם הדבר. יש הסוברים שהוא רק משום חומרא דחמץ ולא מעיקר הדין, וכמ"ש המגן אברהם שם (ס"ק ה) ועיין עוד במשנה ברורה (ס"ק כא), ובשער הציון (ס"ק ס"ג נט). ועיין עוד בשדי חמד אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה (סי' ח אות מה, וסי' ט אות טז) שהזכירו דברי הפוסקים בזה.

ואילו המחנה אפרים בחידושו לרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח הי"ד ד"ה האמנם מע"ג) כתב סברא לאסור מדינא, דנהי דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה, מכל מקום זה מוזהר עליו לבערו משום בל יראה, דאפילו דעכשיו הוא אינו שלו לאחר זמן מיהא הוי שלו, כיון דהעכ"ם חייב להחזירו מן הדין, ובפרק כל שעה (פסחים כט:) תניא האוכל חמץ של הקדש במועד הרי זה מעל, אע"ג דהשתא לא חזי, לאחר זמן מיהא חזי, ואפילו למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, היינו דווקא לענין

ב. **ראיתי** שכתבו בשם ספר יד המלך בהל' חמץ ומצה, שכתב טעם חדש למאי דלא מהני בחמץ מתנה על מנת להחזיר לגוי, לפי שכל ההלכה דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה הוא רק כאשר העיקר שהמקבל קנה את הדבר מדינא ומיקרי שלכם ומה שיש לנותן זכות לקבל את החפץ בחזרה עפ"י התנאי אינו מפריע לכלום, משא"כ באיסור חמץ ששם הקפידה תורה שלא ישאר לישראל שום זכות בחמץ שלו, וינתק את הקשר שלו לחמץ מכל וכל, ואפילו חמץ של גוי אם מקבל עליו הישראל אחריות גם כן אסור, דיש לו זיקה וקשר לחמץ, על כן לא מהני מה שיתן לגוי מתנה ע"מ להחזיר, כיון דעדיין לא ניתק הישראל את כל הקשר שלו לחמץ, דנשאר לו זכות עפ"י התנאי לקבל בחזרה את החמץ, ודו"ק.

ו**נראה** דלטעם זה, גם בשאר דיני התורה אם הקפיד שלא ישאר לנותן שום זכות בחפץ, לא יועיל מתנה ע"מ להחזיר.

ג. **ועפ"י** יש ליישב קושיא חמורה שהקשה בחי' חכמת שלמה על השו"ע (או"ח סי' תריח ס"ג) לשיטת רבינו אביגדור כהן צדק

מהישראל לגמרי, ולא איכפת לך במה שהחמץ קנוי לגוי במתנה על מנת להחזיר, דאנן בעינן שיצא מרשות הישראל ולא שיהיה בבעלות של הגוי, ובמתנה על מנת להחזיר אכתי אין כאן יציאה גמורה מהישראל, ודברי החת"ס משלימים זה את זה, ודו"ק היטב.

ה. **ומעתה** לענין מכירת בכור לגוי, באמת יועיל שימכור לזמן, לפי דעיקר הכוונה שיוזכה הגוי בבהמה, וכמו שבאתרוג מהני שקנה במתנה על מנת להחזיר הכי נמי בבכור, אלא רק במתנה על מנת להחזיר לא מהני ממשום דאפילו במתנה גמורה לא מהני, דצריך שיהיה ניכר שנתן לגוי, וכמו שכתב בגליון מהרש"א (ו"ד ס"י ט"ז ס"י) שם.

ו. **ומכאן** נראה לי ברור דלענין טבילת כלים, במי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת ויו"ט, דנפסק בשו"ע יו"ד ס"י קכ סעי' טז שיתן הכלי במתנה לגוי ויחזור וישאלנו ממנו, והו"ל כשואלו מן הגוי דאין צריך טבילה, דמסתברא דסגי שיתן לגוי במתנה ע"מ להחזיר, שהרי טעמא דטבילה מבואר בירושלמי עבודה זרה (פ"ה הל' טו), כדי שיצאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל, לפיכך כל שיש לגוי קנין בכלי, א"כ לא יצא עדיין מטומאתו של הגוי, לפיכך גם כשנתן לגוי במתנה על מנת להחזיר פטור מטבילה, שהרי לא יצא מטומאתו של גוי, ודו"ק. וכמו כן במש"כ הבית יוסף שם, דה"ה דאפשר לעשות תיקון זה בחול במקום שאין מצוי מקוה להטבילו, דיתן לגוי במתנה ע"מ להחזיר ונפטר מטבילה. ויש לעיין בשו"ת כתב סופר (לא"ח ס"י ס"א) מש"כ בזה בסוף תשובתו, וצ"ע.

ז. **הדרנא** לענין חמץ במכירה לגוי ע"מ להחזיר, דאעפ"י דמבואר בפוסקים שמותר לגוי להבטיחו שיחזור ויקנה

שמועיל קנין לזמן, מהא דאמרינן בב"ק (ס"ח.) דגנב שמכר לשלשים יום פטור מתשלומי ארבעה וחמשה, אלמא דמכירה לזמן לא הוי מכירה, וכפרש"י שם דחשיב כמו שכירות, ונשאר בצ"ע. ולסברת יד המלך יש ליישב קושיא זו, דטעמא דחייבה תורה בתשלומי ארבעה וחמשה מבואר שם לפי שנשתרש בחטא, דהיינו שהוסיף להוציא מן הבעלים בזה שמכרו לאחר, ועל כן כשמכרו לזמן ל' יום, לא חשיב שהוציא יותר מרשות הבעלים, כיון שעדיין נשארה הזיקה לחפץ שתחזור לו מן האחר.

ובאמת שעיקר סברת יד המלך כבר כתב בשו"ת החתם סופר (לא"ח ס"י קיח), כיון שיש ליהודי רשות לחזור בו ולהחזיר סחורה כפי שירצה, הוי ליה מצוי לו וקם ברשותיה אע"ג דמכירה גמורה היא כל זמן שלא חזר בו, יעו"ש היטב. וצ"ע לדבריו במהרש"ם בדעת תורה (ס"י תמ"ח ס"ג, דף ק"ג) יעו"ש.

ד. **ובשו"ת** חתם סופר (יו"ד ס"י ק"ז) כתב ליישב קושיית בעל מחצית השקל (ס"ק ז') שמפקפק על מכירת חמץ שלנו, שהרי אין דעתו של עכו"ם לקנות, וכתב החת"ס דהקושיא מעיקרא ליתא, דאנן לא בעינן להקנות לגוי אלא להוציא מרשותו של ישראל, ולא דמי למכירת בכור שעיקר הכוונה שיוזכה הגוי בבהמה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהיה חמצו של ישראל, וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו, והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת, והא דמשמרו בביתו היינו לצורך העכו"ם, ואילו רצה הגוי להוציא החמץ, ולהשליכו לחוץ לא ימחה הישראל בידו כלל, א"כ מה לי שלא היה דעתו של גוי לקנות, עכ"ד. ולפי"ז ברור דלענין מתנה או מכר על מנת להחזיר, לא מהני, דאכתי לא יצא

בהדיה גם בזה יש ב' דרכים, האחד שאומר לו והחזירה לי אחר הפסח, בזה עובר בבל יראה, (וכך נפסק בשו"ע סי' תמה ס"ד), אך אם אומר לו על מנת שתחזירה לי, הרי זה מכירה גמורה לחלוטין, אלא שצריך לקיים תנאי וכו', יעו"ש.

וביאור הדברים, דכשאומו לגוי והחזירה לי אחר הפסח, פירושו שמכר לזמן קצוב עד אחר הפסח ואינה מכירה גמורה, וזה לא מהני, כיון שהשו"ע פסק דמכירה לזמן אינה קנין הגוף, ולא הוי מכירה גמורה, וכ"כ בהל' לולב (סי' תכ"ט סעי' ג, ובמ"ז ע"ס ס"ק י"א) דהוי כמו שאול, ורק בתנאי על מנת שתחזירה לי מועיל בלולב, יעו"ש. אבל בחמץ נאסר שום תנאי כאמור, ואפילו תנאי ע"מ שתחזירה לי שהוא מכירת גוף לעולם, דכל שיש זיקה לישראל בחמץ ע"י התנאי לא מיקרי שיצא מרשות דישראל לענין בל יראה. וכמ"ש באות ד'.

ממנו אחר הפסח ויתן לו ריוח, כמבואר בסי' תמ"ח (במ"ז ס"ק כב, וכע"פ ע"ס ס"ק ס"א), ולא נאסר רק כשמוכר לגוי על מנת שיחזיר לו החמץ, כבר האריך בזה בתשובת חתם סופר (או"ח סי' קיג בד"ה ל' תוספתא) וכתב בתוך הדברים שם, ז"ל: 'שהוא מוכר מכירה גמורה באחד הקנינים שהגוי קונה, אעפ"י ששניהם יודעים שרוצים בהחזרת החמץ לאחר הפסח, מ"מ השתא מכור הוא, ויכול הלוקח למכרו ולאוכלו, להקדישו ולהאבדו מבלי מוחה, אלא שהוא אוהבו ואינו עושה כן, ומשמרו עד לאחר הפסח וחוזר ומוכרו לישראל, היתר גמור הוא בלי פקפוק, ואחריות החמץ כל ימי הפסח על הגוי, ואפילו בפירוש יכול לומר להגוי אם נשאר החמץ בידך עד אחר הפסח ותרצה למוכרו אז קרוב לודאי שאקחנו ממך במקח השוה'. והוסיף שם החת"ס במש"כ הבה"ג שמוכר לגוי 'ובלבד שלא יערים', ופירש הבית יוסף שלא יתנה עמו בתנאי. פי' החת"ס ז"ל: 'והנה אם התנה עמם



הרב אברהם מאיר גיטלר זצ"ל

אב"ד סוסנובצא *

דרוש לשבת הגדול

שדרשתי בעיר רעזיזע

וארד להצילו מידי מצרים ולהעלותו וגו', ועתה הנה צעקת בני"י באה אלי וגם ראיתי את הלחץ (שמות כ"ג). הדקדוקים רבים מאוד, למה הראה הקב"ה את הסנה למשה. ולמה חוזר ואומר

ומשה היה רועה את צאן וגו', וירא והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל וגו', ויאמר ד' ראה ראיתי את עני עמי וגו' ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו,

* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליץ ג (אלול תשס"ב) עמוד כ. כתב-היד נמצא ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' בירושלים (מספרו P233).

ובטרם כל נקדים דבר הלכה אשר תהיה מפתח לפתוח שערי הדרוש, הנה איתא במס' ב"ק דף ע"א גב וטבח ביוה"כ, אמרי נהי דמיתה ליכא מלקות מיהא איכא וקיי"ל דאין לוקה ומשלם, הא מני ר"מ דאמר לוקה ומשלם, אי ר"מ אפי' טבח בשבת נמי כו', ומשני מאן חכמים ר"ש דאמר שחיטה שאינה ראויה ל"ש שחיטה, ופריך בשלמא טבח לעכו"ם שחיטה שא"ר היא, וכתבו התוס' (ד"ה בשלמא) האי סוגיא אזלא למ"ד אדם אוסר דבר שאינו שלו כו', (וכתבם הגמ') אלא שחיטת שבת שחיטה ראויה היא, ומשני הא מני ר"י הסנדלר כו', (וכתבם) ב' ס' ולר"מ כיון דשחט פורתא לעכו"ם אסרה, איך כי קטבח לאו דמרא קטבח, ומשני באומר בגמר זביחה הוא עובדה, עיי"ש כל הסוגיא.

והנה במס' ע"ז איתא דף נד מנלן דאדם אוסר דבר שאינו שלו, דכתיב ואת כל הכלים אשר הזניח אחז במעלו אותם גזוזם והקדישו, ואי אין אדם אוסר דשא"ש אמאי גזוזם, הא הכלים לא הוי שלהם רק דהקדש עי"ש. והנה (ס'ס) לעיל דף נב איבעיא להו כלים שנתשמשו בבית חוניו מהו שישתמשו בירושלים, אליבא דמ"ד ב"ח הוי ע"ז לא תיבעי לן דאפילו להדיוט נמי אסורין, כי תיבעי לן אליבא דמ"ד ב"ח לא הוי ע"ז, מי אמרינן מידי דהוי אכהנים דתנן כהנים ששימשו בב"ח לא ישתמשו בבהמ"ק שבירושלים, או דילמא שאני כהנים דבני דעה נינהו, ופשיט ממקרא זה ואת כל הכלים אשר הזניח אחז וגו', אלמא אפילו אותן כלים שלא נאסרו להדיוט, ופירש רש"י ותוס' משום דלא היה יכול לאסור דאין אדם אוסר דשא"ש, אפ"ה נאסרו להקדש, לימא מסייע

ועתה הנה צעקת בני"א באה אלי, הלא כבר אמר ראה ראיתי את עני עמי. ועוד הרבה דקדוקים.

עוד נקדים איזה פסוקים בשיר השירים (פ"ה), אשר כל עט ילאה להרבות בדקדוקים. אני ישנה ולבי ער, קול דודי דופק פתחי לי וגו', שראשי נמלא טל וגו', פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה וגו', דודי שלח ידו מן החור וגו' עד מה דורך מדוד היפה בנשים. עוד איתא במס' ברכות (כ"ב) ותאמר ציון עזבני ה' כו' אמרה כנ"י לפני הקב"ה הואיל ואין שכחה לפניך שמא לא תשכח לי מעשי עגל, אמר הקב"ה גם אלה תשכחנה, אמרה כנ"י א"כ שמא תשכח לי מעשי סיני, אמר ואנכי לא אשכחך, אשר כבר עמד בעל חידושי אגדות לקשר מעשי עגל למעשי סיני, כי לכאורה אין להם שייכות להדדי, ומשום שישכח הקב"ה מעשי עגל עכ"ז לא ישכח פטרי חמורים ועולות אלים שהקריבו ישראל במדבר, כמו שכבר הבטיח להם, וא"כ כמו שלא ישכח זה כך לא ישכח מעשי סיני, ולמה תלו מעשי סיני במעשה עגל יותר מעולות אלים שהקריבו במדבר.

ובטרם נבוא לפרש כ"ז נקדים שני מדרשים אשר נפלאים הם ממני. א. איתא במדרש ש"ט' רחוק מרשעים ישועה כי חוקין לא דרשו, רחוק מרשעים ישועה מהו קרח ועדתו, כי חוקין לא דרשו זהו חוקת הפסח וחוקת פרה אדומה. ב. איתא (שמו"ד פ"ט ט) יהי לבי תמים בחוקין זה חוקת הפסח וחוקת פרה אדומה, למען לא אבוש ממעשי דבת שבע. וכאשר נפרש המדרשים יתיישבו ג"כ כל הדקדוקים שעמדתי עליהם, ויצמח מזה מוסר השכל בעז"ה.

אשר לא היו כ"ש ולא קדשו קדושת הגוף רק קדושת דמים, והשתא א"ש, דלעיל מייתי הגמרא הפשיטות מאותן הכלים אשר קדשו קה"ג ולא היו יכולים לצאת לחולין במעלו, וא"כ לא היה יכול לאסור להדיוט, והכא בדף נד יליף הגמרא מאותן כלים אשר לא קדשו רק ק"ד ואותן כלים אמאי לא פרקו ע"כ דאפילו להדיוט נאסרו. אמנם עדיין קשה היכא יליף מזה דאדם אוסר דשא"ש הא כיון דעיקר הילפותא הוא מאותן כלים שלא קדשו רק ק"ד, א"כ איכא למימר כיון דמעל אחז יצאו לחולין ונעשו הפקר וזכה בהם ונעשו שלו ושפיר יכול לאסור, וכמו שדחה הגמרא לעיל מאבני המזבח.

ע"כ נ"ל דהנה איתא בקידושין בדף נב הקדש בשוגג מתחלל במזיד אין מתחלל דברי ר"י, ר"מ אומר במזיד מתחלל בשוגג אינו מתחלל, והשתא א"ש לר"י דכיון דאחז מעל במזיד א"כ לא יצאו לחולין במעלו, אבל התם דכיון שנכנסו עכו"ם לביהמ"ק מיד יצאו לחולין מעצמן בלי שום חילול, ושפיר דחה הגמרא מאבני המזבח, משא"כ בכלים דאחז, וא"כ שפיר יליף הגמרא דאדם אוסר דשא"ש מכלים דאחז, אמנם כ"ז לר"י דסבר בשוגג מתחלל במזיד א"מ, אבל לר"מ דסבר איפכא א"כ ליכא למילף מכלים דאחז דאדם אוסר דשא"ש, כמ"ש משום דבמעלו יצאו לחולין וזכה בהן ונעשו שלו, וא"כ מאי פריך הגמ' בב"ק ד' ע"א ור"מ כיון דשחט פורתא אסרה, הא ע"כ האי קושיא לא הוי רק אי אמרינן אדם אוסר דשא"ש כמ"ש התוס' (סג בעמ' א) בד"ה בשלמא, ולר"מ כיון דליכא למילף מכלים דאחז א"ל דסבר אין אדם אוסר דבר שא"ש.

ונראה דהגמ' פריך שפיר דמצאנו דר"מ סבר אדם אוסר דשא"ש, דהנה שם בע"א

ליה מזרחית צפונית היתה (בירושלים) שבו גנזו בית חשמונאי אבני המזבח כו', ודחי הגמ' התם קרא מצאו ודרשו ובאו פריצים וחללוהו כו', ופירש"י וז"ל התם אפילו להדיוט נאסרו, דכיון שבאו עכו"ם להיכל יצאו מרשות הקדש ונעשו חולין, וזכו העכו"ם מהפקר ונעשו שלהם, ולכך יכלו לאסור אפילו להדיוט, והבעיא הוא רק אליבא דמ"ד ב"ח לא הוי ע"ז ולא נאסרו להדיוט, ולכך איבעיא לן אי נאסרו להקדש ע"כ. ולכאורה אמאי לא דחי הגמרא ג"כ את הפשיטות אשר פשט מקרא אשר הזניח אחז כו' כמו שדחי הגמרא להסיוע, והוא דכיון שמעל אחז יצאו לחולין וזכה בהן מן ההפקר ונעשו שלו והיה יכול לאסור, ואפילו להדיוט נמי אסורה. וכמדומה לי שראיתי באיזה ספר שעמד ע"ז.

ע"כ צ"ל דשאני כלי שרת דקדשי קדושת הגוף ולא יצאו לחולין במעילה, כדתנן (מעילה יט:) אין מועל אחר מועל אלא בבהמה וכלי שרת בלבד, ולא היה יכול לאסור להדיוט ושפיר פשיט מזה, וא"כ לפי מה שנתבאר דאחז לא היה יכול לאסור להדיוט, א"כ קשה היכא ילפינן מזה בדף נד דאדם אוסר דשא"ש הא אחז לא אסר להדיוט רק להקדש נאסרו, הן אמנם שרש"י עמד ע"ז וכתב וז"ל וע"כ להדיוט נמי נאסרו מדגנזו ולא פרקו ע"כ, אמנם כבר עמדו ע"ז כל המפרשים היאך ה' יכלו לפרוק הלא קדושת הגוף אין להם פדיון, וביותר קשה על פירש"י הלא לעיל ד' נא מוכח דע"כ להדיוט לא נאסרו. גם התוס' הקשו קושיא זו, ותירוצם דחוק למאוד שחלקו מעשה זוטא למעשה רבה, וכבר עמדו על התוס' במס' חולין ד' מא מנין זה להם לחלק, עיי"ש במפרשי הש"ס.

אמנם לפענ"ד שפיר פירש"י והוא דכתיב כל הכלים וע"כ היו שם כלי שרת וגם כלים

דא"י לאו מוחזקת, ובמדרש בראשית (בר"י מא) איתא אמר הקב"ה לא כך אמרתי לו לזרעך אתן את הארץ אימתי לכשיתעקרו ז' עממין והכנעני אז יושב בארץ עד עתה יש להם זכות בארץ, וברש"י פ' לך על פסוק ויהי ריב בין רועי לוט ובין רועי מקנה אברם שרועי לוט טענו שהארץ נתנה לאברם ולו אין יורשין וירשו הם, ורועי אברהם הוכיחו להם על הגזל משום שהכנעני יושב עדיין בארץ עיי"ש, ועיין במזרחי פ' ח"ש (פ' חיי שרה, פכ"ג ד), ולפ"ז אי אמרינן דא"י אינו מוחזקת לנו מלבד שנסתר כל מ"ש, משום דשפיר היו יכולים לאסור, אלא על עיקר מה שציוה הכתוב לשרוף אשריהם קשה, כיון דא"י לאו מוחזקת וא"כ הוי ע"א שלהם, והדרה קושיות הגמרא בביטול בעלמא סגי כע"ז של עכו"ם דדי בביטול.

ע"כ נ"ל וכמדומה לי שראיתי באיזה ספר, דאי אמרינן דא"י לאו מוחזקת היינו שיש להם קנין פירות בארץ, אבל עיקר קנין הגוף ד"ה דא"י מוחזקת לנו וכמו שאיתא במס' ב"ב ד' קיח במסקנא, וזהו מדויק במדרש עדיין יש להם "זכות בארץ", ושפיר ג"כ הוכיחו רועי אברם את רועי לוט על הגזל משום דק"פ הוא שלהם, וכיון דעיקר קה"ג הוא שלנו א"כ היאך יכלו לאסור, ע"כ צ"ל דא"א דשא"ש וכיון דאסרו הוי ע"א של ישראל ולא סגי בביטול, אמנם כ"ז אי אמרינן דק"פ לאו כקה"ג אבל אי אמרינן דק"פ כקה"ג הדרה קושיותינו לדוכתא.

והנה איתא בגיטין ד' מ"ח, אר"י אי לאו דאר"י ק"פ כקה"ג דמי לא מצא ידיו ורגליו בביהמ"ד כו', והקשו בתוס' כ"ז ניחא לר"י, אבל אנו אליבא דהלכתא דפסקינן ק"פ לאו כקה"ג דמי, ופסקינן נמי דאחינן שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובול, א"כ לא משכחת

ד' נג איתא אר"י א"ר ישראל שזקף לבנה להשתחוות לה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה מנלן מדכתיב ואשריהם תשרפון באש, מכדי ארץ ישראל מוחזקת היא ואין אדם אוסר דשא"ש והיאך יכל לאסור שצוה הכתוב לשרוף באש, ואי משום ע"א דמעיקרא בביטול בעלמא סגי, אלא לאו מדפלחו ישראל לעגל ש"מ ניחא להו ועכו"ם שליחותא דישאל עבדי ה"נ כו', ופריך ואימא בעגל ניחא להו שאר ע"א לא ניחא להו, ומשני אלה אלקיך ישראל מלמד שאיו לאלהות הרבה עיי"ש, והנה בילקוט פ' עקב על פסוק והשתחויתם להם לי לא תשתחוו רק להם הה"ד וישתחוו לו ויאמרו אלה אלקיך ישראל, אחרים אומרים אלמלא לא שתפו שמו של הקב"ה במעשי העגל מיד היו כלין, אמר רשב"י והלא כל המשתף שמו של הקב"ה בע"א חייב כליה שנאמר זבח אלקים יחרם בלתי לד' לבדו, והנה כ"ז אי מה שנאמר אנכי ד' אלקיך לכל ישראל נאמר, אבל אי נאמר למשה לבד נאמר אמאי היו חייבין כליה אם שיתפו שמו של הקב"ה, ועיין פירש"י על פסוק אנכי ד' אלקיך, ועיין מה שאכתוב לקמן, אלא מלמד שאיו לאלהות הרבה, והנה ידוע דאחרים היינו ר"מ כמ"ש התוס' במס' סוכה ד' ואו ע"ב ד"ה אחרים, ולדידיה דדרש הא דכתיב אלא אלקיך ישראל בלשון רבים משום ששיתפו שמו של הקב"ה ולא דרש שאיו לאלקות הרבה, א"כ נשאר קושית הגמ' ודילמא בעגל ניחא להו בשאר ע"א לא ניחא להו, וליכא לשנויי כדמשני משום שאיו לאלקות הרבה, וא"כ אמאי צוה לשרוף אשריהם באש הא אין אדם אוסר דשא"ש וא"י מוחזקת לנו, אע"כ צ"ל דסבר אדשא"ש, ושפיר פריך הגמ' בב"ק ור"מ כיון דשחט פורתא כו'.

והנה בעיקר הדבר אי א"י מוחזקת אי לא, ידוע אשר היא מחלוקת ורבים סברו

א"י אפילו אם אין לעכו"ם רק ק"פ אמנם הרשות ניתנה להם ולא לנו. - כאן דיברתי אודות מצב אחב"י אשר ינדדו ויגרשו מעיר לעיר וממדינה למדינה. - וא"כ הוי קנין שלהם כמו קנין א', וכ"ע מודים בזה דק"פ כי האי כקה"ג דמי, א"כ הדרה קושיותינו.

ואמרתי לתרץ עפ"י מה שכתבו התוס' ביבמות ד' ל"ו ע"ב, דאפילו אי אמרינן דק"פ כקה"ג דמי היינו שיש לו נמי קה"ג, אבל לא אמרינן שיהיה ק"פ שלו כ"כ אלים להפקיע קה"ג של בעה"ב עיי"ש, וא"כ אפילו אמרינן דיש להעכו"ם קה"ג בא"י, אמנם לא הפקיעו קה"ג שלנו ולנו יש נמי קה"ג, וא"כ הוי כמו של שני שותפין שיש לכל אחד קה"ג, ואיתא בחולין ד' מ"א אפילו למ"ד אין אדם אוסר דשא"ש מודה דשותף אוסר, ואפילו לפימ"ש התוס' שם ד"ה ה"נ בישראל מומר דבשותף נמי אמרינן לצעורי קמכוין ה"מ בישראל אבל בשותף עכו"ם ד"ה דאוסר, וא"כ א"ש הא דצוה הכתוב לשרוף אשיריהם משום כיון דיש להם שותפות יכלו לאסור, ובביטול לא סגי כיון דיש לישראל נמי קה"ג הוי נמי ע"ז של ישראל, וע"ז של ישראל אין להם ביטול, וכי תימא ממ"נ מה שהוי חלק של עכו"ם לבטל, ולא ישאר רק חלקו של ישראל וחלק של ישראל היאך יכלו לאסור, דנהי דשותף יכול לאסור, אינו יכול לאסור יותר מחלקו, והתם בחולין לא שייך כ"ז, דהתם איירי בבהמה לע"א דכיון שנאסרה פלגא נאסרה כולה, אבל הכא א"ל לבטל חלקו וחלק של ישראל הא אינו יכול לאסור, ל"ל הכי דהא קיי"ל אין ברירה ולא הוברר הדבר איזה חלק הוי שלו, וא"כ א"ש דיכול לאסור ולא סגי בביטול, ושפיר צוה הכתוב ואשיריהם תשרפון באש, כ"ז נ"ל לפענ"ד.

אליבא דידן דמיייתי ביכורים אלא חד בר חד כו' עיי"ש מה שתירצו, ובתירוצם לא נתיישב הרמב"ם דפסיק נמי בה' ביכורים (פ"ד ה"ו) דק"פ לאו כקה"ג ופסיק נמי האחין שחלקו כו', וכמו שהקשה השאגת אריה בהלכות חמץ (סי' ט). והנה הקצות החושן (רמ"סק"ג) תירץ עפ"י מה שכתב הרמב"ם (ר' פכ"ג מה' מכירה ה' ו-ח) דשלשה קנינים וכולן לא הוי אלא ק"פ, יש מי שמשכיר קרקע לחבירו לעשר שנים ובעשר שנים הללו תהיה קרקע קנויה לו קנין עצמיות כמו שהיה קרקע שלו עולמית, ומה שיחזיר לו לאחר עשר שנים יהיו כמו שחוזר ומוכר לו, ויש שמשכיר קרקע לחבירו לעשר שנים שתהיה הקרקע משועבדת לו רק לפירותיה, ויש מי שמוכר לו רק הפירות מן הקרקע אבל הקרקע לא תהיה אפילו משועבדת לו, עיי"ש מה שמחלק בין שלשה קנינים הללו, והובא ג"כ בשו"ע חו"מ חלק ב' בה' מכירה (סי' ריבסע"ד ו-ה), ועפ"י תירץ הקצות החושן דהא דפסק הרמב"ם ק"פ לאו כקה"ג היינו כמו קנין שלישי או אפילו קנין בינוני אבל קנין א' דהשכיר לו לעשר שנים קנין עצמיות ד"ה סברי דק"פ כי האי כקה"ג דמי, וא"כ לענין יובל דאחין שחלקו יש לכל אחד קנין עצמיות כמו קנין עולמית ורק יובל אפקעתא דמלכא היא, והוי כמו קנין א' שכתב הרמב"ם, ובזה הכל מודים דק"פ כי האי כקה"ג דמי.

וא"כ אף א"י אין להעכו"ם רק ק"פ, אמנם הלא ק"פ שלהם הוי כמו קנין א' שכתבנו, דכ"ז שהם שולטים בארץ אין לנו שום רשות ליגע בארץ, וכל היתרון שיש לקנין הראשון על קנין השני כמו שמחלק הרמב"ם, דבקנין הא' אין להמשכיר שום שליטה ליגע בארץ אבל להשוכר יש רשות לחפור בורות שיחין ומערות ובקנין הב' איפכא, ה"נ לענין

ומשני אחריו שאני, וכן רמי ר"י קמי דרב ואמר לו אחריו שאני, ולכאורה מאי פריך הא התם נתן לו כל ימי חייו קנין עולמית ורק אחר מיתתו יהיה לאחר, והוי כמו קנין א' של הרמב"ם, ובזה כ"ע מודים דקה"ג דמי, ומאי פריך, הן אמנם רציתי לומר דזהו באמת משני הגמ' אחריו שאני, אבל לא משמע הכי, גם מפירש"י לא משמע כן, ועוד למה ליה למימר אחריו שאני אפילו בלא אחריו אם נתן לו כה"ג שיהיה לו על משך זמן קנין עצמיות הוי כקה"ג, אע"כ צ"ל דלא סבירא ליה לר"י ולרב חילוק זה, וא"כ רב דסבר כר"ל דק"פ לאו כקה"ג מדמשני אחריו שאני, וא"כ העכו"ם דלא הוי להם רק ק"פ בא"י כדלעיל, א"כ היכא יכלו לאסור, אע"כ צ"ל דשליחותא דישאל קעבדי.

והנה התוס' כתבו בפסחים ד' ג' ע"ב דמי שאין לו קרקע פטור מקרבן פסח כמו מראה, והקשה השאגת אריה א"כ היאך קרבו ישראל ק"פ במדבר, בשלמא למ"ד א"י מוחזקת א"ש, אבל למ"ד א"י אינה מוחזקת קשה. והנה לכאורה קשה מאי הקשה הש"א וכמו שמסופק אי א"י מוחזקת או לא, הא ע"כ צ"ל דא"י מוחזקת, דאל"כ אמאי צוה הכתוב לשרוף אשיריהם כיון דא"י לאו מוחזקת והוי שלהם, וא"כ הוי ע"ז של עכו"ם ובביטול בעלמא סגי, ולדברינו א"ש, דהנה הטעם של התוס' דמי שאין לו קרקע פטור מק"פ מצאתי בדברי גאון אחד שכתב, מדכתיב ב' כי תשא שלש פעמים וגו' ולא יחמוד איש את ארצו בעלותך לראות וסמך ליה לא תשחט על חמץ דם זבחי וגו', וקאי האי ארצו גם על ק"פ ע"כ, והנה בחולין ד' קל"ה איתא דהיכא דכתיב ארצו הוא למעוטי של שותפות עיי"ש.

והשתא הקשה הש"א שפיר, בשלמא למ"ד א"י מוחזקת ואין להם שום קנין ורק גזילה היא בידם א"ש, אבל למ"ד א"י לאו

אמנם לפי"ז הדרה קושיותינו מאי פריך הגמרא ור"מ כיון דשחט פורתא כו', הא א"ל דר"מ סובר דאין אדם אוסר דשא"ש כיון דסבר הקדש במזיד מתחלל כדלעיל, וכי תימא כמ"ש כיון דר"מ סבר דמ"ש אלה אלקיך ישראל משום ששיתפו שמו של הקב"ה ולא משום שאיוו לאלקות הרבה, וא"כ הדרה קושית הגמ' לדוכתא ודלמא בעגל ניחא להו בשאר ע"א לא ניחא להו, וא"כ אמאי צוה הכתוב לשרוף אשיריהם, ע"כ משום דסבר אאדשא"ש, ולפימ"ש ליכא מזה שום ראייה דא"ל אין אדם אוסר דשא"ש, ומה שצוה הכתוב לשרוף היינו משום דיש להם שותפות ושפיר יכלו לאסור כנ"ל.

אבל באמת ליכא למימר כן, דהנה כתבנו דהא דיכלו לאסור ולא סגי בביטול היינו משום דאין ברירה, אבל ר"מ הא סובר דיש ברירה גבי הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש כו' דברי ר"מ עיי"ש, וא"כ ליכא למימר דיש להעכו"ם שותפות ומש"ה יכלו לאסור, אבל אי לאו הכי לא יכלו לאסור, אע"כ משום דאדם אוסר דשא"ש. (ועי' בתוס' ר"ה ד' י"ג ד"ה קצירכם, ומה שנתיישבו בדברינו).

ועדיין נשאר לנו ליישב, א"כ לפי מה שכתבתי קשה על ר' יהודה אמר רב דאמר בע"א ד' נ"ג ישראל שזקף לבנה ובא עכו"ם והשתחוה לה אסרה ויליף מדכתיב ואשיריהם, הא א"ל הא דאסרו לאו משום שליחותא דישאל קעבדי רק משום דיש להם ג"כ קה"ג והוי כמו שותפות. אמרתי ליישב זה, דר"י א"ר לשיטתו, דרב סבר ק"פ לאו כקה"ג אפילו כמו קנין א' של הרמב"ם, והוא דאיתא בב"ב ד' קלו פלוגתא דר"י ור"ל במי שכתב נכסיו לבנו, איתיביה ר"י לר"ל האומר נכסי לך ואחריו לפלוני כו' ואי אמרת ק"פ לאו כקה"ג לירושי נותן מיבעיא ליה,

אמנם קושיית המזרחי אינו רק אי אמרינן דמה שהיו נזופין ולא נשב להם רוח צפונית הוא מעון העגל, שפיר הקשה א"כ לא היו יכולין להמול בניהם, אבל אי אמרינן דהיו נזופין ממעשה דמרגלים לא הקשה מידי, דעשיית ק"פ היה קודם מעשה דמרגלים, ושפיר היו יכולין אז למול בניהם ואצ"ל דהיה עפה"ד. ובזה נוכל לומר דבזה יהיה תלוי שני תירוצים של התוס', דבתירוצ' א' סברי דנזופין היו מעון העגל כמ"ש ביבמות ע"א, וא"כ ע"כ צ"ל דהיה עפה"ד, דאל"ה אמאי לא עשו אלא פסח זה, ול"ל משום שלא היו יכולים להמול דנזופין היו, א"כ היאך עשו פסח זה הא לא היו יכולים להמול בניהם, ומילת זכריו מעכב ג"כ, ע"כ צ"ל דהיה עפה"ד, אבל בתירוצ' הב' סברי דנזופין היו מעון דמרגלים, ופסח זה היה קודם מעשה דמרגלים, ושפיר היו יכולין לעשות ואצ"ל דהיה עפה"ד.

היוצא מדברינו דעיקר הוכחת הש"א דהיה עפה"ד מחמת קושיית המזרחי, והנה הא דמילת זכריו מעכב בק"פ, משא"כ בשאר קרבנות נוכל לומר שני דברים, א' משום דאיתא במ"ר פ' בא (ט"ז יט ט) זאת חוקת הפסח, הא דצוה הקב"ה בעשיית הק"פ על מצות מילה, משום שהיו הרבה מישראל שלא רצו להמול עצמם ואת בניהם, מה עשה הקב"ה גזר על ד' רוחות העולם ונשבו בג"ע, ומג"ע נשב רוח ונתדבק בק"פ, והיה ריחו הולך מהלך מ' יום, ובאו כל ישראל לבקש ממשע שיאכיל להם ק"פ, אמר להם זאת חוקת הפסח כל ערל לא יאכל בו מיד מלו כל ישראל, וא"כ א"ש מה שאמר שמילת זכריו מעכב ג"כ כדי שימולו ג"כ בניהם, ב' נוכל לומר דחוקה היא בלא שום טעם, וע"ז כתיב זאת חוקת הפסח חוקה חקקתי ואין להרהר אחריה.

מוחזקת, פירוש דיש להם זכות בה כ"ז שהכנעני בארץ, ויש להם ק"פ וקנין פירות כי האי לכ"ע כקה"ג דמי, ונהי דיש לישראל נמי קה"ג כמו שכתבו התוס' ביבמות, ממ"נ הוי כמו שותפות, וא"כ לפי מ"ש התוס' דמי שאין לו קרקע פטור מק"פ והטעם ע"כ משום דכתיב ארצך, וא"כ אפילו אם יש לישראל חלק בארץ היאך עשו ק"פ הא לארצך ממעט שותפות, ותירץ הש"א דהיה עפ"י הדיבור, משמע הא למ"ד א"י מוחזקת אינו צ"ל דהיה על פי הדיבור.

והנה אי ק"פ שהקריבו ישראל במדבר היה עפה"ד או לא תלוי בשני תירוצים של התוס' בקידושין ד' ל"ז ע"ב, דהתוס' הקשו אי אמרינן כל היכא דכתיב ביאה לאחר ירושה וישיבה משמע היכא עשו ישראל ק"פ במדבר, ותי' דהיה עפה"ד, ובהכי ניחא דלא עשו אלא ק"פ אחד כל אותן מ' שנה כו', א"נ למ"ד ביאה עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לא"י מה שלא עשו אלא ק"פ אחד משום שנזופין היו מעון דמרגלים, ולא נשב להם רוח צפונית ולא יכלו להמול והיו כולם ערלים, (ולפענ"ד נוכל לומר דזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ביבמות ד' ע"א אי הא דהיו נזופין ממעשה דמרגלים או ממעשה העגל וכמו שנאמר להלן), וא"כ לפי תירוצ' הב' של התוס' דלא סברי דהיה עפה"ד הדרא קושיות הש"א לדוכתא למ"ד א"י לאו מוחזקת, ע"כ צ"ל דהש"א יש לו הוכחה דע"כ היה עפה"ד כתירוצ' א' שבתוס', דהנה המזרחי (במדכ ט ט) הקשה היאך עשו ישראל ק"פ הלא היה להם הרבה בנים שלא נמולו ומילת זכריו מעכב מלעשות ק"פ כמ"ש המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו ותירץ דהיה עפה"ד עיי"ש, וא"כ שפיר תירץ הש"א דהיה עפה"ד אפילו למ"ד ביאה דכתיב משום עשה מצוה זו כו' משום קושיית המזרחי.

וא"כ לא חטאו ישראל בעגל ולא היה בקרח אלא חטא ג' ושפיר היה מועיל לו תשובה,

אמנם קרח טען ואמר מדוע תתנשאו על עם ה', ופירש רש"י הלא כולם שמעו מפי הגבורה אנכי ה' אלקיך, וא"כ לפי דבריו חטאו ישראל בעגל והיה בו חטא רביעי ולא היה מועיל לו תשובה, אמנם באמת מנין היה לו זה שכולם שמעו הלא לא נאמר רק בלשון יחיד, ע"כ צ"ל דהיה לו הוכחה מדכתיב ואשיריהם תשרפון באש ואיך יכלו לאסור הא אין אאדשא"ש וא"י מוחזקת היא, ע"כ צ"ל מדפלחו ישראל בעגל ש"מ ניחא להו והדרה קושיית הגמ' ודלמא בעגל ניחא להו בשאר ע"ז לא ניחא להו, וע"כ צ"ל מדכתיב אלה אלקיך ישראל בלשון רבים ש"מ שאיוו לאלהות הרבה, אמנם דלמא הא דכתיב אלה אלקיך בלשון רבים ששיתפו שמו של הקב"ה, וע"כ צ"ל כמו שאמר רשב"י והלא כל המשתתף שמו של הקב"ה בע"א חייב כליה וע"כ מדכתיב אנכי ד' אנכי לבדי וכדלעיל, וכ"ז אי גם הם נצטוו אנכי ד' אלקיך, אבל אם הם לא נצטוו ע"ז א"כ ליכא הוכחה שאיוו לאלקות הרבה, ואמאי צוה הכתוב לשרוף אשיריהם,

אמנם הא א"ל כדלעיל, דיש להם זכות כ"ז שהכנעני בארץ וק"פ כי האי לכ"ע כקה"ג דמי, והוי כמו שותפות ולכך יכלו לאסור, אבל א"כ ישאר קושיות הש"א היאך עשו ישראל ק"פ במדבר, הא ארצך כתיב למעוטי דשותפות, וע"כ נצטרך לומר דהיה עפה"ד, וא"כ ליכא הוכחה לקרח דכולם נצטוו על אנכי, אמנם לתירוצ' ב' של התוס' קידושין דלא היה עפה"ד, א"כ למימר דלכך יכלו לאסור משום דהיה להם חלק, א"כ היאך עשו ישראל ק"פ במדבר כקושית הש"א, וא"כ איכא הוכחה לקרח דכולם נצטוו, ומנין אנו יודעין אם היה

ולפי טעם א' יוכל לומר דקושית המזרחי אינו, דעיקר מה שצוה הקב"ה שמילת זכריו מעכב הוא בכדי שימולו את בניהם, אבל במדבר דלא שייך טעם זה דהא רצו להמול ורק דלא יכלו שלא נשב להם רוח צפונית מחמת הנזיפה, באמת לא מעכב מילת זכריו, ואצ"ל ג"כ דהיה עפה"ד, אמנם לפי טעם השני דחוקה היא, א"כ קשה קושית המזרחי, ע"כ צ"ל דהיה עפה"ד, ושפיר ניחא אפילו למ"ד א"י לאו מוחזקת שפיר עשו ק"פ במדבר, אבל אם נאמר כטעם א' ולא יקשה לנו קושית המזרחי, ולא נצטרך לומר דהיה עפה"ד וכמו תירוצ' ב' של התוס' בקידושין, וא"כ יקשה לנו קושית הש"א היאך עשו ישראל ק"פ במדבר, ע"כ נצטרך לומר משום דא"י מוחזקת לנו ואין לעכו"ם שום זכות בה ורק בגזילה היא בידם, וכיון שכן אמאי צוה הכתוב לשרוף אשיריהם הא אינם יכולים לאסור דשא"ש, ע"כ מדפלחו ישראל בעגל ש"מ ניחא להו, וע"כ צ"ל נמי הא דכתיב אלה אלקיך בלשון רבים שאיוו לאלהות הרבה כדאיתא שם בגמ'.

נחזור לענייננו לפרש המדרש רחוק מרשעים ישועה זהו קרח ועדתו, דהנה על פסוק וישמע משה ויפול על פניו איתא במדרש (נמ"ר יט ו) וגם רש"י הביאו לפי שהיה בו סרחון רביעי, חטא בעגל ויחל משה במתלוננים ויתפלל משה במרגלים ויאמר משה ושמעו מצרים וגו' וכיון שחטא קרח נתרשלו ידיו, משל לבן מלך, ומה שדוקא בחטא רביעי נתרשלו ידיו הוא משום דכתיב על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו, והנה על פסוק אנכי ד' אלקיך אמרו במדרש (טמ"ד מג ט) וגם רש"י הביאו דלכך נאמרה בלשון יחיד כדי ליתן פתחון פה למשה במעשה העגל לאמר לי צוית ולא להם, הם לא נצטוו ע"ז

כטעם הב' וא"כ כולם שמעו מפי הגבורה, דאל"כ פרה זו למה כיון שלא נצטוו אנכי ד' אלקיך לא חטאו בעגל, אע"כ דכולם נצטוו וחטאו בעגל, וא"כ היה בו חטא רביעי ואינו מועיל לו תשובה, אבל אם היה סובר כטעם דפרה חוקה היא, ולא היה לו ראייה דכולם שמעו מפי הגבורה, וא"כ לא חטאו ישראל בעגל ולא היה בו אלא חטא ג', והיה מועיל לו תשובה, וזהו רחוק מרשעים ישועה כי חוקיך לא דרשו חוקת פרה אדומה.

ובדרך זה נוכל לפרש המדרש הב' שהבאתי לעיל, יהי לבי תמים בחוקיך זהו חוקת הפסח וחוקת פרה אדומה, והוא דאיתא בע"א ד' ה', אר"י א"ר לא היו ישראל ראויין למעשה העגל ורק להורות תשובה לרבים, ולא היה דוד ראוי למעשה דבת שבע רק להורות תשובה ליחיד, והקשו המפרשים היאך יכול דוד להורות תשובה ליחיד הלא דוד היה מלך ומלך דינו כמו רבים, ומנין אנו יודעין שליחיד שאינו מלך מועיל תשובה, ועוד כמדומה לי שראיתי באיזה ספר שהקשה, הלא תשובה ליחיד ידעין מקין כמו שאיתא במדרש (נדר"כ כג"ג) פגע אדם הראשון בקין א"ל מה נעשה בדינך א"ל עשיתי תשובה ונתפשרתי פתח ואמר מזמור שיר ליום השבת.

אמנם אם נאמר דישאל לא נצטוו על אנכי ד' אלקיך ורק משה לבד, וא"כ לא חטאו במעשה העגל, וא"כ לא ידעין ממעשה העגל תשובה לרבים, וא"כ נוכל לומר דמה שחטא דוד במעשה דבת שבע הוא להורות תשובה לרבים, דכיון שהוא מלך דינו כמו רבים, ור"י א"ר דאמר דתשובה לרבים ידעין מעגל הוא משום דסבר דישאל חטאו בעגל, ומנין אנו יודעין, זה הוא אם נאמר דטעם דמילת זכריו מעכב וטעם פרה אדומה היא משום דכתיב חוקה ואין להרהר אחריה, א"כ

עפה"ד או לא הוא אם נאמר הא דמילת זכריו מעכב משום דכתיב חוקה ואין בה שום טעם, וא"כ קשה קושית המזרחי ע"כ צ"ל דהיה עפה"ד, אבל אם נאמר כטעם א' שכתבנו וא"כ לא קשה קושית המזרחי ולא נצטרך לומר דהיה עפה"ד, וא"כ איכא הוכחה לקרר דכולם נצטוו, וא"כ לפי דבריו חטאו ישראל בעגל והיה בו חטא רביעי ולא מועיל לו תשובה.

וזה שאמר המדרש רחוק מרשעים ישועה זהו קרר, דלכך אינו מועיל לו תשובה כי חוקיך לא דרשו, שלא דרש חוקת הפסח חוקה חקקתי ואין להרהר אחריה, אלא סבר כטעם א' שכתבנו הא דמילת זכריו מעכב משום שלא רצו למול בניהם, וא"כ לא קשה לפי דבריו קושית המזרחי, ולא נצטרך לומר דהיה עפה"ד, וע"כ יקשה לנו קושית הש"א היאך עשו ק"פ הא לא היה להם קרקע, וע"כ נצטרך לומר דא"י מוחזקת היא ואין לעכו"ם שום זכות בזה ורק בגזילה היא בידם, ואמאי ציוה הכתוב לשרוף אשיריהם, אע"כ מדפלחו ישראל בעגל, וע"כ נצטרך לומר שאיוו לאלקות הרבה, ומנין זה ע"כ מדכתיב אלקיך בלשון רבים, אמנם דלמא משום ששיתפו שמו של הקב"ה, ע"כ דכולם נצטוו על אנכי, וא"כ היה בו חטא רביעי ואינו מועיל לו תשובה.

ובדרך זה נוכל לומר ג"כ על חוקת פרה אדומה, והוא משום שרש"י (ר"פ חוקת) הביא שני טעמים על פרה אדומה, א' משום דכתיב חוקה ואין להרהר אחריה, וטעם הב' משום ר"מ הדרשן (ס"ט י"ט כג), והוא פ"י התוס' במס' מועד קטן ד' כ"ח, כדי לכפר על מעשה העגל וכמו שהביא המשל מבין שפחה, נמצא אי אמרינן כטעם הב' של רש"י ע"כ חטאו ישראל בעגל דאל"כ פרה זו למה, אבל אם נאמר כטעם א' דפרה אדומה חוקה היא א"כ אין ראייה דחטאו ישראל בעגל. והנה קרר סבר

דבר שלעולם מתבקשת שנאמר אהיה כטל לישראל. להבין זאת מה זה ששאלו שלא כהוגן, אם ביקשו שיבוא כגשם להם ומה זה שהשיב להם כהוגן שיהיה להם כטל.

נקדים מה שכתב היערות דבש (מז"ט יב) ע"ז וז"ל, הנה טבע הגשם לבוא מן הארץ כמ"ש ואד יעלה מן הארץ, ואמרו אין טיפה יורדת מלמעלה עד שיעלו שני טיפות מלמטה, ובהיות כן לכך הגשם פעמים בנמצא ופעמים אינו בנמצא, אם יבשה הארץ מאד לחדוד יתמעט הגשם כפי מיעוט אדים לחים אבל הטל אין להם שום שייכות עם הארץ ולעולם יורד מלמעלה ובהיות כן לא נעדרו לעולם, והנה ידוע טענת כנ"י עם הקב"ה שכנ"י טוענת רבש"ע תשובה שלך היא שנאמר השיבנו ה' אליך ונשובה, והקב"ה השיב להם שלך היא שנאמר שובה אלי ואשובה אליכם, וראינו שכנ"י רוצה אתערותא דלמעלה והקב"ה רוצה אתעדל"ת, ואתעדל"מ הוי כמו טל שיורדת מלמעלה, ואתעדל"ת הוי כמו גשם שעולה מלמטה, והנה כאשר יראה הקב"ה שאין ביכולת להיות אתעדל"ת מרוב שיעבוד וצרות וטרדות החיוני, אז הקב"ה ברוב רחמיו נותן אתעדל"מ ע"כ כמ"ש צופה רשע לצדיק וגו', והנה בדור הזה שבקשו ויבוא כגשם לנו, היו האנשים במדרגה העליונה ונח היה להם להתעורר מלמטה, ושאלו ויבוא כגשם לנו, פי' לנו די אפילו אם תבוא לנו בהתעוררות דלמטה, וע"ז השיב להם הקב"ה בתי בלשון חיבה, את מבקשת ממני דבר שפעמים בנמצא ופעמים אינו בנמצא, פי' אם לכם די באתעדל"ת, אמנם אם יקום אחריכם דור יתום לא יהיה די להם אתעדל"ת, אני אתן לכם דבר שלעולם בנמצא שיהיה טוב לכם ולדור אשר יקום אחריכם אם יהיה דור יתום, והיינו אתעדל"מ ע"כ שהוא כמו טל שנאמר אהיה כטל לישראל עכ"ל.

ליכא ראיא דישראל חטאו במעשה העגל, אבל אם נאמר כשני טעמים הנ"ל דפרה היא לכפר על העגל, ומילת זכריו מעכב משום שלא רצו להמול, א"כ ע"כ חטאו ישראל בעגל כדלעיל, וא"כ ידעין תשובה לרבים ממעשה העגל, ותשובה ליחיד ידעין מקין, וא"כ חטא דוד במעשה דבת שבע, וזהו שאמר דוד המלך יהי לבי תמים בחוקיך בחוקת פסח וחוקת פרה אדומה, פי' שאדע בבירור שחוקים הם ואין להרהר אחריהם, וא"כ לא יהיה ראיא שישראל חטאו במעשה העגל, וא"כ לא ידעין תשובה לרבים, ואז לא אבוש ממעשה דבת שבע, כי לא חטאתי רק להורות תשובה לרבים.

אמנם כ"ז הוא רק ע"ד החידוד, אבל באמת חטאו ישראל בעגל כמ"ש אנא חטא העם הזה חטאה גדולה, וא"כ כולם נצטוו אנכי ד' אלקיך, וא"כ באמת אמאי נאמר בלשון יחיד.

ובטרם נבאר זה נקדים מדרש ש"ט, ונתבאר כל הפסוקים והדקדוקים שעמדתי עליהם בתחילת הדרוש, ונתבאר מה היה הסיבה שגאל אותנו הקב"ה מגלות מצרים, ומה היא הסיבה של אריכות הגלות המר הזה.

דהנה איתא במדרש ש"ט (פמ"ה) על פסוק אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה, אמרה כנ"י לפני הקב"ה רבש"ע מתי אתה גואלנו, אמר הקב"ה כשושנה הזה שמפרחת ולבה למעלה, כך אתם כשתעשו תשובה ותהיה לכם למעלה אני גואל אתכם. ולהבין זאת נקדים, מה דאיתא במס' תענית ד' ד' שלשה שאלו שלא כהוגן כו' ואף ישראל שאלו שלא כהוגן והקב"ה השיבם כהוגן, הם שאלו ויבוא כגשם לנו אמר להם הקב"ה בתי את מבקש ממני דבר שפעמים מתבקשת ופעמים אינו מתבקשת אני אתן לך

והנה נפש החיונית אשר באדם משתוקקת תמיד לקבל רוח ד' אשר יערה עליה, ורק באשר מעוטפת ומתלבשת בלבושה החומריית והגשמיית אין לה בית קיבול לקלוט התעוררות כמו חבצלת הזה שלא תוכל לקלוט טל ד' אשר נופל עליה, אכן טבע החבצלת להתגלות מלבושה המכסה אותה, ולהיות נגמרת ביופיה ובהדרה להיות שושנה בלי שום פעולות אמצעיות, אבל האדם באשר נכנע תחת החומר ויצרו מתגבר עליו בכל יום, ובכל יום ויום הנפש יותר נתעטפת ונתלבשת בלבושה החומריית, ולא די שלא נתקרב לבושה, ורק יתחדש בכל יום ויום, מה יעשה ה' ברוב רחמיו, יסרוהו ביסורים שיעבוד מלכויות וימנע ממנו שפע הפרנסה, אשר עי"ז יכנע החומר ויתקרב הלבוש והכסות אשר תכסה הנפש, וכמו דאיתא בזהר הקדוש (ח"א קס"א). גופא דלא סלקו ביה נהורא דנשמתייה בטשין יתיה, וזה שאמר כנ"י אני חבצלת השרון, פי' כשאני במישור ובשלוחה איני יוכל לקבל רוח ד' כמו חבצלת הזה, אמנם שושנת העמקים כשאני במעמקי הצרות והגלות, כמ"ש מ' ממעמקים קראתיך ד', - אז נתהווה אני כשושנה לקבל שפעת רוחך.

אמנם בעו"ה, אף כשאני בעמק הצרות, ובכל יום ויום נוסף יגון על יגוני וצרות על צרותינו, והקב"ה ברום רחמיו יסרוני כדי שעי"ז יתקרב הלבוש והכסות אשר תכסה נפשותינו, ולהיות ביכולתנו לקבל התעוררותו ושפעת רוחו ולחזור בתשובה שלימה לפניו, ואנו בעו"ה איננו מרגישים בזה, ואיננו נתפעלים מן היסורים, ואנו תולין כ"ז במקרה וסיבות מסיבות שונות, ואף שאנו בוכים וצועקים, אין זה מרגשת הנפש, ורק מרגשת החומר אשר ירגיש מכאובו כמו כל הבהמות והחיות אשר

ובדבריו יתבאר סוף הפסוק יפרח כשושנה, פי' יפרחו כשושנה, כי הטל כשיורד מלמעלה יורד על כל עשבים ורביבים בשוה, אך פעולתה תפעל בשושנה יותר מכל הרביבים ועשבים, כי על כל הרביבים כמו שיורד עליהם כן יורד מהם לארץ, כי אין להם בית קיבול איפה לקבל הטל, אכן השושנה הזו תפרוש העלים למעלה, ותכין לבה לקבל הטל הנופל עליה ולקלוט בין העלים שלה אשר יסובבה ויקיפיה מכל עבריה, והטל תעשה בה רושם ותהי לריח טוב, לא כן בנפול הטל בשאר צמחים, כי כאשר נופל עליהם כן תצנח ויתך מהם ארצה, וזהו מאמר הקב"ה לישראל אהיה לישראל, להשפיע שפע רוח טהרה מלמעלה בלי אתערעול, אבל באופן יפרח כשושנה, הטל הזה יעשה בה רושם ע"י בית קיבולה ואינה מאבדת טיפה, ככה יהיה לבם פתוח מול התעוררותו ית', ויעשה רושם בנו ולא יהיה ח"ו לבטלה כטל הנופל על שיחים ועשבים.

ובזה נאמר כוונת המשורר בשיר השירים אני חבצלת השרון שושנת העמקים, בין חבצלת ובין השושנה הוא דשניהם אחת הוא, ורק חבצלת נקראת כ"ז שלא נגמרה ולא התפשטו עליה סביבה, ורק הם מכוסים בלבושה היא קרומה אשר תכסה אותה מכל עבריה, חבצלת נגזר מן ב' מילין חבו - צלא, פי' שעדיין חבויה היא בצל לבושה, ושושנה נקראת בעת אשר נתפשט הקרומה מעליה והעלים שלה נתפרשים ונתקפים בעיגולה מכל צדדיה, ובהיותה עדיין חבצלת כאשר נופל עליה הטל לא עשה בה רושם, כמו שאינו עושה רושם בשאר צמחים כי אין לה עדיין בית קיבול, רק כאשר נתקרב ונתפשט הקרומה מעליה ותפרוש העלים סביבה אז יש לה בית קיבול לקבל הטל.

ירגישו מכאובם כשיוכו מבעליהם, וזהו שכתוב יסרתני ואוסר כעגל לא מלומדה וד"ל.

וזה שהראה הקב"ה למשה בלבת אש מתוך הסנה, כי כאשר משה רעה את צאנו נתעטף ברוב רגשותיו ויגונו על עמו - אשר נדמו כצאן - הנתבעים ונדכאים בממשלת מצרים, ויתרעם בלבם על מדת הדין ית' מדוע לא ישמע את צעקתם ואנחתם אשר יצעקו אליו, וזה שהראה הקב"ה למשה (בלבת אש מתוך הסנה) שלא היה יכול לגואלם עד כה, יען כי לא הלכו בדרכיו ולא עשו רצונו, כי רצון ית' שהנפש תהיה מושלת וגוברת על החומר ולא שתהיה נכנע תחתיו, והם עשו את החומר למושל על הנפש, וירא והנה הסנה בוער באש, כי הסנה רומז על הגוף והנשמה נקראת אש כמ"ש "מימינם אש דת למו", וזה שהראה לו שהגוף בוער באש, פי' בהנפש והסנה שהוא איננו אוכל מן האש, פי' מן הנפש, שאינו נכנע תחתיו, ומדויק הלשון "בוער באש", בוער הוא מפעיל ונבער ה"ל למיכתב, אבל לדברי הלשון מדויק, ויאמר ד' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי, לא כאשר תדמה אשר לא אראה את עניים ולא אשמע צעקתם, ומה שלא גאלתי אותם עד כה הוא יען כי צעקתם היה רק מפני כי ידעתי מכאוביו, כמו כל החיות אשר יצעקו עת ירגישו מכאובם, ולא מרגשת הנשמה אשר תתפעל מזה ותחזור בתשובה אלי, כי ע"כ אם הייתי גואלם לא הייתי יכול להשיבו בעת שיעמוד ויטעון הללו עובדי ע"ז והללו וכו', כי בעת שעמד שר של ים וטען הללו עובדי ע"ז והללו כו', מה השיבו שוטה שבעולם, וכי אתה דן על השוגג כמזיד ואונס כרצון, הלא מה שעבדו ע"ז היה מתוך השיעבוד וטירוף הדעת, עיין במאמרי חז"ל, ואם הייתי משיבו לו עד כה היה מדת הדין טוען אדרבה זאת היה להם לסיבה לקרוע

הלבוש החומריות מעל הנפש ולהכין חומרם ולחזור בתשובה לפניך, והם לא עשו כן, ולא היה להקב"ה מה להשיב לו, וזה שאמר הקב"ה וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו אל ארץ זבת חלב ודבש, אבל ועתה צעקת בני' באה "אלי", פי' כעת אשמע צעקתם אשר יצעקו לא מחמת נוגשם ומכאובם מרגשת הנפש, וצעקתם באה אלי פי' שחזרו בתשובה לפני, וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אותם, פי' שבזה אוכל לסתום טענת מדת הדין שמה שעבדו ע"ז מתוך הלחץ והשיעבוד, לכן לך ואשלחך אל פרעה להוציא את בני ישראל.

וזה שהתחילה הכנ"י להתנודד ולהתרעם על מידת הדין, וטוענת אני ישנה ולבי ער, פי' לו יהי שאני הייתי מעצמי ישנה שלא התעוררתי מעצמי לשוב בתשובה רק הקב"ה עורר לבי כמ"ש צור לבבי, ועיין במדרש ש"ה שג"כ דרש לבי על הקב"ה ער פי' עוררני משנתי, לו יהי שקול דודי דופק לי פתחי לי פי' לו יהי מה שעוררתי משנתי ומאולתי הוא לא מאתעד"ל בעזר אתעדלמ"ע, אם אמנם מה שראשי נמלא טל מה שקיבלתי רוח ד' לא היה בלא פעולותי ורק מה שקורצותי רסיסי לילה, מחמת שאני נרססת ונטבעת בגלות המר שדומה לליל, ומחמת זה הכנעתי החומר תחת הנפש, אכן מאי נ"מ בזה מאחר שפשטתי את כתנתי, פי' שקרעתי את כתנתי המכסה הנפש, איככה אלבשנה פי' בודאי לא אסור מדרך הטוב, רחצתי את רגלי איככה אטנפם, מאחר שרחצתי והכנעתי גופי שנקרא רגל, כי כל הגוף ואיבריו נקרא רגל הנשמה כמ"ש המפרשים מכף רגל ראש מגיע עד הנפש, - והכנעתי אותו תחת ממשלת הנפש, ואיך אטנפם - פי' איך אחזור מדרכי הטובה, וא"כ אשאל מדוע שלח הקב"ה ידו מן החור - פי' מן השמים כמ"ש הרמב"ן, - מדוע אכופ עלי פיו ויסרני ביסורים קשים

קמתי אני לפתוח לדודי, בעת שפתחתי את לבי לשוב אל ד', לא שבתי ריקנית להיות שב ואל תעשה, רק וידי נטפו מור ואצבעותי מור עבר, - כאן דברתי אודות חיזוק לומדי תורה שנתרבה ת"ל בדורותינו, אודות הכולל שנתהווה ואודות הישיבה שנתהווה ברעזיצע, וכל איש מקטן ועד גדול לא ימנע מזה, - כפות המנעול פי' על כל הסגורים, - כי כל ההסגר נקרא מנעול, כי ע"כ נקרא נעל הנועל את הרגל, - על כל הגדרים והסגרים שהגדרתי והסגרתי את גופי מעשות רע, ידי נטפו מור ואצבעותי מור עובר, ואין מור אלא תורה כמ"ש שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר, פי' שאני מחזיק בידי ואצבעותי שאני אעמול ואעשה בהם כל עבודות קשות, רק להמציא מזון ומחיה לפרנס את ב"ב, בכ"ז לא אמנע מלהחזיק לומדי תורה וליתן גם להם חלק ממעשי ידי.

ומרים עד אשר מעי המו, עד אשר לא אוכל לסבול עוד.

ותוסיף עוד להתוכח עם מידת הדין, ותאמר שיש שני בעלי תשובות, א. בהיותו סר מד' עשה כל מה שלבו חפץ ולא מנע ממנו כל, ויהי חוטא ומחטיא את הרבים, וכאשר שב אל ד' מנע מכל זה עד אשר מתחרט על לשעבר, אכן לא שת לבו לתקן מה שפגם וקלקל במעשים טובים ובצדקה לעומת מעשים אשר עשה עד כה, ויש בעל תשובה אשר אחרי שב אל ד', יראה לא די למנוע מכל רע ולהתדבק בטוב, ולעשות מעשים טובים וג"ח וצדקה וללמוד בכל יום ולהחזיק לומדי תורה לתקן כל השמות שפגם בית' ב"ה, - ותאמר כנס"י לא הייתי כמו "בת" הא' כי אז בושתי, יען אחרי שלא תקנתי מה שקלקלתי, והקב"ה אינו מוותר שלו, כי כל האומר הקב"ה כו', אכן



הרב אברהם גניחובסקי זצ"ל

ספקות בעניני ברכת האילנות*

פרח ודוקא באילני מאכל שמפרח זה עתיד להתגדל פרי, אבל אם רואה אילני סרק כשהם פורחין אינו מברך. ויש מן האחרונים שאמרי שאף בעצי פרי העומדים במקומות הקרים שמוציאים פרח אבל אין עתיד ליגדל מפרח זה פרי, אינו יכול לברך, וכן מסתבר כדבריהם. ובספר מעשה חמד (פסק ד' אות מא) כתב שבאילן

א. **איתא** בגמרא (ברכות מג: ראש השנה יא.) האי מאן דנפיק בימי ניסן וחזי אילני דקא מלבלי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם. והובא כן גם להלכה בשו"ע (או"ח סי' רטו) בזה"ל; וראה אילנות שמוציאין פרח. ובמשנ"ב שם (ס"ק ז) כתב דדוקא כשרואה

* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון כו (אלול תשע"ד) עמוד שיא. נכתב ע"י אחד מן השומעים מתוך שיעור שמסר הגאון הרב זצ"ל באיסרו חג פסח שנת תשס"ה. הדברים נכתבו עפ"י הכנת הכותב בלבד ולא עברו כל הגהה מוסמכת.

הרוב שעושה פירות, דא"כ כבר היו צומחין מכבר והיו נעשים פירות, דזה כל תכליתו ומהותו של הרוב שהוא בנוי על כך שפרחים אלו אינם כמו שאר הפרחים, שרובם גדלים לפירות, ואלו שלא גדלו הם מהמיעוט, וא"כ אם עבר ובירך שם לא יצא יד"ח כלל, והוה ברכה לבטלה, ואם יראה אח"כ במקום אחר עץ עושה פרי כשהוא מלבלב חייב לחזור ולברך, וצ"ע בזה.

ד. **כד** הוינא טליא חקרתני לפני גדול אחד, בהא דאיתא בחולין (פ.) ששחיטת קטן פסולה, הואיל ורוב מעשיהם מקולקלים. כיצד יהא הדין אם ספק לנו אם השוחט שלפנינו גדול הוא או קטן. דהנה, זה ברור שהוא אינו נאמן להעיד על עצמו שגדול הוא [לגבי דברים דאורייתא], ויש לעיין דאם ראינו ששחט לפנינו שחיטה יפה כהלכתה, האם נפסוק לפי זה דבהיות ורוב מעשי קטנים מקולקלים וזה שחט שחיטה יפה שאינו קטן וא"כ גדול הוא לכל המצוות האמורות בתורה. ואמר לי אותו גדול, דמסתברא בזה, דהכלל דרובא דקטנים מקלקלין בשחיטתן אינו מחייב אלא שאם נראה קטן שוחט נחזיק את מעשיו למקולקלים ובגדול נחזיק אותם למתוקנים. אבל בשנעשה כבר מעשה המתוקן לפנינו, עדיין יש לומר שהוא קטן, והוא מהמיעוט שאע"פ שקטנים הם מעשיהם מתוקנים.

ה. **אמנם** במהר"י ברונא (סי' קמט) והתירומת הדשן (פלקט יוסף אחר דיוש ג'טושות) כתבו דלא כן, דנשאלו כיצד יתכן דבר האסור ובא איסור אחר ומתירו ותיצרו שבין השמשות נשרו פירות ואסורים הם ואח"כ הטילה תרנגולת ביצה ואיתא דרוב תרנגולות יולדות ביום ולא בלילה, וא"כ הוכח שעדיין ערב שבת הוא וגם הפירות הנושרים מותרים. ולפי"ז אם

שחלק מפרחיו כבר נשרו והפכו לפירות גמורים, אינו יכול לברך ברכת האילנות אף על הפרחים שעדיין נשארו בו, דכיון דאידיחי אידיחי ושוב אינם ראויים לעשות פירות, וכן נראה כדבריו.

ב. **ויש** לחקור האם מורין כן מודאי או מספק, ונפק"מ אם עבר וברך על אילן כזה ושוב רואה אילן אחר שיש בו רק פרחים שעליו היה מן הראוי לברך לכתחילה, האם צריך לחזור ולברך שוב או לא, דהנה בגמ' יבמות (ו.) גבי ספק בן ט' לראשון ספק בן ז' לאחרון מקשה רבא לר' נחמן ולימא הלך אחרי רוב נשים שיוולדות לט', ובהמשך מקשה הגמרא שרוב נשים עיבורן ניכר לשליש העיבור, וזה שלא ניכר, בן ז' ודאי הוא, ומסיק, אלא רוב הנשים היוולדות לט' עוברם ניכר לשליש עיבורן, והאי מדלא הוכר, איתרע ליה רובא, דהיינו שבכה"ג קם הרוב של רוב נשים יולדות לט' וקאי נגד הרוב דרוב נשים עוברן ניכר בשליש העיבור וקאי בספיקא. ולכאורה כן הוא גם בנדון דידן, רוב פרחים באילנות מאכל עתידין להביא פירות, אמנם כאן שחלק מהפרחים כבר נעשו פירות אמרינן דרוב פרחים בכה"ג אינם עתידין להביא פירי, וא"כ הוי רוב כנגד רוב, וקאי בספק, ואמרינן דלא יברך, אבל אם עבר ובירך אינו יכול לחזור ולברך במקום אחר, דספק שכבר יצא ידי חובתו.

ג. **אמנם** לאידך גיסא אפשר לומר, דלא דמי האי רוב כנגד רוב דהכא, להרוב נגד רוב דהתם. משום דגבי ספק בן ט' לראשון או בן ז' לאחרון איכא רוב דיולדות לט', ואיכא רוב דעוברן ניכר לשליש, א"כ הוה שנים או חזין בעובר, כל רוב מושך לצד אחר, וקאי בספק. אבל הכא, רוב הפרחים נעשים פירות, אבל כאן שגדלו כבר חלק מהפרחים וכבר היו לפרי, נתברר הדבר שמה שנשאר פרח אינו מאותו

ז. **ונראה** שספק זה תלוי במחלוקת הנ"ל. דהנה, רוב הפרחים עתידין לעשות פירות, וא"כ כשרואה פרחים לפניו יש לו לדון שייעשו פירות, ואם כך לא יתכן שהפירות שבכלי באו מאילן זה, דא"כ הוה סתירה לרוב, דהרי א"כ הפרחים שעל העץ שוב לא יעשו פירות. ולאידיך גיסא אפשר לומר, שאי אפשר לפשוט לאחר שנעשה מעשה ע"י רוב וכנ"ל³.

ח. **הרעק"א** (בחי' לאור"ח סי' רכו) מספק"ל אי שרי לברך ברכת האילנות באילן של

ערלה או לא, וצדדי הספק האם מיקרי אילן שאינו ראוי לעשות פירות, היות והפירות אסורים באכילה, או שהברכה היא על עצם הבריאה של התחדשות הפירות וכו'. והגאון מטשיבין זצלה"ה (שו"ת דוכנ"מ משי"ח סי' ס"ה) הביא ראיה לזה ממתני' דמע"ש המובאת בב"ק ס"ט. ששיטת רשב"ג שם שאין צריך לסיים אילן ערלה בכל שני השבוע לבד משמיטה, דהלעיטהו לרשע וימות, ואם הדין היה שאסור לברך על אילן כזה ברכת האילנות, הו"ל לסיימו בכדי שלא יכשלו לברך עליו ויעברו בלא תשא, ודפח"ח⁴.

נמצא אדם בבית אפל שלא רואה פני חמה, ואינו יודע האם כבר הגיע זמן קריאת שמע של שחרית אם לאו, והטילה לו תרנגולת ביצה, להנ"ל שיכול לקרוא ק"ש של שחרית, כיון דרוב תרנגולות ביום הן מטילין, א"כ זו שילדה כעת אזלינן בתר רובא לפסוק שיום הוא, וא"כ חזינן דאזלינן אפילו לאחר מעשה לפסוק, ולא אמרינן שאחר שנעשה מעשה אפשר לומר שהיא מהמיעוט שיוולדות לא רק ביום וילדה בלילה².

ו. **ובנד"ד** יש להסתפק באחד שבירך ברכת האילנות, ולאחר שנודע לו שאסור לברך על אילן שיש בו גם פירות וכנ"ל, יצא לבדוק את האילן שבירך עליו ומצאו שכולו פרחים, דא עקא שתחת האילן היה מונח כלי ובו פירות תלושים, ומסופק לו האם פירות אלו המה מאילן זה, וא"כ לא יצא יד"ח דהברכה, ונכנס לספק הנ"ל (ל"א ג) אם יחזור ויברך במקו"א, או דילמא שפירות אלו חדשים מקרוב באו והובאו הנה מאילן אחר, וא"כ מה שבירך שם שפיר עבד.

2. בשו"ת אבני צדק (יו"ד סי' לב) הביא מהרב העיקרי הד"ט (סי' יא) שגם כתב כן. אמנם בגליוני הש"ס (שבת לד:) כתב שמהר"י ברונא כתב זאת לחידודי בעלמא ולא להלכה, דלא יתכן לפשוט את הספק של בין השמשות מזה.

3. עוד צד אחר אפשר לומר בנדון זה, דהנה מפו' בב"ב כב. דאע"פ שאזלינן בתר רובא עכ"ז פירות דכרם ערלה תלינן שמכרם זה באו, והלח"מ (מאכלות אסורות יג) הביא סתירת הרמב"ם בזה ותי' שכו"ע מודי שקורבא כזה הוא יותר מרוב, וא"כ בנד"ד קרוב לומר שבאו הפירות מכאן ואפי' שסותר לרוב שרוב פרחים עבידי להיות פירות ואפי' לשיטת מהר"י ברונא ותרוה"ד שפושטים מעשה מרוב הכא יודו (עי' יו"ד סי' רצב בט"ז ס"ק יז משי"ב).

4. יש להעיר בזה תרתי, א. היה אפשר להביא ראיה מהא שמשמע שכל הטעם שמסמנים הערלה הוא בכדי שלא יכשלו לאכול מזה וא"כ כ"ז שאין עדיין פירות ראויים לאכילה לא צריך עדיין לסמן את האילן, ואם אסור לברך עליו היה צריך לסמן משעת הבלבול. ב. אי משום הא לא איריא, דאין זו סיבה מספקת לסמן, משום שיכול לברר לפני שמברך אם הוא מערלה או לאו, וזה שהעבה"כ לא מסמן הוא בדווקא דהלעיטהו לרשע להכשילו שיאכל ערלה, ובשביל לעשות קל ונוח לזה שרוצה לברך בלי לברר מקודם האם האילן ערלה, לא הטריחוהו רבנן לבעה"ב לסיים מכספו, ודו"ק.

הרב מתתיהו דייטש
רב בשכונת רמת שלמה, ירושלים

בהוראת מהרי"ל דיסקין לגבי הפרשת חלה בשבת ע"י קטן

הנה בענין ערב פסח שחל להיות בשבת, מצאנו סוגיא שלמה בנמ' (פסחים סו.), דנסתפקו בני בתירא אם הקרבת הפסח במועדו דוחה את השבת. ואף דסוגיא זו הוי הלכתא למשיחא אשר מקוים אנו שבועה"ת יהיה נוגע למעשה בקרוב, כאשר יעלה לפנינו ית"ש. אמנם נראה דיש ללמוד מסוגיא זו גם לדינא הנוגע בזח"ז, והוא בנוגע למי ששכח להפריש חלה מן המצות מצוה, ונזכר בליל הסדר, מה יעשה, דמטו משמיה דמהרי"ל דיסקין שהורה שיקנו מהמצה לקטן מופלא הסמוך לאיש שיפריש משלו על של כולם, וכאשר יבואר לפנינו בס"ד.

מערב שבת מהו, אמר להן הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הנח להן לישראל אם אין נביאין הן בני נביאים הן, למחר מי שפסחו טלה תוחבו בצמרו מי שפסחו גדי תוחבו בין קרניו, ראה מעשה ונזכר הלכה ואמר כך מקובלני מפני שמעיה ואבטליון וכו'.

ואיכא למידק, לשם מה היו צריכין כל אחד להביא סכין משלו לשחיטת הפסח, מה שלא מצינו כן ביו"ט, שחגיגה ושמחה הקרבין בו מרובין יותר מפסחים, והרי בבית המקדש היה בית החלפים ששם היו סכינים לשחיטת קרבנות.

וביאר בזה החת"ס ז"ל בתשו' (חיו"ד סי' קיד) באופן נפלא, דהרי הפסח אינו נאכל אלא למנוייו, והלא קיי"ל חום בית השחיטה רותח הוא, וסכין ששחט בה טריפה אסור לשחוט בה, וא"כ הרי הסכין ששחט בו הראשון בלעה טעם מפסחו, ומעתה אם ישחוט בו השני יבלע פסחו מהפסח של הראשון, והוי שלא למנוייו, ולכן צריך כל אחד לשחוט בסכין משל עצמו. [והנה בתשו' כתב סופר (יו"ד סי' ת)

א. **איתא** בגמ' (פסחים סו.), ת"ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו, אמרו להם אדם אחד יש שעלה מבבל והלל הבבלי שמו ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע אם פסח דוחה שבת אם לאו, שלחו וקראו לו אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת אם לאו, אמר להם וכי פסח אחד יש לנו בשנה שדוחה את השבת והלא הרבה יותר ממאתים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת, אמרו לו, מנין לך, אמר להם, נאמר מועדו בפסח ונאמר מועדו בתמיד, מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת, ועוד ק"ו הוא, ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת, מיד הושיבוהו בראש ומינהו נשיא עליהם והיה דורש כל היום כולו בהלכות פסח, התחיל מקנטרן בדברים, אמר להם מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם, עצלות שהיתה בכם שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. אמרו לו רבי שכח ולא הביא סכין

מעתה יביא אדם פסח על חבירו שכן אדם מביא על בניו ועל בנותיו הקטנים, אלמא אר"א הפריש פסח של חבירו לא עשה כלום, א"ר זירא שה לבית אבות לאו דאורייתא. ופירש הר"ן ז"ל וז"ל, לעולם בכי האי דנין [אפשר משלא אפשר], ומיהו מפסח לא מצי למידק, דמן התורה אין הקטנים צריכין להמנות בשה עם בני חבורה, אלא אוכלין ממנו אע"פ שלא נמנו עליו, דאע"ג דאין פסח נאכל אלא למנוייו הני מילי בראויין להמנות, אבל קטנים לאו בני הכי, לית לן בה, עכ"ל. וכ"כ בתוס' שם, דקטנים הואיל וליתניהו במצות תכוסו, אין עליהם איסור של שלא למנוייו, יעוי"ש. [וע"ע בתוס' (פסחים דפ"ח ע"א ד"ה טז) דהקשו איך מאכיל פסח לקטן, והא הוי שלא למנוייו, ואסור להאכילו דבר איסור, יעוי"ש. ולכאורה משמע דס"ל דקטן מוזהר בלתי דשלא למנוייו. מיהו י"ל דס"ל דעכ"פ איכא בזה משום איסור דרבנן, וכ"מ בשלמי נדרים בסוגיא הנ"ל].

ומעתה לכאורה, הרי לפי זה נמצא, דאין הקטן צריך שיהיה הסכין משל עצמו בשחיטת הפסח, דהרי כל מה שצריכין בשחיטת הפסח שיהיה סכין משלו, אסברא לן הח"ס ז"ל שהוא כדי שלא יהיה שלא למנוייו וכנ"ל, וממילא כיון דהקטנים ליתנהו כלל באיסורא דשלא למנוייו, הרי שפיר יכולים לשחוט פסחם גם בסכין של אחר, אף דיהיה שלא למנוייו. ומעתה הרי לא קשיא קושיית הצ"ח הנ"ל על המהרש"א ז"ל, דהלא אי אפשר למיתב את הסכין לקטן בשבת שיקדישונו, הואיל ולדידיה אין בזה שום צורך, והרי אף להרשב"א ז"ל נמי לא ספינן ליה איסורא בידים אלא אם כן הוי לצרכו של קטן, ולפמשנ"ת הרי לקטן עצמו אין בזה צורך כלל, דשפיר מצי הקטן לשחוט הפסח בסכין של אחר, אע"ג דמיבלע ביה טעם של פסח אחר. וכבר עמד בזה בשו"ת

הביא כן בשם גאון אחד, ודחה סברא זו, עיי"ש. ומיהו כן כתב נמי מעצמו בספר זרע אברהם (סי' ו' אות ג') יעוי"ש. ובספר מנחת פתים (יו"ד סי' רסו) העיר למה לא סגי בנעיצה וקינוח, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' י), עיי"ש. והאריך בזה בליקוטי הערות (יו"ד סי' קיד), עיי"ש].

ב. ולכאורה היה מקום להוכיח דהצל"ח לית ליה האי סברא. דהנה בתוס' כאן (ד"ה תוחב) הקשו אהא דכל אחד מביא סכין משל עצמו, דהא בעי כלי שרת. ותירצו די"ל שהקדישו את הסכין. וכתב המהרש"א ז"ל, דכוונתם לומר שהקדישום מערב שבת, דאל"כ תקשי ליה דהא אין מקדישין בשבת ויום טוב, כדפריך לקמן בסוגיין. וכתב עלה הצ"ח ליישב קושית המהרש"א ז"ל, דהא דאין מקדישין בשבת הוא רק משום שבות מדרבנן, וקיי"ל קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, והרי דעת הרשב"א ז"ל (ינמות קיד). דבאיסור דרבנן אף ספינן ליה בידים [אם הוי לצרכו של תינוק], ומופלא סמוך לאיש אף שהקדשו הקדש, מ"מ לענין נבילות, עדיין דינו כקטן, כמבואר בגמ' (נדה מו:), ובה יש לבאר מש"כ התוס' שהקדישום, היינו ביו"ט והוא על ידי מופלא סמוך לאיש דנתנו לו הסכין שיקדישונו, וכיון שהוא רק איסור דרבנן ספינן ליה בידים להרשב"א ז"ל, עכ"ד. [והיינו כיון דגם קטן צריך לקרבן פסח, והוי לצרכו, כמבואר בר"ן ז"ל (פסח כל כתבי) דאף לרשב"א ז"ל לא ספינן ליה רק אם הוא לצורכו, והובא בתשו' רעק"א ז"ל (סי' עו)].

והנה הרי מבואר בראשונים ז"ל דקטנים לא רמיא עליהו איסורא דשלא למנוייו, דאיתא בגמ' (נדרים דל"ז ע"א), אמר רבי יוחנן הכל צריכין דעת חוץ מחוסר כפרה, שהרי אדם מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים וכו', אלא

דאורייתא, ומינויו הוי מינוי מדאורייתא, וחל עליהם דין מינוי ובעלים של פסח מן התורה, והא דשה לבית אבות לאו דאורייתא הוא רק לענין חיובא, דלא איכללו קטנים בחיובא דקרבת פסח שתהא חובה שיקרב קרבן פסח על הקטנים ויהא האב מחוייב להקריב פסחם עליהם, ונשארו בדינם דקטן לאו בר חיובא, אבל הא מ"מ דלענין עיקר דין מינוי איתרבו גם קטנים מקרא דשה לבית, דהאב יכול למנותן שלא מדעתן. ושוב מאריך בביאור הסוגיות בזה, יעוי"ש.

ובזה מיישב על נכון דברי הרמב"ם ז"ל שם דקטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור, עכ"ד. ונלאו המפרשים ז"ל בביאור דבריו, דהרי קטן לאו בר חיובא הוא, ואיך מיפטר במה ששחטו עליו בראשון, כיון דהיה פטור מפסח, ומאי שנא מהמבואר בגמ' (כ"ה כח). דשוטה שאכל מצה ונשתפה לא יצא ידי חובת מצה, כיון דהיה אז בר פטורא בשעת קיום המצוה, וה"ה קטן אם אכל מצה דלא יצא ידי חובתו לכשהגדיל, ואם כן מאי שנא בפסח, דפטור לעשות פסח שני לכשהגדיל. אך להנתבאר נחא היטב, דבפסח מלבד מצות הפסח שעליו יש בזה עוד דין הקרבת הקרבן, דבזה לא נפקעו הקטנים, ומההיא דשה לבית אבות איתרבו קטנים שממנים אותם שלא מדעתם, והפסח עולה להם, דחל עלייהו דין מינוי ובעלים של קרבן פסח וכנ"ל, וממילא שפיר פסק הרמב"ם ז"ל, דקטן שהקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני, כיון דכבר קיים הקרבת הפסח ומצותו בראשון, וכמש"נ. יעוי"ש בארוכה.

והנה עיקר יסוד הדברים דאע"פ דקטנים לא בר חיובא נינהו מ"מ חל המינוי עליהם

מנחת יצחק (ח"ז סי' כט), דלכאורה מתבאר דהצל"ח ז"ל לית ליה סברא זו דהח"ס ז"ל, והאריך בזה בטוטו"ד.

ג. ובעיקר דברי החת"ס ז"ל בזה, לכאורה י"ל, דאין סברא זו מעלה ארוכה לפי שיטת הר"ש ז"ל בפירושו על התורה כהנים (פרשת וי"ג פ"ט) דאין איסור לאכול מפסח של חבירו, יעוי"ש. וא"כ שפיר העיר בספר אמרי סופר (פסחים סו.), דלפ"ז הדרא קושיא לדוכתא למה היה צריך כל אחד להביא סכינו עם פסחו, ונשאר בקושיא.

ד. ואשר יראה לבאר בזה, דהנה נהי דאין הקטן מצווה על מצות מינוי של קרבן פסח, מ"מ כאשר נתמנה בפועל על הקרבן חל עלה שפיר המינוי מן התורה. וכאשר ביאר בארוכה בחידושי רבינו חיים הלוי (פ"ה מה' קרבן פסח ס"ז), ושורש דבריו הנפלאים הוא, דלא נפקעו קטנים מעצם הדינים, אלא דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו, וממילא אף דהם פטורים ממצות הפסח, מ"מ בני קרבן פסח נינהו, ופסחם קרב עליהם ועולה להם לשם פסח ככל הקרבנות שעולין לבעליהן, וכדתנן (פסחים פז.), יתום ששחטו עליו אפטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה, ומבואר בסוגיא שם, דהיינו משום דאיזה פסח שירצה הרי הוא מנוי עליו, הרי להדיא דחל על הקרבן דין מינוי ובעלים של פסח, וכן תניא התם, דאדם שוחט את פסחו על ידי בנו ובתו הקטנים, והיינו משום דמדין הקרבת פסח לא הופקעו. והא דמבואר בסוגיא דנדרים הנ"ל דאע"ג דאין מביא פסחו של חבירו מ"מ מביא פסח על בניו ובנותיו הקטנים, דשה לבית אבות לאו דאורייתא. אסברא להו הגר"ח ז"ל, דבאמת לענין עיקר דין המינוי והקרבת הקרבן פסח שאדם שוחט את פסחו על בני ביתו הקטנים, שפיר הוי שה לבית

חלות של קרבן פסח ראוי וכשר, ולכן כאשר נשחט הפסח באופן כזה, שהוא נאכל בע"כ גם שלא למנויו כנ"ל, כיון דנתערב בהו טעם של חבריו, ממילא לא מהניא גם לדידה, ודו"ק. [ונראה דשאני מהא דנשחט לשמה ושללא לשמה כשר, כדתנן (פסחים סא.). דהתם עכ"פ נשחט גם למנויו שפיר, משא"כ הכא דהכל בלול ומעורב כאחד, ואף המנויין אוכלים ממה שאינן מנויין].

ודאתינן להכי ניחא היטב סברת החת"ס ז"ל אף לשיטת הר"ש ז"ל, דאע"ג דס"ל דליכא איסורא לאכול מפסחו של חבריו, מ"מ בעינן עכ"פ שיהיה הפסח נשחט למנויו, אלא אחר כך יכול לאכול גם מבשר פסחו של חבריו, אבל היכא דבשעת השחיטה כבר נתערב בפסחו גם מפסח של אחר, ואין אפשרות שייאכל למנויו בלבד, אין הקרבן כשר, דהוי חסרון דאינו למנויו, וכאשר מתבאר נמי בתוך דבריו שם. וממילא ניחא היטב דברי החת"ס ז"ל, דכששוחט בסכינו של חבריו לא מהניא, כיון דאין פסחו מיוחד למנויו, הואיל ונתערב בו טעם של פסח חבריו, והקרבן פסול, וא"ש.

ה. **ובעיקר** דברי הצ"ח הנ"ל דכתב שנתנו הסכין לקטן מופלא סמוך לאיש להקדישו, הקשה הברוך טעם ז"ל (נכסותיו על סג"ת), דהרי להקדיש דבר שאינו שלו מדעת הבעלים בודאי אינו אלא מטעם שליחות, ואין שליחות לקטן, עכ"ד. והאריך בזה בתשו' מנחת יצחק (ח"י סי' כח) יעוי"ש.

ו. **ואשר** יראה בזה, דהנה כע"ז נתקשו המחברים בהא דמטי משמיה דהגה"ק מהרי"ל דיסקין זי"ע מבריסק, שנשאל הלכה למעשה בשנת תרמ"ג בפסח שחל להיות בשבת, ששכחו להפריש חלה מן המצות, ונזכרו רק בלילה, ורצו באלו המצות דוקא מפני

מן התורה, שפיר איכא להעמיס כן נמי בדברי הר"ן והתוס' ז"ל הנ"ל בסוגיא דנדרים (זו.), דלעולם גם הם סבירא להו הכי, רק אינהו מפרשי הסוגיא שם, דאיירי בלא מינוי, ובזה פירשו דאין אסור שלא למנויו דהקטן אינו מצווה על מינוי, אבל בגוונא דהרמב"ם ז"ל, דאיירינן שהקטן אכן נתמנה מחיים לקרבן פסח, גם לדידהו שפיר יש לומר דהמינוי חל, ופטור מקרבן פסח. וכאשר ביאר בזה בארוכה בספר מועדים וזמנים (ח"ג סי' רל), יעוי"ש. [וכן כתב שם להעמיס בדברי התוס' (פסחים דפ"ה ע"א ד"ה טז), עיי"ש].

ודאתינן להכי ניחא היטב, דהרי כל היכא שנתמנה הקטן על הפסח, חל עלה דין מינוי ובעלים מן התורה, והוא מוזהר לאכול רק מן הפסח שנתמנה עליו, כמו הגדול, ולכן צריך נמי סכין משלו, משום שלא יהיה פסחו שלא למנויו.

עוד נראה בזה, דגדר ההלכה דהצריכה תורה מנויין בשחיטת הפסח הוי דין של תנאי בעצם הכשרו של הקרבן. וביאור הדברים הוא, דכדי שיהיה הקרבן כשר צריך שתהיה השחיטה נעשית למנויו בפועל, וזהו מה דילפינן מקרא דמכסת נפשות, דרק כאשר השחיטה נעשית למנויו אז הוא דכשר, וכאשר האריך בזה בספר מקדש דוד (סי' ד אות ב), יעוי"ש. ומעתה נראה עוד בזה, דכל היכא דבשעת השחיטה נתערב מיד בפסח זה גם טעם של פסח אחר, אית ביה חסרון דאינו נשחט ונאכל למינויו, כיון דהרי אוכל בע"כ גם מפסח של חבריו, דמיבילל בליל להו אהדדי, וממילא לא הוי קרבן פסח כשר, דלעולם לא נשחט רק למנויו.

ולפ"ז נראה, דאף הקטן לא יוצא בפסח כזה, דנהי שאינו מוזהר על איסורא דאכילה שלא למנויו, אבל עכ"פ צריך שיהיה על קרבנו

אותו. וכ"כ הריטב"א ז"ל (ב"מ יב), וכן העלו הלח"מ והשעה"מ מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהל' לולב ה"י), וכ"כ המגיד משנה (פכ"ט מהל' מכירה ה"א) בדעת הרמב"ם ז"ל שם בזה, יעוי"ש. [וע"ע מה שהאריך בזה בקצוה"ח סי' רלה סק"ד] עיי"ש. אחתי איכא לעיוני, דהתינח שזכה הקטן במצה זו שנתנו לו לעצמו, אבל היאך יכול להפריש משלו על של חבריו, והא לכאורה בעינן לאתויי שליחות או לזכיה במפריש משלו על של חבריו, וכדמבואר בסוגיא בגמ' (נדרים ל"ז), ובראשונים שם.

והן הלום מצאנו מחלוקת הפוסקים ז"ל אי בעינן לאתויי בתורם משלו על של חבריו ללתא דזכיה ושליחות. דהנה בתשו' עונג יו"ט (סי' ק) העלה דלפ"ד הרשב"א ז"ל (בנדרים סז) אין לזה ענין כלל לדיני שליחות, רק מהניא מכיון דעביד ניהותא לבעלים. וכ"כ בתשו' אחיעזר (ח"כ סי' ל), עיי"ש. וכן נוטה לשון המאירי (ב"ק סט). בשם קצת מפרשים דכתב דהוי כפורע חובו של חבריו, עיי"ש. ולפ"ז שפיר יועיל קטן שמפריש משלו על של אחרים. ואמנם כן פסק המנחת חינוך (בסי' תק), עיי"ש. אולם דעת החזו"א ז"ל (דמאי סי' יד סק"ג ובש"ע סי' ד וב"ה"ע"י סי' מט סק"ג) מבואר דבעינן לאתויי בזה ללתא דשליחות, ולא מהני בתורם משלו על עכו"ם או הפקר, יעוי"ש. ובקצוה"ח (סי' רמג סק"ח) נקיט דאתינן עלה מדין זכיה. [וע"ע בטושו"ע (יו"ד סי' של) ובב"י וב"ח שם, ובספר תורת הארץ (ח"א סי' ב) האריך בזה. והנה בתשו' אחיעזר (ח"א סי' כט) נקיט בהדיא דבעינן הכא ללתא דשליחות, ודרו"ק. והארכנו בזה טובא בתשו' נתיבות אדם (ח"א סי' ס), עיי"ש]. ומעתה בנדו"ד עכ"פ מפלוגתת הפוסקים לא נפקי בזה.

ומיהו אפשר, דבקטן מופלא סמוך לאיש, דהקדשו הקדש, מקרי בר שליחות לענין הקדש, וממילא שפיר יכול להפריש

הידורם ביותר, וגם כבר נתחלק מהם לכמה בני אדם. והורה המהריל"ד ז"ל ליתן א' מהמצות לקטן שהוא מופלא סמוך לאיש, והוא יפריש ממצה שלו לפטור כל המצות, ועפ"י מש"כ התוס' ז"ל (פסחים פח. בד"ה סה לבית) דהיכא דאיכא חינוך מצוה שרי להאכיל בידים איסור לקטן, עכ"ד. וכאשר הובא בספר ציץ הקודש להגה"צ רצ"מ שפירא זצ"ל (סי' יט), יעוי"ש.

ולכאורה קשה טובא, דאיך יועיל כאן הפרשת הקטן, הרי אין קנין לקטן, ואיך קנה לעצמו את המצה שנתנו לו שיוכל להפריש ממנו על של אחרים, והא לאו בר זכיה הוא. ואף דדעת אחרת מקנה אותו, הרי מבואר דעת רש"י ז"ל (בסוכה מז: ד"ה מקני) דאינו קונה אלא מדרבנן, וכ"כ בחידושי הר"ן ז"ל (ב"מ יא). דזכיה ע"י דעת אחרת מקנה קונה רק מדרבנן. [ועימש"כ השער המלך (פ"ח מהל' לולב ה"י) לבאר דעת הר"ן ז"ל בזה, ושוב מביא שם דמדברי התוס' (בקידושין מז. ד"ה איש) נמי משמע דקונה רק מדרבנן, יעוי"ש בארוכה. וע"ע ברש"י (גיטין סד: ד"ה זוכה) ובפני יהושע (סז), וע"ע בשו"ת קול אריה (סי' ג), ודרו"ק]. ולהרבה פוסקים הרי לא מהני קנין דרבנן לדאורייתא, יעוי" מחלוקת הפוסקים בזה בשו"ע (אב"ע"י סי' כח) ובנו"כ שם, וע"ע מחנה אפרים (קנין משיכה סי' ב) ובקצוה"ח (סי' רלה סק"ד) ונתה"מ (סס סק"ג) ובאבנ"מ (סי' כח סק"ג) ובשו"ת נוב"י (אב"ע"י מהדו"ט סי' נד) ובבית אפרים (ח"מ סי' ת), ובתשו' חת"ס (יו"ד סי' עיד) ועוד. איברא דאיכא ליישב בזה, דהמהריל"ד דיסקין ז"ל לשיטתו ניהא היטב, דמצאנו מבואר בתשו' (כתבים סי' ה), דפשיטא ליה דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, יעוי"ש, ולשיטתו א"ש. ודרו"ק בזה היטב].

ואף לשיטת התוס' ז"ל (סנהדרין סח: ד"ה קטן ובכ"ק קט: ד"ה קטן ובפסחים לא. ד"ה קטנים, ובעוד כמה דוכתי) דקטן קונה מן התורה על ידי דעת אחרת מקנה

על הוראת המהריל"ד ז"ל שהורה דהקטן יפריש משלו על של אחרים.

ז. ומיהו נראה, דהא עכ"פ לא קשיא, איך נעשה הקטן שליח להפריש, והרי כל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי עביד. דהרי מבואר במחנה אפרים (ס"ג ש"ח סי' ט) דלא שייך לומר כ"מ דאיהו לא מצי עביד לא משוי שליח, היכא דבפועל מצי עביד ורק מכח איסור לא מצי עביד. א"כ הכא נמי אף דגדול אינו מצי להפריש בשבת, זה רק מצד איסור שבת, ממילא שפיר מצי למיעבד שליח להפריש, וא"ש.

ח. והנה בעיקר האי חידושא רבתא דהמהריל"ד ז"ל דמותר לומר לקטן שיפריש חלה בשבת משום מצות חינוך, האריך הגה"ק ריצ"מ שפירא זצ"ל בספרו שם להקשות עלה מכמה טעמים. חדא, מהא דהוכיח דלא סמכינן להלכה על דברי תוס' הנ"ל להתיר איסור תורה משום חינוך מצוה. ואף לגבי איסור דרבנן, דמבואר בגמ' (מ"ד נט) דאתי חינוך ודחי איסור הקפה דרבנן, אפשר דלא התירו אלא במקום שאי אפשר לחנכו באופן היתר, משא"כ בהפרשת חלה דאפשר לחנכו בהפרשה דחול. ושוב הביא דאין להתיר להקדיש ע"י קטן אלא לפי דעת הרשב"א ז"ל דספינן בידים איסור דרבנן לקטן, וכמו שכתב הצ"ח כנ"ל. והרי נקטינן להלכה בשו"ע (או"ח סי' ע"ג) דגם איסור דרבנן אסור להאכיל לקטנים, א"כ לפ"ז אסור להפריש חלה בשבת על ידי קטן.

ושוב האריך בזה, דאף לפמ"ש כ"ה מג"א (סי' ע"ג) דכל דבר שהוא מצוה ספינן ליה בידים, כגון שמתירין אותו לתקוע בשופר, הרי דנקט דגם בדאפשר שיתחנך בזמן היתר

משלו על של חברו, אף למאן דאמר דבעינן לאתויי בזה ללתא דשליחות. וכ"כ בקצוה"ח (סי' קפח סק"ג), יעוי"ש. ובספר ערוך השלחן העתיד (תלמוד סי' סג סי' ד) מסתפק בזה. ובתשו' מנחת יצחק (ח"ו סי' כח) העיר בזה מסוגיית הגמ' (גיטין ס"ד): ומדברי המהרש"א ז"ל (ס"ט) דלמ"ד קטן שהגיע לעונת הנדרים תרומתו תרומה שייך גם בדין שליחות. ומיהו במנחת חינוך (מנחות פק) העלה דאינו בדין שליחות, ואינו יכול להפריש משל חברו על של חברו, עיי"ש.

והגם דבגמ' (גיטין ס"ט) מבואר דבתרומה בזמן הזה שאינה אלא מדרבנן מועיל לכו"ע שליחות בקטן מופלא סמוך לאיש, יעוי"ש. מ"מ הקשה בזה בספר מועדים וזמנים (ח"ד סי' רפ"ט), דהתם מיירי בעציץ שאינו נקוב, דלא אשכחן בדאורייתא כלל, ודומה לשיתופי מבואות, דקטן מזכה, רק מפני שאין לה עיקר מן התורה, וכמבואר בסוגיא שם. אבל תרו"מ וחלה בארץ ישראל בזמן הזה, יש לה עיקר מן התורה, וא"כ לא מועיל זכיה, וכן מפורש ביש"ש לענין יש ברירה שבזמן הזה אף דתרו"מ דרבנן מ"מ אין ברירה כדאורייתא, וכן מבואר במל"מ (ס"ג נ"ט) שבזה"ז חמיר כדאורייתא, וכן הורה החזו"א ז"ל הלכה למעשה דאין קנין לנכרי בזה"ז, ואין ברירה, כדאורייתא ממש. אבל גם אי נימא יש ברירה ויש קנין לנכרי בזמן הזה, היינו מפני שלדעתם מאחר שמצינו שחז"ל הקילו בסוריא דהוי דרבנן הוא הדין בזמן הזה, אבל בזכיה לא מצינו דהקילו אלא בשיתופי מבואות, שעיקרה דרבנן, ולא כי האי גוונא, והכריח כן ממסקנת הסוגיא שם. [ועייין במנחת יצחק (ס"ט) מה שתמה עליו בזה, והעלה דבזה"ז מופלא סמוך לאיש יכול להיעשות שליח לכו"ע גם לזכות לאחרים, וצ"ח לפמ"ג (או"ח סי' תל"א ח"א סק"ח) ומשפט שלום (ח"ו"מ סי' קפח סק"ח) עיי"ש, ואכמ"ל]. ומסיק בתמיהה רבתא

ט. ואשר יראה לומר בביאור ד"ק של האי גאון וקדוש המהריל"ד זי"ע, דבריו מאירין ונהירין כשמש בצהרים. והנה תחילה וראש נלענ"ד דבאמת כוונת המהריל"ד ז"ל היה משום מצות חינוך של אכילת מצה. [ולא מפאת חינוך דמצות הפרשת חלה]. וסמך בשעת הדחק על שיטת התוס' ז"ל דמשום חינוך דמצוה שרי להאכיל איסורא לקטן. ובפרט סמכין עלה באיסור הפרשה בשבת, דאינו אלא מדרבנן.

ועוד נראה לומר בזה, דשורש יסוד ההיתר דמהני הכא הפרשת הקטן על כל המצות, לאו מדין שליחות וזכיה הוא דאתאן עלה, אלא יסודו הוא מפאת דין הפרשה על ידי בני הבית, דמהניא בכל ענין, כבעל הבית עצמו, כמבואר ברמב"ם ז"ל (פ"ד דתקנות סי"ג), דכתב בזה"ל: הבן כשאוכל אצל אביו והאשה בעיסתה תורמין מפני שהן ברשות, עכ"ל. ומבואר דבני ביתו הסמוכים על שלחנו יכולים להפריש על הכל, ולא צריך לאתויי כלל ללתא דשליחות או זכיה, אלא נחשב כבעל הבית עצמו.

ועתה הדברים מבוארים היטב בס"ד, דהנה הא דהתיר המהריל"ד ז"ל בשנת תרמ"ג להפריש ע"י קטן מופלא סמוך לאיש, חזינן בהדיא מלשון השאלה המובא בתשו' ציץ הקודש שם, שהיה בענין דאי אפשר להם בענין אחר, דאיירי התם, בחבורה מדקדקים שאינם אוכלים אלא ממצות אלו שאפו בעצמם בהידורים מיוחדים. וממילא אי אפשר להם לאכול ממצה אחרת. וע"ז מביא שם בזה"ל, והורה [רבינו המהריל"ד זי"ע] ליתן א' מהמצות לקטן שהוא מופלא סמוך לאיש, והוא יפריש ממצה שלו לפטור כל המצות, עכ"ל. ונראה כוונת קדשו בהוראה זו, שהאבא יתן רשות

מותר משום חינוך. מ"מ הביא בשם הישועות יעקב לחלק בזה, דדבר האסור משום גזירה [כגון שופר בשבת דגזרו שמא יעבירו] לא שייך בקטן, דאין הכרח שיעבור, אבל בדבר האסור מדרבנן מחמת עצמו, אסור לתת לקטן. וממילא הפרשת חלה בשבת דהוי איסור מחמת עצמו, אסור ליתן לו. ועוד יצא לחלק, דשאני שופר, דהוי עשה דרבים. וכן דשאני שופר, כיון דהוי מצות היום מן התורה, ולכן יש לחנכו בתקיעות היום, דלאחר ראש השנה אין זה חינוך רק לשנים הבאות, משא"כ הפרשת חלה אינו תלוי ביום זה דוקא, ומה שצריך למצה בלילה הראשונה אינו נוגע לחינוך מצות הפרשה. [ועיין שם היטב מה שהאריך בכ"ז בראיות נפלאות מש"ס ופוסקים].

ומשו"ה העלה שם בציץ הקודש, דאין להתיר להפריש בשבת על ידי מופלא סמוך לאיש, ומביא דבאמת שוב היה מעשה כזה בשנת תרמ"ח ולא התיר מהריל"ל דיסקין ז"ל לעשות כן, וע"כ מה שהתיר בשנת תרמ"ג היה מפני שמדינא אפשר שיהיה מותר להפריש גם על ידי גדול, כיון שהקונים היו שוגגים, וע"ז אמרו בגמ' (פירושין נ:): נחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא נעביד ע"ה איסורא רבא, וע"י קטן עדיף טפי. ועוד כתב, דלפי הנראה היה בשנת תרמ"ג עוד פרט בגוף הנדון של המצות ההם אשר מטעם ההוא נזדקק המהריל"ד ז"ל למצוא להם תקנה. ומיהו מסיק בסוף התשובה, דראוי יותר ליתן מצה לקטנה שהיא בת י"א ויום א' כיון דהנשים נוהגות להפריש חלה שייך בזה יותר משום חינוך מצוה, דדומה יותר לחינוך דתקיעות בשבת, אבל הקטנים שאין רגילים גם בגדלותם להפריש חלה, דומה כאילו ניתן להם רשות להקל בשבותים דשבת, עכתו"ד.

הגה"ק המהרי"ל דיסקין ז"ל שאמר שבכגון זה שיש הרבה קונים וכל אחד מפריש לעצמו, אפילו אם מפרישים סתם הוי כאילו מתנה בפירוש, יעו"י"ש.

וממילא בנדו"ד הרי ניחא להו לכל הקונים שיחול הפרשתו של הקטן. ויותר מזה הרי אין בדעתם להפריש עוד חלה מהמצות שלהם, כי הגדון היה שם שכבר הפרישו פעם א' חלה אך נתעורר לשואל שם שאלה אם ההפרשה היה כהלכה, כמבואר בלשון השאלה בציץ הקודש שם, שזה היה שנה שאחר שביעית, והיה קצת מצות מששית, וקצת משביעית, והיה שגגה שצורפו והפרישו מן החדש על הישן, דמדינא אין מפרישין מזה על זה, וגם קצת היו מהודרים יותר מהשני, והקפידו שלא יתערבו זה עם זה, ומחמת הטורח והטרדה לא הספיקו להודיע לכולם שאינו מועיל ההפרשה שהופרש מערב שבת. עכ"פ נמצא דכל הקונים לא רצו להפריש בעצמן עוד הפעם. וממילא הדרינן לקמייתא, דשפיר מהניא הפרשתו של קטן זה על כל המצות, אף לאלו שכבר חולקו לאחרים, אף שאינן מן המוקף, ואף דלא שוינהו שליח להפרשה, וכמו שנתבאר בס"ד.

ושפיר נתבאר לן בס"ד, דלא בעינן לאתויי חכא כלל ללתא דשליחות וזכיה, אלא הקטן בעצמו הוי כמו בעה"ב להפרשת חלה על כל המצות, כיון שיש לו חלק בזה, וכמשנ"ת.

י. ודאיתנן להכי נראה דמיושב נמי שפיר קושיית הברוך טעם בסוגיין. דבאמת גם בנדון דידן יכול הקטן להקדיש הסכין לשחוט את הפסח שהוא נתמנה עליו עם הגדולים, דהרי נתבאר לן בס"ד דקטן שנתמנה על הפסח חל עלה לתא דדין מנוי

גם לקטן שיאכל ממצות מהודרות אלו, וממילא שפיר יוכל הקטן לתרום כאן על כל המצות, וחל הפרשתו אף ללא מינוי שליחות וזכיה, דנחשב כשאר מאכלי הבית, שהוא יכול לתרום מעצמו, אף בלא לתא דשליחות וזכיה כלל, כמשנ"ת. [וכנראה שלפני זה חשבו המדקדקים שהקטנים יאכלו ממצות אחרות, שאינם מהודרים כל כך כאלו, ולכן הורה להם רבינו ז"ל שיתנו גם לקטן לאכול מאלו המצות המהודרות, וממילא שפיר חל הפרשתו על כולם, וכדקיי"ל בעלמא, דבן הסמוך על שלחן אביו תורמין על הכל, וכמשנ"ן].

ונראה, דשפיר חל ההפרשה אף על המצות שכבר חולקו לאחרים, [אשר כנראה היה עיסה אחת או צירוף אחד], דהנה ידוע דברי המקור חיים (ס' פ"א ס"ב), דבאפו מצות שהם מעיסה א' שנילושו ביחד [או שצורפו כאחד] אף שאחר כך הם מונחים בשני כלים נפרדים, מ"מ כשהפריש חלה מכלי א' נפטר גם המצות המונחין בכלי השני, אף שאינו מן המוקף, דלא בעי מן המוקף באותן שנילושו ביחד, ואפילו מחשב שלא יפטרו המצות המונחין בכלי השני, לא מהני, כיון שבאות מעיסה אחת, עכ"ד. ומיהו בסוף דבריו הכריח משו"ע (יו"ד סי' ע"ד) ובט"ז (ט"ז ס"ק כ"א) דמהני עכ"פ מחשבה מפורשת שלא לפטור כל העיסה, אבל בלי מחשבה נפטר כל המצות מחיוב חלה.

וכבר נלאו הפוסקים לבאר דלפי"ז איך מפרישין חלה אותם הקונים מצות אפויות מן האופים שלא הורמה חלתן, וניחוש שמא נפטרה העיסה על ידי הפרשת אחר שבא בחלקו מזה מעיסה זו, ונמצא מפריש מן הפטור על החיוב, ויעו"י בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' ה) מה שהאריך בזה טובא. והלום ראיתי בספר מקראי קודש (פסח ח"ב סי' י"ט) שמביא בשם

להשתדל למצוא חלות אחרות, לא נאמר הוראת היתר זה של רבינו המהרי"ל דיסקין זי"ע ליתן לקטן מופלא לאיש שיפריש חלה. דלפמשנ"ת לא הורה המהריל"ד ז"ל הוראה זו אלא לקיום מצות מצה בליל הסדר, בדאי אפשר בענין אחר, ודוקא על ידי קטן הסמוך על שלחנו, ודו"ק.

איברא ראיתי בספר חנוך לנער להגאון רבי יעקב ישעיה בלויא זצ"ל (פקק לו סעי' ב) שסתם כן בשם המהריל"ד ז"ל להיתר בשעת הדחק בכל השנה, אם שכחו להפריש תרומות ומעשרות או חלה מערב שבת, מותר לומר לקטן מופלא סמוך לאיש שיפריש בשבת, עכ"ד. והאריך בזה טובא (כס"ק) בביאור הענין, עיי"ש. ומיהו בתשו' מנחת יצחק (ח"א סי' כח) ג"כ העלה דלא התיר המהריל"ד ז"ל אלא לחינוך מצוה דמצוה, ודוקא בדאי אפשר להשיג מצות מאחרים, יעוי"ש. והביא שם במנח"י מקונטרס עובר אורח מהגאון האדר"ת זצ"ל שנדפס בסוף ספר אורחות חיים (סי' תקו) שהורה תקנה זו בשבת שחל בו ערב פסח, שאם שכח בערב שבת להפריש קודם, יתנו למופלא סמוך לאיש להפריש, וסמך ע"ד הרשב"א ז"ל בדבר שיומו גורם מותר לספות לקטן בידים איסור דרבנן, אם הוי לצרכו של קטן, ויכול ג"כ להיות שליח לתרום, אף שהוא קטן וכו' עכ"ד. ויעויין בזה עוד מה שכתב כבר תקנה זו בספר חלת לחם (סי' יסעי' ז) ובשיירי ברכה (סס"ק יז), ויש להאריך בדבריו הנפלאים, ואכמ"ל. ומן הראוי לציין בזה עוד למש"כ הפרמ"ג (סי' תקו"א א"ס"ח) דבחלת ארץ ישראל אם שכח להפריש מפריש בליל א' דפסח וסוכות, דמצות האכילה דאורייתא דוחה שבות דהפרשה, ואף דכל עיקר חיוב חלה בזה"ז הוא דרבנן, וא"כ למה ידחה שבות דהפרשה מפני איסור טבל דרבנן, מ"מ חלת א"י שאני, דעיקרו דאורייתא, עיי"ש. ויעויין

על הפסח, וממילא שפיר יכול להקדיש את הסכין, ומהני לכל בני החבורה, דגם איהו חשיבא לאחד מבני החבורה, וכולהו כחדא נינהו, ושפיר מהני הקדשו, ולא בעינן לאתויי מידי לתורת זכיה ושליחות, וא"ש.

יא. והמורם מכל האמור לדינא, דלא התיר מרנא המהרי"ל דיסקין זי"ע אלא בשאלה זו, שהיה שעת הדחק של קיום מצות מצוה, שלא אכלו ממצות אחרות, ואי אפשר בענין אחר, ולכן התיר בשנת תרמ"ג על ידי שינתו ממצות אלו גם לקטן מופלא לאיש, והוא יפריש מן המצות. וזה משום מצות חינוך של מצוה.

ובזה מובן מה שמביא בספר ציץ הקודש (ס"ט) דשוב היה מעשה כזה בשנת תרמ"ח דא' שכח להפריש חלה, ושאל ממרנא המהריל"ד זי"ע ולא התיר באופן הנזכר [לתת לקטן להפריש], רק אמר לו שישתדל למצוא מצות מאחרים. ומסיק שם בציץ הקודש זי"ע: ולא ידעתי הטעם, עכ"ל. מיהו לפמשנ"ת מובן היטב, דשואל זה לא הקפיד להדר לאכול דוקא מהמצות שלו, ולא היה זהיר כל כך מלאכול מצוה שמורה של חבירו, כמו שכתב כן בהדיא תלמידו של מהריל"ד זי"ע הגרי"ש בלוי זצ"ל בספרו מלא העומר (סי' שט"ו ס"א), ולכן הורה לו שפיר שיקח מאחרים. או אפשר שהשואל לא היה לו בבית קטן כזה, דלדברינו אין ההיתר מרווח אלא כשיש לו בבית קטן כזה, הסמוך על שלחנו, דאז יכול להפריש מעצמו, דהוי כמו הבעל הבית עצמו, כמו שנתבאר. אבל סתם קטן דעלמא, לא אריך כ"כ למיתב ליה, ודו"ק בזה.

יב. ואם כנים הדברים זכינו לדין, דבשבת דעלמא, בכל השנה, אם שכחו להפריש חלה מהחלות או העוגות, ואפשר

מהודרות אלו. וכמו שנתבאר בארוכה בס"ד. והשי"ת יאיר עינינו בתוה"ק ויראנו בה נפלאות.

ויהי"ר שנזכה לכוין לאמיתה של תוה"ק, ולקיים כל מצוות הפסח והלכותיה בדקדוקיה, לעשות נחת רוח להבית"ש, ולראות בישועתן של ישראל, ובבנין בית מקדשינו ותפארתינו ושם נאכל מן הזבחים ומן הפסחים, בב"א.

בספר הליכות שלמה (פסח פ"ט ס"א) מה שהאריכו בזה טובא.

עכ"פ בדעת הגאון הקדוש המהריל"ד זי"ע נראה לפענ"ד לבאר דבריו כמו שכתבנו, דהוראתו בקודש היה דוקא בעובדא ששכחו להפריש חלה מן המצה, ולא היה אפשר להם לקיים מצות מצה במצות אחרות, בכה"ג התיר להפריש חלה על ידי קטן מופלא סמוך לאיש, שהוא מבני ביתו, שאוכל גם כן ממצות



הרב יוסף נחמיה הירשלער
ירושלים

הבודק צריך שיברך

הכי נמי דמברך לשחוט. ג' בלולב דמברך על נטילת לולב, ותירץ שאני התם דבעידנא דאגבהיה יצא ביה.

ומסיק הגמ': והלכתא על ביעור חמץ.

והנה יש מחלוקת הפוסקים למה מסיק דמברך על ביעור. רש"י כתב בד"ה והלכתא על ביעור, נמי להבא משמע, וגבי מילה נמי לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא דהא להבא משמע, ועל המילה נמי כלמול דמי. וכן משמע מתוד"ה והלכתא, יכול הוא לומר כן שאף זה הלשון משמע להבא. אבל תוס' מסתפק או שמא דוקא על ביעור ויש טעם בברכות, ולא ביאר כוונתו. אבל עכ"פ מתחילת דברי תוס' משמע דס"ל כרש"י דכיון דמשמע גם להבא יכול לומר על ביעור.

ולפ"ז יש לומר דאם אמר לבער ג"כ יצא, כיון דכל הטעם דאומר על ביעור משום

פסחים דף ז, א"ר יהודה הבודק צריך שיברך, מאי מברך רב פפי אמר משמיה דרבא לבער חמץ, רב פפא משמיה דרבא על ביעור חמץ. ואמר הגמ' בלבער לכו"ע יצא, כי פליגי בעל ביעור, מר סבר מעיקרא משמע ולכן אי אפשר לברך על ביעור, וכ' רש"י דהא עדיין לא בדיק דהא ברכה קודם בדיקה היא וכ' רש"י ביעור היינו נמי בדיקה ולכן אי אפשר לברך על ביעור, - ומר סבר להבא משמע ולכן יכול לברך על ביעור.

והגמ' מקשה מג' מקומות דמברכין בעל. א' במילה שמברכין על המילה, ותי' הגמ' היכי נימא למול לא סגי דלאו איהי מהיל, אבי הבן מאי איכא למימר, וקאמר הגמ' אין הכי נמי דאבי הבן מברך למול. ב' בשחיטה דמברכין על השחיטה, ותירץ הכא נמי לא סגי דלאו איהי שחיט הא בכלל אין חיוב לאכול, פסח וקדשים מאי איכא למימר, ותירץ אין

מצוות, יש מצוה שעל כרחו יש לו לקיימה בעצמו ואי אפשר להפטר ממנה ע"י אחרים, כתפילין וציצית ושיבת סוכה וכדומה, ובאלו הכל מודים שצריך לברך עליהם בלמד, לפי ששימוש הלמד מורה שצריך לקיימן בעצמו, וכ"מ בגמ' שמקשה על המ"ד לבער ממילה שמברכין על המילה, ותירץ הגמ' לא סגי דלאו איהי מהיל, וכיון דאחר מברך בעל, ואבי הבן כיון דהוא בעצמו צריך למול לכן מברך למול. אלמא בשימוש הלמד מורה שהמצוה מוטלת עליו.

אמנם יש מצוה אחרת שאע"פ שהיא מוטלת עליו מ"מ אפשר לו להפטר ממנה ע"י אחר, כביעור חמץ ומילה ופדיון הבן וכדומה, ומצוות הללו אי נעשה ע"י אחר הכל מודים שאותו אחר מברך עליהן בעל כדאמרינן גבי מילה, ועל מה נחלקן ר' פפי ור' פפא, על המצוות המוטלות עליו ואפשר לעשותן ע"י אחרים, כשהוא בעצמו עושה אותן כיצד יעשה. ר' פפי סובר לבער כיון שהמצוה מוטלת עליו והוא בעצמו עושה המצוה לכן מברך בלמד, ור' פפא סובר כיון דאפשר להתקיים ע"י אחר מש"ה מברך בעל. ומסיק הגמ' והלכתא על ביעור, ומבאר הר"ן כיון דעל להבא נמי משמע לכן יותר טוב לברך בעל כיון שיכול להתקיים המצוה ע"י אחר.

ולפי"ז כ' הר"ן, במילה אפילו אבי הבן מברך בעל, כיון שיכול להתקיים ע"י אחר. ולפי זה הקשה על הרמב"ם שפוסק שאבי הבן שמל מברך למול, הא כמו בביעור חמץ מברך על ביעור כיון שאחר ג"כ יכול לעשות המצוה א"כ ה"ה במילה גם אבי הבן יברך על המילה. ולקמן בע"ה נבאר דעת הרמב"ם.

וכתב הר"ן, הא דמברך בחנוכה להדליק אע"פ שאחר ג"כ יכול להדליק בשבילו הוא

דלהבא נמי משמע אבל לבער לכו"ע הוי להבא ולכן ודאי יצא בלבער.

ועי' ברא"ש ובר"ן שמביאים בשם הראב"ד דעל ביעור נמי להבא משמע ולכן יכול לברך על ביעור, ואע"פ דלבער לכו"ע להבא משמע מ"מ כ' הגמ' דיברך על ביעור משום דאיתא בברכות דמברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא, דאיתא שם במוציא כו"ע לא פליגי דלהבא והשאלה בהמוציא, וההלכה לברך המוציא כיון שיש חידוש בברכותיו. - וכן על ביעור הוי חידוש בהברכה ולכן י"ל על ביעור, אבל ודאי אי אמר לבער ג"כ יוצא.

אלא שהקשה הר"ן למה שאלו כאן מאי מברך גבי ביעור ולא שאלו בכל המצוות, אלא ודאי אין כל המצוות שוות.

ויש בזה מחלוקת ראשונים מתי מברכין בעל ומתי מברכין בלמד. דעת ר"ת הובא ברא"ש בכל מצוה שנעשית מיד שייך לברך עליהן על, כיון דנעשית מיד, כגון על מקרא מגילה ועל נטילת ידים, על נטילת לולב, על אכילת מצה ומרור. אבל מצוה שיש להן שיהוי כגון תפילין וציצית דהמצוה שיהא מעוטר בתפילין ומעוטף בציצית, וכן לישב בסוכה, מברך בלמד כיון שיש המשך להמצוה. ולדבריו צ"ל על ביעור, כיון דעיקר המצוה הביעור, וכן הוא דעת הרא"ש, ולכן מברך על ביעור.

והא דמברך בחנוכה להדליק אע"פ שמקיים מיד, מ"מ כ' הרא"ש שיש שיהוי מצוה, דמצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. ועי' במאירי שהקשה דהא כבתה אין זקוק לה, וכן הקשה מעל מקרא מגילה דיש שיהוי ואפ"ה מברך בעל.

ולכן מביא הרא"ש שיטה אחרת והיא דעת הריב"א וכן כתב הר"ן דיש שני מיני

בעצמו א"כ הוי כעשה בעצמו המצוה ולכן יכול לברך בלמד, ולכן צ"ל מטעם אחר מברך על ספירת העומר כיון דהברכה הולך על הקרבת העומר וזה כבר היה לכן מברך בעל.

עכ"פ נחזור לדברי הרמב"ם שהקשה עליו הר"ן למה מברך אבי הבן למול הא יכול להתקיים מצות מילה ע"י אחר, וכמו בביעור חמץ מברכין בעל כיון שיכול לקיים המצוה ע"י אחר ה"ה במילה.

ואפשר לתרץ דעת הרמב"ם, דבאמת הרמב"ם יש לו שיטה אחרת בברכות, שמאריך בפ"א מהל' ברכות אימתי מברכין בלמד ואימתי מברכין בעל, ומבאר שם בהל' יא-יג וז"ל: "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו ובין שאינה חובה עליו אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה לאחרים מברך על העשיה. כיצד, לבש תפילין מברך להניח תפילין, נתעטף בציצית מברך להתעטף, קבע מזוזה לביתו מברך לקבוע מזוזה, מל את בנו מברך למול את הבן וכו'. אבל אם קבע מזוזה לאחרים מברך על קביעת מזוזה, מל את בן חבירו מברך על המילה, וכן כל כיוצא בו".

חזינן מדברי הרמב"ם דס"ל דתלוי במציאות, אם הוא עושה בעצמו המצוה אז מברך בלמד, אבל אם אחרים עושין בשבילו אז מברך בעל. וכמ"ש בגמ' פסחים (:) דתלוי אם הוא בעצמו עושה המצוה או אחרים עושין בשבילו. ודלא כמ"ש הר"ן דתלוי בעצם המצוה, דאם המצוה יכול להתקיים ע"י אחר מברך הוא עצמו ג"כ בעל.

ומביא הר"ן ראייה מעל ביעור חמץ שהוא מברך ג"כ על ביעור חמץ. ובזה יש לומר שהרמב"ם יש לו סיבה אחרת למה מברך בביעור חמץ בעל.

כיון דצריך להשתתף בפריטי ממילא חשוב כאילו הוא עצמו עושה. והרא"ש תירץ כיון דאורחא דמילתא שהוא בעצמו מדליק מפני חביבות הנס מש"ה מברך להדליק.

ועל ספירת העומר שמברך בעל אע"פ שהיא מצוה המוטלת עליו תירץ הרא"ש משום שנהגו שש"ץ מברך ומוציא את מי שאינו יודע, לכך מברכין בעל. וכ"כ הרא"ש במקרא מגילה שמברכין בעל משום שאחר מוציא אותו.

אבל הר"ן ג"כ מקשה מספירת העומר ומקרא מגילה שאומרים בעל, ותירץ בספירת העומר כיון שכבר קרב העומר והן מונין ממנו לכן תקנוהו בעל. ולא תירץ כהרא"ש שמשום ששומע מהש"ץ לכן מברכין בעל.

ואפ"ל דפליגי הרא"ש והר"ן בהשאלה המפורסמת של דין שומע כעונה אי שומע חשוב כעונה ממש וכמו שהשומע ג"כ קרא או דלמא דהשומע הוי דינו כעונה לצאת בו אבל לא חשיב כעונה ממש.

וידוע שהבית הלוי עה"ת סוף חנוכה מאריך בזה, וכן החזו"א סי' ז', ונפק"מ לענין ברכת כהנים אם יכול כהן לצאת מכהן אחר ע"י שומע כעונה כיון שיש דין בברכת כהנים שיהא בקול רם, תלי בזה, אי כעונה ממש אינו יכול לצאת כיון דאין העונה מברך בקול רם, אבל אי דינו כעונה וכיון דבעונה היה בקול רם סגי לצאת בו השומע כעונה. ועוד יש כמה נפק"מ ולא נאריך בזה כעת.

ועכ"פ כאן יש לומר דפליגי הר"ן והרא"ש בזה השאלה, דהרא"ש ס"ל דשומע כעונה לא הוי כעונה ממש ולכן בספירת העומר כיון שהש"ץ מוציא הוי כאחר שמוציא אותו, אבל הר"ן ס"ל דשומע הוי כעונה ממש וא"כ אם יוצא ע"י שומע כעונה הוי כאילו ענה

כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל ושכל החמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין לו בו צורך כלל, ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ בחורים ובסדקים ולבדוק ולהוציאו מביתו, ולכן שפיר כתב הרמב"ם דמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק. אבל הר"ן כתב בריש פרקין דתשבייתו יש לקיים בשני אופנים או בבדיקה וביעור או בביטול ולכן כאן כיון שהוא עושה בדיקה א"כ רוצה לקיים מצות הביעור ע"י בדיקה וביעור ולכן הוי הברכה לפני קיום המצוה, לכן לדבריו היה צריך לברך בלמד, ולכן כתב הר"ן דכיון דשייך לעשות המצוה ע"י אחר מש"ה מברך בעל. ושפיר פליגי הר"ן והרמב"ם לשיטתייהו.

עוד יש לבאר דעת הרמב"ם שכתב בברכת התורה בפ"ז מהל' תפילה ה"י שמברך וצונו על דברי תורה, ועי' בריטב"א שהקשה דהא החיוב בעצמו ללמוד ולמה מברך בעל, ותי' הריטב"א כיון דתלמוד תורה אין לה קבע שצריך ללמוד כסדר וכאילו אין לה התחלה אלא גמר. אבל הרא"ש כאן כתב שמברכין לעסוק בדברי תורה.

ויש לתרץ דעת הרמב"ם למה מברך על דברי תורה, משום דברכת התורה אין הברכה על מצות תלמוד תורה אלא שהברכה על עצם חפצא של תורה, וכמ"ש במנחת חינוך סי' תל דהגמ' מדמה ברכת התורה לברכת הנהנין והוי הברכה על עצם לימוד התורה, ולכן מיישב בזה למה נשים מברכות ברכת התורה והא אינן מצויות בלימוד התורה, אבל תירץ דהברכה על התורה הוי על עצם התורה ולכן מברכות ברכת התורה. וכ"כ הגרי"ז על הרמב"ם בשם הגר"ח בהל' ברכות. עכ"פ לפי"ז אתי שפיר למה כתב הרמב"ם דמברך על דברי תורה ולא

והביאור הוא כמ"ש הרמב"ם אח"כ בהל' טו, וז"ל: נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב, כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה המצוה מברך על העשיה. וממשיך: וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו.

משמע שהרמב"ם מדמה ביעור חמץ לנטילת לולב, דכמו דבלולב מברך על נטילת לולב משום דכיון דאגביהה כבר יצא בו ולכן מברך על נטילת לולב, הוא הדין בחמץ מברך על ביעור משום שמקודם שמברך כבר ביטל בלבו והוי כאילו כבר עשה המצוה ולכן מברך בעל, אבל הוא בעצמו עושה הבדיקה. ולכן אתי שפיר לדעת הרמב"ם למה בביעור חמץ מברך בעל.

אבל הר"ן חולק על זה, דלא נחשב כאילו כבר עשה המצוה, ולכן היה הר"ן צריך לומר טעם אחר למה מברך בביעור חמץ על ביעור, וכתב הטעם משום ששייך לעשות המצוה ע"י אחר מש"ה מברך בעל, ולכן הקשה על הרמב"ם ממילה דכתב שאבי הבן מברך למול, אבל להרמב"ם מוסבר שפיר, דס"ל דתלוי מי עושה המצוה, אם הוא בעצמו או אחר עושה המצוה, ורק בביעור חמץ הוי סיבה אחרת דמברך בעל כיון דכבר קודם הברכה עשה המצוה. ושפיר מיושב דעת הרמב"ם.

ואפ"ל דהר"ן לשיטתו והרמב"ם לשיטתו בדיני ביעור חמץ, שהרמב"ם ס"ל דעיקר תשבייתו הוי ביטול, וכ"כ בפ"ב מהל' חמץ ה"ב וז"ל: ומה הוא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו

תפילין להתעטף בציצית שיש שיהוי המצוה שמקיים כל זמן שעליו.

ג', דעת הריב"א דאם צריך לעשות בעצמו המצוה אז מברך בלמד, אבל אם יכול לעשות ע"י שליח מברך בעל ואפילו הוא בעצמו עושה המצוה, כיון שיכולה להתקיים ע"י שליח מברך בעל.

ד', דעת הרמב"ם דתלוי אם הוא בעצמו עושה המצוה אז מברך בלמד אבל אם אחרים עושין המצוה אז מברך בעל, חוץ מלולב וביעור חמץ שאפילו הוא בעצמו עושה המצוה מברך בעל, משום דכבר עשה המצוה לפני שברך, ולכן צריך לברך בעל נטילת לולב ועל ביעור חמץ.

ובזה נתבאר בעה"ת היטב כל השיטות, וה' יאיר עיני בתורתו הקדושה אכ"ר.

לעסוק בדברי תורה, משום דהברכה אינו על מצות לימוד התורה רק על עצם לימוד התורה, והוי כברכת השבח ולכן מברך על דברי תורה.

משא"כ הרא"ש סובר דברכת התורה הוי על מצות לימוד התורה ולכן כתב שמברך לעסוק בדברי תורה.

היוצא מדברינו הנ"ל שיש ארבע שיטות בברכות מתי מברך בלמד ומתי בעל:

א', דעת רש"י ותוס' דכיון דעל נמי להבא משמע לכן יכול לברך כל פעם בעל, ולכן מברך על ביעור חמץ, וכן באבי הבן דמל מברך על המילה.

ב', דעת ר"ת דאם מקיים מיד המצוה מברך בעל, כגון על אכילת מצה וכיו"ב, ואם המצוה בעי שיהוי מברך בלמד, כגון להניח



הרב יחיאל וידר
בני ברק

בדין ברכת בפה"ג על ד' כוסות דליל הסדר

המזון), ואין מברכין על הגפן כ"א אחר כוס רביעי, עכ"ל.

וכתב הרמ"א ע"ד, הגה, והמנהג בין האשכנזים "לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכוס", אבל ברכה אחרונה אין מברכין רק אחר האחרון לבד, וכן דעת רוב הגאונים, עכ"ל.

וכשנעניין בטוב"י (ס) נחזי הדעות בהרחבה, הרי"ף (כד), ורב נטרונאי (י"ז) גי'א' ח"ב עמ' 157, ורב עמרם (סדר ר"ע ח"ב ס' 137), והרמב"ם (הל' חו"מ פ"ח ה"ה), ואבי העזרי (ס' תקכ"ט עמ' 164

ידוע מנהגנו האשכנזים שאנו מברכין על כל כוס וכוס מהד' כוסות בליל התקדש החג, שהם ממצוות שתיקנו לנו חז"ל לאותו הלילה. וכשנעניין במקור הדין נראה שאין הדבר פשוט כ"כ לכו"ע.

דו"ל המחבר (הל' פסח ס' תעד סעי' א): שותה כוס שני "ואין מברך עליו" לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון (ר"ל, כוס הנשתית לאחר ברכת

אמרו רבואתא הואיל וכל אחד ואחד מצוה בפני עצמו הוא - מברכין בפה"ג אכל כסא וכסא. ומסייע להאי סברא (פי', להאי דינא, הגהות חו"י שבגליון הרי"ף שם) מהא דתנן (חולין פו:), שחט מאה חיות במקום אחד, כיסוי אחד לכולן. מאה עופות במקום אחד, כיסוי אחד לכולן. ר' יהודה אומר, שחט חיה יכסה, ואח"כ ישחוט העוף. ואמרינן עלה, אמר ר' יוחנן, מודה ר' יהודה לענין ברכה שאין מברך אלא ברכה אחת, (ר"ל, על השחיטה). א"ל רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה רב אחא בריה דרבא לרב אשי, - מ"ש מדרב ברונא ורב חננאל - תלמידי דרב, דהוו יתבי בסעודתא וקאי עליהו רב יבא סבא, ואמרו ליה הב ונברך, והדר אמרי ליה הב ונשתי. אמר להו רב יבא סבא - הכי אמר רב (שהוא רבכם), כיון דאמריתו הב ונברך איתסר לכו למישתי חמרא, [ה"נ, כיון דאיטפל ליה לכסוי איחייב ליה לברוכי, הגהות הב"ח שבגליון הרי"ף שם אות א. ושם כתב הרמב"ן ז"ל במלחמות ה' להסביר הענין ביותר מכך, שכן לר' יהודה מצוה לו להפסיק בכיסוי - ונאסר עליו להמשיך ולשחוט עד שיכסה לדם החיה, ורק אח"כ יוכל שוב לחזור ולשחוט להעופות, והו"ל הפסק - שנאמר שצריך משום כן שוב לחזור ולברך על שחיטת העופות]. ואהדרו ליה, הכי (כצ"ל) השתא, התם מישתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, הכא אפשר דשחית בחדא ידא, ומכסי בחדא ידא, (וע"כ לא הו"ל הכיסוי פסק, אף שיעשהו בב' ידיו, הרמב"ן שם). שמעינן השתא, דכי היכי דלענין ברכת המזון - כיון דלא אפשר למשתי וברוכי בהדי הדדי - הוי הפסקה, וכד מסיק ליה לברכת המזון צריך לחזור ולברך בפה"ג, הכי נמי - כיון דלא אפשר ליה למיקרי ומשתי בהדי הדדי, צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה, ובתר דגמר

9-168), ורב שריא ורב האי (פערי תשובה סי' קא), - ס"ל דמברך על כל כוס וכוס. ואילו הרא"ש (פער"פ סי' כד), והטור (סס), ורב כהן צדק (רי"ף גיאת סס), - ס"ל, דאינו מברך כ"א על כוס של קידוש ועל כוס שלישי.

והעיד הרא"ש (סס) שהמנהג הוא (כדעת המחבר) שלא לברך אלא על כוס ראשון ושלישי. ובפשוטות עדות הרא"ש היא על מקומו שגר בו בסוף ימיו, הוא ספרד - שברח אליה כידוע, וכנראה עפ"ז פסק המחבר כדבריו. וכ"כ בהגהות מוהר"א אזולאי סי' תעד דמנהג בני ספרד כדברי המחבר. ואילו בדרכי משה (ס"ק א) כתב להעיד, שהמנהג הוא כדברי הרי"ף, שמברכין על כל כוס וכוס, וכדעת הגאונים, ושכן פסק המרדכי (פער"פ דף רמ"ע"א) לג"ע"ד) לברך על כל כוס וכוס. וכן כתב זקני ז"ל בספרו לבוש החור, שנהגו לברך על כוס שני.

ויסוד דעתיה דהרי"ף מבואר הוא בגמרא פסחים (קט:), דהקשה ע"ד המשנה (סס:): ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, (כלומר שחייבו חז"ל לכאור"א שישתה ד' כוסות), - היכי מתקני רבנן מידי דאתי ביה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי. אמר רב נחמן, אמר קרא ליל שמורים (שמות יב, מצ), ליל המשומר ובא מן המזיקין. רבא אמר, כוס של ברכה מצטרף לטובה, (ר"ל, לבטל זוג ראשון שיהיו יחד ג' - ולא זוג), ואינו מצטרף (ר"ל, להפוך הג' עמו לעשותו מעתה זוג) לרעה. רבינא אמר, ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, וכל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא, ע"כ.

וכתב הרי"ף ז"ל, דעפ"ד רבינא שאמר כל אחד ואחד מצוה בפני עצמה היא, -

שמסלק בו ידיו ממה שעשה, כגון בהמ"ז וכיסוי הדם - למה דס"ד מעיקרא. ודכוותה, חברים שהיו מסובים ועקרו רגליהם לצאת ולא הניחו שם זקן או חולה (קכ.), שהן טעונים ברכה למפרע כשיוצאים, ולכתחילה כשחוזרים. אבל הגדה אינה מפסקת. וכתב: ומצאתי בהלכות ה"ר יצחק בן גיאת ז"ל משום רב יוסף בן רב מארי גאון ז"ל, אינו מברך בפה"ג אלא על כוס של קידוש וכוס של בהמ"ז. ואני קורא עליו, שפתים ישק משיב דברים נכוחים (משלי כד, טו), ועל זה ראוי לסמוך, עכ"ל.

וכדבריו הקשה נמי ברא"ש ז"ל (סו), וז"ל: ולא נהירא לי מה שהביא רביה (הראשונה), - משום דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה הוא צריך לברך בפה"ג אכל כוס וכוס, שהמצוה אינה מזקקת ברכה כל כמה דליכא היסח הדעת, כדחזינן לעיל (קכ.), רב אשי דברין אכסא קמא ותו לא בריך (אכסא שלאחר בהמ"ז, יעו"ש ב' דעות בדבר, והוא חולק על תלמידי דרב דלעיל), אע"ג דברכת המזון טעונה כוס - לא בעי לברוכי כיון דליכא היסח הדת, ה"נ אע"ג דכל חד וחד מצוה באנפי נפשיה היא, כיון דליכא היסח הדעת לא בעי לברוכי אכל כסא וכסא. ואע"ג דלית הלכתא כרב אשי, היינו מטעמא אחרינא, משום דבהמ"ז חשיב הפסק, ואיכא היסח הדעת, (יעו"ש ברשב"ם ד"ה לית הלכתא כתלמידי דרב ב' טעמים אחרים), אבל לפום סברא ידידה - דברכת המזון לא הוי הפסק, ליכא מאן דפליג עליה דההיא סברא - דבהמ"ז אע"ג שהיא טעונה כוס למצוה אינה מזקקת ברכה לסברתו - דליכא הפסקה והיסח הדעת. וכן תפילין - שתי מצוות הן, ואינם מעכבות זא"ז, ומברך ברכה אחת על שתיהן, ואפילו מאן דברך שתיים - מ"מ ברכה ראשונה עולה גם לשל ראש, דאילו לא היה מניח אלא של ראש היה מברך שתיים.

הלילא - בפה"ג. וסברא מעליא הוא, והכין מיבעי למיעבד וכו', עכ"ל הרי"ף ז"ל לעניננו.

היוצא לנו מדברי הרי"ף ז"ל, דב' ראיות הביא לדינא דרבוותא דצריך לברך על כל כסא וכסא. א', מדהוי כ"א מצוה באנפי נפשיה. ב', מדחזינן דבהמ"ז הוי הפסק לשתייה, וכן כיסוי הדם לשחיטה הוי הפסק - בלא החילוק שחילקו לבסוף בגמרא.

והתנפלו על דעתו דהרי"ף ז"ל הרבה מהראשונים ז"ל, הראשון שבהם

ה"ה הרז"ה - בעל המאור ז"ל (כמאור סקטן ענגליון הרי"ף סו). להראיה שהביא מכיסוי הדם ומסעודתא דתלמידי דרב - קשה, לפי שבהמ"ז סליק אכילה הוא - ואמטו להכי הוה הפסקה, כיון דלא אפשר למשתי ולברוכי בהדי הדדי. וכיסוי הדם נמי סילוק הוא לשחיטה שקדמה לו, ולפום הכי ס"ד לשוייה הפסקה - אי לאו משום דאפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא. אבל מדרש הגדה - זו מנין לנו שהוא סילוק, והרי שולחן ערוך בסעודתו לפניו, ואין זה נראה סילוק. ולמה דאמר הרב ז"ל דא"א ליה למקרי ולמשתי בהדי הדדי הקשה, אנו אומרים כי אם ירצה לשתות בתוך ההגדה הרשות בידו, כדתנן (ק"י:) בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה. ואין הפרש בין שותה לפני ההגדה לשותה בתוך ההגדה, ואין לנו למחות בידו אם בא לשתות בתוך ההגדה. וכתב בעל המאור ז"ל, וזו הסברא שעלתה ע"ד הרב ז"ל היא הזיקתו לכתוב בהלכות בתחילת זה הפרק, פורס מפה ומקדש, ואח"כ שארי המוציא וגמר לה לסעודתיה, משום דהוה ס"ל דקידוש הפסק הוי, ואנו כבר ביררנו דלקבעיה הדר, ולא צריך למשרא המוציא, וקידוש לא הוי הפסקה - כמו שעלה ע"ד מקצת החכמים, ואין טעון ברכה למפרע ולא לכתחילה, - אלא בדבר

(ר"ל, שלאחר הסעודה קודם בהמ"ז, ע"י תוס' פסחים קג. ד"ה בריך) - בשבתות ובימים טובים (סס), - שאדם קובע סעודתו על היין, וה"נ משתי וברוכי המוציא בהדי הדדי לא אפשר, ואפ"ה פטור. וקושיא זו הקשה נמי בהגהות חו"י שבגליון הרי"ף שם אות ב יעוי"ש. ג', מהא דאיתמר לקמן (פסחים קטו). היכא דליכא שאר ירקי מברך מעיקרא בפ"ה"א ולאכול מרור, ולבסוף אכיל ליה בלא ברכה. ואמאי, הא איכא אגדתא והלילא וברכות דעל מצה, דמיכלי והני בהדי הדדי לא אפשר, ומפסיק לענין ברכת הפירות כמו שמפסיק לענין ברכת היין, עכ"ד.

והנה הר"ן ז"ל יישב דעתא דהרי"ף מקושיותיו דהבעל המאור ז"ל. דלמה שהקשה דלמ"ל לברך על כוס שני והא מקרא ההגדה אינו מפסיקו משתיה - שכן אמרו בין הכוסות הללו אם רצה לשתות שותה, תירץ, דאפילו תימא דהכי הוא, מ"מ בזמן הקריאה - מיקרי ומישתי בהדדי לא אפשר. ועוד, דאע"פ שאמרו בין הכוסות ישתה, ברם בודאי שבאמצע הכוס - אחר שמזג לכוס השני לספר עליו יצ"מ - שהוא מן התורה - דלא ימזוג כוס אחר וישתה. ועוד, שהרי אומר עליו ב' פרקים מן ההלל וברכת אשר גאלנו - שהן מפסיקין אותו בעל כרחו משתיה. [ומדבריו בקושיא הג' נראה, דבזה פשיטא וברירא ליה ביותר - שאסור לו להפסיק אז בשתיה, משא"כ ממה שכתב בועוד הראשון - לא ברירא ליה דיו שהדין עמו. והאמת שכפי כל ג' טענותיו לתרץ הרי"ף מקושיות הר"ז"ה כתב נמי הרמב"ן (סס) בסוף דבריו, ויעוי"ש שמדבריו נראה דרק משום שהוא באמצע אמירת ההלל או ברכת אשר גאלנו ברור הוא דאסור לו עוד למשתי כוס אחר. ולקמן הבאנו לדברי המרדכי מה שכתב בהגה, ויעוי"ש שכתבנו דלפ"ד יש ליתן טעם

ומה שהביא ראייה (השניה) מהב לן ונברך - דהוי הפסק משום דמשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, לאו ראייה היא, דשאני בהמ"ז דהוי היסח הדעת וסילוק על מה שאכל ושתה, הלכך צריך לברך לכתחילה אם רצה לאכול או לשתות. וכן כיסוי הדם הוי גמר וסילוק השחיטה, אבל אם עמד להתפלל באמצע הסעודה - אפילו הגיע זמן המנחה - ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל - שחייב להפסיק, ואי אפשר לו לאכול עד שיתפלל, ואפ"ה לא הוי הפסק, כדאמרינן לעיל (קכ). גבי עקרו רגליהם לילך לבית הכנסת (והניחו זקן או חולה), - דמיירי בכל ענין אפילו אין שהות ביום, - דחייב להפסיק, אפ"ה לא הויא הפסקה, כדפרישנא (סי' ו. וכבר זיין בקרבן נתנאל שבגליון הרא"ש שם אות ט לדברי התוס' קכ. ד"ה ועקרו דפליג אלדעתא דס"ר יו"ט, וכן הן דברי הרא"ש), כש"כ בין כוס ראשון לכוס שני - אם ירצה לשתות - דשותה, לא הוי היסח הדעת. וכן בין שלישי לרביעי - אע"ג דאסור לשתות, כיון דהכוס לפניו ודעתו לשתות - לא הויא הלילא הפסק והיסח הדעת. הלכך נראה שאין לברך כי אם על כוס ראשון ושלישי, עכ"ד הרא"ש ז"ל. והובאו דבריו משמו וכלשונם בשלטי הגיבורים שבגליון הרי"ף (סס) אות ב.

והרמב"ן (סס) אף הוא הקשה ע"ד הרי"ף ג' קושיות. א', כפי שהקשה כבר הרא"ש ז"ל, - מהא דתנן (סס) חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהם לצאת לבית הכנסת, כשהם יוצאין אינם טעונים ברכה למפרע, וכשהם חוזרין אינם טעונים ברכה לכתחילה, והא הכא - דתפילה, וקדיש, ואמן יהא שמו הגדול מבורך, - ומשתי בהדי הדדי לא אפשר, ואפ"ה לא צריך לחזור ולברך. ב', דתנן (נכסות מנ). בריך על היין שלפני המזון (ר"ל, שלפני נט"י לסעודה), פטר את היין שלאחר המזון

אלא ודאי דלא אמרינן הכי אלא בדבר הקבוע עליו חובה, אבל דבר הרשות שאם רצה מפסיק, לא, עכ"ד.

[ואתה המתבונן בדברי הר"ן ז"ל הללו תחזה שבהיסוד שכתב, - דברוכי הוי הפסק לשתייה רק אם הדבר קבוע עליו חובה, ולא ברשות, יישב לב' קושיותיו הראשונות של הרמב"ן ז"ל, מה שהקשה בראשונה מהגמרא דלעיל (קכ). דעקרו רגליהן לילך לבהמ"ד וכו', ובשניה מהגמרא ברכות (מג). בירך על היין שלפני המזון וכו'. ואף הרמב"ן שם כתב ליסוד זה דהר"ן לתרץ בזה הני קושיות שהקשה. והנה בקרבן נתנאל בגליון הרא"ש (סא אות ח) דייק ממש"כ הרא"ש עפ"ד הגמרא דלעיל (קכ). דכשעמד להתפלל באמצע הסעודה "אפילו הגיע זמן המנחה ואין שהות לו לגמור סעודתו ולהתפלל - שחייב להפסיק, וא"א לו לאכול עד שיתפלל, ואפ"ה לא הוי הפסק", דבזה רצה לסתור לדברי תירוצו של הרמב"ן (וה"ה הר"ן) על הרי"ף, - שכתב שתפילה לא הוי דבר שקבוע עליו חובה, דאינו, שכן הבריייתא איירי אף באופן שקבוע עליו חובה - כגון שהגיע זמן המנחה ואין לו שהות לגמור סעודתו ולהתפלל - שחייב להפסיק, עכ"ד. ולענ"ד כוונת הרמב"ן (וה"ה הר"ן) לומר, דקבוע עליו חובה נקרא רק אם קבוע עליו חובה להתפלל תוך הסעודה, או לברך המוציא תוך שתיית היין - דוקא, כדוגמת מה שקבעו ההגדה וההלל וברכת הגאולה לאחר כוס ראשון קודם לכוס שני, ברם זה בודאי איננו כן, שלא קבעו לתפילת המנחה תוך הסעודה, ולברכת המוציא לאחר ברכת היין, אלא צירוף מקרים הוא, וע"כ אע"פ שעתה עומדת עליו גזירת חז"ל כחובה - שחייב להפסיק מאכילה עד שיתפלל, מ"מ לא קבוע עליו חובה שיתפלל מנחה בסעודה. ומקידוש דשבת ויו"ט שתקנו בכל

להחילוק שי"ל בין סיפור יצ"מ לההלל וברכת הגאולה. ועיין בתוס' קג: ד"ה רב אשי דהוא דעה אחרת מדעתם דהר"ן והרמב"ן והמרדכי, ודו"ק היטב, דאכמ"ל]. עכ"פ יצא לנו מדברי טענותיו של הר"ן בהבנת דעת הרי"ף ז"ל, שע"כ נעשה כאן דבר הפסק והסח הדעת שע"כ מחוייב בברכה חדשה.

ולמה שטען הרז"ה ז"ל, דכי אמרינן דמשת וברוכי א"א בהדי הדדי - וע"כ צריך לחזור ולברך, - היינו דוקא בדבר שהוא סילוק אכילה, כברכת המזון, או סילוק שחיטה בכיסוי - לולא הטעם דאפשר לשחוט ולכסות בהדי הדדי, אבל מדרש והגדה מנין. יישב הר"ן ז"ל, דאת"ל דהרי"ף יסבור דהכיסוי להשחיטה ה"נ הוי סילוק מהשחיטה (עיין בגליון הרי"ף שם חי' אנשי שם מהר"ן שפירא), - מפני שהם ענינים חלוקים לגמרי, (ואינו כפי שנכתב ברמב"ן בהבנת הענין, כתבנו דבריו בריש דברינו ע"ד הרי"ף), - אי לאו טעמא דאפשר שיעשו שתייה יחד, מה שאין כן בד' כוסות שכולן מצות שתייה - ואין כאן סילוק שיפסיק. על הרי"ף לא יקשה, מטעם דס"ל דכל היכא דמשת וברוכי לא אפשר, - אע"פ שאינו דבר של סילוק, צריך לברך. ומיהו הנ"מ בדבר הקבוע עליו חובה, כקריאת ההגדה, אבל דבר שאינו קבוע עליו כחובה, לא. דאי לא תימא הכי, תקשי מהא דאמרינן (סא) חברים שהיו מסובין ועקרו רגליהן לילך לבהמ"ד או לבהמ"ד - שאם הניחו שם זקן או חולה - כשהן חוזרין א"צ ברכה לכתחילה, ואע"פ שהתפללו בבהמ"ד או שענו שם קדושה וקדיש וכיוצא בהן, והא הכא דמיכל ומימר הנהו מילי בהדי הדדי לא אפשר. ותנן נמי (ברכות סא) דברין על היין שלפני המזון בשבתות וימים טובים דפטר את היין לאחר המזון, ואע"פ שברך המוציא בינתיים - ומשתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר.

הרשב"ם (קיד: ד"ה פשיטא, – כפי שהסביר במחלית השקל בדעתו כפי' תעג ס"ק יח יעו"ט) דס"ל דמרור לא הוי מדברים הבאים מחמת סעודה - וע"כ אין ברכת המוציא פוטרתו, ולכן דעתו דברכת בפה"א של כרפס פוטרתו. וע"כ השיב הרמב"ן דאה"נ כשיאכל האדם סתם מרור בסעודה - לא הוה אמינא דהוא מדברים הבאים בסעודה, והכי שקבעוהו חז"ל חובה בתוך הסעודה - ע"כ אמרינן דהוי ככל דבר הבא מחמת הסעודה, והבן. שוב מצאתי שכ"כ התוס' בברכות (רי"ט דף מ"ב). ועיין ברמב"ן שם עוד מש"כ בזה בשם רבינו שלמה ז"ל בפסוקות.

ואתה המתבונן בדבריו תחזה, שבדבריו אלו יישב לקושיא הג' של הרמב"ן ע"ד הרי"ף ממרור שנפטר בברכת בפה"א שבירכו על הכרפס, - אע"פ שהפסיק ביניהם בהגדה והלל וברכת הגאולה וברכת על אכילת מצה. ולדבריו אה"נ אין יוצאין יד"ח ע"י ברכת הכרפס, כ"א ע"י ברכת המוציא שעל המצה, ופשוט.

המורם מדברי הר"ן ז"ל בהבנת דעתו דהרי"ף ז"ל, דס"ל דהלל והגדה - שקבעום עליו חז"ל חובה, הו"ל הפסק שיצטרך משום כך לברך שנית ברכת בפה"ג על כוס השני.

והרמב"ן (ס"ט) לאחר שכתב שהפת פוטרת למרור - דהוי מדברים הבאים בסעודה מאחר שקבעוהו חז"ל בסעודה, הקשה, הלא לאחר שבירך על המצה מברך על אכילת מרור, ומיכל והך ברכה גופה לא אפשר, ולמה לא תפסיק בו. ותירץ, דכשבירך המוציא כאילו בירך על המצה והמרור ברכת הנהנין, ואין ברכת המצוות דמרור מפסקת בו כשם שאין ברכת המצה מפסקת בו, וכפי שיפרש (בהמשך דבריו) לענין ברכת יקנ"ה, - דכיון דאיתהא לכסא בידה ודעתיה עלויה - לא

פעם שיקדש על היין קודם להמוציא - ומ"מ פוטר ליינן שבא בסעודה, אין להקשות, דלולא הקידוש א"א לו שיאכל הפת, ולולא הפת א"א לו שיקדש - מטעם שאין קידוש אלא במקום סעודה, וע"כ הכל מצרכי הסעודה, ודו"ק. וכשתדייק בדברי הר"ן והרמב"ן תחזה שרמזו על דברינו הנ"ל בדבריהם].

וכתב הר"ן ז"ל, וכי תימא דהא קי"ל במנחות (ו.) דשח בין תפילה לתפילה צריך לברך, והא התם שיחת הרשות הוא, ואפ"ה מפסקת. לא דמי, דהתם ב' מצוות הן, ואפילו שיחה דרשות מפסקת בין ברכה לעשיית המצוה, כדאמרינן בברכות (מ.) דטול ברוך לא הוי הפסק, דמשמע דשיחות אחרים הוי הפסק, אבל לאחר שהתחיל המצוה אין שיחה מפסקת, דהא אמרינן שם (י"ה) בהלל, - דשואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ואינו חוזר ומברך, אבל שיחת חובה מפסקת. וד' כוסות נמי, אע"ג דקביעות אחת הם, וכמצוה אחת דמי, אפ"ה, כיון שיש ריוח ביניהם שיחת חובה, הוי הפסק.

ונתקשה הר"ן ז"ל לפ"ד, למה אינו מברך על המרור בפה"א, שאע"פ שבירך בטיבול ראשון (דכרפס), הרי הפסיק ביניהן ההלל והברכה שסידר על כוס השני, ואילו לקמן (קיד:) אמרינן, דמברך אמרור, לאכול מרור, ולא מדכרינן בפה"א כלל. ותירץ, די"ל דאינו נפטר מברכת בפה"א ממה שבירך בתחילה על הכרפס, אלא ברכת המוציא פוטרתו, שפת פוטרת כל מיני מאכל. והיינו טעמא נמי דברכת לאכול מרור לא מפסקא להמוציא שבירך בתחילה, לפי שהכל מענין הסעודה הוא, עכ"ד הר"ן ז"ל. וכדבריו כתב ברמב"ן שם ביותר ממש"כ הר"ן, דכיון שהוא בא "חובה בתוך הסעודה", - כדבר הבא מחמת הסעודה דמי, עכ"ל. ונראה דבזה רצה הרמב"ן לתרץ טענת

שהוא חובה על הנהגה לברך, - דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, מ"מ בידו שלא ליהנות ולא לברך. לפיכך, אותו שאינו נהנה אינו נקרא מחוייב בברכה זו. ולכן בברכת המוציא למצה ליל ראשון דפסח, וה"ה כזית ראשון בסוכה בליל א' וב' דסוכות, וכן בקידוש דלילה ואפילו ביום - דהוי מצוה חיובית לעשותה, ע"כ יכול לברך במקומו. וכתבו האחרונים בטעם שמברך בפה"ג - אף שלכאורה הוא ברכת הנהנין, - ובפרט בקידוש היום שכל הקידוש הוא רק בפה"ג, "דעיקרו נתקן רק למצוה ולא בשביל ההנאה", וע"כ ברכה זו היא בכלל שאר ברכות המצוות דקי"ל אע"פ שיצא מוציא.

כ"כ מצאנו דין זה בשו"ע בהל' שבת (סי' רעג סעי' ז), דפסק המחבר, יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם - דלדידהו הוי מקום סעודה, ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, "דהאי בפה"ג הוא חובה לקידוש בקידוש היום דמי", ויכול להוציאם אע"פ שאינו נהנה, עכ"ל המחבר. וכתב הרמ"א ע"ד, הגה, ואפילו בקידוש של יום בשחרית בשבת מותר לעשות כן, (רבינו ירוחם וב"י בשם הרי"ף והרא"ש והטור סי' תפד, [ובהגהות רעק"א שבגליון השו"ע ציין נמי לדעת התוס' פסחים (ק' ד"ה דסו"י) (ל"ה, קו. ד"ה סו"י)].) וכתב המחבר, והוא שאינם יודעים, עכ"ל. ובמשנה ברורה כתב (ס"ק ט) בד"ה והוא שאינם יודעים, דס"ל למחבר דאם יודעים לקדש בעצמם אינו יכול להוציאם בקידוש שלו אם אינו יוצא אז בעצמו בהקידוש. אלא שהפר"ח בסי' תקפה חולק ע"ד, וס"ל דבכל גווני יוכל להוציאם. ובספר ארצות החיים סי' ח מסיק ג"כ דמדינא יכול להוציא בכל גווני, אך לכתחילה המצוה שיקדש בעצמו - כיון שהוא בקי וגם חבירו המוציא אינו יוצא עתה בהקידוש, עכ"ד. וכתב בט"ז שם (ס"ק ג)

עקר דעתיה משתאי עד שיעשה מצוה אחרת, דכולהו כחדא ברכתא נינהו, ויין גורם לברכות הללו שיסדרו עליו. משא"כ בבהמ"ז דכשאמר הב לן ונברך עקר דעתיה משתיה עד שיברך, ולא משום סילוק הוא, כ"א משום הפסק הוא. וה"ה דבד' כוסות חובה עליו שיפסיק מלשתות ויתחיל במצוה אחרת, - וע"כ מפסיק בקביעות אחת. משא"כ בברכת אכילת מצה ואכילת מרור לא הפסיק לברכת הנהנין שעשה עליהם לברכת ההמוציא, עכת"ד ועיי"ש.

והנלע"ד ליישב לקושיות הראשונים ז"ל מה שהקשו ע"ד הרי"ף ז"ל בדרך אחר, ונקדים לכך ב' הקדמות.

הראשון, דמצאנו שפסק המחבר בהל' בציעת הפת (סי' קסו סעי' יט), מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים וכו'. עוד פסק שם (סעי' ט), ואפילו בשבת שהוא חייב לאכול פת - לא יברך לו חבירו ברכת המוציא - אם אינו אוכל. (והוא מטעם שחוב האכילה בשבת בא משום שחייב שיהנה מסעודת שבת, ואין להמצוה עצמה חוב, דהא אם נהנה ממה שמתענה - נפסק בשו"ע סי' רפח סעי' ב-ג דא"צ לאכול). ולא שרי לברך לאחרים - אע"פ שאינו טועם, - אלא ברכת המוציא דמצוה בליל ראשון של פסח, - (דאף ברכת המוציא בהכרח צריך לברך בכדי שיוכל לאכול מצה, אף שמברך לחוד על המצוה - על אכילת מצה, ופשוט). וברכת היין דקידוש בין של לילה בין של יום, עכ"ל. והטעם לכל הנ"ל מבואר הוא בכל נושאי הכלים שם, דבברכת המצוה שכל ישראל ערבים זה לזה, וכאשר חבירו לא יצא יד"ח המצוה הוי כאילו הוא עוד לא יצא יד"ח, משה"ה יכול להוציא, - אפילו כאשר יצא הוא יד"ח המצוה. משא"כ ברכת הנהנין - שאע"פ

הנהנין קימ"ל שאין יכול לברך לאחרים א"כ יהנה עמהן, שאני ברכת הלחם של מצה וקידוש היום שהם חובה, הלכך יכול להוציא אחרים אף שאינו נהנה. וכן ברכת הירקות חשיב ג"כ מצוה, ויכול להוציא אחרים, עכ"ל.

היוצא לנו מכל הנ"ל, דכאשר אדם מברך ברכת בפה"ג על קידוש דיום שבת או יו"ט, אף שיודע הוא קודם שבירך - שעוד מעט יבוא חבירו שיצטרך לקדש שוב עבורו להוציא יד"ח קידוש, לכשיבוא חבירו וירצה שיוציאו יד"ח קידוש - יברך שוב פעם ברכת בפה"ג בעבורו, והוא מטעם שאין ברכת בפה"ג דכאן היא עבור ברכת הנהנין, כ"א עבור "ברכת המצוות" היא, שכן מטעם הערכות באה למברך מצווה חדשה של קידוש, - שכל כולה אינה כ"א ברכת בפה"ג.

השנית, אקדים בדברי מו"ח זצוק"ל מש"כ בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' כח-כט). דן שם בשאלה לענין מי שמחמת חוליו איננו יכול לשתות יין או שאר משקין שאפשר לצאת עמם יד"ח ד' כוסות (המבואר דינם בסי' תפג. ד"א, ראוי לציין דלגבי מי צימוקים יעוי"ש בפר"ח שכתב בשם תשובת מהר"ש הלוי (חיו"ד סי' יג) בשם הרב חיים שבתאי, דלא יצא משום שאינו משמח, וליתא מדאמרינן בפער"פ (קכ:) שתאן חי יצא, עכ"ד. ויש להוסיף עפ"ד הנ"ל, שבד' כוסות דרך "חירות" היא המצוה, ולשמחה, - מה זה עושה כאן. ובפמ"ג (סא"א ג) כתב בשם הלבוש להחמיר במי צימוקין, עיי"ש בטעמא. עוד כתב בפמ"ג שם, ויראה דבעפיל טראנק וכדומה יברך כ"א בכוס א' וג', ומ"מ נשאר בצ"ע בזה. ולא כפי שכתב במ"ב שם בשערי ציון אות א שמצדד דאין כדאי לברך כ"א על כוס א' וג'), אם אפשר שאחרים יוציאוהו ידי חובתו בשתייתו, - כפי

דכשמקדש לאחרים על הפת מברך המוציא להוציאם יד"ח. וכתב עוד, דהמרדכי סו"פ ער"פ (נמו תניא ד"ה [סס] כקולי דרכ וכו', סובלו דכריו כב"י סי' קסו סעי' כ) ס"ל, דכשמתענה תענית חלום בשבת לא יעשה ברכה לבני ביתו בשבת בבוקר, - כיון דליכא רק בפה"ג, שמא הוה כמו ברכת היין שאין יכול להוציא כיון שהוא עצמו אינו אוכל, עכ"ל. וכתב הט"ז ע"ד, דמ"מ הרמ"א פסק דלא כהמרדכי, אלא כמו שכתב ב"י בשם הטור, - דגם בשחרית יכול לעשות להם קידוש, ע"כ. וכדבריו כתב כבר הב"י בסי' קסז לאחר שהביא דעת המרדכי הנזכר כתב בזה"ל, אבל רבינו ירוחם כתב בחלק א' מנתיב י"ב (סו.) דכיון דמשום דמצוה לקדש הוא מברך - מוציא את האחרים, ע"כ. ואף שם כתבו נושאי כליו של השו"ע בטעם ההלכה, דאף כאשר כל הקידוש הוא בפה"ג בלבד, מ"מ "כיון דהוא מצוה - ועיקרו נתקן שלא בשביל ההנאה", אלא מצוה עליו כשאר מצוות, משו"ה מוציא את האחרים אע"פ שאינו נהנה עמהם.

וכן מצאנו הלכה זו בשו"ע הל' פסח (סי' תפד סעי' א) עפ"ד הגמרא ראש השנה (כט:), מאן דבעי לברוכי בתרי או בתלת בתי, מברך ברישא בביתא ואכיל כל מאי דצריך ומברך בהמ"ז, והדר מברך לכל חד וחד בביתיה, ושתי אינהו כסא דקידושא ודאגדתא, עכ"ל המחבר. [דרך אגב, מש"כ במשנה ברורה (ס"ק ז) ע"ד המחבר הנ"ל, ואומר לפניהם ההגדה וברכת כוס שני וגם המוציא וברכת אכילת מצה ומרור, עכ"ל, ע"כ צ"ל דמש"כ, "וברכת כוס שני", פליטת קולמוסו היא, שכן כבר כתבנו לעיל דדעת המחבר בסי' תעד דאין מברכין בפה"ג כ"א על כוס ראשון ושלישי, ונמשך המ"ב ע"פ דעת הרמ"א שם וכמנהג האשכנזים דס"ל כהפוסקים דמברך בפה"ג על כל כוס וכוס]. וכתב במשנה ברורה (סג), ואע"ג דבשאר ברכת

לכוס אחד. ואילו הרשב"ם והתוס' פירשו, ששתאן רצופין שלא על הסדר. דרש"י ס"ל דעיקר מצוות ד' כוסות היא השתיה, וע"כ אף שתיקנוהו חז"ל על סדר מסויים, ברם אינו מעכב, ולכן יצא לו, ידי חובת מצות ד' כוסות יצא אף כשישתם בב"א זא"ז. ברם הרשב"ם והתוס' ס"ל דהכוסות הן דין באמירה, ולכן אף לכשישתה הד' כוסות בזא"ז בלא אומר דברים יצא להם דלא יצא. [ונדעתי נפסק בשו"ע (סי' תעב סעי' ח), וצריך לשתות ד' כוסות על הסדר (כלומר, שיאמר ההגדה בינתיים), ואם שתאן זא"ז שלא כסדר, לא יצא. ויצטרך לשתות שו"פ עוד ג' כוסות ולומר על כ"א הדברים שיחדו לו חז"ל, ויעוי"ש בנושאי הכלים].

ובזה הסביר את מחלוקתם דהטור עם הב"י שבס' תפד. שהטור כתב דבליל פסח יכול להוציא אחרים יד"ח בהמ"ז - אף כשלא אכל, כי היכי דברכת הלחם של מצה מוציאם כיון שהוא חובה, ה"נ בהמ"ז כיון דתקנו ד' כוסות ותקנו אחד מהם על בהמ"ז, - הוי נמי חובה. ואילו הב"י פליג עמיה וס"ל, דלא דמי בהמ"ז לברכת המוציא, דהתם כיון דחייב לאכול מצה וא"א לאוכלה אלא אם יברך המוציא, לכן הו"ל ברכת המוציא כברכת המצוות - דאע"פ שיצא מוציא, אבל ד' כוסות הלא אפשר לקיימן בלא בהמ"ז, ואע"פ שתיקנו כוס של בהמ"ז, מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים יצא, וא"כ בהמ"ז אינה ענין לכוס שלישי, והו"ל בהמ"ז דליל פסח כבהמ"ז דשאר ימות השנה - דאם יצא אינו מוציא, עכ"ד. וכתב מו"ח זצוק"ל, דאין תימה על הב"י ממש"כ בס' תעב סעי' ח שכששתה שלא על הסדר לא יצא, כדתיקן במ"ב בביאור הלכה (שם, וכ"כ כר כב"י סי' תפד, ועיי"ף בפ"ח), דהתם איירי כשלא שהא בין כוס לכוס, ברם כששהא

דאמרינן בקידוש דבכל שבת ויו"ט. ופשט דינו מדברי הרמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"ז ה"ז) שפסק, וכל או"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות יין וכו', עכ"ל. הרי דעל כאו"א מצוה לשתות הכוסות - דהוי מצוה שבגופו. וכן ממש"כ הרמב"ם (שם ה"ו-ז), בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא עתה משיעבוד מצרים וכו', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכאו"א בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין, עכ"ל. מבואר דחובת שתיית הכוסות הוא כדי להראות חירות, וע"כ לא שייך שיצא יד"ח בשתייתו של חבירו, ויעוי"ש עוד מש"כ בזה.

ומתוך העיון בדבר הנ"ל יצא לו דבר חידוש בדעת רוב הראשונים, ה"ה - המאירי (פסחים קט). שכתב, דד' כוסות כולם צרכים הסיבה - הן שתייתן הן הדברים שהם מסודרין עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל ובהמ"ז. וכן מדברי התוס' (שם קג: ד"ה רב אשי) שכתבו, וא"ת א"כ אמאי מברכין בכוס שני שאחר ההגדה בפה"ג, אפילו תהא הגדה טעונה כוס א"צ לברך - דלא הוי הפסק, עכ"ל. וכן ממש"כ בר"ן (שם קי., הבאנו לעיל דבריו), דאע"ג דאמרינן בין הכוסות הללו בין ראשון ושני אם רצה לשתות ישתה, משמע ודאי דהיינו בין הכוסות, אבל לא באמצע הכוס, - שאחר שמוזג הכוס לספר עליו יצ"מ שהוא מן התורה אינו בדין שימוזג כוס אחר וישתה. מדברי כולם מוכח - דהכוס הוא "דין בסיפור יצ"מ", וחייב הד' כוסות הוא דין באמירת הדברים המסודרין עליהן.

ולפ"ז פירש מחלוקתם דרש"י עם הרשב"ם והתוס' בכוננת דברי הגמרא (קמ): שתאן בב"א לא יצא. דרש"י פירש, שעירה ארבעתן

ס"ל ד' כוסות היא מצוה בפני עצמה - ולא בדין האמירה תליה, ע"כ כתב דמעכב רביעית דוקא. (ומש"כ מו"ח זצוק"ל (בספרו סי' כט אות יב) דדעת הר"ן שד' כוסות הם דין בפני עצמם - שלא תלוי באמירה, אינם סותרים למש"כ לעיל מיניה (בספרו סי' כח אות ט) דהר"ן ס"ל כדעת המאירי והתוס' דהד' כוסות תלוי באמירה. שכן ע"פ מש"כ בהמשך דבריו (בספרו סי' כט אות טו) - דהר"ן ס"ל דתרת' בעינן, הן עצם השתיה, ומלבד זאת יש לאמור עליו דברים, נראה שמשום כך שלא יראה הר"ן כסותר דברי עצמו, יצא למו"ח זצוק"ל לומר בדעת הר"ן דס"ל דתרת' בעינן, אף שלא פירש הדבר, וקיצר במקום שהיה לו להאריך).

ועיי"ש עוד שכתב עפ"ז לפרש מה שכתב בסדר רב עמרם גאון ז"ל, דמי שלא שתה ד' כוסות חייב מלקות מדרבנן, (וכדעתו כתבו באוצר הגאונים פסחים סי' רכא). שהקשה ע"ד בספר גלינוי הש"ס (פסחים קח:) דלכאורה הוא צ"ע מדהוה לאו שאין בו מעשה. אלא דס"ל לרב עמרם ז"ל ד' כוסות הם מצוה באמירה, וע"כ כשאמרו שלא על הכוס עבר בקום עשה.

ועיינן בשו"ת להורות נתן ח"ד במילואים לח"ב סי' כח אות ו' שצ"ן לעוד ראיות ליסוד הנ"ל, מתוס' סוכה (לח. ד"ה מי) שכתב, ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה. ומר"ן פסחים (נ"ט: ד"ה מארכה סוכות) שכתב, תקנו חכמים לד' ברכות ארבעה כוסות כדי שתהא כל אחת על כוס אחד. ומדברי המאירי פסחים (ק"ה:) שכתב, ד' כוסות אלו לא לברכות נתקנו אלא הברכות נתקנו להם. ומח"י חת"ס (כצ"ל) שנ"מ ר"פ ער"פ שכתב, דעיקר הוא ד' שבחים ועליו תקנו ד' כוסות. עכ"ד מו"ח זצוק"ל בתשובות.

יצא. עכ"פ לפ"ד לא תקשה קושיית הב"י על הטור, כיון דהטור ס"ל דבהמ"ז הוי דין בכוס שלישי, וא"כ הו"ל כברכת המוציא דאכילת מצה שהיא חובה גמורה. [דרך אגב יש לעיין למה תלה הטור סברתו בד' כוסות, שכן הו"ל מעצם ברכת המוציא שהיא איננה מחובת הלילה, - אלא באה מכורח המציאות שחייבה התורה לאכול מצה, - וע"כ באה לה ברכה ראשונה, ואמרינן שיכול להוציא אחרים יד"ח בה אף כשאנו סועד עמם מטעם דהוי ברכת המצוות, מדאמרינן שבחיוב התורה נכלל חיוב זה דברכת המוציא ג"כ, דלולא זה לא מתאפשר זה, - לאחר שחייבו לברך המוציא, [ובעצם זהו מש"כ הטור, כי היכי דברכת "הלחם" של מצה מוציאם, ולא נקט ברכת מצה, יעוי"ש ודו"ק], ולפיכך בהמ"ז שאף היא נגדרת מכך מצות אכילת מצה - דינה כברכת המוציא. ולמ"ל להוסיף שהוא מטעם דבעינן להד' כוסות ואחד מהם על בהמ"ז, וצ"ע].

ועיי"ש עוד שכתב דדעת התוס' בפסחים (נ"ט: ד"ה לא יפתחו, [וכדבריו כתב הל"ה ט"ז]), דאפשר הוא דין באמירה, - ולפ"ז יוכל להוציא את חבריו, ואפשר דהוי דין בכוס שצריך לשתות - וע"כ יצטרך כאו"א לשתות דוקא. וע"כ יצא לו נמי לבאר מש"כ בתוס' (ט"ז קח: ד"ה רובא דכסא) דלד' כוסות צריך לשתות "לכתחילה רביעית", אף דרובא דכסא ס"ל דהיינו רביעית. ואילו בר"ן (ט"ז קי:) מצאנו שכתב, דדוקא לקידוש סגי כמלוא לוגמיו, אבל לד' כוסות בעינן "רובא דכסא או רביעית", וע"כ בקידוש דפסח - דאיכא ביה תרת', - משום קידוש ומשום ד' כוסות, בעינן שישתה רובא דכסא מדין ד' כוסות או רביעית, עכ"ד. דהתוס' מדס"ל דיש להסתפק אם הוא דין באמירה אי לאו, ע"כ ס"ל דרק לכתחילה ישתה רביעית. ברם הר"ן

וע"כ המשיך וכתב הרמב"ם (ס"ט ט"ז), כל כוס וכוס מד' כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה. וכוס ראשון אומר עליו קידוש היום, וכוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו בהמ"ז, כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, עכ"ל. והוא מדברי המשניות (קיד., קטז., קיז.).

וכ"כ במרדכי סו"פ ער"פ (רמז תרי"א) כשכתב להסדר בקצרה, הגה, לכך אנו חולקין ההגדה ואמרינן חציה קודם סעודה וחציה לאחר הסעודה, - כדי שיאמר שבח על כל כוס וכוס, שעל הראשון הוא אומר קידוש. ועל השני חצי ההגדה, פירוש, ואותו הוא סיפור דברים, - ולכך אמר חצי ההלל בכוס שני, והכי איתא בסמוך. [ואתה המתבונן בדבריו אלו תבין מעתה היטב מה ראו הר"ן והרמב"ן ז"ל הנ"ל לחלק בין סיפור יצ"מ לחצי ההלל וברכת הגאולה שאומרים לפני שתיית כוס שני, ודו"ק. ולדברינו יתפרש כוונתו, דאמירת ההגדה איננו ממש מצוה האמירה שעל כוס שני כ"א סיפור דברים, אף שהסיפור בלילה זה הוא מדאורייתא, - ברם לא אזלו דבריו אלו על מצות הדברים שיש לומר על כוס שני, ולכך אומר חצי ההלל בכוס שני, שהם האמירה שתיקנו על מצות כוס השני. ועיין בדגול מרבבה שבגליון השו"ע סי' תפד סעי' א. ועל הג' בהמ"ז. ועל הד' החצי הנשאר, עכ"ל.

ומעתה דידעינן דהד' כוסות שתקנו חז"ל שישתו מלבד שיראה בזה השותה על עצמו דרך חירות, תקנו נמי שיהיו ד' מצוות נפרדות ע"י אמירת דברים נפרדים מה שיש לומר על כל או"א, ורק כך יקיים המצוה דד' כוסות בשלימותה, א"כ יצא דאין לומר דברכת בפה"ג שבייך על כוס ראשון ושלישי יהני לכוס הבאה לאחריהם - כ"ז שלא הסיח דעתו

וכיהודה ועוד לקרא יש להוסיף ע"ד ראייה מפורשת מדברי הגמרא פסחים (קט:): הנ"ל, שאמר רבינא, ד' כסי תקינו רבנן "דרך חירות", כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא, עכ"ל. הרי לך דס"ל לרבינא דתרי דברים הינם, א', תיקנו חז"ל שישתה כאו"א ד' כוסות - שדרך שתיית ד' כוסות מראה היא על חירות. ב', כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא, ר"ל, הכניסו חז"ל תוכן בכל כוס וכוס, שתיקנו שכל כוס תהיה מצוה באפי נפשה. וזהו ע"י אמירת הדברים שתיקנו ע"פ סדר ההגדה מה שיש לומר על כל כוס וכוס. ולפ"ד י"ל דמש"כ הרמב"ם (פ"ז ט"ז) הנ"ל, והוא מיסב "דרך חירות", הוא עפ"ד רבינא, והבן.

ומבואר הדבר בדברינו ביותר - ממש"כ הרמב"ם שם (ס"ט), ז"ל, שתה ד' כוסות מזוגין בב"א, ידי חירות יצא, ידי ד' כוסות לא יצא, ע"כ. הרי דס"ל שהם ב' ענינים ודינים נפרדים שיש לעשות על כל כוס וכוס בכדי שיעשה המצוה כתיקונה בשלימות, אמירת סדר ההגדה מה שצריך לומר על כל כוס וכוס, ומלבד זאת שתיית הכוסות הללו. והוא עפ"ד הגמרא (קט:) דשתאן בב"א הנזכר לעיל.

וע"כ כתב בר"ן ע"ד הרי"ף (כז.) הנ"ל, רבינא אמר כל חד וחד מצוה באנפיה נפשיה הוא, כלומר, שאע"פ שד' כוסות תקנו חכמים מ"מ בכל חד וחד קבעו מצוה באפי נפשיה עכ"ל הר"ן. וכוונתו, שאע"פ שד' כוסות תקנו חכמים (ר"ל, שתיית ד' כוסות להראות בעצמו דרך חירות), מ"מ בכל חד וחד "קבעו" מצוה באפי נפשיה, (ר"ל, קבעו תוכן אמירה על כאו"א בכדי שעי"ז תהפוך למצוה נפרדת), ודו"ק.

לברך בפה"ג. אלא רק במצוה דד' כוסות - שעצם פתיחת המצוה הבאה מהד' כוסות נעשית רק ע"י אמירת הדברים שקבעו עליה, כאמור, ע"כ מיד כשהתחיל במצוה הבאה חל חיוב ברכה חדשה של בפה"ג משום ברכת המצוות למצוה החדשה שהחל בה זה עתה, ולא משום שהפסיק באמירה בין הכוסות - כפי שהבינו המקשים ע"ד הרי"ף ז"ל, ודו"ק.

וע"כ ס"ל להרי"ף כרבותא ז"ל דילפו דינם מדברי רבינא - שיש לברך על כל כוס וכוס, והביא ראיה לדבריהם מדברי הגמרא בחולין. דמרבנא ממה שאמר, ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות, וכל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא, ע"כ, הרי שב' ענינים הם הכלולים במצות הד' כוסות, חלק החירות התלוי בעצם השתיה, וחלק האמירה שיש לומר עכאו"א מהכוסות כדי שתהיה מצוה נפרדת, - וכדאמרינן בדברי הר"ן לעיל, שע"כ חייב לברך ברכה לכאו"א בנפרד. ומדברי הגמרא חולין יש להביא ראיה לדבריהם, מדחזינן התם דלר' יהודה דמצוה לו להפסיק בכיסוי - ונאסר עליו להמשיך ולשחוט עד שיכסה לדם החיה, ורק אח"כ יוכל שוב לחזור ולשחוט להעופות, ומש"ה הוי אמינא לולא החילוק שחילקו לבסוף - דהו"ל "תחילת הכיסוי" הפסק - שצריך משום כן שוב לחזור ולברך על שחיטת העופות, "משום דמצוה חדשה של שחיטה באה להכי", אלמא דכשבאה מצוה חדשה לפניו מצריך הדבר ברכה בפני עצמה, וה"ה לד' המצוות שבד' כוסות, שבהכרח צריך לומר הסדר שעל הכוס כדי שתתכן לו קיום מצוה החדשה, ושע"כ שהגיע לכאן מצוה חדשה "בתחילת האמירה שעל הכוס", צריך ג"כ לברכה חדשה. וכן הביא ראיה מהתם מדין דבהמ"ז, דכי היכי דלענין ברכת המזון - כיון דלא אפשר למשתי וברוכי בהדי הדדי - הוי

משתיה, ולא יצטרך לברך על כוס שני ורביעי שוב בפה"ג. משום שכוס השניה והרביעית הם מצוה באפי נפשה, - שעל כן באה כאן ברכה חדשה של בפה"ג, משום "ברכת המצוות". ואה"נ אם לא הסיח דעתו משתיה לאחר ששתה כוס מהד' כוסות, וירצה לשתות עוד יין סתם, - לא בעבור כוס אחרת מהד' כוסות, בודאי דלא יצטרך לברך שו"פ בפה"ג משום "ברכת הנהנין". וכן יצא לפ"ד, דמיד כשהתחיל בהמשך הסדר שסידרו חז"ל לכוס השני, - לא מכשימוזג הכוס שני - כפי שר"ל הר"ן והרמב"ן בתחילת דבריהם, שכן בזה לא התחיל למצוה הבאה שבכוסות המצווה לשתות באותו הלילה, אלא מאז שהחל "לומר" את מה שצריך לומר הסדר שסידרו חז"ל על כל כוס וכוס (את"ל מהסיפור יצ"מ, או מההלל וברכת הגאולה, כאמור) - שבזה התחיל במצוה החדשה, - מיד אם ירצה לשתות לאחת מכוסות הד' כוסות מחוייב הוא כבר בברכת בפה"ג חדשה, - משום ברכת המצוות, שכן מצוה חדשה באה לפניו, וכפי דאמרינן לעיל כאשר בא לפניו מצוה חדשה דקידוש - משום הערבות שמברך שו"פ בפה"ג. וכל זמן שלא יתחיל באמירה שמצווה לומר על אותו הכוס - אף אם ישתה כוס אחרת, לא תוכל כוס שתיה זו להחשב לו ככוס אחת מהד' כוסות - כ"א לדין ענין החירות שיש להראות באותו הלילה, אבל לא לענין כוס מהד' כוסות, ואותה יוכל לשתות ללוא ברכת הנהנין חדשה - כשלא הסיח דעתו משתיה, וכשיתחיל במצוה החדשה ע"י האמירה - מחוייב הוא מיד בברכת המצוות חדשה, כאמור, והבן.

ולפי דברינו יתפרשו דברי הרי"ף, דס"ל דאין "אומר דברים" יהיו אשר יהיו - אפילו כאלו אשר קבעו עליו חובה, - מפסיקין בין מצוה לחברתה - שבעבור זה נחייבנו שו"פ

על כל או"א מהד' כוסות ברכת בפה"ג בפ"ע. [וכן לפי מה דקימ"ל (כסי' תעט סעי' ה) עפ"ד המשנה (קז:): שבין כוס שלישי לרביעי אסור לשתות אף כשירצה, - אם משום כך מסיח דעתו משהיה - כיון שידוע בעצמו שמעתה לא ישתה עוד, אמת שאם ימלך לשתות יצטרך לברך עליו שוב, (-עיין במ"ב סי' תעט ס"ק ו' אם מותר לעשות כן), ברם עצם ציווי חז"ל שלא לשתות אינו כ"א "כארי" המונע ממנו שתיה, שמשום הארי לא מסיח דעתו מהשתיה, אדרבה ממתין ומייחל הוא שיסתלק כבר הארי שיוכל לחזור לשתיתו. וע"כ, כ"ז שלא גמר בדעתו שלא לשתות עוד משום איסור חז"ל, לא יצטרך שוב לחזור ולברך כשישתה עוד. ובזה גרוע הוא מדין האמירה שצריך לומר לפני כוס ב' וד', כיון שהאמירה הלזו איננה כארי - שמונעת ממנו השתיה של כוס הבאה, אדרבה, רק בזה שיאמר את מה שיש עליו לומר מתחיל הוא להמצוה הבאה, ולולא האמירה לא תתכן מציאות שנדון לשתיית הכוס הבאה שישתה - כשתיית כוס מהד' כוסות. אלא שלא משום היסח הדעת אנו באים לדון עליה שיברך, כ"א משום המצוה החדשה שבאה לכאן, ומהאי טעמא לא תקשה דאיך אנו אומרים שההגדה הוי סילוק כאשר שולחן ערוך לפניו, דאה"נ לא מסתלק מעצם השולחן, אלא המצוה החדשה מחייבתו בברכה בפ"ע, כאמור.

וכן מה שהקשו מקידוש דשבת ויו"ט שלאחריו מברך המוציא ואיננו הפסק לברכת היין שלאחר המזון, דאה"נ ברכה לא הוי הפסק אף להרי"ף, ולא קאמר שצריך לברך ברכה חדשה כ"א במצות ד' כוסות, שאמירת הדברים שצרכים לומר על כוס הבא מתחילה את המצוה הבאה, ומחייבת משום כך ברכה לעצמה מדין ברכת המצוה, כאמור. וכן מה שהקשו מתפילין

הפסקה, וכד מסיק ליה לברכת המזון צריך לחזור ולברך בפה"ג, - ר"ל, משום שבהמ"ז פוסקת לשתיה ע"כ הו"ל "תחילת בהמ"ז" סילוק, הכי נמי - כיון דלא אפשר ליה למיקרי ומשתי בהדי הדדי, - ר"ל, כיון שע"י "התחלת המיקרי" שיש לו לומר על כוס הבאה "התחילה" לה מצוה חדשה, - שוב לא יוכל לשתות יין כ"א להכוס דמצוה שעליה צריך לחזור ולברך בתר דגמר הגדה (לכוס שני), ובתר דגמר הלילא (לכוס רביעי) - בפה"ג - "משום ברכת המצוות" - דמצוה חדשה באה לכאן. ומשום מצוה החדשה שבאה לכאן אנו דנים, ולא משום שסילק דעתו משהיה הקודמת, והבן.

ומעתה יתורץ לך כל הקושיות שהקשו הראשונים על הרי"ף ז"ל. דמה שהקשו מתפילת המנחה בתוך הסעודה - שמתפלל ואומר קדיש וקדושה וישר"מ ואמן - ואיננו הפסק, אינו קשה, כיון דאה"נ אף הרי"ף לא קאמר דתפילה אפילו כשנאמר שקבעו עליו אותם חובה - שתהא הפסק, כיון שאין אמירה סתם - סילוק "מברכת הנהנין", ולא דן כ"א כאשר על ידי האמירה באה לה מצוה חדשה - כמצות ד' כוסות. ומה שאיננו יכול לאכול ולשתות בשעת התפילה איננו הפסק והיסח הדעת מאכילה ושתיה, כ"א כאריה המונע ממנו האכילה והשתיה, שלא מסתלק בהכי אפילו לרגע קט מאכילה ושתיה, אדרבה - ממתין הוא שילך הארי לדרכו וישוב הוא לאכילתו ושתיתו. ומה שהקשו שהרי מותר לשתות בין הכוסות, אף היא איננה קושיא, דאה"נ מותר לו לשתות שתיה סתם, ולא יצטרך לברך עבורה, אלא שכשיתחיל המצוה הבאה מהד' כוסות - מאז באה לה מצוה חדשה המחייבתו בברכה חדשה של ברכת המצוות, שעליה דן הרי"ף שיש לברך

ה"ז מפסיק אפילו בקביעות אחת, עכ"ל. ונראה דכוונתו לומר, דלולא שיסלק עצמו מכל שתיה - שלא לשנות עוד אסמך הברכה שברך על כוס הראשונה, - כל כוס שתיה שישתה על סמך הברכה שבירך לכוס הראשונה - לא תוכל להחשב כמצוה דכוס שני, כי הוא נגרר לכוס ראשון. וע"כ מוכרח הוא לסלק עצמו מכל שתיה, ולאחר מכן יוכל להתחיל במצוה הבאה דכוס שני. הרי דאף לו יצא דמכח המצוה השניה שקבוע עליו מחובת הלילה - באה לו שיברך הברכה לכוס השני. אלא שהוא לא כדרכנו - שמשום המצוה השניה שהחל בה זה עתה באה לו הברכה החדשה, אלא לרמב"ן - מכח שמחוייב הוא להפסיק ולסלק עצמו מהשתיה שבירך עליה בכוס ראשון, ע"כ באה לו הברכה החדשה. ובודאי שאין דברי הרמב"ן עולים גם עם דעת הר"ן ז"ל - שפירש דהרי"ף ס"ל דהיכא דמשתי וברוכי לא אפשר - אע"פ שאינו דבר של סילוק - צריך לברך דהוי היסח הדעת בדבר שקבוע עליו ברוכי חובה, אלא לרמב"ן - משום שקבוע עליו חובה צריך שיפסיק ויסלק עצמו מלשתות. והם ג' הבנות נפרדים בפירוש דברי הרי"ף, ודו"ק. ועיין במש"כ מו"ח זצוק"ל שם (סי' כח אות ח) בדעת התוס' קג: ד"ה רב אשי הנזכר לעיל, ובדעת הרי"ף, ואכמ"ל.

ולפי דברינו יתורץ לך עוד ענין תמוה לכאורה. דהנה כתב בביאור הגר"א שבגליון השו"ע (סי' תעג סעי' ו) עמש"כ המחבר, ויקח כרפס פחות מכזית (דאם יאכל כזית יהיה ספק אם יצטרך לברך ברכה אחרונה מיד לאחריו, מג"א שם ס"ק יח בשם הטור, יעו"ש במחצית השקל. ועיין בתוס' ברכות לט. ד"ה בצר, שדעת ר"י דבורא נפשות מברכין גם בפחות מכזית, והתוס' שם פליג עימיה דבעי שיעורא.

שהברכה הראשונה אזלא אף לשל ראש ואין הנחת השל יד מפסקת ומעכבת לברכה לשל ראש - נמי לא תקשה, דאה"נ לא משום הפסק ועיכוב דיינין עליה, כ"א משום המצוה החדשה שבאה לכאן המחייבת ברכה לעצמה כבקידוש. וכן יתורץ דאין יתכן להרי"ף שברכת בפה"א שבירך על הכרפס שתפטור להמרור מברכת הנהנין בזמן שאת המרור אוכל רק לאחר ההגדה והלל וברכת הגאולה ואכילת מצה, דאה"נ לברכת הנהנין לא הוי הפסק באמירת כל הני, ומה שאנו דנים בה לברך עליה שוב ברכת בפה"ג היא משום ברכת המצוות שבאה לכאן משום המצוה החדשה שהגיע לכאן. והבן. וכן יתורץ מה שהקשה הרמב"ן ממה שאחר שמברך על אכילת מצה מברך על אכילת מרור - ולאכול והך ברכה א"א למיקרי ומשתי, דאה"נ לא עלתה אדעתא דהרי"ף לומר דמיקרי יהיה הפסק לשתיה, אלא גבי הד' כוסות מדבאה לכאן מצוה חדשה - ס"ל דבעינן ברכת המצוה חדשה, כאמור.

איברא דקרוב לדרכנו יש לפרש בכוונת הרמב"ן (סג). דכך הוא לשונו, והוי יודע שהפרש גדול בין הפסקת רשות להפסקת חובה, שמי שקבע סעודתו ובירך תחילה על היין או על הפת ואם רצה שלא לצאת לבהכ"נ אינו יוצא - שאין הדבר קבוע עליו חובה בתוך הסעודה, אין כאן הפסק אלא שינוי מקום. אבל ד' כוסות הדבר קבוע עליו חובה - לאחר שבירך על הראשון "שיפסיק מלשתות ויתחיל במצוה אחרת", הלכך משעה שנאסרה עליו שתיה הוי הפסק, וצריך לחזור ולברך, שזה ודאי דומה לכיסוי הדם שאין בו עקירת דעת אחרת אלא "שמצוה להפסיק בכיסוי - ונאסר עליו שחיטה עד שיכסה" אלא שמצאו לו היתר וכו'. וכן כתב בהמשך דבריו, "כל שהוקבעה לו מצוה אחרת - ואסרה עליו שתיה ראשונה",

אמנם לפ"ד שכל אמירת ההגדה וההלל היא תחילת מצוה דכוס שני - וע"כ ס"ל לרמ"א דבאה לה ברכת בפה"ג חדשה, משום ברכת המצוות, ולא משום שהם הפסק לברכת הנהנין שבירך על כוס ראשון, לא קשה כלל, דאה"נ לא הסתלק והפסיק בההגדה ובההלל ובברכת המצה - מברכת הנהנין שעשה על הכרפס עם כוונה לפטור לברכת הנהנין מהמרור, והאמירה הזו בציווי חז"ל דינה כדין האריה דרביע עליה ומונע ממנו המשך האכילה שהתחיל בה עד שיאמר דבריו כסדר סדרו לו חז"ל, ולא סילק עצמו משום הכי מהאכילה, ומיד כשנסתלק האריה ממשיך הוא באכילת פרי האדמה, וע"כ א"צ לברך שו"פ ברכת הנהנין על אכילת המרור - כיון שיצא יד"ח בברכת בפה"א שעל הכרפס, וע"כ נמי א"צ לברך לאחר אכילת הכרפס - אף כשאכל כזית - ברכת בורא נפשות, - כיון שבהמ"ז פוטרנו, וכדאמרינן, הבן. ועיין במ"ב סי' תעג מש"כ בביאור הלכה ד"ה ואינו מברך אחריו, שכתב נמי קרוב לדרכנו לדחות טענת הגר"א, עפ"ד המג"א סי' תעד ס"ק א שפירש דעת הרמ"א אף כשנאמר שהגדה לא הוי הפסק, מטעם דכל כוס הוי מצוה בפני עצמה, ע"כ. ומש"כ במחצית השקל ע"ד המג"א שם, פסק הרב"י, ט"ס הוא, וצ"ל, הרמ"א.

ועיין בחק יעקב שבגליון השו"ע (סי' תעד ס"ק ח), ומש"כ שם, סו"ס תעה, צ"ל, תעא סעי' ג, - המציין שם לעיין בסי' רעא סעי' ו, וצ"ל סעי' ד-ו.

והטור בסי' רי כתב דהתוס' הסתפקו בזה). ומטבילו בחומץ ומברך בפה"א ואוכל ואינו מברך אחריו, ע"כ, ופירשו נושאי הכלים דכוונתו במש"כ, ואין מברך אחריו, "אפילו כשאכל כזית". והוא מטעם שברכה ראשונה קאי גם על ברכת הנהנין שעל המרור שאוכל בתוך המזון, וע"כ בהמ"ז שפוטר את המרור שאכל בסעודה, - פוטרנו לכרפס שאכל מקודם להסעודה מברכה אחרונה, יעו"ש בט"ז (ס"ק ח), ובמג"א (ס), ובחק יעקב (ס"ק כט), ועי"ש, והובאו דעת כולם בבאר היטב (ס"ק יח). וכ"כ בביאור הגר"א (ס), והוסיף - דהמחבר פסק יפה בזה כפי שיטתו שבסי' תעד - דס"ל דמברך רק ברכה אחת לב' הכוסות הראשונים, - משום דהגדה והילולא לא הוי הפסק, ולהכי אינו מברך ברכה אחרונה לכרפס - דאסמך ברכת כרפס יאכל המרור בלי ברכה, וכאמור. ברם לדעת הרב בהגה שם, - וכפי מנהגנו, דמברך על כל כוס וכוס מהד' כוסות, - משום דקימ"ל דהוי ההגדה וההלל הפסק, א"כ א"ל דסמכינן אנו באכילת מרור אברכת הכרפס, שהרי הפסיק ביניהם בהגדה ובהלל, (ופטור המרור מברכת הנהנין הוא כפי מש"כ לעיל מדברי הר"ן והרמב"ן, דברכת המוציא פוטרנו), ולפיכך לדעת הרב יהיה חייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת הכרפס - כשיאכל כזית, כיון דלא שייך לסעודה שבאה לאחריו, עכ"ל. והנה אנו שקימ"ל כהרמ"א דמברך על כל כוס וכוס, ומ"מ אף כשיאכל כזית מהכרפס אין אנו מברכין לאחריו ברכת בורא נפשות, - דלא כהגר"א, איך מצאנו ידינו ורגלינו בבהמ"ד.



הרב גימפל טיקטין זצ"ל

בן הרב שלמה זלמן טיקטין זצ"ל, אב"ד ברעסלא

בראש מחברת חידושי התורה המצויה ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' (ראה לעיל עמ' סא) נכתב כדלהלן: "זה הספר שייד להבחור גימפל בן התורני מוהר"ר שלמה זלמן". הכותב, אשר היה מתלמידי הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, מביא בין השאר גם חידושי תורה "בשם אמ"ו הרב הגאון המפורסם אב"ד דק"ק ברעסלא", ועוד. סימנים רבים במחברת משייכים את זהות הכותב לבנו של רבה של ברסלא, הגאון רבי שלמה זלמן טיקטין זצ"ל, בנו של הגאון רבי אברהם טיקטין זצ"ל הנודע בספרו 'פתח הבית'.

לא עלה בידינו לע"ע להתחקות אחר פרטים נוספים אודות הכותב, מה גם שברשימת צאצאי רבני משפחת טיקטין הידועים לנו נפקד שמו של רבי גימפל, אך ניתן לקבוע כמעט ללא ספק כי אכן מדובר בבנו של רבי שלמה זלמן טיקטין זצ"ל אבד"ק ברעסלא. בשל כך, חשיבות יתרה נודעת לפרסום חידו"ת אלו.

נבקש מקהל אנשי הספר וחוקרי היחס, כל אשר יש בידו לסייע בפרטים אודות הנ"ל, נא יודיענו דבר, ואי"ה נפרסם הדברים בשמו בגליונות הבאים.

מהו הקנין בו נקנו בני ישראל להיות עבדים להשי"ת

[אמר] שלכך נתן להם מצוה זו משום דאין להם מצוה הוצרך לתקן מצוה, וקשה הלא אינו צריך, לכך אמר משה משכו, פירוש, שבהמה דקה נקנית במשיכה, ואם כן הוצרכו ישראל למצוה, ועל זה אמר קחו לכם צאן של מצוה.

רק נקדים, דאיתא פלוגתא בקידושין דף כב: תנו רבנן כיצד בחזקה וכו', אמר ר' שמעון לא תהא חזקה גדולה מהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום, ופריך מאי קאמר, אמר ר' אשי הכי נמי הגביהו הוא לרבו קנאו את העבד, הגביהו רבו לעבד לא קנאו, אמר ר' שמעון לא תהא חזקה גדולה מהגבהה שהגבהה קונה בכל מקום הלכך קונה את העבד². ונראה לי טעם הפלוגתא הוא דאזלו לשיטתם דפליגי לקמן (ס) דף כה: ר' שמעון ורבנן, ורבנן סבירא

בפסוק (שמות יב כא) משכו וקחו לכם צאן וגו'. ויש לדקדק למה כפל הלשון משכו וקחו לכם, ולמה לא אמר כמו שאמר הקב"ה ויקחו להם וגו' (ס"ז ג). ועוד קשה מה שדרש במכילתא ומביאו רש"י בחומש (ס"ס פסוק ו), שפי' על וקחו לכם צאן - לשם מצוה¹, קשה פשיטא, דאי לאו לשם מצוה למה להו העבודה הזו. ועוד שהרי אמר להם שכך ציוה ה', וא"כ אם עושין מה שציוה ה' הוא מצוה. ותו דאיתא במדרש מכילתא ומביאו בילקוט (רמז ו) שדרש; משכו - בא משה ללמד דבהמה דקה נקנית במשיכה, והוא תמוה מאוד, האיך שייד זה לכאן. וכן מקשה בזית רענן, ומתרץ שם בדוחק, ותירוצו ליתא כלל, ואין להאריך כאן.

ונראה לתרץ בסגנון זה, דהנה ר' מתיא בן חרש שמביאו רש"י בחומש (ס"ס פסוק ו)

1. שם במכילתא: אמר להם משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצוות, וברש"י כ': משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאליהם וקחו לכם צאן של מצוה.

2. שם: תנו רבנן כיצד בחזקה, התיר לו מנעלו או הוליך כליו אחריו לבית המרחץ, הפשיטו הרחיצו סכו גרדו הלבישו הנעילו, הגביהו קנאו, אמר ר' שמעון לא תהא חזקה גדולה מהגבהה, שהגבהה קונה בכל מקום.

ישראל כדרך קניית עבדים, וקשה הרי באמת ישראל נקנו להקב"ה לעבדים כדכתיב בפרשת קדושים כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי ממצרים, משמע בשעת יציאת מצרים קנה אותם לעבדים, אלא דזה תלוי בפלוגתא דלעיל, דלר' שמעון דאמר דאם הגביהו רבו לעבד נקנה העבד, הכי נמי קנה הקב"ה את ישראל במאי דנשא אותם כדכתיב ואשא אתכם על כנפי נשרים, משא"כ לרבנן דאין העבד נקנה בהגבהה, אם כן לא היתה כאן קניה כדרך ארץ, כדעת המדרש הנ"ל.

וקשה במאי קנה אותם, אלא דיש להביא קנין לישראל קניה מעליא, דאיתא בילקוט (רמז קנ"ה) ומביאו רש"י ז"ל בחומש (שמות פ"ב ו) דאמר ר' מתיא בן חרש דלכך נתן להם הקב"ה שתי מצוות אלו דם פסח וכו' לפי שלא היה להם מצוה לכך ציוה להם ליקח להם צאן למצוה כדי שיהיה בידם מצוות, ומקשה הכלי יקר וכן השפתי כהן, הלא היה בידם כמה מצוות כדאיתא בגמ', שהיו גדורים מעריות ושלל שנינו את שמם וכו', ויתרצו דזה הוא מצוות לא תעשה והקב"ה קנה את ישראל לעבדים ולא קנה אותם אלא בקום ועשה, לכך ניתן להם מצוות של עשיה, ולכך סיים המדרש לפי שאין להם אלא על המעשה³, עכ"ל.

ונראה לי דזה הוא בתורת חזקה, דאיתא בגמ' בקידושין דנקנה עבד בחזקה, דהיינו דעבד צריך לעשות איזה מלאכה לרבו וכוז

להו זו וזו במשיכה, פירוש בהמה גסה ודקה במשיכה, ור' שמעון סבירא ליה זו וזו בהגבהה, ופירש רש"י אבל לא במשיכה, נמצא לר' שמעון דסבירא ליה דבהמה גסה נקנה בהגבהה ולא במשיכה, אם כן שפיר יליף דהגבהה קונה בעבד מק"ו ממשיכה, מה משיכה דאינו קונה בבמה דקה אפילו הכי קונה בעבד כדאיתא בדף כב: דעבד נקנה במשיכה, הגבהה דקונה בכל מקום אפילו בבמה דקה אינו דין שיקנה בעבד, אבל לרבנן דסבירא להו בהמה דקה נקנה במשיכה, לא מיבעיא אי אמרינן דסבירא ליה דדינא במשיכה אבל לא בהגבהה משום דאין דרכה בכך³, פשיטא דאין עבד נקנה בהגבהה, דפשיטא יותר אין דרכו בכך, אלא אפילו אי אמרינן דסבירא להו לרבנן במשיכה והוא הדין בהגבהה, מכל מקום הואיל וליכא ק"ו סבירא להו כיון דאין דרכו בכך אינו נקנה בהגבהה⁴, משא"כ לר' שמעון כיון דהוא ק"ו, אתא ק"ו להיות נקנה בהגבהה אף דאין דרכו בכך⁵.

והנה איתא במדרש רבה (שם"ר פ"ח יא), ולא נחם אלקים דרך ארץ, שדרך ארץ הקונה עבדים סכין את רבו ומרחיץ את רבו וכו', אבל הקב"ה לא נהג עמכם כן וכו' והוא נשא אותם שכתוב ואשא אתכם על כנפי נשרים, ופירש היפה תואר דקאי לענין קנין עבדים דקונה אותם בחזקה, וקאמר בגמ' דקידושין (ק"ז כב:) כיצד בחזקה מלביש ומנעיל וסכו לרבו וכוז קנאו, ואם כן לפי זה לא קנה הקב"ה את

3. הוא שיטת הראב"ד ברשב"א ב"ב (פו.) ד"ה אמר ר"נ בר יצחק, והביא שיש חולקין עליו, והרשב"א נקט כהחולקים.

4. כ"כ במאירי בקידושין שם, שהוא דבר שאין אדם רגיל לעשות כך שיהא הרב מגביה את העבד.

5. ובחור"מ (סי' קצו) הוא ב' שיטות להלכה בקנין עבד.

6. ראה שמות רבה סוף פרשה י"ז.

בשלמא בלא זה הייתי אומר למאי צריך להם המצוה הלא כבר היו בידם כמה מצוות לא תעשה שהיו משמרים, וכי תימא משום עבדות כדי לקנות להם לעבדים, הרי יהיה כקנה בהגבהה, שהגביהו הקב"ה אותם ונשא אותם על כנפי נשרים, אבל עכשיו דאמרין דבהמה דקה נקנה במשיכה ולא בהגבהה, ואם כן ליכא ק"ו דעבד יהיה נקנה בהגבהה, ואדרבא אמרינן להיות להיפך דאין דרכו בכך דרבו יגביהו לעבד, ואם כן צריך להיות נקנה בציווי של מצוה, ודו"ק.

הוא נקנה לרבו, והכי נמי נתן להם מצות עשה ובזה המה נקנים להקב"ה להיות עבדים, דהיינו לעשות מצוות של הקב"ה שלענין זה המה נקנים לעבדים. ונראה לי דלכך קראו הפסוק להמצוות של פסח בלשון עבודה כדכתיב מה העבודה הזאת לכם (ספסוקי), וכן נדרש במדרש (זוהר ח"א כז.) לעבדה - זו מצות עשה, ולשמרה - זו מצות לא תעשה, והשתא ניחא, דבתחילה בא משה להורות להם הדין דבהמה דקה נקנית במשיכה ולא בהגבהה, ואם כן השתא צריך להזהיר לישראל דיקחו להם צאן למצוה,



הרב יוסף ליברמן

ראש ישיבת כולל "שומרי החומות" ורב דקהל סדיגורא ירושלים

חינוך קטן באכילת מצה ושאר מצוות כשהוא בר הבנה חלקי

משכחת לה שיכול לאכול כזית מצה, כבן שנתיים, וכי בגיל זה כבר חייבים לחנכו. **והבאת** משו"ת פרי השדה (ח"ג סי' קפז) שנתקשה למה במצה כתב הרמב"ם כנ"ל שמחנכים אותו למצה משיכול לאכול כזית, ובסוכה (פ"ה ה"א) כתב קטן כבן שש וא"צ לאמו, דמאי שנא סוכה ממצה. - דמצות חינוך שייכת רק במה שאין צער לקטן, אבל לא כשמצורו, כביר"כ (או"ח סי' תע"ז) שבאכילה מותרים ואין מחנכים שהעיניו להם צער, אבל בנעילת סנדל מחנכים, דאינו צער. - וכמו"כ משיכול בעצמו לאכול כזית מצה אינו צער לו, לכן מחנכים אותו, משא"כ בשינה בסוכה. - אבל חינוך

בס"ד י"א ניסן תשע"ד

את חג המצות יחוג בדיעות, ידיד אב בחכמה ורך בשנים, מופלג בהפלגת חכמים, הרה"ג החור"ב טובא מו"ה מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו על נושאים בש"ס. אחרשה"ט באה"ר,

במכתבך מער"ח ניסן דנת בענין חיוב קטן באכילת מצה מאימתי הוא, דהרמב"ם (חמ"מ ומו"ה פ"ה ה"י) כתב קטן שיכול לאכול כזית מחנכים אותו במצוות, ומאכילין אותו כזית מצה, ובמ"מ מראה מקומו מגמ' (סוכה מ"ג). קטן היכול לאכול כזית שוחטין עליו את הפסח. - ולכאורה גם אפילו בקטן מאוד

כהלכתה. כבגמ' (פרקין כ:) קטן היודע להתעטף אביו מחנכו בציצית, ובלולב משודע לנענע [ובחי' הגרי"ז הלוי כ', דהגם שנענוע אינו מעכב, מ"מ חינוך שייך רק כשודע לקיים את כל המצוה], ונפסק להלכה בשו"ע (סי' תרנז) שכתב במשנ"ב דהיינו לנענע כדנינו, מוליך ומביא מעלה ומוריד, אפילו אם אינו יודע לקרא את ההלל, ובשעה"צ דאפילו אינו יודע לנענע לכל הרוחות (נכס"י תרנא). - וא"כ קטן כבן חמש כבר יודע לנענע [אבל א"צ שיהיה לו לולב עד שיוכל לנענע כראוי לכל הצדדים באמירת הלל].

וכמו"כ במצה אינו צריך לדעת מה זה פסח, אלא לעשות את מעשה המצוה שהיא אכילת כזית מצה בכדי אכילת פרס (ממוצע 5 דקות). - וזה בקטן כבן ג - ד, אבל צריך לדעת שאוכלים זאת משום שזו מצוה בפסח. שו"ר בתשובות והנהגות (ח"ב סי' רפא) שזה כבן ד - ה.

וזו כוונת המג"א (סג סק"ב וג') שחינוך שייך רק בחינוך בר הבנה עכ"ל, ור"ל שיצא מכלל יונק שדים, אלא מבין אם אומרים שהיום שבת או פסח, ואסור לעשות מלאכה, וצריך לאכול מצה, ושייך לומר לו זאת. וזה כבן ג-ד-ה. - ועי' בזה בשו"ת שאילת שאול (ח"א סי' פ).

ג. וענין חינוך אינו שידע למה מקיימן המצוה, אלא שיוכל לקיים מעשה המצוה, וכמו קטן שא"צ לאמו מחנכים אותו לסוכה, ובשו"ע (סי' תרמ"ט) שהוא כבן ה - ו, ובמג"א דכל חד כפום חורפיה. - והגם שאינו יודע טעם הסוכה, אלא די במעשה בלבד, ה"נ במצה. אלא שזמן מצה הוא מוקדם מזמן סוכה. - אבל פשוט שצריך לדעת שאוכל עכשיו לשם מצוה, לא כמו שאוכל בכל ערב. וצריך לדעת להשיב שהיום פסח. והוה הנקרא תינוק "בר הבנה".

שייך רק אם הקטן מבין ענין גלות מצרים וגאולתו. וכשמבין זאת כל אחד לפום חורפיה, חלה עליו חובת חינוך כשיכול לאכול כזית.

והבאת שיש שלא כתבו כן, אלא שמלשון הרמב"ם הנ"ל משמע להו שמיד בגיל מוקדם כבן שנה - שנתיים כבר מחנכים אותו למצה. אכן במועדי הגר"ח"ק תשובות הגר"ח קנייבסקי שליט"א אליך, השיב על השאלה אם חייב לחנך ילד בגיל מוקדם מאד "כן אם אפשר". - דהיינו דלא אפשר תמיד לחנך ילד קטן לכזית מצה.

א. הדבר מוסבר בהליכות שלמה (פסח ט, מג) שלפי הרמב"ם קטן היודע לאכול כזית מצה היינו בכדי אכילת פרס. שביותר משיעור זה אינה אכילה של מצוה, ואין לחנכו לברכת על אכילת מצה ומרור. - ומשמע שם דליתן לו פרוסת מצה בודאי יתן לו, וגם אין הקטן מוותר על זה, אבל לחנכו לאכלו בתורת מצוה לא שייך.

ובדקתי בקטן, בגיל ג' - ד' שיכול לאכול כזית מצות שלנו במשך 5 דקות [שהוא השיעור הממוצע של כדי אכילת פרס, לפי החת"ס (ח"א סי' נח) 9-2 דקות], ויכול בקושי לברך אם אומרים עמו מילה במילה, ויכול גם לאכול בלי ברכה, ואם שואלים אותו למה אתה אוכל מצה, משיב שהיום פסח, ומה זה פסח, על זה כבר אינו יודע להשיב. ובגיל חמש הרבי ב"חדר" למדו להשיב שבפסח יצאנו ממצרים, אבל אינו מבין את הענין. - [ובמק"א כתבתי שבאמירת התינוק "מה נשתנה" כפי שלימדוהו, ואינו מבין את הענין, לא יצא בזה ידי שאלה, אלא יחזור האב וישאל את עצמו].

ב. ונראה פשוט שאין חייבים לחנכו שיבין הטעם המצוה, אלא שיכול לקיימה

במצוות, ומאכילין אותו כזית מצה, חולה או זקן שאינו יכול לאכול שורין לו ריקק במים ומאכילים אותו והוא שלא נימוח, עכ"ל.

מבואר מלשונו דאין צריך לחנך קטן ביותר באכילת מצה שרויה במים, אלא חיוב החינוך מתחיל רק כשיכול לאכול בכזית מצה ולאכלו לבדו, שזהו בגדר "שיכול לאכול פת", דתינוק קטן ג"כ יכולים להאכילו בידים לתוך פיו, אבל אין זה בגדר "שיכול לאכול", וזה כמו שנתבאר כבן ג - ד.

גם אין צריך לתת לתינוק מצה תימנית רכה שיוכל בנקל להאכלה, אלא החינוך הוא כמו שהוא יאכל בגדלותו, ואם הוא מעדת אשכנזים צריך לחנכו למצות שלו, אפילו אם עי"ז יהא חינוכו מאוחר מאילו היה אוכל מצה רכה.

מעשה גיל חינוך משתנה (כנערכין כ): לכזית מצה כבן ג - ד, וכן לד' כוסות קטנות מיץ ענבים, ללולב כבן ה-ו, לשינה בסוכה כבן ו' [אבל בהליכות שלמה (ט, כה ובהערה) כתוב שלא הקפיד לפני הבר מצוה לחנכם לשינה בסוכה, משום הצינה בירושלים], לתענית ביו"כ כבשו"ע (סי' תרע"ז).

ד. ולגבי ד' כוסות, כתב מהרי"ל שהגיע לחינוך שישתה רביעית (ר"ל לכל כוס) והחק יעקב (סי' תעב סקכ"ז) כתב דזה כבן ה - ו שנים. - וצ"ע דלענין מצה כ' מהרי"ל (בהלכות ההגדה) לשון רמב"ם (פ"ז ה"י הג"ל) משיאכל כזית, וזה ודאי לפני בן ה - ו, אלא אפילו כשנתיים, ויש לחלק דלשתות רביעית יין, תינוק אינו יכול עד שיהא כבן ה - ו, אבל לאכול כזית מצה יכול גם כבן ב - ג.

ואם נכון הוא, אז בזמננו שמשמשים הרבה במיץ ענבים טבעי, שקל לשתותו, א"כ גם ילד בן ב' - ג' שנים ויכול לחנכו לד' כוסות ממיץ ענבים. וגם די במלוא לוגמו שלו, שהוא פחות משיעור הרא"ח נאה 86 גרם.

ה. חינוך לברכות היינו משיכול לומר לבד את נוסח הברכה, ואפילו אינו מבין מה שאמר ולפני מי שאומר, שאז הוא בגדר בר הבנה, שמבין שעכשיו צריך לברך ברכה זו. - לאפוקי חינוך שרק יודע לחזור על מה שאומרים לו, כגון שאומרים לו אמור "ברוך" והוא אומר, "אתה" וחוזר ואומר "אתה" וכו'. שבזה עדיין אינו מחנכו, והוא רק בגדר התחלת חינוך, שמתוך כך לאט לאט יידע לברך בעצמו.

ו. לשון הרמב"ם (ה' חמץ ומצה הג"ל) הוא קטן שיוכל לאכול פת מחנכין אותו



הרב יעקב יצחק ניימאנן זצ"ל רב דקהל מחזיקי הדת, מונטריאל*

מו"מ בדברי החת"ס בסוגיא דזה וזה גורם

ועלה בדעתי ליישב בעזה"י, הנה הפנ"י הקשה בתחילת הסוגיא אהא דמבואר ברמב"ם (הל' חמץ ומלא פ"ג הל' יא) וטוש"ע (או"ח סי' תמה סעי' ב) שגם בחמץ אחר זמן איסורו הדין כן שאם הסיקו בו התבשיל אסור, וקשה איך אפשר ללמוד זה מקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרם, כי בשלמא התם כך הוא דרך הנאתן להסיק בקליפין וקשין, ממילא מובן שאסורה הפת והתבשיל, אבל חמץ הוא דבר מאכל ואין דרך להסיק בו, ובאמת סתם חמץ אי אפשר להסיק בו כלל בלי תערובת עצים, וא"כ מדוע נאסור בזו"ז גורם¹, כלומר אפילו אם נניח דשלא כדרך הנאתן אסור התבשיל עכ"פ מדרבנן - כמו שעצם ההנאה אסורה מדרבנן, אבל בצירוף זו"ז גורם היה ראוי להתירו לגמרי², והפנ"י לא כתב בזה תירוץ ברור.

ומרן החת"ס בחידושי סוגיות³ כתב ליישב קושיית הפנ"י, וזה לשונו: "ולפענ"ד פשוט לפי מה שכתב ר"ת בתוס' ב"ק דף ק"א ע"א (ד"ה ולא יצט) דהא דאיצטריך קרא 'ערלים

איתא בגמ' (פסחים כו:), "תנור שהסיקו בקליפי ערלה וכו', אימור דשמעת ליה לרבי משום דיש שבח עצים בפת, זה וזה גורם מי שמעת ליה", וכתב המהרש"א (ד"ה גמ' אימור כח"ד) "למאי דמסיק השתא דפליגי בשבח עצים בפת וזה וזה גורם שרי לכו"ע, קשה דעכ"ח לא קאי אפה בו את הפת אלא אחדש בהיסק ראשון (דאל"כ זו"ז גורם הוא ומותר אפי' לרבי) וכו'", ולבסוף מסיק המהרש"א מכח קושיא זו דאפה בו את הפת לא קאי ארישא שאפאו בתנור, אלא מילתא באפי נפשה היא כשאפאו בלי תנור, עיי"ש. והקשה עליו הקרני ראם וז"ל: "דברי רבינו תמוהים, דלמ"ד יש שבח עצים בפת פשיטא דאסור אפי' בתנור ישן משום דשבח עצים עיקר וכו', וכבר תמה עליו הפנ"י", עכ"ל. ועי' בפנ"י שהאריך בזה ותמך קושייתו הן מצד הסברא כי העצים גורמים יותר כח באפייה מהתנור, וגם הביא משנה מפורשת במס' ערלה (פ"ג מ"ה) "תנור שהסיקוהו בקליפי ערלה ואפה בו את הפת תדלק הפת", וע"כ תמה מאוד על המהרש"א.

* ראה אודותיו ב'עוז התורה' גליון יד (אדר תשס"ז) עמוד קמד. ייש"כ לתלמידו הרב מרדכי צבי זילבער שליט"א אשר בטוב עינו המציא לדינו ד"ת אלו בצירוף הארות והערות מחכימות. מן השמים יבורך.

1. ז"ל הפנ"י: "...מסתימת לשון הפוסקים שהבאתי משמע דבחמץ מחמירין טפי אפילו בזה וזה גורם, ותדע שכן הוא דהא סתם חמץ אינו ראוי לאפות בהן פת אלא להצטרף עצים אחרים, ואפ"ה אסור.

2. ז"ל הפנ"י: "...נראה דאין סברא להחמיר בכה"ג לאסור בדיעבד במה שנאפה או נתבשל מהם, וכ"ש דאין להחמיר בזה וזה גורם.

3. דפוס ירושלים תרנ"א סי' טז, דפוס מונקאטש תרס"ב סי' מ, ובדפוסים החדשים כבר נדפס בחידושי חת"ס על מס' פסחים.

'ערלים' לאסור הדלקה בשמן אע"ג דהוה שלא כדרך הנאתן, ה"ה הפת שנאפה אחר⁵ היסק העצים, או אפשר מדרבנן נאסר ליה כיון שכבר החמירה תורה לאסור שלא כדרך הנאה בשעת ביעורו הה"נ הפת שנאפה בו, וכל זה צריכין לדחוק בקליפי ערלה, אבל גבי חמץ, אחר שבירנו שההיסק בחמץ אסור מן התורה, אע"ג דגוף ההיסק בפת הוה שלא כדרך הנאתן מ"מ ילפינן מערלה כנ"ל, א"כ הפת שנאפה בחומו אסור בפשיטות טפי משום דהוה דרך הנאתן, ודברי מהרי"ל ז"ל נכונים, עכ"ל.

נמצא היוצא מדברי החת"ס, דאכילת פת שנאפה ע"י עצי ערלה קיל כי הוא שלא כדרך הנאתן, ומעתה י"ל שלגבי איסור זה שפיר חשב המהרש"א תנור ישן עם היסק עצי ערלה לזה וזה גורם, כי בלא"ה האיסור קל שהוא שלא כדרך הנאתן^{7,6}.

ומה שהוכיח הפנ"י ממתני' דערלה שפת שנאפה בתנור בעצי ערלה תדלק הפת, אפשר לומר על פי דברי המהרש"ל הידועים במס' שבועות (נ:ו) דלר"ש שמחייב בכל האיסורין בכל שהוא ה"ה שמחייב ג"כ בשלא כדרך הנאתן, עיי"ש, וא"כ י"ל דהמתני' בערלה אתיא כר"ש ולכן הפת אסורה, משא"כ לדידן דהוי שלא כדרך הנאתן כנ"ל, [וכעין זה תירץ בעל 'אהל דוד' על קושיית הצ"ח בפסחים שם דף כד: "אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים

גבי ערלה לאסור הדלקה⁴, משום דשמן סתמיה למאכל קיימא והו"ל הדלקה שלא כדרך הנאתן, וקמ"ל קרא דאפ"ה אסור ליהנות, עיי"ש, א"כ י"ל דגלי קרא גבי ערלה וה"ה לכל איסורי הנאה, דאע"ג דשריא ליהנות שלא כדרך הנאתן, מ"מ בשעת ביעורן הקפידה תורה שלא ליהנות אפילו שלא כדרך הנאתן, וכל שכן חמץ בפסח וכו", עיי"ש.

ואח"כ כ' מרן זי"ע שבאמת יש להקשות להיפך מהפנ"י, כי "מה דפשיטא ליה להפני יהושע דחמץ הוי שלא כדרך הנאתן טפי מקליפי ערלה, הוא נגד מש"כ המג"א בסי' תמה (סק"ט) בשם מהרי"ל דחמץ דאתיא לשבחו לתוך המאכל הו"ל כדרך הנאתו, דמעיקרא אוכל והשתא אוכל, משא"כ עצים של איסור דמעיקרא עצים והשתא אוכל, והוא בהיפך מסברת הפנ"י".

ומסיק החת"ס וז"ל: "והנלענ"ד לקיים כל דברי חכמים, דוודאי עצים להסקה קיימי והיינו דרך הנאה שלהם, וזה עיקר איסורן למ"ד [יש] שבח עצים בפת, והה"נ אם עבר והסיק בהם התנור ועבר ואפה פת בהיסק זה, נהי שנאסר הפת מכח עצי איסור, מ"מ האכילה הוי שלא כדרך הנאתן של עצים, ואה"נ דאסור להסיק הפת תחת תבשילו או לישב עליו כעין שרשיפא, דכל זה הוא דרך הנאה של עצים, אבל לאכלו הוה שלא כדרך הנאתן, והא דאסר רבי הפת שנאפה, או דכיון דגלי קרא גבי ערלה

4. ז"ל הגמ' שם: ערלים לא יאכל, אין לי אלא איסור אכילה, מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע [בין] ולא ידליק בו את הנר, תלמוד לומר וערלתם ערלתו את פרי ערלים לא יאכל, לרבות את כולם.

5. רצ"ל 'על ידי'.

6. והוא בדיוק כסברת הפנ"י בחמץ.

7. א. ה. יל"ע דהא המהרש"א איירי גם בקשין של כלאי הכרם, ובכלאי הכרם מבואר בגמ' (פסחים כד, ב) דאסור אף שלכדה"נ דהא לא כתיב ביה אכילה.

הנאתו, ותירץ האהל דוד (מובא בל"ח הולאת מכן ירושלים עמ' קכו הערה כח) די"ל דהך מתני' אתיא כר"ש דמחייב אף שלא כדרך הנאתן כמש"כ המהרש"ל כנ"ל⁸].

וכו' מאי טעמא [אין לוקין על היוצא משאר פירות] לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן", והק' הצ"ח דא"כ הול"ל רבנותא יותר שאף על הפרי גופא אין לוקין כשאוכלו שלא כדרך

בדברי החת"ס בענין כל הנשרפין לא יקברו

(ד"ה ש"ס) פי' שזה גופא שנוטע האגוז בקרקע הול"ל זוז"ג גורם, והיינו כח האגוז של איסור וכח הקרקע של היתר, אולם התוס' (מט. ד"ה ש"ס) כתבו דאין זה נקרא זוז"ג גורם אלא כששניהם מענין אחד כמו הברכת יחור איסור באילן היתר ששניהם אילן, עיי"ש, והנה לפי זה לכאורה יש להקשות על התוס' בפסחים כאן מאי מייתי ראייה מהא דאין נוטעין אגוז של ערלה דזה וזה גורם אסור לכתחילה, והלא לשיטתם אין זה נקרא זוז"ג גורם, וצ"ל שראיית התוס' אינה מן הרישא דאין נוטעין רק מהסיפא אם נטע והבריך וכו', פירוש דהא התוס' בע"ז שם פירשו מ"ש שאם נטע והבריך וכו' דהכל דבר אחד, דהיינו שנטע האגוז ואחר כך כשנעשה נטיעה הבריכו והרכיבו באילן של היתר, ומזה הוא ראיית הגמ' דזוז"ג גורם מותר לרבי יוסי (עיי"כ במהר"ם), ומעתה מזה גופא הוא ראיית התוס' בפסחים דזוז"ג אסור לכתחילה, דהא הגמ' נקט "נטע והבריך והרכיב" הכל בלשון דיעבד, ולא אמר שאם נטע וצמח שוב מותר להבריך ולהרכיב הנטיעה, ש"מ דזוז"ג אסור לכתחילה, ובזה מיושב היטב קושיית המהר"ם שיק, דהא היחור שצומח מן האגוז של ערלה אין עליו איסור ערלה כלל דנימא שיהיה מחוייב בשריפה², ממילא אין סיבה לאסור להבריכו ולהרכיבו אם לא משום דזוז"ג גורם אסור לכתחילה.

התוס' בפסחים כו: (ד"ה בין חדש בין יסון) כתבו דזוז"ג גורם מותר דוקא בדיעבד, כדמוכח בפרק כל הצלמים (ע"ז מה:). אמר רבי יוסי אין נוטעין אגוז של ערלה וכו', וחשיב ליה התם זוז"ג גורם, עיי"ש, והקשה המהר"ם שיק (על תרי"ג מלכות, מלכות רמז א'ות ב) מהו הראייה מהא דאין נוטעין אגוז של ערלה שזוז"ג גורם אסור לכתחילה, דילמא אין נוטעין משום דערלה מצותו בשריפה ואסור לקוברו כמבואר בסוף תמורה, אבל מצד זוז"ג גורם אפשר שהיה מותר לנוטעו לכתחילה. ומביא בשם החת"ס זי"ע (שו"ת או"ח סי' קד) דלפי מש"כ הרע"ב בסוף תמורה בהטעם שהנשרפין לא יקברו משום דחיישינן שמא ימצאם אדם ויהנה מהם, אם כן שריפה לאו דוקא אלא בכל אופן שמאבדו מן העולם לגמרי שפיר דמי, ובזה מיישב המהר"ם שיק את קושייתו הנ"ל, דהרי ע"י שנוטע את הערלה הוא מאבדו לגמרי, כידוע שנרקב בקרקע ושוב צומח¹, וא"כ אי לאו משום דזוז"ג לא היה איסור לנוטעו לכתחילה, עכ"ד.

ונלענ"ד ליישב קושייתו עוד באופן אחר בעזה"י, דהנה איתא שם במס' ע"ז אר"י אמר רב ומודה רבי יוסי שאם נטע והבריך והרכיב מותר - משום זה וזה גורם, עיי"ש, ופליגי שם רש"י ותוס' מהו הזוז"ג גורם, דרש"י

8. א. ה. לפי"ז צ"ע דא"כ אמאי אין סופגין על משקין היוצאין משאר פירות לההו"א של הגמ', ואכ"מ.

1. וכע"ז כ' החת"ס שם לגבי זריעת חטים עיי"ש.

2. עיי"ש במהר"ם.

הרב אהרן יוסף הלוי פיינזילבר זצ"ל אב"ד יאלובקה

נולד בשנת תר"ה בוולקאוויטק שבליטא לאביו הגאון רבי אריה הלוי זצ"ל מח"ס 'פני אריה'. בימי עלומיו למד בקובנא אצל הגאון הקדוש רבי יהושע לייב דיסקין זי"ע אשר כיהן בה באותה עת כרב דמתא. (בהסכמתו לספר 'פני אריה' מכנה הגה"ק מהר"ל דיסקין זי"ע את אביו של רבי אהרן יוסף 'אלוף נעורי').

אחר נישואיו בשנת תרכ"ג, לבת הנגיד רבי אברהם יצחק פרידמן, ישב על התורה ועל העבודה במשך שנים מספר בבית חוותו בברעזי. בשנת תר"ל עבר לביסק, שם יצק מים על ידי הגאון רבי אריה לייב יעלין זצ"ל אשר סמכו להוראה. תקופת מה אף כיהן ברבנות בברעזי, עד כי בשנת תרל"ג נתקבל לרב אב"ד דוואלשין, בה כיהן ברבנות במשך תשע שנים.

בשנת תרמ"ד נקרא לכהן בעיר הגדולה לאלקים יאלובקה, לישב על כס הרבנות אותו פיאר במהלך השנים גדולי עולם נודעים, אותה הנהיג עד אחרית ימיו. בנו הוא הגאון הנודע רבי שלמה פיינזילבר זי"ד, רבה של קיידיאן ונשיא אגודת הרבנים דליטא.

מחידושי תורתו נדפסו ב' כרכי הספר 'עבודת אהרן' על הש"ס.

אגרת זו, בענין שליחות במכירת חמץ, אשר שיגר בשנת תרל"ז, לידידו הגאון הנודע רבי רפאל יוסף טוב ליפמן היילפרין זצ"ל, ה'עונג יום טוב', היתה ספונה ב'ארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי' שבירושלים, אשר בסוב עינם נתנו לנו הרשות לפרסמה בזה.

יש בנותן טעם לציין, כי ה'עונג יום טוב' זצ"ל עצמו, מתייחס להדברים הנ"ל בארוכה בספר תשובותיו, אר"ח סי' לח ודעתו לקיים המכירת חמץ באופן המדובר, אך מטעם אחר.

שליחות במכירה חמץ

בעזה"י יום ד' וישב תרל"ז לפ"ק וואלשין
כבוד ידיד בית ישראל הרב הגאון אמיתי, מופת הדור, ולאורו נסע ונלך, סו"ע"ה, ע"ה, פה"ח (=סיני ועוקר הרים, עמוד הימני, פטוש החזק), נ"י, ארי שבחבורה, קש"ת מוהר"ר רפאל יו"ט ליפמאן שליט"א אבדק"ק ביאליסטאק יע"א

אחדשה"ט וש"ת הרמה כמשפט לגברא רבה כמותו
הנני לבקש מאת כבוד גאוננו להשיבני שאלה אחת אשר אצלנו שאירע בכפר אחד סמוך למחני, וכי הוא זה, ויטהול לסלוח על טרחתו. (- -)

פי המכרכו אהרן יוסף בהרב מו"ה ארי' הכ"מ הלוי פיינזילבר החופ"ק

אבל אי מפרש שפיר דמי, אמנם היטב השיג עליו המ"ל שם, וע"כ פי' לא משוי שליח ר"ל לא מצי עביד וכדפי' התוס' שם.

אמנם הגדתי אז לפני כבוד גאוננו אשר אנוכי כותב השטר שליחות בדרך חיוב, ובדרך חיוב יוכל למכור כמבואר (כח"מ) סי' ר"ט ס"ד בהגהה, וכמו כן סי' ס', ובאמת לפעד"נ דאף מי שלא יכתוב בתורת חיוב שפיר דמי, כיון דמשלח מצי למזבן דבר שאינו ברשותו יהיה

ואגב אמרתי לשאול עוד הפעם מאת כבוד גאוננו, יען כאשר שמעתי מפיו הקדוש עת היותי בהיכלו, אשר בהשליחות למכירת חמץ לא יתקבל אלא החמץ שיש עתה למשלח ולא מה שיקנה, ונמוקו עמו מנזיר י"ב ע"ב לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא, [ו]מילתא דלא מצי עביד השתא לא משוי שליח, והנה במהרי"ט הובא במ"ל פ"ט (ס"ו) מה"א כתב דכוונת גמרא מילתא דלא מצי עביד לא משוי שליח ר"ל לאו דעתו עליו,

לא חל השליחות מ"מ כיון שכבר צוהו חזינן דניחא ליה, א"כ בשעה שקנה המשלח זכין לאדם שלא בפניו. אלא דלע"נ צ"ע בדברי הד"מ, א"כ מאי מקשי תוס' בנזיר (יב. ד"ה מ"ט) ממעשים בכל יום דאשה עושה שליח להפריש חלתה קמח.

אמנם בנ"ד נראה, דכ"ע מודו דיכול השליח למכור דזכין לאדם שלא בפניו, דלכך גבי פקדון בידו אמרינן דצריך למכור כמבואר בפסחים (יג.) שלים ארבע ולא אתא [א"ל צא ומכרה בשוק], כיון דהמשלח סמוך עליו ודאי אמרינן זכין בכה"ג. וליכא למימר ד[שאני התם] שנתן החמץ לידי הנפקד, דמ"ש ואדרבא הכא עדיף משום דסמך עליו, כמו אם אינו בעירו [שאשתו תמכור אף דהיא אינה נושאת ונותנת, וע"כ משום זכין שלא [בפניו, ואף] גבי ביטול שלא בפניו, קיהה בה הט"ז ס"ס תל"ד, משום זכין מטעם שליחות ושליח לא מצי מפקיר, משא"כ מכירת אשתו שפיר הוי מכירה, אף דלא הניח אצלה [החמץ] פקדון מ"מ אמרינן זכין, וא"כ בנ"ד נמי.

אלה דברי המשתחוה מול הדרת כ"ת הרמה מרחוק, ואקוד אפים ארץ לפני כבוד גאוונו, ומבקש שישים כ"ג עינו על זה, אם כי מנחה חרבה היא בלא שמן, קומץ בלא לבונה, ויחיש נא תשובתו דבר.

איבר"א הנ"ל

אם כי טרדתו העצומה אשר יאפפוהו ממחננו יע"א והסמוכים לה גלוי וידוע לפני, עם כל זה מצאתי את טוב לבבו הקדושה והטהורה נאמן לפני, ותמכתי יתדותי ע"ז לשטוח בקשתי לפני ארז בלבנון להאציל איזה רגעים אחדים ג"כ עבורי לדבר שלום שלום לרחוק והדר לקרוב.

האדירעס שלי בוויסאקא ליטאווסקי רב דוואלטשין פיינזילבר

באיזה אופן שיהיה, א"כ מקרי מצי עביד השתא, ויוכל לעשות שליח ע"ז בכל אופנים וכמו דאמרינן קידושין כ"ג ע"ב מי איכא מידי דאיהו כו' ושליח מצי משוי, שאני עבד דב"ק (=דבר קבלת) גיטא דתניא העבד מקבל גט מיד רבו של חבריו.

עוד נראה לי, כיון דלפי הי"א סי' ר"ג (סס, סעי' י) דאם קנה דבר הנקנה בקנין חליפין ודבר שאין נקנה יחד, מיגו דקני הא קני נמי הא, וכמו כן בדבר שלב"ל נמי (סי' ר"ע ס"ד), וגם לפי הי"א המובא בר"ט ס"ח דאם הוא ג"כ רוצה לקנות מקני ג"כ דשלב"ל, א"כ ודאי מיקרי זה מילתא דאקנויי למילתא דמצי עביד השתא, וכנ"ל דמצי לשויא שליח בכל ענינים.

ולעד"נ עוד לאמר, לפי מה שכתב הרי"ף פ' המוכר את הבית (ב"ב דף ס"ט: לו: מדפ"ר) בשם אית דאמרי דמאן דזבין לחבריה מידי דשכיח למזבן מחוייב למזבן ולמיתן, גם הראב"ד פכ"ד מה"מ ה"ג כתב דחייב לקנות ב' דקלים, וטעמיה מבואר כנ"ל, וראייתם מפוסקין על שער שבשוק ואין לו (ב"מ ע"ב). - וכן משמע קצת מסמ"ע סי' ר"ט ס"ק כ"ג בדבר דיצא השער ומצוי, בכסף מקבל מ"ש ובקנין גמור קונה ממש, וכן כתב שם התיבות בכוונת הסמ"ע. וא"כ בנ"ד כיון דהמקח כדשיימי ב"ת (=בי תלתא) וזה ודאי מיקרי שער שבשוק ומצוי, וא"כ מילתא דאקנויי היא ומצי משוי שליח.

ומכש"כ לפי דברי הדגול מרבבה ביו"ד סי' ש"ה (ס"ו), שכתב דיכול לעשות שליח בתוך ל' לפדות בנו לאחר ל', וכתב דאפילו אם נימא דהשליחות לא חל אז שהיה קודם זמנו מ"מ זכין לאדם שלא בפניו, ואפי' נימא כדברי הט"ז דמיקרי קצת חוב, כל זה בעושה מעצמו, אבל בזה שכבר צוהו א"כ חזינן דניחא ליה, וא"כ בנ"ד נמי אף דבעת שעשה השליח

הרב ישראל שורין
רב קהילת צאנז, ביתר

מי שיכול ללכת בליל פסח למקום שיש ארבע כוסות או למקום שיש מרור, מה עדיף

מדרבנן כגון בשאר פירות אין מבטלין, אך עדיין צריך ראייה דלגבי חשיבות בקדימה במצוות עיקרו מדאורייתא קדים.

(ב) וי"ל לפמש"כ בעמק ברכה [פומרנציק] עמ' סט להסביר הא דנר חנוכה וקידוש היום נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא למה באמת פרסומי ניסא עדיף הלא דין תדיר הוא דין דאורייתא, וביאר דגם פרסומי ניסא יש לו יסוד דאורייתא לפי דעת רבינו יונה במנין המצוות דאיכא מ"ע מה"ת לזכור חסדי השם ולהתבונן בהם שגא' וזכרת את כל הדרך אשר הולכך ה' זה ארבעים שנה במדבר ויאכילך את המן שמלתך לא בלתה וכו', וא"כ פרסומי ניסא לזכור ולפרסם חסדי השם הוי בכלל מצוה זו ובאמת דמפני זה הוא דקאמר דפרסומי ניסא עדיף משום דבזה קאי בחיוב עשה דאורייתא ע"כ, ולפי"ז הרי ד' כוסות ג"כ הוי עיקרו מדאורייתא והוי פרסומי ניסא דעדיף טפי.

(ג) ומצאתי מציאה רבתא בתשובת בעל חשק שלמה (נדפס בקו"ט הגדמ"ח ח"כ סי' טו וכן בנזר אפיקי תורה ח"א עמ' 40) הקשה על הטור דס"ל באו"ח סי' רצו דאפילו קידוש דלילה נדחה מפני הבדלה דקידוש יכול לקדש על הפת, ולכאורה תימה דא"כ למה אמרינן בפסחים (קס:) דקידוש היום קודם לכבוד היום ופי' התוס' שם דכבוד היום היינו קידושא רבא ולדעת הטור תימה דהא קידושא רבא נמי א"א לקדש אריפתא ולמה קידוש היום קודם לקידושא רבא, ואמנם יש ליישב בפשיטות דשאני קידוש

(א) שמעתי מהגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל להסתפק במי שיכול ללכת בליל פסח למקום שיש ארבע כוסות או למקום שיש מרור מה עדיף, ולכאורה היה מקום לומר דד' כוסות עדיף דמצינו דחייב לחזור על הפתחים משום זה, אך זה אינו, דהא גם באופן שיהיה לו אפשרות ד' כוסות ומצה בליל פסח וכי נימא דמשום זה ד' כוסות עדיף ממצה, ודאי שלא אמרינן כן, וא"כ ה"נ דרבנן, עכ"ד.

ונראה דיש לחלק דלגבי מצוה דאורייתא ודאי דהוא קודם לדרבנן אף שהמצוה דרבנן איכא בה משום פרסומי ניסא, משא"כ כשב' המצוות הם דרבנן אז י"ל דהמצוה דאית בה משום פרסומי ניסא עדיף.

ועיין בכלי חמדה ריש פרשת שמות שהביא מירושלמי בב' מקומות דד' כוסות הוא מה"ת, ולפי"ז פשוט דד' כוסות קודם למרור שהוא רק מדרבנן בזה"ז, ועיין בתוס' מגילה ד' ע"א בתירוצ' ב' דמבואר דסברא דאף הן היו באותו הנס הוי מה"ת עש"ה.

ולכאורה נראה לומר דמכיון דמרור עיקרו מדאורייתא וד' כוסות הוא רק מדרבנן א"כ מרור קדים דהא מצינו כן בכמה מקומות דעיקרו מדאורייתא יותר חמור, עיין תוס' ביצה ד': דאפילו באיסור דרבנן דאמרינן דמבטלין איסור לכתחילה היינו בדבר שעיקרו מדרבנן אבל בדבר שעיקרו מדאורייתא כגון דגן תירוש ויצהר אפילו במקום שאינו אלא

הגמרא (פסחים קטז:) ארבעה כוסות תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא א"כ גם בב' כוסות יקיים מצות פרסומי ניסא בחלקו, ועיין במ"ב (סי' תרע"א) דנ"ח קודם לקידוש היום הוא רק נר א' ולא נרות ההידור, אולם י"ל דמכיון דקידוש וברהמ"ז בעי כוס לא הוי פרסומי ניסא כיון שרגילים כל פעם לעשות כן.

ד) **עוד** שמעתי מהגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל להמבואר בפוסקים דארבע כוסות הוא ארבע מצוות, עיין במג"א (סי' תעג) [ועיין לשון הגמרא פסחים קט: ארבעה כוסות תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא] אם כן יש לומר דארבע מצוות דארבע כוסות עדיף ממצות מרור שהוא רק מצוה אחת, מאידך יש סברא לומר דמצות מרור עדיף מכיון דעיקרו מדאורייתא וא"כ איכות המצוה הוא יותר מד' כוסות דהוי רק מדרבנן, וזה תלוי אם ריבוי הכמות עדיף מריבוי האיכות, עכ"ד.

ובאמת, דכידוע הלך טוב (כל"ט) האריך בזה והביא הרבה ראיות מהש"ס בזה, וננקוט ב' ראיות שהביא דריבוי הכמות עדיף וקדים לריבוי האיכות לגבי מצות עשה, א. ביומא (ג.) נאמר שמערכה גדולה קודמת למערכה שניה של קטורת שכן כפרתה מרובה שעליה מקטירים כל ההקטרות חוץ מקטורת שבהיכל, ודוחה הגמ' אדרבה מערכה שניה של קטורת עדיף שכן מכניסים ממנה לפנים ממנה חותה גחלים להכניס להיכל להקטיר עליהם קטורת, ומשיבה הגמ' כפרתה מרובה עדיף, הרי שריבוי הכמות של המערכה הגדולה מכריע מעלה איכותית של המערכה השניה. ראיה נוספת מביא רבי יוסף ענגיל ממסכת יומא (ג:) דפרין הגמ' נילף ממילואים שיצטרכו פרישה של שבעה ימים באחד

היום עיקרו קיומו מה"ת דכתיב זכור את יום השבת לקדשו והלכך קידוש על היין נמי אף דמה"ת יוצא בקידוש דתפילה מ"מ עיקרו מדאורייתא ולפיכך קדים לקידושא רבא דעיקרו מדרבנן, ובפרט דיש פוסקים דס"ל דקידוש על היין נמי הוא מה"ת, משא"כ לענין הבדלה יש כמה פוסקים דהוא מה"ת כמו בקידוש ואפשר דגם הטור סובר כן ולפיכך כתב הטור דהבדלה עדיף. ובזה יש ליישב מה שתמה במהרש"א ז"ל (מהרש"א פסחים דף קיג) על הטור דלדעתו למה הוצרך הש"ס לומר דנר חנוכה וקידוש היום נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא תיפוק ליה דקידוש היום מצי לקדש אריפתא, ואכן לפמש"כ לק"מ, דנ"ח נמי עיקרו מדרבנן וקידוש היום עיקרו מדאורייתא ולכן ע"כ הוצרך לטעם דפרסומי ניסא עדיף ע"כ, וע"ע בערוה"ש סי' תרע"ח ס"א.

ובעצי ברושים [נדפס בסוף שו"ת בנין שלמה] על מש"כ במג"א (או"ח סי' תעג) במי שאין לו רק ד' כוסות מצומצמים יקחם בליל א' ולא יקח ב' ללילה ראשונה לקידוש ולברהמ"ז וב' ללילה שניה דהא אנן בקיין בקביעא דירחא ועוד דקידוש יו"ט הוי דרבנן ע"ש, ולכאורה לא הוצרך לזה, דבלא"ה אין סברא דיניח ללילה השניה, דאם יניח ללילה השניה נמצא דלא קיים מצות ד' כוסות בב' הלילות וא"כ האיך אפשר דקידוש של יו"ט שני תדחה למצות ד' כוסות דהרי נר חנוכה וקידוש היום נ"ח עדיף משום פרסומי ניסא הרי דפרסומי ניסא מדחה לקידוש היום של שבת אף דמה"ת יוצא בקידוש דתפילה מ"מ עיקרו מדאורייתא ואעפ"כ מצות פרסומי ניסא עדיף וא"כ כ"ש דפרסומי ניסא של ד' כוסות מדחה למצות קידוש דיו"ט דעיקרו מדרבנן.

ונלענ"ד ליישב, דהמג"א לא ניחא ליה לומר האי טעמא מכיון דד' כוסות לשון

ולא חמירא מהאי טעמא. והא לעיל בסי' לז כתב גם כן בשם הרא"ש שאין לך גדולה בכל מצוות שבתורה יותר מתפילין. ותו דתפילין ודאי חמורה קדושתן, כדכתיבנא התם (והירושלמי מטעם קדושה יתרה קאתי עלה במזוזה ותפילין הי מנייהו קדים). ועוד שעונש ביטולה גדול מאד, דהו"ל בכלל פושעי ישראל בגופן, משא"כ ציצית דלאו חובת גברא היא ולא ענשי אעשה, ומה"ט כתבתי בסימן הנ"ל דנ"ל דתפילין קודמין מעיקרא דדינא.

אמנם עדיין חוכך אני להחליט הלכה למעשה בזה, דאפשר לומר אעפ"כ תוקדם ציצית לפי שמצותה כל היום. ועוד שהיא לראותה ולזכור על ידה כל המצוות כולן, וראיה מביאה לידי מעשה כדאיתא, וכל העם נושאים אותן כל היום, משא"כ בתפילין שאינם עליו אלא בשעת ק"ש ותפילה בלבד.

ולא עוד אלא שבעלילה קלה פטורין מהן לגמרי, כמבואר בסימן זה, וכדאיתא בירושלמי שאפילו גדולי החכמים לא היו מניחין אותן מפני מיחוש, והעידו התוס' שהיא היתה מצוה מרופה ביד אנשי דורם הקדמונים, אף על גב דלא ילפינן ממקלקלתא מ"מ ישראל קדושים הן והנח להן שבני נביאים הם לדונם לזכות, שבין שאמרו להניחן או שלא להניחן לשם שמים נתכוונו, למנוע מהן מפני חומר קדושתן.

והא דאמרינן דהו"ל בכלל פושעי ישראל בגופן, היינו כמ"ש ז"ל כשאנו מניחין דרך ביזוי, ותו דהא לדברי שימושא רבא אין כשר לכל אדם להניחן, ונשמע מזה שאינה הכרחית כציצית, שלא ראינו לקודמין שיאמרו שהיו מבטלינן אותה כמו כן, ועוד שתפילין מצויין בשאלה לשעת ק"ש ותפילה, משא"כ בגד בעל ד' כנפות לכל היום לא שכיח בשאלה,

משלושת הרגלים, וכי תימא לא ידעין הי מנייהו איזה רגל אי חג המצות הואיל ופתח בו הכתוב תחילה או חג הסוכות הואיל ומרובה מצותו בסוכה ולולב וערבה וניסוך המים [רש"י] עכ"ד הגמ', וקשה מדוע עדיף סוכות מפסח מפאת מרובה מצותו אדרבה הרי בפסח יש מצוה דכרת שהיא איסור אכילת חמץ ולמ"ד דאכילת פסח מעכבא גם מצות אכילת פסח המתקיימת בפסח עונש ביטולה כרת משא"כ סוכות הרי אין בה מצוה שיהיה עונשה כרת ועל כרחך דריבוי הכמות עדיף מאיכות, וע"כ סוכות דמרובה במצותו עדיף מפסח עכ"ל, ולפי"ז הוא הדין בנ"ד י"ל דריבוי הכמות דארבע כוסות דמקיים ד' מצות עדיפא ממרור.

ה) והנה נחלקו האחרונים במי שאין ביכולתו לקנות ציצית ותפילין מה קודם, עיין בברכי יוסף (א"ח סי' כה ס"ק א), הרב כנה"ג כתב דמי שאין ידו משגת לקנות ציצית ותפילין, דציצית קודם, וכ"כ בשיירי גם כן. וכמה אחרונים חלקו עליו, כמ"ש הרב יד אהרן. ונוסף עוד הרב בית הלל (יו"ד סס"י רפא) והרב אליה רבה (א"ח א) והרב בית דוד (סי' י) ובשו"ת שמש צדקה (א"ח סי' טו וטז) הליץ קצת בעד הכנה"ג. ודברי האחרונים עיקר דתפילין קודמין. אך אם מוצא תפילין בשאלה, יקנה ציצית, וכמ"ש האחרונים. ועמ"ש הרא"ש פרק היה קורא (סי' י) ודוק.

ועיין במור וקציעה (רי"ט סי' כה) שכתב ונ"ל מי שאין ידו משגת לקנות ציצית ותפילין, תפילין קודמין. ועדיין צריך לי עיון בזה אם יבוא מעשה ליד. ובמור וקציעה כתב דתפילין קודמין, ובמור וקציעה (סי' יח) כתב וצ"ע בציצית ותפילין איזה מהן קודמין, דשניהם מצוות שבגופו, ואמרינן דשקולה ציצית ככל המצוות. אמנם כבר כתבתי בסי' כה דהיא דרשא בעלמא

(אור"ח סי' כה סעי' א) אחר שלבש טלית מצוין יניח תפילין שמעלין בקודש, ועיין בדגו"מ שם, ועיין בגמרא מנחות (א:) שם קאמר כמה נפק"מ בין ת"ק ור' ישמעל ולא קאמר נפק"מ זו במי שאין ביכלתו לקנות ציצית ותפילין מה קודם, וצ"ע.

ועיין בפ"ת (יור"ד סי' רפה סק"ב) בהא דכתב הרמ"א שם אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה יקנה תפילין ולא מזוזה דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא, ונסתפק הפ"ת באם יקנה תפילין יתבטל משתי מצוות מזוזה וציצית שדמיהן מועטין איזה קודם, ולא פשט ספק זה, וי"ל להנ"ל דאם נימא דריבוי הכמות עדיף א"כ פשוט דב' מצוות דמזוזה וציצית עדיף, אך אם נימא דריבוי האיכות עדיף י"ל דתפילין קדים, ועיין בחתן סופר הנ"ל מש"כ בזה, ויש לדייק מדברי הפ"ת דס"ל דתפילין קודמין לציצית ולכן נסתפק רק באם יקנה תפילין יתבטל משתי מצוות מזוזה וציצית, ויל"ע דמהא דכתב הרמ"א שם אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה יקנה תפילין ולא מזוזה דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא מבואר דריבוי האיכות יותר גדול דהא מזוזה מקיים מצוה כל רגע, ואף דגם בתפילין מקיים מצוה כל רגע, מ"מ זה רק ביום אבל במזוזה מקיים מצוה כל רגע ואף בלילה, עיין רש"י שבת (קל. ד"ה טז אג"י), ומבואר דלכך תפילין קודמין כיון דמצוה שהוא חובת הגוף עדיפא, ועיין בחתן סופר הנ"ל.

(ו) **ויש להסתפק** בדינא הנ"ל לגבי נשים דאפילו אם נימא דבאנשים מרור עדיפא כיון דעיקרו מדאורייתא מה יהא הדין בנשים כיון די"א דנשים פטורות ממרור וכדלהלן.

דהנה צ"ע בחיובא דנשים במרור מאי טעמא חייבות לשיטת התוס' והראשונים דאף

מיהו היכא דתפילין נמי לא שכיחי דמושלי, מסתברא דטפי רמי עליה חיובא דתפילין, אלא שאיני כדאי להכריע. ע"כ. ועיין בזה בחתן סופר שער הטוטפת וקדימת חביבת המצות אות ד, ועיין רבי עקיבא איגר (יור"ד סי' רפה סעי' א בסי"ג, ובש"ס סי' ט).

ועיין בחיי אדם (חלק א כלל סח אות א) דלא שייך דלא מעבירין אלא כשרוצה ב' מצוות, כגון שרוצה להניח טלית ותפילין דבאיזה שיפגע תחילה צריך לעשות. אבל אם אין לו פנאי לקיים שניהם רק א', לא שייך בזה אין מעבירין, אלא אדרבה אזלינן אחר המצוה החמורה, כגון ציצית ותפילין, תפילין חמורה שהיא קדושה ביותר וגם חובת הגוף.

ועיין בנחל איתן (הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פקד א) בדברי הירושלמי במגילה, והובא ברא"ש סוף הל' תפילין דאיתא התם דרב הונא סבר דתפילין קודמים למזוזה ומפרש טעמא שכן נוהגין במפרשי ימים והולכי מדבריות. וכתב דמסתבר דהלכתא הכי דמצוה דגופה עדיף וגם מדפריש תלמודא טעמיה אלמא חשיב ליה עיקר ע"כ. וכן פסק רבינו סוף הלכות ברכות (פי"א ה"ב) ויש להביא ראיה ג"כ מתלמודא דידן דאמר בשבת (קל"א) גבי ציצית ומזוזה שכן בידו להפקירן פ"י הטלית והבית ולפטר מחיובן וזה לא שייך גבי תפילין ומשו"ה הו"ו חובת הגוף טפי ממזוזה א"כ הוא הדין מציצית וא"צ לדחוק כמ"ש בס' בית הלל ביו"ד (סו"ס רפה) דציצית הם תשמישי מצוה ותפילין תשמישי קדושה אלא כמ"ש.

וי"ל לשיטת ר' ישמעאל (מנחות כח.) דס"ל דחשיב ציצית ד' מצוות וא"כ לפי"ז י"ל דציצית קודם דהוי ריבוי הכמות, משא"כ תפילין הוי רק חדא מצוה או ב' מצוות של יד ושל ראש, אולם לשיטת ת"ק דהוי מצוה אחת י"ל דתפילין קדים דיש לו יותר מעלה מציצית, עיין בשו"ע

דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולפי שמן התורה נשים חייבות במצוות מרור לכן אף בזמן הזה חייבות מדרבנן, עיין בערוך השלחן (סי' תעב סט"ז).

ז) **עוד יש להעיר ממש"כ במ"ב** (סי' תעב סקמ"א) ונר ביתו עדיף מארבע כוסות משום שלום בית ע"כ, ומשמע דבלאו האי טעמא הוי ארבע כוסות קודם נר שבת ואעפ"י דנר שבת י"ל דהוי כעיקרו מה"ת לפי מש"כ בתנחומא (פר' נח סי' ה) דהדלקת נר שבת מה"ת דכתיב וקראת לשבת עונג זו הדלקת הנר בשבת ואם תאמר לישב בחושך אין זה עונג וכו' ע"ש, ובגמרא שבת (כה:) וברש"י ותוס' שם, ואע"ג דקרא וקראת לשבת עונג הוי מדברי קבלה דברי קבלה חמיר כדברי תורה דמחמירין בספיקו כמ"ש באחרונים, ומבואר דפרסומי ניסא עדיף מהא דעיקרו מה"ת, ואם נימא דד' כוסות מה"ת וכמש"כ הכלי חמדה והקנאת סופרים ליכא ראייה.

ח) **יל"ע** במי שאינו יכול לקיים רק או מצות מרור או מצות אפיקומן מה עדיף, ומסתברא דמרור עדיף כיון דעיקרו מדאורייתא, ואפיקומן אינו אלא זכר למקדש.

ועיין בשו"ת הגר"ש איגר (או"ח סי' כ) שדן במי שאין לו אלא כזית אחד מרור אם יכול לאכלו ביחד עם כזית מצה של אפיקומן דשניהם מדרבנן או דילמא עדיף שיאכל המרור לבד אף שלא יוכל לקיים מצות כורך לפי שאם יאכל הכזית מרור ביחד עם מצה של אפיקומן יהיו מצוות מבטלין זו את זו, ומסיק הגרש"א שאין לאכול המרור ביחד עם המצה כיון דמרור הוא חיוב גמור דרבנן ואפיקומן הוא רק זכר למקדש ולכן יש לחוש דאפי' מצה דאפיקומן ומבטל למרור לפי דמצה דאפיקומן חשיב רשות לגבי מרור, עכ"ד.

הן היו באותו הנס לא מהני לחיובא במצוה דאורייתא, עיין תוס' פסחים (קח:), ובתוס' מגילה (לז.), ובברכי יוסף (סי' תעב סט"ז) באריכות, ובזמן הזה דקי"ל דהוי דרבנן אתי שפיר, אבל למ"ד דמרור בזה"ז מה"ת צ"ע.

וראיתי ברש"י (פסחים לא: ד"ה לית ליה לר"ע) דכתב דאם חייבות במצה חייבות נמי במרור דכתיב על מצות ומרורים יאכלוה.

ושו"ר מפורש כן בראב"ן (מסכת פסחים עמ' קסב) דנשים חייבות באכילת מצה ומרור מ"ג ליל הראשון אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא הוא דכתיב לא תאכל עליו חמץ וכו' שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בכל תאכל עליו חמץ ישנו בקום אכול מצה ונשים הואיל וישנן בכל תאכל חמץ דמצות לא עשה נשים חייבות ישנן בקום אכול מצה ומרור איתקש למצה, עכ"ל.

והנה יש אומרים שלדעת הסוברים שאין אכילת מרור מצוה בפני עצמה אלא היא תלויה באכילת הפסח כיון דאכילת מרור בלילה זה אינו מצוה בפני עצמה מן התורה אלא תלויה היא באכילת הפסח כדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ומדברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה ואעפ"י שאין בה קרבן פסח, (עיין אריות חיים הלכות סדר ליל הפסח סי' ט), ולפי"ז נשים פטורות מן התורה ממרור אם הן פטורות מפסח, עיין בשו"ת שמן המור (סי' י), ולפי"ז בנשים א"א לומר דמרור עדיפא משום דעיקרו מה"ת, דהא להאי שיטה נשים פטורות ממצוה דמרור ומצד שני יש לומר דארבעה כוסות עדיפא דהוי ארבע מצוות.

אולם להלכה הרי נקטינן דבזמן הזה מרור דרבנן, ולכן פשוט דנשים חייבות במרור מדברי סופרים כשם שחייבות בכל מצוות הלילה לפי שאף הן היו באותו הנס, ועוד דכל

--- וְקִבֵּץ עַל יַד יִרְבֶּה

(משלי יג יא)

תמיהות וקושיות, הערות והארות

הרב ישראל אליהו ויינמרוכ זצ"ל
בני ברק*

הערות בשו"ת אבני נזר (ד) הלכות פסח

(א) בש"ס פסחים (י) מדאורייתא בביטול בעלמא סגי. הקשה מהרש"ל ז"ל בביאור הסמ"ג עשין ל"ט למה צוותה תורה לבער חמץ הלא די בביטול. ותירץ דהיכא דאיתא בעין אינו יוצא מצות ביעור בביטול, אף על פי שמיד אחר ביטול יצא ידי עונש כל יראה וכל ימצא, מכל מקום עשה של תשבתו לא קיים, עד כאן לשונו. וצריך עיון, דאם כן יקשה למה יהי' קטנים נאמנים. ונראה, דהנה צריך להבין קושיית מהרש"ל, שהרי העשה דתשבתו הוא לאחר חצות ואז לא מהני ביטול. ואולם קושייתו הוא לדעת הסמ"ג לאוין ע"ו דפסק כר"ש דלפני זמנו מותר בהנאה מדין תורה, ומן התורה יכול אז לבטלו, ועל זה תירץ מהרש"ל דלאחר איסורו שכבר חל העשה דתשבתו אין השבתה מתקיימת בהפקר, אבל היכי שביטל כדינו קודם שחל עליו העשה, כיון שהוא הפקר לא חל עליו העשה, דיליף שאור שאור מגזירה שוה מה שאור דראי' שלך אי אתה רואה אף שאור דהשבתה שלך אתה מחויב להשבתה, ודוקא לאחר שנתחייב בתשבתו ואין השבתה אלא שריפה או מפרר כו', אינו מקיים בביטול.

(ב) מיהו בתוספות ריש כל שעה כתבו דלר' יוסי הגלילי אין שורפין חמץ ויכול למוכרו לנכרי, הנה דמקיים העשה במכירה לנכרי. ויש לחלק דשאני מוכרו לנכרי שמוציאו מרשותו ומתקיים תשבתו מבתיכם, דמרשותו הוא מושבת לגמרי שאינו כלל ברשותו, ובהוצאה מביתו לבד לבית נכרי לא סגי, דכל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא וכמו שכתב הרא"ש

* ראה אודותיו 'נזר התורה' גליץ כג (תמוז תשע"א) עמ' שסז.

כיון שהשאל כו', אבל במוכרו לנכרי הוי השבתה לגמרי במה שמושבת לגמרי מביתו, אבל הפקר דעדיין בביתו לא נתקיים העשה כנ"ל*.

(אבני נזר, או"ח סי' שטז)

נ.ב. בדברי התוס' יל"ע, דלפי"ז בחמין שקבל עליו אחריות, אם יחזיר להעכו"ם ג"כ יקיים בו תשבתו, כמו מכר לריה"ג.



ג) ובה נחא ליישב דאביי בסמוך תרי קראי כתיבי כו' הא כיצד לרבות י"ד לביעור כו', ותוכן דברי אביי לפי' התוספות דמיתורא דקרא ילפינן לרבות י"ד. אך דיש לומר גם ליל י"ד לזה משני ביום כתיב. ואכתי יש לומר בי"ד שחרית. לזה משני אך חלק. אבל לרבות י"ד לביעור לא צריך לאך חלק רק מדתרי קראי כתיבי. אך לקמן מיייתי דר' יוסי יליף מאך חלק לרבות י"ד לביעור. וקשה דלרבות י"ד לביעור אין צריך לאך חלק כנ"ל. ואם ר' יוסי לא רצה ללמוד מדתרי קראי כתיבי למה שינה אביי מדר' יוסי שהי' תנא. וביותר קשה פר"ח דהא דאביי בדר' יוסי הגלילי שייכא. ואם כן אמאי שינה את דבריו.

ד) אך לפי מה שכתבתי, ר"י [הגלילי כן כתב ר"ח וכן הוא במכילתא] לא הי' יכול ללמוד מיתורא דקרא דתשבתו למה לי. דהא איצטריך לשלא יוכל לבטל עוד משהגיע ט"ו, דאלו משום כל יראה הי' יכול לבטל דלר' יוסי הגלילי אפילו ביום טוב מועיל ביטול דשלו הוא כיון שמותר בהנאה. על כן צריך קרא דתשבתו שיהי' מחויב לבערו דוקא, וכדברי מהרש"ל הנ"ל דבביטול לא מקיים תשבתו. על כן הוצרך להוכיח מאך חלק דאי אפשר ביום טוב שכבר עבר בכל יראה עד חצות. אבל אביי לפרש דברי ר"מ ור"י אתא, שהם אומרים שורפין חמץ דחמץ בפסח אסור בהנאה כהלכתא, וביטול ביום טוב לא מהני אף להפקיע מאיסור כל יראה ותשבתו למה לי, שמע מינה לרבות י"ד לביעור.

ה) אך עדיין קשה גם לאביי. דהנה בשאגת ארי' סימן פ"ג הקשה להגאונים דסבירא להו חמץ ברשות נכרי אינו עובר דכתיב בתיכם. גבולך, וכן דעת הרמב"ן בפי' התורה, אם כן למה לי מפרר וזורה לרות, הלא במוציאו לרשות הרבים סגי. וכן מטיל לים למה לי הא יום אינו ברשותו, ובמוציא מרשותו הא סגי בלא ים, ועל כן תירץ דמשהגיע הזמן וחל עשה דתשבתו אינו מקיים העשה עד שמבערו מן העולם יעוין שם, ואם כן אכתי קשה הא אצטריך תשבתו שלא יועיל הוצאה מרשותו.

(ו) **איברא** דכר מעיינן אי אפשר לומר שהתוספות [שהם פירשו דמייתורא מפיק לה אביי] סבירא להו בשאנת ארי' הנ"ל, שהרי כבר כתבנו שהתוספות פרק כל שעה סבירא להו דלר' יוסי הגלילי אין צריך לשרוף החמץ וסני במוכרו לנכרי, וכתבנו דלא דמי למהרש"ל הנ"ל דמכירה לנכרי הלא מוציאו מביתו וקרינא ב' תשביתו מבתיכם דבביתו אין חמץ עוד, רק בלא מכר הוא כפקדון וכל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא, וכן אפילו מניחו ברשות הרבים חשיב כמו בביתו דהא ברשותו להקדיש, אבל במוכרו לנכרי ונותנו לו [אבל אם לא נותנו לו הוא כפקדון אצל ישראל, וכל היכא דאיתא ברשות נכרי איתא], הרי מוציאו מרשותו וקרינא ב' תשביתו מבתיכם, דבביתו אין עוד חמץ כלל. ואם כן אי אמרת דסבירא להו כהנאונים, וגם למחר איסורו מהני הוצאה מרשותו להציל מאיסור בל יראה, אם כן תסני נמי לקיום עשה דתשביתו שמוציאו מביתו ובביתו אין עוד חמץ, ולהנאונים בהוצאה לבד קרינא שאינו בביתו וברשותו, ואם כן קשה קושיית השאנת ארי' למה לי מפרר וזורר לרוח, אלא ודאי או דס"ל דלא כהנאונים, או דסבירא להו כמו שכתב הרב ז"ל מלאדי בשלחן ערוך שלו, דלאחר איסורו תו לא מהני הוצאה מרשותו, כיון דכבר אינו ברשותו משום איסור הנאה ועשאו כאלו ברשותו, מה יתן ומה יוסיף הוצאה מרשותו, הלא בלא זה אינו ברשותו ועשאו כאלו ברשותו, ואם כן אתי שפיר הוכחת אביי מיתורא.

(ז) **ובמה** שכתבנו נבאר שיטת רש"י התמוה דיליף מרומיא, דאי אמרת תשביתו ביום טוב הרי שהה שעה אחת. ותמוה דמדמקשה ואימא לרבות וכו', מוכח דמייתורא הביא ראי'.

(ח) **אך** להנ"ל יתיישב בטוב טעם שגם רש"י מודה דמייתורא יליף. אך דלפרש"י לשיטתו דפירש גבי מזוזה חובת הדר אבל בדיקת חמץ דרבנן דאלו משום בל יראה בביטול סני לי', מבואר מדבריו דמשום בל יראה נמי חובת הדר הוא, והיינו דעובר על של ישראל חבירו, כמבואר ברש"י במשנה דכיצד מפרישין יעוין שם, וכן כתב בפני יהושע, והמשכיר אינו עובר כיון שאינו ברשותו כשיטת הנאונים, הרי דכהנאונים סבירא להו.

(ט) **וגם** אי אפשר לומר דסבירא להו כסברת הרב מלאדי הנ"ל, דהנה קשה לשיטת הרב הנ"ל למה צריך להא דלא מהני ביטול לאחר איסורו משום דלא וברשותי' דלבטלי, תיפוק לי' דכבר אינו שלו מכח איסור הנאה, ואם כן מה יוסיף במה שמפקיר לי', אך הרב הנ"ל כתב בקונטרס אחרון דחמץ מיקרי שלו רק שאינו ברשותו, ואם כן ה"י הביטול לעשות אינו שלו, ועל זה משני דלאו ברשותו דלבטלי ולא מהני ביטול שלו ועדיין שלו כמו שהי', אבל לא מצינו למימר משום דמה יוסיף הביטול, דהא הביטול מוסיף לשוויי אינו שלו, אך רש"י פירש להדיא דחמץ אינו שלו, וכן מוכרח לדעת הר"ן שפירש דביטול מהני משום דבלאו הכי אינו

ברשותו, ואי מכל מקום הוא שלו איך יועיל להחשב הפקר, ודברי הרב ז"ל נכונים לשיטת התוספות דביטול הוא הפקר נמור, אך לשיטת רש"י [והר"ן] אי אפשר לומר כפי הרב*.

(אבני נזר, אר"ח סי' שטז)

נ.ב. לשיטת רש"י באות הקודם, ע"כ אינו מגדר הפקר דהרי מעולם לא הוי של השוכר, וע"כ דהוא דין לשויי כעפרא דארעא, וגם להרב י"ל כן, וזה עדיף מהוצאה מרשות דזהו תפיסת דין בהחפץ. ולחר"ן מגדר הפקר הוא, דאינו ברשותו אם ביטלו ולא אמרי' עשאו וכו', וממילא נכלל בדין אתה רואה של אחרים. רק לרש"י י"ל דאם הוא ברשותו ג"כ חייב, וזהו חובת הדר דנקרא בבתיכם, ולזה מועיל הביטול וכגדר דברי הר"ן הוא. ולכאורא בהר"ן י"ל דהוא כהגאונים, ולפיכך היה נחשב כהוציאו מרשותו אי לאו דעשאו הכתוב וכו', וא"כ אכתי נימא שלו הוא, רק להרב ז"ל א"א לומר כן, דהרי מתי נעשה אינו ברשותו בזמן איסורו, ושם לדידיה לא מהני להגאונים.

אמנם אכתי יש לצדד דב"י דעובר רק בגוף יו"ט (לכד שיטת רש"י) מהני, משום דהאסה"נ כבר הוציאו מרשותו בבא זמנו, רק דעשאו הכתוב וכו' לגבי תשביתו, אבל אי יבטלו ה"ל כמו קודם זמן איסורו, רק כיון דתשביתו לדידיה הוא מבתיכם, ולפיכך קודם חצות מקיים תשביתו בבדיקה או ביטול, א"כ לאחר חצות דכלא"ה אינו ברשותו ומ"מ אינו נפטר מתשביתו, אינו נפטר ע"י ביטול, וי"ל דכיון דיש בו קיום תשביתו מבתיכם אם חל הביטול ה"נ לאחר חצות, ויל"ע.



(י) ואם כן כיון דרש"י סבירא לי' כהגאונים וס"ל דלא כפירוש הרב, אם כן מהני הוצאה מרשות לאחר זמן איסור להנצל מבל יראה, ולענין עשה דתשביתו על כרחין אינו מועיל מדבעי זורה לרוח או מטיל לים, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא דצריך תשביתו כדי שלא יועיל הוצאה מרשותו, על כן שיכל רש"י ז"ל את ידיו ופירש הרי שעה אחת, ואי אפשר לפרש תשביתו שיעשה המעשה השבתה דאם כן שעה אחת, ועל כרחין נפרש שבט"ו יהי' מושבת, ואם כן שוב יהי' מיותר קרא דתשביתו דכיון שישביתו מערב יום טוב הא באמת סני הוצאה מרשות, שבבוא הזמן לא יהי' בביתו ולא יחול עשה דתשביתו, והוכחת הש"ס ממה נפשך, ואתי שפיר תוספות לשיטתיהו ורש"י לשיטתו.

(יא) אך קשה לפי זה דר' עקיבא דהוכיח תשביתו מערב יום טוב דאי ביום טוב מצינו להבערה שהוא אב מלאכה, הלא נוכל לומר שביום טוב יהי' מושבת, ואם תאמר שזה אי אפשר לומר דאם כן קרא דתשביתו מיותר כנ"ל, ולא צריך להוכחה רק כדי שלא נאמר שיעשה

המעשה ביום טוב, וצריך קרא שלא יהי' די בהוצאה מרשות, ליתא דלזה לא צריך להוכחה דהבערה אב מלאכה, תיפוק לי' ששעה שעה אחת לשיטת רש"י.

(יב) ונראה ליישב, דהנה תוספת יום טוב דאורייתא ויליף בה ר' עקיבא ראש השנה (יג) משנת השביעית דכתיב בהריש ובקציר תשבות ואתא לתוספת, ומינה יליף לשבתות וימים טובים עיין שם בתוספות דיבור המתחיל ור' עקיבא, והנה הדבר ברור דלאיסור חמץ בפסח וחייב סוכה בחג ליכא תוספת, דאין תוספת רק בשביתה כדילפינן מתשבות דכתיב בשביעית לר' עקיבא, או מתשבות שבתכם דכתיב גבי יום הכיפורים לר' ישמעאל, ואם כן חייב תשבתו אי לא הי' צריך מערב יום טוב הי' צריך רק שיהי' מושבת ביום טוב עצמו, ואינו מחייב לעשות מעשה השבתה רק סמוך ליום טוב עצמו, ואז כבר נאסר במלאכה משום תוספת.

(יג) ובזה יתיישב הא דשמע מינה הבערה לחלק יצאת, ואינו מובן. וכמה פירושים נאמרו בזה, ועיין בתוספות ופי' ר"ח. ולפי דרכינו יובן, דלמאן דאמר ללאו יצאת כיון דבשבת דמלאכה בכרת ומיתת בית דין, הבערה בלאו, ממילא ביום טוב דמלאכה בלאו, הבערה ביום טוב הוא איסור בעלמא ועוד פחות ובעיין חצי שיעור וחלב טמא, או בעיין חמותו לאחר מיתה לקצת פוסקים דהוא בארור בעלמא מלאו. וליכא למיגמר משביעית לתוספת, דתוספת שביעית ילפינן מחריש וקציר תשבות שהם לאו. ואף תוספות כתבו מועד קמן (יד) דיבור המתחיל שהרי, דלר' עקיבא לוקה על חרישה ושבותים באמת מותר בתוספת, עיין רמב"ם פרק ג' מהלכות שמטה ויובל הלכה ט', ומותר בתוספת יום טוב לר' עקיבא דיליף משביעית אי הוה סבר ללאו יצאת, ומוכח דסבר לחלק יצאת.

(יד) ועוד נראה לי טעם דלמאן דאמר ללאו יצאת ליכא תוספת, משום דתוספת הוא עשה לבד, והכי איתא סוף פרק הישן. ואם כן אינו נוהג רק במלאכה שיש בה עשה דשביתה, אבל אי ללאו יצאת אין בה עשה כמו שכתב הרשב"א יבמות (ו) בשם מורי ז"ל בלאו דמחמר דאין בו עשה דאין תשבות אלא ממלאכה, ואף החולקין במחמר, היינו דמכל מקום עושה מלאכה בצירוף הבהמה, מה שאין כאן בהבערה אינה מלאכה כלל למאן דאמר ללאו יצאת ליכא עשה. ואם כן אין איסור בתוספת, כיון דבתוספת אין לאו רק עשה דתשבותו, וכיון דבהבערה אפילו ביום טוב עצמו ליכא עשה, כל שכן בתוספת, וכיון דלאו ליכא בתוספת אין בהבערה איסור תוספת כלל. ואם כן יש לפרש שביום טוב יהי' מושבת, ועד סמוך ליום טוב באמת מותר להשהותו ויבערנו בתוספת ודו"ק.

(טו) ובזה יתיישב עוד מה שהקשו לרש"י דסבירא לי' לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, אם כן מה הוכיח ר' עקיבא, הא שפיר יש לפרש ביום טוב ואז השבתתו בכל דבר, אך לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דביום טוב עצמו אי אפשר דאם כן שהה בו שעה אחת, רק סמוך ליום טוב שעדיין לא חל איסור חמץ, ואם כן הוא בשריפה, ואי אפשר משום תוספת.

מז) ובוזה יתיישב עוד קושיית התוספות דלמה יאסר הלא יכול ליהנות בנחלתו. ולפי מה שכתבתי ניהא, דהנה הא דנחלתו מותר היינו דוקא בערלה וכלאי הכרם שהם מהנשרפין, אבל נקברין הא אפילו אפרן אסור, וכן כתב שם הרא"ש ז"ל, והנה מעם נשרפין אפרן מותר הוא משום דנעשה מצוותם, וכן כתבו תוספות שלהי תמורה, ואי תשביתו ביום טוב, אין כאן מצוה סמוך ליום טוב מחמת הזמן ששורף בו רק מחמת יום טוב, ואיסור לאו יש באכילתו והנאתו לדעת רוב הפוסקים כר' יהודה בלפני זמנו, ואם כן אי אפשר העשה דשריפה דנימא דנעשה מצותו שיתיר איסור ההנאה שבחמץ לפני זמנו, כיון שבאותו זמן אין עשה בתשביתו כלל, וההשבתה סמוך ליום טוב הוא מצוות יום טוב לבד, דו"ק והבן*. וקושיית התוספות הוא לשיטתם דלית להו הא השהה בו שעה אחת, וחלקו על רש"י ופירשו דהש"ס רק מייתורא פריך.

(אבני נזר, או"ח סי' שמז)

נ.ב. פי' דבריו, דחזינן מהרא"ש דחמץ אם ביעורו בכל דבר אין עפרו מותר, אע"פ דיש מצוה בביעורו, וצ"ל דאין המצוה גוף הביעור רק מה דנעשה מבוער, ולפיכך אין שחיקתו גוף מצותו, וא"כ הכא אפי' אי הוי שריפה, מ"מ גוף המצוה מתקיים בעת שמושבת ביו"ט, לא עכשיו בגוף השריפה, ואיך יהיה אפרו מותר, אבל אי היה מתקיים עכשיו, בודאי היה עפרו מותר בכל נשרפין.

רק אינו מובן, דאי גוף מצותו מתקיים בבא יו"ט משום שהוא מושבת, א"כ מה לי שריפה או שחיקה, ומכיון שהוא אסור עכשיו יליף מנותר שריפה, א"כ זה גופא יכריח דאין פי' של תשביתו מה שהוא מושבת ביו"ט, רק שישביתו בפעולה, וממילא הדרא קושיא דביו"ט א"א דשהה שעה א'.

ולולי דבריו הק' נראה, דהתוס' דס"ל דמשהה ע"מ לבערו ל"ש שהה שעה א', ואי עשה דוחה ל"ת הוי זה משהה ע"מ לבערו, אבל זהו רק אי לא אב מלאכה הוא, דאין עשה. וא"כ י"ל דרש"י ס"ל כן, ולפיכך רק מצד זה יש טענה דהוי שהה שעה א', וע"כ צריך להיות בי"ד.



א) ברין ביטול יש שלשה שיטות. שיטת התוספות דבעי הפקר גמור שהקשו (דף טז:) דיבור המתחיל מדאורייתא והא הפקר בפני שלשה, ותירצו דמדאורייתא אין צריך עד כאן, וזה שאמר מדאורייתא בביטול בעלמא סני ביטול שמועיל מן התורה. ויש לעיין אם עובר

מדרבנן בבל יראה כל זמן שלא ביטלו בפני שלשה, ואם נאמר כן נסתר קושיית התוספות על רש"י ריש מכילתין למה הצריכו בדיקה, דיש לומר משום שאינו מבטלו בפני שלשה, אך בתוספות שבת (יח:) לענין שביתת כלים דאפקר להו, והקשו בתוספות הא הפקר בפני שלשה ותימצו הכא לא בעינן דמסתמא מפקיר להו, ולכאורה גם בחמץ נאמר כן, אך לפי מה דהוה סבירא לן דמדאורייתא בעינן בפני שלשה, אם כן יש לומר להיפוך דכיון שלא הפקירו בפני שלשה שוב נימא דמסתמא לא הפקירם בינו לבין עצמו, כיון דלא מהני ולא ינצל בזה מאיסור חמץ ושביתת כלים, רק משום דמדאורייתא אין צריך, ושוב מסתמא הפקיר בינו לבין עצמו להנצל מאיסור תורה, שוב מועיל גם מדרבנן, כיון דמסתמא עשה כן הוי כבפני שלשה ודו"ק, מכל מקום דעת התוספות דבעינן הפקר גמור.

(ב) שיטת הר"ן ביטול מטעם הפקר, אך אפילו ביטול בלב מהני, ואפילו לר' יוסי דאמר הפקר עד דאתיא לרשות זוכה לא נפקא מרשותי, מכל מקום כיון דחמץ אינו ברשותי של אדם ועשאן הכתוב כאילו הוא ברשותו, בגילוי דעתא דלא ניחא לי' בגוי' סני.

(ג) שיטת רמב"ן בחי' גם כן ביטול מטעם הפקר על דרך הר"ן, אך כתב שיש עוד ביטול שמבטלו מתורת חמץ והוא כעפר בעלמא, עיין שם במה שכתב שלשה מיני ביעור הם. ויש לעיין הא דלאחר איסורו לא מצי מבטל לי' דלאו ברשותו, בשלמא אי מטעם הפקר כשם שאינו יכול להקדישו כך אינו יכול להפקירו, אך לשוויי כעפר מה נפקא מינה במה שאינו שלו. אך הא לא תברא, שהרי עורות של גזלן אין מחשבה מטמאתו, כיון שאינו שלו לא מהני מחשבתו לשוויי כלי, הכי נמי לא מהני מחשבתו לשוויי עפר. אך יש לעיין, הא גבי ביטול ע"ז מהני ביטול הגוי בשל חבירו. אך יש לומר, דבעבודה זרה הא לא הוה ביטול רק בעשה מעשה בגופה כגון פחסה בפני, [אבל רק בפני' השתין בפני' לא בטלה כדתנן בעבודה זרה נ"ג ע"ב], והא קיימא לן אדם אוסר דבר שאינו שלו על ידי מעשה, והוא הדין דיכול לבטל של חבירו על ידי מעשה, ולפי זה טח בטיט יועיל אף אחר זמן איסורו*.

(אבני נזר, או"ח סי' שיז)

ג.ב. ולפי"ד, כמו דבאוסר דבר שאינו שלו ע"י מעשה כן הכא יוכל כו"ע לבטל ע"י מעשה, דלא בעי' קנינים, והוא חידוש. וגם אי נימא דאסה"נ הוי שלו ואינו ברשותו, יוכל לעשות ביטול זה אחר זמן איסור כמו באוסר דבר, וגם בגזלן אפשר כן. ויוכרח לומר בהרמב"ן דס"ל בזה כרש"י ור"ן בסימן דלעיל.

עוד דלר"ש דלפני זמנו מותר יכול לעשות תשביתו זה, ואה"נ דהפקר לא יועיל אז משום דכבר נתחייב בתשביתו, וזהו רק מניעה בחללות החיוב, ועיין סימן הקודם, מ"מ זה יועיל אם לא דנימא לדידיה הוא בשריפה וכדרכו כאן בסוף האות. אבל אינו נראה כן, ועוד לריה"ג מאי א"ל, ועיין בסי' דלעיל אות ד'.

ואי לא דבריו הק', הו"א דכמו דא"י להקצות בחמת חבירו אפי' ע"י מעשה משום דעיקרו במחשבה ה"נ הכא, וגם י"ל דהרמב"ן אמרו רק על מצות תשבתו לפני זמנו כרש"י.



ד) לפי זה יש לעיין בהא דכתב הר"ן ריש פרק כל שעה, חרכו אחר זמנו לא נפיק מאיסורו עד דשריף לי' לגמרי, ובודאי אין כוונת הר"ן לענין שיהי' מותר בהנאה, דאפילו שריף לי' לגמרי אינו מותר, דהר"ן עצמו פסק שם דחמץ מהנקברים עיין שם, ואם כן עפרם אסור. [מיהו דעת האבני מלואים בתשו' י"ט בשיטת רמב"ם דאף לחכמים אפרו מותר], אך כוונת הר"ן לא נפיק מאיסורו שיהי' מותר להשהותו עד שישרוף לגמרי, אבל בחריכה לבד לא סגי ואסור להשהותו שעדיין לא קיים תשבתו. ולדעת הרמב"ן דביטול לבטלו מתורת חמץ והיכי דחרכו בידים דעבד ב' מעשה לבטלו מתורת אוכל, הא אפילו לאחר זמן איסורו בטל, ואם כן הא קיים תשבתו, כיון דתשבתו היינו ביטול מתורת חמץ והא אפי' לאחר איסורו בטל. אך הר"ן לשיטתו דלא סבירא לי' ביטול מתורת חמץ סגי רק מטעם הפקר לבד, אך לרמב"ן בחריכה לבד קיים תשבתו אפילו לאחר איסורו כמו בביטול קודם איסורו. מיהו לר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה הא דמהני ביטול, משום דקודם איסורו השבתתו בכל דבר, אבל לאחר איסורו שוב לא מהני ביטול לר' יהודה, על כן חרכו לאחר זמן איסורו אסור, ולא דמי לעפרן משום דעדיין לא נעשה מצוותו, אבל לרבנן אפילו לאחר איסורו מהני חרכו לדעת רמב"ן.

ה) וקרוב בעיני לומר דאף לר"ן יצא חובת השבתה בחריכה, כיון דנפסל מאכילת כלב ועפרא בעלמא הוא השבתה גמורה הוא לרבנן. וראי' לזה, מדאמר אביי תרי קראי כתיבי כו' פירשו התוספות דמיתורא לבד דייק, והא צריך תשבתו דצריך לבער לגמרי, אלא ודאי זה ביעור לגמרי. והא דאמר לא נפיק מאיסורו עד דמבער לגמרי, היינו מאיסור הנאה, ולכי מבער לגמרי מותר, אף דקיימא לן כחכמים כמו שכתב האבני מלואים בתשו' סימן י"ט בדעת הרמב"ם יעוין שם. [ואין להקשות, אכתי לר' יהודה מנלן, כיון דלר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה ובודאי לא סגי בחריכה, ואיצטריך קרא להכי. לא קשה מידי, דאביי לא הוצרך ליישב כלל אליבא דר"י מנלן דשורפין בתחילת שש, דהא ר' יהודה סבירא לי' לפני זמנו בלאו].

ז) כתב הפני יהושע דחמץ של ישראל חבירו עובר בכל יראה, והביא ראי' ממכילתא דקתני יצא חמץ של עכו"ם ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת שאף על פי שהוא ברשותו אבל אינו יכול לבערו, אם כן חמץ של ישראל חבירו שיכול לבערו עובר בכל יראה.

וזה תימה, דאם כן איך יועיל ביטול מטעם הפקר. וראיתי בסוף דבריו, דהא דסני בביטול היינו כגון שאינו אצל החמץ או כגון מפולת וכחאי גוונא, ותמוה דאם כן ביטול זה מה טיבו, הלא אין הפטור רק מחמת שאינו יכול לבערו. ועוד למה לי טעם בשל נכרי משום שאינו יכול לבערו, תיפוק לי' מדכתיב לך. ועוד דאם כן דשל נכרי דומה למפולת, ובשניהם הפטור משום שאינו יכול לבערו, אם כן כמו שאסור להפיל עליו מפולת בתוך שלשים קודם הפסח, כמו כן יהי' אסור לקבל פקדונות בתוך שלשים אף בלא קבלת אחריות. ועוד דנהי שאינו יכול לבערו, מכל מקום יכול להחזירו לבית גוי, לפי מה שכתבתי לעיל סימן שט"ז אות ב' בשם התוס' דמקיים תשבתו לר' יוסי הגלילי במכירה לנכרי, ומשום דמוציאו מביתו ומרשותו, והכי נמי בזה שאינו שלו רק ברשותו, וכשמוציאו מרשותו זה השבתתו*.

(אבני נזר, אר"ח סי' שיז)

נ.ב. גוף המכילתא צ"ע, הא בקיבל אחריות עובר ולא מיקרי א"י לבערו, וע"כ דקנין העכו"ם אינו מעכב, דבר ביעור הוא, וא"כ גם כן אי היה עובר משום שהוא ברשותו הרי יכול לבערו. וצ"ל, דשם החפץ טעון ביעור כיון דשלו הוא, דגורם למזון כמזון דמי, אבל הכא אם יכול לבערו, אז מה שמונח ברשותו נחשב האחריות לבערו עליו מחמת שהוא בתוך רשותו, אבל בעכו"ם כיון שא"י, בעצם תו לא הוי רשותו מחייב בביעור, משא"כ בשל ישראל.

וזהו שיטת רש"י דחמץ ג"כ הוא חובת הדר, וא"ש דיליף נכרי ומפולת מחד קרא, וגם יכול לקבל קודם החג, והיינו משום דבעכו"ם אין החיוב חל ע"ז דלא הוי ברשותו בזה, אבל ל' יום לפני החג דמדרבנן חייב במצות החג, א"י לפטור את עצמו ע"י מפולת דאין בו קיום המצוה, אבל אם היה עליו מפולת בבא זמן חיובו, בזה קאמר המכילתא דלא חל עליו המצוה ופטור. ולכאורא מתו' בזה קושיותיו, רק דע"י אחריות י"ל, דנקרא יכול לבערו ע"י חזרה, וכדברי התוס' בריה"ג.

עוד אינו מובן דבריו, מה דפריך איך מועיל ביטול מדין הפקר, הא איך יעבור דאינו של ישראל עכשיו. רק צ"ל דקושייתו כאן הוא, דיכול לבערו ותו יעבור עליו, ופשוט.



(ח) והנה רמב"ן בפי' התורה דחמצו של נכרי בבית ישראל אמעיט מלך, והא דנפלה עליו מפולת מיירי בנפל עליו גל גדול עד שאבדה ממנו ומכל אדם, עד כאן דבריו. והנה דברי רמב"ן הוא כשיטת הסמ"ק דנפל עליו מפולת מדאורייתא צריך ביעור אם לא ביטל, רק

אם ביטל שחייב בביעור מדרבנן בזה הקילו במפולת, על כן העמיד המכילתא בגל גדול, מכל מקום לשון המכילתא שאינו יכול לבערו קשה מאד לפי שיטתו, שהי' לו לומר שאינו יכול ליטלו. והנה שיטת רש"י דמה שצריך במפולת ביטול הוא רק מחשש שמא יפנה הגל, אבל מן התורה אין צריך ביטול, ולפי שיטתו המכילתא כפשטו דפטור משום שאינו יכול לבערו. אך צריך להבין למה כלל המכילתא יחד, חמצו של נכרי בבית ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת כיון דמשני טעמים חלוקים, זה משום שאינו לך, וזה משום שאינו יכול לבערו.

ט) ונראה לי דטעם ההיתר שאינו יכול לבערו, אף שיכול להעביר המפולת ולבער ולא מצינו שידחה איסור תורה בשביל מעט ממון, אך הענין הוא כמו שכתב הרמב"ן עצמו בחידושו דענין עשאן כאילו ברשותו משום שרוצה בקיומו יעוין שם, והיינו דמשום שאינו מבערו מן העולם נראה שרוצה בקיומו, ואם לא כן למה אינו מבערו, ומוזה מוכח שאינו כעפר אצלו, אבל בנפל עליו מפולת שיצטרך הוצאות על הביעור שוב אין הוכחה שהחמץ חשיב אצלו, ולעולם הוא אצלו כעפר, אך שאינו רוצה להוציא הוצאות על העברת המפולת. נמצא דשניהם נתמעטו מדכתיב לך, דבנפל מפולת שאין הוכחה שרוצה בקיומו לא עשאתו כאילו ברשותו ואינו שלו, ודומה לחמצו של נכרי, ועל כן כלל המכילתא יחד, והאי אינו יכול לבערו אחמץ שנפלה עליו מפולת לבד קאי, וזה ברור בפירוש המכילתא*.

(אבני נזר, א"ח סי' שיז)

נ.ב. לכאורה י"ל פשוט, דכיון דיש בבדיקה קיום תשכיתו וכמ"ש הר"ן שם, שוב בודאי לא יעבור בב"י, רק דהר"ן שם כתב דרשת הספרי ג"כ "לך במלך בלבך" יעו"ש, וכנראה דע"ז פקע השלך, ובה צריך להסביר דאינו רוצה בקיומו לא הוי שלו. (ה.א. בפשטות שייכת הערה זו לכאן, אך אולי שייכת גם לאות ה').



י) ובה נראה לי לפרש דברי הר"ן במה שכתב שמא תאמר למפרע עובר עליו, ליתא שהרי התורה סמכה על החזקות כו' עיין שם. ואינו מובן* דמכל מקום עבר בשוגג בבל יראה וכמו שנשאת על פי עדים בטעות שחייבת חטאת. אך הוא הדבר, דכל שלא יצא ידי חובתו מן התורה, שלא היה לו לחוש לכבר בשמי קורה, שוב לא עשאתו התורה כאילו הוא ברשותו, כי אין ראייה כלל שרוצה בקיומו.

(אבני נזר, א"ח סי' שיז)

נ.ב. לא הבנתי, דאם יש לו חזקת בדוק נתקיים תשכיתו ע"י בדיקתו, רק עפ"ד הנ"ל

יובן, דקאי על נקודת הספרי דבעי ביטול בכדי שלא יעבור בב"י, וע"ז הקשה הא שוגג הוא.



(יא) העולה מזה שאין שום ראייה ממכילתא לאסור חמצו של ישראל לעבור עליו הנפקד, אך מרש"י במשנה כיצד מפרישין דעל של ישראל אחר עובר, וכן משמע מדבריו באיבעיא דהמשכיר בית לחבירו, והטעם משום דמקרא לא שמעינן רק הפקר וגבוה.

(יב) ובמה שכתבתי לבאר המכילתא לשיטת רש"י ור"ן דחמין שנפלה עליו מפולת מותר להשהותו מן התורה בלא ביטול, משום דאינו יכול לבערו ואין הוכחה שרוצה בקיומו, יש ליישב שיטת רש"י ור"ן במשנה (טז). דההולך לשחוט פסחו ולמול בנו ונוכר שיש לו חמין בתוך ביתו אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבד, להציל מן הנכרים מן הנהר מן הדליקה מן המפולת בין כך ובין כך יבטל בלבד, ופרש"י משום דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכן כתב הר"ן, והוכיח באבן העזר מדלא פירש כן ברישא, מכלל דברישא אפי' אינו יכול לבטל אין צריך לחזור, ודלא כהמגן אברהם, והטעם בזה כתב, משום דמשהה על מנת לבערו אינו עובר עליו עיין שם סימן תמ"ד. והנה הטעם שכתב, נסתר ממה שפרש"י (טז) בהא דתרי קראי כתיבי דאי ביום טוב הרי שהה שעה אחת*. ועוד תמיה גדולה, דאיך יכול לעשות הפסח אם לא ביער החמין ולא ביטל, ומקרא מלא לא תשחט על חמין דם זבחי, ובגמרא לא תשחט הפסח ועדיין חמין קיים, הרי דאפילו דעתו לשורפו אחר כך עובר בלאו. ובעיקר הדיון, בשאלות פרשת צו שאילתא ע"ג מפורש כהמגן אברהם, דהטעם בהולך לשחוט פסחו ולמול בנו משום דמן התורה מהני ביטול, והיכי דנוכר בשית חוזר.

(אבני נזר, א"ח סי' שיז)

ג.ב. התוס' (כס' סוד"ה ר' אשין) כתבו משום דהוי לאו הניתק לעשה, ואי נימא דרק למ"ד בשריפה הוי ניתק לעשה, עיין חידושי ר"ח הלוי [פ"א הל' חמץ ומצה] א"ש, דזהו לרבנן. אבל ז"א, דלרש"י בע"כ נל"ע בכל דבר, דהרי אחר זמן איסורו אינו שריפה לדידיה [ע' רש"י יב: ד"ה שלא]. אמנם לשיטת הר"מ דאינו נל"ע, עיין בר"ח פסחים, ובדבריו ריש הל' תמורה ובשאג"א [סי' עח], א"כ י"ל דאין היתר זה. רק דיקשה איך יבאר סוגיא דהתם. אבל אי"ז נוגע דהא"ע התיר מטעם זה ופירש כן ברש"י, ולזה הכריח שפיר דלרש"י א"א לומר כן.



לבאר ענין מצות עשה דתשבותו, אם הוא שיהי' החמץ מושבת אצלו, או דווקא השבתה בפועל.

(א) (בדף יב:) אמר ר' יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה אימת שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ופירש רבינו תם דשעת ביעורו הוא שעה ששית, ואז השבתתו בכל דבר, משם ואילך בשריפה. וקשה לי, כיון שגזרו חכמים לאסור בהנאה בששית משום טעות בין שש לשבע, ואפילו חמץ נוקשה דרבנן אסור, למה לא גזרו גם כן מחשש זה שמא הוא שבע, ונמצא מבטל מצות עשה דאורייתא כשאינו שורפו כדינו*, וכי חמור איסור דרבנן מעשה דאורייתא, והא ספק איסור דרבנן לקולא וספק מצות עשה של תורה להחמיר, ולמה בחשש זה שמא טועה ושבע הוא החמירו בדרבנן ולא במצות עשה של תורה.

(אבני נזר, אר"ח סי' שיה)

נב. קצת אפשר, דגם לר' יהודה הוי מצד תשבותו בכל דבר, דזהו דין בגוף החמץ וכמו לריה"ג, רק מצד האיסור הנאה שבו יש דין שריפה מק"ו דנותר, ורבנן גזרו רק על דברים המיוחדים בחמץ, ודין האסרה"נ דין כללי הוא בכל התורה, ועיין ברמ"א אור"ח סי' תמה סעי' א ובבהגר"א שם, הרי דזהו גדר של שריפת קדשים.



(ב) עוד קשה במה שכתב הטור אורח חיים סימן תמ"ה לשיטת הרבינו תם וזה לשונו, ולפי זה אפי' לר' יהודה אין צריך לשורפו, שרוב העולם מבערין קודם סוף שש, מבואר דבסוף שש בשריפה. ולמה, הא כל המעם דילפינן מנותר, ונותר לא צוותה תורה לשורפו אלא לאחר איסורו, ובסוף שש עדיין לא נאסר.

(ג) וליישב זה נקדים לבאר מה הוא המצות עשה דתשבותו, אם המצות עשה שיהי' החמץ מושבת אצלו בפסח, ואם מעולם לא הי' לו חמץ גם כן קיים המצוה, או דילמא דהמצוה הוא השבתה בפועל, ונהי דודאי שאינו מחויב להיות לו חמץ כדי להשבותו, כמו שאינו מחויב לשחוט עוף כדי לקיים מצוות כיסוי, מכל מקום המצוה לא קיים אלא אם כן הי' לו חמץ והשבותו.

(ד) והנה ראיתי למהרי"ק וזה לשונו, כשמבערו קודם שבע, לכשיבוא שבע ואין לו חמץ* הוא מקיים עשה דתשבותו לשעתו, כיון שהגיע שעה שביעי ואין לו חמץ, דאטו מי שאין לו חמץ כלל, ואפי' פסק חמצו שלשים יום קודם הפסח יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים

מצות עשה דתשבתו, אלא ודאי הדבר פשוט דאין לך השבתה גדולה מזו, ומשום הכי אפקה רחמנא בלשון לא יראה ולא ימצא ולא אפקה בלשון שריפה.

(אבני נזר, או"ח סי' שיח)

ג.ב. המכוון בדבריו נראה, שהוא מודה דקיומו בעי פעולה דע"י פעולתו יהא מושבת מחצות ואילך, אבל אם לא היה לו חמץ מעולם אינו קיום זה. ואי כתיב שריפה, א"כ זהו גוף קיום המצוה, ואם שרפו שלא בשעת עונת מצותו לא קיים המצוה.

ועיין היטב לעיל באו"ח סי' מ' אות ו' וכל מצוה בעי עשיה, וזהו קושית הריטב"א על רש"י מכות הובא כאן (אות 1) כמו גבי תקיעות, ואפשר דסברת רש"י הוא דבכה"ג הוא איסור עשה לחוד, כגדר דברי הכ"מ במנין המצות בהקדמת היד החזקה יעו"ש, וכן הכא ע"י דקדמו כאן נעשה איסור עשה ולפיכך אין לו דין ניתוק, אבל אי לא קדמו ה"ל קיום מצוה, וא"כ שוב לא יקשה מהתוס' דף כט: על המהרי"ק. אבל ז"א, כיון שלא עשה מעשה המצוה בעת חיובו, א"כ ע"י זה לא יוכל להחשב אח"כ בבא חצות שלמפרע היה מעשיו עשיית מצוה, רק דזהו כמו גדר היו לו בנים בגיורתו ונתגיר כיון דעכשיו נמצא התכלית אם חשוב נתקיים מצותו.

ויסוד המהרי"ק הוא, דהחפצא של הקיום הוא מה דאין לו חמץ בפסח, וזה מתחיל מחצות, וא"כ בע"כ שישביתו מקודם דא"כ שהה שעה א' בלי השבתה. ובוזה יתבאר דברי רש"י דקודם חצות הוי השבתה שריפה, שתמוה הא עדיין אינו אסה"ג, רק הוא לשימתו ד: דביו"ט אא"פ, דהא שהה שעה א' בלי השבתה. - ולא משום כ"י, דבוזה יש היתר של משהה ע"מ לבערו, דניתק לעשה הוא. -

ויל"ע מתשובת הר"ן שהביא כאן באות ח' דלא נראה כן, רק משום כ"י הוא. ולפי"ז הרי מעשה השבתה דמקודם הוא משום שהחמץ דאחר חצות יושבת, וא"כ שפיר יש ילפותא מנותר. רק דמ"מ למה דוקא בשעה ו' ולא אח"כ, ויל"ע דתשבתו בכ"ד הוא כמו ביעור עכו"ם, וע"כ הילפותא מנותר דשריפה דוקא הוא קודם, דאז עכ"פ בבא הזמן איסורו מתקיים תשבתו ג"כ וכמהרי"ק, ובדבריו יתיישב שאין הק"ו להקל מחמת היתר אפרו, וכמו שהקשה השאג"א על ר' יהודה.

עוד יל"ע, אי נימא דגוף המצוה הוא מה דאין לו חמץ, יל"ע אי יש דין נעשית מצותו, כיון שהוא לא נעשה עם הפעולה בהחפץ רק בשליטת מציאותו, ומה דאין חמץ נמצא ברשות הבעלים הוא קיומו.

עויל"ע, כיון דהמהרי"ק ס"ל שהוא מצוה חיובית, א"כ יהיה מחויב לקנות חמץ אי ל"ה ליה כל השנה, ומה נראה כמ"ש כאן דהקיום הוא רק מה שאין לו חמץ אפי' בלי מעשה, וכיון שזהו נקודת ראייתו, שפיר השיגו בסוף אות ו', ודברי מהרי"ק צ"ע.

ה) והנה לכאורה נראה ראי' ודוגמא לסברת מהר"ק, מהא דאיתא במכות (טו). דלא תעשה דלא יטמאו את מחניהם דכתיב בבא אל המקדש טמא לא הוי ניתק לעשה דוישלחו מן המחנה, דהוי לאו שקדמו עשה. והנה לאו שקדמו עשה, פרש"י שיכול לקיים העשה קודם עבירת הלאו, ואם כן מוכח שאם אינו נכנס אל המקדש טמא מקיים גם כן עשה דוישלחו מן המחנה, שאין עשה אלא שלא יהי' טמא במקדש, והוא הדין עשה דתשבתו אינו אלא שלא יהי' לו חמץ בפסח וכדברי מהר"ק.

ו) אך ראיתי בריטב"א שם הביא פרש"י קדמו עשה שיכול לקיים קודם עבירת הלאו, והקשה דהא הגמרא חשיב לא יטמאו את מחניהם לאו שקדמו עשה, הא וישלחו לבסוף משמע ולא מעיקרא. יש לומר כל שקדמו בכתיבה לא בעינן קדמו במעשה, אלא דאמרינן כל שקדמו במעשה אף על פי שאינו קדמו בכתיבה, ועוד דהתם נמי זימנין דקודם במעשה לטומאה שאירע בפנים כו', ומכל מקום מפורש בריטב"א דאינו מקיים מצוות וישלחו במה שאינו במקדש טמא, עד שיהי' טמא במקדש ויצא, ולא אמרינן שאין וישלחו רק כדי שלא יטמא, והכא נמי לא מקיים עשה דתשבתו אלא אם כן יש לו חמץ ומשביתו, ודלא כמהר"ק שכתב שאין מצוות תשבתו אלא כדי שלא יראה. ומה שכתב במכילתא איזהו השבתה שהוא בכל יראה ובל ימצא הוי אומר זה שריפה, היינו דהתורה אמרה השבתה גמורה שלא יראה ולא ימצא, ומכל מקום אם אינו משבית בפועל אינו מקיים המצוה, והראי' שהביא מדאינו מחויב לקנות חמץ כדי להשביתו, ודאי אינו ראי', וכמו שהבאתי דמיון שאינו מחויב לשחוט עוף כדי לכסותו, ואינו דומה למצוות ציצית. דעל כל פנים בעידן ריתחא ענשינן, דכיומי רשות נקרא כמו שחיטה כמבואר ברמב"ם פרק י"א מהלכות ברכות, וביאור הענין כתבתי במקום אחר בתשובה].

ז) ועוד נראה לי ראי' דלא כמהר"ק, מהא דכתבו התוספות פרק כל שעה גבי האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, דמוקי לה כר' יוסי הגלילי וחמץ בר דמים הוא דיכול לפדותו כדי להסיקו תחת תבשילו, והקשו בתוספות איך יפדנו הא עבר בכל יראה, ותירצו שהמשהה חמץ על מנת לבערו אינו עובר עליו דהוי לאו הניתק לעשה, וקשה מכל מקום עובר בעשה דתשבתו דיש לו חמץ שעה אחת, כיון דתשבתו דקרא הוא שלא יהי' לו חמץ ביום טוב, וכמו שביתא דשבת ויום טוב, ואם עושה מלאכה שעה אחת עובר בעשה זו, והכי נמי כשיש לו חמץ שעה אחת, אלא ודאי המצוה ההשבתה בפועל.

ח) ומכל מקום מודינא שאסור להשהותו אפי' שעה אחת משום העשה כדתנן ושורפין בתחילת שש, אלא דכל זמן שעוסק בשריפתו אינו עובר לא בכל יראה ולא בעשה דתשבתו, וכמו שכתב בתשו' הר"ן בנדר שלא יהי' ביום פלוני בעיר אחת אם צריך לצאת מהעיר קודם

אותו יום, או די שבאותו יום יצא מן העיר, והשיב שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות פסחים (ד), דלדעת רש"י שפירש בסוגיא דכתיב שבעת ימים לא ימצא בבתיכם וכתיב אך ביום הראשון תשביתו, ופרש"י שאם משבית ביום טוב של פסח הרי שעה אחת, ואם כן צריך לצאת מן העיר קודם, אך התוס' שם השיגו על פרש"י, ולשיטתם די אם יצא בתחילת יום פלוני, דבשעת יציאתו חשיב שאין לו חמץ, ואם כן לשיטת התוספות אם בשעת פדיון יעוסק בשריפה גם כן, כגון שיכין עצים ואש לא יעבור כלל בעשה דתשביתו כיון שעוסק בהשבתה, אבל לענין בל יראה אי אפשר לומר כן, שהרי אינו עוסק בשעת פדיון שלא יהי' לו חמץ ברשותו, דכל שכן שאם לא יפדה לא יהי' חמץ ברשותו, רק עשה דתשביתו אינו עובר שעוסק בהשבתה, שאף אם לא יפדה לא יעשה מצוות השבתה, ואם כן שפיר חשיב עוסק בהשבתה במה שמכין עצים ואש בשעת פדיון, וכל זה לפי מה שכתבתי דעשה דתשביתו אינו מקיים אלא אם כן ביערו בפועל, אבל לדעת מהרי"ק דבמה שאין לו חמץ מקיים עשה דתשביתו, אם כן כשם שאין מועיל לו עסקו בשריפה שלא יעבור בבל יראה, כמן כן אינו מועיל שלא יעבור בעשה דתשביתו, ואם כן אכתי קשה איך יפדנו הלא עבר בעשה דתשביתו, ואין עשה מנתק עשה, אלא ודאי כדכתיבנא.

ט) ומאחר שביררנו דאינו מקיים העשה דתשביתו אלא אם כן השביתו בידים*, אם כן הוא דומה לכל מצות עשה דמתעסק לא יצא, אפילו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כתב הר"ן בשם הרא"ה דאם אוכל מצה ואינו יודע שהוא ליל פסח לא יצא, ובמורי אבן הביא רא"י מהשוחט קדשים וכסבור שהם חולין פסולין וקרי לי הש"ס מתעסק, ומפורש במשנה המתעסק במצוה לא יצא, והכי נמי אם טועה בין שש לשבע ויחשוב על שבע שהוא שש ויבערנו, לא קיים המצות עשה של תורה בשריפתו דמתעסק הוא, כמו האוכל מצה ואינו יודע שהוא יום טוב, ואין לומר שאני הכא דהמצוה על חמץ זה שיבערנו וחשיב סתמא לשמן קאי, דהא דבקדשים דסתמן לשמן ומכל מקום מתעסק כסבור שהם חולין לא יצא.

(אבני נזר, או"ח סי' שיח)

ג.ב. לפי"ז, ע"י התקנה לבער בשש עקרו האפשרות לקיים המ"ע, כיון דלאו זמן מצותו הוא עכשיו, ונמצא דע"י הסייג נעקר אפשרות קיומו, ולא מצינו סייג כזה שנעשה בשביל שמירתו והוא עצמו יעקור קיומו, ועיין בשאג"א סי' ד' ועדיף מיניה הכא. רק לשיטתו אזיל, דהוא מצוה קיומית כמ"ש אות ו', וא"כ אין קפידא על חסרון קיומו, אמנם אי הוא מצוה חיובית יש קפידא, ואז מוכרח לומר דבבא זמנו ואין לו חמץ הוא הקיום, אבל אינו דמיון להשאג"א, דהתם עקרו גוף המצוה והכא עקרו חיובו לחד, ולפיכך גם אם הוי חיובית מ"מ אמרו שישבית קודם חצות ולא אח"כ.

ועוד אפשר, דרך לא הניחוחה להכניס עצמו לקיום המצוה, אבל בזמנו מקיים גם החיוב. ואי דין ל' יום קודם החג הוא דין דאורייתא, בע"כ דנעקר עי"ז, דהרי תיקנו לשורפו קודם. ואפשר שגוף אותו דין הוא לראות שלא יעבור על איסורי ומצות יו"ט בשעת חיובו, ולפיכך שואל'ין ודורש'ין בו, וא"כ ע"י השבתה קודם עכ"פ בגוף החג לא יעבור על מצותיו אז.



יב) ובהכי נחא ליישב סוגיית הגמרא בפרק כל שעה, עבר זמנו אסור בהנאה פשיטא לא צריכא לשעות דרבנן כדר' יוחנן דאמר המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו. ופירשו התוספות פשיטא דהא תנן בפרק קמא דשורפין חמ"ג, וקשה דמה משני דצריכה לשעות דרבנן דהא נמי פשיטא, דהא תנן בפרק קמא דשורפין בתחילת שש, ואם לאשמעינן דאין חוששין לקידושין, קידושין מאן דכר שמי' במשנה, ודוחק גדול לומר דממשנה תיריה ילפינן הכי, דכל כי האי הוה ל' לש"ס לפרושי.

יג) אשר על כן נראה דסיפא זו תני כלפי רישא דלפני זמנו מותר בהנאתו, וקאמר בגמרא דאשמעינן כדרבא דאמר חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו לאחר זמנו, ונגד זה תני סיפא עבר זמנו אסור בהנאתו, דחרכו לאחר זמנו אסור, ומקשה הש"ס פשיטא כיון שכבר חל עליו איסור הנאה אפילו אפרו פשיטא דאסור ומאי קמשמע לן, ומשני לשעות דרבנן, והרבותא על פי מה שכתבו התוספות שבת (עב-עג) בנתכוין וכפי מחשבתו באיכות הדבר ההוא הי' היתר חשיב מתעסק, וכגון נתכוין לחתוך את התלוש ונמצא אותו דבר הי' מחובר, וכן דעת הרמב"ן והר"ן שם. ועל פי דברי רמב"ן ע"ז ור"ן פרק גיד הנשה דהא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה היינו דוקא אכילה ובעילה ולא שאר הנאות, ומתולדות שניהם נשמע דנתכוין ליהנות בדבר שלפי מחשבתו היתר ונמצא איסור, אין איסור של כולם מן התורה, כיון דאפי' בחייבי חטאות פטור כל שכן בשאר איסורים, ולא תאמר רק מקרבן פטרת התורה, אבל איסורא איכא, דהא שנים שעשאו דפטרה תורה מקרבן*, ומבואר ברמב"ם דהוא רק איסור דרבנן.

(אבני נזר, או"ח סי' שיח)

נב. פי' משום דהפטור הוא משום חסרון מעשה, כמו ב' שעשו דהחסרון הוא בזה, ולפיכך הוי דרבנן, ועיי' מק"ח ריש דין בדיקה וביטול ובתש"ו רעק"א סי' ח', דנראה דס"ל דחסרון ידיעה כשוגג הוא, רק דגרע מיניה עד שפטור מקרבן, וכל פעולה מחמת

חסרון ידיעה אינה מגרעת המעשה, רק מצינו חסרון מתעסק גם בשחיטה וכדו' אע"פ שאינו נוגע לחיובים, ויל"ע.

סג

(א) **דעת** בעל המאור דלר"ש חמץ בערב פסח מותר באכילה מן התורה עד הלילה, ודעת התוס' והרמב"ן דבאכילה אסור מן התורה אפי' לר' שמעון, ובהנאה מותר מן התורה, ודעת הר"ן דאפי' בהנאה אסור מן התורה, ומעמו של דבר לא גילה לנו, והראה מקום לחידושו אשר לא זכינו להם. ולכאורה תמוה, שהרי חזקי' אמר מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה, ואי מתשביתו לחוד אסור בהנאה, מאי קמבעיא לי', ולמה לי קרא דלא יאכל, ודוחק לומר דלחמץ של אחרים אצטריך.

(ב) **ולאחר** העיון מצאתי בעז"ה דינו של הר"ן מפורש בגמ' במכילתין (מ"ח.) דנהנה מעצי אשירה לוקה משום דלא תביא תועבה אל ביתך, ופסק בן הרמב"ם פרק ז' מהלכות עבודה זרה הלכה ב'. והנה, לאו דלא תביא וגו' היא כפשוטו גם כן שלא יכניס עבודה זרה לתוך ביתו, כדתנן בעבודה זרה (א.) אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניס לתוכו עבודה זרה, ומכל מקום הנהנה חשיב גם כן מביא לביתו*, א"כ כי כתיב תשביתו שאור מבתיכם, כשנהנה עובר בעשה דתשביתו, וחזקי' הכי מבעיא לי' מנא לן סברא דעשאן כאילו ברשותו, אימא דמותר בהנאה ומשום הכי עובר בעשה דתשביתו ובבל יראה וב", ועל כן אי אפשר שיאסר בהנאה משום עשה דתשביתו, דאם יאסר לא יהי' מוזהר עליו בעשה ולא תעשה, ושוב יהי' מותר. ואין לדמותו לדברי הר"ן בעבודה זרה בזוכה בעבודה זרה של נכרי דעל כן חל הזכוי, כיון דכל זמן שלא זכה בה יש לו היתר על ידי ביטול, והכא נמי יחול האיסור הנאה, כיון דכל זמן שלא חל הוא שלו ואסור, דזה אינו דהתם כיון שזכה פעם אחת שוב אין לו ביטול, מה שאין כן בנידון דידן אף לאחר שנאסר יחזור ויהי' מותר כיון שאינו שלו, ועל כן אי אפשר לאיסור הנאה משום תשביתו לחול, על כן מיייתי לה חזקי' קרא דלא יאכל דאינו תלוי בשלו, ועל כן אסור בהנאה, ושוב מוכח סברא דעשאן כו', ואף בערב פסח אסור בדברי הר"ן ז"ל ודו"ק כי קצרתי.

(אבני נזר, אר"ח סי' שעה)

ג.ב. לכאורה זהו רק אי תשביתו הוי על הפעולה, אז י"ל דאי"ז נקרא משביתו רק מכניסו לתוך רשותו כשנהנה. אבל אי הוי שליטתו, א"כ סוף סוף הרי נתבער מהעולם אפי' ע"י הכנסה לרשותו, דמאי איכפת לן והרי זה כמושהה ע"מ לבערו, דאין כאן

ביטול תשבתו אע"פ דפדאו והכניסו ברשותו בכדי לשורפו, עיין תוס' כמ"ג, אלא דעיין לעיל סי' שי"ח אות ח' דנראה מדבריו להיפוך.



בדין מצה עשירה.

(א) עיינתי בטעם מנהגינו שאין נוהגין במצה עשירה אפילו במי פירות בלא מים. כי הטעמים שנאמרו בזה שחוששין שמא נתערב מים, או שחוששין לדעת רש"י כי מי פירות לבד ממהרים להחמיץ הם חלושים קצת, דמהיכי תיתי לחוש שנתערב ואנחנו רואים שלא נתערב, כמו בלש במי בצים וכדומה, ואף לדעת רש"י היא חשש חמץ נוקשה דרבנן, ומהיכי תיתי לחוש ליחידאה בכיוצא בזה בדרבנן לכתחילה, דהא קיימא לן תאפה מיד.

(ב) ולפי עניות דעתי נראה טעם בזה מעיקר הדין, והוא דהנה הרי"ף ז"ל הביא ראי' דמותר ללוש במי פירות לכתחלה מדר' יהושע בן לוי דאמר מכאן ואילך לוי' לי בדובשא, ובעל המאור ז"ל השיב דאפשר שבלא מים הי', ואף שהרמב"ן סמך דברי הרי"ף דבגמרא אייתי דר' יהושע בן לוי לסייע לר' עקיבא, ובלא מים אפילו בלא מצה עשירה אין יוצאין בה מפני שאינו בא לידי חימוץ ולא שייכא בה שימור, עדיין הוא רחוק, שבגמרא לא הביאו זה רק לתרץ הקושיא דר' עקיבא אדר' עקיבא, ועל כרחין הא דמיייתי הא דריב"ל ללמד דהוה אמינא דבכל הפסחים בא לאכול דגן צריך שיהי' לחם עוני, דבפרשת ראה כתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, ונהי דכל החג רשות, יש לומר דהיינו אם רצה שלא לאכול לחם כלל הרשות בידו, אבל אם רצה לאכול לחם צריך שיהי' לחם עוני, כמו רשות דסוכה כל שבעה דהיינו אם רוצה שלא לאכול דברים הצריכים סוכה, אבל אם אוכל דברים הצריכים סוכה חייב לאכול בסוכה, הכי נמי בזה, על כן אייתי הא דריב"ל, ואם כן אכתי יש לומר דבלא מים הוא.

(ג) אך לפי עניות דעתי נראה, דהנה דעת מהר"ל בספר גבורות ה' שאם אין לו ללילה ראשונה רק מצה עשירה מחויב לאכול לקיים מצות בערב תאכלו מצות, אף שאינו יכול לקיים מצוות לחם עוני, ועל כן אסור לאכול בערב פסח מצה עשירה, ומה שהתיר רבינו תם היא בלש בלא מים כלל, דכחאי גוונא לא נקרא מצה כלל, ולפי זה יש לעיין איך מותר לאכול בפסח מצה שנלושה בלא מים כלל, כיון דכחאי גוונא לא הוי מצה כלל*, וקרא כתיב שבעת ימים תאכל מצות לשלול מה שאינו מצה שיהי' לאו הבא מכלל עשה כמו שכתב בספר חרדים, אך צריכין לומר כמו שמותר לאכול בשר או פירות, ועל כורחק פירוש הכתוב רק שאם בא

לאכול לחם צריך שיהי' מצה, כמו כן יתפרש לדעת מהר"ל ז"ל שאם אוכל דבר הבא לידי חימוץ צריך שיהי' מצה, אבל אם גלוש בלא מים כלל היא כאוכל דבר הבא שלא מחמשת המינים.

(אבני נזר, אר"ח סי' שעז)

נ.ב. במכילתא פ' בא נראה קצת, דנקרא מצה רק דאינו יוצא בו יד"ח. גם נראה שם, דפת מאורז וכו' נקרא מצה, רק דאינו יוצא בה משום דאינו בא לכלל חמץ.



בדין אין יוצאין במצה של טבל:

(א) במכילתין (דף) תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל כו' תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל, ואיסורא דחמץ להיכן אזלא, אמר רב ששת הא מני ר' שמעון הוא דאמר אין איסור חל על איסור, דתניא ר' שמעון אומר האוכל נבילה ביום הכיפורים פטור עד כאן.

(ב) ובתב הרמב"ן בחי' דנראה, דלדידן דלא קיימא לן כר' שמעון ואית לן כולל ומוסיף יוצאין בטבל, ואין לומר דמכל מקום אין יוצאין משום מצוה הבאה בעבירה, אם כן למה ממעט משום דאינו בכל תאכל חמץ, תיפוק לי' משום מצוה הבאה בעבירה, אלא ודאי אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, משום דאפשר בהפרשה, אך העיקר דמצוה הבאה בעבירה דרבנן, על כן הוצרך למעט מקרא שלא יצא בו מן התורה, ולעולם יש בטבל משום מצוה הבאה בעבירה, ונתקיימו דברי פוסקי הלכות דאין יוצאין בטבל עד כאן דבריו.

(ח) אך יש סיוע לפוסקי הלכות מסתם משנה, שדוחק לאוקמי סתם משנתנו דלא כהילכתא, דקיימא לן איסור כולל ומוסיף, וכן סתם משנה ר"מ דאית לי' כולל ומוסיף כדאיתא פרק ארבעה אחין, אלא ודאי משום מצוה הבאה בעבירה.

(ט) אך לכאורה זה אינו, דאם כן קשה לשמואל ריש פרק לולב הגזול דביום טוב שני דאינו מן התורה רק מדרבנן זכר למקדש, לא חיישינן למצוה הבאה בעבירה, אם כן קשה מתניתין דמרור של טבל, דהא בזמן הזה מרור דרבנן, זכר לזמן דאיכא פסח ולא חיישינן למצוה הבאה בעבירה, אלא ודאי מתניתין כר' שמעון, וילפינן מרור ממצה, דאית בי' פסול

בגופא דלית' בבל תאכל חמץ, ועל כרחך לשמואל מתניתין דלא כהילכתא, ויש לומר דהוא הדין לדידן.

(י) אך יש לקיים הסיוע ממתניתין, ונאמר דמצה ומרור דמכשירי פסח הם [וכן לשון הש"ס לקמן (3)] ובעבודה זרה (107) מכשירי קרבן פסול בהו נעבד כמו בקרבן עיין שם איבעיא דרבא, על כן כמו בקרבן דכתיב ממשקה ישראל בעינן מן המותר לישראל, כמו כן מצה ומרור בעינן דוקא מותר לישראל, אך מצה דאית בי' עשה בפני עצמו בערב תאכלו מצות, לענין העשה ההיא לא בעינן מותר לישראל, וצריך טעמא דלית' בבל תאכל חמץ לר' שמעון, אבל מרור דאינו אלא זכר למרור הבא עם הפסח דמכשירי קרבן הוא, אפילו בלא דר' שמעון צריך שיהי' מן המותר, ואין קושיא ממרור לשמואל.

(יא) ואין להקשות דהא במכילתין (111) ממשקה ישראל מן המותר לישראל, מכאן אמרו אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא נסכים מן המוקצה, אמרת מה טבל שאיסור גופו גרם לו, יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר [פרש"י דאיסור שבת] גרם לו, ואי אמרת מוקצה דאורייתא, מה לי איסור גופו, מה לי איסור דבר אחר, והכי סלקא שמעתתא עיין שם. ומבואר דאיסור דרבנן לית בי' משום ממשקה ישראל, ועם כן מרור טבל דרבנן, דכל מעשר ירק דרבנן, למה יאסר משום ממשקה ישראל, לא קשיא, דלכאורה קשה שמעתתא דאלו עוברין, דהא הבריייתא ממעט לה משום דאין איסור גופו גורם, וכיון שהטעם משום מוקצה דרבנן, מה צריך לטעם דאין איסור גופו גרם לו, על כן נראה לפי מה שכתב הרשב"א פרק חרש דאיסור דרבנן מותר להאכיל לקטן, והוקשה לו דאם כן יהי' מותר לערב בטבל דרבנן משום דחזי לקטן, כמו שמותר לערב ביום הכיפורים משום דחזי לקטן, ותירץ הרשב"א דשאני יום הכיפורים דיומא גרם, והמאכל בעצמותו היתר, הוא דמהני לקטן, והשתא ניהא הבריייתא, דכיון דאין בו איסור מגופו, רק דבר אחר גרם, הזמן דשבת, והוא רק דרבנן*, ומותר לקטן, חשיב מאכל המותר, כמו ביום הכיפורים כיון דאין איסור מגופו וחזי לקטן חשיב מאכל המותר. [נאפשר דכל הקרבנות הקרבים ביום הכיפורים חשובים מותר לישראל מטעם זה], ואם כן בנידון דידן בטבל דרבנן דאיסורו מגופו אף שהוא דרבנן, חשיב מאכל איסור.

(אבני נזר, או"ח סי' שעח)

נ.ב. עיין ירושלמי סוף"ד דסוכה, דמים מגוללים כיון דאסירי מדרבנן לא חשיבי משקה ישראל, רק דשם אסור להאכיל לקטן כיון דמטעם סכנה אסרוהו.

(יב) עוֹד יֵשׁ לִי לֹמֵר דְּלִידֵן טַבַּל פִּסּוּל לֹאֻ מִשּׁוֹם מִצּוֹה הַבֹּאֶה בַּעֲבִירָהּ, רַק מִשּׁוֹם דְּמִצָּה אֵיתֶקֶשׁ לַפֶּסַח, כְּדֹאֵיתָא בְּמִכִּילְתִּין (קכ) אִמֵּר רַבָּא רַבָּא מִצָּה בּוֹמֵן הוּא אַחֵר חֲצוֹת, לִר' אֲלֵעֶזֶר בֶּן עֲזַרְיָה לֹא יֵצֵא יְדֵי חֻבְתּוֹ מִשּׁוֹם דֹּאֵיתֶקֶשׁ לַפֶּסַח, וְעַל כֵּן מִצָּה שֶׁל אִיסּוּר פִּסּוּלָה כְּמוֹ קֶרְבֵּן שֶׁל אִיסּוּר, וְהָא דֹּאֵיצְטְרִיךְ לְמַעֲמָא דְלִיתִי בְּבַל תֹּאכַל חֶמֶץ, הֵינִי מִשּׁוֹם דִּהֲבֵרִיתָא ר' שְׁמַעוֹן הוּא כְּדִמּוּקֵי לָהּ בְּגִמְרָא, וְרִ"שׁ אֵית לִי בְּבַל דּוֹכְתָא כָּל הָעוֹמֵד לְפָדוֹת כְּפָדוּי דְּמִי, כָּל הָעוֹמֵד לְזִרוּק בְּזִרוּק דְּמִי, וְהוּא הָדִין טַבַּל דְּעוֹמֵד לְהַפְרִישׁ כְּמוֹפְרֵשׁ דְּמִי, וְחֹשִׁיב מִן הַמּוֹתֵר בְּפִיךְ. וְהָא דֹּאֵין מִבִּיּוֹן נִסְכִּים מִן הַטַּבַּל, נִיחָא גַם לִר' שְׁמַעוֹן, דְּכִיּוֹן שְׁנַתְקַדְשׁוּ בְּכָלִי, שׁוֹב אִי אֲפֻשֶׁר לְהַפְרִישׁ עָלַי תְּרוּמָה, דְּבַעֲיֵין שִׁירִי נִיכְרִים שִׁיחִי מוֹתֵרִין בְּאִכִּילָהּ, וְזֶה אִיסּוּר מִשּׁוֹם הַקֶּדֶשׁ, אֲבָל לִגְבִי מִצָּה חֹשִׁיב מוֹתֵר בְּפִיךְ לִר' שְׁמַעוֹן, מָה שֶׁאֵין כֵּן לְחַכְמִים דְּלִית לָהּ כָּל הָעוֹמֵד וְכו' מִצָּה שֶׁל טַבַּל וְכֵן מְרֹר שֶׁל טַבַּל פִּסּוּלִים מִשּׁוֹם מִמְשַׁקָּה יִשְׂרָאֵל.

(יג) וּבְמָה שֶׁכְּתַבְתִּי דְּבַעֲיֵין בְּמִצָּה מִן הַמּוֹתֵר בְּפִיךְ, נִיחָא לִיִּישֵׁב דְּבִרֵי הִירוּשְׁלָמִי הוֹבָא בְּתוֹסְפוֹת קִידוּשִׁין (קכ) וּבִר"שׁ פֶּרֶק ב' דְּחִלָּה דְּמִקְשָׁה יִבּוֹא עֲשֶׂה דְּמִצָּה וִידְחָה לֵּלָא תַעֲשֶׂה דְּחָדֶשׁ, וּמִשְׁנֵי מִשּׁוֹם דֹּאֵין כְּתוּב בְּצִידוֹ, וְהַקְשָׁה הִר"שׁ דְּבַבֵּל מְקוֹם בִּש"ס שְׁדוּחָה אֵף עַל פִּי שֶׁאֵין כְּתוּב בְּצִידוֹ, וְלִפִּי מָה שֶׁכְּתַבְתִּי יֵשׁ לֹמֵר דְּמִצָּה דְּחָדֶשׁ פִּסּוּל מִשּׁוֹם דְּבַעֲיֵין מִן הַמּוֹתֵר לְיִשְׂרָאֵל, וְהִירוּשְׁלָמִי מְקַשָּׁה דְּכִיּוֹן שְׁדוּחָה לֵּלָא תַעֲשֶׂה הוּי מִן הַמּוֹתֵר, וּמִשְׁנֵי דְּבִשְׁלָמָא אִם הִי כְּתוּב בְּצִידוֹ הִי מוֹתֵר וְלֹא דְּחוּי כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב בְּתוֹסְפוֹת בְּמִנְחוֹת גְּבִי כְּלָאִים בְּצִיצִית דְּהוֹתֵרָה וְהֵינִי מִשּׁוֹם דְּכְתוּב בְּצִידוֹ הִי חֹשִׁיב מִן הַמּוֹתֵר, אֲבָל הַשְׁתָּא שֶׁאֵין כְּתוּב בְּצִידוֹ וְהוּי דִּיחּוּי לְבַד, לֹא חֹשִׁיב מִן הַמּוֹתֵר*, וְעֵיִין פִּסְחִים (קכ) פֶּסַח הָבָא בְּטוֹמָאָה לְמֵאֵן דֹּאִמֵּר טוֹמָאָה דְּחוּי בְּצִיבּוֹר, אֵין בּוֹ מִשּׁוֹם שְׁבִירַת עֵצִים דְּפִסּוּל הוּא, הִכִּי נִמִּי לֹא חֹשִׁיב מוֹתֵר. וּבְתוֹסְפוֹת קִידוּשִׁין הִנֵּל פִּירְשׁוֹ הִירוּשְׁלָמִי מִשּׁוֹם דִּהֲעֲשֶׂה קוֹדֶם הַדִּיבּוֹר, וְהֵלָא תַעֲשֶׂה לְאַחֵר הַדִּיבּוֹר, אֵךְ בִּירוּשְׁלָמִי סוֹף פֶּרֶק ג' דְּנִדְרִים גְּבִי מִילָה בְּצִרְעַת בְּתִירוּצוֹ שֶׁם וּבְפֶרֶק קָמָא דְּבִיצָה גְּבִי חֲפִירַת עֶפֶר לְכִסּוֹי בְּיוֹם טוֹב דְּתֵלִי לָהּ הִירוּשְׁלָמִי בְּמַחְלֻקַּת זֶה, וְשֶׁם אִי אֲפֻשֶׁר לְפָרֵשׁ כֵּן.

(אֲבִנֵי נֹזֵר, אִר"ח ס' שַׁעַח)

ג.ב. עִפְי"ד הִיָּה נ"ל לִישֵׁב קוּשִׁית הָעוֹלָם, דְּמֵאִי פֶּרִיךְ הָא אֵינּוּ רֹאזִי לָז', אִמְנֵם לְפִי"ז י"ל דְּכִיּוֹן דְּהוּא טַפֵּל לַפֶּסַח, א"כ בְּמִצָּה זוֹ לֹא כְּתִיב שְׁבַעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ כִיּוֹן דֹּאֵינוּ מִצּוֹה בְּפִנֵּעַ, וְכִבֵּר חֲקְרוּ בְּאַחֲרוֹנִים, אִי בְּעִי כֹזִית בְּמִצָּה זוֹ דִּלָּא כְּתִיב בִּיה אֲכִילָהּ, וּמִדִּין עֲדָלִית הוּי מִשְׁקָה יִשְׂרָאֵל, דְּמ"מ מִצֵּד הַמִּצּוֹה מִצּוּוֹה לֹאֻכְלוּ בְּפִנֵּעַ, וְע"ז מִשְׁנֵי דֹאֵין עֲדָלִית.

גַּם אֲפֻשֶׁר לְפָרֵשׁ הִירוּשְׁלָמִי עִפְי" סַגְנוֹן מֶרֶן זְצוּק"ל, עִפְי"מ"שׁ הָאַחֲרוֹנִים דְּבִלָּחִים אִיכָא אִיסּוּר שְׁנֵי דְלָחִים וְקָלִי וְכו', וְא"כ הוּי ב' לֹאֻזִּין, וְס"ל דְּדוּחָה כְּשִׁיטַת תּוֹס' יְבִמוֹת ג.,

ולזה משני דאינו דוחה כיון דאינה כתובה בצדה, דהיינו אי כתובה בצדה בע"כ
דנדהה גם בכה"ג, אלא דמהירושלאמי שהביא לבסוף יש סתירה גם לזה.

מקור

(א) אשר הוקשה לו בגמרא פסחים (קטו.) שהוכיח הש"ס מחכמים שהולקים על הלל בכריכה
דסבירא להו מצוות מבטלות זו את זו, נימא דהמעם משום דצריך לאכול מצה ואחר
כך מרור כדאיתא פסחים (דף קיד), ודומה לשמע תקיעה תרועה תקיעה משלשה בני אדם דלא
יצא, דאין כאן פשוטה לפני' ופשוטה לאחר' כיון ששמע בבת אחת, הכי נמי אין כאן מצה
ואחר כך מרור כשאוכלים בבת אחת.

(ב) תשובה. דע שיש הבדל בין הנושאים שמצה ומרור שתי מצוות הם, תדע שמברכים על
כל אחת ברכה בפני עצמה, ואילו הי' מצוה אחת אין מברכין על כל חלק מצוה
בפני עצמה, כמו שכתב בית יוסף אורח חיים סימן תרנ"א בשם תשו' רשב"א, שאם נמל
מינים שבלולב כל אחד בפני עצמו, מכל מקום אין מברכין אלא ברכה אחת על כולן דמצוה
אחת הוא, ואין מברכים על כל חלק דמצוה בפני עצמה. ועל כורחין מצה ומרור שמברכין על
כל אחד בפני עצמה שתי מצוות הם, ואם כן אם אכל מרור ואחר כך מצה אין שום חסרון
באכילת מצה, דאין מצוות מצה תלו' כלל במרור שלאחר', ואפילו לא יאכל מרור כלל
נתקיימה מצוה בשלימות, כל שכן שאכל אלא שלא אכל לאחר', ואין חסרון רק במרור
שעדיין לא הגיע זמן של מרור לכתחילה עד שאכל המצה. וכן לשון הש"ס, כיון דלא בעידן
חיובא דמרור אכיל ל'. וכן מצינו בשעיר המוספין דיום הכיפורים שהקריבו קודם עבודת היום
לא עשה ולא כלום. הכא נמי עדיין לא הגיע זמנו של מרור לכתחילה.

(ג) קיצור הדברים אם אכל מרור ואחר כך מצה אין גרעון כלל באכילת מצה רק באכילת
מרור, לא כן תקיעה תרועה תקיעה, דשופר הכל מצוה אחת ומעכבין זה את זה,
ואם הריע ואחר כך תקע, הגרעון בשניהם דתקע ולא הריע אחר' אף התקיעה אינה מצוה.

(ד) והנה העושה שני דברים בבת אחת נחשב כל אחד כאלו עשהו לאחר השני*, ועל כן
המקדש שתי אחיות אינם מקודשות, דנחשב קידושי רחל כאלו הי' אחר קידושי
לאה וכן גיטה וידה באין כאחת, ועל כן כשאכל מצה ומרור כאחד נחשב לגבי מרור כאלו
אכלו לאחר המצה ויצא גם ידי מרור, ואף דלגבי מצה נחשב גם כן כאלו אכלו לאחר המרור,
מה בכך, הא מצוות מצה נתקיימה בשלימות אפילו אכלו לאחר המרור, אבל לגבי שופר
דכששמע תרועה ותקיעה בבת אחת, אף דלגבי תרועה נחשב כאלו שמעה לאחר התקיעה,

הא גם לגבי התקיעה נחשב כאלו הי' לאחר התרועה ואין כאן פשוטה לפני', בשלמא במצה ומרור שאין דנין רק על המרור, וכיון שנחשב כאלו הי' לאחר המצה שפיר דמי, אבל בשופר שדנין על שניהם, כשנחשב כאילו כל אחד הי' אחר חברו, אין כאן פשוטה לפני' וכן בתרועה ותקיעה אחרונה, אם תחשוב כל אחד כאלו הי' מאוחר אין כאן תרועה קודם התקיעה האחרונה.

ז) עוד יש לומר בקצרה דסדר תקיעה תרועה תקיעה כתב בגור ארי' שבת סוף במה מדליקין טעם הענין דהעיקר הוא התרועה, ועל כן כתיב יום תרועה יהי' לכם. והתרועה הוא הקדוש, על כן הוא באמצע כמו א"י ירושלים ומקדש עיין שם. וכשהם בבית אחת אין ניכר מי האמצע ע"כ פסול. וכן בתרומה שמחויב להקדים הביכורים לחשיבותו. וכשהם בבית אחת לא ניכר מי הקודם. אבל במצה ומרור אין הטעם משום חשיבות המצה כנ"ל מדקאמר הגמרא שלא בעידן חיובא דמרור כנ"ל. רק הטעם יש לומר דמצות שביליל הפסח הם להודות על הניסים. ועל כן אוכלין מצה להודות על הגאולה. ואוכלין מרור להודות גם על המרירות שמררו בו. שעל ידי זה עלינו למעלות גדולות ביציאת מצרים. אך לא נגלה טובת המרור עד הגאולה. על כן זמן מרור אחר המצה וכשהם בבית אחת שפיר דמי שהרי בעת הגאולה נודע טעם מרור. ואין לכתוב בזה יותר.

(אבני נזר, אר"ח סי' שעט)

ג.ב. אינו מובן, דאדרבא כיון דזה אח"ז הם סתירות לפיכך בבית אחת אינם חלין, דא"א לחול במצב של סתירות, ואח"כ דהוי' בב"א ממש. רק דביאורו דכיון דאין סתירה קודם החלות, דבלי ערוה יש תפיסת קידושין, ורק בחלות נפקע, א"כ אמאי לא יחולו, ואי דאח"כ יסתרו מה הוי. ותינח לשיטת רש"י יבמות מט. דנעשית ערוה פקעי, אבל התוס' חולקין וע"כ דנחשב זאח"ז.

ובזה א"ש הטו"ז או"ח סי' תע"ה אות ב', דאין דבריו מובנים בשטחיות, אבל מ"מ נראה דזהו דוקא בסתירות, אבל הכא אין המצה סותר למרור רק דלא מטי זמניה, ושלילתו הוא הסתירה אין כאן גדר זה.

ובזה א"ש, שיטת הר"מ פי"ג מנדרים דקיים ומופר בב"א קיים, והר"ן תמה עליו. אבל הכא אין ההפרה סתירה להקמה רק דאין מה לקיים, וא"כ נחשב ההפרה אחר ההקמה, דל"מ דהסותר נחשב קודם. אבל מהר"ן נראה דלעולם הם זאח"ז, אבל מהר"מ אין ראיה, די"ל דאפי' הם בזאח"ז מ"מ לא נגמר עדיין ההפרה עד אחר כ"ד כבעלמא, וא"כ יש על מה לחול ההקמה, והפרה אינו סותר לו בעצם וכמש"נ, משא"כ בהיפוך לא מהני תוכ"ד, דמ"מ ההקמה סותר לההפרה, ודוק.

אשר הוקשה לו בדברי הרמב"ן שמנה ספירות העומר בכלל מצוות שאין הזמן גרמא. והענין פלאי. ואפשר סבירא ל' לרמב"ן דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו, היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן, רק ממחרת השבת מתרגמינן מבתר יומא טבא, אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם, ואם תאמר מכל מקום זמן השבת הוא ט"ז בניסן גורם, הלא כל מצוות השבת נשים חייבות פסח מצה מרור, גם לספר ביציאת מצרים כתב בחינוך דחייבות, הוא הדין עומר אי אתה יכול לפוטרים מחמת שזמן יום טוב גרמא, כיון שכל מצוות שביום טוב נשים חייבות*. אך לדעת הפוסקים קצירה וספירה פסול ביום, אם כן הלילה גורם, אך רמב"ם פסק נקצר ביום כשר והוא הדין ספירה, אך בזוהר הקדוש פרשת תצוה מפורש נשים פטורות מספירת העומר, ומפרש הטעם על דרך הסוד.

(אבני נזר, אר"ח סי' שפד)

נ.ב. אינו מובן, דרך במצות הלילה הם חייבות, אבל ממצות היום דהיינו שמחה ועוד פטורות. גם אינו מובן, דאפי' חייבות מ"מ כיון דהזמן גורם יש עליו שם מ"ע שהזמ"ג, ומהקישא יליף דפטורות, ואטו יתחייבו בסוכות כיון דהוא נגזר מזמן דיוהכ"פ, עיין לקמן סי' תמ"ט, וצ"ע"ג.



שאלה. מי ששכח ולא ביער חמצו קודם חצות נזכר אחר חצות, אם יש לו תקנה שלא יבער החמץ ולא יעבור עליו בבל יראה ויהי' מותר אחר הפסח, או אף בפסח עצמו שלא יעבור עליו מכאן ולהבא או לא.

(א) תשובה. נראה לי דיכול ליתנו לגוי במתנה והגוי ימשכנו לרשותו, או שיקנה לו החצר שהחמץ מונח בו והגוי יקננו מהפקר, ובה מקיים העשה דתשבינו כמו שמקיים לריה"ג במכירה לנכרי כמו שכתבו התוס' ריש כל שעה.

(ב) ולכאורה יש לומר, דתלוי במחלוקת אם איסורי הנאה אינו שלו, או שהוא שלו רק שאינו ברשותו, שאם הוא אינו ברשותו לבד, הגוי אינו יכול לקנותו מעצמו כיון שהוא של בעלים, ובעלים אין יכולין להקנות להם לפי שאינו ברשותם.

(ג) אך נראה, דאפילו נאמר שהוא שלו רק אינו ברשותו תלוי במחלוקת הרא"ם בס' יראים בגזל נכרי, שהרא"ם סובר דאף למאן דאמר מותר מכל מקום אינו נעשה שלו, ורש"י בתשוב' הובא ברמ"א סי' רפ"ג כמומר שהי' לו פקדון ביד אחרים ומת ויש לו יורשים ישראל,

אם יש עדים ששלחו יד בפקדון מחיים או שתבעום ולא רצו ליתן לו זכו במה שבידם, הנה דמיון שמוטר לגזול נעשה שלו*, ודלא כבעל ספר יראים. ותמהני על מג"א סי' תרל"ז שהביא דברי בעל סי' יראים ולא כתב שרש"י חולק, וכיון שרמ"א הביא דברי רש"י בלי חולק אנן בתר רמ"א גרירן.

(אבני נזר, או"ח סי' תקכח)

ג.ב. אפשר דנעשה כאבדה אם שלחו יד, דתו ליכא שמירה וזכו בו, דחייב השבה ליכא בזה, והרי לא קיימ"ל כרב דבדמים קנינהו, אע"פ דפקע מצות השבה משום קל"ב מ, רק דשאני התם דהוא בר השבה, משא"כ הכא הגברא נפקע מל"השיב לו. וגם יש לחלק, דגזל עכו"ם הוא רק היתר האיסור אבל אין לו קנין גזלה, משא"כ בישראל, וצ"ע.



ד) והנה לפי זה דמקום שמוטר לגזול שוב קונה אותו, ממילא אם הבעלים נותנים לגוי מדעתם אף דלא מהני הקנאתם*, מכל מקום מותר לנכרי ליטלו ולאוכלו אף אם לא נעשה של גוי, כמו אומני' דכתב הר"ן נדרים דלא נעשה של האוכל, ומכל מקום מותר לאוכלו, וכן מעשר שני לר"מ דסבירא ל' ממון גבוה ולא יוכל ליתנו במתנה כדאיתא בקידושין פרק ב', וכן קדשים דלאחר שחיטה משלחן גבוה זכו, מכל מקום יכולים להאכיל לאחר אף שאינו נעשה של האחר, הכי נמי אף שאינו ברשותו ואינו יכול לאכול, ושוב כיון שמוטר ליקח לעצמו ואין בו איסור, ממילא קונה אותו לשימת רש"י הנ"ל.

(אבני נזר, או"ח סי' תקכח)

ג.ב. הגוי יכול לטלו גם בלי רשותו כמ"ש בתוספתא (כלאים פ"ה) כלאי הכרם וכו' מותרים משום גזל, וגם כאן הכל מצווין לבערו כיון דעובר עכשיו, וכאן עדיף מרש"י דאבודה ממנו ומכל אדם.



ה) ולכאורה יש להביא ראי' לזה, ממה שפירש רש"י פרק קמא דחלין ובפרק ר' ישמעאל בהא דמכרן וקידש בדמיהן מקודשת שהדמים למחליף עצמו אסורין, ומכל מקום כיון שלה מותרין מתקדשת בהם, וקשה כיון דלדידי' איסורי הנאה נינהו ואינו שלו*,

הוי כמקדש בהפקר דפשיטא דאינה מקודשת, ואי אינו ברשותו לבד איך יכול להקנותו, אך לפי מה שכתבתי לעולם הם אינן ברשותו, ומכל מקום היא קונה אותן כיוון שמדעתו אין בו משום גזל וקונה אותם.

(אבני נזר, אר"ח סי' תקכח)

נ.ב. עיין רש"י פסחים דף ז', דמבואר אי לאו הפקר ב"ד היתה מקודשת בגוף החמץ, ועל החליפין ל"א כן, והיינו דאסה"נ דרבנן עדיף. ועוד אי מה"ט כיון דא"י לעכב על לקיחתה, דהרי מותר משום גזל אי דין אסה"נ גמורים להם, איך מקודשת הא איהו ל"א נתן מידי לה.

ועוד נראה, דלהנך דהוי אינו ברשותו אבל שלו הוא מטעם דקיימ"ל כל מילתא וכו' אי עבד ל"א מהני, וא"כ א"י למוכרו וכו', אבל איסור דרבנן גרע בזה וכמו איסור שבועה הוא לתוס' תמורה ו. (ד"ה והשתא) ור' חז"מ סי' רחג, ואי זהו טעמא להפקיע המכר, א"כ י"ל דאי יקיים בו תשבייתו וכנ"ל, לריה"ג תו נימא עשה דוחה ל"ת ויחול, רק דעשה הבא ע"י פשיעה אינו דוחה כידוע לתוס' (שירובין ג. ד"ה מתן), רק כאן הרי קיומו חל בשעת איסורו עיין רש"י פסחים ה', וא"כ אפשר דלא נקרא בא ע"י פשיעה, ויש לצדד בזה.



(א) מכתבך הגיעני. ואשר הקשית בתוס' קידושין (17) שכתבו שעל כן לא עשו במדבר אלא פסח אחד על פי הדיבור, משום שרובם ערלים היו, ועל זה הקשית דמכל מקום יעשו המיעוט, דבפסחים (9) משמע דווקא רובם זבים ומיעוטם טמאי מתים אינם עושים בראשון ולא בשני, אבל מיעוטם מהורים המהורים עושים, עכ"ד.

(ב) וראיתי במהרי"ט בחי' שעמד בזה קצת באופן אחר, דמהתם משמע שהזבים אינם נחשבים במנין רוב כמו אותם שהיו בדרך רחוקה, ועל זה תירץ מהרי"ט דהבא הם עצמם לא הי' ערלים רק בניהם, וכיון דבעצמותם חזוין נחשבים במנין ומעכבים על המיעוט שלא היו נקראים קהל.

(ה) ובאמת כי מצד הסברא הדבר מרפס איגרי, ובתורה כתבי ושחטו על עדת ישראל וקרבן ציבור הוא, ואיך ישחוט אדם אחד או שנים דלאו קהל הוא כלל* אפי' לסברת מהרי"ט דאין הזבים נחשבים, מכל מקום הלא בעצמותו לאו קהל הוא אדם אחד או שנים. (אבני נזר, אר"ח סי' תקלח)

נ.ב. עיין יומא דף נא שם, דגם חגיגה היה ל"ה שם קרבן ציבור משום דאתי בכנופי',

וְלֹא מַה"ט דּוֹשַׁחְטוּ וְכו', וּבִפְסָח שְׁנֵי דַּאֲתִי בִּיחִיד אֵינּוּ כֵן. וְעִי"ש בַּפְּרִש"י עַל כְּנוּפִיא, דְּהֵיִינוּ דַּאֲתִי בְּרַגְלָא שְׂאֵז מִכּוֹנְפִים כּוֹלָם בִּירוּשָׁלַיִם, שׁוֹב רֵאִיתִי בָּאוֹת ט' שְׁבִיאָר דְּבִרְיוֹ.

סגסג

(ו) עוֹד יֵשׁ מִקּוֹם עִיּוֹן, לִר' מֵאִיר דְּסִבִּירָא לִיה בְּעֶרְכִּין (א). הַשִּׁיר מַעֲכָב קֶרְבֵּן, וְהַפֶּסַח נִמִּי טַעוֹן שִׁירָה כְּדַאֲתִיא בְּפֶרֶק תַּמִּיד נִשְׁחַט בְּתוֹסַפְתָּא שֶׁהֵבִיאוּ הַתּוֹסַפּוֹת וְהַלּוּיִם קוֹרְאִים הַהֲלֵל, וְכֵן בִּילְקוּט פ' בַּהֲעֵלוֹתָךְ זִבְחֵי אֱלֹהֵי הַפֶּסַחִים, וְאִם יִשְׁחוּט הַמִּיעוּט הֲלֵא יְהִי קֶרְבֵּן יָחִיד וְלֹא יְהִי טַעוֹן שִׁירָה, וְהָרִי הַמְצוּה שִׁיחֵי קֶרְבֵּן צִיבּוֹר בְּשִׁירָה*, וְכֵל שְׁלֹא הִי בְּשִׁירָה הַקֶּרֶבֶן פֶּסוּל, וְדוּמָה לְנִשִּׁים בְּבִרְכַּת הַמּוֹזֵן דְּמַבְעִיא לִי אִם לֹא דְאוֹרִייתָא, דְּכֵל שְׁלֹא אָמַר בְּרִית וְתוֹרָה לֹא יֵצֵא יָדֵי חוֹבְתָא וְהֵם אֵינֶם בּוֹה, עַל כֵּן לֹא יִתְחַיְיבוּ כָּלֵל, וְהָכִי נִמִּי בּוֹה כִּיּוֹן דְּלִר"מ כֵּל שְׁלֹא אָמְרוּ שִׁירָה בְּפֶסַח לֹא יֵצֵאוּ, אִם הַקֶּרֶבֶן יָחִיד כִּיּוֹן דְּלִיתִי בְּשִׁירָה פֶּסוּל, וְאִפִּילוּ לְרַבֵּנן מִכָּל מִקּוֹם יֵשׁ לּוֹמַר דְּרֵאוּי לְשִׁירָה בְּעִינָן, וְאִם רוֹב צִיבּוֹר זִבִּים, שׁוֹב אֵין קֶרְבֵּן הַמִּיעוּט רֵאוּי לְשִׁירָה.

(אֲבִנֵי נֹזֵר, אִו"ח פ"י תַּקְלָח)

נ.ב. אִם נֹאמַר דְּבִכְה"ג אֵינּוּ קֶרְבֵּן צִיבּוֹר רַק יָחִיד, אֵין לֹא דִין שִׁירָה וּמִמִּילָא דְּלֹא מַעֲכָבָא, כִּיּוֹן דְּלֹא נֹאמְרָה דִּין שִׁירָה בְּקֶרְבֵּן יָחִיד.

סגסג

שְׁאֵלָה. קָטָן שֶׁהִגְדִּיל בְּתוֹךְ יְמֵי הַסְּפִירָה, אִם יִסְפּוֹר מִכָּאן וְאֵילֶךְ בְּבִרְכָּה אוּ בְּלֹא בִרְכָּה. וְהֵבִיאֵנִי לִידֵי סַפֵּק זֶה, יַעֲן שֶׁמִּעֲתִי קוֹל הַבְּרָה שֶׁאֶחָד מִן הַגְּדוּלִים ז"ל אֵשֶׁר לִפְנֵינוּ הוֹרָה לְסַפּוֹר בְּלֹא בִרְכָּה, אֵךְ אֵינְנוּ בְּבִירוֹר אִם הוֹרָה כֵּן, וְנַחֲזִי אֵינָן.

(א) תְּשׁוּבָה. בְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה (כח). כִּפְאוּ וְאָכַל מִצֶּה יֵצֵא, וּפְרִיךְ עָלָה כִּפְאוּ מֵאֵן אֵילִימָא כִּפְאוּ שֶׁד וְהַתְנִינָא עֲתִים שׁוֹמֵה כִּשְׁהוּא חֲלִים הָרִי הוּא כְּפִיקָה לְכָל דְּבִרְיוֹ כִּשְׁהוּא שׁוֹמֵה הָרִי הוּא כִּשְׁוֹמֵה לְכָל דְּבִרְיוֹ, אֲלֵא שְׁכִפְאוּ פְּרִסִּים. וְהֵנָּה מִבּוּאָר בְּכִפְאוּ שֶׁד לֹא יֵצֵא, וְכִשְׁחֻזֵּר לְחַלְמוֹת מַחֻיִּיב לֵאכּוֹל מִצֶּה פֶּעַם אַחֲרָת, וְכֵן כָּתַב הַרְמָב"ם פֶּרֶק ו' מֵהַלְכוֹת חֲמִין וּמִצֶּה הַלְכָה ג', אֲכַל בּוֹיֵת מִצֶּה וְהוּא נִכְפָּה בַּעַת שְׁמוֹתוֹ וְאַחֲרַי כֵּךְ נִתְרַפָּא חֵיִיב לֵאכּוֹל אַחֲרַי שְׁנִתְרַפָּא, לְפִי שְׁאוּתָהּ אֲכִילָה הִי בְּשַׁעָה שְׁהִי פְטוֹר מִן הַמְצוּוֹת עַכ"ל, וּמִבּוּאָר דְּמִצְוָה שֶׁעָשָׂה בְּשַׁעָה שְׁהִי פְטוֹר מִן הַמְצוּוֹת לֹא הוּי מִצְוָה כָּלֵל, וְהָכִי נִמִּי הַסְּפִירָה שֶׁסֶּפֶר בְּקִטְנוֹת אֵינָה נִחְשָׁבֶת סְפִירָה,

ושוב תלוי במחלוקת הפוסקים אם לא ספר יום אחד אם מחוייב לספור שאר ימים וסופר בלא ברכה.

ב) וראיתי להטורי אבן שם כתב טעם אחר, משום דמעשיו של שומה כמתעסק דיינינן ליה כדאיתא בחולין (יב) דקמן ששחט עולה פסול כמו מתעסק בקדשים שלא ידע שהוא קודש, והכי נמי כאילו לא ידע שזה מצה והיום יום טוב, וטעם זה נוכל לומר גם כן בספירה. הגם דלכאורה לא דמי, דהא חרש שומה וקמן יש להם מעשה ואין להם מחשבה, והיינו אם המעשה עצמה מוכיח על מחשבתו כגון שחוקק אגוז לשם כלי נעשה כלי, אבל אם שחט קרבן שאין שחיטתו מורה שלשם קרבן שחט הוא מתעסק, ואף שאומר בפה ששוחט לשם קרבן, השחיטה לשם קרבן חשיב מחשבה לבד, והתייגה בשחיטת קרבן שהמעשה והדיבור שני דברים, וכיון שאין המעשה בעצמה מוכיח לא מהני, אבל הכא שדיבור הספירה הוא המעשה, וספירתו מוכיח על עצמה שיוודע מה הוא סופר, הוא כמו יש להם מעשה ומהני, כן יש לחלק. אך אכתי למה דקיימא לן מצוות צריכות כוונה*, ואינו מוכח שסופר לשם מצוה, ואי משום הברכה שמוכיח והרי הברכה אינו עצם הספירה, ושוב דומה לאומר בעת שחיטת הקרבן שלשם קדשים שוחט דלא מהני.

(אבני נזר, אר"ח סי' תקלט)

נ.ב. עיין מ"א סי' ס' סק"ג דבדרבנן ל"צ כונה, וא"כ יצא להנך דבזה"ז דרבנן הוא. עוד יל"ע עפ"י דבריו, דחינוך הוא דוקא אם יקיים גם הלכתחילה שבמצוה, א"כ איך יש חובת חינוך בכל קמן להך מ"ד דבעי כונה, ועכ"פ שלא לעיכובא בעי, עיין רמב"ן בסה"מ וכ"כ הח"א, וצ"ל דהוא כדבריו באג"ט, דלגבי עצמו יש לו מחשבה ונקראת מלאכתו מ"מ עיי"ש, וא"כ גם הכא נימא כן. ואפשר דרק גבי חינוך חשבוהו כן, אבל בחפצא דמעשה מצוה דא' אין לו מחשבה, אלא דיל"ע בזה באג"ט שם.

עוד תמוה האין מוציא אחרים במגילה בהגיע לחינוך, הא אין לו מחשבה, ולכו"ע צריך כונת משמיע, ובע"כ דלגבי חינוך חשבוהו בר כונה.

עוד יל"ע, דאי נימא דחובת חינוך על אביו הוא, כרש"י ברכות ור"ן מגילה ומ"מ פ"ז מחו"מ, א"כ בכלל היה מופקע קודם מהחיוב.



הרב יעקב בוימאן זצ"ל
רב אב"ד לוס אנג'לס

בסוגיא דטעם כעיקר

תרח"ם לפ"ק, פה קויל

הכרתי ופלטתי (כ"ס פו) הקשה, למה לן למילף איסור אכילה מג' פעמים לא תבשל חד לבישול וחד לאכילה וחד להנאה, תיפוק ליה מלא תאכל כל תועבה. ונראה לתרץ, דהנה בפסחים בסוגיא דמשרת מבואר שם לר"ע מנא ליה טעם כעיקר ומסיק דיליף מגיעולי מדין, - ומקשים העולם, דילמא טעם כעיקר לעולם לאו דאורייתא ולהגעיל צריך משום שמא משתמש בה העכו"ם בשר ואנן חלב או איפכא שבזה כו"ע מודים דטעם כעיקר מדאורייתא.

ונראה לתרץ, דהנה מתחילה רצה לתרץ דיליף מבשר בחלב ומדחי דחידוש הוא, והק' בתוס' (ד"ה חלל) הא תינח לרבא, אבל לאב"י שסובר דלאו חידוש שוב יקשה, וכוונת התוס' דילמא ר"ע סובר כאב"י, דאל"כ גברא אנברא קא רמית. ומת' הלב אריה בחולין (כסוגיא דטיפת חלב) דבאמת הק' התורת חטאת מנא ידעי' מבשר בחלב איסור טעם כעיקר, דילמא אסרה התורה לאכול ביחד אבל טעם מותר, ומת' דא"כ למה אסרה התורה מלא תבשל, ומלשון לא תבשל משמע דקאי אטעם, וא"כ ר"ע מבואר במשנה בפר' כל הבשר שחיה ועוף אינם מן התורה, ויליף לה מלא תבשל ג' פעמים, וע"כ שסובר מלא תאכל, וע"כ לא יליף לה טעם כעיקר דשוב יקשה כנ"ל עכ"ד.

ובזה מיושב קושיית העולם דילמא משום בשר בחלב, דהכא קאי לר"ע ואפילו בבשר בחלב נמי טעם כעיקר לאו מדאורייתא. ומיושב בזה קו' הכרתי ופלטתי לילף מלא תאכל שוב יקשה קו' התוס', וא"ל משום דר"ע יליף מלא תאכל, הא נמי ילפי' מלא תאכל ואעפ"כ סובר דטעם כעיקר, וע"כ שסובר שזה לא תלוי בזה, וקשה קו' התוס', וע"כ אנן ילפי' מג' פעמים לא תבשל. (ובפשיטות יש ליישב, כיון שמבואר שם שאב"י סובר טעמו ולא ממשו דאורייתא דילפי' מבשר בחלב וכו' ואמר רבא דרך בישול אסרה תורה, והשתא שפיר לא יכול למילף מלא תאכל כל תועבה, כיון דאם יליף מלא תאכל לא הוי ידעי' שדרך בישול אסרה תורה, א"כ שוב יכול למילף טעם כעיקר מבשר בחלב).

והנה הכרתי מביא לתרץ דנפק"מ בדרך הנאתו דבשר בחלב לוקה נמי שלא כדרך הנאתו משום שלא כתיב דרך אכילה, ואי יליף מלא תאכל יהיה דוקא כדרך הנאתו. ויש להקשות בבכורות דף ו': דמקשה חלב מנ"ל דשרי מדאסר רחמנא בבשר בחלב ש"מ דהאי לחודיה שריא, ויש לדקדק דילמא לעולם בעצמו אסור החלב, ובעצמו הוי אבר מן החי או דם וזה דוקא כדרך הנאתו, אבל שלא כדרך הנאתו מותר דכ' בהו לא תאכל, ולזה כ' לא תבשל שיאסור אפילו שלא כדרך הנאתו, ואפשר שהם סוברים מלא תאכל כל תועבה הוי דוקא כדרך הנאתו.



הרב אברהם חיים הרש בני ברק

"הלילה הזה כולנו מסובין"

בנוסח ההגדה בתחילתה כתיב "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים וכו', השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין". ויש לדקדק במה שכתוב 'השתא עבדי', [והרי אין דרכו של עבד בהסיבה, והכי מבואר בגמ' פסחים דף קח ע"א, מרור אין צריך הסיבה, פי' רשב"ם משום שהוא זכר לעבדות]. ושמעתי להקשות ממע"כ אאמו"ר רבי מנחם מנדל ב"ר יוסף צבי הרש זצ"ל [מק"ק לופן - פ"ת, מח"ס "תורת חיים"], במ"ש בהגדה "מה נשתנה" הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין, הלילה הזה כולנו מסובין, איך אמרינן "הלילה הזה כולנו מסובין", דזהו לכאורה סתירה למ"ש לעיל בסוף פסקת הא לחמא עניא השתא עבדי, [ונפק"מ, דאין דרכו של עבד בהסיבה], וצ"ע.

ועוד יל"ע בזה, דהואיל ואמרינן במה נשתנה "הלילה הזה כולנו מסובין", א"כ אמאי אמרינן בהא לחמא עניא "לשנה הבאה בני חורין", והרי אנן כבר מסובין עתה, א"כ בעינן למימר דכבר השתא בני חורין אנן, וצ"ע.



הרב יעקב אשר פלדמן ירושלים

א. והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים

בפר' וארא (שמות 11) לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' ע"כ. ובפרש"י סבלות מצרים, טורח משא מצרים, עכ"ל.

שם (1) ולקחתי אתכם לי לעם וכו' וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. ע"כ. סבלת קמא חסר ו', וסבלות תנינא מלא ו', וצ"ב.

ובחת"ס בד"ה וידעתם וכו', יל"ד, הא לעיל אמר ד' לשונות של גאולה, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי ובפחות שבהם, והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, ומוסיף והולך, והצלתי וגו', כמו שהסביר הרמב"ן, א"כ מ"ט אמר כאן וידעתם כי אני ה' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, שהוא הפחות, ולא אמר סתם, המוציא אתכם מארץ מצרים, עכ"ל, ע"ש מש"כ בזה ומש"כ ביבין שמועה.

ונראה בזה, בהקדם מש"כ באוה"ח יתרו (וי' א') בד"ה בחודש השלישי וכו', תקשי למה נתעכב ה' מתת תורה עד חודש השלישי וכו', כי לא היו ישראל ראויים, לצד שהיו בארץ הטמאה וכו' הוא לספור ספירת טהרתם, שבע שבתות וכו', והוא אומרו לצאת בני ישראל פי' לסיבת יציאתם מארץ מצרים, הוא הסובב עכבת הדבר, עד החודש השלישי וכו', עכ"ל. וע"ע באוה"ח אמור (כ) (11).

ומבואר בדבריו דביציאת מצרים לאחר שנתקיים ולקחתי אתכם וכו', היו כאן ב' גאולות, גאולת הגוף, והוא והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, וגם גאולת הנפש, שהוא ספירת שבע שבתות לטהרתם, כי לא היו ראויים, ומתן תורה, לצד שהיו בארץ הטמאה.

וּבְחַיֵּי אָדָם (כָּלָל קִמּוּ ס' א') בַּסֶּכֶת תִּשְׁבּוּ שִׁבְעַת יָמִים וּגו' (אֲמֹר כָּג מִצֵּ), וְשֵׁם נִמַּג כִּי בַסֶּכֶת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּגו', ע"כ, מִתְחִילָה כְּתוּב בַּסֶּכֶת חֶסֶד, וְכֵן בַּסֶּכֶת הוֹשַׁבְתִּי, כְּתוּב מֵלָא, אֵלֶּא לַהֲוֹרֹת ב' מִיָּנִי סֶכֶת שִׁשְׁבֹּר, א' סֶכֶת שֶׁל עֲנִי כְבוֹד, וְא' סֶכֶת מִמֶּשׁ, בִּשְׁעָה שֶׁצָּרוּ עַל הַעֲיִירוֹת בַּמִּלְחָמָה סִיחֹן וְעוֹג וְכו', עכ"ל. [ע"י דְּרוֹשֵׁי חֲת"ס סוֹכּוֹת עַמ' נה, בְּבִיאֹר דְּבָרֵי הַחֲיִי"א].

וּמִבּוֹאֵר בְּדַבְרֵיו, דְּכָל שֶׁכְּתוּב מֵלָא, בָּא לַהֲוֹרֹת עַל שְׁנֵי עֲנִינִים דְּהוּי כְּאִילוּ כְּתוּב ב' פַּעֲמִים. וְכ"ה בְּקוֹל אֱלֹהֵי שֶׁלַח (לֹאֵת א') וּבִמְהֵרָא ל' דִּיִּסְקִין (דְּכִיִּס ג כֹּא). וִי"ל עַד"ז גַּם בְּעֲנִינָנוּ, דְּסִבְלַת קָמָא דְּהַכּוּוֹנָה רַק עַל טוֹרַח מִשָּׂא מִצְרִים, כְּתוּב חֶסֶד ו', מִשָּׂא"כ סִבְלוֹת תִּנְיָנָא, דְּכְתִיב לֵאחֲרָה גְּאוּלַּת וּלְקַחְתִּי וְכו', קֵאֵי עַל ב' הַגְּאוּלוֹת, גְּאוּלַּת הַגּוֹף מִהַעֲבָדוֹת וְגְּאוּלַּת הַנֶּפֶשׁ מִטּוֹמְאָת מִצְרִים, כְּתוּב סִבְלוֹת מֵלָא ו', שְׁבָא לַהֲוֹרֹת עַל ב' עֲנִינֵי גְּאוּלָּה.

וּמִיּוֹשֵׁב שְׁפִיר מַה שֶׁנִּתְקַשָּׁה בַּחֲת"ס מַה דְּנִקֵּט הַמוֹצִיא אֶתְכֶם סִבְלוֹת מִצְרִים, שֶׁהוּא הַפְּחוּת, וְלֹא אִמֵּר סַתֵּם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאַרְץ מִצְרַיִם, דִּי"ל דְּמַכִּיִּן שֶׁכְּבָר הוֹזְכָּר גַּם וּלְקַחְתִּי שׁוּזָה מוֹרָה שֶׁכְּבָר יֵצְאוּ גַּם מִטּוֹמְאָת מִצְרַיִם, לְכֵן נִקֵּט סִבְלוֹת מֵלָא ו', שֶׁהוּא מוֹרָה ב' עֲנִינֵי סִבְלוֹת, וְכַמֶּשֶׁכ"ת, מִשָּׂא"כ אִם הִיָּה כְּתוּב רַק הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאַרְץ מִצְרַיִם הִיָּה נִשְׁמַע רַק הַג' לִשְׁוֹנוֹת הָרִאשׁוֹנִים שֶׁהַכּוּוֹנָה עַל גְּאוּלַּת הַגּוֹף.

ב. דְּבַר נָא בְּאֲזֵנֵי הָעָם

בַּפֶּר' בָּא (שְׁמוֹת י"א ז) דְּבַר נָא בְּאֲזֵנֵי הָעָם וַיִּשְׁאַלּוּ אִישׁ מֵאֵת רַעְהוּ וְכו', כְּלִי כֶסֶף וְכו', ע"כ. וּבִפְרֹש"י דְּבַר נָא. אֵין נָא אֵלֶּא לְשׁוֹן בִּקְשָׁה וְכו', שֶׁלֹּא יֵאֵמַר אוֹתוֹ צְדִיק אֲבָרָהּ וְעַבְדּוֹם וְכו' קִיִּים בָּהֶם, וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בְּרִכּוּשׁ גָּדוֹל לֹא קִיִּים בָּהֶם, עכ"ל.

וּבִפְרֹשֶׁת דְּרָכִים (דְּרוֹשׁ חֲמִשִּׁי כ"ד"ס וּמַעֲתָה וְכו'), וְהַקְּשִׁיָּא מִפּוֹרְסַמַּת דְּלִמָּה לָךְ לִטַּעֲמָא שֶׁלֹּא יֵאֵמַר וְכו', תִּפְּוֹק לִיָּה דְּהַקְב"ה הַבְּטִיחוּ וְכו'. עוֹד יֵשׁ לְדַקְדֵּק, דְּלִמָּאֵי אֵיצְטְרִיךְ לִיָּה, "וְעַבְדּוֹם וְכו' קִיִּים בָּהֶם", לֹא הוּל"ל אֵלֶּא וְאַחֲרֵי כֵן וְכו' לֹא קִיִּים בָּהֶם, עכ"ל.

וְנִרְאָה, דְּלִכְאוּרָה תִּיבַת "בָּהֶם" שֶׁכְּתוּב ב' פַּעֲמִים נִרְאָה כְּמִיּוֹתֵר, וְהוּל"ל "קִיִּים" "לֹא קִיִּים" וְאֵנָּה נִדַּע הַכּוּוֹנָה. וִי"ל, מִשּׁוּם דְּהַבְּטַחַת הַקְב"ה וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ וְכו' יִכּוּלָּה לְהַתְקִיִּים גַּם בְּלֹא הַבְּקָשָׁה שֶׁל דְּבַר נָא וְכו', וְהוּא ע"י שֶׁהַמִּצְרִיִּים יִשְׁאַלּוּם כְּלִי כֶסֶף וְכִלֵּי זָהָב אֵף שֶׁלֹּא בְּרִצּוֹנָם, אִמֵּנָם אִם הַהֲבַטְחָה תִּתְקִיִּים ע"י שֶׁהַמִּצְרִיִּים יִשְׁאַלּוּם לְבַד כְּלִי כֶסֶף וְכו' אִז כְּמוֹ שֶׁלֹּא קִבְּלוּ תִּנְחוּמִין מִמֶּשָׁה רַבִּינוּ (עֵיִל וְאַלֵּא ו ט) מִקּוֹצֵר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קֶשֶׁה, כְּמוֹ"כ הַרְכּוּשׁ גָּדוֹל לֹא יִתְקַבֵּל עֲלֵיהֶם וְלֹא יִירוּחַ לָהֶם וְלֹא יִהְיוּ בָּהֶם.

וְזֶהוּ כּוּוֹנֵת מִשָּׂא שֶׁלֹּא יֵאֵמַר אוֹתוֹ צְדִיק, פ"י דֹּאף דְּהַהֲבַטְחָה תִּתְקִיִּים, מ"מ עֲדִיין יִכּוּל לְבוֹא בְּטַעֲנָה, דְּהוֹעֲבָדוֹם וְכו' קִיִּים "בָּהֶם" פ"י בְּגוֹפֶם דִּיִּיקָא, מִשָּׂא"כ הַרְכּוּשׁ גָּדוֹל אֵף שִׁיתְקִיִּים, אִמֵּנָם לֹא נִתְקִיִּים "בָּהֶם". וּמִיּוֹשֵׁב מַה שֶׁהוֹצֵרֵךְ לֹמֵר שֶׁלֹּא יֵאֵמַר אוֹתוֹ צְדִיק, וְגַם מִשָּׂא וְעַבְדּוֹם וְכו' קִיִּים "בָּהֶם", וְגַם מוֹכֵן שְׁפִיר מַה שֶׁהוֹצֵרֵךְ לֹמֵר "בָּהֶם" שֶׁזֶּהוּ עֵיקַר הַטַּעֲנָה שִׁיּוּכֵל אֲבָרָהּ לֹמֵר.

ג. 'כַּחֲצוֹת' הַלֵּילָה

בַּפֶּר' בָּא (שְׁמוֹת י"ז ז), וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אֵמַר ה' כַּחֲצוֹת הַלֵּילָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם, ע"כ. וּבִפְרֹש"י, כַּחֲצוֹת הַלֵּילָה, כֶּהַחֲלֵק הַלֵּילָה וְכו', כְּמוֹ כַּחֲצוֹת הַלֵּילָה וְכו', עכ"ל.

וּבִבְרִכּוֹת (ז..) רַב אֲשִׁי אִמֵּר בַּפִּלְגָא אֲוֹרַתָּא דְּתַלְיִסֵּר נִגְהִי אֲרַבִּיסֵּר הוּי קָאֵי, וְהִכִּי קָאֵמַר מֹשֶׁה לְיִשְׂרָאֵל, אִמֵּר הַקְב"ה, לְמַחֲרָה כַּחֲצוֹת הַלֵּילָה, כִּי הָאֵידְנָא, אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרַיִם. וּבִפְרֹש"י, תַּלְיִסֵּר נִגְהִי אֲרַבִּיסֵּר לֵיל שֶׁעָבַר שֶׁל שְׁלֹשָׁה עֶשֶׂר, וּלְמַחֲרָתָּה יִגִּיָּה אֲרַבְעָה עֶשֶׂר, עכ"ל. [הַג' הַב"ח שֵׁם].

ובברכות (נט:) תנו רבנן הרואה חמה בתקופתה וכו', ואימת הוי, אמר אביי כל כ"ח שנין, והדר מחזור, ונפלה תקופת ניסן בשבתאי, באורתא דתלת נגהי ארבע, ובפרש"י באורתא דתלת נגהי ד', שהעריב שמשו של ג' בשבת, ויתחיל ליל ד'. נגהי, ליל, כדאמר בפסחים (ג.) וכו', עכ"ל. **ובמלא** הרועים שם, ברש"י נגהי ליל וכו', עי' לעיל (ז.) בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארביסר, שלא פירש"י שם נגהי ליל אלא יום, וצ"ע אמאי לא פי' כאן כמו שם, ודו"ק.

ונראה עפ"מ ש"כ בהמקנה (קידושין טז:) כד"מ ממחרת וכו') כבר כתבנו בחי' תורה, נח (ח כג) בא (יא כ) יתרו (ט) כמה הוכחות דקודם מתן תורה הלילה הולך אחר היום, כדכתיב (נח ח כג) ויום ולילה לא ישבותו וכו', עכ"ל, עי"ש בארוכה.

ולפי"ד בהיותם במצרים, דליל שלמחר י"ד עדיין היה שייך ליום י"ג, שפיר פירש"י מה שאמרו בפלגא דתליסר נגהי ארביסר הוי קאי, דהיינו ליל שעבר של שלשה עשר, פי' דלילה זו שאחר שלשה עשר, עדיין שייכת ליום שלשה עשר, ולמחרת יגיה ארבעה עשר, משא"כ בסוגיא (נט:) דקאי להיום, שהוא לאחר מתן תורה, שאז ליל שלאחר יום ג שייך ליום ד שפיר פרש"י באורתא דתלת נגהי ד', שהעריב שמשו של ג בשבת, ויתחיל ליל ד, נגהי ליל, משום דלאחר שהעריב שמשו של ג בשבת כבר מתחיל ליל ד, ודו"ק.

ד. אורתא דתליסר נגהי ארביסר

ברמב"ם (פ"ב מח"מ ס"ג): וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר לאור הנר וכו', ואין קובעין מדרש בסוף יום שלשה עשר וכו', עכ"ל. ובכ"מ: וא"ת למה כתב בסוף י"ג ולא תחילת ליל י"ג כמו בתחילת הלשון, וי"ל דאשמועינן דמסוף יום י"ג אסור להתחיל ללמוד, ומפיק ליה מדאמר אביי (ז.) האי צורבא מרבנן לא ליפתח באורתא דתליסר נגהי ארביסר, והוי סגי ליה נגהי ארבע וכו', אלא ללמד דמסוף י"ג אסור וכו', עכ"ל. וכ"ה ברבינו מנוח שם.

ובפר"ח (לוח תל"א ס"ק ב): ואין זה מספיק, דאורחיה דלישנא דתלמודא בהכי כדאמרינן בפ"ק דברכות (ז.) בפלגא אורתא דתליסר נגהי ארביסר הוי קאי וכו', עכ"ל.

ולהמתבאר י"ל, דבברכות דמייירי קודם מתן תורה, דליל שלאחר י"ג עדיין הוי תליסר, נקיט שפיר באורתא דתליסר נגהי ארביסר, דעדיין הוי אורתא דתליסר, משא"כ לאחר מתן תורה, דאורתא דלאחר י"ג הוי ליל ארביסר, א"כ אמאי נקיט באורתא דתליסר נגהי ארביסר, אלא ללמד דמסוף י"ג אסור, ודו"ק. [וע"ע משה"ק מברכות (כט:) ומנחות (סח:) וי"ל].

ה. בערב תאכלו מצות

בפרשת בא (שמות יב יח), בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים בערב, ע"כ.

ובשיר מעון עה"ת בד"ה בערב וכו': בתוס' (ברכות ת: ד"ה כאלו) הקשה רבינו שמואל ב"ר אהרן על הא דתני חייא בר רב מדפתי, כתיב ועיניתם וכו' בתשעה לחודש בערב (למור כג ז), וכי בתשעה מתענין והא כתיב בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, ואותו ערב הוא ערב של ט"ו וכו', עכ"ל.

וי"ל עפ"מ שמוכא בספרים קדמונים [פנים יפות נח, ד"ה יום ולילה] שקודם מתן תורה גם לישראל חשבונו היה שהלילה הולך אחר היום, ולפי"ז א"ש הקרא דנאמרה קודם מתן תורה וכו', קאמר

קרא בארבעה עשר וכו' בערב, דהיינו ערב של ארבעה עשר וכו', אבל ועיניתם וכו' דנאמר אחר מתן תורה, מקשה הש"ס וכו', עכ"ל. [בפנים יפות שם כי קודם מ"ת וכו', עד שאמר לו הקב"ה (אמור נג לז) מערב ועד ערב תשבתו שבתכם. ולשי' הקושיא, דכאן דקרא מחדש לן דמעכשיו הולך הלילה אחר יום הבא, א"כ קשיא מש"כ התורה בתשעה לחודש בערב].

ו. עוד בהנ"ל

שם בפרש"י עד יום האחד ועשרים, למה נאמר והלא כבר נאמר (ס"ט טו) שבעת ימים, לפי שנאמר "שבעת ימים" לילות מנין, ת"ל עד יום האחד ועשרים וכו', עכ"ל.

גם בזה צ"ב מה שהוצרך להוסיף ג"כ בערב, הא מדכתיב "שבעת ימים" תאכל מצות, וכבר נכלל גם יום האחד ועשרים.

ונראה, דלהמתבאר דקודם מתן תורה נחשבת הלילה ליום הקודם, א"כ מכיון שצריכין לאכול עד יום האחד ועשרים, והלילה נמשכת ליום הקודם, צריכים לאכול עד יום המחרת שחרית, ולכן הוצרך לכתוב "בערב", פי' דרק עד הערב, אף שהיה קודם מ"ת, דמיא דאחר מ"ת.

ולפמשת"מ מתיישב ג"כ קושיית רש"י למה נאמר, פי' תיבות עד יום האחד ועשרים, והיינו משום דעיקר החי' הוא דרק עד יום האחד ועשרים "בערב", וזה לא ידעין מקרא דשבעת ימים, דהו"א גם ליל שאחר השבעת ימים בכלל, דהא קודם מ"ת הלילה הולך אחר יום הקודם, ולכן הוצרך לכתוב עד יום האחד ועשרים בערב, ולא עד בוקר, ודו"ק.

ז. עוד בהא דלילה הולך אחר היום

בפר' בשלח (יד ט) ויוגד למלך מצרים וכו', ע"כ. ובפרש"י איקטורין שלח עמהם וכו', באו והגידו לפרעה ביום ד', ובחמישי ובששי רדפו אחריהם וליל שביעי ירדו לים, בשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח וכו', עכ"ל.

ובדעת זקנים מבעלי התוס': וקשה, דבסוף שלח (טו מ"א) פרש"י בד"ה פתיל תכלת, שמונה חוטין שבציצית כנגד שמונה ימים ששהו ישראל משיצאו ממצרים עד שאמרו שירה על הים וכו', עכ"ל.

ונראה, דמאחר שנתבאר דלילה שלאחר י"ד נחשב ליום י"ד וכבר אמרו בברכות (ט). א"ר אבא הכל מודים כשנגאלו ישראל ממצרים לא נגאלו אלא בערב, ועי' באוה"ח (נ"א י"ג ט) ויקם פרעה לילה וכו' כי אותו לילה היה יום יאיר כצחות היום וכו', עכ"ל, ולפי"ד כבר בליל גאולתם היה זמן לומר שירה משום דהוא בחינת יום, ומכיון דנחשב ליום י"ד יש כאן שמונה ימים עד שביעי של פסח, ומש"כ רש"י בשחרית אמרו שירה, והוא יום שביעי של פסח, הכוונה להימים, ודו"ק.

ח. זכירת יציאת מצרים

באו"ח (ס"ז) במ"ב (ס"ק ג), איתא בש"ס ברכות (יג): שאם אמר הלכה שמוזכר בה יציאת מצרים יצא ידי המ"ע של הזכירה, וכתב המג"א: ונ"ל דכ"ש אם אמר שירת הים דיצא. והחת"ס פליג ע"ז דבקרא כתיב (ל"א טז ג) למען תזכור את יום צאתך ולא די במה שיזכור שעבר הים, והסכים עמו הגאון רע"א בחידושו, עי"ש. וכן בקונ"א בשו"ע נשאר בצ"ע על המג"א.

בשו"ע (ס"ז מו ס"ס ט): וכשירא שהציבור יעברו זמן קר"ש וכו', אבל זכירת מצרים, אע"פ שמצותה ג"כ בזמן קר"ש, מ"מ יוכל לסמוך על זכירת מצרים שבפסוקי דזמרה, כגון אנוכי ה"א

המעלך מארץ מצרים (תהלים פ"א י"א), עכ"ל. מבואר דאף דנשאר בצ"ע על המג"א בענין שירת הים, מ"מ בפסוק זה יצא י"ח זכירה, והוא משום שהוזכר כאן יציאת מצרים.

ובשוע"ה (ס"ז ס"א): ואם מסופק גם בפר' ציצית אם קראה בקר"ש אם לאו, צריך לחזור ולקרותה, ויש מי שאומר שמכל שכן אם אומר שירת הים שיצא מן התורה, עכ"ל. והנה על זה שיצא בשירת הים נשאר בקונ"א בצ"ע, וצ"ב דתיפוק ליה שכבר יצא י"ח זכירת יצי"מ במש"א בפסוד"ז אנוכי ה"א המעלך מארץ מצרים, וצ"ע.



הרב יהודה קוק בני ברק

א. מה היה תחילה, מכת בכורות או יציאת מצרים

בפ' בא (י"א, ד-ה) ויאמר משה כה אמר ה' וגו', ומת כל בכור בארץ מצרים וגו'. וכן לקמן (י"ב, כט-ל) ויהי בחצות הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים וגו', כי אין בית אשר אין שם מת.

והנה בברכת ק"ש של שחרית ב"עזרת אבותינו" כ' "ממצרים גאלתנו ה' א', ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת וים סוף בקעת וזדים טיבעת" וכו'. וצ"ע מ"ט כ' שלא כסדרם לכאור', דתחילה הוי "מכת בכורות" ורק אח"כ ניאות פרעה "לשלחם ממצרים", וא"כ מ"ט הוקדם הנס דיצ"מ לנס דמכת בכורות שהיה בתחילה. אכן בברכת ק"ש של ערבית אמרי' "ואמונה כל זאת וכו' המכה בעברתו כל בכורי מצרים, ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחירות עולם, המעביר בניו" וכו', דאכן מזכירים להני ניסים לפי סדר המאורע, דתחילה הוי מכת בכורות ורק אח"כ הוי יצי"מ, וא"כ צ"ע בשחרית מ"ט כ' איפכא. וכן יל"ע מ"ט בשחרית אמרי' כל בכוריהם הרגת ובערבית אמרי' המכה ולא ל' הריגה, וצ"ע.

אכן יל"פ בס"ד, דיעוי' בריש מס' שמחות דא"ר יוחנן אע"פ שהכה אותם "מכת מות", בחצי הלילה היתה נפשם "מפרפרת" בהם עד הבוקר ורק אז מתו וכו', עכ"ד יעו"ש. וא"כ לפי"ז אתי שפיר, דאכן כ' כסדרם, דתיכף אחר חצות נתן להם פרעה "רשות לצאת" [אע"פ שיצאו בפועל רק בבוקר, מ"מ מדקיבלו רשות לצאת, נחשב כאילו "יצאו" משם, וכבפ"ק דברכות (ט.) ע"ש], ורק אח"כ בכוריהם הרגת, דרק בבוקר "מתו", ואח"כ הוי קרי"ס, ונמצא שכ' כסדרם, מדמיירי במיתת הבכורים ולא בהכאתם דהוי רק בבוקר אחר שיצאו משם, ומשא"כ בערבית דמיירי בהכאתם כדכ' המכה בעברתו וכו', כ' לזה תחילה דהוי תיכף ב"חצות", ואח"כ כ' ליצי"מ דהוי "אחר חצות" ואח"כ לקרי"ס דהוי "בבוקר", ודו"ק. וכן יל"פ דה"ט דמיירי בערבית ב"הכאתם" ובשחרית ב"מיתתם", לזכר מה דהוי בשעתו שבלילה בחצות "הוכו" ובשחרית "מתו", ואתי שפיר.

מיהו יל"ע בשחרית מ"ט כ' תחילה "זודים טיבעת" ורק אח"כ כ' "וידידים העברת", דלכאור' בשעתו הוי איפכא. ואכן בערבית אמרי' תחילה "המעביר בניו בין גזרי ים סוף" ורק אח"כ אמרי' "ואת רודפיהם וכו' טיבעת" וכו', וכדהוי אז. וא"כ יל"ע בשחרית מ"ט כ' איפכא. ושור' בתורת משה לחת"ס (נח"י לנביעי על פסח, לפני פ' שמיני) שג"כ הק' כן, וע"ש מש"כ לבאר בזה, ות"נ.

וכן יל"ע בתהלים (קס, ו) שכ' "ויך כל בכור בארצם" וגו', ויל"ע מ"ט הוזכר לנס "דהכאתם" ולא לעיקר הנס שמתו, דהול"ל ויהרוג כל בכור וגו', ויל"ע. [ויעו"ש "בשוחר טוב" שכ' דא' בכור

"איש" ואחד בכור "אשה" ואחד "הגדול שבבית" מתו יעו"ש]. וכן יל"ע בדכ' שם לעיל (עמ', נא) "ויך כל בכור במצרים, ראשית אונים באהלי חם", ויל"ע כנ"ל. וכן יל"ע בדכ' שם (קל, י) "למכה מצרים בבכוריהם כי לעולם חסדו", ויל"ע בזה כנ"ל.

ב. במצ"ע לראות א"ע כאילו יצא ממצרים, ובחובת שבט לוי בזה

בפ' בא (יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי מצרים.

ויעו' בפ"י דפסחים (קטז:) במשנה דתנן בכל דור ודור חייב אדם לראות את "עצמו" כאילו "הוא" יצא ממצרים שנא' והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור וגו', לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל וכו' למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הניסים האלו, הוציאנו מעבדות לחירות וכו' ומשיעבוד לגאולה וכו'. ובגמ' אמר רבא צריך שיאמר "ואותנו הוציא משם", [נפ' רשב"ם, צריך שיאמר "פסוק" זה "ואותנו הוציא משם", שצריך להראות את "עצמו" כאילו יצא משם, שאף "אותנו" גאל הקב"ה, עכ"ל יעו"ש. אולם צ"ע בדכ' לומר פסוק זה "ואותנו" וכו', הא לא אשכחן בתנ"ך פסוק כזה, וא"כ צ"ע בכוונתו ומה קאתי להוסיף בזה].

וכן יעו' ברמב"ם בחו"מ (פ"ה ה"ו) שכ' דבכל דור ודור חייב אדם להראות את "עצמו" כאילו הוא "בעצמו" יצא "עתה" [נצ"ע מנ"ל שצריך לראות א"ע כאילו יצא עתה ולא סגי אם יראה א"ע כאילו יצא לפני רבות בשנים, דבמשנה כ' רק דצריך לראות את עצמו כאילו יצא, ומה לי עתה ומה לי מזה עידן עידינים ומהיכ"ת דבר זה, וצ"ע, ממו"ר רה"י הגר"ד פ' שליט"א] משיעבוד מצרים שנא' ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד "היית", כלומר אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, עכ"ל. וכן יעו"ש אח"כ (פ"ח ה"ט) בזה.

אולם יל"ע מנ"ל דצריך לראות א"ע כאילו יצא משיעבוד מצרים, דבמשנה כ' רק דצריך לראות א"ע כאילו יצא מצרים והיינו מהשהיה ומטומאתו וכישופם וכו' ולא דוקא משיעבוד הגוף, ומהו א"כ שהוסיף שיצא "משיעבוד מצרים", ויל"ע. וי"ל אב"א סברא ואב"א קרא, דאב"א סברא דעיקר השבח וההודיה הוי על שיצאו משיעבוד הגוף שהיתה קשה ביותר ומחמתו גופא נגררו בתר "טומאתם" ועבודת האלילים שלהם מתוך קושי "השיעבוד", וע"כ דצריך לראות א"ע שיצא מהשיעבוד ולא רק מהשהיה שם, דעיקר השמחה ביציאה משם הוי מהשיעבוד. ואב"א קרא מדכ' אח"כ במשנה "לפיכך חייבים להודות וכו' והוציאנו מעבדות לחירות ומשיעבוד לגאולה וכו', דש"מ דזהו מש"כ ברישא דצריך לראות א"ע כאילו יצא "משם" והיינו מקושי השיעבוד, וה"ט כש"נ, ודו"ק.

והנה יעו' בשמו"ר (פסח ה"ט) ובתנחומא וארא (ס"ו) דאמר ריב"ל "שבט לוי" לא היו בשיעבוד מצרים, יעו"ש. [ויעו' ברמב"ן בשמות (ה, ז) עה"פ לכו לסבלותיכם דהביאו וכו' ע"ז דה"ט דמנהג בכל עם להיות להם "חכמים מורי תורתם" וכו' יעו"ש].

וא"כ יל"ע בגוונא דאית ליה "קבלה מאבותיו" עד למעלה בקודש דזקיניו שהיו במצרים לפני מאות ואלפי שנים היו משבט לוי המועטים ובאותם מאתיים ועשר שנים של השיעבוד לא נשתתפו בו כלל וכש"נ, אם גם איהו צריך לקיים למש"כ הרמב"ם דצריך לראות א"ע כאילו יצא משיעבוד מצרים מדהוי דין ומצ"ע כללית לכל בני"י, או דסגי לראות א"ע כאילו יצא ממצרים [וכלשון המשנה שם], דגם שבט לוי צריך להודות על יציאתם ממקום טומאה וכישוף כזה, אך אי"צ לראות א"ע שיצא מהשיעבוד, שכן גם אם זקיניו לא היה יוצא משם אף איהו לא היה משתעבד מהיותו מנזר הבריאה שבט לוי, ולכן ליכא חיוב וענין לראות א"ע שיצא עתה מהשיעבוד כ"א העיקר לראות א"ע שיצא "ממצרים" ותו לא. ומסתבר כצד א' דלא חילקו בזה, ויל"ע.

וע"ע בבמד"ר (פרשה ג אות ד) שכ' מאי דכ' "מוציא אסירים בכושרות", דבזכות "הכשרים" שהיו בישראל יצאו בני"י ממצרים, ומי הם, זה "שבטו של לוי" שלא עבדו ע"ז ומלו את עצמן, ד"א אמר ריב"ל בזכות "המשכן" יצאו, ושבט לוי לא יצאו אלא בזכות עצמן וכו' יעו"ש. והיינו דגם שבט לוי "זכו" לצאת מאותו טומאה וזוהמה ולכן גם הם צריכים "להודות ולהלל" ע"ז וחייבים בד' כוסות וכו', וכן בסיפור יצ"מ, ובפרט למ"ד שעל ידן נעשה הנס שבזכותן נגאלו [ויעו"ש בפ"י דפסחים (קח):] וברש"י ורשב"ם ותוס' בזה], מיהו קמספ"ל אם חייבים לראות א"ע כאילו יצאו מהשיעבוד ככל ישראל אע"פ שלא היו בו, או דסגי שיראו א"ע שיצאו ממצרים ותו לא, ויל"ע.

ג. מי נקרא רשע

בפ' שמות (כ, ג) ויצא ביום השני והנה שני אנשים עברים נצים, ויאמר לרשע למה תכה רעך. ויעו"ש בבמד"ר פ' קרח (פרשה יח ס"י) דשנו רבותינו, ד' נקראו "רשעים", "הפושט ידו לחבירו להכותו אע"פ שלא הכהו" וכו', שנא' "ויאמר לרשע למה תכה רעך" וכו', "והללו ואינו משלם" שנא' "לוה רשע ולא ישלם", ומי שיש בו "עזות פנים" ואינו מתבייש לפני מי שגדול ממנו שנא' "העז איש רשע בפניו" וגו'. [ויל"ע מ"ט כ' "איש" רשע]. ומי שהוא "בעל מחלוקת" שנא' "סורו נא מעל אחלי האנשים הרשעים האלה" וגו' [וצ"ע מ"ט הוסיף מרע"ה לומר "האנשים" ולא אמר "אהלי הרשעים"]. ושניהם היו בדתן ואבירים, עזות פנים, ומחלוקת וכו', ע"כ יעו"ש. וכן יעו"ש בפ"ז דסנהדרין (נח):] דהמרים יד לחבירו להכותו וכו' ע"ש, וכ"ה בשמו"ר (פ"א ס"ד) וברש"י עה"ת שם, וכן יעו"ש בפ"ק דתענית (י):] דכל אדם שיש לו "עזות פנים" מותר לקרותו רשע יעו"ש.

אולם יל"ע מ"ט לא נזכר בבמד"ר לעוד כמה "רשעים", דיעו"ש בפ"ק דברכות (י):] דא"ר הונא כל המתפלל אחורי ביהכנס' נקרא רשע שנא' סביב רשעים יתהלכון [לפי שנראה "ככופר" במי שהציבור מתפללין לפניו וכו', רש"י ע"ש. ויל"ע מ"ט א"כ לא נזכר ג"כ בבמד"ר שם דגם איהו "נקרא רשע". וכן יל"ע בדאיתא ברפ"ג דנדרים (כג). דאמר שמואל הנודר אע"פ שמקיימו נקרא רשע יעו"ש. ויל"ע כנ"ל מ"ט לא נזכר ג"כ בבמד"ר שם. וכן יל"ע בדאיתא ברפ"ג דקידושין (נט). דעני "המהפך בחררה" [שמחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעה"ב, רש"י] ובא אחר ונטלה הימנו נקרא רשע [שיוורד לחיי חבירו, רש"י וע"ש בתוס'], ע"ש. וא"כ יל"ע כנ"ל מ"ט לא הזכיר ג"כ ב"רשימת הרשעים", ויל"ע.

וכן צ"ע ברמב"ם בזה, דהנה יעו"ש בחומ"ז (פ"ה ס"ב) דהביא לגמ' והמ"ר דהמרים ידו להכות "נקרא רשע" ע"ש. אולם יעו"ש בס"ה נדרים (פ"ג ס"ה) דהביא לגמ' בנדרים שם דהנודר "כאילו בנה במה" אך לא הביא לדכ' שם דבכך אף "נקרא רשע", וצ"ע מ"ט השמיטו ולא הביאו כדהביא גבי המרים ידו וכו' בחומ"ז שם. וכן צ"ע מ"ט לא הביא לדכ' בברכות דהמתפלל אחורי ביהכנס' "נקרא רשע", ויעו"ש בה' תפילה (פ"ה ס"ו) דלא הזכירו, ויעו"ש בכס"מ ובהג"מ, וצ"ע. וכן צ"ע מ"ט השמיט לדכ' בפ"ק דתענית דעז פנים "מותר לקרותו רשע" ע"ש, הא לית מאן דפליג ע"ז. ויעו"ש בס"ה דעות דלא הזכירו כלל, וצ"ע.

מיהו מאידך יעו"ש ברמב"ם באישות (פ"ט ס"י) דהביא לרפ"ג דקידושין דהמהפך בחררה וכו' "נקרא רשע" ע"ש. וכן יעו"ש במתנו"ע (פ"י ס"ג) שכ' דהמעלים עיניו מן הצדקה "נקרא רשע" ע"ש [ויל"ע מקורו]. וא"כ צ"ע בהני תלת דוכתי מ"ט לא הזכירו, וצ"ע. ויעו"ש בתוס' בפ"ק דתענית שם מאי נפק"מ אם "נקרא רשע" ע"ש, וא"כ יל"ע בזה.

ד. מ"ט ס"ל לחינוך דלוקין על ל"ת דחילול השם הא הוי לאו שא"ב מעשה

בפ' אמור (כג, נב) ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדישכם.

ויעו' בחינוך (מ"ע נ"ה) דס"ל דאם עשה אדם עבירה להכעיס ולמרוד בקוב"ה ובתורתו במזיד, ה"ז לוקה מדקעבר על הל"ת דלא תחללו את שם קדשי' וגו' [וע"ש במנ"ח (א"ת לו) בזה]. וה"נ ס"ל לרמב"ם ביסודה"ת (פ"ה ס"ד) ובסהמ"צ (ל"ט סג) דלוקים על האי ל"ת יעו"ש.

אולם צ"ע בחינוך, דהנה משכח"ל לעבור ע"ז בין ע"י "מעשה" ובין שלא ע"י מעשה, וכגון שיכה את חבירו בפרהסיא או שיבעיר אש בשבת דהוי ע"י מעשה, או ע"י שיקלל את חבירו או יספר לשה"ר וכיו"ב בפרהסיא דקעבר ע"ז אף בלי מעשה.

והנה דעת החינוך בהרבה דוכתי, דכל ל"ת שאפשר לעבור עליו בין ע"י מעשה ובין שלא ע"י מעשה, אף אם עבר ע"ז ע"י מעשה אין לוקין ע"ז, דנחשב לאו שאין בו מעשה דקי"ל כחכמים שאין לוקים ע"ז [וכש"כ החינוך (במל"ע ט) בסופו, (ובמל"ע יא) בסופו, (ובמל"ע יד) בסופו, (ובמל"ע כ) בסופו, (ובמל"ע ל) בסופו, (ובמל"ע קל"ו) בסופו] [וע"ש במנ"ח אות יב], ובעוד הרבה דוכתי שאין לוקין על לאו שאי"ב מעשה ע"ש], ואף אם עבר ע"ז ע"י מעשה אין לוקים ע"ז [וכש"כ החינוך (במל"ע נד), וכן (במל"ע רמ"א), וכן (במל"ע שמה), וכן (במל"ע שמו), וכן (במל"ע רלב). מיהו יעו"ש במנ"ח דפליגי ע"ז וס"ל כהמג"מ דאם עבר ע"ז ע"י מעשה לוקים, יעו"ש].

וא"כ לפי"ז צ"ע מהו דס"ל לחינוך דלוקין על הל"ת דחילול השם, הא משכח"ל לעבור ע"ז אף בלי מעשה אלא ע"י דיבור בעלמא [דלא חשיב מעשה וכבמכות (טז) וברפ"ג דשבועות (כ"א)]. ועוד, וכן עתוס' בב"מ (נ): ד"ה ר' יוחנן וכו' בזה], וכגון ע"י שידבר באמצע שמו"ע בביהכנ"ס וכיו"ב, ולפי"ד החינוך גופא ה"ז נחשב לאו שאין בו מעשה שאין לוקים ע"ז, ומ"ט ס"ל דלוקים ע"ז, וצ"ע.



הרב יונתן בנימין בוכינגער
קרית יואל, מאנרא

זהירות בחיפוש מראה מקומות

ידוע שכחיום הוצאת וההדרת ספרים מחדש עולה בניקל, וללא הטירחא מרובה שהיתה מעולם מנת חלקם של המדפיסים, וזאת מפאת האפשרויות הטכניות המקילות בעבודה, לעומת זאת צריכים המוציאים לאור לעשות עבודתם בשלימות, וזה כולל מפתחות שונים, מפתח ספרים, מפתח ענינים ועוד ועוד, הערות והשוואות, ומראה מקומות לפסוקים ומאמרים מחז"ל וספרים ועוד, כל ספר לפי ערכו וענינו. [על אף שע"פ רוב לא יעיינו הקוראים במקורות שציין].

בציון מראה מקומות, צריכים בראש וראשונה להכיר דרכי המחבר הספר, ולידע בערך הספרים שהיו לפניו בעת כתיבת חיבורו, וזה יכולים להשיג מהספר עצמו או מזמן שחי המחבר וכדומה, בכמה ספרים רואים התאמצות מרובה מהמו"ל להגיע לשורש הדברים שמשם נובעים דברי מחבר הספר, ועכ"ז לפעמים יכול המחבר להעתיק מזכרון ומייגעין לריק כוחם למצוא המקור ואיננו, או להיפך שהמחבר ראה פעם באיזה ספר שאינו מצוי ורגיל באותו מחז"ל ומעתיק ממנו דבר, ולא עולה על דעת המו"ל לחפש שם אחריו.

ואציין לדוגמא בעלמא, טעויות שיכולות להעשות, כשהורק מכלי אל כלי.

א. בספר בת עין (מהדורת זקוקלן תשע"ד) עמ' פ', לשבת חנוכה: איתא בגמרא (ויזלמי תגיגה ב): שאמרו היונים לישראל כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, ע"כ. מאמר חז"ל הנ"ל לא נזכר שם אלא בפ"ב ה"ב, וטעותם נובע מהא דבמהדורת אשדוד - תשנ"ט, כתוב, (ויזלמי תגיגה ג, ב), כשכותבים כן על תלמוד בבלי מתרגמים דף ב עמוד ב, אבל על תלמוד ירושלמי פירשו פרק ב הלכה ב. ובמהדורות שנת תשס"א, ציינו לבראשית רבה (פ"ג, ד), והוסיפו "ועי' תגיגה" דבמדרש מפורש כן שם ובכמה מקומות, וחשך זה גלות יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזירותיהן שהיתה אומרת להם כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, ע"כ. אבל מכיון שבס' בת עין כ' "איתא בגמרא" הוסיפו לציין למס' תגיגה, שמסופר שם על שמונים זוג תלמידי חכמים שהשחירו פניהן שאמרו להם כתבו וכו', עיי"ש. ובפנ"מ וכמו שהיו בימי יונים שאמרו להם יונים וכך עשו הן ע"כ. וזה היה בימי שמאי והלל מאה שנה לפני החורבן, כשיצא מנחם ונכנס שמאי, כמה שנים לאחר נס חנוכה.

אגב, אוסיף מראה מקום שחסרו, (עמ' עז), ד"ה ואפשר לומר על דרך המוסר כו' ששם אלקים מיוחד ביותר לשם הוי"ה ב"ה מכל שאר שמות, ששם הוי"ה גימטריא כ"ו, וס"ת מן כף' ואו' גימטריא פ"ו, גימ' אלקים כמו שכתב בספר גינת אגוז, ע"כ.

הענין הנ"ל הוא בספר הנ"ל בחלק ראשון שער ההויה עמ' ה', שכותב: יהו"ה אלקים דע לך כי אלו שני שמות תשוקתם אל הראשון שהוא השם מיוחד כו', ודע כי שם יהו"ה סודו כ"ו בפירוש כ"ף ו"ו סודו יב"ק, הרי לך כ"ו סובל את פ"ו, עיי"ש.

ב. בס' דברי יואל (זקוקלן, שנת תשמ"א) פ' שופטים (עמ' קיד), בספרי אשימה עלי מלך עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ, ונראה לבאר, עפמ"ש בס' צמח דוד עה"ת בביאור הספרי שנענשו בימי שמואל, ותו"ד לפרש, בהקדם מ"ש הרמ"ע מפאנו זל"ה אלמלא ששאלו ישראל מלך שלא כהוגן היו מזומנים לעשות מלוכה של קיימא על ישראל, אבל מאסם מלכות שמים גרמו להקים להם מלך שאול, מושאל לכתר מלכות לפי שעה, ע"כ דברי הרמ"ע, ופי' בס' צמח דוד, שהיה להם להמתין עד דוד הגדיל שהוא ראוי ומשבט יהודה ועוד שאמרו ככל הגויים, כמאסים במלכות שמים, ובזה יבוארו דברי הספרי, ר' יהודה אומר למה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם ככל הגויים, ר"ל ב' דברים וכו' עיי"ש שהאריך בביאור הפרשה לדרכו, ובהקדמה זו יתבאר דברי הספרי הנ"ל וכו', ע"כ.

ובקונטרס דברות קודש - חקת - נצו"י תשכ"ז [נקיט יואל שנת תשע"א], גרפס חידושי תורה הנ"ל מפי השמועה בלשון אידיש, והוא בעמ' רעב ובלשונו "דא האב איך געזעהן אין (צמח) [חסדין] דוד (לבעל משכיל לדוד על התוספתא סופ"ד דסנהדרין) זאגט ער א דבר נפלא", וכן בעמ' רעד, דער (צמח) [חסדין] דוד טייטשט לפי שהקדימו עיי"ש. הנה אף שמאריך שם בחסדי דוד, ומביא דברי הרמ"ע מפאנו, גם נחית לבאר החילוק בין דוד שנבחר למלך ולדורות שאחריו ובין שאול שלא ניתן המלכות ממש לזרעו עיי"ש, אבל לא מביא דברי הספרי לפי שהקדימו, ולא ביארו, וסכ"ס הלא אמרו בשם הצמח דוד ולא בשם החסדי דוד.

גם בס' דברי יואל - מהדורא תניינא (זקוקלן תשס"ז) [עמ' יט] תיקנו כנ"ל, שכתבו "ונבוא לבאר דברי הספרי, עפמ"ש בס' חסדי דוד עה"ת (לג' ר' דוד פאלדו, עמ' תקמ"ח) בביאור הספרי וכו'", כוונתם לס' חסדי דוד על התוספתא, וציינו למהדורת וגשל ששם כתוב לאמר בעמ' תקמ"ח, אבל ליתא שם וכנז'.

עד שבמהדורא חדשה ומתוקנת שיצא לאור בשנת תשע"ב, באו המדפיסים למקור הנכון, וציינו לס' "צמח דוד עה"ת - להג' ר' יוסף דוד ב"ר שבתי משאלוניקי" שכתב שם ככל הנזכר פה

בפ' שופטים באריכות, והחזירו עטרה ליושנה, למה שכיון הכותב הראשון במהדורא הראשון והישנה, אבל במפתחות שכחו לתקן ונשאר שם ס' חסדי דוד, מהטעות שנרפס במהדורא האמצעית. עוד אעיר, בקו' דברות קודש - פרשת שקלים (בס"ג שנת תשי"ד - עמ' מד), כ' בענין ידיעה שמכחיש הבחירה כבר אמר הרמב"ם (הל' תשובה פ"ה ה"ה) כי לא מחשבותי מחשבותיכם, והאר"י הק' תירץ ואכמ"ל ע"כ, ובס' דברי יואל על שקלים עמ' רטז, הושמט זו האחרונה.

המראה מקום לדברי האר"י הוא, בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף (קאָרען תקס"ד) שמאריך בפתרון השאלה, ועי' עוד של"ה - תולדות אדם בית הבחירה, רמ"ע בעשרה מאמרות מאמר חקור דין (ח"ד פ"ח - י) ומאמר המדות מדה הרביעית, ורצ"ה מלובלין בס' תקנת השבין (לוח ו') וס' צדקת הצדיק (לוח ט), הרמח"ל בקל"ח פתחי חכמה (פתח פ"א), והרי"א חבר בפתחי שערים נתיב סדר הפרצופים (פ"י).



הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, קרית מלאכי

לאנשים הפשוטים נכון לומר שובה אלינו בהמון רחמין

איתא בספה"ק חקל יצחק להרה"ק מספינקא זי"ע פר' פנחס (ע"פ יפקוד ד' אלקי הכוחות וגו'), ששמע בשם הרה"ק הדברי יחזקאל משינאווא זי"ע: "שרבותינו הצדיקים אמרו במוסף של שלש רגלים במלך רחמן וגו' שובה עלינו בהמון רחמין, דייקא 'עלינו' מפני שהן המרכבה, אבל להאנשים הפשוטים נכון לומר שובה 'אלינו', עכד"ק. ע"ש.

והנראה בזה לבאר בס"ד דכד דייקנן בדבריו הק' רואים שאין הכוונה כאן שרק הצדיקים ובני עליה בלבד ראויים להיות מרכבה לשכינה, ואנשים פשוטים אינם ראויים לכך, - אלא דלפי האמת אין הברל בזה בין הצדיקים לאנשים הפשוטים - ושכולם ראויים להיות מרכבה לשכינה, אלא דגבי אנשים פשוטים דרגת המרכבה פחותה יותר, ולכן אומרים רק 'אלינו', משא"כ הצדיקים ובני עליה שדרגת המרכבה גבוה יותר, לפיכך אומרים 'עלינו'.

ועי' בתניא (פיק נג) שכתב רבינו הזקן נ"ע: "ועל כן גם איברי גוף האדם המקיימים המצוה שכח ובחי' המעשה של נפש האלקית מלוּבש בהם בשעת מעשה וקיום המצוה הם נעשו מרכבה ממש לרצון העליון, כגון היר המחלקת צדקה לעניים או עושה מצוה אחרת, ורגלים המהלכות לדבר מצוה, וכן הפה ולשון שמדברים דברי תורה, והמוח שמהרהר בד"ת וי"ש ובגדולת ה' ב"ה. וזהו שארז"ל האבות הן הן המרכבה שכל איבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם", עכ"ל.

ובאמת הדברים תואמים עם מה שכתב בס' אור הגנוז לצדיקים פר' בלק: "שהשראת השכינה הוא על כל אחד מישראל, אף שיש חילוקים בזה לפי בחינתם, שלהמון עם הוא בבחי' אהל, ולבני עליה הוא בבחי' משכן, ומפרש בזה הפסוק מה טובו אהלי"ך יעק"ב, פירוש בחינת אעפ"י שאינם ספונים וחשובים כ"כ אעפ"כ הם אוהל לשכינתו ית', וכש"כ משכנותי"ך ישראל, במדריגת ישראל הוא שוכן בהם ממש, כד"א (שמות כה ח) ושכנתי בתוכם ממש", עכ"ל.

והיינו דגבי אנשים פשוטים דרגת המרכבה הם בבחינת אהל [בנין ארעין] של יעקב [שהוא בבחי' עקב הבחינה הנמוכה], ולכן אומרים רק 'שובה אלינו' - משא"כ גבי הצדיקים ובני עליה שהם בבחי' משכן [בנין קבע] של ישראל [שהוא שם המעלה], שדרגת המרכבה הם גבוה יותר לפיכך אומרים 'שובה עלינו'.

והנה בחקל יצחק שם מדייק בלשונו הק' ואומר: "שרבותינו הצדיקים אמרו - - - שובה עלינו - - - מפני שהן המרכבה" - ולא קאמר 'מרכבה' אלא 'המרכבה' בה"א הידיעה, דהיינו "המרכבה" הגבוהה והמושלמת ביותר שהם בבחי' משכן [בנין קבע] של ישראל [שם המעלה], והיינו שדרגת המרכבה שלהם גבוה יותר מפשוטי העם, אבל גם פשוטי העם הם מרכבה לשכינה. וע"ד דאיתא ב'תניא' הנ"ל: "האבות הן הן המרכבה שכל איבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מענייני עוה"ז ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם".

ובזה מיושב מה שראיתי בקובץ 'נחלתנו' גליון קעב (מזור 'מי יודע' אות א) שתמה הרב יעקב בריעף: "הנה תרי תמיהות קא חזינא הכא:

[א] הנוסח שובה עלינו הוא נוסח שתיקנו מסדרי התפילה, וזה היה נוסח כל הסידורים מזמן הגאונים והראשונים, עד שבא המדקדק ה'משכיל' יצחק סטנוב ושינה לשובה אלינו כמבואר בספרו 'ויעתר יצחק' (סי' עג) ע"ש. ותמוה שהגה"ק משינאווא זי"ע יאמר שהמון עם ישנו מנוסח אנשי כנסת הגדולה לנוסח מדקדק אחד?

[ב] זה שרק הצדיקים ובני עליה להם ראוי לומר הנוסח שובה עלינו, שהם ראויים להיות מרכבה לשכינה, אבל אנשים פשוטים שאינם ראויים לזה יאמרו הנוסח שובה אלינו, מצינו היפוך דעה זו במכתב קדשו של הרה"ק משינאווא ז"ל עצמו, הנדפס בסוף ספר 'דברי יחזקאל', שנשאל על מה דאיתא ב'שערי ציון' (רי"ט ע"ג ב'הקדמה' תיקון הנפש), תפילה המתחיל 'רבש"ע, הריני מכוין לעשות כל גופי מרכבה לשכינה' כו', ואיש א' רצה למנוע מלאמרו בטענה הנ"ל. וע"ז השיב וזל"ק: "אשר איש אחד רצה למנוע מלומר התפילה המצויה בידינו הנדפסת בשערי ציון באמרו כי הוא לפני בני עליה נאמר, אבל אין האמת כן, כי מה שנאמר בשערי ציון רשארין כל ישראל לומר, ואם כי הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם, קדושים תהיו נאמר לכל עדת בני", ולא ישמע לדברי המונע מוטב הצפון, והשי"ת יזכנו לטהר לבנו לעבדו באמת, ובודאי הוא לרצון לפני אבינו שבשמים כל מה שבר ישראל עושה באמת אפילו הוא איש פשוט ואינו יודע עד כמה הדברים מגיעים, כי הוא למעלה מהשגתו, ועל כל זאת אם הוא מכוון לעשות רצון אביו שבשמים הבורא ית' באמת רצוני הוא לפניו ית'. וכל ישראל אומרים לשם יחוד ואין פוצה פה. גם תפילה זו רשאים כל הרוצים לשוב באמת אפילו אנשים פשוטים לאמרה כמו כל תפלה, עכ"ל.

ובחשיבות התפילה הנ"ל מ'שערי ציון', כתב בספר 'דרכי צדק' (סי' כו) וזל"ק: קיבלתי ממורי (הגה"ק בעל 'עטע אלימלך' זי"ע), בכל עת שהוא לומד יחשוב הריני עושה את עצמי מרכבה לשכינה כדאיתא בשערי ציון בתיקון הנפש, אפילו אלף פעמים ביום יאמר כן. ואמר מ"ו נ"י כי הגוף מתקדש מאד בזה. וכשירגיל עצמו בזה יטהר מחשבתו ויסיר ממנו הרהורי עבירה, ויזכה להתפלל במחשבות קדושות ומקדש עצמו כמו בתענית וסגופים, עכ"ל.

והביא הרב הנ"ל רשימת מראי מקומות מספרי רבותינו מהם עולה שכל אחד מישראל הוא מרכבה לשכינה וכתב שם שהוא מיסודות דרך הבעש"ט הק':

[1] באור החיים הק' (ויקרא יח יז): כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה ומתהלך ה' בתוכו, וזה אמר ללכת בהם, וחזר ופירש מי הוא ההולך בהם, ואמר אני ה', וכאלו אמר ללכת אני ה' בהם, והוא סוד ושכנתי בתוכם (שמות כה, ח).

[2] **בספר נועם אלימלך** (פרשת תרומה) וז"ל: כשאדם מחזיק עצמו בהמדות טובות ולשמור עצמו מכל מדה רעה, אז הוא מרכבה להשכינה.

[3] **בספר מאור ושמש** (פרשת תרומה) כתב וז"ל: "אם האדם מזדכך עצמו מכל וכל, ומקדש את רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, זוכה ונעשה מרכבה להשכינה, והשכינה מדברת מתוך גרונו.

[4] **בספר קדושת לוי** (פרשת ויגש) כתב וז"ל: שיעיין כל אדם בעינא פקיאח על כל מעשיו כו', ראוי לכל אדם לשקול מעשיו בשכלו מקודם, ואז יעשה ויוכל, ואז גורם במעשיו הטובים להיות מרכבה להשכינה.

[5] **בספר מאור ושמש** (פרשת נזילת) כתב וז"ל: ומי שמגביר השכל על החומר, דהיינו היצר הטוב על היצר הרע, וממליך את הקב"ה על רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ועל נפשו ורוחו ונשמתו כו', האיש הזה זוכה ונעשה מרכבה להשכינה הקדושה, כמו שמצינו באבות הקדושים כו'.

[6] **החתם סופר** כתב (ע"ת פרשת תרומה): אם אדם מקדש עצמו למטה ועושה עצמו מרכבה להקב"ה ושכינתיה, אזי הקב"ה שורה בקרבו ונעשה שותף עמו בכל מעשיו, באופן שכל מעשיו פועל ה' המה, ועל כן אמר הקב"ה (שמות כה ח) ועשו לי מקדש, שיעשו את עצמן למקדש ולמרכבה לי, באופן שאשכון בתוכם בתוך עצמם וגופם.

ושם (מפנקסו של הג"מ ר' פישל סופר פרשת בחוקותי) כתב וז"ל: צריך האדם להכין עצמו לכך אולי יזכה להיות מרכבה להשכינה.

[7] **בספר דודאים בשדה** (רי"ג פר' נח) כתב וז"ל: כי לחשוב תמיד שהוא מרכבה לקדושה, מוסיף הארה בנפש יותר מתענית וסיגופים, עכ"ל.

[8] **בזרע קודש** (פר' בראשית) כתב, וז"ל: שאף מי שעדיין אינו טוב וברור מכל רע, רק הוא עדיין מעורב מטוב ורע, עכ"ז אם הוא רק מחזיק באמונתו ית', גם על זה האיש עושה ית' לעצמו מרכבה, ושכינה עמו במערב (לשון תענוגות, ע"פ ב"צ כהנא), אף שהוא מעורב מטוב ורע, עכ"ל.

[9] **גם בספר אור הגנוז** לצדיקים (מנעל כתר ע"ס טוב וכתר נסורא) פר' בלק, כתב שהשראת השכינה הוא על כל אחד מישראל, אף שיש חילוקים בזה לפי בחינתם, שלהמון עם הוא בבחי' אהל, ולבני עליה הוא בבחי' משכן, ומפרש בזה הפסוק מה טובו אהליך יעקב, פירוש בחינת אעפ"י שאינם ספונים וחשובים כ"כ, אעפ"כ הם אוהל לשכינתו ית', וכש"כ משכנותיך ישראל, במדריגת ישראל הוא שוכן בהם ממש, כד"א (שמות כה ח) ושכנתי בתוכם ממש, עכ"ל שם.

וכתב שהציע את דבריו אלה לכ"ק אדמו"ר מספינקא אנטווערפן שליט"א, ואמר שדבר פשוט היה לו מאז ומקדם שטעות סופר הוא בספה"ק חקל יצחק בדברים שנאמרו משמו של הרה"ק משינאווא זי"ע, ומצהה ליישב דברי חכמים.

ולפי מה שכתבנו אין כאן סתירה והיפוך דעה זו ממכתב קדשו של הרה"ק משינאווא ז"ל עצמו: "אשר איש אחד רצה למנוע מלומר התפילה המצויה בידיו הנדפסת בשערי ציון באמרו כי הוא לפני בני עליה נאמר, אבל אין האמת כן, כי מה שנאמר בשערי ציון רשאין כל ישראל לומר, ואם כי הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם, קדושים תהיו נאמר לכל עדת בני", ולא ישמע לדברי המונע מטוב הצפון, השי"ת יזכנו לטהר לבנו לעבדו באמת, ובודאי הוא לרצון לפני אבינו שבשמים כל מה שבר ישראל עושה באמת אפילו הוא איש פשוט ואינו יודע עד כמה הדברים מגיעים כי הוא למעלה מהשגתו, ועל כל זאת אם הוא מכוון לעשות רצון אביו שבשמים הבורא ית' באמת רצוי הוא לפניו ית', וכל ישראל אומרים לשם יחוד ואין פוצה פה. גם תפילה זו רשאים כל הרוצים לשוב באמת אפילו אנשים פשוטים לאמרה כמו כל תפילה, עכ"ל, וא"ש ולק"מ.

ומה שתמה ש"הנוסח שובה עלינו הוא נוסח שתיקנו מסדרי התפילה וזה היה נוסח כל הסידורים מזמן הגאונים והראשונים עד שבא המשכיל יצחק מסטנוב ושינה לשובה אלינו כמבואר בספרו ויעתר יצחק (סי' עג) ע"ש. ותמוה שהגה"ק משינאווא זי"ע יאמר שהמון עם ישנו מנוסח אנשי כנסת הגדולה לנוסח מדקדק אחד?"

זה אינו נכון כלל, כי 'אלינו' אינו מושתתת כלל על נוסח של ה'יעתר יצחק'. והראיה, דבסידור "סדר רב עמרם גאון" כבר כתב מפורש בנוסח תפילת מוסף שלש רגלים "שובה אלינו", ולא 'עלינו'. ולפי האמת שתי הנוסחאות נמצאים כבר במשך דורות בסידורים ומחזורים רבים אצל גדולי ישראל. רק הרה"ק משינאווא נ"ע חילק את הנוסחאות בין הצדיקים ובני עליה שדרגת המרכבה שלהם גבוה יותר, לפיכך יאמרו 'עלינו', לבין אנשים הפשוטים שדרגת המרכבה פחותה יותר שיאמרו 'אלינו', אבל בעצם כולם ראויים להיות מרכבה לשכינה.

*

אודות אמיתת הנוסח בתפילת מוסף של יו"ט, אם 'שובה' 'עלינו' בהמון רחמיך' או 'אלינו'. ראיתי מה שהרב י. נ. ה. כתב ב'נחלתנו' גליון קעה (מדור 'מגוונות' אות 5): "בקשר ל'עלינו' ו'אלינו' - בא' מגילוני הקובץ 'בית אהרן' ו'ישראל' (גליון מח' ע' קיח ואיך) יש מאמר מיוחד מהרב אליעזר וויספיש מעיה"ק ירושלים, שבו מוכיח בבקיות גדולה מעשרות סידורים! לפני התיקון של המשכיל סטאנוב שהיו אומרים 'עלינו'."

ובאותו שם כתב הרב דוד בריזל: "במה שהביאו שבסדר רב עמרם גאון כתב בנוסח תפלת מוסף של יו"ט 'שובה אלינו' בהמון רחמיך', הנה יעוי' בקובץ בית אהרן ו'ישראל' (גליון מח' נדפס מאמר מקיף של הרב אליעזר וויספיש שליט"א, וכתב שם שבדק בכתבי יד של סדר רב עמרם גאון, ובכולם כתוב 'שובה עלינו', הנדפס הוא העתקה מכתבי יד אלו, ובהכרח שזה או ט"ס או הטעיה מכוונת, וכן הביא שם שמונים ושניים מקורות מראשונים ואחרונים וכל המחזוריים שכתבו הנוסח שובה עלינו. עי"ש ותמצא נחת. [ומש"כ שם שזה ט"ס בסדר רב עמרם גאון, יש להעיר, שקצת מוזר שטעות זו השתרבה גם במוסף של סוכות וגם במוסף של פסח, ויותר מסתבר שהמעתיק שינה בדוקא]."

הנה מה שכתבו ש'אלינו' זה יצירתו של המשכיל סטאנוב בלבד, וכל אלה שאומרים 'אלינו' אינם אלא טועים והולכים אחריו בצורה עיוורת - אין זה נכון כלל. דראיתי מאות ספרים, סידורים ומחזוריים שסודרתם בהררי קודש שהנוסח היא ג"כ 'אלינו' - ומבלי לסמוך עליו. ומה שמציינים לקובץ בית אהרן ו'ישראל' (גליון מח' ע' קיח ואיך) למאמר מקיף של הרב אליעזר וויספיש שליט"א שהביא שם שמונים ושניים! מקורות מראשונים ואחרונים וכל המחזוריים שכתבו הנוסח שובה עלינו", הנה רואים בעליל במאמר שם שהוא מגמתי להתעלם ממאות! מקומות שהנוסח היא דוקא 'אלינו', וכמו שאביא מקצתם לקמן.

גם ההגיון אומר שלפי האמת שתי הנוסחאות נכונים, ונמצאים כבר כך במשך דורות בסידורים ומחזוריים רבים אצל גדולי ישראל. רק הרה"ק משינאווא נ"ע חילק את הנוסחאות הללו בין הצדיקים ובני עליה, שאלו שדרגת המרכבה שלהם גבוהה יותר יאמרו 'עלינו', והאנשים הפשוטים יאמרו 'אלינו', אבל אין זה מושתתת כלל על נוסח של המשכיל 'יעתר יצחק'.

והנה פוסק הדור מרן בעל 'שבט הלוי' זצ"ל שנשאל (חלק י"ס כה) אודות מאמרו של הרב וויספיש הנ"ל, כתב: "אין בידי להרעיש גם על האומרים שובה אלינו כי כך היה רגיל בתקופה אחרונה, ואולי רבותינו ראו לנכון גם זה לא בשביל י"צחקק] ס'טאנוב] שעשה תיקון זה", עכ"ל.

ב'סידור הגאונים והמקובלים והחסידים' להגאון המקובל רבי משה יאיר ווינשטאק זצ"ל חלק יא (ע' קיט) מופיע בהדיא 'שובה אלינו'.

ב'סידור תפלה למשה' לרבנו הרמ"ק זי"ע (י, ב, טז, כ) איתא בהדיא 'אלינו'.

ב'סידור דעת קדושים' להרה"ק מבוטשאטש זי"ע מופיע ג' פעמים (ע' 20, 359, 405) 'שובה אלינו'.
בס' 'אבני המקום' להגאון רבי שלמה זלמן עהרנרייך בעל 'לחם שלמה זצ"ל הי"ד כותב (ע' 149):
"כי הנה בתפילת מוסף אנו מבקשים שובה אלינו בהמון רחמיך".

ב'אור המאיר' על הגדה של פסח להגאון מהר"ם שפירא זצ"ל (ע' נג) מופיע 'אלינו'.

בס' 'אלופי יהודה' להגאון רבי דוד יהודה פריינד זצ"ל אב"ד סאסרעגן פ' שופטים כותב: "בתפילת רגלים או"א מלך רחמן וכו' שובה אלינו וגו' בגלל אבות שעשו רצונך".

בס' 'אש דת' חלק ח להרה"ק מאז'רוב זצ"ל (ע' קסג) כותב: "וזה שובה אלינו בהמון רחמיך בגלל אבות שעשו רצונך, - המון רחמיך הוא אהבה יתירה", עכ"ל.

ב-5 מחזורים של ר' וואלף היידנהיים של שנת תקצ"ב שבדפוס רעדלהיים [1] פסח ימים ראשונים (2 פסח ימים אחרונים 3 שבועות 4 סוכות [תר"א] 5) שמיני עצרת ושמחת תורה] וכן בסידורים שלו, 'שפה ברורה' תק"פ ו'שפת אמת' תרס"ו (מהדו"א כ"ע 200), נאמר בכולם בהדיא 'אלינו'.

ולפ"ז תמוה ביותר מה שכתב בסיכום מאמרו של הרב אליעזר וויספיש הנ"ל (אות פב): "ולסיום ראוי לציין שהרוו"ה הלא הוא ר' וואלף היידנהיים במחזור לפסח דפוס ראשון, רעדלהיים תק"ס אכן כותב אלינו, אבל לאחר מכן חזר בו, שכן בסידורו "שפה ברורה", מהדורה שמינית - שנדפסה סמוך לפטירתו - רעדלהיים תקצ"ב כותב: שובה עלינו, כבכל הסידורים, וכמנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל", עכ"ל.

דלפי האמת הרוו"ה בכלל לא חזר בו, כיון שבכל המחזורים שנדפסו סמוך לפטירתו - ברעדלהיים תקצ"ב כתוב במפורש 'שובה אלינו' דייקא, וכן בסידורים שלו 'שפה ברורה' תק"פ ו'שפת אמת' תרס"ו נאמר ג"כ 'אלינו', א"כ איזה "לאחר מכן חזר בו" יש כאן?

ע"כ מה שהבאתי מעט מאד מתוך מאות! שדגלו ב"אלינו".

האם ניתן להעלות על הדעת לומר שכל אלו שדגלו ב"אלינו", סטאנוב הוא זה שהוליך אותם שולל? - אלא שהאמת הוא כמ"ש פוסק הדור מרן בעל 'שבט הלוי' זצ"ל, ש"רבותינו ראו לנכון גם זה לא בשביל י' [צחק] ס' [טאנוב] שעשה תיקון זה"¹.

*

1. ב'נחלתנו' גליון קעז כותב הרב אברהם יעקב בומבך: ש"ש לאחוז בכל עוז בנוסח הקדום [עליון] וכל המשנה [ל'אלינו] ידו על התחתונה. - אולם זה אכן י"ל בנוגע למדפסי הסידורים בלבד, ש"לא יועילו לזה מאות סדורים שנדפסו אחריו, אבל בנוגע לדעתם הק' של גדולי ישראל, גאונים צדיקים גדולים שהיו גם בעלי רוח הקודש מפורסמים כמו ה'חקל יצחק' וה'דברי יחזקאל' משינאווא זי"ע, בזה גם בנוגע ל'אלינו' ידם על העליונה! וח"ו לומר שזה "שנעלם מהרבה גדולים הנוסח האמיתי, אשמת המדפיסים היא, שהדפיסו "שובה אלינו" וחשבו הכל שזה נוסח מקובל", כי אותם בעלי רוח"ק אי אפשר בשום אופן להוליך שולל ח"ו.

וזהו ע"ד דאיתא ב'נחלתנו' שם (מי יודע' אות ב), שמביא דבר חידוש שבספר 'עתרת שלום' כותב, שצריך לומר בברכת 'יוצר אור': "ועל מאורי אור 'שעשית' - כן צריך לומר בחול שהוא בעשיה, ובראש חודש צריך לומר

והנה במ"ש ב'חקל יצחק' בשם הרה"ק משינאווא זי"ע: "דרבנותינו הצדיקים אמרו במוסף של שלש רגלים במלך רחמן וגו' שובה עלינו בהמון רחמך, דייקא 'עלינו' מפני שהן המרכבה, אבל להאנשים הפשוטים נכון לומר שובה 'אלינו' עכדה"ק", עכ"ל. וכ"ה בס' אש תמיד - מנהגי ספינקא (ע' רנ"ה), ע"ש בהערות 'מקור חיים' (הערה ז).

יש להבין, דמהלשון "אבל לאנשים הפשוטים נכון לומר שובה אלינו" משמע שיש בזה עדיפות שיאמרו 'אלינו' דייקא, ולכאורה אינו מובן כלל איזה עדיפות ומעלה יכול להיות ב'אלינו' על 'עלינו' ? - אדרבה, יש עדיפות ב'עלינו' דוקא בזה שהצדיקים ובעלי מדרגה אומרים כך, והרי הרה"ק משינאווא באגרת הקודש שלו בסוף ספר דברי יחזקאל כותב: "כי מה שנאמר ב'שערי ציון' רשאין כל ישראל לומר, ואם כי הוא מהדברים העומדים ברומו של עולם, קדושים תהיו נאמר לכל עדת בני", ולא ישמע לדברי המונע מטוב הצפון - - - ובדואי הוא לרצון לפני אבינו שבשמים כל מה שבר ישראל עושה באמת אפילו הוא איש פשוט ואינו יודע עד כמה הדברים מגיעים כי הוא למעלה מהשגתו, ועל כל זאת אם הוא מכון לעשות רצון אביו שבשמים הבורא ית' באמת רצוי הוא לפניו ית', וכל ישראל אומרים לשם יחוד ואין פוצה פה. גם תפילה זו רשאים כל הרוצים לשוב באמת אפילו אנשים פשוטים לאמרה כמו כל תפילה - א"כ עפ"ז אדרבה, לכאורה יש עדיפות ב'עלינו' דוקא בזה שהצדיקים ובעלי מדרגה אומרים כך ?

והנראה בזה לבאר בס"ד שטמון בזה ענין עמוק ונפלא מאד. והוא ע"פ מה שכתב אאזמור"ר זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' בספרו 'אם הבנים שמחה' (ע' 80): "כדברים האלה יצאו מפי רבינו איש אלקים קדוש מרנא ר' ישכר דוב מבעלז זצוק"ל זי"ע, בשנת תרע"ד כשפרצה המלחמה שנקראת מלחמת העולם הראשונה, והוא ברח ממשכן כבודו ונמלט לעיר ראצפערט אשר בארץ הגר, ובעת הזאת היתה עוד ישיבתי בק"ק בוסערמין אשר היא עיר קרובה לראצפערט, וכמעט כל משך התגוררותו של רבינו ז"ל שם הייתי סוכך באברתו, והייתי מקורב אצלו ואצל בני ביתו, והייתי נכנס ויוצא בביתו, (ובעיר בוסערמין השכנתי קצת מקרוביו, והרבה פעמים השתדלתי עבורם אצל הממשלה דשם), ומכל המדינות נהרו אליו לקבל פני קדשו. ופעם אחת היה אצלו קיבוץ גדול מחכמי המדינה, שהיתה אז עוד מדינה גדולה עם גדולי תורה גאוני דור וזקני הדור, גדולי המדינה קדושי עליונים היו יושבים לפניו, ובראשם היה האי סבא קדישא שלשלת היוחסין מו"ה משה דוד טייטלבוים אבדק"ק מאדיאר-לאפוש בזיעבענבירגען, נכד ותלמיד מובהק למרן בעל ייטב לב ז"ל (והוא הדפיס שו"ת השיב משה לזקינו רבן של ישראל בעל ישמח משה, וכל ספרי זקינו בעל ייטב לב), והיה דברן ודרשן נפלא, וערך וטען לפני רבינו מבעלז: היות שעם בני ישראל שרויין בצער כמעט בכל העולם, והצרות תקיפות ותכופות הרבה מאד, ואין תרופה למכות ישראל זולת אם יתעוררו כולם יחד כל כלל ישראל לתשובה, והיה מן הראוי שתנועה זו על התעוררות התשובה תצא מידי צדיק

'שיצרת' - כי ראש חודש ביצירה, וביום טוב 'שבראת' 'כי יום טוב בחינת בריאה ובינה, ובשבת' 'שאצלת' - [כי שבת הוא] באצילות, כן אמר אדמו"ר הק' [בעל 'היכל הברכה' מקומרנא] זי"ע, עכ"ל.

האם יעזי משיחו ח"ו לומר ש"יש לאחוז בכל עוז בנוסח הקדום והנוכחי לומר בכל הזמנים 'שיצרת' בלבד, וכל המשנה גם ל'שעשית' - 'שבראת' - 'שאצלת' ידו על התחתונה ? ! - וה"ז בנדוד"ו. וז"פ מאד.

עוד דוגמא - אפי' מרחיקת לכת - ובק"ו - יש להביא מזה שחלוקת התנ"ך לפרקים נעשו ע"י הנוצריים, ואע"פ שהיו כמה גדולי ישראל שהתריעו נגד זה, בכל זאת נתקבל הדבר אצל כולם בכל תפוצות ישראל. ע"י בזה בארוכה בקובץ אור ישראל גליון יב (ע' קמד ואילך) ועוד ספרים. ועד"ז בנדוד"ו.

הדור כמותו, שהכתיירו אותו בדור הזה לצדיק הדור, ואם ההתעוררות לזה תצא ממנו בודאי תפעל על הדור להשיב את לבם לאבינו שבשמים, ובזה ישיגו את הישועה שממתינים לה כל כך כלל ישראל.

"כה טען לפניו כמעט שעה שלמה, והטעים את דבריו בטעמים מתוקים ונפלאים, שרק עליו מוטל חוב זה. וכאשר השלים את דבריו, פתח רבינו פיו קדשו וענה לו רק תשובה קצרה וחדה בזה הלשון, לאפשר רב, זענט איהר שאן פארטיג מיט איירע טענות, אז משיח וועט קומען וועלין יודען תשובה טון, דער עיקר איז דאס יודען זאלין זיך ליב האבן איינער דעם אנדערן [=הרב דלאפוש, האם כבר גמרתם את טענותכם? - כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה. העיקר הוא שיהודים יאהבו איש את רעהו], וצריך לאהוב אפילו לאיש היותר גרוע שבישראל כנפשו ולאחד הלבבות, ולרחק כל דבר הגורם פירוד לבבות, ובזה תלויה ישועתן של ישראל בעת צרה. עכ"ד הקדושים אשר יצאו בחרדת קודש מעמקי לבבו".

"והלום מצאתי בפירוש כן כדברי רבינו הקדוש מבעלז, בספר הקדוש דברי אמת לרבינו איש אלקים מלובלין זכותו תגן עלינו ועל כל ישראל בפרשת קרח, שכתב בזה הלשון: הנה יש שמתפללין רק על תשובה לדור, אבל לא זה הוא האמת, כי מעורר דין ח"ו. ודרך הנכון הוא, להמשיך נסים ונפלאות לטובת ישראל וישובו מאהבת הנס, כמו בימי מרדכי ואסתר קיימו מה שקבלו כבר. וכן פירשנו על כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות [מיכה ז, טו], עכ"ד הצריך לענייננו. הרי דכתב דאם מתפללין על תשובה לדור עוד מעוררים דין ח"ו, אלא צריך לבקש על נסים, ואז ישובו כולם לעבודתו", עכ"ל אא"ז ב'אם הבנים שמחה'.

והנה ההבדל בין 'עלינו' ל'אלינו' הוא, דהאבודרהם מפרש ד"שובה עלינו" פירושו "בעבורנו" ולא רק "אלינו". וההבדל הוא, דהצדיקים אומרים 'שובה' "בעבורנו", בזכותנו, בגלל המעשים הטובים וכו' שלנו, משא"כ אלו שאינם צדיקים ובעלי מדרגה לא יכולים לומר "בעבורנו", אלא רק 'אלינו', והתפילה היא, 'שובה אלינו' בכל מצב שהוא, ואל תחכה שמקודם נעשה תשובה ואח"כ תביא את הגאולה, וכדבריו הקדושים של הרה"ק מבעלזא זי"ע: דדוקא "כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה". ולפ"ז יבואר היטב מדוע "להאנשים הפשוטים נכון לומר שובה 'אלינו'" דייקא, כי יש בזה עדיפות נפלאה.

ולפ"ז יבואר גם מדוע בעיקר בדורות ראשונים אמרו "עלינו", כי אז היו יותר צדיקים מאשר בדורות אחרונים בעקבתא דמשיחא - אולם בעקבות ירידת הדורות, אזי יש יתרון לומר 'אלינו' דייקא כנ"ל, וא"ש מאד בהבנת דברי הרה"ק משינאווא זי"ע.

*

והנה יש להבין בדברים הק' של הרה"ק מוהרי"ד מבעלזא זי"ע הנ"ל ש"כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה. העיקר הוא שיהודים יאהבו איש את רעהו", לכאורה הרי זה חידוש עצום, שהרי בכל מקום נאמר לכאורה להיפך, שעל מנת להביא את המשיח צריכים קודם דוקא לעשות תשובה?

והנראה בזה בס"ד לבאר ע"פ מה שידוע (והנה נני' יסבאל ח"ג עמ' קו אות טו), שלפני ביאת המשיח יהיה נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל, אבל בפעם הזאת דוקא "נביאי הבעל" הם שינצחו ח"ו וכו'. ע"ש.

והנה דבר זה תואם עם מ"ש אאזמו"ר הגאון הק' הי"ד בשו"ת 'משנה שכיר' (הוצאת קקן לא"ס) או"ח ח"א בהערה על הסכמת הגאון הק' גאב"ד גאלאנטא בעל 'אור פני יהושע' הי"ד (ע' 12) - והוא מספרו 'טוב יגאל' - תרפ"ו:

"הגיד לי ידי"נ הרב הה"ג ותיק וחסיד כמו"ה ברוך לעבל נ"י מירושלים תובב"א כעת תופס ישיבה בפרעסבורג יצ"ו, שבעוד היותו בירושלים ראה הסכמה אחת מרבינו עיר וקדיש איש אלקים מרן ר' ישראל מרוזין זצלה"ה זי"ע ועכ"י על ספר באר הגולה למרן מהר"ל מפראג ז"ל², ובהסכמתו הנ"ל כתב כדברים האלה:

"כתיב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ולכאורה הוא פלא למה יצטרך לך עתה נפלאות כבעת צאת מארץ מצרים, דהנפלאות היו אז מה שהוציא הקב"ה את ישראל מעמקי הקליפות, כידוע שהיו נשקעים במ"ט שערי טומאה והקב"ה הוציאם ביד חזקה, וכל זה היה אז בגלות מצרים שלא היה להם תורה נשקעו וירדו כל כך בעמקי הקליפות ר"ל, אבל כעת שיש לנו תורת אמת שהיא חומה נשגבה לנו גם בגלות החל הזה איך אפשר לירד כל כך שיצטרך לנפלאות גדולות כל כך כבעת צאת מארץ מצרים.

"אבל הענין הוא כך, דידוע דיש נו"ן שערי קדושה ולעומת זה יש נו"ן שערי טומאה ר"ל, ושער הנו"ן שבטומאה הוא מינות ואפיקורסית שעליה נאמר כל באיה לא ישובון, וישראל במצרים אם שירדו ונשקעו במ"ט שע"ט אבל לשער הנו"ן שהוא כפירה ומינות ואפיקורסית לא הגיעו, והיו מאמינים בני מאמינים והחזיקו באמונת אבותם בכל תוקף ועוז, וזה שהיה מציין אותם מבין הגוים כמו שאמרו ז"ל מלמד שהיו מצויינים בשם לשון מלבוש, ולולי אבדה מהן ח"ו האמונה לא היו מצטיינים עצמם מהגוים.

"ומה שאמר משה הן לא יאמינו לי, לא ח"ו שהיה מסתפק באמונתם, רק יען שהיה קבלה בידם שיהיו ד' מאות שנה בגלות והוא בא קודם הזמן ע"כ חשש שלא יאמינו לו אבל באמת היו מאמינים באמונת אבותם כדכתיב ויאמן העם, ובזכות זה היה הגאולה כמבואר במדרש אבל כמעט קט נפלו ברשת המינות שהוא שער הנו"ן ואז לא היה תקומה לשונאיהן של ישראל כאמור כל באיה לא ישובון ועל כן מיהר עליהן הקב"ה את הקץ, וזהו הנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים שהצילן משער הנו"ן הנ"ל, ובגלות האחרון בעקבתא דמשיחא יהיה נפתח שער הנו"ן שבטומאה שהיא מינות ואפיקורסית ר"ל³... עכ"ל אא"ז ע"ש.

[ויתכן לומר דהיינו בעצם הסיפור בשם אחד מהצדיקים בשם הרב המגיד, שלפני ביאת המשיח יהיה נסיון ע"ד אליהו בהר הכרמל אבל בפעם הזאת דוקא "נביאי הבעל" הם שינצחו ח"ו וכו' - שאולי הכוונה להרה"ק מרוזין נ"ע בשם הרב המגיד נ"ע שהיה זקנין].

ומעתה יבוארו דברי קדשו של הרה"ק מוהרי"ד מבעלזא זי"ע מדוע דוקא לאחר "כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה", דכיון שבגלות האחרון בעקבתא דמשיחא יהיה ח"ו נפתח

2. אודות הסכמה זו ראיתי שמופיע כמה פעמים בשם רבינו מרוזין נ"ע בספרי 'דברי יואל' וב'ברך משה'. [יתכן שאולי ראו וסמכו על ה'טוב יגאל' הנ"ל]. אולם חיפשתי הסכמה זו בהרבה דפוסים חדשים ועתקים וטרם ראיתי. יתכן גם שרק "בעוד היותו בירושלים ראה הסכמה אחת מרבינו" - הכוונה בכתב (או העתקה בכתב) ולא בדפוס.

3. להעיר מ'אגרות קודש' - כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע חלק ה (עמ' רכא-ב): "...והסיבה לזה מה שנפלו לו מחשבות וזרות כאלו, הנה בודאי תלוי זה בארחות חייו בביתו ובהסביבה שלו, הן בחבריו הלומדים אתו עמו יחדו והן בין רעיו שמחוץ. בעתים הללו אשר זרם המינות במשכצות תאוות גופניות עובר כל גבול בעזות נוראה, צריכים לדקדק ביותר עם מי לא רק להתחבר אלא צריכים לדקדק גם עם מי להפגש ועם מי להתראות, אפילו בין החברים הלומדים, כי מי שחסר לו הקב חומטין צריכים לחשוש מחברתו, ותלמיד ירא שמים צריך להזהר לדקדק בזה", עכ"ל"ק.

שער הנו"ן שבטומאה שהיא מינות ואפיקורסית ר"ל, ואז ח"ו לא היה תקומה לשונאיהן של ישראל - כיון דאין חבוש מתיר את עצמו (נכסות ט:) - כאמור כל באיה לא ישובון, על כן באין ברירה, אזי דוקא "כשהמשיח יבוא אזי יחזרו בני ישראל בתשובה", ואינו דומה ליציאת מצרים שכמעט קט נפלו ברשת המינות שהוא שער הנו"ן, ועל כן מיהר עליהן הקב"ה את הקץ, וזהו הנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו במצרים שהצילן משער הנו"ן הנ"ל. וא"ש.



הרב אשר אנשיל שוורץ

ראש כולל צאנז, בית שמש

איסור סותר באכילת גבינה בשבת

האוכל גבינה בשבת האם עובר על איסור סותר, והאם ביום טוב אין איסור מן התורה לבנות בנין גמור

א. איתא בגמ' (שבת נא.) דהמגבן בשבת דהיינו שעושה גבינה בשבת חייב משום בונה. ויש להקשות, איך יתכן שהעושה גבינה בשבת חייב משום בונה, הרי איתא בגמ' (שבת קכ: ג"ה ט:) דאין בנין וסתירה בכלים, א"כ איך יכול להיות שבכלים אין בנין ובאוכלים יש בנין.

והנה במאירי (שבת נא. ד"ה סחול) כתב וז"ל: 'והמגבן חייב משום בונה, ואע"פ שאמרו אין בנין בכלים, מ"מ יש בנין באוכלים. וצ"ב מה כוונתו, הרי הקושיא עכשיו חזקה יותר, איך זה יכול להיות שבכלים לא באוכלים כן'. ומצאתי דבמקום אחר ביאר המאירי את דבריו, דבמסכת ביצה (כ"א:) כתב וז"ל: 'אף בכלים לא נאמר אין בנין בכלים אלא בהחזרת חוליות למקומן אחר שנתפרקו והוא ענין מה שאמרו שבת קב: עייל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה שאם לכתחילה הוא הרי מחדש כלי לכתחילה, ואם כבר היתה בו הרי צריך להדקה ביותר ולהעמיד בו יתד לחזקה, וכן במפיס מורסא אם לעשות לה פה אמרו עליה שהוא חייב משום בונה, וכן הדין באוכלין והוא שאמרו המגבן בשבת חייב משום בונה'.

וכן הרשב"א (שבת קכ:) כתב: 'דכי אמרינן אין בנין וסתירה בכלים הני מילי בכלי שנתפרק כגון מנורה של חוליות וכדשרו בית הלל לזקוף את המנורה ביום טוב, אבל לעשות כלי לכתחילה אין לך בנין גדול מזה ואין זה נקרא בנין בכלים שהרי אינו כלי אלא עושה כלי, וכזה ניחא לי הא דאמרינן בפרק המצניע צה. דמגבן חייב משום בונה, ואם אין בנין בכלים היאך אפשר שיש בנין באוכלין אלא שהעושה דבר מתחילתו חייב משום שהוא עושה כלי והוא הבונה'.

אבל בחידושי הריטב"א (שבת קכ:) חולק על הני ראשונים, שכתב, וז"ל: 'שבמגבן הוה סלקא דעתך שיש משום בונה עיין לעיל צה א' אלא שדחו בגמרא שאין דרך בנין באוכלים'. והנה בתלמוד דידן לא מצאנו שדחו דבר זה, ומצאתי דבספר עטרת חכמים (סי' ו מוכא דלעת תורה לו"ח סי' ע"א) הסביר דכוונת הריטב"א דהא דאמרו שם חכמים דאינה אלא משום שבות קאי נמי על מגבן, דאינה אלא בנין מדרבנן, כיון דאין בנין וסתירה בכלים.

ובמנחת חינוך (מוסף השנה סי' כה ס"ק ג) הביא מחלוקת אם זה דאורייתא או רק שבות דרבנן, וז"ל: 'המגבן חייב משום בונה וצריך שיהיה שיעור כגורגרת כיון דהוא באוכלין ויש פוסקים דאינו אלא משום שבות'.

והקשה הברוך טעם בספרו שו"ת עטרת חכמים (סי' ו'), דא"כ שבעשיית גבינה בשבת איכא משום בונה, א"כ כשאכלו הוא סותר, א"כ איך מותר לאכול גבינה בשבת, וכן הקשה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רי"א). (ועיין בשו"ת דברי יליב או"ח סי' קמ"ד, וכן בספר משמרת חיים או"ח מאריך בקושא הג"ל ע"פ).

אך הנה יש לתרץ בכמה אופנים, א. בתהלה לדוד (סוף סי' ע"ט) כתב דהא דאסור סתירת בנין בשבת מן התורה, ה"מ היכא דסותר על מנת לבנות, ואע"ג דמדרבנן אסור אפילו היכא שסותר שלא ע"מ לבנות, מ"מ זה דווקא היכא ששייך עכ"פ לבנות אחר שסתור, משא"כ הכא שאינו ראוי יותר לבנות עם הגבינה הזו ליכא שום איסור אפילו מדרבנן לסתור, ויסוד זה מבואר בביאור הלכה או"ח סי' שיד (ד"ה חותלות). ב. ובגליוני הש"ס (שנת לא). תירץ שרק פעולת הגיבון היא פעולת בונה, אבל אחרי שנעשית גבינה, אין הגבינה עצמה חשובה בנין, שיתחייב הסותרה משום בנין. ג. ובספר שמירת שבת כהלכתה (פסק יא הערה ג') כתב דכיון שעיקר מטרת בנין הגבינה היא רק לסותרה ולאכלה, שהרי אילו לא היה אפשר לאכלה לא היה בונה כלל את הגבינה, ולכן אין באכילתה משום סתירה. ד. ועוד יש לומר דענין סתירה שהוא עושה היפך הבנין דהיינו שסותר את ענין הבנין, ולפי"ז ליכא ענין סתירה בגבינה כלל, דכיון דבגבינה הבנין הוא שעושה מדבר לח דבר גוש, א"כ סתירה בגבינה היה שייך רק אם מסלק ענין בנין מהגבינה שמחזיר הגבינה לחלב, אבל באכילת גבינה אין כאן ענין סתירה כלל.

ב. נחלקו הראשונים, הבונה בנין האם ביו"ט עובר על איסור תורה. והנה התוס' (שנת לא. ד"ה וסודא מלוט דכ) כתבו דהבונה ביו"ט אינו לוקה מן התורה, משום דאמרינן מתוך שהותרה בונה לצורך אוכל נפש, דמגבן אסור משום בונה והותר לצורך אוכל נפש, הותר שלא לצורך, ובלבד שיהא בו קצת צורך היום לאכול בתוכו כדי שלא יכנו שרב ושמש, רק מדרבנן אסור לבנות ביו"ט דהוי עובדא דחול, מדברי התוס' חזינן נמי דסבירא ליה שהעושה גבינה בשבת חייב באיסור בנין מהתורה.

ויש להקשות לשיטות התוס', מהא דאמרינן בגמ' (פ"א ג'): בנין קבע אסרה תורה ביו"ט, חזינן דאיכא איסור תורה לבנות ביו"ט.

ובשאל ומשיב מ"ג ח"ב סי' קפח כתב לתרץ בב' אופנים, או דמיירי דליכא צורך כלל דליכא היתר, או דמיירי סמוך לחשיכה דלא שייך מתוך, דלא הותר מגבן דליכא למיחש לאורחים.

אבל הרמב"ם (הלכות יו"ט פ"א ה"ד) כתב דהבונה ביו"ט לוקה. ובמה דלא אמרינן לשיטת הרמב"ם 'מתוך', איכא כמה ביאורים באחרונים. א. בחתם סופר (שנת לא). ובאבני נזר (או"ח סי' תי"ב ס"ק ד, אג"ל על סי' נה ס"ק יז) ובשו"מ (קס) ובשו"ת באר יצחק (סי' יג) כתבו דהא דאמרינן מתוך הני מילי מאב לאב או מתולדה לתולדה, או מאב לתולדה, אבל מתולדה לאב לא אמרינן מתוך דשמה התולדה דהוא קל טפי הותרה, אבל האב לא הותרה, א"כ אתי שפיר דמגבן הוי תולדה דבונה, וליכא למימר בהו מתוך להתיר בנין אבנים דהוא אב. ב. בלבוש (או"ח סי' ע"ח) ובמנחת חנוך (מ"א ג' סוף אות יא) ובמהרש"ם (ת"א סי' קסד) ובביאור הלכה (או"ח סי' ע"ח) ובחתם סופר (שנת לא). ובשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' קל) ובשו"ת דובב מישרים (ת"א סי' ג' ס"ק ג') תירצו דהא דאמרינן מתוך שהותר מגבן הותר בנין לא הותר אלא איסור בנין, אבל איסור מכה בפטיש לא הותר, דמגבן ליכא איסור מכה בפטיש להרבה שיטות דליכא איסור מכה בפטיש באוכלין לכך לא אמרינן מתוך. ג. ובפני יהושע (פ"א יב). כתב דהא דהותר מגבן רק אם אוכל באותו יום את הגבינה דליכא איסור בונה מן התורה, אבל אם עושה לכמה ימים שיש איסור בנין לא הותר, א"כ אתי שפיר דלא אמרינן מתוך לבנין קבוע שהוא איסור תורה. והקשה עליו במנחת חינוך (מ"א ג') מנלן דליכא איסור בונה בסותר באותו היום, וכן הקשה בחתם סופר (ת"א סי' תש"ס שנת לא).

וַיֵּשׁ לְהַקְשׁוֹת עַל שִׁטַּת הַתּוֹס' שֶׁאִסּוּר רַק מִדְּרַבָּנָן מֵהָא אֵיתָא בְּגַמ' (שְׁמוֹנֶה עָשָׂר: דָּאִין בְּנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ דּוּחָה יו"ט, בְּשִׁלְמָא לְשִׁטַּת הַרְמַב"ם דְּבִנְיָן בִּיּו"ט אִסּוּר מִן הַתּוֹרָה א"כ לִיכָא הִיתָר לִבְנוֹת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בִּיּו"ט, אֲבָל לְשִׁטַּת הַתּוֹס' דַּאִסּוּר בְּנִיָּה בִּיּו"ט הוּא רַק מִדְּרַבָּנָן, א"כ בְּמִקְדָּשׁ דָּאִין שְׁבוֹת בְּמִקְדָּשׁ יֵהָא מוֹתָר לִבְנוֹת בִּיּו"ט, וְכֵן בְּשׁו"ת לְבוּשֵׁי מִרְדְּכִי (ל"ח ח"ב ס' קנז).

וְאִיכָא כַּמָּה תִּירוּצִים בְּאַחֲרוֹנִים. א. בַּחַת"ס (פָּנֵה לָהּ. וְעֵינֵי עוֹד בְּשׁו"ת ל"ח ס' קנ) וְכֵן בְּשׁו"ת אֲמִרִי אֵשׁ (ס' מ"א) תִּירְצוּ דֵּהָא דְהוּתָר בְּנִין בִּיּו"ט, ה"מ בְּנִין דְּלִיכָא בְּהוּ אִסּוּר מִכָּה בְּפִטְשִׁי, אֲבָל בְּבִנְיָן דַּאִיכָא אִסּוּר מִכָּה בְּפִטְשִׁי לֹא הוּתָר, דְּלֹא שִׁיךְ מִתּוֹךְ כִּיּוֹן דְּבִמְגַבֵּן לִיכָא אִסּוּר מִכָּה בְּפִטְשִׁי, דְּלִהֲרַבָּה שִׁטּוֹת לִיכָא מִכָּה בְּפִטְשִׁי בְּאוֹכְלִין, א"כ אֲתִי שְׁפִיר דְּבִנְיָן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הִיָּה גַּמַּר בְּנִין וְהִיָּה דַּאִסּוּר מִכָּה בְּפִטְשִׁי וְלֹא הוּתָר בִּיּו"ט,

וְהִנֵּה לִפִּי מֵהֶלֶךְ דְּלַעִיל בְּסִבְרַת הַרְמַב"ם, דְּלֹא אֲמִרְיָן מִתּוֹךְ דְּלֹא הוּתָר מִכָּה בְּפִטְשִׁי מִשְׁמַע דְּהַתּוֹס' דְּחוֹלְקִים עֲלֵיו סְבִירָא לְהוּ שְׁאֵף מִכָּה בְּפִטְשִׁי הוּתָר לִיכָא לְתַרְץ תִּירוּץ הַנ"ל. ב. וְבִשׁו"ת מִשְׁנָה שְׁכִיר (ל"ח ס' קנז) וְכֵן בְּשׁו"ת מֵהַר"ם שִׁיק (ל"ח ס' קפז) וּבִבְאָר יִצְחָק (ס' יג) וּבִמְנַחֵת יְהוּדָה (ס' סד) וְבִשׁו"ת אֶהֱלִי יְהוֹשֻׁעַ (ס' נב) וְבִשׁו"ת בֵּית יִצְחָק (ל"ח ס' פו) כְּתוּב לְתַרְץ שְׁבִקְדָּשִׁים לֹא אֲמִרְיָן מִתּוֹךְ, דִּישׁ מִיעוּט לָכֵם וְלֹא לְגַבּוּהָ, וְלִכָּךְ אִסּוּר לִבְנוֹת בִּיהַמ"ק בִּיּו"ט. ג. בְּעֶרְוֹךְ לִנְר (סוֹכָה מ"א ד"ה אִי נִמְנִי) וְכֵן בְּשׁו"ת שׁוֹאֵל וּמַשִּׁיב (מ"ח ח"ב ס' קפח) תִּירְצוּ דֵּהָא דַּאֲמִרְיָן מִתּוֹךְ הוּא דּוּקָא לִר"א דְּסְבִירָא לְהוּ שְׁמַגְבֵּן אִסּוּר מִן הַתּוֹרָה מִשּׁוּם בְּנִין אֲבָל לְחַכְמִים דְּסְבִירָא לְהוּ שְׁמַגְבֵּן לִיכָא אִסּוּר תּוֹרָה לִיכָא מִתּוֹךְ א"כ אֲנִי דְּפַסְקִינָן כְּחַכְמִים לֹא אֲמִרְיָן מִתּוֹךְ לִפִּי זֶה אֲתִי שְׁפִיר. ד. בְּשׁו"ת חֲתָם סוֹפֵר (ל"ח ס' קנ) וְכֵן בְּשׁו"ת לְבוּשֵׁי מִרְדְּכִי (ח"ב ס' קנז) כְּתוּב לִיִּשְׁב דֵּהָא דִּישׁ אִסּוּר דְּרַבָּנָן בְּבִנְיָן בִּיּו"ט דּוּקָא בְּעוֹשָׂה אֶהֱלִי וְכַדּוּמָה, אֲבָל הַבּוֹנֶה בְּטִיט וְסִיד הָרִי הוּא מִמְרָח וְעוֹשָׂה כַּמָּה מְלָאכּוֹת דְּאוֹרִיִּיתָא שְׁלֹא שִׁיךְ בְּמַגְבֵּן וְלִיכָא מִתּוֹךְ, לִכָּךְ אִסּוּר לִבְנוֹתָהּ. וּבִזְרַע אֲבִרָהִם (ס' עז) וּבְכָלִי חֲמֻדָּה (פָּרָשַׁת כִּי תִשָּׁא) כְּתוּב דֵּהָא דָּאִין שְׁבוֹת בְּמִקְדָּשׁ הֵיִינוּ כְּשִׁישׁ מִקְדָּשׁ מוֹתָר לְעוֹשׂוֹת שְׁבוֹת אֲבָל לְעוֹשׂוֹת מִקְדָּשׁ ע"י שְׁבוֹת זֶה לֹא אֲמִרְיָן. ו. וְלִי נִרְאָה לְתַרְץ עַל פִּי מָה שְׁכָתֵב בְּשׁוֹאֵל וּמַשִּׁיב (מ"א ח"ב ס' קמז) וְכֵן בְּעֶרְוֹךְ לִנְר (סוֹכָה מ"ג), עֵינֵי רַש"ש (מִנְחָוֹת לו) דֵּהָא דָּאִין שְׁבוֹת בְּמִקְדָּשׁ דְּדוּקָא דְּבִר שְׁנָאִסּוּר מִשּׁוּם גְּזִירָה אֲמִרְיָן כַּהֲנִים זְרִיזִים הֵם, אֲבָל בְּדִבְרֵי שֶׁאִסּוּר מִדְּרַבָּנָן בְּלֹא גְזִירָה לֹא אֲמִרְיָן אִין שְׁבוֹת בְּמִקְדָּשׁ, וְהִנֵּה בְּנִין בְּשַׁבַּת אִסּוּר דְּמִיחֻזִּי כְּעוֹבְדָא דְּחוֹל וְלֹא מִשּׁוּם גְּזִירָה וְלִכָּךְ לֹא אֲמִרְיָן אִין שְׁבוֹת בְּמִקְדָּשׁ.

