

נזר התורה

זריזות מציאה לידי נקיות, נקיות מציאה לידי פרישות, פרישות מציאה לידי עברה, עברה מציאה לידי קדושה, קדושה מציאה לידי ענוה, ענוה מציאה לידי יראת חטא, יראת חטא מציאה לידי חסידות, חסידות מציאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאה לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו' ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' חלקים עלי יען משח ה' אותי לצער ענוים'. אמר רבי פנחס בן יאיר: תורה מציאה לידי זכירות, זכירות מציאה לידי זריזות, זריזות מציאה לידי נקיות, נקיות מציאה לידי פרישות, פרישות מציאה לידי עברה, עברה מציאה לידי קדושה, קדושה מציאה לידי ענוה, ענוה מציאה לידי יראת חטא, יראת חטא מציאה לידי חסידות, חסידות מציאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאה 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 מציאה לידי חסידות, חסידות מציאה לידי רוח הקודש, רוח הקודש מציאה לידי תחיית המתים, וחסידות גדולה מכולן, שנאמר 'אז דברת בחזון לחסידך' וכו' ענוה גדולה מכולן, שנאמר 'רוח ה' חלקים עלי יען משח ה' אותי לצער ענוים'.
שנה שבע עשרה, גליון ב (כט) * אלו 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”ו
לחידושי תורה, הלכה ומנהג, פרקי הגות ונתיבות דעת
ובירור מקחם של רועי הדורות,
תורת רבותינו מאורי החסידות לדורותיהם

ירושלים

חודש אלול 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 9136301

טל: 02-6541144

פקס: 6541155

מייל: nezer@lanaar.org

תוכן הענינים

בית נכת

הגה"ק רבי דוד שלמה אייבשיץ זצלה"ה

חידושי מסכת בבא מציעא (ב).....ז

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה

השלשת כתובה בגירושי שוטה בע"כ.....ס

השלשת נכסי צאן ברזל במגרש נשתתית בע"כ.....סב

גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע'.....סה

לְיִשְׂרָאֵל תּוֹשִׁיָהּ

הגאון החסיד רבי יצחק טוביה פרידע זצ"ל

הערות בספר 'ראשי בשמים'.....עה

עֲלֵי נָהָר

כ"ק אדמו"ר ה'נתיבות שלום' זצלה"ה מסלונים

קנין עכו"ם בא"י להפקיע מתרו"מ.....צא

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

העוסק במצוה פטור מן המצוה.....ק

בדין אין מעבירין על המצוות.....קבט

הרב דוד אברהם

חידושי הגאון רבי משה ן' אדרת זצ"ל מאיזמיר.....קמו

הרב אברהם אלטמן

בדין כלאים בבגדי כהונה.....קנג

הרב יהושע אשכנזי

כל ישראל ערבים זה לזה [א].....קנה

הרב שלמה בינעטה

זמן רבינו תם לשיטת בעלזא.....קע

הרב טוביה בלוי

מצות בנין בית הבחירה.....קעו

הרב ישראל דייטעל

כתיבת שם המשפחה בגט [ב].....קפ

הגאון רבי שלמה זילברשטיין זצ"ל

בדין שתי הלחם - שתהא חדשה לכל המנחות.....רח

הרב זעליג לייב קליין

יסוד קביעות מנין כ"ד משמרות כהונה.....ריב

הרב משה יעקב הלוי קנר

זריזות והידור במצוות.....רכב

הרב יצחק שמואל שוורץ

עשיית סוכה בבית המקדש [א]..... רכז

שער בת רבים – שערי הלכה

הגאון רבי יצחק יוסף

מי שנישאת בנישואין רפורמיים אם צריכה גט..... רסט

הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל

תוקפם של נישואין שערך רבאיי קונסרבטיבי..... ערב

הגאון רבי יצחק יוסף

זיכוי גט לבעל הנמצא במצב של צמח..... עדר

הגאון רבי אלטר אליהו רובינשטיין זצ"ל

דין האונן לגבי תענית, ותענית בנדחה..... רצד

הרב משה גוטשטיין

בדין אם בזמן הנץ ושקיעת החמה יש זמן אחד לכל העיר כולה..... רצו

הרב אברהם צבי הכהן

הטועה בתפילת מוסף בשבת ר"ח..... שכב

הרב שמואל זאיאנץ

טעימה לפני התפילה וקיום מצוות..... שכה

הרב דוד טהרני

כלי מילה אם הם מוקצים למי שאינו יודע למול..... שמו

הרב גבריאל חיים צבי נויפלד

בדין לקיחה בד' מינים..... שנב

הרב אליעזר פולק

חשש איסור דאורייתא של בישול ביו"ט לצורך חול..... שסה

הרב שמואל רבינוביץ

ניגוב ידיים במכשיר ייבוש חשמלי..... שעא

עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

הגאון רבי משה יהושע יהודה לייב דיסקין זצלה"ה

חידושי שו"ע חושן משפט סי' רסה..... שפד

חידושי שו"ע חושן משפט סי' רסו..... שפו

חידושי שו"ע חושן משפט סי' רסז..... שצ

הג"ר יוסף דב רוטשטיין

שעבודא דרבי נתן..... תה

הרב משה אורי אייזנשטיין

האם יכולים לכפות להוסיף על הבנין עפ"י תמ"א 83..... תכח

הרב שמואל דוד הכהן גרוס

בענין כספי קצבאות הילדים..... תלג

הרב שאול יהודה הנדלס	
דברי מהרי"ל דיסקין בענין פרעון באחד מב' חובות.....	תלה
הרב אברהם יהושע לאזענגא	
אם יש חיוב או העדפה לקנות מיהודי יותר מאשר מגוי.....	תלט
יְקַבֵּץ עַל יָד יִרְבֶּה - תמיהות והערות	
הרב אברהם יעקב איצקוביץ	
עניית אמן אחר ברכת עצמו.....	תמד
הרב דב ארזון	
דרכים בלימוד התורה - כל ההתחלות קשות.....	תמה
הרב אברהם ישעיהו בירנהאק	
כפורת בבית שני.....	תמו
הרב אביגד בעדני	
'באמת איש' - 'באמת עוג'.....	תמוח
הרב מ. בקר	
טעות בסידור 'שפת אמת' - רעדעלהיים.....	תנט
הרב יצחק פריד	
'לא תקחו כופר לנפש רוצח'.....	תנט
הרב אשר אנשיל שוורץ	
האם יש איסור להסתכל על יופיו של ביהמ"ק.....	תנ
הרב מתתיהו גבאי	
כהן אם יכול לישא כפיו קודם שבירך ברכה"ת.....	תנב
הרב יהודה הלוי	
זמן רבינו תם לשיטת בעלזא.....	תנב
הרב יצחק הנדלס	
ספקו של רעק"א בענין ברכת האילנות.....	תסג
הרב י. לויין	
בענין המוצא כרטיס הגרלה.....	תסה
הרב חיים ברכיה ליברמן	
הנחה על הזמנת קייטרינג בתשלום מראש.....	תסו
חינוך קטנים בארבעה כוסות.....	תסו
הרב יוסף יצחק לרנר	
זיעת הפנים אם יש בה סכנה.....	תסז
הרב אליעזר יחיאל קונשט	
כמה הערות.....	תסח
הרב יקותיאל קרויס	
גדר ההשתדלות בקניית כרטיסי הגרלה.....	תסט

הרב ישראל רוטנברג

בענין אות צד"י הפוכה.....תעב

הרב אברהם שטרן

בנוסח 'שובה עלינו'.....תעג

בענין מנין פסוקי המגילה.....תעג

הרב יעקב דוד שמאהל

השבת אבידה בטלפון לא כשר.....תעד

הרב ישראל שפירא

טעם החילוק בין תקיעת ר"ה לשל יוב"פ.....תעה

בגדר קנין הגבהה.....תעו

הפקר בפירות שביעית.....תעו

וַיִּקְרָא 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 שמוח ל לד)

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

חידושי מסכת בבא מציעא (ב)

שם (דף ה) ע"ב בגמ' וכי מאחר שזה תפוס כו' שבועה זו למה.

הקשה הריטב"א ז"ל¹ ויתר מפרשים² דילמא טעמא דמתניתין משום דמורה התירא. כדאמר ר"פ לעיל³. ונלע"ד דהנה רש"י ז"ל כתב במתניתין⁴ דהא דנקיט שניים אוהזין. ולא קתני סתמא שניים שהי' מתאמצין בטלית, דאם הי' א' לבדו תופס לא הי' חבירו נוטל בשבועה דהממע"ה, והקשו עליו בא"ז (=10) דמילתא דפשיטא היא הממע"ה. ואילולי דברי רש"י ז"ל הי' נראה דמתניתין אשמועינן דאם הי' א' לבדו אוהז הי' פטור משבועה. ועיין מ"ש בר"פ ליישב הא דלא כתב רש"י ז"ל כן דאזיל לשיטתו ע"ש. ולפ"ז מוכח דטעמא דמתניתין לאו משום דמורה התירא. דא"כ אף אם א' לבדו תופס הי' צריך שבועה מה"ט כמו בשותפין ואריסין דנשבעין אף שהם מוחזקים מה"ט דמורה התירא. ולדעת רוב הפוסקים⁵ אפילו הם כופרי' בכל נשבעין מה"ט. אלא וודאי שבועה זו לאו משום דמורה התירא. ור"פ לעיל דאמר הצריכותא דאי תנא חדא ה"א משום דמורה התירא. ל"ק כנ"ל, דבה"א היינו יכולין למעות דטעם שבועה זו משום מורה התירא. וא' מוחזק א"צ ליטעם ממעם זה. די"ל דגם בשותפין בעינן מודה במקצת. משא"כ אליבא דאמת לדעת הר"י מיגאש ורוב הפוסקים דלא בעינן בשותפין ואריסין הודאה במקצת. ליכא למימר טעם זה משום מורה התירא, דא"כ אף בלא מוחזק ישבע כנ"ל.

אמנם אכתי נשאר קושי' זו חזקה לפירש"י במתניתין דלכך קתני אוהזין דאל"כ הממע"ה, וגם בלא"ה ס"ל לרש"י⁶ דכל הנשבעין בטענת ספק בעינן הודאה במקצת, א"כ לא שייך תירוצי הנ"ל.

1. לעיל דף ב. ד"ה רישא במציאה. 2. ברמב"ן והרשב"א שם, והרדב"ז באס"ז כאן. 3. דף ב: 4. לעיל דף ב. ד"ה שנים אוהזין. 5. שם. 6. שבועות דף מה. במשנה. 7. ראה ש"ך חו"מ סי' צג סק"ג. 8. שבועות דף מח: ד"ה שיש (והו"ד בסמ"ע ובש"ך חו"מ סי' צג).

ונראה דלשיטת רש"י ז"ל בלא"ה לק"מ קושי' המפרשי' הנ"ל. דהנה רש"י ז"ל גרס לעיל ד"ב בגמ' דנקיט זווי מדרווייהו⁹ ולא ידעין. דאף דהמוכר יודע אינו נאמן. ומקשי' התוס'¹⁰ מ"מ יהא נאמן כע"א ע"ש, ובאמת מזה לא קשה לרש"י שיפטור את המסייע, דרש"י ז"ל סובר שעד המסייע אינו פוטר משבועה¹¹. אמנם אכתי קשה קושי' התוס' שיחייב שכנגדו שבועה דאורייתא. וכבר כתבתי לעיל¹² ליישב.

ומה שנ"ל בישובו בדרך פשוט, דהנה הנ"מ בין ש"ד לשבועה דרבנן, מבואר בשבועו¹³ דהם ג', לענין היפוך שבועה ולירד לנכסיו וכשנגדו חשוד על השבועה, ולפ"ז יש לומר, דאף דשבועת המשנה בלא עדות המוכר הוא רק דרבנן. מ"מ יש לומר לענין אם אינו רוצה לישבע לירד לנכסיו ולענין שכנגדו חשוד על השבועה דינם שוה לדאורייתא, ובעין דאורייתא תיקנו למסקנא דמעמא דמתניתין שלא יהא כל א' הולך ותוקף, דאם נימא דאם אינו רוצה לישבע אין הב"ד יורדין לנכסיו, מאי הועילו בתקנתן, דאכתי כ"א יהי' הולך ותוקף ולא ירצה לישבע אף דמשמתינן ל', מ"מ דילמא כיון דחשיד לגזול לא איכפת ל' בשמתא דרבנן. וכן כל חשוד אכתי יהי' הולך ותוקף, אלא וודאי לענין זה כעין דאורייתא תיקנו. אך אכתי נ"מ לענין היפוך. ואף בזה י"ל דרש"י ז"ל לשיטתו כמ"ש התוס' בשבועות¹⁴ בשם רש"י ז"ל דהלכה כמבר"א (=כמד בר ר"א) בדאורייתא נמי מהפכינן וכד' ר' האי גאון. והביא ראי' מר' פפא שם בשבועו' דמ"א דסבר במאן דאפיק שטרא על חברי' וטוען אישתבע לי צריך לישבע מכ"ש דס"ל דיכול להפך בדאורייתא. ולפ"ז לפמ"ש המפרשים עיין בא"ז¹⁵ דעיקר קושי' הגמ' ונחזי זווי ממאן נקיט הוא על אוקימת' דר"פ דמוקי חדא במקח וממכר, דהמ"ל באני ארגתיה או בשאר ענינים, רק ר"פ לא ניחא ל' לאוקמי בגוונא אחרינא רק במקח וממכר קשה וניחזי זווי ממאן נקיט, ולפ"ז מתורץ דר"פ לשיטתו. דסבר בדאורייתא נמי מהפכינן, ומשני שפיר דלא ידעין ודו"ק. ולפ"ז יש לומר דס"ל לרש"י דזה דוחק לאוקמי מתניתין דווקא כשלא ידע המוכר למי נתרצה, דע"פ רוב יודע, וגם אכתי איכא לברורי אם יזכור. וכמו דלק"מ לרש"י דלוקמי בדליתא קמן, זה ג"כ דוחק לומר דמתניתין לא מיירי רק כשאין המוכר יודע או דליתא קמן. רק דבאמת אף דאיתא קמן ויודע אינו נאמן כתרי. ואי דנאמן כע"א אין נ"מ כנ"ל. ולפ"ז מקשה כאן שפיר שבועה זו למה, ואין לומר משום מורה התיירא או שאר טעמים, דא"כ קשה במו"מ יהי' המוכר נאמן כע"א לחייב שבועה דאורייתא, ונ"מ לענין לירד לנכסיו ולענין חשיד כנ"ל. ולכך הוצרך לשנויי שלא יהי' כ"א הולך ותוקף, וליכא נ"מ כנ"ל ודו"ק.

9. ד"ה לא צריכא. 10. שם בד"ה וליחזי זווי. 11. ופליגי בזה בטוחו"מ סי' פז, ובשר"ע שם סעי' ו. 12. לעיל דף ב: בגמ' דנקיט זווי מדרווייהו. 13. דף מא. 14. שם בד"ה ולמר בר ר' אשי. 15. באס"ז לעיל דף ב: ד"ה מקח וממכר וליחזי זווי.

שם בגמ' שבועה זו למה.

י"ל למה שכתב הרמב"ן ז"ל¹⁶ ורוב הפוסקים¹⁷, דלכך נשבעין בשומרין אפילו בכפר בכל. דחיישינן דאומר נאנסה בדדמי, א"כ לכאורה [ה]גמ' המ"ל טעם זה במתני' (השאר). עם זה דכעין ש"ש (=שבועת שומרין) תיקנו דחיישינן במציאה¹⁸ ומ"מ ג"כ דאומר בדדמי, דמטעם זה כתבו לעיל¹⁹ במתניתין דאינו נאמן חצי' שלי במינו [ד]שלם, ה"נ דחיישינן דטוען בדדמי. מיהו למ"ש בא"ז²⁰ דכולי' מילתא ר' יוחנן בעצמו אמר כן שבועה זו למה כדי שלא יהי' כו' ולא דהגמ' מקשה כן. א"כ י"ל דר"י לשיטתו²¹ דסבר כי הוא זה בפקדון כתיב דבעינן דווקא הודאה במקצת. אף די"ל דאומר בדדמי, מ"מ כופר הכל פטור משבועה, ושפיר הוצרך לטעם הנ"ל. דאל"כ מ"ט בשומרין לא תיקנו שכופר הכל ישבע ודו"ק.

שם בגמ' אלא הא דאמר רמב"ח ד' שומרין צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת כו'.

כל הקדמונים ז"ל האריכו למעניתם בפירוש הגמ', חדא דאמאי לא מקשה משבועות שומרין גופא. וע"כ צ"ל בהאי דטוען נאנסה י"ל דפשע בה וחייב בתשלומין ומשתמיט עד דה"ל זווי כמ"ש רש"י ז"ל²². א"כ אף בהאי דכפירה י"ל כן. ומ"ש הריטב"א ז"ל²³ דא"כ יטען בשניהם נאנסה. לא יתיישב תירוץ הגמ' לפי זה. גם במאי דמשני דמשתמיט עד דבחיטא לאי הקשו אמאי לא משני כפשטי' דמשתמיט עד דה"ל זווי, עיין בת"ח ובפ"י ז"ל ובא"ז.

ומה שחנני אלקים בישוב קושי' אלו הוא כך. ע"פ מה דאי' בשבועו²⁴ דקי"ל כרב דכפירת הטענה צ"ל שתי כסף דווקא²⁵. ובפחות מזה אינו נשבע. אמנם יצאו כלים למה שהן הואיל והם דברים חשובים נשבע אף על מחט שווה פרוטה, ע"ש בריש פ' שבועת הדייני' ברש"י ז"ל²⁶ ובתו²⁷. ולפ"ז יש להקשות מה משני הגמ' במודה במקצת דכתב רחמנא אשתמוטי משתמיט, הא בקרא כתיב כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים. ועל זה קאי עכ"ד (=על כל דבר) אשר יאמר כי הוא זה דבעינן מודה במקצת, אכ"כ (=א"כ קשה) נימא מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה. ואי"ל אשתמוטי, קשה הא בכלים חייב אף שאינם שווים שתי כסף, קשה ממ"נ אם חשידינן ל"י דהכלי עדיין בעין תחת ידו וכופר בדבר חשוב. א"כ חשוד נמי אשבועה, ולא שייך

16. שבועות דף מב: באד"ה וה"נ מוכח בהדיא בפ' המוכר את הבית וכו'. 17. ראה חו"מ סי' רצו בש"ך סק"ג דכ' ששבועת נאנסה בשומרין לא בעי הודאה במקצת. 18. הכוונה דחיישינן דמורה התירא ויהא הולך ותוקף. 19. באס"ז לעיל דף ב. בשם הר"פ לתרץ את קושיית התוס' שם. 20. לעיל דף ב: ד"ה עוד כתב הר"ן. 21. בב"ק דף קו: 22. בד"ה חשידנמי. 23. בסוגיין. 24. דף לט: 25. כ"פ הרי"ף והרא"ש שם, ובטוש"ע חו"מ ריש סי' פח. 26. ד"ה מה כסף. 27. שם ד"ה מה כלים.

אשתמוטי. ואין לומר דילמא נאבד בפשיעה וחייב בתשלומין ומשתמיט עד דהוי לי' זוזי. א"כ מעות הוא דחייב לי'. וליכא כפירת שתי כסף ואמאי ישבע. והיא קושי' עצומה לכאורה. כיון דהמקשן דמקשה מרמב"ח אכתי לא ידע מאתשמוטי עד דבחיטא, א"כ ליקשי ממודה במקצת גופא דהקשה לעיל מיני', וצע"ג.

והנלע"ד ליישב ע"פ מ"ש הרא"ש ז"ל²⁸ והרשב"א ב'פ' שבועת הדיונים²⁹ בשם הר"י מינאש וסייעתו, דבשומרין לא בעינן שתי כסף דעירוב פרשיות כתיב, וכמו דכי הוא זה אמלוה כתיב. כן כסף וכלים דכתיב בקרא ג"כ דווקא במלוה מיירי ע"ש באריכות. ולפ"ז מתורין. דכיון דכלים דקרא במלוה מיירי, י"ל דמיירי דהלוהו בענין שיהא מחויב להחזיר לו הכלי בעין. וא"כ י"ל דנאבד ומחויב לקחת לו כלי אחר ומשתמיט, והוי כפירה חשובה.

ולפ"ז לרמב"ח דסבר דד' שומרין צריכין כפירה במקצת וצריך ג' פרות, דצריך בפקדון כי הוא זה שהוא הודאה וכפירה חוץ מהאי דמוען נאנסה, וכי הוא זה בפקדון כתיב. קשה שפיר אחאי דכופר לא שייך אשתמוטי כנ"ל, דהא בכלים ג"כ מיירי, ובפקדון באמת אם נאבד הכלי א"צ להחזיר לו כלי אחר רק דמים כמבואר בפוסקים³⁰. וא"כ לא הוי כפירה חשובה. אלא וודאי חשדינן לי' דילמא הכלי בעין, וא"כ נימא מינו דחשיד. ומשני ה"נ אשתמוטי משתמיט עד דבחיטא לי', דחיישינן דלא נאבד לגמרי. שעדיין יכול לדרוף אחר הגנב להחזיר הכלי בעין, וכן אם יחפש באגס יכול למצוא אותו. דבכה"ג בוודאי כ"ז שיכול לחזור גוף הפקדון לבעליו אינו נפטר מתשלומין. וא"כ הוא כפירה חשובה, דאם ה' מודה ה' הב"ד מזיקין אותו שילך מיד וישתדל להחזיר הפקדון לבעליו. ואי"ל לוכח מדר"י בעצמו דסבר ג"כ בב"ק³¹ דכי הוא זה בפקדון כתיב, א"כ מוכח כנ"ל, ומה צריך לדרב"ח, ז"א דגם לפירוש ר"ת בב"ק בתוס' דק"ן³² דכתב גם לר"י צריך ג' פרות. ג"כ קשה לוכח מדר"י בעצמו, וצ"ל דמאי אולמי' האי דינא דר"י דאמר שלא יהי' כ"א הולך ותוקף מהאי דינא דמוכח דר"י סבר חשיד אממונא לא חשיד אשבועה, והגמ' רוצה להוכיח מרמב"ח שהוא בתרייתא, ואף דבגוף הדין לא קי"ל כהאי ברייתא, מ"מ במה דמוכח דס"ל לברייתא חשיד אממונא לא חשיב אשבועה לא פלגינן, ודו"ק.

שם בגמ' שיש לי בה ואין לי בה פחות מחציו.

הנה הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה"ט (=מה' טוען)³² כתב דישבע שאין לו בו פ' מחציו. והקשו עליו³³ דהא בגמ' מסיק דצריך לישבע דווקא שיש לי בו כו'. דאל"כ חיישינן דבאמת נשבע

28. סי' ו. 29. דף מ. ד"ה ולענין שבועת השומרין. 30. בחו"מ סי' שדמ ס"ב (דשמי' השברים לשואל). 31. דף קו: 32. ה"ז. 33. בחי' הר"ן בסוגיין, הרדב"ז (לשונות הרמב"ם) סי' אלף תקמז (קעג), הב"י

שאפילו פחות מחציו אין לו בה. וכתב האו"ת ז"ל³⁴ בשם גאון לתרין, דהרמב"ם ז"ל כתב כן למסקנא דחשיד אממונא חשיד אשבועתא רק דחיישינן שמא ספק מלוה ישנה יש לו עליו, וא"כ אינו יכול לישבע שאין לו בבירור כיון דמספקא לי, והאו"ת ז"ל דחה דברי הגאון, דמ"מ הוא ישבע בלשון הזה שכולל שני פירושי' על הספק, אם יודע לו אח"ז שמגיע לו מ"י באמת נשבע שמגיע לו, ואם יודע שאין לו גם בלשון הזה שאין לו ע"ש.

ולענ"ד נראה לתרין. אמנם ניזיל בתר איפכא. דבלא"ה איפכא שמעינן לי' להרמב"ם ז"ל שכתב בפ"ט מה"ט³⁵ דטעם שבועה זו שלא יהי' כ"א תוקף בטלית חבירו, וכתב בהג"מ שם³⁶ דפסק כר"י ולא כאב"י משום סמ"י ע"ש. והנה הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שבועות³⁷ כתב דשבועת שוא הוא כשנשבע על אבן שהוא אבן אף שהוא אמת אין תועלת בשבועתו. דידוע לכל הוא. ובפ"ה מה"ש³⁸ ביאר יותר דצריך שיהי' ידוע לג' בני אדם שהוא כן, דאם נשבע על השמים שהוא גדול מן הארץ פטור ממלקות כיון שזה האמת אין ידוע לכל. וע"ש. ונלע"ד ברור, דאף באם אינו ידוע לג' בני אדם פטור היינו דווקא כשנשבע לא' שהשמים גדול. אף דנשבע על האמת. הי' צריך לשבועה שיש תועלת למי שאינו יודע, ולא הוי שבועת שווא. אבל אם נשבע בינו לבין עצמו אף על האמת בוודאי עובר על לאו דלא תשא שם ד' אלקיך לשווא. שהוא בחנם. שהרי ידוע. או כשנשבע לא' שיודע מזה באמת שהשמים גדול, ולא שמע אחר בוודאי ג"כ עובר, דלזה ששמע אין תועלת שהוא יודע האמת כמו הוא וא"צ לשבועתו, ולפ"ו שפיר יכול לישבע שאין לו בה פחות מחצי'. ואין לומר דילמא אין לו בו באמת כלל, וכוונת שבועתו שאין לו בו, א"כ עובר על שבועת שווא. דאף מי שנשבע על האמת עובר כיון שהוא מוכיר שמו של הקב"ה בחנם בלי תועלת, דמי מכריחו שישבע שאין לו בזה הטלית, לאיש אשר לו יתננו ואי"צ לשבועה, ואי"ל דאינו עובר כיון שיש לו תועלת, שע"ז הערמה נוטל הטלית, זה אין הדעת סובלו שיהא מותר לישא לשווא נפשו שע"י כן יגזול. ואם התורה אסרה לישבע בשמו של הקב"ה באמת. רק לא"צ. מכ"ש דאסור כשאין תועלת באמת רק לגזול. או שהוא שקר או שווא. וזה ברור לענ"ד בלי שום פיקפוק.

אמנם כ"ז להלכה דפסק הרמב"ם ז"ל כר"י דלא חיישינן לסמ"י כלל, רק שלא יהי' תוקף שלא כדין, וחשיד אממונא לא חשיד אשבועה. אמנם סוגי' הגמ' לאב"י דחשיד אממונא חשיד אשבועתא רק דחיישינן לסמ"י, א"כ אין מועיל שישבע בזה הלשון, דדילמא כוונת שבועתו על א' משני דרכים, אם יתברר לו שמגיע לו המ"י באמת נשבע שיש לו בטלית, ואם יתברר שאין לו אכתי לא נשבע בשקר, רק יהי' פי' שבועתו שאין לו. ואף אם יתברר לו שאין לו וע"כ שבועתו הי' שאין לו בו בטלית, א"כ נשבע לשוא, זה אינו דאין זה שבועת שווא.

והדרישה בחו"מ סי' קלח. 34. סי' קלח סק"א. 35. שם. 36. אות ת. 37. הל' ה. 38. מה' שבועות

דבשעה שנשבע לא נשא לשוא נפשו. דהי' לו תועלת גדול בשבועתו אם יתברר לו שמניע לו יזכה בטלית. ונשבע באמת. והי' ירא שיכפור לו חבריו כמ"ש רש"י ז"ל³⁹, ולכך צ"ל דנשבע שיש לו בה ואין לו בה פ' מחצ' ודו"ק.

הרי"ף ז"ל כתב המשנה כצורתה, ולא מחלק כלל בין היכא דאפשר דתרווייהו בהדי הדדי אנבנהו או לא, ובין היכי דאיכא נרמאי, כדמחלק הגמ' לעיל אליבא דרבנן ור"י⁴⁰. וכתב הריטב"א ז"ל⁴¹ דס"ל להרי"ף ז"ל דמאי דמחלק הגמ' הכי הוא רק לדעת המקשן דסבר לדמות מתניתין עם מנה שלישי, ולפום סברתו משני הכא. אבל באמת א"צ לחילוק זה כלל, דבלא"ה אין סברא לומר במשנתנו שיהי' מונח מאחר דשניהם מוחזקין, אפילו היכא דאיכא רמאי שזה אומר מצאתי היום וזה אומר למחר, אין להוציא מידם שיהי' מונח, משא"כ במנה ג' שאינם מוחזקין.

והדברים צ"ב, כי לכאורה הוא תמוה מנ"ל להרי"ף לומר כן, מאחר דחזוין דהגמ' מדמה להו להדדי ומחלק כנ"ל. ומה על דעת המקשן לדמותם, ואם המקשן סובר כן למה לא משני לי' הגמ' האמת דמוחזקים שני, ולא לפלפל ולתריץ לשיטתו והאמת אינו כן. עוד הקשה הריטב"א ז"ל הא לקמן מסיק ר"י טעמא דמתניתין שלא יהא כ"א הולך ותוקף, משמע שיהי' תוקף ברמאות, דהא מקשינן עלי' נימא מינו דחשיד אממונא, מוכח דאפילו בדאיכא וודאי רמאי חולקין.

ונלע"ד ליישב בפשוט. דלכאורה לא מקשה הגמ' מידי נימא במתניתין יהא מונח. דהרשב"א והרמב"ן ז"ל הקשו⁴² אמאי אמרינן בארבא כד"ג⁴³, א"כ יהי' כ"א הולך ותוקף. ותירצו דדווקא אם הוא תופס בידו כמו בטלית שייך תקנה וחששא זו שיהי' הולך ותוקף, שיהי' לו טענה ברורה לבוא עמה לב"ד שהוא מוחזק בידו. משא"כ בארבא שמונחת בסימטא לא חיישינן לזה שיהא כ"א אומר שלי הוא. ולפ"ז יש לומר דלכך לא אמרינן במתניתין יהא מונח, מה"ט גופא שלא יהא כ"א הולך ותוקף בטלית חבריו, ויהא מונח עד שיבוא אליהו ויצטרך הנתבע לפשר עמו. ולכך חולקין ובשבועה, ועי"ז יפרוש הרמאי, דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה. משא"כ במנה שלישי שאינם מוחזקין לא חששו לזה כמו בארבא דלא שכיח שיאמר כ"א שהוא שלו, מאחר שאינו בידו, ומה גם בלא"ה במנה ג' היא מילתא דל"ש. דלפעמים הנפקד יודע, ומכ"ש דדמי לארבא הנ"ל.

הכ"ב. 39. ראה רש"י לקמן דף ו. ד"ה אביי אמר. 40. לעיל דף ג. 41. לעיל דף ב: בד"ה אפי' תימא סומכוס, (- ובהמשך דבריו שם: והא דאקשי' לימא מתני' דלא כר"י וכו', אבל איברא דמתני' בכל ענין וכו') וכן נראה דעת הרב אלפסי שהביא מתני' כצורתה (וכו'). - [והוא בחי' הריטב"א המצויים בידינו ואשר נדפסו בשו"ת מהר"ם גלאנטי, ובחי' הריטב"א החדשים בדף ג. לא נמצא שם זה]. 42. בסוגיין. 43. בב"ב דף לר:

אמנם נראה דקושי' הגמ' לר"פ דלעיל⁴⁴ דעביד הצריכותא ופי' טעמא דמתניתין דמשום דמורה התיירא לכך תיקנו לישבע. אבל לא חיישינן שיתקוף בטלית חבירו בלא הוראת היתר, דא"כ חשיד אממונא וחשיד נמי אשבעתא. עיין בריטב"א ז"ל⁴⁵ ובא"ז (=בא"ט)⁴⁶ בשם רוב הקדמונים. שפי' לעיל כן לר"פ דבזה פליג אר"י. א"כ מקשה הגמ' שפיר כאן לר"פ יהא מונח. ולפ"ז משני שפיר לשיטתו דמתניתין איכא למימר דתרווייהו הוא וליכא רמאי. דלר"פ ע"ב מתניתין בהכי איירי, דאל"כ ליכא הוראת היתר ולא שייך שבועה, ומתורץ קושי' הריטב"א ז"ל דלר"י לקמן דסבר דמתניתין סתמא קתני, ומסתמא בכל גוונא מיירי אף היכא דליכא הוראת היתר ישבע שלא יהא כ"א הולך ותוקף בערמה. סבר באמת אף היכא דוודאי איכא רמאי חולקין. ולא קשה לשיטתו קושי' הגמ' נימא יהא מונח. דא"כ כ"א יהי' הולך ותוקף כנ"ל ודוק היטיב. ולפ"ז הרי"ף ז"ל דפסק כר"י דטעמא דמתניתין שלא יהי' כ"א הולך ותוקף, לכן לא מחלק בין איכא רמאי או לא ודוק.

ובזה מיושב ג"כ קושי' הריטב"א ז"ל⁴⁷ על רש"י⁴⁸ שפי' לעיל דבאני ארגתי יהא מונח. הואיל ואיכא וודאי רמאי. דהא ר"י מפרש שלא יהא כ"א הולך ותוקף מוכח דגם בוודאי רמאי יחלקו, ולמ"ש מיושב דגם רש"י ז"ל פי' כן בדברי ר"פ לעיל. דסבר דשבועה דמתניתין משום הורא[ת] היתר. וכן משמע כאן להדי' בדברי רש"י ז"ל בד"ה נימא מינו דחשיד אדר"י פריך. משום דלר"פ טעמא דמתניתין משום הוראה ולא חשיד אממונא. אבל לר"י דסבר טעמא דמתניתין שלא יהא כ"א הולך ותוקף, מודה רש"י ז"ל דאפילו באני ארגתי' חולקין בשבועה מה"ט גופא שלא יהא כ"א הולך ותוקף ויצטרך הנתבע לפשר עמו כנ"ל ודוק⁴⁹.

ובמ"ש דקושי' הגמ' יהא מונח הוא לר"פ, מיושב ג"כ קושי' הריטב"א ז"ל והפ"י⁵⁰ מנ"ל להמקשן להקשות, דילמא מתניתין כיוון דתופסין לא מוציאינן מן המוחזק. ד"ל כמ"ש התו' ⁵¹ והריטב"א ז"ל⁵² דס"ל דמה שהנפקד תופס הוי בחזקת שניהם. וא"ל מנ"ל להקשות⁵³. יש לומר דקשה אמאי לא אמרינן במנה ג' בד"ג. וא"ל כיון דתפס לא מפקין מיני'. הא ר"פ סבר בפ' חזקת הבתים⁵⁴ אי תפס מפקין. וצ"ל דמה שהנפקד תופס הוי כאילו בעצמם מוחזקין, א"כ נימא במתניתין יהא מונח. ומשני לשיטת ר"פ שפיר כנ"ל, ועיין בתו' בב"ב פ' חזקת⁵⁵ ודוק היטיב, כי עפ"ז ג"כ י"ל דברי הרי"ף ובסיגנון הנ"ל.

44. דף ב: 45. דף ב: ד"ה לימא מתני' דלא כסומכוס. 46. שם, וכן בדף ג. ד"ה לימא מתני' דלא כר' יוסי. 47. דף ג. בסוגיא דלימא מתני' דלא כר' יוסי. 48. לעיל דף ב. ד"ה במקח וממכר. 49. בצד הגליון יש כאן הערה, אשר לע"ע לא עלה בידנו לפענחה. 50. לעיל דף ג. שם. 51. לעיל דף ב. ד"ה ויחלוקו. 52. לעיל דף ג. בסוגיא דלימא מתני' דלא כר' יוסי בשם יש מתרצים. 53. נראה דהכוונה, דמנ"ל לומר שהנפקד תופס בחזקת שניהם, ולהק' לימא מתני' דלא כר' יוסי. 54. דף לד: 55. שם ד"ה ההיא ארבא.

שם בתו' ד"ה לא תחמוד כו'. וא"ת והא הוסיפו עליהן החמסנין. היינו חמסן שחציה לחטוף כו'.

והנה התו' ז"ל בסוף הכונס⁵⁶ תירצו קושי' זו בענין אחר. דכיון דחמסן דיהב דמי אינו פסול רק מדרבנן בעי הכרזה. והרשב"א ז"ל בחידושו לב"ק⁵⁷ לא הביא רק תירוץ [זה]. ויש להקשות לתירוץ זה, מאי מקשה הגמ' לעיל ותיפוק לי' דה"ל רועה. הא רועה אינו פסול רק מדרבנן ובעי הכרזה, ודילמא מיירי בדלא אכריו. וא"ל דס"ל בתירוץ הזה כתירוץ הראשון בתו'⁵⁸ דגם גולן אינו פסול לשבועה רק מדרבנן. וא"כ מקשה שפיר לאביי דמקשה והא גולן הוא. ולא חש לתרץ דמיירי בלא הכרזה. אכ"כ (=א"כ קשה) ליקשי בפשימות והא הוי רועה כפירש"י. ז"א דהכל קשה לתירוץ זה, אביי מאי מקשה הא מיירי בלא הכרזה.

וראיתי במהר"ם שייף ז"ל שהקשה קושי' זו בגמ' לעיל⁵⁹. ותירץ כיון דלא שייך הכא לשבועה פסידא דלקוחות א"צ הכרזה. ובאמת הסברא מצד עצמה נכונה. הלא היא כתובה בגמ' במס' סנהדרין דכ"ה⁶⁰ בעובדא דבר ביניתוס דאסהיד עלי' חד לדידי אוזיף בריבית ופסלי' רבא. ומקשה הגמ' והא אמר רבא לזה בריבית פסול לעדות כו'. ומקשה הגמ' הא לזה בריבית חשיב במתניתן בין פסולי דרבנן ובעי הכרזה. ותירץ הדין דמטעמא דפסידא דלקוחות לא שייך הכא. ועוד דלאותו עדות שנפסל בשבילו לא בעי הכרזה. ולפ"ז התו' והרשב"א ז"ל דתירצו על הא דר"ה דלא הוי חשיד דחמסן דרבנן בעי הכרזה, וע"כ לא ס"ל שני התירוץ הגמ' של הגמ', דהא כאן הוי לאותו דבר שנפסל בשבילו. גם לענין שבועה לא שייך פסידא דלקוחות. וע"כ ס"ל דלא פלוג ובכל ענין צריך הכרזה. א"כ תיקשי להו מאי מקשה תיפוק לי' דה"ל רועה. ומעובדא דבר ביניתוס הגמ'.

וראיתי באו"ת ז"ל בסי' ל"ד⁶¹ הרגיש בכמ"ש (=בכל מ"ש), וכתב דהרשב"א ז"ל חולק על הגמ', וכן דעת הריב"ש ז"ל⁶² שתירץ בעידי ריבית דאין נפסלין דמיירי באבק ריבית, דאין נפסלין רק מדרבנן ובעי הכרזה, ומוכח ג"כ דס"ל דאף לאותו עדות שנפסל בשבילו צריך הכרזה דלא כהגמ'. וכתב וכיון שהוא פלוגתא דרבוותא יכול המוחזק לומר קים לי. גם הקשה להפוסקים הגמ' מקושי' הגמ' ותיפוק לי' דה"ל רועה. ותירץ דס"ל כמ"ש הכה"ג⁶³ דלפסול לשבועה א"צ הכרזה דשם לא שייך פסידא. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים. האיך מתורץ בזה קושי' זו להתוס' ב"ק והרשב"א שם, הא בהא דאמר ר"ה משביעין אותו שאינו ברשותו שהוא ג"כ לפוסלו לשבועה. לא שייך פסידא דלקוחות, ואעפ"כ כתבו דצריך הכרזה. וכן בשמר

56. דף סב. ד"ה חמסן. 57. שם ד"ה הא דאמר ליה ר' אחא. 58. בסוגיין ד"ה דחשיד. 59. בריש העמ' בד"ה ותיפוק לי' דהוי רועה. 60. דף ד. (בדפי הרי"ף) ד"ה והו"ל רשע. 61. ס"ק כב. 62. סי' תקב. 63. בסי'

שכתב בו ריבית. דג"כ לא שייך פסידא דלקוחות. דהא המלוה ידע שהם פסולים. ואעפ"כ כתב הריב"ש דצריך הכרזה. ומוכח דס"ל דלא פליגי. א"כ הקושי' הנ"ל במקומה.

וא"ל דכוונת דבריו כך הוא, בשלומא ברועה שפיר מקשה בגמ' דפסול בלא הכרזה. דליכא פסידא לשום אדם. אדרבה פסידא דהרועה הוא, דהא שכנגדו נשבע ונוטל. משא"כ בהא דר"ה דהקושי' הוא נימא מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה ויפטר בלא שבועה. א"כ הוא פסידא דתובע, ולכך צריך הכרזה. זה טעות. דהא השתא קיימינן דחשיד אממונא חשיד אשבועה. וא"כ הקושי' במקומה, בהא דר"ה אם חשיד הוא שהוא ברשותו והוא חמסן דרבנן חשיד נמי אשבועה, ומה מהני שנותני' לו שבועה דבשביל זה לא יפרוש. ואם בשביל שלא הכריזו מה פסידא איכא. ואי שיפמור בלא שבועה. הא השבועה הוא אך למחסור, דכמו שאינו פורש מממון כן לא יפרוש משבועה, אלא וודאי ס"ל דלא פלוג דתקנות חכמים כך הוא, דכ"ז שלא הכריזו עליו אינו נעשה חשוד והם אמרו והם אמרו. ואפילו ידוע בעדים אינו נפסל כ"ז שלא הכריזו. א"כ קשה כנ"ל. ועוד דבשמר שיש בו ריבית בוודאי לא שייך שום פסידא. כמ"ש הנמ"י בעצמו בתירוץ הראשון, ואעפ"כ לדעת הריב"ש בעי הכרזה. וקשה לדידי' מרועה כנ"ל, וצע"ג על האו"ת כי הוא כולו מוקשה.

אמנם אחר העיון האיר ד' את עיני. וראיתי שאין כאן מחלוקת כלל. ולק"מ. דהנה המ"ל ז"ל בפ"ד מה' מלוה⁶⁴. כתב בשם מהרימ"ט⁶⁵ לחלק דווקא בעבירה דרבנן הוא דצריך הכרזה. אבל אם העבירה הוא דאורייתא רק שהפסול הוא דרבנן א"צ הכרזה. עוד כתב חילוק אחר, אף די"ל דגם בעבירה דאורייתא ופסול דרבנן ג"כ צריך הכרזה, היינו דווקא היכי ששייך התקנה דפסידא דלקוחות. אבל בעבירה דאורייתא ופסול דרבנן ולא שייך התקנה כגון לענין עדות גיטין וקידושין לכ"ע לא בעי הכרזה. אמנם כתב שם לחלק דווקא בעבירה דאורייתא ואינו נפסל רק מדרבנן הואיל ואין בו מלקות. אבל אם אינו נפסל מדאורייתא הואיל ולא משמע ל' איסורא בהכי דינו כעבירה דרבנן וצריך הכרזה.

והנה לפי חילוק הראשון שכתב מהרימ"ט גם חילוק זה מוכרח בדעת התו'. שכתבו בסנהדרין⁶⁶ דאפילו מלוה בריבית קצוצה וכן משחק בקוביא אפילו למ"ד אסמכתא לא קני', וכן אפילו למ"ד שביעית בזמן הזה דאורייתא, מ"מ חשיב ל' המשנה בין פסולי דרבנן דלא משמע לאינשי אסורא בהכי ע"ש. וקשה הא אמרו בגמ' ע"ז על זה וכולן צריכין הכרזה. הא עבירה דאורייתא רק שפסולם מדרבנן. אלא כמ"ש המ"ל דהואיל ולא משמע איסורא בהכי בעי הכרזה. משא"כ לחילוק השני שחילק מהרימ"ט דהיכי דשייך התקנה אף בעבירה דאורייתא

צב. 64. הל' ו. 65. חאהע"ז סי' מג. 66. דף כד: ד"ה ואלו. 67. סנהדרין דף כו:

בעי הכרזה כשפסולו מדרבנן. א"כ יש לומר דהיכי דלא שייך התקנה והעבירה דאורייתא רק שפסולם מדרבנן, בין שאינם פסולים מחמת שאין בו מלקות בין מחמת דלא משמע להו איסורא. מ"מ כיון שגוף האיסור דאורייתא רק שפסולם מדרבנן ולא שייך התקנה א"צ הכרזה.

ולפ"ז י"ל דגם דעת התוס' והנמ"י ז"ל כן, ובחדא שיטתא קיימין, דעובדא דבר בניתוס א"צ הכרזה כיון דלא שייך פסידא דלקוחות כתירוץ הראשון, או הואיל והוא עדות שיפסל בשבילו ולא שייכא התקנה. וגוף האיסור מדאורייתא. דברבית קצוצה מיירי התם. דבאבק ריבית אין הלוח נפסל לדעת הנמ"י. וא"כ א"צ הכרזה. משא"כ בשטר שיש בו ריבית דמיירי הריב"ש שתירץ דמיירי באבק ריבית. שפיר כתב דצריך הכרזה, כיון שגוף איסור הוא רק דרבנן אף דלא שייך התקנה.

ולפ"ז לא קשה מיד, למ"ש התו' בסנהדרין⁶⁸ להדי' דלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע וכן האמת. וכן דעתם כאן לפירוש המהרש"א והמהר"ם שיש. שפיר תירצו הרשב"א והתוס' בב"ק דבעי הכרזה, אף דלענין השבועה לא שייך התקנה, מ"מ הא העבירה גופא דרבנן. ואף דלא שייך לענין שבועה פסידא. לא פלוג. משא"כ ברועה שגוף האיסור דאורייתא דחשוד לגזול ולרעות בשדה שאינו שלו, אף שפסולו הוא מדרבנן. כיון דלענין שבועה לא שייך התקנה א"צ הכרזה.

והתוס' כאן דלא תירצו כן בפשוט דצריך הכרזה. אינם חולקים בגוף הדין כמ"ש האו"ת. רק י"ל דג"כ מודים דבעבירה דרבנן אף לענין שבועה כן דלא פלוג. רק הכא הוכרחו לתירוץ אחר למ"ש בהמניח ד"ל⁶⁹ ולקמן דע"ב⁷⁰ ובסנהדרין⁷¹ בתירוץ השני דלא תחמוד לאנשי משמע בלא דמי, והאמת אינו כן, א"כ הוא עבירה דאורייתא רק שפסולו דרבנן, וא"צ הכרזה כנ"ל.

ומ"ש המהרש"א ז"ל והמהר"ם שיש בפ"י דברי התוס' כאן דס"ל דהאמת כן. לא זכיתי להבין איה מקום כבודו שראה כן בדברי התו', דקושי הראשונה שהקשו תיפוק ל' מלא תגזול, י"ל דהקשו כן לטעות העולם, וכי לא ידעו מלא תגזול דכתיב בתורה. וקושי השני שהקשו דכתיב לא יקום עד חמס. דבלא דמי מיירי אף דהאמת כן. מ"מ קשה אמאי פסלו התורה כיון דלאנשי לא משמע הכא, ועיין במהר"ם לובלין. וגם י"ל דכבר תירצו כן בב"ק⁷². מ"מ היוצא לנו לדינא. אין המוחזק יכול לומר קים ל', דכל הפוסקים מודים לדינא דבעבירה דאורייתא ופסול דרבנן ולא שייך התקנה א"צ הכרזה, ומכש"כ לאותו עדות. כמ"ש הנמ"י,

68. דף כה: ד"ה מעיקרא. 69. עמ' ב ד"ה וחכמים. 70. עמ' א ד"ה שטר. 71. דף כה: ד"ה מעיקרא. 72. דף ל: הנ"ל.

ובעבירה דרבנן אף לענין שבועה דלא שייכא התקנה צריך הכרזה כדעת הרשב"א הנ"ל ודוק היטיב.

ואי"ל אמאי לא משני התו' לקמן דע"ב דבריבית דרבנן בעי הכרזה. י"ל דס"ל כמ"ש המ"ל הואיל והמלוה בעצמו ה"י סיבת פיסולם א"צ הכרזה.

שם בגמ' ד"ו אלא הא דתני ר"ח.

הקישו הפ"י והת"ח אמאי לא מקשה הגמ' מכל הנשבעין ונוטלין⁷³ נימא מינו דחשיד כו'. ונלע"ד ליישב עפ"מ"ש באריכות בסוגי' דשאלה ושכורה⁷⁴, דעת מהרי"א ז"ל בתשובות מהרשד"ם⁷⁵. דבא"י אם פרעתיך אף אם שניהם מסופקים בפרעון חייבים לשלם שלא כדעת הש"ך ז"ל בס"י ע"ה⁷⁶. וכד' הרבה פוסקים. ולפ"ז לק"מ מכל הנשבעין ונוטלין. די"ל דאינם חשודים אממון דחיישינן דתובעים בספק לא משום סמ"י (=פסק מלוה ישנה). רק האי תביעה גופא מספקא להו ואין אדם מוציא בטענת ספק, לכך רמינן עליהו שבועה שיפרשו.

אבל מחנוני על פנקסו מקשה שפיר. דאף הפועלים צריכים שבועה. קשה נימא מינו דחשיד, ואי"ל דמסופק אם נפרע מהחנוני וע"י שבועה יפרוש. דהא הבעל הבית לגבי הפועלים הוי כטוען א"י אם פרעתיך כמ"ש הרשב"א ז"ל בריש פ' כל הנשבעין⁷⁷, ואף שהפועלים ג"כ מסופקים הבה"ב חייב לשלם. אלא וודאי דחשדינן ל"י דמשקר במזיד, ומוכת דלא חשיד אשבועה ודוק.

ועפ"ז מתורץ קושי' רש"י ז"ל⁷⁸ דאמאי לא מקשה ממתניתין גופא. די"ל כמ"ש הר"ן שם⁷⁹ דרבי סבר דהחנוני נשבע ונוטל מבעל הבית. ואח"כ נשבעין הפועלים ונוטלין מחנוני, א"כ לק"מ די"ל דפועלים מסופקים. ולכך רמינן עליהו שבועה שיפרשו. דאיך יכולין להוציא מהחנוני בטענות ספק, שהוא טוען ברי שפרעם, משא"כ לר"ח דאמר שניהם נשבעין ונוטלין מבעל הבית. שפיר מקשה כנ"ל ודוק.

שם בגמ' אביי אמר חיישינן שמא מלוה ישנה יש לו עליו כו'.

הנה הרי"ף ז"ל הביא⁸⁰ הא דאביי להלכה, וכתב הנמ"י⁸¹ דהילכתא כותי'. דחולק על ר' יוחנן דאמר טעמא דמתניתין שלא יהי' כ"א הולך ותוקף וחשיד אממונא לא חשיד אשבועה. דאביי בתרא הוא. וכן כתב הריטב"א ז"ל דהלכה כאביי דבתרא הוא. ולכאורה צ"ע על

73. שבועות דף מד: 74. לקמן דף צז:, ולא זכינו לאורם. 75. חו"מ סי' מ. 76. ס"ק ס"ה. 77. שבועות דף מד: ד"ה השכיר. 78. ד"ה שניהם נשבעים. 79. דף ל. (בדפי הרי"ף) ד"ה א"ר טורח שבועה. 80. דף ד. (בדפיו). 81. דף ב: (בדפי הרי"ף) בסופו.

הרמב"ם ז"ל בפ"ט⁸² מה"ט שכתב טעמא דשבועה זו שלא יהי' כ"א הולך ותוקף, וכתב בהגמ"י⁸³ דפסק כר"י ולא כאב"י, וצ"ע הא מאב"י ורבא ואילך הלכה כבתרא, ולא ראיתי מי שהרניש בזה.

ונלע"ד דרש"י ז"ל כתב דאב"י פליג על ר"י דאי הוי חשיד לן שיהי' הולך ותוקף בחנם הוי חשיד אשבועה, אלא חיישינן שמא מלוה ישנה כו', וכן כתב הנמ"י ז"ל⁸⁴ בפ"י דברי הר"ף ז"ל. וצ"ע לכאורה. נהי דלא קשה לאב"י ממתניתין נימא מינו דחשיד, דחיישינן למ"י מס' (=למלוה ישנה מספיק), מ"מ האיך מתרין קושי' הגמ'. מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס שבועה זו למה. וא"ל דשמא כופר משום מ"י, א"כ בכל מוחזק וכופר הכל יהי' צריך שבועת המשנה משום מלוה ישנה. אלא וודאי כלל גדול הוא הממע"ה ואין המוחזק צריך שבועה. ואמאי נחוש הכא יותר משאר מוחזקין, וצ"ע לכאורה.

בשלומו לר"י לק"מ דכ"א יכפור. דיכול ליתן לנאמן שידע בו שלא יכפור, וגם ע"פ הרוב אינו יכול להענין, והוי מילתא דלא שכיח שייכפור במי שהאמינו, משא"כ לאב"י חשש זה שייך בכל מלוה ומפקיד, וצריך לומר דס"ל דאף דאנן סהדי דמאי דתפוס ביד' ידי' הוא. מ"מ לא מיקרי מוחזק גמור כיון שכ"א תופס בזה הטלית. כדמוכח מגמ' שבועות⁸⁵ שמשביעין אותו. וכן כתב הרשב"א ז"ל דשבועה דמתניתין הוי מנשבעין ונוטלין, שכתב לעיל בדברי ר"ח ותנא תונא⁸⁶. דבאמת לא דמי. דכל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. והני נשבעין ונוטלין. וכן הר"ף ז"ל בשערים שלו בפ"א⁸⁷ מני שבועה זו בין הנשבעין ונוטלין. ולכך י"ל כיון דבאים ליטול רמו רבנן שבועה עליהו משום חשש מ"י. משא"כ לישבע ולפטור לא חששו לזה.

ובפשיטות י"ל דהנמ"י⁸⁸ ורש"י ז"ל⁸⁹ לשיטתייהו. דס"ל דהיכי דיכול להענין כמו בפקדון שלא עשה לו טובה אף כופר הכל צריך שבועה. והא דמקשה הגמ' לעיל מאחר שזה תפוס ועומד שבועה זו למה. ואף דלא שייך במתניתין חזקה דאין אחד מעיז דלא עשה לו טובה, וא"כ אף כופר בכל חייב שבועה. יש לומר כמ"ש בא"ז (=בא"ט) בשם מהר"י אבוהב דכולא מילתא ר' יוחנן אמר לה. וא"כ לק"מ דר"י לשיטתו דסבר בב"ק⁹⁰ כי הוא זה בפקדון כתיב,

82. ה"ז. 83. אות ח. 84. שם על הר"ף. 85. לא מצאנו מקומו. ואולי הכוונה, דכמו בשבועת האריסין והשותפין שנשבעין, (ואף בשמא) כיון דמורו התירא, כן הכא משביעין כיון דמורה התירא בספק מ"י, וכמו שביאר רבינו (בדף ה: בגמ') וכי מאחר שזה תפוס וכו' שבועה זו למה) דהוי כשבועת האריסין והשותפין. 86. לעיל דף ג. ד"ה הא דקאמר ותנא תונא. 87. בשערי שבועות (להר') יצחק בר' ראובן נכד הר"ף, הנקראים שערי שבועות להר"ף, בשער כ), כשמנה כל שבועות הנוטלין מנה בכללם שבועת משנתנו, (ושם בפ"י השבועה של מתני' בדרך הא' פי' זאת). 88. לא מצאנו מקומו לע"ע. 89. רש"י בב"ק דף קז. 90. דף קו; דס"ל לר' יוחנן דשבועת

ואף דיכול להענין גזה"כ הוא. דכופר הכל פטור משבועה. ולכך אמר טעמא דמתניתין שלא יהא כ"א הולך ותוקף, ולפ"ז אביי י"ל סבר באמת אף כופר בכל היכי דיכול להענין צריך שבועה. ולא קשה לי שבועה זו למה. רק קשה כיון דלא שייך אשתמוטי נימא מינו דחשוד אממונא חשוד אשבועה. לז"א דחיישינן שמא מלוה ישנה יש לו. ואף דזה החשש הוא רק מדרבנן כמ"ש הפ"ז ז"ל כמה פעמים⁹¹. באמת גם שבועה זו דמתניתין היא מדרבנן. ודוק.

ולפ"ז מתורין דהרמב"ם ז"ל לשיטתו דסובר אף בפקדון כופר בכל פטור⁹². א"כ אי ס"ד דאביי פליג אר"י ולית לי' חששא זו שיהא כ"א הולך ותוקף, אכ"כ (=א"כ קשה) כנ"ל נהי דלא חשוד אממונא משום סמ"י. מ"מ מאחר שהוא תפוס ומוחזק שבועה זו למה. לכן ס"ל בהכרח דגם אביי לא בא לאפלוגי אר"י דבאמת עיקר טעם שבועה זו שלא יהא כ"א הולך ותוקף. אך דקשה נימא מינו דחשוד כו', לזה משני דחיישינן שיהי' הולך ותוקף משום סמ"י. לכן הרמב"ם ז"ל שבא ליתן טעם על גוף השבועה למה ניתקנה כתב שלא יהי' הולך ותוקף, דליכא מאן דפליג על טעם זה. וא"ל נימא מינו דחשוד, אין ענין זה לכאן, דבכל הנשבעין ונוטלין צ"ל דחיישינן שמא סמ"י יש לו ודוק היטיב.

באופן אחר יש ליישב דברי הרמב"ם ז"ל אף להבנת הנמ"י דפסק כר"י דלא כאביי. דהנה הש"ך ז"ל בס"י ע"ה⁹³ כתב למאי דקי"ל א"י אם פרעתיך חייב. אף אם ספק הפרעון קודם להלוואה גם חייב, וכן משמע מסתימות הפוסקים. ותמה עליו האו"ת⁹⁴ הא גמ' ערוכה הוא דאביי סבר דחיישינן לסמ"י אף דספק הפרעון קודם להלוואה ע"ש.

ודבריו תמוהים. דהא צ"ל אף לדעת הש"ך ז"ל דספק פרעון קודם להלוואה הוי כא"י אם פרעתיך. הא הש"ך ז"ל פסק⁹⁵ דבשניהם מסופקים בפרעון פטור. וא"כ אמאי רמינן עלי' שבועה כי היכי דיפרוש, הא באמת הוא פטור, דהא אין חבירו טוען ברי שפרע לו המ"י, וצ"ל דחיישינן דילמא אם תבע אותו המ"י הי' מכחישו בברי. א"כ לא מוכח מידי די"ל באמת דהוי כא"י אם נתחייבתי לך. ואביי לשיטתו דסבר א"י אם נתחייבתי ג"כ חייב כמ"ש התוס' בכתו' די"ב⁹⁶ ובב"ב⁹⁷.

ולפ"ז מתורין הא דכתב רש"י ז"ל דאביי פליג על ר"י, דליכא למימר דבא לפרש מילתא דר"י דחיישינן שלא יהי' כ"א הולך ותוקף בשביל סמ"י, די"ל דרש"י סובר דספק פרעון קודם להלוואה פטור דהוי כא"י אם נתחייבתי לך, ור"י סובר מנה לי בידך והלה אומר א"י פטור⁹⁸, אלא וודאי לר"י לא שייך כלל חשש זה רק שיהי' תוקף ברמאות. וחשוד אממונא לא חשוד

השומרין היא רק במודה במקצת. 91. בסוגיין בתוד"ה ספק מלוה ישנה, ולעיל דף ד: ד"ה פרש"י ד"ה מתני', ולעיל דף ג: בתוד"ה בכלי בעי דלודי. 92. בפ"ב מה' שכירות הי"ב. 93. ס"ק כז. 94. שם ס"ק ו. 95. שם בסק"ה. 96. עמ' ב ד"ה ור' הונא. 97. דף קלה. 98. בכתובות דף יב: ובכ"מ.

אשבועה. ולפ"ז למאי דקי"ל כר"נ⁹⁹, דהילכתא כוותי' בדינא דא"י אם נתחייבתי לך פטור. ע"כ מעמא דמתניתין לא כאביי משום סמ"י, דא"כ באמת פטור דספק פרעון קודם להלואה הוי א"י אם נתחייבתי, לכן פסק הרמב"ם ז"ל כר"י ודוק.

באופן אחר יש ליישב. דהרמב"ם ז"ל לשיטתו שכתב בפ"י מה' עדות ה"ד וז"ל, ועוד יש רשעים שהן פסולין לעדות מן התורה אע"פ שאינן בני מלקות הואיל ולוקחין ממון בחמס שנאמר כי יקום עד חמס באיש. כגון הנגבים והחמסנין כו'. וכתב הכ"מ ז"ל משמע דס"ל דחמסן פסול דאורייתא, ואף שרבינו ירוחם כתב¹⁰⁰ שיש מי שסובר כן, דבר תמוה הוא דבהדיא אמרינן בזה ברור¹⁰¹ דהוסיפו עליהן החמסנין מדרבנן כו', ועוד דלקמן כתב¹⁰² דחמסנים פסולין מדרבנן. וכתב שם"ס הוא.

ולענ"ד הרמב"ם ז"ל ברור מילל, דאזיל לשיטתו שכתב בפ"א מהל' גזילה¹⁰³ דלאו דלא תחמוד עובר אפילו כי יהיב דמי, וכתב עליו הראב"ד ובדלא אמר רוצה אני. דבדאמר רוצה אני אינו עובר. ולפ"ז יש לומר דס"ל דאף דאמרינן הכא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע, היינו לס"ד לדחות דמכאן ליכא הוכחה דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה, די"ל דחשיד רק דטועים דמשמע בלא דמי, אבל למאי דמסיק בלא"ה מר"ח ור"ש דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה, יש לומר דלא תחמוד גם לאינשי בדמי משמע לפסול לעדות. אבל לשבועה אינו חשוד בשביל זה דשבועה חמורה. וחשיד אממון לא חשיד לשבועה. והא דאמרינן הוסיפו עליהן החמסנין היינו אפילו אמר רוצה אני, ומעיקרא סברי דמי קא יהיב והי' מפייסין לבעלים שיאמר רוצה אני כמ"ש התו' שם בתירוץ השני¹⁰⁴. כיון דחזי דחמפי והי' מכריחין אחר כך לבעלים שיתרצו פסלו אותם. אף שאומרים רוצה אני. מ"מ מחמת שכבר חטפו והכריחו לבעלים ותלוהו וזבין ובהכרח נתרצה פסלו אותם. ועוד יש לומר מחמת שהי' רגילין לפעמים לחטוף בע"כ ולא המתינו שיאמרו הבעלים רוצה אני, נזרו שאף אם נתרצו הבעלים יהי' פסולין. **ויצא** לו להרמב"ם ז"ל כן, שלא נצטרך לדחוק לפי המסקנא דחמסן דקרא בדלא יהיב דמי. ובגמ' אמרו להדי' חמסן דיהיב דמי¹⁰⁵ וגם בקרא דחמס בני יהודא¹⁰⁶ משמע דחמסן דיהיב דמי פסול מן התורה. ולס"ד צריך לדחוק דאסמכתא הוא כמ"ש התו'. אבל למסקנא י"ל דלישנא דקרא ולישנא דגמ' שווים ולא יקום עד חמס בדיהיב דמי מיירי, וכן משמע נמי לאינשי, ולכן מייתי הרמב"ם ז"ל בפ"י דכתיב לא יקום עד חמס דמינ' מוכח דחמסן פסול דאורייתא, ולקמן דחשיב חמסן בין פסולי דרבנן היינו בדאמר רוצה אני, כנ"ל נכון שלא

99. בגמ' כתובות שם. 100. בנתיב ב ריש ח"ד. 101. דף כה: 102. הרמב"ם בהמשך דבריו בהל'. 103. הל' ט. 104. בסנהדרין דף כה: ד"ה מעיקרא. 105. ב"ק דף סב. 106. יואל ד יט, ומייתי לה בב"ק דף קיש, ופי' לעיל (דף ה:): בתוד"ה בלא דמי, דקרא מיירי אף בדיהיב דמי.

נצטרך למחוק בדברי הרמב"ם ז"ל. ואח"ז האירו עיני בחמלת ד' עלי וראיתי בא"ז (=באס"ז) ז"ל [שכתב כן להדיא בשם הרא"ש ז"ל דלמסקנא י"ל דלא תחמוד בדמי משמע לאינשי לפסול לעדות. וטרח ליישב לישנא דגמ' בסנהדרין דהוסיפו עליהן החמסנין היינו אף בדאמר רוצה אני עי"ש, והן הן דברי הרמב"ם ז"ל ור"י, ות"ל ית"ש שהנחני בדרך אמת.

אמנם אף למה שהבין האו"ת ז"ל בסי' ל"ד¹⁰⁷ דגם למסקנא חמסן אינו פסול רק מדרבנן לדעת הרמב"ם ז"ל, יש ליישב הא דפסקה, דהנה הרז"ה ז"ל¹⁰⁸ הקשה לאביי דאמר דחיישינן למלוה ישנה א"כ למעון ולימא הכא, ותירצו הנמ"י¹⁰⁹ והריטב"א¹¹⁰ דילמא רוצה בנוף הטלית ולא תחמוד לאינשי בלא דמי. א"כ מה הכרח דגם למסקנא אליביי דאביי. לא תחמוד לאינשי בל"ד משמע. [נכתב בין השורות ולכאורה שייך לכאן: קשה הא פסול מדרבנן ודאי אינו מן שם דחמסן, לכן מפרש הרמב"ם ז"ל דלא כדעת המחברים הנ"ל דאביי לא בא לתרץ המשנה. דמעם המשנה שפיר ס"ל כר"י דמדרבנן חשיד אממונא לא חשיד אשבועה, דראו שהעם מקילין בממון ואינם מקילין בשבועות שקר כמ"ש התו' לעיל ד"ג ע"ב¹¹¹. רק בא ליישב הא דג' שבועו' דמדאורייתא ס"ל חשיד אממון חשיד אשבועה, וע"ז משני שפיר משום מ"י, ובטלית גופא רוצה ולא פסול מדאורייתא. לכך כתב הרמב"ם ז"ל לדידן טעם של ר"י דגם אביי מודה ודוק היטיב.

ד"ו ע"א, בנמ' חיישינן שמא מ"י.

הא"ז ז"ל כתב בשם הר"ש די ווידאש לתרץ קושי' התו'¹¹² הא דחיישינן במציאה למלוה ישנה ולא חיישינן בלוה ונפקד, משום דמסתמא מדקדק אצל מי יפקיד. ובוודאי אינו מפקיד אצל מי שיש לו עליו חשש ספק ודראא דממונא ע"ש, ולכך בכופר בפקדון לא תלינן בסמ"י ע"ש, ולכאורה צ"ע דהאיך מתורץ לאביי הא דשלוש שבועו' משביעין לשומר נימא מיגו דחשיד. ודוחק לומר דאביי פליג אר"ש (=אר' ששת). ועוד לפי' התו' דקושי' הגמ' משבועה דלא שלחתי בה יד דזו השבועה כתיבא להדי' בקרא. וי"ל ע"פ תירוץ הראשון שכתבו התו' לעיל¹¹³, דמדאורייתא י"ל גם אביי מודה [ד]חשיד אממון לא חשיד אשבועה. רק דרבנן פסלו גזלן לשבועה דמדרבנן חשיד ג"כ אשבועה. א"כ אמאי תיקנו שבועה במתניתן. וע"ז תריץ אביי שפיר דבמציאה יש לחוש לסמ"י. ולק"מ מש"ש דכיון דמן התורה צריך שבועה דחשיד אממון לא חשיד אשבועה, מדרבנן לא פטרו אותו שלא יהא חוטא נשכר ודוק.

107. ס"ק יג. 108. דף ב: בדפי הרי"ף. 109. שם. 110. בסוגיין. 111. ד"ה בכללי בעי. 112. ד"ה ספק. 113. דף ג: ד"ה בכלליה, (והתוס' לא כ' זאת אליבא דאביי).

בתוס' ד"ה שלא שלחתי בה יד כו'. א"נ שלא שלחתי בה יד אינו נשבע רק ע"י גלגול.

הנה הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה"ש ופקדון¹¹⁴ כתב ג"כ דעיקר שבועת שומרין הוא שננבחה. ושלא פשעתי ושלא שלחתי בה יד הוא ע"י גלגול. וכתב הה"מ אע"ג דשלא שלחתי בה יד כתיבא להדיא בקרא. אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. אין הפי' שישבע כן, רק אם לא שלח ידו במלאכת רעהו אזי שבועת ד' תהי' בין שניהם שננבחה, דאם שלח יד צריך לשלם. וכן כתב הרמב"ן ז"ל¹¹⁵, וכן כתב הסמ"ע ז"ל בח"מ סי' רצ"ד¹¹⁶. והנה הרא"ש ז"ל בפ' המפקיד¹¹⁷ דעתו ג"כ כדעת התוס' והרמב"ם דעיקר שבועת שומרין שננבחה או נאנסה, ושלא פשעתי ושלא שלחתי בה יד הוא ע"י גלגול. לכן דעתו כהירושלמי¹¹⁸ דשומר חנם שהביא עדים שננבחה ושלא פשע דאין צריך לישבע אלו השבועות, גם שלא שלחתי בה יד א"צ לישבע דאחזוקי אינשי בגנבא לא מחזקינן. ולכאורה צ"ל דעתו ג"כ כהרמב"ן והה"מ בפירוש הפ' אם לא שלח ידו אין זה קאי שישבע כן, רק כנ"ל.

ולפ"ז לכאורה סותר דברי עצמו. בריש פ' כל הנשבעין דילפינן דמודה במקצת וע"א שנשבעין ונפטרינן מדאורייתא דכתיב ולקח בעליו ולא ישלם. וכתב הרא"ש ז"ל¹¹⁹ דקרא מיותר הוא, דבשומרין גופא כתיב אם לא שלח ידו וממילא ידעינן דשומר משתבע ומפטר, אלא קרא לכל הנשבעין, ולפי' הה"מ והרמב"ן והסמ"ע בסי' רצ"ד לא מוכח מיד. די"ל דולקח בעליו קאי רק על שומרין לחוד שישבע ויפטר. דה"א הכ"פ (=דחו"א הכי פ') הכתוב ונקרב בעל הבית אל האלקים שישבע המפקיד, ואימת כשלא שלח בו יד, דאם שלח בה יד והוא ידוע אין התובע צריך לישבע שננבחה בפשיעה. דאף אם הוא כדברי השומר שנאבד בלא פשיעה חייב לשלם. אלא וודאי דעת הרא"ש. דאם לא שלח ידו קאי על ונקרב בה"ב לשבועה, דזהו הוא שבועה גופא.

ומכאן לענ"ד ראי' ברורה לדעת הר"ף ז"ל בפ' המפקיד¹²⁰ דאף אם יש עדים שננבחה בלא פשיעה צריך לישבע שלא שלח בה יד, דס"ל דהיא עיקר שבועה הכתובה בקרא. אמנם הרא"ש ז"ל דחולק ופסק כירושלמי – עיין בטור סי' רצ"ד – קשה כנ"ל. ואפשר לומר דס"ל להרא"ש ז"ל דלא כהרמב"ן והמ"מ. די"ל אף דעיקר שבועה הוא שלא ננבחה. צריך לישבע ג"כ אם לא שלח ידו ע"י גלגול. וא"כ יש לפרש הפ' כפשוטו דאם לא שלח ידו קאי על ונקרב שיכלול זה ג"כ בשבועתו. וא"ל למה לי קרא. מה"ת לא יהי' יוכל לגלגל. יש לומר דאשמועינן דה"א דאפילו ע"י גלגול לא יצטרך לישבע שלא ש"י, דאין מגלגלין רק בדדמי כדעת הר"ת באמת¹²¹, קמ"ל דמגלגלין, ועיין ברשב"א ז"ל בפ' כל הנשבעין¹²².

114.הל' א. 115.בפ' משפטים (שמות כב ז). 116.ס"ק ג. 117.סי' ו. 118.ב"מ פ"ג ה"ז, דף ג. 119.שם סי' א. 120.דף כ. בדפיו, והרא"ש (הנ"ל) הביאו ודייק בו כן. 121.בתוס' דידן. 122.לכאור'

וליישב לדעת הרמב"ם ז"ל ולפי' הה"מ דמנ"ל דבכל השבועות נשבעין ונפטרינן, דילמא דוקא בשומרינן כן. י"ל דבשומרינן בלא"ה מוכח דהשומר נשבע מקרא דאם לא ימצא הנגב ונקרב בעל הבית כו'. דבטוען טענת נגב מיירי¹²³. וליכא למימר דהמפקיד כבר נשבע¹²⁴ וע"כ שננבבה בפשיעה שהיא העיקר שבועה לדעת הרמב"ם, וע"כ דהמפקיד ה' יודע שה' מניח אותה במקום שאינו משומר ונגב משם ע"י פשיעתו. ואח"כ נמצא שהשומר בעצמו נגבה. משלם כפל. וזה אי אפשר לומר. דבלא שבועה שומר שנגב מרשותו משלם כפל. רק כשהניחה במקומה צריך שבועה כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' גניבה¹²⁵. וע"כ דהשומר נשבע ויכול להיות שהניחה במקומה רק שטען שננגב וצריך שבועה כמ"ש הכ"מ שם. ואפשר לומר דמכאן יצא לו להרמב"ם ז"ל זה הדין. וא"כ ע"כ קרא דולקח בעליו קאי על כל הנשבעין שבתורה שנשבעין ולא משלמין ודוק.

שם.

כתב הריטב"א ז"ל מיהו אם טוען לחברו מנה שנתתי לך ריבית. פטור משבועה דלדבריו חשיד הוא. וא"ל שמא משום סמ"י לקח אצלו ריבית. דהא ליתא בחזרה דלא מתקן לאוי בהכני, והביאו הב"י בטור סי' ע"ה¹²⁶. ומזה מוכח בעליל כדעת המהרש"א ז"ל בפ' איזהו נשך¹²⁷ דאפילו למ"ד ריבית קצוצה יוצא בדיינין לא הוי ניתק לעשה. ושלא כדעת הפ"י ז"ל שם¹²⁸ שכתב דלמ"ד יוצא בדיינין הוי ניתוק לעשה גמור. א"כ איתא בחזרה כמו גזל ע"ש ודוק.

ד"ו ע"כ כנמ' והא התם דתקפו כהן מוציאין מידו כו' וקתני אסורין בגיזה.

הקשה בא"ז (=בא"ט)¹²⁹ למה ל' להוכיח מדרקתני הממע"ה. ולא הוכיח בפשוט מדרקתני אסורין בגיזה ועבודה ש"מ דאין מוציאין ולכך אסור בגיזה. עוד הקשה דמשני לעולם תקפו כהן מוציאין וקדושה הבאה מאל' שאני. ה' לשנות סתמא קדושה הבאה מאל' שאני. דאדרבה אם תקפו כהן אין מוציאין בפשיטות י"ל קדושה הבאה מאל' שאני.

ונלע"ד דהנה באמת עמדו כל הקדמונים בזה. וכי לא ידע הס"ד מזה. דבכור מאליו קדוש דספק דאורייתא לחומרא. והיכי מוכח מהכא דבשביל זכות הכהן אסור בגיזה, עיין בתו' ובפ"י ז"ל ובא"ז¹³⁰. ובא"ת סי' כ"ה בקיצור ת"כ¹³¹.

הכוונה למ"ש הרשב"א בשבועות מה: דמשביעין השומר שלא פשע, דאפשר דמה דטען שלא פשע דומה לו כן. 123. בב"ק דף סג: ושם דף קז: 124. פי' דליכא למימר דקרא מיירי בשבועת הנוטלין, וכדאזיל ומפרש. 125. פ"ד ה"י. 126. בסוף סעי' ה. 127. דף סא. אתוס' ד"ה לעבור עליו בב' לאוין. 128. על הגמ' שם אם אינו ענין לנשך וכו'. 129. בשם הריצב"ש. 130. בשם הריטב"א והגלין. 131. סי' ב.

והנראה דידוע דעת הרמב"ם ז"ל¹³² דכל ספק דאורייתא מדרבנן לחומרא. ומן התורה מותר לגמרי. ומקשי' עלי' הקדמוני'¹³³. מהא דהוצרך התורה להתיר ספק ממזר. הא כל ספק מדאורייתא לקולא. ותירץ מהרי"ט ז"ל בתשובותיו¹³⁴. דהוצרכה התורה להתיר לישא ממזרת ובת חורין. דבלא"ה הי' אסור דאיכא תרתי דסתרי, דממ"נ אם הוא ממזר אסור לישא ב"ח. ואם הוא ישראל איך ישא ממזרת. ולזה הוצרך להתיר מגזירת הכתו' דבעלמא כה"ג אסור.

ולפ"ז כאן בברייתא דקתני הממע"ה דמשמע מי שבא להוציא צריך ראי' דאם תפס הכהן הישראל נקרא מוציא. ואין מוציאין מיד הכהן. ותני עלה אסורים בגיזה ועבודה מזה משמע דבין אם הוא ביד ישראל בין אם הוא ביד הכהן שניהם שווין באיסור גיזה ועבודה. ואי ס"ד דטעם איסור הגיזה משום דספק לחומרא. א"כ איך קתני סתמא דמשמע בשניהם האיסור שוה. הא בישראל אינו אסור רק מדרבנן בגיזה ועבודה דספיקא מדאורייתא לקולא. ואם הוא ביד הכהן אסור מדאורייתא בגיזה ועבודה. דהא הוי תרתי דסתרי דממ"נ אם אינו בכור אין לכהן חלק בו והוי גזל בידו ופשיטא דאסור להנות ממנו. ואם הוא בכור והוא ממזנו מ"מ אסור בגיזה ועבודה, ויש כמה נפקותא בין איסור דאורייתא לדרבנן. ועוד לפי מה דמבואר בבכורות דכ"ה ברש"י¹³⁵ ותוס'¹³⁶ דשער הנתלש ונשר מאליו בבכור אינו אסור רק מדרבנן משום גזירה שלא ישהה אותו ויבוא לידי תקלה בגיזה ועבודה, א"כ בספק בכור ביד ישראל. הגיזה שנשר מאליו מותר דספק דרבנן לקולא. וביד כהן אסור ממ"נ כנ"ל. והברייתא דתני הממע"ה מיירי אף אם הוא ביד כהן. והאיך סתם ותני עלה אסור בגיזה ועבודה. ולא ביאר החילוק, אלא וודאי טעמא לאו משום קדושה הבאה מאליו אסור מספק. רק הואיל ואם תקף הכהן אין מוציאין מידו. והואיל ואלים כל כך. וכותו של כהן. ולכך אם הוא ביד ישראל אסור מדאורייתא ושוה דינו לאסור בגיזה כאילו הי' ביד כהן. דהקדישו הוי כתקפו כמ"ש התו', וזה עלה בדעת הס"ד להוכיח מכאן דהקדישה הוי כתקפו.

ולפ"ז שפיר הוצרך רבה לשינויי לי' לעולם אם תקפו כהן מוציאין מידו. וא"כ ע"כ אף דקתני הממע"ה. אעפ"כ מיירי רק כשהוא ביד ישראל דווקא. אז אין הכהן יכול להוציא ממנו. וכדמשני הגמ' בכתו' דע"ו ע"ב ע"ש דמלישנא דהמע"ה לא מוכח. וא"כ שפיר י"ל דלכך אסור בגיזה דקדושה הבאה מאליו שאני דספיקא לחומרא יהי' מדרבנן ודוק היטיב.

132. בה' טומאת מת פ"ט הי"ב, ובה' כלאים פ"י הכ"ז, ועוד. 133. הר"ן בפ"ק דקידושין דף לט. 134. ח"ב יו"ד סי' א. 135. עמ' ב ד"ה וחכמים. 136. עמ' א ד"ה שער בכור.

ועפ"ז מתורץ קושי' הרשב"א ז"ל בתשובות¹³⁷ מה סייעתא איכא מהא דספיקות נכנסין לדיר להתעשר, דילמא דווקא התם תקפו כהן מוציאין מידו, משא"כ בספק בכור. דלא הוי ממונ של ישראל לגמרי דמ"מ אסור בגיזה. י"ל דאי תקפו כהן אין מוציאין. ולמ"ש יש לומר דהסייעתא הוא כך. דהטעם הוא משום קדושה הבאה מאל"י ואסור מספק. דאי כס"ד מדקתני הממעה"ע ע"כ מיירי בין שישראל מוחזק בין שהכהן מוחזק. ואיך תנא עלי' סתמא אסור בגיזה ולא חילק כנ"ל. ע"כ הברייתא לא מיירי רק כשישראל הוא מוחזק והממעה"ה לאו דווקא. דהא מהספיקות נכנסין לדיר מוכח דבפטר חמור אי תקפו כהן (אי) מוציאין ממנו. וא"כ בברייתא דספק בכורות דקתני א' בכור אדם וא' בכור בהמה טמאה וטהורה, קשה הא בכור בהמה טמאה ובכור אדם דנפדה. דליכא איסור גיזה ועבודה. ואיך קתני על הכל הממעה"ה. הא באלו בוודאי אי תקפו כהן מוציאין ממנו. אלא וודאי אין רא' מזה, דסתמא דמילתא הם ביד ישראל. וא"כ שפיר י"ל סתמא עלי' דאסורין בגיזה. דהברייתא ע"כ לא מיירי רק [כש]הם ביד ישראל ואסורין מספק.

ובאמת בספק בכור בהמה טהורה, אי תקפו כהן יש לומר אין מוציאין ממנו הואיל ואינו ממונו של ישראל לגמרי דמ"מ אסור בגיזה כמ"ש הרשב"א¹³⁸. ומ"מ לא מוכח מכאן דהקדישה הוי בתקפו, די"ל קדושה הבאה מאל"י שאני דאסור מספק, דע"כ הברייתא לא¹³⁹ מיירי בגוונא שישראל מוחזק, ושפיר תני עלי' סתמא. ולפ"ז מתורץ פסק הרמב"ם ז"ל¹⁴⁰ דפסק בספק בכורו' אי תקפו כהן אין מוציאין, והקשו עליו¹⁴¹ דהוא נגד הגמ' דמייתי ר"ח סייעתא לרבה דמוציאין, דשפיר יש לחלק כנ"ל בשם הרשב"א. ומתורץ ג"כ מה שפסק הסמ"ג ז"ל¹⁴² בספק בכור אין מוציאין. ובפטר חמור מוציאין¹⁴³ ע"פ חילוק הנ"ל, ועיין בספר תקפו כהן¹⁴⁴. ובאור"ת בח"מ סי' כ"ה בקיצור ת"כ¹⁴⁵ ודוק היטיב.

שם בגמ' נמצא זה פוטר ממונו בממונו של כהן.

יש להקשות מה רא' מכאן לספק בכור. דילמא דווקא כאן דמיירי בפדיון פטר חמור כמדסיק לכך אי תוקפו כהן מוציאין ממנו. דיש לשה זה חזקת מרא קמא שהי' בתחילה קודם ממונו של ישראל לגמרי, ולכך עבשיו שהוא ספק אוקי ממונא בחזקת מרא. ולא מהני תפיסת הכהן.

137. ח"א סי' שיא. 138. הנ"ל בתשובה. 139. נר' דהכוונה. דבבהמה טהורה הוא לאו דוקא שהבכור אצל ישראל, ורק משום בבכור בהמה נקטה הברייתא בגוונא שנמצא אצל ישראל. 140. פ"כ מה' בכורות ה"ו, ושם פ"ה ה"ג. 141. הכס"מ בפ"ב שם. 142. עשין ריא. 143. בעשין זה כ': כל דבר שתחילת דינו המוציא מחבירו עליו הראיה אין מועלת תקיפה שאחרי כן ומוציאין אותו מיד התוקף כדמסיק רבה בפרק קמא דבבא מציעא (ו: גבי ספק בכורות ותניא כוותיה, [והש"ך שם (בתק"כ סי' ב) הק' אמש"כ הסמ"ג (בעשין ריא) דתקפו כהן בספק בהמה טהורה אין מוציאין]. 144. סי' א.

משא"כ בספק בכור דליכא חזקת מרא קמא, דמיד שנוולד נולד עמו הספק, והיכא דליכא חזקת מרא קמא וכ"א מוחזק בשוה. בוודאי ממונא היכי דקאי קאי. ועיין בא"ז שכתב סברא זו בבכור לא שייך מטעם זה חזקת חולין דמיד שנוולד הוי ספק¹⁴⁶. וכן כתב הפ"י ז"ל בשם הריטב"א ז"ל¹⁴⁷, מיהו למ"ש לעיל לפרש דעיקר הסייעתא הוא. רק דהא דקתני בספק בכורו' הממע"ה ע"כ לא קאי רק על הישראל דסתמא דמילתא הוא מוחזק. וע"ז מייתי רא"י שפיר מהכא. דהא בביריתא תני נמי ספק בכור אדם ובהמה ממאה שנפדה, דבזה שייך חזקת מרא קמא. וע"כ אי תקפו כהן מוציאין ממנו. והממע"ה אכולא קאי. וע"כ אין הפירוש דאם הכהן הוא מוחזק הישראל צריך להביא רא"י דבאילו אצוא"י.

אמנם נלע"ד ליישב בד"א. דבאמת הא דס"ד דלכך אסור בגיזה ועבודה משום דתקפו כהן א"מ. וכי לא ידע מזה דבלא"ה ספיקא לחומרא. כתב בא"ז¹⁴⁸ דס"ד דמשום ספק לא מיתסר. דאוקמי אחזקת חולין שהי' במעי אמו. וגם הוא חזקת ממונ דמרא קמא כשהי' במעי אמו. ורבה דחה זה די"ל קדושה הבאה מאל"י שאני ואסור מספק דספיקא לחומרא. ולא שייך חזקת חולין. דמיד שנוולד הוי ספק, כן כתב בא"ז בשם הר"ן ז"ל¹⁴⁹, ועיין בפ"י שכתב ג"כ סברא זו רק בד"א. ועיין בקת"כ סי' קכז¹⁵⁰. וע"כ דס"ל לרבה דמה שהי' במעי אמו חולין לא מחשב חזקה. דעיקר הוא משעת לידה ואז מיד הוי ספק. ולפ"ז מייתי ר"ח שפיר לסייע מהכא לרבה, דממ"נ אין הטעם כהס"ד דאיסור גיזה ועבודה לאו משום ספיקא לאיסורא. דהא יש לו חזקת אם, רק הטעם דתקפו כהן א"מ. דהא מהכא דמוציאין היכא דיש לו חזקת מרא קמא. וא"כ גם בבכור יש לו חזקת מרא קמא כשהי' במעי אמו. ואין לומר דילמא בבכור אין מוציאין דזה לא חשיב חזקת מרא קמא, דמיד שנוולד הוי ספק. א"כ דאזלינן בתר הלידה. בלא"ה נדחה הרא"י דהקדישה הוי כתקפו, דבוודאי מצד הסברא לחוד קדושה הבאה מאל"י שאני דספיקא לחומרא. כיון דמוכח דזה לא חשיב לחזקה במה שהי' במעי אמו. ולפ"ז מתורץ פסק הרמב"ם והסמ"ג כיון דעל גוף הדין ליכא רא"י מהכא. דשפיר י"ל אף דבספק פטר חמור ושאר ספיקות אי תפס מפקינן משום דמוקמינן אחזקת מרא קמא. בספק בכור א"מ כדעת הרמב"ם. דמיד שנוולד הוי ספק וליכא חזקת מרא קמא. ורבה לא אמר רק דליכא רא"י מכאן, דאף את"ל דמוציאין י"ל קדושה הבאה מאל"י, ועיין במשמרת הבית דס"ו¹⁵¹ ודו"ק.

145. שם. 146. בשם הריטב"ש. 147. הפנ"י בדף ו. ד"ה או דילמא. 148. בשם הריטב"ש. 149. לעיל דף ו. בסוד"ה והר"ן פירש. 150. (בקיצור תקפו כהן) - כן ביאר דבריו התומים שם. 151. בית ג שער ב.

באופן אחר יש ליישב פסק הרמב"ם והסמ"ג ז"ל. דהנה בח"מ סי' שצא. בבעי' דמתגלגל¹⁵² פסק. כתב הטור כיון דהוא ספיקא דלא אפשר. אי תפס לא מפקינן. והקשה הסמ"ע ז"ל¹⁵³ אמאי לא הביא הטור דעת הרא"ש אביו ז"ל¹⁵⁴ שחולק וס"ל בכל תיקו אם תפס מפקינן, ותיריך דכאן מודה הרא"ש ז"ל, כיון דאף לדברי המזיק עכ"פ יכול לתפוס עבור מה שנהנת מהני תפיסה על הכל ע"ש. ולפ"ז לכאורה קשה באמת אמאי בספק פטר חמור מוציאין מיד הכהן. לפי המבואר בבכורות במשנה¹⁵⁵ והגמ'¹⁵⁶. דספק בכורות חייב במתנות דהכהן בא עליו בממ"נ, או שכולה שלי או עכ"פ אם הוא חולין והוא שלך מגיע לי המתנו'. א"כ אם תפס הכהן. עכ"פ מהני תפיסתו על המתנו' ממ"נ. א"כ יכול לתפוס על הכל. אמנם ז"א דמתניתין דבכורות מיירי התם שכבר שוחטו, א"כ שפיר בא עליו בממ"נ כנ"ל, אבל לתופסו מחיים בוודאי אינו יכול לתפוס עבור המתנו', דהישראל יכול לומר איני רוצה לשוחטו כלל. [ו]אם אשחוט אותו באמת אתן לך המתנו', ובוודאי אינו יכול לעכב מחיים עבור זה.

ולפ"ז קשה היכי מייתי סיעתא מהכא לספק בכורות. הא ספק בכור אין לישראל שום צד זכי' בו מחיים דאסור בגיזה ועבודה, רק צריך שירעה עד שיסתאב ואז מותר לשוחטו. דאף לאחר שהומם אסור בגיזה ועבודה כמבואר להדיא במשנה בבב' ¹⁵⁷, וא"כ אם תפס הכהן. יכול לתפוס על המתנו' ממ"נ. דהא כל זמן שאינו שוחטו. אינו יכול לתובעו. שאינו ממון כלל. דאסור בכל הנאו' שבעולם. ואם ישחטנו כשיומם עכ"פ מהני תפיסה על המתנו' ממ"נ. דע"כ במכירי כהונה מיירי כמ"ש התו'¹⁵⁸. וכיון דמהני על המתנו' מהני תפיסה על הכל.

והנלע"ד ליישב. עפמ"ש לעיל בשם התוס' דס"ד הואיל ואם תקפו א"מ לכך אסור בגיזה, דאל"ה לא ה' מיתסר בגיזה או משום דאוקמי אחזקת חולין שהי' במעי אמו. או מאיזה טעם שיהי', עכ"פ אם רצו לפשוט דהקדישו הוי כתקפו דלכך אסור בגיזה ועבודה הואיל ויש לכהן זכות בו אי תפס א"מ. ורבה דחה אותו דקדושה הבאה מאל"י שאני, דאף אי א"מ (=אמדת מוציאין) מ"מ אסור בגיזה. ולפ"ז שפיר מייתי סיעתא מהכא. דמוכח תקפו כהן מוציאין, ואי"ל כנ"ל דבבכור מ"מ אין מוציאין הואיל ומהני תפיסה על המתנו', דבכיים אסור בגיזה ועבודה. מ"מ [מוכח] כרבה דטעם האיסור דקדושה הבאה מאל"י, דאי ס"ד כר"ח דטעם איסור הואיל ולא מפקינן. הכל קשה הא מכאן מוכח דמוציאין א"כ אף בבכור נימא דמוציאין מכהן. ובאמת יהי' מותר בגיזה ועבודה. ואף על המתנו' לא יהי' יכול לתפוס. דהישראל יכול להנות ממנו מחיים. אלא וודאי כדדחי רבה. דקדושה הבאה מאל"י שאני, ואף אם מוציאין ממנו מ"מ אסור בגיזה ועבודה. וכיון שכן שקדושה הבאה מאל"י שאני. ובלא"ה מספיקא אסור בגיזה

152. ב"ק דף כ. 153. שם סקכ"ד. 154. ב"ק פ"ב סי' ב. 155. דף יח. 156. שם עמ' ב. 157. דף יד. 158. בסוגיין, סוד"ה והא הכא.

ועבודה. ממילא הדין דאי תקף לא מפקינן כיון דיכול לתפוס בשביל המתנו' ממ"נ. ושפיר פסק הרמב"ם ז"ל בספק לא מפקינן. והסמ"ע ג"כ פסק בשאר ספיק' מפקינן ודוק.

זה מה שחנן ד' אותי ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. עתה אביא דברי המפרשים ז"ל למלאות דבריהם. מה שתרצו הם על הרמב"ם ז"ל, כי לכאורה לכולא אית להו פירכא. הלח"מ בפ"ב מה' בכורות¹⁵⁹. כתב דמעמו של הרמב"ם, דבפ' האשה שנתארמלה¹⁶⁰. גבי תרי ותרי אמרינן התם אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת מרא. ופרש"י ז"ל¹⁶¹ ואי תפס לא מפקינן. והקשו התו'¹⁶² מהכא דמוכח דמוציאין, ורבינו ז"ל מפני קושי' זו פסק כברייטא דהתם דא' להו דא"מ ע"ש. ולדבריו ע"כ צ"ל דברייטא דהתם פליגא אדהכי דתני דספיקות נכנסין לדיר להתעשר. ומוכח דמוציאין. וא"כ קשה. היכי מיייתי ר"ח סייעתא לרבה מהאי ברייתא דמוכח ת"כ מוציאין. הא מברייטא דהתם מוכח דאין מוציאין. ומה (סייעתא) איכא. כיון דאיכא פלוגתא. ומכ"ש למ"ש הרשב"א¹⁶³ והכ"מ¹⁶⁴. דמכאן ליכא ראי' גמורה. א"כ למה לי' לומר דהאי ברייתא פליגא אדהתם.

ונראה דשפיר אמר תנא דמסייע לך, ר"ל לרבה איכא ראי' גמורה מהכא דת"כ מוציאין. ומהתם לא מוכח מידי דרבה לשיטתו ביבמות דל"א דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא. ולא מוקמינן אחזקה, וכן בממון לא מוקמינן אחזקה מרא קמא. ולכך בתרי ותרי שפיר א"מ, משא"כ בשאר ספיקות. משא"כ רמב"ם ז"ל לשיטתו דפסק דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן¹⁶⁵, שפיר פסק כברייטא דהתם דמוכח דס"ל דא"מ ודוק.

הש"ך ז"ל בספרו ת"כ¹⁶⁶ תירץ דר"ח דמייתי סייעתא. מוקי לי' בספק בכורות. ולמסקנא דמיירי בספק פטר חמור. ליכא ראי' לספק בכורות, דאינו ממונו של ישראל דאסור בגזיה ועבודה. והאו"ת ז"ל¹⁶⁷ דחה דבריו. האיך ס"ד דכולא הני אמוראי טעו. וסברו דמיירי בספק בכורות ולא ידעו מקושי' הגמ' דלקמן דיהי' קודש אמר רחמנא.

ונלע"ך ליישב. ע"פ דאיתא בבכורות בפ"ג¹⁶⁸ משנה ואילך הוי ספק, דברי ר' ישמעאל. ומקשה נימא רוב מתעברות ויולדות. ומשני רבא ר"י כר"מ ס"ל דחיישינן למיעוטי, רבינא אמר אפילו תימא כרבנן ורובא דתלי' במעשה לא חשיב רוב. והנה לתירוצא דרבא דר"י כר"מ ס"ל דחייש למיעוטי. וכתבו התו'¹⁶⁹ דיש לומר דהוא רק מדרבנן לחומרא בעלמא. ובפרט למאי דמסיק התם בבכורות ד"ך¹⁷⁰ להדיא. דכי חייש ר"מ למיעוטא להחמיר אבל לקולא לא.

¹⁵⁹. הל' ו. ¹⁶⁰. דף כ. ¹⁶¹. ד"ה ואוקי ממונא. ¹⁶². שם. ¹⁶³. בתשרי ח"א סי' שיא. ¹⁶⁴. שם. ¹⁶⁵. פ"ב מה' גירושין ה"ו. ¹⁶⁶. סי' א. ¹⁶⁷. שם. ¹⁶⁸. דף יט: ¹⁶⁹. דף כ. ד"ה ואיבעית אימא. ¹⁷⁰. עמ' א.

וע"כ משום דס"ל דמדאורייתא אזלינן בתר רובא רק מדרבנן להחמיר חיישינן למיעוט. א"כ שפיר יש לומר דהספיקות נכנסין לדיר ר"י היא. ומיירי אף בספק בכורות. ואי"ל יהי קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש. ז"א דמדאורייתא הוא פשוט בוודאי דאזלינן בתר רובא וליכא שום קדושה עליו. ושפיר חל עליו קדושת מעשר. רק דרבנן החמירו וחששו למיעוטי לחומרא לאוסרו בגיזה ועבודה. אבל מ"מ חל עליו קדושת מעשר. ומ"מ מסופק לענין תפיסה – דבממון לא אזלינן בתר רובא¹⁷¹.

ואין לומר אכתי כיון דרבנן חששו לענין איסור למעוט. אף בזה נחוש דילמא הוא מן המיעוט והוא בכור ולא חל עליו שם מעשר ונשארו הטלאים טבלים. ז"א. דזה הוי רק ספק שמא יצא בעשירי. ואף אם יוצא בעשירות הראשונים פוטר במנין הראוי, רק דהספק שמא יצא בעשירות האחרון כמ"ש הריטב"א ז"ל¹⁷² ובא"ז (=ובא"ט)¹⁷³, והוי כמה ספיקות בדרבנן שהוא להקל. ועוד כיון דמן התורה הוא וודאי [אינו] בכור. ואי תפסו הכהן מוציאין ממנו וודאי דהוי ממון גמור. דהא בלא"ה גם צריך לומר כן, דמאי מהני מה שתפסו כהן מוציאין מ"מ לענין לפטור הטלאים ממעשר הוי ספק. ועיין בפ"י ז"ל¹⁷⁴ שכתב שהקשה כן בשם ת"כ¹⁷⁵, ותירץ דהוי ממון גמור אי אמרינן תפסו מוציאין ממנו ע"ש. אבל ר' ירמיה מדיפתא הקשה שפיר לרבינא, לשיטתו ליכא למימר דמיירי בספק דיהי קודש אמר רחמנא, וזה קדוש מן התורה מספיקא לחומרא, דרבינא ס"ל דרובא דתליא במעשה לא הוי רוב ודוק.

שם בגמ' נמצא זה פוטר בממונו של כהן.

הקשה הב"י¹⁷⁶ והכ"מ¹⁷⁷. מאי בכך דאם תפסו הכהן דא"מ, דמ"מ כל כמה דלא תפסו הוי ממון גמור של ישראל. ונראה דבאמת ס"ל לר"ח בלא"ה מצד הסברא דת"כ מוציאין דראוי לזייל בתר חזקת מרא קמא דהוי חזקה גמורה. ולק"מ לרבה מפ"ב דכתו' דמוכח דא"מ¹⁷⁸, דרבה לשיטתו. דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא כנ"ל, רק דעיקר הספק כאן אי זה מחשב חזקת מרא קמא. כיון דלולד זה לא הי' מעולם חזקת מרא קמא, דמיד שנולד הוי ספק, ועיין בפ"י בשם הריטב"א ז"ל, א"כ יש לומר דכאן מהני תפיסה. או דאף כאן יש לומר דאוקי אחזקת מרא קמא שהי' לולד במעי אמו, שהי' וודאי ממנו של ישראל עדיין דבכור מרחם קדוש. ועל זה מיייתי שפיר סייעתא מדנכנסין לדיר להתעשר. ש"מ דת"כ מוציאין, דאי ס"ד דא"מ וע"כ משום דליכא כאן חזקת מרא קמא דמיד נולד בספק. א"כ איך פוטר ממנו בממונו של כהן.

171. כדקי"ל כשמואל בב"ב דף צב. 172. ד"ה ומאי דקאמרת. 173. (בדף ז). ד"ה אילמא ספק בכורות, בשם הראב"ד והרמב"ן. 174. לעיל דף ו; בגמ' הדר אמר אביי. 175. מבעל הש"ך, סי' א. 176. ר' בב"י י"ד ריש סי' שטו. 177. פ"ב מה' בכורות ה"ו. 178. בבב"א בדף כ, דבתרי ותרי מהני תפיסה.

אף דעדיין לא תקפו הכהן. מ"מ לענין איסור לפטור הטלאים ממעשר אמאי פוטר, נחוש דילמא הוא ממונו של כהן. דהא הוא ספק השקול. אלא וודאי אף אם תקפו הכהן מוציאין ממנו, דמוקמינן אחזקת מרא קמא שהי' לולד במעי אמו. א"כ ממילא פוטר הטלאים מדינא, אף לענין איסור ליכא ספק כלל, דכללא הוא בכל התורה כולא דמוקמינן אחזקה. ומטעם זה סוברים הרבה פוסקי' הובא בי"ד ה"צ¹⁷⁹ דתיקו הנוגע לאיסורא ולממונא לקולא דמוקמי ממונא בחזקת מרא. ומתור' ג"כ קושי' הת"כ¹⁸⁰ שהובא בפ"י¹⁸¹ ז"ל ודוק.

שם בגמ' פוטר עצמו בממונו של כהן.

וכתב בא"ז (=בא"ז)¹⁸² אף דעשריות הראשונים פטורים, דאף אם יצא זה הספק בעשריות הם פטורים במנין הראוי. אמנם יש לחוש דילמא יצא בעשרה האחרונים. דהיו ראויים להצטרף לגורן אחר. ואם אין לו גורן אחר היינו האי דאביי שאין לו אלא עשרה והוא, וכ"כ הריטב"א ז"ל¹⁸³. ויש לדקדק הא הוי ספק ספיקא. דילמא זה ממונו של ישראל. ואת"ל שהוא [פדיון] פטר חמור דילמא לא יצא בעשרה האחרונים. ז"א דאכתי אמאי נכנס לדיר לכתחילה שיעשה אח"כ ספק, בוודאי לכתחילה אסור לערבו שיהי' ס"ס. ועיין במ"ל פ"ד [ד] מה"ב¹⁸⁴ שהאריך בזה שאסור לגרום ספיקא דרבנן לכתחילה. ובפרט למסקנא דעשרי וודאי אמר רחמנא ולא ספק. א"צ לכנוס כלל להתעשר דפטור ממעשר, וכן כתב הריטב"א ז"ל להדיא ע"ש וק"ל.

ד"ז ע"א בגמ' מחוי ר' אבהו ובשבועה.

הנה הרמב"ם ז"ל בפ"ט מה"ט¹⁸⁵ דעתו דמה שכל א' מוחזק נוטל בלא שבועה רק השאר חולקין בשבועה, והקשו הריטב"א ויתר מפרשים¹⁸⁶. דא"כ מאי קמ"ל ר"א מתניתין היא דחולקין בשבועה. ומה לי דתפיסי בכרכשתא ומ"ל שכ"א עוד נוטל בגוף הטלית, בוודאי צריך שבועה על השאר. וי"ל ע"פ דא"י לעיל¹⁸⁷ לימא מתניתין דלא כבן ננס דאמר כיצד אלו ואלו באין לידי שבועת שוא. ומשני התם וודאי איכא ש"ש הכא דילמא תרווייהו בהדי הדדי אנבהוה, ולפ"ז שפיר קמ"ל ר"א דהא דברייתא דקתני סתמא חולקין בן ננס הוא. ולכך חולקין בלא שבועה, דוודאי א' מהן בא לידי ש"ש כיון דכ"א נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין,

179. הל' צדקה, סי' רנט ס"ה ברמ"א ובנו"כ. 180. מבעל הש"ך, סי' א. 181. לעיל דף ו, בגמ' הדר אמר אביי. 182. ד"ה אילמא ספק בכורות, בשם הראב"ד והרמב"ן. 183. ד"ה ומאי דקאמר. 184. מה' בכורות הל' א, ד"ה והנני חוזר על הראשונות. 185. פ"ט מה' טוען ה"ט. 186. הרמב"ן והרמ"ך באס"ז. 187. דף

א"כ ממ"נ אם א' הגבי' קודם. השני נשבע בשקר, ואם בהדדי אנבהוה א"כ הוא של שניהם בשוה, וכיון שזה כבר נטל עד מקום שידו מגעת, ואח"כ נשבע שיש לו בהנשאר החצי ונוטל חצי. א"כ נוטל יותר מחצי הטלית ונשבע לשקר, קמ"ל דאעפ"כ נשבעין וליכא מאן דפליג, אפילו לב"נ די"ל בשעת הגבהה ג"כ זה הגביה יותר מחצי. וכל מה שא' מגביה זכה, דהוי כמאן דפסיק, כדמסיק לקמן האי סודרא כו' וק"ל.

עוד י"ל דהנה באמת טעם הרמב"ם ז"ל וסייעתו מבואר. דמה שתופס בידו הוי מוחזק גמור. ובאמת אם הטלית יוצא מיד א' מהן א"צ שבועה מטעם שלא יהא כ"א הולך ותוקף, עיין בת"ח ז"ל כתב בן להדיא. ולפ"ז י"ל דבאמת ר"א דמחוי בשבועה קמ"ל דאף במה שתופס צריך שבועה, רק י"ל דסבר דטעמא דמתניתין דצריך שבועה לאו כר"י¹⁸⁸ רק כר"פ¹⁸⁹ משום מורה התירא, ולכך ס"ל אף במוחזק א' לבד צריך ג"כ שבועה כמו בהשותפין ואריסין דצריכין שבועה אף בכופר הכל לדעת הר"י הלוי¹⁹⁰ והרמב"ם¹⁹¹ ז"ל, כמבואר בחו"מ סי' צ"ג¹⁹² ע"ש, והטעם משום מורה התירא. אלמא חזינן דמשום טעם זה אף שהם מוחזקין צריכין שבועה. ומכ"ש כאן דאף על מה שתפס צריכין שבועה. אבל הרמב"ם ז"ל פסק טעם שבועה כר"י¹⁹³, וא"כ כשא' מוחזק לגמרי וודאי אי"צ שבועה מטעם שלא יהא כ"א הולך ותוקף, דלא שכיח שא' יתפוס לגמרי כמ"ש הפ"ז ז"ל¹⁹⁴. ו[ואף לזה שמוחזק בידו הוא ג"כ כמאן דפסק ודינו כמוחזק דא"צ שבועה וק"ל.

אמנם התוס' ז"ל¹⁹⁵ דעתם דאף מה שתפס בידו צריך שבועה. ומקשי' המפרשים¹⁹⁶ לשיטתם למה לי' לר"פ לשנויי דמתניתין מיירי דתפיסי בכרששתא, לישני דמיירי דתפיסי כל א' בחצי ולכך חולקין ובשבועה. ולמ"ש מיושב, דר"פ יש לומר לשיטתו דסבר טעמא דמתניתין משום מורה התירא, ולכך במה שמוחזק א"צ לישבע דס"ל כדעת רש"י ז"ל בשבועות דמ"ח¹⁹⁷ דבשותפין ואריסין ג"כ א"צ שבועה בכופר בכל אף דג"כ מורים היתר. והתו' כתבו זה לדינא דקי"ל כר"י, ואף במה שתפס בידו שייך שלא יהא כ"א הולך ותוקף כמ"ש¹⁹⁸, ולכך אף במה שבידם צריכין שבועה ודוק.

ב: 188. לעיל דף ה: שהיא תקנה שלא יהא כ"א הולך ותוקף טליתו של חברו. 189. לעיל דף ב: 190. שבועות דף מח: ד"ה אמר ר"י. 191. פ"ט מה' שלוחין ושותפין ה"ב. 192. סעי' א. 193. בפ"ט מה' טוען ה"ז (ובהג"מ שם אות ח כ' דהרמב"ם פסק כר"י ולא כאביי). ור' מה' שהאריך רבינו בשיטת הרמב"ם לעיל דף ה: ד"ה שבועה זו למה. 194. לעיל דף ג. ד"ה גמ' דאמר ר' יוחנן. 195. בסוגיין. 196. באס"ז בשם הרדב"ז. 197. ד"ה שיש טענה. 198. התוס' שם.

שם בנמ' שנים אדוקין בשטר כו' יחלוקו.

התו' ז"ל לעיל¹⁹⁹ הקשו לפירש"י²⁰⁰ דבאני ארגת' דאיכא רמאי יהא מונח. אמאי כאן יחלוקו הא וודאי א' מהן רמאי. והפ"י ז"ל תמה ביותר דהא ר' יוסי מירי כאן, ור"י בוודאי סבר אף לדעת התו' היכי דאיכא רמאי [יהא מונח]. עוד הקשה הריטב"א ז"ל²⁰¹ לפירש"י דהא ר"י מפרש טעמא דמתניתין שלא יהא כ"א הולך ותוקף ומשמע שאף שתוקף ברמאות חולקין.

והנלע"ד ליישב, דרש"י ז"ל כתב כן רק אליבא דר"פ לעיל²⁰² דמוקי מתניתין חדא במציאה וחדא במו"מ. ולא מוקי חדא באני [ארגת'] וכדומה, דס"ל דדווקא היכא דאיכא הוראת היתר הוא דרמי רבנן עליהו שבועה, אבל היכי דליכא הוראת היתר לא רמינן עליהו שבועה, דמינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה כמ"ש בא"ז²⁰³ בשם הרבה מחברים. ולכך באני ארגת' דוודאי חד מינייהו רמאי, וא"כ כיון דחשוד לתפוס בטלית חבירו ברמאות חשיד נמי לישבע בשקר. ואף בכל היכא [ד]חשיד אממונא לא חשיד אשבועה. ע"כ צריך לומר לר"פ במתניתין שתוקף בטלית חבירו. חשיד יותר גם אשבועה הי[כא] דוודאי חד מינייהו רמאי. וא"כ כ"א וא' יהי' הולך ותוקף בטלית חבירו ברמאות ולא ישבע כיון דאיכא וודאי [רמאי], ולכך יהא מונח לדידי'. ואז לא חיישינן שיחא כ"א הולך ותוקף בטלית חבירו. כיון שאינו מרויח כלל דיהא מונח בודאי לא יהא חוטא ולא לו. ומטעם זה כתב רש"י אליבא דר"פ היכי דאיכא רמאי יהא מונח. ולק"מ קושי' הריטב"א ז"ל הא ר"י מפרש שלא יהא כ"א הולך ותוקף, משמע אף תוקף ברמאות חולקין. [ד]בוודאי אליבא דר"י אף באיכא רמאי חולקין, דלודידי' בכ"מ חולקין בשבועה, דחשיד אממונא לא חשיד אשבועה כדמסיק לעיל²⁰⁴ אליבא, ולא שייך שיחא הולך ותוקף כיון שצריך שבועה ולכך חולקין. אף דאיכא רמאי כיון שתופסין לא מפקינן מינייהו שיחא מונח, או כמ"ש התו'²⁰⁵ כיון דהחלוקה יכולה להיות אמת. ולפ"ז מתורץ קושי' התו' ג"כ על רש"י ז"ל מהכא דאיכא רמאי ואפ"ה חולקין.

וא"ל (=נאיכא למימד) כיון דבשטרות לא שכיח שיחא הולך ותוקף כמבואר בטור חו"מ סי' ס"ה²⁰⁶ בשם הרבה פוסקים, דמטעם זה חולקין בשניים אדוקין בשטר בלא שבועה ע"ש ובש"ך ז"ל סעי' ט"ו²⁰⁷. ולכך אף דאיכא רמאי מודה ר"פ דחולקין ודוק היטיב.

199. דף ב: ד"ה אי תנא. 200. דף ב: ד"ה במקח. 201. לעיל דף ב: באד"ה אפי' תימא סומכוס. 202. דף ב: 203. באס"ז לעיל בריש דף ב: בשם הרדב"ז. 204. דף ה: 205. דף ב: ד"ה ויחלוקו. 206. סעי' יח. 207. סקמ"ב.

שם בנמ' יתקיים השטר בחותמו.

בא"ז 208 ז"ל דקרק דהו"ל יתקיים חותמות השטר, ואף דבלא"ה התו' ז"ל לקמן די"ג 209 דעתם היכא דנפל לא מהני קיום כיון דאיתרע חיישינן שטרה לזייף חתימת העדים. ולכך יש לומר כיון דהמלוה מודה שנפל ממנו השטר, איתרע וצריך לקיים בעדות עצמם החתומים על השטר וזוכרים הענין. ועיין לקמן די"ג ע"ב בתוס' ד"ה להד"ם ובפ"י ז"ל שם.

שם ע"ב, תו' ד"ה בזמן שהבעל מודה בו.

הריטב"א ז"ל והרשב"א הקשו דהא לקמן 210 משמע בכולא סוגי' דחיישינן לקנוניא ואמאי יחזיר. ונראה דבלא"ה התו' לקמן די"ז 211 כתבו דהא דאין הבעל מודה לא יחזיר דחיישינן לפרעון, אף דהטוען אחר מעב"ד (=מעשה ב"ד) לא אמר כלום מ"מ מפסיד, דבלא הכתובה נאמן לומר פרעתי מנה במיגו דאלמנה נשאתיך בו'. ובאמת לכאורה דבריהם ז"ל צ"ע, הא באמת נמצא שטר הכתובה וחזינן שהיא אשתו. ולמה לא יחזיר לה כיון דבאמת ליכא מיגו ולא חיישינן לפרעון, דטוען אחר מעב"ד לא"כ (=לא אמר כלום). ועוד דאי טעמא משום מיגו א"כ מאי מקשה הגמ' דר"י אדר"י (=ד' יוסי אדר' יוסי), דילמא הכי טעמא דנאמן לומר פרעתי משום מיגו, וראיתי באו"ת סי' ס"ה ס"ק כ' שהרניש בזה ע"ש והניח דבריהם בצ"ע.

ואחר העיון לענ"ד דבריהם ברורים. דקושי' חדא מתורצת בחברתא. והוא דס"ל להתו' 212 דכל מקום דאיכא ריעותא דנפילה לפנינו. אמרינן דהוא רא"י שנפרע שטר זה ומלוה נפל. ומאן דחייש לפרעון לא ס"ל סברא זו אם איתא דפרע הוי קרע ל"י, דפעמים אינו נזהר לקורעו. וא"כ אף שנמצא השטר אינו עושה שום פעולה, והי' כלא הי' כלל בעולם. ולפ"ז כאן בכתובה אם לא הי' נמצא השטר. ובאה לגבות בתנאי ב"ד לחוד הי' נאמן לומר פרעתי מנה במיגו דאלמנה נשאתיך. אם אין עדים אחרים שהיתה בתולה. ולכך אף שנמצא השטר וחזינן שהיתה בתולה. אעפ"כ מדנפל חיישינן שפרע לה מנה והחזירה לו הכתובה. כדי שיהי' נאמן לומר פרעתיך מנה במיגו דאלמנה נשאתיך. דאם לא פרע לה כלל. היתה נזהרת לשומרו שלא תפסיד מנה. ולכך לא יחזיר. וא"כ כ"ז שהכתובה מונחת בב"ד וזוכרים הנפילה לא תגבה אלא מנה, אף דידעינן שהיתה בתולה. כיון דאין אנו יודעים רק מחמת הכתובה. וכיון שנפלה וודאי ממנו נפל שהחזירה לו כדי שיהי' נאמן במיגו כנ"ל. ואם אח"כ תשתכח הכתובה והנפילה. או שתבוא לגבות אצל ב"ד אחר בלא הכתובה לא תוכל לגבות רק מנה שיהי' נאמן במיגו.

208. באס"ז בשם הרדב"ז. 209. ע"ב, ד"ה הא קאמר להד"ם. 210. דף יג. 211. ע"א, ד"ה הטוען. 212. לקמן דף יג: ד"ה הא קאמר.

משא"כ אם יחזירו לה הכתובה, פן ברבות הימים תשתכח הנפילה. או שתתבענו בב"ד אחר ויפסיד מנה. אמנם זה אי חיישינן, אבל אם לא חיישינן לפרעון, דאם איתא דפרע מיקרע הוי קרע ל"י ובוודאי ממנה נפל. אמאי לא יחזיר ותגבה באמת מאתיים. דהא ליכא מינו דחזינן שהיא היתה בתולה בשעת נשואין. ומקשה שפיר דר"י אדר"י, וזה ברור לענ"ד בכוונת התו'. אמנם באמת מ"ש שיהא נאמן לומר פרעתיך במינו דאלמנה נשאתיך. כבר תמחו על זה האו"ת בכללי מינו²¹³ והפ"י ז"ל בכתו' דפ"ט²¹⁴ דהא הוא נגד הרוב, דרוב נשים בתולות נשאות. ואף לשמואל רובא להכחיש הקול ע"ש, ומ"ש שיהא נאמן במינו דאין את אשתי, כבר דחו זה בעצמם בכתו' דפ"ט ע"ש²¹⁵ ובמהרש"א ז"ל לקמן²¹⁶.

אמנם כבר הארכתי בזה בחידושי למס' כתובו' דפ"ט. וכתבתי לתרץ דההפסד יהי. ע"פ מאי דקי"ל בח"מ סי' פ"ז²¹⁷ דהנשבעין והנוטלין אי תפסו ואינם רוצים לישבע לא מפקינן מיניהו. וכתב הש"ך²¹⁸ דזה דווקא באותן הנשבעין ונוטלין דמדינא הי' להם ליטול בלא שבועה רק דחכמים החמירו עליהם שיהי' צריכים שבועה. ובזה מהני תפיסה. משא"כ בשכיר נגזל ונחבל דמדינא אפילו בשבועה אינם נוטלים. וחכמים ז"ל הקילו עליהם ליטול בשבועה, הם אמרו והם אמרו דווקא בשבועה יטול. ולפ"ז לכך לא יחזיר דיפסיד, דאם אין הכתובה בידה למאי דקי"ל²¹⁹ דאין אלמנה נפרעת אלא בשבועה, וכן בגרושה מיני' ידי' דהרבה פוסקים²²⁰. ואי תפסה ואינה רוצה לישבע מפקינן מינה. דמדינא אפילו בשבועה אינה נוטלת, דמלוה ע"פ הוא ונאמן לומר פרעתי, רק דחז"ל אמרו הטוען אחר מעב"ד לא"כ. והם אמרנו שאינה נוטלת רק בשבועה, משא"כ בשכתובה בידה דמדאורייתא נוטלת בלא שבועה מהני תפיסה ע"ש שהארכתי בעזה"י.

ולפ"ז מתורץ, דיש לומר דהברייתא אתי' כהאי תנא דס"ל של"ד (=שיעבודא לאו דאורייתא) מלקוחות, וד"ת אפילו מלוה בשטר אינה גובה מלקוחות רק מדרבנן, וא"כ ליכא חששא דקנוניא כלל. דלענין פרעון בלא"ה לא חיישינן, דהטוען אחר מעב"ד לא"כ (=מעשה בית דין לא אמר כלום). ואי לענין תפיסה, אף בכתובה בידה לא מהני תפיסתה נגד הלקוחות. דמדינא אינה גובה כלל מלקוחות רק מדרבנן, והם אמרו שהנפרעת מנכסים משועבדים לא תפרע אלא בשבועה. ודבר זה אי ש"ד או לא הוא פלוגתא דתנאי כמ"ש הפ"י ז"ל בכמה מקומות²²¹. ואי"ל בנתארמלה דקתני ג"כ לא יחזיר הא ליכא הפסד, דאף בכתובה בידה מדינא אינה גובה מיתמי. זה אינו, חדא די"ל דעיקר כתובה למ"ד כתובה דאורייתא כיון דאינה נפרעת ממנו בחייו גובה מיתומי' מדאורייתא. ועוד דבאלמנה יש לומר דהפסד דבלא כתובה נאמן במינו

213. כלל לה. 214. על תוד"ה הוציאה גט, בא"ד אבל למ"ד אין כותבין שובר וכו'. 215. ד"ה הוציאה גט. 216. דף יז: 217. סעי' 218. ס"ק כה. 219. כדאי' באהע"ז סי' צוסעי' א. 220. שם בב"ש ס"ק ח. 221. ר'

דאין את אשתי, אבל בגרושה לא שייך זה דאף בכתובה בידה נאמן במינו דלא גרשתך כמ"ש התו' בכתו' דפ"ט²²² ע"ש ודוק.

ועוד נלע"ד והוא עיקר, דבאמת תירץ בא"ז (=בא"ז) בשם הרבה קדמונים²²³. דלא יחזיר משום התוספות דנאמן לומר פרעתי, דאינו בכלל הטוען אחר מעב"ד. והנה תירוץ זה עולה שפיר לר"י דסבר דווקא בנתארמלה או נתגרשה לא יחזיר, משא"כ לרבנן דס"ל אפילו תוך זמנו לא יחזיר. וע"כ או משום דחיישינן שמא צררי אתפסי. דלפרעון בכתובה תוך זמנו לא חיישינן רק משום צררי. וכתבו הריטב"א ז"ל ושאר גאונים²²⁴ דחיישינן שמא כשאבדה הכתובה התפס לה צררי שיהי' מותר לדור עמה, או משום דחיישינן לשתי כתובות, דמשאבדה כתובתה הי' אסור לדור עמה בלא כתובה וכתב לה אחרת, כן כתבו הקדמוני' ז"ל בא"ז, וא"כ עיקר החשש על עיקר כתובה, דלמה יתפס לה צררי או יכתוב לה כתובה אחרת על התו' (=התוספות), וכי אסור לדור עמה בלא תוספות. וע"כ החשש שהתפס לה צררי על מנה ומאתיים, או שכתב לה אחרת על עיקר. והדרי קושי' לדוכתי, הא על עיקר לא חיישינן שום חשש דהטוען אחר מעב"ד לא"כ, ואם באה אחר הגירושין או אחר מיתת בעלה לגבות בתנאי ב"ד צריך לפרוע לה, ולא חיישינן לשום חשש, לא שמא כתב לה תו כתובה אחרת כשאבדה ולא לצררי, וע"כ צ"ל הנ"מ כמ"ש לעניין תפיסה ודוק.

באופן אחר יש ליישב קושי' התו' הנ"ל. על פי מה שפירשתי דעיקר הקושי' לרבנן דס"ל אף תוך זמנו לא יחזיר, הא הטוען אחר מעב"ד לא אמר כלום בעיקר כתובה. ולתוספות לא חיישינן לפרעון ת"ז. דהנה הפ"י ז"ל כתב כמה פעמים²²⁵ דפלוגתא דר"מ ורבנן אי מטלטלין משתעבדי לכתובה או לא תלי' בפלוגתתן, דר"מ ס"ל כתובה דאורייתא ולא גרע משאר חוב ולכך גובה ממטלטלין ורבנן ס"ל כתובה דרבנן ולכך לא תיקנו רק ממקרקעי. ולפ"ז יש לומר דאף לרבנן הוא רק בלא כתב לה כתובה במקום שא"כ (=שאינן כותבין), או במקום שכותבין ולא כתב לה. דאינה גובה רק בתנאי ב"ד, דאע"פ שלא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתיים כדאי' בכתו' דנ"א. ומתקנת חכמים הוא שלא תגבה רק ממקרקעי, אבל במקום שא"כ והוא כתב לה. יש לומר דמודים רבנן דהוי כשטר חוב גמור. דכי לא יוכל הבעל לחייב עצמו לאשתו חוב גמור, מה לי אם נתן לה שאר שט"ח או שטר כתובה, כיון שחייב לה בשטר דהוי כחוב גמור מדאורייתא וגובה אף ממטלטלין. ובזה מיושב קושי' התו' לקמן ד"ז²²⁶ לר"י דס"ל הטוען אחר מעב"ד לא אמר כלום למה כותבין כתובה. די"ל כדי שתגבה ממטלטלין. ואף אם נימא

בחי' לגיטין דף מח.; לקידושין דף יג.; ולחו"מ סי' לט. 222. שם דף פח: באמצע ד"ה הוציאה גט. 223. בשם הר"פ, וכ"כ בתוס' הרא"ש בסוגין. 224. וכ"כ הרמב"ן והרשב"א הכא. 225. כתובות דף פא: ד"ה ר"מ, קידושין דף סה: ד"ה ור"מ היא. 226. עמ' א, ד"ה הטוען.

דבמקום שכותבין אינו גובה ממטלטלין כיוון דהכל כותבין, יש לומר במקום שא"כ וסומכין על תנאי ב"ד והוא כתב בוודאי הוי כשט"ח גמור.

ואין להקשות לפמ"ש. מאי פריך בכתו' דפ"ז ע"ב הא אין נשבעין על כפירת ש"ק. ופירש"י דכתובה אינה נגבית אלא ממקרקעי, וכן בשבועות דל"ב [דפריך ש"מ משביע ע"ק (=עדי קרקע)] חייב, דכתובה אינה נגבית רק ממקרקעי, דילמא מיירי במקום שא"כ וכתובה בידה שכתב לה, דאז אף לרבנן גובה ממטלטלין כמ"ש, ו"א ד"ל דקושי' הגמ' דשטר הוי ש"ק, אף דגובה בו אף מן המטלטלין.

ולפ"ז מתורין קושית התו' אמאי לא יחזיר. מאי יפסיד בזה. אף בלא כתובה גובה בתנאי ב"ד. יש לומר. באין לו קרקע אזי יפסיד, דבתנאי ב"ד אינו גובה ממטלטלין. משא"כ אם נחזיר לה הכתובה תגבה ממטלטלין. ולפ"ז מתורין קושי' התו' ²²⁷ כשהבעל מודה נחוש לקנוניא. ו"א. דאף אם לא נחזיר תוכל לגבות מלקוחות בתנאי ב"ד. ואי"ל דנ"מ לענין מטלטלין, ו"א. דאף בכתובה בידה קי"ל דאינה גובה ממטלטלין שמכר כמבואר בגמ' כמה פעמים ²²⁸ ובח"מ סי' ס' ²²⁹. רק באין הבעל מודה אזי ההפסד כשיגרשנה תיגבה ממטלטלין מיני' ידי'. ודו"ק.

ועפמ"ש לעיל מתורין קושי' המפרשים ²³⁰ לר[בינא] לימא איפוך בתרייתא וטעמא דר"י דחיישינן לשתי כתובות. ולמ"ש מתורין דא"כ סבר ר"י דאף בעודה תחת בעלה לא יחזיר ומשום דחיישינן שכתב לה כתובה אחרת משום שאסור לדור בלא כתובה כמ"ש הריטב"א. וע"כ שכתב לה על העיקר כנ"ל. קשה הא אף אם לא יחזיר תוכל לגבות העיקר כמה פעמים בתנאי ב"ד. ואי"ל כנ"ל דנ"מ שלא תתפוס בלא שבועה. זה אינו דלר' יוסי אף בכתובה בידה אי תפסה ואינה רוצה לישבע מפקין מינה, אף דהיא רק שבועה דרבנן לחומרא, הוי גזל גמור מדבריהם כמו במציאות חש"ו דסבר ר"י ²³¹ דהוי גזל גמור מדבריהם, ונ"מ להוציא בדוינין כמבואר להדי' בשבועות דמ"א ע"ש ודוק היטיב.

ובזה מתורין קושי' הא"ז מאי מקשה דר"י אדר"י דילמא ברייתא דנפל ליד דיין מיירי בלוה מודה. ולמ"ש מיושב דבשאר שמרות חיישינן לקנוניא לכ"ע וק"ל.

²²⁷. בסוגיין, ד"ה בזמן שהבעל. ²²⁸. ב"ק דף לג., ב"ב דף מד: ²²⁹. סעי' א. ²³⁰. המהר"ם שיף. ²³¹. בגיטין דף נט:

שם בגמ' לא יחזיר.

בכר כתבתי בשם התוס' לקמן די"ז²³² שכתבו דאף דאם לא יחזיר בלא"ה תנבה בתנאי ב"ד, מ"מ יפסיד דבתנאי ב"ד נאמן לומר פרעתי מנה במיגו דאלמנה נשאתיך. או פרעתי הכל במיגו דא"א אשתי. וי"ל למאי דקי"ל כר"י דטוען אחר מעב"ד לא"כ, דכמאן דנקיט שטרא בידיו דמי, וצ"ל אף דבשטר שפיר אינו נאמן לומר פרעתי משום דחזקה שטרא בידיו מאי בעי. ובמעב"ד לא שייך זה. דאף דאלמנה חכמים למעב"ד שיהי' דינו כמאן דנקיט שטרא בידיו. דג"כ חזקה דאינו פורע מעב"ד רק בעדים או בשובר, וזולת זה אינו נאמן. ולפ"ז נלע"ד ברור למ"ד²³³ דאינו נאמן לומר באפקיד בשטר החזרתי במיגו דנאנסה, דחזקה שטרא בידיו מאי בעי אליה דאף במיגו אינו נאמן, ה"ה במעב"ד אף היכי דאית לי' מיגו אינו נאמן, דהא כמאן דנקיט שטרא בידיו דמי, והוי מיגו במקום חזקה. דחזקה אינו פורע בלא שובר כנ"ל.

ולפ"ז קשה לרמב"ח דכתבו התו' במס' בב"ב ד"ה ע"ב ד"ה מי אמרינן כו' דס"ל דאינו נאמן בשטר אף במיגו דהוי נגד חזקה ע"ש. וא"כ תיקשי לדידי' סוגי' דהבא. אמאי לא יחזיר הא לא יפסיד, דבלא"ה תיגבה בתנאי ב"ד ואינו נאמן אף במיגו כנ"ל. אמנם נראה דהתו' בזה לשיטתם דס"ל בכתובו דפ"ט²³⁴ דרב ושמואל לית להו דר"י, וס"ל דנאמן לטעון פרעתי במעב"ד. ולפ"ז י"ל דרמב"ח כרב ושמואל ס"ל, ולדידן לק"מ דקי"ל כר"י. וקי"ל דאף בשטר נאמן במיגו.

ולתרא"ה [ו]הריטב"א ז"ל שכתבו בכתובו דפ"ט דאף שמואל י"ל ס"ל טוען אחר מעב"ד לא"כ. ואף דס"ד בב"ב ד"ע למימר דדייני גולה שהוא שמואל ס"ל דאינו נאמן החזרתי במיגו דנאנסה דחזקה שטרך בידיו מאי בעי, לא קשיא לי' מהבא, חדא דבאמת בלא"ה דחי לי' התם ומסקינן דכ"ע אית להו דנאמן במיגו. ועוד דאזלי לשיטתייהו. דהם פירש' שם דההפסד במקום שכותבין או לכו"ע נאמן כשאין כתובה בידה לטעון פרעתי דאיכא ריעותא דנפילה. אמנם לדעת התו' קצת קשה איך ס"ד התם דשמואל ס"ל אינו נאמן במיגו, א"כ למ"ל לאוקמי מתניתין דכתובו דפ"ט כדאוקמי התם. הא לדידי' בלא"ה לא מוכח דכותבין שובר. דליכא הפסד כלל כנ"ל. אף זה לק"מ דשמואל לטעמי' דס"ל דנאמן [לטעון] פרעתי על מעב"ד לשיטת התו'.

ובזה הי' נלע"ד ליישב קושי' התו' בכתובו דפ"ט ע"א ד"ה הוציאה גט. וז"ל וא"ת הא כפ' ג"פ משמע דס"ל [לאביי] אין כותבין שובר. וא"כ אמאי גובה כתובתה בעידי גט, הא מפסיד במאי שתשאר הגט והכתובה בידה כדפרישית, ור"ל דלא יהי' נאמן במיגו. ולמ"ש מיושב

232. ד"ה הטוען. 233. לרמי בר חמא בשבועות דף מה: 234. עמ' א, באמצע ד"ה הוציאה גט.

די"ל אב"י כרב"ח ס"ל דאינו נאמן לומר בשטר החזרתי במינו דנאנסה דחוקה שטרך בידי מאי בעי. וה"ה במעב"ד לדידי' דס"ל כר"י דלא"כ (=דלא אמר כלום). ואפילו במקום מינו א"נ דכמאן דנקיט שטרא בידא דמי וליכא הפסד ודוק.

ולפמ"ש נתיישב מאי דקשי' לי בכתו' דפ"ז ע"ב, שהקשה רבא לרמב"ח שתי תשובות בדבר חדא דאין נשבעין על כפירת ש"ק. ולכאורה קשה דילמא מתניתין ר"מ היא דס"ל מטלטלין משתעבדי לכתובה. אך י"ל דאכתי שטר הוי ש"ק. אמנם אכתי קשה דילמא ר"מ היא דס"ל אחריות לאו ט"ס היא²³⁵, ומיירי דלא כתוב בו אחריות. (אך י"ל דס"ל כשמואל²³⁶ דאומר ה' ר"מ שטר שאין בו אחריות נכסים אינו גובה אפילו מב"ח. או י"ל דסתם שטר היו כותבים בו אחריות כמ"ש [ה]פ"י ז"ל בקידושין די"ג²³⁷).

אך קשה דילמא מיירי דליכא שטר כתובה בידה רק שבאה לגבות בתנאי ב"ד ויש לה עדים על התוספ'. וא"כ לכ"ע אינה גובה משעבדי, דהא אפילו בשטר ואין בו אחריות בפירוש אינה גובה ממשעבדי. וא"כ לא הוי ש"ק. וביותר קשה למ"ש המפרשים²³⁸ דילמא מיירי בלית לי' קרקע וכו' ר"מ. אמנם לדעת הסמ"ע²³⁹ והט"ז²⁴⁰ בח"מ סי' פ"ח ניהא דס"ל דשטר כיון דנכתב על משעבדי אף דלית לי' קרקע הוי ש"ק. וא"כ בפשיטות אכתי קשה כנ"ל דדילמא מיירי שאין לה שטר רק שגובה בתנאי ב"ד. ולמ"ש מיושב דע"כ מוכח מהכא דרמב"ח ס"ל דמצוי ליטעון פרעתי על מעב"ד²⁴¹, וע"כ בשטר כתובה בידה מיירי ודו"ק.

שם.

הרמב"ם ז"ל בסוף ה' גזילה ואבירה²⁴² פסק דמצא כתובה אף ששניהם מודים לא יחזיר דחיישינן לפרעון ולמחילה ולקנוניא. והקשה הש"ך ז"ל בסוף סי' מ"א²⁴³ לדעת הראב"ד ז"ל²⁴⁴ בשטר שנפל והוא ת"ז לא חיישינן לפרעון אף דאיתרע, אמאי לא השיג כאן על הרמב"ם דלא חילק, ומשמע דאפילו תוך זמנו חיישינן לפרעון אף דלא ניתנה לגבות מחיים בת"ז, ומכ"ש בשאר שמורות. ודבריו לענ"ד תמוהים, וסותר ד"ע בס"י ס"ה ס"ק ל"ב שכתב דטעם הרמב"ם ז"ל דפסק כרבנן דחיישינן לשתי כתובות הואיל ואסור לדור בלא כתובה כתב לה אחרת או לצררי אתפסי. והכל מטעם דאסור לדור בלא כתובה, ולכך אפילו אם טוען

235. כתובות דף נא: וב"ב דף קסט: 236. לקמן דף יג. 237. עמ' ב ברש"י ד"ה לאו דאורייתא. 238. לא מצאנו לע"ע. 239. סקנ"ג דכן פסקו השו"ע והרמ"א. 240. בסוף הסי' על הטור סעי' לח. 241. והיינו כמ"ש רבינו בתחילת הסוגיא, דמי ב"ח ס"ל כרב ושמואל דהטוען אחר מעשה ב"ד ואמר פרעתי נאמן. 242. פי"ח הי"ב. 243. ס"ק יט. 244. בפכ"ג מה' מלוה הי"א.

פרעתי נאמן במיגו דשתי כתובות. וא"כ אדרבה גרע [מ]שאר שטרות, די"ל בשאר שטרות שפיר פסק הראב"ד ז"ל דת"ז לא חיישינן לפרעון, ובכתובה מודה הראב"ד ז"ל דנאמן במיגו דשתי כתובות הואיל ואסור לדור עמה וצ"ע.

שם בתוס' ד"ה [ד]חיישינן לשתי כתוב' כו'. ובלא איפוך כו'.

והקשה בספר מים עמוקים²⁴⁵ הא ר' יוסי סבר בב"ב²⁴⁶ דכותבין שובר. א"כ לדידי' ליכא חשש שתי כתובות. ע"ש. ולק"מ. דהא טעמא דכותבין שובר דאם יאבד שטרו של זה יאכל הלה וחד²⁴⁷. אבל בוודאי אם ידעין שהשטר ביד המלוה ורוצה לעכבו בידו. בוודאי לא כייפינן לכתוב שובר כמבואר בח"מ סי' נ"ד²⁴⁸. וא"כ כאן דנפל ואיתרע אמרינן מחמת שאסור לדור עמה בלא כתובה²⁴⁹. בוודאי כתב לה אחרת למאן דחייש לשתי כתוב'. א"כ מאי בכך דכותבין שובר. דכאן אין לו לבעל לכתוב שובר דאם יאבד שוברו של זה יאכל הלה וחד. בשלומא בשאר שטרות כשאובדו המלוה. לא שייך זה. דהא המלוה ג"כ אבד השטר ויאכל הלה וחד, אמרינן עבד לזה לאיש מלוה כמבואר בב"ב. משא"כ כאן דחיישינן ששתי הכתוב' בידה לא כייפינן לכתוב' שובר. וזה ברור.

אמנם מה שתירצו התוס'. דא"כ עודה תחת בעלה אמאי יחזיר. וצריך לומר דהם מפרשים הבריייתא. בטוען שתי כתוב' יש לה. אבל למ"ש הריטב"א ז"ל לפרש הבריייתא כפשוטא בטענת פרעון. רק דנאמן במיגו דשתי כתוב', עדיין קושי' התוס' במקומה עומדת. דהו"ל בלא איפוך, ועודה תחת בעלה אינו נאמן לומר פרעתי במיגו דשתי כתוב' דהוי מיגו במקום חזקה, דלר"י לא חיישינן כלל לפרעון כתובה ת"ז. ואף דדבר זה הוא איבעי' בב"ב²⁵⁰ אי אמרינן מיגו במקום חזקה דאין אדם פורע ת"ז. היינו בשאר חוב אבל בכתובה דספק אם יבוא לידי חיוב לר"י אף במיגו א"נ כמ"ש הריטב"א ז"ל²⁵¹ וצ"ע.

די"ד ע"א בתוס' ד"ה שלא החזיק בה כו'.

והנה גם לפי' התוס' יש לתמוה, חדא דלא נזכר במימרא דאב"י דקנה בקנין חליפין, והיותר יש לתמוה אמאי באחריות יכול לחזור בה מאחר שקנה בקנין גמור. ואי משום דבלא"ה יצטרך להחזיר לו הדמים כשיטלו ממנו, לכשיטלו ממנו באמת יחזיר לו המוכר. מ"מ בגוף השדה שנקנה לו בקנין גמור, והוא ברשותו לגמרי לעניין יוקרא וזולא, אמאי יהי' יוכל לחזור.

²⁴⁵. להגאון ר' מרדכי בן הג"ר נחמן האב"ד בריסק מגזע הב"ח (נדפס בזאלקווא תק"כ). ²⁴⁶. דף קעא ע"א במתני'. ²⁴⁷. בגמ' שם עמ' ב. ²⁴⁸. סעי' ג ברמ"א. ²⁴⁹. כ"כ באס"ז בסוגין בשם רש"י. ²⁵⁰. דף ה: ²⁵¹. בסוגין.

והנלע"ד ליישב, ע"פ דאיתא בקידושין דכ"ו דאף דשטר לחוד אינו מקנה עד שיתן הלוקח המעות, מ"מ במוכר שדהו מפני רעתו קנה בשטר לחוד. ופירש"י²⁵² דניחא ל"י דלקניי' ל"י שטרא ללוקח שלא יהי' יכול לחזור בו. ולפ"ז יש לומר [ד]באמת מיירי דלא נתן מעות רק קנה בשטר לחוד. אך כיוון דיצא עליו עסיקין הוי כמוכר שדהו מפני רעתה דניחא ל"י למוכר להקנות בשטר לחוד שלא יהי' יכול לחזור בו. אמנם קודם שהחזיק בה אעפ"כ לא קנה, דהלוקח לא גילה דעתו שרוצה לקנות כמ"ש התוס'²⁵³. אמנם כל זה במכר שלא באחריות. אבל במכר באחריות דאם יטלו מהלוקח חוזר על המוכר. א"כ אין למוכר הרווחה במה שיקנה הלוקח. בוודאי אינו קונה בשטר לחוד עד שיתן מעות ולכך יכול לחזור. והא"ד ס"ל דאף באחריות כיון שצריך הלוקח לסלק מיד להמוכר דחייתא דקיטרא כו'. ולא יחזור עליו עד שיטלו העסיקין ממנו ויהי' לו כתב טירפא מב"ד וביני וביני ישתמש המוכר בהמעות. מה"ט נופא ניחא ל"י למוכר שיקנה בשטר לחוד, ואינו יכול לחזור ודו"ק.

שם ע"כ בנמ' וקתני מיהא לשבח קרקעות כו'.

יש להקשות דילמא מיירי שנתן הגזלן שדה הגזולה במתנה וקיבל על עצמו אחריות על הגוף ועל השבח, דאז המקבל חוזר וגובה השבח ממנו מב"ה, דלא מחזי תו כריבית כיון דלא נתן מעות. ואי"ל כיון דסתם מתנה בלא אחריות, וא"כ נצטרך לומר שקיבל בפירוש אחריות גם על השבח. וע"כ קנו מיני' גם על אחריות. והמקשן ע"כ לא רצה לאוקמי שקנו מיני'. דא"כ בלא"ה ניחא אף במכר כמו שמשני ר' יוסף באמת לקמן. זה אינו דוודאי ניחא לשנויי דמיירי בקנו מיני' מלדחוק דרישא בגזלן וסיפא בב"ה כדמשני. וע"כ די"ל משום דס"ל עכשיו דאף קנין לא מהני כמו שהקשה אביי לקמן וכי מותר להלוות סאה בסאה כשקנו מיני'. אכ"כ (=א"כ קשה) לוקמי במקבל מתנה כנ"ל. ועוד דבמכר נופא דעת הנמ"י²⁵⁴ וקצת פוסקים דאחריות ט"ס אמרינן — — ²⁵⁵ [וא]לא צריך לימלך על האחריות, וא"כ י"ל ג"כ דצריך קנין. וצע"ג לכאורה. ומכאן הי' נלע"ד ראי' לדעת הרמב"ם ז"ל בפנ"א²⁵⁶ והובא בשו"ע ח"מ סי' ס'²⁵⁷ דהמחייב עצמו בדבר שאינו קצוב יכול לחזור. וחלקו עליו כל הבאים אחריו. והביאו הרבה ראיות. וממשנה זו נופא דקתני דשבח גובה מב"ה אף דהוי דבר שאינו קצוב. ותירץ במ"ל שם וכיוונו לדבריו ג"כ האו"ת ז"ל²⁵⁸ והפ"י ז"ל²⁵⁹, דדווקא בדבר שאינו חייב כמו מתנה אינו יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב. אבל אם מקבל איזה דבר תמורת זה שמחייב עצמו כמו

²⁵². שם, ד"ה מפני רעתה. ²⁵³. בסוגיין ד"ה עד שלא החזיק. ²⁵⁴. לקמן דף טו: (דף ח: בדפי הרי"ף) ד"ה ואחריות ט"ס. ²⁵⁵. כמה תיבות כאן אינן ניתנות לפענוח. ²⁵⁶. מה' מכירה הט"ז. ²⁵⁷. סעי' ב. ²⁵⁸. סי' ס סק"ה. ²⁵⁹. בגיטין דף נ: ד"ה ר"ח אמר לפי שאין קצובין.

במכר, גם הרמב"ם ז"ל מודה דיכול לחייב עצמו אף בדבר שאינו קצוב. יע"ש בדבריהם שהאריכו. ולפ"ז לא מצי לאוקמי כאן במתנה, דא"כ אף מב"ח אינו גובה השבח דאינו יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב ודוק.

אמנם להפוסקים החולקים עליו נלע"ד ליישב בא"א. דלקמן דע"ב מקשה הגמ' לרבא דסבר דשטר שלא ניתן לכתוב בטל לגמרי מברייאת דשבח קרקעות דקתני דגובה הקרן ממשעבדי. ומשני בין למ"ד ניהא לי' דלא ליקרא גולנא בין למ"ד ניהא לי' דליקום בהמנותא מפייס לי' למרא כו'. ומבואר לקמן דמ"ז בגמ' דנ"מ במתנה למ"ד משום דניהא לי' דליקום בהמנותא איתא. ולמ"ד דלא ליקרי לי' גולנא אומר מה גולנא מינך. ולפ"ז יש לומר דרבא סובר ג"כ כמר זוטרא דהטעם משום דלא לקרינ"י גולנא. א"כ ליכא לאוקמי במתנה, דא"כ אף הקרן אינו גובה ממשעבדי דהא לא ניתן לכתוב, ואמאי תני במתניתין דווקא השבח ודו"ק.

שם בגמ' מאי לאו בלקח מגזול.

יש להקשות לפמ"ש התוס' בב"ק דצ"ה ע"א בד"ה דאתי בעל ארעא. וז"ל ה"מ לשנויי בשבח היתר על היציאה דהאי לא הוי קנס כו', ואפילו לשמואל דאמר דלוקח מגזול לית לי' שבח פ"י שבח היתר על היציאה. וא"כ לדידי' ע"כ ברייתא דחמשה גובין ממשחררים מיירי בשבח כנגד היציאה דזה לא מחזי כריבית. ואמאי אינו נוטל שבח זה מה שגזל, ע"כ משום קנס. עיין בפנ"י ז"ל שם שפ"י כן בדברי התו'. ולפ"ז לא מקשה הגמ' הכא מידי דילמא מיירי מתניתין ג"כ בשבח שכנגד היציאה, דזה מודה שמואל דהלוקח נוטל מגזול ולא מחזי כריבית. ואי"ל אמאי אין הלוקח נוטל היציאה מהגזול כמ"ש התוס' ד"ה ויש לו שבח, דילמא ר"מ הוא דסבר דקנסו לגזול כנ"ל, והוא קושי' עצומה לענ"ד.

והנלע"ד ליישב, דבאמת צריך להבין שם בב"ק דמסיק דמיירי בלוקח ת"ח דידע דקרקע אינה נגזלת. ואפ"ה לקחה, ולכך סבר ר"מ דקנים דמזיד הוא, אבל בשוגג לא קנס ר"מ. ולפ"ז קשה קושי' הגמ' דלקמן דע"ב ע"ב אמאי גובה הקרן ממשעבדי הא השטר לא ניתן לכתוב. ואין לומר כתירוץ הגמ' שם דניהא לי' דליקן בהימנותא או דלא ליקרי' גולנא ומפייס למרא. הא בהכרח בה שהוא גזולה לא שייך שני הטעמים, כמבואר בהה"מ²⁶⁰ והביאו הרמ"א בס"י שע"ד בהג"ה ס"ב. וצע"ג לכאורה.

ומה שנלע"ד בישובו הוא כך, דבאמת כתבו התוס' שם²⁶¹ ה"ה דה"מ לאוקמי בקנו מידו. וצ"ל אמאי באמת לא משני הכא. וצריך לומר דרוצה לפשוט עכ"פ אליב"י דאביי לקמן דמ"ו ע"א דהקשה לר"י וכי מותר ללות סאה בסאה כשקנו מידו. ומשמע דעתו דלא מהני באמת.

א"כ אליב"י יהי' מוכח דר"מ קנים²⁶². ולפ"ז דחי הגמ' שפיר דגם לאב"י לא מוכח מידי, דיש לומר דמיירי בלוקח ת"ח וידע שהוא גזולה. ולק"מ מה שהקשיתי דלאב"י שפיר דחי, דאב"י סבר לקמן דע"ב דאף דלא ניתן לכתוב מ"מ גבי ממשעבדי. ולדידן דקי"ל כרבא דבדמכר דלא ניתן לכתוב לא גבי בלא"ה לא מוכח מידי, דלמסקנא יש לומר בקנו מיני'. ולפ"ז מתורין קושייתי הראשונה ג"כ בטוב טעם ודעת דרבא לשיטתו מקשה הכא שפיר, דאי"ל כנ"ל מטעם קנס וע"כ בלוקח ת"ח וידע שהוא גזולה, אכ"ק (=א"כ קשה) אמאי גובה קרן ממשעבדי, הא לא ניתן לכתוב, כיוון שהכיר שהוא גזולה לא שייך טעמים הנ"ל ודוק היטיב.

שם בגמ' אי בב"ח ב"ח מי אית ליה פירא כו'.

יש להקשות לפי מאי דמדמה בב"ב דקנ"ז ע"ב שב"ח הוה, והב"ח והלוקח כלוה ולוה ואח"כ קנה המוכר השבח ממוכרו. ולכך מסיק שם דאין הלוקח נוטל רק חצי השבח. ולפ"ז יש לומר דמטעם זה ס"ל לשמואל דב"ח לית לי' פירות התלושין או מחוברין ועומדין לקצור דבקצור דמי²⁶³, משום דהפירות נמכרו ביחוד להלוקח ואין הב"ח גובה ממטלטלין שמכר, ולפ"ז לא מקשה הגמ' מידי דיש לומר מתניתין מיירי שכתב להב"ח מטלטלין אנב קרקע, דאז מודה שמואל דגובה הב"ח הפירות שאכל²⁶⁴ הלוקח. ולעולם מיירי בב"ח.

ונלע"ד דהנה התוס' ד"ה תריץ' הקשו אמאי לא גובה הב"ח ממשועבדים שגובה הלוקח ותירצו דמיירי באפותקי, ודבריהם לכאורה תמוהים דמ"מ קשה אמאי אינו גובה מב"ח שגובה לוקח השבח כאשר עמדו בזה המהר"ם ש"ף ז"ל והמ"ב²⁶⁵. אמנם דברי התוס' ז"ל ברורים לפי מה שראיתי דבר חדש בדברי המהרש"א ז"ל במס' ב"ק דק"ח ע"ב שכתב לפרש דברי התוס' שם ד"ה לוה כו'. והיוצא מדבריו לדינא דאף דקי"ל אין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש ב"ח. ה"מ ב"ח קרקעות אבל אם אין לו רק מטלטלין גובה הב"ח ממשועבדים. ותמיהני שלא זכרו הפוסקים ז"ל דין זה, ולדבריו דברי התוס' ז"ל מבוארים, דמב"ח לא ק"מ (=קשה מידי) דיש לומר דאין לו רק מטלטלין.

וביותר יש לומר, דצריך להבין באמת דין זה אמאי היכי דאיכא מטלטלין גובה ממשעבדי. וצ"ל משום דמטלטלין אין נכנסין בגדר שיעבוד שיסמוך המלוה עליהם בשום פעם, דהא יכול הלוח להבריחם ולמוכרם דאין ב"ח גובה ממטלטלין שמכר. ולפ"ז קושי' התוס' כאן שפיר, אדרבה לוכח מהכא דדאקני לא משתעבד. ואי"ל אכתי קשה שיגבה הב"ח מב"ח (=הבע"ח מבי"ח), דמיני' אף מדאקני גובה²⁶⁶, זה אינו דקרקעות שקנה אחר הלואה דין מטלטלין

262. פי' אף בשוגג. 263. ר' לקמן טו: 264. נראה הכוונה שאף שאכל הלוקח המטלטלי צריך לחזור ולשלם, כיון ששיעבודם אנב מקרקעי. 265. והמהדו"ב (מהמהרש"א). 266. כדאי' בב"ב דף קנז.

יש להם, דהא אם ימכרם אין ב"ח גובה מהם. ויש לומר לדעת המהרש"א הנ"ל דאף בזה יכול לנכות ממשעבדי במקום שיש ב"ח כאילו. אמנם אף דאין זה מוכרח, עכ"פ לק"מ על התו' דיש לומר דמיירי שאין לו ב"ח רק מטלטלין כנ"ל. א"כ מתורץ מה שהקשיתי דליבא למימר דמיירי ששיעבד לב"ח מטלטלין אנב קרקע, דא"כ בוודאי דין קרקעות יש להם דאין נפרעין ממשעבדי' במקום שיש ב"ח ודו"ק.

שם בגמ' לאו תירוצי מתרצת תריץ נמי בב"ח.

לשון הגמ' תמוה מאוד דהא כבר ייתא מבואר להדי' בגולן. וע"כ צריך להגיה ב"ח במקום גולן. ולא שייך על זה לשון תריץ כאשר עמד בזה הפ"י ז"ל.

ויש ליישב לשון הגמ' ע"פ מה שהקשיתי לעיל דילמא באמת מיירי בגולן ובשבח כנגד היציאה. ואי"ל הא היציאה נוטל מהננזל, דילמא ר"מ היא דקנים. אמנם בפשיטות יש ליישב קושיא זו, דאי ס"ד מתניתין²⁶⁷ ר"מ היא אמאי לא חשיב נמי במתניתין בין הני דלא גבי ממשעבדי רק מבני ב"ח. נט חוב שאין בו אחריות וכתוב' אשה שאין בה אחריות, כמו שחשיב כבר ייתא דחמשה גובין ממשוחחרין²⁶⁸. ואין לומר משום דלא חשיב רק אותן דמדינא נוטלין ממשעובדים רק מפני תיקון [ה]עולם גובין ממחוררין. משא"כ בשטר שאין בו אחריות דמדינא אינו גובה ממשעובדים, ז"א חדא דלמאי דמסיק לקמן²⁶⁹ כשעמד בדין על הקרן ולא עמד בדין על הפירות הקשו ג"כ הרמב"ן והרשב"א ז"ל הא מדינא אינו גובה ממשעבדי דהוי מלוה ע"פ, ותירצו דמפני תיקון [ה]עולם אמזונו' אשה קאי ... א"כ אכתי קשה ליתני נמי שטר שאין בו אחריות. ועוד דהא במלוה הכתובה בתורה ס"ל לשמואל ור' נחמן גופא דש"ד (=דשעבדא דאורייתא) כמבואר בקידושין די"ג בפ"י שם²⁷⁰. ומבואר בב"ב²⁷¹ דלמ"ד ש"ד ד"ת מלוה ע"פ ג"כ גובה ממשעבדי, רק משום פסידא דלקוחות אינו גובה ממשעבדי. וא"כ שפיר הוי מצי למתני כתובה שאין בה אחריות דמדינא גובה ממשעבדי לר"מ דסבר כתובה דאורייתא²⁷², רק מפני תיקון עולם שלא יפסידו הלקוחות הואיל ואין לו קול גובה מבני חורין.

ואי"ל דכבר תני בב"ב²⁷³ המלוה בעדים גובה מב"ח. ז"א מ"מ הו"ל למיתני שטר שאין בו אחריות ג"כ, דה"א כיון דנכתוב שטר אית לי' קול, קמ"ל הואיל ולא נכתב אחריות אין העדים מוציאין קול, ועיין בח"מ סי' ל"ט בט"ז²⁷⁴ בשם מהררי. גם קמ"ל דאין אחריות מ"ס²⁷⁵. ואי"ל דלשמואל אליבי' דר"מ שמר שאין בו אחריות אפילו מב"ח אינו גובה²⁷⁶. ז"א

267. בגיטין דף מח: 268. בכתובות דף נא: וב"ק דף צה. 269. דף טו. 270. אתוד"ה אמר ר' פפא. 271. דף קעה: 272. כתובות דף נו: 273. דף קעה. 274. בריש הסימן. 275. פ"י באופן זה. 276. כדאי' לעיל דף

דבלא"ה הקשו התו' בב"ק דצ"ה²⁷⁷ ובכתו' דנ"א ע"ב²⁷⁸ לשמואל מברייטא דחמשה גובין ממחוררין. וכתבתי לעיל ד"ג²⁷⁹ לתרין דהיכי דעדים בעולם וראויים להגיד בפ' מודה שמואל דגובה מב"ח ע"ש, אלא וודאי מתניתן לא אתי' כר"מ ולכך לא מצי למיתני שטר שאין בו אחריות, דבאמת קיי"ל אחריות ט"ס הוא. ובזה מיושב מה דלא מקשה הגמ' תיכף מברייטא דלשבח קרקעות דתני להדי' בלוקח מגזלן. דברייטא יש לומר ר"מ הוא ומטעם קנס כנ"ל.

אמנם אחר שהקשה ממתניתן ומתריין דמתניתין מיירי בב"ח. מקשה שפיר הא הברייטא מפרש המשנה לשבח קרקעות כיצד בלוקח מגזלן אלמא אית לי' שבחא. ועל זה משני שפיר ולא תרוצי קא מתרצת. כבר תרצתי לך דהפי' במשנה בב"ח. תריין נמי בב"ח. וכי משום דהברייטא מפרש לשבח קרקעות בגזלן מוכרח הוא דלשבח צריך לאוקמי דווקא בגזלן. הא על אופן שהברייטא מפרש בלוקח ובגזלן יש לתרין נמי על אופן זה בב"ח. רק דהברייטא עיקר הדין מפרש כיצד לשבח. וס"ל להברייטא כר"מ דקנסו לכן מפרשה לשבח קרקעות, גם בלוקח מגזלן ובשבח היתר על היציאה כנ"ל, ואי משום דהמשנה לא אתי' כר"מ כנ"ל יש לפרש במשנה לשבח באמת בב"ח, ובזה אתי' לשון הגמ' תריין נמי בב"ח על נכון בלי שום שינוי לשון רק ברור וצלול ודו"ק.

באופן אחר יש ליישב לישנא דגמ' תריין נמי בב"ח, דהתו' ז"ל²⁸⁰ מקשים אמאי דחיק לאוקמי כר"מ לוקמי בשקנו מידו. ונלע"ד ליישב קושי' התו' בטוב טעם, דבאמת צריך להבין מה מהני קנו מידו על השבח. מ"מ לר' נחמן דס"ל כיון דהוי מקח טעות לגמרי והמעות הוא למפרע הלואה, מה מועיל קנין, סוף סוף שכר מעותיו נוטל. ומחזי כריבית. ועיין בא"ז (=בא"ס)²⁸¹ שעמדו בזה הרבה מפרשים. וצריך לומר בשלומא כשלא קנו מיני'. והוא לוקח השבח. ע"כ משום המעות שקיבל המוכר, דאל"כ במה נתחייב לו השבח. ואף דפי' לו בדברים בעלמא לא קנה. וע"כ בשכר המתנ' מעות. ומחזי כריבית. משא"כ בקנו מיני' בתחילה בקנין גמור, אם יטלו ממנו הקרקע יחזיר לו גם השבח. יש לומר דלא משום המתנת מעות נותן לו השבח, רק בשביל הקנין שקיבל ליתן לו במתנה גמורה, דהא יכול לחייב עצמו בקנין במה שאינו חייב כלל, א"כ לא מחזי כריבית רק כמתנה גמורה. אך לפמ"ש לעיל²⁸² לדעת הרמב"ם ז"ל²⁸³ אינו יכול לחייב בעצמו בדבר שאינו קצוב בדרך מתנה כשלא קיבל ממנו איזה דבר תמורת מה שמחייב עצמו. [ו]רק בדרך מקח וממכר יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב הואיל ומקבל מעות, ולכך אף דשבח הוי דבר שאינו קצוב גובה מב"ח כיון שמכר לו. א"כ הדר' קושי' לדוכת'. מה מהני הקנין מ"מ מחזי כריבית. דממ"נ אם במתנה נותן לו השבח הא אינו יכול

יג: 277. ד"ה חמשה. 278. ד"ה וגט חוב. 279. ולא זכינו לע"ע לאורם. 280. בסוד"ה תריין נמי. 281. לקמן דף טו. בגמ' כגון שקנו בידו. 282. על הגמ' וקתני מיהת והשבח ממנו מב"ח. 283. פ"א מה' מכירה

לחייב עצמו בדברי שאינו קצוב, וע"כ בשביל שכר המתנת מעות שמקבל מחייב עצמו בשבת. וכיון שהמקח בטל הוי ריבית.

אמנם הנלע"ד עפמ"ש הבעל תרומות ז"ל²⁸⁴ הביאו האו"ת ז"ל בסי' ס'²⁸⁵ דטעם הרמב"ם ז"ל דאינו מחייב עצמו בדבר שאינו קצוב דהוי כדבר שלא בא לעולם, וכן כתב הב"ח ז"ל בח"מ ס' ס'²⁸⁶. והנה הרשב"ם ז"ל בב"ב דקנ"ז²⁸⁷ כתב כהא דמבעי' לי' לשמואל אי דאקני משתעבד, ולא פשיט לי' מדידי' גופא דאמר ב"ח גובה את השבת, [ד]אליבי' דר"מ קאמר דסבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ולפ"ז הא דאמר²⁸⁸ לר' חנינא אמליך וכתוב שבחא וקאמר אי בב"ח מי אית לי' פירא. ולא דחי שבח גופא דהוי דאקני, וצ"ל דהוי מצי לשנויי ג"כ דאליבא דר"מ אמר כן. ולפ"ז משני שפיר בקנו מיני'.

וא"ל אי במתנה הוי דבר שאינו קצוב, יש לומר אליבי' דר"מ דסבר דיכול לחייב בדבר שלא בא לעולם יכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב ג"כ כנ"ל. ולפ"ז מתורץ קושי' התוס' דלא מצי לאוקמי כרבנן דאין אדם מקנה דשלב"ל ובקנו מיני'. דלדידהו גם הקנין לא מהני ממ"נ כנ"ל, וסוף סוף צ"ל דר"מ היא ודוק היטיב.

אמנם כל זה לשיטת הרמב"ם ז"ל, אמנם התוס' ס"ל כדעת הרבה גאוני' החולקים על הרמב"ם ז"ל דיכול לחייב עצמו בדבר שאינו קצוב אף במתנה מקשים שפיר. אמנם גם לשיטתם ה' צריך ליישב אמאי לא חקשו מהבא גופא דאמאי לא משני הכא לשמואל ג"כ בקנו מיני'. וכן הקשה במהדורא בתרא²⁸⁹ ובא"ז²⁹⁰. והנראה דהתוס' ז"ל לשיטתם בגימין ד"נ ע"ב²⁹¹ ובכתו' פ' הנושא²⁹². דבמזון ואשה ובנו' דווקא בקנו מיני' חיישינן לצררי אתפסי. משא"כ בלא קנין לא חיישינן לצררי. ולפ"ז מתורץ דבמשנה גופא ליכא לאוקמי בקנו מיני'. דא"כ ע"כ גם מזון ואשה ובנות מיירי בחדא גוונא לסברת רבא. א"כ אמאי תני דאינו גובה ממשעבדי מפני תיקון [ה]עולם. הא מדינא אינו גובה ממשעבדי דחיישינן לצררי. ולפ"ז מיושב ג"כ דלא מקשה תיכף מבריייתא, דהבריייתא נוכל לאוקמי בקנו מיני'. אמנם אחר דהקשה ממתניתן דע"כ לא מיירי בקנו מיני' ומתורץ בב"ח, מקשה מבריייתא דמפרשה מתניתן בגימין. ומשני כנ"ל תריץ נמי בב"ח, לאו דהבריייתא מפרשה מתניתן דווקא בלוקח מגולן לחוד, רק דהבריייתא מיירי בקנו מיני' ומפרשה דין זה גם בגולן. אבל נוכל לפרש המשנה בדין זה גם בב"ח כנ"ל ודוק.

הט"ז. 284. שער סד ח"א ס"ב. 285. סק"ה. 286. סעי' ט בטור. 287. עמ' ב ד"ה מאי גובה נמי חצי השבת. 288. שמואל, לקמן דף טו. 289. לקמן דף טו. 290. בשם גליין. 291. ד"ה כתובין. 292. דף קב: ד"ה אימר.

אמנם עם כל זה קושי' התוס' ז"ל עמדה כחומה ביתר שאת ויתר עוז. מאחר דגם סוגי' הגמ' כאן סובב והולך על דרך זה לפרש הברייתא בקנו מיני'. אמאי דחיק לאוקמי כר"מ, לוקמי בלוקח מגזלן וקנו מיני' על השבת. גם קושי' השני' של התוס' יעמיד כשעשה אפותקי. **אמנם** חנני אלקים בישוב קושי' זו בדרך חידוד ונחמד מאוד. דהנה הש"ך ז"ל בח"מ סי' קמ"ו ס"ק י"ב כתב והאריך בראיות דהמוכר בתחילת מכירתו מכר בכסף מקנתו שני דברים להלוקח. גוף הקרקע והשבח שעתידי לבוא. וקיבל על שניהם אחריות. ולכך מדמה הגמ' השבח שטורף ב"ח מהלוקח ללוה ולוה ואח"כ קנה המוכר ע"ש באריכות, ולכך מחויב המוכר להחזיר השבח ללוקח. אמנם הקשה הא אין אדם מקנה דשלב"ל כדלעיל סי' ס' ס"ו. וכוונת דבריו דמבואר בב"י שם בשם הבע"ת²⁹³ ובש"ע וז"ל המקנה לחבירו דרך ממכר ומתנה דשלב"ל אפילו כתב לו שיעבוד על שדה או קיבל אחריות לא מהני דקנין אין כאן שיעבוד אין כאן. א"כ איך קנה הלוקח השבח. ותרין דה"ל כאומר אני מוכר לך השבח ואני מחייב עצמי להעמיד לך השדה והשבח או קרקע תמורתם. וכוונתו דמבואר שם סי' ס' בבע"ת ובש"ע דאף דאינו מוכר דשלב"ל מחייב עצמו בדרך חיוב בדשלב"ל.

והנה יש לתרין עוד קושי' הש"ך ז"ל, ע"פ מ"ש הרמ"א ז"ל בס' ר"ט²⁹⁴ בהג"ה בשם המרדכי²⁹⁵ דדווקא סתם אינו יכול להקנות דשלב"ל. אבל אם אמר כשיהי' בעולם יהי' קנוי לך אע"ג שעבשיו אינו בעולם קנוי, ולפ"ז יש לומר דמירי כפשוטו שמוכר לו השבח בדרך מכר רק שאומר שיהי' קנוי לך כשיבוא בעולם. אך דלפ"ז קשה מה משני הגמ' כשקנו מידו לא מחזי כריבית, ופני' דקודם המתנת מעות קנוי לו. וכוונתו דקי"ל כל קנין מעבשיו הוא דאח"כ הדרי' סודר למרא. ולפ"ז הדרי' קושי' לדוכתי' כיון דמוכר לו השבח מעבשיו ומקבל עליו אחריות. הא הוי דשלב"ל וקנין אין כאן שיעבוד אין כאן. וצריך לומר כתירוץ הש"ך דמקנה לו בדרך חיוב שמחייב עצמו ויכול לחייב עצמו בדשלב"ל כנ"ל. והנה הב"י בס' ס' כתב בשם הבע"ת בשער ס"ד²⁹⁶ דלמ"ד זה כמו דקי"ל דדאקני משועבד אף דאין אדם מקנה דשלב"ל, יכול לשעבד דשלב"ל, משום דמחייב עצמו עכ"ל יע"ש.

ולפ"ז מתורין קושי' התוס' בטוב טעם, דלמסקנא דקי"ל דדאקני משועבד כמו שפסק שמואל עצמו, ב"ח גובה את השבח. וכמו כן יכול לחייב עצמו בדשלב"ל, שפיר מוקי הגמ' כשקנו מיני', אבל לס"ד שם בב"ב²⁹⁷ דרוצה לדחות דלעולם דאקני לא משועבד, דשיעבוד וקנין הם שווין, ו[וכמו דאינו מקנה דשלב"ל כן אינו משעבד דשלב"ל כמבואר בגמ' שם וברשב"ם²⁹⁸. וא"כ לסברא זו בדרך חיוב אינו משעבד עצמו לדשלב"ל, הדרי' קושי' הש"ך

293. שער סד ח"ב סי' א- ג. 294. סעי' ד. 295. ב"ב פ"ח סי' תקעח. 296. ח"ב סי' א- ג. 297. דף קנו. 298. ד"ה אלא כי תיבעי לך.

לדוכתי' האיך מוכר השבח דהוי דשלב"ל, דלה"א זו לא שייך תירוץ הש"ך. וצ"ל כתיורוצי דמוכר לו כשיבוא בעולם. א"כ ליכא לאוקמי בקנו מיני' דכל קנין מעבשיו הוא כנ"ל, וצריך לאוקמי כר"מ דסבר אדם מקנה דשלב"ל. ולפ"ז מתורץ גם קושי' הראשונה של התוס' לוקמי באפותקי. זה אינו דלמאי דמוקמינן כר' מאיר דאדם מקנה דשלב"ל. אין צורך להגיה פ[ני]רוש[ה] הברייתא לאוקמי בב"ה, דשפיר יש לפרש הברייתא כמ"ש בלוקח מגולן. ובקנו מיני'. ול"ק כנ"ל דלר"מ אדם מקנה דשלב"ל ודוק היטיב.

מיהו באמת צריך להבין קושי' הש"ך, דלכאורה לק"מ למ"ש בס"י ר"ט²⁹⁹ דמוכר אילן לפירותיו קנה כיון דהאילן בעולם. ומכש"כ כאן דמוכר לו הקרקע עם השבח שיבוא דקנה. וצ"ל דווקא בפירות אילן דעבידי דאתי קנה ע"י האילן. משא"כ הכא בשבח שע"י הוצאה. הוא דבר בפ"ע ואינו נקנה ע"י הקרקע.

אמנם צריך להבין לדעת המרדכי ז"ל הנ"ל, היכי פשיט בב"ב דדאקני משועבד מדב"ח גובה את השבח. דילמא מיירי ששיעבד לו דאקני לכשיבוא לעולם אז יקנה. וכשהותנה בן בפירוש קנה אף דשלב"ל כנ"ל. ולכאורה ה' נראה ליישב ע"פ מ"ש המ"מ³⁰⁰ ליישב מ"ש. אמאי לא טריף הב"ח ממשעבדי שגובה הלוקח. דמיירי שלא כתב לב"ח דאקני וללוקח כתב דאקני. וא"ל א"כ אמאי טורף הב"ח השבח, יש לומר דלענין שבח אמרינן דט"ס הוא דוודאי דעת המלוה שיהי' לו שבח ע"ש ובאו"ת לס' קט"ו³⁰¹. והנה זה דאמרינן דדאקני ט"ס הוא, הוא אליבא דמסקנא. דקי"ל דדאקני משועבד. אמרינן אף דלא הותנה כאילו הותנה דלא שדי אינש זווי בכדי. משא"כ אם נימא דדאקני לא משועבד אף בהותנה, רק בהותנה בפירוש שלא יקנה עד שיבוא לעולם כנ"ל. בזה בוודאי אם לא נכתב בפירוש כן לא שייך לענין זה ט"ס. דלא שייך לענין זה לא שדי אינש זווי בכדי. דאדרבה אמרינן מסתמא ה' דעת המלוה שיקנה מיד ויהי' משועבד לו מה שיקנה. וא"כ לא קני דהוי דשלב"ל. דהא אף שנכתוב בשטר, רק שנכתוב סתם שמכר לו דלשב"ל לא קני, ולא אמרינן דמסתמא ה' דעתו שיקנה כשיבוא לעולם. רק אמרינן להיפוך בסתמא דעתו לקנות בזמן השטר. וע"כ נצטרך לומר שכתוב בן בפירוש כנ"ל, א"כ הדרא קושי' לדוכתי'. כיון ששיעבד לו דאקני בפירוש ליגבי ממשעבדי שטורף לוקח. ולפ"ז מתורץ קושי' התוס' כאן והרשב"ם שם לוכח שמואל מדנפשי' דסתם ב"ח גובה את השטר. ולמ"ש לק"מ דס"ל דמיירי שהותנה בפירוש שיקנה כשיבוא לעולם דאז בוודאי קנה ודו"ק.

אמנם בלא"ה יש ליישב קושי' הנ"ל דדייק שפיר דדאקני משתעבד, דא"ל דמיירי שכתב לו בפירוש דלא מקנה רק כשיבוא בעולם. זה אינו דא"כ אמאי גובה השבח מהלוקח, הא מבואר בגימין ד"ג ע"ב ברש"י ובתו' ד"ה לפי שאין כתובין דדבר שאינו בעולם בשעת כתיבה ואינו מקנה לו עכשיו אין קול יוצא לאותו כתיבה. וא"כ אי דאקני משועבד ע"כ דמקנה לו מעכשיו אף דהוי דשלב"ל. משא"כ השבח שגובה הלוקח שפיר מיירי כמ"ש שהקנה לו כשיבוא בעולם. וזה באמת טעם המשנה שאין הלוקח גובה אותו ממשעבדי מפני שאין כתובין ואין קול יוצא לאותו כתיבה כמבואר בגימין שם ודוק.

בתוס' ד"ה תריין בב"ח כו' וא"ת ולוכח משמואל גופי'.

כבר כתבתי בגמ' ליישב קושי' זו. והנה הרשב"ם ז"ל בב"ב דקנ"ז ע"ב³⁰² תירץ דשמואל אליבי' דר"מ אמר כן דסבר אדם מקנה דשלב"ל, ומשמע מדבריו דשמואל סבר כר"מ. והתו' שם דקנ"ז ע"א ד"ה דאיקני דחו פי' זה כמ"ש הכא נ"כ, דהא שמואל לית לי' דר"מ דפסק כר"י הסנדלר³⁰³ דאמר אין אדם מקדיש דשלב"ל. ובאמת נלע"ד דאין משם תפיסה על הרשב"ם ז"ל, דהא שמואל גופא מוקי התם בכתו' דנ"ח פלוגת' דר"מ ור"י הסנדלר במותר דלאחר מיתה, ולכך פסק כר"י הסנדלר דלא קדוש דהוי דשלב"ל ולא עבידי דאתי. לכן מקשה הגמ' שם שמואל אדשמואל מר"י בן נורי דנתגרשה נמי לא עבידי דאתי. ונל"ר דר"י הסנדלר גופא יש לומר היכי דעבידא דאתי אדם מקנה דשלב"ל. וכבר כתבו התוס' שם בב"ב דקנ"ז דאף דדאקני לא עבידי דאתי, מ"מ בזה לכ"ע עדיף שיעבוד מקנין דחל לר"מ אף בדלא עבידי דאתי. וא"כ שפיר יש לומר דשמואל סבר כר"מ ולק"מ.

אמנם בלא"ה נלע"ד ליישב קושי' התו'³⁰⁴, דבב"ב דקמ"ג פליגי אמוראי בקני את וחמור אי מתוך שקנה זה קנה זה או דלא קני כלל או דקני מחצה. ולפ"ז לכאורה לא מוכח מברייתא דדאקני משועבד לרבנן דאין אדם מקנה דשלב"ל. מדטריף הב"ח משבת. דילמא מיירי שהקנה לו בפירוש נכסים שהי' בידו ודאקני. ומתוך שקנה זה קנה זה כמבואר בסמ"ע בסי' ר"ג³⁰⁵ דדבר שלב"ל עם דבר שבא לעולם תלי' בפלוגתא דקני את וחמור הנ"ל. ואכתי היכי דלא הי' לו נכסים בשעה שלוח רק קנה אח"כ או שלא שיעבד לו שניהם בפירוש דאקני לא משתעבד. וצריך לומר ג"כ כמ"ש לעיל, דאי ס"ד דהברייתא מיירי דפירש לו דקנאי ודעתיד אנא למקני, א"כ קשה קושי' הה"מ³⁰⁶ לטרוף ב"ח ממשעבדי דטריף לוקח כנ"ל. א"כ מתורץ דלשמואל לק"מ דסבר ב"ח גובה את השבח. יש לומר דמיירי ששיעבד לו בפירוש דקנאי ודעתיד אנא למקני. וס"ל דמתוך שקנה הנכסים שהם בעולם קנה זה. ומתורץ ג"כ קושי' הרא"ש

302. ד"ה ומשני מאי גובה. 303. בכתובות דף נט. 304. ד"ה דאיקני הנ"ל. 305. סק"ח. 306. בפכ"א

ז"ל³⁰⁷ על שמואל דאמר ב"ח גובה את השבת. ה"ל לומר חצי שבת, דקימ"ל לוח ולוח וקנה יחלוקו. ולפ"ז מתורץ דהטעם דיחלוקו מבואר במרדכי משום דיכול לחזור קודם שבא לעולם כמבואר במרדכי³⁰⁸ וברשב"א³⁰⁹ ז"ל, עיין באו"ת סי' קי"ב³¹⁰ וק"ד³¹¹. ושמואל מיירי ששיעבד לן יחד דקנאי ודעתיד אנא למקני כנ"ל, דקנה גם בדשלב"ל בקנין גמור ואינו יכול לחזור בו ודוק.

שם בתוס' הנ"ל, וא"ת לוכח אדרבה דדאקני לא משתעבד מדלא טריף ב"ח ממשעבדי דטריף לוקח כו'. וא"ת יעמיד בשעשאו אפותקי ואמאי דחיק לאוקמי כר"מ.

המהרש"א ז"ל ויתר מפרשים תמיהו על התו' בזה שהקשו יעמיד בשעשאו אפותקי הא ע"כ בהכי מיירי, דאל"כ קשה קושייתם הנ"ל אמאי לא טריף הב"ח כו'. והנלע"ד ליישב קושי' מהרש"א ז"ל בטוב טעם. דבח"מ סי' קי"ב³¹² כתב הרמ"א ז"ל י"א אף אם כתב לו דאקני יכול לחזור בו כל שלא קנה. ויש חולקין. והנה מדברי התוס' ז"ל מוכח דס"ל ג"כ דאף קודם שבא לעולם אינו יכול לחזור בו, דאל"כ לא מקשי' אמאי לא טריף הב"ח ממשעבדי דטריף לוקח. דיש לומר דמיירי דאחר שקנה הלוקח ראשון והשבית. קנה הלוח קרקעות ומכרן ללוקח שני. וכתב להב"ח דאקני. אמנם קודם שבא הנכסים השניים לעולם חזר מדאקני. ולכך גובה משבח כיון שהי' בעולם כבר אינו יכול לחזור. אמנם מנכסי הלוקח שני שלא הי' בעולם מהני חזרה ולכך אינן יכול לגבות מלוקח שני. אלא וודאי דעת התו' דלא מהני חזרה. וטעם פלוגתת הפוסקים הנ"ל מבואר דהרשב"א מדמה להו כמו דשלב"ל לר"מ אף דיכול למכור. מ"מ יכול לחזור קודם שבא לעולם. וכן דאקני לרבנן לא עדיף ממכירת דשלב"ל לר"מ. והר"ח ס"ל דשיעבוד עדיף מקנין לר"מ, ואף במכירה לר"מ דיכול לחזור, מ"מ השיעבוד דעדיף דהא אפילו לרבנן דאין אדם מקנה דשלב"ל ס"ל דדאקני משעבד, אלמא שיעבוד עדיף מקנין³¹³.

ולפ"ז דברי התו' ז"ל עולים כהוגן בלשונם הוהב הוצק שהקשה וא"ת אדרבה לוכח מהכא איפכא. דמשמע מלשונם דקושייתם על הס"ד דרוצה להוכיח דדאקני משועבד, הא אדרבה מוכח איפכא דאינו משועבד מדלא טריף כנ"ל. ולכאורה תמוה דיותר היה להם להקשות למסקנא דדחו הא מני ר"מ דסובר אדם מקנה דשלב"ל. מ"מ באמת קשה מהברייתא דאמאי לא טריף הב"ח ממשעבדי דטריף לוקח. ולמ"ש מיושב דעיקר קושייתם הוא רק להס"ד דרוצה לפשוט מברייתא דשבח דדאקני משועבד אפילו לרבנן דאין אדם מקנה דשלב"ל מ"מ

מה' מלוה ה"א הנ"ל. 307. בסי' לט. 308. בב"ב סופ"ט סי' תרמ. 309. בב"ב דף קנז: ד"ה וכן. 310. סק"ג. 311. סק"ז. 312. סעי' א. 313. בבבאור שיטת התוס' כ"כ הש"ך שם סק"ב, ובביאור שיטת הרשב"א כ"כ התומים שם.

שיעבוד עדיף מקנין. וע"ז הקשו. אדרבה לסברא זו תיקשי דאמאי לא טריף ב"ח ממשעבדי דטריף לוקח. דאין לומר כתירוצי דמיירי שחזר בו קודם שבא לעולם, זה אינו דהא לפום סברא דהשתא קיימינן דשיעבוד עדיף מקנין הלכך דאקני משועבד. א"כ לא מהני חזרה בשיעבוד אף דמהני בקנין לר"מ כנ"ל. ותירצו דה"י סובר דמיירי באנפותקין.

אמנם למה דדחי לעולם דאקני לא משתעבד. וע"כ דשיעבוד לא עדיף מקנין, וכמו דלרבנן אינו מקנה דשלב"ל כן לא משתעבד. רק דברייתא ר' מאיר היא דסבר אדם מקנה דשלב"ל. אין צורך לאוקמי ברייתא באפותקי דאתי בפשוטו. ולק"מ ליגבה ב"ח ממשעבדי דטריף לוקח. דמיירי דחזר בו קודם שבא לעולם. וכמו דבקנין לר"מ יכול לחזור קודם שב"ל כן בשיעבוד. ועל זה מקשים ניהו דכי מוקמי כר"מ א"צ להעמיד באפותקי כנ"ל. מ"מ יעמיד כשעשאו אפותקי ולא נצטרך לאוקמי כר"מ, ומתורץ קושי' המהרש"א ז"ל ודו"ק.

באופן אחר יש ליישב קושי' המהרש"א ז"ל. ובתחילה ניישב דברי הרא"ש ז"ל בשמעתין³¹⁴ שכתב דלכך קאמר שמואל ב"ח גובה את השבח, אף דקי"ל דלוה ולוה ואח"כ קנה יחלוקו וא"כ אין להב"ח רק חצי שבת כדמסיק בב"ב דקנ"ו, דמיירי שכתב להב"ח דאקני ולא להלוקח. ולכך נוטל הב"ח הכל. ולכאורה תמוה מאוד. דמה דוחקא לתלמודא לפרש שם הברייתא מה שבת חצי שבת. ולא משני דלא כתב ללוקח דאקני. ומצאתי באו"ת ז"ל בסי' קי"ב³¹⁵ שהרניש בקושי' זו. ולמ"ש מיושב דברי הרא"ש. דיש לומר דס"ל בישוב קושי' התו' הנ"ל אמאי לא גבי ב"ח ממשעבדי דטריף לוקח. י"ל כמ"ש דמיירי שחזר בו מדאקני אחר ששיבח הלוקח הראשון ואח"כ קנה נכסים ומכרן ללוקח שני כנ"ל, וס"ל כהרשב"א דמהני חזרה, וא"כ מקשה שפיר מברייתא אמאי גובה את השבח הו"ל למימר יחלוקו, דהא ע"כ צ"ל דגם ללוקח כתב דאקני. דאל"כ האיך הלוקח גובה הקרן ממשעבדי, דהא ע"כ מיירי שקנה אותן המשעבדי אחר שמכר ללוקח ראשון כנ"ל. והוצרך לשנויי מה שבת חצי שבת. אבל דברי שמואל מתפרשים שפיר כמ"ש הרא"ש ז"ל דלא כתב ללוקח דאקני, ולכך ב"ח גובה כל השבח ודוק.

מעתה נבוא לביאור דברי התו' ז"ל, דהנה הגיד"ת (=הגידולי תרומה)³¹⁶ הקשה למה דמשני דאין הב"ח גובה רק חצי שבת. דהוי כלוה ולוה וקנה. וע"כ הא דחשבינן גם הלוקח ראשון ללוה קודם שבא השבח. ע"כ בשביל חוב דמי הקרקע גופא שנתן בתחילה למוכר ועל זה נוטל הלוקח ג"כ חצי שבת בשביל חוב מעותיו. א"כ אמאי גובה אח"כ כל הקרן ממשעבדי, הו"ל לנכות שיעור חצי השבח שכבר גבה מהקרן, ולא יגבה רק הקרן פי' חצי השבח מלקוחות.

314. ס' לט. 315. ס"ק ג. 316. שער ג ח"ו ס"ו.

וכתב דאין לומר דלכך נוטל מהלוקח חצי שבת בשביל השבת גופא החצי שלקח ממנו הב"ח. דו"א דעל השבת הוי בקנה ואח"כ לזה עכ"ל, עיין בש"ך ז"ל בס"י קמ"ו ס"ק י"ב באריכו'. וכוונת דבריו דשבת הזה חשבינן כאילו קנאו המוכר כשבא לעולם ומוכרו ללוקח. והנה בוודאי אין המוכר חייב באחריות השבת ללוקח מחמת שקנאו ממנו בתחילה כשקנה ממנו השדה, דהא אין אדם מקנה דשלב"ל. וע"כ הא דחזור על המוכר ליטול ממנו השבת משום דהתחייב עצמו ושיעבד נכסיו אם יטרפו ממנו השבת יצטרך להעמיד לו קרקע אחרת. א"כ החיוב מתחיל אחר שבא השבת לעולם, א"כ הוי כלוח וקנה ואח"כ לזה לגבי השבת. וע"כ מה שנוטל הלוקח חצי השבת. בשביל הקרן כנ"ל. וא"כ הו"ל לנכות זה מהקרן. כן הוא ביאור דבריו ז"ל בלי ספק. והש"ך ז"ל חולק עליו שם יע"ש באריכות. והיא באמת קושי' עצומה מאוד.

אמנם בפשוט לענ"ד נראה ליישב. לפמ"ש בביאור דבריו. א"כ לק"מ דהא כבר מוקי הגמ' לעיל הברייתא כר"מ דאדם מקנה דשלב"ל. א"כ גם למסקנה יש לומר דברייתא אתי' כר"מ. ולדידי שפיר יש לומר דהמוכר מכר בתחילה בכסף מקנתו גוף הקרקע והשבת. [ו]אף דלא בא לעולם לר"מ קונה. א"כ יש לומר דהחצי שבת שנוטל הלוקח בשביל החצי שבת גופא שטרף הב"ח, דגם על השבת גופא חשיב כלוח ולוח ואח"כ קנה. ולכך לא מנכינן מהקרן ודו"ק. ולפ"ז יש לומר דבאמת גם התו' ז"ל סובר כהרשב"א דגם בדאקני יכול לחזור קודם שבא לעולם. ומ"מ מקשים שפיר, דא"ל כתירוצי הגמ' דחזר קודם שבא לעולם ולכך אינו גובה מלוקח שני, דא"כ נצטרך לומר שכתב גם ללוקח שני דאקני כנ"ל. אכ"כ (=א"כ קשה) קושי' הגמ' אמאי הב"ח נוטל כל השבת הא הוי כלוח ולוח ואח"כ קנה. דזה בזה תלוי דכיון שיכול לחזור ע"כ ס"ל לזה ולזה עכ"פ חולקין, דחזר מהראשון במחצה כמ"ש המרדכי³¹⁷ והבעה"ת³¹⁸ והרשב"א³¹⁹, עיין באו"ת סי' קמ"ו³²⁰ וסי' ע"ב³²¹. וא"ל כתירוץ הגמ' דפי' שבת חצי שבת. דאכ"כ אמאי לא מנכינן חצי שבת מהקרן כנ"ל. כיון דבס"ד אכתי לא ידעינן דברייתא ר"מ היא. אלא ע"כ מיירי דלא כתב ללוקח דאקני ולכך נוטל הב"ח כל השבת. א"כ שוב ליכא למימר כתירוצי הגמ' שחזר מדאקני קודם שבא לעולם, וע"כ שקנה אחר שמכר ללוקח ראשון כנ"ל, ואמאי גובה הלוקח הקרן ממשעבדי כיון דלא כתב לו דאקני. ותירצו דהוי ס"ד דמיירי באפותקי. אבל למסקנא דמתרין ברייתא ר"מ היא דסבר אדם מקנה דשלב"ל, אין הכרח לאוקמי באפותקי, די"ל כתירוצי שחזר מדאקני וכתב ללוקח דאקני. וא"ל אמאי טורף הב"ח כל השבת, יש לומר כתירוץ הגמ' דהפי' שבת הוא חצי שבת. וא"ל אמאי לא מנכינן מהקרן, יש לומר דטורף חצי שבת בשביל שבת גופא כתירוצי דלר"מ דאדם מקנה דשלב"ל הוי על

317. ב"ב סוף פ"ט סי' תרמ. 318. לא מצאנוהו לע"ע. 319. ב"ב דף קנז: ד"ה וכן תני רבה. 320. ס"ק

ד. 321. לא עלה בידיו לע"ע להביא מה כוונתו להביא משם.

השבת גופא לזה ולזה ואח"כ כנ"ל. וע"ז הקשו נהי דכי מוקמינן כר"מ אין הכרח לאוקמי באפותקי, מ"מ אמאי דחיק לאוקמי כר"מ, יעמיד כשעשאו אפותקי, ומתורין קושי' המהרש"א ז"ל במוב טעם ודו"ק היטיב.

ועפ"ז מתורין ג"כ קושי' הראשונה של התוס' לפשוט שמואל מדנפשי, די"ל כנ"ל דמתוך שקנה דשב"ל קנה נמי שלב"ל, אבל בברייתא ליכא למימר [הכי], דא"כ אינו יכול לחזור, וקשה ליגבי ב"ח ממשעבדי שטורף לוקח, והתו' לשיטתם כנ"ל מקשים שפיר ודוק.

באופן אחר יש ליישב קושי' התו' הנ"ל, דאיתא בש"ע סי' קי"א³²² הנותן לחבירו מתנה ע"מ שלא תחול עליו שום שיעבוד אין ב"ח גובה ממנה, והמוכר לחבירו קרקע ע"מ שלא תחול עליו השיעבוד ב"ח גובה ממנה, ופירש הב"י ובסמ"ע³²³ שם הטעם. דתנאי שבממון קיים, ולכך במתנה כשרוצה הב"ח לגבות ממנה המתנה בטלה וחוזרת לנותן ואין ב"ח יכול לגבות מהנותן. משא"כ במכר ממ"נ אם המכירה בטלה צריך המוכר להחזיר המעות ללוקח. וגובה הב"ח ממעות³²⁴. ולפ"ז יש לומר דלכך אין ב"ח גובה ממשעבדי שטרף לוקח די"ל דמיירי שהקרקע שמכר הלזה ללוקח שני באחריות קנה אצל הלוקח הראשון ועל תנאי שלא יחול עליו שום שיעבוד. והנה קי"ל³²⁵ דאין קדימה לב"ח מוקדם על ב"ח מאוחר במטלטלין. רק יד כל הלויים שוה בשוה. ואי תפס א' לא מפקינן מיני'. א"כ הב"ח אינו יכול לגבות כל הקרקע מלוקח שני דהא הקרקע בתחילה נמכרה ללזה ע"מ שלא יחול עליו שיעבוד והלזה מכר ללוקח שני כל זכות שתבוא לידו. וכשירצה המלוה לגבות בטל המכירה וחזרה הקרקע לבעל' הראשון שהוא הלוקח הראשון. וא"ל א"כ יצטרך להחזיר המעות ללזה שקיבל בעד הקרקע ויגבה אותם הב"ח. ז"א דלענין מטלטלין שוה הלוקח שני שהוא ב"ח מאוחר עבור אחריות שלו שקיבל הלזה כמו הב"ח המוקדם ויחלוקו. וא"כ גם כשירצה ליתן לו הקרקע אינו יכול לגבות רק חצי קרקע. אבל הלוקח ראשון שפיר גובה הקרן ממשעובדים אלו, דממ"נ אם המכירה בטלה הרי הוא תופס במעות המכירה בשביל חוב. ומהני תפיסה במטלטלין ודוק.

אמנם התוס' ז"ל מקשים שפיר, לפמ"ש בגיטין כ"ד³²⁶ ובב"ב דקל"ז³²⁷ דר"א בר אבהו חולק על רבא וס"ל דבעינן תנאי בדבר א' ומעשה בדבר אחר אבל תנאי ומעשה בד"א (= בדבר אחד) בטל התנאי והמעשה קיים. ולכך לדידי' הנותן אתרוג במתנה ע"מ להחזיר בטל התנאי דהוי מעשה ותנאי בד"א. ולפ"ז לדידי' לא משכחת לדינא הנ"ל דמוכר שדה ע"מ שלא יטרפנה ב"ח, [ד]הוי תנאי ומעשה בד"א ובטל התנאי ומעשה קיים. ומקשי' לדידי' היכי מתרין להאי ברייתא דשבח קרקעות. דמסיפא מוכח איפוך מרישא דדאקני לא משתעבד. ולפ"ז

322. סעי' ג. 323. סק"ה. 324. בסמ"ע שם סק"ז. 325. חו"מ סי' קד סעי' ג. 326. ע"ב, ד"ה על מנת. 327. ע"ב, ד"ה לא.

מתורין קושי' המפרשים מאי מקשה רבא אי בב"ח מי אית לי' פירא. הא ע"כ צ"ל דמיירי באפותקי כתירין התו', ובאפותקי גובה הפירות. ולמ"ש מיושב דרבא לשיטתו דחולק שם וסבר דלא בעינן תנאי ומעשה בד"א. א"צ לאוקמי באפותקי. די"ל כתירוצי הנ"ל וס"ל לדוחק לאוקמי באפותקי ומקשה שפיר. ומתורין ג"כ קושי' המהרש"א שהק' שם יעמיד כשעשאו אפותקי. דלדינא דקי"ל כרבא. אין הכרח לאוקמי באפותקי, רק דמ"מ יעמיד כך שלא נצטרך לאוקמי כר"מ ודוק.

שם בתוס' לוקמי דלוקח מגזלן ובקנו מיני'.

בבר כתבתי בגמ' ליישב קושי' זו בשני אופנים. ועוד בה שלישי' דהתו' ז"ל לשיטתם לקמן דמ"ז ע"א ד"ה מה שאירש מאבא מכור לך. שחלקו שם על ר' האי גאון דפסק דכיון דקי"ל כחכמים דאין אדם מקנה דשלב"ל אין הלכה כרב בחזר ולקחה מבעלים ראשונים. דלדידן לא קנה. וכתבו דלא נהירא, מכח דא"נ³²⁸, וכוונתם דמקשה שם הגמ'. מברייטא דשבת קרקעות דגובה הקרן ממשעבדי ואמאי הא השטר דלא ניתן לכתוב כיון שהשדה גזולה ובטל השטר. ומשני בין למ"ד ניהא לי' דליקו בהמנותא. ובין למ"ד דלא ליקרא גזולה מפייס למרא כו'. ולשיטת רב האי ז"ל. הא לדידן לא קי"ל כרב, ואף אם לקחה מבעלי' הראשונים לא קני הלוקח.

והנלע"ד ליישב שיטת רב האי גאון ז"ל על נכון, דבפשוט צ"ל קושי' התו' דילמא באמת הברייטא ר"מ היא דסבר אדם מקנה דשלב"ל. אמנם קושיתם אהילכת' דקי"ל כמתניתין דלשבת קרקעות, וקי"ל דלא כרב לרב האי, עיין במפרשי³²⁹ שפי' כן, ונראה דהנה הפ"י ז"ל והאור"ת³³⁰ הקשו על הגמ' לקמן דמה בכך דלא ניתן השטר לכתוב, מ"מ גבי ממשעבדי, דהא קי"ל³³¹ המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים, דמכירה בעצמה בלא שטר יש לה קול.

ומה שנ"ל ביישוב קושי' זו הוא כך, דהנה דעת הר"ן והר"ה ז"ל בכתובו³³² דדווקא כשעדים מעידים בפ' והוזמו משלמין מתורת הזמה, משא"כ בעדות בשטר לית בהו דין הזמה, ועיין בש"ך ח"מ סי' ל"ח³³³ בסופו שהאריך לבאר דגם דעת הר"ף ז"ל כן ולית כאן פלוגתא, והנה הפ"י ז"ל בק"א למס' גיטין³³⁴ הקשה לשיטתם איך מוציאים ממון בשטר הא הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ומתריץ דגזירת הכתוב וכתוב בספר וחתום. דשטר יהי' כשר אף דהוא (ד) עדות שאמ"ל. ואיתא בסנהדרין³³⁵ במשנה אחד דיני ממונ' ואחד דיני נפשות צריכין

328. דפ' איזהו נשך, לקמן דף עב: 329. המהר"ם והמהר"ם שיף. 330. סי' ע סק"י. 331. בב"ב מא: 332. סוף פרק ב. 333. ס"ק ב. 334. דף ג. 335. דף לב.

דרישה וחקירה. ושם בגמ' אמר ר' חנינא ד"ת אחד דיני ממונות וא' דיני נפשות צריך דרישה וחקירה, ומ"ט אמרו דיני ממונות א"צ דרישה וחקירה שלא תנעול דלתו בפני לוין. ופירש"י ז"ל³³⁶ ומתניתן קודם תקנה, והנה ידוע דלאחר תקנה בדיני ממונו' כמו דא"צ דו"ח כמו כן א"צ עשאי"ל, דזה בזה תלי כמבואר בפוסק' ובש"ך סי' ל"ח³³⁷.

ולפ"ז מתורין קושי' הגאונים הנ"ל, דמקשה שפיר דהא הברייטא לפרש מתניתן אתיא מה דתני במשנה³³⁸ ולשבח קרקעות דא"מ ממשועבדים. דמשמע הקרן גובה ממשועבדים, הא לא ניתן לכתוב, ואי משום דהמוכר שדהו בעדים ג"כ יש לו קול וגובה ממשועבדים, וזה גרע ממוכר בעדים דמנא ידעינן שמכר לו כלל הקרקע. ואי מהשטר מכירה כיון שבטל מתורת שטר. אין זה עדות כלל. דעדות בשטר הוי עדות שאאי"ל אף להפוסקים³³⁹ כיון דראוי להגיד בפ' אף שמעיד בכתב כשר. מ"מ הוי עשאי"ל דבשטר ליכא תורת הזמה. ובזמן המשנה אף בד"מ צריך דו"ח ועשאי"ל. ומשני שפיר ניתן לכתוב דלא ליקרא גולנא ומתניתן ר"מ היא דאדם מקנה דשלב"ל. ולדידן אף דלא קי"ל כר"מ מ"מ הא דלשבח קרקעות הילכת' הוא. דלדידן דיני ממונו' א"צ עדות שאי"ל. וא"כ ניהו דהשטר לא ניתן לכתוב, לא גרע ממוכר שדהו בעדים דגובה ממשעבדי כנ"ל ודוק.

ולפ"ז מתורין קושי' התוס' למה לי' להגמ' לדחוק לאוקמי כר"מ לוקמי בגזול ונגזל דקנו מיני'. דזה אינו דאי הברייטא כרבנן דר"מ דאין אדם מקנה דשלב"ל. בלא"ה אי אפשר לאוקמי בלוקח מגזול דא"כ לא ניתן לכתוב כנ"ל ודוק.

ומתורין נמי מה שהקשיתי לעיל, למאי דמוקי שם בב"ק דצ"ה דברייטא דחמשה גובין ממחורין בת"ח ידיע דקרקע אינה נגזלת. קשה קושי' הגמ', ומצאתי בפ"י ז"ל לקמן דמ"ו ע"ב³⁴⁰ שהקשה קושי'. ובאות' ז"ל סי' קמ"ז³⁴¹ הביא כעין קושיא זו ג"כ על הרמב"ם ז"ל³⁴² דפסק אף בהכיר בה גובה הקרן ממשעבדי. והקשה בתשו' ח"י³⁴³ הא לא ניתן לכתוב, ולמ"ש מיושב דעיקר קושי' הגמ' מברייטא דלשבח קרקעות כיצד דהיא פירוש של המשנה. דקתני א"מ לשבח קרקעות. ובזמן המשנה עדיין לא ניתקנה תקנה זו דד"מ לא יהי' צריך דו"ח, וא"כ כיון שהשטר לא ניתן לכתוב גרע ממוכר שדהו בעדים דהוי עדו' שאאי"ל. אבל הברייטא דחמשה גובין דהיא לאחר תקנה כפירש"י ז"ל בפ' אחד ד"מ³⁴⁴ לק"מ, דנהי דלא ניתן לכתוב לא גרע ממוכר שדהו בעדים דגובה ממשעבדי ודוק.

336. ד"ה אמר ר' חנינא. 337. סק"ב. 338. גיטין דף מח: 339. כשיטת ר"ת, בתוס' יבמות לא: ד"ה דחזו בכתבא. 340. על תוס' ד"ה חזר ולקחה. 341. סק"ד. 342. פט"ו מה' גזלה ה"ז. 343. חוות יאיר סי' לא. 344. לע"ע לא מצאנוהו.

ובזה מיושב ג"כ דלא מקשה רבא כאן תיכף מברייתא דמפורש זה בלוקח מגזלן. דמברייתא לק"מ די"ל בתירוץ הנ"ל, או דמיירי במתנה דלא מיחזי כריבית או דברייתא ר"מ ובשבת שכנגד היציאה ובלוקח ת"ח ומטעם קנס. כמו שהארכתי לעיל בישוב שני קושי' אלו, דקושי' רבא היא ממשנה דא"מ לשבת. דליכא לאוקמי במתנה דא"כ לא ניתן לכתוב, דבמתנה לא שייך תירוץ הגמ' דמפיים למרא. דהא רבא גופי' סבר לקמן דט"ו ע"א כמר זוטרא דניחא ל"י דלא ליקרי' גזלנא, ועיין בא"ז (= בא"ט"ז) בשם גליון תו' ³⁴⁵ שכתב ליישב בזה כוונת התו' לקמן ³⁴⁶ ד"ה האי שטרא חספא כו' שהקשו ודילמא המעות נעשה מכר ולא תירצו במתנה דרבא גופי' לא סבר כן ע"ש. וא"כ לא מצי לאוקמי במתנה, דבמתנה מסקינן לקמן להאי טעמא לא קני הלוקח דאמר מה גזלנא מינך וא"כ לא ניתן לכתוב.

ובן לא מצי לא לאוקמי בת"ח ומטעם קנס. דהא בהכיר בה לא שייך תירוץ הגמ'. וקשה הא לא ניתן לכתוב. וכל זה קשה מהמשנה, אבל בברייתא יש לומר במתנה או בהכיר בה ומשום קנס כנ"ל, ולא קשה הא לא ניתן לכתוב, דברייתא אחר תקנה ולא גרע ממוכר בעדים כנ"ל.

אמנם אחר שהקשה קודם ממשנה ותירצו לו דמשנה מיירי בב"ח, אח"ז הקשה הא בברייתא מפרש המשנה לשבת קרקעות כיצד בלוקח מגזלן. והדרי' קושי' לדוכת' מהמשנה. ומשני לאו תירוץ קא מתרצת, והלא כבר תירצתי לך דהפ' במשנה היא בב"ח. תריץ נמי עכשיו כן. וכי בשביל שהברייתא מפרש בגזלן. מוכרח היא דרך בגזלן מיירי, כמו שהברייתא מפרש בגזלן על דרך זה מתפרש נמי בב"ח כן, דהברייתא דה"י אחר תקנה ועיקר הדין משמיעני גם בלוקח מגזלן. אבל באמת המשנה איירי בב"ח וכנ"ל ודו"ק היטיב.

בעזה"י המפקיד פ"ג ב"מ

דל"ג ע"ב במשנה שהרי אמרו ש"ח נשבע ויוצא.

הקשה הריטב"א והרשב"א ז"ל הובאו בא"ז (= בא"ט"ז) דמשמע הא אם ה' חייב בגניבה ואבידה לא הוי קני הכפל, ובגמ' אמרו ³⁴⁷ דאף ש"ש קונה הכפל דאי בעי פטר נפשי' בשבורה ומתה. ועוד דמשמע אם ה' טוען שפשע שא"א אפשר לישבע לא קני. הא אעפ"כ קני הואיל ולא משתבע בשיקרא כדאמר ר"פ בגמ' ³⁴⁸. וי"ל דלעיל ד"ה ע"ב מקשה הגמ' הא דתני רמב"ח ד' שומרינן צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת. נימא מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא. ומשני התם נמי משתמיט סבר משכחנא לגנב א"נ משכחנא ל' באגס. וכתב' המפרשים הובאו

³⁴⁵. בדף טז. ד"ה כתוב בתוס'. ³⁴⁶. שם. ³⁴⁷. לקמן דף לד.

בא"ז³⁴⁹ וכי לא ידע המקשן דגם שם יש לומר דפשע בשמירתו וחייב לשלם ומשתמיט עד דהוי ל' וזוא. ותיצו דס"ד בשומרין לא שייך משתמיט. רק במלוה דלחוצאה ניתנה. משא"כ בפקדון אי ס"ד דחייב בתשלומי' מיד הי' לו לשלם. ומשני דכאן נמי משתמיט עד דמשכח לגנב. ועיין בת"ח³⁵⁰ שהקשה א"כ בש"ח לא שייך אשתמוטי זו. ותיירץ דס"ל לתרצן גם אשתמוטי דדילמא נאבד בפשיעה וחייב לשלם. אמנם כל זמן שיוכל לתלות באשתמוטי אחרת. לית לן לתלות בפקדון באשתמוטי עד דהוי ל' וזוי. דזהו נראה לדוחק בעיני הגמ' ע"ש. ובאמת מסיק שם הגמ' דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא אף היכי דלא שייך אשתמוטי.

וחקשו בתו' שם³⁵¹ א"כ גזלן אמאי פסול לשבועה, ותיצו דבאמת אינו פסול רק מדרבנן. והקשה בא"ז³⁵² א"כ נימא גם מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא מדרבנן. ותיירץ כיון דהוא רק מדרבנן נקל לחלק ביניהם. ולפ"ז זה הדין משמיענו המשנה כאן דשומר חנם ג"כ קונה הכפל. הואיל ולא אטרחי' לבי דינא לישבע הן באמת הן בשקר. אך לכאורה ה"א דלא שייך שבועה בשומר חנם כלל מדרבנן, דכמו דגזלן פסול לשבועה מדרבנן כן אמרינן מינו דחשיד אממונא חשיד אשבועה מדרבנן. ובשלומא בשומר שכר יש לומר דנגנב או נאבד ומשתמיט עד דמשכח לגנב או דמשכח באנום. משא"כ בש"ח הוי ס"ד דליכא שבועה כלל, וממילא כיון דפטור בלא שבועה כלל אף דמשלם לפניו מש"ה אינו קונה הכפל. דעל זה לא אסיק המפקיד דעתי' כדאי' בא"ז³⁵³ בשם הירושלמי. קמ"ל המשנה שהרי אמרו חז"ל דאף ש"ח נשבע דווקא ויוצא. דגם בש"ח שייך אשתמוטי עד דהוי ל' וזוי דשמא פשע אף דאף מדרבנן לא אמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועה. ומדויק הלשון שהרי אמרו. דלכאורה אין לו מובן. שהרי כתבה התורה שבועה דש"ח, גם הקשה הרשב"א ז"ל דאם בא המשנה ליתן טעם על קניית הכפל, הו"ל לומר מעיקרא למי משלם. והדר שהרי אמרו. ולמ"ש מיושב הכל ודוק.

באופן אחר יש ליישב עפמ"ש התו' ד"ה המפקיד וז"ל א"נ מיירי דאנו יודעים שננגבו מתוך ביתו, אך אין אנו יודעים אם ע"י פשיעה כו'. ומדבריהם נראה שס"ל כדעת הירושלמי³⁵⁴ והרא"ש³⁵⁵ הובאו בטור ובש"ע ח"מ סי' רצ"ד³⁵⁶ דאף דאיכא עדים שנאבדה מ"מ צריך לישבע שלא פשע ושלא שלח בה יד. דלדעת הרמב"ם ז"ל³⁵⁷ ולמ"ש שם בשם הר"י ז"ל³⁵⁸ דעיקר שבועת השומרין היא שאינו ברשותו וע"י גלגול נשבע שלא פשעתי ולא שלח בה יד. א"כ היכא דאיכא עדים שאינו ברשותו. פטור ג"כ מגלגול שבועות. א"כ אמאי קונה הכפל. הא

348. שם. 349. לעיל דף ה: בשם הרמב"ן והריטב"א. 350. בתורת חיים שם. 351. ד"ה דחשיר. 352. שם בשם גליין. 353. שם בא"ד הרשב"א. 354. בפ' המפקיד ה"ז, דף יג. 355. סי' נ. 356. סעי' ב. 357. פ"ו מה' שאלה ופקדון ה"ג. 358. בתוס' דלעיל דף נ. ד"ה שבועה.

פמור משבועה, ובמה שמשלם לפמשה"ה אינו קונה כנ"ל. ולפ"ז שפיר המשנה משמיענו דין זה אפילו בש"ה. שאמרו נשבע ויוצא אף דאיכא עדים שאינו ברשותו, ה"א דליכא שבועה כלל. דמה"ת נחשוד אותו שפשע בשמירת הפקדון. ובפרט לדעת הרמב"ם ז"ל³⁵⁹ דפושע הוי כמו מזיק בידים, ה"א דאחזוקי אינשי ברשיעא לא מחזיקנן כמו שא"צ לישבע שלא שלח בה יד לחור. אשמועינן דמ"מ נשבע, דמ"מ לא הוי רשע בכך שפשע. ואנב שנשבע שלא פשעתי צריך לישבע שלא שלח יד. אבל בשומר שכר אף דאיכא עדים שאינו ברשותו פשיטא דצריך לישבע שנאנסה, דדילמא נגנב או נאבד ודוק.

בתו' ד"ה המפקיד, אית דלא גרסי או שאבדו דבאבידה ליכא כפל.

הקשה המהרש"א ז"ל דהא יש לומר דמיירי בטוען טענת גנב באבידה³⁶⁰. ולכאורה דבריו הקדושי' תמוהים מאוד, דא"י בב"ק דנ"ז ע"א א"ל אב"י לר' יוסף ואת לא תיסברא דשומר אבידה בשומר חנם דמי. והאמר ר' יוחנן הטוען טענת גנב באבידה משלם כפל ואי ס"ד שומר שכר הוי קרנא בעי שלומי. א"ל הב"ע שטוען טענת ליסטים מזוין. א"ל ליסטים מזוין גזלן הוא. א"ל שאני אומר גנב הוא. ואיתא שם בגמ' מודינא לך בב"ח דכיון דנקיטא ניגרא ברייתא בעי נטירתא יתירא. ופירש"י³⁶¹ ואפילו הוי ש"ח חייב. ולפ"ז ליכא למימר דמתניתין מיירי בטוען טענת גנב באבידה. דא"כ קשה לאב"י ממתניתין דקתני בהמה ג"כ, ועלה קאי שנגנבו או שנאבדו. והאיך משכחת כפל באבידה דהא בב"ח כ"ע מודה דהוי כש"ש לחייב בגניבה ואבידה, וא"כ קרנא בעי שלומי. וא"ל בטוען טענת ליסטים מזוין. הא אב"י סבר דגזלן הוי וצ"ע.

ולכאורה ה"י מקום ליישב עפמ"ש התוס' שם דנ"ז ד"ה [וא"ל] מודינא דבגניבה לא שייך נקיטא ניגרא ברייתא רק באבידה. ולפ"ז אף בב"ח משכחת כפל בטוען נגנב דפטור. ומקשה המהרש"א ז"ל שפיר לשיטת התו'. אמנם אחר העיון נראה דהתו' לא כתבו כן רק למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור. משא"כ למ"ד חייב. חייב אף בגניבה דהוי תחילתו בפשיעה לגבי אבידה וסופו באונס כשנגנבה, דבאבידה נשבע אף אם שמרו בדלת שיוכל לעמוד ברוח מצוי' חייב. וא"כ אף בגניבה כן עיין בא"ז (=בא"ט) שם דנ"ז³⁶². וא"כ לאב"י דסבר תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב כמ"ש התוס' לקמן דמ"ב³⁶³. א"כ קשי' מתניתין כנ"ל וצ"ע.

359. בפ"ב מה' שכירות ה"ג. 360. וכ"פ הקרני ראם את דברי המהרש"א, דמשכחת כפל בשומר אבדה, וטען אח"כ טענת גניבה. 361. ד"ה דכיון דנקטי נגרי. 362. ד"ה ולשיטת הרא"ה. 363. עמ' א, ד"ה ה"ג

אמנם אחר העיון דברי המהרש"א ז"ל ברורין, דהתו' שם³⁶⁴ הקשו לוקמי בטענת גניבה באונס. ותירצו כיון דחייבה התורה ש"ש בגניבה ואבירה דקרוכה לאונס א"כ גזח"כ הוא דאף באונס גניבה גדול חייב. ולפ"ז בפשיטות למ"ד שומר אבירה ש"ח. אף דבב"ח חייב בגניבה ואבירה דהוי פשיעה לגבי דידהו. מ"מ בגניבה באונס גדול וודאי דאף בב"ח פטור. ומשכחת שפיר כפל. ולמ"ד ש"ש הוי באמת סובר ליסמים מזוין גנב [ומשכחת ג"כ כפל, ומקשה מהרש"א ז"ל שפיר ודוק.

אמנם כל זה נלע"ד ליישב קושי' מהרש"א ז"ל, דהתוס' ז"ל לשיטתייהו ושפיר מחקו אבירה. דכבר הקשיתי בחידושי' למס' ב"ק דנ"ז לר"י דיליף מכל אבירה³⁶⁵ לחייב כפל בטוען טענת גנב באבירה. הא מבואר בשבועות ריש פ' כל הנשבעין³⁶⁶ דש"ש (=שבועות שומרין) לא משכחת רק בדאפקיד בשטר, דאל"כ מתוך שיכול לומר החזרתי יכול לומר נאנסה. והתו' ז"ל³⁶⁷ והרא"ש ז"ל³⁶⁸ כתב' שם דקי"ל ש"ש אף בדאפקיד בלא שטר, דהחזרתי הוי העזה ומיגו דהעזה לא אמרינן. ולפ"ז קשה כפל בטט"ג באבירה היכי משכחת ל"י. הא אינו חייב רק בשנשבע בב"ד קודם כדאי' במרובה³⁶⁹, ובאבירה ... נאמן לומר נאנסה במיגו דהחזרתי, דתירוץ הגמ' דאפקיד בשטר וודאי דלא שייך. דא"כ הוי פקדון גמור ולא שומר אבירה, ותירוץ התוס' והרא"ש ג"כ לא שייך דקי"ל³⁷⁰ הכל צריכין דעת בעלים חוץ מהשבת אבירה. וא"כ יהי' נאמן במיגו דהחזרתי לגינתו וחצרו שלא מדעתו דאינו מעיז. ע"ש שהארכתי. ותירצתי דכתיב בפ' [מ]קודם. על שור ועל חמור על שה על כל אבירה אשר יאמר כו'. וקי"ל דבב"ח הואיל ונקיטא נוגרא ברייתא צריך דעת בעלים אף באבירה עיין בא"ז שם דנ"ז³⁷¹. ולפ"ז מתורץ דליכא למימר דאבירה דמתניתין בטוען טענת גנב באבירה. הא תני כלים ג"כ במשנה ועלייהו קאי או שנאבדו. ולא משכחת כפל כלל דליכא שבועו' ב"ד באבירה דשאר מילי דלאו ב"ח כנ"ל ודוק.

אמנם באמת זה דוחק לאוקמי קרא דב"ח דוקא. ובפרט למאי דתני בברייתא בריש פ' מרובה³⁷² דדרשינן לקרא דכל דבר בכלל ופרט וכל אבירה הוא כלל. קשה הא כל אבירה הוא נמי פרט דדווקא בב"ח מיירי. אמנם זה יש לדחות. דלס"ד שם אכתי לא דרשינן לכל אבירה לכדר"י. ולמסקנא דכל ריבוי הוא אייתר כל אבירה דרשינן לכדר"י ע"ש³⁷³. אמנם א"צ לכל זה לפמ"ש התו' שם³⁷⁴ די"ל דקרא מיירי היכי דנשבע ע"י גלגול. אמנם באמת דברי התוס' שם דמוקי מיעט קרקעות ע"י גלגול תמוהים כאשר תמה עליהם המג"ש ע"ש. גם כתבתי

ר"ח. 364. בב"ק דף נז. ד"ה כגון (וכ"כ התוס' לקמן דף מב. ד"ה אמר שמואל). 365. בב"ק דף סג. 366. דף מה: 367. ר' בתוס' שם ד"ה מתוך. 368. ס' א. 369. דף סג: 370. ב"ק דף נז. 371. עמ' א, ד"ה והרא"מ מגרמישא, וד"ה הא קמ"ל. 372. דף סב: 373. דף סג. 374. שם סב: ד"ה יצאו.

שם דצ"ע לפמ"ש בב"מ לקמן דצ"ז³⁷⁵ דבמענות שמא של התובע אין מגלגלין אלא בדבר הדומה כמו שבועו' שותפין דמורי היתירא. א"כ בשבועות שומרין אינו דבר הדומה דמה"ת נימא דפשע, ואף דשבועות שומרין בעצמה יש לומר דהוי דבר הדומה כיון דלפעמים אין השומר מדקדק אם נאנסה או לא. ואף שאינו יודע בבירור טוען ברי כמ"ש הקדמונים³⁷⁶. מ"מ כאן באבירה דנאמן במינו דהחזרתי כנ"ל, ואם ה' טוען החזרתי לא ה' נשבע אף ע"י גלגול דאינו דבר הדומה וצ"ע ודוק.

שם בגמ' והא אין אדם מקנה דבר שלב"ל.

משמע דהקושי' היא על הצריכותא, והקשו המפרשים³⁷⁷ על המשנה גופא ה"ל להקשות. ותירץ דה"א דעכשיו כשנגנבה מקני ל' הפרה. משא"כ בצריכותא משמע דבשעה שהפקיד הקני ל'. וכתב דא"א לפרש כן דניהו דס"ד דבשעת תשלומין מקני' ל' גוף הפרה. מ"מ האיך קונה הכפל שנתחייב קודם משעת גניבה. ונלע"ד ליישב דאי' בח"מ סי' ר"ט³⁷⁸ המקנה לחבירו דבר שלב"ל עם דבר שב"ל דמי לקני את וחמור. ומבואר בב"ב³⁷⁹ ובש"ע³⁸⁰ לחד מ"ד מתוך שקנה דבר שבא לעולם קנה דשלב"ל, ואי' בתוס' במס' ב"ב דע"ט³⁸¹ דהיכי דליכא רק חד מי יימר לר"מ קנה דהוי כדשב"ל. ולפ"ז על המשנה גופא ליכא להקשות דה"א עכשיו בשעת התשלום מקני ל' לגוף הפרה לכשתימצא. דקנה הפרה לר"מ דליכא רק חד מי יימר שתימצא. ואגב מקנה ל' הכפל. ואם שהכפל הוא דשלב"ל מתוך שקונה הפרה קונה גם הכפל. אבל מהצריכותא מוכח דמקנה בשעת פקדון לכשתיגנב. דאז הפרה גופה לא קני דמי יימר שתיגנב. ואת"ל שתיגנב מי יימר דתשתכח. ובתרי מי יימר לר"מ לא קני, ומקשה שפיר ודו"ק.*

375. תוס' ד"ה ביום. 376. בחי' הרמב"ן שבועות דף מב: באד"ה וה"נ מוכח בהדיא בפ' המוכר את הבית וכו'. 377. בתורת חיים כאן. 378. סעי' ד ברמ"א. 379. דף קמג. 380. שם. 381. עמ' ב, ד"ה אימור.

* עד כאן נמצא בתכריך כתי"ק של ה'לבושי שרד' זצלה"ה שבידינו, אשר היה ספון וגנוז עד עתה ב'ספריית ביה"מ לרבנים באמריקה' JTS (מס' JTSL MS R 2035) ורואה אור ברשותם האדיבה. תכריך זה כולל חידושי מס' בבא מציעא, לדפים ב-ז יד-טו ועל העמוד הראשון בפרק המפקיד (לג.). מד' רבינו ניכר כי כ"י זה כלל חידושי' גם על הדפים החסרים כאן, [ראה בחידושי דף יד: שם כותב 'וכתבתי לעיל דף יג', ולפנינו ליתא, וראה גם ב'עזר התורה' גליון כח עמ' נו הע' 314], כמו גם על מסכתות נוספות [ראה מש"כ רבינו בחידושי דף ג: (והובא ב'עזר התורה' גליון כח עמ' כ) 'עיי'ן בחידושי למס' שבועות פ' שבועת הדיינין שהארכתי וכו', ובגליון זה בחידושי דף ז: 'וכבר הארכתי בזה בחידושי למס' כתוב' דפ"ט, וכתבתי וכו''], אשר לע"ע עדיין לא זכינו לאורם.

כתב היד פוענח, נערך ונסדר, בתוספת מראי מקומות והשלמות בשולי הגליון מעשה ידי הרב יעקב בהגן.

הנה"ק רבי יוסף ראזין מרונאטשוב זצלה"ה בעל ה'צפנת פענח'*

השלשת כתובה בגירושי שוטה בעל כרחא ובענין מקח טעות בנישואי בעל מום

ע"ד הנשטתית. הנה באמת לתקנת רגמ"ה [רבינו גרשום מאור הגולה] בעיקר הדבר של השלשת כתובה¹, הוא משום הירושלמי הובא בריש פ"א דב"מ דף י"ב² וכתובות דף ק"ז ע"ב³ דכ"ז [דכ"ז זמן] שלא נתן כתובה חייב במזונות. ועיין בגיטין דף פ"ה גבי חוץ מתרומתיך מהו ע"ש בתוס'⁴. נמצא דכל הני דנשתייר איזה שעבוד של נשואין י"ל דהוי שיוור בגט.

אך באמת נ"מ [נפקא מינה] כך, אם כל הני חייבים הוא מחמת גדר נשואין, או כמ"ש הרמב"ם⁵ מחמת ת"כ [תקנת כתובה]. ועיין ביבמות דף פ"ה ע"א⁶ דזה ג"כ ת"כ אף מחיים וכשיטת

* ב' מכתבים אלו הינם העתקה מכת"ק, אשר נשתמרו בין גנזי הגאון הנודע רבי דוד פרידמן זצ"ל (תקפ"ח-תרע"ה) רבה של קרלין (בין השנים תרכ"ח-תרע"ה), מח"ס שו"ת שאילת דוד ופסקי הלכות יד דוד, כשהם כתובים בכת"י של סופרו. הדברים נערכו ונמסרו לפרסום ע"י הרב אברהם ישעי' בירנהאק שליט"א באדיבות משפחת סאויצקי, תש"ח להם.

1. עיין ב"ש אהע"ז סי' א ס"ק כג, וסי' קיט ס"ק ז מהב"ח שצריך להשליש הכתובה ונרדניא קודם שישא אחרת.
2. מ"ש רבינו שהובא בדף יב צ"ב. עכ"פ הוא בירושלמי פ"א ה"ה. אדם שגירש אשתו ולא נתן לה כתובה, חייב במזונותיה עד שיתן לה פרוטה אחרונה. וראה שו"ת צ"פ החדשות ח"ד (על דבר תשלומי שידוך שאח"כ נתבטל - בענין הנ"ל המשך - השלישי).

3. ברש"י [האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים ובאת ואמרה כו' גירשני בעלי מתפרנסת והולכת עד כדי כתובתה] ד"ה מתפרנסת כו'. כתובה לא גביא שמא לא גירשה, ובגירושין לא האמינה. אבל מזוני יהיבין לה ובפרעון כתובה, ממה נפשך אם גירשה הרי נטלתן בכתובתה, ואם לאו הרי היא חייב במזונותיה. ובירושלמי פ"ו ה"א. דמשיבקי אינתתיה ולא ממרק לה פורנא, שהוא מעלה לה מזונות עד שעה שהוא ממרק.

4. [גבי שייר בגט, שהתנה חוץ מתרומתיך] ע"א ד"ה חוץ מתרומתיך מהו. פי' בקונטרס שאם תינשאי לכהן לא תאכל בתרומה ואין נראה לר"י כו' ונראה לפרש חוץ מתרומה שהוא כהן ומגרשה לכל דבר חוץ שלא תיאסר באכילתה אי הוי שיוור דקנין כספו אמר רחמנא דע"י קידושין אוכלת בתרומה אם כן עדיין קידושין עליה ואין זה כריתות או דילמא בקידושין הא לא שייר שתוכל להתקדש למי שתמצא וכו' האי גוונא פי' בקונטרס עצמו גבי חוץ מירושתך ומהפרת נדריך.

5. פי"ב מאישות ה"ד. אבל אם אמר הבעל איני זנך ואיני נוטל כלום ממעשה ידיך אין שומעין לו שמא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה. ומפני תקנה זו יחשבו המזונות מתנאי הכתובה. ועיין בצ"פ שם ה"ב שכתב: הנה לקמן בסוף הלכה ד ס"ל לרבינו דמזונות מחיים מיקרי ג"כ תנאי כתובה. והנה עיין ביבמות דף פה ע"א דקרא לה מזונות מחיים תנאי כתובה ע"ש גבי אלמנה לכה"ג. ועיין שו"ת צ"פ דווינסק ח"א סי' עא וסי' עב.

6. גבי אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכה"ג, והלך הוא למדינת הים, ולוותה ואכלה. "מאי מזוני תנאי כתובה ניהו, מדאית לה כתובה אית לה מזוני, או דלמא" כו'.

הרמב"ם. אך כך, דחיובי נשואין הוה דבר הנמשך, כל יום שהיא נשאת חייב במזונות. וחיוב ת"כ חל בשעת נשואין. והנה הרמב"ם⁷ דס"ל דגבי שוטה ליכא חיוב לא לרפואה ולא למזונות, משום דס"ל דזה הוי חיוב כל יום ויום, וגבי שוטה ל"ש כלל זה דאין אדם דר בו⁸, לכן פטור. נמצא דעיקר סילוק הכתובה הוא רק אם נימא דהוה גדר גט והוי שיור, משא"כ לדין א"ז [אין זה] כלום.

והנה בגדר דהוי מקח טעות זה תליא בכמה זמן חזר. דעיין גיטין דף פ"ו ע"א⁹ דאמר שם גבי שחין עתיק, דהוא חוזר תוך [ב'] שנים וזה הוי מום. וע"ש בר"ן ותוס'¹⁰. וכן הרפואה דאמר שם¹¹, ר"ל דאם ריפא אותן ואח"כ חזר, אמרינן דזה חולי חדש לא מחמת הראשון. ועיין כתובות דף ע"ד ע"ב¹² ובירושלמי¹³ אם מום ונתרפא אם זה הוי קפידא. אך שם רק לאחר אירוסין ולא קודם, ובתוספ' קידושין פ"ב¹⁴ דאם הוי קודם לא אכפת לן.

7. הכ"ג. אבל אם נשתטת אשתו כו' ואינו חייב לרפואה.

8. יבמות דף קיב: אין אדם דר עם נחש בכפיפה.

9. אתקין רב יהודה בשטר זביני דעבדי עבדא דנן מוצדק לעבדו ופטיר ועטיר מן חרורי ומן עלולי ומן ערורי מלכא ומלכתא ורשום דאיניש לא אית עלוהי ומנוק' מכל מום ומן שחין דנפיק עד טצהר חדת ועתיק [בל' פרסי שתי שנים והאי דקא אמר' סמפון בעבדים ליכא היינו היכא דזבין סתמא אבל הכא כיון דאתני מקחו בטל וזה עכשיו אין לו שחין ודרך שחין ישן שהולך לו חוזר עד שתי שנים לפיכך עד ב' שנים מתנה עמו שאם יצא בו אותו שחין עד שתי שנים שיהא מקחו בטל לפי שכבר היה בו המום הזה ולא ראהו רש"ן].

10. תוד"ה עד. והא דאמרינן סימפון בעבדים ליכא אי בכראי הא קא חזי ליה אי בגואי. לא איכפת ליה היינו במומין שהן עליו עתה אבל באותן שיבואו עליו אחר כך ולא יהיה אז ראוי למיקם קמיה ודאי הוה מקח טעות אף על גב דכי האי גוונא משכחת סימפון בעבדים איכא למימר דהא לא שכיחא. ר"ן, ודרך שחין ישן שהולך לו וחוזר עד שנתיים, לכך מתנה עמו שאם יצא לפניו אותו שחין בתוך שתי שנים שיהא מקחו בטל, לפי שכבר היה בו מום זה ולא ראהו ומאס למיקם קמיה, והא דאמר' סימפון בעבדים ליכא היינו היכא דזבין סתמא דמצי א"ל שחין זה עכשיו נולד שכבר היה נרפא לגמרי, אבל הכא כיון דאתני מקחו בטל. ועיין צ"פ אישות פ"ז ה"ט. ועיין עוד בצ"פ תרומות עמ' 42 טור ב' ד"ה והנה.

11. מאי אסותיה [- של שחין זה] אמר אביי גינברא ומרתכא וכבריתא וחלא דחמרא ומשחא דזיתא ונטפיק חיורא ושייפי ליה בגדפא דאווא.

12. תנו רבנן הלכה אצל חכם והתירה מקודשת אצל רופא וריפא אותה [מן המומין - רש"ן] אינה מקודשת. מה בין חכם לרופא חכם, עוקר את הנדר מעיקרו ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא [אבל עד עכשיו היו עליה נמצא שבשעת תנאי הקידושין הטעתו - רש"ן].

13. פ"ז ה"ז. כנ"ל הערה קודמת.

14. ה"ה. זה הכלל כל שמתקיים בשעת קידושין, אע"פ שבטל לאחר מכן, ה"ז מקודשת. וכל שאין מתקיים בשעת קידושין, אע"פ שמתקיים לאחר מכן, אינה מקודשת. ובצ"פ אישות פ"ז ה"ט כתב: "והנה אם קודם הקידושין היו בה מומין ונתרפאו קודם הקידושין, עיין בתוספתא כאן פ' ב' זה הכלל כל שמתקיים בשעת הקידושין כו'. ועיין בהך דגיטין ד' פו ע"א גבי הך דאתקין רב יהודה ע"ש בר"ן דכתב הטעם משום דמאס ע"ש ד' מג ע"א,

לבן לדינא די אם ישליש וועקסיל על הכתובה, וכמו כותב שטר על דמיו דעבד¹⁵. ומהיות מוב¹⁶ יעשה זה ע"י מאה רבנים¹⁷.

יוסף ראזין רב דפה

ואחרי שנודע לכתר"ה שב' השנים בריא ונשתמית, וגם שהתעודה מהפליסער דקרלין, כ' שא"צ להשליש כלל.



השלשת נכסי צאן ברזל במגרש נשתטית בעל כרחא

מכתבו קבלתי, ע"ד הנדן, יש בזה אריכות גדול, אך לדינא, נצ"ב [נכסי צאן ברזל] הירושה הוא עצם האישות. ובאמת לא מקרי ירושה, רק שכ"ז [שכל זמן] שאין שייך בה לכשתנשאי לאחר א"צ ליתן לה. והקבורה ג"כ בנדר עצם מחמת שארו, ותקנו זה עבור זה. ועיין בתוס' כתובות דף פ' ע"ב¹⁸ וברש"י שם דף פ"א¹⁹ דאף דאין לה כתובה יש לה קבורה, וכ"ה

וע"ש ברש"י ובערכין ריש פ"ק לאתויי ע"ש בתוס'. וזהו דאמר שם בגיטין הנ"ל מאי אסוותא, ר"ל דאם עשה לו זו הפואה, אף דבתוך ב' שנים נולד לו השחין, לא אמרינן דהיינו מעיקרא, רק אמרינן זה דבר חדש. והך אתקין ר"י הוא רק לדבר דבאמת הוא קפידא רק משום מחילה ומחמת דלא התנה תיקן דאף דלא התנה כמאן דהתנה דמי".

15. גיטין דף מ.: משנה, עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושיחררו שורת הדין אין העבד חייב כלום אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על דמיו.

16. עפ"י הך דברכות דף ל ע"א. והיכי מצלי לה [תפילת הדרך], רב חסדא אמר מעומד. רב ששת אמר אפילו מהלך. רב חסדא ורב ששת הוו קאזלי באורחא, קם רב חסדא וקא מצלי, א"ל רב ששת לשמעיה מאי קא עביד רב חסדא, אמר ליה קאי ומצלי, א"ל אוקמן נמי לדידי ואצלי, מהיות טוב אל תקרא רע [הואיל ואני יכול להתפלל מעומד שהרי חבורתי עומדת לא אקרא רע להתפלל מהלך ואע"פ שמותר - רש"י]. במכתב זה לא פירש רבינו למה במקרה זה א"צ היתר מאה רבנים משום חדר"ג, ואולי פירש במכתבים קודמים (כפי שכתב במכתב הבא 'במכתבי הקודמים אל כת"ר'). ובשו"ת צ"פ החדשות ח"ב סי' כט במכתב לשואל אחר כתב רבינו: "ולכן באמת כל תקנות רגמ"ה בזמן שנתברר שהיא שוטה נתבטל, כיון דליכא בה השיעבודים ונשאת גדר ארוסה, שם לא גזר לכמה שיטות רגמ"ה". וצוין שם: עיין אהע"ז סי' א סעיף י ברמ"א ובבאה"ט ס"ק כא, ופ"ת שם ס"ק טו, ובשו"ע הרב חלק ה תשובה סי' מא [ובשו"ת צ"פ החדשות ח"ב סי' לט - רא"מ באקאן].

17. ראה עוד בענין זה שו"ת צ"פ דוינסק ח"א סי' יד ובשו"ת צ"פ החדשות סי' כח ט.

18. עיי"ש סוף ד"ה יורשי הבעל.

19. ע"א ד"ה יקבור את אשתו. כמו שהיה הוא קבורה אם מתה בחייו ואפילו לא הכניסה לו כלום. ועיין צ"פ

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה * השלשת נכסי צאן ברזל במגרש נשתתית בע"כ סג

בירושלמי²⁰. רק דנ"מ [דנפקא מינה] לגבי פסולה כמו אלמנה לכה"ג, דאז הקבורה רק בגדר ירושה וכתובה. ועיין ברמב"ם בפ"ה מהל' אישות הלכה וא"ו²¹ דאף אם מתה בלא שבועה דאינה נוטלת נ"מ [נכסי מלוג] כיון דלא נשבעת, היורשים של בעל מקברים אותה. ומשמע דמיירי אף אם הנצ"ב [הנכסי צאן ברזל] נוטלת כמבואר שם בה"ט [בהלכה ט'²²].

ובאמת עיקר דין הירושה הוא רק בנ"מ [בנכסי מלוג], ובזה מהני תנאי דע"מ שלא ירשנה. ועיין גיטין דף פ"ה²³ דהוה בעיא אם הוי שיור בגט ירושה. ושם קאי אנצ"ב [אנכסי צאן ברזל] דזה בעצם האישות. וכן מה דמוכח בירושלמי פ"א דכתובות ה"ב²⁴ דאם היתה שוטה או חרשת בזמן מיתה אינה יורשה, הוא בנ"מ [בנכסי מלוג]. ועיין בירושלמי ספ"ג²⁵ דיבמות דתליא ירושה במה שהיא אומרת גבי לא נבעלתני. והרשב"ם בבא בתרא דף קמ"ו ע"ב²⁶ ס"ל דכיון שהוא אומר שהיא בע"מ [בעלת מום] לא הוי קידושין תליא ב' והוה כהודאה. וכמו הך דבבא בתרא דף קל"ה²⁷ גבי אחים, דאם אומרים שאינו אחיהם דאין נוטלים ירושה. וגבי נצ"ב [נכסי צאן ברזל] לא מהני תנאי, רק כמו דאמרינן בירוש' פ"ט דכתובות סה"א [סוף הלכה א'²⁸] דמדלה חזרה לבית אביה. ולכן מבואר בירושלמי שם²⁹ דאחים יורשים אותה, ר"ל לא בני דא"א

ערכין פ"ו הכ"ו דף מז וקונט' השלמה דף ח טור א ובשו"ת צ"פ החדשות ח"ד (בגדר חיוב קבורת אשתו אי מוטל על הבעל כבר מחיים - מתוך ספר עמק הבכא לרבי שמריהו מנשה הכהן אדלר ז"ל עמ' קמג מילואים).

20. כתובות פ"ח ה"ט. אשה אף על פי שאין לה כתובה יש לה קבורה. וכן ביבמות פ"ד ה"ג.

21. מתה האלמנה יורשי הבעל חייבין בקבורתה.

22. ואם מתה האלמנה בלא שבועה יורשיה יורשים נדונייתה אע"פ שהוא נכסי צאן ברזל ואם היה בהן מותר המותר ליורשי הבעל.

23. ע"א. חוץ מירושתיך מהו, בנישואין הא לא שייר, או דלמא [במדבר כז-יא] לשארו וירש אותה כתיב כו' תיקן.

24. פיקח שנשא חרשת, יש לה עליו מזונות וכתובה, ואם מתה אינה יורשה. שהוא רוצה לזוקק לה נכסיו, והיא לא רצתה לזוקק לו נכסיה כו' כשכנסה פיקחת כנסה.

25. הי"ד. הוא [-] היבם] אמר בעלתי [-] את יבמתני] והיא אומרת לא נבעלתי, פשיטא דהוא מעלה לה מזונות, פשיטא שאינו יורשה, לא צריכא כו'. ועיין בצ"פ קונט' השלמה עמ' 14 טור ב.

26. ד"ה נפלה עליה חורבה ומתה. ובא הבעל לפני ב"ד והיה רוצה לירש את אשתו ואמרו חכמים הואיל ולא נכנס עמה לבוא עליה אלא לבדוקה ולגרשה ומתה בתוך כך אינו יורשה אית דגרסי הכי ומוקי לה בארוסה ולא נהירא לי כו' הלכך בנשואה מוקמינן לה והכי גרסי' ואמרו חכמים הואיל ונכנס אחריה לבדוקה מתה אינו יורשה דכיון דהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעלת מום ובתוך כך מתה קודם שנחפייסו אינו זוכה בירושה.

27. ע"א. אימא סיפא נפלו לו נכסים ממקום אחר יירשו אחיו עמו הא אמרי ליה לאו אחונא הוא לא צריכא דקא אמרי אין אנו יודעין.

28. אמר ר' יוסי ואילין דכתבין [בשטר שקודם הנישואין - קרבה"ע], אין מיתת דלא בנין [אם תמות בלא בנים - קרבה"ע] יהא מדלה [נכסיהם] חזר לבית אביה, תנאי ממון הוא ותנאו קיים.

29. אמר ליה רבנין דר' יוסיטנה בעון קומי ר' יוחנן דברי חכמים מתה מי יורשה אלין אחיה יורשין אותה. ועיין

שהנכסים יהי' שלה והוא לא ירשם. רק שייכים לאביה, ממילא אין בני' יורשים ועיין ב"ב דף קל"ו ע"ב. והך דפליגי הרמב"ם והראב"ד בהל' אישות פכ"ב ה"ד³⁰ גבי חרש שנשא פקחת, אם בלא כתובה אם יורשה, ושם קאי אנצ"ב [אנכסי צאן ברזל]. והך דפליגי בהל' נחלות פ"א³¹ גבי ספק גירושין, קאי אנכסי מלוג.

לבן לדינא גבי נצ"ב [אנכסי צאן ברזל] כ"ז [כ"ז זמן] שאין שייך בה דין של לכשתנשאי לאחר, א"צ להשלישם, ואם מתה יורשם הבעל. אך מחמת שעשו כתב בנימוסיהם זה הוה רק גדר חוב דתנאי לא מהני רק אם התנה שיחזירם לאבי' לא לבני' וכמ"ש, ומחמת הטורח קצרת[י].

יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

והך דכתובות דף נ"ג³² שם הוה ס"ד דכתובה ג"כ מה שאין הבעל נותן אם מתה, הוא מחמת ירושה וא"ב ממילא בארוסה דליכא ירושה צריך ליתן לה או לקוברת עבור זה. ולמסקנא ליכא כלל חיוב. וכן ביבמה עיין בכתובות דף פ' ע"ב ופ"א³³, ואכמ"ל בזה.

צ"פ פי"ב מאישות ה"ט.

30. והחרש שנשא פיקחת ומתה יירשנה שהרי היא בת דעת ולדעתה נשאת וזיכתה לו ממונה. והראב"ד ז"ל כתב, המחבר הזה למד ירושה מן הכתובה דכיון דפיקח שנשא חרשת אם מתה תחתיו לא תקנו לה כתובה מן הסתם אף כאן אינו יורשה ואם כן אף חרש שנשא פיקחת כן היא ואי משום שהיא בת דעת ונשאת לו מה שבידה זכתה לו מה שלאחר מיתה לא זכתה לו.

31. ה"ט. ומי שנתגרשה ספק גירושין ומתה אין הבעל יורשה. וכתב הראב"ד ז"ל: א"א מה שאמרו במס' גיטין בירושלמי נראה שהוא חולק עליו המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי בה"א צריכה ממנו גט שני לאידא מילתא אמר רבי אלעזר לירושא כלומר שהוא יורשה ומה התם בודאי גירשה וספק החזירה יורשה הכא דודאי אשתו היתה וספק גירשה לא כ"ש.

32. ע"א. יתיב ר"נ ועולא ואבימי בר רב פפי ויתיב רב חייא בר אמי גבייהו, אתא ההוא גברא דשכיבא ארוסתו אמרי ליה זיל קבר או הב לה כתובתה. אמר להו רב חייא תנינא אשתו ארוסה לא אונן ולא מיטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מיטמאה לו מתה אינו יורשה מת הוא גובה כתובתה. טעמא דמת הוא הא מתה היא אין לה כתובה [דין כתובה, וקבורתה תחת כתובתה דתניא לעיל בנשואה תניא, ותחת נדוניית בית אביה שהוא יורשה. אבל הכא כיון דכי מתה אינו יורשה, אף הוא לא נתחייב לקוברת - רש"י]. מאי טעמא, אמר רב הושעיא שאין אני קורא בה לכשתנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי [וכך היו כותבין בשטר כתובתה, הלכך כל זמן שלא מת ולא נתגרשה לא נשתעבד לה ולא יורש ממנה כלום - רש"י]. כי אתא רבין אמר ריש לקיש ארוסה שמתה אין לה כתובה. אמר להו אביי זילו אמרי ליה שקילא טיבותך שדיא אחיזרי, כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתי' בבבל.

33. איבעיא להו שומרת יבם שמתה מי קוברת, יורשי הבעל קברי לה דקא ירתי כתובה, או דלמא יורשי האב קברי לה דקא ירתי נכסים הנכסין והיוצאין עמה. אמר רב עמרם תא שמע דתניא שומרת יבם שמתה יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה. אמר אביי אף אנן נמי תנינא אלמנה ניזונת מנכסי יתומין ומעשה ידיה שלהן ואין חייבין בקבורתה יורשיה יורשי כתובתה חייבין בקבורתה ואיזויהי אלמנה שיש לה שני יורשין הוי אומר זו

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה * גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע' סה

ובאמת לפי שיטת הירושלמי בפ"א דכתובות ה"ב נראה דאם קודם נישואין היתה שומה ובעת נישואין היתה פיקחת ואח"כ חזרה ונשטית, יש לה כתובה ומוזנות ואין לה ירושה. ויהי' הטעם דאמרינן שהוא מחמת חולי הראשון, וכמ"ש במכתבי הקודמים לכת"ר מהך דגיתין דף פ"ו ע"א³⁴. אך זה רק אם הבעל ידע זה.

הנ"ל



גליונות צפנת פענח

על 'אזהרות' לרבי שלמה אבן גבירול ז"ל
ועל ביאור האזהרות 'זהר הרקיע' להרשב"ץ ז"ל*

א. זהר הרקיע (יט): והוא ההלל שאומרים בליל הפסח, לפי שניסו של סנחריב היה ג"כ בליל הפסח כמו שהזכירו רז"ל בפ' חלק.

עיין רש"י מגילה דף ע"א¹, והגמרא אמרנה אותו הפ[ר]ק זמן בישול פירות², וזה פסח, דבפסח נידונים על [התבואה], ר"ה דף ט"ז³.

שומרת יבם.

34. אין לנו ידיעה מי הוא מקבל המכתב (אולי הוא הגר"ד פרידמן מקארלין זצ"ל שבין גנזיו נמצאה העתקה זו). וראה במכתב הקודם מש"כ רבינו מענין זה.

* הדברים נמסרו ע"י מערכת 'צפנת פענח החדשות' באדיבות משפ' ספרן, תשו"ח להם.

רוב הערות ה'צפנת פענח' על ה'אזהרות' נדפסו ע"י הרב דוד אברהם בס' 'זהר הרקיע' מהדו' ירושלים תשמ"ז, ההערות שלפנינו לא נדפסו עד כה עקב היות הכתבים מטושטשים וקשים מאוד לפיענוח ולקריאה. הדברים נערכו בדרך אפשר ע"י הרב אברהם ישעי' בירנהאק, הרב אברהם משה באקאן, והרב יצחק פרידמן.

1. רש"י במגילה לא. ד"ה עור היום; לפי שמפלתו של סנחריב בליל פסח היה. ועיין צפנת פענח הפלאה השמטות דף נה טור ב' ד"ה להל' ברכות פ"י הי"א.

2. בסנהדרין (דף צה:); אמר רב יהודה אמר רב בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרונות של זהב וכו' רבי שמעון בן יוחאי אומר אותו הפרק זמן בישול פירות היה אמר לו הקדוש ברוך הוא לגבריא'ל כשאתה יוצא לבשל פירות הזקק להם וכו'.

3. בראש השנה דף טז. בארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה.

ב. זהר הרקיע (שם): והדבר ידוע שחנוכה עצמה היא מדרבנן וכ"ש ההלל הנאמר בה.

מה מודבר, הק[ביעות] דחנוכה דרבנן מד[נ]ן, אבל מה שצריך לומר הנ[ח] בזמן שיהיה נס לכל ישראל, ציבור, דזה שייך רק בארץ⁴, וזה דאמר בערכין⁵, ובמגילה⁶, דאין אומרים הלל על נס שבחור⁷, [דליכא] גדר ציבור, ודאי [מה"ת]⁷. ולכך [גם] חזקיה לא אמר שיהיה⁸, [דהנא] אז לא הוה שם עשרת השבטים⁹, והוה ס"ל דלא אמרינן שבט אחד [איכרי קהל, עיין פלוגתא בהוריות דף ה'¹⁰, ע"ש בזה, ופסחים] דף [פ']¹¹, [ומנחות] דף [ט"ז]¹², וכ"מ בזה [-], וברכות דף י"ד ע"א¹³.

4. ע"י צ"פ תפילה פ"ב הי"ז שכתב רבינו בביאור דעת הירושלמי בתענית לגבי שאלת גשמים בהחילוק שבין ארץ ישראל לחוץ לארץ: 'דמשום דבחור'ל הוה בגדר יחיד דאין עליהם שם ציבור, כמבואר (תענית יא: יב: פסחים נד: ובירושלמי תענית פ"ב ה"א) אין תענית ציבור בבבל, ובכמה מקומות'. וע"י בצ"פ הל' ברכות פ"י הי"א על דברי הרמב"ם שם שם ש' דברכת חכם הרזים כשרואה ששים ריבוא אינו רק כשרואה אותם בא"י, ומבואר בס"מ שלמד הפשט בגמ' בברכות נח. אין אוכלסא בבבל דאפי' אם יהיו שם ששים ריבוא אין עליו דין אוכלסא, וביאר שם בטעם הדבר משום דבחור'ל אין על הרבים שם ציבור, כמבואר בהוריות ג. לענין פר העלם דבר דבחור'ל לא מיקרי קהל, וכן ביאר לפ"ז מה שאמרו במגילה יד. דאין אומרים הלל על נס שבחור'ל, והביא עוד מכ"מ בזה. וע"ע בצ"פ סנהדרין יד. שביאר עד"ז הא דאין סמיכה בחור'ל ע"ש. [וע"ע אבנ"ז אר"ח סי' שיד סק"ד]. וכפי הנראה שמפרש כן, מה שאמרו בגמ' יד: בבני נינוה דכיחידים דמי דלכן נחשבים כיחידים לפי שבחור'ל אין עליהם שם ציבור.

5. בערכין דף י: פורים דאיכא ניסא לימא [- הלל], אמר רבי יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ.
6. במגילה דף יד. אי הכי הלל נמי נימא לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ.
7. יש להעיר מהא דא' (שבת כא:) קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה וברש"י; לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. מקור לכך שעל נס שאירע לציבור אומרים הלל מדאורי' אי' בתור"י ברכות פ"ב בשם ר"ת, וע"י תוס' סוכה מד: וראה בשו"ת חיים שאל ח"ב סי' יא שהוכיח מרש"י פסחים שכתב על גאולתן כגון חנוכה, וראה בחת"ס יו"ד רלג או"ח קסג וקצא ורח.
8. חזקיה לא אמר שירה על מפלת סנחריב כדא' בסנהדרין דף צד.
9. שהגלה סנחריב את עשרת השבטים ואח"כ עלה להלחם על ירושלים כדכתיב במלכים ב' יח ט-יג.
10. בהוריות דף ה: ורבי יהודה ורבי שמעון שבט אחד דאקרי קהל מנא להו אמרי כו'.
11. בפסחים דף פ. [-לגבי הבאת קרבן פסח בטומאה] רבי שמעון אומר אפילו שבט אחד טמא ושאר כל השבטים טהורים הללו עושין לעצמן והללו עושין לעצמן מאי טעמא דרבי שמעון קסבר שבט אחד איקרי קהל.
12. במנחות דף טו. ת"ש ר' יהודה אומר אפילו שבט אחד טמא וכל השבטים טהורים יעשו בטומאה לפי שאין קרבנות ציבור חלוק. ועיין צפנת פענח הפלאה השמטות דף נה טור ב' ד"ה להל' ברכות פ"י הי"א, ובשו"ת צפנת פענח דווינסק ח"ב סי' ח' ע"ש שהרחיב.
13. בברכות דף יא. בעא מיניה אחי תנא דבי רבי חייא מרבי חייא בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרינן ק"ו ק"ש דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף, א"ל פוסק ואין בכך כלום. ועיין בזה בצפנת פענח הנדפס על האזהרות יט.

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה * גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע' סז

ג. אזהרות (כא): קבע ברכת המזון, באט ובחפזון.

ר"ל כהך דברכות דף נ"ג ע"ב חטוף וברך¹⁴.

ד. אזהרות (שם): ולא תמצא רוזן בעינוי כיפורים.

ר"ל דהך צום יה"כ הוה גדר פועל לא העדר, וכמ"ש בזה ברמב"ם, לכך הוה מצוה, כמו שדקדק רבנו ז"ל בהל' שב"ע פ"א¹⁵, ע"ש בלשונו הצח¹⁶.

ה. זהר הרקיע (כד): ותקדיש מבוכרים. לקדש בכור בהמה טהורה, ולדברי הרמב"ם ז"ל אין מצוה זו נוהגת אלא בארץ טהורה, ולדברי הרמב"ן ז"ל נוהגת בין בארץ בין בחו"ל, והאריך בזה בהלכות בכורות.

ר"ל את זה שצריך להקדיש כמבואר ערכין דף כ"ט¹⁷, ונדרים דף י"ג¹⁸, ונזיר דף ד'¹⁹. וזה רק בא"י ולא בחו"ל. וזה ר"ל רבנו הגדול הרמב"ם ז"ל בחיבורו²⁰ וסהמ"צ²¹, והרמב"ן ז"ל נטה מזה²².

14. בברכות דף נג: א"ל רב לחייא בריה ברי חטוף וברך, וכן אמר רב הונא לרבה בריה חטוף וברך. וברש"י; כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזור שיתנהו לך ותברך. ונראה שריבנו בא ליישב סתירת הדברים האם לברך ברכת המזון לאט או בחפזון, ובכלל תמוה הוא החיוב לברך בחפזון, אלא מבאר רבינו שחפזון היינו למהר ולחטוף את הזימון כדאי' חטוף וברך.

15. בהל' שביתת העשור פ"א ה"ד.

16. זה לשונו שם; מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר (ויקרא טז) תענו את נפשותיכם מפי השמועה למדו עינוי שהוא לנפש זה הצום וכל הצם בו קיים מצות עשה וכל האוכל ושותה בו ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה וכו'. ושם בהל' א; מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחודש השביעי שנאמר (ויקרא טז, ויקרא כג) שבת שבתון הוא לכם וכל העושה בו מלאכה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה וכו'. ובמקו"א דייק רבינו: דאם קיים שביתה ממלאכה לא כתב הרמב"ם שקיים מצות עשה, אבל לגבי עינוי בהלכה ד כתב הרמב"ם שאם קיים עינוי קיים מצות עשה, והוכיח רבינו דהרמב"ם ז"ל ס"ל דגבי יה"כ לא הוה שביתה ממלאכה בגדר מנוחה, רק גדר העדר, ולא כמו בשבת. ור"ל אם הוי טירחא בלא מלאכה, אסור בשבת ובי"ט מה"ת, וגם בחוה"מ, אבל ביה"כ לא. וזהו הגדר בקניבת ירק ושאר דברים בשבת דף קיד: שמותרים ביה"כ ובשבת אסורים, ואין זה אסמכתא אלא אסור מה"ת, וצ"י לרש"י בימא דף פא: ודף עד ולתו"כ פ' אחרי. ועיין עוד צפנת פענח מהדו"ת עמ' 174 - השמטה לדף טז, ועה"ת פ' אחרי עמ' קעב. ואפשר שזה מה שלמד רבינו שרימז כאן בעל האזהרות 'ולא תמצא רוזן בעינוי כיפורים' שאינו העדר-רוזן אלא פועל.

17. בערכין דף כט. לכדתניא מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר (דברים טו יט) הזכר תקדיש.

18. בנדרים דף יג. [גבי האומר הרי עלי כבכור דרבי יעקב אוסר ורבי יהודה מתיר, דפליגי אי בכור דבר הנדור הוא או דבר האסור] ומאן דאסר, בכור נמי מתפיסו בנדר הוא, דתניא משום רבי אמרו מנין לנולד בכור בתוך ביתו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש, ומאן דשרי [סבר] כי לא מקדיש ליה מי לא מקדיש.

ו. זהר הרקיע (מה): ואמרו בירושלמי שביעית אבנים המנוגעות שעשאן סיד כו'.

ערלה²³.

ז. אזהרות (מו): ונשלח שלוח, להקטיר ולמלוח, לכפר ולסלוח, פשעים נעתיים.

קאי על שנילוח הכהן גדול²⁴].

ח. אזהרות (שם): ולשחוט פר ויובל.

כמ"ד ביומא דף מ"ב דפר רק בן[ה"ג²⁵, וע"ש בירוש' דגם שעיר²⁶, זה ר"ל²⁷. ואף ל"מ"ד בזר, כבר כתבתי דזה בגדר שליח [מ]כה"ג²⁸, לא כמו בכל שחיטה²⁹. ועיין מנחות דף ה' ה'³⁰, ודף כ"א³¹, ע"ש, ותוס' [קידושין] דף מ"א ע"ב³², ודף ל"ו ע"ב³³, ע"ש.

19. בנוזר דף ד': דתנן הרי עלי כבכור, רבי יעקב אוסר ור' יוסי מתיר, מאי לאו ר' יהודה סבר לה כר' יעקב דאמר לא בעינן דבר הנידר, ור' שמעון סבר לה כר' יוסי דאמר בעינן דבר הנידר, לא דכולי עלמא בעינן דבר הנידר, ושאני גבי בכור דכתיב ביה (במדבר ל ג) לה' לרבות את הבכור.

20. בהל' בכורות פ"א ה"ה; [הראב"ד כאן, והרמב"ן ז"ל בהלכות בכורות ספ"ה, גרסו ברמב"ם ז"ל] מצות בכור בהמה טהורה אינה נוהגת אלא בארץ.

21. מצוה עט; היא שצונו לקדש בכורות, כלומר, להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם, והוא אמרו יתברך קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, ומפורש בתורה שזאת הבהמה היא בקר וצאן ומין חמור לבד, וכבר נכפל הציווי הזה בבכור בהמה טהורה, והיא המצוה שאנחנו מדברים בה עתה, ואמר כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלקיך, ודין זה של בכור בהמה טהורה שיובא לכהנים ויקריבו חלבו ודמו ויאכלו שאר בשרו. (ועיין לעיל ח"ב סי' עו וכן תירץ בפ"ו מערכין ה"א שם ובפ"ג ממתנות עניים מג. ובמכתבי תורה מכתב טז. ונסתפק בדין זה בישועות מלכו הל' בכורות "אפשר דבחוץ לארץ כיון דמדאורייתא אין ראוי להקריבה לא מקרי תקדיש לד' אלקיך". וע"ע בזה במנח"א בכורות דף נג. עמ' רעו דאולי זה נפק"מ בין הרמב"ם והראב"ד).

22. בהלכות בכורות שם מיייתי עובדות מרבא ומרב מרי בבכורות דף ג: וביצה דף כז. ומרב חסדא בחולין דף מד. גבי התרת בכור בהמה טהורה, אף שדרו בחו"ל.

23. בירושלמי ערלה פ"ג ה"ג. (רבינו תיקן הגי', שכן איתא בירושלמי ערלה, ולא בירושלמי שביעית).

24. דברי רבינו כאן שקיים לפיענוח. ואם הפיענוח נכון שקאי על הכהן גדול הכוונה היא שהוא שלוחו ושליח בית דין להקטיר קטורת לפני ולפנים, (וכן נראה מהמשך הדברים לשחוט פר ויובל) ולטרוח במלאכת היום, ואולי צ"ל ולטבוח, ובמק"א אי' הגי' ולמלוח. ובפתיל תכלת ביאר שקאי על עבודת הכהנים בבית המקדש שהם שלוחי דרחמנא ודידן עי"ש.

25. ביומא דף מב. איתמר שחיתת פרה ופרו [- בזר] רב ושמואל חד אמר פרה פסולה פרו כשרה וחד אמר פרו פסולה פרה כשרה.

26. בירושלמי יומא פ"ג ה"ז: ר' יעקב בר אחא ר' יסא ר' יוחנן בשם רשב"י פר ושעיר של יום הכפורים צריכין כהן.

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה * גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע' סט

ט. אזהרות (מוז): וכן ילמד עם זה, להניף ולהזהר, והשוק והחזה, לחקו נעצרים.

עיי' ת"כ פ' צו בברייתא דמילואים [שלמד משה רבנו לאהרן³⁴, ור"ל כי מבואר בפ' צו פי"ז³⁵, ובירוש' פ"ח דיבמות³⁶, דמתחילה הוה [שייך] החזה ושוק לכל ישראל, גם של מקדש, ורק [מכאן] הוה שייך לכהן, [שבחטא] העגל נפסלו מזה. וכן מבואר

27. היינו, פר ויובל הם הפר והשעיר המזוה' בירושלמי.

28. צפנת פענח תרומות פ"א עמ' 43 ומהדר"ת עמ' 148.

29. שכשרה בור.

30. במנחות דף ה. עיי"ש בתוס' ד"ה שחיטה לאו עבודה היא (השני); א"כ מה שפסלה הכתוב גבי פרה לאו משום דהוי עבודה דהא בפרה אין שחיטה עבודה דפסלה כדמפרש מידי דהוה אמראות נגעים דבעי כהונה תדע דהא בזבחים (יד): אמרי רבה ורב יוסף הולכה בור מחלוקת ר"ש ורבנן ומסקינן התם לר"ש שחיטה לאו עבודה היא ושאיני פרה דקדשי בדק הבית היא ולקמן בהקומץ רבה (דף יט). משמע דלר"ש שחיטת פרו בור פסולה דקאמרינן מדגלי רחמנא גבי פרו של אהרן ושחט (אהרן) את פר החטאת אשר לו מכלל דבעלמא לא בעינן בעלים. וכוונה רבינו כמ"ש בתרומות שם: "רק גבי פר כ"ג למ"ד ביומא דף מב דכשר בור, שם השחיטה בעי בעלים ושליחות. ולא כשיטת התוס' יומא דף מב ומנחות דף יט ודף ה, רק דאדורבה למ"ד דפסול ככהן הדיוט זה מטעם זרות, וכמבואר יבמות דף לג. ובתו"ר יומא שם. רק למ"ד דכשר שם בעי שליחות דהשחיטה בגדר בעלים".

31. אולי צ"ל דף יט. ואפשר שהכוונה לציין לתוס' ד"ה גלי רחמנא גבי פרו של אהרן כו'. משמע הכא דלר"ש שחיטת פרו בור פסולה ואף ע"ג דמסקינן בפרק קמא דזבחים (יד). לר"ש שחיטה לאו עבודה היא ל"ק מידי כדפי' בפ"ק (לעיל דף ה.).

32. ד"ה נפקא ליה כו'. וא"ת אמאי לא יליף דשליחות מהני בקדשים משחיטת פרו של אהרן מדאיצטריך לומר שהיה בבעלים כדכתיב (ויקרא טז) ושחט את פר החטאת אשר לו מכלל דבשאר קדשים לא בעינן בעלים. וי"ל דהא דממעטינן מפרו של אהרן היינו חטאת דווקא דומיא דפרו של אהרן, וה"ט משום דבחטאת כתיב אותו אפי' בע"כ, והלכך כיון דאי איתא לקמן מקריבין אותו בע"כ דין הוא שיעשה שליח. אבל שאר קרבנות דלא מקריבין בע"כ, לא הוה ידעינן שיכול לעשות שליח אי לא דנפקא ליה מדר' יהושע בן קרחה.

33. בגמרא שם; והזאות הזאה דהיא אי דפרה אלעזר כתוב בה אי דפנים הכהן המשיח כתוב בה אלא הזאה דבן עוף דאיתא בק"ו מבין צאן ומה בין צאן שלא קבע לו כהן לשחיטתו קבע לו כהן להזאתו בין עוף שקבע לו כהן למליקתו אינו דין שיקבע לו להזאתו. נראה שרבינו בא לדייק מכאן ששחיטה כשרה בור אין הכוונה שהזר יכל להיות שליח של הכהן לשחוט אלא 'שלא קבע לו כהן לשחיטתו'.

34. בזה מבאר רבינו את מה שכתוב באזהרות וכן ילמד עם זה. (ואולי ס"ל לגרוס; וכהן ילמד עם זה, וכן מצאנו שקראו למשה רבינו בחטא העגל זה, 'כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו').

זה לשון הספרא פרשת צו מכילתא דמילואים (פיס' יד); וישחט ויקח משה את הדם, כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה, הוא היה שוחט, הוא היה זורק, הוא היה מזה, הוא היה מחטא, הוא היה יוצק, הוא היה מכפר, לכך נאמר וישחט ויקח משה, משל למה הדבר דומה לבת מלכים שנישאת כשהיא קטנה ופסקו עם אמה שתאה משמשת עד שעה שתלמוד בתה, אף כך אהרן תחילה היה לוי, שנאמר הלא אהרן אחיך הלוי, כשנבחר להיות כהן גדול, אמר לו הקב"ה למשה אתה תשמשני עד שילמוד אהרן, היה משה שוחט ואהרן רואה אותו, זורק ואהרן רואה אותו, מזה ורואה אותו, מחטא ורואה אותו, יוצק ורואה אותו, מכפר ורואה אותו. ושם

במכללת פ' יתרו³⁷ [בוה], דלכך [נקראו] ממלכת כהנים מתחילה³⁸, ואח"כ נעשה שיהיה שייד דוקא לאהרן, ורק במקדש לא בבמה, כמ"ש זבחים דף קי"ז³⁹, ע"ש, [ובירש' מגילה פ"א בזה⁴⁰. וזה נעשה ע"י הלמידה של משה רבנו, וזה ר"ל נעצרים⁴¹.

י. אזהרות (מט-נ): ותבנית המשכן, ולחם הנתכן, ושמן המתוקן, למשחה ולמאורים. חנוכה ומלאכת, קטרת נסכת, ושש המערכת.

[בן] מיני [לחמים], [א] בגדר חינוך השלחן, ואז לא הוה [עליו/צריך] לבונה כלל, [ואחד] [מגדר] [קרבן], כמבוא' בתוספ' מנחות⁴², וזה המערכת, דאז הוה לבונה [עליו] קומץ מלבד מה [שצריך] למנחה לבונה, [והרב] הארכת בזה⁴³. וכן גבי שמן יש

(פיס' לח); ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה', והרי דברים ק"ו, ומה אם מקיים דברי בשר ודם המקום מקבלו, המקיים דברי המקום על אחת כמה וכמה, ויעש אהרן ובניו ששים ושמים ושומעים דברים לקבל מפי משה כששומעים מפי הקב"ה לכך נאמר ויעש אהרן ובניו את כל הדברים אשר צוה ה', ביד משה כדי השליח לשולחיו, כדי המצוה למי שנצטוה.

35. החזה-זה חזה, התנופה-זו תנופת הסל, שוק-זה שוק, התרומה-זו תרומת תודה, לקחתי מאת בני ישראל, ראויים היו לישראל, וכשנתחייבו ניטלו מהם וניתנו לכהנים, יכול כשם שנתחייבו ניטלו מהם כך אם זכו ינתנו להם. תלמוד לומר ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם, נתונים לכהן מתנה לעולם. ראויים היו ישראל, פי' בכורות של ישראל וכו' שאלמלא חטאו ישראל עדיין לא פסקה העבודה מהן והיו נוטלין אלו המתנות, וכשחטאו בעגל ניטלה מהם העבודה ומתנותיה, ויש מפרשים שהכל היה ראוי לבעלים, שלא ליתן כלום מן השלמים לכהנים, אלא שנתחייבו ונגזל מהם וניתן לכהן.

36. בירושלמי יבמות פ"ח ה"ו.

37. ד"א כהנים, מכאן אמרו ראויין היו כל ישראל לאכול בקדשים עד שלא עשו העגל, משעשו העגל ניטלו מהם וניתנו לכהנים.

38. בשמות יט ו; ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש.

39. בזבחים דף קיז. אהל מועד שבמדבר לא היו במות מותרות.

40. בירושלמי מגילה פ"א ה"א. מה בין אוהל מועד שבמדבר לאוהל מועד שבגלגל, אהל מועד שבמדבר לא היה לו היתר במה, אהל מועד שבגלגל היה לו היתר במה.

41. פירוש, שהחזה ושוק וכן הבמות נעצרו מכלל ישראל וניתנו לכהנים ע"י הלמידה של משה רבינו לאהרן.

42. תוספתא מסכת מנחות ז א; לא הקריבו כבש בבוקר יקריבו בין הערבים לא הקטירו קטורת בבוקר יקטירו בין הערבים אר"ש אימתי בזמן שהיו ב"ד אנוסין או שוגגים אבל אם היו מזידין שהיתה חנוכת המזבח ולא הקריבו כבש בבוקר לא יקריבו בין הערבים וכו' שאין מחנכים את מזבח הזהב אלא בקטורת סמים ולא את מזבח העולה אלא בתמיד של בוקר ולא את השלחן אלא בלחם הפנים בשבת ולא את המנורה אלא בנרות בין הערבים, רבינו מביא מתוספתא זו שיש בלחם ובשמן ענין של חינוך השולחן והמנורה.

43. ראה שו"ת צפנת פענח החדשות ח"ג סי' קי'. ונראה שרבינו מבאר בזה מה שכתב באזהרות 'ולחם הנתכן וכו' חנוכה, ומלאכת וכו' ושש המערכת' היינו שיש לחם שהוא גדר של תיקון וחנוכה לשולחן, ויש לחם שהוא בגדר

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה ☆ גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע' עא

(ג') [ב'] [מיני] שמן, [אחד] חינוך [המנורה]⁴⁴, [ו]אחד דין של הדלקה⁴⁵, ובוזה יש ג' [גדרים], של גר מערבי גדר קרבן, ובלילה הדלקה, וביום שיהא דולק, וכבר הארכתי בזה ברמב"ם⁴⁶, ובה"ל חנוכה⁴⁷, [ונקטורת/ובתמידין] [ג"כ] יש ב' מצות⁴⁸, ואכמ"ל בזה.

יא. אזהרות (נ): חנוכה ומלאכת.

זהר הרקיע (שם): אמר שמעון בר' צמח ז"ל הנה הגאון בה"ג ר' שמעון קירא הכניס במנין המצות חנוכה המזבח והרז"ל במאמרו תפס עליו כו'.

עיקר גדר, דר"ל דאם נבנה בית חדש, צריך מתחילה לחנכו, ודוחה שבת, אך במה החינוך, זה הוה הוראת שעה⁴⁹, ועיין מו"ק דף ט' דדחי שבת⁵⁰. וכן של יחזקא⁵¹, ל"מ"ד בהך דשבועות דף ט"ז⁵², דשם ג"כ צריך ע"פ ד"ת [אוי"ת]⁵³ לחנך, קאי ש[למה] [אבן גבירול] אבית שני, דגם שם דחי שבת. ולדידן דלא ס"ל⁵⁴, רק זכר בעלמא⁵⁵,

של מלאכה וקרבן שזה המערכתוה ביאור הכתוב 'ונתת על המערכת לבונה זכה'. ואולי מפני שבלחם של חינוך השולחן אי"צ לבונה ורק על הלחם של המלאכה דקדק באזהרות וכתב 'וקטורת [=היינו לבונה] נסכת ושש המערכת', אבל בלחם הנתקן אי"צ לבונה.

44. וזה מה שכתב באזהרות 'ושמן המתוקן למשחה'.

45. וזה מה שכתב באזהרות 'ולמאורים'.

46. לא מצאנוהו לע"ע.

47. עיין בצפנת פענח פ"ג ה"ב.

48. יתכן שהכוונה שגם בנר חנוכה איכא ב' מצוות, להדליק, ושיהא דולק. או שהכוונה שבקטורת או בתמידין יש ג"כ ענין של חינוך וכמוש"כ בתוספתא המובאת לעיל.

49. עיין רמב"ם פ"ב ממעשה הקרבנות הי"ד ט"ו ובמקורות וציונים שם.

50. במועד קטן דף ט. ומשכן דדחי שבת מנלן כו' ומקדש דדוחה יום הכפורים מנלן כו'.

51. היינו בית שלישי לעתיד לבא, עיין ברמב"ם הנ"ל. ועיין בצפנת פענח תרומות עמ' 7 ובמכתבי תורה מכ"פ ט.

52. בשבועות דף טז. איתמר, רב הונא אמר בכל אלו תנן, רב נחמן אמר באחת מכל אלו תנן, רב הונא אמר בכל אלו תנן, קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא, ועזרא זכר בעלמא הוא דעבד, רב נחמן אמר באחת מכל אלו תנן, קסבר קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, ועזרא קדושי קדיש אע"ג דלא הוו אורים ותומים.

53. אורים ותומים. (אין ברור בכת"י אם הפענוח נכון).

54. היינו דלא סבירא לן שצריך אורים ותומים בכדי לחנך.

55. כדאי' בגמ' המובאת לעיל; ועזרא זכר בעלמא הוא דעבד.

קאי אלע"ל⁵⁶. עכ"פ זה דין חינוך [היה], רק הוה הוראה שעה, ולשיטת הרמב"ם ז"ל, זה רק חלק מהמקדש, דבלא זה לא נגמר המקדש, וזה מעכב.

יב. אזהרות (נד): וקצב ותכונה, לחדשי השנה, ומתנות הכהונה, ארבעה ועשרים.

ר"ל⁵⁷, כאן שיש קצב [ותכונה כך וכך] חדשים. ונ"מ⁵⁸, דגבי [עיבור שנה] אם הוא בפ"ע⁵⁹, או נכ"ל, עיין נדרים דף ס"ג⁶⁰, [ע"ש] בזה, וכ"מ⁶¹. וגם נ"מ⁶², למלאות החודש, או ל[עברו], ועיין בירוש' רפ"ג דר"ה⁶³, ע"ש, [ור"ה] דף כ[ג] גבי איום⁶⁴.

יג. אזהרות (נה): והתקופות למלאות.

זהר הרקיע: חשוב התקופות, הגאון ז"ל מנאה מצוה, והרז"ל תפס עליו בשרש השני ואמר שזו דרך דרש כו'.

עיין חולין דף ס[ג] ע"ב⁶⁵, ועיין בירוש' חגיגה רפ"ג⁶⁶, ע"ש.

56. אלעתיד לבא.

57. רצה לומר.

58. ונפקא מינה.

59. בפני עצמו.

60. בנדרים סג. אלמא סתמא דאדר דקאמר ראשון הוא, לימא מתני' רבי יהודה היא, דתניא אדר הראשון כותב אדר הראשון, אדר שני כותב אדר סתם, דברי ר"מ, ר' יהודה אומר, אדר הראשון כותב סתם, אדר שני כותב תינין, אמר אביי, אפילו תימא ר"מ, הא דידע דמעברא שתא, הא דלא ידע. והתניא, עד ר"ח אדר עד ר"ח אדר הראשון, אם היתה שנה מעוברת עד ר"ח אדר השני, מכלל דרישא לאו במעוברת עסקינן, שמע מינה, הא דפשיטא ליה דמעברא שתא, הא דלא ידע.

61. ובכמה מקומות.

62. נפקא מינה.

63. מתניתא פליגא על רבי בא יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יקדשו את החדש מפני הצורך תלמוד לומר החדש אחר החדש הן הולכין.

64. בראש השנה דף כ. והתני רבה בר שמואל יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש אמר רבא לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו והכי קאמר יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם כזה ראה וקדש וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו איני והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי הו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אף על פי שלא ראוהו יאמרו ראינו אמר אביי לא קשיא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי.

הגה"ק רבי יוסף ראזין מרוגאטשוב זצלה"ה * גליונות צפנת פענח על 'אזהרות' ו'זהר הרקיע' עג

יד. אזהרות (שם): ונר חנוכה להעלות, ולראות ולעלות, בשני מעשרים.

עיין בכורות דף נ"ז ע"ב ונ"ח, ע"ש גבי מע"ב⁶⁷, ובירוש' פ"ד דשקלים [דצריך להעלות זה ברגל⁶⁸].

טו. אזהרות (עד): ומורם מתודה.

[ו] ועיין מנחות דף מ"ז ע"ב⁶⁹ ודף נ"ב ע"ב⁷⁰ ודף ק"ד ע"ב⁷¹, ואכמ"ל. ור"ל דנאחר תנופה הוא בעלים. וזה ר"ל הק' דנדרים דף י"ב ע"ב דתל"ת⁷² תרומתו⁷³.

טז. זהר הרקיע (שם): וכן טבילת היולדת.

הנה ביולדות יש עוד מביאה. ועיין נדה דף ע"א ע"ב⁷⁴, ע"ש, [ובנרמב"ם בנפ"ה הל' מטמאי משכב, ע"ש⁷⁵, והארכת בזה בהל' פהמ"ק פי"ח⁷⁶, ובהל' בימ"ק⁷⁷, דס"ל דגבי יולדות מב"י חמורה [משאר טבוי"], ואכמ"ל.

65. רבי שמעון בן פזי רמי כתיב (בראשית א טז) ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים וכתוב את המאור הגדול ואת המאור הקטן אמרה ירח לפני הקב"ה רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד אמר לה לך ומעטי את עצמן אמרה לפני רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעית את עצמי אמר לה לך ומשול ביום ובלילה אמרה ליה מאי רבותיה דשרגא בטיהרא מאי אהני אמר לה זיל לימנו כך ישראל ימים ושנים אמרה ליה יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופתא דכתיב (בראשית א יד) והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים זיל ליקרו צדיקי בשמך יעקב הקטן (עמוס ז ב) שמואל הקטן (שמואל א' יז יד) דוד הקטן כו'.

66. ה"א. דהוין דרשין מימר אלהי מסכה לא תעשה לך, מה כתוב בתריה את חג המצות תשמור, אמרין כל מי שספיקו בידו לעבר את השנה ואינו מעברה כאילו עובד עבודת כוכבים ומזלות.

67. עיין שם גבי מעשר בהמה; משנה, שלש גרנות למעשר בהמה בפרס הפסח ובפרס העצרת ובפרס החג (והן גרנות של מעשר בהמה) דברי ר' עקיבא, ובגמ', ומאי שנא בהני זימני אמר רבי תנחום בריה דרב חיאי איש כפר עכו כדי שתהא בהמה מצויה לעולי רגלים.

68. אולי צ"ל בירושלמי דשקלים פ"ג ה"א. ר' אחא ור' תנחום בר חייה בשם ריב"ל כדי שתהיה הבהמה מצויה לעולי רגלים. וזה מש"כ באזהרות 'ולראות ולעלות, בשני מעשרים' היינו במעשר שני ובמעשר בהמה.

69. במנחות דף מו. תנופה עושה זיקה או אינו עושה זיקה וכו' עיי"ש.

70. לא מצאנו לעת עתה.

71. לא מצאנו לעת עתה.

72. דתורמת לחמי תודה.

73. בנדרים דף יב: והא תרומת לחמי תודה לאחר זריקת דמים היא, אימא כתרומת הלשכה אסור, אבל תרומת לחמי תודה מאי מותר, ליתני לחמי תודה וכל שכן תרומתו, הא קא משמע לן תרומת לחמי תודה תרומתו היא.

74. ב"ש אומרים צריכה טבילה באחרונה [ליל שמונים לתרומה מפני שטבולת יום ארוך היא והסיחה דעתה מן התרומה ואם ישראלית היא טובלת לביאת מקדש - רש"י] ובית הלל אומרים אינה צריכה טבילה באחרונה [אבל

יז. אזהרות (עז): ועיר כי תסגר. אבניה תגר.

זה קאי על בית מנוגע בזמן ח[דיצ]ת [אבניו], ועיין סוטה דף מ"ח דיש שם עיר על בית, ע"ש.⁷⁸

יה. זהר הרקיע (עח עט): ומה שהזכיר המשורר ז"ל והמסית תסקול, כבר טרח מפרש האזהרות ז"ל לתת טעם למה פרט אותו יותר משאר הרוגי ב"ד, ולא מצאנו בו טעם נכון. והרז"ל לא הביאה במנין. גם טעם הנביא החולם נעלם כטעם המסית.

מישום דשם כתיב לא תחוס עינך, וכן נביא השקר [איתא] לא תחמוץ.⁷⁹

לקדשים מודו בית הלל - רש"ן.

75. פ"ה ה"ד; יולדת שטבלה אחר שבעה של זכר וי"ד של נקבה או אחר ספירת שבעה ימים נקיים, אם היתה יולדת בזוב הרי היא בכל ימי טוהר שלה כטמא שטבל ועדיין לא העריב שמשו, והרי היא טבולת יום בכל אותן הימים. ואינה צריכה טבילה אחרת בסוף ימי טוהר אלא במושלם הימים הרי היא כטבול יום שהעריב שמשו. בד"א שהיא כטבול יום לענין תרומה ומעשר, אבל לקדשים הרי היא כראשון לטומאה שעדיין לא טבל, אלא כמי שנגע בנדה או בטמא מת שעדיין לא טבל וכיוצא בהן. נמצאת אתה למד שהיולדת בתוך ימי טוהר אוכלת במעשר ופוסלת את התרומה כטבול יום כמו שיתבאר.

76. פהמ"ק פ"ח הי"ד; מפי השמועה למדו שזו אזהרה לטמא שלא יאכל קדש קודם שיטבול, והאוכל קדש אחר שטבל קודם שיעריב שמשו קודם שיביא כפרתו לוקה, ואינו חייב כרת שנאמר (ויקרא ז כ) 'וטומאתו עליו' עד שתהיה כל טומאתו עליו. ובצפנת פענח פ"ט מנזירות ה"ט עמ' 56 כתב רבינו: "דהנה המעיין בדברי רבינו בהל' ביאת מקדש פ"ג ה"ט ופ"ד ה"ד ובהל' פסולי המוקדשין פ' י"ח הי"ד מבואר דס"ל דגבי קדשים טבול ומחוסר כפורים בלאו, וגבי ביאת מקדש ט"ו במיתה, ומחוסר רק איסורא בעלמא, לבד מן יולדת דמשמע מדברי רבינו בפ"ה מהל' מטמא מו"מ דחייבת ע"ש בה"ד. וע' מש"כ רבינו בהל' סנהדרין פ"ט ה"ב ע"ש שכתב להיפך וע' בהך דיבמות דף ע"ד ע"ב בתוס' שם וסנהדרין דף פ"ג. ובאמת זה תליא כך ע' בהך דפסחים דף ל"ה ע"א דקרי לה מעלה, ר"ל דלא נשאר עליהם שם טמא רק הוה דין חדש כו". ועיין בצפנת פענח תרומות עמ' 23 ובמהדו"ת עמ' 146.

77. פ"ג ה"ט; אבל טמא מת או טבול יום שנכנס לעזרת נשים, או מחוסר כיפורים שנכנס לעזרת ישראל, אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות.

78. בסוטה מח. אמר רבא זמרא בביתא חורבא בסיפא, שנאמר (צפניה ב יד) קול ישורר בחלון חרב בסף כי ארוה ערה. מאי כי ארוה ערה, אמר ר' יצחק בית המסוכך בארזים עיר הוא (וברש"י; וכי בית המסוכך בארזים עיר הוא שלא יהא נוח ליחרב), אלא אפי' בית המסוכך בארזים מתרועע. ורבינו למד מכאן שאפשר לקרוא לבית עיר, ואולי הכוונה שרק בית המסוכך בארזים אינו עיר, שקל להחרב, אבל בית המסוכך באבן שקשה להחריבו נקרא עיר. ובביאור פתיל תכלת לאזהרות ביאר שהכוונה למש"כ כי צרת על עיר וקראת לשלום, והיא תסגר בפניך כי פניה למלחמה, והכית אותה לפי חרב, והיינו אבניה תגר.

79. דברים יג ט; לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחוס עינך עליו ולא תחמול ולא תכסה עליו. ונראה דקאי הכתוב גם על חולם חלום וגם על מסית.

לישרים תושיה

אם תבקשנה כפסף וכמטמונים תחפשנה: אז תבין וקראת ה'
ודעת אלקים תמצא: כי ה' יפן חכמה מפיו דעת ותבונה: יצפן לישרים תושיה
מגן להלכי תם: לנצר ארחות משפט ודרך חסידיו ישמר: (משלי ב ד-ה)

הגאון החסיד רבי יצחק טוביה פרידע זצ"ל
רב אב"ד מאנדרזוב*

הערות בספר 'ראשי בשמים' להגה"ק רבי ישעיהו מושקאט מפראגא זצ"ל

הגה"ק רבי ישעיהו מושקאט זצ"ל נולד בשנת תקמ"ג בוארשא לאביו הגביר הצדיק רבי יעקב משה זצ"ל, מתלמידי המגיד מקוזניץ זי"ע. אף רבי ישעיהו עצמו הסתופף בצל קדשו, ואחר הסתלקותו אצל בנו הרה"ק רבי משה זי"ע מקוזניץ. בריותו בן י"ח שידכו החזנה הק' מלובלין זי"ע עם בת הרה"ק רבי יצחק מראדוויל זי"ע בן הרה"ק רבי יחיאל מיכל המגיד מזלאטשוב זי"ע. אחר הסתלקות הרה"ק רבי משה מקאזניץ זי"ע דבקו בו רבים מתלמידי רבו הק'. בעוד הוא עצמו נוסע היה מעת לעת אל הרה"ק רבי אלעזר זי"ע מקוזניץ והשרף זי"ע ממוגלניצא. שנים אחדות כיהן רבי ישעיהו כרבה של שידלאוויץ, עד כי בשנת ת"ר עלה לכהן כרבה של פראגא אשר פורברי וארשא, עד להסתלקותו ביום ה' אדר תרכ"ח. מחידושי תורתו נדפסו הספרים 'ראשי בשמים' עה"ת, 'עצי בשמים' חידושי ש"ס ושו"ע, ו'הרי בשמים' על סידור התפילה.

ספר 'ראשי בשמים' נדפס לראשונה בוארשא בשנת תרל"ח. לפנינו רשימות אשר כתב הגה"ח ממאנדרזוב זצ"ל לעצמו ע"ג כריכת הספר ובדפי שעריו. הרשימות פוענחו, נערכו והותקנו לדפוס בתוספת מראי-מקומות והארות, ע"י הרב יצחק פרידמן. במקום בהם התיבות קשות לפענוח נוסף סימן כזה: [-].

ברוך שמשר עולמו לשומרים, הלא הם הרב נחום ברנר, הרב ברוך ברנר, הרב אברהם משה קיפר והרב יחיאל ברנר. – צאצאי הגה"ח רבי שמואל ברנר זצ"ל, שו"ב ומו"ץ במאנדרעזוב-אנטוורפן ויד ימינו של רבי יצחק טוביה זצ"ל, – אשר בטוב עינם המציאו לידינו כתבים אלו באמצעות הרב שמואל אלברט שי, ישאו ברכה מאת ה'.

ויבדל אלקים בין האור ובין החושך. יש לומר שהשם אלקים הוא המבדיל בין האור ובין החושך כי אצל האור כתיב ויקרא אלקים לאור יום, ואצל החושך לא כתיב קרא אלקים לילה, וכדאיתא במדרש בראשית רבה, וז"ל: ויקרא אלקים לאור יום, אמר רבי אלעזר אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה אלא על הטובה, ולחושך קרא אלקים לילה אין כתיב כאן, אלא ולחושך קרא לילה, עכ"ל המדרש. ובזה יש לפרש מאמר החכם בקהלת וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, והוא, כי מודעת זאת מה שמקשים מפרשי ההגדה ההפרש שבין החכם להרשע, דכמו שזה אומר לכם, כן החכם אומר אתכם, אך יש

* ראה אודותיו 'נזר התורה' גליין ט – טבת תשס"ה, עמ' ה.

לומר החילוק שהחכם מזכיר את השם, והרשע אינו מזכיר את השם^(*), רק אומר מה העבודה הזאת לכם. ולפי זה יש לומר, ויש יתרון לחכמה מן הסבלות, היינו אם תרצה לידע יתרון החכם מן הסכל – הוא הרשע, על זה משיב, כיתרון האור מן החושך, כלומר כאותו ההבדל וההפרש עצמו המבדיל בין האור ובין החושך וכנ"ל, והבן.

(ראשי בשמים, בראשית – בהשמטה בסוף הספר, דף קיז:)

פרשת בראשית (בהשמטה בסוף הספר), ד"ה ויבדל אלקים כו'. שהשם אלקים הוא המבדיל כו', ועפ"ז מ"ש שיתרון לחכם כו', ועפ"ז י"ל מ"ש במ"ר¹ שהרשעים הם קודם לשמן והצדיקים שמם קודם, והוא שזוית ד', ועי' בדף ראשון לחידושי בשם הרבי מלובלין².



מה שאנו אומרים אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב. מפני שמנין האותיות שלהם הם כ"ו כמנין שם הוי"ה ב"ה, וזהו רמז גם כן בפסוק לולי יהו"ה שהיה לנו, ר"ל שאם לא יהיה האותיות מכוון למנין השם הוי"ה ב"ה, אז יאמר נא ישראל, כמו שקרא לו הקב"ה, ודו"ק כי נכון הוא^(*).

(ראשי בשמים, לך לך, דף י.)

פרשת לך לך, ד"ה מה שאנו אומרים אלקי אברהם כו'. עיין בספר מגלה עמוקות בזה מה שכתב [שאין] חותמין בכולן, עיין שם היטב³.



1. אסתר ו ב.

2. לא מצאנוהו לעת עתה.

3. זה לשון הרב בעל מגלה עמוקות בפרשת לך לך: 'במדרש רבה ואעשך לגוי גדול, ז"ש אלקי אברהם, ואברככה ז"ש אלקי יצחק, ואגדלה שמך ז"ש אלקי יעקב, יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר והיה ברכה כן חותמין ולא בהם, מקשים, הלא יותר טוב שיהיו חותמין בכולן ויזכה גם בנו ובן בנו לחתימה ויהיה כמותו, שבכל אדם מתקנא חוץ מבנו, וזה כל אדם מבקש שיגדל כסא של בנו מכסאו, ומתחילה בישרוהו שיזכו כולם שיהיו אומרים אלקי אברהם יצחק ויעקב ואח"ז לצעורי בא וכו', עיי"ש מה שתירץ.

ונראה שהרב בא להעיר שהמגלה עמוקות הקשה מדוע אין חותמין בכולם ואילו הראשי בשמים בא לבאר מדוע בגוף הברכה כן מזכירין את כולם.

וחנה שלשה אנשים נצבים עליו כו'. ופירש רש"י ז"ל אחד לרפאות את אברהם כו' ואחד להפוך את סדום, והקשה חותני הרב הק' הר"י מראדוויל זצ"ל, מפני מה בא זה המלאך של הפיכת סדום אצל אברהם אבינו ע"ה(*) וכו'.

(ראשי בשמים, וירא, דף יב:)

פרשת וירא, ד"ה והנה שלשה אנשים. פי' רש"י אחד לרפאות את אברהם אבינו ואחד להפוך את סדום, וקשה למה בא זה המלאך לאברהם אבינו ע"ה, ושמעתי ג"כ לתריץ בשם אדמו"ר הגאון הקדוש [החידושי הרי"ם] מגור זצ"ל⁴, דהנה כשהלך המלאך להפוך את סדום הלך ג"כ מלאך אחד להציל את לוט, והיה המלאך מתווכח עמו שאינו כדאי להציל, והשיב לו מחמת שעתיד דוד המלך לצאת ממנו, על דרך שאיתא [במדרש]⁵ מצאתי את דוד עבדי, והיכן מצאתיו, בסדום, אמר לו והלא כתיב עמון ומואב לא יבואו בקהל ה', והשיב לו עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית, והשיב לו על דרך שאיתא ביבמות דף ע"ו ע"ב⁶ שהיה מתווכח דואג עם אבנר וא"ל משום דכתיב על דבר אשר לא קדמו נאסרו לבוא בקהל ה' ואין דרכה של אשה לקדם, השיב לו דואג היה לקדם נשים לקדמה נשים, ומסקינן כל כבודה בת מלך פנימה, והמלאכים בהתווכחם נשאר אצלם לילך לגדול הדור להכריע בזה⁷, וכשבאו אצלו ושאלוהו איה שרה אשתך, ויאמר הנה באוהל, והיינו כל כבודה בת מלך פנימה, וכמ"ש ביבמות שם דמהאי קראי מפורש שם דאין דרכה לצאת והיינו כל כבודה

4. ד"ת זה מובא בספר ליקוטי הרי"ם (עמ' מט במהדו' ד') בשם ספר מוצל מאש מספר הזכות ליקוטים ומכתבי חסידים, וכן הובא בחי' הרי"ם וגור אריה ובליקוטי יהונתן (כג) ובוילקט יוסף (לא) ובשיח שרפי קודש (ח"ה).

5. בראשית מא ד.

6. זה לשון הש"ס שם: א"ל דואג האדומי עד שאתה משאל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו שאל עליו אם ראוי לבוא בקהל אם לאו מאי טעמא דקאתי מרות המואבית א"ל אבנר תנינא עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית אלא מעתה ממזר ולא ממזרת ממזר כתיב מום זר מצרי ולא מצרית שאני הכא דמפרש טעמא דקרא על אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים דרכו של איש לקדם ולא דרכה של אשה לקדם היה להם לקדם אנשים לקראת אנשים ונשים לקראת נשים אישתיק מיד ויאמר המלך שאל אתה בן מי זה העלם התם קרי ליה נער הכא קרי ליה עלם הכי קא אמר ליה הלכה נתעלמה ממך צא ושאל בבית המדרש שאל אמרו ליה עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית וכו' מכל מקום קשיא הכא תרגמו כל כבודה בת מלך פנימה במערכא אמרי ואיתימא ר' יצחק אמר קרא ויאמרו אליו איה שרה אשתך וגו'.

7. בשיח שרפי קודש (ח"ב עמ' צח) ובאמרי אמת ליקוטים (ב"מ פו:) הוסיפו שהמלאך אינו יכול לעשות דין קודם שהוא מוסכם כן למטה [א.ה. טעם הדבר אולי י"ל מפני שתורה לא בשמים היא], ועי' שיטמ"ק בנדרים (מ. ד"ה דלא ליתרע) שדברים שלא ניכר מחשבתו ממעשיו אין עונשים בשמים עד שיכריעו למטה.

כו', ממילא נפשט להם הלכה, כמ"ש שם דדריש עמוני ולא עמונית, ע"כ בא גם המלאך הזה, וא"ש.



ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחותי היא. כתב בזה הקדוש דאברהם ידע שהשכינה לא תניח שתבוא שרה לידי איסור. (וסרה בזה קושית הרמב"ן ז"ל על מ"ש אברהם אחותי היא). אך אבימלך דלא ידע שהיא אשתו שפיר אמר הכתוב כי בתם לבבך עשית זאת ואחשוך כו' כיון דלא ידע ליכא בחירה ושייך במחון שבטח אברהם כי לא יתן השי"ת לנגוע אליה והצילה השי"ת. וכוונת אברהם במה שאמר אחותי היא בכדי שלא יהיה בחירה ואיכא הצלה. ודו"ק.

ויאמר אלקים אל אבימלך כו'. ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי. ויש לפרש על דרך שאמרתי התירוץ אצל פרעה על קושיית הרמב"ן ז"ל שהקשה הלא אברהם אבינו ע"ה היה לו במחון על השי"ת ולמה הוצרך לומר אחותי היא. ותירצתי על דרך מה שנודע כי כשיש הבחירה אזי אין השי"ת עלול לעשות לו נס אלא כשאין הבחירה אז השי"ת לא יתן לעשות זה הדברי". וזה שאמר לו השי"ת ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת ומפני זה ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי כי משום שהיה בתום לבבך רצונו לומר בלא בחירה ולא היה ליצר הרע מקום שליטה עליך לכן מנעתי אותך מלחטוא לי. וגם עשיתי ניסים לשרה ולא נתתיך לנגוע אליה. כנ"ל.

(ראשי בשמים, וירא, דף יג.)

פרשת וירא, ד"ה ויאמר אברהם, ובסמוך ד"ה ויאמר כו'. עי' בספר תיבת גומא שכתב מכוון כמ"ש המחבר ז"ל, עיי"ש⁸.



8. זה לשונו שם בפרשת וירא אות ה: אגדה. ואחשוך גם אנכי מחטוא לי. בחירה קשה לבטל, הכל בידי שמים כו' אמנם שוגג לאו בחירה מקרי ויכול ה' למנוע, וז"ש השתא בהמת"ן של צדיקים כו' כ"ש צדיק עצמו, רמז בהמיות הגוף טועה דימה שזה שומן אין הקב"ה מניח לו לאכול, כ"ש כשנפש טועה כמו בית שמאי ובית הלל מחולקים אלו ואלו כו' והלכה כבית הלל לא עשו בית שמאי כדבריהם, רגלי חסידיו ישמור, צרור קטן שאדם דש ברגליו שוגג, עון עקבי יסובני. ז"ש בשביל שאתה שוגג לא בחירי לכן אחשוך, ומיהו אם היה מזיד היה צריך זכות גדול, וזכות אברהם ושרה דיו, אבל עתה א"צ כ"כ, והבן.

מכרה כיום את בכורתך לי. המפרשים מקשים איך שייך לומר על יעקב אבינו שיטול הבכורה מעשו במרמה. ויש לתרץ שפירוש כיום כמו שהוא עכשיו, ובעת הזאת היה עשו רשע כמו שאמרו רז"ל במדרש, אבל כשיהיה צדיק אז הוא יחזיר לו ואם כן היה על תנאי ולא היה במרמה⁽⁹⁾, והבן.

(ראשי בשמים, תולדות, דף יז:)

פרשת תולדות, ד"ה מכרה כיום כו'. ע"ש, תיתי לי שבענייני כוונתי בזה זה זמן כביר, ועי' בה"א בזה שהביא את המ"ר שהברכה תלוי בבכורה ע"ש⁹, לפי"ז יש לכוון מה שחשב יצחק אבינו לעשו צדיק כו' ה"מ כיון שהיה הבכורה על תנאי וה"מ כשהוא צדיק הרשע והיינו כיום משא"כ כאשר תריד כו' וא"כ אין בכורה ותלוי ג"כ הברכה א"כ כאשר יעשה תשובה שוב חל הבכורה והברכה [-].

אמא

באופן אחר יובן על דרך שכתב האר"י ז"ל על פסוק מלוה ה' חונן דל. מי שהוא חונן דל הוא מחבר את השם הוי"ה ב"ה, שהפרומה היא בחינת יו"ד, ויד העשיר חמש אצבעות הוא ה"א, ופשיטות יד של העני הוא וא"ו, ומקבל בחמש אצבעותיו היא ה"א, עכ"ל האר"י זלה"ה. ואמרו ז"ל מיום שחרב בית המקדש אין העולם משתמש אלא בשתי אותיות השם הראשונות שהוא י"ה, והוא משום שנוטל הברכה שעיקר הברכה הוא משם ו"ה כידוע, והוא כוונת רז"ל במדרש רות מה שכתבו יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעה"ב, כיון שהעשיר הוא מתקן שם י"ה והעני מתקן השם ו"ה שמשם הברכה באה⁽¹⁰⁾. וז"ש הכתוב נתן נתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו, שאתה חושב שאתה הוא הנותן והנתינה הוא ממך, ונהפוך הוא, כי הוא נותן לך, כיון שבגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך, שהעני ממשיך עליך את הברכה ממקור הברכות שהוא שם ו"ה. ועל ידי זה שם הוי"ה כולו הוא אלקיך. והוא שאמר המדרש ויתן ויחזור ויתן. כלומר כי מה שאתה נותן לעני צדקה הוא חוזר ונותן לך הרבה יותר כי יותר מה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעה"ב. שהוא ממשיך עליך את הברכות מקור הברכות משם ו"ה כנ"ל. והבן זה.

(ראשי בשמים, תולדות, דף יח:)

פרשת תולדות, ד"ה באופן אחר בשם האר"י ז"ל כו'. יש לומר דמשום הכי מצות צדקה בסתר [מובחר] הוא, ע"פ מה שכתוב בספרים הקדושים דמצוה היא שם הוי"ה¹⁰,

9. אולי הכוונה לבראשית רבה ס"ז סוף"ב א"ר לוי לפי שהיה אבינו יצחק מתפחד ואומר תאמר שלא עשיתי כשורה שעשיתי את שאינו בכור כיון שאמר את בכורתי לקח אמר יאות ברכת.

10. עיין אור החיים ויקרא פר' אחרי פרק יח פסוק ד, זה לשונו: על דרך מה שאמר התנא האלוקי רשב"י ע"ה

חציה באיתכסיא - 'מצ' בא"ת ב"ש 'י"ה', ודאי עיקר המצוה בזה במתכסיא מהנותן¹¹,
עי' ביו"ד ה' צדקה¹².



או יאמר וישב יעקב כו'. על דרך דאיתא במדרש ב"ר רבי שמעון בן לקיש משום ראב"ע לכו
וראו מפעלות אלקים בן נורא עלילה על בני האדם, ובתיב בתריה הפך ים ליבשה למה
וישנאו אותו בשביל שיקרע להם הים, פסים פס ים, עכ"ל המדרש. ומקודם נבאר הגמרא דפ"ק
דחולין ר' פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויים כו' פגע ביה בגינאה נהרא אמר ליה גינאה
חלוק לי מימך ואעבור כך א"ל אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני אתה
ספק עושה ספק אינו עושה ואני ודאי עושה, א"ל אם אי אתה הולך גזורני עליך שלא יעבור
בך מים לעולם, עכ"ל הגמ'¹³). והענין הוא שיש חילוק בין קיום רצונו של מקום מדברים הטבעיים
שהם לא ישנו את תפקידם לעולם, וז"ש חק נתן ולא יעבור, וכל הדברים הטבעיים אינם יכולים
לצאת מבחירתם, וכמ"ש רז"ל כלום שינתה הארץ ממדותיה (שירעו בה חטים ותצמיח שעורים),
מה שאין בן באדם הבחירה היא חפשית, שבידו לעשות דבר ח"ו היפך רצונו ית"ש, וכמ"ש
רז"ל הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ובדבר הזה יש להדברים הטבעיים יתרון מעלה מבני
אדם, ולכך אמר לו גינאה נהרא אתה ספק עושה שהבחירה נתונה בידך וכו'.

(ראשי בשמים, וישב, דף כד.)

פרשת וישב, ד"ה או יאמר כו'. עש"ה דברים נחמדים ואמתיים לפרש הגמרא דרבי
פנחס בן יאיר דחולין, ועיי' במד' במ"ש ד' צילך¹³, ועיי' בשו"ת חת"ם או"ח סי' יד
מ"ש בשם המדרש במ"ש אקרא לאלקים עליון [לא] גומר עלי¹⁴, ובש"ך יור"ד סי'

(זוה"ק ח"א קע:) כי רמ"ח איברי האדם ושס"ה גידיו הם כנגד מצוות לא תעשה ועשה ובעשות האדם מצוה
באותו אבר שנעשית המצוה שורה בו שם הוי"ה יתברך, כי המצוה היא אותיות שם הוי"ה חציה מגולה והוא סוד
עלמא דאתגליא, וחציה מכוסה סוד עלמא דאתכסיא, כי אותיות מ"צ בא"ת ב"ש הם י"ה.

11. היינו שעפ"י המבואר בראשי בשמים בשם הארז"ל שהפרוטה ויד הנותן הם ה"ה והענין הוא הו"ה, היות
ועיקר המצוה באתכסיא מן הנותן נרמז ה"ה'ק בא"ת ב"ש בתיבת מצוה, וזה המעלה במה שהנותן אינו יודע
למי נותן אעפ"י שהמקבל יודע ממי קיבל, אף שגם במתן בסתר מהמקבל איכא טעמא רבה, משום הלבנת פנים.

12. סי' רמט סעי' ו-ט.

13. תנחומא משפטים יט: ואם הוא שלם בתורה ובמעשים טובים הקב"ה משמרו שנאמר (תהלים קכא) ה' שומרך
ה' צלך על יד ימינך.

14. זה לשונו: אבל האמת יורה דרכו כי זה הכל נבנה על כללא דכייל ירושלמי לאל גומר עלי ומייתי ליה ש"ך
סי' קפט סקי"ג, והשו"ש דהטבע משועבדת לתורתנו הקדושה וכו', וכן מי שנעשה בן י"ג שנה ויום א' עפ"י טבע

קפ"ט אי' שהטבע משועבד להתורה, ויש להסביר כמו שמצינו דמבע הקשה הוא ברזל ועכ"ז באש יפוצצנו ולכל אשר יחפוץ יעשנה, כ"כ התורה הלא דברי כאש ובהשגת התורה נעשה כאש והיינו [-], וז"ש זוכה לדברים הרבה¹⁵, היינו שמנצח לדברים, עד"ש ולא זכיתי¹⁶, הצדיקים יכולים לבטל הטבע בכח התורה ועי' בהקדמה לשו"ת הרי בשמים בענין זה¹⁷.

סג

ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו. עיין באוה"ח מה שהקשה, ולענ"ד נראה על דרך ששמעתי מחותני הרב הקדוש וצלח"ה שכל נו"ן שערי בינה נמסרו למשה רבינו חוץ מאחד, הכוונה על האחד הנעלם מכל השבעה מדות, ומשום זה לא אמרו שמ"ט שערי בינה נמסרו לו, עכ"ד. וזאת המדרגה לא ישיג שום אדם בחייו, כיון כשישיג זאת המדה מיד הוא אחד בחיי העולם הבא. וזה שכתוב ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, פירוש שנאצלו מחיי עולם הזה, ומפני זה ויחזו את האלקים, שרומז לשער הנו"ן. וחיים לנו ולכל ישראל, אמן(*).

(ראשי בשמים, משפטים, דף מט:)

פרשת משפטים, ד"ה ואל אצילי בני ישראל כו'. ועי' בס' הזכות פ' [אחרין מות מ"ש בזה]¹⁸.

סג

חזקה שהביא ב' שערות ונמלכו ב"ד ועיברו אפילו בדקנו ומוצאים בו שערות הרי הם שומא ואם כבר אכל חלב ונתחייב חטאת או מלקות נפטר מחיובו ע"י עיבור ב"ד וכו' וכל זה ביאר להדיא בתשו' מהר"י מינץ סי' ט דמיית ש"ך הנ"ל ונאריך בדבריו לקמן אי"ה, והיינו דחידש לן ר"פ בסנהדרין הנ"ל שמע מינה שתא בתר ירחא אזיל דהוה סד"א דמטעם לאל גומר עלי ישתנו העתים ג"כ קמ"ל כיון שזה אינו נוגע לתורה משום הכי עולם כמנהגו נוהג לענין קור וחום, ומשו"ה מספקא ליה לר' יוחנן בר"ה טו הנ"ל כיון דשתא בתר ירחא אזיל וצינה וקור במקומו עומד א"כ אין האילנות חונטים בט"ו בשבט דלבנה אלא בט"ו דחמה, ופשיט ליה דלא כן הוא אלא כיון דזה דבר הנוגע לתורתנו הקדושה משועבדת הטבע לתורה ודיניה, וחונטים האילנות כמו כרוב השנים בשבט הסמוך לטבת, ומי שאמר לשמן וידליק אומר לחומץ וידליק והקור לא יזיק, והיינו דכ' תוס' ישראל מונין ללבנה והטבע משועבדת לה.

15. כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה (אבות פ"ו מ"א).

16. לכאורה הכוונה למה דאי' בברכות (פ"א מ"ה) ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, היינו שראב"ע לא ניצח את חכמים החולקים שתאמר יצי"מ בלילות עד שדרשה בן זומא ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות.

17. שו"ת הרי בשמים לרבי אריה ליב הורוויץ מסטאניסלאב בהקדמה שנקראה בשם 'ראש ההר'.

18. לכאורה הכוונה לדרוש שיש שם: בעזה"י מה שחנני הש"י ברחמי ב' אייר רכ"ה לפ"ק.

דבר אל בני ישראל ואמרת וכו' ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצית. איתא במס' מנחות (פרק התכלת) דאין התכלת מעכב את הלבן, דאף על פי דאין לנו עתה חומי תכלת מחוייבין אנו על כל פנים בחומי לבן. וזהו רמזה לנו התורה ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, כלומר חומי לבן דבר זה יעשו לדורותם, כי מצות ציצית בחומי לבן על כל פנים נוהג גם לדורות. והוסיפה התורה לאמור ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, כלומר שהמצוה גם כן לתת בתוך הציצית חומי תכלת, אמנם מצות חומי תכלת יהיה רק לכם לציצית בזמן שהיה בית המקדש קיים והיה תכלת מצוי לנו, אבל לא לדורות, כמבואר, וזהו שאמר פתיל תכלת והיה לכם לציצית, והבין זה כי נכון הוא^(*).

(ראשי בשמים, שלה, דף עג:)

פרשת שלח, ד"ה דבר אל בני ישראל כו' לדורותם כו'. עי' באור החיים שמכוונים לדברי המחבר ז"ל¹⁹.



ויקח קרח. ואמרו רז"ל במדרש רבה קרח שפיקח היה מה ראה לשמות זו, ראה שלשלת גדולה יוצאת ממנו שמואל ששקול כנגד משה ואהרן אמר בשבילו אני ניצול ולא ראה יפה ומשה היה רואה^(*). יתכן לפרשו על דרך שאמרו רז"ל במס' מגילה שלא רצה דוד להרוג את שמעי מפני שראה שעתיד מרדכי לצאת ממנו, ואם כן לא היה לו למשה להעניש גם כן לקרח, ובשביל זה כתבו אבל לא ראה יפה, לפי שבניו יעשו תשובה (ובניו כבר היו בעולם), אבל משה היה רואה זאת, ואם כן איפוא יפה עשה משה, והבין.

(ראשי בשמים, קרח, דף עד.)

פרשת קרח, ד"ה ויקח קרח. כתב רש"י פי' ולא ראה יפה, פי' עד"ש כל הנגעים אדם רואה [חיון מנגעי עצמו] כו'.



¹⁹ במדבר פרק טו פסוק לח, זה לשונו: עוד ירצה בהעיר למה כתב לדורותם באמצע פרטי המצוה, אכן לצד שיש במצות ציצית שני דברים הלבן והתכלת, הלבן ישנו בכל זמן, והתכלת יש זמן שאינו מצוי, ונתחכם ה' ואמר לדורותם קודם זכרון התכלת, לומר שהלבן לדורותם, אבל תכלת כשאינו בנמצא אין חיוב בו, והגם שהתכלת אינו מעכב את הלבן ולא הלבן את התכלת (מנחות לח), אף על פי כן הלבן הוא בנמצא לדורות בלא הפסק, מה שאין כן התכלת. עכ"ל.

גם הגר"פ פערלא בביאורו לרס"ג (ח"א ריש עשה ז) כתב כן וראה בית יוסף בספרו אור צדיקים (פר' שלח) ומהר"ם אלשיך שכתבו כן.

ויודע דעת עליון. בזה"ק איתא שהסימן הוא כשהאדם משבח את עצמו שהוא יודע בודאי אינו יודע מאומה^(*). וברמב"ם איתא שתכלית היריעה שלא נדע היינו בהשכלת אמתו הוא שלא נדע, והנה כשאמר בלעם ויודע דעת עליון ומשבח את עצמו בודאי שלא היה יודע, והוא שלא נדע, ודו"ק.

(ראשי בשמים, בלק, דף פג.)

פרשת בלק, ד"ה ויודע דעת עליון. בזה"ק כו' ע"ש דף קצ"ג דלא ידע איהי רב²⁰, וברמב"ם תכלית הידין^(*) עה שלא נדע].



במס' שבת פרק ר' עקיבא כפה עליהם החר כגיגית, והקשו בתוס' למה נצרכו לכפיית החר הלא אמרו בעצמם כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע^(*). ויתכן לתרץ על דרך שאמרו חז"ל כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו, שהוא שוכן את דכא ושפל רוח. והנה ענין כפיית החר היתה שילמדו בשפל רוח ובענוה, כמו שאמרו חז"ל לא בשמים היא, שאין התורה מתקיימת במי שמתנאה וכו'. ומפני זה היה צריך לכפיית החר כדי שילמדו התורה בענוה, וזהו מה שאמרו במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שבא בכל פמליא של מעלה שלו בעת קבלת התורה, שם אתה מוצא ענותנותו בכפיית החר, והבן.

(ראשי בשמים, ואתחנן, דף צא:)

פרשת ואתחנן, ד"ה במס' שבת כפה עליהם הר כגיגית כו'. הקשו התוס' הא אמרו נעשה ונשמע כו', הנה מובא בשם האר"י דמש"ה היה כפיית החר, דבזה תועלת [-]

20. זה לשון הזוהר (ח"ג דף קצג:): 'ההוא רשע דבלעם, שבוחי משבח גרמיה בכלא, ועם כל דא גניבו דדעתא קא גניב, ואסתלק במלוי, במלין זעירין הוה עביד רברבין, מה דאמר, על אינון דרגין מלין מסאבין הוה אמר, וקשוט אמר, אבל ההוא רשע הוה אמר ומשבח גרמיה בארח סתים, ואסתלק במלוי, דכל מאן דהוה שמע, חשיב דאסתלק על כל נביאי עלמא, דכתיב שומע אמרי אל ויודע דעת עליון, מאן גבר בעלמא דהוה שמע מפומיה מלין אלין, דלא חשיב דלית בעלמא נביאה מהימנא כגיניה. וקשוט הוה, והכי הוה, נאם שומע אמרי אל, הכי הוה, ויודע דעת עליון, הכי הוה, וההוא רשע הוה אמר על דרגין דאתדבק בהו, שומע אמרי אל, מלה דאיהו בסליקו עלאה. והכי אמר, שומע אמרי אל, האל לא כתיב, דהא (תהלים יח לא) האל תמים דרכו, אבל סתם אל, אל אחר איהו, (שמות לד יד) כי לא תשתחוה לאל אחר, שומע אמרי אל, מלה זעירא איהו, ודמי למאן דלא ידע דאיהו רב ועלאה, שומע אמרי אל, ההוא דאקרי אל אחר, דכתיב כי לא תשתחוה לאל אחר. ויודע דעת עליון, על כל דרגין דמסאבו, אינון דמנהגי ארבא דימא וסערה, ארבעין חסר חד אינון, וההוא רב החובל דכלהו מתנהגי על ידי, איהו עליון על כלהו, בדא הוה מתדבק ההוא רשע, ואמר דהוה ידע דעת עליון, דרגא דאיהו עליון על כולהו מנהגי ארבא, מאן שמע הכי דלא אתבהיל בדעתיה, ויימא דלא הוה כגיניה בעלמא, אלא ההוא רשע משבח גרמיה בארח סתים, ואמר מלי קשוט, וגניב דעתא דבני עלמא'.

לעולם, דבאונם נאמר לא יוכל לשלחה כל ימיו, יש להבין בזה על דרך שאי' בספרים הק' דהנה התורה הוא שכל העליון, ויש בה מצוות שמימיות ומצוות שכליות אשר שכל האנושי ג"כ מחייב לאוסרן, כגון איסור דנידה וכדו', אכן החיוב בקיום התורה רק מטעם צווי הש"י, ונאיתי שפיר אם בחוקתי תלכו, ואי' כס' עיקרין²¹ והמשך שם, ועי' כס' יד יוסף דרפאות הם לשריך כו'²², והיינו אפי' השכליות ג"כ יהיו כן משלימות התורה מחלק מצוה, ועד"ש כאשר צונו ד', ועי' כס' בני יששכר חודש סיון דף עז'²³ דמרומו במ"ש כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום תשמרון לעשותה, דהיום מצוות השכליות, דיהיה הקיום מטעם ציווי השי"ת ולא מטעם שכלו, ועיי"ש שכתב הטעם בזה, דכל דבר שנעשה ע"ד שכל אנושי יוכל להיות סוף וקץ לדבר, והוא

21. עיי"ש מאמר ג' פרק כז.

22. נוסף כאן בצד הגליון.

23. בני יששכר מאמרי סיון מאמר ה' מעלת התורה אות כב, זה לשונו: אשובה עוד לבאר לך טעם להפלא שהתנוסס השם יתברך עמנו בשעת מתן תורה לראות את הנשמע, והוא לדעתי על פי מה שכתבתי בפסוק (דברים ח א) כל המצוה אשר אנכי מצוה היום תשמרון לעשות, הנה אשר ציויתיך מיביע ליה, וכן בפסוק (שם יא יג) והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם היום יש לדקדק כנ"ל, וכתבנו בזה, דהנה התורה היא חכמה אלקית, שכל אלקי, הנה מחייבים אנחנו לקיים כל מצוותיה באופן הנאות לתורה האלוהית דהנה יש בה מצוות שמימיות ומצוות שכליות אשר שכל האנושי גם כן מחייב אותם, ואפילו אומות העולם מענישים על זה הדבר על פי נימוס ותיקון המדינות ויישוב העולם, כגון איסור גניבה וגזילה וניאוף ורציחה, והנה להיות שהתורה היא שכל אלקי, אפילו מצוות השכליות לא יקיימם מטעם השכלית רק מצד השממית היינו כאשר צונו ה' אלקינו, וזהו כל המצוה אשר אנכי מצוה היום תשמרון לעשות, רצונו לומר תשמרון לעשותם מפאת מה שאנכי מצוה, ואפילו השכלית לא תקיימם מצד מה שהשכל מחייבן, רק מצד מה שאנכי הוא המצוה על הדבר, וכן הוא הפירוש והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה וכו', הבן הדבר, והוא הנפסק על פי רוב הפוסקים להלכה (או"ח סי' ס) מצוות צריכות כוונה לכוין לקיים המצוה כאשר צונו ה' אלקינו, לא מפאת מה שהשכל מחייבן, לא מפאת מורא מעונש הסנהדרין והבית דין והמלך והמדינה, וחוצ' לזה הנה יש בזה סגולה נפלאה כמו שכתבתי לך, אך הוא דכל דבר הנעשה על פי יסוד שכל האנושי, הנה יוכל להיות סוף וקץ לדבר כיון שהוא מפאת שכל האנושי שיש לו תכלית והנה הוא בסכנה שבאיוזה זמן מן הזמנים יבוא ח"ו לעבור את פי ה', כמו שתראה אריסטו היווני שהיה החכם הגדול שבאומות וסיפרו מדותיו שגינה כל חמדות תבל, רק הכל במדד ומשקל להכרח הקיום, ואחר כך סיפרו עליו שנלכד בתואר אשה יפה וזה היה סיבת מותו. והוא לבעבור שכל מדותיו ותמימות דרכיו לא היו מצד ציווי הש"י בתורה רק מפאת שכל אנושי שיש לו תכלית וסוף, מה שאין כן אנחנו בני ישראל בנים לאל חי, תמימות דרכינו הוא מצד המצוה ב"ה ושכל אלקי הוא אין סוף, הבן הדבר וכו'.

השכל האנושי. אחרי הראנו ה' אלקינו את כל דברי התורה הזאת וכי זה כל האדם הישראלי לקיים את כל דברי התורה אפילו מצוות השכליות מצד המצוה שהשמיענו את כל המצוות האלה (לא מצד השכל האנושי), והנה זה נקרא שמיעה שהוא קבלה מסיני שכל אלקי, מה שאין כן דבר הנעשה על פי התחייבות השכל האנושי נקרא ראייה (כענין רואה אני את דברי אדמו"ן), הנה זהו ענין הנרצה בשעת מתן תורה וכל העם רואים את הנשמע, אשר חוש הראות חלץ את בגדיו שהוא השתמשות בחוש ובשכל כמבואר, ולבש עצמו בבגדי חוש השמע לעשות כל דברי התורה בבחינת שמיעה וקבלה מסיני דייקא כאשר צונו ה' אלקינו, הבן הדברים.

בסכנה שבמידה ודן, יבוא ח"ו לעבור עיי"ש, וי"ל בזה כמ"ש בעל עקידה²⁴ דשורש השכל נמשך אחר הרצון, והיינו דעיקר הרצון להיות סור מרע ועשה טוב דאז נמשך השכל אחריו גם כן גם אצלו בשורש הרצון לא בקל יוכל ליפול ברשת הקלקולים ואז יהיה נמשך השכל ג"כ אחריו והיינו כשאין בא לכלל כעס שבא לכלל טעות בכל האחת ר"ל, וע"כ מובן הא שעיקר שלא יהיה הקיום התורה מחמת שכלו דזה יוכל להבטל [-] עיקר הרצון בקיום המצוה ועד"ש במד' לכל תכלה ראיתי קץ כו' ועפ"ז י"ל הכוונה במ"ש האר"י שהתועלת היה שיהיה שלא מחמת הרצון השכליות לבדם רק מציוי המלך מלכי המלכים [-] ועי"ז יהיה קיום ועד"ש לעולם ד' דברך ניצב בשמים.

סג

וענו ואמרו ידינו לא שפכה את הדם הזה וענינו לא ראו. במס' סוטה אמרו רז"ל וכי תעלה על דעתך שוקני בית דין שופכי דמים הם אלא לא ראינוהו ופטרנוהו בלא מוזנות ובלא לוויה. והקשה המהרש"א ז"ל בחידושי אנדרות, וכי משום שמלוים אותו ד' אמות פטורים הם משפיכות דמים, ומפרש המהרש"א ז"ל שבוה המצוה שמלווהו בורא מלאך שמשמר אותו בדרך, בסוד כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך וכי(*).

(ראשי בשמים, שופטים, דף צז).

פרשת שופטים, ד"ה וענו ואמרו כו'. והקשה המהרש"א כו' שבוה המצוה שמלווה בורא מלאך שישמור אותו בדרך, עי' במ"ר פר' בא עשה מצוה אחת²⁵, ועי' בס' הזכות פ' שופטים בר"ח אלול כו'.²⁶

סג

24. מובא הרבה בספר עקידת יצחק לרבי יצחק ערמאה, ראה שם בשער ח ובשער עג וכהנה רבות.

25. בתנחומא ויצא פ"ג; ויצא יעקב זשה"כ (תהלים צח) כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך א"ר מאיר עשה אדם מצוה אחת מוסרין לו מלאך אחד עשה שתי מצוות מוסרין לו שני מלאכים עשה מצוות הרבה מוסרין לו מלאכים הרבה שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך וגו' ולמה כדי לשומרו מן המזיקין שנאמר יפול מצדך אלף וגו'.

26. זה לשונו: כמו שאמר האר"י ז"ל שבא מהר"ש לפניו וקם והרבה לו כבוד, וחקר רח"ו ז"ל ואמר לו שעשה מצוה שהיה רגיל רפב"י לעשות, ונתחבר נשמתו עמו לעזרו, ובפניו עמד אר"י ז"ל ע"ש, ולזאת נראה כשאדם עושה ג"ח כראוי, מתחבר עמו אברהם אע"ה, ומזה בא רפואה ע"י ביקור חולים שע"י ג"ח בא עמו נשמת אברהם אע"ה, שכשחולה רואה אוהו מתרפא כמ"ש חז"ל ועכ"פ הוא מקצת רפואה, כפי ערך כוונת המצוה של המבקר, גם הוא מצוה שהשי"ת עשאה, הלואי ונוכח לאיוו הארה קדושה מהנ"ל.

החכם עיניו בראשו. וקשה בקושית המדרש, והכסיל עיניו ברגליו, הלא כל בני אדם הוא עיניהם בראשיהם, ויתכן לפרשו על דרך מאמרם ז"ל עינא וליבא תרי סרסורי דעבירה הם, העין רואה והלב חומד, ואם כן אצל שאר בני האדם העין אינו בראשו אלא בלבו, אבל החכם עיניו בראשו^(*), והבן.

(ראשי בשמים, קהלת, דף קמ:)

קהלת, ד"ה החכם עיניו בראשו. עי' מדרש קהלת, ותוכן הכוונה דמי שהולך אחר תומת לבו דומה כאילו היה לו עיניו בלבו ואינו מתבונן במ"ש ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ואחרי לבבכם בהרחק בחי' הראיה, ובחי' החושב בחלק בהבלי עוה"ז, ושוכחים את האמת בהבלי הזמן, יש החכם עיניו בראשו שלא לילך אחר תאוות לב, עד"ש בכל דרכך דעהו, ועד"ש במדרש בראשו של דבר ולא בסופו, ועיין מדרש פרשת דברים, ואשימם בראשיכם, למה הדבר דומה לנחש הוה שאמר הזנב לראש אני אלך תחילה כו' מצא גומא [של מים] ונפל לתוכה, מצא קוצים ונפל לתוכם, מי גרם להם רק כשהן אינם נשמעים לגדולים, אבל להיפך הם ניצולים, פי' על עד"ש יש ג"כ לכוין במ"ש החכם עיניו בראשו והיינו ע"פ איזהו חכם הלומד מכל אדם, ומי שיש ג"כ ומ"מ דרך החיים הטוב ונקרא עיני העדה, וא"כ הוי ע"ד המשל בנחש שהולך אחר הזנב ונפל בכל דבר והיינו וכסיל בחושך הולך, והסוף עד"ש בפר' [בין תבא הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב ע"ש בתרגום הוא יהי לתקיף ואת תהי לחלש [-].

מסע

והיה אמונת עתך וכו'. ואמרו רז"ל במס' שבת פרק במה מדליקין, חכמה זה סדר קדשים ודעת זה סדר מטהרות, יש לדקדק, הלוא אמרו רז"ל בבבא בתרא הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות שהוא סדר נזיקין, ולפי זה היה צריך לומר חכמה זהו סדר נזיקין^(*) וכו'.

(ראשי בשמים, ליקוטים, דף קי.)

ליקוטים, ד"ה והיה אמונת עתך כו'. לפענ"ד אפשר שיש ג"כ לכוון דרך בפשימות, דהרוצה להחכים חייב מתחילה להכנס בדרך חכמת התורה בשכל העליון, יעסוק בדיני ממונות, שהיא בדבר הרגיל [אצלן] במבט העולם, אבל עומק החכמה היא קדשים, בשורש שכל העליון, דענין קדשים שהיא ברוממיות הרוחות, ועיין ברש"י ב"מ דף קט ע"ב במה שאיתא התם כי מטית לשחיטת קדשים, פי' רש"י מסכת זבחים שהיא עמוקה, ועי' ב"מ דף קיד בארבע לא מצינא בשיתא מצינא²⁷, ונראה הכוונה

27. וברש"י שם; בארבעה לא מצינא - בגירסא דארבעה סדרין, כגון מועד ישועות נשים שהן נוהגות בזמן הזה

דהיינו, דתחילת ההילוך בחכמת התורה היא בדיני ממונות, ועל דרך שכתוב באבות כך היא דרכה של תורה פת במלח וכו', והנה מצינו בקדשים על [כל קרבן תקריב] מלח²⁸, והיה אכילתו על דרך גדולה וכבוד²⁹, ועיין עירובין נד ברש"י שם³⁰, אכן ראיתי שהמכוון כך היא דרכה של תורה דהיינו בתחילתה להכנס בדרכי התורה בעי הוי גולה למקום תורה, ועל דרך שכתוב במשלי כ' (פסוק יד) 'רע רע יאמר הקונה', דמתחילה להרחיק מרצון התענוגים דאל"כ לא יקבל על עצמו עול תורה כלל, אכן אח"כ יוכל ג"כ [להתענג] בצירוף הלימוד ועי"ז לא יתגשם, דהתורה מגני ומצלי, ועל דרך זה יש לכוון, כמו שכתוב בפתיחה של אורח חיים שויתני ד' לנגדי תמיד.



תורת ה' תמימה משיבת נפש. נבין על דרך שאמרו חז"ל בגמרא. שבדיבור ראשון של העשרת הדברות שאמרו הקב"ה בהר סיני פרחו נשמתן של ישראל והוריד להם הקב"ה מל של תחיה והחיה אותם. ואם כן אלמלא לא החיה אותם היתה התורה נפסקת ח"ו³¹). וזהו פירוש הפסוק. תורת ה' תמימה והוא משום דמשיבת נפש. שהחזיר להם נשמתם בזכות התורה, והבן. (ראשי בשמים, תחלים, דף קי:)

תהלים, ד"ה תורת ה' תמימה משיבת נפש כו'. ע"ש, וכ"כ בענין תשובה ותפילה וצדקה דחוט המשולש אם הוא על דרך הטוב דחוט המשולש בג' לבושי הנפש דמחשבה דיבור ומעשה אז לא במהרה ינתק, והיינו הגם שיש בהם מדרגות למעלה עד אין סוף בגודל כח תשובה עד כלות הנפש עכ"ז תורת ד' תמימה משיבת נפש, והיא מחסדי השמים, להבא ליטהר מסייעין אותו להטות הנפש, ועד"ש בס' הזכות בפ' תרומה בענין בעלי תשובה בשם הזוה"ק שהיא בחילא סגי³¹, כמו המציל מן האש שנושא משא הרבה יותר מכוחו כו', וזה המכוון במ"ש יחי ראובן וא"ל ימות

כבזמן הבית, וקדשים נמי כדכתיב וכל מקום מוקטר מוגש לשמי ואמרינן (מנחות קי:). אלו תלמידי חכמים העוסקין בהלכות עבודה בכל מקום מעלה עליהן הכתוב כאילו מקריבין אותן בבית המקדש, כשיתא מציא - בתמיהה, זרעים אינו נוהג בחוצה לארץ, וכן טהרות.

28. ראה מנחות כא:.

29. זבחים צא. למשחה לגדולה.

30. שם כתב רש"י (ד"ה ל"א) שמצינו בכל הש"ס שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד.

31. זה לשונו שם: אשרי מי שכל ימיו הם הארות שנברא בעבורם לתקן כל יום מה שצריך וזהו שכ' בזוה"ק בא בימים עכ"ז כ' כי בע"ת יכולין בשעתא חדא לפי שהוא בחילא סגי לאתקרבא כמו המציל משריפה ח"ו נושא משא הרבה יותר מכחו, וכמו ראב"ד געה עד כו' ויכולין לחיות בחסד ה', זהו שהתפלל משה רבינו יחי ראובן

שהוא שורש לכל בעלי תשובה, ויתפלל על חסדי שמים שיכולים להתקיים בכלות הנפש, ועיי"ש בפ' חוקת עד סוף המאמר³², ועד"ש קול' ה' בכח כו' וזה [ישנת] עד ה' אלקיך, בתפילה ג"כ, בצדיקים עד כלות הנפש וכמ"ש עד התפשטות הגשמיזם, וכ"כ בצדקה אם הוא על דרך הטוב אף שעושה בערך מכוחו עכ"ז לא יענה מצדקה, והיינו כשהוא בשורש הנפש אז מאירה למטה [-] ועד"ש ששמעתי במד' דמות דיוקן [נו] של יעקב כו', אכן אם אינו על דרך הטוב, אז אינו בטוח במידת [-] שהוא יותר מכח האנושי שלא יבוא למכשול ח"ו, וכשעומד ע"ז אף שהמעשה הוא טוב, כמו תשובה תפילה וצדקה, עם כל זה כיון שמחסר בחוט המשולש בג' לבושי הנפש בשורש שלמעלה, אינו בטוח שמצילו ח"ו, כמה שצריך חסדי שמים ודרך ניסים להגן עליו למעלה, היינו בתשובה בחילא יותר מכוחו, וכן בתפילה יותר מכוחו וכן ג"כ בצדקה ביותר מכוחו, לאשר דלא שייך ע"ז מ"ש קול' ד' בכח כו' לאשר [-] בכח הנפש [-] ברעש הגופים, ולא ברעש ד' על דרך ששמעתי במ"ש במיתת בני אהרן [-] אשר לא צוה אותו, שקשה להבין הא עכ"פ לא מצינו שכתב הציווי להיפך, ושמעתי לאנשים שהיו קדושי עליונים וכל עבודתם במסי"נ עד כלות הנפש [-], נמצא דלא ציוה אותם, לא היה כח להגן על נפשם, כן שמעתי מרבינו המח' זלצבה"י³³, וכשהוא על דרך הטוב בג' לבושי נפש מג' מצות ומצוה אף כשהוא יותר מכח אנושי אבל במחסר זאת אין בטוח בזה, וכ"כ בצדקה אם היא על דרך הטוב אף שיותר מכוח אבל [-] אף הטוב אף כשהוא ביותר מכוחו אינו בטוח שלא יזיק לו כו', ועל דרך זה נלפענ"ד במ"ש בכתובות דף סו בביתו של נקדימון בן גוריון שאמרה רבי פרנסני, [והוא] זכר כשחתמו על כתובתה היה אלף אלפי דינרי זהב מבית אביה חוץ משל חמיה וכו', ומקשה בגמ' ונקדימון בן גוריון לא עבד צדקה, ומתרת הגמ' לכבודו הוא דעבד, ואי בעית אימא כדבעי למיעבד לא עבד וכדאמרי לפום גמלא שיחנא, ועיי"ש במה שכ'³⁴, ואין להקשות הא אמרינן גבי צדקה אפי' שלא לשמה יש שכר עליה כו'³⁵ והכא משמע דלהאי תירוץא דלכבודו אף שעבד כדבעי מ"מ נענש [-], מתריץ דלכבוד הוא שלא לשמה כמו שמתרצין התוס' בפסחים נ ע"ב עיי"ש [-], התוס'

שהוא שורש לכל בעלי תשובה שיוכל לחיות והגם שחי' עפ"י נס יהיה מספר שיהיה שוה לכל אנשים הגם שבא חיותו ממקום הנפלאות שנקרא עד אין מספר, עכ"ז יהיה בבחי' מספר שיהיו שייכים לו כל עניני עוה"ז הנצרכים לאדם.

32. עיין במאמר א' שם ד"ה זאת חקת.

33. אולי הכוונה ששמע כן מהגאון רבי ישעיהו מושקאט מפראגא בעל מחבר ראשי בשמים. וכן כתב גם בשפתי צדיק שמיני אות יב בשם החידושי הרי"ם.

34. לא מצאתי לעת עתה.

35. כבע"ז יח. הנותן צדקה על מנת שיחיה בני.

כתבו זה כשעבד לקנמר והכא היא רק לכבוד³⁶, ולפי הנ"ל בכלל אונם רק אם היה שמחת שהיה על דרך הטוב מה לא היה בכח להגן עליו כמה שהיה יותר מכחו שלא יענה להגן עליו בדרך [-], אבל כפי כחו הוי ניוק מזה, וכן בכל המצות, תורת ד' תמימה משיבת נפש, הכי פירושו, שאם המעשה שעושה היא כפי שכתוב בתורה והחיוב עליו ועושה, לא [-] מוסיף לגופו, כמו בענין צום יוה"כ, אם הוא כאשר המצוה עליו, אבל כשחולל הוא בחוללי שיש בו סכנה ח"ו יוכל להזיק [-], על דרך הכתוב אשר לא צוה אותם, דכתוב אמצות אשר יעשה אותם וחי בהם, ועי' סנהדרין פה כי הוי מטי ר"ע להאי קרא בכי³⁷, וכ"כ הבא ליטהר מסייעין אותו, וכ"כ בענין יום יוה"כ שלא להיות עד"ש [-] כטובל ושרין בידו, כן בתשובה ותפילה וצדקה מקודם, ועל דרך שכתוב [כי] ביום הזה יכפר עליכם כו' לפני ד' תטהרו, ועי' בס' דרושי חפץ דף נט ס³⁸, ועי' חי' מהר"י עניזל בסופו³⁹ עמ"ש ואותי יום יום ידרושון משל כו', ואז הוא כסדר ברמז המועדים הסוכות גם לי שמה לבל יהיה מוכרח להמשיך ואח"ז יהיה שמח בחלקו שנפל עליו עול תורה [-] ואז הוי יום כיפור מחילה וסליחה ויתקיים לך אכול בשמחה לחמך כי כבר רצה אלקים את מעשיך.



איזהו חכם המכיר את מקומו(*). על דרך שאמר הכתוב לך נא אתי אל מקום אחר וכו'. והבן. (ראשי בשמים, ליקוטי אגדות חש"ס, דף קטז).

ליקוטי אגדות חש"ס, ד"ה איזהו חכם המכיר את מקומו. הנה לא מצינו האי לישינא, באבות במ"ח דברים שהתורה נקנית בהם איתא ג"כ המכיר את מקומו והשמה

36. זה לשון התוס' שם: וכאן בעושים שלא לשמה וכדבר יהודה - תימה (דרב) גופיה אמר בפ"ב דברכות (דף יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נח לו שלא נברא ואור"י דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתייחר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד ע"מ לעשות אבל הכא מיירי דומיא דההיא דלעיל יש שפל ונשכר דלא עבד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא שאין מתכוון לשום רעה אלא מתוך עצלות אפ"ה גדול עד שמים חסדו.

37. סנהדרין דף סה: כדתניא ודורש אל המתים זה המרעב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה וכשהיה רבי עקיבא מגיע למקרא זה היה בוכה ומה המרעב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה המרעב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה אבל מה אעשה שעונותינו גרמו לנו שנאמר כי [אם] עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם.

38. לא מצאתי ספר זה, ובראשי בשמים דף נט וס' מביא דרשות עפ"י קבלה על הכתוב 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'.

39. בסוף שו"ת מהר"י עניזל יש דרושים באגדה.

בחלקו, ואיזהו חכם הלומד מכל אדם, ועי' במ"ר ויקרא מוטב שיאמר לך עלה וכו' ⁴⁰,
ובאות פ"ד איזהו חכם הלומד מכל אדם ובתמיד לב. איזהו חכם הרואה את הנולד.



40. (ויקרא רבה א ה) רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי פתר קרא (משלי כה) 'כי טוב אמר לך עלה הנה מהשפילך לפני נדיב וגו' ר"ע מתני לה בשם ר"ש בן עזאי רחק ממקומך ב' ושלשה מושבות ושב עד שיאמרו לך עלה ואל תעלה שיאמרו לך רד מוטב שיאמרו לך עלה ולא יאמרו לך רד רד.

עלי נהר

כְּנַחֲלִים נָטִיז כִּגְנַת עֲלֵי נָהָר כְּאַהֲלִים נָטַע ה' כְּאַרְזִים עֲלֵי מַיִם: (במדבר 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)

כ"ק אדמו"ר ה'נתיבות שלום' זצללה"ה מסלונים*

קנין עכו"ם בא"י להפקיע מתרו"מ

א.

גיטין (מז): אמר רבה אע"פ שאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר שנאמר כי לי הארץ לי קדושת הארץ, אבל יש קנין לעכו"ם בא"י לחפור בה בורות שנאמר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, ור"א אומר אע"פ שיש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מידי מעשר שנאמר דגנך ולא דגן עכו"ם, אבל אין קנין לעכו"ם בא"י לחפור בה בורות שיחין ומערות שנאמר לה' הארץ, במאי קמיפלגי מר סבר דגנך ולא דגן עובד כוכבים ומר סבר דיגונך ולא דיגון עובד כוכבים.

והרמב"ם בהל' תרומות (פ"א ה"י) כתב וז"ל: עכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה, לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, אלא מפריש תרו"מ ומביא ביכורים והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם וכו'. וכתב ע"ז הכס"מ, דאע"ג דבכמה משניות משמע דיש קנין לעכו"ם, לא קי"ל כותיהו, אי נמי דהתם בשלא חזר ולקחה ממנו ישראל, ורבינו מיירי בשחזר ולקחה ממנו ישראל כמבואר בדבריו, וכן לענין הקונה ממנו פירות ומירחן ישראל וכדבסמוך. וכוונתו למה שכתב הרמב"ם אח"כ (ה"א), פירות העכו"ם שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל וכו' אם לקחן ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתן וגמרן ישראל חייבין בכל מן התורה¹.

והקשו האחרונים, שדברי הכס"מ בתי' השני סותרין לדבריו בהל' שמיטה ויובל (פ"ד ס"ט), שכתב שם שעכו"ם שקנה קרקע בא"י ונעבדה בה עבודה ע"י ישראל הפירות אסורין מדין נעבד, ומבואר בדבריו שגם בהיות הקרקע תחת יד העכו"ם אין קנין ואסור לישראל לעבוד בה, וזה דלא כמו שכתב הכס"מ כאן שבהיות הקרקע תחת יד העכו"ם יש קנין.

ולכאורה נראה לבאר דברי הכס"מ, ע"פ מה שכתב הגר"א בהגהות לשו"ע יו"ד (סי' שלא חות ח), דמלשון הרמב"ם נראה דהמח' אם יש קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מתרו"מ היא אם

* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון ג - אלול תשס"ב, עמ' מד. חידו"ת אלו נמסרו ע"י בני המשפחה שליט"א, תשנ"ח להם.

1. עיין בכס"מ בהל' ביכורים (פ"ב ה"ו) שכתב בסתמא כתירוצו השני כאן.

קנין העכו"ם מפקיע הקרקע מקדושת א"י, דלמ"ד אין קנין הרי היא בקדושתה, ולמ"ד יש קנין נפקעה מקדושת א"י. ומש"ה כשחזר ישראל ולקחה, למ"ד אין קנין יש לקרקע קדושת א"י וחייבת בכל מן התורה, ולמ"ד יש קנין הרי ככיבוש יחיד ואינה חייבת בתרו"מ ובכורים מה"ת. ולפ"ז י"ל דאע"ג דלמ"ד אין קנין קנין העכו"ם אינו מפקיע את קדושת הארץ עצמה, אבל בעודה ביד העכו"ם א"א שיחול על הפירות חלות קדושת תרו"מ ושאר מצוות התלויות בארץ, ומשא"כ לענין איסור עבודה בשביעית כיון שהקרקע עצמה היא בקדושתה אסור לעבדה.

ואין להקשות דאם למ"ד יש קנין נפקעה קדושת הקרקע לגמרי והוא כחול, למה ס"ל שאסור לחפור בה בורות, והא המוכר שדהו בחול פשיטא שיכול לחפור בה בורות. די"ל ע"פ מה שכתב בשו"ת הרא"ש (כלל ד' אות א') דעכו"ם שקנה קרקע בא"י אף למ"ד יש קנין נוהגים בה דיני ערלה חדש וכלאים, ובתורת הארץ (ח"ב פ"א אות מ"ג) הביא לבאר בזה, דלאו כל מצוות התלויות בארץ תלויות בקדושת הארץ, אלא יש מהם שחיובם משום חובת קרקע, או משום דכתיב ארצך, ומזה השם ארצך אינה נפקעת לעולם מעת שנכנסו לא"י בפעם הראשונה, ונוהגים גם בזה"ז מה"ת. ולפ"ז י"ל דאף מה שאסור לחפור בה בורות הוא משום ארצך, דקרא דכי לי הארץ הכוונה היא על קדושת ארצך, שמזה השם אינה נפקעת לעולם אפי' בקנין עכו"ם.

ב.

וכתב הגר"א שהמקור לדברי הרמב"ם אם קנין עכו"ם מפקיע הקרקע מקדושתה הוא מסוגיא דידן, דקתני במתניתין המוכר שדהו לעכו"ם מביא ביכורים מפני תיקון העולם, והרמב"ם (פ"ג מס' ביכורים ה"ו) גרס המוכר שדהו לעכו"ם וחזר ולקחה ממנו מביא ביכורים מפני תיקון העולם, וכג' הר"ח שהובאה בתוס' (ד"ה לוקח) ע"ש, ובגמ' מייתי להך מתניתין ופריך מינה למ"ד אין קנין למה אינו מביא מה"ת, ומשמע דלמ"ד יש קנין א"ש הא דאינו מביא מה"ת ואף שחזר ישראל ולקחה ממנו, וש"מ דלמ"ד יש קנין פקע קדושתה לגמרי ואם חזר ישראל וקנאה הרי ככיבוש יחיד, עכ"ד. והנה אין לומר דהא דקתני במתני' שמביא מפני תיקון העולם היינו לענין הפירות שכבר גדלו ברשות העכו"ם, אבל מה שגדל אח"כ ברשות ישראל שפיר מביא ביכורים מה"ת שלא נפקעה הקרקע מקדושתה, שהרי הראב"ד השיג ע"ד הרמב"ם הנז', דמה שמביא ביכורים מה"ת הוא אע"פ שביכרו ברשות עכו"ם, וכתב הר"י קורקוס דש' רבינו דהיכא שנתבכרו ברשות עכו"ם פשיטא שאין מביאין ביכורים מה"ת, דדמי לפירות שנתמרחו ברשות עכו"ם, אלא מיידי שביכרו ברשות ישראל, ובה"ג למ"ד אין קנין דקי"ל כוותיה מביא ביכורים מה"ת, ולמ"ד יש קנין מביא רק מפני תיקון העולם, וש"מ דלמ"ד יש קנין השדה נפקעה מקדושתה לגמרי, שאפילו נתבכרו אח"כ ברשות ישראל הרי הן פטורין.

אמנם לכאורה יש להוכיח מסוגיין להיפך, שאם חזר ישראל ולקחה אף למ"ד יש קנין חייבת בתרו"מ מה"ת, שהוכיחה הגמ' דיש קנין מהא דתניא ישראל שלקח שדה מעכו"ם עד שלא הביאה שליש וחזר ומכרה לו משהביאה שליש חייבת במעשר שכבר נתחייבה, ומדייק בגמ' נתחייבה אין לא נתחייבה לא ש"מ יש קנין, וחזינן דגם למ"ד יש קנין אם לקחה ממנו ישראל חייבת בתרו"מ מה"ת, ולא אמרינן שהארץ נפקעת מקדושתה והרי ככיבוש יחיד וכחול.

ועוד קשה, דמשמע בסוגיין דמ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע מתרו"מ יליף לה מדגנך ולא דגן עכו"ם, ולגבי ביכורים אמרינן בב"ב (פא.) דילפינן לה מאדמתך למיעוטי אדמת עכו"ם, ואם נאמר שעצם הקרקע נפקעה מקדושתה והוי כחול"ל, א"כ אפי' יהיה הדגן של ישראל שלקחה נמי הופקעה מקדושתה, שאין זה דין בדגן אלא בקדושת הארץ. וכבר עמדו על זה האחרונים.

ובחי' הגר"ח (סל' תרומות עט) הוכיח מכח קושיות אלו, דלכו"ע הארץ גופא נשאת בקדושתה והקונה אותה אינה ככיבוש יחיד, ורק דרבה דס"ל אין קנין הוא מחלק בין קדושה לממונא, ור"א דס"ל יש קנין הוא מחלק בין הגוף לפירות. והיינו דרבה סובר דמקרא דכי לי הארץ ילפינן שאין לעכו"ם קנין לענין קדושת הארץ לא לגבי הגוף ולא לגבי הפירות, ומקרא דוהארץ נתן לבני אדם ילפינן דלענין ממונא יש קנין לנכרי אף לגבי גוף הקרקע כמו לחפור בה בורות. ור"א סובר דמקרא דלה' הארץ ילפינן דלגבי גוף הקרקע אין לעכו"ם קנין גם לענין ממונא כמו לחפור בה בורות ומכ"ש לענין הפקעת קדושת גוף הארץ, ומקרא דדגנך ולא דגן עכו"ם ילפינן דלגבי הפירות יש לעכו"ם קנין להפקיע אפי' לענין הקדושה. אבל לכו"ע הארץ גופא נשאת בקדושתה לענין ישראל הקונה אותה דאינו כמו כיבוש יחיד.

ולפ"ז כתב הגר"ח, דמש"כ הרמב"ם דעכו"ם שקנה קרקע בא"י לא הפקיעה מן המצוות אלא הרי היא בקדושתה לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו אינה ככיבוש יחיד, הוא לדידן דקי"ל דחד דינא הוא לגוף הארץ ולפירות, ולדידן אם היה לו לעכו"ם קנין לענין הפקעת הקדושה, היה ישראל הלוקחה ככיבוש יחיד. אבל ר"א גופיה דס"ל דיש קנין להפקיע מקדושת הארץ, ס"ל דאין קנינו אלא לגבי הפירות, שע"ז אמרה תורה דגנך ולא דגן עכו"ם, ומש"ה לא שייך כלל ענין כיבוש יחיד, דגוף הקרקע אינה קנויה לו כלל. וע"ש באריכות בדבריו.

אמנם לפ"ז דברי הכס"מ צ"ב, שהרי הוא כתב דמש"כ הרמב"ם שאין קנין להפקעת הקדושה זהו רק בחזר ישראל ולקחה, אבל בהיות הקרקע תח"י העכו"ם יש קנין, ולפי מה שהוכיח הגר"ח למ"ד אין קנין אין הפקעת הקדושה כלל, בין לענין הקרקע ובין לענין הפירות.

ג.

עוד יש לבאר מש"כ הכס"מ, שאף שבהיות הקרקע תחת יד העכו"ם יש קנין, מ"מ אם קנה ישראל הפירות ומרחן חייבין בתרו"מ, וקשה דהרי כבר הופקעו הפירות מדין תרו"מ, ואיך חוזרין ומתחייבין ע"י מירוח ישראל. ומ"ש מפירות הקדש דפטורין ג"כ מתרו"מ, וכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מעשר ט"ח) דהמקדיש פירותיו כשהן מחוברין קודם שבאו לעונת המעשרות ובאו לעונת המעשרות ביד הגזבר ואח"כ פדאן פטורין, וכתבו שם הר"י קורקוס ושאר המפרשים, דהיינו אף כשהמירוח היה ביד מי שפדאן וכדמשמע בירושלמי דחלה (פ"ג ט"ז), ודלא כמו שכתב הרדב"ז בשם הר"ש ע"ש. וחזינן דכיון שגדלו ביד הקדש והקדש פטור מתרו"מ הרי הן פטורין אף אם נתמרחו ביד הדיוט, ולמה כשגדלו ביד עכו"ם ונתמרחו ביד ישראל חייבין בתרו"מ מה"ת.

וכן יש לבאר סברת מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנז', שנחלקו במוכר שדהו לעכו"ם וחזר ולקחה ממנו והיו בה פירות שנתבכרו ברשות העכו"ם, דלהראב"ד חייבין בביכורים מה"ת

ולהרמב"ם פטורין, וצ"ל טעם מחלוקתן. עוד מצינו שנחלקו למה דקי"ל דאין קנין לעכו"ם להפקיע מתרו"מ, היאך הדין בישראל שמכר פירותיו לעכו"ם קודם שיבואו לעונת המעשרות ונגמרו ברשות העכו"ם ומירחן העכו"ם, שהרמב"ם (הל' תרומות ט"ז הי"ג) כתב שפטורין מן התרומות ומן המעשרות, והשיג עליו הראב"ד דאי משום מירוח קאמר אמאי פטור לגמרי והא אמרינן לעיל דאין קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר ויהא חייב מדבריהם. וע"ש בכס"מ. וצ"ב סברת מחלוקתן.

ד.

עוד יש לבאר בענין פטורי תרו"מ, שהרמב"ם פסק בהל' תרומות (פ"ג הי"ב) וז"ל: הפקיר קמה וזכה בה ועבר והפריש ממנה תרומה הרי זו תרומה, אבל אם הפקיר שיבילים וזכה בהן ועבר והפריש מהן תרומה אינה תרומה, וכן כל המפריש מדבר שאינו חייב אינה תרומה, וכן במעשרות. וכתב ע"ז הראב"ד שהירושלמי (מעשרות פ"א ה"א) מפרש מה בין קמה לשיבילים, קמה עד שלא הפקירה עבר והפריש מהם תרומה אינה תרומה, וכשהפקירם לא הפקיע מהם כלום, שיבילים אי עבר והפריש מהם הרי זו תרומה, הלכך כשהפקירם הפקיע אותם מן התרומה ונפטרו. והנה הגר"א גורס בירושלמי הנז' להיפך, דבקמה אם הפקירה וחזר וזכה בה והפריש תרומה אינה תרומה, ובשיבילים אם הפקירין וחזר וזכה בהן והפריש תרומה תרומתו תרומה. והטעם לגי' הגר"א, שהפקר אינו מפקיע דיני תרו"מ שכבר חלו ורק שאין נוסף חיובים חדשים אחרי ההפקר, ולכן בהפקיר בעודם קמה שקודם ההפקר אם הפריש אין תרומתו תרומה לכך אף אחר ההפקר אין תרומתו תרומה, אבל בהפקיר שיבילים שקודם ההפקר אם הפריש תרומתו תרומה לכך אף אחר ההפקר תרומתו תרומה אלא שאינם מתחייבים בתרו"מ. אבל שי' הרמב"ם צריך להבין, דאם הפקר מפקיע דיני תרו"מ שכבר חלו ולכן בשיבילים אם הפקיר וזכה אין תרומתו תרומה, כ"ש בקמה שעדיין לא חלו דיני תרו"מ שיש לומר שאם הפקיר שלא יחולו דיני תרו"מ ואם עבר והפריש אי"ז תרומה.

ה.

והנראה בביאור הענין, דהנה מכח קדושת הארץ יש דינים על החפצא ועל הגברא, שיש חלות תרו"מ על הפירות, ויש חלות חיוב על האדם להפרישם. וכמו שמצינו בשיבילים שלא מירחן, שיש חלות תרו"מ על הפירות ואם הפריש מהן תרו"מ תרומתו תרומה, אבל אין חיוב להפריש מהן התרו"מ. והיינו שיש ב' דינים נפרדים, חלות תרו"מ על הפירות שחל אף קודם גמר מלאכה והמירוח, וחלות חיוב על האדם להפריש התרו"מ שחל בגמר מלאכה והיינו במירוח. ומ"ד יש קנין ס"ל שבקנין עכו"ם יש הפקעת קדושת הארץ אף לענין החלות שעל הפירות עצמם, שלא חל עליהם חלות תרו"מ כלל, ומ"ד אין קנין ס"ל שבקנין עכו"ם אין כח להפקיע חלות תרו"מ שעל הפירות, אבל מ"מ לא חייל חלות חיוב על האדם להפרישם. והטעם אפ"ל דחיוב ההפרשה חל על בעל הפירות, ואם הוא עכו"ם א"א שיחול חיוב הפרשה.

וזה מה שכתב הכס"מ שעכו"ם שקנה קרקע בא"י ולא חזר ישראל ולקחה לכו"ע יש קנין, ולכו"ע בהיות הקרקע תחת יד העכו"ם אין על הפירות חיובי תרו"מ מצד חסרון הגברא.

אבל גם בהיות הקרקע תחת יד העכו"ם עדיין יש חילוק גדול בין מ"ד יש קנין למ"ד אין קנין, דלמ"ד יש קנין קנין העכו"ם מפקיע את עיקר זיקת תורו"מ מהחפצא של הפירות, ולמ"ד אין קנין קנין העכו"ם אינו מפקיע את עיקר זיקת תורו"מ מהחפצא של הפירות, ורק שאין בהם דיני תורו"מ מצד חסרון הגברא. ומש"ה אם חזר ישראל ולקח הקרקע פשיטא שחייבת בכל מן התורה, שהרי מעולם לא הופקע כח הקרקע מלהחיל חלות תורו"מ על הפירות, ורק שהפירות שגדלו ברשות עכו"ם א"א שיחול עליהם חלות חיוב, וכיון שחזר ישראל ולקחה והפירות גדלין ברשות ישראל, חייל עליהו חיוב בכל מן התורה. ומה"ט נמי אם ישראל קנה הפירות שגדלו ברשות עכו"ם קודם מירוח ומירחן חייבין בתורו"מ מה"ת, דלדין דק"ל אין קנין חל חלות תורו"מ על הפירות כשגדלו ביד עכו"ם, וכשנתמרחו ביד ישראל מתחייבין בתורו"מ, אבל למ"ד יש קנין שלא חל חלות תורו"מ על הפירות כשגדלו ביד עכו"ם, שוב אינם מתחייבים כשנתמרחו ביד ישראל. ומהאי טעמא כתב הכס"מ שיש איסור עבודת קרקע בשביעית אף בהיות הקרקע תחת יד העכו"ם, כיון שמעולם לא הופקעה קדושת הקרקע אף בהיותה תחת יד העכו"ם.

ו.

והנה אמרינן במס' מעשרות (פ"א מ"א): כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ חייב במעשרות, ונשמר אתי למיעוטי הפקר שאין לו בעלים שישמרוהו דפטור ממעשרות. וכתב הר"ע מברטנורא דילפינן לה מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך, וזרעך המיוחד לך פרט להפקר שאין לו בעלים מיוחדים. והקשה התוס' יו"ט, דבמס' פאה (פ"א מ"א) פירש הרע"ב דפטור הפקר ממעשרות הוא מדכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך. ותי' הכפות תמרים (סוכה לט. ד"ס פטורין), דבעינן תרי קראי להפקר, חד קרא למימר דפטור אבל עדיין איכא למימר דאם תרם תרומתו תרומה, וחד קרא למימר דאף בדיעבד אם תרם אין תרומתו תרומה.

ונראה לבאר דברי הכפות תמרים, דהא דילפינן מתבואת זרעך שצריך להיות זרעך המיוחד לך, היינו בדומה להא דממעטין מהאי קרא שצריך להיות אוכל כתבואה, וכמו שאם אין זה אוכל אין ע"ז חלות חפצא של תורו"מ כלל, כמו כן אם אינו מיוחד לך אין ע"ז חלות חפצא של תורו"מ כלל, ולפ"ז אפילו אם עבר והפריש אין תרומתו תרומה. אמנם כל מציאות הפקעת הפירות מחלות תורו"מ שייכת אך ורק בהווייתן של הפירות שהיא עונת המעשרות, שאם בעת הווייתן אינם נקראים תבואת זרעך המיוחד לך הרי הם מופקעים מחלות החפצא של תורו"מ. אבל אם בעת הווייתן לא היו הפקר ונעשו הפקר אח"כ, לא שייך בהם הפטור דילפינן מתבואת זרעך המפקיע מחלות החפצא של תורו"מ. אבל מ"מ אף כשנעשו הפקר אחר הווייתן של הפירות, יש עליהם פטור משום ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך, ובפטור זה יש שני אופנים, שאם הפקיר כשהפירות עדיין קמה, אז גדר הפטור שהיותו והלוי יכול לזכות בהם כמוהו אין על הגברא חיוב מעשרות, ופטור זה אינו בחפצא של הפירות אלא בגברא, ובה"ג אם עבר והפריש מהם אח"כ תרומתו תרומה, שהרי יש בפירות

זיקת תרו"מ ורק שאין חיוב על האדם להפרישם². אבל אם הפקיר בשיבלים, כיון שבשיבלים אם תרם תרומתו תרומה, אז גדר הפטור הוא שההפקר הזה שיש בו חלק ונחלה ללוי הוי כעין הפרשת תרומה, ואז הופקע דין תרו"מ מהפירות כמו אחר ההפרשה, ולכן אם תרם אחר ההפקר אין תרומתו תרומה. משא"כ בהפקיר קמה א"א שיחשב ההפקר כעין הפרשה, כיון שעדיין אינו יכול להפריש, ורק פטור גברא יש כאן. וע"ז כתב הרמב"ם שם בסוף ההלכה, שכל המפריש מדבר שאינו חייב בתרומה אינה תרומה, שכשהדבר עצמו אינו חייב בתרומה, שאין בו חלות חפצא של תרו"מ, אף אם הפריש אין תרומתו תרומה.

ומיושב שפיר מה שהקשה התוס' יו"ט אמאי נקט הרע"ב תרי קראי למיעוטי הפקר, דאהא דקתני כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר, התם שייך מיעוטא דתבואת זרעך, שאם בעת הווייתן של הפירות שאז הוא עונת המעשרות היו תבואה שאין להם בעלים, הופקע מהם כל דין תרו"מ כמו דבר שאינו אוכל. אבל במס' פאה דתנן לעולם הוא נותן משום פאה ופטור מן המעשרות עד שימרח ונותן משום הפקר ופטור מן המעשרות עד שימרח, ששם הרי מיירי גם אחרי הווייתן של הפירות בהבאת שלישי, התם שייך הפטור משום ובא הלוי וכו', דלא שייך בה"ג הפטור של תבואת זרעך שאינו אלא בעת הווייתן של הפירות כמבואר.

ומבוארים גם דברי הירושלמי שהובאו בראב"ד שכתב שטעם החילוק בין מפקיר קמה למפקיר שיבלים משום שקמה עד שלא הפקירה אם עבר והפריש מהם תרומה אינה תרומה ושיבלים עד שלא הפקירם אם עבר והפריש מהם תרומה הרי זו תרומה, דבשיבלים כיון שאפשר להפריש מהן תרו"מ, ע"כ ההפקר שלהן נחשב כעין הפרשת תרו"מ, ושוב אין בפירות זיקת תרו"מ, ואם הפריש אין תרומתו תרומה. אבל בקמה כיון שא"א להפריש מהן תרו"מ, א"א שההפקר שלהן יחשב כמו הפרשת תרו"מ, ואינו אלא פטור בגברא, וע"כ אם הפריש תרומתו תרומה.

ולפ"ז מיושב מה שהקשינו מ"ש פירות שגדלו ברשות עכו"ם וקנאן ישראל ונתמרחו בידו שחייבין בתרו"מ מפרות שגדלו ברשות הקדש וקנאן הדיוט ונתמרחו בידו שפטורין מתרו"מ. דפטור הקדש ממעטינן ליה מדכתיב זרעך ולא של הקדש וכמו שכתבו המפרשים בפאה (פ"ד מ"ח), והיכא דמעטינן מזרעך כבר נתבאר שהוא הפקעת חלות התרו"מ שעל הפירות, ולכך אף אם אח"כ נתמרחו ביד הדיוט לא נתחייבו בתרו"מ, אבל הגדל ברשות עכו"ם לדידן דקי"ל אין קנין לא הופקע חלות התרו"מ מעל הפירות, וכיון שנתמרחו אח"כ ביד ישראל נתחייבו בתרו"מ.

2. וכעין זה מצינו במנחת חינוך (מצוה שצה אות ח) בדין לקוח שפטור מה"ת, שאם הלקוח עבר והפריש ואח"כ חזר המוכר ולקחו ממנו, מהניא הפרשתו של הלווקח עבור המוכר שמחויב מה"ת. והיינו דפטור לקוח אינו הפקעת חלות דין תרו"מ מהפירות, אלא רק פטור על הגברא הלווקח, ולכן אם עבר והפריש יש דין תרו"מ על הפירות ותרומתו תרומה, ומהניא עבור המוכר. [מכת"י].

ז.

וע"פ דברינו יש מקום להסתפק למ"ד אין קנין דדרשינן דיגונך ולא דיגון עכו"ם, אם מירוח עכו"ם הוא הפקעת דין תרו"מ מעל הפירות ואם תרם אין תרומתו תרומה, או שמירוח עכו"ם רק אינו מחייב אבל אינו מפקיע דין תרו"מ שעל הפירות ואם תרם תרומתו תרומה. וכן יש להסתפק במירוח ברשות הקדש שפסק הרמב"ם בהל' מעשר (פ"ג הכ"ה) דהמקדיש פירות תלושין ונגמרה מלאכתן ביד הקדש ואח"כ פדאן פטורין מן המעשרות, אם הוא הפקעת דין תרו"מ מעל הפירות ואם תרם אין תרומתו תרומה, או שמירוח הקדש רק אינו מחייב אבל אינו מפקיע דין תרו"מ שעל הפירות ואם תרם תרומתו תרומה.

והנה התוס' במנחות (ס: ד"ה כלי) מספקא להו במירוח עכו"ם אם מותר לאדם לאכול אכילת קבע, דאם במירוח עכו"ם נחשב כאילו לא היה מירוח, א"כ הוא רק העדר חיוב מהמירוח, ואיסור אכילת קבע שהיה קודם המירוח נשאר במקומו, אבל אם מירוח עכו"ם הוא הפקעה מתרו"מ, א"כ מותר גם אכילת קבע. ואמנם כן מסקן שם התוס' שמותר גם אכילת קבע. ולפ"ז היה נראה לכאורה לומר דבמירוח עכו"ם אף אם עבר והפריש אין תרומתו תרומה, כיון שהמירוח הפקיע מהפירות חלות תרו"מ. אך בתוס' רעק"א בפאה (פ"ד מ"ח) כתב, דהטעם דלמסקנת התוס' מותר באכילת קבע, אינו משום שמירוח עכו"ם הוא הפקעת דין תרו"מ מעל הפירות, אלא משום שלא נאסרה אכילת קבע אלא קודם מירוח שאז אפשר לבוא בסופו לידי חיוב לכשיתמרח, אבל היכא שהיה כבר גמר מלאכה ומירוח ביד עכו"ם או ביד הקדש ולעולם לא יבואו פירות אלו לידי חיוב גמור לא אסרו אכילת קבע. ולדברי הגרע"א שפיר י"ל דכיון שמירוח עכו"ם אינו הפקעת דין תרו"מ מעל הפירות אלא שאינו מחייב, אם עבר והפריש הן במירוח כותי והן במירוח הקדש תרומתו תרומה, וצ"ע.

ח.

אמנם מה שביארנו שאף למ"ד אין קנין מ"מ בקנין עכו"ם בא"י לא חל חיוב על האדם להפריש התרו"מ, כל זה הוא לשי' הרמב"ם, אבל הראב"ד חולק ע"ז וס"ל דלמ"ד אין קנין לעכו"ם היינו שאין לו קנין לגמרי וחל גם חיוב להפריש התרו"מ. ועפ"ז נבוא לבאר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין המוכר שדהו לעכו"ם וחזר ולקחה ממנו והיו בה פירות שנתבכרו ברשות העכו"ם, דהרמב"ם דס"ל שאפי' אם אין קנין לעכו"ם להפקיע אבל בקנין עכו"ם אין גורם חיוב על הגביר, לכן ה"ה לענין ביכורים אע"פ שאין קנין לעכו"ם אבל אין כאן גורם חיוב ביכורים, אא"כ נתבכרו ביד ישראל דהוי כמו מירוח ביד ישראל. אבל הראב"ד דס"ל דלמ"ד אין קנין לעכו"ם היינו לגמרי כאילו הפירות ביד ישראל ואין זה גורם שום העדר חיוב, לכן אפי' שנתבכרו ביד עכו"ם חייבין בביכורים מה"ת, שהרי אין כאן מירוח עכו"ם הפוסר.

ולשיטתם חולקים גם באם היו הפירות ברשות עכו"ם מקודם עונת המעשרות עד אחר מירוח, שלהרמב"ם פטורין מתרו"מ גם מדרבנן, והראב"ד השיג דכיון שאין כאן שום פטור אלא משום מירוח עכו"ם חייבין בתרו"מ מדרבנן. דשי' הרמב"ם שאם הכל היה ביד עכו"ם

אין כאן גורם חיוב תרו"מ על הגברא, ובה"ג אין חיוב תרו"מ אפילו מדרבנן³. והראב"ד לשי' דס"ל שאם אין קנין הוי ממש כאילו היה ביד ישראל, וא"כ ע"כ שכל הפטור כאן רק משום מירוח עכו"ם, ומירוח עכו"ם אינו פוטר מדבריהם.

ט.

ועדיין עלינו לבאר מה שפסק הרמב"ם (הל' תלויות ט"ז ה"ח) וז"ל: ישראל שלקח בסוריא שדה מן העכו"ם עד שלא הביאה שליש וחזר ומכרה לעכו"ם מאחר שהביאה שליש, אם חזר ישראל ולקחה פעם שניה הרי זה חייב בתרו"מ שהרי נתחייבה ביד ישראל. והכס"מ כתב בשם הר"י קורקוס שהביא מתשובות הרמב"ם (סי' נ) שצריך שיחזור ויקנה גם הקרקע, והואיל והביאה שליש ביד ישראל והיא עתה עם הקרקע ביד ישראל חייבת. וכן כתב שם עוד בתשובה (סי' קל"ט), וכבר נתבאר שלא יתחייב ישראל במעשרות בסוריא במה שיקנה מהגויים אלא אם קנה קרקע עם הפירות והוא שלא באו לעונת המעשרות ביד גוי. והיינו דבסוריא ששם יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי תרו"מ, בעינן שתהיה הקרקע ביד ישראל בעונת המעשרות, וגם שיקנה עתה הקרקע עם הפירות. ולפ"ז ה"ה למ"ד יש קנין לעכו"ם בא"י, דבעינן שיהיו הפירות ביד ישראל בעונת המעשרות, וגם שיקנה עתה הקרקע עם הפירות. דלא מסתבר לומר שהוא דין מיוחד בסוריא, שהרי לא מצינו דינים מיוחדים בסוריא לענין זה, אלא מה שבסוריא יש קנין לעכו"ם. ויש לבאר מה טעם יש בדבר, ומנ"ל לרבינו האי דינא, שלא מצינו ע"ז מקור.

והנה הגר"א (ט"ז אות כ"ב) כתב על דין זה: כן משמע פי' של הברייתא, ולכן לא משני שם אחר מירוח וכמש"כ בסעי' ו', עכ"ל. והיינו מה שכתב בסעי' ו' (אות ט"ז), אהא דמקשינן בגמ' נתחייבה אין לא נתחייבה לא ש"מ יש קנין, והקשה למה לא משני דמירי שהיה המירוח ביד עכו"ם, שע"ז כתב הרמב"ם (ה"ג) שאם הביאה שליש ביד עכו"ם פטורין מתרו"מ, ואם הביאה שליש ביד ישראל חייבין בתרו"מ. וע"ז תי' הגר"א שם דלשון הברייתא וחזר וכו' חייבת וכו' משמע שהישראל חזר ולקח במחובר. ולא זכיתי להבין את דבריו, דהרי הא דקתני בברייתא חזר ומכרה לו וכו', מיירי במה שחזר ישראל ומכרה לעכו"ם, ולא הוזכר בברייתא כלל מה שחזר ישראל ולקחה מן העכו"ם. וגם עיקר קושיתו יש לתרץ בפשטות, דמה שלא תירץ דהא דלא נתחייבה לא מיירי שהמירוח היה ביד עכו"ם, היינו משום דמשמע מהברייתא שאינה חייבת במעשר אא"כ נתחייבה, אבל אם לא נתחייבה בהבאת שליש ביד ישראל אינה חייבת במעשרות בכל אופן ואפי' אם המירוח היה ביד ישראל, ושפיר מקשה למ"ד אין קנין. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא, מהו המקור לחידושו של הרמב"ם דלמ"ד יש קנין בעינן שיקנה עתה הקרקע עם הפירות, ומה טעם הדבר.

3. אפשר שכונתו, שאם מתחילת גידולו עד אחר מירוח היה ברשות עכו"ם, נמצא שלא היה עומד להתחייב בחיובי תרו"מ, ובה"ג חכמים לא חייבו בתרו"מ מדבריהם. אבל כשהיה ברשות ישראל והיה עומד להתחייב ורק שלבסוף נעשה המירוח ע"י עכו"ם ונפטר, בה"ג חכמים חייבו בתרו"מ מדבריהם.

י.

ונראה ע"פ המבואר דלמ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע היינו שאם היה תח"י עכו"ם בעת עונת המעשרות יש דין הפקעה מעצם קדושת הפירות. ועפ"י י"ל דס"ל לרבינו, דכיון שגמר הפרי ותלישתו מחיבורו הוי נמי עונת המעשרות לענין זה שמאז שנעשו תלושין אפשר להפריש ותרומתו תרומה, ע"כ כמו שבעת הווייתן של הפירות דהיינו בהבאת שלישי אם השדה נמצאת אז תחת יד העכו"ם הרי זה מפקיע קדושת הפירות להך מ"ד, כמו כן גם בגמר הפרי ותלישתו מחיבורו אם השדה נמצאת אז תחת יד העכו"ם הרי זה מפקיע קדושת הפירות להך מ"ד. וע"כ למ"ד יש קנין לא נתחייבה במעשר אא"כ השדה תחת יד ישראל בהבאת שלישי וגם עתה בעת תלישת הפרי היא תחת יד ישראל.

ומקורו של הרמב"ם לדין זה י"ל שהוא מכח קושיית תוס' רעק"א במס' פאה (פ"ד מ"ט), אהא דמקשינן בסוגיין מדתנן הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אלא א"כ הפקיר, דאוקי בפאה של עכו"ם וליקטינהו ישראל, טעמא דהפקיר הא לא הפקיר חייב ש"מ דאין קנין. ואמאי לא מוקי בפשטות שהביא שלישי ביד ישראל והנכרי קנאו אח"כ וקצר והניח לשו"פ, דבה"ג אף למ"ד יש קנין חייב במעשר, וכדקתני בברייתא בישראל שלקח שדה מעכו"ם שאם הביאו שלישי ביד ישראל חייבת במעשר גם למ"ד יש קנין. ואין לתרץ קושיא זו דאם מיירי שהביאה שלישי ביד ישראל, היו הפירות חייבין בלשו"פ כמו שנתחייבו בתרו"מ, שהרי חילוק גדול יש בין תרו"מ ללשו"פ, דתרו"מ הם חלות על הפירות, ואם נתחייבו בהבאת שלישי שוב אין נפטרינן, אבל לשו"פ הם מצו' וחובת גברא ואינם דין על הפירות, ובעכו"ם אין חלות מצוה זו.

ונראה שמכח קושיא זו חידש הרמב"ם דין הנז', דלמ"ד יש קנין לעכו"ם להפקיע, כמו שמפקיע אם היו הפירות תחת ידו בעת הבאת שלישי שהוא עונת המעשרות, כמו כן אם היו הפירות תחת ידו בשעת תלישתן שאז חל עליהם דין תרו"מ נפקעו מתרו"מ, ואפי' אם היו בעת הבאת שלישי תחת יד ישראל, שבכל אחת מהעתים הללו שיש חלות דיני תרו"מ על הפירות, אם היו אז תחת יד עכו"ם יש הפקעה. ומתורצת קושיית הגרע"א על הא דלקט שכחה ופאה של עכו"ם וליקטינהו ישראל דנוקי הא דחייבין במעשר למ"ד יש קנין בשהביאו שלישי ביד ישראל, דכיון שבעת שנתלשו בגמר דין תרו"מ היו ביד עכו"ם, שהרי מיירי שלקטו עניי ישראל אחרי שנתלשו, א"כ למ"ד יש קנין נפקעו מהם דיני תרו"מ, ושפיר מוכיח לפ"ז דאין קנין.



ראש הישיבה הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

העוסק במצוה פטור מן המצוה

במשנה (סוכה כה.) "שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה וכו'". ובגמ', "מנא הני מילי, דתנו רבנן, בשבתך בביתך (דכ"ד ו' ז') פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן, מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב. מאי משמע, אמר רב הונא כדרך, מה דרך רשות אף כל רשות, לאפוקי האי דבמצוה עסוק, מי לא עסקינן דקאזיל לדבר מצוה וקא אמר רחמנא ליקרי, אם כן לימא קרא בשבת ובלכת, מאי בשבתך ובלכתך, בלכת דידך הוא דמיחייבת הא בלכת דמצוה פטירת וכו'. והעוסק במצוה פטור מן המצוה מהכא נפקא, מהתם נפקא, דתניא, ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וכו' (במלכ' ט ו'), אותם אנשים מי היו, נושאי ארונו של יוסף היו דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקין בנדב ואביהוא, רבי יצחק אומר וכו', עוסקין במת מצוה היו וכו', צריכא, דאי אשמעינן התם משום דלא מטא זמן חיובא דפסח, אבל הכא דמטא זמן קריאת שמע אימא לא, צריכא, ואי אשמעינן הכא משום דליכא כרת, אבל התם דאיכא כרת אימא לא, צריכא".

הטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה

בטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, לכאורה נחלקו הראשונים, דהרמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"ב מ"א) כתב "שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה וכו', ובמצוה שהתבארה חומרתה וכו', ושם סיבת זה, שאין אתה יודע מתן שכר וכו', אבל מצוות עשה לא נתבאר שכר כל אחת מהן אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה, אלא ציוה לעשות מעשה פלוני ופלוני, ולא יודע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל ה', ולפיכך ראוי להשתדל בכולן, ומפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת".

וכ"כ במנורת המאור (פ"י) על המשנה הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכר של מצוות, "לפיכך אמרו ז"ל (יומא ג.) אין מעבירין על המצוות, פירוש, אין צריך להניח מצוה אחת שבאה לידו והוא עוסק בה כסבור שהיא קלה, ויעסוק במצוה אחרת כסבור שהיא חמורה, שאפשר שאותה מצוה שבאה לידו תחילה והיה עוסק בה והניחה, ששכרה מרובה מן האחרת שהולך לעשותה, והוא דאמרו רז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה".

גם במגן אבות לרשב"ץ (אבות טז) פתח בתחילה לפרש כרמב"ם ומנורת המאור הנ"ל וכו' "ולפי שאין שכר מצוות גלוי אמרו חכמים בשני מברכות (טז.) ובשני מסוכה (כה.) העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא חילק בין מצוה למצוה, ועל זה אמרו אין מעבירין על המצוות בפרק אמר להם הממונה (יומא ג.), ומזה השורש דנו שומר אבידה שומר שכר, מפני שהוא פטור מלתת

פרוטה לעני בשעה שהוא עוסק בשמירתה (כ"ק נ: וכו', ואע"פ שבאותה פרוטה אפשר שתתקיים נפשו של אותו עני ולא יארע הפסד גדול באותה אבידה, כיון שהוא עוסק במצוה אין לו להניחה מפני מצוה אחרת. והתנא נתן טעם גדול בדבר, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, ושמא במצוה שאתה עוסק בה יש יותר שכר וכו'").

אולם אחרי הקדמה זו כ' "ואני אומר שלא נתן טעם זה אלא לדעתן של בריות, שהם רצים לעשות המצוות מפני שיקבלו עליהם שכר, וזה למי שיש בידו שתי מצוות לעשות, שאין בידו משקל איזו חמורה ואיזו קלה, ויהיה זריז בכל אחת מהן, אבל למי שהוא עוסק במצוות אין אנו צריכים לטעם זה, לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זולל בעבודה שהיא בידו, ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי וכו'. כי ידוע הוא שהעוסק במצוה אפילו קלה שבקלות, פטור הוא ממצוה אפילו חמורה שבחמורות וכו' עכ"ל. גם בהא דאין מעבירין על המצוות כ' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ח' אות ה') דעיקר הטעם הוא משום בזיון מצוה.

ונראה דנפ"מ טובא בין הני טעמי, חדא באופן שידוע מהכתובים שהמצוה דעסיק ביה קלה יותר, או שיבוא אליה ויגלה לן כן, דלית ביה הטעם שאין אתה יודע וכו', וא"כ לרמב"ם יהיה מחוייב להניח מצוה הקלה ולקיים מצוה החמורה יותר, אבל לפי הרשב"ץ יהיה פטור מלהניח אותה עבודה שהיא קלה מפני עבודה אחרת שהיא חמורה, כי אם יניח אותה הרי זולל בעבודה שהיא בידו, ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי.

העוסק במצוה פטור מן המצוה, הוא פטור אבל אם רוצה להניח את זה ולמיעבד את השניה הרשות בידו, ואם יעשנה קיים מצוה, או שלא מצוה היא אלא כדבר הרשות

נפ"מ נוספת בין ב' הטעמים, הוא במה שיש להסתפק אם הא דפטור מן המצוה החמורה הוא פטור כאונס וכו' ב, אבל אם יעשנה קיים מצוה, כלשונו של השואל ומשיב (מסד"ק ח"ב סי' קעז) שכ' "ולא אמרו רק דפטור מלקיים המצוה, אבל לא שאין מקום כלל לקיים המצוה", או שאם מניח הראשונה בשביל לעשות את השניה, אין עשיית המצוה השניה מצוה אלא כדבר הרשות.

דהראשונים נתקשו למה בעי קרא דבשבתך וכו' פשיטא דהכי הוא, דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, ותי' הריטב"א (סוכה כה. ד"ס מתני') בתירוצו קמא, "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטור מינה, אבל אי בעי למישבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות". **ולכאורה** גם בתוספות ישנים נראה כן, דכ' בהא דנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר, אמאי אסור להחזיר משום פרוטה דרב יוסף, הא יתן הפרוטה לעני ולא יהנה, ותירצו "דמכיון שנפטר מן הצדקה שוב אינו מועיל לעשות כן דהוי מתנה בעלמא", הרי דס"ל שאין המצוה האחרת בגדר מצוה אם עושה אותה בזמן שעוסק במצוה.

ולכאורה דבריהם נכונים לפי הרשב"ץ שהטעם הוא לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זלזל בעבודה שהיא בידו, דלפי טעם זה א"ש שאין הרשות בידו, אבל לטעם שאין אתה יודע שכרן וכו' מסתברא שאינו אלא פטור, אבל אי בעי למישבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו.

גם האור זרוע (ח"ב הל' סוכה ס"י לנט) הקשה כקושיית הריטב"א וכו' "דתנו רבנן, בלכתך בדרך פרט לשלוחי מצוה, ואי אינו יכול לקיים את שניהם אמאי איצטריך קרא למיפטריה, דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפילו מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות, ותו דאל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס (אבות פ"א מ"ג), אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא וכו'", המבואר בדבריו שגזירת המלך הוא גם בדליכא הסברא של אי אתה יודע בשכרן וכו', ואפשר שגזירת המלך הוא כרשב"ץ שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זלזל בעבודה שהיא בידו.

אם יש תשלומין למצוה שלא קיימה מחמת עיסוקו במצוה אחרת

ונראה שבב' הטעמים נחלקו הדרישה והט"ז, דבשו"ע (יו"ד ס"י עמ"א סק"ב) כ' המחבר "מי שמת לו מת וכו', אבל תפלת הערב לא יתפלל, שכבר עבר זמנה. ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתיים, כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל. וכו' הט"ז (סק"ה) בשם הדרישה דה"ה למתעסק בצרכי צבור וכיו"ב בזמן התפלה שפטור מלהתפלל, ומתוך העסק עבר זמן אותה תפלה, שג"כ א"צ להשלימה בזמן תפלה שאחריה להתפלל שתיים, כיון שגם בזמן העסק היה פטור מתפלה כמו באבלות דהכא, דמה לי אונס דאבלות או עסק מצוה. ולדעתי כ"ש הוא דהא כשנתעסק בצרכי ציבור גם כן עבד עבודת הש"י. והק' עליו הט"ז דהא כל שהוא אונס מיקרי פטור מתפלה ובהדיא אמרו באונס דמתפלל אח"כ שתיים, וה"ה נמי פטור מחמת טירדא דמצוה, וא"כ נסתרה דעת בעל הדרישה בזה בפירושו, והא דלמד דין זה מן אבלות דהכא אין הנדון דומה לראיה, דדוקא אם הפטור בא מחמת דבר אחר דהיינו שהוא עצמו יכול להתפלל בלי שום מניעה אלא שהאבלות פוטרתו בזה אין תשלומין אח"כ, משא"כ אם הפטור מחמת טירדא אין זה קרוי פטור מצד עצמו אלא אונס דהא באמת א"א לו להתפלל, והוה כמו חולה שאין יכול להתפלל ועל זה תקנו תשלומין דמיקרי פטור מחמת אונס כיון שא"א לו.

ונראה שהדרישה ס"ל שאין הפטור של העוסק במצוה מחמת טירדא ואונס וכו', אלא כלשון הרשב"ץ "לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זלזל בעבודה שהיא בידו, ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי". לכן הוה דינו כאונס, שלא שייך ביה השלמה.

מברר המחלוקת באפשר לקיים שניהם

גם הנפ"מ בין הני טעמים, באופן שאפשר לקיים שניהם, דהב"י (או"ח סי' לח ח) הביא מחלוקת הראשונים באפשר לו לקיים שניהם, שמתוס' (סוכה י: ד"ה טלוחי) והרא"ש (פ"ב סי' ו) גבי הא דתנן שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, מוכח דהיינו דוקא כשהוא בענין שאם יניחו תפילין או יקראו ק"ש או יקיימו אחת משאר המצוות תבטל המצוה שהם עוסקים בה, כגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו, ורוצה לקנות תפילין או תכלת, ואי אפשר לו להמתין עד שהסופר או התגר יקיים המצוה הבאה לידו, אבל אם אפשר לו להמתין יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת, ואחר כך יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכרן, אבל אין כן דעת הרב רבינו ניסים (ס"ס יא. ד"ה ואיכא) שהוא כתב שם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אף על פי שהוא יכול לקיים את שתיהם לפי שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אף על פי שאפשר ומיהו מודינא ודאי שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניה דבכהאי גוונא ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע, עכ"ל¹.

ולכאורה פליגי בטעמא דמילתא שפטור מן המצוה, כי אם הטעם שאי אתה יודע שכן של מצוות וכו' אין זה אלא כשאי אפשר לקיים שניהם, והוא עסיק באחד מהמצוות, הדין הוא שאין לו להניח מצוה זו בשביל לעשות המצוה האחרת גם אם האחרת גדולה ממנו וזאת כי אין אתה יודע שכן של מצוות, אבל כשאפשר לקיים שניהם למה יפטור בעשיית האחד בלבד, אבל אם הטעם הוא "לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו וכו'", ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי, לכאורה לפ"ז גם באפשר לקיים שניהם א"צ לטרוח כי בזמן שהוא עובד את אדוניו במצוה זו אין מוטלת עליו עבודה אחרת, וזה מה שכ' הר"ן "לפי שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אף על פי שאפשר".

והנה בגמ' סוכה (מ"א:) תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו וכו', וברש"י כשהיה מתפלל היה לולבו בידו, מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו, ופי' בחסדי דוד על התוספתא (פ"ב, יב) "הא קמ"ל דאע"ג דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מ"מ היכי דאפשר למיעבד תרוייהו שפיר דמי וכו'", ולכאורה צ"ע לראשונים שהעוסק במצוה פטור

1. וראה ברמ"א באו"ח (סי' לח ס"ח) שכ' "דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טרוח, יעשה שתיהן (וציין שם להניח אשוי סי' ו בשם א"ז ח"ב סי' רצט ור"ן פ' הישן)", ובס' הערות במס' סוכה (י) מהרב אלישיב ז"ל דייק שבלשון הר"ן משמע דכשאינו לו טירחא כלל בקיום השניה צריך לקיימה מצד מהיות טוב דהיינו לרווחא דמילתא, אבל ברמ"א משמע דכשאינו טירחא מחוייב בקיום השניה נמי.

מן המצוה גם באפשר לקיים שניהם, ואולי אפשר שנטילת לולב אינו טירחא וכבר כ' הר"ן "שכל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניה דבכהאי גוונא ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע", נוראה במאירי שם שכ' "ואף על פי שאמרו לא יאחו אדם תפילין בידו וספר תורה בזרועו ויתפלל התם לאו מצוה נינהו שאין מצות ספר תורה ותפילין בנטילה ביד והרי הוא טריד עליהם כאילו נוטל בידו סכין וקערה מעות וככר אבל לולב שמצותו בנטילה אין כאן טירדא".

אולם עדיין בעי עיונא לפי מה שכ' התוס' (מו"ק ת: כד"ה לפי) הטעם שאין מערבין שמחה בשמחה, "דכמו שאין עושין מצוות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה", ולפ"ז גם בעוסק במצוה וכו' ואפשר לקיים שניהם, מ"מ יהיה פטור מן המצוה האחרת כי אין לבו פנוי אלא למצוה אחת, ואולי היא הנותנת בסברתו של הרשב"ץ הנ"ל שאם הניח אותה עבודה מפני עבודה אחרת הרי זלזל בעבודה שהיא בידו, שהרי מצרכין שיהיה לבו פנוי למצוה אחת, וא"כ כשמפנה לבו גם לאחרת אין לבו פנוי כ"כ למצוה שעוסק בה, ונחשב לזלזול בעבודה שהיא בידו, ונבפרט במתפלל ולולבו בידו, שמרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו כמ"ש ברש"י הנ"ל].

שו"ר בשו"ת פאר אהרן (סי' יג) שהעלה השאלה "וכי עוסק במצוה אסור לו לעשות מצוה אחרת הלא רק פטור מן המצות ואי בעי עושה וכו', וכי שומר אבידה דפטור מפרוטה דר' יוסף ואי יבוא עני וכי אסור ליתן לו רק פטור ליתן לו וכו'", [זה אינו לפי מה שכ' בתוספות ישנים הנ"ל שאם נותן לו אינו מקיים מצות צדקה אלא מתנה בעלמא היא], והביא שם דברי החסדי דוד הנ"ל, וכ' שם "דמשום הכי עוסק במצוה פטור מן המצוה שלא יאות לעשות אז מצוה אחרת שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ואם אני מחייב אותו במצוה אחרת אולי לא יהיה לבו פנוי אל המצוה הזו ויחלק רעיונותיו, וזה בדבר שבעי כוונה, אבל פרוטה דרב יוסף בענין צדקה דלא בעי כוונה כמו שכתב הרשב"א על האומר סלע זו בשביל שיחיה בני ה"ז צדיק גמור (פסחים ט. וכו"ז י) והא הוי מצוה שלא לשמה, ותירץ דגבי צדקה לא איכפת לן דמ"מ היה מהנה העני, והכא נמי דכוותיה וכו'", עיין שם שציין דברי התוס' במס' מו"ק דף ח דהטעם שיהיה לבו פנוי למצוה אחת ע"ש.

עוסק במצוה שאין בה אלא עשה אם פוטר מצוה שיש בה גם לאו

עוד נפ"מ יש, בהא דאימתר (כ"ק נ:): שומר אבידה רבה אמר כשומר חינם דמי, רב יוסף אמר כש"ש דמי, רבה אמר כשומר חינם דמי מאי הנאה קא מטי ליה, רב יוסף אמר כש"ש דמי בההיא הנאה דלא בעיא למיתבי ליה ריפתא לעניא הוי כש"ש, והטעם דפטור ליתן לעני בשעה שטורח באבידה, פירש"י דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מובלכתך בדרך נפקא לן במס' סוכה.

והק' הנתיבות בספרו בית יעקב כתובות (מ"ט:): על מה שכ' תוס' (סס) דאיכא תרתי לאוי וכו'. א"כ לא א"ש הא דפרוטה דר"י דהא דפטור מליתן לעני הוא רק משום דעוסק במצוה פטור ממצוה ואי איכא לאוי בצדקה ודאי דאין עוסק במצוה פטור מדבר שיש בו לאוין, וכן

הק' בספרו נחלת יעקב (פר' ראה) אמאי פטור מליתן פרוטה לעני הרי יש לאו. ועוסק במצוה לא הותר לעבור לאוין.

וכן הק' באור שמח (הל' יוס טוב פ"ג ה"ח) הא הק' דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו אלא פטור במ"ע, ואילו בצדקה איכא גם לא תעשה דולא תקפוץ ולא תאמץ. ותירץ עפ"י מש"כ הראשונים בקידושין (נה) דלהכי איצטריך קרא לחייב נשים במעקה ואבידה ושילוח הקן, אף על גב דבכולהו איכא לא תעשה, משום דהעיקר בהם הוא העשה, והלא תעשה לא בא רק לאלומי להעשה. וה"נ בעוסק במצוה כיון דמצד העשה נפטר למיתן ריפתא לעניא מחמת דהוא עוסק במצוה, ה"נ נפטר ממילא מן הלא תעשה שבו. וכן תירץ בקובץ שיעורים (כ"ב אות מח) דבכה"ג אמרינן שהעיקר הוא העשה, והל"ת נטפל לו ובא רק לקיומיה לעשה ואם אין העשה אין ג"כ הל"ת עיין שם. גם בספר אמרי בינה (סי' יג) כתב ליישב לפמ"ש הרמב"ן והריטב"א קידושין דף לג וכו' דא"כ ה"נ בצדקה אף על גב דכתיב הל"ת קודם לעשה דפתוח תפתח מ"מ העיקר הל"ת הוא תועלת לעשה ואם עוסק במצוה דפטור מן העשה ממילא פטור גם מל"ת. ובשו"ת ברית יעקב (ל"ח ס' כ"א כהג"ה) כ' "דהני לאוי דצדקה באו רק לחזק העשה פתוח תפתח את ירך ודמי למעקה ושילוח הקן, דאי לאו דמצוות שאין הזמ"ג הוי נשים פטורות אע"ג דאיכא לאו כיון דפטורות מעיקר המצוה עשה פטורות מהני לאוין דבאו לקיומא לעשה, ה"נ העוסק במצוה דפטור ממ"ע דצדקה פטורין נמי מהני לאוין עכ"ל, וכן כ' בשו"ת זכר יהוסף (ל"ח ח"א סי' סד) ע"ש, וראה גם בפרי מגדים (ל"ח פתחת סוללת ח"ב אות כח).

ולכאורה התינוח לשי' הריטב"א ותוספות ישנים הנ"ל שהא דפטור מן המצוה הפי' שאינו בגדר מצוה כלל, והיינו כסברת הרשב"ץ הנ"ל, א"ש דמאחר וגם אם הוא יתן הפרוטה לעני לא קיים מצות צדקה כי בעידנא דעסיק במצוה לא רמיא עליה שום מצוה של צדקה א"כ פשיטא דליתא ללאוין, אבל אם כל הטעם דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום דאי אתה יודע שכרן של מצוות, א"כ בעשה זו שהתורה נתנה בו לאו לאולמיה לעשה לכאורה הוא מצוה חמורה, ואמאי המצוה הקלה פוטרתו.

אולם בקובץ הערות (סי' ח אות ט) כתב שיתכן לומר שגם לפי הרמב"ן גבי מעקה, באבידה חייב לטפל, כיון שמצות השבת אבידה אלימא שהמבטלה עובר בלאו, אין בזה הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכל דברי הרמב"ן הם רק לענין שמי שפטור מהעשה פטור גם מהלאו, אבל מי שחייב בעשה, ורק יש לו דין של עוסק במצוה, לגבי זה אמרינן שכיון שיש לו גם לאו, אין לו את הפטור של עוסק במצוה ע"ש, ונכונים דבריו רק לפי השיטה הסוברת שלא אמרו רק דפטור מלקיים המצוה אבל לא שאין מקום כלל לקיים המצוה, אבל לפי השיטה שבכלל אין עליו שום חיוב של מצוה וגם אם הוא עושהו אינו אלא כדבר הרשות, פשיטא דדמי למעקה וכו'.

ובעיקר קו' הנתיבות ראיתי בשואל ומשיב (מסד"ק ח"ב סי' קעז) שתי' בכמה אנפי: חדא דהרי עוסק במצוה דפטור יליף בסוכה כ"ה גם מפסח דעשה חמורה דהיא בכרת ועשה דחמור בכרת עדיף מל"ת גרידא וכו'.

עוד תי' דהל"ת דצדקה נסתעף ממצות צדקה דבשביל דהתורה צותה לעשות צדקה ולרחם על העניים ע"כ הזהירה תורה לא תקפוץ ולא תאמץ וכיון דעוסק במצוה פטור ממצות צדקה ממילא גם מה שמסתעף מזה ומעלים וקופץ יד זה ג"כ סעיף מחלקי המצוה ולא יהיה טפל חמור מן העיקר.

עוד תי' כיון דעוסק במצוה פטור ממצוה דוקא בשא"א לקיים שניהם, ועי' תוס' ור"ן שם, א"כ הרי בא"א ולא קמכוין לכו"ע שרי, וכאן לא מכוין להעלים מהצדקה רק דעוסק במצוה אחרת וא"א לקיים שתיהן ובכה"ג הוא א"א ולא מכוין דשרי.

עוד תי' שבשומר אבידה בלא"ה ל"ק דיש באבידה ג"כ עשה ול"ת ודוחה הל"ת ועשה של צדקה. וכן תי' בשו"ת זכר יצחק (להג"ר חילל מפניכו ז"ל סי' ז) דבהשבת אבידה גם כן איכא עשה וגם לא תעשה דלא תוכל להתעלם. וכיון שהוא עוסק בעשה ולא תעשה, ובא לפניו מצוה דצדקה שיי"ב עשה ולא תעשה, שקולים הן, ושפיר אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה.

העוסק בתורה בעידנא דעסיק בה אם פטור מהמצוה

לכאורה יש לעיין בדין העוסק בתורה בעידנא דעסיק בה, אם הוא פטור מן המצוות, כדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, או לא, ואפשר שתלוי בטעמא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, דלפי הטעם שאם יניח המצוה שעוסק בה הרי זלזל בעבודה שהיא בידו, טעם הזה לא שייך בתורה, כי זה שמניח הלימוד לקיים המצוה אינו זלזול בתורה, כי אדרבא הוא זה כבודה של תורה, שהרי זה תכלית לימודו לעשות המעשה.

ולפי הרמב"ם שהטעם הוא משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, לכאורה י"ל שכ"ש בדעסיק בתורה שפטור מן המצוה, כמ"ש הרמב"ם (בהלכה ג) "אין לך מצוה בכל המצוות כולם שהיא שקולה כנגד ת"ת אלא ת"ת כנגד כל המצוות כולם שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום", מדכ' שת"ת שקול כנגד כל המצוות, משמע שגדולה תלמוד כשלעצמה מהמעשה, וא"כ אין לו להפסיק בשביל לקיים מצוה אחרת.

אך אפשר שאינו ראייה, כי ממה שהרמב"ם מסיים שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך תלמוד קודם למעשה בכל מקום, משמע שמשום שמוביא לידי מעשה לכן תלמוד קודם למעשה, ולא משום הערך העצמי של התלמוד, וי"ל דאינו סתירה, לפי מה שבי' רשיו"ל בע"ז (כ): שתורה מביאה לידי זהירות "על ידי שעוסק בה, ועוד שרואה ומבין אזהרות שבה ונשמר", הרי שמלבד ידיעת המעשה שיש בתלמודו, גדול התלמוד שעצם הלימוד מביאו לידי זהירות, ואפשר שזהו שאמרו (קידושין מ): נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, וברש"י נמצאו שניהם בידו, ואם נפשך לומר שכל ענין התלמוד הוא רק לידע המעשה אשר יעשה, וא"כ גם בתלמוד אין לו אלא המעשה, רק הפי' כנ"ל שיש בה גם ענין הלימוד כשלעצמו שהמאור שבה מביאו לידי מעשה. וגם ידיעת המעשה, ולפ"ז י"ל שזה הפי' ברמב"ם שת"ת שקול כנגד כל המצוות, והוא מסגולת התלמוד שהמאור שבה מביאו לידי זהירות. וגם יש בו ידיעת המעשה,

ומעתה ב' הסיבות הוא משום שמביא לידי מעשה, וא"כ בהגיע לידו המעשה מסתברא שמפסיק מלימודו.

אולם הרמב"ם עצמו כ' שם "בהיו לפניו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק לימודו", וכ' הכס"מ הטעם כמבואר בירושלמי משום שהתלמוד קודם למעשה.

ב' מצוות בלימוד התורה הק'

ונראה עפ"י מה שכתב החתם סופר בנדרים (פא.) פי' בדברי רבינו יונה וז"ל "כשנדקדק תחילה לשון תורה לשמה, מהו לשון לשמה ולא אמר לשם שמים, אלא יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסוק בה לא מגינא ולא מצלי, אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומבואיה כי עמק מחשבותיה, ואם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה אלא דרוש וקבל שכל היינו הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה, וזהו עוסק לשמה של תורה, לא על כוונה אחרת, והיא המגינה ומצלי", הנה חידש לנו החתם סופר שיש ב' דינים במצות לימוד התורה, האחד לידע המעשה אשר יעשה, ובפשטות על זה אמרו לא המדרש עיקר אלא המעשה, ועוד יש בה עצם העסק והלימוד בתורה הק'.

ולענ"ד יש להוכיח כן מלשון המדרש שאמרו ז"ל נרי בידך זו התורה כי נר מצוה ותורה אור ונר בידך זה הנפש כי נר ה' נשמת אדם, אם שמרת את נרי אני משמר את נרך, ולכאורה למה אמר נרי בידך זו התורה הרי בקרא כתי' כי נר מצוה, והול"ל נרי בידך זו המצוה, וחשבתי מכבר עפ"י דברי הוזה"ק בהשמטות בראשית (קסז.) כי נר מצוה זו תורה שבע"פ ותורה אור זה תורה שבכתב, דלפ"ז נרי בידך זו התורה הכוונה לתורה שבע"פ, אולם לפי החתם סופר אפשר כפשוטו כי נר מצוה הוא התורה שלומד בשביל לדעת את המעשה אשר יעשה שהוא בכלל המצוה, דלא עדיף מקיום המצוה, ותורה אור זה התורה שלומד לשם תורה. [וראה ברא"ש נדרים (סג) "עשה דברים לשם פעלם" לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו, ודבר בהן לשמן כל דיבוריך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול וכו'"].

2. וכ"כ בהקדמה לס' בית הלוי "והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, א' כדי לידע היאך ומה לעשות ואם לא ילמוד היאך יקיים ולא ע"ה חסיד, וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנהוגות בהן, וכמו דאיתא בב"י סי' מז בשם הרוקח דמש"ה מברכות בה"ת, אמנם באנשים יש עוד מעלה א' על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מ"ע, רק הוי מבוא לקיום המצוות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצוות ולא הוי תכלית בעצמו, אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע מעצמו וכמו הנחת תפילין וכדומה, ונמצא דהוי ב' בחי', מבוא להמצוות וגם תכלית בפני עצמו".

ולכאורה כך מפורש בספרי פ' עקב (פסקא ה) "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי. למה נאמר, לפי שהוא אומר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם, שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה, ת"ל והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי, מגיד הכתוב שמיד נתחייבו בתלמוד וכו', שהמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה. וכן מצינו שענש על התלמוד יותר מן המעשה וכו', ואומר מי חכם ויבין זאת ואשר דבר פי ה' אליו ויגידה על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עובר ויאמר ה' על עזבם את תורתי אשר נתתי לפניהם ולא שמעו בקולי ולא הלכו בה וכו', וכבר היו רבי טרפון ור' יוסי הגלילי ור' עקיבא מסובים בבית ערוד נשאלו מי גדול תלמוד גדול או מעשה, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה וכו', וכשענש ענש על התלמוד יותר מן המעשה, כך נתן שכר על התלמוד יותר מן המעשה וכו'", משמע שמאותה סיבה שענש על התלמוד יותר מן המעשה, וששכרה גדול מהמעשה, מאותה סיבה גם תלמוד גדול, ועל כרחך כחתם סופר שבלימוד התורה יש ב' מצוות, ואכן המצוה שבלימודו ידע את המעשה תלוי בזה שנתחייבו במעשה, אך עצם המצוה של לימוד התורה זה אינו תלוי בזה שנתחייבו במעשה.

והשתא לפ"ז לכאורה כשעוסק בתורה אין לו להפסיק למצוה, כי בתורה יש בו גם מעלת התורה וגם מעלת המצוה.³

מחלק בין לימוד בעלמא ללימוד גמ' שהוא בגדר שימושה של תורה

ובעיקר הספק אם בתורה יש דין של העוסק במצוה פטור מן המצוה, שקו"ט בפוסקים, דתנן במשנה בסוכה (סא) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, וברש"י "הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים, פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן", והק' האור שמח (הגלות ת"ת פ"א ה"ב) "הא אמרו מי לא מודה רשב"י דמפסיקין תלמוד תורה לעשות סוכה וליטול לולב, ולית ליה הלומד על מנת שלא לעשות נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו", ותי' לפי מה שהקשו תוס' בכתובות (יז) בהא דאמרו מבטלין ת"ת להוצאת המת, דק' מהא "דבהלכות דרך ארץ אמר ר"ע תחילת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה ונטפלתי בו ד' מילין עד שהבאתיו לבית הקברות וקברתיו וכשבאתי והרציתי דברי לפני ר"א ור' יהושע אמרו לי על כל פסיעה ופסיעה כאילו שפכת דם נקי וכו', וה"ר יהודה מקורבי"ל תירץ דהתם משום דביטל עצמו משימוש ת"ת קאמר דגדול שימושה יותר מלימודה", וכ' האור שמח "שימוש פירושו הוא הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא, כמ"ש ברש"י ברכות (יז) "איזהו עם הארץ שדברו חכמים בכל מקום, שלא שימש תלמידי חכמים, הוא הגמרא התלויה בסברה, שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים

3. ובס' בניהו בן יהוידע (יומא נד.) ראיתי כנ"ל אלא באופן אחר, והוא "כי עיקר עוונם היה על ביטול תורה דכתיב על מה אבדה הארץ על עזבם את תורת, וידוע כי עסק התורה יש בו תרתי, תלמוד ומעשה, יען כי הקורא בפרשת עולה כאילו הקריב עולה וכן בכולהו מצוות, נמצא עסק התורה שהוא בפה נשלם בו תרי"ג מצוות של המעשה גם כן".

יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים, "דלפ"ז אפי' לדבר מצוה אין מבטלין לימוד הגמ' שהוא בגדר שימושה של תורה, וזהו מה שפי' רש"י שלוחי מצוה שהולכין בדרך מצוה כגון ללמוד תורה, שהכוונה לשימוש תלמיד חכם ע"ש.

היוצא מדבריו לחלק בין לימוד בעלמא שמפסיקין לקיים מצוה, ללימוד גמ' שהוא בגדר שימושה של תורה, שאין מפסיקין בשביל לקיים מצוה.

מחלק בין ת"ת למצוה אחרת, שת"ת הוא מצוה תמידית, ואי פטרינן להו ממצוה אחרת נמצא כי לעולם פטורין מכל המצוות, כיון שתלמוד תורה אין לה הפסק יומם ולילה א"כ כל המצוות מה תהא עליהן, לחינם נתנו כל המצוות כולם

והנה בברייתא בסוכה (ט.) אמר רבי חנינא בן עקיבא כותבי ספרים תפילין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת פטורין מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה לקיים דברי רבי יוסי הגלילי שהיה רבי יוסי הגלילי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה.

והק' הב"י (ל"ח ס' ל"ח) על הרמב"ם שהשמיט ברייתא זו דרחב"ע, וכ' שטעמו, דבירושלמי פ"ק דברכות (ה"ב) אמרו ר' יוחנן בשם רשב"י, כגון אנו שעוסקין בת"ת אפי' לק"ש אין אנו מפסיקין, ר' יוחנן אמר על גרמיה כגון אנו שאין עסוקים בת"ת אפילו לתפלה אנו מפסיקין, אתיא דרבי יוחנן כרבי חנינא בן עקיבא דתני כותבי סתו"ם מפסיקין לק"ש ואין מפסיקין לתפילה, ר"ח ב"ע אומר כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפלה ותפילין וכו'. וכיון דלדברי הכל לפי הירושלמי אין כותבי סתו"ם פטורין מתפילין, דלא פטר ת"ק אלא מתפלה דרבנן, אבל לכל מצוה דאורייתא מפסיקין, לא פסק בברייתא דתלמודין, דשום תנא דס"ל כר"י הגלילי קתני לה, ופליגי עליה חכמים.

והק' בברכי יוסף "דהרמב"ם פסק פ"ו דסוכה (ה"ד) דשלוחי מצוה פטורין מסוכה, כסתם משנה דפרק הישן (סוכה כה.). וכתב הה"מ שם דבכל גוונא פטירי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן משמע ממ"ש הרמב"ם פ"ד דק"ש (ה"א). גם פ"ו דממרים (ה"ג) כתב הרמב"ם דגבי כבוד או"א שאין מבטלין מצוה מפני מצוה. ומרן שם בכ"מ אתא ואייתי בידיה בסתמא דברי הר"ן (קידושין יג.) ורש"י (ס' לז. ד"ה אבא לומר) דהעוסק והתחיל במצוה פטור ממצוה אחרת, אף שהאחרת אי אפשר לעשותה על ידי אחרים. גם פט"ו דאישות כתב הרמב"ם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובכמה דוכתי בתלמודין הלכה רווחת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומהם שלהי פרק משוח מלחמה (סוטה מ"ד) משמע דכ"ע אית להו הא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואיך מרן שפר קדמיה למימר דהרמב"ם דחי האי דר"י הגלילי מכח הירושלמי, במקום דבגמרינן הלכה זו יוצאה בהינומא תורה שלמה, והרמב"ם פסקה (פ"ד ק"ש ה"א)."

ותי' בברכי יוסף "דמודה הירושלמי דגם רבי יוחנן אית ליה האי כללא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. וגם רחב"ע גופיה הכי סבר. אך בחלקות בין כותבי סת"ם ועוסקים בתורה למצוות אחרות, דכי אמרו רבנן העוסק במצוה פטור מן המצוה, היינו במצוה שעוסק בה עתה

שאינה תדירית אצלו כל הימים, אמטול הכין אמור רבנן בטעמא דהשתא דעסיק בהא פטור מאידך, ומצוה דעסיק בה מגנא לבטולי אחרית, כי לימים עוד העוסק אשר עסק בההיא אחרית, ופוטרת זו. ואולם בתלמוד תורה וכותבי סת"ם הן הנה היו תמידין כסדרן, ולעולם בעת שהם פנויים מצורכי גופם עסקי בהו, אשר פיהם דיברה תורה והיד כותבת סת"ם, ובהני אי פטרינן להו ממצוה אחרת נמצא כי לעולם פטורין מכל המצוות, ולא משכחת שיקיימו שום מצוה, וכגון זו לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה. ואי איתמר איתמר פרט למזומן, שנודמנה לו מצוה לפי שעה, כמדובר. וזה דעת רחב"ע, וקאמר בירושלמי דר' יוחנן דמחייב לעוסק בתורה שיבטל מת"ת, אף דמברך ועסיק בה מאהבה אשר אהבה, בריא בחיובא, ומפסיק לתפלה, מתאמרא כוותיה דגברא רבא רחב"ע, דכגון מצות ת"ת כותבי סת"ם לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא כגון ההיא דשלוחי מצוה ודכוותא. ואפשר שזו היתה כוונת מרן, דהרמב"ם פסק כירושלמי בזה, דההיא ברייתא דתלמודין איזה תנא דסבר כר"י הגלילי בכל מיילי קתני לה, ורבנן פליגי, דבכגון זו לא אמרו העוסק וכו'. והוא דוחק בלשון מרן.

וכ' שם שהרמב"ם גם מתלמוד דידן הכריח דהך ברייתא דפרק הישן דכותבי סת"ם, לאו דסמכא היא, דחזינן דפ"ק דשבת (א). אמתני' דמפסיקין לק"ש מייתי מימרא דר' יוחנן דכגון אנו מפסיקין בין לק"ש בין לתפלה. וליכא מאן דפליג עליה. גם פ"ק דמ"ק (ט): רמו קראי דכל חפצך, וכל חפצים. ומשני, כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים וכו'. ומשמע דאף דעוסק בת"ת יפסוק למצוה שאי אפשר להעשות על ידי אחרים, וכדמשמע התם מרש"י ותוס' והרמב"ם פ"ג דתלמוד תורה (ס). והרי קיימא לן העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא פלוג בין אפשר לעשותה ע"י אחרים אי לא, ומשמע דכיון דכבר עוסק בה פטור מאחרת, וכמ"ש הריטב"א הר"ן פ"ק דקידושין. וקשיא הלכתא אהלכתא. ומוכרח לחלק כמו שחלקנו, דשאני מצוה הבאה מעת לעת ואינה תדירית, למצוה שהיא תדירית, דחובת גברא יום ליום יביע ולילה ללילה יחובה, אין נקי, ככל אשר דיברנו. ודון מינה דכותבי סת"ם נמי דתדיר עסקי בזה, דינא הוא דמפסיק, ונקה לא ינקה מכל המצוות, דאי פטרת ליה משכחת לה שיהיו פטורין תדיר, אשר לא עלה עליהם עול מצוות כל ימיהם. ובכי הא לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה. וזה דבר השמיטה דהשמיט הרמב"ם דינא דכותבי סת"ם, דלאו הלכתא הוא, וכמ"ש מרן.

כל זה בשי' הרמב"ם, אבל הרי"ף (שבת ה.) והרא"ש (שבת פ"א סי' כו) והטור (סי' ק), וסיעתם, פסקו הא דר' יוחנן, דמפסיק ת"ת לק"ש ותפלה. והק' עליהם מהא דפסקו דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ודין כותבי סת"ם דפטורין וכו', ואין לחלק בין מצוה תדירית (וכו'), ודין כותבי סת"ם הוי תיובתין, שכן תדיר ידים עסקניות עושות מעין מלאכתן מכתב כתיבנן, ולא קריין ק"ש ולא מצלו לדעתם ז"ל, ותי' דהרי"ף והרא"ש והטור ושאר כנותהן סברי, דיש לחלק בין ת"ת למצוות, דדוקא לגבי מצוה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, אמנם בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצוות, ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת"ת אינו אלא שמביא לידי מעשה. להכי פוסק מדברי תורה לקיים המצוות. וכן ראיתי בחידושי הר"ן כ"י למ"ק, שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים עוסק בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש, והביאו הכותב (נפען יעקב), הרי דתלי טעמא דלא המדרש הוא העיקר אלא המעשה. ותיסגי לן דלא מבטל תורה לסתם מצוה אפילו

שאפשר לעשותה ע"י אחרים, וכזה ראיתי להרא"ש בתוספותיו למ"ק כ"י שכתב וז"ל: וא"ת מאי איריא תורה אפילו מצוה נמי בכה"ג אל יפלס אלא יעשה המצוה שא"א להעשות ע"י אחרים. וי"ל דת"ת איצטריכא ליה, דסד"א כיון שהלימוד אינו אלא לצורך קיום המצוות יבטל ת"ת מפני כל המצוות, קמ"ל קרא אורח חיים פן תפלס, עכ"ל. ודע דהתם רמי קראי דאורח חיים פן תפלס, וכתוב פלס, ומשני כאן במצוה וכו', וכתב הר"ן בחידושו שהראב"ד פירשה דאורח חיים הוא על התורה שלא יכריענה עם שום מצוה שהיא קודמת, ורמי דקרא אחרינא כתיב פלס וכו' ומשני כאן וכו'. ובזה מבוארים דברי הרא"ש. ולפי דרכנו למדנו דס"ד לבטל ת"ת מפני כל מצוה שבעולם, דעיקר התורה להבין ולהורות מעשה המצוות. ולדעת הרמב"ם מכח מה שהשמיט דין כותבי סת"ם דקמן עיקר החילוק בין מצוה תדירית כת"ת וכותבי סת"ם למצוה שאינה תדירית כדבר האמור מקדמי אר"ש, והוא חילוק מבואר, עכ"תו"ד הברכ"י.

המבואר מדבריו שהרמב"ם והרי"ף והרא"ש והטור נחלקו בטעם שמפסיקין ת"ת לקר"ש וכו', ולא פטרינן מדין העוסק במצוה פטור מהמצוה, שלפי הרמב"ם שאני מצוה הבאה מעת לעת ואינה תדירית, למצוה שהיא תדירית, דחובת גברא יום ליום יביע ולילה ללילה יחובה, אין נקי, דינא הוא דמפסקי, דאי פטרת ליה משכחת לה שיהיו פטורין תדיר, אשר לא עלה עליהם עול מצוות כל ימיהם. ובכי הא לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי סברא זו גם כותבי סת"ם דתדיר עסקי בזה, מפסיקין, אולם לפי הרי"ף והרא"ש והטור הא דמפסיקין ת"ת לקר"ש בת"ת הוא כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצוות, ולא המדרש הוא העיקר, שהלימוד אינו אלא לצורך קיום המצוות לכן מפסיקין לקר"ש, אך סברא זו אינה אלא בת"ת ממש ולא בכותבי סת"ם לכן פסקו בכותבי סת"ם שדינם ככל עוסק במצוה שפטור מהמצוה.

ונראה דהחילוק שכ' בשי' הרי"ף וסייעתו אתי שפיר רק אם ס"ל שתלמוד גדול הוא משום שמביאה לידי מעשה, אך כבר הבאנו לעיל מהחתם סופר והוכחנו כוונתו מהספרי וכו' שגדול התלמוד מצד עצם הלימוד [ולא רק משום שמביא לידי מעשה], דלפ"ז לכאורה אם בכל מצוה העוסק בה פטור ממצוה אחרת כי אין אתה יודע מתן שכרה של מצוות ואפשר שהמצוה דעסיק בה גדולה יותר לכן לא יניחנה בשביל מצוה אחרת, ק"ו כשעוסק בתורה שהיא שקולה כנגד כל המצוות מצד עצם הלימוד, בוודאי שפטור ממצוה אחרת, ועל כרחך כשי' הרמב"ם שמחלק בין מצוה תדירה למצוה שאינה תדירה כנ"ל.

גם בפני יהושע (ברכות יא. כד"ה ע"ב) וז"ל ובלכתך בדרך מאי עבד לכו לכו' (למתיניא כו'). כ' הטעם בת"ת שמפסיקין משום שהיא מצוה תדירית, שכ' "ולכאורה נראה דהאי דפרשת והיה אם שמוע כיון דמסקינן בריש פרק היה קורא בדברי תורה כתיב תו לא שייך למדרשה מובלכתך בדרך דרשה דב"ה דמתניתיין, ולא שייך נמי למדרש דלמעוטי עוסק במצוה וחתן דפטורים מתלמוד תורה דמילתא דפשיטא היא כיון שאם היה עוסק תחילה בתלמוד תורה צריך לבטל לימודו ולעסוק במצוות כיון שתלמוד תורה אין לה הפסק יומם ולילה א"כ כל המצוות מה תהא עליהן וכדאיתא להדיא בירושלמי דפרקין הביאו הרשב"א לעיל אשמעתין דר' מני בסמוך ולפ"ז על כרחך דאתי לדרשא אחריתא".

ובאוצר המלך (מסנני ר' נזק ז"ל) בהלכות תלמוד תורה (פ"ג) ראיתי שהביא ב' החילוקים, שהק' שם "מדוע מפסיקין לק"ש ולשאר מצוות ומי שאין תורתו אומנתו מפסיק אף לתפלה והלא הלכה רווחת בישראל העוסק במצוה פטור מן המצוה ובפ"ק דברכות (יא.) נפקא ליה מקרא בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך וכו'. ומדוע יגרע העוסק בתורה מחתן דפטור מק"ש משום דעוסק במצוה, והרי תורה אדרבא עדיפא מכל המצוות וכו', ונראה לי דעד כאן לא שייך הק' כלל דהעוסק וכו' דזה לא שייך אלא בשלוחי מצוה או חתן או שאר מצוות לפי שעה, ואמרינן דבשעה זו שעושה זאת המצוה פטור ממצוה אחרת ויעשה האחרת בזמן אחר שלא יעשה זאת, אבל תורה שהיא בכל עת ובכל שעה דכתיב והגית יומם ולילה. ואפי' לרשב"י (כפי"א דמנחות) דבק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש, מודה הוא דנוהגת בכל עת. וא"כ אי נימא דהעוסק במצוה דתורה פטור משאר מצוות, לחינם ניתנו כל המצוות כולם, ואיה מקום לכל המצוות אם יקיים והגית בו יומם ולילה. ועוד דהא עיקר לימוד התורה לידע מה לעשות, וכדאמרינן בספ"ק דקידושין (מ:) נמנו וגמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה. ואם לא יעשה כלל אין הלימוד מצוה. וזה פריך בירושלמי ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה וכו' ולית ליה לרשב"י הלומד על מנת לעשות וכו' עיין שם. והוא מה שכתבתי דמהאי טעמא לא שייך כאן כלל דהעוסק במצוה וכו' ורק בתפלה דחיי שעה, ולפירש"י כשאין השעה עוברת או בק"ש לרשב"י דזה שינון וזה שינון וכו' כדאמרינן בירושלמי. בזו אין מפסיקין בתלמוד תורה אבל לא לכל המצוות כמו שנתבאר וכו'".

מבאר בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצוות, להכי פוסק מדברי תורה לקיים המצוות, אך ז"א אלא במבטל ת"ת באופן ארעי, משא"כ אם ע"י המצוה יהיה לו ביטולים באופן תמידי, אינו פוסק מד"ת, או באופן שאפשר לקיימה ע"י עצמו לאחר זמן, חו"ל כאפשר לקיימה ע"י אחרים, ובזה גם בת"ת עוסק

במצוה פטור ממצוה

והנה הרמב"ם (פ"ג מה"ל איסות ה"א) כתב "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא לישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה" [צ"ע מהגמ' ביבמות (סג:) דאי' שם כל אדם שאין לו אשה שריו וכו' בלא תורה וכו'], הרי שס"ל שאם בכל המצוות העוסק במצוה פטור מן המצוה כל שכן העוסק בתורה שפטור מהמצוה, וקשה מהרמב"ם (פ"ג מה"ל תלמוד תורה ה"ד) שכ': היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה אם אפשר להעשות למצוה על ידי אחרים לא יפסיק מלימודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו. והב"י בכסף משנה כ' ששורש דין זה הוא מהירושלמי ריש אלו עוברין וריש חגיגה ר' אבהו שלח בנו לטבריה המבלי אין קברים בקיסרי שלחתיך לטבריה נמנו וגמרו בעליית בית נתזא שהתלמוד קודם למעשה, רבנן דקיסרי אמרין הדא דתימא כשיש שם מי שיעשה מעשה, אבל אם אין שם מי שיעשה מעשה, מעשה קודם, וא"כ בלישא אשה שחיובא דגברא הוא הרי הוה כמי שאין שם מי שיעשה המעשה, דפשיטא לרמב"ם עצמו שמעשה קודם. ולמה פסק שמותר לו להתאחר במצות פ"ו.

ונראה כמ"ש בשו"ע הרב (ה"ל ת"ת פ"ג ה"א) שתי' דכי אמרינן דהיכי דישנה מצוה שא"א לקיים ע"י אחרים צריך לבטל ממשנתו כדי לקיים המצוה, היינו דוקא במבטל ת"ת באופן

ארעי, משא"כ הכא אם ישא אשה עכשיו, הרי יהיו לו ביטולים באופן תמידי, ומשו"ה בכה"ג ל"א דיבטל ממשנתו כדי לישא אשה.

והגר"א וסרמן הי"ד בקובץ הערות (אוספות א) מביא מה שכ' הרמב"ם שם "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתיירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות עבור אשתו ויבטל מהתורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכ"ש בתלמוד תורה", והק' מהא דאמרו בפ"ק דמועד קטן (ט:) יתבו וקא מיבעיא להו, כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישוו בה, הא חפצי שמים ישוו בה, שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה, וכתיב כל חפצים לא ישוו בה, דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה, דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה, כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים, ע"כ. ומבואר דבמצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים אינו נפטר ממצוה ע"י תלמוד תורה, ולא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וקשה מ"ש הרמב"ם דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכ"ש בתלמוד תורה, דמאי כ"ש הוא זה, אדרבא תלמוד תורה גרע לענין זה, דהא מצות פו"ר היא מצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים. ותי' דכיון דאיירי הרמב"ם הכא לענין איחור המצוה ולא לענין ביטולה לגמרי, מה שאפשר לקיימה ע"י עצמו לאחר זמן, הו"ל כאפשר לקיימה ע"י אחרים, ובזה שייך לומר גם בת"ת עוסק במצוה פטור ממצוה.

ומ"ש הרמב"ם "וכ"ש בתלמוד תורה", ומאי כ"ש. נראה דהא דצריך לבטל מת"ת בשביל קיום מצוה, אין הטעם משום דמצות ת"ת נדחית מפני קיום מצוה, דהא מצות ת"ת גדולה מכל המצוות, אלא דכמו שמותר לבטל ת"ת מפני דרך ארץ וכל צרכי אדם ההכרחיים, ומשום דחייב ת"ת אינו חלה על האדם אלא בשעה שהוא פנוי ובטל מעשיית צרכיו, דקרא כתיב ואספת דגנך, אבל בשעה שהוא צריך לעשות מלאכתו, אז אינו מחוייב כלל בת"ת, ה"נ אם הוא צריך לעסוק במצוה, לא גרע משאר צרכי האדם, שאז אינו מחוייב כלל בת"ת, אבל במצוה שאפשר לקיימה ע"י אחרים, וכן אם אפשר לו לקיימה לאחר זמן, לא פקעה ממנו מצות ת"ת, וכיון דחייבא דת"ת רמי עליה, ממילא הוא פטור מן המצוה, וכ"ש הוא, דמצות ת"ת בשעה שהוא מחוייב בה אינה נדחית מפני שום מצוה, דהיא חמורה מכל המצוות ע"ש. (וראה גם בקובץ שיעורים ח"ב סי' יט) ע"ש.

מבאר הענין שגדולה תלמוד תורה יותר מהמעשה

והענין שגדולה תלמוד תורה יותר מהמעשה אף שלא המדרש עיקר אלא המעשה, י"ל ע"ד שפי' הב"ח (בא"ח סי' מז) "ומ"ש דאמר רב יהודה אמר רב וכו'. ואיכא לתמוה טובא למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחילה שהוא לכאורה עבירה קלה ונראה דכוונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו כדי שתתדבק נשמתנו וגופנו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש

היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד, אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן גם להתגאות להראות חכמתם ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ כדי שתעלה נשמתם למדרגה גדולה אחרי מיתתם הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבירתה וכו' ולא הלכו בה פירוש תחילת ההליכה ברוחניות התורה ממדרגה למדרגה כדי שתתדבק הנשמה בעצמות קדושת התורה לא הלכו בה דהיינו לא הלכו בה לשמה בשעה שבאו לפתוח בעסק התורה ולברך לפניו יתברך ולהודות לו על נתינת התורה לעמו ישראל כדי שיהיו דבקים בקדושתה ובשכינתו יתברך והוא המכוון בברכת אשר בחר בנו על אשר קרבנו לפני הר סיני ונתן לנו תורתו הקדושה כלי חמדו שהיה משתעשע בה בכל יום כדי שתתדבק נשמתנו בעצמות קדושת התורה ורוחניותה ולהוריד השכינה בקרבנו לא הלכו בה לעסוק בדברי תורה לשמה כי בזה נענשו שנסתלקה השכינה מן התחתונים ואז אבדה הארץ נצתה כמדובר מבלי עובר, כלומר נחרבה ונשארה חומרית מבלי עובר שם קדושת השכינה כי נסתלקה השכינה לגמרי מן הארץ ועלתה לה למעלה".

ובעבודת ישראל מהמגיד מקאזניץ ז"ל (כליקוטי למוט) כתב "ובזה הענין תבין ענין ברכת התורה וכו', וכבר הציג הב"ח באו"ח סי' מז דבריו המתוקים ע"פ קדושתו הנפלאה ונראית מתוך דבריו ע"ש ותמצא מרגוע לנפשך, וגם אנחנו נוסף על דבריו הקדושים קצת, דהנה מי שלומד תורה ע"מ שיהיה למדן ח"ו או אפילו שידע הדינים על בורין ולעבוד ה' כרצונו, מ"מ אין לו תענוג גדול מעסק התורה, כמו העוסק לשמה להיות היכל לשכינה תיכף בשעת עסק התורה, ומרכבה קדושה, והנה עפ"י משל ממילי דעלמא, כשהעבד עושה רצון אדוניו לפי שנצטוו מאיתו ומקבל עולו, מ"מ אינו מתענג בזה, כי לולא נצטוו היה יותר טוב לו שילך חפשי ובן חורין, רק שהוא מוכרח לעשות מה שציווהו אדוניו, אבל הבן שעושה רצון אביו באהבה ובתשוקה, אז יש לו תענוג מכל דבר אשר הוא עושה, ואדרבה הוא משתוקק תמיד מתי אזכה לשמש את אבי, וכן הענין בעבודת יוצרנו ית"ש, כשאדם לומד תורה דרך עבודה, כדי שידע איך לעבוד לו ית"ש, אין לו שום תענוג מעסק התורה, ולא יתלהב לבו לברך ברכת התורה, כי מה איכפת ליה אם לא נתנה היה פטור ממנה, משא"כ מי שלומד תורה לשמה כמ"ש הב"ח שם, להיות כסא והיכל לשכינה עפ"י נשמתו העוסקת בדבר ה' והוא נעשה מרכבה לשם ה' ושורה עליו כל הקדושה וכל המלאכים מקשיבים לקולו, וכמו שהאריכו בזה בס' הזוה"ק ובס"ק, א"כ יש תענוג גדול והשתוקקות והתלהבות, להודות לו ית"ש על נתינת התורה, ולברך אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה, ואומר הערב נא ה' אלקינו שיהיו דברי תורה מתוקים בפינו כנ"ל, ונהיה אנחנו וצאצאינו עוסקים לשמה וכו'".

ונראה שזהו כוונת החתם סופר הנ"ל שיש ב' דינים במצות לימוד התורה, האחד לידע המעשה אשר יעשה, ובפשטות על זה אמרו לא המדרש עיקר אלא המעשה, ועוד יש בה עצם העסק והלימוד בתורה הק' כביאורו של הב"ח, ועל זה אמרו גדול התלמוד, וא"כ לפ"ז כשעוסק בתורה לא יפסיק בשביל מצוה שאפשר לעשותו ע"י אחרים.

גם י"ל שהעוסק בתורה פטור מהמצוה, לפי המבואר בתנא דבי אליהו רבה (פרק יח) "כל ת"ח שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו", וא"כ כשמניח לימודו הוא מפסיד את אשר הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו, וביותר לפי מה שאמרו בגמ' סוטה (ז:): יקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, ובכהן גדול שנכנס לפני ולפנים אי' במדרש (ויק"ר כא יב) שהקדוש ברוך הוא בכבודו היה נכנס עמו ויוצא עמו, וי"ל שכמו כן ביקרה היא מפנינים, וא"כ זה עצמו סיבה מספקת על שהעוסק בתורה יהיה פטור מהמצוה, אולם יש לדחות דבגמ' מו"ק (ט:): קא מבעי להו כתיב יקרה היא מפנינים וכל חפצין לא ישו בה הא חפצי שמים ישו בה וכתוב וכל חפצים לא ישו בה דאפילו חפצי שמים לא ישו בה, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, הרי שעל אף האמור יקרה היא מפנינים וכו' מ"מ חפצי שמים שא"א לעשותה ע"י אחרים ישו בה.

וחשבתי די"ל לפי המבואר בגמ' קידושין (ג:): ר' אלעי ור' יעקב בר זבדי הוו יתבי, חליף ואזיל ר' שמעון בר אבא וקמו מקמיה, אמר להו חדא דאתון חכימי ואנא חבר, ועוד כלום תורה עומדת מפני לומדיה וכו', פירש"י בתמיה, לפי שעסוקים בדבר הלכה היו קרי להו לדידהו תורה עצמה ולדידיה קרי לומדיה, הרי שמזה הטעם שהעוסק בתורה בעידנא דעסיק ביה הוא בבחי' "תורה עצמה", מזה הטעם לא היה להם לקום בפניו אף שיש להם המצוה בקימתן לפניו, והא דאביי לייט למי שלא קם בפני רבו י"ל דשאני מצות כבוד התורה שהתורה עצמה מכבדת לומדיה, כמ"ש כבוד חכמים ינחלו, משא"כ בשאר מצוות.

גם י"ל שהעוסק בתורה פטור מן המצוה, לפי מה שכ' הרמב"ם (נפ"ג מה' פ"ח ס"ה) "תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו, לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה", מזה שלא הזכיר מצוות משמע שרק בתורה שרי לעסוק שלא לשמה, וכן מהא דתלה הרמב"ם הטעם דשרי בתורה שלא לשמה, משום דתחילת דינו של אדם על התלמוד וכו', משמע דבשאר מצוות אין היתר של שלא לשמה, גם בהלכות תשובה (נפ"י ס"ז, ובהלכה ה) לא הזכיר היתר דשלא לשמה אלא בתורה, וכ' בהקדמה לאגלי טל דהרמב"ם פסק דמצוות צריכות כוונה, וקשה מהא דשלא לשמה דמשמע אפילו אין מתכוין למצוה, כהא דשפל ונשכר, והא קיי"ל דמצוות צריכות כוונה, ובלא כוונה לאו מצוה היא כלל, א"כ מה תועלת יש בזה שעוסק שלא לשמה, בשלמא בלימוד התורה לא קשה, לפי ההלכה בכפאו ואכל מצה שיצא אף דמצוות צריכות כוונה, דהוה כמתעסק בחלבים ועריות שחייב משום שנהנה, כמו"כ במצוה כיון שנהנה יוצא גם בלי כוונה, ובלימוד התורה כ' ה"ט ביו"ד (סוף סי' נכא) דהנאה ושמחה שמתענג בלימוד התורה הוא מכלל המצוה, לכן א"ש שאף בלי כוונה, ובשלא לשמה, מקיים המצוה כיון שנהנה, אבל בשאר מצוות שאין בהם הנאה ובעי כוונה, איך מקיים בשלא לשמה, ובע"כ צריך לומר שמארי דהאי שמעתתא דלעולם יעסוק בתורה ובמצוות שלא לשמה כו' הוא ר"י אמר רב, ורב לשיטתו דס"ל מצוות אין צריכות כוונה, אבל הרמב"ם שפסק מצ"כ דבלי כוונה אינו מצוה, לא ס"ל הדין דלעולם יעסוק שלא לשמה גבי מצוות, רק לגבי תורה ע"ש.

ולפ"ז י"ל דזה עצמו הטעם שתלמוד גדול, שגם בלי כוונה ושלא לשמה מתקיים מצותו, משא"כ מעשה המצוה שהעשיה בלי הכוונה לאו כלום היא.

ובעיקר הדין דשלא לשמה שהרמב"ם לא הזכיר אלא בתורה ולא במצוות, י"ל לפי מה שכ' הרמב"ם בהלכה ה' 'תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה בין שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולכאורה למה הזכיר רק "תורה" ובגמ' נזכר "תורה ומצוות" וכן מהו "לפיכך" שכתב הרמב"ם, מה תלוי הא דיעסוק אפי' שלא לשמה, להא דתחילת דינו על התלמוד כנ"ל. וי"ל דלרמב"ם היה קשה איך שרי שלא לשמה, הא כתיב לאהבה את ה' וגו' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה, וכן אמרו במצוותיו חפץ מאד ולא בשכר מצוותיו, וכן אמרו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב כו', כד' הרמב"ם בפ"י מה' תשובה ה"ד, וא"כ איך אמרו לעולם יעסוק אדם אפילו שלא לשמה, ברם כבר כתיב "הלואי אותי עזבו אבל תורתי שמרו כי המאור שבה מחזירו למוטב" לכן אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה (ר"ל בחי' אותי עזבו כו') שמתוך שלא לשמה בא לשמה, כי המאור שבה מחזירו למוטב ויבוא ללשמה, אלא שזה אינו אלא בתורה שיש בו סגולה של מאור שבה מחזירו למוטב ויבוא ללשמה, לכן מותר גם שלא לשמה בבחי' אותי עזבו, אבל במצוות שאין בהם סגולה זו איך נתיר שלא לשמה בבחי' בשפתם יכבדונוי ולבם בל עמם, כי לבם אינם לשמה, לכן הזכיר הרמב"ם רק תורה, ולכן א"ש ג"כ ה"לפיכך", דזהו כוונת הרמב"ם ל'תחילת דינו על התלמוד ואח"כ על שאר מעשיו', והטעם כי בתורה יש הסגולה של מאור שבה מחזירו למוטב כנ"ל, לפיכך אמרו חכמים ששרי לעסוק בתורה אפי' שלא לשמה כי המאור יחזירו למוטב ויבוא ללשמה.

וכן נראה מדברי המדרש באיכה (כפתחתא לות ה) אחרי שר' הונא ור' ירמיה ב"ר שמואל בר"י אמרי מצינו שויתר הקב"ה על ע"ז ג"ע ש"ד ולא ויתר על מאסה של תורה כו', הסמיכו מה שאמרו ר' הונא ור' ירמיה בש"ר חייא בר אבא בהא דכתיב ואותי עזבו ואת תורתי לא שמרו הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה היה מחזירן למוטב, ואח"ז אמר ר' הונא למוד תורה אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ופירש בעץ יוסף דאף הלימוד של שלא לשמה היה מחזירן למוטב אף שלומד לשם השגת כבוד או ממון, [וראה בנוזר כג: ברש"י ד"ה מתוך שלא לשמה בא לשמה, אלמא דמצוה שלא לשמה חשיבא דלידי מצוה היא מביאה וכו'], הרי שדברי ר' הונא שאמר למוד תורה אע"פ שלא לשמה כו' הוא מטעם שהמאור שבה מחזירו למוטב, ואפשר דלכן נקט רב הונא רק לימוד תורה, דלא כמו שנזכר בגמ' תורה ומצוות, דטעמא דר' הונא הוא משום שהמאור שבה מחזירו למוטב וזה רק שייך בתורה ולא במצוות כנ"ל.

אולם בשו"ע הרב להגרש"ז ז"ל (כפ"ד מה' תלמוד תורה ה"ג) כ' "ולא אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה אלא כשמקיים המצוות שלומד בתורה רק שאינו לומד ומקיים לש"ש אלא מיראת העונש בעוה"ב או אפי' בעוה"ז או מאהבת השכר לקבל פרס בעוה"ב או אפילו בעוה"ז עושר וכבוד של משמאילים בה הניתן מן השמים או אפי' ליקח

מעצמו כבוד וגדולה שיקראוהו רבי ויהיה ראש ישיבה, אבל אם אינו מקיים מה שלומד נקרא רשע ועליו אה"כ ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי וגו' כו' ועליו אמרו חכמים לא זכה נעשית לו תורתו סם המות, וי"א שאעפ"כ לעולם יעסוק אדם בתורה כי מתוך שלא לשמה יוכל לבוא לידי לשמה ללמוד ע"מ לשמור ולעשות שהמאור שבה מחזירו למוטב כמ"ש חכמים עה"פ אותי עזבו ותורתי שמרו הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שהמאור שבה היה מחזירם למוטב וכך אמרו חכמי הקבלה כו' ולפיכך אין לו למנוע מלעסוק לעולם עכ"ל, וציין שם בציוניו שדעת י"א זהו "דעת מנורת המאור וכ"ד הרמב"ם במ"ש לפיכך כו'".

ובקונטרס אחרון כתב וז"ל "עיינ רמב"ם פ"ג ה"ה לפיכך כו' ולכאורה צ"ע הא גם בשאר מעשים נמי אמרינן הכי לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות כו' שבשכר מ"ב קרבנות כו' וגם הרמב"ם כ"כ סוף ה' תשובה גם בנשים שפטורות מת"ת, א"ו דבמצוות א"ש כשהמצוה נעשית כתקנה עכ"פ, אלא שמחשבתו אינה לשם מצוה, אבל בת"ת כשלומד ואינו מקיים מה שלומד הרי שעליו נאמר ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי וסד"א שראוי לו שלא ילמוד קמ"ל דאפ"ה התלמוד מביא לידי מעשה לבסוף עכ"פ שהמאור שבה מחזירו למוטב וסופו ללמוד ולקיים לשמה כו' עכ"ל.

שמענין מדברי הרב ז"ל שהוא למד בדעת הרמב"ם שודאי הא דאמרי' לעולם יעסוק אפילו שלא לשמה קאי גם על התורה וגם על המצוות, וראיתו שהרמב"ם בה' תשובה פ"י ה"ה הזכיר "נשים", אלא שזה רק בשלא לשמה שאינו מכוין לש"ש אלא להנאתו, אבל בלומד שלא ע"מ לעשות דזה מיגרע גרע שתורתו נעשית לו סם, לכאורה לא שרי, ע"ז אמר הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה דמ"מ שרי כיון שתלמוד מביא לידי מעשה שהמאור שבה מחזירו למוטב, לפיכך יעסוק בתורה אף בכה"ג שמתוך שלא לשמה בא לשמה כי יחזור למוטב כנ"ל, ודייק זאת מלשון "לפיכך" כנ"ל.

תלמוד גדול או מעשה גדול

ובעיקר השאלה אם תלמוד גדול הוא משום שמביא לידי מעשה או בעצם התלמוד גדול מהמעשה, אולי תלוי בביאור הגמ' בקידושין (מ:) דשם בגמ' הובא "וכבר היו ר"ט וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול נענה ר"ט ואמר מעשה גדול נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה כו'".

כי הפירוש הפשוט בהא דנענו כולם ואמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, הוא כי בלי הלימוד אינו יודע את המעשה אשר יעשה ולא עם הארץ חסיד לכן תלמוד גדול שע"י התלמוד יודע לעשות את המעשה, וכן משמע שם בתוס' לפי ה"מ, ולפ"ז כתבו שרק אם לא למד עדיין ובא להמלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה ואמרים לו למוד תחילה לפי שאין ע"ה חסיד, אבל אדם שלמד כבר, המעשה טוב יותר מהלימוד, כי ערך הלימוד וערך המעשה, ערך המעשה עדיף, ורק בדלא גמיר שאינו יכול לעשות את המעשה בלי ידיעת התורה אז אמרי' ליה כלך לתלמוד כנ"ל.

אבל ברמב"ם משמע שגם אחרי שלמד, תלמוד עדיף, דכ' (בסלגה ג) "אין לך מצוה בכל המצוות כולם שהיא שקולה כנגד ת"ת אלא ת"ת כנגד כל המצוות כולם שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום", ובהלכה שאח"כ כ' "בהיו לפניו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק לימודו" וכ' הכס"מ הטעם כמבואר בירושלמי משום שהתלמוד קודם למעשה ע"ש. משמע שאף אם יודע לעשות את מעשה המצוה שבא לפניו ויש לפניו ב' האפשרויות ללמוד או לעשות המצוה אמרי' שהלימוד עדיף.

ולכאורה יש לדקדק כן מלשון הגמ' "שהתלמוד מביא לידי מעשה", דאם נפרש הכוונה לידיעת המעשה, ק' מה הלשון מביא לידי מעשה, איך זה מביא במציאות המעשה, הרי אינו אלא מביא ידיעת המעשה ולא עצם המעשה, והיה להם לומר שע"י התלמוד יודע את המעשה, ומהו לשון "מביא", עוד יש לדקדק דאמרו "תלמוד גדול וכו'", ואם נאמר דבעצם המעשה גדול מהתלמוד, אלא שבכדי לעשות את המעשה אמרי' ליה מעיקרא כלך לך לתלמוד כי לא ע"ה חסיד כד' התוס', היה להם לומר "תלמוד קודם", שיש לו דין קדימה, ולא לשון "תלמוד גדול" המורה על גדלות, עוד יש לעיין שאם מיירי בלא למד ובא להמלך אם ילמוד תחילה או יעסוק במעשה, א"כ איך חשב ר"ט שמעשה גדול, מה לי שמעשה גדול, אבל איך אפשר מעשה בלי ידיעה בלי תלמוד. עוד יש לדקדק בתחלת המימרא "וכבר היו ר"ט וזקנים וכו'", מהו הלשון "וכבר היו", דמשמע דקאי אדלעיל מיניה, וצ"ע על מה קאי, שו"ר בח"א למהרש"א שהעיר זאת.

ונראה עפ"י מה שכ' רש"י "שהתלמוד מביא לידי מעשה נמצאו שניהם בידו", ולכאורה אם הכוונה משום שע"י התלמוד יודע לעשות את המעשה, ובלי הלימוד לא ידע, מה צורך בהדגשת הטעם ד"נמצאו שניהם בידו", הרי בלי התלמוד גם את המעשה לא יעשה כי אינו יודעו, וא"כ עיקר הדגש הוא כי בלי התלמוד כלום אינו בידו כמ"ש י"מ שבתוס' משום ולא ע"ה חסיד, אע"כ דמיירי כשיודע המעשה ובכל אופן תלמוד גדול שמעלת התלמוד הוא משום שיש בו ב' המעלות האחד מצד עצמה וגם מצד שמביא המעשה, והוא ע"ד דא"י ברש"י בע"ז (כ:) בהא דא"ר פנחס בן יאיר תורה מביאה לידי זהירות, "ע"י שעוסק בה, ועוד שרואה ומבין אזהרות שבה ונשמר", הרי שיש בלימוד ב' סגולות שגורמים לזהירות, האחד שעצם עסק התורה שומרתו, והשני שידיעתו והבנתו באזהרות שבה גורמות לו לשמור עצמו, ואפשר שרש"י למדו מלשון "מביאה לידי זהירות" שאמר רפב"י, שמוכח שלא רק משום הידיעה שיודע להשמר, אלא היא בעצם מביאה את הזהירות כנ"ל בלשון מביא.

ונראה דזהו כוונת התנא בקידושין (מ:) "כל שיש בידו מקרא משנה ודרך ארץ לא במהרה הוא חוטא", כי בכח התורה ק' נשמר מהחטא, וכמו שאמרו במשנה קידושין פ"ב "אבל התורה כו' משמרתו מכל רע בנערותו כו'" היינו שמשמרתו שלא יחטא⁴.

4. וגמ' ערוכה היא במס' נזיר (כג) ובירושלמי פ"ק דחגיגה עה"פ אותי עזבו ותורתי לא שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו שהמאור שבה מחזירו למוטב, כי התורה אור להאיר את נשמתו לחזור למוטב, וכן אמרז"ל בספרי

ולא רק שמשמרתו מהחטא והיצר כנ"ל, אלא גורמת לו עוד למעשים טובים, וכדברי המדרש בפרשת נשא (סוף פ' ח) עה"פ אוהב גר לתת לו לחם ושמלה וכו' זכה אדם לתורה זכה למצוות ולא עוד כו' ע"ש. וזהו מה שנענו שם כולם ואמרו שתלמוד גדול, ולמה כי יש בו סגולה של "מביא" לידי מעשה, שבזכות הלימוד זוכה למצוות, ושניהם בידו כפירש"י ז"ל, והואיל ובגוף התלמוד יש סגולה כזו שמביאה לידי מעשה לכן היא בעצמותה גדולה כ"כ. ולפ"ז א"ש לשון "מביא" כי אכן כן הוא שמאור התלמוד בעצמותו מביא לידי מעשה, וגם מיושב לשון "תלמוד גדול", כי זה שמביא הוא מצד גדלותו של התלמוד, ולפ"ז מיושב גם קו' מהרש"א מלשון "וכבר היו ר"ט וכו'", דקאי על המשנה שתנן שע"י התורה בא לזהירות מחטא, וע"ז מובא הא דנענו כולם ואמרו שתלמוד מביא לידי מעשה, שיש בה גם הסגולה שזוכה עי"ז למצוות ולא רק לשמירה מהחטא.

ונראה שגם דעת י"מ שבתוס' שפירשו מה שאמרו שהתלמוד מביא לידי מעשה שבלי התלמוד אינו יודע את המעשה שלא עם הארץ חסיד, גם הם מודו להנ"ל, אלא הם פירשו המשנה כל מי שיש בידו מקרא משנה וד"א לא במהרה חוטא, כי יודע את המעשה אשר יעשה ויודע לשמור עצמו, ועל כך אמרו בגמ' "וכבר היו ר"ט וזקנים כו'", דהם פירשו שר"ע ס"ל דתלמוד בעצם גדול מהמעשה, ור"ט ס"ל דמעשה בעצם גדול מהתלמוד, ואעפ"כ נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, שאפי"ר"ט דס"ל דמעשה בעצם גדול, אינו אלא אחרי שלמד ויודע את המעשה, אבל בלא למד כו"ע מודו שתלמוד גדול דלא עם הארץ חסיד, דלפ"ז א"ש שלא ק' מה שהקשינו איך ס"ל לר"ט מעשה קודם הא לא ע"ה חסיד, כי ר"ט איירי אחרי שלמד, דבלא למד אינו יודע את המעשה, וממילא בא ג"כ לחטא, וא"ש לפ"ז לשון "וכבר היו ר"ט כו'" שמוסב על המשנה דתנן שהלומד אינו חוטא והיינו כי יודע את המעשה שיעשה ואת המעשה שלא יעשה, וע"ז מביא ממעשה דר"ט שכולם הודו שבלי תלמוד א"א לבוא לידי מעשה כנ"ל⁵.

פ' עקב בפסוק ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם זו תורה מגיד הכתוב שנמשלו ד"ת בסם חיים כו' א"ל הקב"ה לישראל בני בראתי לכם יצה"ר בראתי לכם תורה תבלין כ"ז שאתם עוסקים בה אינו שולט בכם שנא' הלא אם תיטיב שאת ואם אין אתם עוסקים הרי אתם נמסרים בידו שנא' ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ כו'", וכן אמרו ז"ל (פ' החליל דף נב, ובקידושין דף ל) אם פגע בך מנוול זה משכחו לביהמ"ד, ואפשר לרמוז בפסק (תהלים קיט) "בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך", שע"י שבלבי צפנתי אמרתך אינו בא לידי חטא, וכן אמרו בספרי פ' עקב "מה מים מעלים את הטמא מטומאתו כך ד"ת מעלים את האדם מטומאתו לטהרה כו' מדרך רעה לדרך טובה שנא' תורת ה' תמימה משיבת נפש.

5. ואפשר הרמז כמ"ש בביכורי אביב פ' עקב על מה שאמרו ז"ל שמה תאמר לרעתכם נתתי לכם את התורה רק לטובתכם, שפי' הרבי ר' בונם ז"ל מפרשיסחא "שהתורה טוב לאדם ומועיל אם לומד תורה שלא יבוא לידי חטא, וכמ"ש בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין וכו', וא"כ תסבור שפעולה של התורה הוא לדבר זה בלבד, וזהו שאמרו לא לרעתכם בלבד נתתי לכם התורה פי' רק לזה בלבד שיציל אתכם מעשיית עבירות, רק חוץ לזה הוא ליתר טובות גדולות אין לשער שיחש לו מן התורה, וראיה שהרי מלאכי השרת נתאוו לתורה שבהם לא שייך לרעתם שיציל מחטא, דהא אין להם יצה"ר כלל, רק שנתאוו ליתר הטובות גדולות שמשגיג ע"י התורה".

העוסק במצוה דרבנן אם פוטר דאורייתא

ותנן במשנה בסוכה (כ"ה) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, וברש"י "הולכי בדרך מצוה, כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים, פטורין מן הסוכה ואפילו בשעת חנייתן", וראיתי בהערות לסוכה מהגרי"ש אלישיב ז"ל שמזה שפירש"י ולהקביל פני רבו, אפשר ללמוד שגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, שהרי דין זה דלהקביל פני רבו דברי קבלה הוא, דילפינן מהכ' (מלכ"ב ב' ד' כג) מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת, מכלל דבחודש ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי רביה, הרי שגם העוסק במצוה דרבנן פטור מהמצוה.

והנה בערוך לנר (סוכה כ"ה) מסתפק "במי שעוסק או טריד במצוה דרבנן אם עי"ז פטור ממצוה דאורייתא אם נימא כיון דבמצוה דרבנן לבד עסוק אין זה טעם לפטור ממצוה דאורייתא, דאף דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשו"א כדאמרין יבמות (ק"ו ב'), זה דוקא היכא שאמרו בפ"י כן, אבל אנן מסברא לא יכולין לדון, או אי נימא כיון דבמצוה דרבנן יש משום לא תסור נחשב זה ג"כ כעוסק במצוה דאורייתא.

והנה בשו"ע (או"ח סי' ע"ב) כ' המחבר "קברו את המת וחזרו האבלים לקבל תנחומין, וכל העם הולכין אחריהם ממקום הקבר למקום שעומדים שם האבלים לעשות שורה לקבל תנחומין, אם יכולים העם להתחיל ולגמור אפילו פסוק אחד קודם שיגיעו לשורה, יתחילו. ואם לאו, לא יתחילו", וכ' הרמ"א "אם יש שהות ביום לקרות אח"כ (ב"י בשם הרמב"ן)", וכ' המג"א (סק"ד) "אם יש שהות. ואם לאו יקרא ק"ש קודם כיון שעדיין לא התחילו במצות תנחומין", וכ' הפמ"ג "עי' מג"א. משמע התחילו בתנחומין אין פוסק אפילו יעבור זמן ק"ש, ובסי' תרפז דאין שום מצוה דין תורה נדחית מפני דרבנן, היינו כל זמן שלא התחיל במצוה דרבנן אבל התחיל אין פוסק וצ"ע מנלן זה". ובשו"ת זית רענן (ח"ב סע' ס' נ) כ' "אבל בשו"ע [ס"ח] ובמג"א שם [סק"ט] משמע דגם העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, דפסיק ונקיט כל העוסק במלאכת שמים, ואולי זהו דוקא בעוסק לזכות רבים".

אולם באמרי בינה (או"ח סי' יג אות ג) כ' על המג"א ש"ז א"ש לדעת רבינו יונה (מוכח בתו"ט ר"פ פ' מי שמתו) דתנחומי אבלים מדאורייתא, דבכלל ג"ח הוי, וג"ח מה"ת וכו', אבל לדעת רמב"ם דמבואר מדבריו (פי"ד מה' אב"ל) שכ' אבל מ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים וכו', וכבר כ' הרמ"א (סוף סי' תרפז) דאין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מקרא מגילה ואמאי נדחית מ"ע דק"ש"ע"ש.

ונראה שהפמ"ג הנ"ל נשמר מזה וכ' "ובסי' תרפז דאין שום מצוה דין תורה נדחית מפני דרבנן, היינו כל זמן שלא התחיל במצוה דרבנן אבל התחיל אין פוסק". ונראה שהחילוק הזה נכון לפי הטעם משום שאם יניח המצוה שעוסק בה, הרי זולזל בעבודה שהיא בידו, דלפ"ז יש לחלק בין התחיל במצוה דרבנן שאם יפסיקנה בשביל המצוה האחרת יש זולזול בעבודה שהיא בידו, לבין מי שלא התחיל שבוודאי יש לו להתחיל בדאורייתא ולא בדרבנן, אבל אם הטעם הוא משום שאי אתה יודע שכן של מצוות, פשיטא שאין לחלק ואם קודם שהתחיל

במצוה דרבנן יש לו להתחיל במצוה דאורייתא אזי גם כשהתחיל יש לו להפסיק בשביל לקיים את הדאורייתא.

אך האמרי בינה רצה לחדש גבי ניחום אבלים, לפי מה שמצינו בש"ס "דחולים ומשמשיהן וחתן ושושביניו פטורים מן הסוכה, הרי דאף דלא הוי אלא דרבנן מ"מ חשיב עוסק במצוה לפטורו אף ממצוה דאורייתא, וע"כ הטעם כמ"ש הרמב"ם שם דאע"פ שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך וכו' ע"ש, ולפ"ז העוסק במצוה שעיקרו מדרבנן אינו פטור מקר"ש דאורייתא.

ובשו"ת יהודה יעלה (מהרי"א אסאד ח"א יו"ד סי' טז) כ': "ועל הספק בד"ת שעלה בידו העוסק במצוה דרבנן אם פטור מליתן לעני פרוטה, או לא אתי מצוה דרבנן ומפיק ליה למצוה דאורייתא, הנה במס' ברכות דף יא וסוכה כה מקור הדין ילפינן עוסק במצוה פטור וכו' מקרא בשבתך כו' ובלכתך כו' בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת א"כ מצוה דרבנן נמי כיון דמה"ת אינה מצוה בלכת דידך מיקרי ודרך רשות הוא ודאי אינו פטור ממצוה דאורייתא".

ולענ"ד צ"ע היאך אפשר להגדיר העושה מצוה דרבנן שמן התורה הוא בכלל שבת דידך וכו', הרי כל שעושה המצוה דרבנן הוא כי כך ציוה השי"ת ככל אשר יורוך, ולא תסור וכו', ואכן בקובץ הערות מהגר"א וסרמן הי"ד (סי' מה) כ' "דאפילו עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא, דדוקא בשבתך בלכת דידך הוא דמחייבת (סוכה כה). וכשעוסק במצוה דרבנן לא הוי שבת דידך".

ועינין שם שכ' (בסממנות) דלפ"ז נראה דה"ה בעוסק בספק מצוה דאורייתא שפטור ממצוה ודאית, דמ"מ לא הוי שבת דידך, אך כ' שבשאג"א (סי' לו) לא כ' כן. וביאר טעמו די"ל "שאין הדין תלוי אם הוא שבת דידך, אלא אם היא שבת דמצוה דוקא פטור, אבל אם אינו שבת דידך וגם אינו שבת דמצוה לא מיפטר, ולפי"ז דברי השאג"א נכונים, וכן ע"י מצוה דרבנן לא מיפטר ממצוה דאורייתא וכו'", דלפ"ז גם דברי מהרי"א אסאד מיושבים.

והנה בקובץ הערות שם כ' שגם העוסק בהכשר מצוה תלוי בהנ"ל, דכותבי סת"ם פטורין מן המצוות (סוכה טו.), "דאף דכתיבת התפילין אינה המצוה, אלא הנחתן, מ"מ כשעוסק בהכשר מצוה לא מיקרי שבת דידך. מיהו דוקא כשעוסק בזה לשם מצוה, כמשמ"פ רש"י שם (ד"ה תפילין) להמציאן לצורך להן, אבל אם עוסק לצורך עצמו להרויח, מיקרי שבת דידך. ובמשנה ברורה (סי' נח ס"ח ביאור הלכה ד"ה סס) הקשה על דברי רש"י, מהא דקיי"ל כר"ע במלוה על המשכון, דהוי עוסק במצוה אפילו צריך להמשכון להשתמש בו. וי"ל דדוקא בהכשר מצוה צריך שיעשה לשם מצוה ולא לצורך עצמו, דאל"ה מיקרי שבת דידך, אבל בהלוואה דהיא גוף מצוה, אפילו עושה לצורך עצמו, מ"מ הוי עוסק במצוה. ושם גם בעושה מצוה דרבנן יש לחלק כן, דדוקא בעושה לשם מצוה לא הוי שבת דידך, אבל אם עושה לצורך עצמו מיקרי שבת דידך, דמצוה דרבנן לא מיקרי שבת דמצוה דאורייתא, אלא דמ"מ פטור משום דלא הוי שבת דידך, ולפוטרו מן המצוות אין צריך שיהא שבת דמצוה, אלא שלא יהא שבת דידך. מ"מ אם הוא שבת דידך וגם

שבת דמצוה, כמו בעוסק בגוף המצוה דאורייתא לצורך עצמו פטור, ועדיין צ"ע", וראה גם מה שכ' בקובץ שיעורים (ח"ב סי' לב) ע"ש⁶.

ובשו"ת הר צבי (אכסע"ז סי' א' אות ב) כתב, "דלכאורה גם בהכשר מצוה שייך עוסק במצוה פטור מהמצוה, כמבואר בשיטה מקובצת למסכת ברכות (יא. ד"ה לכתניא) דגם מי שהולך לדבר מצוה נקרא עוסק במצוה ופטור מהמצוה, דכתב שם: והשתא הוי ס"ד דלמיעוטי דקא אזיל לישא את הבתולה ופטור משום דקאזיל לדבר מצוה אע"ג דלא עסיק ממש בדבר מצוה, ומשום הכי פריך אי הכי אפילו כונס את האלמנה נמי, דבכניסת אלמנה נמי מצוה איכא, ומאי שנא אזיל לכנוס את הבתולה וכו', עכ"ל. ויעויין בתשו' חת"ס (יו"ד סי' קסב) לענין הליכת האשה להביא התינוק לברית מילה אי הוי בכלל עוסק במצוה פטור מהמצוה. ובספר עמודי אש (סי' ה' אות כא) האריך בענין זה אם הליכה לדבר מצוה הוי בכלל עוסק במצוה פטור מהמצוה, והוכיח מדברי הריב"ש (סי' קא) דהליכה נחשבת כמצוה, כלומר עוסק במצוה, אכן מדברי הרשב"ש (סי' א' ד"ה ומדבר, סי' ב' ד"ה על כן, סי' פ' ד"ה ואפילו) נראה דחולק על זה, עיי"ש".

וראיתי מי שהעיר דבגמ' יומא (מ"ה), "בעי רב פפא, חישב בחתית גחלים מהו, מכשירי מצוה כמצוה דמו או לא, תיקון". אולם הרמב"ם (עבודת יום הכיפורים פ"ה הכ"ז) שינה לשונו וכתב

6. מה שהביא מרש"י שאם עוסק לצורך עצמו להרויח מיקרי שבת דידך, ומה שהק' במשנה ברורה, הנה בשו"ת כתב סופר (חו"מ סי' י) מביא הדיוק מרש"י שדווקא כשכוונתו למצוה ולא להנאתו להשתכר בו, וכ' שכן דייק המג"א (סי' לג סק"ח) ונתקשה מש"ס נדרים במקבל שכר על האבידה, וכתב כי שם נוטל רק שכר בטילה ואינו מרוויח, או דתליא אם עיקר כוונתו למצוה עיין שם ובמחצית השקל. והק' הכת"ס "ותמה אני שלא זכר המג"א מסוגיא דהכא דס"ל לר"ע במלוה צריך למשכון דמצוה קעביד הגם שנהנה, ולפי גירסת סוגיא דכאן דר"א ס"ל לאו מצוה קעביד דלהנאתו מתכווין משמע כל עיקר כוונתו להנאתו. ור"ע ס"ל מכל מקום כיון דסוף כל סוף נעשה רצון ד' שהלוה לעני מצוה קעביד וזה דלא כרש"י סוכה וצל"ע". ות' "ואחר העיון נלפע"ד וודאי מצד השכל העוסק במצוה ויש לו הנאה במצוה ג"כ ואפשר אפילו תחילת כוונתו היה להנאתו ג"כ מכל מקום מצוה קעביד וראיה מש"ס פסחים פ"ק האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני ומשמא תאבד לו מחט אח"כ כמו שרמז המג"א עכ"ז שם דמכל מקום למצוה יחשב לו ולר"א דס"ל מלוה על המשכון לאו מצוה קעביד ה"ה בזה אבל לר"ע ודאי מצוה קעביד. אבל שיהיה על ידי עשיית מצוה כזו פטור ממצוה אחרת משום עוסק במצוה פטור מן המצוה זה דווקא כשאין לו במצוה זו שעושה הנאה הגופנית ג"כ אבל מצוה שעושה להנאתו ומכווין להנאתו הגם מ"מ למצוה יחשב לו ומקבל עליו שכר מאת נותן לאיש חסד כמפעלו, מ"מ עדיפא מצוה אחרת שאין עושה אותה להרווחתו ולהנאתו וא"ש רש"י סוכה ול"ק מש"ס פסחים דוודאי מצוה איכא אבל אינו פטור ממצוה רק כשמכווין להמציא תפילין להצריך לו כן נראה לי ברור לדינא".

אולם הק' "מסוגיא דהכא לר"ע נעשה מלוה על המשכון וצריך לו שומר שכר משום פרוטה דרב יוסף אלמא דפטור ממצות צדקה שאין לו בה הנאה הגופנית משום מצוה דמלוה על המשכון לצורכו והנאתו וזה דלא כדבריניו דלא כרש"י סוכה וצל"ע". ות' "כי אוקימתא זו דבמלוה צריך למשכון קמיפלגי אויל ללישנא בתרא פרק הכונס משום דרחמנא שעבדיה ופירושו עפ"מ ש"פ משום דיש לו שכר מצוה ולא משום דפטור ממצוה אחרת של צדקה וכן הכי נמי במלוה על המשכון שכר מצוה יש לו וס"ל לר"ע הגם שיש לו הנאה מכל מקום שכר מצוה יש לו. אבל אינו פטור על ידי מצוה זו ממצוה אחרת שאין עושה להנאתו, ולל"ק שם ל"ל לר"ע דהוא ש"ש רק באין צריך למשכון וא"ש".

וראה מה שכ' בנו ז"ל בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' עו) ע"ש.

"שמכשירי קרבן כקרבן", ויש בזה נפקותא גדולה, כי לפי לשון הגמרא "מכשירי מצוה כמצוה", אפשר להשתמש בכלל זה לא בהקרבת הקרבנות במקדש בלבד אלא גם בכל המצוות, וכגון שאפשר יהיה לומר שבכלל "העוסק במצוה פטור מן המצוה" נכלל גם שהעוסק במכשירי מצוה פטור מן המצוה, או שבכלל "אין מעבירין על המצוות" נכלל גם שהעוסק במכשירי מצוה אין מעבירין את המכשירין מפני מצוה אחרת. אבל מהרמב"ם ששינה לשונו וכ' מכשירי קרבן כקרבן משמע שהוא דין בקרבן בלבד.

המתין לאורחים אם נחשב לעוסק במצוה לפוטרו ממצוה אחרת

בפרשת וירא (ס"ז פ"ג), כתיב "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום, וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה, ויאמר אנני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך וגו'". ובגמ' (שבת קכ"ז), "אמר רב יהודה אמר רב, גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב ויאמר אנני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'".

ולכאורה אפשר להוכיח מכאן שמצוות הכנסת אורחים אצל אברהם אבינו ע"ה התחילה עוד ביושבו פתח האוהל להמתין לאורחים, דאי ס"ד שמצוות קבלת האורחים היתה רק בעת שנתעסק עמהם, א"כ קבלת פני השכינה קדים ליה, וא"כ מה לי שגדולה הכנסת אורחים וכו', הרי גם העוסק במצוה קלה פטור ממצוה החמורה, וכמבואר בצריכותא שבגמ' סוכה (פ"ט), "דאי אשמעינן התם משום דלא מטא זמן חיובא דפסח, אבל הכא דמטא זמן קריאת שמע אימא לא, צריכא, ואי אשמעינן הכא משום דליכא כרת, אבל התם דאיכא כרת אימא לא, צריכא", ופירש רש"י (סוכה פ"ט: ד"ה עמא"י), דמויחי אנשים וגו' "שמעינן מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח, ואע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא"⁷, וא"כ לפי"ז בדעסיק בקבלת פני השכינה אפילו אם הכנסת אורחים גדולה הימנה אין להניח המצוה דעסיק בה.

ונראה שזה תלוי בב' השיטות הנ"ל בטעם העוסק במצוה פטור מן המצוה, דלשי' הרמב"ם ומנורת המאור שהטעם משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות וכו', מצוות, מסתברא שאם היה בא אליהו ומגלה לנו שזו היא מצוה חמורה היה מחוייב בה גם אם היה עוסק במצוה קלה יותר, וא"כ בנ"ד א"ש דזהו שאמרו גדולה הכנסת אורחים וכו', דמזה שאברהם אבינו ע"ה שהיה עוסק במצוות קבלת פני השכינה הניח מצוה זו בשביל לעסוק במצוות הכנסת אורחים, מזה גופא שמעינן שגדולה הכנסת אורחים וכו'.

7. וראה בתוספות הרי"ד (על הירושלמי, מו"ק פרק א) שכו' שדוקא בששתיהן שוות אז שייך עוסק במצוה פטור מן המצוה אבל כשאחד חמור מחבירו לא שייך עוסק במצוה קלה ופטור מן החמורה משא"כ כשהמצוה הקלה קדמה קודם דמטי זמן של החמורה שייך שפיר עוסק במצוה פטור מן המצוה אפילו בקלה כדפרש"י ז"ל במס' סוכה דף כה הנ"ל דמצוה קלה הבא לידך א"צ לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא.

אולם לפי הטעם שכ' הרשב"ץ (לכות טז) שלפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זלזל בעבודה שהיא בידו, ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי. שלפי הטעם הזה גם אם ידוע לך שמצוה זו גדולה מזו אין להניח המצוה שעוסק בה, וא"כ הדרה קושיין לדוכתה שאם קדמה מצות קבלת פני השכינה, הרי אף אם גדולה הכנסת אורחים מכל מקום אין להניח אפילו עבודה הקלה יותר שעוסק בה בשביל לקיים המצוה הגדולה.

ואין לומר דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק דין פטור, אבל באמת הרשות בידו לעשות את המצוה האחרת, ולכן מחמת שגדולה הכנסת אורחים עבר אברהם אבינו ע"ה למצוה זו, דזה אינו, וכמבואר בריטב"א (סוכה טז ד"ה מתניתין) שהקשה למה לי קרא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, פשיטא דהכי הוא, דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וכתב בתירוצו קמא "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למישבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות", וא"כ היאך שביק אברהם אבינו ע"ה קבלת פני השכינה בשביל לקיים מצות הכנסת אורחים.

אם העוסק במצוה שבין אדם למקום נפטר ממצוה שבין אדם לחבירו

ולכאורה אפשר לתרץ לפי מה שכתב בשו"ת שם אריה (יו"ד סי' סד), דהעוסק במצוה שבין אדם למקום לא מיפטר ממצוה שבין אדם לחבירו, ודוקא כשניהם מצוות שבין אדם למקום אז העוסק במצוה פטור מן המצוה, עיי"ש⁸. ולפי"ז יש לומר שזהו מה שאמרו גדולה הכנסת אורחים וכו', משום שהיא מצוה שבין אדם לחבירו, ולכן גם כשהיה עוסק במצוה שבינו לבין קונו לא נפטר מהמצוה שבין אדם לחבירו.

אולם בפשטות גם חילוק זה שבין מצוה שבין אדם למקום למצוה שבין אדם לחבירו, נכון רק אם הענין של העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, אבל אם גם כשידוע שמצוה זו גדולה מזו אעפ"כ לא יניח מה דעסיק ביה, והטעם משום שנראה כמזלזל בה, וכמו שכתב הרשב"ץ הנ"ל, א"כ גם אם מצוה שבין אדם לחבירו גדולה, מכל מקום אם מניח מצוה שבין אדם למקום הרי נראה כמזלזל בכבוד המקום.

8. וראה ברמב"ם (גניבה פ"ז ה"ב), "קשה עונשן של מדות יתר מעונשן של עריות, שזה בינו לבין המקום וזה בינו לבין חבירו". ובפירוש הרא"ש (פאה פ"א מ"א) כתב, שהקב"ה חפץ במצוות שיעשה בהם גם רצון הבריות יותר מבמצוות שבין אדם לקונו.

דין העוסק במצוה פטור מן המצוה קודם מתן תורה

ולכאורה אפשר ליישב לפי מה שראיתי בשו"ת שרידי אש (ח"צ סי' סו אות ח) שהביא מה שכתבו לתרץ הקושיא מדוע נענש משה רבנו ע"ה שלא מל את בנו במדבר, והרי העוסק במצוה פטור מן המצוה, שהוא משום שעד שלא ניתנה תורה לא היה ידוע הדרש של "בלכתך" דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב ע"ז השרידי אש "אף שדבר מושכל הוא יש לי להשיב על דבריו, שהראשונים הקשו בסוכה (כ"ה) למה לי קרא שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והרי זו סברא שלא יעזוב מצוה שעוסק בה בשביל לעשות אחרת, ועי"ש מה שתירצו, וא"כ גם משה רבינו ע"ה היה יכול ללמוד דין זה מסברא, ובכלל לא ניחא לי לומר שמה רבנו נענש בשל כך, והרי בשמיא גליא שמה רבינו ע"ה עשה כדן, ואף שלפי אי ידיעתו לא היה צריך לעשות כן, מכל מקום כיון שסוף סוף עשה כדן שנתגלה אח"כ בתורה לא היה צריך להענישו וכו', ועכשיו עיינתי בתורה שלמה להרב כשר (פרשת שמות אות קלח), שבמדרש החפץ (שמות ד כד) כתוב שמה רבינו ע"ה לא מל בשביל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ועיין שהביא ספרי אחרונים שא"כ למה נענש וכו', עכ"ל.

אולם גם בזה בעי עיונא, כי ראיתי באור זרוע (ח"צ ה' סוכה סי' ל"ט) שגם הוא הקשה כקושיית הריטב"א הנ"ל למה לי קרא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה והרי סברא היא, "דמאי טעמיה יסתלק מן המצוה שעוסק בה ויתעסק במצוה אחרת, אפילו מצוה קלה לא שביק בעבור מצוה חמורה שאין אדם יודע מתן שכרן של מצוות, ותו דאל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס (אבות פ"א מ"א), אלא ודאי אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא וכו', ומבואר בדבריו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מגזירת הכתוב, ולכן חידש שאפילו כשאפשר לקיים שניהם ג"כ פטור. ונראה שגם החולקים דס"ל שבאפשר לקיים שניהם חייב, מכל מקום כשאי אפשר לקיים שניהם אפשר דס"ל שהפטור הוא מגזירת הכתוב, ולכן גם כשעוסק במצוה קלה הוא פטור ממצוה חמורה. אלא שכל זה אחרי מתן תורה שנתחדשה ההלכה בגזירת הכתוב, אבל קודם מתן תורה דמסברא אתיא לן, א"כ אין זה אלא במצוות דומות או מחמורה לקלה, אבל אם ברור לן שהמצוה שהוא עוסק בה קלה מחמורה, מסתברא שהוא מחוייב במצוה החמורה יותר.

ולפי"ז אם אברהם אבינו ע"ה דן דיניה כבן נח, א"כ הא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא מצד הסברא, ומצד הסברא פשיטא שמאחר שגדולה הכנסת אורחים וכו' היה לו לרוץ לאורחים, ומה דקיי"ל שאפילו העוסק במצוה קלה פטור ממצוה חמורה הוא רק אחרי מתן תורה שהוא מגזירת הכתוב.

אך אם אברהם אבינו ע"ה דן דינו כישראל והוא מגזירת הכתוב, א"כ הדרה קושיין לדוכתה דלא היה לו להניח קבלת פני השכינה בשביל הכנסת אורחים גם אם היא גדולה הימנה, ובעל כרחך שמצות הכנסת אורחים קדים משום שהתחילה עוד ביושבו בפתח האוהל להמתין לאורחים, וכמשנ"ת לעיל.

אולם מאחר דאתינא להכי, א"כ תיקשי לאידך גיסא, דאי קדים ליה מצות הכנסת אורחים א"כ למה אמרו גדולה הכנסת אורחים וכו', הרי גם אם קבלת פני השכינה גדולה הימנה לא

היה לו להניח בשבילה מצות הכנסת אורחים, שהרי אפילו העוסק במצוה קלה פטור מן החמורה וכן"ל, ולכאורה מזה מוכח שקבלת פני השכינה קדים ליה.

הגדרת המצוה באברהם אבינו ע"ה שהיה יושב וממתין לאורחים, ובירור דין החולק למצוה או העוסק בהכשר מצוה אם פטור מן המצוה

ונראה בהקדם הבירור בטיבה של המצוה ביושבו פתח האוהל להמתין לאורחים, דלכאורה יש לומר שהוא דומה להא דאמרינן בסוכה (טו.), "הולכין לדבר מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה, כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא הוו גנו ארקתא דסורא, אמרי אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין". ופירש רש"י, "הולכים לדבר מצוה פטורין ביום ובלילה, אע"פ שאין הולכין אלא ביום, ומשום דטורדים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקוניה פטורין מן המצוה. שלוחי מצוה אנן, שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא". הרי מפורש שגם בזה ש"טורדים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקוניה פטורין מן המצוה", [אולי הטעם ע"ד שכ' תוס' (מו"ק ת: נד"ה לפי) "שאיין עושין מצוות חבילות דבעינן שיהא לכו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה", דה"נ כשטורדים ודואגים במחשבת המצוה ובתיקוניה, בוודאי בעינן שיהא לכו פנוי], וא"כ לכאורה אברהם אבינו ע"ה שהיה יושב פתח האוהל כחום היום בשביל לחפש אורחים בוודאי שהיה בגדר טורד ודואג במחשבת המצוה ובתיקוניה.

ובאור זרוע (ח"ב סל' סוכה ס' לט) כתב וז"ל: "וכן רב חסדא ורבה בר רב הונא דהוו גנו ארקתא דנהרא אע"פ שהיו יכולין ללכת לסוכה, משום דהואיל שהיו הולכים לדבר מצוה ועדיין לא הגיעו לשם הוה כמוליך אבידת בהמה להשקותה שפטור מליתן פרוטה לעני עד שישקנה, כך הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא פטורין מן הסוכה עד שישמעו את הדרשה ויקבלו פני ריש גלותא, ואע"פ שהיו יכולין ללכת לסוכה", עכ"ל (וראה גם בשו"ת מהר"ח אור זרוע (ס' קנ)). ולכאורה כמו"כ הוא באברהם אבינו ע"ה שהיה יושב ומצפה לאורחים.

והנה לא רק ההולך לדבר מצוה דאורייתא פטור מן המצוה, אלא אף גם ההולך למצוה דרבנן, שהרי העלו האחרונים להלכה שהעוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא⁹, ובמצפה איתן (סוכה י: כ"ט ד"ה שלוחי מצוה א"ן) הקשה בהא דכתב רש"י (ס) בעובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא שלא ישנו בסוכה כשרה משום שהיו שלוחי מצוה שבאו להקביל פני ריש גלותא ופטורים מן המצוה, דהיאך מיפטרי ממצות סוכה שהיא מצות עשה דאורייתא מחמת חיוב דהקבלת פני רבו שאינה מצות עשה מפורשת בתורה רק מקרא דדברי קבלה. ותירץ דכיון שהתחילו בהילוכם

9. ראה בערוך לנר (סוכה כה.) שמסתפק בזה, ובמג"א (ס' עב סק"ד, ובפמ"ג שם) ובשו"ת זית רענן (ח"ב הערות ס' נז) ובאמרי בינה (א"ח ס' יג אות ג) ובשו"ת יהודה יעלה (מהרי"א אסאד ח"א יו"ד ס' שי) ובקובץ הערות מהגר"א וסרמן הי"ד (ס' מח ובהשמטות שם) ובשאג"א (ס' לז) ובנחל איתן (אישות פ"י הי"ב), ובפתח הדביר (ח"א סוף ס' כה, ח"ב ס' רלד ד"ה וכזאת), ובשו"ת שם אריה (יו"ד ס' סד), וראה עוד בשדי חמד (ח"א כללים מערכת ב כלל קטז), ובביאור הגר"פ על ספר המצוות להר"ס"ג (עשין יט ד"ה גם אין להביא ראיה), עיי"ש.

לקיים מצות קבלת פני רבם חשיבי כבר עוסקים במצוה, ואף דהוי רק מצוה דרבנן אפ"ה נפטרים אף ממצוה דאורייתא, דהא בגמ' סוכה (כה.) ילפינן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מ"ובלכתך בדרך", בלכת דידך הוא דמחייבת הא בלכת דמצוה פטירת, וא"כ כל לכת דמצוה פטור אפילו שהוא מדרבנן, דסוף סוף לאו לכת דידך הוא, עיי"ש.

וא"כ לפי"ז שבתו של אברהם אבינו ע"ה לקבל את פני האורחים בוודאי לא היתה שבת דידך, ופטור מן המצוה אפילו ממצוה חמורה [קריאת שמע שהיא קבלת עול מלכות שמים - קבלת פני השכינה].

ומעתה יש ליישב מה שהקשינו לעיל דאי הכנסת אורחים קדים א"כ מהיכן ילפינן דגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, הרי גם אם קבלת פני השכינה גדולה הימנה לא היה לו להניח בשבילה מצות הכנסת אורחים, שהרי אפילו העוסק במצוה קלה פטור מן החמורה, אמנם לאור האמור אפשר לומר, דהא דהעוסק במצוה קלה פטור מן החמורה היינו דוקא כשעוסק בגוף המצוה, אבל כשעוסק בהכשר ובהכנה למצוה אינו פטור אלא ממצוה קלה ממנה או דכוותה ולא ממצוה חמורה, וא"כ שמע מינה שגדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה.

מצות סוכה בזכות והשענו תחת העץ

והנה באברהם אבינו ע"ה כתיב (בראשית יח א-ד) וירא אליו ה' וגו' אל נא תעבור מעל עבדך וגו' והשענו תחת העץ וגו', ואיתא בתוספתא (סוטה פ"ד ה"א) "באברהם הוא אומר והשענו תחת העץ, אף המקום נתן לבניו ז' ענני כבוד במדבר וכו'", ובמדרש (בראשית רבה מח ו) איתא, "אתה אמרת והשענו תחת העץ חייך שאני פורע לבניך וכו'", פרש ענן למסך (תהלים קס לט) הרי במדבר, בארץ מנין, בסוכות תשבו שבעת ימים (ויקרא כג מז), לעתיד לבוא מנין, שנאמר (ישעיה ד ו) וסוכה תהיה לצל יומם מחורב". ונראה בביאור הענין, שכמו שמאברהם אבינו ע"ה ילפינן (שבת קמז.) לכל הדורות שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, כן גם הבקשה אל נא תעבור וגו' הועילה לא רק לעצמו אלא לכל הדורות, וכמו שכתב רש"י (בראשית קס) "וירא אליו וכו' ישב וכו' אתה סימן לבניך", וזה הענין במצות סוכה בצילא דמהימנותא שנתקבלה תפלתו אל נא תעבור וגו'.

אך עדיין יש לבאר, היאך יתכן להניח השכינה ולרוץ לקראת האורחים, ועוד הרי במדה שאדם מודד בה מודדין לו (סוטה פ"א מ"ז), והרי ענין הסוכה הוא השראת השכינה, וכדאיתא בזה"ק (ח"ג דה: תיקוני זוהר ב: נו. קז:) שסוכה בגימטריא ב' השמות הק', והוא צילא דמהימנותא, ובגמ' (סוכה ט.) איתא שחל שם שמים על הסוכה, והיאך זה הפרעון על שהעדיף אברהם אבינו ע"ה הכנסת אורחים על קבלת פני השכינה. ומה ענין המדה של בסוכות תשבו וגו' כנגד מדת הכנסת אורחים. אך ענין הכנסת אורחים אצל אברהם אבינו ע"ה היתה שע"ז הכניסם תחת כנפי השכינה, וכמו שכתוב (בראשית יב ה) ואת הנפש אשר עשו בחרן, וזאת ע"י הכנסת אורחים כמ"ש בשפת אמת (ויאל תרסה) "אברהם אבינו ע"ה היה מכניס אורחים והאכילם והשקם, ועי"ז קירב

אותם להמקום ב"ה וכו', וכדאי' בגמ' (סוטה י): שאחר שאכלו אמר להם שיברכו, וא"כ הכנסת אורחים היתה שירד ממדרגתו שהיה במדרגת וירא אליו ה' אל האורחים לקרנם ולהכניסם תחת כנפי השכינה, ולכן זכה לדורות שיהיו צאצאיו תחת כנפי השכינה בסוכות.

וכך כ' בבית ישראל (ויילא תשט), "ונראה מזה שלרבות כבוד שמים אין להשגיח על עצמו, ולכן להכניס יראת שמים ודברי תורה לאחר אף שמבטל עצמו ג"כ כדאי כי עי"ז כבוד שמים מתרבה, וכן היה מדתו של אברהם אבינו ע"ה להכניס גרים תחת כנפי השכינה, אף שבטח היו לו ביטולים בעבודתו, עכ"ז היה זה חביב עליו ביותר, והבן, ובוה יש לרמז ענין גדול הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, שלהכניס לאחרים יראת שמים נקרא הכנסת אורחים ועבודתו נקרא קבלת פני השכינה, ואצל אברהם אבינו ע"ה היה זה גדול שביטל עבודת עצמו בשביל אחרים", עכ"ל¹⁰.

ולפי"ז מבואר לנכון שבזכות זה זכה לבסוכות תשבו, להשראת השכינה על בניו לכל הדורות, דוק והבן.

עוד י"ל שהמדה כנגד מדה הוא שבזכות הכנסת אורחים של אאע"ה זכינו למצות סוכה להכניס את האושפיזין לסוכה, וע"ד ששמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר הבית ישראל ז"ל מעשה שהיה אצל הגאון רבי חיים עוזר ז"ל שהגיעו אליו אורחים בסוכות, והוא היה מצונן ולא היה יכול לרדת לסוכה כדין מצטער פטור מן הסוכה (סוכה כה:), ואמר לאורחיו שהוא אינו יכול לרדת אך הם ירדו לסוכה להתכבד, וכעבור זמן קט ירד אליהם הגאון רבי חיים עוזר, ותמהו על פשר הדבר מעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר, ואמר להם כי מצטער פטור מן הסוכה אך אינו פטור מהכנסת אורחים, ואמר הבית ישראל ז"ל, שהרי בסוכות האושפיזין הם האורחים, וא"כ גם אם מצטער פטור מן הסוכה אך אינו פטור מהכנסת אורחים לקבל את האושפיזין.

ויש להסתפק אם כל אחד מישאל יכול להתייחס לענין האושפיזין כמכניס אורחים שלהם או רק יחידי סגולה, דהנה כתב השפת אמת (סוכה תמ"ד), "ואפשר כי בדורות הללו חביב ביותר לפניו ית' מצות סוכה שקראו בזה"ק (ח"ג קג:) צילא דמהימנותא, כי הראשונים הרגישו בחלות

10. עוד כ' שם (וירא תש"י): "וירא אליו כו', אברהם אבינו ע"ה כשנימול היה אז במדרגה היותר גדולה שהגיע כאשר הובטח מהשי"ת, אבל כשנדרמה לו ששלשה אנשים ניצבים עליו ואולי נצרך להכניסם תחת כנפי השכינה הניח מדרגתו ורץ לקראתם, להראות עד כמה גדלה תשוקתו להכניס בני אדם תחת כנפי שכינה, וזה ענין גדולה הכנסת אורחים להכניס אותם תחת כנפי השכינה יותר מקבלת פני שכינה בעצמו, לבטל את עבודתו הגדולה להכניס בני אדם תחת כנפי השכינה. עוד שם (תשטז): "גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה, אברהם אבינו ע"ה הכניס את בני אדם תחת כנפי השכינה, וכאן היה המראה היותר גדולה אליו כדאיתא, והניח עבודתו שהיה יכול להתעלות עי"ז ורץ אחר האורחים". ועוד כתב שם (תשכ): "וירא אליו ה' כו', היה זאת התגלות השכינה לאברהם אבינו ע"ה מראה גדול אחר שנימול והיה שלם, והגיע למדרגה גדולה יותר ממלאכי ה' כדאיתא, והוא עומד עליהם, אבל אמרו חכז"ל גדולה הכנסת אורחים מקבלת פני השכינה, וזאת נלמד מאברהם אבינו ע"ה שענין הכנסת אורחים לקרנם לעול מלכות שמים היה חשוב אצלו יותר מאשר הוא יקבל פני השכינה, ולא השגיח על מדרגתו ועבודתו כדי לקרב אחרים".

שם שמים על הסוכה וראו האושפזין, ואנחנו אין איתנו יודע עד מה, ועכ"ז אנו חסין בצלו כמאמר (פנינו ג יב) עם עני ודל וחסו בשם ה', אח"כ ראיתי שגם אמו"ז ז"ל אמר כעין דברים אלו שנקרא עתה יותר צילא דמהימנותא, ולפי"ז יש להסתפק אם רק מי שזוכה לראות את האושפזין הוא בגדר מכניס אורחים שלהם או גם כשאין רואים.

ומלשון ההזמנה שמזמינים האושפזין "אזמין לסעודתי אושפזין עלאין וכו'" משמע שגם כלפינו יש בזה מענין הכנסת אורחים, ובזה נבין בסוד חכמים ונבונים שהיו נכנסים לסוכה גם כשהיו בבחי' מצטער, והעירו בספרים דלכאורה מאחר שמצטער פטור מן הסוכה א"כ היושב בה עובר בבל תוסיף, ולהנ"ל מבואר שהם נכנסו לסוכה בשביל לקבל את האורחים דהיינו האושפזין.

ואפשר שזה עצמו ילפינן מאברהם אבינו ע"ה, שהרי ישב פתח האוהל להמתין לאורחים, ובוודאי היה אז בגדר מצטער, שהרי אותו היום יום שלישי למילתו היה (כ"מ פ:), ואעפ"כ נתעסק בהכנסת אורחים, ובזכות זה זכה במצות סוכה לבניו, ולכן בזכות זה יכולים בניו להכנס לסוכה גם כשהיו בגדר מצטער כדי לקבל את האורחים דהיינו האושפזין.

וביותר אפשר לפי מה דאיתא בזה"ק (ח"ג קג:), "אמר רבי אבא, כתיב בסוכות תשבו שבעת ימים, ולבתר ישבו בסוכות, בקדמיתא תשבו ולבתר ישבו, אלא קדמאה לאושפזי תניינא לבני עלמא", והנה לשון המדרש הנ"ל הוא "אתה אמרת והשענו תחת העץ חייך שאני פורע לבניך וכו' בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'", הרי שהפרעון הוא בזה שאמר בסוכות תשבו, ולפי הזוה"ק זה קאי על האושפזין שהם האורחים וכו"ל.

בדין אין מעבירין על המצוות

ביאור ב' דינים בהא דאין מעבירין על המצוות, ואם מיתלא תלי בהא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה

ב"ה, החיים והשלום אל כבוד ידידי הגאון הגדול מגדולי מרביצי תורה מוה"ר רבי אברהם גניחובסקי שליט"א [ז"ל].

בהמשך לשיחתנו בשמעתתא דאין מעבירין על המצוות, בליבון ההלכה בחידושו של הגאון רש"ק ז"ל (הגהות על שו"ע או"ח סי' תרפ"א), שכתב בדין אם אחד היה בתפיסה בימי חנוכה, ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת, מה יעשה, אם ידליק נרות חנוכה או יתפלל שחרית בהלל והודאה, ופסק שיתפלל בבוקר בהלל והודאה, כי התפילה בהלל והודאה עדיף, ע"ד המבואר בהלכות ראש השנה בסי' תקצה עיי"ש. והעלינו התמיהה, הרי קיי"ל דאין מעבירין על המצוות, וא"כ היה לו לקיים המצוה המזדמנת ראשונה, והיא הדלקת נר חנוכה.

הנה בחידושי למסכת סוכה כתבתי דבהא דאין מעבירין על המצוות יש ב' ענינים, הענין האחד הוא בגדר מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וזה אינו נוגע לדין הקדמה ממצוה למצוה,

אלא לגופו של דבר, לא להחמיץ המצוה המזדמנת, ע"ד שדרשו ז"ל בפסיקתא זוטרותא (פסחא נשא), "כיצד נמנו ישראל והלויים ביום אחד וכו', מכאן למדנו שאין מעבירין על המצוות, שאע"פ שלא מצאנו הקב"ה שאמר לו למשה למנותם בו ביום אמר מצוה הבאה בידי אקיימנה, וכן דוד אומר (תהלים קיט ט) חשתי ולא התמהמהתי וגו'".

ויש הענין של אין מעבירין על המצוות בב' מצוות שלפניו, שעניינו להקדים את הקרוב אליו, ע"ד שדרשו ז"ל בגמ' יומא (ג.), "ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא, אמר אביי גמרא גמירנא סברא לא ידענא, ורבא אמר כריש לקיש, דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות". ולהלן איתא בגמ' שם (נח): לענין הזאה, "אמר לך רבי עקיבא, מדינא בההוא קרן דפגע ברישא בההוא עבד ברישא דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצוות, ובגמ' מגילה (ו:) איתא, "רבי אליעזר ברבי יוסי סבר וכו' אדר הסמוך לשבת וכו', בשלמא רבי אליעזר ברבי יוסי מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצוות וכו'".

והנה המקור דמיניה ילפינן שאין מעבירין על המצוות מבואר ברש"י (יומא ג. ד"ה אין מעבירין), "אין מעבירין, הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, ונפקא לן במכילתא (בא פ"ט) מושמרתם את המצות (שמות יב ז), קרי ביה את המצוות, לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן" וכ"כ בשו"ת בנימין זאב (סי' קפט) ע"ש¹¹.

ולכאורה צ"ב היאך שמעינן מכאן בב' מצוות שלפניו שיקדים את הסמוך לו, דילמא משתעי קרא במצוה אחת שלא יתמהמה בה אלא יקדים ויעשנה, וכלשון הפסיקתא הנ"ל, וכמאמר דוד המלך ע"ה חשתי ולא התמהמתי.

ויש לומר, דמאחר והעוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כה.), א"כ אין נפקא מינה אם יניחנה בעלמא או בשביל מצוה אחרת, כי בעידנא דעסיק במצוה זו לא רמיא עליה מצוה האחרת, והוה כדבר הרשות כמבואר בריטב"א (סוכה כה. ד"ה מתני')¹², וא"כ נמצא שכשמוניח מצוה זו שלפניו מפני מצוה אחרת, הרי הוא כמו שמוניח מצוה ומחמיצנה מפני דבר הרשות.

אך לפי"ז יהיה תלוי הדין של אין מעבירין וכו' בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ואכן כך נראה בפירוש המשניות להרמב"ם (אבות פ"ב מ"א) אחרי שביאר המשנה הוי זהיר במצוה קלה

11. ובילקוט שמעוני (בא רמז רא), "ושמרתם את המצות, רבי יאשיה אומר אל תקרי כן אלא ושמרתם את המצוות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך לא יחמיצו את המצוות, אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד. אמר רבי שמעון בן לקיש אין מעבירין על המצוות. אמר רבא שמע מינה מדרכי שמעון בן לקיש, עבורי דרעא אטוטפתא אסור. ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות וכו'".

12. עיין שם (סוכה שם ד"ה מתני') שהקשה למה לי קרא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, פשיטא דהוי הכי, דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וכתב בתירוצו קמא, "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למישבך הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות".

כבחמורה וכו' שאין אתה יודע שכרן של מצוות, כ' "ומפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת", וכן נראה במגילת המאור שפירש את אשר שנו חכמים (ספ) הוי זהיר וכו' הנ"ל וכו' "ולפיכך אמרו ז"ל אין מעבירין על המצוות, פירוש, אין צריך להניח מצוה אחת שבאה לידו והוא עוסק בה כסבור שהיא קלה, ויעסוק במצוה אחרת כסבור שהיא חמורה, שאפשר שאותה מצוה שבאה לידו תחילה והיה עוסק בה והניחה, ששכרה מרובה מן האחרת שהולך לעשותה, והוא דאמרו רז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה".

וביסוד הזה פסק בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' יג) בנדון ראובן שהיה חבוש בבית האסורים, ונתן לו השר אפשרות לצאת לחופשי יום אחד בלבד במשך כל השנה, ובאיזה יום שירצה יוכל לצאת, וחכם אחד יעץ לו לבחור ביום הפורים משום מצות מקרא מגילה ופרסומי ניסא שצריך להיות בעשרה. והשיב הרדב"ז, שאין ראוי לסמוך על זה, שהרי הלכה פסוקה היא שאין מעבירין על המצוות, והלכך המצוה הראשונה שתבוא לידו שאי אפשר לעשותה בבית האסורים היא קודמת, ואין להשגיח אם המצוה היא קלה או חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, עיי"ש¹³. הרי שהטעם שהעוסק במצוה פטור מן המצוה והטעם שאין מעבירין על המצוות חד טעמא הוא, והוא משום שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות¹⁴.

ומעתה לפי"ז קשה על מה שפסק הגרש"ק ז"ל שעדיף לקיים המצוה של הלל מלהדליק נר חנוכה, והרי מצות נר חנוכה היא המצוה הראשונה, ומה לי בזה שלפי הגרש"ק ז"ל יש עדיפות לתפילה ולהלל.

והנה בשו"ת חכם צבי (סי' קו) הביא דברי הרדב"ז, והקשה עליו מהא "דקמבעיא לן בפרק התכלת (מנחות מט.) ציבור שאין להם תמידין ומוספין, איזה מהן קודם, היכי דמי אילימא תמידין דיומיה ומוספין דיומיה, פשיטא תמידין עדיפי דהוו להו תדיר ומקודש, אלא תמידין דלמחר ומוספין דהאידנא, תמידין עדיפי שכן תדיר או דילמא מוספין עדיפי דהוו להו מקודש, ואי כסברת הרב ז"ל אף אי תדיר עדיף, מוספין קדמי מטעם דאין מעבירין על המצוות, ואם יזדמנו לו ב' מצות אחת קלה היום ואחת חמורה למחר ימתין על החמורה למחר, אלא שרואה

13. וראה עוד בפרי מגדים (או"ח סי' רעא א"א סק"א) שכתב באופן שיש לו כוס אחד של יין בלבד, "דאם יו"ט במוצאי שבת פשיטא דלא ימתין, ומצוה הבא לידו ראשונה עושה אותה, ואם לומר דיו"ט ערב שבת אפ"ה ממתין על של שבת, דהוה דין תורה וכו', מכל מקום אימא דמצוה דרבנן דהאידנא עדיף, והא דאין שום מצוה דין תורה נדחת מפני דרבנן היינו בהגיע זמן שניהם וכו'".

14. ובמגן אבות לרשב"ץ (אבות פ"ב מ"א, הו"ד לעיל), אחרי שהביא כטעם הרמב"ם הנ"ל כ' "אבל למי שהוא עוסק במצוות אין אנו צריכים לטעם זה, לפי שהעובד את אדוניו אין מוטלת עליו עבודה אחרת בעת שהוא עובד אותו, ואם הניח אותה עבודה אע"פ שהיא קלה מפני עבודה אחרת אע"פ שהיא חמורה, הרי זולזל כעבודה שהיא בידו, ואם השלימה ולא השגיח לעבודה אחרת, הרי השלים רצון אביו שבשמים כראוי וכו'". ובשו"ת דברי מלכיא (ח"א סי' ח אות א) כתב דעיקר טעם דאין מעבירין הוא משום בזיון מצוה.

אני דברי הרדב"ז ז"ל וכו' במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים מיירי, וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב בתרומת הדשן (סי' לה) שיש לנו להמתין, לא קשיא, דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, וכן ההיא דתמידין ומוספין יש לומר דכחדא מצוה חשיבי, דתרווייהו עבודת הקרבנות ובחד בהמה נינהו, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה, הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצוות וכו'.

ולפי"ז לכאורה יש לומר בנר חנוכה והלל שדומה למה שכתב החכם צבי שבמצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצוות וכו', כי גם המצוה של נר חנוכה הוא כדי להודות ולהלל וכו', כמו שאומרים (סדר הללאת נרות חנוכה) "הנרות הללו קודש הם וכו' לראותם בלבד כדי להודות ולהלל וכו'", וזה גם ענין ההלל, וא"כ אפשר שכמצוה אחת נחשבת, ושלימותה היא בתרווייהו דהיינו בהדלקת נר חנוכה ובהלל שבתפילה, אך כשאי אפשר רק חד מינייהו אפשר דס"ל להגרש"ק ז"ל שההלל וההודאה שבתפילה מובחר יותר.

ואם כנים אנו בזה יתבאר הטעם שנשים חייבות בנר חנוכה כי אף הן היו באותו הנס והנס נעשה על ידן (שבת כג. ורפ"י פס ד"ה היו), ולכאורה הרי נס פך השמן הוא מעבודת המקדש וזה לא שייך בנשים, ועל כרחך שהדלקת הנרות להודות ולהלל הוא על עצם ההצלה, ובזה אף הן היו באותו הנס והנס נעשה על ידן. וכ"כ בכלי חמדה ליקוטים לחנוכה (סי' כג) בשם חתן המחבר הגריי"ז ז"ל, שדייק מלשון הרמב"ם ז"ל (חנוכה פ"ג ה"ג) שכתב "ומדליקין בהן הנרות וכו' להראות ולגלות הנס וכו'", דס"ל דבמצות נר חנוכה איכא ב' מצוות, עצמיות המצוה שהיא ההדלקה, ועוד פרסומי ניסא, והביא את קושיית הב"י (או"ח סי' עת"ר) הלא ליום אחד היה להם להדליק, ותיירץ בספר תולדות יעקב יוסף (פרשת מקץ אות ג) דיום ראשון אנו עושים מפני הנס שהצילנו השי"ת מלהשמיד ולהרוג וגברו ישראל, דלפי"ז מצות נר חנוכה היא על נס ההצלה ועל נס השמן, והביא ראיה דבנר חנוכה איכא ב' מצוות, מהא דאמר רבי יהושע בן לוי (שבת כג.) נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס, ופירש רש"י (פס ד"ה היו) וכן הרשב"ם (פסחים קת: ד"ה שקף) דאף הן היו באותו הנס היינו דנעשה הנס על ידיהם, עי"ש בתוס' (פסחים פס ד"ה היו), ותמוה מאד, הא בנס דנרות מאי שייכות יש לנשים בזה דיתחייבו משום הכי בנרות דחנוכה, רק הענין כנ"ל, שעל אף שעל עצם מצות ההדלקה שהיא על נס השמן לא היה על ידן מכל מקום מצות פרסומי ניסא שהיא על נס ההצלה שנתבטלה גזירת היונים והצילנו ה' מידם, בזה אף הנשים היו באותו הנס דהנס היה על ידן, ולכן גם הן חייבות בנר חנוכה, עיי"ש.

מבאר הטעם דבעינן קרא להא דאין מעבירין על המצוות וקרא להא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה

והנה בהא דכ' הרמב"ם בפירוש המשניות (אבות פ"ב מ"א) שהדין של העוסק במצוה פטור מן המצוה והדין של אין מעבירין על המצוות בשניהם הטעם משום שאין אתה יודע שכרן של מצוות, יש להבין דא"כ למה הוצרכו חז"ל ללמוד שאין מעבירין על המצוות מקרא דשמרתם את המצוות, הרי בהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה הק' הריטב"א (סוכה כה. ד"ה מתני', סו"ד לעיל)

למה לי למילף לה מקרא דבשבתך בביתך ובלכתך בדרך, פשיטא דהכי הוא, דלמה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת, וכתב בתירוצ' קמא, "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למישבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות", אך זה אינו אלא לתרץ הקושיא מהעוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אחרי שגילה הכתוב שאסור לו למישבק מצותו וליעבד המצוה האחרת, א"כ מה בעי לימוד של ושמרתם את המצוות למילף מיניה שאין מעבירין על המצוות.

ולכאורה היה אפשר לומר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא כשכבר התחיל במצוה שלא יניחנה בשביל לקיים מצוה האחרת, והחידוש של אין מעבירין על המצוות הוא גם לפני שהתחיל להתעסק במצוה הראשונה, שכאשר באים לפניו שתי מצוות לקיימן, יקיים בראשונה את המצוה הקרובה אליו לעשייתו ואחר כך את המצוה השניה, וכמו שאמרו בגמ' יומא הנ"ל שדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, וכן לענין הזאה דמדינא בההוא קרן דפגע ברישא בההוא עביד ברישא, וכן מה שאמרו בגמ' מגילה הנ"ל גבי אדר הסמוך לשבט.

אך א"כ למה בעי קרא דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי ק"ו מאין מעבירין וכו' שאף שעדיין לא התחיל במצוה שבאה לידו כבר נצטוינו לא להחמיצנה כ"ש כשכבר התחיל.

וצריך לומר שחילוק גדול יש בין אלו הדינים, דהענין של העוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דין פטור מהמצוה האחרת, ואינו דין בסדר קיומן של המצוות, משא"כ הדין של אין מעבירין על המצוות הוא דין בסדר קיומן של המצוות, להקדים מצוה זו לפני מצוה אחרת, והנפ"מ שאם כבר התחיל להתעסק במצוה הראשונה שהפטור מהאחרת הוא מדין העוסק במצוה וכו' אזי אם יניח הראשונה ויעשה האחרת לא יקיים בזה שום מצוה, כי מאחר והוא פטור ממנה אזי הוא כדבר הרשות כמ"ש הריטב"א, וכ"כ בתוס' ישנים בהא דנכסי בעל אבידה אסורין על המחזיר, שהק' אמאי אסור להחזיר משום פרוטה דרב יוסף, הא יתן הפרוטה לעני ולא יהנה, ותירצו "דמכיון שנפטר מן הצדקה שוב אינו מועיל לעשות כן דהוי מתנה בעלמא", הרי דס"ל שאין המצוה האחרת בגדר מצוה אם עושהו בזמן שעוסק במצוה, אבל מדין אין מעבירין על המצוות שאינו אלא דין קדימה לראשונה הבאה לידך, פשיטא שאינו פטור במצוה האחרת, ולכן אם יעשנה יקיים בזה מצוה ולא יהיה כדבר הרשות.

אולם מה דפשיטא לן שהא דאין מעבירין וכו' הוא לפני שהתחיל להתעסק במצוה הראשונה, שכאשר באים לפניו שתי מצוות לקיימן, יקיים בראשונה את המצוה הקרובה אליו לעשייתו ואחר כך את המצוה השניה, לכאורה נחלקו בזה הראשונים, דהמאירי (פ"ג. ד"ה ע"ה) כ' "שאין מעבירין על המצוות, כלומר שהפוגע בדבר הראוי למצוה לזכות בו אע"פ שלא התחיל עדיין להתעסק בה לא יעבור ממנה כדי להתעסק באחרת, רמז לדבר ממה שכתוב במצות מצה ושמרתם את המצוות, קרי ביה מצוות, ר"ל כל שאר מצוות גם כן בחובת השימור, כלומר שלא תמתין להם להחמיץ את קיומן עד שתתייאש מהן". וכך פירש הריטב"א (מגילה ו: ד"ה ע"ה) (פ"ג. ד"ה ע"ה).

דאין מעבירין על המצוות פירושו "שאם באו לידו שתי מצוות, שיתחיל באותה שבאת לידו תחילה ולא ימתין לאחרת וגם לא יניחנה בשבילה, וכדאמרינן במסכת יומא פרק אמר להם הממונה (ג.) דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא, אביי אמר גמרא גמירנא סברא לא סבירנא, רבא אמר כריש לקיש דאמר אין מעבירין על המצוות וכי פגע ברישא דמזבח פגע ברישא, ונקטינן מיניה דהוא הדין שלא יאחר אותה כיון שהגיע זמנה, וכדתנן התם (מנחות סד:) מצות העומר לבא מן הקרוב, וטעמא לפי שאין מעבירין על המצוות להניח הקרוב ולילך לרחוק".

אולם מרש"י (יומא ע. ד"ה אין מעבירין, ד"ה קא משמע לן) לא נראה כן, שכתב "אין מעבירין על המצוות, ומהו דתימא האי נמי אעבורי הוא, שמניח זו והולך לראות זו, קא משמע לן דלאו מעבר הוא, מאחר שאינו עסוק בה" הרי שהא דאין מעבירין וכו' הוא רק בדעסיק בה בראשונה, וכך נראה בבית הבחירה להמאירי ז"ל (ספ סח: ד"ה הרואה) שכתב "שלא נאסרה העברה ממצוה למצוה אלא כשהוא עוסק בה". ובגבורת ארי (ספ לנ. ד"ה מסביל) כתב "ולקמן בפרק ז' בהא דתנן (ספ סח:) הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין וכו', ולא מפני שאינו רשאי כו', ובגמ' (ספ ע.) פריך לא מפני שאינו רשאי פשיטא, ומשני מהו דתימא מדריש לקיש דאמר אין מעבירין על המצוות וכו' קמ"ל, ודוקא התם דלאו מעביר הוא מאחר שאין עסוק בה כדפירש רש"י, הא היכא דעסוק בה אין מעבירין, דאי לעולם אפילו בהיכא דעסוק בה לית ליה משום אין מעבירין, אכתי תקשה לא מפני שאינו רשאי פשיטא, השתא מה בהיכא דעסוק בה רשאי בדלא עסוק בה מיבעי וכו'".

וצריך לומר דשמעין זאת מקרא דושמרתם את המצוות, דדריש מצוות דומיא דמצוות, דכמו שבמצוה כאשר התחיל להתעסק בה אם יניחנה קודם שישלימנה היא תחמין [ואין נפקא מינה אם מניחנה בעלמא או בשביל להתעסק במצה אחרת, דבכל ענין אם יניחנה קודם שישלימנה היא תחמין], כמו"כ במצוות אם מניח המצוה אפילו בשביל להתעסק במצוה אחרת הרי הוא מחמיצנה, ועל כך הזהיר הכתוב ושמרתם את המצוות. ולפי"ז יהיה הדין של ושמרתם רק משהתחיל להתעסק במצוה, ודומיא דמצוה שטרם שהתחיל להתעסק בה [שעדיין לא שפך את המים בקמח] אין חשש שתחמין אם יניחנה.

אולם א"כ הדר קשה דכשהוא עוסק בה הרי זה כבר נכלל בדין העוסק במצוה פטור מן המצוה, והתיינה לשיטת הראשונים דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא רק כשאי אפשר לקיים שניהם, אבל כשאפשר לקיים שניהם לא מיפטר, דלפי דבריהם יש לומר שבאפשר לקיים שניהם שמחוייב בשניהם מ"מ אין מעבירין על המצוות ומתוך שניהם יקדים את המצוה הבא לידך, על פני המצוה האחרת, אבל לשיטת הראשונים שגם באפשר לקיים שניהם העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכמו שכתב האור זרוע (ח"ב הל' סוכה סי' לטו, הו"ד לעיל) ד"אע"פ שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא וכו', לפי דבריו יש לעיין מה ושמרתם את המצוות בא ללמד ומה הלימוד של העוסק במצוה פטור מן המצוה. וצ"ע לע"ע.

אין מעבירין על המצוות הוא מדאורייתא או מדרבנן

והנה הראשונים נחלקו בדרש של ושמרתם את המצוות אם הוא מן התורה או שהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, דבשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקכט) כתב: "והא דאין מעבירין על המצוות מדרבנן היא, ואסמכוה במכילתא מושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצוות, שלא תמתין לה עד שתחמיץ ותתישן".

אולם בספר ארעא דרבנן למהר"י אלגאזי ז"ל (מערכת א' אות א') הקשה מהא דאיתא בפסחים (סח:): "תניא אמר רבי שמעון, בוא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואיברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך". ופירש רש"י (ס"ד ד"ה כשרין): "כשרין כל הלילה, כדכתיב (ויקרא ו' ב') על מוקדה על המזבח כל הלילה, ויכול להקטירין כל הלילה, ואעפ"כ אין ממתינים להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהן, כדכתיב (במדבר כ"ו): עולת שבת בשבתו על עולת התמיד, אלמא חביב למהר מצוה בשעתה". ופשטא דשמעתא משמע דמשום מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה נגעו בה, ושמע מינה דדרשא גמורה היא.

וראיתי בספר עוד יוסף חי (מגילה ו' ד"ה בא"ד) שכתב דליכא ראייה מהתם, דאיברא דמהתם שמעינן דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, מיהו היינו דוקא היכא דליכא למיעבד מצוה אחריתי, אבל היכא דאיכא למיעבד מצוה אחריתי מאי דבעי למיעבד עביד, עיי"ש.

ונראה בשי' מהר"י אלגאזי ז"ל, כי אם מן התורה היכא דאיכא למיעבד מצוה אחריתי מאי דבעי למיעבד עביד, ואין בזה את הענין של אין מעבירין על המצוות, א"כ מן הדין היה בהקטר חלבים ואיברים שימתינו עד שתחשך ולא יחללו עליהן את השבת, כי שמירת שבת לא גרע ממצוה אחריתי.

וכן מוכח מדברי הרשב"א (ביאור ת' ד"ה וסא דאמרינן) שאין מעבירין על המצוות הוא מדאורייתא, שהקשה בהא דאמרינן התם כי קא עביד כתישה אתי עשה ודחי את לא תעשה, "דהא קיי"ל כרבי שמעון בן לקיש דאמר (שבת קלג.) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה, הכא נמי הא יכול לקיים את שניהם דימתין ולא יכסה עד הערב, כאותה שאמרו בחולין פרק כיסוי הדם (פד:) גבי השוחט לחולה בשבת שאינו מכסה עד הערב וכו'. ונראה לי דמהכא איכא למשמע דאין מעבירין על המצוות כלל, אלא כיון שאי אפשר לקיים עכשיו את שניהם אומר יבוא עשה וידחה לא תעשה, דאם ימתין אפשר דמטריד ולא מקיים ונמצא דיחוי מפני לא תעשה". הרי שאין מעבירין על המצוות הוא מן התורה, ואלים כל כך אפילו לדחות לא תעשה מפניה.

עוד הוכיחו האחרונים שהוא דין דאורייתא מדברי התוס' ביומא (ג. ד"ה אין מעבירין) שכתבו: "וכן משמע ריש פרק קדשי קדשים (נחמ"ס נח:), דפריך שיירי הדם בהדיא כתיב בהו (ויקרא ז') אשר פתח אהל מועד, ואם תאמר, ולמה לי קרא, אמאי לא נפקא מדריש לקיש דאין מעבירין על המצוות וכו'". וכן הקשו התוס' במגילה (ו' ד"ה מסתבר): "למה לי קרא, תיפוק ליה דאין מעבירין

על המצוות, וכשהוא יוצא מפתח ההיכל שהוא מערב ביסוד מערבי הוא דפגע ברישא¹⁵. ואי ס"ד דהא דאין מעבירין על המצוות הוא מדרבנן, א"כ מאי קשה להו למה לי קרא, הא איצטריך קרא להורות דין זה מדאורייתא.

וכן מוכח מדברי התוס' בזבחים (נא. ד"ה אשך) שכתבו וז"ל: "אשר פתח אהל מועד, יסוד שכנגד הפתח, וזהו מערבו של מזבח שהוא כנגד פתח ההיכל, כך פירש בקונטרס, ולא גריס מה שכתוב בספרים ההוא דפגע ברישא, משום דמשמע מטעם שאין מעבירין על המצוות ולא מן הפסוק פתח אהל מועד וכו', ומיהו הא גופא קשיא דלמה לי קרא דפתח אהל מועד תיפוק לי דאין מעבירין על המצוות, כדאשכחן טעם זה בפ"ק דיומא (טו:) דפריך מאי שנא דיהיב מזרחא צפונה ברישא, וגבי דישון מזבח פנימי והמנורה אמר דישון מזבח קודם משום דאין מעבירין (סס.ג.), וכן עבורי דרעא אטוטפתא אסור (סס:) עכ"ל¹⁶. ומכל זה מוכח דס"ל דהא דאין מעבירין על המצוות הוא מן התורה.

בתפילין אם פגע בשל ראש קודם, אין כאן מעביר על המצוות, כיון שהוא מחוייב לקשור של יד תחילה עדיין לא הגיע זמן של ראש עד שיניח של יד

אולם בספר ארעא דרבנן (סס) הקשה מדברי התוס' ביומא (ג: ד"ה עכורי) שכתבו וז"ל: "פירש רש"י (סס ד"ה עכורי), להניח תפילין בראש קודם שיניח תפילין של יד אסור, דקא מעביר על מצות תפילין של יד, דפגע ברישא בזרוע קודם שגיע לראש. וקשה לפירושו, דמאי איריא מדריש לקיש, תיפוק ליה מדאמר בפרק הקומץ רבה (מנחות לו.) כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ של ראש, דכתיב (דברים ח) וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך. ומפרש רבינו תם בשם רב האי גאון וז"ל, דאיירי בשעה שחולץ תפילין ומניחן בתיק, שלא יעביר אותן של יד ויתנם בתיק תחילה ואח"כ של ראש למעלה, דא"כ כשיבוא להניח יפגע בשל ראש תחילה ויצטרך להעביר על המצוות משום דשל יד יש להניח תחילה כדפי', לפיכך צריך להניח בתיק של ראש תחילה ואח"כ של יד למעלה" (וראה עוד בתוס' מנחות שם ד"ה וקשרתם). ודייק בארעא דרבנן "מדפסיקא להו שיעבור על המצוות משום דשל יד חייב להניח תחילה, שמע מינה דקים

15. וביומא שם תירצו התוס' "ויש לומר, דלא שייכא דריש לקיש אלא היכא דבעינן למיעבד תרווייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר", אבל במגילה כתבו התוס', "ויש מפרשים דלא שייך למימר אין מעבירין על המצוות אלא היכא שיש לפניו שתי מצוות שיש לו לעשות קודם אותה דפגע ברישא. וזה אינו, דהכא ליכא אלא מצוה אחת ואפילו הכי מפרש הטעם משום דאין מעבירין. ורבינו יהודה תירץ, דאי לאו קרא הוה אמינא דאין מעבירין לכתחילה, הא דיעבד שרי, משום הכי איצטריך דאסור בדיעבד. אי נמי נראה התם דמטעם דאין מעבירין לא חזינן אלא דכל מערבי של מזבח כשר, אבל יסוד לא חזינן דצריך, משום הכי איצטריך קרא לאשמועינן יסוד".

16. וכתבו שם לתרץ "ויש לומר, דלא שייך אין מעבירין על המצוות אלא כשיש שתי מצוות לפניו, כגון דישון מזבח פנימית ומנורה, או כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום אשפיכת שיריים לא קבעינן מהאי טעמא אי לאו דגלי קרא בהדיא", וכן כתבו התוס' במנחות (סד: ד"ה איבעית אימא), עיי"ש.

להו דהא דאין מעבירין על המצוות אסמכתא בעלמא הוא, ומשו"ה פסיקא להו דמוטב שיעבור על המצוות דאינו אלא מדרבנן בעלמא משיעבור על מה שכתוב בתורה, וכתורה יעשה, אבל אי האי דאין מעבירין על המצוות דרשה גמורה היא מדאורייתא, מאי אולמיה דהאי מהאי".

ואולי אפשר שאין מכאן ראייה, דחזינן בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תקכט) הנ"ל שכתב בתחילה "ומכל מקום נראה לי בטעמו של דבר, דמאן דשני סדרא עבר אדאורייתא דכתיב וקשרתם והיו לטוטפות, והא דאין מעבירין על המצוות מדרבנן היא, ואסמכוה במכילתא מושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצוות, שלא תמתין לה עד שתחמיץ ותתיישן". אולם אח"כ כתב "ואי לאו דמסתפינא הוה אמינא דאין בכאן מעביר על המצוות, כיון שהוא מחוייב לקשור של יד תחילה עדיין לא הגיע זמן של ראש עד שיניח של יד, והא דאמרין שאין מעבירין על המצוות היינו שהוא כעין מעביר על המצוות, וכן כתב רבינו ירוחם ז"ל (אלס וחוס נתיב יט חלק ה) וז"ל: ואם יניח בתיק של יד תחילה ועליהם של ראש, ימצא מיד כשירצה להניחן של ראש, ויצטרך להעביר וליטול של יד שתחתיהן להניחם תחילה, ויהיה כמו מעביר על המצוות, וכן פירש ר"ת ז"ל בשם ר"ח ז"ל שאמר בשם רבינו האי גאון ז"ל עכ"ל. גם לפי טעם מצות התפילין וסודם אין ראוי לשנות הסדר כלל כי הוא משנה סדרי בראשית דמעלין בקדש ואין מורידין (בכנסת כח), ולכן אם נהפכו לו ופגע בשל ראש תחילה מוטב שיוציא של יד ויניחם על הסדר, ואין זה מעביר על המצוה, כי לעשות המצוה כתיקנה וכסדרה הוא מכיון" דלפ"ז אפשר שאין מעבירין על המצוות הוא מדאורייתא אך כאן אינו בגדר מעביר על המצוה¹⁷.

הלימוד מושמרתם את המצוות הוא גילוי מילתא ולקשרתם לאות על ירך ואח"כ והיו לטוטפות בין עיניך

והנה כל זה מתבאר בשיטת התוס', אבל ברש"י ביומא (נב:) הנ"ל מבואר שהאיסור להקדים הנחת תפילין של יד הוא מדין אין מעבירין על המצוות, וקשה קו' התוס' תיפוק ליה מדאמר בפרק הקומץ רבה (מנחות לו:) כשהוא מניח מניח של יד ואח"כ של ראש, דכתיב (דברים ו) וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך. ועוד הקשה בשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' ת"א) "על סתמא דגמרא, למה לי האי קרא דוקשרתם וכו', הלא ממילא ידענו משום אין מעבירין". ונראה לפי מה שכתב בטורי אבן בקונטרס אחרון (מגילה ו: ד"ה עס וספא) לתרץ שיטת רש"י מקושיית התוס' "דיש לומר דכל עיקר הלימוד דאין מעבירין על המצוות לאו מסברא בעלמא אמרינן לה, אלא מדאקדמיה רחמנא תפילין של יד לשל ראש שמע מינה דהיינו טעמא דפגע בזרוע תחילה". ונראה דלא דריש טעמא דקרא, אלא שאחרי הרמז שיש בדרשא של ושמרתם את המצוות, אזי אמרינן דגילוי מילתא הוא בטעם הכתוב שהקדים את של יד לשל ראש.

17. ולולי דמסתפינא אמינא טעמא דקרא דשל יד תחילה, לפי מה שדרשו ז"ל (מנחות לו:) בתפילין של יד, לך לאות (שמות יג ט) ולא לאחרים לאות, ואילו בתפילין של ראש דרשו ז"ל (שם לה:) הכתוב (דברים כח י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך, וא"כ לא יפלא שמקורם צריך האדם לקבוע את האות לעצמו, ורק כאשר האות חקוק בו אזי יכול הוא גם להקרינן לאחרים.

ואולי זהו טעם הנימוקי יוסף (ס' תפילין ת: מדפי הכ"ף) שכתב שאם אירע שפגע בשל ראש תחילה שיניח של ראש תחילה ולא יעביר על המצוות, והבית יוסף (או"ח סי' כח ד"ה ויניחון) הביא בשם התוס' (יומא לג: ד"ה עבד, מנחות לו: ד"ה וקשרתם) והרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ח) והרא"ש (פסוקה כלל ג סי' א) שצריך להעביר על מצות של ראש ולהניח של יד תחילה, ולהנ"ל יש לומר שהנימוקי יוסף ס"ל שטעם הכתוב וקשרתם וכו' להקדים של יד זה עצמו הוא משום שאין מעבירין על המצוות, ולכן כשאירע שפגע בשל ראש תחילה מהאי טעמא גופא עליו להקדים את של ראש.

אולם בשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' ח אות א) תירץ שיטת רש"י, "דס"ל דלא מוכח כלל האי דינא מקרא זה, דיש לומר דאורחא דמילתא נקט, ובאמת להקדים של יד לשל ראש משום אין מעבירין הוא"¹⁸.

שק"ט בהא דאין מעבירין על המצוות הוא רק לכתחלה או גם בדיעבד

אולם בדברי התוס' עדיין בעי עיונא, דלפי הרדב"ז הנ"ל הא דאין מעבירין על המצוות הוא רק לכתחילה, וכמו שכתבו התוס' במגילה (ו: ד"ה מסתבר) בשם רבינו יהודה, דמשום אין מעבירין על המצוות לא חיישינן אלא לכתחילה ולא בדיעבד, ולכן בעי קרא להקדים של יד לשל ראש להורות שגם בדיעבד כן הוא, וכלשון הרדב"ז "כיון שהוא מחוייב לקשור של יד תחילה עדיין לא הגיע זמן של ראש עד שיניח של יד וכו', גם לפי טעם מצות התפילין וסודם אין ראוי לשנות הסדר כלל כי הוא משנה סדרי בראשית דמעלין בקדש ואין מורידין וכו'", ולפי"ז לכאורה יתחדש לן הלכה, שאם הקדים והניח את של ראש תחילה עליו לחלוץ אותם ולהניח התפילין כסדרן כי הניח את של ראש קודם זמנו, ולמה הדבר דומה לקורא קריאת שמע קודם זמנה שבהגיע זמנה מחוייב לקרותה שוב, וכמו כן בתפילין רק לאחר הנחת של יד חל חובת הנחת של ראש, אך יש לדון בזה, כי אולי די בזה שהם מונחים עליו ואין דין להניח, וכל זה לשיטת התוס', אבל לשיטת רש"י שכפי הנתבאר ס"ל דהא דהקדים הכתוב של יד הוא משום אין מעבירין על המצוות, א"כ דין זה יהיה תלוי בדין אין מעבירין על המצוות שבכל התורה אם הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד.

אולם בשו"ת נשמת חיים (סי' ז) כתב להיפך, שעל הספק הזה בהקדים של ראש מה הדין בדיעבד כתב "דהנה במימרא דרבא בפרק אמר להם הממונה (יומא לג:) עבדרי דרעא אטוטפתא אסור, פירש רש"י: לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין של ראש אסור דהא בזרוע פגע תחילה, והקשו התוס' דמאי איריא משום דאין מעבירין על המצוות, הא מקרא נפקא לן

18. וראה בבית הבחירה להמאירי (יומא לג. ד"ה שלחן) שכתב וז"ל: "וזו היא הסיבה שהיה דישון המזבח קודם להטבת חמש נרות, אע"פ שאף בנרות כתיב (שמות ל ז) בבוקר בבוקר, שאין מעבירין על המצוות, כלומר שהפוגע בדבר הראוי למצוה לזכות בו אע"פ שלא התחיל עדיין להתעסק בה לא יעבור ממנה כדי להתעסק באחרת, רמז לדבר ממה שכתוב במצות מצה ושמתם את המצות, קרי ביה מצוות, ר"ל כל שאר מצוות גם כן בחובת השימור, כלומר שלא תמתין להם להחמיץ את קיומן עד שתתיימש מהן, "מכאן אמרו" המניח תפילין מניח של יד תחילה ואח"כ של ראש, שהרי היד קרובה לו יותר מן הראש, ואילו מניח של ראש תחילה נמצא מעביר על המצוות".

מדכתיב וקשרתם והדר והיו לטוטפות, אבל דעת רש"י ז"ל בזה, דאי מקרא לא הוה ידעינן עיכובא בדיעבד, דהרי באמת מגוף לשון הפסוק דאקדים של יד לשל ראש הא אין ראייה כלל, דהא על כרחך צריך להקדים אחד מהם וכו', אלא עיקר הראיה מלשון הפסוק והיו לטוטפות, וכמו שכתוב בפרק היה קורא (נרכות יג.) לענין קריאת שמע, והיו (דברים ו) שלא יקרא למפרע, והגם שבכל מקום דכתב והיו הוי עיכובא דאם לא עשה כן לא יצא, היינו משום דהיא מצוה אחת ואם שינה בה פסולה, אבל הכא הרי של יד ושל ראש ב' מצוות הם, ואין מעכבים זה את זה (מנחות לח.), ואיך אפשר שאם הקדים של ראש לשל יד לא יצא, הא של ראש לבד ג"כ כשר, אלא על כרחך הדרש הוא שלא יצא ידי מצוה כתיקנה, אבל בדיעבד אם הקדים של ראש לשל יד יצא, ע"ז חידוש רבא, דלבד המקרא ג"כ אסור להקדים של ראש לשל יד משום דבורע פגע תחילה, ומשום זה הטעם דאין מעבירין על המצוות אפילו נזדמן שכבר עבר על המצוה הראשונה עוד יש בה מעלתה, כמבואר בפרק הוציאו לו (יומא נח) מדינא דההוא קרן דפגע ברישא עביד ברישא דאין מעבירין על המצוות, אלא דבעיא עד דנפיק מכולי מזבח, וכיון דהייב בההוא קרן הדר אתי לההוא קרן דאיחייב ברישא, ה"נ אפילו כבר הניח של ראש ביוזי מצוה הוא לשל יד שעבר עליו לאחר, ויותר טוב שלא להניח עתה של יד כלל, והכי מדויק לשון רש"י ביומא שם, לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין של ראש, והיינו בשביל תפילין של ראש המונחים עליו כבר, וכן דעת רש"י להלכה שאם הניח כבר תפילין של ראש אין לו להניח אחריהם תפילין של יד, אלא או שלא להניחם עתה כלל כמי שאין לו אלא תפילין של ראש, או לחלוץ התפילין של ראש ולהניח שתיהן אח"כ כמצוה מן המובחר של יד ושל ראש וכו'.

אבל דעת תוס' פרק אמר להם הממונה לפרש מימרא דרבא עבורי דרעא אטוטפתא אסור באופנים אחרים, ולדבריהם קדימת של יד לשל ראש אינו אלא מקרא דהדר והיו לטוטפות, ואינו אלא לכתחילה למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד שכבר הניח לשל ראש הרי כבר עבר על המצוה מן המובחר והדר והיו לטוטפות, ואינו חייב עוד לחולצם, אלא מחוייב להניח תיכף של יד לקיים כל זמן שבין ענין יהיו שנים (סג לו.) וכו'. אחר כותבי האמור למעלה נראה להוסיף על מה שכתבתי למעלה לדעת רש"י דלהא דאין מעבירין על המצוות חיישינן אפילו דיעבד, מוכרחני להודיעו דלא נעלם ממני ח"ו מה שכתבו התוס' פ"ק דמגילה (ו: ד"ה מסתבר) בשם רבינו יהודה, דמשום אין מעבירין על המצוות לא חיישינן אלא לכתחילה ולא בדיעבד, אבל גברא אגברא לא רמינן, ורש"י חולק בזה על רבינו יהודה, עכ"ל.

הרי לן ההיפך מהנ"ל במחלוקת רש"י ותוס', שלפי דבריו לתוס' החיוב להקדים של יד הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם הקדים השל ראש יניח השל יד ודי בזה, דלתוס' הא דוקשרתם וגו' והדר והיו לטוטפות אינו אלא לכתחילה למצוה מן המובחר, וגם הדין דאין מעבירין על המצוות אינו אלא לכתחילה, אבל לרש"י אף דהא דוקשרתם וגו' והדר והיו לטוטפות אינו אלא לכתחילה, מכל מקום מדין אין מעבירין על המצוות הוא גם בדיעבד, וצ"ע.

ולענ"ד בשיטת התוס' קשה לפרש כדבריו, שהרי הוא עצמו הביא מה שכ' תוס' במגילה (ו: ד"ה מסתבר) בשם רבינו יהודה לתרץ "דאי לאו קרא הוה אמינא דאין מעבירין לכתחילה הא דיעבד שרי, משום הכי איצטרין דאסור בדיעבד", הרי מפורש דס"ל שגם אם מצד אין

מעבירין אינו אלא לכתחילה, מכל מקום מצד הקרא גם בדיעבד, והיכן מצא הנשמת חיים בשיטת התוס' שמצד הקרא אינו אלא לכתחילה.

גם מה שכתב בשיטת רש"י שמטעם אין מעבירין אם הניח של ראש תחילה מן הדין שיחלוץ השל ראש ויניח של יד ואח"כ של ראש, וכתב הטעם שהוא משום ביזוי מצוה לשל יד שעבר עליו לאחר, ויותר טוב שלא להניח עתה של יד כלל, תמיהה מילתא בעיני, כי גם אם תיתי לן כשיטת הדברי מלכיאל (ח"א סי' ת"א) דעיקר טעם דאין מעבירין הוא משום בזיון מצוה, מכל מקום פשיטא דשלא להניחו כלל הוא יותר ביזוי מזה שאיחרו להניחו, ועוד ראיתי באפרקסא דעניא (ח"ב סי' ת"א) שכתב, שאם יחלוץ השל ראש בשביל להקדים השל יד, "מסברא דיותר ממה שיתקן בהקדימו אח"כ השל יד יקלקל בבזיונם במה שיורידם מעל ראשו".

ומה שכתב "וכן דעת רש"י להלכה שאם הניח כבר תפילין של ראש אין לו להניח אחריהם תפילין של יד, אלא או שלא להניחם עתה כלל כמי שאין לו אלא תפילין של ראש, או לחלוץ התפילין של ראש ולהניח שתייהן אח"כ כמצוה מן המובחר של יד ושל ראש וכו'", לא ידעתי מהיכן למד זאת ברש"י, ולא ראיתי בפוסקים דשקלי וטרי בזה שיהיה מי שיביא כן משיטת רש"י¹⁹.

אם דין אין מעבירין על המצוות הוא גם ממצוה קלה לחמורה

עוד נחלקו הפוסקים אם ממצוה קלה למצוה חמורה מעבירין או לא, דבשו"ת הרדב"ז (ח"ד סי' ג) כתב וז"ל: "דאנן קיי"ל דאין מעבירין על המצוות, ואין חולק בזה כלל, הלכך המצוה הראשונה שתבוא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחילה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות, וזה פשוט מאד אצלי", עכ"ל.

ובשו"ת חכם צבי הנ"ל (סי' ק) הביא דבריו, והק' עליו מהגמ' במנחות (מט.) ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, ומוקי לה במוספין דהאידינא ותמידין דלמחר, תדיר עדיף או מקודש עדיף, ואי כסברת הרב ז"ל אף אי תדיר עדיף מוספין קדמי מטעם דאין מעבירין על המצוות, אלא ודאי דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא בשתייהן שוות, אבל לא בחדא מינייהו עדיף וכו', ואם יזדמנו לו ב' מצוות אחת קלה היום ואחת חמורה למחר ימתין על החמורה למחר, אך כ' שם "שרואה אני דברי הרדב"ז ז"ל תלמוד ערוך הם בפ"ק דמועד קטן (ט.) רבי יונתן בן עסמאי ורבי יהודה בן גרים דקא רמו קראי אהדדי, כתיב (משל' ד' טו) פלס מעגל רגליך וכתיב (שס"ו) אורח חיים פן תפלס, לא קשיא כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים, ופירש רש"י ז"ל, פלס, כלומר שקול המצוה ועיין בהן איזה גדולה ועשה הגדולה, וכתיב פן תפלס דמשמע כל מצוה שתבוא לידך

19. וראה בט"ז (או"ח סי' תרפד סק"ד) ובפרי מגדים (משב"ז על הט"ז שם), וכן מה שכתב בסי' כה (א"א סק"ז, ס"ק יא), עיי"ש. ובנשמת חיים עצמו (שם), וראה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ב או"ח סי' א) שהאריך בזה עש"ה.

עשה אותה בין גדולה בין קטנה, ואל תניח קטנה מפני הגדולה, מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים עשה אתה הגדולה וחברריך יעשו הקטנה, מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים אל תפלו, אלא מצוה שבאה לידך בין גדולה בין קטנה עשה, ומסתמא דברי הרדב"ז ז"ל במצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים מיירי וכו'".

ובקצוה"ח (סי' קד סק"צ) תי' קו' החכם צבי וכו' "ולא קשה מידי לפירוש רש"י בלשון אחר ופירוש תוס' מקודש היינו אותו שזמנו מוקדם, וא"כ היא היא איבעיא דש"ס תדיר עדיף או מקודש עדיף, והיינו אותו שזמנו עכשיו נקרא מקודש עדיף אע"ג דמצוה שיזדמן אח"כ היא עדיפא, ועיי"ש (מע): דמסקינן דשניהן שוים, וא"כ הוא הדין דרדב"ז אין חוששין למצוה קלה או חמורה, דהמצוה ראשונה היא נקרא מקודש לפי שזמנו עכשיו, ומקודש שוה למצוה החמורה שיבוא אחר כך", עיי"ש.

מחלק בין מצוה אחת לב' מצוות

והנה במג"א (סי' קמז סק"א) כ' "ועיין בתוס' יומא דף לג: דהיכא דלא עבדינן אלא חדא מצוה אין מחוייב לעשות מה שבא לידו ראשונה ע"ש ואינו מוכרח כ"כ, ועיין במנחות דף סד:."

וכ' בנהר שלום "מה שכתב הרב ז"ל שאינו מוכרח כל כך, אפשר דהיינו דהתוס' הוכיחו כן ממה שהביאו במס' זבחים (נא). מקרא דשיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי, וקשה למה לי קרא תיפוק ליה דאין מעבירין וביה פגע ברישא, אלא ודאי לא שייך אין מעבירין אלא היכא דבעי למעבד תרוייהו. וס"ל להמג"א שיש לדחות, דאילו מטעם אין מעבירים נראה שאינו אלא דרבנן, דאע"ג דילפינן מושמרתם את המצות אינו אלא אסמכתא, ולכך הוצרך להביא הפסוק.

ומה שסיים ועיין במנחות, היינו דהתם אדתנן מצות העומר לבוא מן הקרוב איתא בגמרא דטעמא משום דאין מעבירין על המצוות, הרי דלא עביד אלא חדא ואפ"ה שייך אין מעבירים. מיהו התוס' שם (סוף ד"ה איבעית) כתבו וז"ל: לא שייך אין מעבירין אלא כשיש ב' מצוות לפניו כגון דישון מזבח פנימי והמנורה או כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, אבל לקבוע מקום אשפיכת שירים לא קבעו מהאי טעמא אי לא דגלי קרא להדיא, ע"כ. כוונתם דבמה שנוטל מן הקרוב לא קבע מקום ליטול לעולם ממקום אחד, אלא בכל שנה נוטל ממקום שהוא היותר קרוב שבכל המקומות שנמצאים בהם תבואה, משא"כ בההיא דשיירי הדם שאם קבענו מקום ליסוד מערבי פסלו האחרים. וכן כתבו ג"כ בזבחים (נא). סוף ד"ה אשכ וכו'). נמצא דמכל מקום דבריהם דיומא קיימים דכל דלא עביד אלא חד לא שייך אין מעבירים כל שבאנו לקבוע מקום ההוא דוקא."

אולם הק' שם בנהר שלום "איך אישתמיט מעינא פקיא דהרמג"א דיבור אחר של תוס' מגילה דף ו: הסותר דבריהם דיומא, דשם בגמרא פליגי ר"א בר יוסי ורשב"ג, דלר"א בר יוסי מגילה נקראת באדר ראשון משום אין מעבירין על המצוות, ורשב"ג ס"ל באדר ב' משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף. והקשו התוס' (ד"ה מסמך) למה הוצרכו למילף במס' זבחים מקרא

דשיירי הדם היה שופך על יסוד מערבי, תיפוק ליה דאין מעבירין. וסיימו וז"ל: ויש מפרשים דלא שייך לומר אין מעבירין אלא היכא שיש לפניו ב' מצוות. וזה אינו דהכא ליכא אלא מצוה אחת ואפ"ה מפרש הטעם משום אין מעבירין. ור"י תירץ דאי לאו קרא הוה אמינא דאין מעבירין לכתחילה הא דיעבד שרי, ע"כ. הרי דמסוגיא דהתם הכריחו דשייך אין מעבירין אפילו לא עבד אלא חדא, והתם קבע מקום ר"א ב"ר יוסי לקרותה באדר ראשון ופסל באדר ב' ואפילו הכי אין מעבירין, עיין שם דשקו"ט ליישב לתוס' דיומא וכו' דלא תיקשי מהסוגיא ההיא ע"ש, וראה גם בשו"ת חכם צבי הנ"ל שכ' וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב בתרומת הדשן (ס' לה) שיש לנו להמתין, לא קשיא, דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח, לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, וכן ההיא דתמידין ומוספין יש לומר דכחדא מצוה חשיבי, דתרווייהו עבודת הקרבנות ובחד בהמה נינהו, אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה, הא מיהא במצוה אחת שאפשר לעשותה היום שלא מן המובחר ולמחר מן המובחר טוב להמתין למחר, ואין בזה משום מעבירין על המצוות וכו'.

ונראה לבאר טעם החילוק בין ב' מצוות למצוה אחת, לפי מה שכתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א ס' ח' אות א') דעיקר הטעם דאין מעבירין הוא משום בזיון מצוה, וא"כ אין זה אלא בב' מצוות, אבל במצוה אחת שמבקש לעשותה מן המובחר פשיטא שאין בזה בזיון מצוה אם ממתין עד למחר בשביל לקיימה מן המובחר.

ובדעת תורה למהרש"ם ז"ל (או"ח ס' תרעו ס"ה) שהביא מה שכתב הט"ז (פס סק"ז) גבי נר חנוכה הטעם להתחיל בהדלקת הנר השמאלי שהוא ימין האדם, דאל"כ נמצא מעביר על המצוה במה שמוליך ידו מהנרות המוכנים לפניו, וכתב המהרש"ם: "לענ"ד יש לומר דבאותה מצוה לא שייך דין אין מעבירין, תדע דאל"כ יחוייב תמיד ללמוד בספר ראשון הבא לידו, או לקרות בס"ת א' הבא לידו, אלא ודאי כמו שכתבתי, אבל במנחות (סד:) אין מביאין העומר אלא מן הקרוב משום דאין מעבירין על המצוות מוכח להיפוך, ועיין ברכי יוסף (או"ח ס' כה סק"ג) בזה, ועיין חכם צבי (ס' קו)."

וראה בשו"ת חידושי הרי"ם (אה"ע ס' מא) שכתב וז"ל: "ואף שיש לחלק קצת בין אותה מצוה עצמה דחליצה ויבום דלא משהינן, ובין מצוה אחרת כמו נישואין, מכל מקום דומה לאותו שכתב רדב"ז בתשובה ס' יג, מי שהבטיחוהו לצאת מבית אסורין פעם אחת בשנה, דאיזה מצוה שאיתרמי ליה יעשנה אף שלא יוכל לעשות אחרת, ולא ימתין לעשות מצוה הגדולה ממנה כיון דקיי"ל אין מעבירין על המצוות, והסכים עמו החכם צבי בתשובה ס' קו, וכן בהנ"ל כיון שהגיע זמן הנישואין אין צריך למנוע ממצות נישואין כדי שיוכל לקיים מצות יבום אח"כ אף שיהיה מצוה יותר גדולה כנ"ל, עכ"ל.

אולם כל היסוד של החכם צבי שאם כשימתין יעשה המצוה באופן יותר משובח יש לו להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב, הנה במגן אברהם (ס' כה סק"ז) לא נראה כן, שכתב שם: "וכן הוא ביבמות דף לט (ע"א) כל שהויי מצוה לא משהינן, אע"פ שיש לומר שיעשה אח"כ המצוה יותר מן המובחר, וכן הוא בילקוט ויקרא סוף דף קכט (רמז תעז) חביבה מצוה בשעתה, עיי"ש, ובמנחות דף עב (ע"א). ובביאור הגר"א (או"ח ס' תו ס"ב) כתב: "ודוקא אם כו', מדאמרין

פ"ד דיבמות (ס) תלה בקטן כו' או בגדול כו', ואמרינן שם בגמ' מאי טעמא שהיית מצוה לא משהינן, ודוקא בגדול כו' שאפשר לבא לידי דיחוי, אבל אם אינו במדינת הים ממתניין עליו". ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' רח) כתב: "והנה בלאו הכי נמי צ"ע מה ראו באמת לקבוע פורים בשני משום מיסמך גאולה לגאולה עדיף (מגילה ו:), הלא זריזין מקדימין למצוות ואין מעבירין על המצוות עדיף מעשות מצוה מן המובחר כמבואר בתשובת רב"ז ותשובת חכם צבי סי' קו ומשנה למלך הלכות מגילה פ"א הלכה יא, ומיהו לזה יש לומר דוקא במצוה שכבר מוטל עליו יש לו לזרז ולהקדים ולא להמתין, אבל מצוה שאנו מקבלים עלינו תחילה ועדיין לא נתחייבנו בה לא שייך כל כך זריזין, וטוב לקבוע ביום המובחר והיינו מסמך גאולה לגאולה".

אך אפשר ששיטות חלוקות הן בזה, כי התוס' ביומא (ג. ד"ה אין מעבירין) כתבו "דלא שייכא דריש לקיש אלא היכא דבעינן למיעבד תרויהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר".

אולם בברכי יוסף (או"ח סי' כה סק"ג) מביא מה שכתב מהר"י מולכו, שהתוס' עצמם בפ"ק דמגילה (ו: ד"ה מסכת) דחו חילוק זה מכח ההיא סוגיא, וכתב הברכי יוסף, "כי האף אמנם דהתוס' במגילה דחו חילוק זה, מכל מקום כיון דחזינן דהכי משני ביומא, הכי נקטינן"²⁰.

אך הברכי יוסף עצמו העלה לדחות הראיה מתוס' ביומא, "שכוונת התוס' לומר דאי לא קרא דאשר פתח הוה אמינא דאין מעבירין היינו דוקא כי בעי למיעבד תרויהו, ולהכי אתא קרא דאשר פתח לגלות דאין מעבירין בכל גוונא איתמר, וכזה ראיתי שכתב בספר שיח יצחק שיטת יומא (ג. בתוס' ס), והיא נדפסה מקרוב, דהאי קרא לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא, דבהא נמי אמרינן אין מעבירין וכו'". אך דחה זאת, "שהרי בפסקי התוס' דזבחים (אות ג) ומנחות (אות קפו) כתבו דאין מעבירין דוקא כשיש שתי מצוות לפניו, עיי"ש, וא"כ מוכח דכוונת התוס' היא לפי האמת וכו' דאין מעבירין אינו אלא כשיש שתי מצוות לפניו", אלא דשקיל וטרי שם להוכיח דכוונת התוס' דידן בתירוקן זה אינו כדמשמע מפשט דבריהם דבחדא מצוה ליכא משום אין מעבירין, והעמים כוונה אחרת בדברי התוס', עיי"ש.

אולם בחיי אדם (ח"א כלל סח ס"א) כתב וז"ל: "קיי"ל אין מעבירין על המצוות, רצה לומר מצוה שתבוא לידו תחילה יעשנה ולא יניחנה מפני שרוצה עכשיו לעשות אחרת ואחר כך יעשה זה, וכל שכן שיניחנה לגמרי כדי לעשות אחרת, והוא איסור מן התורה, שנאמר ושמרתם

20. עיין שם שכתב הטעם "דידוע דהתוס' דיומא הם ממהר"ם מרוטנבורק, וכתב הגהות מיימוניות פ"ח דחמץ (אות ג) ואנו אין לנו אלא דברי מהר"ם דהוא בתרא, עיי"ש, ואף אנו נאמר דכיון דבתוס' יומא שחיברם מהר"ם איתיה לחילוק זה, הכי קיי"ל, ולא כהתוס' דמגילה שדחאוהו, דהא מהר"ם הוא בתרא, וכבר ראה דברי הראשונים, ועכ"ז הסכים לחילוק זה, ועוד מן הדא שכתב מהרש"ל בים של שלמה ביבמות פ"ד סי' לד, שהתוס' של מסכתות גדולות עיקר נגד תוס' דמגילה ושאר מסכתות קטנות, שיש קבלה שהתוס' דמסכתות גדולות חיברם רבינו אליעזר מטור, עיי"ש, והכא חזינן דבתוס' דבחים דף נא. (ד"ה אשר) ובתוס' מנחות דף סד: (ד"ה איבעית אימא) כתבו חילוק זה כתוס' דיומא, ומאחר שכן נקטינן כתוס' דזבחים ומנחות ויומא, ולא משגחינן בתוס' מגילה".

את המצות, קרי ביה המצוות בחיריק, שלא תחמץ ותיישן וכו', וזה נחלק לג' תנאים. 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, וכן כל כיוצא בזה וכו', ואפילו יש לפניו מצוה דאורייתא לעשות היום, רק כשיעשנה היום לא יוכל למחר לעשות מצוה דאורייתא אחרת שהיא חמורה מזו, מצוה דלמחר עדיף וכו'. ב. ולא שייך אין מעבירין אלא במצוה שעוסק בה, אבל במצוה שאינו עוסק בה בגופו וכו', מותר להניח מצוה זו וכו'. ג. אע"ג דשהויי מצוה לא משהינן כדאמר מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, דוקא כשיכול לעשות המצוה עכשיו כמו שיעשה לאחר זמן, אבל אם אינו יכול לעשות עכשיו כמו למחר דאם ימתין יעשה מן המובחר, מוטב שימתין יום או יומים כדי לעשות מן המובחר, כן כתב בשו"ע (או"ח סי' תכז) אבל בספר חסידים (סי' תתעח) כתב, דאם יכול לקיים תיכף אף שאינו נאה כל כך יקיים תיכף (ועיין בנשמת אדם סי' א').

היוצא מכל הנ"ל שבדין אין מעבירין על המצוות יש ב' ענינים, הענין האחד הוא בגדר מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, והענין השני הוא בב' מצוות שלפניו שיקדים את הקרוב אליו, והבאנו מה דשקו"ט בפוסקים אם במצוה אחת שיוכל לעשותה למחר בהידור יותר אם יש בו דין של אין מעבירין על המצוות, וכתבנו שתלוי בטעם של אין מעבירין, דלפי מה שכ' בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ת"א) דעיקר טעם דאין מעבירין הוא משום בזיון מצוה, פשיטא שאם מעכבו בשביל לקיימו בהידור יותר אין כאן בזיון מצוה, אולם לטעם שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות (אבות פ"ב מ"א), וכמו שכתב בפי' המשניות להרמב"ם ובמנורת המאור הנ"ל, צ"ע אם כמ"ש בספר חסידים שלעשותה כעת בשעה שנזדמנה לו עדיף מלדחותה לאחר כך גם אם אח"כ יוכל לקיימו בהידור יותר.

אין מעבירין על המצוות במצות תלמוד תורה

ולסיומא דשמעתתא נתעורר בי השאלה לגבי מצות תלמוד תורה, כי ראיתי בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' כז) שנשאל אם ת"ח רשאי להתפלל ביחידות באשר שרוצה ללמוד בזמן מאוחר בלילה ויקשה לפניו לקום להתפלל בציבור, והשיב שלהתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם, ולא רק הידור ומעלה בעלמא ע"ש, ולכאורה הרי אין מעבירין על המצוות וא"כ מן הראוי שימשיך ללמוד בלילה, אף שזה יגרום שלמחרת הוא לא יוכל להתפלל בציבור.

אך אנכי תמהתי על שאלת השואל, ראשית דבר הרי הלכה פסוקה היא בשו"ע הלכה ראשונה (סי' א סעי' א) "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר, הגה - ועכ"פ לא יאחר זמן התפלה שהציבור מתפללין" (טור), וכבר אמר דהמע"ה "אם זכרתך על יצועי באשמורות אהגה כך", וא"כ מה לו לשואל ששואל על ההיתר להתפלל ביחידות, הרי על רצונו ללמוד בזמן מאוחר בלילה שבגלל זה יאחר לקום, על כך היה לו לשאול.

ותנן במשנה באבות (פ"ג) ששינה של שחרית הוא אחד מהדברים המוציאים את האדם מן העולם, וברש"י שהולך וישן עד שיעבור זמן קר"ש, נ"א עריבה לו לאדם ונמשך בה ומבטלתו

מן התורה, הרי שנתן ב' פירושים האחד מחמת זמן קר"ש, והשני מחמת ביטול תורה, שהשינה בשחרית עריבה לו ונמשך בה. וא"כ תועלת הזו שהוא רוצה להשיג בזה שהוא ילמד בלילה, את זה גופא הוא יפסיד בזה שיקום מאוחר.

יתר על כך, ראיתי בס' אהבה בתענוגים מהחסד לאברהם ז"ל שפי' המשנה "כי ידוע הוא שאין זמן מוכן לעבודת ה', כמו השחר עלה וכו', והשכל מיושב לעבודה, וכ"ש בהיותו זמן קר"ש ותפלת ציבור המקובלת שאז עת רצון שתתקבל תפלתו לבטל מעליו כל גזירות רעות, ולזה מי שהוא ישן בעת ההיא מורה על התרשלותו לבקש שלימותו ותועלתו, ושהוא הולך אחר עצת יצרו הרע ואינו יכול לכבוש את יצרו לקום ממיטתו וכו', ודאי מתחייב בנפשו, והוא רוצה להמית נפשו בידו, ודמו בראשו וכו'".

וביעב"ץ נתן טעם כי הישן בשחרית יפסיד עיונו, "כי אין שעה רצויה בכל היום להבין כל נעלם זולת עת השחר", ולפי דבריו ידויק לשון התנא באבות דר"נ (כא) דתנן שינה של שחרית כיצד, שלא יתכוין אדם לישן עד שיעבור עליו זמן ק"ש, שאם ישן עד שיעבור עליו זמן ק"ש נמצא בטל מן התורה, ולכאורה בטל מצות ק"ש הוה ליה למימר, דמי שאינו קורא קר"ש בעונתה אי' בזוה"ק פ' בלק (ח"ג קפז) שחייב נידוי, ונראה שהתנא דייק לומר שנמצא בטל מן התורה כדברי היעב"ץ שיפסיד עיונו.

לאור זאת אתממה על שאלת השואל היאך היה לו הוה אמינא שכביכול לתועלת הלימוד יאחר ללכת לישון, הרי התנא יעיד שדוקא לתועלת הלימוד הוא שישכים לקום ללמוד.

אך אי בעינן לספוקי יש להסתפק במי שחש עייפות בסדר הישיבה בלילה, ויודע שאם ילך לישון הוא יוכל לקום בבוקר וללמוד יותר בצלילות הדעת, דמי למצוה הבאה לידך, אך יוכל לקיימה בהידור יותר אם ימתין עד למחר, האם יש בזה משום אין מעבירין על המצוות, דלכאורה לפי הפוסקים שבמצוה אחת בוודאי לקיימו בהידור עדיפא, א"כ גם כאן דמיירי במצוה אחת, אולם לפי הפוסקים דס"ל שגם במצוה אחת אין מעבירין, יש להסתפק האם מן הדין שימשיך בלימודו למרות דבעי צילותא ואין לו כ"כ, או ילך לישון ויקום בבוקר ללמוד בצלילות הדעת.

ואפשר עפ"י הגמ' במנחות (נב:) אמר רשב"י שאפי' לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו', ובמד' שוח"ט (מנח"א) אי' א"ל ר"י זו ק"ש שאם אדם קורא אותה שחרית וערבית מעלה עליו הכתוב כאילו יגע בתורה יומם ולילה, והמהר"ל ז"ל בס' בחינות עולם (פרק יט) כ' דבמצות ק"ש יש סגולה שגם שאינו לומד בלילה וישן דומה כמי שלמד כיון שקרא קר"ש, דלפ"ז המפסיק לימודו וקורא קר"ש והלך לישון אינו עובר על המצוות שהרי השינה הזו נחשבת לו כאילו יגע בתורה, וא"כ הרויח בכפליים גם שנחשב כמי שלמד, וגם שמכח השינה הזו יחליפו כח להמשיך הלימוד בצלילות הדעת יותר. ואפשר שזה הרמז בברכת יששכר וירא מנוחה כי טוב ויט שכמו לסבול, שמנוחה זו נותנת לו הכח לסבול עול תורה בקומו כנ"ל.

כל זה באדם דעלמא, אך אצל יחידי הדור ראינו ששקדו על תלמודם עד מאוחר בלילה ובכל זאת קמו והתעוררו בבוקר כאריות לעורר השחר לתורה ותפלה בצלילות הדעת, בבחי' הכ' "הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא וגו'", וכתוב "כרע שכב כארי וכלביא מי יקימו".



הרב דוד אברהם

ראש ישיבת 'בנין אב', ירושלים

חידושי הגאון רבי משה נ' אדרת זצ"ל מאיזמיר

'תנא דידן' (הג"ר יצחק פלאגי ז"ל, יפה תלמוד פסחים נו.) 'הרב המובהק סיני ועוקר הרים אסקלוסטיקא דאורייתא' (שיורי ברכה יור"ד סי' שלא אות ב) 'הרב החסיד עניו מאד' (יצחק ירנן פ"ג מהל' ציצית הל' ו) הגאון רבי משה נ' אדרת ז"ל, 'שמעתי שהיה זכרן גדול ובקי מאד, וקולו כנהר וכמעין המתגבר להפליא' (הרב חיד"א ז"ל, שה"ג בערכו).

רבינו העיד על עצמו (שו"ת עין משפט סי' י): 'והנה שמעי הולך בכל העולם, עד כי מברכין על המוגמר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, וגדולי ישראל העומדים ברומו של עולם חי בני שמעתי אומרים מהם דמעטים יש בדור הזה כמוני, יען שבדקו בקנקני ומצאוני מלא על כל גדותיו בדינים נמצאים כגון נגעים ואהלות ועירובין ועוקצים וכיוצא בהם, וברוך ה' כי חנני אלקים וכי יש לי כל חיבור על כל התלמוד זולת ס' קדשים, וחיבור על הרמב"ם, ועל הרא"ש, ועל הטורים, וס' שו"ת, ועל ארבעה ועשרים, וחיבור על כל המשניות שמסדר ברכות ועד עוקצין. ודרך הער"ת לקחתי להתווכח עם גדולים וקטנים ע"י סוגיות ופולפולים עד דחיתי לי דחדי קוב"ה בפלפולי... עד ששך הכל חיברתי י"ג ספרים, הלא הם כמוס עמדי חתום באוצרותי עד עת בא דברו, וטרחתי בתורה בעשר אצבעותי זה לי ארבעים שנה... אחר שעברתי לכולי תלמודא פעמים שלוש זולת ס' קדשים, ואם אפתח פי בתורה יש לאל ידי בסי'ד לומר חידושים יום או יומים עד חודש ימים ואני כובש נבואתי מטעם כי חרפת אדם לוקח כל הנקרא בשם ת"ח בארץ הלזו הנשמה... זולת לשרידים אשר ה' קורא גיליתי טפח וכיסיתי טפחיים, הא ודאי כל כי האי מילתא שרי ליה לאיניש לאודועי נפשיה באתרא דלא ידעין ליה'.

מצאנוהו חתום יחד עם הג"ר חיים אבולעפיא ז"ל בכתב שליחות להג"ר משה ישראל ז"ל, רב אב"ד רודוס ונא-אמון (המעלות לשלמה גדולים מערכת המ' אות כא).

מצאצאיו ידועים לנו: בנו 'החכם הגדול' רבי שלמה ז"ל נלב"ע ה' ניסן תקי"ח, ובנו הצעיר 'הנפטר בקצרות שנים, מוצלח בתורת האל' רבי מצליח ז"ל, נלב"ע י"א אב התקי"ח (קורות היהודים בתורקיה וארצות הקדם ח"ה עמ' 59. וראה בס' חיים לעולם מימר חיים סי' לט אות פג אודות האשה רשא בת ר' משה נ' אדרת אשת חיים בן אברהם ברקין).

מספרינו נדפסו 'ברך משה' על הש"ס (סלוניקי תקס"ב), ו'דברי משה' על השו"ע (איזמיר תרנ"ב). 'ידן בעון ספרו הנחמד 'תורת משה' על פירוש המשניות התחיל הרב צרור המור דודי לי תנא דבי אליהו (ה"ה הג"ר רחמים אליהו חזן ז"ל) להדפיסו בליוורנו, ושם נאבדו כתבי הקודש, חבל על דאבדין ולא משתכחין (כל החיים, כללי הפוסקים, מערכת המ' אות עא). [ומכאן פתרון למש"כ הג"ר רחמים אליהו חזן ז"ל בהקדמה לס' ברך משה כי בו בפרק עולה על מזבח הדפוס הס' תורת משה על המשניות, וכתב הג"ר שלמה חזן ז"ל (המעלות לשלמה בערכו): 'ולא ראיתי עד הנה'. וכ"כ בקובץ שריד ופליט (עמ' 80)].

הוא עצמו נהג טובת עין בחכמי דורו, ובספרו 'דברי משה' הדפיס מתורת החכם רבי חיים יו"ט דאנון ז"ל מר דינא מעיר דורגטולו קאסאבה הסמוכה ונראית לעיר איזמיר.

גם הדפיס בספרו 'ברך משה' מתורת הג"ר רחמים אליהו חזן ז"ל, בן הגאון בעל החקרי לב, בעהמ"ח אורח מישור, אשר השתדל הרבה בהבאת ספרו זה לדפוס.

ומדה טובה מרובה, כי כן נתקיים בו, כפי שכתב הג"ר יצחק מאיו ז"ל רב הכולל דאיזמיר (הקדמה לס' שרשי הי"ם) כי במצות הגביר רבי חיים הלוי המכונה מירקאדו אשר נתן לכסף מוצא להדפיס הס' שרשי הי"ם: 'והוא ציוה לי אחי עיני ולבי מצוה להביא תוך ספרא דנא אנה ואנה חק תוכות מעט מזער מן ההלכות דברים המצודקים תורת האדם הגדול בענקים מעלת הרב הגדול כמוהר"ר משה ן אדרת זצוק"ל בעדת צדיקים, ומצותו עלי חובה לא שנית עד אשר אם עשיתי כאשר ציוני, מרו לא מריתי, להודיע חיבתן'.

רבינו נח נפשיה בעיר איזמיר, ובקרב ימים מועטים נשרפו כל בתי ישראל שבעיר והקהילות. והגם שהיה הפסד גדול מאד, לא נפקד מהם שום נפש מיישראל. וכמעט קודם פטירתו רמזה הרב ז"ל. ויש שאמרו שנפטר הרב הנזכר ביום השישי אחר חצות ונעשה נס בקבורתו (שה"ג). וכן העיר הג"ר חיים פלאגני ז"ל (כל החיים שם): 'הרב הגדול גור בארץ הזאת בעל ס' ברך משה בן אדרת ז"ל נח נפשיה יום אחד עשר לחודש מנחם שנת שב"ר. ולהיות שנטלו הגויים מצבת אבן שעל גבו לזכרון כתבתיו. והיה כתוב על מצבת קבורתו ברמז מה ששמענו מפי זקנים דנקדה לו חמה בעבורו. אך לפי שחשבון ולא בדיו אינו מכוון, ודחוק הדבר דעכב היתה מערב עד ערב ממיתה לקבורה'.

עם פטירתו קשר לו הג"ר אברהם ן עזרא ז"ל בעל ה'בתי כנסיות' מספר תמרורים.

לפנינו מעט מליקוטי תורתו אשר לא נתפרסמו בחיבוריו אלא בספרי חכמי דורו, בתוספת הערות והארות להגדיל תורה להאדירה.

א. כלאים בעיצית

כס"מ (פ"ג מהל' נזירות ה' ו'): "ומיהו חוטי לבן של פשתן בשל צמר אע"פ שמשיל בו תכלת, נראה דכיון דלא הוצרך לדחות לאו דכלאים מפני התכלת, גם מפני הלבן לא ידחה, שהרי אפשר לקיים שניהם, ושלא כדעת ר"ת, דאי הוי ס"ל לרבינו הכי לא הוה שתיק מיניה".

נ"ב וקשה דהא אמרינן בנוזר דף נח ע"א ומי כתב קרא הכי והא אמר ריש לקיש כל מקום שאתה יכול לקיים וכו'.² וכפי דברי מרן ז"ל מאי מקשה, הרי מצינו כלאים בעיצית

1. ב"י או"ח סי' יא.

2. וברש"י: כלומר דכיון דאילו מגלח כוליה בחד זימנא לא מיחייב, משום דהקפת כל הראש לאו שמה הקפה, מי קא כתביה רחמנא לקרא דאי עביד דרך איסור דמקיף והדר מגלח לא מיחייב, והא שפיר עדיף דליגלח כוליה, דקא מוקים עשה דמצורע ולא קא עבר על לאו דלא תקיפו, דהכי עדיף טפי, כדריש לקיש דאמר כל מקום שאתה מוצא עשה, כגון גדילים תעשה לך ולא תעשה לא תלבש שעטנז לקיים את שניהם, דלטלית של צמר ציצית של צמר ולטלית של פשתן ציצית של פשתן, ואם אי אתה יכול לקיים את שניהם כגון מילה בצרעת, ניבא עשה וידחה את ל"ת]. וכתב היצחק ירנן (הל' ציצית שם) לדקדק הרי דאף דהתורה התירה האיסור מותבינן דכיון דיכול לקיים שניהם כדריש לקיש למה התיר הכתוב את האיסור, וכקושיית רבינו על הכס"מ. והג"ר יצחק שמואל טריאקה ז"ל (בן ידיד שם) ביאר דהנראה דכוונת רבינו להקשות דכיון דמן התורה בין צמר בפשתים ובין פשתים בצמר שרי, ואפ"ה חוטי פשתים בצמר לא שרי, דאתה יכול לקיים שניהם, א"כ התם בנוזר מאי פריך מי כתב קרא הכי

דאע"פ שאתה יכול לקיים שניהם אפ"ה אמרינן בא עשה וכו', התם נמי בהקיף ואחר כך גילח שרי דכוותה. ועיין בשבת דף קל ע"ב ד"ה שלא וכו'³, ודף קלג ע"א⁴, וצריך עיון.

עד כאן מצאתי כתוב להחכם השלם והכולל החסיד כמוהר"ר משה בן אדרת ז"ל."

(הג"ר אהרן אלפאנדרי ז"ל, מרכבת המשנה שם)

ב. מיעוט קידוש החודש

רמב"ם פ"א מהל' קידוש החודש הל' ז: 'מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש, וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חודש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר אשר תקראו אותם מקראי קודש ונאמר ושמרת את החקקה הזאת למועדה'.

"מצאתי כתוב להרב המובהק משה בן אדרת ז"ל וזה לשונו. וקשה שהרי מהאי קרא יליף מיניה בעירובין דף צו ע"א לענין תפילין, דשבת לאו זמן תפילין, ויש דורשו לפסח, וסברת רבינו לא הוזכרה בגמ'.

משום הא דיכול לקיים שניהם, אימא דכתב קרא הכי ואפ"ה אנו דנין כל שיכול לקיים שניהם לא דחינן הלאו וכלאים בציצית יוכיח. ושם תירץ דכלאים שאני, דתכלת גזירת הכתוב היא להטיל בבגד פשתים, וקאמר בפירוש צמר ופשתים יחדיו גדילים תעשה לך בין פשתן בצמר בין צמר בפשתן. ברם התם דהא אפשר לגלח כולי רישא והקפת כל הראש לא שמה הקפה מאין הרגלים לומר דאתא קרא להתיר איסור הקפה. בשלמא אי הקפת כל הראש שמה הקפה, כיון דכתיב וגילח את ראשו אמרינן ודאי גזירת הכתוב היא לדלחי הלאו, ברם השתא דלא שמה הקפה איך הפה יכולה לומר דקרא אתא להתיר הלאו, דהא אפשר לגלח כל הראש והכי עדיף טפי, ומה סברא איכא דקרא התיר האיסור באפשר בלאו הכי, ולמאי איצטריך קרא לרבות דיקיף והדר יגלח, מאי נפקא מינה יגלח כולו כאחד, וריבויא למאי איצטריך.

3. ושם תוד"ה שלא הקשו ע"ד הגמ' דקאמר דפעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מערב שבת, והביאוהו בשבת דרך גגות ודרך חצרות שלא ברצון ר"א דשרי אפי' דרך רה"ר, והא אמר' (שם קלג.) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב וכו', והכא כיון דאפשר לקיים את שניהם להביאו דרך גגות וחצרות וקרפיפות אמאי יביאו אותו דרך רה"ר. וליכא למימר דלגבי מילה דגלי רחמנא בה דדחי שבת לא אמרינן הכי, דהא גבי בשר אפי' במקום בהרת יקין וכו' אמרינן כדר"ל דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא וכו'. וכ"כ היצחק ירנן להקשות בשם רבינו.

4. ושם: באומר אבי הבן לקון בהרת דבנו הוא קא מתכוין. ואי איכא אחר ליעביד אחר, דאמר ר' שמעון בן לקיש כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה לא תעשה. והבן ידיד (שם) הקשה דרבינו רבינו תמוהים, דמאי מייתי לדהתוס' והסוגיא דהתם, דאדרבא מהתם הוי סיעתא להכס"מ, דהא בהדיא כתב רש"י שם (קלג.) ואי איכא אחר שאינו חושב לטהרו ליעבד אחר ולא ליקו אב להתם, ואע"ג דרבייה קרא שהרי אתה יכול לקיים עשה וכו' ע"כ. הרי דההיא סוגיא לא הוי כסוגיא דנזיר, אלא אדרבא קא פריך דאף דהתיר רחמנא דרבייה קרא אנן לא עבדינן הכי משום דריש לקיש. והוה נמי כוונת התוס' (שם קל:.) בראייתם, והוי סיעתא להכס"מ.

ועוד קשה דהא האי קרא מבעי ליה לענין תפילין, כמו שכתב בפ"ד מהל' תפילין הל' י"ס.

(שרשי הים הל' קידוש החודש שם)

ג. עדות קידוש החודש

"אחרי כותבי כל זה מצאתי כתוב להרב המופלא מוהר"מ ן' אדרת ז"ל בהלכה זו וזה לשונו: כתב המפרש שיש לחלק בין של בהמה לאדם שנושא את האדם דבבהמה הוי משוי.⁵

ואחר המחילה נעלם ממנו משנה שלמה ששנינו במס' פסחים פ"ד מ"ג בן בתירה מתיר בסוס, כמו שכתב הר"ב ז"ל שם, משום שבעל חי נושא את עצמו אפילו כשהוא על הבהמה. ומינה דפטור על המיטה דטפלה לו.

גם מה שחילק בין אדם חולה לבריא, גם זה ליתא, מדמחלק המשנה במסכת שבת פ"י מ"ה בין נושא את החי במיטה דפטור לנושא את המת, מכלל שאין חילוק אלא במת. ועוד יציאת החי במיטה פירוש שהוא חולה, ומשו"ה צריך למיטה, ואפ"ה אמר שהוא פטור. ואם לאיסור הכל אסור בין בריא ובין בבהמה ובין באדם, עכ"ל.⁶

(שרשי הים פ"ג מהל' קידוש החודש)

ד. בענין יו"ט שני

רמב"ם פ"ג מהל' קידוש החודש הל' יב: 'יש מקומות שהיו מגיעין אליהן שלוחי ניסן ולא היו מגיעין אליהן שלוחי תשרי, ומן הדין היה שיעשו פסח יום טוב אחד שהרי הגיעו אליהן שלוחין וידעו באיזה יום נקבע ראש חדש, ויעשו יום טוב של חג הסוכות שני ימים שהרי לא הגיעו אליהן השלוחין, וכדי שלא לחלוק במועדות התקינו חכמים שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם עושין שני ימים אפי' יום טוב של עצרת'.

5. ושם: זמן הנחת התפילין ביום ולא בלילה, שנאמר מימים ימימה, חוקה זו היא מצות תפילין. וכן הקשו הימי שלמה (הל' קידוש החודש) והתורת רפאל (הל' יו"ט סי' פה) והאור הישר (הל' תפילין שם). והימי שלמה הוסיף עוד דלא מצא דרשא זו בשום דוכתא. ועוד העיר ממש"כ הרמב"ם (סה"מ מ"ע קנג): אמרו ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, אמרו מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועד, ואמרו מנין שאין מעברין וכו' אלא ביום ת"ל מימים ימימה.

6. וע"ד הרמב"ם (פ"ג מהל' קידוש החודש הל' ד): היה העד שראה את החודש בליל השבת חולה מרכיבין אותו על החמור ואפי' במיטה, כתב המפרש: ואפי' במטה, לפי שאסור להוציא משא על הבהמה בשבת, ואדם חי שאינו כפות או שאינו חולה אינו משא, ואם היה חולה הרי הוא משוי, וכ"ש המיטה שהוא משא, ואע"פ שהמוציא אדם חי שאינו כפות במיטה פטור לפי שהמיטה טפלה לו, הני מילי כשנשא אדם, אבל לענין משוי בהמה הרי האדם והחולה והמיטה משוי הם ואסור להוציאם על הבהמה בשבת, אבל התירו חז"ל בעדות החודש. ועיין בתויו"ט (ר"ה פ"א מ"ט) מש"כ שלא כדברי המפרש, ומש"כ בעיני דוד (פ"ח מהל' שבת הל' יז) לבאר דברי המפרש.

7. וראה עוד במראה הנוגה (פ"ח מהל' שבת הל' יז) בשם רבינו,

"קשה שהרי לקמן בפ"ה⁸ כתב: אין עשיית יום טוב ראשון תלוי בהקרב המקום, כיצד אם יהיה המקום בינו ובין ירושלים וכו' ואילו היה הדבר תלוי בהקרב המקום היו כל בני מצרים וכו' שאין בין ירושלים למצרים אלא שמונה ימים, עד כאן. וכפי זה קשה דמה הכרח הוא זה, אימא לעולם שתלוי בקרבת המקום, והתם שאני משום דשבועות על כרחין לא היו עושים אלא שני ימים, ומשום שלא לחלוק במועדות היו עושין גם בפסח וסוכות שני ימים, ולעולם דבמקומות הקרובים שיכולים להגיע שם שבועות היו עושים יום אחד.

עד כאן מצאתי כתוב למהר"ם בן אדרת ז"ל.

(מרכבת המשנה הל' קידוש החודש שם)

ה. אכילת טבל דמעשר עני

"מצאתי מכתב לה"ה כמוה"ר משה בן אדרת שהקשה על מש"כ רבינו (בפ"א) [בפ"י] מהל' מאכלות אסורות הל' (טו) [וכן] דהאוכל כזית טבל קודם שיפריש ממנה תרומה גדולה ותרומת מעשר חייב מיתה בידי שמים וכו', דמשמע בהדיא דבאוכל טבל של מעשר עני דליכא חיוב מיתה.⁹

ואמאי לא אמרינן דאהדריה קרא לאיסוריה קמא, דהיינו לטבל גמור, דהא גלי לן קרא דטבל דמעשר עני אסור, מדכתיב¹⁰ לא תוכל לאכול בשעריך, וא"כ נימא דאהדריה. וביירו¹¹

8. הל' י.

9. וכ"כ השג"א (סי' צו) והתפארת ישראל (בכורות פ"ד בועז אות ב) והקדן אורה (יבמות פו.) והגר"י פערלא (מנין הפרשיות מילואים סי' ח) והאור שמח (פ"ו מהל' מעשר הל' ו) בדעת הרמב"ם. וכ"ד הסמ"ג (לאוין קמו) והחנינוך (מצוה רפד) והמאירי (יבמות פו.) והרשב"ץ (זוהר הרקיע ל"ת אות קנב) וכן נקט הש"ך (סו"ס שלא). וע"ע בכפות תמרים (סוכה כט:) ובבאר יצחק (או"ח סי' ח ענף א). והמראה הנוגה (שם) כתב דמש"כ התוס' (יבמות פו. ד"ה אי) כתבו: וא"ת מנ"ל דטבל מעשר עני במיתה הא לא איתקש לתרומה, וי"ל דשמא אין בו מיתה, א"נ כיון שאין חלוק משאר טבל לענין אזהרה ה"ה לענין מיתה, נראה דמספקא להו להתוס' בטבל דמעשר עני אי חייב מיתה או לא. וכן העירו המשנל"מ (הל' מאכ"א שם) והרד"ל (איכ"ר שם) והערול"נ (יבמות שם) והישועות מלכו (ליקוטי שו"ת סי' ט) מדברי התוס'. [והתו"י והרא"ש (תוספותיו שם) כתבו רק התי' הב'. ועיין בשו"ת מהר"ט (ח"א סו"ס כה) ובגבורת ארי (מכות טז:) מש"כ על ב' תירוצי התוס']. ובמזל שעה (פ"א מהל' מעשר הל' ג) כתב דלגבי מעשר שני פשיטא להו להתוס' דטבל הטבול לו בעון מיתה קאי, כי מספקא להו בטבל הטבול למעשר עני, וגם בטבול למעשר עני הכריעו לחייבו מיתה. וראה עוד בקדן אורה (יבמות שם) ובשו"ת אמרי משה (סי' טט). עוד העירו הרש"ש והתפא"י ובצינוני מהר"ן דאף דעת הר"ן (נדרים פד:) דהאוכל טבל מעשר עני חייב מיתה, ממש"כ: דאם ודאי לא הפרישו הוי טבל, ויהא האוכל מן הכרי במיתה, אע"פ שמתקן לגמרי וא"צ לתקן אלא להפריש מעשר עני.

10. דברים יב, יז.

11. דמאי פ"ד הל' ג. ושם איתא כן בשם רב. וכן העירו המהר"ן (הל' מאכ"א שם) והרש"ש (איכ"ר פ"א, כח) ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' פו) והצ"פ (פ"ו מהל' עירובין הל' יב) מדברי היר"ו. וכן דרשו (איכ"ר שם) הכתוב

הביאו הר"ש פ"ד דדמאי¹² אמרינן דהאוכל פרותיו טבולי למעשר עני חייב מיתה¹³ וכו'. והיינו ודאי מטעם דאדרי. אלו תוכן דבריו. עד כאן מצאתי כתוב¹⁴.

(מראה הנונה פ"א מהל' מעילה הל' ט)

ו. בענין חילול מעשר שני

"נדרשתי את אשר שאל מאיתי הרב הכולל השקדן בתורה כמוהר"ר משה בן אדרת זלה"ה, על מה שמכו ישראל קדושים אשר בארץ ישראל הדריש בעיר הקודש צפת תובכ"א לחלל מעשר שני על שוה פרוטה, ואפי' ממין על שאינו מינו, שנוהגין לחלל הכל על שוה פרוטה של לחם¹⁵, והוי ממין על שאינו מינו. ולכאורה המנהג הזה כמו זר נחשב לפי מש"כ הרמב"ם ז"ל פ"ד מהל' מעשר שני¹⁶ וזה לשונו: ולא יחלל ממין על שאינו מינו, ואם חילל

(איכא א, ג) גלתה יהודה מעוני, על שאכלו מעשר עני. רב ביבי ורב הונא בשם רב האוכל טבל של מעשר עני חייב מיתה. וכן העירו הר"ש מדעסויא והנוב"י בהגהותיהם (יבמות פו). והכתר המלך והרש"ש (הל' מאכ"א שם) והאמרי בינה (דיני שבת סי' כז) ובשו"ת יהודה יעלה (או"ח סי' פו) מדברי המדרש. [ושם: ועוד לא מצאתי מי שהרגיש בזה על הראשונים]. והקדן אורה (יבמות פו). כתב כי היכי דלא תיקשי דברי היר' ע"ד הרמב"ם, דרב לטעמיה דס"ל (סנהדרין פג): דזר שאכל תרומה באזהרה ולא במיתה. וא"כ לא מצינן למימר דהא דטבל במיתה הוא משום תרומה המעורבת בו, כיון דהיא עצמה אינה במיתה. אלא ודאי גזירת הכתוב הוא דטבל במיתה. וא"כ אין חילוק בין טבל לתרומה או טבל לשאר מעשרות, ובכולהו איתרבי למיתה. והערול"ע (יבמות שם) נקט דע"כ הבבלי פליג ע"ד היר' בזה, דהא אמר רב (מכות טז): האוכל טבל של מעשר עני לוקה.

12. מ"ג. והחזו"א (דמאי סי' א סק"ה) נקט דדעת הר"ש כהרמב"ם. דרך אמונה (פתיחה להל' מעשר).

13. וכ"ד ה"ש סיריליו (דמאי דף נט).

14. וע"ע בשו"ת מהרי"ט (שם) ובמראה הנונה מש"כ מקור לדעת הרמב"ם.

15. והג"ר יהוסף אשכנזי ז"ל בתשובה (שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ב) כתב: וכן המתנהג בדרכי חסידות וזורע מעט כדי לקיים מצוות הארץ כל אלו גם הם ודאי לא מפי ותיקין יצא, אלא שכך נהגו העם ונמשכו אחריהם כל הבאים אחריהם מגדולם ועד קטנם, כי מנהגם כן הוא וכו'. ואם שנת מעשר שני הוא לוקחים מעט קמח ואומרים 'הרי זה המעשר שני מחולל על זה הקמח', ומפריחים אותו באויר. הנה אלו הם דרכי המעשרות של אנשי הארץ. ובוודאי כל מי שיש בו דעת יבין את זאת אם ראוי לסמוך על מנהגים כאלו או על מי שיש להם מנהגים כאלו וכו'. וכן מה שמחלל את המעשר שני על מעט קמח, זה ודאי טעות גמור הוא מכמה טעמים. הראשון כי רוב הקמח טמא שבאו עליו מים, כי כן מנהג הארץ ללתות את החיטים, ולא קנה המעשר וכו'. והשניה כי המעשר שני אינו מתחלל אלא על כסף שיש עליו צורה, כדכתיב ונתתה בכסף, אבל שיתחלל פירי על פירי זה לא היה ולא שמענו ולא מצאנוהו בדברי רבותינו, ואנה הכסף ואנה החומש. וכתב בס' חרדים (פנ"ז אות ט): ובזמן הזה שאין מקדש, פודהו בפרוטה או בשוה פרוטה מפירות אחרות, ושורף הפירות שחילל עליהם או משליך לים לרמב"ם, והראב"ד חלק עליו ואמר דוקא בפרוטה. והגרי"מ טיקוצ'נסקי ז"ל (ס' ארץ ישראל פ"ה) כתב: שמעתי שהיו מגדולי ירושלים שהורו להקל לחלל מעשר שני גם על חתיכת סוכר בשווי פרוטה, דגם סוכר הוא פרי, ולמוסס את הסוכר במים ולשופכם. וראה בזה עוד בשו"ת מנחת שלמה (תניא ח"ב סי' קיב וסי' קנא).

16. הל' ב.

הרי הם מחוללות' ע"כ. משמע דלא מהני אלא דיעבד, אבל לכתחילה לא¹⁷. וא"כ על מה סמכו לחלל ממין על שאינו מינו ואפי' לכתחי', ויבא שכרו מן השמים¹⁸."

"ובהיותי בזה עם הרב הכולל שקדן בתורה כמוהר"ר משה בן אדרת תמה בזה בדעת מרן ז"ל, דמאי קשיא ליה למרן אם (הקפידה) [הקפידו] על הדמאי כ"ש על הודאי וכו'¹⁹, ומאי קושיא, הא לדעת הראב"ד אפי' מין במינו ואפי' דיעבד לא מהני לחלל מעשר שני אלא כסף דוקא בעינן, ומטעם זה לא (הקפידה) [הקפידו] בודאי אלא בספק שהוא דמאי²⁰.

עוד תמה הרב ז"ל על מרן ז"ל, דמאי קשיא ליה למרן שהוא דוחק גדול שלדמאי קראו 'מעשר', דהא בפ' לולב הגזול²¹ אפי' דקתני בברייתא אחד שביעית ואחד מעשר שני וכו', מוכח דבעינן כסף, דכתיב²² וצרת הכסף, מסיק דבפרי שני מיירי. אם כן ההיא דירו' ג"כ מוכח, דכתיב וצרת הכסף, אפשר להעמיד בדמאי או בפרי שני.

ועוד שכבר כתבו התוס' ז"ל²³ דהאי ברייתא דקתני בהדיא 'מעשר שני' פלוגתא היא בירו' בירו',²⁴ ומוקי פלוגתיהו דר"מ ורבנן דהכא בדמאי ע"כ. הרי להדיא דקראו לדמאי 'מעשר שני'."

(טל אורות יור"ד סי' א)²⁵

17. ובשו"ת אבקת רוכל (סי' ד) כתב: ומה שתמהת על מה שנהגו לחלל פירות על פירות, והרב לא התיר אלא בדיעבד וכו', י"ל דאפשר לכתחילה נמי התיר הרב לחלל פירות על פירות בזמן הזה, אע"ג דפשטא דלישניה משמע דבדיעבד קאמר, אפשר שסמך על מה שכתב כמו שביארנו בהל' איסורי מאכלות, ששם מוכח בהדיא דלכתחי' נמי פודה פירות על פירות, שהרי כתב (שם פ"י הל' יז) או מחללין על שוה פרוטה מפירות אחרות. והדרך אמונה (שם) כתב דנראה דהא דאין מחללין על שאינו מינו הוא מדרבנן, כדי שלא יבוא לטעות וליתן בפחות משויו, ולכן בדיעבד מהני. והעיר דבחזו"א (דמאי סי' ג סק"י) משמע דהוא מטעם אחר. וראה עוד בזה בס' כרם ציון (ח"ד עמ' רטז).

18. וע"ש בטל אורות באורך בזה.

19. שם כתב הרמב"ם גבי מעשר שני: ולא יחלל ממין על שאינו מינו. והראב"ד השיגו: מה שהקפידו על מינו אינו אלא בדמאי, וטעם ההקפדה הזאת לפי שהתורה אמרה על כסף והוא מחלל על פירות, כשיחלל חיטים על חיטים לא יראה שיצא מעשר שני לחולין בפדין, אלא יאמרו הם הראשונים. והכס"מ הקשה עליו דבירו' (מעשר שני רפ"ד) אמרו אין פודין מעשר שני אלא במין על מינו. והראב"ד יעמיד דברי הירו' בדמאי דוקא. וזה דוחק, שלדמאי קראו מעשר שני סתם. ועוד ק"ל אם הקפידו על דמאי למה לא הקפידו על הודאי.

20. והחק נתן הקשה ע"ד הכס"מ, דלמאי קא מקשה, אי להראב"ד כדמשמע מדבריו, הא להראב"ד בודאי אף על מינו אינם מתחללים לעולם, דפירות הראשונים של מעשר אינם מתחללים אלא על הכסף. ואי קא מקשה ליה על פרי שני למה לא הקפידו עליו, הא נמי ליתא, דהא להראב"ד אף פרי שני אין מחללים לכתחילה אף על מינו. ואי מקשה להרמב"ם, הא קושטא הוא דהקפדה בודאי. גם המרכה"מ (פ"י מהל' מאכ"א הל' יז) הקשה ע"ד הכס"מ, דאדרבא בודאי לא מהני החילול ואפי' מין במינו יפה ביפה.

21. סוכה מ:.

22. דברים יד, כה.

23. שם ד"ה על.

24. מע"ש פ"א הל' ג.

25. וראה בארך חיים (יור"ד סי' שלא) בשמו.

בדין כלאים בבגדי כהונה

בשחיטה, בראיית נגעים, בראיית בכורות ובשחיטת פרה אדומה

דדעת עלי דשחיטה עבודה היא ולהכי בעי כהן הלבוש בבגדי כהונה, ואתי שמואל למימר דכשרה בזר, וממילא דאסור לכהן ללבוש בגדי כהונה כשבא לשחוט עי"ש.

ונראה מוכח מהא דהחשיבו עלי לשמואל כמורה הלכה בפני רבו, דאף לפום מאי דסבר עלי דשחיטה בעי כהן לא הוה סלקא דעתיה דבעי נמי בגדי כהונה, דלא הוי עבודה, אלא דמדיני שחיטת קדשים הוא דבעי כהן, וכדמצינו ביומא (מ). דשחיטת פרה אדומה לאו עבודה היא ולשי' רב בעיא כהן ופסולה בזר, ויעוי' ביומא (כז): דהדלקת המנורה לאו עבודה היא, ובפ"ט מהל' ביאת המקדש (ס"ו) נחלקו הרמב"ם והראב"ד אי מותר לזר להדליקם, דדעת הרמב"ם דמותר, והשיג עליו הראב"ד: "הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות", ומבואר (מדברי הראב"ד) דאף דלא הוי עבודה בעי כהן, אלא דאם הדליקה זר כשר בדיעבד. ולכאוי' כיון דלא הוי עבודה אין צריך בה בגדי כהונה. ובראיית מומי בכורות נמי נראה לכאוי' דאף דבעי כהן לא בעי בגדי כהונה. ויעוי' ביומא (סס בתור"ס שחיטה) שהביאו, דרש"י פי' בכל דוכתא דשחיטה לאו עבודה היא מדכשרה בזר. מיהו אין מבואר מדברי רש"י דהיכא דבעי כהן ע"כ דהוי עבודה ופשוט.

אי' בברכות (לא): אמר להו עלי קראו לכהן לייטי ולשחוט, חזנהו שמואל דהו מהדרי בתר כהן למישחט, אמר להו למה לכו לאהדורי בתר כהן למישחט שחיטה בזר כשרה, אייתוהו קמיה דעלי אמר ליה מנא לך הא, אמר ליה מי כתיב ושחט הכהן והקריבו הכהנים כתיב מקבלה ואילך מצות כהונה, מכאן לשחיטה שכשרה בזר, אמר ליה מימר שפיר קאמרת, מיהו מורה הלכה בפני רבך את וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה וכו'.

והחת"ס בחי' ברכות ובשו"ת (יו"ד סי' סט) הביא קו' העולם, דאמאי נתחייב שמואל משום מורה הלכה בפני רבו, הא כיון דבאבנט שבבגדי כהונה איכא כלאים (עי' רש"י ערכין ג: ד"ה כיון: "דאבנט של כלאים היה דכתיב ואת האבנט שש משזר, ומדשש כיתנא תכלת עמרא"), ולא הותרו אלא בשעת עבודה (עי' ערכין שם, דשלא בעידן עבודה לא אישתרי, ועי' רמב"ם וראב"ד (פי' מהל' כלאים הל"ב, ובפ"ח מהלכות כלי המקדש סי' כ) שנחלקו אי במקדש נמי אסור שלא בעידן עבודה), אם כן אתי שמואל לאפרושי מאיסורא, דכיון דשחיטה הותרה בזר לא הותרה לבישת בגדי כהונה בשעת שחיטה משום איסור כלאים, והיכא דאתי לאפרושי מאיסורא ליכא דין "מורה הלכה בפני רבו" (כלא' נעיוזין סג.). והיינו דשמואל היה סבור

שחיטת פרה משאר שחיטת קדשים, דאף דשחיטת קדשים אינה בגדר עבודה, מכל מקום שאני שחיטת פרה מינייהו, דבשאר קדשים שיש בהן עבודות הנעשות בפנים, יש מקום לחילוק בין שאר עבודות לשחיטה, ואף דשאר עבודות פסולות בזר, שחיטתן כשרה בזר, אבל בפרה שכל עבודותיה בחוץ, הויא שחיטה כשאר עבודות הנעשות בה לפסול בה זר, וזו כוונת רש"י במה שכתב: "אין צד עבודות נחלקות בה וכל העבודות שוות בה".

ולפי זה בפרה דוקא הוא דיש לדון להצריך בגדי כהונה בשחיטתה כדברי תוס' ישנים ותוס' הרא"ש, דעצם העסק במעשה פרה מחייב בגדי כהונה, ואין לחלק שחיטתה משאר העבודות הנעשות במעשה פרה דמחייב בגדי כהונה, דאין לחלק בין שחיטתה לשאר עבודות הנעשות בה. ולפי זה יש לומר כנ"ל, דאף למאי דסבר עלי דשחיטת שאר קדשים נמי בעי כהן, מכל מקום לא בעי בגדי כהונה, דחלוקה בהן שחיטה משאר העבודות, דבהן יש מקום לחלק כיון דחלקן נעשה בחוץ וחלקן בפנים.

ובראיית נגעים דבעי כהונה ואינה עבודה, כדאיתא ביומא (מב.) לכאורה לא בעי בגדי כהונה, מיהו עי"ש בגמ' דהושוו שחיטת פרה אדומה לראיית נגעים דאינה עבודה ובעי כהן, וכתב בתוס' ישנים (שם ד"ה שחיטת פרה) דנראה דשחיטת פרה אדומה בעי בגדי כהונה, וכ"כ בתוס' הרא"ש שם.

והנה בגמ' יומא שם אי': "איתמר שחיטת פרה ופרו, רב ושמואל חד אמר פרה פסולה פרו כשרה וחד אמר פרו פסולה פרה כשרה, תסתיים דרב הוא דאמר פרה פסולה, דאמר ר' זירא שחיטת פרה בזר פסולה ואמר רב עלה אלעזר וחוקה שנינו בה, ורב מאי שנא פרה דכתיב אלעזר וחוקה פרו נמי הא כתיב אהרן וחוקה, שחיטה לאו עבודה היא, אי הכי פרה נמי שאני פרה דקדשי בדק הבית היא". ופירש"י: "שחיטה לאו עבודה היא, ולא קיימא חוקה אשחיטה. שאני פרה דקדשי בדק הבית, כלומר אין בה קדושת המזבח אלא קדושת דמים בעלמא, שהרי שחיטתה בהר המשחה הלכך אין צד עבודות נחלקות בה, וכל העבודות שוות בה". ונראה ביאור הדברים, דשאני



הרב יהושע אשכנזי
ראש כולל רב אחא וכולל פאג"י
ירושלים

כל ישראל ערבים זה לזה [א]

סימן א

בגדרי יסוד ענין ערבות

שופר. ובשו"ע (או"ח סי' תל"ב ס"ג) וברמ"א (סי' תקפ"ה ס"ז). - הטעם לזה מפרש רש"י (ר"ס ט"ז) 'שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצוות'. וכן כתבו תוס' (ברכות מח ד"ה עד), הרא"ש (ט"ז ס"ז), הריטב"א והר"ן ופסקי הרי"ד ומאירי (ר"ס כ"ט). וכ"כ מג"א (סי' קס"ז סק"מ), ושאר אחרונים (סוף סי' קס"ז).

ההבדל בין שומע כעונה לערבות

(ב) ונראה לפרש שההסבר לזה הוא, שכדי שיוכל להוציא את חבריו בברכתו או בפעולתו הרי צריך הברכה או הפעולה הזו להיות 'ברכה חשובה' של המצוה הזאת. וכגון בברכת קידוש צ"ל לאמירה של ראובן חשיבות ברכת קידוש כדי שיוכל להוציא בזה את חבריו שמעון שחייב במצות קידוש, ושלא יהא סתם 'אמירה בעלמא' וסתם מילים שאין לזה חשיבות המצוה. - והנה אם ראובן עצמו עדיין חייב במצוה זו כגון שעדיין לא קידש לעצמו, וכעת בא לצאת המצוה לעצמו, א"כ יש לאמירה שלו חשיבות מיוחדת של מצוה זו בגלל עצמו, ולכן בו בזמן יכול להוציא בברכתו גם את חבריו שמעון מטעם 'שומע כעונה', וכדילפינן דין זה במס' סוכה (נ"ח), דהא אז שמעון שומע 'ברכה' שהוא חייב בה והוי כמי שעונה את זה (ואינו מטעם ערבות וכדומה, עי' כאן בהמשך).

אבל אם ראובן כבר קידש ויצא לעצמו (או שכבר תקע בשופר או שלא חייב כלל כעת במצוה זו כגון שלא אכל ולא חייב בברכת

ע"ד השאלה מה הם ההגדרות וההבדלים בין שומע כעונה לערבות, לענין להוציא את אחרים במצוה או בברכה. ולמה הפטור מן המצוה אינו יכול להוציא את אחרים ידי חובתם, ומי שכבר יצא לעצמו כן מוציא אחרים.

מחמת ערבות יכול להוציא את אחרים

הגם שכבר יצא לעצמו

(א) כ' בתוה"ק בפר' בחוקותי (ויקרא ט"ז) וכשלו איש באחיו, ודורשת הגמ' בסנהדרין (נ"ז): ובשבועות (נ"ט). איש בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה עכ"ל. ומפרש רש"י: איש באחיו, איש בשביל אחיו, ע"כ. וכלומר שכל אחד ערב בעבור אחיו ועליו להצילו מן העוון ולפטור אותו מן המצוות (מתוך לשון רבינו יונה והרא"ש בברכות כ"ז). ובמס' סוטה (נ"ז) וברש"י איתא, שכשהיו בני ישראל בסיני ובערבות מואב קיבלו על עצמם להיות כל אחד מהם ערב עבור חבריו שישמור את המצוות (ע"י גס במס' סנהדרין מג:).

להלכה ילפינן מזה במס' ר"ה (נ"ט) 'תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא' ע"כ. כלומר הגם שהוא עצמו כבר קיים את המצוה אעפ"כ יכול להוציא את חבריו בברכת המצוה ובפעולת המצוה. וכן נפסק שם ברי"ף, וברמב"ם (ברכות פ"א ה"י), ובבה"ג (הל' ר"ה סי' יז) ובסמ"ג (עשין סי' מז) לענין תקיעת

עדיין חייב במצוה זו (ע"ע להלן סימן ג מאות א ולהלן מה שנבאר יותר בענין הזה, ושם באות ב בדברי הר"ן) ופעולתו הוא פעולת מצוה ממש, ולכן יכול להוציא את חברו.

בסברא כעין זו מתרץ השפת אמת (ר"ה כט). את קושיית ספר יום תרועה (ממהר"ם בן חביב) שהקשה דלמה חרש שוטה וקטן אינם מוציאים אחרים בתקיעת שופר בשלמא אם היה המצוה בר"ה לתקוע בשופר, אתי שפיר דחשו"ק אין מוציאין משום דהם פטורים, אבל השתא דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, למה אינם יוצאים הרי המצוה היא השמיעה והרבים שומעים באזניהם ומאי איכפת לן אם התקוע הוא חש"ו, עכ"ל יום תרועה. ומתרץ השפת אמת בזה"ל: התי' הוא דצריכין לשמוע קול שופר שנעשה בו מצוה והיא תרועה שחייבו התורה ואם הי' התקוע מי שאינו בר חיובא הוי כשומע קול קרן בעלמא, עכ"ל. - וכעין זה כ' גם בחזו"א (א"ח סי' כט אות א) 'לולא הערבות הו"ל כשומע שמיעה שאינה של מצוה'. (וע"ע שם ברי"ק סי' יט.) - בפמ"ג (סי' קנט א"ח סק"ז) כ': קטן אין פוטר גדול, אף דשומע כעונה, ועונה אמן כמברך או יותר, מ"מ בעינן דווקא שישמע ממחויב בדבר, עכ"ל. (וע"ע להלן סימן ה אות יא).

הנה באופן שראובן לא קידש ויוצא גם לעצמו, אז מוציא את שמעון גם בלי הדין של ערבות (אלא מטעם שומע כעונה), דהא אז בין כך אמירתו חשובה וכנ"ל. כן משמע מרש"י ותוס' והרא"ש הנ"ל שכתבו דביצא צריך להגיע לסברת ערבות עיי"ש, ומשמע דבלא יצא מוציא אפי' בלי דין ערבות ודו"ק. וביותר מוכח כן מדברי הצ"ח דס"ל שאין ערבות לנשים (עי' להלן סימן ז אות ג), וכתב כן לענין אם הבעל כבר קידש לעצמו. אבל אם עדיין לא קידש כתב

המזון) וכעת בא לקדש (או לתקוע או לברך ברהמ"ז) בשביל שמעון חברו (וכן אפילו אם עדיין לא קיים לעצמו המצוה, אלא שלא רוצה לצאת כעת המצוה לעצמו ועי' שו"ע א"ח סי' רעג ס"ד ושעה"ל שם סק"כ ושעה"ל סי' תר"ל סק"ט), וא"כ הרי לכאורה בכה"ג אין לאמירה של ראובן חשיבות ברכת קידוש (או שהתקיעה שלו הוא סתם כצפצוף בעלמא ולא כתקיעת מצוה), וא"כ היאך מוציא את חברו שחייב באמירה או במצוה זו. (דהרי מדין שומע כעונה לא יכול להוציא אם לא חייב לעצמו, דהא היוצא צריך לשמוע 'ברכה' או 'תקיעה' ולא סתם צפצוף בעלמא). - אלא י"ל שלזה בא הדין של 'כל ישראל ערביין זה לזה', דמהאי טעמא אמרינן דמה שראובן ערב שחבירו יקיים המצוה מחשיב פעולת ראובן כפעולת גוף המצוה (ששמעון חייב בה), וכמש"כ הריטב"א (בהלכות ברכות פ"ה ה"א) בזה"ל: כל ישראל ערביין זה לזה וכשחבירו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב, עכ"ל. וז"ל הריטב"א (ר"ה כט). כל ישראל ערביין זה לזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חברו, עכ"ל. וכעין זה בשו"ע הרב (סי' קסז סק"ג): כל ישראל ערבים זה בזה וגם הוא נקרא מחויב בדבר כשחבירו לא יצא ידי חובתו עדיין, עכ"ל. (ובשו"ע הרב סי' ח סי"א: 'כיון שכל ישראל ערבים זה בזה א"כ הוא נזקק לברכה עכשו'). והר"ן (ר"ה סז) מדגיש עוד יותר וז"ל: 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערביין זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חברו כמי שלא יצא הוא דמי' עכ"ל. וכעין זה במג"א (סי' קסז סק"ט): כל ישראל ערביין זה בזה, וכשחבירו לא יצא כאלו הוא לא יצא, עכ"ל. וכ"כ משנ"ב (רי"ג סק"ז). (וז"ל שעה"צ בסי' תרנה סק"ה: אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חברו בן ישראל יעשה מצות התורה, ואם יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי). וא"כ הו"ל כמו שהמוציא

אחרים לא מטעם 'שומע כעונה', ולא מטעם 'ערבות'. - וצ"ב, דבשלמא מטעם 'שומע כעונה' אינו מוציא, והוא מטעם הנ"ל שמכיון שאינו חייב לעצמו לכן כשמברך או תוקע לעצמו אין לברכתו חשיבות ברכה ותקיעתו הוי כצפצוף בעלמא, וממילא אינו יכול להוציא בזה את אחרים המחוייבים (ועל פי השפת אמת הנ"ל). אבל למה לא נימא שיש לה חשיבות ברכה או תקיעה מחמת דין 'ערבות' שיש לו עבור אחרים שהם כן מחוייבים בדבר.

ובפשטות יש לפרש שהביאור הוא, שבמצוה שבעיקרון ראובן חייב בזה לעצמו קיבל עליו ערבות ע"ז בסיני ובערבות מואב, דהיינו שידאג גם בעבור חבריו שגם הוא יקיימנו. אבל אם ראובן בעצמו פטור מצד הדין מלקיים מצוה זו ואינו צריך לדאוג לעצמו, א"כ לא קיבל עליו העול להיות ערב ולדאוג שאחרים יקיימנו.

יסוד הדברים הוא על פי מה שכתב רעק"א (לפרש בדעת הרא"ש) בהגהותיו בשו"ע (או"ח סי' רע"א) לענין ערבות לנשים, ובתשובותיו (ת"א סוף סי' ז' ד"ה אלף וד"ה ונלאה עיי"ש). ובתוך דבריו כתב רעק"א בזה"ל: דערבות שייך רק במי שמחוייב ג"כ במצוה זו, אבל במצוה שאינו בר חיובא כלל, אינו ערב על המצוה. דהעיקר, דבמצוה שאינו בר חיובא כלל, אין במצוה זו דין ערבות כלל, עכ"ל רעק"א. וכעין זה כתב הפמ"ג (סי' תפ"ט מ"ז סק"ב) בזה"ל: הא וודאי אע"ג דבר מצוות הוא, כל שאין מחוייב באותה מצוה אין מוציא אחרים ידי חובתם, ולא תימא מטעם ערבות מוציא.. (ומביא רא"ש ומסביר) דלא שייך גבה ערבות דאין מחויבת במצוה זו, עכ"ל פמ"ג. דומה לזה בטורי אבן (מגילה י. ד"ה אכל שבתו"ד כתב 'אינו מחוייב בדבר אין עליו ערבות בהא', ע"כ. - והנה מכיון שאין לו

להדיא שמוציא גם לאשה, והגם דס"ל שאין ערבות עליה. וכן כתב חזו"א (סי' כט אות ב) 'כשקורא ומברך גם לעצמו אז מהני מחשבתו לחוד לחשובי קריאת עצמו קריאת מצוה גם לבהדי חבריו אף בלא טעמא דערבות'. (והוא לא כמו שמשמע קצת מדברי הפמ"ג בספרו ראש יוסף בברכות כ ע"ב. וכבר תמה עליו בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קכא.).

והלום הנפק"מ היוצא להלכה למעשה בין 'שומע כעונה' ל'ערבות', הוא שאפילו שאין ערבות 'לאדם' מסויים, וכגון אשה הנ"ל (להצל"ח), או קטנים, אעפ"כ מוציאו אם שייך בכה"ג 'שומע כעונה' דהיינו כשיוצא לעצמו. - וכן באופן שאין ע"ז ערבות וכגון בברכת הנהנין, אין אדם מברך בשביל חבריו האוכל אם לא אוכל עמו, משום שעל אכילה לא קיבל עליו ערבות דהרי אין חבריו חייב לאכול וליהנות וממילא לא יצטרך לברך (וכדאיתא בר"ה כט. ובשו"ע סי' ריג ס"ב. וע"ע להלן סימן ז אות ה); אבל כשגם האדם המוציא אוכל ושותה אז יכול להוציא את חבריו מחמת דין שומע כעונה. - ומאידך גם באופן שאין 'שומע כעונה', דהיינו שלא יוצא לעצמו (וכנ"ל), אעפ"כ אם קיבל 'ערבות' עבור השני יכול להוציאו.

הפטור ממצוה אינו מוציא את אחרים לא מטעם שומע כעונה ולא מטעם ערבות

ג) במשנה בר"ה (כט.) 'חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן'. וממשיך המשנה 'זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. וכן איתא בגמ' בברכות (כ:). וזה נפסק ברמב"ם (בכ"ט פ"א ה"א). - הנה בדין זה כלולים שני פרטים. שמי שאינו מחוייב בדבר לא מוציא

המצוה מכיון שכבר תקע וכבר קיים את המצוה שמוטל עליו כעת. (ולשבר את האוזן י"ל דהוי כמו שהתקיעה שלו שתקע נמשך עד עכשיו), ומכיון שאף עתה לא מסולק מזה, קיבל עליו ערבות לדאוג לאחרים (ואחרי הערבות הוי כמו שהוא מחוייב ממש במצוה זו), ולכן יכול להוציא את אחרים. - וכלומר, דהכלל בערבות הוא, שאם בעיקרון האדם חייב במצוה זו, אז הגם שאינו חייב כעת בפועל בעשיית המצוה, אעפ"כ יכול להוציא את חבריו, משום שנקרא מחוייב בדבר וקיבל ערבות על דבר הזה. - אבל חרש שו"ק שהם 'מסולקים' לגמרי מן המצוה, וכמו כן קידוש ביום שישי ומגילה הנ"ל, הם 'מסולקים כעת' לגמרי ממצוה זו, אין להם ערבות על אחרים, ודו"ק. (עי' להלן סימן ב אות יא עוד בגדרי הדבר).

המזרח מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

כשאדם יוצא לעצמו איזה מצוה או ברכה, אז בו בזמן יכול להוציא בה גם את חבריו החייב בזה מטעם 'שומע כעונה', משום שיש חשיבות לברכתו. אמנם אם כבר יצא לעצמו מוציא את אחרים משום שיש לברכתו חשיבות מחמת דין 'ערבות' שקיבל על עצמו עבור השני. - אם אדם פטור מאיזה מצוה, אז במצוה זו אין לו ערבות עבור אחרים, דהרי אפילו לעצמו לא צריך לדאוג. ולא יכול להוציא את אחרים (גם מטעם שומע כעונה), משום דהוי ברכתו סתם אמירה, ותקיעתו כצפצוף בעלמא. - כשבציקרון חייב בהמצוה אלא שכבר יצא לעצמו, אז אין האדם בגדר 'מסולק' מן המצוה אלא רק 'נפטר' ממנה, לכן יש לו עול הערבות, ויכול להוציא את אחרים.

ערבות, ממילא הוי ברכתו אמירה בעלמא, או תקיעתו כצפצוף בעלמא, שאינו יכול להוציא בה את חבריו.

אפילו כשיצא המצוה לעצמו אינו מסולק מהמצוה אלא נפטר מעשייתה

(ד) **הנה לפי זה צריך לדעת** האין נפרנס מה דאיתא בגמ' ר"ה שם 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא'. וכלומר דאפי' אם אחד (אדם בריא שאינו חרש שוטה קטן) כבר יצא לעצמו יכול להוציא את האחרים ע"כ. וצ"ע הרי כעת אינו מחוייב בכלל במצוה זו וא"כ היאך מוציא את חבריו ידי חובתו. - והיה אפשר לומר דיצא מוציא אינו דומה כלל לחרש שו"ק הנ"ל, משום דחשו"ק הרי הם מופקעים לגמרי ממצוה זו ואינם בר חיובא בה כלל אף פעם ולכן אין להם ערבות על אחרים; משא"כ אדם בריא שכבר יצא, הרי בעיקרון באופן 'כללי' הרי הוא חייב במצוה זו ורק 'כעת' אינו חייב בזה, לכן קיבל ע"ז ערבות ומוציא אחרים. - אולם אין לומר כן, דהא לענין ערבות צ"ל חייב גם כעת במצוה זו (בעיקרון), ואם עכשיו אינו חייב במצוה זו אין לו ערבות על אחרים. וכמו שנביא בעז"ה להלן (סימן ב'אות 1) את דברי רעק"א שכתב שביום ששי אחה"צ אינו יכול להוציא את חבריו בקידוש (היכן שאינו בידו לקבל שבת ועי"ש בשם הירושלמי לענין מגילה) מכיון שכעת אין הוא חייב במצוה זו, ודו"ק.

והנראה להגדיר דיצא מוציא שאני, מכיון שגם כעת אין הוא 'מסולק' מן המצוה. וכגון לענין תקיעת שופר בר"ה הרי גם עכשיו אחרי שכבר תקע לעצמו אין הוא מסולק מתק"ש, אלא שכבר 'נפטר' מעשיית

סימן ב

האם ערב לחבירו כשבירו להתחייב באותה מצוה

דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:), מיהו, כיון דמחייב מדרבנן - מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים ידי חובתן, עכ"ל רש"י. וכלומר דהגם דהאוכל כזית חייב בברהמ"ז רק מדרבנן, וא"כ היאך מוציא את ינאי ואשתו שאכלו כדי שביעה (כ"כ פס דע"י) שהם חייבים בברהמ"ז מן התורה, אעפ"כ כיון שחייב מדרבנן גדרו כמחוייב בדבר ויכול להוציא אחרים, ע"כ. והיינו מטעם שומע כעונה דהרי אז הוא מוציא גם את עצמו (עי' מש"כ לעיל בסימן א אות ב).

אולם תוס' שם (ד"ה עד) חולקים על רש"י, וסוברים שמחוייב מדרבנן לא יכול להוציא את המחוייב מן התורה (ומהאי טעמא קטן החייב בברהמ"ז רק מדרבנן אינו מוציא את אביו החייב בברהמ"ז מדאורייתא). ומה ששמעון בן שטח יכול להוציא את גיסו ואחותו, שם שאני מכיון שמוציאם מדין ערבות דכל ישראל ערבים זה לזה. ובאמת מדין ערבות לא היה שמעון בן שטח צריך לאכול כלל, ומה שכתוב בגמ' שהיה צריך לאכול כזית דגן הוא רק כדי שלא יאמר שקר במה שאומר 'שאכלנו' משלו, עכ"ד תוס'. (וקטן אינו מוציא את הגדול דהרי אין לו ערבות על דבר שהוא בעצמו פטור בה דהיינו מברהמ"ז דאורייתא, וכנ"ל בסימן א אות ג).

ב) הרא"ש (בכפות פ"ז סי' כ"א) והרשב"א (פס מת. ד"ה ה"א), ס"ל כתוס' שהוא מדין ערבות. וכעין זה כתב הרא"ש גם בברכות דף כ (להלן) סימן ד אות א נביא את לשונו. וכתבו בשם הירושלמי שהטעם שצריך לאכול כזית הוא משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא מברך

ע"ד השאלה באדם שכעת הוא פטור מאיזה מצוה, אבל ביכלתו ובירו להביא את עצמו לידי חיוב על ידי שיעשה איזה פעולה, האם הוא בגדר 'מחוייב בדבר' וקיבל על עצמו ערבות עבור מצוה זו, וממילא יכול להוציא את חבירו שחייב בה כעת באותה מצוה או ברכה. וכגון בברכת המזון, או בקידוש של ליל שבת, או בקריאת מגילה. והאם כל האופנים שבידו להתחייב דומים אהדדי להלכה, או שאפשר לחלק ביניהם.

א

במחלוקת ראשונים

האם יש ערבות על ברכת המזון

א) איתא במס' ברכות (מת.) ינאי המלך ואשתו המלכה אכלו יחד סעודה של פת, וביקש ינאי מאח אשתו שמעון בן שטח שיוציא אותו ואת אשתו המלכה בברכת המזון. נתנו לשב"ש כוס שיברך על זה ברהמ"ז. הגיב שב"ש שאם הוא בעצמו לא ישתה יצטרך לברך 'ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו', דהרי הוא לא אכל כלום, ותמוה לברך כן. לכן שתה שב"ש אותו הכוס, ואח"כ נתנו לו עוד כוס ובירך ע"ז ברהמ"ז. אמר רבי אבא, שב"ש שבירך ברהמ"ז להוציא אחרים הגם שלא היה חייב בברהמ"ז, שיטת יחידא היא, דלהלכה אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שהמוציא יאכל בעצמו כזית דגן, ע"כ תוכן דברי הגמ'. (וכן נפסק בשו"ע סי' קצז ס"ד).

וכתב שם רש"י בזה"ל: עד שיאכל כזית דגן. ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אע"ג

המחוייב מדרבנן מוציא המחוייב מן התורה מדין שומע כעונה, ודלא כרש"י הנ"ל).

(ג) **אולם** מדברי רש"י הנ"ל מבואר שסובר שמה שאדם מוציא צריך לאכול את הכזית הוא מעיקר הדין, והוא בכדי שהמוציא יהא מחוייב בברהמ"ז לעצמו. (ואם לא כן לא יוכל להוציא כלל את חברו). - והנה בכה"ג כבר לא צריך להגיע לדין ערבות אפי' אם מוציא את מי שאכל כדי שביעה שמחוייב בברהמ"ז מן התורה, דהרי לשיטת רש"י מחוייב מדרבנן מוציא את המחוייב מה"ת. אלא אז מוציא מטעם שומע כעונה (עי' מש"כ לעיל בסיומן א' אות ב), ודו"ק. - אבל אם אחד אינו אוכל כלל, סובר רש"י שלא יכול להוציא את חברו בברהמ"ז אפי' מעיקר הדין (ודלא כהראשונים הנ"ל שהוא רק מסיבות צדדיות וכן"ל). ומוכח מדברי רש"י שסובר שאין דין ערבות בברהמ"ז ודו"ק. ודלא כהראשונים הנ"ל שסוברים שענין ערבות נאמר גם בברהמ"ז.

ביאור מחלוקת הראשונים האם כשיבדו להביא את עצמו לידי חיוב קיבל ערבות עבור אחרים

(ד) **והנה יש לעיין למה ברכת המזון שונה לדעת רש"י**, משאר כל המצוות שאדם ערב על חברו שצריך לקיימו.

ונראה להסביר, דהנה דין ערבות נאמר רק לגבי מי שהוא עצמו מחוייב במצוה זו, אבל אם אינו מחוייב בה לא קיבל עליו להיות ערב על אחרים וכדאיתא במשנה ר"ה כט. (עי' מש"כ לעיל בסיומן א' אותיות ג וד, ועי' להלן). - וא"כ י"ל דמהאי טעמא ס"ל לרש"י בברהמ"ז, דמכיון שאם לא אוכל הרי אין הוא חייב כלל במצוות ברהמ"ז א"כ לא קיבל עליו ערבות בכה"ג. ומה שהוא 'בידו'

(מוזכר גם בר"ן במגילה כג:). וכתב הרא"ש וכעין זה ברשב"א דהוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וע"ע שעה"צ (סי' תפד סק"ה). (ועי' במחצית השקל סי' קצז ס"ק יא דהנפק"מ בין תוס' להרא"ש הוא בשני אנשים שאינם צריכים לזמן ולומר שאכלנו, האם יכול אחד להוציא את חברו בלי אכילת כזית. וע"ע להלן אות ט).

הריטב"א (ר"ה כט). וכעין זה בהלכות ברכות לריטב"א פ"ה ה"ח) כתב שמעיקר הדין כיון שכבר אכל ונתחייב בברהמ"ז בברכת חובה היא ויכול חברו להוציא אפי' אם חברו לא אכל כלל (והוא מטעם ערבות עיי"ש). והא דחכמים חייבו את חברו לאכול כזית הוא רק משום שחששו וגזרו שיבוא להחליף עם ברכת הנהנין שלפני האכילה (כגון שהכל ובורא פרי העץ) שהיא ברכת רשות. וכלומר שהיו אומרים שכמו שמותר להוציא בברהמ"ז אפילו האדם המוציא לא אכל כלל, ה"ה גם בברכת הנהנין שלפני האכילה מוציא אפילו שלא אוכל. - והלא בברכת הנהנין מן הדין הרי לא יכול חברו להוציא אם חברו לא אוכל, מכיון שבברכת הנהנין שלפני האכילה אין דין ערבות, דהרי היא ברכת רשות, דלא יהנה (היוצא) וממילא לא יצטרך לברך, וכדאיתא בגמ' (ר"ה ע"א סוף ע"א).

ומבואר שגם הריטב"א והרא"ש סוברים כדעת התוס' שגם בברהמ"ז שייך דין ערבות ויכול להוציא, מעיקר דין ערבות, אפי' שהמוציא לא אוכל כלל. ומה שצריך לאכול כזית לדידהו הוא רק מסיבות צדדיות. דהיינו לתוס' כדי שיוכל לומר שאכלנו, ולרא"ש משום דכתיב ואכלת, ולהריטב"א כדי שלא יתחלף עם ברכת הנהנין. (ואפי' באוכל כזית גם צריך להגיע לדין ערבות כדי שיוכל להוציא למי שאכל כדי שביעה, דהרי להראשונים הנ"ל אין

ה) **הנה** ז"ל בעל המאור בברכות (קף יב. מפ"י ס"ט"ז): וגברא דמחוייב מדאורייתא בברהמ"ז אע"ג דלא אכל אלא שיעורא דרבנן מפיק למאן דאכל שיעורא דאורייתא.. וכיון דאכלה מאן דמחוייב מדאורייתא, כאלו אכל שיעורא דאורייתא דהוא אכילה שיש בו שביעה בלא דקדוק וצמצום, עכ"ל. - עיי"ש שביעה מחלק בין מי שאכל כזית שמוציא את מי שאכל כדי שביעה, לבין אשה שכתוב בגמ' (בכ"ט כ): שאם חייבת בברהמ"ז רק מדרבנן אז אין מוציאה את החייב בברהמ"ז מה"ת ע"כ (ע"י' להלן סימן ד אות א). דהרי לפי צד הזה בגמ' אין היא חייבת כלל מה"ת, ולא דומה לאיש שבאופן עיקרוני הוא חייב בברהמ"ז מה"ת והוא גברא דמחוייב (בעיקרון) מדאורייתא, והוא בגדר 'מאן דמחוייב מדאורייתא'.

אמנם הרמב"ן במלחמת ה' (ס"ט) חולק על זה, וז"ל: ומה שדחה בה בעל המאור דמאן דמחוייב מדאורייתא בברהמ"ז אע"ג דלא אכל אלא שיעורא דרבנן מפיק למאן דאכל שיעורא דאורייתא, דברי הבאי הם. שכלל גדול אמרו כל שאינו מחוייב בדבר אין מוציא את הרבים ידי חובתו. והא לאו חומרא דרבנן היא אלא מילתא דטעמא היא ומדאורייתא היא דאין מוציאין מן הפטור על החיוב, עכ"ל. (א"ה, ע"י' להלן בסימן ה שנדון בסוף דברי רמב"ן אלו). אלא הרמב"ן מוכיח שהאוכל כזית וכביצה ג"כ חייב בברהמ"ז מדאורייתא, עיי"ש.

ונראה שאפשר לפרש גם כאן את המחלוקת, וכנ"ל בשיטות רש"י ותוס' - שהבעל המאור סובר שמי שאכל כזית (וחייב בברכת המזון רק מדרבנן) מוציא את האוכל כדי שביעה בברהמ"ז מטעם 'ערבות'. וכלומר שמכיון שבעיקרון חייב הגברא בברהמ"ז

להתחייב ולהכניס את עצמו בחיוב ברהמ"ז ע"י שיאכל לחם, אין זה משנה, דמכיון דסוף סוף כעת הוא פטור מזה א"כ לא קיבל עליו ערבות בכח"ג.

ובדעת תוס' וסייעתם נראה להגדיר, שהם סוברים דמה דאיתא במשנה דכל שאינו מחוייב בדבר אין לו ערבות על אחרים, היינו רק באופן שהוא מסולק לגמרי מן המצוה באופן שאינו יכול להביא את עצמו כלל לידי חיוב, אז במצב כזה לא צריך לדאוג לאחרים. אבל אם יש לו איזה שהוא קשר להמצוה הזאת ע"י שביכלתו וזה 'בידו' להביא את עצמו עכשיו לידי חיוב מצוה זו, אז הוא כמחוייב בדבר, דבכח"ג קיבל עליו ערבות על אחרים, ודו"ק. - ולכן לענין ברהמ"ז מכיון שיכול להתחייב עכשיו במצות ברהמ"ז ע"י שיאכל, א"כ דינו שיכול להוציא את חבריו מדין ערבות אפי' לא אוכל כלל (וע"י' להלן אות יא ביתר ביאור). וע"י' בשו"ת רעק"א (ח"א סי' ז ד"ס וי"ל דחסו) שבתוכן דבריו כתב בזה"ל: ומ"ש שם (מג"א סי' תרפ"ט סק"ד ב"ס הרא"ס) הטעם דבידו לאכול כדי שביעה, נראה לענ"ד.. מיקרי בר חיובא כיון דבידו לאכול כדי שביעה ולהתחייב בברהמ"ז, עכ"ל. - וכעין יסוד זה נראה לפרש את דברי תוס' הנ"ל.

(יסוד הדברים שאם הוא בידו להתחייב באיזה מצוה יכול להוציא, מצינו במרדכי [מגילה פ"ב רמז תש"ח] שבא"ד כתב בזה"ל: אם יאכל עד שישבע.. התם בידו להביא עצמו לידי חיוב דאורייתא, עכ"ל. אלא שהמרדכי שם בשם ה"ר טוביה מווינא מחדש עוד יותר, שאם יש אופן שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא, וכגון סומא אם יתפקח, ג"כ יכול להוציא, והגם שאינו בידו להביא עצמו לחיוב באותה שעה. וע"ע במג"א (סי' רס"ו סוף סק"א) בדברי המרדכי אלו. ואכמ"ל"ב).

ולהוציא את הבן כרך בט"ו אדר, מכיון שכל מי שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו. (בירושלמי מסתפק אם בן כרך מוציא את בן עיר ביום י"ד, היות שבדיעבד כולם יוצאים [לעצמם] בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה; כלומר וכיון דבדיעבד יוצא, מחוייב בדבר קרינן ביה. הפרי חדש בסי' תרפח ס"א נקט לה לחומרא מכיון שבבבלי משמע דמוקפין אינן יוצאין ב"ד. בדברי הירושלמי ע"ע משנ"ב סי' תרפח סק"ח ובשעה"צ. [עכ"פ אי לאו שבדיעבד יוצא לעצמו, אז לכו"ע אינו מוציא].) - ומסתפק רעק"א באם נדון קידוש הנ"ל דומה להירושלמי, או לא כיון 'דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת. (וע"ע אמרי בינה דיני שבת סוף סי' יא שדן על פי הירושלמי ורעק"א, באם בן א"י שיצא לחו"ל ודעתו לחזור יכול להוציא לבן חו"ל בקידוש ביו"ט שני. ועי' מה שכתבו ע"ז מנחת שלמה ח"א ס"ג ובצל החכמה ח"א סנ"ה).

ז) והנה לפי מה שהסברנו לעיל את מחלוקת רש"י ותוס', י"ל דהצד של רעק"א שקידוש עדיף ממגילה מכיון שבידו של ראובן להביא את עצמו לידי חיוב ע"י שיקבל על עצמו שבת (כמו ששמעון שכבר קיבל ע"ע מקודם), הרי זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל, האם כש'בידו' של אדם להביא את עצמו לאותו חיוב, עושה את האדם כמחוייב בדבר ממש לענין שמקבל עליו ערבות לאחרים או לא. שעל פי רש"י הסובר שלא הוי כמחוייב בדבר, א"כ לא יכול להוציא בקידוש. ועל פי תוס' דס"ל שדומה למחוייב ממש, יכול להוציא בקידוש מכיון שבידו לקבל עליו שבת ולהתחייב בקידוש, כן יוצא לכאור' לפי הנ"ל. ולפ"ז יש לפרש דבזה גופא מסתפק רעק"א האם פוסקים כרש"י או כתוס', ולכן נשאר ב'וצ"ע לדינא, ודו"ק. - אולם י"ל שמסתבר

מה"ת, לכן קיבל עליו ערבות ע"ז אפילו שכעת הוא לא אכל כדי שביעה, והוא בגדר 'גברא ומאן דמחוייב מדאורייתא'. והוא מטעם הסבר הנ"ל שהו"ל 'חייב' בדבר מה"ת גם כעת, משום שזה 'בידו' להביא א"ע לידי חיוב דאורייתא. - אבל הרמב"ן חולק ע"ז, וסובר שאם האוכל כזית חייב בברהמ"ז רק מדרבנן, אז הוא בגדר 'פטור' מהמצוה מדאורייתא, משום שהוא לא סובר הסברא של 'בידו', וכמו שביארנו לעיל בדעת רש"י, וממילא אין לו ערבות. (אלא רמב"ן סובר שכזית חייב בברהמ"ז מה"ת, ולכן מוציא מטעם 'שומע כעונה' משום שאז הוא מוציא גם את עצמו באותו חיוב שהשני חייב, ודו"ק).

ב

כמה הסברים לבאר ספיקת רעק"א האם כשידו לקבל שבת מוציא את חברו בקידוש

ו) והנה רעק"א (בסוגריו בשו"ע או"ח סי' רסז) מסתפק בשני אנשים כגון ראובן ושמעון שנפגשים בערב שבת אחרי פלג המנחה, ושמעון כבר קיבל עליו שבת, וראובן עדיין לא קיבל שבת. האם ראובן יכול להוציא את שמעון בקידוש. ושני צדדים יש לו בדבר, וז"ל: מסתפקנא אם אחר שלא קיבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקיבל עליו שבת. די"ל דלזה שלא קיבל דהוא חול אצלו הוי כאינו מחוייב בדבר. כההיא דירושלמי הובא בתוס' יבמות דף יד, בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחוייב בדבר. או דהכא עדיף, דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת, וצ"ע לדינא. עכ"ל רעק"א.

וכלומר, דהנה בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) איתא שכן עיר אינו יכול לקרוא המגילה

(ועוד, דהא יש לעיין בסברא הנ"ל באות ח,
דהא יש אופנים שיהיה בודאי חייב
לברך ברהמ"ז בגלל שחייב לאכול סעודה,
וכגון מצה בליל סדר, או כזית חלה בליל ט"ו
תשרי בסוכה, ודו"ק. אמנם אי משום הא, היה
אולי עדיין אפשר לחלק בין ברהמ"ז, לבין
קידוש שבודאי יהיה חייב בזה מחמת חיוב
קידוש עצמו, ואינו דומה לברהמ"ז שהאכילה
היא שמביאה את חיוב ברהמ"ז וממילא אינו
כ"כ שייך למצוה זו כמו קידוש).

(י) ולכן נימא סברא להסביר חקירת רעק"א (סי'
כסו ס"ג) אליבא דשיטת תוס', והוא
העיקר.

ונקדים ב' קושיות. דהנה רעק"א הנ"ל מביא
את הירושלמי שפסק שאין הבן עיר
מוציא את הבן כרך במגילה בליל ט"ו, משום
שהוא בגדר 'אינו חייב בדבר'. ורעק"א מסתפק
לענין קידוש דאולי שם שונה מכיון דהוה בידו
להתחייב כעת בהמצוה עכ"ד. - ולכאורה יש
להקשות דהא גם במגילה אם הבן עיר יחליט
ברגע הזאת דהיינו בליל ט"ו שרצונו לישאר
ולגור כאן בכרך, הרי בודאי יהא דינו לקרות
המגילה בליל ט"ו (עיי"ש בירושלמי שכתוב
בזה"ל: בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר
נתחייב כאן וכאן, עכ"ל. ומובא בר"ן מגילה
דף ו: ד"ה אמר רבא. וכן הוא לשון הרמ"ע
מפאנו המובא בכפה"ח סי' תרפח ס"ק כ"ט
ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' כג' בן עיר שעקר
דירתו והלך לכרך ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן.
והריטב"א מגילה דף יט סובר שכוונת
הירושלמי כשעבר להתיישב בקביעות. וע"ע
חזו"א או"ח סי' קנב אות ב, ושם בדינים
העולים ד"ה ב"ע שנכנס, שאם יהיה בכרך רק
בט"ו ואח"כ חוזר לעירו קורא בט"ו בלא ברכה
עיי"ש. על כל פנים כשעקר ממש לכו"ע קורא

שלא זה היה ספיקו של רעק"א, דא"כ היה לו
לומר שתלוי במחלוקת הראשונים. וכנראה
שספיקו היה מצד הסברא.

(ח) ונראה לפרש את ספיקו של רעק"א אליבא
דשיטת רש"י. והוא די"ל דרק
בברהמ"ז סובר רש"י שלא מהני ה'בידו', מכיון
דאולי לא יתחייב כלל אף פעם במצוה זו
משום שלא יאכל כלל. ולכן אינו שייך כל כך
למצוה זו של ברהמ"ז, עד כדי שנאמר שאם
בידו להתחייב בה דינו כמחוייב בדבר ויהיה
לו ערבות על אחרים. אבל לענין קידוש שבודאי
יתחייב ראובן במצוות קידוש בזמן שיכנס יום
השבת, אם כן שייך יותר למצוה זו. ולכן אולי
שם כן מועיל מה שבידו להקדים את החיוב
הזאת.

(ט) והנה הגם שמסברא אפשר לחלק ולפרש
כן את ספיקו של רעק"א, אבל מסתבר
יותר דרעק"א מסתפק אליבא דשיטת תוס'
דפוסקים כוותיהו שיש דין ערבות גם לענין
ברהמ"ז (ודלא כרש"י). - הראיה שפוסקים
כתוס', דהרי במג"א (סי' קנ"א סק"א) מסתפק בשני
אנשים באם יכול אחד להוציא את חברו בלי
שיאכל אפילו כזית מכיון שלא צריך לומר
'שאכלנו' דהרי אין אז זימון עיי"ש. (ועי' לעיל
אות ב בשם מחס"ש. ובמשנ"ב סי' קנ"א ס"ק כד, וסי' ריג סוף ס"ק
(י). והרי לרש"י אין כאן שום ספק דהא בודאי
לא מוציאו, דהרי אינו בגדר מחוייב כלל במצות
ברהמ"ז. ומוכח דהמג"א פוסק כתוס' שהיו
בגדר מחוייב אפילו אוכל כלל (ומה שיש
לאכול כזית הוא רק כדי שיוכל לומר 'שאכלנו',
עי' לעיל אות א). - וכן סובר רעק"א עצמו
כדעת תוס', דהרי הוא כתב (בתשובותיו סי' ז' ובהקדמותיו
באו"ח סי' רע"א) ששמעון בן שטח הוציא את אשת
ינאי בברהמ"ז משום שהוא ערב עליה (עי' להלן
סימן ז אות י), עכ"ד. ועל כרחק הוא כדעת תוס'.

בט"ו. (הנה יש לעיין באם מגילה ב"ד ובט"ו הם שתי מצוות נפרדות. דהיינו דמרדכי הצדיק ציווה מצוה א' לבני העיר והוא קריאת המגילה ב"ד, אבל בני הכרך פטורים מזה. ומצוה אחרת דהיינו מגילה בט"ו ציווה לבני הכרך, אבל בני העיר פטורים מזה, ואכמל"ב. אולם אפי' אם נאמר שהם מצוה אחת, דהיינו שיש רק ציווי אחד של קריאת המגילה, אלא שכל אחד יש לו את הזמן שלו, אעפ"כ סוף כל סוף הרי הבן עיר לא חייב 'בחלק' המצוה של קריאת מגילה בט"ו, ודו"ק). ולכן אמרין דבכה"ג בודאי לא מהני ענין 'בידו', דהא הבן עיר מסולק לגמרי מהפרט של מצוה זו דהיינו מגילה בט"ו. - והיינו מה שכתוב בירושלמי שאינו מוציא במגילה להבן כרך הגם שבידו להשתנות דהיינו להחליט לקבוע דירתו בהכרך. (אציין רמז לדבר, דהנה בהדין של דבר שלא בא לעולם שיוכל לקנותו באם הוא 'בידו' של האדם לעשותו ולשנותו, איתא בגמ' בקידושין סב: הנותן פרוטה לשפחתו הכנענית ואמר לה הרי את מקודשת לי לאחר שאשחרר אותך, לא הוי קידושין, הגם שבידו לשחררה ולקדשה. לפי שבזמן הקידושין היא כבהמה, שאינה בת תפיסת קידושין כלל, ואח"כ נעשית דעת אחרת ונעשית ככריה שונה, [ומפרש"י] 'הלכך אין מחוסר מעשה גדול מזה'. וע"ז לא מועיל 'בידו').

אולם בקידוש, הרי כל אדם חייב בעיקרון במצוות קידוש, אלא שכעת בערב שבת אחרי הצהריים הוא פטור מכיון שחיובו הוא בשבת ולא בחול. ולכן י"ל שהיכן שבידו להקדים את 'החיוב שלו' ע"י שמשנה את מצב 'הזמן', מסתבר יותר שבידו כזה עושה את האדם כמחוייב בדבר, דהא שייך יותר להמצוה (גם בלי הבידו). ולכן מסתפק רעק"א דאולי ראובן הנ"ל יכול להוציא את שמעון חברו

בברכה בט"ו), ואעפ"כ כתב הירושלמי שלא מוציא את הבן כרך (ז"ל פרי חדש או"ח סי' תפט ס"ח 'גרסינן בירושלמי דמגילה דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחוייב בדבר, אע"ג דאי איהו הוה בעי הוה מצי למעקר דירתו ליל ט"ו והיה מתחייב כאן וכאן כדאיתא התם בפ"ק). וא"כ מוכח מהירושלמי שאפילו 'שבידו' להביא עצמו לידי חיוב, אעפ"כ כל זמן שלא נתחייב בפועל, הרי הוא בגדר אינו מחוייב בדבר, ואין לו ערבות על המחוייב. - וא"כ קשיא טובא מאי שנא קידוש שמסתפק בה רעק"א שיוכל להוציא משום דבידו להתחייב בה.

ועוד קשה, דהרי מדברי הירושלמי אפשר להקשות על שיטת התוס' הנ"ל דס"ל דמהני ה'בידו' בברהמ"ז שיהא נחשב כמחוייב בדבר לענין ערבות. דהרי בירושלמי איתא שבמגילה הגם שהוא 'בידו' של הבן עיר להתחייב במגילה בליל ט"ו וכנ"ל, אעפ"כ לא מוציא את הבן כרך. וא"כ היאך ס"ל לתוס' שאדם שלא אוכל יכול להוציא ברהמ"ז לאדם שמחוייב בה מכיון שבידו של המוציא לאכול ולהתחייב בברהמ"ז, וכמבואר לעיל.

שלש דרגות בגדר 'בידו' להתחייב בדבר

(א) **וכדי** לתרץ כל זה נראה להגדיר את הגדר של 'בידו' לענין ערבות לג' דרגות זה למעלה מזה. - דהנה במגילה פשוט הוא שהבידו לא מהני לומר שיהא נחשב כמחוייב בדבר, דהא הבן עיר 'מסולק' הוא ממצות קריאת המגילה ביום ט"ו. דהרי לפי מצב הגברא שלו כעת, לא יתחייב אף פעם בהפרט של מצוה זו דהיינו במגילה בט"ו. וא"כ יוצא שה'בידו' רוצה לשנות את כל מצב הגברא, דהיינו לחייבו ב'חיוב חדש' של קריאת מגילה

ע"י שמשנה את 'מצב הזמן'. ובוה מסתפק רעק"א דאולי זה מהני. - דרגה השלישית הוא ברהמ"ז שכל החסרון בקיום המצוה בפועל הוא רק מחמת חסרון 'פעולה', אז בכה"ג ס"ל לתוס' וסייעתם דבוראי מהני ענין בידו (לעשות הפעולה) שנאמר דהוי כמחוייב בדבר.

לפ"ז מתורץ קושיות הנ"ל. ולא קשה מדברי הירושלמי לענין מגילה על תוס' בדין ברהמ"ז, וגם לא קשה מהירושלמי על דברי רעק"א לענין קידוש. וגם מובן החילוק בין דין תוס' לספיקת רעק"א.

המורם מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

א. **הא** דאדם שאכל כזית יכול להוציא בברכת המזון את מי שאכל כדי שביעה; לרש"י הוא משום שהחייב דרבנן מוציא את הדאורייתא (והיינו משום שומע כעונה). אבל לתוס' הוא משום דין ערבות. וכן כתבו שאר הראשונים דהא שיש לאכול כזית כדי להוציא, הוא רק מחמת סיבות צדדיות, אבל בעיקרון אפילו שלא אכל כלל יכול להוציא מחמת דין ערבות. וכן נפסק להלכה שיש ערבות בברהמ"ז. אמנם מרש"י מוכח שסובר שאין דין ערבות על ברהמ"ז. (נתבאר לעיל באותיות א-ג)

ב. **נראה** שרש"י ותוס' נחלקו באם מי שלא חייב כעת באיזה מצוה, וכגון ברהמ"ז, אבל זה 'בידו' וביכולתו להביא את עצמו לידי חיוב על ידי שיעשה איזה פעולה, וכגון לאכול; האם גדרו כמחוייב בדבר וקיבל על עצמו ערבות עבור אחרים החייבים, או

בקידוש הגם שראובן עצמו עדיין לא קיבל עליו שבת.

ובברהמ"ז מצינו גדר אחר. דהיינו שכל אדם הרי מחוייב בעיקרון במצוות ברהמ"ז מצד הגברא. וגם מחמת הזמן אין לו שום פטור, דהא בכל הזמנים אדם מחוייב בברהמ"ז. אלא החסרון הוא רק מחמת ה'פעולה' שצריך לעשותו דהיינו שצריך לאכול בכדי שיתחייב בפועל במצוות ברהמ"ז, וכמו שאמרה התורה ואכלת ושבעת וברכת דהיינו שאם תאכל אז תברך, ודו"ק. וא"כ י"ל מכיון 'שבידו' לעשות את הפעולה הזאת, שזהו גופא מה שחסר לו כעת, בזה ס"ל שפיר לתוס' וסייעתם שמהני בידו. דהרי כלל ענין 'בידו' הוא, שבגלל שזה בידו של האדם לעשותו נחשב כמו שכבר נעשה הפעולה. וא"כ מחשיב את האדם כמחוייב בברהמ"ז דהוי כמו שכבר נעשה פעולת אכילה, ודו"ק. - ולא דומה לקידוש שכעת ביום שיש אחה"צ הריהו נמצא בזמן שהוא לגמרי פטור מן המצוה, אלא שבידו לשנות את מצב הזמן (יום חול) לזמן חדש (שבת) שאז יתחייב בקידוש (וכמו שלומדים דין קידוש ממה שאמרה התורה זכור את יום 'השבת' לקדשו). ולכן מסתפק רעק"א דאולי לא דומה לברהמ"ז. (בגדר 'בידו' ע"ע להלן סימן ו אות יב).

ולתמצית הדברים. מצינו שלש דרגות בגדר 'בידו'. במגילה פשוט שלא מהני

'בידו' להחשיבו כמחוייב בדבר, מכיון דהבידו אי אפשר להכניסו למצב גברא ו'חיוב חדש'. ולכן הוי כפטור מן המצוה, ואין לו ערבות על אחרים להוציאם ידי חובתם. - דרגה השנייה הוא קידוש שהאדם לא משנה את מצבו ולא מכניס א"ע לחיוב חדש, אלא מקדים את חיובו

לא. - כן אפשר לפרש גם את מחלוקת בעל המאור ורמב"ן. (ד-ה)

ג. **רעק"א** מסתפק אם מי שלא קיבל שבת יכול להוציא קידוש למי שקיבל שבת מכיון שזה 'בידו' לקבל שבת. - ביארנו את ספיקתו שדין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל. או שמסתפק אליבא דרש"י. - אמנם העיקר נראה שמסתפק אליבא דתוס' שפוסקים כמותם. ובראשונה תמהנו איך תואם דברי רעק"א עם דברי הירושלמי שכן עיר אינו יכול לקרוא המגילה ולהוציא את הבן כרך בט"ו אדר (ע"כ), והגם שהוא 'בידו' של הבן עיר לעקור דירתו לכרך ולהתחייב תיכף ומיד בקריאת מגילה בט"ו אדר. ועוד, איך תואם שיטת תוס' שה'בידו' בברהמ"ז גורם שיהא נחשב כמחוייב בדבר לענין ערבות, עם

דברי הירושלמי שהבידו לא מועיל במגילה. (ו-י)

ד. **הגדרנו** שלש דרגות בגדר 'בידו'. - אם פטור לגמרי מכל עצם המצוה, אז לא קיבל ערבות אפילו שביכלתו להביא את עצמו לחיוב חדש, וכגון לקריאת מגילה. - אם בעיקרון חייב בעצם המצוה וכגון בקידוש, אלא שכעת פטור (רק) מחמת הזמן, אמנם ביכלתו להקדים את זמן חיובו, בזה מסתפק רעק"א באם גדר האדם הוא כמחוייב בדבר. - אבל אם חסר להאדם רק את הפעולה שבידו וביכלתו לעשותו, וכגון שיאכל כדי להתחייב בברכת המזון, אז הוא בגדר מחוייב בדבר לענין שיש לו ערבות על חבריו, לדעת תוס' וסייעתם. (יא)

סימן ג

ערבות, האם עושה את האדם המוציא כמחוייב בפרט המצוה, או שהוא רק חיוב כללי

א

(א) **בגדר** יסוד ענין ערבות אפשר לחקור, האם הערבות שראובן קיבל עבור שמעון, עושה את ראובן כמו שראובן חייב בעצם פרט המצוה ששמעון חייב בה, ובשעה שמוציא את שמעון ידי חובתו הוא כמו שראובן מקיים שוב את מצוה 'זו'. - וכלומר שבכל מצוה כלול שני חלקים ופרטים, דהיינו פרט אחד שראובן צריך לקיים בעצמו את המצוה הזאת כגון תקיעת שופר, וחלק השני של מצות תק"ש הוא שראובן צריך לדאוג שגם השני יתקע או ישמע תק"ש. ואם ראובן כבר תקע לעצמו ויצא ידי חובתו, ושוב תוקע עבור שמעון אז מקיים ראובן עוד פעם 'מצות תק"ש'. וכל זמן ששמעון לא קיים המצוה הרי הוא כמו שחסר לראובן 'חלק' מעצם המצוה של תק"ש (באופן

שבידו לעזור לו, וכדאיתא בגמ' בסנהדרין כז: ושבועות לט. שרק בכה"ג יש דין ערבות). זהו צד אחד בהחקירה.

ומאידך י"ל שכל עצם המצוה יש לו רק פרט אחד, דהיינו שהאדם בעצמו יקיים את המצוה. וכגון בתק"ש אחרי שראובן שמע תק"ש כבר קיים את 'כל' מצוה זו כדבעי. ומה שצריך לדאוג מדין ערבות ששמעון יתקע בשופר אין זה מצד עצם מצות תק"ש, אלא ערבות הוא רק דבר כללי דהיינו שבני ישראל קיבלו ערבות בסיני ובערבות מואב שכל אחד ידאג שחבירו יהיה בסדר גמור ויקיים כל המצוות ויהיה אדם השלם. ואם שמעון לא שמע תק"ש חסר לראובן רק בהפרט של ערבות דהיינו שלא עשה מה שקיבל על עצמו לעשות. זהו צד שני בהחקירה.

והנה נראה שכמה הבדלים ונפק"מ להלכה, תלויים בחקירה זו, וכדלהלן.

באופן כללי וכן"ל) משום שלענין זה הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב.

ב

בדברי הר"ן שערבות עושה אותו כמי שלא יצא, ובדברי רבינו יונה שעל הערב להציל את חבריו מעוון

(ב) לכאורה מהר"ן אפשר להביא ראיה לנדון זה. דהנה כתב הר"ן (ר"ס כט.) וז"ל: כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חבריו כמי שלא יצא הוא דמי, עכ"ל. - דומה לזה כתב הריטב"א (בסלכות ברכות פ"ה ה"א) בזה"ל: כל ישראל ערבין זה לזה וכשחבירו חייב הרי הוא כאילו הוא עצמו חייב, עכ"ל. (וע"ע לעיל סימן א' אות ב.) - ולכאור' פשטות כוונת הר"ן שאם חבירו לא יצא א"כ הוי כמו שהמוציא בעצמו עדיין לא יצא בעצם המצוה וכלומר שחסר לו חלק מן המצוה. (א"ה, ובודאי אין כוונתו כמי שלא יצא 'כלל' דמי, וכמי שלא קידש כלל או כמי שלא תקע בשופר כלל, דבודאי חלק מן המצוה ששייך אל האדם עצמו כבר יצא, אלא הכוונה ש'חלק' ממצוה 'זו' עדיין לא קיים מכיון שחבירו עוד לא יצא). וכן לכאורה משמע בריטב"א שר"ל שהוא חייב בהמצוה שחבירו חייב. - אולם אפשר לדחות הראיה, שאין כוונת הר"ן 'שבמצאות' עדיין לא יצא כל המצוה, אלא כוונתו 'שדינו' הוא כמו מי שלא יצא. וכלומר שכמו שאם עדיין לא יצא לעצמו יכול להוציא את חבריו מדין שומע כעונה, ה"ה אם כבר יצא יכול להוציאו מדין ערבות, ודינו לענין זה כמי שעדיין לא יצא כלל דמי. - וכן אפשר לפרש בכוונת הריטב"א הנ"ל, שאם חבירו חייב יש לדאוג עבורו (ואולי רק

(ג) חכ"א העירני שאפשר להביא ראיה לנדון זה מדברי רבינו יונה והרא"ש. - דהנה הם כתבו לענין ערבות בברהמ"ז 'מוציא את אחרים שערב הוא בעבורם ועליו להצילם מן העוון ולפטור אותם מן המצוות, עכ"ל. (עי' להלן סימן ד אות א שנעתיק את כל הענין) וכעין זה בשו"ע הרב (סי' קנ"ט): כל ישראל ערבים זה בזה ועליו להציל חבריו מעוון ולפטור ממצוה שנתחייב בה, עכ"ל. ואפשר לפרש שכוונתם, שענין ערבות במצות עשה (ועל זה הרי קאי מה שכתבו 'מוציא את אחרים') הוא כמו בלא תעשה (והיינו מש"כ 'להצילם מן העוון'). וכשם שבל"ת הרי מסתבר שכוונת ערבות הוא באופן כללי שיש לדאוג, שהשני לא יעבור עבירה, ה"ה לענין מ"ע, עכ"ד.

אמנם לענדה"נ שאין ראיה לזה. דהרי אפשר לפרש שמש"כ 'עוון' אין הכוונה ללא תעשה. אלא ר"ל עצם הדבר שאדם לא מקיים ממצות עשה זה גופא הוה ליה עוון שעובר על מצות התורה. וזהו שכתבו שערב בעד אחרים כדי 'להצילם מן העוון' וכלומר להצילם משלילת עשיית מ"ע. וא"כ עדיין י"ל שסוברים שענין ערבות הוא ענין פרטי. - ועוד נראה, שאפילו אם נימא שמש"כ רבינו יונה ורא"ש 'עוון' כוונתם לל"ת, אעפ"כ הרי גם בל"ת י"ל שהערבות ע"ז זה לא (רק) באופן כללי. דאולי יש צד שאפילו בל"ת הוא ענין פרטי. וכמו שכשאדם ניצל מעשיית ל"ת אז הוא מקיים מצות ל"ת זו, כמו כן י"ל שכשמציל את חבריו מעשייתו מקיים המונע, וכן הנמנע, את פרט המצות הל"ת שנמנע מלעשותו. (בדרך אגב, אציין מש"כ בגמ' קידושין לט: שאדם מקיים

וכתב רעק"א (דקוק ומדוקס) וז"ל: עפר אני תחת רגלי רבותינו בעלי תוס'. ובעניי אינו דומה לשם, דהתם אלו מתרמי ציבורא אחרינא ונושא כפיו להם הוא עושה המצוה לברך אותם, משום הכי מיקרי זמנו. אבל הכא בתוקע לציבור אחר, הוא אינו עושה המצוה שכבר יצא, אלא דמוציא אותם, והציבור העושים מצוה והוא שלוחם להוציא אותם, משום הכי לא מיקרי לגביה עוד משך זמן המצוה, עכ"ל. וכעין זה כתב ערוך לנר (ר"ה טז: ד"ה בתוס').

ונראה בביאור דברי רעק"א, דמש"כ בגמ' (ר"ה כח: הנזכר בתוס' הג"ל) שאין אדם עובר על כל תוס' א"כ הוא בזמנו (ע"ט), אין הכוונה בזמן שהוא עדיין יכול לעשות 'פעולת' המצוה, אלא ר"ל שיוכל 'לקיים' המצוה, ודו"ק. ולכן כתב רעק"א שדוקא ברכת כהנים שהכהן בעצמו עוד יכול לקיים בעצמו את מצות נשיאת כפיים במה שישא כפיו לציבור אחר לכן מיקרי זמנו (ומשום הכי אם מוסיף עוד ברכה אחת משלו עובר בבל תוסיף). משא"כ תק"ש שאחרי שכבר תקע לעצמו שוב אין הוא יכול לקיים שוב את מצות תק"ש. וגם אם יתקע אח"כ לציבור אחר הרי התוקע בעצמו לא יקיים המצוה אלא הציבור, ולכן כבר לא הוי לגביה כזמנו, והלכך לא עובר משום כל תוס' (השפת אמת בר"ה כח: מתרץ קושי' רעק"א, וז"ל: כיון דעדיין זמן מצוה הוא לאחרני, נמצא דאם עדיין לא היה מקיים המצוה היה יכול לקיים עתה, חשוב שפיר זמנו אפי' כבר קיים, עכ"ל ועע"ש).

(ה) **אולם** בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כב וסי' קסז) הקשה על רעק"א. דאדרבה תק"ש הוי יותר זמנו מברכת כהנים. וז"ל: נ"ל אדרבה דהא הך אע"פ שיצא מוציא היינו טעמא משום דכל ישראל ערבין, והו"ל כאילו הוא חייב

מצות ל"ת באופן שבא דבר עבירה לידו [והיה במצב שהיה יכול לחטוא] וניצול הימנה. וכעין זה בירושלמי שם פ"א ה"ט. ובשערי תשובה לר"י שער ג אות ט. ואכמל"ב).

בדברי רעק"א והתם סופר

האם כשתוקע עבור ציבור עושה מצוה

(ד) **לכאורה** חקירה הנ"ל תלוי במחלוקת רעק"א והחת"ס והרש"ש.

דהנה הקשו תוס' (ר"ה טז: ד"ה ותוקעים) היאך תוקעין ומריעין בראש השנה כשיושבין ואח"כ שוב תוקעין ומריעין כשעומדין, הא קעבר משום כל תוס' וממשיך תוס' וז"ל: וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר (על כל תוס' אלא כשמוסיף בזמן המצוה אבל לא כשמוסיף אח"כ, וכדאיתא בר"ה כח: שהישן בשמיני בסוכה פטור). הא אמרינן גבי ברכת כהנים דאין (הכהן) מוסיף ברכה אחת משלו (יותר על השלשה הפסוקים של ברכת כהנים כגון ה' יוסף עליכם, כי אז יעבור על כל תוס' משום דלא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך להו (ולכן הוה ליה עדיין בגדר 'זמנו'. א"כ) הכא נמי אי מתרמי ליה ציבורא הדר תקע להו (כדי להוציא אותם, וא"כ הו"ל בגדר זמנו), עכ"ל קושי' תוס'. (ועיי"ש שתירצו שאין שייך כל תוס' בעשיית מצוה אחת פעמיים, כגון נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע. וכעין זה בתוס' ר"ה כח: ד"ה ומנא. וז"ל שו"ע הרב בסי' קכח ס"מ: כהן שאומר ג' פסוקים אלו [של ברכת כהנים] כמה פעמים ביום אינו עובר על כל תוס' שלא שייך כל תוס' אלא במוסיף על המצוה עצמה ולא בעשית המצוה ב' פעמים, עכ"ל. וכעין זה במשנ"ב שם ס"ק קד).

עושה המצוה כו' אבל הכא כו' הוא אינו עושה המצוה שכבר יצא כו' ע"ש. ולי נראה דאדרבה התם כיון דכבר עלה לדוכן פעם אחד שוב אין עליו מצוה כמ"ש התוס' שם. אבל הכא כיון שכל ישראל ערבין זה בזה דמהאי טעמא אע"פ שיצא מוציא ודאי עושה מצוה בתוקע להוציאם, עכ"ל.

ג

רעק"א וחתם סופר נחלקו בגדר ערבות

ו) **ונראה** בביאור מחלוקתם של רעק"א וחת"ס, שהם נחלקו בחקירה הנ"ל (נאות 6). שרעק"א סובר בפשיטות דערבות הוא חיוב וענין כללי בלי ליכנס לעצם הפרט של המצוה וכן"ל. ולכן אפילו 'תוקע לציבור אחר הוא אינו עושה המצוה והציבור העושים המצוה והוא שלוחם' (הוא לשון רעק"א). וכלומר, שהגם שצריך לתקוע בשבילם, אעפ"כ אין לזה קשר עם עצם גוף המצוה של תק"ש, ולכן אחרי שתקע לעצמו כבר אינו בזמנו, דהא מאז אינו שייך שוב בקיום מצוה זו'. - אבל החת"ס והרש"ש סוברים כצד הא' בחקירה הנ"ל, שבגלל ערבות נעשה כאילו עדיין שייך בחלק מגוף המצוה, ואם תוקע לאדם אחר שוב מקיים עצם המצוה של תק"ש, ולכן מיחשיב בזמנו של מצוה זו'.

ז) **בשיטת** חת"ס נראה לבאר עוד, דס"ל שאי אפשר לומר שערבות הוא רק ענין כללי של ערבות, דא"כ היאך יכול להוציא את חבירו בקידוש וכדומה, הא כדי להוציא צריכה ברכתו להיות 'אמירה חשובה' של ברכת קידוש ולא סתם אמירה או צפצוף בעלמא כמו שביארנו לעיל (בסימן 6 אות 3 עיי"ש). וא"כ אם הערבות לא עושה את האדם המוציא כאילו הוא עדיין חייב במצות קידוש, א"כ אין לברכתו

עדיין במצות עשה ולא סגי ליה דלא תקע. משא"כ בברכת כהנים לדעת רוב הפוסקים (א"ה, חוץ מהחרדים וסיעתו) אין מ"ע על הציבור להתברך. וא"כ גרע בזה ברכת כהנים מתקיעה, עכ"ל. - ובחת"ס על סוגיות הש"ס (בסוגיא דמצוות צריכות כוונה ובל תוסיף ד"ה ומנא תימרא, מובא בליקוטי הערות בסי' קסז) הוסיף לבאר עוד, וז"ל: הכא עדיף, הכא (בתק"ש) הו"ל כמחוייב בדבר כיון שכל ישראל ערבים וכיון שהם לא יצאו והוא ערב בעדם, הו"ל גם הוא כמחוייב בדבר ומוציא אותם והו"ל כאילו הוא בעצמו עביד מצוה ומיחשב זמניה. משא"כ בכהן אפילו משכח ציבורא אחרינא אין עליו שום חיוב לברכם כיון שהוא כבר יצא, ואינהו לא מחייבי להתברך, א"כ גם עליו ליכא חיוב משום ערבות שהרי גם עליהם אין חיוב, ואפ"ה מיקרי זמניה, מכל שכן הכא, עכ"ל.

וביאור דבריו, דהחת"ס קאמר שלדעת רעק"א דס"ל שבזמנו לענין כל תוסיף היינו דוקא אם 'מקיים' המצוה, א"כ אדרבה בתק"ש קיום המצוה הוא בחיוב, וכלומר שחייב להוציא אחרים משום ערבות 'ולא סגי' ליה דלא תקע'. משא"כ בנשיאת כפים הגם שמקיים מצות נש"כ כששוב עולה לדוכן (וכמש"כ רעק"א הנ"ל בדו"ח שבכל פעם שכהן נושא כפיו מקיים מצוה [משום עצמו, ולא משום הישראלים השומעים]), אולם אין חיוב עליו לעשות כן, וסתם מקיים מצוה קיומית. - וא"כ יש לחייב בכל תוסיף בתק"ש יותר מנש"כ, שהרי הזמנו' של תק"ש עדיף, דהא עדיין מחוייב לקיים המצוה כשמשכח ציבורא אחרינא.

בענין דברי החת"ס כתב בחי' הרש"ש על דברי תוס' הנ"ל, וז"ל: בחידושי הגרע"א תמה דלא דמי דהתם אילו מתרמי צבורא כו' הוא

בסוכה אינו עובר על כל תוסף. והיינו שלא עובר באם הוא כבר אינו יכול 'לקיים' את המצוה. ולפיכך כתב רעק"א שהגם שאחרי שאדם תקע לעצמו בראש השנה שוב יכול לתקוע ולהוציא את אחרים, אעפ"כ הוי בגדר שאינו זמנו, מכיון שהתקוע המוציא לא יקיים אז (עוד פעם) מצות תקיעת שופר. ובזה מסביר רעק"א שלכן אין אדם עובר על כל תוסף אם יוסיף ויתקע לעצמו עוד תקיעות. אמנם להחת"ס ורש"ש כשאדם תקע עבור אחרים שוב מקיים אז מצות תקיעת שופר. (נתבאר לעיל באותיות ד-ה)

ב. הסבר פלוגתת האחרונים, שנחלקו בביאור גדר ערבות, האם ערבות עושה את האדם המוציא כאילו הוא חייב בפרט המצוה שחבירו חייב בה, או שזה מחייב את המוציא רק באופן כללי שיש לו לדאוג עבור השני. (א, ו, ז)

ג. נראה שאין להביא ראיה להגדרת הנ"ל מהו גדר ערבות, מדברי רבינו יונה ורא"ש שכתבו 'ערב להצילם מן העוון'. וכן לא מהר"ן וריטב"א שכתבו שערבות עושה כאילו הוא עצמו חייב. (ב-ג)

חשיבות קידוש (וה"ה שלענין תק"ש אין לו חשיבות תקיעה), ולא יכול להוציאו משום שאין מספיק חשיבות לאמירתו. ולכן מוכרחים לומר שנעשה חייב מצד עצם המצוה וכגון קידוש, ומשום הכי אמירתו חשובה שיוכל להוציא את חבירו, ודו"ק. ומובן שפיר דברי החת"ס שמשמע קצת מדבריו שמדין הגמ' שיצא מוציא מביא ראיה לשיטתו שערבות עושה אותו כחייב בעצם המצוה ולא רק ענין כללי. (ובדעת רעק"א י"ל דס"ל שחשיבות אמירה של ערבות מספיק להוציא חבירו, עי' להלן סימן ד אות יב).

הנה ע"ע להלן סימן ד (אותיות יב ויג) וסימן ה (אות י), שנבאר עוד כמה נפק"מ להלכה שתלוי בחקירה הנ"ל, באם ערבות עושה את האדם המוציא כמחוייב בפרט המצוה או שהוא רק חייב כללי.

המורם מן האמור

זאת התורה העולה מן המדובר:

א. בגמ' (ר"ס כת:) כתוב שהמוסיף על המצוה כשהוא אינו זמנו כגון היושב בשמיני



הרב שלמה בינעטה
דומ"ץ בק"ק מחזיקי הדת
קרית בעלזא, ירושלים

זמן רבינו תם לשיטת בעלזא

[מאמר תגובה]

ראיתי בקובץ את מאמרו של הרב יעקב חנניה ווינגארטען שליט"א מבית שמש, בו הוא מבאר בטוב טעם ודעת את זמן רבינו תם לשיטת בעלזא, ותשו"ח להרב הכותב שליט"א

למע"כ עורכי הקובץ הנפלא "נזר התורה", קיבלתי את הקובץ לחודש אדר - ניסן תשע"ז, ונהנית מזה מאוד, תשו"ח ויישר כחכם וחילכם, ולאות הוקרה אמרתי להגיב בקצרה.

מבילגוריא זי"ע שכ"ק מרן מהר"א זי"ע העיד לו שכ"ק מרן מהר"ש זי"ע נהג כשיטת ר"ת "להלכה" ולא "לחומרא", היינו שלא נקט כשיטת הגאונים שבין השמשות מתחיל בשקיעת החמה, אלא כשיטת רבינו תם שבין השמשות הוא בשיעור מאוחר בזה, והיינו כשיטת רבינו תם נגד שיטת הגאונים, [אם כי לענין דאורייתא חוששים גם לשיטת הגאונים, מכל מקום זהו לחומרא ולא מדינא]. אבל לענין מתי הוא לילה לשיטת רבינו תם, פשוט ששיעור צאת הכוכבים הוא משנראו ג' כוכבים, שהוא הרבה זמן לפני 72 דקות אחר השקיעה.

מה שמצינו בדברי הפוסקים הדיונים בענין שיטת רבינו תם ושיטת הגאונים, בהרבה מהם, אין הכוונה לשיטת רבינו תם לפי שעות שוות של 72 דקות, אלא בשיטת רבינו תם לפי צאת הכוכבים, דהיינו כשיטת הסוברים דאף לפי רבינו תם הרי זה תלוי בכל מקום לפי האופק שלו, וכפי שנקט המנחת כהן בספרו (מבוא השמש מאמר ב' פרק ה'), וכמו שמוכיח שם באריכות.

והטעם שהערתי בזה הוא לפי שראיתי לאחרונה בהרבה ספרים ומאמרים שיוצאים לאור חדשים לבקרים בענין זה, והרבה פעמים מביאים הוכחות וראיות שונות מדברי אחרונים הכותבים שפלוני נקט כרבינו תם וכדומה, ומזה מוכיחים על שיעור 72 דקות וכדומה, ועל פי רוב אין שום ראיה, כי יתכן שפירש את דעת רבינו תם כפי צאה"כ הנראה, וכל כוונתם רק לאפוקי מדעת הגאונים שבין השמשות מתחיל משקיעת החמה, ועל כן אם רוצים להוכיח את החשבון של שעות שוות של 72 דקות, לא שייך להביא ראיה והוכחה אלא ממראה מקום המדבר להדיא משיעור

שעור על זה, בהיות שכידוע מה שנוהגים בהרבה קהילות החסידים כיום להחמיר לענין מוצ"ש על 72 דקות, הרי מקור החומרא הוא מאת כ"ק מרן מהר"ש מבעלזא זי"ע, ומשם קיבלו גם תלמידו כ"ק בעל הדברי חיים זי"ע, עד שנתפשט לכמה קהילות קדושות בישראל, וכלשון חידושי הרמ"ל שהביא מכתב הגה"צ רבי משה יהודה לייב שפירא זצ"ל אב"ד סטריזוב בזה"ל: קיבלתי מבית מרן חותני זקני הגה"צ בעל דברי חיים זצלה"ה מצאנז, ואחריו מפי חותני הגה"צ מגארליץ זצלה"ה שהגיד כזאת בשם מורו הצדיק המפורסם מו"ה שלום מבעלזא זצוקלה"ה, שאין להקל משיעור ע"ב מינוטן באפוקי יומא בשום צד.

וכן בדברי יחזקאל במכתב בסוף הספר: ידוע לכל, שבביתי וכל הסרים למשמעתי מדליקין נר במוצאי שבת עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה, כי כן קיבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכוכבים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע וכו'.

ועל כן אכן צריך לעורר על זה ביותר, וללמוד ביסודיות את שיטת מרן מהר"ש זי"ע, כדי להיווכח שאף אלו שנוהגים כן, עדיין לא שייך להקל כלל וכלל לענין תפילת המנחה ולענין שאר דברים, ורק להחמיר הדברים אמורים.

וכדרכה של תורה באתי בזה לחזק את דבריו, ולהעיר כמה הערות נחוצות בזה.

יסוד הדברים שבירר, שגם בבעלזא לא "הקילו" כשיטת רבינו תם של 72 דקות אחר השקיעה, ולא אמרו כן אלא "להחמיר" ולא להקל, זה ברור. ומה שכותב כ"ק מהר"ם

לענין הלכה למעשה אין לנו לשנות ח"ו כלום מן המקובל לנו מדור דור, וכל קהילה אין לה אלא המנהג שהיה נהוג בזה עד השואה שאז נתגולל אור מפני חושך וחושך מפני אור, והרי זה פשוט שהמנהג שהיה מקובל בכל המדינות עד השואה הוא לקבוע הלילה לפי האופק המקומי, לפי איזה שיעור של מעלות שהחמה כבר ירד, כל מקום לפי מנהגו.

נמצא שמה שהיה נהוג למעשה מדור דור זה כפשטות הגמרא והראשונים בפרק מדליקין, שכן נפסק להלכה בשו"ע בהלכות שבת, שם הגמרא פוסקת הדין לענין לילה הרי הגמרא נוקטת רק הסימנים של ראיית שלשת כוכבים בינונים או הסימנים של מראה השמים שהוא הכסיף התחתון והוה לעליון, והן הן הסימנים שנפסקו ברמב"ם ובשו"ע, והרי פשוט לכל אחד שהסימנים הללו משתנים לפי המיקום של המדינה ולפי הזמן בשנה, ולא שייך לומר שיעור שוה לכל מקום ולכל זמן.

ברור שהמנהג מקדמת דנא הוא

כשיטת רבינו תם וכפי הבנת המנחת כהן

והנני כותב בקצרה, שכדי ליישב את דעת רבינו תם על מנהג הקהילות מקדמת דנא, מצינו בספרים הרבים שנתחברו על נושא זה, ג' מהלכים עיקריים, גישה א' שרבינו תם אכן קבע השיעור של ד' מיל שהוא 72 דקות, אף שהדברים אין מובנים בסברא, מכל מקום התהלך עמו בתמימות וכו', ויש שאף מוסיפים שמסתמא כן הוא על פי קבלה וכו'. גישה ב' שרבינו תם דיבר לפי אופק ארץ ישראל, ואכן קבע שזמן הכסיף התחתון והשוה לעליון וכן זמן יציאת ג' כוכבים הוא כשהחמה הוא כבר בשיעור 16.1 מעלות, שכן הוא המציאות בארץ ישראל ביומי ניסן וביומי תשרי, ולרבינו תם

"שעה וחומש בשעות שוות" וכדומה. ועל כן הערתי בזה.

הגדיל לעשות בספר אחד שכתב בזה"ל: דעת רבינו [מרן מהר"ש זי"ע] היתה שהלכה כשיטת רבינו תם, ואין חילוק בין מקום למקום, אלא תמיד השיעור 72 דקות אחר השקיעה, ולא רק כשהדבר נוגע לחומרא בלבד, אלא גם לענין מילה בתינוק שנולד לאחר שקיעת החמה וכו', ואח"כ הביא הרבה מספרי האחרונים שהביאו ממרן מהר"ש זי"ע שיש לחכות תמיד שעה וחומש וכו', אבל כמה חלי ולא מרגיש, שבדבריהם הדגישו שטעם החומרא של מרן מהר"ש זי"ע גילה הוא בעצמו שהוא מפני שחשש על הכוכבים הנראים לפני זה, ולפי זה ברור שהחומרא הוא רק להמתין על כוכבים כאלו שנראו בבעלזא 72 דקות אחר השקיעה, אשר כמובן בכל מקום ומקום הוא לפי מיקומו בכדור העולם.

ואם כי אין כאן המקום להיכנס לאריכות הדברים המהלכים השונים שנאמרו כדי ליישב דברי רבינו תם, שכבר יצאו על זה מאות ספרים ומאמרים, זה מושך לכאן וזה מושך לכאן, וכל אחד משוכנע בצדקת דרכו וכו'. ועל כן אמרתי לבוא רק בקצירת האומ"ר לחזק ולהעיר כמה הערות על מאמרו.

פשוט שלענין הלכה לא נשאר לנו אלא לחקור אחר המנהג מקדמת דנא

הנה זה פשוט וברור שבדברים הללו של מחלוקת הגאונים ורבינו תם שהם כמעין דלא פסיק, וכל זמן שאתה ממשמש בה אתה מוצא בה טעם חדש, אף שבוודאי קוב"ה חדי בפלפולא דאורייתא, וכל המהלכים שנאמרו בזה הם בבחינת מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש וכו', ובבחינת ע' פנים לתורה וכו', אבל

שעה לאחר השקיעה, והביא דברי הרב יצחק וינשילבוים ז"ל מבעלזא דכ"ק אדמו"ר מהרי"ד מבעלזא זי"ע נהג כרבינו תם אף לקולא לענין תינוק הנולד לאחר השקיעה דנחשב כנולד ביום, אבל אם נולד כחצי שעה אחר השקיעה דאז הוי לילה לפי שיטת המנחת כהן נחשב כנולד למחרתו, הרי דלרבינו תם עצמו הרי זה תלוי באופן המקומי.

קושיית הגאון רבי הענין פאדווא זצ"ל והתירוץ של התוספות עצמם:

ולתועלת הרבים אמרתי להעתיק בזה מהספר הנ"ל מה שבוודאי רבים מלומדי סוגיות אלו יהיה להם למשיב נפש. והוא קושיית כמה אחרונים בדור האחרון על המנהג שהיה נהוג ברחבי אירופה מקדמת דנא, להקל כרבינו תם לענין זמן כניסת השבת, ולהקל דלא כרבינו תם [של 72] בענין זמן יציאת השבת. וכמו שהקשה הגאון רבי הענין פאדווא זצ"ל מלונדון (שו"ת תשכ"ה פ"ב סי' קמ"ג): באירופה המרכזית והמערבית היתה תמיד מקובלת ההלכה כשיטת ר"ת, ובכל זאת עשו מוצאי שבת לפני ע"ב מינוט, ולפי הנראה גם החת"ס הסכים לזה וכו', והיא חידה סתומה, וכל מה ששמעתי אומרים בזה אין בו כדי ליישב התמיה...

וסיפר לי ידידי הרה"ח ר' יצחק צבי לאמפין שליט"א בספרו הנ"ל, שבשנת תש"ן שוחח עם הגאון מו"ר הגרי"י ניימאן זצ"ל אב"ד קהילת בעלזא במאנטריאל, [שכידוע היה בקי גדול בכל עניני הזמנים, ויסד את הלוח במאנטריאל ולעוד כמה קהילות קדושות], ושאל הרה"ח יצחק צבי הי"ו למו"ה הגרי"י ניימאן זצ"ל את קושיית רבי הענין זצ"ל הנ"ל. אז ניגש מו"ר לארון הספרים

אכן יש להמתין בחוץ לארץ הרבה יותר מזה, והקהילות אכן לא נהגו מאז ומעולם כרבינו תם. והגישה הג' היא גישת המנחת כהן דאף לרבינו תם אין מתחשבים בחשבון הילוך המיל, אלא בראיית ג' כוכבים בכל מקום לפי מה שנראה באופן שלו.

ומה שכתב הכותב שליט"א בתחילת דבריו שהמנהג שהיו נוהגין מקדמת דנא הוא לכאורה "דלא כמאן", ואחר כך כתב שזה מתאים רק לשיטת הגאונים וכו', הא ליתא, כי ברור לשיטת הגאונים מתחיל בין השמשות משקיעת החמה, ומסתיים בשלש רבעי מיל לאחר שקיעת החמה, וחייבים להוסיף תוספת שבת כמה דקות לפני השקיעת החמה, וכנהוג כיום בכל תפוצות ישראל, והרי ידוע שמימי קדם ברוב רובם של הקהילות בחו"ל לא חששו להגאונים כלל, עד שבאו כמה צדיקים מנהיגי עדות שהתחילו לחשוש לזה וכו', אבל לא על זה היה בנוי המנהג מקדמת דנא.

אלא ברור ופשוט שמנהג זה נהגו על פי רבינו תם עצמו, והרי הדברים מפורשים בתשובת חתם סופר הידוע (או"ח סי' פ) שהביא מעשה רב על עצמו ועל קהילתו שאין חוששין לשיטת הגאונים, אלא "אנחנו עושים מלאכה" אחר השקיעה, אף שמוצ"ש בפרעשבורג היה הרבה לפני זמן רבינו תם של 72 דקות כידוע. והחת"ס עצמו כותב שזמן צאה"כ הוא ע"פ ראות העין ככוכבים כשהרקיע בטהרתו. נמצא שמפורש בדבריו שלדעת רבינו תם עצמו אין צריך להמתין על 72 דקות אחר השקיעה, והדברים מפורסמים.

והכותב בעצמו הביא אחר כך את דברי ר' יחיאל מנחם מו"צ בבעלזא בהערותיו לסידור דרך החיים, שכשנראים כוכבים הוי לילה אף לרבינו תם, אפילו אם הוא רק חצי

שיטת קדשו של כ"ק מרן מהר"א זי"ע שגם הומרת כ"ק מרן מהר"ש זי"ע תלוי לפי האופק

והיטב כתב הכותב שבזה מובן מאוד פסקו של כ"ק מרן מהר"א זי"ע שבארץ ישראל הזמן הוא 50 דקות אחר השקיעה, כיון שלדעת קדשו, מה שהחמיר מרן מהר"ש זי"ע היתה גם כן לא משום סברת "הואיל ונפק מפומיה" או "על פי קבלה" ושאר סברות שנאמרו בזה, אלא שכ"ק מרן מהר"ש זי"ע היה חושש מדינא שאין אנו בקיאים בכווכים כל כך, וכמפורש במכתב הרה"ק בעל הדברי יחזקאל זצ"ל: מדליקין נר במוצאי שבת עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה, כי כן קיבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הק' מבעלזא דאין אנו בקיאים בכווכים איזו גדולים ואיזו בינונים בשטחן ברקיע וכו'.

ועל כן יש להמתין מדינא עד 72 דקות בבעלזא ששם כבר נראו אפילו הכוכבים הקטנים. וכיון שבארץ ישראל בזמן 50 בוודאי כבר נראו כל הכוכבים ברקיע, כי 50 דקות בארץ ישראל הוא משהו יותר מאוחר מ-72 דקות בבעלזא, ועל כן מובן מאוד שיטת קדשו של כ"ק מרן זי"ע.

ושמעתי בשם אחד קדוש מדבר שליט"א, שאמר שבמשך שנים הרבה לא הבין את הוראת קדשו של כ"ק מרן מהר"א זי"ע, מאחר ששיעור כזה של חמישים דקות אחר השקיעה אינו מוזכר בפוסקים כלל, עד שעלה בידו לבדוק במשך שנה אחת - בקיץ ובחורף, וראה כי בארץ ישראל כבר מתמלא השמים בכווכים בערך כ-50 דקות אחרי שקיעה (זה משתנה קצת בין קיץ לחורף, אבל עכ"פ זה בערך כ-50 דק' אחרי שקיעה), ובוודאי יש כבר גם כוכבים קטנים בשעה זו, ועפ"ז הבין הוראה זו של כ"ק מרן מהר"א זי"ע.

והוציא את הגמרא במס' שבת והצביע על דברי התוספות בדף לה ע"א ד"ה תרי תילתי, ואמר בפשיטות: "הרי הקהילות סמכו על דברי התוספות דמספקא להו מהו אדם בינוני".

והדברים מאלפים ונפלאים, שהרי מדברי התוספות בעצמם עולים שלא שייך בכלל לדעת את זמן צאת הכוכבים לפי חשבון המילין, שהרי אם אפשר לסמוך על חשבון המילין, במה נסתפקו חז"ל בבין השמשות? הרי שייך לראות אם כבר עברו שיעור ד' מילין או לא, וכן במה נחלקו רבה ורב יוסף בשיעור בין השמשות, הרי אפשר לראות כשיעור המילין שעברו אם כבר יצאו הכוכבים אם לא? ועל כרחך מוכרח לומר שאין בקיאים בשיעור הילוך אדם בינוני, וכמו שכתב גם הרשב"א שם: דההיא דמהלך אדם ד' מילין "לא הוי שיעורא ברירא להו".

וציין ידידי הרב יצחק צבי שליט"א דבר נפלא עד מאוד, דאכן כאשר נציין בשו"ע נראה בהדיא, שבהלכות פסח ובהלכות מליחה אכן מפורש בבית יוסף ובשו"ע שיעור המיל שהוא שליש שעה פחות חלק אחד משלושים בשעה, דהיינו 18 דקות, אבל בהלכות קריאת שמע, ובהלכות שבת ששם מופיע ההלכה של צאה"כ, לא מבואר שיעור זה, שהרי בהלכות קריאת שמע לא הביא אלא שיעור צאת הכוכבים, ובהלכות מוצאי שבת לא הביא אלא שיעור צאת הכוכבים, ואף בסי' רסא לא הביא השו"ע אלא דברי הרמב"ן שמהשקיעה עד בין השמשות הוא ג' מילין ורביע, ולא הביא כמה זה עולה בשיעור השעות כלל, והוא דבר נפלא מאוד. [ומה שמצינו הגהה בשו"ע שלנו שם כמה הוא שיעור מיל זהו הוספת המדפיס ולא הגהת הרמ"א כידוע בימינו].

התינוק בשבת, אלא ביום ראשון, כדין נולד בבין השמשות.

ושמעתי ממקור מהימן מאוד ששמע מאת הגה"ח ר' יאשע בעלזער ז"ל שכל אחד מרבותינו הקדושים מבעלזא זי"ע הוסיף איזה חומרא בזמני השבת יותר ממה שנהגו לפני זה. והרי כ"ק מרן מהר"א זי"ע החמיר קצת יותר ממה שהיה נהוג לפני זה, שהרי הזמן בבעלזא 72 דקות אחר השקיעה היה כאשר השמש ירד 8.62 מעלות, ובארץ ישראל זה יוצא כ-45 דקות אחר השקיעה, ואילו הזמן של 50 דקות שהחמיר לה כ"ק מרן מהר"א זי"ע בא"י הוא כבר כאשר השמש ירד בעוד יותר ממעלה אחת, דהיינו כאשר כבר ירד 9.8 מעלות, נמצא שגם מרן זי"ע החמיר במידת מה על זמנו של כ"ק מרן מהר"ש זי"ע, וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מוסיף ומחמיר עוד להמתין עד 72 דקות שוות.

ואציין עוד, שבחודש אייר שנת תשס"ט ששאלו בני חבורה אחת מאנ"ש באשדוד יע"א מה לעשות איזה דבר טוב כסגולה לרפואה לבתו של אחד מן החבורה שחלתה ל"ע, והשיב להם מו"ר כ"ק אדמו"ר שליט"א מבעלזא: "שיקבלו שבת בהדלקת הנרות, ושלא יעשו מלאכה 40 דקות לפני השקיעה כמנהג ירושלים, ושלא יעשו שום מלאכה והבדלה עד 75 דקות אחרי השקיעה, כשיטת ר"ת ותוס' שבת".

ומה שהביא בהערה בשם הרה"צ רבי אהרן מרדכי רוקח שליט"א שאמר בפני כ"ק האדמו"ר מסקווירא שליט"א שהסביר לו אביו מו"ר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מבעלזא שמה שכיום בבעלזא לפעמים מתפללים מעריב באופן שקוראים ק"ש עוד לפני 50 דקות אחר השקיעה, כיון שכבר נראים אז הכוכבים, גם זה תואם להפליא עם הנ"ל כי כידוע ששיעור 50 דקות הוא כדי לאחד את כל השנה, והוא הזמן הכי מאוחר במשך כל השנה לזמן זה, ועל כן בודאי ברוב השנה השמים מתמלאים בכוכבים כבר זמן מוקדם מזה.

המנהג כיום בבעלזא לענין דאורייתא להחמיר גם לשיטת הגאונים וגם לשעות שוות של 72 דקות

אמנם יש לציין, דלענין דאורייתא מחמיר מו"ר כ"ק אדמו"ר שליט"א מבעלזא על זמן רבינו תם של 72 דקות שוות, וכן נהוג כיום בבעלזא, ובקרייתינו המעוטרה אף העמידו לפי זה את המצפצף במוצאי שבת שיצפצף רק 72 דקות אחר השקיעה, כדי להורות לרבים להחמיר לענין מלאכות במוצאי שבת כשיטת הסוברים דבעינן שעות שוות של 72 דקות, וכן לענין מילה ההוראה הוא [בדרך כלל] להחמיר שכל שנולד אפילו דקה אחת לפני 72 דקות בליל שבת, עדיין אין מלים את



הרב טוביה בלוי ירושלים

מצות בנין בית הבחירה

לבנות ולסעד אלא האנשים חייבים לבנות והנשים רק לסעד. ואין זה במשמעות לשון הרמב"ם.

ג.

הגאון הרוגצ'ובי בספרו צפנת פענח⁷ מיישב השאלה באופן אחר⁸, ד"ש ב' גדרים בבנין המקדש, א' למ"ע ... וב' משום דצריך להקריב קרבנות ... וא"כ כך דנשים ועבדים במ"ע של בנין המקדש י"ל דפטורים מטעם דאינו נבנה בלילה אך מ"מ צריכים הם למקדש בשביל הקרבנות שהם חייבים (עיין קידושין לה משום כפרה הם כו' ע"ש) נמצא דדברים המעכבים במקדש אף נשים חייבים לצורך קרבן אבל דברים שאינם מעכבים נשים פטורות דזה רק גדר מ"ע שהז"ג ונשים פטורות.

ויש להוסיף על דבריו, שלפי זה מובן יותר לשון הרמב"ם בתחילת הלכות בית הבחירה "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" - שענין עיקרי בבניית הבית הוא "משום דצריך להקריב קרבנות" - ועד כדי כך שאצל הנשים זהו הטעם היחידי לחיובן בבניית הבית.

א.

כתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה¹ "והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר". וציין הכס"מ, דכתיב² "ויבאו האנשים על הנשים" וכתוב³ "וכל אשה חכמת לב בידה טו".

וכבר עמדו על זה, דהרי כל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה⁴, ובנין הבית מצותו ביום דווקא ולא בלילה⁵.

ב.

ב"הר המוריה⁶ מבאר: "והא דכ' דחייבות בגופן אינו ר"ל אבנין כיון דאין בונין אותו רק ביום והו"ל מ"ע שהז"ג שהנשים פטורות, ורק צ"ל דחיובא רמי עלייהו לסעוד בגופן והיינו כגון להביא הדברים הצריכים לבנין, וכמו שמצינו במשכן שעשה משה שלא סייעו בבניינו אבל טו את העזים".

ויש לעיין בדבריו, דא"כ דברי הרמב"ם "והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים" לצדדין קתני, דאין הכל חייבין

1. פרק א הלכה יב.

2. ויקהל לה, כב.

3. שם, כה.

4. משנה קידושין כט.

5. שבועות טו.: רמב"ם הלכות בית הבחירה פרק א הלכה יב.

6. תרמ"ח - תר"נ. הוזכר בלקוטי שיחות חלק טז עמ' 454 הערה 42.

7. הפלאה בהשמטות נד, א.

8. והובאו דבריו ב"לקוטי שיחות" מכ"ק אדמו"ר הגה"ק מליובאוויטש זי"ע, חלק טז עמ' 454.

להקרבת הקרבנות, אם כן, לפי היסוד הנ"ל שהניח כ"ק אדמו"ר זי"ע, דבמצוה שהעיקר הוא התוצאה והתוצאה היא תמידית - הרי גם אם קיום מעשה המצוה הוא דווקא ביום - לא חשיב מ"ע שהזמן גרמא, - לפי זה נמצא לכאורה שכל גדר המצוה דבנין הבית אינו מצוה שהזמ"ג.

אלא שלפי זה יוקשה, מדוע הביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את ביאור הצפ"נ המחלק בין דברים המעכבים במקדש ודברים שאינם מעכבים. - הוה ליה למימר בפשיטות¹², שכל גדר המצוה דבנין הבית אינו מצוה שהזמ"ג, כשם שלמד במצות מילה שאע"פ שאופן הקיום בפועל הוא ביום דווקא, מכל מקום לא חשיב מ"ע שהזמ"ג כי המצוה היא התוצאה שהיא תמידית.

ודלא כהרמב"ן שס"ל⁹ ש"עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה".

והנה במקום אחר¹⁰ דן כ"ק אדמו"ר זי"ע בגדר מצות מילה, ומוכיח שהמצוה היא לא רק פעולת המילה, אלא זה שאח"כ הוא מהול (אינו ערל). ובזה מיישב קושיית התוס'¹¹ "למ"ל קרא [דאשה לא מיחייבא למול את בנה] תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא ... דאין מלין אלא ביום" - אלא שהמצוה שבנה יהיה מהול אין הזמ"ג (ורק אופן הקיום הוא ע"י שתמול ביום דווקא), ולכן אי לאו קרא הוה אמינא שחייבת בזה.

והנה, כיון שמצות בנין הבית הוא, כפי שמשמע מלשון הרמב"ם בריש הלכות בית הבחירה, שיהיה הבית "מוכן". כלומר, שהעיקר הוא התוצאה שהבית יהיה בנוי ומוכן

9. בפירושו עה"ת, תחילת פרשת תרומה.

10. לקוטי שיחות חלק ג עמ' 759-760.

11. ד"ה אותו, קידושין כט.

12. וכפי שביאר, על דרך זה, ב"כלי חמדה" סוף פרשת כי תשא (קנא, ג): "וע"כ צ"ל דבנין המשכן הוי רק הכשר המצוה, ועיקר המצוה במקדש הוא שיהיה עומד מוכן להקריב בו קרבנות, אבל הבנין אינו מגוף המצוה ולכן אינו מעכב שיהיה דוקא ע"י בר חיובא".

אלא שהכלי חמדה הבין שבכלל אין כאן גדר ד"בר חיובא", כיון שבנוי ומשוכלל יגלה ויבא מן השמים (עיי"ש), ואילו לפי דברינו הכולנה שאכן יש כאן גדר חיוב, אלא שכיון שהעיקר הוא התוצאה, שיהיה בנוי - לא הוי הזמ"ג וגם נשים נכללות בגדר "בר חיובא".

ומה שהביא הכלי חמדה שבנוי ומשוכלל יגלה כו', אינו סתירה לכך שיש חובה על בני לבנות המקדש. וכפי שנתבאר באופנים שונים כיצד איתא לשניהם - בלקוטי שיחות חלק יא עמ' 98 הערה 61, חלק יח עמ' 418, חלק לט עמ' 11.

[והרמב"ם שהוא ספר של הלכות, שעפ"י הלכה בנין המקדש הינו חיוב המוטל על בני ישראל, לפיכך הוא מדגיש את אותו חלק של בנין המקדש שיבנה על ידי ישראל. משא"כ אותם הענינים במקדש דלעתיד שיתגלו בידי שמים - אינם שייכים לחיוב ומצות בנין ביהמ"ק המוטל על בני ישראל. אבל במדרש ובזוהר (פנימיות התורה) מדובר על השלימות ותכלית המכוון של המקדש דלעתיד - שזה יהיה ע"י העילוי בביהמ"ק שנפעל מלמעלה, "בניינא דקוב"ה" - לפיכך הם מדגישים את הבנין שיהיה בידי שמים].

אבל ראה לקוטי שיחות חלק יג עמ' 84 הערה 36, שם מבאר באופן אחר.

הקרבת הקרבנות - בהם עיקר הציווי הוא התוצאה, ובדברים שאינם מעכבים עיקר הציווי על האדם הוא המעשה. ויש לעיין בזה.

ד.

ניתן להוסיף ולתרוץ תירוץ חדש, ובהקדים:

בעצם הדבר שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג, מצינו שני ענינים: א. בראשונים¹³ מבואר הטעם שפטורות, כיון שמשועבדת לבעלה וצרכי הבית עליה. ב. בכתבי האריז"ל¹⁴, דבעשות הזכר את המצוה אין מהצורך שגם הנשים תעשנה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה אותה המצוה [וענין זה הוא גם בבנות ישראל שלא נישאו עדיין, כי כיון שאיש ואשה יחד הם נשמה אחת, וכל אחד לבדו הוא "פלג גופא", הרי גם לפני חיבור שני החצאים יחד, מהני המעשה של האיש ל"חציו השני", להאשה¹⁵]. אף ביאור זה השני, שמקורו בתורת הקבלה והסוד, מתאים גם לפי גליא דתורה¹⁶.

ואולי יש לומר¹⁷, שב' הענינים אינם ביאורים נפרדים, אלא אדרבה, שניהם עולים בקנה אחד ומשלימים זה את זה. דכיון שאיש ואשה הם נשמה אחת, לכן עניני עבודת ה'

אמנם כד דייקת אינו קושיא כלל. דגם על פי הנ"ל, עדיין איתא לחילוק של הרוגצ'ובי.

וביאור הדברים: אכן, בדברים המעכבים במקדש לצורך הקרבת הקרבנות - בזה המצוה היא התוצאה, שיהיה "בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות". ובוזה אכן נשים חייבות ד"מ"מ צריכים הם למקדש בשביל הקרבנות שהם חייבים, "משום כפרה הם כו'", והוא הוא ביאור הרוגצ'ובי. אבל בדברים שאינם מעכבים, מנין לנו לחדש שגדר המצוה בהם הוא התוצאה, שיהיו בנויים? והלא אף אם לא יהיו בנויים, המקדש כשר! ועל כרחך צריך לומר, דאף שמצד דיני המקדש נדרש לכתחילה שיהיו דברים אלו, אבל מצד האדם המצוה - אין עליו ציווי לוודא שיהיו בנויים (והראיה, שהרי גם אם לא יהיו - יכול בדיעבד להקריב בו קרבנות ואין אומרים לו שלפני ההקרבה ישלים הדברים החסרים), אלא עיקר הציווי הוא מעשה הבניה. ולכן זה הוי מ"ע שהזמ"ג, ונשים פטורות.

ונמצאנו למדים דב' הגדרים שחילק הרוגצ'ובי מחולקים ביניהם בעצם הגדרת המצוה: דברים המעכבים לצורך

13. אבודרהם סדר תפלות של חול: והטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו, ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו, ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה, ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה. לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה.

כלבו ריש סימן עג: והיותה על הדרך הזה הוא סיבה ג"כ שהיא פטורה מכל מצות עשה שהזמן גרמה, כי אילו היתה טרודה לעשות המצוה בזמנה היה הבעל בלא עזר בזמנים ההם והיתה הקטטה נופלת בהם.

14. טעמי המצוות פרשת בראשית.

15. לקוטי שיחות חלק לא עמ' 96-97.

16. ראה לקוטי שיחות שם עמ' 96 ובהערה 27. תורת מנחם חלק ס עמ' 138-139.

17. וראה בכלבו שם לגבי מצות מילה.

ה.

שוב נדרש כ"ק אדמו"ר זי"ע לענין זה, וביאר באופן נוסף. וזלה"ק¹⁹:

"יש לומר שב"הכל חייבין כו" אין כוונתו של הרמב"ם לומר שזהו חובת גברא, אלא שהוא דין בחפצא דהמקדש, וכעין דין הסמוך באותה ההלכה: "אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין", דאף שכתבו כבר בהלכות תלמוד תורה, חזר וכפל הדין כאן ללמדנו, דמה שאין מבטלין תינוקות של בית רבן הוא לא רק מחמת חיוב ת"ת שאינה נדחה אפילו בשביל בנין בית המקדש, אלא שזהו דין בבנין בית המקדש, שגם מצד ביהמ"ק אין מקום לבטל תשב"ר לבנין ... - על-דרך זה הוא בהדין ד"הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים" שאינו חובת גברא לקיים מצות ועשו לי מקדש (שעל הציבור), אלא שהוא חיוב מצד המקדש, שגדר בנין המקדש מחייב שבנינו יהיה על ידי הציבור "ועשו" עשיית כלל ישראל (ולכן שייך זה לכל ישראל, אנשים ונשים)".

[ביאור זה שונה ממה שביארנו לעיל באות ד, דלביאור שבאות ד הוא חובת גברא, אלא שהחובה אינה על כל יחיד מצד עצמו אלא על הציבור כולו. גם לביאור הרוגצ'ובי שהובא לעיל אות ג פשוט דהוי חובת גברא, אלא שהחובה אינה מעשה הבניה אלא התוצאה - לוודא שיהיה בנוי. ואילו לביאור זה הוא ענין בחפצא של המקדש, שמצותו להיות מקדש כזה שנבנה ע"י כל ישראל.

(כולל צרכי הבית הנצרכים כדי לאפשר קיום המצוות ו"בכל דרכיך דעהו") מתחלקים ביניהם: כיון שהאיש מקיים המצוות עבור האשה הרי היא משועבדת לצרכי הבית עבורו, ומאידך כיון שצרכי הבית עליה, הבעל מקיים גם המצוה שלה. ועל דרך ישכר וזבולון.

ובאם כנים הדברים, עלינו להסיק מכאן הגדרה מיוחדת: במה דברים אמורים שאשה פטורה ממ"ע שהזמ"ג - בחיוב המוטל אקרקפתא דגברא, על כל יהודי בפני עצמו. - בזה יש מעין "שותפות" וחלוקה בין האיש ואשתו. אבל בחיוב המוטל על הציבור, על כל עם ישראל יחד - בזה לא תוכל האשה להיפטר במעשה בעלה בגלל שעסוקה בצרכי הבית. לכן בבנין הבית, שזו מן המצוות שהן חובה לציבור ואינן מוטלות על כל יחיד ויחיד¹⁸, חייבת להשתתף בעצמה.

ומעתה יש לומר שזה מרומז גם בדברי הרמוריה (שהובאו לעיל אות ב). כיון שמחד הוי בנין הבית מ"ע, נפטרת בזה ע"י בעלה. אבל כיון שסוף סוף הוי חובת הציבור, לא יכולה להימנע לגמרי מלהשתתף בזה בעצמה וחייבת להשתתף בבניה.

לפי זה, "חיובא דרמי עליהו לסעוד בגופן" אינו מוכרח להיות בדברים צדדיים שאינם מעצם הבניה. אלא הכוונה לומר שחיובן הוא כעין דבר צדדי ("וסעד") הבא בנוסף לעיקר - המעשה שע"י הבעל, שמהני עבורה כמו בכל מ"ע שהזמ"ג.

18. ספר המצוות להרמב"ם בסוף מצוות עשה. חינוך מצוה צה בסופה.

19. לקוטי שיחות חלק ל עמ' 119.

בעניני המקדש עצמו, חובת "חפצא" המקדש שצריך להיות נשמר (אלא שחייב שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים). ובזה מיישב כמה ענינים, עיין שם בהרחבה].

והרי זה על-דרך ביאור כ"ק אדמו"ר זי"ע במקום אחר²⁰ במצות שמירת המקדש, שאינו רק פרט בעבודת הכהנים והלויים, שעליהם לשמור את המקדש, אלא גם פרט



הרב ישראל דייטעל בני ברק

כתיבת שם המשפחה בגט [ב].*

פרק ה. סדר כתיבת כינוי משפחה

יוסף קמחי, אך מציין למש"כ בסקס"ג, ומחזורתא דיכתוב יוסף המכונה קמחי, ומציין למש"כ בסק"צ [נדצ"ל: צ"א, אך ע"ל סל"ח מהאג"מ דאין לפסול אם כתבו שם המשפחה מיד אחר שם העצם בלי לשון המכונה או דמתקרי, גם החת"ס הנ"ל סכ"ג כ"כ אחרי שכפלו שם העצם בלשון דמתקרי, וכ"מ מהמהרח"ש הנ"ל סט"ו שדן בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו, ובאהלי שם הנ"ל סכ"ד דייק מזה שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי או המכונה ביניהם], אך עי' בגט מקושר (למאד"ס בולט סי' ג' סק"י) שהשיג עמש"כ הג"פ דעדיף לכתוב המכונה.

וכ"כ בשלטי גיבורים (בהג"ה על המרדכי גיטין סי' תו) במי ששם משפחתו פואה וקורין אותו בשמו ושם משפחתו דיש לכתבו בגט בלשון

כז) היכא שכותבים שם המשפחה יש לעיין האם לכותבו בלי שום תואר או לכותבו בלשון המכונה או דמתקרי או בלשון חנוך כמו חניכת או למשפחת.

שיטת הגט פשוט

כח) כתב הג"פ (סי' קנט סק"פ) דאף אם הכינוי הוא בלשון קודש יש לכתוב המכונה כמש"כ הב"י הנ"ל (ס"ח), אף דמהרי"ק (שו"ע קו) ומהרח"ש (סי' טו) ורמ"א הנ"ל (ס"ב) ס"ל דכשהכינוי בלשון קודש יש לכתוב דמתקרי, מ"מ עדיף לכתוב המכונה על שם המשפחה, משום דמתקרי משמע שהוא שם העצם, ואם יחוש המסדר לסברות אלו יכתוב ב' גיטין אחד בלשון דמתקרי ואחד בלשון המכונה, או יכתוב גט אחד בשם המגרש לבר, או יכתוב שם המגרש וכינויו בלא דמתקרי או המכונה כגון

20. לקוטי שיחות חלק יג עמ' 57 ואילך.

* חלקו הראשון של המאמר נדפס ב'נזר התורה' גליון כז (טבת תשע"ו) עמ' קפב ואילך.

שם משפחה בגט היינו דוקא כשכותב המכונה ומטעם המבואר בד"מ, אבל כשכותב דמתקרי שהוא כולל הכל כמ"ש הרמ"א בתשובה (סי' פז) שפיר דמי, ועוד דהרמ"א מדבר בעיר שנמצאת כל המשפחה שם, אבל היכא שאין בעיר הזאת איש שנקרא אדלער אלא הבעל שפיר דמי לכתבו, וע"ל (סמ"ג) מש"כ עוד מזה.

וע"ש שמסיק: וכן דעת מחותני הגאון מצאנז בדברי חיים (שער שני העמוד סוף אות יב ויז, וע"ע בשער התשובות אות שזו ובסוף הג' על חת"ס, וע"ע אבה"ע ח"ב סי' קנב) לכתוב שם משפחה בגט [ומה שהשיג ביב"א ח"ו אבה"ע סי' יב סק"ג שלא זכר דברי הברכת המים הנ"ל שפוסל כתיבת שם משפחה בגט אפי' בלשון דמתקרי כבר כ' לעיל סי"ט דהרבה אחרונים לא ראו הס' ברכת המים למהר"ם, וע"ש דרוב פוסקים ס"ל דבדיעבד אם כתב שם המשפחה הגט כשר דלא כברכת המים חוץ מהקב נקי שהעתיק ד' הברכת המים בלי חולק].

שיטת המראה יחזקאל

(לא) **וכ"מ** במראה יחזקאל (סי' פה) לכתוב דמתקרי על כינוי משפחה כשדן בגט של מומר שהיה נקרא חיים וואלף בן יונתן מק"ק טאפאלטשוין (בהערות סקי"ז כ' שאשתו היתה דבורה בת הג"ר דוד העשל הלוי הורוויץ אב"ד פרוינקירכען, בן הג"ר צבי הירש הלוי הורוויץ אב"ד פראנקפורט דמיין בעהמ"ח לחמי תודה בנו של ההפלאה, וחתן האור חדש) שברח למדינת זיכנבירגן והציג עצמו כבחור פנוי בשם יצחק בן יצחק הכהן וכך עלה לתורה [ובעיר קארלסבורג נתקבל למלמד בשיעורי כתיבה וישב שם במשך שנה תמימה], וכאשר עמד המראה יחזקאל על מעשה הרמיה ברח הבעל לוינה ושם המיר דתו ר"ל [ושימש שם

המכונה כיון דהוי לשון לעז וכמש"כ הר' פרץ הנ"ל (ס"א)].

והיכא שנותנים ב' גיטין אין לגלות זאת לבעל עד אחרי שסיימו הגט הראשון כמבואר בפוסקים (עיי' סי' קכט סי"ט, נח"ש סי' מה אות כ"א סק"ג, ג"פ סי' קכט ס"ק קד קה וקז, פ"ת שם סק"ה ובסל"ר אות רנ, נז"ק אבה"ע סי' ז, חת"ס אבה"ע ח"ב סי' כה וכו', תשובה מאהבה ח"ב סי' תטז, עזר מקודש סי' קכט סקמ"ט, חזו"א אבה"ע סי' קי ד"ה וכו' וכו'), **וע"ש בעזר מקודש** (סק"ט) דאף שכתב הרמ"א דאין ליתן ב' גיטין אלא מדוחק מ"מ כ' הבי"א (סי' פה) דלדידן שנוהגים שלא להודיע לבעל מתחילה שנותנים ב' גיטין אין למנוע מליתן ב' גיטין מחמת איזה חשש.

שיטת החתם סופר

כט) בחת"ס (סי' לג) כתב דאף המהר"י מינץ (הג"ל ס"ה) לא כתב כינוי משפחה אלא בלשון חנוך ולא בלשון מכונה, ואותו לשון [של חנוך] לא נתברר לנו, ולפ"ז מש"כ בתשובה מאהבה הנ"ל לסמוך על הגאונים שבמהר"י מינץ יפה כתב אם היינו יודעים הנוסחא איך לכתוב, אבל אין אתנו יודע עד מה ואין לנו לבדות נוסחא מלבנו, ומשמע לכאור' דס"ל לחת"ס דאין כותבין כינוי משפחה בשום אופן אף בשני יב"ש כיון שאין אנו יודעים באיזה לשון לכתבו, אך ע"ש בסו"ד (הג"ל ס"ג וס"ח) שמצא עצה לפי הנוב"י (מהדו"ת אבה"ע סי' קיט, וע"ע חת"ס אבה"ע ח"ב סי' יח) דאין לחוש בכפילות השמות לכתוב יוסף דמתקרי יוסף קאץ, הרי שכתב לכתוב בלשון דמתקרי.

שיטת הדברי חיים ואורי וישעי

(ל) **וכ"כ** באורי וישעי (סי' מה) כשדן בגט אשר שם הבעל מיכל אדלער וכתבו מיכל דמתקרי אדלער, וכתב דאף לרמ"א דאין לכתוב

יכתבו כן, או שעכ"פ בדיעבד כשר אם כתבו כן דהא סו"ס איכא סימן עי"ז מי הוא, והטעם שכותבין חניכה זו גם אצל אביו כדי לצאת סברת הב"ח לענין כל שום וחניכה, הרי שכ' שם המשפחה בשם אבי המגרש דלא כמכתב מאלהיה הנ"ל ס"י דאין לכתבו כינוי משפחה בשם אבי המגרש או המתגרשת, וע"ל סט"ו דהמהרח"ש דן בגט שכ' שם המשפחה בשם אבי המתגרשת, וע"ע בסכ"ד].

ומה שר"ת אסר להזכיר שם גיות בגט היינו השם שניתן לו בשעת המרתו דזה מתנגד לדת משה וישראל המוזכר בגט, אבל שם משפחה הרי זה היה שמו גם ביהדותו וע"ז אי' בגמ' (גיטין יא:) ישראל שבחוצה לארץ שמותיהן כשמות הכותים וכשרים בגט, וראיה לדבר אף שהוא דבר פשוט ממש"כ הב"י (סי' קכט) בגר שכתבו לו שם גיות דעדיף משם גיות במומר משום דכשהיה לגר שם זה לא היה חייב במצות ואינו מתנגד לדת משה וישראל משא"כ במומר.

והא דיש לכתוב דמתקרי על חניכת המשפחה [פרידנבערג] היינו כמב' בב"ש (סי' קכט סק"ט) מהב"ח דכל שהוא שם בפני עצמו ואין לו יד כלל לעיקר השם אע"ג שהוא לעז כותבין דמתקריא, ואף דהב"ש דחה דבריו ממש"כ המהר"ם מינץ (סי' ט) והנחלת שבעה במי ששמו משולם שצריך לכתוב משולם המכונה זלמן והמכונה זעמיל [ולא דמתקרי זעמיל], ואפשר דהב"ש והנח"ש לא ראו תשו' הב"ח בפנים (גאוני בתרלי סי' ג, וביטות סי' ד"ה אכן נראה) שהרגיש בעצמו בקושיא זו, ותי' דשם היה המעשה שאביו לא נתן לו שם זעמיל, וגם הוא היה בוש בשם זה ומוחה מלקרות כך ולא רצה להשיב כשקראוהו בשם זה על כן אין נכון לכתוב עליו דמתקרי וכו', וכבר הסכימו

למורה בבית גראף], והמראה יחזקאל פנה באיגרת אל הברון רוטשילד באמצעות אחיה של האשה הג"ר אלעזר הורוויץ [שנתקבל אח"כ לאב"ד וינה] כדי שהבעל יתן גט, וחפץ ד' בידו הצליח והוכרח הבעל לשלוח גט לאשתו שנערכה ע"י המראה יחזקאל ונשלח לה ע"י שליח, ונתעוררו ספקות בענין כתיבת שם המגרש שהיו לו ב' שמות בב' מקומות וצריך לכתוב שניהם בגט, ופנה אל הבית אפרים שהיה מחותנו של הג"ר דוד העשל [הנ"ל].

וכתב המראה יחזקאל שיש ד' אופנים איך לכתוב שם המגרש [ושם אביו, וע"ש דא"א לכתוב לאביו בשם יצחק הכהן שקרא לו המומר דהא אינו יכול להעלות לאביו שם אחר כמב' בס' קכט ס"י וב"ש סק"כ וכו', אבל שם העצם של אביו דהיינו יונתן צריך לכתבו דאל"כ לא ידעו מי המגרש, דמה שכתבו וכל שום וחניכא מחמת שהוא מומר אינו סימן כמש"כ הב"ש דיש מקומות שנוהגין ככה"ג], ובאופן הד' כתב המראה יחזקאל דכיון שהמומר כינה עצמו כאן רק בשם המשפחה פרידנבערגער וכן קראו לו רוב בני אדם ורק בעלותו לתורה היה נקרא יצחק ואם היה ידוע לנו ששם זה נתחדש במשפחתו רק מאבי אביו ולא מקודם [דלפני כארבעים שנה יצא הפקודה מהמלכות שכל אחד יקח לו שם לעז להיקרא בו הוא ובניו אחריו] היה מסתבר לכתבו בגט בשביל שם מקום כתיבה, דהיינו חיים זאב המכונה וואלף דמתקרי פרידנבערג וכל שום וחניכה דאית לי בן יונתן פ"ב [שהוא ר"ת למשפחת פרידנבערג, ומ"מ בגט לכא' אין לכתוב בר"ת ע"ל סמ"ט, והמראה יחזקאל כתב כן רק בספרו [לקצר הכתיבה או הוא ט"ס] אבל לא שכתב כן בגט, ומ"מ היכא שהוא חותם עצמו כן צ"ע אם אף לכתחילה

כשכותבין גם שם המשפחה] ואינו יודע משם קודש אחר כלל ולא עלה לתורה ב' שנים, וכתב דאם נקרא בפי כל מיכל כותבין מיכל, ואם יתברר ששמו הקודש יחיאל כותבין יחיאל המכונה מיכל דעיקר השם הוא מקום הנתינה, והא דצריך לכתוב גם שם מקום הכתיבה היינו דוקא בשינוי השם ממש כמו מיוסף ליוחנן, אבל כאן אינו שינוי בשם העצם אלא בכינוי משפחה, והביא הדברי חיים (שער שינוי השמות סוסקיי"כוי") דיכתבו ב' גיטין, בראשון שם העיקרי ולא שם המשפחה, ובשני שם המשפחה בלשון דמתקרי, ובשער התשובות (לוח שמי) הביא כן מהחת"ס סי' לב אלא דכ' דלא שייך שם משפחה בלשון דמתקרי אלא בלשון חינוך.

אלא דבגט ע"י שליח לא שייך ליתן ב' גיטין מחמת ברירה, לכן יש לכתוב דמתקרי אף שהוא שם משפחה דהיינו מיכל דמתקרי אדלר או אם יתברר ששמו הקודש יחיאל יכתבו יחיאל המכונה מיכל דמתקרי אדלר, דהא כותבין דמתקרי מחמת מקום הכתיבה וכאן הרי הוא נקרא רק בשם המשפחה.

ומציין שם לדברי אביו המראה יחזקאל באופן ד' הנ"ל ולתשו' הבי"א שלא לכתוב שם המשפחה אלא נתן עצה אחרת, אך זה לא שייך כשנקרא בפי כל רק בשם המשפחה אדלר, והוסיף עוד ע"ד אביו דמסתמא בני משפחתו של הדאקטער במקומם אינם נקראים רק בשם המשפחה, אבל הדאקטער שנקרא כאן בפי כל רק בשם המשפחה ולא נודע לו כלל שם אחר עדיף טפי (ע"ל סמ"י), ולכן אם לא נקרא רק אדלר נכון לכתוב אדלר דמתקרי מיכל כלומר שהיה נקרא מיכל, ומסיק: ועדיין הספק גדול בלבי איך לכתוב לכתחילה ומ"מ אי אפשר להשמיט שם אדלר אשר יש לכתבו בלי עיין.

האחרונים דאם כותב דמתקרי על הכינוי כשר ולהיפך פסול, [נדלא כהגאון מה"ר יהושע בתשובת הב"ח שם דאם כותב על הכינוי דמתקרי פסול והולד ממזר כיון שנוהגין לכתוב המכונה מנהג כזה עוקר הלכה], ובסו"ד כתב חלילה לסמוך ע"ד להורות וכו' בפרט שלכתחילה אסור לכתוב חניכת משפחה כמש"כ הרמ"א (סי' קכט סט"ז) ע"ש.

ובסי' עו נדפסה תשובת הבית אפרים למראה יחזקאל ומשבחו על פעלו בחכמה וזריזות ונתגלגל זכות על ידו וחפץ ד' בידו הצליח להוציא ממסגר אסורה בכבלי העיגון, וכתב שמשך ידי כעת לענות בדרך פלפול וכו', וכדי לסלק יתדות הדרכים לגמרי יכתבו את הגט בעיר סמוך שלא הוחזק שם המומר בשם זה כלל, ויכתבו חיים זאב המכונה וואלף וכל שום דאית ליה בן יונתן, ולאשה דבורה בת דוד העשיל הלוי וכו', ואם לא ירצה ליסע למקום אחר או יהיה מניעה מחמת איזה סיבה אעפ"כ אין לזוז מסדר הזה וכמש"כ באופן הג' שאף אם כתב שם מקום הנתינה לבד כשר, ומה שפקפק בדרך הזה אין לנו ליכנס בשביל זה בפרצות דחוקות [לכאור' כוונתו לאופן ד' לכתוב חיים זאב המכונה וואלף דמתקרי פרידנבערג וכל שום וחניכה דאית לי בן יונתן פרידנבערג], וכמב' בסדר הגט שכתב שם מקום הנתינה וכל שום וכו', וכן הסכים בג"פ ושאר אחרונים.

שיטת האבני צדק

לב) גם באבני צדק (אכס"ע סי' א' כב) מ' דיש לכתוב דמתקרי לכינוי המשפחה, שדן ברופא [דאקטער] שכולם קורין לו דאקטער אדלר [כ"מ מתוה"ד] ואומר ששמו מיכל בן חיים הכהן [ע"ל סמ"ט היכן לכתוב הכהן או הלוי

שיטת המהרש"ם

לג) גם המהרש"ם (ח"א סי' פג, וח"ח סוס"י רמב שנתק מהסכמתו לס' אבני זכרון לגר"י הכהן אבד"ק ארזאנאוויץ וגדפס סס בכוה"ס, וסוכא במשמרת שלום סוף ע"נ) דן ברופא - דאקטער שכולם קורין לו בכינוי המשפחה דאקטער "מרגלית", וכן הוא חותם על כתבי הרפואה, ואין מי שקורא לו בשם שניתן לו בשעת מילתו וכמעט אין מי שיודע את שמו העיקרי, ורק אם יעלה לתורה פעם אחת בשנה וגם זה אינו בכל שנה קורין לו בשמו העיקרי.

וכתב המהרש"ם דשם העריסה לא חשיב נשתקע כיון דבילדותו נקרא בשם העצם, וגם עולה לס"ת בשם זה אף שהוא רק פ"א בשנה או שנתים, דדוקא להחזיק שמו בעינן ג' פעמים בתוך שלושים יום, אבל אם כבר הוחזק כדי שלא יהיה נשתקע סגי כשנקרא כן בפרהסיא גם פעם אחת בשנה [וכ"כ המהרש"ם בח"ב סי' קעט ובמפתחות דשם עריסה לא חשיב נשתקע אף אם נקרא כן רק אצל מיעוטא דמיעוטא, וע"ע בגדר נשתקע בקב נקי כלל ל"ד סק"ב, שם אריה ח"ב אבה"ע סי' סב, פרי יצחק ח"ב סי' מ-מב, שד"ח מע' גט סי' מא ועוד, וע"ע בדברי חיים שער התשובות אות קמה-קמה בענין לכתוב דאיתקרי על שם שנקרא בזמן העבר].

ועוד דכיון שידוע שהשם שנקרא בו אינו שמו העצם אלא כינוי משפחה אשר גם אביו ואחיו ובניו נקראים כן, א"כ גם המיעוטא דמיעוטא שנקרא לתורה הוא שמו, או מה שחותם לפעמים בערכאות בשם עצם שנקרא בלשונם כמו מאריץ וגם בני ביתו קורים אותו כן צריך לכתוב שם זה אף אם אינו עולה כלל לס"ת, דהרוב בזה אינו כלום לפי שכולם יודעים שזהו שם משפחה אשר כל משפחתו

קרויים כן ואין היכר מי הוא המגרש, וכ"מ בטיב גיטין (ס"א אות ג סק"כ בשם גליצ'י) בשם עזרת נשים וכ"מ במהרי"ק (שורש פו) וג"פ (סקל"ב) מהמהרח"ש דכשידוע שהשם שנקרא בו אינו רק כינוי לא הוי שם הראשון בכלל נשתקע.

וכ"מ בחיים שאל (ח"א סוס"י לע סקט"ו) מהמקור ברוך (סי"ט) באשה ששמה שמחה ונקראת בפי כל עוזיאלה על שם משפחת אביה יש לכתוב שמחה המכוננת עוזיאלה [ע"ש שהביא ראייה מזה לאשה ששמה רבקה ורובא קרו לה כהנה שהיא בת כהן, דיכתבו רבקה דמתקריא כהנה אף במקום דלא נהיגי לכתוב כהן ולוי, והביא שהפני משה הובא בסוף ג"פ סידר ב' גיטין משום דהיו קורין אותה כהנה], הרי דגם באשה דאינה עולה לס"ת לא מיקרי שם העצם נשתקע היכא שקורין לה בכינוי וכ"ש באיש, ובג"פ (סי' קט סק"ה, וסי' קכ סק"ח) כתב שראה מעשה בירושלים שכתבו שם כינוי המשפחה של המגרש [בסי' קכ סק"ח הביא השם יוסף המכונה לופיס, וכן יוסף פינסו, ומ' שאצל יוסף פינסו כתבו שם המשפחה מיד אחר שם העצם בלי שום לשון ביניהם, אבל בסוסק"פ הנ"ל סכ"ח כתב הג"פ דאין לכתוב כן, אבל באג"מ הנ"ל סל"ח כ' דאין לפוסלו, ובחת"ס הנ"ל סכ"ג כ"כ אחרי שכפלו שם העצם בלשון דמתקרי, וכ"מ מהמהרח"ש הנ"ל סט"ו שדן בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו, ובאהלי שם הנ"ל סכ"ד דייק מזה שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי או המכונה ביניהם].

ומסיק המהרש"ם דאם עולה לס"ת לפעמים בשם משה יש לכתוב משה דמתקרי מרגלית או המכונה הורוויץ, ואם נקרא מב"ב מאריץ אף דבעלמא ב"ב לחוד אינם בכלל פורתא, היינו אם ע"פ רוב נקרא בשם עצם אחר, אבל בנדו"ד דשם מרגלית הוא רק שם

משפחתם אולי כשר בדיעבד כשכתב רק את שם המשפחה, ומסיק וצ"ע.

ובהשמות לח"א הביא המהרש"ם מש"כ הדברי חיים (שער שניו השמות סוף אות יב, ושער התשובות אות שכו) דיכתבו ב' גיטין לאנשים הנקראים רק בשם כינוי המשפחה, ובגט הב' יכתבו שם המשפחה בלשון דמתקרי, ואם הגט ע"י שליח דא"א לעשות ב' גיטין יכתבו גט א' עם שם המשפחה בדמתקרי, ואם לא נקרא כלל בשם יהודית רק בשם המשפחה יכתבו אדלר דמתקרי מיכל, ועצ"ע אם להקדים שם המשפחה לשם יהודית, אבל עכ"פ א"א להשמיט שם המשפחה.

וכתב המהרש"ם: יען שמעתי מפקקים על מש"כ בפנים לכתוב בזמן הזה שם המשפחה ובאמת לא מלבי יצא הדבר הזה, והדבר ברור דמבלעדי שם המשפחה הרי לא נודע לו שם אחר כלל ולא הוי מוכח מתוכו מי הוא המגרש ואיך יוכשר הגט, ואף דהרמב"ן (גיטין יט) כתב דמדאורייתא אין צריך שיהיה מוכח מתוכו בגט כדמוכח בב"ב (קסז); מ"מ מדרבנן הרי בעינן מוכח מתוכו וליכא [בדברי יוסף לגר"י כהן אבה"ע ח"ב בסוה"ס בקר' שמות גיטין כללי השמות פ"א ס"ט כתב דכשבא מעשה כזו לידו לא מלאו ליבו לעשות כדברי המהרש"ם, וע"ל ס"נ דבפנקס שמות של הגר"א העניקין מס' ג' אשכחן שכתב שם משפחה בגט בשם דזימס המכונה בשם המשפחה ריקמן].

והגר"ב רימר שליט"א א"ל ששמע מחמיו הגריש"א וצ"ל לפני כארבעים שנה שהיה אצלו גט שלא ידעו כלל שם אבי המתגרשת ולכן רצה לכתוב שם המשפחה לסימן, ושלח את הגר"ב זולטי לשאול את הגאב"ד מטשעבין אם אפשר לעשות כן,

משפחה, ושם העצם נקרא ג"כ רק על צד המיעוט כשעולה לס"ת, א"כ לגבי מיעוט זה חשוב גם מיעוט קריאת ב"ב ובפרט אם גם חותם כן לפעמים כנהוג שחותמים באות ראשון משם העצם ונקודה מן הצד לרמז שהוא ר"ת, וה"נ לענין המיעוט של ב"ב י"ל דנגד מיעוט שעולה לס"ת גם קריאת ב"ב מיחשב שפיר קריאה, ע"ש שהביא ראייה לזה מהמהרי"ק ותשו' רח"כ (יו"ד סוס"י יט).

ואף שהד"מ כתב מכמה גדולים דבשם משפחה לא שייך לכתוב המכונה כי הוא חינוך ולא כינוי, וא"כ צ"ע בשם מרגלית אולי יש לכתוב וחינוכו מרגלית, מ"מ י"ל דהד"מ מירי רק בזמן הקדום שלא היה נקרא בפי כל בשם המשפחה לבד, אבל בזה"ז מודה [דחשיב כינוי כשנקרא כן בפי כל ואפשר לכתוב המכונה], ולכן יש לכתוב משה המכונה מאריץ ודמתקרי מרגלית.

ובח"ח מסיק המהרש"ם דאין שם העצם בכלל נשתקע שהרי חותם שמו בר"ת של שמו כגון א' מ' קודם כינוי המשפחה [לכאור' צ"ע מה מהני הא דחותם שמו בר"ת א. מ. הא יש עוד הרבה אנשים שחותמים כן וכלל אינו ניכר מהו הר"ת, אלא דהמהרש"ם כ' רק דסגי בהכי שלא יהא חשיב נשתקע שם העצם, והיינו דכיון שאדם ניכר בשמו העצם וכאן שאינו משתמש בשם העצם אלא בשם המשפחה אך חותם גם הר"ת של שם העצם עי"ז ניכר מהו הר"ת שחותם וגם ניכר עי"ז מי החותם], ועוד שידוע לכל שהכינוי הוא שם משפחה ויש לו שם עצם אחר, ועכ"פ אם יכתוב שמו העצם דמתקרי מרגלית או המכונה ראפאפארט דהיינו שם המשפחה כשר וגם לכתחילה יעשה כן, ומציין לחת"ס סי' לב בדברי חיים (שער שניו השמות סוף אות יב ויז) ואבני צדק הג"ל (כל"ט), וע"ש דהנקראים בפי כל בשם

הטשעבינר רב להצניע הדבר ולא לפרסמו אף לרבנים גדולים ויראי ד'.

גם במשפט הכתובה (ח"כעמ'תג) כ' שהיה מעשה באמריקה בגט אשר בשם המגרש היה כתוב רק "מיסטר הרמן" אשר היה נקרא כן בפי כל אפי' אצל אשתו ומ"מ יש אנשים שזוכרים אותו עדיין בשמו הפרטי, והיה מקום עיגון ושעה"ד והכשיר הגאב"ד מטשעבין ע"פ המהרש"ם הנ"ל.

ולכא'ו אין שום ראיה מהמהרש"ם הנ"ל לכה"ג, דהא המהרש"ם מיירי כשכתבו שמו וגם שם משפחתו ולא כשכתבו רק שם משפחתו, ורק בח"ח הנ"ל כ' המהרש"ם דאולי הנקראים בפי כל רק בשם משפחתם כשר בדיעבד כשכתב רק את שם המשפחה אך מסיק וצ"ע, וע"ל מה הדין כשכתבו רק שם המשפחה, ולפי מה שסיפר הגר"ב רימר שליט"א המעשה עם הרב מטשעבין היה בשם אבי המתגרשת ולא במתגרשים עצמן דקיל טפי.

שיטת הגט מסודר

לד) בגט מסודר (עמ' ה סי' יב סל"א חקור דבר סקל"ה) כתב דלפי המהרש"ם אם נקרא בכינוי משפחה לבד משום שאין אחר בעיר מאותה משפחה נעשה הכינוי משפחה אצלו לשם פרטי וכותבין המכונה, אבל אם נקרא בשם משפחה בצירוף שם העצם אז הכינוי משפחה אינו כינוי רק לאיש הזה ואין לכתוב על שם המשפחה המכונה, וכ' שגם הג"פ (סק"פ ו"א) עשה חילוק זה (ול"מ ע"ס), וע"ע לק' (סמ"ז).

עוד כתב הגט מסודר דכל זה דוקא באינו רגיל לעלות לס"ת דאז מוכרחים לכתוב כינוי המשפחה שזהו השם שהכל קורין לו, אבל אם רגיל לעלות לס"ת אז שם עלייתו לס"ת

והראה לו את המהרש"ם הנ"ל ואמר דאפשר לעשות כן [ע"כ סיפר לו הגריש"א, וא"ל הגר"ב שכנראה ידע הגרי"ש מהמהרש"ם אך רצה לשמוע דעתו של הטשעבינער רב אם אפשר לעשות כן הלכה למעשה, ועובדא זו שהיה בשם אבי המתגרשת יותר קל מנדון המהרש"ם שהיה בשם המגרש עצמו, ומ"מ ל"ב אם למעשה עשה כן].

והוסיף הגר"ב רימר שליט"א שמספרים בירושלים בשם אנשים שהיו אז אצל הטשעבינער רב כשבא לפניו השאלה הנ"ל, דהגר"ב זולטי שאל זאת את הטשעבינער רב ברבים לפני כולם ולא ענהו, והמתין הגר"ב זולטי עד שהלכו כל הציבור ואז נענה הטשעבינער רב ואמר להגר"ב זולטי שאלה כזו לא שואלים ברבים, והראה לו את המהרש"ם ושאפשר לסמוך עליו.

אבל באבני חושן (ח"ג עמ' תקכח) כתב הגר"י זילברשטיין שליט"א בשם הגריש"א דצ"ל דמעיקר הדין היה עדיף לחתום גם שם המשפחה שבזה אדם ניכר היום אלא שאין משנים שו"ד בגיטין, ומעשה בגט שהיה ספק איך לכתוב שם הבעל והורה הגריש"א לשנות ולכתוב רק שם המשפחה שכשר בדיעבד כיון שלא היה שום אפשרות אחרת וסמך על המהרש"ם הנ"ל, וסיפר הגר"ב זולטי שכשהיה כזה שאלה בבי"ד בבעל שלא ידעו במדויק שמו הפרטי הלך לשאול את הרב מטשעבין וישב שם הג"ר העניך פאדווה וצ"ל אב"ד דלונדון ושאל זאת בנוכחותו, וקרא לו הטשעבינער רב החדרה וא"ל: ר' בצלאל הרי בסופו של דבר נתיר לך לכתוב שם המשפחה של הבעל בגט אבל מה צריך הג"ר העניך מלונדון לדעת מה אנו עושים כאן בא"י ואת ההיתרים שאנו משתמשים בהם בשעת הדחק ולמה שאלתני בנוכחותו, הרי כמה רצה

עכו"ם שבני משפחתו קורין לו (ע"ע כת"ס אה"ע סי' נח, פרי השדה יו"ד סי' מז, מהרש"ס ח"ג סי' רלג), ואף דא"כ חסר עיקר השם שרוב העולם קורין לו [דהיינו שם המשפחה], מ"מ כיון שיש הרבה אנשים שאינם נקראים כלל בשמותיהם אלא על שם אומנותם או שירותם ואעפ"כ מגרשין נשותיהן בשם שהקרובים קורין להם ה"נ בנדו"ד, או י"ל דכיון דאם כתב רק עיקר השם הגט כשר בדיעבד בגוונא דאי אפשר לכתוב כינוי המשפחה [צ"ב אמאי א"א לכתוב שם המשפחה] הרי זה נחשב כדיעבד וכשר בעיקר השם לבד דהיינו שם העריסה ובשם שהקרובים קורין לו.

ומשיג הגט מסודר על ב' החילוקים של האהלי שם, על החילוק הראשון י"ל דשאני כשקורין לאיש ע"ש אומנותו או שירותו דאין קורין לו כלל באיזה שהוא שם אלא קורין לו במילה שיש לה כוונה וענין כמו שאר תיבות שבלשון, ולכן הקריאה היא אינה מגרעת כח השם שהקרובים קורין אותו בו, אבל כשכל העולם קורין לו בכינוי משפחה הרי זה נהפך אצלו כשם העצם הפרטי, דהא כינוי הוא מילה מיוחדת הבא לסמן רק את האיש הזה וחוץ מזה אין לה שום כוונה וענין, ולכן אם נקרא בפי רוב העולם בשם המשפחה אין השם שהקרובים קורין לו בכלל חניכה שהכל קורין לו.

ועל החילוק השני י"ל דמגליה דבכתבו רק עיקר השם מעריסה אשר כמעט נשתקע דכשר בדיעבד, הלא החי' אנשי שם ובית שלמה (ואנא ע"ס בגט מסודר סק"א ד"ה בתי' חת"ס) כ' דשם שעולה לתורה כשאינו רגיל לעלות בו הוא רק שם טפל ואם כתב רק אותו השם הגט פסול, ואף דבאהלי שם (סוסק"א) חולק עליהם מ"מ אין ראייתו מוכרחת ע"ש, ולכן ודאי יש

עיקר וא"צ לכתוב כינוי המשפחה, ולפ"ז י"ל דמש"כ המהר"ם שיק הנ"ל (סי"ז) דאין לכתוב כינוי משפחה אף בנקרא רק בכינוי משפחה לא פליג על המהרש"ם, דהמהר"ם שיק מיירי בסתם בני אדם שרגילין לעלות לס"ת לכן כ' דאין לכתוב שם המשפחה, אבל המהרש"ם מיירי באיש שאינו רגיל לעלות לס"ת ובזה י"ל דגם המהר"ם שיק מודה דע"כ צריך לכתוב שם המשפחה כדי שיהא מוכח מתוכו.

ולכא' יש להעיר ע"ז [דהמהר"ם שיק איירי במי שרגיל לעלות לס"ת והמהרש"ם איירי ממי שאינו רגיל לעלות לס"ת] דע"ש במהר"ם שיק דקאי על מה שגם בזמננו שנוהגין לקרוא לאנשים בשם המשפחה ואעפ"כ אין כותבין שם המשפחה בגט, ולא מיירי כלל ממי שנקרא רק בשם המשפחה דמזה מיירי המהרש"ם.

וע"ש בגמ"ס (סוס"ק לו) דמסיק דיש לכתוב כינוי משפחה בלשון דמתקרי או המכונה לפי הכללים, ולכן מש"כ המהרש"ם לכתוב ע"ש המשפחה המכונה שכתב משה המכונה מאריך ומכונה הורוויץ היינו משום שעיקר השם היה שם קודש [משה], אבל היכא שעיקר השם הוא לעז כמו ויהלעם אז צריך לכתוב ע"ש המשפחה רוזנברג דמתקרי כמו בלעז אחרי לעז (ע"ש בגמ"ס סי' ח סק"א), וכ"מ שם במהרש"ם שכתב ע"ש משפחה מרגלית היוצא מלשון הקודש לכתוב דמתקרי מרגלית.

שיטת האהלי שם

לה) ומביא הגט מסודר מאהלי שם (כלל סק"א) באחד ששם העריסה כמעט נשתקע, וכל העולם קורין לו בשם המשפחה "גראס", ובני משפחתו קורין לו בכינוי שם עכו"ם, וכ' דיש לכתוב רק שם העריסה ושם

שם משפחה באשה

לו) ולענין אשה שכולם קורין לה רק בשם המשפחה של בעלה ורק בני

משפחתה קורין לה בשם החדש [אין הכוונה לשם משפחת אביה אשר היה שם משפחתה לפני שנישאת כדמוכח מהמשך הדברים] כתב שם בגט מסודר (סוף סל"א) דאין לכתוב רק שם המשפחה אלא יש לכתוב שם המשפחה שיש לה והשם החדש שבני משפחתה קורין לה [והיינו לכא' באופן שבני משפחתה קורין לה כבר בשם משפחה חדשה ולא בשם משפחה שהיה לה עד היום בהיותה תחת בעלה] וכמב' שם בפשוט דבר (סק"ס) דבכה"ג צריך לזהר ביותר לפרסם השמות שכותבין בגט [כל"מ בעו"פ שיחלקו בזה בין איש לאשה, ונפק"מ מכ"ז לנוהגין לכתוב שם המשפחה בכתובה באופן שהכלה היא גרושה, ובפשטות ה"ז תלוי באיזה שם משפחה השתמשה בהיותה גרושה, וכן נפק"מ לענין ילדים אשר הוריהם התגרשו וגדלו אצל האם אשר שינתה שם משפחתה ושל ילדיה ע"ש בעלה השני].

והטעם שאין כותבין לאשה כינוי משפחה

ביאר שם הגט מסודר (תקו"ד סקל"ז) דרך כשמדברים מאיש לפעמים קורין לו בשם המשפחה כאילו היה שמו העצם, דהיינו כמו שקורין לאברהם אברהם קורין למי שנקרא רזונברג רזונברג מבלי שום הוספה, אבל לאשה אין אומרים רזונברג אלא מוסיפים "פרוי" רזונברג או "דיא" רזונברג [גברת רזונברג], דכינוי משפחה לבד בלי שום הוספה הוא כינוי רק לאיש ולא לאשה, וכשקורין לאשה בשם המשפחה קורין לה כן על שם בעלה כמו פרוי ראבינער [הרבנית] דכינוי שייך להעלה והיא נקראת על שמו, וכיון שכוונת בני אדם כשקורין לה בכינוי המשפחה לומר שזה האשה שבעלה

לכתוב כינוי משפחה כמש"כ המהרש"ם דאל"כ אין כאן לא עיקר השם ולא כינוי שהכל קורין בו.

וכתב הגמ"ס דכיון דהאחלי שם חולק על המהרש"ם וגם הגר"י עטלינגר (ע"ש בגמ"ס סק"ח) ס"ל כן, לכן לפני סידור הגט יש לאסוף 'אנשים [חוץ ממסדר הגט] ויפרסמו בפניהם שם העריסה של המגרש והמתגרשת והשם שנקראים מבני משפחתם ועי"ז יחזיקם שוב בשם העריסה ולא יהא בכלל נשתקע, דבכה"ג שמפרסם השם בפני עשרה אין צריך שלושים יום כמב' בשב יעקב (ח"ב סי' ג) הובא באהלי שם כלל א' סקט"ז) וחת"ס (אבה"ע ח"ב סי' ג, וע"ע סי' ז' ד"ה ועלה, וח"ו סי' מא' ד"ה והנה, מלאכת חרש ח"ב חקירה ז' מסקנ"ו, מהרש"ס ח"ב סוס"י רט, וע"ע באר משה אבה"ע סי' יד) דלא כנוב"י (מהדו"ק אבה"ע סי' פו במזון עיר פילנץ או פילץ) דצריך לפרסם בפני עשרה במשך שלושים יום, ע"ש בגמ"ס שהאריך בדין סדר פרסום השמות (וע"ע בענין החזקת שם בט"ג ליקוטי שמות שמות שנשתנה מחמת חולי סק"ו וט"ז, ג"פ סי' קכט סקנ"ג וצ"ג, פ"ת שם סוסק"נ מגט מקושר אות יט סקט"ו, אהלי שם כלל א' סקט"ז, גט מסודר ש"ב סי' ו' סי"א).

ומסיק הגמ"ס דאחרי פרסום השמות אם משמיטים כינוי משפחה נראה דיצאנו ידי חובת ב' השיטות, מ"מ הכותב כינוי משפחה ואינו סומך על פרסום השמות אין מזחיתין אותו כי יש לו על מי לסמוך.

וע"ש בגט מסודר (תקו"ד סקל"ז) דכשעיקר השם נשתקע גם לאחלי שם יש לכתוב כינוי משפחה, ורק אם עיקר השם לא נשתקע אז לפי האחלי שם אין כותבין כינוי משפחה, ולפי המהרש"ם גם בכה"ג כותבין כינוי משפחה ע"ש שהוכיח כן מדברי האחלי שם.

סוף סוף נקרא בשם זה לשם עצמי, ואינו דומה כלל לזמן הקדום דשם המשפחה לא נתהווה מעולם לשם עצמי כיון שדרכם לא היה לקרוא לאנשים בשם המשפחה לחוד כמו האידנא, וכתב שדיבר מזה עם הגה"צ ר' יואל טייטלבוים אב"ד דסאטמאר וג"כ התפלא ע"ז.

וכתב ליישב קצת מנהג העולם דמוכיח מתוכו אין פירושו שיהיה ניכר ונתפרסם בשם זה הנכתב בגט, דהא מעשים בכל יום שכותבין גיטין לאיש ואשה הבאין ממרחקים ואין מי שיכיר אותן בהעיר שנכתב הגט ולא נתפרסם שמם לשום אחד מהעיר (עי' ב"מ ע"ו: ראויה ממעשים בכל יום), וע"כ דמוכח מתוכו פירושו שאחר שיחקרו על הדבר יהיה מוכח שגט זה נכתב לשם איש ואשה זו, וכן נראה מלשון התוס' (גיטין כד: ד"ה בעלי) שכ' דלר"מ בעינן שיהא מוכח מתוך החתימה שנכתב לשם זה האיש ואשה זו וכו', והפירסום שיהא ניכר לכל מי הם אינו עיקר כלל, רק צריכין לכתוב שם כזה בגט שיורה על איש ואשה זו, ואף שלא ניכר ולא נתפרסם כלל שמם בכל העיר מ"מ אם לאחר החקירה יתודע דהשם שנכתב בגט יורה רק על איש ואשה זו ולא נודע לנו כלל איש אחר בשם זה הרי זה חשיב מוכח מתוכו.

וא"כ למנהגנו שכותבין כל הכינויים של הבעל והאשה עם שמות וכינויים של אבותם אף שאינם ניכרים ונתפרסמו לשום אחד במקום הכתיבה, מ"מ כיון שלאחר החקירה יתודע ששמות הללו יורו רק על איש ואשה זו וכמעט מן הנמנע למצוא עוד איש אחר שג"כ יהיה לו שמות וכינויים לו ולאביו וכן עוד אשה עם שמות וכינויים אלו לה ולאביה [ועכ"פ לא החזקו] שפיר חשיב מוכח מתוכו שהגט נכתב רק לשמם ולא לשם אחרים, וכיון דמיקרי

נקרא רוזנברג א"כ אין זה כלל שמה אלא היא רק מסומנת ע"י סימן בקריאת כינוי המשפחה, ולכן קריאה זו אינה מגרעת מהשם שהקרובים קורין לה כמו איש שקורין לו ע"ש אומנותו דאין זה מגרע מהשם שהקרובים קורין לו כיון שהקריאה הוא רק סימן ולא שם בעצם.

אך יש להעיר ע"ז ממה שביאר הקרבן נתנאל (גיטין פ"ט ס' ח סק"ז, ע"ל ס"א ומ"ב) אהא דתנן וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין כתב חניכתו וחניכתה כשר, ופרש"י חניכתו שם לווי של משפחה כולה, דר"ל שהוא ממשפחת רוטין בערג [רוטנברג] והיא ממשפחת ווייל, ולא הזכיר בגט רק שם ראש משפחתו ומשפחתה שכתב מגזע רוטין בערג מגרש אשתו ממשפחת ווייל, הרי דלפרש"י כתבו שם משפחה גם אצל האשה, וצ"ב.

שיטת החלקת יעקב

לז' ובחלקת יעקב (אכה"ע סי' נז, וע"ע בס' קא) כתב דלפי המהרש"ם הג"ל [סל"ג דהרמ"א מיירי רק בזמן הקדום שלא היה נקרא בפ"י כל בשם המשפחה אבל בזמן הזה מודה, ואדרבה אם לא כתבו שם המשפחה הרי זה כאין מוכיח מתוכו ופסול מדאורייתא, ולרמב"ן עכ"פ מדרבנן כיון דאינו ניכר בלא שם המשפחה] צ"ע במדינתנו שכל אחד נקרא על הרוב רק בשם המשפחה ואעפ"כ אין נוהגין לכתוב שם המשפחה, ועוד אמאי לא יהיה שם המשפחה נידון לשם עצמי כיון שהכל קורין אותו בשם זה, מאי שנא מאילו יש למגרש שם קודש ושם עצמי חול דצריכין לכתוב אחר השם קודש גם השם חול כיון שהכל קוראין אותו בשם זה, ומדוע יגרע שם המשפחה במה שגם שאר בני משפחתו נקראים בשם זה, הא

הכהן], ובגט יכתבו חיים בן יעקב "בחינוך גאלדמאן" או "בחניכת גאלדמאן", דחינוך וחניכה הוא על כל המשפחה כמש"כ בד"מ מרש"י (גיטין פז:), וכ"ש אם יכתבו "למשפחת גאלדמאן" שמפורש יותר שהוא כינוי כל המשפחה דכשר.

ואף אם יכתבו "חיים בן יעקב גאלדמאן" ביחד שיש קצת לטעות שנקרא בעצמו בשני שמות "יעקב גאלדמאן" אין הגט פסול דלא שייך לטעות כיון שבאמת הרבה קורין אותו כן ביחד, שם אחד הראשון שהוא שמו ממש, ושם השני בכינוי משפחה כפי הנהוג, ורק כשיכתבו המכונה גאלדמאן שהוא פירוש לשון יחידי שרק הוא נקרא כן ולא כל משפחתו שייך שיבואו לטעות שאינו זה האיש.

וע"ש שלכן אין ליקח כתובות שנדפס בהם המכונה, ובדיעבד שכבר נכתב המכונה בכתובה ובשטרי ממון אין לפוסלם, כי רוב שמות משפחה ניכרין שהם שמות של כל המשפחה ולא שמות של אדם יחידי, ויכירו שקאי על שם המשפחה אף שנכתב המכונה שהוא לשון יחידי וידעו שהכותב לא ידע הלשון בטוב, אבל לכתחילה אין לכתוב כן לא בכתובה ולא בשאר שטרות, ואם כתבו טוב לכתוב אחרת כשהעדים זוכרין המעשה, ולכתחילה טוב יותר לכתוב חיים בן יעקב למשפחת גאלדמאן או בחינוך או בחניכת גאלדמאן, ואם כתבו חיים בן יעקב גאלדמאן א"צ לכתוב אחרת אף קודם החופה דאין לחוש שיטעו אף שאינו לשון מדויק.

אבל מהגט פשוט הנ"ל (סכ"ח) משמע דאין לכתוב שם המשפחה מיד אחרי שם העצם, אבל החת"ס הנ"ל (סכ"ג) כתב כן אחרי שכפלו שם העצם בלשון דמתקרי, וכ"מ

מוכח מתוכו אף בלי שם המשפחה לכן לא נהגו לכתוב כל שם המשפחה.

ואף דכותבין אף כינוי הלוועזין [וא"כ אמאי אין כותבין גם שם הלעז של המשפחה שכבר נעשה לשם עצמין] ומדקדקין לכתוב כל השמות מ"מ בדיעבד כשר כשכותבין עיקר השם ומחסרין כינוי אחד, ואם נכתוב שם המשפחה הרי גם אצל האשה נצטרך לכתוב שם המשפחה של המגרש, ותיכף כשתנשא לאחר ישתנה שם משפחתה לשם אחר ובגט יהיה נכתב שם כינוי אחר [ע"ל סל"ו מש"כ מהגט מסודר], וכיון דהגט כשר בלאו הכי דמקרי מוכח מתוכו לכן מחסרין כינוי אחד שלא לעשות נגד הרמ"א שאין כותבין שם משפחה בגט, וע"ע בתשוה"נ (ח"א סי' תשפכ, ח"ב סי' תנ"ג, ח"ג סי' תנה).

שיטת האגרות משה

לח) ובאגרות משה (אכ"כ ע"ח סי' קעח) כתב דאם יכתבו המכונה על שם כינוי המשפחה [כמש"כ הגט פשוט הנ"ל סכ"ח, ופלא שלא הביא ד' הג"פ] כגון חיים בן יעקב המכונה גאלדמאן יש לפסול אף בכתובה ושטרי ממון, משום שלשון המכונה קאי על כינוי של איש זה בלבד שהוא לשון יחיד ולא על חינוך המשפחה כמבוא בד"מ בשם הרוז"ק לענין גט, וא"כ יאמרו שהוא איש אחר שרק כינוי שלו לבד הוא גאלדמאן ולא שהוא כינוי משפחה [ועיי' בקר' עט סופר לגר"ח טולידנו אב"ד מקנס תק"מ הנדפס בקר' נזר התורה סיון תשס"ז שכ' בכתובה פב"פ הכהן המכונה יהורם, וכ"ה בשם הכלה, וכ"ה בכתובות מפורטוגל המכונה הכהן או המכונה אזולאי, ועיי' ב"ש סי' קכט סקי"ד החילוק בין דמתקרי להמכונה, וע"ל סמ"ט היכן לכתוב תיבת

והיכא ששם העצם הוא בר יוחאי ושם משפחתו מנחם וכתבוהו יחד בלי שום תיבה להיכר ד"מנחם" הוא שם המשפחה [שכתבו בר יוחאי שמעון] יש לעיין האם יש לחוש שיטעו לומר ששניהם הם שם משפחה, או לא כיון דאין לאנשים ב' שמות לשם משפחה, אך עדיין י"ל דאינו ניכר איזה הוא שם העצם ואיזהו שם המשפחה דהא בזה"ז יש שכותבין קודם שם המשפחה ואח"כ שם העצם, ועוד דיש כאלו שיש להם ב' שמות משפחה [ובפרט אצל נשים דהיינו שם משפחה של הבעל ושם משפחה שלפני הנישואין].

שיטת הצמח צדק בגט של חרש

לט) ובצמח צדק (אכה"ע סי' קפד) דן בחרש שאינו שומע ואינו מדבר וכולם קורין לו דסטומער [באדיש, וע"ש שדן לענין גט של חרש שהוא כשוטה], וקצתם יודעים ששמו היה ליב ומועט מן המועט זוכרים דכשהיה ילד היו קורין אותו אברהם ליב, ובתו"ד כתב דיש לכתוב הכינוי דסטומער אף שאינו שם העצם אלא שם המין כיון דכו"ע קורין לו כן ורק אחד בעיר ושנים במשפחה קורין לו בשמו, וכתב דיש לדמותו לכינוי משפחה שכתב הרמ"א שאין כותבין אותו בגט, וכמב' בלבוש הנ"ל (סי"א) כיון שאינו שם המיוחד למגרש שהרי כל משפחתו קרויין כן, וה"ה לענין חרש אשר כל החרשים נקראים כן ואינו שם מיוחד למגרש הזה, מ"מ הרי כתב הג"פ (סק"פ הנ"ל סכ"ח) דלפי הב"י יש לכתוב כינוי משפחה, ואף לדין שאין כותבין כינוי משפחה מ"מ הרי כתב הג"פ (לעיל סי"א) עוד טעם משום דלרוב בני אדם קורין בשם העצם יחד עם הכינוי, וא"כ בחרש אשר כולם קורין לו רק בשם הסטומער הרי ע"י כתיבתו יתפרסם יותר שהוא המגרש כיון שאין רק חרש א' בעיר.

מהמהרה"ש הנ"ל (סט"ו) שדן בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו, ובאהלי שם הנ"ל (סכ"ד) דייק מזה שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי או המכונה ביניהם.

ומ"מ היכא דשם המשפחה הוא גם שם פרטי כמו מנחם או ישראל או לוי או שמעון וכדו' אם יכתבו שם המשפחה אחרי שם העצם בלי שום תיבה להיכר ביניהם יש לחוש שיטעו לומר דהוא חלק משם העצם [כגון יואל מנחם], וצ"ע מה הדין בדיעבד כשכתבו שם המשפחה מבלי להקדים לו תיבה המורה שהוא שם המשפחה [דהא לא שייך בזה הטעם של האג"מ הנ"ל].

וכן בשם משפחה שהוא בלשון בן כמו בן שמעון, בן יעקב, בן חיים, בן ציון, בן פורת, בר יוחאי י"ל דמעכב לכתוב תיבת למשפחת וכיו"ב לפני שם המשפחה כדי שלא יטעו שהוא שמו של הסב דהיינו פלוני בן פלוני בן שמעון, וביעז אברהם (סי' כ) כ' דמי ששם משפחתו בר סימן טוב אין לכתוב שם משפחתו בגט מחמת שיטעו לומר שהוא בן איש ששמו סימן טוב, ואף דמב' ברמ"א (סי' קס"ג, וסי' קכ"ט ס"ז) דאין כותבין בר אלא בן כיון שבר פירושו גם מלשון חוץ משא"כ בן יש לו רק משמעות אחת, מ"מ הפר"ח (סי' קטו) והג"פ (סי' קס"ה, וסי' קכ"ט סק"מ סי') דאין חילוק בין בר לבן, ומש"כ המהרי"ק (טור טו) דאין לכתוב בר ר"ל ב"ר שהוא ר"ת [בן] רבי" כיון שאין כותבין בגט ר"ת או תואר רב [כמש"כ הרמ"א שם ס"ז, ומש"כ הב"י (סוס"י טו) מרבינו ירוחם (תא"ח נכ"ז ח"ב) והלבוש בנוסח כתובה דאירכסא פלונית ב"ר פלוני י"ל דהוא טעות הדפוס], וע"ע באהלי שם (כלל א סק"א) ושער המפקד (נכ"י נוסח הגט).

וכ"כ הג"פ (סי' קכט סק"ח) דאע"ג דאין רגילות להזכיר שם משפחה בגט היינו משום שאין רגילין לקרוא בשם משפחה לבד אלא יחד עם שם העצם, אבל כשקורין לו בשם משפחה לבד צריך לכתבו כיון דזה השם הוא במקום שם העצם, אע"ג די"ל דשם המין והמהות גרע משם המשפחה מ"מ הרי גם גבי בכור כתב הגט פשוט (סקפ"ז) דמצוי אצל הספרדים דבן הבכור הנולד לאב או לאם כו"ע קורין לו בכור אף שיש לו שם העצם שעולה בו לס"ת, וצריך לכתוב כינוי זה בגט ראובן המכונה בכור או דמתקרי בכור, הרי דאף

דבכור הוא שם המין והסוג ויש אלפים בכורים יותר מחרשים עם כל זה צריך לכתבו כיון דכו"ע קורין לו בשם הזה, כ"ש לענין חרש שאינו עולה לתורה וכו"ע קורין לו בשם סטומער דצריך לכתבו בגט, ואינו כינוי לגנאי דהא כ' הב"ש (בשמות אנשים אות ו) דכיניו שאין קורין בו לפניו אין להזכירו, אבל חרש שאינו שומע ואינו מדבר לא שייך בפניו, ועוד דהב"ש מייירי כשבפניו קורין לו בשם העצם ולא כשקורין רק בשם זה ע"ש [בסו"ד שכתב לכללו בכל שום וחניכה], וע"ל (סכ"ז) מש"כ עוד בענין שם לגנאי.

פרק ו. כתבו רק שם המשפחה

מ) והיכא שכתבו בגט רק שם המשפחה יש לעיין האם הגט כשר עכ"פ בדיעבד או במקום עיגון (ע"ל פ"ג), והאם יש חילוק בין היכא שרק המגרש נקרא בשם המשפחה להיכא שיש עוד מבני המשפחה שנקראים בכינוי זה, או בין אם שאר בני המשפחה דרים בעיר הזאת או עכ"פ הם ידועים [בשם זה] לבני העיר, או בין היכא שנקרא בפי כל רק בשם המשפחה להיכא שרק לפעמים נקרא בשם המשפחה.

פירוש חניכתו וחניכתה במשנה ובברייתא

מא) תנן בגיטין (פ:) אם העד חתם איש פלוני עד כשר, בן איש פלוני עד כשר, איש פלוני בן איש פלוני ולא כתב עד כשר, וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין, כתב חניכתו וחניכתה כשר, ופרש"י וכך היו נקיי הדעת נוהגין שלשונן קצרה לא היו חותמין עד אלא פלוני בן פלוני, כתב חניכתו שם לווי של משפחה כולה.

ד"ס וכן) ברי"ד דנקיי הדעת שבירושלים היו כותבין רק איש פלוני בן פלוני [ולא כתבו עד, אלא דתוס' גרסי וכך היו נקיי הדעת שבירושלים כותבין איש פלוני בן פלוני, ורש"י גרס וכך היו עושין].

ובגמ' (פס.) ת"ר חניכת אבות בגיטין עד י' דורות, רשב"א אומר ג' דורות כשר, מכאן ואילך פסול, ופרש"י עד י' דורות הוא חניכה שאם כתבה בגט לא מפסלא למיהוי כשינה שמו ושמה.

אבל תוס' כ' בשם ר"ח ור"ת דגרסי במשנה חניכתו וחניכתה כשר וכך היו נקיי הדעת שבירושלים כותבין פירוש שלא היו כותבין אלא חניכתם [ר"ל דנקיי הדעת קאי אהא דכתב חניכתו וחניכתה ולא אחתימת העדים], אבל חניכת אבות שבגמרא לא איירי בחניכת האישי כדהכא אלא חניכה שהמשפחה נקראת על שמה.

וכ' המהרש"א דמה שפי' תוס' במשנה אהא דנקיי הדעת שבירושלים לא היו כותבין

הרי שרש"י גרס הך דנקיי הדעת לפני חניכתו וקאי על חתימת העדים, וכ"כ תוס' (ס

בגמ' [לרש"י כינוי המשפחה, ולר"ח כינוי שם האיש, הרי דס"ל שרש"י ור"ח נחלקו גם בפ"י חניכה שבבביתא אי קאי על שם המשפחה או על על כינוי האיש עצמו, והק' הצ"צ (אכס"ע סי' קעח) מנליה דרש"י ור"ח נחלקו גם בפירוש חניכה שבבביתא, והא מבואר להדיא בתוס' הנ"ל דרק בפירש חניכתו שבמשנה נחלקו, אבל חניכת אבות שבבביתא גם ר"ח מודה דקאי על כינוי המשפחה.

שיטת הרא"ש והעיטור ורבינו ירוחם

מב) ולפרש"י דחניכה שבמשנה קאי על שם המשפחה וכן חניכה שבבביתא דאף לר"ח קאי על שם המשפחה יש לעיין האם מיירי שכתבו רק שם המשפחה וכלל לא כתבו שם המגרש והמתגרשת, או דילמא דודאי מיירי שכתבו שם המגרש והמתגרשת אלא שהוסיפו גם שם המשפחה.

והרא"ש בתשובה (כלל מה סי' כה) כשדן בגט שלא כתוב בו שם אבי האשה אלא שם כינוי שלו כתב דאין לפוסלו כההיא דתנן בפ' בתרא דגיטין (פז:) כתב חניכתו וחניכתה כשר וכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין, ותנא בגמ' חניכת אבות בגיטין עד י' דורות, פי' אם יש כינוי לאדם וכתבו אחד מזרעו בגט עד עשרה דורות ולא כתב שמו הגט כשר, הרי שפי' דהבביתא מיירי שכלל לא כתבו שמו אלא רק הכינוי [ומש"כ הרא"ש בהשולח הנ"ל סנ"ג דאפי' לכתחילה אין צריך לכתוב עיקר השם קאי לר"ח דחניכה שבמשנה קאי על הכינוי של המגרש עצמו ולא על שם המשפחה].

וכ"מ מד' הטור (סי' קעח) שכתב ואם חניכתו ידוע וניכרת בכל מקום והכל קורין אותו

אלא חניכתם דהיינו שם לווי דגופייהו הרי זה תלוי בב' הגירסאות הנ"ל, דלגי' רש"י במשנה דנקיי הדעת לא קאי על חניכתו א"כ יש לפרש חניכתו וחניכתה שבמשנה כמו בבביתא דהיינו חניכת אבות וכשר רק בדיעבד כמב' בתוס' (לה: ד"ס וסא) דבכל מקום שיש ב' שמות צריך לכתוב שניהם, אבל לגירסת ר"ח ור"ת דוכך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין קאי על חניכתו וחניכתה ומשמע שעושין כן אף לכתחילה ע"כ אין הכוונה בחניכה לחניכת אבות אלא בחניכת גופות דהכיניו דומה לשם גופיה, ולכן אפי' לכתחילה כשר בכינוי כמש"כ התוס' שם לחד תירוצא, וע"ע ביש"ש (פס סי' כה).

והרא"ש (פ"ט סי' ט) כ' על פרש"י דחניכת שם לווי של המשפחה דכן משמע בגמ' חניכת אביו בגיטא עד עשרה דורות, והביא גם שיטת הר"ח ור"ת שפירשו [חניכה במשנה] שם לווי של האיש עצמו או של האשה, וחניכת אבות דגמרא היא חניכה אחרת ולא איירי בשם לווי, ובהשולח כ' הרא"ש (פ"ד סי' ז) והא דאמר כתב חניכתו כשר וכן היו נקיי הדעת שבירושלים עושין [כג' ר"ח דנקיי הדעת קאי על חניכתו] משמע דאפי' לכתחילה אין צריך לכתוב עיקר השם, מיירי בחניכה שמכירין אותו בכל מקום והכל קורין אותו בשם זה, אלא כשהוא חותם בשטר או קורא בתורה קוראין אותו בשם המובהק להכי סגי בשם חניכה לחוד.

הרי דחניכת אבות שבבביתא לכו"ע קאי על כינוי המשפחה, אבל חניכתו שבמשנה נחלקו רש"י ור"ח בפירוש, לרש"י גם במשנה קאי על שם המשפחה, ולר"ח קאי על שם לווי של האיש והאשה.

אבל בקיצור פסקי הרא"ש (פס) אי' כתב חניכתו וחניכתה כשר עד ג' דורות [דאי' בבביתא

מיפסיל, ואח"כ הביא הא דכתב חניכתו וחניכתה כשר ת"ר חניכת אבות בגיטין עד עשרה דורות, רשב"א אומר ג' דורות כשר מכאן ואילך פסול, ומשמע שפירש דחניכת אבות הוא במקום שמו של המגרש, דאי מיירי שכתב חניכתו במקום שם אבי המגרש א"כ אמאי ביותר מג' דורות פסול, הא בריש דבריו כתב העיטור דאין שינוי פוסל בשם אבי המגרש.

וכ"מ מרבינו ירוחם (תולדות אלס וחזק נתיב כד ח"כ דף כו ע"א) שכתב: ועוד פשוט במקום שמו ושמה כתב חניכתו או חניכתה כשר, ואמרי' בגמ' חניכת אבות בגיטין כשר עד ג' דורות מכאן ואילך פסול, ר"ל שלא כתב שמו או שמה אלא חניכת אבות ר"ל שם לווי המשפחה, אם אין עדיין כי אם ג' דורות אב ובנו ובן בנו שלקחו זאת החניכה כשר, ואם יש יותר מג' דורות פסול עד שיכתוב שמו ושמה, פרש"י חניכת המשנה וחניכת הגמ' פירוש אחד כלומר שם לווי משם המשפחה, ור"ת פירש חניכת המשנה שם לווי של האיש עצמו או של האשה עצמה, וחניכת הגמ' מאבותיו, ולפי דברי ר"ת אם כתב שם לווי של עצמו כשר ואפי' שלא כתב שמו, כגון שקורין לכמה אנשים בכינוי שמכנין לו שם והוא שם לווי שלו ואינו חניכת אבותיו הנקרא אלקוניא, [הרי שכ' להדיא דרש"י ור"ת נחלקו רק בפי' חניכה שבמשנה ולא בחניכת אבות שבברייתא דלא כפסקי הרא"ש הנ"ל].

וכ"כ הקרבן נתנאל (ס"ס ק"י) דחניכה שפירושו שם המשפחה ר"ל דלא הזכיר בגט רק שם ראש משפחתו ומשפחתה, שכתב מגזע רוטין בערג [רוטנברג] מגרש אשתו ממשפחת ווייל דהגט כשר, וכמב' במרדכי מהראב"י דמיירי שנתן לה הגט בפני עדי מסירה, דאל"כ

בה אלא כשחותם בשטר או קורא בספר קורין אותו בשם המובהק אז סגי בחניכה לחוד אפי' לכתחילה, וכן בחניכת שם המשפחה סגי, ודוקא עד שלשה דורות אבל מכאן ואילך לא, הרי שכ' דסגי בחניכת המשפחה לענין שם המגרש עצמו [במקום שמו ולא לענין שם אבי המגרש], ומ"מ כ' במכתב מאליהו (פ"ד רס"י י) דרק בדיעבד כשר בכתבו שם המשפחה, ולכן תמה הקרבן נתנאל (פ"ט סק"י) מהו "וכן" שכתב הטור דסגי בחניכת שם המשפחה, והא שם המשפחה אינו כשר אלא בדיעבד.

גם הבי' (פ"ט סק"א) מיקל בכתבו רק שם חניכת משפחה לבד, אך הק' אמאי אחר ג' דורות או י' דורות אין כותבין החניכה, אדרבא הא משמע דכל שהוחזקו דורות הרבה להיות נקראים באותה חניכה חשיבא טפי, ולכן פי' הבי' דמיירי שלא הוזכרו שמותיהן כמב' במרדכי (ס"י פ"ג) מהראב"י (ס"י תתקל"ט) דהא דמפרשי רבוותא דכתב חניכתו וחניכתה היינו אע"פ שלא הוזכרו שמותיהם כי אם ראש המשפחה של שניהם וע"כ מיירי בעדי מסירה, דאל"כ אין אנו יודעים מי מהמשפחה גירש הואיל ולא הזכיר שמותם, דהשתא כיון שכתב רק שם ראש המשפחה אם הוא עדיין תוך ג' דורות מוכחא מילתא דבן אותו ראש המשפחה הוא, אבל אם הוא מרוחק יותר מג' דורות תו ליכא הוכחה דבן אותו ראש המשפחה הוא, וע"ע בג"פ (ס"י קט"ס ק"י), הרי דגם הבי' פירש הא דחניכתו דמיירי כשלא כתבו שמו ושמה אלא רק שם המשפחה.

ובמכתב מאליהו (פ"ד ס"י י) הוכיח כן גם מהעיטור (מאמרו בשמות צעליס דף כה). שכ' אהא דתנן ומודים חכמים לר"מ בשינה שמו ושמה ושם עירו ושם עירה שהולד ממזר, אבי האיש והאשה לא חזינן דצריך הלכך לא

כתב מג' דורות ולמעלה הרי הוא כשינוי השם ופסול.

הרי שהריא"ז פירש הא דחניכתו דמיירי שכתבו שמו ושמה בגט אלא שבמקום לכתוב בן פלוני כתבו חניכת גדול המשפחה, והחידוש הוא דשם האב לא מעכב או דכה"ג לא חשיב שינוי השם (עי' אהלי עץ כלל א סק"ה), ומשמע דהיכא דלא כתבו כלל שם האיש והאשה הגט פסול אף אם כתבו חניכת המשפחה.

ובצ"צ (אכ"ע ס' קעמ) כתב דגם מתשו' הרשב"א (החלקות ס' ריא) המובא בב"י (ס' קעט סוס"א, ויע' להאריך בזה טובא ואי"ה עוד חול"מ) דבכתבו רק בן פלוני ובת פלוני ולא כתבו שם המגרש דהגט אינו כשר משום דשמו ושמה בעינן וחניכה דקא אמרינן היינו דקרי ליה אינשי באותה חניכה מוכח לכא' דס"ל כהריא"ז דחניכת אבות היינו שכתבו שם המגרש והמתגרשת, דהא אם לא כתבו כלל שם המגרש בגט ס"ל לרשב"א דפסול.

והחזו"א (ס' נד סק"א) דייק מרש"י (פח. ד"ה עד) דס"ל כהריא"ז, שרש"י פירש הא דאי' בברייתא עד י' דורות הוא חניכה שאם כתבה בגט לא מפסלא למיהוי "כשינה" שמו ושמה, ואי מיירי שלא כתבו כלל שמו ושמה הו"ל לרש"י לפרש דלא מפסלא משום חיסור שמו ושמה, אלא ע"כ דמיירי שכתבו שמו ושמה ואשמועינן דאינו פסול משום שינוי השם.

והטעם דשם המשפחה לא מהני כתב החזו"א דהוא משום דכל בני המשפחה נקראים כן ולא ידעינן מי מהם הוא המגרש, ומ"מ בכתבו רק שם המשפחה מ' בחזו"א דהוי כמו שכתבו סימן במקום שם המגרש [כמו ארוך וגו'] וה"ז תלוי במחלוקת בכתב סימן ולא שמו ושמה אם הגט כשר או לא.

אין אנו יודעין מי מהשפחה גירש כיון שלא הזכיר שמותם.

ולכא' צ"ב [דהא לא קיי"ל כהראבי"ה וא"כ] מה מהני שם המשפחה במקום שמו ושמה הא כיון דודאי איכא עוד אנשים במשפחה שנקראים בחניכה זו דהא זה שם לווי של כל בני המשפחה, א"כ איך נדע מחניכה זו מי מבני המשפחה הם המגרשים, דהא מה"ט קיי"ל דבעינן שמו ושמה כדי לידע מי הוא המגרש והמתגרשת, וכן הק' במכתב מאלהיו (ספ).

ואף דגם בשם העצם של המגרש י"ל דאיכא עוד אנשים שנקראים בשם כזה מ"מ לא דמי לשם המשפחה שכל מטרתה היא לכלול את כל בני המשפחה בשם אחד משא"כ שם העצם מהותו לסמן את האדם באופן פרטי, ואה"נ עיר שיש בה שני יוסף בן שמעון דלא מינכר מי המגרש ע"ל (פ"ה) דיש לעשות סימן מי המגרש, וכשא"א לעשות סימן כתב הנוב"י כינוי המשפחה לסימן.

ובחזו"א (ס' נד סק"א) העיר על הב"י הנ"ל דאזיל לפי הראבי"ה דגם בלא כתבו שמות המתגרשים הגט כשר ע"י עדי מסירה דהא לא קיי"ל כראבי"ה, וא"כ א"א לפרש דחניכת אבות מיירי שלא כתב שמו ושמה וכשר משום דאיכא עדי מסירה.

שיטת הריא"ז והרשב"א

מג' ובשלטי גיבורים (גיטין יז: מה"ר אלת ה טובא ע"ס בגט פשוט) הביא מהריא"ז שפירש כתב חניכת אבות כשבא לכתוב פלוני בן פלוני לא כתב שם אביו אלא חניכת זקנו שהיה גדול המשפחה ובני המשפחה נקראים על שמו כשר ובלבד שיכתוב שם המגרש ושם המתגרשת, ואין כותבין חניכות אלא עד ג' דורות, ואם

כשר דהא אין כאן שום שם או סימן מי המגרש, ומ"מ אינו דומה לחניכת עצמו כיון דחניכת המשפחה הוא שם כולל ולא שם עצם לאדם פרטי ואצטריך לאשמעינן דגם כה"ג חשיב כשמו ושמה.

נמצא דאף הראשונים הנ"ל שהכשירו בכתבו רק שם המשפחה איירי דוקא באופן שרק המגרש נקרא בחניכה זו, אבל אם יש עוד מבני המשפחה שנקראים בחניכה זו כסתמא דשם המשפחה אשר כל בני המשפחה נקראים על שמה וכמו שמצוי בזמננו הרי זה פסול לכו"ע.

בני בנים כבנים

מד (ולפי הריא"ז דהבירייתא מיירי שכתבו שמו וגם כינוי חניכת אבות יש לעיין באיזה לשון כתבוהו, האם כתבו שם המגרש וחניכת זקינו כגון דוד בן עובד [שם זקינו] כמו לבן בן נחור (ויאל כט ט) או מפיבושת בן שאול (ס"ב יט), או שכתבוהו בלשון נכד כגון דוד נכד עובד.

ובצ"צ (אכס"ע ס' קעח) כתב דלכאור' מוכרח שכתבו בן ולא נכד, דאם כתבו נכד פשיטא דכשר, וגם אין שום טעם לפסול למעלה מג' דורות כיון דאין כאן שום שינוי דהא זה אמת שהוא נכדו של עובד, ואי משום שדילג שם אבי המגרש הא אין זה ענין לשינוי השם, ועוד דהא ר"פ (ס' קכט ס"ט) מקילים בלא כתבו שם אביו כלל, אלא ע"כ שכתבו בן ולכן פסול למעלה מג' דורות דהו"ל שינוי השם, אבל עד דור שלישי כשר כשכתב בן על שם זקינו.

ובמכתב מאלהו (פ"ד סס"י כח) רצה להוכיח מהריא"ז דאם כתב שם אבי אביו במקום שם אביו כגון ששם זקינו היה דן וכתבו

וכן דייק החזו"א מתשו' הרשב"א הנ"ל שפירש חניכה דקרו ליה אינשי באותה חניכה הנהוג היום "ושקורין אותה לבד באותה חניכה ולא אחרת עמה" דבכי הא מינכר לאיזו מגרש כדעת ר"ת שכתב דבעינן שיהא ניכר מתוך הגט אי זו מגרש אבל בת פלוני אינה ניכרת באותה שם, הרי דדוקא היכא שרק המגרש נקרא בחניכה זו הגט כשר וחשיב שם משום דבכה"ג הרי זה מסמן את המגרש באופן פרטי, וכמש"כ הטיב גיטין (פ"ג מ"ט מעזי סק"ח) מהדמש"א דכשאינו ידוע שם העריסה כותבים מעזי וקליין אף שאינו אלא על שם צורת גופה [אך יש לעיין אם זה משום דמהני סימן במקום שמו, או משום דכה"ג חשיב ככתב שמו כיון שזה מסמן את האדם באופן פרטי].

והנה יש לעיין אם הריא"ז חולק על דין זה של הרשב"א דהיכא שרק המגרש נקרא בחניכה זו של המשפחה הגט פסול כל שלא כתבו בו גם שם העצם של המגרש, או דבכה"ג שרק המגרש נקרא בחניכה זו של המשפחה גם הריא"ז מודה לרשב"א דחשיב ככתבו שמו והגט כשר אף אם לא כתבו שם העצם של המגרש, והא דס"ל לריא"ז דלא מהני חניכת אבות בלי שמו ושמה היינו משום דהדרך הוא דגם שאר בני המשפחה נקראים בחניכה זו וממילא אינו מסמן את המגרש באופן פרטי ולכן לא חשיב ככתבו שמו.

ואם נאמר דבכה"ג גם הריא"ז מודה לרשב"א דהגט כשר אולי יש ליישב קו' המכתב מאלהו על שי' הרא"ש הנ"ל (סמ"ב, די"ל דגם הרא"ש שהכשיר בכתבו רק חניכת המשפחה בלי שמו ושמה מיירי כשרק המגרש נקרא בחניכה זו ולא שאר בני משפחתו, אבל היכא שגם המגרש אינו נקרא בחניכה זו או שגם שאר בני המשפחה נקראים בחניכה זו אין הגט

בלשון אחר], דאף דבתורה בני בנים כבנים וא"כ כשכתבו שם הסב במקום שם האב בלשון בן בלשון תורה כתוב כאן אמת, מ"מ בלשון בני אדם אין קוראים לנכד בלשון בן על שם הסב ויאמרו דלא זה הוא, אך ע"ש בג"פ (סקי"א) דמשמע מסו"ד התורה"ד דבדיעבד הגט כשר שכתב ואי הוה כה"ג שפיר דמי כמו שהבאתי ראייה כבר מן המקראות, לכן בן נחור, ומפיכוש בן שאול, ולכא"צ ע"ע אמאי לא הביא התורה"ד ראייה מהגמ' הנ"ל דחניכת אבות.

ותי' הצ"צ (ספ) דהתורה"ד ס"ל דבחניכת אבות לא כתבו בן פלוני אלא כתבו כפי החניכה שהיה מכנה עצמו כגון זלמן הזרחי דאז אף שכתבו הזרחי אין כאן שינוי השם, אבל כשכתבו עליו שהוא בן פלוני ואינו בנו אלא נכדו י"ל דהרי זה בכלל שינה שם אביו, לכן לא מצא המהרא"י ראייה אלא מהפסוקים הנ"ל.

וביש"ש (גיטין פ"ט ס' טו) כ' מהג"ה דליקוטי גיטין דהיכא דראובן אבי המגרש של שמעון נעשה עובד כוכבים יכתבו שמעון נין יעקב (עיי' ב"ש ס' קכט סקי"א ול"ב איך לכתוב בגט שאבי המגרש מומר, וע"ש בבאה"ט סק"ט ופ"ת סקי"ג), ואם כתב בן יעקב אף שלא כתבו נין יעקב הגט כשר מדתניא חניכת אבות עד ג' דורות, ואי איירי בדכתב נין פשיטא דכשר, וגם הא דתנן חניכת אבות ר"ל ששם המשפחה זבילוני וזה נינו וכתבו ראובן הזבילוני, וכ"מ שמפרשים שם שהוא יחוס המשפחה, דזבילוני לבד לא הוי ניכר, הרי דברי"ד כ' הליקוטי גיטין דאם כתבו שם זקינו בלשון בן פלוני הגט כשר והביא ראייה מחניכת אבות, אבל אח"כ דחה הראיה מחניכת אבות משום די"ל דהתם מיירי שכתבו רק שם החניכה.

בן דן הגט כשר, אך דחה זאת משום דהריא"ז מיירי באופן שכל בני המשפחה נקראים על שמו, אבל היכא דאין נקראים על שמו י"ל דלא מהני [ולפ"ז אולי י"ל דהא דמ' בריא"ז דלא מהני מה שכתבו חניכת המשפחה אם לא כתבו גם שמו ושמה היינו משום דאיירי באופן שכל בני המשפחה נקראים כן, אבל היכא שכתבו רק שם זקינו ורק המגרש נקרא על שמו אולי הגט כשר אף לריא"ז].

והיכא שכתבו בשם המתגרשת שם זקנה [אבי אביה] והיה לוי כגון בת זאב הלוי כ' הצ"צ (ספ) דאף לפי הדחיה של המכתב מאליהו מ"מ כה"ג דמי לנדון הריא"ז כיון דמה שאביה לוי הוא מפני שאביו [זקנה של המתגרשת] היה לוי, ואף נקבה נקראת על שם שבט לוי לענין פדיון הבן כמב' בשו"ע (יו"ד ס' ט"ז ס"ח), א"כ הרי זה כמו שאר בני המשפחה שנקראים על שמו דלא גרע מה שנקרא לתורה הלוי משאר כינוי.

ובתורה"ד (פ"כ סוס"י קפ"ד) ביאר מש"כ בתשו' הרא"ש (וכלל ז' ס' יב, עיי' בשו"ע ס' קכט ס"י, ובג"פ סקמ"ג) בכתב יוסף בן שמואל דלא בא להחליף שם אביו אלא שמואל היה שמו של אבי אביו או אבי אמו ואף דבני בנים הרי הם כבנים [עיי' ב"ר צד ו דבנות בנים כבנים, ובני בנות אינן כבנים] אפ"ה פסול מפני הטעות, והב"ח (שם ס"ז הוצא בתולד עמ"ס ס' א) כ' דמה"ת הגט כשר ורק מדרבנן הגט פסול משום דהרואה יאמר דאחר מגרשה [והיינו מש"כ התורה"ד דפסול מפני הטעות].

אבל בסוס"י קלח כ' התורה"ד (הוצא בב"י ס' קכט מחו"ס י) דאפשר דתשו' הרא"ש שהמגרש כ' יוסף בן שמואל לא בא להחליף שם אביו אלא כך היה שם אבי אביו [ע"ש בתורה"ד

שם אבי המגרש כשנשחמד

מה) עוד כתב היש"ש (פ"ד ס' כ"א) מהמהרי"ב בשם המהר"י מרבורק לענין משומד דאף דלתורה יקראוהו אחר שם זקינו כמו בר בר חנה מ"מ בגט יש לכתוב שם היהדות וכל שום וחניכה, ואם כתבו שם אבי אביו בדיעבד הוי גט כדאשכחן גבי רבה בר בר חנא, וכן יראה מלשון חכמי אושטרייך שהשיבו אבל בגט "יש" לכתוב שם היהדות, ולא כתבו אבל בגט "צריך" לכתוב שם היהדות.

אבל הטור (ס' קכ"ט) כ' מהרא"ש בתשובה (כלל י"ז ס' י"ב) על א' ששמו יוסף בן שמעון ואביו נשחמד והבן לא רצה להזכיר שם אביו בגט וכתב יוסף בן שמואל שהגט פסול שהרואה אומר אחר מגרשה כי שם בעלה יוסף בן שמעון וכתבו יוסף בן שמואל, ומסתמא איירי בכה"ג ששמואל היה אבי אמו או אבי אביו, דאם לא כן איך בא לשמואל, ואי משום דדמי קצת לשם אביו בהתחלתו א"כ הו"ל למקרי שמעי' דיותר קרוב לשמעון ודומה לו בשלש אותיות, וכ"מ במהרא"י (ח"ב ס' קפ"ד) דשמואל היה אבי אביו ומשום דבני בנינים כבנים קרא שמו כך ואפילו הכי הגט פסול מפני הטעות.

והיש"ש כ' שעין בתשו' הרא"ש וראה שהרא"ש לא פסלו אלא ששלחו לו שחכמים התירו מעשה כזה, וע"ז כתב הרא"ש ותמה אני על המתירין נהי דיכול לשנות שמו ולקרות לו שם אחר כדאמרין (ר"ט טו: ע"כ בגמ' ס' ג') דברים מבטלין הגזירה וי"א אף שינוי השם כמו שמצינו גבי אברהם ושרה, אבל שם אביו האין יכול לשנות, וכיון שהרא"ש רק תמה על המכשירין אבל אינו חולק להדיא עליהם דברי המכשירים עיקר, כי אינו משנה שמו כלל אלא שקאי על אבי אביו, והרי ראוי היא שיקרא את עצמו כך לספר תורה אלא שבגיטין

וכתב הצ"צ די"ל דגם התורה"ד מפרש הברייטא דחניכת אבות כהדחיה של הליקוטי גיטין דמיירי שכתבו ראובן הזבילוני דזה ודאי כשר, ולכן אין משם ראייה דבכתבו בן על שם זקינו דהגט כשר, וכ"מ בקרבן נתנאל הנ"ל (סמ"ב) שפירש דמיירי שכתבו מגזע רוטנבורג מגזע ווייל ולא פ' שכתבו בן, נמצא דאין ראייה מהא דחניכת אבות דבכתבו בן על שם זקינו כמו לבן בן נחור דהגט כשר.

וכן הוכיח היש"ש (גיטין פ"ד ס' כ"א) מתשובות ישנות בשם רש"י (תש"ן כס"י ס' ר"ה) במעשה שבא לידו באחד שהיה שמו יוסף בן יעקב ושינה שם אביו וכתב יוסף בן שמואל לפי שאביו נשחמד, והשיב רש"י מאחר שהחזיק עצמו בשם יוסף בן שמואל והעלה שם אביו כך לפי דבריו הוי מוחזק שמו במדינה כך, ומתקנת רבן גמליאל (ל"ה) שנהג לכתוב בגיטין פלוני בן פלוני וכל שום דאית לי ולאבהתי הרי הגט כשר, שלא מצינו שהצריכו חכמים לחקור אחר עדים לחזק שמו ושם אביו אלא על פי עצמו והרי הוא מוחזק, אך כל זה כשנישאת וכדי שלא להוציא לעז, הא בלא"ה היה מסכים להכריח הרשע עד שיתן לה גט אחר, אבל עתה אין השבון בדבר ונסמוך על הדין כדת משה וישראל שהגט כשר.

קרי דרש"י הכשיר הגט בדיעבד כשכתבו שם זקינו במקום שם אביו, ואף דשם היה כבר אחרי נישאת דאפי' אם הגט פסול לא תצא כמ"ש"כ הרמב"ם (פ"י מגירוסין ס"ט) מ"מ מהא דרש"י לא כתב לא תצא אלא שהגט כשר משמע דא"צ גט אחר, וכ"מ מהא דכתב רש"י דאם לא נישאת היה מסכים לכופו ליתן גט אחר דמשמע דגם אז אינו אלא לרווחא דמילתא.

כתבו בן על שם זקינו או חניכה

מו) ולדינא אם כתבו שם הסב במקום שם האב בלשון בן כתב הב"ש (סי' קכט סק"ט) דפסול כמש"כ הרא"ש והטור, דאף דבני בנים כבנים מ"מ סתמא לא משמע כן ופסול בגט, אבל המהרש"ל והט"ז (סקט"ו) מכשירים במקום עיגון.

והמהרש"ם (ח"ג סי' לא במפתחות) הביא מהט"ז (או"ח רס"י קל"ט) דבשם אבי אביו כשר, ובשם אבי אמו פסול, וכמב' שם בפמ"ג דלפי הט"ז דיקראו לשתוקי לתורה בשם אבי אביו [צ"ב] הא לא ידוע כלל מי אביו רק מי אמו, ודוחק לומר דקאי ע"ש אבי אמו, ואולי הוא שתוקי מחמת שלא יודעים איזה מבניו של הסב הוא אביו של המגרש [היינו משום דגם אם יכתבו כן בגט ה"ז כשר, אבל בנהר שלום (ס) חולק על הט"ז ופוסל בגט אף בשם אבי אביו, וכ"כ המהר"י באסן, ומש"כ הרשב"א (ח"א סי' אקנ"ט) לענין הודאה בשטר מתנה דלא קרי אינשי לאבי אביהן אבא סתמא אלא אבא רבא אין מזה ראייה לפסול בגט, די"ל דאינו בכלל שינוי השם ובפרט שכותב גם שמו של זקינו ואף הרשב"א מודה שקורין אותו בשם אבי אביו כאלו הוא אביו, וכמו שפרש"י (יטרויחא, כהנא דק"ט) מהספרי דהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא, ובתוספתא (עלויות פ"ב) אי' כתב לשם אבי אביו כשר, וע"ע בג"פ (סי' קכט סקנ"ה הובא בפ"ט סקט"ט).

והחת"ם (אכ"ע ח"ב סי' טז) הוכיח דפסול בכתב בן פלוני על שם הסב מהא דאי' בגמ' דבתי יב"ש ישלשו ולא אמרו שייכתבו רק בן שם הסב בלי שם בן פלוני האב, אבל העין יצחק (ח"ב אכ"ע סי' טו) הכשיר עפ"י הכלל [שכ' בכ"מ] דכל דבר שאינו מעכב בגט ואם לא כתבו כלל הגט כשר הרי זה כשר גם אם כתבו

צריך לברר יותר, אבל בדיעבד למה לא נכשיר כהאי גוונא, ומסיק היש"ש שאם היה מעשה בא לידו היה מכשיר בדיעבד אף אם לא ניתן הגט היכא דאיכא למיחש לעיגונא.

וכ' היש"ש דכ"ז דווקא כשלא קראו אותו כן לתורה, אבל אם גם לתורה הוא נקרא בשם אבי אביו וחיותם כך בשטרות אפשר דגם הרא"ש מודה דכשר שהרי הוחזק בזה והוי שמו ממש, ואף שכתב הרא"ש שאין יכול לשנות שם אביו י"ל דאינו משנה שמו אלא שקורא את עצמו בשם אבי אביו.

ובצ"צ (ספ) דחה הראייה שהביא מהרי"ב מרבה בר בר חנה דשאני התם שכתבו בר בר [ע"ל סל"ט לענין לכתוב "בר" בגט] דהיינו בן של בנו של חנה, ומגלן כשכתבו רבה בן חנה [זקינו] דכשר, ולכן לא מצא התרוה"ד ראייה להכשיר בכתבו שם זקינו רק מלבן בן נחור ומפיבושת בן שאול, ואף דבסי' קפד נראה שחזר בו המהר"א וס"ל דאף דאינו פסול מה"ת כשכתבו שם זקינו כיון דנמצא כן בפסוק אין זה שינוי גמור מ"מ אין מזה שום ראייה שלא יהיה פסול מדרבנן דלשון תורה לחוד ולשון בני אדם לחוד, וכיון דבלשון בני אדם אין כאן שם אביו הגט פסול, דבגט בעינן שיהיה מבואר יפה כמב' בב"י (סי' קכח) מהרשב"א שאין אנו משתמשים בשמות גיטין אלא בשם הנחתם הראשונה.

גם הראייה של התרוה"ד מלבן בן נחור ומפיבושת בן שאול כ' הצ"צ דיש לדחות, דע"ש במפרשים שנקרא על שם זקינו מפני שהיה גדול המשפחה כמו שאול שהיה מלך ישראל, וכן י"ל [וריא] גבי אברהם שאמר אחותי בת אבי שפרש"י דקאי על תרח שהיה אבי אביה, ועוד פרש"י שם דכדי לאמת דבריו השיבם כן ע"ש.

מסנהדרין (יע): בני יעקב ויוסף, יעקב ילד, יוסף כלכל, לפיכך נקראו גם על שמו, אך ע"ש במהרי"א (סי' קט) דאחרי שדן באריכות בד' הרא"ש והמהרש"ל הנ"ל מסיק דצריך גט אחר, וע"ל (סע"ג) מש"כ עוד מענין הכתיבה אצל בן מאומץ דהיכא שלא ידוע שם אביו האמיתי יש נוהגין לכתוב בן פלוני שגידלו או בן פלוני המאמצו כמב' באג"מ (אב"ע ח"ד סי' כו סק"ב, ובקו' השמות של) ועוד ואכ"מ.

ומסיק המהרש"ם (סס במפתחות) דהיכא שצירפו שם אביו יחד עם שם אבי אביו י"ל דפסול אף למהרש"ל שהכשיר רק כשכתבו שם אבי אביו לבד, ומביא ירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) שמק' על רשב"ל דגוים אין להם יוחסין והא כתיב (מ"ב כ יב, יסעיה לט א) ביום ההוא שלח מרודך בלאדן בן בלאדן, ומת' ע"י שכיבד זקינו זכה להתייחס, וכ' בשירי קרבן בשם י"מ דשמו היה מרודך בלבד, ושם אביו ואבי אביו היה בלאדן, ונצטרף שם אביו ואבי אביו עם שמו ונקרא מרודך בלאדן בן בלאדן, ואף דמרש"י ביבמות (סב. ד"ה בלאדן) לא משמע כן [שכ' בלאדן בן בלאדן אלמא בנים מיקרון מ"מ בסנהדרין (ל. ד"ה הוה) פרש"י דנקרא שם אביו עליה מרודך בלאדן, דאי לא הוי כתוב אלא מרודך בן בלאדן לא הוה מתקרי עליה שמה דאבוה דהכי כתבי כולהו אינשי פב"פ, להכי כתיב מרודך בלאדן, וביפה עינים (סנהדרין סס) כ' דמרש"י ביבמות מ' דשמו היה מרודך ושם אביו היה בלאדן בן בלאדן וצירף שמו לשם אביו, וזהו תי' הירושלמי שכיבד לזקינו שהזכיר גם שמו וא"צ לדחוק הפ"מ.

וכתב המהרש"ם דאף שצירף שמו לשם אביו ונקרא בשניהם יחד מ"מ אין מזה ראייה להכשיר בגט שכתבו כן בסתם אף שנמצא כן לפעמים, ומ"מ היכא שנקרא כן בפי כל

בשינוי כל שאפשר אף בדוחק לפרש את השינוי כהאמת, וכיון דמה"ת בני בנים כבנים סגי בהכי כשכתב בן פלוני על שם הסב שלא יחשב כשינוי הפוסל, וע"ע ביד אהרן (סי' סו הגה"ע אות מז) מש"כ מהבית דוד (אב"ע סי' מ), ומשמרת שלום (רסי' קכט), ואבני האפוד (סי' סו פי' הכתובה אות ג).

וע"ש במהרש"ם שדן בגט שכתבו בשם המגרש ירחמיאל בן אברהם שמשון הלוי ובאמת שם אבי המגרש הוא אברהם ושם אביו של אברהם הוא שמשון, אלא שאברהם נקרא בפי כל "אברהם שמשונס" וע"י זה נסבב הטעות שכתבו בגט אברהם שמשון, והמהרש"ם דן להקל בשעה"ד עפ"י התשו' הרא"ש הנ"ל דשינה שם האב פסול משום לעז שיאמרו הרואים שאין זה בעלה, וכיון שנקרא בפי כל "אברהם שמשונס" יכירו הרואים כי הוא המגרש ויתלו הטעות בסופר וליכא לעז, וע"ש שמחלק בין אם כבר נקרא הגט ללא נקרא.

וכע"ז דן בתועפות ראם (מהגר"מ טו"כ"ס אב"ע סי' סח) בגט שכתבו משה לייב בן אלי' צבי דמתקרי אלי' (עיי' תרו"ד סי' רלג, וב"ש ש"א אליהו, ט"ב גיטין ש"א אליהו סקל"א ול"ב, חת"ס אב"ע ח"ב סי' כה, דב"ח אב"ע ח"ב סי' קכג, גט מסודר שער ו סי' יד, דברי יליב אב"ע סי' קח), ונתוודע ששמו אלי' לבד אלא דשם אבי אביו הוא הירש ולכן קראוהו "אלי' הירשילס", ומזה בא הטעות לכתוב אלי' צבי ע"ש.

ובמפתחות (סס) הביא המהרש"ם מתשובת במהרי"א (אב"ע סי' קח) שדן בגט שבמקום שם אבי האשה כתבו שם אביה חורגתה שהיתה נקראת על שמו לפי שהוא גידלה, וצידד להכשיר הגט במקום עיגון והביא

הזרחי [בלי תיבת בן וכמש"כ הק"נ שכתבו מגזע רוטנבורג] שהוא החניכה של המשפחה, והא דאין כותבין כן אחר ג' דורות [דמה"ט פי' הב"י כהמרדכי דמיירי שלא הזכירו כלל שמותיהן] י"ל כמכתב מאלהו (ט"ד סי' ט) שהוכיח מהריא"ז והתרוה"ד דבלא כתבו שם אביו רק שמו דפסול, ואעפ"כ ס"ל דחניכת אבות הוא במקום שם אביו, ולכן רק עד ג' דורות החניכה הוא במקום שם אביו, אבל למעלה מזה הו"ל כלא כתב שם אביו כלל דהגט פסול.

אלא דמלשון הריא"ז שכתב כשבא לכתוב פלוני בן פלוני לא כתב שם אביו אלא חניכת זקינו משמע ששינה רק משם אביו לחניכת זקינו אבל כתב תיבת בן, ומ"מ עדיין אין מזה ראייה להיכא שכתבו שם העצם של זקינו בלשון בן כגון בן שמואל דכשר, דשאני חניכה שענינה שם המשפחה כולה ולכן כשכותב בן אצל חניכה מובן לכל שאינו ממש בנו של פלוני כי אם בן מאותה משפחה כמו ר"י בן מיגש וכיו"ב, אבל כשכותב שם העצם של אבי אביו וכותב אצלו בן כמו לבן בן נחור י"ל דהוי בכלל שינוי השם דנראה כמו שהוא בנו ממש, נמצא דאין ראייה מהריא"ז להקל בכתבו בן על שם זקינו.

ולפי זה גם לפי הרא"ש דהביריתא מיירי שכתבו רק שם החניכה אין ראייה מהביריתא להיכא שכתבו בן על שם זקינו דהגט כשר, וכ"מ מהתרוה"ד שלא הביא ראייה מביריתא זו, ולכן אין לסמוך על הליקוטי גיטין שהביא המהרש"ל שנשען על ביריתא דחניכת אבות נגד גדולי הראשונים שלא פירשו כן הביריתא, ואף שכתב הב"ח מהתרוה"ד דפסול רק מדרבנן מ"מ אין לסמוך בזה על היש"ש

"אברהם שמשונס" י"ל דליכא לעז דכל השומע ירגיש שבטעות נכתב כן, וע"ש שמחלק לדינא בין אם עדיין לא נקרא הגט לבין אם כבר נקרא הגט.

ומש"כ המהרש"ם דכמו שיש בנים שנקראים על שם אביהם ה"נ יש בנים אשר לכתחילה מצרפים שם אביהם לשמם ע"י בג"פ (ס"ס קס"ג) שכ' דמי שנקרא שם טוב [שם כמו שם בן נח, טוב כמו הגואל של רות] אם יכתבו שם דמתקרי טוב פסול, וכן אם נקרא משעת לידה ראובן שמעון ויכתבו ראובן דמתקרי שמעון פסול, ויש משפחות שאין להם כינוי אלא שם האב הוא להם לכינוי ע"י שמצרפין שמו לשם האב, כגון המהרש"ש דשמו היה "חיים שבת", ובנו היה נקרא "משה חיים", בכה"ג נמי יכתוב ראובן שמעון, ואם יכתוב ראובן דמתקרי שמעון פסול [ר"ל דאצל בן המהרש"ש יש לכתוב משה חיים ולא משה דמתקרי חיים אף דחיים הוא כינוי, ואם יכתוב בן ה"ז פסול], וע"ע בשד"ח (מע' גט סי' ז סקכ"ד).

ורש"י (גיטין פז. ד"ה שניס) כתב דבארץ יון היו העדים חותמין הפוך ממנהגנו, דאם חתם יוסף בן שמעון ידוע ששמו של העד הוא שמעון בנו של יוסף, ומש"כ יוסף בן שמעון ר"ל יוסף שבנו הוא שמעון (עיי' תשכ"ז ח"ג ענין ט"א בפ' הכותב אני שמעון בנו למח וכו').

והצ"צ מסיק דבמקום עיגון אפשר לכאור' לסמוך ע"ד המקילים היינו ריא"ז [שמודה בנדון של הצ"צ כיון שנקראת ע"ש אבי אביה הלוי] ומהר"י ברונא וליקוטי גיטין ומהרש"ל שהובאו גם בב"ש וט"ז (סי' קכט), וע"ש עוד לענין בת פלוני בשם אבי אביה דאולי הוי שינוי השם ממש.

אבל אח"כ כתב הצ"צ דיש לפרש דברי הריא"ז כהדחיה שכ' הליקוטי גיטין שכתב ראובן

וע"ע נז"ע חו"מ סי' מט ס"א) שפוסל בכתבו רק שם טפל, וכ"מ באהלי שם (כלל סקנ"א ד"ה ועוד) דאם כתבו רק שם המשפחה אשר גם שאר בני המשפחה נקראים כן אין להכשיר הגט אפי' בדיעבד כיון שאין כאן לא עיקר השם ולא חניכה מפורסמת וחסר בשמו ושמה.

והיינו לכאור' אף אם שאר בני המשפחה אינם דרים בעיר הזאת אבל ידועים הם לבני העיר דתו אינו שם פרטי לאיש הזה, אבל אם אינם ידועים לאנשי המקום או שאינם ידועים שגם הם נקראים בחניכה זו א"כ י"ל דבמקום זה שפיר חשיב כשם פרטי כיון דלידיעתם רק איש זה נקרא בחניכה זו של המשפחה אף שבמקו"א יש עוד אנשים הנקראים בחניכה זו וכמ"ש"כ לעיל (ס"ל, וע"ע נסל"צ ו"ד) מהאורי וישעי.

והיכא ששם המשפחה של המגרש הוא שם מפורסם לעוד משפחות כגון משפחת ווייס או פרידמן וכיו"ב אבל אין למגרש עוד קרובים בעירו הנקראים בשם המשפחה זולתו אולי בכה"ג חשיב כשמו העצם כיון שזה מסמנו באופן פרטי כיון ששאר האנשים הנקראים בשם הזה אינן ממשפחתו הרי זה דומה לשם ראובן דחשיב שם העצם באופן פרטי אף כשיש עוד הרבה אנשים בעיר הנקראים ראובן.

אבל במשפט וצדקה ביעקב (ח"א סי' מח) גבה ממון בשטר שהיה כתוב בו "בוזי הכהן" אף שלא היה כתוב בשטר שם העצם "יעקב בוזי" דהא כ' המחבר (סי' קנט ס"ב) דאם כתבו שם הטפל ולא כ' אח"כ וכל שום דאית ליה [שמראה שזהו עיקר שמו] הגט כשר, ושם המשפחה לא גרע משם טפל דכשר כל שלא כ' אח"כ וכל שום דאית ליה, ולפי מ"ש"כ לעיל צ"ל דאיירי שלא היה מקום לטעות באיש אחר

שמיקל נגד התורה"ד ושיטתו המחמירים כיון דשינה שמו ושמה חמור טובא משאר פסולי דרבנן שבגיטין, דהא המשנה (פ.) דשינה שמו ושמה שם עירו ושם עירה תצא מזה ומזה מיירי בפסול דרבנן כמב' בתוס' ושא"ר והולד ממזר מה שאין בשאר פסולי דרבנן.

ועוד ראי' להחמיר ממש"כ השלטי גיבורים (פ"א זורק) מהירא"ז דאם שם אביו רב טוביה וכ' בן טוביה חוששין לשינוי השם, ובג"פ (סי' קנט סקל"ג) כתב דהיינו במקום שנהגו לכתוב בגיטין חכם ורב (ע"פ נז"ע ס"א), והשינוי משם אביו לאבי אביו לא עדיף משינוי שבין רב טוביה לטוביה, [וע"ש מסקנת הצ"צ שכתת יתנו לה הגט מהשליח אך לא יתירוה לינשא עד שיתן לה גט שני, וע"ש סדר השליחות ונתינת הגט השני ע"י השליח לקבלה ואח"כ ע"י השליח להולכה משום דהוי גט של מומר וגם משום שהגט נשלח ע"י הדואר].

כתבו רק שם המשפחה בגט

מז) והנה מה שמבואר באחרונים הנ"ל (פ"ה) דיש לכתוב שם המשפחה בגט בשני יוסף בן שמעון לא מיירי שכתבו רק שם המשפחה אלא מיירי שכתבו גם שמו ושמה, ואף היכא שהמגרש נקרא תמיד רק בשם המשפחה ובעינין שיהא מוכח מתוכו כמב' במהרש"ם הנ"ל (סל"ג) מ"מ לא כ' המהרש"ם שיכתבו רק שם המשפחה, ורק בח"ח כתב המהרש"ם דאותם הנקראים בפי כל בשם משפחתם כשר בדיעבד כשכתב רק את שם המשפחה, ומסיק וצ"ע.

והיכא שרק לפעמים נקרא בשם המשפחה כיון שאינו מעכב לכתוב שם המשפחה כיון שאינו אלא שם טפל א"כ י"ל דפסול כשכתבו שם המשפחה לפי הב"ש (סי' קנט סק"ג,

בשם זה, אך ע"ש דלא העיר מדברי הפוסקים הנ"ל דאם כתבו רק שם המשפחה הגט פסול.

שם דייק מד' שכתבו יחד שם העצם והכינוי בלי דמתקרי או המכונה ביניהם.

כתיבת שם המשפחה אחרי שם המגרש

אבל האג"מ (ע"ל סל"ח) כתבו אחרי שם אבי המגרש, ומהמהרש"ם הנ"ל (סל"ג) לכאן' אין ראייה דהא לא מיירי מתרי יב"ש אלא במי שכולם קורים לו רק בשם המשפחה ואז ודאי דיש לכתוב שם המשפחה בשם המגרש.

מח) והיכא שכותבים שם המשפחה לסימן כגון בשני יוסף בן שמעון יש לעיין האם כותבין שם המשפחה אחרי שם העצם של המגרש לפני שכתבו בן פלוני כיון שבא לסמן מי הוא המגרש, או דיכתבוהו אחרי שם האב [כשגם אביו נקרא בשם משפחה זו אך אינו בא לסימן להפסיק בין שם המגרש לשם אביו כנ"ל סכ"ה במגרש ששמו אברהם ושם אביו ציון], וע"ל בדברי הפוסקים שחלק מהם כתבוהו אחרי שם העצם של המגרש לפני שכתבו בן פלוני וחלק כתבוהו אחרי שם האב, ויש לעיין אם זה מעכב וכן אם יש לדייק דין זה מדברי הפוסקים הנ"ל דאולי לא נחתי לדקדק בזה.

ומסתבר ד[בתרי יב"ש] גם אם כתבו שם המשפחה אחרי שם האב דמהני דלא גרע משילוש, אלא דהיכא שהאב אינו ניכר בפי כל בשם משפחה זו ורק הבן [כגון שהוא רופא וכמבו' במהרש"ם הנ"ל] אז י"ל דצריך לכתוב שם המשפחה דוקא אחרי שם המגרש ולא אחרי שם האב דהא האב אינו ניכר בשם משפחתו [וצ"ע בשני יוסף בן שמעון וכתבו סימן בשם אבי המגרש ולא בשם המגרש אם מהני או דבעי' היכר דוקא בשם המגרש עצמו, עיי' חזו"א סי' צא סק"ד].

ע"ל (סכ"ג) דבחת"ס מבואר דבתרי יב"ש יכתבו יוסף דמתקרי יוסף קאץ בן שמעון, ומ' שכ' שם המשפחה אחרי שם העצם של המגרש, אך י"ל דשאני התם דשם יוסף כמעט נשתקע והיה צריך לכתוב שם המשפחה על שם המגרש כיון שבשם זה היה ניכר מי המגרש.

ושם משפחה שהוא ר"ת כגון כ"ץ שפי' כהן צדק מסתבר דאין לכתוב כהן צדק דהא אינו נקרא כן אף שזהו הר"ת של השם משפחה מ"מ יש לכתבו באופן שנקרא דהיינו כץ [או כ"ץ, אך אין כותבין ר"ת בגט, וצ"ע אם המגרש חותם כן שמו אם יש לכתוב כן, ובעצי בשמים סי' נ כ' מהאג"מ במי שנקרא JONAS BENEDICT אבל נקרא וחותר J.B. או בשם J.U. דיכתבו הנקרא דזי יו או דזי בי, וכמבו' באג"מ אבה"ע ח"א סי' קלב שנהג לכתוב דז ולא דזש, אבל י"א לכתוב דזש, עיי' גט מסודר סי' טז סי"ב, ש"ז סי' יז סי"ב, מלמד להועיל ח"ג סי' מא, כתבי מהרי"א העניקין ח"א ע' 162 כללים בשמות גיטין סקי"ג, וח"ב סי' פו עמ' קמז], וע"ל (סל"ח) מש"כ בזה.

וכ"מ מהמראה יחזקאל הנ"ל (סל"ח) שכתב שם המשפחה אחרי שם המגרש [אך ע"ש דמיירי לענין מומר], וכ"מ מהמהרח"ש הנ"ל (סכ"ו) שדן בגט שכתבו בשם אבי האשה גוי"א בת שלמה טרנטה במקום טרנטו, הרי שכ' שם המשפחה אחרי שם האב [ואולי אצל שם האשה שאני, וע"ע בס"י מש"כ מהמכתב מאליהו דבשם אבי המגרש והמתגרשת לכו"ע אין כותבין כינוי משפחה], וע"ל (סכ"ד) דבאהלי

פקפוק אף שיהיה בקושי ואין זה שעה"ד, ומ' דבשעה"ד מכשירו כהברכה"מ הנ"ל, וע"ע בשד"ח (מע' גט סי' ס סק"י) מש"כ בזה.

והא דמבואר ברמ"א הנ"ל דאם כותבין דמתקרי יש לכתוב הכהן אחרי השם של דמתקרי [בין ל"א שכותבין הכהן אצל המגורש, ובין לדין שכותבין הכהן אחר שם האב] כ' הפ"ת (סס) בשם מים חיים וישוע"י וט"ג (ליקו"ס סקכ"ה) ומהרש"ם (בהסכמה לס' מחה"ש, ונכדמ"ח נדפס על הכ"ס סי' קכט סק"ד) דהיינו דוקא אם עולה לס"ת בשם של הדמתקרי דאז נמצא שנקרא עם שם זה יחד עם תיבת הכהן, אבל אם אינו עולה לס"ת בשם של הדמתקרי אלא רק נקרא כן בפי כל [בלי תיבת הכהן] אז יש לכתוב הכהן לפני דמתקרי, וע"ש בשד"ח (סק"ג) במי שנקרא מאיר מיכל וכן חותם ועולה לס"ת והוא לוי ונקרא בפי כל אלטר דיש לכתוב מאיר מיכל הלוי דמתקרי אלטר דהא אינו נקרא אלטר הלוי [ואם כותבין המכונה ודאי יש לכתוב הכהן לפני המכונה מה"ט], וע"ע בפ"ת (סדג"ד סקכ"ד) בי"א (אבה"ע מהדו"ט סי' לג) חי' אנשי שם (סי' קעב) מהרש"ם (ח"ט סי' קפו) מנח"י (ח"ד סי' סה, וח"ח סי' קלד).

ובדיעבד אם כתבו הכהן לפני השם השני של דמתקרי [אף כשעולה לס"ת עם השם של דמתקרי יחד עם תיבת הכהן] כ' המהר"ם בברכה"מ (סס סק"י) דאם כבר ניתן הגט או שקשה לכתוב גט אחר ה"ז כשר, וכ"מ במחה"ש (סס כ"ג סק"ד) ובמהרש"ם [שם] בהסכמה סקט"ז דלא כחי' אנשי שם סי' קעב דיכתבו הכהן לפני תיבת דמתקרי, ולענין אם כתבו הכהן אחר המכונה עיי' בערוה"ש (סי' קכט סק"ד) ובי"א (סס ד"ה ואלתאן עלה) דכשר בדיעבד.

עוד כ' הבי"ש (סס) דאין כותבין כהן אצל שם המגורש אלא רק אצל שם אביו (וכ"מ בסדה"ג

כתיבת הכהן או הלוי כשכותבין גם שם משפחה (מט) **והיכא** שהמגורש כהן או לוי ואיכא ב' יב"ש ולכן כותבים שם המשפחה יש לעיין האם יכתבו הכהן או הלוי לפני שם המשפחה או אחריה, דאי' ברמ"א (סי' קכט ס"ז, עי' חזו"א סי' נד סק"ח) שכותבין פלוני בן פלוני הכהן או הלוי, ואם יש להם כינוי כותבין אח"כ הכינוי [אבל אם יש ב' שמות שכותבין על אחד דמתקרי כותבין אחר כך כהן או לוי], וכ' הבי"ש (סק"ד) דר"ל דאם יש לאביו כינוי כותבין אח"כ כגון בן שלמה הכהן המכונה זלמן, דאם יכתוב הכהן לבסוף אחר הכינוי [המכונה זלמן הכהן] יאמרו שרק הכינוי שלו הוא כהן אבל באמת אינו כהן וא"כ איש אחר המגורש [כ"ה בסדה"ג למהר"י מינץ סקמ"ב] דיכתבו יודא בן משה הכהן המכונה ליברמן, ולא יודא בן משה המכונה ליברמן הכהן דאז משמע דהכינוי הוא כך דהוי כהן אבל איהו אינו כהן], אבל בדמתקרי אין לחוש דיאמרו דמתקרי כך דהא באמת מתקרי כך [ובנשאל דוד אבה"ע סי' לד כ' דכשכותבין דמתקרי כותבין הכהן לבסוף אחרי דמתקרי, וע"ע מחה"ש סי' קכט ס"ז, ונחלת שבעה סי' מז ש"נ טויבא].

ובדיעבד אם כתבו הכהן או הלוי אחר הכינוי כתב המהר"ם בברכת המים (סדג"ר סי' כד סק"י) דאם עדיין לא ניתן הגט ויש אפשרות לכתוב גט אחר בקל יכתבו אחר, ואם לאו הגט כשר, וכ"מ בסדה"ג למהר"י מינץ (סי' מז) ומהרי"ו (סי' ק' בהגה) ויש"ש (גיטין פ"ד סי' יח) וטיב גיטין (על סדה"ג סוסקל"ג) ופ"ת (סק"ג), אבל במים חיים (סי' נא הובא גס בפ"ת) כ' דפסול אף בדיעבד (וע"ע בחי' אנשי שם סי' קז), וכ"מ בצ"צ (סי' קפו) משום דהוי כלא כתב כלל הכהן ואולי גרע טפי דהוי ככתב שאינו כהן, ועוד דיאמרו דכהן הוא חלק מהכינוי [וע"ש שכ' דלכן צריכה גט אחר בלי

שלא כתבו שם אביו, ואם כתבו שם האם וגם כתבו לאבהתי צ"ע אם הגט כשר בדיעבד, דלענין גר או שתוקי אם כתבו לאבהתי נחלקו הפוסקים (ע"ל ס"ג) אם הגט כשר בדיעבד, וצ"ע.

ובעיונו יו"ט (ס' קנז) כתב דלגבי חלל אין קפידא מלכתוב פלוני בן פלוני הכהן די"ל דתיבת הכהן קאי רק על שם האב, אבל בשדה יצחק (ס' ב) מפקפק בזה.

ומהא דאומרים (בחנוכה בעל הנסים) מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי הוכיח החיד"א בכסא רחמים (פ"כ ה"ח) דחשמונאי הוא שם משפחה או שם מקום ולכן יש לאמרו בחיריק [תחת האל"ף] כמש"כ הפר"ח, דאם חשמונאי הוא עוד שם של יוחנן וצ"ל בפתח תחת הנו"ן] הו"ל להזכיר כהן גדול בסוף ולומר מתתיהו בן יוחנן חשמונאי כהן גדול.

וכ"מ בפמ"ג (א"ר ס' תרפב) דמה שהקדימו תואר כהן גדול לכינוי חשמונאי כי עיקר השם יוחנן, וכיו"ב בגיטין, והתם יש טעם בדבר, והיינו כד' הרמ"א והב"ש הנ"ל דאם יכתוב הכהן אחרי הכינוי יאמרו שהוא רק כינוי שלו אבל באמת אינו כהן ולכן יש לכתוב הכהן לפני הכינוי, ובשד"ח (ס"ס ס"ד) מציין לתשב"ץ (ח"ג ס"ו קל"ה) שדן אם בענין כהני בית שני וכ' שלא מצא שהיו אז כהנים גדולים, ומתתיה בן יוחנן כהן גדול הנזכר בעל הנסים אולי תואר כהן גדול הוא ליוחנן אביו ע"ש.

ולכתחילה יש לכתוב הכהן או הלוי [עם אות ה"א] שמברר יותר שבא לתואר הייחס ולא לשם עצם (עי' קרני ראש אבה"ע ס' ג, יט"ל עכ"ל ח"ב אבה"ע ס' ג), ובדיעבד אם כתבו כהן או לוי כ' הג"פ (שם סק"ה הובא בפ"ה שם סקט"ו) והמהרש"ם (ח"ד ס' ל"ה, וע"ע נח"ל ח"ב עמ' 276) והשד"ח (מע' גט ס' ב סק"א) דכשר, אבל באהלי שם (כלל א

סק"ד, מ"ס חיים ס' ג, וט"ז מהדו"ת אבה"ע ס' קכג, שכו"י ח"ג ס"ס י"קלג), ובדיעבד אם כתבו כהן אצל המגרש וגם אצל האב כ' השד"ח (מע' גט ס' ב סק"ד) דכשר [וע"ש דבג"פ סק"ו מ' ד"א דאף לכתחילה יכתבו כן, וע"ש בשד"ח שכן המנהג בקושטא ובאיזמיר].

ואם כתבו הכהן רק אחרי שם המגרש נסתפק בזה הג"פ (ס"ס סק"ו) כיון דאולי אף לכתחילה יש לכתוב כן [וכ"כ בהלק"ט בקו' לגיטין ס' כו משום דאם יכתבו הכהן אחר שם האב יש לחוש שהבן חלל, אבל כשכותב הכהן אחר שם הבן מוכרח שהאב כהן, וכ"כ מוהר"א מוטאל הובא שם בשד"ח סק"ט, וע"ע בהג' חת"ס בשו"ע אבה"ע ס' קכט וחז"מ ס' מט מש"כ על הרמב"ן בראשית י כא עה"פ אחי יפת הגדול] או לא מחמת שיטעו לומר שהוא לכינוי למגרש, ומשמע דבדיעבד כשר (וע"ש בשד"ח סק"ט).

והיכא שהמגרש הוא בן מאומץ שאין ידוע כלל שם אביו האמיתי דיש שכותבין בן פלוני שגידלו כנ"ל (סנ"ח וע"ג) אבל ידוע שהוא כהן ואביו שגידלו אינו כהן לכאור' פשוט דיש לכתוב הכהן אצל שם המגרש דהיינו פלוני הכהן בן פלוני שגידלו, [ואולי אף כשאביו המגדלו הוא ג"כ כהן יש לכתוב הכהן אחרי שם המגרש ולא אחרי שם האב שגידלו כדי שלא יטעו שהבן כהן מחמת אביו שגידלו].

והיכא שכתבו שם אמו מחמת שלא היה ידוע שם אביו [או היה ספק שתוקי או אביו ספק גוי, עיי' גט פשוט ס' קא סקנ"א, ותקו"ס בסו"ס פעמוני זהב אות קצב, ולעיל סכ"ג] לכאור' ג"כ צריך לכתוב הכהן אחרי שם המגרש ולא אחרי שם האם, וע"ל (ס"ג) דבכה"ג אין לכתוב תיבת לאבהתי כמב' בג"פ (ס' קט סקט"ו) לענין גר או שתוקי דאין כותבין לאבהתי כיון

ואם כתבו כהן לפני שם המגרש כגון הכהן יהודה בן פלוני כתב במי השילוח (ע' לו:). דיש לצדד דכשר, ואף אם כ' שם המשפחה לפני שם המגרש כגון הצרפתי לוי מצדד שם דכשר, וכדמצינו בתרגום עה"פ דמשק אליעזר שבא מדמשק, הרי שכתוב שם העיר לפני שם הפרטי, ומסיק וצריך להתיישב בדבר.

אך אם שם המשפחה הוא גם שם פרטי כגון מנחם או שמעון י"ל דפסול אם הקדימו לשם העצם, דגרע מכתבו לוי במקום הלוי דיש מכשירין דהכא ודאי יטעו לומר שהוא חלק משם העצם, ורק כשכתבו הלוי י"ל דכשר דניכר שבא לומר דהוא ממשפחת לוי, או אם כתבו כהן אליעזר בן פלוני י"ל דכשר כיון דכהן אינו שם עצם, וכן אם כתבו לוי בשם המגרש ובשם אביו אולי לשד"ח הנ"ל יש להכשיר דניכר דאינו חלק משם העצם כיון דאין בן ואב בשם אחד.

וצ"ע לפי המי השילוח הנ"ל אם יש להכשיר גם היכא שכתבו שם המשפחה או הכהן [או כהן] או הלוי לפני שם אבי המגרש, או דכה"ג גרע טפי, אבל אם כתבו רק לוי לפני שם אביו ודאי פסול וכנ"ל כיון שיש לטעות שהוא חלק משם העצם, ועצ"ע בכ"ז.

המנהג למעשה בזמן הזה

ג) והנה בזמננו מצוי ושכיח טובא בעיירות גדולות ב' יוסף בן שמעון [ולפעמים במשולשין הם שוין] ול"מ מי שיכתוב שם המשפחה בגט לסימן מי הוא המגרש [לפעמים אף שם משפחתם שוה ולא מהני לסימן], וכן ל"מ מי שראה כזה גט, וצ"ע אמאי אין עושין כן וכמו שתמהו בזה הפוסקים הנ"ל, ובפשטות היינו משום דאין משנין בגיטין ממה שנהגו מקדמת דנא מדור דור, בפרט דאם נעשה כן

סק"ג) ושולחן המערכת (פ"א אות כ סק"א, וע"ש בנח"ל ומזכרת משה סי' קג עמ' תלג) וגט מסודר (פ"א סי' כ סק"א) ס"ל דאם כתבו לוי במקום הלוי פסול אף בדיעבד כיון שלוי הוא גם שם עצם.

אבל בחלקת יואב (ח"ב סי' עב) פסל בכתבו כהן בלי ה"א כיון דאי' בב"ק (קטו.) רב כהן והיינו דהוא שם העצם ולא בא כדי לייחסו, וכ"מ בחכם צבי (סוסי"ל) דבלי ה"א הרי זה מורה דהוא שם עצם שלו [וע"ש בחלקת יואב שכ' דאף שעכשיו אין קורין לאדם כהן בשם העצם מ"מ אינו מכשיר הגט מאחר שאינו מקום עיגון שאפשר בגט אחר, ומ' דבמקום עיגון היה מיקל מחמת סברא זו דעכשיו אין קורין כן, ולפ"ז לענין הלוי וכ' לוי דקורין כן גם עכשיו לשם העצם ה"ז פסול אף בדיעבד], וע"ע במנח"א (ח"ד סי' עז).

אלא דאם כתבו "לוי" [בלי ה"א] בין אצל המגרש ובין אצל אבי המגרש כ' השד"ח (סס סק"ד) דלכו"ע כשר כיון דאין רגילות שיהא לבן ולאב שם אחד אלא כשמת אביו בעודו ברחם אמו ואז קוראים לו בשם אביו ממש, וממילא ניכר שאינו מכלל שם העצם אלא בא לומר שהם לוויים, ואף המוסיפים שם כשמת האב צעיר וכיו"ב מ"מ מוסיפים אותו על כל השמות של האב ואין נותנים לבן רק חלק משם האב.

ואם אבי המגרש מומר כ' בגט מסודר (פ"א סי' ג ס"ג סק"ג) דכותבין הכהן או הלוי אצל שם המגרש ולא אצל שם אבי המגרש, אבל אם המגרש וגם אביו מומרים כותבין הכהן או הלוי אצל שם אביו כיון דאין ריוח אם יכתבוהו אחר שם המגרש, ואם אבי המתגרשת כהן או לוי והוא מומר כותבין הכהן או הלוי אצל שמו כיון שא"א בענין אחר.

המשפחה, וע"ל סכ"ב שכן עשה הנורב"י הלכה למעשה בי"ח אדר ב' תקנ"ה בתרי יב"ש, וע"ל פ"ה עו"פ שכ' לעשות כן, וכן מש"כ בסל"ג מהגריש"א זצ"ל, אך כזה נוסח בכתיבת שם המשפחה שכתב הגרי"א הענקין ל"מ בפוסקים הנ"ל].

אך כבר כתבנו דאין נוהגין כן, ואולי משום דבדיעבד כשר אף בתרי יב"ש שגירשו זה שלא בפני זה מכמה צירופים כמב' בחזו"א (סי' לא סקט"ו) דהא לפי הר"ן והריטב"א והטור סגי שיכירו שזה בעלה ושיגרש תיכף בפניהן, ועוד דהרמ"א כ' מהמהרי"ו דבזהו המגרש סגי, ובגיטין שלנו הא בי"ד נותנין לה שטר ראייה, ועוד דבמגרש בפני בי"ד אפשר דליאת להך תקנה, וע"ש שאם הודיעו ליב"ש השני סגי בהכי, ואם אין שמותן מכוונות בשם אחד סגי אף לכתחילה, וכן בשילשו, זהו מעיקר הדין והשאר משום מנהג, עוד כ' החזו"א (סס סקט"ג) דלדידן שקורעין הגט ובי"ד נותנים לאשה שטר ראייה שהיא מגורשת י"ל דלא איכפת לן במה שאין חבירו בשעת גירושין ע"ש, וכ"מ בתשוה"נ (ח"ג סי' תנ"ה) ועו"פ דכיון שהיום אין מגרשין אלא בפני בי"ד אשר הם מזהים שאלו הם המתגרשים באופן שאין חשש להחלפת השמות, ונותנים אח"כ לאשה כתב מבי"ד שהיא מגורשת אשר כתוב בה כל פרטיה [שמה ושם משפחתה ותעודת זהות וכדו'] תו אין שום חשש כשאין כותבין שם המשפחה בגט.

באופן קבוע שפיר יש לחוש לחששות שנזכרו בפוסקים הנ"ל אמאי לא תיקנו לכתבו שם המשפחה בגט [ורק כשצריך לעשות כן לעיתים רחוקות י"ל שיעיינו בזה טובא מחמת דאינו דבר המצוי ולא יבואו לידי טעות].

ובתשובות איברא (מהגרי"א הענקין ח"צ סי' פו אות ג עמ' קנח) דן בגט של גר שאין כותבין שם אביו אם יכתבו שם משפחתו, וכתב דבעלמא שם האב הוא סימן להכיר מי הוא המגרש, ואף שיש מכשירין בלי שם אביו היינו כשע"י שם המקום ניכר מי המגרש, דבזמנא היו כותבין שם מקום הלידה והדירה, אבל בזה"ז שכותבים שם מקום העמידה א"כ י"ל דשם אביו הוא חלק משם המגרש כיון שע"ז ניכר מי המגרש, וכיון דבב' יב"ש צריך לכתוב סימן, ובה"ז הסימן היותר ניכר הוא שם המשפחה, ואין זה סותר למה שלא נהגו לכתוב שם המשפחה בדבר שאינו מצוי לא שייך מנהג.

וע"ש דכיון דבמדינה זו [אמריקה] משתמשים עם שם המשפחה כמו שם העצם עדיפא משם המשפחה של דורות הקודמים, ומשום חשש דקדוק הכתיבה אם יכתבו המכונה בשם המשפחה אין בזה שום חשש, וגם מה שמוסיפים אילו התיבות לצורך אין בזה חשש ע"ש, וכ"ה בפנקס שמות שלו (מס' ג') בשם דזימס המכונה בשם המשפחה ריקמן [ע"ל סט"ו שהגט פשוט ראה גט בירושלים עם שם



הנאון רבי שלמה זילברשטיין זצ"ל
 רב דחסידי גור, בני ברק*

בדין שתי הלחם – שתהא חדשה לכל המנחות (רמב"ם תמידין ומוספין פ"ח ה"ב)

יביא מנחות משום דגבי שתי הלחם כתיב מנחה חדשה שתהא חדשה לכל המנחות. כלומר דאסור להקריב שום מנחת דגן בין משעורים או חיטים מהתבואה חדשה קודם לשתי הלחם, אלא דהעומר היה מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש.

ויש להסתפק אם האיסור דאסור להקריב מנחה מהתבואה החדשה משום איסור חדש נגעו בה, דהיינו כמו שאסור לאכול מהתבואה החדשה קודם הקרבת העומר, כמו כן אסור להקריב שום מנחה מהתבואה החדשה קודם להקרבת שתי הלחם, ומה שהעומר מתיר החדש, היינו רק להדיוט אבל לגבוה נשאר איסור חדש במקומו, ואסור להקריב לגבוה מהחדש לפני שתי הלחם כמו שאסור באכילה להדיוט קודם לעומר, וא"כ שתי הלחם הוי ממש דין מתיר איסור, כמו שאר מתירין דמתירין איסור.

או דנאמר דאיסור חדש כבר ירד מהתבואה ע"י הקרבת העומר, אלא דהתורה אמרה דשתי הלחם תהיה 'מנחה חדשה', והיינו שיש דין במנחות דשתי הלחם צריך להיות הראשון למנחות הבאות מן החדש ואסור להקריב שום מנחה קודם להקרבת שתי הלחם, ולפי"ז שתי הלחם אין להם דין 'מתיר' איסור, כיון דאיסור חדש כבר נפקע ע"י העומר גם לגבוה¹.

שיטת הרמב"ם בדין שתי הלחם מן הישן,
השגת הראב"ד וקושית הלחם משנה עליו

א. כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות תמידין מוספין הל' ג): שתי הלחם אינם באים אלא מן הארץ ומן החדש, שנאמר ממושבותיכם תביאו לחם תנופה, לא מצאו חדש יביאו מן העליה, ע"כ. ומבואר דשיטתו היא דבדיעבד כשר ג"כ מן הישן. ובהשגות הראב"ד כתב וז"ל: א"א הלכה זו בהיפך ע"כ. והיינו דהראב"ד ז"ל לכאורה חולק וסובר דאף בדיעבד פסול מן הישן, וע"י בכסף משנה שם.

והנה בלחם משנה (ספ"א ז) הוסיף להקשות דהא מקור דברי הרמב"ם הוא מברייטא במנחות (פג:) ושם מובא דין זה גם לגבי עומר, וא"כ אמאי לא כתב הרמב"ם גבי עומר (ספ"א ז) ג"כ דין זה דלא יביא אלא מן החדש ואם הביא מן הישן כשר.

יחקור בדין שתי הלחם אם הוא בגדר 'מתיר' להקריב מתבואה חדשה או שאינו אלא מדין קדימה לשאר מנחות

ב. ובכדי לבאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, וליישב קושית הלחם משנה, נבאר קצת בדין שתי הלחם. והוא, דהנה תנן במתניתין (מנחות סח:), קודם לשתי הלחם לא

* ראה אודותיו ב'נזר התורה' גליון כג - תמוז תשע"א, עמ' קעה. נערך ונמסר ע"י בני המשפחה שי', תשנ"ח להם.

1. וכזה מבואר בשפת אמת (מנחות סח:): נ"ל דבאמת בשתי הלחם אין מפורש דאסור להקריב מקודם, ועיקר

וקא קשיא ליה, מה בין קודם לעומר, לקודם לשתי הלחם, [פירוש, אמאי קודם לעומר איתא במשנה דלא יביא שום מנחה ואם הביא פסול, וקודם לשתי הלחם אם הביא כשר], אמר לפניו יהודה בן נחמיה אם אמרת קודם לעומר שכן לא הותר מכללו אצל הדיוט, תאמר קודם לשתי הלחם שכן הותר מכללו אצל הדיוט, שתק רבי טרפון, צהבו פניו של יהודה בן נחמיה וכו', ע"כ.

והנה באמת צריך להבין שיטת רבי טרפון דאמאי באמת קשיא ליה, הא שפיר קאמר יהודה בן נחמיה. ובתוס' (שם ד"ה לא אס) ביארו בשיטת יהודה בן נחמיה שקודם העומר כיון דאסור להדיוט פסול אף בדיעבד מטעם שאינו מ'משקה ישראל', משא"כ קודם לשתי הלחם שמותר לישראל שוב לא נפסל מטעם זה, ולכן בדיעבד כשר. ולפי"ז צריך להבין מה סבר רבי טרפון. ועיי"ש בתוס' מש"כ להסביר את ר"ט.

אולם לפי דרכינו יובן, דהא דקאמר יהודה בן נחמיה החילוק שבין עומר לשתי הלחם, דקודם לעומר לא הותר מכללו, וקודם לשתי הלחם הותר מכללו להדיוט, אין הפירוש דהותר מכללו להדיוט גרידא, דא"כ מה יועיל זה לגבי גבוה, דא"נ דלגבי הדיוט נפקע איסור חדש אבל לגבוה עדיין לא נפקע האיסור ואסור לגבוה קודם לשתי הלחם כמו להדיוט קודם לעומר. אלא נראה דהא דקאמר שכן הותר מכללו להדיוט פירושו דהאיסור חדש נפקע מהתבואה לגמרי, וההוכחה לכך מזה שהותר להדיוט

בחקירה זו נחלקו הרמב"ם והראב"ד

ונתיישבה קושית הלחם משנה

ג. ולפי"ז תתבאר לנו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד ותתורץ קושית הלחם משנה, דהרמב"ם ס"ל דהא דשתי הלחם קודם לכל המנחות (מנחות סח:), אינו מדין מתיר אלא דהוי דין קדימה, וכעין תמיד של שחר שהוי מדין קדימה שהיא ראשונה לכל קרבנות היום, אבל לא דהוי מדין מתיר, ולכן סובר הרמב"ם דאם הקריב מן הישן בדיעבד כשר.

ולפי"ז תתורץ קושית הלחם משנה דאמאי לא הביא הרמב"ם דין זה לגבי עומר, שהרי עומר הוא מדין מתיר שהוא מתיר איסור חדש, וא"כ כדי שהעומר יתיר התבואה החדשה צריך שהעומר יתיר עצמו ביחד עם כל התבואה, ולכן אם הביא עומר מן הישן פסול, כיון דישן אין צריך היתר א"כ לא התיר את עצמו וממילא לא התיר השאר², משא"כ בשתי הלחם דאינו 'מתיר' איסור חדש שפיר פסק בדדיעבד מן הישן כשר, ומיושבת שפיר קושית הלחם משנה.

אולם שיטת הראב"ד ז"ל היא דגם שתי הלחם הוי מתיר איסור חדש לגבי מזבח, וא"כ צריך שיתיר עצמו יחד עם שאר התבואה, ולכן שפיר השיג דאפילו בדיעבד אם הביא מן הישן פסול.

ביאור סוגיית הגמרא מנחות סח: לפי הנ"ל

ד. ועפ"י חקירה זו יתיישב לנו ביאור סוגיית הגמרא במנחות (סח:) יתיב רבי טרפון

איסור דהקרבנה קודם שתי הלחם הוא משום דצריך להיות שתי הלחם מנחה חדשה. א"כ אין הפסול בהקרבנה שהקדימו רק שנעשה חסרון במצות שתי הלחם, ע"ש.

2. אין מבורר כ"כ מהיכן מקור הדבר דבעינן שמקודם יתיר את עצמו. אמנם עי' בכלי חמדה (פר' פנחס דף עד אות ד) שכתב ממש כדברים האלה, ודייק כן מדברי רש"י במנחות דבעינן דיתיר את עצמו קודם, וכן ביאר בזה שיטת הרמב"ם, עיי"ש.

והיינו דליכא עלייהו שם מתיר כשאר מתירין כמו קומץ, ולבונה, ודם עולה וכדו', אלא שכך הוא סדר הקרבת המנחות ששתי הלחם קודם לשאר המנחות, ומשונה בדיעבד אם הביא קודם להם כשר דאין זה אלא דין קדימה ואינו מעכב, ודו"ק והבן כי נכון הוא בס"ד.

עיצומו של יום אם מתיר בשתי הלחם כמו לגבי עומר

ו. **שוב** ראיתי בטורי אבן (ראש הסנה ז: ד"ה מילי דתלף) הביאו במנחת חינוך (מלוא טז אות ו) דבשתי הלחם ג"כ איכא הך דינא דעצם היום מתיר כמו בעומר דעצם היום מתיר.

אולם לפי דרכנו יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דלפי מ"ש דלשיטת הרמב"ם שתי הלחם לא הוי מתיר איסור חדש לגבוה, אלא דכך הוא הסדר דשתי הלחם צריך להיות הראשון, א"כ מאי שייך דעצם היום יתיר כיון דאין ענינו להתיר איסור אלא דשתי הלחם צריך להיות הראשון ועד שלא הקריבו שתי הלחם עדיין אסור להקריב שאר מנחות, אולם לשיטת הראב"ד ז"ל דהוי מתיר איסור חדש אז שפיר שייך לומר שעצם היום יתיר כמו בעומר.

ספק בקרבנות בדיעבד כשר – בדברי הרמב"ם והכסף משנה בזה

ז. **בש"ס** מנחות (טז) מיבעיא לן אם ההיתר של שתי הלחם להקריב מהחדש למזבח היינו דוקא כסידרן וכגון שנזרע כדרכה לפני העומר ועבר העומר דצריך עכשיו שתי הלחם להתירו למזבח, או דאפילו שלא כסדרן

באכילה, א"כ אף למזבח אין איסורו אלא מדין קדימה גרידא, דשתי הלחם צריך להיות מוקדם לשאר המנחות והוי דין במנחות וכמו שביארנו לעיל בצד הב', וא"כ דאין מונח שם איסור חדש על התבואה א"כ אין החסרון בעצם הקרבן, ואינו דומה להקריב חדש לפני העומר שהקריב דבר פסול בעצם, אלא יש כאן חסרון בדין סדר הקדימה בהקרבנות המנחות וי"ל שפיר שבדיעבד כשר, וזוהי סברת ר' יהודה בן נחמיה.³

אולם רבי טרפון סבר דיש איסור חדש למזבח קודם לשתי הלחם כמו שיש איסור להדיט קודם לעומר, ואה"נ דאחר העומר הותר להדיט אבל למזבח עדיין שם איסור חדש נשאר, וא"כ הפסול בעצם הקרבן ושפיר קא קשיא ליה מה בין זה לזה. וא"כ מה שנסתפקנו תלוי במחלוקת יהודה בן נחמיה ורבי טרפון.⁴

כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן

ה. **[שוב** ראיתי שיש לפרש בזה כוונת התוס' (מנחות מה: ד"ה כבשי עצרת) שהק' אהא דאמרין דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן פסולים וילפינן מהיקשא, אמאי לא נימא טעמא משום דהרי הם באים להתיר מנחות למזבח, וכיון ששחטן שלא לשמן ודאי שלא עלו לשם חובת כבשי עצרת ולא היתירו, ולכן פסולין, וכמו שאמר רב (ס"ד.) גבי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה הואיל ובאת להתיר ולא היתירה. וכתבו לתרץ וי"ל וכו' אי נמי הלחם הוא המתיר, וכבשים דמתירין לחם לא איקרו מתיר, אי נמי לחם נמי לא מיקרי מתיר כיון דקודם לשתי הלחם אם הביא כשר, ע"כ.

3. וכן מבואר בתוס' יומא כט, דהא דקיי"ל דהעולה עולה ראשונה שלא יקרום שום דבר לתמיד, אינה רק למצה, ועיי"ש בגבורות ארי דהוא המחזור, עיי"ש.

4. ועי' בחי' המיוחסים להרשב"א (שם) שביאר מחלוקתם באופן אחר.

ועל דברי הכסף משנה הק' במנחת חינוך שם, וז"ל: איני מבין הטעם, נהי דמספק אין בדינו כח לפסול העבודה, מכל מקום באלו שהם באים להכשיר כמו כאן דמתיר באותו יום נסכים במקדש, וכיון דהוי ספק על כל פנים לא יתיר דלמא הוא פסול ע"כ אינו מתיר, נהי דאין צריך להביא קרבן אחר בכהאי גוונא מכל מקום אמאי יתיר, ומהראוי היה בכה"ג שלא להביא נסכים מחדש אפי' לאחר הקרבה. וצ"ע על הר"מ ג"כ אמאי סתם באיבעיא דבסמוך דהורצה, דמשמע דעושה הפעולה דמתיר למקדש, וא"י כעת הטעם וצ"ע לעת הפנאי, עכ"ל המנחת חינוך.

הרמב"ם לשיטתו ששתי הלחם אינו מדין 'מתיר'

ח. **אולם** לפ"מ שכתבנו לעיל דשיטת הרמב"ם ז"ל היא דשתי הלחם אינו מתיר איסור חדש כיון דכבר הותר ע"י העומר, ואינו אלא מדין קדימה, א"כ שפיר מובן אמאי פסק דהורצה אף בספק, כיון דהוי דין בעבודת המקדש דהתורה אמרה דהסדר יהיה דשתי הלחם יהיה קודם למנחות מהתבואה החדשה, אבל איסור חדש פקע כבר לגמרי ע"י הקרבת העומר, וא"כ אה"נ דאירע שאלה על התבואה אם כשר לשתי הלחם או לא, אבל כיון דמספק אין לפסול עבודה א"כ שפיר הורצה, ואח"כ שפיר מקריבין הנסכים מהחדש דבאו אחר שתי הלחם, והרמב"ם לשיטתיה שאם הביא מן הישן בדיעבד כשר, משום ששתי הלחם אינו המתיר של איסור חדש וכמ"ש לעיל⁵.

שתי הלחם מתיר למזבח, וכגון שנזרע לאחר העומר ועבר עליו שתי הלחם ועכשיו עבר עומר של שנה הבאה, האם צריך שוב שתי הלחם להתירו לאחר העומר, ולא איפשיטא, וכן פסק הרמב"ם ז"ל (הל' תמידין ומוספין פ"ז ה"ט כ') דאין מביאין בכה"ג לכתחילה מהחדש קודם שתי הלחם של השנה השניה ואם הביא הורצה.

ובמנחת חינוך (מנח"ח אות א) כתב דגם גבי שתי הלחם איכא נפקא מינה בזה, וז"ל: דאם הביא שתי הלחם מתבואה שנזרעה אשתקד קודם לשתי הלחם, ועתה עבר עליה העומר, בוודאי לכתחילה אין מביאין, דדילמא מתיר אף שלא כסדרן וא"כ כל התבואות כה"ג מותרות למזבח ואין זה חדש ולא מיקרי ביכורים, אבל אי אין מתיר שלא כסדרן א"כ נקרא חדש לשתי הלחם כמו כל התבואות של שנה זו שחלף עליה העומר דמביאין ממנו שתי הלחם, ומה שלא הביא הר"מ כאן זה שסמך אדלעיל, וכן בש"ס היא איבעיא על המשנה הקודמת דדין אחד לשניהם, עכ"ד.

וכתב שם דגם לדעת הראב"ד דישן בדיעבד פסול, מ"מ בכה"ג דהוי ספק י"ל דכשר וכמ"ש בר"מ שם גבי חיטים שירדו בעבים דגם כן הוא איבעיא בש"ס כמבואר לקמן, ומ"מ אם הביא הורצה אף על פי שהוא ספק, וכן דעת הר"מ כמה פעמים בענין הקרבנות דספק הורצה, עיין בהל' ביאת מקדש (פ"ב ה"א) ובה' איסורי מזבח (פ"ד ה"ט). והכסף משנה כתב הטעם דאין לפסול העבודה מכח ספק, וא"כ כשר כאן בדיעבד אף להראב"ד.

5. ועי' בספר מקור ברוך (גינצבורג ח"ב סי' מב) וז"ל: חיטים שירדו בעבים לא יביא ואם הביא כשר, והקשו היאך מותר להקריב שמא השתי הלחם פסול, אכן גם שם אין איסור להקריב קודם לשתי הלחם רק מצוה שיהא שתי הלחם ראשית וכיון שאינו יכול לקיים ולהביא שתי הלחם ראשית משום הספק להכי מותר להקריב שארי מנחות.

קיי"ל שצריך להיות מן הארץ, אולם לפי דרכנו ניחא, דבעומר כיון דהוא צריך להתיר איסור חדש א"כ אה"נ דאי אפשר לפסול העבודה מספק, אבל להתיר האיסור אינו יכול וכסברת המנחת חינוך הנ"ל, ומש"ה השמיט הרמב"ם ז"ל דין זה לגבי עומר, ודו"ק.

לפי הנ"ל מובן מה שהשמיט הרמב"ם דין שעורין שירדו בעבין לגבי העומר

ט. ולפי"ז יתבאר לן אמאי לא הביא הרמב"ם דין דשעורין שירדו בעבין לגבי עומר דאם הביא הורצה, דהא גם לגבי עומר



הרב זעליג לייב קליין

בוגר ישיבתנו הק'
מח"ס בן אשר, ביתר

יסוד קביעות מנין כ"ד משמרות כהונה

בדברי הירושלמי המופלאים

ביסוד קביעות מנין המיוחד של כ"ד משמרות ע"י דוד ושמואל

שוב אצל משמר שכבר יצא לו, וזוהי אומנות הגדולה, להיות הכל מחושב היטב מתחילת העמדתם במנין זה דייקא. ואשר כי כן נמצא מנוע מהפחתת מנין המשמרות, כאשר יסתור חישובם האומנותי הנ"ל. ואמרו דרב אבהו אמר דחישב את החשבון ויצא לו מכוון, (ועי' שו"ת חכם נבי ס' קכג). והרי דאפשר לחשב זאת. וכבר עמלו בזה גדולי הדורות היאך לחשב חשבון זה מעיקרא על כל ההמשך, ועי' במראה פנים בזה שלא עלתה בידו, ועי' בס' הזכרונות לר"צ הכהן הגדול בקונטרס משיב טענה שהאריך בזה לסתור ד' קונ' מגילת טענות, ויסוד דבריו הוא שכפי חשבון העיבור המסור בידינו אי אפשר כלל שלא יהיה משמר נוטל ושונה, ודעתו דבי"ד היו רואים בשעת מעשה והיו קובעים השנים עפ"ז, ואומנות שמואל ודוד חכמה גדולה שאינה מושגת, לצפות העתיד המשתנה, ע"פ נבואה חכמה דעדיף מנבואה, ואין בידינו אלא לסמוך על

בירושלמי סוכה פ"ה ה"ח: בלגה לעולם חולקת בדרום מפני מרים בת בלגה וכו', ויעקרו אותה ממקומה, לית יכיל דאמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי קשה לפני המקום לעקור שלשלת יוחסין ממקומן, ויעשו אותן עשרים ושלש, לית יכיל דכתיב המה יסד דוד ושמואל הרואה באומנותם באומנותם אומנות גדולה היתה שם שאין משמר נוטל ושונה בשדה אחוזה עד שיטול חבירו, אמר רבי אבהו חישבתים שאין משמר נוטל ושונה בשדה אחוזה עד שיטול חבירו, עכ"ד הגמ'. (ובחלקו מובא גם בתענית פ"ד ה"ג). מבואר כאן דהעמדת המשמרות היתה אומנות גדולה, כאשר בכך העמידום באופן דנמצא דלא יטול משמר א' פעם שנית קודם שכולם נטלו פעם א'. כלומר דמתחילה יצא לפ"ז לעולם דבכל יובל נמצא משמר אחר בשעת היובל, זה כה וזה כה, ועד שלא יצא שנפל היובל בזמן של כל א' וא' מן המשמרות, לא ארע שיפול היובל

בעצמה. רק דלפ"ז לרבנן לעולם הוי היובל שנה אחת לאחר שמיטה השביעית, לא כן לר"י דהיובל היא בעצמה שנה ראשונה של שמיטה, א"כ מנין חמישים שלאחר היובל, נמצא דיובל הבא יהא בשנת הב' לשמיטה, וכן בכל יובל ויובל מתאחר בשנה, כיון דלעולם גם לר"י יש חמישים שנה בין יובל ליובל, ועי' או"ש פ"י משמו"י, וא"כ אין מקום לחשבון של מ"ט שנה שבין יובל ליובל, כיון דלשיטת הירושלמי ליכא למאן דאמר הכי, וצ"ע. ולא עיינתי כ"כ בחישוב כל חשבון דבריו, מה דלפ"ר נראה דבריו דבזה תליא מילתא, ולא הספיק הזמן והשעה להתעמק בכל דבריו. (ויש בזה דברים להיערות דבש ח"ב, ודבריו צל"ע וכאשר כבר העירו ע"ד מכמה פנים, ועל כן אף אלו דנקטו את דבריו כסניף והשלמה לדבריהם ג"כ לא נהירא ואכמ"ל, ודו"ק).

ג) אכן כשלעצמי, הבנתי לפרש הדברים באופן דלהלן - ובהקדם קצר, ע"פ יסוד מונח. דבודאי כאשר בסיס אופן חישוב השנים הוא זה להשוות בין שנות הלבנה לשנות החמה, וזהו הרי יסוד ענין עיבורי השנה, כך שהמידה הקבועה אשר אליה הכל נמשך, הוא ניהו קצב שנות החמה, ואמנם כי זה גלוי וצפוי מעתה ועד עולם, ע"פ חישוב השנים באופן קבוע, וזה באמת לא תלי בהכרעת הבי"ד. כך שבודאי אם את שנות הלבנה אי אפשר לצפות מראש, כאשר תלוי בקידושי השנה והחודש בפועל, חודש חודש ושנה שנה, והדברים תלויים בכל מיני גורמים, אי בביאת העדים ואי בדברים אשר השנה מתעברת על פיהן, ואינם דברים צפויים מראש אם לא בנבואה ורוה"ק וככל העתידות. הא מיהא נראה נכון לתפוס לעיקר בחשבון הצפוי את שנות החמה הקבועות, אשר רק בזה שייך לחשב את העתיד באופן מוחלט, וכאשר הלוא בכל אופן אליו מתחשבים

עדותו של ר' אבהו שכפי מה שידע הוא כך הקביעות חשב ומצא כן, יעו"ש. אבל צ"ע, דאילו מצד לתא דראיית העתיד היה, א"כ כבר היו רואים גם מציאות ענין חורבן הבית וביטול היובלות, (וכפי שבאמת כבר נצפה לדורות קמאי, לאברהם בברית בין הבתרים, וכן לשאר אבות העולם), מה דשוב ליכא חילוק שדה אחוזה, ודי לכך בהתקנת י"ח יובלות גרידא. וגם צ"ע היאך נוכל חשב זאת וכמ"ש ר' אבהו. ועי' משל"מ פ"ד מערכין סוף הל' כה שכתב ע"ד הירושלמי: ולא ידעתי כוונת הדברים, [ועוד כתב, דלא ראה להר"מ שהביא זה הירושלמי, יעו"ש. וצ"ע למה ליה להר"מ להביאו, כיון דאין בזה איזה הוראה, אלא הבנת חשבון דברים בעלמא. ואולי כדי להורות שאסור להחסיר ממנין כ"ד ממשמרות וכד' הירושלמי, וצ"ע. והלום מצאתי בציון ירושלים בתענית שם שעמד בזה].

ב) והלום ראיתי בקונט' בריכות בחשבון לבעל מרכבת המשנה שהרחיב בביאור הירושלמי, אולם העמיד דבריו לאור זאת דשנת היובל עולה לכאן ולכאן, ונמצא בין יובל ליובל רק מ"ט שנים, יעו"ש. והנה אם לפי תלמודא דידן הדבר תלוי במחלוקת דר' יהודה ורבנן, כי אה"נ לפ"ד ר"י נמצא בין יובל ליובל רק מ"ט שנים, ויש מקום לכך. הגם כי מ"מ לפ"ז נמצא הכרעת הירושלמי כפי דעת ר' יהודה ודלא כרבנן. ואמנם נחלקו בזה להלכה, ועי' ר"מ ריש פ"י משמו"י. אבל כבר הביאו דשיטת הירושלמי אינו כן, ואלא דלכו"ע בין יובל ליובל הוי נ' שנים, ולא נחלקו כ"א אי שנת היובל הוי מכלל חשבון החדש של שמיטה הבאה, או דממתנינים ותחילת החשבון של שמיטה הבאה היא רק אחר היובל. כלומר דלרבנן שנה ראשונה לשמיטה היא שנה אחת אחר היובל, ואילו לר' יהודה היא שנת היובל

גם שנות הלבנה. כך דגם אם אמת הוא דלמעשה אנן אזלינן בתר שנות הלבנה, וכך נקבעים המועדים והשנים, אבל כאשר סוף דבר הכל חוזר אחר שנות החמה, ורק זה דבר הניתן לצפייה מראש, אינו מן הנמנע לומר דאכן חישובם בחשבון העתיד, מה שניתן בידינו לצפות, ולא זולתו כלל, (אם לא בדרך רוח"ק ונבואה שאינו מן הענין וכמש"ל), הוא זה חשבון שנות החמה, ושפיר נימא דזהו היותר מה שאפשר, והן הן דבריהם. (ואף כי יתכן בחישוב השוואת החשבונות זל"ז יוכרח דא"א שתחילת שנת החמה תהא שוה למולד הלבנה כראש השנה, וא"כ כל החשבון נפל בבירא, כיון דסוף דבר יש לילך אחר קביעות חודשי הלבנה במציאות קביעות ראשי השנים. אבל יראה דבהצעת וקביעות חשבון לטווח ארוך להבא שפיר יש לומר דלא חשו לכך, כאשר אילו הכי באמת אין מקום להעמיד חשבון מיושב כלל, וכאשר בלא"ה לא חשבון זה עומד בפ"ע כאשר לעולם צריך עוד קידוש ביי"ד בשעתו וע"פ הראיה וכו'. רק שי"ל דצמצמו עצמן לכדי חשבון אחד באשר זה מה שניתן לחיזוי, בלא עירוב חשבון זולתו אשר מרוקן ממילא כל תוכן עיקר זה החשבון. ומה שהיה בידם עשו, לא מה שאינו כן, ודו"ק היטב). וממילא עלינו לחשב את שנות החמה שנה שנה, יובל יובל, לראות היכן הדברים נוטין.

ואופן חשבון השנים נראה באופן זה, דהנה בשנה יש שס"ה ימים, דהיינו נ"ב שבועות שלמים $(7 \times 52 = 364)$, ועוד כרביע יום, ועי' ר"מ פ"ט מקי"ח ה"א. וכשנחלק את השנה למשמרות, שכל משמר הוא שבוע, נמצא דכל משמר משמש ב' פעמים בשנה, ועודף ד' שבועות, דהיינו ד' משמרות, $(48 = 24 \times 2 + 4)$. נמצא לפ"ז שכל שנה

מקדימה ד' משמרות, דאם שנה זו שימש בשתחילת השנה משמר א', אזי תחילת שנה הבאה שימש משמר ה', ותחילת שנה אח"כ משמר ט', וכן הלאה. עד שנת החמישים. והחישוב הקצר בזה הוא, לקחת כמה שבועות יש במשך חמישים שנה, שזהו הריח שבין תחילת יובל לתחילת יובל, (להוציא יובל הראשון שהגיע מיד עם תום מ"ט שנים שלמות, כיון דהיובל מוציא בתחילתו. אבל איך שיהא, שוב בין יובל הראשון עד שלאחריו, יש חמישים שנה, ופשוט). והנה בחמישים שנה יש 18262.5 ימים, דהיינו 2608 שבועות, $(= 18256)$, עם עודף של ו' ומחצה ימים. וכשנחלק את מנין השבועות למשמרות, דהיינו לחלק לכ"ד, נמצא ק"ח פעמים השלימו מחזורות שלמים של משמרות, ועוד ט"ז משמרות, (כי 108 כפול 24 שווה 2592, ועד 2608 נשאר 16), א"כ הן הן תוספת ט"ז משמרות, ועם ו' ומחצה ימים, הר"ז כמשמר נוסף, נמצא דמתחילת היובל עד חמישים שנה אח"כ התקדמו י"ז משמרות, וכך בכל יובל ויובל, שהתקדם החשבון שבתחילת היובל יש התקדמות של י"ז משמרות. וכשתחשוב, כל פעם י"ז קדימה, תמצא להדיא דאינו כופל משמר שכבר היה קודם שגמר את כל המשמרות להיות ראשונים ביובל. (יובל הראשון משמר א', ובשני משמר י"ח, והשלישי י"א, והרביעי ד', והחמישי כ"א, והששי י"ד, והשביעי ז', והשמיני כ"ד, והתשיעי י"ז, והעשירי י', והאחד עשר ג', יב-כ, יג-יג, יד-ו, טו-כג, טז-טז, יז-ט, יח-ב, יט-ט, כ-יב, כא-ה, כב-כב, כג-טו, כד-ח. כלומר כל פעם נסוג ז' משמרות במנין, עד שמשלים כל המשמרות כולם, ורק אח"כ מתחיל שוב. הפלא ופלא. הנה לפ"ז נכון וברור הוא כי לא יחזור משמר ליטול שוב קודם שכל המשמרות נטלו פעם א', כי כל א' בזמנו נוטל

זה בכל עיקר קביעות סך כ"ד משמרות, לא בעסק הוצאת משמרת בלגה, יעו"ש. וע"כ דבאמת הוי זה מנין המסויים דוקא במספר כ"ד משמרות, מה שכל מנין זולתו אינו מתאים, וזה צריך חשבון נכון.

(ה) **אכ"נ** יש לדעת, דבאמת אין ביובל השלם 2609 שבועות שלמים, כי הרי חסר חצי יום, כך דבאמת אחרי י"ד יובלות נתאחרנו בכדי שבוע שלם, כי נחסר כדי שבוע שלם שנצטבר, כיון דבכל יובל חסר חצי יום מכדי שבוע שלם נוסף וכפי שחישבנו לעיל, נמצא לפ"ז דבמשך י"ד יובלות יש לנו כבר י"ד חצאי יום, שהם ז' ימים שלמים שהוא כדי שבוע שלם ומשמר א'. כך דאם חישבנו בפשיטות דכל יובל מתקדם י"ז משמרות, העודפות על המחזורות המושלמים, אבל באמת קצת חסר מי"ד, כי המשמר הי"ז חסר בו חצי יום, ואם כי לא אכפ"ל כל כך, כי אי"צ שיהא בתחילת היובל בתחילת המשמר, אלא כל שעה ושעה ממנו, אם בתחילה ואם בסוף, אבל אחר י"ד יובלות נמצא דמתאחר כבר שבוע שלם, דהיינו דהמשמר הי"ז אינו מספיק אז להיכנס אפילו לשעה א', ואז קיימינן במשמר ה"ט"ז בלבד, ומכאן שוב מדלג י"ז, עד י"ד יובלות הבאות וכו"ל. אבל א"כ איבדנו את כל החשבון, כיון דכל י"ד יובלות חסרנו שבוע מן החשבון, ואין כל השנים בהשוואה אחת, להיות מנין קצוב של שבועות בכל כ"ד היובלות, וא"כ עיקר החשבון נפל לבירא עמיקתא, כי אחרי י"ד יובלות הוא כאילו שפעם א' הדילוג הוא כבר ט"ז, ואח"כ שוב י"ז, וא"כ כל החשבון הוסט במספר א', ונמצא דיהא כפלות מכאן ואילך, דו"ק ותשכח. [ובאמת נראה דלזה נתכוון בעל השיירי קרבן בסוכה שכתב בזה ג'ם אנכי חישבתי ולא מצאתי הדבר מכוון רק עד י"ד שנה, ומשם ואילך היה שונה

א', ורק כשגמרו כולם ליטול, אז מתחיל שוב חלוקה שניה לפי הסדר, וממש כדברי הירושלמי מכוון מאד.

(ד) **איברא**, דלפ"ז בפשוטו צ"ע בזה, כי כאשר מחשבים הדברים כך, הנה נמצא דכך היה אילו מעיקרא היו קובעים כל שיעור מנין משמרות, כ' כמו כ"ד וכל כיו"ב, כאשר לעולם נמצא דביוה"כ של שנת היובל משתנה ממשמר למשמר, בלא שא' יכפול לקיחתו קודם חבירו, ואינו דבר המיוחד למנין של כ"ד דוקא, וא"כ אינו מובן מה שנראה בזה אומנות גדולה במספר כ"ד משמרות דוקא, כיון דכל חלוקה קבועה היתה מתחלקת כך באופן שלא ישנה א' קודם שיטלו כולם. למשל אילו קבעו כ"ג משמרות, (כמו שרצו כעת להוציא את בלגה), הנה ניקח שבועות היובל שחישבנו שהם 2609 שבועות, ונחלקם לכ"ג משמרות, יוצא קי"ג מחזורות שלמות, ועודף י', $(2599 = 23 \times 113)$, נמצא לפ"ז התקדמות של י' משמרות בין יובל ליובל, וא"כ אם ביובל ראשון נטל משמר א', אזי בשניה י"א, ובשלישית כ"א, וברביעית ח', ובחמישית י"ח, ובששית ה', ושביעית ט"ו, ושמינית ב', ותשיעית י"ב, ועשירית כ"ב, ואחד עשר ט', ושנים עשר י"ט וכן הלאה עד הגמר כנ"ל, וכן בכל מנין ומנין, דו"ק ותשכח.

ולומר דאה"נ, ורק דתוך כדי הענין, כאשר כבר התחילו בו, דמעשה לשנות ממנין כ"ד לכ"ג, זה יקלקל את המנין ויגרום מעתה שיטלו כאלו שכבר נטלו כבר בטרם שכל האחרים כבר נטלו, ויש שכתבו כן, עי' בפי' יבקש רצון על שוח"ט מזמור א'. אבל כמובן דזה צ"ע, דדברי הירושלמי קיימו על עיקר תקנת המשמרות, דאומנות גדולה היתה, מה שזה ליתא לפ"ז. וכן מוכח בהך דתענית שמוכא

רגעים, (כל רגע = 76 רגעים), כך שבחמישים שנה מגיע ל-902880 רגעים שהם 11880 חלקים, דהיינו 11 שעות בדיוק. וזה יספיק לנו בשביל למלאות גרעון זה של חצי היום שיש בכל יובל, כי חצי היום היינו י"ב שעות, ולהנ"ל השלמנו כדי י"א שעות, ולא נחסר בו כ"א שעה אחת לכל יובל, נמצא לפ"ז דלא נגיע לנסיגת שבוע שלם (דהוא ניהו קס"ח שעות) כ"א לאחר קס"ח יובלות, שהוא יותר מימות עולם, (שהם ו' אלפי שנים, ובפרט כאשר שנות היובל התחילו אחרי ב'תק"ג ואילך), ואין לחוש לו כלל. כך דלפ"ז שפיר גם אחרי י"ד יובלות, ועוד יותר ליכא כל נסיגה של שבוע כלל, וא"ש היטב, אם נימא דכך באמת ס"ל להירושלמי כדעה זו במידת קצבת אורך השנה. אכן מה שהערנו מתחילה דלפ"ז מה המיוחד דוקא בסך של כ"ד משמרות, כאשר גם בכל מנין אחר היה די בשביל חשבון זה, כאשר בכל אופן ימצא שלא ישנה משמר ליטול רק עם כילו כולם ליטול וכמש"כ, זה עדיין נשאר קשה לפי דרך זה, וצ"ע.

ו) **אכן** הנראה דאדרבה בזה נמצאת התשובה, דהנה כידוע נחלקו התוכנים במידת אורך שנת החמה וכו"ל, ואם אמנם כתבנו דשנת החמה שס"ה ורביע יום, אבל באמת אינו דבר המוסכם על הכל, ד"א שהוא פחות מרביע יום, ער"מ פ"ט מקה"ח ה"א, ושם בפ"י ה"א כתב ד"א דהוא שס"ה יום תתקצ"ז חלקים מ"ח רגעים, וע"ע במפרש שם בפ"ו סוף ה"ג שהביא ריבוי דעות בזה, וי"א דחסר מן הרביע, דאינו אלא שס"ה יום ה' שעות ותתקצ"ג חלקים וב' חומשי חלק (בטלמיוס), וי"א שהוא ה' שעות תתט"ז חלקים (אלבטני), וכו"ל יש אומרים שהוא אף יותר מו' שעות יעו"ש, באופן דיש בזה מבוכה גדולה. ואפשר דמתוך זה הענין יהא לנו מפתח לידע איך דעת חז"ל

מן המשמרות הראשונות, וכנראה דט"ס בדבריו, וצ"ל 'עד י"ד יובלות', וכוונתו ממש להערה זו שכתבנו. באופן דג"כ חישב כמו שכתבנו, אבל עצר ביובל הי"ד וכאשר הערנו. (ומצאתי בפי' יבקש רצון על שוח"ט מזמור א' שכתב דאה"נ ורק דבפורתא לא דק כיון דהחשבון עולה בדרך קירוב, יעו"ש. וראשית ת"ל שדברינו נתכוונו בעיקר אופן העמדת הדברים. אך דלא נהירא כלל לומר דלא דק בפורתא, כיון דהחשבון משתבש בו לגמרי וכמש"כ, והרי יסוד הענין לומר דחישבו כראוי את כל הענין עד תומו, וכל החשבון מתחילתו עד סופו הוא ענין א' השלם התלוי זב"ז, ואיך אפשר בזה כאשר משתבש ליה תוך כדי המחזור לומר דלא דק כיון דאילו הכי לא העמידום באופן המועיל, ואנו צריכים בזה שיתאים עם המציאות באופן מעשי, וכל 'לא דק' שייך רק כלפי תאוריה, לומר שמתואר יפה כך גם שלא בדקדוק גמור, כי הרעיון משתמר גם כך. לא כן כאשר מגמתנו שיפעל במציאות, אין לנו אלא שיפעל כראוי, ואי"ז אלא כדקדוקו, דאל"כ סוטה ממקומו, ונפסד החשבון המעשי, ופשוט. אם לא כי נימא דיותר מכך לא אפשר להם, אבל אינו מספיק כיון דשפיר היה החשבון מכוון היטב אילו העמידום ב"ד משמרות וכדלהלן כיון דבכה"ג לא היה משתבש באמצע המחזור, אלא בין מחזור למחזור, וכל כה"ג תו לא אכפ"ל כלל וכדלהלן, וצ"ע).

ובאמת אי משום הא לא איריא, דהיה אפשר בזה, דגם שכתבנו דמידת שנת החמה היא שס"ה יום ורביע, ולפ"ז יצא לנו חסרון של חצי יום במשך חמישים שנה - יובל, אכן המפרש בפ"ו מקה"ח הביא דעה האומרת דיש יתרון על רביע היום בכמו חומש שעה וחומש עישור שעה, שזה יוצא בכל שנה יתרון של 18057.6 רגעים דהיינו 237 חלקים ו-45.6

והשנים, דבר שאין עליו שום שליטה מעיקרא, אבל הם מצידם הכינו את החשבון להיות ראוי ומוכן כהוגן) וכמ"ל.

וכדי לחשב זאת לצורך החשבון יש תחילה למלאות את המגרעת של חצי יום ליובל, כך שאם מצד שיעור זה גם אחרי י"ד יובלות לא ניסוג כבר בכדי שבוע. ואח"כ יש לקחת שוב שיעור שבוע א' ולחלקו לכ"ד יובלות - 1200 שנים, ובוה נדע נסיגת שבוע אשר רק עם עבור כ"ד משמרות. והנה בחצי יום, דהיינו י"ב שעות, יש 984960 רגעים, (בכל שעה - 1080 חלקים, ובכל חלק 76 רגעים=82080, כפול 12). וזה נחלק ליובל, דהיינו לנ' שנה, נמצא לפ"ז 19699.2 רגעים לכל שנה, דהיינו 259.2 חלקים (2.51 רגעים). אשר לפ"ז לעולם עם גמר היובל אין לנו יתרון או גרעון כלל, וכאשר אילו היה כן היה נמצא דגם אחרי י"ד יובלות לא היה נסוג כלל, כי היה עומד בהשלמתו, כי לא היה נחסר כלום, כיון דכל יובל נשלם היטב. ולפ"ז כל שנה היתה שס"ה יום ו' שעות כ-רנ"ט חלקים (=י"ט אלף וכ-תרצ"ט רגעים).

אבל מעתה שוב יש לקחת משך שבוע א' שלם, ולחלקו לכ"ד יובלות, דהיינו לאלף ומאתיים שנה, וזה לחסר מכל שנה באופן דבכל יובל יחסר לא כדי חצי יום בדיוק, אלא חלק הנ"ל, עד דלכשיצורפו יחדיו כל חסרונות היובלות, נגיע לשבוע שלם רק אחד כ"ד יובלות, ואשר לפ"ז תושלם נסיגת שבוע [משמר שלם] עם גמר כ"ד יובלות, לא פחות ולא יותר. וממילא לפ"ז גם נדע אורך השנה לפ"ד חז"ל באופן מדויק.

והנה בשבוע שלם יש 13789440 רגעים (דהיינו 181440 חלקים), ונחלקו ל-1200 שנה, (דהיינו סך כ"ד יובלות), נמצא

בגודן בלתי מוכרע זה. (ואמנם הר"מ כתב בזה דברים שם בהל' ו').

דהן אמנם נתבאר לנו דכאשר החשבון נסוג אחור נמצא משבש את החשבון מלהיות חוזר חלילה משמר אחר משמר, ואשר כי כן י"ל דבאמת נסוג אחור, אבל לא אחר י"ד יובלות כבר, כאשר לפ"ז מפסיק את החשבון השלם באמצע וכנ"ל, אלא דמשלים נסיגתו רק לאחר כ"ד יובלות, כך דאכן אח"כ שפיר נסוג כבר ושוב ישבש המחזור, אבל שוב לא אכפ"ל, כיון דאז מיד מתחיל מחזור חדש של כ"ד משמרות זה אחר זה ביובלותיהן וכפי חשבון הראשון, ובמחזור הראשון השלימו כולם פעם אחד בלבד, ושוב לא אכפ"ל אם תחילת מחזור הבא לא יהא זה כמו מחזור הראשון, להיות שהראשון שנטל במחזור הראשון הוא יטול ראשון במחזור השני, אלא נסוג אחור במשמר א', אבל שוב מכאן ואילך מתחיל מחזור חדש באופן הראשון שבו ג"כ אין אחד כופל קודם שכולם נטלו, כיון דהשלמת נסיגה שניה יהא שוב רק לאחר כ"ד יובלות נוספות, ולא קודם. ומה"ט על כרחו מצטרך לו להיות מחולק לכ"ד משמרות לא פחות ולא יותר, כי אילו יהא בפחות מכ"ד, כמו כ"ג, נמצא דעוד טרם השלים מחזור ראשון לכל המשמרות כבר נסוג אחור וכפל את עצמו. וכך גם לא יותר מכ"ד, בזה אה"נ שהשלים מחזור הראשון בלא שהספיק כבר ליסוג שבוע, אבל במחזור השני ישתבש באמצעו, ורק בקביעות של כ"ד נמצא דבשום מחזור אינו משתבש, כיון דהשלמת הנסיגה היא בתפר שבין מחזור ראשון לשני, כך שכל מחזור בפ"ע משלים את עצמו בלא נסיגה באמצעה, וכך אין שיבוש בשום חשבון לעתיד, מצד החשבון, (אם לא במאורעות השעה, אם מצד ביטול היובלות, או אפי' מציאות קידושי החדשים

אבל גם זה נכון, דבאמת אי"צ שהשבוע הנסוג יהא דוקא מיד בהשלמת כ"ד משמרות, אלא עוד יש זמן עד זמן יובל הראשון של מחזור השני, דהיינו בשעת יובל ה-כ"ה, כי אז הוא זמן משמר הראשון של זה המחזור, וא"כ תו לא אכפת לן משום שינוי אשר חל תוך חמישים שנים ראשונות של מחזור ב', כי העיקר בזה דבשעת היובל מתחיל מחזור חדש מכל מי שיהא, דבזה שוב נוכל למנות 1150 שנים מאז ואילך, עד המחזור הבא, גם כאשר שוב יסוג תוך חמישים של יובל ה-נ"א. הא מיהא ג"כ נכון דאפשר עדיין גם לחשב ל-1200 שנה, אף אם תחילתו מזמן יובל הראשון, ולא מיד בתחילת המנין לאחר כיבוש וחילוק, כי עדיין מזמן יובל הראשון ועד יובל ה-כ"ה יש ג"כ 1200 שנה, ושייך לחשב בזמן שכתבנו. (וממילא באמת אי"צ לחדש לומר דמיד בין 1150 כבר משתנה ונסוג, אלא סגי לומר ב-1200, אם כי אינו מן הנמנע וכמש"כ). כך דעדיין י"ל דמדברי הירושלמי יש במשמע קיצבת השנה בין ק"ח לק"א בקירוב חלקים וכמש"כ].

(ח) **איך** שיהא אם כנים דברינו הרי לפנינו שיטה חדשה להירושלמי בזה הענין, במידת אורך השנה, ודלא כפי חשבון הפשוט של שס"ה ורביע יום (וכדעת אביי בש"ס דילן וכדלהלן), וכל שכן דלא כחושבנא דרב אדא (שלא נזכר להדיא בחז"ל) דס"ל דהיא שס"ה יום ה' שעות תתצ"ז חלקים מ"ח רגעים וכמש"כ הר"מ בפ"י מקה"ח ה"א. ואם כי יתכן הדבר, דיש שיטה מחודשת בזה להירושלמי, (והיא שיטה קרובה לדעה שהביאו המפרש בפ"ו, שמידת השנה היא שס"ה ורביע ועישור שנה וחומש רביע, בפער של דקה בודדת בלבד), גם מה דלא נקטינן לדין, אבל מיהא חידוש הוא בהך עניינא.

11491.2 רגעים שהם 151.2 חלקים. אשר סך זה יש להחסיר ממידת רביע היום ובתוספת הנ"ל דהיינו עוד 259.2 חלקים, כך דלפ"ז יהא עולה, דהצטברות שיעור זמן של שבוע שלם הוא זה רק עם עבור כ"ד יובלות, שבו הושלמה נסיגה של שבוע שלם. ונמצא לפ"ז דמידת השנה היא שס"ה יום ו' שעות ק"ח חלקים (8028 רגעים - דהיינו עישור שעה).

(ז) [הן] דהא יש להוסיף, דשפיר יתכן עדיין לומר דהחסרון גדול יותר מעט, כאשר באמת לצורך החשבון אי"צ לחשב דוקא שב-1200 שנים יושלם כדי שבוע שלם, כי באמת די אף לומר דב-1150 הוא, והוא דהרי אי"צ למנות את החמישים של יובל הראשון, כיון דדי למנות חמישים מיד אחר גמר כניסת יובל ראשון, (כהא דבלא"ה ביובל הראשון אינו אלא מ"ט שנה, כיון דהיובל מוציא בתחילתו, והעיקר לחשב חמישים רק מיובל ליובל, וא"כ משעת נטילת משמר הראשון, ועד משמר הכ"ד אין 1200 שנה, אלא מעט יותר מ-1150 שנה, וא"כ אפשר מן הדין לחשב השלמת נסיגת שבוע שלם ב-1150 שנה, כך דלפ"ז יצא לכל שנה חסרון (על החשבון המושלם) של 157 חלקים וכ-58 רגעים במקום קנ"א, דהיינו דהשנה היא שס"ה יום ו' שעות ק"א חלקים וי"ח רגעים בקירוב. אשר לפ"ז יש להבין מדברי הירושלמי טווח של ו' חלקים ונ"ח רגעים, (בין ק"ח חלקים - ק"א חלקים י"ח רגעים).

אבל באמת אם דכלפי מחזור הראשון שפיר די באמת לחשב גם בכ-1150 שנה, אבל אילו הכי היה החשבון משתבש תוך כדי מחזור הב', דהיינו לאחר כ"ד יובלות, ביובל הכ"ה ואילך.

לעצמות השנה כשלעצמה, אבל בחשבון הכללי המובהק, הוא ניהו שנה ביחס אל כלל המזלות, שהוא ההיקף האמיתי. וכך דבריהם המקובלים באלו העניינים, דב' שנה טרופית' יש 31,556,925.45 שניות, דהיינו 365 ימים 5 שעות, 48 דקות, 45.78 שניות (11 דקות וכ-14 שניות חסר משעה ששית שלמה). [80.64 שניות]. אבל ב'שנת השמש' יש 365 ימים 6 שעות 6 דקות 10 שניות, עד כאן דבריהם אחר העיון והבדיקה.

ואשר באמת הנה מידות האמורות בדברי הר"מ בזה הרי הם דברים בענייני התקופות ועיבורי השנים התלויים בזה וכמפורש בדבריו שם ה"ו, ובזה באים דברי הר"מ והחכמים מידתה בכמה, ומקובלנו דאינה יתירה על ו' שעות, אף כי חסרה וכפ"ד רב אדא, (מה שזה מוסכם גם עם דברי החוקרים במידת 'שנה הטרופית', אם לא שלפי החוקרים חסר אפילו יותר וכו"ל, ואיננו באים ח"ו להצדיק את דעתם כמובן).

אבל אם כפי המסקנא היוצא לנו מדברי הירושלמי במידת ארכה הנה היא שס"ה יום ו' שעות ק"ח חלקים (או אפילו יתכן אפילו רק ק"א ועוד), הנה אחר החשבון מפורש יוצא, דמידה זו היא, דק"ח חלקים, הוא עישור השעה בדיוק, והוא ניהו ו' דקות בדיוק, כך דלפ"ז מידת אורך השנה היא שס"ה יום ו' שעות ו' דקות בדיוק, (אם לא כפי שצידדנו באפשר, דהיינו ק"א חלקים ועוד, ואשר לפ"ז הוא מעט פחות מכך, דהיינו פחות כ-20 שניות, והוא 5:40 דקות, אלא דכבר כתבנו דאי"צ לומר כך, אם כי אינו נמנע). והרי החשבון מתאים באופן מדהים, הפלא ופלא, עם מידה מדוקדקת זו אשר השיגו החוקרים באמצעים המחודשים כיום, שג"כ הגיעו לחשבון

ובאמת אכן כן נראה דרב הונא בירושלמי נחית בהך עניינא דחשבון אורך הזמן, וכפי הנראה לו גבי עיקר דין חמה בתקופתה, דהנה בבבלי בברכות נט: מפרשא לה אביי דהיינו כל עשרים ושמונה שנים והדר מחזור ונפלה תקופת ניסן בשבתאי באורתא דתלת נגהי ארבע. והיינו לפ"מ דנקט דאורך השנה היא שס"ה ורביע יום בדיוק, יעו"ש ברש"י. אכן הראשונים הביאו בשם הירושלמי פ"ט ה"ב על הך מתני', דרב הונא פירש לה בענין אחר, עי' ערוך ובהגמ"י פ"י מברכות אות ע' וברבינו מנוח פ"י מברכות ה"ח. והרי דרב הונא בירושלמי (וכ"ה בויק"ר פכ"ג ח' בשם רב הונא - ודלא כנוסחא דידן בירושלמי) מיאן בפירושו של אביי. ואם כי היה אפשר בזה משום דאכן לא נקט כדאביי וכשיטת שמואל דשס"ה ורביע, אבל ס"ל כדרב אדא, ולכן מנוע מ"ש אביי. אבל לאור הנתברר לן מבואר דאדרבה, לא משום דמפחית יותר, אלא עוד מעדיף טפי, וכפי שנתברר לן מדברי הירושלמי בסוכה. עכ"פ מכוון היטב, כאשר יראה דרב הונא יש לו באמת שיטה אחרת מדאביי, והיינו בכל אופן דלא ס"ל כסוגית הבבלי, אלא שיש לו לרב הונא בירושלמי שיטה נפרדת, והוא כמש"נ.

ט) איברא, דאחר העיון יראה לפשר בין הדברים ולראות מקום מוצא ויסוד לב' הדעות לראות דלאו שינוי בעלמא בחשבון הוא זה, אלא יש באמת קנה מדה לכל א' מן הצדדים וכדלהלן, דהנה באמת כמקובל כיום אצל החוקרים העוסקים במלאכה הרי דב' סוגי מידת שנה איכא, שנה אחת, והיא בלשונם 'שנה טרופית', שנה ביחס לתקופות והעונות. ומלבד זאת שנה 'שנת שמש' (סידרית), שהיא שנה ביחס לגלגל המזלות. אשר אם שנה הטרופית מידתה

כלומר מצאנו מידה היוצאת לפי שיטת הירושלמי וכפ"ד רב הונא, ומאידך יש לנו שיטה נפרדת, וכשי" רב אדא, ומצאנו חשבון המתאים לפי החשבונות, כך דגם מ"ש בשיטת הירושלמי יש לנו מידה כזאת במדויק וכפי שנת השמש וכנ"ל, הנה לפ"ז יש לנו בית אב מבורר לפי כל א' מן הדרכים, כלומר דכל דעה מעוגנת היטב לפי החשבון, כאשר ב' סוגי מידת שנה איתנייהו, ואלא שעלינו לפ"ז לומר דכל א' חישב נאמנה ובכירור לפי א' מן הדרכים, ותרווייהו אמת בלא שיסתרו זא"ז, כ"א דכל א' חישב לפי דרכו במה שנראה לו לחשב עפ"ז, ומכך ההבדל בין המידות, וזהו יסוד ב' המידות שלפנינו, אם דנימא דנחלקו למעשה ע"פ איזה דרך עלינו לעולם לחשב קביעותינו. או גם כאשר לא נחלקו כלל, רק דכל א' בעניינו מחשב לפ"מ שנראה ששייך אליו, דלענין תקופות ועיבורים היינו כדרב אדא וכמ"ש הר"מ, בה בשעה דמיהא כלפי חישב המשמרות ס"ל לרב הונא דניצמד למידה האחרת של שנת השמש וכמש"כ, (הגם דצריך להסביר זאת וכנ"ל). איך שיהא מיהא המידה היוצאת לנו מד' הירושלמי נמצא לו מידה מכוונת מאד כפי שנת השמש, כך דהדעת מכרעת דזהו אמנם ודאי היסוד מה שמדדו בחשבון מצומצם זה וכמ"ש.

(וזאת) הרי מצאנו דגם הקדמונים לא הגיעו לעמק השוה בקביעת המידה, שזה אומר בכה וזה אומר בכה, וודאי אי"ז שא'

מצומצם זה, כאשר לפי דבריהם המידה היא שס"ה יום ו' שעות ו' דקות י' שניות, דהיינו פער של י' שניות בלבד, ¹ לא יאומן כי יסופר! חושבנא דדא כחושבנא דדא. אשר נוכל לומר דלפ"ד הירושלמי בסיס החשבון המקיף ומשתרע על מרחב של אלפי שנים, בזה ראו לנכון להעמיד חשבונם לאור ההיקף הכללי שהוא זה לאור גלגל המזלות, ולאור זאת קבעו את דבריהם, ועל כן נמצא מידת אורך שנתם במידה שעלתה לנו, במידה המקובלת ל'שנה ביחס לגלגל המזלות, בה בשעה שכלפי העיבורים העיקר בזה מידות המפורשות בר"מ, בלא כל סתירה והתכחשות, וכל זה עלה להם שהעמידו בזה חשבון המשמרות ומידתם להיות באופן מכוון ומיוחד זה, כך דע"פ הדקדוק המופלא השיגו בחשבון זה ע"פ מנין זה של כ"ד משמרות דייקא, לא פחות ולא יותר, שזהו המנין המתאים באופן מדוקדק, גם בטווח של 1200 שנים, שבו לא יחזור משמר א' ליטול שוב טרם נטלו כל השאר. (וגם אם לא נוכל לבאר היטב הטעם למה ראו לנכון להעמיד הדברים כפי מידת שנה זו שביחס לגלגל המזלות, כיון דהרי עיקר יסוד מיצוע השנים ע"פ שנה הממוצעת היא ע"פ תחזית מיצוע קביעות השנים לאורך ימים, וזה הרי הוא ע"פ התקופות, כאשר בו מתעברות השנים ונקבעים. הא מיהא הרי יראה לאור דברינו כי כך נקטו בזה, מאיזה טעם שיהא, כאשר הלא בזה הדברים מתאימים ומכוונים מאד וכמשנ"ת). הפלא ופלא.

1. ואם כפי שהצענו למעלה (אות ו') תחילה למלאות מגרעת חצי היום של כל יובל, שבו נשאר לנו לכל שנה 15.2 רגעים וכמש"ל (שזה 2/3 שניה, - 22.8 רגעים=שניה), ואת זה נוכל להוסיף עתה לכל שנה, נמצא שהפער מצומצם יותר, ט' שניות ו-1/3.

השתבש בעצמו של חישוב החשבון, אלא במדידות, לפ"מ ואיך לקבוע את המידה. וגם זאת לא נמצא מפורש בדבריהם שיש הפרש בין מידות השנה בחדא מחתא, דתקופות שונה מן המזלות, אלא בפשוטו הכל א', ומה שהיא שנה לזה ממילא היא שנה לזה ג"כ, וי"ל דשינוי הדעות נובע שכל א' נקט נקודת מוצא שונה שעל פיו מדר ומתוך זה בא לכלל כל החשבון, ואשר שיטת רב אדא וסייעתו והקורבים אליו מדדו בתקופות, וכך קבעו מידת השנה לכל, (ואין מפורש בזה אם לא נחתו לענין המזלות למידה אחרת, וכאשר לא נזכר מזה כלום, נואדרבה רהיטת ד' הר"מ בהמשך פרקיו נראה דנקט דמקומם של מזלות עדיין לפי חדשי הלבנה היא הקדומים, כך שניסן הוא בטלה, ואייר שור וכו' וכו', ולא דכבר נסוג במשך השנים מחסרון בהשוואת חשבון השנים לפי התקופות למה שהוא ביחס למזלות, יעו"ש, ודו"ק. וכן באמת היה בשנים קדמונים, שעד ימיו של 'היפרכוס' ההנחה הרווחת היתה ש'שנת השמש' שווה באורכה ל'שנה הטרופית', ורק אז התחיל לערער אחר הדבר. ואמנם יעו"ב בר"מ פ"ג מיסוה"ת ה"ז ודו"ק), או שלדעתם באמת המידה לזה שונה, ואלא שאין זה בא לידי מעשה לדידן באופן קביעות השנים). אבל שיטת החולקים מדדו ע"פ מדידה שונה ובכך באו לידי חשבון שונה, ומכאן הקישו כבר ממילא על כל כללות השנה לכל פרטיו וכאשר לא הבדילו בין מזלות לתקופות, ואשר זה יראה ביסוד דעת המפרש דס"ל דיש לו יתרון על רביע היום בעישור שעה וחומש עישור, וכאשר כך נתן מידתה, ודלא כדעת החולקים, והאם כלי מלאכתו היו מוטעים ובלתי מדויקים ומזיזים. זה שוב אי"צ לומר, כי אם דבאמת איך האופן שהוא מדד באמת הגיע לידי מידה משלו, ורק שיסוד

המחלוקת היא, משום שהאחרים העמידו חשבונם ומדידתם על יסוד אחר, ומכאן באו לידי חילוקי הדעות. ואף אנו אין אנו נמנעים לומר דשמא גם זה היה דעת רב הונא שחישוב ובא לכלל המידה, כאשר גם הוא כך חישוב שיעור השנה, ובנה לו (או שמקובל בידו ממחקר שלפניו) בסיס חישובו ע"פ יסוד זה, של שנת השמש, שהוא זה ביחס למזלות וכו"ל, וממילא בא בדרך תירוצו זה בירושלמי להבין כך עומק דעת דוד ושמאל בדרך הנ"ל וכמש"נ. [ואם אינו מתאים עם מה שמבורר לנו כיום ע"י החוקרים מידתו, וכאשר הגענו גם להבחנת ב' סוגי השנים וכו"ל. הנה באמת גם דעת רב אדא אשר לדברי הר"מ כך נקטינן לאמת, גם הוא אינו מדויק לפי הידיעה כיום - הגם דקרוב יותר, הא מיהא אינו מדויק, ועל זה אנו אומרים אין לנו אלא דברי רבותינו, וכך לי שיטת רב אדא כמו שיטת רב הונא לפי מה שנתברר לו, ולא גרע זאת משאר הדברים אשר דעת רבותינו אינה מסכמת עם דעות החוקרים למיניהם ואכמ"ל. וז"ל הר"מ בפ"ה ה"ו ונראין לי הדברים שעל חשבון תקופה זו היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שבית דין הגדול מצוי שהיו מעברין מפני הזמן או מפני הצורך לפי שחשבון זה הוא האמת 'יתר' מן הראשון והוא 'קרוב' מדברים שנתבארו באצטגנינות 'יתר' מן החשבון הראשון שהיתה בו שנת החמה שלש מאות וחמשה וששים יום ורביע יום'. משמע דגם זה אינו מדויק, וגם תלה דבריו ב'אצטגנינות', ר"ל חכמי התכונה, להעריך האמת כנגד דבריהם, והוא על יסוד דבריו בפ"ז הכ"ד, היאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים והראיה על כל דבר ודבר היא חכמת התקופות והגימטריות שחיברו בה חכמי יון ספרים הרבה והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים אבל הספרים שחברו חכמי ישראל

לנכון שהוא האמת ע"פ החקירה העיונית והמופתית).

אשר לאור מה שנתבאר הנה מבואר אומנות גדולה בבקיות מובהקת בדקדוק מידת השנה, עד לכדי ישוב כ"ד משמרות לאלף ומאתיים שנה, זה שפיר אומנות גדולה, ולא שייך לשבש את המנין לא לכאן ולא לכאן, והן דברי הירושלמי בזה. (ואולי לכך גם נזכר בזה לשון 'שמואל הראה', שהיה כאן ענין להראיה, כי אף דלולא ראייתו העל-טבעית כמו מן הנמנע לדעת עוצם דקדוק חשבון אורך השנה, אם לא כפי צפה וראה בעומק ההורא בהתעלות מכל מוגבלות טבעית), וכמשנ"ת.

שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם אין חוששין למחבר בין שחיברו אותו נביאים בין שחברו אותם גוים שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו אלא על הראיה שנתגלתה והטעם שנודע, עכ"ל. מבואר דלע"א אין בדינו קבלה ברורה בזה, אלא ע"פ חקירות החכמים מכל מי שיהא, ואמנם זה אומר בכה וזה אומר בכה, ואין לנו אלא לסמוך על הראיה ועל הטעם שנודע בראיות ברורות, וממילא אפשר בזה לנקוט כפי ראייה זו או אחרת, מכל מה שנראה



הרב משה יעקב הלוי קנר
טורונטו, קנדה

זריזות והידור במצוות

(בא"ח סי' תכו ס"ז) אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים. וברמ"א - ודוקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם י' בחדש אז ממתניין עד מוצאי שבת אבל אם הוא אח"כ אין ממתניין עד מוצאי שבת שמא יהיו ב' לילות או ג' או ד' עננים ולא יראו הלבנה ויעבור הזמן, וכשמקדישין אותה בחול יש ללבוש בגדים נאים, ומקורו בתרומת הדשן סי' לה.

והרי מבואר מדבריהם שאע"פ שמוטלת עליו מצוה לקדש את הלבנה באמצע החול ואז יקיים ענין זריזין מקדימין מ"מ ימתין לקיים את המצוה בהידורה. וההידור בזה הוא כמו שביאר בלבוש שם דכיון שהיא כמו הקבלת

תניא בשבת (קלג:) זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה. ובמכילתא פ' בא אי' גם תפילין. והנה אי' בפסחים (ז.) כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימים למצוות שנאמר וישכם אברהם בבוקר, וברש"י: שלא המתין עד הנץ החמה. וכן אי' במדרש לקח טוב על כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום מכאן שזריזין מקדימין למצוות.

ונחלקו האחרונים, זריזות או הידור מאי עדיף, כלומר בציוור שאם ימתין יוכל לקיים את המצוה בהידור יתר, האם יבטל ענין זריזין מקדימין משום זה א-לי ואנוהו. הנה כ' המחבר

וספר תורה נאה, שלא יאמר אדם כיון שיש לי טלית לקנות, אמתין עד שיבוא לידי טלית נאה מאד, אלא יקנה מיד טלית אע"פ שאינו יפה כל כך. וכן עיר שאין בה ס"ת, ויש שם סופר שיודע בדיוקא לכתוב, אבל אינו יודע לכתוב כל כך יפה כמו סופר אחר שלא יבוא כל כך בקרוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוה מיד, אע"פ שאינו כותב יפה, כי על זה נאמר חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך", עכ"ל.

והרי שתי שיטות לפנינו, אם זריזות עדיפא או הידור עדיף כששתיהן לפנינו. ובשורש הפלוגתא, אולי יש למצוא מקורה בראשונים. דהנה יש לחקור בדין זריזין מקדימין למצוות אם הוא מכבוד המצוה גרידא, וכפי שכ' המ"מ בסוף הל' שחיטה כי כבוד המצוות כבוד הש"י שהם שלוחיו של מקום וכבוד הנשלח הוא כבוד השולח, ומקורו בתנחומא ויגש. ולכן י"ל דאף זריזין מקדימין בגדר כבוד המצוה להשתדל לעשות אותה בהקדם. וכפי שמצינו בראשונים שמי שעושה מעשיו בזריזות, בזה הוכחה גדולה שהוא אוהב את בוראו, כעבד האוהב את אדוניו ומזרז בעצמו לעשות רצונו - ומניח כל דבר אחר.

או דילמא, די"ל שיש גם לתא דלזול בזיון במניעתה, במה שנראה שאינה מחשיב את המצוה, כשמאחר אותה. וכן מצינו במאירי בהוריות י': זריזים מקדימים למצוות ולא יתאחר בעשיית מצוה שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כוונה מעולה אלא כמי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלומדה. ע"כ. וביומא (נח): כ' המאירי: כל היום כשר למילה שנא' וביום השמיני וכו' ומ"מ ראוי לזריזים להקדים בה בשחרית שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן, ולאחוז בדרכי האבות שנאמר עליהם בכיוצא בה וישכם אברהם בבוקר.

פני השכינה אם אפשר לו יכוון שלא יברך עליה אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים כדי להקביל פני שכינה דרך כבוד ובשמחת לב, עכ"ל.

וראית תרומת הדשן היא מיבמות ט"ל. ושם המדובר כשגדול האחים [במקום] אינו רוצה לחלוץ ותלה באח גדול ממנו שיבוא ממדינת הים וייבם אומרים דשהויי מצוה לא משהינן וחייב אותו האח לחלוץ, ומדייק בתרוה"ד שדווקא במקום חשש שתפסד המצוה אומרים שמא לא יוכל הגדול לבוא ממדינת הים, אבל בציוור שאין מקום לחשש זה כגון ממקום קרוב, משהים כדי שתתקיים המצוה בהידור יתר שכן מצות ייבום קודמת למצות חליצה. וס"ל לתרוה"ד דה"ה בקידוש לבנה אם ליל מוצאי שבת הוא קודם י' בחודש אז ממתינין עד מוצאי שבת אבל אח"כ יש חשש שמא תפסד המצוה כנ"ל. ובשבו"י (ח"א סי' נד) פסק כדבריו והוסיף דה"ה אם יש ד' מינים לפניו בבוקר ומאוחר יותר יוכל להשיג מהודרים יותר ימתין ויקיים את המצוה בהידור.

אכן בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' א) חולק על הנ"ל וס"ל דאין משהיין להידור מצוה אפי' זמן מועט, ובפנים מאירות הביא על זה ראיה מהא דמכילתא פ' בא ושמרתם את המצות כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם בא מצוה לידך עשה אותה מיד. והק' הפמ"א הרי נאמר זריזין מקדימין למצוות ולמה צריך לימוד נוסף על אין מחמיצין, אלא ע"כ שנתרבה כאן אפילו במקום שיוכל לקיים מצוה מהודרת יותר.

וכן ס"ל בנשמת אדם (חיי אדם סי' סח), והביא ראיה מס' חסידים (תתע"ח) "לא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות, כגון טלית נאה

הטהורה מה שממתין כדי לעשותה מהמובחר. עכ"ל.

אכן הפמ"א והחיי אדם ס"ל שזריזין מקדימין הוא דרך גם נראה כמתרשל. והנה הביא הפמ"א ראייה דזריזות עדיפא, דהרי נאמר וריזין מקדימין למצוות ולמה צריך הא דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, אלא ע"כ שנתרבה כאן אפילו במקום הידור יותר כנ"ל. ויתכן שבתוספת לימוד אל תחמיצנה, ראה צד הבזיון שבאחור כנ"ל.

והנה יש לעיין מה יעשה התרוה"ד בראיה זו מהא דצריכא לתרווייהו, זריזין מקדימין ואל תחמיצנה. וי"ל דבעי לה להא דאל תחמיצנה, שכן מהא דוישכם אברהם בבוקר הו"א דזריזין מקדימין הוא רק בתחילת היום או בתחילת זמן המצוה, אבל במשך היום במאוחר יותר כבר אין חיוב זריזות אם יקדים שעה מוקדמת. לזה קמ"ל דמ"מ דאל יחמיצנה בכל זמן שיהיה.

*

ובסברא הנ"ל לחלק בין זריזות בתחילת הזמן לבין זריזות בעלמא אף באמצע היום, נראה לבאר את דברי הרמב"ם בענין זריזין מקדימין. הנה כתב בהל' מילה (פ"א ה"ח) וז"ל שם: וכל היום כשר למילה ואעפ"כ מצוה להקדים בתחלת היום שזריזין מקדימין למצוה, עכ"ל, ובפ"ד ממעה"ק ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל: זה הכלל דבר שמצוות ביום כשר כל היום ודבר שמצוותו בלילה כשר כל הלילה ואף על פי כן זריזין מקדימין למצוות, עכ"ל. ובטעם החזרה אולי יש להציע סברא לחלק בזה, שכן במילה מצאנו דין מיוחד להקדים בתחילת היום דוקא, ויעיין בלבוש (או"ח תקפל) שבמילה לאחר חצות יש ביטול מצות זריזין (כמו שביאר

וי"ל לפי הנ"ל, דהפנים מאירות והחיי אדם דס"ל דזריזות עדיפא מהידור, סברו כנ"ל שאם מאחר את המצוה, הרי זה דרך בזיון במה שנראה כמתרשל. ודומה הדבר במקצת לאין עושין מצוות חבילות חבילות, שאף אם אינו מתכוון כן מ"מ נראה כפורק משא מעליו כמ"ש רש"י בסוטה (ת). ודבר זה אין עושין אף במקום הידור. ולדוגמא ברכת המזון שגמר בע"ש עם חשיכה וקידוש היום אין עושין על כוס אחת, ואף אם בכך, תימנע מצוה אחת מכוס.

ואילו התרומת הדשן והשבוי"ס"ל דשניהם כאחד הזריזות וההידור גדרם כבוד המצוה ובמקום שמחכה על ההידור אין כאן מניעה בזריזות. כלומר שאין שיקול אם זריזות עדיפא או הידור שכן אין הזריזות סתירה להידור וכמו שכ' השבות יעקב בעצמו (ס"ט פ"א) (ל), דזה ג"כ זריז ועומד הוא לעשות מצוה מן המובחר. וכ"כ בשו"ע הרב (או"ח סי' נ"ד ס"ה) [לע' מי שבא בדרך אם ימתין בתפלה עד שיבוא למקום בו יוכל להתפלל מעומד] וז"ל: ומ"מ כדי לקיים המצוה מן המובחר נכון הוא שימתין עד שיגיע למחוז חפצו להתפלל שם מעומד וכו' ואין בזה משום אין מחמיצין את המצוות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין לקיים מצוה מן המובחר, עכ"ל, ומתבאר כנ"ל.

וביתר ביאור מצאנו זאת בתשובה הגה"ק ר' צדוק הכהן זי"ע (בתחילת ספרו לכושי לזקק). וז"ל "כי הדבר ידוע ומבואר בפוסקים בתרומת הדשן והאריכו בו בשארית יוסף וזולתו דמצוה מן המובחר עדיפא ויש להשהות המצוה כדי לעשותה מן המובחר ובדיוק יותר אפילו איזה ימים במצוה שאין זמנה עובר. וכל שכן איזה שעות. מאחר שידוע שיעשנה אחר כך על צד היותר טוב הרי הוא בזה זריז ועומד במחשבתו

בשחרית משום דזריזות עדיפא מרוב עם הדרת מלך. וכתבו האחרונים שאם כי שמצאנו פלוגתת האחרונים, אם הידור עדיף או זריזין עדיף, מ"מ שאני היכי שההידור הוא בגוף המצוה או מבחוץ דאז ענין זריזין עדיפי. וענין ברב עם אינו הידור בגוף המצוה. וכן כ' החת"ס בפ' תצוה.

ועל כרחק צריך לחילוק הזה בין הידור בגוף המצוה, שאם לא כן סתרי פסקי הרמ"א להדדי, שכן בהל' קידוש לבנה (סי' תרכ"ו) סבר שמחכים למוצאי שבת, ואילו בהל' תפילין (סי' נה) בענין שצריך להקדים ציצית לתפילין כתב הרמ"א: מיהו אם תפילין מזומנים בידו ואין לו ציצית, אין צריך להמתין על הציצית, אלא מניח תפילין וכשמביאים טלית, מעטפו, ע"כ. והרי מקיים מצוה מן המובחר בטלית ואח"כ תפילין, אלא ע"כ יש לחלק שבטלית ותפילין אין כאן מעליותא בעצם מצוות תפילין, אלא הוא משום מעלין בקודש כמ"ש המחבר או משום תדיר כמ"ש רעק"א שם בשם נימוקי יוסף.

ומתוך חילוק זה יש להשיב ראיות החיי אדם לשיטתו דזריזין עדיף. ובנוגע מדברי ספר חסידים. כגון טלית נאה וספר תורה נאה, שלא יאמר אדם כיון שיש לי טלית לקנות, אמתין עד שיבא לידי טלית יפה מאד, אלא יקנה מיד טלית אע"פ שאינו יפה כל כך. וכן עיר שאין בה ס"ת, ויש שם סופר שיודע בדיוקא לכתוב, אבל אינו יודע לכתוב כל כך יפה, כמו סופר אחר שלא יבא כל כך בקרוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוי מיד, אע"פ שאינו כותב יפה, עכ"ל.

אכן להנ"ל דהידור שאינה בגופה של מצוה, אין ערכה שווה להידור סתם, וכמו ברוב עם, י"ל דה"ה הדוגמאות שבספר חסידים. טלית נאה אינה ציצית נאה ואינה גמרא אלא

בגמרא י"ל כ"ס' ליעו"ט) והיה משמע מזה שדין זריזין מקדימין הוא דווקא אם נמצא זריז ממש דהיינו בתחילת היום [וכדילפותא דוישכם אברהם בבוקר דמיניה ילפי' בפסחים ד.] אבל לאקדומי שעה קודמת באמצע היום או הלילה ס"ד דאין נ"מ בזה כיון שכבר אינו בתחילת היום.

ולזה קמ"ל הכא דכל שאפשר לאקדומי אפי' בסוף היום צריך ושאני דבמילה דווקא אמרי' הכי שכן ניכר הדבר ואם יאחרוה הרבה נראה דמצות מילה בזויה עליו כמ"ש באו"ז (סל' ר"ה סי' ע"ה) בשם תשובת הערוך לרש"י ז"ל ולכן נקבע ענין זריזין במילה לתחילת הזמן דווקא. ומדויק לפ"ז לשון רבינו בהל' מילה מצוה להקדים בתחילת היום, משא"כ הכא דסתם ולא הזכיר תחילת היום או הלילה. ויתכן שההקדמה אף באמצע היו מקורו בתוספת לימוד דאל תחמיצנה.

ושמחתי לראות בס' חרדים בתנאי המצוות תחילת הספר, שבתנאי קיום המצוות בתנאי השנים עשר כתב שלא יחמיץ המצוה, אלא בהגיעה לידו ימהר לעשותה ולא יאמר מחר אעשה, דכתיב גבי שמירת חמץ ושמרתם את המצות ודרשו חז"ל נמי דקרי ביה ושמרתם את המצוות; ובתנאי החמשה עשר כתב, זריזות גדולה במצוה, כל דבר שמצותו ביום יקדים בבוקר לעשותו, וילפינן מאברהם דכתיב וישכם אברהם בבקר מכאן שהזריזים מקדימין למצוות. והרי להדיא דס"ל לבעל החרדים שהדברים מתחלקים כנ"ל.

*

והנה הקשו האחרונים על התורה"ד דהידור עדיף, מהא אי' בר"ה (נב) שהלל אומרים בשחרית ולא במוסף, אע"פ שאז יהיה ברוב עם מ"מ זריזין מקדימין למצוות עדיף. ויעו"ש דאי לאו גזירת המלכות היו תוקעין בשופר

עם דביכורים דתיתי אית בהו, הדרת מלך וגם חזקה דזריזות.

ויש משמעות כזאת בירושלמי (פ"ג דנזירות ה"ג), דהא דמצינו שמביאים שור בביכורים להקריבו שלמים, אינו נוהג אלא בציבור, אמנם יחיד שנתעצל מביא גדי שקרניו מצופות כסף. ופי' בפנ"מ שעל יחיד לא הטילו להביא שור מפני שהוצאה רבה היא לו. ויש לעיין למה כ' יחיד שנתעצל, והרי ה"ה ביחיד שנודרו ובא קודם הציבור, דמ"ש לענין הוצאה [ואדרבה בנתעצל יש מקום לקנסו משא"כ בנודרו]. ולפי הנ"ל י"ל דדיברו חכמים בהווה שהיחיד מתעצל, שכן דוחה את הדבר משא"כ ציבור.

ואולי שייך לומר בזה עוד דבר מחודש, דשאני ברוב עם בכניסה למקדש, משאר דין ברוב עם, ויתבאר ע"פ דברי המפרש [המיוחס לפיה"מ או לרש"י] פ"ו דאבות בהא דכ' בבית אלקים נהלך ברגש, וז"ל: שחייב אדם ליכנס שם בקיבוץ עם לפי שנאמר ברוב עם הדרת מלך ורגש הוא לשון אסיפה כמו למה רגשו גוים. ולפ"ז י"ל דיש בזה לתא דמורא מקדש גם כן שמכבוד המקדש הוא שילכו שם בציבור.

וי"ל דאע"פ אם בעלמא זריזות עדיפא מרוב עם, מ"מ היכא שיש קיום נוסף של כבוד המקדש שאני, והרי הכל הדרך היתה מיוחדת לכבוד כמו שהיו אומרים במשך הדרך שמחתי באומרים לי בית ד' נלך והממונה היה אומר בשחר קומו ונעלה את אלקינו. ולפ"ז יתכן דקרא דברוב הדרת מלך דהכא, יש בו קיום מיוחד של בבית אלקים נהלך ברגש, ומתקיים בזה כבוד המקדש, וא"כ שאני מילתא מאמירת הלל בשחרית, שבזה וודאי נאמר דזריזות עדיפא מרוב עם בעלמא, וכאמור דברוב עם למקדש יש עדיפות.

חידושו של רש"י בב"ק (ט:), וכמו כן הידור הס"ת לענין קריאת התורה אם כי וודאי הידור הוא ויש בה קיום זה א-לי ואנוהו מ"מ אין זה הידור בכתיבת ס"ת, אלא בקריאת התורה.

*

בספר מלבושי יו"ט (חלק הפלפוליס סי' ט) הביא קושיא בשם הגרא"מ הורוויץ מפינסק זצ"ל, על הא דאמר' לעיל מר"ה (לג:) דמשמע דזריזות עדיפא מענין ברוב עם, שכן ממתני' (פ"ג דנזירות) מוכח לכאור' לא כן, שכן לא הביאו כל אחד ביכוריהם מיד ביחיד עד שהתקבצו אנשי המעמד והלכו ביחד, וז"ל הרמב"ם (פ"ד ה"ט:): כל העצירות שבמעמד מתכנסות לעירו של מעמד, כדי שלא יעלו יחידים שנאמר ברוב עם הדרת מלך. והרי שברוב עם עדיף על זריזות היחיד להביא ביכוריו קודם.

ואולי י"ל בזה, דהנה אי' ברש"י ובמאירי בפסחים (ב:) דציבור זריזין הן. ומעין זה י"ל שלאחר שניתקן ביכורים בציבור ובב"ד ובהנהגת ממונה כמ"ש במתני' פ"ג מ"ב ולמשכים היה הממונה וכו'. הרי וודאי חזקה שיקיימו הציבור מצוות זריזות יותר מן היחיד.

ולא עוד אלא שהיחיד עלול יותר להתרפות דהנה כ' חרדים (פיק ס) על מצות עשה דהבאת ביכורים, שהיה אפשר לרפות בה ידיים לומר למה אטרח לעלות לירושלים לאשכול ענבים אחד או רימון או שיבולת, והרי הביכורים ניתנין לכהנים אני אתן לכהן שבעירי ומאי כולי האי, יעו"ש, ולפ"ז נהי דהיחיד יכול אולי להקדים במרוצה את הציבור, בכל זאת מכיון שמצוות זריזות היא גם על הציבור חזקה שיעשו זאת כראוי. ולפ"ז י"ל דשאני הדרת

הרב יצחק שמואל שוורץ
 רב ביהמ"ד המרכזי 'חסדא', בני ברק

עשיית סוכה בבית המקדש [א]

האם והיכן היו עושים סוכה לכהנים בבית המקדש

לצורך אכילת הקדשים בחג הסוכות

לישן בה שוב אין יוצאין בה גם לא מצות אכילה. ה. האם יש איסור של 'מוסיף על הבנין' בבניית סוכה בבית המקדש. ו. האם איכא פטור מסוכה בביהמ"ק מצד דלא הוי 'תשבו כעין תדורו' מאחר דבעינן איש ואשתו בסוכה. ז. האם שיירי המנחות דינן כדין 'פת' או כדין 'פת הבאה בכסנין'. ח. האם יש פטור לכהנים מסוכה בבית המקדש משום 'הולכי דרכים'. ט. אם שייך לפטור הכהנים מסוכה בביהמ"ק מדין 'עוסק במצוה פטור מן המצוה'. י. האם יש איסור של 'חולין בעזרה' בהכנסת סכך לבית המקדש. יא. האם פטורים מסוכה בביהמ"ק כיון שאין הקרקע שלהם אלא של גבוה. יב. האם יש 'פסוק מפורש' שעשו סוכה בבית המקדש. ויתבארו יב נדונים האלו במאמר זה דבר דבור על אופניו וענפיו, וזה החלי בס"ד:

ענף א'

האם השטח של 'הר הבית'

והעזרות והלשכות שבביהמ"ק היו מקורים

הנה תחילה לראש יש לנו לברר ולדון, האם היה בכלל אפשרות מצד המציאות למצוא מקום היכן לעשות סוכה בבית המקדש, או שהשטח של מקום המקדש היה 'מקורה' וא"כ הרי לא היה שייך כלל במציאות לעשות שם 'סוכה'.

יש לברר ולעמוד על המחקר, האם והיכן היו עושים סוכה לכהנים בבית המקדש לצורך אכילת הקדשים שבחג הסוכות. והיות שבעוסקי בהאי ענינא ראיתי שהדבר תלוי בנושאים הלכתיים רבים שמפוזרים בכמה וכמה מקומות זה בכה וזה בכה, ושהדברים מסתעפים ונוגעים לכמה וכמה ענינים חשובים ויסודיים שבהלכות בית הבחירה ובהלכות סוכה, ולא ראיתי לעת עתה מי שאסף וקיבץ כל אלו הענינים למקום אחד, אמרתי להעלות הדברים ע"ג הכתב ולציין את הנושאים הקשורים בזה שצריך לבררם כאשר באים לדון בנושא זה, ואקוה שיהיו הדברים לתועלת ללומדים ולת"ח החפצים להסיק מסקנות הדברים כראוי.

וחילקנו את המאמר ל"ב נדונים וענפים הנוגעים לבירור ענין זה, ואלו הן:

א. האם היה כלל אפשרות 'מצד המציאות' למצוא מקום 'היכן' לעשות סוכה בבית המקדש, או שהשטח של מקום המקדש והעזרות והלשכות היו מקורים. ב. האם היה מותר לבנות סוכה בבית המקדש מצד הלאו של 'לא תטע לך אשרה כל עץ'. ג. האם היה צריך כלל סוכה לאכילת הקדשים שבביהמ"ק, מאחר שבאכילת קדשים לא היו אוכלין כלל 'שיעור מאכל' שחייב בסוכה. ד. האם הסוכה שבבית המקדש היא 'סוכה פסולה' מצד שהרי אין 'ישיבה ושינה' בעזרה, ומאחר שאסור

נשים לא היו מקורות הוא ממשנה מפורשת בפ"ב דמדות משנה ה, ואף יליף לה שם במשנה מקרא, וז"ל המשנה שם: "עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב מאה ושלושים וחמש, וד' לשכות היו בד' מקצעותיה של מ' מ' אמה, ואלה היו מקורות וכך הם עתידין להיות", שנאמר נִיחֲזָקָאֵל פֶּרֶק מו פסוקים כא-כב ויוציאני אל החצר החיצונה ויעבירני אל ארבעת מקצועי החצר, והנה חצר במקצוע החצר חצר במקצוע החצר. ובהמשך שם בפסוק כב כתיב, בארבעת מקצעות החצר "חצרות קטורות" וגו', ודורשת ע"ז המשנה שם "ואין קטורות אלא שאינן מקורות", עכ"ד המשנה.

ועיי"ש גם בפ"י המשניות להרמב"ם שפירש כן, וז"ל: "וכבר ידעת שקיטור שם עשן וענן קטורת, שמעלה ממנו העשן לפי שאין לה תקרה", עכ"ל הרמב"ם בפיהמ"ש שם. וכע"ז פירשו שם כל מפרשי המשנה הרא"ש והרע"ב והתו"ט¹ והתפא"י, והרי לך שזוהי משנה מפורשת שד' הלשכות שבעזרת הנשים לא היו מקורות, ואף לומדת המשנה כן מפסוק ביחזקאל. וגם הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש שם מפרש כן, ואף העתיק כן גם להלכה כאן בפרק זה גופא להלן בהלכה ז. וא"כ קשה איך כתב הרמב"ם כאן בתחילת הפרק בהלכה א שהר הבית היה 'כולו' מקורה, בו בזמן שהוא עצמו תיכף בפרק זה גופא כותב שד' הלשכות שבעזר"ע לא היו מקורות, וצ"ב².

והיה אפשר קצת ליישב קושיא זאת ולדחוק ולומר, דאף שכתב הרמב"ם בתחילת

א. הנה כתב רבינו הרמב"ם בפרק ה מהלכות בית הבחירה הלכה א, וז"ל: "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה, והיה מוקף חומה, וכיפין ע"ג כיפין היו בנויות מתחתיו מפני אהל הטומאה, "וכלו" היה מקורה, סטיו לפניו מסטיו" עכ"ל.

והרי שחידש לנו הרמב"ם 'שכל' השטח של כל הר הבית 'כולו היה מקורה' בקירוי, ומפשטות הלשון שכתב הרמב"ם "וכלו" היה מקורה, משמע דכל החמש מאות אמה כולן היו מקורות בשלימות ללא שום יוצא מן הכלל, ושטח זה הרי כולל בתוכו גם את השטח של כל העזרה ושל כל הלשכות שבביהמ"ק, שהרי הם כולם היו בתוך החמש מאות אמה שבהר הבית, וא"כ לפי"ז אין כלל 'מציאות טכנית' לעשות סוכה בבית המקדש שהרי כולו מקורה.

ב. אלא דלכאורה יש להקשות על הרמב"ם בזה, ממ"ש הוא עצמו בב' מקומות אחרים להיפך, והוא כדלהלן:

המקום הראשון, הוא ממ"ש הרמב"ם עצמו שם באותו הפרק הזה גופא בהלכה ז, וז"ל: "ולפני העזרה במזרח היתה 'עזרת הנשים', והיא היתה אורך קל"ה אמה על רוחב קל"ה, וארבע לשכות היו בארבע מקצעותיה של ארבעים ארבעים אמה, "ולא היו מקורות, וכן עתידין להיות", עכ"ל. והרי דהרמב"ם עצמו כותב שלא כל שטח הר הבית היה מקורה.

וביותר קשה קושיא זאת, שהרי מקור דברי הרמב"ם האלו שד' הלשכות שבעזרת

1. והתו"ט שם אף כותב, שהטעם שהם לא היו מקורות הוא, בכדי לבשל בתוכו את זבח העם שלמים, התורה ואיל נזיר.

מגולה לשמים', ואיך א"כ כתב הרמב"ם כאן בהל' בית הבחירה שכל החמש מאות אמה של כל שטח הר הבית היה 'כולו' מקורה, והלא גם המזבח הוא בתוך אלו החמש מאות אמה ועכ"ז כתב ע"ז הרמב"ם בעצמו שזה היה מגולה לשמים³, ולכה"פ הו"ל להרמב"ם לכתוב שכולו היה מקורה "חוץ ממקום המזבח" וכן "חוץ מהלשכות שבעזרת נשים", וצ"ב.

ד. **ובאמת** מצינו שיש ג' שיטות בדבר, איזה חלק בהר הבית היה 'מקורה' ואיזה 'מגולה': ואף גם בדעת הרמב"ם גופא ג"כ מצינו שנחלקו בזה בדעתו, האם אכן סבירא ליה כפי הנראה מפשטות דבריו בתחילת הפרק 'שכל' הר הבית כולו ממש היה מקורה, או דגם הרמב"ם עצמו לא ס"ל כן, וכאשר יבואר.

שיטה א', דעת השלטי גבורים בפ"ב, שאכן 'כל' הר הבית כולו היה מקורה, חוץ ממקום המזבח עצמו בלבד שהוא לא היה מקורה. [כן הבינו בדעת השלט"ג, התויו"ט בריש פ"ב דמדות משנה א בד"ה מקום, והתפא"י שם בכוזו אות א, ועי' מה שאכתוב

הפרק שכל החמש מאות אמה של הר הבית היה 'כולו' מקורה, מ"מ אין הכוונה 'כולו' ממש, אלא איה"נ הכוונה באמת הוא רק לכל הר הבית כולו 'זולת אותו השטח של אלו הד' לשכות שבעזרת נשים בלבד' שהם באמת לא היו מקורות, וסמך הרמב"ם על זה שהוא עצמו יכתוב כן תיכף ומיד בזה הפרק עצמו.

ג. **המקום השני**: אלא דעוד יש להקשות על הרמב"ם בזה, ממ"ש עוד הוא עצמו בפירוש המשניות להרמב"ם על מסכת אבות פרק ה משנה ה, דשם מונה המשנה את העשרה נסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש, ובתוך הנסים מונה המשנה גם "ולא כיבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא ניצחה הרוח את עמוד העשן". וכתב ע"ז שם הרמב"ם בפיהמ"ש, וז"ל: "כבר ידעת שהמזבח היה באמצע העזרה ואנו עתידין לבאר זה במקומו, והיה מגולה לשמים", ועכ"ז לא היו מכבין הגשמים אש המערכה ולא היה מפזר הרוח את עמוד העשן העולה מן הקרבנות, אבל בעת ההקרבה היה האויר צח", עכ"ל הרמב"ם שם בפיהמ"ש. והרי לך שהרמב"ם עצמו כתב במפורש על מקום המזבח, שהוא היה באמצע העזרה והיה

2. ועי' באמת בתפא"י שם במס' מדות פ"ב משנה א בכוזו אות א, שמוכיח באמת מזה כשיטתו דלהלן שרק החלק שבהר הבית 'שמחוץ לחומת העזרה' היה מקורה ולא מה שבתוך העזרה, ובתו"ד כשבא להוכיח כן מזה, הוא כותב "שהרי אפי' הד' לשכות שבעזרת נשים היו מגולות, א"כ כ"ש העזרה' שמחוצה לה ודאי שהיתה מגולה", ואיני מבין כלל מאי כ"ש איכא בזה, דהרי דבר זה שאלו הד' לשכות שבעזרת נ"ל לא היו מקורות הרי ילפינן לה התם מקרא וכמ"ש לעיל, וא"כ בשאר העזרה דליכא קרא מנין לומר דשם ג"כ לא היה מקורה. וצ"ב. וראיתי באמת במרכה"מ על הרב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"א שכותב סברא הפוכה מהתפא"י הנ"ל, ותו"ד שם דמאחר דבירושלמי איתא שהר הבית היה מקורה א"כ כ"ש שהעזרה 'כן' היתה מקורה" מחמת כבוד העזרה. ובעיקר דבריו של התפא"י לחלק בין מה שבתוך העזרה שהיה מגולה לבין מה שמחוץ לחומת העזרה שהיה מקורה, כ"ה ג"כ דעת היעב"ץ בלחם שמים שם, ויובאו דבריהם להלן.

3. וכאן אין שייך לתרץ כמו שתירצתי לעיל על הקושיא הראשונה שסמך הרמב"ם על זה שיכתוב כן בעצמו, שהרי לא הביא הרמב"ם כאן אח"כ כלל דבר זה שמקום המזבח עצמו היה מגולה, ורק במקום אחר הוא דכתב כן והוא בפיהמ"ש למסכת אבות, וא"כ לא מסתבר כלל לתרץ שסמך כאן בהלכותיו עמ"ש בפירושו על המשניות.

יעקב במדות שם, וכן ביעב"ץ בלחם שמים על משניות מס' מדות שם, שחולקים וס"ל דהא דאמרינן על הר הבית ש'כולו' היה מקורה, הכוונה בזה הוא דווקא לאותו השטח שבהר הבית שנמצא 'מחוץ לחומת העזרה', אבל כל השטח שבתוך העזרה עצמו, כלל וכלל לא היה מקורה, והביאו שם כמה ראיות והוכחות לדבריהם. ועי' שם ביעב"ץ שסובר 'דבלי ספק' שזוהי ג"כ אף דעתו של השלט"ג עצמו, דמ"ש השלט"ג 'שאמצע הר הבית' לא היה מסוכך, אין כוונתו בזה להחריג רק את מקום המזבח לבדו אלא הוא מחריג בזה גם את כל מקום המקדש והעזרה כולה שגם הם לא היו מקורות, שהרי גם הם נכללין בהגדרה של 'אמצע הר הבית' "בערך הפנוי המקיפה". ולהלן יובא עוד שדעת כמה אחרונים לפרש כן גם בדעת הרמב"ם גופא.

שיטה ג', והוא שיטת התויו"ט הנ"ל שם בפ"ב במדות משנה א, דאחר שהביא שם את דברי השלט"ג הנ"ל, כתב התויו"ט על דברי השלט"ג "דשגגה יצאה מלפני השליט" [ואולי נתכוון התויו"ט בזה בדרך 'מליצה' על שם ספרו 'שלטי גבורים'], ומשום דבודאי שלא היה הר הבית 'כולו' מכוסה ומסוכך, אלא רק אותו המקום שע"ג 'האיצטבאות' שהם היו נמצאות רק 'בצדדין של הר הבית', שם דווקא הוא דהיה מקורה [וכדבמשנה פ"ק דפסחים משנה ה], אבל כל שאר השטח שבכל הר הבית לא היה מקורה כלל, ואף גם לא באותו השטח שבהר הבית הנמצא מחוץ לחומת העזרה גם זה לא היה מקורה כלל, ורק במקום של האיצטבאות שהן היו נמצאות רק בצדדים

בדבריהם להלן]. ולמדו כן בדעתו ממה שכתב הש"ג שם על הרמב"ם "דאף שכל הר הבית היה מקורה, מ"מ צ"ל ש'אמצע הר הבית' לא היה מסוכך, מפני המזבח שהוא גלוי לשמים והרי המזבח הוא בעזרה", עכ"ד הש"ג. וכוונת דברי הש"ג הוא כמו שהבאתי לעיל כן מדברי הרמב"ם גופא בפייהמ"ש על אבות, שהוכיח מהא דתנן התם במס' אבות פרק ה משנה ה ומייתי לה הגמ' ביומא דף כא ע"א, דא' מהנסים שנעשו לאבותינו בבית המקדש היה 'שמעולם לא כיבו הגשמים את האש של עצי המערכה', ומזה מוכח ע"כ שעכ"פ מקום המזבח עצמו היה 'מגולה לשמים', דאילא"ה מהו הרבותא שהגשמים לא כיבו שם את האש, והלא מאחר שהיה מקום המזבח מקורה א"כ הרי אין הגשמים יכולים ליכנס לתוך המקדש כלל ואיך יכבוהו, ומזה מוכיח השלט"ג דאף שכל הר הבית היה מקורה מ"מ במקום המזבח עצמו היה מגולה, עכתו"ד השלט"ג. ועכ"פ מזה מוכח דסובר השלט"ג שכל הר הבית כולו ממש ואף שטח העזרה גופא הכל היה מקורה.

ועי' במרכבת המשנה על הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"א שג"כ נקט כן בפשיטות, ואף כתב שם שהיה 'צריך' לכסות את כל העזרה [זולת מקום המזבח עצמו] מחמת 'כבוד העזרה'.⁴ וכ"נ שהבינו הרבה מפרשים שכן הוא גם דעת הרמב"ם, שכל הר הבית כולו ואף מקום העזרות והלשכות שבתוכה כולן היו מקורות, זולת מקום המזבח עצמו שהוא לא היה מקורה.

שיטה ב', עי' בתפא"י שם במס' מדות פ"ב משנה א בבוטו אות א, וכן גם בתפארת

4. ועיי"ש שהאר"ך לבאר שגם ב'משכן' היה כיסוי על כל העזרה ועל כל חצר המשכן, ושלכן כשמתו נדב ואביהוא נטמאו כל מי שהיו בחצר, עיי"ש.

מרגלא בפומייהו דרבנן קדישי, שההסתכלות בשמים מביאה לידי יראה ומשמרת הטהרה, וכנודע מכתבי הקדוש האר"י זללה"ה, עכ"ל הבתי כהונה שם, ועכ"פ גם הבתי כהונה ס"ל כדעת התויו"ט הנ"ל בזה.

ועי' גם במלאכת שלמה על המשניות שם במס' מדות בפ"ב משנה א, שהביא שם את דברי הרמב"ם הנ"ל שחר הבית היה כולו מקורה, והקשה ע"ז שאינו מבואר כלל מהיכן הוציא הרמב"ם שכולו 'מקורה', שהרי בגמ' נתבאר רק שחר הבית היה 'סטיו לפניו מסטיו', אבל מנין לו להרמב"ם שחר הבית היה ג"כ 'מקורה' בכולו.

ו. **אמנם** ראיתי להגאון היעב"ץ בספרו 'לחם שמים' על המשניות שם במס' מדות פ"ב משנה א, שחולק בזה מאוד על התויו"ט מכמה ראיות, והוא כותב על התויו"ט מעין הלשון שהשתמש בזה התויו"ט על בעל השל"ט ג, שהיעב"ץ כותב עליו שם "שגה ברואה", ושם מקום שבא יקבל תשובה דהרי אמרינן "הר הבית סטיו לפניו מסטיו היה", וא"כ הרי לך מזה שחר הבית היה 'כולו עשוי איצטבאות' ⁶, וא"כ הרי לך מזה שחר הבית

של הר הבית, שם הוא דהיה מקורה אבל לא באמצעה ⁵.

ה. **והנה** הגרעק"א בהגהותיו על המשל"מ שם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"א, ציין לעיין בספר 'בתי כהונה' ח"א סי' יז, ועיי"ש בבתי כהונה שמאריך הרבה להוכיח כשיטת התויו"ט הנ"ל שרק 'מקום האיצטבאות בלבד' היו מקורות, וגם שהאיצטבאות היו רק 'בצדדי' הר הבית וכד' התויו"ט הנ"ל. ועיי"ש בבתי כהונה שהוא אף לומד מזה 'הלכה למעשה', והוא, שבמקום שמוקף מחיצות מותר להתפלל שם "אפילו אם אין שם תקרה והוא מגולה לשמים", ואי"ז דומה לבקעה שאסור להתפלל שם משום שהבקעה אינה מוקפת מחיצות והוא מקום פרוץ, אבל כל שהמקום מוקף מחיצות שרי להתפלל שם אף אם הוא מגולה לשמים, ומוכיח זאת שם מהא דמצינו בכמה מקומות שהיו מתפללין בהר הבית, והרי הר הבית היה מגולה [כאשר הוא מאריך להוכיח שם שחוץ מהאיצטבאות שבצדדין היה כל הר הבית מגולה מבלי תקרה, וכד' התויו"ט וכנ"ל], והרי דמאחר שהמקום מוקף מחיצות שפיר מותר להתפלל שם אף שאין שם תקרה והוא מגולה לשמים. ואף כותב שם בתו"ד וז"ל: "ואדרבא

5. ואפשר שהתויו"ט סובר דהפירוש בדברי הרמב"ם במ"ש "וכלו היה מקורה סטיו לפניו מסטיו", הכל אחד הוא, והיינו דר"ל 'שאותו המקום שבצדדי הר הבית ששם היו האיצטבאות העשויות באופן של סטיו לפניו מסטיו אותו המקום היה מקורה', וכן איתא בכ"ד בש"ס שאותן האיצטבאות היו עשויות 'סטיו לפניו מסטיו' עי' ברכות לג' ופסחים יג' ונב' וסוכה מה' ועוד, וראיתי שכן פירש באמת בבתי כהונה ח"א סי' יז את הרמב"ם לפי דברי התויו"ט הנ"ל. ושם דווקא הוא שהיה כולו מקורה מפני הגשמים, אבל בכל שאר הר הבית בשטח שמחוץ למקום האיצטבאות, שם גם להרמב"ם לא היה מקורה.

6. וכלומר שמקשה היעב"ץ דאף אי נימא כהתויו"ט שרק במקום 'האיצטבאות' הוא דהיה מקורה, מ"מ הרי שהאיצטבאות עצמן היו 'בכל' שטח הר הבית כולו ולא רק 'בצדדי' הר הבית, ודלא כהתויו"ט שכתב שהאיצטבאות היו רק 'בצדדי' הר הבית בלבד. ובדעת התויו"ט י"ל, דסובר שכונת הגמ' בהא דקאמרה 'סטיו לפניו מסטיו היה', הכוונה דאותו המקום ששם היו האיצטבאות היו הן עשויות באופן של סטיו לפניו מסטיו, אבל לעולם י"ל שהיה כן רק בצדדין של הר הבית ולא באמצעו.

'האיצטבאות', שזה היה רק בצדדין של הר הבית, רק שם בלבד הוא דהיה מקורה.

ח. והיוצא מזה לעניננו לענין הנדון של עשיית 'סוכה' בביהמ"ק, דלפי שיטות התויו"ט והתפא"י והיעב"ץ והמלאכת שלמה הנ"ל, שפיר היה שייך עכ"פ 'מצד המציאות'⁸ למצוא מקום שאפשר לעשות שם סוכה בביהמ"ק עבור אכילת הקדשים של הכהנים, שהרי לדידהו לא היה השטח שמעל ביהמ"ק מקורה כלל בתוך כל השטח 'שבתוך העזרה', ושפיר שייך לעשות שם סוכה. ורק לפי שיטת השלט"ג הנ"ל והמרכה"מ ודעמייהו [ושכן נראה ג"כ פשוטות הדברים ברמב"ם], 'שכל' הר הבית כולו ממש היה מקורה, אז צריך לדון שלכאורה אין שום מקום במציאות היכן היה אפשר לעשות סוכה בבית המקדש.

ט. ומקור דברי הרמב"ם הנ"ל שהר הבית היה מקורה כולו, הנה הכס"מ שם לא ציין שם שום מקור לדבר זה⁹, אבל המשנה למלך שם ציין שמקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי בפרק ג דמסכת תענית הלכה ט, והוא שם בדף טז: מדפי הירושלמי, לגבי העובדא הידועה עם חוני המעגל שעג עוגה והתפלל שירדו גשמים, וירדו גשמים כתיקנן עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים, ומייתי ע"ז הירושלמי שם דמדחזינן שעלו להר הבית 'מפני הגשמים', "הדא אמרה

היה 'כולו' מקורה⁷, ולא רק מן הצדדין ודלא כהתויו"ט, ומוסיף שם היעב"ץ להקשות על התויו"ט גם מדברי הרמב"ם הנ"ל וכותב שם דהרמב"ם 'נפיק לאפיה דהתויו"ט', שהרי בהדיא כתב הרמב"ם שם ש'כולו' היה מקורה, ועיי"ש שהביא עוד ראיות והוכחות לזה, ובסיום דבריו כותב היעב"ץ שם ע"ז "והוא האמת". ועי' עוד להיעב"ץ בהגהותיו על הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הלכה א שמציין שם לדבריו האלו שבלחם שמים הנ"ל, וכותב עי' מה שכתבתי בעזה"י במדות שהתויו"ט 'שגג בדבר זה'. והיינו כנ"ל דהיעב"ץ ס"ל דהר הבית עצמו עכ"פ באותו המקום 'שמחוץ לחומת העזרה' ג"כ היה כולו מקורה ולא רק מן הצדדין, ודלא כהתויו"ט.

ז. והרי לך עכ"פ שיש ג' שיטות בדבר, א. דעת השלט"ג [להבנת התויו"ט והתפא"י, ודלא כהבנת היעב"ץ בדעתו] והמרכבת המשנה, וכ"ה פשוטות דעת הרמב"ם, שכל הר הבית כולו ממש היה מקורה זולת 'מקום המזבח' בלבד. ב. דעת התפא"י והיעב"ץ והתפארת יעקב, שרק מה שהיה בהר הבית 'חוץ לחומת העזרה' בלבד היה מקורה, אבל כל מה שבתוך העזרה לא היה מקורה כלל, ולהיעב"ץ גם השלט"ג עצמו ס"ל הכי. ג. דעת התויו"ט והבתי כהונה [והמלאכת שלמה], שגם מה שמחוץ לחומת העזרה ג"כ לא היה מקורה, ורק אותו המקום ששם היו

7. פשוט הוא שכונת היעב"ץ במה שכותב 'כולו', ר"ל כל השטח שבהר הבית 'שמחוץ לחומת העזרה', אבל לא 'כולו ממש' דהיינו אף מה שבתוך העזרה, שהרי כאמור סובר היעב"ץ דזה לכו"ע לא היה מקורה ואף לא להשלט"ג.

8. ולהלן נדון בארוכה בס"ד האם היה 'צריך' לעשות להם סוכה מכמה וכמה טעמים ונימוקים, אבל כאן אנו מדברים קודם לברר האם היה כלל 'מציאות והיתכנות טכנית' היכן לעשות שם סוכה.

9. וציין שם רק מקור למ"ש הרמב"ם שם בהמשך, שהר הבית היה 'סטיו לפניו מסטיו', וע"ז ציין הכס"מ שם את דברי הגמ' בפסחים יג: וסוכה מה: דאמרינן התם הכי, אבל לא הביא מקור לכך שהר הבית היה 'כולו מקורה'.

כן, ושלכן אין הבבלי מוכיח ג"כ שהר הבית היה מקורה מהעובדא דחוני המעגל וכמו שהירושלמי הוכיח כן, ומשום 'סובר הבבלי' שמעובדא זו אין ראייה מוכחת כ"כ לנדון זה שהר הבית היה מקורה, ומשום דיש לומר דהטעם שעלו ישראל להר הבית אי"ז משום דהר הבית הוא 'מקורה', אלא משום דמכיון שהר הבית הוא 'מקום גבוה' וא"כ הרי אין הגשמים מתכנסים ומתקבצים שם כ"כ אלא הם יורדים למטה מפני גובהו ושיפועו של הר הבית, ולכן עלו ישראל לשם דווקא, מאחר שבכל העיר כבר לא היו יכולים עוד לשהות, כיון שהיה הכל מלא מים שנתמלא הכל מחמת הגשמים, ולכן הוצרכו לעלות למקום גבוה ששם אין המים מתקבצים ומתכנסים כ"כ ויכולים הם לשהות שם, ולכן הוא דעלו להר הבית אבל לא מטעם שהוא מקורה.

יא. ואולי יש לתלות הדבר בחילופי הגירסאות, דבש"ס דילן במס' תענית במשנה שבדף יט ע"א הגירסא הוא שירדו גשמים עד "שיצאו" ישראל מירושלים להר הבית, ואילו בגמ' להלן בדף כג ע"א שם הגירסא הוא עד "שעלו" כל העם מירושלים להר הבית. והיינו דלפי הגירסא 'שעלו' אין משם כל ראייה שהר הבית היה 'מקורה', ומשום ד"ל שהלכו להר הבית לא מפני שהוא מקורה אלא מטעם שהוא גבוה ואין הגשמים מתקבצים שם וכנ"ל, אבל לפי הגירסא 'שיצאו' שפיר שייך להביא ראייה משם, ובאמת שבירושלמי שם אכן הגירסא הוא עד "שיצאו", וא"כ י"ל שלכן הוא דמדייק שם הירושלמי שפיר מזה 'שהר הבית היה מקורה'¹⁰. ומה גם, דהיעב"ץ הנ"ל שם במס' מדות וכן ראיתי באמת גם דהיעב"ץ בלחם

הר הבית מקורה היה", ולמד הרמב"ם מדברי הירושלמי האלו דהיינו שהר הבית היה 'כולו' מקורה. וע"ע כמו"כ גם בתפא"י בפ"ב דמדות משנה א ביינן אות ו, שג"כ כתב להוכיח 'מעצמו' עפ"י הירושלמי הנ"ל, שהר הבית היה 'כולו' מקורה, ואף מוסיף שם בתפא"י מכח זה, שצ"ל בהכרח שהיו שם עכ"פ 'ארובות' בקירוי כדי להביא אור תחת הקירוי ולא ימששו שם בחושך. ועכ"פ לדברי המשל"מ [והתפא"י] הרי שמכאן מקור דבריו של הרמב"ם שכתב שהר הבית היה 'כולו' מקורה.

והנה ראיתי להיעב"ץ בלחם שמים הנ"ל שם במס' מדות, שכתב מעצמו את ההוכחה הזאת גופא שמביא הירושלמי ללמוד מהעובדא של חוני המעגל שהר הבית היה מקורה, ואף כותב שם שמזה גופא יש גם להוכיח 'שכל' הר הבית היה מקורה ולא רק בצדדין, ומשום "שהרי אין סברא שהצדדין לבד יחזיקו את כל ישראל", ובפרט שבסיפור הנ"ל לא כתוב כלל שהלכו 'להאיצטבאות' שבהר הבית, אלא תנן סתם שהלכו 'להר הבית', וסתמו כפירוש דהיינו כל הר הבית כולו ולא רק בצדדין, וא"כ מוכח מזה שכולו היה מקורה ולא רק בצדדין ודלא כדעת התויר"ט הנ"ל. והנה היעב"ץ שם לא הביא כלל את דברי הירושלמי שכתב להוכיח כן, רק דהיעב"ץ מוכיח כן מעצמו מעצם הסיפור המובא בש"ס דילן שהיה עם חוני המעגל, מזה לבד הוא מוכיח כן שכל הר הבית היה מקורה, ולא מכח שכן איתא בירושלמי.

י. אמנם באמת שהיה קצת מקום לדון ולומר דאפשר באמת 'שדעת הבבלי אינו

10. ועי' עוד ב'שינויי נוסחאות' שבמשניות פ"ג דתענית מ"ח, שהביא שם ג"כ את ב' הגירסאות בזה.

"ומצאתי כתוב שלהיתר טלטול בשבת נעשה, וצריך לפרש זה הטעם, דמחיצת הר הבית [היינו החומה של כל הר הבית] נעשית תחילה לכל הבנינים שבתוכו, והו"ל 'הוקף ולבסוף פתח' דלא מהני, ואחר שנעשה הבנינים נעשה הסורג להקיף הר הבית לדירה להיות 'פתוח ולבסוף הוקף', עכ"ל. והובאו דברי הרא"ש גם בכס"מ כאן בהל' בית הבחירה פ"ה ה"ג.

יד. **אמנם** התויו"ט שם במסכת מדות מקשה על דברי הרא"ש הנ"ל, דהרי תנן במסכת פסחים כדף סד: לגבי ערב פסח שחל בשבת, [שלא היו יכולין אז להוליך פסחיהן לבתיהם - רש"י שם], ולכן כאשר יצתה כת הראשונה [עם קרבן הפסח שלהם] ישבה לה 'בהר הבית', שניה בחיל, והשלישית במקומה עומדת, וקשה מזה על דברי הרא"ש הנ"ל שהרי אם תאמר כדברי הרא"ש שהיקף חומת הר הבית לחוד לא מועיל להתיר הטלטול בתוכה ושלכן הוצרכו 'סורג', א"כ קשה היאך היתה הכת הראשונה יכולה לטלטל בשבת את פסחיהם להר הבית, והלא כמו שלא היו יכולין להוליך פסחיהן לבתיהם מטעם שהוא שבת, הרי שכמו כן גם היה אסור להם לדברי הרא"ש לטלטל ולהוליך פסחיהן להר הבית¹¹. ולכן חולק שם באמת התוספות יו"ט על הרא"ש, ומסיק דבשביל להתיר טלטול בהר הבית לא היה צריך באמת את ה'סורג', ומשום דלזה היה סגי בחומת הר הבית לחוד, והיינו משום שמדאורייתא ככל שהוא מוקף בד' מחיצות הוי 'רשות היחיד גמור' ואף אם הוקף ולבסוף ישב, והא דאסור לטלטל בעלמא 'בהוקף

שמים שם במס' תענית שהעתיק באמת כהגירסא עד "שירדו", ואשר ע"כ יש לומר שהיעב"ץ לפי גירסתו שפיר מובן מה שהוא מדייק כן גם 'מהתלמוד שלנו' לבד, שהר הבית היה מקורה כולו ולא רק בצדדין, אבל איה"נ שלפי גירסתנו אין לדייק ולהוכיח כן מהבבלי, וא"ש.

יב. **והנה** אמרתי להציע כאן מה שיש לדון לגבי 'אחד מן הראיות וההוכחות' שממנו דנים האחרונים להוכיח ענין זה האם 'השטח של הר הבית היה מקורה כולו' או לא, והוא מדין 'הסורג' שהיה בהר הבית, כי הנה הרמב"ם שם בהלכות בית הבחירה בפרק ה הלכה ג, לאחר שכתב שם קודם לכך בהלכות הקודמות את גודל השטח של הר הבית, ואת צורתו איך היה בנוי, ושהיה מקורה, ואת מנין השערים של הר הבית ואת מיקומם וגודלם של השערים, כתב שם עוד, וז"ל: "לפנים ממנו 'סורג' מקיף סביב, גובהו י' טפחים, ולפנים מן הסורג החיל [גובהו] עשר אמות, ועליו הוא אומר בקינות ויאבל חל וחומה - זו חומת העזרה", עכ"ל הרמב"ם שם. ומקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה במסכת מדות [פרק ב משנה ג], דשם איתא 'לפנים ממנו סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם שפרצום מלכי יון, חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחויות', ע"כ.

יג. **והנה** בטעם שהוצרכו לעשות שם 'סורג' בהר הבית, כתב הרא"ש בפירושו על המשניות שם במס' מדות [ונדפס במשניות מדות שבתלמוד בבלי ש"ס וילנא], וז"ל:

11. ועי' בהגהות חשק שלמה על הרא"ש שם במס' מדות, שציין לעיין מה שכתב הכסף משנה על הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"ג לתמוה על דברי הרא"ש, וכוונתו לקושיא הזאת של התויו"ט שנדפס בכמה דפוסים בתוך דברי הכס"מ, ובאמת שאינו אלא ציטוט מדברי התויו"ט האלו ואינו מהכס"מ.

הרא"ש מהא דפסחים, ולומר דאיה"נ שהכת הראשונה לא היתה יושבת בשטח 'שמחוץ לסורג' דהיינו בשטח שבין הסורג לבין חומת הר הבית, דשם באמת היה אסור להם לישיב מחמת איסור שבת וכדברי הרא"ש¹⁵, אלא שהיתה יושבת רק באותו השטח 'שמבפנים להסורג' דהיינו בשטח 'שבין הסורג להחיל'¹⁶, וא"כ לא קשה מידי על הרא"ש מהא דפסחים. אלא דמ"מ מיאן שם התויו"ט בזה, ומשום דהרי במשנה שם בפסחים איתא "שהכת הראשונה יושבה בהר הבית, שניה יושבה בחיל", וא"כ בשלמא אילו היה באמת נכון שגם החיל הוא חומה וכמ"ש כן הרמב"ם הנ"ל שם בפ"ה

ולבסוף ישב' אינו אלא מדרבנן בעלמא, וכיון שכן היות וקיי"ל "אין שבות במקדש" לכן היה מותר לטלטל בהר הבית אף ללא הסורג, דשם במקום המקדש לא גזרו הך דינא לאסור 'הוקף ולבסוף פתח' שהרי כאמור 'אין שבות במקדש'¹², והא דעשו 'סורג' הוא מטעמים אחרים, ועיי"ש בתויו"ט שהאריך בזה והקשה שם עוד כמה קושיות על הרא"ש¹³, ולכן כתב שם התויו"ט כמה טעמים וסיבות אחרות¹⁴ מדוע עשו את הסורג.

אלא שבסוף דבריו כותב שם התויו"ט, דהיה אפשר לתרץ שפיר את הקושיא הנ"ל על

12. ועי' בלחם שמים להיעב"ץ שם במס' מדות, שמשיג שם גם על דבריו אלו של התוספות יו"ט, כי מה ענין שבות במקדש לכאן, דשבות במקדש הותר רק 'לכהנים בשעת עבודה', אבל 'אין הר הבית מקדש' ואין בכאן צורך עבודה. ועוד דאף לכהנים במקדש לא הותרה שבות שאינה צריכה, וא"כ מדוע לא יעשו מתחילה היקף המתיר כמו בגבולין, שלא יוכרחו להתיר שבות שלא לצורך, וכותב שם שגם התויו"ט עצמו חזר בו למטה מדבריו [ונביא דבריו להלן] רק שלא ביאר ולא האיר בדבריו. ועי' גם בהגהות היעב"ץ על הרמב"ם בפ"ה מבית הבחירה ה"ג שכותב דטענת אין שבות במקדש כאן הוא 'שיבוש', וגם שהתויו"ט עצמו הדר תבריה לגזירה.

13. ועיי"ש דמקשה גם למה לא יקרא הר הבית מקום 'שהוקף לדירה מעיקרא', והרי יש שם בפנים מקום 'לשומר שם שומרי המקדש', וגם מצד הלשכות שהיו שם לכהנים וללויים עובדי עבודת הקודש. וגם היעב"ץ בלחם שמים במס' מדות מ"ג כתב דאין שורש לקושיא זו, ומשום שהיקף הר הבית הוי בודאי מחיצה גמורה אף אם הוקף ואח"כ ישב, מאחר שבלי ספק 'הוקף ע"ד ליישוב' וג"ז מהני להתיר.

14. עיי"ש דמתחילה ר"ל שעשו את הסורג באמת רק לצורך ערב פסח שחל בשבת גופא, כדי לחצוץ אז על ידו בין כת לכת, אמנם שוב דוחה זה ומשום דאין נראה שיעשו בניה מיוחדת לצורך זה גופא, כי לאיזה טעם היה צורך לעשות הבדל בין כת לכת, ובשלמא אם כבר היתה הר הבית בנויה כך בלא"ה מאיזה סיבה, שפיר אפשר שהיו הכתות מתחלקים בין החלוקות הקיימות, אבל לעשות בנין לשם כך אין נראה. ובמסקנתו מסיק דטעם הסורג היה בשביל לתת 'מקום והבדל' בין העכו"ם הנכנסין להתפלל בבית השם ובין ישראל, וכאותה שאמרו בפ"ק דכלים מ"ח, החיל מקודש ממנו שאין העכו"ם והטמא מת נכנסין לשם, עיי"ש בארוכה.

15. ואף דלעיל כתב התויו"ט עצמו להתיר בזה מטעם 'דאין שבות במקדש', מ"מ כותב התויו"ט כאן 'שמצינו כמה שבותים שלא התירו', וכמ"ש כן התויו"ט בסוף מס' עירובין.

16. גם בזה משיג היעב"ץ בלחם שמים במדות שם מאוד, דהיכן מצא התויו"ט מקום פנוי בין החיל לסורג מה שלא נשמע ולא נראה לשום מפרש, והכל שוין בכך שמן הסורג עד העזרה נקרא חיל, וע"כ שהכת הראשונה יושבה מחוץ להסורג, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה. ובאמת שגם התויו"ט עצמו בסו"ד מקשה כן ומכח זה חוזר בו מתירוץ זה, כאשר יובאו דבריו כאן תיכף בהמשך דברי התויו"ט.

הבית, וכתב שיש ליישב קושיית התויו"ט הנ"ל עפ"י ד' הרמב"ם דלעיל שכתב 'שכל הר הבית כולו היה מקורה', וכיון שכן שפיר היה מותר לטלטל שם דהרי קיימ"ל בכרמלית 'שקירוי מתירו', דהיינו דאף שברשות הרבים קיי"ל דאף כשהיא מקורה עדיין דינה עכ"פ כמו כרמלית, אבל מ"מ 'בכרמלית מקורה' הדין הוא שמותר לגמרי לטלטל בו, וכ"ש בכרמלית כזה 'שכולו מקורה' הרי ודאי שקירוי מתירו, ולכן שפיר היה מותר להם להכת הראשונה לטלטל פסחיהם להר הבית, ואף דא"כ יהא קשה מאוד על הרא"ש דא"כ לאיזה צורך היה צריך לעשות 'סורג' בשביל להתיר לטלטל שם, והרי בלא"ה היה ג"כ מותר לטלטל שם מצד שהיה 'מקורה', וע"ז ממשיך היעב"ץ שם בהמשך הדברים וכותב שם עוד "לכבודו של הרא"ש", שיתכן להעמיס ולדחוק פירוש זה גם בדברי הרא"ש עצמו, והיינו דנימא שכוונת הרא"ש הוא שבתחילה כשבנו את בית המקדש לא היה אז עדיין קירוי להר הבית, רק לאחר זמן, ועל אותו זמן שלא היה קירוי והיה לו דין כרמלית היו צריכים לעשות הסורג כדי שיהיו מותרים לטלטל, עכ"ד.

והנה עי' באמת בתפארת יעקב על המשניות בפ"ב דמס' מדות משנה א, שכותב שם כמה הוכחות שלא יתכן לומר 'שכל הר הבית כולו ממש היה מקורה', ובתו"ד הביא שם גם להוכיח כן מדברי הרא"ש האלו שמדבריו

מבית הבחירה הלכה ג, שלפי"ז נמצא דאכן יש ב' מקומות של חומה 'חיל' 'וחומה', אז שפיר היה שייך לפרש כן את המשנה בפסחים הנ"ל ולומר שהכת הראשונה ישבה בהשטח 'שבין הסורג לחומת החיל' ואילו הכת השניה ישבה בהשטח 'שבפנים בין חומת החיל לבין חומת העזרה', אבל התויו"ט שם מקשה מאוד על דברי הרמב"ם האלו שפירש 'שהחיל' הוא ג"כ חומה, וטוען שאין לזה שום מקור ואדרבא בגמ' מוכח איפכא "שהחיל אינה חומה כלל", וא"כ אין כאן ב' מקומות של חומה 'חיל' ו'סורג' דנימא שאחד ישבה בפנים מהסורג והשניה ישבה בפנים מהחיל, וע"כ שהכת הראשונה ישבה אף 'מחוץ להסורג' בהשטח שבין החומה החיצונית של הר הבית לבין הסורג, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה¹⁷ איך היה מותר להם לטלטל פסחיהם בשבת להר הבית, וע"כ לומר כנ"ל שלא היה הסורג נעשה כלל 'להיתר טלטול בשבת', ומשום שגם בלא"ה היה מותר לטלטל שם מטעם "דאין שבות במקדש", וע"כ שהטעם שעשו את הסורג הוא מהטעמים והסיבות האחרות שכתב שם התויו"ט, עיי"ש.

טו. אולם ראיתי להיעב"ץ בספרו 'לחם שמים' על המשניות שם במס' מדות, שכותב דיש לתרץ את קושיית התויו"ט הנ"ל שהקשה על הרא"ש מהא דפסחים דתנן שהכת הראשונה היו מוליכין את פסחיהם בשבת להר

17. ובכמה אחרונים תירצו על עצם הקושיא, דל"ק מידי, ומשום דהיכי שאין ברירה אחרת וכגון בפסח שחל בשבת שאין מקום לכל ישראל מבפנים להחיל וע"כ היו צריכים להיות גם מחוץ להחיל שפיר התירו בזה לדחות ולהתיר שבות ולא העמידו דבריהם, משא"כ הסורג נעשה לצורך שאר טלטולים בשבת דעלמא כשאין סיבה להתיר השבות ושבות 'שאינה צריכה' לא התירו, וכ"כ לתרץ ב'מגיד משנה' הנדפס שם במשניות, וכעיי"ז גם היעב"ץ בהגהותיו על הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה הלכה ג, וכן בספרו לחם שמים על מס' מדות בפ"ב משנה ג.

למעלה הימנה", עכ"ל רש"י שם. ואם תאמר שכל הר הבית היה מקורה ואף גם כל העזרה, א"כ האיך בקע האור מחוץ לבית המקדש¹⁸, וע"כ דמוכת מזה שרק השטח 'שמחוץ לחומת העזרה' היה מקורה אבל השטח של 'העזרה עצמה' לא היה מקורה כלל, [וכשיטת התפא"י והיעב"ץ שהובאו לעיל דג"כ ס"ל הכין].

יז. **ונראה** דאפשר לדון וליישב הוכחה זאת דאינה ראייה מוכרחת כ"כ, ואען ואומר, דהנה מדברי רש"י בכמה מקומות בש"ס מתבאר לכאורה שמטרת הקירוי שהיה על שטח הר הבית הוא "מפני הגשמים", דז"ל רש"י במס' פסחים בדף יג: בד"ה גג האיצטבא' - "גג היה בנוי למעלה מפני הגשמים", ומשמע מזה כנ"ל. וכן נראה לכאורה גם מלשון רש"י במס' סוכה בדף מב: בד"ה 'על גב האיצטבא' - "רחבה של הר הבית היתה מוקפת איצטבאות לישב שם ומסוככת למעלה מפני הגשמים". וגם בעובדא דחוני המעגל שהבאתי לעיל איתא שכל ישראל עלו מירושלים להר הבית 'מפני הגשמים', ואף הבאתי לעיל שבירושלמי שם בתענית יליף 'מהכא' שהר הבית היה מקורה והרי שהקירוי הזה היה קירוי שמועיל מפני הגשמים.

ואשר לפי"ז נראה דיש לומר דמאחר וכל מטרת הקירוי שעל הר הבית היה רק "מפני הגשמים", הרי הדעת נותנת שאין בהכרח שקירוי זה יהיה דווקא באותו הגובה של החומות שמסביב להר הבית, דבשביל להגן מפני הגשמים סגי בהכי וכמובן בפשיטות, וא"כ יתכן בהחלט שהקירוי הזה היה גבוה הרבה יותר מהגובה של החומות של הר הבית,

מוכת ג"כ דס"ל שהר הבית לא היה כולו מקורה, שהרי כתב הרא"ש שעשו סורג' להתיר שם בטלטול, ואם תאמר שהיה כולו מקורה הרי בלאו הכי היה כבר מותר לטלטל בו. אכן לפי דברי היעב"ץ הנ"ל שהבאתי איך שכתב לדחוק ולהעמיס בכוונת דברי הרא"ש שוב אין ראייה, ומשום דיתכן באמת שהר הבית לאחר שעשו לו את הקירוי היה 'כולו ממש מקורה לגמרי', ואז באמת היה מותר לטלטל בו שפיר אף בלא הסורג, רק להיות שהקירוי נעשה רק אחר כך ומתחילה לא היה עדיין מקורה, לכן אז כשעדיין לא היה הר הבית מקורה היה צריך לעשות שם 'סורג' כדי להתירו בטלטול, ומשום שאז היה עליו דין כרמלית והוצרכו לסורג להתיר שם בטלטול, וא"ש.

טז. **עוד** הוכחה נוספת ומעניינת הביאו האחרונים לדון שיש להוכיח משם ענין זה אם 'הר הבית היה כולו מקורה' או לא, הוא מהענין של 'שמחת בית השואבה', והוא דעי' בתפארת יעקב על המשניות מס' מדות בפ"ב משנה א, שמביא שם כמה הוכחות וראיות לדעתו 'שהר הבית לא היה כולו מקורה', ובתו"ד כתב להוכיח זאת גם מהא דתנן במסכת סוכה בדף נא. 'מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו וכו', מנורות של זהב היו שם וכו', ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה, ופירש שם רש"י בד"ה 'שלא', וז"ל: "לפי שהמנורות גבוהין חמשים אמה, והר הבית גבוה, והאורה זורחת בכל העיר, וכותל מזרחי שהוא לסוף עזרת נשים היה נמוך, כדאמרין בסדר יומא (טז.) והמנורות עולין

18. ונראה דס"ל להתפארת יעקב, שאין מסתבר לומר שהיה האור יוצא לכל ירושלים מאותו המקום שמעל המזבח ששם לכו"ע לא היתה העזרה מקורה, וכדלעיל מהמשנה לא כיבו גשמים אש של עצי המערכה.

שבירושלים, אמנם לפי"ד הרש"ש א"ש ומשום דשפיר יש לומר שהר הבית היה מקורה כולו ועכ"ז היו רואין את האור של ביהמ"ק בכל ירושלים משום שהכותל המזרחי של הר הבית היה נמוך ושפיר היו רואין את האור דרך 'החלל והריוח' שיש בכותל המזרחי בין החומה להתקרה, כן נראה לכאורה כוונת דברי התפארת יעקב בזה. והשתא א"כ שפיר נוכל ג"כ להוסיף ולומר כדברינו דלעיל, דאפשר שכל התקרה שמעל שטח הר הבית היה גבוה הרבה מגובה החומה, ושפיר א"כ היו יכולין כל החצרות שבירושלים להאיר מהאור הגדול שהאיר בביהמ"ק בעת השמחה הגדולה של 'שמחת בית השואבה', וא"ש בס"ד.

יה. ואם כנים הדברים, נראה דיש ליישב לפי"ז בס"ד עוד סמך והוכחה נוספת שמביא התפארת יעקב הנ"ל שם להוכיח כדבריו ש"לא כל הר הבית היה מקורה", והביא לזה סמך נוסף מזה שאנו רואין במשניות שבמס' מדות שיש שוני באופן ההתייחסות של המשנה למדות של 'ההיכל', לאופן ההתייחסות של המשנה למדות של 'העזרה', והיינו שבפרק ד' דמס' מדות משנה ו', כשהמשנה מפרטת את המדות של 'ההיכל' הרי היא מתייחסת גם למדות האורך וגם לרוחב וגם לגובה, וכדתנן התם "וההיכל מאה על מאה על רום מאה", והרי שמפורט במשנה גם מדת 'גובה', ואילו להלן שם בפרק ה משנה א כאשר המשנה מפרטת את המדות של 'העזרה', הרי היא מתייחסת רק למדות 'האורך והרוחב' ואינה מפרטת כלל את מדות הגובה של ההיכל, דהכי תנן התם "כל העזרה היתה אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלושים וחמש", ואילו מדת 'גובה' לא קתני, ומזה מביא התפארת יעקב הנ"ל שם סמך שהעזרה לא היתה מקורה

ושבין הגובה של התקרה לגובה של החומות היה הרבה חלל וריוח, והקירוי הזה עמד על כלונסאות ועמודים דקים וחזקים וכדומה. ומעתה יש לדחות וליישב בפשיטות את הראיה הנ"ל שמביא התפארת יעקב מזה לומר שהר הבית 'לא היה כולו מקורה', אלא נוכל שפיר לומר כדעת הרמב"ם והשלט"ג דס"ל שבאמת היה 'כל השטח של הר הבית כולו ממש מקורה', ואף מקום כל העזרות והלשכות שבביהמ"ק כולן היו מקורות לגמרי, [וזולת מקום המזבח וכדלעיל], רק דמאחר שהיה הקירוי גבוה הרבה מאוד מעל הגובה של החומות, א"כ הרי נשאר 'חלל גדול מעל החומות' שהיה פתוח, ודרך החלל הזה היה יוצא האור הגדול של המנורות הגבוהין, ומאחר שהר הבית גם היה במקום גבוה, ולכן שפיר האיר האור הגדול והגבוה הזה לכל החצרות שבירושלים.

ובאמת דנראה שהתפארת יעקב הנ"ל עצמו שם ג"כ נתכוון לתרץ ולדחות ראייה זו בסוג תירוץ ויישוב דומה, שכתב שם על הראיה הזאת מהא 'דשמחת בית השואבה' "דמה שי"ל בזה עי' ברש"ש שם בסוכה", והיינו דהרש"ש שם מקשה על מה שהביא שם רש"י בסוכה בשם הגמ' ביומא 'שהכותל המזרחי של עזרת נשים' היה נמוך, ומקשה ע"ז הרש"ש שזה תמוה ומשום דשם בגמ' במס' יומא לא נאמר כן על הכותל המזרחי של 'עזרת נשים' רק על הכותל המזרחי של 'הר הבית' הוא דנאמר שם כן, עכ"ד הרש"ש. ונראה לכאורה דנתכוון התפארת יעקב לומר, שלפי"ד הרש"ש שפיר יש ליישב הראיה וההוכחה הזאת שרצה הוא להביא מהא דשמחת בית השואבה שהר הבית לא היה מקורה ומשום דאילו היה מקורה איך היו רואין את האור של ביהמ"ק בכל החצרות

היה שייך בכלל 'מצד המציאות הטכנית' לעשות סוכה בבית המקדש, הרי שבאנו בזה לכל המחלוקת של הראשונים והאחרונים הנ"ל שנתבארו כאן עד השתא בארוכה בס"ד, שנחלקו האם הר הבית היה 'כולו ממש מקורה' או לא, דאי נימא כפשטות דברי הרמב"ם וכדעת השל"ט ג' שכל כולו של הר הבית ממש היה מקורה, א"כ לכאורה לא היה באפשרות כלל לעשות שם סוכה, שאין היכן לעשות סוכה מאחר שהכל כבר מקורה קודם לכן, ואילו לדעת שאר הפוסקים והמפרשים דס"ל שרק חוץ לחומת העזרה הוא דהיה מקורה אם כולו אם מקצתו כל חד כדאית ליה וכמו שנתבאר, א"כ לדידהו שפיר יש ושייך 'היכן' לעשות שם סוכה.

כ. ושמחתי כעל כל הון, כשמצאתי בשו"ת בית יצחק אור"ח בסוף סי' ה אות יח, שעמד שם ג"כ על המחקר האם היו עושין סוכה לכהנים בבית המקדש לצורך חג הסוכות, וכתב שם בתוך דבריו וז"ל: "שנתקשיתי טובא היאך אכלו הכהנים שיורי מנחות בעזרה בחג הסוכות, ובודאי לא היה סוכה בעזרה דהיה בגג מכוסה", עכ"ל, [ועיי"ש מה שיישב, ונביא דבריו להלן]. ועכ"פ הרי שגם הוא נקט כדבר פשוט שאם אמרינן שכל העזרה היתה מכוסה בקירוי, א"כ לא היה שם מקום ואפשרות היכן לעשות שם סוכה, והוא כדברינו דלעיל דב' הנדונים האלו תלויים זה בזה, והא בהא תליא, ואף כותב דאפשר "שבאמת לא היו עושין סוכה בבית המקדש" לצורך אכילת הקדשים בחג הסוכות¹⁹, וטעמו לומר כן הוא מטעם זה

כלל, ולכן אין שייך להביא לגבי העזרה שום מדת 'גובה' מאחר שהיא פתוחה לשמים.

אמנם לפי מה שנתבאר בס"ד שכל מטרת הקירוי שבהר הבית היה 'מפני הגשמים', ובפרט אם נצרך לזה גם את דברי היעב"ץ דלעיל שכתב מתחילה לא היה הר הבית מקורה ורק אח"כ עשו את הקירוי, נראה דיש ליישב הוכחה וסמך זה, ומשום דיש לומר דאיה"נ שגם שטח העזרה עצמה היתה מקורה, אבל מאחר שהתקרה הזאת שבהר הבית לא היתה עשויה מתחילה, ורק אח"כ הוא דנעשית, וא"כ הרי מוכח מזה שלא היה זה 'מדיני הבנין של ביהמ"ק' כלל, רק שאח"כ מפני איזה צורך החליטו לעשותו 'מפני הגשמים', ועכ"פ ודאי שאין זה משיעור בנין העזרה, ואין שום נפק"מ ועדיפות באיזה גובה יש לעשות את הקירוי הזה, ומסתמא היה גם מותר מצד הדין לעשותו פעם בגובה זה ואח"כ להחליפו ולעשותו בגובה אחר ככל שהוא מועיל עדיין להגן מפני הגשמים, ולהכי לא חשיב לה המשנה, משא"כ בהיכל שגם הגובה הוא 'משיעור הבנין' שלו מצד עצמו אשר נמסר בכתב השם, ויש לו שיעור קבוע ומדויק בגובה שלו, ולכן שפיר מפרטת המשנה כמה היה צריך להיות הגובה שלו, וא"ש.

יט. ועכ"פ היוצא ברור מכל מה שנתבאר עד השתא בס"ד, דכאשר נבוא להכריע ולהוציא מכל הנ"ל את הנוגע לענין זה שאנו עסוקין בו, והוא לדעת ולברר האם

19. אלא שדן שם בהמשך דאפשר שעשו סוכה 'בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש', שדינן לגבי אכילת קדשים כקודש ואולי לא שייך שם האיסור של 'מוסיף על הבנין', עיי"ש וגם זה יבואר אי"ה להלן במאמרנו בהמשך בס"ד.

גופא, דהיינו מכיון שאין באפשרות היכן לעשות שם סוכה מאחר שכולו מקורה ומכוסה בכיסוי.

כא. אולם שוב ראיתי בשו"ת בית יצחק שם להלן בדף שאחר התשובה הזאת, שמודפס שם בשולי הגליון הערה השייכת לסימן הקודם, וכתוב שם, הגה"ה ושייך לסי' ה אות יח. והיינו אותה התשובה שהבאתי כאן מקודם, ושם בהגה"ה כתוב הבית יצחק, וז"ל: "מה שכתבתי שם דהעזרה היה מכוסה 'היא טעות הקולמוס', דהעזרה היה מגולה במקום מזבח כדאיתא בפירוש המשניות לאבות, ועיין רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ה ה"ז דארבע לשכות שבעזרה לא היו מקורות, וכ"ה במשניות דמדות, ובכ"ז לדעתי לא היה אפשר לסכך שם דהוי מוסיף על הבנין כדאיתא החולין פ"ג, ושמא הואיל והוי רק לז' ימים לא מבטל ליה ול"ה מוסיף על הבנין, וצ"ע, עכ"ל הבית יצחק שם בהגה"ה.

כב. ותחילה יש לציין, שבפשטות נראה לכאורה מבואר בדבריו, שגם לאחר שחזר בו כאן בהגה"ה ממ"ש קודם לכן בתשובה, מ"מ לא חזר בו רק לגבי 'מקום המזבח וארבע הלשכות שבעזרת נשים' שלגביהו לבד הוא דחזר בו השתא וסובר שהם לא היו מקורות ולא כמ"ש קודם בתשובה 'דכל העזרה כולו ממש' היה מקורה, אבל עדיין גם במסקנתו לאחר שחזר בו עדיין ס"ל 'דשאר כל שטח העזרה' לבד מקום המזבח ומקום ד' הלשכות שבעזר"נ כן היה מקורה, ונמצא דסובר הבית יצחק כשיטת השל"ט"ג והמרכה"מ דלעיל, וכפשטות ההבנה גם בדעת הרמב"ם.

אמנם ראיתי שבספרו שו"ת בית יצחק אעה"ז ח"ב סי' קכה, מציין שם למ"ש כאן בתשובה בסי' ה שהעזרה היתה 'מקורה', וגם למ"ש כאן בהגה"ה שזה טעות ומשום שהעזרה היתה 'מגולה', ואחר שמציין לדברים אלה כותב שם "אח"כ בא לידי ספר שלטי הגבורים, ומצאתי שם 'דכל הר הבית חוץ ממקום המזבח היה מקורה', ושהתפארת ישראל בפ"ב דמדות חולק עליו, ועי' תיו"ט שם, ושברמב"ם הל' בית הבחירה כתב שארבע הלשכות שבעזר"נ לא היו מקורות, וכן הוא במשנה", עכתו"ד הבית יצחק שם בחלק אבהע"ז. וא"כ הרי לנו דאף שכאן באו"ח היה נראה דלאחר ההגה"ה הכריע הבית יצחק בזה שעכ"פ 'כל העזרה כולה חוץ ממקום המזבח והד' לשכות שבעזרת נשים' היה מקורה, מ"מ מתשובתו שם בחלק אעה"ז הנ"ל מבואר שכ"ז היה דווקא קודם שראה את כל הפלוגתא הגדולה שיש בהך ענינא, אבל לאחר שנגלו לו כל אלה אין הוא מכריע בזה דברים ברורים, מאחר שבפלוגתא רבתי תליא, ואדרבא נקראה קצת שלמסקנא גם הבי"צ עצמו ס"ל דעכ"פ בתוך העזרה עצמה היה הכל 'מגולה', וכדעת רובם המכריע של האחרונים והפוסקים, ודו"ק.

כג. ועכ"פ לגבי הנדון שבמאמרנו זה לענין עשיית סוכה לכהנים בביהמ"ק לצורך חג הסוכות, נראה לכאורה מבואר מתוך דברי הבית יצחק שם, דנתכוון לומר דהשתא חוזר בו ממה שכתב בתשובה הקודמת שלא היו עושים סוכה לכהנים בביהמ"ק בסוכות, והשתא חוזר בו וסובר דאפשר דשפיר היו עושים סוכה בבית המקדש לצורך אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות, ואף שכולו מקורה מ"מ היו עושין את הסוכה "בארבע הלשכות שבעזרת נשים" או "במקום

'בחצר אוהל מועד', דאילו לגבי אכילת 'קדשים קלים' אין שום קושי למצוא להם סוכה לאכילתן שהרי הם נאכלין 'בכל העיר', וכיון שכן אין לתרץ כלל שעשו את הסוכה לצורך אכילת קדשי קדשים 'בעזרת נשים', ומשום שדין ברור ופשוט הוא שאסור לאכול 'קדשי קדשים' בעזרת הנשים, שהרי דינו של העזרת נשים שבביהמ"ק הוא כמו כל שאר 'הר הבית' דאין לאכול שם קדשי קדשים, ועי' לשון רש"י במס' סוטה בדף מ סוף ע"ב בד"ה 'בעזרת נשים', שכתב וז"ל: 'והיא היתה חול כשאר הר הבית, שלא נתקדש אלא מן החומה ולפנים, ואפילו חלל שער ניקנור העולה מעזרת נשים לעזרת ישראל לא נתקדש', עכ"ל רש"י שם.

וע"ע בגמ' מס' שבת בדף צא:, דאיאת התם דשתי הלחם ולחם הפנים שהן קדשי קדשים 'מדאפקיה חוץ לחומת העזרה איפסיל לה ביוצא', ופירש"י שם להדיא בד"ה 'חוץ לחומת עזרה', דהיינו שאם הוציאן 'לעזרת נשים' אזי נפסלו ביוצא. וע"ע מה שכתב רש"י במס' קידושין בדף נב: בד"ה 'וכי אשה בעזרה מנין', וז"ל: "דקתני קדשי קדשים, והרי אם יוציאום חוץ לעזרה 'אפילו לעזרת נשים' הם נפסלים ביוצא" וכו', עיי"ש ברש"י. וא"כ פשוט שאין לומר שעשו את הסוכה לצורך אכילת 'קדשי הקדשים' בחג הסוכות 'בעזרת נשים', שהרי אסור לאכול שם קדשי קדשים, ואף נפסלין הן ביוצא כשמוציאין אותן לעזרת נשים. אלא דעדיין שייך שפיר לומר שעשו

המזבח²⁰ שבאלו המקומות הרי מתבאר ברמב"ם ובמשניות דמדות שהם לא היו 'מקורות', וא"כ שם שפיר היו הם יכולים לעשות את הסוכה לצורך חג הסוכות, אלא דשוב מעלה הבית יצחק שם עוד 'סברא נוספת וחדשה' דאפשר שבגלל זה "לא היו עושין סוכה בבית המקדש בחג הסוכות" ואפילו באלו המקומות שהיה מגולה בביהמ"ק והיו בלא קירוי, והוא משום דאפשר שהיה איסור לעשות סוכה בבית המקדש מטעם אחר והוא מצד 'מוסיף על הבנין', [ולהלן יבואר אי"ה פרט זה בארוכה בס"ד], כן היה נראה לכאורה מהמשך דבריו, דהרי ע"ז קאי כאן לברר האם והיכן היו יכולין לעשות סוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הקדשים של הכהנים.

כד. אלא דהאמת ניתן להאמר, שנתקשיתי עד למאוד ונפלאתי בזה הרבה על הגאון הבית יצחק, ומשום שלכאורה נראה לענ"ד שאין לתרץ ולומר כן בשום פנים ואופן שעשו את הסוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הכהנים 'בד' הלשכות שבעזרת נשים', ומשום דאף אם אמת נכון הדבר שאותן הלשכות שבעזרת נשים לא היו 'מקורות' והיה שייך 'מצד המציאות הטכנית' לעשות שם 'סוכה', אבל מ"מ אי"ז מועיל לנו כלום למצוא פתרון לענין שאנו עוסקין בו, ומשום דאנן עיקר הקושי שיש לנו בענין זה הוא למצוא פתרון ואפשרות למקום אכילת 'קדשי הקדשים' שהם צריכין להאכל דווקא במקום קדוש ודווקא

20. הגה לכאורה נראה פשוט שאין כוונת הבית יצחק לומר שהיה אפשר לעשות הסוכה במקום המזבח ולאכול שם קדשים, דמלבד מה שנראה פשוט שעל גבי המזבח ממש אסור להוסיף עליו ולבנות שם סוכה, הרי שלבד זאת נראה גם לכאורה שאסור לאכול שם קדשים ומנחות ע"ג המזבח, ויל"ע. רק דעיקר כוונתו לומר דעכ"פ לא 'כל' העזרה היתה מקורה אלא דהיו שם מקומות שלא היו מקורות, אבל אי"נ שלא בכל המקומות המגולות היה אפשר לעשות שם סוכה.

גם לענין פתרון מציאת המקום לעשיית הסוכה לאכילת הקדשים של הכהנים, וזה צ"ב מאוד וכן"ל. ואולי דן לענין עשיית סוכה שם לצורך אכילת 'קדשים קלים', או שנדחוק שכוונתו באופן שהן 'פתוחות לקודש' וכמו שנביא בשמו להלן, וכ"ז דוחק ועדיין צ"ב.

כה. אמנם עיי"ש בבית יצחק הנ"ל בתשובה הנזכרת בסי' ה שם, דשם מעלה אפשרות לעוד סיבה נוספת 'שלישית' מדוע היו פטורין מלעשות סוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הקדשים של הכהנים, והוא, עפי"ד הגמ' במס' ערכין בדף ג.: דשם מביאה הגמרא ברייתא דקתני בה שהכל חייבין בסוכה כהנים ליום וישראלים, ומקשה ע"ז הגמ' שם 'פשיטא', דאי הני לא מחייבי מאן מיחייבי, ומתרתא הגמ' דכהנים איצטריכא ליה, ומשום דסד"א דהואיל וכתוב 'בסוכות תשבו' ודרשינן מזה "תשבו כעין תדורו", וא"כ נדרוש ונאמר מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, [או אחד גירסא שם בגמ' גרסינן מה דירה בין ביום ובין בלילה אף סוכה בין ביום ובין בלילה], וא"כ נימא דהיות והני כהנים בני עבודה ניהו [ואין יכולין לדור איש ואשתו בסוכה, שאין נזקקין לנשותיהן דרמיא עלייהו עבודת הרגל - רש"י] לא ליחייבו כלל בסוכה, וע"ז קמ"ל הברייתא "דנהי דפטירי בשעת עבודה, מ"מ בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי" ²¹, עכתו"ד הגמ' בערכין שם. והיוצא ממסקנת דברי הגמ' הנ"ל בערכין דעכ"פ 'בעידן עבודה' פטירי הכהנים ממצות סוכה.

שם 'סוכה' לצורך אכילת 'שאר הקדשים' שאין צריכין להאכל דווקא בעזרה, אלא שזה דוחק דלאיזה צורך יעשו שם סוכה כיון שאין שום צורך לאכלם דווקא שם, שהרי יכולין הן להאכל בכל העיר.

ואולי יש לדחוק וליישב דברי הבית יצחק בזה, ונימא שאף הבית יצחק עצמו, לא נתכוון באמת לומר שעשו את הסוכה לאכילת הקדשים של כהנים 'בעזרת נשים', שהרי זהו דבר שאינו וכן"ל, אלא כל כוונתו בהגה"ה הוא רק לחזור בו ממה שנקט בתשובה בפנים בלשונו 'שכל' העזרה היתה מקורה, וע"ז הוא שחזור בו עתה מזה שלא 'הכל' היה מקורה שהרי מקום המזבח וכן מקום הד' לשכות לא היו מקורות, וכן מדויק באמת בלשונו בהגה"ה הנ"ל שם שכתב 'מה שכתבתי שם דהעזרה היה מכוסה' היא טעות הקולמוס', והרי שזהו עיקר הדבר שבא לתקן כאן בהגה"ה, אבל גם הוא לא נתכוון לומר שבמקומות הנ"ל שהיו מגולות שם עשו את הסוכה בביהמ"ק לצורך אכילת 'קדשי קדשים'. וכן מוכח קצת גם ממ"ש שם בהגה"ה גם 'שמקום המזבח' היתה מגולה, וכי ס"ד שבא הבי"צ לומר שעשו את הסוכה 'מעל המזבח' והיו אוכלין את הקדשים 'על גבי המזבח', וע"כ שנתכוון רק להעמיד דברים על דיוקם ולתקן לשונו שנקט 'שכל' העזרה היתה 'מקורה'. אלא שעדיין זה דוחק שהרי תיכף אח"כ בהגה"ה שם ממשיך הבית יצחק לדון האם היה מותר 'לסכך שם' במקומות האלו מצד 'מוסיף על הבנין', והרי שנדונו היה

21. ומסיימת ע"ז הגמ' בערכין שם, "מידי דהוה אהולכי דרכים דאמר מר [בסוכה כו.] הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה", עכ"ל הגמ' שם. ועיי"ש בתוס' ד"ה "ובני עבודה ניהו", שביארו מדוע אין פטורין את הכהנים העובדים במקדש ממצות סוכה מהאי טעמא גופא שהם ג"כ 'הולכי דרכים', ותירצו שטעם זה פוטר רק לאלו 'שבשדות' אבל לא לאלו הנמצאים בביהמ"ק ובלשכותיה עיי"ש.

כו. ועכ"פ הרי לך שהגאון הבית יצחק דן מצד ג' טעמים וסברות, דאפשר דאיה"נ לא היו עושין כלל סוכה בבית המקדש לצורך אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות. והיינו: טעם א' 'מצד המציאות', דהיינו משום שלא היה שום מקום בביהמ"ק שהיו יכולין שם לעשות את הסוכה, מאחר שהיה 'כולו מקורה', ועל טעם זה הוא דן אח"כ בהגה"ה דשםא היו יכולין לעשות סוכה בהד' לשכות שבעזרת נשים או במקום המזבח. טעם ב' 'מצד הלכות בית הבחירה', והיינו מצד האיסור של 'מוסיף על הבנין', וע"ז הוא דן שם אח"כ בהגה"ה, דאפשר דמאחר שהוא רק לז' ימים א"כ לא מבטל ליה וא"כ אפשר שאין בזה משום 'מוסיף על הבנין'. וטעם ג' 'מצד הלכות סוכה', והיינו דמכיון שבמצות סוכה בעינן 'תשבו כעין תדורו', לכן פטורין הכהנים ממצות סוכה 'בעידן עבודה', ואכילת קדשים הרי מיקרי ג"כ 'עבודה' וכנ"ל.

כז. אלא דמקשה שם הבית יצחק, שלכאורה מדברי הגמ' בערכין הנ"ל גופא מוכח שהעזרה לא היתה 'כולה מקורה', ומשום דאילו היתה כולה מקורה הו"ל להגמ' שם לתרץ בפשיטות מדוע צריכה הברייתא לחדש שגם 'כהנים' חייבים בסוכה, ומשום דאילא"ה סד"א שהם פטורים ממצות סוכה הואיל שבביהמ"ק הם פטורים בהכרח, שהרי "אין להם שם כלל אפשרות היכן לעשות סוכה" שהרי כל כולה 'מקורה', ומדלא אמרה הגמ' הכי, אלא מתרץ הגמ' דכל ההו"א שכהנים פטורים הוא רק מצד דלא הוי בזה 'תשבו כעין

והנה בגמ' במס' פסחים בדף עב: ובדף עג. מבואר דאכילת תרומה מיקרי 'עבודה', דהכי איתא התם "ותרומה היכא איקרי עבודה", ומתרגמת ע"ז הגמ' שם "דתניא מעשה בר' טרפון שלא בא אמש [בערב - רש"י] לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לבית המדרש, אמר לו "עבודה עבדתי", אמר לו כל דברך אינן אלא דברי תימה וכי עבודה בזמן הזה מנין, אמר לו הרי הוא אומר [במדבר פרק יח פסוק ז] עבודת מתנה אתן את כהונתכם והזר הקרב יומת" [מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הוא כעבודה - רש"י], עשו אכילת תרומה בגבולין כעבודת ביהמ"ק, עכ"ל הגמ' בפסחים שם.

ואשר לפי זה מחדש שם הבית יצחק, דיח' לומר טעם 'שלישי' מדוע לא היה צריך לעשות סוכה לכהנים לצורך חג הסוכות בביהמ"ק, והיינו משום דהנה הרי ממסקנת דברי הגמ' בערכין הנ"ל הרי יצא לנו דעכ"פ 'בעידן עבודה' פטורי הכהנים ממצות סוכה, והיות שמדברי הגמ' בפסחים הנ"ל מבואר שאכילת 'תרומה' מיקרי עבודה, א"כ כ"ש וק"ו שאכילת 'קדשים' הרי בודאי שזה מיקרי עבודה²², ומעתה הרי שפיר מצאנו טעם נוסף לפטור את הכהנים ממצות סוכה בעת שאוכלים את הקדשים בחג הסוכות בביהמ"ק, ומשום שבעת אכילתם הרי הם 'עובדים עבודה', והרי אמרינן בגמ' דעכ"פ 'בעידן עבודה' פטורין הם מצות סוכה אף לפי מסקנת הגמ', וא"כ אין שום צורך לעשות 'סוכה' בביהמ"ק לצורך חג הסוכות.

22. ומעיר שם הבית יצחק, שלפי"ד הגמ' בפסחים האלו, צ"ל דהא דאיתא בגמ' במס' יומא בדף סח: שאני אכילה 'דצורך עבודה היא', אין הכוונה שהיא רק 'צורך עבודה', אלא שהוא 'עבודה ממש'.

היה אפשר לתרץ שמטעם זה עדיין אינו מוכרח בהכרח שפטורין, דהלא היו עדיין יכולין למצוא מקום לעשות שם סוכה לאכילת הקדשים והיינו "בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש", וא"כ אין להוכיח מהגמ' שלא היתה העזרה כולה מקורה.

כט. ועיי"ש בבית יצחק שכותב שם עוד, דאפשר להוסיף עוד ולחדש, שבאותן "הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש", אין גם את האיסור של 'מוסיף על הבנין', וא"כ גם מטעם זה היו יכולין שפיר לעשות שם את הסוכה לצורך אכילת הקדשים לכהנים בחג הסוכות, ומסיים שם הבית יצחק "דשמא באמת כן עשו אם אכלו שיעור החייב בסוכה". והיינו דהבית יצחק מצדד שם למסקנתו, דאף אם נימא באמת "שכל העזרה כולה היתה מקורה", עכ"ז שפיר היו עושין סוכה בבית המקדש בחג הסוכות, והיו עושין את הסוכה "בלשכות שהיו בנויות בחול ופתוחות לקודש"²³, דשם לא היה מקורה, וגם אין שם האיסור של 'מוסיף על הבנין'. וכ"כ עוד גם בספרו שו"ת בית יצחק חלק אעה"ז ח"ב סי' קכה, שהיו רשאין לעשות סוכה ב"לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש", וציין שם לדבריו שבתשובה כאן.

ועיי"ש עוד בשו"ת בית יצחק אעה"ז הנ"ל, [והיא התשובה האחרונה שבחלק אבהע"ז], שהאריך שם שוב בהאי ענינא הרבה באותיות בג' ד, ולפני תחילת התשובה הוא כותב שם: "יען כי הספר נגמר בע"ה בימי הסוכות נסיים מעניינא דיומא ממה שחנני ה'

תדורו', א"כ יש להוכיח מזה גופא, שהעזרה לא היתה 'כולה מקורה', ודלא כהשלט"ג והרמב"ם ודעמייהו שנתבאר לעיל הסוברים שכל העזרה כולה היתה מקורה.

כת. ומתרץ שם הבית יצחק דיש לומר שלכן לא תירצה הגמ' כן, משום דע"ז היה אפשר לדחות ולומר דאף שהעזרה היתה באמת 'כולה מקורה', ועכ"ז שפיר היו הכהנים יכולין למצוא מקום היכן לעשות לעצמם סוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הקדשים שלהם, והיינו שהיו יכולים לעשות את הסוכה "באותן הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש", דמבואר בגמ' במס' זבחים דף נו. שבאלו הלשכות מותר לאכול שם 'קדשי קדשים', דז"ל הגמ' בזבחים שם: לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש, מנין שהכהנים נכנסין לשם ואוכלין שם קדשי קדשים ושיירי מנחה, ת"ל [ויקרא פרק ו פסוק כט] "בחצר אהל מועד יאכלוה", ויליף מזה הגמ' שם שהתורה ריבתה חצרות הרבה לאכילת קדשים, [ופירש"י שם בד"ה "חצרות הרבה", שזה נלמד מהא דכתיב בפסוק מצות תאכל 'במקום קדוש', וגם כתיב שם 'בחצר אהל מועד יאכלוה', ומבואר שריבתה התורה חצרות הרבה לאכילה]. וכן איתא גם בגמ' במס' יומא בדף כה. ובמס' פסחים בדף פו., דהלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש "תוכן קודש" עיי"ש. וא"כ אפשר שלכן אין הגמ' מתרצת שהוצרך הבריייתא לחדש שכהנים חייבים בסוכה בכדי דלא נימא שפטורין היות ובהכרח שבביהמ"ק לא עשו סוכה כיון שהיה הכל מקורה, דע"ז

23. ומוסיף שם עוד הבית יצחק, דשמא כן עשו גם ללוויים שהיו שומרים בית המקדש, שהיו עושין להם סוכה בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש. ולא הבנתי כ"כ כוונתו, שהרי כל הנדון כאן הוא רק לגבי אכילת קדשי קדשים שצריך לזה דווקא 'במקום קדוש', ואילו הלוויים הרי אסורין הן באכילת קדשי קדשים כלל, וצ"ב.

ל. א', יש לומר דאף אי נימא כהשיטות 'שכל שטח הר הבית כולו ואף השטח של העזרה והביהמ"ק כולו היה מקורה', עכ"ז שפיר אפשר שהיו יכולין לעשות סוכה בבית המקדש, והיינו משום דהנה עד עתה לא נתבאר לנו כלל ממה היה עשוי הקירוי שעל הר הבית, ויש לציין ולהעיר בזה קצת מלשון המרכה"מ על הרמב"ם שכתב בפ"ה מהל' בית הבחירה הלכה א, וז"ל: "דמכסה 'ההיכל' היה לעיכוב עורות תחשים וכו', אבל 'העזרה' היה רשאי לכסות בכל דבר לפניו מהקלעים", עכ"ל המרכה"מ שם. וא"כ אפשר לחדש ולדון שאולי היה הקירוי עשוי מדבר 'שכשר לסכך בו', והקירוי גופא היא היתה הסוכה הכשרה, או אפשר שלצורך חג הסוכות הוסיפו מעל הקירוי סכך כשר. ואפשר גם לדון שלצורך חג הסוכות היו מורידין את הקירוי שהיה מונח שם כבר כל השנה וחוזרים ומניחים אותו שוב 'לשם סוכה', וא"כ שוב לא היה בזה גם לא את החסרון של 'סוכה ישנה' דקיי"ל בשו"ע או"ח סי' תרלו סעי' א שצריך 'לחדש בה דבר', ואולי אפשר לדון עוד, שאף אם בכל השנה היה שם קירוי גמור שהוא פסול לסכך בו, מ"מ לצורך חג הסוכות היו מורידין את הקירוי הזה של כל השנה, ומניחין שם קירוי אחר שהוא עשוי מדבר שכשר לסכך בו לצורך חג הסוכות. וביותר יש לדון בכל אלה, לפי"מ שכתבתי לעיל ש'הגובה' של הקירוי לא היה לו שיעור קבוע, והיה אפשר לשנותו פעם כך ופעם כך, וא"כ שפיר לומר ג"כ שהיה שייך לשנות גם את עצם הקירוי לצורך חג הסוכות, ולהניח שם אז קירוי שעשוי מדבר שכשר לסכך בו וכנ"ל²⁴.

לחדש בהלכות חג בחג", ומציין שם בתוך הדברים גם לדבריו שכתב כאן בתשובה באו"ח סי' ה וגם את מה שכתב בהגה"ה שאח"כ, שיש לדון בזה מהנך ג' טעמים שהיו פטורין מלעשות שם סוכה, או מטעם שהיה הכל 'מקורה' ולא היה באפשרות לעשות שם סוכה, או מטעם 'מוסיף על הבנין', או מטעם דאכילת קדשים הוי עבודה 'ובעידן עבודה' פטירי ממצות סוכה דל"ה 'תשבו כעין תדור', ומוסיף שם עוד לדון בענין זה ולצדד בזה לכאן ולכאן בעוד כמה צדדים וטעמים נוספים באריכות, עיי"ש.

והנה עד עתה נקטנו בפשיטות במאמרנו זה, וכן מוכח באמת גם מכל דברי הגאון הבית יצחק שהבאתי עד עתה, שבבואנו לברר "האם עשו סוכות בבית המקדש לצורך אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות", הרי שזה ברור שההכרעה בזה תלויה בהנדון האחר דפליגי בה כ"כ הראשונים והאחרונים, והוא "האם שטח בית המקדש היה מקורה" או לא, והיינו דאם היה כל השטח מקורה א"כ הרי אין כלל היכן לעשות שם סוכה בבית המקדש, [זולת אי נימא כד' הבית יצחק שהיו עושין בלשכות 'הבנויות בחול ופתוחות לקודש' וכנ"ל], ורק אילו נימא שהיו שם עכ"פ איזה מקומות 'שלא היו מקורות' אז שפיר שייך לדון שעשו שם סוכה.

אמנם עתה אמרתי דיש להציע בזה ב' סברות חדשות בס"ד לדון בהם, דאפשר שאין ב' הנדונים הנ"ל תלויים כלל זה בזה, וזהו מב' צדדים וכאשר אבאר:

24. אלא דהאמת הוא שעדיין יש לדון אי שפיר דמי לחדש כן, ומכמה טעמים. א. דהרי קיי"ל שסוכה שהיא

שם גג הרי שוב לא יהיו החצרות קטורות, ובפרט דמבואר שם במשנה להדיא, וכן כתב גם הרמב"ם בפ"ה מהל' בית הבחירה ה"ז שהלשכות האלו הן קטורות "ושכן הן עתידין להיות", וא"כ שפיר יש לדון ולומר דאם שהיו מקורות אסור לעשות שם סוכה מטעם שגזיה"כ שהן צריכין להיות תמיד 'קטורות' דהיינו 'מגולות'.

לב. ואשר על כן נראה דיש להוסיף ולתקן עוד בענין זה, דאפשר לחדש שהיה חילוק בזה בין עזרת ישראל והכהנים' שהם אכן היו מקורות, לבין 'כל עזרת הנשים כולה' שהוא לבד לא היה מקורה, [נהיינו דנימא שלא רק ד' הלשכות שבעזרת נשים' הן בלבד לא היו מקורות, אלא נימא 'שכל' השטח של עזרת הנשים כולה לא היתה מקורה, וזה בשונה מ'שאר כל שטח העזרה' דהיינו כל השטח של עזרת ישראל ועזרת הכהנים שהם שפיר כן היו 'מקורות'], ולפי"ז נחדש ונאמר דשפיר היו

לא. ב', ומאידך יש לדון ולומר גם להיפך, והוא דאף שאכן נתבאר מהמשנה והרמב"ם שהד' הלשכות שהיו בעזרת נשים 'לא היו מקורות' ואף ילפינן לה מקרא, וא"כ הרי דלכאורה שפיר היה 'היכן' לעשות שם סוכה בביהמ"ק לאכול שם קדשים, וכפי שכתב כן באמת גם הבית יצחק לעניננו דאם הד' לשכות היו מקורות שפיר היה אפשר לעשות שם סוכה וכאשר הובאו דבריו לעיל, מ"מ יש לדון ולומר דאפשר דאף אם לשכות אלו 'לא היו מקורות' מ"מ אפשר שהיה 'אסור' לעשות שם סוכה, ומשום שהרי הטעם שלא היו הלשכות האלו מקורות הוא, משום דילפינן לה מקרא דכתיב ביהזקאל "חצרות קטורות" ודרשינן מזה "ואין קטורות אלא שאינן מקורות", וכמו שהובאה דרשה זו לעיל מהמשנה בפ"ב דמדות משנה ה, וא"כ איך אפשר לעשות שם סוכה, והלא יש גזיה"כ שצריך שלא יהיה שם שום גג וקירוי וכיסוי מצד הפסוק 'קטורות' דהיינו בלי גג, ואם יעשו

גבוהה 'למעלה מעשרים אמה' פסולה, וא"כ היות שההיכל והאולם הרי היו גבוהים יותר מעשרים אמה, א"כ נמצא דאף אי נימא כדברינו שהקירוי היה 'מסכך כשר' מ"מ עדיין היא פסולה מטעם אחר שהוא 'למעלה מעשרים אמה'. ואולי יש ליישב ונימא דהקירוי שהיו עושין מעל 'העזרה' היה יותר נמוך מגובה 'האולם וההיכל', והיו עושין אותו שם בגובה שהוא פחות מעשרים אמה ושפיר היו יכולים לצאת תחתיו יד"ח מצות סוכה, וזהו דוחק. ב. ועוד יש לדון בזה, דהנה נתבאר לעיל שבעובדא דחוני המעגל נכנסו ישראל להר הבית 'מפני הגשמים', והירושלמי למד מזה גופא שהר הבית היה 'מקורה', וכ"כ רש"י בכ"מ בש"ס שהקירוי היה 'מפני הגשמים', וא"כ מבואר מזה שהיה הקירוי של הר הבית עשוי באופן 'שאין נכנסין בו גשמים', ואף לא בגשמים מרובין כדוגמת הגשמים שירדו בעובדא דחוני המעגל, ואשר א"כ קשה דאע"ג דקיימ"ל (באור"ח סי' תרלא ס"ג) שאם היה הסכך מעובה כמין בית, אף על פי שאין הכוכבים נראים מתוכה, כשרה. מ"מ הרי כבר כתב שם המשנה ברורה (בס"ק ו) בשם האחרונים, דמ"מ אם היא מעובה כ"כ 'עד שאין הגשמים יכולים לירד בתוכה אפילו כשיורדין גשמים מרובים', א"כ הוי זה כעין בית ויש להתחמיר ולפסול משום גזירת בית. וא"כ מאחר דהכא בקירוי של הר הבית הרי מצינו שהיה מגן עליהם מפני הגשמים וכנ"ל, א"כ אין זה תקרה הכשרה לסוכה. ואולי יש ליישב ולדחוק ש'קצת גשם' כן היה מטפס לתוכו, אבל מ"מ פשטות הדברים אין מורים כן. ג. גם עצם הדבר שבאנו לחדש ולומר דאף שקירוי זה לא נעשה 'לשם סוכה', מ"מ היו מחדשים בה דבר בכל שנה קודם חג הסוכות בגופה לשם החג, אף שיש לומר שאכן כן עשו, מ"מ עדיין יש בזה קצת חידוש לחדש כל זאת בלי מקור ברור.

גזוטרטא, ועליה עומדות הנשים לראות שמחת בית השואבה²⁵, שהיתה מאירה לכל חדר וחדר (אולי צ"ל: 'חצר וחצר'), "עכ"ל הפסקי תוס' שם²⁶. ועי' גם בתפארת יעקב על המשניות דמס' מדות בפ"ב משנה א שציין לדברי הפסקי תוס' האלו. ועכ"פ מוכח קצת מלשון הפסקי תוס' דיש לומר כדברינו הנ"ל, והיינו שרק 'עזרת נשים' לא היה מקורה, אבל עזרת ישראל וכהנים היה מקורה, והשתא א"כ שפיר אשכחנא בזה פתרי למצוא מקום היכן היה שייך לעשות סוכה בביהמ"ק עבור הכהנים לצורך אכילת 'קדשים קלים' בחג הסוכות שבכל שנה ושנה.

לד. ואם כנים אנחנו בזה, נוכל ליישב בזה ולתרץ ראייה גדולה וחזקה לכאורה, שמביא התפארת יעקב הנ"ל שם להוכיח כשיטתו דלעיל שהעזרה 'לא היתה מקורה', ומוכיח כדבריו גם מדברי התוס' במסכת יבמות דף ז: ד"ה זה נכנס, שביארו התוס' שם את דברי הגמ' שבמסכת פסחים דף פה: דאמרין התם שכל השערים שבעזרה נתקדשו חוץ משערי נקנור, ואיתא ע"ז בגמ' פסחים שם דאמר רבי שמואל בר רב יצחק שמפני מה לא נתקדשה שער ניקנור "מפני שמצורעים עומדים שם ומכניסין בהונות ידם", והקשו שם התוס' ע"ז דלמה נמנעו בשביל כך מלקדשם, יעמוד המצורע בעזרת נשים ויכניס ידיו לשער נקנור, ובסוף דבריהם כתבו לתרץ זאת בשם רבינו

עושין סוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות, אלא שעשו את הסוכה לצורך זה בשטח של 'עזרת הנשים', והיינו כמובן לצורך אכילת 'קדשים קלים' גרידא, דאילו 'קדשי קדשים' אין נאכלין כלל 'בעזרת נשים' וכדלעיל.

ואם תלך בדרך זו, נרויח בזה ג"כ שלא תקשי קושייתנו שהקשינו בקטע הקודם, דאיך אפשר לומר שעשו את הסוכה באותן 'הד' לשכות שבעזרת נשים' שעליהן נתבאר במשניות דמס' מדות ויליף לה מקרא וכ"כ גם הרמב"ם שהן 'לא היו מקורות', וע"ז הקשינו דהלא מאחר שנתבאר בקרא שהן צריכות להיות 'קטורות' דהיינו 'מגולות', א"כ איך אפשר לעשות שם סוכה שהרי זה הוא ג"כ 'גג וכיסוי' ואי"ז 'קטורות'. אמנם אינמא כדברינו דהשתא 'שכל' עזרת הנשים לא היתה 'מקורה', א"כ א"ש שהרי בכל שאר השטח של עזרת נשים אין שום פסוק ומקור שיש 'חיוב' שזה 'צריך' שיהא 'מגולה', ושפיר א"כ לומר היה מותר לעשות שם סוכה לצורך אכילת 'קדשים קלים' בלי שום חשש ופקפוק, וא"ש.

לג. ונראה לענ"ד להביא מקור וסייעתא דיש לחדש כן כדברינו, שיש לחלק בענין זה בין עזרת הנשים לכל שאר שטח העזרה, והוא עפ"י מראיתי בפסקי תוס' עמ"ס מדות אות י שכתב שם, "וז"ל: "עזרת נשים לא היתה מקורה, או (אולי צ"ל: 'אלא') מוקפת

25. בחלק מהדפוסים מסתיימים כאן דברי הפסקי תוס', ובחלק מהדפוסים כתוב גם ההמשך שהבאתי בפנים.

26. אלא דהא גופא צ"ע, מנין להפסקי תוספות לחדש חידוש זה 'שכל עזרת נשים' לא היתה מקורה, והרי במשנה מבואר כן רק על 'ארבעה הלשכות שבצידי עזרת נשים' שהן לא היו מקורות ויליף לה מקרא, אבל לא נזכר כלום שכל עזרת הנשים לא היתה מקורה. ואולי ראייתו מהא דתנן במס' סוכה נא. שכל החצרות שבירושלים היו מאירות 'משמחת בית השואבה', ואילו היה גם העזרת נשים מקורה א"כ הרי לא היה האור בוקע, וכאשר הביא שם התפארת יעקב בתו"ד גם ראייה משם, וכאשר הובא ונתבאר לעיל מה שיש לתרץ גם ראייה זו.

'בעזרת נשים' ונפסלין שם ביוצא, זולת אי נימא שעשו הסוכה בעזרת נשים באופן שהם 'פתוחות לקודש', שאז היה תוכן קודש ושפיר נאכלין שם גם 'קדשי קדשים'

ענף ב'

האם בבניית סוכה בבית המקדש יש איסור מצד 'לא תטע לך אשרה כל עץ'

והנה, בענף הקודם עסקנו לברר, האם היה שייך כלל מצד 'המציאות הטכנית' למצוא מקום 'היכן' היה אפשר לעשות סוכה בביהמ"ק, אמנם עתה נבוא לדון האם היה 'מותר' או 'צריך' לעשות סוכה בביהמ"ק לצורך חג הסוכות, ויש לדון בזה מצד כמה טעמים וסברות, וכאשר יבואר להלן בס"ד, ובענף זה נבוא לברר ולעמוד על המחקר, האם היה איסור לבנות סוכה בבית המקדש מצד הלאו דכתיב בפרשת שופטים [דברים פרק טז פסוק כא] "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך", ופירש"י שם "אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית", וא"כ יש לדון האם בבניית סוכה בהר הבית היה שייך ג"כ איסור זה.

לה. ואכן מצאנו בזה חידוש פלא שכתב הפנים יפות שם בפרשת שופטים, לבאר מה שדרשו בילקוט שמעוני שם (בפרשת שופטים רמז תתקנ) על הפסוק הנ"ל 'לא תטע לך אשרה כל עץ', ודורש ע"ז הילקוט שם 'אפילו בית אפילו

תם, שהטעם שעשו כן הוא בשביל תקנת המצורעים שיעמדו שם, שיגין עליהם השער "בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים", עכתו"ד התוס' שם. ומוכיח מזה התפארת יעקב הנ"ל שהעזרה לא היתה מקורה, ומשום שאם תאמר שכל העזרה היתה מקורה מלמעלה, א"כ הרי לא היו צריכים לחפש עצות ותחבולות להגן עליהם מפני החמה והגשמים, שהרי כל העזרה כולה הוא מקורה, ומדוע צריכים דווקא שיוכלו לעמוד מתחת 'שער ניקנור', עכ"ד התפארת יעקב שם, והוא לכאורה ראייה גדולה וחזקה.

אמנם לפי דברינו הנ"ל א"ש דיש ליישב הראיה הנ"ל, שהרי נתבאר עפ"י ד הפסקי תוס' שיש לומר דיש חילוק בזה בין עזרת נשים לעזרת ישראל, והיינו דאף שעזרת ישראל והכהנים היה מקורה, אבל עזרת נשים לא היתה מקורה, וא"כ לכן הוצרכו להמנע מלקדש את שער ניקנור כדי להגן על המצורעים 'מפני החמה והגשמים', ומשום דשם 'בעזרת הנשים' לא היתה תקרה, ואפשר אולי דזה גופא כוונת התפא"י שם שציין להפסקי תוס' הנ"ל לרמז שלפי דברי הפסקי תוס' האלו יש לדחות הראיה מדברי התוס' ביבמות. ועכ"פ לפי"ז שפיר לומר כדברינו, דאת הסוכה לצורך אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות, היו עושין 'בעזרת הנשים'²⁷. אלא דשוב אנו צריכין להדגיש שכ"ז הוא רק לצורך אכילת 'קדשים קלים', דאילו 'קדשי קדשים' אסור לאכלם

27. עוד יש לדון אם שייך לחדש בזה עוד, עפ"י"מ שכתב בתפארת ישראל (בפרק ב דמדות ביכין אות ו) וז"ל: "וכל הר הבית מקורה, וכן אמר' בירושלמי הדא דתימא הר הבית מקורה היה, ונראה לי שהיו 'ארוכות בקירוי' כדי להביא אור תחת הקירוי, ולא ימששו שם בחושך", עכ"ל, [והובאו דבריו לעיל], ואם נאמר שארוכות אלו היו רחבים שבעה על שבעה כשיעור סוכה, אולי נדחוק שהיו יכולים לעשות שם סוכות תחת אותם ארוכות, בצורה מכוונת בדיוק מול הארוכה.

‘בעזרה’, וכגון אלו דנקט הפנים יפות “לחם הפנים ושיירי המנחות”, הם היו נאכלין באמת בימי חג הסוכות ‘מחוץ לסוכה’ ומשום שהיה אסור לעשות סוכה בביהמ”ק מצד האיסור של ‘לא תטע לך אשרה כל עץ’, עכתו”ד הפנים יפות שם.

לו. **אלא** שבחידוש זה של הפנים יפות יש לדון מכמה אנפי, ובהקדם מה שנעתיק מתחילה את דברי הרמב”ם והראב”ד בב’ דוכתי לגבי איסור זה של ‘לא תטע’, דהנה ז”ל הרמב”ם בפרק א מהלכות בית הבחירה הלכה ט: “ואין בונין בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים וסיד, ואין עושין אכסדרות של עץ בכל העזרה אלא של אבנים או לבנים”, עכ”ל. וכן כתב הרמב”ם עוד כע”ז בפרק ו מהלכות ע”ז הלכה י, וז”ל: “אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות, אף על פי שהוא בבנין ואינו עץ נטוע, הרחקה יתרה היא שנאמר כל עץ, אלא כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותלים שהיו במקדש של אבן היו, לא של עץ”, עכ”ל הרמב”ם שם.

לו. **אמנם** הראב”ד בהשגותיו שבב’ המקומות הנ”ל, כותב לחדש בזה דברים חדשים לגבי האיסור של ‘לא תטע’, אלא שבכל א’ מהמקומות כותב כן מטעם אחר, והיינו דשם בהל’ בית הבחירה הנ”ל, כתב הראב”ד בהשגותיו על הרמב”ם וז”ל: “א”א, והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה, ובשמחת בית השואבה מקיפין כל העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה’ והיא ‘עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים’, אבל ‘בעזרת נשים ובהר הבית’ מותר”, עכ”ל הראב”ד שם, (ובמשנה למלך שם כתב שיש להגיה בדברי הראב”ד ‘עזרת ישראל’ במקום

סוכה’. ומבאר הפנים יפות שם וז”ל: “נראה הא דקאמר אפילו סוכה, היינו סוכת מצוה בחג, שהכהנים אוכלים לחם הפנים ושיורי המנחות חוץ לסוכה, והטעם, כיון שאסור לעשות סוכה בעזרה הם פטורים מן הסוכה”, עכ”ל הפנים יפות שם. והרי לך באמת שמסיק הפנים יפות, דבאמת מהאי טעמא גופא היו הכהנים שבביהמ”ק מוכרחין לאכול את הקדשים בחג הסוכות ‘חוץ לסוכה’, והיינו משום דיש איסור בעצם ‘בניית הסוכה’ שם בביהמ”ק ומטעם ‘לא תטע לך אשרה כל עץ’, ובכלל זה גם בניית סוכה, ושזוהי כוונת הילקוט שמעוני במ”ש “אפילו סוכה”.

אלא דמקשה ע”ז הפנים יפות מדברי הילקוט שמעוני עצמו במקום אחר, והוא בילקוט שמעוני לעיל בסוף פרשת ראה [רמז תתקנ]. על הפסוק דכתיב שם [דברים פרק טז פסוק יג] “חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים”, ודורש ע”ז הילקוט שם “חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים להדיוט, ומנין אף לגבוה, ת”ל חג הסוכות שבעת ימים להשם”, והרי לך מפורש בילקוט שצריך לעשות סוכה אף ‘לצורך גבוה’, וא”כ קשה ממ”ש הילקוט עצמו הנ”ל שאסור לעשות סוכה בביהמ”ק מטעם ‘לא תטע לך אשרה כל עץ’ וכנ”ל. ומתרגן הפנים יפות שם, דע”כ צ”ל דמ”ש הילקוט שצריך לעשות סוכה אף ‘לצורך גבוה’, היינו דווקא ‘לצורך קדשים קלים’ שהם נאכלין בכל העיר ירושלים ולא רק בעזרה, וכגון לצורך ‘לחמי תודה’ שנאכלים בכל העיר ירושלים, ואף מציין שם הפנים יפות בזה את דברי הגמ’ במס’ ביצה דף יט: “ר”א בר”ש אומר “מביא אדם תודתו בחג הסוכות”, והרי שגם בחג הסוכות היו מביאין קרבן תודה, וע”ז הוא דקאמר הילקוט שאף אכילת קדשים צריכין להאכל דווקא בתוך הסוכה, אבל איה”נ שאותן קדשי הקדשים שהם נאכלין רק

עזרת כהנים, שהרי שער ניקנור הוא בעזרת ישראל).

אולם יש לציין ולהעיר בזה, ממה שכתב רש"י בפרשת שופטים על הכתוב לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך, וז"ל: 'אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית', עכ"ל, הרי דס"ל לרש"י שהאיסור הוא בכל הר הבית ולדידיה הרי כל שכן שיש בזה איסור בעזרת נשים, ומקור דברי רש"י הוא מהספרי שם (פיסקה קמט), וא"כ י"ל שדעת הרמב"ם שלא חילק בזה כהראב"ד, הוא כדברי רש"י שהוא מהספרי²⁸.

לח. ואילו שם בהלכות ע"ז הנ"ל, כותב הראב"ד בהשגותיו שם על הרמב"ם טעם אחר, וז"ל: 'לשכת העץ בית היתה, בימה של עץ שעושין למלך בשעת הקהל' לשעתה היתה', וכן גזוטרטא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה לשעתה היתה', עכ"ל הראב"ד שם.

ובזה מיישב הראב"ד כאן ג' קושיות, א', הא דתנן במס' סוטה בדף מא. שלצורך מצות 'הקהל' היו עושין למלך 'בימה של עץ בעזרה' והוא יושב עליה וקורא בס"ת. ב', הא דתנן

בסוף מס' מדות בפרק ה משניות ג-ד, ומייתי לה הגמ' במס' יומא בדף יט., שלשכת הכה"ג היתה קרויה 'לשכת העץ'. ג', הא דתנן במס' מדות פרק ב משנה ה, ומייתי לה הגמ' במס' סוכה בדף נא., דבראשונה היתה עזרת הנשים חלקה ולא היו זיזין יוצאין מן הכתלים שלה כלל, אבל אח"כ עשו שם תיקון לצורך 'שמחת בית השואבה' בכדי שיהיו הנשים יושבות למעלה ואנשים מלמטה, ולכן "הקיפיה גזוטרטא", והיינו כדפירש"י בסוכה שם שנתנו זיזין בכתלים בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדרין שם גזוטרטאות [לוחין שקורין בלנ"ק - רש"י שם], כדי שיהיו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות. ולכאורה קשה איך עשו בימה של עץ לצורך 'הקהל', וכן איך עשו 'גזוטרטא' לצורך 'שמחת בית השואבה', וכן איך עשו לשכה לכה"ג 'משל עץ', והרי עברו בזה על 'לא תטע', וע"כ מחדש הראב"ד דכיון שאינם אלא 'לשעתה' ולזמן קצר אין בזה איסור מצד לא תטע.

והרי לנו ב' חידושים מבית מדרשו של הראב"ד בענין האיסור של 'לא תטע'. החידוש הא' הוא, מה שכתב בהל' בית הבחירה, שרק מעזרת ישראל ולפנים יש בו איסור זה, אבל

28. והנה עי' בכס"מ שם שמצדד, דאפשר שגם הרמב"ם סובר לדינא כהראב"ד דהאיסור הוא רק 'משער ניקנור ולפנים', ומה שכתב הרמב"ם שיש איסור 'בכל העזרה', כוונתו רק לאותו החלק בעזרה שהוא 'מעזרת ישראל ולפנים', אבל לא לעזרת נשים, וכן צידד גם הרדב"ז שם בדעת הרמב"ם. אבל המהר"י קורקוס שם מאריך להוכיח דלא כן הוא לדינא אלא שיש איסור גם בכל הר הבית, ומביא גם את דברי רש"י בפר' שופטים הנ"ל, ושכן כתב גם הרמב"ם עה"ת שם. אלא, שגם אם נימא שאכן דעת הרמב"ם הוא לאסור בין בעזרת ישראל ובין בעזרת נשים ודלא כהראב"ד, מ"מ עדיין צריך ליישב דעתו מדברי הספרי הנ"ל שאוסר להדיא 'בכל הר הבית' ואילו הרמב"ם כתב להדיא רק שיש איסור 'בכל העזרה' שהוא רק בבית המקדש אבל לא בהר הבית, אכן כבר כתב בכסף משנה (הלכות עבודה זרה פ"ו ה"ט) ליישב את דעת הרמב"ם, ששם בספרי איתא: 'ראב"י אומר מנין שאין עושין אכסדרה בעזרה', והזכיר רק בעזרה ולא בהר הבית, וסובר הרמב"ם דראב"י פליג את"ק והוא סובר דליכא איסורא אלא בעזרה בלבד, ופסק הרמב"ם כמוהו משום דמשנתו קב ונקי, ותו דבספ"ק דתמיד (דף כח:) מקשה מיניה, עכ"ד (וכ"כ גם בבאר שבע על מסכת תמיד שם).

דמאחר שחידש הראב"ד דכל היכי שעשו כן רק 'לשעתה' שוב אין כאן איסור מצד לא תטע, ואף כותב ומבאר מכח זה שלכן לא היה איסור של לא תטע כאשר היו עושין את הגזוזטרא לצורך 'שמחת בית השואבה', וכן כאשר עשו 'את הבימה' לצורך קריאת 'הקהל' של המלך במוצאי שנת השמיטה, וכיון שכן שפיר יש לומר דשפיר היה מותר לעשות סוכה בבית המקדש, ואין בזה שום חשש של 'לא תטע' מאחר דהוי זה רק 'לשעתה' לשבעת ימים בלבד, וכמו שאמר כן הראב"ד לגבי 'הגזוזטרא' שג"כ היה שם במשך כל חג הסוכות.

מ. עוד יש לדון ולהעיר בדברי הפנים יפות הנ"ל, דהנה הקשה הכס"מ בפ"א מהל' בית הבחירה הלכה ט, מהא דתנן במס' מדות בפרק ג משנה ח, "וכלונסות של ארז היו קבועין מכותלו של היכל לכותלו של אולם כדי שלא יבעט"²⁹, ומקשה הכס"מ דאיך היה מותר לעשות כן מכלונסות של 'ארז' והרי איכא בזה משום 'לא תטע'³⁰. ומחדש הכס"מ דיש לתרץ ולומר שאלו הכלונסות לא היו קבועים שם ממש 'בבנין', אלא היו רק קבועים בעלמא 'בלא בנין', ולכן אין בזה איסור של 'לא תטע'. ומוסיף שם הכס"מ עוד, דלפי"ש יש לתרץ בזה גם את קושיית הראב"ד שהקשה שם עוד, מהא דתנן בסוף מדות שהלשכה של הכ"ג היתה קרויה 'לשכת העץ', ומדוע אין

בכל השטח של העזרת נשים והר הבית שרי. והחידוש הב' הוא, מה שכתב כאן בהל' ע"ז, דכל היכי שהוא עושה כן רק 'לשעתה' אין בזה איסור של לא תטע.

והנה כדברי הראב"ד הנ"ל דהיכי דהוא רק 'לשעתה' אין בזה איסור של 'לא תטע', כן כתבו עוד הרבה אחרונים, וגם הכס"מ בפ"א מהל' בית הבחירה הלכה ט ציין לדברי הראב"ד האלו שיישב בזה הך דעשו 'גזוזטרא' לצורך שמחת בית השואבה וכן זה שעשו 'בימה' לצורך 'הקהל'. ובספר באר שבע עמ"ס תמיד בדף כח: מדייק שכן הוא ג"כ דעת רש"י במס' סוכה בדף נא:, ועי' גם בפ"י הרדב"ז על הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה שם, שג"כ כתב בתו"ד דלכן שפיר עשו גזוזטרא בשמחת בית השואבה משום שלא היה זה בנין קבע אלא לפי שעה ומיד מסירין אותו, וכן כ' גם המהר"י קורקוס בהל' בית הבחירה שם, דמכיון שלא היה זה דבר של קבע רק של עראי לשעתה ומיד מסירין אותה "ואנן בדבר של קבע מיירינן", ושוב מביא שם המהר"י קורקוס את ד' הראב"ד הנ"ל בזה וכותב עליו "ותירץ בגזוזטראות כאשר תירצתי", וכן כתבו עוד הרבה אחרונים ומפרשים.

לט. ומעתה נראה לכאורה, שדברי הפנים יפות הנ"ל אינם עולים בקנה אחד עם דברי הראב"ד הנ"ל ודעמייה, והיינו משום

29. ופירש הרמב"ם שם בפיהמ"ש, דהיינו דבכדי שלא יטה הכותל באמצע לרוב גובהו, היו עושין לו משענות נמשכין מן כותל האולם עד כותל ההיכל שישען כל אחד משתייהן על חבירו, ולא יטה.

30. והנה באמת במשניות שלנו, הגירסא היא כלונסות של 'אבן', ולפי"ז פשוט דלא קשה מיד. וכ"כ לתרץ קושיית הכס"מ הנ"ל בהגהות יד איתן על הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה י"ט והובא בספר הליקוטות שברמב"ם הוצאת פרנקל. אלא שהגייב"ץ שם במדות כ' להגיה במשנה 'ארז', וכן העתיק גם הרמב"ם בפ"ד מהל' בית הבחירה הלכה ח, וכ"ה גם גירסת התויו"ט והגר"א שם, ולפי"ז קשה קושיית הכס"מ הנ"ל.

בזה איסור של 'לא תטע'³¹. אמנם להנ"ל כותב הכס"מ דא"ש, ומשום דגם שם יש לומר שלשכת הכה"ג לא היתה קבועה בבנין אלא רק 'בלא בנין', ואין בזה איסור מצד 'לא תטע', עכתו"ד הכס"מ שם. וגם התויו"ט שם בפ"ג דמדות משנה ח הביא דברי הכס"מ האלו, שלכן לא היה באלו הכלונסות האיסור של 'לא תטע', משום שהיו 'קבועים בעלמא בלא בנין'.

וראה גם בערוך לנר עמ"ס סוכה בדף נא:, שהביא דברי הכס"מ הנ"ל, ומתיר בדבריו גם את הקושיא מ'הגזוטר' שעשו לצורך 'שמחת בית השואבה' ומדוע אין בזה

'לא תטע', ומתיר דהיינו משום די"ל שהזיזין היו משל אבן והלוחות של העץ היו רק מונחין על הזיזין מבלי לחברן בקרקע כלל, [ומדייק כן מלשון רש"י במס' סוכה בדף נא: שכתב בתו"ד "שכל שנה היו מסדרין הלוחות על הזיזין" [והבאתי דברי רש"י לעיל], ולכן לא היה בזה האיסור 'לא תטע', וכדברי הכס"מ הנ"ל. ועי' גם במהר"י קורקוס שם בהל' בית הבחירה שג"כ כתב כעין דברי הכס"מ והערוך לנר הנ"ל, שכתב בתו"ד דהיה אפשר ליישב הקושיא הנ"ל מ'הגזוטר', כי זה לא היה בנין רק שהיו מסדרין את הלוחות על הזיזין של אבן שהיו בולטין מן הכתלים, [וגם הוא מדייק כן מלשון רש"י הנ"ל], והרי"ז ג"כ כעין

31. והנה בקושיא זו של הראב"ד מצאנו שם בכלליות ח' תירוצים, והיות שאכמ"ל בזה, אעתיקם כאן רק בקוצר, א', שבראב"ד שם בהל' בית הבחירה נראה שנתכוון לתרץ, שזה היה 'מחוץ לשער ניקנור' ודעתו דשם אין איסור 'לא תטע'. ובכס"מ שם דאפשר שהרמב"ם מודה בזה לדינא להראב"ד ש'בעזר'ג ובהר' הביט' מותר, דמה שכתב הרמב"ם שם 'בכל העזרה' י"ל דכוונתו רק משער ניקנור ולפנים. ב', ואילו הראב"ד בהשגות שבהל' ע"ז פ"ו ה"י, נראה דמתיר דכיון שהיתה רק 'לשעתה' לימי יוהכ"פ אין בזה איסור של 'לא תטע', והבאתי דבריו לעיל בפנים. ג', בכס"מ שם בהל' בית הבחירה תירץ עוד, די"ל שלא היתה עשויה 'מעץ' ומה שנקראת לשכת העץ הוא משום שהניחו בה עצים איזה פעם, וכ' שם דטעמא דמסתבר הוא דאל"כ למה נשתנית לשכה זו לעשותה של עץ יותר משאר הלשכות שהיו של בנין. וכ"כ גם הרדב"ז שם בתירוצו אחד, שרק שמה היה 'לשכת העץ', וכ"כ גם במהר"י קורקוס שם דלאיזה סיבה שלא נתפרשה נקראת כן, ושאפשר שבנו בה בטעות עצים והסירום ונשאר שמה עליה או אפשר שהיה באותו מקום איזה עץ גדול והסירו אותה ובנו במקומה לשכה זאת ונקראת על שם אותו עץ. ד', עוד בכס"מ כנ"ל בפנים, שלא היתה קבועה ממש בבנין רק 'בלא בנין'. ה', ברדב"ז שם תירץ עוד, דאפשר שהיה לה 'תקרה' של עץ כשאר 'התקרות' שבמקדש ובשונה משאר 'הלשכות' שהיו התקרות שלהן בנויות 'מכיפה'. [ובפנים דנתי אם לפי"ז היה מותר לעשות סוכה בביהמ"ק שרק הסכך הוא מעצים]. ו', עוד ברדב"ז שם, דיש לתרץ שהיא 'לא היתה בנויה בקודש' ולא נתקדשה. וכע"ז גם במשלמ"ל שם דעכצ"ל שלא נתקדשה בקדושת עזרה שהרי הכה"ג היה יושב ויושב שם ד' ימים והרי אין ישיבה בעזרה וכ"ש שיכבה. והוסיף המשלמ"ל, דאפשר עוד דאף שכן היתה בנויה בקודש מ"מ לא נתקדשה מטעם שהיתה 'פתוחה לחול' ולא לקודש, דקיי"ל שהבנויות בקודש ופתוחות לחול דינן כחול, [ועי' תוס' יומא ח: ד"ה דאי, ותוס' יומא ו. ד"ה מביתו, ותוס' יומא י. ד"ה חוץ, ותוס' יומא כה. ד"ה אין, שדנו בזה אי היתה פתוחה לחול או לקודש ואי דינה כחול]. וגם המהר"י קורקוס שם כ' לתרץ כע"ז שצ"ל שלא נתקדשה בקדושת עזרה שהרי הכה"ג ישב וישן שם, אלא שכותב טעם אחר מדוע לא נתקדשה, והוא "שכיון שמתחילה עשו אותה לשם כך לכן לא נתקדשה". ז', עוד תירץ במהר"י קורקוס שם, דלשון הרמב"ם שם הוא ואין בונין בה עץ 'בולט', וא"כ י"ל שלשכת העץ של הכה"ג לא היתה בולט ולכן לא דמי לנוטע אילן ושרי. ח', עי' אדרת אליהו פר' שופטים, די"ל שאסור רק 'בדרך גידולו', אולם אפשר שכוונתו כעין תירוצו ד'.

מהל' בית הבחירה הלכה ט, שעמד ג"כ על קושיית הראב"ד שהבאתי לעיל שהקשה מהא דלשכת הכה"ג היתה נקראת 'לשכת העץ', ותירץ בכמה דרכים. ובאופן אחד תירץ, דאפשר שלא היתה כל הלשכה עשויה מעץ, ורק 'התקרה' שלה היה עשוי של עץ וכמו שאר 'התקרות' במקדש שהיו מעץ, ובשונה משאר הלשכות שהיו התקרות שלהן בנויות 'מכיפה'. ומבואר לכאורה בדבריו שאם כל הלשכה הוא עשויה משל אבנים ולבנים, ורק התקרה והגג הוא לבד עשויה מעץ שרי ואין בזה איסור מצד 'לא תטע'.

ולפי דבריו יש להעיר מזה עוד על חידושו של הפנים יפות הנ"ל, ולומר דשפיר אפשר לעשות סוכה בביהמ"ק ואין בזה משום 'לא תטע', ומשום דמכיון שהדפנות של ביהמ"ק הם עשויים מאבן ולא מעץ, ורק את הסכך שמלמעלה יעשו מעצים הכשרות לסיכוך, א"כ לדברי הרדב"ז אין בזה איסור מצד 'לא תטע'.

מב. ועוד יש להוסיף לדון ולהעיר בדברי הפנים יפות הנ"ל, דהנה ראיתי חידוש לדינא בחידושי הגר"א המודפסים על המשניות, במס' מדות פרק ג משנה ח, והוא המשנה שהבאתי לעיל שהיו עושין בביהמ"ק "כלונסאות של ארז" מכתלו של היכל לכתלו של אולם, וביאר שם הגר"א דמשו"ה לא עברו בכלונסאות אלו על האיסור של 'לא תטע לך אשרה כל עץ', מפני שלא היו הכלונסאות האלו 'עומדין דרך נטיעה' רק היו 'שוכבין',

דברי הכס"מ הנ"ל שבכה"ג אין בזה את האיסור של 'לא תטע'.

ואשר לפי"ז יש להוסיף ולדון בזה עוד על חידושו של הפנים יפות הנ"ל, ולומר כן גם לגבי נדון דידן והיינו דינא דשפיר היה 'מותר' לעשות סוכה בביהמ"ק לצורך אכילת הקדשים של הכהנים במשך חג הסוכות, ומשום שהיה אפשר לעשות את הסוכה באופן של קביעות בעלמא 'בלא בנין גמור', שאז לפי דברי הכס"מ והמהר"י קורקוס הנ"ל הרי אין בזה איסור מצד 'לא תטע'.

ומצאתי בס"ד כדברינו בזה, בספר מנחת קנאות [להגר"מ אריק] בסוטה מא., שהביא דברי הפנים יפות הנ"ל שכתב לאסור עשיית סוכה בביהמ"ק מצד 'לא תטע', וכותב ע"ז שמדברי הפנים יפות מוכח דסובר דיש איסור 'לא תטע' אף כשאינו קבוע בבנין, שהרי סוכה היא 'דירת עראי' ועכ"ז כתב בפנים יפות דאיכא בזה איסור של 'לא תטע'. ומתחילה ר"ל שם במנחת קנאות דאולי הילקוט שמעוני בפר' שופטים שאוסר [לפי פירושו של הפני"פ בהילקוט] לעשות סוכה בביהמ"ק, אזיל בשיטת ר' יהודה דסוכה 'דירת קבע בעינן'³², וע"ע שם במנחת קנאות מ"ש עוד בזה בדברי הפנים יפות. וכ"כ גם בשו"ת בית יצחק אעה"ז ח"ב סי' קכה באות ג, שלפי"ד הכס"מ הנ"ל היה מותר לעשות סוכה בביהמ"ק ושלא כדברי הפנים יפות הנ"ל.

מא. עוד יש לציין בזה לדברי הרדב"ז, בפירושו על הרמב"ם בפרק א

32. ואף כ' שם המנחת קנאות, שלפי"ז היה אפשר ליישב קושיית הפני"פ שהקשה דבילקוט עצמו בפר' ראה כ' שצריך סוכה אף לגבוה, ולפי"ז היה שייך לומר דהילקוט שבפרשת ראה אזיל בשיטת רבנן דסוכה 'דירת עראי' היא, ולכן ליכא בזה 'לא תטע'.

ובכה"ג אין בזה את האיסור של 'לא תטע'³³. וכ"כ לתרץ זאת שם גם בספר בית המדות עמ"ס מדות שם, די"ל שהאיסור הוא דווקא מה שהוא בדרך נטיעה, דהיינו 'שהוא קבוע בארץ, וראשו עולה לאויר העזרה', אבל בלא"ה אין איסור 'לא תטע'.

ולפי דבריהם יש מקום לדון ולעורר מזה עוד, על דברי הפנים יפות הנ"ל שחידש שיש איסור 'בעשיית סוכה' בביהמ"ק מצד 'לא תטע', אולם לפי דברי הגר"א והבית המדות הנ"ל, י"ל דשפיר מותר לעשות 'סוכה' בביהמ"ק ואין בזה משום לא תטע, דהואיל והסכך הוא דבר שמניחין אותו כשהוא 'מושכב' ולא עומד, ולדבריהם אין בכה"ג איסור מצד 'לא תטע'. והנה ראיתי באמת בספר מנחת קנאות הנ"ל שם בסוטה מא., דאחר שדן בדברי הפנים יפות לענין אם יש איסור של 'לא תטע' בעשיית סוכה בביהמ"ק, אולם בסוף דבריו מקשה המנחת קנאות על דברי הפנים יפות, דמכיון שהסכך הוא מונח 'באופן מושכב' לא שייך בזה הלאו של 'לא תטע', מכיון שאינו 'דרך גדילתו', והיינו כנ"ל [ולא הביא שם המנחת קנאות את דברי הגר"א, רק מביא כן מהתויו"ט וכדלהלן].

אלא דיש להעיר על דברי המנחת קנאות שם, שהוא מביא שם את היסוד הזה לחלק בין דרך גדילתו ולחלק בין שוכב לעומד, מדברי התויו"ט בפ"ג דמדות מ"ז, שהתויו"ט ביאר שם הא דמבואר שם במשנה דעשו מע"ג פתח האולם 'חמש מלתראות של מילת', וביאר שם התויו"ט שהטעם דליכא בזה משום 'לא תטע' הוא משום דלא אסרה תורה אלא דומיא דנטיעת עץ 'שהוא בולט' ומציין התויו"ט שם שזהו גם מ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הלכה ט שאין בונין בעזרה 'עץ בולט' כלל, והבין המנחת קנאות שכוונת התויו"ט לחילוק זה שהבאנו כאן בשם הגר"א. אמנם צ"ב איך והיכן ראה המנחת קנאות יסוד זה בדברי התויו"ט, שהתויו"ט שם הלך בדרך אחרת ומתרץ דהאיסור הוא רק כשהעץ בעזרה מונח באופן 'בולט' וכד' הרמב"ם, אבל לא חילק התויו"ט כלל בין מונח 'שוכב' או 'עומד', שחילוק זה חידשו הגר"א שם במשנה דכלונסאות של ארז, אבל התויו"ט לא כתב בזה כלום. [ואף דהגר"א באדרת אליהו פר' שופטים תירץ לפי יסודו זה גם הא ד'מלתראות של מילת' שמזה מיירי התויו"ט, מ"מ התויו"ט לא כ' מזה כלום, וכן גם אין ברור לי כ"כ שהגאון באדרת אליהו נתכוון ליסוד זה, וכמ"ש

33. ובספרו אדרת אליהו פרשת שופטים [פרק טז פסוק כא], כתב שהאיסור הוא רק "כדרך גידולן לקובען בארץ" ושהאיסור הוא לא רק בדרך נטיעה אלא גם בדרך בנין אם קבען "כדרך גידולן ונראה כנטועין", ומתרץ בזה שם שלכן היה מותר לעשות 'לשכת העץ' להכה"ג [וכן הא דעשו חמש 'מלתראות של מילת' מעל פתח האולם כדבפ"ג דמדות משנה ז]. ואין מוכרח שגם שם כוונתו לחידושו שכ' בחידושו על המשניות לחלק בין שוכבין לעומדין, די"ל דשם באדרת אליהו עיקר חילוקו הוא לחלק אם הוא 'קבוע' וכמו שכתב שם עוד בלשונו "כי כל ניטוע הוא לעקור ממקומו ולנטוע אותו במקום אחר כדרך גידולו", ועדיין צריך תלמוד. וע"ע בספר מעשי למלך על הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה הלכה ט שבסוף אות ב הביא לתרץ כן בשם הקדושת לוי, דהא דעשו לכה"ג 'לשכת העץ' הוא משום שרק 'דרך גידולו' אסור ולשכת העץ לא היה דרך גידולו ולכן מותר, והרי"ז כדברי הגר"א הנ"ל.

נשים והר הבית, והבאתיו לעיל, ומבואר מזה לכאורה דאי לאו שהיה זה בעזרת נשים שפיר היה שייך בזה איסור של 'לא תטע' ואף שהוא רק לשעתה, וא"כ נמצאו דברי הראב"ד סותרים זה את זה מיניה וביה. וכבר העיר בזה הכס"מ בפ"ו מהל' ע"ז ה"י שהראב"ד תירץ בב' המקומות בענין אחר זמ"ז, ועי' גם בערוך לנר בסוכה דף נא: שהקשה סתירה זו, והרבה אחרונים האריכו ליישב סתירת הראב"ד בזה.

וכאמור, הרי שיש בזה נפק"מ גדולה לעניינינו, לגבי האם היה מותר לעשות סוכה בביהמ"ק או דנימא כחידושו של הפנים יפות הנ"ל שיש 'בעשיית סוכה' בביהמ"ק איסור של 'לא תטע', דאם נימא כהראב"ד 'דלשעתה' אין איסור א"כ היה מותר לעשות סוכה בביהמ"ק, אבל אי נימא דאף 'לשעתה' יש איסור של לא תטע, ורק בעזרת נשים והר הבית אין איסור, א"כ הרי הכא שהיה נצרך לעשות הסוכה דווקא היו יכולים לעשות סוכה בביהמ"ק מצד האיסור של 'לא תטע' וכדברי הפנים יפות הנ"ל.

מה. אלא דעוד יותר מזה קשה על הראב"ד הנ"ל, שחידש 'דלשעתה' אין בזה איסור של לא תטע, שלכאורה מפורש להדיא בדברי הירושלמי דלא כן, אלא אף אם זה רק 'לשעתה' יש בזה את האיסור של 'לא תטע'.

דהנה תנן במסכת מגילה דף ה. שאם היה חל יום 'הקהל' בשבת, היו מאחרין ולא מקדימין, והיינו דהנה אופן קיום מצות הקהל שבתורה הוא, כמבואר במשנה בסוטה מא. שבמוצאי 'היו"ט הראשון' של חג הסוכות של השנה השמינית, היה המלך קורא בס"ת את ספר 'משנה תורה' על בימה של עץ בעזרה, וע"ז איתא במשנה שבמס' מגילה הנ"ל שאם היה 'יום טוב הראשון' של חג הסוכות של

בהערה הקודמת למטה], ועכ"פ נתברר בס"ד שלפי דברי הגר"א והבית המדות, יש לומר דשפיר היה מותר לעשות סוכה בביהמ"ק, וכ"כ גם המנחת קנאות, ושלא כדברי הפנים יפות הנ"ל.

מג. והיוצא לנו מדברנו עד עתה בס"ד, שנתבאר לנו ד' מהלכים לתרץ מדוע יש לדון שלא יהא בעשיית סוכה בביהמ"ק איסור מטעם 'לא תטע'. א', עפ"י הראב"ד ודעימיה דהיכי שהוא 'לשעתה', אין האיסור של 'לא תטע'. ב', עפ"י הכס"מ והמהר"י קורקוס דהיכי שאין קבועים 'בבנין ממש', ליכא 'לא תטע'. ג', עפ"י הרדב"ז דהיכי שרק 'הגג והתקרה' הוא מעץ ולא הדפנות, ליכא לא תטע, ויתיישב בזה הערת הפנים יפות הנ"ל שדן דיש איסור לעשות סוכה בביהמ"ק מצד 'לא תטע'. ד', עפ"י הגר"א ודעימיה דכשהעץ 'שוכב' ולא 'עומד' אין איסור של 'לא תטע'.

מד. אלא שכבר נתקשו האחרונים שבדברי הראב"ד עצמו יש סתירה בזה, האם בדבר שהוא רק 'לשעתה' יש בזה את האיסור של 'לא תטע', שמצד אחד בהשגותיו של הראב"ד על הרמב"ם הנ"ל בפ"ו מהל' ע"ז ה"י שם כתב דהיכי 'דלשעתה' שרי, ותירץ שם בזה שלכן היה מותר לעשות: א', לשכת העץ של הכה"ג. ב', בימה למלך לצורך מצות 'הקהל'. ג', 'גזוטר' שבעזרת נשים לצורך 'שמחת בית השואבה'. ואילו מדבריו שבהשגותיו על הרמב"ם בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ט הנ"ל, שם מבואר לכאורה שסובר הראב"ד שאף 'לשעתה' יש איסור, שהרי שם ג"כ הקשה מדוע היה מותר לעשות 'גזוטר' לשמחת בית השואבה, וכן לעשות 'לשכת העץ' של הכה"ג, ותירץ שרק 'משער ניקנור ולפנים' יש איסור של 'לא תטע', ולא 'בעזרת

אחרונים הבינו בפשיטות בכוונת דברי רש"י, דהיינו משום שבשבת אי אפשר לטלטל ולהביא עמהם את הטף, שהרי יש בזה איסור טלטול והוצאה מרשות לרשות³⁵. ב. בירושלמי דמס' מגילה פרק א הלכה ד והוא בדף ה: מדפי הירושלמי איתא טעם אחר, וז"ל: אמר ר' בא בריה דר' חייא בר בא "מפני התקיעה", ופירשו שם הפני משה והקרבת העדה, דהיינו לפי שהיו הכהנים תוקעין להקהיל את העם ואין תקיעה בשבת]. ג. הרמב"ם בסוף הלכות חגיגה פרק ג הלכה ז כתב ג"כ כדברי הירושלמי הנ"ל, אלא שהוסיף בזה עוד סברא נוספת לאסור, וז"ל שם: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת, מפני 'תקיעת החצוצרות והתחנינות' שאין דוחין את השבת", ע"כ. ונראה ברור דמקורו של הרמב"ם הוא מהירושלמי הנ"ל, אלא דשם בירושלמי לא איתא מפני 'התחנינות' רק מפני 'התקיעה', והרמב"ם הוסיף וכתב מעצמו גם מפני 'התחנינות'³⁶. ד. אולם עיי"ש בתלמוד ירושלמי

השנה השמינית חל 'ביום ששי' שהוא ערב שבת, ואז נמצא ש'מוצאי יום טוב הראשון של סוכות', שהוא הזמן שבו מקיימים בשנה שמינית רגילה את 'מצות הקהל', יחול באותה השנה 'בשבת קודש', אזי באותה שנה לא היו מקיימים את מצות ההקהל בשבת, אלא היו דוחים ומאחרין אותו 'ליום ראשון בשבת', שהוא כבר היום השלישי של חג הסוכות, אלא שלא נתבאר במשנה ובגמ' כ"כ מדוע אין לעשות 'הקהל' בשבת, ואיזה חילול שבת יש בזה.

מו. והנה מצינו בזה ד' טעמים, מדוע לא היו מקיימים 'מצות הקהל' בשבת, ואיזה איסור יש בזה.

א. דרש"י שם במסכת מגילה בדף ה בד"ה 'וחגיגה', כתב וז"ל: "וכל העם חייבין לבוא ולהביא את טפם, כדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף, ובשבת אי אפשר, ומעבירין אותו למחר"³⁴, עכ"ל. והרבה

34. ובהמשך דבריו מביא שם רש"י את טעם הירושלמי דהיינו 'מפני הבימה', ויובאו דברי הירושלמי תיכף להלן בפנים.

35. ועיי"ש בהגהות מצפה איתן שם שאף הקשה על רש"י, דהרי קיימ"ל (שו"ע או"ח סי' שה סעי' כב, ובסי' שח סעי' מח) שהנושא את החי פטור כיון שחי נושא את עצמו, וסליק בצ"ע. אולם ראה בתוספות יום טוב שם [מגילה פ"א מ"ג] שכתב ליישב בשני אופנים. א', דכל פטורי שבת 'פטור אבל אסור', ובכלל זה גם הא דחי נושא את עצמו פטור. ב', ועוד, שאם הוא קטן כ"כ עד שאינו נוטל אחת ומניח אחת, אפשר דחייב, (וכ"כ המגן אברהם בסי' שח ס"ק עא בשם כמה ראשונים), ומאחר דהטף באו רק כדי ליתן שכר למביאייהו, א"כ היו צריכין להביא אפילו קטן כמות שהוא, וזה א"א בשבת, עכ"ד. וגם החות יאיר במקור חיים (סי' קנא ס"ג) הוכיח שלדעת רש"י גם קטן מאד יש בו חיוב הבאה להקהל. והנה הרבה מאוד האריכו בזה הראשונים והאחרונים אם היו חייבים להביא גם 'קטני קטנים' להקהל, ומאזיהו גיל, ואכמ"ל בזה. אמנם ראה בטורי אבן שם שהקשה על רש"י, דהא אמרינן במסכת עירובין (דף ו: דירושלים קודם שנפרצו בה פרצות אין חייבין עליה משום רה"ד, וא"כ אמאי הוצרכו לרחות מצות 'הקהל' בשבת לעולם, והרי קודם שנפרצו היה אפשר להם להביא טפם 'מירושלים להר הבית' ששם קורא המלך פרשת הקהל, עכ"ד. אולם בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן כתב ליישב בפשיטות, שהיו דוחים את מצות הקהל מחמת אותם התינוקות שהיו 'מחוץ לירושלים', ולהם היה איסור הוצאה והכנסה. ועכ"פ הרי לך שכל אלה האחרונים הבינו בכוונת רש"י, שהאיסור הוא משום 'טלטול והוצאה'.

36. ועי' במהר"י קורקוס על הרמב"ם שם, שכתב בסו"ד שהרמב"ם סובר שגם זה הוא ככלל 'מפני התקיעה'

'ההקהל' בזמנה בשבת, ע"י שיבנו את הבימה כבר מאתמול מעיו"ט בעזרה, ומדוע א"כ דוחין 'בגלל הבימה' מלקיים את מצות הקהל שבתורה בזמנה³⁸, ומתריצין שם שני תירוצים, א. "שלא לדחוק את העזרה", ופירש בקרבן העדה שם, דמאחר שביום טוב היו הכל מביאין קרבנותיהן שלמי חגיגה ועולות ראייה, והיו צריכין ריוח גדול והבימה היתה גדולה ורחבה ומקצרה. ב. "א"ר מתניה על שם (זכריה טו, כא) לא תטע לך אשרה כל עץ", ופירש בקרבן העדה וז"ל: 'לכך לא היו עושין הבימה מעיו"ט, שנראה כאילו נוטע אשרה, כיון שצריכה לעמוד

שם במסכת מגילה, דאיתא שם טעם נוסף בזה, דאמר שם ר' יצחק בי ר' חייה שהטעם הוא 'מפני הבימה', דהיינו דהיות שהיו עושין בימה להמלך שעליה הוא קורא, ובשבת הרי אסור לבנות את הבימה, ובפשטות היינו משום איסור בנין בשבת³⁷. והראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם שם בפ"ג דחגיגה הלכה ז העתיק לעיקר טעם זה, ודלא כהרמב"ם שם שהעתיק לעיקר את טעם 'התקיעות והתחנות'.

אמנם על טעם זה האחרון מקשה הירושלמי שם, דהרי שפיר היה אפשר לעשות את

דהירושלמי, וצ"ב כוונתו, וע"ע בזה בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מז ד"ה ולענין. והנה בגוף מ"ש הרמב"ם מפני 'התחנות', הכוונה בזה הוא למה שכתב הרמב"ם שם בהלכות חגיגה באותו הפרק לעיל (פרק ג הלכה ד): 'כיצד הוא קורא וכו', וגולל ומברך לאחריה כדרך שמברכין בבתי כנסיות, ומוסיף שבע ברכות ואלו הן: רצה ה' אלקינו בעמך ישראל וכו' מודים אנחנו לך וכו', אתה בחרתנו מכל העמים וכו', עד מקדש ישראל והזמנים כדרך שמברכין בתפלה, הרי שלש ברכות כמטבען, רביעית מתפלל על המקדש שיעמוד וחותרם בה בא"י השוכן בציון, חמישית מתפלל על ישראל שתעמוד מלכותם וחותרם בה הבוחר בישראל, ששית מתפלל על הכהנים שירצה האל עבודתם וחותרם בה בא"י מקדש הכהנים, שביעית 'מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול', וחותרם בה הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכין להושע בא"י שומע תפלה", ע"כ, ומשום אותם התחנות והתקיעות דוחים את ההקהל בשבת שאסור להתחנן ולתקוע בשבת. [וראיתי מקשים על הרמב"ם, דמאחר שזהו עניינו של יום להתחנן בהקהל, מה שיך לדחותו, ומאי שנא מיהכ"פ שחל בשבת שמתחננים בו כיון שזהו עניינו של יום].

37. ועי' כן ברש"י עמ"ס סוטה ב"ד פ"א: ד"ה 'מאימת', שכתב 'שאינן תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא את הירושלמי', וביאר שם רש"י בזה גם את דברי הירושלמי הנ"ל. ועיי"ש בתוס' שם בסוטה דף מא. בד"ה 'כתב', שכתבו שהיו בונים את הבימה כבר מעיו"ט 'בנין של פרקים', ובחזו"מ לא היו עושין שום בנין אלא מקימין אותה ומחברין הפרקים יחד, ומסיימים שם התוס' שאם לא בנו אותה מעיו"ט "נראה דבנינה לא היה דוחה אפילו חולו של מועד", עכ"ד התוס'. ועי' בספר באר שבע בסוטה מא. שזה היה מותר לעשות גם בשבת, וגם הקשה דהלא עושין כל 'צרכי הרבים' במועד עיי"ש. ועי' גם במרכבת המשנה על הרמב"ם שם, דמהרמב"ם לעיל שם בהלכה ד משמע שהבימה היתה 'בעין ארגז המתלטל' ושכבר בנו אותו מערב יום טוב, ושלפ"י יתכן שמה שאמרו בירושלמי 'מפני הבימה', היינו שיש בו 'איסור טלטול' שאסור לטלטלה משום 'שבות דטורח', או משום דהו"ל 'מוקצה מחמת כובדה', ואינו דוחה יום טוב כדין שבות במקדש, משום דעזרת נשים איננו בכלל מקדש, עכ"ד. וראה עוד במים חיים על הרמב"ם שגדפס בספר הליקוטם על הרמב"ם שם [במהדורת פרנקל], שדן בזה אם יש בו איסור 'בנין', או הוי בנין של פרקים. ועיי"ש שדן בכמה סברות וצדדים בזה.

38. ובלא"ה כבר האריכו בזה דוכי 'הבימה' הוא לעיכובא, שבגללו דוחין מלקיים מצות הקהל דאורייתא בזמנה, ועי' בתוס' סוטה מא. שכתבו שאין הבימה מעכב, וכ"כ גם בשיירי קרבן על הירושלמי מגילה פ"א הלכה ד, ועי' במהר"י קורקוס על הרמב"ם בסוף הל' חגיגה פ"ג ה"ז שכתב בתו"ד "שהדבר ברור שאין הבימה מעכב". אמנם הט"ז באו"ח סי' תרסח סק"א כתב שהבימה הוא 'הלכה למשה מסיני', ואכמ"ל בזה.

בערול"נ סוכה נא: העיר כע"ז מד' הירושלמי [והוא לא הקשה זאת על הראב"ד], ובמנחת קנאות סוטה מא., ובסדר למשנה על הרמב"ם, ובשו"ת ביי"צ אעה"ז ח"ב סי' קכה, ובדברי ירמיהו על הרמב"ם שם, ועוד הרבה, וכן העיר בקרית מלך על הרמב"ם שם. ולדברינו הרי יש בזה נפק"מ גם לענין חידושו של הפנים יפות האם יש איסור לעשות סוכה בביהמ"ק מצד הלאו של 'לא תטע'.

מח. אמנם ראיתי בספר עבודת המלך על הרמב"ם בפ"א מהל' ע"ז הלכה ט, שכתב ליישב מה שהקשינו לעיל שיש סתירה בדברי הראב"ד וגם שלא יקשה על הראב"ד מהירושלמי, ולדעתו המעיין בדבר יראה "שדברי הראב"ד בב' המקומות הנ"ל אחד הן", ואין כל סתירה בדבריו, והוא משום שלעולם לא עלתה על דעתו של הראב"ד כלל לחדש ולומר ש'לשעתה' מותר לבנות ולנטוע בעזרה, רק שיטת הראב"ד הוא שיש חילוק אחד בלבד בענין זה, והוא ש'מעזרת ישראל ולפנים' אסור בכל ענין בין לשעתה ובין קבוע, ואילו 'בעזרת נשים ובהר הבית' הכל מותר, וכדבריו שכתב באמת לחלק כן בפ"א מהל' בית הבחירה ה"ט, וא"כ י"ל שאף בדבריו שבפ"ו מהל' ע"ז ה"י נתכוון להוכיח חילוק זה, ולכן התחיל הראב"ד שם בהל' ע"ז והקשה מלשכת העץ שהיה של בנין, ועל כרחך שבעזרת נשים אין איסור, ועל כך מוסיף הראב"ד שם ואמר עוד שכך צריך לומר חילוק זה גם לגבי 'הבימה של המלך' שכל ההיתר בזה הוא אך ורק מחמת שהוא בעזרת נשים, והראיה שהרי אמרו בירושלמי הנ"ל שיש בו איסור לא תטע ואף שהיא רק 'לשעתה', ומזה מוכיח הראב"ד שאין שום חילוק בזה רק חילוק זה לבדו, שבעזרת ישראל וכהנים אסור ובעזרת נשים והר הבית מותר, ונמצא שכל דברי

שם שני ימים מעיו"ט עד מוצאי שבת, עכ"ל הקרבן העדה שם. ונראה שכוונתו שבכלל איסור נטיעת עץ ובניית בית של עץ נכלל גם איסור 'מדרבנן' (כן נראה לכאורה מלשונו של הקה"ע במ"ש 'שנראה כאילו' נוטע אשרה) של בניית כל בנין של עץ אפילו 'לזמן קצר', ולכן היו מוכרחים לבנות את הבימה מיד לפני הקריאה ולפרקה מיד אחר כך, אבל אם היו מקימים אותו כבר בערב יום טוב והיה נשאר עד אחרי שבת חול המועד, במשך יותר משני ימים, היה בזה איסור של לא תטע לך אשרה כל עץ, ע"כ דברי הירושלמי.

מז. ואשר לפי"ז קשה מאוד מדברי הירושלמי הנ"ל על דברי הראב"ד ודעימיה שכתבו שהיכי דהוא רק 'לשעתה' ליכא בזה איסור של 'לא תטע', דהלא הנה למדנו מדברי הירושלמי הללו, שאפילו בשביל שני ימים בלבד שתהא עומדת הבימה בעזרה, כבר יש בו איסור של 'לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך אשר תעשה לך', והרי לך דס"ל להירושלמי דאף רק 'לשעתה' יש בו ג"כ האיסור של 'לא תטע', וא"כ הרי אדרבא יהא ראייה מדברי הירושלמי הללו לחידושו של הפנים יפות שהבאתי לעיל, שהיה אסור לבנות סוכה בביהמ"ק בכדי שיוכלו הכהנים לאכול שם את הקדשים, ומשום איסור נטיעת עץ, דאם 'בשני ימים' איכא איסור דלא תטע, הרי כל שכן שאסור לבנות סוכה 'לשבעה ימים', [ומה גם דבעינן סוכה הראויה לשבעה], וקשה מזה על דברי הראב"ד שכתב 'דלשעתה' ליכא משום 'לא תטע'.

והרבה אחרונים העירו כן מדברי הירושלמי על הראב"ד, ראה ב'קובץ' על הרמב"ם בפ"ו מהל' ע"ז ה"י שם, וכן בבני בנימן על הרמב"ם שם [מובא בספר הליקוט], וכן

ליזקק לנשותיהם וא"כ סד"א שכהנים פטורין מסוכה תמיד, ולזה קמ"ל דאף שבעידן עבודה פטורין מ"מ שלא בעידן עבודה חייבין, עכתו"ד הגמ'.

ומקשה ע"ז הבית יצחק שם שלפי דברי הפנים יפות הנ"ל שאסור לעשות סוכה בביהמ"ק משום 'לא תטע', א"כ הו"ל להגמ' שם לתרץ בפשיטות שלכן הוא דהוצרכה הברייתא לחדש שגם 'כהנים' חייבים בסוכה, ומשום דאי לא"ה סד"א שהם פטורים תמיד ממצות סוכה דהואיל דכשאוכלין 'שיירי מנחות ולחם הפנים' בביהמ"ק הם שהיו פטורים מסוכה, שהרי 'אסור להם לעשות שם סוכה' ומשום האיסור של 'לא תטע', וא"כ היה הו"א שגם באכילת 'לחמי תודה וחולין' ג"כ יהיו פטורין, ולכן הוצרך הברייתא לגלות דלא כן ואין דנין אפשר משאי אפשר. וע"כ מדלא אמרה הגמ' הכי, ש"מ שלא כדברי הפנים יפות הנ"ל, אלא דס"ל להגמ' דשפיר מותר לעשות שם סוכה בביהמ"ק ואין שייך בזה כלל האיסור של 'לא תטע'.

ולכן מסיק שם הבית יצחק, דפליגי בזה הבבלי והירושלמי אם יש את האיסור של 'לא תטע' היכי דהוא רק 'לשעתה', דאף שהירושלמי אכן ס"ל דאף לשעתה יש בזה האיסור של 'לא תטע', וכדמוכח כן מהירושלמי מגילה הנ"ל שכתב לגבי 'הבימה של הקהל' דאיכא בזה משום לא תטע ואף שהוא רק 'לשעתה', אבל מ"מ הבבלי חולק בזה וסובר דכשהוא רק 'בנין לשעה' אין בזה האיסור של 'לא תטע', וכדמוכח בגמ' ערכין הנ"ל. ומוסיף שם הבית יצחק עוד, שלכן אף הראב"ד שהעתיק בסוף פ"ג דחגיגה הלכה ז את דברי הירושלמי הנ"ל דהטעם שאין עושין 'הקהל' בשבת הוא מפני הבימה, עכ"ז לא הביא שם הראב"ד גם את המשך דברי הירושלמי שם

הראב"ד אחד המה, וגם שאין שום קושיא על הראב"ד מהירושלמי, דאדרבא הראב"ד הוכיח דבריו ושיטתו מכח הירושלמי הנ"ל, עכתו"ד.

ובשו"ת בית יצחק באעה"ז ח"ב סי' קכה אות ג. ציין לדברי הסדר משנה הנ"ל ביישוב הקושיא מהירושלמי, ותימצת הבית יצחק שם את דברי הסדר משנה, שתירוצו הוא דשני תירוצי הראב"ד שפה אחת להם 'שבנין לשעה בעזרת נשים מותר', ומאחר שבעזרת נשים אין האיסור אלא מדרבנן, עיי"ש. ואולי יש לומר שכע"ז הוא ג"כ כוונת המנחת קנאות בסוטה מא., שכתב שם על דברי הראב"ד הנ"ל 'שרמו בדבריו לדברי הירושלמי דמגילה' הנ"ל, ואולי כוונתו ג"כ כעין דברי הסדר משנה הנ"ל.

וכאמור, הרי שנפק"מ רבתי לנו בזה לנדון דידן, ומשום שבזה תלוי האם נימא כדברי הפנים יפות שאסור לעשות סוכה בביהמ"ק דיש בזה משום 'לא תטע', או דנימא כדברי הראב"ד ודעימיה דהיכי שעושה כן רק 'לשעתה' לא שייך בזה האיסור של 'לא תטע', וככל מאי דמפורש וכתוב לעיל.

מט. **והנה** ראיתי עוד בשו"ת בית יצחק בחלק אעה"ז ח"ב סי' קכה באותיות ב-ג, שמביא שם את דברי הפנים יפות הנ"ל ומאריך שם לדון בדבריו בכמה סברות וצדדים לכאן ולכאן, ובתו"ד שם כותב דיש להוכיח מדברי הגמ' בערכין שלא כדברי הפנים יפות הנ"ל, והיינו דהנה הגמ' בערכין דף ג: מיייתי ברייתא דהכל חייבין בסוכה 'כהנים לוויים וישראלים, ומקשה הגמ' ע"ז פשיטא דאי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי, ומתרתא הגמ' שהחידוש הוא לגבי 'כהנים', משום דהו"א דמאחר שבעידן עבודה בביהמ"ק לא מיחייבי בסוכה שהרי בסוכה בעינן איש ואשתו כי היכי דליהוי 'תשבו כעין תדורו', ושם בביהמ"ק הרי א"א להם

שלכן לא עשו את הבימה מעי"ט משום 'לא תטע', משום דלהלכה לא פסק הראב"ד כהירושלמי בזה, רק סובר להלכה כהבבלי דהיכי דהוא 'לשעתה' אין בזה איסור.

ועוד מוסיף שם הבית יצחק, דאפשר שדעת הילקוט שמעוני בפרשת שופטים שממנו למד הפנים יפות את חידושו הנ"ל שאסור לעשות סוכה בביהמ"ק משום 'לא תטע', אפשר דהיינו משום שאכן הילקוט סובר בזה כהירושלמי דאף 'לשעתה' יש איסור של 'לא תטע', [ואולי לפי"ז א"ש ג"כ קושיית הפני"פ מהילקוט שבפרשת ראה, דשם איתא שאף לגבול צריך סוכה, ואולי זהו משום דהילקוט שם בפר' ראה אזיל כשיטת הבבלי דלשעתה אין איסור], אבל אנן להלכה קי"ל כדברי התלמוד בבלי בגמ' ערכין הנ"ל, דשפיר מותר לעשות סוכה בביהמ"ק והיינו משום דבבבלי שהוא רק 'לשעתה' אין בזה האיסור של 'לא תטע'³⁹.

ענף ג'

האם באכילת הקדשים של הכהנים היה 'שיעור מאכל' המחייב בסוכה

והנה בב' הענפים הקודמים שעד עכשיו ביררנו בס"ד, א', האם היה שייך 'היכן' לעשות סוכה בביהמ"ק, או שהיתה בזה מניעה מכיון שביהמ"ק היה 'מקורה'. ב', וכן ביררנו בס"ד האם היה 'מותר' לעשות סוכה בביהמ"ק, או

שהיה בזה מניעה מצד האיסור של 'לא תטע'. אולם עתה עלינו לברר עוד, האם היה 'צריך' כלל לעשות שם סוכה בביהמ"ק, ויתבאר דיש לדון מכמה צדדים דאפשר שכלל לא היה צריך סוכה לצורך אכילת הקדשים שבביהמ"ק, וכדלהלן בס"ד

ג. היבט נוסף שיש לברר בנדוננו זה, כאשר אנו באים לדון האם היו עושים סוכה לצורך הכהנים בבית המקדש הוא, האם היו הכהנים 'חייבים' כלל במצות סוכה, והספק בזה עולה מתוך דברי הגמרא במסכת יומא דף לט., דשם איתא בגמ' כמה חילוקים שהיו בביהמ"ק בין הזמן ששמעון הצדיק שימש בכהונה גדולה לזמן שלאחריו, ואחד מהחילוקים שהגמ' מונה שם הוא, דבאותן ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק "נשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותר". מכאן ואילך, נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו כפול', הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין", עכ"ד הגמ' שם. ומבואר מדברי הגמ', דבשעת ברכה הגיע לכל א' מהכהנים שיעור של 'כזית' ויש אף שאוכלו ומותר, ובשעת מאירה הגיע לכל א' מהם רק כשיעור 'פול' שהוא פחות מכזית כדפירש"י שם.

והלא א"כ מתבאר מדברי הגמ' הנ"ל, שלעולם לא היו הכהנים אוכלים מלחם הפנים

39. ועוד היה שייך לדון בדברי הפנים יפות, ולפלפל קצת אם שייך כאן עדל"ת, דנימא שמצות עשה של אכילת קדשים ידחה את הל"ת של 'לא תטע', ושיהיה מותר לפי"ז לבנות סוכה בבית המקדש. אלא דל"ה בעידנא דכשעוקר הלאו ובונה סוכה, עדיין לא מקיים את העשה. אמנם עי' פסקי תוס' וזבחים אות סט שכ' וז"ל: אם אי אפשר לקיים עשה בע"א, לא בעינן בעידנא שמיעקר לאו לקיים עשה", עכ"ל, וא"כ היה שייך לדון עדל"ת. אלא דיש לדון דאולי לא שייך כאן עדל"ת, דמשום דגם להפני"פ שאוסר לעשות סוכה מ"מ קיימו שפיר העשה של אכילת קדשים, אלא שאכלו חוץ לסוכה. אלא שעדיין יש לדון בזה מצד מ"ע דשיבת סוכה

והשבלי הלקט', במה שהביאו בשם הר' אביגדור דאכילת עראי דשבת וי"ט חשוב קבע, וגם השערי תשובה (נא"ח סי' תרלט סק"ד) הביא את דברי הא"ר הנ"ל מה שהביא בשם הראשונים הנ"ל.

וע"ע בחידושי הצ"ח עמ"ס ברכות (נדף מט: על תוס' ד"ה אי נמי), שכתב שם לחדש כן מעצמו בדעת התוס' שם, שנראה בדעתם דכשאוכל את הכזית שהוא מחוייב לאכול ביו"ט הריהו חייב בסוכה ואף שהוא פחות מכביצה', ומשום דכיון שכזית זה חובה הוא משום יום טוב 'לא מחשב ארעי', דחובתו עשאתו קבע וחייב לאכול בסוכה. ובהערות שעל הצ"ח שם כבר ציינו, שכדברי הצ"ח האלו בדעת התוס', כן הוא שיטת ר' אביגדור הנ"ל לדינא. ועיין עוד בשער המלך (סגסס סוכה פ"א ס"ו) שג"כ ר"ל מתחילה כדברי הצ"ח בדעתם של התוס' ברכות הנ"ל [וכן גם בדעת הרא"ש ברכות שם], ועי' גם בטעם המלך שעל השעה"מ, שהחזיק ג"כ בסברא זאת, וכתב שבפרט עתה שנחבר לנו שכדברי הצ"ח והשעה"מ איתא כבר כן בשבלי הלקט ובתניא בשם הר' אביגדור, ושמעל"ח והשעה"מ נעלם מהם דברי הר' אביגדור, וא"כ כבר אין רחוק לומר שגם התוס' והרא"ש סוברין כן, וגם במעשה חושב שעל השעה"מ באות קפא החזיק ג"כ בסברא כע"ז, עיי"ש בדבריהם. ועי' גם בביכורי יעקב סי' תרלט סק"כ שהביא ג"כ שיטת הר' אביגדור הנ"ל, ואת הצ"ח הנ"ל שכתב כן בדעת התוס', וכותב שם הביכור"י שמרוב הפוסקים נראה שהסכימו כשיטה זאת, ופוסק שם כן להלכה. גם

ושתי הלחם שיעור מספיק גדול המחייב לאכול בסוכה, שהרי תנן במס' סוכה בדף כה. דאוכלין ושותין ארעי חוץ לסוכה, ומבואר שם להלן במס' סוכה בדף כו: ובדף כז., דעד כביצה מפת מיקרי ארעי ופטור מסוכה, והכי קיימ"ל בשו"ע או"ח סי' תרלט ס"ב, דז"ל המחבר שם: "מותר לאכול אכילת ארעי חוץ לסוכה, וכמה אכילת ארעי כביצה מפת", עכ"ל המחבר בשו"ע שם. וא"כ נמצא שלא היה שום חיוב כלל לכהנים לאכול את הקדשים בתוך הסוכה, שהרי אף גם בשעת ברכתן של ישראל הגיע לכל אחד מהכהנים לכל היותר שיעור של 'כזית', ובפרט בשעת מאירה דאז הגיע להם לכתחילה רק כשיעור 'פול' שהוא פחות מכזית, וא"כ היה מקום לדון ולחדש שלכן באמת לא עשו סוכה כלל בביהמ"ק, ומשום שלא היה שם כלל חיוב סוכה, שהרי מעולם לא הגיעו לאכול מהקדשים שיעור 'כביצה' המחייב בסוכה⁴⁰, והיא סברא חדשה לפטור הכהנים מאכילת הקדשים בסוכה.

נא. אלא שיש לדון קצת בחידוש זה, ומשום שאינה סברא ברורה ומוסכמת לכו"ע, כי הנה ידוע מה שהביאו הרבה אחרונים את שיטת הר' אביגדור שסובר, דבשבת וי"ט שהוא אכילת מצוה חייב בסוכה אף כשאוכל רק פחות מכביצה, ומקור שיטת הר' אביגדור הוא בשבלי הלקט סוף סי' שדמ, דז"ל: "וכתב הר"ר אביגדור כהן צדק זצ"ל בתשובה, דאכילת ארעי דשבת וי"ט וכו' חשיבה כקביע", עכ"ל השבלי הלקט שם. וכ"כ בספר תניא בשמו. וגם האליה רבא באו"ח סי' תרלט סקי"א הביא את דברי הראשונים הנ"ל 'התניא

40. שהרי כל הנדון לחייב בסוכה הוא מצד השיירי מנחות והלחם הפנים, דאילו באכילת בשר הרי אינו חייב בסוכה כלל ואפי' אם יאכל הרבה.

שפירש"י במס' ביצה בדף לד:; שלכן שבת קובעת למעשר משום דכיון שאכילה ידיה הוי 'עונג' לכן קבעה, דשוב אין עוד שם עראי עליה אלא שם קבע, וא"כ ה"ה הכא לגבי סוכה. [ומבאר שם השעה"מ דאף שביו"ט לא כתיב עונג, מ"מ איכא מצוה לכבדו ולענגו כשבת וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט הט"ז, וכאשר האריך השעה"מ עצמו בפ"ה מהל' מעשר הכ"ג דמה"ט גם יו"ט קובעת למעשר⁴¹].

והנה לכאורה נראה דאיכא נפק"מ רבתי לדינא בין הנך ב' הביאורים, שלפי טעמו וביאורו של הצ"ח, שזהו משום "החובה והמצוה שיש באכילה זו", אזי אם כבר אכל בשבת זו ג' סעודות, וכן ביו"ט אם כבר אכל את סעודות היו"ט שהן חובה עליו לאוכלו, ועכשיו רוצה לאכול עוד שזי כבר אינו חובה, אזי גם בשבת ויו"ט שפיר מותר לו לאכול חוץ לסוכה ככל שהוא 'פחות מכביצה' ואכילת עראי, אבל לפי טעמו וביאורו של השעה"מ, "דהשבת והיו"ט עצמם מחשיבין את האכילה לקבע ומשום עונג", הנה לפי דבריו לכאורה אין נפק"מ כלל, בין אם כבר יצא יד"ח סעודותיו של שבת ויו"ט או לא יצא יד"ח, שבכל ענין כשאוכל בשבת ויו"ט חייב הוא לאכול בסוכה

הגרעק"א בהגהותיו על השו"ע בסי' תרלט ס"ב, ציין לדברי התניא והשבלי הקט הנ"ל בשם הר' אביגדור, וכן ציין שם גם לדברי הצ"ח הנ"ל.

ומעתה לפי"ז היה נראה לדון מזה לעניננו, דהן אמת שלא היו הכהנים אוכלים מהקדשים כשיעור 'כביצה', רק פחות מזה וכן"ל מדברי הגמ' ביומא, אבל מ"מ מאחר שאכילת הקדשים הוי מצוה, א"כ י"ל דהרי נתבאר שבאכילת מצוה חייב בסוכה אף כשאוכל פחות מכביצה, וא"כ שפיר היה צריך לבנות סוכה לכהנים לצורך אכילת הקדשים שבחג הסוכות.

נב. אלא שבפשטות היה נראה, שהדבר תלוי במה שנחלקו האחרונים 'בביאור סברתו' של הר' אביגדור הנ"ל, לחלק בין אכילת שבת ויו"ט לבין אכילת שאר הימים. ומצאנו בזה ב' ביאורים: דהנה הצ"ח הנ"ל שם כתב להדיא, שהסברא בזה הוא דמאחר שהוא 'חובה לאכול' אזי 'חובתו עשאתו קבע'. אבל השעה"מ הנ"ל שם ביאר הדבר באופן אחר, והוא משום "דבשבת ויו"ט גם אכילת עראי ידיהו חשיבא קבע", ומשום דכתיב 'וקראת לשבת עונג', וציין שם שזהו כמו

41. ובאמת שהאריכו הרבה הפוסקים אם גם יו"ט קובעת למעשר, והאם גם ביו"ט איכא חיוב 'עונג', דמשון הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הט"ז הנ"ל שהביא השעה"מ אכן מבואר לכאורה דאיכא עונג ביו"ט, וכ"ה לשון השו"ע בסי' תקכ"ט ס"א דיו"ט צריך לכבדו ולענגו כמו שבת, וגם בשו"ת רעק"א סי' א ובהשמטות שם נקט בפשיטות דביו"ט יש חיוב עונג ודייק הכי מד' הרמב"ם. וכ"כ גם המאירי בביצה לד. ובדף ג. ועוד. ומאידך בחי' הצ"ח עמ"ס ביצה לה. ד"ה ונתתי לבי, דן אם גם יו"ט קובע למעשר ומצדד דשבת דווקא משום 'עונג' ואילו ביו"ט אין עונג רק 'שמחה' שהוא בבשר וכו' לא שייך תרו"מ. וציין הצ"ח שכן נקט הפנ"י בסוף ביצה, וכן הביא המאירי בביצה לד: בד"ה 'ורש"י ז"ל פירש שיטה כזאת בשם יש מפרש, וע"ע בענין זה גם במקור ברון ח"ב סי' לה, ובחי' חת"ס ביצה מ. ד"ה פצילי תמרה. והובאה פלוגתא זו אי יו"ט קובעת למעשר בפ"ש יו"ד סי' שלא סקי"א עיי"ש. - עוד יש לדון דכ"ז בדעת רש"י דהטעם דשבת קובעת למעשר הוא משום 'עונג', אבל בשיטמ"ק שם בכביצה ביאר "דחשיבות השבת עושה אותן פירות מתוקנים", ולפי"ז אפשר דגם יו"ט קובעת, ואכ"מ.

נג. ומעתה נראה לומר, דיש נפק"מ בין ב' הביאורים הנ"ל גם לנדון דידן, לענין אי אכילת 'קדשים' חייבת בסוכה אף כשאוכל פחות מכביצה, והיינו משום דלפי טעמו של השעה"מ שהשבת והיו"ט עצמן מחשיבין האכילה לקבע משום מצות 'עונג', א"כ זה לא שייך בקדשים כלל, ושפיר א"כ לומר כדברינו דכשאוכל קדשים 'פחות מכביצה' הריהו פטור מסוכה, וא"כ לא היה צריך לעשות סוכה לכהנים בביהמ"ק. משא"כ לפי טעמו של הצ"ח 'שהמצוה' מחשיבתו לקבע, א"כ שפיר לומר כן אף לגבי מצות אכילת קדשים 'שהמצוה' של אכילת קדשים מחשיבתו לקבע, וחייב בסוכה אף כשאוכל 'פחות מכביצה', וא"כ לפי"ז שפיר היה צריך לעשות 'סוכה' לכהנים בביהמ"ק ואף שאכלו תמיד רק 'פחות מכביצה'.

נד. אלא שלכאורה נראה פשוט, שלענין דינא אין נפק"מ כ"כ בכל מה שכתבתי, ומשום שהרי כל הנ"ל הוא רק לפי שיטת הר' אביגדור ודעימיה הנ"ל, שחידש דבשבת ויו"ט חייב בסוכה אף בפחות מכזית, ושלפי דבריו עלה ספק בידנו לדון האם לדעתו יהא כן הדין גם לענין אכילת 'קדשים' בפחות מכביצה, וכתבנו לתלות הדבר בין ב' הביאורים וההבנות שיש בביאור שיטת הר' אביגדור הנ"ל. אבל היות שהאמת הוא שהרוב המוחלט מבין הפוסקים והראשונים חולקים לדינא בזה על

אף באכילת עראי של 'פחות מכביצה', ומשום דעדיין השבת והיו"ט עצמן מחשיבין את האכילה בהם לקבע, ודומיא דשבת שקובעת למעשר. וכ"כ נפק"מ זו בין הטעמים הנ"ל, בטעם המלך על השעה"מ הנ"ל שם באות א, וכן במעשה חושב שעל השעה"מ שם באות קפא. וכ"כ גם הגרעק"א בהגהותיו שעל השו"ע בסי' תרלט ס"ב, שלפי הצ"ח הנ"ל, אחר שכבר יצא יד"ח סעודת יו"ט נוהג בו דין עראי ואין חייב בסוכה רק כשאוכל 'יותר מכביצה'.

עוד נפק"מ לדינא יש בין הטעמים, האם גם באכילת פירות וכיו"ב בשבת ויו"ט ג"כ צריכין סוכה⁴², או שרק פת. וכן גם יש לדון עוד נפק"מ גם ב'פתי' עצמו, האם רק כשאוכל עכ"פ כשיעור 'כזית' אז הוא שחייב בסוכה, או שגם בפחות מכזית חייב בסוכה. והיינו משום דאם הטעם הוא כהצ"ח משום 'חובת ומצות האכילה' שיש לו חיוב לאכול סעודה בשבת ויו"ט, א"כ זה לא שייך בפירות ושאר דברים, אבל אם הטעם כהשעה"מ משום 'שהשבת והיו"ט עצמן מחשיבין האכילה שבהם לקבע' א"כ אפשר שזה שייך גם בשאר דברים. וכ"כ שם גם בטעם המלך הנ"ל ובמעשה חושב הנ"ל לתלות הדבר בב' הביאורים הנ"ל, עיי"ש בדבריהם. ועי' כן גם בביכור"י סי' תרלט סק"כ, שרק בדבר שיוצא בה יד"ח סעודה הוא דיש חיוב סוכה אף כשלא אכל 'יותר מכביצה'.

42. ובשבלי הלקט בפנים בהביאו את שיטת הר' אביגדור הנ"ל, כותב להדיא בשמו דאף לגבי שתיה בשבת ויו"ט חשיב כקבע, אלא דנראה שם דמייירי 'ביין' הואיל וקובעים עליו. והא"ר בסי' תרלט מקשה על הר' אביגדור דא"כ אפשר דעובדא של ריב"ז ור"ג דאמר העולם לסוכה היה ביו"ט שאף הטעימה עושהו קבע, והרי דס"ל להא"ר שלהר' אביגדור אף בטעימה הו"ל קבע, והטעם המלך והמעשה חושב שם מתרצים קושיית הא"ר, וכן תירץ גם הביכור"י סי' תרלט סק"כ, שבאמת אין הטעם מפאת עונג רק מצד 'חיוב שמחת יו"ט', שזהו רק בפת ולא בפירות ובטעימה עיי"ש. ועכ"פ מוכח שדין זה תלוי בהטעמים הנ"ל וכמ"ש.

"לא לישתמיט לשום אחד מהפוסקים לומר דין זה", ושמסתמיות דברי הפוסקים משמע דאכילת עראי שרי לגמרי ואפילו בשבת ויו"ט, ושכן מוכח גם בטור סי' תרלט [שהוא בנו של הרא"ש] שגם ביו"ט מותר לאכול עראי חוץ לסוכה, ועיי"ש בשעה"מ שהאריך בזה.⁴³

וכן פסק גם המשנ"ב לדינא שלא כדעת הר' אביגדור, שעל מה שכתב המחבר בשו"ע סי' תרלט סעי' ג, שהאכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה 'אפי' אכל כזית פת' יצא יד"ח, כתב המשנ"ב שם בסקי"ט וז"ל: "משא"כ מליל זה והלאה, אפילו בשבת ויו"ט דמחוייב לאכול פת אינו מחוייב לאכול בסוכה אלא אם אוכל יותר מכביצה דהוי אכילת קבע", עכ"ל. וכ"כ עוד המשנ"ב שם להלן בסקכ"ג, וז"ל: "אבל בשבת ויו"ט צריך לאכול כזית פת, אבל לא בעי סוכה", עכ"ל שם. וכ"כ גם השועה"ר שם בסי' תרל"ט סעי' יט, וז"ל: "ואם כן ביו"ט ושבת שבתוך החג, אם ירצה שלא לאכול רק כזית ולאכלו חוץ לסוכה, הרשות בידו", עכ"ל. ועכ"פ חזינן שרוב ככל הפוסקים פסקו בזה לדינא שלא כדעת הר' אביגדור הנ"ל, ושאף בשבת ויו"ט אין חיוב לאכול בסוכה כשאוכל פחות מכביצה, ואשר ע"כ שפיר לנו לומר שכן הוא הדין גם לגבי אכילת קדשים, דכשאוכל 'פחות מכביצה' אין חייב לאכול בסוכה, וא"כ שפיר נוכל לומר שלדידהו לא היה צריך כלל לעשות סוכה בביהמ"ק.

הר' אביגדור, וס"ל בפשיטות לדינא שאפילו בשבת ויו"ט אין חיוב סוכה כשאוכל 'פחות מכביצה', [זולת כזית הראשון בלילה הראשונה, דילפינן לה ט"ו ט"ו מחג המצות שהוא חייב בסוכה], ואשר לכן הרי שממילא מובן שכמו"כ הוא ג"כ לענין נדון דידן, שג"כ פשיטא בודאות שאף 'באכילת קדשים' אין כל חיוב לאכול בסוכה כשאוכל 'פחות מכביצה', וא"כ שפיר לומר שלא היה שום צורך כלל 'לעשות סוכה' לכהנים בביהמ"ק וכנ"ל.

ובאמת שכבר הצ"ח עצמו בברכות שם בדף מט כתב, שבדברי הטור בסי' תרלט מוכח שלא כדבריו, שהרי כתב הטור שרק בלילה הראשון 'שהוא חובה טפי' יש לאכול כזית בסוכה, ומשמע דשאר סעודות יו"ט אף שהוא חובה יכול לאכול חוץ לסוכה אם אוכל רק כזית. וכן גם הא"ר בסי' תרלט סקי"א הנ"ל, מקשה על דברי הר' אביגדור שהביא, וכותב דאפשר 'שלכן' השמיטוהו הפוסקים'. [ואולם כ' שמהירושלמי שהביא המג"א בסוס"י תר"מ, נראה להחמיר]. וכן גם השע"ת שם בסי' תרלט סק"ד, חולק ע"ז לדינא ומוכיח כן שם בכמה ראיות, וכן מוכיח שם גם מהמג"א שם בסק"י, ומסי' קסח לגבי ברכה, וכ' שכן משמע גם בברכ"י. וכן גם השעה"מ הנ"ל חזר בו ג"כ בסו"ד ממה שרצה לומר מתחילה בדעת התוס' והרא"ש בברכות דס"ל כן, וכותב שם שהא דאי דחיקא מילתא טובא היא, ומשום דא"כ

43. אלא שבדעת השעה"מ עצמו, עדיין שייך לדון דאולי יודה לגבי אכילת קדשים שחייב בסוכה אף 'בפחות מכביצה', ומשום דבמסקנתו כשחזר בו השעה"מ הריהו מבאר מדוע באמת אין אומרים שבשו"ט שהוא אכילת 'מצוה' יחשיבו קבע ויצטרך סוכה אף בפחות מכשיעור, ומפרש שם משום דאיה"נ אף לגבי כל סעודת שבת ויו"ט בעלמא בעינן דווקא שיעור כביצה וכדעת הר"ן, עיי"ש בשעה"מ. וא"כ היה שייך לומר שזהו דווקא בשו"ט, אבל לגבי 'אכילת קדשים' דפשוט שמקיימים מצוה אף בכזית, א"כ שפיר אפשר דחייב בסוכה אף כשאוכל רק 'כזית'.

וגם הבאתי שהרבה אחרונים כתבו, שאם אוכל דברים שאין יוצא בהם יד"ח 'סעודת שבת ויו"ט' וכגון שאוכל פירות וכותבות וכיו"ב אזי גם לר' אביגדור מותר לאכול חוץ לסוכה אף בשויו"ט וכ"כ הטעם המלך והמעשה חושב שעל השעה"מ פ"ו מסוכה ה"ז, וכ"כ גם הביכור"י בסי' תרלט סק"כ. ושם בביכור"י וכן בתו"ד הטעם המלך והמעשה חושב מפורש להדיא, שרק 'מכזית ואילך' חייב בסוכה לשיטת הר' אביגדור.

נו. והשתא דאתינא להכי, יש לדון האם שייך להציע פתרון נוסף וחדש בענין זה של אכילת הקדשים של הכהנים בחג הסוכות בביהמ"ק, ופתרון זה יועיל להם אף לפי שיטת הר' אביגדור הנ"ל, והיינו שיקפידו במשך כל ימי חג הסוכות לאכול מהקדשי קדשים שבביהמ"ק רק בשיעור של 'פחות מכזית' בלבד, שכאמור [בקטע הקודם] הרי שבזה אף לפי שיטת הר' אביגדור ודעימיה שוב אין בזה שום חוב לאכול בסוכה, שהרי פחות מכזית אין בו מצוה וא"כ אין כאן 'חובה ומצוה' שיחשיבו את העראי לקבע, ושפיר א"כ יהא מותר לאוכלן חוץ לסוכה, וא"כ לא יצטרכו לעשות 'סוכה' לכהנים בביהמ"ק.

נז. אלא שעדיין גם עצה זו תלויה היא במחלוקת גדולה שיש בין הפוסקים, ומשום שמצאנו אריכות גדולה בפוסקים האם גם מצות 'אכילת קדשים' הריהו ככל מצוות האכילה שבתורה ומתקיימת ג"כ דווקא כשאוכלין לכה"פ שיעור של 'כזית', או שאף בפחות מכזית מקיימים מצוה זו. ועוד נחלקו האם 'מותר' לכהנים לאכול קדשים בשיעור של פחות מכזית, או דנימא שהם מבטלים בזה מ"ע של 'אכילת קדשים'. ויש לדון גם דאף אם אפשר דאיה"נ שמבטלים

נה. והנה יש להסתפק האם לפי שיטת הר' אביגדור הנ"ל ודעימיה דס"ל שאכילת שבת ויו"ט חייבת בסוכה אף כשאינו אוכל שיעור של 'יותר מכביצה', האם לדידהו יהא הדין כן גם אם אוכל בשיעור של 'פחות מכזית', או שכל דבריהם הוא רק כשאוכל עכ"פ שיעור של לכה"פ 'כזית' שבזה הוא יוצא יד"ח סעודת שבת.

ולכאורה היה נראה בפשיטות, שתלוי הדבר בב' הביאורים שנתבארו לעיל בהסבר שיטת הר' אביגדור, דאם כהבנת הצל"ח 'שחובת ומצות' האכילה עושהו לקבע, א"כ כשאוכל רק 'פחות מכזית' אין עליו חיוב סוכה כיון שבזה אין יוצא יד"ח המצוה של סעודת שבת ויו"ט. אבל לפי הבנת השעה"מ 'דהשבת והיו"ט עצמן' הם הקובעים ומחשיבים את האכילה, א"כ אפשר דאף כשאוכל 'פחות מכזית' ג"כ נחשב לקבע וחייב בסוכה.

וכיון שכן, נראה דלדינא יש להקל בזה אף גם לפי שיטת הר' אביגדור הנ"ל ודעימיה, ומשום שכבר הבאתי לעיל מהרבה אחרונים ופוסקים שנקטו לעיקר בדעת הר' אביגדור, דהטעם הוא משום 'חובת ומצות' האכילה, ושלכן כתבו להדיא דאחר שכבר יצא יד"ח סעודות שבת ויו"ט שוב מותר לו לאכול עראי אפילו בשבת ויו"ט "אף לשיטת הר' אביגדור הנ"ל", [ומה גם דהשעה"מ דנקט דההסבר הוא משום 'עונג', הדר ביה לגמרי מזה משום 'דלא לישתמיט שום א' מהפוסקים לומר כן' וכדלעיל], וכ"כ הרעק"א בהגהותיו על השו"ע בסי' תרלט ס"ב להדיא דאף לר' אביגדור והצל"ח, אם כבר אכל סעודת יו"ט מותר לו לאכול אח"כ 'פחות מכביצה' ביו"ט חוץ לסוכה, וכ"כ גם במעשה חושב שעל השעה"מ בפ"ו מהל' סוכה ה"ז באות קפא.

בזה המ"ע דאכילת קדשים מ"מ עדיף היה טפי לכהנים לעשות כן, מאשר לאכול כשיעור ולאכול חוץ לסוכה.

ויסוד מחלוקות האחרונים הנ"ל, הוא בביאור דברי הגמ' ביומא דף לט. שהבאתי כאן לעיל, ובדברי התוס' ישנים ביומא שם. דשם בגמ' איתא, שבאותן ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק ככה"ג, נשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן שמגיעו 'כזית' יש אוכלו ושבע 'ויש אוכלו ומותיר', ואח"כ נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כהן מגיעו 'כפול' [שהוא פחות מכזית - רש"י], והצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין, "עכ"ד הגמ' שם. וכתבו שם התוס' ישנים ביומא בד"ה 'שמגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהם', וז"ל: "אומר רבי דדוקא מגיעו כפול, אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם, כי דימו לקיים מצות אכילה, אבל כאן לא היה מצות אכילה 'לגמרי', כיון שאין שם אלא כפול, ולא היו שבעין. וא"ת היכא דמגיעין כפול ושביעין כדאמרין בריש פסחים דף ג: איך מיקיימא מצות אכילה, י"ל 'דלא בעי כזית לגמרי' אלא כזית 'עדיף' וחשיבא אכילה, ולכולם לא היו יכולין לחלק בשוה", עכ"ל התוס' ישנים ביומא שם, וכע"ז גם בחי' הריטב"א שם.

ועמדו הראשונים והאחרונים באריכות רבה בביאור דברי הגמ' והתו"י הנ"ל, בכמה היבטים: א', דמבואר בגמ' שבשעת הברכה שאז הגיע לכל אחד 'כזית', ועכ"ז "יש אוכלו ומותיר", וא"כ נמצא שאכלו פחות מכזית. ואולי זהו משום ששבע ויתחדש שגם לענין 'אכילות חובה' סגי כששבע אף בפחות מכזית. ב', בשעת מאירה שהגיע לכ"א רק 'כפול' [שהוא פחות מכזית כדברש"י שם], איך קיימו

בזה מ"ע דאכילת קדשים. ג', האם 'הצנועין היו מושכין ידיהם' משום שבלא"ה הרי אין מקיימים בזה מצות אכילה בפחות מכזית, או מטעם שבאין לידי מריבה. ד', עמדו בביאור דברי התוס' ישנים הנ"ל, שאין הלשון והכוונה ברורים כ"כ, שלגבי כזית כתבו 'שדימו' לקיים מצות אכילה, וצ"ב מהו הדמיון בזה. וגם צ"ב מה שכתבו אח"כ שבפחות מכזית אין בזה מצות אכילה 'לגמרי', ומשמע שעכ"פ מצוה 'חלקית' יש בזה, ומה כוונתם בזה. וגם מה שכתבו בסו"ד דלא בעי כזית 'לגמרי' רק כזית 'עדיף', והדברים צ"ב. והנה כאמור הפוסקים האריכו בזה הרבה עד למאוד, ולכן אעתיק כאן רק את ראשי ועיקרי השיטות בלבד הנוגעים לענינו ובקצרה, מבלי להיכנס לכל המו"מ והחילוקים שבדבריהם, ועיקרי השיטות הן כדלהלן.

דהנה המנחת חינוך בב' מקומות נקט בפשיטות שמצות אכילת קדשים הוא רק בכזית ולא בפחות מזה, והוא במצוה קב שהוא 'מצות אכילת בשר חטאת ואשם' באות ב שם, וכן במצוה קלד שהוא 'מצות אכילת שיירי מנחות' באות ב שם, וכתב שם המנ"ח שזה פשוט שמ"ע זו היא ככל המצוות שבאכילה, וכאכילת פסח מצה ומרור, "ולכן צריך שיהא 'כזית' ובפחות מזה לא יצא יד"ח המצוה", ושם במצוה קלד מאריך המנ"ח הרבה בביאור דברי הגמ' והתו"י הנ"ל. אבל בשו"ת בית הלוי ח"א סי' ב אות ז מאריך לבאר, "שברור הדבר שבמצות 'אכילת קדשים' לא בעינן כזית" [זולת בקרבן פסח עיי"ש החילוק], ומוכיח כן מדברי הגמ' והתו"י ביומא הנ"ל, ומבאר הטעם משום דעיקר המצוה 'שיהיו נאכלין', וכ"כ עוד בשו"ת בית הלוי ח"א סי' נא אותיות ג-ד, עיי"ש. וגם בשו"ת מוצל מאש סי' נא כתב להסתפק בזה האם במצות 'אכילת שיירי מנחות

לקבע ומחייבת אותן בסוכה, וא"כ לדידהו כן היה צורך לעשות סוכה לכהנים בביהמ"ק.

נח. **אמנם** האמת הוא דיש לומר דשפיר כן מועילה עצה זו, ואף לפי השיטות דס"ל שמקיימים מצות אכילת קדשים אף בפחות מכזית, ומשום דהמתבונן בדברי כל הנך האחרונים והשיטות שהבאתי לעיל ההולכים בשיטה זו שמצות אכילת קדשים מתקיימת אף 'בפחות מכזית', יראה דעיקר סברתם בזה הוא משום דסוברים שאין מצות אכילת קדשים מצוה על הגברא 'שהוא מחוייב לאכול קדשים', אלא עיקר המצוה הוא שיהו 'הקדשים נאכלין', ושלכן סוברים אלו השיטות דסגי כשכל א' אוכל רק קצת ואף שהוא פחות מכזית, ומשום דסוכ"ס 'נתאכלו הקדשים', וכ"כ סברא זאת הבית הלוי הנ"ל בב' המקומות שציינתי מקודם, וגם החת"ס הנ"ל, וכן כמעט כל הפוסקים הנ"ל שהבאתי לעיל ההולכים בשיטה זאת שאי"צ באכילת קדשים כזית, כתבו וביארו הענין בסברא זאת, עיי"ש בדבריהם.

ומאחר שכן הוא, א"כ שוב יש לדון ולומר דשפיר מועילה עצה הנ"ל אף לפי שיטת ר' אביגדור ודעימיה, ומשום דיש לחדש ולומר שכל סברת ר' אביגדור הנ"ל שאכילת מצוה הופכת את העראי לקבע, הוא רק במצוה כזאת שמוטלת על הגברא באופן פרטי, דאז חידש ר' אביגדור ודעימיה 'שחובתו ומצותו' עושהו לקבע ושלכן הוא חייב בסוכה אף כשאוכל רק פחות מכביצה, משא"כ בסוג מצוה

והחטאות והאשמות' שהיא מ"ע, האם צריך שיגיע לכל כהן האוכל כזית, ודן שם מדברי הגמ' והריטב"א ביומא הנ"ל. ועי' בספר דורש לציון להגאון הנוב"י בסוף דרוש א, שיש שם הגה"ה מבין המחבר שדן בזה בראיות והוכחות וסברות אם צריך באכילת קדשים שיעור כזית לכל כהן האוכל, [והבית הלוי בח"א שם מציין לדבריו]. ועי' בשו"ת חת"ס או"ח סי' מט ובסי' קמ ובחי' עמ"ס נדרים יז. שהאריך בזה, וכן בליקוטי הערות שעל שו"ת החת"ס הנ"ל שם, ונראה לכאורה שדעת החת"ס שאין מקיימים מצות אכילת קדשים בפחות מכזית⁴⁴, ודן שם החת"ס גם אם מקיימים המצוה דאורייתא כשאכל פחות מכזית באופן 'ששבע מזה'. ועי' גם היטב במג"א סי' נג סקכ"ו, ובמחה"ש שם. ועי' גם במקדש דוד סי' יד חלוקת קדשים אות ו, ועי' עוד בהערות שעל המנ"ח בהוצאת מכו"י מצוה קלד שציינו שם עוד הרבה מראי מקומות בזה עיי"ש.

והיוצא מזה, דמה שכתבנו ליתן עצה להכהנים שיקפידו בחג הסוכות לאכול מהקדשים רק 'פחות מכזית', שאז לא יצטרכו לישב בסוכה אף לפי שיטת ר' אביגדור הנ"ל, עצה זו תלויה היא בכל הפלוגתא של כל הנך רבוותא הנ"ל, ומשום דאם נימא כהשיטות הנ"ל שמקיימים מצות אכילת קדשים אף בפחות מכזית, אזדא לה עצה זו, שהרי לפי שיטת הר' אביגדור שוב יצטרכו אז לישב בסוכה בעת אכילתן מן הקדשים ואפילו בימי חוה"מ, שהרי 'מצות' אכילת הקדשים עושהו

44. אלא דשם בסי' מט נקט החת"ס, שצריך עכ"פ שכהן אחד יאכל 'כזית' כדי שיתקיים על ידו מצות האכילה, וכ"כ עוד הרבה מהאחרונים שהבאתי בפנים להצריך כן, וגם המנ"ח דן בזה, וכן המוצל מאש ועוד. אבל מדברי החת"ס בסי' קמ נראה שאי"צ לזה.

כזאת שאינה מוטלת על הגברא הזה בפנ"ע באופן מיוחד אליו, אלא הוא רק מצוה כללית 'שיהו הקדשים נאכלין' ואינה חיוב על שום אדם באופן פרטי, א"כ יש לדון דלא קאמר ר' אביגדור ודעימיה 'שהמצוה' מחשיבתו לקבע, כיון דאינה 'חובה' על שום אדם באופן פרט, וממילא שפיר עלה בדינו שתועיל עצה זו אף לפי שיטת ר' אביגדור הנ"ל, ושפיר א"כ אפשר לומר שלא היה שום 'צורך' לעשות סוכה לכהנים בביהמ"ק אליבא דכו"ע [והיינו אף לשיטת ר' אביגדור הנ"ל], ומשום שהיו אוכלים במשך חג הסוכות מהקדשים רק שיעור של 'פחות מכזית', שבזה אי"צ סוכה לכו"ע וכנ"ל.

נט. ויש לציין, שבשו"ת בית יצחק הנ"ל בחלק אבהע"ז סי' קכה, כאשר הוא דן שם בענין זה אם והיכן עשו סוכה לכהנים בביהמ"ק, כותב בתו"ד וז"ל: "וזה דוחק לומר שהיו אוכלין שיירי מנחות בכל הסוכות 'פחות מכביצה', ועוד קשיא לשיטת ה"ר אביגדור

ושבלי לקט הובא בטעם המלך הל' סוכה דסעודת יו"ט דחשיבי בעי סוכה אפי' פחות מכביצה, ה"ה שיירי מנחות דמקיים עשה בעי סוכה אפילו פחות מכביצה", עכ"ל הבית יצחק. אבל עכ"פ גם לפי דבריו נראה 'שבפחות מכזית' יש לומר שאף לפי שיטת ר' אביגדור ודעימיה אי"צ סוכה כלל, ואף לא 'באכילת קדשים', וזהו גם אם נימא כהשיטות שמקיימים מצות אכילת קדשים אף 'בפחות מכזית' וכנ"ל. ועי' היטב גם בבית יצחק באו"ח סי' ה אות יח שמציע שם פתרון שהיה אפשר לעשות סוכה "בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש" [והבאתי דבריו לעיל], ומסיים שם דשמא כן עשו באמת "אם אכלו שיעור החייב בסוכה", והרי מבואר ג"כ מדבריו כדברינו שאם היו אוכלין 'פחות מכשיעור' לא היה צריך לעשות להם סוכה כלל לכהנים בביהמ"ק, וזהו כנ"ל.

[המשך המאמר אי"ה בגליון הבא]



שֵׁעַר בֵּית רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

בירורי הלכה ומנהג

...זו הלכה שיוצאה מבית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר ז י)

הראשון לציון הגאון רבי יצחק יוסף

הנני לברך בזה את עורכי הקובץ החשוב "נזר התורה", בהוצאת ישיבת "נזר התורה ירושלים", בראשותו של הרב הגדול, מעוז ומגדול, רב הפעלים לתורה ולתעודה, הגאון רבי נחום רוטשטיין שליט"א.

קובץ תורני זה מהווה במה חשובה זה שנים למאמרים תורניים מגדולי ומאורי הדור לדורותם, וגם במה לת"ח צעירים שכותבים חידושי תורה בכל מכמני התורה, איישר חילם לאורייתא. ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה, ולקדש שם שמים.

א. מי שנישאת בנישואין רפורמיים אם צריכה גט

והורו בכמה מקרים שבאו לפניהם להתיר את האשה בלא גט, ובפרט במקום עיגון, ואף התירו את ילדיה שנולדו מאיש אחר לאחר שעזבה את בעלה הראשון. ועי' בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' נעח), דגם הוא נוקט לעיקר שיש להתיר בלא גט, אלא שלחומר הענין כתב שיש לצרף עוד סניף קל. ועי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' לא אות ו), דנראה שמסכים לכמה מטעמי ההיתר שכתב הגר"מ פיינשטיין, ובאחרים מפקפק, ומ"מ נראה מדבריו דאין להחמיר בנישואין על ידי רבאיי רפורמי יותר ממה שמקובל להחמיר באיש ואשה שנשאו בנישואין אזרחיים.

ואולם, בעת האחרונה נראה שענין זה נעשה קל מאד בעיני כמה מן המורים, עד כדי כך שיש המקלים ומתירים לאשה להינשא בלי גט, גם במקום שאפשר להשיג גט בנקל, וללא ששמעו את פרטי המקרה, וללא חקירה ובדיקה כראוי בבית דין מוסמך.

י"ט תמוז תשע"ז

תשובה שנשלחה

למעלת ידידנו הגאון הרב ... שליט"א

אחר דרישת שלומו הטוב, קבלתי מכתבו, בדבר איש ואשה מבוגרים הרוצים להינשא כדמו"י. דא עקא, שהאשה נישאה בעבר לאיש אחר בטכס רפורמי, והתגרשה בטכס רפורמי גם כן, והאשה חוששת לפנות לבעלה לשעבר בבקשה שיתן לה גט כדמו"י לחומרא, כמקובל במקרים אלו, ביודעה ומכירה שהוא איש אלים ומסוכן, שאף הורחק בצו בית המשפט מבנותיהם המשותפות לרוב אלימותו.

והנה בענין תוקפם של נישואין רפורמיים, כבר האריכו הפוסקים האחרונים, ועל צבאם מרן אאמו"ר צדוק"ל (עי' יצי"א ח"ח אה"ע סי' ה אות ה, ולהלן), והגר"מ פיינשטיין צדוק"ל (סו"ת אגרו"מ אה"ע ח"א סי' עז; ח"ג סי' יז, כג; ח"ד סי' יג, לב אות ב, מז, נט, עה, עו) והגרא"י וולדנברג (ניץ אליעזר ח"ח סי' לז; חט"ו סי' נב. ועי' הסכמת מרן זלוק"ל למש"כ בח"ח עס),

להבהיר להם שנתנית הטבעת על ידי האיש הוא מעשה הקידושין, ונתנית הטבעת על ידי האשה אחר כך, היא מתנה בעלמא - כדי שלא יעלה על דעת אדם שהאיש עושה קנין באשה, דבר מגונה מאד בחוגים הליברלים - אליהם משתייכים רבאיים אלו, הרואים במעש הזה השפלה של האשה ופגיעה במעמדה (עפ"ל).

גם אם יתברר שהטכס הרפורמי שנערך לאשה כלל מעשה קנין קידושין, כפי הידוע, ברוב ככל המקרים הקידושין נעשים בפני הרבאיי ובני עדתו שהם כולם מוחזקים לעבור על כל האיסורים שבתורה ולכפור בעיקרי הדת - שמן הסתם יהודים כשרים מדירים רגליהם מאירועים אלו, בפרט כשהם נעשים בטמפל שלהם - והעיקר להלכה שאין צורך לקבל עדות בבית דין על כל אחד מאלו שהיו הנוכחים בשעת הנישואין שהם עוברים על איסורי תורה ופסולים לעדות, וקידושין שנעשו בפניהם בטלים, כמו שפסק הרמב"ם (הל' עמות פ"ו ה"ד) ומרן בשו"ע (אה"ע סי' מז ס"ה), לאחר שהנוכחים הוחזקו שהם מבני העדה הרעה הזו, בפרט במקום עיגון.

ואף לסוברים שדין אנשים חילונים בני זמננו הוא כדין תינוק שנשבה לבין הגויים [עי' באורך למרן צוק"ל (יבי"א ח"ה י"ד סי' י' - י"א; ח"ז א"ח סי' ט"ו; ח"ח אבה"ע סי' ה' - י"ח), ובספרי ילקוט יוסף הל' תפילה סי' צ סעי' כד ובהערה שם], עי' בקובץ משנת יוסף (שנת אלף תשע"ו) שענין זה לא היה מוכרע אצל מרן צוק"ל, ולכן בכמה מקומות כשדן בעדות של אנשים חילוניים בני זמננו, הורה להקל בצירוף טעמים נוספים, נראה מדבריו שיש כאן ספק בכשרות העדים, אלא ששוב כתב בתשובה (אה"ע ח"ח סי' יבאות) בשם כמה אחרונים, שמומר ואפיקורוס, אעפ"י שהוא תינוק שנשבה, פסול לעדות,

יש למחות בנוהגים כן, להורות מקופיא, ובפרט באיסור אשת איש החמור, דכתב המהרי"ט אלגאזי בשמחת יו"ט ועוד אחרונים שבאיסורי ערוה לכתחילה יש לחשוש גם לדעת פוסק יחיד ולהצריך גט. צאו וראו כמה דקדק בתשובת המהרש"ם (ח"צ סי' קי) בנדון אשה שנישאת על ידי רבאיי רפורמי, ולאחר הנישואין בעלה המיר את דעתו ונעשה א"י ונעלם כמה שנים, ושקיל וטרי בכמה צדדים בכוחא דהיתרא, ולא הזדרז להורות ולהקל מכמה טעמים מקובלים שהתפרסמו היום בין תופסי ההלכה.

והנה כת"ר, הוא ובית דינו, צריכים לשבת על המדוכה, לקבל עדויות ולברר את המקרה ככל האפשר, ולאחר שהדברים יתבררו הדק היטב, להורות כדת של תורה על פי הנימוקים שכתבו גדולי הפוסקים בתשובותיהם. אכתוב את עיקרי הדברים בתמצית, והרוצה להחכים יעיין במקורות הדברים.

הנה עיקר מעשה הקידושין מהתורה הוא שהאיש עושה קנין קידושין באשה, כדאיתא בגמ' (קידושין ה:) וברמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"א ו-י) ועוד ראשונים. וכפי הידוע - והדבר טעון בירור בבית דין בכל מקרה לגופו - בטכס הרפורמי אין מעשה קנין של האיש באשה, ולמעשה אין בו קנין כלל, אלא גילוי דעת והסכמה של הצדדים להינשא, ונתנית הטבעת אינה מעשה קנין אלא מעין אישור ומתן תוקף למה שהוסכם, כשם שהנרשמים אצל הרשם האזרחי ממלאים טפסים וחותרים עליהם לתת תוקף למעמדם החדש. ואף אם יש רבאיי המקפיד שהאיש יתן טבעת לאשה, הוא בודאי מקפיד שבמקביל האשה תתן טבעת לאיש - כשם שראינו לצערנו גם אצל אנשים מסורתיים שעושים כן, ועל הרבנים מסדרי הקידושין

בנישואין רפורמים, והבעל ייחד אותם לעדים, באופן שהנוכחים האחרים אינם פוגמים בכשרותם, הא כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש (עי' ב"ב מה"ג גיטין לג. כתובות ג.), ולרפורמים אלו יש אידיאלוגיה כפרנית, וכל רצונם לעשות ההיפך מדת ישראל, ולעקור ולשרש את מסורת ישראל על פי חז"ל הקדושים, ורבים מהם מורים לנישאים על ידם שרשאים להתיר את הנישואין על ידי בית משפט אזרחי ו'נימוקם' עימם דדינא דמלכותא דינא, ויש מהם שמתירים את הנישואין לבקשת צד אחד, וביוזמת האשה, ובכך הרי הם כמו שמצהירים שמלכתחילה אין להם כל כוונה לעשות נישואין של התורה, דבודאי יש סברא גדולה לומר שנישואין אלו אינם כלום.

והנה בשו"ת מהרש"ם שם, בנדון דומה, חשב שמא העדים הכשרים הוזמנו להעיד, ותו ליכא למימר שנפסלו על ידי צירוף העדים הפסולים. אך נראה שבזמנו טרם הוצבה מחיצה של ברזל בין היראים לרפורמים המחדשים, ואפשר שחלק הרבאיים המחדשים קיימו את טכס הנישואין המסורתי, כמו שכותב המהרש"ם שם שבאותה עת רוב הרבנים בארצות אשכנז היו מהמחדשים, ולא יעלה על הדעת לפסוק שכל הנשים שנישאו על ידם מותרות, וכפי הידוע ונראה מתשובותיו של הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל, לכל הפחות בארה"ב, בעשרות השנים האחרונות הובדלו הרפורמים מהאורתודוקסים, שאף מי שהוא אורתודוקסי מודרני מדיר את רגליו מאירוע שבו רבאיי רפורמי עורך את הנישואין, ובודאי שלא ישמש עד בנישואין כאלה.

וכן נראה מתשובת המנחת יצחק והמשנה הלכות שם, שדעת המהרש"ם להתיר אשה שנישאת על ידי רבאיי רפורמי ללא גט, ובלבד

וכ"כ בשו"ת אגרו"מ (אה"ע ח"א סי' פז ענף יא) על פי מש"כ הרמב"ם (הל' עדות פי"א ה"י) והשו"ע (חו"מ סי' לד סעי' כז).

וגם אם יתברר שנקלעו למקום שבו נערכו הנישואין שני יהודים כשרים, מפאת חוסר נעימות ממשפחת האיש והאשה או מסיבה אחרת, ודאי שאין לחשוש שיהודים כשרים ישמשו עדים בנישואין הנעשים בניגוד לכל כללי ההלכה. ואם משום שהעדים הכשרים ראו את מעשה הקידושין, הא קי"ל בגמ' (מס' ה: ובשו"ע (חו"מ סי' לו) שנמצא אחד מהעדים קרוב או פסול עדות כולם בטלה. ועי' למרן זצוק"ל (יבי"א ח"ח אה"ע סי' ה אות ט), שאף בעדי קידושין, העיקר לדינא כדעת רוב הפוסקים שהביא שם שהעד הפסול פוסל את העד הכשר.

ואף לפי מה שכתב החת"ס בתשובה (אה"ע סי' ק) שעדים שראו את מעמד הקידושין מרחוק, וברור להם שהאשה התקדשה באותו מעמד, על אף שלא ראו את מעשה הקידושין עצמו, הם עדי קידושין והאשה מקודשת, וחידש עוד שאף כשעדים פסולים ראו את מעמד הקידושין יחד עמם, אין העדים הכשרים נפסלים, שההלכה שנמצא אחד מהם קרוב או פסול נאמרה בעדות ראיה או שמיעה ולא בעדות מתוך ידיעה, דמלבד מה שהורה מרן זצוק"ל (יבי"א ח"ח אה"ע סי' ג) דלא כחת"ס, נראה פשוט שבעדים שראו רבאיי רפורמי עורך נישואין, גם לדעת החת"ס אין כאן עדות כלל, שאין העדים יודעים שהאשה התקדשה כדמו"י, דאין כלל אומדנא שהרבאיי עשה נישואין כדין, אדרבא יש אומדנא שעשה נישואין כרצונו וכרצון המוני, שאין בהם ממש.

וגם אם נחשוש למציאות רחוקה מאד, ששני עדים כשרים התרצו לשמש עדים

הפחות שני עדים כשרים שראו יחוד לשם ביאה, כמו שפסק מרן בשו"ע (סי' ג), וככל שיתברר לביה"ד מפי האשה שבמקומם לא התגוררו יהודים כשרים שידעו שהאשה ובעלה התגוררו יחד כזוג נשוי, קידושי הביאה בטלים.

ולכל הטעמים הללו יש לצרף שלאשה יש חזקת פנויה, ע"י למרן הראש"ל ביביע אומר (ח"ח אה"ע סי' ג אות טז, וכעוד מקומות).

כל צדדי ההיתר הללו יהיו לפני כת"ר ובית דינו, כאשר יעיינו הדק היטב בעניינה של אשה זו, ויורו כדת של תורה.

ולחיבת הקודש של כת"ר, אצרף לתשובתי זו, פסק דין בכתב ידו של מרן זצוק"ל הרואה אור עולם לראשונה, שדן בתוקפם של נישואין שערך רבאיי קונסרבטיבי, ועל אף שבכגון דא אנו חסרים כמה מצדדי ההיתר שהובאו לעיל, הורה מרן זצוק"ל להקל במקום עיגון, וק"ו בנדון דידן.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול

שיתברר שלא היו נוכחים עדים כשרים בשעת הנישואין, מה שמזה כמה עשרות שנים אינו מצוי כלל.

כמו כן אין לומר, שלאחר הנישואין שערך הרבאיי הרפורמי, קידש הבעל את האשה בביאה, כדי שלא תהיה בעילתו בעילת זנות. דמלבד שמן הסתם מדובר באיש ואשה שהם עמי ארצות גמורים שלא שמעו מעולם על קידושי ביאה - שאף אצל יהודים שומרי תומ"צ יש אומרים שאין חוששים שהאיש קידש בביאה בזמן הזה, ומן הסתם מדובר באיש ואשה המופקרים בחיי אישות, שאין בהם ריח של דת, שבודאי לא אכפת להם כלל מאיסור ביאת זנות בפנויה, הא האיש והאשה סבורים שיצאו ידי חובת הנישואין הדתיים במה שעשה הרבאיי הרפורמי, ואינם צריכים לדבר נוסף, ועל דעת הנישואין הללו האיש בעל.

וגם אם יתברר שהאיש והאשה הם יודעי דת ודין - מה שמצוי לעתים באלו ששנו ופרשו רח"ל, וידעו שנישואי הרבאיי הרפורמי אינם כלום, ומסיבה כל שהיא בחרו להקפיד על איסור ביאת פנויה, והבעל קידש את האשה בביאה, הן גם בקידושי ביאה צריך שיהיו לכל

ואלה הדברים:

בעז"ה, י"ח כסלו תשנ"ב

שנת "שלום שלום" לרחוק ולקרוב לפ"ק

לכבוד ידידנו הדגול הרב הגאון המפורסם הריף ובקי משנתו זך ונקי כש"ת רבי דוב אהרן בריזמן שליט"א. אב"ד עלקנספארק ומוחבר הספר היקר "שלמי חגיגה" על מוס' חגיגה אחרי עטרת החיים והשלום וכל טוב סלה.

הריני מאשר קבלת אגרתו המעולפת ספירים, וענותו תרבני לדפוק על דלתותי, בשאלת עגונה אשר בעלה הסתפח לכת ... וכבר נתגרשה ממנו בגירושין אזרחיים של הערכאות, אך הוא נותן כתף סוררת לבלתי נתן לה גט כדת משה וישראל. והאשה שהיא בעלת תשובה גמורה

נשארה עגונה וגלמודה, והיא צעירה לימים, ומציעים לה שידוכים הגונים עם בני תורה, ועל מדוכה זו ישב כת"ר להתירה מכבלי העיגון, גלייה לדרעיה ונפל נהורא, והעלה בדבריהם נכוחים בכוחא דהיתרא להתיר לה להנשא בלא גט. כי נתברר לו ע"י שראה במו עיניו סרט הוידאו שנעשה בעת החופה, שהקידושין נעשו ע"י "רב" קונסרבטיבי עם החזן שידועים לשמצה כמחללי שבת ואוכלי נז"ט. וגב החתן והכלה היה מופנה אל הקהל, באופן שנראה שלא היו שם עדים כשרים לקידושין. וכבר כתב הגר"מ פיינשטיין באגרות משה ח"א (א"ע סי' ע"ט) שקידושי הראביס הריפורמים אינם קידושין כלל. ובספרו ח"ד מאה"ע (סי' ע"ז ומו ועמ' ופ') מבואר שהוא הדין לגבי הקונסרבטיבים, ושם א"א להשיג לנשותיהן גט יכולות להנשא בלא גט וכו'. עכת"ד. ולכאורה גם האגרות משה לא השוה מדותיו, כי בחאה"ע (סי' קל"ט) דן להכשיר גט של רב קונסרבטיבי, ולא חשבו כפיסול גמור, אע"פ שחתם בגט כעד. ושם אפי' גט שנעשה ע"י הדיוטות אין להכשירו (רמ"א סי' ק"מ מא' ס"ט). וראה בספר מענה לאגרות (סי' קסט). ובאמת שאין לדון באופן כללי על קידושין הנעשים ע"י רב ריפורמי, וכמ"ש מהרש"ם ח"ב סי' קי' בד"ה והנה רומ"מ. ע"ש. וכ"ש קידושין שנעשו על ידי רב קונסרבטיבי. וע"ע בשו"ת מחזה אברהם שטיינברג בתשובה שבסוה"ס דף קפט ע"א והלאה. ודו"ק. ומ"מ בנ"ד שכת"ר מעיד שרב זה ידוע לשמצה הוא והחזן שלו כנ"ל. והוסיף כת"ר, שאפי' אם היו שם עדים כשרים בין הקהל וראו הקידושין נעשים על ידי איש כזה כדת וכדין וכו'. והנה בנידון ממזרות שבא לפנינו לפני כמה שנים, כתבנו תשובה שלמה לעקור הקידושין מעיקרן מדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ולכן כתבנו בנידון ההוא שהרב טעה וייחד עדים קרובים לחתן ולכלה, אפי' אם היו בין הקהל עדים כשרים, הקידושין בטלים, מדין הנ"ל. והריני שולח רצוף בזה מש"כ בענין הנ"ל, ועיני כת"ר תחזינה מישירים לחזק היתרו בנ"ד, מכח כמה ספיקות וספקי ספיקות להקל, שמא לא היו עדים כשרים בחופה כלל, ואת"ל שהיו, שמא לא ראו מעשה הקידושין, ואת"ל שראו שמא עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ול"מ ראיית עדים כשרים, (וע"ס הארכתי ע"ד החת"ס סי' ק' שחשק להחמיר בכיו"צ). ובקושטא שכל מעשי הרבייס האלה מקולקלים ופסולים, ודמי למאי דקי"ל לגבי אותו ואת בנו (ביו"ד סי' ע"ז ס"ט) ולגבי כיסוי הדם (סי' כח ס"ז) בחש"ו ששחטו ואין רואים אותם שחזקת שחיטתם מקולקלת, אף לקולא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' ק), וקצת י"ל ע"ד.

מה שהאריך כת"ר בדבר מה שדרו יחדיו כשנה וחצי כדרך איש ואשה, אי אמרינן שלשם קידושין בעל, שאין לחוש בזה, משום דאדעתא דקידושין הראשונים בעל, וא"צ גט כלל משום כך. דבריו נכונים וצודקים, וכיו"ב כתב הריב"ש (סי' ה'–ו'). וכן כתבו הרבה גדולים, ובתשובה אחרת הארכתי בזה, וכבר הביא כת"ר דברי האגרות משה חאה"ע ח"ג סי' כג, ודברי הרב בית אבי ח"ד (סי' קנ"ה), שג"כ העלו להקל בכיו"ב. וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ד (סי' ק). ואפריון נמטייה לכת"ר אשר שוקד על תקנת בנות ישראל, ויפה דן יפה הורה, ואף ידי תכון עמו שיש להתיר את האשה הנצבת בזה למיהך להתנסבא לכל גבר די תצבי, כי מעשה הקידושין הראשונים אין בהם ממש, ויהי ה' עמו תמיד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. אשרי יולדתו צנה וסחרה אמתו. תרב גדולתו. וחפץ ה' בידו יצלח.

בברכת התורה,

עובדיה יוסף

ב. זיכוי גט לבעל הנמצא במצב של צמח

בס"ד, כ"ח סיון תשע"ז

אודות מה שנעשה לאחרונה בזיכוי גט לבעל הנמצא במצב של צמח, האם יש לזה מקור בהלכה.

שוב [דלא דמי לישן הואיל וכאן הוא מחוסר מעשה, הרפואה]. ולר"ל הרי הוא כישן [ול"ד לשוטה כיון דסמי בידן]. והלכה כר' יוחנן.

אבל בנשתטה הבעל, הדבר פשוט שאין נותנין, אע"פ שהבעל צוה בעת שהיה בריא וגילה דעתו בפירוש שרצונו בגירושין, ואע"פ שהוא זה שמינה בפירוש שליח לכך. וכמו שמבואר ברש"י הטעם לפי ששוטה אינו מגרש. [והא דחרש ושוטה קונין ביבמה (פי' בלמב"ס יבוס וחליט פ"ו ה"ג), ביאר הגר"א ווסרמן בקובץ הערות (סי' כט אות ב) דיבוס שאני דהיבמה נקנית לו ממילא, דאשה הקנו לו מן השמים (יבמות נט.), משא"כ בקידושין וגירושין, דהחלות הוא מכח האדם, אין כח לשוטה וקטן שיחול הקנין ע"י מעשיהן אפי' היכא שאין חסרון דעת בהמעשה, והוא דין תורה שאין כח במעשה חש"ו לפעול חלות קנין אפי' אם המעשה נעשית כהוגן. וע"ש, דבשוטה, אין די שהעשיה שלו אינה כלום, לא עדיף ממעשה אדם ישן, אלא אפי' כשאין חסרון דעת במעשה, א"א שיחול הקנין בשביל שוטה וקטן, היכא שחלות הקנין הוא ע"י כח האדם.

ומעתה אין מקום לדון כלל שיועיל הגט בשוטה ע"י זכיה.

ויתירה מזו, מבואר בגמ' שם דבעי' שהבעל יהיה שפוי בדעתו גם בשעת כתיבת הגט, וכמו שאמרו שם "אין כותבין אלא לכשישתפה". וזה ניחא לסוברים (פי' חס' גיטין ט: ובש"ע אה"ע ז' ר"ס קכ) דבעינן שליחות מהבעל על כתיבת הגט. וכמ"ש המחנה אפרים (גיטין פ"א סט"ו). ב. והפני יהושע (גיטין ע"ט) כתב דכיון דכתיב וכתב ונתן, בעי' שבשעת הכתיבה יהיה הבעל

והנה יש כאן ב' נידונים. א. מצד שליחות מהבעל עבור כתיבת הגט וחתימתו, וכן עבור נתינת הגט. ב'. מצד חלות הגירושין. וכל מה שרצו לפלפל בזה אם יועיל עשיית שליח גירושין מדין זכין, הוא תמוה מאד, דזה לא שייך רק כלפי מינוי השליחות לכתיבת הגט וחתימתו וכן נתינת הגט. אבל אין זה ענין ותועלת כלל לגבי חלות הגט.

שהרי הדין ברור, שאדם שכתב גט לאשתו וביקש שיגרשו את אשתו, וגם עשה שלוחים לכך, אם לא הספיקו לעשות זאת עד שנשתטה, אזי א"א לגרש, שאע"פ שיש כאן מינוי שליחות מפורשת מן הבעל, מ"מ בשביל חלות הגירושין צריך שהבעל יהיה חי ועומד בדעתו דעת צלולה בעת חלות הגירושין, ולא בשוטה, וכמבואר בגמ' (גיטין ע:). לגבי מי שאחזו רוח רעה הנקראת קורדייקוס. ומבואר שם שיש ג' דרגות. א. אמר כתבו ותנו גט לאשתי ונשתטה. ב. אמר כתבו ותנו וישן. ג. אמר כתבו ותנו ואחזו קורדייקוס. והדין כך הוא, שבנשתטה, לכו"ע אין כותבין ונותנין, ופרש"י שם לפי שהוא שוטה ואינו יכול לגרש. ובישן, לכו"ע כותבין ונותנין, שאע"פ שהבעל ישן בשעת הגירושין, אינו נחשב כשוטה, ובפרט שמתעורר מאליה ואינו מחוסר מעשה. ובאחזו קורדייקוס נחלקו ר' יוחנן ור"ל, דלר' יוחנן הרי הוא כשוטה, ואין כותבין ונותנין עד שישתפה, ואז כותבין מיד מבלי לשאול אותו

ובתוס' הרא"ש (גיטין ע:) הק', דאיך כותבין לכשישתפה, ולא אמרינן דכיון שהיה שוטה בינתים, כבר נתבטלה השליחות ונדרחה, וכדקיימא לן לגבי קרבן דחשיב נדחה, ובירושלמי מדמה הך דגט לקרבן וכו', ותי' דלא דימוהו לקרבן רק בעודו בחליו, אבל לאחר שנשתפה לענין גט לא הוי דיחוי, כיון דידעינן דעתיה דניח"ל והוי כאילו עתה עושהו שליח. ע"כ. אמנם זהו כלפי מינוי השליחות למעשה הכתיבה והנתינה, אבל לא לענין חלות הגירושין עצמם, דזה לא יתכן לכו"ע רק בעוד הבעל פיקח, שאין שוטה מגרש.

ומבואר בכס"מ (גירושין פ"ב ה"ו) ובב"י (אה"ע ס' קבל), דאם נשתטה הבעל אחר שמינה שליח, מדאורייתא אינו גט כלל. וצ"ע מ"ש הרמב"ם בנבעת שהגט פסול, ומשמע מדרבנן, וע"ש שתי' דס"ל להרמב"ם שלא לאפשי פלוגתא בין ריו"ח לריו"ח, וגם לריו"ח הוא מדרבנן. ולכאורה כ"ז לגבי אחזו קורדייקוס ונבעת וכיו"ב, דבכה"ג ס"ל שאינו אלא גזירה דרבנן שמא יאמרו שוטה מגרש. אבל שוטה גמור שאין סמיה בידן לרפאותו, אפשר דמה"ת אי"ז גירושין כלל.

וכבר פסק גם בשלחן ערוך (סי' קכ"ב ס"ב): דאם הוא חולי דסמיה בידן, הרי זה פסול. ואם לאו, אינו גט. ע"כ. הרי דאינו גט כלל מדאורייתא.

ובטור (סי' קכ"ב) מבואר שאין בגט כלום, ואפי' מדאורייתא, ואפי' באחזו קורדייקוס לא נשתטה לגמרי. אלא שהב"ח שם כתב באחזו קורדייקוס, שהגט פסול מדרבנן. אבל בשוטה ממש, מבואר בב"ח שמודה שפסול מדאורייתא. וז"ל שם, דרבי יוחנן מדמה ליה לשוטה, אבל לא שהוא חשוב שוטה ממש.

ראוי לנתינה. וזה חידוש שיש כאן דרשה חדשה. [ועיין בקרית ספר (גירושין פ"ג) שכתב גט לאשה קודם שישאנה ונשאה וגירשה בו, אינו גט אע"פ שנכתב לשמה, דכתיב וכתב ונתן, וכשנכתב לא היה ראוי לגירושין. והכותב לארוסתו ונשאה וגירשה בו שאני, שבידו לגרשה עתה, לכן קרינן ביה וכתב ונתן, דכשנכתב היה ראוי לגירושין, וכשר]. ג. וי"א שזה מדרבנן שלא יאמרו שוטה כותב גט, ראה להלן. ד. אי נמי י"ל שזה חסרון לשמה, ראה באחיעזר (ח"א סי' כח) בשם התורת גיטין ועוד. וכ"כ בחי' הגר"ש שקופ (גיטין סי' י"א אות ב), דענין כתיבת הגט לשמה הוא שיהיה מיוחד לגירושין, וכל שאינו ראוי לגירושין אינו מיוחד לגירושין. וכדמוכח ממ"ש הרמב"ם (גירושין פ"ג ה"ו) דהא' כתוב גט לאשה לכשאשאנה אגרשנה, דלא מהני, משום דלא היתה ראויה לגירושין בשעת כתיבה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין. וה"ה הכא שאינו ראוי לגרש השתא, דלא חשיב מיוחד לגירושין. ה. ובאבני נזר (אה"ע ס' קלט אות יג) כתב הטעם דפסול מדאורייתא בשעת כתיבה, לפוסקים שא"צ שליחות בכתיבה, משום שדעתו שמתחילה, אינה מועילה לשעת שטותו. וע"ע במרחשת (ח"ב סי' י).

ואם היה שפוי ונשתטה, וחזר ונשתפה, כתב הב"י (אה"ע ר"ס קכ"ב), שאם התחילו לכתבו כשהיה שפוי, ונתקלקל, והניחו מלכתוב, וחזר ונשתפה וגמרו הכתיבה, נראה דשטותו אינו מבטל דברים ומעשים הראשונים, ולכן מה שכתבו בעודו שפוי כשר הוא וחוזר וגומר לכשישתפה. [וכתב הגרעק"א (כתפוסה מהדו"ת סי' פד) ראייה לזה, ממ"ש הר"ן (רפ"ז לגיטין) דאם היה גוסס בין כתיבה לנתינה, אם נתרפא בשעת הנתינה כשר. ושכן הוכיח בת' הראנ"ח (ח"ב סי' [1]).

א"ש מאי דמדמי לה לשוטה, דלאו מדין גזירה קאתינן עליה. וע"ש שהעיר עוד מדברי הירושלמי. והעלה הגאון החזו"א שאין לצרף זאת אפי' לסניף בעלמא, ומה שמסתמכים על לשון הרמב"ם שכתב פסול ולא כתב בטל, יתכן שדעתו שהוא פסול, אך יש ראיות שגם דעתו של הרמב"ם שהוא בטל. ושמא טעות סופר כאן שכתוב פסול. ע"ש.

ובילקוט יוסף (אור"ח סי' לב) הערנו ע"ד הגאון החזו"א, שמצינו חבר לדעת הרמב"ם, והוא תוס' ר"י הוקן הנ"ל (בקיודין ע"ה) לענין גוסס. ע"ש.

וע"ע בפר"ח מה שהוכיח מת' הרא"ש (כלל מה סי' יח). ובתו"ג (ס"ס סק"א) כ' דמירושלמי משמע שהוא מדאורייתא, מדאוסר בקרבן ובתרומה. וכן דעת ריא"ז בשלטי גיבורים שם.

והאחרונים עמדו בביאור שורש מחלוקת הרמב"ם והטור, ראה בקצות החושן (סי' קפח סק"ג), ובאחיעזר (סי' כח), ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' א'), ובאור שמח (גידושין פ"ב ה"י), בחלקת יואב (תוס' משפט סי' ג), ובאפיקי ים (קו"י הקניינים סי' ח), ובשיעורי ר' שמעון שקופ (גיטין סי' יא אות ג), ובאמרי בינה (נדרים סי' יג. גביית חוב סי' כח), ובדובב מישורים (ח"א סי' קכו), ובקהלות יעקב (גיטין סי' כ). שיש מבארים שנחלקו במהות ענין השליחות, אם השליח עומד ממש במקום הבעלים, או שהוא רק כמו יד ארוכה של הבעלים, ומעשיו של השליח מתייחסים לבעלים. או דלכ"ע הוי רק ידא אריכתא של הבעלים, והמח' היא בחסרון של שוטה, אם הוא חסרון רק במקום שצריך מעשה, שמעשיו אינם כלום, או"ד השוטה נתמעט לגמרי מכל ענין גירושין. [וע"ע בשואל ומשיב (קמא ח"ג סי' ק) בשם גאון א' מה שביאר בזה].

וע"ש גם בפר"ח, ובב"ש (סק"ג), ובח"מ (סק"ג), ובביאור הגר"א (סק"ד).

ובת' אבני נזר (אה"ע סי' קנט) העיר מתוס' ר"י הזקן (קידושין ע"ה) מפורש דאפי' בנשתטה, אין פסולו אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה מגרש. ויטעו לומר שאפי' אם צוה לגרש כשהוא שוטה גיטו גט, משא"כ בחולה המדבר, ועושה שליח, ונתנו כשהוא גוסס, דכשר. ואין לחוש שמא יכשירו כשעשה שליח כשהוא גוסס. [ע"ש שכתב, ומכאן מוכיח רבינו יואל דגוסס אע"פ שדעתו מיושבת, אינו נותן גט, דחשיב כמת, וכמו שאינו יכול להקנות מתנה, ה"ה שאינו יכול ליתן הגט. ואע"ג דבפ' מי שאחזו אריו"ח דמי שאמר לשליח כשהיה בריא לתת גט ואחזו קורדייקוס, שאין נותנין הגט, היינו משום גזרה שמא כשהוא יצוה בעודו קורדייקוס וכו'. אבל מה"ת הוי גיטא. אבל בגוסס, כאן מעמידין על דין תורה שנותנין הגט. דלא חיישינן לשום חורבא דניגזור בה כבשוטה. ובהדיא אמרו בברייתא, דמי שהיה צלוב וכו' כותבין גט לאשתו כל זמן שיש בו נשמה. ולגבי מתנה, בעינן שיהיה בר נתינה בעת הזכיה. ולכן כשנפלו בעת גסיסתו לאו בר זכיה הוא להקנותו. ובגט הוא כשר רק בגלל שמינה שליח, שממשיך שליחותו].

והגאון החזו"א (ה"ל גיטין סי' פו סק"ד) העיר, דאם עיקר דין של שליח שוטה הוא מדרבנן, הוה ליה להש"ס בגיטין לומר כן, ורק אחר כך לדון במי שאחזו קורדייקוס אי דמי לשוטה או דדומה ליושן. והעיקר חסר מהספר. ועוד, דאם כן למה בגמרא אמרו, דמר מדמה לה לשוטה ומר מדמה לה ליושן, נדון בו עצמו אם בשליח של קורדייקוס יש לגזור אטו קורדייקוס עצמו, או לא. אבל אי נימא דשליח של שוטה אינו מגרש מה"ת, ואין זו גזירה,

אפי' על עסקי ממון, והמפרש בים והיוצא בשיירא ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו לה, שהדבר ידוע שלא נתכוין זה אלא לכתוב וליתן לה. ע"כ. הרי שאין נותנים הגט מטעם זכין, אלא בעי' דוקא שיאמר כתבו. והקילו בזה שאף שלא אמר גם תנו גט לאשתי, מהני באמירת כתבו לבד. אבל לא הקילו בלא זה מטעם זכין.

וכן מוכח מהמשך דברי מרן שם בסעיף יז, בריא שאמר כתבו גט לאשתי, וכתבו ונתנו לה, והרג עצמו מיד, כגון שהשליך עצמו מן הגג, או הפיל עצמו לים, הרי זה גט כשר. ואם לא כתבוהו, כותבין ונותנין לה כל זמן שיש בו נשמה. עלה לגג ורחפתו הרוח ונפל ומת, אינו גט. ע"כ. הרי שגם היכא שהרג עצמו מיד, בעינן שיאמר כתבו ותנו, ואי נימא דאיכא הכא דין זכין מאדם שלא בפניו, הרי אנו רואים שהשליך עצמו מן הגג, ואמאי לא נימא שכל זמן שיש בו נשמה יכתבו גט מטעם דמסתמא זכות הוא לו וכו', וע"כ דבכל אופן ברור דבעינן ציווי הבעל.

ועיין ביבמות קיב: נתחרש הוא או נשתטה אינו מוציאה עולמית. ואם היה ניתן להוציאה ע"י גט זיכוי, אמאי אינו מוציאה עולמית, הרי יכול להוציאה ע"י זיכוי, ונימא הכי לכל הפיקחים שנשתטו. אלא ע"כ דס"ל לחז"ל דאין אפשרות להוציאה עולמית, אחר שאין כאן ציווי מבעל שפוי.

[ולענין קנינים ומתנות, עי' בשו"ע (חו"מ סי' רמג סעי' טז) דאף דשוטה אינו זוכה לעצמו, המזכה לשוטה ע"י בן דעת זכה. ובב"י שם כתב, שדין השוטה כדין הקטן, וזכין להם שלא בפניהם. וכ"כ הסמ"ע שם (סק"ל) דשוטה לא גרע מקטן בן יומו שזכין לו ע"י אחר. אך

ואין מכ"ז נפקא מינה לנ"ד, דעכ"פ הדבר מפורש לכ"ע שאפי' אם מינה שליח בפירוש, ורק אחר כך נשתטה, אין כותבין ונותנין, ואין גירושין כלל כאשר הבעל בגדר שוטה. והלכה פסוקה היא בשו"ע שם "שצריך להיות בדעתו מכתובה עד נתינה". ואפי' בשכיב מרע שמצוה לכתוב גט, צריך לדקדק בו שיהא שפוי בשעת כתיבה, "וגם בשעת נתינה".

והנה בשו"ע (אסעי"ז הל' גיטין סי' קכ"א ס"ח) כתב: שחטו בו שנים או רוב שנים, וכן אם היה מגוייד או צלוב והחיה אוכלת בו, ורמז ואמר: כתבו גט לאשתי, כותבין ונותנין כל עוד שנשמתו בו. והוא הדין לנפל מן הגג ומיהו צריך בדיקה ג' פעמים כשנשתתק. ע"כ. ואם בשחטו בו שנים או רוב שנים, ובהיה מגוייד או צלוב וחיה אוכלת בו, ובכל כגון זה שבודאי חזקתו למיתה, ובכל זאת צריך לכל הפחות לרמוזו כתבו גט לאשתי, ואמדינן דעתיה שרוצה גם לתת, ומחמת בהילותו לא צויה על הנתינה, ובלא"ה אם כתבו ונתנו הגט בטל, ולא אמרינן זכין מאדם גט, בגלל ההנחה שיש לו זכות ונחת רוח ורחינת בכך שאשתו תשתחרר מכבלי עגינותה. וכ"ש בנ"ד. ועיין מחלוקת הפוסקים אם יש צורך גם בבדיקה בנוסף לכתבו, ועכ"פ בלי רמיזה לכתוב גט לא מהני. ועיין גם בדין גוסס אם הוא כחי לענין גט, שגם המחשיבים אותו כחי, יש צורך באמירת כתבו גט לאשתי, או לכל הפחות ברמיזה. וכ"ש בנ"ד.

ועיין בשו"ע (אסעי"ז סי' קמ"א סט"ז) שכתב: האומר כתבו גט לאשתי, הרי אלו כותבין ונותנין לבעל בידו, ואין נותנין לאשתו עד שיאמר להם ליתן לה. ואם נתנו לה, אינו גט. בד"א, בבריא. אבל במסוכן, והוא אדם שקפץ החולי במהרה, והכביד עליו חליו מיד, והיוצא בקולר,

שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פיקח ובין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע בין שאינו שומע ולא מדבר. ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום ע"פ כתב ידו שיכתוב לסופר: כתוב, ולעדים: חתמו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. ע"כ.

ומבואר דלגבי הבעל בעי' ציווי להדיא. ונחלקו אי מהני כתיבה במקום אמירה, אבל לית מאן דפליג דבעי' גילוי דעת להדיא מהבעל שיכתבו גט. וע"ש בפתחי תשובה (ס"ק יח) שהביא מ"ש הרד"ך והר"מ מטארני שכתבו, במקום עיגון יש לסמוך אכתיבה. ועיין בתשו' מהרי"מ מבריסק (סי' נז) שהעלה גם כן הלכה למעשה להקל במקום עיגון גדול, בדבר אשה אחת מבריסק שבעלה נסע למרחקים, וע"פ רוב השתדלות השיגו מכתבים מהרב דק"ק מעץ, שבעלה הוא שם, ובלתי אפשר לסדר שם גט וזלת שיכתוב בכתב ידו לבריסק, לסופר ולעדים, שיכתבו גט ויחתמו ויתנו לאשתו. והאריך בזה דבמקום עיגון גדול יש לסמוך אדברי המקילים בכתב ידו. ועיקר יסודו על דברי הג"פ. והביא הרבה מהראשונים ז"ל שלא הובאו בב"י שמקילין בזה.

הרי שגם במקום עיגון גדול לא התיירו אלא ע"י כתב ידו לסופר ולעדים. ולא עלה על דעתם שיכתבו גט בלא רמז וציווי של הבעל.

וזה שפלפל הרב הכותב במי שמינה שליח ליתן גט, וקודם הנתינה נשתטה, שנחלקו הפוסקים אם אפשר ליתן לה גט על סמך מינוי השליחות קודם שנשתטה, הנה בודאי שלא נתכוין לדמות נדון זה לנ"ד, דהתם סוף סוף היה כאן מינוי שליחות לכתוב גט ומסירתו,

ע"י בקצוה"ח שם (ס"ק י"ו) שהביא מדברי הרא"ש שכתב בשם הרמ"ה, דמשמע להדיא דדוקא בעיתים חלים ועיתים שטיא אפשר לזכות עבירו ע"י אחר, אך בשוטה גמור אין זכין לשוטה כלל. ותמה שם על המ"מ דס"ל דמהני זכיה אף בשוטה].

ומה שדימו זאת למה שדנו האחרונים גבי בעל שמינה שליח למסירת גט, והשליח מת, אם הבית דין יכול למנות שליח אחר, הנה אינו דומה לנ"ד, דהתם סוף סוף הבעל גילה רצונו ומינה שליח לכתובת הגט, אבל בבעל שנעשה צמח, וקודם לכן לא היתה שום אמירה או רמיזה מצדו לכתובת הגט, היאך נוכל אנחנו לצוות לכתוב גט ולהתירה לעלמא בלא ציווי או רמז מהבעל. ומבואר ביבמות (ק"ז:) האשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו. [ועיין קידושין נ. ערכין כא. ב"ב מח.]. וכ"כ הרמב"ם (סלכות גיטין פ"ק ה'): עשרה דברים הן עיקר הגירושין מה"ת, ואלו הן: שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו', שנאמר (דברים נד) והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת וכו'. ע"כ. ומבואר דרצון הבעל הוא לעיכובא מה"ת.

ועיין בתוס' הרא"ש (גיטין ע"ב.) דדוקא לענין ציווי הבעל הוא דבעינן שידבר בפיו ושישמעו קולו, אבל לענין שליחות האשה, כל היכא דקים לן שהיא רוצה בדבר, לא בעינן שמיעת קולה, ע"ש. והובא בב"י (סי' קכ ז). ובשו"ע (סי' קכ ס"ד) כתב: לא יכתבו הסופר ולא יחתמו בו העדים, עד שיאמר להם הבעל לכתוב ולחתום. ע"כ. ובסעי' ה כתב מרן: אפי' כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים

בפסקו, שיש לחוש שתקלקל האשה ותזנה], מנלן שבזה אמרי' זכין, אפשר שמצידו אין לו זכות והיה רוצה שתשמור עצמה ולא תחטא.

וביותר שאף לדברי הרופאים, יש מציאות של אחוז קטן מאד שמתרפאים ומתעוררים גם ממצב שכזה, ואם כן מי הוא שיכול לגלות לנו בבירור שלא היה חפץ הבעל לחכות, אולי יהיה הוא מאותם אחוזים בודדים שמתרפאים, ולא היה רוצה להתעורר ממחלתו ולהפסיד את אשתו. ואף שבודאי אין זה בכלל נושא בעול עם חברו, מ"מ מה יתן לנו זה, אחר שאין אנו יודעים לאמוד ולהעריך את דעתו ורצונו של הבעל, לפי מדותיו ורצונותיו הוא.

ומה שדן הדיין הנ"ל בסוף תשובתו, האם יש לחוש שהבעל יתעורר ויחזור בו, והאריך בזה אם בזכות גמורה מהני חזרה או לא. גם זה תימה, שהרי כל הטעם דהוי "זכות גמורה" לדבריו, הוא רק משום שיוצאים מתוך הנחה שלא יתעורר, אך אם אכן יתעורר, בזה כבר א"צ לדון שמא יחזור בו, אלא שעצם זה שכבר התעורר - הרי ביטל הוא עיקר הזכות.

גם מה שהביאו מכמה וכמה פוס' ראינו לנ"ד שאין לבטל הזכות של הבעל, לא דמי לנ"ד, ששם היה מינוי מפורש של הבעל לגרש את אשתו, ובזה דיינינן שאין לבטל רצונו זה, אחרי שגילה שזכות היא לו. משא"כ בנ"ד.

גם מה שמסתמכים ע"ד החזו"א (א"ע"ז סי' מט אות י) שכ' דגבי גט אם נשתטה אין כותבין ולא דיינינן לזכות, אע"ג דגילה דעתו כשהיה בריא, וכן הרבה כיו"ב שדקדקו בלשון הבעל, ומה שאינו בכלל דבריו אינו בכלל שליחות, ולא דיינינן לזכות משום גילוי מילתא, ועיין בב"י (א"ע"ז סי' קכא) שהביא דברי בעל העיטור

משא"כ בנ"ד שלא היה שום ציווי או רמז לכתיבת הגט מצד הבעל].

ובעיקר היסוד שקבעו שזו זכות לבעל במצבו זה שמגרש את אשתו, ובזה האריכו שאחר שזכות היא לו, ממילא רשאים הבית דין למנות בשבילו שליחות לגט. הנה עיקר הנחה זו אינה מבוססת כלל, כי בפסק הדיין הנז' כתב "שבהסדרת הגירושין מסדירים בעיות קשות מהבעל שאינו ממלא חובותיו לאשתו", ותמוה, כי מה חובות יש לו לבעל כזה המוטל כאבן שאין לה הופכין על ערש דווי, ופשוט שאין כאן שום חובות, ואונס רחמנא פטריה. ובזיכוי הגט אינם פוטרים אותו כעת משום חובות. ואדרבה יש לאמוד בדעתו שאם יתעורר מהתרדמת בה הוא נמצא, ישמח שתהיה אשתו לצדו להיות לו לעזר וסיוע. ואולי בכהאי גוונא ב' הצדדים יוותרו על הליך הגירושין בו הם פתחו קודם שנעשה לצמח, ויסכימו לשלום בית.

ומ"ש שם עפ"ד המהרש"ל בים של שלמה (גיטין פ"ב סי' 7) שבנדוננו שהבעל בר חיובא בגירושין בהיותו חסר יכולת מילוי חובותיו לאשתו, מסתבר שאם ימות כעת, יורו לאשה כדברי המהרש"ל שאינה חייבת באבלות. ע"כ. גם זה אינו, ונדון זה לא דמי כלל לנדון המהרש"ל, דבודאי שתהיה חייבת באבלות. וכל מה שהביאו הרבנים הפוסקים ראיות שגם "זכות רוחנית" בלבד מספיקה להיות בסיס ראוי לזכין לאדם שלא בפניו, גם זה אינו ברור כלל, כי בכל הדוגמאות שראינו לכך בפוסקים, המדובר היה ב"זכות הנפש", ושם נפשו שלו עצמו מתקלקלת אם לא יזכו לו, ובזה אמרינן דשפיר הויא זכות הנפש לזכות, משא"כ כשלדידו אין נפקא מינה בזכות הנפש שלו, אלא לרוחניות של אשתו [שבזה האריך הדיין

להתחשב ברצון וכבוד מדומה שאשתו תתאבל עליו, עדיין בעניינים אלו אין הקובע מה צריך לחשוב ולנהוג ע"פ ההלכה, אלא מה חושב ומרגיש הבעל בפועל. וזה אין אנו יכולים לדעת בשום אופן, שאחרי ככלות הכל, אפשר שבשביל שיקול זה שאשתו תתאבל עליו, ויתכבד בזה זכרו, יותר חזק מצערה הארוך של אשתו. וה' יראה ללבב]. מה גם שיכולים להיות עוד שיקולים אחרים שלא כתב הגאון החזו"א, כמו למשל שהיה מעדיף שתהיה לו אשה שמחוייבת לדאגתו בעת חוליו, אף אם כל הטיפולים נעשים ע"י הרופאים, עדיין ההתייחסות היא אחרת שיודעים שיש לו אשה שמחוייבת לדאגתו. ובזה לא יועיל שתתחייב לו שתדאג לחוליו ולקבורתו כמו שהציעו איזה מהרבנים, שעדיין אין הדברים שוין והפרש גדול יש מבחינת המחויבות. ואפשר שהיה הבעל חפץ שתמשיך להיות מחוייבת לו באופן הכי ברור שיש. [ודברי הגאון החזו"א איירי סוף סוף היה כאן ציווי בתחילה וגילוי דעתו להדיא שרצונו בגט].

גם עיקר הטענה שזכות היא לו שעושה חסד עם אשתו שמשחררה מעגינותה, ובזה האריך בעיקר בתשו' הרב דיכובסקי, גם זה תמוה. שבדאי שלא גרע הבעל במצבו הנוכחי מגדר שוטה, ואף גרע מזה. וכשם דשוטה פטור מכל המצוות שבתורה, כך במי שמוגדר כצמח, שאינו שייך במצוות, ואם כן מה בכך שזכות היא לו שנעשה מעשה חסד על ידו, בשעה שאינו מחוייב כלל במצוות חסד. וממילא נשארים לגביו רק הזכויות והחובות הגשמיים שמרוויח או מפסיד בגירושין אלו, ובזה ברור שיותר הפסד יש לו מאשר ריווח, אם לא מתחשבים אנו בתועלת הרוחנית שמרוויח כביכול בכך שעושה מעשה. ואם כן כבר ל"ש בזה גדר "זכין".

(מאמר זכיי, כט.) בחולה שאמר כתבו גט ונשתתק והיה לו אח במדינת הים, ומבואר שם שאם היינו חוששים לנשתתק אין נותנין הגט, ואע"ג דציוה ליתן, לא דיינינן ליה לזכות, כיון שאין כאן זכות לבעל, ואדרבה חובה הוא לו שיהא אסור להתייחד עמה מיד, והוא צריך לשימושה, וגם כבודו הוא שתתאבל עליו, ואולי יבוא אחיו ויבמה, וגם עצם הגירושין מעוררת לו דאגה, והלכך אף שנתרצה אין ריצויו מועיל כלום ליתן כשנשתתק. ע"ש. וכתב הרב הדיין, שכל טעמיו אלו של החזו"א לא שייכים בנ"ד, ולכן זכות הוא לו.

הנה תמוה שהעתיק את דברי הגאון החזו"א עד "דאגה" והשמיט את המשך דברי החזו"א, ובהמשך דבריו מבואר להדיא שלא כדבריו, שכתב, "דאין ריצויו מועיל כלום ליתן כשנשתתק", ולפ"ז כ"ש בנ"ד שמעיקרא אין לנו שום גילוי בדעתו שרצונו ליתן גט. ואדרבה מבואר דלא מהני מה שזה זכות בשבילו, ליתן בלא ציווי. [ובאמת שבנדון שלנו לא שייך זכרון גירושין שהרי אינו מבין כלום, אולם מה צריך שתשמש אותו בטיפולו, הרי ידוע לכולם שבזמננו יש הבדל אם לחולה יש מי שמתעניין בו ושואל על טיפולו, לבין חולה שאין לו מכיר. שפעמים שהטיפול בו פחות איכותי וזה ודאי חוב הוא לו שלא יקבל טיפול כמו שצריך].

והנה אף שחלק מהטעמים, שכ' הגאון החזו"א לא שייכים בנ"ד, כמוכח, עדיין הטעם שכתב החזו"א גבי אבלות שכבודו הוא שאשתו תתאבל עליו, ודאי דשייך ושייך בנ"ד. [וכפי שכתבנו קודם, אף שבדאי שיקול זה קטן בהרבה מצערה הגדול של אשתו, שיותר יש לו לבעל להתחשב בצער ועגינותה של אשתו שנשארת לבדה כך שנים רבות, מאשר

ומה שהביא דברי הגאון בית מאיר שכתב "משא"כ נשתטה היא, אפשר די"ל מה בכך שאין לה יד להתגרש, ואין זה חסרון בחקו אלא דלה אין יד לקבל, ולכשיהיה לה יד יגרשנה שלוחו, כי אז לא נתוסף לו כח ממשלתו, אלא שהיא השיגה ידה לקבלו, אבל כל כח הבעל היה לו מאז ומשעה שמינהו ככוחו אז כן. עתה מבלי הוספת כח המשלח". הנה פשטות דבריו שאם היה חסרון ובכוחו של האיש אינו יכול לזכות וכ"ש בנ"ד שאין מגיב כלל.

ומה שהביא מדברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קונן תשובות ח"א סי' קצ"ט סי'), שכתב בזה"ל "אמנם אם ברור לנו הדבר שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, ואנו מכירים בזכותו, יש לדון בזה שיועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו". ומדברים אלו דייק שאם יתברר שאכן זו זכות גמורה לבעל, אין מניעה לזכות את הגט עבור הבעל, למרות שהמזכה לא התמנה כשליח להולכת הגט.

הנה דבריו אלו תמוהים מאד ואינם נכונים כלל, שמי שיראה ויביט בתוך התשובה עצמה, יראה שהרב כתב ט' סעיפים בתחילה נגד הבנה שכזו לזכות שלא בפניו שליח לגט, ובנדון שם מדובר שהבעל עשה שליח אלא שנפטר לפני שעשה שליחותו, האם מהני שיעשו שליח חדש שלא בפניו. ודן שם מג' צדדים. הספק הראשון, האם נאמר שמי שממנה שליח לעשות לו פעולה במקומו, האם רשאי גם אחר לפעול במקומו אחרי שהממנה גילה את רצונו שהנו רוצה בפעולה זו. והספק השני, אם נניח דגילוי דעת כזה מצד הבעלים לא מספיק שע"ז יהיה הכח לכל אחד לפעול עבורו, אכתי יש לדון במקום שהבעל מעונין באופן מיוחד בגירושין, אם אמרי' ככהאי גוונא

גם מ"ש הרב דיכובסקי בנוגע לבעל שניסה לשים קץ לחייו, שבזה לדעתו פשיטא שיש ליתן גט אם הינו כעת צמח, אחר שגילה דעתו שרוצה לגרש ולפטר את אשתו, רק שלא עלה בידו. גם זה אינו פשוט כלל וכלל, לסמוך ע"ז ליתן גט בלא ציווי הבעל כלל, אחר שלא את אשתו ראה שרצה לגרש, אלא רצה לגרש את עצמו, ולפטר ולפטר את עצמו מן החיים. ומנלן שדעתו היתה שאם ישאר בחיים, יהיה הוא במצב שאינו נשוי לאשתו. זה לא ראינו ושמענו מדבריו כלל.

גם מה שרצו להוכיח מדברי חזון עובדיה אבלות ח"א (עמ' פא) שאפשר לגרש בנ"ד מטעם דהוי כזכות, אינה ראייה, ויש לדחות בפשיטות כפי שיראה המעיין.

וכן מה שהביא עוד שם בשם הנודע ביהודה שהביא בשם רבינו גרשון ז"ל אב"ד נ"ש, שרצה לזכות לבעל שליח משום שזכות הוא לו, וכתב מי אמר שזכות הוא לו, ושאני מומרת שכבר אסורה עליו, א"כ זכות הוא לה. אבל שוטה שנשתפה דילמא יעדיף בעלה את אשתו הראשונה ויגרש את השניה, ומנ"ל כח לזכות לה גט ללא הסכמת הבעל. וכ"ז אינו דומה לנ"ד שהבעל חולה וכי איזה זכות יש לו. ועוד שם גילה דעתו שרוצה לגרשה, אלא הויכוח האם גילוי דעת סגי לעתיד או לא, אבל כאן אין כלל ג"ד שנוכל לומר שנזכה ממנו גט לאשתו.

וכן מש"כ בשם החתם סופר הוא כנ"ל, שרק להתיר לבעל שישא עוד אשה, ויש חשש שמא תתרפא ויעבור על חדר"ג, וזה הוא זכות לו לכך מהני זכיה. ואין כל קשר לנ"ד שאין לו בזה שום זכות שהרי הוא לא ישא אחרת אלא רק יתיר אותה מנ"ל שמזכין לו.

יוכל לעשות שליח מעצמו וכו'. הרי מבואר מדבריו כדי לזכות למשלח צריך שני תנאים. האחד שבגוף השליחות הוי זכות. ותו, שיש גילוי דעת דניחא ליה בפעולה זו. ואם כן בנ"ד איזה זכות יש לו וכן אין שום גילוי דעת שרצונו לעשות כן.

ג מה שהביא משו"ת מנחת שלמה ח"א (סי' כט) הנה תמוה מאד שדימה מילתא למילתא כאשר אין הנדון דומה לראיה כלל וכלל, דשם הנדון באופן שהבעל עשה שליח, וגילה דעתו להדיא שרצונו בגט, וניחא ליה בגירושין, ויש כאן מינוי וציווי הבעל ליתן גט, אלא שהשליח נפטר לבית עולמו בטרם הספיק ליתן את הגט, וכיון שהיה מקום עיגון גדול, הורה שיכול אחר להיות שליח, ולהמשיך את השליחות מדין זכין מאדם שלא בפניו. וע"ש שהאריך בנדונו. אבל דבר ברור הוא שאין לזה שום קשר לנ"ד בבעל שנעשה צמח, וקודם שחלה לא שלח שליח, ולא אמר שרצונו ליתן גט, ואין כאן שום רמז וציווי, ולא גילוי דעת, ואין כאן מינוי שליחות, אם כן היאך אפשר להתיר אשה לעלמא על סמך הדמיון לדברי המנחת שלמה, מה שאינו דומה כלל.

וע"ע בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' מחומט) שנשאל בזה, בבעל שעשה שליח ומת השליח לפני שכתב הגט, האם שרי למנות שליח אחר ללא ידיעת הבעלים. וכתב (ס"ס מח) וז"ל "אבל נ"ד שגם כשמינה את השליח ב"ד, לא היה מכיר את האיש בעצמו, ולא ידע מה טיבו, רק עשה מה שהב"ד ציוו אותו, בוודאי גם כעת הוא מסכים לדעת ב"ד, וסברא גדולה הוא, דמה לו הוא ומה לו אחר, הרי הוא לא ידע רק את שמו שהודיעו לו הב"ד, ול"ש קפידא בשמו דמה לו אם שמו ראובן או שמעון, דעיקר הקפידא היה שייך אם הוא הדין מכיר את האיש בעצמו לומר שהוא ניחא ליה יותר

זכין לאדם שלא בפניו. והספק השלישי במקום שכל הזכות הוא בזה שהבעל נחלץ ע"י הגירושין מאיסור חדר"ג אבל הבעל בעצמו אינו מכיר כלל בזכות הזה כי אינו מודה לא בתורה ולא בד"ס, אם בכל זאת דנין את זה כזכות לומר בו זכין לאדם שלב"פ. ולאורך כל התשובה נראה מתוך דבריו שאינו מסכים למהלך זה ואין רשות למנות שליח לגט ללא הסכמת הבעל ורשותו, כמבואר בתוך דבריו סוף סעי' ו' וז"ל: "מכ"ז נראה פשוט דא"א למסור גט להאשה אם לא נתמנה ע"י הבעל או ע"י שלוחו להיות שליח להולכה". וכן בסוף ס"ט כתב "ואחרי כל מה שכתבנו לעיל יראה הרואה שאין מקום לסמוך ע"ז לפע"ד".

ורק בסוף דבריו בסעי' י' כתב "אמנם אם ברור לנו הדבר שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, ואנו מכירים בזכותו, יש לדון בזה שיועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו". הרי מבואר בדבר. א' שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, כלומר שצריך לבעל יצא טובה ממשית מהגט, וגם שמכירים בזכותו כלומר שיודעים מה היא הזכות בפועל, דבכהאי גוונא יש לדון אם מהני. וכל מה שדיבר הוא שהבעל עשה שליח לגט, ויש כאן דעת המגרש, אלא שהשליח מת קודם שהספיק ליתן את הגט, אולם באופן שהבעל לא ציוה ולא רמז ליתן את הגט, בוודאי לא עלה על דעתו שאפשר לזכות לו גט, ובוודאי כשאין לו שום טובה ממשית, ואין לו בזה נפקא מינה אם נשוי או גרוש, איך נזכה לו. ולא עוד שאפשר לומר שזה חובה לו כמו שנבאר לקמן.

וראה עוד בשו"ת זקן אהרן (ח"א סי' סה) שכתב וי"ל דהיכא דגוף השליחות הוי זכות למשלח, ויש גילוי דעת שניחא לו בפעולה הזאת, בכהאי גוונא א"צ למנוי השליח מצד המשלח, אלא כל מי שירצה להטיב עמדו,

ואכן המעיין בתשובת מנחת יצחק (פס"ס מט) יראה שכך הבין את דברי הגאון הר צבי, שכתב וז"ל "אחרי הדברים האלה קבלתי מכתב מהגה"צ מוה"ר מנחם נחום רבינוביץ הנ"ל, כי הוא וחבריו הרבנים הג' חברי הבר"צ דק"ק חיפה, עיינו היטב בתשובתי הנ"ל, ושבעו רצון מאד מדברי, וציין לשו"ת האלף לך שלמה (אכ"ע סי' קמג) שמובא כעין סברא הנ"ל, דבהיות כי הבעל לא הכיר ולא ידע מי הוא השליח, רק חתם ע"מ שכתבו לו הבר"ד, ל"ש בזה הקפידא, והוי כחותם על דעת ב"ד, ושגם הרב הגאון מוה"ר פסח צבי פרנק [שליט"א] הראב"ד דירושלים השיב, שבהסתמכו על הסברא הנ"ל ועל החתם סופר שהובא בדבריו הנ"ל, ועל הוראת הגאונים הרא"ק והר"מ אריק ז"ל בהנ"ל הוא מתיר למעשה בנ"ד למנות שליח ולמסור הגיטין". עכת"ד. הרי מבואר להדיא שמה שהתיר הגאון הר צבי הוא לא מדין זכין לאדם וזכות הוא לו, אלא מפני שנחשב שעשה הבר"ד שליחים שלו לנתינת הגט, וכל זמן שלא מסרו את הגט כדין, אע"פ שמינו שליח והוא נפטר לפני מסירת הגט, הרי רשאים למנות שליח אחר, ואין להוכיח משם לנדון שלנו כלל, שלא היה כאן שום ציווי של הבעל ואף לא ברמז ליתן את הגט. וא"א ליתן גט בלא ציווי או רמז מהבעל.

עוד כתב הרב הדיין בפסק דין שפורסם (עמ' 33) "כל האמור מיוסד על ההנחה שבמקרה הנוכחי זיכוי גט הוא זכות גמורה עבור הבעל, וזאת בהיות הבעל מאושפז ומקבל את כל צרכיו ואת כל הטיפול הנחוץ בבית החולים ללא הגבלה ובדרך הטובה ביותר, ואין לבעל שום נפקא מינה אם הוא נשוי או גרוש, ומאידך בהסדרת הגירושין מסירים בעיות קשות מהבעל שאינו ממלא חובותיו לאשתו והוא בר חיוב גירושין" וכו'. ע"כ.

מבאחר אבל כיון שאינו מכיר את האיש, מה לו אם שמו כך או כך עיקר סמיכותו על הבר"ד, והרי הוא מסכים לדעת בית דין, והרי הוא מסכים לדעת הבית דין, גם כעת- אמנם כיון שאין לנו ראייה מפורשת מהש"ס לזה, לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה באיסור א"א ח"ו".

ובנדרון שם איירי שעשה שליח אלא שמת השליח לפני נתינת הגט שיש סברא גדולה לומר שאין לו נפק"מ מי השליח, מ"מ לא רצה להתיר, כל זמן שאין לו ראייה מפורשת מהש"ס. אם כן אנו בתראי דאיירי שהבעל חולה ולא עשה שום שליח, ולא גילה כלל דעתו, כיצד נעשה מעשה להתיר א"א לעלמא.

ובתשובה שם כתב "להלכה למעשה הסכימו הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הר צבי (אכ"ע ח"ב סי' קנ) והגר"ש אלישיב (אנא לעינ) שבנ"ד אין קפידא של שליחות, שהרי אם נאמר שהבית דין ימנו שליח מטעם זכיה, הרי שוב נעשה שלוחו של הבעל, דזכיה מטעם שליחות. ולמעשה פסקו הגאון ר' אליהו קלצקין מלובלין וכן הגאון ר' מאיר אריק שהבית דין ממנים שליח בעד הבעל למסירת הגט ליד האשה, לכן יש להתירה בגט", עכ"ל.

אולם הרואה את התשובה בפנים יראה שיסוד ההיתר הוא סברת המנחת יצחק דלעיל שאין לבעל נפקא מינה מי השליח שהוא סומך על בית דין, וכאילו מסר שליחותו לבית דין, ובית דין הם מינו את השליח, וברגע שהשליח מת קודם נתינת הגט, אמרינן שהשליחות חזרה לבית דין, ולכך רשאים למנות שליח אחר. אולם לא עלה על דעתו להתיר בלי שום שליחות מהמשלח, כגון הכא שהוא חולה ולא נתן שום הוראה לעשיית גט, בזה בוודאי דלא מהני למנות לו שליח.

יעבור איסור אפי' איסור דרבנן, אולם במקום שאינו עובר שום איסור ודאי שאין זה זכות בשבילו.

ולא עוד אלא שסתם גירושין נחשב חובה לו, וכדי לומר שזה זכות לו, צריך זכות מבוררת כדי לעקור היסוד שגירושין הוא חובה. ודין זה שסתם גירושין הוא חובה, מובא בדברי הרמב"ן ע"פ ביאור הגרעק"א (נ"מ כא). בביאור שיטת הרמב"ן לחלק בין תרומה לגט וכתב וז"ל "ואם כן י"ל דזהו כוונת הרמב"ן דבתרומה מהני כל הרוצה לתרום, דבתרומה לא בעי שליחות רק ג"ד, רצונו לומר כיון דזכות הוא מהני ג"ד שאינו מקפיד לעשות המצווה דוקא בעצמו, וכל הרוצה לתרום הוי ג"ד ורשאי זה לתרום מטעם זכין לאדם. משא"כ בגט דהדבר בעצמו חובה, לא מהני כל הרוצה לכתוב, דשם עכשיו חוזר כיון דלא עשה שליח בפירוש, ובעינן כל השומע והראיה שהביא הרמב"ן מסוגייתנו היינו מסברת המקשן, דזה לא נסתר במסקנא וכו"ל.

וכן כתב הגאון החזו"א (אה"ע ס' קמז) על פרק האומר ד"ה (סג) וז"ל "בתרומה עיקרו זכות שבהרי צריך לתקן כריו, אלא משום דמצוה בו יותר מבשלוcho לא חשיבא סתמא זכות. אבל באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום י"ל דחשיב עכשיו זכות, אף שאין בלשון זה שליחות ממש, מ"מ גילוי דעת שהוא זכות יש בזה אבל בגט בעינן שליחות ממש, אבל אין חבירו יכול להיעשות שליח מדין זכין לאדם, כיון שאין גירושין זכות לבעל, אף בגילה דעתו שהוא רוצה לגרש, ואינו כרוצה לחוב בעצמו, והלכך לא מהני כל הרוצה ונראה דזו כוונת הרמב"ן, עכ"ל.

הרי מבואר בדבריהם שנתנית גט ע"י הבעל הוא חוב, וכל זמן שאין לך זכות ברורה

הנה סברא זו מה שאינו יכול לקיים חיובי הבעל כלפי אשתו אם נחשב זכות לו או לא, הרי בתשובות הגרי"ש אלישיב וכן במנחת שלמה ובהר צבי, התם איירי בוודאי באנשים חיים וקיימים, ואינם מקיימים חיובי הבעל כלפי נשותיהם, ולפי הנחה כאשר אין הבעל מקיים את חיוביו כלפי אשתו, נחשב זכות גמורה לו, אם כן בוודאי דשרי למנות לו שליח ללא ידיעתו. וזה בוודאי הגמור אינו נכון, אלא שצריך רשות מהבעל לגרש, זאת ועוד לפי מ"ש בתשובה הנזכרת (עמ' 2) "על כן אמנם הפיקח שנשתתק, אינו בהכרח כשוטה, אך כאן שהבעל השתתק עקב פגיעת ראש קשה ונזק מוחי קשה, יש מקום לקבוע שהבעל בחזקת שוטה". ואם כך י"ל כמו בשוטה שפטור מכל המצוות וחיוביו אם כן גם כאן הבעל שהוא חולה אינו בהגדרה מחויב לגרש, שהרי אם אדם נאנס אונס גמור ולא מקיים את חיוביו כלפי אשתו, אין מחייבין אותו לגרש אם לא באשמתו, כגון שנכנס למאסר לזמן ארוך וכד'.

והנה המקור לכאורה שמזכין לבעל גט הוא ע"פ מש"כ הרמ"א (ס"א ח) "י"א מי שהמירה אשתו, מזכה לה גט ע"י אחר ונושא אחרת, וכן נוהגים במקצת מקומות". וכתב הח"מ (ס"ק יט) "משמע מדבר הלמד מעניינו דהטעם הוא כדי שהבעל לא יעבור על תקנת ר"ג, וכן הוא בהדיא בת"ה (ס' לז), ובמהרי"ט (ס' קמא). אכן בד"מ כתב טעם א', דבמקום שנוהגין ביבום יש לחוש שמא ימות הבעל בלא בנים ותתייבם אשתו, ובאמת היא צרת סוטה ואינה עולה ליבום, וסיים שם ולכן מנהג יפה הוא במקום שנוהגים ביבום" וכן הוא בב"ש (סז).

ומשם למדו הפוסקים כאשר אשתו המירה תהא או נשתטה דשרי לזכות לה גט, ע"י זיכוי לבעל שהרי זה זכות לו כדי שלא

ופסקה מרן בש"ע (סי' שעג סעי' ז). אמת שטעמו של הרשב"א משום דירית לה יבם כתובתה ונכסיה נכנסין ויוצאין עמה שנפלו לה בחיי הבעל, נעשה הוא כבעל דחייב בקבורתה, והויא כמת מצוה דקרי ולא עני לה. אך הוראה יראה בתשובת הרשב"א שם תחילת דבר שאין דבר זה דטומאה תלוי בירושה. ומרן באהע"ז (סי' קס סעי' ז) לא פירש שהיבם יורשה, ופסק בירושתה מתה כשהוא שומרת יבם, יורשיה יורשין נכסי מלוג וחצי נכסי צאן ברזל שלה, ויורשי הבעל חייבים בקבורתה. ועל פירוש מי נקרא יורשי הבעל רק מור"ם הוסיף וי"א היבם וי"א הבעל. ומסיק דיבם הוי יורשי הבעל וכו', אבל עכ"פ לנ"ד הא פתח הרשב"א דטומאה לא תלי בירושה. ומרן בשו"ע נמי מסיים וכו', ובמצרים שקבלו הוראות מרן איך פסק מר מלהתאבל עליה אע"ג דאגידה ביה, ואין ספר כורתה וראוי לירושה מד"ת. וע"ש (נכ"י כ"אות ז) מה שהשיב לו הרה"מ. ושם הביא דעם היות שרבו החולקים על סברת הרשב"ם הנ"ל, מ"מ לאו יחידאה הוא, דהא איכא מהר"י בן מיגאש, ורי"ז דס"ל כוותיה, וכ"כ בתשו' מיימו. ודעת הרמב"ם והשו"ע לא נתבאר וכו', וכיון שביארנו שאינו יורשה, ממילא גם אינו מתאבל עליה. ועיין בספר צל הכסף ח"א (הע"ז סי' יב) שהאריך בענין זה. ובפתי תשובה הביא דעת האחרונים דפליגי ע"ד המהרש"ל הנ"ל, וס"ל דחייבים להתאבל, ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ג סי' פח), ובשו"ת חתם סופר (הע"ז סי' כס"ק), ובבית מאיר (הע"ז ס"א). וכתב בנהר מצרים (הלכות אכלות סעי' כג), שאם מתה האשה הבעל חייב להתאבל עליה, כיון שהבעל יורשה כדין תורתנו הקדושה, אפי' במורדת, וכמ"ש מרן (הע"ז סי' ע"ז ס"ג). וכבר כתבו כל ג' עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, ומרן עמהם, דכל שהאשה לא נתגרשה מבעלה בגט כריתות, אין

לבעל, כגון שאסורה עליו או שלא יעבור על איסור לשאת שתי נשים אין להחזיר מדין זכות.

ואל תקשה ממה שמובא בספר יש"ש הנ"ל (גיטין פ"ב סי' ז) וז"ל: ומעשה בא לידי באחד שהיה בקטטה עם אשתו והיה לו דעת ברורה לגרשה, ובתוך אותו הקטטה מתה, והוריתי לו שלא לישב שבעה ימי אבלות, ושלא להתאבל עליה. ולמד כן מדברי הרשב"ם בב"ב (קמ"ו), שכתב, דמהא שמעינן דמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה, שוב אינו יורשה, כדאמרין בגיטין (יח). משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות. ואם כתב כן אפי' לגבי ירושה שהיא מה"ת. דחשיב כאילו גירשה, ק"ו לאבלות שהיא מדרבנן דפטור. ע"כ. וא"כ לכאורה הוא הדין בנ"ד. אולם מלבד מה שהרבה פוסקים אחרונים חלקו על עצם הדין של היש"ש, הבית מאיר (סי' ט) ועוד, וראה בטור ובב"י (הע"ז סי' ט) ובפתי תשובה שם (סעי' ח). ובספר פדה את אברהם (אות א', אכלות) הביא משם הרב עבודת השם (סי' טו, טז) שגם כן כתב כן, באשה שנתנו גמר לגירושין, וקרעו הכתובה ולא הספיקו לכתוב הגט, וביני וביני האשה מתה, דאין הבעל חייב לנהוג באבלות. אך בשונא לאשתו ושילחה מביתו ודעתו גמר לגרשה, אם מת הבעל חייבת האשה לנהוג אבלות, כיון דהיתה אוהבת אותו. וראה להרב נדיב לב, ולהרב בני בנימין מה שכתבו בזה לענין בעל יורש את אשתו.

ובשו"ת תעלומות לב ח"ג (סי' יט) הביא מה שהעיר לו הר"ד שיפמאן, במה שפסק שלא להתאבל על אשתו שנפרדה ממנו בלא גט, ומשום שאינו יורשה, וע"ז העיר, דדבר גדול להקל בזה ובעיר פרוצה, דמי גרעה משומרת יבם, שכתב הרשב"א בתשובה ח"ג (סי' יג) שאפי' כהן מטמא לשומרת יבם שמתה.

לך דבר שיפקיע ירושתו לאשתו זולת הגט. וכ"ש שגם במשפטי הגוים אין הסיפאראסיון מונע הירושה בכל האופנים בשוה, והא אגידא ביה לענין שחייב במזונותיה לעולם. וסיים שם, ובתשובה העליתי בראיות ברורות שהבעל יורשה ומתאבל עליה. ודלא כמו שכתבו הרב תעלומות לב [הנ"ל] והרב נוח שלום (אות טז), אלא דינא יתיב ליורשה ולהתאבל עליה בלי ספק. וראה מ"ש הרהמ"ח בשו"ת ומצור דבש (חלק אהע"ז סי' ת). ובספר חיים וחסד (פנחסי עמ' ק) כתב, שאם ביה"ד פסקו עליהם להתגרש, ואחד מהם מסרב לקיים את הפסק, אין להתאבל. וציין מקור לזה מהגהות הרב דבליצקי שבסוף ספר פני ברוך. ואין הספר הנז' מצוי אצלנו, לפי כל המבואר לעיל אינו מובן היאך אפשר לפטור אותו מאבלות דאורייתא [ביום הראשון] או מאבלות דרבנן [בשאר הימים] בעוד שעדיין לא ניתן הגט, ואגידא ביה.

ואמנם אחר שנים שכתבנו כן בילקוט יוסף על הלכות אבלות (מהדורת תשס"ד עמ' שט) יצא לאור הספר חזון עובדיה (אבלות ח"ב עמ' ק) וע"ש שכתב להקל לגבי אבלות. אולם המעיין היטב יראה שאינו ענין כלל לנ"ד, דאין כאן שום גילוי דעת, ציווי או רמז, שרצונו שיתנו גט לאשתו, ומה שאיבד את הכרתו מתוך קטטה, אינו ענין להתיר את אשתו בלא גט, ורק לגבי אבלות או ירושה יש לדון בזה. ואינו ענין כלל לאיסור אשת איש.

ומה שדנו מצד זכין מאדם שלא בפניו וכו', מלבד מה שכתבנו שאין זה ברור כלל דחשיב כזכות לבעל, הנה נדון זה שנוי במחלוקת גדולה בפוסקים, אם אומרים זכין מאדם או רק זכין לאדם. דהנה המהרא"י בשו"ת תרומה"ד (סי' קפח) כתב בכיו"ב גבי חלה, במשרתת שלשה עיסה עבור בעלת הבית,

והלכה לחוץ קודם שהפרישה חלה, וקודם שחזרה נתחמצה העיסה כל צרכה, שאם עוד תשהה שלא תאפה, העיסה תתקלקל, ובשביל כך רוצה המשרתת להפריש חלה בלי רשות בעל הבית, שרי למיעבד הכי או לא, תשובה, יראה דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקל זכות הוא לבעל הבית, וקיימא לן זכיה משום שליחות, והכי נמי המשרתת נעשית שלוחה אפי' שלא מדעתה מטעם דזכות הוא לה, ואפי' אין כאן חשש קלקול העיסה מהני וכו', אבל בהפרשת חלה בזמן הזה דהכל שוין ליטול בכזית ולשרוף, אין לומר כלל קפידא וכו'. והגר"א הראה מקור לזה מהגמרא ספ"ז דעירובין. ע"ש.

ודין המהרא"י הובא להלכה בבית יוסף וברמ"א (יורה דעה סי' שכת סעי' ג). והט"ז שם הוסיף, דאפי' אם העיסה לא תתקלקל גם כן אפשר להפריש בלא דעתה, משום דזכין לו לאדם שלא בפניו.

גם המגן אברהם כתב כיו"ב לגבי חמץ בסי' תלו (סי' ק"א). וכן כתב בשו"ת אמרי יוסף ח"ב (סי' נג), שדברי המגן אברהם הנ"ל היו בהעלם מהרבה גאונים שפקפקו במכירה כזו. וכן פסק בשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (סי' מו).

גם בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שמו) כתב, דמהני למכור חמץ של אחר, משום דזכות היא לו, אלא שהוסיף שם, דטוב שיבטלנו ברוב לאחר הפסח. וכ"פ בשו"ת פנים מאירות ח"ב (סי' נג), דמהני בזה מדין זכיה שהיא מטעם שליחות. וראה בשדי חמד (תמזומלס"ט), ובשו"ת שבי ציון (סי' יא).

אולם בקצות החושן (סי' רמג סק"ח) כתב, דזכין לאדם, אבל לא זכין מאדם. וכתב להוכיח שכן דעת התוס' והרשב"א. וכתב, ואם

חפץ שלא מדעתו בתורת זכות, דלהוציא מרשות הנותן לא דיינינן בזה דיני זכיה. דזכין 'מאדם' שצריך דעתו ושלוחו כמותו לא שמענו. וע"ש שביאר לפ"ז מדוע א"א לתרום משל חברו בלי ציווי, אע"פ שהוא זכות גמורה, וכמה אחרונים ס"ל שזכין מאדם, ע"י חתם סופר (סי' יא), ברית אברהם (סי' קט), ועוד.

וגם בשו"ת הר צבי (או"ח סי' לט) כתב לפקפק בזה. וכן בשו"ת דברי מלכאל חלק ד' (סי' יח) הביא בזה כמה חששות.

ובשו"ת חתם סופר הנ"ל כתב, דגם בהפרשת חלה יש זיכוי, דהרי עיקר מצות הפרשה בעודה עיסה, דראשית עריסותכם כתיב, והנה זה המפריש חלה מעיסה הרי מזכהו מצוה מן המובחר, דהרי המפריש מממון שלו המצוה שלו של בעל הממון, עיין נקה"כ (יו"ט דע"ס סי' עה) ואם כן כמו דס"ל להרשב"א דהיכא דמזכה לו דבר הוי זכות גמורה, דמהנהו בזה שמזכה לו ממון, הוא הדין וכ"ש כשמביאו למצוה אשר בלעדו לא יכול לקיים, דהרי עיקר המצוה להפריש בעודה עיסה. והרשב"א קאי בתרומה דאין נפ"מ אם מפריש אח"כ או עכשיו, אבל במקום דנפ"מ שמזכהו השליח במצוה מן המובחר, שאין הבעה"ב יכול לעשות אח"כ, גם הרשב"א מודה.

אלא שבשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' סו) העיר, דמה מתרץ בזה, הלא עיקר טענת הקצה"ח מדברי הרשב"א והתוס', משום דבהפרשת תרומות ומעשרות וחלה לא זכין לאדם על ההפרשה, רק בעינן שליחות מדעת ממש, ושאיני המפריש מכריו על של חברו, דכיון שהוא מפריש מכריו לא בעינן שליחות מדעת ממש, ולא נשאר רק דין זכיה, ובזה נסתפק הש"ס, אם כן מה יועיל מה שבכאן איכא זכיה שיפריש בעודה עיסה, אפי' שהיא

כי ידעתי מיעוט ערכי להרהר אחר פסקי המהרא"י, ובפרט שכבר הלכו אחריו הרמ"א והט"ז.

אמנם נראה שדעת התוס' והרשב"א אינה כן, שהרי כתבו בנדרים (נ"ו) דשליחות לאו מדין דניחא לי או לא, אלא גזירת הכתוב דמה אתם לדעתכם שלוחכם לדעתכם, וכו', וגם מ"ש דמשום קלקול עיסה חשיב זכות, לא הבנתי, דהא אחר שתאפה נמי תוכל להפריש, ואע"ג דמצותו בעיסה, מ"מ כל דליא לבעלת הבית בשעת לישא תוכל להפריש אחר האפייה. ולכן נראה שהמשרת לא תפריש, ואם העיסה תתקלקל תפריש בעלת הבית אחר האפייה, דבעינן כהאי גוונא דעת בעל הבית, וכן נראה מהתוס' נזיר (י"ב) שהקשו בהא דאשה עושה שליח לחברתה שתפריש חלה אחר הלישה, והלא הוה דבר שלא בא לעולם, כיון דעושה שליח קודם הלישה. וא"ת דלא בעינן כלל דעת בעל הבית אלא משום דזכות הוא, ואפי' בלא קלקול העיסה, אם כן לא גרע מה שעושה שליח מאילו לא עשאה שליח כלל, והפרישה חלה בעצמה. והקשו האידנא דנהגו כן. ואע"ג דהשתא שיעורי חלה כולם שוים, משמע דס"ל דכל שמפריש משל בעל הבית אין זה זכות אלא שליחות.

ובספר מרכבת המשנה (הלכות גירושין פק"ו' עננייט מורחבים) כתב כדברי הקצות, אהא דאמרו שם, שכותבין גט לנשתתית וכו', וקשה מי איכא מידי דהשתא לא מצי למיעבד ועביד שליח ע"ז בשביל אחר זמן, ותיירצו דמשום זכות נגעו בה. והביא את דברי הגאון מקראטשין שמשפיק גילוי דעת, ואם הבעל לא עשה שליח הולכה אפשר לזכות לו בנתינת הגט, וע"ז כתב הרב מרכבת משנה, דלא שייך זכות רק במזכין חפץ לפלוני, ולא בנוטלין

בגמרא (סוטה כה.) הנ"ל, ואלו שבית דין מקנין להן מי שנתחרש בעלה, או נשתטה, או שהיה חבוש בבית האסורים וכו', שמסתמא אדם מסכים לבית דין שיעשו כן. וכ"ש הכא, שהרי בעוברת על דת רק מצוה לגרשה, ולא חובה, ואילו בחמץ הרי חובה גמורה היא להוציאו מרשותו, ובוודאי דנימא זכין לאדם שלא בפניו.

ועכ"פ מצינו לכמה אחרונים שפקפקו בזה, אם אמרינן זכין מאדם שלא בפניו, או לא.

ובאמת דגם להסוברים בעלמא דזכין מאדם, בגט לא מהני זכיה בכהאי גוונא בלא ציווי הבעל, דממ"נ אם זכיה מטעם שליחות, בעל צמח אינו בר מינוי שליחות, ואם זכיה לאו מטעם שליחות, בודאי א"א לגרש בכהאי גוונא, מפני שלא הבעל ולא שלוחו מוסרים את הגט.

ועיין ברמב"ם (הלכות גירושין פ"א ה"א) שכתב וז"ל: עשרה הדברים שהם עיקר מה"ת שלא יגרש אדם אלא ברצונו, ושיתנהו לה בתורת גירושין, ושיהיה הבעל או שלוחו שנותנו לה... ע"כ. נמצא דגם אם נאמר שא"צ מינוי בפיו של הבעל לכתיבת הגט, צריך שהבעל או שלוחו ימסרו את הגט, וזה אינו בבעל צמח.

הגע עצמך, בעל ששלח שליח, והשליח מת, וכי יוכל שליח אחר לתת את הגט שהיה ביד השליח הראשון לאשה בלי מינוי מהבעל, עי' אבה"ע סי' קמא, דלא מהני, אף שהיה גילוי דעת גמור שרצון הבעל הגירושין, ק"ו וכ"ש בנ"ד.

והוסיפו לי בזה, כי הגם שבמינוי סופר לכתיבת גט ישנה מחלוקת הפוסקים אם צריכים שליחות לכתיבת גט, עכ"פ גם לסוברים

זכיה גדולה מ"מ הוא מפריש שלא מדעת בעל העיסה, ונעשה שליח שלא מדעת, ובחלה ותרומה גזיה"כ דבעינן שליחות מדעת ממש. וכ"ה במאירי פסחים (י:) ובנדרים (ל:) וע"ע בשבט הלוי ח"ג (סי' פה).

ועכ"פ כ"ז אינו שייך לנ"ד, דאפי' להגאון מקראטשין י"ל דמהני התם שהרי גילה דעתו, אבל כאן הרי הוא צמח ואין כאן מעולם גילוי דעת לכתיבת גט. ולא עוד שכל הגדון שם הוא כדי שהבעל לא יעבור על חדר"ג שנשא שתי נשים, לכך צריך שיתן גט לאחד מהם, אולם בנדון שלנו אין הבעיה איך להתיר לבעל לישא אשה אחרת, אלא הבעיה להתיר את האשה שהיא תוכל לינשא לאחר, ואם כן מנ"ל ששייך לזכות לבעל גט.

ובספר באר יצחק (או"ח סי' א' עקף ג) עמד ע"ד קצות החושן והמרכבת משנה הנז', וכתב, דמההיא דנזיר לא קשיא, דהיכא דנחת בתורת שליחות מיגרע גרע, דאם אינו מועיל על פי דיני שליחות לא מהני בזה דין זכיה, וראיה לזה ממה שכתבו התוס' (קידושין כג:) דעבד יכול לעשות שליח או לא, והקשו, והא מבואר במשנה דשטר ע"י אחרים מועיל בתורת זכות. וחילקו דהיכא דבא בתורת שליחות מיגרע גרע, וכוונתם, דדוקא היכא שלא אמר לו שיעשה שליחותו או שפיר מצי זכי עבורו בתורת זכות, משא"כ היכא שא"ל בפירוש שיעשה שליחותו דאז הוי כמו קפידא שיהיה חל ביה דיני שליחות, וזהו שהקשו התוס' בנזיר, דאיך יכולה לעשות שליח לחברתה מקודם הלישה, והלא הוי דבר שלא בא לעולם, ודין זכיה לא שייך בזה כיון שציוותה בתורת שליחות מיגרע גרע. ולפ"ז העלה דכנים דברי הרמ"א שהביא להלכה דברי התרוה"ד הנז'. וע"ש שכתב לדמות נדון זה למה שאמרו

שהלך לוועד הקהילה אחר וגילה רצונו להתגרש, לא איסתייעא מילתא מפאת שלום, ע"ש פרטי המקרה, ומסקנתו שרק כאשר היה גילוי של רצון מצד הבעל, יש מקום לדון להקל, משא"כ במקום שלא היה גילוי של רצון, שבודאי לא שייך להקל. ונראה שגם אם היה רצון, אם לא היה ציווי א"א להקל, כמו שהבאנו לעיל מהדין של מסוכן, שבעיני ציווי לכתובה לכל הפחות, וכמו שקיי"ל שבאומר אמרו, אין כותבים, דמילי לא מימסרן לשליח, למרות שהיה גילוי דעת ברור שרצון הבעל בגירושין, וכן מהדין של שליח שלא ניתן לגירושין, שא"א לגרש, למרות גילוי הדעת של הבעל, כדאיתא בשו"ע אהע"ז סי' קמא.

הרי שעדים וסופר שעשו שליחותם, לא יכולים לכתוב גט חדש ללא ציווי, למרות גילוי הדעת המפורש של הבעל.

כמו כן שם בסעי' ב, באמר לעדים כתבו וחתמו ותנו לפלוני ויוליך לה, דאם נמצא הגט פסול, אינם כותבים ונותנים גט חדש.

כמו כן, עיין בשלחן ערוך אבה"ע סי' קכא סעי' א ב ג, במי שאחזו רוח רעה בזמן הכתיבה או במהלך זמן הנתינה דלא מהניא שליחותיה. ולכן פסק השלחן ערוך שם בסעי' ד, שצריך לדקדק בשכ"מ שיהיה שפוי בזמן כתיבה והנתינה, דבלא"ה לא מהניא השליחות.

ויש להסתייע עוד, מדברי הרמ"א בסי' קמא סעי' לה, השולח גט ביד עובד כוכבים שיתנו לפלוני, ומינה הבעל בכתבו לאותו פלוני שליח להוליך הגט לאשתו, כשר, מפני שהעובד כוכבים אינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא. הגה: מיהו יש חולקין וס"ל דאין למנות שליח הולכה ע"י כתב, גם לא ראיתי נוהגין כן. ע"כ. ואם נאמר שמספיק רצון ולא

שא"צ שליחות, ציווי מיהא בעינן, שישמעו קולו או שירמוזו במי שנשתתק, ועיין בפוסקים שדנו במינוי בכת"י בנשתתק או בפיקח, ואם כך הוא בכתובת הגט, ק"ו במסירת הגט שצריך מינוי לכל הדעות, דבלא"ה חסר הגברא המגרש בפועל, ואפי' במקריב לה חצרה ונטלתו ממנו נחלקו הראשונים אם מהני, היות ומחשב כטלי גיטך מע"ג קרקע, עי' אבה"ע סי' קלח סעי' א, והגם שמצינו באהע"ז סי' קלו, שהתירו לשכ"מ לגרש בשבת ע"י הקנאת הרשות שבה הגט מונח, והאשה קונה הרשות והגט ביחד, שאני התם, שרשותו של הבעל עוברת אליה יחד עם הגט, דרשותו כידו, ורשותה כידה.

ועיין בספר דעת קדושים מש"כ בשם הרדב"ז, שאפי' בעל שאמר כל הרוצה לכתוב גט לאשתי יכתוב, לא מהני, מכיון שלא יחד את הסופר לכתוב הגט, בשונה ממי שאמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי שיחד את השומע שיכתוב, כמו שמצאנו לגבי מודר הנאה מחבירו, שאם אמר כל השומע קולי יזון את אשתי, אסור לשליח לזון את אשתו מפני שהוא חשוב כמו שלוחו, בשונה מהאומר כל הזן אינו מפסיד, כדאיתא בפרק המדיר. וע"ש שכתב שמודר הנאה שאמר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום, שרשאי חבירו לתרום, מפני שגילוי דעת מספיק לתרומה משא"כ בגט דבעינן ציווי.

והדברים ק"ו לנ"ד שלא היה ציווי, שבודאי א"א לכתוב את הגט עבור הבעל הצמח. וכמה קולמוסין נשתברו למצוא היתרים על גבול הדק ביותר משום תקנת עגונות, עיין ספר קרנות צדיק שכמה טרח והתייגע למצוא היתרים לכתובת גט לאשה בגוונא דידיה, שגילה רצונו לגרש וצוה לבי"ד שיכתבו ויחתמו גט ומינה שליח במקום אחר ובינתיים הצר הצורך לא השאיר זכר לביה"ד, ולמרות

עד שגירש הרי זה גט פסול, הואיל וישראל
אנסוהו יגמור ויגרש, ואם הגויים אנסוהו לגרש
שלא כדין אינו גט, אע"פ שאמר בגויים רוצה
אני ואמר לישראל כתבו וחתמו הואיל ואין
הדין מחייבו להוציא והגויים אנסוהו אינו גט.
ע"כ.

ואם נימא שמספיק רצון לגרש, כדי שנכתוב
ונחתום על גט שנזכה לבעל, לשם מה
צריך לכתוב, נכתוב אנו ונחתום גט שהוא זכות
לבעל לדברי הרמב"ם. והנה כידוע לכל באי
שערי בתי הדין שסרבנות האשה לגט קשה
שבעתיים מסרבנות הגבר, ומאחר וחרם דרבינו
גרשון קיל מגט מעושה מאחר שהרבה פוסקים
סוברים דחרגמ"ה דרבנן, ולכן בספק חרם יש
להתיר. והרשב"א ס"ל שגם מצד הרהורי עבירה
יש להתיר. ועיין בספר דעת קדושים שהרחיק
לכת שגם מצד כיבוד אב המבקש שיתגורר
בעירו יש להתיר, וכן דעת מרן שחרם דר"ג
תוקפו עד אלף החמישי. ואם עולה על הדעת
שמספיק רצון להתגרש למה במקומות שלא
יכולים לסדר גט לא השתמשו לזכות גט לבעל
כאשר הבעל יצווה להתגרש בשיחת וידאו
(בעידן האלקטרוני) המשופרת מהטלגרם
שהיה בזמן ערוך השולחן, כמו שהערוך
השלחן (ס' קמ סע"י יח) מצא דרך מעיקר הדין
בצווחה להתגרש שיזכו לה גט.

ועיין בספר היכל יצחק (פסקים וכתבים עמ' 356)
שכינה אפשרות זו כחידוש מבהיל,
דאפי' בגלוי וידוע שהיא זכות גמורה, שזה
זכין מאדם היינו הוצאה מרשות, שמוציאין
אשה מרשותו, שאין כח שניעשה שלוחים שלו
שלא מדעתו אפי' בזכות גמורה וגלויה לכל,
מפני שזכיה היא מטעם שליחות, ועדיפא
משליחות, ואין כוחה יפה עד כדי כך להיעשות
שלוחים בעבורו להוציא ממנו לפי דעתו שזוהי
הוצאה, שהרי המרכבת משנה אינו אומר

בעינן ציווי, מדוע לא מהני מינוי שליח הולכה
ע"י כתב לרמ"א, הרי הבעל גילה דעתו שרצונו
בגירושין.

ועוד הביא ראייה ברורה לזה ממש"כ השלחן
ערוך שם סע"י לב, שמי שמסר לשליח
שלא היה ראוי לשליחות ולבסוף הוכשר
לשליחות, שלא מועילה שליחותו מצד תחילתו
בפסלות וסופו בכשרות, ואם נאמר שמספיק
רצון להכשיר השליחות, אם כן מדוע בתחילתו
בפסלות וסופו בכשרות לא יועיל מדין זכין
מאחר שמעניין אותנו רק רצון הבעל לגרש,
עיין שלחן ערוך שם.

ועוד ראייה לנ"ד דהנה ז"ל הרמב"ם (סוף פ"ב
מהלכות גיטין): מי שהדין נותן שכופין אותו
לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של
ישראל בכל מקום ובכל זמן, מכין אותו עד
שיאמר רוצה אני, ויכתוב הגט והוא גט כשר,
וכן אם הכהוה גויים ואמרו לו עשה מה שישאל
אומרינן לך, ולחצו אותו ישראל ביד הגויים
עד שיגרש, הרי זה כשר, ואם הגויים מעצמן
אנסוהו עד שכתב, הואיל והדין נותן שיכתוב,
הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה, שהרי
הוא אנוס בין ביד גויים בין ביד ישראל, שאין
אומרינן אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות
דבר שאינו מחוייב מה"ת לעשותו, כגון מי
שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו
הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד
שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק
מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא
הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו
רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל,
רוצה הוא לעשות כל המצוות, ולהתרחק מן
העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד
שתשש יצרו, ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו.
לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש וטעו
בית דין של ישראל או שהיו הדיטות ואנסוהו

של עתה לא מהני, דאיהו לא מצי עביד, מ"מ מועיל מטעם זכיה, שהרי גילה דעתו דזכות הוא לו. ועוד, ודאי זכות הוא לו להצילו מחרם דרגמ"ה להיות עם ב' נשים, עכ"ל.

והנה הרבנים המתירים הרגישו בזה שהנדון שם אינו דומה לנדון שלהם, מאחר דהתם גילה השני דעתו שחפץ בגירושין, משא"כ בשוטה וצמח שלא גילה דעתו, אך בכ"ז הסתמכו על הנימוק השני שם, שכשם ששם יש זכות לבעל כדי שלא יעבור על איסור חדר"ג, הוא הדין לדבריהם ניתן למצוא מעין זכות כזו אף בשוטה.

אך לא ירדו לעומק דברי החתם סופר, דהנה יש לכאורה לתמוה בדבריו מדוע הוצרך לשני הנימוקים הנ"ל, ומשמע דלא סגי ליה בזה שהבעל גילה דעתו בתחילה שחפץ לגרשה, ועל כן הוי זכות גמורה עבודה וזכין לו שלא בפניו.

ויש שדייקו מזה, דנראה ברור מדברי החתם סופר דלולי שני הנימוקים לא היה מתיר לזכות את הגט עבור הבעל, וזאת משום שהנימוק הראשון בלבד אינו מספיק, שהרי אף שבתחילה גילה דעתו בעת מינוי השליח שחפץ לגרשה, אולם עתה כעבור זמן רב כשאשתו החלימה, מנא לן שעדיין עומד בדעתו, ואולי התחרט מלגרשה, וכבר העיר מזה הגאון החזו"א (אכסע" ס' מ"ט סק"י) "שאין הדבר מוכרח שהוא טובה, והרבה פעמים אדם עושה ומתחרט בענין שליחות", ועל כן הוצרך החתם סופר לנימוק השני, וכוונתו בזה שמאחר שעתה כשאשתו החלימה עובר בכל רגע על חדר"ג, על כן יש סבירות שנשאר בדעתו הראשונה שחפץ לגרשה ולא חזר בו מהחלטתו זו.

שקבלה זאת בידו, ועל כן סברא היא, ואולם א"צ לזה, דהוכיח הגאון מקובנא בבאר יצחק (סי' ה-ג) שלא כמרכבת המשנה, ודומה הענין להא דשוטה כה. וכו. שמקנין לאשתו של בעל שהלך למדינת הים משום זכות שמסתמא הלא מסכים לדעת בית דין, וע"ש בבאר יצחק, אך דא עקא שקשה לחדש חידוש מבהיל כזה, אע"פ שעכ"פ יש גילוי דעת שאינו חפץ בה, ואומדנא דמוכח טובא שמתרצה במה שעושים גט בשבילו. ע"כ.

והנה באדם שאשתו נשתטית, הלכה רווחת בישראל שלאחר שהבעל משליש גט לאשתו מקבל היתר נישואין לשאת אשה שניה. והרב המגיה במל"מ (פ"י מהל' גירושין ס"ג) הביא שחכמי קושטא החמירו בזה שלא למסור את הגט שהושלש לאשה לאחר שתחלים, וזאת ע"פ דברי הגמרא בנזיר יב. דכל היכא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, ועל כן מאחר שהבעל מינה את השליח בזמן שאינו יכול לגרש, על כן אין תוקף לשליחות, ועי' בספר מרכבת המשנה (הל' גירושין סט) שכתב, שאף חכמי ליסא החמירו בזה, אך הרב מקראטשין לימד זכות על הקדמונים שהתירו לגרש בגט זה, ונימוקו, שמאחר שהבעל גילה בדעתו שחפץ לגרשה, והיא זכות גמורה עבודה. וכמו"כ עתה לאחר שאשתו הראשונה החלימה יש לו זכות גדולה, שע"י מסירת הגט ינצל מאיסור חדר"ג, שהרי הוא נשוי לאשה אחרת, על כן כתב הרב הנ"ל שאף שמינוי השליח אינו חל, אולם יש אפשרות למסור את הגט לאשה בגדר זיכוי לבעל דזכין לו שלא בפניו. והגאון החתם סופר בתשובתו שם החזיק דעתו של הרב הנ"ל, וז"ל: "עכ"פ מוכח היכא דפירש בהדיא, כגון בנ"ד שגילה דעתו שרוצה לגרש אשתו השוטה לכשתשתפה, דנהי דהשליחות

ההיתר של החתם סופר הנ"ל ונותר שידינו לדון האם יש אפשרות של זכות גמורה לשוטה במתן של גט לאשתו ללא גילוי דעת מתחילה שחפץ לגרשה.

ולאחר העיון, ברור הדבר שבנ"ד אין כל זכות לבעל שוטה, דהנה מקור האי דינא מגמרא דקידושין מב. "מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד", וכתב שם רש"י, "אלא לזכין לאדם שלא בפניו אתא, דקטנים שלא בפניו דמו וכיון דנחלות הארץ זכות הוא להם, היתה חלוקתם חלוקה". וחזינן מדברי הגמרא דהאי זכות דזכין הוא אך ורק כשמקבלים הקטנים איזה דבר בעת פעולת הזיכוי.

והנה בשוטה, לכאורה לא שייך בו עניין זכות כלל שהרי אין לו דעת והבנה שמקבל איזה דבר להנאתו וזו כנראה סברת רבותינו הראשונים שאין מזכין לשוטה ע"י אחר מה"ת אלא מדרבנן וכמש"כ רש"י בב"ב קנו: ד"ה "זכין לקטן" שתקנו חכמים שיהא אחר ומקבל לצרכו, כלומר אף שמדאורייתא אין לשוטה ענין של קבלת זכות מאחר שאינו בן דעת, בכ"ז רבנן תקנו עבורו שיזכה אחר עבורו ממון לצרכיו. ונראה דאף לשיטת הסוברים שמזכין לשוטה מה"ת, כוונתם היא דאף ששוטה הוא לאו בר דעת ואין לו הבנה ליהנות מהדבר שמזכים עבורו, אולם בכ"ז מאחר שיש לשוטה צרכים בסיסיים כגון מזונות וכדו', על כן, מאחר שגופו נהנה מהממון שמזכים עבורו, חשיב ככה"ג זכות עבורו.

ומעתה לפ"ז נראה שמלבד זכות ממונית עבור צרכי גופו, אין כל זכות אחרת שניתן לזכות עבורו, שהרי השוטה פטור מכל המצוות כדאיתא בריש פ"ק בחגיגה, ואין לו שכר ועונש, ועל כן אף אם היה איזה ערך של איסור

כלומר, אף נימוקו השני של החתם סופר אינו עומד בפני עצמו, וללא הנימוק הראשון אין אפשרות למסור את הגט, שהרי אף אם יש צד שרוצה להמנע מאיסור חדר"ג, אך מאידך י"ל דמנא לן שחפץ עתה לגרשה, אולי חזר בו ומעדיף לחזור לאשת נעוריו ויחליט לשדל את אשתו השניה להתגרש, וממילא שוב אין לנו וודאות שיש כאן זכות גמורה עבורו. ועל כן הוצרך החתם סופר אף לנימוקו הראשון דמאחר שגילה דעתו מתחילה שחפץ לגרשה וכבר נשא אחרת, על כן יש להניח שנשאר בדעתו הראשונה והוי זכות לו.

וחזינן מדברי החתם סופר שעיקר נימוקו להיתר הוא על סמך גילוי דעתו הראשונה של הבעל שחפץ בגירושין וללא גילוי דעת זה לא היה מתיר החתם סופר על סמך הנימוק השני, משום שס"ס אינו מהווה ראייה מכרעת שיש כאן זכות גמורה.

ויש להעיר עוד כי אף על נימוקים אלו חלקו כמה מגדולי האחרונים ובתוכם חכמי קושטא וחכמי ליסא הנ"ל שלא התירו למסור את הגט אף בדרך זיכוי, ויש להניח שנימוקם הוא כי מאחר ויש לחשוש שעתה בעת מסירת הגט הבעל חזר בו (כדברי החזו"א הנ"ל) וכמו"כ אף המניעה מאיסורי חדר"ג אינה ראייה שמסירת הגט לאשתו הראשונה היא זכות עבורו וכמ"ש לעיל דאפשר שחפץ לחזור לאשת נעוריו ולגרש את השניה, ועל כן החמירו מאד בזה.

וחזינן עד כמה חרדו רבותינו להשתמש בהיתר של זיכוי כשלא ברור באופן חד משמעי שיש כאן זכות גמורה לבעל. שהרי אי אפשר ליתן גט בלא ציווי מהבעל.

והנה בשוטה כשאין כאן גילוי דעת מאת הבעל שחפץ לגרשה, הרי שאין בידינו את יסוד

הנ"ל "נתווכחתי עמו וכו' ונתן מכשול לדורי דורות הבאים וכו' והודה לי שליבו נקפו ובקשני לערוך תשובה סותרת לדבריו בכדי שלא ימשכו אחרים להקל אחריו וכו', וחידוש בעיני על גדולי הרבנים ששמו יד לפה ולא יצאו במחאות נגדו אחר שהיה מפורסם לאחד מגדולי זמננו, בטח יש לחשוש שלא ימשכו אחריו. ומצאתי חובה בנפשי להודיע בשער בת רבים כי נתלו בקורי עכביש וכל דבריהם אין להם יסוד בראשונים ובאחרונים". עכ"ד.

ואם דבריו הנ"ל נאמרו על זיכוי לבעלים פקחים, ק"ו בזיכוי לשוטה שכל דבריהם אין להם יסוד בראשונים ובאחרונים כמו שנתבאר לעיל, וחובה מוטלת עלינו למחות על כך.

מכל הלין טעמי נראה שעיקר היסוד שעליו בנו הבנין, אינו מבוסס כלל, ואין לנו שום בירור וראיה שנדון זה הוי כזכות לבעל. וממילא גם אין כאן דין זכין מאדם שלא בפניו. וכ"ז מלבד מה שלדעת כמה פוס' אליבא דהרמב"ם, לא אמרי' דין זכין בגט, וצריך ידיעה של רצון גמור וציווי לתת גט לאשתו, ולא הוי כשאר קניינים.

הנובע מקשר הנישואין כגון שהאשה מכשילה אחרים ונכשלת בעצמה עקב מצבו של בעלה, אולם מניעת איסורים אלו ע"י נתינת גט לאשה אינה זכות כלל עבור הבעל, משום שאינו בר עונשין, ואינו מקבל עתה בעת מסירת הגט כל זכות גשמית או רוחנית, ועל כן ברור שמלבד זיכוי ממון עבור צרכיו, אין כל זכות אחרת שניתן לזכות עבור השוטה, ועל כן כל דברי הרבנים המתירים בענין מניעת איסורים ע"י מתן הגט, אין בהם ממש.

ואגב, יש להעיר כי כבר היו דברים מעין אלו בדורות שלפנינו לאחר מלחמת העולם הראשונה שהבעלים לא חזרו מזה זמן רב ונשותיהם נשארו עגונות, והגר"א קלצקין ז"ל אב"ד לובלין כתב בספרו "דברים אחדים" אות מד - מה להתיר למסור לנשים העגונות גיטין בגדר זיכוי לבעל.

והנה אף ששם לא היה מדובר בבעלים שוטים אלא בבעלים פקחים, בכ"ז יצא כנגדו בחריפות הגרי"ז מינצברג זצ"ל אב"ד חסידים בירושלים עיה"ק בקונטרס מיוחד בשם "היתר עגונה" סי' ג (והודפס לאחר מכן בשו"ת שארית ישראל לגרי"ז ה"ל כסי' ט), ודחה שם את כל דבריו, והוסיף שם בסי' ב שכשהוציא הגר"א קלצקין את ספרו



הנאון רבי אלטר אליהו רובינשטיין זצ"ל גאב"ד אנטוורפן *

דין האונן לגבי תענית, ותענית בנדחה

א"כ באונן, נהי דליכא המצוה להתענות, אבל איסור אכילה איכא [ועי' ברכי יוסף שם סי' שמא אות ה, שנסתפק לגבי נטילת ידים אם האונן יאכל בלי נט"י, אם גדרו איסור דגזרו משום סרך תרומה, או שגדרו חיוב מדרבנן, ומסיק דיטול ידיו בלי ברכה]. ולפי"ד הארץ צבי יצא לנו דבר חדש שבתענית בכורים אין האונן מתענה שהרי איסור אכילה ליכא, ומצוות לא שייך גביה, וצע"ע לדינא.

והנה בארץ צבי שם בהשמטות כתב שבתשעה באב נדחה [וה"ה בכל תע"צ נדחה] כשאכל באיסור או בהיתר יהיה מותר לו כבר לאכול אח"כ, שבנדחה אין התענית אלא מצד תשלומין, ולא שייך תשלומין רק על מצוה דהיינו התענית עצמו, ולא על איסור אכילה, ודומה לער"פ עיי"ש.

ולכאורה יש להוכיח כן מבעל ברית בתשעה באב שנדחה שמותר לו לאכול, כמבואר בשו"ע (סי' תקנ"ט ס"ט) ואיתא התם דלא רק בשעת הברית אוכל ושותה אלא גם אח"כ אינו משלים התענית, וצ"ב מ"ט. ולכאור' מוכח מזה כדברי הארץ צבי הנ"ל, שתשעה באב נדחה הוא מצד תשלומין, ול"ש תשלומין רק על המצוה ולא על האיסור אכילה, וע"כ כשכבר אכל על הברית ל"ש להתענות עוד אח"כ וכו"ל. ומצאתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שסג)

נשאלתי ע"ד מי שנעשה אונן רח"ל ביום צום גדליה, אי צריך להתענות. ובפשטות בכל תענית ציבור צריך האונן להתענות, שאע"פ שמבואר בשו"ע (סי' שמה ס"ח) דאונן פטור מכל מצות האמורות בתורה, מ"מ הרי הפתחי תשובה (ע"ס ס"ק ז) הביא דדוקא ממצות עשה פטור אבל במצות לא תעשה חייב כשאר אנשים עיי"ש, וכן פשוט בפוסקים, וא"כ צריך להתענות משום איסור האכילה שיש בימים אלו.

דהנה ידועים דברי שו"ת ארץ צבי (לכנס"ק מקוויגלוז הי"ד, ח"א סי' ע"ט) דבכל תע"צ יש ב' דברים, חיוב תענית ואיסור לאכול, ובזה ביאר דמה"ט אסור לאכול בתע"צ אע"פ שכבר אכל וכבר לא שמיה תענית, כמבואר בשו"ע (סי' תסח"א) שגם מי ששכח ואכל צריך להשלים התענית, וזה מצד איסור אכילה שהוא על כל כזית וכזית, ומצד זה אסור לו לאכול עוד. וחידוש הארץ צבי שם דתענית בכורים בערב פסח אינו איסור אכילה, שהרי אין ענינה מצד עינוי וסיגוף אלא לזכר הנס, וע"כ ליכא איסור אכילה רק מצוה להתענות, וכשכבר אכל בסעודת מצוה כבר ל"ש עוד להתענות, לכן הותר לו כל היום לאכול לאחר שאכל כבר ע"י סיום מסכתא ע"ש, והדברים עתיקין [ובמק"א (פ"מ מגדלות אליהו ח"ד סי' ט) הארכתי בד"ק, ובמה שיש לתמוה על דבריו].

* ראה אודותיו ב'נזר התורה', גליון יא - מנ"א תשס"ה, עמ' קב. נמסר לפרסום ע"י חתנו הג"ר שלמה לאבל. תשו"ח לו.

א"ש לגבי ט' באב שיש לו זמן קבוע ונדחה או בשאר תענית שנדחה מפני שחל בשבת, אזי הוי הזמן החדש תשלומין, וזה רק על מצוה ולא על איסור, אבל צום גדליה שזה זמנו שתקנו מלכתחילה, ע"כ תקנו בו חיוב תענית ואיסור אכילה כבכל תענית, ואע"פ שדינו כנדחה מפני שאין זה זמנו שהרי גדליה נהרג בר"ה, ולכן זה קיל טפי, מ"מ אינו גדרו תשלומין אלא זהו זמנו לכתחילה שתקנו בו חכמים חיוב תענית ואיסור אכילה כבכל תענית ודר"ק. וא"כ גם האונן יצטרך להתענות בצום גדליה. אבל לפי"ד הארץ צבי אה"נ בכל תענית נדחה אין האונן מחויב להתענות.

וכן יש לדון לגבי יום צום דתענית אסתר, מה דין האונן בזה. דהנה ראיתי בהליכות שלמה (חושב אלף פ"ח דבר הלכה אות ט) דתענית אסתר שאני משאר תעניות שאינה מלבד קבלה ולא מפני צרה שאירע לאבותינו אלא מנהג כל ישראל לזכר התענית שהיה בימי מרדכי ואסתר כמ"ש המשנ"ב (סי' תרפו סק"ב) בשם הרמב"ם ולכן מותר לערוך חופה והמשתה לליל התענית עיי"ש, ולפי"ז יש מקום לומר שבתענית אסתר תיקנו רק חיוב תענית לזכר ולא איסור אכילה, וא"כ לא שייך זה באונן וצ"ע.

ונפק"מ כ"ז גם לגבי אם אונן רוצה ללמוד דיני אונן, אם צריך לברך ברכת התורה. וזה תליא אי ברכה"ת הוא חיוב כשרוצה ללמוד ואז הוי בגדר עשה דאנן פטור, או שיש איסור ללמוד בלי ברכת התורה. והנה בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' סב) תולה כ"ז במחלוקת ראשונים אי ברכת התורה הוי כברכת המצות ואז אין ללמוד לפני ברכה"ת כמו שאין להניח תפילין לפני הברכה¹, או דהוי כמו ברכות

שכתב דתשעה באב נדחה הוי תשלומין, ומוכיח מהא דקיי"ל שבעל ברית אוכל ואינו משלים, ובאינו נדחה צריך להתענות, אלא ודאי כיון שנדחה הוי תשלומין עיי"ש. והוא חידוש גדול להלכה, שמי ששכח ואכל בתענית צבור נדחה יהיה מותר לו לאכול אח"כ, והרי השו"ע שם ושאר הפוסקים לא חילקו בזה בין תענית ציבור נדחה לאינו נדחה.

ולפי דברי הארץ צבי יצא לנו חידוש גם לגבי אונן, שאינו מתענה בתענית נדחה, כיון שאז ליכא איסור אכילה דע"ז כאמור לא שייך תשלומין, אלא חיוב תענית איכא, ומזה האונן פטור כמו שפטור מכל מצות האמורות בתורה.

והנה לגבי צום גדליה, כתב הט"ז (או"ח סי' תקמט ס"ק א) דיש לדון אי דינו כנדחה לגבי בעל ברית שיהא מותר לאכול, שהרי גדליה נהרג בר"ה והתענית נדחה ליום אח"כ, ומסיק הט"ז דשאני ת"ב נדחה דנראה לכל הדחיה בזמננו דאנו רואים שעיקר התענית של ט"ב חל בשבת אלא שנדחה ע"כ נשתנה דינו, משא"כ בצום גדליה דפעם הראשון דחוהו וגזרו להתענות ביום ג' לעולם חל הגזירה לעולם בשוה ואין נראה לנו הדחיה עיי"ש, והא"ר מקיל בזה שדינו כנדחה עיי"ש. ועי' שע"ת כאן ומטה אפרים (סי' תרכ ובא"ף למטה סק"א).

וא"כ אם נאמר שצום גדליה דינו כנדחה, יש מקום לומר שהיות שהוא רק תשלומין ליכא רק מצוה להתענות ולא איסור לאכול, וא"כ אין האונן מתענה.

אולם נראה לענ"ד דגם אם נאמר כארץ צבי דליכא השלמה רק על מצוה ולא על איסור, ואין האונן מתענה בתענית נדחה, כ"ז

1. א"ה. יל"ע דגם אם נאמר דהוי כמו ברכת המצוה אכתי י"ל דאין גדרו איסור שאסור ללמוד לפני ברכת המצוה

השחר ואז מותר ללמוד תורה לפני הברכה עיי"ש.

[הובא בחי' הגרי"ז הל' ברכות], ובזה מיישב הא דנשים מברכות ברכה"ת, דהם בכלל החפצא של תורה דרך מלימוד התורה הן פטורות עיי"ש, ולפי"ז גדר חיוב ברכה"ת הוא מ"ע כשרוצה ללמוד ולא שיש איסור ללמוד בלי ברכת התורה. וא"כ לגבי אונן יצא לנו לפי"ז דיהיה פטור מלברך כמו כל מ"ע. וצ"ע עוד בכ"ז לדינא.

ולפי"ז מספק א"צ לברך ברכה"ת כמו כל הברכות [וכמו"כ אם יברך, מספק לא יוכל לברך אחרי הקבוצה עוה"פ ודו"ק]. וכן נודע בעולם מהגר"ח מבריסק שברכת התורה אינה על הלימוד אלא על החפצא של תורה



הרב משה גוטשטיין
מודיעין עילית

בדין אם בזמן הנז' ושקיעת החמה יש זמן אחד לכל העיר כולה

שבשאלה זו וכפי השגת ידי הכהה בעזר הקל ממעל ושיוכלו לברר את דעת גדולי הרבנים בזה ולברר הלכה זו היטב.

(אבל) וודאי שאין אני אומר שום דעה בזה ואיני כדאי לזה כלל, ובפרט בעניני הזמנים שלא מצינו בזה הרבה מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים שיכתבו בענינים אלו, והוא גם קצת דבר הסתום וגם לא היה כ"כ גלוי מציאות הדברים בזמנם, דלא כהיום שידוע הרבה יותר בתחום זה ממה שהיה ידוע מקודם, וכמו שכותב כבר הידוע במומחיותו בתחום זה בעל מחבר הספר מנחת כהן בקונטרס הנפלא מבוא השמש (והוא כבר מוזכר במג"א ושאר ספרי גדולי אחרונים), והסתום הוא הרבה יותר מן הגלוי בעניני הזמנים בהלכה שהרבה מן השאלות והסיפיקות

הנה בספר הזמנים כהלכתם (פ"ב סעי' 7 וסעי' 1) כתב לגבי השאלה הגדולה והחמורה עד למאד הנוגע להרבה גופי תורה האם בתוך העיר יש לכל פיסת קרקע שבה זמן זריחה ושקיעה בפני עצמה והוא כפי שנראה ממקום זה את הזריחה והשקיעה, או אפשר שיש לכל העיר כולה זמן זריחה ושקיעה אחידה לכל העיר, שפשוט הוא בלי שום ספק וצד שאין כזה דין של זמן אחד לכמה מקומות יחד אלא כל מקום ומקום יש לו זמן לעצמו, היות שהיה אתי בכתובים קצת מה שכתבתי בענין זה כבר מזמן, ועתה הוספתי עוד הרבה מספרי זמננו שדנו בזה, וכן ראיתי שיש להעיר על קצת מדבריהם, לכן אמרתי להביאם לידיעת הלומדים שיראו את דברי האחרונים מה שכתבו כבר בענין זה והראיות והנימוקים לשני הצדדים

אלא שיש חיוב לברך עובר לעשייתו, והרי מצינו להדיא שאונן אינו מברך ברכת הנהנין אף שאסור ליהנות מעוה"ז בלי ברכה, והיינו דאף שטעם החיוב הוא מצד הסברא שאסור וכו' מ"מ גדרו הוא חיוב לברך לפני שיאכל.

אופק פתוח שזמן השקיעה מאוחרת להם כיון שאין להם הסתרה שיסתיר להם את כדור השמש, אם יש לכל חלק מן העיר זמן נפרד, כיון דהרי המנהג הוא שמנכים את ההרים המסתירים להם את השמש א"כ נמצא שיש להם ממילא זמן אחד עם כל העיר בשוה¹, אלא דלגבי זמן הנץ החמה מנהג רוב הלוחות הוא שכותבים את שני הזמנים, אחד הוא בלי ניכוי ההרים שבאופן (וכמו שיתבאר בהמשך מה הטעם לחלק בין זמן הנ"ה לשקיעת החמה), והשני הוא החישוב בניכוי ההרים וכמו לגבי זמן השקיעה, וכמו שרואים בציור לפנינו, שהאופק המזרחי של העומד מעל החר הקטן מוסתר בצד מזרח בהר גבוה הגורם שלא יראה את זריחת השמש רק לאחר שיעלה כדור השמש מעל החר הגבוה, וכמו שרואים בציור את החץ למעלה, וזה מכונה הזמן של נץ החמה ה"נראה", אבל אם מנכים את ההר הגבוה לגמרי כאילו לא היה כלל אז הרי הוא רואה כבר את כדור השמש זמן מוקדם יותר, וכמו שרואים בציור את החץ למטה, וזה מכונה הזמן של נץ החמה ה"אסטרונומית" שהיא מתייחסת לזמן שבו השמש מופיעה לעיני הצופה בגובהו העכשווי בניכוי כל האובייקטים ההרריים באופק. ועתה לפי זה, אם נלך למעשה

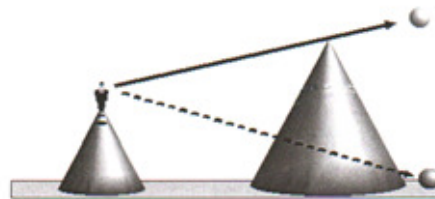
אין לנו דברים מפורשים מן הראשונים ואחרונים בזה כלל, ורק כמה מן האחרונים האריכו בענינים אלו, ולכן וודאי שא"א להכריע בכל דברים אלו בלא הסכמת גדולי הדור בדעתם הגדולה והרחבה, לכן הבאתי רק מה שמצאתי כתוב בדברי האחרונים כצורתם ממש בתוספת קצת נופך משלי).

ובתחילה אסביר את השאלה. דהנה יש שלשה סיבות הגורמות לשינויי זמן הנץ החמה ושקיעת החמה, הראשון הוא באופן שיש באופק המזרחי של העיר הרים וגבעות או באופק המערבי שהם מסתירים את כדור השמש בשעת הזריחה או השקיעה ומאחר את זמן הנץ החמה ומקדים את זמן השקיעה, אבל האמת הוא שלגבי זמן השקיעה כבר המנהג המקובל הוא בכל הלוחות (כמעט) שאין מתחשבים כלל עם ההסתרות מההרים המעכבים לראות את השמש אלא מנכים אותם ונחשבים כאילו לא היו כלל, א"כ אין זה גורם למעשה שום שאלה להלכה לגבי עיר שיש בה שינויים בזמני השקיעה משום שיש בה חלקים מן העיר שמוסתרים מהרים באופק המערבי המסתירים להם את השמש זמן יותר מוקדם מזמן השקיעה בשאר חלקי העיר שיש להם

1. אבל באמת יש הרבה מגדולי ישראל שכתבו או אמרו בע"פ שיש להחמיר לכתחילה גם לגבי זמן של שקיעת החמה הנראית המוקדמת, ודלא כפי הזמן המופיע בכל הלוחות, עכ"פ בדאורייתות, כמובא מכתב מהגרש"ז אויערבאך בספר מראה כהן בסופו, והאגר"מ בתשובה (או"ח סי' צט), והשבט הלוי בתשובה - רק לגבי זמן כניסת השבת ויו"ט, ותשובות והנהגות בכמה מקומות, והאור לציון, והגרע"י בע"פ לבעלי הלוח על שם לוח אור החיים, והגר"ש אויערבאך, והגר"נ קרליץ, והגר"ח קנייבסקי, וחברי הבר"ץ של העדה החרדית, ועוד הרבה רבנים, כמובא בקונטרס זמן שקיעת החמה להרב דוד פפיס, וכמבואר בברכ"י להחיד"א הובא ג"כ בבא"ח וארה"ח וכה"ח, שכן היה המנהג בירושלים לחשב השקיעה כפי שרואים את השקיעה לעינינו בלי ניכוי ההרים, ולפי זה נוגע שאלה זו לכל מי שרוצה להחמיר על עצמו גם לגבי הזמן של השקיעה בערים שיש שינויים בזמן השקיעה בתוך העיר משום הסתרת הרים באופק המערבי המסתירים את השמש רק לחלק מן העיר אם יש זמן אחד לכל העיר כולה בשוה או לא.

אבל יש שני גורמים הלכתיים אחרים המביאים לשינויי הזמנים ממקום אחד למקום אחר בעיר אחת, (א) הפרשי המרחק בין מקום למקום, (ב) הפרשי הגובה הטבעיים בין מקום למקום, אלא שהגורם הראשון שהוא מהפרשי המרחק ממקום למקום אינו גורם בדרך כלל להפרש גדול בזמני הנץ החמה והשקיעה ממקום למקום בעיר אחת, כיון דלדוגמא באופק א"י שהמיקום שלה היא במעלות רוחב 30-35 מצפון לקו המשווה² אז ביום הבינוני (האסטרונומי³ - יום תקופת ניסן) רק כל 23-24 ק"מ ממזרח למערב וכן רק כל 21.5 ק"מ (בערך) מדרום לצפון מתאחרת השקיעה בשיא הקיץ או החורף רק בדקה אחת, אבל בחו"ל יש ערים גדולות מאד שיש הפרש גדול בין מזרחה של העיר לסופו וכן ברוחב מצד דרום לצפון כמו למשל העיר ניו יורק שהשטח שלה משתרע על 100 ק"מ שהוא כמעט אורך מעלה אחת שמשנה את הזמנים כמעט ב-4 דקות מתחילת העיר עד סופה, ולכן יש את השאלה אם יש דין של זמן אחיד לכל העיר אם לאו.

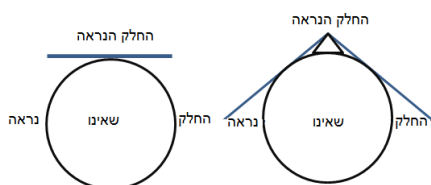
לפי זמן הנץ החמה ה"נראה" וכמו שנוהגים כהיום הרבה ממתפללי וותיקין א"כ יש לנו את השאלה בעיר שיש הרים המסתירים את האופק של חלק מן העיר אבל חלק מן העיר יש להם אופק פתוח, אם יש לקבוע בלוחות הזמנים את זמן נץ החמה לכל העיר כולה בשוה או שכל אחד יש לו זמן לעצמו לפי מקומו. ובאמת ששאלה זו שייכת גם לכל הדירים לאורך כל הרוחב של ההר, דאלו שנמצאים קרוב אל ההר אז השמש נסתר ומתגלה לעיניהם מאוחר מאד יותר מזה שנמצא באותו רוחב וגם הוא רואה את ההר באופק אבל בזה שהוא רחוק מההר הרי השמש לא נסתרת כ"כ מההר הרחוק שמלפניו, כמו שהחוש מעיד ע"ז, ופשוט הוא.



2. כידוע לכל השמש מקיפה את כדור הארץ בתנועתה ממזרח למערב פעם אחת ביממה, זאת אומרת שהשמש זורחת ושוקעת בכל רגע בנקודה אחרת בהיקף כדור הארץ, וכידוע גם מה שחילקו התוכנים הראשונים את כדור הארץ לצרכי חישוב לפי קווי אורך ורוחב, וחילקו את הכדור ל- 360 מעלות (סימנה היא) הן לרוחב הכדור 90 מעלות מהקו המשווה עד הקוטב הצפוני 90 מעלות מהקו המשווה עד הקוטב הדרומי, לכל צד של הכדור, שכולם מהלכים ממזרח למערב מקבילים זה לזה, 360 מעלות קווי אורך שכולם מהלכים מצפון לדרום, אבל הם אינם מקבילים זה לזה כי כולם נפגשים בקוטב הצפוני ובקוטב הדרומי, [שהוא מתחיל כהיום ע"פ קביעת האומות בגבול גריניץ 180 מעלות ממזרח ו- 180 מעלות ממערב], ולפי החשבון נמצא שבכל משך זמן של 4 דקות מתרחק השמש ממזרח למערב מעלה אחת ו- 15 מעלות הוא שעה בערך, כיון ש 360 לחלק ל- 24 שעה נמצא שוה 15 מעלות פלוס, ולפ"ז אם נבדוק במפה הגיאוגרפית נראה שא"י הוא נמצא במעלות רוחב בין 31 ל- 32 מצפון לקו המשווה ובמעלות אורך בין 30 ל- 35 ממזרח, (כל הרוצה לעמוד על הענין של קווי אורך ורוחב וכל ההשתלשלות הענינים של קביעת המיקום לתחילת קווי אורך בכל פרטותיה יעיין בכפתור ופרח ח"א בנספחים מאמר מהרב ר' זלמן קורן שהאריך בכל זה בטוטעו"ד, וכן בנספחים של שו"ת התשב"ץ ח"א של מכון ירושלים).

3. היינו היממה שיש בין הזריחה האסטרונומית (מרכז השמש ובלי הפרקציה- שבירת קרני האור באטמוספירה) לשקיעה האסטרונומית 12 שעה של 60 דקות כל שעה.

ההלכה והמנהג המקובל הוא שאולנין בתר הנץ והשקיעה הנראית מן ההר, (ולא כפי כאילו היה הכל מישור ובגובה פני הים⁴), וא"כ יש לעיין לפ"ז מה דינו של עיר כזו שחלקה גבוה וחלקה הוא מישור, אם נותנים לכל העיר זמן אחד או כל אחד לפי מקומו היכן שהוא עומד שם הוא מסתכל על הנה"ח ושקיעה"ח שלו.



ולכאורה אם ההלכה היא שכל מקום ומקום יש לו לילך כפי מיקומו לא שייך לקבוע בלוח את הזמן הממוצע או המאוחר ביותר כיון שהרי כל רחוב ביחס לגובה ההר יש לו זמן אחר של "שקיעה" ו"נץ" כיון שהרי משתנה הגובה (וגם הרחוב לצד צפון ולאורך לצד מערב), וא"כ אם נקבע בלוח את הזמן המאוחר ביותר בשקיעה נמצאת מכשיל את אלו הנמצאים למטה יותר שבאמת אצלם כבר היה השקיעה, אלא לכאורה צריכים לקבוע בלוח הזמנים את הזמן המוקדם ביותר (ולא את הזמן הממוצע שהוא ג"כ מכשול בדאורייתא), אלא אפשר כיון שממילא אין סומכים בצמצום על הזמן שבלוח כמו שכותבים בעלי הלוחות לא לסמוך בצמצום על הזמנים כיון שבאמת אי אפשר לכתוב זמן

אבל הגורם השני שהוא מהפרשי הגובה הטבעיים שבין מקום למקום, אע"פ שגם בזה בדרך כלל בעיר אחת הברדלי הזמנים מהפרשי הגובה הם קטנים מאד, כמו למשל בירושלים שההפרש הוא רק 20 שניות לכן אין זה משמעותי כ"כ, אבל יש מקומות שיש הפרשים משמעותיים כמו בעיר חיפה [שהנמצאים על ההר הכרמל רואים את השמש שלש דקות (בערך) יותר מכפי שרואים אלו שנמצאים בתחתית ההר] וכן בעיה"ק טבריה ת"ו [שהנמצאים בחלק העיר העליונה של טבריה היה באפשרות תיאורטית לראות את השמש כ-2.5 (בערך) דקות יותר מכפי שהיתה נראית תיאורטית למטה בעיר העתיקה לולא שהיו הרים יותר גבוהים בצד מערב שהם מסתירים את השמש זמן יותר מוקדם שהוא גורם שאפי' בחלק העליונה של העיר כבר אין רואים במציאות לעינינו את כדור השמש זמן מוקדם יותר], והוא משום שלמשל באופק כמו של א"י בעונות הסתיו ואביב (ניסן תשרי)⁴ אז מקום שנמצא בגובה של 39 מטר מעל גובה פני הים ניתוסף כמעט דקה שלמה נוספת שאפשר לראות את כדור השמש מעל האופק יותר ממי שעומד בגובה המישור של פני הים כיון שיש לו אופק ראייה יותר גדול כיון שאין הקימור של הכדור הארץ מסתיר ממנו את השמש, כמו שרואים בציור שלפנינו, ונמצא שזה מאחר את זמן השקיעה ההלכתי בדקה במקום הזה, ומקום הנמצא בגובה של 150 מטר מעל גובה פני הים הוא מאחר ב-2 דקות, דהרי לגבי זמן ה"נץ החמה" ו"שקיעת החמה"

4. שדבר זה משתנה לפי עונות השנה שבמהלך סיבוב השמש את הארץ גם משתנה קצת מהירות סיבובה סביב הארץ.

5. ובאמת יש קצת מחמירים בזה בדאורייתא כשיטת הגראז"מ לחשב זמן השקיעה בכל העולם לפי זמן השקיעה במישור כמו גובה פני הים.

בשם בית דוד הנ"ל, וכתב שכן משמע מלשון הבן איש חי (ספ) שכתב בזה הלשון: והנה פה עירנו בגדד יע"א בחנו וניסו הראשונים וראו שבמקום הגבוה שבעיר נראית שקיעת החמה שבעה דקים קודם קריאת המוגרב, ע"כ, [ובאמת לא ידעתי מה מצא בלשון הבא"ח יותר ממה שיש בחיד"א], וכן עשה כידוע גם הגרימ"ט בלוחותיו.

ויש שדחו את הראיה מזה שהגרימ"ט והר"מ שפירא עשו את הלוח בירושלים רק זמן אחד לכל העיר אע"פ שהוא משתנה בכמה מקומות בעיר, דאין ראיה מזה משום שבירושלים אין שינוי גדול כ"כ בגובה המקומות בעיר רק לכל היותר עד עשרים שניות ואין זה הפרש משמעותי לכן לא חששו להתיחס לזה אע"פ שהוא קולא בדאורייתא בכמה דברים.

בירור בדעת הגרימ"ט

ונראה לי להביא ראיה מזה שהגרימ"ט בספרו ביה"ש בכללי הלוח א"י שלו כתב לגבי עיה"ק טבריה זמן אחיד לכל העיר שיש לתרגם את זמן השקיעה בירושלים פחות 9 דקות ולא חילק בין חלק העיר העתיקה לחלק העליון של העיר, וכידוע שבזמנו כבר היה הישוב למעלה בקרית שמואל שגם הורה ע"ז הגרימ"ט שאין לנהוג שם בפורים שני ימים רק י"ד, אבל הגר"מ קליערס הורה שכן צריך לנהוג בשני הימים פורים מספק, אבל אפשר לדחות ראיה זו דהרי קרית שמואל הוא לא גבוה הרבה מעל גובה פני הים א"כ אין חילוק כלל לדינא לשיטת הגרימ"ט שבין לגבי זמן השקיעה ובין לגבי זמן הנץ החמה מנכים את ההרים המסתירים באופן וכאילו לא היו, וא"כ אין חילוק בין להעיר העתיקה לקרית שמואל.

מדויק לגמרי כיון שהוא תלוי גם בלחץ אויר והמזג אויר וטמפרטורה של כל יום שהם גורמים לשינויים ברפרקציה, א"כ אפשר כבר לכתוב גם זמן ממוצע.

ואם נאמר שקובעים זמן אחד לכל העיר יש לעיין לפי איזה מקום בעיר קובעים את הזמן האחיד, אם לפי המקום הכי נמוך בעיר שהוא הזמן של השקיעה הכי מוקדמת בעיר או לפי המקום הכי גבוה שבעיר שהוא הזמן של השקיעה הכי מאוחרת בעיר או אפשר שהולכים לפי רוב העיר, וכן לגבי קביעת המקום ברוחב ואורך העיר יש לעיין איך לקבוע, אם לפי אמצע העיר או לפי המקום המערבי או המזרחי ביותר שבעיר, וכן אם לפי המקום הכי דרומית או צפונית שבעיר או אמצע העיר.

שיטת החיד"א בשם הבית דוד והנברשת

והגרימ"ט ועוד

ומצינו בהרבה ספרים שהביאו ראיה מדברי החיד"א א"ח (סי' קלא"ח) בשם תשובת בית דוד (סי' קטו) דמבואר מדבריו דלגבי ה"שקיעה" רואים לפי המקום הגבוה ביותר שבעיר, ומשמע מדבריו שקובעים זמן שקיעה אחידה לכל העיר, והובא דברי החיד"א גם בספר בן איש חי (פ' ויקהל אות ט), וכ"כ בספרו רב פעלים, והובא בארץ החיים, ובכה"ח, וכ"ה בעין יצחק, ועוד.

וכן ראיתי בספר ישראל והזמנים (ח"ב פ"ז סי' א' אות ט) שמביא שח"ד שפיצר בעל הנברשת העלה שזמן "הנץ" החמה קובעים לפי המקום הכי גבוה בעיר שהוא בירושלים 800 מטר מעל פני הים לכל העיר כולה בשוה, וכתב שם שכן הוא הסכמת הרבנים שאזלינן בתר מקום הגבוה שבעיר וכפשטות לשון החיד"א

החמה בעיר כזו שמשנתה ממקום למקום, שכתב דמסתבר יותר לומר שנותנים זמן אחד לכל העיר בשוה, וז"ל הא"א: אודות נץ החמה הגם שבביתו אינו רואה מ"מ יש לומר שכל העיר מקומו בכך וכל שבשום מקום מעירו נץ החמה נראית בראש האילנות או הרים דסביב הוי ליה נץ החמה היטב, עכ"ל, ונראה לי שאין כאן שום ספק בכוונתו שדבריו ברור שכל העיר נחשב מקומו ולא משום שמנכים ההסתרות, (כמו שיש שרצו לדחוק כך) והובא בספר לקט הקמח (סי' פט סק"ו), וכ"כ הנהיגות שלום (נכ"ל קר"ע), וכ"כ בספר פסקי תשובות (סי' נח אות ז, ובהערה טס ציין לתשובות לסודות נתן ח"צ סי' ו, ועדיין לא עיינתי בדבריו).

ובספר זמני הלכה ומעשה ובספר זמנים כהלכתם פ"ב סעי' ו' הערה א כתבו שיש לדחות את הראיה מהא"א, דאפשר לומר דכוונתו לומר שמנכים את המפריעים לראות את הנץ החמה, ונראה ברור שלא ראו את לשון הא"א באריכות שאינו נמצא בספרי השו"ע אשר אחר כל מי שרואה את כל לשונו אין לו כבר שום ספק בכוונתו, ומצאתי מובא כל לשונו בספר שבות יצחק על נר שבת וחנוכה פי"ז בהערה כג וז"ל: אודות נץ החמה הגם שבביתו אינו רואה מ"מ יש לומר שכל העיר מקומו בכך וכל שבשום מקום מעירו נץ החמה נראית בראש האילנות או הרים דסביב הוי ליה נץ החמה היטב, וכ"ה אודות ביה"ש וציאת כוכבים של שבת ויו"ט כמשאחז"ל ממוציאי שבת בציפורי, ומשמע שהוא כפי העיר, ואולי לשבת קודש כל שבתוך התחום הו"ל כעיר, אך הרי משמע שהלימודים אודות תחום כולם מדרבנן ואין לתחום שבת שייכות בדאורייתא ואולי עיבור של עיר גם שמצאנוהו רק לגבי מילי דרבנן מ"מ לגבי דאורייתא כ"ה ומסברא ואי"צ לימודים מפסוק בכך, עכ"ל.

ולכאורה יש להביא ראיה להיפך מזה שהגרימ"ט שם כותב לגבי חיפה שהזמן שוה כמעט לירושלים ומוסיף בסוגריים שבהר הכרמל השקיעה מאוחר בשלש דקות, הרי שגם הגרימ"ט סבר שאין נותנים שקיעה אחידה לכל העיר, אבל נראה לי שאין להביא ראיה מהר הכרמל כמו שרואים מלשונו שהר הכרמל לא נחשב כלל בכלל העיר חיפה אלא חיפה לחוד והר הכרמל לחוד ונראה שאין חיבור בין שניהם, עכ"פ בזמנו אפשר שלא היה עדיין חיבור בין שניהם לכן נתן זמן מיוחד להר הכרמל.

וכן יש לחלק שהר הכרמל כיון שהוא שיפוע חד מאד ומגיע מהר מאד לשלש מאות מטר מעל פני הים לכן נחשב הוא לזמן מיוחד, אבל בטבריה שהשיפוע לא נעשה בפעם אחד אלא לאט לאט ואינו ניכר כ"כ לכן יש לו שקיעה אחידה בכל העיר, וצ"ע.

(ומה) שנכתב בקובץ באו"י בענין זמן השקיעה בטבריה שהלוחות כהיום הוא בירושלים לפי זמן ממוצע בין 750 ל- 850 מטר שהוא 800 מטר מעל פני הים, הנה ראיתי בקובץ דנן גליון צ"ח שם כתב מאמר הגר"י טננהויז בענין הטעויות שבלוח א"י של הגרימ"ט ובהערה הראשונה כתב שהגרימ"ט לא ידע שהגובה בירושלים מגיע יותר מ- 750 מטר ולכן קבע כן, ובאמת טעה בזה, הרי ראיה שלא עשה הגרימ"ט זמן ממוצע).

דעת האשל אברהם והלקט הקמח והנהיגות שלום בזה

אבל באמת מפורש כן כבר באשל אברהם (מבוטטט סי' פט סעי' א – לפנינו לא נמצא כתוב כן אלא שכותב בספרים בשמו כן, כלהלן) לגבי זמן הנץ

עומד יש לו זמן לעצמו, אלא משמע קצת דכל עיר יש לו זמן אחד לכל העיר, וכ"מ מעוד אחרונים שכתבו כדברי הרדב"ז כהפרשת דרכים (דק"ש כג דק"ש ע"כ ד"ה עוד נקדים) והר"מ חאגיז בספרו משנת חכמים (מעלה כג באמונת חכמים אור תקמ"ד), אבל מלשון התפארת ישראל (כו"פ א' דברכות) כן משמע שכל אחד נידון לפי מקומו ושעתו ממש].

דעת הגר"י מרצבך

וכן נראה שסבר גם הגר"י מרצבך (שהוא הוא מי שהיה מורו ורבו של הגר"י מנת בכל ההלכות של עניני הזמנים, כמו שכותב בספרו בעמוד מט ע"ב) במכתב שלו אל הגר"י מנת הובא בספרו זמני הלכה למעשה (ע"ס אור טו) וז"ל: אין לחשב שקיעה ב"עיר התחתית" של חיפה אם עדיין "בתי העיר למעלה" מוארים בקרני השמש. הרי שהוא כתב שיש שקיעה אחידה לכל העיר.

דעת הגר"ש אלישיב

ובלוח המפורסם בשם עיתים לבינה בנספח שבסוף הלוח בו הוא מבאר את כל יסודות של הזמנים של הלוח בקיצור ושם מביא לגבי זמן הנץ החמה בשם הגר"ש"א שיש לעשות זמן אחד לכל העיר, אלא לפ"ז אם הטעם הוא משום שיש לקבוע רק זמן אחד לכל העיר, לא הבנתי סברת הגר"ש"א שהורה לבעל הלוח הנ"ל דמכל מקום אין לחשב הזמן רק לפי המקום הכי גבוה שבעיר אלא יש לחשבו לפי המקומות הגבוהים שבעיר, דמה סברא יש בזה, וכן לשון הבית דוד הנ"ל לא משמע כן, וכן מוכח גם מהראיה שהוזכר להלן מגמרא יומא שבירושלים כולם קבעו את הזמן של הנץ החמה לפי גובה הר הבית כשהחמה הכה על הנברשת ולא כפי מקומות הגבוהים

והשבות יצחק מוסיף ע"ז, דיל"ע מה הגבול בזה, דאטו עיר גדולה כנינוה זמן השקיעה בה יקבע לפי מקום אחד בקצה העיר כשהוא המקום הגבוה בעיר, ולקמן יתבאר כמה סברות בזה.

דעת השפתי ישנים [רדב"ז פרשת דרכים, משנת חכמים, תפארת ישראל]

וראיתי במאמר של הרב חיים קלר (בעל הלוחות "לוחות ח"י" של זמן הנץ החמה הנראה ממש בלי שום ניכוי) על זמן הנץ החמה שמביא מהגאון ר' משה נחמיה כהניו (בן זמנו של מהר"ל דיסקין) בספר תשובות שלו על שם שפתי ישנים שהוא ג"כ סובר שיש זמן אחד לכל העיר ולא כל אחד לפי מקומו והביא ראיה לזה מדברי הגמרא בשבת (ק"ה:) דאמר רבי יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, דלכאורה אם הדין הוא שכל אחד הולך לפי מקומו א"כ היה יכול לומר יותר שיהא חלקו ממכניסי שבת בחלק התחתון של טבריא וממוציאי שבת בחלק העליון של ציפורי, אלא ראיה מזה שכל עיר יש לה זמן אחד לכל העיר לכן לא היה יכול לומר לפי כנ"ל, אבל באמת יש לדחות ראיה זו.

[וכן משמע "קצת" מתשובת הרדב"ז (ח"א סי' טו) שכתב שם דאין לומר דכל העולם יש לו זמן אחד בזמן כניסת השבת ויציאתה אלא כל מקום ומקום יש לו זמן נפרד בזמן שקיעת החמה במקומו אשר הוא דר בו, וז"ל: ואפי' בעיירות הסמוכות יש חילוק בזה בין טבריה לציפורי, ומוכיח כדבריו מהגמרא דרבי יוסי שאמר יהא חלקי ממקבלי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, הרי דכל מקום יש לו זמן נפרד, ולכאורה למה לא אמר שכל אחד ואחד ממש במקום שהוא

של זמני הנץ החמה ה"נראה" בהרבה ערים בא"י ובחו"ל, וכל בעלי הלוחות משתמשים בזמנים אלו לזמן הנץ החמה הנראה, והם סוברים שאין לעשות כמה זמנים נפרדים בתוך עיר אחת אלא יש לעשות זמן אחד לכל העיר ולפי הזמן המוקדם ביותר שאפשר לראות את הנץ באחד מן המקומות שבעיר, ולאו דוקא לפי המקום הגבוה שבעיר, שיש לפעמים שבחלק מן הימים בתוך השנה שהשמש נראית רק ממקום נמוך יותר אבל משום שאין לו הסתרה מהר באופק שלו אפשר לראות את הנץ החמה יותר מוקדם מן המקום הגבוה יותר אלא שהוא נסתר בהרים, והאריך בזה הרב חיים קלר במאמר על ענין זה, וכתב שם שיש בזה משום לא תעשו אגודות אגודות אם נחלק את העיר לכמה זמנים, וכן הוא מביא הראיה מהחיד"א הנ"ל שזמן השקיעה הוא זמן אחיד בכל העיר, וגם מרחיב הרבה בענין הראיה מהגמרא של הנברשת שהיה מראה על זמן הנץ לכל עמא דירושלים המובא ג"כ להלן.

אלא שהוא כתב להסתפק איך לקבוע הגדר עד היכן חשוב עיר אחת אם לפי מרחק של שבעים אמה ושיריים כמו לגבי עירובי תחומין שעד שיעור זה חשוב הכל עיר אחת או עד אלפיים אמה שהוא תחום שבת (כמו שנסתפק בזה הגר"ש דבליצקי המובא אחר זה), והוא כתב לומר דבר מחודש מאד שנראה לו שהשימוש בזמן זריחה אחיד לעיר שלמה מתאים לגבי עיר בגודל ירושלים, שכהיום הפוסקים של ירושלים מסכימים שכל העיר (המשתרעת על פני כ- 16 ק"מ מדרום לצפון וכ- 15 ק"מ ממזרח למערב) הולכת ע"פ זמן הזריחה כפי שהיא נראית מהמקומות הגבוהים ביותר בירושלים, (הזריחה הראשונה אינה נראית מאותו מקום בכל יום, כיון שהשמש זורחת מעל חלקים שונים באופק ההררי

שבירושלים, אלא שכתב לי הרב דוד סופר בעל הלוח הנ"ל שהגר"ש אמר לו שהסברא נותנת שאין לילך רק בתר מקום הגבוה ביותר שבעיר אלא רק לפי המקומות הגבוהים בעיר שאז אפשר לומר שחשוב שכל המקום עומד במקום הגבוה.

ובספר בירור הלכה ח"ו או"ח סי' נח הביא מעשה עם הגריש"א שנשאל על תינוק שנולד בבני ברק במעייני הישועה ששם בגובה המקום היה לפני השקיעה והשיב להחמיר לפי הגובה ברוב העיר שכבר שקעה החמה והוי כנולד בביה"ש ולדחות את הברית ליום התשיעי.

[וכ"כ בלוח הנ"ל מפורש בנספח שם דהמנהג הוא כהבא"ח והא"א שיש רק שקיעה וזריחה אחידה לכל העיר, אבל למעשה בלוחותיו בכמה ערים כן עשה כמה זמנים לכמה שכונות ב"סוף" הלוח או בלוח ה"עליון" אבל בלוח העיקרי לא הביא רק זמן אחד לכל העיר].

דעת הגר"ח קנייבסקי

ומצאתי בקובץ אליבא דהלכתא על סי' רסג הובא תשובות מהגר"ח קנייבסקי שליט"א שנשאל ממש בשאלה זו וכתב להשיב בזה הלשון: זו שאלה ישנה ומסתבר דאזלינן בתר עליונים דאי אפשר שאצל חלק יהיה שבת ואצל חלק לא ועד כמה נקרא שייך לעיר שאפשר לקבוע על פיו לכל העיר אומרים בשם המהרי"ל דיסקין שהשיעור עד תחום שבת.

שיטת בעלי הלוחות "לוחות חי" ביכורי יוסף

וכן הוא גם דעת בעלי בית המדרש ביכורי יוסף בראשות הרב ר' חיים קלר שהם עשו את כל התצפיות והחישובים המדויק ביותר

כמו שכותב בעצמו שם שלא נכתב בשום ספר דבר זה, וצ"ע בכל זה.

אבל כהיום כל הלוחות שמביאים זמן הנץ הנראה מביאים את הזמנים של לוח חי לא"י של בית מדרש ביכורי יוסף, אלא שבספר זמני הלכה למעשה להגרי"י מנת כתב שאע"פ שהוא חולק על זה לגמרי ופשוט אצלו שאין כזה מושג של זמן אחד לכל העיר, אלא שכיון שהם הרי ממילא מוסיפים רבע דקה יותר על הזמן כיון שאין הזמנים מדויקים לגמרי גם מבחינת החישובים הטופוגרפיים (טופו - פני, גרפיה - ציור) של ההרים שאין הם מדויקים לגמרי ממש וגם שזמן הנץ הנראה תלוי גם באטמוספירה שדבר זה אי אפשר לדעת מקודם משום שזה דבר המשתנה לפי החום ולחץ האויר שזה גורם לאיחור או הקדמת ראיית הנץ החמה לכן הוסיפו רבע דקה, ולכן אפשר כבר להסתמך על הזמנים שלהם כיון שהרי ממילא אין הפרשים גדולים של יותר מרבע דקה בעיר אחת בא"י.

דעת הגר"ש דבליצקי והגר"ד שמידל

וכן ראיתי שהובא בקובץ באו"י דעת הגר"ש דבליצקי שליט"א במכתבו שגם הוא כותב ג"כ כדברי האחרונים והרבנים שאין לחלק זמני היום בעיר אחד ממקום אחד למקום אחר בעיר, וכך כתב דלכאורה היה מן הסביר לומר שכל העיר התחתית של טבריה ישנו את זמני היום שלהם כפי הזמנים של המקום הגבוה שבעיר כיון שהסביר נותנת שיהיה לכל המקום זמן אחד אלא שאינו אומר כן שהרי ממילא לא ישמעו לו כל בני טבריה לשנות ממנהגם הנהוג משנים קדמוניות לומר שישנו זמנם כפי הזמנים שבשכונות החדשות בעיר, ועוד כתב שגם צריך ברור ע"פ מה קובעים גדרו של

בחלקים שונים של השנה), אבל כל זה לעיר בגודל של ניו יורק שיקגו או לוס אנג'לס כאשר יכול להשתרע על פני 100 ק"מ או יותר שאפילו בזריחה האסטרונומית יש פער של 4 דקות בין הקצוות המזרחיים והמערביים של רצף האוכלוסיה באיזור זה בזה וודאי לא שייך לומר שיש זמן אחד לכל העיר ושוטה יחשב מי שאומר כן.

לכן יצא בחידוש גדול עוד יותר תמוה, שיש לקבוע הזמן לכל אדם לפי חלקי משנה של העיר, שבאופן כללי אדם משוייך לחלק משנה של העיר המוגדר כסביבתו המקומית דהיינו בית הכנסת שלו וגם החנויות אותן הוא פוקד בדרך כלל, אז זמן הזריחה המוקדמת ביותר הנראית באיזור זה יהיה גם זמן הזריחה שלו, וכן הביא רמז לזה מהגמרא בעירובין (פ:) שם מובא בשם ריב"ל היה מודד וכלתה מדתו בסוף העיר נעשה לו העיר כולה כד' אמות ומשלימין לו את השאר, לכאורה חז"ל לא השתמשו במדה של ד' אמות שהיא מדת של מקומו של כל אדם, אלא להגיד שמה שהוא דורך בשטח העיר נעשה לו כאילו מקומו, (הנה כעין לשון כזה כתב האשל אברהם שהובא לעיל), ולענייננו קובע את המדה של שטח הנחשב מקומו של האדם (ולשם הנוחות נגדיר אזור זה כעיגול מסביב לצופה) לפי הגודל של ירושלים שנחשבת לעיר אחת לזמן הנץ שהיא משתרעת על פני כ- 8 ק"מ לכל כיוון ממרכז העיר א"כ יהיה זה הגיוני להשתמש ברדיוס (חצי האלכסון) של 8 ק"מ כרדיוס ברירת המחדל של העיגול, ולכן הזריחה המוקדמת ביותר בתוך תחומי של רדיוס זה תגדיר את הזריחה לגבי כל אדם הנמצא ליד מרכז העיגול, וכל זה הוא דבר מחודש שלא מצינו בספרים

כותב בספר בין השמשות בכללים ללוחות הזמנים שהזמנים נערכו לפי אופק ירושלים ואילו שאר הערים בא"י יש לתרגם את הזמן באמצעות לוח הפרשים מיוחד שערך, ושם כתוב לגבי טבריה "שבחורף השקיעה מקדימה בטבריה קרוב ל-9 דקות וכן הזריחה מתאחרת בטבריה קרוב ל-7 דקות נמצא שיש הפרש בין הזמנים שבלוח לא"י לזמנים של העיר טבריה, והשיב ע"ז הגאון הנ"ל שלא היתה ברירה אחרת הואיל ובזמנם לא נערכה שום לוח מיוחד לפי אופק טבריה ולא היה שייך להסתכל על השמש כי הרי השמש כבר מוסתרת כשעה ואף יותר לפני השקיעה מחמת כיסוי ההרים, ואולי יתכן לומר שהיות והמון העם לא יכלו לפענח ולתרגם את הלוח לפי אופק טבריה הורגלו להתנהג ע"פ הלוח הירושלמי, עכת"ד.

והנה דברים אלו הם תמוהים עד מאד, ופלא גדול לומר כך על עיר ואם בישראל של יראים וחרדים לדבר ד' לפני 70-80 שנים בעיה"ק טבריה שישבו בה רבנים גדולים ומפורסמים כמו ר' משה קלירעס ועוד שלא חששו לפרסם ברבים לכל שאין לסמוך על הלוח א"י להגרימ"ט שהוא מאוחר בזמן השקיעה ב-9 דקות מהשקיעה האמיתית בטבריה שהוא זמן הנוגע להלכות מדאורייתא כמו שבת ונדה, והרי תשע דקות הוא זמן גדול שאפשר להכשל הרבה בדברים חמורים, ותמוה מאד לומר שלא פורסם דבר זה לכל, ופלא גדול על רב בישראל שיאמר כך, וכן תמוה דהרי מה קושי יש בתרגום את הזמן של לוח א"י פחות 9 דקות.

וכן מהעדות המובא שם בשם הגר"ד שמידל שליט"א שאמר שהמנהג המקובל מ"קדמת דנא" בטבריה הוא ע"פ שני חישובים מיוחדים שערכו רבני העיר האחד עבור העיר התחתית שהוא לפי אופק המישור והשני עבור

עיר אחת לענין זה, אם ע"פ שבעים אמה ושיריים או אלפיים אמה כתחום שבת, לכן לא אומר דבריו עכשיו לבני העיר התחתית לשנות, הרי מצינו יוצא מדבריו שהוא גם סובר שהסברה הפשוטה וההגיון הוא שאין לעשות כמה זמנים בעיר אחד כל מקום לפי מקומו אלא כל המקום יש לה זמן אחד.

וכן בדעת הגאון ר"ד שמידל ראיתי שבספר זמני הלכה למעשה להגר"י מנת כותב בשני מקומות שהוא נו"נ בשאלה זו עם רבנים חשובים וכולם הסכימו לדבריו שאין כזה מושג של זמן אחיד לכל עיר אלא כל מקום לפי מקומו. ואינו מזכיר את שמם של הרבנים רק את הגאון ר' דוד שמידל, אבל בגליון הנ"ל הובא שם עדות בשם הגר"ד שמידל שבאמת אין לו שום הכרעה בזה ויש צדדים לכאן ולכאן ואין ראיות ברורות מהסוגיא דטבריה וציפורי לפי פירושי הראשונים אלא יש לילך אחר המנהג, ודבר זה סותר דברי הגר"י מנת בספרו הנ"ל.

הנה ראיתי בקובץ באו"י הנ"ל שהביא עדות מהגר"ב וורנר מרבניה הוותיקים של עיה"ק טבריה ור"י אור תורה, שלפי מיטב זכרוננו נהגו בטבריה מקדמת דנא ע"פ הלוח הירושלמי הוותיק לוח לא"י שנתפרסם ע"י הגרימ"ט ז"ל בירושלים מכיון שזה היה הלוח היחידי הנפוץ בזמנם בכל א"י, כמו"כ כתוצאה מכך נקבעו גם זמני הדלקת נרות בערש"ק - בעיר בטבריה תמיד כמו שנהגו בירושלים - 40 דקות לפני השקיעה וכן נהגו עד לפני 30-40 שנים בערך, אבל כהיום לאחר עמל רב ערכו רבני העיר לוח מיוחד ע"פ חישובים מיוחדים של אופק העיר טבריה, ובהערה 5 שם הביא שהרב וורנר נשאל שלכאורה תמוה מאד לומר שבטבריה נהגו ע"פ הלוח של הגרימ"ט הנקרא לוח לא"י שהרי הגרימ"ט

וכן אפשר לומר באופן אחר, שהם סמכו להקל בזה כיון שהרי כידוע שלזמן צאה"כ נהגו להחמיר בירשלים ל - 25-27 דקות שזהו הזמן שרואים במציאות ג' כוכבים בינונים ולפ"ז צ"ל שזמן השקיעה הוא אחר 10 דקות מהשקיעה כיון שביה"ש מתחיל רק 13.5 דקות קודם צאה"כ א"כ השקיעה הוא מאוחר הרבה מהשקיעה מן האופק, לכן סמכו להקל בצירוף שיטת ר"ת הוי ספ"ס.

דעת הגרשז"א

ולכאורה היה אפשר להביא ראייה מזה שבתחילה נטה הגרשז"א לומר שבבנין של כמה קומות למשל בבית חולים שערי צדק יש לחשב את זמן השקיעה בכל קומה לפי מה שנראה השקיעה ממקומו בקומה שהוא אע"פ שהוא גובה העשוי בידי אדם כמובא בשולחן שלמה (סי' קל"א אות י) בשמו, ונראה מזה שסבר שאין נותנים זמן אחד לכל העיר אלא כל מקום לפי מקומו, אבל הרי כבר מביא שם שבשנת תשנ"ה אמר לאחד הרבנים שחוזר בו אלא החישוב הוא רק כפי שהשמש נראה בקרקעית הבנין ולא מתחשבים בגובה הבנין, א"כ יש לעיין אם יש ראייה מזה, וכן אפשר שבשעתו היה שערי צדק מחוץ לעיר ולא היה נכלל בעיר, וכן מה שהובא שם בגליון בשם הגר"ח שבדרון מה שהוא דיבר עם הגרשז"א שאמר לו שאין להקל כלל במקום נמוך שאין רואים שם השמש כבר לומר שעדיין אינו חשוב שקיעה כיון שבמקום הגבוה הסמוך עדיין רואים את השמש, דהרי במקום הנמוך כבר לא רואים את השמש איך אפשר לומר שלא חשוב שקיעה, מכל מקום לא אמר הגרשז"א שאין מקום לסברא שאין זמן אחיד לכל העיר אלא רק אמר שאין להקל במקום הנמוך כמקום הגובה שבעיר מכל מקום אפשר שיש ליתן

השכונות העליונות, הרי יש לנו עדות שהמנהג מאז ומעולם היה להפליא עד לדיוק הבדל בין שני השכונות א"כ וודאי שידעו מההפרש בין ירושלים לטבריה.

אבל באמת לכאורה גם עדות הגר"ד שמידל קשה עד למאד, כיון שהרי בלוח א"י להגרימ"ט לא כתוב שום חילוק בין טבריה התחתית לשכונות העליונות (ודלא כמו בחיפה והר הכרמל שכתב שני זמנים מיוחדים לכל אחד) א"כ לא נראה שזה מנהג קדום מאד, ואפשר שכונת הגרד"ש הוא לשנים מאוחרות יותר שהוא לפני 30-40 שנה כעדות הגרב"ו, אלא שלא נראה שאפשר לומר ע"ז שהוא המנהג המקובל מקדמת דנא אחרי שכבר נתרוקנה מגדוליה ורבניה אחרי המלחמה.

וכן מה שהעיד הגרד"ש שהרבנים ערכו שני זמנים לטבריה תחתית ולטבריה עלית, צ"ב מה הכוונה, דאם הכוונה שעשו לוח מיוחד, דבר זה נסתר מעדות הגר"ב וורנר שכולם נהגו ע"פ הלוח א"י להגרימ"ט בטעות עד לפני 30-40 שנה ולא היה שום חישוב לעיר טבריה לבד, ואפשר שכונתו הוא לשנים מאוחרות יותר, אבל לוח מיוחד לשכונות העליונות וודאי לא היו כעדות הגרב"ו.

והיה אפשר לומר באופן מחודש ע"פ מה שמובא בספר חנן אלהים (אות ח' וכו') שהמרא דאתרא בטבריה הגאון ר"ח אבולעפיה גזר ועשה חרם למי שלא יזהר לנהוג כשיטת ר"ת לחומרא בין לענין מוצ"ש בין לענין תקיעת שופר במוצאי יו"כ ולענין קריאת המגילה שכן הוא העיקר להלכה וכן הנהיג בטבריה, וכ"כ בסידור בית עובד דף רמא רע"ב שכן נהגו בטבריה לענין ספיה"ע להחמיר כר"ת, לפ"ז אפשר שלכן לא חששו לסמוך להקל בזמן ביה"ש של הגאונים כיון שהוא ספק ספיקא כמבואר בספרי האחרונים, וצ"ע.

לומר שיש זמן אחיד לכל האזור. והשיב כיון שאין דבר ברור בזה להלכה לכן יש להחמיר בכל עניני הזמנים מספק.

אבל במנחת שלמה (ח"צ סי' ד' אות ו') כתב הגרש"ז אויערבאך בזה"ל: ובעניי איני מבין כראוי את ההכרעה של רוב הזמן וכ"ש של רוב העיר או השכונה. הרי שלא סבירא ליה להגרשז"א מזמן אחיד לכל העיר.

דעת הדברי יוסף

ומצאתי בספר הזמנים בהלכה (פ"י סעי' י) מובא מהדברי יוסף (שו"ת דף קסח) שהוא כתב לחלק דלגבי זמן ה"נץ החמה" כל מקום נקבע לפי ראית השמש במקום שעומד ואין נץ החמה אחידה לכל העיר, אבל לגבי שקיעת החמה כתב בזה הלשון: ואפשר דלשאר דיני תורתנו הקדושה לא משערינן כל כך בדקדוק לומר שליושבי בחלק עליון הבית מותר לעשות מלאכה בער"ש והיושב בחלק התחתון חייב אשם תלוי וכן בשבת שהעליון חייב סקילה והתחתון פטור.

דעת הגר"י מנת והזמנים כהלכתם

אבל בספר זמני הלכה למעשה להגר"י מנת (ח"ב בקונטרסי הראיות שמנכים ההרים שבמערב בכמה מקומות) ובספר זמנים כהלכתם (פ"י סעי' ד' וסעי' ו') חולקים על קביעה זו וסוברים דאין כזה דבר "נץ" "שקיעה" אחידה לכל העיר כולה אלא כל מקום בעיר יש לה זמן בפ"ע, וכתבו שם ליישב הדיוק מדברי הבית דוד הנ"ל וכתבו לומר דכוונת הבית דוד הוא דכיון שיש הרבה דברים המסתירים את ראיית שקיעת החמה וזמן השקיעה ההלכתי הוא בניכוי כל ההסתירות א"כ כדי לחשב ולדעת מתי זמן השקיעה הדרך הנוחה היא לבדוק

זמנים למקום הגבוה כמו הזמנים של המקום הנמוך ויהיה זמן אחיד לכל העיר, וכלל לא נכנס לדון בסברא זו.

דעת הגרב"ע א"ש

וכן נראה לי להביא ראיה מזה שהגרשז"א והגר"צ א"ש ועוד רבנים שאמרו שלגבי השכונות בירושלים שהשקיעה ה"נראית" הוא מוקדם מאד מפני הסתרת ההרים של הרי הקסטל ומבשרת וטלז סטון ועוד הרים שבמערב ירושלים שיש להחמיר לירא שמים לחשב זמן השקיעה כפי זמן השקיעה ה"נראית" במקום שהוא עומד ולא לנכות את ההרים כמנהג בעלי הלוחות לנכות ההרים, ומ"מ לא אמרו זאת רק שכל אחד יחמיר לפי הזמן של השקיעה הנראית בשכונה שלו שהוא נמצא שם אבל לא אמרו שבכל השכונות בירושלים יש להחמיר להזמן הנראית בשכונות המוסתרות הכי מוקדם מכל השכונות בירושלים, א"כ יש לנו ראיה שאין דין של שקיעה אחידה בעיר אלא כל מקום לפי מקומו. אבל באמת אפשר שיש לחלק בין אם קובעים את הדין של זמן השקיעה כפי השקיעה הנראית ממש דבזה שפיר יש לומר שכל אחד יש לו שקיעה כפי שנראה במקומו, אבל אם ממילא אין הקובע לפי מה שהוא רואה באמת אלא מנכים את כל ההרים המסתירים, א"כ כבר יש סברא שאין לחלק בין מקום אחד למקום הסמוך לו ממש, אלא נותנים דין של זמן אחיד לכל המקום ההוא, ועדיין צ"ע.

וראיתי בספר מראה כהן בסופו הביא מכתב מהגרשז"א שנשאל אם בהר נוף שיש שינויים גדולים בזמן השקיעה הנראית בין הדרים למטה ולמעלה בכמה דקות ממש אם יש להחמיר לפי השקיעה הנראית וכן אם יש

הבית דוד, וז"ל: שוב חקרתי בנשים שרגילות לעמוד בזה ואמרו שכשאיין שמש נראה אפי' תקיף (צ"ל תיכף) ומיד מונין מיום הבא, ועוד אמרו שכשאיין נראה שמש באיזה כותל אע"פ שבראש אילנות וכיוצא הגבוה למעלה נראה מונין מיום הבא, ונ"ל דכולי האי אין ראוי לעשות אע"פ שכך הוא שיטת הרא"ם שהביא הרדב"ז ז"ל סי' רפב דפירש וכו' מ"מ כיון שמן הדין נמנה אותו יום אפי' אחר השקיעה עד סוף שקיעה שניה ומה שאין אנו עושין כן אינו אלא משום המנהג להחמיר דיינו להחמיר מאחר תחילת השקיעה ראשונה אבל קודם לא, ועוד דאין קצבה פסוקה לחלק בין כותל לאילן וכיוצא אלא הראוי לעשות הוא שכל שנראה שמש אפי' משהו אפי' בראש הדבר היותר גבוה שבעיר מונין מאותו יום וכשאיין נראה כלל בשום דבר מונין להבא, עכ"ל.

דעת המשנת יוסף

וכן במשנת יוסף (ח"צ סי' נב) כתב להסתפק בשאלה זו, וכתב שהגרימ"ט בספרו בכמה מקומות כתב לדייק מלשון הרמב"ם (נפ"ה מהל' שבת ה"ז): משתשקע החמה עד שיראו שלשה כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום, שמוכח שיש לחלק בכל מקום ומקום לפי מקומו, אמנם לא ידעתי כוונתו בזה שלכאורה הוא טעות שהרי כוונת הרמב"ם בלשונו זהו ביה"ש בכל מקום לומר שבכל מקום בתלמוד שמוזכר בין השמשות הכוונה היא למשקיעת החמה עד צאת הכוכבים.

בדברי הגר"ד פרץ

והנה ראיתי מה שכתב הגאון ר' דוד פרץ במכתבו בגליון שם שג"כ דן בשאלה זו אם יש כזה דין של זמן אחד לכל העיר אם לא, ובתחילה הביא באות ב את לשון

זאת ע"י המקום הגבוה ביותר בסביבתו שהוא המקום שוודאי איננו מוסתר.

וכתב הזמנים כהלכתם דרך מבואר בבית דוד במקורם דבא הבית דוד שם לאפוקי מהמנהג שהיה לנשים המילדות במקומו דסברו דכדי לקבוע שעדיין יום וודאי בעינן שתיראה השמש על איזה כותל דוקא וע"ז קאמר הבית דוד דלא בעינן כולי האי אלא סגי בזה שנראית עדיין השמש למעלה על הדבר הגבוה ביותר שבסביבתו, וכ"כ בזמני הלכה למעשה שם כמה פעמים.

והנה היה קצת מקום להקשות על דבריהם, דהרי הם בעצמם כתבו בספריהם בכמה מקומות (בזמנים כהלכתם פ"ב סעי' ב ובמהל' נשני הקונטרסים של חלק השני של הספר כמה פעמים) שמהחיד"א שכתב שם מהבית דוד שהמנהג בירושלים היה לחשב את זמן השקיעה בזמן השקיעה הנראית מעל ההרים במערב ירושלים בלא ניכוי ההרים, ודלא כהמנהג המבואר בספר הנברשת וכן עשה הגרימ"ט ג"כ בלוחותיו, שמנכים כל ההרים שבאופק המערבי המסתירים את השמש כיון שחשובים כחומה בעלמא, וכ"ה כהיום כמעט בכל הלוחות, וכתבו לדון אם הבית דוד והחיד"א סברו שיש להחמיר בזה מעיקר הדין או רק מחומרא בעלמא, ולכאורה לפ"ז איך שיהיה אפי' אם נאמר שהיה זה רק מחומרא שלא לנכות ההסתרות מכל מקום איך אפשר לומר שכוונתם הוא ליתן עצה איך לחשב הניכוי של ההסתרות ע"י שמסתכלים על המקום הגבוה שבעיר, אבל באמת אין זה תמיה כלל, כיון שכאן אנו מדברים מהסתרות של הבתים ואילנות שבעיר שהם וודאי מנכים, ועל זה היה כוונת החיד"א.

ואביא כאן לשונו של הבית דוד במקורם וכל אחד ישפוט בעצמו על מה היתה כוונת

שאפי' שהיה במקומו הסתרות של ההרים במזרח לראות את הנץ החמה מכל מקום ניכה אותם כאילו לא היו כיון שכבר יום גדול מאחורי ההרים חשוב ההסתרה כמו חומה וחשוב כמי שרואים כבר את הנץ ולא חשש שבתפילת שחרית צריך להמתין להנץ הנראה כמו ששאר אחרונים אומרים אלא די בנץ האסטרונומי בניכוי ההסתרות (חוץ אם נאמר שהיה זאת הרים קרובים מאד כמו הר הזיתים שהורה המהרי"ל דיסקין לנכותו גם להנץ החמה לכן גם מהר"י קובו ניכה אותם, אבל לפ"ז לא יהיה ראייה כ"כ מהמהרי"ל לגבי הרים רחוקים שמנכים אותם).

המהרי"ל בהלכות תפילה המובא גם בדר"מ ומג"א (סי' רל"ג סק"ט) שכתב שאם שהה עם החזרה (על ההלכה עם הבחורים) סמוך לצאת הכוכבים מכל מקום היה מתפלל תפלת המנחה, ומייתי ראייה מפרק כל כתבי אמר רבי יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא ר"ל מתוך שישבו בין ההרים ומחשכי להו מבעוד יום, וממוציאי שבת עם יושבי ציפורי ר"ל שישבו בראש ההרים, אלמא בני טבריא אם גם החשיך להם בין ההרים מכל מקום אחורי ההרים עוד היום גדול ועדיין לא עבר שעת מנחה, ואמר שקבלה היה בידו מרבו המובהק מהר"ש, עכ"ל.

ואח"כ באות ח הביא את דברי החיד"א בשם הבית דוד הנ"ל שלכאורה נראה מדבריו שיש זמן אחיד לכל העיר, כתב ע"ז שכבר נתחבטו הרבה אחרונים ע"ז ופירשו את כוונתו לניכוי ההסתרות אבל לא שיש זמן אחיד לכל העיר, ומוסיף שבאמת כן מוכרח מהתשובה ביוסף אומץ הנ"ל, ולא הוסיף ולא פירש מה ראייה ראה מהיוסף אומץ לשאלה דידן ולא אדע מה שייכות יש ביניהם, ואבקש אם אפשר לבאר לי הכוונה בדבריו.

והחיד"א בספרו שו"ת יוסף אומץ (סי' טו) כתב על דברים אלו בזה"ל: ולמהות הענין אין צריך ראייה מהגמרא דהחוש מעיד על זה ולענין דינא לסמוך על זה לעשות מעשה אין ראייה אמנם שמעתי כי מעין דוגמא היה עושה הרב הגדול עיר וקדיש מהר"ר יוסף קובו ז"ל לענין תפילת שחרית, עכ"ל,

(ולכאורה כפי שהבנתי את דברי החיד"א כוונתו שנהג כן בזמן הנץ החמה,

6. וכן מה שכתב שם במכתבו באות יב לענין הגדרת האופק וכל המשתמע מכך יש שאלות רבות לגבי קביעת המישור המקובלת, כגון הלא הקרקע המישורית גבוהה במעט מעל פני הים (בין מטר אחד ל- 10 מטר) ועוד גובהו של אדם קרוב ל- 2 מטר וא"כ עיניו המביטות הן מעל האופק הנראה ובלי ספק שהזריחה והשקיעה בימי אבותינו נקבעו תמיד לפי מראה עיניו ע"פ גובהו ולא לפי מקום הגבוה ביותר בעיר ולא לפי המישור, וההיגיון מחייב שכן יש לקבוע גם היום את האופק, ובאמת בדבר זה כבר מסתפק הגר"מ מנת המובא בספר זמני הלכה למעשה לבנו הגר"י מנת ומצדד ג"כ לטענה הנ"ל ומסיים שצ"ג בזה, אבל כפי הידוע לי כל הלוחות שיש להם רק את זמן המישורית לא מתחשבים עם גובה האדם וגובה השטח לפני הים שזה הפרש של רבע דקה כמעט וקובעים הזמן לפי המישור, ודלא כדבריו, אבל למעשה ברוב הפעמים הוא לחומרא אבל זה נוגע גם לקביעת זמן הברית שהוא קולא, ובאמת נראה שאין כ"כ ראייה מאבותינו שנראה שלא סמכו כלל על הדקה האחרונה קודם השקיעה כיון שהיה הסתרות של הבתים ואילנות וכבר חששו לזמן השקיעה, וצ"ע, ובאמת אין החישוב לפי גובה פני הים שאין שום ייחוס מיוחד לגובה פני הים אלא שאנו רואים כאילו כל האופק שלפניו הכל הוא במישור בלי גבהים ועמקים שהוא יוצא אותו דבר של גובה פני הים בשינוי קל מאד.

ראיה מוזמן הנץ והשקיעה לגבי חישוב השעות

וכן הרי לגבי שעות היום הסכימו רוב הרבנים (גם הגר"י מנת והזמנים כהלכתם) שהחישוב הוא מהנץ המישורית עד השקיעה המישורית, הרי שלכל הדעות יש מקום לומר שהשקיעה במישור פני הים קובע זמן הנץ החמה ושקיעת החמה לכל העיר.

ויש לדחות ראיות אלו, דאפשר לומר דאין הטעם בזה כלל משום שנותנים זמן אחד לכל המקום זמן אחד אלא שהוא משום סברא שאנו אומרים דאין ה"גובה" משנה הזמן ממה שהוא הזמן למטה במישור כמו שהעומד במגדל אין לו זמן אחר אע"פ שהוא רואה עדיין השמש מ"מ אין מתחשבים בזה, ה"ה בגובה העשוי בידי שמים כמו הרים מ"מ אין מתחשבים בגובה ודינו כמו למטה במישור, אבל אין זה משום שנותנים זמן אחד לכמה מקומות כמקום אחד מהם.

ראיה מלשון המהרי"ל

וכן מה שכתב הגר"י מנת להוכיח מלשון המהרי"ל הנ"ל שכתב בלשון: שלא חשוב שקיעה כיון ש"מאחורי ההרים" עדיין יום, ולא כתב שמעל ההרים עדיין יום, ראיה מזה שאין הטעם משום שיש דין שהנמוך מקבל

והנה אפי' נסכים לדבריהם ככוונת הבית דוד מכ"מ כל זה שייך לומר רק בדברי הבית דוד אבל בלשון הא"א וש"א נראה שלא אפשר לדחוק בדבריהם כמו שדחקו בבית דוד.⁷

ראיה מהאבהא"ז

וכן כתב הגר"י מנת להוכיח מזה שאפי' הגרא"ז מלצר לא העלה על דעתו לומר שינתן למקום התחתון הזמן של המקום העליון אלא סבר רק שהעליון יש ליתן לו הזמן של התחתון בגובה פני הים שהכל הולך כפי המישור ומנכים גובה המקום שעליו עומד, וגם הגרי"מ טיקוצינסקי לא חשב לומר כך.

אמנם לכאורה ממחלוקת הגרא"ז מלצר והגרי"מט אנו רואים ראיה להיפך, שהרי הגרא"ז מלצר כתב לומר שהשקיעה היא גם בהר רק כמו המישור בגובה פני הים אפי' שהוא רואה עדיין השמש מעל ההר מכל מקום כיון שבמישור פני הים כבר שקע השמש חשוב אצלו כבר שקיעה, הרי דהיה פשוט אצלו ששייך לומר שקיעה אחידה לכמה מקומות יחד, הריש לנו מזה ראיה להיפך, וגם הגרי"מט חלק עליו רק מפני שרואים עדיין את השמש באופק אי אפשר לומר שכבר לילה שם.

7. וצ"ע קצת בלשון הבית דוד שם דמשמע מלשוננו שכתב דאם רואים החמה אפי' משהו בראש "דבר" הגבוה ביותר שיש בעיר, דמשמע מזה דאפי' אם החמה נראית מעל גבי דבר העשוי בידי אדם כמו בנינים לא נחשב עדיין שכבר שקעה החמה, והוא תמוה דבזה כו"ע מודו דחשיב שכבר שקעה החמה דרק בהרים שעשוי בידי שמים בזה חשיב דלא שקעה החמה כמבואר בשו"ת שבה"ל (ח"ג סי' כג) ועוד ספרים דלא כדברי הספר אור יום שכבר הרבה לתמוה עליו במועצו"ז (ח"ב סי' קנד) ועוד אחרונים. ואפשר דאין כוונתו לדבר העשוי בידי אדם רק העשוי בידי שמים, אבל בספר נהר מצרים (מילה אות יב דף קג ע"ב) מפורש הלשון כל זמן שרואין אפי' ב"מגדל" הגבוה שבעיר, וצ"ע, והיה אפשר ליישב בדוחק שהרי באמת סברו כשיטת ר"ת רק שהחמירו ע"ע כשיטת הגאונים לכן אפשר שכיון שהוא חומרא בעלמא חישובו את זמן השקיעה לקולא כל זמן שהוא נראה על ראש דבר הגבוה שבעיר, וזה דוחק, ואח"כ מצאתי בספר הזמנים בהלכה שגם העיר בזה בהערה.

ראיה מהנברשת

אבל אלו החולקים שכן יש דין של זמן אחד לכל העיר כתבו להוכיח כן מזה שמבואר בגמ' יומא (ז:) הילני עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל תנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין ממנה והכל יודעין שהגיע קר"ש, ומבאר שם אב"י בגמרא דזה היה הסימן לנץ החמה לשאר עמא דבירושלים, ופירשו כמה ראשונים (תוס' וריטב"א) את הגמרא כפשוטה דזה היה הסימן לנץ לעם אשר נמצאים בעיר ירושלים, דהיינו שזמן הנץ החמה בירושלים היה כשהיו רואים זריחת השמש על הנברשת בהיכל על הר הבית, אע"פ שהוא מקום הגבוה בירושלים ויש הרבה מקומות נמוכים יותר ועדיין לא נראה שם הנץ החמה, א"כ מצאנו ראיה גדולה דנותנים זמן אחד לכל העיר.

אבל בראיה זו יש להאריך הרבה אם יש ראיה מזה כמבואר בספר זמנים כהלכתם (פ"ב סעי' ה אות ד ובספרים אחרים) שיש לומר שהרי באמת להלכה כפי הוראת המהרי"ל דיסקין מנכים את הר הזיתים א"כ אפשר שבאמת גם אלו שהיו למטה היה כבר באפשרותם לראות את הנץ החמה רק כיון שהיה הסתרה מהר הזיתים (5.1 ק"מ מזרחה מהר הבית) והרי מואב (40-70 ק"מ מזרחה מהר הבית) לכן עשו את הנברשת שזה היה למעלה מן הר הזיתים ורואה את השמש קודם ומזה ידעו כל בני ירושלים שכבר היה הנץ החמה, בניכוי ההר הזיתים שהוא קרוב מאד, והרב חיים קלר האריך הרבה בזה היכן עמד הנברשת אם על פתח ההיכל בגובה עשרים אמה (מדות פ"ב מ"ג) שש עשרה אמה בפנים בתוך האולם (ספ"ד מ"ז) לבין גובה פתח האולם שהיה ארבעים אמות (מדות פ"ג מ"ז), וא"כ היתה הנברשת נראית רק לעומדים בעזרה כפירוש רש"י והמאירי, אבל מהריטב"א ותוס'

דינו של הגבוה הסמוך לו כיון שרואים עדיין השמש במקום הגבוה לכן יש לכל המקום הסמוך לו דין יום, אלא הטעם הוא משום שמנכים את המסתירים שהם כחומה ולכן פירש כיון שמאחורי ההרים עדיין יום, אבל באמת לא ידעתי למה תפס עצמו רק על לשון המהרי"ל, והרי כל הראשונים ור"א לא כתבו לשון זה, וכן מצאתי מפורש בלשון הנברשת (עמ' נח-נט) שכותב מפורש בזה הלשון: כי אם היינו יכולים לעמוד שם ב"ראש ההרים" שבמערב היינו רואים את השקיעה במאוחר, הרי מפורש שאין הטעם משום שמאחורי ההרים עדיין יום בדוקא, וכ"כ בעוד ספרים כלשון הנברשת.

ראיה מרנ"ג ורש"י ועוד ראשונים

וכן מה שהוכיח הגר"י מנת מדברי הראשונים (רכ ניסים גאון ורש"י ועוד, שכתב קיט): שכתבו הטעם שמה שהחמירו בכניסת השבת בטבריה הוא רק חומרא ולא מעיקר הדין הוא משום ששם מחשיך מוקדם מפני ההסתרה של ההרים במערב כיון שהוא נמצא בעמק, אע"פ שמעיקר הדין מנכים את כל העמק וכאילו היה במישור, הרי דלא כתבו הטעם משום שיש לו זמן אחד עם מקומות הסמוכים לו מעיקר הדין, א"כ ראיה מזה שאין מושג שמקום אחד מקבל זמן הנץ או השקיעה ממקום אחר סמוך לו, ע"כ, אבל יל"ד דהרי זה וודאי פשוט שאין ההרים הסמוכים חשיבי כחלק מן המקום של העיר ופשוט שאין הזמן שבהר הסמוך קובע את הזמן לעיר הסמוך לו, ולכן לא היה אפשר למהרי"ל ולראשונים הנ"ל לומר הטעם משום דעדיין רואים מעל ההרים את השמש כיון שאין ההרים קובעים את הזמן למקום הסמוך לו דרך מדין ניכוי הרים אפשר לבוא כאן לחשב באיחור את זמן השקיעה מעיקר הדין, והוא פשוט.

וודאי מחודש לומר שאפי' בערים גדולים יהיה זמן אחד לכל העיר.

ולכאורה קודם שבאו לעולם הלוחות זמנים היה כל אחד יוצא לחוץ ומסתכל אם כבר שקעה החמה אם לאו ולא עשו חשבון מהו זמן השקיעה של מקום אחד בעיר לכל העיר, אבל באמת אין זה ראייה גדולה כ"כ כיון שהרי באמת לא היה בדרך כלל אפשרות לראות בתוך העיר את שקיעת גוף כדור השמש ממש בכל מקום כיון שהיו בתים ואילנות שהיו מסתירים את השמש כמה דקות קודם זמן הנץ החמה והשקיעה האמיתי, אלא שסמכו עצמם אם רואים עדיין אור השמש זורח על המקום הגבוה שבעיר.

דעת האדמו"ר מליובאוויטש

ומצאתי בקובץ יגדיל תורה גליון כז שהובא שם מכתב של האדמו"ר מליובאוויטש שכתב ההערות על הספר אגן הסהר שהוא בירור גדול בענין המחלוקת במקום של הקו התאריך, ושם כתב בזה"ל: הנה בענין תחילת היום פשוט לד"ה שתלוי בשקיעה וזריחה, היינו שכל נקודה ונקודה הוא בפ"ע בהחלט, הרי מפורש יוצא מדבריו דאין כזה מושג של זמן אחד לכל העיר.

דעת השבט הלוי

וכן ראיתי שגם בעל השבט הלוי ג"כ כתב בשני תשובות מפורש שאין כמה זמנים במקום אחד אלא רואים לפי הזמן שנראה במקום הסמוך לעיר הזו, אחד (מ"גס"ו) בתשובה להעיר שטוקהולם, וז"ל: אבל למטה בשטח אחד מסתבר דכשנראה עדיין השמש בשום מקום גבוה מאותו שטח לא נחשב שקיעה, מיהא קשה לי להקל מכאן כיון שאינו ידוע

מוכח שכל בני ירושלים ראו את הנברשת, וצ"ל שהנברשת היתה על גג ההיכל שהיה גבוה מאה אמה (שהוא 60 מטר בקירוב לפי שיעור החזו"א) ולפ"ז היה אפשרות להיות נראית כמעט בכל ירושלים של זמנם, וגבי ניכוי הר הזיתים הבאנו ציור שהרב קלר הביא במאמר שלו בענין זה שהוא פרופילים של האופק המזרחי שהנברשת היתה נראית אם היתה בגובה פתח ההיכל, בגובה גג ההיכל או מעל גג ההיכל,

שאם הנברשת היתה בתוך האולם כשיטת רש"י והמאירי אז שאר העם המתנינו לזריחה הנראית 18 דקות אחרי הזריחה המישורית (שכל מעלה בזוית ראייה גורמת בערך 5 דקות של איחור בזריחה), ואפי' היתה נמצאת קרוב לגובה הגג בכל זאת הר הזיתים היה מסתיר את הזריחה כארבע דקות בחלק של הקיץ והאביב, ובמצב זה היתה הזריחה נראית דומה לזריחה המישורית רק בחצי השנה, ובחלק של החורף היתה הזריחה מקדימה לזריחה המישורית, רק אם הנברשת היתה נמצאת בערך 9 מטר מעל גובה גג ההיכל היה האופק הנראה לנברשת דומה לאופק של הרי מואב, יעו"ש עוד מה שכתב בזה.

ולכאורה יש להביא ראייה גם מזה, שהרי כידוע כל מקום שהוא רחוק יותר למערב או לצפון מתאחר השקיעה שם כנ"ל, ולפ"ז בכל מקום בעיר יש ג"כ חילוק בזמן השקיעה ומעולם לא שמענו לחשוש לדבר הזה, אבל יש לדחות זאת כיון שאין זה זמן משמעותי כלל שהרי אין משתנה הזמן רק בכמה רגעים בכל ק"מ, אבל בחו"ל הרי יש ערים גדולים שגדולים הרבה יותר מכל א"י וכל הלוחות קבעו זמן אחד לכל העיר, מוכח קצת מזה שיש זמן אחד לכל העיר, אבל זה

לכאורה דבר זה תלוי מה הוא הטעם שאנו אומרים שלמטה יש גם אותו זמן שלמעלה, שאם הטעם הוא משום שכל עיר יש לה זמן אחיד מפני שאין מחלקים את העיר א"כ לא משנה אם יש הר יותר גבוה סמוך לו כיון שעדיין הטעם קיים שכל העיר יש לה זמן אחד כמו במקום הגבוה שבעיר, אבל אם הטעם הוא כיון שעדיין רואים את השמש בסמוך על ההר הסמוך א"כ אפשר שאופן שגם במקום הגבוה כבר לא רואים את השמש מפני ההר הגבוה יותר המסתיר את השמש א"כ אין כבר הטעם לומר שגם למטה עדיין יום כיון שבסמוך רואים עדיין השמש כיון שהרי באמת כבר לא נראה השמש שם, חוץ אם נאמר גם בזה שההרים המסתירים נחשבים כחומה בעלמא שאין מתחשבים בהם וכאילו לא היו והיו רואים את השמש על מקום הגבוה וא"כ יש ליתן גם לשטח למטה את הזמן שלמעלה⁸.

שיטת הגר"י טננהויז והגר"ש איצקוביץ

והגר"מ שטרן ודרך ישרה ובעל מגיד הרקיע

בספר בירור הלכה (ח"י יור"ד סי' כסג) הביא מכתב מהגר"י טננהויז והגר"ש איצקוביץ

כ"כ מהות העיר, ואחד להעיר ביתר (ח"ע סי' נה) וז"ל שם: אם יש הר יותר מגובה העיר וההר הוא ב"שטח העיר או סמוך לה" ורואים שם בבירור שעדיין יש זמן לפני השקיעה כי השמש עדיין זורחת כרגיל זה כבר כתב הגאון חיד"א בברכ"י סי' שלא כנ"ל שאם רואים ממקום הגבוה בעיר את השמש חשיב עדיין יום בכל השטח, הרי מפורש יוצא מלשונו שהזמן נקבע לפי הרים הסמוכים למקום העיר וכל העיר כמקום אחד.

דעת הגר"נ קרליץ

וכן הביא בעצמו הזמני הלכה למעשה שם בשם הגר"נ קרליץ בספרו חוט השני (חלק ריבית בקובץ ענייני סעי' ה עמ' קמא) שכתב ג"כ שיש דין של שקיעה אחידה לכל עיר, והוא חידש עוד יותר שגם מקומות הסמוכים מאד כמו טבריה וציפורי שהוא תוך התחום יש להם שקיעה אחידה.

אלא שיש לעיין לפי סברא זו מה יהיה הדין במקום שאפי' במקום הגבוה שבעיר כבר לא רואים את השמש מוקדם משום שהוא מוסתר מהר הסמוך לו הגבוה יותר ממנו, אשר

8. ניכוי גובה המקום כשאין רואה השמש מפני הרים המסתירים:

[וכן יש לעיין מה הדין במקום כזה דעצם גובה המקום שכידוע והמקובל הוא כהסברא שאין מנכים את גובה המקום עצמו דלא כמו בהרים המסתירים שכן נוהגים לנכותם דחשבינן להו כחומה בעלמא וכאילו לא היו כלל, והוא משום דכאן יש סברא שלא לנכות, כיון שהרי במציאות עדיין השמש מעל האופק שלו כיון שהעומד על ההר האופק שלו גדול יותר מעומד במישור כיון שעגול הכדור מסתיר ממנו ראיית השמש, משא"כ על ההר אינו מוסתר ממנו השמש, ולכן רואה לעיניו את גוף השמש, ולכן אי אפשר לומר שכבר לילה אצלו בשעה שבמציאות הוא רואה השמש לעיניו, וסברא זו כתוב בשב"ל (דלעיל) ובשאר ספרים, ולפ"ז יש לעיין דבמקום שיש הרים במערב שהם יותר גבוהים מההר שהוא נמצא עליו שבזה אפשר שכן צריכים לנכות הגובה של ההר כיון שכאן אינו רואה השמש לעיניו משום ההרים הסמוכים לו שהם יותר גבוהים ומסתירים השמש א"כ אין לנו הסברא הנ"ל, אבל יש לומר דכיון שהדין הוא שמסתירים הם כחומה בעלמא ואין מתחשבים בהם וכאילו לא היו א"כ ה"ה כאן לולא ההרים המסתירים הרי היו כן רואים עכשיו השמש לעיניו א"כ יש לנו הסברא שאין לומר שכבר לילה בשעה שרואה השמש לעיניו וכאן חשוב ג"כ כרואה השמש לעיניו כיון שהוא כמי שלא היו כאן המסתירים. ויש לעיין כזה עוד].

שמןכים כל ההרים שבאופק המערבי (אע"פ שגם בזה יש מחמירים), וכמבואר בכה"ח (סי' נח) וברב פעלים (ח"צ שאלה ג) ובאו"נ (ח"ג נ"ח) שלגבי הזמן של הנץ החמה אין מנכים את ההרים במזרח אלא צריך להחמיר עד הנץ הנראה לעיניים ממש, ומטעם שהרי כל הזמן של הנץ החמה אינו זמן שקובע לדינים שמדאורייתא כיון שמן התורה הרי כבר יום גמור מעלות השחר רק שחז"ל תיקנו להמתין להנץ החמה לקיים המצוות שזמנם מתחיל ביום כדי שלא יטעו ויחשבו שהוא כבר יום (מפני אור הלבנה למשל) ובאמת עדיין לילה, וכן לגבי תפילה שזמנה וודאי רק דרבנן העמידו זמנה בנץ החמה לכן נראה יותר שזמנה הוא בנץ החמה הנראה, שהרי כדי שלא יבוא לטעות ע"כ צריך להמתין עד הנ"ה הנראה שאז א"א לטעות כבר, וגם הענין של יראוך עם שמש הוא בנץ הנראה, וכן הענין של הזמן שהמלכים עכו"ם משתחוים לשמש בזמן הנץ הוא ג"כ בזמן הנץ הנראה, משא"כ שקיעת החמה שהוא קובע את זמן ביה"ש לשיטת הגאונים והוא נפק"מ בהרבה דאורייתא ולעוד דברים שזמנם מדאורייתא בשקיעת החמה נראה יותר שהוא בניכוי ההרים במערב, א"כ י"ל דהא"א ודעימיה כתבו כן רק לגבי הנ"ה אבל בשקיעת החמה אפשר שידו שאין שקיעה אחידה בכל העיר.

אבל באמת הסברא היא להיפך לפי מה שנתבאר שהרי כדי שלא יבואו לטעות היה יותר לומר מסברא שאין נ"ה אחיד בכל העיר אלא כל אחד במקומו כפי שהוא רואה כמו לגבי ניכוי ההרים במזרח שאין מנכים,

שהם כתבו שאין כזה מושג של זמן אחיד לכל העיר אלא כל מקום הוא לפי מקומו ממש.

וכן מביא שם מכתב מהגרי"מ שטרן שג"כ כתב שאין לילך בבני ברק כהזמן שבגבעתיים הסמוכה לב"ב, וכותב שדיבר בזה עם הגר"ש וואזנר והוא ג"כ אמר שאין לילך אחר גבעתיים ואין בזמן הנץ הנראה מושג של זמן אחיד לכל העיר.

ואפשר דגבעתיים הוא מקום לעצמו ואין לו שייכות לב"ב לכן אין להם זמן אחד, אבל בעיר אחת עצמו יודה הגר"ש וואזנר שיש זמן אחיד כדמשמע מתשובותיו המובאים לעיל.

וכן בספר דרך ישרה האריך לומר שאין כזה מושג של זמן אחיד לכל העיר, אלא מה שכן יש לומר הוא רק פי שנראה מן הירושלמי והתוספתא לגבי זמן הנץ החמה שהוא כשחמה מטפטפת על ההרים. וכן כתב הגר"י (בקובץ רכשון קרית ספר) שאין זמן אחיד לכל העיר. אבל בעל מחבר ספר מגיד הרקיע כתב (בגליון עומקא דפרשה) שיש זמן אחיד לכל העיר.

לגבי זמן הנ"ה והשקיעה אם מנכים ההרים שבאופק מזרחי ומערבי

אבל באמת היה אפשר לחלק בין זמן הנ"ה החמה ל"שקיעת החמה" בדבר זה, דהרי כידוע שנחלקו הרבנים לגבי זמן הנץ החמה אם אין מנכים את ההרים שבאופק המזרחי המסתירים את הנ"ה ודלא כמו בשקיעת החמה שהמנהג המקובל אצל בעלי הלוחות ע"פ המהרי"ל הנ"ל ועוד ראיות הוא

וכן יש לדון בזה אם רק אם יש הר בצד "מערב" בסמוך שהשמש עדיין זורחת עליו או אפי' אם יש הר בצד "מזרח" ועדיין מגיע עליו אור השמש חשיב גם בשטח למטה במערבו יום גמור.

הדין שמנכים את ההרים המסתירים את השמש בצד מערב שאם לא ננכה את ההרים נמצא דבר פלא דשלשה אנשים הדרים במקום אחד ממש ובגובה זהה אבל בצד מערב יש הרים שמסתירים לשנים מהם את השמש אפי' בעשר דקות קודם אבל לאחד מהם האופק פתוח ואין הר שמסתירו השמש א"כ אצל השנים כבר יהיה לילה ואצל השלישי יהיה עדיין יום וזה לא מסתבר כלל שיהיה מציאות כזו.

וכתב הזמנים כהלכתם שאין לדחות סברא זו מסברא הנ"ל שבעיר אחת נותנים שקיעה אחידה לכל העיר וא"כ נופל הראיה שמנכים את ההרים במערב, שהרי הסברא היא שיש שקיעה אחידה לכל העיר וא"כ אפי' חלק מהעיר מוסתר וחלק מהעיר אינו מוסתר מכל מקום יש לכולם שקיעה אחידה, וכתב שאין זה דחיה משום שאין כזה דין שיש שקיעה אחידה לכל העיר כמו שהובא לעיל, אבל לפי דברי האחרונים שכן יש שקיעה אחידה לכל העיר אין צריך לומר שהוא משום שמנכים ההרים.⁹

אבל לכאורה בע"כ יענה אמן לסברא זו, דהרי לגבי הזמן של הנץ החמה הביא שם בספרו דברי הכה"ח ובא"ח ועוד שבזה הולכים לפי הנץ החמה הנראית לעיניים ממש בלי ניכוי המסתירים, א"כ בזה אין כבר הסברא שכתב לגבי השקיעה שאין הטעם משום שיש זמן אחיד אלא הטעם הוא משום שמנכים כל

ומ"מ אמרו שיש נץ אחיד לכל העיר, א"כ נראה שגם בשקיעת החמה סברו כן.

בסברת הדברים

והנה כתב הזמנים כהלכתם שם סברא למה אי אפשר לומר שיש שקיעה אחידה לכל העיר דהרי לא מסתבר כלל לומר דמה שקבוצת אנשים החליטו לגור יחד במקום זה יקבע לנו הזמנים לדיני התורה ויחשב למקום אחד ויהיה זמן אחד לכל המקום בשוה דהרי יכול להתפרס ג"כ לעיר גדולה מאד ולא מסתבר כלל לומר שיהיה להם זמן אחד בשביל זה, ולכאורה הם דברי טעם, ובאמת כבר בשב"ל (דלהלן) רואים שכבר נתעורר בזה היאך לקבוע לפ"ז מה נחשב למקום אחד לענין זה יעויי"ש.

אבל לכאורה הסברא הפשוטה היא שיש זמן אחיד לכל המקום ולא שיש לכל אחד ואחד זמן שלו במקומו, דהיעלה על הדעת של אדם אשר מוחו בראשו שאם במקומו שעומד כבר היה השקיעה ירוץ במהירות לצד מערב או ירוץ לעלות בהר יתהפך עליו היוצרות מלילה ליום וכן להיפך אם ירוץ לצד מזרח או ירוץ למטה בהר יהיה אצלו לילה ואם ירוץ לצד מזרח ואח"כ יחזור לצד מערב ישתנה אצלו מיום ללילה ומלילה ליום הרי פשוט שאין שום מקום לומר כדברים האלו.

וכמו שכתבו הזמני הלכה למעשה שם והזמנים כהלכתם (פ"ב סעי' ג) בעצמם סברא זו לגבי

9. ומה שכתב הזמנים כהלכתם (פ"ב סעי' ד ופ"ב סעי' ו) שכן כתבו כמה אחרונים עדיין לא מצאתי אחרונים אלו, ומה טעם אינו מודיע מתנה זו שיש לו בבית גגו, ואפשר שכוונתו לרבני זמננו הנ"ל.

וכן מה שכתב שם בספר זמני הלכה למעשה שכן נקטינן למעשה משום שכן הוא הסברא וכן הסכימו עמו גדולי הת"ח, הנה לא פירש איזה ת"ח הסכימו עמו ותמוה מה הטעם שאינו מזכיר שמם של הת"ח שהסכימו עמו בזה, אבל ראיתי שבמקום אחד (אות יט) כותב שאחד מהם הוא הג"ר דוד שמידל, ולא יותר, ויעויין לעיל מה שכתבתי בדעת הגרד"ש.

להחשיבו כבר ללילה כיון שאינו רואה השמש, כיון שהרי באותו מקום ממש בגובה טבעי רואים עדיין את השמש א"כ איך אפשר לומר שכבר חשיב לילה אצלו, אלא הוא נחשב כהמקום למעלה שרואים עדיין השמש ועדיין יום אצלו, ויעדיין לעיל סברת הגר"ש אלישיב כעין זה שאנו רואים את התחתון כמו שהוא למעלה.

וכן בישראל והזמנים (ס"ז אות ח) כתב שם כמה טעמים למה אי אפשר לסמוך על הזמנים שבלוחות בצמצום אלא יש להחמיר בכמה דקות, ואחד מן הטעמים הוא משום שהרי בעיר כמו ניו יורק שבעלי הלוחות קבעו הזמן של השקיעה לכל העיר לפי מקום אחד שהוא בסענטראל פארק והרי העיר ניו יורק היא גדולה יותר מכמה מעלות ממזרח למערב וכידוע שכל מעלה מערבה מתאחר השקיעה בארבע דקות בערך ופשוט שאלו הדורים במזרחה של העיר השקיעה מקדים לאלו הדורים במערבה של העיר א"כ אי אפשר להם לסמוך על הלוח של העיר, הרי שפשוט לו שאין דין של שקיעה אחידה לכל עיר אלא כל מקום לפי מקומו, וזה נסתר ממה שכתב קודם שהסכמת הרבנים שהולכים לפי המקום הגבוה שבעיר, ונראה שסובר שיש חילוק בין הפרש זמן משום גובה העיר שבזה אין לחלק העיר אבל לגבי הפרש זמן משום ריחוקו לצד מזרח מערב וצפון דרום יש חילוק אפי' בעיר אחד.

חילוק אחר בין גובה לרוחב

והיה אפשר לומר באופן אחר, שזה וודאי שאין דין של שקיעה אחידה לכל העיר, דאין לדין השקיעה שום שייכות לשם "עיר", ופשוט וברור שאין הרחבת הדירות בעיר משנה את הזמן של השקיעה מדין התורה משום שנתיישבו עוד קבוצה של בני"א במקום זה,

המסתירים אבל כאן הרי אין מנכים את המסתירים נמצא שיהיה דבר פלא ששלשה אנשים שהאופק שלהם משתנה לפי הטופוגרפיים של ההרים במזרח ולאחד יהיה זמן הנץ מוקדם ולאחר שהאופק שלו מוסתר יותר יהיה הנ"ה מאוחר הרבה יותר ודבר זה אי אפשר להיות כמו שכתב בעצמו שם א"כ בע"כ אנו צריכים לסברא זו שיש זמן אחיד לכל העיר, והוא נפלא.

אבל באמת לומר שיש שקיעה אחידה לכל העיר גם תמוה מאוד כמו שהאריך בספר זמני הלכה למעשה (מכתב ג' אות ה), דא"כ עיר כמו ניו יורק שהיא גדולה יותר מכל א"י הנאמר שיש שקיעה אחידה למי שדר בסוף העיר לצד מערב ועדיין רואה את השמש לעיניו ויחשב אצלו כבר ביה"ש משום שלהדרים באמצע העיר כבר שקע השמש, והוא פלא, אלא ע"כ שיש שקיעה לכל אחד במקומו, אלא שכבר כתבנו לעיל שאפשר שיש גבול עד מתי חשוב מקום אחד, אבל גם זה תמוה מאד כמו שנתבאר ששני אנשים עומדים סמוך זה לזה ולזה שבת ולזה חול.

חילוק בין הפרשי גובה להפרשי רוחב

והיה נראה שאפשר לחלק בין הפרשי זמן שהוא מסיבת מיקום המקום לצד מזרח ומערב או לצפון ולדרום להפרשי זמן שהוא מסיבת גובה המקום, דרך הפרשי זמן שהוא מסיבת מיקומו לצד מזרח מערב וצפון דרום בזה יש שקיעה לכל אחד במקומו שהרי באמת הלא הוא נמצא ב"מקום אחר" ואצלו כבר שקעה השמש א"כ הוי כבר לילה אע"פ שלאנשים הדורים באותה עיר בצד מערב ורואים עדיין השמש חשוב עדיין יום כיון שכל אחד דר במקום אחר, משא"כ בהפרש שהוא רק משום גובה המקום אין נראה שצריך התחתון

כתב לומר דכל אוסטרליה וכדומה הכל נכלל בחלק המועט שהוא מערב לקו זה ומקדים את יום השבת מא"י מטעם דאין חולקים מקום אחד לשנים, והוא ע"פ סברת היסוד עולם תלמיד הרא"ש שחולק על הבעה"מ והכוזרי דאין מקום הקו ב- 90 מעלות מזרח לירושלים, כיון דהוא חוצה מקומות מיושבים וזה א"א לומר כיון דנמצא לפ"ז שאדם אחד מצד זה הוא אצלו שבת ואצל השני הדר סמוך אצלו ממש הוא חול, ולכן כתב החזו"א לחדש כדי ליישב שיטת הבעה"מ והכוזרי דאיה"נ דאין חולקים מקום אחד אלא הכל נכלל בזמן אחד.

וכ"כ לדייק הגר"י זילבר בספרו בירור הלכה להוכיח שהוא דבר מושכל ופשוט לכל כמו שרואים מזה שהגר"מ"ט בספרו בין השמשות שיצא לאור הרבה קודם השאלה בזמן השואה ששם כתב אחרת ממה שכתב אח"כ בספרו היומם ששם כתב שרוב הראשונים כתבו כדעת הרו"ה והכוזרי, ולכאורה לפ"ז היה צריך לצאת בקול אדיר וחזק על כל יושבי אוסטרליה הנמצאים יותר מזרח מהקו 90 מעלות שצריכים לשנות את יום השבת הקבוע שם, אלא בהכרח שגם הגר"מ"ט היה פשוט לו הדין של גרירה של כל המקום לתוך השטח שבתוך ה- 90 מעלות.

דברי המועז"ז בזה

ובמועז"ז (ת"צ ס"י יד) הרבה לתמוה על החזו"א, דלמה לא נאמר שהעיר מתחלקת וכל אחד נוהג כדינו לפי מקומו ביחס לקו התאריך, דהרי מצינו לגבי זמן לילה שמקומות חלוקים דיש מקומות שאין להם כלל לילה הרי דאפשר לחלק ממקום למקום.

(ולא ידעתי מה כוונתו להקשות מזה, דזה פשוט שיש מקומות שאין להם כלל

אלא היסוד הוא דכמו שהסכימו כל הרבנים שבמקום העומד על ההר מחשבים את זמן השקיעה כפי שהוא נראה מן ההר ולא כפי המישור בגובה פני הים ומאחרים את השקיעה, והוא מטעם שהרי א"א לומר שכבר לילה בזמן שרואים בעינינו השמש, א"כ י"ל דה"ה בכל מקום שרואים עדיין השמש זורח על גבי ההרים מסביב ועל ראשי האילנות א"א לומר שכבר לילה בזמן שהוא רואה שבההרים מסביב עדיין זורח השמש עליהם ולכן חשוב עדיין יום בכל מקום הסמוך שנראה (או אפשר לראות) זריחת קרני השמש על ההרים.

ראיה מוזמני הנשפים שוות או מעלות

ולכאורה אפשר לתלות שאלה זו במחלוקת האחרונים בזמני הנשפים אם הם שוות בכל העולם ובכל ימות השנה או שהם משתנים בין מקום למקום ומיום ליום זמניות או מעלות, כמו שכבר נודע מחלוקת גדולה בזה, א"כ ה"ה נדו"ד אפשר לדמות לזה, וצ"ע.

ראיה ממויקום קו התאריך באמצע יבשת

וראיתי להביא עוד סמך לענין זה מנדון כעין זה שדנו הרבנים בזמן השואה כשהגיעו הרבה פליטים מן המלחמה לשנחאי והסתפקו בענין קביעת קו התאריך שהוא הקובע גם מתי הוא יום השבת ויוה"כ, שהחזו"א (קונטרס ח"י טעות או"ח סי' סד) ועוד הסכימו דהלכה למעשה הוא כשיטת הבעה"מ בר"ה (כ"א) והכוזרי שהקו הוא 90 מעלות מזרח לירושלים משום ששם מתחיל נקודת היישוב וקו זה חוצה סיביר ואוסטרליה אבל רק חלק קטן מהם הוא ממערב לקו זה אבל רוב היבשת של אוסטרליה ורוב סיביר הם ממזרח לקו זה, ולפ"ז מתאחר שם היום לאחר א"י וארה"ב דלא כמו שהיה המנהג הנהוג שם, מ"מ החזו"א

משונה מאחד לחבירו וזה אינו ממדת התורה, משא"כ בענייננו שהוא רק חילוק של הפרש זמן קטן אפשר שבזה לכו"ע כל אחד הולך לפי ראייתו ממקומו ואין בזה חוכא ואיטלולא.

לפי שיטת היסוד עולם ועוד ראשונים

אלא לפ"ז נמצא שיהיה הוכחה מהיסוד עולם ועוד ראשונים שכמותם סברו הרבה רבנים וצדיקים שהקו אינו כהבעה"מ והכוזרי שהוא 90 מעלות מזרחית לירושלים אלא 114 מעלות מזרחית לירושלים או 180 מעלות מערבית מירושלים, והוא משום סברת היסוד"ע שאין ליתן לכל היבשת זמן אחיד רק בשביל שחלק אחד מן היבשת הוא מזרחית לירושלים אלא כל מקום לפי מקומו, וא"כ לא שייך לומר שהקו הוא 90 מעלות מזרח לירושלים כיון שיש שם מקומות מיושבים ונמצא שאצל אחד הוא שבת ואצל השני הוא חול, ולכן הכריחו מזה שהקו התאריך הוא קי"ד או ק"פ מעלות מערבית מירושלים, א"כ גם לענייננו אפשר שאין ליתן שקיעה אחידה לכל העיר, ויל"ע בזה.

[**ואחר** זמן ראיתי בספר זמני הלכה למעשה גם כן מזכיר ראייה זו, ודוחה, דהרי לגבי שקיעת החמה לא אמר החזו"א את דבריו שבכל המקום יש דין של שקיעה אחידה. ולא ידעתי מה דחיה היא, דהרי החזו"א לא דיבר כלל בענין השקיעה והזריחה אלא לגבי קו התאריך בלבד].

וכן במכתב של האדמו"ר מליובאוויטש שהובא לעיל ג"כ תמה על החזו"א בזה"ל: דבסברת הגרירה של החזו"א אף שנמצאה דוגמא רחוקה לזה מהמקדיש אבר שהנשמה תלויה בה ודוגמא יותר קרובה בה' עירובין שמשנכנס בתחום ובעיר כל העיר כד'

לילה אבל היכן מצינו שבמקום אחד ממש יהיה חלוק דאחד עומד בחלק זה עדיין יום אצלו ולהשני העומד בצד השני כבר לילה).

וביותר, אפי' נאמר דנכון דא"א לחלק עיר אחד לשנים מ"מ מה סברא היא לומר דרוב העיר הולך אחר מיעוט העיר, הרי א"כ יש לילך לפי רוב העיר שהוא מזרח לקו זה ולאחר היום בכל המקום הזה ולא להקדימו.

וכתב לומר דמטעם זה חששו הגרי"ז מבריסק והגר"א קוטלר לנהוג בשני הימים לחומרא דלא כהחזו"א, דלא נראה לומר שרוב המדינה יגרר אחר המיעוט, ולפ"ז אפשר שגם בנדר"ד יש להחמיר כל אחד לפי מקומו להגרי"ז והגר"א קוטלר.

אבל באמת נראה דלא שייך בזה סברת רוב ומיעוט, אלא כיון שכל מקום ומקום נחשב לזמן אחד הרי מספיק לנו שממקום אחד בכל השטח ההוא אפשר כבר לראות החמה ממערב לקו זה הרי כבר נכלל כל המקום ההוא בזמן זה.

(**בבאוי** גליון קמז-ח כבר העיר הרה"ח ר' יוחנן שבדרון גם כן על דברי המועז"ז כנ"ל, יעוי"ש מה שכתב בזה).

ולפ"ז גם לענייננו שייך סברא זו דא"א לחלק בזמני הנץ ושקיעה דאין זה ממדת התורה, וגם לא שייך בזה רוב, אלא כדברי הבית דוד דאם מדבר הגבוה בעיר אפשר לראות השמש עדיין חשוב יום.

אלא שיש חילוק גדול בין הדברים, ששם הכליל החזו"א כל יבשת אוסטרליה וסיביר וכאן אנו מדברים רק על עיר אחת.

ויש סברא לחלק בין שני הנדונים, שהרי שם המדובר הוא באופן שכל משך היום

מ"מ חשוב כרואה אותו, ולכאורה לפ"א א"א שכל העיר חשוב כד' אמות רק כל זמן שאפשר להספיק לראותו באותו יום.

[יעויין בתשובה נ" (ח"א סי' קס"א) שג"כ מזכיר דין נראה במגילה לגבי קו התאריך ומה שהרחיב קצת בענין לחלק מקום אחד, ומשמע מדבריו שהוא מסכים שאפשר שיש שקיעה אחידה לכל עיר אלא רק תמה שם מצד אחר יעוי"ש].

וכן מצינו שכתבו הרבה רבנים לגבי מקום הסמוך למוקף חומה שאפי' אם רק חלק קטן מן העיר הוא סמוך מ"מ חשוב כל העיר כסמוך, אע"פ שכידוע שהגרימ"ט חולק ע"ז והוא סובר דבמקומות שבירושלים שא"א לראות החומה של ירושלים אין להם לקרות את המגילה בט"ו בברכה אלא רק ב"ד בברכה כמו שהאריך בספרו עיר הקודש והמקדש, וכן נהגו בשיבתו עץ חיים עד היום, אבל כל הרבנים לא הסכימו עמו אלא כהמהרי"ל דיסקין והחזו"א ועוד הרבה, וכן המנהג, ואפשר שזה הוא סברת החזו"א גם לגבי הקו התאריך.

שיטת הבעל התניא והגר"ח מוואלוז'ין ואגר"מ
ועוד בזמן השקיעה

וכן ידוע שיטת השו"ע הרב בפסקי הסידור (סדר הנסות שבת) שהשקיעה ההלכתית בכל מקום אפי' במקום מישור היא בזמן שמשולק השמש בראשי ההרים בא"י שהוא 4 דקות אחר השקיעה המישורית, וכעין דברי הבעל התניא כתוב גם בספר אור היום לתלמיד הגר"א (אבל יותר מחודש, וקצת אחרת מהשו"ע הרב) והוא שכל זמן שרואים עדיין שהשמש מכה על הר הנראה כמלוא עיניו עדיין לא חשוב שכבר שקע השמש במקום הזה, וכ"כ במועדים וזמנים (ח"ב סי' קנ"ד) להגר"מ שטרנבוך (אבל

אמות וכו', הנה בענין תחילת היום פשוט לד"ה שתלוי בשקיעה וזריחה, היינו שכל נקודה ונקודה היא בפ"ע בהחלט, ומבהיל את השכל לומר ולחדש שבמנין ימים אלו הנה אלפי מילין יהיו נגררים אחרי נקודה אחת, ע"כ, מכאן אנו רואים ששני הענינים דומים הן של הקו התאריך הן של הזמנים של זריחה ושקיעה. וכ"כ עוד הרבה ספרים.

ראיה מדין נראה לגבי מגילה

וכן מצינו סברא זו שכתבו הפוסקים לגבי השאלה מה נכלל בגדר "נראה" לענין היום של מקרא מגילה, שבכל מקום שאפשר לראות חלק משטח העיר מהמוקף חומה אפי' אם רוב המקום א"א לראות כלל מהמוקף חומה מ"מ כל העיר הזו דין אחד לה וחשוב כל העיר ל"נראה", וקוראים שם בט"ו, ולא הולכים בכח"ג בתר רוב דכן הוא הסברא, וכ"כ המהרי"ל דיסקין והמקראי קודש להגרצ"פ פרנק, וכ"כ עוד רבנים, אבל הגרימ"ט (עיר הקודש והמקדש ח"ג) והציץ הקודש (ח"א סוסי' ג) חולקים ע"ז וסוברים דאין לכל העיר דין של נראה אלא רק במקום שרואים מהמוקף חומה, וביביע אומר כתב לומר שצריך שלכה"פ רוב העיר יהיה נראה, ויש לעיין אם יש מקום לדמותם לענייננו שבמגילה יש טעמים שונים בזה.

אבל באמת אע"פ שהמהרי"ל דיסקין (קו"א אות ק) הביא הסברא משום שכל העיר נחשב כד' אמות, ולכאורה לפ"ז לא משנה מהו גודל העיר, אבל באמת במהרי"ל דיסקין מפורש הטעם באופן אחר קצת והוא משנה מאד, שהוא מסביר הטעם למה הוא חשוב כד' אמות משום שהרי לכאורה כל אחד יכול ליכנס לביתו ולא יראה המקום המוקף חומה, אלא ע"כ כל שיכול לראותו אפי' אם צריך לילך לראותו

מיוחדים לחלקי העיר שונים, וכן האחרונים שכתבו כן לגבי השקיעה לכאורה ה"ה לגבי הזריחה סוברים כך.

אבל הדברי יוסף, והאדמו"ר מליובאוויטש, והגר"י מנת, והגר"מ שטרן, והזמנים כהלכתם, ור' דוד פרץ, והגר"ר צבי וובר, כתבו שאין דין של זמן הנץ החמה אחיד לכל העיר אלא כל אחד לפי מקומו, וכן נוטה הגר"ש, והגר"י איצקוביץ, והגר"י טננהויז, ויש מהם שכתבו לדחות הראיה מהאשל אברהם, אבל נתברר שאין זה נכון, ובישראל והזמנים כתב שחילוק שנגרם משום הפרשי גבהים בזה יש דין של זמן אחיד כמקום הגבוה שבעיר, אבל הפרשים הנובעים מהאורך ורוחב המקום בזה יש זמן לכל מקום בנפרד.

ולגבי השקיעה מצינו דברי החיד"א בשם הבית דוד, והובא ברב פעלים, ובבא"ח ובארץ חיים, וכה"ח, וכ"כ הדברי יוסף, והשפתי ישנים, וכ"נ מהנברשת, והגר"מ"ט, והגר"ח קנייבסקי (וכתב בשם המהרי"ל דיסקין כמדומה לו שאמר שרק עד כדי מהלך יום אחד), המגיד הרקיע, שכתבו שנותנים זמן אחיד לכל העיר, ולהגר"ש אלישיב הולכים לפי המקומות הגבוהים שבעיר, והגר"ש וואזנר והגר"ק כתבו שאפי' המקומות הסמוכים ממש יש להם ג"כ זמן אחיד, אבל הגרשז"א נסתפק בזה וכתב להחמיר.

אבל האדמו"ר מליובאוויטש, הגר"י מנת, והזמנים כהלכתם, והדרך ישרה והגר"י טננהויז והגר"ש איצקוביץ, והגר"מ שטרן, והמשנת יוסף, והגאון ר' דוד פרץ, (וכן נוטה הגר"ש והעיד שכן היה המנהג בטבריה), כתבו שאין זמן אחיד אלא כל אחד לפי מה שעניו ראות, וכתבו לדחות את הראיה מהחיד"א בשם הבית דוד וש"א שהעתיקוהו,

דוקא כשהם הרים בינונים כההרים שיש בא"י, וכ"כ באגר"מ (ח"א סי' ז), וכן מובא במעשה רב בתוספת שהגר"ח מוואלוזין אמר שהשקיעה היא 6 דקות אחר השקיעה.

וכן היה נהוג בערי ישראל עד לפני שנים אפי' בעיר ב"ב, וכמובא בספר אוצר הזמנים מעשה שהרב לנדא פסק לגבי תינוק שנולד תוך 4 דקות מהשקיעה שחשוב שנולד ביום, ושלחו לו הג"ר ניסים קרליץ והגר"ר חיים קנייבסקי מכתב איך פסק כך לאחר שכבר שינו הלוחות בב"ב כזמן האמיתי לפי האופק של בני ברק ע"י ר' שריה דבליצקי, ולא כהלוח א"י של הגרי"מ ט שבירושלים, והוא מאחר את השקיעה בארבע דקות מן המישור, והשיבם שהוא פסק כך משום שהוא סובר שמה שנהגו עד אז לא היתה זו מטעות משום שלא ידעו את האמת, אלא הטעם שנהגו כן הוא היה ע"פ דין מפני שסברו כשיטת השו"ע הרב לחשב זמן השקיעה בכל מקום כבירושלים שהוא ארבע דקות אחר השקיעה המישורית. וכן יש מעשה מהמנח"י שהורה כן, אע"פ שלמעשה לא נהגו כך כלל, אבל לצירוף בנדוד אם יש ליתן זמן אחד לכל העיר שפיר מהני.

סיכום הדברים אליבא דהלכתא

לגבי זמן הנץ החמה מצינו בא"א, והובא בלקט הקמח, ובנתיבות השלום, והגרש"ד, וכ"כ הגר"ח קלר בעל הלוח "לוחות חיים", ובפסקי תשובות, שנותנים זמן אחיד לכל העיר בשוה, והגרש"ד נסתפק אם סוף העיר נקבע לפי הפסק שבעים אמה ושיריים או אלפיים אמה, והגר"ח קלר קבע לפי גודל של רדיוס של 8 ק"מ שהוא 16 ק"מ על 16 ק"מ, ובלוח עיתים לבינה כתב שכן הוא המנהג, אבל בלוחותיו כותב בלוח העליון זמנים

הגדולים בבני ברק, אבל למעשה אין הכרעה סופית בדבר, שיש רבנים שהכריעו להתפלל דוקא לפי הנץ של ביה"כ או של השכונה שלהם. (וכן פסק הרב וובר שליט"א, רב קרית קמניץ בשכונת נווה יעקב בירושלים, וכן פסק הרב מורגנשטרן שליט"א לשכונת רמת שלמה בירושלים). לכן ראוי להחמיר אם אפשר. אכן פירסמתי זמני הנץ והשקיעה הנראים לשכונות נפרדות בג' ערים.

יש ג"כ מחלוקת לגבי שקיעת החמה לא רק אם יש שקיעה א' לכל העיר אלא ג"כ על איזה שקיעה היא העיקרית להלכה. בשבת קיח בסוגיית "יהא חלקי" כתב רש"י ש"סברו" ששקעה השמש. משמע שעיקר זמן שקיעה היא מה שרואים מעל ההרים, ז"א, מציפורי. המ"א פסק כן בשם המהרי"ל וכן הובא להלכה במ"ב. הרב משה פיינשטיין ז"ל הביא מקורות אלו בשו"ת "אגרות משה" וכתב שכן לעיקר הדין אלא יש לעשות סייג לבני תורה בדבר שנוגע לספק דאורייתא כגון ערב שבת, ואז יש להחמיר לפי השקיעה הנראית, (אבל לא שאלו אותו אם הולכים לפי זמן שקיעה א' לכל העיר כולה או לפי השקיעה הנראית המקומית). וכן משמע במעשה שסיפר הרב שפיצר ז"ל בספרו הנברשת בשם המהרי"ל דיסקין ז"ל שיש להחמיר לפי השקיעה הנראית לגבי שבת. אכן הרב אלישיב פסק למעשה שיש להחמיר לפי שקיעת החמה המקומית לגבי איסורי דאורייתא.

וכן הנ"ל לעיר טבריה.

בברכה, חיים קלר

ויש לעיין אם זה תלוי גם במחלוקת האחרונים אם זמני הנשף הם שוות או במעלות ובמחלוקת החזו"א ושאר רבנים וצדיקים אם יש דין של גרירה בענין הקו התאריך.

והזמנים המתפרסמים בהמודיע ויתד הם לפי הזמן המוקדם ביותר בכל עיר לחומרא, (בניזוי סלכס סס).

ואביא מכתב שהשיבני הרב חיים קלר בעל "לוחות חי" זמן הנץ ושקיעת החמה הנראה לי בענין זמן השקיעה בטבריה:

י"א מנחם אב תש"ע

לכבוד הרב משה גוטשטיין שליט"א

רש"י והמאירי ביומא לו כנראה כתבו שסימן הנברשת היה רק לאלו הבאים לעזרה להתפלל כותיקין. לכאורה משמע שאין להגדיר זמן אחד לכל העיר. לעומת זאת, הריטב"א כתב (סס) שהנברשת היתה עשויה לכל העיר, וכן משמע בתוס' (סס). למעשה, רוב האחרונים תפסו כעיקר שיש זמן הנץ אחד לכל העיר. רבי משה כהניו ז"ל (בספרו שפתי תכמים) כתב שהראיה היא מסוגיית "יהא חלקי" (שבת קיח) שר' יוסי לא חילק בין שכונות שונות בעיר טבריה אלא דיבר בזמן שקיעה לטבריה כולה כאילו יש רק זמן א' לכל העיר. וכן סוברים רוב פוסקים בזמננו, ז"א זמן הנץ המוקדם ביותר שנראה במקום כלשהו בעיר, (וכן הסכים הרב אלישיב לגבי ירושלים שיש זמן א' לכל העיר, אלא שסובר שיש לעשות חישוב של זמן הנראה לרוב העיר. וטרם נתברר איך לעשות חישוב זה). וכן ראיתי פסק בכתב של הרב שריה דבליצקי שליט"א ושמעתי בשם שאר



הרב אברהם צבי הכהן
רב דקהל חסידים שיכון ה', בני ברק

הטועה בתפילת מוסף בשבת ר"ח

שלמות ולא הזכיר של שבת, נראה דלמוצ"ש לא יתפלל שנים, דכבר התפלל י"ח ברכות. ומיהו ברכ אלפס לא משמע כן, דאפילו היכא דאינו מרויח כלום, מצריך להתפלל פעם אחרת. וזה לשונו שכתב אהא דקאמר שמבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה, ואם לא הבדיל בראשונה והבדיל בשניה, שניה עלתה לו ראשונה לא עלתה לו, דאיבעי ליה לאקדומי תפילת שניה ברישא, (דהכי) [דהיא] חובה, וכיון דלא אבדיל ברישא ואבדיל בבתרייתא, גלי דעתיה דהך בתרייתא היא חובה, הלכך בעי למהדר ולצלויי זימנא אחריתי, כדי להקדים חובת שעתיה ברישא... כך היה נראה לה"ר משה מאלאו"ר מתוך לשון האלפסי".

ופסק בשו"ע (או"ח סי' קט סעי' יא): "טעה במנחה של שבת והתפלל י"ח ולא הזכיר של שבת, מתפלל במוצאי שבת שנים, ואינו מבדיל בשניה, ויתפלל אותה בתורת נדבה, ואינו צריך לחדש בה דבר. וה"ה אם לא הזכיר יעלה ויבא במנחה של ר"ח".

מפרש המג"א (סס"ק טו): "בתורת נדבה, משום ד"א דא"צ להתפלל שנית, דמה ירויח בזה, דהא כבר התפלל י"ח. וי"א דתפילה הראשונה כמאן דליתיה דמי, כיון שהתפלל בשבת י"ח, לכן יתפלל בנדבה".

והנה לפ"ז פשוט, שאם לאחד אין סידור, ואינו יודע יעלה ויבוא בעל פה, לא יתפלל אלא בתורת נדבה, שהרי לשיטת הרי"ף אם יתפלל לשם חובה בלא יעו"י, תפילתו כמאן דליתא דמי, ובשו"ע חשש לשיטתו.

בשו"ת אגרות משה (או"ח סי' ט) כתב: "באחד שטעה ואמר תפילת שבת, וחזר והתפלל תפילת יו"ט ולא הזכיר של שבת, מסתבר שיצא. וכן הוריתי בליובאן כשחטפו אנשים והושיבום בבית האסורים כדי שיתן כסף של זהב להמדינה כפי הסך שאמדו שיש לו, והיה אז שבת ור"ח שבט, ולא הניחוהו להביא סידור, ולא היה בקי בתפילת מוסף של שבת ור"ח, שיאמר תפילת מוסף דשבת, שבקי לאומרה בעל פה, כי אין מוספי ר"ח מעכבין את מוספי שבת, שלכן אין מעכבין גם בתפילות. ואם יוציאו אותו לחפשי אח"כ בו ביום, יתפלל מוסף של ר"ח, ובמוסף אולי טוב יותר לומר של ר"ח לבד, מאחר שכבר יצא של שבת, אבל בתפילות דיו"ט ושבת בשחרית ומנחה, טוב יותר לומר שניהם בחזרתו, אבל יצא גם כשאמר רק התפילה שחסר בלא הזכרת שניהם".

ולא זכיתי להבין דבריו מראשם לסופם. דהנה איתא בגמ' (נדרים טו): "תנו רבנן, טעה ולא התפלל מנחה בערב שבת, מתפלל בליל שבת שנים. טעה ולא התפלל מנחה בשבת, מתפלל במוצאי שבת שנים של חול". וכתבו התוס': "כתב רבינו יהודה, אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה, לא יתפלל עוד בלילה. דלמה יתפלל עוד, הרי כבר התפלל כל תפילת המנחה מבעוד יום, לבד ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח, הרי לא יזכיר עוד תפילת ר"ח, וי"ח כבר התפלל... [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח

אחר: "שכשחזור לראש בהמ"ז בשביל הזכרה של שבת, אז צריך לומר עוד הפעם גם יעלה ויבוא, דבהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי".

והשתא, אפילו אם לא נקטינן כהרי"ף, דנתבטלה לגמרי התפילה הראשונה שהתפלל בלא הזכרת ר"ח, אכתי צריך להזכיר שבת גם בתפילה השניה, דכל תפילות שמתפלל ביום זה, צריך להזכיר של שבת, דומיא דמש"כ המג"א לענין ברהמ"ז, דכל ברהמ"ז שמברך בר"ח, צריך להזכיר של ר"ח.

ולכאורה מסוף דברי האגרות משה נראה שחילק בין תפילת מוסף ושאר תפילות, וס"ל דכיון שתפילת מוסף נתקנה כנגד קרבן מוסף, ילפינן דיני תפילה זו מדיני קרבן מוסף, וכיון שמוספי ר"ח אינם מעכבים את מוספי שבת, ה"ה דחלק המוסף של ר"ח, אינו שייך לחלק תפילת המוסף של שבת, ולכן אם התפלל כבר מוסף של שבת לבד, יחזור ויתפלל של ר"ח לבד.

אמנם לענ"ד מדברי הגמ' (ב"מ יז.) נראה דאין חילוק בין תפילת מוסף לשאר התפילות, דמלבד חובת הזכרת קרבן מוסף, יש בתפילה זו גם חובת הזכרת קדושת היום. דז"ל הגמ' שם: "תנו רבנן, יום טוב שחל להיות בשבת, בית שמאי אומרים מתפלל שמונה, [ואומר] של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמה, ובית הלל אומרים, מתפלל שבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. רבי אומר, אף חותם בה מקדש השבת ישראל והזמנים... אמר רב יוסף הלכה כרבי... תנו רבנן, שבת שחל להיות בראש חודש או בחולו של מועד, ערבית ושחרית ומנחה מתפלל שבע ואומר מעין המאורע בעבודה... ובמוספין מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום

ואפילו לשיטת רבינו יהודה יש להסתפק, דנהי דבדיעבד חשיבא תפילה אפילו אם לא אמר יעו"י, מכל מקום מנלן דמותר לו להתפלל לכתחילה דלא כתקנת חז"ל לומר יעו"י בר"ח.

מעתה הוא הדין במי שצריך להתפלל תפילת שבת ור"ח, או תפילת שבת ויו"ט, לשיטת הרי"ף אם יתפלל של שבת בלא ר"ח או יו"ט, הרי זה כלא התפלל כלל, וכיון שבשבת אין מתפללים תפילות נדבה, אינו יכול להתפלל כלל.

גם מה שכתב בשו"ת אגרות משה שם, שכשחזור ומתפלל אח"כ, יצא אם אמר של ר"ח לבד בלא של שבת, לא זכיתי להבינן, דלשיטת הרי"ף הנ"ל, תפילה הראשונה שהתפלל, כלא התפלל כלל, וכנ"ל.

וביותר דמה שכתב דרק "טוב יותר לומר שניהם בחזרתו" תמוה, דהנה בשו"ע (או"ח סי' קפח סעי' ז) פסק לענין ברכת המזון: "אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח... אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר, מפני שאינו חייב לאכול פת, כדי שיתחייב לברך בהמ"ז... אם חל ר"ח בשבת, והזכיר של שבת ולא הזכיר של ר"ח, ולא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר. ואם שכח (גם) של שבת... אם פתח בהטוב והמטיב, חוזר לראש בהמ"ז ומזכיר של שבת ושל ר"ח".

וכתב במגן אברהם (ס"ס ק"ג): "כשפתח בהטוב והמטיב דחוזר לראש, לכולי עלמא מזכיר של ר"ח, דבכל ברכת המזון מזכיר של ר"ח, דומיא דיום הכיפורים, שהוא יום שנתחייב בד' תפילות".

ובדגול מרבבה (למג"א ס"ט), וכן במשנה ברורה (ס"ט ס"ק ט) ביארו דברי השו"ע בסגנון

שו"ך בברכ"י סי' תצ ס"ק ח כדברינו: "אם בשבת וחיה"מ התפלל מוסף שבת לחוד, לא יצא, וצריך לחזור. כן נראה פשוט. וכן כתב הרב החסיד מהר"ר דוד מלמד הובאו דבריו בשו"ת מים רבים א"ח סי' מב אם בשבת ור"ח התפלל מוסף של שבת. וכ"כ שם סי' מא."

אמנם החיד"א חזר בו מזה במחזיק ברכה סי' רסח סס"ק ה, וכותב שאם אמר עכ"פ יעו"י בעבודה יצא, שהרי זה כאילו התפלל שחרית במקום מוסף, שיצא בדיעבד לשיטת הרמב"ם, וכיון שבשחרית די להזכיר ר"ח בעבודה ביעו"י, יוצא בזה בדיעבד בתורת שחרית.

ומכל מקום כל דבריו שם לענין שיצא בדיעבד, דהרי לענין ר"ח הוי כהתפלל שחרית במקום מוסף, שיצא לדעת הרמב"ם, וגם זה רק אם הזכיר יעו"י בעבודה, עיי"ש, וא"כ גם לדבריו מנין לנו לחדש שמותר לו לכתחילה להתפלל מוסף של שבת ולומר יעו"י בעבודה, כיון שיוצא יד"ח בתורת שחרית ולא בתורת מוסף. והרי זה פשוט שאם יודע בעל פה רק שחרית ולא מוסף, לא נורה לו להתפלל לכתחילה שתי פעמים שחרית, במקום תפילת מוסף, וצ"ע.

באמצע. רבן שמעון בן גמליאל ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומרים, כל מקום שהזקק לשבע, מתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואומר קדושת היום באמצע. אמר רב הונא, אין הלכה כאותו הזוג. פירש"י: "אין הלכה כאותו הזוג - גרסינן, אלא כתנא קמא דאמר ערבית שחרית ומנחה מתפלל שבע ואומר מעין המאורע בעבודה. מיהו לאו הלכתא כוותיה בהא דקאמר ובמוספין מתחיל כו', אלא בהא הלכתא כרבי דאמר, אף חותם בה מקדש השבת ישראל והזמנים, או ראשי חדשים בראש חודש".

מכל מהלך הגמ' חזינן לענ"ד, דנהי דתפילת מוסף נתקנה כנגד קרבן מוסף, עכ"פ תקנה כסדר שאר תפילות, ותקנו להזכיר בה גם "קדושת היום", ולא די להזכיר את קרבן המוסף, אלא צריך בדוקא להזכיר ענין קדושת היום גם באמצע וגם בחתימה. מעתה כיון שבר"ח שחל בשבת, צריך בדוקא להזכיר קדושת היום דר"ח באמצע, וגם לחתום מקדש השבת וראשי חדשים, א"כ אם מתפלל של שבת ואינו מזכיר של ר"ח, לשיטת הרי"ף לא יצא יד"ח תפילה, וכנ"ל, ומהיכי תיתי יתפלל עכשיו של ר"ח לבד.

סוף דבר, לא זכיתי להבין את כל דברי האגרות משה בזה, וצ"ע לע"ע.



הרב שמואל זאזאני

ר"מ בישיבת תורת
מוריסטאון, ניו ג'רסי

טעימה לפני התפילה וקיום מצוות

לענין בדיקת חמץ (סי' תלכ ס"ז), לענין ספה"ע (סי' תפט ס"ד).

הנה לא נתבאר להדיא בשו"ע דאיסור זה כולל (לא רק אכילה, אלא) גם טעימה, אלא בכמה מהם מפורש בשו"ע שאכן האיסור כולל גם טעימה, וכמו בנוגע לתפילת שחרית שאסר לאכול או לשתות (אלא התיר שתיית מים גרידא, או אכילת רפואה), והרי אכילה כולל פירות, דמוגדר כטעימה, ובפרט לענין לפני קידוש והבדלה דמפורש שם שהאיסור הוא גם "לטעום", אבל בנוגע לתפילת מוסף (סי' רפ"ג) פסק להדיא דטעימה מותר (ושם מגדיר גדר "טעימה"), וכן בנוגע לתפילת מנחה מפורש בשו"ע (ש"ס"ג) שלכל היותר האיסור הוא רק ב"סעודה קטנה" אבל טעימה מותרת, (כפשטות דברי הגמ' ברכות כח: דלית הילכתא כריב"ל דאסר לטעום לפני תפילת מנחה), ושם מוגדר ביתר דיוק הגדר דטעימה: "לטעום, דהיינו אכילת פירות, מותר. והוא הדין לאכול פת כביצה כדרך שאדם אוכל, בלא קבע".

אבל בשאר המקומות דלעיל לא כתוב להדיא אם טעימה אסורה או מותרת, והגם

דברי המחבר והרמ"א בכמה הלכות לענין איסור אכילה לפני קיום מצוות מסויימות

נקדים בתחילת דברינו שכל הבא לקמן מתמקד בעיקר אודות [א] טעימה (ולא סעודה, סעודה קטנה), [ב] והשקו"ט הוא "מעיקר הדין" ולא מפאת מנהג שהנהיגו שלא לטעום¹. גם לא נתמקד בגדר "טעימה" ושיעורה והחילוק בין אכילה לשתיה אלא נדון בענין זה באופן כללי.

הנה ידועה השקו"ט בענין טעימה לפני קיום מצוות, דהנה בשו"ע פסק להדיא לענין איסור אכילה לפני נטילת לולב (או"ח סי' תרנב ס"ז) "אסור לאכול קודם שיטלנו...", מיוסד אדברי הגמ' סוכה (לח.) וכן פסק בכ"מ: לענין מצות קר"ש (בסי' ע"ה) אם יפסיק האכילה אפי' לאחר שהתחיל, ובנוגע לתפילת שחרית (בסי' פט ס"ג-ה), פרטי דינים ושיטות בנוגע לתפילת מנחה (בסי' ל"ג ס"ז) עיי"ש במחבר ורמ"א, ולענין קר"ש ערבית (בסי' רל"ה ס"ז), ובנוגע לזמן שמחוייב לקדש בליל שבת (בסי' רע"א ס"ד), ולענין קידוש ביום שבת (ש"ס"ז), שיטת המחבר לענין תפילת מוספים (בסי' רפ"ג), לענין הבדלה (בסי' ר"ט ס"א),

1. והרי כשרואים בדברי הפוסקים המובא להלן נראה בעליל שלא העלו מעיקר הדין סברא שייאסר טעימה לפני המצוה בעצם מפאת חשיבות המצוה (אלא הוזכר החשש ד"שמא ימשך" ויעבור זמן המצוה וכמבואר להלן בדברי אדמה"ז להדיא), שנאמר שאסור שיאכל לפני קיומה בעצם, ואדרבה מוזכר בהם שענין זה נכלל בגדר "זריזין מקדימין" שאין איסור בדבר לנהוג באופן היפך הזריזות, וכן הוכיחו רבים מדברי הרוקח סי' שג ש"חסידים הראשונים" היו מתענים לפני המצוה מפאת חביבותה, הרי דמדינא מותר טעימה. כמו"כ לא נתמקד מטעם זה בפרטי הדיונים באחרונים לענין טעימה לפני תק"ש, וכל השק"ט המובא באחרונים בכללות ובפרטיות (קידוש במקום סעודה וכו') נדון זה.

והגם שישנם מקומות שהאיסור הוא טעימה, וא"כ נראה לכאור' שגם בטעימת ארעי שייך חשש זה, יש מקום לחלק ולומר: (א) שבמקומות הללו חמור המצוה או זמנה (כדלהלן) ולכן חששו יותר⁴, (ב) ששם האיסור אינו רק מפאת גזירה וחשש אלא שטעימה אסורה "בעצמותה" (ראה סברת הרעק"א דלהלן), משא"כ ברוב מקומות דלעיל שהאיסור הוא מפאת חשש וגזירה, א"כ יש מקום לומר שאין האיסור אלא באכילת קבע ולא בטעימת ארעי.

דברי המג"א בכמה מקומות האם טעימה אסורה או מותרת לפני עשיית המצוות ושקו"ט בדבריו

הנה בדבריו יש שקו"ט בכוונתו ואם סותר עצמו קצת או שלכל הפחות אין דבריו מתאימים בכל המקומות שכותב בזה. נביא דבריו ונפרש אותם בפשטות שלענ"ד זה כוונתו

שהלשון הכתוב בהם היא האיסור לאכול, יש מקום לבע"ד לחלוק שלשון זה כולל גם אכילה של טעימה² או דילמא לשון אכילה שולל טעימה.

וגם מפאת הסברא יש מקום לדון ולהסתפק דילמא האיסור כולל גם טעימה, שהרי פשטות איסור הטעימה הוא מפני החשש "דילמא יפשע"³ וימשך באכילתו ולא יעשה המצוה, ולכן יש מקום להסתפק ולומר שגם בטעימה (אע"פ שאינו אכילת קבע) יש חשש דילמא יגרר ויאכל יותר ואתי לפשוע ולא לקיים המצוה, או יש לחשוש דילמא ע"י טעימה יפשע ויעסוק "קימעא" בדברים אחרים ולא יעשה המצוה, ע"ד לשון הגמ' בברכות "אוכל קימעא ואשתה קימעא" וכמבואר להלן מהתרה"ד, או דילמא נאמר שרק באכילת קבע יש מקום לחשוש דילמא יגרר ויפשע ולא יעשה המצוה, משא"כ בטעימת ארעי.

2. אולי ע"ד מה שכזית נכלל באכילה שהגם ש"אין אכילה פחותה מכזית" (תו"כ אחרי פרק יב ב, אמור פרק ד טז ופ"ו ג), אבל אין זה מצריך יתר מכזית, ואכילה כזו אין נחשב לסעודה אלא כטעימה כמבואר בס' רלב דאפי' אכילת "כביצה" נכלל בטעימה שאינה אכילת קבע, (וראה גם שפת אמת ברכות ב. שאפשר לפרש לשון "אוכל" גם על טעימה של כזית ובפרט לכביצה), ויתרה מזו אולי אפשר שלשון "אכילה" כאן כולל אפי' פחות מכזית. אכן מדברי התרה"ד סי' קט וכן הרעק"א במשניות ברכות הנוקט כמו"כ בשיטת התוס' כמו התרה"ד, המדייקים מלשון הגמ' ברכות שם "... לא יאמר אדם..אוכל קימעא...", דמזה נלמד איסור טעימה, נראה דגם אכילה פחותה מכזית, אכילת קימעא.

והגם שעדיין יש להוכיח מזה שלא הודגש בהלכות הללו להדיא דאסור לטעום כמודגש בכמה מהלכות אחרות שיש איסור בטעימה, דאין איסור בטעימה, אולי יש לטעון דהטעם הוצרך לבאר להדיא במקומות הנ"ל לאסור הטעימה בנוגע לתפילת שחרית, וקידוש והבדלה כיון שמדובר שמדובר (גם) בדרבנן (וכמו שכסבר קידש בתפילה), משא"כ בשאר מקומות מדובר בדאורייתא לא הוצרך לבאר איסור זה להדיא ונכלל בכללות איסור אכילה. אבל אין זה מעלה ארוכה שהרי גם לענין בדיקת חמץ דרבנן, ונטילת לולב שכולל גם לולב דשאר הימים שהיא דרבנן (ע"ד המבואר בסוכה לח.), ואעפ"כ שם הלשון "אסור לאכול" ולא הודגש להדיא שזה כולל אטעימה.. וצ"ע. ואמנם פשטות לשון האחרונים ובראשם המג"א דלהלן נראה שדייקו שלשון אכילה בעצם אינו כולל "טעימה".

3. שבת י.

4. אחד מב' החששות דלעיל.

בענין שאין סתירה לדבריו ושדבריו מתאימים
זע"ז:

הנה המג"א בכ"מ דן בזה ומכללות שיטתו
נראה שבעצם סובר שטעימה מותרת אלא
שבפועל מחמיר בכ"מ שלא לטעום אלא
"לצורך גדול": הנה בסי' רל"ה סק"ד כתב
לענין קר"ש "דלהתחיל לאכול - ל' הטור אסור
לקבוע בסעודה וכ"כ המרדכי ואגודה וב"י
בשם תוס' וכמ"ש סי' תלא דטעימה בעלמא
שרי אבל בת"ה סי' קט משמע דאפי' טעימה
אסור מדאמרי' בגמ' לא יאמר אדם אוכל
קימעא ואשתה קימעא כו' ועססי' תרצב,
ואפשר משום דהוי דאורייתא חמירא טפי
...ועמ"ש סי' תרצב ומ"מ נ"ל דאין להחמיר
בטעימה בעלמא וכמ"ש סי' תלא ולא דמי
לקידוש ולהבדלה דאסור לטעום דהנהו אתקן
דוקא בתחילת הלילה בכניסתו וביציאתו..."

והיינו שמלשון "אסור לקבוע", נראה שטעימה
מותרת⁵, אבל התרה"ד סובר שגם טעימה
אסורה לקר"ש שהרי הגמ' בברכות אומר לענין
קר"ש שלא יאכל קימעא, (דעניינה טעימה),
לפני קר"ש ערבית, ולכן פסק התרה"ד בסי'
קט שאין להתיר למי שהתפלל ערבית בתענית
אסתר מבע"י וקשה לו להמתין, "שיטעום מעט
קודם קריאת המגילה" וימתין שוב עד הקריאה,
כמ"ש הגמ' לאסור לענין קר"ש ערבית⁶.

ובמה שהמג"א ציין לעיין בסוף סי' תרצב
נראה לכאור' כוונתו שמסתפק דילמא
הרמ"א סובר כן שהרי הרמ"א הביא ההלכה
של הרתה"ד שם: "הגה: אבל אסור לאכול
קודם שישמע קריאת המגילה, אפי' התענית
קשה עליו (תס"ד סי' קט)"⁷.

אלא שהמג"א מסתייג בזה: חדא, מפאת סברא
גם לפי שיטת התרה"ד עצמו: שיש לחלק
בין מצוה דאורייתא שבזה נחמיר לאסור גם
טעימה ובין שאר מצוות שהיא דרבנן גרידא.
ולכאור' כוונתו: שדברי הגמ' דמשמע לאסור
טעימה, מדובר אודות קר"ש שהיא מצוה
דאורייתא דבזה חוששים גם לחשש דיפשע
על ידי טעימה, משא"כ בשאר מצוות דרבנן
לא נחמיר כולי האי ורק באכילת סעודה יש
לחשוש יותר דילמא ימשך ולא יעשה המצוה
משא"כ בטעימה.

חילוק זה מיוסד אדברי הגמ' בסוכה לח שרבא
סבר לחלק ולת' קושיא (למה מחוייב
להפסיק אכילתו לנטילת לולב, ואינו מחוייב
להפסיק אכילתו לתפילת מנחה) "הא דאורייתא
והא דרבנן", ומרהיטת הגמ' שם נראה שגם
ר"ז בהמסקנא סובר בעצם סברת חילוק זה.

ונראה בדבריו של המג"א שבשלב זה רוצה
לבאר כן בדברי התרה"ד ובפסק
הרמ"א⁸, וא"כ נצטרך לבאר לכאור' שכמו

5. שהרי כמבואר בסי' רלב טעימה עניינה שאין היא אכילת קבע.

6. ומוסיף שם לחשוש יותר במגילה: "שמא תחטפנו שינה" כיון שיש "שהות טובא" בין גמר טעימתו ובין
הקריאה. ומוסיף שם עוד: שבמגילה חמור יותר שכל מצוות נדחות מפניה.

7. שהרי זה פשוט הסיבה שמציין לסימן זה כהמשך להבאת דברי התרה"ד, שלכן יש מקום גדול לומר שהרמ"א
המצטט הלכה זו סובר כמותו.

8. שכתב "ואפשר משום דהוי דאורייתא חמיר טפי" כביאור לפסק התרה"ד לאסור לטעום ולהמתין לפני קריאת
המגילה. או דילמא כוונתו לחלוק על זה ולדחות ראיית התרה"ד מהגמ' בנוגע לקר"ש, שקר"ש חמיר ממנחה וגם
ממגילה. אבל לכאור' המשך העניינים נראים שזה בא כהסבר וחילוק בשיטת התרה"ד עצמו. וצ"ע.

קריאתה ביום, [ג] שהרמ"א עצמו שינה מלשון התרה"ד (כשמביא הלכה זו), שהתרה"ד אוסר "לטעום" אבל הרמ"א משנה וכותב "אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה", שמינוי זה נראה שהרמ"א עצמו אינו סובר כהתרה"ד עצמו לענין לאסור טעימה לפני קריאת המגילה. וא"כ לכאורה נראה שכוונת המג"א בסי' רלה בציונו לדבריו בסי' תרצב בסופו להשיג בדעת התרה"ד, מסברת הרא"מ דלדעתו מגילה קיל מקר"ש דאורייתא וכן מההלכות בבדיקת חמץ, ולכן נוטה יותר להקל מעיקר הדין ולהתיר לטעום לפני עשיית המצוות, ואפי' בדאורייתא.

והנה, מדבריו בסי' תרצב נראה ששיטתו בעצם שלענין קר"ש ובדיקת חמץ בוודאי שרי טעימה, כמו שכתב בעצמו בסי' רלה וסי' תלא, אלא שלענין מגילה היה מקום להסתפק, ולפי הרא"ם נמצא שיש ללמוד ק"ו להתיר טעימה במגילה מקר"ש ובדיקת חמץ וכן נוטה שיטתו בעצמו אלא שאינו מיקל נגד התרה"ד אלא לצורך גדול.

וכוונתו בסי' תרצב להציון לסי' רלה הוא דבריו שהבאנו לעיל שסובר שמעיקר הדין אין להחמיר בטעימה בעלמא, ושם ביאר מלשון המרדכי והאגודה שהאיסור הוא רק "לקבוע סעודה", וכמו"כ כוונת הציון לסי' תלא עניינו ששם פשוט יותר שהאיסור רק על סעודה כמו שהביא מהמהרי"ל ומפרש שם כוונת המחבר וההלכה שטעימה מותר.

ויש לבאר פשטות כוונתו והוכחתו: שהגם שהיה מקום להסתפק דילמא לשון "לא יאכל" כולל טעימה, מ"מ המג"א נוטה יותר ללמוד כפשוטו, ש"אכילה" שולל "טעימה" ואין טעימה נכלל באכילה, ולכן מפרש כוונה זו בדברי המחבר לענין בדיקת חמץ, וכמו

שדאורייתא חמיר מדרבנן כמו"כ מגילה שהיא "דברי קבלה" יש לה דיני הדאורייתא ולכן גם בזה חמיר שטעימה אסורה (שלכן יחמירו התרה"ד והרמ"א בקריאת מגילה).

ולאחר זה מסיק המג"א בעצם דבריו בשיטת עצמו שלא כדבריו לעיל ושלא כפסק התרה"ד ומסיים שנ"ל שאכן טעימה מותרת מעיקר הדין גם בקר"ש. ובתחילה ציין למה שכתב המג"א עצמו בסי' תרצב, ושם כתב בסק"ז על פסק המחבר שם שיכול לקרות המגילה מפלג המנחה ואילך "מפלג המנחה - אחר שיתפלל ערבית, אבל אין נ"ל להתיר לטעום מעט וימתין עד שיבוא הקורא כדאמרין בברכות לא יאמר אדם אוכל קימעה וכו' אח"כ אקרא ק"ש, ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי שהרי כל המצוות נדחות מפניה [ת"ה] ועמ"ש סי' תרפז בשם רא"מ דס"ל אידי דחביבא לא אתי למפשע, ומה"ט לא אסרו ללמוד כמו גבי בדיקת חמץ עכ"ל, א"כ ס"ל דקיל מק"ש וחמץ והנה כיון דבק"ש וחמץ שרי טעימה כמ"ש סי' רלה ותלב ק"ו כאן, ועוד דעיקר קריאת המגילה ביום, ונ"ל דמש"ה שינה רמ"א לשונו וכתב אסור לאכול וכו' משמע דטעימה שרי ומ"מ אין להקל אלא לצורך גדול, ובתוספתא דפ"ק דשבת כתב דמגילה דמי ללולב ושופר וק"ש.

והיינו שלאחרי שמביא דברי התרה"ד, מביא כמה סברות לחלוק עליו ולהקל: [א] סברת הרא"מ דקריאת המגילה קיל מבדיקת חמץ וקר"ש "אידי דחביבא ליה", ואם בקר"ש ובדיקת חמץ ס"ל דטעימה מותרת, א"כ כ"ש למגילה (לסברא זו), [ב] אין להחמיר כ"כ בקריאת המגילה של הלילה כיון דעיקר

כתב "לאכול" הרי"ז עוד הוכחה שהרמ"א אינו אוסר טעימה.

אלא שלפועל ולמעשה פוסק המג"א שלא להקל אלא "לצורך גדול", ומביא בהמשך לזה תוספתא דמשווה מגילה למצות שופר לולב וקר"ש, ולא ביאר להדיא כוונתו, ולכאור' כוונת הצד השווה הזה הוא שהם כולם מצוות דאורייתא, וא"כ לכאור' כוונת התוספתא שגם במגילה יש חומרה זה.

והנה לא נראה הקורא בכמה וכמה קושיות שיש לשאול שלא יסתרו דברי המג"א אהדדי, ואחד מהם: שבסי' רלה כותב שני"ל שאין לאסור טעימה לקר"ש ואינו כותב שזה רק לצורך גדול, ובסי' תרצב כותב שאין להקל אלא לצורך גדול, ואין מסתבר כ"כ שכוונתו רק להחמיר במגילה ולא לקר"ש¹¹, כיון שמיד בהמשך מביא התוספתא דמדמה מגילה לשופר ולולב וקר"ש.

ונפרש כוונתו בפשטות: שמעיקר הדין נוטה להקל כנ"ל, בפירוש כוונת המחבר, אבל כיון שהתרה"ד החמיר במגילה, אינו רוצה להקל ממש נגד שיטתו, לכל הפחות בדומה לו, דהיינו בדאורייתא, וכהצד השווה שבמצוות המובא בתוספתא שמשווה מגילה למצוות אלו¹², שלכן בעניינים הללו לא יקל אלא

שהמהרי"ל פוסק שם לענין זה, כיון שלענין בדיקת חמץ אין סברא יתירא להחמיר לאסור: [א] אין מדובר בדאורייתא, [ב] ואין חשש המיוחד של התרה"ד "שמא תחטפנו שינה"⁹, ולכן מסתבר יותר שלשון המחבר שם כפשוטו "לא יאכל" אבל מותר לטעום, ולפי"ז מסתבר יותר לפרש כוונת המחבר לענין מצות קר"ש ערבית, שכשכותב "אסור להתחיל לאכול" כוונתו (כפשטות הכוונה) כבדיקת חמץ, וכדברי המרדכי והאגודה, שרק האכילה אסורה אבל הטעימה מותרת.

והגם שעדיין יש מקום לטעון שלענין מגילה נפסוק כהתרה"ד לאסור טעימה, שיש בזה יותר חשש "שמא תחטפנו שינה" אם יטעום וימתין, ועוד "שקריאתה חובה טפי"¹⁰, ע"ז מביא [א] סברת הרא"מ להיפך: שדוקא בקריאת המגילה דחביבא אין מקום לחשוש שמא יפשע כבשאר מצוות, וכיון שבשאר מצוות פירש המג"א בפסק המחבר שכוונתו לאסור רק אכילה ולא טעימה, א"כ מובן שכ"ש שיש לפסוק כן בנוגע למגילה, [ב] ובנוגע לסברא הב' של התרה"ד שקריאת המגילה חמיר טפי, ע"ז אמר המג"א דחובה זו היא בעיקרה ביום, וכאן מדובר אודות קריאת הלילה, [ג] ואח"כ מוסיף שכיון שהרמ"א עצמו שינה מלשון התרה"ד שאסר לטעום, והרמ"א

9. שאין "שהות טובא", שהרי זמנו הקבוע מיד בצ"ה.

10. שכל המצוות נדחות מפניה כדברי התרה"ד.

11. מפאת סברא הב' דתרה"ד שמגילה חמורה שכל המצוות נדחות בפניה.

12. לפי"ז המבואר בתוספתא שם "שמפסיקין לקריאת שמע כך מפסיקין לקריאת מגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולכל מצוות האמורות בתורה", שכמו שדינו שווה לענין שמחוייב להפסיק (אם התחיל הסעודה (באיסור)) לקר"ש וכמו"כ מחוייבות לשאר מצוות "האמורות בתורה", היינו דאורייתא, וכלול מגילה במצוות אלו, כמו"כ אם נאמר שטעימה אסורה בקר"ש א"כ כמו"כ אסורה למגילה. (ובפרט לביאור אדמה"ז בקור"א רצט אות א' דשני דינים הללו "כי הדדי נינהו" אבל ראה להלן עוד בדברי אדמה"ז). ויש להעיר דמדברי התוספתא זו נמצא שקריאת ההלל דאורייתא.

והנה לב' האופנים מובן שלכן הסיק בסי' רלה שמה שאכן אסור לטעום לפני קידוש והבדלה כמפורש להדיא בסי' רעא ורצט (גם כשקידש והבדיל בתפילה שאין בזה מצוה דאורייתא רק דרבנן), הוא משום שזמן מצותם איתקן "בתחילת הלילה", ולכן יש איסור לטעום לפני מצוה זו, כיון שגם בטעימה יש חשש שלא יקיים מצותה "בתחילת הלילה".

קוצר דברינו בכוונת ושיטת המג"א: מעיקר הדין אין לאסור טעימה במקומות שלא נאמר בו להדיא איסור לטעום, אלא שבאיסורי דאורייתא או דוקא לקריאת המגילה אין להקל נגד פסק המפורש של התרה"ד אלא "לצורך גדול"¹⁶.

לפי דברי המג"א באיסור טעימה לפני קידוש, צריך ביאור בשיטתו לענין בדיקת חמץ

אלא שלאחר כ"ז יש לכאורה קושיא חזקה, למה באמת מותר לטעום לפני בדיקת חמץ, והרי גם בזה איתקן מצותה "בתחילת הלילה", כמבואר בסי' תלא "בתחילת ליל י"ד

"לצורך גדול" אבל לבדיקת חמץ שהוא דרבנן לא הביא במק"א סברא ונטיה להחמיר ובסי' תלא כתב קולת המהרי"ל בלי שום הסתייגות¹³.

ואולי יש לפרש כוונתו באו"א: שמה שאין להתיר לטעום אלא לצורך גדול, הוא דוקא במגילה, כמ"ש התרה"ד ששם החשש חמור מבקר"ש "...קרא ק"ש ואתפלל כו", ...ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישינן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא וגם קריאתה חובה טפי¹⁴, שלכן לא כתב זה רק בה' מגילה¹⁵.

ולכא'ו כן נראה ממ"ש המג"א בסי' תרנב סק"ד לענין לולב "אסור לאכול - משמע דטעימה בעלמא שרי כמ"ש סי' רלא וססי' רלב וסי' תלא אך מדברי התוס' שכתבתי סי' תרמט ס"ה מוכח דטעימה אסור דאל"כ ה"ל לשנויי דר"ח טעימא בעלמא טעים ויש לדחות דלשון מטביל משמע דרך טיבול בסעודה וצ"ע", ולא הביא דברי התרה"ד כאן אע"פ דמדובר גם אודות לולב ביום הראשון דאורייתא.

13. וראה גם בבכורי יעקב סי' תרנב סק"ה שלאחרי שהביא דברי הא"ר להשיג איישוב המג"א במה שדייק מהתוס' לאסור טעימה, והביכורי יעקב יישב באו"א, ולבסוף כתב שמעיקר הדין נראה שמותר לטעום גם בדאורייתא וכמ"ש מג"א לענין קר"ש (וגם מגילה "דברי קבלה כעין דאורייתא"), אלא שכמו שהמג"א החמיר לענין מגילה שלא להקל נגד התרה"ד אלא "לצורך גדול" ה"ה לשאר דאורייתא.

14. ויש להוסיף שדווקא במגילה יש עוד חשש וכמ"ש האליה רבה בסי' תרצב שם "וגם נ"ל כיון ששרוי בתענית אם נתיר לו טעימה ודאי ימשוך לאכול". אלא שלפי"ז יתוסף עוד ע"ד הקושיא דלהלן למה מקיל בבדיקת חמץ לטעון גם כשחל תענית בכורים ביום ה' ובודק חמץ במוצאי יום ה' כמבואר בסי' תע סק"א. וראה להלן שיש ליישב קושיא זו.

15. ולפי"ז כוונתו להוכיח מהתוספתא: שכמו שלדין ההפסקה מדמה מגילה לשאר מצוות דאורייתא, היינו שהיא חמורה כמותו, אולי אפשר שלענין הלכה אחרת, דטעימה, נאמר שמגילה היא חמורה מהם, והגם שיכול לטעום קודם קיום מצוות הללו, מ"מ אסור לטעום קודם המגילה. (ועיין להלן בדברינו בדברי אדמה"ז לענין דב' הלכות הללו (חיוב להפסיק כשהתחיל, ואיסור הטעימה) "כי הדדי נינהו").

16. והיינו שגם המג"א המחמיר בדאורייתא כשאין צורך גדול, אינו משום ש"מסתפק" בכללות היתר הטעימה גם בדרבנן, אלא שבדאורייתא אינו רוצה לפסוק נגד דברי התרה"ד.

ביאר בסי' רלה שהטעם שנאסר טעימה בזה משום שאיתקן בתחילת הלילה, וא"כ מהאי טעמא יש לאסור בבדיקת חמץ הן אכילת פירות הרבה (שיש בזה שהיה), וגם אכילה מועטת ואפי' טעימת מים יש לאסור משום דלא גרע מאיסור טעימת מים לפני קידוש והבדלה משום דאיתקן מצותה בתחילת הלילה.

וגם ביאורו לכאור' אינו משמע כן בדברי המג"א, הן ממה שמביא דברי המהרי"ל לענין בדיקת חמץ בסי' תלב ורלה ותרצב ואינו מגביל דבריו רק לענין חצי שעה הסמוכה להתחלת בדיקת חמץ, ואדרבא פשוט דבריו שם שמדמה קר"ש לבדיקת חמץ (להתיר טעימה) ומחלק ביניהם לקידוש והבדלה, דשם איתקן בתחילת הלילה, נראה מזה שקר"ש שלא ניתקן לתחילת הלילה מותר בתחילת הלילה (וממילא הה"נ בבדיקת חמץ).

אמנם במקור חיים סי' תלא סק"ב אכן הקשה קושייתנו על המג"א: "...לפמ"ש הט"ז שנתקן בתחילה דוקא יש להחמיר ג"כ בטעימה שהתיר במג"א סק"ד, ובסי' רלה סק"ד כ' לחלק הא דבקיודש אסור אפי' בטעימה משום דנתקן בתחילה", (אלא שתלה קושיא זו בדברי הט"ז שהוא אומר להדיא שבבדיקת חמץ "איתקן בתחילה"¹⁷).

וביאר המקור"ח "אמנם נראה דמ"ש המג"א בסי' רלה דנתקן בתחילה אין הכוונה

בניסן בודקים את החמץ", ומשו"ז נאסר עשיית מלאכה או אכילה בזמן זה, וא"כ הול"ל דומה לקידוש שנאסר בזה אפי' טעימה לפני עשיית המצוה משום דאיתקן בתחילת הלילה, וא"כ למה כתב בזה המג"א בסי' תלא שטעימה מותרת.

והנה הביאור הלכה הקשה מעין קושיא זו בסי' תלא וז"ל בסעי' ב ד"ה ולא יאכל "עיי' מ"ב דפירות מותר אפילו הרבה והוא מוכח מדברי המ"א שדימה להא דסימן רלב ולכאורה משמע דאפילו כשהגיע זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים ג"כ מותר לאכול פירות אפילו הרבה דאין אסור אלא אכילת קבע שאפשר להמשך וישכח הבדיקה ולי צ"ע דהא אין דומה זה לשאר דברים ק"ש ותפילה שאין מצותה דוקא בתחילת הזמן ולכן לא גזרו אלא בסעודה קבועה שאפשר להמשך וישכח לגמרי משא"כ בזה דקבעו חכמים הזמן לכתחילה תיכף בתחילת הלילה כמ"ש הרבה פוסקים וא"כ השהיה גופא אף בלא אכילה אסור כשיגיע הזמן וע"כ נראה דבחצי שעה הסמוכה לצאת הכוכבים מותר לאכול פירות כמה שירצה אבל משהגיע הזמן אין להקל בשהיה רבה אפי' ע"י פירות וכן משמע בדה"ח שרק בהחצי שעה מקילינן לזה".

הנה הבה"ל הקשה מסברא שאכילת פירות לא גרע מ"שהיה", אבל לכאור' יש להקשות מדין קידוש והבדלה שהמג"א עצמו

17. ולפנ"ז שם מבאר שמשום כך אסור ללמוד חצי שעה קודם בסמוך (דברי המג"א לעיל), דלא כהח"י. אדמה"ז ביאר זה בביאור רב הן בפנים ההלכה בסי' תלה שכתב בין הדברים "...לפיכך היה ראוי לתקן ולקבוע זמן הבדיקה תיכף ומיד בכניסת האדם לתוך ביתו סמוך לערב שברגע זה הוא פנוי מכל עסקים אלא לפי שצריך לחפש אחריו בחורים ובסדקים וחיפוש זה אי אפשר אלא לאור הנר שנאמר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות וגו' מכאן סמכו חכמים שאור הנר יפה לבדיקת חמץ ואין הנר מאיר ומבהיק יפה ביום כי אם בלילה לפיכך איחרו זמן הבדיקה עד זמן הבהקת הנר דהיינו צאת הכוכבים [כשיש עדיין אור היום קצת]", ומאריך בקר"א א' שם יסוד זה.

עיון בשיטת אדמה"ז

הנה לא הגיע לידינו משולחנו מסי' רלה ורלב, למרות שציין לשם במק"א (וכמו כסי' תל"א ס"ה), וכן לא הגיע לידינו מדבריו בסי' תרנב ותרצב, אבל אולי יש לדייק מדבריו בשאר מקומות.

הנה רבינו כתב בסי' רע"א ס"ט "אסרו חכמים לטעום כלום אפילו מים משהגיע זמן הקידוש עד שיקדש דהיינו משהגיע בין השמשות שנתקדש היום מספק או אפילו מבעוד יום אם התפלל ערבית מבעוד יום. ואף על פי שכל מצוות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנן משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן אבל טעימה בעלמא מותר שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שצריך מצותן הוא בתחילת זמנן דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו"¹⁸: לכאור' ברור שיטתו שמה שאסור לאכול לפני עשיית מצוות "הקבוע להם זמן" הוא רק קביעות סעודה, אבל טעימה בעלמא מותר, ומבאר טעם הדבר שכל האיסור הוא רק "דילמא ימשך" בסעודה ויעבור הזמן, אבל בטעימה בעלמא אין לחוש לזה, וגם נראה שאין לחשוש "דילמא תחטפנו שינה", שהרי כתב "כל מצוות הקבוע להם זמן ולא חילק

דהקידוש בתחילת הלילה דוקא. אלא הכוונה דנתקן לתחילת שום אכילה לכך אסור אפי' בטעימה, משא"כ בחמץ אין איסור רק שמא ימשך וישכח הבדיקה ובטעימה לא שייך חששא זו".

אבל לכאור' אין נראה שזה כוונת המג"א, שהרי לשונו "דהנהו אתקן דוקא בתחילת הלילה בכניסתו וביציאתו", קאי אתחילת זמן כניסת היום ויציאתו, וכן הבין אדמה"ז בפשטות כמ"ש בסי' רע"א דכוונתו "תחילת זמנן". וכן ביאר אדמה"ז ביתר שאת בקו"א סי' רצט, וראה שם שמקשה על מ"ש המג"א לבאר איסור הטעימה לפני ההבדלה בטעם אחר, דלפי המג"א עצמו היה לו לבאר באותו טעם של האיסור לטעום קודם הקידוש ובסיום דבריו כ' "והא דאצטריך הר"ן לפרושי טעמא דצריך להפסיק לקידוש בהתחיל בהיתר משום דמקמי סעודה איתקן, ע"ש בב"י סי' רלה", וביאר שם הצריכותא בדבר, דנמצא מתוך דבריו ששלל ביאור המקור"ח בכוונת המג"א שקידוש צריך להיות "תחילת שום אכילה" דהוא סברת מעין סברת הר"ן, ואדמה"ז הבין בפשטות שסברת הר"ן (שצריך לקדש לפני הסעודה) שונה מטעם המג"א לענין קידוש (שצריך לקדש בתחילת הזמן).

18. וכמו"כ כתב בסי' רצט ס"א "אסרו חכמים לאכול שום דבר או לשתות שום משקה חוץ ממים במוצאי שבת עד שיבדיל על הכוס אף על פי שהבדיל כבר בתפילה ואפילו לטעום מעט אסור מטעם שנתבאר בסי' רע"א, והיינו: שמבאר שאיסור אכילה או השתיה לפני ההבדלה כולל גם "טעימה מעט" (ע"ד טעימה בעלמא). ויל"ע למה שינה נוסח הפסק כאן שהתחיל "אסור לאכול או לשתות" ורק אח"כ הוסיף "אפי' לטעום מעט", משא"כ בסי' רע"א לענין קידוש כתב מתחילה שהאיסור "לטעום כלום", ובעצם הערה זו (אינו דוקא על אדמה"ז, אלא גם) על השו"ע שגם הוא כותב בנוסח זה. וי"ל: שבקידוש שהאיסור הוא גם שתייה לכן היה האיסור בעצם טעימה, אבל בהבדלה שהאיסור אינו כולל מים, לכן כותב אסור לאכול או לשתות הכל חוץ ממים ובאלו אסור גם "לטעום מעט".

לקבוע סעודה, משא"כ בקידוש והבדלה עיקר מצותן בתחילת זמנם ולכן אסור אפי' טעימה.

אבל לכאן יל"ע, שהרי בסי' רצט כתב בקו"א ב' על מ"ש בפנים שם "ולדברי הכל כשמגיע ודאי לילה צריך אפילו להפסיק אם היה קבוע לשתייה בלבד מבעוד יום ואפילו מאכילה אם שכח והתחיל בודאי לילה צריך להפסיק מיד שנזכר", וע"ז כתב שם (ב) שכח והתחיל כו'. מה שכתב המג"א דסבירא ליה הבדלה דאורייתא, בודאי לא פסיקא ליה לרמ"א הכי, מדאסר לנשים להבדיל לעצמן בסוף סי' רצו, עיין מגיד משנה ריש פרק כט, ולמה פסק בפשיטות להפסיק בלי שום חילוק. אף שיש לדחות שכ"כ ג"כ בסוף סי' רצט, מכל מקום למה לא התנה דוקא אם לא התפלל ערבית, ואדרבה כשישב לאכול מסתמא התפלל כבר וא"כ לכ"ע גם בקידוש אינו אלא מדרבנן... ולא דמי לשאר מצוות דרבנן, משום דקידוש והבדלה איתקין דוקא בתחילת הלילה בכניסתו

בין מצוות דאורייתא ודרבנן, ובין מצוות שמתחילים בלילה (שבזה מקום לחוש "דילמא תחטפנו שינה") כמו שכתב התרה"ד לענין קריאת המגילה, וא"כ הה"נ לענין קר"ש דאורייתא דטעימה מותר. עוד: רבינו לא כתב בשום מקום כדברי המג"א בהל' מגילה שהיתר הזה הוא רק "לצורך גדול", אלא פשוטו שהוא היתר ברור בלי שום הסתייגות¹⁹.

אלא שלענין קידוש והבדלה "החמירו יותר" לאסור אפי' טעימה, משום "שעיקר מצותם בתחילת זמנם", לכן בטעימה בזמן זה יש לחוש שלא יקיים המצוה בעיקר זמן מצותו. והיינו: שלשיטתו טעם איסור הטעימה בקידוש והבדלה (אינו משום שיש איסור עצמי "בטעימה" לפני קיום המצוה, כמו שמעלה הרעק"א בשבת יא, אלא) ע"ד הטעם של איסור קביעת סעודה בשאר המצוות, שהוא משום חשש שלא יקיים המצוה המוטל עליו, שבשאר המצוות זמנם נמשך יותר ולכן אין לאסור אלא

19. אלא שאם נפרש שגם המג"א לא החמיר אלא במגילה ולא בשאר דאורייתא כאופן הב' דלעיל יש לומר בדוחק שאדמה"ז סובר כמותו וכאן כיוון לכל המצוות דרבנן ודאורייתא, ומגילה הוא יוצא מהכלל כמבואר בתרה"ד, אבל זה דחוק משמע שהיתר טעימה בכל המצוות חוץ מקידוש והבדלה. אבל אפשר שאין זה דחוק כיון ששייר גם תפילת שחרית ובפרט לפי הצד שנבאר להלן שגם לקר"ש יש סברא שלשיטת אדמה"ז אסור לאכול וגם לשתייה ע"פ דבריו בקו"א סי' ע ואפשר שאין זה בגדר "שייר" שהרי אין האיסור שם משום עצם המצוה, וכן אין האיסור שם מוגדר כאיסור טעימה (שמא ימשך), אלא בשביל הענין של איסור "גאווה" לאכול קודם שקיבל עליו עומ"ש, ואיסור צדדי שלא יאכל לפני שיתפלל על דמיו (שלכן כולל כל סוגי אכילה ושתייה כמ"ש), וכדמוכח מזה שיש שיטה (מובא בסי' פט בשו"ע ובשו"ע רבינו) שאם התחיל ואפי' התחיל באיסור אין צריך להפסיק להתפלל, והרי איסור טעימה וחייב להפסיק אכילתו כשהתחיל באיסור "כי הדדי ניהו" כמבואר בפנים, וא"כ היאך אינו חייב להפסיק להתפלל כשאסור לו לאכול או לשתייה, אלא וודאי דאיסור אכילתו ושתייתו אינו באותו גדר דאיסור טעימה שבקידוש והבדלה (מפאת שמא ימשך), דלענין זה אינו חלוק מתפילת מנחה וכיצא דאינו אסור לטעום, אלא הוא איסור חדש מפאת דאסמכוהו אקרא "לא תאכלו" קודם שתתפללו על דמכם, ומצד גאווה, ולכן מובן שלשיטת הרשב"א אין איסור זה מחייבו להפסיק כשכבר עסקו בעניינים הללו, אפי' התחיל באיסור שלא יתקן ענין הגאווה, וכן לא יתקן בזה מה שכבר אכל לפני שיתפלל על דמכם, אבל שיטת הרא"ש ועיקר ההלכה שכל אכילה שאוכל לפני תפילה עובר בלאו "דלא תאכלו על הדם" מדרבנן כמבואר בשו"ע רבינו בסי' פט ס"ו וזאף על פי שבתפילת המנחה א"צ להפסיק מכל מקום כאן הואיל ואיסור האכילה קודם התפילה הסמיכוהו חכמים על לא תעשה שבתורה שהוא לא תאכלו על הדם צריך להפסיק אפילו התחיל בהיתר".

ויציאתו כמ"ש המג"א בסי' רלה סק"ד] לענין טעימה, והוא הדין לענין הפסקה, דכי הדדי ניהו כמבואר מסוגיא דשבת דף ט:, דפריך אהפסקה מר' יהושע בן לוי דמיירי בטעימה..... והמקשה דפריך מטעימה להפסקה, היינו משום דמשמע ליה דמתניתין מיירי אף בהתחיל באיסור, כמ"ש התוספות שם ע"ש".

שקר"ש דאורייתא, משא"כ לתפילת ערבית אין צריך להפסיק אפי' התחיל באיסור כמבואר שם במחבר וברמ"א. וע"ז הקשה אדמה"ז: היאך אפשר לפרש שטעם הרמ"א שחייב להפסיק סעודתו משום דהבדלה דאורייתא, כשהרמ"א אינו סובר בבירור שהבדלה דאורייתא²¹, וא"כ היאך פוסק בפשיטות שצריך להפסיק, וגם הקשה, מקידוש לאחר התפילה דאז הוי רק דרבנן ואעפ"כ לא חילק הרמ"א²² לומר שבזה א"צ להפסיק, ולכן הסביר אדמה"ז שסברתו הוא דכיון דתיקנו קידוש והבדלה בתחילת זמנם, שלכן אסור לטעום לפניו, לכן חייב להפסיק אם התחיל באיסור, כיון "דכי הדדי ניהו"²³ שדין שניהם שווים

והיינו שהמג"א ביאר שטעם פסק הרמ"א שצריך להפסיק אם התחיל באיסור הוא משום שסובר דהבדלה דאורייתא, ובדאורייתא יש לו להפסיק אכילתו אם התחיל בשעת איסור²⁰, ע"ד המבואר כן בסי' רלה לענין קר"ש וכמ"ש המג"א שם סק"ה משום

20. וז"ל שם: "...אפשר דס"ל כדעת הי"א ומשמע בתו' בשבת דף ט דאם התחיל באיסור מפסיק וכ"מ סי' ער"א ס"ה בהג"ה וצ"ל דס"ל דהבדלה דאורייתא ולמ"ד הבדלה דרבנן...". וראה במחצה"ש שם שמבאר כוונתו היאך משמע כן מדברי התוס' בשבת ט:, ותו' ד שמדייקים מההלכה דאסור לטעום, והיאך נראה מזה דבהתחיל באיסור פוסק.

21. הרעק"א בשו"ע סי' תפט כותב "...אבל לפסקי רמ"א לעיל סי' רעא ס"ה דמפסיק באמצע סעודה להבדלה ע"כ ס"ל דהבדלה דאורייתא וכמ"ש המג"א רס"י רלט (ומ"ש הרמ"א סס"י רצו דנשים לא יבדילו לעצמן היינו לכתחילה לחוש לחומרא להסוברים הבדלה דרבנן ונשים פטורות אבל מעיקר הדין מבדילין לעצמן דהבדלה דאורייתא דזכור היינו בכניסתו וביציאתו וממילא נשים חייבות דכל שישנו בשמירה הן)...". ומפרש הרעק"א כהמג"א שטעם הרמ"א שצריך להפסיק סעודתו משום דהבדלה דאורייתא ולכן מפסיק כשהתחיל באיסור, אבל רבינו לא ניח"ל לפרש כן בדעת הרמ"א אלא פ"י ד"לא פסיקא ליה" (ואולי סובר שאם היה "חומרא בעלמא" לא היה להן להחמיר באם אין איש להוציאם בענין שלא יבדילו, מה שמחוייבות מעיקר הדין), ולכן מסביר שטעם מיוחד לקידוש והבדלה שעיקר מצותן בתחילת זמנם ולכן יפסיק סעודתו באם התחיל באיסור. ולהעיר שהרעק"א עצמו כותב במק"א בסי' רעא ס"ה על דברי המג"א סק"ב דמפרש בהרמ"א דאם התחיל בסעודה דמחוייב להפסיק אם לא הבדיל משום שהבדלה דאורייתא, [מג"א ס"ק יב] ואח"כ צריך להפסיק ולהבדיל. לענ"ד י"ל דהשמיט הרמ"א דברים אלו כיון דזהו רק למאן דס"ל הבדלה דאורייתא דמפסיקים בהתחילו באיסור כמ"ש המג"א רס"י רלט. אם כן לדידן דמספקין לן בזה אי ההלכה דהבדלה דאורייתא או דרבנן עי' לקמן סס"י רצו. וא"כ לענין ההפסקה הוי ספק דרבנן אם מחוייב להפסקה. ואולינן לקולא דא"צ להפסיק", דנמצא שגם הוא מבאר בדעת הרמ"א עצמו דמסתפק אם הבדלה דאורייתא או דרבנן דלא כפי שכתב בסי' תפט דהרמ"א סובר שמעיקר הדין הוי דאורייתא.

22. ואפי' אם מסתפק אם הבדלה דאורייתא או דרבנן, הרי כיון שאיסור אכילה וחיויב הפסקת הסעודה מדרבנן א"כ הו"ל להקל כשאר ספיקא דרבנן.

23. וכן נראה בסגנונו בסי' רעא ס"א שבתחילה פסק דאסור לטעום קודם קידוש ואח"כ מבאר החידוש ד"אפי'

חייב להפסיק, כיון "דכי הדדי ניהו", וא"כ מובן מה שפסק הרמ"א בפשיטות שחייב להפסיק, את"ד.

וא"כ לכאור' צ"ל דלפ"ז במצוה דאורייתא דמחוייב להפסיק אם התחילו באיסור (וכפי שמבואר מקו"א זה וכמ"ש להדיא בסי' ע' "היה עוסק באכילה (אפילו בסעודה קטנה) .. שיש לחוש שמא ימשך בהם כמו שיתבאר

שבמקום שאסור לטעום חייב להפסיק כשהתחיל באיסור²⁴, והיינו כמבואר בסוגיא שם שמקשה מדברי ריב"ל האומר "דאסור לטעום לפני תפילת מנחה" אדין דאם התחילו אין מפסיקין, דלכאור' היאך מקשה מדין איסור טעימה לדין ד"אין מפסיקים" אם התחילו²⁵, דנראה מזה שקשורים ההלכות זב"ז, שלכן מובן שבהבדלה שהדין הוא דאסור לטעום לפניו, לכן מוכרח לומר שאם התחיל באיסור

אם התחילו בהיתר" חייב להפסיק ולא הובא שם בהדגשה בתחילת הדברים הא דאם התחילו באיסור דחייב להפסיק, כיון שזה אינו חידוש, ואדרבא מקום לומר שנלמד בק"ו מאיסור טעימה, ולכל הפחות "כי הדדי ניהו".

24. ולכאור' יל"ע, כיון שהטעם לאסור טעימה הוא משום דעיקר מצותם בתחילת זמנם, א"כ הוי ליה להסביר שטעם זה עצמו חייב להפסיק כשהתחיל באיסור, אפי' לולא הסברא ד"כי הדדי ניהו", אלא משום דאם ימשך סעודתו לא יקיים "עיקר מצותו" דהיא בתחילת זמנו. יתירה מזו: לפי סברא זו יש להפסיק סעודתו גם כשהתחיל בהיתר, כיון דע"י המשך סעודתו לא יקיים "עיקר מצותו" (ולכאור' טעם זה מספיק לחייבו להפסיק גם כשהתחיל בהיתר כמו הטעם של הר"ן שהסביר אדמה"ז בקו"א, שהדין דקידוש במקום ולפני הסעודה מחייבו להפסיק אף בהתחיל בהיתר, א"כ ה"ה נ"ל שכדי שיקיים המצוה "בעיקר זמן מצותו" יתחייב להפסיק אף בהתחיל בהיתר? והרי לענין בדיקת חמץ כתב רבינו בסי' תלא ס"ו "ואפילו אם היה עוסק באחד מכל הדברים הללו קודם שהגיע זמן הבדיקה חייב להפסיק כשיגיע זמנה אפילו היה עוסק בהיתר דהיינו שהתחיל לעסוק קודם חצי שעה לפני צאת הכוכבים ואפילו הוא עוסק בתלמוד תורה שאם לא יפסיק לבדוק מיד בתחילת כניסת הלילה אף על פי שיבדוק אח"כ הרי זה מבטל תקנת חכמים שתקנו לבדוק בצאת הכוכבים מיד כשיש עדיין אור היום קצת", וא"כ גם כאן לכאור' הול"ל לחייב להפסיק מיד כדי לקיים עיקר מצוותן.

ואור"ל דשא"ה שהיה כעין תקנה נפרדת ומיוחדת לזמן המיוחד דצאת הכוכבים מיד (וכמבואר שם טעם התקנה), שאע"פ שאם לא קיים הבדיקה באותו עת מחוייב לבדוק, מ"מ הפסיד לגמרי תקנה המיוחדת לבדוק מיד בצ"ה, ולכן מחוייב להפסיק אף בהתחיל בהיתר, אבל לענין קידוש והבדלה, אע"פ ש"עיקר מצותו" בתחילת זמנם, אין הכוונה שיפסיד מענין המצוה אם יקדש אח"כ, אלא שבאמת יקיים מצוה זו עצמה כשיקדש אח"כ, אלא שיש שלימות בענין המצוה וב"עיקר" ענינה כשיעשה אותה לפני"ז, ואין ענין זה מחייבו להפסיק סעודתו כשכבר התחיל בה לפני"ז, (וראה תוס' סוכה לח. בתי' הראשון "ו...וי"ל דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבליה ...") (אבל להעיר שבריטבי"א ומאירי שם לא הובא תי' זה אלא הב' של התוס'). וראה לשון רבינו סי' רעא סט"ז "אף על פי שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה...", שהוא ממש כעין הנ"ל, ועצ"ע להתאים עם הלשון "לפי שעיקר מצותו הוא בתחילת זמנם", אלא שאם התחיל באיסור שאז כיון "דכי הדדי ניהו" לכן יש לזה חומר מיוחד כטעימה וחייב להפסיק בזה משום חומרו. ויש להוסיף: שאפשר שמה "שעיקר מצוה בתחילת זמנה" הוא מדרבנן וכלשון המג"א ואדמה"ז בקו"א סי' רצט "בתחילת ... איתקן". רצ"ע ואכמ"ל עוד.

25. לכאור' היה מקום לומר שאסור להתחיל (אפי' טעימה) אבל אם כבר התחילו לא הטריחו. וראה באחרונים בסוגיא מה שכתבו להסביר כוונת המקשן, ראה בח"ס, בשפ"א שם, אבל באדמה"ז ברור מילול ששניהם אסורים באותו דרגא "כי הדדי" ולכן יש להקשות מהאיסור לטעום אזה שפטור מלהפסיק הסעודה.

ויעבור הזמן²⁷. ולפי"ז מובן שקושיית הגמ' בשבת ט: הוא שכיון שריב"ל אסר אפי' הטעימה א"כ כ"ש וק"ו שמחייב להפסיק האכילה כשכבר התחיל באיסור כנ"ל.

ולכן נאמר: שהגם שבקו"א בסי' רעא כ' אדמה"ז "דכי הדדי נינהו" אין כוונתו שזה האופן היחיד להסביר הקושיא, אלא שלכל הפחות הם "כי הדדי נינהו", שלכן מובן שהא שהרמ"א פוסק שמחייב להפסיק האכילה באם התחיל הסעודה באיסור לפני ההבדלה, היא סברתו מוכרחת, לכלל הפחות "כי הדדי נינהו" שלכן אם אסור לטעום לפני הבדלה מוכרח שמחייב להפסיק סעודתו אפי' כבר התחיל בה. אבל לאידך אפשר לומר שהחויב להפסיק חמור יותר מאיסור טעימה, שלכן יצא שבאיסור דאורייתא אפשר שמחייב להפסיק סעודתו אפי' כבר התחיל בה (באיסור) כנפסק בהל' קר"ש, אבל אעפ"כ מותר לטעום לפנייה כדמשמע בסי' רעא כנ"ל²⁸.

והנה סברא מעין זו (שיש להחמיר לענין הפסק סעודה כשהתחיל באיסור מלענין איסור טעימה), יוצא משיטת התוס' בשבת ט: שם שכתבו בד"ה בתספורת בן אלעשה בא"ד "...ומיהו סמוך למנחה קטנה אסור אפילו סעודה קטנה ואם התחילו מפסיקין ואף על גב דהש"ס אי לאו דר' יהושע בן לוי הוה מוקי לה בסעודה קטנה וסמוך למנחה קטנה ואם התחילו אין מפסיקין ולא קי"ל כר' יהושע בן לוי כדאמר בפרק תפלת השחר (נכסות כח) מ"מ

בסי' רלב צריך להפסיק ולקרות...גזירה שמא ימשוך בהם ויעבור זמן קריאת שמע..."²⁶, ואינה דומה לתפילה שאם התחיל א"צ להפסיק כמו שיתבאר שם לפי שקריאת שמע הוא מן התורה החמירו בה יותר, א"כ לפי הנ"ל "דכי הדדי נינהו", הול"ל הדין ד"אסור לטעום" קודם עשייתה, והרי"ז סותר פשוט דברי אדמה"ז בסי' רעא שב"כ כל מצוות אין איסור בטעימה בעלמא (דכנ"ל כולל גם מצוות דאורייתא).

וי"ל שבאמת אפשר לפרש בהבנת אדמה"ז בקו"א הנ"ל כוונת המקשן במס' שבת ט: שהקשה מדברי ריב"ל דאסור לטעום לפני מנחה אהא ד"אין מפסיקין" בב' אופנים: [א] ד"כי הדדי נינהו" שב' דברים הללו הם באותו דרגא בחומר הענין, דאם אסור לטעום לפני מצוה א"כ הוא הדין נמי דמחייב להפסיק אם התחיל באיסור (וכן לאידך: אם הדין דאם התחיל דמחייב להפסיק א"כ מובן לפי"ז דאסור אפי' לטעום לפני מצוה זו), ד"כי הדדי נינהו", ולפי"ז סברת המקשן בשבת ט: הוא דכיון דריב"ל אוסר לטעום מובן דכמו"כ מחייב להפסיק כשהתחיל באיסור "דכי הדדי נינהו". [ב] שהחויב להפסיק כשהתחיל סעודה קבועה חמור יותר מהאיסור "לטעום" קודם מצוה, שכיון שעסוק בסעודה (אע"פ שכבר התחיל), יש בו בעצם החשש "דילמא ימשך" והחשש הזה מחייב הפסק הסעודה, משא"כ "טעימה" אין בו בעצם החשש "דילמא ימשך"

26. וכן מדויק בסי' רעא דההיתר להמשיך באכילה לקר"ש הוא כשהתחיל בהיתר דוקא.

27. אלא שאעפ"כ לא אסור להפסיק הסעודה אם התחיל בהיתר (אלא בקידוש).

28. אלא שעצ"ע למה לא הזכיר רבינו בשום מקום (ע"ד סברת התרה"ד והמג"א) שיש סברא להחמיר ולאסור טעימה במצוות דאורייתא, אם נבאר הבנת הגמ' ש"כי הדדי נינהו" שאז יצא שכמו שמחייב להפסיק אם כבר התחיל באיסור הה"נ שאסור לטעום כיון "דכי הדדי נינהו".

להתחיל באיסור וגם אם התחיל אין מפסיקין, וא"כ לכאור' לפי שיטות הללו אין לנו מקור לחלק ביניהם, ובפשטות נראה מהגמ' שם כדברי אדמה"ז "דכי הדדי נינהו" ואם מותר לטעום בזמן שאסור להתחיל לאכול, הה"נ דאם התחילו סעודה באיסור אין מפסיקין.

וצ"ל: ששיטות הללו, מדברים במיוחד אודות תפילת מנחה דרבנן, דבזה משווים ב' הדינים "כי הדדי" כפשוטו, אבל לענין קר"ש דאורייתא, אפשר שכו"ע יסברו שחמור יותר "אם התחילו באיסור" דמחוייב להפסיק, מטעמה בעלמא שמותר גם בדאורייתא. אלא שלכאור' יל"ע, שאע"פ שנתבאר שאין סתירה משיטות הללו, מ"מ מהיכן המקור לחילוק זה בדאורייתא.

והנה המקור לחלק בין דאורייתא ודרבנן לענין החיוב להפסיק אם התחילו באיסור, נמצא בר"ן על הרי"ף שבת ד. "...הלכך נקטינן דבמידי דלא מחייב ביה אלא מדרבנן כתפילה אפילו התחיל לבתר דמטא זמן חיובא .. אינו מפסיק ובמידי דמחייב ביה מדאורייתא כק"ש כל שהתחיל לאכול בתר דמטא זמן חיובא מפסיק .. והיינו דתנן ומפסיקין לק"ש וסוגיין נמי בפ' לולב הגזול (תב) מוכחא דכל בדאורייתא אף על גב דאיכא שהות מפסיק, אבל לכאור' צ"ב המקור שמחלקים בין חיוב להפסיק לאחר שהתחילו באיסור, ואיסור הטעימה,

כיון דמסיק סתם הש"ס הכי משמע דבהא דאם התחילו מפסיקין קיימא לן כוותיה ודוקא בהא דאמר דאסור לטעום אפילו פירות לא קיימא לן כוותיה". ועד"ז כותב הרא"ש ע"פ הכרח מסוגיית הגמ' שם²⁹.

ונמצא שמוצאים שיטה שאע"פ שלא קיי"ל כריב"ל דאסור לטעום לפני המנחה, ומ"מ אם התחיל לאחר מנחה קטנה מפסיק.

אבל לכאור' יש להשיג משם, ובהקדם שיש כמה שיטות בראשונים בקביעת הלכה לענין איסור אכילה לפני המנחה ולענין "אם התחילו אין מפסיקין", וראה בחי' צ"צ בסוגיא על המשנה שם שמאריך בפרטי השיטות ומעלה שיש ד' שיטות: [א] שיטת התוס' שמותר להתחיל סעודה קטנה עד סוף ט' שעות (ואם התחיל לפני זמן זה אינו מפסיק), אבל אם התחיל אח"כ מפסיק, [ב] שיטת הרמב"ן והרשב"א סוברים כעין שיטה הראשונה, אבל הם מוסיפים שגם אם התחיל סעודה קטנה לאחר ט' שעות אין מפסיקין, [ג] שיטת הרד"ה מוסיף שמותר להתחיל סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, [ד] שיטת הרי"ף והר"י דאסור להתחיל אפי' סעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, ומ"מ אם התחילו אין מפסיקין, ומסיק שם דלדינא כשיטה הב'.

דלכאורה יוצא שלשאר השיטות מפרשים "אם התחילו אין מפסיקין" גם

29. וז"ל שם פ"א סי' י"ח "...הלכך מותר להתחיל בסעודה קטנה סמוך למנחה גדולה ואם התחילו בסעודה גדולה אין מפסיקין אפילו משיגיע זמן מנחה קטנה דלא קי"ל כריב"ל דאמר כיון שהגיע זמן המנחה אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתפלה דבפרק תפלת השחר (כח:) פסיק דלא כריב"ל ואת" כיון דלא פסקינן כריב"ל אם כן נוקמה למתניתין במנחה קטנה אבל בגדולה יהא מותר להתחיל אפילו בסעודה גדולה. דלא מוקמי מתני' במנחה גדולה ובסעודה גדולה אלא משום דלא תקשי לריב"ל ואנן לא ס"ל כוותיה ויש לומר דנחיה דלא קי"ל כוותיה בהא דאסור לטעום כלום קודם שיתפלה אלא מותר לאכול פירות בהא מיהא קי"ל כוותיה שאם התחיל לאכול סמוך למנחה קטנה שמפסיק מדלא משני לא קי"ל כריב"ל".

בדאורייתא, אף להשיטות שאין מחלקים לענין תפילת המנחה.

ואולי י"ל, שההכרח לזה הוא מזה שהמשנה לא חידשה להדיא שיש להחמיר בדאורייתא גם לענין טעימה כמו שחידשה לענין החיוב להפסיק, דמזה מוכרח דטעימה קילא יתר, וגם למצוה דאורייתא מותר לטעום לפני קיום מצוה.

דיון בשיטת אדמה"ז במוצות תפילה וקר"ש

והנה לאור הנ"ל יש לדון בשיטת אדמה"ז לענין טעימה לפני קר"ש שחרית וערבית, דהגם דלכאור' לפי פשטות דברים דלעיל אין לאסור טעימה לפני איזה מצוה שהיא, ואפי' מצוה דאורייתא, יש לציין דלכאור' יש חידוש בדברי אדמה"ז:

דהנה לענין תפילת שחרית³⁰ פסק להדיא בסי' פט ס"ה "אסרו חכמים לאכול או

לשתות³¹ משעלה עמוד השחר עד שיתפלל י"ח וסמכו איסור זה על מ"ש לא תאכלו על הדם כלומר לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם וכל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל עליו הכתוב שאומר ואותי השלכת אחר גיוך אל תקרא גיוך שמשמעו כל צרכי גופך אלא גיאך לשון גאווה, אמר הקדוש ברוך הוא לאחר שאכל ושתה זה ונתגאה קיבל עליו עול מלכות שמים", דיש ב' איסורים מיוחדים באכילה או שתיה לפני שחרית: [א] "אסמכתא" לל"ת לאכול או לשתות³² קודם שיתפללו על דמכם, [ב] איסור גאווה שאוכל ושותה לפני שמקבל עומ"ש³³. ונתבאר לעיל שלענין אם מחוייב להפסיק אם התחיל כדי שיתפלל שחרית יש ב' שיטות בזה: [א] להקל כשאר מצוות דרבנן שגם אם התחיל באיסור א"צ להפסיק, [ב] שיטה המחמירה ביותר, דאפי' התחיל בהיתר צריך להפסיק מפני ש"אסמכוהו אקרא".

30. לכללות הענין דאיסור אכילה לפני שאר תפילות יש להעיר מדברי רבינו בספרו תניא קדישא באגה"ק סי' כג .. שכל העובר על דברי חכמים אפילו באיסור קל של דבריהם כמו האוכל קודם תפילת ערבית...", דלכאור' שכוונתו שהוא איסור (לא רק ביחס לאיסור תורה, אלא) קל אפי' ביחס לשאר איסורי חכמים. (וראה גם בלשונו בשו"ע סי' קעח שלחן ערוך הרב אור"ח סי' קעח ס"ו "...ואף על פי שלעקור קודם ברכת המזון שלא על דעת לחזור למקומו ולברך אין האיסור משום חשש שמא ישכח אלא איסור גמור הוא מדברי סופרים ואין עוברין אפילו על איסור קל של דבריהם משום מצוה עוברת..."), דגם כאן לכאור' נראה שכוונתו להדגיש שלא רק "באיסורים הגמורים" בדברי סופרים אין לדחותם משום מצוה עוברת אלא אפי' "איסור קל" בדברי סופרים עצמה. (וראה לשון הריטב"א ביבמות קיד: אבל מורי הרב הר"ם ז"ל היה אומר שאין לנו לעשות דמיון זה להיתר להאכיל בידים שום איסור, והא דאמרין בפרק ר' אליעזר גבי כשותא בכרמא ולייב ליה לתינוק למזרע טעמא דמילתא מפני שהוא איסור קל של דבריהם דלרב משרשיא כשותא בכרמא לאו עירובא היא אלא מפני מדת חסידות"). וא"כ, שהא שאכילה לפני ערבית נחשב ל"איסור קל", כיון שתפילת ערבית היא רשות (שו"ע רבינו סי' סט ס"ז, רסח יח), אלא שקבלו עליהם חובה, ואעפ"כ פסק הרמ"א סי' רלה ס"ב שאסור לאכול (אא"כ התחיל א"צ להפסיק).

31. וברמב"ם פסק להדיא פ"ו הל' תפילה ה"ד בל' "אסור לו לאדם שיטעום כלום עד שיתפלל תפילת שחרית...".

32. לכאור' פשטות איסור זה קאי גם אשתיה אע"פ שבפסוק "לא תאכלו" ואולי אכילה זו כולל שתיה.

33. לכאור' ענין התפילה, אע"פ שעיקרה בקשת צרכיו "רחמי", מ"מ הרי בזה מקיים "ועבדת ד' אלקיכם בכל לבבכם" "איזו עבודה שבלב זו תפילה" (שו"ע רבינו קו ס"ב, קכ ס"ב), והרי מעיקר ענייני עבודת עבד שמקבל עליו מלכות אדוניו ולכן גם כשמבקש צרכיו הרי מקבל עליו עבודת אדוניו ומלכות שמים.

הסעודה, משום שקר"ש יש בה "עיקר קבלת מלכות שמים", יש בזה משום גאווה אם עוסק באכילה לפני שמקבל עומ"ש, וכמו שיש לו להפסיק סעודה אפי' כשהתחיל בהיתר א"כ אסור לו לאכול או לשתות, כיון שטעם אחד לשניהם (ובפרט שבשאר דינים הוי דין התחיל בהיתר קל יותר מהאיסור לטעום, וא"כ אם בהתחיל בהיתר חייב להפסיק לאכול, ק"ו שאסור להתחיל לשתות לפני שקורא קר"ש לשיטה זו).

ואע"פ שבין כך אסור לאכול או לשתות לפני תפילה, וא"כ כיון שצריך לסמוך גאולה לתפילה הרי בין כך לא יטעום לפני התפילה, מ"מ יהיה נפק"מ אם התפלל כבר בלי קר"ש וברכותיה או אם הולך בדרך ונוהג כנפסק בשו"ע בסי' פט ס"ט בשו"ע רבינו, שאם לא יוכל להתפלל בעמידה, יכול להתפלל משעלה עה"ש ואח"כ כשיגיע הזמן "משיכיר" יקרא קר"ש³⁴, שלמרות שכבר התפלל מ"מ אסור לו לאכול או לשתות לפני שמקבל "עיקר מלכות שמים" או כמ"ש המשנ"ב (ראה בהערות), שאם מוכרח לאכול לרפואה לפני התפילה שלכה"פ יקרא קודם קר"ש לפני אכילתו. ועד"ז כש"אינו יכול לכיין דעתו

והנה אדמה"ז בקו"א סי' ע לאחר שכתב "...ויש אומרים שהעוסק באכילה צריך להפסיק לתפילת השחר אפילו התחיל בהיתר הואיל ואיסור אכילה קודם התפילה הסמיכוהו על לא תעשה שבתורה שנאמר לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם כמו שיתבאר בסי' פט", ובקו"א כתב (ב) וכיון שצריך כו'. ואפשר בלאו האי טעמא אסור גם קודם ק"ש שהוא עיקר קבלת מלכות שמים ויש בה משום ואותי השלכת כו", שנראה שמעלה אפשריות לומר שכמו שאסור לאכול או לשתות לפני תפילה משום "ואותי השלכת" שמתעסק בדבר אחר קודם שמקבל עומ"ש א"כ הה"נ דאסור קודם קר"ש כיון שקר"ש הוא "עיקר קבלת עומ"ש"^{35 34}.

ואם נאמר כן נמצא, שבתפילת שחרית וקר"ש יש חומר אתפילת מנחה ש"אם התחילו מפסיקין" משא"כ במנחה, ולא מיבעי אם התחיל באיסור, אלא אפי' התחיל בהיתר צריך להפסיק לשחרית ואפשר לקר"ש, (לשיטת הי"א שהיא העיקר), וחמיר מקידוש דאורייתא (שמזה הביא הר"ן ראה דגם בדאורייתא אין צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר), דלר' יוסי כשהיה עסוק באכילה אין צריך להפסיק

34. אלא שטעם השני "דלא תאכלו על הדם" אינו שייך אלא בתפילה ממש. אלא שצ"ע לזה, למה לא הוזכר בגמ' דין זה להדיא גם בנוגע לקר"ש ומטעם "ואותי השלכת" ולהוסיף שבתפילה ישנו איסור נוסף לאו דרבנן שאסמכוהו אקרא.

35. ונראה שגם המשנ"ב כותב כן בסי' פט בבבאור הלכה ס"ג ד"ה ולא לאכול "ולא לאכול - עיין במ"ב במה שכתב וגם הסמיכו דבריהם וכו' ונ"מ בזה הטעם השני לאסור אפילו אחר שקיבל עליו מלכות שמים בק"ש כ"ז שלא התפלל תפילת י"ח ע"כ נ"ל דאפילו מי שמוכרח לאכול לרפואה קודם התפילה יקרא עכ"פ ק"ש קודם", דנראה שגם הוא למד שהטעם דאיסור אכילה משום "ואותי השלכת אחר..." שייך גם בקר"ש אלא שאדמה"ז כותב בלשון "אפשר" היינו שאינו ברור לגמרי שהוא כן. ויל"ע מהי סברת ספיקו של אדמה"ז בזה, ובפשטות נראה משום שהגמ' לא הזכיר איסור זה לענין קר"ש.

36. אלא שכתב שם שאין רוב העולם נוהגין בזה משום שבין כך אין מכוונים כ"כ בתפילה (והוא טעם אחר ממה שפי' המשנ"ב עיי"ש ואכמ"ל בזה).

בתפילתו עד שיאכל... רוצה לאכול ולשתות כדי לכוין הרשות בידו" (ל' רבינו סי' פט ס"ה), שאעפ"כ צריך לקרוא קר"ש לפני זה.³⁷

אלא שיש להבהיר: שבפשוטו דין זה הוא רק בקר"ש שחרית, כמו שדין זה אצל תפילה הובא בשו"ע רק לענין תפילת שחרית, שהרי [א] לקר"ש ערבית הוזכר בשו"ע סי' רלה האיסור "לאכול" ולא הוזכר שם איסור שתיה (כמו בסי' פט)³⁸, [ב] שם איתא להדיא שהחיוב להפסיק הוא רק כשהתחיל באיסור ולא כשהתחיל בהיתר, והרי לענין תפילת שחרית הרי שיטת הרא"ש ועיקר ההלכה הוא גם בהתחיל בהיתר, דנמצא מזה שאין דין המבואר לענין תפילת שחרית (וקר"ש שחרית לאדמה"ז) שייכים לקר"ש ערבית.

ביאור למה אין דין זה גם לענין קר"ש ערבית (ושאר תפילות)

ולכאור' צריך ביאור, שכיון שטעם האיסור הוא משום שעסוק באכילה ושתיה לפני שמקבל עומ"ש, א"כ לכאור' שייך טעם זה גם בקר"ש ערבית כיון שגם בערבית הוא עיקר עניינה קבעומ"ש והיא "עיקר" קבעומ"ש (יותר מתפילה).

ולכאור' ביאור הדבר, בהקדם, שגם לענין תפילה צ"ב, שכיון שיש ענין בתפילה דעניינה קבלת עומ"ש א"כ היא ליה לאסור שתיה גם לפני תפילת מנחה וערבית³⁹, והראשונים והשו"ע פוסקים להדיא דין זה רק לתפילת שחרית, ומוכרח הדבר מדברי הגמ', שלענין תפילת מנחה נפסקה ההלכה בברכות

37. וכן הורו אדמו"ר חב"ד: אדמו"ר הרשב"ב הורה בקונטרס עץ החיים (עמ' 51) שילמדו דא"ח לפני התפילה, והלימוד יהיה "אחרי הנחת תפילין וקר"ש ואחרי שתיית טיי" (בפשוטו השתיה לאחר קר"ש ותפילין). אדמו"ר הרי"צ (אג"ק ח"י ע' ב) אודות הסדר להתלמידים "...בוודאי נזהרים בקר"ש קטנה בתפילין ואז אפשר לטעום מיני מזונות...", ועד"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"י"ד ע' יח) "...ובחלישות דורותינו אלה מתירים לאכול אפי' מזונות קודם התפילה (כמובן לאחר קר"ש קטנה) לאלו שמסיימים תפילתם משך זמן לאחר קומם משינתם". ובמה שכתבו שיש להניח תפילין לפני הטעימה יל"ע, דנת' לעיל מדברי אדמה"ז שגם בדאורייתא אין איסור לטעום לפני קיום מצותה. ואפשר לומר, שגם תפילין עניינו "שיעבוד הלב והמוח" ובלשון רבינו בסי' כה סי"א "וישעבד להקב"ה הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לכו לעבודתו יתברך", דעניינו קשור בקבעומ"ש שלכן יש להניחו לפני שאוכל כמו לענין קר"ש.

38. ושם כתב המג"א לדייק מהטור והמרדכי דטעימה מותר.

39. אכן בגמ' לא הובא איסור זה להדיא לענין תפילת שחרית, אלא ב' המימרות של ר' יוסי בר"ח בשם רבא"י הוא לענין "יתפלל" בכלליות ואינו מפרט תפילת שחרית במיוחד. וראה בפסקי רי"ד בסוגיא פסקי רי"ד שם "ונראה לי דלאו דווקא אתפילת השחר אמור, אלא בכל תפילה, שהגיע זמנם, אסור לקבוע עצמו במאכל ובמשתה קודם שיתפלל, שמתוך שהוא שבע אינו יכול להכניע עצמו לכיון את לבו לפני הקדוש ברוך הוא בתפילה, דבתפילת השחר אפי' טעימה בלבד אסור לטעום קודם תפילה, שהרי שאר צרכיו אסור לעשות קודם תפילה, כל שכן לטעום", אלא שגם בדבריו יוצא: שהגם שלמד שממרא זו בדף י': כולל שאר תפילות, והטעם באיסורו שמסיר ההכנעה הדרושה לכוונת התפילה, מ"מ גם לדבריו יש תוספת הדגשת איסור לתפילת שחרית דאסור אפי' טעימה מכ"ש מאיסור בשאר צרכיו. וצ"ע.

בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי כדי לעבוד עבודתו ולשרתו, וא"כ הה"נ לענין קר"ש, דאע"פ שהיא "עיקר קבעומ"ש, מ"מ לענין חסרון שעוסק באכילה ו"נתגאה" לפני קבעומ"ש הוא דוקא בעסק דאכילה ושתיה דתחילת היו דקר"ש שחרית..

עוד בדברי אדמה"ז לאיסור טעימה לפני קידוש

הנה עוד יש להעיר דהנה הרעק"א כתב במס' שבת יא. "בהר"ן ד"ה ומיהו ואף על גב דאסיקנא וכו' פורס מפה ומקדש התם היינו טעמא משום דקידוש במקום סעודה ומקמי סעודה אתקין אבל בשאר מילי דאורייתא כי אתחיל מקמי זמן חיובא טובא אין מפסיקין, ק' לי דמה הקשו תוס' והר"ן, הא יש לחלק דדוקא בק"ש ולולב דהאכילה אינו איסור בעצמותו, אלא מטעם שלא ישכח מלעשות המצוה וטעימה בעלמא מותר ע' מג"א סי' רלה ס"ד וסי' תרנא סעי' ד מש"ה התחילו בהיתר אין מפסיקין משא"כ בקידוש דאפי' טעימה אסור והאכילה בעצמותו האיסור, וכמ"ש המג"א סי' רעא סק"ט וסק"י בזה לא מהני התחילו בהיתר, וצ"ע, היינו שמקשה אקושיית הר"ן שהקשה למה מחוייב להפסיק לקידוש גם בהתחיל בהיתר, כשאנו מחוייב להפסיק בענין זה גם למצוה קר"ש דאורייתא,

כח: דלא כריב"ל ומותר לטעום לפני תפילת מנחה, ואין נראה שסוגיא ההיא חולקת עם מימרא דריב"ח בשם ראב"י בברכות י, א"כ מוכרח לומר שהסוגיא בברכות כח מדובר בשאר התפילות, והמימרא בברכות י: מדובר במיוחד לענין תפילת שחרית,

וצ"ל בהסבר הדבר, שאע"פ דתפילת ערבית

יש בה מענין קבלת עומ"ש, מ"מ לענין הדין דידן שלא יקבל עומ"ש לאחר שיעסק באכילה ושתיה והוא ענין של "גאווה", הרי החסרון הוא רק באם התחיל בתחילת היום בקומו משינה בעסק של אכילה לפני קבעומ"ש, אבל אם בתחילת היום עסק בקבעומ"ש, ואח"כ עוסק בצרכיו, אע"פ שמתחייב בתפילה עוה"פ (מנחה וערבית), אין העסק שלו באכילה ושתיה מבטא ענין ה"גאווה" דבזה נגרר כל עסקיו בתר תחילת עיסוקו של היום כולו (והרי מוטל עליו "הנהג עליו מנהג דרך ארץ"), ואם תחילת עיסוקו ביום לאחר שעורר משנתו היה בענין דקבעומ"ש אין בזה חסרון זה, כשעוסק באכילה ושתיה במשך היום ואפי' לפני תפילת מנחה או ערבית⁴⁰, והרי"ז דומה לענין חובת נט"י שחרית דע"ז כתב רבינו בס"ד ס"א "...הקב"ה מחזיר לו חדשה ורגועה כדי לעבוד להשי"ת בכל יכולתו ולשרתו כל היום כי זה כל האדם לפיכך צריכים אנחנו להתקדש

40. ובזה מוכן שגם לפי שיטת הרמב"ם שמצוות דאורייתא פעם אחת ביום, וגם אם נלמד דאיסור לאכול לפני תפילת שחרית היא דאורייתא (דבר שיש בו שקו"ט בשיטת הרמב"ם מלשונו הנכון בסהמ"צ שורש ט', אבל בפשטות נראה מלשונו בספר הירידה הל' תפילה פ"ו ה"ד לא הביא הפוסק "לא תאכלו על הדם" שהוא איסור דרבנן גרידא), ומ"מ לא יהיה איסור זה חל לענין לאכול לפני תפילת ערבית, ואפי' אם נאמר שלענין חיוב דאורייתא מתחיל מהערב ואם התפלל אז אינו חייב להתפלל מה"ת עד ערבית הבא (פרמ"ג פתיחה כוללת הל' תפילה), ומ"מ אין חולק לפרש הלכה דידן שהאיסור לאכול לפני התפילה קאי אתפילת ערבית, כיון שכנ"ל, עיקר איסור זה (וכן האיסור מפאת הענין ד"גאווה") עניינה שלא יתעסק בתחילת עיסוקו בענייני דמו, ובענייני אכילה לפני שמקבל עומ"ש וענין זה קאי דוקא לאחר קומו משנתו בבוקר וכמו שהוא לענין חיוב נט"י שחרית דעיקר עניינו בקומו משנתו כנ"ל.

מצוות אין לחשוש שע"י טעימה ימשך בטעימתו עד שיעבור כל זמן המצוה, וכן אין "עיקר זמנה" בתחילת זמנה, כדי שנחשוש שע"י הטעימה יעבור "עיקר זמנה", מ"מ בקידוש והבדלה שעיקר זמן מצותה היא "בתחילת זמנה" "החמירו יותר" כיון שגם ע"י טעימה גרידא יש לחשוש שיתעכב ויעבור תחילת זמנה בלי עשיית קידוש והבדלה.

ואפשר לומר שבדברי אדמה"ז בסעיף זה עצמו מבואר הטעם וההכרח מה שלא רצה לפרש כהרעק"א, כיון שבדברי הרעק"א מיוסדים ומוכרחים מהדין בקידוש, ששם אפי' התחיל בהיתר חייב להפסיק, שלפי דבריו הטעם לזה הוא משום שאסור האכילה בעצמותה (משא"כ לשאר המצוות אפי' דאורייתא, אין צריך להפסיק כשהתחיל בהיתר), אבל בהבדלה הרי הדין אינו כן שהגם ש"לדברי הכל כשמגיע ודאי לילה צריך אפילו להפסיק אם היה קבוע לשתייה בלבד מבעוד יום ואפילו מאכילה אם שכח והתחיל בודאי לילה צריך להפסיק מיד שנזכר" (ריב"ז סי' נ"ט סי"ב), מ"מ אם התחיל מבע"י בהיתר שאני, וכמ"ש שם "אבל אם היה יושב ואוכל מבעוד יום אינו צריך להפסיק אפילו משתייה אפילו כשמגיע ודאי לילה"⁴², ואעפ"כ אסור לטעום לפני הבדלה, וא"כ לכאור' מוכרח שאין איסור טעימה בהבדלה איסור בעצמותו, ומוכרח לבאר שהטעם הוא משום שהבדלה⁴³ שאני

(והר"ן תי' שבקידוש יש עוד הלכה שהקידוש מחוייב לקבוע הסעודה ובא לפני הסעודה), וע"ז הקשה הרעק"א, הרי ישנו חילוק עיקרי ביניהם, שהרי לענין קידוש אסור אפי' טעימה, וא"כ מובן שההסבר באיסורו אינו משום "דילמא ישכח מלעשות המצוה" כיון שאינו עסוק באכילה קבועה ולכן מוכרח לדעתו לבאר הטעם משום שאסור אכילה "בעצמותו", וא"כ מובן שמשום כך מחוייב להפסיק גם כשהתחיל בהיתר, משא"כ בקר"ש דאורייתא, שאין האכילה אסור אלא משום גזירה, שלכן מותר טעימה, ולכן אינו צריך להפסיק בהתחיל בהיתר (שלא גזרו עליו בענין זה).

והנה בדברי אדמה"ז נראה ברור דלא למד כן, שכתב בסי' רע"א ס"ד להדיא שגם איסור טעימה בקידוש והבדלה "ואף על פי שכל מצוות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנן משום גזרה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן אבל טעימה בעלמא מותר שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו"⁴¹, דמבאר הטעם שהחמירו יותר לקידוש ולהבדלה מבשאר מצוות, משום שעיקר זמן מצות הקידוש הוא בתחילת הזמן, (ואם הוי סב"ל כהרעק"א היה מחלק כמותו שכאן הוי האיסור טעימה בעצמותו), ולכן אע"פ שבשאר

41. ומקורו ממג"א סי' רלה סק"ד.

42. ולא הביא שיטה המחמרת בפרט זה, אף שבשו"ע הובא בשם "יש אומרים" דפורס מפה ומבדיל אפי' היה יושב ואוכל מבע"י, אבל רבו המתירים, וכמ"ש שביאר הביה"ל שם שגם המחבר סובר כדעה הראשונה שאינו חייב להפסיק משחשיכה אם התחיל מבע"י.

43. ואולי סובר הרעק"א בזה כשיטתו בסי' תפט דלעיל שמפרש שהטעם שמחוייב להפסיק להבדלה כשהתחיל באיסור משום דהרמ"א סובר בהבדלה דאורייתא, ואולי סובר הרעק"א דבמצוה דאורייתא דמחוייב להפסיק אסור גם לטעום לפניו (ע"ד סברת רבינו "דכי הדדי נינהו"). ובפרט אם נפרש ששיטתו במס' ברכות במשניות שהתוס'

תהא קריאת הקידוש מלפניה", וכמ"ש בקו"א סי' רצט אות א שהר"ן כתב טעם זה לבאר למה מחוייב להפסיק אפי' התחיל בהיתר^{45 46}.

טעימה לפני קידוש שחרית

הנה לענין קידושא רבא דשבת נחלקו הראשונים אם יש בזה איסור טעימה, דהנה הרמב"ם בהל' שבת פכ"ט ה"י כתב "...ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא

משאר מצוות בזה ש"עיקר מצותם בתחילת זמנם", וא"כ מסתבר לרבינו לפרש שגם לענין קידוש הוי איסור הטעימה מאותו הטעם עצמו כמו לכענין הבדלה⁴⁴. ומה שהוכיח הרעק"א מזה שחייב להפסיק סעודתו לקדש אפי' התחיל בהיתר, הסביר אדמה"ז שהטעם בזה משום דברי הר"ן "...לפי שעיקר הקידוש נתקן במקום סעודה של שבת וקודם לה ולא לאחריה שנאמר וקראת לשבת עונג ודרשו חכמים במקום עונג דהיינו במקום שיתענג שם בסעודת שבת שם

סוברים כהתרה"ד בקר"ש שטעימה אסורה ונפרש שחכמים החמירו בטעימה בכל דאורייתא, ויפרש דקריאת המגילה דברי קבלה כדאורייתא ולכן זה הטעם שאסרו טעימה בהבדלה דאורייתא (ובקידוש: שמחוייב להפסיק אפי' התחיל בהיתר יש איסור באכילה "בעצמותו" ומשום זה עצמו טעימה אסורה ואפי' אם מדובר בקידוש דרבנן). אבל רבינו סובר דבהבדלה אסור לטעום אפי' אם הבדלה דרבנן כדפי' בסי' רצט בקו"א ומוכרח לבאר שהטעם משום "דעיקר מצותה בתחילת זמנה", ובמילא הה"נ לענין קידוש כנ"ל, ולאידך נראה מדבריו בסי' רעא שגם במצוה דאורייתא אין איסור טעימה מעיקר הדין בשאר מצוות כדלעיל.

44. ולכן הביא רבינו הדין מהבדלה בהסבר דיני דקידוש, כיון שבזה מבואר ומוכרח שהטעם באיסור טעימה לקידוש ולהבדלה משום דעיקר מצותן בתחילת זמנה.

45. והיינו, אין כוונתו של הר"ן משום שיש איסור טעימה בעצמותו לפני הקידוש, (וכדמוכח מזה שהרעק"א עצמו מקשה על דברי הר"ן הללו, דברור שהבין ממנו שאין האיסור הטעימה איסור בעצמותו), אלא שהקידוש צריך להיות במקום סעודה ועונג, ובנוסף לזה נתפרט שהקידוש היא לפני הסעודה, שכשסועד בשבת מוכרח שתהיה לאחר קריאת הקידוש (שתקבע הסעודה לסעודת שבת). ובסגנון אחר: לפי הרעק"א חובת וענין הקידוש גורם איסור שלילי שלא לטעום שום מאכל לפני שיקדש (וכמו חובת ההפרשה אוסרת אכילת הטבל לפני שיפריש המעשר), ולפי הר"ן (וביאור אדמה"ז), חובת וענין הקידוש לענין הסעודה שלאחריה הוא ענין ותוכן חיובי שהקידוש נותן לה שם סעודת ועונג שבת, שלכן אסור לו לסיים סעודת חול לפני שיקדש והופכת וקובעת אותה לסעודת ועונג דשבת.

ונמצא לפי הר"ן וביאור אדמה"ז: [א] שאיסור טעימה לפני קידוש היא משום שעיקר מצות קידוש בתחילת זמנו, [ב] וחיוב ההפסקה כשסועד הוא משום שסעודה בשבת צריכה להיות מוקדמת מקידוש. ויל"ע לפי"ז למה ייאסר לטעום אם לא קידש בתחילת הזמן, כיון שבין כך אינו מקדש בעיקר הזמן וא"כ לכאור' לא עדיף מקר"ש שמותר לטעום כיון שאין לחשוש דילמא ימשך עד שיעבור כל הזמן, וגם לכאור' לא שייך בזה ההלכה של "וקראת לשבת עונג" שהקידוש יקדם להסעודה כיון שאינו סועד.

46. הנה הדברים דלהלן דורשים אריכות בפ"ע, אבל פטור בלא כלום א"א, נכתוב בקיצור לפ"ע: בגמ' פסחים קה. "שבת קבעתה לנפשה... כשם ששבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש", וברשב"ם שם "כשם שקובעת למעשר. פירוש אכילת עראי דשבת חשבו אותה קבע למעשר במסכת ביצה (לד:): משום דהוי עונג אפי' סעודת כל שהוא דידה קבע הוא ואין אוכלין בשבת אפילו עראי...: קובעת לקידוש. שאסור לטעום עד שיקדש. אלמא משחשכה היא חשובה אכילת שבת מאליה", (וכמו"כ ברש"י שם) הנה לכאור' לפי הרעק"א מובן הכוונה שאיסור טעימה בעצמותו כמו שטבל אסור בעצמותו עד שיעשר גם באכילת ארעי ("טעימה"), אבל לדברי אדמה"ז שאיסור

הלילה...", ובש"ע רבינו שם "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום מכל מקום לא תקנו לברך ברכת הקידוש... שבירך בלילה אלא די בברכת בורא פרי הגפן שיברך על היין כדי שיהא היכר בזה שקידוש זה אינו אלא מדברי סופרים ומכל מקום גם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה ושלא יטעום כלום קודם לו כמו בקידוש הלילה... ויש אומרים שמותר לטעום קודם קידוש שביום הואיל ועיקרו אינו אלא מדברי סופרים לא החמירו בו כל כך ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק".

והנה נמצא שפסק שמעיקר הדין וההלכה אסור לטעום גם קודם קידוש היום (אע"פ

רבא, מברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואחר כך יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה. והראב"ד משיג "א..א"א בחיי ראשי אם מסברא אמרה לא סבר מימיו סברא פחותה מזו ולפי שקראוהו קידושא רבא יצא לו, ואינה כלום, שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום ... דעיקר קידושא בלילה כתיב", ובהה"מ "...ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש וכו'. בהשגות א"א בחיי ראשי אם מסברא אמרה וכו'. ואני אומר שרבינו למד כן ממה שקראוהו קידוש ואמרו בסתם שאסור לסעוד קודם קידוש".

המחבר בסי' רפט פסק כדעת הרמב"ם "...וגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה ושלא יטעום קודם לו כלום כמו בקידוש

הטעמימה היא גזירה שמא יעבור עיקר זמן המצוה, א"כ לכא' מה השייכות והדמיון למעשר, לאסור הטעמימה, ולכן נראה שלדברי אדמה"ז יש לפרש פ' הגמ' ע"ד דברי החי' הר"ן שם ונביא בקיצור פ' הראשון ע"ד פירוש הרשב"ם "פוק חזי אי קדיש יומא ניקום ונקבעיה לשבתא, פירש"י ז"ל בעקירת שלחן ואמר להו דלא צריכי דהיא קבעה אנפשה כשם שהיא קובעת למעשר שאסור לאכול מן הטבל בשבת אפי' עראי כך קובעת לקידוש שאסור לאכול עד שיקדש שסעודת שבת חשובה היא ונבדלת מסעודת חול ודי לכם בפריסת מפה וקידוש, ואין דמיון [זה] אצלי דומה יפה דהיכי ילפינן דמפני שאסור לאכול מן הטבל אפי' עראי בשבת נדון שלא יהא צריך להפסיק ושיהא די בפריסת מפה, ונ"ל דה"ק מאי דעתייכו שאם לא תפסיקו בעקירת שלחן שתהא הסעודה כולה של חול כיון שהתחיל בה מבעוד יום ואין כאן סעודת שבת ולא קידוש במקום סעודה, לא צריכיתו דשבת היא קבעה אנפשה וסוף הסעודה נבדל מתחילתה לענין קידוש כשם שקובעת ונבדלת לענין מעשר, דתנן התם [תרומות פ"ח מ"ג] ומייתי לה במ' י"ט פ' המביא [לה]. היה אוכל באשכול וחשיכה בלילי שבת רא"א יגמור ר"י אומר לא יגמור, אלמא לר"י אף על פי שהתחיל לאכול מבעוד יום אם היה נגמר בלילי שבת לא מיקראי אכילת חול אלא אכילת שבת ומ"ה לא יגמור כיון שלא עשר, ה"נ קובעת לקידוש שאסור לגמור אא"כ קידש וסעודת שבת מיקראי ונקיט לה כר"י דק"ל כוותיה, זה נ"ל פ' לפי' של ר' שמואל ז"ל והוא פשט הסוגיא "... דלא פ' מימרא זו לענין איסור טעמימה כלל, אלא לענין מה שמועיל שיהא "פורס מפה ומקדש" ומועיל הקידוש להיות נחשב להיות על הסעודה של שבת, אע"פ שתחילתה היתה של חול, שעצם השבת קובעת לענין שאסור לגמור הסעודה עד שיקדש וגם שיהא נחשבת לסעודת שבת (בדומה לדבריו וביאורו כפי דברי אדמה"ז בקו"א: שיש דין כללי שמחוייב להפסיק סעודתו מיד בתחילת זמנו, ועוד הלכה שגם כשהתחיל בהיתר מחוייב להפסיק סעודתו, משום שהקידוש בעי להיות לפני הסעודה דוקא). וכנ"ל יש להאריך עוד ועוד בפ' דברי הראשונים ואחרונים בסוגיא וכמה שקשור לדברינו אבל כבר התארכו הדברים.

רק על אכילה ולא על טעימה⁴⁸, מדלא הדגיש שהאיסור הוא גם על טעימה (ושתייה), ואם דיוק זה נכון א"כ קשה כנ"ל, למה שאני מקידוש, שביאר אדמה"ז בסי' רע"א ס"ט שטעימה אסורה כיון ש"עיקר מצוותן בתחילת זמנם", א"כ כ"ש לענין בדיקת חמץ שביאר אדמה"ז שיש זמן קבוע בפ"ע שיבדוק מיד בצאת הכוכבים כשמבטיח האור כמו שביאר בס"ה שם ובאריכות בקו"א א' שם "... אבל כאן אם אינו בודק בתחילת הלילה ראוי לקרותו עבריין שעבר על תקנת חז"ל לפי דעת הפוסקים הנ"ל, וכמ"ש הט"ז והפרי חדש (ועיין מה שכתבתי לקמן), והרי זו כמצוה עוברת כמ"ש הפר"ח... וכיון שקבעו זמן אם כן מי שאינו בודק בתחילת זה הזמן אינו נקרא עצל אלא נקרא עבריין שעבר על גזירת חכמים והוא הדין והוא הטעם לפי המסקנא".

ובפרט לפי דבריו והפסק בס"ו שם "ואפילו אם היה עוסק באחד מכל הדברים הללו קודם שהגיע זמן הבדיקה חייב להפסיק כשיגיע זמנה אפילו היה עוסק בהיתר" (דלא כבשאר מצוות אפי' דאורייתא דאינו מחוייב להפסיק אם התחיל בהיתר), א"כ מסתבר שיש לאסור טעימה (לפי פשוט דברי אדמה"ז בקו"א סי' רצ"א א' דאיסור טעימה והחויב להפסיק אם התחיל באיסור "כי הדדי נינהו" וא"כ כ"ש באם מחוייב להפסיק אפי' כשהתחיל בהיתר, א"כ בוודאי מסתבר שטעימה יאסר, וראה דבריו לעיל)⁴⁹.

שכבר קידש בלילה) כדעת הרמב"ם. והנה לפי דעת הרעק"א דאיסור טעימה של הקידוש הוא "איסור בעצמותו" לכא' מובן בפשטות, שהחכמים תיקנו לקידוש שחרית שיהיה לו דינים "כעין דאורייתא" והחמירו גם שקודם הקידוש היום יאסר הטעימה כמו בשל לילה (שהקידוש כאן מתיר על האכילה), אבל לאדמה"ז שגם בשל לילה אין איסור אכילה וטעימה בעצמותו אלא ש"עיקר מצוותן בתחילת זמנן" שהיא "בכניסתו", א"כ לכא' אין טעם זה בקידוש יום⁴⁷, וכיון שהיא דרבנן הו"ל להיות כשאר המצוות שאין בה איסור טעימה.

וצ"ל, וכן משמע בדברי אדמה"ז, שנותנים לו גם דינים אלו (אף שאין טעם הדין הזה שייך בקידוש יום) משום אותו טעם שתיקנו קידוש יום, כדי שיהיו דיניה דומין לדיני קידוש הלילה (שלא יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום).

דברי אדמה"ז לענין בדיקת חמץ

הנה עכשיו נדבר בשיטתו של רבינו לענין טעימה לפני בדיקת חמץ (ע"ד הדיון לדברי המג"א): הנה פסק בסי' תלא ס"ה "...ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה אסרו לו לאכול...", דלכא' יש לדייק שהאיסור הוא

47. ולכן אין בזה "כל דתיקון כעין דאורייתא" כיון שגם בדאורייתא הוי זה דין מצד שזמנה היא "בתחילת זמנה" היינו בכניסתו, ולכא' אין ענין זה בקידוש יום.

48. ע"ד דברי המג"א בסי' תלא.

49. והנה מדבריו מ"ש בסי' רע"א ס"ט "ואף על פי שכל מצוות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנן משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן אבל טעימה בעלמא מותר" אין הוכחה שטעימה

רלב)...", דמסתם שמותר לטעום הבדיקה, נראה שה"ה גם לאחר ה"חצי שעה" כיון שבפשטות השלימו התענית עד לאחר הצ"ה ולאחרי שהתחיל זמן הבדיקה.

והגם שי"ל ששם שאני דכיון שמתענים לפני זה, הרי יהיה קשה לקיים המצוה כדורש, לכן בזה מותר טעימה (גם לאחר התחלת הזמן), מ"מ מלשון רבינו שכתב "שלא אסרו אלא סעודה", נראה שה"ה נמי בכל בדיקת חמץ (לא רק כשחל לאחר תענית בכורים).

ואו י"ל, שמצוה זו הדורשת בדיקה בחורים וסדקים, ולפעמים יש חדרים הרבה לבדוק, לא אסרו טעימה, אע"פ שהיא כשכבר הגיע זמן הבדיקה.

דיון דידן במצות ספה"ע

הנה לענין ספה"ע כתב הרמ"א בסי' תפט ס"ד "הגה: וכשהגיע הזמן, אסורין לאכול עד שיספור. ואפילו התחיל לאכול, פוסק וסופר; מיהו אם התחיל לאכול קודם שהגיע הזמן, אינו צריך להפסיק אלא גומר אכילתו וסופר אחר כך (ד"ע למאן דאמר ספירה בזמן הזה דאורייתא)", דנראה שיש לחשוש לשיטה הסוברת דספה"ע דאורייתא, ובדאורייתא התחילו באיסור מפסיקין. כאן לא כתב להדיא אם מותר או אסור לטעום, ובפשטות תלוי בדלעיל⁵¹.

ואולי י"ל: אדמה"ז לא התיר להדיא הטעימה בהלכה זו, ויש לומר שניסח ההלכה בצורה שיש להיזהר גם מטעימה, כיון שבתחילת הלכה ה' כתב "...לפיכך תקנו חכמים זמן הבדיקה בליל י"ד שבילילה כל אדם מצוי בתוך ביתו אלא שאף בעודו בתוך ביתו יש לחוש שמא יתעסק באכילה ושתייה...", שזה כולל טעימה שלכן דבריו שלאח"ז "אסרו לאכול" אפשר שכולל גם איסור טעימה⁵⁰.

אך דא עקא: במראי מקומות נמצא כתוב: דבכת"י כתוב על אסרו לאכול "אפי' סעודה קטנה. (אבל טעימה בעלמא שרי כמ"ש בסי' רל"ב)". וצ"ע.

אבל י"ל, שבאמת כשכתב "אסרו לאכול" הרי מדבר לענין החצי שעה לפני התחלת הזמן, שבזה (אע"פ שהחמירו) לא החמירו לאסור גם טעימה, ועד"ז כתב המשנ"ב שם בבה"ל ד"ה לא יאכל וכתב שכן משמע מס' דה"ח, וא"כ אפשר שלאחרי התחלת הזמן ממש נאסר (לא רק אכילה אלא) גם טעימה.

והנה עדיין יש להקשות מדבריו בסי' תע ס"ז שכתב "אם חל ערב פסח ... בשבת נדחה ליום ה' שלפניו ואם קשה להם התענית ביום ה' כיון שבילילה בודקין את החמץ ואין רשאים לסעוד קודם הבדיקה ויש להם הרבה חדרים לבדוק יכולים לטעום מעט קודם הבדיקה שלא אסרו אלא סעודה (ושיעור טעימה עיין סי'

מותרת לפני בדיקת חמץ, כיון שבשאר מצוות יש שהות לקיים המצוה אח"כ (אלא שחוששים דילמא יעבור הזמן ע"י אכילה) אבל לענין בדיקת חמץ, הרי זמן הבדיקה גם "סוף זמן" ואם אינו בודק מיד בצ"ה הרי "עבריו" כנ"ל.

50. ואולי כיון שהשו"ע לא אסר להדיא טעימה לא רצה לאסור להדיא אלא רמז בהמשך דבריו.

51. שלתרה"ד הסובר בדאורייתא אסור לטעום הה"נ כאן, אבל להמג"א תלוי אם סובר שיש להחמיר כהתרה"ד בכל דאורייתא או דוקא במגילה. ויש גם לצרף הסבר שבמצוה דזמנו הלילה יש חשש "דילמא תחטפנו שינה".

שספירה בזמן הזה היא מדברי סופרים מכל מקום בדבר שאין בו טורח כלל דהיינו להפסיק מעט ולספור יש לחוש לסברא הראשונה".

ונמצא שמבאר פסק הרמ"א להפסיק אכילתו כדין דאורייתא, כיון שאין בו "טורח כלל" להפסיק מעט ולספור. אבל אעפ"כ לענין טעימה, הרי בסי' רע"א כלל היתר טעימה גם אדאורייתא וא"כ הגם אף שאין זה "טורח כלל" למנוע עצמו מלטעום ולספור מיד, מ"מ אין בזה איסור (אלא משום "זריזין מקדימים" יספור קודם).

ובשו"ע רבינו שם סי"ז "מכל מקום בימי הספירה לא יתחיל לאכול אפילו סעודה קטנה חצי שעה קודם זמן ספירה דהיינו חצי שעה קודם בין השמשות גזירה שמא ימשוך בסעודתו וימנע מספירת העומר ... (ואפילו במקומות שלא נהגו כן אם עבר והתחיל בסעודה בתוך חצי שעה סמוך לזמן הספירה אין צריך להפסיק באמצע סעודתו) אבל אם התחיל הסעודה לאחר שהגיע זמן הספירה צריך להפסיק ולספור באמצע סעודתו להאומרים שספירה בזמן הזה היא מן התורה כמו שנתבאר בסי' רלה ואף שהעיקר כהאומרים



הרב דוד טהרני
ביתר עילית

כלי מילה אם הם מוקצים למי שאינו יודע למול

בשבת, אבל אם מל כבר פעם אחת מותר למול בשבת אפילו אם הוא אבי הבן, עכ"ל. ואם כן כלי המילה הם מוקצים מחמת חסרון כיס לאדם אחר שלא מל מעולם, שהרי אין לו בהם צד שימוש היתר. ולכן לא יסייע אדם אחר למוהל בטלטול הכלים למקום המילה או בהגשת הכלים למוהל, ואף הנוהגים בימות החול שאבי הבן מוסר למוהל את הסכין שבזה מראה שהוא שלוחו, וכמ"ש הגאון רבי יוסף מולכו בספר שלחן גבוה (יו"ד סי' רס"ט ס"ז), מ"מ בשבת ימנע אבי הבן ממסירת הסכין למוהל, כיון שאינו יכול למול ביום שבת אם לא מל

נשאלתי בדין כלי מילה בשבת האם הם מוקצים לאדם שלא מל מעולם, כיון שאסור לו למול מילה ראשונה בשבת, או מכיון שראויים הכלים להשתמש בהם ע"י מוהל אינם מוקצים לכל אדם, ונפק"מ אם אדם אחר יכול לטלטל בשבת את כלי המילה עבור המוהל, וכן האם מותר לאבי הבן למסור את הסכין למוהל בשבת סמוך למילה כאשר ממנה אותו שליח למול את בנו.

(א) **כתב** מר"ן בשו"ע (או"ח סי' שאל סי' ויו"ד סי' רסו ס"י) אדם שלא מל מעולם לא ימול

ולאידך יש סברא להקל וכמו שכתב המג"א סק"א שם שכיון שמצותו בלילה וביום לא מחמירין כולי האי (לענין חצי שעה לפני הזמן והה"נ אפשר לענין טעימה).

לן. וביאר רש"י (ס) אימא לא, דלגבה איכא איסור טלטול. קא משמע לן, כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל, עכ"ל. וכ"כ רבינו חננאל (ס) כלומר אפי' אשה שאינה בת נטילת לולב והייתי אומר אסורה לטלטלו, קמ"ל אפי' אשה מותרת לטלטלו וכ"ש איש, עכ"ל. וכ"כ המאירי (ס) שמותר לטלטל את הלולב אף על ידי אשה ואף על פי שאינה בת חיוב, ואין אומרים הואיל ואינה בת חיוב אין ראוי לטלטלו, שכל שראוי לאנשים מותר לנשים לטלטלו, או שמא הואיל ואף נטילתו רשות של מצוה אצלם, ע"ש. וכ"כ ריבב"ן בחידושו לסוכה (ס) דאע"ג דהיא פטורה לא אמרינן גבי דידה כאילו היא מטלטלת אבנים, אלא הואיל דלגבי בנה ראוי לטלטול, שריא לדידה דליכא מידי דלחד שרי ולחד אסיר, עכ"ל. וכ"כ בספר המכתם (ס) דאע"ג דלאו בת חיובא היא, לא אמרינן שיהא לה הלולב כאבן ועץ שאינו ראוי לטלטל, אלא נוטלת אותו לכתחילה ומחזירתו למים. וכ"כ ר"א הכהן מלוניל בארחת חיים (ה) לולב סי' מז. וכ"כ הר"ן (ס). משמע מדבריהם דדבר שראוי הוא לשימוש מצוה של אדם אחד, אינו מוקצה באותו הזמן לכל העולם. ומינה לנ"ד מכיון שראוי הוא הסכין למצות מילה ע"י המוהל אינו מוקצה לאדם אחר, אף שאינו יכול למול בשבת מכיון שלא מל בימות החול, דליכא מידי דלחד שרי ולחד אסיר. וכן יש להוכיח מדברי הרא"ש (בילא פ"ג סי' ב) שכתב שפירות שהובאו בשביל ישראל מחוץ לתחום מותרים בטלטול אפילו למי שהובאו בשבילו, כיון שראויים הם לישראל אחר. וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' תקטו ס"ה). וכ"כ בשער המלך (פ"ז מה' לולב הכ"ה) בשם הר"י בן נאים בתשובה כת"י שהנזהרים שלא לעשן מקטרת ביו"ט מותר להם לטלטל את המקטרת ביו"ט, כיון שראוי

פעם אחת קודם השבת, סכין המילה עבורו היא מוקצה. וכבר העיר כן בספר חסד לאלפים (או"ח סוס"י ע"א) בהגהת בן המחבר שלא הותר לטלטל צרכי המילה והאיזמל אלא למוהל בלבד, דלדידה לא איתקצאי, עכ"ל. וכ"כ רבי אליהו פוסק בספרו כורת הברית (סי' קס"ה ס"ק נס).

(ב) אלא שראיתי בעיקרי הד"ט (או"ח סי' יד אות נ) שכתב בשם פחד יצחק (למפרונוטי, זכתי) שלא מצא היתר לטלטל צרכי המילה והאיזמל לאחרים רק למוהל כשחלה מילה בשבת, דלדידה מיקרי דלא איתקצאי, ומ"מ סיים דבריו להקל במסייע מילה דהיינו שמוכרים בהכרזה מי יגיש את כלי המילה למוהל, דיש לומר שגם לו לא איתקצאי כלי המילה, ע"ש. והביא דבריו בספר זכר דוד (זכות, דפ"ח עמ' תקלז) וסיים שכן המנהג בעירו מודינא דאף ביום שבת קודש הזוכה במצוה זו מושיט את הכלים למוהל. וכ"כ בכף החיים (או"ח סי' שח סק"ח). וכ"כ באוצר הברית (ויסבניג, ח"ג עמ' קל"א) בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל. וכ"כ בספר הבט לברית (לג, עמ' טפ) בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאף בשבת יכול המוהל למסור סכיניו לידי אבי הבן בכדי שימנהו שליח במסירת הסכין. וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה מהדורת תש"ע (ח"א עמ' ע"ג). וכ"כ בספר מלכי צדק (עמ' עסט) שכן היה נוהג הגר"מ ברנדסדורפר זצ"ל לעיתים לתת את הסכין בידי אבי הבן בכדי שימסרנו בידו וימנה אותו שליח, והיה עושה כן אף בשבת, ע"ש. ומכיון שיצא הדבר מפום ארייותא, אמרתי אעבור פרשתא דא ואתנייה.

(ג) במשנה (סוכה מז). איתא: מקבלת אשה [את הלולב] מיד בנה ומיד בעלה וכו'. ואמרינן בגמ' פשיטא, מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל, קא משמע

וממילא לא הוה מוקצה, ע"ש. וכעין זה כתב החת"ס בחידושו (סוכה מז. ד"ה מקבלת) דלענין טלטול מוקצה הכל תלוי בדעת הבעלים, אם הם מקצים דעתם מהחפץ הרי הוא מוקצה לכל אדם, והכא שהבעל והבן שהם בעלים של הלולב אינם מקצים דעתם מהלולב אינו מוקצה גם לאשה, עכ"ל. וכ"כ הקהלות יעקב (ס"ד וסג"ה) מדנפשיה. וא"כ בנ"ד שלמוהל עצמו אין הכלים מוקצים בשבת, מימלא מותר לאדם אחר לטלטלם עבורו.

(ה) **ובר** מן דין הרי כלי מילה בכל שבתות השנה תורת כלי עליהם, ורק מפני שנזהר הבעלים לא לעשות בו תשמיש היתר פן יתקלקל הכלי, והתשמיש הקבוע בו היינו למול תינוק הוא תשמיש איסור שהרי אסור למול בשבת מילה שלא בזמנה, וכאשר אין באותה השבת תינוק שחלה מילתו בשבת אינו ראוי לתשמישו ואין בו צד תשמיש היתר והוי מוקצה מחמת חסרון כיס, אבל כאשר נזדמן לו תינוק למולו בשבת ראוי הכלי לתשמישו, ואין התשמיש בו מעשה איסור באותה שבת אלא אדרבה היתר ומצוה, ולכן באותה השבת אין כלי המילה מוקצים מחמת חסרון כיס, ומכיון שאין כלי המילה מוקצים למוהל אינם מוקצים לכל אדם וכדברי רש"י ושאר רבותינו הראשונים, אבל הלולב אינו כלי אלא הוא כעצים ואבנים כלשון רבותינו הראשונים [הריב"ב] המכתם והארחות חיים מלוניל ועוד], וכשהבעלים נוטלו לצורך מצוה עושהו כלי, והחידוש הוא גדול יותר שנעשה הלולב כלי גם למי שאינו מחוייב בנטילת לולב.

(ו) **ומכאן** יש להוכיח שתרופות שמיעדות וראויות לאדם אחד אינם מוקצות לאדם אחר, ולכן מותר להגיש לחולה את תרופותיו בשבת אף שאינן ראויות למגיש

הדבר למעשנים, והוכיח כן מדברי רש"י הכא. ואף שהר"ב שער המלך נשא ונתן בראייתו אי שרי למחמירים מלעשן הסוברים שהוא אסור מן הדין לטלטל את המקטרת, אבל הכא שהמטלטל את הלולב מודה שמי שעבורו הוא לוקח את הלולב בהיתר עושה ואדרבה מצוה קא עביד, וכן המטלטל את כלי המילה יודע שהמוהל מצוה קעביד בכלי המילה, בכה"ג הראיה מדברי רש"י נכונה היא. וכבר האריך בזה מופה"ד זיע"א בחזון עובדיה (סוכות עמ' עכב, ויו"ט עמ' מה) ומשם באר"ה. גם בספר ביכורי אברהם (סכסן, ס"ו לו) כתב דאלת"ה הרי בגדי הנשים אינם ראויים ללבישת האנשים, וכן טלית של מצוה אינה ראויה ללבישה לאשה, אלא ודאי שכל שעומד לשימוש מאן דהוא אינו אסור בטלטול לאנשים אחרים, והאריך בסברות, ע"ש. ועיין עוד בקהלות יעקב (סכס ס"ג כג) שהאריך בזה וכתב דמלשון רש"י ז"ל שכתב תורת כלי עליו "ומותר לכל", מבואר דלא הוי מוקצה אפילו לאיניש דעלמא, ע"ש.

(ד) **וחזי** הוית להגאון מהר"ש נטנזון בשו"ת שואל ומשיב (תניינא, ח"צ ס"ו ח"ד וסג"ה קסה) שכתב לחלק בין אשה המקבלת את הלולב מיד בנה ובעלה, כיון דהם עיקרים והאשה טפלה להם, שפיר כשראוי הדבר לבעל ולבנה אף היא אינה מקצה אותם מדעתה, שכל עיקר שקנו הדבר היא בשבילם ועיקר איסור מוקצה תלוי במי ששייך לו הדבר, משא"כ במקטרת השייכת לאדם הסובר שאסור לעשן ביו"ט שהקצה אותו מדעתו, מה בכך שמותר העישון לאדם אחר הרי הבעלים של המקטרת הקצה אותה מדעתו, משא"כ אם יש מקטרת לאיש שאינו נזהר מלעשן ביו"ט, מותר לאדם הנזהר לטלטלו ביו"ט, כיון דלא אקצייה בעל המקטרת כיון שאינו נזהר בעישון ביו"ט

הלוקחו, ואפילו נשחטה ביום טוב, עכ"ל. וכן פסק רבינו הרמב"ם (נפ"ה מה' יו"ט ה"ז) בזה"ל: ושור של פטם כרגלי מי שלקחו לשחטו ביום טוב, מפני שדעת בעליו למכרו לאנשים אחרים חוץ מאנשי אותה העיר מפני שהוא מפותם והכל שומעין שמעו ובאין לקנותו, וכן אם שחטו בעליו ביום טוב ומכר בשורו, כל אחד ואחד מן הלוקחים מוליך מנתו למקום שהוא הולך, מפני שדעת בעליו מערב יום טוב כך הוא שיקחו ממנו אנשי עיירות אחרות, ונמצא שור זה כבור של עולי בבל שהוא מסור לכל, עכ"ל. והביאו הב"י (או"ח ס"ז ט"ז) וסיים וכן עיקר. וכן פסק בשלחנו הטהור (פ"ס ס"ו). ומינה לנ"ד דקיל טפי, שהרי לדעת רש"י כיון שראויות התרופות לאדם אחד, אינם מוקצות כלל.

(ח) פ"ש גבן לברורי האם בליל שבת שאינו זמן הראוי למצות מילה כלי המילה מוקצים, או מכיון שביום שבת ראויים הם למצות מילה אין מוקצה לחצי שבת, והנה מדברי המג"א (סי' שלא סק"ה) שכתב שכלי מילה ראויין היו בבין השמשות ולאחר שמל בהם נעשו אין ראויים לטלטול, ע"ש, משמע שאף שבבין השמשות אין ראוי למול בהם שהרי הוא ספק לילה, וגם מילה של יום שישי שנתאחזה אין למול בבין השמשות של ליל שבת כיון שהוא ספק מילה שלא בזמנה בליל שבת, ואפילו הכי אין כלי המילה מוקצים בבין השמשות. ולעומתו הט"ז (או"ח סי' ט"ז סק"ג) כתב שסכין של מילה מוקצה הוא בבין השמשות. וכבר נפתח הדבר בדברי הירושלמי (נ"ה סוף פ"א) שנסתפק בדבר שהוא דוחה את השבת ביום, מכשירו מהו שידחו את השבת בלילה, והתנינן העמידו עושה חביתין לעשות חביתין, תיפתר בחול. תנא רבי חייה בר אדא זה סדר תמיד לעבודת בית אלקינו בין בחול ובין בשבת.

עצמו, ומה שכתב בחזון עובדיה (שבת ח"ג עמ' יט) שתרופות הנמצאות בבית כגון אספירין אקמול וכיו"ב, שראויות בשבת לחולה שאין בו סכנה אין על התרופות תורת מוקצה, ומותר לטלטלן מחמה לצל, עכ"ד. נראה דהיינו בתרופות כשאין חולה מצוי באותה השעה, אבל כאשר נמצא החולה לפנינו מותר לכל אדם להגיש לו את התרופות בכדי שיטלם, הן לטעמו של רש"י שכאשר ראוי הדבר לאדם אחד אינו מוקצה לכל, והן לביאור השואל ומשיב והחת"ס ודעימיה שהולכים אחרי הבעלים של החפץ, ואם אינו מוקצה לבעלים אינו מוקצה לשום אדם.

(ז) ונראה שגם תרופות הנלקחות מהגמ"ח או מבית המרקחת בשבת וביו"ט כיון שעומדות להמכר או להנטל ע"י חולים בעלי מרשם רפואי, דינם כתרופות שהיו מיועדות לו כבר בערב שבת ויו"ט, ואף לסוברים שהולכים במוקצה אחר הבעלים, יש לשואל מהגמ"ח את התרופה בשבת דין בעלים, ולא גרע הדבר מדין תחומין שהלוקח תרופות בשבת וביו"ט מבית המרקחת מותר להוליכן כרגלי מי שלקח את התרופה, וכאותה ששנינו (ב"ב נ"ח.) שור של פטם הרי הוא כרגלי כל אדם, וביאר רש"י (ס"ג) שור של פטם שמפטם שוורים למכור, הרי הוא כרגלי כל אדם, אפילו בן עיר אחרת שבא לכאן על ידי עירוב מוליכו למקומו כיון דאורחיה לזבוניה מאתמול אוקמיה ברשותיה דמאן דאתי למחר וזבין ליה, עכ"ל. וגדולה מזו כתב המאירי (ס"ג) שאם הפטם מוכר חתיכה חתיכה לאנשים, הרי כל חתיכה ממנו כרגלי הלוקחה ומוליכה הלוקח למקומו שעירב בו, אע"פ שאין הפטם יכול לילך לשם, מתוך שהפטם יודע שבני הכפרים באים לקנות בשר בזה הוא מעמיד כל חלק שבו בחזקת שביית

בהגהותיו הררי קודש (סוכה, ח"צ עמ' 3) דמדבריו הירושלמי הנ"ל יש ללמוד שמותר לטלטל את הלולב בלילה, דמכיון שהוא מטלטל את הלולב עכשיו לצורך מחר ביום אין עליו שם מוקצה, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת דבר משה (אמרייליו, ח"א אורח סי' 10 דכ"ח ע"ד) להתיר לטלטל את הלולב בליל יו"ט כיון שראוי הוא להתלמד בו בנענועו או בסדר ברכתו, עכ"ד. וכ"כ בפשיטות בשו"ת מחזה אברהם (שטיינברג, אורח חיים סוס"י קמז). וכן העיר הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' 1 בהערה) על דברי יד המלך (סס) שדברי תימה הם. גם בשמירת שבת כהלכתה (פכ"ב הערה 10) כתב בשמו שלולב וערבה אף דלא חזי למידי בלילה, מותרין בטלטול מפני שראויים למחר, עכ"ל. וכתב בספר מגילת ספר (אייזנטל, על ה' שבת סי' 10 אות 7) שלולב וערבה בליל יו"ט אינם מוקצים הואיל ויהיו ראויים למחרת והיו כגומרו בידי אדם וכקדירות הרותחות בבין השמשות, שמותר לטלטלם מטעם דהוי כגומרו בידי אדם, ע"ש. וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי (ח"א סי' קג) שלולב וסכין של מילה אינם מוקצה בלילה כיון שראויים להכניס למחר. וכ"כ מופה"ד זצ"ל בספרו חזו"ע (סוכה, עמ' עכב) והעיר על דברי יד המלך שהרי לילה לאו מחוסר זמן הוא דזמן ממילא קאתי, וכיון שראוי הוא למצותו למחרת היום אין שום איסור בטלטולו בלילה. ועיין שו"ת דברי ישראל (וועלף, ח"א סי' קג).

ט) ואמנם בספר יד המלך (לנדא, פכ"ה מה' שבת ה"י ד"ה ואולם) כתב: וברישומים אשר לשו"ע שלי רשמתי דבכל אופן אסור לטלטל אתרוג בלילה הראשונה של חג, דכיון דלילה לאו זמן נטילה ולא הותחל עדיין שעה הראויה לנטילת מצותו, הרי אין אז מקום לסברא זו דאין מוקצה לחצי שבת, וממילא מרגע

וביאר קרבן העדה (סס) שהספק הוא בדבר שנאמר בו במועדו ודוחה את השבת, האם אפשר להכין בליל שבת את מכשיריו לצורך מחר כגון להחם חמין לצורך מנחות, ופשיט מהא דתנינן בפ"ק דתמיד דהעמידו עושי חביתין לעשות חביתין דהיינו להחם חמין ושאר צרכיו וזה היה קודם עלות השחר, כי לאחר מכן תרמו תרומת הדשן וא"כ היה הפייס ואח"כ אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה, ש"מ שבלילה היו מכינים את המכשירין ואפילו בשבת, ותחילה תירצו דאיירי המשנה בימות החול, אלא דבבביתא שנה רבי חייא בר אדא זה סדר עבודת בית ה' בין בחול ובין בשבת, ונפשטה הבעיה, ע"ש. וכן פסק רבינו הרמב"ם (בפ"ח מה' בית הבחירה סי"א וה"ב) בזה"ל: בשחר קודם שיעלה עמוד השחר סמוך לו, יבוא הממונה של מקדש וידפוק על הכהנים שבבית המוקד והן פותחין לו, נטל את המפתח ופתח את השער הקטן שבין בית המוקד ובין העזרה, ונכנס מבית המוקד לעזרה ונכנסו אחריו הכהנים, ושתי אבוקות של אור בידם ונחלקו לשתי כתות, כת הולכת למזרח וכת הולכת למערב, והיו בודקין והולכין את כל העזרה עד שיגיעו שתי הכתות למקום בית עושי חביתין, הגיעו אלו ואלו אומרים שלום הכל שלום, והעמידו עושי חביתין לעשות חביתין. כסדר הזה עושין בכל לילה ולילה חוץ מלילי שבת שאין בידם אור, אלא בודקין בנרות הדלוקין שם מערב שבת, עכ"ל. מבואר שגם בליל שבת העמידו עושי חביתין למרות שאינם קרבים אלא ביום, ורק הבדיקה לאור הנר היתה נעשית לאור נרות הדלוקים מערב שבת. וכ"כ באור שמח (סס). והוכיח בשו"ת אמרי בינה (אורח חיים סי' 10) מדברי הירושלמי הנ"ל שמותר לטלטל בליל שבת סכין של מילה, אף שא"א למול בליל שבת. וכ"כ הגר"י כהן זצ"ל

שבת. אלא שמה שסיים בשבט הלוי דזה בכלל הכנת הסכין וכו'. לא הבנתי איזה הכנת הסכין יש בהנחתו תחת ראש הנימול, וצ"ע.

כלל העולה: א. כלי מילה בשבת שיש בה ברית אינם מוקצים אף לאדם שלא מל מעולם, כיון שראויים הכלים להשתמש בהם ע"י המוהל, ולכן אדם אחר יכול לטלטל בשבת את כלי המילה עבור המוהל, ולכן הנוהגים שאבי הבן מוסר את הסכין למוהל בשבת סמוך למילה כאשר ממנה אותו שליח למול את בנו, יכולים מן הדין לעשות כן אף בשבת. אבל לכתחילה נכון שאדם שאינו מוהל ימנע מלטלטל את כלי המילה בשבת ובפרט לאחר המילה. ב. תרופות בשבת אינן מוקצות לחולה ולא למי שמגיש אותם לחולה. ג. מותר למוהל לטלטל את כלי המילה בליל שבת כאשר יש לו מילה למחרת ביום שבת. וכן מותר לו להניח את הסכין בליל שבת (כשהיא עטופה) למראשותיו של התינוק כדרכו בימות החול.

הראשונה של ליל כניסת החג עד הנץ החמה דעדיין לא הותחל זמן הראוי לנטילת מצוה, אף לדעת הגמרא דידן אסור לטלטל לולב וערבה משום מוקצה, עכ"ל. וכ"כ הגר"ש קלוגר בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' שלא ס"ו) שאין לטלטל את סכין של מילה בלילה או ביום שלא לצורך, רק כל זמן שנוטלו דוחה המצוה איסור מוקצה, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת משנה שכיר (סי' סח) לתמוה על המטלטלים את הלולב והשופר לביהכ"נ קודם עלות השחר כיון שהוא מוקצה, ע"ש. אבל מכיון שמדברי הירושלמי מבואר להקל הכי נקטינן, ובפרט דהוי מחלוקת באיסור מוקצה דהוי דרבנן, בשל סופרים הלך אחר המיקל ומותר לטלטל את כלי המילה בליל שבת כאשר יש מילה ביום שבת. וכן מותר למוהל לטלטל את סכין המילה בליל שבת להניחו מראשותיו של התינוק לסגולה, כיון שאינו מוקצה גם בליל שבת. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קל"ה) לקיים מנהג ישראל להניח סכין תחת ראש התינוק גם בליל



הרב גבריאל חיים צבי נויפלד
רב ומו"ץ בירושלים

בדין לקיחה בד' מינים

נטל לולב ואתרוג של אחר בלא רשות וכשכבר היו בידו קיבל רשות, אם יצא ידי חובתו, ובדין נטל לולב ואתרוג בסוכות לפני עלות השחר עד אה"ב, ועוד

א. **בטור** ושו"ע או"ח (סי' יד ס"ד) מבואר דטלית חבירו מותר ליטול שלא מדעתו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת, ומקורו ברא"ש (נחלוץ קי'), ומטעם דניחא לאינש למיעבד מצוה בממונו (ועיין ב"י שם דדעת הסמ"ק שאם מצאה מקופל

צריך ליטול רשות). וכתב שם הרמ"א דה"ה בתפילין, אבל בספרים של חבירו אסור ללמוד בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו. ואעפ"כ כתב בערוך השלחן (חז"מ סי' ע"א) ועוד אחרונים, דבזה"ז שהספרים נדפסים ומצויים נראה שיכול ללמוד בהם שעה קלה

בלי ידיעתו, מסתבר שפיר דאמדינן דעת בני אדם דניחא להו קיום מצות נטילת לולב של איש מישראל על אף החשש וסיכון הקלקול בזה. אבל בריכוזי ציבור גדולים שמצויים בהם לולבים לרוב, דעת בנ"א שאם ירצה אחד לקיים מצות לולב עוד ימצא בקל אפשרות לבקש רשות מבעל לולב ואתרוג להשאילו לו. וכן אם יהיה זה דין פשוט ומוסכם כעיר פרוצה בלי חומה שמותר ליקח לולב חבירו שלא מדעתו, שכיח בזמננו שכו"כ בנ"א יקחו לולב של אחרים ואז ודאי הקלקול מצוי יותר.

וכשדיברתי בזה בזמננו עם מחותני הגאון הגר"י בלוויא זצ"ל בעל פתחי חושן וברית יהודה זצ"ל, הסכים לזה דבזמננו אין ברור שאין מקפידים בארבעת המינים ויש מקום לחשוש. [והעיר עוד דמסתבר דאפילו אם נאמר שמותר לקחת לולב שלא ברשות מטעם נוחא ליה למיעבד מצוה בממונו, הוא דוקא כשהנטלו עדיין לא קיים כלל מצות נטילת לולב, אבל כמי שכבר קיים המצוה רק רוצה להחמיר מספק וליקח של אחר, בזה לא נאמר נוחא ליה למיעבד מצוה וכו', את"ד, ויל"ע בזה. ובספרו פתחי חושן על גניבה ואונאה (פ"ו סכ"ח) ששם הביא בפשיטות דין הרמ"א דמותר, הביא (בסעריה פ"א) מ"ש המשנ"ב (סקל"ג) בשם הפרמ"ג שמ"מ לא יטלנו רק פעם אחת. והוסיף בפת"ח שם שמשמע שגם בנענועים דהלל מותר. ומשמע שלענין להקיף בו בהושענות לא ברירא ליה להיתר].

אך אפילו לא נאמר דאסור, מ"מ כשיש חשש שהבעלים מקפידים ודאי שיש שאלה אם יוצאין יד"ח בכך. ובמשנה ברורה (סי' יד סקי"ג) לגבי טלית דמותר, כתב בשם הפמ"ג דמ"מ ראוי ליזהר כשבעליו עמו שישאל רשות דאין סומכים על חזקה במקום שיכולים לברר בקל, וכש"כ בידוע בו שהוא מקפיד.

שלא מדעתו ולא גרע מטלית ותפילין אם לא שיודע שהבעלים מקפיד. וגם באו"ח (סי' יד סי"א וסי"ג) כתב הערוך השלחן דללבוש טלית של חבירו חזינן דהרבה מקפידים בזה בפרט כשהטלית חדש ונקי, וליקח ספר לעיין בעלמא ומחזור וסידור להתפלל בו רובא דעלמא אינם מקפידים. ואם בזמנו של הערוה"ש כתב כן, עאכו"כ בזמננו שהדפסת ספרים הורחב מאד לאין ערוך וההדפסה כיום זולה בהרבה מבתקופות הקודמות והנייר הוא משובח יותר מדורות הקודמים, ודאי נראה שספרים לא גריעי מטו"ת. רואים מזה שההיתר להשתמש בחפץ של מצוה של אחר שלא מדעתו תלוי בדעת בני אדם בכל דור ודור אם מסתמא אמרינן דמקפידים.

לקיחת לולב ואתרוג מאדם אחר בלי רשות כדי לצאת מצות נטילה

ב. וא"כ לכאורה יל"ע לגבי לולב ואתרוג. דהן אמנם הרמ"א (סי' תרמט ס"ג) כתב דמותר ליקח לולב חבירו שלא מדעתו בשאר הימים (דביום ראשון שהוא מדאורייתא אין סומכים על החזקה דניחא לאינש למיעבד מצוה בממונו), וכן פסק בפשיטות גם בספר פתחי חושן (פקדון וסאלה, פ"ז סכ"ח). מ"מ הרי רואים אנו במציאות שיש הרבה אנשים שמקפידין מאד על לולב ואתרוג שלהם שלא יתקלקל עקב הנטילה ומדקדקים מאד איך להוציא ולהחזיר הלולב והאתרוג מהנתיק ואיך להחזיקו בידו, ומצוי בקל שיתקלקל ויפסל והקלקול שכיח הרבה יותר מספר, מדוע לא נאמר שאין אומרים בכה"ג נוחא ליה לאינש למיעבד מצוה. ותו דנהי שאם יארע בישוב קטן ומרוחק שאחד מישראל לא יצא עדיין מצות נטילת לולב בערוב היום ואין לו אפשרות לקיימם משלו בלתי אם יקח את של חבירו

היה אוהו לולב בסוכות לפני עלות השחר

והאיר היום

ג. ואם נאמר דלקיחה בלי רשות לא יצא ידי חובת לולב, אם אח"כ כשכבר היו בידיו קיבל רשות, יש לעיין אם דומה למה שהאריכו בהמקבל לולב מחבירו במתנה לקיום המצוה ביו"ט ראשון אם די לו בהגבהה אחת שתעלה לו לקנין ולמצוה, דיש שסוברים דההגבהה שעושה לקנין אין עולה למצוה, יעויין בכפות תמרים (סוכה לג.) ועוד. ויש חולקין וכ"ד ספר הליכות שלמה (סוכה, פ"א סי"ב), וכתב שם (נדבר הלכה אות כ) דנראה שהלוקח לולבו בידו ומתכוין שלא לצאת עד אחר הברכה, ודאי מצטרפת הלקיחה שבתחילה עם הכוונה שלאח"כ. וכן במה שהאריכו במי שהיה בידו ד' מינים לפני עלות השחר ונשארו בידו עד אחר נץ החמה אם יצא יד"ח, שנחלקו האחרונים בזה, וכן הזכירו השאלה במי שלקח ד' מינים קודם היותו בר מצוה ואחזן בידו עד אח"כ. ויש לברר אם יש חילוק דבנד"ד הרי לקח אלא שאין מועיל הלקיחה, ואם אח"כ נתן רשות מועיל אף למפרע שיהיה חל ע"ז עכ"פ שם לקיחה. ועיין שד"ח כללים (מער' ל' כלל קמ"א).

אחז לולב שיש בו פסול ותיקנו

אם צריך לקחתו מחדש לקיים המצוה

ד. כמו כן מה הדין במי שלקח בידו בסוכות ארבעת המינים וראה שיש פסול באחד המינים שאפשר לתקנו, כגון בהדס שהיו ענביו מרובים מעליו, שחורות או אדומות, שזה פוסל את ההדסים אך יש להם תקנה ע"י שימעט את הענבים, כמבואר בגמ' (סוכה לג:) וטוש"ע (סי' תכנו כ"ב), מה הדין כשממעט כשהלולב והאתרוג כבר בידיו והלקיחה היתה בהדסים

פסולים, האם צריך לעשות לקיחה מחדש (ביו"ט עצמו אמנם הרי אסור למעט משום מתקן כלי ביו"ט, ולא משכחת לשאלה זו אלא בחוה"מ, אבל יש מציאות היתר למעט גם ביו"ט, כמ"ש הט"ז שם וכ"כ בביאור הגר"א ועיין משנה ברורה (סי' תכנו סק"ח), שאדם אחר ימעט לשם אכילת הענבים, ובו לא שייך לאסור משום פסיק רישא דלא ניחא ליה, א"כ יתכן אופן דשייך השאלה דלעיל גם ביו"ט). גם יש אופן מציאות אחרת להשאלה, והיינו במי שלקח ד' המינים בידו וראה שמודבק דבר זר על הלולב שפוסל משום חציצה, אבל אפשר להסירו משם, ושייך לשאול כנ"ל.

ה. באור שמח (סופ"ה מהל' עבודת יום"כ הכ"ח) כתב בפשיטות דבודאי אם הגביה האתרוג קודם עמוד השחר והוא בידו לאחר עמוד השחר אין צריך להניח מידו ולחזור וליטול, וסיים ע"ז "וזה ברור". וכן כתב הגאון הנצי"ב בספרו שו"ת משיב דבר (ח"א סי' מ) דכשאוחדם בכח נקרא לקיחה. וכן נראה בשו"ת אבני נזר (אור"ח סי' טז). וכ"כ האבני נזר להדיא בחלק אהע"ז (סי' קטז אות פ) מטעם אחר. וכ"כ החזו"א (אור"ח סי' קמט אות ב) בפשיטות ודוחה דברי הבנין שלמה בשם גדולי אחרונים - וכן דעת שו"ת מהרש"ג (סי' עז) [והוא כתב כן גם לגבי לקח לולב חבירו בגזל ושוב נתרצה חבירו]. וכן נראה גם מסקנת שו"ת בנין שלמה (סי' מח).

והביכורי יעקב ומחנה חיים [יובא להלן] ובנין שלמה ומהרש"ג וערוגות הבושם ועוד פוסקים הביאו ראיה מקושית הגמ' (סוכה מ:). בהא דאיתא במשנה שם רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות (שהיה טרוד בדבר מצוה וכו') ומתוך כך טעה ושכח שהוא שבת - רש"י.

וכן הביא בשו"ת מחנה חיים (תליתאס ל"ח סי' ט) בשם החת"ס (וזה לשונו שם, שמעתי מפי הגה"צ ר' אהרן זינגער ז"ל [בעמח"ס תפארת אהרן] ממט"ד שהג"ר בונם איגר [אחי הג"ר עקיבא איגר, אב"ד מאטרסדארף] נסע לראות פני אדמ"ו הגאון חת"ס ז"ל וכבדו אדמ"ו שידרוש ואמר חריפות פלפלא חריפתא ובתוכו היה דין חדש הנ"ל מי שאחז הד' מינים בעודו לילה והיה בידו כשהאיר היום יצא יד"ח, ופתח אדמ"ו הגאון חת"ס פיו בקול גדול ואמר אם להרחיב גבולי תורה דיבר מחותני, כמה נאה וכמה יאה שמעתא זו ואם לדינא אני חולק, והשיב הג"ר בונם איגר ז"ל אני אומר לדינא, ופלפל עמו אדמ"ו הגאון חת"ס ז"ל ולא הודה לו הגאון ר"ב הנ"ל וגם אדמ"ו ז"ל עמד בדעתו ולא השוו עצמם בדין).

וכן דעת שו"ת דברי מרדכי (לסג"ר מרדכי פרידבורג, סי' סג), וכ"ד שו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי' יב) ומביא ראיה לכך מגמ' חפן וכו' [עיי' להלן]. וכ"נ מסקנת שו"ת ערוגת הבורשם (או"ח סי' קלד אות ב).

ז. הנה הפוסקים שדנו בזה ציינו את דברי הגמ' זבחים (יז.) כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים (שלמדנו מהם פיגול לכל הזבחים - רש"י) אין בו משום פיגול, אלא הא והא רבנן ולא קשיא כאן בחטאות החיצונות כאן בחטאות הפנימיות. חטאות החיצונות פשיטא, לא כתיב בהו וטבל [אלא ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו וההיא לקיחה קבלה היא - רש"י], אצטריך, סד"א הואיל וכתיב ולקח ואי אתי קוף רמי להו אידיה בעי למישקל זימנא אחריתי, כמאן דכתיב וטבל דמי. משמע דהיכא דכתיב ולקח הכוונה לקיחה ועקירה ממקום אחר על ידו, ולכן אין מועיל שאחר יתן על ידו, וא"כ לכאורה ה"ה אין מועיל אם הלקיחה היתה לפני עלות השחר.

וקאמר בגמ' לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב, ומקשה הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי. ולמה לא תירצו בפשיטות שהיה בידו קודם אור היום לכן שפיר יוצא אחר שהאיר היום, ומוכח דגם בכה"ג יצא יד"ח. וראיה זו הביא גם בשו"ת יהודה יעלה שנביא להלן.

ו. ולכאורה היה אפ"ל דמה שלא תירצו בגמ' כן משום דנראה להגמ' דוחק לאוקמי דוקא באופן זה. וכע"ז כתב בשו"ת בנין שלמה שם לגבי מה שלא תירצה הגמ' דלקחו קודם עלות השחר ונשאר בידו והוציאו אחר נץ החמה (דאם לא הוציאו אחר נה"ח א"א לאוקמי באופן שנטלו קודם עלוה"ש דבזה לא היה ר"י פוטר משום שהוציא ברשות, דהיינו משום שטרוד במצוה וזמנו בהול, דקודם עלוה"ש שאין חיוב אינו בהול עדיין, וכ"כ בשו"ת מחנה חיים (תליתאס ל"ח סי' ט). ובביכורי יעקב כתב דבלא"ה משני הש"ס שפיר. אך בשו"ת יהודה יעלה שם הביא דבשבלי לקט (סל' אתרוג סי' עסה) שכתב דאם החליף ליקח הלולב בשמאל ואתרוג בימין יצא, הוכיח גם כן דינו מקושית הש"ס סוכה מב הנ"ל, א"כ רואים שאין זה דוחק לאוקמי כן. אך באמת זה דוחק יותר לאוקמי שלקחו קודם עלה"ש ואחזו בידו, משא"כ כשהוציאו במהופך לולב בשמאל ואתרוג בימין דעת השבלי הלקט דאוקימתא כזו לא גרע כלום מתירוצ' הגמ' שהפכו.

אך מה דפשיטא להו, מצינו לאחרים דמספקא להו, עיין ביכורי יעקב (סי' תרנב) ובתוספת ביכורים בסוה"ס ומחנה חיים שם. ואחרים פשיטא להו להיפך דלא יצא, כמ"ש בשו"ת בנין שלמה סי' מח ששמע מאחיו ששמע מהגר"י סלאנטער שאין יוצא בזה, וכ"נ דעת שו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד מעיקר הדין.

קאי אתרווייהו, ובגחלים כתיב שיקח מן המזבח, הרי דהלקיחה קאי על תחילת הלקיחה. אבל בכל מקום שכתוב לקיחה קאי על מה שבידו, כמו גבי אתרוג, ובוודאי אם הגביה האתרוג קודם עמוד השחר והוא בידו לאחר עמוד השחר אין צריך להניח מידו ולחזור וליטול, וז"ב.

וכע"ז כתב בשו"ת מהרש"ג (או"ח סי' ע"ד) דמצות לקיחת ד' מינים היא רק שיהיו בידו רגע אחת ושפיר דמי, ואע"ג דכתיב ולקחתם אין לנו לדרוש דרשות מעצמנו לומר דבעינן דוקא לקיחה, ומהא דזבחים יד גבי ולקח וכו' אין ראייה מקדשים לד' מינים, חדא דחולין מקדשים לא ילפינן, ועוד דשאני קדשים דבעינן שיהיה כל העבודה נעשית במי שצותה עליו התורה, ביום כיפור בכהן גדול ובשאר ימות השנה עכ"פ בכהן הדיוט, ואפילו תערוכות קצת מאיש אחר פוסל.

ט. הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מ) וכן בחזו"א (סי' קמט אות ב) נתכוונו שניהם לדבר אחד, דשאני בהא דזבחים דבעינן שיקח מכלי שרת, וחזו"א ציין לדברי הגמ' זבחים (לג.) יחזור לכלי שרת [ז"ל הגמ': קיבל בכלי קודש ונתן לכלי חול יחזיר לכלי קודש] וכתב החזו"א דה"ה אם הוא יקח מהקוף ולא שהקוף יתנו על ידו ג"כ פסול דבעינן לקיחה מכלי קודש ולכן שם הפירוש ולקח שיקח, וכן בחפינה ביומא (מט.) ולקח והביא וכו' היינו נמי דחפינה צריך להיות מתוך מחתה כלי שרת ועכ"ח הלקיחה הזאת היינו נטילה, אבל בד' מינן שפיר גם אחיזה בהם מיקרי לקיחה.

אולם כתב שם בשו"ת משיב דבר שיש ראייה מגמ' אחרת דלקיחה ממילא לאו שמייה לקיחה, מיומא (מז:) בעי רב פפא בין הביניים של מלא חפניו מהו וכו' מלא חפניו והביא

וכן הביאו הגמ' יומא (מט.) בעי רב פפא, חפן חבירו [הקטורת] ונתן לתוך חפניו מהו, מלא חפניו בעינן והא איכא או דילמא ולקח והביא בעינן והא ליכא, תיקו. משמע שאם הכוונה ולקח בעינן אין מועיל מה שחבירו נתן לתוך ידו.

ובשו"ת משיב דבר ציין עוד לגמ' סוכה (מא:) הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו ויצא בו וכו'. ואיך יוצא, הא קודם שהגביהו עדיין אינו שלו. ולזה י"ל דלכן דייק בגמ' "נטלו" ויצא בו, וכן לעיל מיניה בעובדא דרבן גמליאל ור"י וראב"ע ור"ע מוזכר כל פעם "נתנו במתנה" (לאותו שלאחריו) נטלו. דהיינו שתחילה נטלו לזכות בו ואח"כ יצא בו יד"ת.

ה. ונאמרו בזה ביאורים שונים לומר דיועיל גם אם הלקיחה היתה לפני עלות השחר.

מה היא משמעות תיבת 'ולקחתם לכם' או 'ולקח מלא חפניו'

באור שמח (פ"ה מהלכות עבודת יום הכיפורים הל' כח) כתב דהא ודאי [גבי חפן חבירו הקטורת] מה שבתוך ידו אין זה ולקח רק שחבירו קיים הלקיחה, ואיבעיית הגמ' היא אם לא איכפת לן אם אחד לוקח ואחד מביא, אע"ג דולקח כתיב גם אמלוא חפניו, ועיין בתוס' שם (ד"ה נע"י). וכן בזבחים סוף פ"ק (יד.) סד"א הואיל וכתיב ולקח, וקא אתי קוף רמי להו אידיה בעי למישקל זימנא אחריתי כו', אך זהו דוקא משום דכתיב המקום איפוא יקח, דכתיב ולקח מן הדם, וכן כתיב כאן לקיחה בבית אחת על הגחלים [ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח מלפני ה' ומלא חפניו קטרת סמים דקה - ויקרא טז יב], והאי ולקח

לכם נמי עקירה והנחה ע"י הנותן והמקבל מיקרי לקיחה אבל ודאי ולקחתם לכם ביום כו' בעי' עקירה והנחה בזמנו ביום משמע. ועוד כתב די"ל כוונת רש"י בזבחים יד שם מיתורא ולקח הכהן דייקא בעצמו משא"כ משמעות ולקחתם בצירוף הנותן ומקבל כמו מוכר ומקבל לוקח משמע. וציין לעיין בריטב"א בשם י"מ וברכי יוסף (או"ח סי' קפג), ולגבי דאורייתא נשאר בצ"ע למעשה.

אך בשו"ת משיב דבר (סס ד"ה הוולא מזה) ובספר ליקוטי הלכות בזבח תודה, פשיטא להו דקוף לאו דוקא, והקשו דאמאי נקט הגמ' קוף, הא אפילו אי אתי זר ומנח להו אידיה נמי לא מהני דהא כתיב ולקח הכהן. ובליקוטי הלכות נשאר בקושיא. (ועיין שו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' כט אות כו, יישב דהגמ' קאמר קוף לרבנותא, אבל ודאי גם אדם בכלל עיי"ש).

**החזקת גט או דבר אחר ביד שלא יפול,
אם נחשב מעשה**

יא. בשו"ת אבני נזר (תלפ"ז סי' קיט אות פ) שדן שם לענין גט, כתב דמה שמשמר החפץ בידו שלא יפול חשוב מעשה וכו', משום דאם היה מניח כחו היו היד והכלי נופלים למטה חשוב מעשה, עיי"ש בארוכה. וכן מבואר שם (אות פא), בשם תשו' חמדת שלמה (סי' מח) דכשאוחר החפץ בידו צריך להיות בידו בכוונה מיוחדת שלא תפול, והגאון מהר"י מליסא כתב שנכון הוא, ולפי"ז אין חילוק כלל בין בא לידה תחילה ע"י מעשה או לא, רק החילוק בין אוחתו בידה בין החפץ מונח ממילא בחיקה. - וכ"כ בשו"ת משיב דבר (סי' מ"ה) דכשכח ידו אוחת בדבר נקרא לקיחה זולת כשבא ממילא לידו והוא עושה רק מעשה כלי בעלמא, כהא דקיבל הדם בכלי.

בעינן והא איכא או דילמא ולקח והביא בעינן והא ליכא תיקון. ופירש"י והא ליכא, שמאליו נכנס לבין הביניים והוא לא נתכוין. וכוונתו דכאן הרי היה לקיחה מכלי שרת ואעפ"כ אמרו בגמ' שאם ולקח והביא בעינן אין זה בכלל ולקח והביא.

ברם לענד"נ שאין מזה קושיא על החזו"א לומר שהעלים עין מגמ' מפורשת זו. דשם ענין אחר הוא, שהגם שהיתה באמת לקיחה מכלי שרת מ"מ איבעיית הגמ' היא אם אינו פסול מחמת הטעם שכתב רש"י שמאליו נכנס לבין הביניים והוא לא נתכוין ודוק.

י. אמנם משאר פוסקים שיובאו להלן נראה שאין סוברים כמ"ש המהרש"ג ואור שמח דתיבת ולקחתם אין משמעותה לקיחה אלא די באחיזה ביד, ולכן כתבו טעמים אחרים להתיר בנד"ד. ונראה דעתם דלא שייך בזה לומר חולין מקדשים לא ילפינן, כי מה שאמרו בזבחים יד הוא רק גילוי מילתא דמשמעות ולקחתם בכל מקום היינו לקיחה ממקור"א.

לקיחה ע"י שליח אחר

בשו"ת יהודה יעלה (תלפ"ז סי' קפט) העיר עמ"ש ג"א להעיר מהא דגמ' הנ"ל דאם לקחם במתנה ע"מ להחזיר לא יצא כיון שההגבהה היתה ע"מ לזכות. וכתב דנ"ל ולקח אינו שולל שליח, דהא שלוחו של אדם כמותו בקדשים וגם שליח עושה שליח כמ"ש הריב"ש (סי' פב), אלא הנחת קוף דוקא שאינו בר כוונה כמו דפליגי ר' יוסי ורבנן בנטילת ידים מקוף בסופ"א דמס' ידים ובעיא לקיחה כולה, עקירה והנחה, מבר חיובא ובר כוונה. אבל אם אדם ישראל רמא אידיה לא מימעט משום דשלוחו כמותו בר כוונה הוא, ובהדיא כתיב ויקחו לי תרומה, קרי גם הנותן בשם לוקח ולקחתם

כאילו עכשיו עושה המעשה, וכן מפורש יוצא שם בריטב"א (ססד"ה רכ"א), וז"ל: וקשה לרבינו מאיר ז"ל האיך לוקה לדברי ר"א הא לא עבד מעשה וכו' ובתוס' תירצו כיון שהיה יכול לפשוט ואינו פושט ועומד במלבושו זה חשוב מעשה דבכלל לא תלבש דאמר רחמנא הוא שלא יעמוד לבוש וזה חשוב לו כל שעה כאלו לבוש והביאו ראיה מנזיר שנכנס לביה"ק בשידה תיבה ומגדל ופרעו עליו את המעזיבה שהוא חייב על כל שיהיה ושיהיה ואע"ג דלא עבד מעשה כיון דבכניסה או בפריעה עבד מעשה והוא שוהה במזיד. ועוד הביא ראיה מדאמרינן במס' ברכות (יט:) המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק וכו' ואותבינן מדרתני והתעלמת פעמים שאתה מתעלם כגון זקן ואינו לפי כבודו ופרקינן שב וא"ת שאני כלומר הא דלבוש כלאים פושטו דהוי כקום ועשה, ואמאי דהא בכלאים נמי שב ואל תפשוט בגדיך הוא, אלא ודאי ש"מ דכיון שיכול לפשוט ואינו פושט חשבינן ליה כאילו לובשו עכשיו עכ"ל.

תמצית דבריו, יען שמתחילה היה עכ"פ מעשה בפעולה ועכשיו שוהה הנמשך מהמעשה, נחשב לו כאילו הוא עושה עכשיו המעשה, וה"ה כאן שהיה מעשה לקיחה מתחילתו ועכשיו שוהה בידו נחשב מעשה שעשה מקודם כאילו נטלו עכשיו ויוצא בו יד"ח, עכ"ד המחנ"ח. (ובתוס' במכות שם ה"ה ואפילו) קיצרו בלשונם ולא הביאו כל ביאור זה, ומה שלא הביא המחנה חיים דברי התוס' בשבועות (יז. ד"ה א) שהם מקור דברי הריטב"א, נראה משום שבריטב"א מפורשים הדברים יותר).

יג. ושוב חזר וכתב המחנה חיים דיש להשיב, דבכלאים ונזיר וטמא בביהמ"ק, האי גברא היה אסור ללבוש כלאים, רק שהיה שוגג,

ובתשובה אחרת כתב האבני נזר (ח"ח סי' ט) דמצרפינן לקיחה ראשונה שהיה מכחו למה שהם עדיין בידו, וכתב דלכן גם אם נטל ד' מינים בזאח"ז [גם לדעות רש"י ור"ת שאם נטלם בזאח"ז לא יצא דלא כהרמב"ם ורמב"ן] מצרפינן לקיחה ראשונה למה שהם עכשיו בידו. והביא ראיה מהמגרש לאחר ל' יום מגורשת אף שבשעת חלות הגירושין אינו נותן לה כלום, וכן הביא מכלאים שכתבו תוס' שבועות דף יז שכל שעה שלבוש בהם חשוב מעשה הואיל שתחילת לבישתם במעשה עיי"ש. ולכאורה מכלאים יש ראיה רק לענין שאמרינן דנמשך המעשה הקודם, אבל אין מזה ראיה שאם מעשה הקודם אינו חל לשעתו שיועיל על להבא [ועיין להלן שבאמת כן העיר במחנה חיים]. וגם ראייתו מהמגרש לאחר ל' לכאורה יל"ע, דהתם אמנם לא חל עתה הגט שתהא מגורשת מעכשיו, אבל עכ"פ היה כאן מעשה נתינה שלגבי נתינה הוא חל עכשיו י"ל דבזה אמרינן שמצטרפין, אבל כאן י"ל שבשעתו לא היה חלות כלל של שם לקיחה, דלקיחה קודם שהאיר היום לאו שמה לקיחה לענין מצות לולב, ובהכרח דסובר שאין עיכוב במה שלקחו קודם זמנו ונשאר בידו עד לאחר זמנו.

יב. וכדברי האבני נזר דן גם בשו"ת מחנה חיים שם לומר דיצא כשהיו בידו מלפני עלוה"ש, כיון דעכ"פ עשה מעשה לקיחה בד' מינים רק שלא היה אז הזמן לצאת בו, לכן כשהאיר היום והוא אוחזם בידו נחשב כאילו עכשיו לקחם. כהא דמכות דף כא (ע"ב) בהיה לבוש כלאים אם התרו בו ולא פשט אותם לוקה הגם שהוא לאו שאין בו מעשה [וראיה זו הביאו גם שאר אחרונים] שעכשיו אינו עושה מעשה אלא עומד לבוש, אפ"ה יען שמתחילה בא ע"י מעשה נחשב גררת השיהוי

יד. **איברא** דמ"ש המחנה חיים עפ"י דעת הריטב"א שכל דבר שבא מתחילה ע"י מעשה בפעולה ועכשיו שוהה בהמעשה, נחשב לו כאילו עושה עכשיו המעשה (וכבר הובא לעיל דכ"כ גם בתנ"י אבני נזר סי' תנ). לכאורה מהראיה שהביא משמע שאפילו המעשה בתחילה נעשה ע"י אחר, אם הוא שוהה מתייחס לו כאילו הוא עשה עכשיו את המעשה. שהרי בהא דנכנס לביה"ק בשידה איתא הלשון ופרעו עליו וכו' דהיינו שאחר פרע עליו את המעזיבה (וכ"ה לשון הרמב"ם בפ"ג מהל' אכל' אבל בענייננו כשלקח לולב לפני עלוה"ש, כתב דמצרפינן מעשה עצמו של הלקיחה, ומשמע דאם אחר נתן לידו את הלולב לפני עלוה"ש והוא אוחזו אחר עלוה"ש אין זה נחשב כקיים מצות ולקחתם לכם, וצ"ב. ואפשר דכוונתו דודאי לענין מצות ולקחתם לכם ביום הראשון צריך להיות שגם הלקיחה לפני כן היתה על ידו, ואין זה דומה לחיוב מלקות בלבוש כלאים וכדו'. רק מביא ראיה שמצרפינן מעשה הלקיחה למה שנשאר אחוזו בידו אח"כ. [אם לא שנימא גם בדעת הריטב"א דמ"ש ופרעו עליו את המעזיבה היינו שהוא גם סייע בזה כמ"ש בחקרי לב המובא להלן בדעת הכס"מ, וצ"ע].

טו. **ונראה** בטעם החילוק, דכל מ"ש הריטב"א עפ"ד התוס' הוא רק בלבוש כלאים או בשוהה בביהמ"ק בטומאה, שהאיסור הוא להיות לבוש כלאים או לשהות בביהמ"ק, אך הא אינו עושה מעשה, ע"ז כתב דכיון שהיה מעשה בתחילה של לבישה או כניסה או פריעה, לכן גם השהיה נחשב מעשה. אבל לענין מצות ולקחתם לכם לא די בזה, דאה"נ שהאחיזה נחשב מעשה, אבל מכיון שמצות ולקחתם משמעותה לקיחה ועקירה ממקום אחר, זה לא

וכן בנזיר היה אסור לטמאות עצמו רק נכנס בשידה שאינו מטמא, או טמא שנכנס בביהמ"ק בשידה, בכולם בעת עשיית המעשה היה מוזהר על כך ובאופן של איסור השהיה עכשיו, היה מוזהר גם אז, לכן מצרפינן מעשה שעשה לשהיה של עכשיו. אבל גבי לולב, בלילה אין מצוה כלל על לקיחת ד' מינים, איך נצרף מעשה לקיחה בלילה לשהיו של יום. אבל מי שלקח לולב ואתרוג וטעה וחשב על האתרוג שהוא מין שאינו כשר, כיון שבשעת הלקיחה היה ראוי למצוה מועיל אח"כ שיכוין לצאת יד"ח, וכן במי שנתנו לו אתרוג במתנה ע"מ להחזיר, הגם שקנהו בעת ההגבהה ובשעת לקיחה לא היה עדיין שלו, אעפ"כ יצא יד"ח כיון שבשעת הלקיחה היה ראוי לד' מינים.

קטן שנטל לולב ובעודו בידו הגדיל,
ובדין לילה אם הוא מחוסר זמן

אלא ששוב כתב דיש ראייה לאידך גיסא דאפילו לקחו בלילה יצא יד"ח כשאוחזו עדיין ביום, וסיים דיש פנים לכאן ולכאן, כמו שנחלקו בזה הג"ר בונם איגר והחתם סופר. אבל בזה כתב בפשיטות שקטן שנטל ד' מינים לפני שנעשה י"ג שנה ואחזם בידו עד שנעשה י"ג שנים לא יצא יד"ח.

ובשו"ת דברי מרדכי [והביאו גם בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' מ)] כתב דסברא זו דמצרפינן לקיחה ראשונה לשהיה של עכשיו אינו מועיל לגבי לקחו קודם עלוה"ש, כיון שאז לא היה כלל זמן חיוב כמו בלקחו כשהוא קטן. והג"ר אלעזר משה הורביץ אב"ד פינסק שם בתשובה חולק עליו וסובר דלילה לאו מחוסר זמן, ונחלקו שם עוד בזה בתשובות הבאות אח"כ, ויעויין עוד להלן מזה במ"ש שו"ת משיב דבר.

על איזה אופן נאמר "זמן ממילא אתי"

יז. ומה"ט יש מקום עיון גם לענין סברת זמן ממילא אתי (פי' זכמים יב. וחולין פא. בבביר) שהזכיר במחנה חיים וכן בשו"ת מהרש"ג. דלכאורה גם אי נימא זמן ממילא קאתי, נוכל לומר זאת רק לענין אם בשעת עשיית הדבר הוא מחוסר זמן אעפ"כ נחשב כאילו עשה אז את הדבר ההוא כיון שהזמן שיבוא אח"כ ממילא קאתי, אך נחשב כאילו עשאו בשעת העשיה, ולפי"ז כאן אם נאמר דמצות ולקחתם הוא לקיחה ממש בשעת מצוה, א"כ אם לקחו לפני עלוה"ש אה"נ שזמן ממילא קאתי, אך מפני זה יהא נחשב כאילו כבר עשאו לפני עלוה"ש ולא קיים המצוה. ויל"ע בזה.

ועיין שו"ת צמח צדק (ליובאוויטש, אה"ע"ז סי' קטז אות ט) שהאריך לדחות ספיקו של המל"מ (פ"ד מא"סות ה"ז) בקטן שקידש ואמר הרי את מקודשת לי לאחר שאגדיל או גדול שאמר לקטנה הרי את מקודשת לי לאחר שתגדילי, אף דאמרינן בקידושין (דף סג) האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגדיר לאחר שאשתחרר וכו' אינה מקודשת משום דהוי דבר שלא בא לעולם, אין משם ראייה, דשאני התם שהוא מחוסר מעשה דהיינו גירות או גט שחרור וכו' אבל הכא אינו מחוסר מעשה כי אם זמן וזמן ממילא קא אתי אפשר דלא הוי דבר שלא בא לעולם. וכתב ע"ז הצמח צדק דמ"מ חסרון הזמן כאן גורם שהקטן אינו בר דעת והוי כמי שאמר על פירות תלושים שיהיו תרומה על ערוגה אחרת שלא הביאה עדיין שליש, דאינו מועיל כיון שהם מחוסרים עדיין גידול, וה"ה הקטן שקידש מחוסר גידול ולא חלו הקידושין, וגם אינו דומה לפודה בנו תוך ל' והמעות קיימים אחר ל' דלכ"ע מועיל ואמרי' זמן ממילא אתי, דשם בין קודם ל' ובין אח"כ

עשה הוא אלא האדם האחר שנתנו לידו, וא"כ לא הוא עשה המצוה של ולקחתם.

והנה הרמב"ם (פי' מכלאים הל' ל) פסק כרב אשי במכות כא הנ"ל שאם היה לבוש כלאים והתרו בו כמה פעמים חייב על כל שהיה, ושם הקשה הכס"מ דמאחר שאינו עושה מעשה בכל פעם למה יתחייב על כל התראה והתראה, וכתב דצ"ל שמאחר שהיה בידו לתקן להסיר האיסור מעליו בכל פעם שמתרים בו חשיב כלובש ושכ"כ הריטב"א בשם תוס'. [ונכנראה כוונתו לדברי הריטב"א הנ"ל].

המשהה דבר איסור אם נחשב כמעשה

טז. ובספר חקרי לב (או"ח סי' עה, הנוגע לאו"ח סי' תלד) בענין המשהה חמץ אם לוקה, נתקשה במ"ש הראשונים דהמשהה חמץ בביתו אינו לוקה דהוי לאו שאין בו מעשה, מאי שנא מהא דהא דמכות (כ"ה) הנ"ל בכלאים דאמר רב אשי דלוקה, והרי כן כתב כס"מ שם בשם הריטב"א, א"כ למה המניח חמץ בביתו אינו לוקה. ותירץ החקרי לב עפ"ד תוס' בשבועות (יז ד"ה או אין לביד ובמז) דמה שנחשב כמעשה הוא משום שהיה מעשה בתחילה לפני כן, ולכן בהשהה חמץ בפסח כיון שלא עשה מעשה כלל אין חיוב על השהיה. והקשה על הכס"מ שנראה מדבריו דעצם הדבר שיכול לפשטו ולא פשט נחשב כמעשה, כי לדעתו אין זה כוונת הריטב"א.

אמנם לענייננו י"ל שאין ראייה מהריטב"א והתוס' לענין לולב, די"ל כמ"ש לעיל דרק לענין שיתחייב על השהיה, בזה אמרינן דשהיה כמעשה כיון שהיה ע"י מעשה מתחילה, אבל אין הכוונה שעכשיו נעשתה המעשה הקודם. ויל"ע עוד בכל זה.

סי' הנ"ל (ס"ט ד"ה לריק) בקנין הגבהה בעירוב המונח בידו התלויה באויר), אך האם זה נקרא גם מעשה לקיחה. כי הרמ"ה במס' ב"ב (קמז:) ביאר יסוד הדין של הגבהה "הגבהה קונה בכ"מ, דכיון דאגביה ודאי אפקיה מרשותא דהוי קאי בגוויה ועייליה לרשותא דנפשיה", והביאו גם בספר אמרי בינה קונ' הקנינים (כ"ט סי' ו'). נראה מזה שיסוד ענין הגבהה הוא שנחשב כאילו עקר את המצב שהיה לפני כן והכניסו לרשותו. ואף שאין נראה שכל הראשונים סוברים כן, עדיין יתכן שגם הם מודים שיסוד ענין הגבהה הוא שמשנה את מצב הימצאות החפץ ממה שהיה לפני כן אך סוברים שאינו מועיל לענין שייחשב קנין לקנות בו. או שמא י"ל לאידך גיסא, שרק בקנינים דין הוא שקונה במעשה הגבהה, ולדעת ח' הרמב"ן והר"ן (קידושין דף כו) דין קנין הגבהה תקנת חכמים היא [וכפשוט לשון הרמב"ם בספר המצוות (מ"ה רמ"ה)], ועיין אמרי בינה שם (ס"ו) שכ"כ המבי"ט בקריית ספר (פ"א ממכירה) והעיר מזה על לשון הקצוה"ח במשובב נתיבות (ס"י ע"ב סקל"ד) שלא משמע מדבריו כן (אבל באמת גם בתשו' חתם סופר (חלק ח"מ סי' נט) כתב שהגבהה הוא קנין דאורייתא, ועיין גם משפט שלום (רס"י ק"ה) מ"ש בזה) ועיין גם שו"ת שואל ומשיב (מהד"ג ח"א סי' ע"ב) שנקיט בפשיטות בלי חולק שהוא רק דרבנן. א"כ אין מתקנת חכמים לגבי קנין ראייה שגם יועיל למצות נטילת לולב ביום ראשון דסוכות שהוא דאורייתא, לדעות הסוברים שקנין דרבנן אינו מועיל לדאורייתא). והסברא נוטה שגם הגבהה מחדש לצאת יד"ח לולב מחשיכו כקיום מצות ולקחתם, וילע"ע.

נר חנוכה שהיה דולק מבעוד יום

וכיבהו וחזר והדליקו

יט. ובעיקר הדבר לכאורה בהשקפה ראשונה
היה אפשר להוכיח דכשאמרה

הוא באותו מצב ואחר ל' אגלאי מילתא שלא היה נפל, אבל בקטן אחר שהגדיל נעשה הויה חדשה שבא לכלל דעת, ועוד מטעם אחר שכתב שם שאינו דומה, עיי"ש.

ואפילו לדברי המל"מ שכן נסתפק לומר שיועיל בכה"ג בקטן או קטנה, יל"ע דאפשר ששם שאני דבעצם אין נפק"מ באיזה זמן התחיל מעשה הקידושין, דהעיקר תלוי כשבעת חלות הקידושין כבר הגדיל הקטן, שם סובר דכיון שהזמן ממילא בא וא"צ לעשות פעולה לכך אין מניעה במה שהתחיל לפני כן. משא"כ כאן בזמן לקיחת הלולב בלילה אינו זמן כלל לנטילת ד' מינים. וע"ע שו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ב סי' קס"ה). וגם לא דמי למ"ש הפמ"ג (סי' יח) דהטיל ציצית בלילה אין בו משום תעשה ולא מן העשוי דזמן ממילא אתי, וכ"כ הערוך לנר (בתוספות כימורים סי' תרכ"ה) לענין הקים סוכה לפני החג שאין בזה תולמ"ה דזמן ממילא אתי. דזה נאמר רק לענין סברת תולמ"ה, ואה"נ שנחשב שהקימו לפני סוכות. משא"כ אם יחשב שלקחו לפני עלוה"ש, מה הועיל בזה אם נימא דבעינן ולקחתם ביום אחר נץ החמה.

אחזם בידו ושוב הגביהם מחדש אם מועיל לצאת

יח. ועדיין יש לעיין לדעות הסוברים שאם היו בידיו לפני עלוה"ש אינו מקיים מצות ולקחתם לכם אחר שהאיר היום, אם מועיל שאחר שהאיר היום יגביהם ג' טפחים לשם מצות ד' מינים, דבקנינים יש קנין הגבהה, ג"ט או טפח, כל חד כדאית ליה כמבואר בשו"ע (ח"מ סי' קנ"ח ס"ב), אם גם למצות ולקחתם מועיל שיגביה אותם אח"כ לשם קיום המצוה. וכן מה הדין כשקוף נתן לידיו ואח"כ הגביהו ג' טפחים מהקרקע דודאי מדין 'קנין' הגבהה מועיל (ועיין ט"ז ח"א סי' שסו (סק"ו) ובביאור הלכה

נטל לולב ואתרוג בגזילה ואח"כ נתן לו בעה"ב רשות ליטלו

כ. ומזה נבוא לנדוננו לענין לקח ארבעת המינים שלא ברשות בעה"ב ובעודם בידו קיבל ממנו רשות, להסוברים שם דיצא, גם כאן כן. זולת לסברת הגרא"מ בשו"ת דברי מרדכי שהובא לעיל (אות יג) דמצרפים לקיחה ראשונה לנטילה דעכשיו ולילה אינו מחוסר זמן, שסברא זאת אינה מועילה לענייננו שהיה תחילה שלא ברשות. אבל גם הסוברים שם דלא יצא י"ל כמ"ש מחנה חיים ועוד, שגם אם בעת הלקיחה לא היה עדיין שלו יצא, איברא דבכגון זה כבר הלכו בו נמושות, וכדלהלן.

כא. בשערי תשובה (סי' תכ"ח סק"י) הביא משו"ת משאת משה (מהג"ר משה ישראלי חתן מהר"ם בן חביב, בזמן הגאונים המל"מ ומחנ"א, סי' ד) שאם גזל אתרוג מחבירו [שלקטו מגינתו בלא ידיעתו וקבלת רשותו] ונטלו ביו"ט ובחור"מ הודיעו לבעל האתרוג ומחל לו גם למפרע, מועיל המחילה [וראיתו מגמ' (קידושין נב: וכו' מ: כב:)] הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרים משל חבירו ואמר לו כלך אצל יפות ונמצאו יפות דמהני, וכן מתשו' מהרשד"ם (סי' נא), ושברכ"י הביא ראייה לזה ממ"ש בארחות חיים וכל בו בשם הראב"ד שהיה קונה אתרוג משלו כו' וגם ראייה מהחולץ וכו' וציין לעיין בספרו שו"ת בית אפרים (חא"ע סי' נ) בענין אגלאי מלתא למפרע, והביא משו"ת ברכה ומחזיק ברכה (סס) שבגבעת פנחס ובגט מקושר השיגו על המשאת משה בזה. ועיין גם שדי חמד (אספ"ד סי' ג אות יד וט"ז) הביא מספר קרבן אליצור (דף קט"ז ע"ד) שחלק על המשאת משה וכתב להוכיח מש"ס דע"ד דף סג ע"א דלא

תורה ולקחתם לכם, אין די במה שיימצאו אחוזה בידיו בשעת קיום המצוה וצריך לקיחה ביד ביום, מהא דאיתא בגמ' (שבת כג.) גבי נר חנוכה, עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מכבה ומדליק וכו', אי אמרת הנחה עושה מצוה האי מכבה ומדליקה, מכבה ומגביה ומניחה ומדליקה מיבעי ליה. ועיי"ש ברש"י דמירי שהדליקה בערב שבת למצות נר חנוכה [דלא כתוס' שם (ד"ה מכבה)] שפירשו שהדליקה מתחילתה לצורך שבת. עכ"פ חזינן מרש"י דאף שהניחה והדליקה אתמול במקום הראוי לנר חנוכה צריך הגבהה והנחה מחדש במוצ"ש למצות נר חנוכה. ואמאי, הרי ההנחה עושה מצוה והוא הניחה כבר אתמול לשם חנוכה, ותסגי ליה בהנחה של אתמול וגם עתה במוצ"ש מונחת במקום הראוי שהניחה אתמול. מוכח לכאורה שאם יש מצות הנחה (למ"ד הנחה עושה מצוה) חובה להניחה בפועל ביום ההדלקה. א"כ לכאורה גם במצות ולקחתם לכם שהמצוה בלקיחת הלולב, אין מועיל מה שהיו בידיו מבעוד ליל.

אך באמת שם ענין אחר הוא, דבחנוכה כיון דהוא לפרסומי ניסא, עצם המצוה היא להניחה "כל לילה" במקום הראוי ולהדליק למ"ד הנחה עושה מצוה, ולכן מה שהניחה שם אתמול קיים המצוה של אתמול אבל במצות הדלקה של היום לא עשה הנחה, משא"כ במצות ולקחתם, על זה גופא אנו דנין מה פירוש של מצות ולקחתם, אם הכוונה דווקא ב'לקיחה' ביום, או שהכוונה שיהיו אחוזה בידיו ומכוין עתה למצותו, בפרט אם נאמר שמחמת שלקחם קודם לכן לשם קיום מצות לולב מקיים עתה את מצות ולקחתם.

כב. וכבר עמד בחקירה זו הפרמ"ג (סי' תרנ"ו) משב"ס (ד' וז"ל: וצ"ע אם גזל מיקרי סכך פסול, ונפקא מינה לסי' תרכ"ו) היינו המובא שם סעי' ב' לענין דין תעשה ולא מן העשוי ופסל היוצא מסוכה, או דלמא דמי לסכך למעלה מכ', ויש לומר סכך פסול הוא, וחקר שם עוד כמה ענינים והניח בצ"ב. וחקירה זו לא שייכא דייקא להל' סוכה אלא בכל כה"ג. והמשנה ברורה בביאור הלכה (סי' י"א ס"ו ד"ה ממזל גזל) נסתפק במי שגזל חוטי ציצית מחבירו ואחר שהטילים בבגדו שילם לו עבורם או נתנם לו במתנה אם מחוייב לחזור ולהתירם, מי נימא כיון דכתיב ועשו להם בעינן שבעת העשיה יהיה שלו או תגלי מילתא למפרע, ונשאר בצע"ג, וסיים שאח"כ מצא כעין זה לגבי לולב בשע"ת בסי' תרנח שהזכרנו לעיל. ונדון הביאור"ל כבר קרוב יותר לשאלתנו, דאם בציצית דפסול גזול בו הוא משום דכתיב ועשו להם ציצית או מדכתיב גדילים תעשה לך, סובר הבה"ל שיש מקום ספק שאין מועיל עצם התליה בגזל אף שבעת הליכה כבר אינם גזל, כמו"כ נימא שגם במצות ו'לקחתם לכם ביום הראשון', להסוברים שמצוה זו תהיה כהלכתה כבר בעת הלקיחה, לא תועיל הלקיחה בגזל.

אכן מה דמסתפקא להבה"ל, מצינו לכמה אחרונים דפשיטא להו שאין זה מעכב מחמת תולמ"ה בציצית, כמו"ש הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שס"ה) דהעיקר הוא דמה שאין פסולו בגופו א"צ מעשה חדש בגופו ולתקונו לא שייך בזה תולמ"ה. וכן נוטה דעת התהלה לדוד (סי' י"א סק"ג) ודימה זה לסי' תרל"ז בגזל עצים וסכך בהם ולא רצה ליתן דמיהם ואח"כ נתן דמי העצים כשר ולא הצריכו לנענע הסכך. וכ"נ מקהלות יעקב (עמ"ס סוכה סי' כד), עיין ספר פסקי תשובות (סי' י"א אות י"ט) שהביאם

מהני, ושגם בספר אשדות הפסגה (דף קל ע"ג) שדחה ראיית המשאת משה מתרומה ונראה דעתו דלא מהני בלולב, וכ"נ דעת הגאון החב"י"ף בנשמת כל חי (ח"א תוך סי' כ"ן דף פט ע"א), אלא שסיים השד"ח דממ"ש באשדות הפסגה שם ד"ה וכו' נראה קצת דס"ל דמהני מחילה.

ברם אין הכרח גמור משם, דשם כל המצוה כבר נעשתה בגזילה, בלולב הגזול שהוא ודאי פסול, רק שלמחרתו אמר הנגזל שאפילו אם היה יודע שלקחו לפני סוכות לא היה מקפיד, שבזה צריך שהגילוי דעת של הנגזל שאין לו קפידא, יועיל לומר אגלאי מילתא למפרע שיצא אז יד"ח המצוה. אבל אם רק הלקיחה לבד היתה בלי רשות, ולפני שהתחיל לקיים מצות נטילת לולב כבר קיבל רשות, יש מקום לומר שהוא לקח ד' מינים כשרים לנטילה אלא שחסר היה אצלו עדיין תנאי מסוים שהם יהיו שלו ולא גזולים, ותנאי זה נתקיים לפני שיצא יד"ח ד' מינים. דזה ודאי שכשאר הפסול בגוף הד' מינים אלא שיש עיכוב מדין מצות הנטילה, כגון אם לקח לולב ואתרוג כשהם הפוכים ואח"כ החזירם למצב דרך גידולו ונענע בהם, או כשבתחילת הלקיחה היתה לו כוונה להדיא שאינו רוצה לצאת בו ואח"כ חזר וכוון לצאת בו, ודאי נפיק ידי המצוה. וכן מסתבר במי שלקח ד' מינים כשרים וראויים לברכה ובהיותם בידו ראה שם חציצה והסירה, נראה דכיון שלא היה הפסול בעצם הלולב והאתרוג אין זה גורע מפעולת ולקחתם לכם שהיה לשם מצוה. אך בלקח שלא ברשות בזה יש לדון אם הוא פסול בעצם הדבר, או עיכוב צדדי שאפ"ל שגם אם היה חסר קיום התנאי שצריך רשות, אין זה מעכב לצאת המצוה, דזהו כמו אריא דרביע עליו מצד אחר ולא שלא לקח ד' מינים. וראיתי בקהלות יעקב (עמ"ס סוכה סי' כד) שכבר עמד בחילוק זה.

להביא גם מספר מכתבי תורה מהגאון בעל אמרי אמת (סי' נ"ה) (אך מה שהביא שם שכן דעת אפיקי ים (ח"צ סי' לג), ששם האריך לדון בחקירת הפרמ"ג הנ"ל בסי' תרלז ולגבי ציצית, כי אין בזה תולמ"ה כיון שאין הפסול בעצם הדבר כלל אלא תנאי בהמצוה. אך לבסוף העלה שם מסברא דנפשיה דזה שייך לומר רק בפסול שלא כתבה התורה בדין העשיה וכגון העושה סוכה תחת תקרת ביתו ואח"כ הסיר התקרה [עיי' רמ"א סי' תרכ"ב], שהפסול היה בדבר שחוץ מן הסוכה, אבל פסול דגזל שנכתב בקרא לענין העשיה, תעשה לך, זה הו' לכאורה דין בעשיית הסוכה ומסתבר שמשל גזל לא הו' עשיה כלל עיי"ש. ולדבריו ה"ה בציצית דכתיב ועשו להם ציצית כה"ג ייחשב פסול. אכן בענ"ד לא ידעתי להולמו, דהא זה גופא היא חקירת הפרמ"ג והבה"ל ושאר האחרונים אם גזול הוא פסול עצם או תנאי בקיום המצוה). ולעומת זאת הביא שם כמה אחרונים דסוברים להיפך שפסול, א"כ גם נדוננו נראה דתלוי בזה.

בהיו ענביו מרובים מעליו

כג. ולהאמור שכל שהפסול בעצם הארבעה מינים יצטרך נטילה מחדש

שוב חיפשתי באחרונים וראיתי בספר פרי עץ הדר הנדמ"ח (ח"צ דיני הדס סי' ו' ס"ט עמ' קיב) שהביא שכבר דן כן בספר עץ השדה (סי' תרמו אות ד), והוא ציין לספר מקראי קודש (ח"צ סי' ג) יעו"ש. - ויש לציין מדין סכך סוכה שהאוכל בהם מרובה מהפסולת כענפי תאנה והם תאנים או זמורות ובהם ענבים, המובא בגמ' ושו"ע (סי' תרכ"ט) דפסולים לסכך בהם, וסיכך בהם והוריד מהם אח"כ את האוכל. וה' יאר עינינו בתורתו.



חשש איסור דאורייתא של בישול ביו"ט לעורך חול

בדבר מכשול העלול לקרות להמסיימים מאוחר את תפילת מוסף בר"ה ושמחת תורה וכדו'

הם נאכלים לאחר צאת היום, ולכאורה יש כאן איסור דאורייתא של מבשל מיום טוב לחול, שהרי חלק זה של הסעודה הוא לאחר שיצא היום טוב.

ואם היה צד שאפשר שיספיקו לאכול המאכלים מבעוד יום, בזה אין מקום לחשוש, שבזה ודאי שמוותר לבשל מבעוד יום, שכל מה שמבשל ביום טוב באופן שיתכן שיאכלנו היום הרי זה מותר, אבל השאלה היא באופן שנטילת ידים הוא סמוך לשקיעת החמה, באופן ש'ודאי' כשאוכל את הבשר או המרק הוא לאחר שקיעת החמה, וכך הסדר הרגיל בקהילה זו שנהגו כן הרבה שנים (ולא איזה מקרה שנמשך הזמן) שבזה לכאורה אין שום היתר.

אין היתר של 'הואיל'

והנה אם הבישול הוא בשעה מוקדמת, לכאורה אין כאן חשש איסור דאורייתא, דשייך

ענף א' – בישול ביו"ט לעורך אכילת חלק מהסעודה לאחר השקיעה

הנה באתי לעורר אודות ענין חדש, שראיתי שהרבה לא שמים לב, ודיברתי עם כמה גדולי הוראה והסכימו עמי שיש להזהיר ולהזהר בזה. באותם קהילות קודש שנוהגים שמאריכים בכמה ימים טובים בתפילת היום עד מאד, וכגון בראש השנה¹ ושמחת תורה, באופן שסיום התפילה (בפרט עם מנחה) הוא בשעה מאוחרת ביותר כשעה או חצי שעה סמוך לשקיעה, ומתחילים סעודת יו"ט לפני השקיעה ואוכלים תיכף פת ודגים, ומאריכים בשירה וזמרה, באופן שהחלק הארי של הסעודה, ובפרט החלק של הבשר והמרק ושאר המטעמים הוא לאחר זמן שקיעת החמה, ואף יותר מאוחר, סמוך לצאת הכוכבים וגם לאחריו².

ויש לעורר, שעל פי זה נמצא שהמאכלים שבישלו ביום טוב לכבוד הסעודה, הרי

1. בראש השנה שייך ענין זה בעיקר ביום ב' בראש השנה, כי ביום א' בראש השנה אסור לאכול לאחר שקיעת החמה משום חיוב קידוש דיום ב'. אך ביום ב' דר"ה כולם יודעים שהעיקר שיתחיל הסעודה מבעו"י ואז יכול להמשיכה כמה זמן שירצה, וכפי שיתברר להלן יש בזה חשש גדול.

וכמו כן יתכן שאלה זו בחג השבועות, שיש שנוהגים לאכול מאכלי חלב ונחים מעמל התורה של הלילה, באופן שנטילת ידים של סעודת היום הוא סמוך לשקיעת החמה.

עוד שייך נדון זה בסעודה שלישית שאוכלים בשביעי של פסח, ובדרך כלל בסוף הסעודה לאחר זמן צאת הכוכבים מביאים איזה מאכל חגיגי לנעילת החג, כקוגל תפוח אדמה וכדומה, וכבר מחממים אותו מבעוד יום.

2. ואין כוונתי רק על המסיימים ממש לפני השקיעה, אלא אפי' המסיימים כשעה או יותר לפני השקיעה, כגון בכמה ק"ק שסיימו בש"ת את מוסף עם מנחה בשעה 5, והשקיעה בשנה זו היתה בשעה 6, ועד שמגיעים הביתה וכו' מתחילים כחצי שעה לפני השקיעה, ועדיין יוצא שהמרק והבשר אוכלים אחר השקיעה הרבה.

לכאורה אף 'בדיעבד' אם בישלו ולא ידעו האיסור אסור לאכול מזה.

אם יש להקל אם המאכלים מבושלים

אכן היה מקום ללמד זכות באופן המצוי היום שכל המאכלים כבר היו מבושלים מבעוד יום, ורק מניחים את המאכלים לחממם, לגבי הבשר אפשר ליישב מנהג העולם, לפי שהוא דבר יבש שאין בזה משום בישול, ויש בזה רק משום שהיה לכתחילה, ויש לדון אם יש ביום טוב איסור 'שהיה' מדרבנן כשזה לצורך חול.

אלא שעדיין יש לדון משום ה'רוטב' שבבשר, ושמה בזה נסמוך על שיטת הרבינו ירוחם והמנחת כהן שכאשר רובו יבש יש דין יבש גם לגבי הרוטב, אך להלכה הרבה חששו לחשש איסור דאורייתא בזה.

ובפרט יקשה לגבי חימום המרק, שהרי בלח שנצטנן יש בישול אחר בישול, ובפשטות זה איסור דאורייתא, אלא שיש לומר שעל פי שיטת הרמ"א בשי"ח (ס"ו) נקטינן שבאמת אין בישול אחר בישול בלח, וכל האיסור בלח הוא משום דמיחזי במבשל, ומשום כן כל זמן שלא נצטנן לגמרי אף שהוא פחות מיד סולדת בו אין בו משום בישול אחר בישול, ומשום דאמרינן שגם בדבר לח לא פקע בישולו, ואפשר שביום טוב לא גזרו משום שהיה, אבל עדיין דוחק הוא.

בזה 'הואיל', כמבואר במסכת פסחים (מו:): "האופה מיום טוב לחול, רב חסדא אמר לוקה, רבה אמר אינו לוקה, רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה רבה אמר אינו לוקה, אמרינן הואיל". אמנם ז"א, ראשית גם באופן שיש 'הואיל' הרי זה מוריד רק את האיסור דאורייתא, אבל עדיין נשאר איסור דרבנן שהרי זה הטעם שצריך מיו"ט לשבת עירוב תבשילין, שרק 'אינו לוקה' אבל אסור מדרבנן בלי ע"ת.

ועוד קשה התינח לרבה, אבל לרב חסדא שלוקה הרי לא מהני 'הואיל'. והרי נחלקו הראשונים אם קיימא לן כרבה או כרב חסדא, ובביאור הלכה בריש סי' תקכז נוקט שאף 'לקולא' יש לסמוך על ר"ח (ולכן חולק על המג"א שכתב שיש להזהר לגמור הבישול מבעו"י כדי שאם יגיע אורח כבר יהיה מוכן, אמנם הבאה"ל כתב שיש לסמוך בדחק על הראשונים שפוסקים כר"ח שלשיטתו שלוקה ע"כ הא דמהני ע"ת זה משום שס"ל 'צורכי שבת נעשים ביו"ט' וא"צ כלל הואיל). עכ"פ גם למחמירים כרבה, אבל ודאי מחמירים גם כרב חסדא³.

יש להוסיף בשאלה זו יותר, שאם אכן יש איסור בבישול הבשר, יש בזה שאלה של 'מעשה יום טוב', לפי שנעשה באיסור ונאסר

3. אכן על פי המבואר ברש"י, יש אופנים שלכולי עלמא אמרינן 'הואיל' דפירש רש"י שהנדרון הוא "לאחר שאכל וגמר סעודתו, דפשיטא לן דלא חזיא ליה מידי האידנא עד אורתא שהוא חול", ומשמע מדברי רש"י שקודם הסעודה לכולי עלמא שייך הואיל, וגם בנדרון דידן באופן שיש צד אמיתי שאפשר שימרה בתפילתו ויאכל הסעודה מבעוד יום, ניחא, אבל בקהילות שנהגים מזה הרבה שנים וכולם יודעים הסדר שגומרים מאוחר, ובפרט שרק כשבאים מבית הכנסת מניחים את המאכלים שאינם צריכים לבישול גדול על האש, אבל עקב השעה המאוחרת לא יגמר בישולו מבעוד יום, ובזה בוודאי שיש חשש דאורייתא,

וגם אותם שסומכים על השקיעה של הרבינו תם לגבי התחלת סעודת יום טוב וכדומה, זה נהוג לגבי מצוה דרבנן, אבל בזה יש חשש של איסור בישול מדאורייתא.

ולכאורה ענין זה מפורש לאיסור בביאור הלכה (סי' תקג"ד סי' י"ט) לאיסור, שכתב "ופשוט דאיסור להתחיל באיזה מלאכת אוכל נפש אף בעוד היום גדול אם משער שימשך הדבר ולא יוכל ליהנות ממנו עד אחר שקיעת החמה", ועל פי זה נמצא שאסור לבשל המאכלים לצורך הסעודה.

העצה בזה

והעצה בזה, אם יוכל, ימהר באכילת המאכלים שיש לבשלם מבעוד יום, ומשום חשש זה עדיף שיקדים לאכול המרק והבשר בתחילת הסעודה ויזמר הזמירות ולאחר מכן יאכל את הדגים והחלות.⁴

ואם אין שייך שכל בני הבית יאכלו באופן זה, יראה שלכל הפחות יהיה אחד מבני הבית, הוא או ב"ב שיאכלו כזית מהמרק ומהבשר קודם השקיעה, וממילא יש ההיתר להניח כל הקדירה על האש לפי שאין איסור ריבוי בשיעורים ביום טוב, כמבואר בסי' תקג, שמי שצריך לבשל קדירה גדולה לצורך חול יכול להניחו על האש ביום טוב אם יאכל כזית ממנו ביום טוב, אלא שלא יאמר שהוא עושה כן לצורך חול, וכמו שכתב במשנה ברורה (סק"י) "והסכימו הרבה אחרונים דמכל מקום תזהר שלא תאמר בפיה שמבשל לצורך לילה, ומכל מקום בדיעבד אינו נאסר על ידי זה".

ובפרט שבשפת אמת מדייק שיש איסורי שהיה גם ביום טוב, והוכיח כן ממה שאומרים בנוסח עירוב תבשילין ולאטמוני, ומוכח מזה שיש איסור הטמנה ושהיה מיום טוב לחול, וכל מה שהתירו ביום טוב הוא רק לצורך יום טוב עצמו.

ואמנם י"ל שיש להתיר בדיעבד לאחר שחיממו אולי אפשר להקל בזה משום כל הני ספקות, שהרי פוסק במ"ב ריש שיח שיש להקל בספק פלוגתא, לענין שלא לאסור בדיעבד, אבל יש לדון כיצד אפשר לחמם מלכתחילה הבשר לסעודת יום טוב הנמשכת ללילה.

אם יש לו צד ספק שמא יאכל מבעו"י שפיר דמי והנה בבית שיש שם נשים וקטנים שאינם יושבים כל היום בבית הכנסת, מצוי שמאכילים הקטנים במשך היום, וא"כ אין שום חשש בזה, שהרי נפסק בשו"ע תקג ש'ריבוי בשיעורים' מותר ביום טוב, ומותר לבשל קדירה גדולה אף שצריך רק למעט. ואף אם אין זה ודאי אלא יש לו צד שיצטרך לאוכל הרי גם מותר לבשל ביו"ט אף שאינו ודאי שיאכל.

אבל באופן שכל בני הבית נמצאים בבית הכנסת, ובפרט בבית שלא מצויים ילדים קטנים. וגם הדבר מצוי ביותר בשמחת תורה שגם כל הקטנים שוהים כל היום בבית הכנסת, יש להזהר בחימום המאכלים וכל שכן בבישול המאכלים לסעודת יום טוב מבעוד יום, שהרי יש בזה חשש של המבשל מיום טוב לחול.

4. ובזה ירויח עוד שיאכל בשר ביום טוב משום הענין של שמחת יום טוב.

על האש, דאינו מוסיף שבח על ידי זה בהתבשיל".

אבל עדיין יש לדון בעצה זו, כי ראה מה שכתב במ"ב (סק"ז) "אם אין צריך לסעודת היום כלל, ועיקר בישולו רק לצורך הלילה, ואוכל קצת ממנה כי היכי דלא ליתסר עליה לבשל, יש דעות בין הפוסקים, דיש אוסרין דהוא בכלל הערמה, ויש מתירין כיון שעכ"פ אוכל קצת ממנה, וגם הוא קודם אכילה, והעולם נהגו להקל כדעה זו שמבשלין בשחרית לצורך הלילה וטועמין קצת מהן, ואין למחות בידם כי יש להם על מי שיסמוכו, [ודוקא מיו"ט א' ליו"ט שני, אבל מיו"ט לחול יש לזהר בזה]. והמחמיר כדעה ראשונה שלא לבשל לצורך הלילה בקדירה בפני עצמה אלא באותה קדירה עצמה שמבשל לצורך סעודת שחרית הוא מרבה בה לצורך הלילה תבוא עליו ברכה", ולכאורה לפי זה יש לדון שאף שיש על מי לסמוך, אבל מן הראוי להחמיר בזה.

אכן היינו דוקא כשעושה כן בפעולה אחת, בטירחה אחת, שמניח את הקדירה עם המאכלים בבת אחת, אבל לאחר שכבר הניח הקדירה על האש אסור להוסיף שם מים, וכמו שכתב שם בשלחן ערוך (ס"ז) "ממלא נחתום חבית של מים אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד, אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש דטירחה שלא לצורך הוא", ובבשר יש עוד היתר, וכמו שכתב במשנה ברורה (סק"ה) לגבי בשר "ואפילו אחר שהניחה הקדירה על האש מותרת להוסיף בשר, מפני שהתבשיל מתוקן יותר כשיש שם בשר הרבה, ואפילו הוא בקדירה קטנה מותר ליתנו בקדירה גדולה ולהוסיף עליו, כדי שיהיה שמן ביותר", אבל היתר זה אינו שייך בכל המאכלים, וכמו שכתב שם "וכל זה שייך דוקא כשמבשל בשר ודגים בקדירה, אבל בשאר תבשילין אינו רשאי להוסיף בשביל לילה כשעומדת כבר הקדירה

ענף ב' – בדין הבערה בבין השמשות של יום טוב והחיתור על פי זה

הגרשז"א: **פלא שכל הנושאי כלים בשלחן ערוך לא הזכירו הענין שמשום ספק דאורייתא אסור לעשות מלאכה בין השמשות**

ועי' בספר יו"ט שני כהלכתו בהערות שכתב הגרשז"א אויערבך בסוף הספר [ומשם למנחת שלמה ח"ב סי' מב], שהיה רגיל תמיד לומר שזהו פלא שכל הנושאי כלים בשלחן ערוך לא הזכירו הענין שמשום ספק דאורייתא אסור לעשות מלאכה בין השמשות, כהבערה והוצאה וכדומה, משום ספק דאורייתא, ובפרט שהמחמירים כשיטת הרבינו תם הרי זה זמן ארוך, ויש להזהר בכל הזמן הזה שלא לעשות

עוד יש להזהיר בזה שגם אם לא יעמיד את הקדירה על האש קודם השקיעה כי אם בבין השמשות לצורך בין השמשות, עדיין יש בזה חשש, על פי מה שמחדש הגרעק"א שכתב שאף שמותר להדליק נר ביום טוב, אבל אסור להדליק נר בבין השמשות, לפי שזמן בין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, וספק זה נוגע בכל רגע ורגע, דאפשר שברגע שמדליק האש הוא יום טוב והרגע שלאחריו חול הוא ונמצא שעשה מלאכה מיום טוב לחול, וכל שכן שיש לדון כן לגבי בישול, ועי' ברע"א שם שכתב שחידוש כזה לא הוי שבקי הפוסקים מלהשמיענו, ונשאר בצ"ע.

כל שיעור בין השמשות של לפני סוף השקיעה, והרי ידוע שרגילים להמשיך בהבערה ובהוצאה והכנסה ולהעביר ד' אמות כמו בכל היום".

וכתב שם לבאר היתר הדבר "ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר שהם סוברים כיון דמלאכת אוכל נפש לא חשיב כלל לענין יו"ט לגדר של מלאכת עבודה, וכידוע מ"ש הר"ן דאין זה מפני שהאיסור רק נדחה מפני צורך יו"ט אלא הרי זה ממש היתר גמור, ולכן אף שהאופה מיו"ט לחול לוקה, ואפילו לרבה דסובר שאינו לוקה הוא רק מפני הטעם של הואיל ומיקלעי אורחין דאין זה שייך כלל בנדון דידן, מכל מקום אפשר דכל זה דווקא במתכוון על אחר זמן, ולא כדי ליהנות ממש מיד, אלא מפני שאי אפשר ליהנות מהאור רק על ידי הדלקה או להבעיר כדי לבשל ולאכול מיד, וכן לענין הוצאה והכנסה היה ודאי רוצה שיהא נעשה ממש הכל כהרף עין בהבל פיו או במחשבה גרידא, ובכה"ג אפשר שהיה פשוט להם דלא חשיב כלל לענין יו"ט כעושה מלאכה, והוא היתר גמור אפילו אם גלוי וידוע למקום שלמעשה ההדלקה היתה ממש לצורך חול, מכל מקום אין זו לא מלאכה ולא שום הכנה מיו"ט לחול, ואף לאחר שנזכה לשמוח בהתרת הספיקות ונדע ברור מתי יום ומתי לילה, גם כן אפשר שיהא מותר בכהאי גוונא מן התורה.

וכמו שבסעודה שלישית של שבת אין חוששין בבין השמשות לברור אוכל מפסולת כדי לאכול לאלתר, וגם מותר לקלוף קליפין שהן פסולת סמוך לסעודה כדי לאכול בסוף הסעודה ואין חוששין כלל לברור משבת עבור לילה, שמן התורה הוא ודאי חול, [וגם יש שבוררין בשבת סמוך לסעודה שלישית עבור מאכל שיאכלוהו ודאי בסוף הסעודה לאחר שתחשך]. והיינו משום שלא לאלתר אין זה כלל בגדר מלאכה

שום מלאכה, ועיי"ש מה שהאריך להתיר בדבר, וסיים בדבריו, "אך כעת כשנודע לי שרבינו הרעק"א ז"ל [בתשובה הנדפסת בגנזי רע"א סי"א וציין לה בגליון השו"ע סי' תצה] ועוד, כתבו להחמיר ולחוש בזה במלאכות דאורייתא לספק איסור תורה, בטלה דעתי, אף שלענ"ד יש לה מקום בסברא".

ברעק"א עינמו משמע שמיקל למעשה

והנה מלשון הגרש"ז מבואר שלא ראה דברי הגרעק"א בפנים, שכתב שרק עכשיו נודע לו מדברי הגרעק"א, וכנראה שאמרו בפניו שהגרעק"א אוסר הדבר, אבל לכאורה מפשטות לשון קדשו של הגרעק"א משמע שלהלכה למעשה נקט שאין זה פשוט שצריך להחמיר בדבר, מדכתב שחידוש כזה לא הוי שבקי הפוסקים מלהשמיענו, וצריך עיון, ולכאורה ממה שכל הראשונים והאחרונים עד לדברי הגרעק"א לא פירשו ענין זה שאסור לעשות מלאכה בבין השמשות של מוצאי יום טוב, קשה לאסור הדבר, ואפשר שאם הגרש"ז היה רואה דברי הגרעק"א היה נשאר בסברתו להתיר הדבר.

סברתו המחודשת של הגרש"ז להתיר בישול בבה"ש

ומהו סברתו של הגרש"ז? ראה מה שכתב בתשובתו "הייתי רגיל תמיד לומר שפלא עצום הוא שהראשונים כמלאכים ובשו"ע לא הזכירו כלל דמשום ספיקא דאורייתא אסור לבשל ולהבעיר אש או להוציא ולהכניס בכל בין השמשות של מוצאי יו"ט וסמוך לו, דאולי תיכף בגמר מלאכה כבר הוי לילה ונמצא שעושה מלאכה מיו"ט לחול, ובפרט שלחוששים גם לשיטת ר"ת הרי הוא זמן ארוך של שעה וחומש וצריכים היו להזהר גם

אמנם קשה לסמוך על סברות בעלמא בלי ראיות, וגם הגרש"ז בעצמו לא סמך למעשה, וגם הרי כתב שמיום לבה"ש ליתא לסברא זו, שלדידן הם כזמנים מחולקים. וגם כתב שבמשנ"ב נראה לא כן.

אין להתיר מדין תוספת שבת דאורייתא

ואין להתיר משום דין תוספת שבת, ואף שנתברר שדינו כעיצומו של יום ולכן מותר גם קידוש וסעודת שבת, אעפ"כ לא מהני לעניננו כיון שבמוצ"ש ל"ש תו"ש כמוש"כ המג"א קפח-יח ודלא כע"ש ע"ש. וגם י"ל דינו כיום חדש וכב' ימים טובים שאסור לבשל מזה לזה.

שו"ר שבשו"ת אבן ישראל ח"ז סי' כד מתיר לבשר לצורך תו"ש וחולק על המג"א ועל כל הפוסקים שסוברים שאין תו"ש במוצ"ש רק עד ג' כוכבים רצופים, וגם חולק על המשנ"ב וכל הפוסקים שאסרו לבשל מיום לבה"ש, וכל דבריו תמוהים, וכבר ביארתי שז"א. רק היה אפשר לומר שעד ג' רצופים הוי ודאי תו"ש אף לקולא, ועכ"פ עד סוף בה"ש משמע שלכו"ע הוא ודאי חיוב תו"ש, דנראה מדבריהם שבעי' זמן מוגדר וא"א סתם להוסיף קצת (רק לגבי 'חיוב' ולא לגבי כל התו"ש) וסוף בה"ש כנראה כיון שהכסף וכו' נחשב זמן מוגדר וצ"ע.

העולה לדינא

א. **העצה** בזה, יקדים לאכול המרק והבשר (שהם המאכלים שצריכים חימום) בתחילת הסעודה לפני השקיעה, ויזמר הזמירות ולאחר מכן יאכל את הדגים (שנאכלים צונן) והחלות וימשיך הזמירות וד"ת וכו'.

אף שיודע ודאי שזה משבת לחול, רק אסור מדרבנן אם בורר כדי לאכול לאחר הבדלה מפני שמכין משבת לחול, כך גם ביו"ט במלאכת אוכל נפש כשזה ממש לאלתר מותר אפילו מיו"ט לחול, דאין זה חשיב כלל בגדר של מלאכה [עדיין צ"ע אם מכח סברא זו דאמרון מותר נמי לצאת גם עם מפתח של ביתו כשיודע ברור שרק ישוב לבית בחול כיון שבמשך כל היום היה מותר בכך].

וכתב שם לגבי שיטת הפמ"ג שהביא בביאור הלכה "ומה שכתב הפמ"ג בסי' תקג במ"ז אות א ועוד לאסור לעשות מלאכה במוצאי החג מוודאי יו"ט לבין השמשות ומבין השמשות לוודאי לילה, חושבני שזה רק חומרא בעלמא מפני שלדידן הם כבר חשובים כזמנים מחולקים ולכן החמירו מוודאי יו"ט לספק ומספק לוודאי חול, וגם אפשר שהפמ"ג ג"כ מיירי בכה"ג שמתכוין דוקא לאותו זמן, ולא כשרוצה ממש לאלתר, אולם המשנ"ב שם בביה"ל ריש הסימן הבין דבריו כפשוטם אפילו כשכוונתו לאלתר, ומכל מקום בבין השמשות עצמו לא החמירו כיוון דאיכא נמי ספק ספיקא אי רובא להיתר".

ועיי"ש עוד שכתב "אך מי שיש לו חשבון שלא יהא מותר ליהנות מהמאכל רק כעבור דקה או שתיים מפני שהוא בשרי והמאכל הוא חלבי וכדומה, בכגון דא שפיר אסור בבין השמשות משום ספק דאורייתא, כיון שכוונתו על אחר זמן ודינו כספק אופה מיו"ט לחול".

היתרו של הגרש"ז לא מתאים בנד"ד

ולכאורה זהו גם ההיתר לבשל לסעודת היום, אף שאוכל לאחר השקיעה, משום שאין כוונתו ללאחר זמן אלא כדי ליהנות ממנו עכשיו, ומשום כן הרי זה שפיר מותר.

ג. **אם** לא נהג כן, ובישל או חימם ביו"ט לצורך מוציו"ט, יש אופנים שיש לאסור התבשיל אף בדיעבד, ויש אופנים שאין זה ודאי איסור ואז יש מקלילין.

ד. **אם** תכנן לאכול מבעו"י אך בטעות לא הספיק, הרי המאכל מותר.

ב. **אם** לא יכול לעשות כן ויודע שחלק מהסעודה כגון המרק או הבשר יאכלו לאחר השקיעה, יש להזהיר הנשים להקפיד שלפני השקיעה יאכלו מעט מכל תבשיל (וכמובן שיספיק להתחמם הכל מבעו"י), או שיתנו לילדים לאכול. ויותר עדיף שיאכלו באמת לשם אכילה כדרך, ולא רק טעימה מעט לצאת מאיסור.



הרב שמואל רבינוביץ

רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים
ירושלים

ניגוב ידיים במכשיר ייבוש חשמלי

פירש: "כל האוכל בלי ניגוב ידיים, דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה, שנאמר: ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא, אלמא דבר מיאוס קרי טומאה". כך שלפי רש"י כיון שכשהידיים לחות האוכל נמאס, צריך לנגב אותם כדי שלא לאכול את הלחם במיאוס.

(נעיר, שלפי רש"י הראיה מהפסוק היא שדבר מאוס קרוי טומאה, וכ"כ בס' המכתם בברכות, והמהרש"א בחידושי אגדות כאן כתב שפירוש רש"י הוא דחוק, ופי' שהראיה היא מסוף הפסוק שנאמר: "ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אשר אדיחם שם", ודרש אדיחם מלשון הדחת מים, שלחמם טמא הוא על אשר הדחת מי ידיהם שם, שעדיין לא ניגבו מימיהן. כך משמע אולי גם מסידור רב עמרם (הלכות סעודה) וסידור רש"י (סי' סו) שהביאו מימרא זו ואת הפסוק עד סופו, המאירי כאן פירש באופן אחר שיש רמז בלשון "לחמם") - ולא פיתם, הר' מנוח) דהיינו לח מים, וכ"כ גם

שאלה: ברחבת הכותל המערבי מוצבים מתקנים חשמליים לייבוש ידיים, בחדרי השירותים ובכיוור של ברכת כהנים. וזאת משום ששימוש בנייר לניגוב מלכלך מאד את הרחבה, וגורם לחילול המקום. רק כשאין אפשרות אחרת, כמו בשבתות ובמועדים, משתמשים בנייר, והתוצאות ניכרות מאוד בנקיון הרחבה. וצריך להתבונן האם מכשירים אלו יכולים לשמש כתחליף לניגוב ידיים במגבת או בנייר: א. בנטילה לאחר שירותים. ב. בנטילה קודם ברכת כהנים. ג. בנטילת ידיים לסעודה.

א. מקור דין הניגוב

מקור החיוב לנגב את הידיים לאחר הנטילה בגמרא סוטה (ז:): "אמר רבי אבהו: כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא, שנאמר ויאמר ה' ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא וגו'". ורש"י שם (ד"ה כל האוכל)

תרומה טהורה או של מעשר שני כדי שלא יוכשר במים, ונטילת ידיים לחולין הרי היא משום סרך תרומה (חולין קו.), וגם לחולין מצינו שיש אוסרים לגרום להם טומאה (ע' סוטה ל:). דברי הר"ח הובאו גם כן בביאור הלכה (סוף סי' קנח ד"ה כאילו, ולא ניין שם מהיכן העתיקו), ע"ש במש"כ על דבריו.

ולכאורה קשה על טעם זה, שהרי הגמרא עוסקת בנטילת ידיים לסעודה שחיובה באכילת לחם, והלחם עצמו בדרך כלל מוכשר כבר לטומאה, שהרי הקמח נילוש במים. ואין לומר דכוונת הר"ח על פת שנילושה במי פירות בלא מים שאינה מוכשרת לקבל טומאה, כעין שמצינו במשנה (ע' מנחות פ"ג מ"ג ובפיהמ"ש לרמב"ם ור"ש ורע"ב ע"ס), שקשה לומר שגזרו לנגב ידיים תמיד שמא יבוא לאכול פת כזו בידיים רטובות ויכשירנה. גם לגבי נטילה לפירות פירוש של הר"ח צריך עיון, שהרי אמרו "הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח" (חולין קו.), ורק אם הם טבולים במשקה צריך ליטול עליהם ידיים (פסחים קטו.). אולם במקרה זה אין כבר שום טעם לנגב את הידיים כדי שלא יכשירו את הפירות, שהרי מוכשרים ועומדים הם.

אולי אפשר בדוחק ליישב, שכוונת הר"ח היא שגזרו בנטילת ידיים לפת לנגב את הידיים כדי שלא יהא אדם רגיל לאכול מאכלים בידיים רטובות ויבוא על ידי כך להכשיר פירות כשיאכל אותם. אולם מלשנונו של הר"ח בסוף דבריו "ואם לא ינגב ידיו בטוב תצא הלחלוהית שבידיו ויכשר לטומאה", משמע שהדין הוא מחמת הפת עצמה, והיא הרי מוכשרת ועומדת משעת לישיה. וצ"ע.

יתכן ובין שני פירושים אלו יש נפק"מ להלכה: שלפי פירוש הר"ח שיעור הניגוב הוא

בספרו בית יד (הובא בספרו בית הבחירה במס' ברכות) הלכות נט"י (ע"פ יא.). (ושני הפירושים הובאו ברבינו מנוח על הרמב"ם בה' ברכות פ"ו ה"כ). פירוש זה הובא גם בחלק מהנוסחאות בטור או"ח (סו"ס קנח) ובנוסחאות שלפנינו גירסת הטור היא "לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידיים". גם בתניא רבתי (סי' כג) ובספר הקדמון בספר "עת האכל" או "טוב להודות" (נדפס בקובץ "פעמי יעקב" לז-לח תשנ"ז, עמ' יא, ע"פ) הביאו שני פירושים אלו שבטור, ורבינו בחיי בספרו שולחן של ארבע הביא את הפירוש השני. הרשב"ץ בפירושו למס' ברכות הביא את פירוש רש"י ואת שני הפירושים האחרונים).

וכך כתב גם המאירי כאן: "וכשם שצריך ליטול את ידיו כך צריך לנגבם קודם אכילה, ושלא לאכול בטומאת זוהמת לחות המים שבידיו". וכ"כ בספרו בית יד (הלכות נט"י ע"פ יא) "איזו היא שיש בה חובת ניגוב, זו היא נטילה שלפני סעודה כדי שלא ילכלך את האוכלים, אבל שאר נטילות אין צריכות ניגוב כלל". וכך כתבו גם המכתם והרשב"ץ בברכות.

פירוש אחר הביא האור זרוע (סוף הל' נטילת ידיים סי' עט) בשם רבינו חננאל (כפי' הר"ח שלפנינו הקטע קטוע): "פר"ח שהמים מכשירים האוכלים והפירות לטומאה, ואם לא ינגב ידיו בטוב תצא הלחלוהית שבידיו להפת ויכשר לטומאה, שנאמר: ככה יאכלו בני ישראל, פי' כמו העכורים". לדבריו טעם הניגוב אינו משום מיאוס כמו שפירש רש"י, אלא משום הכשר לטומאה, שדין תורה הוא שכל פרי אינו מקבל טומאה אלא אם כן באו עליו מים משנתלש, והיו מקפידים שלא להכשיר את הפירות כדי שלא יבואו לקבל טומאה, כמו שמבואר בגמ' בסוכה (ל:). שאין נוטלים בסוכות אתרוג של

וכתב שנראה שלא כך פירש הרמב"ם, ע"ש בדבריו. והביא את פירוש הרא"ש שבחולין (פ"ח סי' יח), (ונראה שר"ל שכך מפרש גם הרמב"ם) ש"צריך לשפשף" היינו שצריך לשפשפן זו בזו.

דקדוק נוסף בהלכה זו מצינו בדברי הגאונים, שכתב בה"ג (הל' ברכות): "וכד משי ידיה מיבעי ליה לנגובי שפיר". בגמרא נאמר רק "כל האוכל פת בלא ניגוב" אולם בה"ג הוסיף את המילה "שפיר", כלומר שצריך לנגב את הידים היטב. כך כתבו גם רב עמרם גאון (סידור רב עמרם גאון ס' סעודה), האשכול (מהד' אלנב, הלכות נט"י דף יט ע"ב ד"ה וכל משי), סידור רש"י (סי' סו), וגם רבינו יונה בספר היראה כתב "וינגבן היטב כי כל האוכל בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא".

ב. ניגוב בטבילת ידים

בתוספתא (ידיס פ"ב ה"א) שנינו: "הנוטל ידיו לא יאמר הואיל והראשונים טמאין הריני נוטל את הטמאים, ואם עושה כך צריך לנגב את ידיו. אבל המטביל את ידיו אין צריך לנגב את ידיו". מבואר בתוספתא שהמטביל את ידיו אינו צריך לנגבן. הסמ"ג (עין כז) כתב: "וראיתי בתוספתא שהמטביל את ידיו אין צריך להגביה את ידיו ולא לנגב את ידיו". גם המרדכי (ברכות סי' רב) כתב: "טבילת ידים מ' סאה שכל גופו טובל בהם מברך על טבילת ידים או על שטיפת ידים, וא"צ לא כלי ולא שטיפה שתי פעמים, ולא ניגוב, ולא להגביה את ידיו, דתניא (פ"ב דמס' ידיס) הנוטל ידיו צריך לנגב ידיו, והמטביל ידיו א"צ לניגוב ידים, פירוש אוכל בלא ניגוב ידים".

הבית יוסף (או"ח כסוף סי' קנח) הביא את דבריהם, וכתב: "ונראה לי שהטעם מפני שאין

עד שלא יהיו המים על הידים טופח על מנת להטפח, שהרי בפחות מכך אין שיעור הכשר לקבלת טומאה שהרי המשקה לא טופח על האוכל (ע' מכשירין פ"ג מ"ה, שבת טו, חולין לו, וטור הרבה), אולם לפי פירוש רש"י שהטעם הוא משום מיאוס יתכן והשיעור הוא שונה, ואולי יש מיאוס אף בקצת לחות, או להיפך רק בשיעור מים רב יש מיאוס. וצ"ע.

מקור נוסף לחובת הניגוב הוא מדברי התוספתא (ידיס פ"א ה"ב), שנינו: "הנוטל ידיו צריך לשפשף את ידיו". הר"ש (ידיס פ"ב מ"ב) פירש: "צריך לשפשף כלומר לקנח מים שעל ידיו במפה או בשאר דברים, כדאמרינן בפ"ק דסוטה (ד): כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא, ושפשוף לשון קינוח הוא כי ההיא דבריש אמר להם הממונה (ב) זאת אומרת מצוה לשפשף, ובסוף יום הכיפורים (פת) מבערב ישפשף". על פי המבואר בתוספתא זו הוסיף הר"ש: "ובשלא נטל כי אם הראשונים איירי, דאי נטל את השניים היכי קתני סיפא בשפשף בראש חזר ונגע בהן טמאה, הרי טיהרו השניים את הראשונים שעל גבי היד כדקתני מתני', ומיהו אפשר דשפשוף בעי לעולם". נראה שהר"ש מתחבט כאן בין שני טעמים. בתחילת הדברים הבין שמדובר שלא נטל אלא מים ראשונים והמים של ידיו טמאים, ולכן אם שפשפם (היינו ניגבם) בראשו ולאחר מכן חזר ונגע במים אלו ידיו טמאות, שנגעו במים הטמאים מהנטילה, ואילו היה נוטל גם מים שניים שהיו מטהרים את המים הראשונים לא היו נטמאות ידיו מהמים המנוגבים בשערו. אולם בסוף דבריו חוזר בו הר"ש, וסובר ש"מיהו אפשר דשפשוף בעי לעולם", ואין הוא תלוי במים הטמאים כי אם כנראה מהטעמים האמורים לעיל בפירוש הגמרא, הבית יוסף (או"ח סי' קסב) הביא את דברי הר"ש,

עליהן בפעם אחת אין צריך ניגוב", ע"ש באריכות).

כפירוש זה של הבית יוסף כתב גם הרדב"ז (שו"ת רדב"ז ח"א סי' טו), אלא שהוא כותב שפירוש זה בגמרא אינו כפירושי הראשונים הנ"ל, ולכן הוא סובר שאין לסמוך להלכה על תוספתא זו: "שאלת ממני, אודיעך דעתי עלה, דהא תניא פרק ב' דמסכת ידים הנוטל ידיו צריך לנגב ידיו והמטביל ידיו אין צריך לניגוב ידים, והביאה הסמ"ג והמרדכי, ומשמע דס"ל דהלכתא הוא, וטעמא לא ידענא. תשובה: גרסינן בגמרא א"ר אבהו כל האוכל בלא ניגוב ידים כאוכל לחם טמא, שנאמר ויאמר ה' אלי ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים, פי' כשאוכלים בלא ניגוב מים, לחות מים מטמא, וס"ל דמשום טומאה ממש נגעו בה שהמים חוזרין ומטמאין את הלחם, ומשום הכי כשהוא נוטל ידיו המים שעל ידיו עדיין הם טמאין, וחוזרים ומטמאין אם לא ינגבם, אבל מי שהטביל ידיו במ' סאה המים שעל ידו טהורים הם, שהרי באים ממ' סאה ואינם מקבלים טומאה, אפי' שיטבלו במקוה כמה בני אדם המקוה טהור שנאמר אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור וגו'. אבל איכא טעמא אחרינא להא דר' אבהו משום מיאוס, שהמים שעל הידים הלחם נמאס מהם, ולהאי טעמא לא שני לן בין אם נטל ידיו או הטביל ידיו, ומשום הכי השמיטו כל בעלי ההלכות דין זה, דס"ל דלאו הלכתא היא כיון דתלמודא לא מייתי לה, ומייתי מימרא דר' אבהו סתם משמע דבכל גוונא מצריך ניגוב. והכי משמע מדברי רש"י ז"ל פ"ק דסוטה עלה דהאי דר' אבהו, וז"ל: כל האוכל בלא ניגוב ידים דבר מאוס הוא וחשיב כטומאה שנאמר יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים, אלמא דבר מיאוס קרי טומאה ע"כ, והכי הדבר ברור כיון דתלי טעמא

שם מים טמאים כלל, ומטעם זה נראה דהוא הדין לשפוך על שתי ידיו רביעית בבת אחת שאינו צריך ניגוב, כיון שלא נטמאו המים כלל כמו שכתב רבינו בסי' קסב, ואם נטל כל יד בפני עצמה צריך שישפוך על כל יד רביעית בבת אחת כדי שלא יהיו שם מים טמאים כלל, ולא יצטרך ניגוב". נראה מדבריו, שהוא מפרש שטעם הניגוב הוא כדי להעביר את המים הטמאים שנטמאו בשפיכתם על היד, ולכן בהטבלת הידים או בשפיכת רביעית בבת אחת שהמים נשארים טהורים, אין צורך לנגב את הידים.

לפי פירושו של הבית יוסף, נמצא לכאורה שיש כאן פי' חדש בחובת הניגוב שלא הוזכר בפירושי הראשונים שהבאנו לעיל באות א', שפירשו את טעם הניגוב משום נקיות (כרש"י) או משום הכשרת האוכל לטומאה (כר"ח), דלפי הבית יוסף טעם הניגוב הוא כדי שלא יטמאו המים הטמאים שעל ידיו את הלחם (מהב"ח אות ו ד"ה ומ"ש שגם, משמע שסובר כב"י. אולם בסי' קסה אות ב חלק עליו בפירוש).

להלכה, נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' קנח ס"ג): "המטביל ידיו יכול לאכול בלא ניגוב, וה"ה לנוטל ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית מים בב"א, או שנטל ידו האחת ושפך עליה רביעית, וכן שפך על חברתה". (בדרישה בסי' קסב אות ב כתב שגם רש"י סובר כעין טעמו של הב"י, שכתב ש"כל האוכל בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא, והיינו מטעם שכתבתי דכל זמן שלא העבירו אותן מים לגמרי יש קצת שם [טומאה] עליהן, אף שרש"י פירש שדבר מאוס נקרא טומאה, מכל מקום צריך לומר שהוא משום שמץ טומאה, דאם לא כן למה בטבל את ידיו וכן בשופך רביעית

(בשלישי הגזרים ס"ק יב). [אמנם הרשב"א (בתורת הבית הארוך והקצר בית ו' שער ב') כתב שמים אחרונים אין צריך לנגב. ובס' הבתים כתב שאחרונים א"צ לנגב, והרמב"ם כתב שצריך, "ואפשר שדעתו בזה שאם לא ניגב ידיו הרי הוא כאילו שידיו מזוהמות"].

מסידור רש"י (שסודר ע"י תלמידיו של רש"י) אפשר גם כן לדקדק שאינו סובר כהתוספתא שהמטביל אינו צריך לנגב את ידיו, שכתב שם (בס"ו טו) כך: "והיכא דקא מסגי על גבי הנהר וליכא מנא בהדיה למשקל מיא לממשא ידיה, לא לישקל מיא בחדא ידיה ולימשי לאידך ידיה, אלא לימשכינהו לתרווייהו בנהרא דהויא ליה הטבילה. וכד משי ידיה מיבעי ליה לנגובי ידיה שפיר, דאמר ר' אבהו כל האוכל פת בלא ניגוב ידיים כאילו אוכל לחם טמא", מסמיכותן של שתי הלכות אלו נראה שגם המטביל ידיו צריך לנגב את ידיו, שאם לא כן היה צריך לומר שכל ההלכה של ניגוב ידיים היא דווקא בנטילה מכלי ולא בטבילה בנהר שבה דיבר קודם לכן.

הרבה אחרונים נוספים חלקו על פסק השו"ע, וכתבו שמכיון שלפי פירוש רש"י ושאר הראשונים הנ"ל טעם הניגוב הוא משום מיאוס, ואינו נוגע כלל לענין טומאת המים, אם כן גם נוטל רביעית בבת אחת צריך לנגב. ויש שכתבו שמכל מקום מטביל אינו צריך לנגב, כי לא תקנו בו דיני נטילה וממילא גם לא דין ניגוב. (ע' במהרש"ל חולין פ"ח ס"י לט, שכתב שהב"י "לא דיבר נכונה" כי תקנו חכמים ניגוב מפני מיאוס כמ"ש רש"י, ובמטביל לא תיקנו כלום. וע' בלבוש או"ח קנח יג, באליה זוטא שם סקט"ו, במלבושי יו"ט, בשיירי כנסת הגדולה הגה"ט ה', במהרש"ל, ב"ח ס"י קסה אות ב, ט"ז ס"ק יח, מג"א סק"ח, מטה יהודה ס"ק סב, במגן גבורים אלף המגן ס"ק מא ומב

משום מיאוס אין הפרש בין זה לזה, וכן נ"ל מלשון הרמב"ם ז"ל, שכתב צריך אדם לנגב ידיו וכו' וכל האוכל בלא ניגוב וכו' וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואחר כך מברך, והכא לא שייך לענין טומאה שאין הכלי מטמא מאחוריו, אלא מיחזי כדבר מאוס שמברך ועדיין ידיו מלוכלכות, הלכך לא שני לן בין נטילה לטבילה. כלל דמלתא כל בעלי ההלכות שלא כתבו זו התוספתא משמע דלא ס"ל, הלכך אין להקל בדבר כלל, אלא אפילו אם הטביל ידיו ינגבם ואחר כך יאכל".

הרדב"ז גם כן מפרש שלפי משמעות התוספתא טעם הניגוב הוא מכיון שהמים שנתרו על ידיו מהנטילה הם טמאים, ואם יגע בלחם בידים רטובות יטמאוהו, ולכן בטבילה במקוה שהמים נותרים טהורים אין צורך לנגב. כשהוא מעיר שפירוש זה אינו כפירוש רש"י (ושאר הראשונים הנ"ל) שטעם הניגוב הוא כדי שלא ימאס הלחם מרטיבות המים. ועוד הוסיף שגם מלשון הרמב"ם משמע כך, שכתב את הדין לנגב ידיים גם במים ראשונים (ה' ברכות פ"א ה"ט) וגם במים אחרונים (ס"ט פ"א ה"ג), ושם בהכרח הטעם משום מיאוס שמברך בידים שאינן נקיות לגמרי, ולא שייך שם משום טומאה שאינו נוגע כבר באוכל. לכן מסיים הרדב"ז (בניגוד למה שפסק בן דורו הב"י בשו"ע הנ"ל) שבעלי ההלכות לא כתבו את התוספתא הזו ומשמע שאינם סוברים כמוה, ולכן אין להקל בדבר כלל, ואפילו אם הטביל ידיו צריך לנגבן לפני האכילה.

גם רבינו מנוח בפירושו על הרמב"ם (ברכות פ"א ה"ב ופ"א ה"ג) פירש שלשיטת הרמב"ם טעם הניגוב הוא משום מיאוס, ולכן כתב שגם במים אחרונים צריך לנגב. כעין זה כתבו בדעתו גם ביד אהרן (מהדו"ב הגה"כ ס"ו קנט), וכן במטה יהודה (ס"י קנח ס"ק סב), וע' במגן גבורים ס"י קנח

שהוא מפרש שניגוב היינו שפשוף הידים אחר הנטילה, ע"ש בדבריו. (וע' לעיל בסוף אות א, שהבאנו את דברי הר"ש שמפרש ששפשוף הידים האמור בתוספתא שהביא שם היינו ניגובם).

וע"ע במגן גבורים בשלטי הגבורים ס"ק יב, שג"כ האריך בזה והביא את דברי הרדב"ז, ותמה על הלבוש שכתב שר' אבהו בגמרא בסוטה חולק על התוספתא, "זה לא ניתן לכתוב, דאיך יחלוק על התוספתא". ובסוף דבריו כתב שאפשר שדין התוספתא הוא משום טומאה, ור' אבהו חידש דין נוסף שצריך לנגב לא רק משום טומאה אלא משום נקיות. לפי האחרונים שמחלקים בין נטילת רביעית בבת אחת לטבילה האמורה בתוספתא שבה לא נתקנו דיני נטילה כלל ולכן א"צ ניגוב, ג"כ אין סתירה בין התוספתא לגמרא. וע' בחזו"א (או"ח סי' כה סק"ד ד"ה שם) מה שפירש בתוספתא ע"פ הר"ש, ותמה על פירוש הב"י וכתב שע"כ גירסה אחרת היתה לו (ולסמ"ג ולמרדכי) בתוספתא, ע"ש. (וע"ע במש"כ בסו"ס כד).

המשנה ברורה (סי' קנח סקמ"ו) הביא גם כן את דברי הבית יוסף, ואת דברי המהרש"ל (הנ"ל) והב"ח שחולקים עליו, וסיים ש"כן הסכימו שאר אחרונים, ואף במטביל דא"צ ניגוב מן הדין כתב המ"א דמי שדעתו קצה עליו יש בו משום מיאוס וצריך ניגוב". (בביאור הלכה שם בס"י ב ד"ה כאילו, הביא את פירוש הר"ח הנ"ל שמפרש שטעם הניגוב הוא משום טומאה, אבל לא מפני שהמים הטמאים מטמאים את הפת, אלא משום שמכשירים את הפת לטומאה כמש"ל, וכתב שלפירוש זה מתורץ שגם אם שפך מים שניים שאין כאן מים טמאים כלל עדיין צריך לנגב, "ומשמע דלדעתו ה"ה בשופך רביעית בבת אחת דמ"ש. ורק טובל משום דלא תקנו בו כל דיני נטילה").

ושלטי הגבורים ס"ק יב, ועוד). וע"ע בדרישה (סי' קסב אות ב) שכתב "אף שרש"י פירש שדבר מאוס נקרא טומאה, מכל מקום צריך לומר שהוא משום שמץ טומאה, דאם לא כן למה בטבל את ידיו וכן בשופך רביעית עליהן בפעם אחת אין צריך ניגוב", ע"ש שחלק על הב"י.

בעיקרו של דבר, לכאורה יש לתמוה על הבית יוסף שפסק את דין התוספתא בפשיטות בשו"ע, כשלכאורה רש"י ושאר הראשונים בודאי אינם מסכימים לדין זה, וגם הרמב"ם שהוא אחד מג' עמודי ההוראה של השו"ע חולק על כך לדעת רבינו מנוח והרדב"ז ושאר המפרשים הנ"ל, הבית יוסף עצמו גם לא ציין כלל שיש חולקים על דין התוספתא כפי שעולה מהמרדכי והסמ"ג, וצ"ע].

הלבוש גם כן התקשה כיצד יש ליישב את הדין האמור בגמרא (כפי פירוש רש"י) שצריך לנגב משום מיאוס עם הדין האמור בתוספתא שהמטביל אינו צריך לנגב, וכתב שי"ל שרבי אבהו סובר שאין הלכה כברייתא זו, וא"נ י"ל שמשום מיאוס די להמתין עד שיתייבשו הידים מאליהן, וזה צריך גם בהטבלה, אבל כדי שלא ישארו מים טמאים על היד לא די להמתין עד שהיד תתייבש אלא צריך לקנחם במטפחת, כיון שאין כאן מים טמאים, אבל לייבשן צריך משום מיאוס.

הגרא"א (בביאור הגר"א או"ח סי' קנח ס"ג ד"ה המטביל) הביא את דברי הב"י, והתקשה מאד בפירוש התוספתא לפי דבריו, ובפרט לפי פירוש רש"י (שמפרש שטעם הניגוב משום מיאוס, ואם כן לכאורה הוא הדין במטביל), ולכן כתב שהעיקר נראה שיש ט"ס בתוספתא, ע"ש שהגיה את התוספתא ופירשה באופן אחר. בבאר יהודה על הרמב"ם (בכרת פ"ו ה"כ) כתב שהרמב"ם השמיט את התוספתא משום

מהמים שעל ידיו. מאידך, לפי הטעם שכתב הבית יוסף שצריך לטהר את הידים מהמים הטמאים, אולי כל זמן שלא נתנגבו המים הטמאים לא נחשבות עדיין הידים כטהורות.

אמנם, הנטילה לקריאת שמע ולתפילה עצמה אינה אלא כדי לנקות את הידים, ובפירוש אמרו בגמרא (נדרות טו.) "מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנה ידיו בעפר ובצורור ובקסמית". כך נפסק ברמב"ם (ק"פ פ"ג ה"א) לגבי קריאת שמע ולגבי תפילה (תפילה פ"ד ה"ב וה"ג), וכך בשו"ע הן לגבי נטילת ידים בבוקר (ט"ז) או"ח סי' ד סכ"ז), והן לגבי תפילה (סי' נ"ג ד-ו, ר"ל ב). לפי זה, לא שייך כאן הדין של ניגוב הידים מן המים, שהרי בעיקרו של דבר הנטילה במים היא רק לכתחילה. ומסתבר שלא גרעה רחיצת הידים במים בלא ניגוב מאשר נקינות בעפר בלבד.

כך אכן כותב המאירי במפורש בספרו בית יד (הלכות נט"י שער י"א): "איזו היא שיש בה חובת ניגוב, זו היא נטילה שלפני סעודה כדי שלא ילכלך את האוכלים, אבל שאר נטילות אין צריכות ניגוב כלל". וכך משמע מדברי מהר"ח אור זרוע (דקשות מהר"ח אור זרוע סי' כ), שכתב "ונטילת ידים יברך לאחר שנטל, דבשלמא לאכילה נקרא עובר לעשייתו כיון שצריך עדיין לנגב ידיו, דאמר כל האוכל בלא ניגוב ידים כאילו לחם טמא, ואפי' בעלמא מברך לאחר הנטילה, משום נטילה שלאחר בית הכסא דאי אפשר לברך תחילה", - משמע שעיקר דין הניגוב נאמר דוקא בנטילה לאכילה, ואינו שייך בשאר הנטילות ששם הטעם שמברך לאחר הנטילה הוא משום נטילה שלאחר בית הכסא, (כמ"פ התוס' פסחים ז: ד"ה על, והרא"ש פסחים פ"א סי' י, ע"ש בדברייהם).

גם לגבי נטילת ידים ביציאה מבית הכסא, יש להביא ראיה שאין צורך בניגוב ממה

גם בערוה"ש (סי' קנ"ט סי' וס"ח) כתב שאף שמן הדין מטביל ונוטל ברביעית א"צ ניגוב, "אבל מ"מ לא ראינו מעולם לאכול בידים לחות ומכוער הוא, ולכן נחשב גם הניגוב מן המצוה". וכן בחזו"א (או"ח ס"ס כד) כתב להחמיר לנגב אף במטביל, וכ"כ בכף החיים (סי' קנ"ט סקפ"ח) בשם מטה יוסף ושכך מנהג העולם.

לסיכום: הסמ"ג והמרדכי הביאו תוספתא שהמטביל ידיו א"צ לנגב. הבית יוסף כתב שלדעתם טעם הניגוב הוא כדי שלא יטמאו המים הטמאים שעל ידיו את הפת, ולכן נוטל רביעית בבת אחת או מטביל אינו צריך לנגב, וכך פסק בשו"ע. הרבה אחרונים העירו שלפי פירוש רש"י שחובת הניגוב היא משום מיאוס אין הבדל בדבר אם המים שעל ידיו טמאים או לא, ולכן חלקו על פסק השו"ע וכתבו שתמיד צריך לנגב. (בטבילה י"א שא"צ כיון שלא תיקנו בה דיני נטילה כלל). נמצא אם כן, שלפי פירוש הב"י בדין התוספתא יש כאן פירוש חדש בטעמו של הניגוב שלא הובא בראשונים הנ"ל באות א, וגם נפק"מ להלכה מפירוש זה לענין נטילת רביעית בבת אחת וכו', אלא שהאחרונים חולקים על דין זה מהטעמים הנ"ל.

ג. ניגוב בשאר נטילות

כאמור, מקור דין הניגוב הוא בדברי ר' אבהו (סוטה ז:): שאמר "כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא". א"כ כל זה דוקא בנטילה לאכילת לחם, ולא בשאר נטילות ידים, כמו לאחר בית הכסא, או לתפילה, לברכת המזון, לברכת כהנים וכו', הן לפי פירושו של רש"י שטעם הניגוב הוא כדי שלא ימאס הלחם מן המים, והן לפי פירושו של ר"ל שטעם הניגוב הוא כדי שלא יוכשר הלחם

שגם הוא השתמש כמה פעמים במילים "אינו מעכב").

מקורו של המגן אברהם הוא מהספר ברכת אברהם (לר' אברהם טריוויש צרפתי, בחלק ג' [במג"א בטעות ח"ב]), ע"ש מדף מ"ב ע"א והלאה בד"ר ונציה שי"ב), שם האריך להוכיח "דהניגוב לתפילה אינו מעלה ואינו מוריד לע"ד", מפני שרק לאכילה צריך ניגוב שלא יהיה הלחם טמא כמ"ש בגמ' "את לחמם טמא". וראיה גם כן ממה שיכול לברך אשר יצר וכו' קודם שינגב, הרי מוכח שיכול להזכיר את השם ולברך גם קודם הניגוב. וע"ש שהביא עוד ראיה מדברי הטור שכתב שבנט"י לסעודה מברך אחר הנטילה קודם הניגוב, ומוכח שרק בנט"י לסעודה צריך ניגוב (ע"ש באריכות רבה), וכן יש ראיה מדברי ר' ירוחם שלגבי נט"י שחרית לא הזכיר ניגוב (נתיב ג ח"ג) אלא רק לגבי נט"י לסעודה (נט"י ח"ו), ועוד הביא שם כמה ראיות נוספות ופלפל עוד בזה באריכות רבה מאד.

גם לגבי נטילת ידיים לברכת כהנים, יש להוכיח ממ"ש (ע' שו"ע או"ח סי' קכח פ"ו וזמנ"ב סק"כ) שבדיעבד אפשר לסמוך על נטילת ידיים שחרית לברכת כהנים, הרי שאין צורך בניגוב הידיים לברכת כהנים כשם שבנטילת שחרית אין צורך, ע' בשו"ת שבט הקהתי ח"ג סי' סד, וע"ע בס' כה תברכו מערכה ט סי' ב.

לעומת זאת, לגבי מים אחרונים, הרמב"ם (פס"ב ברכות פ"ו ה"כ) סמך לדין ניגוב הידיים אחר הנטילה את דין ניגוב הידיים לאחר מים אחרונים: "צריך אדם לנגב את ידיו ואחר כך יאכל וכל האוכל בלא ניגוב ידיים כאוכל לחם טמא, וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואח"כ מברך". גם בסדר הסעודה כתב הרמב"ם (ברכות פ"ו ה"ג) "גמרו ליטול ידיהן ונגבו ידיהן וברכו

שכתוב בספר הנייר (סי' כו, סוף דיני תלילה): "הגהה: והר"ר ברוך חיים היה רגיל בבואו מבית הכסא, היה נוטל ידיו מיד בשפיכה אחת, והופך פניו וידיו לצד אחר ומברך אשר יצר בלא ניגוב, ואחר חזור והופך פניו ונוטל ידיו לצורך סעודה כתיקון חכמים ומברך על נטילת ידיים", - משמע מדבריו שבנטילת ידיים מבית הכסא אין צורך לנגב את ידיו. (וע"ע בס' הפרדס לנש"י סי' סו, הגהמ"י ברכות פ"ו אות ג, והגהמ"י קושטא, הגהמ"ר ברכות סי' רד, תשכ"ץ סי' רפ ורפא, רי"ז נט"ו ח"ו דף קמז, שו"ת הרא"ש כלל ד סי' א, יש"ש חולין פ"ח סי' מ, ובעו"ש וכו"ז ב"ח סי' קסה).

בנטילת ידיים שחרית, כתב בשו"ע (או"ח סי' ד ס"ז): "טוב להקפיד בנטילת ידיים שחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידיים לסעודה, הגה: מיהו אינו מעכב, לא כלי ולא כח גברא ושאר הדברים הפוסלים בנטילת הסעודה". ובמגן אברהם שם (בסק"ו) כתב: "לא כלי. פי' בדיעבד היכא דא"א בע"א, אבל היכא דאפשר טוב להקפיד עמ"ש ס"א, וניגוב ג"כ אינו מעכב, (ברכת אברהם ח"ב), וע"ש ח"ט מסי' רפח עד סי' רצה", ופירש במחצית השקל שם: "וניגוב ג"כ אינו מעכב. אף על גב דבנטילה לאכילה הניגוב מעכב כדלקמן (סי' קנח סעי' יב)". משמע מדברים אלו שכוונת המגן אברהם לומר שאף על פי שבשו"ע כתוב שטוב להקפיד בנטילת ידיים שחרית בכל הדברים המעכבים בנטילת ידיים לסעודה, וניגוב כן מעכב בנטילת ידיים לסעודה, ואם כן גם עליו טוב להקפיד, לזה כתב המגן אברהם ש"ניגוב גם כן אינו מעכב", שאף על פי שלאכילה הוא מעכב לגבי נטילת שחרית אין צורך להקפיד על כך. (מהלשון "אינו מעכב" משמע לכאורה שלכתחילה צריך אך אינו מעכב, אך בספר ברכת אברהם שהוא מקורו של המג"א כמובא להלן מוכח שהכוונה שאין צורך בו כלל, אף

בנטילת ידיים עצמה): "ודוקא לאכילה בעינן ניגוב, אבל לברכות ולתפילה נראה שאינו צריך, מיהו כל נקי כפים ובר לבב צריך לנגב לכתחילה אפילו לתפילה, ומפני זה כל הבא מביתו לבית הכנסת צריך ליטול ידיו בביתו ולנגבן, אבל מי שבא מעסקיו לבית הכנסת מתפלל בלא ניגוב וכן עמא דבר". דברי רבינו מנוח מוקשים לכאורה, מפני שרבינו מנוח לא פירוש מהו טעם החילוק בין מים אחרונים שצריך ניגוב מפני ברכת המזון, לבין "ברכות ותפילה" שאינו צריך, אלא שרק "כל נקי כפים ובר לבב צריך לנגב לכתחילה". וי"ל שלדבריו גם מה שכתב הרמב"ם במים אחרונים שצריך לנגב אינו תקנה וחובה גמורה כמו בנטילת ידיים לסעודה, מפני ששני טעמים שונים בדבר, בנטילת ידיים לסעודה צריך לנגב את הידים כדי שלא ללכלך את האוכל כמ"ש ר' אבהו, ונטילה זו חובה גמורה היא. לעומת זאת, בנטילה שאיננה לאכילה אלא כדי לברך או להתפלל בידים נקיות, לא שייך בה טעמו של ר' אבהו, ולכן פירש רבינו מנוח שמטעם זה לא צריך לנגב, אך "כל נקי כפים ובר לבב צריך לנגב לכתחילה אפילו לתפילה", ומסתבר שהטעם הוא כמו שפירש לגבי נטילת מים אחרונים לברכת המזון "שהנגוב מעביר הזוהמא יותר מהמים, [וכל] עוד שידיו לחות מהנטילה מזוהמות איקרו, ומשום הכי לא יברך בהמ"ז עד שינגב את ידיו".

לפי זה, נראה שרבינו מנוח סובר שגם מה שכותב הרמב"ם שצריך לנגב אחר מים אחרונים אינו חובה גמורה כמו במים ראשונים אלא רק דין לכתחילה, אלא שכשם ש"כל נקי כפים ובר לבב צריך לנגב לכתחילה אפילו לתפילה", כך גם צריך לנגב לכתחילה לאחר נטילת מים אחרונים לברכת המזון. (אפשר אולי לדקדק כך גם מלשון של הרמב"ם, שכתב

ברכת המזון". מבואר בפירוש שהרמב"ם סובר שגם לאחר נטילת מים אחרונים צריך לנגב את הידים. (וע' שו"ע או"ח סי' קפ"א ס"ח). הרשב"א (כתורת הבית הארוך והקלר בית ו שער ב) כתב לענין מים אחרונים שא"צ לנגב, ובס' הבתים כתב שהנוטל ידיו צריך לנגב אבל מים אחרונים א"צ לנגב, והביא שהרמב"ם כתב שצריך "ואפשר שדעתו בזה שאם לא ניגב הרי הוא כאלו ידיו מזוהמות".

רבינו מנוח, בפירושו על הרמב"ם (הל' ברכות פ"ו ה"ט) שכתב "וצריך אדם לנגב ידיו ואחר כך יאכל וכו'", פירש את טעמו של הרמב"ם כפירוש רש"י הנ"ל: "לפי שדבר מאוס הוא וחשוב כטומאה שהרי מלכלך האוכלים". ובהמשך ההלכה שם על דברי הרמב"ם שכתב "וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואחר כך מברך" פירש: "מנגב וכו'". שהניגוב מעביר הזוהמא, [וכל] עוד שידיו לחות מהנטילה מזוהמות איקרו ומשום הכי לא יברך בהמ"ז עד שינגב את ידיו. וה"ה לאחרים אלא שהמברך יש לו חיוב בזה יותר מפני הברכה". גם בפרק שלאחר מכן (פ"ז ה"ג) כתב על דברי הרמב"ם בסדר הסעודה "גמרו ליטול ידיהם וניגבו", שפירש: "דכי היכי דבעינן ניגוב במים ראשונים הכי נמי בעינן במים אחרונים, שהרי הניגוב מעביר הזוהמא יותר מהמים". מתבאר מדבריו, שאמנם את עיקר דין ניגוב הידים לאכילה הוא מפרש כפירוש רש"י שכאשר הידים רטובות האוכל נמאס, מכל מקום הוא מפרש את דברי הרמב"ם שגם במים אחרונים צריך ניגוב מפני שניגוב הידים מנקה אותן טוב יותר מאשר רחיצתן בלבד. (וכפירוש ספר הבתים בדעת הרמב"ם, כנ"ל).

אולם בהמשך דבריו כתב רבינו מנוח (בפ"ה ה"כ, אחר שהביא את דין הניגוב

בזמנם מגבות בבית הכנסת), מתפלל גם בלא ניגוב, כי דין הניגוב בזה הוא רק לכתחילה.

אמנם לכאורה יש לתמוה על דברי רבינו מנוח ממה שהבאנו לעיל, מדברי הגמרא שנפסקו בלא חולק ברמב"ם ובשאר הפוסקים, שהנטילה לתפילה היא רק לכתחילה במים ובדיעבד אפשר גם לקנח את הידים בצרור ועפר, וכי גרעה נטילה במים בלא ניגוב מקינוח בצרור ועפר, אלא שבדברי רבינו מנוח מבואר, שהסברא להצריך ניגוב בנטילות אלו שאינן לאכילה אינן משום המים הנשארים על היד אלא כדי "להעביר הזוהמא יותר", וכוונתו פשוטה שהרבה פעמים שפיכת המים לבדה על הידים אינה מסירה את כל הלכלוך, אלא צריך לשפשף את הידים זו בזו ושוב לשפוך עליהן, או לנגב אותן לאחר השטיפה במגבת שמשפשת ומסירה את שארית הלכלוך. ואכן כמבואר מדבריו אין מטרת הניגוב כאן לייבש את הידים, אלא לנקותן טוב יותר, לפי זה יש להבין מדוע באמת זהו דין רק לכתחילה, כי בנטילות אלו שהן משום נקיון אפשר בדיעבד לנקותן גם בצרור ועפר, אלא שברור ששפיכת מים מנקה טוב יותר מאשר קינוח בצרור, ואילו רחיצה במים ולאחריה ניגוב מוסיפה לנקות עוד יותר, לכן לכתחילה יש לנקות את הידים לתפילה בצורה הטובה ביותר - במים ובניגוב, כשאין אפשרות לזה די רק במים, וכשאין גם מים די בניגוב בצרור לבד.

לסיכום:

לפי פירושי רש"י ור"ח שטעם חיוב הניגוב בנטילת ידים לסעודה הוא כדי שלא להרטיב את האוכל, אם כן ברור שחובת הניגוב היא רק בנטילת לאכילה, וכל שכן לפי המבואר בגמרא ובפוסקים שבנט"י שחרית ונט"י לק"ש ולתפילה היא רק לכתחילה במים. כך אכן

"צריך האדם לנגב את ידיו ואחר כך יאכל.... וכל הנוטל ידיו באחרונה מנגב ואחר כך מברך", דהרמב"ם שינה את לשונו וכתב לגבי נטילת ידים לאכילה "צריך האדם", ואילו במים אחרונים כתב רק "מנגב ואח"כ מברך", ולפי רבינו מנוח מבואר היטב שינוי הלשון, שבנטילה לסעודה זוהי חובה גמורה לכן כתב "צריך לנגב", ואילו לברכת המזון זהו דין לכתחילה ולכן כתב רק "מנגב".

יש להסתייע בסברא זו גם ממה שכתב רבינו מנוח בניגוב מים אחרונים ש"ה"ה לאחרים אלא שהמברך יש לו חיוב בזה יותר מפני הברכה, ואם היה חיוב גמור מה חילוק יש בין המברך לאחרים, ומסתבר אם כן כמ"ש שדין זה הוא רק לכתחילה מפני כבוד הברכה, ולכן המברך חייב בזה יותר מאשר השומעים היוצאים בברכתו.

לפי זה יש להסביר גם את החילוק שכתב רבינו מנוח לגבי נטילה לתפילה בין הבא מביתו לבא מעסקיו: "מיהו כל נקי כפים ובר לבב צריך לנגב לכתחילה אפילו לתפילה, ומפני זה כל הבא מביתו לבית הכנסת צריך ליטול ידיו בביתו ולנגבן אבל מי שבא מעסקיו לבית הכנסת מתפלל בלא ניגוב, וכן עמא דבר". לכאורה הסברא הרי נותנת להיפך, שהבא מעסקיו ידיו זקוקות יותר לנטילה מאשר הבא מביתו. אלא שנראה שרבינו מנוח כאן כפי שיטתו המבוארת לעיל, שרק בסעודה דין הניגוב הוא חובה, ואילו לברכת המזון ושאר ברכות ולתפילה דין הניגוב הוא דין לכתחילה, כדי לנקות את הידים טוב יותר, לכן כתב שמי שבא מביתו לבית הכנסת ויש באפשרותו כשנוטל בביתו לנגב את ידיו יעשה זאת, אבל מי שבא מעסקיו לבית הכנסת אזי אין באפשרותו לנגב, (מסתבר שלא היו מצויות

מהמים", וכפי שביארנו את דבריו באריכות לעיל, נראה שיש ענין דוקא לנגב את הידים במגבת ולא להמתין שיתייבשו, מכיון שפעולת הניגוב היא מעבירה יותר את הזוהמא, ואילו ייבוש הידים לבד מסתבר שאין בו שום תוספת העברת זוהמא יותר מהמים עצמם.

באחרונים מצינו התייחסויות שונות לענין

זה: הלבוש (או"ח קנח סי"ג) הנ"ל (כאן)

התקשה כאמור בדברי התוספתא שהמטביל ידיו אינו צריך לנגב, מדברי הגמרא שצריך לנגב את הידים כדי לא לאכול את הלחם בידים לחות, ומדוע אם כן מטביל אינו צריך לנגב הרי סוף סוף אוכל את הלחם בידים רטובות, בתירוצו האחרון חילק הלבוש שיש שני דינים בניגוב הידים, האחד כדי שלא יהיו מים טמאים על ידיו, והשני כדי שלא לאכול את הלחם בידים רטובות. דין הגמרא הוא כדי שלא לאכול את הלחם בידים רטובות, וזה נאמר גם בטבילת ידים שצריך שהידים תהיינה יבשות, אולם לשם כך אין צורך בניגוב דווקא, ודי בכך שהידים מתייבשות מאליהן. אמנם, בנטילת ידים "אפילו המתין עד שנתנגבו ידיו מאליהן אסור לאכול, כיון שהמים הטמאים עודן עליהם אלא שנתנגבו, דס"ל דלעולם צריך לקנחם במטפחת כדי שיתקנחו המים טמאים", ורק מטביל אינו צריך לנגב כיון שאין כאן מים טמאים. אבל מכל מקום עדיין יש כאן את דין הגמרא שנאמר בלא חילוק שצריך לא לאכול את הלחם בידים רטובות, אולם שלזה די בכך שיתייבשו הידים מעצמן. (הפרי מגדים נכס') קנח מש"ק סי"ג) הביא את דברי הלבוש: "ודע שהלבוש תירץ עוד דברייתא דמטביל אין צריך ניגוב במטפחת, רק בשמש וכדומה, ובשופך בשתי פעמים דיש מים טמאים ושניים מטהרין ראשונים צריך ניגוב דווקא במטפחת, ויש

מצינו בכמה ראשונים ואחרונים שכתבו שבשאר הנטילות אין צריך לנגב, וגם במים אחרונים מצינו כמה ראשונים שסוברים שא"צ לנגב אחר הנטילה. לעומת זאת, הרמב"ם כתב שבמים אחרונים צריך לנגב את ידיו, ופירשו הרשב"א ורבינו מנוח שטעמו הוא כדי להעביר יותר את הזוהמא לכבוד הברכה, מדברי רבינו מנוח עולה, שדין זה שווה בכל הנטילות שאינן נטילות לאכילה, בין נטילת מים אחרונים לברכת המזון ובין נטילת ידים לתפילה ולברכות, ודין זה הוא רק לכתחילה, ומי שאין באפשרותו לנגב יטול ולא ינגב. וביארנו גם את טעמו של דבר לדעתו, שהניגוב לאחר הרחיצה במים משלים ומוסיף לנקות יותר מאשר רחיצה בלבד, ולכן לכתחילה יש גם לרחוץ במים וגם לנגב, אם אי אפשר די ברחיצת המים לבדה, ובדיעבד די בנקיון בצרור או עפר כמבואר בגמרא.

ד. ייבוש הידיים

עתה יש לדון, האם יש חובה לנגב את הידים במגבת דווקא, או שניתן לייבשן במכונת ייבוש או אף להמתין עד שיתייבשו מעצמן. נדגיש תחילה, שלשון "ניגוב" המוזכר בגמרא ובראשונים אין פירושו דווקא קינוח במפה או מגבת, אלא לשון ייבוש בלבד (כמו "נגב" בתורה שהוא מלשון יובש) בלא התייחסות לאופן הייבוש. ע' משנה חגיגה פ"ג מ"ג, מקוואות פ"י מ"ד, טבול יום פ"ג מ"ו, ועוד הרבה בלשון חז"ל, וע' ערוך ערך נגב. (ובספר "עת האכל" או "טוב להודות" הנ"ל הביא על דין ניגוב הידים האמור בגמרא לראיה את הלשון "והנה חרבו מתרגמינן והא נגיבו").

מדברי רבינו מנוח שהבאנו לעיל (כאן) שכתב "שהרי הניגוב מעביר הזוהמא יותר

בטבילה שהיא כעין טהרה של תורה שהיא טבילה לא חשו לתקן בה כלום, ויש להחמיר כדבריהם".

הפירוש הראשון שמביא הרב בשו"ע הוא פירוש הבית יוסף כפי שנפסק בשו"ע, שגם המטביל וגם הנוטל רביעית בבת אחת על כל יד אינו צריך לנגב כלל, כיון שטעם הניגוב הוא משום מים טמאים, ובאופן שאין מים טמאים כמו במטביל או נוטל רביעית בבת אחת אינו צריך לנגב. הפירוש השני שמביא הוא פירוש רש"י ושאר הראשונים הנ"ל, שטעם חובת הניגוב האמורה בגמרא הוא משום המאוסות לאכול לחם בידים לחות, ולכן גם נוטל רביעית בבת אחת צריך לנגב את ידיו. את התוספתא שפוטרת מטביל ידיו מניגוב מיישב הרב כמו שכתב הב"ח ועוד מהאחרונים שהובאו לעיל, שטבילה איננה מתקנת נטילת ידים כלל ולא תיקנו בה את דיני הנטילה ולכן אין בה חובת ניגוב. (ומסתבר שגם בזה אם דעתו קצה עליו ויש בו משום מיאוס צריך לנגב, כמ"ש המג"א גם לדעת השו"ע).

לדברי הרב בפירוש הראשון שהביא "לא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשף במפה או בשאר דברים, שהשפשוף מטהרן ביותר". דבריו אלו אמנם הם כדברי הלבוש שצריך ניגוב ממש ולא די בכך שיתייבשו מאליהן, אך בוודאי לא מטעמו כמ"ש, שהרי יישב את התוספתא באופן אחר. ובהכרח יש ללמוד את טעמו מתוך דבריו, שנתקשה בטעם שאמר בניגוב שהוא כדי להעביר את המים הטמאים, והלא לשם כך נוטלים מים שניים כדי להעביר את המים הראשונים הטמאים, ועל זה תירץ שסוף סוף הניגוב משלים את ההעברה ומעביר את הראשונים לגמרי, ולכן לא די שיתנגבו מאליהן (שאם לא כן, לא היה

נפקא מינה לדינא" - הרי שגם הוא מבין שיישוב זה הוא רק לטעם שהניגוב משום מיאוס).

נעיר, שמכל מקום לפי הלבוש, מי שנוטל רביעית בבת אחת שאין כאן מים טמאים כלל, וכל שכן מי שמטביל את ידיו, לכו"ע אינו צריך לנגב דוקא במטפחת, אלא די בכך שידיו מתייבשות מאליהן. כעין דברי הלבוש משמע גם מהדרישה (או"ח סי' קסב אות ז), שכתב שאף שנוטלים מים שניים עדיין הם בלועים מהמים הראשונים הטמאים, ולכן צריך להעביר אותם על ידי ניגוב.

בשו"ע הרב (או"ח סי' קמ"ז) הביא את שני הפירושים: "כל האוכל בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא בגוים אל תקרי לחמם אלא לח מים, ועוד לחמם טמא בגימטריא בלא ניגוב ידים. יש מפרשים שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית, ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים, מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב, ולא די שיתנגבו מאליהן אלא צריך לשפשף במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר. אבל המטביל ידיו וכן הנוטל שתי ידיו בבת אחת ושופך עליהם רביעית בבת אחת, וכן אם שפך על ידו אחת רביעית וכן שפך על חברתה שאין שם מים טמאים כלל א"צ לנגבן (כמ"ש הב"י ופסק בשו"ע), מכל מקום יש בו משום מיאוס אם דעתו קצה עליו (כמ"ש המג"א הנ"ל), ויש מפרשים שטומאתן היא מאיסתן, שדבר מיאוס קרוי טמא כמו שאמר הכתוב לחמם טמא וגו', וה"ה אם שפך רביעית בבת אחת, ולא הקילו אלא במטביל לפי שלא חשו חכמים לתקן ניגוב לטהר הידים ממאוסותן אלא כשמטהרן בטהרה שתקנו חכמים שהיא נטילה בכלי, אבל כשמטהרן

מאליהן אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים שהשפשוף מטהרן ביותר". והרב סיים בדבריו וכתב "ויש להחמיר כדבריהם". ומשמע שהחומרא היא, שגם מי שנוטל ידיו ברביעית בבת אחת צריך לנגב, ולא הזכיר שצריך להחמיר גם כפירוש הראשון שלא די שיתנגבו מאליהן. (אך אולי כוונתו שאת הפירוש הראשון הביא כעיקר להלכה, והוסיף שצריך להחמיר גם כפירוש השני, וצ"ע).

צריך מים שניים אלא היה די להמתין עד שיתייבשו המים הראשונים), אלא צריך לשפשפן במפה או בשאר דברים, מכיון שהשפשוף מעביר אותם לגמרי מן היד, ולזה מכוון במה שכתב "שטומאה זו היא ממים הראשונים שנטמאו מהידים אם אין בהם רביעית, ואף שמים השניים מטהרין את הראשונים מכל מקום לכתחילה צריך להעביר את הראשונים לגמרי ע"י ניגוב, ולא די שיתנגבו



עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט

שְׁמִיטָה לְצַדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט (משלי כא טו)

אמר רבי ישמעאל, הרוצה שיחכים, יעסוק בדיני ממונות,
שאין לך מקצוע בחורה גדול מהן,
שהן כמעין הנובע.

(משנה, בבא בתרא י ח)

הגאון רבי משה יהושע יהודה לייב דיסקין זצלה"ה
השרף מבריסק*

חידושי שו"ע חושן משפט

סימן רסה

אין לימול שבר על האבידה

ובו סעיף אחד

א. הרואה אבידה חייב להחזיר בחנם אם הוא בטל. אבל אם היה עוסק במלאכה
ובטל ממלאכתו ששוה דינר והחזיר אבידה ששוה מאה דינר לא יאמר לו תן
לי דינר שהפסדתי אלא נותן לו שכרו כפועל בטל שביטל מאותה מלאכה שהיה
עוסק בה. הגה, ויש מפרשים כפועל בטל כפי מה שרואה לנצל ולהתעסק בהשגחה כגון שהיה עוסק
במלאכה שנותנין עליה ד' דינרין ואם היה בטל לגמרי נוטל דינר ולהתעסק בהשגחה נוטל שני דינרין
כדין ליתן לו דינרין אע"פ שמוציא לו דינר בשכר ההשגחה. ואם שכר ההשגחה הוא יותר ממלאכתו א"כ
ליתן לו רק כדי שכר מלאכתו. והא דמותר ליקח שכר השגחה היינו שאין הצעלים שם ועשה מעצמו והשיב
אלו אם הצעלים שם ולא התנה איהו דאפסיד אנפשיה ואין לו אלא כפועל בטל לגמרי ולא מה שהיה

ביאור

מהרי"ל דיסקין

א. סעי' א, הגה. ע' טור טעם הו"א לפי
מה שרואה לנצל ולהתעסק בהשגחה וכו' אף ע"כ
פי שמוציא לו דינר בשכר ההשגחה. עיין טור טעם
ה'ויש אומרים' [-ויש מפרשים], לפי שעתה אינו מחויב בהשגחה, יכול ליקח שכר בעדם - בעד

טעם ב'
הדעות
וביאור
הרמ"א
לפי"ז

* 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'. חידושי סימן רסד נדפסו בגליון כח (אדר-ניסן תשע"ז) עמוד רפז ואילך.

מהדורת דוגמה של הלכות שותפים, שלוחין, אונאה ומקח טעות, י"ל ע"י בית המדרש בשנת תשע"ו.

נוטל לטרוח בהשגחה (טור). ואם התנה עם הבעלים או בפני ב"ד שיטול מה שיפסיד והרשוהו ה"ז נוטל. (ור"ק להשיג מאחר שרואין לשלם דמי הפסדו וגם הם מחויבים ליתן לו כל מה שפסקו אפילו אם פסקו לו יותר מן הראוי) (טור). ואם אין שם בעלים ולא ב"ד שלו קודם:

ביאור

ההשבה^א, ולדעתי אין צריך לזה, רק דמכל מקום צריך לשלם הפסדו^ב, אם כן, לו יהא -הגם שהדין הוא, שאסור לו ליקח שכר בעד זה -היינו דבכל משיב אבידה אסור לו ליטול שכר בעד ההשבה, מכל מקום באופן זה שמתבטל ממלאכה ומותר לו לקבל, כל מה שיטול אינו נחשב לו בתשלומין על ההשבה, אלא נחשב שמשלמים לו את הפסדו^ג, דו"ק. וטעם דעה השניה -דעת הרמב"ם והשו"ע שמקבל רק שכר בטלה בלא תשלום על ההשבה^ד, נראה לי, דכיון דקיימא לן בהלכות דיינים, שפסידיא דלא מוכח כל כך, מכוער הדבר ליטול עליה שכר, עיין סימן ט' (סעי' ה')^ה, אם

מהרי"ל דיסקין

ולדעתי א"כ לזה רק דמ"מ צריך לשלם הפסדו א"כ לו יהא שאסור לו ליקח שכר בעד זה מ"מ אינו נחשב לו בתשלומין דו"ק. וטעם דעה השני' נ"ל דכיון דק"ל פסידיא דלא מוכח כ"כ מכוער הדבר עסי' ט' א"כ נשלל התנה מחל. וזוהי יש להסביר גם מ"ש רמ"א דאף לדעה שני' צפניו אינו נוטל כלל, דכאן כו"ע מודו דמחל הדבר מכוער, ולפ"ז ל"ק מ"ש בסמ"ע מס' שלפ"ז דשם כיון דש"י] -הם הרי פסידיא דמוכח הוא, ואף צפניו אינו מוחל. ב. ש"ך ס"ק א. עש"ך סק"א, לפי' צה"א דגמ'

כן בשלא התנה, מחל על הפסד זה^ו.

ובזה יש להסביר גם מה שכתב רמ"א דאף לדעה שניה, בפניו של הבעלים אינו נוטל כלל^ז, דכאן כולי עלמא מודו דמחל על הדבר המכוער^ח, ולפי זה לא קשה מה שהקשה בסמ"ע (ס"ק ד') מסימן שלפני זה^ט מדוע אם לא התנה מקבל שכרו כפועל וכאן פחות מוכך, משום דשם כיון [דשוין]^י הם -יש לחמורים שוויות, הרי פסידיא דמוכח הוא, ואף בפניו אינו מוחל על הפסדו המוכח, אלא רק מה שנתבטל ממלאכתו דהוי דהוא מכוער לדיינים לגבותו מצאנו שמוחל אם היה בפניו ולא התנה עמו. ב. ש"ך ס"ק א. אלא נלפע"ד דבפרק א"ו מציאות. עיין ש"ך ס"ק א', לפירושו^{יא}, בהוה אמינא דגמרא

ביאור
סוגיית
הגמ' לשי'
הש"ך
והמגיד
משנה

מלאכה ידועה (אלא) שאומר שמו יזדמן לי שכר בקניית סחורה וסרסרות, ובשביל זה מבקש שכר, אסור'.
ו. והיינו שמחל על מה שיכל להרוויח כפועל רגיל, דזה אינו מוכח, משא"כ כפועל בטל לגמרי, דזה שייך אצל כל אחד, הוי כפסידיא דמוכח, וזה לא מחל. ועיי' תוס' ב"מ סח. דמשמע כדברי רבינו.
ז. אלא כפועל בטל לגמרי.
ח. וכמו שביאר רבינו דנוטל על ההשבה מצד ההפסד שיש לו דבטל ממלאכה.
ט. דבשטף נהר חמורו וחמורו חבירו דיש לו הפסד ונוטל כל שכר ההשבה ולא מקבל הפסדו ואילו כאן אינו נוטל שכר ההשבה אלא כפועל בטל לגמרי והפסדו נוטל.
י. יש כאן תיבה לא כ"כ ברורה בכת"י והוספנו עפ"י השערה.
יא. זה לשון הש"ך: 'אלא נלפע"ד, דבפרק אלו מציאות פריך נמי אמלאכה ראשונה, ואמתני' קאי, דקתני היה

א. זה לשון הטור: 'אף על פי שמיגיע לו דינר בשכר ההשבה כיון שלא חייבתו תורה להניח שלו ולהתעסק בהשבה יכול ליטול שכר ההשבה'.
ב. כמו דאיתא בבבא מציעא דף ל. דילפינן מדכתיב אפס לא יהיה בך אביון ששלך קודם לשל כל אדם.
ג. דהרי הפסיד שכר פועל רגיל, ומה דשמין כפועל בטל, דבלא התנה אמרינן דניח"ל להתבטל, אבל על מה שטורח לא ניח"ל ושוב הדר דינא דנוטל מחמת ההפסד.
ד. דלדברי רבינו הרי לא חשיב שכר על ההשבה ואמאי לא יטול.
ה. שם, לגבי הא דאסור ליטול שכר לדון, כתב השו"ע: 'ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו, מותר, והוא שיהיה ניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו, כגון שיש לו מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, אומר לבעלי הדין תנו לי שכר פעולה של אותה מלאכה שאתבטל ממנה, והוא שיקבל משניהם בשוה, אבל אם אינו ניכר, כגון (שאין לו

סימן רסו

דין אבידת עוברי עבירה

ובו ה' סעיפים

א. אבידת העובד כוכבים מותרת שנא' אבידת אחיך. והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה. ואם החזירה לקדש את השם

ביאור

סברו דנוטל כפועל שהולך בטל ואין לו מלאכה כלל, ולפי זה אינו נוטל כלל, דהא אסור לקחת בעד השבה^{יב}, ואפשר דבהוה אמינא סברו, דנוטל כפועל שהולך בטל – היינו כפועל שיש לו מלאכה אחרת אלא שעתה הוא הולך בטל, וכפי עת הזאת שהיה עושה מלאכה אחרת זולה יותר כמה היה נוטל, וכסברת הרב המגיד לקמן בהמשך דברי הש"ך באמת, שהוא פועל שיש לו מלאכה יקרה, אבל כעת שמתבטל, משלם לו כמה היה נוטל כשלא היתה לו מלאכה יקרה אלא מלאכה זולה בכדי לא להתבטל.

ולדידיה^{יג} צריך לפרש את הגמרא, דסברו שהוא

נוטל כאדם שאין לו מלאכה כלל כמה יטול להשיב אבידה^{יד}, ועל זה תירצו שאין נותנין כמלאכת שהפסיד עתה^{טו}, אבל נותן לו כערך כל זמן^{טז}.

א. סעי' א, שו"ע. והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק ידי עוברי עבירה. סעיף א', צ"ע למה לא קאמר בפשיטות כיון שאין צריך להחזירה הוי בכלל לא תחנם^{יז}, ועיין סימן רמ"ט (סעי' ב') שאסור ליתן מתנה לגוי. ואפשר דאף שאבידת עכו"ם מותרת, מכל מקום המוצא אינו קונה אותה,

מהרי"ף דיסקין

סברו דנוטל כפועל שהולך בטל, ולפ"ז אינו נוטל כלל דהא אסור לקחת בעד השבה, ואפשר דבה"א סברו דנוטל כפועל שהולך בטל, וכפי עת הזאת שהי' עושה מלאכה אחרת כמה הי' נוטל, וכסברת ה"ה לקמן באמת.

ולדידי' צריך לפרש הגמ' דסברו שהוא נוטל כאדם שאין לו מלאכה כלל וע"ז תירצו שאין נותנין כמלאכת עתה אצל נותן לו כערך כל זמן.

א. סעי' א, שו"ע. ס"א, צ"ע למה לא קאמר בפשיטות כיון שא"צ להחזירה הוי בכלל לא תחנם, ועסי' רמ"ט ואפשר דאף שמוותרת מ"מ

מחזיר
אבידת
עכו"ם
מדוע אין
עובר בלא
תחנם

טז. כמה שזו זמנו של פועל המתעסק במלאכה שעושה המשיב אבידה הזה.

יז. השו"ע כתב בטעם האיסור מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה. ובסמ"ע הביא לדברי רש"י (סנהדרין ע"ו: ד"ה והמחזיר) שכתב טעם אחר, מפני שמראה בזה שאין מצות השבה חשובה עליו למצות בורא שהרי משיבה גם לגוי שאינו מצווה עליה. ויליף לה מדכתיב 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'. ולפירוש הרמב"ם והשו"ע נראה שפירש שישראל זה שמחזיר אבידה לגוי נחשב לו לעבירת שגגה, שאין כוונתו לעשות עבירה והוא עשה עבירה במה שמחזיק בחזרתו ידי עוברי עבירה, וניתוסף לו עבירה שגגה זו על זדונות שעשה כבר וזה הביאור בלמען ספות הרוה את הצמאה.

בטל מן הסלע דמשלם לו שכרו כפועל בטל, וקסלקא דעתך כאילו בטל היה ממלאכה ראשונה, ולכן פריך והא לאו בטל הוא ממלאכה ראשונה, ומשני דמשלם לו מה שבטל ממלאכה ראשונה, כיושב ובטל עתה לגמרי.

יב. והאין סלקא דעתך לפרש כן מתני' דקתני נותן לו שכרו כפועל בטל.

יג. היינו לשיטת המגיד משנה דזהו המסקנא, וא"כ צריך ביאור מאי סלקא דעתך בהו"א.

יד. ואז הקשו דהא לא בטל הוא דיכול להשתכר למלאכה גמורה.

טו. מה שהפסיד בזמן זה עתה שהתעסק בהשבת האבידה.

כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה הרי זה משובח. ובמקום שיש חילול השם אבידתו אסורה וחייב להחזירה. ובכל מקום מכניסים כליהם ככלי ישראל מפני דרכי שלום:

ביאור

ולא יצאה עדיין מרשות עכו"ם ועל כן אינו עובר בלא תחנם כי שלו הוא נותן לו י"י, וצריך לומר דמיירי ביש בו סימן, ורוב עוברי המקום הם עכו"ם, דאינו מתייאש^{יט}, אבל לולי זאת הא נתייאש העכו"ם, וקני לה המוצא, והוה בכלל לא תחנם להחזירו לו, עוד אפשר, כגון שלא נתכוון לזכות בה כלל, ושידע של איזה עכו"ם היא^כ.

ב. שם, סמ"ע ס"ק ד. ועיין פרישה שם כתבתי דנראה דסבירא ליה דלא אסרה התורה אלא השבת אבידה דנפלא מבע"ה העכו"ם בלי ידיעתו וכו' אזי כיון דאין שם אבידה ע"י מותר לו להכניסו למקום המשתמר מפני הגנבים מפני דרכי שלום. סמ"ע סק"ד, עיקר טרחתו של הסמ"ע לבאר למה מותר לישראל להנותו לעכו"ם, ותיירץ כיון שאינו רק מבריה ארי למנוע הפסד, ולא הוי ענין ריוח, וזהו דקמוכח שהוא - החפץ המונח בחצרו, דרך הניוח, וע"כ (-ועל כרחק) בלא"ה - אילולי החשש שיבואו גנבים שלכן לוקח החפץ

מתי מותר להציל ממון עכו"ם מפני דרכי שלום

להטמינו, ליכא למיחש שילקחו על ידי הישראל, דהא אסור לקחת (מיירי ברוב ישראל, וכמו שמבואר בסמ"ע ס"ק ג'), ורק לגנבים איכא למיחש. ולי נראה עוד לחלק, מתי הותר להציל ממון עכו"ם מפני דרכי שלום, דבכל אבידה לא שייך דרכי שלום, דאינו יודע העכו"ם מי מצאה, ואף בגוונא דס"ק ג' אין חשש זה, דעל כל פנים יודע הוא שרק אחד מישראל עשה זה שהשיב את של כולם ולא את שלו, ועל כל העדה יקצוף - בתמיה, ועל מי יקצוף בפרטות, אבל כאן שהעכו"ם הניח חפצו בבית

אפילו באין בו סימן צ"ל שידע של מי היא דאחרת מנין ידע למי להשיבה.

ויש להקשות דבשלמא לש"י הנת' שיאוש כמתנה שאינו יוצא מרשותו שפיר הוי שלו אבל לש"י שיאוש כהפקר יוצא מרשותו ביאוש איך מותר ליתנו לו, סוף סוף אעפ"י שאינו נותן לו משלו אבל נותן לו דבר הפקר למתנה, ויש שלמדו מכאן שאין איסור ליתן לגוי חפץ של הפקר. וראה באמרי אמת (ליקוטים, עבודה זרה כ.). שהקשה איך החזיר אברהם אבינו את הרכוש למלך סדום, ותיירץ שאברהם אבינו אמר "הרימותי ידי וגו' אם מחוט וגו'" והיינו שבעת שלקח את הרכוש לא זכה בו כלל ואין זה כנותן מתנה.

יח. יש להשוות הדברים למש"כ הקצוה"ח והנת' בריש סי' שמח לגבי גזל עכו"ם ובשית היראים שהובאה שם שעכ"פ אינו יוצא בזה ידי"ח לולב דלא מיקרי לכו.

יט. לכאורה מה שכתב רבינו שרוב עכו"ם אינו מתייאש כוונתו שאילו היו דרים שם רוב ישראל לא היו מחזירים לו אבידתו מפני איסור דלא תחנם אבל כיון שרוב עכו"ם יחזירו לו, ולכן אינו מתייאש, וצ"ע דהרי עכו"ם אינם מחזירים אבידות ולכן בעיר שרובה עכו"ם אין חייב להשיב עיי"ש בסמ"ע.

כ. מה שכתב רבינו שמיירי שידע של מי האבידה אין במשמע שאם אינו יודע של מי היא קונה אותה אפילו כשאין בדעתו לזכות בה, אלא שכיון שכתב רבינו שמיירי

ב. חייב להחזיר אבידת ישראל אפי' היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון. אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא אפיקורוס מִישראל והאפיקורסים והכותים וישראל המחלל שבת בפרהסיא אסור להחזיר להם אבידה כעובד כוכבים :

ג. דין המודר הנאה מחבירו לענין החזרת אבידה נתבאר בטור יו"ד סי' רכ"א :

ביאור

ישראל זה, והישראלי הטמין את חפציו שלו, ושלו - של העכו"ם, לא הטמין, שייך דרכי שלום עליו לבדו, עיין סימן רמ"ט (סעיף ב') כ"א כה"ג, ומותר, וברור בעיני שזהו עיקר החילוק.

ג. סעי' ב, שו"ע. חייב להחזיר אבידת ישראל אפי' היה בעל האבידה רשע ואוכל נבילה לתיאבון, אבל אוכל נבילה להכעיס הרי הוא אפיקורוס מִישראל, והאפיקורסים והכותים וישראל המחלל שבת בפרהסיא אסור להחזיר להם אבידה כעובד כוכבים. סעיף ב', עבד היהודי עבודת כוכבים וחילל שבת, או כמה פעמים, או

מהרי"ל דיסקין

ע' סי' רמ"ט כה"ג, ומותר, וברור צעני שזהו עיקר החילוק.

ג. סעי' ב, שו"ע. ס"ב, עכו"ם ושנת או כמה פעמים או פרהסיא, ואף למיאבון, ושאר דברים למיאבון אף פרהסיא, ואף כ"פ אינו מומר, אך להכעיס הוה מומר (ואפשר דלרין ג"כ או כמה פעמים, או פרהסיא).

ד. סעיף ג, שו"ע. עכ"ל דין מודר הנאה, ונ"ל דכ"מ שנותנין שכר היינו שניטל ממלאכתו, וכה"ג אסור לו להחמיל כלל כיון שאינו מחויב ע"פ דין,

אפילו פעם אחת אבל בפרהסיא כ"ב, יצא מכלל אחיך והוי מומר, ואף אם עברם לתיאבון ולא להכעיס. ושאר דברים - אם עבר על שאר עבירות שבתורה, לתיאבון, אף שעבר עליהם בפרהסיא, ואף כמה פעמים, אינו מומר, אך אם עבר להכעיס הוה מומר, (ואפשר דצריך גם כן או כמה פעמים, או פרהסיא).

ד. סעיף ג, שו"ע. דין המודר הנאה מחבירו לענין החזרת אבידה. עיין בית יוסף בדין מודר הנאה בכל מקום שנותנים שכר על השבת אבידה כ"ב, ונראה לי דכל מקום שנותנין שכר היינו שביטל ממלאכתו כ"ב וכמבואר בסימן רס"ד (סעי' ג'), ונראה גוונא אסור לו להתחיל כלל בהשבה למודר הנאה כ"ב, כיון שאינו מחויב על פי דין כ"ב, ויש לדחות כ"ב, עוד אפשר דשפיר חייב כיון שיש שם בית דין ואמרו לו שישולם לו הכל שוב הוי מחויב בהמצוה, אך זה אינו דהא כיון שאסור לו לקבלו

מתי יוצא
ישראל
מכלל
אחיך

מחזיר
אבידה
למודר
הנאה

אסור לו לקבלו אלא מחזיר לו בחנם, ואם נכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה צריך לקבלו ואינו רשאי להחזיר לו בחנם, ואם נכסי שניהם אסורים זה על זה אינו יכול לקבל השכר שאם כן הוא נהנה ולא להניחו שאם כן הוא מהנה אלא יפול השכר להקדש, ושם כתבתי טעמן של דברים'. כד. כמש"כ הר"ן בנדרים (דף לג.).

כה. בגוף המבואר בדברי רבינו דההיתר להחזיר הוא רק במצוה אף דחשיב מבריה ארי כמבואר בגמ' נדרים לג: ובכתובות (קח). והיינו דגם כשהוא מבריה ארי מותר רק ע"י דכוונתו למצוה, אבל במהנהו להדיא גם במצוה אסור. כו. דכל ההיתר להחזיר הוא משום דמצוה קעביד וזוהי לא שייך.

כו. שיכול לחייב את עצמו אעפ"י שאינו חייב מן הדין והוי מצוה.

כא. דשם מבואר דאף להנותו מותר מפני דרכי שלום וכמש"כ רבינו.

כב. כמש"כ השו"ע דגם בעבודה זרה בעי פרהסיא וכמה פעמים הוי כפרהסיא.

כג. זה לשון הבי': 'מי שמודר הנאה מחבירו מחזיר לו אבידתו לא שנא אם נכסי מחזיר אסורים על בעל אבידה לא שנא אם נכסי בעל אבידה אסורים על המחזיר או אפילו אם נכסי שניהם אסורים זה על זה. בפרק אין בין המודר (נדרים לג:) וכבר נתבאר בטור יורה דעה סימן רכ"א. ומה שכתב ובמקום שנותנין עליה שכר אם נכסי בעל אבידה אסורים על המחזיר או איפכא יפול השכר להקדש, אין דבריו מכוונים כאן, אלא כמו שכתב בטור וסימן הנזכר עיקר וזה לשונו שם; ובמקום שנותנים שכר על החזרת אבידה אם נכסי בעל האבידה אסורים למחזיר

ד. חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו:

ה. אמר לו אביו אל תחזיר את האבידה הרי זה לא ישמע לו:

מהר"ל דיסקין

ויש לדחות, עוד אפשר כיון שיש שם צ"ד וא"ל שישלם לו הכל, אך ז"א דהא כיון שאסור לו לקבלו א"כ אינו מחויב לנטל ומנא צדין השלישי שח"כ אסור לכתחילה.

ה. פ"ע ד', שו"ע. ס"ד הוא ענין הפקר, ומשום שהוא מזיק, וע"כ הורגו וזוכה בעורו, ועש"ך סק"א ופי' דנש"ס נאמר מותר להרגו, ע"כ צריך איסורא, לקיימו על הצע"ה, ונ"ל דעל הכל קאי שמחויבים להרגו, וצטור כ' המוצאו הורגו והא ענין ציווי, וא"כ כלום, וצמא יגרע הצע"ה מאיש אחר, וגרע מיני'.

ו. פ"ע ד', פ"מ פ"ק ט'. סק"ט, עיקר דבריו אף שהציווי אינו ע"ז גופי', רק שיעשה דבר פלוני, מ"מ יש לנו ילפותא דכ"מ שצ"י אצו יעצור מזה אין הציווי כלום, דהוא גופי' אסור לו לזו"מ ע"ז, וא"כ אינו עושה מעשה עמך.

ביאור

-להשכר, אם כן אינו מחויב לבטל, ושוב ליכא מצוה, ונמצא בדין השלישי שכתב הבית יוסף כשנכסי שניהם אסורים זה על זה, אסור לכתחילה להחזיר האבידה כ"פ.

ה. פ"ע ד', שו"ע. חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו. סעיף ד', הוא ענין הפקר, ומשום שהוא מזיק, ועל כן הורגו - דמצוה להורגו, וזוכה בעורו כ"פ, ועיין ש"ך ס"ק א' ל', ופירוש, דבש"ס נאמר הלשון מותר להרגו, על כן צריך לפרש דיש גם איסורא לקיימו על הבעה"ב, ונראה לי דעל הכל קאי הא דאסור לקיימו, שמחויבים הכל להרגו לא, ובטור כתב המוצאו הורגו והא ענין ציווי ולא רק לשון מותר בעלמא, ואין צריך כלום להוסיף לשון דאסור לקיימו על הבעה"ב, ובמה יגרע הבעה"ב מאיש אחר - שמצווים הכל להורגו, וגרע איש אחר מיניה - מהבעלים.

הפקר בדבר המזיק

ו. פ"ע ד', פ"מ פ"ק ט'. ברמב"ם נתבאר דאפי"ו לא אמר ליה אביו א"ל תחזיר את האבידה אלא דף ועשה הצורך שעה שלי דבר פלוני אפי"ו הכי לא ישמע לאביו וכו'. ס"ק ט', עיקר דבריו אף שהציווי אינו על זה גופי' - שלא יחזיר את האבידה, רק שיעשה דבר פלוני לאביו, וממילא לא יחזיר האבידה, מכל מקום יש לנו ילפותא דכל מקום שעל ידי אביו יעבור מצוה אין הציווי של אביו כלום, דהוא גופי' אסור לו לצוות על זה, ואם כן האב אינו עושה מעשה עמך לב.

טעם שלא ישמע לאביו שאומר לו אל תחזיר

שאיתא אסור לקיימו, על הכל קאי.

לב. האחרונים הביאו בטעם מה שכתב הרמב"ם דמיידי שציווה לו אביו סתם שיעשה עבורו לפי שעה, משום שאם ציווהו האב לעבור על דין תורה, הוא בגדר אינו עושה מעשה עמך. אבל רבינו למד, שאפי"ו בכה"ג שלא אמר לו בפירוש לעבור על המצוה, ג"כ מיקרי אינו עושה מעשה עמך.

בענין החיוב בכיבוד אב כשאינו עושה מעשה עמך ראה ביו"ד סי' רמ סעי' יח שנחלקו שם בזה, השו"ע ס"ל שחייבים בכבודו, והרמ"א פליג. ולפי מה דקיי"ל כיבוד אב משל אב ולא משל בן, י"ל שאם הפסד גשמי אין הבן צריך להפסיד עבור האב, ק"ו שהפסד רוחני אינו צריך להפסיד עבור כיבוד אב.

כח. אבל בדין הראשון דאסור לקבל, מותר, דהא מותר להמחזיר להנות לבעל האבידה.

כט. זוכה בעורו היינו אם רוצה יכול לזכות בעורו כיון דהוא הפקר מחמת שהוא מזיק.

ל. זה לשונו: 'כל המוצאו הורגו, בש"ס איתא נמי אסור לקיימו והבית יוסף כתב דהטור לא כתבוהו משום דאין כאן מקומו, ואני אומר דנכלל במה שכתב הטור כל המוצאו הורגו עכ"ל סמ"ע, ובש"ס מצריך להו לאיסורא כיון דאמר מותר, ועיין בב"ח מה שכתב בזה. היינו שבא הש"ך ליישב דברי הסמ"ע ס"א דהוי בכלל כל המוצאו הורגו, אף דבש"ס מבואר דבעינן למימר דאסור לקיימו אף שכבר אמר דמותר להורגו.

לא. וזה מקור דברי הטור דכל המוצאו מצוה להורגו, דמה

סימן רסז

ביצד מכריו וכיצד מטפל בה בעודו בידו

ובו כ"ז סעיפים

א. חייב ליטפל באבידה עד שיחזירנה לרשות בעליה במקום המשתמר. אבל אם החזירה למקום שאינו משתמר כגון גנה וחורבה ואבדה משם חייב באחריותה. החזיר את האבידה בשחרית למקום שהבעלים נכנסים ויוצאים שם בשחרית אינו חייב ליטפל בה שהרי הבעלים רואים אותה אף על פי שאינו מקום המשתמר. אבל בבעלי חיים לעולם חייב ליטפל בה עד שיכניסנה לרשות הבעלים המשתמרת ואינו צריך דעת בעלים. ראה בהמה שברחה מן הדיר והחזירה למקומה הרי זה קיים המצוה ואינו צריך דעת בעלים:

ביאור

מהרי"ף דיסקין

מחזיר
לרפת
שאינה
משתמרת

א. סעי' א, שו"ע. ראה בהמה שברחה מן הדיר והחזירה למקומה הרי זה קיים המצוה ואינו צריך דעת בעלים. סעיף א', בהך דרפת [-בהמה שברחה מן הדיר], ע"כ הוי החזרה אף במחזירה למקום שאינו משתמר, דהא ברחא ממנו -מהרפת ל', ובפרט דאי מיירי ברפת משתמרת מאי קמ"ל ל', וצריך לומר דהוי השבה אף שאינה משתמרת דמכל מקום כיון שזה -בעליה, הניחה שם מלכתחילה סבר וקביל שתעמוד שם ולכן מיקרי החזרה ל', ועיין סימן רס"א (סעיף ד') דלא משמע כן אלא הוי אבידה מדעת ואין נזקקין לה ל'. וצריך להבין בהך דאנקטה נוגרא ברייתא, הרי בלא"ה יצאה מעצמה קודם לכן, ולא הוא לימדה לילך ל', ובסימן רס"ג (סעיף ב') לגבי זקן ואינה לפי כבודו, שהדין הוא שאעפ"י שפטור מהשבה, אם הכישה נתחייב להשיבה ל', אפשר שפירש הבעלים ויצא עמה ושכחה בדרך, ועתה, ע"י שהכישה, ירגילה

א. סעי' א, שו"ע. ס"א צהך דרפת ע"כ אף צאינו משתמר דהא צרחה ממנו, ונפרט דמאי קמ"ל, וז"ל דמ"מ כיון שזה הניחה שם סבר וקביל, ועסי' רס"א לא משמע כן. וצריך להבין צהך דאנקט"ר בלא"ה יצאה וצסי' רס"ג אפשר שפי' עמה ושכחה ועתה ירגילה לילך אצל

לה. קשה, דהרי כיון שלמדה הבהמה לילך ממקומה [-אנקטינהו ניגרי ברייתא], צריך להשיבה למקום המשתמר, ומה בכך שמתחילה העמידה הבעלים במקום זה, מדוע אמרין כאן שהבעלים סבר וקביל, והלא הוא לא סבר וקביל אלא באופן שהבהמה לא למדה לצאת משם. לו. וכתבו האחרונים שם, שבבהמה שאינה קשורה או רפת שאין לה דלתות, מודה גם הרמ"א. לו. בב"ק קיח: נאמרה הסברא של אנקטינהו ניגרי ברייתא לגבי גנב שגנב שלא לדעת, ושם הכוונה שהוא לימדה לילך שלא לדעת הבעלים, אבל בנדון דאבידה, לא הוא פשע ולימדה כן. לח. כמבואר בב"מ דף ל. ונחלקו הראשונים שם אם טעם הא דהכישה נתחייב בה הוא רק בבע"ח משום סברא זו דאנקטה ניגרי.

ג. שהיא מקום שאין משתמר, וכיון שהבעלים הניחוה שם אין משיב אבידה מחוייב להחזירה למקום משומר יותר. ועיין בבא בתרא פז: תוס' ד"ה אלא צלוחית שכתבו כן לגבי שולח פנדין ביד בנו והחזירו החנווני ליד הקטן. לד. הרי מפורש בשו"ע בריש הסעיף דצריך להחזיר את האבידה לרשות בעלים במקום המשתמר, וביותר בעלי חיים שאף אין להחזירם למקום שאין משתמר שהבעלים נכנסים ויוצאים שם בשחרית, כמבואר בשו"ע. ואכן כן מדוייק בלשון השו"ע: 'אבל בבעלי חיים לעולם חייב ליטפל בה עד שיכניסנה לרשות הבעלים המשתמרת ואינו צריך דעת בעלים'. ואח"כ כתב: 'ראה בהמה שברחה מן הדיר והחזירה למקומה הרי זה קיים המצוה ואינו צריך דעת בעלים'. משמע שבראה בהמה שברחה מן הדיר מחזירה למקומה אעפ"י שאין מקום המשתמר.

ב. החזירה וברחה אפילו מאה פעמים חייב להחזיר שנאמר השב תשיבם השב אפילו מאה פעמים משמע:

ג. המוצא אבידה (ואינו מכיר את בעליה) (טור) מכריז עליה בבתי כנסיות ובתי מדרשות. ובזמן שיש אנשים שאומרים אבידה הנמצאת של מלך היא מודיע לשכניו ומידעיו ודיו:

מהר"ל דיסקין

כאן שנראה מהדיר ל"ש זה, וע"כ ז"ל דר"ל דנע"מ עדיפו, ויותר נראה דה"ה יחזירה למקום רפת דממנפ"ש אם הוא משתמר א"ש, ואם אינו משתמר הוה אבידה מדעת, וא"ל לטפל זה, דוק. **ב. סעי' ג, סמ"ע ס"ק ד, בהגה. סמ"ע סק"ד, היינו דגניבה דאין חיוצ עליו רק מתקנת ר"ג. ויש לי לחקור אם מנא אבידה שא"ל לו לקחתה אם עכ"פ מנא להגיד לבעל האבידה והוא יקחנה, ונראה דלא גרע מהכרזה, וא"כ הך דגניבה ה"ל דלא ממוצ להגיד הוא דלא מייצמו לטפל בה, דוק לט.**

ב. סעי' ג, סמ"ע ס"ק ד, בהגה. יש אנדות מי שישתדל לבטל תקנת רבינו גרשום ואפילו אם נשבע ש"ל אגלות לא יועיל עכ"פ. סמ"ע סק"ד, יש לפרש, דההכרזה שתיקן רבינו גרשום היינו בגניבה, על מי שיודע מי גנב לחבירו, דבאופן זה אין חיוצ עליו דאורייתא מדין השבת אבידה לומר לחבירו מי גנבו, רק מתקנת רבינו גרשום. ויש לי לחקור אם מצא אבידה שאי אפשר לו לקחתה, אם על כל פנים מצוה להגיד לבעל האבידה והוא יקחנה, ונראה דלא גרע מהכרזה - שכשם שחייב להכריז כשמצא אבידה כן חייב להגיד לבעל האבידה², ואם כן הך דגניבה שמיייר בו המהר"ל ק שאיכא חרם דרבינו

מצא
אבידה
שאינו יכול
להשיבה

כדכתיב כי תראה, ומבואר שם בגמ' (לג.) שאינו חייב אלא בראיה שיש בה פגיעה, והיינו שיעור אחד משבעה ומחצה במיל, וכן פסק בשו"ע חו"מ סי' רעב ס"ה, וע"כ שגם באבידה כך החיוב, שאל"כ לא קשה למה צריך גם מצות השבת אבידה וגם מצות פריקה וטעינה, שהרי דיניהם שונים, וכן נראה מהשער משפט (סי' רנט סק"ב) שמצות השבת אבידה היא משעת ראייה. וראה בריש סימן רנט בסמ"ע שעובר על לא תוכל להתעלם במעלים עיניו אפילו בלא הגביה, ובט"ז עובר אף על עשה דוהשיב, ויש לומר שרק כשנתחייב בהשבת אבידה דהיינו כשהגביה חייב להכריז, אבל כל שעדיין לא נתחייב בהשבה אעפ"י שיודע מקומה אינו חייב להחזיר, אם כן יש לומר שגם אם אינו יכול להשיבה אעפ"י שיודע מקומה אינו חייב להכריז, ויתכן שאפילו הגביה אינו חייב להכריז אם אינו יכול להשיבה.

לט. וראה בקטע הקודם שהעיר רבינו להא דסי' רסא סעי' ב'.

מ. לפי סברתו של רבינו שחייב להודיע למאבד אפילו באופן שלא יכול להחזיר, דלא גרע מהכרזה, מוכח שחייב להודיע אפילו ברואה את האבידה, ואף שלא הגביה. והנה היודע עדות לחבירו, דעת הקצות (סי' כח ס"ק ג') והנתי' (שם ס"ק א') שחייב להעיד לו מדין השבת אבידה, וכתב האמרי בינה (שם) שכל זה רק אם הוא נמצא בבית דין, אבל אינו חייב לטרוח ולבוא לבי"ד בכדי להעיד, ומשמע מזה שגם בהשבת אבידה אין אדם חייב אלא בנמצא במקום אבידה, אבל כשנודע לאדם שמונחת אבידה ועדיין לא ראה אותה פטור. וכן נראה להוכיח מסוגיית הגמ' (ב"מ לא.) דעבדא צריכותא מדוע כתבה תורה גם דין השבת אבידה וגם דין פריקה וטעינה, ולכאורה הרי בפריקה וטעינה המצוה היא רק ברואה,

ד. כיצד מכריז אם מצא מעות מכריז מי שאבד לו מטבע וכן מכריז מי שאבד לו כסות או בהמה או שטרות יבא ויתן סימנים ויטול ואינו חושש (לרמאי) מפני שהודיע מין האבירה לפי שאינו מחזירה עד שיתן סימנים מובהקים: ה. בא בעל האבירה ונתן סימנים שאינם מובהקים אין מחזירין. והרמאי אע"פ שאמר סימנים מובהקים אין מחזירין לו עד שיביא עדים שהיא שלו:

ביאור

גרשום אם אינו מוסר מי הגנב, הא דלא מחויב מן התורה להגיד הוא ביד מי הגניבה, דלא חייבתו תורה בהשבת אבירה רק כשמצאם תועים בדרך, אבל לא כשהם תחת ידי אחד מ.

ג. סעי' ד, ש"ך ס"ק ב. ומה שכתב אכן קושייתו מעיקרא אין להם התחלה בו' תמיהני עליו דזהו ממש תירוצם השני ואדרבה תירוצם יותר נכון דלפי דבריו לא אתי שפיר מה דקאמר דרשהו בסימנים דמשמע אם נותן סימנים נותנים לו ואין חוששין שהוא רמאי אבל לתירוצם התוס' אתי שפיר דהכי קאמר דדרשהו אם הוא רמאי דבשנותן סימנים או אינו רמאי ונותנים לו אבל אם ידוע שהוא רמאי לא מועיל סימנים וכדקתני מתני'. ש"ך ס"ק ב', בלאו הכי תמיהני לפירוש הב"ח אם יפרש כפשוטו, דרשהו ובסימנים, ועכ"פ איך יפרש התירוצם דרשהו בעדים, שהרי דרשהו ובעדים ודאי ליכא למימר, ואם הא פירש

דקאי ארמאי דדרשהו ובעדים על אופן הגרוע, הא לכולי עלמא בעדים צריך, כיון דסימנים לאו דאורייתא, ועל כרחק הפירוש דעל כל אדם קאי דרשהו בעדים, ובאמת ליכא נפקא מינה.

ד. סעי' ה, שו"ע. ניתוח סעי' ה' וסו"ד (=סוף ד' מב) עפ"י הש"ך שהוא עיקר, הוא על דרך זו; דלרמב"ם קאמר בסעי' ד' דאינו חושש לרמאי מפני שהוא צריך לומר דסימנים מובהקים, והיינו סתם סימנים - היינו שסתם סימנים דקאמר בסעי' ד' שמחזירין על פיהם הכוונה לסימנים מובהקים, וקאי אכל אדם, ושוב קאמר בסעי' ה' דלרמאי אין מחזירין בזה - אפילו בסימנים מובהקים, ושוב קאמר

מהרי"ל דיםקין

תורה רק כשמנאס תועים בדרך, אצל לא כשהם ת"י אחד.

ג. סעי' ד, ש"ך ס"ק ב. ש"ך סק"ז, בלא"ה תמיהני לפי הב"ח אם יפרש כפשוטו, דרשהו ובסימנים, ועכ"פ איך יפרש הב"ח דרשהו בעדים, ובעדים ודאי ליכא למימר, ואם הא פי' דקאי ארמאי דדרשהו ובעדים על אופן הגרוע, הא לכ"ע בעדים צריך כיון דסימנים לד"א, ועכ"כ הפי' דעל כל אדם קאי דרשהו בעדים, ובאמת ליכא נפ"מ.

ד. סעי' ה, שו"ע. ניתוח ס"ה וסו"ד, עפ"י הש"ך שהוא עיקר, הוא על דרך זו; דלרמב"ם קאמר בס"ד דאינו חושש לרמאי מפני שהוא צריך לומר מובהקים, והיינו סתם סימנים וקאי אכל אדם, ושוב קאמר דלרמאי אין מחזירין בזה, ושוב קאמר

ביאור שי'
הב"ח
בדרשת
דרשהו
בסימנים

סיכום
הדינים
מסעיפים
אלו

לידו חייב בהשבה.

וראה בשו"ת אדני פז סי' ז' שדן במי שגנב חפצים ויש מי שיודע מי הוא הגנב, ונראה מדבריו שסובר שאין מצות השבה בגילוי הגנב. וראה בנתי' סי' כ"ח ס"ק א', אך ראה שער משפט שם ס"ק ב' שכתב שאפשר שדברי הרא"ש אינם רק מידת חסידות ולכן כתב מצוה ואינם חייב כיון דלא תבעו הבע"ד, ועיי' קצות סי' ס"ו ס"ק כ"א מקונו' דיני דגרמי לרמב"ן, ועיי' אמרי בינה עדות סי' ח', שו"ת משכנות יעקב חו"מ יב.

מב. יש כאן תיבה קשה לפיענוח.

מא. בענין חיוב השבת אבירה כשיש אחר שגנב וחייב בהשבה ראה בתשובת הרא"ש (כלל צ"ט סי' ו') הביאה הטור בסימן קנ"ד סעיף י"א, בדיינים שפסקו לשמעון להרחיק בניינו מנגד חלון ראובן, וטעו בדין, ושמעון כבר הרחיק בניינו, שמצוה לומר לשמעון שאינו מחוייב להרחיק, דהשבת אבירה היא, וטעו בדבר משנה וחוזר הדין. משמע להדיא דאף דשמעון לא שאל כלל אם טעו הדיינים, מצוה לומר לו משום השבת אבירה בדבר דאפשר למיהדר, [ועיי' נתי' סי' לד ס"ק ה'], ועיי' באור שמח פ"א מגניבה. אבל בשו"ת פרי יצחק ב סה משמע שרק אם בא

ו. בראשונה כל מי שאבד לו אבידה ובא ונתן סימנים מחזירים אותה לו אא"כ הוחזק רמאי משרבו הרמאים התקינו ב"ד שיהיו אומרים לו הבא עדים שאין אתה רמאי וטול. הגה, וי"א דנסימן מונחק מחזירין אפי' צומן הזה ואין נריך לעדים שאינו רמאי (טור צסס הרא"ש):

ז. המדה או המשקל או המנין או מקום האבידה סימנים מובהקים הם:
ח. באו שנים זה נתן סימני האבידה וזה נתן סימני האבידה כמו שנתן האחר לא יתן לא לזה ולא לזה אלא תהא מונחת עד שיוודה האחד לחבירו או יעשו

ביאור

בסעי' ו' דמדינינו שרבו הרמאים התקינו ב"ד דכו"ע נחשב לרמאי, וצריך עדים דוקא שאינו רמאי או שהאבידה שלו, מזה מבואר דאף מובהקים מאד לא מהני לרמאי, אלא דוקא עדים, ועל זה פליגי הרא"ש וטור שהביא הרמ"א, וסברי שסגי בסימנים מובהקים מאוד לסתם אדם^{מג}.
ה. סעי' ו', ש"ך ס"ק ג. דחזיר ופומק וארוך וגוין לא הוי סימן כ"ל ואין מחזירין בהן אפילו ידוע שאינו רמאי אם כן מוכח להדיא דרמאי אין מחזירין בסימן דמדה ומשקל כ"ל הפוסקים ודברי הסמ"ע צ"ע. ש"ך סק"ג, ובפשיטות הוי ליה להשיג על הסמ"ע, דאם כן אף הא[יד]נא שרבו הרמאים, כשמביא עדים שאינו רמאי, מהני סימן דאריך וגוין או סומק וחזיר, ועיין סמ"ע ס"ק י'

ההשגה שהיה על הש"ך להשיג על הסמ"ע

מהר"ל דיסקין

דמדינינו כו"ע נחשז לרמאי ולריך עדים דוקא, מזה מבואר דאף מובהקים מאד לא מהני, וע"ז פליגי הרא"ש וטור.
ה. סעי' ו', ש"ך ס"ק ג. ש"ך סק"ג, וצפשיטות ה"ל להשיג דא"כ אף הא[יד]נא נחשז מציא עדים שאינו רמאי, מהני סימן דאריך וגוין או סומק וחזיר ועסמ"ע סק"י ותמלא שסותר לזה.
ו. סעי' ח, שו"ע. נסתפקתי מי שמלא פירות סמוך לכלי, ושניהם נותנים סימנים מובהקים זה בפירות זה בכלי, אי נימא כל חדא צפ"ע (אף שכ"ל טוען שלי הכל) וזה אבד זה וכו', או סתירה הוא, וצנני כימי עדים ודאי מיישזין דנריהם בדוחק.

ותמצא שסותר לזה מד.

ו. סעי' ח, שו"ע. באו שנים, זה נתן סימני האבידה וזה נתן סימני האבידה כמו שנתן האחר, לא יתן לא לזה ולא לזה אלא תהא מונחת עד שיוודה האחד לחבירו או יעשו פשרה ביניהם. נסתפקתי, מי שמצא פירות סמוך לכלי^{מה}, ושניהם נותנים סימנים מובהקים זה בפירות זה בכלי, אי נימא כל חדא בפני עצמו (אף שכל אחד טוען שלי הכל^{מז}) וזה אבד זה וכו', או סתירה הוא, ובשני כימי עדים ודאי מיישזין דבריהם בדוחק^{מז}.

זה נותן סימן בפירות זה בכלי

עליהן לדעת הרמב"ם למי שהביא עדים שאינו רמאי, ואילו למש"כ הסמ"ע בס"ק ט' שכשהביא עדים שאינו רמאי סומכים אף על סימנים פחותים מאלו של ארוך וגוין סומק וחזיר.
מה. ראה סי' רסב סעי' יט בשו"ע: 'מוצא כלי ולפניו פירות, הפירות שלו והכלי נוטל ומכריז, שאני אומר הכלי של אחד והפירות של אחר, והרי אין בהם סימן. ואם מראים הדברים שהם של אדם אחד, חייב להכריז'.
מו. עיין נתי' שם ס"ק ו'.
מז. אולי הכוונה בדברי רבינו בנדון דידן כיצד יהא הדין

מג. אבל לודאי רמאי לא מהני אלא עדים, כמו שכתב הש"ך להכריע, דבסימן מובהק לגמרי, כגון נקב יש בצד אות פלוגית וכה"ג, מחזירין האידנא לסתם בני אדם אפילו אינו מביא עדים שאינו רמאי או שהיה שלו, אבל בסימן מובהק דמדה ומשקל אין מחזירין אלא כשמביא עדים שאינו רמאי או שהוא צורבא מרבנן, אבל בידוע שהוא רמאי אין מחזירין אפילו בסימן מובהק לגמרי, וצריך דוקא להביא עדים שהיה שלו.
מד. לכאורה כוונת דברי רבינו למה שכתב הסמ"ע לגבי מדה משקל מנין ומקום, שסימנים מובהקים הן, וסומכין

פשרה ביניהם. הגה, או שיצא האחד עדים (טור). הציא זה עדים וזה עדים וסימנים סימנים במקום עדים לאו כלום הוא ויהא מונח (ריש הגהות מרדכי ד"מ):

מהרי"ף דיסקין

ז. **סעי' ח, סמ"ע ס"ק יא.** סק"ל סמ"ע, ומ"מ מהני כאן תפיסה דלא עדיף מאילו הי' ת"י, ומיד השליש נראה דל"מ, דא"כ אם יתפוס השני ג"כ מהני, ונמצא שלישי מפסיד, וע"כ אף דהוא ספק דרד"מ מ"מ לא מהני תפיסה, וצ"ע בזה. ח. **סעי' ח, ש"ך ס"ק ה.** ש"ך סק"ה, הוא פשוט דזה תוצעו היסת, ואף דלקמן גבי ע"א אמרו שאינו נשבע הוא מטעם שאין נותנין לו אחר שנשבע, אבל אם אומר יתנו לך אחר שתשבע צריך שצוה, אך זה יכול לומר צהיפוך אני תוצעך והשבע אתה וטול, וע"כ נותן לו צריכה ש"ד.

ועדיין יש בזה חידוש כיון דהיסת הוא מטיל עליו א"כ אם אינו רוצה לישבע לא נחתינן לנכסיו וצ"ל כיון שכלל"ה הדבר מסופק ציניה, וזה תופסה בשביל שניהם, יכול הוא לתופסה בשבילו, דאף צש"ה מהני תפיסה.

(ס"ק יב)², אבל אם אומר יתנו לך אחר שתשבע צריך שבועה, אך זה יכול לומר בהיפוך, אני תובעך והשבע אתה וטול, ועל כן בנותן לו ברירה שפיר דמי. ועדיין יש בזה חידוש, כיון דהיסת הוא מטיל עליו בכך שאומר לו תשבע אתה שהיא שלך, אם כן הרי הדין בכל חייב שבועת היסת שאם אינו רוצה לישבע לא נחתינן לנכסיו³, ואם כך גם כאן לא היה צריך להיות הדין שיכול להשבע וליטול, וצריך לומר, כיון שבלאו הכי הדבר מסופק לנו למי מביניהם המציאה שייכת, וזה -המוצא, תופסה בשביל שניהם, יכול הוא לתופסה מעתה רק בשבילו -בעבור זה המחייב שבועה, דאף בשבועת היסת מהני תפיסה.

ביאור

ז. **סעי' ח, סמ"ע ס"ק יא.** הוא הדין אם שניהם הביאו עדים. ס"ק י"א סמ"ע, ומכל מקום מהני כאן תפיסה, דלא עדיף מאילו היה תחת ידו -שאפילו אם היה החפץ תחת ידו מהני תפיסה, כל שכן אם יש לו רק עדי מרא קמא והמוצא מוחזק בו^{מח}, ומיד השליש -משא"כ כשמשלישים מעות שמסופקים בהם אצל שלישי, נראה דלא מהני תפיסה^{מט}, דאם כן, אם יתפוס השני גם כן מהני, ונמצא שלישי מפסיד, וע"כ אף דהוא ספק דרד"מ דמונח מכל מקום לא מהני תפיסה, וצ"ע בזה.

ח. **סעי' ח, ש"ך ס"ק ה.** כתב בשלטי גבורים נראה כעניינא שאם אמר אחד לחברו או תשבע אתה שהיא שלך או אשבע אני שהיא שלי שומעין לו. ש"ך סק"ה, הוא פשוט, דזה תובעו היסת, ואף דלקמן בשו"ע סעי' י' גבי זה נתן סימנים וזה נתן סימנים ועד אחד, אמרו שאינו נשבע, הוא מטעם שאין נותנין לו אחר שנשבע כמבואר בסמ"ע

(ס"ק יב)², אבל אם אומר יתנו לך אחר שתשבע צריך שבועה, אך זה יכול לומר בהיפוך, אני תובעך והשבע אתה וטול, ועל כן בנותן לו ברירה שפיר דמי. ועדיין יש בזה חידוש, כיון דהיסת הוא מטיל עליו בכך שאומר לו תשבע אתה שהיא שלך, אם כן הרי הדין בכל חייב שבועת היסת שאם אינו רוצה לישבע לא נחתינן לנכסיו³, ואם כך גם כאן לא היה צריך להיות הדין שיכול להשבע וליטול, וצריך לומר, כיון שבלאו הכי הדבר מסופק לנו למי מביניהם המציאה שייכת, וזה -המוצא, תופסה בשביל שניהם, יכול הוא לתופסה מעתה רק בשבילו -בעבור זה המחייב שבועה, דאף בשבועת היסת מהני תפיסה.

ואולי הכוונה בדברי רבינו שאעפ"י שכלל הוא בכל מקום ששני כתי עדים סותרין דבריהם ואפשר ליישבם בדוחק מיישבין, אבל בנד"ד כששתי הבעלי דינים סותרים בכגון דא מסתפק רבינו אם מיישבים דבריהם.

מח. כנראה רבינו מיייר בתפיסה שלא בעדים.

מט. עיין בשו"ע סי' סה ובנו"כ שם.

נ. וראה להלן מש"כ רבינו בזה.

נא. כמבואר בסי' עה.

האם מהני תפיסה

חתובע שבועה לקבל המציאה

כששתי כתי עדים מעידים, זו מעידה עדות נפילה של הפירות מראובן, והשניה מעידה שהכלי נפל משמעון, שדמי לשתי כתי עדים הסותרים אלו את אלו שכלל הוא שמיישבים את דבריהם בדוחק, ואף הכי נימא שהכלי של אחד והפירות של אחר, אבל אם כת אחת תעיד שהכל נפל מראובן וכת שניה תעיד שהכל נפל משמעון, אין איך ליישב דבריהם בדוחק.

ז. נתן האחד סימנים והשני הביא עדים יתן לבעל העדים. אפילו אין מעידים שנפלה ממנו אלא מעידים שמכירים שהוא שלו:

י. זה נתן סימנים וזה נתן סימנים ועד אחד העד אחד כמי שאינו ויניח. הגה, וי"א שזה שנגד העד צריך לישבע שזה שלו הוא ואם אינו רוצה לישבע נותנין לבעל העד (טור בשם הרא"ש):

מהר"ל דיסקין

ז. סעי' י, שו"ע. על הך דע"א י"ל צקצקה דל"ד לכל מוזיק דמ"מ נפטר משבועתו [בזה] שהי' צריך ליתן מכיסו, וכן נוטל מרויח, אבל כאן אף אם מודה לא אתן מכיסו ומה אני מרויח בשבועתי שהדבר נתעכב בשבילי, ועל כזה אין נשבעין דוק. **י. סעי' י, ש"ך ס"ק ז.** ש"ך סק"ט, זל"ע ממנפ"ש אם נחשבוהו לגורם א"כ אף אם אינו נוטל מה איכפת לן לישבע לפטור, ואם משום שסותרין אותו בשבועתו שאין נותנין לו, מה איכפת לן, אלא דבאמת נראה דאינו גורם כלל, ואין זה אלא כמבטל כיסו, וא"כ אף אם משקר אין מגיע ממנו (ולטענה זאת ל"מ מה שיאמר שאחר שבועה יתן לו) וי"ל כיון דאנו מסופקין של מי הוא, א"כ מוצא זה מחזיקה בשבילו ודמי למסור ע"י שליח במקום דלא ידע השליח, וגזלן

ביאור

ז. סעי' י, שו"ע. זה נתן סימנים, וזה נתן סימנים ועד אחד, העד אחד כמי שאינו, ויניח. על הך דעד אחד שאין צריך לישבע נגדו, יש לומר בטעמו בקצרה, דלא דמי לכל מוזיק שיש נגדו עד אחד המעיד שהזיק, והוא מכחישו, דמכל מקום נפטר [ב^נמשבועתו, [בזה^נ]] שהיה צריך ליתן מכיסו, לשלם את הנזק שטוענים עליו אם לא ישבע להכחיש את העד, וכן נוטל, מרויח במה שנשבע נגד עד אחד שמעיד לטובת הנתבע שלו, אבל כאן, אף אם אני מודה ולא אשבע להכחיש העד, לא אתן מכיסו, ומה אני מרויח בשבועתי נגד העד, רק את מה שהדבר נתעכב בשבילי אצל המוצא ולא יחזירו למביא העד, ועל כזה אין נשבעין דוק.

הטעם דא"צ לישבע להכחיש ע"א בהשבת אבידה

י. סעי' י, ש"ך ס"ק ז. ועיין בסמ"ע ס"ק י"ב שכתב הרי עד אחד כמי שאינו, רצה לומר דאין

במה שנותן סימני שקר הוא מבטל כיסו של חברו

צריך לישבע נגד העד כיון דאפילו לאחר שנשבע אין נותנין לזה שנשבע עכ"ל וכו' וכן עיקר. ש"ך סק"ט, צריך לעיין ממה נפשך, אם נחשבוהו לגורם היזק במה שמחמת הסימנים שמוסר אין משיבין את המציאה לשני, אם כן אף אם אינו נוטל בשבועתו נגד העד אחד, מה איכפת לן, ישבע לפטור עצמו מהגרם שגרם שלא יתנהו לשני, ואם משום שסותרין אותו בשבועתו בכך שאין נותנין לו, מה איכפת לן, אלא דבאמת נראה דאינו גורם כלל, ואין זה אלא כמבטל כיסו של חברו, ואם כן אף אם משקר בסימנים שנותן אין מגיע ממנו תשלום נזק משום דהוי גרמא בעלמא, (ולטענה זאת לא מהני מה שיאמר שאחר שבועה יתן לו^נ), ונראה לי, כיון דאנו מסופקין של מי הוא, אם כן מוצא זה מחזיקה אצלו בשבילו - מחמתו^נ, ודמי למסור ע"י שליח במקום דלא ידע השליח^נ, וגזלן הוא וחייב מדינא

את האבידה לשני, א"כ אף אם אחר שישבע היה הדין שמחזירים את האבידה לשני, עדיין לא היה בזה די לחייבו בשבועה, משום שהוא רק גורם לממון. ויש להעיר שהרי גם מוזיק בגרמא, אעפ"י שאין מחייבים אותו בתשלומים, משמתינן ליה עד דמסלק להזיקו, וא"כ שנחייבו להשבע בכדי יחזירו את החפץ לשני.

ז. היה מקום לבאר בדברי רבינו שהמוצא מחזיקו בשבילו, היינו שהמוצא מחזיקו בשביל המאבד, אבל מלבד מה שמשמעות דברי רבינו יותר כמו שביארנו למעלה, זה

נב. בכת"י נראה שכתוב משבועתו, ואולי צריך לגרוס בשבועתו או לבאר כמבואר בהערה הבאה.

נג. כאן יש טשטוש בכת"י. ואולי הביאור שהוא נפטר משבועתו במה שצריך ליתן מכיסו אם לא ישבע.

נד. נראה שרבינו הבין בדברי הסמ"ע במש"כ שהטעם שלא ישבע הוא משום שגם אחר השבועה לא יתנו לו - היינו לשני שנותן סימנים, אלא יהא מונח עד שיבוא אליהו, ולכן כאן שמבאר רבינו את הסברא שפטור הוא משבועה משום דהוי רק גרמא מה שמחמתו אין מחזירים

יא. מצא שמלה וכיצא בה זה הביא עידי אריגה שארגה לו וזה הביא עידי נפילה יתן למי שהביא עידי נפילה:

יב. זה נתן מדת ארכה וזה נתן מדת רחבה יתן למי שנתן מדת ארכה שמדת רחבה אפשר לשערו כשהיה בעליה מתכסה בה:

יג. זה נתן מדת ארכה ורחבה וזה נתן משקלה יתן למי שכיוון משקלה:
יד. זה אומר כך ארכה וכך רחבה וזה אומר ארכה ורחבה כך וכך אבל איני יודע

מהרי"ל דיסקין

הוא, וזהו דמקשה מה יהא אחר השבועה כיון שלא יתנו לו דמנפ"ש הוא.

יא. סעי' יב-יג, שו"ע. ס"ז וי"ג, נ"ל דאם כשראו הטלית לא הכירוה, אין מחזירין דהא לרמאי ל"ת, וזה שכיח כמו זה, ומנ"ל של מי הוא דוק.

יב. סעי' יג, סמ"ע ס"ק יד. סמ"ע ססקי"ד, פי' דלמ"ש הכ"מ דאימריית הוא אורך ורוחב השפת ואין צוה על הצג רק אורך ואח"כ כ' שם הרמז"ס דין דמשקל, ולפי' המחזר כ' בכלל אורך הצג, ואח"כ כ' משקל הוא כסדר דברי רמז"ס.

ביאור

דגרמי, וזהו דמקשה מה יהא אחר השבועה כיון שלא יתנו לו נ", דממה נפשך הוא.

יא. סעי' יב-יג, שו"ע. זה נתן מדת ארכה וזה נתן מדת רחבה, יתן למי שנתן מדת ארכה, שמדת רחבה אפשר לשערו כשהיה בעליה מתכסה בה. זה נתן מדת ארכה ורחבה, וזה נתן משקלה, יתן למי שכיוון משקלה. ס"ב וי"ג, נראה לי דאם כשראו הטלית לא הכירוה, אין מחזירין, דהא לרמאי לא חיישינן, וזה שכיח כמו זה, ומנא לן של מי הוא, דוק נ".

יב. סעי' יג, סמ"ע ס"ק יד. והמחבר נמשך אחר סדר דברי הרמב"ם שכתב בהאי סדר, אף על פי שלא נזכר שם האי דינא בפירוש, המחבר כתבו ע"פ פירוש הכסף משנה שפירש שם בפ"ג דין ז' מ"ש הרמב"ם שם וזה נתן מדת האימריית שבה, דהיינו לומר שנתן מדת אורך ורוחב האימריית שבה דהיינו שפת הבגד, עיין שם ותמצא. סמ"ע סוף ס"ק י"ד, פירוש דלמה שכתב הכסף משנה (שם) דאימריית הוא אורך ורוחב השפת הבגד נ", ואין בזה על הבגד רק אורך - דהיינו שכשנותן מידת אורך ורוחב השפה כלול בזה רק מידת אורך הבגד, ואחר זה כתב שם הרמב"ם דין דמשקל, ולפירוש המחבר לא פירש שאמר מידת האימריית אלא כתב בכלל; אורך הבגד, ואחר זה כתב משקל, והוא כסדר דברי רמב"ם.

ראה
המציאה
ולא הכירה

ביאור דברי
הסמ"ע

הזאת שהיא שלו, הרי שאחד מהם רמאי, ותולים שמסתבר שהמוסר את מידת אורכה הוא הבעלים והשני הוא הרמאי, משום שאת מידת רוחבה יכול לראות אפילו מי שאינו הבעלים, וחוששים שראוהו אצל המאבד. אבל אם לא הכירוה ואין טוענים שהטלית היא שלהם, הרי שלכא ודאי רמאי לפנינו, דאפשר שזה אבד טלית ברוחב כמו שאומר, והשני איבד טלית באורך כמו שאומר, וא"כ כשטלית שנמצאה יש את מידת האורך שזה אומר ואת מידת הרוחב שהשני אמר, אין אחד מן הסימנים מובהק יותר מחבירו להחזיר על פיו.

נט. דהיינו מידות האימריית שבה היינו אורך ורוחב שפת הבגד שנמצא ברוחב הטלית.

שהמוצא מוחזק עבור המאבד או עבור שניהם תלוי בדברי האחרונים לשיטת התוס' בבא מציעא ב. שבחלוקה יכולה להיות אמת חולקים אפילו בדאיכא ודאי רמאי, עיין במפרשים שם.

נו. דאעפ"י שקיי"ל אין שליח לדבר עבירה אם לא ידע השליח יש שלד"ע כמבואר בס' קפב ובס' שמוח ברמ"א ובש"ך, עיי"ש.

נז. אולי הכוונה שגם אחר שישבע נגד העד אחד לא יחזירו לשני שנתן סימנים (וכן נראה שרבינו הבין לדברי הסמ"ע שגם אחר השבועה לא יתנו לו וכדביארנו לעיל), א"כ מה הועיל בשבועתו.

נח. נראה לבאר את דברי רבינו כך; לעולם לא חיישינן לרמאי, אבל אם שניהם טוענים שמכירים את הטלית

כמה באורך וכמה ברוחב ינתן למי שאמר כך ארכה וכך רחבה. הגה, אחד אמר מדת ארכה ורחבה ואמר המשקל ינתן לצל המשקל שאין דרך לשקול טלית לפיכך הוי סימן מוצקה (טור):

זו. הכריז ולא באו הבעלים תהא המציאה מונחת אצלו עד שיבא אליהו :
זו. כל זמן שהאבידה אצלו אם נגנבה או אבדה חייב באחריותה כדין שומר

ביאור

יג. סעי' יד, ש"ך ס"ק יב. ואין זה מוכרח דיש לומר דאימרויות אינו בכלל אורך הטלית, ואפשר דאם נותן אורך ורוחב האימרויות שבה לא ינתן לזה שאומר מדת ארכה ורחבה. ש"ך סקי"ב, פירוש אולי השפה קצרה מהטלית, ואין הכל מקפידין לידע מידתה של השפה, אבל בנתן אורך ורוחב הטלית, לא עדיפו ממי שיודע את אורך ורוחב השפה, ואעפ"י שאינו יודע את מדת אורך ורוחב הטלית ס.

פירוש דברי הש"ך

יד. סעי' זו, ש"ך ס"ק יג. ואף על גב דלעיל סימן ר"ם סעי' ט' ס"ל להרמב"ם ומחבר דוכה בו. ש"ך סקי"ג, אין לו ביאור לקושייתו, דכאן אינו

לאחר זמן רב הוי יאוש

יג. סעי' יד, ש"ך ס"ק יב. ש"ך סקי"ב, פי' אולי השפה קצרה מהטלית, ואין הכל מקפידין לידע מידתה, אבל בנתן אורך ורוחב לא עדיפו. יד. סעי' זו, ש"ך ס"ק יג. ש"ך סקי"ג, אין לו ביאור דכאן אינו יאוש כלל ואפשר שהוא סובר דאמרינן אולי לא יצא כיון דעכ"פ עתה נתיאש וזהו עיקר יאוש, וא"כ זהו בכלל דבריו, ועסי' רס"ב סקי"ג, לא שייך טעם זה, ואעפ"כ אסר לו להחזיקו לעצמו, וז"ע.

זו. סעי' זו, ש"ך ס"ק יד. בעיקר הך פרוטה דרז יוסף יש לעיין הא מנזות לאו ליהנות ניתנו,

יאוש כלל סא. ואפשר שהוא סובר דאמרינן אולי לא יבא המאבד, כיון דעל כל פנים עתה - לאחר זמן רב שהכריז המוצא ולא בא המאבד, נתיאש - ואעפ"י שיש בו סימן, וזהו עיקר יאוש, ואם כן זהו בכלל דבריו שכתב בס' ר"ס ס"ק כ"ו שביאוש שלא מדעת יכול המוצא להשתמש, אלא מתוך הש"ך שכאן חוששים שאולי יגיע למוצא משום שיש לו סימן, ולכן אסור לו להשתמש בחפץ, אלא יהא מונח, ועיין סי' רס"ב ש"ך ס"ק ג', דשם לא שייך טעם זה, ואף על פי כן אסר לו להחזיקו לעצמו, וצ"ע סב.

זו. סעי' זו, ש"ך ס"ק יד. מהרש"ל פרק הכונס סי' ט' הכנים ראשו בין ההרים הגדולים להכריע דהוי שומר חנם לגמרי וכו' ודקדקתי אחר דבריו ומצאתי שאין בהם ממש וכו'. בעיקר הך פרוטה דרב

מדוע שומר אבידה שומר שכר

המציאה שנפלה משניים או שלושה בנ"א ולא ראה מאי מהם, שבדבר שאין בו סימן יהא מונח עד שיבוא אליהו, וגם שם הקשה הש"ך מסי' רס מדוע לא ישתמש עד שיתבענו המאבד, ותיירץ דשאני הכא שמכיון שנפל מב' או מג' שהם שותפים בו אינו מתיאש לעולם, שחושב שהוא אצל אחד מהם ויחזירו לו. ואם כביאורו של רבינו שהש"ך סובר שבכה"ג מיקרי יאוש, מדוע נאסר עליו להשתמש, הרי שם לא שייך את מה שתיירץ הש"ך שבכ"ז המאבד יגיע למוצא ע"י הסימנים, וא"כ קשה ממ"נ, אם לא הוי יאוש שם מה מקשה הש"ך מסי' רס, ואם הוי יאוש מדוע לשי' השו"ע יהא מונח ואסור לו בתשמיש.

ס. אולי כוונת רבינו לבאר שבנותן מידת אימרויותיו הוי סימן מובהק ועדיף על סתם סימן, משא"כ בנותן מידת אורך ורוחב הטלית לא הוי סימן מובהק ואינו עדיף על כל נותן סימנים אחרים.

סא. הש"ך הקשה מאי שנא מסי' רס סעי' ט', שכתב הש"ך שם בס"ק כו שדעת הרמב"ם והשו"ע שאעפ"י שהוא יאוש שלא מדעת, היינו שאם יתברר של מי הוא צריך להחזירו, אבל כל זמן שלא נתברר של מי הוא יכול להשתמש בו, ומדוע כאן יהא מונח עד שיבוא אליהו, ומקשה רבינו, שלכאורה כאן אין יאוש בכלל, ומאי קשה ליה להש"ך מאי שנא מהתם שיש יאוש רק שבאסורא אתי לידיה.

סב. על מה שכתב השו"ע שם (סעי' ד') בראה את

שכר. הגה, וי"א דשומר אבידה אינו אלא שומר חנם (טור בשם ר"י והרא"ש). ועיין לעיל סימן ע"ב סעיף ב' כ"ל נקטינן לענין משכון והוא הדין כאן:

יז. כל זמן שהיא אצלו חייב להיטפל בה שלא תפסד ולהשביחה כגון לגזוז הצאן. ואפילו גיזת זנב השור שהוא דבר מועט חייב ליטפל בו:

ביאור

יוסף, יש לעיין מדוע נעשה שומר שכר במה שנחשב שהרויח שנפטר מלינת צדקה, הא מצוות לאו ליהנות ניתנו^{סג}, ולא עדיף מהא דשוקל את שקלו (נדרים פ"ד מ"ב), (שם שאני^{סד}), ועכ"פ בכל מצוה, אף שנהנה^{סה}, אין זה כלום^{סו}, והוא הדין כאן מה שנפטר מצדקה לא עדיף מאילו נתן בעדו צדקה דאין זה הנאה, וצריך לומר דמכל מקום עיקר ההנאה אינה במצוה שיש לו הנאה בכך שנפטר מעול קיום מצוות צדקה, רק במה שהיה מוכרח ליתן לו - לענין והיה נחסר פרוטה, ונראה לי שזהו כוונת הים של שלמה להוכיח מקושיות אלו ששומר אבידה שומר חנים, והש"ך לא דק בהשגתו^{סז}.

מז. סעי' יז, סמ"ע ס"ק יח. וי"א בעיר שושן דלמדו משור דכתב רחמנא לרבות גיזת זנבו אף על גב דלית ביה שוה פרוטה, כדי שיחזור ויגדל ויהיה בו שוה פרוטה, ודבריו הן על פי פירוש התוס' (ב"מ כ"ז. ד"ה גיזת). סמ"ע סקי"ח, ונראה לי דלהתוס' דסבירא להו שיהא שוה פרוטה בעת הכרזה גם כן, ועיין בית יוסף ריש סי' רס"ב ס"ח, א"כ כאן אין

מהרי"ל ד"ס

ולא עדיף מהא דשוקל את שקלו (שם שאני) ועכ"פ בכל מצוה אף שנהנה אין זה כלום, וה"ה כאן מה שנפטר מצדקה לא עדיף מאילו נתן בעדו צדקה דאין זה הנאה, וי"ל דמ"מ עיקר ההנאה אינה במצוה רק במה שהיה מוכרח ליתן לו, וי"ל שזהו כוונת היש"ש והש"ך לא דק בהשגתו. מז. סעי' יז, סמ"ע ס"ק יח. סמ"ע סקי"ח, וי"ל דלהתוס' דס"ל שיהא ש"פ צעת הכרזה ג"כ, ועצ"י רס"י רס"ב א"כ כאן אין אפשר לחייבו להכריז, אבל וי"א דהוא כאלו מחוברים עדיין, ואיפכא קשה להרמב"ם ל"ל קרא הא עכ"פ ש"פ צעת מציאה, ואפשר דה"ל כיון דחייב לגזוז מעיקרא כנגזו דמי.

ביאור
לדברי
התוס' לגבי
גיזת זנבו

סג. אולי כוונת רבינו להקשות לפי שיטות הראשונים שמצוות לאו ליהנות ניתנו אפילו כשיש עוד הנאה גשמית בהדי הנאת המצוה כמו מיקר בטבילה ותוקע לשיר. וא"כ כמו שאם קיים מצוה ויצא ידי חובתו לא מיקרי הנאה, כמו"כ אם נפטר מקיום המצוה לא מיקרי הנאה, ומדוע נחשב לשכר שנעשה בתמורה לכך שומר שכר.

סד. לכאורה בא רבינו ליישב את מה שקשה מדוע אסור להחזיר אבידה למודר הנאה ואילו לשקול את שקלו של המודר הנאה מותר, ולכן כותב רבינו שם שאני.

סה. שנפטר מעול קיום המצוה או שיש לו עוד הנאה בהדי מצוה, ראה הערה קודמת.

סו. מה שפטר את המודר הנאה מהמצוה שהיא כעול על צאוורו, או שעיקר ההנאה היא מה שנפטר מחובו ואף שיש לו עוד הנאה צדדית אינה נחשבת.

סז. הנה זה לשון היש"ש: 'הא קיימא לן הילכתא כמאן דשרי למודר להחזיר האבידה, וכן כתבו כל הגאונים, ואם כן ק"ו הוא, ומה התם שסוף סוף נהנה, מכל מקום שרי,

מאחר דפרוטה דרב יוסף לא שכיח, ולא חשיב הנאה, ק"ו דנימא דלא שכיחא ולא חשיב כשומר שכר בעבור הנאה מועטת דלא שכיח. ועוד קשה, לפי דבריהם דההיא פרוטה דרב יוסף חשבינן ליה הנאה ממש. אם כן הא דמסקינן בפרק כ"סו ה"ה (חולין פט). דמכסינן בעפר של עיר הנידחת, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואף בשופר הוה שרי אי לאו משום דבעי שיעורא וכתותי מכתת שיעורא, וכן לולב של אשירה מהאי טעמא. ואמאי, הא נהנה פרוטה דרב יוסף בשעה שעוסק במצוה דלא בעי למיתבא ריפתא לעני. אלא האי פרוטה לא שכיחא, ולא חשבינן ליה הנאה. ק"ו לחושבו כשומר שכר. ולפום ריהטא מלשוננו נראה כהבנת הש"ך בהשגותיו, [אפשר שלא היה לפני רבינו הספר ים של שלמה], וצ"ע.

סח. לשון הטור שם: 'כל אבידה שאינה שוה פרוטה בשעת אבידה ובשעת השבה אינו חייב בה'. והביא הב"י שם את דברי הרמב"ם שם"ל שאם היתה שוה פרוטה בשעת מציאה והוזלה חייב להכריז עליה. וכתב המגיד משנה

ביאור

אפשר לחייבו להכריז^ט, אבל זה אינו, דהוה כאילו מחוברים עדיין^ז, ואיכא קשה, להרמב"ם (גזילה פי"ג ה"א) דס"ל שאם שו"פ בשעת מציאה והוזלה חייב להכריז, למה לי קרא^{זא}, הא עכ"פ שוה פרוטה בעת מציאה משום שהיו מחוברים אז, ואפשר דהוא אמינא כיון דחייב לגזזה, מעיקרא כגזוז דמי, ואף בשעת המציאה נחשב שאין בה שו"פ.

בדברי
הש"ך

יז. סעי' יז, ש"ך ס"ק טו. ובתוס' דייקא מהכא

מהר"ל דיסקין

יז. סעי' יז, ש"ך ס"ק טו. עש"ך סקט"ו, מש"כ דלכ"כ, היינו דנפרש בגזת זנבו הוא שמאלו כמות שהן נגזזין.

יח. סעי' יז, ש"ך ס"ק טו. סקט"ו, מ"מ נריך להצין לפ"ז למה נריך קרא שלא יפסידה, אשכחא משנה, אבל באמת שם אינו הפסד רק שלא יתן עגל לעגלים, וה"ל דזה מותר לו יותר מלטרות ולהשכירם, ואין להאריך.

דמדאיצטריך קרא לגזוז זנבו אף על פי שאין בו שו"פ שמעינן שחייב להתעסק בשבח אבידה ולגזוז זנבו לכשיגיע ידיו גיזה כדי שיגדיל ויחזור ויגזוז דאם לא כן פחות משו"פ לאו בר השבה הוא וכו'. עש"ך סקט"ו, מה שכתב דאם לא כן, היינו שבא לשלול דלא נפרש את מה שנאמר בגמרא לרבות בהשבה בגזית זנבו, הוא שמצאו כמות שהן נגזזין, - שמצאן גזוזים ושווים פחות משו"פ, לא יתכן שבוה מיירי שצריך להשיבם, דפחות משו"פ לאו בר השבה הוא.

יח. סעי' יז, ש"ך ס"ק טו. בפרק י"ג דין י"א כתב וצריך לבקר האבידה ולבדוקה כדי שלא תפסד ותאבד מאליה שנאמר והשבות לו ראה האיך תשיבנו לו וכו' ויש לפרש דבריו גם כן כמו שפירש העיר שושן דברי תוס' ורא"ש דהיינו שחייב לגזוזו וכו' ובתוס' דייקא מהכא דמדאיצטריך קרא לגזוז זנבו אף על פי שאין בו שוה פרוטה שמעינן שחייב להתעסק בשבח אבידה ולגזוז זנבו. סקט"ו, מכל מקום צריך להבין לפי זה למה צריך קרא שלא יפסידה, השתא אשכחא משבח כדילפינן מחיוב גזית זנב השור, כל שכן שאין להפסיד, ולמה לי קרא להכי, אבל באמת שם - בגמרא (בבא מציעא כח:): ילפינן מ'ראה איך תשיבנו לו' שלא יאכיל עגל לעגלים, וזה אינו הפסד, אלא צריכים זאת למאכלם, והרי אם יש לו הוצאות טיפול באבידה נוטלם מהמאבד, רק הלימוד שלא יתן ויאכיל עגל לעגלים, והוה אמינא דזה מותר לו להאכיל, יותר מלטרות ולהשכירם בכדי להאכילם מדמי מלאכתם, קמ"ל שמחויב לטרות להשכירם בכדי שלא יצטרך להאכיל עגל לעגלים ע"ב, ואין להאריך ע"ג.

מדוע בעינן
לקרא שלא
יפסידה

ע. יש להבין כוונת דברי רבינו האם זה מה שילפינן מקרא, שהם כמחברים, או שמהפסוק לומדים שצריך לגזוז את הזנב, וכיון שהוא כאילו עדיין מחובר צריך להשיבו אעפ"י שאינו שו"פ.

עא. זה לשונו (אבידה פי"ד ה"א): 'השמלה בכלל כל אבידת אחיך היתה וכן השור והשה והחמור וכו' ולמה פרט שור ושה, להחזיר אפילו גזות השה או גז זנב השור אף על פי שהוא דבר מועט'.

עב. דהא דילפינן משור דאבידה לרבות גזית זנב השור שיש לו להשיב את המציאה הוא רק בהשבה שנדרשת עבורה טרחה קלה אבל השבה שכרוכה בטרחה מרובה כגון להשכירם הו"א שאינו חייב קמ"ל שחייב לעשות כן בכדי שלא יאכיל עגל לעגלים ויכלה את הקרן.

עג. ביאורו של רבינו מתאים עם דברי התוס' שילפינן

שכיון דשוה בשעת מציאה פרוטה אעפ"י שבשעת הכרזה אינה שוה פרוטה חייב להכריז, והב"י נשאר בצ"ע על דבריו, הרי שס"ל לבי"י שבעי שיהא שו"פ אף בשעת הכרזה.

סט. זה לשון התוס': 'לגזית זנבו - וא"ת אם יש בה שוה פרוטה פשיטא ואם אין בה שוה פרוטה הא ממעיטין לקמן מהשבה וי"ל דאצטריך שחייב לגזוזו בעתה אף על פי שאין בה שוה פרוטה בשעה שגזזה. ולא מפורש בתוס' שאכן חייב להכריז על זנב זה, ויש שהבינו בכוונת דברי התוס' שצריך לגזוז את הזנב בכדי שיגדל במקומו זנב אחר השוה פרוטה, או בכדי שיצטרף הזנב לזנבות הבאים ויחד יהיו כולם יותר משו"פ. ואולי י"ל בדוחק שרבינו קורא לטיפול והשבת השור הכרזה, דהוי כהכרזה שמשתדל באבידה להביאה לבעלים מושבת בשלימות.

יח. וצריך לבקרה ולבדקה כדי שלא תפסד. כיצד מצא כסות של צמר מנערה אחת לשלשים יום. ולא ינערה במקל ולא בשני בני אדם ושוטחה על גבי מטה לצרכה בלבד אבל לא לצרכה ולצרכו. נזדמנו אורחים לא ישטחנה בפניהם ואפילו לצורכה שמא תגנב:

יט. מצא כלי עץ משתמש בהם לצורכן מעט כדי שלא ירקבו. כלי נחשת משתמש בהם בחמין אבל לא ישים הכלי על גבי האור מפני שמשחיקן. כלי כסף משתמש בהם בצונן אבל לא בחמין מפני שמשחירן. מצא מגריפות (פי' כלים שגורפין ומסירין זהם הדשן) וקדרומות (פירוש כלים שמנקעים זהם עניס) משתמש בהן בדרך אבל לא בקשה מפני שמפחיתן. מצא כלי זהב וכלי זכוכית וכסות של פשתן הרי זה לא יגע בהן עד שיבא אליהו:

כ. מצא ספרים קורא בהם אחת לשלשים יום. ואם אינו יודע לקרות גוללן כל ל' יום. ולעולם לא ילמד בהם דבר שלא למד מעולם ולא יקרא פרשה וישנה ולא יקרא פרשה ויתרגם ולא יפתח בו יותר משלשה דפין ולא יהיו שנים קורין בשני ענינים אבל קורין בענין אחד שנים דוקא אבל לא שלשה:

כא. מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה:

כב. מצא דבר שיש בו רוח חיים שהרי הוא צריך להאכילו אם היה דבר שעושה ואוכל כגון פרה וחמור מיטפל בהם י"ב חדש מיום המציאה ושוכרן ולוקח

ביאור

מהרי"ל דיסקין

למכור
אבידה
ולקנות
חפץ אחר
בעדה

יט. סעי' כב, שו"ע. מצא דבר שיש בו רוח חיים, שהרי הוא צריך להאכילו, אם היה דבר שעושה ואוכל כגון פרה וחמור, מיטפל בהם י"ב חודש מיום המציאה, ושוכרן ולוקח שוכרן ומאכילו. יש לספק אם מותר למכור דבר העושה ואוכל זה - כגון תרנגולת, ולקנות מין אחר בעדו, ונראה דאסור, והא דמבואר בתענית (דף כה.) גבי רבי חנינא בן דוסא שמכר התרנגולין ולקח עיזים בדמיהן, כל זה היה אחר י"ב חודש כמבואר בשו"ע שתרנגולת נקבה מוכר ביציהן ומאכילן י"ב חודש ואח"כ שמן לעצמו ע"י, וקצת קשה לי מכל מקום

יט. סעי' כב, שו"ע. יש לספק אם מותר למכור דבר העושה ואוכל זה, ולקנות אחר בעדו, ונראה דאסור, והא דמבואר בתענית גבי רחב"ד שמכר ולקח עיזים בדמיהן, כ"ז ה' אחר יצ"ח, וק"ק לי מ"מ דהא נריך הוא להחזיקם בשותפות, ונ"ל דאחר שמחזיקם בשותפות יכול הוא למכרם רבי חנינא בן דוסא שמכר התרנגולין ולקח עיזים בדמיהן, כל זה היה אחר י"ב חודש כמבואר בשו"ע שתרנגולת נקבה מוכר ביציהן ומאכילן י"ב חודש ואח"כ שמן לעצמו ע"י, וקצת קשה לי מכל מקום

לשלשים יום ולא ינערה במקל ולא בשני בני אדם, ושוטחה על גבי מטה לצרכה בלבד אבל לא לצרכה ולצרכו, נזדמנו לו אורחים לא ישטחנה בפניהם ואפילו לצרכה שמא תגנב. משמע שכן למד שבעי קרא ללמד שלא יפסידם בכה"ג משום שלא יליף מהא דשור לרבות גזית השור שצריך להשביח אלא למד שצריך להשיב הזנב אעפ"י שאין בו שו"פ. עד. ומעשה דרבי חנינא הוה בנקבות כמבואר שם שאמור לאשתו אל תאכלי מבציהן.

מגזית זנבו שצריך להשביח וא"כ א"א לומר שיש פסוק ללמד שאסור להפסיד וחייבים לבאר שלהאכיל עגל לעגלים לא חשיב הפסד וכן יש לבאר ברמב"ם שכל מה שנקט שלא יפסידם אין הכוונה שיפסידם בידים דלזה לא בעי קרא אלא שהו"א שאינו חייב לטרוח טירחה מרובה זו של שיטוח וניעור קמ"ל. ומאידך אפשר לומר שהרמב"ם שכתב; 'וצריך לבקר את האבידה ולבדקה כדי שלא תפסד ותאבד מאליה שנאמר והשבותו לו ראה היאך תשיבונו לו, כיצד מצא כסות של צמר מנערה אחת

שכרן ומאכילין. ואם היה שכרו יותר על אכילתם הרי היתר לבעלים. וכן התרנגולת מוכר ביציהן ומאכילן כל שנים עשר חדש מכאן ואילך שם דמיהן עליו והרי הם שלו ושל בעלים בשותפות כדין כל השם מחבירו:

בג. מצא עגלים וסייחים של רעי מיטפל בהם ג' חדשים. ושל פטם ל' יום:

כד. אווזים ותרנגולים זכרים (גדולים) מיטפל בהם שלשים יום. קטנים ביותר וכל דבר שטיפולו מרובה משכרו מיטפל בהם ג' ימים. מכאן ואילך מוכרן בב"ד. (וי"א דאין צריך צ"ד ויכול לשומן ולקחתן נאותן הדמים) (טור נשם ר"י והרא"ש):

ביאור

מהרי"ל דיסקין

לפי ראות עיניו, ועיקר הענין תמוה לי שם דקאמר שלקח עיזים הא אין מגדלין בהמה דקה, ומה מתוך דלאו שלו הו, אכתי למה קנאם, וצפרט כיון שה' שלו מחליט, ומהא דתצטעו צעד ההיזיק אין להוכיח שה' שותף דמ"מ ש"ס הוא וקי"ל שומרין נכנסין תחת בעלים, עוד אפשר שרלו להשתלם מגופן (דבלא"ה היו תמין) ואקצר. ב. סעי' כד, שו"ע. סכ"ד, ע' טור עוד דעה לאסור לקחתם לעצמו.

דהא צריך הוא להחזיקם בשותפות, כמבואר בשו"ע, ששם דמיהן עליו והרי הן שלו ושל הבעלים בשותפות ע"ה, ונראה לי דאחר שמחזיקם בשותפות יכול הוא למכרם לפי ראות עיניו ע"ה, ועיקר הענין תמוה לי שם, דקאמר שלקח עיזים, וכבר תמחה שם הגמרא דהא אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל (כמבואר בב"ק ע"ט:), ומה מתוך דלאו שלו הו, אלא שקנאם בדמי התרנגולין שמצא, אכתי למה קנאם היה יכול לקנות מין אחר ע"ה, ובפרט כיון שהיה שלו מחצית

שהרי נעשה שותף בהם כמבואר, א"כ סו"ס הוא מגדל בהמה דקה שלו בארץ ישראל ע"ה, ומהא דמבואר שם בגמ' דתצטעו בעד ההיזיק אין להוכיח שהיה שותף ע"ה, דמכל מקום שומר חנים הוא פ, וקיימא לן שומרין נכנסין תחת בעלים וחייב הוא בנזקי הבהמות ששומרם פ, עוד אפשר שרצו הניזקים להשתלם מגופן של העיזים, (דבלאו הכי היו תמין שנזקיהן משתלמין מגופן פ), ואקצר. ב. סעי' כד, שו"ע. מכאן ואילך מוכרן בבית דין. (וי"א דאין צריך ב"ד, ויכול לשומן ולקחתן באותן

הטור הביא עוד דעה

בהמה דקה ולא רצה שיהיו שלו מפני שאסור לגדל בהמה דקה בא"י אולי יש לומר שויתר על חלקו. עט. 'רבי חנינא בן דוסא הו ליה הנך עיזי אמרו ליה קא מפסדן אמר אי קא מפסדן ניכליניהו דובי ואי לא כל חדא וחדא תיתי לאורתא דובא בקרנייהו לאורתא אייתי כל חדא וחדא דובא בקרנייהו'.

פ. בסעי' טז דעת השו"ע ששומר אבידה שומר שכר, והרמ"א סובר שהוא שומר חנים, ואולי כאן כו"ע מודים שהוא רק שומר חנים משום דליכא שיטוח וניעור והתעסקות בבהמה זו, כמבואר בהערה לעיל שלכך קנה עיזים דוקא.

פא. כמבואר בסימן שצו סעי' ח.

פב. יל"ע היכן מבואר שהפסידו בקרן ולא בשן ורגל. לפי דברי רבינו יש להבין את מה שאמר להם רבי חנינא שאם הזיקו יאכלום הדובים דא"כ שוב לא יוכלו להשתלם

ע"ה. בפשיטות יש לומר שהרי רבי חנינא לא רצה להחזיק תרנגולין מפני שציערוהו כמבואר בגמ' שם. ואולי למד רבינו שעדיין מצד השבת אבידה היה אסור לו למוכרם כמו שעד יב חודש נקט רבינו שלא מוכרם וצ"ע האם אכן חייב מדין השבת אבידה להחזיק תרנגולים שמצערם אותו כל יב חודש.

עו. ככל מקבל למחצית שכר שנעשה שותף ותלוי בשיקול דעתו מה יעשה כדא' בס' קעו סעי' יד.

עז. אולי י"ל מפני שעיזים עושים הרבה ואוכלים קצת ואין צורך לטפל בהם, והותר לו לקנותם מפני שעשה דהשבת אבידה דוחה לאיסור זה.

עח. טעם מה שמחזיקם בשותפות הוא משום דהוה כמקבל למחצית שכר, שאחר משקיע הממון והוא משקיע את הטירחו, אמנם לכאורה פשוט שאם רוצה יכול לוותר על חלקו ולטרוח עבור הבעלים בלבד וכאן שרצה לקנות

כה. מה יעשה בדמים ינתנו למוצא ויש לו רשות להשתמש בהם לפיכך אם נאנסו חייב לשלם ואף על פי שלא נשתמש בהם שכיון שיש לו רשות להשתמש בהם הרי הם אצלו כשאלה. בד"א שיש לו רשות להשתמש בהם בדמי אבירה מפני שטרח להטפל בה. אבל אם מצא מעות לא ישתמש בהם לפיכך אם אבדו באונס פטור שאינו עליהם אלא כשומר שכר. הגה, וכנר נתנאל צסעף ט"ז דיש חולקין וסבירא להו דאינו אלא שומר חנם:

כו. כל אותן הימים שמיטפל באבירה קודם שימכרנה בבית דין אם האכילן משלו נוטל מהבעלים בלא שבועה מפני תיקון העולם:

כז. המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם. שאם אתה אומר ישבע יניח המציאה וילך לו כדי שלא ישבע. אפילו מצא כיס וטען בעל המציאה ששני

ביאור

הדמים). סעי' כ"ד, עיין טור שהביא עוד דעה - שיטת רש"י, דאסור לקחתם לעצמו פ"ג.

כא. סעי' כז, שו"ע. אם האכילן משלו נוטל מהבעלים בלא שבועה מפני תיקון העולם. סעי' כ"ו, צ"ע להש"ך סוף סי' פ"ט (ס"ק י') דמי שדינו נשבע ונוטל, שתפס שלא בעדים, נוטל בלא שבועה פ"ד, ועל כרחך מיירי שלא ראה שהגביהן - היינו שהמאבד לא ראה שהמוצא הגביהם וא"כ הוי כמוחזק שלא ראוהו שתפס, א"כ בלא"ה נאמינו על מה שהאכילן בלא שבועה פ"ה, ומאי צריך לטעמא דאין משיב אבירה נשבע מפני תיקון העולם פ"ב, ואפשר דמיירי שראוהו עדים בידו אחר כך, ואף דמכל מקום יכול לטעון לקוח, הרי היה זה מיגו דהעזה לאפטורי משבועה פ"ג.

כב. סעי' כז, שו"ע. אפילו מצא כיס, וטען בעל המציאה ששני כיסים קשורים היו ואי אפשר שימצא האחד אלא אם כן נמצא האחר הקשור עמו. סעי' כז, עיין ש"ך סוף סי' פ"ח (ס"ק נו) לענין שבועת

מהר"ל ד"ס קין

כא. סעי' כז, שו"ע. סכ"ו, צ"ע להש"ך סקי' פ"ט דנשבע ונוטל שתפס נוטל בלא שבועה, וע"כ מיירי שלא ראה שהגביהן א"כ בלא"ה נאמינו בלא שבועה ואפשר דמיירי שראוהו עדים בידו אחר, ואף דמ"מ יכול לטעון לקוח, הרי ה' מיגו דהעזה לאפטורי משבועה.

כב. סעי' כז, שו"ע. סכ"ו, עש"ך סקי' פ"ח לענין שבועת היסט אם טוען שזכרתי שאתה ח"ל חייב, וכאן תקנה דנפטרה, ועסמ"ע, ורק כשראה צעמנו לא כשנודע לו ע"י אחר.

אבירה נשבע מפני תיקון העולם פ"ב, ואפשר דמיירי שראוהו עדים בידו אחר כך, ואף דמכל מקום יכול לטעון לקוח, הרי היה זה מיגו דהעזה לאפטורי משבועה פ"ג.

כב. סעי' כז, שו"ע. אפילו מצא כיס, וטען בעל המציאה ששני כיסים קשורים היו ואי אפשר שימצא האחד אלא אם כן נמצא האחר הקשור עמו. סעי' כז, עיין ש"ך סוף סי' פ"ח (ס"ק נו) לענין שבועת

פד. צ"ע דמפורש בש"ך שם שאינו נשבע בנקיטת חפץ אבל היסת נשבע - [כן כתוב בהוספה בסוגריים מרובעות ואולי במהדורא שהיתה לפני רבינו לא היתה הוספה זו] וכאן משום תיקון העולם גם היסת אינו נשבע ואפשר שתקנה זו שמשיב אבירה נוטל ואף אינו נשבע נתקנה קודם שנתקנה שבועת היסת ורבינו קאי כאן על יסוד הדין. פה. שהרי לא האכילן יותר מכדי דמיהם כמבואר בשו"ע. פו. אעפ"י שעצם זה שמשיב אבירה נוטל הוא מן התקנה וא"כ מיד תקנו שלא ישבע מכל מקום קשה לרבינו שמשמע שמה שאינו נשבע הוא בטעם מיוחד של מפני תיקון העולם ועל זה הקשה. פז. ומבואר בש"ך שם ובסי' פב בכללי מיגו שלא אמרינן מיגו דהעזה לאפטורי משבועה.

מגופם בשלמא אם מיירי בשאר נזקים בדעת רחב"ד היה שכיוון דליכא עדות על הנזק, אם יאכלום הדובים יהא זה בירור שאכן הויקו העיזים וישלם הוא את נזקם. ואולי כוונתו היתה שיאכלום הדובים של הניזוקים ויהא זה גופא התשלום.

פג. הטור הביא את שיטת רש"י שפירש; מוכר בב"ד ומניח הדמים אצלו, וכתב על דבריו, שהרמ"ה כתב שיוכל לשומם בעצמו אבל ב"ד מיהא צריך, ופירש בב"י; כלומר, יכול ליטלם לעצמו באותה שומא שישומו בית דין. והר"י והרא"ש מפרשים שיוכל לשומם בעצמו בלא ב"ד. הרי שהבין הרמ"ה בשיטת רש"י שאינו יכול ליקחם לעצמו אפילו בב"ד אלא חייב למוכרם רק לאחרים. וראה בפרישה ודרישה.

הוציא
הוצאות
האם יש לו
מיגו

תבע מנה
וזכר
שחייב לו
חמישים

כיסים קשורים היו ואי אפשר שימצא האחד א"כ נמצא האחר הקשור עמו הרי זה לא יושבע :

ביאור

היסת, אם טוען התובע שאחר שתבעו מנה, שוב נזכרתי שאתה חייב לי רק חמישים, חייב לישבע היסת, וכאן לגבי משיב אבידה איכא תקנה של משיב אבידה דנפטר גם מהיסת, ועיין סמ"ע (ס"ק מב) שאם טען ראיתי שהגבהת שני כיסים שלי, אין זה כדין אבידה ומציאה אלא

מהר"ל דיסקין

בג. סעי' כז, שו"ע. ע' טור סס', והחזרתי לך א', לרבותא נקט א' שהוא מודה מקצת, אבל מ"מ הא' היליך הוא, וא"ל דדוקא כשנותן עתה מציאה א"כ אף כשימצענו מלוה אחרת וזה יתן מציאה נפטור.

כשאר טוען ונטען, וחייב לישבע, ורק כשראה בעצמו, לא כשנודע לו על ידי אחר פ"ה.

בג. סעי' כז, שו"ע. אפילו מצא כיס, וטען בע"ל המציאה ששני כיסים קשורים היו ואי אפשר שימצא האחד אלא אם כן נמצא האחר הקשור עמו, הרי זה לא יושבע. עיין טור סוף סי' שכותב את טענות המוצא שאומר לא מצאתי אלא אחד או שאומר שנים מצאתי והחזרתי לך אחד, ומה שכתב הטור והחזרתי לך אחד, לרבותא נקט שטוען שהחזיר אחד, שהוא מודה מקצת כנגד טענת ברי של התובע פ"ה, אבל מכל מקום הא' היליך הוא, ואיכא למימר דדוקא כשנותן עתה מציאה היו

מודה שמוצא ב' כיסים וטוען שהחזיר אחד

אמנם בתוס' (ד"ה כיסין) כתבו דגם בכה"ג מי יימר דלא מצא אלא אחד, אלא מסתברא ששניהם היו קשורים כשמצאם אבל אין זה ודאי גמור. ולכאורה בכה"ג א"א לחייבו בשבועת מודה במקצת דאורייתא גם לולי התקנה, משום שאינו תובע בוודאי ואולי אחר גביו קודם שמצאו וחייב, אלא שחייב בהיסת, כמבואר בס' עה סעי' יז שבמקום שתובעו עפ"י אומדנא לא היו כטענת שמה אלא משביעו היסת, אבל באופן שמודה שמצא שנים אלא שהחזיר אחד ונשאר עדיין חייב רק את השני הרי מודה במקצת, ולכן כתב רבינו שמשמעו הטור שגם באופן שהיה חייב שבועת מודה במקצת מדאורייתא פטור מן התקנה בהשבת אבידה. ומסיים רבינו דבריו שאם כן גם אם יתבע מלוה אחרת וזה ישיב לו אבידה יפטור משבועת מודה במקצת מן התקנה שהשבת אבידה לא תחייב לעולם בשבועת מודה במקצת דאם לא כן ימנעו ב"א ולא ישיבו אבידות.

ועיין בגר"א שציון לדברי הירושלמי (גיטין פ"ה ה"ג), זה לשון הירושלמי בתוספת ביאור: 'דתנין המוצא מציאה לא יושבע מפני תיקון העולם, אמר ר' בא מתניתא בשאמר לו (-המאבד למוצא) שני שוורין מצאת לי (-והלה טוען אחד מצאתי והנה הוא לפניך דבכה"ג תקנו שלא יושבע משום שטוענת המאבד שמצא ב' שוורין היא רק בשמא), אבל אם אמר לו (-המוצא למאבד), שני שוורין מצאתי לך, והחזרתי לך את שניהן (-היינו, אחד החזרתי לך מכבר, והשני הרי כאן לפניך), והוא אומר לו, לא החזרת לי אלא אחד (-רק את זה שעומד כעת לפנינו, אבל לא החזרת לי עוד אחד מקודם לכן), לא בזה תיקנו (-שמוצא מציאה לא

פ.ה. לכאורה כוונת רבינו להעיר שדין הסמ"ע שאם טען ראיתי שהגבהת ב' כיסים שהוא כשאר טוען ונטען וחייב שבועה הוא רק כשטוען שהוא עצמו ראה אבל אינו יכול לחייבו שבועה בטענה שאחר ראה שהגביה ב' כיסים.

פ.ה. ראה פתחי תשובה (ס"ק ד') שכגירסת הטור כן היא בקיצור פסקי הרא"ש (גיטין פ"ה ס' ד') ובלבוש כאן, וכנראה שגם בשו"ע היתה גי' זו ונשמטה, אמנם בסמ"ע (ס"ק מב) כתב שאם טוען הנאבד ראיתי שהגבהת ב' כיסים, חייב שבועת מודה במקצת דאורייתא, ובט"ז תמה עליו מאי שנא ממודה שמצא ב' כיסים וטוען שהחזיר אחד שכתב הטור שפטור משבועה, ונראה שלמד הסמ"ע שבכיוון השמיט השו"ע דין זה משום שס"ל שגם בכה"ג חייב שבועה, או שסבר שלא דמו זה לזה שהרי האופן שטוען המאבד שראה בבירור שמצא המוצא ב' כיסים אינו שכיח ואין לו שם אבידה ולא חשו לפטור מוצא מציאות משבועה מחמת חששא זו.

ובפרי יצחק (ח"ב סי' נח) ובתהלה לדוד (סי' קכז) ביארו שבאופן זה פטר הטור משבועה לאו מן התקנה אלא משום שיש לו מיגו שלא מצא אלא אחד והטור סבר שאמרינן בכה"ג מיגו לאפטורי משבועה, אבל הרמב"ם סבר דלא אמרינן מיגו לאפטורי משבועה ולכן השמיטו. ועיין באר יעקב רסז שתלי לה במחלוקת רש"י ותוס' בגיטין.

הנה מקור הלכה זו מגיטין (נא). ופסקו הרא"ש והרי"ף שהלכה דלא כר' יצחק אלא גם בשני כיסים אין חייב שבועה מן התקנה. ופי' רש"י שבשני כיסים קשורים הוי טענת ברי, וראה בריטב"א שמפרש שמיירי באופן שידע המאבד שלא בא לשם אדם ולכן ברי לו שמצא את שניהם,

ביאור

הילך^א, אבל אם אינו מחזיר עתה לא הילך, ועם כל זה באבידה פטור משבועה מן התקנה, ואם כן אף כשיתבענו מלוה אחרת וזה יתן עתה מציאה^ב, נפטר משבועת מודה במקצת.

הם מנתחי אהדי. וביאור בכפל דברי הברייתא הוא כך; אבל אם אמר לו עומד הייתי בראש גגי וראיתך מושך שני שוורים קשורים, ועל כן תובעני; שני שוורים קשורים משכת לי, והוא אומר לא משכתי אלא אחד וכו'. ומיירי בקשורים משום שאם הוא רואה שמושך את השוורים שלו ומכיר אותם בטביעת עינו פשיטא שהיו כשאר תביעת ממון ואין לזה שייכות לתקנת דאבידה כלל אלא מיירי שרואה שמשך שוורים קשורים ועל כן כשמודה לו המוצא שמצא שור שלו תובעני שני שוורים קשורים משכת לי דא"כ כשראיתך מראש גגי מושך שני שוורים קשורים היו אלו אותם ב' שוורים קשורים שאיבדתי והוא שזה בכלל התקנה שאין מחייבים שבועת מודה במקצת באבידה קמ"ל שבכה"ג משביעין אותו. וא"כ יש כאן חידוש יותר מפשט דברי הסמ"ע דהסמ"ע בפשוטו מיירי כשטוען ראיתי שהגבהת שני כסים שלי ובכה"ג כתב שמשביעים אותו, ואילו בירושלמי מיירי כשלא ראה שמגביה את שלו אלא שראה שהם קשורים כדרך שהיו קשורים שלו, ודו"ק. אבל בספר הזכות לרמב"ן כתב בפירוש אבל עומד הייתי בראש ההר וראיתך מושך ב' שוורים שלי לא בזה תקנו שאין כאן דין מוצא מציאה כלל שהרי ראה אותו מתחילה. ויל"ע. וכ"כ הרשב"א הביאו היש"ש (פרק הניזקין סי' ד') עיי"ש].

א. לשיטת הסוברים שהדין בפקדון שבכל מקום שהוא ברשותא דמריה מנח וא"כ חשיב הילך אעפ"י שאינו מביאו עתה לבי"ד כמבואר בש"ן סי' פז ס"ק ג' גם שומר אבידה חשיב הילך בכה"ג, כמפורש ברמב"ן (גיטין נא. ד"ה כללא דשמעתא) וא"כ צריך לומר שמיירי רבינו באופן שמודה שעדיין לא החזיר אחד מהם אלא שאותו שלא החזיר נאבד בפשיעתו והוא חייב כנגדו דמים ובכה"ג לא הוה הילך אם אינו מביא הדמים עמו לבי"ד וכמבואר שם. או אפשר שאזיל בשיטת הרמב"ם (טוען פ"ג הט"ו) עפ"י הנראה במגיד משנה שסובר שגם פקדון לא חשיב הילך אלא במביאו לבי"ד.

ויש להעיר דאם הסברא שהילך פטור משבועה מפני שחשיב כופר הכל, אין מובן מדוע לא מיקרי הילך כשכבר נתן.

א. מבואר בשו"ע סימן פח סעי' יט: 'מנה לי בידך הלואה לא היו דברים מעולם ולא לויתי ממך אבל חמישים דינרים יש לך בידי פקדון וכיוצא הרי זה מודה מקצת וישבע שבועת התורה'. ולא חשיב הילך משום דמיירי כשאין הפקדון בעין, וכתב רבינו שאם מודה שחייב לו חמישים מחמת מציאה, אפילו שאין המציאה בעין פטור משבועה מן התקנה.

ישבע, אלא בכה"ג צריך לישבע משום שטענת המאבד ברי שלא החזיר לו עדיין כלום. ר' פדת בשם רבי יוחנן בזה תקנו, אבל בראשונה (-באופן הראשון, שטוען המאבד שמצא המוצא שתיים והמוצא אומר אחד מצאתי), דבר תורה היא (-מה שלא צריך להשבע, ולא מן התקנה), כהדא דתני; יכול אמר לו שני שוורים מצאת לי והוא אמר לא מצאתי אלא אחד יכול יהא חייב (-שבועת מודה במקצת), תלמוד לומר או מצא אבידה וכיחש בה, פרט לזה שלא כיחש (-שטענת התובע רק מספק) אבל אם אמר לו עומד הייתי בראש גגי וראיתך מושך שני שוורים קשורים, שני שוורים קשורים משכת לי (-שטענת התובע בודאי), והוא אומר לא משכתי אלא אחד, לא בזה תיקנו (-אלא חייב שבועת מודה במקצת). הרי שדינו של הסמ"ע מפורש בדברי ר' פדת.

[אמנם אכן הרמב"ן מביא כן את דברי הירושלמי שלא יסתרו לבבלי ומבאר שמיירי בשוורים קשורים ומיקרי טענת שמא משום ששוורים מנתחי אהדי, וכן הוסיף גם הגר"א בדברי הירושלמי, ורק ברואה מראש גגי שמצא ב' שוורים מיקרי טענת ברי, אמנם קשה בביאור זה כמה קושיות; א', מדוע הירושלמי לא מזכיר בכל דבריו שמיירי אפילו בשוורים קשורים, ב', מה הביאור בכפל דברי הברייתא אבל אם אמר לו עומד הייתי בראש גגי וראיתך מושך שני שוורים קשורים, שני שוורים קשורים משכת לי (הרמב"ן גופיה מחק את הנכפל), ג', מדוע כשרואה מראש גגי שמושך המוצא ב' שוורים מיירי בקשורים, הרי יכול לומר סתמא ראיתי שמשכת ב' שוורים ואפילו באינם קשורים. ואולי נתחלף בדומות וצריך לגרוס כך: 'עומד הייתי בראש גגי וראיתך מושך שני שוורים, שני שוורים קשורים משכת לי', והכונה שיש שני אופנים שיטען המאבד בברי שמצא המוצא שני שוורים, האחד שראה מראש הגג שמצא ומשך שני שוורים. והשני שנאבדו לו שני שוורים קשורים באופן שאם מצא אחד חייב להיות שמצא גם את השני הקשור לו, וכמו שמבואר בבבלי לגבי ב' כיסים, ופליג הירושלמי על הבבלי הסובר ששוורים מנתחי אהדי (-מתנתקים זה מזה) ור' בא שמיירי עד הכי בטוען שני שוורים לא מיירי בקשורים ולכן הוה טענת שמא אבל אם היו קשורים אכן הוה טענת ברי. ולפי זה סובר הירושלמי שגם בשני כיסים קשורים הוה טענת ברי וחייב על כך שבועה אפילו באבידה וזה דלא כהלכתא וא"כ ליכא ראייה לשיטת הסמ"ע. שוב מצאתי ליישב את ביאור הרמב"ן בירושלמי שבכל הסוגיא אינו מזכיר שוורים קשורים משום שליכא נפק"מ במה שהם קשורים שהרי

הרב יוסף דב רוטשטיין

ראש בית המדרש לדיינות ולתורה 'ברכת אברהם - נזר התורה'
ירושלים

שעבודא דרבי נתן

בחוב תשלום גרמי וגזל מדבריהם / בחוב לעכו"ם / בחוב חענקה וצדקה / שיעבוד השבה דפקדון / חידושו של רבינו מהרי"ל דיסקין בשיעבוד פועל ומלמד / בחוב השבה דריבית ושוחד / דין שעדר"נ בחלוואה מאוחרת / מחילת שמעון ללוי לענין חיוב לוי לראובן, ולענין חיוב לוי לשמעון / דין שעדר"נ באית נכסי לשמעון ואם ב"ד נזקקין לדון בה, ש"י השו"ע, ש"י מהרש"ל, ש"י הש"ך, ש"י קצוה"ח / דין קדימה בתביעת שמעון / ביאור ש"י הפו' בס"י פ"ה ס"ו דלא הוי דאקני, לשיטתם / דין השבה בשומרים ביאור ד' הפו' לשיטתם / ספק בהכנת שיטת הקצוה"ח בשעדר"נ, ראיות והכרעה ונפק"מ לדינא / דין חומש בכופר בשעדר"נ, בירור שיטות הפו' בזה, דיון בשי' הקצוה"ח בזה, ביאור הגרמ"פ באגרות משה בכונתו / עבר לוי ופרע לשמעון בירור ש"י הפו' לשיטתם / ש"י הפו' אי מצי שמעון לסלקי לראובן בזווי / שעדר"נ במטלטלי דלוי / מסתעף לחידוש דין במצוות פדיון הבן כשהבן גדול / שעדר"נ בשיש לשמעון זיבורית וללוי בינונית / ביאור נרחב בשיטת הסמ"ע

לנכסיו והוי כיכול להבריה עצמו ונכסיו ולא נימא ביה שעדר"נ. ויש מקום לדון בזה ק"ו, דמה התם בדין מטלטלין שעיקר השיעבוד אלים טובא, אלא ששיעבוד מטלטלין דגרע מפיק להו משעדר"נ, כ"ש בנדונינו כל עיקר השיעבוד קלוש ודאי מסתבר דליכא לשעדר"נ.

ומקור לספק הוא דבר הש"ך (ס"י פו סק"ב) שדן בדבר חיוב תשלום של דינא דגרמי ומסור אי שייך בו שעדר"נ, והביא דברי הגהות אשרי (ב"ק פ"ד ד) שנחלקו בזה אור זרוע (ב"ק ס"י קל"ז) עם רבינו שמחה. ובמהרש"ל (ב"ק פ"ד ס"ט) כ' דתליא אי דינא דגרמי הוי דאו' או דרבנן, ומהרש"ל נקט שגרמי דאו' ולכך יש שעדר"נ. וכ' הש"ך שגם אם נסכים לעיקר הנחת המהרש"ל דתליא בזה, הרי דרכו שלו (ס"י סו פ"ד ס"ק קל"ב) דהוי ספיקא דדינא אי גרמי הוי דאו' או דרבנן, וממילא הממע"ה וליכא לשעדר"נ. אמנם דעתו לחלוק גם על עיקר

א. נסתפקתי בדינא דשיעבודא דר"נ אי חל גם על חוב שדינו שאין יורדין לנכסיו, וכגון גזל מדבריהם. ובית אב לספק זה הם דברי התוס' (פסחים לא:) אשר הובאו בדברי הפוסקים (ט"ז ס"י פה סק"ה, קט"ז ס"י פה סק"ה ונתי' ס"י פו סק"ג) שבגביית מטלטלין של שמעון מלוי לא אמרינן שעדר"נ, כיון שהיה לוי יכול להבריה משמעון ע"י שימכור המטלטלין אין שיעבודו אלים כ"כ, ולא חל בו שעדר"נ. ובקצוה"ח (ס"י פה סק"ו) הרחיב דין זה לכל מקום שיכול שמעון להבריה מלוי, כגון כשלוה שני הוא במלוה על פה, שאם גבו יתמי מיניה ליכא לשעדר"נ כיון שהיה יכול להבריה מהם. וכמו"כ במשעבד מטלטלי אגב מקרקעי בדאקני, האידנא שתקנו שלא לגבות ממטלטלי שמכר. והנתי' (ט"ז סק"ה) פליג עליו בהא, דשעדר"נ אזלינן בתר דאורייתא. ומעתה יש לדון הכי, הן לקצוה"ח, ואפי' להנתי' כיון דהכי הוי זכות מדבריהם בלבד, האם שיעבוד שאין יורדין

ולכאורה צ"ב הרי גם מה שגבה הגוי שיעור ההיזק מהחתן אינו אלא בא בעלילה, שהרי אין דין שומר לגוי דאיתמעט מקרא דרעהו (סי' שא"ס, וסמ"ע ס' סק"י' ובסי' לה' סק"א, וגר"א ס' סק"ג), ואין לחתן דין שומר ופטור מתשלומין, והרי כל שבא הגוי בעלילה אי"צ המזיק לשלם, ומ"ט חייב הרא"ש לשלם לחתן דמי ההיזק שגבה ממנו הגוי.

וכ' האחרונים (חזו"א ז"ק סי' י יד) לפרש בכוונת ד' הרא"ש שאחר שהגוי גבה מהחתן, וגבייתו כאמור אינה כדין, נעשה משועבד להשיב לו, ובעל הסוס שהזיק הרי הוא מזיק בידיים לגוי שחייב לשלם, ומשועבד לו. ושוב יכול החתן לשוב על המזיק ולגבות מדינא דשעדר"נ.

ומתוך דבריהם אלו יש הכרע מד' הרא"ש והשו"ע בנוגע לב' נדונים, הא' בדבר הנדון בדין מזיק את הגוי בידיים, שיש שרצו להשוות דינו לדין נזקי ממונו, ששור ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור, מדכתי' רעהו, וה"נ גם במזיקו בידיים. וכך היא ד' המנחת חינוך (מל"ה ז' אות ה, ובקומץ המנחה למל"ה י"א, ובכ"מ), דלא גרע מהפקעת הלואתו. ודלא כדעת שאגת אריה (ד"י חמ"ז, סי' פח) וח"ק יעקב (סי' תמ"ס"א) ושו"ע הרב (או"ח סי' תמ"ז) שס"ל דמזיק בידיים חייב. וכדבריהם יוכרע בד' הרא"ש והשו"ע הנ"ל. הנדון הב' בדין שעדר"נ, שיסד התומים (סי' פו סק"ג) בדין שעדר"נ כשהלוה הראשון הוא גוי, שכיון שהפקעת הלואתו מותרת, הרי מיד בבא מעות הגוי ליד ישראל פקע שיעבודו, וממילא לא שייך שעדר"נ לראובן המלוה הראשון, והוכיח כן מדברי מהר"ם ב"ב (סי' רנ"ג). והתומים נטה לחלק בין אם קדמה הלואה לוי מן הגוי שאין שעדר"נ, לבין כשקדמה הלואה לראובן לגוי, שאז מיד בשעת הלואה דלוי מן הגוי לא חל

הנחת המהרש"ל לתלות דין שעדר"נ בגרמי אי דאו' או דרבנן, אלא גם אי הוי דרבנן יש שעדר"נ, שכיון שחייב לו מדרבנן כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון ויש שעדר"נ, ולא שמענו בדין שעדר"נ שם חילוק בין חיוב דאו' לדרבנן.

והש"ך כ' דבריו לענין דינא דגרמי, ומסתימת הפוסקים והשו"ע (סי' שפ) נראה שגרמי אף לסוברים שהוא חיוב רק מדבריהם מ"מ יורדין לנכסיו, וכך מפורש בשו"ת רדב"ז (ח"א תקנ ותק"י) ובקצוה"ח (סי' פו סק"ב, ור' סי' פט סק"א). ובזה שפיר כ' הש"ך סברא דכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון. אבל בשאר גזל מדבריהם, כגון גזל דבר שזכה בו קטן שזכיותו מדבריהם (גיטין ס"א. ובשו"ע סי' ע"ז ובסי' ע"ט ס"א ע"ש ש"ך סק"א), והמסרב לישבע שבועה דרבנן (ר' נתי' סי' פו סק"ח ובקצוה"ח סי' פט מש"ך תק"כ סי' ה) שהדין הוא שאין יורדין לנכסיו [ובביאור טעם החילוק בין גרמי לשאר גזל דבריהם ר' נחל יצחק (סי' לט דלין שט"ז סי' ג) שנתחבט בה טובא, והניח בצ"ע. וראה מהרי"ל דיסקין (כתבים סי' טו) שכ' לחלק דשאני גרמי שכן עיקר איסורו הוא דאו', מדין איסור מזיק, ורק חיוב תשלומיו הוא דרבנן ע"ש כ"ד], יש להסתפק אי אמרינן בהו שעדר"נ או לא, דלא שייך למימר בה כל דתקון וכו' כיון שממילא אינו כדאורייתא שכן אין יורדין לנכסיו, וחיובו ושיעבודו גרוע וקליש טובא אפשר דל"ש ביה שעדר"נ.

ב. והנה בת' הרא"ש (כלל קא' סי' ה) כ' בדבר חתן שיצא מחופתו על גבי פרד ששאלו מגוי, וחבר שעמו פגע עם סוסו בפרד והכהו מכה גדולה, והגוי תבעו לחתן תביעה גדולה יותר מכדי הדיקו, ופסק הרא"ש שכדי ההיזק חייב בעל הסוס לפרוע לחתן, והשאר שבא הגוי בעלילה פטור מלשלם. והובאה תשו' זו להלכה בטוש"ע (סי' שט"ז ס"ט).

אמנם אפשר לחלק באופן אחר, והוא דשאני התם במטלטלי שאנו דנים על שיעבוד נכסי, בזה כל דקליש תו לא אישתעבד [נהתם, גם במקום שאין לו פרוע דבר, אלא רק מטלטלי, מ"מ שיעבוד גוף דלוי כמו שהוא נשאר בשיעבודו אל ראובן, כמבואר בקצוה"ח (סק"ה) ובנתי' (סק"ג)], אבל לגבי עיקר חלות דין שעדר"נ די בשיעבוד הגוף ואפי' דקליש, כל שמשועבד במה שמשועבד שיעבודו מופנה בשעדר"נ לראובן.

ומעתה לכשנבוא לדון ולמדד שיעור השיעבוד במקום היתר הפקעת הלואה לשיעור השיעבוד במקום שאין יורדין לנכסיו, הרי פשוט שכל שיותר בהפקעת הלואה גרע שיעבודו, ובכלל מאתיים מנה שגם אין יורדין לנכסיו, וכיון שמפורש דחל דין שעדר"נ במקום שיכול להפקיע שיעבודו [והרי גם התומים מודה לעיקר סברא זו אלא דסבר שבגוי החוב פקע לגמרי], כ"ש ששייך שעדר"נ במקום שאינו יכול להפקיע שיעבודו אלא שאין יורדין לנכסיו.

ג. **והיה נראה** להכריע זה מתו"ד התומים (סק"ג) בדין הענקה, בישוב קו' הש"ך (סק"ג) והאחרונים על ד' הרמב"ם דנקט (מלוה פ"ב ה"ו) כרבי נתן, ומ"מ פסק (עכ"ל פ"ג ה"ב) דמוכר עצמו אין מעניקים לו, וגם פסק (ס"ט פ"ג ה"ו) לו ולא לבעל חובו. וארכביה אתרי ריכשי שכן בסו' הגמ' דקידושין (טו). תלי מח' ר"א ורבנן אי מוכר עצמו מעניקים לו, דלר"א דסבר כר"נ בעי לקרא דתעניק לו למעט לו ולא לבע"ח, ורבנן לא סברי כר"נ לכך אייתר קרא למעט מוכר עצמו, ואי נימא דקיי"ל כר"נ בע"ח הדין כר"א דמוכר עצמו מעניקין לו.

ותי' בב' דרכים, ראשונה שבהם דכל שהוא בדרך צדקה ויתור וחנינה ל"ש בה

דין הפקעת חובו כיון שמיד מתחייב גם לראובן. ובדומה לו סבר בשער משפט (סי' שמח ג) רק שחידש שדין זה הוא רק אחר שלוי גילה דעתו להפקיע הלואתו מן הגוי. אמנם כל דבריהם המה לפי ההנחה שדין היתר הפקעת הלואה דגוי מפקיע השיעבוד, אמנם בנתי' (סי' טו סק"א קלד סק"ז ובכ"מ) מבואר דאף שהפקעת הלואה דעכו"ם מותרת מ"מ אין שיעבודו של גוי נפקע, אלא זהו דין וגזו"כ שיכול להמנע מפרעונו. וכך גם הוכיח בחזו"א (ס"ט) ממ"ש הראשונים שאם הגוי מוכר חובו לאחר אין הלואה יכול להפקיע חובו. ולפי דבריהם אזלא לה לסברת התומים שכן שפיר השיעבוד במקומו עומד. וכד' יוכרע מד' הרא"ש והשו"ע הנ"ל.

ואם שמענו כן בד' הרא"ש והשו"ע, הרי ששמענו בזה גם שלא אכפת לן בזכות הפקעת הלואה לבטל דין שעדר"נ. אלא שיש לעיין בה מ"ש מד' התוס' הנ"ל לענין מטלטלי, שכיון שיכול להבריש לא משתעבד בשעדר"נ, והכי הרי מצי להבריש ואמאי משתעבד. ואפשר לחלק בזה בב' דרכים, ותהא נפק"מ בזה לענין ספקינו הנ"ל, דאפשר לחלק ששאני שיעבוד הלואה לגוי, שבאמת עיקר חיובו הוא חוב גמור, וכמבואר שאם ימכרונו הגוי לישראל אין לו היתר הפקעה, ויורדין לנכסיו, אלא שכל עוד שהוא ביד הגוי אין איסור לעכב ממונו בידו, ואין איסור לא תעשוק בגוי, בזה לא איכפת לן מה שכרגע יכול להבריש כיון שעיקר שיעבוד החוב הוא ככל חוב דישאל. משא"כ במטלטלין שיכול להברישם. אמנם לפי"ז אין הכרע במקום שכל עיקר חיובו אין בו כדי שיעור שיעבוד דירידה לנכסיו, ושיעבוד קלוש הוא של דבריהם, שמא דמי טפי למטלטלי, ואינו בדינא דשעדר"נ.

מדבריהם שאין יורדין לנכסים ודאי אין שעדר"נ.

אבל התומים שב וחזר מביאור הדברים בדרך הנ"ל, בטענה שכן משמעות ד' הרמב"ם דקרא דדין הענקה של לו ולא לבעל חובו ממעט גם כאשר בא ליד עבד, שאין בע"ח גובה ממנו, ובע"כ דקרא דלו מיוחד למעט בע"ח.

ולכך נקט כפי' הריטב"א (קידושין טו.) ביישוב ד' הרמב"ם דהש"ס הוא למ"ד דרשינן שכיר שכיר, אך אנן קיי"ל דלא דרשינן שכיר שכיר, ולכך לא בעי קרא למעט מוכר עצמו מהענקה, ואייתר למעט בעל חובו, אלא שסו' הגמ' לא מצאו מקום למעט אלא דינא דר"נ שכן קיימא בשיטתו דאביי דשיעבודא לאו דאו' ולכך ל"ש לאוקים מיעוט דהענקה תעניק לו ולא לבע"ח לענין גביית בעל חוב מהעבד עצמו אחר שגבה ההענקה, שכן כל שיש לו יותר מכפי סידורו ודאי חיוב הגוף לפרוע מוטל עליו, ושיעבוד נכסי הרי בלא"ה ליכא למ"ד שיעבודא לאו דאורייתא. ובע"כ אתי קרא דתעניק לו למעט שעדר"נ. וממילא אמרו דלמ"ד לו ולא למוכר עצמו בע"כ דלית ליה שעדר"נ ואייתר ליה האי מיעוטא למוכר עצמו. אבל למאי דקיי"ל שיעבודא דאו' שפיר מצי למעט גביית בע"ח מן העבד עצמו. עיי"ש. והנתי' (סק"ט) קיבל דבריו לעיקר.

ומדבריו אלו תו לא שמעינן מידי לענינא דידן, שכן אף שלכאו' מיירי בזה שכן כ' דלמ"ד שיעבודא לאו דאו' בעי למיעוט שעדר"נ בהענקה אף שכל חיוב העבד אינו אלא בשיעבוד הגוף, ומפורש שם בד' התומים שכה"ג אין יורדין לנכסיו [וגרע מכל בע"ח שיורדין לנכסיו מדין פריעת בע"ח מצוה וכופין עליה, מ"מ בהענקה ליתיה, ולא פי' התומים

שעדר"נ (כ' כן בשם הש"ך, וגם בשם הסמ"ע סק"ב, ובכוונת הסמ"ע הוא חידושו דתומים למימר כן), ומעתה סו' הגמ' שם היא אליבא דאביי דס"ל שיעבודא לאו דאו' (כמ"ס חוס' גיטין נ. ד"ס כיון), ולדידיה ליתא לסברא זו, שכן כל שיעבוד אינו לענין ירידה לנכסיו, אלא רק חיוב אקרקפתא דגברא, ואף שיורדין לנכסיו הוא רק מדין כפיה על המצוות, וכיון שמ"מ נתחדשה תורת שעדר"נ שמעינן גם להענקה, ובעינן קרא למעטה. משא"כ למאי דקיי"ל שיעבודא דאו', הרי שעדר"נ נתחדש רק במקום שיש גם שיעבוד על נכסי, וממילא ליכא למילף מינה לענין מקום שהחיוב רק כעל גברא, ואי"צ קרא למעט שעדר"נ מחיוב הענקה וכדו'.

והנה בעוד שמעיקר ד' הפו' לענין הענקה ליכא למילף לנדוננו שכן בהענקה הדין הוא שיורדין לנכסיו (כמ"ס התומים כאן, ור' משל"מ פ"ג מעבדין הי"ד ד"ה והרי שנסתפק בזה), ולד' הקצוה"ח (ס' ל"ס סק"ג) אף יש שם שיעבוד נכסי וממונו משועבד לזה, ומ"מ נקט (כאן סק"ג, ונכסי"ט סק"ה) כהש"ך דל"ש בה שעדר"נ, כיון שבאה דרך צדקה ומצוה ויתור וחנינה, וע"ש שלמד מזה גם לענין חיוב השבה דריבית ושוחד. (וראה ט"ז ריש סי' רמג שנשמע מד' שבצדקה יש שעדר"נ, ור' פת"ח הלואה פ"ו הע' מו שכ' ליישב שיטתו דס"ל שיש בצדקה שיעבוד נכסי, וכשי' קצוה"ח לכך שייך שעדר"נ, ולשי' לא די שבא בדרך צדקה). וסברא זו אינה שייכת בעניננו.

אך ממה ששו"ט התומים יש ללמוד בזה, שכ' דלדידן דס"ל שיעבודא דאו' לא נתחדש דין שעדר"נ אלא במקום שיעבוד נכסי, אבל כל שאין שיעבוד נכסי אפי' במקום שכופין ויורדין לנכסיו מצד המצוה וחיוב קרקפתא דגברא מ"מ אין שעדר"נ, מכ"ש בהני דגזל

שכ' כן, שכיון שהוא דין ערב שהשיתה עליו תורה אין צריך לערבות דשיעבוד הגוף לגרום לערב דערב על נכסיו, אלא תרויהו ערבים. ולפי"ז ברור שאי"צ לשעדר"נ שיהא גם שיעבוד הגוף. ולשיטתו דיבר.

אך האמת שהקצוה"ח כד פליג על הנתי' לא טרח לחלוק על הנחה זו ששייך שעדר"נ במקום שאין שיעבוד נכסי, ומסתבר שקיבל שאפשר כן, רק כיון שפליג על בסיס ההנחה וס"ל שאין חיוב השבה בשומר, ל"ש כל הנדון. אבל בעיקר זה לא פליג על הנתי' בהכרע (ו') להלן אות י').

ומינה, דעכ"פ לפי שי' הנתי' שיש שעדר"נ בפקדון והרי זה בכלל הנאמר בקרא דונתנו לאשר אשם לו דקאי על המקרא של ומעלה מעל וכיחש בעמיתו בפקדון וגו', ומדאור' נשמע לדרבנן, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ה. ובדומה לזה יש להביא דבר חידוש מד' רבינו מהרי"ל דיסקין (פסקים, רמג) שכ' בביאור דינא דשור"ע (סי' ע"ג ס"ח) במלמד אצל בעל הבית, שאמר לו בעל הבית לך מעמדי, ונתרצה המלמד, יוכל הבעל הבית לחזור בו ולעכבו, דאינו יכול למחול שיעבודו של נער. ותמה במה נשתעבד הפועל להנער. וכ' דאולי הוא מדין שעדר"נ כיון שהאב מצווה ללמד את בנו (ומחויב להוציא ממון על כך), והפועל שכור לאב לא מהני מחילה. ושמענו מדבריו שיש שעדר"נ בשיעבוד הגוף למלאכה. [ומקור הדין הנ"ל הוא במדרכי (כ"מ ע"א) ושם דימהו לדין התוספתא של מתחייב לזון את בת אשתו ושם ל"ש סברא זו. צ"ל דכמשל ודמיון הוא, ולא מסברא אחת הם באים].

ולנדוננו יש לעיין הן בצד חיוב האב, אף כי לבד שיעבוד וחיוב גופו ללמדו

טעם לחילוקו זה, וצ"ע], ואם כן הוא דמ"מ בעי קרא למעט משעדר"נ, ש"מ דשייך שעדר"נ בכה"ג שיש חיוב דאור' אלא שאין יורדין לנכסיו. וא"כ שפיר גם בהא מצינן למימר כל דתקון רבנן כעין דאור' תקון. זה אינו, שכן לפי האמת הרי אופן זה גופו שבו אין יורדין לנכסיו נתמעט מקרא דתעניק לו, ושוב ל"ש כל דתקון וכו', וביותר שלפי מה דקיי"ל כמ"ד שיעבודא דאור' הרי שוב לא מצינו אופן כזה בדאור' למילף מינה כל דתקון וכו', וא"כ ספקנו במקומו עומד ניצב.

ד. וממקום אחר אפשר להביא ראיה, ממה ששו"ט הפו' בדין פקדון ביד שומר כשהוא בעין אם יש חיוב ושיעבוד לשומר להביא הפקדון ליד בע"ח דמפקיד מדין שעדר"נ, ד' הקצוה"ח (סק"ד) דל"ש בה שעדר"נ כיון דליכא חיוב ושיעבוד על שומר כ"ז שהחפץ בעין, ורק משעת פשיעה מתחייב ואיכא שעדר"נ. וד' הנתי' (סק"א) שיש שיעבוד מצד דין השבה שמוטל על השומר, וכ' הנתי' דחיוב השבה הוא חיוב הגוף ולא שיעבוד נכסי, ע"ש מש"כ ליישב בזה סו' דכתובות. ומעתה ממה דאית ביה שעדר"נ שמעינן ששייך שעדר"נ גם בלא שיעבוד נכסי וירידה לנכסיו.

והנה היה מקום לומר דהנתי' חידש כן לפי דרכו בעיקר הגדרת שעדר"נ, שלפי שיטתו (סק"ג) דשיעבודא דר' נתן הוא, דהשיעבוד שיש להלוה הראשון על הלוה השני נשתעבד להמלוה הראשון, כמו שיעבוד שאר נכסים שיש להלוה הראשון דקיי"ל שהן רק ערבים בעד הלוה, הכי נמי השיעבוד שיש לו על הלוה השני אין לו רק דין ערב, וכן הנכסים מקרקעות שאצל הלוה השני, הן ערבים בעד הנכסים של הלוה הראשון. הנה כד העמיד את לוי ערב, הרי עשה את לוי ואת נכסיו כב' עניני ערבות חלוקים זה מזה, ונראה שלדרכו הוא

תורה, יש חיוב ממוני ושיעבוד נכסי ויורדין לנכסיו כשאינו בעיר וכדו' (כמ"ס ב"מ פ"ד ס"ד ס"ד רמ"ה ס"ד), מ"מ מבואר בקצוה"ח (ס"ד ל" סק"ג) שהוא מדין כפיה דעד שאתה כופהו בגופו אתה כופהו בממונו, אמנם דבריו שם הושתתו על דברי הגה"מ (פ"א מה' ת"ט) ושם הזכיר והשווה לזה הא דב"ב (קע"ד). נכסיו דבר אינש אינן ערבין ליה. ודנו בה האחרונים שמא יש בה שיעבוד נכסי ממש. וגם לגבי חיוב המלמד יש לדון מכח הנ"ל, שכן בשכירות פועלים הוא נדון רחב אי יש בכך משום שיעבוד נכסי של פועל או לא, ומעתה יש ללמוד מינה אל נדוננו.

ו. עוד יש לדון להביא ראיה מד' הט"ז (ס"ט ט"ט) בדין שוחד שאין לדין חיוב השבה בלא תביעת נותן, וכ' שם דה"ה בריבית קצוצה [ודלא כסמ"ע (ט"פ סק"ג) שחילק ביניהם]. וכ' שם (וכפל דבריו ביו"ד ס"י קס"א סק"ג) בדין לזה שאין לו ממון רק מה שלקחו ממנו בריבית קצוצה ועדיין לא החזירוהו לו, ובא המלוה לקחת אותו ריבית מיד אותו האיש מדרבי נתן, דא"צ ליתן, כיון שאין כאן תביעה מן הלוח שיחזירם אין כאן ממון כלל, דהרי בעינן תביעה כנ"ל. ועוד ממה שאמרו (נמו"ב"מ ל"ד. מה"ר) שדין יוצאה בדיינים דריבית הוא משום כפיה לקיום עשה דוחי אחיך עמך, אהדר ליה כי היכי דניחי, וכאן לא מטי הריבית ללוח שיוכל להחיות עצמו, ע"כ אין מוציאין מדר"נ.

ועתה הנה מטעמו הראשון דהט"ז היה מקום לדון שכל שאין דין חיוב של יורדין לנכסיו ל"ש שעדר"נ. אמנם יש לדון ולערער בזה, דהנה נח' האחרונים בטעמו דהט"ז, ובקצוה"ח (ס"א) כ' דאף כי כל שלא תבע שמעון את לוי ליכא שעדר"נ, מ"מ ודאי כופין את שמעון לתבוע הריבית והשוחד כדי

שישולם חובו ויקיים מצות פרעון חוב ולא יהא לזה רשע ולא ישלם. ושוב חל שעדר"נ. והנתי' (סק"ז) פליג עליו וסבר שאין כופין לתבוע, שכן טעם הדין דלא תבעו הוא משום דאמרין מחל, ושוב ל"ש לכפותו. אמנם לקצוה"ח כל החיוב חל רק ע"י תביעתו ואי"ז מצד מחילה, לכך סבר דכופין אותו לתבוע. ובפ"ת (סק"ט) הביא ד' הפנים מאירות (ח"צ ס"ט ט"ז) דפליג על הט"ז, וס"ל דכיון דנכסיו של לוח נשתעבדו למלוה כל זכות שתבוא לידו נשתעבד, ואין בידו למחול כהיום, ואף דמחל בשעת נתינת הריבית, מ"מ כיון דהתורה לא מחלה ובידו לתבוע, אם כן הוי כאילו המלוה בעל דבר של מי שלקח ריבית והוא מוכרח לתבוע. ודבריו ברור מיללו שהבין בכוונת הט"ז כד' הנתי', וסבר דלולי מחילה הרי היה כאן חיוב ויוצא בדיינים, ולכך סבר דלא מצי מחיל כיון שכבר חל שעדר"נ. וביאור מח' עם הנתי' בזה נראה דד' הנתי' שכיון שמיד בשעת חידוש החיוב, והיינו מתן הריבית והשוחד מיד הוי עם מחילה למקבל, שכן ברצון הוא נותן, ממילא לא נולד חיוב לשעה אחת, ול"ש דין שעדר"נ. [ואף שיש משמעות בנתי' דבעי מניעה לזמן מתביעה, מ"מ הוי גילוי על שעה ראשונה, ופשוט]. ולד' הפנמ"א נראה שהמחילה רק אח"כ. או שגם בחיוב ומחילה בהדי הדדי נשאר עדיין שעדר"נ ואינו נמחל.

והנה לפי ד' הנתי' ודאי שאין שום מקום הוכחה לנדון דידן, אלא גם לפי ד' הקצוה"ח דסבר שכל שלא תבע לא חל החיוב, ואף שהלה משועבד לו למקרה שיתבענו, מ"מ עדיין סברא לחלק בין הדברים, שכן התם גרע, שכן אין חייב לו כלל כל שלא תבע, ואילו הכי יש חיוב רק שאינו יוצא בדיינים. [וע"ש בקצוה"ח דעת עצמו שאף לאחר תביעה ליכא לדין שעדר"נ, והסמך הדין לדינא דהענקה

ושי' הש"ך (פס סק"ב) דשאני מכל שיעבודי, ואין צריך להתחייבות של דאקני.

ופי' בקצוה"ח שנחלקו בביאור דין שעדר"נ, הסמ"ע ס"ל ששעדר"נ פי' שיעבוד כשאר שיעבוד נכסי לזה למלוה, וחוב שחייב לוי לשמעון תורת נכס הוא לשמעון ובתור נכס של שמעון הוא משועבד לראובן. וכיון שכך הרי מלוה מאוחרת הוי כקנה נכס אח"כ, ולא משתעבד אלא באמר דאקני. וד' הש"ך ששעדר"נ הוא שנעשה לוי לזה של שמעון, וממילא לא יהא נחשב דאקני, כיון שמכירתו אינה מכירה, וכמוכר דבר שאינו שלו. ובקצוה"ח הסכים להלכה עם הש"ך.

ח. והנה בעוד שבהרצאת דבריו אלו כ' לפרש ולהטעים ד' הש"ך, הרי שבמק"א מבואר בד' שאף כי בצד מה השווית דעתו עם ד' הש"ך, ומצד ההשוואה שפיר הטעים את ד' הש"ך, מ"מ לא הרי דעתו כדעתו של הש"ך.

והוא, בדין מחילת שמעון ללוי שמפורש בשו"ע (סי' פו סעי' ה) דקיי"ל כדעת הראשונים דמחילת שמעון ללוי לא מהני בשעדר"נ, שהרי פקע השיעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, וד' הש"ך (סק"ה) שהכוונה לכך שמחילתו של שמעון לא מהני לפטור את לוי מחיובו לראובן, אבל בחיוב שבין שמעון ללוי, מהני מחילתו. והיינו, דלו יצויר ששמעון וראובן יסדרו ביניהם חיובם בענין אחר, שאז חיובו דלוי הוא לשמעון בלבד, אזי אם מחל מקודם, תו אינו חייב לפרעו. ולפי"ד מש"כ בשו"ע בטעם דין זה דמחילה אינה כלום שהרי פקע השיעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, הכוונה למקרה שבא ראובן לגבות מלוי הוברר הדבר שכח גבייתו של שמעון פקע ואין לוי משועבד

וצדקה שנתבאר בש"ך (סק"ג) של"ש בהו שעדר"נ, ה"נ בריבית שיוצאת בדיינים משום מצוה דוחי אחיך עמך. וכבר הזכרנו שזה ודאי אינו ענין לנדוננו.

ויתרה על כך, כי גם אם נסכים שזו היא ראייה, מ"מ לא יהא בה הכרע בדבריו אלא לפי דרכו (כ' קט"ז ס"ה פס סק"ה) בעיקר דינא דשעדר"נ ששיטתו היא כשיטת הסמ"ע דשעדר"נ הוא כמו שאר שיעבודי קרקעות. לפיכך קאמר דכל כה"ג חשיב שיעבוד גרוע כראוי שאין בע"ח גובה ממנו. אבל לפי שי' החולקים עליו וס"ל דלוי הוי לזה דראובן, אפשר נעשה ראובן במקומו דשמעון בכל שיעבוד, וכן הסוברים שלוי נחשב ערב לראובן אפשר שכן הוא.

ובזה יש מקום להעמיד ולבאר שדברי הט"ז בדין ריבית, ודברי הנתי' בדין השבה דשומר לשיטתייהו הם בעיקר דין שעדר"נ, ונהנתי' לפי שיטתו טרח והיטה ההבנה בכוונת הט"ז בדין ריבית לפי דרכו הוא, וקבלה לדינא]. וכיון שכן נעמוד להשתדל בבירור עיקר דין שעדר"נ בשיטות הפו', ואגבה יתכונן גם פתר ספקינו.

ז. בקצוה"ח יסד שדין שיעבודא דרבי נתן הוא שנעשה לוי - הלזה השני, לזה לראובן - המלוה הראשון אשר הלזה לשמעון - מלוה דלוי. וביאר ביסוד זה כמה הלכות. בראשונה לענין דין שעדר"נ במלוה מאוחרת (סי' פס סק"ה) שנחלקו בה הפו' אי שיעבוד הלואה לוי לשמעון משתעבד לראובן ככל נכסים משועבדים וממילא דינו כמו שאר שיעבודים שאם קנאם לזה אחר הלואה לא משתעבדי אלא כשהיתה התחייבות על דאקני, וכך היא דעת הסמ"ע (סק"ב) והתומים (סק"י).

וערב אי"צ לחפש אחריו להודיעו, כאן בעינין לה, כיון שכל ששמעון אינו כאן הרי אינו תובע את לוי, והו"ל פסידא אם יתבענו ראובן, וחשו לפסידא זו, וכנ"ל. אלא שלדרך זו בפ"ד ד' הש"ך צריך לחדש מתוך מש"כ הש"ך דאם יודיעהו לשמעון על תביעת ראובן ולא יבוא לדון יטול ראובן מלוי, בעל כרחינו נלמד מזה דע"ז הוי כאין לו נכסי, ואף שבסתם גבר אלים נחשב כאית נכסי ובמקום פסידא אין גובין מלוי, כמפורש בנתי, מ"מ כשאינו כאן לכוף נחשב כאין לו נכסי. ועולה מדבריו חידוש גדול דבעוד שבערב אם רחוק הלוה שיעור ל' יום יורדין אל נכסי ערב, בשעדר"נ בעי הודעה בכל מצב, ואל"כ יחשב כאית ליה נכסי, ועיל"ע בה].

ובקצוה"ח (סק"צ) הביא ד' הש"ך, ופליג עליו וסבר שאין שום הפרש בין יש נכסי לאין נכסי, וכד' מהרש"ל (פ"ד דכ"ק י"ט, סו' ד' כ"ט). [והמעין בדברי הקצוה"ח יראה שהוסיף יתר על דברי מהרש"ל, דבעוד שמהרש"ל סבר שיש מעט הפרש בין אית נכסי ללית נכסי, שבאית נכסי אין ב"ד נזקקין לכך. (ואולי טעמו לפי שאין חיוב לב"ד לטרוח בדין תורה שרחוק יותר ענין הטענות ובידורם כיון שאינו בין לזה למלוה עצמו), ורק במקום שראובן תפס משל לוי הרי זה שלו, ונפק"מ אם ימחול שמעון ללוי עכ"ד מהרש"ל, (וכונתו במ"ש נפק"מ, היינו אחר שגם מצד משעבדי יכול לתפוס חובו דשמעון, וא"ת נפק"מ לענין גביית בינונית מלוי כשתפס משמעון זיבורית כמ"ש הש"ך הרי קצוה"ח דקאים בשי' מהרש"ל פליג עלה, ע"ש). זו ד' מהרש"ל, אבל הקצוה"ח ס"ל שב"ד נזקקין לנכסי לוי גם באית נכסי, ע"ש בסו"ד קצוה"ח ששת ד' הטור וד' השו"ע שאין ב"ד נזקקין, שמשם דייק מהרש"ל ברצותו להשוות דבריהם לדבריו, כחולקים על שיטתו,

עתה בתביעה זו אלא לראובן, ובזה לא מהני מחילתו דשמעון.

ובזה ביאר הש"ך את ד' השו"ע כהראשונים דס"ל לחלק בדין שעדר"נ בין לית נכסי לשמעון לבין אית נכסי לשמעון, שבאית נכסי אין ב"ד נזקקין לראובן לגבות מלוי, שאין הטעם משום שבכה"ג לא נאמר דין שעדר"נ כלל, אלא שאם יש פסידא איכא תקנת חכמים שבכלל תקנת לקוחות, שלא להפסיד אדם שלישי מחמת חוב שעיקרו בין שניים כשאין מוכרחים להפסידו. ודוגמא לדבר הביא את הדין הנ"ל שמחל שמעון ללוי, שמחילתו מהניא לדין ודברים שבינו ללוי, ולא מהניא לדין ודברים שבין לוי לראובן, ובזה אם יש נכסי לשמעון אין לראובן לגבות מלוי, אף שמעיקר הדין יש לו זכות בכך, מ"מ משום תקנת הנ"ל לא יגבה ממנו, שכן אם יגבה משמעון שיש לו נכסי, ירויח לוי את מחילתו דשמעון ויפטר מכל.

ומתוך כך דן הש"ך להשוות לזה גם מקרה בו האריך שמעון ללוי הזמן, או אפי' בלא הארכת זמן דהוי מחילה וכקנין אלא כל שלוי אינו רוצה לשלם מחמת שצריך עדיין המעות ושמעון אינו מקפיד עליו ורוצה להניח המעות עוד אצלו לאיזה זמן ג"כ נחשב פסידא. ובמק"א (סק"ז) יש משמעות שה"נ כששמעון אינו בעיר. ומפרש כן בד' הש"ך אח"כ (כ' סק"י).

[ועי"ש] היטב בד' הש"ך סק"ז, מה שהוצרך שם לטעמא דפסידא, ולא כבא מצד הדין דבעי תביעת ראובן את שמעון בראשונה וכמ"ש הנתי" (סק"ג) בשיטתו, ובאמת הרי מקור דברי שניהם מתשובת הגאונים ומאי שנא. וי"ל דטעמא דפסידא כולל יותר, ואף לאחר דרך יום או אפי' ל' יום שבדיני נכסים משועבדים

ולא קיבל דבריהם להלכה. הרי שלא קיבל חילוק זה].

ובמהלך דבריו במחלוקתו עם הש"ך כ' דבאופן שהציע הש"ך דחשיב פסידא ויש מקום לתקנה כעין תקנת לקוחות כשמחל שמעון ללוי, אין זה כך לפי שיטתו בשיעבודא דר' נתן שאינו שיעבוד כשאר שיעבוד נכסי בהם גוף הנכס הוא של הלוה הוא ואין למלוה בהם אלא שיעבוד, אבל שיעבודא דר' נתן אינו כן אלא גוף החוב הוא של המלוה ולכך לדעתו אפילו בזווי לא מצי סלוקי. ואם כן אין זה דומה להא דאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בני חורין דהתם גוף הנכסים של הלוה אבל הכא כיון דגוף החוב אינו שלו אלא של המלוה אין לו כח למחול וכאחר הוא לגבי חוב זה והוי כמי שמכר דבר שאינו שלו שודאי אין במכירה זו כלום ואפילו רוצה הגולן או הלוקח לסלקו בזווי מצי אמר אנא ידידי בעינא.

והמעין המקיים בנפשיה תפסת מועט תפסת יפרש בכוונתו שהבין בד' הש"ך דכדי לתקן תקנה דפסידא בעי שיהא ללוי שם לוקח, ועל זה הק' בשלמא בשיעבוד נכסי הרי שהנכס משועבד מ"מ יש ללוה בעלות, וגם לכשיגבהו בע"ח הרי מכאן ולהבא הוא גובה, וממילא מכירתו ללוקח הוי מכירה, אבל מחילת שמעון ללוי הרי אין בה מצב מכירה על זכותו דראובן, שהרי זה כמכר שדה חבריו לאחר, וא"כ אין לוי נחשב לוקח כדי שנתקן עבורו.

אמנם אי אפשר לומר כן, שכן האופנים הנוספים אשר נמנו בש"ך לתקן כם תקנת פסידא ללוי, ודאי אין לוי נעשה בהם לוקח, וכהא דשמעון מניח לו ואינו תובעו, או שאינו בעיר.

ולכך נראה שכוונתו לומר שאין מחילת שמעון ללוי כלום כיון שלוי הוא לזה דראובן, וממילא ליכא פסידא ללוי בגביית ראובן, שכן גם שמעון יכול לגבות ממנו אם יסדר עצמו עם ראובן. ושאיני מכירת משועבדים שהמכירה חלה, ויש כאן פסידא ללוקח, ולא תימא שגם במכירת שיעבודם אינה מכירה וממילא אין כאן פסידא ללקוחות לפי הדין ומ"מ תקנו, וה"נ נתקן, ז"א שהרי במכירת משועבדים שפיר חלה המכירה. זה תוכן כוונת הקצוה"ח.

הרי לנו שהקצוה"ח שם גבול בין שיטתו הוא לשיטתו דהש"ך, ובעוד שד' הש"ך שתחול המחילה בין שמעון ללוי, ורק לא תועיל לחיוב לוי אל ראובן, הרי שדעתו שלא תחול המחילה כלל.

ונוטין הדברים למה שכתב הנתי' (סק"מ) בשיטתו דהש"ך שיש חיוב בין לוי לראובן ישירות כאילו לזה ממנו, ולמעט משיטתו דהסמ"ע ודעימיה שס"ל שכל חיוב לוי הוא אל שמעון, רק שממילא חל שיעבוד ראובן עליו. אבל מ"מ גם לד' הש"ך אין שיעור חיוב זה כשל לזה אל מלוה, אלא כשיעור ערב למלוה. ולכך סבר הש"ך וכך גם ד' הנתי' שמחילת שמעון ללוי מהני לגבי חיוב לוי אל שמעון, ורק את חיוב הערב שבין לוי לראובן לא תפטור. ופשוט.

וכל מעיין בלשונות הש"ך בכמה מקומות (בדין מחילה דסעי' ה, ושם בדין ההוראה, ובדין חסרון שבועה דשמעון בסעי' ז) ימצא שכ' דלוי הוא לזה דראובן, וכוודאי לא סרו הדברים מעיני הנתי' אשר ביאר כם שהכוונה לחיוב ערב, וגם הנתי' עצמו כבואו לפרש ד' הש"ך בסי' פה הנ"ל כ' דהוי חיוב לזה למלוה. אלא ודאי לא באו שם אלא להדגיש שיש חיוב מלוי לראובן כלוה, ודלא כהסוברים שאין חיוב

שלא מיירי שם בגבה קרקע ומכרה, אלא במכר שטרו שכל מכירת שטרות מכירה גרועה היא שכן הוא דרבנן, ושיעבוד הגוף לא נמכר, בזה אמרינן שבמקום שיש שעדר"נ עלייהו ושייכו לראובן, לא חלה מכירתו כלל ולא הוי דאקני.

י. ובהנ"ל תתבאר מח' ש"ך ונתי' עם קצוה"ח בדין שעדר"נ בשומר, אי לוי שומר של שמעון יש עליו דין שעדר"נ ליתן הפקדון ליד ראובן בע"ח דשמעון, וד' הש"ך (סק"ה) והנתי' (סק"ה) שיש דין שעדר"נ, וד' הקצוה"ח (סק"ז) שאין דין שעדר"נ.

ונימוק דקצוה"ח עמו דל"ש שעדר"נ כיון שנכסי שומר לא אשתעבדו עד שעת משיכה (כתובות לז: ונפ"ע סי' עמ"א ס"ד), ואין על השומר שום שיעבוד. ואין לומר דאע"ג דנכסי שומר לא אשתעבד אלא משעת פשיעה אבל חיובא מיהא רמי עלה להחזיר הפקדון לבעלים ואותו החיוב נתחייב למלוה של המפקיד, דליתיה, דהא התם בפרק אלו נערו גבי שואל שטבח הפרה בשבת פטור ללישנא בתרא ומשום דנכסי שומר לא אשתעבד אלא משעת פשיעה ובאותה שעה קלב"מ ואמאי הא חיוב הוי עלה משעת שאלה, אע"כ דליכא שום חיוב ושיעבוד אלא בשעת פשיעה וכל זמן שהוא בעין ממון בעלים הוא וכל זמן שיתבענו לוקחים ממון שלהם וא"כ גם שעדר"נ לא שייך ביה ויכול ליתנו לנפקד כמו שאר מטלטלים. [אמנם לפי הסוברים דשומר משתעבד משעת משיכה שפיר איכא שעדר"נ, ומסתבר שהוא מטעם חיוב השבה, אך לא קיי"ל כוותיה. וכן נמי אחר פשיעה שפיר חל שיעבוד ואיתא לשעדר"נ].

והנתי' פליג עליו וסבר שיש חיוב השבה בשומרים, והביא שכ"כ הש"ך (סי' נח סק"ט) מפורש. וראי' הקצוה"ח מכתובות לאו

בין לוי לראובן, ובזה טען לנגדם דא"כ מחילה ואף הודאה של שמעון תועיל לבטל זכותו דראובן בלוי כיון שהיא רק זכות נגדרת לעיקר, ואפי' לקנוניה לא ניהוש, ולענין זה כ' דכיון שלוי נחשב לזה לראובן אין שמעון יכול למחול לבטל זכותו דראובן, או שבהודאתו חיישינן לקנוניה או נחשב חב לאחרני, כיון שיש זכות לאחר, אבל דרגת שיעבוד לזה כאן אינו אלא כערב בלבד.

ואכן בנקודה זו נוספו דברי הקצוה"ח על הש"ך והנתי', שבעוד שלשיטתם שיעבודו של לוי אל ראובן הוא כערב, וכיון שמחל שמעון ללוי שפיר נמחל חיובו של לוי לשמעון שהוא המלוה שלו, ורק שיעבוד הערב אל ראובן לא יסתלק. ולש"י הקצוה"ח לא תחול המחילה כלל.

ט. ולפי"ז סיום דבריו דקצוה"ח בסי' פה בהא דסבר הש"ך שאם ראובן ושמעון חייבים זה לזה, ומכר שמעון חוב ראובן אליו ליד לוי, וגבה לוי מראובן, ועתה מבקש ראובן לשוב לגבות חובו דשמעון מיד לוי בטענת שעדר"נ, ולסמ"ע חשיב דאקני, והש"ך פליג עליו ולדידו לא חשיב דאקני כיון שמכירת שמעון ללוקח אינה כלום, והוי כלוה שקנה קרקע אחר ההלוואה ועדיין הוא ברשותו דבודאי גובה בע"ח מינה מדין מיניה.

ודבריו המה רק לפי שיטתו, אבל לפי שי' הש"ך עצמו והנתי' מסתבר שכשם שמחילה מועילה כך גם מכירה תועיל על זכותו שלו. ואף שאפשר לפלפל לחלק בין מחילה שתועיל גם על חלקי זכות, למכירה, אין מסתבר לחלק כן.

ואכן הוצרך הנתי' לפרש שם בטעם שלא חשיב דאקני מטעם אחר, והוא שכיון

להגביל וכל שיש לו שיעבוד או ספק שיעבוד יש מקום לקבעו בערבות].

ובזה יתבאר נקודה נוספת במחלוקתם, דהנה תוקפא דשיטת הש"ך והנתי' הוא מסו' הגמ' (נכ"ק דף ט:) דשייך בשומר דין שעדר"נ, כשנתן לב"ד ליטול ממנו הפקדון לגביית חוב היזק שעשה שור שמעון לראובן שבזה נחשב כמזיק לשמעון שטוען הוי מערקנא לאגמא והיה מתפשר עמי, ומ"מ מחמת שעדר"נ פטור. ובפשטות משמעות הדברים דחיובו דלוי לשמעון נעשה חיוב אל ראובן, ואין שמעון יכול לחייב כפושע בכך שלא עמד בחיוב ההשבה אליו, וחיוב השמירה הבא עם חיוב ההשבה. ומעתה שמעינן דאיכא דין שעדר"נ. וקצוה"ח טרח בה ליישב שיטתו, וביאר שבאמת נחשב השומר מזיק, רק שבכך שפרע לראובן פטור מדין שעדר"נ. והנתי' תמה מאד הרי הפשיעה היא במה שהחזיר לניזק, ובשעה שהחזיר לניזק שוב אין המזיק חייב לניזק וליכא שעדר"נ. וד' קצוה"ח שהוא מדין באין כאחד, והרחיב בזה במשובב.

ולכא'ו כוונת הדברים שגדר שעדר"נ הוא שחוב לוי לשמעון עושה שפרעונו לראובן במקומו נחשב פרעון, ואילו היה לוי פורע חוב שמעון סתם, ואח"כ היה נעשה חייב לשמעון, ומבקש ליפטר משעדר"נ ודאי לאו כלום והרי הוא ככל פורע חובו של חברו שפטור מלשלם לו. וה"נ כאן, כיון שבשעה שבא לוי ליתן הפקדון לראובן אינו חייב לשמעון אין מתנתו חשיב פרעון לשום חוב, וממילא החוב הנולד מזה לא יפטר בכך שנתן. ובוזה הוא שנח' אי אמרינן בזה באין כאחד או לא.

והנה לפי שיטת קצוה"ח ששעדר"נ הוא שלוי נעשה לוי לראובן בהדי שמעון, ושם

ראיה הוא, דשם דנים על חיוב תשלומין שנתחייב על הטביחה לשלם מן העליה, וזה ודאי לא יתחיל עד שעת הטביחה, דחיוב החזרה אינו רק כשהפקדון עדיין בעין, אבל כשאינו בעין פקע חיוב חזרה ומתחיל חיוב התשלומין, ועל התשלומין חל שיעבוד נכסי, אבל כשהוא בעין יש חיוב הגוף על החזרה ולא שיעבוד נכסי.

וביאר מחלוקתם אפשר דקצוה"ח לפי שיטתו דשעדר"נ הוא שנעשה לוי לזה דראובן, הנה דין לוי לא שייך אלא כשחל עליו חיוב ממוני, וגם אם אינו חיוב עם שיעבוד נכסי אבל חיוב ממוני בעינן, וממילא סבר קצוה"ח שבחיוב השבה דשומר אילו היה חיוב שאינו ממוני אין די בזה לדין שעדר"נ, ואילו הוי חיוב ממוני והיינו שכשהשומר נוטל נחשב כמי שהוא חייב ממון ונפטר בהשבה [גם אם אין יורדין לנכסין], א"כ הרי כשפשע ונתחייב בתשלומין הוי המשיך אחד עם החיוב הראשון, וממילא נכון הדבר של"ש בה קלב"מ.

אמנם הנתי' לשי' ששעדר"נ הוי מדין ערב, הרי חיוב ערבות זהו שיעבוד שאינו נולד דווקא מחמת חיוב ממוני. וממילא די בכך שחיוב השבה הוא שיעבוד מעשה ההשבה מבלי חיוב ממון, ומ"מ שיעבוד זה נעשה ערבות לחוב ראובן, כיון שגוף הממון הוא של שמעון ועומד לפרעון אלא שהשומר חייב בשמירה והשבה, וכשנעשה חיוב זה ערב לראובן יכול להשיבו לו.

[דוגמא נוספת לדבר, ראה בש"ך סק"א הביא ד' הראשונים שס"ל דשעדר"נ לא יחול על חיוב שעדיין לא הגיע זמן פרעונו, ויש שאמרו שלא חל עכ"פ בחיוב שספק אם יחול, כגון כתובה. ע"ש בשם ריטב"א ועוד. ותמה עליהם שאין שום סברא לחלק בזה. ולהנ"ל א"ש, שכיון שהוא רק מטעם ערב ל"ש

לא יגבו לראובן דבר והוא ג"כ לא יסכים לאבד בזה זכויות שבידו ושפיר שייך למימר בה כתנאי להשאיר הערבות במקומה. ונפלא.

יב. והנה בביאור יסוד שיטתו דקצוה"ח ובטעמו דלא מהני מחילה יש לחקור האם הכוונה שכל שראובן נושה בשמעון ולא פרעו עדיין, הרי לוי נחשב כלוה של ראובן בלבד. ולכך מחילת שמעון ללוי אינו כלום.

אך יש מקום לפרש ולומר דס"ל שמה שאין מחילת שמעון מועילה, זהו מחמת שראובן ושמעון נחשבים ב' מלוים ללוה אחד, וגריע מאחד שלוה משנים שחייב לכל א' מחצה, אלא הוא כמי שלוה מבעלות תפיסת הבית שאינה ניתנת לחלוקה.

יג. ואילו היה הפי' כך, הרי שהיה מבואר טובא מש"כ בקצוה"ח בדין הודאת שמעון ללוי שפרעו או שהשטר הוא שטר אמנה, שגם בזה כ' הש"ך שתקנו תקנת פסידא דלוי, כיון שההודאה תחול על חיוב שבין שמעון ללוי ואילו בחיוב שבין ראובן ללוי לא תחול, וכמו בלית נכסי שם אין הודאת שמעון מכריעה ביחס לחיוב לוי לראובן כיון דהוי חב לאחרני וחיישינן לקנוניה, ולכך יגבה ראובן מלוי, מ"מ יגבה בשבועה מחמת תקנה הנ"ל, הרי שבאית נכסי יש שהודאת שמעון מכרעת גם לגביו דראובן כיון שאין כאן חב לאחרני, שכן יגבה ראובן חובו מנכסי שמעון, אבל אם ללוי יש בינונית ולשמעון רק זיבורית, שוב הודאת שמעון ללוי נחשבת חב לאחרני לגביו דראובן כיון שמחמתה לא תהא לו בינונית אלא זיבורית, ולכך ראובן מצי מצד הדין למגבי מלוי, אלא שתקנו שלא יגבה כיון שמפסידו, שכשיגבה ראובן משמעון זיבורית שלו יפטר לוי לגמרי.

הלואת שמעון נקרא עליו, בזה יש מקום יותר לומר באין כא', אבל להש"ך והנתי' שס"ל דשעדר"נ הוא מדין ערב, הרי חלות שחיוב לוי לשמעון אינו אותו חיוב שיש לשמעון אל ראובן, ובעי שיהא לוה תחילה כדי ששיעבודיו יחשבו לערבים עבור ראובן. וכל שלא חל חיובו לשמעון לא שייך שיתחיל ערבותו לראובן, ורחוק יותר לומר בה באין כאחד.

יא. עוד דבר מתבאר יפה בזה, דהנה חידוש גדול כ' הש"ך בדין מחילה דשמעון ללוי דקיי"ל דלא מהניא, מ"מ אם הגבו ב"ד סבר דמהניא, דהוי כמכר לו השט"ח דמהניא מחילה. ובזה יצא בקול גדול לנגדו דהסמ"ע. ובתומים (סק"י) תמה מאד מה דמיון בין הדברים במכר שט"ח כל מה שקנה זהו שיעבוד נכסי, ולכך מכח שיעבוד גופו שנשאר ביד מוכר מצי למחול ולהפקיע שורש החיוב, משא"כ בשקדם שעדר"נ שכולל שיעבוד גופו, ושבו ב"ד להגבות ודאי לא פקע שעה"ג, ולא תהני מחילה. וכ' בקצוה"ח ליישב שכיון שפרע שמעון לראובן בגביה זו ניתק חיובו ובטל שעדר"נ, והנתי' קיבל קו' התומים, וסבר שאין כוונת הש"ך שתועיל המחילה לגוף שעדר"נ, רק על התוספת דסו' דב"ק עיי"ש.

ולשיטתם הוא שנחלקו, שלד' קצוה"ח שחיוב לוי מדין לוה דראובן, הרי שבאותה הלואה דראובן יש ב' חייבים, ובזה לא יתכן להתנות בגביה שישאר חובו דלוי, שכן אם נפרע הרי הוא פרוע ופקע גם ענינו דלוי. משא"כ להנתי' דלוי הוא ערב, הרי ערבות תיתכן גם בחלקיה, וכמו שביארנו לענין השבה דשומר, ה"נ מצי לוי להשאיר ערב לצד שפרעון שמעון יתברר כאינו מהוגן, ולכך סבר הנתי' וכך ד' הש"ך שבאמת צדק התומים בתימא שלו דלא דמי למוכר שט"ח, שכן ז"ב שב"ד

הרי בהכרח קיים על לוי גדר של לוח דשמעון, וכלפי הא שהוא לוח דשמעון הרי שמעון נשאר לוח דראובן לבדו, ושפיר יש כאן עדיין מעמד של ב' לויים, ושייך העדפה משום תקנת פסידא.

טו. אלא שאם כן הם הדברים, הרי צ"ל שמש"כ הקצוה"ח (סי' פוסקס"א) בדין החומש, שהחומש לראובן, וכ' דשמעון אינו אלא כבא בהרשאה לראובן, ע"ש.

והנתי הסכים עמו גם לפי שיטתו בדין שעדר"נ, אלא שסייג הדברים רק למקרה שכפר לראובן ונתחייב בסוף לשלם לו, בזה הוי ראובן מי שהקין שלו ומשלם לו החומש. אבל אם כפר לשמעון לא.

וא"ש לשיטתו שבודאי יש כאן דין תורה גם בין שמעון ללוי כדין מלוה, וגם בין ראובן ללוי מדין ערב. וממילא כל שכפר לו ולבסוף נתחייב לו ודאי יחשב למי שהקין שלו. ולפי שיטתם עדיף הוא שמעון שהוא המלוה על ראובן, שלא יהא חומש לראובן אלא בהצטרף תרתי לטיבותא, תבעו ראובן, ונתחייב לראובן.

אמנם הקצוה"ח כ' שהחומש לראובן, ושמעון אינו אלא כבא בהרשאה. והנה ודאי בא הקצוה"ח לרבות בזה.

וראה באגרות משה (ח"מ ח"א סי' פ"א) שכו' שמשלשון הקצוה"ח משמע שלעולם שייך החומש למלוה של הנגזל. ותמה עליו דזה לא מסתבר כלל, ורצה לומר בכוונתו דקצוה"ח רק רק למקרה שהמלוה הראשון תבעו וכפר וכשי' הנתי' הנ"ל. וכאמור בד' האגר"מ עצמו ל' הקצוה"ח לא משמע כן, וטעמו מורה שבא לרבות, אלא שלא פירש בדבריו אם בא לרבות בצמצום, רק את האופן שבו כפר לוי לשמעון אך לבסוף נפרע לראובן, שאז פשוט יותר

וכ' ע"ז בקצוה"ח דאין מציאות כזו, לפי שדין שעדר"נ הוא שאין חל חיוב על לוי אלא בשיעור החיוב שיש לשמעון אל ראובן, וכיון שיש לשמעון שיעבוד זיבורית בלבד וללוי יש בינונית, אין חל עליו דין שעדר"נ כלל. וכיון שכן כל דאית נכסי חל הודאת שמעון ללוי לגמרי כיון דליכא חב לאחרני.

שמעינן מד' הקצוה"ח שהודאת שמעון ללוי שפיר נחשבת הודאה לגביה דידיה. ולכאור' אם כל החוב הוא בין לוי לראובן, כדאשמעינן בדין מחילה, מהיכ"ת לענין הודאה יחשב בעל דין שהודאתו הודאה כל עוד אינו חב לאחרני.

ולנה"ל א"ש, דנחשבים שניהם שותפים בהלוואה, וממילא מחילה אינה כלום, אך בעל דין לענין הודאה כשאין חב לאחרני פשוט שיהא.

יד. עוד יש להוכיח כן, דהנה המעיין בקצוה"ח הנ"ל ימצא שהסכים עם יסוד הש"ך שיש מקום לתקנה דפסידא דלקוחות בכה"ג, רק שהרחיב להניח שבמציאות לא ימצא לפי שיטתו אופן דפסידא כיון שמחילה לא חלה כלל גם לא ביחס לשמעון, ובהודאה אין מציאות של חב לאחרני באית נכסי, ע"ש.

ולכאור' למה לא דחה עיקר התקנה משום כך שלוי הוא לוח דראובן, ומעמדו שוה למעמד שמעון ביחס לראובן, והנה לפי הצד האומר דלוי הוא הלוח דראובן הדעת נוטה לומר דלא שייך כ"כ תקנה זו. אם כי שאין זה הכרח, שכן מ"מ גרע בחיובו כיון שבמציאות לא הוא שלוח בפועל מראובן.

ולאידך גיסא ורוחא שמעתתא יותר, שכן אף שלוי הוא לוח דראובן בהדי שמעון, מ"מ מצד מה שאנו רואים כמי ששניהם לויים,

שדי לנו לחייב לוי בכך שידע מהחוב דשמעון לראובן ושאין לו נכסי, שכך הוא דינא דגרמי, שמזיד חייב שוגג פטור.

ולכאור' צ"ב הרי שי' הש"ך (סק"ה) בדין מחילה שמשעה ראשונה אין מחילת שמעון מחילה, ומדוע לענין פרעון נחשב פרעון לוי לשמעון כל שלא נחשב מזיק לראובן בשיעבודו. והעיר לזה בחזו"א (נ"ק טו, כח).

והדבר פשוט ליישב, דהש"ך והנתי' לשי' בגדר שעדר"נ, ששיעבוד לוי לשמעון הוא כלוה, ואל ראובן הוא כערב, ובוזה אף שאכן חלות שיעבוד לוי לראובן הוא מתחילה, מ"מ גביה ופרעון שאני, שכן א"א לומר שכשפרע לוי לשמעון אי"ז פרעון, שכן שעדר"נ עושה רק שחיוב לוי לשמעון עולה להיות גם ערב לראובן, א"כ ודאי שאם קיים לוי חיובו ופרע לשמעון הו"ל גמר חיובו, ולא חיסר מראובן דבר שכן השיעבוד עדיין על הנכסי וגם על שמעון ליתנם לראובן, לכך רק משום מזיק שיעבודו חייב.

והנה בקצוה"ח (סק"י) כ' דכל דברי הרא"ש שזה טעם החיוב משום מזיק אינם אלא להסוברים דמחילה דשמעון מהניא לבטל שעדר"נ, אבל לסוברים דלא מהני אי"צ לטעם זה עיי"ש כ"ד בזה. [ובפשטות ממילא גם אין מקום לחילוקי ידיעה הנ"ל הנובעים לפי דרכו דש"ך מפרטי דיני גרמי, כאמור, ור' להלן מש"כ בשם שער משפט (סק"י) בזה. עוד יש להעיר בדבריו, שהערתו כוללת ב' דינים שבשו"ע פורע חובו ובפשטות הוא במעות או פורע בפקדון, והלא בפקדון ליתא לדינא דשעדר"נ לפי ד' קצוה"ח (סק"ז) וצ"ל דמיררי לפי דרכו דהשו"ע בזה, כי לדרכו דקצוה"ח ודאי אין כאן אלא משום מזיק שיעבודו]. ובכונת דבריו, דהנה הש"ך כ' להעיר לסתירת

שנחשב החיוב לראובן, ושמעון בתביעתו לא היה אלא כבא בהרשאה. או שאפי' אם בסוף יגבה שמעון, מ"מ כיון שבשעת תביעה היה לוי לזה של ראובן, הרי שמעון כבא כוחו.

והנה לדברינו הנ"ל, שגם ראובן וגם שמעון נחשבים בשותפות מלוה דלוי, ודאי בכה"ג החומש לשמעון.

אמנם הקצוה"ח סתם ולא פירש לחלק מאומה. ויותר נראה שבכל ענין החומש ללוי, וכדיוקו הפשוט של האגרות משה.

טז. עוד יש להביא ראייה מד' הקצוה"ח (סק"י) לענין דין לוי שפרע לשמעון שכ' בשו"ע (ס"ה) שלוי חייב לפרוע שוב לראובן אם אין לו מה לגבות משמעון, והנה מקור הדין הוא מתשו' הרא"ש (כלל ע"א, כלל ז' ה) שם כ' ב' טעמים, הא' שהרי הוא משועבד למלוה מדרכי נתן, וכיון שבית דין ציוו אותו שלא להחזירו למסרב הרי הפקיעו ב"ד כח המסרב והוי כאילו הגבוהו למלוה. ולטעם זה יוגבל החיוב רק אחר פס"ד, וכך כ' גם הסמ"ע (סק"י), והוא לשיטתו שכ' (ד"פ סק"ה) שמה שמחילת שמעון ללוי לא מהני לפטור לוי מראובן הוא רק אחר פס"ד, והוא לשי' שכל דין שעדר"נ משום שיעבודי שמעון, בזה שייך לחלק בדרגות ולומר ששעדר"נ הוא רק כשהגיעו לזכות הגביה שלו, ולשי' כ' (סי' מז סק"א, ה' בש"ך סק"ה) שגם אין חלות שעדר"נ עד זמן פרעון לוי לשמעון, ועדי אז יכול למחול שמעון ללוי לגמרי. וטעם נוסף כ' הרא"ש שכולל יותר, לחייב לוי גם במקרה שב"ד לא פסקו ללוי ליתן לראובן, והוא דהוי מזיק שיעבודו של חברו, ושורף שטרות של חברו, וכיון דדיינינן דינא דגרמי, מחייבין מזיק שיעבודו של חברו. ובדרך זו נקטו הפו' וכך נראה שסבר הש"ך דחייב מדין גרמי לאו דווקא במעשה ב"ד, וכ'

על כך שאין ראובן יכול לפנות ללוי א"כ תבע שמעון ומרד בו או שאין לו מאין לפרוע, עיי"ש. והנה הדין הב' דהנתי' הוא אכן לשיטתו דלוי לגבי ראובן הוי רק ערב, אבל הא דשמעון מצי לסלוקי לראובן, הוא מצד היותו לזה דראובן, ובזה מצינן למימרא גם בשי' הקצוה"ח לביאור הנ"ל.

יח. **אלא** ודאי נראה מוכח שס"ל לקצוה"ח שלוי נחשב לזה ממש דראובן, ולשמעון אינו חייב כלום, וממילא שמעון אינו נחשב גם כזה דראובן לגבי חיובו דשמעון, ונחשב כחיוב נפרד, [כב' ערבים להפ' בס' קלב שיכול לגבות מכ"א הכל], וממילא א"ש שלדרכו לא מצי שמעון לסלוקי לראובן בזווי משיעבוד לוי, וא"ש ההשואה ועירוב ב' הדינים, ותלייתם בחידושו דקצוה"ח בס' פה. וא"ש גם ראייתו מד' הש"ך סקי"ח בדין שבועה.

ולפי"ן א"ש דינו בפרע לוי לשמעון, שכיון שלוי הוא לזה דראובן לגמרי, לכך כל שפרע לשמעון חייב לפרוע שוב לראובן, שכן הוא כמי שפרע בטעות למי שלא הלוהו ודאי לא יפטר מחובו. [ואה"נ אם איכא נכסי, אפשר שיפטר, מדין פסידא דלקוחות, ואפשר דבזה קאי חילוק השו"ע במקומו, ולהלן נרחיב שקצוה"ח הסכים לתקנת הש"ך בתקנת לקויות מיסודה, או"ד הכי גרע ולכו"ע ל"ש תקנה זו, כיון שהוא אשם, גם אם הוא בשוגג, ובכה"ג דפרעון בטעות ל"ש תקנה זו, וכך מסתבר].

ותהא שיטת קצוה"ח כמפורש בדברי שער משפט (סק"ז) בזה, עיי"ש. שתמה מכח סברא זו לנגד ד' הש"ך שכ' דבעי שידע לוי וכו', ואמאי הא הוי כפרע לאינש אחריני, שכך נלמד ממה שמחילה אינה מועילה. ולדברינו הנ"ל ד' הש"ך מיתוקמי שפיר לשיטתו. וד'

הרא"ש שבפסקיו (כתובות פ"ב ס"ט) נזכר דמהני מחילה, ובתשו' (סח ג, סט ג) דלא מהני, וסבר הש"ך שבתשו' הדר ביה מפסקיו, והקצוה"ח הוכרח לומר שגם בתשו' איכא סתירת דברים. וכהנ"ל.

ולכאור' אילו נימא שס"ל לקצוה"ח שיש ללוי ב' מלוים, הרי גם לפי ד' קצוה"ח יהא הדין כן שהסברא נותנת שאם יתן ביד שמעון מהיכ"ת לא יחשב פרעון, והרי ודאי שממנו לזה, ומ"ט לא יחשב פרעון ליד א' מהמלוים, ורק משום מזיק שיעבודו יש מקום לחייבו.

יז. **עוד** צ"ב במה שכ' הקצוה"ח (פ"ו סק"ח) שיטתו בפרט נוסף, בנדון חידוש התורה בשעדר"נ יתר על כל שיעבודים, והביא במסקנתו שחידושו דר"נ ששמעון לא מצי לסלוקי לראובן מעל גבי לוי בזווי, ושראובן מצי למכור וזכותו בלוי, כיון שכפי דבריו בס' פ"ה נעשה לוי לזה דראובן, עיי"ש.

והיינו שלא זו בלבד שלוי הוא לזה דראובן, וחייבו ישיר אליו, אלא שאין לשמעון כח לבטל שיעבוד עצמו כדי להסיר שעדר"נ מעיקרו.

ואילו טעמו בהא דלא מצי שמעון למחול כיון שלוי הוא לזה ביחס לראובן וגם ביחס לשמעון, וכב' מלוים, א"כ מה זה שתלה כאן בזה את הדין שבין שמעון לראובן, והרי אינו ענין לעיקר שיטתו הנ"ל. והדין הב' שכ' הקצוה"ח שראובן יכול למכור החוב, כיון שלוי הוא הלוה שלו, ואין חובו דלוי כמשועבדים שמכאן ולהבא גובה, זה הדין אכן נמשך מעיקר דין קצוה"ח, ולא הדין הראשון, ואיך עירב ב' הדינים ותלאם שניהם ביסודו האמור בס' פה.

וראה נתי' (סק"ג) שפליג על ד' הקצוה"ח הנ"ל, וס"ל דשמעון מצי לסלוקי לראובן, ויתר

מבע"ח מטלטלין ששוב אינו חוזר וגובה אותם מהם בחובו, ולא אמרינן בהו דלהוי כמי שהם ביד הבע"ח עצמו משום שיעבודא דר"נ, כיון דלית בהו שיעבודא דר"נ לפי שאין שיעבוד שמעון אלים כ"כ, שכן מצי להבריחם ולמכרם, לכך אינם בשיעבוד, ולכך פרעון בע"ח ליתמי פרעון גמור הוא, ואינו יכול לטעון שלי הוא, אלא הוא כנכסי דקני יתמי. והביא בקצוה"ח בכ"מ ד' התוס' האלו, ומצא (סי' פה סק"ט) מקור לשיטתו בשעדר"נ ודלא כשי' הסמ"ע. ומינה למד גם לענין אם מכר שמעון חובו לאחר שאם גבה מטלטלין מראובן אין ראובן יכול לשוב לגבותם בחובו משום שעדר"נ. ואף לענין אם מחל שמעון ללוי זכותו במטלטלין דהוי כמכר לו ס"ל (פ"ו סק"ט) דמהני שלא לגבות מלוי מטלטלין. שמעינן מהא דכל שפרע מטלטלי אין שעדר"נ מפריעו להיחשב פרעון.

והנה לשיטתו דהש"ך והנתי' יתבאר ד' התוס' דבקרקע שחל שעדר"נ, והיינו שיש חיוב ערב מלוי לראובן, בזה שפיר אמרינן שגם אם גבי יתמי יש לבע"ח תביעה מצד החיוב אליו, ודי בזה להוציא מהם כיון שזכותו אינה עוברת דרך יתמי ואביהם, ודו"ק בל' הנתי' בעיקר דין שעדר"נ שכ' דבר חידוש ששיעבוד הגוף דלוי משועבד לראובן כמו ערב דנכסי, ונכסי לוי משועבדים להיות ערבים לשיעבוד נכסי דשמעון, ובזה עדיף ממקום שבאים מכח שיעבודים דמכאן ולהבא הוא גובה שגביית בע"ח באה רק אחר גבייתם. משא"כ מטלטלי שאין בהם שיעבוד מצד שעדר"נ, אף שיש עליהם דין שעדר"נ מצד מיניה מ"מ דין מיניה עובר דרך שמעון ויתומיו, וחשיב כמי שקנו יתמי שאין גובין מהם. וישתלבו הדברים להפליא עם שיטתם דש"ך ונתי' שס"ל שפרעון לוי לשמעון חל הן בקרקע (כמ"ש הנתי' ביטוי קו'

קצוה"ח לשיטתו. [וע"ש בשער המשפט שרצה לחדש אפי' לפי דרכו שאפשר דבעי התראת ראובן בלוי דאל"כ הוי כפשע וגרם שיתן לאינש אחרינא דנחשב פרעון (כמ"ש בס"י פו, ובש"ך פססק"י)]. **וראיה** לביאורנו בכוונת קצוה"ח בדין פרעון לוי לשמעון, ממ"ש בקצוה"ח בישוב ד' הש"ך בס"י פה מקו' הגהת חכם צבי דאיך מהני שעדר"נ לגבות מלוקח השטר ממלוה מאוחר ולהפסידו, מ"ש מאם היה שמעון המאוחר גובה קרקע בחובו ומכרה לאחר ודאי לא הוי גבינן מיניה ולמה יגרע זה שלקח השטר. ולכך הסכים עם הסמ"ע שגם בשעדר"נ יש דין דאקני. וכמו שביאר דבריו בקצוה"ח. ובנתי' (פסק"ח) תי' לחלק בין גבה קרקע בחובו ומכרה, דמהני מכירתו דבר תורה בזה אין יכול ראובן לגבות כיון דחשיב דאקני, משא"כ במכר שטר חוב שמכירת שטרות דרבנן, ויכול מלוה למחול כיון ששיעבוד הגוף נשאר בידו, והכי ששעה"ג שייך למלוה ראשון וגם שיעבוד נכסי שאין יכול להבריחם אין מכירת חוב חלה כלל, ולא חשיב דאקני. אבל בקצוה"ח (סק"ט) כ' שכיון שלוי נחשב לזה דראובן, לא תחול מכירת שמעון, ובפשטות מהלך דבריו שמטעם זה פליג גם על עיקרם של ד' החכם צבי, וגם אם גבה קרקע וימכרנה אינה מכירה ואין נחשב לוקח להיחשב דאקני דלא מגבינן (וכ"ה בחזו"א ב"ק עו כג). וד' א"ש לשיטתו כנ"ל שלוי הוא לזה דראובן ולא חלה כאן גביה, שכן פרעון לוי לשמעון הוי כפרעון לזר, וכפי שהוכחנו שיטתו. אבל הנתי' לפי דרכו דשפיר חשיב גביה, אף אם באמת ייחשב מזיק שעבודו, מ"מ הוא דין מזיק אבל אינו מבטל שם פרעון ממנו, וממילא אם ישוב וימכרנו לאחר המכר חל, ויש להחשיבו דאקני.

ישוב כמעט הדרגא בי, מחמתם של ד' התוס' (פסחים לא. ד"ה משתעבדנא) לגבי יתמי שגבו

קרקע דהוי כפרע לשניהם, וכבא ליד ראובן דמי וכן"ל. [אף כי באמת מסתבר שאם שמעון אלים ונודע שיעכב יהא מקום לדון משום מזיק שיעבודו].

אמנם לא ארווחנא בזה לפרש גוף ד' קצוה"ח, שכן בעוד שטעם שאין יכול שמעון למחול הוא מחמת בעלות משותפת בחוב, הרי שאין בזה סיבה לחייבו ללוי לפרוע שנית לראובן, אדרבה זה סיבה לפטרו, רק מצד אחר הוא חייב כי התורה הטילה עליו חוב חדש. ובקצוה"ח כ' להדיא (סק"י) שלפי מה דקיי"ל דאין יכול למחול יהא חייב לפרוע שוב גם בלא טעם דמזיק.

ומתוך כך שבתי אל מקומי, שבאמת ד' קצוה"ח שלוי הוא לזה דראובן בלבד, ויתבאר שמה שאמרו שמטלטלי לא משתעבדי בשעדר"נ, הכוונה שאין שיעבודם לראובן, ומבואר בקצוה"ח (סק"ה בקו'ותי) דנחשב שיעבודו לשמעון, ולכך אף שנתבאר שאין לשמעון כח מחילה אם ימחול על זכותו שלו במטלטלין שפיר תחול מחילתו, [רק שגם אם ישוב החוב אליו, כשיסדר בינו לראובן, לא הפסיד מאומה כיון דגבי מטלטלי מכת מיניה, ולכך ל"ש למימרא לענין פסידא דקצוה"ח סק"ב], אמנם מ"מ אם יפרע לוי מטלטלי לשמעון אין כאן פרעון, והטעם כיון דמלבד שיעבוד נכסי דמטלטלי הרי יש גם שיעבוד הגוף דלזה שהוא למלוה ראשון בלבד, והוא שיוצר חוב דלהוי כמי שאמר לו פרע לי בבית ולא בשדה, שפרעו בשדה אי"ז פרעון, (ולאו דווקא מדיני תנאי רק מצד שעבוד הגוף), וגם במטלטלין אין זה פרעון, וד' התוס' בפסחים מוגבלים לדהתם שמיידי בב' שלוו זה מזה, בזה א"א לומר שפרע למקום שאינו מקום פרעון, שכן ראובן עצמו הוא שפרע ליד יתמי שמעון, וא"א לומר שלא קיים פרעון בכך מצד דין שעדר"נ, אמנם

הזן במטלטלין (כמ"ס כספי' ה לענין פרע לשמעון חייב רק משום מזיק) כיון דשיעבוד של מיניה ודאי יש גם לשמעון שהוא לזה דלוי, ואילו לראובן אינו אלא ערב. ומ"מ בקרקעות יש זכות נבדלת לראובן כנגד לוי ודי בזה להפקיע דין שאין גובין מיתמי.

אמנם לפי שי' הקצוה"ח כפי שנתבאר שאם פרע לוי לשמעון אין כאן פרעון, ולא מצד מזיק שיעבודו, אלא דהוי כפרע לאינש אחרינא, והרי מפורש מיידי בסעי' ה מתשו' הרא"ש בפקדון ופרעון, שהוא מטלטלין. א"כ מ"ט ביתמי יחשב כמי שפרעם והרי אין כאן אלא פרעון בטעות שבודאי יכול ליטול מהם.

ועוד רגע ואמרת כי באמת סברת הקצוה"ח כסברא ראשונה שראובן ושמעון נחשבים מלוים בהדי הדדי, ולכך מחילת שמעון אינה כלום וכאמור, ויהא נפק"מ בכמה פריטי אשר פורטו לעיל בזה. ולכך פרעון ליד שמעון ודאי יהא נחשב פרעון במטלטלין ודאי כיון שאינם משועבדים לראובן כלל, משא"כ בקרקע כיון שמשועבדת לשניהם כשפרע ליד שמעון והרי הקרקע גופא משועבדת לראובן הרי כמי שבאת ליד ראובן ג"כ, ולכך לגבי יתמי לא יחשב כמוציא מיד יתמי, משא"כ במטלטלי דלא משעבדי לראובן. ומה שכתב הקצוה"ח שלוי שפרע לשמעון חייב לשלם שוב לראובן גם במטלטלי אף בלא טעם דמזיק שיעבודו, צריך לחדש שס"ל דכוונת התורה בשעדר"נ שלא להפקיע חוב לוי לשמעון במאומה, רק לחייבו לפרוע לשמעון בכך שיפרע לראובן, וכתוספת חוב לחיובו. לכך כל שפרע לשמעון ודאי פרעונו פרעון, אלא שלא קיים חיובו (ומשל לדבר, גזל א' מה', שמצד דיני ממונות כיון שפרע לא' מהם, תו פטור, דהוי ספק ממון לכ"א, ומ"מ חייב לכאו"א כיון שנתחייב בהשבה), משא"כ בפרע

כמי שפרע לעצמו וליפטר. עיי"ש. ולהנ"ל במה יפטר, הרי לוי לא פרע שיעבוד גופו ליתן ביד ראובן, והתם הרי ליכא למחילה.

ודוחק לומר דלא מיירי שם בקצוה"ח לפי דרכו הוא, ושת דרכו להק' על דברי הפו' שכ' בטעם דין מחילה, משום שיעבוד הגוף, ובזה שקיל וטרי, אבל לדרכו אכן לא יפטר לוי בכך. ויש מקום לפרש כן, שכן לד' קצוה"ח כפשטה מה שלא מועיל מחילה בשעדר"נ כיון שלוי לוח דראובן אי"צ לחילוקא דשעה"ג כמעט. אך עדיין דוחק קצת. וגם בלתי אפשרי הוא כשהקצוה"ח בהרצאת דבריו לבאר חילוקו לענין מחילת מטלטלי אי משפעת על גביית מטלטלי משום דין מיניה כ' דהכי כיון שהמלוה האמיתי לא מחל וכו', ע"ש, והוא ראשית דרכו, הרי שלפי שיטתו דיבר.

ומתוך כל זה נראה לקבל בביאור ד' הקצוה"ח ולומר שאכן הקצוה"ח לפי דרכו לא היה לו להק' קו' הנ"ל כפי שנתבאר בפשטה, שכן לדרכו גם במטלטלי אין פרעון ליד שמעון נחשב פרעון מלבד במקרה בו החוב הדדי כהא דסי' פה, וכאמור. אלא שלאור היסוד העולה מד' התוס' ששיעבוד מטלטלי אין בו שעדר"נ והוא נשאר בשיעבודו הראשון לשמעון, ואף שאין יכול לקיים דין פרעון ליד שמעון, כיון שחוב הגוף שלו הוא אל ראובן, מ"מ הק' הקצוה"ח שתועיל מחילת שמעון ללוי על שיעבוד מטלטלי, שכשיבוא ראובן לתבעו ללוי הרי מדין והאיש אשר את נושה בו יוציא אליך שמעינן דברירת פרעון בידו דלוה תלויה ויכול להעמיד לגביה את המטלטלין שכן לא הורע בזה כוחו בשעדר"נ, וכיון שהמטלטלין מחלן שמעון אין יכול ראובן לבצע גבייתו, בשלמא בלאו מחילה היה יכול לגבותם מחמת שיעבוד גופו דלוי, והיינו שיעבוד דמיניה, אבל כיון

זה דווקא במטלטלי שמצד זכותם במטלטלי נחשב לגביה, אבל בקרקע שגוף הקרקע משועבד לראובן אין כאן פרעון כלל.

רק שלפי זה בכל אופן של שעדר"נ בצורה הרגילה לא יחשב פרעון מטלטלין לפרעון, ויגבה מלוי מחדש, ואם ימכור שמעון מטלטלי יוכלו לגבותם מדין פקדון דשמעון שכן המקח לא חל. והוא חידוש גדול. מלבד מה שבקצוה"ח (סי' פו סק"ה) הביא ד' תוס' לענין שעדר"נ רגיל.

וניסייתי עוד להבין, שמה לדרך סברתינו הנ"ל, ניתן להרחיב גם לשעדר"נ רגיל, ונימא שמכיון ששיעבוד הגוף הוא על לוי אזי כשפרע לשמעון אין זה פרעון אפי' במטלטלין, אך מ"מ אין לראובן זכות תביעה במטלטלין אלו מצד שעדר"נ, שכן מטלטלי לא משתעבדי לו מצד עצמם, ונא"ת הרי הקצוה"ח ס"ל שבפקדון ל"ש דין שעדר"נ כיון דכל היכא דאיתיה ברשותה דמארי איתיה, וא"כ יחשב לגביית מיניה, ז"א, שבדאי יש לחלק טובא בין פקדון למי שקיבל פרעונו ברצונו, ותביעת ראובן היא על גוף לוי וקרקעותיו, ומה לו אצל שמעון ובאי כוחו מכח תביעה זו, ולכך אילו יבוא לתבעו לשמעון וב"כ הרי שתביעתו הראשונה תחשב כמי שתובע מצד חובו דשמעון, שהיא עיקר, וממילא בטלה תורת שעדר"נ ונחשב פרעונו של לוי לפרעון. משא"כ בקרקע שגם כשפרע לשמעון הקרקע גופה משועבדת לו בשעדר"נ אזי כשבא לתבעה מצד עצמה בא לתבעה, ואין נחשב תביעה לשמעון דמבטלה לשעדר"נ.

אלא שעדיין יל"ע בזה מד' בקצוה"ח (סי' פו סק"ה) שם הביא חילוק התוס' לענין מחילת שמעון ללוי על מטלטלי דלהוי כמכר לו זכות שיעבוד שיש לו במטלטלי ויחשב

דעיקר ערבות מיניה וממקרקעי, משא"כ מטלטלי דלא סמכא דעתיה.

ומעתה כיון שנמצאו הדברים כנים תיושב סתימת ד' הקצוה"ח לענין חומש, ונימא שהיא בדווקא, שלעולם החומש לראובן, וגם אם תבעו שמעון וכפר לו ונשבע לו, ואח"כ סדרו ראובן ושמעון ביניהם, ושב שמעון להיות בעל הזכות בקרן, הרי בשעה ראשונה שכפר ונשבע היה הקרן לראובן בלבד, ואליו ינתן החומש. ושמעון לא היה אלא כבא בהרשאה.

וא"ת מהיכ"ת נעשה מורשה, נראה שהדבר פשוט שאף שכ' השו"ע (סעי' ג) ששמעון אינו חייב לטרוח עם לוי עבור ראובן [והש"ך פליג על השו"ע, ולהלן יתבאר שגם זה אפשר דש"ך לשי' דסבר דהוי מדין ערב, אמנם לקצוה"ח שאכן לוי חייב ישיר לשמעון, ודאי אין לחייב את שמעון להתעבר על ריב] מ"מ אם ירצה יכול לבוא עמו בדברים, ולוי אינו יכול לומר לו לאו בע"ד ידי, שכזאת לא מצינו, אלא רק שראובן נוסף להיות בע"ד. ומתוך כך ודאי שמעון כשתבעו נעשה כבא כח של ראובן ובא בהרשאה, ושפיר הוי ככפר לראובן, ונשבע לו. וכשהודה נתחייב חומש אליו. וברור.

ובדרכנו זו נבוא ליישב גם ד' קצוה"ח בהודאה, שלכאור' לפי מסקנתנו זאת שלד' הקצוה"ח אין כאן מלוה ללוי אלא ראובן, א"כ מ"ט הודאת שמעון מיחשבא הודאה כל שאינו חב לאחרני, מהיכ"ת ייחשב בעל דין לענין הודאת בעל דין. והרי דבר פשוט הוא שהבא בהרשאה אינו הודאתו הודאה. ולהנ"ל נימא דבא בהרשאה כן אינו בעל דין אלא מצד השליחות, ולתקוני שדרתיך ולא לעוותי. משא"כ בשעדר"נ הרי הוא כבא בהרשאה מצד עצם החיוב, שכל חיוב לוי לראובן בא מחמת

שמחלם שוב אין לראובן אופן לגבות. וע"ז תי' דאף כי אמת שכל מלוה שמוחל על מטלטלי אין יכול לגבותם אפי' מדין מיניה, אבל הכי שאין המלוה האמיתי מוחל אין מחילתו אלא על שיעבוד מטלטלין לכשעצמו, ושיעבוד דמיניה במקומו עומד ויכול לגבות על ידו.

עוד רגע אעמוד בהשלמת דין מטלטלין לפי שיטותיהם, הפו' הביא מש"כ התוס' בפסחים לגבי יתמי שגבו מבע"ח מטלטלין ששוב אינו חוזר וגובה אותם מהם בחובו, ולא אמרינן בהו דלהוי כמי שהם ביד הבע"ח עצמו משום שיעבודא דר"נ, כיון דלית בהו שיעבודא דר"נ לפי שאין שיעבוד שמעון אליהם כ"כ, שכן מצי להבריחם ולמכרם, לכך אינם בשיעבוד, ולכך פרעון בע"ח ליתמי פרעון גמור הוא, ואינו יכול לטעון שלי הוא, אלא הוא כנכסי דקני יתמי.

ובקצוה"ח (סי' פסס"ו) הרחיב דין זה לכל מקום שיכול שמעון להבריח מלוי כגון כשלוה שני יש לו מלוה ע"פ שאם גבו יתמי מיניה ליכא לשעדר"נ כיון שהיה יכול להבריח מהם, וכמו"כ במשעבד מטלטלי אגב מקרקעי בדאקני, האידנא שתקנו שלא לגבות ממטלטלי שמכר, והנתי' (טוסק"ח) פליג עליו בהא, דשעדר"נ אזלינן בתר דאורייתא, [ור' משובב שהוכיח מרשב"א כדעתו, ובאמ"ב (הלאה כז)], גם מח' זו אפשר דתליא במח' בהא דבינונית וזיבורית וכפי שביארנו שהיא לשיטתם בעיקר שעדר"נ.

עוד בזה, דהנה בנתי' שתמה על קצוה"ח ממטלטלין ולא תירצו בד' התוס', ורק אחר הצעת דרכו הביא ד' התוס' ליישב על פיו. ונראה שהנתי' סבר דלדרכו דקצוה"ח שנעשה לוי לזה דראובן אין מקום לחילוק זה כלל, ורק כד אתי לדין ערבות שייך לחלק

לש"י הפו' בסי' עו וסי' קלב שיכול לפרוע מכל אחד מהם הכל, שאם לא' יהיו בני חורין ולב' משועבדים ג"כ יהא הדין כנ"ל.

והגם שהש"ך הרחיב בהלכתא דילן בסי' פו שתקנת לקוחות אינה רק בלקוחות אלא בכל מקום שיפגע אדם שאינו חלק מעיקר החוב, שיש להמנע כשאפשר, ר' ד' סק"ה, הש"ך לשיטתו כהנתי' אין כאן ב' לויים, ולוי אינו אלא ערב, לכך שפיר תקנו כבכל לקוחות.

אמנם לד' הקצוה"ח שנתבאר שבעיקר תקנה הנ"ל דהש"ך הסכים עמו ופליג על ההיכי תמצי שלדעתו אין מציאות של מקום פסידא, א"כ הכי נמי יש מקום לומר תקנה זו, ומ"מ סבר המנח"ח דבמקום שיש למלוה זכות בב' לויין לא תקנו למעט זכותו מן החייב לו. וא"כ יושוו דין שעדר"נ לקצוה"ח לדין שעדר"נ, ובתרווייהו יגבו ממשועבדים דא' מהם גם כשיש לשני בני חורין. אמנם ד' הקצוה"ח בתרווייהו תהא שלא כמנח"ח, ולא נגבה מלקוחות להפסידם כשיש נכסי ללוה השני. וא"כ תחודש מח' לדינא בין המנח"ח לקצוה"ח. ואין מקום לבעל דין לטעון דא"כ יביא הקצוה"ח זה כנפק"מ באית נכסי, שכן בא לדון בפ"י השו"ע שכ' דבאית נכסי לשמעון לא גובים מלוי, שהש"ך העמיד לד' השו"ע במקום פסידא דמחילה והודאה שאז אין ב"ד נזקקין לגבות מלוי. אבל ל"ש להעמיד ד' השו"ע לענין גביית לקוחות, ואף שבהא יהא הדין כך, א"א לפרושי כן בד' השו"ע. ולכך לא הזכירו בקצוה"ח.

כ. עוד דבר קט אבאר, במה שחידש הקצוה"ח דבמקום דאית נכסי לשמעון, רק שללוי יש בינונית ולשמעון יש רק זיבורית, שלד' הש"ך והנתי' יכול לגבות ראובן מלוי מלבד במקום פסידא ששמעון מחל או הודה לו,

חיובו אליו, ואילו נימא שהוא אינו בעל דין שוב לא יהא גם ראובן בעל דין, אלא ודאי שהוא בעל דין, והודאתו הודאה, אא"כ הוא חב לאחרני.

ולדרכנו זו יתחדש במה שהבאנו שקצוה"ח הסכים לתקנת לקוחות שחידש הש"ך, וכפי שביררנו מדבריו קיבלה הקצוה, רק פליג על ההיכי תמצי שהביאם הש"ך דליתנהו לדרכו דקצוה"ח, אבל עיקר התקנה שייכת, והוא חידוש גדול שלמרות שלוי לזה דראובן, מ"מ במקום פסידא ואית נכסי נחוש לתקנת נפסד, ונחייב את שמעון, ויהא הטעם בזה דמ"מ הרי באמת לזה דראובן הוא שמעון אלא שדין תורה עשאו ללוי כלוה, וכמו שתקנו ללקוחות כך תקנו לו, שהתקנה כוללת כל מקום שאדם אשר אינו חייב מעצם החיוב אלא דין תורה מחייבו שבמקום פסידא כשאית נכסי לא נגבה ממנו.

יט. ולאור זה אעלה נפק"מ לדינא בדבר חידוש אשר כתבו המנחת חינוך (מטה שלם) במצות פדיון הבן, שדינא הוא דב"ד כופין וגובין ממשועבדים. ודינא הוא שכשהבן גדל, נעשה חיוב הפדיון על האב וחיוב על הבן, וב"ד באי כחו דכהן יכולין לכפות גביה ממי שירצו, וחידש המנח"ח שאם לא' מהם יש בני חורין ולשני משועבדין, עדיין יכולין הב"ד לגבות ממי שירצו, ולהעדיף משועבדין דחד על בני חורין של השני. וביאור דבריו נראה, דלא שייך כה"ג דינא דאין גובין מנכסים משועבדין במקום שיש בני חורין, שזה נאמר כנגד חייב אחד, שיש למלוה זכות לגבות ממנו ומנכסיו הערבים לחובו, בזה תקנו תקנה הנ"ל. אבל כשיש למלוה זכות לבחור בין ב' לויים, אין למעט זכותו ולמונעו מלגבות מחייב לו משום תקנה זו. ומינה למדתי גם לב' ערבים,

ומכח זה משועבדים קרקעותיו גם אם מכרם. ע"ש. [ור' בנתי' (ס"ס ק"ח) שהרחיב לפרש ד' הסמ"ע בדרך זו אך לא הזכיר מאומה ביחס לשעדר"נ, וכמעט שנראה לומר שסבר שמאיזה טעם ל"ש כאן שעדר"נ רק שיעבור נכסי סתם, אך כיון שלא פי' הדברים ובתומים וקצות מפורשים שהוא מדין שעדר"נ אין להרבות בשיטות].

ורבים תמהו לפי"ז במש"כ השו"ע (סי' פו סעי' ח) בדין שעדר"נ לא שנא אם נתחייב לו כבר לשמעון בשעה שלוחו מראובן, לא שנא נתחייב לו אחר כך. ולא העיר הסמ"ע מאומה שלפי דרכו דין נתחייב אח"כ בין אם התחייב לו גם דאקני או לא, ול"מ מי באחרונים שהעיר לזה. [ואילו היינו מקבלים אוקימתא זו, לא היה תימא צריכותא דהסמ"ע שם סק"א, שכן גם בדאקני עדיין יש חידוש שחל שיעבור על דבר שכולו אינו אלא חוב עתידין, והוא דוחק לאוקים בזה בסתמא. וגם לומר דד' השו"ע מיירי באופן דמיניה, ובזה א"צ לדאקני, ז"א, שכן איך יתבע ראובן את לוי מדין מיניה כשחובו לא נשתעבד בשיעבוד אליו. ואף כי אפשר לפלפל בזה, מ"מ סתימת הפו' מציבה הדברים בתימא.

ונראה בהקדם דין מחילת שמעון ללוי בשעדר"נ שבשו"ע (סי' פו ס"ה) נקט דאין יכול למחול שהרי פקע השיעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, והנה דברים אלו יבוארו להפליא לפי דרכו דקצוה"ח שנתבארה לעיל שאכן עיקר שעדר"נ שלוי נעשה לזה דראובן. ואף לפי ד' הש"ך והנתי' שאינו אלא ערב שצ"ב ל' השו"ע שפקע שיעבוד דשמעון, והרי הוא נחשב מלוה דלוי כמקודם, רק שניתוסף חיוב דערב לראובן ואותו אינו יכול שמעון למחול לפי שאינו

והקצות ס"ל שכל שאין חיוב משמעון לראובן אין לוי חייב לו, ואפי' בדבר שאינו הבדל בעיקר השיעבוד, אלא בצורת הפרעון כהא דבינונית וזיבורית שהוא דבר שאינו קבוע, ומשתנה לפי המציאות, ואינו עדות על עיקר השיעבוד, מ"מ אין חיוב ללוי משעדר"נ. והביא ראיה מסו' דכתובות, [ופשוט שכוונתו שגם אם שמעון אינו מבקש לסלוקי ומעכב תשלומיו מ"מ אין ללוי עיקר חיוב בזה], ובנתי' כ' ליישב הראיה, ונקט כהש"ך. אך לא פי' טעם הדין.

ונראה שגם דין זה תלוי בעיקרי שיטתם, שלפי האמור סברת קצוה"ח שלוי נחשב לזה דראובן, משמעות הדבר שאת חיוב שמעון לראובן נושא הוא בשיעבודו. בזה אפשר לומר שנעשה בבואה דשמעון, ולכך אין לו אלא העתק חיובו, ותו לא מידי. אבל לד' הנתי' והש"ך שלוי אינו אלא ערב, בערב ודאי דינא לגבות מבינונית. וגם מהא נראה לנטות לדרךנו בביאור הקצוה"ח, שכן אילו ס"ל דלוי נחשב לזה דשמעון וראובן, היה יותר מסתבר בזה כד' ש"ך ונתי'.

כא. ולהשלים הענין, אבוא ואראה במה שפי' בקצוה"ח (סי' פה סק"ה) בביאור גדר שעדר"נ לפי דעתם של הסמ"ע (סי' פה סק"ז) הט"ז וחכ"צ, שס"ל לענין גביית בע"ח מלוקח שטרו של בע"ח ששניהם חייבים זל"ז, שלדעתם יש בכה"ג דין דאקני, ולכך שי' הסמ"ע שרק בחוב מוקדם אמרינן שיכול לגבות, אבל בחוב מאוחר אינו יכול לגבות, אא"כ אמר דאקני. עיי"ש. ופי' בקצוה"ח שם שס"ל שדין זה הוא ככל דין גביה ממשעבדי. והוסיף בקצוה"ח ללמוד מינה שיטתם בדין שעדר"נ שאינו אלא ככל שיעבודים, וכמו שקרקע ומטלטלי שמעון משועבדים לראובן, כך החובות שחייבים לו משועבדים לראובן,

ללוי גם אחר פס"ד כיון שאין אלו אלא שיעבודים הבאים מחמת חיוב לוי לשמעון הרי שהוא בעה"ב למוחלם, וראובן שנפסד ממילא נפסד, אלא שכיון שמשמעבד בזה גם גופו תו לא מהני מחילה, דהוי כמי שנסתלק שמעון ופקע שיעבודו מיניה, ומאז אין יכול לוי לפרוע לו (כמ"ש בסמ"ע סק"י, כפי' א' דתש"ו כרא"ש), ואין יכול למחול לו, ואף שבמוכר שט"ח יכול למחול גם אחר פסק דין, התם גם בפס"ד הרי שיעבוד הגוף נותר ביד שמעון, משא"כ כאן. ונפלא בלשונו דסמ"ע. ולפי"ז כוונת השו"ע שהרי פקע השיעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, היינו בשעת פס"ד שגם שיעבוד גוף דלוי נשתעבד לשמעון חשיב כפקיעה מכפיפות לזכות דשמעון.

ולא שלמות גדרן של דברים יש להביא טענת הש"ך (סקי"א) על דין הסמ"ע, ולטענתו אדרבה משעה שהגבו ב"ד ראוי שתועיל מחילה, וכך אכן דעתו דהש"ך להלכה לפי הבנת התומים (סק"י) וקצוה"ח (סק"י), ונדלא כהנתי' (סק"ה) בשיטת הש"ך]. וטענתו דכיון שהגבו ב"ד הרי נעשה כמכר שט"ח שיכול למחלו. שכן נחשב בכך שפרע שמעון ללוי ופקע שעדר"נ שהוא שעה"ג, ונשאר כשאר מכר שט"ח שיכול למחלו.

ומינה נלמד כי ש' הסמ"ע שמה שהגבו ב"ד אין המשמעות כמי שגבה בע"ח, ואף של' רבינו ירוחם והרשב"א כך הוא, ועליהם נבנה יסוד ד' הסמ"ע, סבר שאין כאן דין גביה באמת כאומרים צא תן לו, אלא שבכך שמתברר החיוב וכאומרים חייב אתה ליתן לו נתברר שיעבודו של לוי לשמעון בהחלט ואז החילה תורה שעדר"נ. ומעתה אין זה מבטל חובו דשמעון אל ראובן, ונחשב עדיין ראובן נושה בשמעון ושמעון בלוי.

שלו, והרי מפורש בש"ך (סקי"א) דמחילה לא מהני תיכף משעת ההלואות, ואף שלא הגיע זמן פרעונם, ומהיכ"ת לומר שפקע שיעבוד שמעון, וצ"ל הכוונה שפקע חלק מהשיעבוד ולא כל השיעבוד עובר דרכו דשמעון. אמנם לפי דעת הסמ"ע שס"ל שאכן כל זכותו דראובן הוא דרך שיעבוד לוי לשמעון מ"ט לא תועיל מחילה.

ובאמת שכל עיקר חיציו דהש"ך הינם נגד סברא זו, וכל הוכחותיו לברר שלוי נחשב חייב לראובן ישירות. שאל"כ ודאי מחילה מועילה, והודאת שמעון תועיל ללוי אף נגד ראובן, ואין לחוש בכגון דא משום חב לאחרני או קנוניה, אף שבכ"מ חשו לה, מ"מ כאן שאין לראובן שום זכות אלא זו שתלוי בזכות שמעון ודאי מהני ולא חיישנן לכל סברות אלו. ורק כשיש זכות מה לאחר יש בה משום לתא דחב לאחרני, וחשו לקנוניה כיון שהוא כמוציא ממון. עיי"ש בד' הש"ך.

והסמ"ע והט"ז הצילו עצמם מכל זה שכן אוקמו (כ' פרישה ג, וד"ק בסמ"ע סק"ח וביד' בסק"י, ובט"ז סעי' ה) דכל מה שכ' בשו"ע דמחילה אינו מועילה הוא כשי' רבינו ירוחם (סוף נתיב יד) ות' הרשב"א (ח"א אלקי קיב) שרק אחר פסק ב"ד ששמעון חייב לראובן ואין לו נכסי, דהוי כהגבו ב"ד את של לוי לראובן, רק אז חל פקדיה רחמנא לדין שיעבודא דר"נ, וגם אז הוא שיעבוד מצומצם ואינו אלא כשיעבוד שאר נכסי כמ"ש בקצוה"ח הנ"ל, ומפורש בדרישה שאף ששיעבודו כשאר נכסי חל כבר מקודם, משעת הלואה, מכח שטר החוב, מ"מ חלות שעדר"נ שגם שיעבוד גוף דלוי לשמעון הוי כנכסי לגבות ממנו (וכפה"נ לדעתו זהו חידוש דקרא דקאמר ר"ג) חל רק בפס"ד. וזה טעם לכך שרק משעת פס"ד אין יכול למחול, דהנה באמת היה בראוי שתועיל מחילת שמעון

ויש להשלים הנדון לפי דברינו הנ"ל כדינא דשו"ע סעי' ג, שאין ראובן יכול לכופו לשמעון שיתבע מלוי ויפרענו שאין מוטל עליו זה הטורח, אלא על ראובן לטרוח ולהוציא מלוי. ובסמ"ע (סק"ו) כ' טעם הדין שאין חיוב לבע"ח לפרוע חובו במזומנים והאי טירחא חשיב כטורח לפרוע מזומנים. ובש"ך (סק"ח) תמה מאד על דין זה ופליג וס"ל שכל שלא טרח חשיב מלוה רשע ולא ישלם. והנה פשוט הדבר ללבן הדברים ממקור טעם ביסוד שעדר"נ, דהנה לפי דעתו דקצוה"ח שלוי נעשה לזה לראובן ודאי מסתבר שאין לו לתבוע סיוע משמעון שכן אם בא לתבוע שמעון בת מיניה חיובו דלוי, שכן הוא סדר זכויות ראובן, לתבוע שמעון כלוה או את לוי כלוה, ואם לוי הלוה הרי שמעון כמי שאינו. וכסברתנו הנ"ל.

ומאיידך סברת הסמ"ע מתבארת להפליא לפי דרכו כשי' השו"ע שכן דין שעדר"נ הוא שפרעון חובו דשמעון לראובן הוא בכך שנותן לו שיעבודו דלוי אליו, הוא ונכסיו, והרי זה כפרע ממשועבדין שהטורח על המלוה, שכן מצד הלוה הרי הוא כמי שכבר נפרע, ומה לו ולמלוה. וכן הוא קודם פס"ד ומכ"ש אחר פס"ד שחל שעדר"נ, ויש ללוי שעה"ג אל ראובן, ומה לו לשמעון הרי הוא כמי שכבר פרע. ונפלא.

אמנם ד' הש"ך לפי דרכו שלוי נחשב כערב, א"כ אין משמעות לדבר ששמעון פרע בהאי שיעבודא, ומאיידך הרי הוא עיקר הלוה דראובן, שפיר כל שלא טרח להביא הפרעון לגמרו בדרך כל שהוא הרי הוא לזה רשע ולא ישלם.

עוד רגע קט אעמודה בדין חומש לפי שיטת הסמ"ע המתבארת בקצוה"ח, והנה מסתבר שגם באופן שלבסוף גבה ראובן אם

ובזה תתיישב קו' עצומה, דהנה לכאורה אם כנים הדברים וברורים בשיטתו דס"ע בסי' פו, מהו שדן בקצוה"ח בסי' פה בד' הסמ"ע שם מצד דין שעדר"נ, הרי שם לא היה פס"ד, שכן מיירי באופן שהדין שכ"א יעמוד בשלו כמ"ש בשו"ע שם ועיי"ש סמ"ע סקכ"א, וא"כ מה יש לנו לדון שם מצד שעדר"נ אי"ז אלא שיעבוד מטלטלי בעלמא, וכסתימת הנתי' שם בדעתו דהסמ"ע. וכבר הערנו שאכן הנתי' שתק שם מלומר דבר בזה בדעתו דהסמ"ע, וביאר דבריו מבלי הזכר דבר בדין שעדר"נ.

וצ"ל דד' קצוה"ח דאף דסבר סמ"ע ששעדר"נ חל רק בפס"ד, מ"מ זהו רק משום דלא אמרה תורה לשעבדו שעה"ג כ"ז שאין חיובו מבורר, ודין הוא המבורר לאחר, אבל התם דמיירי שלוי אהדרי, בזה החיוב מבורר ביניהו מיד בהלוואה השנית [ואף שצריך בירור לענין אית נכסי, מ"מ אפשר לומר דאי"ז אלא מדין בירור ולא שצריך לפס"ד], ושעת חלות חיוב דשעדר"נ הוא מיד בהלוואה השנית שביניהם, ואז נעשה הראשון משועבד לשני, ואילו שיעבוד השני לראשון הוי דאקני. אמנם זה דוקא התם ששעדר"נ חל ע"י עצם ההלוואה, אבל בסתם שעדר"נ שחל בפס"ד, הרי אילו היה שייך ביה דאקני הרי שבכל אופן זה דאקני שכן אין השיעבוד בא אלא בפס"ד, א"ו שכיון שחל בפס"ד, והפס"ד מסלק את שמעון לגמרי, ונעשה לוי לזה דראובן מחדש ל"ש דאקני, ול"ש הלוואה מאוחרת או מוקדמת. וא"ש שבסי' פו לא הוזקק לחילוק זה. [אמנם הנתי' יתכן דס"ל בד' הסמ"ע דכלל ל"ש שעדר"נ כל שאין פס"ד, וא"ש סתימתו. רק בד' התומים צ"ע טובא, שמחד נקט כסמ"ע, אך כ' להדיא דה"ה בסדר שעדר"נ רגיל של ב' לוויים, וצ"ע לע"ע].

הוא, אינו נאמן להפסיד לראובן. ולד' הסמ"ע זהו רק בשטר שכתוב בו נאמנות או כשלוי אינו טוען פרוע, הא לא"ה הרי לוי הטוען פרעתי פטור עד שישבע שמעון שלא פרעו, ושמעון שמודה אינו נשבע, ובטל החיוב מלוי, וליתא לשעדר"נ. אבל הש"ך פליג וס"ל דשפיר איכא שעדר"נ.

ולשיטתם דיברו, שכן לסמ"ע אין חיוב בין לוי לראובן וממילא חיובו כלפי שמעון תלוי בשבועה אליו, וכל שלא נשבע פטור, אבל להש"ך ונתי' וכ"ש לקצוה"ח דחיובו דלוי הוא אל ראובן ושם לא איתקן שבועה זו דא"א, ממילא שפיר חייב גם בלא כתיבת נאמנות בשטר.

כפר לשמעון תחילה בדינו, לא יחשב חייב לראובן וכאילו שמעון בא כוחו דראובן. ואדרבה חידוש הוא אפי' בעמדו בדין עם ראובן וכפר ולבסוף גבה ממנו מ"ט לא יחשב ראובן כבא כוחו של שמעון. וצ"ל דמקרא שמעינן דלענין דין ונתן לאשר אשם לו די בחיוב שכזה. [ואין לדון להוכיח מכפירת לוקח בשיעבוד קרקע שכן אין נשבעין על הקרקעות, ואם היה מקום לדון הוא בדין ערב שכפר, אמנם שם ודאי בעל דינו הוא המלוה שכן אין לו מאומה עם הלוה, וצ"ל כנ"ל].

עוד יבואר במח' לפי שיטתם, במה שנח' הסמ"ע (סק"ט ו"ח) עם הש"ך (סקי"ג) בדין אם אמר שמעון והודאה שטר אמנה או פרוע



הרב משה אורי אייזנשטיין

ראש כולל 'בית אלחנן דב' ואב"ד 'תבונות ארי'
ירושלים

האם יכולים לכפות להוסיף על הבנין עפ"י תמ"א 38

מעוניינים בהרחבה, וא"כ ע"י הצטרפותם יהיה הרוב הנדרש לאישור התוכנית.

חלק המתנגדים טוענים שתי טענות: א. מכיון שדירותיהם שיש להם בבנין יש להם רק מצד אחד אור ואויר, ואם יעשו הבניה כנדרש עפ"י התוכנית החדשה המוצעת יחסמו את עיקר האור והאויר שבדירותם. ב. מיקום דירותיהם אינו מאפשר להם לקבל את התוספת שמקבלים יתר הדיירים, דהיינו יתר הדיירים מקבלים תוספת כ-25 מ"ר והם מקבלים רק 6-7 מ"ר, וע"כ הם מתנגדים לתוכנית המוצעת.

ע"ד אשר נשאלתי בענין הרחבה והוספה לבנין קיים עפ"י תמ"א 38 בבנין שנבנה על קרקע פרטית ובו 18 דיירים אשר חלק מהם מעוניין בתוכנית תמ"א והתקשרו כבר עם חברה קבלנית על כל תנאיה, וחלק מוכן להצטרף, וחלק מתנגדים. אלה שמוכנים להצטרף נפשם בשאלתם האם מותר להם להצטרף, מאחר שבזה שהם מצטרפים יוכלו יתר הדיירים שרוצים בתוכנית לקבל אישור לביצוע בע"כ של חלק המתנגדים, מאחר שעפ"י חוקותיהם מספיק ששני שליש מהדיירים שהם בעלי 75% משטח הנכס

הזכויות לבניה על הגג הקומות הנוספות, ונותנת לכל דייר תוספת חדר, ומחזקת את הבנין מרעידת האדמה על חשבונם.

עוד יש לציין, שכדי שיוכלו להוסיף עוד תוספות בניה לבנין הקיים עבור הדירות, מנצלים עוד חוק שקובע שאם מוסיפים לבנין ממ"ד [והוא חדר מיוחד נגד פגיעות מהאויב] אינו מוריד מאחוזי הבניה, וכך עושים היום בתמ"א 38 שגם מחזקים את הבנין וגם מוסיפים ממ"ד.

למעשה רוב הדיירים המעוניינים בתמ"א 38 עושים זאת כדי לקבל עוד חדר או שתיים תוספת לדירתם מבלי שזה יעלה להם כל תשלום, וכך משביחים את דירתם, ואילו המטרה שיהיה מחוזק לרעידת האדמה ושיהיה חדר ממ"ד, הוא משני בלבד.

ראיתי מש"כ בנדון תמ"א 38, בשם ידידי הרב נפתלי נוסבוים שליט"א בקובץ הישר והטוב (חלק י), שדן שם לדמות זה לשותף שהשביח המבואר בשו"ע חו"מ (ס' קע"ט ס"ג וברמ"א ס"ט) דיכול למחות, ובנתי"מ שם סק"ג מחלק בין דבר שעושים לצורך מניעת הפסד שבזה אינו יכול למחות, לבין כשהשותף עושה ע"מ להשביח שיכול למחות, כדי שלא לחייבו להשתתף בהוצאה ע"ש.

עוד דן שם, לדמותו להא דמבואר (נכ"י קס"א ס"א) בהא דבני העיר כופין זה על זה לבנות דלת ובית שער לחצר, שכל מה שעושים כדי למנוע נזק יכולים לכופ שישתתף בהוצאה, ומהא דמבואר בגמ' (ב"ב ז: א) שבית שער ודלת הוא כדי להרחיק בני רה"ר מלהיכנס בחצר, ולחכמים אפי' חצר שאין סמוכה לרה"ר, ונמצא למדים מזה שאפי' למנוע נזק שאינו שכיח כ"כ ג"כ יכול לכופ למנוע זה ולחייבו בהוצאה,

טענת הצד השני היא שבהתאם לתוכנית שנבנה הבנין לאנסתר להם כ"כ האויר, ואדרבה בתוכנית המקורית החלון היה יותר קטן מהחלון המוצע עפ"י התוכנית, רק מאחר שאחד מבעלי הדירה שמתנגד עשה שינויים בדירתו בניגוד לרשיון, ולכן הוא ניזוק כרגע בבעיה של אויר ואויר, וע"כ אין מקום לטענתו. ובנוגע לטענה ב' מוכנים הדיירים שיקבל כפיצוי גם מחסן כ-15 מ"ר. עוד דייר שמתנגד טוען, שמכיון שדירתו מצויה בקומה העליונה, הרי שאם היו מגישים בקשה להרחבה באופן פרטי ולא מתמ"א 38 היו זכאים עפ"י חוקותיהם לקבלת תוספת לדירתם על הגג, ובתוכנית תמ"א 38 הם מפסידים מזכויותיהם במקום, ועל אף שבבקשה רגילה צריך לשלם כל ההוצאות וכאן בונים עבורם ללא כל הוצאות, אבל מכיון שהם מקבלים פחות הם מתנגדים.

בכדי להבין את תוכן השאלה יש להקדים ולבאר מהו תמ"א 38. כפי שידוע היות והיום בכל בניה לוקחים בחשבון חיזוק מרעידת אדמה אם יהיה ח"ו, והיות ויש הרבה בניינים שנבנו לפני שנים שלא עשו חיזוק זה, וקיים חשש שהבניינים ינזקו ח"ו מרעידת אדמה, הוחלט שכל בנין שיעשו חיזוק כנדרש, יוכלו לקבל תוספת בניה מעל הקיים בשתי קומות נוספות, וגם הרחבה לכל דירה, כדי שמהכנסות בבניית הקומות הנוספות יהיה להם כדי לכסות את עלויות הבניה לחיזוק הבנין.

למעשה אפשר לממש את הזכות בשתי אפשרויות: א. שדיירי הבנין בונים את כל התוספות, ומוכרים אח"כ את הדירות שיבנו בשתי הקומות הנוספות ויתחלקו ברווחים. ב. שחברה קבלנית לוקחת כל

חלקו ליד ביתו, הוי כהא דפליגי המחבר והרמ"א (נסי' קע"א ס"א) כשבאין לחלוק ואחד מהשותפין מבקש לקבל חלקו ליד שדהו, דהמחבר ס"ל דבכה"ג כופין על מדת סדום, והרמ"א ס"ל דצריך להעלות בדמים עד שיתרצו עיי"ש.

ואפשר לחלק, דבנדון דידן דכל החלוקה היא בתוספות שמקבלים ומקבלים אותם כך שכל אחד יוכל להרחיב לצד ביתו, בזה לכו"ע כופין על מדת סדום, וצ"ע.

ומה שכתב הרב נוסבוים שליט"א, מהא שכתב הרמ"א (נסי' קע"א ס"ג) בשם הגה"מ דשותף יכול למחות שלא לבנות, אפשר לומר דחידושו של הגה"מ הוא רק אם תובע מהשותף שישתתף בהוצאות, אבל אם אינו תובע כלום רק משביח השותפות, אפשר דגם הגה"מ ס"ל דאין יכול למחות. ויתר ע"כ, מהא דמבואר כאן דשותף גם בשדה שאין עשויה ליטע חשיב כיוור ברשות, יש להוכיח שיכול אחד מהשותפין להשביח את רכוש השותפין מבלי לקבל הסכמת השותפין, וצ"ע.

תשובה:

א. **יש לדון:** (א) מה דין הזכות שמקבלים תוספת האם זה חלק מהשותפות. (ב) האם זה חשוב כיש בו כדי חלוקה, ובכה"ג ההלכה שיכולים לכוף לחלוק. (ג) האם כאן, אין החלוקה יכולה להיות שוה בשוה, וג"כ כופין לחלוק. (ד) האם שותפין חייבים לקבל מתנה ולהתחלק בה, או שיכול שותף לומר לא ניחא לי, ובזה צ"ע אם יש לדמותו להא דמבואר בגמ' (ב"ב קד): באחד מן האחין שמינהו המלך דאמרינן דהריוח הוא לשותפות, ואם בזה אמרינן דהמלך שנותן מתנה לאחד מן האחין שייך זה לשותפות, ק"ו בזה שהמלך

ורק לגבי מבוי מבואר (נסי' קס"ג ס"א) דאינו יכול לכוף לבנות בית שער ודלת, משום שלא חשוב היזק.

ולגבי אם יכולים הרוב להחליט נגד דעת המיעוט, כתב לדמותו להא דמבואר ברמ"א (נסי' קס"ג ס"א) דבצרכי הרבים יכולים הרוב להחליט, ובפתחי תשובה (סק"א) האריך בזה, והביא בשם החתם סופר שרק אם נתקבל המנהג לילך בזה אחר הרוב יכולים הרוב לכוף את המועט אבל לא כשאין מנהג עיי"ש, והעלה הרב נוסבוים שליט"א שם להלכה ולא למעשה, שנדון תמא 38 הוא כעין בית שער ודלת לחצר, שמכיון שיש בזה בניית ממ"ד שהוא צורך גדול בבתיים, ובפרט בערים הקרובות לשטחי הסכנה שמהם יורים כלי משחית על ערי ישראל ה"י, וע"כ יכול לכוף את המיעוט.

אמנם לענ"ד נראה שאין זה דומה להא דבית שער ודלת, דעל אף שעיקר התמ"א 38 נעשה כדי לחזק את הבניינים ולבנות גם ממ"ד, למעשה רוב רובא שמעוניינים לנצל את הזכות של תמ"א 38 הוא כדי להרויח את תוספות הבניה ששוה הרבה, ובעיקר הדין שאין זה דומה לבית שער ודלת, שבבית שער ודלת כל הנדון הוא לחייב את השותפים לשלם עבור ההוצאה, ובנדון דידן עיקר הנדון הוא בחלוקת שותפין ובלקחת שטחים משטחים ציבוריים ובתוספת שטחים לכל אחד ואחד, בזה הוי כלחוב ע"מ לזכות. נכון שיש בזה גם תוספת שמירה ולמנוע נזק בבניית ממ"ד ובחזיון הבנין, אבל אין נדון בהוצאה כי אם בהכנסה ותוספת ריוח.

וע"כ אין זה שייך לסי' קס"א ולסי' קס"ג, וכל הנדון בזה הוא בדין כופין בחלוקת שותפות המבואר בשו"ע חו"מ (ס' קע"א, וס' קע"ד), דמכיון שהחלוקה היא שכל אחד רוצה לקבל

יש לו, או שזו מתנה חדשה שלא היה לו עד היום. ואם זה מתנה חדשה, הרי אפשר לקבלו רק בתנאים שהרשויות נותנות. ולכאורה יש לחלק בזה בין ג' סוגי בניינים שיש כיום כאן: א. בעלי קרקע שהקימו בנין על קרקע שלהם. ב. קבלן שרכש קרקע ובנה דירות ומכר לכל אחד דירה, עם חלקים בחלק המשותף. ג. בנין שהקימו על קרקע של מינהל מקרקעי ישראל, שזה בד"כ מקבלים מהמינהל רק זכות להקים בנין ולמכור דירות עם זכויות בחלקים המשותפים.

לכאורה כשבונים על הקרקע שרכשו מגרש בבעלות, הרי יש להם כל הזכויות בקרקע והגבילו אותם הרשויות קודם שלא נתנו להם לנצל את כל הזכויות עפ"י ההלכה מתהום ארעא עד רום רקיעא, וכיום אפשרו להם לנצל עוד חלק מהזכויות כך שזה זכויות שלהם, ואין כאן מתנה וע"כ בודאי שיכולים לכוף חלוקה, מכיון דיש בו כדי חלוקה ובתנאי שכל אחד יקבל חלקו בשוה, וכמ"ש בחזו"א (כ"ב ס' י), משא"כ כשקנו דירות מקבלן שבנה על קרקע פרטית, הרי שהקבלן מכר לכל קונה דירה עם חלקים במקומות המשותפים, אבל לא מכר להם זכות לתוספת בניה, כך שלא היה להם זכויות אלו, וע"כ יש לדונו כמתנה וחולקין כפי תנאי הנותן, ואפשר שאחרי שהקבלן העביר את הדירות ע"ש הקונים העביר להם גם כל הזכויות שהיו לו לפני שבנה והוי כקנו קרקע, אבל לכאורה אינו כן, שהרי מכר לכל אחד רק מה שגרשם בהסכם המכר ולא מכר להם עוד זכויות, ומ"מ כל הזכויות שמקבלים אח"כ שייך להם בלבד מאחר שהקבלן לא השאיר לעצמו כלום בבנין, ובשני האופנים האלו לכאורה אי אפשר לנצל את הזכות אם לא שיתחלקו בשוה לכ"א בחלוקה או בעילוי בשומא ובדמים.

נותן מתנה לכל השותפין שייך זה לשותפות, ואין אחד רשאי למנוע זה, וצ"ע.

ב. **עוד** יש לדון בזה, כשחלק מעוניין בתוכנית וחלק לא מעוניין, האם אפשר לכפות את המתנגדים, וזהו בדין חלוקת שותפין, וההלכה כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' קע"א ס"א) דכשיש בו כדי חלוקה יכולים לכוף חלוקה, וכאן בתוספות שבונים יש בו כדי חלוקה, אמנם אין כאן חלוקה שוויונית לכל אחד, וע"כ יש לברר אם בכה"ג שעד היום לא היה להם אותם זכויות שכיום רוצים חלק מהשותפין לחלוק בזה, האם יכולים אלה שאינם רוצים, לטעון שאין רוצים בזכויות שנותנים להם, וממילא אין כאן מה לחלוק, או שאפשר לומר דכשמקבלים מתנה עבור השותפות, בוודאי שאין שותף יכול להפסיד לחבירו לזכות במתנה.

ולכאורה זה דומה, דמבואר בשו"ע (סי' קע"א ס"א), באין בו כדי חלוקה ואחד מן השותפין רוצה לתת לשני חלק גדול שיש בו שיעור, דיכול לומר לא נחא לי במתנה, ויש חולקים וס"ל דלא שייך כאן שונא מתנות יחיה, אמנם שם מיירי בחצר שאין בה כדי חלוקה ורוצה לעשותה כדי חלוקה, משא"כ בנדון דידן, ובפרט עפ"י מש"כ החזו"א (כ"ב ס' י) בסופו, דהא דכופין לחלוק בדבר שיש בו כדי חלוקה אינו מתקנת חכמים אלא עיקר קנין השותפות וכו', וכל מה דשפיר ליה ליהנות מהשותפות קניו לו ובכלל זה חלוקה עכ"ל, וא"כ אפשר שזה ג"כ מה שיכול ליהנות מהשותפות, וצ"ע.

ג. **עוד** יש לדון מהן זכויות הבניה שמקבלים, האם זה זכות שיש לכל אחד בקרקע, רק שעד היום מנעו ממנו לנצל זכותו והיום

ובבנין שנבנה על קרקע המינהל, לכאורה בוודאי אין כל זכויות לקונים מעל מה שרכשו מהקבלן, שהרי גם הקבלן שמכר להם לא היה לו קרקע, ובכח"ג בודאי התוספות בתמ"א 38 שמקבלים היום זה מתנה שקיבלו השותפין, ומקבלים זה רק בתנאי התמ"א 38, ואין יכולים אלה שאינם רוצים בזה לטעון שלא מעוניינים לקבל את הזכויות, שהרי בזה מפסידים לאחרים, והנותנים מוכנים לתת את כל הזכויות לרוב הדיירים שכן רוצים לקבל את הזכויות, ואין לוקחים כלום מאלה שאינם רוצים לבנות שגם קודם לא היה להם. ובכח"ג יש לחלקן שוה בשוה, אם הנותן לא מחלק לכ"א שוה בשוה לכה"פ בשוה ערך, אבל אם התמ"א מאשרת רק לכל קומה חלקי זכויות אחרים, בזה אפשר שאין לחייב חלוקה שוויונית מאחר שאחד לא לוקח מהשני, וצ"ע.

ד. העולה מזה, שאם יחלוקו כל הזכויות שוה בשוה, או בחלוקה או בשומא ועילוי, יכולים לכופ חלוקה, וכמבואר בשו"ע (סי' קע"א ס"ה ברמ"א) דביש בו כדי חלוקה מעלין בדמים כדי להשוות החלקים, והרמ"א הוסיף דגם אם ע"י החלוקה יהיה נפסד הבית יכול לכפות חלוקה אחרי שישוו החלקים, ורק אם רואים ב"ד שע"י חלוקה יהיה נפסד הבית יותר מחומש, אז אין יכול לכופ חלוקה עי"ש, ושם מיירי שנפסד מכלל השותפין, ולא שנגרע מחלק אחד מהשותפין שזה בודאי שצריך להשוות החלקים, וגם בזה הביא בפ"ת מהחתם סופר (בחו"מ סי' יב) שהק' על התה"ד שלמד דין הפסד חומש מדין חלוקה ברכוב ומנהיג, ששם מספיקא נקטינן, הכא מאן יימר שגם בשותפין יכולים לכופ להפסיד חומש, וביורשים שחולקים אפשר לומר שלא ירשו יותר אבל בשותפין מגלן עי"ש, ומ"מ נקטינן כהרמ"א, וצ"ל שכל זה נכנס בדיני השותפות.

ובבנין שנבנה על קרקע המינהל, לכאורה בוודאי אין כל זכויות לקונים מעל מה שרכשו מהקבלן, שהרי גם הקבלן שמכר להם לא היה לו קרקע, ובכח"ג בודאי התוספות בתמ"א 38 שמקבלים היום זה מתנה שקיבלו השותפין, ומקבלים זה רק בתנאי התמ"א 38, ואין יכולים אלה שאינם רוצים בזה לטעון שלא מעוניינים לקבל את הזכויות, שהרי בזה מפסידים לאחרים, והנותנים מוכנים לתת את כל הזכויות לרוב הדיירים שכן רוצים לקבל את הזכויות, ואין לוקחים כלום מאלה שאינם רוצים לבנות שגם קודם לא היה להם. ובכח"ג יש לחלקן שוה בשוה, אם הנותן לא מחלק לכ"א שוה בשוה לכה"פ בשוה ערך, אבל אם התמ"א מאשרת רק לכל קומה חלקי זכויות אחרים, בזה אפשר שאין לחייב חלוקה שוויונית מאחר שאחד לא לוקח מהשני, וצ"ע.

ד. העולה מזה, שאם יחלוקו כל הזכויות שוה בשוה, או בחלוקה או בשומא ועילוי, יכולים לכופ חלוקה, וכמבואר בשו"ע (סי' קע"א ס"ה ברמ"א) דביש בו כדי חלוקה מעלין בדמים כדי להשוות החלקים, והרמ"א הוסיף דגם אם ע"י החלוקה יהיה נפסד הבית יכול לכפות חלוקה אחרי שישוו החלקים, ורק אם רואים ב"ד שע"י חלוקה יהיה נפסד הבית יותר מחומש, אז אין יכול לכופ חלוקה עי"ש, ושם מיירי שנפסד מכלל השותפין, ולא שנגרע מחלק אחד מהשותפין שזה בודאי שצריך להשוות החלקים, וגם בזה הביא בפ"ת מהחתם סופר (בחו"מ סי' יב) שהק' על התה"ד שלמד דין הפסד חומש מדין חלוקה ברכוב ומנהיג, ששם מספיקא נקטינן, הכא מאן יימר שגם בשותפין יכולים לכופ להפסיד חומש, וביורשים שחולקים אפשר לומר שלא ירשו יותר אבל בשותפין מגלן עי"ש, ומ"מ נקטינן כהרמ"א, וצ"ל שכל זה נכנס בדיני השותפות.

ובבניה"מ (ס"ס ק"י) הקשה, מהא דמבואר (נכטי"ג) דבאם אין דמיהם שווים יכולים לחלוק ולהוסיף את הפרש השווי, ויש חולקים וס"ל דבכח"ג חשיב כאין בו כדי חלוקה, וכתב הסמ"ע (ס"ק ל"ד) בשם הטור דיפה ורעה חשיב כשני מינים, ומתריך הנתיב"מ דדוקא יפה ורעה חשיב כשני מינים, אבל בית שניזוק יכול במעות שמקבל לעשותו שיהיה שוה יותר, ולכן לכו"ע חשיב כיש בו כדי חלוקה עי"ש, ומסיים הנה"מ: ומ"מ בדין זה אין הכל מסכימים כמבואר (נכטי"ג) יד ברמ"א בשם הרי"ב"ש דרוב בתים חשיב כאין בו דין חלוקה עי"ש, אמנם נראה לגבי נדון דידן, כיון שכל מה שמקבלים זה זכויות נוספות לבניה, ובזה צריך להתחלק, ולא בחלקים שהיו משותפין קודם, שהרי מקודם כל אחד חלקו ברור, ורק ברכוש הנוסף שהוא אין לו דין בית כי אם קרקע, ובכח"ג שפיר אפשר לכופ חלוקה ולהעלות בשומא ועילוי, כיון שבכל חלק יש בו כדי חלוקה, ולכל אחד בחלק שנוסף להם יש בו שיעור דירה.

ה. עוד נראה, דאפשר דמכיון שאיכא פסידא בזה שלא יעשו תמ"א 38, הוי כעין מה שמבואר (נכטי"ג קע"א ס"ה) דהיכא דאיכא פסידא יכול שותף לחלוק בלא דעת חבירו, עי"ש, אבל אין זה דומה, ששם חולק ומקבל חלקו כדי שלא יפסיד, וכאן אפשר שזה רק מניעת רווח, ומבואר ברמ"א (נכטי"ג קע"א ס"ה) דאם אחד רוצה לבנות וחבירו מעכב עליו, אם הדבר הוא דבר שא"א לבנות צריך חבירו ליתן חלקו. ובבניה"מ שם (ס"ק ג') חילק דאם רוצה לבנות כדי של יפסיד יכול לכופ את חבירו, דהוי כמציל מנזק, אבל אם רוצה להשביח נכסי שותפות אין יכול לכופו עי"ש, ואפשר שכאן מכיון שמחזקין את הבנין הוי כמניעה מנזק [וכמ"ש בשם הרב נוסביום שליט"א], וגם יש בו להשביח, אפשר דיכול לכופו, וצ"ע.

בדין, שכל אחד מהדיירים בבנין יקבל חלקו בשוה באופן יחסי לחלקו בבנין, אם ביחידות דיור, אם בתשלום ערכו, מכל הזכויות המתקבלות מהתמ"א 38, וע"פ התנאים כדלהלן, וע"כ (א) יכולים לכוף הרוב את המיעוט, (ב) מותר לאלה המעוניינים להצטרף לחתום על ההסכם, (ג) גם אפשר לכוף את המתנגדים לתוספת שיצרפו, ובתנאי שינתן גם לאלה המתנגדים הזכות המלאה לקבל חלקם כנ"ל, עם אפשרות לתיקונים בהסכם כנדרש, (ד) לדייר בקומת גג אם לא יכול לקבל בהרחבה את חלקו, יש לתת לו זכות לקבל את חלקו בחלק שמעל דירתו, מאחר וללא תמ"א 38 יכלו לקבל את זה, [נכון שאז יכול היה לבנות חלק גדול אבל היה צריך לשלם הכל על חשבון, ותנאים אחרים], ובתנאי שבהשלמת חלקו יש בו כדי לפחות חדר אחד, דאל"כ יש לפצותו בכסף לפי ערך מה ששוה חלקו שחסר ביחס לחלקו בבנין עפ"י התמ"א 38 שמקבלים.

ו. **באם** אמרינן בשותפין דהרוב יכול לכוף את המיעוט, יש לעיין בהא דכתב הרמ"א (נסי' קטו סעי' מ) דשותפין הרבה אין אחד יכול להסתלק רק מדעת כולן, וכתב הש"ך (נסי' קנ"ה) בא"ד וז"ל: והאי דנקט הרבה שותפין אתי לאשמועינן אע"פ שאחד מהן נתרצה לסלקו א"י, אבל אין נראה לפרש דנקט הרבה לאשמועינן דהא דאחד יכול לחלוק בלא דעת חבריו הוא בשנים דשקולים הם, משא"כ כשהם הרבה והוא יחיד נגדם בטלה דעתו אצלם, דא"כ אמאי כתב דוקא אלא מדעת כולם, הא מדעת חציים נמי יכול עי"ש, ומשמע דהש"ך ס"ל בפשיטות דשותפין אמרינן שדעת הרוב קובע, ובנתה"מ (ס"ק ג) כתב דאם רוצה לחלוק יכול לחלוק אפי' אחד נגד רבים עי"ש, וע"כ נלע"ד בנדון דידן כדלהלן.

פסק דין

אם אלה המעוניינים לנצל את התמ"א 38 יקבלו עליהם התחייבות באופן המועיל



הרב שמואל דוד הכהן גרוס
רב דחסידי גור, אשדוד

בענין כספי קצבאות הילדים

ויקבלו עוד מענק חד פעמי. בנוסף לכך יש אפשרות שההורה יפריש מתוך הקצבת ילדים עוד סכום (של 50 שקלים לחודש) לחשבון הנ"ל.

הכסף חייב להיות מופקד למשמרת בחשבון בנק או בהשקעה פנסיונית כקופות גמל וכדו'.

שאלה: בהיות וכהיום נכנס לתוקפו חוק חדש המחייב את הביטוח לאומי בא"י להפריש סכום כסף (סך 50 שקלים לחודש) עבור כל ילד לקצבאות ילדים, ולהפקידו במשמרת עד שיגדלו (בגיל 18 יוכלו למושכו בהסכמת ההורים ויקבלו מענק חד פעמי, ובגיל 21 יוכלו למושכו גם בלי הסכמת ההורים

שמקבלים יותר היום ובינתיים הכסף היה מופקר אצל הבנק. ואפשר לומר שהוא יכול לומר דלא רוצה לזכות בעל כרחו, ורק אח"כ היות ונותנים לו לוקח, אך יש כאן הערמה ניכרת, ואם משקיע בקופת גמל אח"כ לא מועיל היתר עיסקא, ובמניות יתכן דלא נחשב לבעלות, אך בזה יש מחלוקת בין האחרונים, ויש הסוברים דגם במניות יש חשש ריבית וצריך להגיע גם שם להיתר עיסקא.

לגבי שבת זה יותר קל, שמובא מהגרי"ש אלישיב זצ"ל דאין הדבר נקרא על שמו, גם אם נאמר שהוא בעלים, אך המחמיר תבוא עליו ברכה, ועכ"פ גם אם נאמר דזה זכיה בע"כ, אך אם מעביר לקופת גמל או כל השקעה אחרת, הרי ודאי מגלה דעתו שרוצה לזכות בזה.

ואת השאלה אם צריך לעשות היתר עיסקא בין האב להבן לא הבנתי, ואם כוונתכם שעד הבר מצוה זה שייך לאב, רק הוא מלווה את זה לבן, א"כ לא יועיל היתר עיסקא כשהבן קטן, אלא יצטרך לעשות היתר עיסקא עם הבן אחרי הבר מצוה, אך אם נאמר שהאב זוכה בגלל שכל מה ששייך לבן כשהוא קטן שייך לאביו האם והבנק נותן את הכסף לבן ועל פי חוק הכסף שייך לו, א"כ זה גם על פי ההלכה. ואין שום שייכות לאבא בכסף, וא"כ ודאי דאין כאן שום צורך של היתר עיסקא בין האב לבן, זה מה שנלענ"ד בקיצור הדברים.

בברכת התורה, והצלחה גדולה

שמואל דוד הכהן גרוס

רצינו לשאול את הדר"ג את החששות ההלכתיות בחוק זה:

1. האם אפשר לסמוך על היתר עיסקא של הבנקים וחברות החיסכון השונות לענין זה. והאם זה ריבית מה שמקבלים מענק אם מושכים את הכסף מאוחר יותר.

2. האם יש פתרון הלכתי להשקעה במניות מחללות שבת ושאר איסורים.

3. האם צריך לעשות היתר עיסקא בין האבא לילד (עד הבר מצוה, ולאחמ"כ).

4. יש לברר למי שייך הכסף הנ"ל לאבא או לבן.

5. מתי זוכים בכסף זה, ובאיזה קנין.

תשובה: לגבי החסכוניות של הבנקים שנותנים לילדים, אם נשאר בבנק, לסמוך על ההיתר עסקא של הבנק - נהגו לסמוך, אם כי יש מפקפקים בנוסח ההיתר עיסקא של היום, ובוודאי שעדיף לעשות היתר עיסקא פרטי עם הבנק שיחתום לו, היות ואז יותר עדיף מבחינה חוקית שבית משפט מכיר בוודאי בזה.

כפי שהתברר לי וכפי ששמעתי את הכסף מזכים לבן ולא לאבא, אך מה שיש לברר עדיין אם זכה בכסף כשהוא קטן, אבל אם החשיב אותם לבעלים על הכסף א"כ יש כאן דעת אחרת מקנה, ויועיל מדין סיטומתא, ומה שמושכים מאוחר את הכסף ומקבלים יותר הוא מחמת אגר נטר כמו כל ריבית, וזו הסיבה



הרב שאול יהודה הנדלם

ראש כולל ואב"ד 'שירת דוד'
ירושלים

בדברי מהרי"ל דיסקין בענין פרעון באחד מב' חובות

נפקע ונפרע החוב שיתברר ויחליט אחר זמן, וכעין ברירה, וקצת צ"ע, דהרי המלוה והלוה לא תלו את הפרעון בבירור שלאחר זמן, וצ"ע, והביא ראיה מהא דכתובות (ו:) דמוכרת סתם, ויכולה אח"כ לומר למזונות מכרתי, ולכאורה היה מקום לדחות, דשם היא מוכרת ותולה בזמן המכירה שתחליט ותברר מחר עבור מה מכרה, משא"כ הכא שלא תלו את הפרעון בבירור של מחר.

גם בנתיה"מ (סי' נז ס"ק א) מבואר כמהרי"ל דיסקין, דבשו"ע שם נפסק שאסור להשהות שטר הפרוע כולו, אבל פרוע חציו מותר להשהות, ונחלקו המחבר והש"ך מה הדין בפרוע כולו אבל הלוה עדיין חייב למלוה אפשיטי דספרא, האם יכול להשהות, דהמחבר סובר דאסור, והש"ך מתייר, וביאר הנתיה"מ דמחלוקתם האם החוב של הפשיטי דספרא נחשב לחוב אחר, והשטר לא נכתב על כך, ואם כן השטר פרוע כולו ואסור, והיא סברת המחבר, או דלמא שהחוב של הפשיטי דספרא נחשב לאותו החוב עם גוף החוב, והשטר נכתב גם על זה, והוי כשטר פרוע מקצתו דמותר להשהותו, וזו סברת הש"ך. ובנתיה"מ תמה, דאפילו להמחבר דס"ל שנחשבים ההלואה והפשיטי דספרא לב' חובות, ואמר המלוה אני מקבל חלק מהפרעון בעד החוב של הפשיטי דספרא, ומהחוב של השטר ישאר מעט שאינו פרוע, יוכל לעכב השטר עבור זה, ותי' הנתיה"מ דצריך לומר דקיבל המעות בפירוש על פרעון המלוה שבשטר, ולא נשאר

דין מלוה שמברר לאחר זמן מה החוב הנפרע

פסק המחבר בסי' פג (סע' ז), דאם הלוה מודה בשתי הלואות, ונתן לו למלוה מנה סתם, ולא פירש, והמלוה אומר שרוצה לחשוב בפרעון החוב שאין עליו ערב, והלוה רוצה לחשוב בפרעון החוב שיש בו ערב, שומעין למלוה, ואפילו אם הלוה אמר בפירוש שפורע החוב שאין עליו ערב, והמלוה אומר אני מקבל בעד החוב שיש בו ערב, הדין עם המלוה. וכתב הטור מבעל התרומות, הטעם, משום דעבד ליה לאיש מלוה, [ובכסף הקדשים נסתפק, האם דין זה נאמר רק בהלואה או גם בשאר חובות, ובשער המשפט נקט דה"ה בכל החובות, וע"ע קצוה"ח סי' יד ס"ק א], וברמ"א הוסיף, דאפילו אם המלוה שתק כשקבלם, יכול לומר שמתחילה רצה ליקח על החוב שאין בו ערב, ומה ששתק הוא משום שרצה שהלוה יתן לו המעות, והוא יקבלם בעד החוב שאין עליו ערב.

ונסתפק המהרי"ל דיסקין זצוק"ל (פסקים סי' נד) כיצד יהא הדין כשהמלוה אומר שבזמן שנפרע קיבל בסתם, ולא כיון לחוב מסויים, האם יכול אח"כ להחליט על חוב אחד משניהם, או שנשאר ספק איזה מהחובות נפרע, או שנפרע משני החובות [לפי אחוזים מסך כל חוב או שנפרעו שניהם בשוה].

ונקט לעיקר, דיכול להחליט גם אח"כ, ולדבריו צריך לומר, דבזמן הפרעון

בשטר ומלוה על פה, כיון דחזקה דלא שביק ליה מלוה בשטר ופרע על פה, נחשב כהזכיר לו הלוה בפירוש את השטר, כיון שקיבלו סתם, ולכך בטל השטר.

והקשו הישועות ישראל והאבני החושן קושיא עצומה על הנתייה"מ בסי' נח, מדוע שלא יוכל המלוה להחליט עכשיו שהפרעון היה בעד המלוה ע"פ והשטר קיים, הרי בסי' פג נפסק דאפילו אם הלוה אמר בפירוש לא אפרע לך אלא מחוב פלוני, ואפי' כשהמלוה שתק בשעה שקיבלם, הברירה ביד המלוה, אם כן מדוע בסי' נח בטל השטר, וביותר קשה לפי מה שהוכחנו מהנתייה"מ גופיה בסי' נז שהמלוה יכול להחליט גם אחר זמן.

ביאור הספק ויישוב הקושיות

ונראה ליישב את שני הקושיות בהקדמה אחת, שכל הספק של המהרי"ל דיסקין והכרעתו דהמלוה יכול להחליט גם אח"כ, הוא רק במקום שבזמן הפרעון הלוה לא אמר כלום, אזי המלוה נאמן לומר שקיבלם סתם, ועתה מחליט, אבל במקום שהלוה אומר בזמן הפרעון אני פורע מחוב פלוני, והמלוה שתק, והמלוה יבוא לאחר זמן ויאמר קיבלתי סתם, לא יהא נאמן, דברור לנו שקיבל כדברי הלוה, וז"פ.

ולכך הרמ"א שבא לחדש את הדין שגם במקום שהמלוה שתק הברירה בידו אח"כ, וכתב דבריו על דברי המחבר שמיירי גם באופן שהלוה אמר בפירוש אני פורע מחוב פלוני, היה קשה לו מדוע המלוה נאמן אח"כ, ועל כן הוצרך לומר שכל מה שנאמן הוא רק כשנותן אמתלא לתרץ שתיקתו, שמיד התכוין ליקח על חוב אחר, ולא פירש זאת בכדי שהלוה יתן לו המעות.

עליו רק חוב הפשיטי דספרא, ועל זה אסור לו לעכב השטר.

משמע מהנתייה"מ, דאם לא היה מקבל בפירוש על פרעון המלוה שבשטר, היה יכול להחליט עתה שלוקח המעות בעד הפשיטי דספרא ולהשהות השטר, ודו"ק, והיינו כדברי מהרי"ל דיסקין.

קושיא על שיטת מהרי"ל דיסקין וסתירה בדברי הנתייה"מ

ולכאורה צ"ע מדברי הרמ"א, שכתב דבקיבלם בשתיקה יכול אח"כ לומר מה ששתקתי הוא כדי שתתן לי המעות, ולפי הנתייה"מ ומהרי"ל דיסקין שיכול גם אח"כ להחליט, מדוע הוצרך הרמ"א שהמלוה יתרץ שתיקתו באמתלא, גם בלא אמתלא יאמר קיבלתי בשתיקה בסתם בלא שום כוונה ואח"כ החלטתי.

עוד צ"ע מהנתייה"מ בסי' נח (ס"ק ו'), דהתם פסק השו"ע דהמוציא שטר חוב על חבירו, ואמר הלוה פרעתיך, והביא עדים על הפרעון, והמלוה אומר חוב אחר הוא שפרעת לי, הרי בטל השטר.

וכתב הסמ"ע דאפילו כשהמלוה מוכיח שיש גם מלוה על פה חוץ מהמלוה בשטר, והוא טוען שקיבל את הפרעון בעד המלוה על פה, ועכשיו רוצה לגבות את חוב המלוה בשטר, והלוה טוען שהפרעון היה בעד המלוה בשטר ואת המלוה ע"פ פרע בזמן אחר, הלוה נאמן.

והקשה המשנה למלך דהרי קיי"ל דהברירה ביד המלוה, ואם כן לעולם המלוה מקבלו בעד המלוה על פה, ותרץ הנתייה"מ דבסי' פג איירי בב' שטרות, וביד המלוה לקבל על איזה שטר שרוצה, משא"כ כשיש מלוה

להחליט גם לאחר זמן, וכשהלוה אמר איזה חוב פורע והמלוה שתק, הפסיד זכותו, ורק כשיאמר בזמן הפרעון נתכוונתי לחוב אחר ונותן אמתלא מהני, אבל בחוב אחד על פה וחוב אחד בשטר, אם קיבל בשתיקה, הפסיד זכותו.

קושיא מסי' קלב

והנה המהרי"ל דיסקין שם ציין לס"ס קלב, ולא בירר כוונתו, ונראה לפענ"ד דכוונתו לסעי' ה שם, דפסק המחבר בדין אחד שערב בשביל שנים, שכשיפרע המלוה, יודיעו בשביל איזהו מהם הוא פורע, כדי שיחזור עליו. וביארו הש"ך והט"ז (ס) דמירי במלוה שהלוה לשנים, ואחד נעשה ערב לשניהם על ב' ההלוואות, ושניהם לא פרעו לו, ובא המלוה לגבות מהערב, ולמלוה אין נפק"מ בעבור מי יפרע הערב, על זה כתב המחבר שהערב יודיע למלוה בשביל מי פורע, דאם לא כן אין יכול לחזור על שום אחד מהם, דכל אחד יאמר פרעת את חובו של השני, ובט"ז סיים: ונראה לי שאם פרע הערב סתם אינו יכול לתבוע אחד מהם, ע"ש, [וע"ש בסמ"ע שפירש בענין אחר].

והיה קשה למהרי"ל דיסקין שלדבריו אפילו באופן שהערב פרע סתם, יבקש אח"כ מהמלוה שיחליט על איזה חוב קיבל, ויוכל לתבוע מאותו הלוה, וא"כ משמע מהכא שאי אפשר להחליט אח"כ איזה חוב נפרע.

ועל פי פשוטו היה אפשר ליישב, שעצה טובה קמ"ל שיפרש הערב איזה חוב פורע, דאי לאו הכי מסתכן הוא שיעשה המלוה קנוניא עם ב' הלווין ולא יפרש גם אח"כ איזה מהחובות נפרע, ולא יוכל הערב לגבות מהלווין דזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה.

המורם לדינא להנ"ל, שכששניהם בשתיקה, יכול המלוה לומר קיבלתי סתם והיום אני מחליט, אבל כשהלוה אמר איזה חוב פורע והמלוה שתק, ודאי הפרעון כדברי הלוה, וברור שהמלוה קיבל על דעת כן, ורק כשהמלוה אומר שמתחילה התכוונתי אחרת אלא שלא רציתי לומר דעתי בכדי שלא תעכב הפרעון, נאמן.

ולפי"ן מיושבים גם דברי הנתיב"מ בסי' נח, דלעולם סובר הנתיב"מ דהברירה ביד המלוה להחליט גם אחר זמן, וכמו שמוכח בדבריו בסי' נז, אבל זה רק כשהלוה לא אמר בפירוש אני פורע רק על זה, אבל כשאמר הלוה בפירוש, והמלוה שתק, הוא צריך אמתלא. וחידש הנתיב"מ בסי' נח שני חידושים, א' שרק במקום ששני החובות בשטר והלוה לא אמר כלום הוי כלא אמר, אבל כשחוב אחד בע"פ והחוב השני בשטר, אעפ"י שלא אמר כלום, חזקה דלא שביק מלוה בשטר ופרע מלוה על פה, והיא חזקה הידועה לכל, והוי כפירש, וכיון שהמלוה שתק הוי כברי לי שקיבל כדברי הלוה.

אלא דעדיין יקשה, הרי אפילו באופן שהלוה אמר והמלוה שתק, נאמן לומר אמתלא, ומדוע בסי' נח לא יאמר אמתלא ששתק בכדי שלא תעכב את הפרעון, על זה חידש הנתיב"מ חידוש שני, והשער המשפט כתבו (ס"ק א) להדיא, שגם האמתלא של סי' פג נאמרה רק בב' חובות בשטר, שלא יהיה ריעותא לחובו מחמת ששתק, אבל כשאחד מלוה על פה ואחד מלוה בשטר, ועדים רואים פרעון בשתיקה, היה צריך לחשוב שזה עושה ריעותא בשטר, ולא היה לו לשותק, ולכך הוי כהוכחה שקיבלו כדברי הלוה ובטל השטר.

העולה לדינא מכל הנ"ל; בב' חובות בשטר ושניהם בשתיקה, יכול המלוה

חוזר וגובה מהלוה, גובה מזמן ראשון או רק מזמן שני, וביד רמ"ה סוף בבא בתרא (קע"ד): מבואר להדיא דהלוה מתחייב לערב מיד בשעת חלות הערבות, וסברתו, דהלוה מתחייב לערב על מה שהסכים להכניס עצמו לסיכון של הערבות, [ונחשב כתן מנה לפלוני ואשתעבד אני לך], ולכאורה לפי"ז צריך להיות שהספק בין הלוה לערב יחשב כאיני יודע אם פרעתי.

ונראה דגם לרמ"ה הסובר שהלוה משתעבד לערב מתחילת ההלוואה, הוא רק בתנאי שלבסוף יפרע הערב למלוה, אבל אם לא יפרע הערב לא נתחייב לו הלוה, ולכך כשיש עתה ספק האם פרע הערב את חובו של הלוה הזה או את חובו של חברו, הוי הלוה כאיני יודע אם נתחייבתי לערב, ודו"ק.

אמר איני יודע אם פרעתיך האם מחייב הערב

ועדיין נשאר לברר, מדוע בנדון דהמהרי"ל דיסקין נחשב איני יודע אם פרעתיך, דבשלמא כשהמלוה תובע את הלוה ואיכא ספיקות אם עדיין חייב נחשב איני יודע אם פרעתיך, אבל בסי' פג מיירי כשאיכא ב' חובות, אחד עם ערב ואחד בלא ערב, והמלוה בא לתבוע עתה את הערב, דטוען המלוה שמה שפרעו הלוה תחילה הוא החוב שלא היה עליו ערב, דללוה ליכא נפק"מ מה נפרע מתחילה, יטען הערב אני ספק חייב, דאפשר דבקבלתך את המעות מהלוה בשתיקה מקודם כיוונת לחוב שאני ערב עליו, וא"כ חובי נפרע, והוי איני אם נתחייבתי.

ונראה ליישב את דברי המהרי"ל דיסקין על פי שיטת הקצוה"ח והרעק"א, דהנה הבית מאיר (סי' קע"ח) חידש דכל חוב ודאי, ואיכא בו ספק פרעון, כשמגיעים לגבות מיורשים ולקוחות הוי ספק חיוב, דהרי אם המוריש

יישוב הקושיא בחילוק בין לזה לערב

אבל נראה ליישב בדרך אחרת, דלכאורה צ"ע בעצם חידושו של המהרי"ל דיסקין שהמלוה יכול להחליט גם אחר הפרעון, הרי מבואר לעיל שדין זה הוא רק אם כשלקח מעיקרא לא נתכוין לכלום, אבל אם נתכוין כבר לפרעון מסויים בוודאי אין יכול אח"כ להחליט אחרת, ואם כן כשהמלוה בא לגבות מהלוה את החוב השני, ואומר לו שאת הפרעון הראשון קיבלתי בעד החוב האחר, יאמר לו הלוה איני מאמינך, וכיצד יכול מספק לגבות את החוב השני.

וצריך לומר דהמלוה יכול לגבות מדין איני יודע אם פרעתיך, דהוא ברי שהחוב הזה לא נפרע, והלוה שמא, ואע"פ שא"י אם פרעתיך בלא הו"ל למידע יש פוטרים, כאן הלוה נחשב הו"ל למידע, כיון שהיה יכול לומר למלוה אני לא אפרע עד שתאמר בפירוש לאיזה חוב אתה מקבל, ואי ידיעתו הוי פשיעה, וחשיב הו"ל למידע כמש"כ הנתיה"מ בסי' עה (ס"ק ט).

לפי זה אפשר ליישב הערת המהרי"ל דיסקין הנ"ל, דרק בין המלוה ללוה יכול המלוה לומר שעד היום לא החליט והיום החליט וגובה מהלוה, דהוי א"י אם פרעתיך. אבל בסוף סי' קלב דמיירי שהערב רוצה לחזור ולגבות מהלוה בטענה שפרע חובו ונתחייב לו, יאמר הלוה איני מאמין את המלוה שעד היום לא החליט, וישאר ספק, והוי א"י אם נתחייבתי, לכך כתבו הש"ך והס"ז דהערב צריך מיד בשעת הפרעון לומר איזה חוב פורע, ודו"ק.

והנה מצינו בדבר המשפט לר' אברהם מטיקטין (סי' ק) שנסתפק האם כשערב

פרעת'ך, ולכך הערב חייב, ואתי שפיר הכרעת המהרי"ל דיסקין, ודו"ק.

הערת חברי מכון מהרי"ל דיסקין:

מש"כ הרב הנדלס בסוף דבריו, דמהרי"ל דיסקין ס"ל כרעק"א והקצוה"ח שערב הוי כאיני יודע אם פרעת'ך, ודלא כהבית מאיר, מצאנו מפורש בכתבי רבינו (בכתב יד) על ס' נז שכתב כן, זה לשונו; 'עכ"פ זה מבואר דאם הלוח טוען א"י (=איני יודע) א"פ (=אם פרעת'ך) צריך לשלם אף הערב', והגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל (נפטר ת"ת ג' ע"ס מ"ט) ס' פו) כתב שהגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל בחכמת שלמה (חומ"מ קט) פליג בזה.

פרע, מעולם לא חל עליהם חוב. אבל הרעק"א (סו"ת ח"ג סי' לא) כתב להבית מאיר לחלוק עליו, וסברתו, דאפילו שהיורשים מעולם לא נתחייבו, אבל הנדון הוא האם אפשר לגבות מהנכסים שירשו, והנכסים ודאי נשתעבדו, וספק האם נסתלק השיעבוד, והוי כאיני יודע אם פרעת'ך.

וגם בקצוה"ח (סי' נ"ט ס"ק ה) כתב, דערב שוודאי התחייב למלוה, נחשב כאיני יודע אם פרעת'ך, ונבמשובב כתב הקצוה"ח דאפילו לוקח נחשב איני יודע אם פרעת'ך לולי דין טענין, עיי"ש, ועיין בנתיב"מ ס"ק י', ואם כן תביעת המלוה על הערב הוי איני יודע אם



הרב אברהם יהושע לאזענגא
רב ומו"צ בירושלים - אנטווערפן

אם יש חיוב או העדפה לקנות מיהודי יותר מאשר מגוי

שהכנענים רמאים הם ומחפשים עלילות ברשע, עכ"ל. ומבואר דאינו חיוב ומצוה, אלא דרך ארץ ועצה טובה קמ"ל בכדי למנוע מעצמו הפסד ושלא יגיע לידי נזק. הרי, דאיכא מחלוקת בין התו"כ להפסיקתא, האם הא דבעי' לקנות מישראל ולמכור לישראל הוא מצוה או עצה טובה.

ויש ליתן טעם בדבריהם. דהנה יש ב' טעמים מדוע לקנות מישראל ולא מנכרי, הא' כדי שהפרנסה תהיה מצויה בבני ישראל ויפרנסו זה את זה, כעין שמצינו בברכות (ק"ג:) אצל דוד המלך ע"ה דאמר ר' אחא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא כינור היה תלוי וכו', נכנסו חכמי

א. אי' בתורת כהנים פרשת בהר (כ"ה כ"ט), וז"ל; 'מנין כשאתה מוכר מכור לישראל חברך ת"ל וכי תמכרו ממכר, לעמיתך מכור, ומנין שאם באת לקנות קנה מישראל חברך ת"ל או קנה מיד עמיתך' אין לי אלא קרקעות שבהם דיבר הכתוב מנין לרבות דבר המטלטל ת"ל ממכר לרבות דבר המטלטל, עכ"ל. והביאו רש"י בויקרא (כ"ה יז). ומפשטות לשון התו"כ משמע דאינה עצה טובה בלבד אלא מצוה וחיוב לקנות ולמכור דוקא לישראל ולא לנכרי.

אמנם בפסיקתא אי', ז"ל; 'למדה תורה דרך ארץ שלא תהא מוכר אלא לעמיתך, ושלא תהא קונה אלא מיד עמיתך, מפני

עניים ויתומים במקום העבדים, מוטב לו להשתמש באלו ויהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו, ולא יהנו בהם זרע חם, שכל המרבה עבדים בכל יום ויום מוסיף חטא ועוון בעולם, ואם יהיו עניי בני ביתו כל שעה ושעה מוסיף זכות ומצוות, עכ"ל. ובאמת פי' זה כבר הובא ברש"י סו"פ הזהב (כ"מ ס': ד"ה ויהיו עניים בני ביתך); טוב לי לפרנס עניי ישראל וישמשוני, עכ"ל.

ובאלשיך (פר' בפר ע"פ הג"ל) מפרש; וכי תמכרו, מה שהוא ממכר שראוי לימכר שנקרא ממכר, ואינו מוכר סחורתו מפני רעתה שכמעט בחינם היה נותנה, שלא יתייחס ממכר כי אם דבר שיקרא ממכר שיש בו ריוח, ואל תמכור זה לנכרי רק לעמיתך שירויה בו, וכן אם תצטרך לקנות, שהקונה מה שצריך לקנות לצרכו קונה בעין יפה, וזהו אמרו או קנה כלומר או דבר שצריך קנה אותו שהוא דבר שיש בו ריוח למוכר, יהיה מיד עמיתך שירויה איש הישראל, ע"כ.

ב. ובתשובות הרמ"א (ס' י) דן בענין ספר הרמב"ם - 'המיימונית' שהדפיס מהר"ם פדוואה ז"ל, והיה גוי שהדפיסו ג"כ, והרמ"א יצא להגן על דפוסו של המהר"ם, ומביא שם הרמ"א את התו"כ הנ"ל, ובהמשך דבריו: הנה הוא בהדיא מפורש שאפי' לא היה הגאון הנ"ל רק כאחד מבני עמי הארץ זכה בדין והדין עמו, כ"ש וק"ו עתה, ואין לומר דזהו דווקא כשהכותי והישראל נותנין בערך ובמקח אחד אבל כשהכותי מוזיל טפי שרי ליקח ממנו כדי להרויח במקחו, הנה דברים אלו ג"כ הבל המה, דהא גרסינן בפרק איזהו נשך (פ"א). תני' רב יוסף אם כסף תלוה את עמי עמי וכותי עמי קודם וכו', לא נצרכה אלא דאפי' לכותי בריבית שנאמר לנכרי תשיך, אפי' דוחה עשה

ישראל אצלו אמרו לו אדוננו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה, אמר להם לכו והתפרנסו זה מזה וכו', וכדאי' בהל' צדקה (ו"ד ס' רמט סע"ו); 'שמונה מעלות יש בצדקה וכו' המחזיק ביד ישראל המך וכו', או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו שלא יצטרך לבריות ולא ישאל, ועל זה נאמר והחזקת בו'. ואע"פ דשם איירי בעני, מ"מ בוודאי הוי ג"כ מגומלי חסדים בזה דדואג שיהיה לחבירו ישראל פרנסה מצויה. הב', דאם מחזק וקונה או מוכר לעכו"ם יבוא להתקרב אליו וילמד ממעשיו, כמו דחזינן לענין בישול עכו"ם ופת עכו"ם, ובפרט בענייני ממונות כדחזינן לענין ריבית בשו"ע (ו"ד ס' קנט סע"ו) דבר תורה מותר להלוות לעכו"ם בריבית וחכמים אסרוהו, ועיי"ש בש"ך דחז"ל גזרו שמא ילמד ממעשיו, וכמו"כ י"ל שלא רצו כאן שישא ויתן עם גוי מטעם גזירה שמא ילמד ממעשיו, וזה מה שאי' בפסיקתא דכנענים רמאים הם, דהיינו לא רק להרחיק הנזק מעצמו, רק הכוונה דלכן אין לשאת וליתן עמם כדי שלא ילמוד ממעשיהם הרעים.

והשתא דאתינא להכי, י"ל דב' טעמים אלו תלויין בהמחלוקת הנ"ל, דלפי התו"כ דהוי דין ומצוה לקנות מישראל ולא מעכו"ם י"ל הטעם הא', דהוי מטעם שיהיה גומל חסד לישראל, כעין דמצינו לעיל במצוות צדקה. משא"כ להפסיקתא דהוי רק דרך ארץ ועצה טובה, הוא מטעם הב', שלא רצו חז"ל שישא ויתן עם גוי שמא ילמד ממעשיו של הגוי שהם רמאים.

ועיין עוד ברע"ב באבות (פ"א מ"ה ד"ה ויהיו עניים בני ביתך); 'ולא יקנה עבדים לשמשו, מוטב שיהנו ישראל מנכסיו ולא זרע כנען הארור'. וכע"ז איתא ברמב"ם (נפ"י מהל' מתנות עניים הל' יז) וז"ל; 'וציוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם

שהוא מחזר ליפטר ממנה אל ימכרנה לישראל, שכן הכתוב אומר "ממכר" דבר שאפשר לכנותו ממכר "עכ"ל. והוא מיירי לגבי למכור לישראל, ופשוט דה"ה לגבי לקנות מישראל הוי הדין כן, דהרי שתייהן ילפינן מפסוק אחד, כמו שאי' בתו"כ דמיירי לגבי למכור לישראל וכן לגבי לקנות מישראל, עיי"ש.

ג. ואחר שהתבאר החיוב לקנות אצל ישראל וכן למכור לישראל, צריך לידע מהו השיעור שצריך להפסיד בשביל זה. הנה בתוס' (ע"ז. כ.) בסוגיא דנבילה, דאי' בגמ' ור"מ ההוא להקדים נתינה דגר למכירה דעכו"ם, ור' יהודה ג"כ מודה לזה רק דסובר דל"צ קרא לזה עיי"ש, וכ' התוס' (ד"ה ור"מ); "וא"ל וכי אם לו לאדם חפץ למכור יתנו לגר קודם שימכרנו לגוי, והלא אפי' לישראל אינו מצוה על כך, וי"ל דדווקא נבילה שאינו שוה אלא דבר מיעוט לישראל שלא היו עו"כ מצויים ביניהם, ולגר היא שוה הרבה כשאר בשר, עכ"ל. מבואר מהתוס' שבשביל דבר מיעוט מצוה להפסיד עבור למכור לישראל ולא לעכו"ם, ואינו מבואר בתוס' מהו שיעורו של דבר מיעוט.

והנה בס' מגילת אסתר על ספר המצוות להרמב"ם (טזטז) דן שם במח' הראשונים אם "לנכרי תשיך" הוא מצוה או רשות, ועיי"ש, ובתו"ד מק' למ"ד דהוא רשות שצריך להבין מה דמבואר בב"מ (פא.) "אם כסף תלוה את עמי" עמי וגוי עמי קודם, ואם אינו מצוה להלוות לגוי בריבית מ"ט צריך קרא דישאל קודם, והרי אפשר למילפניהו מדין דנבילה שנתנה לגר הוי קודם למכירה דנכרי, ומת' שם דאיצטריך קרא דמנבילה ילפינן רק דצריך להפסיד דבר מועט, וכדאיתא בתוס' ע"ז הנ"ל, משא"כ כאן דצריך להלוות לעמי אפילו כשיכול להלוות לגוי בריבית הרבה, והוי הפסד

של אם כסף תלוה עשה זו עיי"ש. הרי מפורש בהדיא שאפילו כשהעכו"ם מוזיל טפי, ג"כ יש עדיפות וצריך לקנות מישראל דווקא.

ולפי כל הנ"ל, יש לעיין דלהצד שלקנות דווקא מישראל הוא מדינא ולא רק מטעם דרך ארץ, א"כ האיך יתכן לומר דאם יש יהודי עשיר שמוכר יקר יותר מהגוי, דישראל הבא לקנות יצטרך לקנות מהיהודי העשיר ולא יוכל לקנות בזול יותר אצל הגוי, והוא דבר שאינו מסבא, הרי הישראל עשיר הוא, והאיך יתכן שבגלל הסברא של מחוייב לפרנסו יצטרך להפסיד ולקנות אצלו. ואולי יש לבאר ע"פ מה דאיתא בפסחים (קכ.) והשתא דאמר רב שמואל בר יצחק מאי דכתיב (גבי איוב) מעשה ידו ברכת, כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך, אפילו למיזבן מיניה ולזבוני ליה שפיר דמי. נמצא לפי"ז דיתכן שעיקר פרנסתו של המוכר הזה הישראל תלויה בזה המקח שהישראל יקנה ממנו, וא"כ שפיר הוי חלק מחלקי הצדקה וכנ"ל, וא"כ מובן שפיר מפני מה צריך לקנות ממנו דווקא ולא מהגוי, ודו"ק, וילע"ע.

ויעיין בספר אהבת חסד (דיני מלוואה פ"ב סעי' ו-ז) שמביא תשו' הרמ"א הנ"ל לדינא, שצריך לקנות ולמכור לישראל אפילו באם יצטרך להוסיף קצת יותר על שווי המקח, בכל זה מצוה לקנות מישראל, עיי"ש, (ועצ"ש בנתיב חסד פרטי דינים בזה).

והנה כל הנ"ל מיירי כשהסחורה של הישראל והגוי שוות בטיבן, אבל אם הסחורה של הישראל גרועה יותר, לכאורה אין את הדין שצריך לקנות מישראל, מהא דכ' בילקוט מעם לועז (פר' דבר על הפסוק אל וכי תמכרו וכו') אחר שמביא הדרשה של התו"כ הנ"ל כ'; וזהו שאמרנו שהוא חייב למכור לישראל (ולא לגוי) דווקא אם הסחורה יפה, אבל אם יש לו סחורה גרועה

עיי"ש. והיוצא מדבריו כמו שהוכחנו לעיל, דצריך להפסיד בשביל מכירתו לישראל, עיי"ש.

ובדרכי תשובה (סי' קנט סק"ו) ס"ל דבריבית ג"כ השיעור שצריך להפסיד בשביל להלוות לישראל ולהקדים העכו"ם הוא רק דבר מועט, ולא כמ"כ במגילת אסתר ובפני יהושע, ומביא שם דבר מועט השיעור הוא 'שווה פרוטה', ולפי"ז ג"כ כאן לגבי מקח וממכר לקנות מישראל צריך להפסיד רק שו"פ ולא יותר. ולכאורה דבר זה ק"ק להולמו, שכל הטירחא שטרח הרמ"א ושבתו"כ מיירי בשוה פרוטה, אמתמהה.

ד. **ויש** להסתפק עוד מה הדין בכל הנ"ל לגבי מומר, האם איכא עדיפות לקנות מישראל ולא ממומר או ל"ד. ויעו' בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קלל כסוף דנ"ו) דמביא דעמיתך דרשינן עם שאתך בתורה ומצוות, וממילא מומר אינו בכלל זה, ואינו מחוייב לקנות ממנו לפני הגוי, וכמו"כ מחוייב לקנות מישראל שומר תו"מ לפניו אפי' להוסיף קצת על המקח, כפי מה שראינו והוכחנו כ"ז לעיל. וכן בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קנט) מביא החת"ס דמומר אינו בכלל הדין הזה, ולא נאמר בו כל הדין הנ"ל, וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תתק) דמביא ג"כ 'ובלבד לקנות מישראל עמיתך דהיינו שומר תורה ומצוות', וכו'.

אמנם יש לידע, שכהיום יתכן שלא בנקל נחליט ליישם הדין של מומר, כי ע"פ רוב אלו שאינם שומרי תו"מ הם כתינות שנסבו רח"ל, וכדאיתא בפוסקים ואכמ"ל.

ועיי"ש עוד שמיישב מנהג העולם, מפני מה לא ראינו שנוהגין כן רק יחידי סגולה ממש, דעיקר דין התו"כ הו"ו רק בגדר גמ"ח

מרובה, אפ"ה אתי קרא למימר שצריך להלוות לישראל ולא לגוי. יוצא מדבריו ג"כ כדברי התוס' שצריך להפסיד הפסד מועט בשביל ישראל (חוץ מריבית שצריך ג"כ להפסיד הפסד מרובה), וכ"כ הפנ"י (כ"מ ע"א). לת' קו' זו. ועיי"ש בפנ"י שמק' דמ"ט דלגבי ריבית צריך להפסיד הרבה ובשאר דברים רק החיוב רק בדבר מועט. ומבואר מדבריהם ג"כ כפי שהוכחנו לעיל שצריך להפסיד דבר מועט בשביל ישראל. אכן אינו מבואר מה השיעור של דבר מועט.

ואפשר אולי להשוותו, למה שמצינו כמה פעמים ביו"ד לגבי דינים של הפסד מרובה, דרך בזה הפ"ת בהל' טריפות (סי' לא סק"ב) ומביא שם כמה שיטות בזה, די"א דשיעורו עד שתות, ומק' ע"ז דאינו מסתבר דבכל גווני ניזל בתר שתות, דלפעמים יוצא דבר מועט מאוד (במקח קטן) ולפעמים הוא שיעור הרבה מאוד, ומסיק שם דתלוי הכל לפי הענין והזמן, ולפי ראות עיני המורה.

וכדבריו אלו שבריבית צריך להפסיד ג"כ רק דבר מועט, מבואר בשער המשפט הל' גביית מלוה (סי' ט) דכ' דצריך להפסיד רק דבר מועט, ומדמהו לדין נבילה שצריך להפסיד רק דבר מועט, וחולק על המגילת אסתר הנ"ל שבריבית צריך להפסיד אפילו הרבה.

וע"ע בשו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קנ"א) דדן לגבי סוחרים שעשו הסכמה ביניהם ששום סוחר לא ימכור פרקמטיא לישראל רק כשיתן היהודי זוז אחד בכל דינר ודינר יותר על מה שמוכרין אותו לישמעאלים, ומסיק דבר זה לא ניתן להאמין ח"ו ולא תעשה זאת בישראל, ועיי"ש דמביא התו"כ הנ"ל דצריך להקדים מכירה לישראל ואפי' להפסיד קצת, ומוכיח דין זה מנבילה שצריך להפסיד ומדמהו ג"כ לריבית דעמי קודם לגוי אפי' שמפסיד קצת,

לדאוג לפרנסת הישראל, אבל כשהמוכר יש לו כדי פרנסתו ורק מוכר יקר כדי להתעשר אין חיוב לקנות אצלו, ואדרבה חייד קודמין, ומסיים דהפוסקים למעשה סתמו ולא חילקו בזה, ומביא בהמשך דבריו דהחזו"א הקפיד מאוד לקנות דווקא אצל שומר תורה ומצוות ולא אצל מחלל שבת, מחמת הדין דכי תקנה מיד עמיתך כשתקנה לא תקנה אלא מעמיתך.



--- וְקִבֵּץ עַל יַד יְרֵכָה

(משלי יג יא)

תמיהות וקושיות, הערות והארות

הרב אברהם יעקב איצקוביץ

רב דקהל שבט הלוי, ירושלים

עניית אמן אחר ברכת עצמו

בסיום מסכת נוהגין לומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתהא תורתך אומנותנו כו' הערב נא כו' ברוך אתה ה' למדני חקיך, אמן ואמן אמן סלה ועד.

ויש לי להעיר שתי הערות. האחת איך אומר ג' פעמים אמן, הרי בירושלמי מגילה (פ"ד ה"י) על המשנה דהאומר מודים מודים משתקין אותו, א"י: הדא דאת אמר בציבור אבל ביחיד תחנונים הן, ודכוותה אמן אמן שמע שמע, וכ"ה ברמ"א (סי' ס"א) ו"א שיש ליזהר שלא לענות על שום ברכה ב' פעמים אמן' עכ"ל.

והנה בבבא בתרא (עג.) איתא: ומחינן ליה באלוותא דחיקי עליה אקיק אשר אקיק לך ה' צבקות אמן ואמן סלה ונייח, יתורץ לפי שהוא ביחיד או שיש חילוק בין אמירה לכתיבה.

ובבבא חזיים (סי' ס"א אות מג) העיר על המנהג שאומרים בברכת הלבנה דוד מלך ישראל חי וקיים אמן אמן אמן סלה ועד, (ומקורו ממסכת סופרים (י"ג פ"ג) והובא באור זרוע הל' ר"ח (סי' פנ"ו), אמנם הטור סי' תכו העתיק אמן ואמן), וכתב דצריך להפסיק מעט בין אמן לאמן כמו שלמד הפרי חדש מס' נחמיה (מ"ו) ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול ויענו כל העם אמן אמן, ועיין לב חיים (ח"ב סי' קמ"ו).

ועוד יש להעיר איך אומר אמן על דברי עצמו, הרי אמרינן בברכות (מ"ב) העונה אמן אחר ברכתיו ה"ז מגונה חוץ מאחר בונה ירושלים להפסיק בין שלש הברכות שהם דאורייתא להטוב והמטיב שהיא דרבנן, והנה למנהג ספרד והשו"ע (סי' כ"ט) דעונין אמן אחר יהללך וישתבח ושומר עמו ישראל לעד משום שהם אחר שתי ברכות רצופות לא קשה, דיש לומר דכאן הם כמה תפילות רצופות שתהא תורתך אומנותנו וכו' הערב נא כו' למדני חוקיך, אבל למנהג אשכנז שאין אומרים רק אחר בונה ירושלים קשה.

והנה לפמ"ש הפמ"ג (א"א סי' נ"א) דדוקא אחר ברכה אינו עונה אמן אבל אחר בקשה מותר אתי שפיר, וכן לפמ"ש בשער הציון (סי' קכ"ט סק"ג) דהכהנים יענו אמן אחר ריבון העולמים עשינו מה שגזרת כשיסיימו ביחד עם ברכת הש"ץ המברך את עמו ישראל בשלום, משום דאמירת ריבון העולמים לאו ברכה גמורה היא שאין בה שם ומלכות, ג"כ אתי שפיר. (אלא דיש להעיר על השער ציון מהירושלמי ברכות (פ"ה ה"ד) הנושא את כפיו לא יענה אחר עצמו אמן, דהרי אין בה מלכות).

והנה על מה שאמר דוד בתהלים (פ"ט) ברוך ה' לעולם אמן, כבר תירץ המרומי שדה (בכ"ט מ"ב) דסוף ספר בתהלים דומה לבונה ירושלים שבא להראות שיש כאן גמר.

וכמו כן יש להעיר עוד בכמה מקומות, כגון דבריך שמיא שמקורו בזוהר (ויקל טו ע"א) המסיים לטב ולחיים ולשלם אמן.

ובמשנה סוף תענית 'וביום שמחת לבו זה בנין בהמ"ק שיבנה במהרה בימינו', יש שתי נוסחאות, במשנה שבמשניות נוסף תיבת אמן, ובמשנה שבגמרא ליתא.

ואחר ספירת העומר אומרים ברוב המקומות הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת ביהמ"ק למקומה במהרה בימינו אמן סלה, ולטהרנו ולקדשנו בקדושתך העליונה אמן סלה, וקשה כנ"ל, ולכן מנהג בעלזא שאין אומרים אמן סלה.

והנה בזמננו הרגילות כשכותבין אדם חי מוסיפין על שמו תיבת שליט"א שהוא ר"ת שיחיה לאורך ימים טובים אמן, אמנם בשו"ע חו"מ סי' מט ס"ז מוזכר שליט"א בלי "אלף" שמורה על אמן, והסיבה היא כנ"ל שהמברך עצמו אינו אומר אמן. ועיין יביע אומר חלק י סי' ה.



הרב דב ארזון
בני ברק

דרכים בלימוד התורה – כל ההתחלות קשות

בפר' יתרו (יט ט) ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, [ופירש"י שאכרות עמכם על שמירת התורה], והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, [ופירש"י בשם המכילתא ועתה אם תקבלו עליכם (עול תורה אע"פ שהוא קשה בעינכם) יערב לכם מכאן ואילך שכל ההתחלות קשות], וכן הביאו התוס' (תענית י: סוד"ה פסיעה גסה) שפסיעה גסה נוטלת אחת מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, היינו דווקא הפסיעה הראשונה משום דכל ההתחלות קשות עיי"ש.

וכן מצאנו בהרחבה בספר נחמיה פרק ג' ואילך, דכשעלו בני' מן הגולה היו להם הרבה הסתרות וקשיים כמש"כ שם (נפק ד' פסוק טו) 'ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים', ובכל הפרק שם מאריך איזו משפחה תרמה כל חלק בבניית חומת ירושלים, והפרק מסיים 'ונבנה את החומה ותקשר כל החומה עד חציה ויהי לב העם לעשות', ופירש"י שלאחר שכבר בנו החומה עד חציה, אז היה לב העם להוט ומשוך לעשות בנין החומה, עכ"ל, ונראה הביאור בזה, כיון שכל ההתחלות קשות לכן כשכבר הצליחו להתגבר על המכשולים שהיו עד החצי, היתה להם התלהבות לסיים את כל החומה, ותחילת בניית החומה היתה בימים ג' אב עד כ"ה אלול, כמש"כ בנחמיה (ו טו) 'ותשלם החומה בעשרים וחמישה לאלול לחמישים ושניים יום' עיי"ש (והרי הפסוק "אני חומה" נדרש על התורה כדאי' בבא בתרא (ז:) "אני חומה וגו'" עיי"ש).

ובכך אפשר להבין הגמ' בקידושין (ב) הראשונים נקראו סופרים שספרו את כל פסוקי התורה ופסוקי תהילים, והיו אומרים ו' דגחון "חציין" של אותיות ס"ת, דרש דרש, "חציין של תיבות, והתגלח "חציין" של פסוקים, ע"ש, ולכאורה מאי נפק"מ מה החצי, ולהנ"ל אפשר לבאר דעד החצי עדיין נחשב להתחלה וההתחלות הם קשות, לכן הם היו רגילין למנות היכן החצי, לומר שאם הגיע עד כאן עבר את הקושי, וממילא אפשר להתגבר ולסיים הכל.

אולם אפ"ל ע"פ מה שזכינו לשמוע כשהגיעו קבוצה הראשונה של האברכים לגור באשדוד בהוראת הלב שמחה זצ"ל באלול תשל"ח. הגיע האדמו"ר מפייטסבורג זצ"ל לברכם ולעודדם, ובעת הקבלת פנים בדרך אותם בפסוק (איז ח-ז) "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד", שכידוע

התחלה היא מאחד עד חמש, ומחמש נקרא כבר אחרית, אבל אני מברך אתכם שהראשית יהיה מצער היינו קצר, מאחד עד שלוש, כי הרי כל ההתחלות קשות, ואני מברככם שתעברו מהר את הקשיים, וההסתגלות במקום החדש באשדוד, ויהיה ראשיתכם קצרה, אחריתכם ישגה מאד, שתבואו מהר לדרך המישור, שהוא האחרית הטובה והוא ישגה מאוד שיהי יותר זמן "אכ"ר, עכ"ד.

ואפשר בזה לבאר כוונת המדרש תנחומא פר' ראה (ס"ג) עה"פ ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה משל "לזקן" שהיה מיושב על הדרך והיה לפניו שתי דרכים, אחת תחילתה קוצים וסופה מישור ואחת תחילתה מישור וסופה קוצים. והיה יושב בראשיתו ומזהיר העוברים, ואומר להם אף על פי שאתם רואים תחילתה של זו קוצים לכו בה שסופה מישור, וכל מי שהיה חכם שומע לו והיה מהלך בה ומתייגע קמעא, הלך בה ובא בשלום, אבל אותן שלא היו שומעין לו, היו הולכים ונכשלים בסוף וכו' ע"ש, ולכאורה צריך להבין מה הצורך ב"זקן" שיזהיר ולא מספיק סתם אדם שיעצ להם "עצה טובה", ואפשר לומר שאין זקן אלא שקנה חכמה (קיושין לב:) והזקן הזה הוא שיודע את האמת שבתחילה הכל קשה, אבל אחר שמתייגעים "קמעא" ועוברים את החלק הקצר שיש בו קוצים וקשיים יש מישור, יערב לכם מכאן ואילך, וזהו תפקידו של הזקן שקנה חכמה להדריכנו בזה, ועי"ז שהולכים מגיעים לראיה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה, חיים ומוות, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך.

והדרך הזאת שכל ההתחלות קשות, קיימת רק אצל בנ"י, שכתוב ויהי ערב ויהי בוקר, שבתחילה התחיל ערב (חושך והסתרות) ורק אח"כ ויהי בוקר, וכן ששת ימי המעשה (קשיים) ואח"כ באה שבת (יום מנוחה), ואילו אצל הגויים הוא להיפך קודם יום ואח"כ לילה, תחילתן שלווה ואח"כ יסורים, קודם יום ראשון ואח"כ ימי המעשה, ותפקידו של היהודי לעבור מהר את הקושי, ולא להעצר בו להתפעל ממנו, אלא להמשיך הלאה ולהגיע למישור בעזרת.



הרב אברהם ישעיהו הכהן בירנהאק מודיעין עילית

כפורת בבית שני

ביומא (כ"א) אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני ואלו הן ארון וכפורת וכרובים אש ושכינה ורוח הקודש ואורים ותומים. ובירושלמי פ"ב דתענית ה"א ובמכות פ"ב לא הוזכרה כפורת. וכן בתנחומא פ' בהעלותך.

במדרש תנחומא (פ' ויקטל אות י) אר"א בר' יוסי אני ראיתי את הכפורת ברומי והיו עליה טיפי דמים מהזאת כה"ג ביוה"כ. ובעץ יוסף כתב דצ"ל פרוכת, דהארון נגזו וא"כ הכפורת לא היתה בבית שני ולא לקחוה הרומיים. והמעין יראה בתנחומא דהמדובר שם הוא על הכפורת, וקשה לומר שבאמצע הדברים נכנס פרוכת.

ולענ"ד בהקדם ד' הצפנת פענח ריש פ' תרומה "והנה גבי כלי שרת כ"כ דלא בטל הקדושה, כמ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' כהמ"ק גבי . . . אך ארון לא היה כלי שרת ולכן נגזו, אבל כפורת הוה כלי שרת מחמת דין זריקה ביה"כ". משמע מדבריו דכפורת דהיא כלי בפני עצמה משום הזאת

הדם עליה ביוה"כ, מעכבא במקדש. וא"כ לא נגנזה עם הארון והיתה במקדש. והנה צ"ע מיומא (מג.) אלא במקדש שני מי הוה כרובים [וברש"י מבואר דאפי' הני דשלמה לא היו שם], ועוד הקשה הצפנת פענח (מסד"ט ק"פ ט"ז ע"ד) ממנחות (כז:) "אלא במקדש שני דלא הוה ארון וכפורת" (ע"ש שתי' דמ"מ לא הוה כלי גמור) ותמוה למה לא העיר כמו שהערנו מיומא (כא:) הנ"ל דמפורש בברייתא דלא היתה כפורת.

ונראה דיסוד הדבר תליא בפלוגתא שציין לה הצפנת פענח במהדו"ת הנ"ל, ביומא (נא.) ובירושלמי שם אם היו ההזאות נוגעות בכפורת. דלחד מ"ד בירושלמי שם ס"ל דהיו נוגעות, וממילא דהוה כלי שרת בפ"ע ומעכב בבנין. והבבלי דס"ל דלא היו נוגעות ע"ש בגמ' ורש"י, לשיטתו דלא היה ע"ז שם כלי בפ"ע, אלא היה כיסוי לארון ואינו מעכב במקדש וממילא נגנז או גלה עם הארון.

ובתו"כ פ' אחרי י"א אל פני הכפורת אשר על הארון מה תלמוד לומר לפי שנאמר כפורת יכול יהי כיסוי לארון תלמוד לומר כפורת כפורת לארון ואין כיסוי לארון. ובכתי"ק על גליון התורת כהנים כתב הצפנת פענח להסביר את ה"יכול יהי כיסוי לארון": "ר"ל ואין על זה שם כלי בפ"ע עיין כלים פ"ד כל הכיסוין טהורים [וכן] פ"ב וט"ז גבי חפוי כלים ובאמת זה הוה כלי בפ"ע ג"כ ונ"מ דגבי [משיחה] .. [גבין] תבנית כלים דהוה בעי' בפ"ע ואך הזאות דיה"כ יומא (ק"ה נא) וע"ש בתו"י ובירושלמי אם צריך שיעג בכפורת ועיין רש"י זבחים דף מ"ז ותוס' דף טו". מבואר דהתו"כ בא להפקיע דלא נימא דהוי לזה רק גדר כיסוי ואינו כלי בפ"ע, אלא הוא גם כלי בפ"ע וכהירושלמי דיומא לקבל הזאות דיוה"כ שנוגעות בה.

והתנחומא ס"ל כהירושלמי דהיו נוגעות בכפורת ולכן העיד שראה ע"ז הטיפי דמים של הזאת כה"ג. משא"כ הבבלי דס"ל דליכא נגיעת הזאות בכפורת כי אם בפרוכת לכן גרס 'פרוכת'.

ויבואר היטב דהתנחומא והירושלמי לשיטתייהו אזלי דבביריתא דחמשה דברים שנגנזו וחסרו בבית שני, לא גרסו 'כפורת', דסברי דכפורת לא חסרה בבית שני [והכרובים המנויין שם בביריתא היינו אלו שעשה שלמה, שעומדים בארץ]. ועוד דע"כ לא שייך לכוללה בכלל הארון דכלי בפני עצמה היא, וא"כ אין זה 'חמשה' אלא ששה. ורק הבבלי לשיטתו דלא היתה כלי בפני עצמה חשיב לה בביריתא בכלל הארון [ויש לעיין מי הם הכרובים המנויים שם בביריתא שבבבלי. אם הם אלו שעל הכפורת היכן אלו שעשה שלמה, ואם הם אלו שעשה שלמה שעומדים בארץ מדוע נמנו לאחד ביחד עם הארון. ואם נימא דכיון דגם ענינם של כרובי שלמה לסכך על הארון לא הוה דבר בפני עצמו א"ש דלכן נכללו עם הארון].

שוב ראיתי שמביאים מהרלב"ג ז"ל ריש פ' אחרי מות שכתב: "והנה אחר שיהיה הכפורת בבית שני עם הכרובים, כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושעיר של יום הכפורים שתהיה על הכפורת ולפני הכפורת".

הנה מבואר בדבריו כנ"ל דצריך כפורת בשביל הזאת הדם ביוה"כ, ושהיתה כפורת בבית שני. אכן לפי משנ"ת זה אינו אלא שיטת התנחומא וכן הירושלמי, ולא שיטת הבבלי, וככל המבואר.

עוד יש להעיר לד' רבינו בחיי פ' חוקת (העירני ידידי רמ"צ רודמן שליט"א) שלא מצינו שהכרובים נגנזו, וע"כ שהוסרו מהארון. דלהמבואר לעיל בשיטת הירושלמי והתנחומא מבואר שהטעם היה משום שיוכלו להזות על הכפורת.



הרב אביגד בערני בני ברק

'באמת איש' – 'באמת עוג'



"הנה ערשו ערש ברזל הלה היא ברבת בני עמון תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש".
בענין גובהו של עוג "באמת איש", מסביר רש"י "באמת עוג". וכן משמע מאונקלוס: "באמת מלך", ובתרגום יונתן תרגם "באמתא דגרמיה". והקשה עליו הראב"ע: "ולא יתכן להיות באמתו, כי מה בא הכתוב ללמד". והשיב עליו הראב"מ: "ואין זו טענה, כי יש לומר שבא ללמד שהיה משונה בגובהו, שגובה כל אדם הוא ד' אמות מאמותיו, וזה היה גובהו ח' אמות מאמותיו" וכו'.

והמהר"ל ב"גור אריה" הבין כוונתו, כי פרופורציות הגוף שלו היו משונות כך:



אלא שתוהה אולי הפרופורציות המשונות נבעו מעצם היות ידיו קצרות, כך:

אבל בין כך ובין כך יוצא שאין לנו מידע למידת גובהו, ואם כן מה לימדתנו תורה במידות ערשו הללו.
ורשב"ם פירש: "עריסה של קטן". ולא ידעתי מניין לו זה, אחר שאנחנו רואים שסתם מיטת גדולים נקראת כך (שי"ט א טז, תהלים מא ד, קלב ג, ועוד), וכן הוסיף הרד"ק: "תרגום מיטה ערשא".

ולכאורה ניתן להעריך את גובהו לפי מה שמספרים לנו חז"ל על משה רבינו (נכנס נד): שהיה גובהו "עשר אמות" שקיל נרגא בר עשר אמין, שוור עשר אמין ומחיה בקרסוליה". אלא שיש לעיין מהו קרסול, א. פרק הרגל (ערוך השלם) ב. אונקלוס תרגם "כרעים" קרצולין (ויקרא יא), ג. בהונות (תרגום שפטיס א' 12), ד. ברכיים, (שמ"ב כ"ב ל"ז ת"י טס ונדר"ק), ה. עקב (רש"י טס).

ואם נסכים על פרק הרגל נצטרך להכפיל אותו בכעשרים פעם, שגובה זה נכנס בגובהו של אדם (ובאם נתעלם שהיה משונה בפרופורציות גופו), ונגיע לשש מאות אמה (כגובה מגדל אייפל הצרפתי). ואם נפרש כרעיים, זה שטח גדול מדי. ואם נפרש בהונות, נגיע כמעט לשבע מאות אמה. ואם נפרש עקב, נקבל משהו בינתיים, אבל אם נפרש ברכיים, נקבל מידה של פי חמש דהיינו מאה וחמישים אמה.

אבל בילק"ש מובא כי אורך רגליו היה י"ח אמה, ואף אם נאמר שמכיון שהיה יושב על החומה, מתייחס אורך רגליו למן ברכיו ומטה, הרי אם נכפיל זאת בחמש נקבל רק 90 אמה, וא"כ מדרש זה תואם לפירוש קרסולין – ירכיים, ופגיעת משה היתה לערך באמצע השוק.



הֶרֶב מ. בָּקָר
אַנְטוֹוֶרְפֶּן, בֶּלְגִּיה

טַעוֹת בַּסִּידוֹר 'שֶׁפֶת אֲמַת' – רַעֲדַעְלֵהֵי

אֶעֱזֹר עַל דְּבַר שֶׁהוּא לְדַעֲתִי שֶׁעֲרֻרִיהָ וְעוֹל גָּדוֹל וְגַם סִילוֹף הַמַּסּוּרָה. הִנֵּה יֵשׁ אֶת הַסִּידוֹר הַמְּפֹרָס
"שֶׁפֶת אֲמַת" רַעֲדַעְלֵהֵי לְיוֹצְאֵי אֲשַׁכְנֶז שֶׁכֶּבֶר מוֹדֶפֶס בַּמֶּשֶׁךְ דּוֹרוֹת וַיֵּצֵא לְאוֹר לִפְנֵי הָרַבָּה
שְׁנַיִם בְּדִיוֹק רַב וּמִשְׁמַשׁ נֶאֱמָנָה אֶת מַסּוּרֶתָה הַמְּפֹאֶרֶת שֶׁל יִהְיוּת אֲשַׁכְנֶז בַּמֶּשֶׁךְ מֵאוֹת שָׁנִים.
וְהִנֵּה, לִפְנֵי בִרְכַּת הַפְּרִשָּׁת חִלָּה הִיא כְּתוּב בַּמֶּשֶׁךְ כָּל הַדּוֹרוֹת שֶׁמְבָרְכִים הַבְּרָכָה עַל קִילוֹ וְרַבֵּעַ -
שְׁתֵּים וַחֲצִי פּוֹנֵט.

כֵּךְ גַּם נִדְפַס בַּסִּידוֹר אֲשַׁכְנֶזִי וְתִיק אַחֵר ע"פ הַר"ר שְׁמִשׁוֹן רַפָּאֵל הִירֶשׁ זצ"ל. (דֶּרֶךְ אֲגָב, כֵּךְ גַּם נִהְגוּ
בְּפוֹלִין וּבְגִלְצִיָּה, שָׁאֵל זָקִינֶךָ וַיֹּאמְרוּ לָךְ).

וְהִנֵּה, לִפְנֵי כִמָּה שָׁנִים הִדְפִּיסוּ אֶת הַסִּידוֹר בַּמַּתְכוּנָתוֹ הוֹתִיקָה רַק שִׁינוֹ וְכָתְבוּ שְׁמִפְרִישִׁים עַל קִילוֹ
וְרַבֵּעַ בְּלִי בְּרָכָה וְרַק עַל שְׁתֵּי קִילוֹ וַחֲצִי מְבָרְכִים. וְעַכְשִׁי, בַּהֲדַפְסָה חֲדָשָׁה, הִגְדִּילוּ לַעֲשׂוֹת
וְכָתְבוּ אֶךְ וְרַק שְׁמִפְרִישִׁים עַל שְׁתֵּי קִילוֹ וַחֲצִי.

וְאֵילּוּ הָיוּ מִדְּפִיסִים כְּמַסּוּרָה הִישָׁנָה, וְרַק הָיוּ מוֹסִיפִים הָעֶרָה שִׁישׁ פּוֹסְקִים אַחֲרֵיהֶם, הַחֲרָשֶׁתִּי. אֲבָל
לְהַעֲלִים אֶת הַמַּסּוּרָה הִישָׁנָה כִּאִילוֹ לֹא הִיתָה וּלְהַדְפִּיס בַּתּוֹךְ הַסִּידוֹר הוֹתִיק כִּאִילוֹ זֶה הַמַּסּוּרָה,
זֶה סִילוֹף נוֹרָא. הָאֵם עֲלִינוּ לְהַתְבַּיֵּשׁ בַּמַּסּוּרָה שֶׁנִּהְיָ אֲבוֹתֵינוּ שֶׁהָיוּ יִרְאִים וְשִׁלְמִים וְלַחֲמוֹ לְמַעַן
קִיּוֹם הַיִּהוּדוֹת הַמִּקְרִיָּה נֶגֶד כָּל נַחֲשׁוּלֵי הַמַּתְחַדְשִׁים לְמִינֵיהֶם בַּעֲזוֹ וּבִגְבוּרָה וּבְמַסִּירוֹת נֶפֶשׁ? הָאֵם
נִכְרִיז בִּזְהָרָה שֶׁאֲבוֹתֵינוּ לְדוֹרוֹתֵיהֶם טַעוּ אוֹ הוֹטְעוּ וּסְבוּתֵינוּ הִיקָרוֹת בִּירְכוֹ תַּמִּידִין כְּסִדְרֵן בְּרָכָה לְבַטְלָה
ח"ו? הֵם מִלְּהִזְכִּיר.

וְאֲגַב, אוֹסִיף עוֹד דְּבַר הַצְרִיךְ פְּרָסוֹם וְתִשׁוּמַת לֵב:

בַּמַּחֲזוֹר לַפֶּסֶח "קוֹל יַעֲקֹב" שֶׁל הוֹצָאָה "אֲדִיר" יֵשׁ גַּם הַהֲגָדָה שֶׁל פֶּסַח. וְהִנֵּה בְּבִרְכַּת עַל הַגָּפֶן אַחֲרֵי
כּוֹס רְבִיעִי הוֹסִיפוּ שֶׁל שַׁבָּת אִם חַל בְּשַׁבָּת, אֲבָל אֶת הָעֵינֶךָ שֶׁכָּחוּ וְלֹא הִדְפִּיסוּ, הִלָּא הִיא
וְשִׁמְחָנוּ בַּיּוֹם חַג הַמַּצּוֹת הַזֶּה" וְזֶהוּ מַכְשׁוֹל גָּדוֹל וּבַעֲיָה לְהִלָּכָה.



הֶרֶב יִצְחָק פֶּרִיד
בֵּית שֶׁמֶשׁ

'לֹא תִקְחוּ כּוֹפֵר לְנֶפֶשׁ רוֹצֵחַ'

בְּשׁו"ת חֲדוֹת יַעֲקֹב (ס' יג) דִּן בַּעַל הַשְּׁפָתִי צָדִיק בַּחֲלִיפַת מַכְתָּבִים עִם הֶרֶב צַא"י מִיִּזְרַח מִלֵּאסְקָה,
מִדּוּעַ כָּתַב הַחֲזִינוֹךְ בְּלֹא ד'לֹא תִקְחוּ כּוֹפֵר לְנֶפֶשׁ רוֹצֵחַ' רַק אֶת מָה שֶׁאֲסוּר לְגוֹאֵל הַדָּם לִיקַח
כּוֹפֵר מִיד הַרוֹצֵחַ, מִדּוּעַ לֹא כָּתַב שֶׁאֲסוּר לְנִרְצֵחַ עֲצָמוֹ לְקַבֵּל מִמּוֹן מִיד הַרוֹצֵחַ, כִּגוֹן בְּאוֹפֶן שֶׁחִי
עֲדִיין כִּמָּה יָמִים אַחֵר הַמַּכָּה.

ובין הדברים דן שם באדם המשים עצמו רוצח, דהיינו שאין ב' עדים שרצח אלא הוא בעצמו מודה בהודאת בעל דין שרצח, שאין הורגים אותו על פיו אלא מותר לכונסו לכיפה והוא ימות מעצמו.

וכתב השפתי צדיק שבזה מבין את אשר התפלא על אדוננו דוד המלך ע"ה, שעשה הכל עפ"י תוה"ק, איך צוה להרוג את הנער שהגיד לו שרצח את שאול המלך, וז"ל רבינו שם: "ומה שמביא מתהרי"מ בהודאת עצמו כונס לכיפה, נתיישב שמתפלא אני מעודי על דוד המע"ה ריש שמואל ב'; 'דמך על ראשך', ומה שייך הודאת בעל דין על חיוב מיתה, הלא אין אדם משים עצמו רשע".

וכותב השפתי צדיק: "יש לומר, לשון גם להחלישו שיכנס לכיפה, כי אדוננו דוד עשה הכל עפ"י תוה"ק".

והנה דברי רבינו אינם מבוארים כל צורכם במה שכתב: "ל"ל לשון גם להחלישו שיכנס לכיפה". מה הכוונה לשון גם.

וכשעיינתי בלשון הכתוב בספר שמואל (ט"ז פסוק טו) נתבארו לי היטב דברי רבינו, דזה לשון הכתוב שם: "ויקרא דוד לאחד מהנערים ויאמר גש פגע בו ויכה וימת".

ויתכן שבלשון השו"ת חדות יעקב גם וגש נשתבשו, (באשר דומים הם זל"ז בכתב רש"י), וצריך לגרוס בדברי רבינו: "ל"ל לשון גש להחלישו שיכנס לכיפה", וזה כוונת רבינו; שלשון גש האמור בכתוב שאמר דוד לעשות לרוצח, 'גש פגע בו', הוא להחלישו שיכנס לכיפה, וכן היא ההלכה שהמעיד על עצמו שרצח מכניסים אותו לכיפה, אלא שבמקרה הכתוב בפסוק הנער מעצמו הכהו וימות בלא שדוד המלך אמר לו לעשות כן.

[ולעצם הנדון אם מי שידוע שרצח חייב להמית את עצמו ראה בגליון הש"ס מכות ה.].



הרב אשר אנשיל שורין
ראש כולל צאנז, בית שמש

האם יש איסור להסתכל על יופיו של בית המקדש

הנה ידוע לכולם שיש איסור למעול בהקדש וליהנות מהקדש. ויש לחקור האם להסתכל על יופיו של בית המקדש גם אסור ומי שמסתכל עובר איסור שנהנה מן ההקדש, או דילמא ליהנות בראיה בעלמא ליכא איסור.

הנה איתא בגמ' (פסחים טו.) לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים, שבהן משלשלין את האומנים בתיבות, כדי שלא יזונו עיניהם מבית קדשי הקדשים, ומסיק בגמ' דאע"ג דקול ומראה וריח אין בהם מעילה, מ"מ עשו מעלה, ואח"כ אומרת הגמ' דאע"ג דליכא מעילה מ"מ איסור איכא מדרבנן, חזינן דאע"פ שמן התורה ליכא איסור ליהנות מראיית המקדש, מ"מ מדרבנן יש איסור להסתכל סתם על המקדש.

וכן כתב בפסקי התוס' מדות אות יט, וז"ל: אסור לזון עיניו מנוי בית המקדש דמראה אסור מדרבנן.

אבל תמוה, דבמקום אחר איתא בגמרא שעשו פעולות שאנשים יסתכלו על דברים שבמקדש. דאיתא בגמ' יומא (נז.) אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן ראו חיבתכם לפני המקום וכו', ויש להקשות איך היה מותר לגרום שכולם יסתכלו לתוך בית קדשי קדשים על הכרובים, הרי יש איסור מדרבנן להסתכל על המקדש.

ושמחתי דמצאתי בכמה אחרונים שהעירו בקושיא זו. בתפארת ישראל יומא (פ"א ס"ק ל), וכן במסכת מדרות (פ"ד מ"ה ס"ק מט), וכן בשו"ת גנזי יוסף (סי' נז ס"ק א), וכן בספר מעשה למלך (פ"ו מהלכות כלי המקדש הלכה יח), וכן בשו"ת תורת חיים להגרי"ח זונפלד (סי' קכא).

ובאחרונים תירצו בכמה אופנים קושיא חמורה זו:

בתפארת ישראל הנ"ל תירץ, דכיון שמבואר בגמרא שאיסור ראייה על המקדש וכליו רק מדרבנן, לכן לצורך גדול כדי להראות חיבתן של ישראל לא אסרו ראייה זו, אבל סתם להסתכל על כלי המקדש או על המקדש איכא איסור מדרבנן.

בשו"ת תורת חיים להגרי"ח זונפלד הנ"ל תירץ ע"פ מה דמשמע מרש"י (פסחים כו.) בהא דהיו עושין תיבות לאומנין כדי שלא יזונו מהקדש, דהכוונה שלא יזונו עיניהם ממראה נוי המלאכה וזה ענין תענוג גשמי רק לעינים, כי העין נהנה זה אסור, אבל מי שמתענג בנפשו בחדוה רבה שרואה הנסים הנעשים בבית הגדול והקדוש ורואה ומשיג בגלוי ענין השראת השכינה בישראל, זה אינו ענין למעילה שהוא דוקא בענין תענוג גשמי שהגוף נהנה.

בשו"ת גנזי יוסף (סי' נז ס"ק א) תירץ: מה דמקשים על מתניתין דשקלים ירושלמי מסכת שקלים פרק ח' פרוכת שניטמאת אם היתה חרשה שוטחין אותה על גג האיצטבא כדי שיראו העם את מלאכתה שהוא נאה, וקשה איך מותר הרי איכא איסור דרבנן של ראיית העין, אלא אפשר לתרץ דהנה בספר קול סופר מדקדק שם למה כתוב תיבת "מלאכתה" הלא הוא שפת יתר והיה די לומר כדי שיראו העם שהיא נאה, אלא דהמתניתין אשמעינן דלכך שטחיה למראה עיני כל, כדי שיראו העם את מלאכתה וילמדו מעשה הפרוכת שאם יצטרכו לעשות ידעו האיך יעשו ולא בשביל הנאת ראייה שטחיה, ולפי זה אולי כאן היה הכונה כדי שילמדו וזה שפיר שרי.

ונראה להעיר על תירוץ זה, דצ"ע, דכאן כתוב להדיא שהראו להם להראות חיבתן, ולא משמע דההיתר כדי להתלמד.

ונראה לי לתרץ סתירת הסוגיות, דראיה בעלמא מותר ורק הסתכלות הרבה אסור, ומדויק מאוד לשון הגמ' שלא יזונו עיניהם, ופירש רש"י לשון הנאה כמזונות שמשביע עצמו מראות נוי המלאכה ונהנה והיינו ע"י הסתכלות מרובה, אבל ראייה בעלמא אין חשש.

ובשו"ת מחנה חיים (יור"ד ח"ב סי' ס) כתב שמותר להסתכל בגביעי או מנורה של מקדש והאומן ילמד בהסתכלו איך עושין כזה. ומביא ראייה מהא שהראו לישראל ראו חיבתכם לפני המקום השלחן עם לחם הפנים, והכרובים כשהיו מעורים זה בזה, חזינן שליכא איסור בראיה.

ויש להעיר דצריך ביאור הא מראה יש בזה איסורא, א"כ איך כתב שליכא איסורא.

ויש להביא ראייה שמותר להסתכל מהא דאיתא בגמ' בבא בתרא (ז.) מי שלא ראה בנין הורדוס לא ראה בנין נאה, במאי בנייה אמר רבה באבני שישא ומרמא, איכא דאמרי באבני כוחלא, שישא ומרמא, אפיק שפה ועייל שפה, כי היכי דנקביל סידא, סבר למשעייה בדחבא, אמרו ליה רבנן שבקיה, דהכי שפיר טפי, דמיחזי כי אידוותא דימא, דמשמע שמותר להסתכל, דאל"כ מדוע השקיעו כל כך ביופי, ועוד הרי גורמים שיכשלו באיסור ראייה.

ויש לדחות דהכוונה לכהנים אם יסתכלו, וכן על ישראלים אם יסתכל, ולא שמותר להראות להם לכתחילה.

ובספרי מעדני אשר פרשת חוקת תשס"ו הארכתי האם בכל איסורי הנאה יש איסור להסתכל מדרבנן, כגון מת או מודר הנאה או בשר בחלב למ"ד שאסור בהנאה, או דילמא רק בקדשים משום חומרא דקדשים.



כהן אם יכול לישא כפיו קודם שבירך ברכות התורה

לכבוד הקובץ הנפלא נזר התורה

ראיתי ב'נזר התורה' (גליון כז, מחודש טבת תשע"ו, עמ' טסה) בתשו' הג"ר לוי רבינוביץ זצ"ל על שאלת נכדו הרה"ג ר"ג הכהן רבינוביץ, אם כהן יכול לישא כפיו קודם ברכת התורה. וכתב בעל מעדני השלחן שלא ישא משום שיש בפסוקי ברכת כהנים משום מצות ת"ת, ואין לומר קודם ברכה"ת. ולכאור' י"ל בזה ע"פ דברי החזו"א המובאים בס' שיח השדה להגר"ח קנייבסקי (נכסות יא). הא דאמרי' במגילה (ג.) מבטלין ת"ת למקרא מגילה, אף שמגילה הוי גם ת"ת, דכל שמכוין למקרא מגילה פקע מצות ת"ת במקרא מגילה. וכ"כ הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' תפז), וא"כ י"ל עפ"ז שה"ה בברכת כהנים, דאף שבפסוקי ברכ' יש פסוקי תורה, כ"ז היכא שמתכוין לתורה, אולם אם רוצה בפסוקים אלו לברך ברכת כהנים אין ע"ז מצות ת"ת, וא"כ שפיר יכול לכאורה לישא כפיו קודם ברכה"ת.

ומצאתי כן בס' אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל פר' כי תבא (פכ"ז פסוק י) שמותר לישא כפיו קודם ברכה"ת משום שאין מכוין לת"ת אלא לברכה, עיי"ש. וכן הביא בס' ברכת הנזר להגר"ב ווייס זצ"ל הל' נ"כ (סי' כא סע"ה י) בשם הגרש"ז זצ"ל והגר"ש זצ"ל שמותר נ"כ קודם ברכה"ת, וכן השיב הגר"א נבנצאל (סוכא בס' גס' אלו אורך ח"ב סי' מז אור"ג), ועמש"כ בזה בשו"ת משנת יוסף (ח"ס ס' כ"ז אור"ג) ובשו"ת באר שרים (ח"ו סי' יג) ועוד.

בברכה מרובה

הרב מתתיהו גבאי
ירושלים



זמן רבינו תם לשיטת בעלזא

אל מערכת נזר התורה,

ראיתי את אשר כתב הרב יעקב חנניה וינגרטן שליט"א (גליון כח עמ' כח ואילך) בענין זמן רבינו תם לשיטת בעלזא, והיטיב אשר דיבר, דבר דבור על אופניו. ייש"כ לו.

אמרתי להוסיף נופך מאשר בינתי בספרים העוסקים בהאי עניינא, וזה החלי:

הן אמת דבר נודע, שבבעלזא היה חילוק בין מה שנהגו בחו"ל למה שנהגו בארץ ישראל (ובהמשך נביא הטעם למה שינו באר"י מבעלזא). ותחילה אעתיק מהמובא בס' מגן אבות - באבוב (עמ' 11)

תפס): "הגה"צ מוה"ר משה לייב מסטריזוב זצ"ל הביא בספר חידושי הרמ"ל (כסופ) בזה הלשון 'לקיים דברי קיבלתי מבית מרן חו"ז הגה"צ בעל דברי חיים זצלה"ה מצאנו, ואחריו מפי חותני הגה"צ מגארליץ זצלה"ה, שהגיד כזאת בשם מורו הצדיק המפורסם מו"ה שלום מבעלזא זצוקלה"ה, שאין להקל בשיעור ע"ב מינוט באפוקי יומא בשום צד', וכ"כ הרה"ק משינאווא זי"ע בתשובה (כסופ"ת כסופ"ת דברי יחזקאל, סי' יד) 'ידוע לכל שבביתו וכל הסרים למשמעתי אין מדליקין נר במוצאי שבת עד יותר משעה ורבע אחר שקיעת החמה, כי כן קיבלתי מכבוד אדמו"ר הרב הקדוש מבעלזא דאין אנו בקיאין בכוכבים איו גדולים ואיו בינונים בשטחן ברקיע, רק דהילוך החמה בחלוני רקיע עד סוף השקיעה הוא ה' רבעי שעה, והשבת צריך להיות מעט תוספת ביציאתו ובביאתו'. ובס' טל ירושלים (להג"ר יהודה ליב אורנשטיין זצ"ל אב"ד פאלטישאן עמ' כז) כ': 'מה שבחוש נראה שיש הרבה כוכבים שמעתי מהרב הצדיק הגאון דק' בעלזא זלה"ה ש"ב מפי הקדוש, שאמר שדיבר עם כמה גדולים והסכימו שהכוכבים הנראים בזמן הזה הם גדולים הנראים ביום, ואמר זה כדי להחמיר לענין אפוקי שבתא, שבזמן הזה עדיין שבת להחמיר בדאורייתא וגם לענין יוה"כ'. וכן הביא הגאון מוה"ר זאב וואלף גערסטל זצ"ל אבד"ק יארטשוב בספר בין השמשות (לכונת תרס"ט עמ' יג): 'יש לנו בקבלה מאבותינו הקדושים וכן שמעתי מדורי הרה"צ והקדוש ממאשצ'יסק זצלה"ה ששמע כן מהרה"צ והקדוש וכו' מהר"ש מבעלזא זצ"ל לחשוב תמיד בשעה וחומש לענין יציאת השבת', וכ"כ בשם דודו הרה"ק מהר"ש מקאמינקא זי"ע בלוח בית הכנסת לשנת תרפ"ט לפ"ק 'זמן בין השמשות נקטינן כשיטת ר"ת, דהיינו מתחילת נ"ח מינוטין וחצי לאחר תחילת השקיעה עד גמר ע"ב מינוטין לאחר השקיעה, כן הורה דורי הרב הצדיק והקדוש שר שלום הנקרא ראוער עילוי בעיר קאמינקא'. וכן כותב הגר"ח פאדווא זצ"ל בשו"ת חשב האפוד: "ונהירנא בבחרותי שמעתי מפי הרה"צ מו"ה פייבוש מיאברוב ז"ל הי"ד שהמנהג בערי גליציה לקבוע מוצאי שבת ע"ב מינוט אחר שקיעת החמה בלי שום הבדל, ומבוסס על מה שכתב בסידור דרך החיים בזמן הדלקת הנר אות ג' וז"ל ושיעור פלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צ"ה וחשבינן אותה שעה ורביע זמניות דרך משל אם היום ארוך י"ח שעות הוי פלג המנחה שעה ונ"ב מינוטען וחצי מהתחלת שיעור תוס' שבת (דהיינו מהשקיעה) ועד צאת הכוכבים יש שעה וי"ב מינוטען והשעה ההיא היא שעה שוה". [מענין לענין, כדאי גם להביא את מש"כ הגר"ח פאדווא זצ"ל בס' מעשי חושב (עמ' תקיט): "שמעתי מהרה"צ ר' פייבוש מיאברוב זצ"ל, אחד שאל את כ"ק מרן מהרי"ד זי"ע, לפי שיטת היראים שביה"ש הוא קודם שקיעה, הלא אנו רואים שהוא עדיין יום, והשיב כ"ק מרן זי"ע: יש תירוצין, והוא תירוצין קדוש, א הייליגע תירוצין, והפליג כ"ק מרן זי"ע מאד די גרויסקייט פינ'ם תירוצין, והוא, שחז"ל קבעו שהוא לילה, א"כ הוא לילה, אע"פ שנראה שהוא סותר את המציאות (ומה איכפת לך אם השמש זורח). ופ"א נודמן לכ"ק מרן זי"ע להתפלל מנחה והיה מאוחר ביותר, אמר כ"ק מרן זי"ע: נא, אם חז"ל עשו מיום לילה, א"כ אנו נעשה מלילה ליום, והתפלל כ"ק מרן זי"ע מנחה"].

ולעומת זאת מעיד כ"ק אדמו"ר שליט"א מוויזניץ מאנסי (בשיטת קדש, ו' אלול תש"ט) אחר שמרחיב דעתו בענין קבלת שיטת רבינו תם: "ותחת אחד השיחים עם האדמו"ר מבעלזא ז"ל, אמר לי שהוא מחזיק בא"י 50 מינוט, ושאלתי אותו בתמיה הרי בבעלזא היה ענין 72 מינוט ממש געפערליך, ענה לי אבל פה א"א, רק צריכים להוסיף 3 מינוט בשביל תוספת שבת ודי. ועל דבר זה יכולני להעיד בתורת עדות". עכ"ל.

ואודות זמן המנחה, בחו"ל - בס' מפיהם ומפי כתבם (ח"א עמ' ריע אות נה) מצינו את אשר סיפר כ"ק אדמו"ר רבי יענקל' זי"ע מפשעווארסק: "סיפר לי יהודי חשוב מלכוב שהיה לו דוד באושפיצין ושמע ממנו, שאנשי אושפיצין שלחו לשאול להה"ק מהרי"ד מבעלזא מתי שיתפללו מנחה, וענה 6 מינוט או 7 מינוט קודם צה"כ, כך צוה לענות לאושפיצין, ואצלו התפללו בזמן

מאוחר יותר. כנראה שהטעם הוא שהיות שהתפללו בבעלו מנחה וערבית יחד בלי הפסקה ע"כ יהיה תפילת ערבית בוודאי לילה עכ"ד. ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' נט) מביא כ"ק אדמו"ר זצ"ל מקלויזנבורג: "וזכורני כשהייתי בסקאהל בימי בחרותי, כששהה שם הרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל, וראיתי שהתחיל להתפלל מנחה כשבעים דקות אחר השקיעה ומיהר בתפילתו ועד שעת צאה"כ גמרו את התפילה". [ובשיחת קדשו עם כ"ק אדמו"ר מבעלזא בבקר בהיכלו בשנת תשמ"א סיפר כ"ק אדמו"ר זצ"ל מקלויזנבורג ביתר הרחבה: פעם אחת הייתי בסקאהל אצל מרן ז"ל, והסתכלתי על השעון, והיה כבר חצי שעה אחר השקיעה ומרן ז"ל עוד ישב בטלית ולפילין דרבינו תם, וכשהיה 70 דקות אחר השקיעה התחילו להתפלל מנחה, ולא שמעתי רק התיבות וידבר, וידבר, תנו רבנן, ה' צבקות, אשרי, הללויה, בשמונה עשרה ראיתי את ארבע הכרעות, כשסיימו שמונה עשרה היה בדיוק 72 דקות אחר השקיעה]. וב"הליכות חנוך" להגרח"ה פאדווא: "אמר הרב ששמע מהרה"צ רבי פייבוש מיאברוב ז"ל שבעלזא סמכו להתפלל מנחה כשיטת רבינו יונה (נכסות יט פ"ד דף יח. מפ"י ה"י) דבבין השמשות יכולין להתפלל מנחה, ובין השמשות הוא ד' מילין ומיל הוא כ"ד מינוטין א"כ יכולין להתפלל מהשקיעה עד צ"ו מינוטין".

ובארץ ישראל - הגאון ר' ירמיה מנחם כהן שליט"א אב"ד פאריז מספר: "שמעתי מהרה"ח ר' יצחק לאנדא הי"ו על הרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל, שהקפיד להתפלל מנחה לא לאחר השקיעה, ופעם היה מוכן כבר לפני השקיעה, וכיון שהמנין עדיין לא נתאסף, שלח אותו הרה"ק מבעלזא לומר להנוכחים שיתחילו להתפלל, ואמר ר' יצחק שעדיין אין מנין, ועכ"ז אמר הרה"ק מבעלזא שיתחילו להתפלל, ור' יצחק שאל שהרי הרבי מיקל להתפלל עד עשר דקות אחרי השקיעה, וענה לו הרה"ק מבעלזא: זהו רק בדיעבד, אבל לכתחילה אין לעשות כן. ואכן התפללו אז רק שמונה אנשים כדי להתפלל קודם השקיעה". (בשיחתו עם כ"ק אדמו"ר מלאנז, יוס' ג' תמוז תשע"ז, 'בזילא דמסימטא' חוקת תשע"ז עמ' כו, וכ"כ הרי" לנדא עלמנו כספרו 'קודש פנימה', עמ' רמד).

ובס' ביתו נאווה קודש' (תשרי, עמ' רז, ריג) מביא גבי מוצאי יום הכיפורים בארה"ק "מפי כמה עדים נאמנים": כ"ק מרן זי"ע תקע בשופר באמצע הקדיש כנהוג לפני 'תקבל', והיה זה כחמישים דקות לאחר שקיעת החמה, והוסיף איזה דקות ספורות משום תוספת יוהכ"פ, והקפיד מאד לא לתקוע לפני הזמן ההוא, ואף כאשר איתרמי וסיים פעם (במיוחד בשנת תשט"ז) את תפילת נעילה שעה קלה טרם הזמן הנ"ל, ישב והמתין עם אמירת קדיש ותק"ש עד אשר יגיע הזמן. אמנם, לגבי הבדלה, הקפיד רבינו לעשות אך ורק לאחר זמן רבינו תם דייקא. כאמור, כ"ק מרן זי"ע הקפיד מאד, ולא הבדיל על הכוס גם באפוקי יומא דצומא רבה אף בשנות היותו בארץ ישראל בטרם שהגיע הזמן לשיטת רבינו תם שהוא 72 דקות לאחר שקיעת החמה. מן הדין לציין, כי זימנא חדא במוצי"כ איתרמיא שסיימו את תפילת ערבית יחסית מוקדם, ושאל מרן על השעה, והנה כאשר שמע מרן זי"ע שעדיין נותר זמן מה לשיטת ר"ת, נכנס תחילה לחדרו ומשם הלך לקדש על הלבנה, ורק לאחר מכן הבדיל על הכוס, לא לפני ששאל שוב על השעה ושמע באזניו להדיא שאכן הגיע זמן ר"ת".

וכדי לפשט הדברים מהראוי להעתיק את אשר כ' בזה בס' הליכות הצדיקים (נעמא, פרק נה), ואף כי ארכו שם הדברים, הרי הם קילורין לעינים. וזה מש"כ:

"בבית רבותינו הק' בבעלזא שבגליציה, הדליקו נרות שבת בערב שבת כמה דקות לפני זמן שקיעת החמה, והגם שבכל מילי נהגו בבעלזא כשיטת רבינו תם בין לקולא ובין לחומרא (והחזיקו שזמן צאת הכוכבים היא 72 דקות אחר השקיעה הראשונה, ואילו תיכף אחר השקיעה הראשונה עדיין יום הוא, עד 13 דקות לפני צאת הכוכבים דרבינו תם, שאז מתחיל בין השמשות), אמנם לענין הדלקת נרות שבת בערב שבת החמירו בבעלזא להדליק אוד טרם שקיעת החמה הראשונה.

בס' בין השמשות (להגה"ח ר' זאב וואלף גערסטל אב"ד יארטטא, סי' ט) מובא מכתבו של החסיד ר' יצחק וויינשלובר מבעלזא משנת תרס"ו, שמעיד לו על הנעשה בבעלזא במחיצת מרן מהרי"ד זי"ע: 'ונדון בין השמשות איך יחשבו בפה בבית אדמו"ר הרה"צ שליט"א, כן הדבר, כי חושבים כדעת הרבינו תם ז"ל שעה וי"ב מינוט אחר שקיעת החמה לבין השמשות בין לקולא ובין לחומרא, חוץ לענין מילה... וחוץ לענין הדלקת הנרות של שבת שמדליקין קודם שקיעה הראשונה'.

[י"דועים הם דברי הרה"ק משינאווא זי"ע שרבו מרן מהר"ש זי"ע נהג במילי דרבנן להקל לפי שיטת רבינו תם ואילו במילי דאורייתא נהג להחמיר, ראה בס' דובר שלום (זאת קמה) 'שמעתי מפ"ק אדמו"ר הגה"ק משינאווע זצלה"ה זי"ע שדיבר הרבה מענין שיעורי בין השמשות והגיד בשם רבו הגה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע שלא יהיה באפשרי להכריע ולעמוד על השיעור בבירור להכריע שיטות הפוסקים בזה הרבינו תם והגאונים ושאר ראשונים וגם אחריהם המבארים דבריהם, ולא יהיה באפשרי לעמוד ולהכריע בזה עד עת קץ במהרה בימינו, רק שצריכין לילך בזה בכל מקום בדאורייתא לחומרא, ורק בדרבנן נהג הגה"ק מבעלזא הנ"ל להקל ולהתאחר בתפילת המנחה בשיעור בין השמשות כדעת המאחרים שיעורו, עכתדה"ק, וכבר מחו ליה בההגהות על הדרך החיים שנדפסו בסידור הרמ"ק ובסידור ד"ק, וההגהות נעשו מהרב מ' יחיאל מו"צ ז"ל מבעלזא, והרעיש בזה כנראה על פי דעת רבו הקדוש זצ"ל דשם, והזהיר כי לחומרא דשבת צריכין לילך בשניהם לחומרא, וחלילה להדליק נרות בערב שבת קודש אחר שקיעת החמה'. וראה עוד בס' זכרון יוסף אות נ"א שכ' ששמע כן מפי הרה"ק בעל דרכי תשובה זי"ע ממנוקאטש בשם מרן מהר"ש זי"ע. ובס' שיחתן של עבדי אבות (ח"א עמ' נא) כ' שהרה"ק משינאווא זי"ע שבת פעם אצל צדיק אחד והוכיחו על שראהו נוהג כשיטת ר"ת לקולא לעשות מלאכה בעש"ק אחר השקיעה הראשונה, דבר שמקובל מרבו מרן מהר"ש זי"ע שלענין שבת החמורה צריכים להחמיר בכל השיטות. והגה"צ רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל כ' (קובץ בית הלל, גליון לח עמ' נ) 'מה שכ"ת שואל האם בבעלזא סברו זמן ר"ת גם להקל, כגון לעשות מלאכה בערב שבת קודש עד שקיעה של רבינו תם, גם בבעלזא אצל אדמו"רי בעלזא הקפידו שלא לעשות מלאכה אחר השקיעה שנראה לפנינו, אלא שלא הוסיפו רק איזה רגעים'. וראה בשו"ת שרגא המאיר ח"ה סי' כ"].

"ובס' מגיבורי החסידות (עמ' 115) כ': "אמר [מרן מהרי"ד זי"ע], י"ב מינוט לפני שקיעת החמה הוא זמן קבלת שבת קודש" [הכוונה על זמן הדלקת נרות ש"ק]. ונעתיק מתוך כתבי הרה"ח ר' שמואל לילינפלד, שרשם הנהגות ודברות קדשו של מרן מהר"א זי"ע בעת שהגיע מרן זי"ע לפעסט בערש"ק בחקותי תש"ג אחר שנמלט מגיא ההריגה: 'בשעה ד' אחה"צ בא לשם וקיבל שלום מן העולם... ושאל זמן של הדלקת נר של שבת, אמרו לו 13:8, ואמר כי הוא לפי השיטה שמדליקין כאן שני מינוטען קודם השקיעה, אבל אנו דמדליקין י"ב מינוטען עוד קודם הני ב' מינוטען ממילא הזמן 01:8, ואמר אח"כ הנה הזייגער שלי הולך לאט יותר ומוקדם משלכם בעשר דקות, וא"כ הזמן הוא 11 מינוטען קודם 8, ואחר שעה מועטת קרא להמשמש ואמר לו שמע נא, הנה אם הזמן הוא 13:8 ואחר שאנו מדליקין 12 מינוטען קודם וזייגער שלי הולך מוקדם 10 מינוטען נמצא הזמן 9 מינוטען קודם 8, ולא כמו שאמרתי מוקדם 11 מינוטען קודם 8. והנה גלוי וידוע לכל שדיבוריו אפילו הנראה פשוטים הם דברים העומדים ברומו של עולם, ומה גם מי שזוכה לשמוע ולראות כשמדבר הוא נראה לכל כי דבריו הקדושים הם בשמים ממעל', [והרי מזה שמרן זי"ע החמיר להדליק נרות של שבת בערב שבת י"ד דקות קודם השקיעה]."

"אבל כל זה אמור בבעלזא בגליציה שנהגו כשיטת רבינו תם, ולכן החמירו עכ"פ להדליק נרות שבת כמה דקות טרם השקיעה, אבל בארץ ישראל נוהגים שכבר משעת שקיעת החמה ואילך מתחיל זמן בין השמשות, על כן מקדימים להדליק נרות שבת זמן רב טרם שקיעת החמה. וכ"ק

מרן מהר"א זי"ע מעת שעלה לארץ ישראל החמיר שידליקו בביתו נרות שבת בערב שבת ארבעים דקות לפני השקיעה, וכמו שנקבע המנהג כן בעיה"ק ירושלים מקדמת דנא, להקדים את הדלקת הנרות בערב שבת ארבעים דקות לפני שקיעת החמה, ומרן זי"ע החמיר לעשות כמנהג זה לא רק בעת שהתגורר בירושלים, אלא מידי ערב שבת בשבתו אף בהיותו בתל אביב ובשאר מקומות החמיר כן שידליקו את נרות השבת בביתו ארבעים דקות קודם השקיעה. כן גם את הנרות שהדליק מרן זי"ע בעצמו בחדרו החמיר להדליק ארבעים דקות קודם השקיעה, וכמו"כ כאשר מרן זי"ע הדליק בעצמו את נרות השבת בתוך הג'רויסע שטוב' הדליק ג"כ ארבעים דקות לפני השקיעה, ועל אף השעה הדחוקה וקוצר הזמן הודרו מרן והדליק את הנרות באותה שעה מוקדמת. [וכה שמענו מפי המשב"ק הרה"ח ר' יצחק לנדאו שליט"א שבהזדמנות אמר לו מרן כן להדיא 'ביי מיר איז מען זיך נוהג צו צינדן ליכט פערציג מינוט פאר'ן שקיעה', ומפי המשב"ק הרה"ח ר' הערש וואלף פרידמאן ז"ל שמענו, ששמע בעצמו מפי"ק מרן זי"ע שסח פעם כהאי לישנא ואמר 'זמן כניסת השבת של אנשי ירושלים מוצא חן בעיני, אבל זמן יציאת השבת שלהם (52 דקות אחר השקיעה) הוא קצת מוקדם מדאי' (וכידוע שמרן זי"ע הקפיד מאוד אף בארץ ישראל שלא יעשו מלאכה גמורה במוצ"ש עד זמן צאת הכוכבים דרבינו תם). וכך התבטא מרן זי"ע כמה פעמים בהזדמנויות שונות: דער זיידע ז"ל [מרן מהר"י זי"ע] האט זייער משבח געווען די ירושלמי'ער יודן וואס צינדן ליכט ערב שבת פערציג מינוט פאר די שקיעה".

"וראה בס' שו"ת משנת יוסף (ח"ד סי' ג): 'ואשר שאלני מה ידוע לי מכ"ק גיסי עט"ר אדמו"ר הרב הקדוש מהר"א מבעלזא זי"ע, הנה גיסתי אחות אשתי הרבנית הצדקנית (תמי) [ע"ה] תמיד הדליקה על פי פקודתו הנרות בערב שבת כמנהג ירושלים ארבעים דקות לפני השקיעה, לא מיבעי בהיותם לחודשי הקיץ בירושלים, אלא גם בדירתם הקבועה בתל אביב, ובדידי הוי עובדא בערב יום כיפור בפנות היום כאשר לקח פתקאות בלי כסף פדיון ממשמשיו, וגם הפתקא של משפחתו הוא, שהקריאו לפניו, משראה אותי פנה אלי ואמר לי בזה הלשון: 'יוסף, אל יפלא בעיניך שהנני לוקח עכשיו עוד קוויטלאך (דכידוע לא לקחו האדמו"רים בשבת ויו"ט פתקאות), אבי ז"ל אמר שמקנא ביהודי ירושלים שמדליקים נרות שבת מוקדם ארבעים דקות לפני השקיעה, אבל אני לא קיבלתי עלי חומרא זו', עכד"ק".

"שנה אחת בערב שבת חוה"מ סוכות ערך מרן זי"ע את שלחנו הטהור בתוך הסוכה לכבוד האושפיזין כנהוג, בפניא דמעלי שבתא עד סמוך לזמן השקיעה, ובאמצע עריכת השלחן הגיע זמן הדלקת נרות שבת, והניחו שלחן קטן ליד דלת הסוכה והרבנית הדליקה שם את נרות השבת, ואח"כ כשגמרה העבירו את הנרות והניחום על השלחן שעליו ערך מרן את שלחנו הטהור, כאשר מרן ממשיך בעריכת שלחנו הטהור. בין המסובים שם היה החסיד ר' יהושע אורגל שעלה ארצה מדובלין שבאנגליה להסתופף בצל הקודש והוא לא היה מורגל בכגון דא, וחשש מרן זי"ע ממראית עין שמא יחשוב שמותר לאכול גם לאחר השקיעה, ולכן פנה מרן זי"ע לעבר הגבאי ר' שלום פויגל ואמר לו בקול 'שלום, זאג נאר פאר יהושע'ן ער זאל זיך נישט חידוש'ן אז מען עסט נאך ליכט צינדן, ווייל דא צינדט מען פערציג מינוט פאר'ן שקיעה, און מען מעג עסן ביז צו די שקיעה'. וכן היה גם כשערך מרן את שלחנו הטהור ביומא דפורי'א תש"ד בעיה"ק ירושלים שחל ביום שישי, שהתקיימה בשעות המאוחרות בפניא דמעלי שבתא, ובאמצע השלחן הטהור הגיע עת הדלקת נרות השבת ואמר מרן שכל אחד ימשמש בכיסו להוציא את חפצי המוקצה, אבל מותר להמשיך באכילה עד השקיעה, ומרן המשיך בשלחנו הטהור עד גמירא. - אמנם בערב שבת חנוכה לא הדליקו נרות שבת בבית מרן זי"ע ארבעים דקות קודם השקיעה (כי הרי אין להדליק נרות השבת ולקבל שבת בטרם הדלקת נר חנוכה), והסדר היה שמרן זי"ע הדליק נרות חנוכה לערך 20 דקות לפני שקיעת

החמה ומיד לאחר כך הדליקה הרבנית את נרות השבת, זאת ועוד, מידי ערב שבת חנוכה שלח מרן זי"ע לומר להרבנית שלא תמתין עד שיסיים להדליק את כל נרות החנוכה אלא מיד לאחר שידליק את הנר הראשון כבר תדליק את נרות השבת, וכמו"כ לאחר שהדליק מרן את הנר הראשון רמז שכבר ידליקו את נרות השבת.

[**כאשר** עלה מרן מהר"א זי"ע לארץ ישראל, בא החסיד ר' חיים הירשמן (המכונה ר' חיים ריישער) לקבל ברכת שלום ממרן זי"ע, וסיפר ר' חיים למרן ששמע מפי חסיד אחד מגליציה שבזקנותו עלה להתיישב בא"י, אשר טרם שעלה ארצה נסע לבעלזא לקבל ברכת פרידה מכ"ק מרן מהר"י זי"ע, ומרן זי"ע ליווה אותו עד הדלת ואמר לו בתוך הדברים כהאי לישנא 'פארסט דאך קיין א"י, וויל איך דיר זאגן, דער טאטע ז"ל האט געזאגט אז פרייטיג צו נאכט'ס איז ביי אלע יודן אין ארדענונג, ווי שפעט מען צינדט ליכט איז נאך אלץ טאג, אבער מוצ"ש דארף מען האבן גרויס סיעתא דשמיא' (והיינו שבעש"ק גם אם מאחרים להדליק את הנרות עדיין יום הוא ומתי שמדליקים את הנרות בער"ש אין בזה מכשול, אבל במוצ"ש צריכים להיזהר מאוד שלא להתחיל במלאכה בשעה מוקדמת טרם צאה"כ דר"ת), והוסיף מרן מהר"י (על דברי אביו מוהר"ש שיכולים להדליק מאוחר בער"ש) 'דאס איז נאר אין חו"ל, אבער אין א"י ווען מ'זעהט די שקיעה איז די שקיעה, און ווען מ'זעהט דעם צאה"כ איז דער צאה"כ' (והיינו שבא"י גם בער"ש צריך להיזהר מאוד להדליק הנרות בשעה מוקדמת ושלא לאחר, כי בא"י כאשר נראית שקיעת החמה הרי באמת כבר שקעה החמה ואסור בעשיית מלאכה, ולכן שם צריכים זהירות לענין הדלקת הנרות בער"ש). ובס' אוצר ישראל (עמ' רמט) כ' בדומה לזה 'שמעתי מר' חיימ'ל ריישער ז"ל ששמע מהרב מבארניב זצ"ל, הרב שר שלום מבעלזא זי"ע אמר פעם בזה"ל: 'ערב שבת איז אומעטום גוט (היינו כולם שומרים הזמן בערש"ק) אבל במוצאי שבת קודש איז אוי אוי (היינו שיש בנ"א שאינם מקפידים על הזמן הנכון במוצש"ק כי בחו"ל השקיעה ארוכה ויכולים לטעות), אבל בארץ ישראל כשהוא יום הוא יום, וכשהוא לילה הוא לילה"'].

[**אירע** פעם ונולד בעיר בעלזא תינוק ביום שישי בשעות הערב אחר השקיעה הראשונה וטרם זמן בין השמשות דרבינו תם, והדיין דמתא פסק בפשיטות לעשות את הברית מילה ביום שישי, כי הרי פסקינן כרבינו תם בין לחומרא ובין לקולא, אמנם מאחר שהיה נהוג בבעלזא שהשאלות הנוגעות לעניני ברית מילה היו הדיינים מביאים ושואלים את המרא דאתרא רבותינו הק' זי"ע ולא פסקו בעצמם, (ראה גם בנ"י תשכ"ה ח"ג סי' מז מש"כ לזכות זס), נכנס הדיין אל הקודש פנימה למרן מהרי"ד זי"ע ושאלו אימתי יעשו את הברית מילה, ולאחר שהתבונן מרן זי"ע בדבר השיב שהגם שבאמת טרם זמן בין השמשות דרבינו תם עדיין ודאי יום הוא, ונמצא שהתינוק נולד ביום שישי, ולכן היו צריכים לעשות את הברית מילה ביום שישי, אמנם הרי בארץ ישראל ובירושלים כבר קיבלו את השבת באותה שעה, כי שם מחמירים בהאי דינא והשבת כבר נכנסת מיד בשקיעה הראשונה, ועל כן מפני כבודו של ארץ ישראל וירושלים ששם כבר נכנסה השבת באותה שעה שנולד התינוק, לא יעשו את הברית מילה ביום שישי (אלא ביום ראשון)"]. ע"כ מהספר הנ"ל.

אמנם, מהחובה להעיר, כי אין הדברים מוסכמים לדעת הכל, ובהמשך דברינו נרחיב אי"ה.

ואידי דאתינא להכי, בגליון 'בחצר הקודש' (סקווילא, פר' וישכ תשע"א, עמ' יא) מספר כ"ק אדמו"ר שליט"א מסקווירא (בתרגום חופשי מאידיש): "הרב מסערדאהעל רבי משה ניישלאס זצ"ל סיפר לי, שהיה פעם אצל הרה"ק מסאטמאר זצ"ל והיתה שם שאלה לגבי ברית בשבת כשהתינוק נולד בשבת אחר השקיעה, ואמר כ"ק אדמו"ר מסאטמאר שיערכו את הברית ביום שלמחרת, לכאורה היה זה זמן רב אחר השקיעה. ושאלו הרב ניישלאס האם גם אינדערהיים נוהג היה לפסוק כך להלכה, ענה לו האדמו"ר מסאטמאר שפעם הזדמן לו להיות על ש"ק בבעלזא אצל הרה"ק מוהרי"ד זי"ע, ונכנס

יהודי אצל אדמו"ר מוהרי"ד זי"ע לשאול אודות בנו שנולד בש"ק לפנות ערב, והיה ספק אם לערוך את הברית בשבת או ביום א', ושאל כ"ק אדמו"ר מוהרי"ד את הסובבים באם אתמול בערש"ק בשעה ההיא כבר היה אחר שהתפללו אצלו תפילת מנחה, והשיבו שבאותה העת טרם התפלל מנחה בערש"ק, ואמר מוהרי"ד זי"ע 'אם כן, יכולים לערוך את הברית בשבת קודש'. ממילא, השיב הרה"ק מסאטמאר לרבי משה ניישלאס זצ"ל, אינדערהיים אכן פסקו כך, שהברית בכה"ג תהיה בשבת, אלא שכאן בארה"ב, מאחר ואגודת הרבנים קבעה שארבעים דקות אחר השקיעה הוא כבר מוצ"ש לא רצה הוא לפסוק אחרת, אבל אה"נ אינדערהיים היה פוסק אחרת.

וממש לאחרונה, אור ליום ג' עקב תשע"ז, בשיחתו עם גאב"ד אודווארי שליט"א, חזר כ"ק אדמו"ר מסקווירא על הדברים בפרוטרוט ובהרחבה (סוג'א סקוד"ה, עקב תשע"ז), ואלו עיקר דבריו (בתרגום חופשי מאידיש): "העולם מקפידים מאד שאם נולד התינוק דקה לאחר השקיעה כבר עושין את הברית בשבוע הבא ביום שלאחריו, אבל אצלינו אם נולד עד חצי שעה לאחר השקיעה עדיין עושין את הברית באותו היום בשבוע הבא, גם אם חל בשבת. אבי ז"ל ציווה את הרב דפה (הגה"צ רבי משה ניישלאס זצ"ל) שבכה"ג יצא החוצה וכל עוד אינו רואה כוכבים ממש עדיין הוא יום. בגמ' (פסח נ"ט:) הרי א': כוכב אחד יום, שניים בין השמשות ושלושה לילה, לא כוכבים גדולים הנראים ביום וכו', אבל כל עוד ואין כוכבים גדולים אין שאלה בכלל שהוא יום. כאן באמריקה התחשב יותר כ"ק אדמו"ר מסאטמאר זי"ע בהשקיעה, וסיפר לי הרב מסערדאהעל ז"ל ששאל פעם את הרבי מסאטמאר אם גם אינדערהיים היה הוא פוסק כך, והשיב: אינדערהיים היה משהו אחר לגמרי, וסיפר שהוא היה פעם אצל כ"ק אדמו"ר מוהרי"ד מבעלזא זצ"ל ונולד שם תינוק בשבת לעת ערב ובאו לשאול אצל מוהרי"ד מתי לערוך את הברית, ושאל מוהרי"ד: 'אתמול בשעה זו כבר היינו לאחר תפילת המנחה?', ונענה שלא, ואמר: 'אם עוד לא התפללנו אז מנחה אפשר לערוך את הברית בשבת'. אדמו"ר מסאטמאר זצ"ל היה שם בשעת מעשה והעיד שכ"ק אדמו"ר מוהרי"ד התפלל מנחה 'עד קרוב לשעה לאחר השקיעה'. ואמר אדמו"ר מסאטמאר להרב מסערדאהעל: 'אתה שואלני אודות אינדערהיים? אינדערהיים עשו כך, אלא שאגודת הרבנים קבעה את מוצ"ש כבר בארבעים דקות, לכך אין אני רוצה להרחיק כ"כ לפסוק אחרת...'. עי"ש עוד.

ולהעיר, שבקובץ 'גינת וורדים' (סאטמאר, גליון יד) הובאו 'רישומי דברים' ששמע הרה"ח ר' חיים פסח גאלדשטיין ממו"ר הגה"צ מפאפא זי"ע בעמח"ס ויחי יוסף, וכה דבריו: "פעם אחת הייתי אצל רופא מעיים, ומצאתי שם את מו"ר הגה"צ מפאפא זצ"ל, והוצרכו להמתין שם זמן ארוך מאוד, ודיברתי עמו אז כשתי שעות, ושאל מה אני לומד, ואמרתי שאני לומד סוגיא דבין השמשות, ודיברנו הרבה בסוגיא זו ואמר לי אז מ"ש בשו"ת מנחת אלעזר בשם הרה"ק משינאווא זי"ע שמחלוקה זו לא יתברר עד ביאת המשיח. ואמרתי לו בשם מרן מסאטמאר זי"ע (כמדומה לי ששמעתי זאת בעצמי ממרן זי"ע) שהרה"ק מרן מוהרי"ד מבעלזא זי"ע החזיק בשיטת ר"ת אפי' להקל, ואם נולד בן בשב"ק אחר השקיעה ושאלו אותו אם לעשות הברית מילה בשב"ק, שאל אימתי נולד הבן אם קודם יצוה או אחר יצוה, ואם נולד קודם יצוה צוה לעשות הבריי"מ בשבת. ואמר הרה"ק מבעלזא זי"ע שבערב שבת יש יותר להקל, דבכל ספק מחזיקין היתירא, דעדיין הוא ערב שבת, אבל במוצאי שב"ק יש להחמיר דבכל ספק אמרינן דאיתחזק איסורא ועדיין שבת הוא. והשיב לי (הגה"צ מפאפא) שזה אמת שהרה"ק מבעלזא זי"ע נהג לגמרי כשיטת ר"ת, אבל שמע מהדיין בבעלזא שאחר ששמע שבירושלים מחמירין כשיטת הגאונים, התחיל להחמיר לחומרא כשיטת הגאונים. ועוד סיפר לי הגה"צ מפאפא, שיש ספר אחד שמברר כשיטת ר"ת הוא בשיטה אחת כמו הגאונים וכו', והיה נראה לי כאילו הספר הזה תופס מקום אצלו, ועניתי ואמרתי שהאיך אפשר לומר דבר כזה, שלפ"ז

נמצא שהערוגות הבושם והקרן לדוד חיללו את השבת שפסקו כר"ת, והשיב לי "ניין, ניין, איך זאג נישט", כאומר שאינו מצדיק את דבריו כלל. ועיי"ש עוד.

(ומענין לענין באותו ענין, בגליון "בחצר הקודש" (סקווילה, פר' דכ"ח תשע"ז, עמ' ט'), הובא פרק ניהום אבלים מכ"ק אדמו"ר מסקווירא שליט"א אצל בני משפחת הרה"ח רבי מרדכי אשר קופרמן ע"ה, משב"ק אדמו"רי בית ראחמסטריווקא, אשר נלב"ע בהאי שתא, ושם יסופר כי המנוח הנ"ל נולד בשעת בין השמשות, 69 דקות אחר השקיעה, באופן אשר אם נחשיבו ללילה יהיה הברית מילה שלו בחג השבועות, והלך אביו ז"ל לשאול את הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל אימתי לערוך הברית, והכריע הרב שטייף כי שעה כזאת נקראת כבר לילה ויש לערוך את הברית בחג השבועות, אמנם, למעשה, - כך הורה לו הגאון הנ"ל זצ"ל - ידבר עם מוהל כדי לידע איך נוהגים לעשות זאת הלכה למעשה. ניגש אבי הבן אל הגאון רבי חנניה דוב קאהן זצ"ל, ראב"ד בודאפעסט, כדי לשאלו. והלה ענה "בוודאי שצריכים לערוך את הברית בחג השבועות, שהלא שעת הלידה היה כבר לילה". אמנם, הסנדק המיועד היה הגאון רבי אברהם ויינפעלד זצ"ל (נפ' ט"ז ל' אדרס"ט) שהיה מחסידי כ"ק אדמו"ר השפע חיים זצ"ל מקלויזנבורג והיה מגדולי העושים והמעשים בענין שיטת רבינו תם, ולא נח ולא שקט והלך לדבר על כך עם אדמו"ר השפע חיים זצ"ל, אשר נענה ואמר: "וואס הייסט? הרי עוד לא עברו אז 72 דקות, יש להמתין עם עריכת הברית עד למחרת חג השבועות!". ניגש אבי הבן אל הגאון רבי יונתן שטייף זצ"ל וסיפר לו את דברי אדמו"ר מקלויזנבורג זצ"ל, אמר רבי יונתן שא"כ עליו לילך לשוחח עם האדמו"ר כדי להבין את פשר הדבר. מששב ממנו אמר "הדרנא בי, יש לערוך את הברית רק למחרת חג השבועות..."

ואודות מה שהבאתי לעיל בשם אדמו"ר רבי יענקלי זצ"ל מפשעווארסק שבאושפיצין שלחו לשאול מהרה"ק מבעלזא אימתי יתפללו מנחה, מצאתי בקונט' שיצא זה לא מכבר במאנטריאל ובו חילופי מכתבים בין הגאון רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל עם ר' שלום פויגל ז"ל שהיה המשמש בקודש אצל אדמו"ר מוהר"א זי"ע מבעלז, ובמכתבו מחודש אדר תשי"ד כותב הוא בין השאר: "וגם אבקש לשאול את כ"ק מרן שליט"א שעל איזה זמן נקבע זמן תפלת מנחה בעש"ק, כעת אנו מתפללים 25 מינוטין אחר הדלקה, אבל שמואל פארגעס אמר לי שכ"ק מרן שליט"א רגיל לקבוע זאת הזמן...". - מכתב התשובה לא נמצא לע"ע, אך ביררתי אצל תלמידו של הרב זצ"ל, הוא הג"ר צבי הירש לאמפין שליט"א, והשיבני: "מורנו הריי"נ זצ"ל עסק בתפילות על האופק בערב, והסיק שזמן 'הכסיף העליון והשוה לתחתון' הוא ברדת השמש 8 מעלות תחת האופק. כך אמר לי בע"פ וכך נדפס בשו"ת שלו חלק ב', ושם פסק שאי אפשר להתפלל מנחה אחר 8 מעלות, וכן הורה בע"פ לשואל. זמן מנחה בחול בבית מדרשו הוא 25 דקות אחרי השקיעה, באופן שגומרים תמיד לפני 8 מעלות. ותפילת מעריב הוא 55 דקות אחרי השקיעה שהוא אפילו בימות הקיץ כמו 8.25 מעלות. ובערב שבת קבע להתפלל חצי שעה אחרי זמן הדלה"נ (שהוא 16 דקות לפני השקיעה) ונמצא ג"כ שגמרו תמיד לפני 8 מעלות. ואמירת ברכו תמיד אחרי 55 דקות מן השקיעה". ע"כ.

[ידוע כי הגריי" ניימאן זצ"ל היה בקיא בצורה מפליאה בחכמת התכונה וזמני היום. מלבד מה שהיה מחזר אחר לוחות ישנים כדי להשוות ולברוק את חישובי זמניהם היה עצמו יוצא לצפות ולהשקיף כדי לקבוע הזמנים במקום מושבו, תחילה באנטווערפן, במעלבורן ולימים בקנדה, ואף עורך היה בעצמו לוח מקומי עם הזמנים המדויקים. ראה אודות זה בהרחבה מש"כ תלמידו רבי שמואל גראסבערגער בגליון 'אגורה באהלך' (פר' מקץ תשע"ז), ושם מביא כי הרב זצ"ל בעת ביקורו הראשון בארה"ק שוחח עם מוהר"א זי"ע מבעלז אודות זמני השקיעה וצאה"כ ואמר לו הרה"ק "דא אין אר"י פאלט אריין די נאכט, מען דארף אכט געבן מנחה פרי דאווענען". ואכן - כותב הגריי" בזכרונותיו - הוא חישב את המעלות ויצא לו לפי חשבונו טעם מה שנהגו בעלזא באר"י

צאה"כ 50 דקות אחר השקיעה, שלפי חישוביו אודות מהלך השמש ומרחקה מכדור הארץ נמצאת השמש מעל אר"י 50 דקות אחרי השקיעה בדיוק באותו מקום בו היא נמצאת בבעלזא שבגליליה כשהוא 72 דקות אחר השקיעה].

ועוד כ' לי הרב לאמפין: "אני חקרתי ודרשתי מפי הזקנים משנת תש"ע ואילך, ולא שמעתי מעולם שמרן מהר"א זי"ע הורה לאנ"ש באר"י שום הוראה לענין זמן מעריב בזמנה. רק המשב"ק הר"ר יצחק לנדוי הי"ו אמר לי שמרן זי"ע בעצמו היה רגיל להתפלל מעריב מאוחר, ואפילו כשהקדים לא היה מעולם לפני 50 דקות. אם ידוע לכם עדות מפי איזה זקן שהיתה איזהו הוראה בענין מעריב נא להודיעני. ואם לא ידוע לכם מקור אז תדעו שחסידי בעלזא באר"י נוהגים להתפלל מעריב בזמנו באותו הזמן שהורה להם מרן זי"ע שהוא לילה ודאי לגבי מוצאי שבת, והיינו ב-50 דקות. מה שכן, שמעתי הוראה היתה לעיר ניו יורק שיכולים להתפלל מעריב כשיחשיך וא"צ להמתין עד 72 דקות. ולעיר אנטוורפן (שיש שם קושי בקיץ להתפלל מעריב בזמנה) הורה שיכולים להתפלל מעריב בקיץ בין השמשות. (מפי הרה"ג ר' אהרן יהושע הכהן גראס שליט"א ששמע מן הגרש"ז ראטה זצ"ל ששאל לכ"ק מהר"א זי"ע על זאת). ע"כ. - שאלתי אודות עדות שהגיעה לידי מפי א' שהיה מתפלל הרבה אצל אדמו"ר מוהר"א ועפי"ד היו מתפללין מנחה בערש"ק כשכבר היה ודאי לילה. והשיב לי: "תפילות מוסף ומנחה בימים טובים היו בלילה. רק בחול ובשבת היה בקפידא שיהיה מנחה בזמן. כך סיפרו לי הזקנים. על מנחה בערב שבת לא שמעתי כלום, רק על ימות החול שמעתי שמרן זי"ע היה מדקדק שיתחיל דקה או שתיים לפני השקיעה, ובשבת רגילה היה מתפלל מנחה בעוד היום גדול. ומצאתי כתוב שבשבת שאחרי שבוועות האחרונה היתה מנחה בלילה, ואח"כ מעריב ואח"כ הבדלה ואח"כ השולחנות של 'סעודות שבת'... אמנם, מש"כ הרב וינגרטן במאמרו שידוע שמרן זי"ע הורה שלא להתפלל מעריב בחול באר"י לפני 50 דקות מן השקיעה, האם יש לכך עדות מפי הזקנים? כי זה עתה נפסק חוליה אחת שהיה לנו עם העבר בפטירת המשב"ק ר' זלמן הופמן ז"ל והוא אמר לי שהוא היה עושה מלאכות עבור מרן זי"ע אחרי הבעלזער זמן". עכ"ד.

אמנם, בס' 'בקודש פנימה' ח"ב כותב המשב"ק ר' יצחק לנדאו: כשכ"ק מרן ז"ל הגיע לאר"י הורה כידוע לאנ"ש חסידי בעלזא שאפשר להקל כאן באר"י בזמן צאת הכוכבים בשיעור של חמישים דקות לאחר השקיעה, וכן סיפר לי הרה"ח ר' אברהם יוסף פרסטר ז"ל, גבאי השטיבל דחסידי בעלזא בבנין 'חיי עולם' בירושלים, ששאל את מרן אימתי לקבוע זמן תפלת מעריב בשטיבל, כמה זמן לאחר השקיעה, ומרן ענה לו: 'ווייניגער ווי פופציג מינוט קען איך נישט מקיל זיין'. ובס' תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך ח"ב סי' קסז מעיד מה ששמע בעצמו ממחותנו בעל המקור ברך מסערט, גיסו של מרן, וז"ל שם: וכן האדמו"ר הקדוש רבי אהרן רוקח מבעלזא זצ"ל שהחמיר מאד בחול כרבינו תם, הנהיג בארץ ישראל רק חמישים דקות מהשקיעה, וסיפר לי מחותני האדמו"ר הגר"ר ברוך האגר זצ"ל מסרט ויזניץ ששאל בעצמו פי האדמו"ר מבעלזא זצ"ל היאך משנה כאן בארץ ישראל, והשיב שעוד בימי אביו זצ"ל בא יהודי מארץ ישראל וסיפר לו המציאות היאך הכוכבים מופיעים מוקדם מאד ואין מקום לע"ב מינוט, וקבע אז שבארץ ישראל שרואים כוכבים קודם לכן, מספיק חמישים דקות. ע"כ].

הרה"צ רבי אהרן פאלאק שליט"א מבערגסאז, אינו מסכים לכאורה עם הנ"ל. מצאתי איגרת אשר שיגר לעיתון "המודיע" ביום י"ב כסלו תש"נ, שם כותב בין היתר: "הוא הדין גם בנוגע למוצאי שבת, כידוע הקפיד מאד עט"ר האדמו"ר זצ"ל להמתין במוצש"ק עד לאחר זמן רבינו תם !!! (למרות שב'שטיבל' בירושלים הרשה מרן זי"ע ונתן זמן 'להתפלל ערבית' במוצש"ק לכל המוקדם 50 דקות לאחר השקיעה, והתבטא בפ"ק שמוקדם מזה אינו יכול בשו"א להקל). ולא רק

על עצמו ולצורכו לבד הקפיד רבינו על כך, אלא גם למחברתו הטהורה הרבנית הצדקנית (תחי') [ע"ה] ויוצ"ח - חניכי ביתו - ה"ה אאמו"ר (שליט"א) [זצ"ל] והרבנית דקוממיות (תחי') [ע"ה], ציוה מרן תמידין כסדרן להמתין עד לשיטת ר"ת. וכדוגמא אחת מני רבות אציין כאן, כי באחת השבתות של חורף תשט"ו, היתה הרבנית הצ' מאושפזת בבית החולים אסותא, והנה, בעיצומו של עריכת שולחנו הטהור בעידן רעוא דרעווין, פנה בפתע מרן הק' אל אאמו"ר אשר ישב לצידו ואמר לו ברכים בזה"ל: "אברהם'לה! זיכער ווילסטו דאך פארן צו די מאמע אין שפיטאל, זאלסט זעהן צו ווארטן ביז 2 שעה נאך ליכט צינדען" ! היינו לאחר זמן ר"ת. ומן הענין להוסיף ולציין שחששו זה של מרן בא לידי ביטוי שהוא זצ"ל נוהג היה פעמים רבות לשגר נרות גם לבית הכנסת שבבתי ורשא י-ם, והתנה מפורשות שלא להשתמש בהן במוצאי שבתות ובמוצאי"ט, ופעם התבטא רבינו בביתו שנימוקו הוא כיון שבביהכ"נ בנ"ל אין ממתינין לזמן רבינו תם...". ע"כ. והדברים לכאורה לא כפי שהבאנו מפי ספרים וסופרים עד עתה.

(וזה עתה הופיע ספר 'שיח זקנים' חלק י', ובו מובא כדלקמן: "סיפר לי הרה"ח ר' חיים צבי עלבוים נ"י שראה מכתב מהגה"צ ר' משה יאיר וויינשטאק זצ"ל, שכותב שם מעשה, שכשהיה הרה"ק מהר"א מבעלז זצ"ל בבתי ווארשא בירושלים, היה שולח מפעם לפעם חבילות נרות לבית המדרש דשם, והיה מכנה להבית מדרש 'מיין שוהל' [אחר שכ"פ התפלל שם בשבת וערך שם את שולחנו הטהור]. היה אומר להשליח שלקח הנרות שיאמר להגבאי שלא ידליק הנרות תיכף בליל מוצאי שבת [דאצלו היה עדיין שבת]. פעם עבר זמן רב עד ששלח עוד הפעם חבילת נרות, וציוה להשליח שידליקו תיכף במוצאי שבת. הגיד השליח להגבאי מה שאמר לו הרה"ק מבעלז, אמר לו הגבאי, הלא הרה"ק אומר בדרך כלל לא להדליק תיכף אחר הזמן במוצאי שבת. אבל הוא בשלו, שכך אמר לו הרה"ק, והוסיף, שבפעם הזאת, כשכבר היה בחוץ שלח אחריו לקרוא לו עוד הפעם, ואמר לו פעם שנית להדליק תיכף בליל מוצאי שבת. בשבוע ההוא נסתלק הרה"ק לחיי עולם").

ובעיוני בספרו באידיש "ביתו נאווה קודש - דער רב זכרוננו לברכה" ראיתי שהביא כמה וכמה עדויות לחיזוק דבריו מפי משב"קים ורבנים חשובים אשר על-פיהם נראה שהרה"ק הקפיד על זמן רבינו תם ביציאת השבת אף בארה"ק ואף התבטא בלשון קדשו "אונז פירן זיך זמן דרבינו תם", וכן לא הרשו שיעשו עבורו מלאכות אחר 50 דקות מהשקיעה, באמרו "ביי אונז אין בעלז איז נאך שבת". והוא ממש להיפך מכל מה שהבאנו לעיל.

[ועי' בשו"ת דבר יהושע להג"ר יהושע מענדל אהרנברג זצ"ל, ח"ב סי' קח, שכותב: "באור ליום עש"ק פ' תשא תשי"ד נקראתי לבוא לפני המלך כ"ק מרן הגה"ק מבעלזא שליט"א והציע לפני ספיקו בהלכה למעשה (כדרכו בקודש שאינו מורה הלכה לעצמו כידוע), היות שהרופא ציוה עליו לרגל מחלתו בעיניו לשים תרופה לעיניו כל שתי שעות ואפי' בשבת כדן המבואר בסי' שכח ס"ט, ומכיון שדרכו בקודש להחמיר בספק בין השמשות עד חמישים דקות אחר השקיעה, האם מותר לו לעשות תרופה זו באותן החמישים דקות בלי הבדלה, כי לפי דרכו בקודש קשה לו מאוד להבדיל באותו שעה, אפילו לומר המבדיל בין קודש לחול בלי ברכה קשה לו באותו שעה, מכמה טעמים הידועים להקדושים אליו, חדא שכל מצוה קלה צריכה אצלו הכנה רבה, וגם דרכו בקודש להמשיך סעודת שבת עד כמה שעות בלילה, ואם ירצה לומר המבדיל יצטרך לברך בהמ"ז תחילה כמ"ש המג"א בסי' רצט סק"ב, דאל"כ נראה כמגרש את המלך, וגם כי יפול בספק של המג"א סוסי"רסג אם באמר המבדיל אפילו בלא ברכה יכול לומר רצה בבהמ"ז, וגם עיקר ההבדלה באותה שעה מאחר שמחזיקו כשבת מספק יש לומר דאסור בלא אונס, כהא דקיי"ל בסי' רצג ס"ג ובנד"ד אם נאמר דמותר בלא הבדלה ליכא אונס, או דלמא אף דשבת הותרה לו משום דאי אפשר מ"מ כשהגיע זמן הבדלה ואפשר לו להבדיל קודם אסור לעשות בלא הבדלה" וכו', עיי"ש].

אמנם, זה היה מרן זי"ע נוהג כן רק לעצמו ולבני ביתו. וכך מצאתי מובא (ילקוט ישיב"ו ע"ב) מעשי חושב, עמ' קיט) מפי כ"ק אדמו"ר שליט"א מבעלזא שאמר: "בשטיבל בארץ ישראל אמר פעם דודי ז"ל ליהודי ירושלים, שפחות מחמישים דקות אינו יכול להקל, אבל לעצמו החמיר תמיד כפי שיטת ר"ת". ועיי"ש שמביא מתוך כתבי הרה"ח ר"ל וויינשטאק: "סיפר לי ר' יצחק לנדוי נ"י, כי אע"פ שצוה כ"ק מרן ז"ל הזמן למוצ"ש להעולם בארץ ישראל הוא 50 מינוט, אעפ"כ אצלו בביתו נהג 72 מינוט כשיטת ר"ת, וגם הקפיד על המשמשים שלא להתפלל מעריב קודם שיטת רבינו תם". וראה שם עוד הרבה בהנ"ל.

ובס' בקודש פנימה ח"ב (מנ"א תשע"ז) כותב המשב"ק ר' יצחק לנדאו בתוה"ד: "מרן ז"ל היה מן המאחרים לצאת מן השבת. סעודת רעוא דרעוין הסתיימה בדרך כלל שעות רבות לאחר צאת השבת, סמוך ונראה לאשמורת הבוקר. אכן, לענין דין 'זמן צאת הכוכבים' באר"י, היתה דעת מרן ז"ל לנהוג חמישים דקות לאחר השקיעה, וכן נתקבל אז אצל חסידי בעלזא באר"י, וזמן זה קיבל את הכינוי 'דער בעלזער זמן'. - סיפר לי המשב"ק הרה"ח ר' גרשון רייזער ז"ל, שפעם אחת תלה בכותל ה'גרויסע שטוב' לוח קיר לתועלת הציבור ובו היו מודפסים זמני היום והלילה כנהוג בארץ ישראל [די שטאט'ס זמן], כשנודע הדבר למרן ז"ל הורה לו להורידו משום שלא רצה שיסמכו על זמני יציאת השבת שנדפסו באותו לוח". ובהערות בשוה"ג שם כ': "אגב, שמעתי מהגבאי הרה"ח ר' שלום פויגל ז"ל שמרן סיפא לו פעם על מחבר שחיבר ספר על זמני היום והלילה, אשר בו רצה להוכיח שזמן צאת הכוכבים הוא מאוחר מהנהוג באר"י, ובא להגה"ק ר' יוסף חיים זוננפלד ז"ל לבקש הסכמה על ספרו, והיה זה בזמן בין השמשות, אמר לו רבי יוסף חיים שיואיל בטובו לצאת עמו לחוץ, וכשיצאו הגביה עיניו לרקיע ושאלו: 'ס' איז נאכט צו נישט?'. - מרן ז"ל בעצמו התפלל תמיד ממילא תפלת מעריב בשעה מאוחרת זמן רב לאחר זמן ר"ת, וכן לענין מלאכה במוצאי שבת עד שמרן הבדיל היתה השעה מאוחרת כבר בשעות הלילה, כאמור, וכן קריאת המגילה וספירת העומר היו בשעה מאוחרת, עם זאת במוצאי יום הכיפורים תקע מרן בשופר במלאת חמישים דקות לשקיעת החמה, לפעמים גמרו תפלת נעילה כמה דקות קודם, המתין מרן עד ה'זמן' של חמישים דקות אחר השקיעה ותקע, ותיכף התחילו להתפלל מעריב, ומיד לאחר ברכו לבש מרן את המנעלים שהוא מחמשת העיניים ולדעת כמה מהראשונים הוא מדאורייתא, וכן היה במוצאי ת"ב שהתפללו תפילת מעריב חמישים דקות לאחר השקיעה, ומיד לאחר ברכו נעל מרן את מנעלו. אכן, לגבי עשיית מלאכה במוצאי שב"ק ויו"ט, נהוג היה אצל המשמשים בקודש בבית מרן, וכן נהגו חלק מהחסידים, להחמיר לעצמם עד זמן ר"ת בשיעור ע"ב דקות, וכן נוטה דעתו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א גם באר"י".

ממש לקראת שביתת קולמוסי ראה אור הספר "טובות זכרונות" (זכרונות מפי זקני חסידי בעלזא, ח"א, מנ"א תשע"ז) ומצאתי בו (כפ"ח עמ' רסט) מה שסיפר הגה"ח רבי חיים ברוך פינק ז"ל כדלהלן: "בשנת תשי"ג בשבת מברכים אלול, הייתי בבית כ"ק מרן מהר"א זי"ע, כדי לזכות להיות במחיצת קדשו בעת ברכת החודש. בערך בשעה שלש לאחר הצהריים הרשו לכמה אנשים להכנס, ביניהם חותנו של כ"ק מרן זי"ע בזו"ש כ"ק האדמו"ר הרה"צ רבי יחיאל חיים לאבין זצ"ל האדמו"ר ממאקאווא, כ"ק האדמו"ר הרה"צ רבי מנשה יצחק מאיר מזידיטשוב פתח תקוה זצ"ל, הגה"צ רבי יצחק שלמה אונגאר זצ"ל גאב"ד דיר יאסין ולימים רב דקהל חוג חתם סופר בני ברק, ועוד כמה אנשים ואני בתוכם. בפנים היה עלינו להמתין עוד כמה שעות, ורק קרוב לזמן שקיעת החמה פתח מרן זי"ע את דלת חדרו ושאל: 'מען וואשט זיך נישט אויף שלש סעודות? אויף וועמענ'ס פלייצעס?' (האם אין נוטלים ידים לסעודה ג' ? על אחריותו של מי?), והורה לנו ללכת ליטול ידים ורק אחר כך הכניסו אותנו. כאשר נכנסנו סיפר מרן זי"ע: 'בעיר צפת התגורר יהודי שמוצאו מעיר הובניב, שחיבר

ספר בענין זמן רבינו תם (כוונתו לס' רכב על דבר אמת', ירושלים תרפ"ו, שחיבר הרה"ג רבי יצחק דוד ווינקלער ז"ל, "מק"ק היבנוב הסמוך לק"ק בעלז בגאליציא המתגורר בעיה"ק צפת ת"ו") בו הסיק שיש לנהוג כך גם בארץ ישראל, המחבר שלח את החיבור לאבי ז"ל, און דער טאטע האט איהם גארנישט גענטפערט. והפטיר מרן זי"ע: 'היינט, וועלן מיר זיך פארלאזן אויף די הובניב'ער זמן...' ובירך החדש".

ובזה אסיים. ואבקש מכל יודעי דת ודין, מי אשר יש לו להאיר ולהעיר בהאי עניינא, אל נא ימנע טוב.

ביקרא דאורייתא

יהודה הלוי
ירושלים



לכבוד עורכי הגליון הנפלא נזר התורה

ספקו של רעק"א בענין ברכת האילנות

ראיתי בגליון האחרון (ניסן תשע"ז עמ' שנט) מאמר מהגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל שהביא את ראייתו הנפלאה של הגאון מטשעבין זצ"ל לספקו של רבי עקיבא איגר זצ"ל שמברכים ברכת האילנות על אילן ערלה ממשנה מפורשת (מעשר שני ה, א. ב"ק סט.): "אילן ערלה מצינין אותו בחרסית", ואת מה שהעיר על כך בשולי הגליון העורך שליט"א.

וכיון שראיתי בזה דברים נפלאים בספר ביד רמ"א (על פסח) מהרב ברוך וידיסלבסקי שליט"א רב וראה"כ יד רמ"א בקרית גת, והיות והספר הנ"ל אינו מצוי כ"כ ע"כ אצטט מש"כ שם להגדיל תורה ולהאדירה:

כשרצה הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל להוכיח את בקיאותו האגדית של הגאון מטשעבין, השתמש כדוגמא בראיה זו. היה זה בעת שהסבו תלמידי חכמים בסוכתו של הגרשז"א לשיח של תורה, והדברים נסובו אודות גדולת האחרונים בדורות שלפנינו, שכל הש"ס היה פרוס לפנייהם כשמלה. התבטא אחד היושבים: "נו, אמאלדיגע אחרונים" (אחרונים של פעם). הגיב הגרשז"א זצ"ל: "למה אתה אומר "אמאלדיגע"? והרי בעינינו ראינו כן פעמים רבות אצל הגאון מטשעבין זצ"ל", והביא את הדוגמא דלהלן לפני המסובין: "כשעלה הנדון של ספקו של רבי עקיבא איגר בנוגע לברכת האילנות על עצי ערלה, השיב הגאון מטשעבין על אתר כי יש להוכיח ממשנה מפורשת, משנה שאיננה עוסקת כלל וכלל בנושא המדובר. כדי למצוא ראייה כזו ממשנה שאינה עוסקת בנושא המדובר, בתוך כדי דיבור, נדרשת בקיאות ושליטה ללא מצרים במרחבי הש"ס" (קונץ "ישורון" כרך טו עמ' תקא-תקב).

הוסיף הגרשז"א: בשו"ת דובב מישרים (ח"ג סי' ה) הביא דבר זה בלשון: "וכדמות ראייה נראה לי", אך בפעם ראשונה כאשר ראינו ושמענו איך שהרב מטשעבין כשנשאל שאלה זו מגיב על אתר: 'לכאורה גמרא ערוכה היא', ראינו כמה רחבה ומקיפה שליטתו במכמני הש"ס.

סברא נוספת מוסיף הרב: "נראה דכוונת הברכה היא על ענין הבריאה בכללה, שבעצם נבראו אילנות ופירות להנות מהם בני אדם, ואפילו שאי אפשר ליהנות כעת מהם, הרי לאחר שיעברו שנות

הערלה יהיו הפירות מהאילן מותרים, ומתאים לומר גם על אילן כזה בתוך שנות ערלה 'להנות בהם בני אדם'."

הקושיות על ראיית הרב מטשעבין

הלומדים שבאותו דור לא וויתרו, ובמלחמתה של תורה השיגו על הרב מטשעבין, וניסו לסתור את הראיה.

הגאון רבי בן-ציון אבא שאול (אור לנין ג, ו' הע' 7) סתר את הראיה, בטוענו כי המשנה מדברת על סימון בעת שהפירות קיימים, על זה אמרו שאין לציין בשאר שני שבוע ואין לנו לחשוש לגזלנים שיכשלו באיסור ערלה, אך הסימון לברכת האילנות אם היו מסמנים הוא הרבה קודם, בשעת הפריחה, ומזה לא דיברנו במשנה, ולכן אין להביא ראיה מכאן לברכת האילנות. ומסיים הרב אבא שאול: ועל כן נראה שלמעשה אין לברך ברכת האילנות על אילנות ערלה. וראה בכף החיים (סי' רכו לאת יא) (וכן העיר העורך בגליון מזר התורה הערה מס' 4).

הגאון ר' נתן גשטטנר זצ"ל בהערות "מאורות נתן" על ספר מאור החיים (ח"א סי' 7 הערה 5) כותב על ראיית הגאון מטשעבין זצ"ל הנ"ל: לדעת התוס' (ב"ק ג.) ברכה לבטלה אין איסור מן התורה אלא מדרבנן, וכבר כתב החתם סופר שהעובר על איסור דרבנן בשוגג אין כלל איסור, וממילא על איסור ערלה שהוא איסור מן התורה צריך לציין, שאף שיעבור האוכל בשוגג, שוגג דאורייתא צריך כפרה, אך שוגג בברכה לבטלה שאינו דאורייתא, אין צריך כפרה, וכלא עבר דומה, ולא צריך לציין עבור זה. אבל אילן ודאי ערלה אין מברכים עליו.

דחיה מרתקת לראייתו של הרב מטשעבין, מובאת בספר פרח מטה אהרן (עמ' 16), הוא מוכיח בשם אחד מרבני הספרדים רבי שמואל עידאן ז"ל, כי ברכה זו המובאת בשמו של רב יהודה, תיקן רב יהודה בעצמו, ועד לרב יהודה לא ברכו ברכה זו, ולכן התנא רבן שמעון בן גמליאל שאמר שאין צריך לציין בכל השנים חוץ משמיטה, לא חשש לציין עבור ברכת האילנות שלא יברכו על עצי ערלה, כי עדיין לא ידעו מברכה זו, ורק אחר שתיקנה רב יהודה האמורא, החלו לברכה. יתכן שלאחר שנתקנה ברכה זו, יש לציין גם בשאר השנים כדי שלא יברכו על עצי ערלה.

"פסק של רבי עקיבא איגר"

גם הרב בעצמו בגליון בכתב ידו שנדפס במהדורה החדשה, סותר את הראיה, בדחיה לא פחות מבריקה מהראיה עצמה. הוא מקדים קושיא, מדוע צריך בכלל לציין שלא יכשלו בני אדם באכילת הערלה? הרי רוב האילנות בעולם אינם ערלה, ובאיסורים הולכים אחר הרוב, אדם שיאכל מאילן שאנו יודעים שהוא ערלה לא יכשל באיסור. אלא שבמחובר אין ביטול, ואם יאכל אדם את הפרי כך בעודנו מחובר לאילן, יכשל באיסור. לכן צריך לציין את האילן, שמא יאכל אותו מוצאו כשהפרי מחובר, ואז אין הערלה בטלה ברוב. ולפי זה אילן כזה שאין ידוע לרבים שהוא ערלה, ראוי להנות בו בני אדם לאכול ממנו בתלוש, ואפילו בתוך שנות הערלה. והמברך עליו ברכת האילנות לא בירך ברכה לבטלה, ולכן אין לציין בשאר שני שבוע עבור ברכת האילנות. אבל אילן שידוע שהוא ערלה, ואין שום דרך ליהנות ממנו, אין מכאן ראיה שמותר לברך עליו ברכת האילנות.

בספר "בצל חמדתי" (לח"ר יסוד רבינו צ"ל, מתשובי תלמידיו, עמ' מט) מתוודעים אנו לפן נוסף באישיותו הנדירה והאצילית של מרן מטשעבין. "בסוף ימיו הביע רבינו את רגשיו לבו הטהור ואמר שלא חוזר בו מכל פסק הלכה שפסק ב"דובב מישרים" רק מראיה זו, כי אם רבי עקיבא איגר מסתפק, אזי עם ראיה כזו אין מפריכין ספקו של רבי עקיבא איגר."

ובהיות כן, תמהני על מה שמובא מדי שנה (משנת תשנ"ד) ב'לוח דבר בעיתו' בשם הגאון רבי יהודה רבינוביץ, שדעת הגאון בספרו "דובב מישרים" לברך, והרי הגר"י עצמו כותב בשם הרב שחזר בו מראיה זו? ואף שניתן לפרש כי אינו חוזר כי אם מהראיה אך לא מהפסק, ראה במהדורה החדשה של "דובב מישרים", שהביאו מכתב ידו של הגאון זצ"ל להפריך את ההוכחה, ומסיק שם ש"אין ראיה שמותר לברך על אילן ערלה".

בברכת יישר כחכם על הגליון הגדוש
והנפלא

יצחק הנדלס
קרית גת

סגור

בענין המוצא כרטיס הגרלה

בהמשך למאמרו המקיף של הרב יעקב ישראל הגר בגליון נזר התורה האחרון (גליון כז עמ' שער ואילך) בענין הגורלות, ראיתי להפנות את המעיינים למה שדן אב"ד נוה אחיעזר הגאון רבי יצחק ישעיה וייס שליט"א (נ"ע ה"כ"ל, פר' פנחס תשע"ה) גבי מוצא שטר גורל שאין בו סימן, שעפ"י דין הרי הוא שלו, אם מותר לקחת לעצמו את הזכיה (ובגליון פר' אחרי תשע"ד בענין זכויות הזכיה בסגרלה מוטעית). ואעלה כמה נקודות מ"ש שם בתחילת דבריו בענין מוצא שטר גורל, והרוצה להחכים יעיין שם ויוסיף דעת.

בס' 'השבת אבידה כהלכתה' מביא בשם הג"ר מרדכי גרוס שליט"א שאם מצא שטר גורל שאין בו סימן וא"א לברר מי בעל השטר וזכה השטר אסור להמוצא ליטול לעצמו הפרס, שאם היו יודעים נותני הפרס שלא הוא קנה את השטר לא היו נותנים לו. ונראה מהדברים שזכות מארגני הגורל לעכב הפרס לעצמם ולא לתת לידי המוצא כיון שלא שילם על השתתפות בגורל, אף שהרוכש שאיבד שילם. וכן נראה (ממה שהדגיש שא"א לברר מי בעל השטר) שאילו יגלה המאבד את המוצא ויוכיח בדרך כלשהי שהשטר היה שלו יתחייב המוצא להשיבו לו ויוכל המאבד לדרוש את זכויותו מעורכי הגורל.

אמנם, בס' תורת האבידה כ' לחלוק, ולדעתו דין המוצא ככל מוצא אבידה שאין לה סימנים ורשאי להשתמש בה בכל גווני, כיון שזכות ההגרלה ניתנה למחזיק השטר, וכעת הוא מחזיק השטר לכן יכול הוא לגבות את הזכיה.

ונצרך לחלק ולבאר, שכידוע ישנם מספר סוגי גורלות, יש את ההגרלות הממשלתיות כמפעל הפיס ודומיו שיש להם תקנון ובו כתוב שהמוכ"ז מקבל הזכיה, דהיינו שללא מסירת כרטיס אין קבלת זכיה ומאידך גיסא מוסר כרטיס הזכיה מקבל את זכויותיו ללא שידרש למסור דין וחשבון כיצד הגיע הכרטיס לידי, בכה"ג ברור שהזכיה שייכת למוצא. ויש גורלות של מוסדות וכדו' שבהם רושמים את שם הקונה על הספה ונערכת הגרלה על הספחים והזוכה ששמו עלה בהגרלת הספחים מקבל את הזכיה אף אם אינו מציג את הכרטיס, ובכה"ג ברור שאין המוצא מקבל מאומה, כמו כל מי שמגיע עם כרטיס שעל הספה רשום שם בעלים אחר שיצטרך להוכיח שזכויות הכרטיס הועברו אליו כדין (כי בד"כ אנשים פחות מקפידים לשמור את הכרטיס, שיודעים שהזכיה נקבעת עפ"י הכתוב בספח). ויש גם גורלות של מוסדות ומפעלים שבהם נדרש הזוכה להציג את הכרטיס (או

המוצר שעליו מוטבע ברקוד זהה) ובאלו עפ"י רוב מאפשר התקנון להעביר את הכרטיס לאדם אחר.

והנה, בשתי סוגי ההגרלות הראשונות שפירטנו ברור מה דין מוצא הכרטיס, ורק בסוג השלישי יש לדון האם כיון שנתיאש בעל הכרטיס זכה המוצא או לא. עיי"ש מש"כ הרב וייס שליט"א להאריך בהסברת האופנים בזה בתוספת מראי-מקומות לפוסקים הדנים בכך, ועוד נקודות שיש ליתן לב אליהם כדלהלן:

בערוך השולחן (ח"מ סו ט) כ' לדון אם בכלל שייכא מכירה בשטרי גורל, ומסיק שלא שייכא. וראה בערך שי (ח"מ סו) מה שהרחיב בזה. וראה מה שדנו בזה ב"שורון" חלק ה עמ' שצ, ובשו"ת מהרש"ם (ח"צ סי' לה) בשם שאילת יעב"ץ (א פס) עפימ"ש"כ בבית שלמה (ח"מ כא). ולכאור' תליא במה שדנו הפוסקים אם לרוכש שטר גורל יש לו בעלות כלשהי בחפץ שיעלה בגורל או שאין כאן אלא הבטחה מצד עורכי הגורל ליתן לו זכיתו אם יזכה, ועפי"ז תליא אם יכולין עורכי הגורל להשתמט מליתן הזכיה למוצא שטר הגורל.

וראה בשו"ת אגרות משה (או"ח ד עו) שמחלק בין גורל מוסדי שיש קצבה למספר הכרטיסים שיימכרו לבין גורל שמספר הכרטיסים אינו מוגבל, שלכאור' לפי דבריו משמע שבגורל מוסדי כל נתינת הפרס הוא כמתנה לקונה כדי לעודד תרומות להמוסד, ובכה"ג לכאור' פשיטא שאין המוצא זוכה בזכיה, שהרי הוא לא תרם להמוסד מאומה, אך בגורל ממשלתי פשיטא שיוכל המוצא לגבות הזכיה. הבאתי רק מקצת שבמקצת מהדברים שהביא הרב וייס שליט"א לדון בגליונו, והרוצה להחכים יקחנו משם.

בברכת התורה

י. לויין
ירושלים

לכבוד מערכת נזר התורה
שלום וברכה,

א. הנחה על הזמנת קייטרינג בתשלום מראש

במאמרי שפורסם בגליון כח (עמ' דף ואילך) כתבתי במי ששוכר פועל כיון שלמעשה פוסקים שאין קנין הגוף בפועל וכ"ש בפועל שלכן אסור לשלם מחיר זול מראש, ולמעשה חזרתי בי, כיון שהריטב"א עצמו סובר שאין חיוב הגוף בפועל ואעפ"כ מתיר אם אינו יכול לחזור בו, ורק שלענ"ד אסור לפרש שני מחירים דהיינו שאסור למוכר לומר לו אם אתה תשלם מראש יהיה לך הנחה של עשר אחוז שאז מוכח שמתכוין בשביל המתנת מעות ורק אם כבר עכשיו יתחיל במלאכתו במשהו אחד שאז מותר.

ב. חינוך קטנים בארבעה כוסות

לגבי מה שכתב הגאון הרב יוסף ליברמן שליט"א (עמ' ט"ז ע"ס) על חינוך לקטנים בארבע כוסות שבימינו השיעור הוא מאוד קטן כיון שיש מיץ ענבים, נראה להעיר ממה שכתב השו"ע הרב

בסי' תעב וז"ל: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך (דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עין סי' רסט) וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי)", ואוסיף על דבריו שלפי רבים מהפוסקים הרי אמירת הדברים ביניהם מעכב אפילו בדיעבד שזה נכלל בכלל שתאן שלא על הסדר שלא יצא, ועי' במשנ"ב בסי' רסט שכתב שהחויב חינוך בקידוש הוא כגיל שש שבע, וק"ו שלומר את ההגדה וברכת המזון והלל שצריך להיות גדול, ואע"פ שיש אומרים (עי' בנח"א הלכה סוף מעט) שאע"פ שלא שתאן על הסדר הרי יצא בדיעבד מ"מ אין בזה חינוך לקטנים כיון שאין זה לכתחילה וכמו שמבואר שאינו חייב בחיוב לולב אלא משיוודע לנענע אע"פ שאין הנענועים מעכבים במצוה אלא כיון שלכתחילה כך צריכים לעשות ממילא לא תיקנו חז"ל לחנך אותו בדבר של בדיעבד כיון שאין כאן חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה שהרי הרצון הוא שכשיגדיל יקיים מצוות לכתחילה.

וגם חשוב לדעת שכיון שלפי חלק מהפוסקים מצוות צריכות כוונה ואפילו בדיעבד, וממילא כל שהתינוק עדיין לא מבין את הענין שמקיים מצות הקב"ה אין כלל חינוך בזה שהרי חסר בפרטי המצוה שלא מחנכים וכמו"ש למעלה, ולכן אע"פ שכתב הרמב"ם שהחינוך מתחיל משעה שיכול לאכול כזית מצה מ"מ צריך להיות שיוודע שהקב"ה מצוה על המצוות. ולכן מה שכתבו הפרי מגדים והחוק יעקב בסי' תעב שהשיעור של חינוך בד' כוסות הוא בגיל חמש שש וכמו שהלכה בסוכה בסי' תמ, שכולם תמהים שהרי שם השיעור הוא משעה שאינו צריך לאמו ומה עניינו לד' כוסות, נראה בעניי ליישב שכוונתם רק שרואים שמהשיעור הזאת יש להם כבר הבנה קצת במצוות שלולא זה לא היה חיוב חינוך חינוך אע"פ שאינו צריך לאמו, ואע"פ שלא משמע כך מסתימת דבריהם מ"מ מגודל הקושיא אולי חייבים לומר כך.

בברכה מרובה
הרב חיים ברכיה ליברמן
בני ברק

זִיעַת הַפָּנִים אִם יֵשׁ בָּהּ סִכְנָה

לכבוד מערכת "נור התורה", הע"י.

בגליון אחרון (אלר-ניסן, עמ' עט) כתבתם בשם כ"ק אדמו"ר מווישווא וצוק"ל: "הדבר תלוי אם הם של יהודי או להבדיל של צדוקי, שכן נפסק להלכה שיש סכנה בזיעת הפנים, ע"כ אם מדובר בתפילין של צדוקי שמשים אותו על מצחו, הרי הטוטפת ספוגה בזיעת פניו שהוא סכנה, ואוסרת את החלב בשתיה, לא כן אם מדובר בתפילין של יהודי המניחו בגובה ראשו, מותר לשתותו וכו'", עכ"ל.

אמנם, לכאורה, דהאמת הוא ההיפוך שזיעת הפנים אין סכנה (כמבואר בנ"ע י"ד קטז סע"ד) וע"ז כתב הש"ך (סק"ז) סימן לדבר "בזיעת אפך תאכל לחם". ולפ"ז אם הוא צדוקי, וצדוקים מניחים

על המצח, אז אין איסור, ואילו יהודי שמניחו במקום הנכון (לא על הפנים) אז יש באמת סכנה מהזיעה.

ובספרינו שמירת הגוף והנפש (סי' סו הערה ח) הבאנו ממש שאלה זו משו"ת מור ואהלות (אהל יס המלח סי' יא) שפסק כדברינו, והו"ד בדרכי תשובה (קטז אות לג), וכמדומני שיש כאן טעות דמוכח.

ביקרא דאורייתא,
הרב יוסף יצחק לרנר
ירושלים

תגובת המערכת:

קיבלנו הערה בסגנון זה מכמה ת"ח, ואכן, שגגה נפלה בהעתקת הדברים, ותשובת הרה"ק הנ"ל היתה להיפך, שאם הטוטפת של יהודי כשר יש בזה משום חמירא סכנתא שכן היא ספוגה בזיעת הראש, משא"כ בטוטפת של צדוקי שאין בזיעת הפנים סכנה.

בספר "הגאון הקדוש מוישווא" (לר' נתן אלי' רוט) מביא אף הוא, כדלהלן: בעת המבחן שאל הגאון מבערז'אן את רבינו שאלה של חידוד: "מה דינה של קדירה של חלב שנפלו לתוכה תפילין של ראש, האם החלב מותר בשתיה או לא?". רבינו השיב על אתר, כי תלוי אם מדובר בתפילין של יהודי המתנהג בדרך התורה או חלילה לפי מנהג הקראים- הצדוקים. לפי הפסק שלנו, יש להניח את ה"תפילין של ראש" על הראש במקום צמיחת שיער, ואילו הקראים, להבדיל, היו מניחים את התפילין בין העיניים ממש, כי למדו בפשטות את הכתוב "ולטוטפות בין עיניך". ובשו"ע (יו"ד סי' קטז סעי' ד) נפסק, כי הזיעה של כל הגוף יש בה סכנה, חוץ מזיעת הפנים, על כן, אם נפל התפילין של ראש לתוך החלב, אסור לשתותה, כי בית התפילין ספוג בזיעת הראש, אך לפי הקראים שמניחים את התפילין על הפנים "בין עיניך", אין סכנה לשתות את החלב...

ובהערה שם כ' שבס' "מפענח נעלמים" מובאת גירסה קצת שונה כדלהלן: מה שכ"ת סיפר לי, כי בעת שהגה"צ האדמו"ר מווישאווה ז"ל קיבל סמיכה מהגאון מבארעזאן ז"ל, שאל אותו האיך הדין באם נפל תפילה של ראש לחלב חם, והגה"צ מווישווא רצה לפשוט מיו"ד פ"ז סי', דעור הקיבה דנתייבש ונעשה כעץ בעלמא ואין בו לחלוחית בשר. אבל הגאון המהרש"ם אמר, שהוא חושש מטעם אחר לאסור התבשיל- משום זיעה דהוי סכנה, ויש פלוגתא אם דבר של סכנה בטל בס' (עיין מהרש"ם ח"ג סי' רפח), ואמר לו הגה"צ מווישווא, דאז יהא חילוק בין תפילה של ת"ח ותפילה של ע"ה, דאם נפלה תפילה של ת"ח- יהא אסור, דהת"ח מניח התפילין במקום הראוי על הראש, ואז יש חשש משום זיעת הראש דהוי סכנה, וע"ה מניח התפילין בין עיניו, דזיעת הפנים אינה אסורה, כדפסקין ביו"ד סי' קטז.



לכבוד הירחון החשוב נזר התורה. אכתוב מספר הערות:

א. בגליון כז עמ' רה, מש"כ הר' צבי כהן שליט"א להביא את הגר"א בכלים פ"א מ"ו ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות שמביאים ממנה עומר ושתי הלחם כתב הגר"א לא גורסים ביכורים, וביאר מה שביאר. וי"ל עוד ע"פ תוס' ב"ב פא: בשם הרשב"א שביכורים לא חובת קרקע אלא קדושת הגוף, ומה שאינו נוהג בחו"ל הוא גז"ה ולכן אין זה שייך לעשר קדושות. וכן יש לבאר

בזה עוד רשב"א שם שיש קנין לעכו"ם לומדים מביכורים, וכבר הקשו מגיטין מ"ז ילפינן מדגנך למעוטי דיגון עכו"ם, ע"י אחיעזר, ונראה בהקדים דברי הגר"ח שיש קנין לעכו"ם זה בגדר חוץ לארץ, [וכן איתא בתורי"ד שם בגיטין] ולכן מצד דגנך אפשר לומר שרק בחסר בקדושת הארץ אבל מביכורים ילפינן שזה גדר של חו"ל.

ב. שם עמ' קמא, במש"כ רה"י סי' ה' להביא תוס' עירובין י"ג שגט סתמא לשמה, ותמוה הלא איתא בריש זבחים שסתם אשה לאו לגירושין עומדת וממילא לא אמרינן סתם גט לשמה.

ג. בעמ' קמו שם, סי' ו', שטר בלי אחריות לא נקרא שטר ונחשב מפי כתבם, מצינו כן בגיטין ל"ז ששביעית משמטת בשטר ושלא בשטר פ' רב ושמואל שלא באחריות וכן ב"מ י"ג: שטר שאין בו אחריות לא גבי לא משועבדים ולא מבנ"ח כתב הרמב"ן שם מפי כתבם. אולם מה שביאר לר"ט אלגאזי שחקר אם שיעבוד ערבות או קנין וכתב שכל שטר ראייה הוא גם זה וגם זה משא"כ בלא אחריות הוא רק ערבות בלבד, אולם זה קשה, שהרמב"ן חולק על הרמב"ם וסובר שיש גם שטר ראייה ולמה זה מפי כתבם, ולכן צ"ל כמש"כ בדברות משה, ע"פ רש"י גיטין ע"א ששטר לא מפי כתבם כיון שזה אורחיה בהכי [וביאר האב"נ שכוחו שאומרים בבכורות כ"ה. שתולש לא גוזז אבל שאני כנף דהוא אורחיה] א"כ ג"כ אמרינן שאם אורחיה בהכי נחשב מפייהם מכיון שאין דרך בנ"א לכתוב רק באחריות, לכן בלי אחריות נחשב מפי כתבם.

ד. שם עמ' קמט, מה שהביא את הרא"ש ב"ק ל"ג שדבר שאינו ברשותו אם לבסוף הגיע לרשותו חל למפרע, ע"י בס' באר אלחנן [לאאמור"ר רה"י קול תורה צדוק"ל סי' סג] שחקר מה הגדר של אינו ברשותו אם זה סתם תנאי או חסר בשם שלו ולכאורה מוכח מכאן שמועיל למפרע הוא רק תנאי, שאם הוא חיסרון בבעלות, לא שייך לבעלים למפרע. ע"ש עוד.

ה. שם עמ' קנא ד"ה ובתומים, מש"כ שאם שיעבוד ערבות או קנין תלוי אי שיעבודא דאורייתא או לא, כך מובא מתוס' ב"ב קכ"ה שלמ"ד שיעבודא דאורייתא בכור נקרא מוחזק ולא ראוי, והביאור כנ"ל שאם הוא דאורייתא הוא גדר קנין.

ו. שם עמ' שפו, מש"כ הרב יהודה קוק באות ב' לחקור את תוספת נחשב ליום חדש, ע"י שנחלקו בזה הט"ז והמהרש"ל סוס"י תרס"ט באריכות כל הענין.

הרב אליעזר יהואל קנישט
ירושלים



גדר ההשתדלות בקניית כרטיסי הגרלה, ועוד בהנ"ל

לכב' מערכת נזר התורה הע"י,

קראתי בעיון את מאמרו של הרב יעקב ישראל הגר שליט"א בקובץ 'נזר התורה' (גליון כז עמ' שצד ואילך) בענין גורלות, ומאד נהניתי מריבוי הנושאים המגוונים, למדתי כמה אפשר לדון כל ענין וענין בהסתכלות של תורה, אפי' בדברים שנראים כה גשמיים וכו'.

רציתי להגיב על דבריו בפרט מסוים, ולהוסיף שני נושאים נוספים בענין כרטיסי הגרלה, וזה החלי:

א. הרב הגר האריך בענין קיום חובת ההשתדלות על ידי קניית כרטיס הגרלה, ובפשטות היה נראה שם שההשתדלות נובעת מכך שיש סיכויים שיזכה, ועל כן אולי אם יקנה כרטיס הגרלה

יזכה, אך באמת הדברים אינם מדויקים כלל וכלל, חובת ההשתדלות אינה מותנית בכך שיזכה, וכדלהלן:

נפתח במעשה רב מהגאון המהר"ם בנעט אשר קנה בעצמו כרטיסי הגרלה, ובהתבוננות בלשונו של המהר"ם בנעט נבין את ההסתכלות האמיתית על הענין.

וז"ל הספר "יכבד אב" (הנדפס אחר ספר שם הגדולים החדש, ויו"ל ע"י הר"ר משה מנחם וואלדען מקיעלץ בעמ' טז, כאשר הוא מספר בהרחבה אודות המהר"ם בנעט): "ועכ"ז הוא בפ"ע, הגם שהיה רב על כל המדינה, הוא היה מושיב רבנים בהעירות, וכל פקידי הקהילות, והוא היה יכול להעבירם, עכ"ז הוא היה מנהל את ביתו בעניות ויכלכל דבריו במשפט, וסיפר אממ"ו הה"צ מו"ה גרשון וואלף בנעט שליט"א ראבד"ק אונגוואהר, כי אביו אדמו"ר הגמ"ה משה בנעט ז"ל אבד"ק מלאצקי היה אצל רבו וש"ב הגה"ק זי"ע בנ"ש, ויביא ר' פרץ הנ"ל איזו שטרי גורל קטנים הנקנים בעד אגורת כסף (רישקאנטא של העמדה בלוטערייא), והיה נראה כי היה בייש ונכלם על שרודף הצלחה, אז אמר לש"ב ותלמידו זצ"ל, כי יען יש לו נכדות נערות יתומות אשר הוא לקחם לגדלם, לכן ינסה בדרך הזה שמא ישלח לו השי"ת את ההצלחה לצורך נישואי נכדותיו, והסביר כי לפי שאין לו שום עסק רק תשלומיו הקבועים לו בעד הרבנות, ע"כ אין לו מראה מקום להוושע בדרך הטבע, ולכן הוא צריך להושיט יד להצלחה לקיים וברכתיו בלל אשר תעשה, כמאמרם כוס של ברכה צריך להגביה מן הקרקע טפח".

והנה לכאורה בהשקפה ראשונה יש כאן מקור חשוב ו"מעשה רב" שיש לקנות כרטיסי הגרלה בתורת השתדלות להשאת הצאצאים, אך באמת אחר העיון נמצא שאדרכה מכאן גופא הראיה שאין צריך לעסוק בכך. שלכאורה ראוי לתמוה מדוע כל שאר גדולי ישראל לא נהגו לקנות כרטיסי הגרלה לצורך השאת ילדיהם, וביותר קשה על המהר"ם בנעט גופיה, מדוע לא עשה כן בשביל השאת צאצאיו גופא, וכל מה שקנה את כרטיסי הגרלה היה מכיון שיש לו נכדות נערות יתומות אשר הוא לקחם לגדלם וכו'.

ונראה לחדש, שבכל הנוגע להשאת ילדיו, וכדומה סמך המהר"ם בנעט על השי"ת שיעזרהו ויכלכלהו, ואכזה"מ להאריך בדברי גדולי האחרונים שחיוב ההשתדלות תלוי בגודל מדת הבטחון, ועל כן לא קנה המהר"ם בנעט כלל כרטיסי הגרלה לצורך השאת ילדיו, ורק בנוגע להשאת ה"נכדות נערות יתומות אשר הוא לקחם לגדלם" עשה המהר"ם בנעט השתדלות יותר גדולה, מכיון שכאשר עוסק בהשאת יתומים הרי הוא עוסק בצדקה, ושם מוטל על האדם לעסוק ביתר השתדלות, כידיע דברי הספה"ק שכאשר הדבר נוגע לרעהו אל לו לאדם להסתפק באמונה ובטחון, אלא שם מחויב לעשות השתדלות, ועל כך רק שם עשה המהר"ם בנעט השתדלות.

נמצינו למדים מכל הנ"ל מספר לימודים, ראשית כל שאכן קניית כרטיסי הגרלה נחשבת כהשתדלות, אך אחר העיון מתברר שאין כל חיוב לעשות כן בדרך כלל, והדבר תלוי בגודל האמונה והבטחון, והמהר"ם בנעט עשה כן רק כאשר היה נוגע למצות צדקה. אך עיקר הלימוד בגדרי ההשתדלות הוא בגדר אותה מצוה, שהנה יש לדקדק בלשונו של המהר"ם בנעט: "ולכן הוא צריך להושיט יד להצלחה לקיים 'וברכתיו בלל אשר תעשה', כמאמרם 'כוס של ברכה צריך להגביה מן הקרקע טפח'", דהיינו שבכך מקיים את חובת ההשתדלות, אך אינו סומך ובוטח שיזכה דייקא בדרך זו, אלא סומך על השי"ת שיפרנסהו אחרי שקיים את חובתו.

ואכן מהראוי יהיה לציין שהמהר"ם בנעט לא זכה באותו גורל, ורק אחרי פטירתו התגלגל והצליחו להשיא את נכדותיו, דייקא בזכותו, ואין ספק שהיה זה גם בזכות קיום חובת ההשתדלות. וזה לשון הספר יכבד אב עמ' יח:

"בתו האחת לבדה ידעה כי אביה הגה"ק ז"ל לובש שק על גופו מתחת למדיו, והיא כיבסה את השקים האלה ותתנם לאביה ללבוש בכל עת, ואיש לא ידע, (והיא בתו אם היתומות דאמרן לעיל שנטל עליו להשיאן), ואחרי מות הצדיק אז נתן רשות לגלות כי לבש שק ואפר באבלו על חורבן בית ה' וגלות השכינה. אז קנו הנגידים שבעיר את השקים האלה להיות להם לתכריכים ליום פקודתם, והיו מעלים בדמים מי שעלה בידו להשיג מאלה השקים בשמחת לבב, כי האמינו אומר אשר השק של רבם איש האלקים יהיה ממנו מגן בעדם מפני צער חיבוט הקבר, ומחסה מעונשי גיהנם כתריס בפני הפורעניות, ויתנו הון רב בעד בגדי אבל האלה, עד כי הספיק מחיר דמי פדיונם לנשואי היתומות נכדי איש האלקים".

ב. **לאחר** שהאדם קונה כרטיס הגרלה, מצוי שהאדם הולך וחושב כסדר מה יעשה עם סכום הזכיה וכו', ויש לידע שלעתים זה גופא מרחיק ממנו את הזכיה, וכמו שמספר ה'בן איש חי' באחד מספריו אודות אדם שחשב הרבה מה יעשה כאשר יתעשר וכו', ולאחר מכן אמר לו אחד הצדיקים, שבשמים נגזר עליו שיזכה לעשירות, אך על ידי שהרהר בדבר הרבה זמן כבר קיבל את התענוג בעולם המחשבה, וממילא הפסיד את כל עשירותו.

וכן ראיתי מביאים בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל, שסיפר על אחד מרבותיו בישיבת יח"ל, שיום אחד פנה מאליו לאחד הבחורים בשיעור ואמר לו: "אתמול שיחקת במשחק המונופול וקנית בתים ורחובות, דע לך שאכן אותם בתים ורחובות היו צריכים להיות באמת שלך, אך במחשבותיך בשעת המשחק, ובהנאות שהיה לך על ידי זה כבר מימשת את הזכות הזו, והפסדת את זה".

ושורש הדברים בדברי חז"ל (סנהדרין 15.) "תנינא שלשה באין בהיסח הדעת אלו הן משיח מציאה ועקרב".

ג. **ואחר** שהסקנו שיש משום השתדלות בקניית כרטיס הגרלה, ובפרט בקניה לצורך מצוה, רציתי לעורר כאן נקודה חשובה, אשר יש הרבה שקונים כרטיסי הגרלה בהגרלות סיניות וכו', ולעתים חושבים שאם יזכו יתרמו את הזכיה לבית כנסת וכו' [ויש להאריך במאמר נפרד אי אריך לקנות כרטיסי הגרלה או חלקם מכספי מעשר].

ומעשה באדם שקנה כרטיסי הגרלה, וקנה כרטיס הגרלה על ש"ס, וכרטיס נוסף על שוברי קניה ברשת מזון, וכרטיס נוסף על ספה, והיה במחשבתו שיתרום את הש"ס לביכהנ"ס, את שוברי המזון יתרום לקרובו הנמצא בקשיים כלכליים, ואת הספה חשב ליתן מתנה לידידו, ואכן זכה בשלשתם כאחד, וכמובן שכעת מתחרט מכל מחשבותיו בענין ורוצה ליקח הכל לעצמו, ושאלתו בפיו אם חל הנדר או שיכול לחזור בו.

והנה יש כאן מקום להאריך ולפלפל טובא בכל פרט ופרט, אך אכמ"ל והנני מציע את עיקרי הדברים, למען יבואו הקוראים ויפלפלו בדבר.

אם הקנה או זיכה להדיא את הכרטיסים לידידו וכו' בוודאי קנו הכרטיס, וממילא הזכיה שלהם, אך אם רק אמר [או חשב] שאם יזכה יתן להם את הזכיה, לכאורה הו"ל דבר שלא בא לעולם, והאריכו בזה הפוסקים בחו"מ סי' רי"ב ס"ז, ועי' עוד בשערי דעה יו"ד סי' רנ"ח ובכלי חמדה ריש פרשת ויצא אות ב', ויש עוד לפלפל בכל זה אם דיבר להדיא או רק חשב.

ויש עוד לעיין במקדיש לבית הכנסת, אשר האריכו הפוסקים שדינו כמקדיש למשכן, אשר מועיל לכו"ע במחשבה גרידא, עי' בתשו' בית יצחק יו"ד ח"ב סי' פ"ב אות י"א בדברי הרב"ז בזה, ובתשו' חת"ס יו"ד רל"ז.

ויש להאריך עוד בענין מה שהבטיח ליתן לידידו את הזכיה, באופן שאין זה נדרי צדקה, אם חל הנדר בדבר שלא בא לעולם ובגדרי מתנה מועטת ומתנה מרובה.

ועיין עוד בחת"ס שם שחידש שאם הקדיש לבית הכנסת וגם הבטיח מעות לצדקה, אזי מיגו שחל הנדר לביהכנ"ס חל גם על הנדר לצדקה, ויל"ע עוד בדבריו אם יהני גם לנדר הנוסף שנדר כנ"ל.

ובזה אבוא על החתום בכרכה שתמשיכו להפיץ תורה והוראה בישראל מתוך הרחבת הדעת וכל טוב סלה

הרב יקותיאל קרויט
ירושלים

✠

לכבוד עורכי קובץ נזר התורה, שלום רב,

בענין אות צד"י הפוכה

אציין מס' הערות על הערותיכם בגליון האחרון בענין צד"י הפוכה (מז התורה גליון כח עמ' פט ואילך):

בהערה 4 ציינו לשני ס"ת מוסמכים הכתובים בצ' הפוכה, המיוחסים כביכול אל הר"ן ואל מהר"י אבוהב. כבר נתפרסם שהייחוס של הס"ת הנ"ל אל הר"ן לא היה בו ממש, ובבדיקת פחמן 14 התברר שהוא לכל המוקדם כמאה שנה לאחר פטירת הר"ן. וס"ת המיוחס למהר"י אבוהב הוא מחודש ביריעות ע"י סופרים מאוחרים, וכמעט אין בו שריד ממהר"י אבוהב (ולא הצלחתי לברר אם ידוע מה הם השרידים ממהר"י אבוהב, ואיך אות צ' בעמודים אלו).

בהערה 5 יש לשון הצריכה תיקון: "האר"י ז"ל החזיק בדעת המצת שימורים", בעוד מצת שימורים הוא ספר מאוחר המלקט מספרי גורי האר"י.

בהמשך ההערה שם כתבו בלשון מדברת גדולות "דעת כל הפוסקים זולת החזו"א" בעוד אם כי אכן נראה שרוב הפוסקים הכשירו, הרי החזו"א לא המציא פסול זה אלא הוציא כן מדברי הברוך שאמר שס"ל להחזו"א שהוא רב גדול ומכריע בעניני צורת האותיות, וכן היה ידוע בליטא דעת הגר"א כמ"ש בתוס' מע"ר בשם פאת השלחן בס' כתיבה תמה, וכן קיבל הח"ח כמ"ש בס' הצדיק ר"ש מתלמידו ר"ש בלוך, ובספרי המלקטים מצאו עוד הפוסלים, ה"ה מהר"י מרגלית בכת"י שנד' בכ"מ, וכ"כ בשו"ת מאמר מרדכי לרבי מרדכי הלבפשטאט תק"ן, שו"ת יד אליהו לר"א רגולר ח"ג סי' טז, ובקובץ ישורון ל"א ג"כ הובאה תשובת רב אחד הפוסל בזה, וא"כ אף שרבו כמו רבו גדולי האחרונים המקילים בזה, אין נכון לכתוב זולת החזו"א כדי למעט בענינו.

בתשובת הגרבצ"י ואזנר לדחות מה שעלה בדעת השואל להקל בנפסק היוד, והאריך באות א' שהיא צדי"ק אמת בהרחבת לשון, אינו מובן מה ענין ול"ז, שהרי טעם הכשר נפסק היוד הוא מטעם דבפנ"ע אין לו צורת יוד, ומה שכותבין כן בצד"י אינו סיבה לפסול בנפסק.

מה שכתב באות ב' בענין שאלת תינוק ג"כ לא הבנתי, כיון דתינוק אינו מבחין בין צ' ביו"ד ישרה לצ' ביו"ד הפוכה, ואם כוונתו שהתינוק אינו רואה כאן יוד, א"כ אדרבה זו סיבה להכשיר וזו היתה כוונת השואל, ומ"ט נצטרך שיבואו גדולים ויכריעו.

ומה שחידש שם לדקדק שאין הנדון ביו"ד הפוכה שנפסקה אלא בנחסרה רגלה, לא הבנתי מי סני דבריהם הברורים של השואל והמשיב וכמשנ"ת בטוטו"ד בהערות שדנו בנו"ן ויו"ד הפוכה אם היפוך היו"ד מהוה סיבה להקל בנפסק, א"ד די בכך שהצ' נשתנה לנו"ן כדי לפסול.

ביקרא דאורייתא
הרב ישראל רוטנברג
מודיעין עילית



לכבוד מערכת נזר התורה,

ואמרתם כה לחי, קיבלתי את הקובץ המאיר לארץ ולדרים, אשר תהלתו בקהל חסידים, קובץ כ"ה, אור צח ומצוחצה, כ"ח מעשיו הנגיד לעמו, כאור הבוקר זורה, מלא מדע וחכמה, כמעט וקנים שקנו חכמה, וכל זמן שמוקינין דעתם מתיישבת עליהם, ע"כ אמרתי להעלות ברכת יי"ש"כ וברכת הדיוט שיצליח ד' דרכים ביתר כ"ה וביתר שאת, להוציא אור תעלומה עוד רבות בשנים, מתוך בריאות ושלות הנפש כה"י.
ואכתוב ב' הערות קטנות:

א. בנוסח 'שובה עלינו'

במה שהאריך הרי"ד קלויזנר (נעמ' תמג ואליך) בענין הנוסח שובה אלינו או שובה עלינו, הנה אצלינו כשהדפיסו הסידור אמרי אבות, עבר על כל הסידור כ"ק אדמו"ר מוויזניץ שליט"א (מאנסי) במשך שנה שלימה כאשר התפלל בו כל התפילות, והעיר הרבה הארות והערות, ואחד מן הדברים אמר שידפיסו הנוסח שובה עלינו ולא שובה אלינו שהיה כתוב מקודם, שזהו נוסח המשכילים, וכך הדפיסו בכל הסידורים.

ב. בענין מנין פסוקי המגילה

במה שהאריך הרב אליעזר רבינוביץ (עמ' ללא ואליך) במנין התיבות והאותיות בפסוקי המגילה הנאני מאד מהמאמר בענין זה, וכן חן לו. ואמרתי להביא בפני הקוראים הערה שזה כמה שנים לא מצאתי לה מענה, בענין מספר הפסוקים שיש במגילת אסתר. דהנה סכום הפסוקים אשר נמצאים לפנינו הוא 167, ואילו יעויין בס' מעשה רוקח במסכת מגילה מהרה"ק ר' אלעזר רוקח זצוק"ל שכתב שסכום הפסוקים שנמצאים במגילת אסתר הוא 166, והביא לרמז בזה בפסוק יעלו חסידים בכבוד ירננו על משכבותם, שחסידי"ם בכבוד גימ' קס"ו, והאריך בביאור הענין מדוע דוקא מספר זה נמצא במגילה, וכן הביא לרמז שם עה"פ כתוב זאת זכרון בספר שהמנין התיבות שיש בפרשיות של עמלק שנכתבו בתורה בפר' בשלח ובפר' כי תצא שיחדיו יש בהם קס"ו תיבות, ועוד הרבה רמזים, וצ"ע דלמעשה לפנינו נמצא 167. ולאלוקים פתרונים.

דו"ש ידידכם מוקירכם,
הרב אברהם שטרן
ירושלים



בענין השבת אבידה בטלפון לא כשר

ראיתי בקובץ נזר התורה גליון א' (כ"ח) אדר-ניסן תשע"ז (עמ' שח ואילך), מש"כ הרב הגאון ברוך שרגא שליט"א אב"ד בירושלים ורבה של הגבעה הצרפתית לברר, במי שמצא טלפון שאינו כשר, שאסור להחזירו לבעליו, ובסוף דבריו כותב וז"ל: ע"כ להלכה כל המוצא אייפון עליו לשברו ולקיים מצות ובערת הרע מקרבך, עכ"ל לעניינינו.

וכדי להגיע למסקנותיו אציג ראיותיו, ומה שיש להעיר בדבריו:

(א) **מהא דקיי"ל** הרואה יהודי שהולך בשוק מלוכש כלאים, וחבירו רואה אותו, קופץ לו וקורעו מיד, (אפילו שהיה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה לא תעשה שבתורה, כמבואר ברמב"ם (פ"י מהלכות כלאים ה"ט), וכן פסק מרן בשו"ע (יו"ד סי' סג סעי' א), וממשיך הרב וז"ל: ופשוט שאין הוא חייב לשלם לו את דמי הכלאים, וכמו שמצינו בגמרא (נדרים כ.ו.) רב אדא בר אבהה חזייה לההיא כותית וכו' סבר דבת ישראל היא קם קרעיה מינה וכו', לבסוף נודע שהיא נכרית ושילם לה את מחיר הבגד ארבע מאות זוז, משמע דאם היתה ישראלית אין צריך לשלם לה את הנזק עכ"ל.

הנה לשון הרמב"ם והשו"ע בהלכות כלאים אינו מתייחס כלל להיזק הבגד, ולשונו הזהב של הרמב"ם הוא "קופץ לו וקורעו עליו מיד", והכוונה שקורע הבגד מעל חבירו, ולא מיירי בקורע הבגד עצמו, ועד"ז הגמ' בברכות (סג) שהוכרח רב אדא בר אבהה לשלם, לא מיירי שנקרע הבגד, אלא החיוב לשלם היה מחמת הבושה שגרם לאותה אשה, וכפי שמבאר המהרש"א שם, לכן אין מההלכה הנ"ל ראייה ברורה לנדון שבירת האייפון.

(ב) **מביא** ההלכה שנפסקה בשו"ע חו"מ (סי' רסו) חתול רע שמזיק לקטנים אין צריך להשיבו לבעלים אלא כל המוצאו הורגו וזוכה בעורו, ומסיק וז"ל: ופשוט שאסור להחזיר אותו ולקיימו, וממשיך שמהלכה זו הוכיח בפתחי חושן (הלכות אבידה פק"א הערה סח) שבחפץ המיוחד לדבר איסור אינו חייב להחזיר, ואפשר שאף אסור להחזירו עכ"ל, ואנכי הרואה בגוף הספר פתחי חושן, שכותב לאחר שמציין ההלכה של חתול וז"ל: ולכאורה יש ללמוד מכאן שבחפץ המיוחד לדבר איסור, כגון סכין גילוח וכדומה, אינו חייב בהשבה, ואפשר שאף אסור להחזיר, כמו שמצינו גבי אבידת עכו"ם וכו', ושוב כותב וז"ל: ויש להסתפק, לאחר שבא ליד מוצא מה יעשה בו, ומביא ראייה מההלכה של מוצא שטר שיש בו ריבית וכדלהלן ע"כ, הרי שהפתחי חושן הבין שמהאי הלכה של חתול רע אפשר ללמוד שאין חיוב של השבת אבידה במוצא חפץ של איסור, אבל אם כבר לקח החפץ הזה לידו ובא לשאול מה לעשות, אין גילוי מהלכה זו של חתול רע, אלא שאפשר ללמוד זאת מההלכה של מוצא שטר שיש בו ריבית.

(ג) **עוד** ראייה כותב הרב הנ"ל, מההלכה של מוצא שטר שיש בו ריבית, שנפסק להלכה, עי' רמ"א (יו"ד סי' קס"א סעי' יא), ושם מיירי בשטר שסכום הקרן נכתב לבד וסכום הריבית נכתב לבד, ואפ"ה אסור להחזיר השטר להמלוה, מפני חשש שיבוא לגבות גם הריבית, ולכן חייב המוצא לקורעו ע"כ, ולכאורה מהלכה זו יש ראייה ברורה לגבי נדון האייפון, דאף שבכלי זה יש גם טלפון, ויש גם הרבה דברים שמצד עצמם הם לתועלת ואין בהם חשש איסור כלל, מ"מ היות שיש גם אפשרות להתקשר לאינטרנט ע"ט, לכן יש לשבור את כולו, וכמו שקורעין כל השטר ומפסידין גם הקרן מחמת חשש גביית הריבית.

וחכם אחד כתב, מובא בתוך דברי הרב הנ"ל, שהמוצא הכלי הנ"ל יש בו חובת מצות השבת אבידה, ונימוקו עמו דשאני חתול שאין בו משום גזל ומותר להורגו כיון דהוא מזיק לרבים, משא"כ

בכלי הנ"ל, וכן מחלק בין הא דאסור להחזיר שטר שיש בו ריבית, דשאני התם שאינו ממון ממש אלא גרמא בעלמא, והרב הכותב דחה דבריו וז"ל: ויראה הרואה שנעלמה ממנו הלכה מפורשת שאין זה גרמא אלא גרמי, שפסק השו"ע (סי' טפ) השורף שטר חוב של חבירו חייב לשלם כל החוב שהיה בשטר, שאע"פ שאין גוף השטר ממון הרי גרם לאבד ממון עכ"ל, ולפענ"ד שפיר כתב החכם שאין ראייה מהא דקורע שטר שיש בו ריבית, דהתם כבר נאבד השטר מידי המלוה, ויש לפנינו ספק אם הלוחה ישלם החוב כשיוודע לו שהשטר נאבד ולא נמצא ביד המלוה, או שמא יכפור החוב ולא ישלמו, ולכן היות שיש חשש שאם יחזירנו לידי המלוה הוא יתבע גם הריבית, לכן אנו קורעין השטר כדי שלא לתת למלוה אפשרות לגבות הריבית, ובזה אין אנו מזיקין אותו, כי ממה נפשך, אם הלוחה הוא איש ישר, הרי ישלם הקרן גם היכא שאין השטר בפנינו, ויקבל שובר או דרך אחרת לשמור עצמו שלא יוכרח לשלם פעמיים (באופן שלאחר מכן יימצא השטר), ואם לא ישלם הקרן, אז אין בקריעת השטר שום היזק, לכן היות שהמלוה כבר עבר על האיסור של לא תשימון עליו נשך, וכתב שטר שיש בו ריבית, מונעים ממנו האפשרות לתבוע הריבית, משא"כ במי ששורף שטרו של חבירו דחייב, מיירי באופן ברור שהלוחה לא ישלם החוב לאחר שנשורף השטר, ובכח"ג נחשב השורף לגרמי, ושפיר כתב החכם ההוא על הא דקורעין שטר שיש בו ריבית שאינו אלא גרמא.

ואם כנים דברינו שאין ראייה מהאי הלכה של קורעין שטר שיש בו ריבית מאחר שאינו אלא ספק היזק, נמצא שנדון של האיפוף"ן שונה מחפצים של איסור כגון תער לגילוח, שהרי כל מה שמצינו שאין להחזיר חפץ של איסור, הוא באופן שעצם החפץ נעשה להתשמשות של איסור, משא"כ איפוף"ן יש לו כמה וכמה השתמשויות של היתר וכנ"ל, ולא באתי אלא להעיר ולא לקבוע הלכה למעשה בנד"ד, כי זה שייך לגדולי ישראל בכל מקום שהם.

הרב יעקב דוד שמאהל
אנטווערפן



לכבוד הקובץ החשוב נזר התורה

בראשית הדברים אשמש פה לרבים האומרים מי יראנו טוב, להודות ולהלל על הקובץ הנפלא היוצא מתחת ידיכם מדי תקופה לשם ולתהלה, מלא וגדוש מזן אל זן בדברי תורה, חידושים נפלאים בכל מקצועות פרד"ם התורה מגדולי תורה וענקי חסידות, ובפרט עלינו לשבח בשבח הבא לכתבי"ם הלא המה דברי התורה הזאת היוצאים מפורש באר היטב בשבעים לשון מקולמוסו של שר התורה ראש הישיבה הגאון רבי נחום ראמשטיין שליט"א קונטרסים נפלאים המפשטים דברים עמוקים לומדות וסברות מים עמוקים ואיש תבונות ידלנה עד שיבין האחרון שבישראל, כה יתן ה' וכה יוסיף אורך ימים ושנות חיים היא למוצאיהם, אכ"ר.

טעם החילוק בין תקיעה של ר"ה לשל יו"כ"פ שלא גזרו בה שמא יעבירונו

א. ראיתי בגליונכם (גליון ט) דברים נפלאים, ובין היתר ראיתי את מאמרו של הרה"ג ר' נחמיה קירשטיין שליט"א בביאור קושיית ותירוצי הגה"ק רבי מנחם מנדל פאנעט בעל המעגלי צדק זיע"א מדוע גזרו שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר בתקיעת שופר דר"ה ולא גזרו בתקיעת שופר דיו"כ"פ. ויש לי להעיר בזה.

במש"כ באות ה' ו' (עמ' כד) שביאורו של רבינו שלא ישכח משום דהוי כההוא דפסחים שהוא מחזר עליו לשרפו לא יבוא לאכלו, הוא רק לפי ביאור התוס' בשבת שטעם התקיעות במוצאי

יוכ"פ הוא בכדי להודיע שהוא לילה ושילכו להאכיל את בניהם שהתענו. וביאורו של רבינו הוא שאין חשש דשמא יעבירו בתקיעה זו, כדרך דאמרינן לגבי בדיקת חמץ שאין חשש שיבוא לאוכלו משום שכל מה שמחזור עליו הוא כדי לבערו, וכמו"כ כאן אין לך זכרון גדול מזה שבא להודיע שהוא לילה ויצא היום, ולא יבוא לשכוח שהוא איסור באכילה ומלאכה קודם לכן. וביאר זאת בטו"ט.

ול"י נראה דלא דק בדברי המעגלי צדק, דרבינו חילק בין ר"ה שחל בשבת שהמחייב את התקיעה הוא יום ראש השנה, ואילו האיסור בשמא יעבירו השבת גורמת, ולכן יש חשש שישכח ששבת היום, או כמו שביאר הרב הנ"ל באות ב' שיטעה ויחשוב שחביבות מצות תקיעת שופר דוחה העברה, משא"כ ביוכ"פ שעיצומו של יום הוא המחייב את התקיעה [זכר ליוכל כתי' בר"ה], והוא גופו הגורם לחשש דשמא יעבירו ד' אמות לא חיישינן להכי והכי דייק לשוננו, וביותר מוכרח הוא, שהרי המעגלי צדק הביא גם את קושיית הרמב"ם מתקיעה ביוכ"פ של יובל, והתם ודאי לא הוי עניינה להראות שנגמר היום ומותר במלאכה.

ומה שהביא הרה"ג הנ"ל באות ד', שתמורה לומר שגזרו משום שמא ישכח שהוא שבת, ועוד דהוה טעה בדבר מצוה ופטור, כן הק' התו"ח במשניות ריש פרק לולב וערבה, ונראה לתרץ שאחר התקנה שלא יתקע לא חשיב טעה בדבר מצוה דאינו מקיים מצוה בזה, (וזה נידון, דהאם כל מקום שגזרו חכמים שלא יעשה אם עבר למעשה דהאם קיים המצוה או שחכמים עקרו לגמרי המצוה, ונפק"מ למי שתקע ביום הראשון של ר"ה שחל להיות בשבת אם מברך שהחיינו קודם התקיעה ביום השני ועוד), ואף דפטור מחטאת משום דטעה בדבר מצוה מ"מ הרי הוא איסור, ובזה עקרו חז"ל בשב ואל תעשה בכדי שלא יבוא לידי איסור עיי"ש.

בגדר קנין הגבהה

ב. בגליון הנ"ל (עמ' ס"ז) במאמרו של הרב יהודה לייב מאזעס שליט"א, הק' על המגיה בס' אבני נזר (תו"מ ס' קס) שכ' שפיל לר"ש מטעם שהגבהה אתו עולה הכל ובהגבהה כולם מודים שקני כה"ג (כשמניחים כלים תחת ד' רגלי הפיל, וקונה את כל הפיל ואף מה שאינו בכלי אלא באויר), והעיר הרב הנ"ל דהא קאי אתי' הא' בגמ' שם שהקנין ע"י כלים.

הנה גם אני הערתי כן זה מכבר, והיא תמיה גדולה, וכדי שלא לשוויה לבעל המגיה כטועה ח"ו חשבתי ליישב את דבריו שכוונתו, כמו שכתב האבנ"ז בסוף תשו' קס"א שאת החלק שעל רגליו אמנם קונה בחצר ואת החלק שבין רגליו קונה בהגבהה כיון שהוא גבוה ג' טפחים מהקרקע ואינו לבוד לה אלא שבעי הגבהה משהו וזה קונה במה שמגביה את הפיל כל שהוא מחמת שולי הכלי, וא"כ לב' תירוצי הגמ' את הפיל שבאויר קונים בהגבהה ולא בחצר.

עוד כתב שם הרב הנ"ל, להביא ראיה לחקירת האבנ"ז האם בעי הגבהה הלוקח או שסגי בנוטנו אחר ליד הקונה, מדברי הט"ז באו"ח ס' שס"ו שאם הניחה על ידו התלויה באויר צריך שיגביה טפח, ולענ"ד ליכא ראיה מהתם, דהקשו האחרונים מדוע בהל' מקח וממכר (ס' קל"ח) יש ב' שיטות אי הגבהה טפח או ג' טפחים ובהשבת אבידה (ס' כס"ט) הביא רק את השיטה שהגבהה בג' טפחים ואילו לגבי עירוב כתבו דבטפח סגי וי"א שהתם לאו משום קנין הגבהה אתי' עלה אלא בעי שם למעשה הגבהה ולכן ליכא ראיה לקנינים כלל.

הפקד בפירות שביעית

ג. ראיתי את מאמרו המצויין של הג"ר נחמיה קירשטיין שליט"א "הערות ובאורים במשנתו של השפת אמת בהלכות שביעית" (עמ' קס"ז), והביא שם את דברי השפ"א במנחות פד. בתוס'

ד"ה שומרי ספחים: 'ולענ"ד היה נראה דמשומר הוא דוקא ששומר כל השדה, אבל כשיש לאדם ולחיה לאכול דאז רשאי גם הוא ליקח לביתו מעט. ואותו מעט שהוא רשאי ליקח לביתו למה לא יוכל לשמור אותו לעצמו גם בתוך השדה. וכשיכלה ביתר השדה לחיה יפקיר גם את זה. אבל כל כמה דאיכא עוד בשדה רשאי לשמור לעצמו זה המעט. וכן משמעות לשון הרמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה) דדוקא להסגיר שדהו וכרמו אסור. והשימור היה שלא יתקלקלו ע"י דריסת אנשים ובהמה'.

והוליד מזה חדשות, תרתי: א. שאי"צ להפקיר את כל גידוליו אלא יכול לשייר לעצמו מזונותיו. ב. שביעור פירות שביעית הוא אף ע"י הפקר כשי' הרמב"ן ולא כילוי דוקא כשי' הרמב"ם.

ואעפ"י שאיני כדאי לעמוד במקום גדולים שהביא שכדבריו הבין גם מאור הגולה הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אני צריך, ולענ"ד כוונת השפ"א היתה להפקיר גם את פירות אלו ככל דיני פירות שביעית, (ואף אי"צ שיפקיר אלא ממילא הפקר הם לכל לשיטת המבי"ט דהפקר אפקעתא דמלכא, עיי"ש בהמשך המאמר, ועיין עוד במאמר מהגאון רבי מנשה קליין זצ"ל בעל המשנה הלכות בהמשך הגליון שם), אלא שיכול לחזור ולזכות בהם ולשומרם, וזה מה שהדגיש השפ"א בסוף דבריו שכל השימור הוא שלא יתקלקלו, ואם כהבנתו של הרב קירשטיין אזי השימור הוא בעצם זה שלא נותן לאחרים לזכות בו. וכמו"כ מש"כ השפ"א שיפקיר כשיגמר לחיה בשדה אולי אין כוונתו לעונת הביעור דפירות שביעית אלא כשבשדהו נגמרו הפירות (אף שבשדות אחרים עדיין יש מהפירות, ועי' ראב"ד בהשגות פ"ז משמיטה ה"א אימתי הוא זמן הביעור) שוב אין לו זכות לשומרם רק לעצמו ואם מונחים הם בקרקע ולא אספם לביתו חייב להפקיר לכל. ולפי"ז אם זה כל גידולי שדהו מעיקרא ודאי שחייב להפקירם מראש וליכא הבנה לפי דברי השפ"א איך שייך ה"ת של ביכורים מפירות שביעית.

ישראל שפירא
קרית ספר