

שנה לו  
גליון ג (ריג)  
שבט - אדר תשפ"א

# קובץ בית אהרן וישראל

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



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

---

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

ב"ה  
שנה לו  
גליון ג (ריג)  
שבט - אדר תשפ"א

# קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

# קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י וה"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
ע"ה"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

## כוללים ללימוד קדשים

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

## כוללים ללימוד חושן משפט

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

## כוללי הלכה - אר"ח יוד

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

## כוללים ללימוד יורה דעה

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

## כוללים ללימוד אורח חיים

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

## ישיבות

'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים  
'בית אהרן וישראל, ביתר עילית  
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק  
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה  
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס  
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

## ישיבות לצעירים

זכרון אלימלך, ירושלים  
'בית אשר, רמות, ירושלים  
'תפארת יוחנן, ביתר עילית  
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית  
'סטאלין קרלין, בני ברק  
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

## בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

## כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים  
כולל עיון, רמות, ירושלים  
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים  
'קנין ש"ס, ירושלים  
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים  
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית  
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה  
'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה  
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק  
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון  
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה  
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

# התוכן

## גנוזות

ה	רבי ישראל בן מאיר די קוריאל זלה"ה מחכמי טורקיה וצפת ( - של"ז) בעל ספרי 'אור צדיקים' ו'חידושי מהרי"ק עה"ת'	דרשות המבוססות על מהדורה שונה של ספר 'עקידת יצחק' בעריכת הרב יהודה זייבלד
כט	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (ד)

## חידושי תורה

מה	הרב אברהם קאהן חבר ביה"ד 'תבונות ארי' ירושת"ו	בענין נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתי אותיות, והמסתעף
נה	הרב מרדכי ב"ר מאיר ביניק כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן' טבריה ת"ו	גדרי ודיני טענת ברי בשבועה - מודה במקצת, העדאת עדים, עד אחד, ושבועת היסת, והמסתעף.
עה	הרב שניאור זלמן שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בגדר חזקה לא שביק איניש היתרא ואכיל איסורא

## בירורי הלכה

פא	הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל הרב יצחק ברייזל מראשי ישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית	בענין עצה לנישואי אנשים עם מוגבלות שכלית שיש ספק בחלות גירושיהם [ובענין מרויח ממון מטירחת והמצאת חבירו]
פח	הרב שלום מרדכי הלוי סגל אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרליץ סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	דין החזרת מקדמה לאירוע שהתבטל בתקופת הקורונה כשהחלוקה בין המחותנים אינה שווה
צד	הרב משה שלום שור דיין בית הדין הרבני חיפה	שכר עובדי הוראה וטענת 'התיישנות' במנהג המדינה
קו	הרב שלמה זלמן טרכילוף ר"כ חו"מ קרליץ סטולין ביתר עילית מח"ס 'ערך המשפט'	דין מכת מדינה בנגיף הקורונה בתקופת התפרצות הגל השני והשלישי
קיב	הרב אברהם הירשמן קארליץ סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ה)



קכב	הרב יצחק מאיר בורנשטיין בני ברק	בענין פורס מפה ומקדש
קמ	הרב ישראל מאיר פלמן אלעד	העיר לוד והנראה לו לענין יום הפורים

## לשון חכמים

קמט	הרב ישראל דנדרוביץ ראש ביהמ"ד 'באר האבות', מח"ס הנחמדים מזהב, ערד	'צרור או אבן' - מהו צרור
קנג	הרב מרדכי שלמה אקער ביתר עילית	שיטת רש"י בצורת הטבעות שבראש קרשי המשכן ומטרתם
קסב	הרב אברהם מנחם קוגלמן סטאלין קארלין, ניו יורק	והנשאים הביאו את אבני השם - איזה נשיא הביא את אבן השם של שבט יוסף

## מנהגי ישראל

קסה	הרב יהודה אריה מרקסון	בענין עריכת נישואין ביום ז' אדר
-----	-----------------------	---------------------------------

## הערות

קסט

על מאמרו של הרב יהודה שרשבסקי בגליון רי"ב בענין ברכת בורא פרי הגפן על מיץ ענבים  
שעבר דסולפוריזציה - הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער, דומ"ץ בטבריה עילית ורב ביהמ"ד  
דקה"ח "קנה בושם", מחבר ספרי "אורה ושמחה" על הרמב"ם וספר "חזקת טהרה" אהלות /  
תגובת הכותב על מכתבו של הרב מאיר דוד הירשמן בגליון רי"ב בדיני הזכרת רצה ויעלה  
ויבא בברכת המזון - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין, ביתר עילית, ר"מ בשיבת  
'עמלה של תורה' / בענין פורים המשולש - הרב משה אהרן נהראי / על מאמרו של הרב דוד  
שלמה שור בגליון רי"ב בענין אם מותר להיכנס לסכנה בכדי להציל חולים במגיפה - הרב  
שמחה בונים מרקסון / על מאמרו של הרב יעקב וואלפין בגליון רי"א בענין עוסק במצוה  
פטור מן המצוה - הרב דוד זלצמן, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין קטן ששקל אביו ע"י  
בסמוך לשנת ה'ת"ג - נ.ג. ברגר

# גנוזות

רבי ישראל בן מאיר די קוריאל זלה"ה

## דרשות רבי ישראל קוריאל המבוססות על מהדורה שונה של ספר עקידת יצחק

בעריכת הרב יהודה זייבל

א. רבי יצחק עראמה, ספר עקידת יצחק והנידונים על עריכתו

רבי יצחק עראמה נולד בערך בשנת ק"פ (1420)<sup>1</sup>, ככל הנראה בסאמורה שבקסטיליה, העיר שבה חי בצעירותו, ובה החזיק ישיבה, לצד ישיבתו המפורסמת של רבי יצחק קנפנטון וממשיכיו שהיתה בעיר. בערך בשנת רל"ה, נקרא על ידי יהודי טרגונה שבאראגון לעבור אליה עם ישיבתו, והוא נענה לבקשתם, אך בשל העדר בסיס כלכלי לישיבה היא נסגרה אחרי זמן קצר, וזמן מה אחר כך עבר רבינו לקלעת-איוב, מעריה הגדולות של אראגון. בשנת ר"מ הוא רשום בתעודה ממשלתית כמתיישב בעיר, ובה התגורר ודרש את דרשותיו עד שנת רנ"ב, שנת גירוש ספרד. כשאר יהודי סרגוסה וקלעת-איוב והסביבה, נדדו המגורשים לנפולי שבאיטליה, ושם נפטר, עוד לפני כיבושה על ידי שרל השמיני וגירוש יהודיה, בשנת רנ"ה.<sup>2</sup>

רבינו חיבר מספר ספרים, שרובם ראו את אור הדפוס. חיבורו הגדול הוא "עקידת יצחק", המבוסס על דרשותיו בקלעת-איוב, והוא נסדר כבר כחיבור בספרד, כולל מפתח בשם 'הר המוריה' לפסוקי התנ"ך, מאמרי חז"ל וספרי החקירה, וציון העניינים המיוחדים. שיר הפתיחה למפתח זה נכתב בספרד.<sup>3</sup> הספר נדפס לראשונה בסלוניקי בשנת רפ"ב ונשלם ב"ב באדר א' רפ"ב. ככל הנראה נדפס הספר ביזמת רבי מאיר

1 ר' יצחק עראמה ומשנתו, עמ' 26, ככל הנראה על פי ההערכה שנפטר בערך בן שבעים, כיון שלא נכתב עליו שנפטר בצעירותו, ופטירתו הייתה בערך בשנת רנ"ד.

2 כרמולי מדווח בהנשר, ד (תרכ"ד), גליון 19, עמ' 76: ואני מצאתי כתב מצבתו [של ר' יצחק עראמה] ועליו כתב שאביו אב בתורה ואב בחכמה נפטר בשנת רנ"ד ולא הניח כמותו בקרב כל עמו ורוח השירה צלחה עליו ויכתוב: לא גל אבנים זה אבל מזבח יצחק לעולה בא ואל זובח. מקור הדברים מדף השער של ספר עקידת יצחק ונציה ש"ז, שהיה בבעלותו של רבי תם י' יחיא, והגיהו מכ"י המקור, והיה גם למראה עיני החיד"א, ובצדו השני הועתקה אגרת רבי מאיר, כיום ירושלים אוסף יהודה A35, ועל דף השער נכתב: 'על ציון מצבת קבורת הרב המחבר כתוב: לא גל אבנים זה אבל מזבח יצחק לעולה בו ואל זובח'. את שאר הפרטים בדה ככל הנראה כרמולי. את המליצה בתחילה לקח מדברי רבי מאיר בהקדמת יוסף תהילות, ואת תאריך הפטירה שיער.

3 והועתק בכ"י פטרבורג הסה"ל אוסף פירקוביץ השני EVR II A 104/1, הוא אוסף שירים ומכתמים מחכמי ספרד בדור הגירוש, שכלל הנראה נכתב באזור סרגוסה בספרד.

עראמה בנו של רבינו, שהתגורר בסלוניקי משנת רנ"ה ועד פטירתו, והדפיס בשנת רע"ז את ספרו שלו 'מאיר איוב' אצל אותו מדפיס, ר' יהודה גדליה.

ספר עקידת יצחק שבדפוס ערוך בעריכה מדוקדקת. כל שער בנוי מ"דרישה" העוסקת בסוגיה פילוסופית, ו"פרישה" העוסקת בביאור עניין בפרשה, אחרי הקדמת סדרת קושיות. בנוסף, יש בו הפניות פנימיות רבות, ועל כל נושא שניידון בשער אחר, נאמר היכן נידון עניין זה בהרחבה.

והנה, ארבע שנים לפני פרסומו של הספר בדפוס ראשון בסלוניקי, הועתק בשנת רע"ח בפירנטינו (כיום - בסן מרינו שבתוך גבולות איטליה), כתב יד של דרשות על התורה, ללא כותרת כלשהי. הדרשות התבררו מכבר כעריכה שונה של ספר עקידת יצחק.<sup>4</sup> המעתיק הוא איש איטליה - "ותשלם מלאכת הקדש ... בכ"ו ימים לחדש אייר שנת זכור ר"ח מ'יך" [רע"ח] פה פירנטינו ... ע"י ... שבתי הכהן יצ"ו בכמ"ר אליה הכהן יצ"ו איש רומי" פירנטינו נחשבה בזמנו כמצויה במחוז נאפולי, והננו למדים מכך, שבעקבות שהותו של רבי יצחק עראמה בנאפולי בשנת רנ"ב, הועתק ספרו במחוז זה כעשרים ושש שנים אחר כך.

בכתב יד אנג'ליקה אין חלוקה של דרישה ופרישה, וגם מאוחדות בה דרשות שונות לפי הפרשה: כשיש יותר משער אחד בפרשה, בנוסח הדפוס הם מחולקים לשערים שונים, ובכתב יד זה הם בנויים כדרוש אחד ארוך. כמו כן אין בה הפניות לדרושים במקומות אחרים. הרצאת הדברים בכלל קצרה יותר, ואין בה ביטויים פילוסופיים כמעט.<sup>5</sup>

עד כה לא נתברר היחס בין שתי העריכות: האם מדובר בשתי עריכות של הדרשות ששתיהן יצאו מידו של בעל העקידה עצמו, או שכ"י אנג'ליקה נערך על ידי חכם אחר, ושמה דווקא הנוסח שבדפוס הוא זה שעבר עריכה, סידור, הפניות ואולי יותר מכך.

## ב. רבי ישראל די קוריאל וכתב יד דרשות מהגניזה

נראה שניתן לשפוך אור על הסוגיה, ואגב כך לפתור עוד כמה תעלומות הכרוכות במבנהו של ספר עקידת יצחק, על ידי חיבור שלישי של דרשות על התורה, שדפיו הגיעו לגניזה הקהירית ומשם התפזרו בספריות שונות ברחבי העולם, וזהות מחברו לא התבררה עד כה.<sup>6</sup> החיבור הגיע לידינו בכתב יד מעתיק ספרדי, שבכתב ידו נמצאו בגניזה דפים נוספים מחיבורים אחרים - פירוש על התורה המקביל לפירוש ר"י אבוהב על הרמב"ן, וספר עזר האמונה של רבי משה מטורדיסיליאס, ועוד.

בקטלוג הספרייה הלאומית מופיעה הערה, המסבה את תשומת לבנו לכך שקטעים מספר עקידת יצחק מופיעים בחיבור זה בסתם לשונו. בדיקה מעמיקה גילתה שמרבית הדרושים שבחיבור זה מבוססים על ספר עקידת יצחק, בעיקר על חלק ה"דרישה" שבו, כשנוספים לו קושיות ותירוצים אחרים מעניין הפרשה. בדרך כלל מובאים דברי העקידה בסתם, אולם בפרשת בשלח מובאים דברי העקידה בשמו,

4 כתב היד נמצא כיום בספריית אנג'ליקה, רומא, איטליה Ms. 58 תודתי לר' עזרא שבט שטרח והמציא לי צילומים מכ"י זה בתקופה הקשה בה שרוי בית הספרים הלאומי.

5 במקום אחר ארחיב בעז"ה בהשוואה בין מהדורת כ"י אנג'ליקה למהדורת הדפוס.

6 דפים רבים שלו התגלגלו לאוסף כ"י Ms. II A 29; דפים אחרים באותו אוסף II A 15; עוד שני דפים באותו אוסף, II B 110; עוד דף שם II B 22; ועוד עשרה דפים באוסף גינצבורג כ"י 1827, המכיל 200 דפים מחיבורים שונים בפרשנות המקרא, שמקורם בגניזת קהיר.

וחידושו של הדרשן עצמו מופיעים אחרי המילה "ונראה". מכך עולה שאין מדובר בעריכה נוספת של ספר עקידת יצחק, אלא בחיבור של חכם אחר, שלפי סגנון הכתב היה מחכמי דור הגירוש, והוא השתמש לדרשותיו ביסודותיו של ספר עקידת יצחק, כשהוא מוסיף להם דברים משלו.

ניתן לקבוע בסבירות גבוהה מאוד, שספר דרשות זה כולל את דרשותיו של רבי ישראל די קוריאל, שהיה מגדולי ומאורי דורו. נולד באדריאנופול, עלה לצפת לפני שנת רצ"ה, והיה חברם ועמיתם של מרן רבינו יוסף קארו והמבי"ט בראשות 'בית הוועד' של צפת, ובין הנסמכים על ידי רבינו יעקב בירב. רבי בצלאל אשכנזי בעל שטמ"ק זכה להסתופף בצלו בצעירותו. מהר"י קוריאל נשא דרשות רבות שרבות מהן השתמרו בכתבי יד שונים, וחלק מהן פורסם בספר "דרשות ומאמרים"<sup>7</sup>. שנים רבות לפני כן, בשנת תקנ"ט, נדפס בסלוניקי ספר "אור צדיקים" הכולל "מדרשות גדול אדונינו מרנא ורבנא מהריק"א זלה"ה, צדיק מתהלך בתומו, דורש טוב לעמו, בישראל גדול שמו", כמופיע בדף השער, ומשך שנים רבות יוחס החיבור בטעות לרבי יוסף קארו, בשל פענוח שגוי של ראשי התיבות "מהריק"א".

טעמי זיהוי ספר הדרשות מהגניזה עם מהר"י קוריאל הן בשל חותם סגנונו המובהק המופיע עליהן; מהר"י קוריאל מעתיק אף הוא הרבה מדברי בעל העקידה, אך מזכיר את שמו פעמים ספורות בלבד (דרשות ומאמרים עמ' ערה, וראה במבוא עמ' לא); וסגנון הרצאת הדברים דומה, ובפרט השימוש במטבע הלשון "נושא" על הפסוקים או מאמר חז"ל שעומד במרכז הדרוש, ובעיקר השימוש הנדיר בביטוי "אמר הנושא" במקום "אמר הכתוב" כשמדובר בפסוק שבמרכז הדרשה. שימוש כזה לא מצאנו כמותו לע"ע - אלא אצל נכדו של מהר"י קוריאל, רבי ישראל נג'ארה, וכן אצל חכמי ג'רבא בדור האחרון, כגון רבי חיים חורי.<sup>8</sup> ראינו נוספת היא מכך שחידושים עצמאיים שבספר דרשות זה, הבאים אחרי פתיחת "ונראה" ואינם מדברי בעל העקידה, מופיעים גם בספר אור צדיקים הנ"ל של מהר"י קוריאל, וכפי שיפורט להלן בהערות.

## ג. שתי מהדורות ספר העקידה וגלגוליהן - הצעת פתרון

התופעה הראויה לציון לענייננו, בספר הדרשות דנן, היא הניסוח השונה של המובאות מספר עקידת יצחק. מצד אחד מדובר בציטוטים ארוכים של פסקאות שלמות, המשמרות את האופי של הציטוט, והלשון צמודה למקור כשאינו סיבה לשנות. עם זאת, ישנם שינויים רבים ומגמתיים החוזרים על עצמם בעקביות. הושמטו הפניות למקומות אחרים בספר עקידת יצחק, כפי שמתבקש כשמעתיקים את הדברים לספר אחר; בכל מקום שהניסוח בספר עקידת יצחק הוא פילוסופי, הנוסח בספר הדרשות דנן הוא פשוט יותר, אולי כדי להתאים את הדברים לקהל שומעים רחב יותר; הניסוח בעקידת יצחק בנוי לעתים על מליצות מלשון המקרא, וכאן הלשון פשוטה בלי מליצות; בכל מקום שיש הפניות לספרי אריסטו, הן

7 מהדורת שאול רגב, ירושלים תשנ"ב.

8 בסיועו של הרב ישראל יעקב סטל מצאתי שימוש נוסף לביטוי זה, למעלה מק"נ פעמים, בספר תולדות יצחק של רבי יצחק הצרפתי הנגיד (השני), שדרש בפאס שבמרוקו, וחי בין השנים שע"א-תכ"א. לא ידוע קשר ישיר בין רבי ישראל קוריאל לרבי יצחק הצרפתי. אך יתכן שאביו של רבי יצחק, רבי וידאל, שהגיע למרוקו בערך בשנת שי"ן, התגורר לפני כן, הוא ואבותיו, באחת הערים שבהן היה מהר"י קוריאל, שכן מוצא המשפחה בספרד, אותה עזבו בגירוש בשנת רנ"ב, ולא השתקעו במרוקו אלא בשנת שי"ן.

מושטות בעקביות; התקפות נגד חכמות אומות העולם, המעודנות בספר עקידת יצחק, מופיעות בספר הדרשות שלפנינו בחריפות יתרה; וגם חלק מהמובאות מספר מורה נבוכים מושטות. באופן כללי נוצר הרושם, שבניגוד לספר עקידת יצחק שסגנונו הפילוסופי ידוע, המובאות בספר הדרשות דנן הן כספר דרוש רגיל בן התקופה, בלי חותם פילוסופי.

נשאלת השאלה, האם ספר עקידת יצחק שעמד לפני ר"י קוריאל היה מהדורת הדפוס, שראתה אור בצעירותו, או שמא עמדה לפני מהדורה בנוסח שבכ"י אנג'ליקה? ואולי עמד לפנינו נוסח שלישי?

ניתן להשיב בבירור שהנוסח שעמד לפנינו לא היה בנוסח כ"י אנג'ליקה. קטעים שלמים החסרים בכתב יד זה, מופיעים בדרשתו של ר"י קוריאל.

מצד שני, ישנם מקרים שבהם דרשת ר"י קוריאל מתאימה דווקא למהדורת כ"י אנג'ליקה. נבחן לדוגמא את התחלת הדרשה לפרשת משפטים. הדרשה עוסקת בבירור מעלת משפטי התורה. העקידה פותח בקושיה שהוא מאריך בה מאוד: בדרך כלל חשיבותם של תחומי עיון נקבעת לפי נושא הדיון, ולכן הפילוסופיה האלוהית נעלית על פני החכמות העוסקות בעניינים שפלים. מעתה, כיון שהמשפטים עוסקים בעניינים שפלים, במסחר שבין הבריות ובעונשי גנבים, למה חכמה זו נעלית כל כך? העקידה מוסיף, שאכן בכל שאר תחומי החכמות התורה נעלית על שאר החכמות, אך לכאורה בתחום המשפטים אין חשיבות מיוחדת. בתשובה לכך מרחיב העקידה בתועלת היחודית למשפטי התורה.

התחלת הדרשה היא בהנחה פילוסופית, המנוסחת גם כן במבנה לוגי, של "קודם ונמשך" - אם ההנחה הראשונה נכונה, הרי נגזר ממנה כך. מהי ההנחה? חלוקים בכך הנוסחים. בנוסח הדפוס ההנחה היא שמעלת החכמה נמדדת לפי הנושא שבה היא עוסקת, והנמשך מכך הוא שהמשפטים לכאורה נבזים ושפלים. בנוסח כ"י אנג'ליקה ההנחה היא שמעלת החכמה נמדדת לפי הנושא שבה היא עוסקת, והנמשך מכך הוא שכדי למדוד את מעלת החכמה עלינו למדוד את ערך הנושא שבו היא עוסקת. יש אפילו קטע שלם, שאינו נמצא במהדורת הדפוס, המפרש שמה רבינו עסק בבירור הנושאים, כדי לדעת על פי זה מה ערך החכמה העוסקת בהם. המסקנה הנוספת, שלכאורה חכמת המשפטים אינה חשובה כל כך, מופיעה בהמשך כיחידה עצמאית, ולא כנושא העיקרי של החלק הראשון.

בעניין זה צועד ר"י קוריאל בדרכו של נוסח כ"י אנג'ליקה. לא מוזכרת בו כלל הקושיה שחכמת המשפטים שפלה כיון שהיא עוסקת בעניינים שפלים. הוא מעתיק רק את דברי העקידה במעלת התורה על פני כל שאר החכמות, ועובר לדון במעלת חלק המשפטים, בלי להקשות מאומה. גם את ההקדמה הפותחת, שכן הביא, הביא בנוסח שבכ"י אנג'ליקה, שהחכמות נמדדות לפי הנושא שבהן הן עוסקות, בלי לגזור מכך דבר על ערך חכמת המשפטים.

הדעת נוטה איפוא שהתקיימו יותר משני נוסחים של ספר עקידת יצחק. הנוסח שבכ"י אנג'ליקה הוא הקצר ביותר. בנוסח שעמד לפני ר"י קוריאל כבר שולבו יחידות נוספות, ונוסח הדפוס הוא המורחב והמעובד ביותר.<sup>9</sup> מסתבר שהנוסח הקצר - קודם,

9 בכך יהיה אפשר כמובן גם להסביר חלק גדול מהקיצורים שבדרשות ר"י קוריאל ביחס למהדורת הדפוס, ביחידות שאינן נמצאות בכ"י אנג'ליקה. ניתן כמובן לתלות את הקיצורים הללו בעניינו של הדרשן

וכך משקף כ"י אנג'ליקה מהדור"ק, הנוסח שלפני ר"י קוריאל - מהדורה שניה, ונוסח הדפוס - מהדורה שלישית.<sup>10</sup>

ניתן להבין את עניינן של המהדורות מתוך התבוננות בלשון המחבר בהקדמתו. הוא רומז שהצטברו אצלו פירושים וביאורים שונים, ובהמשך בנה מפירושים אלו את דרשותיו. נראה אם כך שגם אחרי שהדרשות נאמרו, הוסיף רבי יצחק עראמה ושילב בהן פירושים וביאורים שהתחדשו לו אחר כך, וזהו פשר המהדורות השונות.

נותר אם כך לברר, האם נוסח הדפוס הוא מהדורה שלישית שנכתבה על ידי רבי יצחק עראמה עצמו, או שמא מהדורה זו כבר נערכה על ידי המביא לבית הדפוס אחרי פטירתו, הוא בנו רבי מאיר עראמה? השיקולים המטים את הכף לאפשרות השניה אינם מכריעים, אבל בהצטברותם יחד הם מקרבים מאוד את סבירותה. ואלו הם:

א. כתב היד ממנו הגיה רבי תם בן יחיא את הספר<sup>11</sup>, היה ככל הנראה כתב ידו של ר' מאיר, וממנו כנראה נדפס הספר בדפוסו הראשון. רבי תם כתב על העתקת איגרת רבי מאיר בראש הספר: "הגהתי אני תם ן' יחיא אלה הדברים אשר כתב החכם הכולל בן המחבר זלה"ה מילה במילה מכתבת ידו אשר כתב הוא בתחילת העקידה הכתובה מיד המחבר ז"ל". י' הקר הבין<sup>12</sup> שמדובר בכתב ידו האוטוגרפי של רבי יצחק עראמה, שבנו רבי מאיר הוסיף עליו בתחילתו את דברי התוכחה נגד ר"י אברבנאל שהעתיק מהספר ולא ציין את מקורו. אך נראה יותר שפירוש הביטוי "העקידה הכתובה מיד המחבר" אינו שהיא נכתבה על ידי המחבר, אלא שהיא נכתבה מתוך ידו של המחבר, כלומר - הועתקה מידו. סביר שהמעתיק הוא רבי מאיר, שכתב גם את דברי הפתיחה, ואליו מכוונים דברי רבי תם בכל המשפט. המהדורה המודפסת נדפסה אם כך מתוך כתב יד בנו של המחבר, ולא מכתב היד המקורי. מה הסיבה לכך? אם היו במהדורת כתב היד של בן המחבר שינויים שנעשו על ידו, מובן מאוד למה המהדורה נדפסה על פי כתב ידו.

השמיט מה שלא קשור לדרושו, שהרי יש גם השמטות של קטעים הנמצאים גם בכ"י אנג'ליקה. אך חלק מההשמטות יהיה ניתן להסביר בדרך זו, המרווחת יותר. לשם השוואה, אנו מוצאים שר"י קוריאל מעתיק גם את לשונו של רבינו בחיי, כגון בדרשת פרשת משפטים המוהדרת להלן. בהעתקות אלו השינויים קלושים, כדרך שמצוי בהעתקות שונות של חיבור אחד, וההבדל בין הדיוק שבהן לבין השינויים הרבים שבהעתקות מעקידת יצחק בולט ואומר דרשני. עדיין יתכן שלשונו של בעל העקידה פילוסופית יותר ודורשת יותר שינויים - אך לא כל השינויים הם ממין זה, ויש שינויים שהם דווקא מליציים יותר, כשר"י קוריאל משתמש במליצות המיוסדות על לשון המקרא, וגם שינויים כאלו איננו מוצאים אלא בעיבודי העקידת יצחק ולא בהעתקות פירושי רבינו בחיי. יתכן גם שכיון שרבינו בחיי קדם בכמהותם שנה לר"י קוריאל, לא מלאו לבו לשונות את לשון פירושו, משא"כ בדברי העקידה הקרובים אליו יותר בזמן, שהרשה לעצמו יותר לשנות את הלשון. אך מסתברת יותר האפשרות השניה, שהשינויים עבר עמדו לפני ר"י קוריאל בנוסח העקידה שלפניו.

10 ראה נוספת לסדר המהדורות: בספר עקידת יצחק ישנן הפניות לספר חזות קשה ובספר חזות קשה יש הפניות לספר עקידת יצחק. והעיר בזה בספר בירורי המידות יז: אות ד וכתב 'והאמת יורה דרכו כי שני אלה הספרים שהם העקידת יצחק והחזות קשה, היו בכתובים תחת ידי הרב ז"ל טרם צאת אחד מהם לאור, וע"כ ירמוז הרב ז"ל מהאחד אל השני, כי גם בספר העקידה ירמוז את ספרו חזות קשה בכמה מקומות, דוק ותשכח'. ואכן, בכ"י אנג'ליקה לא מופיעות ההפניות לספר חזות קשה, ומכך נראה שכ"י אנג'ליקה הוא מהדורה שקדמה לכתובת חזות קשה, ומהדורת הדפוס נכתבה אחרי כתיבת חזות קשה.

11 ירושלים, אוסף יהודה, R YAH A35.

12 י' הקר, 'איגרת ר' מאיר עראמה נגד ר' יצחק אברבנאל והתקבלותה', תרכ"ץ עו (תשס"ז), עמ' 507.

ב. בשער כ"ב בספר עקידת יצחק ישנה הפניה לחיבור של המחבר על ספר המידות של אריסטו. לא ידוע על חיבור כזה של מהר"י עראמה, וגם לא נראה שהוא חיבר חיבור כזה, שכן היה מתנגד חמור לפילוסופיה, ולשם כך חיבר חיבור מיוחד בשם "חזות קשה". חיבור כזה יכול להתאים לבנו רבי מאיר, שהשתמרו עותקים בכתב ידו של ספרים פילוסופיים.<sup>13</sup> ואכן, בכ"י אנגליקה לא מופיעים כל הדברים הללו.<sup>14</sup>

ג. בספר עקידת יצחק יש סתירות מהותיות בנושאים פילוסופיים יסודיים, כגון יחס הרמב"ם לבריאה.<sup>15</sup> דוחק לומר שכיון שהספר כולל דרשות שנאמרו במשך כמה שנים, שינה המחבר את דעתו במהלך השנים הללו בסוגיות יסודיות אלו.

ד. יש שנראה שהנוסח שבעקידת יצחק שבדפוס ערוך שלא לפי כוונת מחברו. דוגמה אחת בשער מו, שעליו מבוססת הדרשה לפרשת משפטים המוהדרת להלן. נוסח הדפוס, גם בדפוס ראשון (דף רכט, ב) הוא "ולא ימצאום לקדרות השמים בעבים". בכך משתנה הכוונה המקורית של המחבר, הקיימת בנוסח המובא בדרשתנו, וכפי שיורחב להלן בהערה, ש"קדרות השמים" היא דווקא מה שמחפשים לגלות ולא הגורם המפריע למבוקש. תופעה זו מצביעה כמעט בוודאות על עריכה מאוחרת, ולא סביר שהנוסח המקורי שיצא מתחת ידי המחבר לא תאם למשמעות המקורית של המונח, והוא תוקן על ידי חכם אחר.<sup>16</sup>

מתוך אוסף הערות אלו נראה להציע, שהחיבור כפי שיצא מתחת ידו של רבי יצחק עראמה היה כנוסח כ"י אנגליקה, ונערכה לו מהדורה שניה, כנראה על ידי המחבר עצמו, והיא זו שעמדה לפני מהר"י קוריאלי. הספר שבדפוס עבר עריכה על ידי בנו הגדול של רבינו, רבי מאיר, שהוסיף לו הפניות לשאר דרושי המחבר וספריו, ציטוטים מספרים פילוסופיים, וגם סגנון כתיבה פילוסופי. תופעה זו, של ספרים שיצאו לאור אחרי פטירתו של המחבר והמביא לבית הדפוס נחשד בעריכתם במידה כזו או אחרת, אינה תופעה נדירה.<sup>17</sup>

## ד. רבי יצחק בן אברהם עראמה וזיקתו לפרשה

אם תתאמת ההנחה, ניתן גם להציע הסבר כיצד הגיע הנוסח המקורי של העקידה לידי מהר"י קוריאלי, למרות שבתקופתו כבר נדפס הספר, ותפוצתו של ספר מודפס אמורה היתה להביא לידינו את הנוסח שבדפוס.

עמיתו וחברו של מהר"י קוריאלי היה רבי יצחק בן אברהם עראמה, שחתם עמו על פסקו של מרן הבית יוסף בענין חדר"ג.<sup>18</sup> ניתן להניח בסבירות גבוהה מאוד שאחיו

13 בשנת רל"ד העתיק לעצמו את כ"י Hamburg Germany Cod. hebr. 265, הכולל את: ספרו של אלברטוס מגנוס, קצור הפילוסופיה הטבעית; וספרו של אבן רשד, באור אמצעי על ספר הנפש של אריסטו.

14 בשער כב, מ"ועוד אם דברים אלו ביד הגזרה", עד "אבל ישאר האדם יכול ורשאי בהשתדלות שכלי וחריצות אנושי להדיח מעליו רעת הוראתו" אין בכ"י אנגליקה, דף 148ב.

15 כפי שהראה ר' יעקב קורצווייל, 'רבי יצחק עראמה: הוגה שיטתי או מאסף לכל המחנות', חמדעת ו (תשס"ט) 91-105.

16 יש להעיר, שיחידה זו כולה אינה נמצאת בכ"י אנגליקה. ומכך מוכח שהנוסח שעמד לפני ר"י קוריאלי אינו מהדורה נוספת שנערכה על ידי רבי מאיר, אלא מהדו"ב של המחבר עצמו, וכמו שהוצע לעיל בפנים.

17 לאחרונה עמד בכך ר' יעקב שפיגל, 'עמודים בתולדות הספר העברי: תלמיד עורך, פתח תקוה תש"פ, עמ' 287-310, ביחס לשו"ת מהרלב"ח, ש"ך על חו"מ, שו"ת אמונת שמואל, תפארת ישראל הל' נדה למהר"י אייבשיץ, ביאור הגר"א על יונה ועל השו"ע, הגהות מהרש"ק על השו"ע, ועוד.

18 שו"ת זרע אנשים, מכ"י, זכור לאברהם תשנ"ט עמ' כב, מכתב יד בספריית חב"ד, ובשנית, מכ"י וארשה 231 ס' 11606 ס' ג דף 4א, נדפסה בתקנות רבינו גרשום מאור הגולה בענייני אישות, שנתון המשפט העברי, ב, עמ' 245.

של רבי יצחק הוא רבי דוד בן אברהם עראמה, מחבר החידושים על הרמב"ם<sup>19</sup> ושו"ת.<sup>20</sup> בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' לג) נידון ד"ת בין רבי דוד עראמה המתגורר במצרים ואחיו רבי יצחק המתגורר בצפת, שאביהם היה "חכם ידוע" ונפטר בסלוניקי כשרבי דוד היה צעיר, ורבי יצחק היה בכור האחים. חיבור כל הנתונים מעלה שרבי יצחק ורבי דוד היו בניו של רבי אברהם עראמה שנפטר בסלוניקי כשר' דוד היה צעיר.

אנו מוצאים בסלוניקי את רבי אברהם עראמה שמימן בשנת רפ"א את הדפסת "מקראות גדולות" מפואר מאוד, על קלף, וחתם את שמו בשיר בסוף הספר. החתימה מעלה ששם אביו הוא יצחק. רבי אברהם נזכר בין נכבדי סלוניקי בהקשרים נוספים המתאימים לתיאורו הנ"ל על ידי המבי"ט.<sup>21</sup> מכך ששם אביו הוא יצחק, נראה שרבי אברהם עראמה היה בן נוסף של בעל העקידה; בנו בכורו נקרא על שם אביו, יצחק, והיה תלמידו של מרן הבית יוסף בצפת, והבן הצעיר הוא רבי דוד בעל החידושים על הרמב"ם.

בכך, אגב, אנו מוצאים בן נוסף לבעל העקידה, מלבד בנו רבי מאיר שלא השאיר צאצאים הנושאים את שם המשפחה, ואם הוא היה בנו היחיד של בעל העקידה, הרי שלא יתכן שיהיו בימינו צאצאים לבעל העקידה בן-אחר-בן.<sup>22</sup> וזאת שלא כהשערות של רח"י פאללאק, מהדיר ספר עקידת יצחק.<sup>23</sup> מעתה, שהתאשר קיומו של בן נוסף של בעל העקידה ולו כמה בנים, מתקיימת גם עדותם של בני משפחת איית עראמה בסכורה שבמרוקו, שהם צאצאים של בעל העקידה,<sup>24</sup> והדבר מתאפשר מעתה דרך רבי אברהם, שהיה בן נוסף של בעל העקידה.

לענייננו נמצא, שכיון שרבי יצחק בן אברהם עראמה היה חברו ועמיתו של מהר"י קוריאל, וסביר שהגיעו לידינו כתבי אבי אביו, הרי שממנו באו למהר"י קוריאל כתבי

19 נדפסו לראשונה בסלוניקי ש"ל (ומובאים כסדר ב"ספר הליקוטים" במהדורת רמב"ם פרנקל).

20 סלוניקי ש"מ.

21 ר' אברהם נזכר גם בשו"ת הרא"ם סי' ב בין החזנים מגולי ספרד הנמצאים בסלוניקי: השני ר' אברהם ערמה, כך יש לתקן ע"פ ספרו של רבי חיים ב"ר יעקב די בושאל, באר מים חיים, שאלוניקי ש"ו, ח"ב, מקור חיים, סי' כ"ו, שגם שם הוא נמנה בין רשימת חזני שאלוניקי, ולצידו גם, בין החכמים, מהר"ר מאיר ערמא. ר' אברהם בן ערמא נזכר גם בספר שבט יהודה של ר' שלמה אבן-וירגה, שהתחבר בטורקיה עשרים שנה אחרי הגירוש, והשמד השלושים ושמונה מסופר "מפי איש חסיד וחכם כבוד רבי אברהם בן ערמא".  
22 בקורא הדורות, ירושלים תשס"ח עמ' קיא, כותב: וזה הרב [-רבי מאיר] היה לו בן חכם גדול ושמו ה"ר יעקב בן עראמה ונפטר בסלוניקי בלא בנים וירש אותו ה"ר אשר הכהן בן ארדוט שהיה בן אחותו ולפנינו יבא זכרו של ה"ר אשר הכהן.

23 ב"תולדות רי"ע" שצירף לתחילת ספר העקידה, כתב ש"כפי הנראה היה [-רבי מאיר בנו של בעל העקידה] בן יחיד לאביו הרב בעל עקידה ז"ל, וע"כ במות בנו יחידו הרב החכם ר' יעקב בן עראמה ז"ל בלא בנים בשלוניקי (כמסופר בספר קורא הדורות דף ל), לא נמצא עוד שם משפחת עראמה". בדבריו יש גם טעות עובדתית: משפחת עראמה נמנתה עוד דורות רבים על קהילת אראגון בעיר סלוניקי, עד למלה"ע השניה. בפנקס הבוחרים של שנת תרע"ה מופיעים כחמישים מבני המשפחה, ובעדויות הנרצחים עקד"ה ביד ושם נמנים לפחות 250 מבני סלוניקי ממשפחת עראמה.

24 יחיאל בנטוב, ארבעים שנה במדבר, ת"א תש"ס, עמ' 22-23. ככל שחיפשנו ותשאלנו את בני המשפחה לא הצלחנו להגיע למידע מדויק על אופן השתלשלות המשפחה עד לרבי יצחק עראמה, וחסר עדיין מידע על כמאתיים שנים שבהם לפי השערותנו התגוררו בני המשפחה בסלוניקי. הננו פונים בזאת, לכל מי שיש בידו מידע על משפחת עראמה במרוקו ואופן ייחוסה לרבי יצחק עראמה, שיוכנו במידע זה לתועלת הרבים ושכמ"ה.



בעל העקידה בנוסח המקורי, שלא עבר את עריכתו של רבי מאיר עראמה, ומדן העתיק בספר הדרשות דנן.

### ה. המהדורה להלן

להלן באה מהדורה של שתי דרשות מתוך אוסף הדרשות שבגניזה, דרשה לפרשת בשלח העוסקת במחייית עמלק וחסרה מעט בראשה, ודרשה שלמה לפרשת משפטים. שתי הדרשות מבוססות על ציטוטים ארוכים מספר העקידה, ובראשונה, באופן נדיר, מוזכר בעל העקידה בשמו.

כל דפי החיבור ממוספרים במקור. דרשת בשלח היא בדפים קנ ע"א - קנב ע"א, שהשתמרה באוסף גינצבורג הנ"ל. דרשת משפטים היא בדפים קסד ע"א - קסט ע"א, שהשתמרו באוסף כ"ח II A 29 דפים 6-1.

המהדורה כוללת העתקת כתב היד בתוספת מראי מקומות. מילים שהמעתיק דילג והוספתן הכרחית על פי המקור במקרא או בדברי חז"ל או בעקידת יצחק, נוספו בסוגריים מרובעות. בהערות באות השוואות לספר עקידת יצחק בקטעים המצוטטים ממנו, והשוואות לספרי מהר"י קוריאל בחלקים שאינם מבוססים על העקידה.

### דרשה לפרשת בשלח

[קנ.]... מה להם בזה הענין.<sup>25</sup>

אבל להבין אלו הפסוקים שהם קשים ההבנה, ובדרך משל שאם עשה ראובן שום חסד לשמעון או נתן שום מתנה טובה, לא יתכן ולא יעלה על לב בני אדם שיחזיק לו טובה אליעזר עבד אברהם או יפתח הגלעדי.

להבנת זה הענין צריך למשול משל למה הדבר דומה, לאדם אחד שיצא מביתו באישון לילה ואפלה מנודה, ויש באותו הדרך שרוצה לילך כמה בורות וחפירות גדולות, ואין לנשות מאותו הדרך ימין ושמאל. ובלי ספק אם ילך באותה דרך לא ישוב עוד לביתו ולא יכיריו עוד מקומו, לפי שאותו מבוי היה מלא חפירות. קרה מקרה ובסוף המבוי יצא אדם אחר באבוקה של שעוה דולקת להאיר לאדם אחר שנתארח בביתו, והיה הולך ללון במקום אחר. באותה שעה כאשר ראה אותו האדם שיצא ליל בחושך ואפלה ראה אותו הנר או האבוקה, התחיל לברכו בכמה ברכות שיחולו עליו ועל זרעו למי שהוציא אותו האור, ואותו שבשבילו הוציא הנר או אבוקה לא אמר ולא כלום. ועל זה היה מתרעם הנביא בשם ה' (ישעיה מג, כ) 'תכבדני חייית השדה', ר"ל חיות השדה בשעה שמצאו מים במדבר הודו ושכחו לשמי על שנתתי למדבר מים שהיו עייפים בצמא, ולא עשיתי בשבילם כלום כי אם בשביל עמי בחירי. ועמי אשר יצרתי לי שהיה מן הראוי שתהלתי יספרו לא החזיקו לי שום טובה, וכל זה בתמיה.

25 כאן באה הפתיחה עם קושיות על הפרשה, וזע"ד. מההמשך עולה שהנושא הם פסוקי הפרשה, פרשת רפידים שבה התלוננו העם על ה' שאין להם מים וסמוכה לה פרשת ויבא עמלק, ומבאר הדברים על פי הפסוקים בישעיה (מג, כ-כא), 'תכבדני חית השדה תנים ובנות יענה כי נתתי במדבר מים נהרות בישמן להשקות עמי בחירי, עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואיתא במדרש תהלים (קמט), אמר דוד הכל מקלסין להקב"ה, אילו האדם לא ירצה להודות לבוראו, רמש וצפור כנף מודה לו ואינה כבוד לו, וכן הוא אומר תכבדני חית השדה (ישעיה מג כ), לכך נאמר החיה וכל בהמה, ע"כ. ומקשה רבינו שהרי אין טעם בדבר, שאם אחד צריך להודות ואינו מודה, יודה במקומו אדם אחר, ואם האדם צריך להודות לבוראו ואינו מודה, מה הטעם בכך שרמש וצפור כנף, תנים ובנות יענה, 'ידו לה' במקומו.

ולִי אֲנִי הַכּוֹתֵב בְּעִנְיֹת דַּעֲתִי הוֹקֶשֶׁה עָלַי זֶה הָעֵנִין, שְׁלֶמָה פֶּרַט לָנוּ הַכְּתוּב אֱלוֹ הַחַיִּית תִּנִּין וּבְנוֹת יַעֲנָה שְׁתִּים, הִילֵּל לְהוֹכִיר חַיִּית אַחֲרוֹת מַעֲלוֹת כְּמוֹ אַרְיָה אוֹ צִבִּי אוֹ עוֹפֶר. אֲלֵא שֶׁהוֹכִיר אֱלוֹ הַגְּרוּעוֹת. אֲבָל יוֹכֵל לֹמַר מֵהֶשֶׁם יַעֲנוּנִי מִן הַשָּׁמַיִם שֶׁהוּא בְּלִי סֶפֶק כִּפְתּוֹר וּפְרָח, שְׁמָה שֶׁהוֹכִיר אֱלוֹ וְלֹא אַחֲרִים, לִפִּי שְׂבוּזָה הוֹרָה הַשִּׁי"ת עַל יְדֵי הַנְּבִיא לְיִשְׂרָאֵל הַחֲטָא שֶׁחֲטָאוּ וְהָעוֹנֵשׁ שִׁיבָא לָהֶם עַל זֶה הַחֲטָא, כְּמוֹ שֶׁאָמַר הַכְּתוּב (תְּהִלִּים ע"ה, יט) 'וַיִּדְבְּרוּ בֵּאלֹהִים', שֶׁנִּתְרַעְמוּ וְדִבְרוּ לְשׁוֹן הָרַע עַל הַשֵּׁם וְעַל מֹשֶׁה מִשִּׁיחוֹ, וְזֶה הוּא שֶׁהִתְחִיל לְדַבֵּר לְשׁוֹן הָרַע בְּעוֹלָם הוּא נֶחֱשׁ הַקְּדֻמוֹנִי כְּמוֹ שֶׁהוּא יָדוּעַ, לִזֶּה אָמַר תִּנִּין. וְלִהְיוֹת לָהֶם הָעוֹנֵשׁ לְיִשְׂרָאֵל הוֹכִיר לָהֶם יַעֲנָה, שֶׁאֵין בְּכָל הָעוֹפוֹת וְחַיִּית מִי שִׁיִּלְלוּ יַצֵּק כְּבִנוֹת יַעֲנָה, כְּדִ"א (פִּיּוּט מִי כְּמוֹךְ לְרַבִּי יְהוֹדָה הַלּוֹי) 'שִׁמְעֵנוּ צַעֲקָה כִּיעֲנִים בְּמִדְבָּר'. וְכֵן יִשְׂרָאֵל נִתְרַעְמוּ וַיִּלְוֹנוּ וּבְכֹיִי שֶׁל חֲנַם, קִבַּע לָהֶם הַשִּׁי"ת בְּכִיִּי לְדוֹרוֹת שֶׁנִּגְזְרָה עֲלֵיהֶם גְּזִירָה בְּכָל שָׁנָה וּשְׁנָה, כְּמוֹ זָכַר בְּמִקּוֹמוֹ בְּמִדְרַשׁ (תַּעֲנִית כ"ט ע"א). לִזֶּה הוֹכִיר לָהֶם הַנְּבִיא ע"ה בְּמֵאמְרוֹ הַשֵּׁם תִּנִּין וּבְנוֹת יַעֲנָה.

נִבְאָר לָנוּ מִכָּל זֶה אֵיךְ הָיוּ כְּפֻיִּי טוֹבָה עַל כָּל מָה שֶׁעָשָׂה לָהֶם, כְּמוֹכֵן בִּזָּה הַמִּקּוֹם אָמְרוּ 'הִישׁ ה' בִּקְרִבִּי אִם אֵין', לִכְךָ הִבִּיא עֲלֵיהֶם אֶת עֲמֶלֶק בְּעוֹנֵשׁ כְּפִירַת הַהִשְׁגָּחָה מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה, הֵם אָמְרוּ 'הִישׁ ה' בִּקְרִבְנוּ' הִבִּיא עֲלֵיהֶם בְּדֶרֶךְ אֶת עֲמֶלֶק בְּהִשְׁגָּחָה תִּכְף וּמִיד, כְּמוֹ שֶׁאָמַר בְּמִשְׁנַת תוֹרָה (דְּבָרִים כ"ה, יז) 'זָכֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמֶלֶק בְּדֶרֶךְ'.

כְּמוֹ שֶׁאָמַר הָרַב בְּעַל הָעֵקִידָה (שַׁעַר מ"ב), שֶׁהִיתָה עֲצָה נִכּוֹנָה לְכַלֵּעַם וְלִהְשָׁחִיתָם בְּבוֹאוֹ עֲלֵיהֶם פֶּתַע פֶּתָאוֹם בְּלִי קְדִימַת [קנ:]: עֲצָה וּגְבוּרָה, וְזֶה עֲדוֹת גְּמוּרָה כִּי רָצוֹנוֹ לִהְשָׁחִיתָם. וְהַשִּׁי"ת הִשְׁגִּיחַ עַל יִשְׂרָאֵל אַעֲפ"י שֶׁלֹּא הָיָה יָרָא אֱלֹהִים, וְעַכ"ז הָיָה הַשֵּׁם בְּעוֹרֵם וְהוֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם ה', וְהָאֵל אַעֲפ"י שֶׁנֶּסֶם אֶת הַשֵּׁם וְאָמְרוּ 'הִישׁ ה' בִּקְרִבְנוּ אִם אֵין'<sup>26</sup>, בְּרִאוֹת הָאֵל יִת' הַשְׁנָאָה הַתְּכִלִּיתִית שֶׁהָיָה לוֹ לְעֲמֶלֶק עִם עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל, צוּה בְּתוֹרָתוֹ (דְּבָרִים כ"ה, יט) 'וְהָיָה בְּהִנֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ מִכָּל אִיבֶיךָ מִסְּבִיב' 'תִּמְחָה אֶת זָכַר עֲמֶלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח'. כִּי הַשְׁוֹנָא וְהָאוֹיִב הָעֲצָמִי עַל זֶה הָאוֹפֵן אֵין לָרַחֵם עֲלֵיו לֹא הָיוּ וְלֹא לְעוֹלָם אֲלֵא לְבַעֲרוֹ וּלְעַקְרוֹ מִן הָעוֹלָם.<sup>27</sup> כְּמוֹ כֵּן מִשְׁפָּט נֹאוֹת שֶׁאֲמָרָה הַתּוֹרָה עַל עַמּוֹן וּמוֹאָב קְרוֹבֵינוּ (שָׁם כ"ג, ד) 'לֹא יָבֹא עַמּוֹנִי וּמוֹאָבִי בִּקְהָל ה' עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בְּלַחֵם וּבְמִים', ק"ו מִמְּלִכִּי צִדֵּק שֶׁהוֹצִיא לָחֶם וַיִּין, וְזֶה הָצַר וְאוֹיִב שֶׁהָיָה קְרוֹב מֵהֶם, וְלֹא דִי שֶׁלֹּא קִדְּמוּ בְּלַחֵם וּמִים אֲבָל קִדְּמוּ בְּדֶרֶךְ בַּחֲרִב וּמִלְחָמָה וּבִיד חֹזְקָה, רָאוּי שִׁימְחָה זָכְרוּ מִן הָעוֹלָם עַל יְדֵי שְׁוֹנָאֵי נַפְשׁוֹ.

וְלִזֶּה הָיָה דְּבַר ה' אֵל שְׁאוּל בְּבוֹא עֵת פְּקוּדַת הַמִּלְחָמָה הַזֹּאת (שְׁמוּאֵל א' טו, ב), 'פְּקַדְתִּי אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה עֲמֶלֶק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׁם לוֹ בְּדֶרֶךְ בְּעִלּוֹתוֹ מִמְּצָרִים, אֲשֶׁר בִּזָּה כָּלֵל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּעֲצָמָם. וְעַל פִּי הַנְּבִיא<sup>28</sup> אָמַר לוֹ (שָׁם, ג) 'לָךְ וְהָכִית אֶת עֲמֶלֶק

26 בְּעֵקֶידָה בָּאִים דְּבָרִים אֱלוֹ לֹא כִּהְגִּדְלַת חֲסֵד ה' שֶׁעוֹרֵם עִם כָּל זֶה שֶׁהָיוּ עֵיפִים וְלֹא יָרָאֵי אֱלוֹ, אֲלֵא כִּהְגִּדְלַת רִשְׁעוֹת עֲמֶלֶק שֶׁבָּא בְּאוֹתָהּ שַׁעַ: וְאַחֵר כֵּךְ נִתֵּן הַסִּבָּה הָאֲמִיתִית אֲשֶׁר בְּעִבּוּרָה קִבְּלוּ הַנּוֹק הַהוּא, וְאָמַר 'וְאַתָּה עֵיף וְיָגַע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים', וְזֶה כִּי הָיָה לָךְ הַנִּצְחוֹן רָאוּי אִם מִגְּבוּרָתְךָ וְעוֹצֵם כַּחַךְ וְאִם מִפֶּתַח הַהִשְׁגָּחָה הָאֱלֹהִית. וְאִם מִצֵּד עֲצָמָךְ אֶתָּה הֵיית אִז עֵיף וְיָגַע וּבִלְתִּי מְלוּמָד לְמִלְחָמָה כָּלֵל, וְלֹא הִי' בּוֹאוֹ עֲלֶיךָ אֲלֵא כְּבוֹא עַל מַחֲנֵה נָשִׁים וְטָף ... וְהָנָה עַל עֵנִין הַהִשְׁגָּחָה הָאֱלֹהִית אָמַר 'וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים', בְּהַמְשָׁךְ אֵל מִלֵּת וְאַתָּה שֹׁכֵר, כִּי הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ הַהוֹלֵךְ לִפְנֵיךְ לֹא הִי' בְּעוֹדוֹךְ לִפִּי שֶׁלֹּא הֵיית יָרָא אֱלֹהִים עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נִסּוֹתֵם אֶת ה' לֵאמֹר הִישׁ ה' בִּקְרִבְנוּ אִם אֵין.

27 בְּעֵקֶידָה הַנִּיסוּחַ פִּילוֹסוֹפִי: כִּי הַשְׁוֹנָא וְהָאוֹיִב הָעֲצָמִי עַל זֶה הָאוֹפֵן אֵין לְסִלּוֹק נִזְקוֹ שׁוֹם תִּקְנָה וּפְשָׁרָה אַחֲרֵת זֹלַת בִּיעוּרוֹ מִן הָעוֹלָם.

28 בְּעֵקֶידָה: וְעַל פִּיהֶם, הֵיינוּ מִחֲמַתָּם. וְדוֹק.

והחרמת<sup>29</sup> את כל אשר [לו] ולא תחמול עליו והמתה מאיש ועד אשה וגו'. אמר 'והכית' מכה עצומה, שיכוין בזה המלחמה שתהיה מצד שנאתו שנאה גמורה, ולא תהיה המלחמה וההשמד לקחת חמדת השלל והבזה, אלא לכבודו של ה' כדי שידעו הכל שמלחמה לה' בעמלק בעצם וראשונה.<sup>30</sup>

ומזה היו נוהרים זקני ישראל וחכמיהם בימי מרדכי ואסתר, כי אעפ"י שנתן רשות להשמידם ושללם לבז, ועל כל פנים תמצא שלשה פעמים (אסתר ט, י, טו וטז) 'ובבזה לא שלחו את ידם', כי ראו כי היו צריכין להראות כי המלחמה היא לה' בעמלק ובזרעו<sup>31</sup>, כמו שהמך עשה מעשה אביו במה שזמם, לעקור ישראל מן העולם וחשב להשמיד להרוג ולאבד. ולכן צוה בענין עמלק 'והחרמתם את כל אשר לו', ולא יתכוין אל כוונה אחרת כי המלחמה לה', לכן בענין המן נוהרו 'ובבזה לא שלחו את ידם'.

אבל שאול חטא<sup>32</sup> שאמר לו הנביא 'ולא תחמול והמתה מאיש ועד אשה', ונ' <sup>33</sup>שר"ל שלא ישאר בלבו ובעצמו משכלו שום חמלה עד כלותם, לבלתי השאיר מהם שארית ופליטה.

כי הנה שאול לא די שלא נתעורר במלחמה מפאת<sup>34</sup> המצוה הזאת הכתובה בתורה, אשר היא צווחת לפניו 'זכור את אשר עשה לך עמלק' וגו' עד 'כי מחה תמחה את זכר עמלק' וגו', ואחז"ל (סנהדרין כ ע"ב) שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, לבנות בית הבחירה ולהמליך עליהם מלך ולהכרית זרעו של עמלק, והנה היתה מצוה ראשונה וחביבה על המלך הראשון, אלא כי אף כי אמר לו הנביא מחדש בפרטיות אעפ"כ לא נתעורר אליה לעשותה [קנא]. מלב ומנפש מפאת<sup>35</sup> שנאת השונא הקדומה, אבל נתעסק בה כי אם כמתעסק במלחמות הרשות הנעשות בעבור הכבוד או השלל וכדומה מן העושר<sup>36</sup>, ואפי' שצוה לו השם להחרימם, חמל 'על אגג ועל מיטב הצאן והבקר והמשנים ועל הכרים ועל [כל] הטוב ולא אבו החרימם וכל המלאכה' וכו' (פסוק ט), לפי שכל כוונתו לא היתה אלא לשלל ולעושר.<sup>37</sup> ועל זה הוכיחו הנביא על פניו באומרו (פסוק יז-יח) 'הלא אם קטן אתה בעיניך

29 כ"ה גם בעקידה, ובמקרא: והחרמתם.

30 בעקידה הניסוח פילוסופי: כיון שיכוין אליו המלחמה מצד שנאתו בעצמו לא שיעשה דבר שיראה שהוא העקר בפועל ההוא וההשמד אותו במקרה כמו שיהי' בחמדת השלל והבז כי לא לכבוד אליו יתעלה אלא שידעו הכל שמלחמה לה' בעמלק בעצם וראשונה.

31 בעקידה הוסיף: בעצם ובראשונה.

32 בעקידה מחולק חטאו של שאול לשלשה כנגד שלושת חטאי עמלק. כל הלשונות הקשורים לחלוקה זו אינן כאן.

33 רבינו הוסיף כאן 'ונראה', כיון שנוטה בזה מדרכו של בעל העקידה, שביאר הטעם שצוה שלא לחמול עליהם 'לומר שלא יעצרו דבר עוצב בו להסתלק מהמעשה ההוא לשום חמלה עד כלותם לבלתי השאיר להם נשמה כלל', והיינו שלא יתעורר רפיון ועוצב שיגרום לעצור את המלאכה בעיצומה. ורבינו מפרש באופן אחר, קרוב יותר לפשט הכתוב 'ולא תחמול', שלא יעורר מלבו ושכלו רחמים שבגללם ישאיר חלק בחיים.

34 בעקידה: מצד עצמו ומפאת.

35 בעקידה: בבחינת עצם.

36 בעקידה בהרחבה בניסוח פילוסופי: עד שהיתה לו המלחמה בעמלק במקרה הגמור והדרישה אל הכבוד או העושר בעצם וראשונה והוא עצמו החסרון האחד אשר מצד מהות הפעולה.

37 בעקידה הניסוח פילוסופי: כי כל זה מה שיאות לפי תכליתו המכוון לו עם שהוא בלתי נאות אל הפועל עצמו אשר צווה עליו.

ראש' וגו' וישלחך ה' בדרך ויאמר לך והחרמת את החטאים את עמלק', ואתה טעית בכוונת רצון השי"ת שתהיה המלחמה לשי"ת מצד שנאתו בו, ואתה עשית להפך לחמדת הממון ותעט אל השלל אשר לא צוה ה' ותעש הרע בעיני ה'.

והוא נתקשה בחטאו כמעט והשתדל להכחישו לנביא ואמר (פסוק כ) 'שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה' ואביא את אגג מלך עמלק חי ואת עמלק החרמתי', ומסתמא לא ירצה השי"ת כי אם זהו תכלית הנצחון, וכ"ש שלקח העם מהשלל צאן ובקר לזבח לה' אלהיך בגלגל, כי זהו המנהג בכמו אלו העניינים. ובלא ספק הראה בפרסום חטאתו וטעותו בשני דברים, אחד בעוברו על צוואת השי"ת ומדברי הנביא ולא גמר מלחמת ה' כהוגן, וכמאמר ששלח לו עם הנביא.<sup>38</sup> והב' בהצדיק את עצמו במה שעשה ואמר שלא טעה, וכן הוכיחו הנביא באומרו 'כי חטאת קסם מרי', ואין.<sup>39</sup>

[ובדרש] [יומא כב ע"ב] 'וירב בנחל' (פסוק ה) על עסקי הנחל, ומה על נפש אחת אמרה תורה להביא עגלה ערופה בנחל, ועל כל הנפשות האלו על אחת כמה וכמה. אם אדם חטא בהמה מה חטאה. אם גדולים חטאו קטנים מה חטאו. יצאה בת קול ואמרה אל תהי צדיק הרבה. איך שיהיה טעה, והנביא הוכיחו עד שאמר לו הנביא (פסוק כו) 'כי מאסת את דבר ה' וימאסך ממלך'. לפי שראה שנתקשה במרד ואמר לא אשוב עמך עד שקרע כנף מעילו ויאמר 'קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך' (פסוק כז), ואמר 'הטוב ממך' בבחינת שלימות פעולותיו של דוד שלא עשה שום דבר כי אם לכבוד השם, לא לתועלת ולא למחיר ולא לכבוד עצמו, וזולתי שהמעשה עצמו היה שברו. כמו שיראה במלחמת הפלשתי שהיה היתה תחלת מעשיו<sup>40</sup>, לפי שהיה מחרף מערכות אלהים חיים<sup>41</sup>, שבלא ספק קיים בעצמו 'הלא משנאיך ה' אשנא' וגו' 'תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו' (תהלים קלט, כב)<sup>42</sup>, כן היה מן הראוי שיעשה שאל בענין עמלק כן מאחר שבאה המצוה בפרהסיה מסודרת ומפורשת בתורה 'מלחמה לה' בעמלק מדור' וכו', וג"כ 'תמחה את זכר עמלק מתחת השמים'.<sup>43</sup>

יש להקשות עכ"ז קושיא אחת גדולה בזה הענין של עמלק, אעפ"י שהגדיל עונו ועונשו הגדול, יש להבין מאחר שהשי"ת הביאו [קנא:] ומאתו היתה הסבה לייסר את ישראל בעבור חטאם, 'והאלהים עשה שייראו מלפניו' (קהלת ג, יד), למה נענש עמלק בעונש גדול, מה פשעו ומה חטאו. ולהגדיל הקושיא ראה מה כתיב במשנה תורה (דברים כה, יז) 'זכור את

38 בעקידה הוסיף והעתיק דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פ"מ שהרחיב בחובת שמיעת המלך לקול הנביא, ועפ"י דבריו שם שכמה אנשים נכשלו בכך הוקשה לו במה התייחד חטא שאול, ותרצו, ועל פי זה ביאר גם הגמ' ביומא שמביא להלן, וכ"ז אינו כאן.

39 כאן חסרות כארבע תיבות מחמת קרע בדף.

40 בעקידה נוסף: כמה הפליג להראות היות פניו אל המלחמה ההיא לשמה ולא לשום תועלת מהמחיר והכבוד שהיו מכריזי עליה עד שגער בהם לאמ' מה יעשה לאיש אשר יכה את הפלשתי הלז.

41 בעקידה נוסף: כמו שביארנו זה הענין יפה בשער ט"ו. וזה הענין מחרפת המערכות היה מזכיר תמיד כי הוא התכלית האחרון אצלו ולא אחר.

42 בעקידה ציין כאן למה שנתבאר בשער לט, והרחיב בפירוט מעשי דוד שהיו מיוחדים לשם שמים, בהריגת גלית ובנין בית המקדש, ובהשוואת דוד לשאול והשקטת קושיית המקשים ששאול היה שלם יותר בכמה עניינים.

43 עד כאן מיוסד הדרוש על דברי העקידת יצחק, ומכאן והלאה הם דברי עצמו עד סוף הדרוש.

אשר עשה לך עמלק אשר קרך בדרך בצאתכם ממצרים' וגו', שמכאן יראה להקל עונשו, כי יותר רשע ופשע אלו הלך לארצם ולביתם אחר שיהיו שקטים ושננים, שמכאן יראה גודל שנאתו ומחשבתו הרעה, כי עתה זאת המלחמה היתה דרך מקרה, שכן אמר 'אשר קרך בדרך', א"כ למה נענש כ"כ עונש גדול בזה עד שהגדיל תורת משה לומר 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק מדור' וכו'.<sup>44</sup>

אבל להשיב, כי השי"ת ירד לסוף דעתו של עמלק ורוע כוונתו, שהיה לו כוונה להרע לישראל בג' דברים, א' שהיה רוצה לכלות זרע ישראל מן העולם הזה ומן העולם הבא ושלא ירשו את הארץ, תדע שכשירד יעקב אבינו מבית אביו והלך לבית לבן יצא אליפו בן עשו אליו ורצה להורגו במאמר אביו ובעצת עמלק לעוקרו מן העולם, שבהריגת יעקב אבינו ע"ה היה עוקר זרע ישראל לפי שעדיין לא היה לו י"ב שבמי יה. ועמלק היה חכם גדול ובשנאתו שהיה שונא אותו על הברכה שבידך יצחק ובכלל הברכה היה לירש את הארץ, אמר אני רואה את ישראל בגלות מצרים משועבדים, ונתיירא להרוג את יעקב לפי שלא יתקיים [בהם אלא בו 'כי גר יהיה זרעך בארץ']<sup>45</sup> לא להם ועבדום וענו אותם' (בראשית מו, יג) כי הוא ג"כ זרעו, מה עשה, המתין עד שיצאו ממצרים ונתקיימו [בהם] הענוי והגלות והשעבוד, ואז ערך אתם מלחמה כדי שלא ירשו את הארץ שהיו הולכים לכובשה. הרי כוונתו הרעה אין למעלה ממנה. שנית שהוא שמר העת להלחם עם ישראל לעת שחטאו לפני האל, כמו שאחז"ל על 'וילחם עם ישראל ברפידים', שרפו ידיהם מן התורה, והיה בכעס עמהם והסתיר השגחתו מהם ואז התעורר להלחם עמהם כליון חרוץ מזה העולם באותה העת קודם שיעשו תשובה לפני המקום, כדי לאבדם מן העה"ב, הפך כוונתו ית' (ירמיה מו, כח) 'כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך ואותך לא אעשה', כי הכוונה של הקב"ה להביא עמלק על ישראל לייסורם, כי 'האלהים עשה שיראו מלפניו', כמו האב המייסר את בנו להביאו לחיי עה"ב. על זה נענש העונש הגדול הזה, כד"א 'מחה אמהה את זכר עמלק', וצוה במשנה תורה 'זכור אל תשכח'.<sup>46</sup>

ועוד שתדע שנאתו של עמלק עם ישראל, שלא הביא למלחמה כל אנשיו וכל הלוחמים במלחמה, אלא מי שלא ימות באותה שנה, כדי שיהרגו בישראל ולא יהרג א' מכל אנשיו, כי

44 קושיה זו הקשו הראשונים בדור הגירוש והשיבו בכמה אופנים. ר"י אברבנאל (דברים כה) ביאר שעמלק הפליג ברשעותו, בכך שלחם עם ישראל בהיותם בדרך, שלא כדרך היוצאים למלחמה שאינם נלחמים עם בהיותם בדרך. עוד כתב, שהמלחמה לא היתה לשם תועלת, ולא נועדה לשם השגת שלל או כבוד, אלא רק להשחית ולכלות את בני ישראל, ומלחמה כזו אין לה שום הצדקה. טעם זה מובא גם ברלב"ג (דברים שם) ובעקידת יצחק (שער מב). טעם שלישי כתב, שדרך הלוחמים להקדים ולהכריז על יציאתם למלחמה, כדי שיוכל הצד שכנגד להתכונן, ואילו עמלק יצא בהפתעה, כגנבים ושוודי לילה, נגד חוקי המלחמה. וטעם רביעי, שעמלק לא הראה את כוחו נגד הלוחמים שבעם ישראל, אלא הפנה את מאמציו נגד החלשים וזינב בנחשלים אחרי העם. רבינו מיישב באופן אחר, שיציאתו למלחמה בדרך כוונה לשם כילוי העם דווקא אחרי שקיימו בעצמם גזירת 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם', ואחר שרפו ידיהם מן התורה.

45 התיבות המוסגרות כאן חסרות מחמת קרע בדף והושלמו דרך השערה מתוך העניין. 46 וכ"כ מהר"י קוריאל באור צדיקים (פ' בשלח): שעמלק המתין לצוואת אביו 'והיה כאשר תרד' וכו', ולא מצא ב"ח לגבות חובו מעת יציאתם ממצרים כי אם עכשיו ששכחו אל מעשה נסים להפליא ומרדו בו ואמרו 'היש ה' בקרבנו אם אין', אמר עמלק זה עת לשחוק, כי עכשיו הם רפויים מבוראם.

ובהמשך כתב עוד: או יאמר, כי למה צוה השי"ת כ"כ 'כתוב זאת זכרון' וכמ"ש 'זכור את אשר עשה עמלק', לזה נתן טעם בעבור כי עמלק המתין לבא להלחם בזמן שהיו ישראל רפויים מהמצות, כמ"ש ז"ל ברפידים, ולכן אמר ויאמר בעבור כי שלח ידו בזמן שהיה כס יה, ר"ל שהיו ישראל חטאים, כדי לטרדן מהעולם, לכן צוה ה' שנעשה מלחמה לה' מדור דור.

כולם נבחרים. וז"ש 'ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב', ולא אמר 'ויהרוג'. וכשראה משה ע"ה שעמלק בחר [קנב] הלוחמים אמר ליהושע 'בחר לנו אנשים' שיהיו צדיקים, כדי לינצל מעמלק ומכל עמו עתה. שלעתיד לבא האל ית' שהיא המלחמה שלו הוא יכול להשמירו ולעוקרו מן העולם הזה ומן העולם הבא, שנא' 'ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק', שמלחמתו של הקב"ה היא. וזהו שאמר הנושא 'מלחמה לה'', ונראה שר"ל שזאת המלחמה אינה של מלך ב"ו כי אם לה', ויפרע ממנו בשמים כמו שאמר הכתוב (ישעיה כד, כא) 'יפקוד [ה'] על צבא המרום' וכו', שתחלה הרברים יבטל הממונים העליונים שבאמצעותם היו מרעים לישראל, מבטל אותם, כמו שאמר דניאל (ח, י) 'ותגדל עד צבא השמים ותפל ארצה מן הצבא ומן הכוכבים ותרמסם', שר"ל שהקב"ה ירים קרן עמו ישראל ולמלכותם על העמים. ואולם האומות יאבדו כמו שבטל השי"ת הממונים של מעלה, כן יהיה נקמה גדולה באומות. ויש מן האומות הרבה שיחזרו לחסות תחת כנפי השכינה, שנא' (צפניה ג, ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעובדו שכם אחד' וגו', ולא אמר 'אל כל העמים' אלא 'אל עמים' להורות לנו שאין לך אומה בעולם שלא יהיה לה חלק באלהי ישראל זולת עשו ועמלק שלא יהיה להם חלק וזכרון בעה"ב, שזהו מה שהיה רוצה לעשות לישראל<sup>47</sup>, כמו שאמר הנושא כי יד על כס יה מלחמה לה'.

וג"כ השם יעשה נקמה באדם ומזבח גדול יעשה הקב"ה, כ"ש הנושא באופן הג' ויבן משה מזבח, שמשה בהפוך אותיות הוא השם, יבנה מזבח לאדם בעון אביהם המרצח שהוא עמלק, כד"א (ישעיה לז, ו) 'כי זבח להשם בבצרה ומבח גדול בארץ אדום', ואלו הנסים שיעשה השי"ת בביאת משיחנו, וז"ש 'ה' נסי' וגו', ויבנה בית קדשנו ותפארתנו אמן וכן יהי רצון בילא"ו.

### פרשת ואלה המשפטים

[קסד.] לא תמה משפט אכיונך בריבו. מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תחרוג כי לא אצדיק רשע.<sup>48</sup> במדרש (שמו"ד ל, כג), 'ועוז מלך משפט' (תהלים צט, ד), אמר להם משה לישראל, הרי נתן לכם הקב"ה את תורתו, אם אין אתם מקבלים את הדינים הרי הוא נטלה מכם, למה, שלא נתן לכם את התורה אלא על מנת שתקבלו את הדינים, שנאמר 'ועוז מלך משפט אהב'. ואם אתם עושים אותם הרי הוא מחזיר בתי דינים שלכם ובית המקדש שלכם, שנאמר (ישעיה א, כו) 'ואשיבה שופטך כבראשונה' וגו', מה נאמר בתריה (פסוק כז), 'ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה'.

ידוע וברור כי כל מלאכה או עסק או חקירה יהיה נשפט ונערך כפי מדרגת הנושא אשר יהיה בו העסק או העיון, יהיו נבדלים ויהיה הפרש ביניהם<sup>49</sup>, כי יוקר החומר ושפלותם אינו

47 ראה משמיע ישועה מבשר טוב ה"ב: והתבונן אמרו כי אז אהפוך אל עמים ולא אמר אל כל העמים, לפי שלא תוכלל אומת אדם ביעוד הזה כי הם אויבי ה' ותורתו וכל יראו גאות ה', אמנם שאר העמים מבני ישמעאל שלא נתחלפו כפי אמונתם בפנות התורות כ"כ הם יזכו בקבול האמונה האלהית, ולכן אמר בלשון סתמי כי אז אהפוך אל עמים. בכ"י דרשות ר' ישראל קוריאלי גינצבורג 127 דף ריד ע"ב מתרץ באופן אחר את הקושיה הזו.

48 מכאן מבוסס על עקידת יצחק שער מו.

49 בעקידה הובאו הרברים בשם החכם בתחילת ספר הנפש ועינינו הרואות. ובכ"י אנג'ליקה מיוסד רק על "עינינו הרואות" ולא הובאו דברי אריסטו בספר הנפש.

אלא כפי החומר שבו. שאם העסק בכסף וזהב או בכל אבן יקרה וספיר כל זה חשוב ונכבד למלאכה יקרה ונכבדת, וכל מלאכה נמכזה ונמס היא בעפר ובעצים ובאבנים, הכל כפי חומר ויוקר המלאכה. וכמו שאמרו חכמינו ז"ל (קידושין פב ע"ב), אשר [י] מי שאומנותו בשם ואוי לו למי שאומנותו בורסקי. זה הקש והמשל בזה על החכמות ועל העיונים, כמו שאמרו החוקרים בפילוסופיא אלהית היא הראשונה במעלה על כל החכמות, כפי הנושא אשר תחקור<sup>50</sup>, ועיונה המיוחד באל ית' וית' ובמלאכיו וכל צבאיו ומשרתיו, שכל זה מופשט מחומר. ואחר זאת החכמה המפוארה שאין למעלה ממנה, יש חכמה אחרת שהיא חכמת התכונה אשר בה תחקור גרמי השמים והזהירים בהירים ומאירים בשחקים והמאורות והמון הכוכבים שהם יקרים וקיימים באישים.<sup>51</sup> אומנם יש אחרת אחרי אלו במעלה למטה מאלו שהיא הטבעית כי מעיינת וחוקרת בצמחים מצד שהם חומריים מעוינים בעלי שינוי ותנועה.<sup>52</sup>

והנה התורה האלהית לא יחסר כל בה, הפוך בה והפוך בה דכולא בה (אבות פ"ה מכ"ב), שבה ימצאו כל הדברים הצריכים, הן לעיון הן לחקירה<sup>53</sup>, בה תודיע ותקיים אמינות מציאות האל ית' וית', ואחדותו ויכולתו והשגחתו ותואריו העצומים והנוראים, ומציאות מלאכיו ומשרתיו עושי רצונו להשפיע על ידם אצילות הנבואה על הנביאים, ולעזור חסידיו והקרובים אליו ואל ילדי ביתם ואל כל אשר להם ומקנת כספם וזהבם, כמו שנתפרסם מן האבות ונשיהם ובניהם ועבדיהם, ועשתה והצליחה יותר ויותר מהפילוסופיא האלהית<sup>54</sup>, ותכלול הישרת האדם אל השלימות בעשיית המצות והרחקת המדות המגונות ופעולותיהן וללמד לאדם הטוב והישר בכל שלשה מיני החיים, רצוני לומר בהנהגת האדם עצמו וביתו ובענין ההנהגה [קסד:] הכללית, הנה הפליאה והגדילה עצה מהפילוסופיא המדינית. ונוסף עליה כל המצות האלהיות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם לחיי העולם הבא, אשר אין להם חלק ונחלה בהנהגה.

ע"כ התורה האלהית הגדילה וספרה ודברה בפלאי הטבע במעשה בראשית שסדרה בסיפור עצום בהויית כל הדברים על מתכונתם דבר יום ביומו, הגדילה עצה ותושיה יותר מחכמת הטבעית אשר לא השיגה ידה לדעת כי אם מציאות הטבע ההוא, חודש או לא חודש.

כלל העולה מכל זה התורה האלהית עלתה במעלה על כל החוכמות, שכל ענייניה בתכלית האימות והשלימות יותר מכולם, שכל לימודיה בתכלית המוסר והענוה והתמימות, ובהרחקת הזדון והעזות והחוצפה, ותקרב לאדם התכליתיות העליונים הרוחניים אשר לא

50 בעקידה נוסף: הוא הנמצא בהחלט. וכ"ה גם בכ"י אנג'ליקה.

51 בעקידה נוסף: גם כי שאר חלקיה הלמודיות אינן צריכין להגעת דרושיהן חומר מיוחד, שכבר יגיעו במחשבת ענייני המספרים והשיעורים והתמונות וזולתם מבלי שיהיו מעץ או נחושת או משום חומר מעויין. והנה בזה היא ראויה להסמך אל הראשונה מצד הדמות, שזו רחוקה מהחומר וזו אינה צריכה אליו. בכ"י אנג'ליקה בקיצור: גם כי שאר חלקיה אינן צריכות להגעת דרושיהן חומר מיוחד.

52 בעקידה האריך כאן מדברי אריסטו בהקדמה הראשונה למטפיזיקה, ודן בהרחבה בדעת החוקר שהניח שהחכמה המדינית היא המעולה כיון שהיא עוסקת במין האדם. וישנו גם בכ"י אנג'ליקה.

53 בעקידה ובכ"י אנג'ליקה ליתא מ'הפוך בה' עד כאן.

54 בעקידה ובכ"י אנג'ליקה נוסף: ליונים. ודוק.

דברו בהם כל החכמות והדתות. וראה גם ראה איך סדר כל זה שלמה המלך ע"ה בספר משלי על קו היושר, כי הוא התחיל להזהיר האדם כדי שלא יפול בדעות נפסדות ובעיוניות זרות ובשוויות כל יקום, והמשיל אותה דעת הנפסדת הזרה אל האשה הזרה והזונה המפורסמת<sup>55</sup>, והמשיל שע"ה אלו השנים כמו מעיקות וצרות אל הצנועה ובעלת חן המלמדה דעת ויראת ה' היא התורה האלהית, המרחקת האנשים מהנפילה תחת רגלי עיוני הפלוסופיא המוציאה בחקירותיה דעות נגד האמת ונגד עיון האמיתי שתורתנו הקדושה מפרסמת, וגלתה ערות הדוכרים התועה נגדה ששולחים רסן היראה ועבודת השם, כמו שעל זה אמר (משלי ה, ג-ד) 'נפת תמופנה שפתי צרה' וגו' 'ואחריתה מרה כלענה'<sup>56</sup>, שר"ל שאומרים השגות בתחלה מתוקים מדבש וגופת וצופים, ובאחריתם כוונתם להוציא את האדם מדעת האמת אל דברי שוא ודבר כזב, ויניח דברי אלהים חיים.<sup>57</sup>

ועל זה ביאר ואמר (שם ז-ח) 'ועתה בנים שמעו לי' וגו' 'הרחק מעליה דרכך' וגו', ולסוף אמר (שם טו) 'שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך' וגו'. ובספרי פרשת עקב (מח), שתה מים ממי שבראך ואל תשתה מים עכורים ותמשך לדברי המינים. ושם דברים אחרים מסכימים אל הכוונה.

ואמר (שם יז) 'יהיו לך לבדך' וגו' כנגד מה שאמר ראשונה (שם ט) 'פן תתן לאחרים' וגו', ר"ל כי לא יעיין לימודים זרים ודעות נפסדות בהורו ושכלו ותפארתו, ולא יתן הוד והדר ופאר לדבריהם של שקר וכזב, כמו שעושים הרבה מבני עמינו המתפלספים בכל דבריהם.

ואמר (שם יח) 'יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעורך', שיודה ויברך תמיד המקום שנתן תורה לישראל שהוא מקור מקום מים חיים, כי אז יצליח ואז ישיכל בכל לימודיו שיהיו הכל לעבודתו ית' וידבק נפשו בעיון תורה האלהית.<sup>58</sup>

ולזה אמר (פסוק יט) 'אילת אהבים ויעלת חן' שמעלת חן על לומדיה (עירובין נד ע"ב)<sup>59</sup>, [קסה]. וכמו שאמר (משלי שם) 'באהבתה תשגה תמיד', שר"ל באהבת התורה תשגה לזולתה המדברים על ה' תועה ועל תורתו.<sup>60</sup> ולזה אמר 'ולמה תשגה בני בורה', ר"ל שלא תתפתה לדעת הנפסדת הנוכחית עד שתשגה לאילת אהבים.<sup>61</sup>

ובאמת לא תוכל שום חכמה לא חכמת ההנדסה ולא חכמת התכונה להתגדל ולהתפאר על חכמת תורה האלהית, כי אלו החכמות אומרים על נפשם (משלי ח, מז-זז) 'כי שרים ישורו' וכו', 'אני אהבי אהב ומשחרי ימצאוני', ואינו אמת. כי לענין ההנדסה והחשבון אין

55 בעקידה הרחב בשני זיווגי ע"פ מה שנתבאר בשער ו ובשער כב, זיוור לילית הכרוכה בטבע כל נוצר, וזיוור"ש הזונה המפורסמת.

56 בעקידת יצחק הוסיף הפנייה לשער צג.

57 מ'שר"ל עד כאן לי' בעקידה.

58 בעקידה נוסף: וכמו שאמרו חז"ל (גדרים פא ע"א) שאינו מצוי לחכמים שיהיו ביניהם תלמידי חכמים מפני שלא ברכו בתורה תחלה, והוא ענין נכבד יבא ביאורו בשער נ"ד ב"ה.

59 בעקידה נוסף: כמו שאמרו לו (ברכות י ע"א) שעשה לה דדים במקום בינה כמו שנתבאר הכוונה בשער הו'.

60 בעקידה: שלא תתפתה לאהבת האשה הנכריה עד שתשגה בעבורה לאילת אהביך כמו שעשו הרבה מחכמינו. אדרבא באהבתה תשגה תמיד לכל זולתה כמו שעשו חכמי האומות וכאשר כתבנו בהקדמת הספר.

61 בעקידה נוסף כאן ביאור רחב לסדר פרקי משלי.



חשבון אלא הכתוב בתורה אצל המצות בציווי השופטים והשומרים, להרחיק כל עול ואונאה הנופל בין אדם לחבירו במדה במשקל ובמשורה, או דיני חלוקה או שומת ב"ד<sup>62</sup>, מלבד כמה דינים הכתובים בתורה בדיני עירובין, אשר יש בהם כמה הלכות קשות וחמורות אשר ככולם ישפטו שופטי התורה משפטי צדק, וחשבונם ומספרם באמת ובישר כל אמריהם, ואין חשבון ומספר ודיוק כדבריהם.

ואם לחכמת התכונה ג"כ שאומרים בעליה 'אני אוהבי אהב', אינו אמת, כי מעולם לא ראינו ולא שמענו ולא נודעה [חבה] ושום אהבה למעמיקים בחכמת התכונה, ולא ראינו שישתנו סדריה ולא שום תנועה מתנועותיה בעבור איש מחכמיה, ולא תוכל להתגדל ולא להתפאר במעלה על התורה האלהית זולת שיבאו להתלמד ממנה כמו שתדע<sup>63</sup>, ומצינו חבה יתרה וגדולה להשתנות סדר המערכות ההם בשביל לומדי התורה ועושי מצותיה ונביאיה<sup>64</sup>, כמו שנתפרסם בענין יהושע (יהושע י, יב) 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון', ובענין ישעיהו אצל אחז (ישעיהו ו), וענין נקדימון כמוזכר בתעניות (יט ע"ב), וזולתם. ומה שאומרים על חכמת התכונה לומדיה ובעליה 'משחרי ימצאוננו' הוא שקר וכזב, כי משחרי פני הכוכבים לראות מצבם ומעמדם אצל המזלות לשפוט ולעשות משפט הצריך להם, הנה באמת ימצאו קדרות השמים<sup>65</sup>, או שקצתם כבר נשקעו או עדיין לא עלו או שכבר עלה עמוד השחר ואספו נגהם ואין להם יכולת לשפוט שום דבר וחוזרים בפחי נפש.

וגם כן תוכל התורה האלהית להבזות וללעוג על חכמת הטבעית מזה הצד, כי אין לאל יד חכמיה היודעים סוד הויות הדברים הטבעיים ולא יוכל אחד מחכמי הטבע להמציא שום דבר מאלו הדברים מענין הטבע.<sup>66</sup> אבל בענין יודעי סודות על דרך התורה הקדושה האלהית ימציאו כל דבר שירצו בסודות התורה ובכח אלהי.<sup>67</sup> ועל דרך 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד' (משלי ג, טז). ראה גם ראה (ויקרא כג, ג-יג) 'אם בחקותי תלכו' וגו' 'ונתתי גשמיכם בעתם' וגו' 'ורדפו מכם חמשה מאה' וגו' וכן כל הפרשה. הנהיה כדבר הזה הגדול בענין חכמי הטבע ולא אחד מכל האומות. ואם באולי ידעו שום דבר<sup>68</sup> לעשות מהמחצבים

62 בעקידה, במקום 'או שומת ב"ד': ומשפטי סדר נזיקין ותשלומיהם והרחקתם הכתובים בפרשה ודיני העסק כמה רווחה וכמה הפסדה וכמה ענינים הנבוכים עיון ודיוק גדול בזה.

63 בעקידה במקום 'ולא תוכל להתגדל ולא להתפאר במעלה על התורה האלהית זולת שיבאו להתלמד ממנה כמו שתדע': וגם היא לא נתפארה על זה.

64 בעקידה במקום 'בשביל לומדי התורה ועושי מצותיה ונביאיה': בעבורם.

65 מלשון העתקה זו נראה שאין הכוונה שקדרות השמים היא המונעת את ראיית גרמיהם, אלא הכוונה שקדרות השמים היא המבוקשת, והיינו 'הנה באמת ימצאו קדרות השמים' לחפשה, אלא שיגלו 'או שקצתם כבר נשקעו או שעדיין לא עלו'. והלשון מיוסדת על חיבורו של ראב"ע 'למשאלה בקדרות', שנקרא 'משאלה' על שם החכם האסטרונום היהודי שחי בכבל בזמן הגאונים סביב שנת ד'ת"נ ושמו משאללה אבן את'רי, ו'קדרות' הוא שם כולל לליקויי החמה והלבנה ושאר הגרמים, שעליהם מיוסדות האסטרונומיה וחלק מהאסטרונומיה. אך בעקידה העתיק: 'ולא ימצאו לקדרות השמים בעבים או שכבר נשקעו או שעדיין לא עלו', היינו שקדרות השמים היא בעבים ולכן אין רואים את גרמי השמים, והוא שלא כשימוש הקדמונים בלשון 'קדרות' בעניין זה, ודוק.

66 בעקידה צמצם מאוד את מה שחכמי הטבע אינם יכולים ליצור: להמציא שום אחת מהנה במ יספיקו צרכיהם כמו שהוא הענין בעצם ותמיד על ידי יודע סודות הנמצאות על דרך התורה האלהית.

67 בעקידה במקום 'בסודות התורה ובכח אלהי': 'על ידי יודע סודות הנמצאות על דרך התורה האלהית'.

68 בעקידה במקום 'ואם באולי ידעו שום דבר': 'ואם שכבר התחכמו לדעת בעניני הטבעיים'. ונחלקו ביחס לחכמת האלכימיה לחיוב יחסי או לשלילה מוחלטת.

השפלים כמו הבדיל והעופרת להחזירם למדרגת העליונים הזהב והכסף, זה יהיה על הרוב בדרך זיופים ובהונאות דברים, אין עושר וכבוד, כי כל [קסה:] רואיהם יבזום ויחשבום ללסמים כי עושים עושר לא במשפט וצדקה. אומנם עושי התורה ולומדיה עשו כל רצונם בתורה האלהית ובסודותיה, שתוכל לומר על עצמה (משלי ח, יט-כ) 'טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר, באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט'.<sup>69</sup>

כי המשפט נתעלה על כל הדברים. ראה מה אמר הכתוב כי כסאו של הקב"ה נכון על המשפט, שנא' (תהלים פט, טו) 'צדק ומשפט מכון כסאך'. ומי שמעמיד המשפט מעמיד הכסא, ומי שהוא מטה המשפט ופוגם אותו פוגם הכסא. ולכן<sup>70</sup> שלמה המלך ע"ה בספרו מוכיח לחכמים, שנאמ' (משלי כד, כג) 'גם אלה לחכמים הכר פנים במשפט בל טוב', ר"ל גם המשלים האלה הם לחכמים להוכיח ליושבים על המשפט, ומהו התוכחת, הכר פנים במשפט בל טוב. אמר אין זאת מדה טובה בחכמים שיכירו פנים במשפט. ואעפ"י שהתורה הזהירה על זה (דברים א, יז), 'לא תכירו פנים במשפט', חדש שלמה בזה כי התורה הזהירה ולא ענשה, ובא שלמה ולמד העונש, ואמר שמלכד שהוא עובר על מצות השי"ת והוא זעום השם וג"כ זעום הבריות, כי הכל יקללו אותו. ולכן סמך לו הכתוב (משלי כד, כד) 'אומר לרשע צדיק אתה יקבוהו עמים יזעמוהו לאומים'.<sup>71</sup> ולפי שהתורה מבראשית עד לעיני כל ישראל תלויה במשפט, לכן אמר 'בל טוב' ולא אמר 'לא טוב', לרמוז לזה בי"ת בראשית ולמ"ד דלעיני כל ישראל, ע"ד 'ומשפטים בל ידעום' (תהלים קמו, כ), כי 'לא עשה כן לכל גוי' וגו' (שם). ועל כן הזכיר 'בל טוב', אינו זוכה לטוב הצפון, שכן כתוב בו (שם לא, כ) 'מה רב טובך אשר צפנת' וגו'. ולמד אותנו שלמה בזה כי המכיר פנים במשפט הוא נענש בעולם הזה ובעולם הבא. ראה מה גדולה מעלת המשפט שהוא סבת השלום. ולכן מצינו ביתרו אותה עצה שנתן למשה ע"ה בדבר המשפט שהזכיר בה שלום, הוא שכתוב (שמות יח, כג) 'וצוך אלהים ויכולת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'. והשלום הוא קיום העולם, ועל כן המשפט נמסר לחכמים כי החכמים מרבים שלום בעולם (ברכות סד ע"א). ולפי' אסור להביא המשפט לפני חכמי האומות. וזהו שכתוב 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', דרשו ז"ל במסכת גיטין פרק המגרש (פח ע"ב), לפניהם ולא לפני גוים, לפניהם ולא לפני הדיוטות. ופי' רש"י שם, לפניהם לפני שבעים סנהדרין שעמדו בהר קודם מתן תורה, שנא' (שמות כד, א) 'ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן', ומסיק התם אע"ג דאנן הדיוטות אנן שלוחיהו קא עבדינן. ולפי' אמר 'אשר תשים לפניהם' ולא לפני גוים<sup>72</sup>, להורות לנו שאסור ללכת לדון בערכאות הגוים ואפי' יהיה דינם כדיננו. כי ידוע הוא כי כל המניח דיני ישראל ודן בערכאות הגוים הנה זאת עבירה אחת שהיא גורמת כמה<sup>73</sup> עבירות, כי משרשה יפרו וירבו ענפי חמאים

69 בעקידה האריך כאן בדרוש על פסוק זה. מכאן והלאה הדרוש אינו מיוסד על העקידה, וחוזר אליו להלן במדרש על הבן הקטן והפרס החביב.

70 מכאן היא העתקה מפתחת רבינו בחיי לפרשת משפטים.

71 ברבינו בחיי נוסף כאן: כי הדיין האומר לרשע בדין צדיק אתה שמזכה אותו והוא חייב, וכל שכן אם יחייב את הזכאי המון העם יזעמוהו וירחיקוהו בהטותו המשפט.

72 ברבינו בחיי הלשון מבואר יותר מהיכן דייקו: ולפי שהיה הכתוב ראוי לומר 'אשר תשים להם', כענין שכתוב (שמות טו, כה) 'שם שם לו חק ומשפט', לכך הוצרכו רז"ל לדרוש כן לפניהם ולא לפני וכו'.

73 ברבינו בחיי במקום 'גורמת כמה': 'חומר לכמה'.

גדולים, גם ככנפיה נמצא [קסו]. נזיקים ומכשולות הרבה עד לאין קץ. ויותר חמורה מרציחה, ואבאר לך כיצד. ידוע כי הרציחה היא מן העבירות החמורות שבתורה והעונש גדול וחמור מאד לפי שהוא שופך דם האדם ומאבד נפש אחת מן העולם, ולא אבד את הנרצח בלבד כי אם ג"כ כל העתידים לצאת ממנו (סנהדרין לו ע"א) ואין להם סוף, שהרי אדם הראשון יחיד היה וכל הבריות של שבעים לשון שיש בעולם כלן תולדותיו, ואם כן הרי לך כל המאבד נפש אחת כאלו אבד עולם מלא (סנהדרין שם). וכן לענין ההצלה והטובה, כל המקיים נפש אחת כאלו קיים עולם מלא (סנהדרין שם). והא למדת כמה גדול כח הרציחה. אע"פ שעון הרציחה חמור, עון הגזל וחלול השם חמור ממנו, כי הרוצח נמחל לו בתשובה כמו שמצינו בקין, ולא כן הגזל, כי התשובה אינה מועילה עד שיחזיר הגזל, שאם אינו מחזירו אינו נמחל לו לעולם. וכן חילול השם אין התשובה מועילה לו כי הוא חמור מכריתות ומיתות ב"ד, שכן דחו"ל (יומא פו ע"א), עבר על כריתות ומיתות ב"ד ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים ויסורין ממרקין, שנא' (תהלים פט, לג) 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם', אבל מי שיש בידו חילול השם אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכיפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כלן תולין ומיתה ממרקת, שנא' (ישעיה כב, יד) 'ונגלה באוזני נאם ה' אם יכופר' וגו'. ושתי עבירות [אלו הן] חמורות יותר מן הרציחה, (ו) גזל וחילול השם, שתיהן נכללות בעון ערכאות הגוים, חילול השם שהרי זה בודאי מחלל את השם ונותן כבוד לאל אחר ותהלתו לפסילים (ע"פ ישעיה מב, ח), והוא מייקר שם ע"ז להחשיב אותה. ואמר הכתוב (דברים לב, לא) 'כי לא כצורנו צורם ואויבנו פלילים', כלומר כשאויבינו פלילים. והנה<sup>74</sup> למבוכה הזאת ולשכרות הגדול הזה במקום שיודעים זה ועוברים עליו, וכענין שאמר הנביא (ישעיה כט, ט) 'שכרו ולא מין תעו ולא שכר', שהרי הם מניחים העיקר ונותנים לעבודה זרה מוהר וחשיבות. והוא שאמר דוד ע"ה (תהלים מז, ד) 'ירבו עצבותם אחר מהרו', שר"ל שנותני כבוד ומוהר לאל אחר לעובדו. והגזל כמו כן שכל המניח דיני ישראל ומוציא בערכאות הגוים הרי זה גזל גמור ואינו חושב אותו לגזל, ועל כן אינו מחזיר, ולפי' אין לו מחילה לעולם.

ומה שהזכיר לשון 'תשים' להורות לנו שצריך השופט לשים לפני בעל דין אותה ראייה שהוא דן בה ושהוא מוציא הדין ממנה. וכן אז"ל (סנהדרין לא ע"ב) הורוני מהיכן דנתוני כותבים ונותנים.<sup>75</sup>

ראה כמה מעלת המשפטים<sup>76</sup> שהתורה באמצע, דינים לפנייה ודינים לאחריה, שכתוב למעלה (שמות טו, כה) 'שם שם חוק ומשפט', ועוד 'ושפטו את העם משפט צדק' (דברים טז, יח)<sup>77</sup>, 'ושפטו את העם בכל עת' (שם יח, כב), דינים מאחריה, 'ואלה המשפטים', ועשרת הדברות באמצע. הה"ד (משלי ח, כ) 'באורח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט'.

ובמדרש<sup>78</sup> (דב"ר ה, ז) אמר רבי לוי, למה הדבר דומה למלך שהיו לו בנים הרבה והיה אוהב את הקטן יותר מכלם והיה לו פרדס אחד והיה אותו פרדס יותר אוהב מכל מה שיש

74 כ"ה גם בד"ר, ובכ"י: והוי. מכך נראה שרבינו העתיק מדפו"ר שקדם לו, נפולי רנ"ב.

75 עד כאן ההעתיקה מפירוש רבינו בחיי.

76 פסקה זו מועתקת משמו"ר ל, ג.

77 פסוק זה לא הובא במדרש, ולכא' שורבב כאן בטעות שהרי מדובר בפסוקים שבספר שמות.

78 מכאן חוזר הדרוש להיות מיוסד על ספר העקידה.

לו, אמר המלך אני נותן את [קסו]: הפרדס שאני אוהב יותר מכל אשר יש לי אל בני הקטן אשר אני אוהב מכל בני. כך הקב"ה מכל האומות אינו אוהב אלא את ישראל שנא' (הושע יא, א) 'כי נער ישראל ואוהבהו', ומכל מה שברא בעולמו אינו אוהב אלא המשפט, שנא' (ישעי' סא, ח) 'כי ה' אוהב משפט', הוא אומר אתן מה שאהבתי לעם שאני אוהב.

יש לעיין בזה, מה הפרדס הזה ומה החיבה היתירה שנודעה לו, ולא די לנו כל זה אלא שהוסיפו לו מה שאמר המאמר שהתחלתי שלא ניתן התורה לישראל אלא בשביל המשפט, עד שאמר אם אין אתם מקבלים הדינים והמשפטים אני נוטל התורה מכם, ומה לו עוד לדבר בענין עילוי ומעלת המשפט והדינים.

אמנם יתורין זאת הקושיא בראותינו התועלות הגדולות מאלו המשפטים התורניים, וההבדל הגדול שיש ביניהם ובין המשפטים המונחים הנימוסים האינשיים, רצה השי"ת לתנם לאומת ישראל התורניים בשביל תועלתם, כי 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים' וגו' (תהלים קמו, ב).<sup>79</sup> כי ידוע שהתועלות ימשכו מהפעולות על שני פנים. אם בדרך הטבע או בדרך הגמול. ע"ד הטבע דרך משל החימומות מהבער האש או מהתנועה כי כל תנועה יוליד חום, אם ע"ד הגמול כהטבה לעבד וכשכיר יקוה פעלו. כי בענין הראשון הטבע יהיה (הטבע) [התועלת]<sup>80</sup> מוגבל, כי הטבע ישער אותו כפי גודל (כדבר הנשרף) [ההשתדלות].<sup>81</sup> אומנם בענין השני שהוא על דרך הגמול כבר ימצא שיתן לעובד או לשכיר יותן לו שכר הרבה ממה שעשה הכל כפי רצון הנותן על המקבל. הלא תראה לאברהם אבינו ע"ה שא"ל השי"ת (בראשית טו, א) 'שכרך הרבה', כי אעפ"י שהוא עבד הרבה, לא היה הגמול נערך עם העבודה, לפי שהיה ענין גמולי, כמו שנא' (שם יח, יט) 'כי ידעתיו למען אשר יצוה' וגו'. וכן אמר בעקידה (שם כב, יז-יח) 'כי ברך אברכך' וגו' 'עקב אשר שמעת בקולי', וכן (שם כו, ה) 'עקב אשר שמע אברהם בקולי', בכולם הודיע כי העניינים הגדולים המיועדין לו לאברהם אינן טבעיים אבל הם בתורת גמול. ועל זה הדרך הוא כל מה שכתוב בתורה האלהית משכר המצות שהוא חסד בלתי משוער ומוגבל רק כיד אלהים הטובה הנותן מתנתו בעין יפה טובה ורחבה.

והנה ידוע ונגלה כי ענין המשפט התורה הלזה ימצאו בו שני אלו העניינים האלו. כי הצדק והמשפט יועילו בטבע ליישוב העם איש על מקומו יבא בשלום,<sup>82</sup> ושלמות המדינה בהסכמת כתות האנשים שלא יהיה פירוד ביניהם, כי כל הבריות כולם צריכים אלו לאלו, עם היות המצא בטבע האנשים התחלפות כתות האנשים יותר משאר כל הנמצאים, כמו שכתב הרמב"ם במורה פ"מ חלק ב שאמר בסוף דבריו<sup>83</sup>, אבל ההתחלפות שיש בכל מיני הנמצאים ועכ"ז מתקרב זה אל זה ואינו מתפרד ולא מתחלף, וזאת האדם, שאתה תמצא

79 בעקידה ליתא מ'רצה הקב"ה' עד כאן.

80 תוקן ע"פ העקידה, וכפה"נ התחלף בהעתקה מדלעיל.

81 תוקן ע"פ העקידה, וכפה"נ התחלף בהעתקה מדלעיל.

82 בעקידה במקום 'איש על מקומו יבא בשלום': 'איש על מקומו בהשקט ושלוח'.

83 בעקידה הועתק לשון תרגום ר"ש אבן תיבון כצורתו, וכאן הועתק בשיפורי לשון ותוספות ביאור. ולתועלת הענין הדגשנו הלשונות השוות ללשון הרמב"ם, ותוספות הביאור או המילים המחלפות את לשון הרמב"ם אינן מודגשות.

שיש שני אנשים מתחלפים באלו הם משני מינים בכל מדה ומדה, עד שתמצא אכזריות גדולה [קסו]. אדם<sup>84</sup> יגיע אכזריותו עד שישחט הצעיר שבבניו מרוב הכעס. ואחר יחמול על הריגת כינה או תולעת אחד ולא יהרגנו מרכות הלבב.<sup>85</sup> וכל שכן שיהיה זה ההתחלפות המופלג ביניהם בענייני הממונות עד שיריבו קצתם על קצתם ולא יהיה להם תקומה טבעית אלא בהיותם על סדר המשפטים התורניים יכריחום על המשפט והצדק והאמת, כי איש על מקומו יבא בשלום.<sup>86</sup>

גם ימשך מזה תועלת שני טבעי והוא הגבלת האנשים באלו המשפטים, ויתקנו תכונותיהם ומדותיהם להרחיקם מהחמדה והקנאה והגאווה והכעס והכילות וכדומה, המשלימות רוע המזג ומדות רעות המרחקים מן האדם השלימות. וכל זה נמשך מאלו המשפטים בדרך טבע, כי לא יתכן ולא נאמר שבשכר הריגת הרוצחים והגנבים והרדפת הרשעים ישובו איש תחת גפנו ואיש תחת תאנתו, אלא בהרחקת תכונות<sup>87</sup> המדות הרעות, כמו שלא נאמר שבגמול הטיול או התנועה יבא החמימות, אלא ימשך כפי הטבע הענין בלי ספק, על פי הנימוס הקרוב אל טבע האמת בזה יהיה התועלת הגדול שהוא הסרת תכונת המעשים הרעים מהאנשים, ויקנו בטבע תכונה שלימה גם כן תיקון הקיבוץ הכללי יגיע אל תכלית השלום והשלחה והשקט במשפטים אשר ישפוטם יהיו קרובים אל האמת, ויקבלום האנשים וישבו בשלום יחדיו.<sup>88</sup>

ו"ש הנביא ויעד (ישעיה ב, ד) 'ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה', נראה מכאן שהריבות והמלחמות עד הזמן ההוא בין כתות הגוים יהיו לחסרון נמוסיהם הבלתי מסכימים עם טבע האמת, אשר לסבת זה הנשפטים בהם לא תתישב דעתם ולא יקבלום. אמנם בשלימות המשפט על ידי מלך המשיח והסכימו אל טבע האמת ישובו שקטים וינאסו מלחמות וקטמות מהם.

והנה להיות המשפטים האלהיים מיוסדים על זה האופן<sup>89</sup> מכל משפטי זולתם, כי מי יוכל לעמוד על אמתת המשפטים אם מצד טבע אלו הנכסים והקניינים ואם מצד טבע הקונים אותם, זולת הוא ית' היוצר ויועד, וכמו שאמר געים ומירות דהע"ה (תהלים לג, טו) 'היוצר יחד לבם המבין את כל מעשיהם', וכמו שאמר ירמיה ע"ה (ירמי' לב, יט) 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו', יורה שאי אפשר לסדר דת ונמוס באלו החיים לתת לאיש כדרכיו ממש כפי טבע המעשים

84 ר"ש אבן תיבון תרגם: איש, והוא לתרגום תיבת 'שכץ'. אך רבינו ששינה לעיל לשון 'שני אישים' ל'שני אנשים' כדי להקל על ההבנה, לא היה יכול לנקוט לשון 'איש', כדי שלא תהיה משמעותה בעל מעלה (כתרגום 'רגיל'), לכן שינה ל'אדם' ההמוני.

85 ע"כ לשון הרמב"ם.

86 בעקידה במקום מליצת הכתוב 'כי איש על מקומו יבא בשלום', הניסוח הפילוסופי: 'יכריחם לעמוד על מצבם ולבלתי הרוס אותו בשום צד'.

87 בעקידה במקום 'אלא בהרחקת תכונות': 'ויורחקו מהתכונות', והוא מביא לשינוי המשמעות, ודוק.

88 בעקידה הרחיב כאן בכך שככל שהנימוס קרוב אל האמת כך הוא מתקבל יותר על ידי האנשים.

89 בעקידה במקום 'מיוסדים על זה האופן': 'מיוחדים בזה'.

והעושים, רק אותו ית' וית' שהוא גדול העצה ורב העלילה, אשר בכחות אלו ברא כל העולמות וצבאיו מעלה ומטה, אשר בזה יוכל לשפוט כפי טבע האמת לא באופן אחר.<sup>90</sup>

הלא תראה בענין דיני עבד עברי ואמה עבריה נאמר (שמות כא, ב) 'ו' שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם', ובענין השמטה (ויקרא כה, ג) 'שש שנים תזרע שדך' וגו' 'והשביעית תשמטנה' וגו' (שמות כג, יא). אשר אין [קסז:] ספק שיש לדינים האלו קשר גדול במציאות העולם הנברא בששה ימים ויום השביעי שבת וינפש. ועל זה נגזר הגלות על ביטולם, לפי שיש להם יחס נפלא על סודות המציאות אשר לא יקיף ידיעת נברא בעולם זולתי הבורא ית' ויתעלה אשר הוא עושה הכל ובורא הכל.

ומהמין הזה הם כל הדברים המונחים בתורה האלהית כלם צדק טבעי שאין הפרש בהם בין קודם שהונחו בתורה בין לאחר שהונחו רק הפרסום לכד, כמו שאמר האל יתעלה שאמר (במדבר כו, ז) 'כן בנות צלפחד דוברות', ואחז"ל (ספרי שם קלד) כך כתובה לפני, מלמד שראתה עיניהן מה שלא ראה עינו של משה. והוא דיוק נכבד ממלת 'כן', לפי שמלת כן הוא צורך ומסכים דבורם על האמת הנמצא בפועל<sup>91</sup>, והוא שאמר הכתובה לפניו יתעלה במרום.<sup>92</sup> וכבר אמרו (קידושין פב ע"א) ששמר אברהם מצותיו חקותיו ותורותיו. והכל יורה כי משפטי השם אמת טבעי. ואם תראה בקצת דברי התורה צד שומה<sup>93</sup>, כמו שלשים של עבד, חמשים באונם ומפתה ומאה של מוציא שם רע וכדומה, הנה הם צדק אמתי טבעי ידוע אצלו ית' ויתעלה, ונעלם ממנו אנחנו. וגם הדעת נותן שלא יתחייב האדם בנוקיו רק במה שזיק בעצמו<sup>94</sup>, אבל מה שהזיק במקרה היא גרמא בנוקים ופטור. ושלשים של עבד הוא סכום לעבד סתם, וכן חמשים שהוא מוהר הבתולות. ואם קרה מקרה שהיה העבד נוקב מרגליות או אם היתה הנערה בת טובים ועשירה שהוא ערך אחר שבזה הוא גורם ופטור, כמו (ב"ק צח ע"א) הפוחת מטבע של חברו או שורף שטרותיו של חברו וכדומה.

והנה בתשלומי כפל ארבעה וחמשה הפליגו חז"ל (ב"ק עט ע"ב) להראות השערתו ית' וית' בכל אלו העניינים.<sup>95</sup> והנה זה הכח לא ניתן לשום חכם חרטום וכשדאי.<sup>96</sup>

הנה יכלול במה שאמרנו השלשה דברים שאמר התנא שהעולם עומד עליהם והם הדין והאמת והשלום (אבות פ"א מ"ח). כי מצד הנחתו לשפוט בו איך שיהיה יקרא דין. מפני הסכמתו על האמת הטבעי יקרא (תהלים יט, י) 'משפטי ה' אמת'.<sup>97</sup> וכל כוונתנו בזה הענין

90 בעקידה במקום: 'לא באופן אחר': 'לא באופן תשומה בלבד'. 'תשומה' הוא מונח פילוסופי שפירושו הנחה, הצעה, ומצוי בתרגומי ר"י אלחריזי (במקומות שר"ש אבן תיבון מתרגם 'הנחה'), כגון מו"נ ח"א פ"ב. והכוונה כאן למשפט לפי הצעה והנחה מקורבת בלי לרדת אל האמת.

91 בעקידה נוסף הביטוי הפילוסופי: חוץ לנפש.

92 בעקידה נוספה כאן ראייה מפסחים קט ע"ב בנישואי יעקב לב' אחיות.

93 בעקידה: תשומה, וראה בהערה לעיל שהכוונה להנחה שאינה מדויקת.

94 בעקידה: שזיק אותו בעצם. והוא מכון יותר, שהוא היפוכו של האמור להלן 'במקרה', אכן מסוגיות הש"ס עולה יותר כלשון רבינו שהגרמא הוא כוחו ולא בעצמו, ולא שהיה הנזק בדרך מקרה.

95 בעקידה נוסף: אם מהבדילו מהגזול המפורסם. ואם בהתחלף תשלומי בקר לתשלומי צאן. וגם אנחנו נאמר בו בבא אל הביאור טעם נכון ב"ה והקש על זה בכל העולה ממנו בסדר נזיקין.

96 בעקידה הובאו כאן באריכות דברי אריסטו שהודה בזה.

97 בעקידה הרחיב כאן בענין השלום והאמת שא"א להשגה ומה שמתקרב אל האמת, ע"פ דבריו בשער מג. ועל פי זה מבאר גם בהמשך שההדיוטות חסרים כח זה לקרב את האמת החלקית אל האמת השלמה. ולפינו שונו כל הלשונות העוסקים בגדרים אלו.

לדעת ולהודיע כי ה' אלהים אמת ותורתו אמת וחותמו אמת ומשפטי ה' אמת ועליהם העולם עומד כשהבריות עושים אותם. ועל זה אמרו חז"ל לפנייהם ולא לפני הדיוטות כי ההדיוטות לא ידעו לתקן הדרך ולישרו על האמת כי לא ידעו ולא ירדו לכוונת הדברים שמתחדשים בכל יום יום. וכן נאמר עליהם (תהלים פב, ה) 'לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו'<sup>98</sup>, ג"כ חכמינו ז"ל בפ"ק דסנהדרין (ז ע"ב) דבי נשיאה אוקמה דיינא בתרקבא דדינרי דלא הוה גמיר ולא מידי. א"ל לר' יהודה בר נחמני מתורגמיה דריש לקיש קום עליה באמורה קם גחין עליה ולא אמר ליה ולא מידי. פתח ואמר (חבקוק ב, יט) 'הוי אומר לעץ הקיצה עורי לאבן דומם', כי אינו יודע [קסח]. כלל, נאמר עליו (שם) 'תפוס זהב וכסף וכל רוח אין בקרב', ועתיד הקב"ה ליפרע ממנו. הנה מכל מה שאמרנו<sup>99</sup> נתבאר ועלה בידינו שהמשפטים התורניים יועילו תועלות טבעיים לתקן תכונות האנשים ולישר מדותיהם, גם להעמיד הקיבוץ המדיני. ואולם גם כן ימצא בהם ענין אחר שהוא התועלת העצום הבלתי משוער שהוא הגמול והשכר בכל שאר המצוות שבתורה אשר זה לא יערך אל הפועל. זה הענין יחלק לשני חלקים ר"ל שני תועלות, מוטב ההצלחה לשם ולתהלה על יתר העמים לדרך הגמול, להיותם כולם שותפים במצות ההם, כמו הקמת המלך והעמדת השופטים והשומרים והזהרה בהם, שכל זה נעשה בהקהל, וכן ראוי שיבא גמול אלהים על ראשם בהצלחה לכל שמקוים, ימות המשיח וכדומה. והשכר השני הגמול הנפשי לכל איש ואיש, כמו ההשתדלות שישתדל בקיום המצות מצד היותם אלהיות, דלא גרע מעשיית מעקה ושלוחה הקן וכיוצא בהם. וכמו שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים יט, י-יב) 'משפטי ה' אמת צדקו יחדו' וגו' 'הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים גם עבדך נוהר בהם בשמרם עקב רב'. יורה כי מלבד התועלת והערבות המוגיע להם במ בתיקון עצמם חיי שעה ג"כ מקוים שכר וגמול רב לעולם הבא.<sup>100</sup>

ולזה אמרו חכמינו זכרונם לברכה לפנייהם ולא לפני גוים, שאפילו שישפטום הגוים במשפטינו לא יעשה הדין על פיהם, לפי<sup>101</sup> שאינם בני ברית אלהינו ואינן נכנסין תחת מצותיו ואינן מקבלין שכר עליהם. וכל העושה על פיהם לא די שאינו מקבל שכר אבל הוא עובר עבירה, כמו ששחימת הנוכרי היא נבלה (חולין יג ע"א) אף על פי שיחתוך הסימנים מבלי שום דבר שיחסר מכל דברי השחיטה אלא ששחט כהוגן<sup>102</sup>, אעפ"כ שחיטתו פסולה, כן החותך הדין על פי הנוכרי אעפ"י שישווה לדין הישראלי נבלה עשה כי 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום'.

ובמדרש (שמו"ר ל, כד) מאי דכתיב (תהלים קיט, קכא) 'עשיתי משפט וצדק כל תניחני לעושי'. משל לסוחר שמבקש לילך בדרך רחוקה, מה עשה לקח כל פרקמטיא שלו ועשאה

98 בעקידה הביא כאן ראיה גם מדברי אריסטו בספר המידות, והרחיב בהם, ואח"כ מסיק: והתרעומת הזה וגדול ממנו נתרעמו ג"כ חכמי האמת כמו שזכר בפ"ק דסנהדרין וכו' כלפנינו.

99 בעקידה הוסיף כאן סיכום: הנה שהכל מסכימים שההדיוטות פסולין להעמיד ולקיים זה הצדק המדיני באשר לא יוכלו לכונן בו אל האמת הדיני וכ"ש שיהיה זה במשפטי ה' אמת כאשר אמרנו, ע"כ. ואולי נשמט מפני הדומות.

100 בעקידה הוסיף כאן ביאור לפי האמור לשאלת הבן החכם בהגדה של פסח, ע"פ מה שנתבאר בשער לח.

101 בעקידה נוסף כאן ניסוח פילוסופי: וזה לפי שאם נשוה להם בדין הנה נתחלף מהם.

102 בעקידה במקום 'שיחסר מכל דברי השחיטה אלא ששחט כהוגן': 'מהמפסידים את השחיטה'. ואולי נשתבש בהעתקה שלפני רבינו ולכן האריך בלשונו.

אבנים טובות ומרגליות ונטלו בחיקו ויצא. באו עליו ליסטים ותפסוהו ואמרו מה בידך, אמר להם אין בידי אלא כלי זכוכית אלו. אמרו לו אלו בכמה, אמר להם שנים בסלע שלשה בסלע. אמרו זה לזה בשביל אלו נהרוג אותך, הניחוהו והלכו להם. נכנס הסוחר אל המדינה התחיל יושב ומוכר בדמים יקרים. נכנסו הליסטים אצלו, אמרו לו זו בכמה וזו בכמה. אמר להם זה במנה וזה ברבוא. אמרו לו אתה הוא שאמרת שנים בסלע ושלש בסלע. אמר להם באותה שעה הייתי במקום המות אבל עתה במקום החיים אם אין אתם נותנין בדמיה אין אתם נוטלים אותה. כך ישראל בעולם הזה מי שעושה מצוה אינו יודע מתן שכרה, אבל [קסח:]: לעתיד לבא הם תמהין ממתן שכרה שאין העולם כולו יכול לקבלה. לכך נאמר (ישעיה נז, א) 'שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא וצדקתי להגלות'.

ראה כמה הפליגו חז"ל להליין במאמר הנכבד הזה אמתת כל מה שאמרנו, כי האבנים טובות והמרגליות ששמו דוגמתם המשפטים התורניים אשר עליהם אמר בתחלה עשיתי משפט וצדק ובסוף אמר 'שמרו משפט ועשו צדקה' וגו'. ומה שאמר המאמר על הליסטים הרשעים שחשבו למצות לכלי זכוכית, שאין להם לב לדעת ועינים לראות שום תכלית אלא תועלת חיי העולם הזה הנקל והנבזה ובשבילו בלבד יקיימו המצות. אומנם הסוחר החכם היודע ערך המצות ומחירם ושכרם ושיזכה בהם לחיי העה"ב, אעפ"י שלפעמים יזלזל בהם זלזול מה כענין זה הסוחר מפני הליסטים שזלזל המרגליות באמרי פיו, שהם המונעים והמעכבים.<sup>103</sup> אמנם דוד ע"ה היה מתפאר בהם ולא היה<sup>104</sup> מזלזל מפני שום מונע ולא מעכב, כמו שאמר (תהלים יט, י-יב) 'משפטי ה' אמת' וגו' 'הנחמדים מזהב' וגו' 'גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב'. והוא מה שרצה בזה הפסוק שהמאמר נדרש עליו, 'עשיתי משפט וצדק בל תניחני לעושיק', ר"ל אני אפילו לפני העושיקים והמונעים אותי לא גרעתי חק המצות ולא זלזלתי בהם ואני מתחנן לפניך שלא תניחם שיעשקום ממני ולא ימנעום ממני ואעפ"י שהם יקרים מזהב ומפז. והכוונה נכונה לזה המשל.

ובמדרש (דב"ר עקב ג, ב) א"ר אחא שבועה נשבע הקב"ה שלא להניח את ישראל לעולם, שנאמר (עמוס ד, יב) 'לכן כה אעשה לך ישראל', ואין לכן אלא שבועה, שנא' (שמואל א' ג, יד) 'לכן נשבעתי לבית עלי', ועד היכן אני מיסר אתכם, עד שתשמרו המצות התלויות בעקב, 'עקב כי זאת אעשה הכון לקראת אלהיך ישראל' (עמוס שם), הרא הוא דכתיב 'והיה עקב תשמעון אל המשפטים'.

ועתה יתבאר היטב המאמר שהתחלתי בו שבדין אמר משה לישראל הרי נתן לכם הקב"ה התורה אם [אין<sup>105</sup>] אתם מקבלין את הדינין הרי הוא נוטלה מכם. כי באמת לא ניתנה התורה כי אם להזהיר את הבריות<sup>106</sup>, כמו שאמר (שמות יט, יב) 'והגבלתה את העם'.<sup>107</sup> כי

103 בעקידה הלשון מכוונת יותר: אעפ"י שלפעמים להכרח מונעים ומעכבים יזלזל במ זלזול מה כענין זה הסוחר מפני הליסטים שזלזל המרגליות באמרי פיו.

104 בעקידה: שלא, והוא שינוי בעניין.

105 תוקן ע"פ המקור וכ"ה בעקידה.

106 בעקידה במקום 'להזהיר את הבריות', הניסוח הפילוסופי: 'אלא בהגבלה התכניית הראויה להקדים ללמידתה'.

107 בעקידה נוסף כאן: והנה הדינים האלו כפי מה שנתבאר יש להם כח ויד חזקה בהגבלה והשערה הזאת מכל זולתם וכמו שאמ' זה כלל גדול בתורה כאשר נתבאר מצד עצם האמיתות שבהם והתקרבם והתאחזם בסודות המציאות.



זהו הפרדס שאמרו שאהב המלך מכל נכסיו, על דרך (חגיגה יד ע"ב) ארבעה שנכנסו לפרדס. ולזה נתנו לבן אשר אהב מכל הבנים, דכתיב (תהלים קמו, יט-כ) 'מגיד דבריו ליעקב' וגו' 'לא עשה כן לכל גוי'. כי מי שאין לו חלק במשפטים אין לו חלק ונחלה בתורה, שהם כמו התאומים, דכתיב (שם צט, ד) 'ועוז מלך משפט אהב', כי עוזו של מלך אהב, שהיא תורתו האלהית. וכן אמר (שם כט, יא) 'ה' עוז לעמו יתן' ה' יברך את עמו בשלום, שלא ימצא שלום בלתי לפי שהם אחים ולא יתפרדו. וזהו אומרו (מכלתא משפטים פ"א) 'ואלה המשפטים' מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני, ולזה אם אין אתם מקבלים הדינים הוא נוטלה מכם.<sup>108</sup>

ומלך המשיח [קסט]. המעלה שנותן היותר שיגדלהו השי"ת אלא על המשפט, כמו שאמר (ישעיה יא, ד) 'ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע', ובוזה יגדל על כל העולם ועל כל העמים.

וזה שאמר הנזשא שהתחלתי שיבא אליו ציווי מהקב"ה 'לא תטה משפט אביוןך בריבו', שר"ל על ישראל לו שלא יטה דינם עם האומות אלא שיקח נקמתם מאומות העולם שעשו בישראל כמה שמדות בכל נפשם ובכל גופן ובממונם, ויעקור ע"ז מן העולם. שזה ר"ל 'מדבר שקר תרחק', שאין לך שקר גדול מהעבודה זרה. ומי שהוא נקי וצדיק מע"ז אל יעבור מה הכללה העולה, כי על ע"ז לא ינקה ה'. וזהו אומרו 'כי לא אצדיק רשע'. ולא ישאר בעולם זולת התורה שהיא אמת, כ"ש (מלאכי ב, ו) 'תורת אמת היתה בפי'. ועולה שהוא השקר יעקר, כדכתי' (תהלים קז, מב) 'וכל עולה קפצה פיה'. וכל העולם כולו יבאו להשתחוות למלך ה' צבאות, שזה שאמר (צפניה ג, ט) 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה' וגו' במהרה בימינו ועיינו ראות. בילא"ו.



## רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליון מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושו למס' כתובות ובגליון רי, ריא לתחילת מס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. כאן אנו מדפיסים את המשך חידושו למס' קידושין פרק האיש מקדש.

## חידושים עמ"ס קידושין (ד)

דף מז ע"א נמרא אמר רבא מ"ט דר"ה הואיל ונעשה כו'. צריך לומר דעולא דהכריע בדברי תלמיד היינו משום דאיפכא מסתברא ליה דכ"ש כאן דמירתח הוא דרתיה, מיהו לפ"ז לא הוי צריך לומר השתא ומה התם דקידושין דאורייתא אמרת לא כו', רק הכי הול"ל השתא ומה התם דנישואין לחוד הוי שלא לדעת אמרת לא משום דמירתח הוא דרתיה, כ"ש כאן דגם הקידושין היה שלא לדעת דמירתח, ולשיטת הרי"ף אתי שפיר דגם עולא אסיק אדעתיה הק סברא דנעשה בה מעשה יתומה בחיי אב, אלא דלמעמיה אזיל דפליג ארב ושמואל ואמר דאפי' מיאון א"צ, והיינו משום דאפי' אם נתרצה האב נמי לא מהני, וא"כ הכא נמי אפי' נימא דהכא שאני דהפקיר זכותו או שתיקתו כהוראה לא מהני כיון דלא א"ל בפירוש צאי וקבלי קידושייך, ור"ה בשיטת רב רבי' אמר לשמעתתיה.

וניחא לי בהא הא דפסק הרמב"ם בפ"ח מהל' תרומות כעולא דאמר נראין דברי תלמיד, והקשה הרמב"ם שם דהא רבא מפרש טעמיה דרב הונא וטפי הו"ל לפסוק כרבא, ותיירץ דהרמב"ם סובר דלאו משום דסבר כוותיה אלא כי היכי דלא ליהוי טועה בדבר פשוט עכ"ל, ואינו אלא דברי נביאות דמנין לנו דרבא לא סבר כר"ה, ולפמ"ש ניהא דהרמב"ם נמשך לשיטתו דפסק בפ"ג מהל' אישות דין י"ג כשיטת הרי"ף דנתרצה לא מהני ומש"ה לא מהני נמי הא דנעשה בה מעשה יתומה כו' וכעולא, ור"ה אליביה דרב רביה קאי, ואף אם גם רבא סובר כוותיה, מ"מ כיון דאיפסקא הלכתא דלא כרב ושמואל גם בזה לית הלכתא כר"ה כן נ"ל, דהא מההיא עובדא דהיא אמרה לקריבה כו' דלעיל נמי מוכח לכאורה דאבוי ורבא סבירא להו כרב ושמואל ואפ"ה לא קי"ל כוותיהו ודוק.

נמרא מאן תנא התקדשי כו'. לפי פשטא דסוגיא מוכח דמאן דלית ליה דר"ש סבירא ליה דבזו ובזו ובזו נמי בעינן שתהא בא' מהן ש"פ, ועיין בתי"ט שהקשה דברי הרמב"ם והרע"ב אהרדי דבפ"ה מהל' אישות פסק כמשנתנו והיינו ע"כ כר"ש, ובפ"ו מהל' שבועות ובפ"ד מנדרים פסק דלא כר"ש דלא בעינן שבועה לכל א' וא', וכבר עמד ע"ז הרמב"ם והלח"ם, וכתב ליישב כיון דחזוין דבקידושין סתם לן כר"ש ובשבועות דלא כר"ש עיין שם, ודבריו תמוהים בעיני דאי איכא סברא לחלק בין קידושין לשבועה למה לן לאוקמי אליבא דתנא וכו"ש, ולפע"ד אפשר ליישבו דוודאי איכא סברא לומר דדוקא היכא דבדיבורא ידיה לחוד תליא מלתא כגון התם בשבוע(ו)ת הפקדון שפיר אמרינן דולא לך ולא לך פרטא הוי מדלא אמר שבועה שאין לכם

בידי, אבל הכא בקידושין דנהי דאי בתר דיבורא ידיה אזלינן דאמר בוז ובוז ובוז פרטא הוי מדלא אמר באלו, מ"מ ע"כ דבתר דעתה ידיה נמי אזלינן, אי גם היא קבלה על דעת פרטא שיהא בא' ש"פ או לא, דאלו היינו יודעים דכסבורה לקדש עצמה בכולן אין ספק שאם יש בכולן ש"פ דמקודשת וכדאמרינן לעיל בפ"ק דבמונה והולך דעתה אכולה, וכן גבי שיראי אמרינן אשה לא סמכה דעתה, ה"ה הכא כיון דאמר בוז ובוז ובוז בו' אמרינן דעתה אכולה בשלמא לגבי ידיה איכא הוכחה מדלא אמר באלו, אבל לגבי ידיה ליכא הוכחה, ואם יש בכולן ש"פ מקודשת, אלא דא"כ קשה מאי קאמר מאן תנא התקדשי ואמר רבה ר"ש היא, דלפי דברינו כ"ע היא, ונראה לפרש דיש לדקדק הא דקאמר מאן תנא התקדשי התקדשי ופירש"י התקדשי התקדשי הוא דהוי פרטא אבל בוז ובוז ובוז לאו פרטא הוא, דלא הו"ל למימר רק מאן תנא דבוז ובוז לאו פרטא הוא, דהא בהתקדשי התקדשי כ"ע מודו דפרטא הוי, ונראה לפרש עפ"י מ"ש תוס' פ' שבועת הפקדון דבלא ו' טפי הוי פרטא מבו', והוכיחו כן מפ"ב דזבחים דף למ"ד דאמרינן או דלמא כוית וכוית לר"י פרטא וכ"ש כוית כוית, וכתב עוד דכ"ה הגירסא שם בשבועות בס' ישן דר' יוחנן אמר הכל מודים בלא לך לא לך שהוא פרטא לא נחלקו אלא בולא לך ועיין שם, וכ"ה גירסת רש"י ז"ל לעיל דף מ"ד ע"א ע"ש, ולפ"ז במשנתנו קשיין דיוקא אהרדי דברישיא קתני התקדשי דמשמע דוקא התקדשי התקדשי הוא דהוי פרטא אבל בוז בוז לאו פרטא ובמציעתא קתני בוז ובוז ובוז כללא משמע הא בוז בוז בלא ו' פרטא הוי, ונראה דהיינו דפריך מאן תנא התקדשי דמשמע הא בלא התקדשי כללא הוי ואפי' אמר בוז בוז בלא ו', ובסיפא איכא למידק איפכא וקאמר רבה רישא ר"ש היא דבעי שבועה לכל א' ומציעתא דקתני בוז ובוז ובוז כ"ע היא אפי' למ"ד התם ולא לך פרטא, הכא שאני דבדידה נמי תליא מלתא כמ"ש, (ומיושב הא דהקשיתי לעיל דהו"ל מאן תנא בוז ובוז כללא הוי), ודוקא היכא דאמר בוז ובוז ובוז בו' דכיון דאמר בו' דעתה אכולהו דבכ"מ ו' מוסיף על ענין ראשון, אבל אמר בוז בוז גם היא לפרטא נתכוונה ועד שיהא בא' מהן ש"פ הוא דמקודשת.

ולפ"ז מיושבים דברי הרמב"ם דאע"ג דהתם בשבועות פסק דלא כר"ש דולא לך פרטא הוי, הכא בקידושין שאני, והא דלא כתב הרמב"ם דבוז בוז בוז נמי פרטא הוא לפי מאי דלית הלכתא כר"ש, היינו משום דאין דרכו לכתוב רק מה דהוזכר בתלמוד בהדיא, א"נ דסבירא ליה דלפי גירסתינו שם בשבועות דא"ר יוחנן בולא לך כ"ע ל"פ דפרטא הוי, א"כ ע"כ הסוגיות פליגי אהרדי דבזבחים משמע דבלא ו' טפי הוי פרטא מבו', ובשבועות מוכח איפכא דבו' הוי פרטא טפי מבלא ו', וא"כ הסוגיא דהכא אודא לה כההיא דזבחים לפי מה שפירשנו, וא"כ י"ל דהרמב"ם פסק כסוגיא דשבועות, וכיון דמוכח מסוגיא דהכא דבוז ובוז כללא הוא לגבי ידיה א"כ כ"ש בוז בוז בלא ו', ותו לא צריכנא לאוקמי כר"ש ושפיר פסק כמשנתנו כן ג"ל ודוק, אחר כותבי זה מצאתי בס' פ"י שכתב קצת מזה והנאני, עיין סוף הקונטרס סי' י"ח מה ששייך לכאן.

סי' י"ח דף מו ע"א גמרא הואיל ומיקרבא הנייתה אימא גמרה ומקניא נפשה קמ"ל. כתב מהרש"א בשם ת"י וז"ל אע"ג דלא תלי בדידה להתקדש בפחות מש"פ כדאמרינן בפ"ק מיהו בקל עושה צריכותא עכ"ל, וצ"ע דאי לפי הבנתם בפשט הגמ' הוי ליה להתנא לאשמועינן הכי בקדישה באחת ואוכלתה דאם לית בה ש"פ א"מ דלא נימא הואיל ומיקרבה הנייתה גמרה ומקנה נפשה, ולמה נקט לה התנא בהיתה אוכלת ראשונה ראשונה, אבל נראה דהכא סד"א

הואיל ומיקרבה הנייתה גמרה ומקנה נפשה ביש בכולן ש"פ אע"ג דליכא באחת מהן לחוד ש"פ קמ"ל, אבל הא דלא איקדשא בפחות מש"פ וודאי דלא איצטריך לאשמועין ודוק.

רש"י ד"ה ש"מ המקדש במלוה בו' מדקביל להך אתקפתא בו'. דייק לכתוב הכי, ולעיל בסמוך כתב ש"מ מדר"א מדשני הא מלתא תלתא, והיינו דמדשני הא מלתא שמעינן כולהו תלתא, דהא דמלוה ופרוטה דעתה אפרוטה לא שמעינן מאתקפתא, אבל הא דמקדש במלוה א"מ שמעינן שפיר מאתקפתא, ולפיכך כתב אהא דמלוה דא"מ מדקביל לאתקפתא כלומר דהך בלחוד שמעינן מאתקפתא ולא דוקא מדשני הא מלתא ודוק.

ע"ב תוס' ד"ה דאיתמר בו' אבל היבא דאינו יודע אם יחולו אם לא שמא נתן לשם מתנה בו'. לכאורה יש להבין דמאי קושיא דנהי דאינו מוכרח לומר דהכא באין מעות חוזרים כמו התם, מיהת מוכח למ"ד באחותו מעות מתנה כ"ש הכא ותהא מקודשת אף בקמייתא, דהא במתנה לשום קידושין יהיב לה, וע"כ דהתם מעות חוזרין וס"ל לרב אמי דה"ה הכא ולא מחלק בין יודע לא", וא"כ שפיר גרסינן דאיתמר, ואין לומר דס"ל לתוס' דה"ה נמי לשמואל י"ל דדוקא התם אדם יודע בו' נתן לשם מתנה, אבל בא"י דלמא לשום פקדון יהיב וחוזרין, דאדרבא דלפ"ז טפי אתי שפיר הגירסא דאיתמר, וה"ק ש"מ מדר"א דס"ל מעות בעלמא חוזרין דאיתמר בו' דלא מיבעיא לרב דאמר התם חוזרין ד"ל דה"ה הכא, אע"ג דאינו מוכח מ"מ ש"מ דר"א ס"ל הכי, אלא אפי' לשמואל דאמר מעות מתנה, דוקא התם דאדם יודע בו' אבל הכא דא"י מודה דפקדון הוא, וצ"ל דס"ל לתוס' כיון דעכ"פ מהתם לא מוכח מידי דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי לא שייך לישנא דאיתמר וצ"ע, ודע דסבירא להו לתוס' דהאי ש"מ מעות בעלמא לאו אמקדש אחותו קאי רק אהיבא דהדר ביה קודם גמר קידושין כמ"ש בדיבור הקודם, ומפירש"י משמע דגם אמקדש אחותו קאי מדכתב כל קידושי' בו', ועיין בחידושי הריטב"א, וע"ל סוף הקונטרס סי' ל"ז מה ששייך כאן.

סי' ל"ז דף מז ע"ב תוס' ד"ה דאיתמר בו' ועוד דאי גרסינן דאיתמר קשה רב אדרב בו'. כתב מהרש"א דאין זה מוכרח ד"ל רב נמי סבר בהא דרבי אמי דמעות חוזרין אלא דלא מוקי ליה כוותיה משום דס"ל מלוה ופרוטה דעתה אמלוה עכ"ל, ולע"ד כדברי תוס' מוכח לקמן בשמעתין דפריך לקמן מברייטא באלון ברימון באגוז, הניחא למ"ד אסיפא קאי בו' אלא לרב ושמואל דאמרי תרווייהו ארישא קאי בו' הכא כללי קחשיב פרטי לא קחשיב, ואי אמרת טעמא דרב דלא מוקי לה אסיפא כרבי אמי, משום דס"ל מלוה ופרוטה דעתה אמלוה, אבל מעות חוזרין ס"ל, קשה הא בהך מלתא דהמקדש במלוה ופרוטה איכא לקמן דף מ"ח ע"ב פלוגתא דתנאי ר' נתן ורבי יהודה הנשיא ועוד שאר תנאים, וא"כ איכא לאוקמי הברייטא דאלון ורמון כההיא תנא דס"ל דעתה אפרוטה ושפיר מחלק גבי בוז ובוזו בין אוכלת למנחת, בשלמא מתני' לא ניחא ליה לרב לאוקמי דס"ל דעתה אפרוטה דלא כוותיה, אבל ברייתא מאי אכפת ליה כיון דבלא"ה פליגי תנאי בהכי ומאי פריך ארב, אבל אי טעמא דרב משום דסובר מעות מתנה וכפ' תוס' פ"ש דבהא לא מצינו פלוגתא דתנאי למימר דהך ברייתא סובר כמ"ד מעות חוזרין ופ"ש, מיהא אשמואל בכ"פ פ"ש דהא שמואל וודאי משום מעות מתנה לא מוקי לה אסיפא ולטעמיה אזיל, אבל לא הו"ל למנקט רב ושמואל כיון דארב לא קשיא כנ"ל ודוק.

דף מז ע"א נימא כתנאי בו' מאי לאו בהא קמפלגי בו'. הא דהוצרך לפרש דבמלוה להוצאה ניתנה קמפלגי, הא קמן דפליגי אי היא מקודשת או לא, וכ"ה בס' פ", ונראה משום דהוי מצינו

למימר דבמלוה שהיא בעין כ"ע מודו דמקודשת, וא"כ הוי תיובתא ארב, אלא דפליגי במלוה שאינה בעולם שכבר אכלתיה דמ"ס מקודשת בההיא הנאה דמחיל לה גבה, וכת"ק דבריייתא דבסמוך לפי מאי דס"ד, וי"א א"מ כרשב"א, רק דאינו מוכרח ולהכי לא קא מוטיב תיובתא ארב, דשפיר י"ל דבמלוה שהיא בעין פליגי ובמלוה להוצאה ניתנה כפירש"י דהוי כרידה ולא יהיב לה מידי, אבל אם אינה בעין כ"ע ל"פ דא"מ, והיינו דקאמר לימא כתנאי כלומר עכ"פ תנאי היא וממ"נ קשיא ארב אי תיובתא אי כתנאי, ומש"ה קאמר מאי לאו וק"ל.

ודע דברא"ש הוא הגירסא איפכא דת"ק ס"ל מקודשת וי"א א"מ, ואפשר משום דלגירסא שלפנינו קשה מאי פריך נימא כתנאי הא אפ"ה לא קשה ארב דהא כרבנן אמרה לשמעתי, ולההיא גירסא צ"ל דפריך דלא הו"ל למימר רק הלכה כת"ק, וכן הא דפריך לקמן בשמעתין במאי קמפלגי ופירש"י ס"ס כתנאי אמרה רב לשמעתי ע"ש וע"ג דרב כרבנן מ"מ פ"ש כמ"ש ועיין עוד בסמוך.

גמרא כסיפא לה מלתא למיתבעיה כו'. הנה הרי"ף ז"ל השמיט סוגיא זו וכן הרמב"ם בפ"ז מה"א לא חילק בין מנה חסר דינר לחסר צ"מ, וכתבו המפרשים משום דפסק כ"א דמקודשת וראיה מבריייתא דפ"ק דף ח' עיין שם, ובחידושי הרשב"א דחה ראיה זו עיין שם, ולפע"ד נראה מעם דהשמיטתו משום דהא דהוכרח לחלק בין חסר דינר לחסר צ"מ היינו כדי דלא נשוויה מלתא דר"א כתנאי, דהא ע"כ הך פלוגתא בחסר דינר איירי, והיינו משום דקשיא לן סיפא ושיוין במכר שזה קנה ואי במלוה במכר אמאי קנה, וכבר ידענו דהרי"ף והרמב"ם דחאו סוגיא זו מקמיה סוגיא דפ"ק דאמרינן כיצד החליף דמי שור כו' ופסקו דבמכר קונה כמלוה יעויין בדבריהם ובב"י ח"מ סי' קצ"מ, וכיון שכן תו לא צריכנא לאוקמי פלוגתייהו במנה חבר דינר ורק כת"ק אמרה לשמעתי, וא"כ אין חילוק בין חסר דינר לחסר צ"מ, א"כ סבירא להו דלפי מאי דמוקי לה לקמן רבנן דבי רב פלוגתא דרבנן ורשב"א במלוה ברשות בעלים לחזרה, הה"ג איכא לאוקמי פלוגתא דהכא, רק דר"נ בשם ר"ה לא אסיק אדעתיה לאוקמי בהכי והוכרח לאוקמי במנה חסר דינר, ולפי המסקנא אינו כן, שוב מצאתי בהר"ן פ"ק גבי מנה חסר דינר שכתב בדברי ושמחתי יעו"ש, רק דלדבריו קשה קושית הש"ס נימא כתנאי ולפי מה שסיימתי בזה דלמסקנא ל"ק קושית הש"ס א"ש.

ועוד נראה דהא דקאמר בפשיטות ותסברא דקתני סיפא כו' במכר אמאי קנה, היינו משום דעיקר קידושי כסף מקיחה דשדה ילפינן, ואי ס"ד דבמכר לא אמרינן מלוה להוצאה ניתנה, א"כ ה"ה בקידושין וכי עדיף קידושין ממכר דשדה דמשם ילפינן וכפירש"י לעיל דף ו' ע"ב במלתא דאביי, והוכרח לאוקמי דאיירי במנה חסר דינר דכסיפא לה מלתא, וזה לא שייך במכר, אמנם למאי דנפקא לן קידושי כסף מויצאה חנם ורב גופיה הוא דדריש לה משם, שפיר י"ל דבקידושין א"מ ובמכר קנה אע"ג דילפינן נמי מגז"ש, היינו לענין דבעינן נתן הוא ואמר הוא, ותו לא איצטריך לן לאוקמי בחסר דינר ואי משום מלתא דרב דלא יהא כתנאי איכא לאוקמי במלוה ברשות בעלים לחזרה וכדלקמן ודוק נ"ל.

ע"ב גמרא במאי קמפלגי. פירש"י ס"ס כתנאי אמרה רב לשמעתי עכ"ל, והרשב"א בחידושי דחה פ' זה דכיון דאפקיה מלתא דרב מתיובתא לא אכפת לן לאוקמי כתנאי כיון דרב כרבנן אתיא ורב אפי' בלא שלח יד קאמר דלהוצאה ניתנו (וכ"כ הריטב"א), וכתב עוד ותדע דלפירש"י קשה הא דאמרינן לקמן נימא כתנאי כו' אי איירי בששלח בו יד קשיא דר"מ אדר"מ

דהא ר"מ מודה בשלח בו יד, ואי בלא שלח בו יד הא אמרת דרב לא איירי רק בששלח בו יד, א"ו דרב בכ"ע קאמר דלהוצאה ניתנה ודלא כרשב"א עיין שם, ותמיהני דהא אכתי קשה דלדידיה מי ניהא דמאי קאמר נימא כתנאי אפי' למאי דס"ד לאוקמי בשט"ח דידה מאי אכפת לן כיון דרב כרבנן אתיא ולמה דחיק לאוקמי פלוגתייהו בדרכי או אינך אוקמתא, וע"כ ז"ל דהסוגיא שקיל וטרי לאוקמי מלתא דרב ככ"ע, וא"כ ע"כ דרב בשלח בו יד לחוד איירי דבהא כ"ע מודו דלא ניתן לחזרה, והא דאמרינן בסמוך לימא כתנאי כו' ולא ניהא להש"ס נמי לאוקמי במלוה ברשות בעלים לחזרה ובשהיא בעין ולא שלחה בה יד, כבר תירץ יפה הגאון ז"ל בס' פ"י דהיכא דאיכא שט"ח לכ"ע לא מצי הדר ביה, לא מיבעיא לשיטת הרמב"ן שכתב הטח"מ סי' ל"ט דאם נכתב השט"ח מדעת המלוה אע"ג דעדיין לא נתן המעות יכול הלואה לכופו להלוותו ואין המלוה יכול לחזור, אלא אפי' לשיטת הרשב"א החולק עליו בזה וראיתו מסוגיא דהכא (עיין בשפ"כ שם) מ"מ היכא דכבר נתן המעות וגם איכא שט"ח מודה דא"י לחזור בו דכבר נשתעבדו נכסי הלואה למלוה (ולו נראה עוד טעם כיון דכבר יצא הקול זילא נכסי דלוא ולאו כל כמיניה דמלוה להפסידו) גם הרשב"א מודה בזה עיין שם, והדין עמו דהא הרשב"א מיייתי ראייה מהא דכותבין שטר ללוא אעפ"י שאין מלוה עמו, והיכא דכבר נתן המעות אין ראייה משם, וא"כ שפיר קאמר דכתנאי היא דכי היכי דהתם דלכ"ע מלוה ברשות לוא היא לחזרה אפ"ה אר"מ מקודשת וע"כ היינו טעמיה דמלוה לאו להוצאה ניתנה ורבנן פליגי, א"כ ה"ה בלא שטר רק בשלח בו יד דליכא חזרה אפ"ה לר"מ מקודשת וא"כ רב כתנאי אמרה לשמעתייה.

תוס' ד"ה המוכר שט"ח כו' דקנין שטר אינו אלא מדרבנן כו'. הגאון בס' פ"י ז"ל תמה דהאיך אפשר לומר דקנין שטרות מדרבנן והא אמרינן בבכורות דף נ"א בכל פודין בכור אדם חוץ משטרות ומשמע דאיירי בשט"ח דאחרים ואמרינן שם דיליף מריבוי ומיעוט, וא"כ מוכח להדיא דמה"ת יכול להקנות שט"ח ועי"ש, ותימה על תמיהתו דהתם בפדיון בכור אדם דמחוייב מדאורייתא אי לאו דמיעטה רחמנא מריבוי ומיעוט הוי קנין שטרות מועיל אף מדאורייתא, משום כיון דאיכא עליה חיובא דאורייתא איכא שעבודא דר' נתן אלא דקודם שנתן לכהן לא שייכא שם שעבודא דר"נ, משום דהוא ממון שאין לו תובעין דלא ידעינן לאיזה כהן הוא רוצה ליתן, מיהו אחר שנתנו לכהן השטר נקנה לו השטר מדאורייתא מחמת שעבודא דר"נ, וכעין זה כתבו תוס' פ' האשה שנתארמלה דף י"ט דבשעבודא דר"נ א"י למחול, ואפשר דלשם נתכונו מ"ש פ"ק דשבועות דמפורש במקום אחר, והרב ז"ל כתב דחיפש ולא מצא, וכוונתם לשעבודא דר"נ ועי"ש כן נ"ל.

דף מח ע"א רש"י ד"ה אינה מקודשת ואפי' הנייר ש"פ כו'. משמע מתוך לשונו ז"ל דגם למאי דס"ד דבמלוה דידה איירי ס"ל לר"מ דא"מ [דאינה מקודשת] אפי' יש בנייר ש"פ דדעתה אמלוה, א"כ קשה מאי פריך ארב דכתנאי אמרה לשמעתייה דלמא דכ"ע מלוה להוצאה ניתנה והכא היינו טעמייהו דרבנן דהמקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה, אבל במלוה לחוד מודו רבנן דא"מ, ואע"ג דר"א ע"כ ס"ל דהמקדש במלוה מקודשת דלאו להוצאה ניתנה דהא אפי' לית בנייר ש"פ קאמר דמקודשת כמ"ש רש"י ז"ל, מ"מ הא וודאי כיון דר"א שמותי לא אכפת לן אי רב דלא כר"א, מיהו לפמ"ש מהרש"ל ומהרש"א בהא דאמרינן במסקנא רבנן מספקא להו היינו משום דלא גרסינן ואם לאו א"מ, א"כ וודאי גם למאי דס"ד לא גרסינן לה דדוחק

לומר דמקשה והתרצן פליגי בגירסא, וא"כ צ"ל דרבנן מספקא להו אי מלוה להוצאה נמיתנה א"ל ומקודשת מספק וקשיא ארב, מיהו לפ"ז הו"ל למימר מיתבי דהא רב לא כר"מ ולא כרבנן אלא כר"א דשמותי, שוב נראה דלמאי דס"ד דבמלוה איירי ע"כ רבנן לא מספקא להו אי המקדש במלוה מקודשת א"ל דא"כ קשיא דרבנן אדרבנן, דבברייתא דלעיל אמרי רבנן במלוה אעפ"י שנשתייר ש"פ א"מ, ולמאי דמוקמינן דבמלוה ברשות בעלים לחזרה פליגי ואמרי א"מ? וכ"ש במלוה ששלח בו יד וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דמאי פריך וצ"ע.

תוס' ד"ה אילימא בו' דלעיל מיירי דא"ל קני לך איהו בו'. כתב מהרש"א דמ"ש דא"ל בו' לאו דוקא אלא בדכתב ליה עיין שם, ולדבריו צ"ל דקושיא תוס' הוא לפי מאי דמוקמינן לעיל פלוגתייהו בדשמואל דכ"ע אית להו דר"פ, ובתירוץ שהביא משמע דקאי לאוקימתא מציעתא דפליגי בדר"פ, ואין צורך להגיה בתוס' דלפע"ד כוונתם דלכלול תלתא אוקימתא דלעיל יש להקשות מאי פריך, דלאוקימתא דבשמואל פליגי פשוט הוא לומר דלעיל מיירי בדכתב קני לך איהו בו' והכא בדלא כתב ליה, ולמאי דמוקי לה דבדר"פ פליגי נמי י"ל דלעיל מיירי מיהת בכתיבה ומסירה, והכא במסירה לחוד דלא מהני גם לר"מ וגם זה פשוט, רק דלמאי דמוקי לה דבדרבי פליגי לכאורה שפיר פריך דהא וודאי הכא ע"כ מסירה היה, וא"כ שפיר מצינו למימר דקושיא הגמ' קאי להך אוקימתא, מש"ה כתבו דגם להך אוקימתא קשיא מאי פריך דהא השתא לא פליגי בדר"פ, רק דרבי סבירא ליה דבמסירה סגי ומיהת באומר לו קני לך איהו בו' והכא מיירי בדלא א"ל הכי, והתוס' נקטו קושייתם מאי דלא פשיט כ"כ, וכלומר דאפי' לאוקימתא קמייתא קשה דמאי פריך וכ"ש לאינך אוקימת' דפשוט הוא ליישב הברייתות כן נ"ל.

רש"י ד"ה בן כרך ונמצא בן עיר אעפ"י שהמעה לשבח מעות הוא עב"ל. כתב מהרש"א מדבריו משמע דלכ"ע נחא להו בבן עיר כמו בשבח ממון, א"כ לעיל דפריך משפחה מגודלת דבסיפא אמאי לא פליג ר"ש הו"ל למיפרך מרישא דבן כרך ונמצא בן עיר אמאי לא פליג ר"ש, ועוד דבשלהי מס' כתובות מוכח דסתמא דתלמודא פסיקא ליה טפי דבכרך נחא לכ"ע דשכיחי ביה כל מילי ועיין שם, ומהתימה אדהקשה ממקשן דלעיל עדיפא הו"ל להקשות אהא דמשני לעיל אב"א ה"נ שבח יוחסין ומאי מגודלת גדלת, ואכתי קשה מכא דבן כרך בו' דאהא ליכא לשנויי הכי, שוב ראיתי שהגאון בעל מ"ל ז"ל בס' פרשת דרכים בדרך הקדש ד"ב הרבה לתמוה אפירש"י דהכא וכמו שאמרנו עיי"ש שהאריך והניח בתימה, ול"נ ליישב עפ"י מאי דיש עוד לדקדק אמ"ש רש"י אהא דבן עיר ונמצא בן כרך ישיבת כרכים קשה שהכרך הוא מקום שווקים והיוקר מצוי בו ודוחק עוברים ושבים עכ"ל, ובכתובות כתב וז"ל ישיבת כרכים קשה שהכל מתיישבין בה ודוחקים הבתים זו לזו ואין שם אור אבל בעיר יש גנות ופרדסים סמוכים לבתים ואורין יפה עכ"ל, ויש לדקדק למה לא כתב התם כמ"ש כאן או הו"ל לכתוב הכא כמו התם, ואהסוגיא דהתם יש לתמוה דפריך אלא מעיר לכרך מ"ט, וכי לא אסיק אדעתיה הך סברא דמחמת שהרכים מצוים שם היוקר מצוי.

ונראה ליישב חדא מגו חדא דהתם דמיירי שא"י לכוּפה להוציאה מעיר לכרך לא שייד סברא דמחמת היוקר דהא עליה רמיא לפרנסה ולזונה, ואם לדידיה נחא לאו בדידה תליא מלתא דמאי אכפת לה, והיינו דפריך מ"ט, וע"כ הא דמשני ישיבת כרכים קשה הוא משום דאורין רע כמ"ש רש"י שם, ואיהו מצי מעכבה כיון שהיא בת עיר שאוירה יפה ולא הורגלה

בכרך שהבתים דחוקים ואוירן רע, מיהו מכרך לעיר דלא מוציאין שפיר אמרינן דטעמא משום דבעיר לא שכיחי כל מילי, אע"ג דהבעל חייב לזונה, הא וודאי דאינו חייב לטרוח אחר דברים דלא שכיחי, אבל הכא דאיירי דקדשה ע"ת שהוא בן עיר ונמצא בן כרך שפיר קתני דא"מ משום סברא דמחמת היוקר כפירש"י וא"י לומר מה אכפת לך כיון דע"ת זה נתקדשה ולא נתקיים התנאי, וכה"ג אמרינן לקמן בפ' האומר דף ס' ע"ב ע"מ שיש לי בית כור עפר במקום פלוני והוא במקום אחר דא"מ, אע"ג דמצי למימר מאי נפקא לך אנא טרחנא ומייתנא, כיון דע"ת נתקדשה וה"ה הכא, ועיין בכ"מ פ"ז מהל' אישות דין ג', והא דלא כתב רש"י הכא טעמא משום דאוירן רע כמו התם, היינו משום דסברא זו לא שייך אלא א"כ היא בת עיר ולא הורגלה באויר כרך, ומתני' סתמא תנן ובכ"ע איירי אף אם היא בת כרך דא"מ ובהא ליכא טעמא דאוירן רע כיון דכבר הורגלה בכך אינו מזיק לה כן נ"ל ליישב.

ולפ"ז וודאי כמו דבבא בן עיר ונמצא בן כרך בכ"ע איירי, ה"ה נמי האי חלוקה דבן כרך ונמצא בן עיר נמי איירי בין שהיא בת כרך או בת עיר דא"מ, רק היכא דהיא בת כרך והתנה ע"מ שאני בן כרך איכא חדא למעליותא דהיינו דבכרך שכיחי כל מילי וחדא לגרעיותא דהיוקר מצוי שם, ובכי ה"ג לא שייך לומר דהמעם לשבח דאיכא דניחא ליה בעיר משום היוקר ולא מקפיד אהא דלא שכיחי כל מילי, ואיכא דניחא ליה טפי בכרך ואינו מקפיד על היוקר, וא"כ בכה"ג וודאי דלא פליג ר"ש, מיהו אם היא בת עיר ואמר ע"מ שאני ב"כ ונמצא ב"ע שפיר הוי דהטעה לשבח משום דבעיר אוירה יפה והיא לא הורגלה רק באויר עיר ואויר כרך מזיק לה, ומן הסתם ליכא דניחא ליה בכרך אע"ג דשכיחי כל מילי כיון דאוירו רע, ובהא שפיר י"ל דפליג ר"ש, ולפ"ז לעיל לא מצי להקשות אמאי לא פליג ר"ש די"ל דפליג אלא דלא מצי למיתני הכי בהדיא משום דמתני' בכ"ע איירי וכמ"ש, ור"ש לא פליג רק היכא דהיא בת עיר, ומתורץ קושית מהרש"א ומ"ל, גם קושיא שניה מהא דאמרינן דלכ"ע ניחה ליה בכרך לק"מ כן נ"ל.

תוס' ד"ה דברים שבלב כו' וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול כו'. כתב מהרש"א ואכל הני דמתני' לא תיקשי להו אמאי לא תני בהו ת"כ כמ"ש פ' מ"ש כו' עיין שם, ולולי דבריו ז"ל נלע"ד דלא בעינן ת"כ ותנאי קודם למעשה כו' רק בתנאי תלוי במעשה כגון ה"ז גיטיך ע"מ שתתנו לי ר' זו וגבי אתרוג ע"מ שתחזירנה לי דבשעה שהתנה בידו לקיים התנאי או לא, והמעשה תלוי ולא נגמר עד שקיים התנאי כיון שהוא בידו בהא אמרינן דבעינן ת"כ שאז המעשה תלוי בתנאי אבל אם לא כפליה אין התנאי מבטל המעשה כיון דבשעה שהתנה לא היה ברור שלא יקיים התנאי וחל המעשה מיד ולא נתבטל אח"כ בביטול התנאי אבל כל הני דמתני' שהתנה ע"מ שאני כהן או לוי כו' דאינו תלוי במעשה שעליו לקיים רק הוא דבר שממילא ובוה לא שייך לומר שהמעשה תלוי ועומד עד שקיים התנאי ובעינן ת"כ ושם לא כפליה חל המעשה מיד דאדרבא בשעה שהתנה עמה והוא שקר מיד נתבטל המעשה אע"ג דלא כפליה, וראיה דהא כל תנאי מתנאי ב"ג וב"ר ילפינן והתם לא היה בכה"ג רק התנאי היה במה שבידם לקיים אח"כ, אבל הכא לאו בכלל שאר תנאי הוא למילף מהתם דלא דמי כיון שאינו בידו רק טעות מיקרי, ומ"ש תוס' פ' מי שאחזו דכל הני דמתני' בדכפליה לתנאי לאו אמתני' דהכא קאי רק בכגון התם בגיטין ע"מ שתתנו לי ר' זו וכה"ג, ולפ"ז מתורץ נמי מה שהקשה המהרש"א אפי' רשב"ם מהא דהמקדש אשה ואמר כסבור היית שהיא כהנת כו', והא



דאמרינן בפ' השולח דף מ"ה גבי המוציא אשתו משום איילונית הב"ע בדלא כפליה לתנאי, אלמא אף בדבר שאינו תלוי במעשה בעינן ת"כ, י"ל דהתם כיון דאיירי בספק איילונית כמ"ש תוס' דלא היה הדבר ברור בשעת הגט ולא היה יכול להתברר עתה שפיר אמרינן דהגט תלוי עד שיתברר אם היא איילונית משא"כ בע"מ שאני כהן שהוא שקר ומיד בטל כיון שהטעתה ובפרט לפמ"ש הרי"ף שם דיכול לומר השתא הוא דבריא ע"ש וכן בהוציאה משום נדר נמי תלוי באם תהיה פרוצה בנדרים כדאיתא ברמב"ם שם כן ג"ל ודוק.

בא"ד וכמו כן אנן סהדי דלא זבן ב'. הכוונה שאם גילה דעתו בשעת המכר דדעתו למיסק לא"י אע"ג דלא אמר בלשון תנאי משום דאיירי דמוכחא מלתא דדעתיה למיסק שקודם לכן קמהדר למיסק מש"ה מהני גילוי דעת דאנן סהדי ב' וכ"כ בתוס' רי"ד, וזהו שכתבו וכמו כן ב' כלומר דקאי אמ"ש דיש דברים דסגי בגילוי דעת כגון הכא דמוכח מלתא מקודם ודוק.

דף מט ע"ב גמרא אמר רבא הוי דברים שבלב ב' מנ"ל לרבא ב'. ואסיקנא כרבא דדברים שבלב אינן דברים ועיין בחידושי הריטב"א שכתב בשם הראשונים להקשות מהא דנדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות של מלכים, ומהא נתכוון לומר תרומה ואמר מעשר עולה ואמר שלמים והאריך שם בחילוקים שונים, גם הרשב"א בחידושו האריך בחילוקים עיין שם, ולולי דמסתפינא להכניס ראשי בין ההור"ם הרמים היה נראה לומר דרבא לא איירי רק בדבר שהוא עושה או אומר על דעת חברו כגון המוכר קרקעו לחברו וכן בקידושין המקדש האשה ואמר כסבור הייתי ב' כבי ה"ג אמרינן דברים שבלב אינן דברים כיון דהלה שכנגדו לא ידע מה שבלבו דלא גילה דעתו בשעת המכר, וכן האשה שלא גילה דעתה בשעת קידושין וכה"ג במעילה לקמן בשמעתין שאמר לשלוחו הבא לי מן החלון ב' לא מהני מה שבלבו, ובנודרין להרגין ולחרמין כיון שעל דעת אחרים נדר, אי לאו דאיכא טעמא דאנוס הוא כדאמרינן בגמ' שם, הוי דברים שבלב דברים שזה שכנגדו א"י מה שבלבו ועל דעתו נדר, וכלל הדברים דכל מה שלא נגמר ע"י עצמו לחוד רק בהשתתפות עם אחרים בעינן גילוי דעת, אבל בדבר שאינו תלוי בדעת אחרים כגון נדרים ושבועות וכההיא דנתכוון לומר תרומה או עולה כהא מודה רבא דדברים שבלב הוי דברים וטעמא רבא איכא דכל עיקרן של דברים אלו אין בהם השתתפות עם אחרים רק לשמים וקמי שמיא גליא דברים שבלבו אם נתכוון בלבו למה שהוציא בשפתיו, דלא חייביה רחמנא אא"כ פיו ולבו שוין, והא דבעי לאתויי מיקריב אותו אע"ג דלדברינו לא דמי, היינו משום דהתם כתיב יקריב אותו ודרשינן מיניה אפי' בע"כ דלא קפיד רחמנא אמחשבתו רק דבעינן שיאמר רוצה אני, משא"כ בשאר נדרים דוודאי בעינן פיו ולבו שוין, ובהא ניחא כל מה שהקשו הראשונים ז"ל, אך יראתי לגשת אל הקדושים ע"ה, וחלילה לחלוק על דבריהם והנני מבטל דעתי עד יבא מורה צדק, להחזיק כל בדק, ויתבררו ההלכות היטב הדק.

דף נ ע"א גמרא הו"ל למימר נזכרתי ב'. לפי ראשון שכתבו תוס' דבאומר מזיד הייתי אינו נאמן רק דהוי טענה מקובלת יותר, אפשר דה"ה בטענת נזכרתי וכן משמע בחידושי הרשב"א, וכ"כ פ"י הקשה ע"ז דהאריך אפשר לומר דלא מהימן באומר נזכרתי וכופין אותו להביא קרבן הא בעינן כופין אותו עד שיאמר רוצה אני וא"כ אכתי מוכח דדברים שבלב אינן דברים דהא בלבו לא ניחא ליה, ולא שייך לשנויי כדלעיל דניחא ליה בכפרה, דהא הוא אומר דא"צ לכפרה עיין שם, ותמיהני דהא אנן השתא נמי קיימינן דמההיא מוכח דברים שבלב אינן דברים, ועוד

הא בקרבן מעילה דלכפרה אתא אין ממשכנין אותו כדתנן פ"ה דערכין דאין ממשכנין רק חייבי עולה ושלמים.

גמרא אמר רבא כל דסליק אדעתא למידר סליק בו'. כתב הריטב"א כיון דזבין נכסיה וגם גילה דעתו דלמיסק בעי הוי כאלו גילה דעתו דלמידר סליק, ואיכא דאמרי כיון דלא פירש אלא למיסק לחוד אין לנו אלא מה שהוציא בשפתיו עכ"ל, וקשה הא מסקינן דדברים שבלב לא הוי דברים אפי' היכא דמוכחא מלתא, וה"ה הכא הא לא אמר רק אדעתא למיסק, אע"ג דמוכחא מלתא דלמידר סליק הוי דברים שבלב, ולולי דבריו ז"ל יש לפרש כיון דלא"י הוא אנן סהדי דכל דסליק להתם אדעתא למידר סליק דשיבתה מצוה היא, וכן משמע מלשון רבא כל דסליק בו' משמע כל דסליק להתם הוא דעתיה למידר, ולא משום דזבין נכסיה הוא, ונ"מ אם גילה דעתיה לילך למקום אחר שאינו בא"י, גם לל"ק אדעתיה למיסק לחוד הוא והא סליק, ולישנא בתרא סובר דאפי' לא"י אין אנו הולכין רק בתר מאי דגילה דעתו.

ועוד נראה שאם גילה דעתו בשעת מכר ע"ד לדור במקום פלוני שהוא בח"ל אפי' סליק ולא איתדר ליה לא בטיל המקח, די"ל ע"מ לדור זמן מועט וכההיא שכתב הגמרא סוף ב"ב האומר ידור פלוני בבית זה ולא קצב לו זמן אפי' שעה א' במשמע הביאו הרמ"א בח"מ רס"י רי"ב וה"ה הכא דסתם לדור אפי' יום א' במשמע, אלא שבא"י ששיבתה מצוה שאם אמר ע"ד לדור גם לל"ב ע"מ למיתדר קאמר והא לא איתדר, ובוה נ"ל ליישב מ"ש הטור ח"מ סי' ר"ז ואם פי' בשעת מכר ע"ד לדור במקום פלוני והלך לשם וצר לו בו' המקח קיים כיון שעלה, והש"ך שם תמה דבגמ' לא אמרינן רק אדעתיה למיסק ולא ע"ד לדור עיי"ש, ולפמ"ש י"ל דהטור שם לאו אא"י קאי, דכן משמע שם דבסמוך לעיל מיניה איירי בא"י, ובתר הכי כתב ע"ד לדור במקום פלוני משמע במקום פלוני בח"ל וכיון שעלה ודר שם יום א' סגי וכדעת הגמרא, או מא"י לא"י.

ע"ב גמרא אמר רבא ומותבינן אשמעתין בו'. יש לדקדק ודקארי ליה מאי קארי ליה וכי לא ידע סיפא דמתני' דקתני שמחמת קידושין הראשונים שלח וכדמשני אביי, וג"ל דרבה דייק לה מדקתני אעפ"י ששלח סבלונות לאחר מכן בו' דמאי רבותא דקתני אעפ"י דליכא למימר דה"ק לא מיבעיא אם לא שלח סבלונות דא"מ, דכבר שמעינן הכי ממתני' דריש מכילתין בה"א בפרומה ובש"פ, ולא שייך לא מיבעיא רק היכא דגם הך דינא דלא מיבעיא אכתי לא שמעינן לה, וכיון דלא אתא לאשמעינן רק ההיא דינא דסבלונות, הכי הו"ל למימר המקדש בפחות מש"פ ושלח סבלונות אח"כ א"מ מאי אעפ"י, א"ו דה"ק לא מיבעיא שלח סבלונות מקודם קידושין דלא חיישינן לה אלא אפי' שלח אח"כ דה"א כיון דנחית לקידושין ואדם יודע שאין קידושין בפחות מש"פ גמר ושלח לשם קידושין וכסברת אביי בלישנא בתרא קמ"ל, וא"כ שמעינן דלא חיישינן לסבלונות, ואביי משני כדקתני טעמא ס"ל דהאי אעפ"י לאו ע"ד לא מיבעיא קתני, אלא רבותא היא לומר דאעפ"י דבעלמא חוששין לסבלונות הכא א"מ כדקתני שמחמת קידושין הראשונים שלח ודוק.

תוס' ד"ה חוששין וקשה בו' שידבר עמה מענין לענין בו'. כתב מהרש"א וליכא למימר דקושטא הוא דאיירי בכה"ג בו' דא"כ מאי פריך ממתני' בו' דוודאי לא איירי בהכי עכ"ל, ולכאורה אין זה הוכחה דאדרבא הא מוכח לעיל דגם מתני' בהכי איירי מדקאמר אבל פחות מש"פ אימא יודע בו' אדעתא דקידושין משרד בו' דלכאורה האריך ס"ד למימר הכי הא לאו

עסוקין באותו ענין הוי, ועכצ"ל כיון דשדיך וקידשה בפחות מש"פ הוי כעסוקין בא"ע וכ"כ הריטב"א בחידושיו וא"כ פריך שפיר, אלא נראה דלכ"מ דליכא למימר דר"ה בכה"ג איירי, א"כ מאי האי דקאמר חוששין, הא קידושין גמורים הם כדמסקינן לעיל דהלכה כר' יוסי ודוק.

**בא"ד** לכך נראה לפרש כו' שמא קידשה כבר כו'. והא דאמרינן לעיל דאדעתא דקידושין משדר כבר כתבתי בשם הריטב"א דהוי כעסוקין באותו ענין, והרשב"א תירץ בע"א עיין שם.

**ד"ה** לא תקח כו' תימה אם לא תקח משמע כו'. לכאורה קשה דמאי קשי להו הא אמרינן לקמן דף ס"ח דגלי רחמנא באלמנה לכ"ג ולא יחלל חילולין הוא עושה ואין עושה ממורים, וגרושה וחלוצה הוא בכלל שאר חייבי לאוין דלר"ע אין קידושין תופסין בהו ולרבנן קידושין תופסין מכי תהיין וא"כ מאי קשיא להו, וכ"ה בס' פ"י ויש ליישב ודוק, שוב ראיתי בתי"ט שהעיר בזה עי"ש.

**דף נא ע"א** גמרא איתמר קידושין שאין מסורין לביאה כו'. כתב הרא"ש כגון שאמר לאב אחת מבנותיך מקודשת לי עכ"ל, נ"ל כוונתו לאפוקי אמר לאב בתך מקודשת לי דדעתו וודאי אהמשודכת כדעת ר"ת שהביא אח"ז, ואף להפוסקים החולקים אר"ת נמי דוקא אחת מבנותיך, דהלשון משמע שלא בירר איזה מהן בהא קאמר רבא דלא הוי קידושין, אבל בתך מקודשת לי דלשון זה משמע שבירר אחת מהן רק דלא פירש איזה מהן, בהא גם רבא מודה דתפסי קידושין ושניהם צריכות גמ, מיהו גם במקדש אחת מב' אחיות ואמר אחת מכם מקודשת לי בהא נמי איירי ודוק.

גמרא אילימא דאמר כולכם קני את וחמור הוא כו'. עיין ברא"ש שהקשה דהא מסקינן דהלכתא כר"ג דקני את וחמור קנה מחצה, ותירץ בשם י"מ דהיינו בשאמר בתרי לישני קני את וחמור, אבל הכא דעריבניהו בחדא לישנא דאמר כולכם מודה ר"ג דלא קנה כלל עכ"ל, וכ"כ הריטב"א והה"מ פ"ט מה"א, ולדידי צ"ע דא"כ מאי פריך ליה רבא לאבוי אלא לאו דאמר אחת מכם וכלומר דאמר כולכם וא' מג' אחיות וכדמסיק באוקימתא דרבא וכ"כ הרשב"א בחידושיו דלאו אחת כולכם לחוד אמר דהא במתני' כולכם קתני, וגם רב אמר לקמן דש"מ אשה נעשית שליח לחברתה כו' והוא מדברי רש"י ז"ל, דלמא ה"ק כולכם ושתי אחיות כאחת, דתו לאו את וחמור הוא כיון דמפיק להו בתרי לישני, ולפיכך נכריות מקודשת, ודוקא בכה"ג דב' אחיות כאחת ומשום דכל שאינו בזא"ז בבת אחת נמי אינו, אבל כולכם ואחת מכם תפסי קידושין כאבוי, וגם אמאי הוצרך אבוי להוסיף במתני' ואם אמר הראויה לביאה כו' דהו"ל לשנויי דכולכם ושתי אחיות כאחת קאמר וצ"ע.

**ע"ב** גמרא רבא מתרץ לטעמיה כו'. נראה לי דרבא לאו מכח דיוקא דסיפא הוא דדחיק לאוקמי רישא באחת מאשה ובתה, דבלא"ה נמי הוי מוקי מתני' בהכי משום דההיא דינא דקידושין שא"מ לביאה נפקא ליה מקרא כדאסברה ליה בר אהינא, וא"כ ע"כ לאוקמי מתני' בא' מאשה ובתה, והא דפריך לאבוי ולטעמיה כו' היינו לדבריו דאבוי כלומר לדידך דלא סבירא לך למידרש מקרא הכי, הא מסיפא דמתני' מוכח הכי, והיינו למ"ד דקני את וחמור לא קני, דאליבא דההיא מ"ד פריך רבא וכמ"ש הרא"ש והרשב"א וכ"כ בתוס' רי"ד, אבל לקושטא אף בלא הך דיוקא דסיפא ניהא ליה לרבא לאוקמי מתני' באחת מאשה ובתה, וגם להגיה בסיפא כולכם וא' מב' אחיות, כדי לתרץ מתני' שלא תהא מתנגד לדרשת הקרא דובעלה,

ובהא ניהא לי הא דאמרי לקמן דרב מספקא ליה אי כאביי אי כרבא, דקחי בה בס' פ"י הא לשיטת הרי"ף והרא"ש הסוגיא דלעיל היא דלא כהלכתא דהא קי"ל את וחמור קנה, ועוד דר"ה תלמיד דרב הוא ור"ה ס"ל בפ' מ"ש דקנה מחצה עיין שם, א"כ מתני' כאביי כדאבותינא לעיל ומאי קמספקא ליה, ולפי דברינו ניהא דאע"ג דהך דקני את וחמור קנה ומצינו לאוקמי סיפא בכולכם, אפ"ה רישא בא' מאשה ובתה איירי כדדרשינן מקרא דובעלה ובהא מספקא ליה, וקצת משמע כן מפירש"י דלקמן שכתב דמספקא ליה אי כאביי דמוקי לה בב"א כו' וש"מ הוי קידושין אי כרבא דמוקי לה כו' ולא כתב נמי אי כרבא דמוקי לסיפא דוקא כולכם וא' מאחיות ומשום דאת וחמור לא קני, א"ו דסיפא שפיר מצי לאוקי בכולכם לחוד דאת וחמור קנה, רק דרישא בא' מב' אחיות מוקי לה, וליכא למימר דא"כ לא הוי סיפא דומיא דרישא, די"ל כיון דברישא קאמר נעשה כאלו קידש אשה ובתה כאחת כו' שפיר הוי דומיא דסיפא כן נ"ל ודוק.

ועוד נ"ל דאפשר דהא דאביי מוקי למתני' באומר הראויה לביאה תתקדש, נמי לאו משום הך קושיא דסיפא, דכיון דעיקר כר"נ דאת וחמור קני, אלא דס"ל נמי למידרש הקרא דובעלה דבעינן מסורים לביאה, אלא דאביי מוקי להקרא דוקא באומר הראויה לביאה, דתלי הדבר בשעת קידושין במסורות לביאה, אבל אם לא אמר הכי לא, וא"ל דא"כ קרא למה לי דפשיטא הוא דה"א דאף באומר הראויה לביאה נמי תפסי קידושין דהא כל א' לחודה ראויה לביאה רק משום ספיקא אסורה, ועכ"פ חלו קידושין וצריכות גמ, רק מכח הקרא דובעלה דרשינן דבכה"ג לאו קידושין נינהו, ואולי זה היה דעת הגאון בעל ה"ג שהביא אוקימתא דאביי אע"ג דהלכה דאת וחמור קני ועיין ברא"ש ובריטב"א.

גמרא אי הכי מאי למימרא לאפוקי מדר"י כו'. הקשה הרשב"א הא בהך מתני' גופיה מפורש דר"י פליג עיי"ש, וגם אמ"ש רש"י דכולן אסורות כו' אפי' אמצעית שבקמנות כו' הקשה הרשב"א דהא בהדיא מסקינן בפ' האומר דאמצעית שבקמנות שרי' דבשמה קרי לה דהלכה כאביי ורבא ועי"ש, ולע"ד נראה ליישב חדא מגו חדא דיש עוד לדקדק מאי בעי רש"י בזה הא גם בלא"ה שפיר פריך, ונראה דשם בפ' האומר מותבין למימרא דר"מ סבר מחית אינש נפשיה לספיקא ור"י סבר לא מחית, והא איפכא שמעינן להו דתנן עד פני פסח כו' ומשני מוחלפת השיטה ותניא נמי הכי כו', ואביי דאמר שם מחלוקת בב' כיתי בנות אבל בכת אחת לא פליגי ומותבין עליה והא פסח דכי כת א' דמי ופליגי ומשני רבא התם בלישנא דעלמא פליגי, וכתבו הרשב"א והריטב"א שם דלהך אוקימתא הדרין משינויא דלעיל דמוחלפת השיטה משום דהשתא לא קשיין מתני' אהדדי עיין בדבריהם, והנה לכאורה קשה כאן דמאי פריך ארבא הא פשיטא דמתני' איירי בהוכרו ולבסוף נתערבו מדקתני ואינו יודע ולא קתני ואינו ידוע וכדאמרינן דיקא נמי כו', וצ"ל דס"ל כרב חנינא בר אבדימי דלקמן דאמר מוחלפת השיטה דמפכינן ההיא דנדרים ור"מ סובר מחית אינש נפשיה לספיקא ור"י לית ליה, ומש"ה שפיר פריך הכא, וא"ל דאיירי הוכרו ולבסוף נתערבו א"כ קשיא מאי למימרא וכדמקשה, ואי משום לאשמועינן דמחית אינש נפשיה לספיקא ולאפוקי מדר"י, הא כבר שמעינן הכי ממתני' דנדרים דמפכינן לה ובברייתא דנדרים דמייתי לקמן, וע"כ דלאו בהוכרו ולבסוף נתערבו איירי ולישנא דאין יודע לאו דיוקא הוא רק בקידושין שא"מ לביאה פליג וקמ"ל דהוי קידושין, ומשני דשפיר איכא לאוקמי בהוכרו ונתערבו וכדיוקא דאין יודע, וקמ"ל לאפוקי מדר"י, דסבירא ליה כרבא

דלקמן דבלישנא דעלמא פליגי ולא מפכינן למתני' דהתם, ואיצטריך הכא לאשמועינן דמחית אינש נפשיה לספיקא, ומתורין קושיה הרשב"א ודוק.

ולפ"ז למאי דס"ד הכא דמתני' בקידושין שא"מ לביאה איירי ולא בהוכרו ונתערבו, ע"כ סובר דבכת אחת נמי פליגי דלא כאב"י דלקמן דאל"כ קשה הא פסח דכי כת א' דמי ופליגי, ולא ס"ל דבלישנא דעלמא פליגי משום דא"כ מאי פריך לוקמי בהוכרו ונתערבו וקמ"ל דמחית אינש [נפשיה] לספיקא דהא לא שמעינן לה מנדרים וכמו שאמרנו, וא"כ שפיר כתב רש"י דאפי' אמצעית שבקמנות אסורה, משום דלמאי דס"ד לא ס"ל כאב"י וע"כ דבכת אחת נמי פליגי, אבל למאי דמשני דלאפוקי מדר"י קמ"ל וי"ל דבנדרים בלישנא דעלמא פליגי קאי מלתא דאב"י דבכת א' לא פליגי, ואע"ג דאב"י הוא דאמר הכא קידושין שא"מ לביאה הוי קידושין, והכא קמייתי סיעתא לאב"י לפי מאי דס"ד דבכת א' נמי פליגי והוא דלא כאב"י דלקמן מ"מ אנן לאו אדינא דהתם שקלינן וטרינן רק אדינא דקידושין שא"מ לביאה, ואולי סבירא ליה לפום השתא דליתא לדאב"י דהתם, עד דמשני לה רבא הכא לאפוקי מדר"י קמ"ל דלא שמעינן מנדרים, ואע"ג דאב"י לא מודה לרבא בקידושין שא"מ לביאה, לאו בהא תליא דאינו נדחה רק הסייעתא דמייתי לה, והדין קאי כדס"ל לאב"י מעיקרא ודוק היטב.

גמרא הב"ע דשויתיה שליח בוי'. לכאורה משמע דהשתא הדרין מהא דמוקמינן בשאין שם אלא גדולה וקמנה, דהשתא מצינן לאוקמי בשיש שם קמנות הרבה, ומתני' לאו אדיוקיה קמ"ל רק הך דינא גופיה דבוגרות אינן בכלל אפי' היכי דשויה שליח, אלא דא"כ הו"ל למימר אלא ומדל"א [ומדלא אמר] הכי משמע דקאי ההיא שינויא דלעיל ועיין בתי"ט פ' האומר וברמב"ם. רש"י ד"ה המקדש את בתו סתם אחת מבנותיך מקודשת לי עב"ל. נ"ל דהוכרח לזה דאלו אמר בתך מקודשת לי דמודה רבא דהוי קידושין כמ"ש לעיל לדעת הרא"ש וכו"ת, א"כ מאי פריך, אע"כ דהש"ס סובר דאיירי בא' מבנותיך.

דף נב ע"א גמרא והלכתא כאב"י. בתוס' רי"ד הקשה כיון דאיתותב רבא מה צורך לפסוק הלכתא כאב"י עי"ש, ואפשר ליישב כיון דחזוין דרב מספקא ליה אי כאב"י אי כרבא, וארב ל"ק מהא דטביומי דרב תנא הוא ופליגי וה"א דספיקא הוא וכרב, מש"ה איצטריך למיפסק הלכה כאב"י.

דף נה ע"ב תוס' ד"ה דמייתי נמי תודה וא"ת ואמאי צריך בוי' מדקתני בסמוך פסח שלא בזמנו שלמים בוי'. לכאורה קשה למאי דסלקא להו אדעתיהו דלאו משום דהלחם אינן באין נדבה, אכתי לא מוכח מידי דשפיר י"ל דהאי תנא אית ליה דאין מביאין קדשים לבית הפסול ומש"ה איצטריך לאתויי תודה, והא דקאמר פסח שלא בזמנו שלמים הוא ר"ל כדן מותר פסח מיהו לאו שלמים ממש, וכיון דזמן אכילתו ליום ולילה כמו תודה להכי מייתי תודה ומתני' אם תודה הוא יהיה זה תחתיו ואם פסח שלא בזמנו הוא יהיה תחתיו והלחם נדבה, ואהך דשלמים לא מתני עליה משום פסח, וכ"ת דלישנא דגמרא דקאמר שלמים הוא, משמע דשלמים הוא דמתני נמי משום פסח, קשה אהש"ס גופיה מנ"ל לסתמא דש"ס דהאי תנא אית ליה דמביאין קדשים לבית הפסול דלמא ספיקא דפסח ותודה בחדא מייתי לה ומתני, ואידך שלמים היא ואידך עולה וצ"ע, וצ"ל דקושיה תוס' הוא ממ"נ אי ס"ל דאין מביאין קדשים לבית הפסול אמאי קאמר שלמים ניהו ואי ס"ל מביאין ל"ל לאתויי תודה ליתני אההיא דשלמים ובתירוצם ניהא הכל, ע"ס הקונטרס סי' י"ט מה ששייך כאן.

דף נה [ע"ב] תוס' ד"ה ודלמא אשם הוא כו' הא סמיכה לא מעכבא כו'. כתב מהרש"א וז"ל צ"ע א"כ הדרן קושיין דלעיל לדוכתין דהיא עצמה תיקרב שלמים הא מתנות לא מעכבא כדפרכינן בפ' האשה כו' ואי נימא הכא כדמסיק שם אימר דקאמרינן לענין דיעבד לכתחלה נמי בתמיה א"כ ה"נ הכי לענין סמיכה עכ"ל, ולא ידענא מאי קשיא ליה דהא דהקשו בתוס' לעיל דהיא עצמה תיקרב שלמים היינו משום דאכתי לא אסיק אדעתיה דממתין לה שתומם, אבל בתר דתהי בה ר"י דא"א לאדם חטא בשביל שתזכה חברך וע"כ דממתין לה עד שתומם תו אין מקום לקושיא זו, צ"ל דקושיא מהרש"א הוא דהש"ס פריך אליבא דר' יהושע דאי' [ת] ליה דאינו ממתין עד שתומם רק דמיד שמצאה מייתי ב' בהמות ומחלל וכמ"ש תוס' לעיל, ולדידיה פריך שפיר ודלמא אשם הוא, ואין מקום לקושיא תוס' דיתנה על של שלמים כיון דלכתחלה צריך סמיכה, מיהו נ"ל ליישב דלעיל מיירי באותה בהמה עצמה שמצאה, וודאי דלכתחלה יש להקריבה כתקנה וליתן מתנות הראויה לה, אבל קושיא תוס' דהכא קאי בשל שלמים שחילל עלה מקשים שפיר כיון דאיכא לספוקי נמי באשם יכול להתנות באשם על של שלמים ויקדישה לכתחלה ע"מ שלא לסמוך כדי לתקן הבחמה כיון דסמיכה אינה מעכבת, ולא חל ההקדש עליה אלא בתנאי שלא יסמוך כיון דא"א בלא"ה ודוק.

דף נו ע"ב גמרא והא לא יאכל היכא דסקליה מיסקל הוא דאתא וכו' כתב"ק דף מ"א כתבו תוס' דלרווחא דמלתא נקט הכי דבלא ר' אבהו נמי לא ה"מ למימר אלא להנאה דלאכילה לא צריך קרא עכ"ל, ולולי דבריהם נראה דפשטא דסוגיא לא משמע הכי, אלא דאי לאו דר"א דלא תאכל משמע איסור הנאה, עדיפא הוי לן לאוקמי הקרא לאחר שנגמר דינו ולאכילה, מלאפקיה מפשטא לאיסור הנאה לחוד מקרא יתירא, רק מדאמר ר"א דלא תאכל משמע איסור הנאה שפיר עדיף לאוקמי לאחר סקילה ולא לאחר גמר דין, והכי מוכח דא"כ למאי דס"ד השתא מנ"ל לר"א דלא תאכל משמע בין איסור אכילה בין איסור הנאה מדפרט בנבלה דלמא להכי איצטריך בנבלה משום דבשור הנסקל לאחר סקילה לא הוי צריך קרא וע"כ לאוסרו בהנאה, וה"א בכל נבלה להכי פרט בנבלה היתר הנאה אבל בעלמא אכתי מנ"ל איסור הנאה, ובאמת בהשקפה ראשונה עלה בדעתי דזהו קושיא הגמרא אר"א דמנ"ל, אלא דלשון הגמ' דקאמר וכו' אבהו לא משמע הכי, וע"כ דהיינו משום דמכח יתור הקרא לחוד לא הוי מצי לאוקמי בלאיסור הנאה ולהוציא מפשטיה ודוק.

תוס' ד"ה המקדש כו' וא"ת אמאי אינה מקודשת הא שרי ליהנות ממנו כו'. ואע"ג דמשמע שם דמדרבנן מיהא אסור דקאמר אין לוקין עליהן משמע מלקות הוא דליכא הא איסורא איכא, ובפ"ק דפסחים גבי חיט' קורדנייתא משמע דאפי' באיסור הנאה דדבריהם א"מ, י"ל כיון דבמקום חולי מותר כדאמרינן שם דרבינא שייף לברתיה בגוהרקא דערלה, ומשמע להו דמתני' בכ"ע איירי ואפי' בחולה.

בא"ד וא"ת ואמאי לא חשיב כו'. וכתב מהרש"א דתיפוק ליה משום איסור קודש אינה מקודשת כדלעיל המקדש בחלקו ועיין שם מה שתירץ, ובס' פ"י דחה תירוצו והוא ז"ל כתב לתרץ דהמקדש בחלקו דא"מ היינו טעמא דמשלחן גבוה קובי וזה לא שייך בפיגול ונותר ועיין שם, ותמיהני דהא וודאי הא דאיצטריך למעמא דמשלחן גבוה קובי, היינו משום דס"ד כיון דדידיה הוא דהא חלקו הוא הו"ל דידיה ממש לקדש בו אשה להכי איצטריך למעם זה, אבל פיגול אע"ג דלא שייך ביה משלחן גבוה קובי, מ"מ הא לא זכי ביה כלל ולא נפקא מתורת

הקדש דלאו דידה הוא, ונותר וטמא נמי אע"ג דכבר זכי ביה, מ"מ כיון דאתי לידי נותר אפקיה רחמנא מרשותיה דהא לשרפה עומד ולא חלקו הוא, ותדע דאמרינן בפ"ק דפסחים ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו בור ברה"ר וחמץ בפסח, משמע הא אינך דדומיא לחמץ שהן בשרפה לאו ברשותיה הוא, אמנם לא ידענא מאי קשיא להו דאי משום איסור קודש, הא אית ליה לר"י דהקדש בשוגג מתחלל אע"ג דבקדושת הגוף יש מועל אחר מועל, היינו בבחמה דחוי להקרבה או כלי שרת, אבל פיגול ונותר וודאי דאין מועל אחר מועל, ומדמעל הראשון נפקא לחולין, ולא דמי כלל למקדש בחלקו דהתם חלקו הוא ולא שייך ביה דין מעילה, ולהכי קשיא להו דמשום איסור הנאה א"מ והו"ל למיתניה ודוק.

דף נ"ט ע"א גמרא ציפורי מצורע מנ"ל דתנא דבי רבי ישמעאל כו'. צ"ל דפשוט היה להם הקדש דרשא דזה אשר לא תאכלו לרבות השחוטתה, דאל"כ אכתי לר"י דאמר משעת שחיטה ומשמע דלא יליף מכשיר ממכפר קשה מגלן דאסירי בהנאה, א"ו דידוע היה להם הקדש ברייתא, ולא מייתי לה הקדש דתדר"י אלא משום דמשמע ליה להש"ס דמתני' בכ"ע איירי אפי' קודם שחיטת השחוטתה, דומיא דשור הנסקל ועגלה ערופה, א"נ גם ר"י יליף מכשיר ממכפר לענין דשחוטתה אסורה בהנאה כמו ע"ע, מיהו דתהא אסורה מחיים כולי האי לא יליף ומש"ה משולחת מותרת בהנאה אף לאחר שחיטת השחוטתה לפירש"י, ומתורץ קושית תוס' ד"ה וזה אשר כו' גם לפירש"י מש"ה נקט הקדש דתדר"י, וצ"ל לפ"ז הא דקאמר לקמן תנאי היא היינו לריש לקיש אבל לר"י גם תדר"י סובר דלא מיתסר מחיים וליכא תנאי, ובכריתות דף כ"ה כתבו תוס' דע"כ הקדש ב"א [בגין אב] מכשיר ממכפר אפ"י דאי לאחר שחיטה למה לי מלא תאכלו לרבות השחוטתה עיי"ש, וצ"ל דהא בלא"ה צ"ל דהקדש דרשא אסמכתא היא כמ"ש רש"י לקמן בשמעתין ע"ב ודוק.

רש"י ד"ה משעת שחיטה כו' והמשולחת מותרת עכ"ל. נראה דהוכרח לזה מודקתני בברייתא כל צפור שהורה תאכלו לרבות המשולחת, ואי דוקא לאחר שילוח לא צריך קרא דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו, ולא שייך הכא לומר אסמכתא הוא כמ"ש רש"י לקמן ל"א תורה שלח לתקלה, משום דהתם סברא בעלמא הוא ואסמכינהו אקרא, אבל הקדש דנעשה מצותו דאין מועלין בו דינא הוא בכל קדשים ולמה לן אסמכתא.

תוס' ד"ה כפרה כתיב כו' ה"א דוקא מחיים כו'. והא דמייתי הש"ס הא דר' ינאי ולא סגי ליה בהא דשם תהא קבורתה, אפשר משום דמשמע ליה דמתני' איירי אפי' במחיים, אלא דלפי פשטא דמתני' משמע טפי דאיירי בלאחר מיתה דקתני עגלה ערופה שהיא כבר ערופה, מיהו אין זה דקדוק דהא שור הנסקל נמי הכי משמע, ומוקמינן לה אפי' במחיים, אמנם בלא"ה נמי י"ל משום דבעי למילף ציפורי מצורע מעגלה ערופה במה מצינו דמכשיר ומכפר, ומהך דרשא דשם תהא כו' לא מצינו למילף דאדרבא אמרינן בכריתות ובס"פ כ"ה ובפסחים תרומת הדשן ועגלה ערופה ב' כתובין הבאין כאחד וא"מ דאין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו, ולהכי מייתי הא דר' ינאי דבמחיים אסירי וילפינן מיניה ציפורי מצורע, ומה שכתב דה"א לאחר עריפה מותרת, אין להקשות הא אמרינן בסמוך ואי ס"ד מחיים אסירי לאח"מ מיבעי, ולסברת תוס' לא פריך דשפיר ס"ד דלאח"מ שרי, י"ל דהתם לא שייך האי מעמא דאין לך דבר שנעשה מצותו, דבשחיטת השחוטתה אכתי לא נעשה מצותו עד שיטב[ו]ל בדמה צפור המשולחת וארו

ואזוב ושני התולעת, א"נ לדבריו דר"ל פריך דאת ילפת מע"ע וכיון דמחיים אסירא לא"מ מיבעיא דלא פקע איסור מינה כמו בע"ע.

ע"ב נמרא וחולין שנשחטו בעזרה מנה"מ א"ר יוחנן משום ר"מ אמרה תורה כו'. לפי פשטא דסוגיא משמע דהך ילפותא היא בין איסור אכילה בין איסור הנאה וכפירש"י מה שלי בשלך אסור בהנאה כו', דהא אמתני' דקתני א"מ פריך מה"מ ומשמע דאיסור הנאה קאי, וקשיא לי דהא בפ' כ"ש אמרינן דר' אבהו נפקא ליה איסור הנאה בשאר איסורים לר"מ מדפרט לך בנבלה היתר הנאה ולר"י מלכלב תשליכון אותו, ופרכינן ור"מ האי אותו מאי עבד ליה ומשינני דאיצטריך לאיסור הנאה בחולין שנשחטו בעזרה, וא"כ לר"י דאמר משום ר"מ דחולין שנשחטו בעזרה נפקא ליה ממה שלי בשלך אסור בהנאה כו' הדרא קושיא לדוכתיה אר"מ דהאי אותו מאי עבד ליה, ועוד דלמה ליה לאתויי מהך דהכא ת"ל מאותו דלא איצטריך רק לחולין שנשחטו בעזרה, והוא עדיפא מהך דהכא, דאותו ליכא למיפריך כדפרכינן הכא, ולפי שיטת תוס' שכתבו בשם הר"מ דאיסור אכילה לחוד קאי הכא, נמי קשה כיון דבהא אכתי לא ידעינן טעמא דמתני' אמאי אינה מקודשת דמנ"ל דאסור בהנאה, טפי הו"ל לאתויי ההיא דאותו אתה משליך כו', מיהו לזה י"ל דאכתי לא סיים למלתיה והוי בעי למימר אשכחו אכילה הנאה מנין ת"ל לכלב תשליכון אותו וכדקאמר לקמן בסמוך אהך דכי ירחק, ואפשר דהך קושיא אשכחן אכילה כו' קאי נמי אדרשא דמה שלי בשלך כו' אלא דאכתי לא סיים, וסתמא דש"ס קמהדר לדחות גם תחלת דבריו דמה להתם כו', ועוד צ"ל דאי לאו דנפקא ליה איסור אכילה בחשנ"ב משום דרשא, לא הוי דרשינן אותו אחשנ"ב רק אשאר איסורים, ופרטא דנבלה לדברים ככתבן הוא דאתא כר"י, מש"ה הוצרך ר"מ למילף איסור אכילה מהכא, ומכיון דשמעינן איסור אכילה שפיר מוקמינן אותו איסור הנאה כיון דקרא במחיצה איירי כפירש"י שם ופרטא דנבלה לאיסור הנאה דשאר איסורים, ופירש"י כעת צל"ע ודוק.

תוס' ד"ה מה שלי בשלך כו' שהשחיטה תוציא מידי איסור אמ"ה כו'. כתב מהרש"א הלשון מגומגם דמה שייך כאן איסור אמ"ה דלא הו"ל למימר אלא שהשחיטה תוציא מידי מעילה עיין שם, ולפע"ד נראה דאיסור אמ"ה לאו דוקא אלא איסור אינה זבוחה, ומשום דאפי' איסור אכילה קשיא להו דמנ"ל דאסור דאע"ג דשחיטה פסולה היא דכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאו, הא שמעינן לר"מ בפ' אותו ואת בנו ובפ' כיסוי הדם דשחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, ותהני לה שחיטה להוציאה מידי איסור אינה זבוחה דכמו דבפני' מיתה מוציאה מידי מעילה והתם לא שייך להתירה באכילה, כמו כן הכא אפי' פסולה תהא מותרת באכילה ע"י שחיטה כן נ"ל ליישב.

דף נח ע"א נמרא אלמא חשנ"ב לר"ש לאו דאורייתא. פירש"י לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו כו'. וצ"ע דמנ"ל להש"ס דר"ש סובר דאיסור שחיטתו לאו דאורייתא דהא לא מוכח מהך דהמקדש רק דאיסור הנאה לאו דאורייתא אבל איסור שחיטתו ואכילתו י"ל דמודה דאסור מה"ת דומיא דפטר חמור ובב"ח דתני בהדיא דלא פליג ר"ש רק אהנאה, אמנם לפמ"ש לעיל אתי שפיר דאי הוי פשיטא לן דאיסור אכילה מדאורייתא הוא טפי עדיף לאוקמי קרא דאותו לחשנ"ב לאסור בהנאה דהקרא בבשר שיצא חוץ למחיצתו קמיידי וממעט אותו שיצא חוץ למחיצתו הוא דתשליך לכלב, אבל א"א משליך לכלב בשר הנכנס לפנים ממחיצתו ואיזו



חשנ"ב כפירש"י בפסחים וכ"כ הריטב"א, אבל אי מוקמינן לה בשאר איסורים א"א לפרש הכי, וא"כ שפיר קאמר אלמא קסבר ר"ש חשנ"ב לאו דאורייתא בין שחיטתו בין הנאתו, דאי אית ליה דשחיטתו דאורייתא לא הו"ל למיסבר דהנאה לאו דאורייתא, מיהו למה שפירש"י בפסחים דר"י מחלק בין אכילה והנאה ליתא לדברינו וצ"ע.

גמרא מדגלי רחמנא בע"א בו'. הקשה בס' פ"י הא איצטריך האי קרא דאפי' חליפי חליפין אסורין למ"ד הכי, ולמ"ד ח"ח מותרין איצטריך והיית חרם כמוהו דלא תימא הוא למעוטי חליפין אתא, עוד הקשה אהא דפריך ונילף מיניה האיך מצינו למילף מע"א דחמיר איסוריה דאפי' בשעת הסכנה אסור בהנאה עיי"ש, ואפשר ליישב דסוגיא דהכא קאי למ"ד ח"ח אסורין, וסובר בפשיטות דע"א חמיר משאר איסורין, וה"ק מדגלי רחמנא והיית חרם כמוהו כל שאתה מהי' ממנו כמוהו, והכוונה כמו דע"א עצמה עושה חליפין והיא באיסורה קאי דהא לא גרע משביעית, ה"ה כל שאתה מהי' ממנו דהיינו חליפין עושה חליפין שניים ואעפ"כ חליפי ראשונים אסורין הן וכן כולם, ואי ס"ד דערלה וכלאי כרם ושאר איסורי הנאה נמי עושין חליפין למה לי קרא דחליפי ע"א עושין חליפין הא וודאי כיון דחמיר איסורה לא קילא חליפי ע"א משאר איסורין דעושין חליפין והן באיסורן קיימי, וא"ל דה"א דיוצאין לחולין הא לא גרע משביעית, וממילא דח"ח כולן אסורין דכיון דחליפי ראשונים אסורין וגם חליפין שניים, ה"ה דשניים עושין שלישיים והן עצמן אסורין דמ"ש מראשונים, א"ו מדאיצטריך קרא דח"ח אסורין מכלל דשאר איסורי הנאה אין עושין חליפין, וע"ז פריך ונילף מינה ר"ל לאו דמע"א עצמה נילף אלא מחליפי ע"א כמו דהן עושין חליפין ה"ה שאר איסורין ודוק נ"ל.

דף נח ע"א רש"י ד"ה כמי שהורמו דמיין בו' וה"ה נמי דמצי לאוקמה בו' א"כ מאי קמ"ל בו'. כתב מהרש"א מיהו אכתי לקמן קשה דבעי לאוקמי הך דגונב טבלו בו' דקמפלגי בטובת הנאה אמאי קתני כלל טבל בו' עיי"ש, ונראה דלק"מ דגונב תרומה שהפריש ישראל חברו אמאי קאמר רבי דמשלם לו דמי תרומתו, דהאיך זה עושה סחורה בממון של כהן ולא צריך לשלם רק כדי טובת הנאה שהיה לישראל בו, אבל בגונב טבלו ס"ל דצריך לשלם לו הכל אף שיש בו חלקו של כהן אע"ג דכ"ע ס"ל כמי שהורמו דמיין מ"מ כיון דאגב דמשלם לו דמי חולין וגם איכא טובת הנאה, ור"י ס"ל טובת הנאה אינה ממון וק"ל.

שם ע"ב גמרא לא דב"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בטבלים שנפלו לו בו'. ק"ק למאי דמשני דפליגי במתנות שלא הורמו מאי דוחקיה לאוקמי בטבלים שנפלו לו מבית אבי אמו כהן ורבי ס"ל כמי שהורמו דמיין לוקמי כפשטא בטבלים שגדלו בארצו ורבי ס"ל לאו כמי שהורמו דמיין ור"י ס"ל כמי שהורמו דמיין וצ"ע.

# חידושי תורה

הרב אברהם קאהן

## בענין נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתי אותיות, והמסתעף

שבת ק"ד ע"ב - ק"ה ע"א

א] סוגית הנמ' ודברי תוס' והמהרש"א

במתניתין דף קד: נתן: נתכוון לכתוב חית, וכתב שתי זיינין פטור. ובגמ' [סוף קד: ותחילת קה.] אמרין: תנא נתכוון לכתוב אות אחת, ועלו בידו שנים חייב. והתנן פטור, לא קשיא, הא דבעי זיוני, הא דלא בעי זיוני. ופירש"י, ועלו בידו שתיים: היינו נמי מתכוין לכתוב ח' וכתב שני זיינין. הא דתנן פטור דבעי זיוני: שעדין צריכים ראש. הזיינין לזיינן בתגין שלהם, שהזיינין צריכות ג' זיונין וכו'.

והנה כתבו התוס' במתניתין ד"ה נתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין. וא"ת מאי איריא נתכוין לכתוב ח' דלא נתקיימה מחשבתו, אפילו נתכוין לכתוב ז' אחד וכתב שני זיינין פטור, כמו נתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. וכן קשה אברייא דמייתי בגמ', נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים חייב, מאי שנא מנתכוין לזרוק ב' וזרק ד'. וי"ל דמיירי כגון שהיה צריך לכתוב שתי אותיות איזה שתי אותיות שיהיו, דהשתא נתכוון לדבר איסור וגם נעשית מחשבתו, ואפי' הכי פטור כדמפרש בגמ' משום דבעי זיוני. וא"ת מאי איריא נתכוון לכתוב ח', אפי' נתכוון לכתוב שני זיינין וכתב בלא זיון פטור. וי"ל דנקט נתכוון לכתוב ח' לרבותא, דדוקא כתב שני זיינין דבעי זיון פטור, אבל כתב שתי

אותיות אחרות דלא בעי זיון חייב, ואע"ג דהשתא לאחת הוא דמתכוון עכ"ל.

והנה כדברי התוס' כתבו הרבה ראשונים, בחידושי הרשב"א ובחידושי הריטב"א ובחידושי הר"ן.

והנה המהרש"א כתב על דברי התוס' בקושיא הראשונה וז"ל: קצת יש לגמגם בזה, אדרבה בנתכוין לכתוב ח' וכתב ב' זיינין נתקיימה מחשבתו טפי, שהרי ב' זיינין הם בכלל ח', משא"כ נתכוון לכתוב ז' אחת, שלא נתכוין כלל על ב' זיינין עכ"ל. וכן הקשה השפת אמת.

והנה קושית המהרש"א היא, לפי מה דסברי התוס' דהטעם דפטור משום דנתכוון לכתוב אות אחת וכתב שתיים, והוי כנתכוון לזרוק ב' וזרק ד', וא"כ קשה דהרי אפי' נתכוון לכתוב ז' וכתב ב' זיינין פטור, ועל זה הקשה המהרש"א, דבאמת איכא רבותא טפי בנתכוון לתוב ח' וכתב ב' זיינין דפטור, אע"פ דכשכותב ב' זיינין הם בכלל אות חית, אפי' הכי אמרין דפטור מטעם דלא נעשית מחשבתו, משא"כ בנתכוין לכתוב ז' אחת וכתב ב' זיינין, דהרי לא נתכוון לכתוב שתי אותיות אלא אות אחת בלבד, פשיטא דפטור מטעם דלא נתכוון למלאכת איסור.

ב] ביאור דברי התוס'

והנה צריך לומר, דדברי התוס' כאן אזלי לפי מה דסברי התוס' בתחילה לקמן דף ק"ה

אותיות שיזדמן לו, וכהיה דאמרינן לעיל כל מקום שתוצה תנוח. ובהא נמי מיתרצא דקתני נתכוון לכתוב ח' ועלו בידו שני זיינין פטור, דאף בהא איכא למידק, מאי שנא נתכוון לכתוב ח' ועלו בידו שני זיינין, אפי' נתכוון לכתוב זיינין וחית, וכתב טי"ת וכ"ף פטור, שלא נתכוון לאלו וכו', אלא דבמתניתין בנתכוון לכתוב שנים, אלו שנים שיעלו בידו, אבל עכשיו היה כותב ח' ועלו בידו שני זיינין, ומ"מ בדעתו הוא שאם יזדמנו לו דרך מקרה אותיות הצריכות זיון שיזיינס, ומשום הכי אמרינן הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני עכ"ל. וכעין זה כתבו בחידושי הריטב"א ובחידושי הר"ן.

ומדברי הראשונים הנ"ל מוכח דגרסי בגמ' "והתניא", דאל"כ אין מקום לקושי, דהא בגמ' מתרצינן דטעמא דפטור משום דבעי זיוני, והוי להו להקשות טפי, דהא פטור מטעם דלא נתכוון לאותיות אלו, ותו דהרשב"א הקשה דהוי ליה למתניתין ליתני דכתב טי"ת וכ"ף, דפטור משום שלא נתכוון לאותיות אלו. אלא על כרחך דגירסתם בגמ' "והתניא", אלא דתירצו דמתניתין מיירי דהיה בדעתו לכתוב ב' אותיות, והטעם דפטור משום דבעי זיוני, וכדמתרין בגמ' אליבא דברייתא, וכן מוכח להדיא בחידושי הריטב"א והר"ן. וכן כתב להדיא הרמב"ן דרש"י גרס "והתנן", אבל בגירסאות הישנות ובפירוש רבינו חננאל הגירסא "והתניא".

**ד] ביאור דברי התוס' בנתכוון לכתוב חית וכתב ב' זיינין דפטור מתרי טעמי**

ולפי המבואר לעיל, יבואר לן דעת התוס', דאם נתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זיינין אפילו עם התגין פטור, והיינו מתרי טעמי, חדא דדעתו היה לכתוב רק אות אחת, ולא נתכוון למלאכת איסור, ותו, דנתכוון לכתוב אות ח' וכתב ב' זיינין, דהם אותיות אחרות לגמרי ולא נתקיימה מחשבתו, והא דאמרינן דטעמא דפטור במתניתין משום דבעי זיוני, היינו רק כשהיה בדעתו לכתוב ב' אותיות איזו שיהיו, וכשכתב אות אחת

ע"א ד"ה והתניא, דקושיה הגמ' שם היא מברייא דקתני נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שנים פטור, והגירסא היא "והתניא", ולא גרסינן "והתנן" פטור, דאם נימא כמסקנת התוס' שם דהקושיא היא ממתניתין, א"כ הא מתרצינן שם דהטעם דפטור במתניתין כיון דבעי זיוני, וא"כ הרי אין הטעם משום דלא נתקיימה מחשבתו דהא אפי' נתכוון להני ב' אותיות שכתב פטור בענין דבעי זיוני וכמו שכתבו התוס', אלא ודאי מוכרח דהא דמשני לקמן "הא דבעי זיוני" קאי על הברייא דקתני פטור, ולא קאי על מתניתין, אלא התוס' מתרצים דכי היכא דאוקמינן בגמ' דהטעם דפטור בברייא משום דבעי זיוני, הכי נמי אמרינן במתניתין.

והנה על כרחך בענין למימר, דהתוס' סברי בהו"א דטעמא דמתניתין דפטור משום דלא נתכוון למלאכת איסור, דנתכוון לכתוב חית ועלו בידו ב' זיינין, ומשום הכי הקשו דבהאי גוונא הא איכא ב' ריעותות, חדא דלא נתכוון למלאכת איסור, ותו דלא נעשית מחשבתו דבעי לכתוב אות ח' וכתב ב' זיינין, וא"כ קשה דהוי ליה לתנא לאשמעינן רבותא טפי, דטפילו נתכוין לכתוב אות ז' וכתב ב' זיינין דפטור, אף דנעשית מחשבתו, דהרי כתב ז', אלא דהוסיף וכתב ז' נוסף אפילו הכי פטור, כיון דלא נתכוון למלאכת איסור. ומשום הכי תירצו התוס' דמיירי בענין שדעתו היה לכתוב ב' אותיות איזה שיהיו, ואעפ"כ פטור כיון דמיירי בב' זיינין דבעי זיוני, וכדמתרצינן בגמ' בברייא דלקמן.

**ג] דברי הרשב"א והריטב"א והר"ן**

והנה בחידושי הרשב"א כתב וז"ל: תאנא נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שנים חייב, איכא למידק, וליהוי כנתכוון לזרוק שנים וזרק ד' פטור. וי"ל דהכא שרוצה [לכתוב] שנים, אלא שעכשיו רוצה היה לכתוב האחת ועלו בידו שנים, וכגון שלא נתכוון לכתוב אותיות ידועות, אלא איזה

חזינן להדיא בדברי הרמב"ן, דאם נתכוון לכתוב ח' ועלו בידו ב' זייני"ן חייב, שהרי כתב ליישב קושית התוס', דהוי כנתכוון לזרוק שתיים וזרק ד', דשאני הכא דכתב ב' האותיות בכל המקום שרצה לכתוב האות האחת, וא"כ בנתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זייני"ן, הרי כתב ב' הזייני"ן במקום האות ח"ת, וא"כ הוי כנתכוון לכתוב ב' אותיות, ולא כנתכוון לזרוק ב' וזרק ד', ומוכח דהרמב"ן חולק על דעת התוס'.

והנה המהרש"א כתב סברא זו להקשות בדברי התוס', דאיכא רבותא בהא דתנא במתניתין נקט נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זייני"ן, לאשמעינן דאפילו בכהאי גוונא דכתב ב' זייני"ן, ואפשר לומר דנתקיימה מחשבתו דהם בכלל אות ח"ת, אעפ"כ פטור, דמ"מ לא נתכוון לכתוב ב' אותיות, והנה הרמב"ן כתב כן באמת לדעתו ליישב קושיא זו.

ועוד חזינן בדברי הרמב"ן דפליג על דעת התוס' והראשונים, דתירצו דמתניתין מיירי בענין שדעתו היה לכתוב ב' אותיות איזו שיהיו, אלא כשכתב אות אחת עלו בידו שתיים, ובענין זה חייב דהרי נתכוון לכתוב ב' אותיות, וגם נתקיימה מחשבתו דכתב ב' אותיות, ודעת הרמב"ן דבכהאי גוונא אינו חייב, דהא כתב על תירוץ התוס' דאינו נכון.

וכנראה הרמב"ן סובר דכיון דעתה נתכוון לכתוב רק אות אחת, ובטעות עלו בידו ב' אותיות, הוי כנתכוון רק לאות אחת, והוי כחיסרון במלאכת מחשבת, אף דנתכוין לכתוב ב' אותיות זו אחר זו, מ"מ בשעת כתיבת האות הראשונה נתכוון רק לאות אחת. והנה בדברי התוס' מפורש להדיא דדין זה הוי חידוש, דהא כתבו בסוף דבריהם, דמשום הכי קתני נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זייני"ן, לאשמעינן רבותא דאם כתב ב' אותיות אחרות דלא בעו זיון חייב, "ואע"ג דהשתא לאחת הוא דמתכוון", הרי דדין זה אית ביה חידושא, והיינו דסיים הרמב"ן וכתב על דברי התוס' "ואינו נכון", דאין נראה לו חידוש זה.

טעה ועלו בידו שתי אותיות שהרי נעשית מחשבתו, ומכל מקום פטור משום דבעי זיוני.

והכי מוכח מדתירצו התוס' דמתניתין מיירי שהיה צריך לכתוב שתי אותיות איזו שיהיו, ולא תירצו דכיון דאות ח' כוללת ב' זייני"ן, הרי נעשית מחשבתו, וכמו שכתב המהרש"א, ומכל מקום פטור משום שלא נתכוון למלאכת איסור, דהיה בדעתו לכתוב רק אות ח' דהיא אות אחת. אלא מוכרח דדעת התוס' דלא חשבינן ליה בזה דנעשית מחשבתו, משום דמכל מקום נתכוון לכתוב אות ח' וכתב ב' זייני"ן, והוי כלא נתקיימה מחשבתו.

### ה) דברי הרמב"ן וביאור דבריו דפליג על דברי התוס' בתרי

אמנם בחידושי הרמב"ן בשמעתין מוכח דפליג על דעת התוס' וז"ל: הא דאמרין מתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים חייב, קשה לי, דהא אמרינן נתכוון לזרוק שתיים וזרק ד' פטור. ואיכא למימר, דשאני הכא דבכל מקום השתיים נתכוון לכתוב אותה האחת, אבל התם לא נתכוון לזרוק חוץ למקום השתיים.

ואיכא דפריק, דהכא בשדעתו לכתוב שתיים, זה אחר זה כאחת, אלא שנתכוון לכתוב אות אחת בתחילה, ועלו בידו השתיים כאחת, והוא היה רוצה שיכתוב אותן אחת אחת, ולפיכך חייב דהוי ליה כנתכוון לזרוק ד' וזרק ח' ואמר כל מקום שתרצה תנוח. זה תירוץ בעל התוס' ז"ל. ואינו נכון.

ודקשיא והתניא פטור, קשה לי, וליקשי ליה ממתניתין דקתני נתכוון לכתוב ח' ועלו בידו שתי זייני"ן פטור. ואיכא למימר, בשלמא מתניתין לא קשיא, דעלו בידו שתי זייני"ן בלא זיוני משמע, אבל ברייתא דקתני ועלו בידו שתיים, משמע שתי אותיות כתיקונן. ורש"י ז"ל גורס "והתנן" פטור, אבל בנוסחאות הישנות ובפ"י הר"ח ז"ל אשכחן "והא תניא" עכ"ל הרמב"ן.

לזרוק ב' זורק ד' שפטור הואיל ולא נתכוון למלאכת איסור. יש לומר, שבזריקה אין ד' אמות בכלל מחשבתו כלל, שאין ארבע בכלל שתיים, אבל בזו כבר נעשית מחשבתו, ששתי זיינין בכלל מחשבת ח"ת הם. ויש מתרצים, שבזריקה פטור מפני שאין במחשבתו איסור בשום מקום, אבל באותיות הואיל ויש באות אחת חיוב במקומות, כגון בהשלמת ספר, מחייבין אותו בזו עכ"ל.

הנה נראה מדברי המאירי דפליגי תנא דמתניתין ותנא דברייתא, דבמתניתין קתני דנתכוון לכתוב ח"ת ועלו בידו שתי זיינין פטור, ובברייתא קתני דחייב בענין דלא בעי זיוני, דהרי כתב דצריך לשאול 'לדעת המחייב בכך', מוכח דסובר המאירי דתנא דברייתא פליג על תנא דמתניתין.

והנה מדברי המאירי משמע דהני תרי תנאי פליגי בסברא זו, דהרי מיישב דתנא דברייתא סובר דכתיבה אינה כזריקה, דבנתכוון לזרוק ב' זורק ד', אין זריקת ד' אמות בכלל מחשבתו, אבל בנתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זיינין נעשית מחשבתו ששתי זיינין בכלל מחשבת ח"ת הן, וכנראה דתירוצן זה הוא כדעת הרמב"ן, אמנם תנא דידן במתניתין פליג על סברא זו, וסברתו כדעת התוס' דסוברים דנתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זיינין פטור אפילו בלא בעי זיוני.

ז] תירוצן הרש"ש לחלק בין זריקת

ב' אמות לכתיבת אות אחת

לענין חצי שיעור

והנה בהגהות הרש"ש כתב על דברי התוס' דאפשר לחלק בין כתיבה לזריקה, דבכתיבת אות אחת נתכוון לכתיבה דאיסורא, דחצי שיעור אסור מן התורה, וכמו שכתב רש"י לעיל דף ע"ד ע"א ד"ה וכי, דהרי אם ישלים האות השניה יהיה חייב, משא"כ בנתכוון לזרוק ב', כיון דאם ינוח שם שוב לא יתחייב אפילו אם ישלים אח"כ, שהרי נח בתוך ד', ומשום הכי מותר

ולפי המבואר פליגי תוס' והרמב"ן בתרתי, לדעת התוס' אם נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין פטור אפילו בענין דלא בעי זיוני, אבל נתכוון לכתוב ב' אותיות, ובכתיבת האות הראשונה עלו בידו שתיים חייב. אמנם דעת הרמב"ן איפכא, דבנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין חייב, אבל אם נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים פטור, אפילו אם היה בדעתו מתחילה לכתוב ב' אותיות זו אחר זו איזו שיהיו.

אמנם צ"ב בדברי הרמב"ן, דבנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין איכא ב' ריעותות, חדא דנתכוון לכתוב אות אחת, ותו דנתכוון לאות ח"ת וכתב אות ד', ואמנם דכתב הרמב"ן ליישב, דכיון דכתב ב' זיינין על כל המקום שנתכוון לכתוב האות ח"ת, לא הוי כנתכוון לזרוק ב' זורק ד', דלא נתכוון לזרוק חוץ למקום השתיים, אבל מכל מקום קשה דהא נתכוון לאות ח' וכתב ב' זיינין דהם אותיות אחרות, וא"כ לא נתקיימה מחשבתו בזה, ולא הוי מלאכת מחשבת.

ו] דברי המאירי וביאור דבריו

דתנא דמתניתין ותנא דברייתא פליגי

והנה בחידושי המאירי כתב במתניתין וז"ל: נתכוון לכתוב אות ח"ת, ודילג את הקולמוס בשעה שהיה כותב את גגה ונעשה הפסק בגגה עד שנעשה כשני זיינין פטור, שהרי לא היתה מחשבתו לא באות אחת. ומ"מ אם עשאו בכוונת שנים חייב, אע"פ שהם משם אחד, שהרי תיבה היא בלשון התלמוד, כמו שאמרו לא 'זזו' משם.

והנה בהמשך הסוגיא כתב המאירי וז"ל: נתכוון לכתוב ח"ת וכתב שני זיינין, אפילו נשלמו בצרותיהם ואין צריכות שום תיקון פטור, כמו שביארנו במשנה. ומ"מ לענין ביאור הסוגיא אתה צריך לשאול, לדעת המחייב בכך כל זמן שאין צריכות תיקון, והוא המכוון באמרו דדלא בעי זיוני, והרי בפרק כלל גדול [ע"ג ע"א] אמרו בנתכוון

בשוגג וכו', מ"מ ההעברה דומה יותר למעשה מן ההוצאה, כך קיבלנו בענין זה, וכך כתבוהו חכמי הדורות עכ"ל. הרי מוכח בהדיא בדבריו דבכותב אות אחת איכא איסורא דאורייתא, דהרי כתב "שלא אמרו יש ידיעה לח"ש אלא כשעושה איסור בהעלמה", ותו כתב כן בחדא מחתא עם אוכל חצי זית חלב.

### י] דברי התוצאות חיים ליישב הסוגיא אליבא דריש לקיש

שוב ראיתי בספר תוצאות חיים סימן ז' אות א' דהביא דברי המאירי, וכתב דמבואר בדבריו דאם לא היה איסור בח"ש לא מהני ידיעה לחלק. ובסימן ח' אות ב' כתב דמה דמשמעתין דאמרינן ר"ג סבר אין ידיעה לחצי שיעור, מוכח דאות אחת מיקרי חצי שיעור, אולם בירושלמי איתא טעמא דר"ג אין ידיעה לחצי מלאכה, עיי"ש שהאריך בזה.

והנה בתוצאות חיים בסימן ז' א' כתב להקשות לפי דברי המאירי, דא"כ אמאי לא פרכינן לריש לקיש ביומא דף ע"ד ע"א דסובר ח"ש מותר מה"ת, מהא דסברי רבנן דיש ידיעה לח"ש. וכתב ליישב, דבא דסובר ר"ל ח"ש מותר מה"ת, דלית ליה הסברא דחזי לאיצטורפי, היינו כשלא גמר השיעור, אבל אם גומר השיעור מצטרף למפרע, וחל עליו איסור מתחילתו. ובזה פליגי רבנן ור"ג, אם אמרינן כשהשלים השיעור דאיגלאי מילתא למפרע שהתחיל בחטא קודם הידיעה.

ואפשר עוד ליישב קושיא זו, לפי מה שכתב לחדש בשו"ת שואל ומשיב מהד"ת ח"ד סימן ק"כ, דר"ל לא פליג אלא במידי דאכילה דכשנגמר השיעור כבר כלה תחילתו, אבל כשהמעשה הראשון קיים כגון בכותב אות אחת או באורג חוט אחד גם לר"ל אית ליה דח"ש אסור מה"ת, וא"כ אתי שפיר הא דאמרינן דפליגי ר"ג ורבנן אם יש ידיעה לחצי שיעור בכתובה.

לכתחילה לטלטל בתוך ד' אמות כדלקמן דף קנ"ג ע"ב, וא"כ לא הי' נכחיון למלאכת איסור. ולכאורה דבריו כעין התירוץ השני שבדברי המאירי. וכן כתב בקיצור בהגהות הגר"מ הורוביץ בדף ק"ה ע"א.

והנה מה שכתב הרש"ש דמעביר ד"א ברה"ר מותר מה"ת, בפרמ"ג בפתיחה להל' שבת עמד בזה, דמאי טעמא לית ביה איסור חצי שיעור מה"ת. ותירץ דכיון דמעביר ד"א אינו אסור רק מהלל"מ כדאיתא בדף צ"ו ע"ב, ואינו בכלל לא תעשה כל מלאכה, אין בזה איסור ח"ש. ושוב כתב, דיש לחלק בין ח"ש דקצירה דהוי עלה שם מלאכה, משא"כ במעביר פחות מד"א ברה"ר אין שם מלאכה עליה כלל, ולאוי מידי עביד, ומשום הכי מותר לכתחילה.

### ח] ראייה משמעתין דבכתיבת אות אחת אסור מה"ת

והנה מה שכתב הרש"ש דבכתיבת אות אחת אית ביה איסור ח"ש מה"ת, הנה לכאורה אפשר להוכיח כן ממה דאיתא בשמעתין דף ק"ה ע"א, הכותב ב' אותיות בשתי העלמות ר"ג מחייב וחכמים פוטרים, ואמרינן בגמ' דר"ג סבר דאין ידיעה לח"ש, ורבנן סברי יש ידיעה לח"ש. ואי נימא דבכותב אות אחת ליכא איסור מה"ת, איך שייך לומר ביה יש ידיעה לח"ש, והרי לא נודע לו דעביד שום מעשה איסור מה"ת.

### ט] דברי המאירי המפורשים

#### דבכתיבת אות אחת אסור מה"ת

ומצאתי בחידושי המאירי שכתב כן להדיא, וז"ל לעיל בדף ג' ע"ב: ומ"מ אנו קיבלנו בפירושה, שאף לדברי האומר יש ידיעה לחצי שיעור, מודה הוא בזה, שלא אמרו כן אלא כשעושה איסור בהעלמה, כגון כתב אות אחת, או אכל חצי כזית חלב, שאע"פ שאינו חייב, איסור מיהא איכא, אבל הוצאה שאינה עיקר מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב הוא בהנחה הוא, והכל נגרר אחריה, ואע"פ שאמרו שהמעביר שתי אמות

פרשת אחרי. והא דאיתא בתוספתא פ"ד דביצה האורג חוט אחד והכותב אות אחת לר"א חייב ולרבנן אינו אלא שבות, צ"ל שדברי ר"א הם בכתב אות אחת סמוך לכתב כדאיתא בשבת דף ק"ד ע"ב. אבל נראה דיש ט"ס, וצ"ל: אלו משום שבות לא עולין באילן וכו', ולזה העירני ח"א עכ"ד. וכוונתו דבהמשך התוספתא בהל' ג' איתא: אלו הן משום שבות, ובטעות כתבו תיבות אלו בהל' ב'. ובערוך השלחן סימן רמ"ב סעיף ל"ה כתב, דהא דמשמע בתוספתא דביצה דחצי שיעור בשבת אסור רק מדרבנן צע"ג, וצ"ל דלאו דווקא.

אמנם לדברי המגן אבות, דבמלאכות דמפורש שיעורן במשנה קים להו לרבנן דבפחות משיעורן אין בהם איסור חצי שיעור מה"ת, א"כ אתי שפיר הא דתנא בתוספתא, דבדווקא נקט בברייתא האורג חוט אחד והכותב אות אחת, דהוא שיעור המפורש במתניתין, וא"כ אין ראייה לדברי החכם צבי, דבכל איסורי שבת אין איסור ח"ש מה"ת, ואדרבה ראייה לדברי רש"י בדף ע"ד ע"א דבשאר איסורי שבת כגון במלאכת בורר דמייירי שם, חצי שיעור אסור מה"ת. והא דקשה משמעתי דסברי רבנן יש ידיעה לחצי שיעור, אפשר ליישב כפי שכתב בתוצאות חיים ליישב הסוגיא לדעת ריש לקיש, דהיכא דגמר המלאכה פליגי רבנן ור"ג אם אמרינן איגלאי מילתא למפרע למפרע וכו"ל.

### יג] דברי המנ"ח ותמיהתו על הרמב"ם דחשמיט הברייתא דחייב ודין דזיונא

הנה במנחת חינוך מלאכת כותב כתב וז"ל: כתב עוד הרמב"ם בפ"א הל' י"א: המתכוון לכתוב ח"ת וכתב שני זיינין, וכן כיוצא בהן בשאר אותיות וכו' פטור, והוא מבואר במשנה. וצ"ע, דודאי דין זה פשוט, כיון דלא נתכוון למלאכה פטור, כמו נתכוון לזרוק ב' אמות וזרק ד'. אך בש"ס מקשה ומירמי אברייא דקתני נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים חייב, ובמשנה מבואר

### יא] תמיהה משמעתינ לחמנן אבות דכתיבת אות אחת מותר מה"ת

והנה לפי המבואר, יש לתמוה על מה שכתב לחדש בספר מגן אבות להגר"מ בנעט זצ"ל [דף ג' ע"ב בדפי הספר] ליישב קושית התוס' דף ע"ג ע"א ד"ה העושה, דצריך ליתן טעם למה נתפרשו במשנה רק שיעורי מקצת המלאכות, וכתב במגן אבות דבאותן המלאכות קים להו לרבנן דאין עליהן שם המלאכה בפחות משיעור המפורש בהם, כמו באורג שתי חוטים ובכותב שתי אותיות. ולהמבואר לעיל קשה, דהא מוכח במתניתין דכותב אות אחת הוי חצי שיעור מן התורה.

וכן קשה למה דכתב בשו"ת חכם צבי, סימן פ"ו, דלא אמרינן חצי שיעור אסור מה"ת אלא באיסורי אכילה דכתיב 'כל חלב', אבל בשאר איסורים כגון תולש שיעור אחת בשבת או מוציא פחות מכשיעור בשבת, אין בו איסור תורה כלל, דטעמא דחזי לאיצטרופא לחוד לא מהני עכ"ד. וקשה משמעתינ דמוכח דרבנן סברי יש ידיעה לחצי שיעור במלאכת כותב, וכצו שכתב בחידושי המאירי דף ג' ע"ב.

### יב] דברי התוספתא דאות אחת אסורה משום שבות וראיה לדברי המגן אבות

והנה בתוצאות חיים סימן ח' אות א' כתב, דכבר העירו מתוספתא דביצה פ"ד הל' ב', דמשמע דבכותב אות אחת אינו אלא שבות, דתנא התם: הכותב אות אחת בשבת חייב חטאת, ביו"ט לוקה ארבעים דברי ר"א, וחכמים אומרים בין בשבת בין ביו"ט אינו חייב אלא משום שבות. אולם בתו"כ אחרי [פ"ז מ"ח] מוכח דאסור מן התורה.

והנה המגיה בתוספתא שם כתב דמתוספתא זו ראייה למה שכתב בשו"ת חכם צבי סימן פ"ו הנ"ל. אמנם בהערות הגאון המהרש"ם זצ"ל בספר מגן אבות הביא דברי המאירי הנ"ל, דגבי מלאכת כתיבה גם בכותב אות אחת איכא איסור תורה כדין חצי שיעור וכן איתא בתו"כ

ולפי זה מובן היטב מה שכתב והוסיף הרמב"ם על דין משנתנו "וכן כיוצא בהן בשאר אותיות", דכוונתו לומר שהטעם דפטור משום דנתכוון לכתוב אות אחת וכתב שנים, דאין הטעם דפטור משום דבעי זיונא, וכמו שפירשו התוס' והרמב"ן במתניתין, אלא כמו שפירש המאירי במשנתנו.

והנה מה שתמה במנחת חינוך דבגמ' מקשה ורמי ממתניתין על הברייתא דקתני חייב, ומשני דבמשנה מיירי דבעי זיוני ומשום הכי פטור, ובברייתא מיירי דלא בעי זיוני ולכן חייב, ותמה על הרמב"ם שהשמיט דין הברייתא דחייב, הנה קושייתו היא לפי דבריו שכתב דבגמ' רמי מתניתין על הברייתא, - אמנם דבתוס' בדף ק"ה ע"א ד"ה והתניא כתבו במסקנתם דהגירסא היא "והתנן", וכן משמע מפירש"י דכתב הא, דתנן פטור, דהיינו דקושית הגמ' היא ממתניתין דתנן פטור, אבל מרוב הראשונים מוכח דגרסין "והתניא", וכמו שכתב הרמב"ן דבנוסחאות הישנות ובפירוש רבינו חננאל גרסין "והתניא", וכן מוכח מדברי הרשב"א הריטב"א והר"ן, וכמו שמבואר לעיל.

ולפי המבואר שפיר יש לומר דגם הרמב"ם גרס בגמ' "והתניא", ולפי זה מקשינן מברייתא דקתני נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שנים חייב, על ברייתא אחרית דקתני פטור. ומשני, הא דבעי זיוני ומשום הכי פטור, ומיירי בנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זינין, והא דלא בעי זיוני, דהברייתא דקתני חייב מיירי בענין דלא בעי זיוני. ואפשר לומר דמשום הכי חייב, דמיירי בענין שכתבו התוס', דדעתו היה לכתוב ב' אותיות בתחילה, אמנם כשכתב האות הראשונה טעה ועלו בידו שתי אותיות, והוי כנתקיימה מחשבתו. או דמיירי בענין שכתבו הרמב"ן והמאירי, דנתכוון לכתוב ח"ת ועלו בידו ב' זינין, ומיקרי נתקיימה מחשבתו, דהרי בכלל ואת ח"ת איכא ב'

דפטור, ומתוך דבמשנה בעי זיוני על כן פטור, ובברייתא מיירי דלא בעי זיוני על כן חייב. ועיין תוס' פירשו למה חייב הא נתכוון לזרוק ב' זורק ד' פטור וכו', ופירשו שם עיי"ש. והר"ם כתב אפילו בשאר אותיות, היינו אף דלא בעי זיוני פטור.

והנה הדין כמו שכתב הר"ם הוא דין אמת, כמו נתכוון לזרוק ב' זורק ד'. אבל קשה, כיון דבש"ס מסיק כל היכא דלא בעי זיוני חייב, על כרחך יש איזה פירוש בדין זה, או כמו שכתבו התוס', או איזה פירוש אחר, והיאך השמיט הר"ם דין זה דפעמים חייב בשאר אותיות דלא בעי זיוני, ולפרש בו איזה פירוש, או כהתוס' או פירוש מסברתו. ע"כ הדין ברור בש"ס דפעמים חייב, והר"ם השמיט לגמרי פלפול הש"ס דמתוך הרומיא באין חולק. גם השמיט דין זה, דאות דבעי זיון פטור אם כותב בלא זיון, אך הר"ם סבירא ליה דתגין אין מעכב וכו'. ולא הביא הרמב"ם משכחת דחייב באיזה אופן בנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זינין וצע"ג, ותימה על נושאי כלי רבינו ז"ל שלא עמדו בזה וכו' עכ"ד.

### יד] מיישב דברי הרמב"ם דפסק כמתניתין דפליגא על תנא דברייתא וכדברי המאירי

והנה לפי המבואר לעיל אפשר ליישב בס"ד שפיר דברי הרמב"ם, דהא דכתב במנחת חינוך דדין זה דכתב הרמב"ם הוא פשוט, כיון דלא נתכוון למלאכה כמו נתכוון לזרוק ב' זורק ד', הנה לפי המבואר לעיל איכא חידושא בדין זה, דהרי לדעת הרמב"ן, ולדעת המאירי לתנא דברייתא, אם נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זינין במקום דלא בעי זיונא או בענין דהשלים את התגין חייב, דהוי כנתקיימה מחשבתו, ומשום הכי אשמעינן הרמב"ם בזה, דאם נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זינין פטור אף בענין דלא בעי זיונא, וכתנא דמתניתין דפטור, וכמו שכתב המאירי "שהרי לא היתה מחשבתו אלא באות אחת".



**טו] מיישב תמיהת המנ"ח  
דהרמב"ם השמיט דין דיוני  
משום דאזיל כפי' הר"ח בגמ'**

והנה מה שתמה במנחת חינוך דהרמב"ם לא כתב דין דיוני, ומיישב משום דהרמב"ם סובר דתגין אין מעכבין, הנה בשו"ת רבינו עקיבא איגר מהד"ק סימן כ"א, כתב ליישב תמיהת השואל לשיטת הרמב"ם דיון אינו מעכב, מסוגיא זו דאמרינן הא דבעי דיוני, ואם איתא דבדיעבד כשר אמאי אינו חייב משום שבת, וכתב הרעק"א דפירוש הא דבעי דיוני, היינו דרוצה לכתוב בדיוק ובהכשר לזיין אותיות הצריכים זיון, ומשום הכי בעוד שלא עשה הזיון לא נגמרה מלאכתו, והא דלא בעי זיון, היינו דאינו רוצה לזיינם, ולפי פירוש זה אינו ענין להכשר האותיות אם התגין מעכבין.

ובחידושי חתם סופר כתב כעין זה וז"ל: ולרמב"ם אין נפקותא דעכ"פ חייב בכל מיני כתיבות ובכל לשון וכו', והא דאמרינן לקמן הא דבעי זיונא הא דלא בעי זיונא, אין הכוונה כפרש"י ותוס' באות דלא בעי זיונא, אלא הכל מיירי בשני זיינין, אלא הא כתב במקום דבעי זיונא בכ"ד ספרים, הא דלא בעי זיונא, שכתבם במקום דלא בעי זיוני, כיון דאין זה מקפיד אזיוני הוה עכ"פ רושם עכ"ד. אמנם עדין צ"ע בזה, דעכ"פ הוה ליה להרמב"ם לכתוב דין זה, דאיכא חילוק בין מקום שמקפיד לכותבם עם התגין, או במקום דאינו מקפיד.

**טז] דברי רבינו חננאל כפי' הגמ'  
דלא מיירי בתגין**

והנה נראה דאפשר ליישב קושיית המנחת חינוך, דהנה בפירוש רבינו חננאל מפרש בגמ' פירוש אחר דלא כפרש"י ותוס' וז"ל: תנא נתכוון לכתוב אות אחת ועלתה בידו ב' חייב. והתניא פטור, ושנינן בדבעי זיונא. פירוש כגון שצריך לכתוב טי"ת, ומידי רהטו לא הדביק לצלע האחרון ונראה כאילו פ"ו, אי בעי זיונא כדי שיתראו צורת האותיות

זיינין, ומשום הכי קתני דאם עלו בידו שתיים חייב.

אמנם במתניתין דקתני פטור לא בעינן לאוקמי פטור משום דבעי זיוני, אלא הטעם כפשוטו כמו שכתב המאירי, דנתכוון לכתוב אות אחת בלבד ועלו בידו שתיים, דלא נתכוון למלאכת איסור. ואפשר דטעמיה דהרמב"ם, מדלא מקשינן ממתניתין על הברייתא, וכמו שהקשו תוס' והרמב"ן, והא דתירצו התוס' והרמב"ן דבמשנה משמע דהטעם משום דבעי זיוני, לא סבירא ליה להרמב"ם, דא"כ קשה מאי איריא דתנן נתכוון לכתוב ח"ת, אפילו נתכוון לכתוב שתי זיינין וכתב בלא זיון פטור, ומה דתירצו התוס' דאשמעינן רבותא דאם נתכוון לכתוב ב' אותיות, וכשכתב האות הראשונה טעה וכתב שתיים חייב, לא סבירא ליה להרמב"ם, אלא כדעת הרמב"ן דפליג על דברי התוס'.

וא"כ שפיר אפשר לומר, דתנא דמתניתין נקט בדווקא נתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין, לאשמעינן דפטור משום דנתכוון לכתוב אות אחת בלבד, ולא אמרינן דהוי כנתקימה מחשבתו כמו שכתבו הרמב"ן והמאירי לדעת תנא דברייתא, משום דבכלל ח"ת איכא ב' זיינין, ומשום הכי אשמעינן במתניתין דפטור.

והשתא דאתינן להכא מיושב שפיר תמיהת המנחת חינוך, דכיון דתנא דמתניתין פליג על תנא דברייתא וכמו שכתב המאירי, א"כ לא השמיט הרמב"ם מידי, משום דפסק כתנא דמתניתין דנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין פטור, מטעם דלא נתכוון לכתוב אלא אות אחת בלבד, ולא מטעם דבעי זיוני. וא"כ אם נפרש הטעם דתנא דברייתא מחייב, כדעת התוס' דמיירי בנתכוון לכתוב ב' אותיות, אפשר דסובר הרמב"ם כהרמב"ן דפליג. ואם נפרש הברייתא כהרמב"ן והמאירי, דהתנא דברייתא מחייב משום דכתב ב' אותיות במקום אות אחת, הרי תנא שמתניתין פליג, דלא הוי כנתכוון לכתיבת ב' אותיות, ואתי שפיר בס"ד.

הדביק לצלע האחרון, ונמצא כאילו כתוב פ"ו, אי בעי זיוני כדי שיתראה צורת האותיות פטור, שעדיין אינה כתובה, ואם לאו חייב, ודוקא שצריך פ"ו בענין שכתבו עכ"ל.

ביאור הדברים, שהוא מפרש שלא על דרך רש"י דמפרש לה על ח"ת וב' זיינין, אלא הפירוש ברצח לכתוב ט"ת שדומה צורתו לפ"י בצד ימין, כמבואר בברייתא לעיל ק"ג ע"ב טית"ן פיפ"ן, יע"ש ובפוסקים או"ח סימן ל"ו. ובצד שמאלו דומה לוא"ו, ואם לא הדביק חלק הימין ושמאל יחד, א"כ נשאר כעין פ"י וא"ו. ומפרש בעי זיוני לא על הזיונים דמנחות כ"ט ע"ב כפירש"י, אלא זיו"ן היינו תיקון ושלמות האות. וברור שהרמב"ם מפרש הש"ס כדעת הר"ח, א"כ אין ראיה כלל דהתגין יעכבו. וראיתי בשלטי הגיבורים כאן שכבר הוא העתיק בקיצור דברי הר"ח ופלא שהגרע"א לא הרגיש בזה.

והנה אנחנו כותבים הטי"ת בצד שמאלו צורת זיי"ן, אמנם זכינו ע"י דברי הר"ח לחבר גדול לשיטת הפמ"ג סימן ל"ו ועוד אחרונים, דאם כתב צורת וא"ו, דיעבד כשר. וכן מוכח עוד מדברי הר"ח, שכתובת ט"ת היא פ"י וא"ו, לא כ' וא"ו, ומחלוקת הפוסקים היא לעיל בפ"י הברייתא דטית"ן פיפ"ן, ועיין בפוסקים סימן ל"ו, ומצורף דעת הר"ח להמכשירים בדיעבד אם עשה צורת פ"י בצד ימין עכ"ד.

### יח] בשלטי הגיבורים

#### כתב דברי הר"ח בלשון אחר

והנה בעיקר הדברים שמחתי וברוך שכוונתי לדברי מרן רבינו זצ"ל, שהרמב"ם אזיל בשיטת הר"ח ז"ל, ואינו מפרש כפירש"י, ובוה מיושב תמיהת השואל בשו"ת רעק"א. ולפי זה מיושב נמי שפיר קושית המנחת חינוך וכמבואר לעיל.

אמנם מה שכתב מו"ר בשבט הלוי להוכיח להביא ראיה מדברי הר"ח לשיטת הפמ"ג, דאם כתב צורת וא"ו בצד שמאל של

פטור, שעדיין אינה כתובה, ואם לאו חייב, ודוקא שצריך פ"ו בענין שכתבו עכ"ל.

ובשלטי הגיבורים כתב וז"ל: לדברי התוס' וכן נראה מלשון הגמ', והן אותיות דלא צריכי זיונים חייב. אבל אם הם אותיות דצריכי זיונים כגון שנתכוון לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין דצריכי זיונים פטור, כיון שלא עשה להם הזיונים, כי הזיונים הם מאותיות שעטנ"ז ג"ץ. וכתבו התוס' להדיא דאפילו נתכוון לכתוב ב' זיינין, אם חסר התגין פטור. ונראה מהכא דהתגין הם מגוף האות, ואינו נקרא אות שלם עד שיהיה לו התגין, ומכאן ראיה למ"ד אם חסר התגין בס"ת פסול. ורבינו חננאל כתב: נתכוון לכתוב ט"ת ועלה בידו נ"ז, שלא הדביק ירך הטי"ת חייב, דהא ט"ת לא בעי תגין אלא לרגל שמאלי ולא לרגל ימיני, ובשלמא על הזיי"ן איכא תגין שהוא רגל שמאלי מהטי"ת, אבל על הנו"ן שהוא רגל ימיני מהטי"ת ליכא תגין, ואעפ"כ מחייב רבינו חננאל משום כותב שתי אותיות, אלמא דס"ל דתגין אינן מעכבין וכו'. ור"ת פירש נתכוון לכתוב ט"ת ועלה בידו פ"ז, כי הימיני דהטי"ת דומה לפ"א, והשמאל דומה לזיי"ן חייב, והיינו כמ"ד דתגין מעכבין עכ"ל.

והנה מה שכתב בשלטי הגיבורים בדברי התוס', הנה קיצר בדבריו, דהתוס' כתבו דבענין דהיה בדעתו לכתוב ב' אותיות, ובאות הראשונה טעה וכתב ב' אותיות חייב, ובשלטי הגיבורים העתיק דברי התוס' דאם נתכוון לכתוב אות אחת וכתב ב' אותיות חייב בענין דלא בעי זיוני.

### יז] דברי בעל שבט הלוי והובחתו

#### מדברי הר"ח בצורת כתיבת אות ט"ת

שוב ראיתי למו"ר בעל שבט הלוי זצוק"ל בשו"ת ח"א סימן ט' דהביא דברי הגרעק"א זצ"ל, וכתב על דבריו וז"ל: ואמנם אני מצאתי בפירוש רבינו חננאל ז"ל דברים מאירים בזה, שהוא מפרש הא דבעי זיוני, כגון שצריך לכתוב ט"ת ומידי רהטו לא

## ב] דברי החתם סופר והערה בדבריו

הנה בחידושי החתם סופר זצ"ל כתב בשמעתין דף ק"ד ע"ב וז"ל: נתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זייני"ן. עיין תוס' מאי דמייתי מנתכוון לזרוק ב' וזרק ד'. אין הדמיון מזריקה, דהתם אין שם זריקה בפחות מארבע אמות כפרש"י לעיל ע"ג ע"ב ד"ה דלא איכוין וכו', אך ראייתם מסוגיא דהתם דמסיק דרבא פוטר בטעה בשיעורין ואתי שפיר. ומהרש"א הקשה דלמא שאני הכא שעכ"פ לא נתכוון לכתוב ב' זייני"ן משום הכי הוה פטור, אבל אי נתכוון לז' אחת וכתב שתיים חייב. וי"ל וכו' עכ"ד.

והנה לפי דברי החת"ס דאין כוונת התוס' לדמות לנתכוון לזרוק ב' וזרק ד', א"כ אין ליישב קושית התוס' כמו שכתב הרש"ש לחלק בין זריקת ב' אמות לכתובת אות אחת וכנ"ל, משום דקושית התוס' היא משאר מלאכות. ולפי הנראה גם כוונת החת"ס כן היא דזריקת ד' אמות שאני, ומפרש כן סוגיא דהתם עיי"ש.

אמנם מה שכתב החת"ס מדבריו במהרש"א, לא זכיתי להבין דב"ק, דלפנינו במהרש"א איתא בלשון אחר וכמבואר לעיל, דקושית המהרש"א היא, דאדרבה בנתכוון לכתוב ח' וכתב ב' זייני"ן נתקיימה מחשבתו טפי, שהרי ב' זייני"ן הם בכלל אות ח', משא"כ נתכוון לכתוב ז' אחת שלא נתכוון כלל על ב' זייני"ן פשיטא דפטור עכ"ד. וכנראה דהדברים צריכים תיקון, ואיני יודע לכוון דב"ק וצ"ע.

הטי"ת דכשר, וכן מוכח עוד שכתובת טי"ת הוא פ"י וא"ו ולא כ' וא"ו, הנה הדברים עולים יפה כפי הגירסא שלפנינו בגליון הש"ס, אבל בשלטי הגיבורים כתב דברי הר"ח בלשון אחר שכתב: נתכוון לכתוב טי"ת ועלה בידו נ"ז וכו'. ובשלמא על הזיי"ן איכא תגין שהוא רגל שמאלי מהטי"ת וכו', אבל על הנו"ן שהוא רגל ימיני מהטי"ת ליכא תגין עכ"ד, א"כ אין לנו ראייה לצורת פ' ולצורת ו', ומוכח בדבריו שגירסתו בר"ח היא "נ"ז", ולא שייך להגיה בדבריו "פ"ו", וכמובן מדבריו. אמנם מדברי ר"ת שכתב בשלטי הגיבורים "נתכוון לכתוב טי"ת ועלה בידו פ"ז", כי הימיני דומה לפ"א, א"כ אית לן ראייה לצורת אות פ' בצד הימיני של הטי"ת.

## יט] ביאור דברי הגר"א בשנות אליהו

והנה בפירוש שנות אליהו במשניות לרבינו הגר"א כתב וז"ל: נתכוון לכתוב חי"ת וכתב ב' זייני"ן. לא נתקיימה מחשבתו עכ"ל.

וצריך ביאור, דהרי כפשוטו הטעם דפטור משום דלא נתכוון למלאכת איסור, וכדכתב המאירי "שהרי לא היתה מחשבתו אלא באות אחת", ונתכוון לזרוק ב' וזרק ד', דלא נתכוון לזריקת איסור.

אמנם אפשר לומר דכוונת רבינו הגר"א, דסובר כדעת הרמב"ן והמאירי, דכיון דבאות חי"ת איכא צורת ב' זייני"ן, הוי כנתכוון לכתוב ב' אותיות, אמנם מכל מקום פטור, כיון דנתכוון לכתוב צורת אות חי"ת וכתב ב' זייני"ן, והרי לא נתקיימה מחשבתו.

הרב מרדכי ב"ר מאיר ביניק

## גדרי ודיני טענת ברי בשבועה - מודה במקצת, העדרת עדים, עד אחד, ושבועת היסת, והמסתעף

### ענף א' - גדר דין טענת ברי במודה במקצת

ג. ולכאורה היה נראה להוכיח דבעינן טענת ברי, דהא בשבועות שנינו ואלו נשבעין בטענת שמא השותפין האריסין וכו', משמע דרק באלו נשבעין בטענת שמא ותו לא. ובאמת יעויין בר"י מיג"ש על האי משנה שכתב: דרק באלו נשבעין בטענת שמא אבל בשבועת מודה במקצת ועד אחד בעינן טענת ברי. ומתוך דבריו מבואר דס"ל דבעינן טענת ברי גם בעד אחד וכדלקמן.

אמנם למאי דנקטינן כפשוטו דלא בעינן טענת ברי בשבועת עד אחד, וכמו שנפסק בס' ע"ה סכ"ג כשיטת הר"ף, ודלא כשיטת הר"י מיג"ש. ע"כ צריך לומר דהא דתני הנשבעין בטענת ספק תנא ושייר, וא"כ שוב אין ראייה גם לדין מודה במקצת.

עוד יש לדחות, דהתנא לא מצי למיתני הנך, דסוכ"ס בעינן בהו טענת ברי ואף אם אינו משום גזיה"כ מ"מ בעינן ברי שלא יהא כמשיב אבידה. ובאמת יעויין במרדכי במסכת שבועות [סי' תשע"ב] שמתחילה רצה להוכיח דע"כ האי תנא תנא ושייר דלא מני מודה במקצת דס"ל כדבר פשוט דליכא גזיה"כ דבעינן טענת ברי, וכדלהלן. אך דחה דאינו ראייה כיון דסוכ"ס בעינן טענת ברי שלא יהא כמשיב אבידה.

ד. והנה מפשטות הגמ' במס' שבועות משמע דלא בעינן טענת ברי במודה במקצת אי לאו משום משיב אבידה. דבמשנה בריש פרק שבועת הדיינים איתא: מנה לאבא בידך אין לך בידי אלא נ' פטור מפני שהוא כמשיב אבידה. ובסוף המשנה איתא דנשבעין לקטן ולהקדש. ואוקמוה התם [דף מ"ב] דמה

א. בשו"ע חו"מ סי' ע"ה ס"ג איתא: אם לא תבעו אדם אלא מעצמו אומר מנה היה לאביך בידי ונתתי לו חמישים ונשאר לו חמישים פטור אף משבועת היסת.

מקור הדין בגמרא מסכת שבועות מ"ב: דאוקמוה הא דשנינו במשנה מנה לאבא בידך אין לך בידי אלא נ' פטור מפני שהוא כמשיב אבידה דמיירי בטוענו שמא.

ויש לחקור מהו טעם הפטור באינו טוענו ברי, אי משום דכל דלא תבע ליה לא מיקרי מודה במקצת הטענה, ומקרא ילפינן דצריך שיוודה למקצת מטענתו דכי הוא זה כתיב. או דילמא טעם הפטור הוא משום משיב אבידה. דהא בכל מודה במקצת קאמר רבה דאי לאו דאין אדם מעיז לכפור בכל היה נפטר במיגו<sup>1</sup>, ולכן כל שלא טענו בברי לא שייך ביה העזה, ולכן פטורוהו משבועה.

ב. בהבנה פשוטה היה נראה דודאי בעינן טענת ברי, דהא בגמ' מבואר דבעינן כפירת טענה שתי כסף, ואם לא שטוענו ברי האין יש כאן כפירה. אמנם זה אינו ראייה, דהא כמו"כ מצינו גבי שבועת השותפין שכל תביעתו אינו אלא מחמת טענת ספק, ואעפ"כ מבואר בגמ' [שבועות מ"ח:]: דבעינן שיהא כפירת טענה שתי כסף ביניהם. אלא ע"כ צריך לפרש התם שטוענו שמא עכבתו משלי שתי כסף ופרוטה וכמו שפי' שם רש"י, א"כ גם כך בכל מודה במקצת יתכן דסגי בזה שיש לו רגליים לדבר על שתי כסף ופרוטה וזה יודה לו בפרוטה.

1 והא דיש לו מיגו ולא אמרינן דדילמא יש לו ספק מלוה ישנה על מקצת ולא על כולו עיין בתומים בכללי מיגו ע"ב-ע"ד ועיין עוד בס' צ"ב ס"ק ד'.

ועיין בתומים ס"ס פ"ח שנתקשה ג"כ בזה, ומבאר דלפי שיטת הרי"ף והרמב"ם דאוקי פלוגתיהו דראב"י ורבנן בטוענו היורש ברי על פי עצמו, דגם בזה פטרי רבנן משום משיב אבידה. לפי"ד יתכן ליישב אם נאמר דבטוענו על פי אבא מיקרי טענת ברי - כשיטת הראב"ד המובא בס"י ע"ה סעיף כ"א, דאפש"ל דמה שתירצו בגמ' דמירי בטוענו שמא הכוונה הוא כשטענו ברי על פי אבא, דבזה גם ראב"י פוטר משום משיב אבידה, כיון דאינו העזה. אף דדינו בעלמא כטענת ברי, כגון בכופר הכל להשביעו היסת. אמנם לשיטת הרמב"ם שפסק [פ"א מטוען ה"ז] שאין משביעין אפי' היסת בכופר הכל בכה"ג, הדרא קושיא לדוכתיה, דא"כ גם בלאו טעמא דמשיב אבידה יפטר כיון שאין טוענו ברי. אם לא דנוכח מכאן דלא בעינן טענת ברי.

והנה לכאורה קושיא זו יש להקשות גם בדברי הרמב"ם. דהנה בפרק ד' ה"ה פסק: וכן האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לו בידך מנה והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים הרי זה משיב אבידה ופטור אף משבועת היסת, ואין צריך לומר אם הודה מעצמו ואמר מנה היה לאביך בידי ונתתי לו חמישים ונשאר לו חמישים שזה פטור אף משבועת היסת, עכ"ל.

וקשה דמה צריך לפוטרו משום משיב אבידה תיפוק ליה דלא מיקרי ברי וכמו שפסק הרמב"ם בפ"א ה"ז וז"ל: אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת ודאי אבל על הספק פטור כיצד כו' אמר לי אבא שיש לו אצלך מנה או צוה לי בפני עדים שיש לו אצלך מנה כו' והנתבע אומר אין לך בידי כלום הרי זה פטור אף משבועת היסת<sup>2</sup> עכ"ל.

שו"ר שהאבן האזל [בפ"א] נתקשה בזה, ומיישב דמה שכתב הרמב"ם דטענת אמר לי

ששנינו דנשבעין לקטן מיירי בטוענו בטענת אביו ואליכא דראב"י דס"ל דגם בבנו אינו מעיז ולפיכך אינו משיב אבידה. והקשו בגמ' דהא ברישא שנינו להדיא דכשתבעו בטענת אביו פטור, ותירצו דהתם מיירי בדלא אמר ברי לי.

מבואר מהכא דגם בטענת שמא אינו נפטר רק משום שהוא משיב אבידה, דהא במשנה מפורש טעם הפטור משום משיב אבידה, ואוקמוה בגמ' דהיינו בטענת שמא. וכן מוכח מהו"א דגמרא דהקשו וכי לית ליה לראב"י משיב אבידה פטור, חזינן מהכא דאף דמירי בלא טענו ברי, בלאו משיב אבידה היה פטור. ועיין ברעק"א במשניות ובדר"ח שנתקשה בזה מאוד, דהא כל דאין טוענו ברי בלאו הכי א"א להשביעו, דאין שבועה בטענת שמא כ"א שבועת שומרים ושותפים. ואף אם תאמר דמירי כשנעשה ברי על פיו, כגון דא"ל כמדומה לי שהליתך מנה, א"ל אין לויתי ממך ופרעתוך מחצה, א"ל ברי לי שלא פרעתני כלום, דבזה טענו ברי על פי הודאתו. מ"מ כיון שקדמה הודאה לתביעה פטור, ועדיין לא בעינן טעמא דמשיב אבידה ונשאר בצע"ג.

ובאמת מכאן מוכיח המרדכי ס"י תשע"ב המובא בס"י ע"ה סעי' י"ז דלא בעינן טענת ברי בשבועות, ולכך פוסק דאפשר להשביע היסת כל דאיכא רגליים לדבר. דע"כ מה ששנינו ואלו נשבעין בטענת שמא תנא ושייר, דהא גם מודה במקצת היה משביע אי לאו טעמא דמשיב אבידה.

וכן כותב ג"כ המהרי"ט ח"א ס"י קנ"א, דע"כ ליכא דין דבעינן טענת ברי בשבועות, כיון שהרי טעם הפטור כאן הוא רק משום משיב אבידה. וכן מביא באמרי בינה ס"י ב' בשמו, דכל מה ששנינו דבעינן טענת ברי ושלא תקדום תביעה להודאה אינו אלא שלא יהא כמשיב אבידה.

2 ועיין באמרי בינה ס"י ל"ח שכתב בדברי הרמב"ם י"ל דנקטו כדי לפטרו אף מהיסת כיון דלטענת היסת ברי מיקרי. ודבריו תמוהים, דהא הרמב"ם ס"ל בפ"א ה"ז דגם כופר הכל דליכא טעמא דמשיב אבידה פטור מהיסת באמר לי אבא.

אומר לו הנתבע פרעתי לו מחצה. דהיינו שהנתבע נעשה ברי בהלואה על פי הנתבע, אך אינו נפטר רק משום משיב אבידה כיון שטענו בטענת ברי, ותביעתו קדמה להודאתו.

ובברכת שמואל [ב"מ סי' ד'] יישב קושיית הרעק"א דהא גופיה הכוונה באומרו משיב אבידה. דהא דבעינן טענת ברי גבי מודה במקצת היינו משום דע"י שהודה לנתבע במקצת מתביעתו חיזק לטענתו שיש ממש בדבריו, ולכן מחוייב שבועה. ואף שעל ידי עצם תביעתו יש כבר דררא, מ"מ רק כשמחזק טענתו סגי לחייב שבועה. וכמו כן העדאת עדים המחייבו שבועה הוא על ידי שמחזק טענת התובע כיון שיש עדים על מקצתו.<sup>4</sup>

אבא לא מיקרי טענת ברי לחייבו היסת, היינו דווקא בכופר הכל דלית ליה דררא לסייעו. אבל במודה במקצת כיון דאית ליה קצת דררא הו"ל כטענת ברי, דבלאו טעמא דמשיב אבידה לא מיפטר.<sup>3</sup>

ואולי עפ"י יש ליישב דברי התומים גם לשיטת הרמב"ם. דמה שתי' בגמ' דמייירי בטוענו שמא, הכוונה הוא שטוענו אמר לי אבא. ואף דבעלמא ס"ל להרמב"ם דלא מיקרי טענת ברי, מ"מ במודה במקצת גם לשיטתו טענת ברי יקרא, ואי לאו דמשיב אבידה אינו פטור וכנ"ל.

הקוב"ש במסכת כתובות [אות מ"ט] מיישב קושיית הרעק"א דמייירי כגון שאמר הנתבע מנה הלוני אביך ביום פלוני, אומר לו היורש ברי לי שלא פרעת לו כלום תנהו לי,

3 ועפ"י ד' אלו נתיישב לי מה שיש להקשות בדברי הנתי"מ סי' ע"ה ס"ק ב' שכתב דמה שפסק המחבר דכשלא תבעו אדם אלא הוא מעצמו הודה במקצת ע"כ מייירי כשתבעו אח"כ בברי שאמר לו אביו שחייב לו, דאל"ה פשוט הוא דפטור דמהיכי תיתי ישבע כיון שאין טוענו כלל, דהא אפ' בטענת שמא אין נשבעין. וקשה מה תיקן בזה שאוקי בטוענו אמר לי אבא הלא לשיטת הרמב"ם אמר לי אבא לאו טענת ברי מיקרי. והמחבר לקמן בסעיף כ"א הביא ב' הדיעות.

אמנם לפי מה שכתב האבן האזל דגבי מודה במקצת גם לשיטת הרמב"ם מיקרי טענת ברי ניאח. ומה שלא כתב בפשיטות דמייירי כשטוענו ברי על פי עצמו, י"ל דאולי בכה"ג לא שייך חילוקו של הש"ך דבזה לא שייך מערים, דמנ"ל לידע במילי דאבחה, דכיון דהיורש היה במעמד ההלואה או ההודאה יודע גם התובע שיתבענו. וכן הוא משמעות הש"ך בסי' פ"ח ס"ק נ"ה בסוגריים שכתב שם דמה שחילק רה"ג בין מערים למתכין ע"כ מייירי בטוענו ברי שיודע, דאל"ה ודאי אינו מערים.

עוד ביאר עפ"י ידידי ר' מנחם גוטשטיין, דהנה הנתיבות המשפט סי' צ"ו ס"ק ג' כתב דלא מיקרי משיב אבידה לאפטורי משבועת היסת מפני תיקון העולם רק באופן שלולי הודאתו לא היה יכול לחייבו שבועה כלל. כגון באמר לו אתה הזכרתי, דאז מיפטר משבועת היסת וכדלקמן בסי' פ"ח ס"ל. אבל אם גם בלעדו היה מחייבו היסת, אף דמשיב אבידה הוא לא מיפטר משבועת היסת. וקשה דהא בסעיף זה מייירי כשידע גם בלעדו, עיי"ש בסמ"ע דלא מייירי באומר לו אתה הזכרתי, דהא בכה"ג גם כשאינו יורש לא שייך לומר עליו שהוא מערים. וא"כ אמאי מיפטר מהיסת. ולפי הנ"ל ניאח, דהא באמר לי אבא לולי הודאתו לא היה טוען טענת ברי, ורק בצירוף הודאתו במקצת נעשה ברי וכנ"ל, ודו"ק.

4 יעויין שם בברכת שמואל, שכתב דכל שהוא משיב אבידה לא מיקרי כלל מודה במקצת. דכיון שמחמת טענתו לא היה לו להודות במקצת, שוב לית כאן שום דררא המחייבתו שבועה, דהא לא נרתע כלל מחמת תביעתו, דמשום תביעתו לא היה לו להודות, וא"כ אין כאן שום חיזוק לטענת התובע.

ועפ"י ד' היה נראה לבאר דברי הש"ך בסי' ע"ה ס"ק ל"ד, שכתב דכל שעד אחד מעיד שלוח, אף שאינו יודע אי פרע או לאו, והלה טוען איני יודע אם לויתי מחוייב שבועה הוא, ואם אינו יכול לישיבע משלם. ודלא כתשובת מבי"ט, שכתב דבעינן שידע העד שלא פרע. ומבואר בדברי הש"ך דאף דאם היה טוען בברי שלא לוח, לא היה מחוייב לישיבע להכחיש העד, כיון דאית ליה מיגו דאי בעי אמר פרעתי, מ"מ כיון דהשתא טוען איני יודע ולית ליה מיגו, מחוייב שבועה ואינו יכול לישיבע הוא ומשלם.

ומקשה השעה"מ [ס"ק ט'] דהא בר"ן במסכת שבועות מ"ז: מבואר להדיא דכל שאי היה טוען ברי לא היה מחוייב שבועה כיון דאית ליה מיגו, שוב לא אמרינן שמחוייב לשלם בטוען שמא, אף דבטוען שמא לית ליה מיגו. דהר"ן הוכיח דע"כ לא ניאח ליה לאיניש למימר איני יודע, דאל"כ מדוע מבואר במסכת ב"מ דף קט"ז: דכשהיה אחד מהן מכיר מקצת אבניו ועל השאר אמר איני יודע מחוייב שבועה ואינו יכול לישיבע

ה. עוד מצינו גבי טענת קטן שפסק הרמב"ם וכן העתיק המחבר [סי' צ"ו ס"א] וז"ל: אין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן אחד הבא בטענת עצמו או בטענת אביו לפי שזה המקצת שהודה בו לקטן אינו אלא כמשיב אבירה וכן אם כפר בכל ובא עד אחד והעיד לקטן אינו נשבע שזה עד אחד ואין שם תובע שתביעת הקטן אינו תביעה גמורה עכ"ל.

ומקשה שם הרעק"א דמדברי המחבר משמע דכל טעם הפטור הוא משום משיב אבירה, וא"כ בהעדאת עדים דלא שייך ה"ט יתחייב גם בקטן. והא פסק דגם על פי עד אחד א"א לחייבו כיון דלא הוי טענה גמורה, וא"כ אמאי מיקרי טענה כלפי מודה במקצת.

ולכן כשהודה במקצת שלא על ידי טענת ברי, או כשהודה קודם לתביעתו באופן שלא הערים, שלא בא הודאתו משום תביעתו, אין לחייבו שבועה. וזהו הכוונה שהוא משיב אבירה, שלא בא הודאתו כאישור למקצת מתביעתו אלא הודאה מעצמו, והרי הוא כמשיב אבירה שלא גרם המאבד למוצא להודות.

ועל פי זה מיושב היטב גם דברי הרמב"ם שכתב טעם הפטור באמר לי אבא והודה במקצת משום משיב אבירה. דנתכוין לומר דכיון שלא הודה לטענת ברי אין כאן סיבה לחייב שבועה.<sup>5</sup> ועיין בלשון הר"י מיג"ש שהבאתי לקמן שלכאורה מוכח כדבריו.

הוא ומשלם. והרי אי היה טוען בברי נ' שלך הן ונ' שלי הן, לא היה מחוייב שבועה, כיון דאית ליה מיגו דאי בעי אמר על הכל איני יודע, כיון דאין הלה יודע שהוא יודע ביותר מזה. אלא ע"כ דלא נחא ליה לאיניש למימר איני יודע, וא"כ אין לו מיגו בטוען ברי, ולכן אמרינן דעתה שטוען שמא מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע הוא ומשלם.

וכדברי השער המשפט כתב ג"כ הנתיב"מ סי' ע"ה ס"ק י"א בסוגריים, וז"ל: דודאי לא הוי משואילי"מ בחמשין ידענא רק במקום שאם היה כופר בברי היה צריך לישבע משום הכי עכשיו שטוען איני יודע הו"ל משואילי"מ, משא"כ במקום שאפילו אם היה כופר בברי לא היה צריך לישבע ודאי דכשטוען איני יודע לא הוי משואילי"מ, עכ"ל.

ולפי הנ"ל יש ליישב דברי הש"ך דלא תיקשי לן ממה שכתב הר"ן, דמה שכתב הש"ך דלא איכפת לן במאי דאית ליה מיגו בטוען ברי, היינו רק בעד אחד. דסו"ס אית ליה דררא המחייבתו שבועה, אף אם בפועל לא ישבע משום מיגו. אבל במודה במקצת, כיון דבטוענו ברי אית ליה מיגו לא מיקרי כלל דררא המחייבתו שבועה, כיון דלא היה לו להרתע מחמת טענתו, והיה יכול לטעון טענה אחרת שאין סותר כלל לדברי התובע. וגם בדברי הנתיב"מ לא יהא מוכח דפליג על הש"ך, כיון דבמודה במקצת קא מיידי.

אמנם לכאורה מהלך זה יתכן רק לשיטת תוס' [ב"ק ק"ז. ד"ה עירוב] שכתב דמה דכופר הכל פטור הוא מגזיה"כ דרק מודה במקצת חייב. אבל לשיטת רש"י [שם ד"ה מעיז] דס"ל דבאמת גם כופר הכל היה חייב אלא דמיפטור משום חזקה דאין אדם מעיז פניו לכפור הכל, ולכך ס"ל לרש"י דגבי פקדון שאינו העזה כיון שלא עשה לו טובה חייב אף בכופר הכל. א"כ ע"כ דלדידיה גדר חיוב השבועה במודה במקצת הוא משום טענת התובע, וכעין שבועת היסט שנתקנה משום דחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו. אלא שר"נ תיקן דאף במקום שיש חזקה של אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח כנגדו חייב שבועה. א"כ לשיטתו ודאי עדיין תיקשי לן אמאי איצטריך טעמא דמשיב אבירה כשאין תובע ברי, דהרי לשיטתו אין בא חיוב השבועה ע"י הדררא של הנחבש שהודה במקצת, דהרי ע"י טענת התובע קא מחייבין ליה. דלא מסתברא למימר דבמודה במקצת יהא עוד טעם וגדר לחייבו שבועה.

אכן כשנתבונן בשיטת רש"י נוכל ליישב היטב גם לשיטתו. דהנה התוס' מקשים על רש"י מכמה מקומות שמצינו שהודה במקצת בדבר שאין בו העזה ולא חייבוהו שבועה, כגון גבי בנו אליבא דרבנן דראב"י שפטורוהו כיון שאינו העזה, והוה ליה משיב אבירה כיון שהיה יכול לכפור הכל. הרי לך שפטורוהו אף מודה במקצת במקום דלא הוי העזה במיגו דכופר הכל, במקום שיאמרו דאף כופר הכל חייב שבועה כיון שאין כאן העזה. ושמעתי לתרץ בשם הרה"ג ר' אברהם אורבך שליט"א ע"פ מה שכתב התוס' הרא"ש בריש ב"מ דגבי מודה במקצת לא שייך האי סברא דאין אדם תובע אא"כ יש לו, דיתכן שהעזו לתבוע משום האי מקצת שהודה. ולכן במודה במקצת אין לחייבו משום טענתו בלחוד, אלא משום הדררא הנעשה על פי הודאתו נמצינו למדים דגם לשיטת רש"י החיוב במודה במקצת הוא רק על פי הודאתו, ולכן כל שלא הודה על פי תביעתו אי אפשר לחייבו ומיקרי משיב אבירה שהודה מעצמו, ודו"ק.

מסתברא לן דדוקא שבועת התורה אבל שבועת היסוד מיהא מיחייב ואפילו שבועת התורה נמי דוקא שבועת מודה במקצת הטענה ועד אחד כו' משום דעיקר ההיא שבועה מחמת טענת התובע והודאת הנתבע במקצת אי נמי העדאת עד אחד הוא דאיחייב בה והאי כיון דליכא טענה דהא טענת קטן לאו כלום הוא הו"ל לענין ההוא אודיתא דמודה כמשיב אבידה ולענין עד אחד נמי הו"ל כעד אחד הבא שלא במקום טענה שאין שם שבועה... ואם תאמר וכיון דטענת קטן לאו כלום הוא היכי מחייבין עלה שבועת היסוד והא קי"ל דשבועת היסוד לא מחייבה אלא על טענת ברי נהי דטענת קטן לאו טענה הוא לענין שבועת התורה דהיא שבועה דתליא בהודאת הנתבע אי נמי בהעדאת עד אחד משום דהודאת הנתבע אי נמי העדת עד אחד לא מחייבין שבועה אלא לאחר טענה והאי לאו טענה היא אבל לענין שבועת היסוד דבלאו הכי נמי משתבע טענת קטן לגביה טענה היא דמ"מ קא טעין מנה לי בידך אי נמי ברי לי דמנה לאבא בידך כו' עכ"ל. והעתיקו הרא"ש [סי' כ"ג] עיי"ש.

הרי לנו שהתחיל באמרו דבעינן טענה והאי לאו טענה הוא, וסיים דמשום הכי הוה משיב אבידה. והיינו כנ"ל דכיון דבעינן שיחזק טענת התובע וכיון דליכא טענה משיב אבידה הוא.

ומדבריו ג"כ ודאי מוכח דבעינן טענת ברי במודה במקצת מגזיה"כ, ועכ"פ לא משום מיגו ומשיב אבידה בעלמא. דאטו גילתה לנו תורה שהוא מעיז, אי מעיז מעיז הוא ואי לא לא, ומה ענין זה לאי בעינן טענת ברי או לא. ואף דבכל שאין טוען ברי אית ליה מיגו לא מסתבר שזוהו מה שגילתה לנו תורה גבי קטן. [וכן כתב הר"ן בשם הרמב"ן] (שבועות מ"ז הביאו הש"ך סי' ע"ה ס"ק נ"ו) דע"כ מאי דאוקמי דחמשין אית לך וחמשין לית לך חייב גם ביורשין ע"כ מיירי

וכה"ג כתב גם בעל הנתיבה"מ בבית יעקב במס' כתובות י"ח: דע"כ בלא טענת ברי ליכא לחייב גם בלאו טעמא דמשיב אבידה, ואפי' טענת קטן לאו טענה מיקרי, דאל"כ אמאי מיפטר קטן בהעדאת עדים דלא שייך ביה טעמא דמשיב אבידה.

ובאמת יעויין בתומים [ס"ק א'] שכתב דמדברי המחבר שכתב דאינו אלא כמשיב אבידה משמע דבלא"ה תביעת קטן טענת ברי מיקרי. וכן הביא להוכיח שם מדברי הר"ן ותוס' דטענת קטן טענת ברי מיקרי, וטעם הפטור הוא רק משום שאינו העזה ומשיב אבידה, אך יש להקשות עליו מה שהקשה הרעק"א דא"כ אמאי לא מחייבין ליה בעד אחד.

ובאמרי בינה [סי' ל"ח] תמה עליו דמנ"ל דטענת קטן הוי טענה ברורה, והא דנקט הרמב"ם משיב אבידה הא גם בפ"ד מטוען ה"ה גבי אמר לי אבא שיש לי בידך מנה והשיב לו הלה אין לך בידי אלא נ' נמי כתב הרמב"ם טעמא דמשיב אבידה, אף דאינו טוענו טענת ברי וכמו שהבאתי לעיל.<sup>6</sup> וגם במתני' דמנה לאביך בידי ופרעתי מחצה קתני הטעם משום משיב אבידה ואוקמוה בדלא אמר ברי לי. והאריך להביא דברי המרדכי והמהרי"ט הנ"ל שלמדו מהאי מתני' דלא בעינן טענת ברי במודה במקצת ותמה עליהם וכמו שיובא לקמן.

ועיין בברכת שמואל [שם] שיישב על פי דבריו דהא גופיה הכוונה באמרו משיב אבידה, דכיון שאין ההודאה מחזקת שום טענה דהא טענת קטן אינו טענה, לא מחייב. דלא סגי בדורא הבאה על ידי הודאתו בלחוד, רק ע"י שמחזק טענת התובע וכנ"ל.

וכדבריו מבואר להדיא בדברי הר"י מיג"ש [שבועות מ"ב. - שהם באמת יסוד שיטת הרמב"ם והמחבר] וז"ל: והאי דאמרין אין נשבעין על טענת קטן

6 ואולי התם נמי מיקרי ברי ע"פ דברי האבן האזל הנ"ל דבצירוף ההודאה במקצת נחשב הטוען אמר לי אבא כטענת ברי.



כבדדמי, ואדרבא אי היו אומרים שם מיגו  
הוי שייך מיגו אף בטוען ברי, כמו שכתבו  
שם תוס' [בד"ה אמר].

ובשלמא לשיטת הכסף משנה [אישות  
פכ"ד הל' י"ז] והביאו הש"ך בסי' פ"ד ס"ק  
ז', דס"ל דבכל שבועת הנוטלין אין להשביע  
ללא טענת ברי ניאח. אך לפום מאי דנקט  
שם הש"ך דגם בנוטלין ליכא דין דבעינן ברי  
קשה אמאי בפוגמת הצריכו שיהא ברי.

שו"ר שההפלאה [כתובות שם] עמד בזה  
מדוע לפום מאי דנקטינן דנוטלין נמי לא  
בעי טענת ברי, אמאי הצריכו שיהא ברי  
בפוגם שטרו. ומתוך דאם היה טוען טענת  
שמא היה מחוייב לשלם משום דהוי איני  
יודע אם פרעתיך, ולא היה יכול לחייב אותו  
שבועה. דהא גם בלא שטרו היה נוטל ממנו,  
ולא מהני ליה פגמתו לחייבו שבועה, ולכן  
הצריכו שיהא טוען טענת ברי.

ז. עוד נראה להוכיח בזה דהנה גבי  
שבועת עד אחד נחלקו הראשונים אי בעינן  
טענת ברי, כמו שהביא הטור בסי' ע"ה  
סכ"ג, דדעת הר"י מיג"ש היא דאין משביעין  
שבועת עד אחד רק בטוענו ברי. והר"ף  
פליג וס"ל דאפשר להשביע ע"י העד גם  
בטענת שמא, וכן נפסק להלכה.

וגבי עד אחד הרי לא שייך משיב אבידה,  
וא"כ אמאי בעינן טענת ברי לשיטת הר"י  
מיג"ש. אלא ע"כ צ"ל דגזיה"כ הוא שאין  
משביעין שום שבועה בטענת שמא. ויתכן  
היה לומר דבזה גופיה פליג הר"ף וס"ל  
דליכא דין טענת ברי בשבועות, ולכן לא  
בעינן טענת ברי רק במודה במקצת היכא  
דשייך טעמא דמשיב אבידה. ולפי"ז לפי מה  
שפסק המחבר דלא בעינן טענת ברי

כשאמר התובע ברי לי שאתה יודע דאל"כ  
מיפטר במיגו דאי בעי אמר איני יודע דאינו  
העזה והא דלא אמרו דבכה"ג מיירי קרא  
דפטר היינו משום דע"ז לא בעינן קרא  
דפשיטא לן דפטר משום מיגו.<sup>7</sup>

מאידך גיסא עיין ברמב"ן במסכת גיטין  
(נ"א.) בחידושי שכתב וז"ל: ואינו מתחייב  
לעולם עד שיטענונו ברי אבל בשמא משיב  
אבידה, ומשיב אבידה פטור מדאורייתא  
מדין מיגו. הרי לנו להדיא שכל טעם הפטור  
בטענת שמא לשיטתו אינו אלא משום מיגו.

ו. כמו כן מצינו גבי שבועת פוגמת,  
ששינוי בלשון המשנה במסכת כתובות  
(פ"ז.): הפוגמת כתובתה כיצד היתה  
כתובתה אלף וזו ואמר לה התקבלת  
כתובתך והיא אומרת לא התקבלתי אלא  
מנה לא תפרע אלא בשבועה. ובגמ' שינוי  
טעם שבועה זו למה, משום דפרע דייק  
מיפרע לא דייק.

ומלשון המשנה מבואר דבעינן טענת ברי,  
וכן לשון המחבר סימן פ"ז סעיף ח, שכתב  
דיש שבועה דרבנן הבאה ע"י טענת ודאי  
וכפירה, כגון פוגם שטרו.

והכי פסק גם הש"ך בסי' צ"ו ס"ק ה'  
שכתב דשבועת פוגמת ליתא בקטן, וע"כ  
טעמו משום דבעינן טענת ברי וקטן לאו  
טענת ברי מיקרי.<sup>8</sup>

ויש להקשות דבשלמא אי אמרינן דהא  
דבעינן טענת ברי במודה במקצת מעיקר  
הדין ניאח, דיש לומר שתיקנוהו כעין  
דאורייתא.<sup>9</sup> אבל אי הא דבעינן טענת ברי  
אינו אלא שלא יהא לו מיגו, קשה דהא הכא  
לא שייך מיגו כמו שכתבו שם הראשונים  
בסוגיא דכיון דמיפרע לא דייק הו"ל

7 והעירני ידידי ר' יעקב מרדכי טרבלו דבאמת הסמ"ע [שם ס"ק ד'] כתב דמיעוט הקרא לשיטת המחבר לא  
קאי רק העד אחד דהא במודה במקצת פטור מסברא משום מיגו כמו שכתב בס"ק ב'. והיינו שהוא פירש  
המחבר כפשוטו כנ"ל, ולכן הבין דודאי אין חידוש רק בגווי אחרתא כמו ע"א.

8 ובאמת גם אם נאמר דבעינן טענת ברי מגזיה"כ עדיין יש להקשות לפום מאי דדייק התומים והרעק"א  
מלשון המחבר דהא דאינו מחייב שבועת מודה במקצת בקטן אינו אלא משום משיב אבידה, דסו"ס בקטן  
עכ"פ נחשב כברי כמו שהבאתי לעיל בשם התומים.

9 וכע"ז כתב האמרי בינה סי' ה', עיי"ש.

מיניה, כיון דכל טעם הפטור אינו אלא משום משיב אבידה בלחוד.<sup>10</sup> וכן הקשה על הב"י שכתב על מה שכתב הטור בס"י ע"ה סעיף כ', דכל שאין התובע טוען ברי אינו יכול להשביע אף אם הוא יורש. וכתב הב"י דמקורו הוא מסוגיא דשבועות הנ"ל, דכל שאין טוענו ברי אינו יכול להשביעו. ומקשה המהרי"ט דהיאך אפשר למילף מיניה לגבי כופר הכל בשבועת היסת, כיון דכל טעם הפטור במודה במקצת אינו אלא משום משיב אבידה.

וכדבריהם כתב גם החידושי הרי"ם [סי' ע"ה ס"ט] דהא דבעינן טענת ברי בשבועת היסת אינו אלא משום דבעינן שיהא לו חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו. דליכא למילף ממודה במקצת, כיון דטעם הפטור שם אינו אלא משום משיב אבידה.

ט. עוד נראה להוכיח מדברי הש"ך [סי' ע"ה ס"ק ע"ה] שכתב דאף דבעלמא לא משביעין ליורשים שבועת היסת שאינו יודע, מ"מ כל שיטעון ברי לי שהיורשים יודעים יכול להשביעו היסת. ובכה"ג כשיאמר לו בברי שהוא יודע והיורש יאמר נ' ידענא ונ' לא ידענא, יוכל להשביעו ג"כ שבועת התורה כשאומר אני יודע כיון דברי לו שהיורש יודע.

ומבואר דאף אי יש שבועת התורה באיני יודע, היינו רק באומר לו בברי שהוא יודע יכול להשביעו שבועה שאינו יודע, אבל בלא"ה לא. ואי ס"ל דבעינן ברי רק כדי שלא יהא לו מיגו, הכא מה מיגו אית ליה. הא אי יטעון בברי דלית ליה יהא נמי מחוייב שבועה דלית ליה. ומשום מיגו דאמר על הכל לא ידענא נמי ליכא למימר, דהא כבר כתב הש"ך [בס"ק נ"ו] דליכא למימר מיגו דאיני יודע דלא ניהא ליה לאיניש למימר לא ידענא. אך יתכן דכיון שכבר אמר על מחצה לא ידענא ש"מ לא איכפת ליה למימר לא ידענא, שוב אית ליה מיגו דאיני יודע. אך

בשבועת עד אחד גם במודה במקצת לא ניבעי טענת ברי רק משום משיב אבידה. אמנם עדיין תיקשי לפי מה שכתב הב"ח בס"י שס"ד ס"ה, דמה שאפשר להשביע בטענת ברי על פי העד היינו משום דסגי בטענת ברי על פי העד כאילו היה טוענו טענת ברי. וכן מוכח מדברי התומים והנתיבות וכמו שיבואר לקמן בארוכה. א"כ מוכח דיש סוברים דלכ"ע בעינן טענת ברי בשבועת עד אחד אף דליכא התם סברא דמשיב אבידה.

אכן נראה לחלק, דהא דבעינן טענת ברי בשבועת עד אחד היינו משום דדין שבועת עד אחד הוא שהתובע מחזק טענתו על פי העד, דכל שהעד אומר כדבריו ש"מ דיש ממש בטענתו, ולכך כל שהתובע עצמו לא יטעון טענת ברי אין לנו מה לחזק. משא"כ במודה במקצת הדררא נוצר על ידי הנתבע, דכל שמודה על חלק כגון שאומר לויתי ק' ונ' פרעתי ונ' לא פרעתי יש לנו דררא לחייבו בירור, ואף בלא טענת ברי של התובע נוכל לחייבו שבועה לולי האי טעמא דמשיב אבידה. וכעין דברים אלו כתב הברכת שמואל [ב"מ סי' ד'].

ח. הרב המגיד [פ"א מהלכות טו"נ ה"ז] כתב על הא דפסק הרמב"ם דאין משביעים שבועת היסת רק בטענת ברי, דיש בזה ב' טעמים. א' דכל חיוב שבועת היסת אינו רק משום דחזקה אין אדם תובע אא"כ יש לו, ולא שייך האי חזקה אם לא שטוענו ברי. ועוד דהא גם מודה במקצת בעינן טענת ברי, והיינו משום דרבנן כעין דאורייתא תקון.

ומבואר לכאורה דגבי מודה במקצת בעינן טענת ברי משום גזיה"כ. דאי טעם פטורו הוא משום מיגו, האיך שייך למילף מינה לכופר הכל, כיון דאינו דין בעצם ורק משום משיב אבידה פטורו, דלא שייך ה"ט בכופר הכל. ובאמת המהרי"ט [שם] הקשה על הרב המגיד דלא יתכן למילף כופר הכל

10 ועיי"ש מה שתירץ לו החכם, דאף דודאי כל טעם הפטור הוא משום מיגו, מ"מ כיון דסו"ס ליכא שבועה בלי טענת ברי. ורבנן כעין דאורייתא תקון ואין מחייבים אותו בלאו טענת ברי.

אולם שאלה זו נתונה במח' הובאה בש"ך סימן עה ס"ק לד', שכתב שם על מש"כ מנה לי בידך שהלוייתך, והלה אומר: איני יודע אם הלוייתי, ועד אחד מעיד שהלווה דהוה ליה מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע, ומשלם. כ' הש"ך: ואף על גב דאית ליה מיגו, מ"מ כיון דהשתא טוען איני יודע, ואין נשבעים שבועת התורה באיני יודע, הו"ל מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם. וכן משמע בתשובת מהרשד"ם [חחו"מ] סי' ס', דלא כתשובת מבי"ט (ח"א) [ח"ב בשאלות השניות] סי' קנ"א דף ק"ע דפסק דהיינו דוקא כשהעד מעיד שעדיין לא פרע דלית ליה מיגו. עכ"ל.

מבואר מדבריו שמחלוקת היא אי מהני מיגו בכל משאל"מ, דעת המבי"ט דמהני, ודעת המהרשד"ם - וכן נקט הש"ך, דלא מהני. וא"כ אי הט"ז ס"ל כהש"ך ומהרשד"ם ודאי איכא ראייה דבעינן טענת ברי מגזירת הכתוב דאל"כ מנלן דבעינן טענת ברי גבי מודה במקצת. אמנם אי ס"ל כהמבי"ט דגם גבי משואיל"מ שייך מיגו לכאורה ליכא ראייה דאפשר דהוכיח מהא דקרא דשבועת ד' תהיה בין שניהם כתיבא גבי מודה במקצת וגבי מודה במקצת בעינן טענת ברי במשאל"מ דאל"ה איכא משיב אבידה א"כ ש"מ דגם בעלמא בעינן טענת ברי<sup>11</sup>.

יא. נמצינו למדים דמחלוקת קדומה היא בין הראשונים והאחרונים, אי בעינן טענת

מלשון הש"ך שכתב: ולפי"ז אם מודה מקצת שטוענו אתה יודע בודאי שאביך חייב לי ק' והוא אומר נ' ידענא בודאי ונ' לא ידענא חייב ש"ד כדין מודה במקצת שהרי זה טוענו בודאי שאומר אתה יודע מק' ונמצא יש הכחשה ביניהם, עכ"ל. מבואר להדיא דהטעם דבעי טענת ברי הוא כדי שיהא הכחשה ביניהם.

י. וכן נראה להוכיח מדברי הט"ז שכתב דאין אומרים דין משאל"מ כל היכי דהתובע בא בטענת שמא. ודן כן בכמה מקומות, ובסימן צב [סעיף ח] כתב: דהא דקי"ל כל מחוייב שבועה וכו' לפינן מקרא דשבועת ה' תהיה בין שניהם ודרשינן ולא בין היורשים, פי' היכי שאמרו חמשינן ידענא וחמשינן לא ידענא דכה"ג גבי אביהם חייב לישבע ואם אינו יכול לישבע משלם. כו'. א"כ דוקא בכה"ג שהתובע טוען ברי אמרה תורה כן, משא"כ בטוען את השומר שמא. עיי"ש. עכ"פ מתו"ד מבואר דבמודה במקצת בעינן תובע בטענת ברי מגזיה"כ, ולפיכך שפיר פירש דכיון דקרא במודה במקצת ע"כ בברי איירי, ועליה אמרי דאי אינו יודע - אי לאו דפטרינן ליורשין אמרי' משאל"מ. ולכן אמרינן משאל"מ רק כשהתובע הוא ברי. אבל אם הוא רק משום משיב אבידה, דהיינו דאיכא מיגו, א"כ כי טעין איני יודע שדינו משאל"מ, מה יוסיף לך מיגו זה, סו"ס אפילו אם נאמינו שאינו יודע חייב.

11 ולכאורה מחלוקת זו יסודה בהבנת כל משאל"מ דילפינן מקראי דכיון שטען איני יודע משלם. דבקצוה"ס סו"ס צב [ס"ק י] מבואר להדיא דהיינו טעמא לפי שמחוייב בירור שבועה מה"ת, ואין שבועה מה"ת באיני יודע. ולכן נשאר דינו לשלם, שהרי דין השבועה מעיקרא היא או השבע או שלם, ולפי שאינו יכול לישבע ישלם. והחזו"א [חו"מ סימן ט סק"ג] תמה על דבריו וכתב: דאף אם אנו מאמינים לו שאינו יודע חייב, דכל שאינו נשבע להכחיש את בעל דינו במודה במקצת או שאינו נשבע להכחיש את העד, מחזיקין את דברי התובע כודאות, והילכך בטוען איני יודע על השאר משלם. עכ"ל. מתו"ד מבואר דאם היינו מאמינים לו שאינו יודע מצד אחר, כתב החזו"א בפשיטות דלא מהימנינן ליה והו"ל כברי ושמא דאף ידיעין שהוא שמא הרי זה מחייב אותו. ומהקצוה"ח נראה דנקט דכל החיסרון הוא שאין לנו את האמצעי שהעמידה התורה לברר זאת, אבל אילו יש לנו ראייה דמהימנינן ליה ודאי פטור. ולכאורה זהו יסוד המחלוקת במיגו נמי, שהיא ראייה מצד אחר בלא שבועה.

אלא שאף אם ס"ל דבעלמא דלא אמרינן מיגו בכל משאל"מ וכהחזו"א הנ"ל, מ"מ אפשר דכאן יש מקום לומר דמהני משיב אבידה דאילו טען ברי היה משיב אבידה. ועי' שער המשפט עה סק"ט בזה. וגם מש"כ הש"ך דלא אמרינן מיגו במחוייב שבועה ע"י עד אחד ואיל"מ, עדיין אינה ראייה מוכרחת למש"כ הט"ז כאן גבי שבועת מודה במקצת ועי' משנ"ת לעיל בסוף אות ד בהערה. והדברים ארוכים ואכמ"ל.

**בהעדאת עדים :**

עוד נפק"מ יש לכאורה גבי שבועה דרבי חייא קמייתא, כשהעידו עדים במקצת והתובע לא תבע בטענת ברי. דהא הכא לית ליה שום מיגו, ואי טעמא דבעינן ברי הוא משום מיגו, א"כ בכה"ג יתחייב בשבועה. אבל אי גזיה"כ הוא, כיון דהעדאת עדים ממודה במקצת ילפינן לה, בעינן טענת ברי דומיא דמודה במקצת. ועיין באמרי בינה הנ"ל שתמה על המהרי"ט והמרדכי דלפי דבריהם יתחייב בזה שבועה אף בטענת שמא, וזה לא יתכן. וכה"ג תמהו הרעק"א והבית יעקב גבי קטן דא"כ יתחייב בהעדאת עדים וכן"ל<sup>13</sup>. אמנם עיין בכסף הקדשים ריש סי' ע"ה דלא ס"ל כדבר פשוט דגבי העדאת עדים בעינן טענת ברי. אך מסתפק מטעם אחר דאי עיקר הלימוד דר' חייא הוא ממודה במקצת בעינן טענת ברי דומיא דמודה במקצת, ואי עיקרו נלמד מעד אחד לא בעינן טענת ברי דומיא דעד אחד. [וגם בדבריו מוכח שם להדיא דס"ל דהא דבעינן טענת ברי ותביעה קודמת להודאה היינו מעיקר הדין, עיי"ש]. אך בספר עלי משפט ראיתי שציין דהש"ך סי' ל' ס"ק י' פסק להדיא דבעינן טענת ברי בהעדאת עדים.

ברי במודה במקצת מעיקר הדין, או רק שלא יהא לו מיגו. דעת הר"י מיג"ש והרב המגיד הרעק"א התומים הבית יעקב והאמרי בינה וכ"מ בש"ך דבעינן טענת ברי מעיקר הדין. ומאידך דעת המרדכי המהרי"ט והחידושי הרי"ם וכן מבואר ברמב"ן דכל טעם הפטור אינו אלא משום מיגו.

**יב. נפק"מ להלכה :**

**כשהתובע ברי במקצת :**

באופן שיתבע התובע ברי בפרוטה ועל שתי כסף יתבענו על פי מה שיש לו רגליים לדבר, ויודה לו הלה בפרוטה ויכפור בשאר. לכאורה התם לא שייך טעמא דמיגו לפטור דהרי לא היה מעיז לכפור בכולו, וא"כ לפי דעת המרדכי והמהרי"ט יתחייב לישבע שבועת מודה במקצת. אבל לפי דעת הראשונים דסברי דבעינן טענת ברי מעיקר הדין דבלא"ה לא הוה מודה במקצת, לא יתחייב לישבע. ויעיין באמרי בינה [סי' ב', וסי' ל"ח] שבאמת תמה על המהרי"ט דלפי דבריו יתחייב שבועה בכה"ג, ודבר זה לא השתמיט אחד מן הפוסקים לאמרו<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> ועיין במגיה שם מה שהביא לתרץ בשם שו"ת ניר לדויד ואכמ"ל.

והעירני ידידי ר' מנחם גוטשטיין שליט"א דהרעק"א סי' שמ"א סעיף ג' מביא דברי השיטה מקובצת שכתב גבי הניח להן אביהן פרה שאולה דהדין הוא דאם ידעו שזה פיקדון חייבין לשלם הכל, ואם לא ידעו שפיקדון הוא ואכלוהו אינם חייבים לשלם אלא דמי בשר בזול. וכתב השיטה מקובצת דאם יטענו הירודים שלא ידעו יהיו מחויבים לישבע שבועת מודה במקצת דהיינו שלא ידעו שאינו של אביהן, דכיון שהודו שהם חייבים עכ"פ דמי בשר בזול חייבים לישבע על השאר שאינם חייבים, והקשו שם האחרונים דהא אין המפקיד תובע בבירי שידעו שפיקדון הוא, אמנם אם נאמר דכשטוען על מקצת בטענת ברי מחויב לישבע ניחא ודו"ק.

ועיין בס' ע"ה סעיף ט"ז שפסק שם המחבר דאם התובע תבעו שיודע שהלוהו אך אינו זוכר כמה, וגם הנתבע הודה לו שהלוהו אך גם הוא אינו זוכר כמה, דיש בזה מח' אי חייב לצאת ידי שמים. ומקשה הסמ"ע ס"ק נ', מדוע לא נשאל את פי הנתבע אי בטוח הוא שחייב לו לפחות בפרוטה, כמו בסעיף שלאחמ"כ, שכל שהודה ודאי בפרוטה חייב שבועת מודה במקצת, וכיון שעל השאר אמר שאינו יודע מחויב לשלם. ומתרץ הסמ"ע דכיון שלא תבעו ב' כסף אף אם יודה לו הלה בפרוטה לא יחוייב שבועה. ובש"ך ס"ק ס"ו חילק דכאן אין לבי"ד לחקור דאפי' חייב לו לפחות פרוטה, מ"מ על השאר כיון שגם התובע טוען שמא אפי' יודה פרוטה פטור מהיסת. וראיתי בספר עלי משפט שכתב דפליגי בהא אי בעינן טענת ברי מגזיה"כ. דהסמ"ע ס"ל דכיון דהכא לא שייך מיגו דהא ברי לו לתובע במקצת, לכך כתב טעם אחר דליכא אף רגליים לדבר על ב' כסף ופרוטה, וכפירת טענה ב' כסף בעינן. והש"ך ס"ל דבעינן טענת ברי מגזיה"כ. וכמו שהוכחתי לעיל ודו"ק ואכמ"ל.

<sup>13</sup> אך על בקטן יש ליישב דלא מקרי טענה כלל. וכמו שכתב הב"י בדעת הרמב"ם דאף דס"ל דעד אחד לא בעי טענת ברי טענה מיהא בעי, ולכן בקטן לא מיחייב על ידי עד אחד.

## ענף ב' - בעניין קדמה הודאה לתביעה:

לדברי המרדכי והמהרי"ט לא בעינן שתהא תביעתו קודמת רק שלא יהא לו מיגו.

ג. אמנם ברמב"ן בחידושו במס' גיטין [דף נ"א] מבואר להדיא דלא תליא הא בהא שכתב וז"ל: כללא דשמעתתא מן התורה כל מודה מקצת פטור לעולם עד שיטענו מנה ויודה לו אח"כ בחמישים, אבל הודה לו תחילה בחמישים ואח"כ תבעו מנה פטור, משום שבשעת הודאה מודה בכל היה, וזהו שאמרו מודה במקצת הטענה כו'. ואינו מתחייב לעולם עד שיטענו ברי אבל בשמא משיב אבידה הוא ומשיב אבידה פטור מדאורייתא מדין מיגו עכ"ל. ומבואר בדבריו להדיא דאף דלא בעינן טענת ברי רק שלא יהא לו מיגו, מ"מ כל שהודה לו קודם תביעתו אינו בכלל מודה במקצת כלל. ואף דלא בעינן טענת ברי מגזיה"כ, מ"מ גם טענת שמא טענה מיקרי, וכמו שהוכחתי לעיל משותפין.

וכדבריו בחידושים דטעם הפטור בקדמה הודאה לתביעה הוא מעיקר הדין, ולא רק משום מיגו, כן מוכח נמי במלחמות [שם]. דהנה הבעל המאור מוקי פלוגתא דראב"י ורבנן דמיירי כשהנתבע פתח בטענה, כגון דא"ל מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס ומתוך טענתו השיבו הלה ברי לי שלא האכלתו מעולם פרס שכך אמר לי אבא. ופליגי ראב"י ורבנן אי פטרינן ליה משום תיקון העולם או לא. ומקשה עליו הרמב"ן דבלאו תיקון העולם א"א לחייבו, וגם האיך מחייב ראב"י דהא בעינן שתקדום תביעה להודאה, כיון שאין אדם מתחייב שבועת מודה מקצת אלא במודה במקצת הטענה, כלומר טענה ואח"כ הודאה. ולשון חכמים מוכיח שאמרו בכל מקום מודה מקצת הטענה, ועוד קשה שאם מתוך דבריו טענו פטור הוא מן הדין לדברי הכל, דהוה ליה הפה שאסר הוא הפה שהתיר, עכתו"ד.

ומבואר להדיא דס"ל להרמב"ן דאף בלאו טעמא דמיגו אין מחייבים אותו משום קדמה הודאה לתביעה. דהא אחר

א. שם סי' פ"ח סעי' י"ד: תבעו כור חיטים וקודם שישלים דבריו לומר וגם כור שעורים מיהר הנתבע ואמר לו אין לך בידי אלא כור שעורים ואמר התובע גם שעורים היה רצוני לשאול ממך, אם כמערים שמיהר זה להשיב קודם שיגמור זה טענתו חייב דחשבינן ליה כאילו תבעו כבר שניהם, ואם עשה כן לפי תומו פטור משבועת התורה.

וכן פסק המחבר בסו"ס פ"ח סעיף ל"ב וז"ל: לפיכך א"ל מנה לך או לאביך בידי ופרעתוך מחצה והשיב זה לא הייתי זכור אך אתה הזכרתני יודע אני שלא פרעת כלום פטור ואפילו משבועת היסת, שאינו אלא כמשיב אבידה.

ומקורו מהגמרא במסכת שבועות [דף מ:]: אמר רב ענן אמר שמואל טענו חיטים וקדם והודה לו בשעורים אם כמערים חייב ואם כמתכוין פטור. וכתב שם הר"ן ומהא שמעינן דבעינן שתהא תביעה קודמת להודאת מקצת, אבל כל שהודאת מקצת קודמת אע"פ שתבעו אח"כ פטור.

ב. וגם בזה יש לחקור האם טעם פטור הוא מגזיה"כ דבעינן שיוודה למקצת מתביעה, וכל שלא הודה לאחר שתבע לא מיקרי מודה מקצת טענה. או דמיפטר מטעם מיגו, דכיון שלא תבעו מתחילה והיה יכול לשתוק, ש"מ נאמן הוא בהודאתו. ועדיף אף מטוען טענת שמא, כמבואר בש"ך סי' ע"ה ס"ק נ"ח דבאינו טוענו כלל הו"ל טפי משיב אבידה.

והנה בפשוטו היה נראה דלמאן דס"ל דלא בעינן טענת ברי רק משום מיגו, ע"כ דגם דין קדמה הודאה לתביעה נמי אינו אלא משום מיגו, דהא לשיטתם ליכא דין טענה. ובפרט לפי דברי הברכת שמואל הנ"ל דאי גדר חיוב השבועה הוא ע"י שמחזק טענתו, בעינן דוקא טענת ברי ושתביעתו יגרום הודאתו, ואי מתחייב ע"י טענת שמא ע"כ דלא אמרי' שעל ידי שחזק טענתו מחייבו שבועה. וא"כ גם תביעה קודמת לא בעינן. ובאמת כן כתב האמרי בינה [סי' ב'] דודאי

שהודה קודם שיתבענו. ומה עניין זה למודה בדבר שאינו מדוד דגזיה"כ בעלמא פוטרו.

וכן מוכח ג"כ בקצוה"ח [סי' ע"ה ס"ק ב'] שהוכיח שאין להרכיב העדאת עדים על מודה במקצת, דאל"כ בכל קדמה הודאה לתביעה אמאי פטור, הא כיון ששמעו ב"ד הודאתו יעשו מזה העדאת עדים, דבזה ליכא דין יצאה הודאה בפטור. ואי טעם הפטור הוא משום מיגו, מה יועיל בזה שיעשה ממנו העדאת עדים, הא סוכ"ס אית ליה מיגו כיון שלא באו העדים רק ע"י הודאתו. אלא ע"כ טעם הפטור הוא משום גזיה"כ, ולכך הוקשה לו שעל ידי שנעשה מזה העדאת עדים שוב לא יהא האי גזיה"כ.<sup>14</sup>

ה. ועיין עוד בש"ך סי' ע"ה ס"ק ט' שהביא בשם הבעל התרומות, דאף דבטענו חיתים וקדם והודה לו בשעורים קיי"ל דאם הוא כמערים חייב לישבע, מ"מ כשלא הספיק לתבעו כלום אע"פ שנראה כמערים מ"מ פטור מלישבע, וכן הוא לשון חכמים מודה במקצת הטענה ולכך בכל עניין שקדמה הודאה לתביעה פטור.<sup>15</sup>

וכפשוטו תלוי בהנ"ל, דאי בעינן טענה משום גזיה"כ אף דליכא הכא טעמא דמשיב אבידה כיון שהוא כמערים, מ"מ פטור כיון דבעינן טענה כל שהיא. אבל אם כל טעם הפטור הוא מפני שהוא משיב אבידה אמאי יפטור. אמנם אין הכרח לב' הצדדים, דיתכן לומר דאף אי בעינן טענת ברי לחייב שבועה, כיון שהערים והוציא בלעו מפיו טרם הספיק לדבר הו"ל כטוען ברי, כיון שכל הודאתו באה רק בגלל רצונו לתבוע וכנ"ל. וכמו"כ יש לצדד דאף אי כל הפטור בליכא תביעת ברי הוא משום משיב אבידה, מ"מ כיון שעדיין לא התחיל לתבעו לא חשדינן ליה כמערים, דמנ"ל שכוונתו להערים כל דליכא זכר לתביעה. אמנם

שהקשה דבעינן תביעה קודמת להודאה הוסיף להקשות דהא אית ליה מיגו, ומוכח דבמודה בקצת א"א לחייב אם לא דתובעו מתחילה ומודה לו לאחמ"כ במקצת.

ולפי"ז צ"ל דמה שחייבוהו שבועה כל שנראה כמערים היינו משום דאז נחשב כמו שקדמה כבר תביעתו. וכן משמע להדיא בדברי הרא"ש [סי' ז'] וז"ל: אם כמערים שמרגיש בו הדיין שמייהר להשיב קודם שיגמור זה טענתו חייב דחזינא כאילו כבר טענו חיתין והודה לו בשעורים ואם כמודה פטור דלא חשיב מודה במקצת הטענה אלא כשהודה במקצת כמה שטען כבר קודם הודאתו, עכ"ל. ולפי דברי הברכת שמואל הנ"ל מתפרשים הדברים כמין חומר, דכיון דתביעתו גרמה לו הודאתו ודאי חיזק בזה טענתו, ולא איכפת לן כמה שהקדים הודאתו.

ד. עוד נראה להוכיח מדברי הר"ן [שבועות מ"ג.] בסוגיא דטענו בדבר שאינו במדה במשקל ובמניין, שאם אמר לו מה שהנחת אתה נוטל פטור משבועה. ומקשה הר"ן, דהרי כשאנו רואים עכשיו הפירות הודאתו ידועה ואמאי פטור. ומתרץ הר"ן דכיון שיצאה הודאה בפטור פטור, כי היכי דאמרינן שאם קדמה הודאתו לתביעתו פטור ושוב אין מתחייב בה. דהרי גם כשקדמה הודאתו לתביעתו לאחר שתבעו עדיין עומד בכפירתו והודאתו, ואמאי לא נאמר דעתה כבר קדמה תביעתו, אלא ע"כ דכל שיצאה הודאתו בפטור שוב א"א לחייבו ע"י הודאה.

ואם נאמר דסיבת הפטור בקדמה הודאה לתביעה הוא משום מיגו, מה עניין זה ליצאה הודאה בפטור, ודאי לא נוכל לחייבו עתה דהא אית ליה מיגו ומשיב אבידה. ומה יתן לך ומה יוסיף לך שיחזור ויתבענו ויודה לו, סוכ"ס כבר ראינו שאינו רוצה לשקר כיון

14 אך למעשה קשה מדוע לא יפטור באמת משום מיגו, כיון שאינו כמערים והיה יכול לשתוק. ואולי נתכוין הקצוה"ח להקשות לפי דברי הרמב"ם דס"ל מיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן, אך מדברי הר"ן קשה. ואולי ס"ל דלא מהני מיגו רק לאותו טענה. ועיין בנתיב"מ סי' צ"ו סק"א.

15 אמנם למעשה נקט הש"ך בסי' פ"ח ס"ק ל"ד דבכל עניין שנראה כמערים חייב שבועה.

טעם הפטור רק משום מיגו. שכתב שם דפלוגתא דראב"י ורבנן מיירי כשהודה לו ואח"כ תבעו, ובאופן דליכא למיחש כלל משום מערים, שאינו נראה כמערים וגם דליתא קול או עדים שלוח ממנו, דהיה לו לחוש שיודע היורש מזה. ופליגי ראב"י ורבנן אי מיקרי משיב אבידה ככה"ג. וביאר שם הנתיחה"מ דס"ל לרה"ג כשיטת הר"ת דהעזה אינו דווקא מצד שהתובע מכיר בשקרו אלא אינו מעיז בלבו לכפור בטובה למי שעשה לו טובה, וס"ל לראב"י דגם אצל בנו אינו מעיז לכפור בטובה. ורבנן ס"ל דבנו שלא עשה לו טובה מעיז בלבו לכפור בו, ולכן מיקרי משיב אבידה.

ומוכח בדבריו להדיא דאף באופן שאינו מערים ולא קדמה תביעתו כלל, כל שאינו משיב אבידה לא מיפטר דהא מהאי טעמא מחייב ראב"י. ואף רבנן דפליגי עליה אינו אלא משום משיב אבידה הא לאו הכי מחייב, אלא ע"כ דס"ל לרה"ג דליכא שום גזיה"כ שיהא תביעה קודמת להודאה.

ז. עוד היה נראה להוכיח מדברי המחבר סו"ס פ"ח סל"ב שפסק: לפיכך אמר ליה מנה לך או לאביך בידי ופרעתך מחצה והשיב זה לא הייתי זכור אך אתה הזכרתי יודע אני שלא פרעת כלום פטור ואפילו משבועת היסת שאינו אלא כמשיב אבידה, עכ"ל. ומשמע דבלא טעמא דמשיב אבידה לא מיפטר.

אמנם ע"ז י"ל דהמחבר הוצרך להאי טעמא כדי לפוטרו משבועת היסת. דהא בשבועת היסת לא בעינן שתהא תביעה קודמת, ולכך הוצרך להאי טעמא דמשיב אבידה דפטורוהו משום תיקון העולם כמו שכתב שם הסמ"ע [ס"ק נ"ו].

מלשון בעה"ת הנ"ל משמע דטעמו משום דלא מיקרי מודה במקצת.

[ועיין שם בש"ך דמסיק דאף אם לא נאמר דמיפטר במערים כשלא תבעו כלום, מ"מ נשמע מיניה דכל דמספקא לן אי מערים או מודה לא נחייבו בשבועה דאורייתא. וצ"ב מה כוונתו שמכאן נשמע דין זה, הלא בכל שבועה אף דאורייתא נקט הש"ך בסי' פ"ז ס"ק י' דמספקא א"א לחייבו.

ולפי הנ"ל י"ל דהנה כל דמספקא לן בעיקר חיובו, כגון היכא דמספקא לן אי הילך הוא או לא, מספק א"א לחייבו. אבל כל שהספק הוא אם יש סיבה לפטור, מספק לא פטרינן ליה משבועה דאורייתא. וכן מוכח בש"ך סי' ע"ה ס"ק ו' שפסק שם דאם מסתפק הדיין אם יש רמאות בדברי התובע או לא, מחייבין ליה בשבועה דאורייתא ולא בשבועה דרבנן. ולכאורה סותר עצמו למה שכתב בסי' פ"ז דגם שבועה דאורייתא לא מחייבין ליה מספק, אע"כ דכל דלא מספקא לן בעצם חיובו רק אם היה סיבה הפוטרת לא פטרינן ליה משבועה דאורייתא, רק משבועה דרבנן.

ולכך אי דין קדמה הודאה לתביעה נפטר מדין מיגו לא היו פוטרים מספק, דאינו אלא ספק אם יש לנו ראיה להאמינו. אך מכיון שהוכיח מדברי בעל התרומות דכל שלא קדמה תביעה להודאה לאו מודה במקצת הוא כלל, רק ע"י הערמה נחשב כמו שקדמה כבר תביעתו, ע"כ כל דמספקא לן אי מערים או מתכוין הו"ל ספק אי הוי בכלל מודה במקצת אי לא, ולא מחייבין ליה מספק.]

ו. מאידך גיסא מצינו בדברי רב האי גאון שהביא הש"ך סו"ס פ"ח [ס"ק נ"ה] דאין

### ענף ג' - גדר דין עד אחד במענת שמא ובקרקעות

ומקורו הוא משיטת הר"ף והראב"ד המובא בטור דס"ל דלא בעינן טענת ברי בעד אחד, ודלא כשיטת הר"י מיג"ש והרבינו אפרים דס"ל דבלא טענת ברי א"א לחייב שבועה על ידי עד אחד.

א. פסק המחבר [סי' ע"ה סעיף כ"ג]: טענו בספק על פי העד כגון אבא אמר לי שנטלת משלי מנה והוא כופר והביא העד משביעו שבועה דאורייתא כאילו היה טוענו טענת ברי.

ידידי ר' אפרים ברנד שכן כתב להדיא בספר האורים [סי' צ"ו ס"ק א'] שאף הרמ"א דפליג וס"ל דקטן יכול להשביע על ידי עד אחד, היינו משום דס"ל דגם קטן יכול להיעשות ברי על ידי עד אחד.

אמנם מאידך גיסא מצאנו בדברי האחרונים דלא מיקרי טענת ברי:

ה. הש"ך בסי' פ"ז ס"ק ס"ג התקשה בדברי המחבר, שכתב דמי שנתחייב שבועה בבי"ד ויצא מבי"ד, ואחר זמן תבעו חבריו שישבע לו ואמר נשבעתי נאמן. ומקשה הש"ך דמאי איכפ"ל במאי דטעין שכבר נשבע סוכ"ס תובעו ממון. ויישב באחד מן האופנים דמיירי כשתבעו בברי על פי העד בעבדים שטרות וקרקעות, ועתה אין העד לפנינו ושוב אין יכול להשביעו כיון שלא תבע לו בברי. ואם נאמר דכל שתבעו על פי העד נעשה התובע כטענת ברי, אמאי לא יוכל לחייבו עתה על פי מה ששמע מעד זה כיון דלגבי שבועה כוחו כשניים, וכשם שיכול להשביעו על פי הודאתו אף שלא ידע מאומה, כמו שנפסק בשו"ע [שם סעי' י"ז]. אלא ע"כ דס"ל להש"ך דעל פי העד אינו נעשה טענת ברי, ומ"מ יכול להשביעו מדאורייתא במטלטלין והיסת בקרקעות [ראיה זו הובאה בספר עלי משפט].

ו. וכן משמע גם מדברי השער המשפט [סי' ע"ה ס"ק ט"ו] שכתב דהא דאפשר להשביע היסת על פי קרוב הבא לפנינו אינו משום דנעשה ברי על פיו. אף שכתב דקרוב כלפי היסת הוא ככשר כלפי דאורייתא וכדלהלן.

ז. וכן כתב גם בנחל יצחק [אות י"ז ענף ב'] שכתב דיש שהוכיחו מדברי הירושלמי דלא בעינן טענת ברי בעד אחד, מהא ששינוי שם דאפשר להשקות סוטה על פי עד אחד מק"ו דממון שמחייב שבועה על פיו, ואף שאין הבעל יודע אם זינתה או לאו. ודוחה דיתכן דס"ל להירושלמי כשיטת רבה בסוגיא דיש נוחלין [שם] דס"ל דטענת ברי על פי אחר טענה מיקרי, וא"כ פשיטא דלא

יש לחקור בשיטת הרי"ף והמחבר האם ס"ל דלא בעינן כלל טענת ברי בעד אחד, או דס"ל דבעינן טענת ברי אלא על פי העד נעשה טענת ברי, וכלשון המחבר שכתב דהוי ליה כאילו היה טוענו טענת ברי. ואף דעל פי אחר אינו נעשה ברי עכ"פ לגבי שבועה דאורייתא כמו שהביא הר"ן [שבועות מ"ב:] מסוגיא דיש נוחלין [ב"ב קל"ה] רק באמר לי אבא פליגי הרמב"ם והראב"ד כמו שהביא המחבר [שם סכ"א], מ"מ יתכן דכל שיבוא העד להעיד לפנינו יעשה ברי על פיו.

ב. ועיין בב"ח בסי' שס"ד שכתב בדעת הראב"ד דודאי בעי ברי, רק על פי העד נעשה ברי. ולפיכך במקום שאין העד יודע בבירור כמה חטף ממנו לא יוכל לחייבו שבועה.

ג. ובמשכן שלום [ח"ג סי' י"ז אות י"ב] ביאר על פי זה דעת הרמב"ם בריש סי' צ"ו, דס"ל דקטן אינו יכול להשביע על ידי עד אחד, כיון דאין תביעת הקטן טענה גמורה לחייב שבועה. והקשה הב"י דהא הרמב"ם ס"ל דעד אחד לא בעי טענת ברי כלל, ותירץ הב"י דאף דלא בעינן טענת ברי מ"מ טענה מיהא בעי וקטן לאו תביעה גמורה היא. וכן כתב גם הב"ח. והקשה הט"ז דהא בשבועת השותפין משביעין בטענת שמא אף בקטן, ומאי שנא עד אחד מטענת שמא כיון דבתרויהו לא בעינן טענת ברי. ועל פי דברי הב"ח יש ליישב כפשוטו דודאי בעינן טענת ברי אלא על ידי העד נעשה ברי ולכך קטן שאין תביעתו תביעה אינו נעשה ברי גם על ידי העד.

ד. והוכיח כן גם מדברי הנתיב"מ [סי' ע"ה ס"ק ח'] ומדברי התומים [שם ס"ק ח'] שהוכיחו מסעיף כ"ג דעל פי העד נעשה ברי. [ולכא למימר שכונתם להוכיח מהא דמשביעין היסת על פי עד אחד, דבשער המשפט [שם ס"ק ט"ו] הוכיח דאין השבועת היסת משום טענת ברי, וכן כתב שם הנחל יצחק [ס"ק י"ז ענף א'] שמשום טעם אחר הוא מחייבו וכמו שיתבאר להלן.] והראה לי



צ"ה, דהא לשיטת הש"ך כשם שאין משביעין על פי קרוב כשבא לפנינו, כיון שאין כשר לעדות לגבי שבועה דאורייתא, כך לא יוכל להשביע על ידי עד בקרקעות גם להיסת, כיון שאינו יכול להשביע שבועה דאורייתא בקרקעות.

ונראה דהשער המשפט אזיל לשיטתו בגדר חיוב שבועת היסת על פי קרוב. דבסי' ע"ה [ס"ק ט"ו, הביאו הפתחי תשובה בסי' פ"ז ס"ק ה'] כתב דע"כ מה דאפשר להשביע על פי קרוב הבא לפנינו אינו משום דנעשה ברי על ידו, דא"כ גם על ידי נוגע בדבר אמאי לא יוכל להשביע. אלא ע"כ היינו משום דין עדות. וכן מוכיח מלשון בעל התרומות שכתב וז"ל: דדוקא פסול מחמת קורבה זוקק לשבועת היסת, משום דאינו פסול אלא מגזיה"כ, דאפילו משה ואהרן פסולים לעדות. ואיכא למימר שבועת היסת שהוא תקנתא דרבנן לא פסלו קרובים לגביה. אבל פסול דנוגע בדבר אין להאמינו כל עיקר, דהתם הוא כבעל דבר עצמו ואין לסמוך כלום על עדותו, עכ"ל. הרי להדיא דלענין היסת לא פסלי קרובים ומחייבי שבועה מתורת עדות. ועל פי זה למד מזה דין חדש, דעד קרוב המסייע יפטור משבועת היסת. דהא לגבי היסת כעד כשר הוא, וכשם שעד כשר פוטר משבועה דאורייתא, ה"נ עד קרוב יפטור משבועת היסת.

י. אמנם הנחל יצחק [שם ס"ק י"ז] פליג על דבריו, דודאי מה שעד קרוב מחייב שבועת היסת אינו כלל משום תורת עדות אלא משום רגליים לדבר. דהרי למעשה הרמ"א נקיט דגם אם לא בא העד לפנינו יכול להשביע היסת על פי מה ששמע מעד קרוב. והתם ודאי אינו משום תורת עדות כלל, דהא כל שלא בא העד בבי"ד אין לו שום תורת עדות, אלא משום רגליים לדבר יכול להשביעו. כמו דס"ל להרמ"א בסעיף י"ז גבי תיבה פרוצה דיכול להשביע היסת על ידי זה. אלא הש"ך פליג התם, משום דס"ל דלא סגי לן בזה שיש לתובע רגליים לדבר שהלה חייב לו, ורק כשיש לבי"ד

בעינן טענת ברי, כיון שנעשה ברי על פי העד. וכל פלוגתא הראשונים אינו אלא אליבא דהלכתא דנקטינן כשיטת אב"י שם דפליג ואמר דלאו טענת ברי מיקרי, דלשיטתו נחלקו אי בעינן שיטעון ברי כיון דבלאו הכי לאו טענת ברי הוא, או דלא בעינן כלל טענת ברי.

ח. וראיתי שיש מי שהוכיח מדברי הש"ך הנ"ל דעל ידי העד נחשב כברי, דאל"כ מנ"ל שאפשר להשביע היסת בקרקעות ע"פ עד אחד הא היסת תיקן ר"נ בטוענו ברי. והוכיח כן גם מדברי השער המשפט בריש סי' צ"ה שהביא דברי הש"ך הנ"ל דע"כ לשיטתם נחשב כברי ע"י העד.

אמנם לפי המתבאר לעיל מוכח להיפך מדברי הש"ך, דהא רק כשהעד לפנינו אפשר להשביע על פיו. ואי היה נעשה ברי כלפי שבועה אמאי לא יוכל להשביע על פיו אח"כ, ודוחק לומר דרק כל עוד שהעד מעיד בבי"ד נחשב כברי דמה סברא היא זו.

ומה שהוכיח דאל"כ מנ"ל שאפשר להשביע היסת בקרקעות על פיו, במחכ"ת לא ידעתי מה קשיא ליה, דהא בסי' ע"ה סכ"ג נפסק דאפשר להשביע היסת על פי מה שאמר לו אחר ואף קרוב, רק שלא יהא נוגע בדבר. ואף החולקים על הלכה זו מ"מ כל שהעד יבא להעיד לפנינו בבי"ד כו"ע מודים דאפשר להשביע על פיו. כמו שכתב שם הש"ך ס"ק פ"ב. ואף הש"ך שם ס"ק פ"ג דפליג כשעד הקרוב בא לפנינו היינו משום דעד קרוב לא הימנוהו כדלקמן, אבל כשעד כשר יבא לפנינו גם לשיטת הש"ך יש בכוחו לחייבו היסת, אלא דבעלמא כל שעד כשר בא לפנינו נעשה שבועה דאורייתא, אבל בקרקעות יהא דינו שישבע היסת. דהא לא פליג התם הש"ך אעיקר דינו רק על מה שחידש דגם קרוב יוכל להשביע, ומה שיהא הסברא שם יהא גם הכא בקרקע.

#### שבועת היסת ע"י קרוב ובקרקעות:

ט. ובגוף דין שבועת היסת בקרקעות על פי עד אחד, הקשה השער המשפט בריש סי'

שלא ירצה הלה לישוב על האמת וישלם, ס"ל למרדכי דלא חששו לזה.<sup>16</sup>

יב. עכ"פ נראה דמה שהקשה השער המשפט האיך אפשר להשביע היסת בקרקעות על ידי עד אחד, כיון דס"ל לש"ך דעל ידי קרוב א"א להשביע היסת, היינו רק לשיטתו דס"ל דדין שבועה בקרוב מדין עדות קאתי. וכיון דס"ל לש"ך דאין העד יכול להשביע היסת כל שאינו כשר לדאורייתא, ה"נ לא יוכל להשביע בקרקעות. אמנם לפי מה שכתב הנחל יצחק דטעם חיוב השבועה אינו אלא משום רגליים לדבר, וס"ל לש"ך דעל פי קרוב גם רגליים לדבר לית לן, דחשדינן ליה כמשקר שרוצה להשביעו חנים ולא ירצה הלה לישוב וישלם, כמו שצייד הבית אפרים לעיל. אין מזה שום ראיה לעד כשר בקרקעות, שעד גמור הוא ורגליים לדבר לפנינו להשביעו היסת, אף דשבועה דאורייתא ליכא, דהא היסת תיקנו אף בקרקעות כמו שהוכיחו הראשונים.<sup>17</sup> ואין סיבה לחלק בין היסת ע"פ טענת ברי להיסת על פי רגליים לדבר.

ובגוף קושיית השער המשפט עיין באולם המשפט שדחה דלא דמי עד קרוב שפסולו בגוף העד, לקרקעות שאין הפסול אלא מגזיה"כ, ולפיכך לגבי היסת דינו כעד כשר.

### ענף ד' - גדר טענת ברי בשבועת היסת

ודאי, אבל על טענת ספק פטור. כיצד, כמדומה לי שיש אצלך מנה והנתבע אומר אין לך בידי כלום הרי זה פטור אף משבועת היסת.

וכתב הרב המגיד: דבר זה מוסכם מכל הפוסקים. ודקדקו כן ממה שאמרו גבי ההיא דרב נחמן דאמר ומשביעין אותו שבועת היסת, מאי טעמא חזקה אין אדם תובע אלא

גופיה הרגליים לדבר אז יכול להשביע. ולכך ס"ל גם הכא דרך כשיבא העד הקרוב לבי"ד הוא דיכול להשביע היסת, דאז הרגליים לדבר לפני בי"ד. ומה שכתב הבעל התרומות דקרוב לא חשדינן ליה כמשקר, היינו דמשום הכי אית לן רגליים לדבר כיון שאינו משקר. משא"כ בנוגע דחשדינן ליה כמשקר, תו לית לן רגליים לדבר. ולכן מכריע דאין מקום לומר שהעד הקרוב יפטורנו מהיסת, דעל פי רגליים לדבר מצינו שאפשר לחייב היסת ולא לפטור.

יא. ובתשובת בית אפרים [חו"מ סי' י"ד] דחה דברי השער המשפט מטעם אחר. דאף שלא חשדינן שהקרוב משקר, היינו דוקא בתרי עדים דתרי לא חשידי אב"ל עד אחד ודאי חשיד. ומה שלפעמים האמינו לעד אחד, היינו משום גזיה"כ. משא"כ בעד אחד והוא קרוב או פסול שלא מצינו אף לעניין עסק שבועה שהאמינוהו, החשד במקומו עומד. ומה שיכול להשביע היסת על פי קרוב, היינו משום דבזה ליכא למיחש כלל שמשקר ועושה קנוניא עם התובע ומשביע חבירו על חנים, משום דלא ירויח מזה מאומה. דהרי אם הוא משקר ישובע הנתבע ויפטור. אבל כשפוטרו משבועה יש לחוש שמעיד לשקר שעל ידי זה יפטור הנתבע מלישבע. ואף דיתכן דגם כשמחייבו חושב

א. שם סי' ע"ה סי"ז פסק: כל טענת ספק אין משביעין עליה כלל. כיצד, אמר לו כמדומה לי שיש לי אצלך מנה או מנה שהלית לי כמדומה לי שלא פרעתני, פטור אף משבועת היסת.

וכן פסק הרמב"ם [פ"א מהלכות טוען ה"ז]: אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת

16 ודבריו צ"ע, דא"כ מדוע א"א להשביע על ידי נוגע. וגם דבלשון בעל התרומות מבואר דלא חששו שהוא משקר, ואולי רק בקרוב שאין חשש מיוחד שהוא משקר, לא חששו שכונתו לחייבו שבועה ולא ירצה לישוב וישלם.

17 ועיין בזה בשער המשפט [סי' צ"ה ס"ק ב'] מדוע באמת לא נתמעט שבועת היסת מקרקעות, ועיין עוד בתומים [סי' צ"ו ס"ק ד'] שכתב דתקנה חדשה היא בקרקעות משום הפסת דעת.

התובע טוען בברי שהנתבע יודע מיקרי טענת שמא. וכן כתב התומים [סי' צ"ד ס"ק ד'] גבי גלגול אשכנזית היסת כשהנתבע משיב שמא, דמיקרי טענת שמא כיון דלא ידע התובע שהנתבע יודע. [וכע"ז מצאנו ג"כ בט"ז סי' צ"ג סי"ג שכתב דכיון דגבי גלגול בעינן שיהא לו רגליים לדבר, כל שאין לו רגליים לדבר שהנתבע יודע לא מיקרי רגליים לדבר.] ויתכן שזה דין רק בגלגול, דבעינן דומיא דסוטה, וכיון דלא מיקרי טענת ברי לא הוה דומיא דסוטה. אבל בהיסת סגי לן בזה שהתובע ברי בחיוב התשלומין.

ולכאורה מצינו בזה ראיות לכאן ולכאן וכדלקמן:

ג. המחבר בסי' ע"ה ס"ט כתב: התובע לחבריו ואמר לו ברי לי שאתה חייב לי מנה והשיב לו הלה איני יודע חייב לישבע היסת שאינו יודע, עכ"ל. ולא מצינו לאחד מן הפוסקים לומר דמייירי כשטוענו אתה יודע.

ד. וכמו"כ פסק המחבר בסי' צ' סעיף י', דהמפקיד אצל חבריו שק צרור ופשע בו אם אמר השומר שאינו יודע יש אומרים שיטול הלה בשבועה משום תקנת נגזל בפיקדון, וכשאומר שהוא יודע שהיה בו זהב ואינו יודע כמה נוטל המפקיד בלא שבועה משום דין משואילי"מ, וי"א שנשבע הנתבע שאינו יודע ונפטר. [ועיי"ש בסמ"ע ובש"ך דס"ל דב' הדיעות פליגי בדין תקנת נגזל בפיקדון, והנתי' בחי' כתב דפליגי אי איכא בזה דין משואילי"מ כיון דלא הו"ל למידע.] הרי לנו שחייבוהו שבועה שאינו יודע אף שלא ידע התובע בדיעת הנתבע ולא כלום.

ה. עוד מביא השער המשפט [סי' צ"ה ס"ק ו'] דבסי' רל"ב פסק הרמ"א המוכר לחבריו טבעת בחזקת שהוא של זהב ושברו הלוקח ומצא בו בדיל, אם המוכר אינו מאמינו שנמצא בו בדיל נשבע המוכר שאינו יודע ונפטר. ומקשה שם הסמ"ע [ס"ק מ"ג]

א"כ יש לו, אלמא בטוען טענת ברי היא דוקא. וכן הדין, שהרי אף מודה מקצת ששבועתו מן התורה אינו נשבע בטענת שמא. עכ"ל.

ב. ויש לדון האם דין טענת ברי הוא שצריך שיטעון שהלה טוען שקר, או שסגי בזה שהתובע טוען בברי שהלה חייב לשלם לו אז מוטל על הנתבע לברר פטורו. ונפק"מ כשהנתבע משיב איני יודע ומחייבו התובע לישבע שאינו יודע, האם צריך שהתובע יאמר לו ברי לי שאתה יודע או לא.

דיש לצדד שכל עוד שאין התובע טוען שהנתבע משקר לא הצריכוהו לברר, דמנלן שהוא משקר. ורק כשהתובע טוען שהנתבע משקר, חששו לדבריו וחייבוהו לישבע כנגדו. והיינו דהחזקה אין אדם תובע אלא א"כ יש לו, פי' שמה שטוען בברי לחבריו, מאלים טענתו שיש צדק בדבריו, יותר ממה שהנתבע משיבו, וחייב הלה לברר עמדתו. ולא אמרו שבזה שטוען בברי אמרינן שבאמת הלה חייב לו, ולכן צריך לברר שהוא פטור, כמו בשבועה דאורייתא שאף אם אינו ברי לו שהוא יודע יכול לחייבו בשבועה, ומתוך שאין יכול לישבע ישלם. [כל שאינו יודע בברי שהלה אינו יודע כמו שכתב הש"ך בסי' ע"ב ס"ק נ"א.] דהרי בשבועה דרבנן ליכא דין דכל שאין טוען ופטר עצמו בברי חייב לשלם, וע"כ אין עליו חיוב בירור, רק שמחייבו לישבע כל שמכחיש טענתו.<sup>18</sup>

[ובפרט אם נאמר דבשבועה דאורייתא בעינן טענת ברי מגזיה"כ. דהא במגיד משנה מבואר דהטעם דבעינן טענת ברי בכופר הכל הוא שיהא דומיא דמודה במקצת. וכמו שנתבאר באריכות לעיל.]

וכע"ז מצאנו בנתי"מ [סי' ע"ה ס"ק י"א], שכתב דגבי גלגול כיון דליכא דין מתוך ויכול לישבע שאינו יודע, כל שאין

18 ועיין בזה בחזו"א ס"ט ס"ק ג', ועיין עוד בקצוה"ח סי' ע"ג ס"ק ב', ועיין עוד בב"ח סו"ס צ"ו, וצ"ע דמדבריו הקצוה"ח סו"ס צ"ב, ומדבריו בסי' צ"ו ס"ק ג', ועיין בזה באריכות במשכן שלום ח"ג סי' כ"א.

יודע בבירור שהנתבע יודע שכופר בממון, אין יכול לחייבו שבועה.

ומצאתי בעז"ה ב' מהלכים באחרונים ליישב סתירות הנ"ל:

ח. האבני חושן בסי' צ"ה מיישב, דהא דבעינן בשטר טענת ברי שהוא מאמינו, משום דבלאו הכי הו"ל כברי שאינו יודע, דמנליה לידע בתוקף השטר שמסר לו. אבל באמת אין דין שצריך שיטעון בברי שהלה יודע.

וכה"ג מבואר בחידושי הרי"ם בסי' ע"ה ס"ט שהקשה על מה שכתב המחבר דמשביעין אותו היסת שאינו יודע, דהא לא טעין ליה בברי שהוא משקר. ומתירן דליכא שום דין דבעינן טענת ברי, רק שיהא לו חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו, ולפיכך כל דטעין ליה בברי שהוא חייב לו מחייבו היסת. [ועיי"ש שכתב דאף במודה במקצת בשבועה דאורייתא ליכא דין דבעינן ברי, רק כדי שלא יהא כמשיב אבידה, והארכתי בזה לעיל. ומשמע מדבריו דאילו בעינן בדאורייתא טענת ברי מגזיה"כ, רבנן נמי כעין דאורייתא תקון, והיה צריך לטעון בברי שהלה משקר. ועיין מה שהבאתי לעיל מדברי המגיד משנה שכתב דהטעם דבעינן בהיסת טענת ברי היינו גם משום דכעין מודה במקצת תיקונה. ועיין עוד בקובץ שיעורים במס' ב"ב אות ר"צ, שכתב דכל מאי דבעינן טענת ברי בהיסת אינו רק שלא יגרע ממודה במקצת דבעינן טענת ברי.]

ולדבריהם אתי שפיר בפשיטות גם ההיא דסי' צ' וסי' רל"ב דלא בעינן טענת ברי. אך עדיין תיקשי לן מההיא דסי' צ"ג דמבואר התם דבעינן שיטעון לו בברי שהוא יודע, אם לא שנאמר כדברי הש"ך שכתב דאף גלגול אין לגלגל עליו דהו"ל כיודע שאינו יודע. אך מדברי הב"י והסמ"ע<sup>19</sup> לא משמע

דהא אין נשבעין על טענת ספק, ומהיכי תיתי לומר שיודע המוכר שהיה בו בדיל, הרי הוא ג"כ קנהו בחזקת זהב. ותירץ שם הש"ך [ס"ק י"ג] דכיון שהלוקח אומר ברי לי שהיה בו בדיל, א"כ הו"ל כאומר מנה לי בידך והלה אומר אני יודע שחייב לי שבוע שאינו יודע. ומבואר דס"ל להש"ך [וכן מוכח לכאורה בדברי המחבר] דגם כשאין התובע יודע אם הנתבע יודע יכול להשביעו.

ו. אך מאידך גיסא מצאנו בסי' צ"ג סי"ג גבי שבועת השותפין, שפסק המחבר שבאופן שראובן תובע לשמעון שישא עמו בעול הנזק שהיה בממון השותפות, ושמעון אומר שאינו יודע. אזי אם אומר ראובן ששמעון יודע בוודאי שזה פחתו, יכול להשביע את שמעון. ויעוי"ש בב"י הביאוהו הסמ"ע והש"ך, דמה שצריך שיטעון בברי היינו לעניין שבועת היסת, דלעניין גלגול לא בעינן טענת ברי. ואף הט"ז והש"ך דפליגי התם על הב"י, לא חלקו על עצם דבריו דבעינן בהיסת טענת ברי שהנתבע יודע. ומבואר כאן דכל עוד דלא טעין התובע בברי שהנתבע יודע לא מחייבי שבועת היסת.

ז. וכן מצאנו בסי' צ"ה ס"ד בדברי הגידולי תרומה שהביא שם הש"ך, שכתב דהא שאין התובע יכול להשביע היסת שהנתבע אינו יודע אם היה יכול התובע להוציא ממון על ידי שטר זה ועתה אינו יכול, היינו טעמא כיון שאין התובע טוען לו ברי לי שאתה יודע. וכמו"כ מצינו שם בדברי הכס"מ שהביא שם הש"ך, שכתב דאף כשהתובע יודע בברי שפשע השומר מ"מ אין יכול להשביעו בהיסת, כיון שלא יודע התובע אם השומר מאמינו או לא. ובאמת הקשה שם הדרישה דמאי איכפ"ל בזה, סו"ס תובע בעל השטר שהלה הפסיד לו ממון. ומ"מ מדברי הכס"מ נמי מוכח, דכל שאין התובע

19 ובפרט לפי המבואר בסמ"ע בסי' ע"ז ס"ק ט' שכתב דעובדא דאמר לו שיש לנו חיוב בשותפות מיירי כשאמר לו שלוינו ביחד מנה מלוי ומ"מ כתב המחבר שאי אפשר להשביעו היסת אם לא שיאמר לו שאתה יודע בבירור והתם ודאי אין סיבה שלא ידע אמנם עיי"ש בש"ך ס"ק י' שפירש באופן אחר וכן כתב הב"ח בסי' צ"ג סעיף כ"א מסעיפי הטור.

שהיית חייב לאבי ואינו יודע אם פרעת לו, יכול להשביעו. דהו"ל דומיא דשבועה שאינו ברשותו, דאע"ג דהוי שמא, מ"מ כיון דודאי בא הפיקדון לידו ואין לו עדים שנאבד, משבעין ליה. וכן כל היכא דבא ממונו ליד חברו, וחבירו טוען שנאבד או נתקלקל, או באיזה עניין שהוא נפסד מן הבעלים, צריך לשבע שהוא כדבריו. ואפי' אם חברו שכנגדו אינו יודע בודאי להכחישו. וכע"ז כתב התומים בסי' צ"ד ס"ק ד' בשם הרשב"א, ועיין בזה באריכות בנחל יצחק סי' צ"ה ס"ק ג'.

ולכאורה לפי דבריו מיושב גם ההיא דסי' צ' דיכול להשביעו שאינו יודע, כיון דמסר לו לשמור מחוייב הלה לברר מה עלה בגורלו וכמה חייב לו.

ואין להקשות דא"כ גם בסי' צ"ה יחוייב לישבע שאינו מאמינו, דהתם נמי מסר לו לשמור. דהרי לפי הצד שאין השטר מעלה ומוריד לא מסר לו כלום, ורק כשהנתבע מודה שהיה כאן ודאי חזקת חיוב חייב לברר.

נמצינו למדים דיש גם מקום ליישב דבעינן בהיסת שיטעון התובע בברי שהנתבע משקר.

י. ולמעשה כתב השער המשפט דהוי דבר השנוי במח' הראשונים. דהבעל התרומות מביא בשם העיטור דאין משביעים את היורשים שבועת היסת שלא פקדנו אבא, דלא תיקנו חז"ל היסת להרע ליתומים. ועוד דליכא שבועת היסת אלא היכי שטוען להם בטענת ברי שאביהם אמר להם לפרוע, אבל בטענת שמא האיך נשביעם. וחלק עליו בעל התרומות דמאי איכפת לן אי יודע התובע שהנתבע יודע, סוכ"ס טוען בברי שירשתם מאביכם ממון שיש לי זכות בו. מבואר מתו"ד דמח' קדומה היא בין הראשונים אי בעינן בהיסת טענת ברי שהנתבע יודע, או דסגי לן במה שטוענו בברי שחייב לשלם לו.

וממשיך השער המשפט דמ"מ אין להוכיח מהא דנפסק בסי' ס"ט דאין

הכי, מדכתבו דרך גבי היסת בעינן טענת ברי ששותפו יודע. ותי' ידידי ר' מנחם גוטשטיין דאולי לא נתחייב שותף כל שאינו יודע בהפסד שותפו, דע"ז היה דעתם מתחילה ונמצא שאינו ברי בחיובו כלל.

נמצינו למדים דיש מקום ליישב דלא בעינן שיטעון בברי רק שהלה חייב לו, ולא בעינן שיטעון שהוא משקר.

ט. מאידך גיסא מצאנו בשער המשפט בסי' צ"ה [שם] שהקשה באמת על דברי הש"ך דשטר. דמאי שנא מהא ששנינו בסי' ע"ה ס"ט, דכשאמר הנתבע שאינו יודע יכול להשביעו, הרי אינו יודע אם הנתבע יודע. ומתוך דבעלמא כיון שהיה לו להנתבע לידע, הו"ל כטענת ברי שהוא יודע, ורק בעניינינו דלא הו"ל לשומר לידע בתוקף השטר, התם הו"ל כטענת שמא. וכע"ז כתב הב"ח [בסי' ע"ה ס"ט ובסי' צ"ג סי"ג] ליישב מדוע בסי' צ"ג סי"ג גבי שותפין כתב דבעינן טענת ברי שהנתבע יודע, ובסי' ע"ה מצאנו דיכול לחייבו שבועה שאינו יודע. וכתב דבעלמא כיון דהו"ל למידע הו"ל כמו שברי לתובע שהנתבע יודע, משא"כ גבי שותפין דמגליה לידע אי היה לו הפסד או לא אין יכול להשביעו.

אך עדיין מקשה השער המשפט מהא דסי' צ' ס"י ומהא דסי' רל"ב, דבתרומיהו לא הו"ל לנתבע לידע דמגליה לנפקד לידע כמה זהב היה בו. [ואדרבא התם מיפטר מתשלומין לשיטת הנתיחה"מ, משום דלא הו"ל למידע כנ"ל.] ומגליה למוכר לידע שהיה בו בדיל, ומ"מ מחייבין ליה היסת.

ויעויין בתשובת אא"ז המהרש"ם [ח"ו סי' ר"ח] שיישב ההיא דסי' רל"ב דגבי שומרים שאני דכיון דברי לו שמסר ממונו לשומר, מיקרי ברי לחייב את שכנגדו לברר מה עלה בגורלו. ולא הוי כהיסת דעלמא שרק ע"פ טענתו טענת ברי מחייבין להנתבע לברר שאינו משקר. וכמו שמצינו בש"ך בסי' ע"ה ס"ק פ"ב, שהביא מדברי המרדכי שבאופן שאומר היורש יודע אני

מ"מ הכא דטעין כבר על מחצה שאינו יודע, ש"מ לא איכפת ליה למיטען הכי ואית ליה מיגו. אך מלשון הש"ך שכתב: ולפי"ז אם מודה מקצת שטוענו אתה יודע בודאי שאביך חייב לי ק' והוא אומר נ' ידענא בודאי ונ' לא ידענא חייב ש'כועה דאורייתא כדין מודה במקצת שהרי זה טוענו בוודאי, שאומר אתה יודע מק', ונמצא יש הכחשה ביניהם, עכ"ל. מבואר להדיא דהטעם דבעי טענת ברי הוא כדי שיהא הכחשה ביניהם.

יב. הרמב"ן במסכת שבועות דף מ"ז. מקשה על הגמ' דילפי דין מתוך שאין יכול לישבע משלם מהא דדרשין שבועת ד' תהיה בין שניהם ולא בין היורשין, דבע"כ מיירי באמר נ' ידענא ונ' לא ידענא, וש"מ דבאביו כה"ג מחוייב שבועה ואינו יכול לישבע משלם, ויורשין פטירי.

ומקשה הרמב"ן דאולי מיעט הפסוק דאין היורשים חייבים לישבע שבועת איני יודע, ואביו כה"ג היה מחוייב לישבע שאינו יודע ויורש פטירי מהאי שבועה, ומנלן דאיכא דין דמתוך שאינו יכול לישבע משלם. ומתוך הרמב"ן דמשבועת איני יודע פשיטא דפטור דהא לא טענו זה שידע.

וכפשוטו דבריו צ"ע דמדוע בחיוב תשלומין היה שייך לחייבו כשאומר איני יודע, אף שאין הלה טוען שהוא יודע. ושבועת איני יודע לא שייך לחייב, כשאינו טוען שהוא יודע.

ולפי הנ"ל ל"ל דאילו דינא דמתוך שאין יכול לישבע, ודאי לא היה שייך לחייב שבועה רק כשהלה טוענו בברי שהוא משקר, כיון דאין מוטל עליו חובת בירור שיברר פטור, וא"כ לאו טענת ברי מיקרי. ורק לאחר שנלמד דינא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם, דמוטל עליו לברר שפטור, ודאי היה שייך לומר דגם יורשין לא מיפטרי אם לא שיבררו שפטורים הם.

נשבעין שבועת היסת ביורשים, דבעינן שיטעון בברי דהנתבע משקר. דדלמא טעמו משום הסברא השנית, דלא תיקנו היסת כלל על יורשים להרע על היתומים. אך מדברי הטור והשו"ע בסי' פ"ח ס"כ שפסקו דכשאומר התובע ברי לי שהיורשים יודעים מחייבין להו לישבע היסת, ש"מ דהטעם שאין משיבצים אותם בעלמא הוא כן משום דאינו ברי שהם משקרים. ומסיק דאולי לא הקילו ביורשים אלא בטענת ספק, ועדיין טעמו משום דלא החמירו ביורשים, עכ"ד.

יא. ולפענ"ד נראה דיש להוכיח מדברי הש"ך דהא דאין משיבצים את היורש היסת כשאין התובע טוען לו בברי שהוא יודע, היינו משום דלא מיקרי טענת ברי. דבסי' ע"ה ס"ק ע"ה כתב הש"ך דגבי יורשים כל שהתובע טוען בברי שהיורש יודע, והיורש טוען נ' ידענא ונ' לא ידענא, חייב לישבע שבועה דאורייתא שאינו יודע, כשם שבכופר הכל ואמר לא ידענא כלום חייב לישבע היסת שאינו יודע.<sup>20</sup> ובשלמא בהיסת ניחא, דיש לחלק בין אמר לו ברי שהוא יודע או לא, כיון שלא תיקנו היסת איורש כל דלא טעין ליה בברי שהוא יודע כנ"ל. אבל בשבועה דאורייתא, כיון דביורש ליכא דינא דמשאל"מ, בכל אופן נחייבנו שבועה שאינו יודע, ומאי איכפ"ל במאי דלא ידע התובע ששבועתו שקר. אלא ע"כ כל דאין בו דין שחייב הנתבע לברר פטורו כמו בעלמא דאמרינן בו משאל"מ, כיון דיתומים הם ופטרינן להו מדין משאל"מ, לכן כל דלא טעין התובע בברי שהוא משקר לא מחייבין ליה לישבע. וה"נ בהיסת לא נחייבו לישבע אי לאו דטעין בברי שהנתבע משקר.

אך אולי יש לדחות דהתם בעינן טענת ברי, דאי לא מיפטור במיגו דהוי טעין על הכל שאינו יודע. ואף דנקיט הש"ך בס"ק ג' דלא אמרינן מיגו מיועד לאינו יודע,

20 וסותר עצמו למה שכתב בס"ק נ"ו דליכא שבועה דאורייתא בטענת איני יודע כלל, וכבר עמדו בזה האחרונים שם.

שמא, ואין התובע יודע בבירור שהלה יודע כדי שיהא קיום לתקנה דרב נחמן.

וז"ל התוס' "אחר שניתקנה שבועת היסט חייב לישבע שאינו יודע, דאל"כ כל נתבע יאמר איני יודע ויהיה פטור מכלום" וכע"ז כתב הר"ן וז"ל "משבעינן ליה היסט שכך הוא כדבריו שאינו יודע שהוא חייב לו כו' שאל"כ בטלת תקנת שבועת היסט".

וכן כתב הרב המגיד (פ"א מהל' טוען ה"ח) וז"ל: "ודבר פשוט הוא שאם לא כן ביטלת שבועת היסט שיאמר הנתבע איני יודע ויפטר, אלא ודאי כשם שכופר בודאי נשבע היסט כך אומר איני יודע נשבע היסט עכ"ל".

ולכאורה מבואר בדבריהם להדיא דאף באופן שאין התובע יודע שהנתבע יודע, כדון באופן דלא הו"ל למידע מ"מ כל שאין ברור לו שאינו יודע מחייבין ליה לישבע שאינו יודע. אך לא משום דנתקנה שבועת היסט גם בלא שיכחישנו בברי וכסברת החידושי הרי"ם הנ"ל, אלא כדי שלא יערים ויאמר שאינו יודע ויפטר עצמו מן השבועה, וצ"ע מה שנקטו האחרונים הנ"ל דכל דלא הוה ליה למידע לא מחייבין ליה לישבע שאינו יודע, ואולי כל דלא הו"ל למידע לא חיישין לזה<sup>21</sup>, וצ"ע.

ועכ"פ בנידון דידן גבי שבועת היסט דליכא דין בירור, דלא מחייבין ליה לשלם כשאינו יודע, כל שלא יטעון לו הלה יודע אני בבירור שאתה יודע שאני חייב, לא יוכל להשביעו. ודו"ק.

### לסיכום:

יג. השער המשפט מסיק: 'סוף דבר האי דינא דטוען איני יודע בדבר דלא הוה ליה למידע תליא באשלי רברבא ואין לנו הכרעה מבוררת בזה'. ויעויין בתשובת המהרש"ם הנ"ל שכתב דהשער המשפט הכריע מדברי המחבר בסי' פ"ח ס"כ דחייב שבועה ביורשים כשתובע בברי, דש"מ דבעינן טענת ברי שהנתבע יודע.

אך זה פשוט דבאופן הרגיל הו"ל כטוען לו ברי שהוא יודע, כדמוכח מסי' ע"ה ס"ט, וכל הנידון הוא באופן שאין סיבה לומר שהלה יודע.

אחר כל זאת ראיתי באמרי בינה (סי' ג', י"ג) שצייין לדברי התוס' בב"מ (צ"ז: ד"ה רב נחמן) והר"ן בכתובות (י"ב: ד"ה חייב לשלם) דמבואר בדבריהם להדיא דאף דמעיקר הדין היה התובע צריך לטעון בברי ולהכחיש לדברי הנתבע. מ"מ חייבוהו לישבע היסט גם כשטוען הנתבע



הרב שניאור זלמן שווארץ

## בגדר חזקה לא שביק איניש התירא ואכיל איסורא

שאפשר שלא ידע מההיתר, ולכך אינו נאמן בלא שבועה. וביאר שמשו"ה כתב הט"ז בס"ק ע"ה, שכשטוען שעשה בהיתר צריך לפרש ההיתר, שאל"כ אפשר שלא ידע לעשות ההיתר כראוי, וכמו שכתב הטור בשם אביו הרא"ש חו"מ סי' ס"ז שבזמנו לא היה סומך על החזקה לענין פרוזבול, כיון שלא היו יודעים מהו פרוזבול.

והקשה שם שהרי הב"י הביא בשם המרדכי, שגם כשטוען המלוה שעשה בהיתר ע"י עיסקא נאמן בלא שבועה ע"י החזקה, וכן כתב הרמ"א שכן בשאר טענות שטען המלוה שעשה בהיתר נאמן, ולכאורה הרי בעיסקא לא שייך החזקה, שהרי אפשר שהמלוה רצה בריוח ודאי, ולא רק בריוח ספק, ובעיסקא הרי הריוח ספק, שהרי כל ההיתר הוא שנוטל רק הריוח, ואם לא יהיה ריוח לא יקבל כלום, וע"כ שכונת החזקה היא שאם היה רוצה בריוח ודאי, היה עושה בהיתר ע"י גוי, וע"כ שאכן לא רצה ריוח ודאי, והרי שאפילו לא טוען את ההיתר הודאי, נמי שייך החזקה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה שגם בטוען להד"ם, שייך החזקה שאם היה רוצה להרויח היה עושה בדרך היתר, וכתב שאפשר שזהו סברת רבינו ירוחם שהביא הב"י בשם הרמ"ה, שגם בטוען להד"ם נאמן בלא שבועה משום החזקה, ודלא כמו שפסק המחבר.

והוכיח כן מלשון הרשב"א (הובא בב"י קע"ז סעיף י"ב, בבדק הבית) וז"ל, (בתשובה ח"א סי' תתע"א) על ראובן שטוען על שמעון הלוייתך שני ליטריין לשנה, להוסיף לי ליטרא שלישית אם תרויח יותר מליטרא, ואם תרויח פחות מכן תתן לי כל הריוח כדי שלא יהא רבית, ושמעון משיב הלויית לי עבור להוסיף לך ליטרא שלישית בלא תנאי ברבית קצוצה. פסק רבינו תם דכל כי האי גוונא נאמן, כיון דמצי

איתא בשו"ע יו"ד סי' קס"ח - קס"ט (סע' כ"ה) ראובן שאמר לשמעון לקחת ממני רבית מיד ליד, ושמעון משיב לא לקחתי אלא על ידי עובד כוכבים, נאמן בלא שבועה. ואם משיב איני יודע אם נתת לי מעולם רבית, ישבע שאינו יודע, הגה, וכן בשאר טענות שבין לזה למלוה, שזה טוען שהלוה לו באיסור, וזה טוען שהלוה לו בהיתר, המלוה פטור אפילו בלא שבועה. ודוקא שהלוה בא להוציא מן המלוה, כגון שהיה לו משכון או שכבר פרע לו. אבל אם המלוה בא להוציא מן הלוה, הלוה נשבע ופטור. ואם יש שטר ביד המלוה, נשבע ונוטל, עכ"ל.

וכתב בב"י וז"ל ובתשובות הרשב"א (ח"ב סי' רל"א) כתב שאם טוען להד"ם, שצריך הנתבע להישבע היסת. וגוי דעד כאן לא קאמר דנאמן בלא שבועה, אלא באומר לקחתיו על ידי גוי, משום דהוי כאומר פרוזבול היה לי, דנאמן משום חזקה דלא שביק איניש התירא ואכיל איסורא, (גיטין ל"ז) עכ"ל.

והביאור בזה הוא, שכשטוען שלא לקח רבית אין בזה סברא שיהיה לו נאמנות שלא לקח רבית, שהרי אפשר שרצה להרויח וליקח רבית, משא"כ כשאומר שהרויח בדרך היתר, אזי יש חזקה שכיון שיכול להרויח בדרך היתר נאמן שעשה כן, שאמאי ירויח בדרך איסור כשיכול להרויח בדרך היתר, וכן כתב הלבוש שם ופשוט.

והקשה השער דעה בסי' קס"ט ס"ק י"א, שגם בטוען להד"ם שייך לומר חזקה שבודאי לא רצה כאן להרויח, שהרי אם רצה להרויח היה יכול לעשות בדרך היתר ע"י גוי ולמה שירויח באיסור, וא"כ ע"כ שלא רצה להרויח ולא לקח רבית. ותירץ שכל שלא טען שעשה בדרך היתר, לא שייך לומר שבודאי היה עושה בדרך היתר,



להדיא שבעיסקא שייך החזקה כמו בגוי עיי"ש.

ועיין בשע"ד שם שכתב שמלשון הטור והמחבר משמע שבאופן שהמלוה טוען איני יודע אם בהיתר עשיתי נאמן בלא שבועה עיי"ש, ולפי דברינו יש לדון שגם כשטוען איני יודע אם בהיתר עשיתי, אינו נאמן בלא שבועה שלא שייך החזקה כיון שאינו טוען בודאי שעשה ההיתר ושמא לא ידע כראוי לעשותו.

ונמצא לדברינו שצריך שיהא ב' תנאים שיהיה החזקה, א', שטענתו הוא שעשה בדרך ההיתר, ולא רק שלא עשה איסור, ב', שדרך ההיתר שטוען שעשה, מסתבר לומר שאכן היה לפניו וידע כראוי לעשותו, שאל"כ לא שייך לומר שבודאי עשהו.

והנה כתב הש"ך בס"ק ע"ח וז"ל והא דכתבו הרא"ש והטור לעיל סעי' י"ח סקנ"ה דבטוען משכנתי לך משכון בריבית קצוצה, והלה משיב אמרת לי שהוא של עובד כוכבים, והוא מכחישו [דהיינו שלא אמר לו כן], דישיבע המלוה כו', יש לחלק דהכא שרי מטעם שביק היתרא ואכיל איסורא, ואמרינן בודאי בהיתר עשה כל מה שהיה יכול לעשות, אבל התם הרי לא עשה כלום בהיתר, אלא שאומר עליך סמכתי שאמרת שהוא של עובד כוכבים, א"כ עיקר ההיתר הוא מכח דבורו של הלוה, והרי הלוה מכחישו, לכך צריך להישבע נ"ל, עכ"ל.

ועפ"י דברינו מבואר היטב דברי הש"ך, שהרי מה שהלוה אומר שהוא של עכו"ם אינו דרך היתר שתלוי ביד המלוה, ולא שייך לומר שמסתבר שידע כראוי לעשותו ועשאו שהרי אינו בידו כלל ולכך לא שייך החזקה, ולומר חזקה שבודאי אמר לו שהוא של עכו"ם והיה כאן ההיתר שאם לא כן היה הולך להלות ע"י גוי, כזו חזקה ליתא וכמשנ"ת לעיל, וזה כונת הש"ך שכתב שלא עשה כלום בהיתר דהיינו היתר שתלוי בו.

ועיין בחו"ד ס"ק מ"ה שכתב על דברי הש"ך וז"ל, ותירוצו א"א להולמו כלל

למעבד בהיתרא על ידי גוי, לא היה מלוה באיסור, דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, כדאמרינן (גיטין ל"ז) גבי פרוזבול עכ"ל. ומזה שנקט ההיתר שע"י גוי ולא נקט גוף ההיתר שטוען שעשה ע"י עיסקא, מוכח שכונת החזקה היא כמו שביאר שאם היה רוצה בריוח ודאי, היה עושה ע"י גוי ומוכח שלא רצה בריוח ודאי.

ולכאנ' נראה בזה ליישב קושית השערי דעה, שבודאי כל שלא טוען שעשה ההיתר הודאי, לא שייך החזקה, דשמא לא ידע מזה כמו שכתב השע"ד, ולכך בטוען להד"ם אינו נאמן, ולכך גם צריך לפרש ההיתר וכשמפרש וטוען שעשאו מסתבר שידע כראוי לעשותו, ובעיסקא שפיר שייך החזקה כמו בגוי, ומה שהקשה השע"ד שאפשר שרצה בריוח ודאי, יש לבאר כמו שכתב המבי"ט ח"א סי' קל"ב להדיא, (הביאו הש"ך בס"ק ע"ד), שבעיסקא יש החזקה כמו בגוי, משום שהיה יכול לקנות סחורה ידועה שיש בה ריוח, ולכך שייך שפיר החזקה, (וכע"ז כתב הב"י בסעי' ג' בשם תלמידי הרשב"א לענין מותר שליש בשכרך, שבעיסקא דבר מצוי הוא שיהיה בו ריוח עיי"ש).

ומה שכתב הרשב"א משום שהיה יכול לעשות ע"י עכו"ם, הם דברי ר"ת בטוען שעשה ע"י גוי, שכיון שהיה יכול לעשות כן נאמן שעשה כן, ואין דברי ר"ת מוסבים על טוען שעשה בעיסקא, וכן איתא להדיא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפו"ק) סימן קס"ז, שדברי ר"ת הם בטוען שעשה ע"י גוי, שנאמן משום שהיה יכול לעשות כן, (וכן איתא גם בדפו"ב סי' קמ"ג, וגם שם בסי' קמ"ה הביא בשם ה"ר יחיאל מפריש שנאמן בעיסקא ולא כתב משום שהיה יכול לעשות ע"י גוי), וכונת הרשב"א הוא שכשם שבטוען ע"י גוי נאמן, כך נאמן גם בטוען ע"י עיסקא, (ולא מסתבר שר"ת דיבר גם בטוען ע"י עיסקא), ועיין בשו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף שסט (רצז) מה שדן עוד בעיסקא לענין החזקה, וגם שם משמע

היינו משום שהלוח אינו טוען ברי, אבל אם טוען טענת ודאי אף על גב דהיה מעות צדקה בידו שבועה מיהא בעי.

ואף על גב דלקמן סימן קס"ט סעיף כ"ה המלוה פטור בלא שבועה, שאני התם שאומר על דרך היתר הלויית, ושרי מטעמא דהאי קושטא קאמר דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, אבל הכא כיון שנתברר שיש רבית שהלוח ברבית, אלא שאומר שהוא מעות של יתומים וכה"ג, צריך ראייה, וכה"ג חלקתי לקמן סי' קס"ב ס"ק י"ג, והא דנאמן בשבועה באומר מעות של צדקה היה, היינו משום דידוע שהיו מעות של צדקה בידו, ודמי לאפוטרופוס דנאמן, הא לאו הכי צריך ראייה ברורה, וכמ"ש הריב"ש כן נ"ל להשוות דברי הפוסקים להדדי, עכ"ל, וכן כתב לקמן בסי' קס"ח (ס"ק ע"ז) וז"ל דוקא בכאן שלא נתברר שלקח הרבית, אבל אם נתברר שלקח רבית בלא היתר, אלא שטוען מעות של יתומים או צדקה היה, אין המלוה נאמן, וכמ"ש בסי' ק"ס ס"ק ל"ב, עכ"ל.

והדברים צ"ב, דלכאורה בכל אופן נאמר החזקה, שכיון שהיה יכול להלות במעות של יתומים, יהיה נאמן שעשה כן, וכמו בטוען שעשה ע"י גוי שגם זה דרך היתר, ומ"ש אם הלוח טוען ברי או לא וכן הקשה בתפארת למשה, (וכן נקט לדינא שאין חילוק בין טוען ברי או לא ודלא כש"ך), וגם מאי שנא אם ידוע שהיו לו מעות של צדקה או לא.<sup>1</sup> ולפי דברינו יש לבאר דזה פשוט שאם אין ידוע שהיו לו מעות של צדקה בידו, אינו נקרא שהיה לפניו דרך ההיתר, שנאמר שחזקה שעשה באופן זה, דמי אומר שיש לו מעות כאלו, ולומר חזקה שהיה לו מעות כאלו, שאל"כ היה מרויח בהיתר ע"י גוי, כזו חזקה ליכא וכמשנ"ת לעיל, אמנם כשידוע שהיו לו מעות של צדקה אז שייך

ע"י"ש, וכונתו לכאורה להקשות כשע"ד שנאמר חזקה שודאי אמר לו ששל עכו"ם היה, שאל"כ היה מלוה לו ע"י גוי, ולאור האמור לעיל מיושב קושייתו היטב.

והנה בסימן ק"ס (סעיף ה') מבואר שיש היתר במעות של יתומים או של צדקה להלות בריבית דרבנן, וכתב הש"ך (ס"ק ל"ג) באמצע דבריו, וז"ל: ובתשובת מהר"ם שהביא המרדכי משמע שהאפוטרופוס נאמן בשבועה, לומר מעות של יתומים הן, ואם הלוח טוען איני מאמינך, הוי טענת שמא, ואפילו שבועה לא בעי, ונ"ל לחלק דדוקא בטוען מעות של הקדש היו, הוא דצריך ראייה ומטעם דכתב הריב"ש שם, דאל"כ כל א' יטעון כן, כלומר כל א' יכול לטעון מעות של הקדש או ת"ת או שאר שום דבר מצוה הוא, אבל באפוטרופוס של יתומים שהוא ידוע שהוא אפוטרופוס, לא שייך למימר הכי.

וכ"כ הרשב"א בתשו' והמחבר בח"מ סי' ל"ד סעיף י"ב דאפוטרופוס שהלוח ברבית תולין בשל יתומים, אבל באינו מפורסם שהוא אפוטרופוס, אין תולין בכך עד שיתברר, ע"כ. ואף על גב דכתבו כן לענין פסול עדות, צ"ל דה"ה לענין זה דיש לחלק בהכי.

ומהרש"ל בהגהותיו לטור והב"ח הביאו תשובת מהר"ם מ"ץ סי' צ"ט בראובן שהיה בידו מעות צדקה של יחידים, והלוח אותן מעות לשמעון על ידי עובד כוכבים בשטר בלא שום משכון, ושמעון תובע את ראובן בעד הרבית שנתן, שאומר שלא היה של צדקה אלא שלו, דראובן נאמן אפי' בלא שבועה דמעות של צדקה היה, דלא שביק היתירא ואכיל איסורא ע"כ. ונראה דשאני התם דידוע שהיה מעות של צדקה בידו, הלכך שרי מטעמא דלא שביק היתירא ואכיל איסורא, ומ"מ נראה הא דנאמן בלא שבועה

1 ועיין ברעק"א שם שהקשה שלא שייך כאן החזקה כיון שבמעות שאינם שלו אין הריחוק לו ומהיכ"ת שלא רצה להרויח, ונשאר בצ"ע, ולפי השע"ד לא קשה מידי, משום שנאמן שלא רצה להרויח שאם רצה היה יכול לעשות ע"י גוי, אבל לדברינו אכן צ"ע.

ויש לבאר הכונה בדבריו לפי דברינו, דכיון דלא סליק אדעתיה שיהיה כאן איסור, מהיכ"ת שעשאו בדרך מיוחד להיתר, שאמאי יעשה כן אם לא עלה על דעתו שיש כאן איסור, (ואפשר שבזה גם השע"ד מודה שכל שלא עלה דעתו שיהא כאן איסור, לא שייך לומר שבדואי היה עושה איזה היתר), וזה שלא ביאר הש"ך לענין ההיתר של יצא השער, נראה שע"ז פשוט שלכא חזקה, שהרי זה לא תלוי בידו אם יצא השער או לא, שנאמר שהיה לפניו דרך היתר.

ועיי"ש בט"ז סק"ז שכתב טעם אחר למה לא שייך החזקה, משום שבסתם הלואה יש הרבה התירים מצויים, משא"כ בהלואת סאה בסאה יש רק שני התירים יש לו ויצא השער, ומצוי הרבה ששניהם אינם, וזה ג"כ בדברינו שכיון שלא מצוי ההיתר, לא שייך לומר שהיה לפניו דרך היתר ומהיכ"ת שעשאו.

והנה כתב הש"ך על דין זה (בסי' קס"ב סקי"ג) וז"ל, נראה, דוקא אם ידוע שהלואה לו בזמן הזול, או שנזכר זמן ההלואה בשטר, דהשתא כיון שיש צד רבית לפנינו, וצריך לברר היתר המע"ה, וכן משמע בתשובת הרא"ש שם כלל ק"ח סי' ט"ו, אבל אם המלוה טוען עתה הלוייתך, או שלא נזכר בשטר רק פלוני חייב לפלוני כך וכך סאין לשלם לו לזמן פלוני, וטוען המלוה אתה חייב לי סאין אלו כי קנייתם ממך בק"ג ונתתי לך בעדם כפי שהן שוין עכשיו, או שטוען שלא נתייקר מעולם אלא כך היה ג"כ השער בשעת ההלואה, אף על גב דאז הלואה באיסור, דשמא יתייקר השער, מ"מ השתא לאו רבית קא שקיל הלכך המלוה נאמן וע"ל סי' קס"ט סק"פ עכ"ל.

ולכאורה צ"ע שיש לדון בכל ג' האופנים שכתב הש"ך אם שייך החזקה, באופן הא' שטוען עתה הלוייתך, דלכאורה לא נקרא שהיה לפניו איך לעשות אותו דבר בדרך היתר, שהרי דרך ההיתר הוא שילווה בזמן אחר, ובאותו זמן שהלואה טוען שהלואה לו

לומר שיש לפניו דרך ההיתר ושייך שפיר החזקה.

ומה שחילק הש"ך בין אם טוען ברי או לא, יש לבאר משום שמ"מ יש לדון שהרי כאן לא טוען שעשה דרך היתר על אותם מעות שהלוה טוען שהלוה לו באיסור להלותם בהיתר, כמו ע"י גוי שעל אותם מעות יש לו היתר, אלא טוען שהלוה מעות אחרים שהם בהיתר. ויש להסתפק בכך ג' אם שייך החזקה, שאפשר שלא היה עולה על דעתו לילך להלות מעות אחרים, ואינו נקרא שהיה לפניו דרך היתר שיהא החזקה, ולכך חילק הש"ך דכשהלוה אינו טוען ברי, יש לסמוך לומר שזה נקרא שהיה לפניו דרך ההיתר ונאמן בלא שבועה, אבל כשהלוה טוען ברי שהלוה לו מעות שלו באיסור אין לסמוך ע"ז ודוק.

וכונת דברי הש"ך שכתב דבסי' קס"ט אומר על דרך היתר הלויית ומשא"כ כאן, היינו שכאן אין לפניו דרך היתר על אותם מעות וכמו שנתבאר, (ומשום כך הרי זה כמו שטוען שלא עשה איסור כלל ודוק), וזה גם כוונתו בסי' קס"ט סק"ע ע"ז שכתב שלקח רבית בלא היתר דהיינו היתר על אותם מעות, (ועיי' לקמן שיבואר עוד דברי הש"ך בזה).

והנה מבואר בסימן קס"ב (סע' ה') הלואה לו סאתים חטים ועשה לו שטר עליהם, אם לא יברר המלוה שיצא השער בשעת ההלואה, או שהיה ללוה מעט מאותו המין, ישבע הלואה שלא יצא השער, ושלא היה לו כלום מאותו המין, ולא יפרע אלא דמים שהיו שוים בשעת ההלואה עי"ש. וכתב הש"ך בסי' קס"ט (סק"פ) בהא דאיתא שם דכשיש שטר ביד המלוה נאמן אפי' להוציא, וז"ל: דל"ד לדלעיל ס"ס קס"ב דהתם ליכא למימר לא שביק היתרא ואכיל איסורא, דהכא איכא ודאי איסור, אבל התם לא סליק אדעתיה שיוקרו החטים כדי שידקדק שיהיו לו חטין בשעת ההלואה, וכן מחלק בתשובת הרא"ש כלל ק"ח ס"ס ז' בהדיא עכ"ל.

כאן ריבית, אלא שטוען שעשה בהיתר, וכאן ליכא חזקה כדכתב הש"ך בסק"פ לכך אינו נאמן, משא"כ בג' האופנים דלעיל, שלדברי המלוה אין כאן ריבית כלל, אפשר לסמוך על החזקה (אעפ"י שיש לדון בה כדלעיל). ואפשר לומר שזהו גם כונת דברי הש"ך במעות של יתומים, שכתב שהטעם שלא מהני החזקה הוא כיון שנתברר שיש ריבית, והיינו שאם היה באופן שלדברי המלוה אין כלל ריבית, היה אפשר לסמוך על החזקה, אעפ"י שיש בה לדון שאינו נקרא שהיה לפניו דרך היתר, וכדביארנו לעיל, אבל כיון שנתברר שיש בה ריבית, א"א לסמוך על חזקה כזו כיון שממילא יש כאן איסור, וזהו כונת הש"ך שכתב שם שכה"ג חילק לקמן בסי' קס"ב שהוא נידון זה, שהוא ממש אותו חילוק.<sup>3</sup>

באיסור, לא עשה דרך היתר, וכמו שנתבאר לעיל לענין מעות של יתומים. וכן באופן הב' שטוען שלא היה בהלוואה אלא בקנין וכו', יש לדון דאפילו שזה כן דרך היתר באותו ענין, מ"מ כיון שהוא סבור שבהלוואה ליכא איסור, כיון שלא עלה על דעתו שיתייקר, למה נאמר שנקט בדרך ההיתר בקנין ולא בהלוואה, כיון שלדעתו אין חילוק בין ב' הדרכים, וכדביארנו לעיל בדברי הש"ך ס"ק פ'. וכן באופן הג' שטוען שלא נתייקר מעולם צ"ע דהרי לא תלוי בידו כלל אם יתייקר או לא, ומה שייד לומר שהיה לפניו דרך היתר.<sup>2</sup>

וצריך לומר שזה כונת הש"ך שכתב וז"ל, שדוקא שידוע וגו' דהשתא כיון שיש צד ריבית לפנינו, וצריך לברר היתר המע"ה עכ"ל. והיינו שכיון שאף לדברי המלוה יש



2 ועיין בחו"ד סק"ט שביאר שנאמן משום דאזלינן בתר השתא, ובדומה לדאיתא בחו"מ סי' מ"ב סי"ד (ולא משום החזקה) עיי"ש.

3 וביאור זה בדברי הש"ך שם הוא גם לדברי החו"ד, אלא לא לענין החזקה אלא לענין דאזלינן כדהשתא ודוק.



# בירורי הלכה

הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל  
הרב יצחק בריזל

הגאון רבי זלמן נחמיה זצ"ל היה ידוע ומוכר כדוגמה מובהקת לדיין בישראל מהדורות שעברו, בישורות שכלו ועומק הבנתו, ובהיותו גאון עולם בקי בכל התורה, ובכושר יכולתו לדמות מילתא למילתא ולהביא ראיות והוכחות מכל מרחבי התורה, ורבים מאוד מהדיינים בדורינו נמנים על תלמידיו.

היה מקובל על כל חוגי ישראל באהבה ובחיבה, וכולם הוקירוהו והכירו בגדולתו ובנועם מידותיו וענותנותו. היה מתהלך בפשטות ובצדי דרכים והרכין ראשו לכל אדם. והיה מוסר שיעורים ומרכיץ תורה בעיון ובלומדות בכל מקום שהוזמן אליו.

תקופה מסוימת היה מגיע לכולל בית אולפנא דרבינו יוחנן והיה מוסר שיעור לאברכים המופלגים בכל שבוע, וכן היה עורך מבחנים לכמה מהכוללים בעדתו.

יחס מעודד וקירבה מיוחדת שמר והעניק תמיד ל'קובץ בית אהרן וישראל', עבר ביסודיות על כל גליון בעת הופעתו לאור עולם, כשהוא שולח תגובות אף למאמרים של צורכים צעירים, תוך שהוא מתייחס לדבריהם בכבוד ובהערכה. כן נהג לשלוח רבות מחידושיו ע"מ לפרסם בגליונותיו.

נלב"ע אדר"ח אלול תש"פ. יהי זכרו ברוך.

להלן אנו מפרסמים משא ומתן בינו לבין יבלחט"א הרב יצחק בריזל שליט"א.

## בענין עצה לנישואי אנשים עם מוגבלות שכלית שיש ספק בחלות גירושיהם [ובענין מרווח ממון מטירחת והמצאת חבירו]

אל כבוד הגאון הגדול כש"ת רבי זלמן נחמיה גולדברג (שליט"א) [זצ"ל]

אחרי דרך מבוא השלום כראוי,

א. ראיתי להציע אל הדר"ג (שליט"א) בשורות אלו את אשר נתקשתי בדבריו המאירים של מע"כ שפירסם בקובץ תחומין (כרך ז עמ' 231 בענין נישואי מפגרים) בענין נישואין של אלו שיש ספק בחלות גירושיהם (מחמת ספק אם דעתם שלימה כמבואר בהלכות גירושין), ואחרי שהביא מע"כ את המבוכה הגדולה אי מועיל גירושיו ופלוגתת האחרונים בזה, נתן דעתו ד"ת להציע עצה שיוכל להועיל לאלו, והוא שיזכה אחד לזה המקדש ע"י אחר טבעת בתנאי שאם יש כח לגירושיו לחול הרי מקנה לו הטבעת וממילא קידושיו קידושיו, ואם אין כח לגירושיו אינו מזכה לו ושוב לא הו' קידושיו קידושין, והזוכה לזה הנושא יתן לו הטבעת ולא יודיע לו מהתנאי ויקדש בזה ותו ליכא למיחש למידי כמבואר שם בטוטו"ד.

והנני בא כתלמיד השואל דבר הלכה להבינו, דאמאי לא נאמר שזה המזכה הטבעת לכאורה מתיימש כש"ת דע לו שלא תחזור אליו לעולם [כי א"א לברר תנאו],

וא"כ יש לדמותו למש"כ התה"ד סי' ש"י בטעמא דקם דינא אף שהוא רק מספק משום דהבעלים מתייאשים ממנה, וא"כ שפיר זוכה בו המקדש בכל אופן, ואם כי לפי מש"כ הש"ך בסוף סי' ת"כ להשיג על התה"ד דלא מצינו יאוש בזה יש ליישובו, אמנם הרי התומים והקצוה"ח (סל"ג) והנתייה"מ בכ"מ ועוד פוסקים, דרכו בדעת התה"ד ששייך יאוש בכ"ג.

ולכאורה אף בעומד וצווח שאינו מתייאש יש לדון, שהרי דעת הצ"צ (בסי' פ"ט) דבכל אבידה שאין בה סימן לא מהני עומד וצווח, ואף להתרוה"כ (רנ"ט) שחולק עליו, הוא מטעם שאפשר שימצאנו, והרי בזוטו של ים מבואר בפוסקים דאף אם נאמר שהוא מטעם יאוש ל"מ עומד וצווח וכמ"ש הסמ"ע מטעם דבטלה דעתו, ועכ"פ גם שם י"ל שאפשר שימצאנו, אבל בנ"ד הרי יודע שלא יחזור לו לעולם עד שיבוא אליהו.

ואם נאמר דמועיל תפיסה לכה"פ אחרי שיגרש שפיר איכא לומר דאינו מתייאש אף להתה"ד וכמ"ש בקונטה"ס (כלל ו' אות י"ג), אלא שצ"ע בזה לומר דאינו מתייאש, ומלבד זאת יש עוד ספיקות בזה אי מועיל תפיסה, והנני מציע שאלתי והספיקות בנידון למע"כ ותורה היא וללמוד אני צריך.

וכאשר דיברתי בענין זה עם מו"ר הגאון ר' יצחק דז"ימטרובסקי (שליט"א) [זצ"ל] מראשי כוללנו, השיב לי דבנוגע לעצם הטענה, י"ל דיסודו של יאוש הוא שאינו חפץ כבר להיות עוד בעלים על החפץ כיון שלא יהיה לו תועלת מזה כלום, משא"כ בנ"ד שתהא לו תועלת מה שנשאר הבעלים ע"ז, א"כ תו אינו מייאש ואינו בגדר יאוש, אלא שדעתו שקשה לסמוך בהלכה על סברא זו.

ואולם עלה בדעתו עצה נוספת לתקן גם טענה זו, והוא שהמזכה הטבעת יקדים ויתן הטבעת לקטן בתנאי שאם אדם זה אין גירושין חלין מתנתו מתנה, ואם חלין אינו נותן לו, וכן יוסיף לחזק הענין וישוב ויזכה אותה הטבעת גם לגדול אחר באותו תנאי שתחול המתנה רק אם שאין גירושין זה המקדש חלין, ולא יודיע זאת כלל להגדול לעולם, ואח"כ יעשה העצה של מע"כ, שיזכה ע"י אחר הטבעת בתנאי שגירושין זה הנושא חלין, ומעתה הרווחנו בזה שאם אין גירושין חלין הרי הטבעת שייכת לקטן דאינו בר יאוש, ואם שיש לחוש לב' דברים חדא דשמא יתייאש כשיגדיל, ותו דאין קטן זוכה מה"ת ול"מ מדאורייתא, ע"ז הרי זכה הגדול השני מדאורייתא את הטבעת באופן זה והוא אינו יודע מזה וקי"ל דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, עכ"ד הנחמדים.

ב. עוד אוסיף לדבר בתקוה שאיני מטריח את מע"כ (שליט"א), את אשר שמעתי מאחד אשר שאל את הדר"ג (שליט"א) בשאלה מצויה בהסעות פרטיות העוברות בתחנות האוטובוסים ומציעות להסיעם בתשלום למחוז חפצם במקום האוטובוס לו הם ממתינים, האם שרי להשתמש בהסעות אלו. והשיב כ"ת דמותר.

וקשה לי, דנהי דמטעם יורד לאומנות חבירו או מטעם שדעתו של בעל האוטובוס סומכת ובטוחה על הנוסע ליכא לאסור מכמה אנפי, וגם שהוא טובת הנוסעים, מ"מ למה לא נאסר מטעם שנהנה מטירחת והמצאת חבירו כמ"ש בח"ס (חו"מ סע"ט) ועוד אחרונים, שהרי לכאורה האנשים מתאספים שם מפני שיודעים שיוכלו לנסוע עם האוטובוס, ולולא זאת לא היו באים שם בד"כ, ואף אם אין בזה איסור לנוסע מצד עצמו מ"מ למה אין עליו לפרוש מזה משום ולפני עור או מסייע וכו' (וכתבתי בענין זה בספר אבן המשפט שי"ל ע"י כוללנו בסי' כ"ו סי' פ"ז).

אשמח מאוד לראות תשובת הדר"ג (שליט"א) בכ"ז, ויהיו לי למשיבת נפש.

ואסיים בברכת התורה כראוי לחכמי ישראל

יצחק בריזל

## כבוד הרב הגדול רבי יצחק בריזל שליט"א

קיבלתי מכתבו ובו עורר על מה שכתבתי שיש לנהוג בקידושי אדם עם הגבלה שכלית שיש ספק בחלות גירושיו שיזכה לו אדם על ידי אחר טבעת בתנאי אם יכול לגרש והזוכה יתן לזה המקדש ולא יגלה לו התנאי, ועורר מעלתו שמ"מ יזכה המקדש בטבעת על הצד שאין יכול לגרש כיון שנתייבש המזכה מלקבל חזרה הטבעת וקנה המקדש ביאוש ושוב חלים הקידושין, ומקור סברא זו ממה שפירש התה"ד בטעמא דקם דינא שהוא מטעם יאוש בעלים, ולכן בראובן שיש ספק אם קנה בחצירו או קנה שמעון ותפס שמעון ואחר נתעורר ספק זה אם שמעון קנה דבר אחר בחצירו או קנה ראובן ותפס שמעון אין ראובן מוציא משמעון אף שממ"נ חפץ אחד שלו ומ"מ אין ראובן מוציא משמעון שזכה שמעון מדין יאוש שנתייבש ראובן בספק הראשון.

ולענ"ד נראה שעד כאן לא אמר התרה"ד שמתייבש מספק רק בספק שאינו יכול להתברר והיינו משום שאין בידינו להכריע במחלוקת הפוסקים, אבל בספק שניתן לברר בזה אין אומרים שנתייבש, ואף באופן שיש טרחה גדולה לבדוק הדבר מ"מ אין סברא שמתייבש, ולכן בנידון דידן שיש אפשרות לבדוק את זה המקדש אם מבין ענין גירושין, אף שאין עושין כן מחמת טורח הדבר מ"מ אינו מתייבש, ובפרט שכאן בנידון דידן בשעה שיבוא לגרש ואז יהיה נ"מ למעשה באמת גם נטרח ונבדוק כדי להתיר אשתו, ולכן אף שאם יתן גט לא נטרח לבדוק, אבל אינו מתייבש כדי שאם יתייבש שוב לא נוכל להתיר האשה ולכן גם נטרח לבדוק אף שאם כך שוב לא נבדוק ונעשה גט מ"מ אין כאן יאוש.

עוד יש לדון על פי מה שאמרו בגמ' ב"ק ס"ו א' שהקשו אם יאוש קונה בגזול א"כ למה בגזול חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, ואמאי כיון שהגיע זמן איסור ודאי מתייבש ואיך יאמר לו הרי שלך לפניך, אמר ליה כי קאמינא אנא [שיאוש קונה] זה מתייבש וזה רוצה לקנות אבל בזה מתייבש וזה אינו רוצה לקנות לא קנה ע"כ. ומעתה בנידון דידן הזוכה יאמר ג"כ שאינו רוצה לזכות עבדו באם לא יכול לגרש וכל שאינו רוצה לקנות לא יקנה, ומה שאחר כך נותן הזוכה למקדש יש לומר שלא זכה שאף שרוצה לקנות אבל כיון שחושב לקנות מכח שהנותן נותן לו ואינו מכווין לקנות היאוש בזה יש לומר שלא קנה, והרי זה דומה לעודר בנכסי הגר וקסבור שהוא שלו שלא קנה, וכמבואר בגמ' יבמות.

אכן בעודר בנכסי הגר וקסבור שחבירו נותן לו מתנה יש לומר שקנה, אכן מהר"ן יש ללמוד שגם באופן זה לא קנה, והוא ממה שכתב הר"ן נדרים ל' ד"ה תפשוט וז"ל כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לא כל הימנו שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומש"ה אמרין בקידושין ה. דאי אמרה היא הריני מקודשת לך אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו וכו' עכ"ל. והמתבאר מדברי הר"ן שלכן אמרה היא לא מועיל בקידושין משום שאין האשה יכול להקנות עצמה לבעל אלא הבעל זוכה מהפקר, וא"כ למה אין מועיל מה שהיא אמרה, שאף שאינה יכולה להכניס עצמה לרשותו מ"מ תתקדש ויזכה הבעל מהפקר, אלא ע"כ שכל שסבור שהמקנה מקנה לו ובאמת החפץ הפקר אינו קונה.

ואין לדחות שהטעם שהאשה לא עשתה עצמה הפקר בזמן שהיא אומרת הריני מקודשת לך, שמסתבר שאין הכוונה שצריכה להפקיר עצמה כדרך המפקירין אלא הכוונה שצריך הסכמתה שהוא יקנה אותה מהפקר, ואף ששאר הפקר אין צריך רצון המפקיר מ"מ בקידושין למדנו שצריך רצון האשה ונלמד מיצאה והיתה מדעתה משמע, וכמו שכתוב במסורת הש"ס בשם רש"י בקידושין דף ב', וא"כ כשהיא אומרת הריני מקודשת לך יש בזה גם הסכמה שיקדשנה, וא"כ מה שלא מועיל כשהיא אמרה היינו שאינו מכווין לקנותה מהפקר.



אכן למעשה קשה לסמוך על זה ולכן עדיף לעשות כמו שהציע ידידי הגר"י דזימטרובסקי (שליט"א) [זצ"ל]. אכן אין הכרח להקנות לקטן ודי אם יקנה לגדול, כגון שיאמר לאחד קח הטבעת וקנה לפלוני אחר בתנאי אם אדם זה אינו יכול לגרש, ואח"כ יזכה האחר להמקדש בלא תנאי, ואחר כך יתן הזוכה להמקדש את הטבעת בלא תנאי, ובזה גם אם נאמר שיש יאוש מפלוני אחר שזכו עבורו מ"מ כיון שהאחר לא ידע מזה הרי זה יאוש שלא מדעת וקיימ"ל שאינו יאוש, זולת אם נחשוש לסברת הריטב"א שכל שברור מאוד שאילו ידע היה מתיאש בזה מועיל גם שלא מדעת, ונאמר שגם בנידון דידן היאוש ברור מאוד. ומקור דברי הריטב"א היינו מפני שבסברא זו מבואר הטעם שזוטו של ים הוה יאוש גם באינו יודע, אכן אם נחשוש כן גם בהקנה לקטן לא יועיל שהרי במקום שמועיל יאוש שלא מדעת מועיל גם יאוש של קטן וכמו שכתבו התוס' ב"מ שלרבא מותר לאכול תמרי דזיקי הוו הפקר גם בקרקע של יתומים.

גם מה שדן מטעם שתפס זה המקדש, וכל שתפס מספק יכול לקדש אשה ומקודשת בודאי גם על הצד שאין הטבעת שלו, וכמו שכתב הקונה"ס שכל שזוכה אדם בממון מכח המוציא מחבירו עליו הראיה יכול לקדש אשה בודאי, וכמו שאמרו בגמ' ב"מ שאם תקפו כהן מוציאין מידו אז הספק אז נכנס לדין להתעשר שזהו עשירי ודאי [והנתיבות בתשובה בספר חמדת שלמה סימן ב' כתב שזה מדין יאוש שהכהנים מתייאשים, אכן קשה על דבריו שאם מטעם זה איך יתחייב במעשר בהמה והרי לקוח פטור ממעשר בהמה והזוכה מהפקר כאילו לקוח]. אכן בזה בודאי נראה שכל שניתן לברר הספק לא נאמר שמספק יהוה שלו אף שכל זמן שלא נתברר הספק הוא שלו, ואם כן מאחר שהתנה שאינו נותן אם יגרש ולא יועילו הגירושין, אם כן על צד זה שאינו יכול לגרש לא חלו הקידושין, וכיון שהיה יכול לברר שוב אינו יכול לתפוס ויהיה שלו לגמרי.

ובהא' ענינא ראיתי לעורר מה שנוהגין למכור בהמה מבכרת לגוי כדי לפוטרה מן הבכורה והמנהג למכור וושט האם ונמצא שהגוי שותף בבהמה ושותפות גוי פוטרת מבכורה, ויש לעיין אם ידוע שהגוי לא יבוא ליטול הושט אחר שחיטה, שלא כדאי לגוי לבוא למקום השחיטה כדי לקבל וושט או שלא יודיע לו לגוי ששחטו את הבהמה וממילא הגוי מתייאש מהוושט, וא"כ יקנה הישראל בחזרה את הוושט וחוזרת הבהמה ומתחייבת בבכורה.

אכן יתכן שעד כאן לא אמרו שכל שמתייאש זוכה המוחזק היינו רק במקום שהזוכה רוצה להחזיק בדבר כהאי דהתרומת הדשן, אבל במקום שאין הקונה רוצה בזה לא קנה. אכן כל זה לא יועיל לפטור הבהמה מבכורה, שאף שאין המוכר רוצה לזכות בוושט כדי לא להתחייב בבכורה, אבל כיון שהגוי אינו רוצה בוושט שוב חזר להיות הפקר ובהמת הפקר יש ספק גדול אם חייבת בבכורה או פטורה עיין רי"ט אלגזי, וא"כ יש לעיין אם יש לפטור מבכורה כשמוכר רק את הושט.

והנה בגמ' פסחים דף ו' ע"ב מבואר שכל דבר שאין אדם מקפיד עליו כמו פירורים או סופי ענבים וסופי תאנים אף שמשמר שדהו מפני הפירות הטובים, וכשלא יכנסו לשדה לוקח את סופי הענבים או את הפירורים, מ"מ כיון שהפירורים וסופי התאנים והענבים אינו משמר מחמת עצמם הרי הם הפקר ואין בהם משום גזל ופטורים מן המעשר ואין עוברים עליהם בבל יראה, ולפי"ז גם אם אין הגוי מקפיד שלא יקחו הושט הרי הוא הפקר ואיך יפטור מן הבכורה, אכן יש לדון שאולי זה שאם אינו מקפיד עליהם נעשה הפקר אינו אלא כשהדבר מצד עצמו אינו חשוב כפירורים וסופי תאנים, אבל אם הדבר חשוב בעיניו רק שאינו מוכן לטרוח עבור דבר זה אבל אילו היה כאן היה הוה נוטלו לעצמו זה אינו נעשה הפקר, וצ"ע בפרט זה.

אמנם אם נאמר שבכל אופן שאינו מקפיד נעשה הפקר יש מקום לפטור מלהחזיר אבידה שנמצאת רחוק מהבעל אבידה שאילו ידע היכן היא לא היה נוטלה, וכגון שנמצאת האבידה

רחוק ממקום הבעלים שמרחק כזה דרך הבעלים לנסוע באוטובוס וא"כ אם האבידה אינה שווה יותר ממה ששוה לנסוע באוטובוס הלך וחזר נאמר שהאבידה נעשה הפקר ומותר לכל אדם ליטלה, אבל אם נאמר שלא נעשה הפקר בכהאי גוונא שוב חייב המוציא להחזיר ברגלו [או לנסוע באוטובוס על חשבוננו ואינו יכול ליטול ההוצאות מהבעלים, וכסברא שמפורסמת בשם ר' חיים מברסק שכל שיכול לקיים בלי הוצאת ממון חייב, והארכת בזה במקום אחר ואין כאן מקומו].

ונחזור לענייננו, ונראה שזה קשה אף לסברת הגר"י דזימטרובסקי (שליט"א) [זצ"ל], שאף שהישראל יש לו קפידא שישאר אצל הגוי וזה גופא גורם שלא יהיה הפקר, אבל הגוי הרי אין לו ענין בזה שישאר הוושט שלו ואיך יפטור מבכורה, אם כי סברא זו תועיל שלא יקנה המוכר הוושט ביאוש או בהפקר, אבל איך יועיל שלא יפקירנו הגוי, זולת אם נדחק שהגוי קונה על דעת ישראל המוכר ורוצה שיהיה שלו כדי לפטור הבהמה מן הבכורה וצ"ע.

והנה מכח סברא זו דנתי על ששאלוני לענין חיוב ראשית הגז של כבשים אם יכול לקיים המצוה ולברך על זה, שיתכן שפטורים מטעם שותפות גוי שהרי מכרו כל הוושטות של הבהמות לגוי ונמצא שיש כאן שותפות גוי לפי מה שנראה בגמ' חולין קלה ששותפות עכו"ם פוטרת מראשית הגז, אכן יש לומר שחייב שאחר שילדה הבהמה שוב אין למוכר ולוקח קפידא לקנות הושט וחזרה הבהמה להיות כולה של הישראל.

ובעיקר הדין אם שותפות עכו"ם פוטרת מראשית הגז, בשו"ע לא נזכר דין זה, וכיור"ד סימן שלג ס"ז יש מחלוקת בקנה גיזת צאן עכו"ם אבל בקונה צאן לגיזתן לכו"ע חייב, וא"כ נראה ששותפות עכו"ם שפוטרת היינו שותפות בגיזה ולא שותפות בחלק מהבהמה, ועיין בביאור הגר"א שם סימן שלג אות י"ג שכתב ועיין ס"ו ואולי ט"ס וצ"ל עיין ס"ז עיי"ש.

ונחזור עוד למה שכתבנו מתחילה, והוא מצינו בגמ' שהנותן מעות לעני לקנות חלוק לא יקנה חפץ אחר, ואם קנה דעת ר' מאיר שדינו כגזלן, וטעם הדבר שכנותן משייר במתנתו שלענין שאר דברים אינו נותן, ואף שהלכה כחכמים שאינו גזלן מ"מ מצינו אופנים שאסור גם לחכמים, כגון מה שמבואר בהלכות צדקה שהמקבל צדקה אין בעלי חובות גובין ממנו שלא נתנו לו אלא כדי שיהנה העני ולא יקחו ממנו בעלי חובות (ועיין שם בביאור הגר"א).

ומעתה יש להקשות כעין קושית כת"ר, שנאמר שהבעלים שנתנו לעני בשו"ע מתייחסים מהשיוור, שמה צריך להם השיוור ומה הנאה יש להם ממה ששיירו, והרי הם מניחים שמסתמא העני יקח חלוק ולא ישאר להם כלום, אלא ע"כ זה גופא מה שהבעלים רוצים שלא ישתמש העני במעות שקיבל לצרכים אחרים ואינו מתייחס מהמעות שזה רצונו, וא"כ גם אנו נאמר שהנותן בתנאי זה רצוני שהמעות ישארו בידו על צד שאין אדם זה יכול לגרש כדי שיתאפשר לו לגרש כדין ואין בזה יאוש, ואינו דומה לספק בדין שזכה ביאוש ששם אין לבעלים שום ענין בזה שלא יזכה המקבל מספק, שאינו עולה בדעתו שלסוף יתכן שיהיה ממ"נ ואז כדאי לו לא להתייחס ובע"כ שאינו עולה בדעתו שאם עולה בדעתו שיהיה לבסוף ממ"נ א"כ למה יתייחס והרי יכול להיות שיחזירו לו, אלא ע"כ שאינו עולה בדעתו כן.

אכן מכח הקושיא השניה שמספק יהיה של זה המקדש מדין המוציא מחבירו עליו הראיה ואף שיש כאן מרא קמא מ"מ המקדש נחשב כתופס ברשות ויתכן שהתופס ברשות בספק ממון וחזר בעל הממון ותפס ממנו לא יועיל תפיסתו ואז יוצא שנעשה בודאות שלו, ואכן דין זה אינו ברור שלא יועיל תפיסת הבעלים בחזרה גם בתפס ברשות ולדעת הרמב"ם נראה שבדאי מועיל תפיסת הבעלים מהתופס ברשות ולדעת התוס' צריך לחפש בספרים ואינם כעת תחת ידי.

ומה שכתב כת"ר ששמע משמי שמותר לנסוע עם טנדרים הבאים לקחת נוסעים יתכן שלא מסר בדיוק, ברם כך נראה לענ"ד, שאדרבה יש איסור ליקח נוסעים מתחנת אוטובוסים, ודומה למה שכתב אביו של ר"ת שדייג ששם דג מת שמושך הדגים אסור ליקח שם דגים כיון שמחמתו באו הדגים, והכי נמי הנוסעים באו מחמת התחנה, אכן כל זה מתחילה שלא נודע עדיין זה שבאים טנדרים, אבל אחר שהורגלו הרבה זמן שוב מתחילה באים הנוסעים כדי לנסוע הן באוטובוסים והן בטנדרים ושוב אין איסור בדבר שהרי באו גם בשביל הטנדרים, וממילא מה שכתב כת"ר שאסור זה נראה נכון וכמו שכתבתי, אבל אחר שנתרגלו בכך יש להתיר זולת אם נאמר שגם אחר שנודע מ"מ אם לא היו התחנות שמגין מגשם ושמש לא היו באים ושוב יוצא שבאו מחמת התחנה שהקימו בעלי האוטובוסים.

ואסיים בברכה

בכבוד רב

ולמן נחמיה גולדברג

## הוספת השואל

הנה המכתב הנ"ל נשלח לפני זמן רב (בערך בשנת תשנ"ג) ואיני זוכר כעת כל המו"מ שהיה אז בשעתו, וראיתי כעת לעורר בכמה דברים שדנו מו"ר הרבנים הגאונים זללה"ה, ואף שאין משיבין על האריות וכו' אבל כמובן שאינו רק לעורר בענין כדרכה של תורה.

א. בדבר עצת מו"ר הגאון ר' יצחק לזכות לאחד ע"י אחר הטבעת על הצד שאין גירושיו של זה המקדש חלין ולא ידע מזה לעולם. הנה יש לדון בזה דא"כ שלא יגיע להזוכה לעולם לכאורה אין בו דין זכיה שנאמר ע"ז זכין לאדם שלב"פ שהרי אינו מרויח שום ממון כאן ולכשיודע מזה יתייאש מיד, ואף דאפ"ל שהוא רוצה לזכות בה כדי ליתן ע"ז פיתרון לנשואי אלו, מ"מ מאן לימא לן דדינו כזכות גמור לזכותו שלב"פ.

אלא שיש אופן לתקן זאת ע"י שיבחרו אדם מסוים שיגלה דעתו שהוא רוצה בזה וזכות היא לו וממילא נוכל אח"כ לזכותו שלא בידיעתו, אלא שצריך להיות שלא יהא הדבר מצוי אח"כ, דאם הוא מצוי תו הו"ל כיאוש מדעת דומיא דתמרי דזיקא ולא הרווחנו מאומה, ואולי זאת היתה כוונת מו"ר זללה"ה.

ב. ובנוגע לעצם היסוד שנקטו הרבנים הגאונים דדינו כיאוש שלא מדעת, יש לדון בזה מדברי התה"ד שאנו עסוקים בה (סי' ש"י) שכ' דאם ב"ד זיכו לאחד בדבר שהוא מחלוקת הפוסקים מדין מוחזק, זכה בה אפי' להחולקין על הדין משום יאושו של השני ונפסק ברמ"א (סי' רס"ח ס"ג), ומסתימת הפוסקים משמע שא"צ שהבע"ד ידע שהוא מחלוקת הפוסקים וזיכהו לחבירו רק מדין מוחזק, דמדלא חילקו נמצא דאפי' הבע"ד חושב שאכן הדין עם חבירו ומעולם לא זכה הוא בדבר וא"כ קשה הרי יאושו הוא שלא מדעת ואיך מועיל.

ולכאורה צ"ל דאין זה בכלל יאוש של"מ, דיאוש שלא של"מ הוא שהבעלים חושבים שעדיין נמצא החפץ ברשותם אבל כאן הרי דעתו שזה אינו שלו ואף שא"י שצריך להתייאש מ"מ כיון שבאמת הרי אילו ידע מזה יתייאש א"כ מה שדעתו עתה שאינו שלו חל ע"ז שם יאוש כיון שרצונו באמת כדעתו עכשיו, ולפי"ז גם בנ"ד שהזוכה חושב שאינו שלו וכשידע מהזכיה יתייאש הוה כיאוש מדעת.

ועי' ברא"ש ב"מ כה ע"ב שכ' טעם מצא בגל ל"ק בעל הגל משום דכיון דחיישינן דמאמריים יניחו הרי השלל מתחלק לכל ישראל וכיון שעמד שם הרי הוא אבוד מהם וכיון שבא לחצירו קודם יאושן של ישראל לא זכה לו חצירו וכ"כ הרמב"ן והרשב"א שם, (ומבואר בלשונם שהוא מדין יאוש ולא מדין זוטו של ים, ושי' הרא"ש דזוטו ש"י אינו מדין

יאוש), ולכאורה הרי לא ידעו ישראל מהמטמון להתייבש מזה וא"כ צ"ל ג"כ כסברא הנז' שדעתם שאין להם מטמון וחל ע"ז שם יאוש, שו"מ בשיעורי הגרש"ר שעמד בזה ודעתו שידעו שיש מטמונים ובתחילה חיפשו ומשפסקו לחפש נתייבשו מכל המטמונים וצ"ל לדבריו שהיתה אז דבר המצוי שנשארו מטמונים ולא מצאוהו דאז הו"ל כתמרי דזיקא וגם לא היו בכלל אבודה ממנו ומכל אדם כזוטו ש"י דא"כ אין נ"ד בכלל כנ"ל. ועכ"פ מדבריו ג"כ משמע שדעתו דלולא זאת הו"ל יאוש של"מ ודלא כסברא הנזכרת.

וגדולה מזאת מצאנו לכאורה בתוס' הרא"ש ריש פ"ב ובמהרש"א כא: שנקטו בפשיטות דכל שנשכח בדרך הינוח הו"ל יאוש מדעת ומודה אביי, ובחי' רעק"א תמה ע"ז דמאי נפק"מ סו"ס דילמא עדיין לא נזכר להתייבש, והביא מהש"ך (סי' ר"ס סקל"א) דהוי יאוש של"מ, ואמנם בנתייבש"מ שם (סקט"ו) הביא דברי המהרש"א נגד הש"ך ע"ש. אלא דמ"מ קשה איך שייך כלל דכל דרך הינוח נזכר להתייבש קודם שמצאו זה, ולכאורה צ"ל דס"ל דכיון ששכחו הבעלים מזה הוי ג"כ בגדר יאוש כל שאילו יזכרו יתייבשו, וכמו הסברא הנזכרת. ולא מיקרי יאוש של"מ רק כשהבעלים חושבים שעדיין נמצא החפץ אצלם, וכמובן שכאן הוא חידוש גדול יותר מהתה"ד ונ"ד. [ומדברי הרשב"א והר"ן בסוגיא דלוקח מן התגר (כז). מוכח דלא ס"ל כמ"ש בדעת תוהרא"ש והמהרש"א, אבל אינו מוכח דחולקין על מה שהוכחנו מהתה"ד ודו"ק].

ואולי מחמת חשש סברות כאלו הצריך הגר"י להקנות מקודם לקטן דבקטן ליכא האי סברא [ומש"כ במכתב בשמו שיש לחוש לשמא יתייבש כשיגדיל, היינו באופן שיגדיל לפני הקידושין של זה דבכה"ג לא תועיל העצה כמובן, ואכן בודאי שאפשר להשתמר מזה].

ג. ובענין מש"כ הגאון רז"נ בסוף דבריו דהנותן צדקה לעני ומשייר לעצמו הזכות שלא יגבו מהם בע"ח דאין בע"ח יכול לגבות מהם, והלוא הנותן מתייבש שמה הנאה יש לו בשיוור זה והרי לא יגיע לו כלום מזה דמסתמא העני יקח מהם חלוק לעצמו, אלא ע"כ זה גופא וכו', והוא כמש"כ במכתב בשם הגאון ר"י.

אבל לכאורה יש להשיב על הראיה, דהתם שנותן הצדקה הרי כשישתמש העני לעצמו אין אנו צריכים ליאושו של הנותן שהוא באמת שייך לעני וכשלא ישתמש לעצמו אין הנותן מתייבש שרצונו שיוחזר לו מה שנתן, וכשנאמר דמעתה אפי' לא ישתמש לעצמו מתייבש משום שחושב שמשתמש לעצמו, בודאי אינו חושדו לעני שיגזול ממנו מה ששייך לו ולכן חושב שבודאי משתמש לעצמו, אבל אם יהיה דבר כזה שאינו משתמש לעצמו בודאי תו אינו מתייבש שהרי יבקשנו בחזרה בכה"ג.

וכנראה דדעתו כיון שסו"ס הרי יודע הנותן שלא יתנו העני לבע"ח, וא"כ לא יוחזר לו מה שנתן, א"כ במה מתבטאת בעלותו ושיוורו של הנותן, וע"כ דזה גופא שלא יוכל להעבירו לבע"ח נחשב לשיוור ולכך אינו מתייבש, וה"נ בנידו"ד אינו מתייבש דזה גופא דמועיל מה שנשאר בעלים לתקנתו של המקדש, אף שלמעשה לא יגיע לידו - רצונו בכך.

ד. וברצוני לציין על מה שעורר הגרז"נ בדבר מכירת הבהמות המבכרות לגוי את הוושט, שכבר כתבתי בענין זה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון נ' עמ' עו), והבאתי שם בסוף המאמר את אשר הוסיפו לתקן זאת [ע"פ עצת הגאון הגדול רי"ש אלישיב זצ"ל להממונה על המכירות דאז הרב יונה ראם ז"ל] לחזור ולקנות הוושט מהגוי אחרי לידתה ובכן לא מתייבש הגוי מזכיתו בוושט ובזה הוסרה גם שאלת ראשית הגז שעורר הגרז"נ במכתב.

יצחק ברייזל

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## דין החזרת מקדמה לאירוע שהתבטל עקב הקורונה בשהחלוקה בין המחותנים איננה שוויונית

דין מלוה שתפס מנכסי ערב קבלן במקום ספיקא דדינא בחיובו של הלוה

בא לפנינו ביושבינו על מדין, תביעת ממון של ראובן שחיתן את בתו, ולצורך כך הזמין אירוע חתונה באולם בבני ברק, והאירוע לא התקיים עקב התפרצות מגפת הקורונה ואיסור ההתקהלות וסגירת האולמות ע"י הרשויות, לאחר הצגת הנתונים התברר, כי הוזמנו 400 מנות, כאשר החלוקה בין ראובן אבי הכלה לשמעון אבי החתן היתה, כי ראובן ישלם עבור 165 מנות בלבד, ועבור שאר המנות, דהיינו 235 מנות, ישלם שמעון.

למעשה שני המחותנים חתמו יחד על ההזמנה הכוללת 400 מנות, בעלות כוללת של 64,000 ש"ח, ושניהם שילמו מקדמה בסך 2,500 ש"ח כל אחד, כאשר עד למועד מסוים היו מחוייבים להשלים עד 50% מעלות האירוע, בהגיע מועד זה שילם ראובן עוד סכום של 15,000 ש"ח שיחד עם המקדמה שהוא שילם בהתחלה, הוא משלים מעל 50% של עלות 200 מנות, לעומת זאת שמעון לא שילם את חלקו עקב בעיה טכנית, ומיד לאחר מכן כבר פרצה המגיפה, והכל נעצר.

לפנינו הגיע רק ראובן בתביעה להחזר המקדמות ששילם, שמעון לא הצטרף בשלב זה לתביעה.

שאלנו את ראובן מדוע הוא השלים עד 50% על 200 מנות, כאשר למעשה הוא התחייב רק על 165 מנות, ענה לנו כי הוא לא רצה להכנס להתחשבנויות עם המחותן בשלב זה, והוא חשב להתחשבן עם המחותן בתשלום האחרון.

לאחר בירור צדדי ההלכה נתברר, כי המפיקים בעלי האולם זכאים להשאיר בידם מסכומי המקדמות ששולמו, עד סכום של כ- 10,000 ש"ח משני המחותנים יחד, אך אין לחייב להשלים כל סכום שהוא מכיסם.

ויסוד הדברים מיוסד על כך שעל החלק המשולם עבור העמדת האולם יש לחייב את המזמינים במחצית העלות [אחרי ניכוי הסכום שנחסך עקב אי ביצוע האירוע], אך זאת רק מתוך כספים המוחזקים בידי בעלי האולם, אבל א"א להוציא מהמזמינים שום סכום, מאחר וביטול האירוע נעשה מחמת אונס, ואם כי לדעת הריטב"א אין טענת אונס פוטרת בהזמנת אירוע מעין זה, מ"מ אין דעתו מוסכמת, וא"א להוציא מהמוחזק, [ונתבאר כל הענין בארוכה בע"ה במקו"א, ראה קובץ באו"י גליון ר"ט ור"י].

ונתעוררנו לברר מה מידת האחריות של כל מחותן ביחס לכלל ההזמנה, ולאחר שנדברנו עם בעלי האולם הגענו למסקנא כי דין שני המחותנים כדין שנים שלוו, דנקטינן לדינא דכל אחד דינו כלוה במחצית וערב סתם על המחצית השניה, כמפורש בשו"ע (חור"מ סי' ע"ז ס"א), אמנם החלוקה ביניהם היא שוויונית, דהיינו כל אחד במחצית, ואף אם סיכמו המחותנים ביניהם על חלוקה לא שוויונית, אין זה נוגע כלפי המפיקים בעלי האולם, וכגון בנדון שלפנינו, הרי שראובן אחראי ישיר על 200

מנות, למרות שכלפי שמעון הוא חייב לשלם רק על 165 מנות, ודינו של ראובן באותם 35 מנות נוספים כשליח ללוות ולהתחייב כלפי בעלי האולם בשליחותו של שמעון, ושמעון מתחייב על כך לבעלי האולם כדין לזה ומתחייב, אך ראובן נחשב כערב קבלן כלפי בעלי האולם, [כמבואר בחו"ד (סי' קס"ח סק"י וכו')], כך שהוא יכול לתבוע ישיר את ראובן על 200 מנות.

והנה כששילם ראובן את המקדמות, הוא לא נתכוין לשלם רק על חלקו, דהיינו על אותם 165 מנות, כאשר היה בדעתו שבתשלום האחרון יתחשבו המחנות ביניהם, כך שבסופו של חשבון ישלם ראובן רק על מנות אלו, ושמעון ישלם על 235 מנות.

ומעתה יש לדון, באופן שנתברר שאכן כך היה הסיכום בין המחנות, או שבעל האולם מאמין להם, האם בעלי האולם יכולים לעכב מכספי המקדמות ששילם ראובן, גם כנגד 35 מנות אלו שאינו עליהם רק ערב קבלן, ואף שראובן לא נתכוין להקדים המעות על מנות אלו שלא התחייב בהם, מ"מ לפי המתבאר דהמוחזק יכול לומר קים לי כשי' הריטב"א דאין פטור אונס בהתחייבות של הזמנת אירוע מעין זה, הרי לכאור' גם בזה יכולים בעלי האולם לתפוס כספים אלו שהגיעו לידו אף כנגד מנות אלו.

וצריכים אנו לדון בכל ערב קבלן, כשיש ספיקא דדינא בחיוב הלזה, האם יכול המלוה לתפוס מנכסי הקבלן, או כיון דא"א לגבות מהלזה [כל שאינו תפוס בממונו], אינו יכול לתפוס מנכסי הקבלן.

### תפיסה בערב סתם

א. הנה יעוי' בערך ש"י (ר"ס פ"ו) שכתב לענין ערב סתם במקום שיש ספד"ד על חיובו של הלזה, דאין מועיל תפיסה מנכסי הערב, כיון דליכא לזה ליכא ערב, כדאמרו גבי שני יוסף בן שמעון, [וציין לדברי הפ"ת (סי' קכ"ט סק"ט) בשם תשו' ושב הכהן (סי' מ"ב) שכתב דהיכי דהלזה כופר אין מועיל תפיסה בלא עדים מהערב, ומשום דליכא לזה ליכא ערב, ע"ש, אכן עי' נתיב"מ (שם סק"ו) דדעתו דמועיל תפיסה, והיינו משום דכלפי הערב הוי כיש עדים דגם הלזה חייב, וס"ל כהרמ"א (שם ס"ח) דכל שהלזה כופר והערב מודה שהלזה חייב גובין מהערב, ומשום דלדברי הערב הרי הלזה חייב והוא פוטר עצמו שלא כדין, משא"כ היכי דיש ספק בחיובו של הלזה, והלזה פוטר עצמו כדין, דהממע"ה, גם להנתיב"מ א"א לתפוס מהערב].

אכן כל זה בערב סתם דאין נפרעין מהערב תחילה, וכל דליכא לזה ליכא ערב,

כמפורש בגמ' בכורות, אבל בערב קבלן ליכא האי דינא, ואף באופן שא"א לגבות מהלזה גובין מהקבלן, ולכאור' יועיל גם תפיסה מהקבלן במקום ספד"ד.

### תפיסה בערב קבלן

ב. אמנם יעוי' בש"ך (שם סק"ב) שהביא מהמ"מ, דגם בקבלן על מלוה ע"פ שטוען הלזה פרעתי, נפטר גם הקבלן אף שאינו יודע אם פרע הלזה, ועי' תשו' ושה"כ (סי' מ"ג) שביאר טעם הדבר משום דכיון דחוב אחד הוא הרי כל שהלזה נאמן בטענתו ויצא בפטור, שוב א"א לגבות מהקבלן, וי"ל לפי"ז דה"ה במקום שא"א לגבות מהלזה משום דיש ספד"ד בחיובו, נחשב כיצא הלזה בפטור, וא"א לתפוס מהקבלן, וצ"ע בזה, דיש מקום לומר דדוקא בנפטר הלזה בתורת ודאי אחרי שנאמן בטענת פרעתי נפטר גם הקבלן, משא"כ במקום שאינו נפטר רק מספק, והרי אם יתפוס המלוה מהלזה לא יוציאו מידו, שפיר יכול לתפוס מהקבלן.

ובסמ"ע (סק"ב) כתב, דאם היה שטר בידי המלוה כשפרע הערב, הרי זה כנתברר שלא פרע הלוה, והלוה חייב לשלם לו, ע"ש, ומשמע דאף אם הלוה מברר שפרע, וכגון שיש בידו שובר שפרע למלוה, [דהמלוה טען שאבד שטרו ופרע לו בשובר כדינו], מ"מ חייב הלוה לשלם להערב, כיון דכך היה דינו שחייב לשלם. אכן הש"ך (שם סק"א) הביא מהב"ח שכתב דלא כהסמ"ע, וכל שהלוה מברר שכבר נפרע, א"צ לשלם להלוה.

ועי' בט"ז (שם) שהסכים לדעת הסמ"ע ואפילו יש ביד הלוה שובר, מ"מ עכ"פ הערב היה חייב כל זמן שהיה השטר ביד המלוה, ולא היה יכול לדחותו שמא יש שובר כמ"ש ב"י סי' קכ"ט סעיף ט"ו, וא"כ ודאי חייב הלוה לשלם לערב בזה וזה ברור, ואף שיש מי שלא כתב כך.

### מחילת שבועה

ה. ובנתייה"מ (סק"ב) כתב בטעמו של הב"ח שפוטר הלוה, משום דהא איירי בפרע מדעתו שלא ע"פ ב"ד, ומסתמא לא השביע המלוה שלא נפרע, והרי מן הדין יכול להשביעו קודם פרעון, וכמבואר בסמ"ע (סי' קכ"ט סק"ח), ואולי לא היה נשבע לשקר, וכשפרע בלא שבועה איהו דאפסיד אנפשיה, ע"ש.

וצ"ע בדעת הסמ"ע והט"ז למה לא ייפטר הלוה מהאי טעמא דהיה לו להשביעו, ודוחק גדול לומר דאיירי כשהשביעו, דהא איירי התם בפרע מדעתו קודם שנתחייב בדין, וכמבואר מהמשך דברי הטור והשו"ע.

אכן יעוי' בנחל יצחק (סי' קי"א סק"ג) שהביא מדברי התוס' לענין הבא לטרוף מלוקח, דמבואר בדבריהם דאף אם מחל הלוקח על שבועת המלוה כדין בא לגבות מנכסים משועבדים, שפיר יכול לחזור על המוכר מדין אחריות אף שהמוכר טוען שכבר פרע לו החוב, ואין המוכר יכול לומר את דאפסדת אנפשך שלא היה לך למחול השבועה, ושמא לא היה נשבע לשקר,

וכל זה לדעת המ"מ, אבל הרמ"א בשו"ע (סט"ו) הביא דעת המרדכי דאף בטען הלוה פרעתי חייב הקבלן, ולשיטתו פשוט דמועיל תפיסה מהקבלן במקום ספק"ד, ואף דהש"ך הביא דעת המ"מ החולק על המרדכי, הרי מידי ספיקא לא נפיק, וא"א להוציא מהמוחזק באופן זה, [ואף שהוא ספק בתפיסה עצמה, הרי דעת הש"ך דגם בזה מועיל תפיסה, ואף שהקצוה"ח (סי' פ"ז סקי"ד) פקפק עליו, הרי לדינא ודאי א"א להוציא מהמוחזק, ועי' חזו"א (חו"מ סי' סקט"ו)].

### מסקנת הדברים

ג. ועלה בדינו, דהמפיקים יכולים לעכב מהמקדמה ששולמה ע"י ראובן כנגד 200 מנות, אף שעל 35 מתוכם לא התחייב רק כקבלן על חיובו של שמעון, [אבל כנגד 200 המנות שבהם התחייב שמעון, אף דראובן דינו כערב סתם על מנות אלו, הרי בזה כל שא"י לגבות מהלוה א"א לתפוס מהערב, דכל דליכא לזה ליכא ערב, וכנ"ל מדברי הע"ש].

ומה שנשאר לדון הוא, האם ראובן יכול לחזור ולתבוע משמעון שישלם לו מה שערכו מכספו עבור 35 מנות אלו, והספק הוא בכל קבלן שיש ספיקא דדינא בחיובו של הלוה, והמלוה תפס מהקבלן, האם יכול לחזור ולגבות מהלוה, או דהלוה מצי אמר קים לי כהסוברים שאני פטור, והמלוה תפס ממך שלא כדין, ולא שילמת כלל חוב שלי שהרי לא נתחייבתי בו, וממילא אין שום סיבה שאשלם לך מה שנתפסת שלא כדין ע"י המלוה.

### ערב ששילם ונודע שכבר פרע הלוה

ד. ויעוי' בטור ושו"ע (ר"ס ק"ל) דמבואר, דערב או קבלן ששילמו למלוה קודם שנודע אם נפרע החוב ע"י הלוה, ואח"כ טען הלוה שכבר פרע החוב, אין הלוה חייב לשלם, 'שלא הרשהו לפרוע אלא כשאינו פרוע עדיין אבל לא כשהוא פרוע'.

ששילם להמלוה שהיה נאמן בדין שלא נפרע החוב, חייב הלוה לשלם לו.

### דין עלילה שהוטל על הערב

ז. ובעיקר הדין דחייב הלוה לשלם, אף שנתברר שהחוב כבר נפרע ולא נהנה הלוה כלל מתשלומיו של הערב, ע"י שעהמ"ש (ר"ס ק"ל) שדימה דין זה להמבואר בשו"ע (סי' קל"א ס"ז) בנעשה ערב לחבירו כנגד נכרי, והנכרי בא בעלילה על הערב וגבה ממנו יותר מהחוב, דחייב הלוה לפצותו, דאומדנא היא דאדעתא דהכי נכנס ערב בשבילו, שיפצהו גם על מה שיצטרך לשלם מחמת עלילה, וכתב השעמ"ש דזהו נמי טעמו של הט"ז דגם בגבה המלוה מהערב בשטר שכבר נפרע, דחייב הלוה לפצותו, ואין לחלק בין ערב לנכרי לערב לישראל.

וע"ש שתמה מהא דאיתא בגמ' ושו"ע (סי' ק"י ס"ג) ביתומים קטנים שאין גובין מהם, דגובין מהערב, ואין הערב חוזר על היתומים עד שיגדלו, שמה ימצאו עדים או שובר שכבר פרע אביהם, ולמה לא יתחייבו לשלם לו אף בגבה המלוה שלא כדין, וע"ש שכתב לחלק בין הלוה בעצמו שחייב ליתומים שאינם חייבים לשלם עלילה, ומשום דא"א שיחול החוב על האב אחר מיתו.

### מהלך הנחל יצחק

ח. ובנח"י (סי' ק"י סק"ג) האריך ג"כ בזה, ובתחילת דבריו ביאר הך דינא דיתומים משום דכיון שהמלוה גבה של כדין ממילא לא נתחייב הלוה, והביא דברי הב"ח הנ"ל, וכתב דלא דמי לעלילה דערב לנכרי, ומשום דדוקא בנכרי שדרכו להעליל בזה איכא אומדנא דקיבל הלוה ע"ע לפצות הערב, אבל בערב לישראל דאין דרכו להעליל, ואח"כ הביא דעת הט"ז הנ"ל דמחייב הלוה, וביאר בדעתו דס"ל דגם בערב לישראל אמרי' הך אומדנא, והא דביתומים לא אמרי' כן כתב לבאר, ע"פ המבואר בשו"ע הנ"ל דבעלילה דלא שכחי לא אמרי' דקיבל ע"ע

והאריך לבאר, דכיון דכל חיוב השבועה הוא תקנה שתיקנו לטובת הלוקח, מצי' אמר אי אפשרי בתקנת חכמים, ואין דינו להפסיד אחריות שלו, כיון דמן הדין היה המלוה יכול לטרוף בלא שבועה.

אמנם הנח"י העלה דזהו דוקא בטרופה מלקוחות, אבל בבא לגבות מהערב ומחל הערב על השבועה, בזה א"י לחזור ולגבות מהלוה, והוא ע"פ דברי הקצוה"ח (סי' קכ"ט סק"ד) והנתיח"מ (שם סק"ט) דהא דהמלוה צריך לישבע לפני גבייתו מהערב, הוא מדין בא לגבות שלא בפני הלוה, ונמצא דהשבועה היא לטובת הלוה, וממילא אין הערב יכול לוותר על שבועה זו, וכל ששילם בלא שבועה אינו חוזר על הלוה, ע"ש שהאריך בזה.

### בירור הענין

ו. ודברי הנח"י תמוהין מאוד, דהא הך שבועה שמשביעין את המלוה לפני שגובה מהערב, הוא אף היכי דהלוה בפנינו וטוען שלא פרע, דהא קאי על דברי השו"ע (סעי' ט') דאיירי בכה"ג, [וכמפורש שם שמגלגלין על הלוה שבועה שלא פרע חוב זה], ואין ייתכן לומר דהשבועה נתקנה לטובת הלוה, וע"כ לעולם השבועה היא לטובת הערב, אלא דכיון דהוא אינו יודע אם פרע הלוה או לא, דמי לנפרע שלא בפניו דיש בזה דין שבועה.

ומעתה שפיר י"ל בדעת הסמ"ע והט"ז, דאף שהערב מחל על השבועה והאמין להמלוה שלא נפרע, שפיר יכול לגבות מהלוה, וכדין לוקח שמחל שבועתו למלוה שטרף ממנו, דאינו מפסיד האחריות, וכמבואר, ומשום דכיון דמן הדין נאמן המלוה שלא נפרע שטר שלו, ואף אינו חייב לישבע כל שאין הלוה אומר לו אישתבע לי דלא פרעתין, ממילא דינו של הערב לשלם לו, ואף שתיקנו חכמים לחייב המלוה שבועה כדי שלא להפסיד הערב, רשאי הערב לוותר ולמחול על זכות זו, וכל



שלא נכנס לערכות לטובת הלוה גרידא, הא נתבאר דליכא הך אומדנא שנתחייב לפצות על עלילה.

### מסקנת הדברים

י. אכן לקושטא דמילתא, מסתבר דתפיסה בספד"ד לא דמי לעלילה, דדוקא בגבה הערב מהלוה שלא כדין, באופן שברור שלא היה שום חוב, בזה אין סיבה לחייב הלוה רק משום אומדנא שקיבל ע"ע לפצות הערב, ובזה איכא חילוקים הנ"ל, אבל בתפס המלוה מהקבלן במקום שיש ספד"ד, הגם דכלפי הלוה שהוא מוחזק הרי הכרעת הדין הוא דאין עליו חוב, מ"מ כלפי הערב הרי הכרעת הדין היא דהיה עליו חוב ולכן הועילה תפיסת המלוה, ובאופן זה שנשתלם מהערב באופן שנתחייב מן הדין, ודאי חייב הלוה לשלם לו מעצם הדין, כיון שהערב נכנס לערכות בציווי שלו, שהרי ביקש ממנו להתחייב יחד עמו בהזמנה, באופן שחל עליו חוב ערכות על 35 מנות נוספות על חלקו, והרי זה כאומר לחבירו הכנס כערב קבלן עבורי, דבזה אף אם עמד ושילם מעצמו קודם שתבעו המלוה, חוזר וגובה מהלוה, כמפורש בשו"ע (סי' ק"ל ס"ב), והיינו משום דכל שנעשה ערב על פיו הרי זה כאומר לו היכנס לערכות ואני אשלם לך, דכל ששילם מה שהיה מחויב ע"פ דין, חייב הלוה לשלם לו, [עי' שו"ע (סי' קל"א סי"ד)], ומסתברא לפי"ז דגם במקום שיש ספד"ד בחיובו של הלוה והקבלן, כל שכלפי הקבלן ההכרעה היא דיש עליו חיוב, חייב הלוה לשלם לו, דהרי חיוב זה שנתחייב הקבלן כדין בא לו מכח כניסתו לערכות על פיו של הלוה.

ומלבד זאת יש לדון, דכיון דכלפי המפיקים הרי התחייבותו היא לשלם על 200 מנות, ואף על 35 המנות שאינו עליהם אלא ערב קבלן היו יכולים לדרוש השלמת המקדמה הנדרשת, הרי גם אם ראובן לא התכוין לשלם על מנות אלו, ייתכן דמצד המפיקים נחשב כתשלום על 35 מנות אלו,

לפצותו, וה"נ לא שכיחי שימות הלוה ויבואו לידי גוביינא שלא כדין.

תו הוסיף לבאר, ע"פ המבואר באו"ת (סי' קל"א סק"ו) ובנתיב"מ (סי' קע"ו סקנ"א), דכל הך אומדנא דהלוה קיבל ע"ע לפצות הערב אף במקום עלילה, הוא דוקא היכי דאין להערב שום תועלת מקבלת הערכות, דבזה כיון שלא נכנס לזה רק לטובת הלוה, אמרי' הך אומדנא, אבל באופן שיש להערב תועלת מקבלת הערכות, וכגון בשותפים שאחד מהם נעשה ערב על הלוואה לטובת השותפות, לא נתחייב לו השותף השני על מה שייגבה ממנו בעלילה, כיון דיש להערב תועלת בהלוואה זו, ולא נכנס לערכות רק לטובת הלוה, ע"ש.

ועפ"ז העלה הנח"י דה"ה אם הערב קיבל שכר על ערבותו, שוב ליכא הך אומדנא, דהרי לטובת עצמו נכנס לערכות כדי לקבל שכר, ומעתה במת הלוה ובא לגבות מיתומים, טענינן ליתמי דהערב קיבל שכר על ערבותו, ע"ש מה שביאר בזה.

### הנדון בעניינינו

ט. ומעתה נבוא לנדונינו בתפס המלוה מהקבלן במקום שיש ספד"ד בחיובו של הלוה, דלכאו' אין הקבלן חוזר וגובה מהלוה, דמצי אמר קים לי כהסוברים שפטור אני, והרי תפיסת המלוה ממך היא כעלילה בעלמא, ולא מבעיא לשי' הב"ח דבכל ערב לישראל לא אמרי' דהלוה קיבל ע"ע לפצות על עלילה, אלא אף לשי' הט"ז דגם בערב לישראל אמרי' כן, הא נתבאר דבעלילה דלא שכיחי לא אמרי' הך אומדנא לכו"ע, והרי גם מציאות זו של לידת אונס שיש בו ספד"ד והמלוה תפוס בממונו של הערב, הוא מילתא דלא שכיחי.

ומה גם בנדונינו שהערב לא נכנס סתם לטובת הלוה, דהרי נכנס גם לטובת עצמו, אלא דמחמת שנתחלקו בהוצאת באופן שאינו שוויוני, באו לכלל זה שנעשה ערב קבלן על חלק מחיובו של השני, וכל כה"ג

יתברר או שהמלוה מאמין שראובן היה שלוחו של שמעון, ויבוא שמעון ויטעון פרעתי למלוה, וייפטר מחיובו, והמלוה מכחישו, מסתברא דיוכל המלוה לתבוע את ראובן, ומשום דלכל ענין אין לו עסק רק עמו, ומתחילה קיבל עליו ראובן שיהיה הוא בעל דינו כאילו הוא הלוח, וכן במקום שיהיה ספד"ד ודאי יוכל לתפוס מראובן, ואף לש"י המרדכי תועיל תפיסתו, וממילא שוב ודאי יוכל ראובן לחזור ולתבוע את שמעון, כיון דשילם כדין. וכן בנד"ד שראובן התחייב כלפי בעלי האולם כמתחייב גמור על 200 מנות, שהרי לא אמר כלל לבעלי האולם שאינו מתחייב בעצמו רק 165 מנות, אלא דלמעשה היה שליח של שמעון כלפי 35 מנות, וממילא שמעון דינו כלוח על מנות אלו, וראובן אינו אלא ע"ק, אך מ"מ שפיר יכולים בעלי האולם לתפוס מראובן כנגד כל 200 המנות, כיון דהוא בע"ד שלהם, וראובן יכול לחזור ולתבוע משמעון מה ששילם עבורו.

ונמצא דכבר שילם ראובן גם על מנות אלו, ומיד נתחייב לו שמעון לשלם מה ששילם עבורו, ובזה ודאי מסתברא דאף אם אח"כ נתברר שיש צד בהלכה על פיו לא היה צריך לשלם את המקדמה אחר שהאירוע התבטל, מ"מ כיון דבזמנו לא היה נודע זה, והכסף נגבה מהקבלן כדין, הרי ככל שאין הכסף מוחזר אין מקום לפטור את שמעון לשלם לראובן מה ששילם כדין לבעלי האולם.

עוד העיר הג"ר מרדכי סילמן שליט"א, דכל מה שנחלקו הפוסקים בדין לוח שטוען פרעתי אם נפטר הקבלן, הוא רק באופן שהכל נעשה מדעת המלוה, שהלווה ללוח והשני נכנס כערב קבלן, אבל ראובן שלוח בשליחות שמעון ולא גילה להמלוה שהוא שליח, הרי אף דשמעון דינו כלוח ומתחייב כלפי המלוה, מ"מ הא פשיטא דהמלוה יכול לתבוע את ראובן כאילו הוא הלוח, ולכן באמת דינו כקבלן שיכול לתבוע תחילה, ומשום דהוא בע"ד שלו, ומעתה אף אם

העולה מכל האמור, שיש להשאיר בידי המפיקים בעלי האולם מתוך כספי המקדמות ששולמו ע"י ראובן, מחצית מסכום עלות העמדת האולם אחרי ניכוי הסכום שנחסך עקב אי קיום האירוע, וראובן יכול לתבוע משמעון שישלם לו את החלק היחסי ששולם על ידו על 35 מנות שעליהם התחייב בשליחותו של שמעון.



## הרב משה שלום שור

## שכר עובדי הוראה ומענת "התיישנות" במנהג המדינה

לע"נ אא"מ הרה"ח רבי יחיאל אהרן ז"ל בהרה"ח רבי משה שלום ז"ל.  
מזקני חסידי קארלין סטאלין, דבוק בלו"נ ברבוב"ק, ומעמודי התווך של  
המוסדות הק'. נלב"ע כ"א אייר תשע"ח. ת.נ.צ.ב.ה.

העובדות והטענות: עובד הוראה פוטר, לאחר שעבד שנים רבות, במוסד חינוכי פרטי, שנתמך כספית ע"י הממשלה. העובד קיבל מהמוסד פיצויים. אולם לדעתו עדיין מגיעים לו כספים רבים. ולכן בא בשתי תביעות. א': תשלום הפרשים על משכורות העבר המופחתות מהראוי, לדעתו. בגלל אי קבלת שכר בגובה השכר המשולם במערכת הרשמית. ובכלל זאת אי קבלת רכיבי שכר שונים, כגון דמי הבראה, החזר דמי נסיעות וכו'. וזאת לאורך כל שנות עבודתו. ב': הנגזר מכך, עוד כספי פיצויים רבים, בהתאם למשכורת הנכונה, לדעתו.

המוסד הנתבע טוען לפטור מוחלט. וכדלהלן. א': [טענה יסודית כללית] המוסד פרטי ועצמאי. נכתב ונחתם חוזה, המפרט את כל זכויות וכל חובות המוסד והעובד. כל מה שהתחייבו לשלם לעובד, שולם לו בעתו ובזמנו. והמוסד אינו חייב לשלם כמקובל במסגרת הרשמית. [טענה יסודית בנוגע לפיצויים] המוסד כלל לא התחייב בתשלום פיצויים, כי הדבר לא נכתב בהסכם, ולכן גם אותם פיצויים שכבר שולמו, שולמו לפנים משורת הדין. ב': [טענה נוספת, באם לא יתקבלו הטענות היסודיות] אין חיוב פיצויים מכוח התחייבות המוסד, וגם לא מדין התורה. וגם אם יש חיוב משום מנהג המדינה. הרי כל מנהג המדינה יסודו בחוק המדינה, ויש חוק מדינה נוסף הקובע תקופות התיישנות, על כל החובות שבעולם. חוק ההתיישנות הוא ע"פ רוב לאחר שבע שנים, ובסוגי תביעות מסוימים גם הרבה פחות מכך. וא"כ גם לשיטת התובע, לפחות בחלק ניכר מהסכום הנתבע, אין כל בסיס לתביעה.

מסוים, וכמו שלא יחות משיעור ל' סלעים בעבד עברי, וכדאיתא ברמב"ם (הל' עבדים פ"ג הל' י"ד) אליבא דר' יהודה בקידושין (דף י"ז ע"א), וכתב הסמ"ע (סי' פ"ו ס"ק ב') דסתם הטור והשו"ע (שם) גבי דין שעבודא דרבי נתן, שחל "בכל ענין שיתחייב לו", ולכן אין כסף ההענקה בכלל זה, ולפ"א: כי אין נוהג דין ההענקה בזמן הזה, ואע"פ שההענקה נחשב בגדר חיוב. ולפ"ב: גם בזמן שנוהג דין ההענקה, אינו כלל בגדר חיוב, אלא בגדר חנינה ומתנה. ולפ"ז בוודאי שאין בסיס לחייב את המוסד בפיצויים מוגדלים לפי חשבונו. ובלא"ה, כבר כתב במנחת חינוך (שם ס"ק ז') דכל מה שכתב החינוך אינו אלא לדעת ר"י ור"ת, שהו"ד בתוס' (קידושין דף ט"ו ע"א ד"ה ואידך - השני) ואולם לדעת הרמב"ם (הל' עבדים פ"ג הל' י"ב) אינו נוהג אלא

א. דרישת התובע להצמדת שכרו לשכר המורים במערכת הממשלתית, לכאורה אין לה בסיס, כי נחתם עמו חוזה מפורט, המפרט את כל הזכויות והחובות, סכום המשכורות נקוב בשקלים, ואין כל רמז להצמדה, וא"כ מדוע יבקש מה שלא התחייבו לו. וגם לשאלת הפיצויים, נכונה הטענה כי אין חיוב פיצויים מעיקר דין תורה, וגם ההסכם המפורט אינו מחייב זאת. ואמנם כתב בספר החינוך (סי' תפ"ב) לגבי מצוות ההענקה לעבד עברי, וז"ל: שאין דין עבד עברי נוהג, אלא בזמן שהיובל נוהג וכו', ומכל מקום אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל, ועבדו זמן מרובה, או אפילו זמן מועט, שיעניק לו בצאתו ממנו, מאשר ברכו השם עכ"ל, וא"כ בוודאי שאין חיוב גמור, ובוודאי שאין פה חיוב שיעור דמים

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר וכו', והק' דאה"נ שהיזק ראייה שמיה היזק, הרי סו"ס פה לא השכן הוא המזיק, אלא בני רשות הרבים, וא"כ מאיזה כוח יחויב הוא לבנות, להסיר נזק שלא הוא עושה, ובשלמא לגבי כופין בני העיר זה את זה, להשתתף בהוצאות מסוימות, ביאור החיוב מחמת תקנת חכמים, ואולם פה אין מסתבר לחייב מחמת כן, ולכן צריכים לומר כי הביאור לחיוב הוא מחמת מנהג המדינה, ושוב הק' שזה אפשר לומר בשותפים שנשתתפו בעצמם, כי על דעת כן נשתתפו, ואולם מה נאמר אודות שותפים שלא נשתתפו מרצונם, אלא ע"י שירשו יחדיו. ואמנם בחזו"א (בבא בתרא סי' א' אות י"ב) העלה דאה"נ דצ"ל דשעל דעת כן נשתתפו, גם בשותפים שנשתתפו כאשר ירשו יחדיו, "ומצאו חכמים לקבוע ההלכה לבנות לפי המנהג".

וע"ע בקובץ שיעורים (שם אות מ"א) שדן שהחיוב בא בגלל שאומרים כי ביחסי שכנות כגון אלו וכיוצא באלו, שיש הנאה לכל אחד ואחד, מהנשיאה בעול יחדיו של כולם, ואותה הנאה גדולה בהרבה משיעור ההוצאה, וא"כ החיוב משום כופין על מידת סדום, והכפיה של בני העיר זה לזה, לקנות ספר תורה וכדו', משום כפיה על המצוות. ושמא אפשר לומר שהחיוב שכופין לכל, הוא כעין מה שנתבאר בשו"ע (או"ח סי' נ"ה סכ"א וסכ"ב) בעיר שאין בה אלא עשרה, ואחד מהם רוצה לצאת מהעיר לימים הנוראים, כופין אותו להשאר, או שישכור אחר שיבוא לעירו תמורתו וכו', והכל מכח המנהג, וכמו שכתב בב"י (שם) בשם שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תתרט"ז) שו"ת מהרי"ק (שורש קי"ג) ותרומת הדשן (ח"ב סי' רמ"ג) ולכאורה אין זה משנה מפני מה הגיע לדור שם, אלא שעצם המגורים בעיר אחת יוצרים שותפות מכוח מנהג המדינה, וה"ה בכל יחסי שותפות של שכנים או בני העיר, והכא עדיפא שכריתת הסכם על יחסי העבודה, יוצרים בין העובד למעביד

במכרוהו ב"ד, וא"כ "לא שייך כלל רק במכרוהו ב"ד, ומי יודע מאיזה טעם, והבן, אך לא שכיח שהרב המחבר יהיה נוטה מדעת הרמב"ם, אם לא שפירש להדיא. ואולי בא לרמז שעבד עברי כשמכרוהו ב"ד, הרי "נמכר בגניבתו", ויש חשש שמא חלילה יכשל שוב, אם לא יהיה לו כדי פרנסה, ואם אין ההענקה שייכת בכל עבד עברי, בודאי שאינו שייך כלל בעובד שפוטר, ועכ"פ בכל אופן לא מדובר כאן בחיוב של ממש, ובסכומים הנכבדים המקובלים בזמן הזה, וגם אם יהיה עדיין ראוי לנהוג כן, בתורת מש"כ החינוך שישמע חכם ויוסף לקח וכו', וכדמשמע בפשטות לשונו, שכל שכיר במשמע, ואולם לגבי דבר זה, אפשר שכבר יצאו ידי חובתם, במה שנתנו לו מן הפיצויים מה שנתנו, שזה ג"כ סכום נכבד למדי, כי לא מצאנו שיעור לדבר.

ב. ואולם יש מקום לחיוב מטעם אחר, כי כלל גדול מצאנו בהלכות שכירות פועלים, כדאי' במשנה ב"מ (דף פ"ג ע"א) הכל כמנהג המדינה. וברא"ש שם (ס"א) הביא דברי הירושלמי, דבכל מקום אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה, חוץ מזו, זאת אומרת מנהג מבטל הלכה. וכ' בהגהות אשר"י שהטוען שהתנה בענין אחר, ולא כפי מנהג המדינה, עליו להביא ראיה. וכ"כ בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' רס"ח) שמאחר שפשט המנהג, כל העושה שם עושה על דעת המנהג הפשוט, "ואע"פ שלא כתב ולא התנה הרי הוא כמתנה וכותב", ונחשב הדבר כאלו התנו הדברים במפורש, או שזה תנאי ב"ד. ובנידון דידן הרי כבר פשט המנהג בכל המדינה, לשלם פיצויים לעובדים, כאשר החוק מורה כן, ובאותם שיעורים וכללים הקבועים בחוק, וכן מורין למעשה בכל בתי הדין בא"י, וא"כ אפשר שאין די במה שכבר שילמו לו, כי חובה לשלם לו כמנהג המדינה באופן מלא, וכדלקמן. ועד כמה גדול כוחו של מנהג המדינה, כ' בקובץ שיעורים להגר"א וסרמן צ"ל (ח"א בבא בתרא אות מ') ע"ד המשנה והגמ' (שם דף ז' ע"ב)

אפשר להתנות כל התנאים שיכולים להיות, ולכן יש הסכמה ברורה שהולכים בכל מקרה שלא דנו בו, אחר המנהג באותו מקום, וגם אם המנהג נוצר ע"י החוק, עדיין זה המנהג, משא"כ התם בדיני ירושה, כשבא אדם לישא אשה, שעיקרו של דבר לא בא אלא לבנות בית ע"פ התורה, וכלשון שאומר בזמן הקידושין: כדת משה וישראל, לא בא אז לקבוע דיני ירושה אחרים ממה שקבעה תורה, והרי ירושה אתיא ממילא, ולכן לא מסתבר לומר שהנושא אשה דעתו ע"ד חוקי הגויים, שהרי אינו חושב אז על ירושה, ואינו רוצה בדבר שאינו שלו, וכמו כן גם אבי האשה שנותן הנדוניא בזמן הנישואין, אינו חושב על זה, וא"כ הכל ממשך להיות כעיקר דינה של תורה, והדברים מדויקים גם בלשון הרשב"א (שם) "ומוסיף אני על זה, שבכל מקום שנהגו להתנות, ולעשות בזה תנאי, אפילו הנושאים שם סתם, גובין מהם אם מתה בלא בנים, שכל הנושא סתם, על דעת הנוהג שם בישראל נושא, וזה שקראוה בפרק המקבל דרישת הדיוט, ומ"מ לנהוג כן מפני שהוא משפט הגויים, באמת נ"ל שאסור, לפי שהוא מחקה את הגויים" וכו', כלומר שאם אין נוהגים להתנות בפירוש לשנות מדין ירושה דאורייתא, ההנחה הפשוטה שחפצים לנהוג כירושא דאורייתא, ולא לחקות את חוקי הגויים.

וראה מה שכתב בשו"ת הרי בשמים להגאון רבי אריה ליבש הלוי איש הורוביץ זצ"ל, אב"ד סטרי וסטניסלאב (ח"ב סי' פ"ד) בשם ספר יהושע להגאון מטרנאפול זצ"ל (אבהע"ז סי' ס"ו) "משא"כ בנ"ד, שידוך לזוג זיווגים, צריך לשער מי דומה לזה, ואם הוא דבר השווה לב' הצדדים וכו'", ולכן "שידוך לא דמי למו"מ כלל, דבדבר סחורה או בתים, אין צריכים חכם להשוותם", כי אמנם כן במו"מ הכל סובב על דעת הסחורה והדמים, מש"כ בקידושין שהעיקר לבנות בית נאמן ע"פ התורה, ולכן אם לא התנה בפירוש, בוודאי אין כוונתו לעקור דין התורה. וכעין מה שכתב הב"י (סי' רנ"ג)

התחייבויות הדדיות, ובין היתר גם לנהוג כמנהג המדינה, ואע"פ שלא נכתב בפירוש.

ג. אמנם לכאורה יש לעיין בדבר, דהרי סו"ס מנהג המדינה בדיני עבודה לא נקבעו ע"י בני המדינה עצמם, אלא נקבעו ע"י חוקי המדינה המשתנים מזמן לזמן, לפי רוח הזמן וכוחות ההשפעה הפוליטית, וא"כ מאי שנא ממש"כ הרשב"א בשו"ת (ח"ו סי' רנ"ד) והו"ד בב"י (סי' כ"ו) שאמנם "כל תנאי שבממון תנאו קיים וכו'", אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט העמים, באמת נראה לי דאסור, לפי שהוא מחקה את הגויים, וזה שהזהירה תורה לפניהם, ולא לפני גוים וכו', אבל ללמוד מזה לילך כדרכי הגוים ומשפטיהם, חס ושלום לעם קדוש לנהוג ככה וכו', לא תהא כזאת בישראל, שמא תחגור התורה שק עליהם", וכדברים אלה כתב להלכה גם הרמ"א (סי' שס"ט סי"א) והנה בספר אולם המשפט להגאון רבי יוסף זונדל הוטנר זצ"ל אב"ד אישישוק (סי' כ"ו שם) הקשה ע"ד הרשב"א, דהרי דעת בעל התרומות והרי"ף, שאם אדם התחייב בקנין לחבירו, שיהג עמו כמו שדנין בדיני העכו"ם, מהני, וגם הרא"ש והר"ן לא פליגי ע"ז, והו"ד בסמ"ע (שם ס"ק י"א) וא"כ מדוע לא הביא הרשב"א, שהרי"ף חולק על דבריו, ולכן תירץ ש"באמת אין כאן מחלוקת", שבוודאי יכול אדם להתחייב ולמחול כל מה שירצה, ואין חסרון במה שהזכיר בדבריו את דיני עכו"ם, שאינו אלא כמראה לו מקום, על שיעור הסכום המדובר ביניהם, וכל מה שאסר הרשב"א בכל תוקף, אינו אלא בעושה "מנהג בישראל" לדון תמיד ע"פ חוקי הגויים, כי "זה בוודאי נגד התורה".

ד. ולכאורה מאי שנא דין ירושה שדן בזה הרשב"א התם, מדיני עבודה הכא, וכשם שהולכים בדיני עבודה בתר מנהג המדינה, שהוא ע"פ חוק המדינה, למה לא נאמר גם לגבי ירושה שילכו אחר מנהג המדינה, כפי שהיה שם באמת, ואפשר שהחילוק שבדיני עבודה כשבאים לשכור פועל, כמעט שאי

חוקי עכו"ם, משא"כ מי שבא לעשות צוואה פרטית לו, שבוודאי בא לשנות מהירושה דאורייתא, דאל"כ צוואה למה לו, הרי הירושה מדאורייתא תחול ממילא, וא"כ הוא ככל אדם שבא ליצור דבר חדש, שהואיל ובא לחדש תנאים חדשים, מסתמא עושה על דעת המנהג.

וע"ע בשו"ת ריב"ש (סי' שמ"ה) מש"כ בשם ח"י הרמב"ן (ב"ב דף קמ"ה ע"ב) לחלק שאין כל מנהג מבטל הלכה, אלא רק בהלכה רופפת, ויסודו מהירושלמי (פאה פ"ז הל' ה' ו' עוד) והא דבעל יורש את אשתו אינו הלכה רופפת. וע"פ זה אפשר ליישב מה שהק' הט"ז (שם) ע"ד הסמ"ע, שתירוצו "תמוה מאד", ויש לחלק דשאני ירושה מתשלומי כתובה, דאה"נ גם לגבי כתובה הוא מתחייב בשעת נישואין להדיא, אלא שהימוש לא יבוא אלא לאחר מיתה או גירושין, ולכן נשא אשה בקפוטקא, נותן לה ממעות קפוטקא, כי אמרינן שעל דעת כן התחייב, ומשא"כ לגבי דין ירושה, דהרי כשנושא האשה לא בא לעקור דין תורה, אלא אדרבה לקיים דין תורה, אבל כשבא לעשות צוואה לשנות מסדר ירושה דאורייתא, אמרינן שדעתו "כמורגל מפי הבריות דמפרשים ואחריו לפלוני כפשוטו", וכמ"ש הסמ"ע, ולכן בצדק פשט המנהג לחייב לשלם לעובדים את כל תשלומי הפיצויים, בכל מקום שמנהג המדינה קובע כן. ואולם לא זו בלבד, אלא שברוב בתי הספר מהסוג הנזכר לעיל, מקובל לשלם את המשכורות השוטפות כמעט בדיוק כמו במסגרת הרשמית. הואיל והממשלה מקפידה על כך מאד, וגם מתנה את העברת תקציבים למוסדות הנתמכים, בחובת תשלום למורים כמקובל במסגרת הרשמית, בין לגבי סכומי התשלומים, ובין לגבי כללי ההתנהגות של יחסי עובד ומעביד, שאי קיומם בדקדוק, יכולה לגרור חיוב תשלומים נוסף, וכגון אם פוטר עובד שלא באופן הראוי, ההסבר לדבר כי המדינה המתקצבת את המוסדות, רוצה בתמורה

בשם המרדכי והרמ"א (חו"מ סי' רפ"א ס"ב) דמי שצוה לעשות בנכסיו הטוב שאפשר לעשות, יתנוהו ליורשיו, כי אין טוב מזה, [ועי' כיוצ"ב בסי' רנ"ב ס"ב גבי פקדון] וכ' בסמ"ע (ס"ק ה') דזה עדיף מלהקדישן, דהרי זיכתה להן התורה בפרשת נחלות, דיקומו היורשים תחת מורישיהן בנחלתן וירושתן", וא"כ בנידון הרשב"א הרי היורש דאורייתא הוא הבעל, ואמנם נכון כי אם מתחילה נתן לבעל את הנדוניא רק על דעת שלא יירש הבעל, אלא שיחזור אליו, הרי אין זה אלא כמתנה על תנאי, ואין בזה דין ירושה, כי לא הגיעה הנדוניא לכלל ירושה, ואולם כל זאת אפשר לומר רק אם התנה תנאי ברור, ומשא"כ כשבא לסמוך רק על המנהג, והרי אין זה מנהג ראוי, וכמו שביאר הרשב"א.

ה. וראיה לדבר ממה שכתב הרמ"א (סי' רמ"ח ס"א) ואם עשה הצוואה במקום שנהגו לדון בערכאות של גוים, ובאו אח"כ לדון בדיני ישראל, לא אמרינן דירושה אין לה הפסק וכו', ומקורו בשו"ת הריב"ש (סי' נ"ב) אולם בקצ"ה (שם ס"ק ג') הביא דעת תשב"ץ (ח"א סי' ס"א) ושו"ת מהרי"ט (חו"מ סי' ו') שחולקים על הריב"ש, וס"ל ש"ח"ו להפקיע זכותו ולאבד זכות ישראל, אמנם בנתה"מ (שם ס"ק ג') ביאר "ועיקר הטעם דכיון שנהגו כן, הוי כאילו פירש שנותן לשם מתנה, ולא לשם ירושה", וע"ע בפ"ת (שם ס"ק ב') שהביא מש"כ בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קמ"ב) והו"ד עוד בפ"ת (סי' שס"ט ס"ק ג'), והק' סמ"ע (סי' שס"ט ס"ק כ') מהא דפסק הרמ"א (שם סי"א) שאין אומרים שנושא ע"ד מנהג המדינה וכו', וכמ"ש הב"י (שם) בשם שו"ת הרשב"א, ומחלק דשאני התם במי שמצווה באותו מקום, אומרים כי דעתו לפרש דבריו כמנהג המקום, משא"כ בנושא אשה שלא היה אז שעת ירושה, ואפשר לחלק כנ"ל בין סתם כל אדם הנושא אשה, דאמרינן שמסתמא עושה זאת ע"פ כל דיני ישראל, וגם לגבי ענין הירושה, גם אם המנהג במקומו לדון ע"פ

(ס"ק י"ז) וע"ע בנתה"מ (ס"ק ד') ויש לעיין האם יש פה מצב של הטעיית העובדים, כי מחמת הפרסומים הרבים, יש מקום להניח שחשבו שנשכרים לפי המקובל ברוב מקומות ההוראה בארץ, ואולם מאידך גיסא הרי כאן לא נאמר להם "כמו שעשו חבריכם", ואדרבה העובדים חותמים על חוזה העומד בפני עצמו, וע"פ רוב בסופו של דבר הם יודעים לפחות בשלב כל שהו, שהם מקבלים פחות מהמקובל במערכת הרשמית, וגם בלא"ה מסתבר שאין מחשבתם גוברת על החוזה המפורט המוסכם, ואפשר שהחילוק הנכון הוא בין מה שכתבו בפירושו לעקור את המנהג, לבין מה שאפשר לפרש שעדיין יש מקום למנהג. ודומה למש"כ בשו"ת חות יאיר (סי' ק"י) בדבר בריחת המשרתת, בטענת הכבוד העול מצד בעלת הבית, שהדבר תלוי במנהג המקום של מקום העבודה המסוים, וכן לגבי "סגירת דלתי תיבה שבו הלחם - אם מפורסמת האשה בעלת הבית בזה, והמשרתת מבנות העיר, סברה וקבלה", והו"ד בפ"ת (סי' של"ג ס"ק א') כלומר גם אם אין הדבר מקובל כמנהג המדינה, די לנו שזה המנהג במקום העבודה המדובר, ובלבד שהדבר מפורסם בעיר.

וכיוצא בזה מצאנו גם בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"א סי' ע"ה ענף ג') לגבי פיטורי עובד ללא טענה של ממש, וז"ל: הנה כל זאת הוא אף בלא ידוע מנהג המקום, שאין מסלקין בלא טענה, אלא לעצם הדין, אבל בידוע מנהג המקום, או רק מנהג בית החרושת, או אף רק מנהג האיש הזה, שכששוכרין פועלים אין מסלקין אותם בלא טענה, ועובדים אצלם לעולם, אין צריך כלל למה שביארתי, שפשוט וברור הוא שמסתמא הוא כהתנו לעולם וכו', וא"כ מסתבר לומר גם לאידך גיסא, שאם במקום עבודה מסוים נקבע מנהג מקומי לרעת העובדים, הרי גם מנהג זה גובר, כי במנהג המדינה אזלינן בתר טעמא, שמסתמא נשכרו על דעת כן, אלא שאי אפשר לפרט הכל, וזה

לאותם כספים, בתוצאה שילדי ישראל הנתמכים על ידה יקבלו בתמורה חינוך ראוי. ואי תשלום שכר ראוי למורים לפחות כמקובל בחינוך הרשמי, שגם הוא אינו מהגבוהים במשק, לדעתם, כמעט בהכרח ימנע מכוחות הוראה ראויים לעסוק בחינוך, הממשלה אף מתנה אח העברת הכספים בדרישה, כי הדברים יפורסמו למראה עיני המורים, ואם טוענים מנהלי מוסד מסוים, כי במוסדם המנהג שלא כמנהג המדינה, עליהם להוכיח זאת, וכמ"ש לעיל שכ' הרא"ש (ב"מ) בשם הירושלמי.

ו. אמנם עדיין יש מקום לעיין בדבר, כי אם מתברר כי למרות הכל, לאורך זמן רב מוסד מסוים שילם למוריו סכום מופחת, הרי לכאורה נקבע באותו מוסד מנהג השונה ממנהג המדינה, והואיל ולא נשמעו מחאות ע"ז, הרי הנהוג החדש הוא המחייב, ולכן נקבע מנהג חדש, ובמקום עבודה רגיל יהיה המנהג החדש כבר לאחר משכורת מופחתת אחת, ובמקום של עובדי הוראה לא יקבע המנהג אלא לאחר שנת הלימודים הראשונה [כי יש מקום להניח שחוסר המחאה אינו מתפרש כהסכמה, אלא נבע מחמת חוסר האונים של העובד במסגרת הוראה, שאינו יכול למצוא עבודה חלופית באמצע שנת הלימודים] ואז נאמר כי נקבע באותו מוסד מסוים, מנהג חדש השונה מעיקר מנהג המדינה. ומצאנו מחלוקת הפוסקים (שו"ע סי' של"ב ס"ב) במה דכ' רמ"א שאם הטעה את הפועלים, באומרו שקוצב להם שכר "כמו שעשו חבריהם" וכו', נוטלים יותר, ולדעת הש"ך (ס"ק ט"ו) אינם נוטלים אלא כמו שקצב, ובנתה"מ (ס"ק ג') ביאר דסתמא דמילתא אין בני אדם נשכרים בפחות מחבריהם, והואיל והטען בזה חייב לשלם כמו שעשו חבריהם, וע' בקצ"ה (ס"ק ג') שמחלק שפה הבעה"ב עצמו אמר להם כמו שעשו וכו', ולא רק השליח, וכ' רמ"א בהמשך שאם אמר להם בדי, כמו ששאר פועלים נשכרים, שמקבלים רק כפחות שבפועלים, וע' סמ"ע (ס"ק י"א) ובש"ך

השותף האחר, הדורש דרישות מסוימות בנוגע לאיכות העובדים, ובנידון דידן גם בגובה המשכורות המשולמות וכו', והדברים משתנים לפי סוג המוסד, תקצובו הממשלתי, וכוחות פוליטיים המתחדשים מעת לעת, וא"כ אולי יש להם לעובדים זכות תביעה מול מנהלי המוסד בטענה כי "ממוני גבך", כי יכולים לטעון כי גם אם קיבלו כספים מסוימים במסגרת המשכורת, הכספים שקיבלו היו מכספי המוסד, ואילו את כספי השותף, כלומר כספי הממשלה המיועדים להם, עדיין לא קיבלו. וכדאי בשו"ע (סי' נ"ח ס"ד) מי שנושה בחברו שני חובות, ופרע לו הלוה סתם, הרשות ביד המלוה לומר מחוב פלוני לקחתי, ולא עוד, אפילו אמר לו לזה בשעת פרעון, הילך מעות אלו בשביל חוב פלוני, ומלוה קיבל ושתק, יכול לומר אח"כ המלוה שבשביל מלוה על פה, או בשביל חוב אחר תפסם. וכן אי' עוד בשו"ע (סי' פ"ג ס"ב). ומש"ה לא דמי להא דאי' בשו"ע (סי' של"ב ס"ב) אמר לו בעה"ב שכור לי בארבעה, והלך השליח ושכר בשלושה, אע"פ שמלאכתן שוה ד', אין להם אלא ג', שהרי קיבלו על עצמם, ויש להם תרעומת על השליח, כי בנידון דידן הרי התנה בעה"ב, שהוא הנותן, דהיינו הממשלה, דאינו נותן לשלוחו או לשותפו המוסד הנ"ל מאומה, אא"כ ישלמו הם למורים כפי הנהוג אצלו, לשלם לכל המורים במדינה.

ולכן אינו דומה לכלל שמצאנו בגמ' כתובות (דף נ"ו ע"א) שכל תנאי שבממון קיים, ולכן יכול כל עובד להסכים על הפחתת שכרו, גם כשהחוק אינו מתיר לעשות כן, כי פה אין המדינה מתייצבת כמחוקקת, שאז אפשר שיש מקום להתנות עליו, שאינו עדיף מכל זכות ממון שאמרה תורה, שיש מקום להתנות ע"ז, כי התורה מכבדת דעתו של כל אדם, שאם רצונו לוותר על דבר מסוים רצונו יכובד, שמסתמא לא לחינם עשה כן, ולא גרע מכל מתנה שיכול האדם ליתן לחבירו, ואם זכויות גמורות המוקנות לאדם ע"פ התורה, אינם משוללות ויתור, ק"ו אלו הזכויות

נכון בין אם המנהג לטובת פועלים ובין אם הוא לטובת בעה"ב.

ז. אלא שעדיין יש מקום לחייב ממקום אחר, כי לו יצויר שנדיב היה נותן כספים לחברו, ע"מ שישלם לעובד שלו תמורת עבודתו לא פחות מכך וכך, באם נטל את הכסף, ולא עשה כן, הרי גזל בידו, ובפרט כאשר לאותו נדיב יש אינטרס ברור בנידון, וכגון שרוצה לתמוך בעובד בדרך כבוד, או יותר מכך, שגם הוא עצמו נהנה מהעבודה בדרך עקיפין, ולכן רוצה שתעשה עבודה טובה, ומסתבר כי אם יבוא הדבר לפני בית הדין, יורה לשלם לעובד לפי ההסכם שבינו לבין הנדיב, וכהא דאי' בשו"ע (סי' רמ"א ס"ה) אבל אם מפרש וכו', או אפילו על מנת שלא יעשה בה שום דבר, אלא דבר פלוני, הוי מתנה לאותו דבר שפירש בלבד עכ"ל, ולכאורה הכא לא שנא, כי לא ניתנו הכספים למוסד, אלא ע"פ ההתחייבות המוסכמת, ואם המוסד סובר שאין הדבר כדאי לו, יכול לוותר על כספי תמיכה זו, ויקבל תרומות רק מנדיבי עם, הסומכים לגמרי על שיקול דעתם. ויש מוסדות לא מועטים הנוהגים כן מקדמת דנא מחמת השקפתם בנידון [ואולם כאן צריכים לבדוק, אימתי החלה הממשלה להתנות את העברות הכספים בתנאים הנזכרים. ורק מאז ואילך התנאי מחייב את מנהלי המוסד הפרטי לשלם למורה בהתאם] ואולי אפשר לומר עוד, כי לאחר שהוסכם בין הממשלה למוסד, כי ההעברה הכספית מותנית בגובה השכר המשולם למורים.

דומה הדבר להא דאי' ברמ"א (סי' קפ"ב ס"א) "האומר לחבירו קח סחורה זו, ואשתתף עימך וכו'", וגם פה נוצרה שותפות בהעסקה של עובדי ההוראה, ואין המוסד אלא כשליח להעברת אותם כספי הממשלה למורים חלף עבודתם, וככל שני שותפים השוכרים יחדיו את המורים, כאשר הם מתחייבים זה לזה, שכל אחד ישלם את אותו חלק שהתחייב מראש, כאשר שותף אחד מוסמך לשכור את העובדים ע"פ שיקול דעתו, וגם זאת בכפוף לפיקוח מסוים של



מחילה, וכמו בכל גזל. ומעתה יש לעיין הכא בבחינת ישמע חכם ויוסף לקח, האם אין ראוי להנהיג בכל מוסדות התורה והחינוך, שלא לדרוש מעובדי ההוראה להתחייב על תנאים מוקדמים, השוללים מהם זכויות העובדים הרגילים בכל המשק, שבזה גורעים כוחם של יראי ה', שאינם יכולים ללכת לערכאות, וכדאי בשו"ע (סי' כ"ו ס"א ואילך) ובחזו"א (סנהדרין סי' ט"ו ס"ק ד') על משפטי בא"י בזה"ז, וכן הסכימו כל הפוסקים זי"ע, והרי אי' בשו"ע (סי' של"ח סי"ט) אין הפועל רשאי לעשות מלאכה בלילה, ולהשכיר עצמו ביום, ולא ירעב ולא יסגף עצמו וכו', מפני ביטול מלאכתו של בעל הבית, שהרי מחליש כוחו וכו', והדברים נאמרו גם בעובדי הוראה, וכמ"ש הרמ"א (סי' של"ג ס"ה) מלמדין דינן כשאר פועלים, שצריכים לעשות כמנהג המדינה וכו', ואסור לעשות מלאכתו עם הלימוד, או לנעור בלילה יותר מדאי וכו'.

אמור מעתה פה שבעה"ב מטיל עליו תנאים בלתי מקובלים ע"פ מנהג המדינה, ואין שאר פועלים בשוק כדוגמת מלאכתם, עובדים בתנאים קשים כאלה, וכי אינו מרעיבם ומחליש כוחם, ואם מתיש כוחם של מלמדים, כיצד תעשה מלאכת הקודש באמונה, וכמה התירו חז"ל לצורך מלמדי תינוקות, וכדאי בסוגיא דבבא בתרא (דף כ"א ע"א) וכן נפסק בשו"ע (סי' קנ"ו ס"ג) וכן יש לו ללמד תינוקות ישראל תורה, ואין השכנים יכולים למחות בידו, ולומר לו אין אנו יכולים לישן מקול תינוקות של בית רבן וכו', כלומר גם השכנים שבאמת הקול מפריע להם, חשיבות חינוכם של תשבי"ר עדיפה יותר, וכלשון החזו"א בספרו אמונה ובטחון (פ"ג ס"ק א') "אבל עכשיו שהלכה הכרעה דקנאת סופרים תרבה חכמה, ויסוד זה נעלה מחיותא דאנשים פרטיים", כלומר מוכח שהערך של לימוד תשבי"ר, גובר על טענות מוצדקות. וכדברי התוס' (קידושין דף נ"ט ע"א ד"ה עני המהפך) "ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד לט. וראה

שאינם אלא משום מח. ובלא"ה, יש לעיין דאע"פ שכל תנאי שבממון קיים, אסרה תורה נתינת ונטילת ריבית, אע"פ שהלווה נותן הריבית ברצון, וריבית קצוצה יוצאת בדיינין, וכדאי בשו"ע (יו"ד סי' קס"א ס"ה) וכן אסרה תורה שוחד הניתן ברצון, ואפילו לזכות את הזכאי, ולא להטות דין, וגם לאחר שניתן חובה להחזירו, וכדאי בשו"ע (סי' ט' ע"א) [וע"ש בסמ"ע (ס"ק ג') ובנתה"מ (ס"ק א') ובפ"ת (ס"ק ב')] וכמו כן מצאנו במסכת ערכין (דף כ"ט ע"ב) במשנה המוכר שדהו בשעת היובל, אינו מותר לגאול בפחות מב' שנים וכו', ובגמ' "אלמא קסברי איסורא נמי איכא", והק' האור החיים (ויקרא פכ"ה פט"ו) "ויש לדעת נכון", מדוע באמת איכא איסורא לגאול בפחות מב' שנים, כאשר גם המוכר וגם הקונה חפצים בדבר, ותירץ "ואולי לצד שרצונו יתברך" וכו', כלומר דגם אם יש הסכמה הדדית להחזיר השדה לבעליו הראשון, ולכאורה טוב הדבר להחזיר הבעלים לנחלתו כרצון התורה, ירדה התורה לסוף דעת בני אדם, שהאיסור הגורף שלא לגאול השדה, גם מרצון שניהם, קודם שיחלפו ב' שנים, זה עצמו ימנע מעיקרא את המכירה, שזה רצון התורה, וכמ"ש בספר החינוך (מצוה של"ט) "כדי שימכור כל אדם את קרקעו בקושי, ואל יחשוב כי למחר ישוב ויקחנו לו מיד הלוקח" וכו'.

ועד היכן הדברים מגיעים, ראה בשיטה מקובצת (שם אות ג') דלעת ר"י אם נתרצו שניהם להחזיר השדה, אע"פ שעשו איסור, מה שעשו עשוי, ואולם לדעת בנו רבי אלחנן והרא"ש, מה שעשו אינו עשוי, אע"פ שעשו איסור, ובחידושים וביאורים להגר"ח גריינימן זצ"ל (שם) העלה שאפילו בא הקונה להחזיר למוכר שדהו שלא בדך מכירה, אלא במתנה גמורה, אסור הדבר, משום שאמרה תורה "שנים תקנה", וזה חמור מדין ריבית, דהתם אי' בשו"ע (יו"ד סי' ק"ס ס"ה) דאם לקח ממנו ריבית, אע"פ שחייב להחזירו לו וכנ"ל, מועלת בזה

בעילה של "אם לא תעשו מצוותי", וכידוע, וא"כ לשיטתם בזמן הזה מה החילוק בדבר, ואי אפשר לומר כי "אגרש אתכם מן הארץ", זה לא דווקא, כי לכאורה זה כל היסוד ש"הקרקע שלו", ואולי גם גדר מאסר שדוחה את מי שעובר על רצונו, מהקרקע שלו לבית הסוהר לזמן קצוב גם נחשב כ"אגרש מן הארץ", ואולם ע"פ הטעם כי בני המלוכה מרצונם מקבלים על עצמם את חוקי המלוכה, או כי כח המלכות כז' טובי העיר, וכהפקר ב"ד הפקר וכו', הרי אדרבה בארצות החופש, שהנבחרים נבחרו ע"י רוב הציבור לזמן קצוב בלבד, אולי עוד יותר רב כוחם, ואולם אכ"מ.

אמנם היה מקום רב לעיון דווקא לאידך גיסא, כי לפעמים רואים בעליל שהשלטונות מקפחים באופן ברור את החינוך התורני, וכל זאת מחמת כוחות פוליטיים שונים המתחדשים מעת לעת, שענינם רעה בחינוך התורני, ה"י. וזאת מפאת קנאתם בהצלחת החינוך התורני, וכמו שהם רואים ומשתוממים, מעשים בכל יום ויום, כאשר אנשים שונים, ממש נלחמים בחירוף נפש, להכניס ילדיהם דווקא לחינוך התורני, ופעמים רבות דווקא למקומות המחמירים יותר מדרגתם הרוחנית כעת, ובבחינת וישמעו רחוקים ויבואו, ויש המרחיקים לכת ויוצאים מחוץ לשורה, ופונים לשלטונות ובתי המשפט שייסיעו להם בדבר, וידוע מאמר החכם בספר מבחר הפנינים (שער הקנאה) "כל שנאה יש תקוה לרפואתה, חוץ משנאה מי שישנאך מקנאה", וכמו שכ' האור החיים הק' (ויקרא פכ"ו פ"ז) להבדיל אא"ה על שונאי ישראל, "גם לצד שידוע ה' כי כל האומות שונאי ישראל בטבע המתקנא, והיא שנאה יסודית, ואין לה תמורה". וכבר כתב בשו"ת חות יאיר (סי' קל"ו) "והנה ידוע שאין שנאה כשנאת הדת", ואכ"מ, וזאת יודע כל אדם ישר שלא בא החינוך התורני המקורי, ליצור מסגרת יוקרתית לחינוך פרטי לבני העשירים המפונקים, ואדרבה, ע"פ רוב התנאים הפיזיים גרועים בהרבה מבתי החינוך

מש"כ המאירי (קידושין דף כ' ע"א ד"ה חייב האדון) וז"ל: חייב אדם להשוות עבד עברי וכו', ודבר זה יראה לגאונים שמצווה על האדון ומדת מוסר ודרך ארץ שלימדתהו תורה, אבל אם לא עשה כן, אין העבד יכול לכופו בדין, וכן כתבו שבזמן הזה אע"פ שאין דין עבד עברי נוהג, משבטלו היובלות, מדת חסידות ודרך ארץ לא בטלה, וכן מי ששוכר שמש קבוע לביתו, כל הדרכים הללו בו, והרוצה להפקיע חובתו יתנה עמו עד שלא יכנס לביתו וכו', ואף זו מנהג להאכיל פת קיבר לשמשיו, שמא אין מנהג אלא כשבעל הבית אף הוא אוכל מדוחק וכו', ואפילו התנה עמו, אין רשאי להאכילו דברים שאין אדם רגיל באכילתם וכו', וירא שמים ינהג במדת רחמנות ואחרוה, שנאמר ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך וכו', והנלמד מדבריו שכשם שנאמר בעבד עברי כי טוב לו עימך, אין השכיר העברי פחות ממנו, ואע"פ שאין זה חיוב גמור שא"א להתנות עליו, אם לא התנה חיוב הוא, וגם אם התנה אין ההתנאה מועילה לכל דבר, ובכל אופן אסור לירא שמים להעסיק את אחיו השכיר, שלא בדרך רחמנות ואחרוה, ולפחות כמו שנוהג המעסיק כלפי בניו ובנותיו, וכמ"ש המאירי בסו"ד.

י. ואין זה נוגע לשאלת דינא דמלכותא דינא, ובפרט בארץ ישראל, דידועה דעת הר"ן (נדרים דף כ"ח ע"א ד"ה במוכס העומד) בשם תוס', וז"ל: "אבל במלכי ישראל, לא, לפי שא"י כל ישראל שותפין בה", ומשא"כ במלך גוי "שהארץ שלו, ויכול לומר להם אם לא תעשו מצוותי, אגרש אתכם מן הארץ", ולכאורה יש לעיין טובא בזמן הזה, גם בא"י וגם בחו"ל, גם ביהודי וגם בגוי, במי שהוא כבר אזרח במדינתו, בצורת המשטרים הנוהגים בארצות החופש, שהאזרחים כולם - בין חכם ובין תם, וללא שום הבדל דת והתנהגות וכו' - הם הריכוניים בארצם, אלא שנקראים מזמן לזמן לבחור עליהם הנהגה מעשית, ומי הוא זה אשר יכול לומר לאזרחים "אגרש אתכם מן הארץ",

תארים למיניהם וכו', אלא נמסר הדבר לחכמים, שהם יראו וישפטו במאזני צדק, מהי באמת דעת הישרים באותו דור, וכמו כל דבר אשר יפלא למשפט, וכמ"ש החזו"א (קובץ אגרות סי' ל"א) וז"ל: ומרובים המכשולים של התאמה כוזבת, ממכשולים ביסוד ההלכה וכו', וכ' בסו"ד: ובשל העיון האחרון נשללה ההוראה מן ההמון וכו', ונתנה לחכמים שבכל דור וכו', שהחכמים יפתרוה מנקודת עיון מקיף והסתכלות בהירה, עכ"ל, ואמנם בנידון דידן אין צריכים לדון בכל זאת, כי כאן אין הנידון משום דינא דמלכותא, וכנ"ל, אלא מצד התחייבות המקבלים לנהוג כדרישת הנותנים, יהיו מי שיהיו, ולכן יש מקום לחייב את המוסד, בגין אותם התחייבויות שנטל על עצמו בתמורה לנטילת הכספים, המותנים בהצמדת המשכורות ותנאי העבודה למערכת הכללית, שזה בוודאי דבר ראוי וישר מאוד. [ובשנת תשע"ז יצא לאור הספר החשוב דינא דמלכותא לבני הרה"ג רבי דוד שלמה שליט"א, שהרחיב לבאר בטוב טעם בכל היקף הדברים]

יב. ואין מקום לפטור את המוסד מחמת התרשלות פקידי המדינה, שאינם עומדים בתוקף על קיום ההתחייבות של המוסד, וכמ"ש במס' אבות (פ"ב מ"ב) "והפועלים עצלים", ומסיבות שונות אין כאן מי שידחוק בהם, כי סו"ס עדיין יש חיוב על כל אדם הנוטל ממאן דהו כספים למטרה פלונית, ליישם זאת בדיוק בדרך שהסכימו שניהם. ושום התרשלות של פקידי הנותן, אין בכוחה לפוטרו מהתחייבותו, ומן הראוי להביא כאן מש"כ הגאון רבי שמואל ואזנר זצ"ל, בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' עק"ב) בתשובה לתלמידו הגאון רבי משה הלברשטאם זצ"ל, חבר בד"צ העדה החרדית בירושלים, "ומש"כ מבוהל אחד, דכיון שאינם מתנהגים ע"פ התורה, מותר לגזולם, וא"כ אין להם בעלות כלל, הוא דבר שאין ראוי להשיב, דחלילה להתיר איסור גניבה וגזילה, ותולים עצמם לשווא באילן

הממלכתיים, אשר שם כל בית ספר נבנה בדרך של "לכתחילה" במימון ממשלת מלא, "עם כל המפרשים", אלא שרובות אלפי ישראל מרגישים בעומק ליבם, שזו הדרך הראויה להמשך שרשרת הדורות, לגדל בנים ובני בנים, בדרך הסלולה מדור לדור, ופעמים רבות ההורים היקרים נתבעים ומשלמים הון רב, על דברים רבים שבמערכת הרשמית ניתן חינם אין כסף, וללא ספק שאם יש התנכלות שלטונית לאבות ואימהות בנים ובנות, רק בגלל שבחרו להמשיך לצעוד בדרך התורה, אין זה בגדר דינא דמלכותא כלל, אלא לגדר דינא דגזלנותא יחשב, וכדאי בחידושי הר"י מיגאש (בבא בתרא דף ג"ד ע"ב) וברמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ה הל' י"ד) שאין דינא דגזלנותא נחשב כדינא דמלכותא.

יא. ובנידון החילוק בין דינא דמלכותא לדינא דגזלנותא למעשה, מצאנו דברים נפלאים בחזו"א (חו"מ ליקוטים סי' ט"ז ס"ק ט') "והנה כתבו ראשונים ז"ל, שאין גזלנותא דמלכא דין, דמלחמה הותרה לו לפעמים, אבל גזלנותא במדינתו לא הותרה, והלכך חוק שהוא עושה הוא בכלל דינין, וגם הותר לו משפט המלך כפי ההסכמה, אבל דבר שמדת הישרים להחזיק לאון, לא ניתן לו עכ"ל, כלומר ע"פ התורה גוברים ערכי הצדק והיושר האוניברסלי, מול הרוח הרעה של שרירות לב השליט, ומסתבר מאוד כי דווקא בארצות החופש שחרתו על דגלם את חופש הדעות, הדבר תורם לכך שיתר ויתר דברים שאינם ישרים כראוי, יראו לעיני הישרים לאון, וראה עוד מה שכ' החזו"א (סנהדרין סי' ט"ו ס"ק ד') "ואם יסכימו בני העיר על זה, אין בהסכמתם ממש, ואם יכופו על זה, משפטם גזלנותא ועושק, ומרימים יד בתורת משה", כלומר שלפעמים אין תועלת בהסכמת בני העיר, אם הדבר במהותו נחשב לגזלנותא ועושק, והדבר פשוט כי גם אומד דעתם של הישרים בכל דור ודור, אינו נמדד לפי אנשים שאינם ישרים, הלוקים בקנאה שנאה ותחרות, ואפילו נבחרו וכו', או רכשו

משורת הדין, וע"ז נאמר למען תלך בדרך טובים, ואורחות צדיקים תשמור וכו' עכ"ל, וכן כ' בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רל"ט ס"ק ט') דכן ראוי להנהגת הציבור ללכת בדרך ועשית הישר והטוב, וראה עוד באבן האזל (הל' שכירות פ"י הל' ז') שכ' וז"ל: שהקהל אינם צריכים להתנהג שלא ע"פ היושר, לסלק מי שנתמנה מהם בלא טענה, עכ"ל, כלומר שגם מה שאין איסור לעשות לאדם פרטי, אינו ראוי לציבור לעשות כן.

וראה עוד בספר עזר משפט להגאון רבי אליעזר גולדשמידט זצ"ל (סי' כ"ג) ובספר תשובות והנהגות להגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א (ח"א סי' ת"ט ח"ב סי' תס"א וח"ג סי' תע"ד) ואם נאמרו הדברים בסתם פועלים של ציבור, בודאי שהדברים נכונים שבכתיבם בעובדי הוראה, שמלאכתם מלאכת שמים, וחיוב התשלומים מעיקר הדין. וכבר אמר הגה"ק מהר"א מבבלזא זיע"א, לכ"ק אדמו"ר שליט"א בילדותו, כשנשאל מה הוא לומד, והשיב לו שלומד פרק השוכר את הפועלים, כי מה שלומדים מפרק זה שצריכים לרחם על הפועל, [ספר "בקודש פנימה" (שער אהבת ישראל ס"פ א', יג. ומעתה נבוא לדון בשאלת ההתיישנות: אי' במשנה כתובות (דף ק"ד ע"א) כל זמן שהיא בבית אביה לעולם, כל זמן שהיא בבית בעלה, גובה כתובתה עד עשרים וחמש שנים, שיש בכ"ה שנים שתעשה טובה כנגד כתובתה וכו', ובגמ' (שם) מתיב רב ששת בעל חוב גובה שלא בהזכרה [ופרש"י ד"ה שלא בהזכרה. אם שתק עשרים וחמש שנים, ולא מיחה על חובו, לא הפסיד בכך] דדין כתובה באלמנה שונה מדין בעל חוב, וכמ"ש הראשונים דזה מקולי כתובה. וכן נפסק בשו"ע (סי' צ"ח ס"א) סדר גביית חוב וכו', אפילו שהה כמה שנים ולא תבעו, אין אומרים מחל לו וכו', ואפילו שמענו שנתיאש וכו', אינו יאוש וכו', אמנם נתבאר בהמשך (ס"ב) שצריכים ב"ד לעשות דרישה וחקירה בשטרות ישנים וכו', אם יראה להם צד רמאות. ויסוד

גדול, ואין זה לגדר דינא דמלכותא כלל, אם שייך כאן או לא, וגם אין הדברים תלויים זה בזה עכ"ל, וכוונתו שאפילו גזל גוי הוא איסור גמור, וכדאי' בשו"ע (חו"מ סי' שמ"ח ס"ב ושנ"ט ס"א) וראה מה שכ' הבאר הגולה (סי' שמ"ח ס"ק ה') ובשם ספר חסידים (סי' תתרע"ד) בחומר הדברים, ואפילו בטעות גוי, אלא שאותו "מבוהל אחד" רצה לחדש דבר תמוה מאד, שאין להם כלל גדרי "בעלות", ובזה תלה עצמו לשווא באילן גדול, שמסתמא דיבר עליהם קשות ברגשות קודש, על שאינם מתנהגים כראוי לנהוג ע"פ דרך התורה, אבל לא עלתה על ליבו שיטעה אדם בדבר פשוט כזה.

וכדברים אלה כתב גם בשו"ת ישועות משה להגאון רבי יהושע משה אהרנסון זצ"ל (סי' ד' ס"ק ה') ש"בוודאי הוא שלהם לכל דבר", ועכ"פ הדבר פשוט שאי אפשר לגזול, בנימוק כי הפקידים מתרשלים. ומהאי טעמא אין מקום לטענת המוסד, על הסכמת העובדים כביכול בתשלום המשכורות המופחתות, כי פה שהתחייבו בפה מלא ובחתימת ידם כלפי השלטונות, בתשלום שכר מלא, ושמירת כל זכויות עובדי ההוראה, כמקובל וכמנהג המדינה, וכל זאת בתמורה לכספים שקיבלו בפועל, בוודאי אין פה שום מחילה מצד השלטונות, וא"כ בוודאי שיכול עובד ההוראה לתבוע את שכרו הראוי המלא, ובפרט אם נאמר שהמוסד הוא כשליח השותף השני להעברת הכספים. ואחרי כל הדברים האלה, יש מקום להוסיף גם מה שכ' בפ"ת (סי' של"ג ס"ק ג') בשם שו"ת מים חיים להגאון רבי חיים כהן רפאפורט זצ"ל, אב"ד אוסטרעא (חו"מ סי' ו') וז"ל: וכ"ז לדינא, אבל מהראוי שאף אם הקהל היו אנוסין ופטורים ע"פ הדין לשלם, מ"מ ראוי ונכון שיעשו עמו לפנים משורת הדין, כי הוא איש עני וטפלי תלויה ביה, עכ"ל, ובאמת כבר מצאנו כן בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' רכ"ב) וז"ל: טוב להקהל להיכנס עמו לפנים

הדבר בסוגיות בכתובות (דף י"ט ע"א ודף ק"ד ע"א) וכן בשו"ת הרא"ש (כלל ס"ח ס"כ וכלל פ"ה ס"י) ובשו"ת מהרי"ק (שורש ג' ס"ק ה') וכ' בפ"ת (ס"ק א') בשם שער המשפט (שם ס"ק א') שהכריע כדעת שו"ת מהרי"ט (חור"מ סי' מ"ה) שאפילו אם באמת מחל לו בליבו, יכול לחזור בו. כיון שאין אומדנא דמוכח שמחל לו, וכמו גבי האפלת אורה, שאי אפשר שאדם רואה שסותמים אורו ושותק, או באם היה במקח שיעור אונאה, ולא פנה להתלונן אלא לאחר זמן, שיכל להראות לתגר או לקרובו, ולא הראה, שבוודאי מחל על כך, וגם אל"כ זה בגדר דברים שבלב ואינם דברים. וע"ע בפ"ת (סי' רמ"א ס"ק א') שהביא נסנתפק הבית מאיר (אבהע"ז סי' ל"ח סל"ה ובסי' ק"ו ס"ד) בנידון מחילה שלא בפני המוחל, האם נחשבת למחילה. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' קס"ג) והו"ד בפ"ת (שם ס"ק ד') בבן יורש שהוציא שטר חוב של אביו העשיר, והבן היה עני, וגם השטר היה ישן, יותר מחמשה עשרה שנים, ואעפ"כ אי אפשר לפסול את השטר בכל האומדנות האלה. והביא דעת שו"ת מהרשד"ם (חור"מ סי' שס"ג) דכה"ג יעשו פשרה הקרובה לדין" וביאר בשו"ת שבות יעקב ע"פ דבריו (ח"ב סי' שס"ז) שזה תוספת שליש או הנחת שליש, לפי הענין.

יד. ואמנם לכאורה היה מקום לטענה שלגבי שאלת אותם פיצויים, שלא דובר עליהם בין הצדדים, וגם עדיין לא הייתה עליהם התחייבות המוסד מול הגוף המממן, וכל החיוב לתשלומים אלו אינו אלא מצד מנהג המדינה, הרי כידוע יש עוד חוק הנקרא חוק ההתיישנות, וא"כ כל מה שעולה לתשלום שעבר עליו זמן ההתיישנות, לא יוכל עוד התובע לדרוש. וכעין שמצאנו בדינא דבר מצרא בשו"ע (סי' קע"ה סל"ב) דאם שהה המצר, שיעור שילך ויביא מעות ויתבענו לדין, ועדיין לא תבעו, הרי שבדבר קל איבד זכותו, וכה"ג מצאנו בדיני אונאה בשו"ע (סי' רכ"ז סט"ו וסי"ז)

טו. אמנם למעשה אין צריכים לכל זאת, כי מעיקרא דמילתא אין בטענת הפטור מחמת ההתיישנות ממש, כי יש טעות רווחת בנוגע לחוק ההתיישנות, שזה, להבדיל אא"ה, כעין

הראשונה", ב. בית דין דתי הפוסק ע"פ דיני התורה"ק, ואינו כפוף לדון ע"פ החוקים שחוקקה המדינה בנידון, ומשום כן בחרו הצדדים לדון לפניו, פטור גם מהוראת חוק זה, ועל כן יעשה כדין תורה, שאינו כלל בסתירה לחוק. זאת ועוד, ע"פ הוראת היועץ המשפטי לממשלה מקדמת דנא, בדרך כלל אין המדינה עצמה טוענת לפטור את עצמה בטענת התיישנות, הואיל וכאמור אין חובה לטעון כן, ואין הדבר מתקבל אלא בהגבלות הנ"ל, כי אין טענה זו נחשבת לטענה ראויה ומוסרית, ולכן אע"פ שהחוק לא אסר זאת לאזרחים, לא התירו כן השלטונות לעצמם. ומסתבר כי לא ישתנה הדין, כאשר חותמים על שטר בוררות, כנהוג, לייפוי כוח בית הדין, כי לא בא הדבר, למעט מכוח בית הדין, שמקור כוחו אינו מכוח השטר, אלא מכוח התורה"ק, אלא שבחתימה זו באים לייפות כוח בית הדין, שיהיה כוח ב"ד יפה, ויוכל הזכאי להוציא מהחייב, את כל הממון שפסקו ב"ד, גם ע"פ החוק, באם ח"ו לא יהיה החייב בדין ציית דינא מעצמו, ולכן אם יש חיוב תשלומים נוסף, אם לא ישולם ח"ו יהיה משום איסור גזל ועושה שכר שכיר. וגם ע"פ מנהג המדינה לא יתבטל.

### סיכום

א. מוסד פרטי חייב לשלם לעובדים כל מה שסוכם איתם בלבד. ואי אפשר לחייבו לשלם משכורות מוגדלות הכוללות רכיבי שכר, הנהוגים במערכות ממשלתיות או אחרות. אלא אם סיכמו על כך בפירוש, או שנהגו כך תדיר, עד שנקבע להיות "מנהג המדינה" או לפחות "מנהג המקום". אמנם אינו מן הראוי למוסדות תורה וחינוך, להתנות עם עובדי ההוראה על משכורת פחותה, או על תנאים רעים ממנהג המדינה, תמורת עבודה זהה. ויש מקום לומר שגם יש איסור בדבר.

ב. כאשר יש התחייבות מנהלי המוסד על הצמדת שכר העובדים, לשכר הנהוג במקום אחר, כתנאי להעברת כספים מאדם אחר או מגוף שלישי, התנאי מחייב. בין אם נעשה מול תורם פרטי או תורמים פרטיים, ובין אם נעשה מול השלטונות. והדבר מחייב תמיד, גם אם פקידי התורמים או המממנים, מתרשלים באכיפת ההתחייבויות.

ג. כל חיוב שנוצר ע"פ תורה, ואפילו אם יסודו במנהג המדינה, אינו פוקע גם אחר שנים רבות. ולמרות "חוק ההתיישנות".

נכתב בע"ה ערב ראש חודש ניסן תשע"ו, כחלק מפסק דין בבית הדין לממונות של המועצה הדתית בעיה"ק ירושלים ת"ו.

הרב שלמה זלמן טרבילו

## דין מכת מדינה מנגיף קורונה בתקופת התפרצות גל שני וגל שלישי

הנה הרבה האריכו למעניותם (ובמיוחד המאמר של הרה"ג ר' שלום מרדכי סגל שליט"א בגליון ר"ט הערוך בטוב טעם ודעת, דבר דבר על אופן) בנידונים שהועלו בתקופה זו של נגיף הקורונה, וליבנו בליבון אחר ליבון אם נחשב כמכת מדינה, ומתי נחשב כמכת מדינה, ומה דינה של מכת מדינה בכה"ג, ולאור פסקים אלו ראיתי לדיינים פוסקים בכל משך התקופה שהנגיף משתולל בנו, מתחזק ומתרפה, מסוף זמן החורף תש"פ וידו נטויה עד להיום, שהשי"ת ישלח לנו גאולה שלימה בקרוב, והנידונים חוזרים ונשנים מזמן לזמן ומתקופה לתקופה, מתקופת סגר של אולמות, בתי חינוך, וחנויות ועסקים למיניהם, כפי אשר מתעדכן מטעם הממשלה ומשרד הבריאות.

אמנם לכאורה יש להעיר בזה טובא, שכל הפסקים שנתלבנו מכח דיני מכת מדינה, תקפים רק לגל הראשון שהתחיל הנגיף להתפרץ לתוכינו, והיה בבחינת נתיב דלא ידע עיט (ואז יצאו לאור מאמרים הללו), אבל אחרי תקופת גל וסגר הראשון שכבר ידעו מהנגיף והבינו עיקרי דרכי פעולתו, והיה ידוע שהנגיף אינו חולף ועובר עם תקופת סגר הראשון בפסח ותחילת חודשי הקיץ, (עכ"פ בארץ ישראל והדומה לו, ויתכן שבחלק עיירות שבמדינת ארצות הברית אכן הדברים משתנים) אלא מתחילתו נתנבאו שכפי אשר במשך היובל המה יצאו מהסגר, תחזור המכה לאיתנה, ואכן כאשר חששו כן היה, שבגל השני כן ירבה וכן יפרוץ, והוצרכו לסגר שני, וכן הוא בהתפרצות בגל שלישי אשר אנו עכשיו בתוקפו, שוב אין לדון בהם כדיני מכת מדינה, אלא כסתימת דיני אונס בפועל ובעה"ב ובשכירות בתים והמסתעף, וע"פ מה שיתבאר לפנינו.

דכלהו לקו בהדיה לא מנכה ליה, מאי טעמא דעליה ידידיה רמיא מילתא לאתנווי וכיון דלא אתני איהו דאפסיד אנפשיה, דבעל הקרקע ידו על העליונה, משום דדמי למכר, וכיון דנחית להכי כי אתרעי פסידא למ[ח]וכר איתרעי ליה, ע"כ.

וכ"ה במאירי שכי' בזה"ל, חכר ממנו מקום שצריך להשקותו תמיד והיה הנהר עובר דרך שם ומשקין ממנו ויבש הנהר ונפסדו כל זרעים שבאותה בקעה, אם היה נהר שאין דרכו ליבש או שהעבירו המלך בצד אחר, הרי זה כמכת מדינה ומנכה לו, וכן כל כיוצא בזה, הא אם היה דרכו בכך אע"פ שנפסדה שאר הבקעה אין מנכה לו, היה לו להתנות ולא התנה.

### דעת המחנ"א

(ג) ויעוי' במחנ"א (הל' שכירות סי' ה') שהביא הגמ' ופירש"י הנ"ל וכ' כדבר מוסכם

(א) דהנה בגמ' (ב"מ דק"ו ע"א) אמרינן ההוא גברא דקביל ארעא למיזרעה בהו תומי אגודא דנהר מלכא סבא בזוזי איסתכר נהר מלכא סבא, אתא לקמיה דרבא אמר ליה נהר מלכא סבא לא עביד דמיסתכר, מכת מדינה היא זיל נכי ליה, ע"כ, ופירש"י (ד"ה מכת מדינה) בזה"ל, לא עליו לבדו עברה ולאסוקי אדעתיה נמי לא הוה ליה דלא הוי עביד דמיסתכר, ע"כ.

מבואר מלשון הגמ' ופירש"י שרק משום שנהר מלכא סבא לא עביד דמיסתכר ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, הוא שהיה יכול רבא לדון בו כדין מכת מדינה, אבל אי הוי עביד דמיסתכר והו"ל לאסוקי אדעתיה, לא היה רבא דן בזה כדין מכת מדינה, ויעו"ע להלן (סק"ו).

### דעת הראב"ד והמאירי

(ב) וכ"כ בשיטמ"ק בשם הראב"ד בזה"ל, משמע מהכא דאי עביד דמיסתכר אע"ג

לאסוקי אדעתיה, ולא דנין בו דיני מכת מדינה, אלא פסידא דשוכר, כמ"ש המחנ"א, איך השמיט הרי"ף תיבות אלו שמשמענו חידוש דין זה, ואולי לא היה הגירסא לפני הרי"ף כגירסת הגמ' שלנו, ועכ"פ לפי גירסת הרי"ף אין לחידוש דין זה שאם הו"ל לאסוקי אדעתיה שיהיה מכת מדינה פסידא דשוכר, על מה להשען, ולפי"ז לגירסת הרי"ף אולי ליתא להאי דינא שכ' המחנ"א.

### דעת הרא"ש

(ו) כמו"כ יעוי' ברא"ש (שם סי"ד) שהביא לשון הגמ' בזה"ל, ההוא גברא דקביל ארעא מחבריה למעבד בה תומי אגודא דנהר מלכא סבא, אתא לקמיה דרבא א"ל נהר מלכא סבא לא עביד לאיסתכורי ו"מכת מדינה היא זיל נכי ליה, ע"כ, מדויק לשונו שמ"ש שלא עביד לאיסתכורי אינו משום שבזה מכת מדינה היא, אלא שני ענינים הם א, שלא עביד לאיסתכורי, ב, שמכת מדינה היא, ולפי"ז טעם דמכת מדינה היא, אף כשעביד לאיסתכורי מיירי, וכמו שכתבנו שאולי כן דעת הרי"ף, ודלא כדס"ל לרש"י והראב"ד והמאירי, אך לפי פירוש זה בגמ' לדברי הרא"ש, תיקשי אכן מה הם ב' הטעמים ומה נותן טעם הוא מה שלא עביד לאיסתכורי.

שו"מ במנחת פיתים (סי' שכ"א) שעמד ג"כ בזה, והביא דברי המחנ"א הנ"ל, וכ' ע"ז שלפימ"ש בתשובת ר"ח כהן (חו"מ סי' י"ט) שלפי גירסת הרא"ש הנ"ל פירושו דבחדא מהנהו טעמי סגי,<sup>1</sup> יעו"ש, א"כ מוכח איפכא

שכאן מבואר שכל היכא ששכיח שיארע הדבר תו אין דנין בו דיני מכת מדינה, אלא הוי פסידא דשוכר, כיון שלא התנה השוכר סבר וקביל בכל גוונא, וכמשנ"ת.

### דעת האולם המשפט

(ד) וראיתי באולם המשפט (סי' שכ"ב ס"א) שהביא דברי השיטמ"ק בשם הראב"ד הנ"ל, וכ' ע"ז ו"צ"ע שהשמיטו הפוסקים ע"כ, וממה שלא כתב בנוסח שממה שהשמיטו הפוסקים משמע דלא ס"ל להו כהראב"ד, משמע שלא כיון לומר שמכח מה שהצריך עיון למה השמיטו הפוסקים לא נקיט דברי הראב"ד המפורשים לדינא, ועכ"פ לכל הפחות באם המשכיר מוחזק שלא יוכל לומר קים לי כהראב"ד (והמאירי) שיהא פסידא דשוכר, ובפרט שלמעשה הרי לא השמיטוהו כל הפוסקים לגמרי, שהרי המחנ"א פסק כן כדבר מוסכם ופשוט, ויעו"ע להלן מדברי המנח"פ.

### דעת הרי"ף

(ה) אמנם יעוי' ברי"ף שהביא לשון הגמ' בזה"ל, ההוא גברא דקביל ארעא בזווי למעבד בה תומי אגודא דנהר מלכא סבא, אסתכר נהר מלכא סבא אתא לקמיה דרבא א"ל זיל נכי ליה, ע"כ, ולכאורה יש לדייק מלשונו שלא העתיק מה שיש לפנינו בגירסת הגמ' שלא עביד דמיסתכר, ואם כוונת הגמ' בזה לומר חידוש דין זה שרק משום שלא הוי עביד דמיסתכר הוא שנחשב כדיני מכת מדינה, אבל אם עביד דמיסתכר הו"ל

1 פירוש דטעם הא' הוא משום שהוא אונס שלא שכיח ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, הטעם הב' משום שהוא מכת מדינה, ויעו"ש שכ' לתרץ עפי"ז קושית המהרש"ך (ח"ב סי' קצ"ח) שהקשה בזה"ל, והואיל ואתא לידן הך עובדא דהמקבל שכתבתי אומר דאיכא למידק דכיון דאותו האונס שאירע דאסתכר נהר מלכא הוי אונסא דלא שכיח ולא איבעי ליה לאסוקי אדעתיה כמו שכתב רש"י ז"ל, וז"ל, ולאסוקי אדעתיה נמי לא הוה ליה דלא הוה עביד דמסתכר א"כ אמאי איצטריך רבא לומר מכת מדינה היא זיל נכי ליה דאפילו לא היתה מכת מדינה אפ"ה טעמא דמלתא דלא שכיח ולא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה סגי לפטור, ע"כ, ולפי"מ שפירש בגירסת הרא"ש, מיושב שאכן זה מ"ש בגמ' חדא שאפ"י לא היה מכת מדינה מ"מ פטור משום שהוא אונסא דלא שכיח ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, ושנית שהוא מכת מדינה, עכת"ד.

אמנם לכאורה קשה טובא פירוש הר"ח כהן בדברי הרא"ש, ותירוצו בזה קושית מהרש"ך, שהרי עובדא דאסתכר נהר מלכא, היא היא דינא דיבש המעיין ששנינו בגמ' (דק"ד ע"א) שאם יבש המעיין בשדה סתם, אינו מנכה לו מחיכורו, והקשו בגמ' היכי דמי אי דיבש נהרא רבה אמאי אינו מנכה לו מחיכורו, ואוקימנא לה



בגמ' דמירי ביבש נהרא זוטא דאפשר לאתויי בדוולא, ופירשו בתוס' ועוד ראשונים שמה שאמרו בגמ' דאפשר לאתויי בדוולא, היינו משום מכת מדינה, דהיינו ביבשו נהרות וזטות של כל הבקעה, אבל אם יבש רק נהרא זוטא של השוכר אף אם א"א לאתויי בדוולא ג"כ אינו מנכה לו מחיכורו, ומשום שהוא מכה פרטית, הרי שאדרבה בניד"ד דיבש המעיין הדין שבמכה פרטית גם אם יבש המעיין לגמרי אינו מנכה לו מחיכורו, וצריך לשלם שכירותו משלם, ואיך יפרש הרא"ש בעובדא דאיסתכר נהר מלכא, שאם הוי אונס דלא שכיח ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה גם אם אינו מכת מדינה, מנכה לו, ואין השוכר צריך לשלם למשכיר כלום, וא"כ הדרינן לזה שלכאורה מוכח שצריך לפרש בגמ' כפירוש המחנ"א שע"כ מ"ש בגמ' ובפירוש"י בנהר מלכא שלא עביד לאסתכר ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, מטעם אחד עם מכת מדינה הוא דקאמר כן, והיינו שאף אם הוא מכת מדינה עדיין לא יפטר רק אם הוא אונס שלא שכיח ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, וצ"ע.

ואי תקשה לך מ"ש ממת החמור שהוא מכה פרטית ואעפ"כ הדין שאין צריך לשלם על חצי הדרך שלא הלך, הרי קושיא זו יישבו האחרונים כל אחד לשיטתו, המהר"ם פאדוה (סי' ל"ט) הו"ד בסמ"ע (סי' שכ"א סק"ו) לשיטתו יישב כמבואר בחת"ס (חו"מ סי' קס"א), משום שבמת החמור השוכר חוזר בו משכירותו אחר שמת החמור, וכל שנוגע להבא לחצי הדרך שלא הלך דינו בחזרה בין במכה פרטית ובין במכת מדינה, וביבש המעיין שהוא בשדה, כל שהוא נוגע לפירות שנה זו, על אף שהוא בתחילת השנה, הו"ל כלשעבר ולא כלהבא, ובלשעבר חלוק בין מכה פרטית למכת מדינה, שבמכה פרטית הדין שכל ההפסד על השוכר, יעו"ש באריכות ביאור הדברים, והרמ"א לשיטתו יישבו כמבואר בנתי"מ (סי' שכ"א סק"א) דשאני מת החמור מכיון שנעשה האונס בגוף הפרה של המשכיר, ודמי לנמצא בו מום במקח, ואיתרע מזלו של המשכיר, משא"כ ביבש המעיין שהאונס לא נעשה בגוף השדה, ועוד דלא החכיר לו מעיין כלל, (ועי' בשו"ת חת"ס שם, מ"ש להעיר ע"ד).

נמצא מאיה טעם שיהיה, יבש המעיין במכה פרטית הדין שאינו מנכה לו, וצריך לשלם החוכר שכרו משלם, וא"כ בע"כ בגמ' בעובדא דאיסתכר נהר מלכא צריך לומר שהוא משום מכת מדינה, שולא מכת מדינה, היה החוכר צריך לשלם שכרו משלם, וכיון שהוא מכת מדינה פטור מלשלם.

ועו"ש עוד במהרש"ך שהביא ראה לדבריו שכל אונסא שלא שכיח ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, גם אם אינו מכת מדינה פטור השוכר מלשלם, ממ"ש בגמ' (גיטין דע"ג ע"א) רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע זמן שומשמי אגידא דנהר מלכא אגור מלחי לעבורינהו קבילו עלייהו כל אונסא דמתיליד לטוף איסתכר נהר מלכא אמרו להו אגור חמרי אפקעינהו ניהלן דהא קבילתו עלייכו כל אונסא דמתיליד, אתו לקמיה דרבא אמר להו קאקי חיורי משלחי גלימי דאינשי אונסא דלא שכיח הוא, ע"כ, הרי שמהאי טעמא גופיה דאיסתכר נהר מלכא הו"ל אונסא דלא שכיח פטרינהו רבא, עכ"ד המהרש"ך.

ומתוך מה שהביא ראה מהגמ' בגיטין מתבאר שהמהרש"ך פירש בכל חיוב השוכר והחוכר בשכירות בתים וכלים, שאינו אלא כעין התחייבות להשתמש בדבר השוכר ואז לשלם למשכיר, וכשאירע אונס להשוכר, הרי השוכר בא בטענה שלא נתחייב להתחייב להשתמש בדבר השוכר ולשלם, באופן שיאירע לו אונס שלא שכיח, ולזה הוא מה שהוכיח המהרש"ך משם, שכמו"כ בנידון ששכר השדה, ואיסתכר נהר מלכא, טוען החוכר שלא התחייב לשלם למשכיר כו"כ כורין לשנה באופן שייאנס ולא יהיה מים להשקות השדה, וכל זה מבואר רק לדעת המהר"ם (הו"ד ברמ"א סי' של"ד ס"א) בשכר בית ומת השוכר, הגם שאין כאן שום אונס בגוף הבית, כל שנאנס השוכר מצד אחר לגמרי, ואינו יכול להשתמש בדבר השוכר, ג"כ פטור, והיינו טעמא לדברי המהרש"ך משום שהשוכר טוען שלא התחייב לשלם דמי שכירותו של הבית רק באם לא יאנס בדבר שלא שכיח שימות, ומעתה לדעת הרשב"א המבואר שם ברמ"א שחולק וס"ל שחייב השוכר לשלם כל השכירות, לא תקשי מההיא דגיטין, משום שאכן לא דמי הגירון של התחייבות גרידא, לשכירות שהוא ליומא כממכר, וחייב דמי השכירות אינו התחייבות להשתמש ולשלם, אלא תשלום דמי מכירה ליומא שהוא שכירות לזמן.

ולפמשנ"ת תיקשי לפירוש הנתי"מ לדעת הרמ"א שביבש המעיין אינו מנכה לו משום שאינו אונס בגוף השדה, והלא אין לך אונס שאינו בגוף השדה יותר מזה שמת השוכר, ואעפ"כ ס"ל למהר"ם שפטור, אך לדעת המהר"פ שהטעם ביבש המעיין הוא משום שנחשב לשעבר, היה אפשר ליישב, שבשוכר בית שאינו קשור יום העבר ליום הבא, וכמ"ש בחת"ס הנ"ל, לכן שפיר הוא בדין חזרה, שהיורשים חוזרים (גם לדעת הש"ך סי' שכ"א סק"א, והחת"ס שאין בזה חזרה ממילא, אלא צריך לחזור בפירוש), אמנם יעו"ש בנתי"מ (סי' של"ד סק"ב) שכ' לבאר בשיטת הרשב"א שא"א לומר במת השוכר דין חזרה של המהר"פ, מכיון שאין המום במקח, יעו"ש, ואפשר שהמהר"ם חלוק בזה גופא, וצ"ע, אך באמת כבר הקשו האחרונים טובא על דעת מהר"ם שכ' לפטור גם במת השוכר שאינו בגוף הבית כלל, יעו"ש במחנ"א (הל' שכירות סי' ד' וה') ובמנח"פ (בשו"ת השייך לסי' של"ד), ויש להאריך.

מכת מדינה מ"מ מכיון שהיה ידוע הו"ל להפועל להתנות מכיון שהוא המוציא, וכל שלא התנה סבר וקביל הפועל שלא יקבל שכרו, אבל במשכיר ושוכר, שהמשכיר הוא המוציא, מן הדין לומר שכל ששניהם יודעים, הו"ל להמשכיר שהוא המוציא לאסוקי אדעתיה ולהתנות, וכל שלא התנה סבר וקביל המשכיר שלא יקבל שכרו, (אך עדיין אינו מוכרח שהמנח"פ מסכים לדינא עם המנח"א בשכירות פועלים דכל היכא ששניהם יודעים הו"ל פסידא דפועל, ולא כ' לחלוק אלא בשכירות כלים ובתים דכל היכא ששניהם יודעים הו"ל פסידא דמשכיר, [דדיוק הגמ' לפירוש הרא"ש הוא במשכיר וחוכר], דשפיר י"ל שכתב כן מכיון דלפ"ד המנח"א אמרינן גם במשכיר ושוכר דכל היכא ששניהם יודעים הו"ל להתנות, ומדלא התנה סבר וקביל, לזה כ' להקשות דאף לפי דבריו בעיקר הדין דכל היכא ששניהם יודעים תו לית ליה דינא דמכת מדינה, מ"מ כ"ז שייך בפועל, אבל במשכיר לא שייך כן, [ולדיוקן מרש"י מבואר שגם במשכיר פסידא דמשכיר], אבל לשיטתו אף בפועל [ששפיר היה אפשר להבין דכל היכא ששניהם יודעים הו"ל לפועל להתנות, ומדלא התנה הפסיד] מ"מ בניד"ד דמכת מדינה לא ס"ל כן, אלא גם בששניהם יודעים הו"ל כדין מכת מדינה,

דבמכת מדינה אף במידי דשכיח פסידא דמשכיר, ע"כ, ויעו"ש בתשובת ר"ח כהן שפירש כן גם בדברי רש"י, שמ"ש ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה, אין הכוונה שאם מכת מדינה בעינן דלא אסיק אדעתיה, אלא בלא טעמא דמכת מדינה, מכיון דלא אסיק אדעתיה הו"ל פסידא דמשכיר, ודלא כמנח"א שפירש בכוונת רש"י ודייק דס"ל שבמכת מדינה בעינן דלא אסיק אדעתיה דוקא כנ"ל, אולם צריך בירור דקצת משמע שם מתו"ד בתשובת הר"ח כהן גופיה שגם מסיבת מכת מדינה בעינן דלהו"ל לא הו"ל למידע, אלא המנח"פ עצמו רצה לדחות ע"פ הגירסא של הרא"ש, וצ"ב.<sup>2</sup>

### קושיית המנח"פ

(ז) עוד הקשה המנח"פ על מה שמשמע מפירוש"י (וש"ר) שאם הוא שכיח ושניהם יודעים הו"ל לאסוקי אדעתיה ולהתנות, והו"ל פסידא דשוכר, מדוע להו"ל פסידא דשוכר, הא באם שניהם יודעים דרך הנהר פסידא דפועל, כמבואר בסי' של"ד, וה"נ הו"ל להיות פסידא של משכיר, וצ"ע.

### דעת המנח"פ בשכירות פועל

(ח) פירוש דבריו דבשלמא בשכירות פועל יתפרש שפיר מה שחידשו שעל אף שהוא

2 ויעו"ש בשו"ת הר"ח כהן, שגו"ד שכ' להוכיח מההיא עובדא דאיסתכר נהר מלכא עם הגהת הרא"ש ופירוש רש"י, צ"ב, דשם מבואר עיקר תשובתו להוכיח שבמכת מדינה הו"ל פסידא דמשכיר, ולא פסידא דשוכר, וא"כ מה ראה בגמ' זו מכת הגהת הרא"ש יותר מסתם מתניין בפר' המקבל (דק"ה ע"ב) שאכלה חגב או נשדפה מנכה לו מחיכורו, וא"כ הו"ל להוכיח ממה ששינו במשנה, יותר ממה שמבואר בגמ', ועוד למה הוצרך להאריך ולהביא הגהת הרא"ש בגמ', כדי להוכיח זאת, והלא גם בלא הגהת הרא"ש, אלא נגרוס מכת מדינה היא, ויהא כל הנאמר דלא עביד נהר מלכא דאיסתכר טעם אחד עם מכת מדינה, עדיין מוכח מה שרצה להוכיח מגמ' זו עם הגהת הרא"ש, כדמסיים שם בסו"ד בזה"ל, הרי מבואר להדיא דאפי' היכי דהוה מכת מדינה אפ"ה הוה פסידא דמשכיר היכא דלא הו"ל למידע, ודו"ק, ע"כ, ועוד היה לו להוכיח כמ"כ מגמ' מפורשת (שם דף ק"ב ע"ב) בלי שינוי גירסאות, שאמרו גבי יבש הנהר גופיה, היכי דמי אי דיבש נהרא רבא מכת מדינה היא ואמאי אינו מנכה לו מחיכורו, ע"כ, הרי להדיא שביבש הנהר הגדול הו"ל מכת מדינה ופסידא דמשכיר, וכנ"ל בהערה הקודמת, וצ"ע, אך יעו"ש בתשובת מהרש"ך הנ"ל, שמשם משמע שרצה להוכיח מעובדא דאיסתכר נהר מלכא שלא נימא שרק בחכירות שאם יש פירות בשדה נותן לו מתוכה, הוא דאמרינן שאם יבש המעיין במכת מדינה מנכה לו מחיכורו, אבל בשוכר במעות נימא שאף אם יבש במכת מדינה לא מנכה לו, וכן הוא באמת דעת ר' יהודה במתני' (שם דק"ה ע"ב), ועו"ש השיב מגמ' זו שהגמ' שולל דלית מאן דחש לדר' יהודה, וא"כ אולי יש ליישב חלק מהתמיהות, שלכן רצה להוכיח מגמ' זו דאיסתכר נהר מלכא, ולא מתני' או גמ' אחרת, כדי לשלול הא דר' יהודה, אך התמיהה שגם בלא הגהת הרא"ש יש להוכיח כן עדיין צ"ב.

דהוי פסידא דבעה"ב היינו בהיכא דהוי גזירה חדשה ושניהם לא ידעו מזה, אבל בנ"ד שכן הוא הגזירה משלשה שנים, אלא שבכל פעם היו מתרצים ברצי כסף, עכ"פ כיון שהמלמדים ידעו כי רגיל האונס לבוא הו"ל לאסוקי אדעתם ולהתנות ומדלא התנו פסידא דידהו הוא כמ"ש השואל, כ"נ לי ברור לדינא, עכתו"ד בקיצור.

הרי דס"ל להשאלת שלום להלכה וכנראה שהדברי גאונים מסכים עמו, דכל היכא שרגיל האונס לבוא, אין בו דין מכת מדינה, ואף להסוברים שבמכת מדינה כל ההפסד על הבעה"ב [או ההפסד על שניהם לדעת הסמ"ע בסי' שכ"א], בנידון כזה הוי פסידא דפועל, והיינו כדעת המחנ"א.

### **אונס שרגיל לבא האם שייך לומר בזה שבמכת מדינה הוא מזלו של הפועל**

(י) איברא שלא באו ע"ז מכח הגמ' שהביא המחנ"א, אלא בהוכחה מצד אחר, ובאמת בהוכחה זו יש לדון, שמה שכי' דהיכא שהאונס רגיל לבא א"א לומר בזה מזלו של הפועל הוא, אינו ברור, [דיעוי' ברא"ש (ב"מ פ"ז סי' ג) שהביא הכלל של שניהם יודעים קודם מ"ש בגמ' אי עביד דפסיק ובני מתא פסידא דפועל, משמע דהכלל של שניהם יודעים היינו אפי' באופן שלא עביד דפסיק, רצ"ע], וא"כ באמת שפיר אפשר שאף בשניהם יודעים מ"ש פסידא דפועל הוא משום שהוא מזלו של הפועל, וממילא במכת מדינה שאינו מזלו ג"כ ישתנה הדין, ודלא כהמחנ"א.

### **תירוצ' על קושיית המחנ"פ**

#### **בשכירות בתים וכלים**

(יא) מיהו כל זה בשכירות פועל אבל בשכירות בתים וכלים שפיר הקשה המנח"פ שאף בשניהם יודעים היה מן הדין שיהא ההפסד על המשכיר, שהוא המוציא ועליו היה להתנות,

אולם לפום ריהטא דלשון הראב"ד בשיטמ"ק הנ"ל משמע שבא לתרץ קושיא

וידוייק לשונו של הט"ז בסי' שכ"א סוס"א, וצ"ב).

### **דעת השאלת שלום (והדברי גאונים)**

#### **בשכירות פועל במכ"מ כשהו"ל**

#### **לאסוקי אדעתיה**

(ט) אמנם שו"מ בשו"ת שאלת שלום (סי' ע"ג) הו"ד בדברי גאונים (כלל פ"ב סי' ד) שכ' בנדון מלמדים בעיר אחת אשר זה כשלשה שנים אשר בכל זמן מעכבים השרים לבל ילמדו עד שיעשו שוללע"ן בהעיר, ועד עתה היו מתרצים לכל פעם ברצי כסף, וכעת יגיעו כי לא יועיל כל הון עד שיעשו שוללע"ן, ונערי ב"י הולכים בטלים, ההפסד על מי, והשיב דלכאורה כיון שהגזירה הוא על כל המלמדים הוי כמכת מדינה ובמכת מדינה ציין הרמ"א (סי' של"ד ס"א) למה שפסק בסי' שכ"א דההפסד הוא על הבעה"ב, ואף שהסמ"ע רצה להיסב (בסי' שכ"א) דעת הרמ"א דההפסד על שניהם, כבר השיגו שם בש"ך (סק"א) שמבואר להדיא בהג"א ובמהר"פ שהבעה"ב נותן למלמד כל שכרו, אמנם נ"ל ברור דמכת מדינה לא אלים כח הפועל כי אם באונס ששניהם אינם יודעים שדרך האונס לבא, דאז בעלמא הוי פסידא דפועל משום דמזלו גרם, ובמכת מדינה לא שייך לומר מזליה גרם, אבל בשניהם יודעים דהאונס רגיל לבא דפסידת הפועל אינו משום דמזלו גרם, דהרי האונס רגיל לבא ולא שייך לתלות במזלו, אלא הטעם משום דכיון שהוא המוציא וידו על התחתונה הו"ל להתנות, וא"כ מה מהני ליה דהוא מכת מדינה, עכ"פ כיון דידע דהאונס רגיל לבא הו"ל להתנות, ובזה מדוקדקים לשון הסמ"ע (סי' של"ד סק"ב) שכ' ע"ד הרמ"א הנ"ל, דבמכת מדינה "לפעמים יד הפועל על העליונה", דהיינו באופן ששניהם אינם יודעים, לאפוקי היכא ששניהם יודעים יד בעה"ב על העליונה, (ועפ"ז יישב שם קושיית הנתיב"מ סי' של"ד סק"א), וא"כ בנ"ד אף לפ"ד הרמ"א בסי' שכ"א במלמד שגזר המושל שלא ילמוד

זו, שכ' בזה"ל, מאי טעמא דעליה ידיה העליונה, משום דדמי למכר, וכיון דנחית רמיא מילתא לאתנווי וכיון דלא אתני איהו להכי כי אתרעי פסידא למ[ח]וכר איתרעי דאפסיד אנפשיה, דבעל הקרקע ידו על ליה, ע"כ, ובביאור דבריו יש להאריך.

### סיכום להלכה

יב) היוצא לנו מכל זה, שהראב"ד והמאירי והמחנ"א (וכ"פ בדברי רש"י) ס"ל דמכת מדינה לחובת המשכיר אינו אלא כשלא הו"ל לאסוקי אדעתיה שיגיע מכה זו, אבל אם הו"ל לאסוקי אדעתיה הו"ל להשוכר להתנות, ומדלא התנה הפסיד, וחזר דינו כאינו מכת מדינה, והאולם המשפט לא משמע מדבריו שחולק למעשה ע"ד הראב"ד, ובשאלת שלום ובדברי גאונים מבואר כן להדיא לגבי שכירות פועל, אולם במנח"פ כ' לדייק מגירסת הרא"ש עפ"ד שו"ת הר"ח כהן שחולק ע"ז לגבי שכירות בתים וכלים, (ואולי גם מדברי הרי"ף יש לדייק כן), ומשמע שם שנוטה לפסק הלכה כמ"ש עפ"ד הרא"ש, מאחר שקשה לו ע"ד המחנ"א, ולכן לדינא לא מיבעיא שאם היה המשכיר תפוס שיכול לומר קים לי ככל הני פוסקים דס"ל דהיכא דהו"ל למידע תו אינו הפסד המשכיר, אלא אפי' כשאינו תפוס קשה לשבוק דברי הראב"ד והמאירי והמחנ"א המפורשים שאינו הפסד המשכיר, נגד דיוק המנח"פ מגירסת הרא"ש ופירושו עפ"ד הגר"ח כהן וקושיתו ע"ד המחנ"א בשכירות בתים וכלים, וביותר כשמדובר על עניני שכירות פועלים ששם ליתא לקושית המחנ"פ ע"ד המחנ"א.

### היוצא לנו לדינא בענין מכת הקורונה בגל שני ובגל שלישי

ומעתה כשאנו דנין על העובדות שהיו בגל השני ובגל השלישי הנוכחי של תקופת הקורונה, שתקופות הללו היו בגדר של הו"ל לאסוקי אדעתיה שיארע הדבר כמו שנתבאר, וא"כ נקטינן דהו"ל להשוכר להתנות, ומדלא התנה השוכר איהו דאפסיד אנפשיה ולא מכת מדינה היא, וחזר הדין לדיני אונס בפועל ובעה"ב ובשכירות בתים דעלמא, [ועדיין יש לדון בכה"ג באם הקדים או נתן לו מדעתו השכר].

וקשה לחלק בין הידיעה על אפשרות התפרצות וסגר בגל שני וגל שלישי, למה שהתכוונו הראשונים לדייק מלשון הגמ', היכא דעביד נהר לאיסתכורי, וביותר אחרי שהבאנו את דברי השאלת שלום הנ"ל, שמירי במכת מדינה כעין מה שנתבאר, וגרע מינה, דמכיון שבכל פעם שנגזרה הגזירה הועיל כסף לבטלו, למה נאמר דהו"ל לאסוקי אדעתיה שיבוא יום שלא יועיל כסף לבטל הגזירה, ואעפ"כ לא נחשב לדבריו כמכת מדינה מה"ט דהו"ל לאסוקי אדעתיה. ולא באתי אלא להעיר, וההכרעה נתונה ליושבי על מדין.



הרב אברהם הירשמן

## בירור דין חיוב נשים בתפילה (ה)

### פרק ו': חיוב זכירת יצי"מ לנשים

דהרי מדין תורה ליכא חיוב אלא ביום וא"כ נשים פטורות משום דהוי הז"ג.

והנה לכאורה צ"ב, דאי נימא דזכירה דלילה הוי רק חיוב מדרבנן א"כ הו"ל למיפטר נשים לגמרי, דהרי מצד חיוב מדאורייתא הו"ל למיפטרנהו אחר דהוי הז"ג, ואילו מדרבנן איכא רק חיוב בלילה והוי נמי הז"ג, ולא מסתבר למימר דבעת שתקנו חכמים זכירה דלילה הוסיפו תקנה מיוחדת לנשים לחייבם בזכירה דיום, וצ"ל דמ"מ מאחר דחז"ל תקנו חיוב זכירה דלילה ממילא נעשה עתה מצות הזכירה כמצוה שאין הז"ג, אחר דאיכא חיוב ביום ובלילה, וממילא נתחייבו הנשים, והיינו דכתב הפמ"ג דחייבין בזכירת יצי"מ רק מדרבנן.

איברא דעדיין צ"ב, דכל האי סברא דאמרינן דחיוב תמידי חשיבא אין הז"ג היינו דוקא בסוג חיוב אחד, אולם בהאי זכירה דביום הוי חיוב מה"ת ואילו בלילה הוי חיוב נפרד מדרבנן הרי דהו"ב סוגי חיובים, וא"כ כל חיוב לעצמו הוי הז"ג.

והנראה דיסוד חיוב הזכירה מה"ת ילפינן מדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים 'כל ימי חייך' ומבואר דעיקר החיוב הוא זיכרון תמידי, ולכן נתחייבנו בזכירה מידי יום שע"י פעולת הזכירה נזכור ולא נשכח את יצי"מ, ועלה הוסיפו חז"ל פעולת זכירה בלילה כשיסוד החיוב הוא שע"י נזכור את יצי"מ, ונמצא עפ"י דאף דביום הוי החיוב מה"ת ואילו בלילה הוי מדרבנן, עכ"ז יסוד החיוב הוא אחד 'למען תזכור כל ימי חייך' וא"כ הוי סוג חיוב אחד, ובהאי מילי שפיר אמרינן דחיוב תמידי משויא להחשיבו כמצוה שאין הז"ג.

### ענף א': מחלוקת האחרונים בעצם חיוב הזכירה

ואי הוי חיוב מה"ת או רק מדרבנן

חיוב זכירת יצי"מ ביום ובלילה מה"ת

פ"ד. כתב המג"א (סי' ע' א') אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות יציאת מצרים הוא דאורייתא כמ"ש סי' ס"ז עכ"ל, והתם כתב המג"א וז"ל ופשוט בגמ' דגם בלילה צריך להזכיר יציאת מצרים.

וכ"כ שם השועה"ר בסי' ס"ז ס"א וז"ל שמצות עשה מן התורה לזכור יצי"מ בכל יום ביום ובלילה, ובסי' ע' גבי חיוב נשים כתב וז"ל ומכל מקום חייבין בזכירת יציאת מצרים שהוא מצות עשה שלא הזמן גרמא שמצותה ביום ובלילה.

אמנם השאגת אריה (סי' י"ב) האריך לחלוק על המג"א, ומסקנתו דנשים פטורות מזכירת יצי"מ, מאחר דהו"ב חיובים נפרדים ביום ובלילה עיי"ש.

מבואר דהשאגת אריה ס"ל נמי דחיוב זכירה דלילה הוי מה"ת אלא דפליג וס"ל דמ"מ הוי מצוה שהז"ג.

### ביאור דברי הפמ"ג דנשים חייבות בזכירת יצי"מ רק מדרבנן

פ"ה. אמנם הפמ"ג (סי' ע' א"א) כתב על דברי המג"א, וז"ל ומ"ש דיציאת מצרים מחויבין בסי' ס"ז כתבתי דיצי"מ בלילה י"ל דרבנן ואסמכתא, ולפי"ז נשים רק מדרבנן חייבין ביציאת מצרים.

מבואר בדבריו דאי נימא דחיוב זכירה דלילה אינו אלא מדרבנן א"כ נשים חייבות בזכירת יצי"מ רק מדרבנן, ואף בזכירה דיום,

ומדסתמו דבריהם ש"מ דפטורות עיי"ש, לכאורה ליכא בזה ראיא דאמנם יצי"מ נכלל בק"ש אולם לאו למימרא דרך בפרשה זו תקנו לצאת יד"ח הזכירה, דנימא בה דמדסתמו לפרש דחייבות ש"מ דפטורות, דהא תקנו נמי ברכת אמת ויציב שנתקן ביחוד לצאת בו יד"ח זכירת יצי"מ, ובהא אפשר דנשים חייבות, וכש"כ המג"א, ופשוט.

### ענף ב': חיוב אמירת ברכת אמת ויציב

המג"א ס"ל כהכ"ח גבי ברכת אמת ויציב פ"ז. כתב המג"א (סי' ע' א') וז"ל אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות י"מ הוא דאורייתא כמ"ש סי' ס"ו, וא"כ צריכי' לסמוך גאולה לתפלה.

מבואר דמאחר דזכירת יצי"מ נשים חייבות מה"ת, משום דהוי אין הז"ג שמצותה ביום ובלילה, וכמ"ש המג"א בסי' ס"ו, ממילא חייבות נמי לברך הברכה שנתקנה על יצי"מ שהוא אמת ויציב, ומאחר דמברכות אמת ויציב הרי צריכות לסמוך גאולה לתפילה.

ולכאורה צ"ב דאף דעצם מצות הזכירה הוי אין הז"ג מ"מ ברכת אמת ויציב הוי הז"ג, דזמנה רק עד ד' שעות, ואמאי נשים חייבות. ויתבאר עפ"י"מ שכתב הב"ח (מובא לעיל פרק א' ענף ב' ח'), ואף הפר"ח אזיל בשיטתיה עיי"ש) לבאר דעת הרי"ף דנשים חייבות בג' התפילות אף דהוי הז"ג, משום דחובת התפילה עצמה היא דאורייתא אלא דזמני התפילה אינן מה"ת אלא מדרבנן ואסמכום אקרא, ומשו"ה כיון דעיקר תפילה שהיא מ"ע מה"ת אין לה זמן, לפיכך הנשים חייבות אף בג' תפילות מדרבנן שיש להם זמן, ומבואר דכל שכבר נתחייבו הנשים מה"ת בעצם החיוב משום דהוי אין הז"ג, אזי אף שניתוסף נוסח מיוחד דהוי הז"ג שוב

וחזינן האי מילי מהא דאסמכיה אקרא ד'כל ימי חייד' וילפינן 'כל' ימי חייד לרבות הלילות (מתני' ברכות פ"א מ"ה), הרי דחיוב זכירה דלילה הוי חיוב זכירה נוסף בעצם יסוד החיוב של 'ימי חייד' וכאמור.

אמנם גבי נשים הוי חיוב זה רק מדרבנן, דע"י הוספת פעולת הזכירה בלילה נעשה ממילא לחיוב תמיד, ונמצא דמדרבנן הוי מצוה שאין הז"ג.

ועיין להלן (פרק ז' ענף ג') דעפ"י מתבאר דעת הפמ"ג, דאף דבעלמא פליג על המג"א ולא ס"ל דרציפות זמן החיוב משויא להחשיבו כאין הז"ג, מ"מ זכירת יצי"מ שאני דחשיבא לאין הז"ג מהאי טעמא דיסוד החיוב הוי חיוב זכירה תמידית.

### ישוב ראיות הערוה"ש

#### בענין זכירת יצי"מ לנשים

פ"ו. כתב הערוך השולחן (ע' ד') להוכיח דנשים פטורות מזכירת יצי"מ, דהא לרבנן דבן זומא בספ"ק דברכות (י"ב ב') אין חייבין בלילה בהזכרת יצי"מ ולדידהו ודאי נשים פטורות, ואי ס"ד דלבן זומא חייבות ה"ל להש"ס להזכיר חילוק זה.

הנה יעויין מש"כ הריטב"א בשם הראב"ד דלכו"ע מזכירין יצי"מ בלילות, אלא דפליגי בן זומא וחכמים אי חיובא מה"ת דילפינן לה מכל ימי חייד, או רק מדרבנן, ועפ"י נמצא דבכל אופן לכו"ע נשים חייבות מדרבנן<sup>1</sup>, וכש"כ הפמ"ג דאי נימא דזכירה דלילה מדרבנן הרי דהוי מצוה שאין הז"ג מדרבנן, וא"כ לא שייך לחלק בזה.

אמנם אף לולי זה לכאורה ל"ק, דהרי חיוב הנשים תליא בעצם חיוב דלילה, ואי פליגי בחיוב אנשים דלילה תו לא צריכינן למימר דאיכא נפק"מ נמי גבי נשים, אחר דממילא ופועל יוצא שלה הוא.

גם מש"כ הערוה"ש דבק"ש נכלל גם יצי"מ, ואי ס"ד דבוה חייבות ה"ל לפרש,

1 עיין צ"ח סוף פ"א דברכות דמפרש דאף לרבנן חייבין להזכיר יצי"מ בלילות, ופליגי רק מה ילפינן מ'כל' ימי חייד עיי"ש.

ברכת אמת ויציב, דהא דברי המג"א ברור מללו דהא דחייבות בברכת אמת ויציב משום דיסוד החיוב הוי מה"ת, וכמבואר דאזיל בזה כדעת הב"ח והפר"ח דמאחר דיסוד החיוב מה"ת הוי אין הז"ג לא נפטרו הנשים מחיוב מדרבנן אף אי הוי הז"ג, וכפי שמדויק בדבריו דכתב וז"ל אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות י"מ הוא 'דאורייתא', הרי דדוקא משום דהוי דאורייתא מחייבין את הנשים בנוסח הברכה שתקנו לקיום המצוה, אולם כשעצם החיוב הוי רק מדרבנן והם תקנו הברכה, אזי מאחר דחיוב הברכה הוי הז"ג נשים פטורות.

(אמנם אפשר דהו"ב' תקנות נפרדות, חיוב זכירה בלילה וחיוב הברכה, ומאחר דעצם חיוב זכירה דלילה משויא לאחשוביה לאין הז"ג הרי דנתחייבו הנשים אף בתקנת הברכה, וצ"ע).

### להשוועה"ר לא הוי חיוב גמור לומר ברכת אמת ויציב

צ'. ועייין מש"כ השוועה"ר שם וז"ל ומ"מ 'חייבין' בזכירת יצי"מ שהוא מ"ע שלא הז"ג וכו', לפיכך יש להם לברך הברכה שנתקנה על יצי"מ שהוא אמת ויציב, ומהא דשינה לשונו גבי אמת ויציב ממש"כ גבי זכירת יצי"מ מבואר דס"ל דלא הוי חיוב גמור, ורק מן הראוי לברך אמת ויציב.

מבואר דלא נקט את סברת הב"ח אף גבי ברכת אמת ויציב, וס"ל דמאחר דהברכה הוי הז"ג נשים פטורות, ואף דחייבות מה"ת בזכירת יצי"מ.

ומדויק דשינה מלשון המג"א שכתב 'דזכירות יצי"מ הוא דאורייתא', ולא כתב לה, דאכן לטעמיה אזיל דהא הוי ביסודו מצוה מה"ת שאין הז"ג לא הוי סיבה לחייבין אף בתקנה מדרבנן שעליה, אחר דהוי הז"ג, ולכך כתב רק דיש להם לברך ברכת אמת ויציב, ודו"ק.

ועיין לעיל (פרק ב' ל"ח) מה דמבואר אליבא דהשוועה"ר הא דכתב גבי חיוב תפילה לנשים 'ואפשר' שלא חייבום יותר,

לא נפטרו מהחיוב הראשון שיקיימוהו באופן שתקנו חז"ל, וה"נ י"ל לענין ברכת אמת ויציב דמאחר דחייבות מה"ת בזכירת יצי"מ דהוי אין הז"ג שוב נתחייבו בברכת אמת ויציב אף דבעצמותה הוי הז"ג, ומבואר שפיר לשון המג"א דמחוייבים לומר אמת ויציב 'דזכירות י"מ הוא דאורייתא' והיינו מאחר דיסוד המצוה מה"ת הוי אין הז"ג.

### חילוק בין אמת ויציב לג' התפילות

פ"ח. אמנם גבי תפילה דכתב המחבר (סי' ק"ו ב') דנשים חייבות בתפילה משום דהוי מצוה שאין הז"ג, והב"ח מפרש דהמכוון על בקשת רחמים דהוי אין הז"ג, ומשו"ה נשים חייבות אף בתפילות שמו"ע אף דהוי בעצמותם הז"ג וכאמור, ואילו המג"א לא פירש כן, וצ"ל דפליג על הב"ח וס"ל דגבי תפילה לא אמרינן האי סברא, ובהסבר הדברים נראה דדוקא בחיוב מדרבנן שהותקן לצאת בו חיוב מה"ת משו"ה אף דעצם התקנה הוי הז"ג לא נפקע חיוב התורה דהוי אין הז"ג שעליה הוחל התקנה, משא"כ גבי תפילה דג' התפילות לא הו"ו רק תקנה לצאת בו את חיוב התורה של בקשת רחמים, דהרי בתפילה אחת כבר קיים מצות בקשת רחמים מה"ת, ואילו שאר התפילות דהו"ו חלק מתקנת התפילה לא הו"ו אלא חיוב מדרבנן, וממילא בהאי לא אמרינן דהחיוב דחל על הנשים לא פקע עדיין מהם, ומבואר שפיר דמאחר דהו"ו הז"ג פטורות.

(ולעיל פרק ד' ענף ב' מתיישב בהאי סברא קושית השעה"צ על המג"א עיי"ש).

### אי נימא דזכירת יצי"מ הוי רק מדרבנן נשים פטורות מברכת אמת ויציב

פ"ט. כתב הפמ"ג (סי' ע' א"א) על דברי המג"א, וז"ל ומ"ש דיציאת מצרים מחויבין, בסי' ס"ז כתבתי דיצי"מ בלילה י"ל דרבנן ואסמכתא, ולפי"ז נשים רק מדרבנן חייבין ביציאת מצרים.

הנה אי נימא דנשים חייבות בזכירת יצי"מ רק מדרבנן, לכאורה אינן חייבות באמירת

וממילא צריכות נמי לסמוך גאולה לתפילה, ולעולם חייבות נמי בברכת אמת ואמונה מהטעם האמור, ולא שנא, וכש"כ המ"ב.

**מחלוקת רב ובני מערבא עם חייא בר רב לענין חיוב אמירת אמת ואמונה**

צ"ב. אמנם בכל אופן עדיין צ"ב הא דלא הזכיר המג"א כלל את חיוב אמירת ברכת אמת ואמונה (ואף בשו"ע ר"א לא מוזכר כלל).

והנראה ליישב עפ"י דאיתא בגמ' (ברכות י"ד ב') אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא, דכי אתא רב שמואל בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם אמת, אמר ליה אביי מאי מעלייתא והא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר, וכי תימא ואמרת אליהם לא הוי התחלה והאמר רב שמואל בר יצחק אמר רב דבר אל בני ישראל לא הוי התחלה, ואמרת אליהם הוי התחלה, אמר רב פפא קסברי במערבא ואמרת אליהם נמי לא הויא התחלה, עד דאמר ועשו להם ציצית, אמר אביי הלכך אנן אתחולי מתחלינן דקא מתחלי במערבא, וכיון דאתחלינן מגמר נמי גמרינן, דהא אמר רב כהנא אמר רב לא יתחיל ואם התחיל גומר, חייא בר רב אמר אמר אני ה' אלהיכם צריך לומר אמת, לא אמר אני ה' אלהיכם אינו צריך לומר אמת, והא בעי לאדכורי יציאת מצרים, דאמר הכי מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך.

הנה בפשטות מבואר דחייא בר רב פליג ארב, דאליבא דרב א"צ לומר כלל פרשת ויאמר ומתחיל אמת ואמונה, ואילו אליבא

ואזיל לשיטתיה, ועיין עוד (פ"ד ע"ב ע"ו) דעפ"י מיושב קושית השע"צ.

## ענף ג': אמירת ברכת אמת ואמונה בלילה

**ג' ביאורים בדברי המג"א דנקט חיוב אמירת אמת ויציב ולא קאמר לענין אמת ואמונה דערבית**

**אליבא דהמ"ב בדעת המג"א נשים חייבות באמירת אמת ואמונה בלילה**

צ"א. כתב המג"א (סי' ע' א') וז"ל אך נ"ל דמ"מ מחוייבים לומר אמת ויציב דזכירות י"מ הוא דאורייתא כמ"ש סי' ס"ו עכ"ל.

הנה בדבריו הזכיר רק ברכת אמת ויציב דשחרית, ולא קאמר מידי לענין ברכת אמת ואמונה דערבית, אולם עיין במ"ב (ע' ב') שכתב בפשיטות דחייבות אף באמת ואמונה דערבית, (ובשער הציון אף הוסיף דחייבות אף בברכת השכיבנו, ומבואר להלן ענף ד' עיי"ש), ואמנם לכאורה מצד הסברא ליכא שום חילוק בחיוב הנשים בברכות אלו בין יום ללילה, אלא דיש להתבונן אמאי אכן לא הזכיר המג"א רק אמת ויציב בלבד.

והנראה דקאי אהמשך דבריו דקאמר דפטורות מברכות ק"ש, ומבואר לעיל (פרק ה') דכוונתו דאיכא הו"א למימר דחייבות מאחר דנתקן על סדר התפילה, ובתפילה הא הינן חייבות, וקמ"ל דפטורות, והנה גבי ברכות ק"ש דערבית ליכא שום הו"א לחייבן אחר דפטורות אף מתפילת שמו"ע דערבית<sup>2</sup>, וא"כ כל דבריו אכן קאי רק על ברכות ק"ש דשחרית, ועלה קאמר דאף דפטורות מברכות ק"ש כדמשמע בגמ' וכדלעיל מ"מ חייבות בברכת אמת ויציב,

2 ועיין להלן (פרק ט') מה דמבואר בדעת המג"א דאפשר דנשים קבלו ע"ע להתפלל ערבית בכל יום מלבד במוצ"ש, ואמנם אף אי נימא לפרש כן עכ"ז ליכא שום הו"א לחייבן מחמת חיובן זה אף בברכות ק"ש, אחר דלא קבלו ע"ע לכל ימי השבוע ברציפות, דהא במוצ"ש לא קבלו ע"ע ודו"ק. ומלבד זאת י"ל בפשיטות דמאחר דיסוד החיוב אינו אלא משום דקבלוהו עלייהו לחובה הרי דליכא סברא לחייבן מחמת כן אף בברכות ק"ש, דאין בחיובן אלא את אשר קבלו ע"ע, ולא נתחייבו אף בברכות ק"ש מחמת קבלתן חיוב תפילה, ופשוט.



ונמצא מבואר לדבריו דמלכתחילה תקנו חיוב ברכה רק באם יאמר פרשת ויאמר, אולם כשאנו אומר ויאמר אין לו לברך כלל.

### חילוק יסודי בין תקנת אמירת אמת ויצוי לתקנת אמת ואמונה

צ"ד. והנה לשיטת הריטב"א מבואר דאליבא דחייא בר רב ברכת אמת ואמונה נתקן ביחוד כהמשך לפרשת ויאמר, וה"נ י"ל גבי ברכת אמת ויצוי דנסמך לפרשת ויאמר, אמנם למעשה לדינא איכא חילוק ביניהם, דבאמת ויצוי לא סגי באמירת מודים וכו', אחר דאיכא חיוב גמור לומר פרשת ויאמר, משא"כ בלילה דאמירת ויאמר אינה מחוייבת, ולכן אין חיוב לומר דוקא נוסח הברכה וסגי באמירת מודים וכו', וא"כ נמצא מבואר נמי דחלוקים ב' ברכות אלו ביסוד חיובן, דביסוד חיוב אמירת ברכת אמת ויצוי נתקן דבברכה זו יקיימו מ"ע של זכירת יצי"מ, דהרי הוא ברכה חיובית הסמוכה לפרשת ויאמר המחוייבת, משא"כ ברכת אמת ואמונה דערבית לא נתקן ביסודו לצאת בנוסח המיוחד שבו מצות הזכירה, דהרי כשאנו אומר ויאמר אין לו לומר ברכת אמת ואמונה, ויסוד התקנה אינו אלא דבאם יאמר פרשת ויאמר יאמר עמה נוסח ברכה זו.

### נשים פטורות מאמירת אמת ואמונה

#### דסמכין על שיטת חייא בר רב

#### ובדעת הריטב"א שם

צ"ה. ומעתה מבואר שפיר לענין חיוב הנשים דאיכא לחלק בין אמת ויצוי דיום לאמת ואמונה דלילה, דברכות אלו הא הוו הז"ג וממילא הו"ל לפטוריה נשים מחיוב אמירתן, אלא דהמג"א ס"ל לחייבם אחר שיסוד חיוב הזכירה מה"ת ולא נפטרו מחיובן זה אף לאחר תקנת נוסח הברכה, דיסוד התקנה הוא שחיוב הזכירה מה"ת יקויים דוקא עפ"י הנוסח שתקנו חז"ל וכמבואר, וממילא האי מילי שפיר שייך למימר דוקא גבי אמת ויצוי דיסוד התקנה הוא לצאת בו ידי חיוב הזכירה מה"ת, ואף

דחייא בר רב רק באם אומר פרשת ויאמר צריך לומר אמת ואמונה, והנה בני מערבא שנהגו להתחיל ויאמר ולא אמרו את כל הפרשה פליגי אחייא בר רב, דלחייא בר רב דוקא באם אמר את כל פרשת ציצית אומר אמת ואמונה וכדפרש"י עיי"ש (ומילתא בטעמא היא דלא מסתבר למימר דתקנו נוסח ברכה מיוחדת אחר אמירת מילת 'אמת' גרידא אלא דוקא אחר פרשת ציצית כולה).

ונמצא מבואר דר' יהודה דקאמר במתני' בין ויאמר לאמת ויצוי לא יפסיק משום דכתיב וה"א אמת, הרי דבני מערבא ס"ל דלכתחילה צריך למיסמך אמת לויאמר, ולכן אף דבלילה א"צ לומר פרשת ויאמר הדרו לומר עכ"פ אני ה"א כדי למיסמך לה אמת ואמונה, ואילו חייא בר רב ס"ל דכל נוסח הברכה נתקן לסומכה ל'פרשת' ויאמר, ולא רק למילת 'אמת'.

ומבואר עפ"י דהא דמקשינן התם בגמ' 'והא בעי לאדכורי יציאת מצרים' קאי אחייא בר רב דס"ל דאם לא אמר פרשת ויאמר א"צ לומר ברכת אמת ואמונה והא עכ"פ צריך להזכיר יצי"מ.

### ג' שיטות בביאור שיטת חייא בר רב

צ"ג. ושם בגמ' מתרצינן דקאמר מודים וכו' וכתב עלה רש"י לפרש דמסיים מי כמוכה עד גאל ישראל, ונמצא דלחייא בר רב איכא נפק"מ בין אם אומר פרשת ויאמר או לא רק בתחילת נוסח הברכה באם מתחיל אמת ואמונה או מודים אנחנו לך, אמנם ברשב"א שם מביא שיטה דאין אומר מי כמוכה וכו' כלל אלא מסיים מיד בא"י גאל ישראל עיי"ש, ועפ"י נמצא דהנפק"מ בין אם אומר ויאמר אם לא לא הוי רק בנוסח תחילת הברכה, אלא באם צריך כלל לומר את כל נוסח הברכה, דהא באם אינו אומר ויאמר לא נתקן לו נוסח ברכה כלל אלא יכול לומר זכירת יצי"מ בכל נוסח שירצה, אמנם צריך לסיים בא"י גאל ישראל, ויעויין בריטב"א דפליג אתרווייהו ומפרש דכל שלא אמר פרשת ויאמר אינו צריך לסיים כלל בברכה,

דחייש לשיטת הריטב"א בדעת חייא בר רב דס"ל הכי.<sup>3</sup>

### לשיטת הרשב"א ברכת אמת ואמונה שאני דליבא ביה נוסח מיוחד וקבוע

צ"ו. והנה בדרך זה דדברי המג"א אזלא אליבא דחייא בר רב, יש לפרש נמי לדעת הרשב"א דס"ל דהאומר מודים אנחנו לך וכו' מסיים בברכה גאל ישראל, דנמצא דלא נתקן מלכתחילה נוסח מיוחד וקבוע לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת, דהרי רק באם אומר פרשת ויאמר יש נוסח מיוחד לברכה זו, אולם כשאנו אומר פרשת ויאמר אין בכלל

דהנשים עצמן פטורות מאמירת פרשת ויאמר מ"מ נתחייבו באמירת הברכה אחר דבעיקרו נתקן לצאת בו חיוב הזכירה, משא"כ גבי ברכת אמת ואמונה דמלכתחילה לא נתקן לצאת בו דוקא את חיוב הזכירה מה"ת וכמבואר, וא"כ מאחר דהוי הז"ג ממילא נשים פטורות, וכפי שהן פטורות משאר ברכות שהז"ג שחיובן מדרבנן ודו"ק.

ומבואר שפיר בדדוקא נקט המג"א לחייבן רק באמירת אמת ויציב, אולם לענין ברכת אמת ואמונה נשים פטורות,

3 ודמא קצת למש"כ בספר מחשבות בעצה להגאון מטוראו זצוק"ל (או"ח סי' כ"ו) גבי מי שאחר ולא שמע קדושה דיהרהר קדושה בלבו קודם אומרו ברכת אתה קדוש, וסומך על הני רבוותא דס"ל דהא דקדושה צריך עשרה היינו כל שיש שם עשרה בנ"א ואף שאין אומרים יחד קדושה, וה"נ בהרהור גרידא יוצא יד"ח דסמכינן על רבינא דס"ל דהרהור כד"ד, 'דבמילתא דרבנן קי"ל דבשעת הדחק סמכינן אף על יחיד לגבי רבים' עיי"ש, וה"נ י"ל גבי ברכת אמת ואמונה דלא חייבו את הנשים באמירתן דסמכינן אשיטת חייא בר רב, מה גם דלהלכה לא מצינו מפורש דפסקינן דוקא כרב דפליג וס"ל דאף כשלא אמר פרשת ויאמר חייב לומר אמת ואמונה, דהרי אנו אומרים ויאמר משום דבני מערבא אמרוהו כדאיתא שם בגמ' במילתא דאביי, וא"כ בכל אופן אף לחייא בר רב חייבים עתה לומר ברכת אמת ואמונה, ועיין עוד בקונטרס אחרון סי' ס"ו סעיף י"ג ד' דמקשה על דברי המג"א שם ס"ק ט"ו מדברי חייא בר רב עיי"ש.

ואגב דאדכרן מילתא דבי רב בעל מחשבות בעצה, נימא בה מילתא דתמיהה טובא התם, דיעויין שם דמביא ראיה לדבריו דהא ר' הונא דקאמר דקדושה צריך עשרה איהו הא ס"ל דהרהור כדיבור דמי עיי"ש, ובאמת דבריו צע"ג דהא דהרהור כדיבור דמי לאו ר' הונא קא"ל אלא רבינא, עיין בגמ' ברכות כ' ב', ואפשר שהיה לו גירסא אחרת דר"ה איהו ס"ל דהרהור כד"ד או שמא היה לו גירסא דרבינא קאמר דקדושה בעשרה. ואולי יש לפרש כוונתו דקאי אהא דאמר ר' הונא (ברכות כ"ד ב') תלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטינופת לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, והנה החיי אדם (נשמת אדם חלק א' כלל ג') ס"ל דהרהור במבואות המטונפות לא הוי אלא מדרבנן, וא"כ יש לעיין דלכאורה הוי גזירה לגזירה, דעצם הרהור הוי גזירה מדרבנן ועלה גזרינן נמי דאף לא יעמוד שם שמא יהרהר, ובהכרח לומר דר' הונא ס"ל דהרהור כדיבור דמי וממילא הרהור במבואות המטונפות הוי כדיבור ואסור מה"ת, ושפיר שייך למיגזר ביה שלא יעמוד שם, ומבואר דר' הונא ס"ל דהרהור כד"ד ומיושבין דבריו וראייתו מדברי ר' הונא.

ואין לומר דהא דקאמר ר' הונא דת"ח אל יעמוד במקום הטינופת לא הוי גזירה לגזירה, משום דכולא חדא גזירה היא ומתחילת הגזירה דאסור להרהר במקום מטונף נכלל נמי האי מילתא אחר דלא הוי רק חשש וגזירה אלא מילתא ברירא דלא שייך שלא יהרהר בד"ת, דיעויין מש"כ הגאון מהר"י אנגל בספרו בית האוצר (כלל קמ"ט) דמוכח מדברי התוס' נדה ה' ב' ד"ה ואם דהלשון 'אי אפשר' לא הוי בודאות אלא רק קרוב לוודאי, ומביא בהקשר לכך האי מילתא דת"ח אי אפשר בלא הרהור ד"ת וקאמר דאי אפשר' זה אינו בודאי גמור, רק דקרוב שיהיה מתוך שהוא רגיל בכך עיי"ש.

אמנם בכל אופן אף אם נפקק בראיה זו (דיש לדון דמ"מ כולא חדא גזירה היא כיון שקרוב לוודאי שיהרהר), מ"מ הדין דין אמת, דלהלכה סמכינן אהרהור דכדיבור דמי, כש"כ הפמ"ג בכמה מקומות (פתיחה כוללת פרק ג' ד', ובמשב"ז סי' ס"ב, וכן בסי' ק"א א"א סק"ב) דלא פסיקא מילתא להלכה דהרהור לאו כד"ד, וא"כ פשיטא דכשלא שמע קדושה יש לסמוך על הרהור לצאת בו יד"ח.

ויש להוסיף בהאי דינא, דיש לסמוך אהרהור אף גבי המתפלל עם הציבור והש"ץ אומר קדושה כשהוא עדיין באמצע שמו"ע, דפסקינן דישתק 'וישמע' קדושה ויוצא יד"ח מדין שומע כעונה, דבאופן שאינו שומע מפי הש"ץ או מפי אחד העונים קדושה (אף שאין כאן כוונת משמיע, יוצא בו יד"ח, דכוונת שומע ומשמיע אתיא לן מדין מצות צריכות כוונה כמבואר באחרונים, ובמילתא דרבנן פסקינן דאצ"כ), יש לו להרהר בלבו קדושה ויוצא בו יד"ח מדין הרהור כדיבור, ופשוט.

## לדעת התוס' ברכת אמת ואמונה שאני אליבא דכולהו אמוראי דנמ'

צ"ז. אמנם מ"מ דברי חידוש הוא דהמג"א קאי דוקא לדעת חייא בר רב וסתם דבריו, והנראה לבאר באופן מחודש דמה דמדויק בדבריו דשאני ברכת אמת ואמונה מברכת אמת ויציב אזלא באמת אליבא דכולהו אמוראי התם בגמ', ולא דוקא אליבא דחייא בר רב, וקאי המג"א אליבא דדעת התוס' דס"ל נמי כהרשב"א דמסיים בברכה, ופליג ארש"י, וס"ל דא"צ להוסיף ולומר מי כמוכה.

דהנה במתני' קתני גבי ברכות ק"ש (דף י"א א') דבערביא איכא ב' ברכות לאחריה אחת ארוכה ואחת קצרה ופרש"י דאחת ארוכה קאי באמת ואמונה שהיא ארוכה ואילו אחת קצרה קאי אהשכיבנו שהיא קצרה, ושם בתוד"ה אחת ארוכה הקשה על רש"י כו"כ קושיות ובתוכם הקשה דהא לחייא בר רב יכול לקצר אף באמת ואמונה וא"כ אמאי קרי לה ארוכה, ולכן פירש ר"ת דקאי אברכת אמת ואמונה דיכול לקצר בה או להאריך בה, וכדאמרין בגמ' דיכול לקצר בה, ועיין ברשב"א שהאריך לבאר דעת רש"י וקאמר ליישב קושיא זו, דהא לרש"י אף כשאומר מודים אנחנו לך וכו' צריך לומר מי כמוכה וכו' וממילא הו' עדיין ארוכה עיי"ש, ומינה מבואר דהתוס' ס"ל לפרש כדעה המובא ברשב"א דא"צ לומר כלל מי כמוכה.

והנה דעת התוס' לכאורה צ"ע, דהא אליביה נמי קשיא, דהאי מילי דאחת ארוכה ואחת קצרה קאי דוקא אליבא דחייא בר רב, ואילו לרב דס"ל דאף כשלא אמר פרשת ויאמר צריך לומר אמת ואמונה בארוכה, וא"כ נמצא דליכא אלא ברכה ארוכה שהוא אמת ואמונה, ומאי האי 'קצרה' דקתני במתני', והדרא קושיתו לדידיה.

ועיין בתוס' הרא"ש דמפרש דאחת ארוכה היינו באם אומר פרשת ויאמר, ואחת קצרה באם אינו אומר פרשת ויאמר עיי"ש, והנה לא קאמר דקאי דוקא אליבא דחייא בר רב, ולכאורה בא לפרש אליבא דכו"ע, וצ"ב.

התקנה נוסח מיוחד, אלא רק חיוב סיום דברי הזכירה בברכת גאל ישראל, וא"כ מלכתחילה בעת תקנת נוסח הברכה נכלל בהאי תקנה דלא הו' חיוב גמור, אלא אדרבה אם אינו אומר פרשת ויאמר יכול לקצר בה ולצאת יד"ח הזכירה באופן ובנוסח אחר, אלא דמ"מ צריך לסיים בה בא"י גאל ישראל, ונמצא דדין חיוב ברכת אמת ואמונה דמיא לדין שאר הברכות שתקנו חז"ל, דעיקרם אינם אלא חיוב ברכה, אחר דאיכא בה כו"כ שבחים ששם נפשנו בחיים ועל הגאולה וכדפרש"י ותוס' דף י"א א' עיי"ש.

ולא דמיא למצות תפילה שהוא נוסח מיוחד שתקנו חז"ל בכדי לצאת בו יד"ח בקשת רחמים מה"ת, כמבואר ברמב"ם (תפילה א' ד') דהותקן אחר שהיתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש, ומבואר דהותקן ביחוד לצאת בו מצות בקשת רחמים, משא"כ באופן שעשו מלכתחילה נוסח ואמרו שיכולים לצאת בכל נוסח שירצה ורק יסיים בה גאל ישראל בהכרח דלא הו' נוסח מיוחד לצאת בו יד"ח הזכירה, אלא תקנת ברכה בעלמא כשאר הברכות.

וממילא לענין חיוב הנשים י"ל דפטורות מאמירת ברכת אמת ואמונה אחר דהו' הז"ג, ולא שייך לחייבן מחמת דחייבות ביסוד מצות הזכירה מה"ת, אחר דלא הותקן ביחוד לצאת בנוסח ברכה זו את חיוב הזכירה מה"ת וכמבואר, משא"כ ברכת אמת ויציב דחייבות אחר דהותקן ביחוד לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת, דהרי חייבים לומר פרשת ויאמר, ומשו"ה נשים חייבות באמירתן דקאי אחיוב זכירה שהוא מ"ע שאין הז"ג, משא"כ גבי אמת ואמונה דיסוד התקנה אינו אלא הסיום בברכה, ומאחר דהו' הז"ג נשים פטורות.

ומבואר שפיר דדברי המג"א דכתב דחייבות בברכת אמת ויציב בדוקא נקט לה, דאילו בברכת אמת ואמונה פטורות.

ועפ"י יש לפרש דהא דמקשינן התם בגמ' 'והא בעי לאדכוריה יציאת מצרים' לא קאי דוקא אליבא דחייא בר רב, אלא אף לרב קשיא וכמבואר, דהרי כשאנו אומר פרשת ויאמר ליכא חיוב לומר דוקא את נוסח אמת ואמונה.

### נשים פטורות מאמירת אמת ואמונה אליבא דכו"ע

צ"ח. ומבואר שפיר דאכן לכו"ע ליכא נוסח מיוחד לצאת בו יד"ח זכירת יצי"מ, אלא מלכתחילה בעת תקנת נוסח הברכה נכלל בהאי תקנה דלא הוי חיוב גמור, אלא אדרבה אם אינו אומר פרשת ויאמר יכול לקצר בה ולצאת יד"ח הזכירה באופן ובנוסח אחר, אלא דמ"מ צריך לסיים בה בא"י גאל ישראל, ונמצא דדין חיוב ברכת אמת ואמונה דמיא לדין שאר הברכות שתקנו חז"ל, דעיקרם אינם אלא חיוב ברכה, וכמבואר לעיל בדעת הרשב"א אליבא דחייא בר רב ודו"ק.<sup>5</sup>

ומכל הלין מבואר שפיר דדברי המג"א דכתב דנשים חייבות בברכת אמת ויציב בדוקא נקט לה, דאילו מברכת אמת ואמונה פטורות, אליבא דכו"ע, וכמבואר בדעת התוס', אחר דהוי הז"ג, ולא שייך לחייבן מחמת דחייבות ביסוד מצות הזכירה מה"ת, אחר דלא הותקן ביחוד לצאת בנוסח ברכה זו את חיוב הזכירה מה"ת וכמבואר,<sup>6</sup> משא"כ ברכת אמת ויציב דחייבות אחר

ואשר ע"כ נראה לבאר דס"ל להתוס' דאף אליבא דרב באם אינו אומר פרשת ויאמר יכול לקצר ולומר מודים אנחנו לך וכו' ולסיים בגאל ישראל, דאל"ה היאך יפרש רב הא דקתני אחת ארוכה, ונמצא לפי"ז דבין לרב ובין לחייא בר רב איכא מלכתחילה ב' אפשרויות לברכה זו א' נוסח אמת ואמונה ב' מודים אנחנו לך או כל נוסח אחר (אמנם בתוס' הרא"ש מבואר דתקנו ב' נוסחאות, ומשמע הנהו ותו לא עיי"ש), דרב נמי מודה דעיקר נוסח ברכת אמת ואמונה נתקן באם אומר פרשת ויאמר (וכדעת ר' יהודה דבין ה"א לאמת לא יפסיק), אלא דמ"מ פליגי, דלרב יכול לומר נוסח אמת ואמונה אף אם לא אמר פרשת ויאמר, ואילו לחייא בר רב אין לו לומר אלא באם אמר פרשת ויאמר<sup>4</sup>, ומתיישב עפ"י אף אליבא דרב הא דקתני במתני' אחת ארוכה ואחת קצרה דבאם אומר ויאמר חייב להאריך ולומר נוסח אמת ואמונה, אך אם לא אמר ויאמר יכול לקצר ולומר מודים וכו', אף דבכל אופן מותר לו לומר אמת ואמונה.

ומעתה מבואר שפיר מנהג בני מערבא דלעולם ס"ל כרב דמותר לומר אמת ואמונה אף אם לא אמר פרשת ויאמר אלא דמ"מ הדרו להסמך אמת ואמונה ל'אני ה' אלוקיכם' וכעיקר יסוד תקנת הברכה, ולכן התחילו ויאמר והמשיכו מיד לפסוק האחרון (אמנם פליגי בהא ארב דס"ל דכל שהתחיל ויאמר שוב אינו מפסיק עד סוף הפרשה).

4 אמנם צ"ע דאמאי נימא דאיכא איסורא לומר נוסח זה המיוחד, ומה לי אם יוסיף לנוסח מודים וכו' אף אמת ואמונה וכו', ובאמת קושיא זו צ"ב אף אי נימא דאליבא דרב ליכא אלא נוסח אמת ואמונה בלבד, דבכל אופן לחייא בר רב אין לומר אמת ואמונה אלא כשאומר ויאמר, ואמאי, ומאי איסורא איכא ביה, וצ"ב, ונראה דאכן מכח קושיא זו פירש הריטב"א דכשאומר מודים וכו' אינו מסיים בברכת גאל ישראל, ועפ"י מיושב שפיר דאכן איכא איסורא של אמירת ברכה, דמכיון שלא אמר פרשת ויאמר אין לו לברך כלל אלא לומר זכירה בעלמא ודו"ק.

5 הנה אי נימא לפרש דהתוס' ס"ל כ"מ דהריטב"א דכשאומר מודים אנחנו לך אינו מסיים בברכה, הרי דמבואר ביותר, דאף רב מודה דכשאנו אומר פרשת ויאמר ליכא עליה חיוב ברכה, אלא דמ"מ ס"ל דיכול לומא אמת ואמונה, וא"כ נמצא דלכו"ע אין תקנת ברכת אמת ואמונה מצד חיוב קיום מצות זכירת יצי"מ בנוסח מיוחד, וממילא נשים פטורות ודו"ק.

6 וה"נ אף למאי דמבואר בתוס' הרא"ש דתקנו מלכתחילה ב' נוסחאות של הברכה י"ל דבהכרח דיסוד התקנה לא הוי נוסח מיוחד לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת, אלא ביסודו הוי רק תקנה של ברכה (כמבואר ברש"י שם ד"ה בשחר ע"ש הא דכתיב בקרא שבע ביום הללתיך, וכדומה), וממילא נשים פטורות וכמבואר ודו"ק.

יצי"מ, וא"צ לומר דוקא פרשת ויאמר, דליכא עתה שום מעליותא בפרשת ויאמר יותר מאשר כל פרשה שמוזכר בה יצי"מ, ומיושב קושית התהל"ד.

### סיכום מחלוקת תוס' והרשב"א

ק'. ונמצא מבואר בדעה המובא ברשב"א דא"צ לומר מי כמוכה ודלא כרש"י, פליג אשיטת התוס', דלרשב"א אליבא דרב אף מי שאינו אומר פרשת ויאמר צריך לומר דוקא ברכת אמת ואמונה בלבד, ונמצא דיסוד התקנה הוא בכדי לצאת בנוסח זה חיוב התורה של זכירת יצי"מ, ורק אליבא דחייא בר רב יסוד תקנת אמת ואמונה לא הוי אלא ברכה בלבד וכמבואר, אחר דליכא מלכתחילה נוסח אחד ומיוחד, אולם לדעת התוס' הרי דאף אליבא דרב ליכא נוסח מיוחד לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת, דהרי כשאנו אומר פרשת ויאמר יכול נמי לומר כל נוסח שירצה, אף דליכא איסור באמירת נוסח אמת ואמונה.

וה"נ פליגי לענין קושית הגמ' 'והא בעי לאדכורי יצי"מ' דלרשב"א ל"ק אלא לחייא בר רב, דהרי אליבא דרב חייבים לומר ברכת אמת ואמונה, אולם להתוס' מקשינן נמי לרב אחר דיכול נמי לומר מודים אנחנו לך וכו'.

עוד זאת י"ל דאיכא חילוק נמי לענין מנהג בני מערבא, דלהרשב"א יסוד המנהג לא הוי אלא להדר אחר טעם התקנה, דמאחר ד'אמת' הוי ביסודו המשך ל'אלוקיכם' דפרשת ויאמר, כדאמרינן שם בגמ' דלר' יהודה אין להפסיק משום דכתיב וה"א אמת, ולכך הדרו להסמיך תיבת אמת לתיבת אלוקיכם, אף דבכל אופן חייבים לומר נוסח אמת ואמונה, אולם להתוס' הוי הידור בעצם התקנה, דהא אינהו אזלא אליבא דרב, ולדידיה כשאנו אומר ויאמר ליכא חיוב לומר נוסח אמת ואמונה, ולכך הדרו באמירת אני ה"א דויאמר בכדי להתחייב באמירת אמת ואמונה, ודו"ק.

ומתבאר שפיר דשניא נמי לגבי דין חיוב הנשים בברכת אמת ואמונה, דלהרשב"א

דהותקן ביחוד לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת.

### ברכת אמת ויציב קשורה לפרשת ויאמר

צ"ט. ויש להביא ראיה דמיסוד תקנת ברכת אמת ויציב נתקן לאומרו יחד עם פרשת ויאמר, מהא דכתב המג"א (סי' ע' ה') גבי העוסק בצרכי רבים דפטור מק"ש, וז"ל ונראה לי דמ"מ יאמר פרשה שיש בה יציאת מצרים אפילו עבר זמן ק"ש.

ויעויין בספר תהלה לדוד (סי' נ"ח ח') דהקשה דאמאי לא יאמר פרשת ויאמר' שזה הזכרת יצי"מ מדאורייתא, ומהיכן פשיטא ליה להמג"א שיכול לומר לכתחילה איזה פרשה שירצה, וצע"ג.

אמנם יעויין מה דמדוייק בדברי השועה"ר (סי' ע' ד') בביאור דברי המג"א וז"ל ועכ"פ חייב להזכיר יצי"מ אפילו לאחר שעבר זמן ק"ש שזו היא מ"ע בפנ"ע ומצותה כל היום, ולכן לאחר שגמר עסקיהם יאמר איזה פרשה שיש בה יצי"מ 'אם כבר עברה שעה ד' שאינו אומר עוד ברכת אמת ויציב, הרי שפתיו ברור מללו דכל עוד שלא עבר שעה ד' חייב לומר פרשת ויאמר' דוקא, ומבואר דס"ל בכוונת המג"א במש"כ דיאמר פרשה שיש בה יצי"מ דהיינו דוקא כשכבר עבר שעה ד' ואינו רשאי לומר ברכת אמת ויציב, אולם קודם שעה ד' כשעדיין מחויב לומר ברכת אמת ויציב אזי אף דכבר עבר זמן ק"ש עכ"ז יאמר בדוקא פרשת ויאמר, ולכאורה צ"ב דמאי שייטא זמן אמירת ברכת אמת ויציב לפרשת ויאמר', דהא פרשת ויאמר' הוי חלק מק"ש, וא"כ הול"ל דחיוב אמירת ויאמר תליא בזמן ק"ש שהוא שעה ג', אמנם עפ"י המתבאר לעיל דברכת אמת ויציב תקנוה בסמיכות לפרשת ויאמר מבואר שפיר, דכל עוד דהוי עדיין זמן אמירת ברכת אמת ויציב צריך לאמר בדוקא פרשת ויאמר בכדי להסמיכה לאמת ויציב, אולם לאחר שכבר ממילא אינו אומר ברכת אמת ויציב יכול לומר כל פרשה שמוזכר בה

ק"ש לפניה ולאחריה, וזה דין בסדר התפילה ולא בעיקר תקנת הברכות, והא ראייה דהא באם אמר איזה פסוק או הלכה של יצי"מ יצא יד"ח, ואז אף הרב יודה דבכה"ג הוי ספק דבריהם ולהקל כמבואר בהמשך דבריו, הרי דאין כאן גדר חיוב בברכת אמת ואמונה, אלא דבאם אמר ק"ש כהלכה ועדיין לא אמר פסוק דיצי"מ, תקנו לו שזהו סדר התפילה לומר לאחריה אמת ואמונה.

וא"כ כ"ז ניחא לענין האנשים דמחויבים בק"ש דערבית, א"כ תקנו לגבייהו סדר זה של תפילה ואף במקום ספק צריכים לומר כסדר הזה, אבל נשים שפטורות מעיקר הדין י"ל שלא חייבום אלא מה שהוא בגדר תקנה חיובית מצד עצם הברכה, וכאן שמצד עצם הברכה אפשר לצאת החיוב אף שלא בברכה, ע"כ אין הנשים בכלל החיוב.

**כל שלא אמר אמת ואמונה בלילה**

**לא יצא יד"ח קאי אף אליבא דחייא בר רב**  
ק"ב. איתא בגמ' (ברכות י"ב א') אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, ופירש רש"י וז"ל כל מי שלא אמר אמת ויציב כמו שתקנוהו וכן אמת ואמונה בערבית לא יצא, הרי מבואר דאמת ואמונה דמאי לאמת ויציב, וכשאנו אומר הנוסח שתקנו חז"ל לא יצא יד"ח.

וצ"ע דהא חייא בר רב ס"ל דליכא חיוב אמירת אמת ואמונה ערבית וכמבואר, ובפשטות צ"ל דהאי מילתא קאמר רב דפליג על חייא בר רב בנו, אמנם עפ"י המתבאר בדברי התוס' לעיל דאף רב מודה לחייא בר רב בהאי מילי דמלכתחילה לא נתקן אמת ואמונה כחייב גמור, ורק באם אומר פרשת ויאמר מחוייב לאומרו, א"כ צ"ע דהיאך קאמר אמת ואמונה דלא יצא יד"ח.

ולכא למימר דהמכוון דתקנו מלכתחילה ב' נוסחאות, אמת ואמונה ומודים אנחנו לך, והא דקאמר כל שלא אמר אמת ואמונה

אליבא דרב נמצא דנשים חייבות לומר נוסח אמת ואמונה, ודוקא לחייא בר רב י"ל דפטורות, אולם להתוס' הרי דלכו"ע י"ל דפטורות, דכולהו ס"ל דלא הוי נוסח מיוחד לצאת בו יד"ח הזכירה מה"ת ודו"ק.

**ביאור דברי השועה"ר בסי' ס"ז**

ק"א. אמנם צ"ע דמדברי השועה"ר בסי' ס"ז א' משמע לכאורה דברכת אמת ואמונה הוי ברכה ונוסח לצאת בה חיוב יצי"מ, דכתב גבי המסופק אם קרא ק"ש דצריך לחזור ולקרוא דהוי ספק מה"ת ולחומרא, ובאם מסופק נמי בברכותיה צריך לחזור ולקרא ק"ש עם ברכותיה, ואף דברכות ק"ש דרבנן, לפי שכך היתה התקנה שכל זמן שקורין ק"ש של תורה אפילו מפני הספק בלבד קורין אותה בברכותיה, ומוסיף דהאי דינא הוי נמי גבי זכירת יצי"מ, וז"ל ואם מסופק גם בפרשת ציצית אם קראה בקריאת שמע אם לאו צריך לחזור ולקרוא עם ברכת אמת ויציב שלאחריה שהיא ג"כ בספק אם אמרה והוא ספק של תורה, 'והוא הדין לאמת ואמונה של ערבית' שמצות עשה מן התורה לזכור יציאת מצרים בכל יום ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך להביא הלילות, וכיון שהוא מחויב להזכיר יציאת מצרים מפני הספק צריך להזכירה 'בברכה ובנוסח שתקנו לה חכמים' שהיא ברכת אמת ויציב (ויש לו לחזור גם פרשת ציצית שהיא ואמת ויציב הן דבר אחד ומצוה אחת) עכ"ל, הרי לכאורה מבואר בדבריו דאף אמת ואמונה הוי ברכה ונוסח שתקנו חכמים לצאת בה יד"ח הזכירה מה"ת.

והנראה לבאר כוונתו דאף אמנם דברכת אמת ואמונה הוא תקנה קבועה לאומרה בנוסח קבוע וכמדוקדק מלשונו, עכ"ז י"ל שאין בכלל דבריו לומר שעיקר ברכה זו הוא תקנה חיובית אף בנוסח מטבע הברכה, אלא עיקר הכוונה דכל שקורא ק"ש כהלכתו תקנו לו חכמים סדר ברכות היאך שיקרא ברכות

דשפיר יצא יד"ח ק"ש והברכה, ואף לה"ר מנוח דקאי אברכות וטעמא דלא יצא משום דהוי משנה ממטבע וכו', וכן משום שצריך להזכיר 'אמונה' בלילה כדכתיב חדשים לבקרים וכו', אולם היכי דלא אמר פרשת ויאמר הרי דבאופן זה מלכתחילה לא תקנו נוסח אמת ואמונה וא"כ אינו משנה ממטבע שטבעו חכמים, וה"נ ליכא חיוב להזכיר אמונה, וא"כ אף כשאמר אמת ויציב יצא יד"ח, דהא יוצא יד"ח כשאומר מודים אנחנו לך וכו' ולא מגרע כלל באמירתו אמת ויציב.

ומכל הלין מבואר דלא תיקשי ע"ד התוס', דלהמבואר דאף רב ס"ל כחייא בר רב דמלכתחילה לא נתקן נוסח אמת ואמונה אלא כשאומר ויאמר, הרי דכשלא אמר ויאמר ממילא ליכא נמי חיוב לומר אמת ואמונה, ושפיר יצא יד"ח ק"ש והברכה כתיקונה.

### ענף ד': אמירת ברכת השכיבנו.

**ביאור דברי השער הציון דאשה חייבת באמירת ברכת השכיבנו.**

**אשה שאינה מתפללת ערבית פטורה**

**מאמירת ברכת השכיבנו**

ק"ג. כתב המ"ב (סי' ע' סק"ב) ופטורות ג"כ מברכות ק"ש דיש להם ג"כ זמן קבוע כדלעיל בסימן נ"ח ס"ו, אבל ברכת אמת ויציב דניתקן על ענין זכירת יציאת מצרים, וכן 'הברכות שלאחריה' דערבית מחוייבות לאמרם דמצות זכירת יציאת מצרים נוהגת ביום ובלילה וא"כ ממילא צריכים לסמוך גאולה לתפלה דבתפלה חייבות כדלקמן סימן ק"ו ס"ב כן כתב המ"א עכ"ל, ובשער הציון סק"ג כתב דמלבד אמת ואמונה מחויבות נמי בברכת השכיבנו דכגאולה אריכתא היא עיי"ש.

והנה לכאורה צ"ע דאמאי נימא לחייבם אף בברכת השכיבנו אחר דלא הוי מענין יצי"מ.

ערבית קאי על אחד מב' הנוסחאות, דזה אינו, דיעויין ברש"י ותוס' דמפרשים דאמת ואמונה מדבר אף על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים וכו', והאי מילי ליכא כלל בנוסח מודים אנחנו לך וכו', ואף למש"כ התוס' דואמונתך בלילות קאי על מה שאדם מאמין ומפקיד רוחו וכו' עכ"ז המכוון דלשון 'ואמונה' מורה על האי מילי (עייין בתוס' הרא"ש ובטור סי' ס"ו י' ובדברי רבינו יונה), וא"כ בנוסח מודים אנחנו לך וכו' ליכא הזכרת האמונה.

והנה יעויין מש"כ הטור (סוף סי' ס"ו) לפרש דהא דלא יצא יד"ח קאי אק"ש, אמנם אין המכוון דלא יצא יד"ח כלל דהא ברכות אין מעכבות, אלא הפירוש דלא יצא יד"ח המצוה כתקנה.

ועיין בכסף משנה (ק"ש א' ז') דמבאר דבריו דכיון דברכות אלו שאנו מאמינים שכשם שעשה בגאולת מצרים כן יעשה בגאולה העתידה, מעין ק"ש הם ואם לא אמרם נהי ידידי ק"ש יצא, ידי ק"ש כראוי לא יצא.

ושם מביא עוד פירוש דקאי אברכות עצמם דכל שלא התחיל הברכות ב'אמת ויציב' או ב'אמת ואמונה' לא יצא יד"ח, אחר דבעיקרם נתקנו לומר שהקב"ה אמת הבטחתו במצרים ועתיד לאמתה לנו לעתיד לבא, ומביא נמי בשם ה"ר מנוח דמירי שהיפך ואמר אמת ואמונה בשחרית במקום בערבית או שאמר אמת ויציב בערבית עיי"ש.

ועיין עוד שם מש"כ ה"ר מנוח בשם ה"ר אשר דכי אמרינן לא יצא דוקא כי אמר אני ה"א, אבל לא אמר אני ה"א אין צריך לומר אמת כדאמרינן בגמ' (י"ד ב') לא אמר אני ה"א א"צ לומר אמת.

וביאור הדברים הוא, דבין אי הא דלא יצא קאי אק"ש ובין אי קאי אברכות, היינו דוקא משום דהוי המשך לפרשת ויאמר, אולם היכי דלא אמר פרשת ויאמר הרי

עיי"ש, וא"כ אמאי כתב דצריכות לסמוך גאולה לתפילה, אחר שהן פטורות מתפילה.

והנראה דהא פשיטא דאשה שאין מתפללת תפילת שמו"ע דערבית פטורה מלברך ברכת השכיבנו, דלא הוי חלק מברכת אמת ואמונה שנתקן על ענין זכירת יצי"מ<sup>8</sup>, והא דכליל המ"ב שחרית וערבית לענין סמיכת גאולה לתפילה היינו דוקא באשה אשר ממילא מתפללת שמו"ע דערבית, דלא די בסיום גאל ישראל של ברכת אמת ואמונה לצאת יד"ח סמיכת גאולה לתפילה אלא צריכה נמי לומר השכיבנו, דכך הוא תקנת חז"ל בערבית דסמיכת גאולה לתפילה מלכתחילה יהא אף באמירת השכיבנו, ולעולם אשה שאינה מתפללת ערבית אינה חייבת אלא באמירת אמת ואמונה, ומבואר מש"כ השעה"צ טעם חיוב אמירת השכיבנו משום דגאולה אריכתא דמיא, והא קאי דוקא על סמיכת גאולה לתפילה וכמבואר.

וראיה לדבר דבסי' ק"ו סק"ד מביא המ"ב את דברי המג"א דצריכות הנשים לומר אמת ויציב ולסמוך גאולה לתפילה ולא קאמר התם לענין תפילת ערבית, משום דהתם קאי אעיקרא דדינא דנשים פטורות מתפילת ערבית דלא קבלוהו עלייהו לחובה, וממילא ליכא עלייהו חיוב אמירת ברכת השכיבנו.

אמנם יעויין מש"כ רבינו יונה (עיי"מ"ב סי' רל"ו סק"ג דמביא דבריו אלו), וז"ל והטעם שאינו הפסקה מפני שהשכיבנו מעין הגאולה הוא, שבשעה שעבר ה' לנגוף את מצרים היו מפחדין ומתפללין לבורא לקיים דברו ושלל יתן למשחית לבא אל בתיהם וכו' וכנגד אותה התפילה התקינו לומר השכיבנו שיצילנו ה' מכל דבר רע וישמור צאתנו ובואינו, וכיון שהתקינו לאמרו כנגד מה שהיה בשעת הגאולה אמרו דלא הוי הפסקה דכגאולה אריכתא דמיא.

אולם עדיין צ"ב דהאי סברא אינו אלא ליישב הא דלא הוי השכיבנו הפסק בין גאל ישראל לתפילת שמו"ע<sup>7</sup>, אולם מנ"ל לחייב את הנשים לאומרו מצד חיוב זכירת יצי"מ, דאף אי נימא דאיכא שייכות עדיין אינן מחויבות בזה.

והנה עוד צ"ע דברי המ"ב, דממרוצת לשונו מבואר לכאורה דאליבא דהמג"א נשים חייבות בתפילת שמו"ע דערבית, דכתב דהברכות שלאחריה במעריב מחויבות לאומרם ועלה קאי דממילא צריכות לסמוך גאולה לתפילה, וצ"ע דהא המ"ב עצמו פסק (סי' ק"ו סק"ד) דנשים פטורות מתפילת ערבית, דתפילת ערבית רשות, והנשים לא קבלוהו עליהם חובה



7 דהתם בגמ' (ברכות ט' ב') מקשינן דאי לא תימא הכי ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו, ועלה מתקצינן דהוי כגאולה אריכתא עיי"ש.

8 והאי מילי דברכת השכיבנו אינה קשורה עם אמת ואמונה חזינן גבי המתפלל ערבית סמוך אחר שעלה עמוד השחר, דאינו אומר השכיבנו ואף דאומר אמת ואמונה, עיי"ן שו"ע סי' רל"ה ד', ומינה דאף דהוי מענין הגאולה עכ"ז ברכה לעצמה היא, ונשים אף דמחויבות באמת ואמונה לא נתחייבו מחמתו בהשכיבנו, ושניא כשמתפללות שמו"ע דאומרות השכיבנו לסמוך גאולה לתפילה כתקנת חז"ל וכמבואר.



## הרב יצחק מאיר בורנשטיין

## בענין פורם מפה ומקדש

ענף א' דין פומו"מ אם חוזר ומברך בפה"ג (ס' רע"א ס"ד) / ענף ב' דין אמרו בואו ונקדש (שם ס"ה) / ענף ג' בענין משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר / ענף ד' ביאור דעת הרמב"ם והראב"ד / ענף ה' דין מבדיל בתוך שתייתו וסעודתו ע"פ כל הנ"ל, וביאור איסור הטעימה

## א. דין פורם מפה ומקדש

## אם חוזר ומברך בפה"ג

אי' בשו"ע (סי' רע"א ס"ד) אסור לטעום כלום קודם שיקדש וכו' ואפי' אם התחיל (סעודה) מבעו"י צריך להפסיק שפורס מפה ומקדש, ואם היו שותין יין תחילה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין ואח"כ מברך המוציא עכ"ל, הנה מבואר שני דינים: שהפורס מפה ומקדש נחשב שהפסיק בין פת שאכל מבעו"י לפת שאוכל לאחר קידוש וצריך לחזור ולברך עליו, ודין זה הוא מהרי"ף (פסחים יט:), ועוד מבואר שיש חילוק בזה בין פת ליין שמקדש עליו, שרק על הפת חוזר ומברך אחר קידוש, אבל בשותה יין מבעו"י וקידש עליו היום ובא לקדש עליו אין חוזר ומברך עליו ברכת הגפן [וה"ה במקדש על הפת אין חוזר ומברך על הפת, טור], ודין זה השני הוא מהרא"ש (שם פ"י ס"ב). וצ"ב ממ"נ אי פריסת מפה וקידוש חשובים הפסק בין מה שאכל לפניו למה שאוכל אחריהן וזוקקו לחזור ולברך עליו, להוי הפסק גם לדבר שמקדש עליו, מאחר ושותהו לאחר הקידוש.

ולהבין דין זה באר היטב יש להקדים מש"כ התוס' והרא"ש בחולין, דתנן התם (פו:): שר' יהודה אומר שהשוחט חיה, ואח"כ רוצה לשחוט עוף, תחילה מכסה דם החיה ואח"כ שוחט העוף ומכסה דמה, ואמרינן עלה בגמ' א"ר חנינא מודה ר"י

שאינו חוזר ומברך על שחיטת העוף שאין הכיסוי הפסק ופרכינן עליה מהא דתלמידי דרב לאחר שסיימו סעודתם אמרו לרב ייבא סבא הב לן ונברך (מזוג לנו לכוס של ברכה ונברך ברהמ"ז, רש"י) הדר אמרי ה"ל ונשתי (מזוג לנו לשתייה) א"ל כיון דאמריתו ה"ל ונברך אתסור לנו למישתי (כלומר עד שתברכו ברכה ראשונה אע"פ שכבר ברכו על היין ששתו יין בסעודה<sup>1</sup>), הרי שברה"מ<sup>2</sup> הוי הפסק לברכת היין שבירך על מה ששתה לפני ברהמ"ז וצריך לחזור ולברך, ומש"נ כיסוי הדם שאינו הפסק לברכת השחיטה, ואי"צ לברך על מה ששוחט אחר הכיסוי, ומשנינן הכי השתא התם משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הכא אפשר דשחיט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, ע"כ תו"ד הגמ', והנה מבואר שברה"מ מפסקת לברכת היין מפני שא"א לשותות בשעה שמברך.

והקשו כל הראשונים, דאי הכי אמאי קיי"ל, שהמתפלל בתוך סעודתו אינו זקוק לחזור ולברך כשחוזר לאכילתו, הכ"נ נימא משתא ותפלה בהדי ל"א, ויחזור ויברך על מה שאוכל אחר שהתפלל.

ותי' התוס' שבברה"מ בלבד אמרי' האי סברא משום שהיא ברכת גמר וסילוק לכל מה שאכל ושתה לפניו [וכן כיסוי הדם הוא גמר וסילוק לשחיטה] משא"כ תפלה, והיינו שסברתם שמה שעוסק בענין אחר באמצע סעודתו [אף שא"א לו לאכול אז] אינו פוסק הסעודה וכשחוזר אח"כ לאכילתו אמרינן

1 אבל אין איסור לשותות, זו דעת רוב ראשונים והכי קיי"ל בסי' קע"ט, ודעת הרמב"ם ורשב"ם שאסור לשותות עד לאחר ברכת המזון.

2 ואע"פ שהם עדיין לא ברכו מ"מ הואיל ונתנו דעתם לברך הוה הפסק מחמת שברה"מ עצמה היא הפסק לכן תולה ההפסק במה שברה"מ הוא הפסק ויתבאר לקמן בענף ב.

גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא אבל בפה"ג שהוא קודם הקידוש (ר"ל שמברך על היין ואח"כ על היום) בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק עכ"ל הרא"ש, הנה מבואר שברכת קידוש מצד עצמה אינה הפסק כברה"מ [שאינו סילוק למה שאכל] אלא דמי לתפלה [היינו שעוסק בענין אחר בעלמא בתוך סעודתו], אלא הואיל ותקנו איסור טעימה עד שיקדש נעשית גם היא הפסק, שמאחר שאסור להמשיך הסעודה עד שיעשה אותו עסק בזה אמרי' שהעסק הוא הפסק וא"י לחזור לקביעות הראשונה, אך גם מצד זה עדיין אינה כברה"מ ואין מפסיק אלא למה שאוכל אחריה ולא למה שמקדש עליו מפני שמברך עליו קודם קידוש.

ועכ"פ מבואר הטעם לחלק בין פת ליין מפני שברכת היין מקומה קודם קידוש, אך טעם זה עצמו צ"ב שמה יואיל מה שמברך עליו תחילה סו"ס הקידוש מפסיק בין מה ששתה תחילה למה ששותה אחר הקידוש ולא יואיל הברכה שבירך על מה ששתה תחילה לפטור מה ששותה אחריה, וא"ת משום שאילו היה הפסק ליין, א"כ גם בקידוש דעלמא לא היה אפשר לברך אף על היין שמקדש עליו קודם קידוש שגם הברכה היתה מסתלקת עם הפסק השתיה כעין מה דסב"ל בברה"מ כנ"ל, וע"כ מוכח שאין הקידוש הפסק ליין, מ"מ עדיין לא נתבאר טעמו של די"ז, ואדרבה אם איתא לסברא זו [שאילו היה הפסק א"א לברך קודם קידוש] למה לא יהיה הדין באמת כמו בברה"מ שמברך על היין לבסוף.

לכן נ"ל שבאמת א"א לפרש כפשוטו שמה שמברך עליו קודם קידוש היא הסיבה שאין הקידוש הפסק, אלא הסיבה היא שהואיל וקידוש אינו סילוק רק עוסק בענין אחר כנ"ל, בזה שפיר יש לחלק ולומר, שאם נחשב לעסק אחר אצל הפת, מ"מ לא נחשב עסק אחר אצל

שלקביעות הראשונה הוא חוזר, ורק ברה"מ פוסקת סעודתו מפני שהוא כמסלק אכילתו ומסיימה.

עו"כ התוס' והרא"ש בפסחים (קב: ד"ה יקנ"ה) שמה טעם אין מברכין על כוס של ברה"מ אלא לאחר ברה"מ ולא לפניו כמו בקידוש ושאר כוס של ברכה, משום האי טעמא דלעיל שברה"מ היא סילוק לכל מה שאכל ולכן אין מועיל הברכה שלפניה<sup>3</sup>, והיינו שאע"פ שמחזיק הכוס בידו וע"ד לשותתו ובודאי לא הסי"ד ממנה וגם בירך במכון כדי לפטור מה שעתיד לשתות אחר ברה"מ, ומה סילוק שייך כאן, מ"מ לא מהני, דאמרינן הואיל וסילק עצמו מכל אכילה ושתיה דעלמא הכל בכלל, ולא אלים מה שמכון לשתות כוס זה לשבור הסילוק, ומאחר שמסתלק מאכילה ממילא גם הברכה שמברך לפני ברה"מ נגדרת אחר האכילה ומסתלקת ואינה יכולה לפטור מה ששותה לאחר ברה"מ, כן נר' לפרש סברתם.

ונמצא עכשיו לדעת הרא"ש ג' מידות בהפסק שע"י ברכה: תפילה אינה מפסקת כלל, ברה"מ מפסיק הכל מפני שהיא ברכת סילוק, וקידוש י"ל דין בינוני שמפסיק למה שאוכל לאחר הקידוש אבל לא לדבר שמקדש עליו, וצ"ב כנ"ל מש"נ הפת מהיין שמקדש עליו.

והנה הרא"ש עצמו ביאר שיטתו, וז"ל: (מה דקידוש לא דמי לתפלה) תירץ ה"ר יונה דלא דמי דהכא כיוון שקידש היום נאסרה עליו אכילה הלכך כמי שנגמרה אכילה הראשונה דמי ומה שאוכל אחר הקידוש הוי התחלת אכילה אחרת וצריך לחזור ולברך וכו' (ומעתיק הראש ירושלמי שאין מברך על היין כה"ג, ומקשה) ואילו היה הקידוש הפסק משום דנאסרה עליו האכילה ה"ה דנאסרה עליו השתיה וכו' (וא"כ יברך גם על היין), ונ"ל דלא קשה דודאי האיסור אכילה

3 מתוך הדברים דלקמן יתבאר שהרמב"ן וסייעתו אין יכולין לפרש כך, ולדידהו י"ל משום דלא שייך בברה"מ הטעמים של ביה"י יין גורם לברכה ותדיר, אלא הברכה גורם ליין ולהכי מודי לבי"ש, והתוס' שמיענו בזה י"ל משום דסב"ל שברה"מ טעונה כוס וא"כ ברכת היין תדירה.

לקביעתו הראשונה) אבל כאן <sup>4</sup>[מיד שהגיע זמן הקידוש] נאסרה עליו האכילה כדי שיהא הקידוש לפני האכילה ולא לאחריה כמו שנתבאר אם כן הרי הקידוש מחלק שתי האכילות שכשאוכל אח"כ היא נחשבת סעודה אחרת) (מיד שהגיע זמן הקידוש) <sup>5</sup>(נאסר עליו אפי' טעימה בעלמא, ונעשה כאילו נגמרה סעודתו), לכך חשובה אמירת הקידוש הפסק כיון שבשעת אמירתו לא היה יכול לטעום כלום, והוא אמרו אחר גמר סעודתו. אבל היין וכו' אין צריך לברך עליו כיון שזמן ברכתו הוא קודם אמירת הקידוש ואז עדיין אין שום אמירה מפסקת וכו', הואיל ובשעה שהיא חשובה גמר וסילוק סעודה מפני איסור הטעימה קודם קידוש לא היתה עדיין אמירה המפסקת ולא נסתלקה עדיין ברכה הראשונה, ובשעת אמירת הקידוש הרי דעתו על הכוס שבידו לשתות מיד ואמירת הקידוש היא לצורך השתיה ואינה חשובה הפסק לזה כמו שאינה חשובה הפסק לכל מקדש על הכוס, משא"כ בפת שאוכל לאחר שקידש על הכוס שבשעת אמירת הקידוש הוא כקודם אמירתו שהיתה שעת גמר וסילוק סעודה, עכ"ל.

הנה מבאר הענין כך: שעיקר ההפסק מחמת איסור הטעימה (וכל' הר"ר יונה שהביא הרא"ש) ומשום דאיסור טעימה חשיב סילוק כעין ברה"מ (ובזה מחולק קידוש מתפלה), ומה שליין אינו הפסק הוא מפני שאין ההפסק אלא בצירוף הברכה, משום דבעינן נמי לתנאי שא"א לאכול ולדבר כאחד<sup>6</sup>, כמו שאמרו בחילוק בין

שתיית היין שמקדש עליו, שהרי הקידוש נאמר עליו, וע"ד לשתותו, ורק לגבי הסברה דסילוק אמרנו שהואיל ומסתלק מאכילה דעלמא הכל בכלל, ומש"כ הרא"ש הואיל ומברך תחילה אין אלא סימן והוראה שקידוש אינו נחשב עסק אחר לגבי היין שאילו כן היתה גם הברכה שבירך על היין שמקדש עליו נגדרת אחר הפסק השתיה ומסתלקת, וכסברתו אצל ברה"מ שבמקום שיש הפסק לאכילה מפסיד גם הברכה, ולפי"ז מש"כ הואיל ומברך קודם אינו בדוקא, ואף לבי"ש שמברך על היום תחלה ואח"כ על היין ג"כ הדין כן שקידוש אינו הפסק לברכת היין, א"נ י"ל שאף שעיקר הטעם כמו שאמרנו [שאינו עסק אחר אצל היין], מ"מ כ"ז רק מפני שתקנו לברך תחילה כבי"ה, אבל אילו מברך על היין לבסוף, לא היינו מחשיבים הקידוש כעוסק בשתיית היין בשעת ברכת היום, אף שהקידוש נאמר עליו ואף מחזיק הכוס בידו, הואיל ועדיין לא בירך על שתייתו.

ועי' שעה"ר שגם הוא ביאר דינים אלו אך באופן אחר קצת וז"ל: (שמה שחוזר ומברך המוציא) הואיל ובשעת אמירת הקידוש א"א לו לטעום כלום שא"א לאכול ולדבר כאחד. ואין דומה למתפלל באמצע סעודתו וכו', כיון שלא היה אסור באכילה בשעה שהתפלל, ואם היה רוצה היה אוכל בשעה שהתפלל והיה מתפלל אח"כ, ואפי' לא היה שהות וכו' מ"מ לא נאסר עליו אלא אכילת קבע שמא ימשך וכו', אבל טעימה בעלמא מותרת לו וכו' <sup>4</sup>(ועוד שלא נאסרה עליו האכילה אלא מפני שהגיע זמן התפלה ואח"כ חוזר

4 הסוגריים האלו הם במקור וע"פ התיקון של הגר"ח נאה, ופי' זה הוא ע"פ הר"ן בשבת דקידוש מקמי סעודה איתקין (כתבתי מזה בסוף ענף ה'), והפי' הראשון הוא כפה"נ ע"פ המ"א שכ' סתמא שההפסק מחמת איסור הטעימה, ותיבות "מיד שהגיע וכו'" במקור הם לפני תיבת "נאסר" ושייכים לפי' הראשון (מ"א), והצבתי אותם לפני תיבת "נאסרה" כי הם מתאימים יותר עם פי' השני (ר"ן), ודו"ק.

5 הסוגריים האלו הוספתי מפני שתיבות אלו אינן שייכות לפי' השני אלא לפי' הראשון בלבד.

6 ואזיל בזה בשיטת הראב"ד (בהש' על הרי"ף יט: אות ג') ורבינו דוד (ע' שעו) שפי' שא"א במציאות לאכול ולדבר, ורמב"ן (מלחמות כד. ומש"כ וכו', וע"ע תוס' קג: ד"ה ר"א וכו' אסור, אלא שלא כתבו בהדיא דקאי על משתא וברוכי) פי' שאסור לאכול בשעת הברכה, והרב בהכרח מפרש דא"א, דאלת"ה מה תוסיף הברכה יותר מאיסור הטעימה, ופשוט.

וא"ת א"כ אף ברכה דעלמא כגון אשר יצר, ואפי' שיחת רשות בעלמא נמי, י"ל דדוקא קידוש - שא"א לאיסור טעימה בלי קידוש - מצטרף אליו ומשלימו.

היין, אך לכאורה תלמוד ערוך דלא כרא"ש, דהכי אי' בגמ' (פסחים קג.) שמר זוטרא חזר ובירך על כוס של ברכה אע"ג שבירך על היין שבתוך המזון, ורב אשי לא בירך וסמך על הברכה שבירך בתוך המזון, ואמר מר זוטרא אנא דעבדי כתלמידי דרב, דתלמידי דרב לאחר שסיימו סעודתם אמרו לרב ייבא סבא הב לן ונברך הדר אמרי ה"ל ונשתי, א"ל כיון דאמריתו ה"ל ונברך אתסור לכו למישתי, ומעובדא זו למד מר זוטרא דה"ה ברה"מ<sup>7</sup> עצמה מפסקת, וכוס של ברכה זוקק ברכה ראשונה לעצמה אע"פ שכבר בירך בתוך המזון, ורב אשי אמר דליתא לתלמידי דרב, דהא רב אמר יקנ"ה, הרי שמברך על היין תחילה ולא חייש להפסק, ודחינן ולא היא התם (ברה"מ) עקר דעתיה ממשתיא הכא (יקנ"ה) לא עקר דעתיה ממשתיא (וכולא חדא ברכתא נינהו - גירסת הר"ח והרי"ף והרמב"ן, ורשב"ם מוחקו מפני שהוא שפת יתר לפי פירושו שבסמוך), ע"כ הגמ'.

ופרשב"ם על לא עקר דעתיה ממשתיא שעדיין לא שתה וכל דעתו לשתות, פי' דשאני התם (ביקנ"ה) שמברך על אותו כוס שמקדש ומבדיל עליו [וע"מ כן בירך כדי לשתות לאחר ברכה השניה], משא"כ הכא בעובדא דתלמידי דרב ועובדא דמר זוטרא שבירך על כוס אחר לפני ברה"מ, וכן פי' הרמב"ן (מלחמות כד.) ור' דוד, אלא פרשב"ם מפ' שהואיל וכל עצמה של הברכה אין אלא לשתות אחר קידוש והבדלה, והם פי' דלא סגי בהא, אלא דכה"ג שמחויב לברך כמה ברכות על כוס אחד כולו חשיבא כברכה אחת ממש, אך עכ"פ החילוק בין ברה"מ ליקנ"ה הוא שביקנ"ה איירי שמברך על כוס של ברכה, והרי מפורש שאילו מברך על כוס אחר

ברה"מ לכסוי הדם, שאע"פ שמצד עצמו גם כסוי הדם ראוי להיות סילוק מ"מ אינו הפסק הואיל ואף בשעת הכסוי יכול לשחוט בידו השניה, משא"כ במידי דדיבור כברה"מ שא"א לאכול ולדבר כאחד, שאין אלא פה אחד, והכ"נ בסילוק הבא מכח איסור טעימה אינו הפסק אלא בצירוף הקידוש דהיא מידי דדיבור, ושעת קידוש אינו סילוק אצל היין שמקדש עליו, ורק אצל הפת שאוכל אח"כ הרי שעת קידוש שעת סילוק כמו מקודם קידוש.<sup>7</sup>

ויש לדקדק איך אפשר לפרש כן דעת הרא"ש, שלפ"ז שוב אזדי ליה החילוק בין ברה"מ לקידוש, שמאחר שניתן לומר ששייך סילוק לחצאין דמסתלק ממאכל דעלמא ולא מן היין שמקדש עליו הכ"נ נימא אצל ברה"מ.

ועוד יש לדקדק שהרי אין הסילוק מחמת הקידוש כלל אלא מחמת איסור הטעימה, וא"כ הדין תלוי במה שיש לחקור אימתי פקע האיסור בשמתחיל לקדש או בסיומו, וממילא ממ"נ כשם שאצל הפת אמרת דבשעת קידוש שעת סילוק הוא והיינו ע"כ משום דסברת שעדיין לא פקע האיסור א"כ הכ"נ אצל היין שמקדש עליו.<sup>8</sup>

ושמא יש סברא, שאע"ג שאין מסתלק האיסור אצל שאר אכילות אלא לאחר שקידוש, ולכן אצל הפת חשיב סילוק, מ"מ אצל הדבר שמקדש עליו סברא היא שכבר נסתלק האיסור בשעת הקידוש, וממילא מבואר גם החילוק שבין ברה"מ לקידוש שאע"ג דלא אמרי' סילוק לחצאין, בקידוש שאני הואיל וסיבת הסילוק הוא האיסור טעימה, והוא הנחלק לחצאין.

והנה ביארנו סברת הרא"ש דסב"ל שאע"פ שמברך על הפת אין מברך על

7 ודבריו הם כפה"ג בנוים על דברי הב"י והפרישה ע"ש.

8 ולענין עצם השאלה אימתי פקע איסור הטעימה נר' שתלוי בסיבת האיסור אם מחמת הקידוש או מחמת הטעימה, דהיינו שאת"ל שטעימה לפני קידוש היא הדבר הפגום א"כ לא נסתלק פגם זה עד שיצא יד"ח קידוש ואת"ל שהקידוש הנאמר אחר טעימה הוא הדבר הפגום וממילא אסור לטעום שלא לפגום הקידוש א"כ מיד שמתחיל לקדש שוב אין מקום לאיסור זה, ועי' בענף ה'.

מבעו"י אף ביקנ"ה חוזר ומברך על הכוס שמברך עליו כמו בברה"מ ודלא כהרא"ש.

והנה עוד הק' הרמב"ן מגמ' זו על סברת התוס' בחולין הנ"ל שאין ברה"מ הפסק אלא מחמת שהיא סילוק א"כ מאי ס"ד דר"א לדמות יקנ"ה לברה"מ.

אך באמת שכ"ז לא קשה מידי על תוס' והרא"ש, שהתוס' מפרשים דהא גופא דחי בגמ' דשאני ברה"מ דעקר דעתיה כלומר שסילק עצמו משתיה, ורב אשי באמת לא היה סב"ל שיש לתלות ההפסק בסילוק, ולמר זוטרא הוא באמת אך מחמת סילוק ובברה"מ בלבד אבל יקנ"ה לא הוה הפסק אף למי שבירך על כוס אחר מבעו"י, וכ"ז מפורש בתוס' (קב:): ד"ה יקנ"ה הנ"ל שכ' שהסיבה שמברכין על היין אחר ברה"מ ולא לפניה כבקידוש משום האי טעמא דברה"מ הוה סילוק, וכ' ע"ז "כדאמרי' לקמן דברה"מ עקר דעתיה ממשתיא וצריך לברך אכסא דברכתא וכו'" הרי כ' ממש היפך פרשב"ם ויסדו סברתם זו על אותה גמ' עצמה שלרשב"ם מפורש בה להיפך, אלא פשוט שמפרשים שעקר דעתיה היינו סילוק [ואין גורסים כולא חדא ברכתא<sup>9</sup>], ולפ"ז אדרבה מפורש בגמ' שקידוש והבדלה אינן מפסיקין כברה"מ אף בבירך על כוס אחר מבעו"י, ותו לא מידי.

והנה הרמב"ן דקדק במה שמק' רב אשי מיקנ"ה, ולא הק' מכל קידוש והבדלה דעלמא שמברך על היין ואח"כ מברך על היום, ופי' שאף ר"א מודה שמקידוש

דעלמא אין להוכיח לבירך על כוס אחר, דפשיטא שאין ברכת הקידוש הפסק לברכת היין שאותו כוס זוקקו לשתי ברכות [ואינו מפסיק כשם שבברכה אחת אין התיבות האחרונות מפסיקות לראשונות, שאין כאן עסק בענין אחר אלא הכל ענין אחד], רק שביקנ"ה ס"ד דשאני הבדלה מצות כוס אחר היא [וחשיב שני ענינים, וא"א שתהא ברכת היין מחוברת גם עם הקידוש וגם עם הבדלה], נמצא מפסיק בברכה אחרת בין ברכת היין שבירכה עם הקידוש לשתייה ודמי לבירך על כוס אחר בתוך הסעודה, וע"ז דחי בגמ' שגם ביקנ"ה אינו הפסק כנ"ל ולא דמי לבירך תחילה על כוס אחר, כ"ז ביאר הרמב"ן.

והנה לפי מה שחידשו התוס' והרא"ש שהסיבה שמברכין על כוס של ברה"מ אחר ברה"מ הוא מחמת הסילוק, א"כ ר"א שפליג על סברא זו, ע"כ היה חולק אף בכל כוס שברה"מ, והוה סב"ל שאף בכוס של ברה"מ מברכין עליו לפני ברה"מ, ועיקר הויכוח בינו למ"ז היה אימתי מברכין על כוס של ברה"מ, ולפ"ז מה דמיייתי מיקנ"ה ע"כ לאו דוקא ומקידוש והבדלה דעלמא נמי הוה מצי למייתי, וגם זה מפורש בתוס' (ד"ה וקאמר) שכ' שטענת ר"א מיקנ"ה היתה שלפי תלמידי דרב ה"ל לברך על היין לבסוף והיינו אחר הבדלה הרי שאילו יבדך בין קידוש להבדלה אכתי איכא הפסק מחמת הבדלה והבדלה דיקנ"ה לא גרע מכל הבדלה דעלמא אלא מוכח כנ"ל שמכל הבדלה דעלמא נמי מצי למייתי והא דמיייתי מיקנ"ה

9 אמנם הרא"ש העתיק גירסת הרי"ף, וצ"ל שכן דרכו אע"ג דליה לסב"ל, וכבר אמרו כן בעלמא, ודע שעפ"ז הרווחנו להבין יותר דברי הרא"ש בחולין פ"ו סי' ד' שחידש שם שמי שהוצרך לברך על כסוי הדם בין שחיטה לשחיטה, לא חשוב כסח בין שחיטה לשחיטה ולא הפסיד ברכת השחיטה, והטעם דברכה [כפה"ג שמחויב ומוכרח בה] לא חשיבא שיחה וראיה מיקנ"ה שאין הברכות מפסיקות זו"ז, ויש לדקדק מה ראיה מיקנ"ה שחז"ל תקנו כן לכתחילה, ולעולם בעלמא מי שמברך ברכה אחרת בין ברכה לעשיה לא עדיף משיחה דעלמא, אך לכאורה יפלא ביותר מה ראיה מיקנ"ה, שמפורש בגמ' הטעם משום דלא עקר דעתיה, ופי' הרשב"ם והרמב"ן שכל הברכות האלו על אותו הכוס, הא בירך על כוס אחר הרי קידוש והבדלה הפסק ואף במקום שמותר לשוח כ"ש במקום שאסור, ובפרט לגירסת הרי"ף הרי מפורש בגמ' הטעם משום דהוה כחדא ברכתא, ואיך נלמוד כאן לברכה אחרת שבמקרה הוצרך להפסיק בה, אך לפי' התוס' נוחא זה, דאדרבה מפורש בגמ' להיפך שאין לחלק בין ברכות שעל הכוס לבירך על כוס אחר ולעולם אין קידוש והבדלה הפסק, וסב"ל להראש דה"ה במקום שאסור לשוח.

המפורש בשו"ע מ"מ כ"ז יועיל לנו לענין אמרו באו ונקדש כמו שנבאר בענף הבא.

### ב. דין אמרו בואו ונקדש

הנה בס"ה פסק השו"ע שאם היו שותין מבעו"י ואמרו בואו ונקדש, נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו ואם רוצים לחזור ולשתות צריכין ברכה לפני<sup>15</sup>.

והקשה המ"א מ"ש תפילה שאפי' אמר נלך ונתפלל אם רוצה לחזור ולאכול קודם שיתפלל אי"צ לחזור ולברך ותי' דשאני קידוש דאיכא איסור טעימה, עוד כתב שרק אם רוצים לחזור ולשתות לפני קידוש באיסור, צריכין לחזור ולברך אבל על היין שמקדש עליו נשאר הדין כמו בלא אמרו שאין מברכים עליו, וכתב הטעם משום שמכוס של קידוש הרי לא הסיח דעתו.

פי' דמ"א סב"ל דהא דבואו ונקדש זוקק ברכה ראשונה, משום היסח הדעת נגעו בה, דומיא דהב לן ונברך ברהמ"ז כמ"כ במ"א, והרי מכוס של קידוש לא הסי"ד כלל אדרבה הרי אמרו ה"ל ונקדש, ול"ש לומר שהסי"ד אלא מלשתות קודם קידוש דשפיר י"ל שגמר בדעתו לקדש כעת ולא לשתות לפני, ולפי זה למדנו דין חדש דשייך היסח הדעת לחצאין שמסיח דעתו מלשתות עד לאחר שיעשה כך וכך.

אך לענ"ד מוכח מגמ' הנ"ל להיפך, דאם איתא לסברת המ"א איך הוכיח מר זוטרא מתלמידי דרב שאמרו ה"ל ונברך ברהמ"ז, ונזקקו לברכה ראשונה שכמו כן ברהמ"ז עצמה מפסקת, דשמא רק קודם ברהמ"ז צריך לברך משום דאסח דעתיה מלשתות קודם ברהמ"ז.

י"ל דניח"ל להקשות על תלמידי דרב מרב רבן, וברשב"ם מבואר שהק' היתה שצריך לברך אחר הקידוש<sup>10</sup> הא הבדלה לאו הפסק היא, וזה כדברי הרמב"ן.

הנה ביארנו היטב שיטת הרא"ש שמי ששתה יין מבעו"י אין חוזר ומברך על היין בשעת הקידוש, ובאמת שהוא מוכח מן הגמ' לפי פירוש התוס' הנ"ל, וממילא מוכח שגם דעת התוס' כן היא, אלא שהתוס' לא גילו לנו סברתם לענין פת, שיי"ל שסברת התוס' שאין הקידוש הפסק כלל וכתפילה וכסברת הרז"ה, ובזה אין מודים להרא"ש שיש סברא לחלק בין פת ליין שמקדש עליו.

ועכשיו נבא לענין דינא, הנה השו"ע סתם כדעת הרא"ש הנ"ל, אמנם הטור כתב שיי"א שמברך גם על היין, אלא שהב"י כתב עליו שלא חזינן מאן דסב"ל הכי, אבל באמת כבר כתב הט"ז שדעת הראב"ד כן היא<sup>11</sup>, וכן היא גם דעת הרמב"ן במלחמות ורבנו דוד (קט: ד"ה רבינא וכו' והענין וכו') ולא היו לפני הב"י, ולקמן נוכיח אשר כפה"נ גם דעת הרמב"ם<sup>12</sup> כן היא, וכן ע"כ גם דעת הרשב"ם<sup>13</sup> כנ"ל, הרי מצאנו חבל ראשונים שחולקים על הרא"ש.

והנה לענין פת שאוכל אחר הקידוש אם הקידוש חשיב הפסק או דקידוש כתפילה, הרי כמעט כל הראשונים שגילו דעתם בזה סב"ל דהוה הפסק, והם הרי"ף, רמב"ם, ראב"ד, רמב"ן, ר' יונה, ר"ן, מהר"ם חלוה, ורי"ו<sup>14</sup>, מלבד הרז"ה וא"כ היה הדעת נוטה להכריע בזה שקידוש הוה הפסק לענין פת (ונתבאר זה בסוף ענף ג'), וממילא ה"ה לענין יין שלא נמצא מי שיחלק בזה בהדיא אלא הרא"ש, והנה אף אם נאמר שגם אחר כל הטענות האלה אין בנו כח לשנות הפסק

10 ברשב"ם א' שיברך פעמיים חד אקידוש וחד אהבדלה, והתוס' תמהו עליו שלמה יברך ברכה מיותרת, אך עכ"פ מבואר כדברינו שלא היתה הקושיא אלא שהבדלה מפסקת לקידוש.

11 ולקמן בענף ד' הבאתי ראיה לדברי הט"ז.

12 וגם ב"י כתב דאפשר שכן דעת הרמב"ם אך מדלא הביאה בשו"ע כפי הנראה הכריע כצד האחר.

13 אמנם ע"י בענף ה'.

14 וגם הראש סב"ל כן, אלא שא"א לצרף דעתו לענין יין, דהא איהו מחלק בין פת ליין.

15 ומקורו ברמב"ם ובענף ד' נבאר דבריו באריכות.

לאחר הברכה שתיה אחרת הוא וצריכה ברכה לפניו, וא"כ מדאמר ה"ל ונברך והסיח דעתו מלשתות קודם ברהמ"ז, נמצא שכבר הסיח דעתו לגמרי משתיה ראשונה [וכן פי' בהדיא בחי' ר"ד].

ומאחר שאנו מקשים על דברי המ"א שאי"ז היס"ד כלל, צריך טעם אחר לדין בואו ונקדש, ונר' שע"כ צ"פ שעיקר ההפסק הוא מכח איסור הטעימה, אלא דסב"ל דאיסור טעימה לבד לא אלים למשוי הפסק אלא בצירוף האמירה (וכ"מ קצת כוונת הט"ז), ויש להטעים הדבר דשאני כשמביא האיסור ע"ע בידים משחל עליו ממילא<sup>18</sup>, ולפ"ז נר' שאין לחלק בין שתיית יין באיסור קודם קידוש ליין של קידוש עצמו, שהרי הרא"ש ובי"א אמרו כן בהדיא, שאילו איסור הטעימה עושה הפסק וזוקק לברכה ראשונה, אף על יין של קידוש היה צריך לברך, ואף אם לא נקבל טעם הנ"ל, מ"מ מאחר שדברי המ"א נדחו שוב אין שום מקור לחלק ביניהם וכן באמת דעת בי"א כמש"כ המ"א בעצמו, וכ"ה דעת הט"ז וחולק על המ"א כמו שביארו האחרונים (מש"ז סק"ה, שעה"צ סקכ"ה) וכ"ד העו"ש, ובמ"ב הוכיח מדברי הגר"א בסי' רצט שגם הוא דעתו כן דלא כמ"א.

וא"כ לכאורה נוכל לומר שמי שנזדמן לו מקרה כזה שלא נזהר מלומר בואו נקדש [או כל צורת אמירה שהיא, שמשמעותה שמזמין עצמו לקדש, וכן ויל"ע אם גם "סברי מרגן" בכלל זה] ואי"ל מי שיוציאנו, שיש לסמוך על דעת הט"ז ודעימיה, ובפרט

ואין לדחות ולומר דהא עד כאן ל"א שהאומר בואו ונברך ה"ל היסח הדעת מלשתות עד לאחר ברכה אא"כ יש איסור טעימה לפניו כגון קידוש וכו"ל, וא"כ ברהמ"ז דקיי"ל שלא נאסר בטעימה באומרו באו ונברך ברהמ"ז שפיר מוכח בגמ' מיניה שהיא עצמה הפסק.

זה אינו דאח"כ דלפי האמת דתפילה לאו הפסק אפי' אמר נלך להתפלל ורוצה לחזור ולשתות קודם שיתפלל אי"צ ברכה לפניו, ובאו נקדש הוה הפסק, ע"כ אנו צריכין לחלק בין מקום שנאסר בטעימה למקום שלא נאסר, אבל מ"מ אין חילוק זה חילוק מוכרח עד שיוכיח מר זוטרא על סמך זה, שמזה שהאומר ה"ל ונברך צריך ברכה לפניו מוכח דברהמ"ז עצמה הפסק, דלעולם נימא ברהמ"ז אינה הפסק (כסברת רב אשי) וטעמייהו דתלמידי דרב דהאומר ה"ל ונברך הסיח דעתו מלשתות עד שיברך אע"ג דליכא איסור טעימה<sup>16</sup>, [וה"ה בתפילה אם אמרו נלך להתפלל בתוך השתיה וחזרו בהם, ורוצין לשתות קודם התפילה אה"נ שיצטרך לברך לתלמידי דרב]. וכבר הקשה קושיא זו בס' ידיו של משה (חולין סוף פ"ו): למהר"ם פריסקו (נמצא באוצה"ח)<sup>17</sup>.

וע"כ דל"א כלל האי סברא שהמסיח דעתו מלשתות עד שיקדש הוה היסח הדעת עד שיקדש, ואין היסח הדעת אא"כ מסיח דעתו לגמרי, והשתא שפיר מוכיח מדאמר דה"ל ונברך צריך לברך לפניו וחשיב הסח הדעת לגמרי, והרי לא אמר כן, אלא שרוצה לברך, וע"כ דברכה הוה הפסק ומה ששותין

16 ותדע שהרי הראשו' (ר"ד ותוס') הקשו על פי' הרמב"ם בהא דא"ל רב יבא דאתסר לכו למישתי היינו שנאסרו ממש עד לאחר ברהמ"ז שא"כ מה ראייה להצריך ברכה ראשונה, ותי' בדוחק הרי משמע שלפי פירוש שלהם שלא נאסרו, רק ר"ל שצריכין לחזור ולברך פשיטא הראיה ואילו לדברי המ"א שוב אי"כ פשיטא.

17 ובס' אבני שוהם (על רמב"ם בפ"ד מה' ברכות, נדמ"ח בס' מפרשי היד החזקה) הביא קושייתו וכתב ליישב דשאני ברה"מ דהיא גופא הוי כהיסח הדעת כמש"כ הרא"ש משום דאינה טעונה כוס, ולהכי שפיר מדמי ברה"מ לה"ל ונברך משא"כ קידוש דטעונה כוס עכת"ד, ואיני מבין דבריו, דהא גופא דברה"מ הוי סילוק כהיסח הדעת, הא גופא אתא מ"ז להוכיח, ועדיין לא ידענו זאת לולא מ"ז.

18 ואף אם כבר קידש עליו היום ונאסר מאליה, ואח"כ אמר, מ"מ מה שאיסור טעימה זוקקו לברכה ועושה הפסק הוא מפני שקובעו לקידוש, וא"כ כשאומר וקובע את עצמו בידים, מתחזק ונתעצם הקביעות לקידוש.

## ג. בענין משתי וברוכי בהדי הדדי לא אפשר והמסתעף מזה לענין המבדיל בתוך סעודתו

שנינו בחולין (פ"ו:) שר' יהודה אומר השוחט חיה, ואח"כ רוצה לשחוט עוף, תחילה מכסה דם החיה ואח"כ שוחט העוף ומכסה דמה, ואמר' עלה בגמ' א"ר חנינא דמודה ר"י שאינו חוזר ומברך על שחיטת העוף שאין הכיסוי הפסק ופרכינן עלה מעובדא דתלמידי דרב הנ"ל (המובא בענף א') דמש"נ ברה"מ שהיא הפסק לברכת היין שבירך על מה ששתה לפני ברהמ"ז וצריך לחזור ולברך ומש"נ כיסוי הדם שאינו הפסק לברכת השחיטה, ואי"צ לברך על מה ששוחט אחר הכיסוי ומשנינן הכי השתא התם משתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר הכא אפשר דשחט בחדא ידא ומכסי בחדא ידא, ע"כ להגמ'. והנה מבואר שברה"מ מפסקת לברכת היין מפני שא"א לשתות בשעה שמברך.

והקשו כל הראשונים, דאי הכי אמאי קי"ל, שהמתפלל בתוך סעודתו אינו זקוק לחזור ולברך כשחוזר לאכילתו, הכ"נ נימא משתא ותפלה בהדי ל"א, ויחזור ויברך על מה שאוכל אחר שהתפלל.

ותי' התוס' שבברה"מ בלבד אמרי' האי סברא משום שהיא ברכת גמר וסילוק לכל מה שאכל ושתה לפניו [וכן כיסוי הדם הוא גמר וסילוק לשחיטה] משא"כ תפלה.

והנה הרי"ף בער"פ (קט.) מביא הוראת הגאונים לברך בליל פסח על כל כוס וכוס, וביאר הרי"ף משום דהגדה והלל מפסיקות בין הכוסות דמשתא והגדה והלל בהדי לא אפשר כשם שאמרו בברה"מ.

והרז"ה והרא"ש חלקו עליו, ואמרו שאין לברך על כוס שני [ורביעי] שאין הגדה והלל הפסק כברה"מ שאינן סילוק ודמי לתפילה.

אבל הראב"ד ורמב"ן הסכימו עם הרי"ף, ועי' במלחמות שביאר סברת הרי"ף דטעמא דברה"מ הוה הפסק לאו משום דברכת

שאפשר לצרף דעות הראשונים הנ"ל שהבאתי לעיל בענף א' דסב"ל דתמיד צריך לברך.

ויתרה מזאת, שמי שנזדמן לו להיות פורס מפה ואי"ל מי שיוציאנו, אע"פ שכתב במ"ב שיזהר מלומר בואו ונקדש, לפי דברינו אדרבא שיאמר בואו ונקדש ויברך בפה"ג כמש"כ בשו"ע ויסמוך על הט"ז כנ"ל, שעדיף לעמוד בפלוגתא דמ"א וט"ז, מלעמוד בפלוגתא דראשונים שהובא לעיל שכבר כתבנו שלולי פסק השו"ע היה נר' שדבריהם יותר עיקר להלכה, וגם מה שהשו"ע סתם שלא כדבריהם שאין לברך הוא מפני שלא ראה אותם ראשונים כמש"כ כב"י.

ואע"פ שרבותינו האחרונים שלפנינו לא נהגו ולא הורו כן, מ"מ יש לומר מאחר שרק מספק החמירו אי"ז כהורה זקן, ואם נראה לעינינו שיש לסמוך על הט"ז נוכל לסמוך ע"ז.

ועכשיו שאנו מצדידין שעיקר הדין שפומו"מ הוא הפסק וצריך לחזור ולברך ברכה ראשונה על מה שאוכל אחר שקידש, א"כ עלינו לבאר מה טעם הפסק זה, והנה הרמב"ן במלחמות כתב בזה"ל שכיון שקידש היום ואסר עליו מעתה לאכול כלום אא"כ סילק בפריסת מפה והפסיק בקידוש היום ויתחיל סעודה אחרת אי"ל הפסק גדול מזה, והעתיקו הפרישה, והראב"ד (על הרי"ף) ור"ד כתבו משום דמשתא וברוכי בהדי הדדי לא אפשר, שא"א לשתות בשעה שמקדש כענין שאמרו כן לענין ברכה"מ בחולין פז., והר"ר יונה כ' שמחמת שנאסרה עליו האכילה כמי שנגמרה אכילה ראשונה דמי וכשאכל אחר הקידוש הוי התחלת אכילה אחרת, וכע"ז כ' הרא"ש שהאיסור טעימה גורם לקידוש להיות הפסק, וכן פסק הרמב"ם שאם אמרו בואו ונקדש שאסור לטעום וצריך לחזור ולברך, ויש להוסיף בזה פירוש וביאור, ועל כן בפרקים הבאים.



ששותה בתוך המזון יכול היה להקדים לפני המזון (לאחר קידוש) ומאחר שבידו לסמכן כשהפסיקו אינו קובע להן ברכה, עכ"ל. ומבואר בדבריו ביאור אחר אימתי חשוב קבוע עליו חובה, שאינו תלוי במה שמוכרח להתחיל ולהפסיק אלא בזה שאינו יכול להסמיך השתיה השניה לאותה שתיה שבירך עליה מפני שמחויב לברך ביניהם [והיינו שמוכרח להפסיק אבל אי"צ כלל שיהא מחויב להתחיל], והשתא נחא כוס של ברה"מ וכסוי הדם, שכוס של ברה"מ א"א לו להיות סמוך ליין ששתה בתוך המזון, שברה"מ מפסיק ביניהם, ושחיטת עוף א"א לו להיות סמוך לשחיטת חיה שכיסוי דמה מפסיק ביניהם, אך לפ"ז חזרו קושיות הנ"ל - מברכת רעמים ונצרך לנקביו והגיע זמן תפילה - למקומן, שבכל אלו הוא מוכרח להפסיק אכילתו, אך באמת דלא קשיא מידי, דלא סגי במה שהוא מוכרח להפסיק בלבד, אלא אנן בעינן הפסק קבוע דהיינו שתמיד מוכרח להפסיק, והיינו שכתב הרמב"ן "שקבוע" עליו חובה, והיינו דוקא כגון כוס של ברה"מ שא"א לעולם להיות קודם ברה"מ, וכן שחיטת עוף כנ"ל, וכן ד' כוסות שלעולם א"א להם אלא בסדר הזה שהגדה והלל מפסיקות ביניהם, אבל ברכת רעמים ותפילה ועשית צרכיו רק במקרה באו לו בתוך סעודתו וכ"כ במלחמות ור"ד שעשיית צרכים אינו קבועה עליו חובה אלא אקראי בעלמא, וכ"כ בהדיא גם הרשב"א (שם סי' רא) בביאור דעת הר"ף, וז"ל: שהם (הר"ף וסיעתו) מודים וכו' (שאי"צ לחזור ולברך) בכל מה שאין הפסקו מוכרח כמי שאוכל וכו' ושמע קול רעמים וכו' ומי שהיה עומד על שולחנו והלך והתפלל וכו' לפי שאלו כולם אינם מוכרחים להתחיל ולהפסיק בינתיים, אלא שבאה לו הפסקו דרך מקרה.<sup>19</sup> והטעם בזה נר' שאין ההפסק מפני שהגברא מוכרח להפסיק, אלא מפני ששתיהזו א"א לה להיות סמוכה לשתיה

סילוק היא אלא שכל דבר הקבוע עליו חובה בתוך שתייתו או אכילתו הוה הפסק ולהכי תפלה שאינה קבועה עליו חובה בתוך סעודתו אינה הפסק, אבל הגדה והלל הם קבועים עליו חובה באמצע שתייתו, ושפיר פסק הר"ף שיש לברך ע"כ כוס וכוס.

ועי' בת' הרשב"א (מיו' סי' ר"ב) שהקשה על הר"ף שלפ"ד השומע רעמים בתוך סעודתו חייב לחזור ולברך על מאכלו שהרי הפסיק בברכה, וכן מי שהוצרך לנקביו, דלעשות צרכיו ולאכול א"א, ובהני הרי מחויב ומוכרח להפסיק אכילתו, וע"ע ברא"ש (סי"י) וקרב"נ (אות ח') שהקשה כעין זה, שגם בתפלה משכחת לה שמוכרח להפסיק כגון שמחויב להפסיק לתפילה מפני זמן תפילה.

וכתב הרשב"א ששמע בשם הרמב"ן שרק במקום שמוכרח להתחיל ולהפסיק הוה הפסק כגון ד' כוסות שמחויב לשתות כוס ראשון ואח"כ מחויב לקרות הגדה, והשתא אתי שפיר גם ברכת רעמים והנצרך לנקביו ומי שהיה מוכרח להפסיק להתפלל שאע"פ שמוכרח להפסיק לא היה מוכרח להתחיל.

אך הקשה ע"ז, שע"כ אי"ז כוונת הר"ף שהרי מדמה ד' כוסות לברה"מ, והרי ברה"מ וכיסוי הדם אינו מוכרח להתחיל, שאינו מחויב לשתות יין לפני ברה"מ, וכן בכסוי הדם, ועוד הרי בשבתות ויו"ט שמקדש על היין מוכרח להתחיל שמחויב לקדש על היין ומוכרח להפסיק השתיה בברכת המוציא שהרי מחויב לאכול פת לאחר קידוש ואין פוטר יין שלפני המזון יין שבתוך המזון בשבתות ויו"ט.

ועי' בחי' ר"ד (ע' שעז) שגם הוא מביא קושיא זו מיין שלפני המזון בשבתות ויו"ט שפוטר יין שבתוך המזון, ותי' (ע' שעז) שאין הפסק בזה קבוע עליו חובה בתוך שתייתו שהרי אם רוצה אינו מברך המוציא אלא לאחר ששתה כל צרכו (כלומר כל מה

19 אלא דהרשב"א סב"ל שאין יוצא מכלל מקרה להיות קבוע אלא במוכרח להתחיל ולהפסיק כנ"ל.

לפני ברה"מ אי"ז אותו כוס וכאילו אין זה אותו היין.

והשתא נחזי אנן איך קיי"ל, הנה ברס"י ק"צ פסק בשו"ע הדין כמר זוטרא שחוזר ומברך על כוס של ברה"מ אע"פ שבירך על היין בתוך הסעודה, ועי' בשעה"ר ומ"ב שם שהעתיקו טעם התוס', שברה"מ סילוק לכל מה שאכל ושתה בסעודה, הרי דסב"ל שאף בשאר מאכלים חוזר ומברך עליהם לאחר ברה"מ, וכדברי התוס' ואף להחמיר ולברך במקום שאי"צ לברך אליבא דרמב"ן.

והנה אנו נוהגין לברך בליל פסח על כל כוס וכוס, וזה כדעת הרמב"ן, אך באמת התם על טעם אחר סמכין, שכל כוס וכוס מצוה בפנ"ע, כמש"כ בד"מ שם טעם זה בשם המרדכי, ועי' בס"י תע"א במ"ב בשם שעה"ר שמי ששתה יין בערבי פסחים מבעו"ל, חוזר ומברך על כוס קידוש, אע"ג דקיי"ל שבשבתות ויו"ט אין חוזר ומברך כנ"ל, דפסח שאני דכל כוס וכוס מצוה בפני עצמו, הרי דסמכין האי טעמא לברך, דאילו לטעמו של הרמב"ן אין מקום לחלק בין קידוש של ליל פסח לקידוש של שאר שבתות ויו"ט, העולה מזה שנקטינן כדעת התוס', וכן נכון שאנו בני אשכנז נמשכים יותר אחר התוס' והרא"ש מאחר הרמב"ן ותלמידיו חכמי ספרד.

ועכשיו נחזור לענין פומו"מ ונר' אם חשיב הפסק או לא, ולכאורה תלוי בפלוגתא הנ"ל, וכן מבואר בדברי הרמב"ן שהק' על סברת התוס' מדהשוה רב אשי ברה"מ ליקנ"ה (הובא בסוף ענף א'), שלדברי התוס' מאי ס"ד דר"א להשוותם, הרי בהדיא דסב"ל שלסברת התוס' קידוש והבדלה ל"ד לברה"מ, וכן הוא לפי התוס' פסחים הנ"ל (שם) שפי' בגמ' דלא עקר דעתיה ממשתיא היינו דיקנ"ה לאו סילוק ול"ד לברה"מ, וא"כ היה לנו לפסוק שפריסת מפה וקידוש לאו הפסק היא, ואין

שבירך עליה וכשאין ההפסק אלא אקרא א"כ עדיין אפשר לשתיה זו להיות סמוכה לה במקום אחר.

וכ"ז היא שיטת הרמב"ן ע"פ דעת הרי"ף, אבל דעת התוס' והרא"ש אינה כן אלא ברכת המזון בלבד הוא הפסק מפני שהיא גמר וסילוק והסכים עמהם רשב"א מפני קושיותיו הנ"ל.

היוצא מן הדברים שיש ב' דעות באיזה ברכה אנו אומרים שמפסקת משום דמשתא וברוכי בהדה"ד לא אפשר, שדעת הרמב"ן ע"פ שיטת הרי"ף שכל ברכה שקבוע עליו חובה מפסקת והסכימו עמו רבנו דוד והר"ן ומהר"ם חאלוה, וגם הראב"ד הסכים עם הרי"ף, ודעת התוספות - והסכימו עמהם הרשב"א והרא"ש - שרק ברה"מ שהיא ברכת סילוק מפסקת, ונפקא מפלוגתא זו לכל דעה קולא וחומרא, חומרא לרמב"ן וקולא לתוספות, דלרמב"ן שייכא אף בשאר אמירות כקידוש והלל והגדה, ולתוספות בברה"מ בלבד, וקולא לרמב"ן וחומרא לתוספות, שלתוס' ברה"מ עכ"פ מפסקת כל הברכות שבירך בסעודה, אף אותן שלא באו מחמת הסעודה, כגון בירך בפה"ע על הפירות, כשם שמפסקת בפה"ג, משא"כ לרמב"ן אין ההפסק אלא במקום שקבוע עליו חובה, שא"א לסמוך אותה אכילה לעולם לברכה שבירך תחילה והיינו דווקא בכוס של ברה"מ, אבל אכל פירות בעלמא לפני ברה"מ, ולא הסיח דעתו<sup>20</sup> מהם ורוצה להמשיך לאכלם אחר ברה"מ, אין חוזר ומברך עליהם.<sup>21</sup>

ויש להקשות על הרי"ף, הלא סב"ל שברה"מ אינה טעונה כוס, וא"כ גם כוס של ברה"מ אינו מוכרח לשתותו אחר ברה"מ ואם רצה שתהו לפני ברה"מ, וחזר להיות כמו יין שבתוך המזון, לא קשיא, שאף לדעתו מצוה עכ"פ יש בה, ולכן קובע שם לעצמו ונקרא "כוס של ברכה", ואם ישתהו

20 בפירוש, אבל בסתמא הסי"ד מהכל שהרי אפי' מיין מסי"ד כדמוכח מה"ל ונברך.  
21 אבל לענין פת נראה דמודה רמב"ן, והרי כתב (מלחמות שם) שמודה הוא שלפת היה סילוק.

האחרונים כמו שביארנו הכל לעיל, וכ"ש לברך על הפת שיש יותר סיבה לברך עליו מעל היין שמקדש עליו.

עוד יש להשלים כאן הערות אחדות. במה שנחלק הר"ד על רבו הרמב"ן, דרמב"ן כתב שההפסק מחמת איסור טעימה (עי' לשונו סוף ענף ב'), והוא העתיק סברת הראב"ד דמחמת משתא וברוכי דמשמע דהאיסור טעימה לא משוי הפסק, י"ל דאזלי לטעמייהו במה שנחלקו בפי' משתא וברוכי, דרמב"ן מפרש שאסור לשותת בשעת הברכה וממילא ה"ה איסור טעימה עושה הפסק, ור"ד מפרש שא"א לשותת ולומר הברכה כאחת, אבל איסור לא שמענו דמהני.

ויש להק' על סברת הר"ד שקידוש הוא הפסק משום משתא וברוכי, שהרי ביארנו לעיל באריכות שיטת הרי"ף ע"פ הרמב"ן ור"ד שהטעם בברה"מ משום שלעולם א"א להסמיך שתיית כוס של ברה"מ למה ששתה לפני ברה"מ, ולפ"ז גם בקידוש אתה צריך לומר כן שא"א להסמיך מה שאוכל אחר הקידוש לפני הקידוש, והנה בשלומא על היין שפיר שייך סברא זו, אבל הרי"ף הא כתב שחזור ומברך המוציא על הפת, ומה שייך כאן הסברא שא"א להקדימו קודם קידוש, ואין לומר משום דבעינן קידוש במקום סעודה, דהא דעת הרי"ף (כ: ובר"ן שם ד"ה כוס וכו' [קב:] כוס וכו') שהמקדש על שולחנו סומך על מה שאכל מבעו"י לענין קידוש במקום סעודה, ואין צריך לאכול תיכף סעודת שבת, אך לפי מה שביארנו לעיל גבי כוס של ברה"מ שאע"פ דסב"ל להרי"ף ברה"מ אינה טעונה כוס מ"מ חשיב א"א להסמיכו משום דהוה כוס של מצוה וקובע שם לעצמו, הכ"נ נחא הכא דפת שאחר קידוש נמי פת של מצוה הוא וקובע שם לעצמו, דהוא פת של סעודת שבת וא"א לו להיות לפני קידוש.

חזור ומברך וכדעת הרז"ה, ודלא כמש"כ בסוף ענף א' שהדעת נוטה להכריע שצריך לברך, ואף שהבאתי שם שדעת הרבה ראשונים כן, י"ל שהם כולם נמשכים אחר הרמב"ן וסב"ל שכל שקבוע עליו חובה הוא הפסק, ואין ראייה לדידן דקיי"ל כתוס'.

אמנם נר' שכ"ז אינו מוכרח, דהנה בטעם שיטת הרי"ף שקידוש הוא הפסק כ' הראשונים כמה טעמים (כנ"ל סוף ענף ב') ולהראב"ד ור"ד שכ' הטעם משום דמשתא וברוכי בהדדי ל"א אכן ראוי ללמוד דין קידוש מברה"מ ותלוי בפלוגתא הנ"ל, אבל הרמב"ם תלה הדין באיסור הטעימה (כדלקמן ענף ד') וכן הר"ר יונה שהובא ברא"ש, וא"כ שפיר י"ל שאף את"ל שהחילוק בין תפילה לברה"מ משום שאין התפלה סילוק כברה"מ מ"מ קידוש הוא הפסק מחמת איסור הטעימה ודינו כברה"מ, והרי הרא"ש בהדיא אומר כן שאף שדעתו כדעת התוס' הנ"ל מ"מ מסכים עם הרי"ף שקידוש הפסק ומחמת איסור הטעימה וכמובא לעיל, וכן הוא ע"כ סברת המחבר שהרי פסק שאין לברך על כוס שני הרי דלא סב"ל כרמב"ן, ואעפ"כ הביא דעת הרי"ף שקידוש הוא הפסק<sup>22</sup>, אלא ע"כ שמסכים לסברא זו שלא לתלות דין הקידוש בפלוגתא הנ"ל וכן נר' בב"י, וממילא הדר דינא שיש לנו לפסוק כרוב הראשונים הנ"ל שגילו לנו דעתם שקידוש הפסק, ותדע עוד שהרי הרשב"ם שהוא מרבתינו שבצרפת ואינו מן הנמשכים אחר הרמב"ן ואעפ"כ פי' שקידוש הוא הפסק, וכן הוא גם דעת ר"ח כנ"ל אשר כידוע המ"ב סמך עליו הרבה, וא"כ אין לנו שום סיבה שלא לפסוק כפסק בעלי השו"ע המחבר והרמ"א במה שפסקו לברך, ועל כן אף שהם פסקו בסתמא שלא לברך<sup>22</sup>, ואנו יראים לנהוג שלא כדבריהם, אבל באמרו בואו ונקדש אין סיבה שלא לסמוך עליהם, ולברך אף על כוס של קידוש וכדברי

22 הנה כ' דעת הרי"ף בסתמא וי"א שאין לברך (רז"ה), ובמא"מ כ' שכונתו לפסוק כהרי"ף אבל הרב ומ"ב העתיקו דברי הט"ז דס' ברכות להקל.

ואתא לאשמעי' בהבדלה ב' דינים, א' שלא נאסרו בשתיה ע"י אמירה, ב' הואיל ולא נאסרו אי"צ לברך. וכפ"י השני הכריעו אחרונים. (ואף ה"ב בעצמו חזר בו ופירש כך בס' כ"מ כדלקמן) ומ"מ צ"ב מנין לרמב"ם דינים אלו ובפרט שאין דרכו לכתוב אלא דינים המפורשים בגמ'.

והנה מה שאסר לשתות אחר שאמרו באו ונברך ברה"מ, אין ספק שמקורו מן הגמ' שהבאתי לעיל (ענף א') דא"ל רב יבא כיון דאמריתו ה"ל ונברך אתסר לכו למייתי ומפרשה הרמב"ם כפשוטו וכנ"ל שם וכמש"כ בכס"מ.

ומה שהצריך לחזור ולברך למי שחזור ושותה לפני ברה"מ, ד"ז אינו מפורש בגמ' לפי פירושו הנ"ל, רק דמר זוטרא הצריך לחזור ולברך על כוש"ב ששתיתו לאחר ברה"מ, אע"פ שכבר בירך על היין בתוך המזון ודין זה לא מצאתי ברמב"ם, וע"כ מש"כ כאן כוונתו להעתיק דינו דמר זוטרא, ומה שכתבו על מי שחזור ושותה לפני ברה"מ, רבותא קאמר דל"מ לאחר ברה"מ שברה"מ מפסיקתו וחזור ומברך, אלא אף לפני משאמר ה"ל ונברך כבר נפסקה שתייתו הראשונה והמקור לזה ממר זוטרא שלמד דינו שחזור ומברך מהא דא"ל דאתסר לכו למייתי, והן אמת כבר היקשו הראשונים (תוס' קב ד"ה כשהן, ר' דוד קג) של פי' הרמב"ם הנ"ל מה ראיה זל"ז, אך עכ"פ כן מבואר בגמ' שאם ה"ל ונברך אוסר לשתות עד שיברך ברה"מ הכ"נ צריך ברכה אחרת מה שישתה לאחר ברה"מ, הרי שלפי פירוש זה איסור שתיה הוא גורם ההפסק וזוקקו לבר"ר א"כ מיד שנאסר נזקק לבר"ר אף קודם ברה"מ.<sup>24</sup>

ועל מה שפסק שאם אמרו בואו ונקדש נאסר להם לשתות, כתב הכ"מ שמקורו

ולפ"ז אני מסופק במי שאוכל פירות בעלמא אחר קידוש, שאינן מצוה כמו הפת, די"ל שקידוש לא חשיב הפסק להם כמו שכתבנו לענין פירות שלאחר ברה"מ א"ד כל אכילות בשבת בכלל מצות עונג הן<sup>23</sup>, ובפרט לדברי הרמב"ן שכתב דקידוש מפסיק מחמת איסור הטעימה ופריסת מפה בודאי י"ל שאין חילוק בין פת לפירות.

#### ד. ביאור דברי הרמב"ם

ועכשיו נבא לביאור דעת הרמב"ם בפ"ד מהלכ' ברכות ה"ח, וזלה"ט: שנים שהיו שותים ואמרו בואו ונברך ברה"מ או נקדש קידוש היום, נאסר להם לשתות עד שיברכו או יקדשו, ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיברכו או שיקדשו אע"פ שאינם רשאים צריכין לחזור ולברך תחלה בפה"ג ואח"כ ישתו, אבל אם אמרו בואו ונבדיל, אינם צריכין לחזור ולברך. עכ"ל.

הנה כתב דינים של ג' ברכות, ברה"מ קידוש והבדלה שבברה"מ וקידוש אם אמרו בואו ונברך נאסרו בשתיה וצריכים לחזור ולברך ובהבדלה אי"צ לחזור ולברך אך לא כתב בהדיא שמותר לשתות לאחר שאמרו בואו ונבדיל, וא"כ אפשר לפרש שאף בהבדלה נאסרו לשתות, (ולפ"ז היינו דנקט היו שותים שבשתיה מפסיקין אף בהבדלה) וקמ"ל שאעפ"כ אי"צ לחזור ולברך (כך פ' ב"י). אך יש לדייק איפכא שמדלא כתב ברישא איסור שתיה רק בברה"מ וקידוש, הרי שבהבדלה מותרים לשתות [ואיירי שעדיין לא הגיע זמן האיסור או בתוך הסעודה, ובלא"ה צריך להעמיד באופנים אלו (שלא הגיע הזמן - מחמת קידוש, כמש"כ מ"א סי' רע"א סק"י שהובא בהערה 25), ובתוך סעודה - מחמת ברה"מ כמובן], ולכן אי"צ לברך, וסב"ל להרמב"ם שרק במקום איסור שתיה הפסיד הברכה תחלה

23 וסמך לדבר ששבת קובעת למעשר שלא לאכול ארעי, וכבר השוו חז"ל איסור טעימה לקביעת מעשר, ועי' ענף ד' וה'.

24 א"נ יל"פ שאף לדעת הרמב"ם אין איסור השתיה גורם הפסק אלא בצירוף הברכה, מ"מ מעת שנתן דעתו לברך ונאסר בשתיה, הרי הסיח דעתו משתיה ראשונה ששוב אין יכול להמשיך בשתיה ראשונה.

עצמה<sup>25</sup>, ולכאורה אף לפי דבריו עדיין דמיון בעלמא הוא, ונראה לבאר שכשם שקובע הפירות לאכילת שבת, כך קובע סעודתו או שתיתו לשבת וחל עליה שם אכילת שבת מכאן ואילך, וממילא אסור לטעום עד שיקדש שמחויב לקדש לפניו דקידוש מקמי אכילה אתקין.<sup>26</sup>

ומה שהצריך לחזור ולברך אם חוזר לשתות פשוט שלמדו מדין ברה"מ, שלפי הרמב"ם שהטעם גבי ברה"מ מחמת איסור שתיה שלפניה, הרי קידוש וברה"מ שניהם שווים ממש, וגם הלא מבואר בגמ' דיקנ"ה דומה לברה"מ א"כ ה"ה קידוש דמש"נ.

ודין הבדלה כתב בכס"מ שמקורו מסיפא דגמ' דאמר רב לקידוש קובעת להבדלה אינה קובעת, ומאחר שמש"א לקידוש קובעת היינו ע"י אמירת בואו ונקדש א"כ הא דאמר להבדלה אינה קובעת היינו אפי' באמרו בואו ונבדיל.

והנה מפורש בגמ' שמש"א שהבדלה אינה קובעת היינו שאינה אוסרת הטעימה, והרי מכאן למד הרמב"ם דין אמרו בואו ונבדיל שאין חוזר ומברך, וזה ע"כ כפי' השני הנ"ל שהטעם מפני שלא נאסר עליו לשתות, וממילא אין צריך לברך, ונמצא שהכ"מ עצמו מפרש כפי' זה (דלא כמש"פ בב"י) והא שאין צריך בר"ר בחוזר לשתות, כה"ג שלא נאסרה עליו השתיה, פשוט דאזיל לטעימה דאיסור שתיה גורם הפסק, וממילא בדליכא איסורא אי"צ ברכה, והפי' הראשון אי"ל מקור בגמ', ולא מסתבר טעימה, וגם לש' הרמב"ם משמע יותר כפי' השני (עי' לעיל) וכהכרעת אחרונים.

וממה שביארנו בדין אמרו בואו ונקדש יש להוכיח דדעת הרמב"ם שמברך בפה"ג אף לכוס של קידוש ולא רק על מה שחוזר

מאיך עובדא דתלמידי דרב (פסחים קה). דיתבי בסעודתא בער"ש ואמרו ליה לרב המנונא סבא זיל חזי אי מקדש יומא (כלומר שהחשיך וי"ג נהגי) נפסיק ונקבעה לשבתא (שהיו סבורים שצריכים להמתין לקדש עד שתחשך) א"ל לא צריכיתו (להמתין) שבתא קבעה נפשה (מיד בס' חשיכה, שיכולים לקדש מיד וכן אסור בטעימה כמובא בהמשך הגמ' שהקביעות גורמת לאסור בטעימה) וכו' ע"כ להגמ' (עם פי' רי"ף ע"פ ר"נ וכע"ז בר"ד). ושהרמב"ם מפרש דכי אמרי' שבת קובעת לקידוש היינו כשאמרו בואו ונקדש.

ואם הפי' שהרמב"ם מוקים לה, בשאמרו בואו הקדש, עדיין קשה סו"ס מנין לרמב"ם זאת, לכן נ"ל הכוונה שרמב"ם מפ' שמה שהשיב להם שאי"צ להמתין דשבת קבעה נפשה היינו משום שגילו דעתם שרוצים לקדש כבר.

הנה הכי אי' בגמ' שבת קבעה נפשה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר (שאסור לאכול בלי לעשר) כך קובעת לקידוש (שאסור לאכול בלי קידוש), ועי' כס"מ שהביא דברי הרי"ף ור"ן דהכ"ק כשם שטבל נאסר באכילת ארעי בספק חשיכה כך אסור לטעום קודם קידוש בספק חשיכה, אך הרמב"ם צ"פ כשם שלמעשר נקבע בגלוי דעת כך בקידוש, ובקו"א להרב (סק"ה) פי' הדבר ע"פ דעת הרמב"ם שהמיוחד פירות לשבת אסור לאכול מהם עראי אף בחול, והכ"ק כשם שקובעת למעשר לענין שאם אמר פירות אלו לשבת חל עליהם שם שבת מיד ואסור לאכול מהם ארעי מיד אפי' בחול, כמו בשבת עצמה, הכ"נ משאמרו בחול בואו ונקדש חל עליהם שבת מיד ואסור לטעום כלום קודם קידוש כמו בשבת

25 ולפ"ז פשוט דאף מבעו"י מהני האמירה וכדברי המ"א סי' רע"א סק"י, ובכ"מ כתב שכוונת הרמב"ם שמה שנקבעים ע"י אמירה הוא בספק חשיכה ומש"כ בהלכ' שבת שנאסר בלי אמירה הוא בוודאי חשיכה, ולכאורה הרכיב שני פירושים, ואף הוא ע"כ חזר בו בשו"ע, שהרי קי"ל (בסי' רצ"ט) שאיסור טעימה מתחיל בספק חשיכה, ואעפ"כ פסק לדין אמירת בואו ונקדש וע"כ דהיינו מבעו"י, כמש"כ במ"א.  
26 עי' ר"ן שבת ג: מד' הרי"ף דמקמי סעודה איתקין, ועי' מש"כ בענף ה'.

כ"ז לא איירי אלא בהגיע זמנה, אבל אמירה לעולם אינה קובעת להבדלה, ומה שהכריחו לזה, י"ל דסב"ל שמה שע"י אמירה נקבע לקידוש ולא להבדלה הוא מפני שאדם יכול להמשיך הקדושה בפיו, אבל אין יכול לחלל הקדושה בפיו, לכן א"א שיחול איסור מחמת הבדלה אלא בגיע הזמן.<sup>28</sup>

### בירור דעת הראב"ד

הנה הראב"ד בהש' על הרי"ף בפ' ער"פ הסכים עם הרי"ף שפמו"מ חוזר ומברך על הפת, וגם שמברך ע"כ כוס וכוס של ד' כוסות, אך לא ביאר דעתו בהדיא אם בשותה מבעו"י אם חוזר ומברך על כוס של קידוש, ושמה סב"ל כרא"ש שכשם שמברך על היין ואח"כ מברך על היום כך אין הקידוש הפסק לברכה שבירך על היין מבעו"י, ומד' כוסות אין ראייה שהרי מברך שם לאחר ברכת אשר גאלנו, והנה ז"ל בהש' על הרמב"ם הנ"ל, שהפסקת הקידוש אע"פ שלא אמרו בואו ונקדש כיון שקידש היום חייב להפסיק ולקדש משא"כ בהבדלה שאע"פ שחשיכה אינו מפסיק מ"מ אם אמר בואו ונבדיל הא סליק נפשיה משתיה ואסור למשתיה בלא ברכה עכ"ל. וכתב הט"ז (סי' רע"א סק"ה) שמכאן מוכח שדעתו דקידוש אפי' בלא אמירתו מפסיק ומברך בפה"ג כמש"כ בהבדלה כשאומרים בואו וכו' דבזה שווים הם עכ"ל, פי' קידוש והבדלה שכשם שבסיפא גבי הבדלה כ' שאסור לשתות בלי ברכה, הכ"נ ברישא גבי קידוש אפי' בלי אמירה צריך לברך כשחוזר לשתות, [א"נ שבזה שווים הרמב"ם וראב"ד, והכל הולך אל מקום אחד] ועכ"פ מבואר כונת הט"ז לעורר שדעת הראב"ד דלא כרא"ש ואף על היין צריך לחזור ולברך (וכאן גילה הט"ז דחולק על מ"א, ואין לחלק בין שתיה בזמן איסור ליין שמקדש או מבדיל עליו), ודבר אמת בפיו שלפי מה שהוכחנו לעיל (ענף ב') מן הגמ' שא"א שיהא ה"ל ונברך היסח

לשתות קודם קידוש, ובין אמרו בואו ונקדש ובין לא אמרו, דהא בודאי יליף לה מברה"מ, וא"כ דין קידוש כדין ברה"מ, ואילו היה איזה סברא לחלק ביניהם, א"כ מניין לרמב"ם שלענין חוזר ושותה שווים הם, (והיינו דעריב ותני דין ברה"מ ודין קידוש בהדי הדדי דדין שניהם שוה) ונמצא שנראים הדברים שדעת הרמב"ם כהני ראשונים שמי שהיה שותה מבעו"י חוזר ומברך בפה"ג על כוס של קידוש, וכאשר כתבתי בענף א'.

והנה אע"פ שכ"נ דעת הרמב"ם, אבל מרן בשולחנו הט' לא פסק כן, אלא פסק בס"ד שאין לחזור ולברך על היין, ובס"ה פסק שבאמרו חוזר ומברך, והיינו באמרו בלבד, ולפי האמור אין לדין זה מקור בגמ', אך הב"י פסק כן משום דלא ברירא ליה דעת הרמב"ם בזה כמש"כ בב"י, ואילו היה ברור שהרמב"ם חולק על הרא"ש מסתבר שהיה הב"י דוחה הרא"ש מפני הרמב"ם, א"כ עכ"פ באמרו בודאי יש לסמוך על הרמב"ם לגמרי אף לענין שחוזר ומברך על כוס של קידוש, וזה סיוע גדול לדעת הט"ז (שנתבאר בענף ב').

ומשמע מדברי הרמב"ם דלעולם אין בואו ונבדיל קובעת אפי' שישב לשתות בלבד [ולא בתוך סעודה] או שלא התחילו, מדלא מפליג בהבדלה שלפעמים מברך מפני שנאסרו לשתות<sup>27</sup>, והנה הכי אי' בגמ' לקידוש קובעת ולא להבדלה והנ"מ לענין מפסק דלא פסקינן אבל אתחולי לא מתחלינן ומפסק נמי ל"א אלא באכילה אבל בשתיא פסיק ובשתיא נמי ל"א אלא בחמרא ושכרא אבל מיא לית לן בה. ע"כ להגמ'. ולפי"ז צל"פ דברי הגמ' שבתחילה כשאמר "לקידוש ק' ולא להבדלה" קאי בין על הגיע זמנה ובין על אמירה, וקמ"ל דאמירה אינה קובעת להבדלה, ואח"כ כשאמר "הנ"מ וכו' להתחיל וכו' בשתיא פוסק"

27 וכן נר' מדברי הפוסקים ברס"י קצט.

28 ומדומינן לה למעשר א"כ משמע שגם כמעשר משיחם לשבת אין חוזר בו, ובא ללמד ונמצא למד.

להקדימו לפניה ולהסמיכו, וכ"ז לסברת הרמב"ן וסייעתו שכל שקבוע עליו חובה הוה הפסק, אלא דאנן לא קי"ל כותיהו דקי"ל כתוס' בחולין, אך אף לדין י"ל דקידוש הפסק מפני איסור הטעימה, ומלבד זה יש סוגית הבבלי שלפי הר"ח והרי"ף והרשב"ם מפורש בו שיקנ"ה הוה הפסק ליין, ולפ"ז יוצא הדין להיפך שאם הוא בתוך הסעודה אין לחזור ולברך לא על היין ולא על הפת, שהרי אי"כ איסור טעימה, וא"כ חזר דין הבדלה כדין תפילה, אבל כשהוא בתוך שתייה גרידא דאיכא איסור טעימה, אז ראוי להחמיר שלא להבדיל מחמת הספק אם לחזור ולברך, וכאן ל"מ לומר "בואו ונבדיל" דל"מ ולא מידי אצל הבדלה כנ"ל ענף ד', וגם בתוך הסעודה וכבר שתה יין י"ל שטוב להחמיר לחוש לדעת הרמב"ן, אבל תוך סעודה ולא שתה יין אי"כ בית מיחוש שלכ"ע אי"צ לברך על הפת שאוכל אחר הבדלה (אא"כ נחוש למ"ש בהערה לקמן).

ואיסור טעימה שלפני קידוש והבדלה אידי דאתן לידן נימא בה מילתא. דהנה יש להתבונן מה שהחמירו בה חז"ל שאף טעימה בעלמא אסור בהן, והנה הר"ן (שבת ג: מדפי הרי"ף) כ' דשאני קידוש שמקום סעודה ומקמי סעודה איתקין, הרי שהיא תקנה מיוחדת שיקדש לפני הסעודה כמו שצריך לקדש במקום הסעודה, וי"ל הטעם ע"פ מש"כ הרשב"ם (פסחים ק). שמה שאין מביאים השולחן אלא לאחר קידוש כי היכי דתייתי סעודתא ליקרא דשבתא, דהיינו שע"י הקידוש ניכר הסעודה לכבוד שבת ונמצא מי שאוכל לפניה נר' כאוכל בשבת שלא לשם מצות עונג וכבוד שבת שאי"ל זלזול גדול מזה, והחמירו בזה שאפי' טעימה נמי אסור שכל אכילה בשבת חשובה היא ומצות עונג או כבוד שבת עליה, וזכר לדבר ששבת קובע למעשר שאסור לאכול ארעי שכל אכילת שבת חשובה קבע, וכבר השוו בגמ' איסור אכילת טבל בשבת לאיסור טעימה לפני קידוש.

הדעת להצריך ברכה ראשונה, אא"כ אותה ברכה עצמה היא הפסק וזוקקת ברכה ראשונה לכוס שמברך עליה דאל"כ היאך הוכיח מר זוטרא לברך על כש"ב מתלמידי דרב, א"כ מוכח שדעת הראב"ד שאפילו בהבדלה צריך לחזור ולברך על הכוס בלי אמירת בואו ונבדיל, וסב"ל שהבדלה הפסק כמו ברהמ"ז, אע"פ שבהבדלה דעלמא מברך על היין ואח"כ מבדיל ודלא כרא"ש הנ"ל.

### ה. דין מבדיל בתוך סעודתו או שתיתו

והשתא נראה מה הדין דמבדיל תוך סעודתו או תוך שתייתו. הנה השו"ע פסק לענין מבדיל בתוך שתייתו שאין לברך בפנה"ג על כוס של הבדלה וי"א לברך, ותמחה עליו כל האחרונים הרי בהל' קידוש הכריע וסתם שאין לברך על היין, ומ"א כתב ליישב דבריו, והאחרונים לא הסכימו עמו, אך כתבו שמ"מ טוב להמנע מלהבדיל אם הוא בתוך סעודה, אבל בתוך השתיה בלבד משמע דשפיר יכול להבדיל ולא יברך כמו שפסק השו"ע בקידוש.

והשתא נחזי אנן ע"פ מש"כ לעיל, הנה העולה מכל הנ"ל בענין קידוש, שלדעת הרמב"ן ור"ד בדעת הרי"ף פשוט שגם הבדלה הפסק ליין שמבדיל עליו כמו בקידוש, וכן דעת הראב"ד הנ"ל בהש' על הרמב"ם, אבל לגבי פת ושאר מאכל שאוכל אחריה יש לצדד לכאן ולכאן, שלסברת הראב"ד ור"ד שפירשנו הטעם בקידוש מפני שא"א להסמיק, א"כ במו"ש נר', שאע"פ שאמרו לעולם יסדר שולחנו, מ"מ אי"ז מצוה חשובה כסעודת שבת שנאמר שהפת קובע שם לעצמו וא"א להסמיכו לפת שאכל לפני הבדלה, ולדברי הרמב"ן דבקידוש הוא משום שאסור לאכול כלום עד שפורס מו"מ, א"כ י"ל שאי"צ לסברא שא"א להסמיק, וא"כ בהבדלה כשאנו תוך סעודה שהתחילה בהיתר נמי הוה הפסק, אלא שי"ל הואיל ומותר לשתות מים אף להרמב"ן אין ההפסק אלא מחמת הברכה, וממילא לא הוה הפסק לכל מה שאפשר

מש"א שטעה בזה ובוזה חוזר לראש והכונה ששכח ואכל קודם הבדלה, והרי לשון זה משמע ששכח להבדיל והוא לא שכח להבדיל כלל רק ששכח ואכל, ולדברינו הלשון מדויק מאוד שמי שאכל לפני הבדלה הטעות היא בהבדלה שלא הבדיל בזמן הראוי שהוא בין אכילת שבת לחול, וכן מבואר בזה גם מה דס"ד (קה): דלהבדיל אחר אכילה יש בה משום ביטול "חביבה מצוה בשעתה", וכי אין שעת הבדלה כל הלילה, אלא כנ"ל שזמנה קודם אכילה דוקא, והיינו נמי טעמא דמ"ד טעם לא יבדיל, וכן מתבאר בזה מש"כ רשב"ם (קה). שהמבדיל על שולחנו פורס מפה, ותמוה וכי צריך היכר שמכאן ואילך היא סעודת חול, (ואמנם הב"ח מוחקו מדברי רשב"ם, אבל בתוס' הרא"ש העתיק דברי רשב"ם כלפנינו, ואמנם אף הוא תמה עליו, מ"מ רשב"ם אומר כן), ובאמת שכ"מ גם בגמ' (ק): וכן בשו"ע ברס"י רצ"ט, אך להנ"ל מובן מאוד שהוא נצרך כדי שיהיה היכר שמפסיק סעודת שבת, כשם שצריך לעשות כן בקידוש כשמתחיל סעודת שבת.<sup>30</sup>

ועפ"ז נאמר דה"ה והוא הטעם לאיסור טעימה דהבדלה אלא להיפך, שכשם שצריך היכר לפני אכילת שבת שהיא קודש, כך צריך היכר אחריה להבדיל בין אכילת קודש לאכילת חול, ולעשות היכר שמכאן ואילך פסקה אכילת הקדושה של שבת שלא לערבבה עם אכילת חול, ומה שבהתחיל מבעו"י אי"צ להפסיק היינו מפני שבכח הסעודה להמשיך הקדושה השבת לתוך זמן החול, ונעשית אכילת שבת וקודש ממש ואי"כ חסרון הבדלה כלל, והוא ממש כמו שיכול להוסיף מחול על הקודש בכניסתו ולקדש ולאכול מבעו"י, כן יכול להוסיף ביציאתו, אך זה דוקא בסעודה שהיא קביעות חשובה, משא"כ באכילה בעלמא.<sup>29</sup>

ועפ"י יסוד זה יתבאר על נכון כמה דינים מחודשים שיש באיסור הטעימה. הנה לא אסרו הטעימה אלא לפני הבדלה על הכוס ולא לפני הבדלה שבתפילה אע"פ שהיא יותר עיקרית ולהנ"ל יובן היטב שמכאן נלמוד שמ"מ הבדלה שבתפילה לא נתקנה להיות מבדלת בין אכילת קודש לחול, והוא ענין מיוחד בהבדלה על הכוס, וכן מובן



29 ועי' מ"א סי' רלה סק"ד שכ' טעם איסור טעימה משום דאיתקין בתחילת הלילה בכניסתו ויציאתו, והביאו הרב בסי' רעא ס"ט, ועי' בקור"א סי' רצט סק"ב שביאר כונת הר"ן (הנ"ל) עפ"ז, שהרי בהתחיל בהיתר אי"צ להפסיק להבדלה, ולא החמירו עליו להבדיל בתחילת הלילה כשהתחיל בהיתר, ואעפ"כ בקידוש צריך להפסיק, ע"ז בא הר"ן ליתן טעם שבקידוש יש טעם נוסף שמקמי סעודה איתקין, ונמצא שיש שני טעמים, א' שבתחילת הלילה אתקין לאסור אפי' טעימה בעלמא, וזה נוהג אף בהבדלה, ב' שמקמי סעודה אתקין שמחייבו להפסיק סעודה שהתחיל בהיתר, וזה נוהג בקידוש בלבד, אך במקור חיים סי' תלא סק"ב הק' על סברת המ"א הנ"ל שא"כ היה אסור גם ללמוד קודם קידוש וגם היה צריך לקדש בתחילת הלילה דוקא (כמו שי"א בבדיקת חמץ), ע"כ כ' שהטעם שנתקן תחילת שום אכילה ונר' שרוצה לפרש גם כונת המ"א כן, והיא הסברה שכתבנו למעלה.

30 ועפ"ז היה נר"ל ליתן טעם חדש למה שאמרו בגמ' דיקנ"ה הוה הפסק כמו ברה"מ וכפי' הרשב"ם בגמ', אף לפי התוס' בחולין (ולעיל פירשנו שאע"פ דלאו ברכת סילוק ניהו מ"מ הוה הפסק מחמת איסור הטעימה), ולפי מש"כ שעיקר הבדלה על הכוס לא באת אלא להבדיל בין אכילת שבת לאכילת חול, א"כ י"ל שהבדלה נמי חשיב סילוק לאכילת שבת ולא גרע מכסוי הדם דחשיב סילוק לשחיטה, ובאמת סברא זו י"ל גם לענין קידוש שמהאי טעמא חשיב סילוק לסעודת חול, אלא שיש לחלק ביניהם שקידוש עיקרו להבא אבל הבדלה עיקרה לשעבר להפסיק אכילת שבת ודאי י"ל סברא זו, ולפ"ז יש לנו טעם חדש איך להתאים גמ' זו לפי רשב"ם עם התוס' בחולין דהבדלה בלבד הוה כברה"מ ממש, ונ"מ להחמיר בהבדלה שתמיד צריך לחזור ולברך אף את"ל שקידוש אינו הפסק כלל, והנהגה היא סברא מחודשת ולא נזכרה בראשונים, ובתוס' ובראש פסחים מפורש דל"ל האי סברא שהרי מברכין על היין לפני הבדלה ולא כמו בברה"מ וכן מפורש בגמ' לפי פ"י התוס' שיקנ"ה לא עקר דעתיה והיינו דלאו סילוק הוא וכמש"כ למעלה, וכן הרמב"ן שהק' על תוס' מס"ד דר"א לא עלה ע"ד לומר סברא זו דהבדלה כברה"מ, וע"כ לענין דינא לא חששתי לסברא זו, מ"מ לא נמנעתי מלהזכירה אידי דחביבא לי, וכל פטפוטי דאורייתא טבין.



## הרב ישראל מאיר פלמן

## העיר 'לוד' ומבינותיה לענין פורים

שנינו בריש מגילה: כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו, ושאר המקומות קורין ב"ד, ונלמד מדכתיב לְקַיֵּם אֶת יְמֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה בְּזִמְנֵיהֶם, ללמד שזמנים הרבה תקנו להם. ובגמ' (ב' ע"ב) דרשין מקרא 'מדינה ומדינה ועיר ועיר' לכדרכי יהושע בן לוי, דאמר ריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך, עד כמה אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא כמחמתן לטבריא מיל, ולימא מיל הא קא משמע לן דשיעורא דמיל כמה הוי כמחמתן לטבריא. ולהלן (ג' ע"ב), גופא א"ר יהושע בן לוי כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך, תנא סמוך אע"פ שאינו נראה נראה אע"פ שאינו סמוך, בשלמא נראה אע"פ שאינו סמוך משכחת לה כגון דיתבה בראש ההר אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה, א"ר ירמיה שיושבת בנחל. ואמר ריב"ל לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הוו. וכן מבואר בערכין דף ל"ב ע"א דמנו לוד ואונו אצל ערי חומה שאינו נוהגת אלא מיב"נ.

ומצאנו עוד בכתובות דף קי"א ע"ב שמלוד לאונו שלשה מילין, ובנחמיה (יא, לד-לה) מבואר שבאזור זה הוא חדיד ונבלט, ומצאנו ישובים ערביים באזור בשמות הללו, במרחק כמה ק"מ מצפונה של לוד קיים ישוב בשם כפר ענה, וזה דומה לאונו, [וכ-7.3 ק"מ מזרחית ללוד העתיקה נמצאים חורבות כפר אנה הערבי שננטש, ששמו משמר את 'אונו' (בפאתי דרום-מזרח אור יהודה, בשכונת כפר ענה, 220 מטר מערבה מככר הרחובות ניצן-רביץ). ובנחמיה (ו, ב) מלבד אונו נזכרה בכתוב 'בקעת אונו', מכאן ידענו שבקעת אונו הינה המישור של אזור נמל תעופה ב"ג], ובדרומה של לוד קיים ישוב בשם 'חדיתא' ששרשו מהשם חדיד, וסמוך לזה יש מקום בשם 'נבלט'.

אלא שיש שרצו לומר שבזמנינו ששטח לוד נתפשט לכל צד, ורבבות מבני ישראל גרים שם, לא יתכן שבכל שטח לוד העתיקה אין שום יהודי שדר שם, וא"כ בזמנינו יש חיוב גמור לקרוא שם בט"ו, ובפרט מה שמצאו בשנים האחרונות סמוך למקום דלוד העתיקה קברים מתקופת המשנה, וביתר עוז מצאו בחפירות שנעשו באזור 'נוה ירק' (בחלק הצפוני מזרחי של העיר לוד דהיום) שרידי בתים ועתיקות מתקופת בית ראשון ושני, כך יש עדויות בשטח על ישוב רציף שהיה שם בכל הדורות, וא"כ כיון שמצאו מתחת עיר לוד של היום עיר עתיקה מימי המקרא, חזקה שזו לוד העתיקה, ולמה נאמר 'דלמא היה שם עיר אחרת פרוזה'. [והנה זה

והנה לגבי מיקומה של העיר 'לוד' יש מסורת שהיא באזור הכללי שנקרא היום לוד, ויש עדויות כמעט מכל הזמנים שהיה ישוב בלוד (עי' במאמרו של ד"ר יואל אליצור ב'תחומין' ח"ט), וגם אצל הישמעאלים נשמר שמה בכל הדורות בשם לוד. גם הכפתור ופרח (פ"י) מעיד שהיה בלוד וכו' והיא לוד המוזכרת בגמ', ע"ש. אלא מאחר שהעיר נחרבה כמה פעמים לתקופת קצרות (עד לשלשים שנה) וחזרו לבנותה, אין לנו ידיעה שבנו זאת שוב בדקדוק מיקומה דהיינו על אותו מקום ממש שהיתה יושבת בתקופת התלמוד דאפשר שבנו אותה רק בסמוך למקומה המקורי, מאחר שבסדר הדורות ברוב המקומות

הביזנטית. נתברר ששם (למזרח ולדרום) עכ"פ לא היתה העיר הקדומה של לוד, א"כ לא נותר לנו מקום לזיהוי העיר הקדומה לוד אלא העיר שחשפו בשכונת נוה ירק והסביבה, (או במקומות אחרים שבתוך העיר לוד שעדיין לא חשפו). אולם א"א לקבוע במסמרות ע"פ הממצאים הארכיאולוגים, כיון שגם לדעתם שרידים יכולים להעלים.

עוד יש שטענו שאף אם נמצא את העיר לוד המקראית שהיתה בזמן ריב"ל, שעליה העיד רבי יהושע בן לוי שהיא מוקפת חומה מזמן יהושע בן נון, מ"מ אין לנו ראיה שכל לוד היתה מוקפת חומה, דיתכן שרק בחלק קטן מהעיר היה חומה, ושאר העיר שמחובר לאותו מקום נידון כאותו מקום [דהיינו כל שאין בין בית לבית שבעים אמה ושיירים], הן מדין לא תתגודדו, והן מצד דעיבור העיר נידון כהעיר כמש"כ השלטי גיבורים (בב"ב דף יא ע"א מדפי הרי"ף), והן מצד העירוב שעשוהו לכל העיר כרשות אחת, ולפיכך אמר ריב"ל שכל לוד נידון כמוקפת חומה, ולפ"ז בזמנינו שאין ידוע על מיקומו של לוד שהיתה בו חומה, ויתכן שחלק זה היום הוא שומם, תו בטל מינה דינא דכרך כמש"כ הביה"ל, ולפיכך אף אם נמצא חלק מהעיר הקדומה אין זה יברר שבדואי צריכים לקרוא שם בט"ו, לפי שאף אם יתברר שלוד המוקפת חומה היא בסביבה מ"מ יתכן שחלק זה בזמנינו הוא שמם בלא יושב].

והפולמוס בכל זה החל בשנת תר"ן בעת שהתחדש הישוב היהודי בלוד, ודנו בזה הגאונים רבי שמואל סלאנט ורבי יהושע צבי מיכל שפירא זצ"ל, והאריך בזה הרב שפירא בספרו ציץ הקודש סי' נ"ג אות ד', ושם העלה דכיון שזה המקום או קרוב לו היה לוד הישנה, א"כ יש לדון את כל המקום כאילו הוקבע כאן האיסור, וא"כ אין בזה דין כשאר ערים המסופקות דתלינן כרוב ערים פרזות אלא הוא נידון ממש כספק מוקף. והשיג בזה על מה שאמר הגר"ש סאלנט זצ"ל לעשות פורים רק ב"ד, ע"פ היסוד

פשוט שאי אפשר לסמוך על ממצאים ארכיאולוגים שרואים בשטח כדי לקבוע שהיה שם חומה, ע"י מגילה י' ע"ב וערכין לב ע"ב כל שתעלה לך 'מסורת מאבותיך', על אף שרק שבעים שנה גלו אז ישראל מארצנו, ועדיין נשארו שרידי חומות, מ"מ לא סמכו על זאת. אולם שונה הדבר בלוד שיש לנו קבלה שהיה שם חומה, ויש מסורת שזה באזור שם, רק איננו יודעים את מיקומו המדויק, וא"כ אם שם מצאו את העיר, מהיכי ייתי שנאמר שהיה עוד עיר במקום זה].

וכנגדם המפקקים סבורים שאפי' אם נקבל דברים אלו, עדיין אין לנו ראיה שזו העיר לוד שמוקפת חומה, מאחר שלגבי הכרך דלוד כתיב 'לוד ובנותיה' (דברי הימים א' ח', י"ב), וא"כ יתכן שהאזור שמצאו הוא מבנותי של לוד ולא מהעיר עצמה, והעיר לוד המוקפת חומה מימות יב"נ מרוחקת מעט מהעיר של היום. אולם מהברכ"י (סי' תרפ"ח סק"ג) נראה שגם בנותי של לוד היו מוקפות חומה, שביאר הא דאיתא בירושלמי דר' חנינא בשם ר' פנחס לוד ואונו הן הן גיא החרשים, דלא פליג על ריב"ל שמנה זאת בתורת ג' מקומות, דאפשר דכשאמר האומר גיא החרשים - לוד ואונו בכלל, דגיא החרשים כולל לוד ואונו ואיזה כפרים שאצלם, אך בהזכירו לוד ואונו בפרט, אכתי בעי מימר גיא החרשים - על הכפרים, עכ"ד, ומבואר שגם הכפרים שסביב לוד היו מוקפות חומה, וא"כ אף אם נחשב זאת לבנותי דלוד אכתי דינו כמוקף. [ואחד החוקרים כתב לי סמך לדברים שמקום זה הוא לוד המקראית, ממה ששמע מהארכיאולוג שחר קריספין מנהל החפירות באזור לוד, שנעשו חפירות גם בסמוך ללוד ממזרח איילון (ב'גינתון' וב'בן שמן') שם נמצאה בניה מהתקופה הביזנטית בלבד, ולא היו שם שרידים קדומים יותר. גם לכוון דרום ב'גני יער' לא נמצאו אלא מבנים מהתקופה הביזנטית בלבד, ובשכונות אחיסמך לא נמצאה אלא באר מהתקופה

המבואר בגאונים ובראשונים (עי' רמב"ן מגילה ב' ע"א והבית יוסף בסי' תרפ"ח) שרוב הערים פרוזות, ולכן מחוסר ידיעה יש לתלות כל עיר שיושבת באתר של פרוזות, [וע"ש ברמב"ן שרק בעיר טבריה והוצל נסתפקו (שם ה' ע"ב) מפני הקבלה שהיתה בידם, שהיו מהן תופסין שטבריא זה רקת ומהם היו אומרים שהיא עיר אחרת, וכן בהוצל היתה קבלה למקצת שהיא מצויה בחלקו של בנימין והיו חוששין לקבלתם, אבל בעלמא ליכא למיחש דודאי רובא דעלמא פרזים ניהו], ותמה עליו דהכא שאני דאיבקע איסורא באותו מקום, (דמאחר שיודעים שזה באזור, א"כ זה ספק בתערובת, ואיקבע איסורא דאזלי' ביה לחומרא), ע"ש.

ולמעשה דעת כל גדולי ההוראה לענין העיר לוד, דבי"ד קורין את המגילה בברכה, ובט"ו בלא ברכה, ככל דין העיירות המסופקות.<sup>1</sup>

### גדר 'נראה'

ובשיעור נראה, הרשב"א (דף ב' ע"ב) כתב דהא דאמרו מיל הוא בסמוך 'אבל נראה לית ליה שיעורא אלא כל שהוא נראה'. ובר"ן (על הרי"ף ב' ע"א) הביא ב' פירושים אי עד מיל קאי נמי הנראה או רק הסמוך, ומ"מ כתב דאפי' אם נאמר דקאי רק סמוך מ"מ אינו נראה 'שאם היה רחוק כמה פרסאות' מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נידון ככרך, ועוד כתב שצריך שיהיה משתתף עמו בעניניה, ויובא בסמוך. [ובר"ן מבואר עוד דפירושא דנראה הוא שמן הכרך המוקף חומה מיב"נ צריכין

עוד מצינו שיטות שלא סגי בנראה לחוד אלא צריך שיהיו משותפים בעניני העיר, עי' ר"ן (שם) וז"ל: וי"מ דנראה וסמוך דקאמר היינו דמתחשב מתחומי העיר דוקא, וביאר השעה"צ סי' תרפ"ח סק"ה דרוצה לומר שהוא משתתף עמו בעניניו, אך בדבריו יש לכלל מילי. והריטב"א (ב ע"ב) כתב, ודעת רבותי כל סמוך הוא דמשערין במיל, דכיון

1 והיות שיצאו שמועות כביכול רבינו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל חזר בו, והורה לדינא דבלוד יש לעשות מדינא בט"ו. אביא מה שזכיתי לשמוע בעצמי מפיו, ותוכן השאלה היתה: האם באלעד צריכים לעשות פורים גם בט"ו, ושאל מדוע? ועניתי מפני שהוא נראה ללוד שהיתה מוקפת חומה, ושאל מי אומר שזה לוד, אמרתי לו שהחוקרים אומרים שזה קרוב לודאי שזה לוד המקראית. והשיב: זה כלום, (איני יודע אם כונתו משום שאי אפשר לסמוך על החוקרים, או שפסק כברכ"י שאין נראה לספיקות, וס"ל נמי שכל שאין זה ודאי, ובלוד עצמו קורין גם ב"ד תו ליכא דין נראה, ולכך לא איכפ"ל שזה קרוב לודאי). ושאלתי: שגם אם זה לא לוד, מ"מ הוא ודאי באזור, ובאלעד נראה כל האזור המדובר. ועשה לי תנועת ביטול. וחזרתי ושאלתי: אז מה למעשה האם באלעד צריכים לקרוא את המגילה גם בט"ו, והשיב: לא צריך. [הדברים נאמרו באידיש, וניסיתי לדייק עד כמה שניתן].

(במשב"ז) דייק ממה שאמרו נראה 'עמו', דבעי שישתתף עמו].

ובהגדרת הדברים מצינו בראשונים כמה מהלכים, י"א שהנראה עשאו כעיר אחת, ובאותו העיר ליכא חילוק בין המקום שמוקף או אינו מוקף כיון שרבנן תיקנו שעיר כזאת שנקראת מוקפת חומה לקרותו בט"ו, וגם הנראה חשוב כחלק מאותו עיר, והדברים מפורשים בר"ש משאנץ (תשו') מיימוניות נשים סי' כ"ב) "דתוך התחום חשיב כעיר עצמה... ואפי' חוץ לתחום אם נראה עמו, [וז"ל: עיר שהנהר שלה חוץ לעיבורה של עיר קרוב לתחום שבת וכתבו שם הנהר בגט לא נחשב בעיני כמשנה שם עירו ועירה, מדאשכחן פרק בתרא דר"ה (דף ל' ע"א) גבי ירושלים שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבא תוקעין בה ואמרי' בגמ' קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום, ומשמע 'דיושבת תוך התחום כוותיה חשיבא'... ואמר בפרק כל הבשר (דף ק"י ע"א) גבי רמי בר תמרי דאכל כחלי דקאמר חוץ לתחום טויתניהו. ובפ"ב דמכות (יא ע"ב) כשם שהעיר קולטת כך תחומה קולט. מכל הני משמע 'דתוך התחום חשיב כעיר עצמה'.... ואפילו חוץ לתחום אם נראה עמו אמר בפ"ק דמגילה (דף ב' ע"ב) כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידן ככרך, ואמר (ג' ע"ב) סמוך אע"פ שאין נראה נראה אע"פ שאינו סמוך. ובפרק בתרא דזבחים (ק"ב ע"ב) תנן גבי שילה קדשים ומעשר שני נאכלין בכל הרואה, וכתוב בהן הבאת מקום, 'אלמא נחשב כהבאת מקום', ואע"ג דמקרא נפקא לן, מ"מ גילף מינה דלא נחשב שינה. ולדמיון בעלמא הבאתי הנך ראיות, ולא לראיה גמורה, ומתוך הסברא אין נחשב שינוי וכו']. אולם כבר נתבאר לעיל, מש"כ המאירי שהנראה עשוהו כטפל לו, ולפיכך הצריך שיהיה מקושר אליו.

וברשב"א ובריטב"א מבואר שהגדרה דהם חשובים כחלק מהכרך, לשון הרשב"א (ב' ע"ב) משום דמיגנו בתוך הכרך, לשון הריטב"א (שם) לכדריב"ל

שאינו נראה עמו לא חשיב סמוך ביותר ממיל, אבל בנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בעניניהם לית ליה שיעורא, ע"כ, והיינו שרק בנראה ובדעות הסוברים שהוא אפילו יותר ממיל הצריך שיהיה משתתף עמו בעניניהם. ובשעה"צ (שם) כתב דכן משמע נמי במאירי (ב' ע"ב) שכבזה"ל: ונראין הדברים 'בנראה עמו שהוא מאותו מחוז' וטפל לאותו כרך' על דרך מה שאמרו בחשבון ובבנותיה (שופטים יא, כו), בית שאן ובנותיה (יהושע יז, יא), ע"כ, והיינו שהנראה עשוהו כטפל לו, ולפיכך צריך שיהיה מקושר אליו. וכן נקט השעה"צ דמכל הני ראשונים מבואר שאם הוא משתתף עמו בעניניו אז אמרי' דכיון שהוא נראה נחשב לאותו כרך אפילו רחוק יותר ממיל. וע"ע בחזו"א (סי' קנ"ג סק"ג) שכתב דתנאי זה שיהיו בני העיר משתתפין עם בני הכרך בעניניהם משמע דאינו אלא בנראה ואינו סמוך, אבל סמוך א"צ תנאי זה. וכבר כתבנו שמהר"ן מבואר לא כן. [ובמה שהצריכו שיהיה משתתף עמו בעניניהם, ביאר הפמ"ג (משב"ז סק"ג ד"ה והנה) דאפשר דהיינו במסים וארנוניות ושאר דברים]. ולדינא, מהשעה"צ משמע שהכריע כהני שיטות שביותר ממיל לכה"פ בעינן משתתף עמו בעניניה, וכ"ה בפמ"ג (בא"א) שהכריע שאין חולק על סברת הראשונים שבנראה ביותר ממיל בעינן שישתתף עמו. והצל"ח (ריש מגילה, ד"ה ורבי היכי) כתב דמסתמו כל הפוסקים והראשונים והשו"ע ולא הזכירו דבר זה, ש"מ דלא כהר"ן אלא דבכל מקום שנראה יש עליו דין כמו הכרך. עוד שיטה מצינו בנראה בספר 'המאורות' (מגילה ב' ע"ב) שביאר הא דאמרו בגמ' 'נראה עמו', וז"ל: נראה לפרש נראה שהוא עמו, כלומר שנראה מרחוק לאדם שהוא דבק לו, ואע"פ שאינו סמוך תוך אלפיים אמה, דיקא נמי דקתני נראה עמו ולא אמר נראה ממנו, עכ"ל. ור"ל דבעי שיהיו נראים ממקום אחר כאחד, ולא סגי במה שרואין המקום. [אולם הפמ"ג

ושאר מצוות היום ולאילו יום זה כשאר ימות החול, ע"כ. וכ"ה בשו"ת חת"ס או"ח סי' קצ"ג דהשוו כל סביבותם שלא יהיו אלו שמחים ואלו מתענים, (וע"ש שתמה עמש"כ מהר"ם אלשיך סי' נ"ט שהטעם דהכפרים הנראים והסמוכים הוא משום שנגררים אחרי העיר, ותמה דהא אפילו עיר גדולה כאנטוכיא הסמוכה לכפר קטן שיש בה רק עשרה בטלנים ולפנים היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון ג"כ נידון כמותה, וע"כ שאין זה מדין גרידה), ע"כ. אולם דבריו א"ש לסמוך אבל בנראה והוא יותר ממיל, לכאורה ליכא שייכות זה לזה, (וא"א לומר דנראה גדר אחר הוא לו, שהרי הגמ' דורשת את שתייהם מפסוק אחד), ואפשר שמה"ט הצריכו הראשונים שיהיה שייכות ביניהם, דהיינו שהוא משתתף עמו בעניניו, וכל שאין ביניהם שייכות כ"א לדברים רחוקים, כיון שאין רואין ביניהם שום שייכות לא חשיבי כעיר אחת, ועושין שם רק כ"ד.

עכ"פ מדברי כולם נלמד שלא כל נראה עושה דין מוקף, אלא או נראה ממש וי"א שאפי' בנראה ממש צריך שלא יהיה מופלג הרבה, או שיהיו באותו מחוז, שכל זה גורם שיש קשר למוקפין.

אחר כתבנו כל זאת, הובא לידי קונטרס 'בענין נראה עמו' (להרה"ג יששכר דוד בירנבוים מקרית ספר), ששמע מרבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א שבתחילת הישוב בבני ברק ראו מההר בבני ברק את יפו (אז לא היו כל הבתים שיש בזמנינו בין ב"ב ליפו) ושאלו לחזו"א אם יש לחוש לקרוא בט"ו משום שזה נראה ליפו, ואמר שזה לא חשיב נראה (במה שנראה כל כך רחוק), ורק בפורים האחרון לחיינו נכנס אצלו ר' זליג שפירא ואמר לו שיש רצף בתים מב"ב ליפו, ואמר א"כ צריך לקרוא גם בט"ו כדין סמוך.<sup>2</sup> ולדבריו באלעד אין לחוש במה שזה

דאמר כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו וכו', דכיון דמגנו בתוך העיר בשעת צרה ומשתתפי לכל מילי כדידהו חשיבי לענין מקרא מגילה. ומבואר שצריך ב' דברים, א' דמגנו בתוך העיר בעת צרה, ב' שהם משתתפי לכל מילי. אולם ברף ג' ע"ב כתב רק תנאי הא', וז"ל: ואע"פ שמודה ריב"ל שהקלו במגילה לענין כרך וכל הסמוך לו כדאמר איהו גופי' בשמעתין, שאני התם דכיון דמיגנו ומיכסו בתוך העיר בשעת מלחמה הרי הם כאנשי כרך עצמן ועם אחד הם והרי הם כאילו הם בעצמן בתוך החומה מוקפת מימות יהושע בן נון. [ובפשוטו דבר זה תליה בספיקת חזקיה לענין טבריה, דברף ה' ע"ב איתא דחזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר דמספק"ל אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון הוא, ומפרשת הגמ' דחזקיה מסתפק"ל משום שחד גיסא שורא דימא הות, והנידון אי פרזים ומוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה משום דהני מיגלו והני לא מיגלי והא נמי מיגלא (בצד הים) או דילמא משום דהני מיגנו (מוגנים מפני הכיבוש) והני לא מיגנו, והא נמי מיגנא ומשו"ה מספק"ל].

והנה בזה היה אפשר"ל דהנה ברמב"ן בריש פירקין ביאר שעיקר הנס היה בפרזים והעצירות שאין להם חומה סביב שהם היו בספק וסכנה גדולה שלא יעלו עליהן אויבים יותר מן המוקפין שלא היה להם חומה, לאחר כשקבעו זכרון לב' הניסים הקדימו פרזים למוקפים מפני שהיה ניסם גדול וע"ש, ומעתה לפ"ז אפשר דהסמוכין כיון שבעת צרה הם מגינו בתוך העיר להכי דינם ממש כמוקפים. ובטורי אבן (ג, ב) ביאר שכיון שרגילין תמיד אנשים של זו ושל זו בזה כל היום, אפשר שזה תקיים מצוות פורים ב"ד וזו בט"ו דנראית כעיר אחת חלוקים במנהגים אלו מאלו ומיחזי מילי דרבנן כחוכא, שהללו קורין ועושין משתה ושמחה

2 בהתייחס לשאלתו של הרב משה סגל מהגר"ח לגבי נראה מקרית ספר ללוד, השיבו 'אם רואים את לוד יתכן שנכון להחמיר'. וע"ז שאלו הרב בירנבוים הרי ביפו לא החמיר החזו"א מצד נראה. וזה לשון תשובת הגר"ח ק: 'כפי שזכור לי לא הזכיר מן שרואים את יפו, ואולי לא מיקיר ראייה מאחר שא"א להכיר כלום

נראה ללוד, מאחר שהמרחק בין לוד לאלעד (10.48 ק"מ) הוא רחוק הרבה יותר מהמרחק בין יפו לב"ב (7.5 ק"מ). [ויש שכתבו שאפי' אם לא נראה את המוקף חומה בראיה ברורה מחמת ריחוק המקום, מ"מ נידון כנראה, מחמת שבזמן התקנה היו יכולים לראות מרחק רב באופן ברור, כמו שאמרו בבכורות דף נד ע"ב דבט"ז מיל שלטא עינא דרועה ויכול לשמור צאנו במרחק כזה, ע"ש, וא"כ בזמן התקנה כל מה שבתוך ט"ז מיל חשוב נראה וקורין בו בט"ו, ולא איכפ"ל במה שהיום נתחלשו הראיה].

ובמש"כ דמה שאמרו בגמ' ששיעורו מיל, נחלקו הראשונים אי קאי רק הסמוך ולא על נראה או גם על נראה, י"א דקאי רק על סמוך אבל כנראה שיעורא גדול יותר או דכלל ליכא שיעורא וכל שנראה עמו קורין בט"ו, וכן הוא דעת הלכות גדולות (הלכות מגילה סי' י"ט) רבינו חננאל רש"י רשב"א ריטב"א (בשם רבותיו) נימוק"י מאירי רבינו ירוחם (נתיב י' ח"א דף סב), וי"א שגם כנראה בעינן שיעור מיל, וכן הוא דעת הרמב"ם (פ"א הי"א) רוקח (סי' רלז), וכן משמע בהרא"ש ובטור. וכתב השע"צ סק"ה שדעת המחבר שרק בסמוך צריך מיל, וכן פסק לדינא בשע"צ בסק"ז. והנה לשיטות שגם כנראה בעינן מיל, הקשה המגיד משנה דא"כ למה הוזכר נראה, הא אם אין ביניהם יותר ממיל הרי הוא סמוך ואע"פ שאינו נראה עמו, ואם הוא רחוק יותר אז אף שנראה עאין נידון כמוהו, וכתב הב"י לדחוק שלשיטות אלו מה שאמרו עד מיל היינו כנראה אבל סמוך היינו ממש שהוא בתוך עיבורה של עיר דהיינו תוך ע'

אמה ושיריים, עוד כתב הב"י והב"ח שסמוך הוא עד מיל אבל מיל ממש לא, אבל לנראה בעינן רק שלא יהיה יותר ממיל אבל מיל ממש שפיר דמי, והט"ז תירץ דנפק"מ לענין מדידה, שבנראה מודדין במרחק אוירי, וכמו טבריה שיושבת בעמק שמודדים בשיפוע, אף שמרחק רגלי הוא יותר ממיל, [ולגבי סמוך מצינו פלוגתא איך מודדים את המיל, בכס"מ מבואר שהוא בקרקע ממש, ובמור וקציעה ובשו"ת מהריט"ץ (סי' ק"כ) דהוא בסמיכות דהיינו בדרך המוליכה מהעיר לכרך, וכ"ה בדרכי משה שיישב שמיל סמוך צריך שיוכל לבא אליו, שזה חשיב סמוך, אבל נראה אע"פ שלא יכול לבא אליו כגון שנהר מפסיק וצריך להקיף מהלך רב], והחזו"א (בסי' קנ"ג סק"ג ד"ה שיעור) כתב דכנראה מהני מדידת מיל לריבוע הכרך ואלכסון תחומה, משא"כ בסמוך בעינן מיל לחומת הכרך ממש. והרחבתי בשיטות אלו אף דלדינא לא קי"ל כוותי, מ"מ יש מקומות שאפשר לצרפם ולהקל, כמו שיבואר בהמשך.

### דין עיירות המסופקות

והנה בעיירות המסופקות אם הוקפו חומה בימי יהושע או לא, מצינו בגמ' (מגילה ה' ע"ב) שהיו קורין בהם בשני הימים, כדאמרו, חזקיה קרי בטבריה בי"ד וט"ו ורב אסי קרי בהוצל בי"ד ובט"ו, וא"כ אף אם לא נידון את לוד כודאי, מ"מ יש לקרוא בה בשני הימים. אלא שלענין ברכה מצינו פלוגתא בראשונים, הטור (סי' תרפ"ח סעי' ד') הביא שאחיו ה"ר יחיאל ז"ל כתב שמספיקא יקראו בב' הימים בלא ברכה, והרמב"ם (פ"א הי"א) שמברכין בי"ד כיון

ורק רואים דבר מה מרחוק, וגם שיפו עצמה ספק בגמ' וגבי טבריה שימה חומתה, וגם ספק אם זהו יפו שהיה אז (משא"כ בלוד שהיא ודאי) וגם משום הברכ"י אף שמרן מפקפק עליו. אבל מיום שנעשה ספק שמה מחוברין ממש החמיר מרן, וכשנתברר שהוא ממש מחובר התחיל לקרות בציבור בלי ברכה. עכ"ל. ובמכתב אחר כתב לו כלפי נראה מב"ב ליפו: 'אין ידוע לי אם חשש (החזו"א) לנראה, שיתכן שאי"ז נקרא נראה שאין מכירין כלום רק רואין משהו שחור מרחוק'. ובע"פ אמרו לו (בתרגום חופשי מידידיש): 'שזה כן.. שעל מה שרואים את יפו מההר (אחד מגבעות בני ברק), לא על זה היה חששו של החזו"א' (בבני ברק מצד יפו).

[ולדינא, כתב המחבר (תרפ"ח סעי' ד') שבעיירות המסופקות קורין את המגילה ב"ד ובט"ו ואין מברכין אלא ב"ד, ונוהג בשניהם שמחה ומתנות לאביונים (מ"ב שפ סק"י) ואמירת על הניסים (מ"ב שם סק"ז), ולענין משלוח מנות נחלקו הפוסקים, דעת הפר"ח שנוהג רק ב"ד שהוא פורים לרוב העולם, והפמ"ג מפקפק בזה (ביה"ל סי' תרצ"ה סעי' ד').]

### דין סמוך ונראה לערים המסופקות

ולענין סמוך ונראה לערים המסופקות, דעת הברכ"י בסי' תרפ"ח אות ט' דליכא, וכ"פ הביה"ל שם, אבל החזו"א סי' קנ"ג סק"ג ד"ה במ"ב (חולק עליו, [וז"ל: ותימה דדין סמוך ילפי' ליה מקרא ואותו הספק שבכרך הוא הספק בסמוך לו, וי"ל כיון דבן כרך יוצא ב"ד, אלא בשביל שלא יעקר זמן כרכים בידים התקינו חכמים לקרות בט"ו, וזה לא שייך כל כך בסמוך. אבל מנין לן לחלק בין כרך להסמוך לו בלי מקור, וסתמא שוין הן]. ולמעשה מנהג העתיק בא"י היה לא כדעת הברכ"י, וכפי שמעיד בספר תיקון יששכר (הרב של קהילת יוצאי צפון אפריקה בצפת בזמן הבית יוסף, פרק המנהגות, דף נט ע"ב) וז"ל: והמקומות שקורין המגילה שני ימים..... ומנהג זה פשוט פה בכל המסתוערבים (תושבי א"י הוותיקים מימי הגאונים ואף קודם לכן) יצ"ו תושבי ארץ צפת שבגליל 'וכפריה ביריה ועין אל-זיתון', ע"כ, והנה צפת היא ספק מוקפת חומה משום שחששו שמא היא 'יודפת', (שהיתה מוקפת חומה כדאיתא בערכין דף ל"ב ע"א), וכפי שכתבו הפאת השולחן (סי' ג' ס"ק טו) והתבואת הארץ, אבל על כפרים 'ביריה' ו'עין זיתון' לא ידוע לנו על שום ספק, אלא הוא כמש"כ הפאת השולחן לפי שהם סמוכים לצפת, א"כ מפורש שאף בסמוך לספיקות קורין בט"ו. [ויש שכתבו שמנהג זה אינו מדין סמוך אלא מצד שהן עצמם היו מסופקים, וכמו שהביא הב"י (סעי' ד' ד"ה וראיתי) שהיה מנהג בא"י שכל עיר שמוקפת

שהוא זמן קריאה לרוב העולם, וכן פסק המחבר שם. ובפשוטו כונתו משום דאזלי' בתר רוב ותלינן שאותו מקום אינו מוקף חומה, אולם טבריה דהוי ודאי מוקפת חומה, אלא דאיכא ביה ספיקא דדינא אי אזלי' בתר דמגניא או בתר דמכסיא, קשה אמאי שם מברכין שם ב"ד. והמ"ב (ס"ק יא) הביא מהגר"א שביאר כונת הרמב"ם דרוצה לומר דעל כן אפילו הוא מוקף חומה שדינו בט"ו אם קרא ביום י"ד יצא בדיעבד לפיכך לא הוי ברכה לבטלה, ומה שצריך לחזור ולקרוא בט"ו אף שכבר יצא ב"ד, ביאר החזו"א (סי' קנ"ג סק"ב ד"ה בדין) עפ"י הירושלמי שבעיירות המסופקות תיקנו חכמים לקרות בב' הימים מחמת הספק כדי שלא תעקר זמן הקריאה של כרך, וקבעו לברך ב"ד ולא בט"ו דבי"ד קיים מצוה בודאי אף אם היא מוקפת ובט"ו הוי ספק מצוה, ע"ש.

והר"ן (שם) הביא מהגאונים שיטה חדשה דעיירות המסופקות הולכין בהם אחר רוב עיירות שרובן אינן מקופות חומה מימות יהושע וקורין ב"ד, ועוד שאפי' תאמר שהוא ספק השקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני, וטבריה והוצל שהיו קורין בהן ב"ד ובט"ו במדת חסידות היו נוהגין כן.

והנה לוד חמירא יותר, שהרי היא ודאי מוקפת חומה, אלא שאין ידוע מיקומה המדויק, אבל ודאי שהוא באזור הנ"ל, א"כ אין לדנו מצד שרוב העיירות אין מוקפת חומה, ותו יש לדנו כאיקבע איסורא דאזלי' ביה לחומרא, וצריך לקרוא בב' הימים מדינא, ותו לא יוכל לברך אף בראשון שהרי ליכא ביה רובא וכדו'. והרב המגיד (שם) הביא שיטה, דלא חשו לספק זה אלא בא"י שהיו עריהם ידועות בשעת התקנה מחמת דין בית בבתי ערי חומה אבל בחו"ל מעיקרא כך התקינו שכל שהוא ספק לא יקראו אלא ב"ד.

איכפ"ל במה שנעשה בפועל עם הכרך. אולם הברכ"י (סק"ח) הביא מספר משאת משה (או"ח ח"ב סי' ג') שאף בזה קורין בי"ד, אלא שהברכ"י צידד לומר שכיון שאם יכנס יהודי לתוך הכרך יקרא בו בט"ו לכך גם הסמוך לכרך קורא בט"ו, ולפ"ד אפשר דבניד"ד שכיון שגם בכרך יקראו יומים תו אין אגודות אגודות].

והנה במקומות הרחוקים שרואים את כל האזור של לוד, יש שרצו לחייב מדין נראה לודאי, שהרי במקום זה רואים את כל האזור שמסביב לוד, וא"כ באחד המקומות ודאי היה שם העיר לוד. אלא דבר זה תליה כשנחרבה הכרך ועומדת שוממת, האם יש דין סמוך ונראה לכרך לקרוא ביום ט"ו, הביה"ל בסי' תרפ"ח סעי' א' (ד"ה או שסמוכין) הביא מהברכ"י שלא, ויש שביארו זאת עפמש"כ הטורי אבן (מגילה ג' ע"ב) דדין סמוך ונראה הוא מטעם שאם שרגילין תמיד להיות אנשים של זו בזו ושל זו בזו, ואם יהיו מחולקים בתקנתם מיחזי מילי דרבנן כחוכא... שהללו קורין ועושים משתה ושמחה יהיה לאלה חול, ע"ש. ולפ"ז כשאין שם ישוב בכרך דלא שייך טעמא דחוכא, תו אינם נגררים עליו כלל. אולם החזו"א (או"ח סי' קנ"ד אות ג' ד"ה ובאמת) גמגם בדין כרך ששםם פקע מיניה דין מוקף, וכתב שאין הדבר מוכרע. ולפי דבריו יש לדון כנ"ל.

והנה למעשה מקילין במקומות המרוחקים מלוד, שאין בו דין נראה מכמה טעמים, א' דעת הגאונים שגם בספיקות קורין רק בי"ד, ב' דעת הטור והרמב"ם שגם בנראה בעי שיעור מיל, אולם אינו ברור אם אפשר לצרף שיטות יחידאה שלא נפסק כותיה בשו"ע, ועי' בשעה"צ סי' רז סק"ו כתב שאינו מצטרף לעוד ספיקות. ג' שיטת הברכ"י שאין סמוך ונראה לספיקות, ד' שיטות הראשונים דבנראה בעי שיהיו משתתפים עמו בעניניה. ה' דבעינן שיראה ברוב העיר. ו' דאם במקום המוקף אין קורין בט"ו (וכן הוא המנהג ברוב לוד) תו אף

חומה אנו נוהגים לקרות בי"ד ובט"ו דשמא היא מוקפת מזמן יב"נ, וה"ר יוסף אביוב קרא תגר נגד מנהג זה, וכן הסיק הב"י לדינא נגד מנהג זה. אולם בתיקון יששכר משמע שלא החמיר בכל מקום כי אם המקומות הנ"ל].

ולענין לוד יש שטענו דכיון שקרוב לודאי שהוא מוקף חומה, אז אף שלמעשה קורין שם בי"ד בברכה, היינו מטעם הירושלמי שיוצא אז ממנפ"ש יד"ח, דאף בן כרך שקרא בי"ד יצא, אבל סמוך ונראה ודאי אית ביה, ודבר זה יוסבר עפמש"כ הברכ"י שם לבאר דינו, וז"ל: דכיון דאעיקרא הא דסמוך ונראה חידוש הוא למגילה משא"כ בבתי ערי חומה, תסגי לו ודאן דקרו בט"ו לחוד, לדרוש סמוכים כמשפטן, אבל היכא דכרכים גופייהו יספוק עלימו, הסמוך ונראה דינן כעירות דעלמא, ע"כ. ולדבריו היכא דקרוב לודאי הרי הוא בכלל דינא דסמוך ונראה דכל מקום. [אולם יש שפירשו דפלוגתאם אם בדין סמוך נתחדש שזה נחשב כחלק מהעיר וכאילו הוא בתוך העיר, ואין זה דין חדש שגזרו גם על הסמוך, ולפ"ז גם סמוך לספק דינו כעיר עצמו, אבל אם נפרש שזה תקנה מיוחדת שכל הסמוך והנראה דינו כמו הכרך אז י"ל מש"כ הברכ"י. ובפרט לטעם שכתב הטורי אבן שהוא תקנה כדי שלא יהיו כאגודות אגודות, י"ל דזה שייך אם אנשי העיר עושים בודאי כדין מוקפין, אבל כשהם מסופקים בזה ליכא מידי במה שהם עושים רק את יום י"ד, ולא יבואו לידי מחלוקת ולעשות אגודות אגודות, ולפ"ז י"ל דאף במקום שהוא קרוב לודאי, כל שאין עושים בו רק דין מוקפים ומתנהגים בו כספיקות תו לסמוך ונראה עמו אין צריך לחוש לעשות נמי ביום ט"ו. אולם לדינא קי"ל דאף בגוונא שאין קורין כלל בכרך בט"ו נמי יש דין סמוך, דיעו' בחזו"א סי' קנ"ד סק"ג דעיר הסמוכה לכרך של עכו"ם קורין בט"ו, והוכיח כן מירושלמי לפי' הרשב"א והריטב"א והגר"א, ושאני מכרך שמם שאין תורת כרך עליו, הרי חזינן דלא



חומותיה בתיה ומגדליה, סמכה דעתייהו של כפר על בני עיר. והרי נקטי' שאפילו לא רואים כל הכפר, סגי שרואים מקצתו להיחשב כרך, ומאי אולמיה מקצתו בשטחו ממקצו בגובהו.

ולמעשה הספר הקדמון שדן בזה, הוא בספר תקות אהרון לרבי אהרון הכהן אורלנסקי זצ"ל סי' ה', שדן לגבי חיוב המגילה בפתח תקוה שהיא בצפונם של לוד ואונו, מב' סיבות, א' שלוד נראית מפתח תקוה, ב' שאונו אף סמוכה לפ"ת, וע"ש שמסיק שהוא ספק גדול יותר מספיקה של טבריה שכתבו עליה הראשונים דהחיוב ב' ימים בה אינו מדינא אלא ממידת חסידות. אולם לא נתקבלו הדברים ולא שמענו למעשה שהחמירו בזה בפ"ת.

והנה כל הדברים שכתבתי הם לפילפולא ולא להלכה. ולענין מעשה כבר דשו ביה גדולי פוסקי זמנינו, והדברים נוגעים לאלעד ולקרית ספר ולאחיסמך, והמנהג בזמנינו שבאלעד ובק"ס אין קוראים בט"ו (כי אם כמה מדקדקים שקוראים בצינעה), ובלוד ובאחיסמך קוראים בט"ו בלא ברכה, וכבר כתב המרא דאתרא דלוד הרב הוטנר זצ"ל אינצקלופדיה שלמה בענין לוד בהלכה ובבירור המציאות, והכל נדפס בספרו "יד נתן", והביא שם גם תשובות מגדולי ההוראה זצ"ל, וכן יצא קונטרס בהיקף גדול מהמרא דאתרא דאלעד שליט"א, ובו הביא עוד צדדים לקרוא באלעד בט"ו מלבד מה שהוא נראה ללוד, ועוד כמה קונטרסים מכמה תלמידי חכמים שבעיר קרית ספר ואחיסמך. ולא באתי להכניס ראשי בין ההרים כ"א לעורר, ועל כן נמנעתי מלהביא דעת גדולי ההוראה בענין, כי אם לנגוע בקצהו ולהביא את גודל המבוכה.

לנראה אין דין לקרותו בט"ו. ולמעשה יש מתחסדים וקורין בציבור בט"ו, ויש שהעירו דלאו שפיר למיעבד הכי, דמאחר שאחרים אין קורין וסומכים על כל מה שכתבנו א"כ יש בו משום לא תתגודדו, דביבמות דף יג ע"ב אמר ר"ל לר"י איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ולכן בעיר שחלקו יקראו אז וחלקם אז יש בו איסור מה"ת, ולכן הרוצה לקרות צריך להכריז קודם הקריאה שקורא רק להידור בעלמא או שיקרא בצנעה. [ויש מחמירים במקומות הנ"ל, ובצירוף מש"כ הכך החיים (סי' תרפ"ח אות י')] לדון לענין עיר שבסמוך לה עובר מסילות הברזל של מרכבת הקיטור, אשר הולכת עשר שעות בשעה אחת, האם ע"י מסילות הברזל זו חשיב כסמוך או לא, ולדבריו בזמנינו שיש מכוניות כל האזור נידון כסמוך. אולם לדינא לא חששו לדבריו].

ויש שטענו שבזמנינו רואים רק את הבתים הגבהים מלוד ולא את את קרקעיתו, וא"כ יש לדון אם לדין נראה בענין נראה מהקרקע או דסגי שרואים את העיר, הגר"י שפירא כתב בפשטות שהוא מהקרקע, ועד עשרה טפחים הוא כקרקע, וכע"ז מצינו בזבחים דף קי"ח ע"א לענין קדשים קלים ומעשר שני שאוכל בכל הוראה את שילה, שדנו בגמ' לענין עומד ורואה יושב ואינו רואה, משמע דפשיטא שעומד ע"ג סולם לא חשיב רואה. ומאידך יש שסברו דשאני דין נראה לכרך מנראה דגבי קדשים, משום ש'נראה' מהכרך אינו דין לקרקע, אלא ענין לעיר בנויה בידי אדם, ופשיטא שחומות העיר ומגדליה הם הם ה'עיר', ולא הקרקע עושה אותה כעיר אלא בניניה וחומתה הם מהותה של 'עיר', וממילא צריך שתראה העיר, וכל שרואים

# לשון חכמים

הרב ישראל דנדרוביץ

## 'צרור או אבן' - מהו צרור?

### צרור - כפים עץ

הנחת יסוד מיוחדת הניח מרן השפת אמת זיע"א בבואו לפרש את דברי המשנה במסכת שבת (פא א): "צרור או אבן - כדי לזרוק בעוף, רבי אלעזר בר יעקב אומר: כדי לזרוק בבהמה". מהו אותו 'צרור' עליו אנו דנים בשיעור הגודל עליו מתחייבים בהוצאה בשבת? קובע השפת אמת בחידושו על אתר: "לכאורה, צרור - עץ הוא". היינו: מדובר כאן בכפס - חתיכת עץ קטנה.

משעלתה בידו פרשנות מילולית חדשה זו, היה השפת אמת מתחבט בקושיה עצומה על סתירה בדברי המשניות: כיצד המשנה קובעת כאן ששיעור ההוצאה של 'צרור', דהיינו חתיכת עץ, הוא בגודל 'כדי לזרוק', והלוא שיעור עצים הוא אחר וכפי ששינו (שבת פט ב): "המוציא עצים - כדי לבשל ביצה קלה". ועוד שנינו (שם פ ב): "קנה - כדי לעשות קולמוס, ואם היה עבה או מרוסס - כדי לבשל בו ביצה קלה שבביצים".

על קושיה זו הוסיף והטעים חתנו הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן, בהגהות אותם צירף לחידושי חותנו, שהלוא השימוש השכיח יותר בעצים הוא לבשל בהם מאשר לזרוק אותם בעוף או בבהמה, ואם כן היה מהראוי שישערו במה ששכיח יותר, כמו שאמרו לעיל (עא א): "כל מילתא דשכיחא ולא שכיחא - אזול רבנן בתר דשכיחא לקולא".

ומכוח קושיה זו, מעלה השפת אמת, ששני סוגי עצים יש, והתנא מבחין ומחלק בין עצים יבשים הניתנים להבערה והם ראויים להסקה ולבישול, ששיעורם הוא אכן בבישול, לבין עצים לחים שאינם מתאימים להבערה ושיעורם הוא בכדי לזרוק בעוף ובבהמה.

### עיון בפרשנות זו

ברור שפרשנות זו של השפת אמת למהותו של צרור, באה לו מכוח קושיה פשוטה: אם צרור ואבן הם מילים נרדפות, כפי שאנו רגילים לפרש זאת, לשם מה התנא כופל ואומר 'צרור או אבן' במשמעות שהם שני דברים נפרדים. לא נותרה לו ברירה אלא לחדש מעצמו שאין 'צרור' אלא עץ, ועל הסתירה בשיעור החיוב בעצים, הוכרח לחלק בין עצים לחים ליבשים.

אלא שכמובן דוחק גדול הוא לומר שאת הבדל מהותי זה בין עצים לחים ליבשים אין התנא אומר במפורש אלא מטמין זאת ברמז, כשצרור הכוונה היא בדווקא לעץ לח.

צא ולמד ממקומות אחרים שחילוק מסוג כזה עליו להיות מפורש להדיא. וכגון מה שאמרו במסכת עירובין (ק ב): "אמר רמי בר אבא אמר רב אסי: אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת, משום שנאמר ואץ ברגלים חוטא. תני חדא: מותר לילך על גבי עשבים

בשבת, ותניא אידך: אסור. לא קשיא; הא - בלחים, הא - ביבשים". וביותר קשה, שעד שהמשנה מחלקת בין קנה רגיל לעבה או מרוסס, ליפלוג וליתני בדידה, בין לח ליבש.

גם סברת החילוק צריכה ביאור, שכן כל חילוק שמצאנו בין לחים ליבשים הוא כלפי פעולה שיש בה משמעות לעצם עניין זה שהדבר לח או יבש. לשם משל, הליכה בפועל על עשבים, יש בה אכן סברא נאותה לחלק בין הליכה על עשבים לחים להליכה על עשבים יבשים. מה שאין כן במלאכת הוצאה, שאין כל דין והכרח שהמוציא אכן ישתמש בזה לבישול, אלא שהשיעור המסוים בא על ידי ביורר סף החשיבות המינימלי שיש לחפץ אותו מוציאים, רחוק הוא לומר שעצים לחים, שעוד עתידים להתייבש, לא יהא שיעור החשיבות כמו בעצים יבשים.

### החזון איש כהשפת אמת

אמנם בעיקר הנחת יסוד זו שהעלה השפת אמת לפרש שצורר היינו עץ, מצאנו לשפת אמת חבר, הלוא הוא החזון איש אשר בבואו לפרש את דברי הגמרא (שבת פא ב): "אמר ריש לקיש: צורר שעלו בו עשבים - מותר לקנח בה, והתולש ממנה בשבת - חייב חטאת", כתב שהכוונה היא לצורר של עץ (ערלה סי' א; עוקצין סי' א): "לכאורה צורר היינו צורר עץ ואין כאן עפר כלל, ומשום עוקר דבר מגידולו הוא".

ועם זאת יש לנו לידע שבמרחבי התלמוד אין השימוש במילה 'צורר' בא אלא באבנים ולא בעצים כלל ועיקר, ובוודאי שלא במשמעות ספציפית של עצים לחים דווקא.

### 'צורר של אבן' וברומה

והנה בעיקר שאלה זו ממנה הכריח השפת אמת את קביעתו שצורר היינו עץ, מצאנו לרבים שציינו לגירסת הרמב"ם (פי"ח מהלכות שבת הי"א): "צורר אבן כדי לזרוק", או לגירסא דומה: "צורר של אבן", מה שעוקר את הדיון מעיקרו, כי אכן אין כאן שני דברים נפרדים, אלא הסבר גרידא, שהצורר הוא של אבן (ראה 'מעשה רקח'; 'מלאכת שלמה'; 'הון עשיר' ועוד). אולם כמובן שלפי הגירסא שלפנינו 'צורר או אבן' הקושיה במקומה עומדת.

גם הגאון רבי דוד קורילאנדי בספרו 'בית דוד' (במשנה שם) מזכיר את גירסת הרמב"ם, ולדבריו 'היא גירסא נכונה משלפנינו'. אמנם לפי גירסתנו הוא מסביר שצורר היינו של סיד או טיט או חרס, ואין להקשות מהיכי תיתי שיהיה דינם שונה משל אבן, שכן כך הוא דרך התנא להביא דברים דומים, וכעין מה ששינוי במסכת בבא קמא (פ"ה מ"ג): "ונגחו שורו של בעל הבית או שנשכו כלבו של בעל הבית", ולכן גם כאן הביא התנא שני דברים דומים 'צורר או אבן'. וראה בספר 'שושנים לדוד' שהשלים דבריו, דהוה אמינא שאין דרך לזרוק אבן בעוף, דקרוב להמיתו, ועל זה קמ"ל 'צורר או אבן'.

ועדיין יש להעיר, שהלוא גם לחרס יש שיעור משל, וכן לסיד ולטיט, וכיצד כאן ניתן שיעור אחר להם, וכפי שהעיר השפת אמת על דבריו עצמו, וכאן אין לחלק בין סוגי החרסים.

### צורר - אבן הנצררת

מהיות וכאמור פשטות המילה 'צורר' היא במשמעות של אבן ולא במשמעות עץ, יש עמדי להציע פירוש לכפילות הלשון במשנה 'צורר או אבן', כשנקדים ונתבונן בכך שלמעשה את המילה 'צורר' אנו מכירים, הן בלשון המקרא והן בלשון חכמים, גם במשמעות שונה לחלוטין: דבר הנכנס ונאסף אל תוך דבר אחר. כך למשל בלשון הפסוק (בראשית מב לה): "צָרוֹר פֶּסֶף", או בלשון המשנה (כלים כו ב): "צורר המרגלית... צורר המעות".

אין זו שאלה מוכרחת, אבל יש מקום עדיין לדון: כיצד נכנסו ובאו שני משמעויות אלו השונים לחלוטין אל תוך כפיפה אחת, ומה לצרור שהוא אבן אצל צרור שהוא כיס מעות או מרגליות, ומהיכי תיתי ששניהם קבלו את אותו שם 'צרור'.

את התשובה לכך נראה שיש למצוא בלשון הפסוק (משלי כו ח): "פְּצָרוֹר אֶבֶן בְּמַרְגָּמָה", ובפירושו של המלבי"ם: "במרגמה - בכף הקלע שממש רוגמים אבנים". הפסוק מתייחס כאן למכונה הקרויה 'מרגמה', הרוגמת ומשליכה אבנים אותם הקדימו וצורו בתוך כף הקלע שבה. בכל מרגמה יש תבנית קעורה, ומכאן שמה 'כף', בתוכה מכניסים וצוררים את האבנים אותם המרגמה זורקת וקולעת למרחוק.

יש אבנים מסוימות שצורתם מתאימה לפעולת המרגמה. דרך משל, אבנים עגולות וכבדות. את אבנים אלו היו צוררים ומכניסים אל תוך כף הקלע של המרגמה בכדי להשליכם הלאה. מכאן קבלו אותם אבנים את שמם 'צרור', לפי שהם מתאימות להאסף ולהצרר בכף הקלע.

כמו במילים רבות, ההגדרה 'צרור' התרחבה גם אל אבנים שמושלכים ונעים בצורה כזו או אחרת, על אף שצורתם אינה מותאמת במדויק להצרר בתוך כף הקלע של המרגמה, ולימים היא הקיפה את כל סוגי וצורות האבנים.

הנה כך אנו יכולים לדאות בדברי הפסוק (עמוס ט ט): "פְּאֶשֶׁר יָנוּעַ בְּכַבְרָה וְלֹא יָפוֹל צָרוֹר אֶרֶץ", העוסק באבנים המושלכים מצד אל צד בתוך הכברה. ובאותה מידה, זהו גם המושג התלמודי הידוע 'חצי נזק צרורות', דהיינו, תשלום חצי מהנזק שנעשה על ידי אבנים שהייתה בהמה מתזת ומשליכה ברגליה. ובסופו של תהליך באה המילה 'צרור' לשימוש גם באבנים רגילות, כמו בדברי המשנה (מסכת כלים פ"ה מ"ח): "ונתן חול או צרור בינתיים", ועוד כהנה וכהנה.

נמצאנו למדים שהשורש הסמנטי של המילה 'צרור', במשמעות של אבן, באה מאותו שורש של 'צרור הכסף' וכיוצא בזה. כשאכן השימוש הראשוני בכך נעשה לאבנים הנצורות בכף הקלע, ועם הזמן התרחב השימוש במילה 'צרור' גם לאבנים רגילות.

### המשמעות של 'ציפור' במשל

בכדי לסבר את האוזן על תופעה סמנטית זו, בה המילה נקבעת בהתאם לסיבה מסוימת והיא מתרחבת גם אל המקומות בהם הסיבה אינה קיימת, הנה כעין דוגמא לדבר: השם 'צפור' לעופות.

כך כתב הרמב"ן (ויקרא יד ד): "ובעלי הפשט אומרים כי כל עוף יקרא צפור... והנכון בעיני, ששם צפור כלל לעופות הקטנים המשכימים בבקר לצפצף ולשורר, מלשון ארמית צפרא, וכן ישוב ויצפור (שופטים ז ג), ישכים בבקר... והנראה מדברי רבותינו, שכל עופות טהורים נקראים צפור...".

לא רחוק הוא לומר שבסיס המילה 'צפור' נקבע עבור העופות הקטנים המשכימים בבוקר לצפצף, כשעם הזמן התרחבה המילה וכללה גם את העופות הטהורים, מקטן ועד גדול, ולימים היא כללה את כל סוגי העופות (אם כי ברור שהרמב"ן עצמו ראה זאת כשלוש שיטות נפרדות).

דוגמא נוספת: שנינו בתוספתא (מסכת כלים, פ"ו): "עור שעשאו לשלחן להיות אוכל עליו". בימי קדם היו רגילים להשתמש עם עור החיה או הבהמה כשולחן. היו פורסים אותו על הקרקע ואוכלים עליה. מכאן הוא שבא שמו 'שולחן', שהרי 'שלח' בשפה הארמית הוא 'עור'. לימים התרחבה המילה והיא הפכה שם כולל הן לכאלה העשויות עץ או אבן והן

לכאלה שנעשו בצורות אחרות (אמנם יש החולקים על השערה זו, אולם אין אנו משתמשים עם זה אלא כמשל לנידון דידן).

יצוין גם לדברי הרש"ש בהגותיו למסכת נדרים (מט א): "כן שם 'חלב' הנחתו הראשונה היה על שומן בעלי חיים, והושאל אחר כך על מיטב כל מין, כמו 'חלב יצהר' 'חלב תירוש ודגן'". גם בזה נראה שה'חלב', הוא שומן הבשר האסור באכילה, קיבל את שמו בשל צבעו הלבן והחלבי. אלא שלימים הוא התרחב כהגדרה כוללת לדברים טובים ומובחרים, גם אם צבעם אינו לבן.

### לאו דווקא 'צרור' אלא אפילו 'אבן'

כשמדובר על זריקת אבנים בעופות או בבהמה מכל סיבה שהיא, המתאים ביותר מבחינה לשונית הוא להשתמש בביטוי 'צרור', שכאמור השימוש הבסיסי במילה זו הוא לאבנים בתהליך של זריקה. כמובן שגם כשמדובר בזריקת אבנים ידנית, האבנים המתאימות יותר לזריקה הם אותם האבנים שמתאימות לזריקה במרגמה. אמנם ברור שניתן לזרוק ולהשליך גם אבנים רגילות, אם כי זה כנראה פחות נוח ויעיל.

אומרת איפוא המשנה: שיעור הוצאה בכל אבן קטנה הוא בכדי לזרוק בעוף או בבהמה. והיינו, שהתנא באומרו 'צרור או אבן' מחדד לנו לבל נאמר ששיעור זה הוא דווקא בצרור, דהיינו באבן המותאמת לעניין זה של זריקה, לפי שצורתה העגולה מתאימה לכך וכיוצא בזה, אלא כל אבן קטנה שניתן לעשות בה שימוש דומה, גם אם היא אכן לא מותאמת ממש לכך, עדיין זה הוא השיעור שלו. זו היא איפוא הכפילות והחידוש שבדברי המשנה 'צרור או אבן', כבשני האופנים מדובר באבן, וקא משמע לן התנא שדין 'בכדי לזרוק' הוא בכל אבן שהיא ולאו דווקא באבן שצורתה מתאימה יותר לזריקה.



## הרב מרדכי שלמה אקער

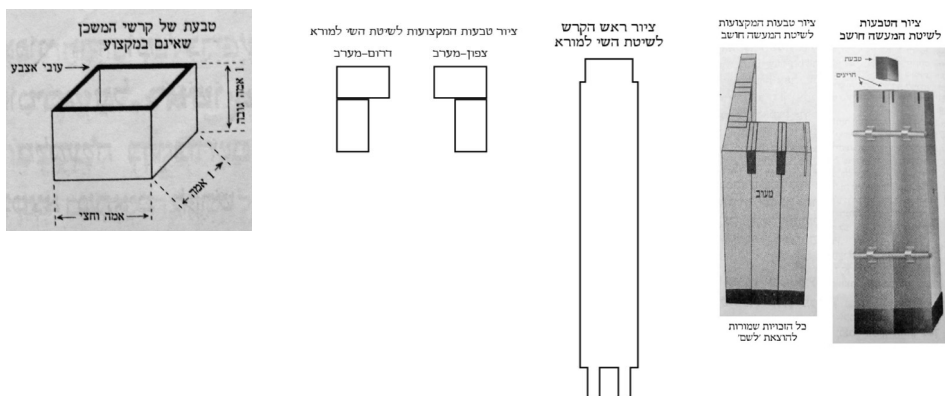
## שיטת רש"י בצורת הטבעות שבראש קרשי המשכן ומטרתם

בחומש עם ביאור שי למורא על רש"י כתב לחדש בענין הטבעות שהיו על הקרשים שבמשכן (פר' תרומה פרק כו פסוק כד) שרגילים לפרש בזה ולציירם כמו שביארם במעשה חושב, דהיינו שכל טבעת היתה מחברת בין שני קרשים שהיו חרוצים בראשם במרחק אצבע מתחילת הקרש בשני צידי כל קרש ושם היו מכניסים טבעת שהיתה מחברתם. וכן כתבו שנים מגדולי מפרשי התורה האחרונים, המלבי"ם והעמק דבר, שכנראה נמשכו אחר המעשה חושב.

ובשי למורא הביא ציור עפ"י כת"י ישן של פירוש רש"י משנת ה' ס"ו שלפיו לא נועדו הטבעות לחבר את הקרשים אחד לשני אלא שכל טבעת היתה מקפת את ראש כל קרש וקרש, דהיינו שהיו חורצים את הקרש בראשו מצדדיו (כמו שחרצו אותם למטה בשביל להכניסם באדנים) ומכניסים שם טבעת עי"ש.

והנה בגליון המבשר - תורני פר' ויק"פ - פרה תשע"ח כתב הרב יעקב לויפר שליט"א מאמר להפריך את חידושו של השי למורא, ולהצדיק את שיטת המעשה חושב וכפי שהיה מקובל לצייר אותם רבות בשנים.

ואחר העיון בדבריו ובדברי רש"י וחז"ל בענין זה נראה ברור שפירוש השי למורא לא זו בלבד שיש לו מקום אלא שהוא כקילורין לעיניים, והגם שכפי שיתבאר, המעשה חושב אינו היחיד שפירש כך. מ"מ הרי ע' פנים לתורה ויתבאר בעז"ה שלפירוש השי למורא יש ראיות ברורות ומקום הניחו לו מן השמים בביאור ענין זה, על כן אמרתי להעלות על גבי הכתב ביורם של דברים, ואקוה לה' שיתבארו הדברים כשמלה ברורה.



## מקורות מפורשים בביאור המעשה חושב ובביאור השי למורא

ראשית דבר יש לציין שמצאתי שכבר קדם להמעשה חושב בפירוש רבי מיוחס ב"ר אליהו עה"ת שכתב כן בביאור הבריייתא דמלאכת המשכן וז"ל: אל הטבעת האחת שהיה חורץ ב' הקרשים למעלה במקום חבור אצבע מזה ואצבע מזה ומכניסן בתוך הטבעת והטבעת מחברן יחד וצומדן כדי שלא יהיו נפרדין זה מזה וכן עושה גם במקצעות חורץ עובי הקרש וכו' עכ"ל. וכן משמע גם בפירוש המזרחי על רש"י וכפי שכתב הרב לויפר במאמרו הנ"ל.

מאיך יש לציין שבספר באר יצחק על פירש"י (להר"י הורביץ מיערוסלב) מפורש כפירוש השי למורא שרק הטבעות שבמקצועות נועדו לחבר בין קרשי מערב לקרשי צפון ודרום אבל שאר הטבעות היו מקיפות רק את ראש כל קרש לעצמו.

ולשלימות היריעה יש לציין שכמה מן הראשונים כתבו שהטבעות היו רק במקצועות, אבל בכל הקרשים לא היו כלל טבעות למעלה. (ראב"ע בפ"י הקצר, ר"י בכור שור, אברבנאל, ספורנו, רלב"ג, וכ"כ הרמב"ן "על דרך הפשט" אחר שהביא דברי חז"ל ורש"י).

### הראיות לפירוש השי למורא

(א) בשי למורא כתב להוכיח כפירושו מלשון רש"י שכתב ונמצא מתאים לקרש שאצלו ולא כתב ונמצא מחובר לקרש שאצלו, והכוונה שבגלל החריץ שעושה למעלה כדי לשקע בו הטבעת שמסביב לקרש. מכך יוצא שכל קרש מתאים וצמוד לקרש שאצלו בלי הפסק ופירוד וכמו שנתבאר בענין האדנים, ולפי ביאור המעשה חושב היה צריך רש"י לכתוב כאן ונמצא מחובר לקרש שאצלו שהרי זהו מטרת הטבעות.

(ב) עוד כתב בשי למורא להוכיח כפירושו מזה שרש"י בהמשך דבריו כתב "אבל אותן טבעות לא ידעתי אם קבועות הן אם מטולטלות" דלפי פירוש המע"ח לכאורה אין מובן מה מקום יש להסתפק בזה הא פשיטא דהיו מטולטלות שהיו צריכים כל פעם שפרקו את המשכן להוציאם וכשבנו שוב את המשכן לחזור ולהשימם שם כדי לחבר הקרשים, אך לפירוש השל"מ מובן מאוד ספיקו של רש"י דכיון דהטבעות היו קבועות על כל קרש וקרש, יש מקום לומר שנשארו שם באופן קבוע, או דילמא שכמו שאת האדנים היו מורידים כל פעם מן הקרשים כן היה גם בטבעות אלו, עכ"ד השל"מ.

ובאמת שהמעשה חושב בעצמו בפרק ב' כתב שהדעת מכרעת שהיו מטולטלות והיינו שגם הוא הבין שלפי ביאורו בברייתא וברש"י מוכרח להיות שהיו מטולטלות

וראיתי שכבר הקשה כן על רש"י הגר"ח קנייבסקי שליט"א בביאורו על ברייתא דמלאכת המשכן. וז"ל: ולענ"ד לא זכיתי להבין הספק דהא ודאי שבשעת חנייתו היו מוכרחים להוריד הטבעות שיוכלו לפרק הקרשים זה מזה וצ"ע ובהערה שם הוסיף, העירוני דאפשר דמצד אחד היה מחובר ומצד השני מתפרק אך צ"ע מה"ת לעשות כן עכ"ל.

וביותר קשה לפי מש"כ הרמב"ן עפ"י הברייתא דמלאכת המשכן שהטבעות הגיעו עד מקום הבריחים, א"כ הגע עצמך האיך היו צריכים בהקמת המשכן בכל מקום שחנו שם לעקם כל קרש כדי לדחפו את תוך חצי הטבעת של הקרש שלצידו ומה גם שהטבעות היו מצומצמות כפי הצורך לחבר קרש לקרש הרי כמעט לא יתכן עפ"י דרך הטבע להרכיבם כך. [ולפי מה שכתוב במדרש הגדול (מובא להלן אות ז') שקודם היו מסדרין את ארבעים האדנים שבדרום ושבצפון והששה עשר שבמערב ואח"כ הביאו את הקרשים ונתנו אותם בתוכם, אם כן עוד יותר פשוט שבלתי שייך במציאות להשאיר את הטבעת באחד מן הקרשים ולהכניס את הקרש שלידו לחלל הנשאר הטבעת, ופשוט]. ומנין הוציא רש"י להסתפק כלל להצריך להקים כך את המשכן. וזוהי קושיה אלימתא מאוד על פירוש המע"ח, וגם הרב לויפר במאמרו לא מצא ישוב ע"ז כי אם שקושיה זו קשה גם על הרמב"ן, ולהרמב"ן פשיטא שהטבעות היו כביאור המע"ח וא"כ מה שנתרץ את הרמב"ן נתרץ על רש"י, אך להלן יתבאר שאין שום הכרח שסבר הרמב"ן כמע"ח, ואדרבה מוכח ממנו כביאור השל"מ.

ומחכם אחד שמעתי שאפשר היה לעשות את הטבעות מחוברות בציר דהיינו שחברו את הטבעת בצד אחד שלו לקרש בציר באופן שנפתח לצד פנים המשכן או לצד חוץ ואז

כשהקרב השני עומד לצידו מורידים אותו, ומובן לכל בר דעת שפירוש זה אין לו ידים ורגלים שלא מצינו רמז לזה בחז"ל וברש"י, ומהיכא תיתי לרש"י להסתפק שיעשו זאת, אך מלבד זאת, זה גם לא שייך במציאות שכן טבעות שצמודות לקרב אינם יכולים להתרומם לצד אחד מבלי שיוציאו אותו כולו דו"ק ותשכח.

ויש להוסיף שכפירוש השי למורא משמע גם ממה שכתב בבאר היטב (לבעל מטה משה) שכתב וז"ל: וא"ת למה מסתפק רש"י, י"ל דהכתוב משמע לשון עתיד משא"כ בכל מלאכת המשכן לכן מסתפק שמא פירושו לעתיד כלומר אינן מזומנים רק מביאין בכל פעם או שמא פירושו יהיה כן תמיד, כ"כ מהרא"י ז"ל לקמן בפר' ויקהל עכ"ל ובאמרי שפר' (למהר"ן שפירא בעל מבוא השערים) הובאו דברי מהרא"י (התרומת הדשן) יותר בהרחבה ומבואר שכוונתו למה שכתבה התורה בפר' ויקהל כשמדברת על עשיית המשכן דשם לא מתאים לכתוב לשון עתיד ורק כאן נכתב לשון עתיד, ומזה הסתפק רש"י וכן"ל. עכ"פ נראה ברור שקושיית הבאר היטב היתה דפשיטא דהטבעות היו קבועות וע"ז מתרץ (בשם מהרא"י) דיש דיוק בפר' ויקהל דמשמע מזה שלא היה קבוע, וא"כ מבואר כאן לכאורה שלמד כפירוש השל"מ דאילו לפירוש המע"ח הקושיה היא להיפך דפשיטא דהיו הטבעות מטולטלות דכיון שחיברו בהם את הקרשים, א"כ כשפרקו את המשכן לכאורה נראה פשוט מסברא שהיו מורידים את הטבעות.

ג) לשונו של רש"י "ומכניסו בטבעת אחת", אין לו לכאורה שום ביאור לפי פירוש המע"ח, ואילו לפירוש השל"מ הוא מבואר היטב שהיו מכניסים את כל קרב בטבעת אחת. (ובכתר תורה - חלופי גרסאות ברש"י, הביא מכת"י "אחד" שם כתוב ומכניסין ולפי"ז לא קשה על המע"ח מזה, אם כי גם אין להוכיח מגירסא זו להיפך כשיטת המע"ח דגם להשל"מ מובן לגירסא זו דהכוונה על כל קרב וקרב לעצמו שמכניסין לטבעת, ופשוט, ועכ"פ בכל שאר הכת"י והדפוסים כולל הקדמונים ביותר הגירסא היא ומכניסו וכ"ה ברש"י שבתורה שלמה שנדפסה עפ"י ס' זכור לאברהם שהוגה ע"פ מאה כתבי יד וק"ל מפרשים על רש"י).

ד) מלבד דיוקים אלו, מפשטות הלשון בברייתא וברש"י נראה כפירוש השל"מ דלשון הברייתא הוא "היה חורץ את הקרב מלמעלן אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותנן בתוך טבעות של זהב כדי שלא יהיו נפרדים זה מזה" והנה אם הפירוש הוא כמע"ח לכאורה היה צריך לכתוב זאת בפירוש שהיה חורץ את הקרב מכאן ומכאן וכן בקרב שאצלו ומכניס טבעת אחת בשני הקרשים כדי שיתחברו, או לשון דומה לזה, ולא לסתום הדברים, ומסתימת הדברים נראה לכאורה שמקום שימת הטבעת קאי על מה שדיברו מקודם דהיינו בחריצים שבשני צדדי הקרב וכן משמע גם מסתימת לשון רש"י.

ה) מפשטות לשון רש"י ש"כל קרב וקרב היה חרוץ מלמעלה ברחבו שני חריצין בשני צדיו" משמע ג"כ כשל"מ דהא לפי המע"ח לא כל הקרשים היו חרוצים משני הצדדים דב' הקרשים הראשונים שבצפון ובדרום לצד מזרח היו חרוצים רק מצד אחד דאילו מצד מזרח לא הוצרכו לחרוץ דשם לא היו עוד קרשים, והגם שאפשר לדחות ולומר שלא בדוקא כתב רש"י לשון זה מ"מ עכ"פ לפירוש השל"מ אתי שפיר יותר, ובפרט שבסדר הקמת המשכן ובגדי הכהונה דרכו של רש"י לבאר כל דבר בפרטות ובאריכות ויש מקום גדול לדיוק זה.

ואין לומר שגם להשל"מ קשה מדיוק זה דהא לשיטתו בקרב האחרון שבצד צפון ושבצד דרום הסמוכים לקיר המערבי ג"כ לא חרצו כי אם מצד אחד דלצד מערב לא הוצרכו לחרוץ שכן עשו שם טבעת גדולה בצורת רי"ש כמ"ש בשל"מ, דזה אינו קושיה דהא רש"י מדבר כאן רק על הקרשים שעד קרב זה דעל קרב האחרון הזה מתחיל רש"י לדבר אח"כ בנפרד אחר שכתב ספיקו על י"ט הקרשים שבכל צד אם היו הטבעות קבועות בהם או מטולטלות,



כתב "ובקרב שבמקצוע היה טבעת" וכו' דהיינו שעכשיו מתחיל לדבר על ב' קרשים אחרונים אלו, ופשוט.

(ו) לשון הברייתא שהובא גם ברש"י להלן בפסוק כ"ה וחורץ את הקרב מלמעלה "אצבע מכאן ואצבע מכאן" משמע בפשטות שחורץ אותם משני הצדדים בסופם ודומיא למש"כ שם בברייתא ברישא לגבי האדנים אותו לשון בדיוק "וחורץ את הקרב מלמטה רביע מכאן ורביע מכאן" ששם הכוונה (לרוב מפרשי רש"י) כפשוטו שחורץ משני הצדדים מתחילתם, וה"נ למעלה הכוונה כן.

ולפירוש המע"ח צריך לדחוק שהכוונה שמניח אצבע מכאן ואצבע מכאן ואז חורץ וכמ"ש הרא"ם, ובאמת הרא"ם למד כן גם אלמטה באדנים שגם שם הפירוש כן, אך עיין בשאר מפרשי רש"י (מהרש"ל, ספר הזכרון, נחלת יעקב, וגו"א ועוד) שלא פירשו כן וכפי שכתב רש"י עצמו בפירוש במס' שבת צח: וכן כתב החזקוני בדעת רש"י.

(ז) במדרש הגדול (מובא בתורה שלמה פר' פקודי אות כ"ט) איתא, ת"ר כיצד הקים משה את המשכן, נתן ארבעים אדנים בדרום וארבעים אדנים בצפון ושש עשרה אדנים במערב וחמשה במזרח והביא עשרים קרשים וקבען בתוך האדנים בדרום וכו' וחמשה עמודים במזרח והביא חמשה בריחים וכו' והביא יריעות התכלת ופרשו וכו' עיי"ש כל הברייתא.

והנה לשיטת המע"ח שהטבעות שעל הקרשים נועדו לחבר את הקרשים אחד לשני יפלא מאוד מדוע הושמט מן הברייתא דבר זה שאמור להיות שלב מהותי בהקמת המשכן, אך לפי פירוש השל"מ מוכן הדבר מה שלא הוזכר בברייתא מענין הטבעות שאינו ענין להקמת המשכן כי אם חלק מן הקרב [וגם לפי הצד ברש"י שהטבעות היו מטולטלות מסתמא היו שמים אותם בקרשים לפני שהרימו אותם להקימם וגם אם נאמר ששמו אותם אח"כ, מ"מ מובן שאין זה חלק מהקמת המשכן שיצטרך התנא לפרט זאת].

והגם שלשיטת השל"מ ג"כ אפשר להקשות מדוע לא נאמר בברייתא על הטבעות שבמקצועות שהם כן נועדו לחבר את קירות הצפון והדרום לקיר המערבי, עכ"פ אין זה קשה כמו על שיטת המע"ח, שהרי לפי השל"מ מדובר רק על ב' טבעות ושפיר י"ל דמדזוטר פעולתו לא הוזכרה בברייתא משא"כ למע"ח שהטבעות היו מחברות כל קרב לקרב שאצלו יותר פלא מה שלא הוזכר זאת ודו"ק.

(ח) במדרש הגדול (מובא בתורה שלמה פר' ויקהל אות ל) איתא, ויחדיו יהיו תמים אל ראשו אל הטבעת האחת, מלמד שעשו לו שתי טבעות גדולות בשתי הזוויות למעלה כדי לדבק סוף קרשים שבדרום ושבצפון עם שני קרשים שעשה למקצועות המשכן בירכתים וכו' ומכניס טבעת בשתייהן כדי לחברן וכו' עיי"ש.

הנה ממה שכתבו שהיו שתי טבעות "גדולות" במקצועות מוכח כפירוש השל"מ שהטבעות שבמקצועות היו גדולות כמין רי"ש ששתי הקרשים נכנסו בתוך טבעת זו, דאילו לפירוש המע"ח היו שם טבעות רגילות כמו בכל הקרשים (אמנם יש שציירו גם לפי פירוש המע"ח, שבמקצועות היו טבעות יותר גדולות, ולפי"ז ניחא).

וכן רואים כאן במדרש שרק על קרשי המקצוע נאמר שעשו אותם כדי לדבק סוף קרשים שבדרום ובצפון עם שני קרשים שבמקצועות ולחברן. מה שלא מצינו שנאמר כן על כל הטבעות האחרות.

(ט) מלבד כל הראיות הנ"ל, שמעתי מש"ב הרה"ג ר' יהודה אקער שליט"א שקשה להבין את שיטת המע"ח מבחינה מעשית ופרקטית דאם נאמר שמטרת הטבעות היתה לחבר קרב לקרב לבל יתפרדו אחד מחבירו, היאך אפשר לחבר קרשים גדולים וכבדים כאילו שהיו

באורך אמה ומחצה בעובי אמה ובגובה עשר אמות (עד שהוצרך משה רבינו לנס כדי להקימם) ברצועות דקות בעובי אצבע שזה חלק אחד מארבעים וחמש בקרש (דהרי באמה וחצי יש ט' טפחים וכל טפח הוא חמש אצבעות) הלוא ההגיון הפשוט אומר שלא יתכן הדבר שברצועה דקה שכזו יחזיקו הקרשים אחד לשני לבל יפלו, ובפרט לשיטת הרמב"ן בדברי הברייתא שהחריצים הגיעו עד הבריחים (ולהמחשת הדבר אפשר לראות שדבר זה מובן לכל אחד, מזה שבכל החיורים שנעשו על המשכן כמו בחומש של "הוצאת הרב סאמעט" ובחומש "רש"י כפשוטו" ו"חומש המבואר" (שטיינברג) וחומש "עוז והדר" ועוד ועוד, בכלם מצוירים החריצים שעפ"י ביאור המע"ח בתוך שמינית עד עשירית מאורך הקרש דהיינו פי ארבעה או חמשה מעובי אצבע והיינו משום שלכל אחד מובן שכדי לתפוס שני קרשים כאילו כבדים שיתחברו ביחד אי אפשר בפחות מזה).

וראיתי שכבר תמה ע"ז ש"ב הגרש"ד שטיינברג ז"ל ברש"י מפורש, וכתב שלא מסתבר שעשו את החריץ כל כך קרוב לסופו ובעומק גדול כזה בפרט כשהקרש היה כל כך גדול וכבד, והביא שבמקדש אהרן כתב שחרצו עובי אצבע משפת הקרש ולאמצע חצי אמה מכל צד ועומק החריץ אמה, וצ"ע מאין הוציא זאת, ועכ"פ את שיטת המע"ח שהיה החריץ בתוך אצבע מתחילת הקרש קשה להבין.

ומהגרש"י ויינפלד שליט"א בעל השי למורא שמעתי ליישב קצת שיטת המע"ח דהרי היו הקרשים מצופים זהב וזה נתן יותר חוזק לקרשים, אבל עדיין קשה להבין זאת ובפרט לפמש"כ רש"י בשבת קג. שהציפוי היה דק ובתשב"ץ (ח"ג סי' ע') כתב שהיה דק בתכלית הדקות שלא היה יכול לעמוד בעצמו אלא ע"י קביעותו בקרשים ועי"ש שהוכיח כן גם מיומא עב. וזה אפי' אם נאמר שהיה הציפוי של זהב מכל צדדי הקרש כמו שמשמע באברנאל וכפי שכתב המלבי"ם, וכ"ש אם נאמר שהיה מצופה רק מבית ומחוץ אך לא במקום עביים שלא היה נראה לעינים כמו שמשמע מהרוקח והפענח רזא (שמות כה, יא) שכתבו שרק בארון היה צפוי מבית ומחוץ וכ"כ מהרש"א יומא ע"ב. ד"ה עשה בצלאל, וכ"כ המעשה חושב "דלמה יצפו מקום העובי שבין קרש לקרש במקום הסמוי מן העין". שלפי"ז בודאי תמוה הדבר וכנ"ל.

(י) בגמ' שבת צח: פליגי רבי יהודה ורבי נחמיה בצורת הקרשים אם היו גם למעלה אמה על אמה וחצי, כדמשמע מ"יחדין יהיו תמים על ראשו", או שהיו כלים בשיפוע למעלה עד כאצבע, והגמ' שם שואלת על מ"ד שהיו כלין כאצבע - הא כתיב יחדין, ומתרצת שהוא דלא לשלחופינהו מהדדי, ופירש"י אחד לפנים ואחד לחוץ, אלא מושיב הקרשים מכוונים זה אצל זה שיעמדו הקרשים מכוונים עביה של זו כנגד עביה של זו.

והנה לפי פירוש המעשה חושב שהטבעות היו מחברות את הקרשים אחד לשני אין מובן האיך ס"ד דלשלחופינהו מהדדי, הרי הטבעות חיברו ביניהם וא"א שיצאו אחד לפנים ואחד לחוץ. וראיתי שכבר נתקשה בזה הגר"ח קנייבסקי שליט"א בפירושו על ברייתא דמלאכת המשכן, וכ' ליישב דס"ד שגם הטבעות עשו בעיקום קצת שיצא אחד לפנים ואחד לחוץ, וקמ"ל קרא ד"יחדין" שלא יעשו כן. וכמובן שתירוצו זה הוא דוחק גדול ונאמר רק לגודל הקושיא, אך לפי פירוש הנ"ל מיושב היטב.

### הקושיות על פירוש השי למורא וישובן

והנה במאמרו של הרב לויפר שליט"א הביא להקשות על פירוש השל"מ בשם הרה"ג ר' אברהם קסטלניץ שליט"א כמה קושיות ודקדוקים, ובכן ניחזי אנן אם אפשר באמת בקושיותיו להפריך את פירוש השל"מ כפי מסקנת הרב הנ"ל או לא.

(א) כתב להקשות שעצם לשונו של הכתוב ושל רש"י מוכיח כפירוש המעשה חושב דהכתוב אומר במפורש "ויחדיו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת" דהיינו ששני קרשים יהיו מותאמים יחד אל תוך טבעת אחת, ודבריו נפלאים ממני היכן ראה כאן בפסוק שמדבר על שני קרשים שיהיו מותאמים בטבעת אחת, דהביאור הפשוט בפסוק עפ"י רש"י הוא שהפסוק מדבר על הקרשים ש"יהיו תואמים מלמטה" דהיינו שהקרשים יהיו יחד בלי פירוד ביניהם, וזאת ע"י שהיו חורצים מן הצדדים ושם נכנסו האדנים, והכתוב ממשיך "ויחדיו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת" שכמו שיהיו הקרשים למטה צמודים כן יהיו הקרשים תואמים אל ראשם בהכנסם כל אחד ואחד בטבעת אחת, והיינו שגם שם יחרצו מן הצדדים כדי שהטבעת לא תפסיק בין קרש לקרש, ומה שאמר הפסוק אל הטבעת האחת כבר נתבאר שהיינו לאפוקי מלמטה שם היו שני אדנים.

(ב) הביא שם את דברי הרמב"ן להוכיח כפירוש המע"ח, שהרמב"ן הקשה על רש"י מדוע נכתב אל "הטבעת" האחת בה"א הידיעה (הרי לא נזכר קודם כלל מענין הטבעות) ותייך ע"ז וז"ל: ואולי בעבור שדרך כל בתי הקרשים לחברן כן בטבעת אחת בראשן, קצר הכתוב ואמר הטבעת הידוע והנהוג בו וכן אמר וכו' עכ"ל, מזה שכתב "לחברן כן בטבעת אחת" מוכח שהכוונה כפירוש המע"ח שהטבעות מחברים את הקרשים אחד להשני.

אך אין זה מוכרח כלל שזהו כוונת הרמב"ן דשפיר י"ל בכוונתו שדרך הקרשים הוא לחברן בראשן בטבעת אחת וכפירוש השל"מ. ובפרט בלשון הרמב"ן המובא בפירוש הטור שדרך כל בוני הקרשים לחברן וכו' נראה כן, דלפי פירוש המע"ח היה לו לומר שדרך בוני הבתים לחבר הקרשים בטבעת אחת, ואילו מלשונו מוכח דענין חיבור טבעת זו שייכת לבוני הקרשים. והיינו כפירוש השל"מ שהטבעת מניחים בראש כל קרש וקרש. אך גם לפי הלשון המובא ברמב"ן "בתי" הקרשים שפיר יש לפרש דהכוונה שעל כל קרש וקרש לעצמו מחברים בה טבעת. וכבר כתבתי לעיל שלשית הרמב"ן שהחריצים למעלה הגיעו עד מקום הברחים קשה ביותר להבין ספיקו של רש"י אם הטבעות היו קבועות או מטולטלות, והרי גם הרמב"ן עצמו כתב בסוף דבריו שלא הקפיד הכתוב במה יחברם אם בטבעות כסף או זהב "קבועות או מטולטלות" הרי שגם להרמב"ן היה אפשרות לעשותן קבועות. ולשית המע"ח זה קשה מאוד כפי שנתבאר כבר.

עוד יש להוכיח קצת מלשון הרמב"ן כפירוש השל"מ דהנה הרמב"ן כתב בסיום דבריו ולא הקפיד הכתוב במה יחברם אם בטבעות כסף וכו' או בחשוקים, והנה הפירוש של חשוקים נתבאר ברש"י להלן פסוק כז, שחשוק הוא לשון חגורה, ולכן פירש שם מה שכתוב "וחשקיהם כסף" שמוקפין היו העמודים בחוטי כסף סביב וכן מבואר בגמ' ע"ז כד: בענין מה שנאמר בשמואל א' (ו', יב) וישרנה הפרות בדרך, דר' יצחק נפחא אמר שהשירה היתה, רוני רוני השיטה התנופפי ברוב הדרך המחושקת בריקמי זהב. ופירש רש"י שם שהכוונה לארון שהיה מצופה זהב טהור מבית ומחוץ ו"המחושקת בריקמי זהב" היינו הקשורה בזהב כמו וחשוקיהם זהב. וכ"כ כאן ברשב"ם "מוקפים כסף" ובספורנו פי' "עגולים סובבים העמוד". וכן פירש החזקוני שמשום שלא היו מצופים כשאר עמודים אחרים הוזקק להיות מחושקים כדי שלא יתבקעו מפני השרב, וכע"ז פירשו הרד"ק (ספר השורשים שורש חשק) ורבינו מיוחס, שחשוקים הוא מלשון הידוק ודיבוק כי היו לעמודים חוטי כסף מדובקים ומקושרים בהם סביב כמו חשוקי חביות המהדקים אותם, ויש שפירשו שהוא לשון כיסוי וציפוי (ר"א בן הרמב"ם וכן כתב רס"ג עפ"י מה שתירגם וביאר ר"י קאפח עיי"ש) ויש שפירש כע"ז שהוא לשון קישוט ויפוי (ספר השרשים לר"י אבן ג' נאח).

וא"כ ה"נ כוונת הרמב"ן שאפשר להקיף כל קרש בחשוקים או בטבעות, ומבואר שלמד כפירוש השל"מ (והגם שמצאתי שבאבע"ז פירש "וחשוקיהם" מלשון דיבוק שהיו מדבקים ומצמידים את הווים לעמודים ברצועות כסף, והרלב"ג כתב שע"י חוטי הכסף היו קושרים את הקלעים לעמודים שלא ינועו ברוח, וא"כ לפי פירושם יש לומר שגם כאן כוונת הרמב"ן לחשוקים שמדבקים קרש לקרש, אך זה דוחק לומר כן דעד כאן לא פירשו שני הראשונים האלו אלא שחשוקים היינו חוטים הסובבים דבר מסוים יחד אלא שקושרים יחד איתו ווים או קלעים אך לא שמענו מהם שאפשר לפרש שחשוקים הם מה שמדבקים ב' קורות אחד לשני, ועכ"פ בפשטות משתיקת הרמב"ן על דברי רש"י בפירוש חשוקיהם, משמע פשוט שג"כ למד כרש"י שכתב בפירוש שהכוונה ללשון חגורה וכן"ל וכפי שפירשו רוב הראשונים כל אחד בדרכו וכן"ל.

ג) בשפתי חכמים הביא מהמנחת יהודה על מש"כ שאותן טבעות לא ידעתי אם קבועות הן או מטולטלות, "רוצה לומר אם היה טבעת קבוע באחד מן הקרשים שמחברים הקרשים והטבעות ביחד" ומדבריו הוכיח הרב הנ"ל במאמרו שפירש ג"כ כמעשה חושב, והיינו משום דהבין כוונתו שהיו משאירים את הטבעת באחד מב' הקרשים שהיתה מחברת אותם והיינו כפירוש המע"ח.

אך לכאורה אין זו כוונת המנח"י אלא הפירוש בדבריו הוא שרש"י מסתפק אם היה טבעת קבועה באחד מכל הקרשים בראשם או לא דהיינו אם היו מחברים כל טבעת לקרש שנתנוהו בו או שכל פעם היו מורידים אותו בנסיעתם ושוב משימים אותו כשהגיעו לחניה. ודו"ק.

ד) מש"כ שם לתמוה דמדוע נגרעו ראשי המקצועות שלא שמו שם טבעת כי אם על חלקם ונשארו כאבלים בין חתנים, עיי"ש, לא מובן כלל דהא ביאר השל"מ היטב דבראשי המקצועות היו טבעות כמין רי"ש שהקיפו את שני הקרשים יחדיו, ולא היו שונים מכל הקרשים רק שבהם היו טבעת אחת על ב' הקרשים כדי שיתחברו ב' הקורות יחדיו, ועיין להלן מה שנביא מהבאר יצחק דאדרבה עיקר מטרת הטבעות היו למקצועות ועל כל הקרשים שמו כדי להשוותן למקצועות.

ה) עוד כתב הגר"א קסטלניץ שלפי הפירוש של השל"מ הרי שהטבעות שבצד צפון ודרום והטבעות שבמקצועות הם שני עיני טבעות שונים לגמרי שהטבעות שבכל הקרשים נועדו ליופי או הגנה וכדו' והטבעות שבמקצועות באו לחבר את הקרשים זה לזה, ומהו הלשון "כן יהיה לשניהם", וברור לכל בר דעת שאין זה דיוק כלל, ולא כתוב בפסוק כלל לא מטרת הטבעות שבכל הקרשים ולא מטרת הטבעות שבמקצועות ואין שום ראיה מלשון הפסוק שמשו הטבעות לצורך אחד, ומה גם שאם נאמר שמטרת הטבעות שבכל הקרשים היו ליופי או להגנה על צורת הקרש הרי שענין זה היה גם בטבעות שבמקצועות אלא שבהם עשו אותם בטבעת אחת לב' קרשי המקצוע כדי להרויח גם את חיבור הכתלים זה לזה, ואין צריך להרחיב בדברים פשוטים.

סוף דבר, לא מצינו פירכא שתפריך את ביאור השל"מ בדברי רש"י, ושפיר אפשר לפרש ברש"י כביאורו.

### מטרת הטבעות לפי פירוש השי למורא

בשי למורא ביאר את תפקיד הטבעות לפי פירושו שיתכן שהיה כדי להחזיק את הקרשים שלא יתפרקו למעלה ולא יקבלו שום שנוי צורה במשך הזמן.

ויש להוסיף את מה שהבאתי לעיל מהחזקוני שכתב כע"ז לגבי העמודים שעשו להם חשוקי זהב כדי שלא יתבקעו מפני השרב, ואף שבקרשים הרי כבר היה צפוי זהב מ"מ

נתבאר לעיל שהיה זה צפוי דק וגם יש אומרים שלא היה מכל הצדדים, ובכל אופן בראשי הקרשים י"ל דלא הספיק צפוי זה (וכמו למטה שעשו אדנים) לשמור על צורת הקרש לאורך ימים.

ומהרה"ג ר' זעליג לייב קליין שמעתי עוד בביאור הענין דהרי על גבי הקרשים היו צריכים כל פעם להשים את שלש היריעות שלפי החשבון משקלם היה כבד מאוד ובודאי שבלא טבעות בראשי הקרשים היו משתפשים הקרשים במשך השנים וכן היו שורטין במשך הזמן את היריעות ע"י הוצין שהיו מתפרדים מן הקרשים ומובן מאוד הצורך בעשיית הטבעות. [עיי' רש"י נדה ס"ו. ד"ה אפגורי מפגרא וז"ל: "שהעץ אינו חלק ומסרטט ומוציא דם"].

וביותר מובן הדבר לפי מש"כ רבינו גרשום בחולין י"ז: על הא דא' התם שלוש פגימות הן ואחד מהם פגימת מום בקדשים, דאיכא דאמרי "מום בקרשים", והיינו בקרשי המשכן דכתיב בהו 'תמים', ושיעור הפגימה מבואר שם 'כדי שתחגור בה צפורן'. ע"כ. ולפי דבריו מובן מאוד הצורך בנתינת הטבעות בראשי הקרשים, כדי שלא יפגמו במשך הזמן אפי' במשהו ולא יפסלו.

ובבאר יצחק כתב שאף שצורך הטבעות אינו אלא בקרשי מקצועות המערב בכל זאת כדי שיהיו כל הקרשים שווין בתמונה, באו גם כל הקרשים אשר מסביב למשכן מוקפין למעלה בטבעות בראשם.

כל זה כתבתי לרווחא דמילתא, לתת טעם בנתינת הטבעות. אמנם אליבא דאמת גם אם לא היינו מוצאים טעם או סיבה לזה, אי אפשר להוכיח מזה כלום דוכי בכל מעשה המשכן אנו מבינים מדוע נעשה כך ומדוע נעשה כך? ולמשל, מדוע היו חמש יריעות בנפרד ועוד שש יריעות, ואורך ורוחב כל חלק מהיריעות, וכו' וכו'. הרי "הכל בכתב מאת ה'" ואין איתנו יודע עד מה, ומכוון כנגד משכן של מעלה כמובא בספה"ק (עי' בחת"ס על התורה שכתב וז"ל: ...משום שגם למעלה יש משכן של מעלה, וכל קרש מושפע מקרש של מעלה שכנגדו) ומי ומה אנו שנבין במעשה מרכבה.

היוצא מכל דברינו, שנראה שמקום הניחו משמיא לבעל השי למורא להאיר את שיטת רש"י בענין הטבעות שבראשי הקרשים באור יקרות, ויה"ר שנזכה בקרוב שוב ל"ועשו לי משכן ושכנתי בתוכם", בב"א.

## תגובת הרב יעקב לויפר שליט"א

קראתי את המאמר, והוא באמת מעשה חושב. ממש לא הניח פינה שלא עמד עליה בעיון רב, והדברים קילורין לעיינין, ופירוש ה'שי למורא' היה דחוי אצלי, ולאחר מקרא הדברים קשה ההכרעה, ואדרבה הלב נוטה שוב לכיוון פירוש זה, ואף אם במקראות קשה קצת ליישוב - היינו משום שפשוטן של של מקראות משמע כפירוש הסוברים שלא היו טבעות כי אם רק לקרשי המקצועות, אבל עכ"פ אליבא דרש"י הסובר שהיו טבעות בראשי כל הקרשים - נראה יותר כפירוש השל"מ.

ועתה אעיר כמה הערות נקודתיות לגופן של דברים.

א. לגבי מה שכתבת באות ו' - מסתבר מאוד ש'אצבע מכאן ואצבע מכאן' היינו שהחריץ היה כעובי אצבע, אבל היה מרוחב מקצה הקרש הרבה יותר מאצבע, כי במציאות לא יתכן שעובי אצבע יחזיק קרש עבה וכבד כל כך (וכמו שכתבת באות ט' בשם ר"י אקער). וזה גופו דוחק קצת, כי 'אצבע מכאן ואצבע מכאן' משמע שהמרחק מקצה הקרש היה אצבע. ואכן זה סיוע לפירוש השל"מ.

ב. ולגבי תירוצו של רש"י וויינפלד שהציפוי היה עבה והחזיק את הקרשים - זה לא יתכן, כי התשב"ץ ודאי צודק שהציפוי היה בתכלית הדקות. וזה לא רק מחמת הגמרא ביומא, אלא משום שכשעושים חשבון הזהב שהיה במשכן (29 כיכר זהב ו-730 שקלים כמפורש בריש ויקהל), ואת שטחם המצופה של הקרשים, חייבים להניח שהציפוי היה בעובי דק מאוד, כמעט כעובי נייר כסף. יעויין למשל במאמרם של גרינפילד ואביעזרי שהודפס בבד"ד 1 (קיץ תשנ"ה) עמוד 95, הוצעה שיטת חישוב לכמות הזהב שהיתה במשכן, והם אינם מוצאים פתרון אלא שעובי הציפוי היה 0.03 מילימטר! וגם זה היה בסגסוגת של 42% זהב בלבד, אם נניח שהיה זהב טהור לגמרי - הציפוי צריך להיות דק עוד יותר! למסקנה דומה הגיע בספר 'קמ"ח כלי המשכן'.

ג. לגבי לשון 'לחברן' של הרמב"ן, אינני מסכים עם הדחיות שכתבת (הקושיות על פירוש השי למורא, אות ב), כי לשון חיבור אינו נופל אלא על שני קרשים הנצמדים זה לזה, ולא על טבעת שעושים כדי שלא יתבקע ראש הקרש, על זה לא נופל לשון חיבור.

ד. לגבי ספיקו של רש"י אם הטבעות היו קבועות או מטולטלות, הן אמת שזה קשה מאוד לפירוש המעשה חושב, אבל גם לפירוש השי למורא יש כאן קושי לא מבוטל. שכן אם הטבעות לא היו בשביל לחבר את הקרשים אחד לשני, בהכרח שתפקידם היה אחד מן השנים, או ליופי - או כדי שלא יסדקו ראשי הקרשים ויתבלו במשך השנים [וגם שלא ישרטו את היריעות ע"י הוצין המתפצלים מראש הקרש, וכמ"ש בשם ר"ז קליין]. ובכל מקרה אין שום טעם להסירן כשמפרקים את המשכן, ומדוע מסתפק רש"י בזה ולא בחשוקי העמודים למשל?

(הערת כותב המאמר: הן אמת נכון הדבר שגם לפי פירוש השל"מ ישנו קושי קצת בספיקת רש"י מדוע יש צד לומר שהורידו את הטבעות כל פעם. אך לקושי זה כבר מצאנו שהתייחס בעל התרומת הדשן בביאורו עה"ת, ותירץ דרש"י הסתפק מכיון שבפרשת ויקהל בענין הטבעות נאמר לשון עתיד ושלא כמו שנכתב שם בכל מלאכת המשכן בלשון עבר. והובאו דבריו גם בבאר היטב ובאמרי שפר, והבאתי דבריהם בתחילת מאמרי, עיי"ש).

הרב אברהם מנחם קונלמן

## והנשאים הביאו את אבני השהם איזה נשיא הביא את אבן השהם של שבט יוסף

שמות פרק ל"ה פסוק כ"ז כתיב "והנשאים הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן". וברש"י על הפסוק הביא דברי חז"ל וז"ל: אמר ר' נתן מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה, אלא כך אמרו נשיאים, יתנדבו צבור מה שמתנדבים, ומה שמחסרין אנו משלימין אותו, כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר והמלאכה היתה דים, אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השהם וגו', לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה, ולפי שנתעצלו מתחלה, נחסרה אות משמם, והנשאים כתיב ע"כ.

נמצינו למדים שאבני החושן ואבני השהם הובאו ע"י י"ב הנשיאים, ונשאלת השאלה מנין השיגו הנשיאים אבנים אלו במדבר?

בתרגום יונתן בן עוזיאל מובא שהעננים (שתרגום תיבת נשאים היינו עננים) הביאו אבנים אלו מנחל פישון לידי הנשיאים והם הביאו אותם לעבודת המשכן. ובדעת זקנים הביא מהגמרא במסכת יומא שעננים אלו הם שהביאו את המן לכלל ישראל, ועם המן של הנשיאים ירדו בימים אלו אבני החושן ואבני השהם.

ועכשיו נשאר לדעת איזה נשיא הביא כל אבן, הסברה החיצונה היא שכל נשיא ונשיא הביא האבן של שבטו. אח"כ ראיתי בדעת זקנים שהביא סברא זו וכתב "כל אחד אבן אחת לכתוב עליו שבטו", גם ברשב"ם מובא כסברא זאת שכתב לגבי אבני השהם "שהרי שמות שבטיהם כתובים עליהם". הגם שכתב זאת לגבי אבני השהם לכאורה ה"ה וק"ו הוא לאבני מילואים/חושן - שכתובים עליהם כל א' שמות שבטו בפרטיות.

אלא מה שנשאר לתמוה בזה הוא שלכאורה יש י"ב נשיאים של י"ב שבטים ויש י"ב אבני חושן אבל אינם מותאמים שהרי לשבט יוסף היתה רק אבן א' בחושן והיו שני נשיאים - נשיא לשבט אפרים ונשיא לשבט מנשה. ובלמדי פרשת השבוע - פרשת ויקהל עם התלמידים הקשה לי תלמיד א' איזה מנשיאי שבטי יוסף הביא אבנו של יוסף נשיא של שבט מנשה או נשיא של שבט אפרים?

ובהשקפה ראשונה נראה שנשיא שבט אפרים הביאו, דהא מצינו שאפרים נתברך מיעקב אבינו ביד ימינו, ובכל מקום שמזכירים שמות השבטים ומנאום לפי סדר אפרים נמנה קודם על אף היותו הצעיר שבשניהם, כגון בדגלים. וממילא מסתבר שנשיא שבט אפרים אלישמע בן עמיהוד הוא המביא אבן החושן של שבט יוסף כיון ששבט אפרים הוא החשוב של בני יוסף.

אך א"כ מה נשאר לנשיא שבט מנשה להביא לאבני החושן? וחשבתי לומר כיון שלשבט לוי לא היה נשיא בין י"ב נשיאי ישראל (הגם שהיה לשבט לוי נשיא, אך לא נמנה בין י"ב הנשיאים) לא היה מי שביא אבנו של שבט לוי (ברקת), ואפשר שהביאה נשיא שבט מנשה.

ומצאתי רמז לזה בשמו של נשיא שבט מנשה - גמליאל בן פדהצור: "גמליאל" נוטריקון גם לי אבן לחושן, או גם לי אבן לוי (דהיינו שבט לוי), "בן" נוטריקון ברקת נמצא או ברקת נשא (מלשון הכתוב והנשאים הביאו וגו' - שמרמז לעננים שהביאו להם את האבנים)

"פדהצור" נוטריקון פדה צור - שהוא פדה הצור (האבן) של שבט לוי כיון שאין ללוי נשיא מי"ב הנשיאים להביאו.

זהו מהלך א' שנשיא אפרים הביא אבן יוסף ונשיא מנשה הביא אבן לוי.

ובעמדי על זה העירני ידידי הרב עזרא כהן נ"ו איזה אבן היה ליוסף באבני החושן? הלא הוא השוהם! והכהן הגדול הלא היה נושא שלשה אבני שוהם, אחד האמצעי של טור הרביעי של החושן - דהיינו אבנו של יוסף וגם היה לבוש ב' אבני שוהם למעלה תחת שכמו המחברים כתפות האפוד לשלשלת החושן. א"כ מצינו למימר שגם נשיא שבט אפרים וגם נשיא שבט מנשה הביאו אבני שוהם - דהיינו האבן של שבט יוסף, ואולי בין שניהם הביאו שלשתם (הגם שהבאנו למעלה דברי הרשב"ם "שהרי שמות שבטיהם כתובים עליהם" והוא כתב זאת בענין אבני השוהם - ומדבר ב"ב השבטים- אבל אפשר שא' מב' שבטי יוסף היה המביאם - שגם הם מהשבטים ששמותם כתובים עליהם. או שלכה"פ הם הביאו א' מאבני השוהם והשני היה משאר השבטים- ששמות שבטיהם כתובים עליהם).

ובאופן שלישי אפשר לפרש ששניהם (נשיא של שבט אפרים ונשיא של שבט מנשה) הביאו יחד את האבן של יוסף, דהיינו שהעננים (המן) הביא להם האבן ביחד והם הביאו את האבן בשותפות.

ובאופן רביעי אפשר לומר שנשיאי שבטי אפרים ומנשה כל א' הביא חצי האבן של שבט יוסף וביחד נתחברה לאבן שלימה של שבט יוסף. ואע"ג דבעלמא אמרינן הקריבהו נא לפחתך? דהיינו שאין להביא ולנדב לבית אלקים דבר שאינו לכבודו של מקום וא"כ איך היו מנדבים אבן שאינו שלימה לבית המקדש? אלא נ"ל ב' טעמים לזה שאבנו יוסף היה שבור: א) שבמדרש רבה פרשת וישב על הפסוק ויקרע יעקב שמלותיו איתא יוסף גרם לשבטים לקרוע (כשבאו למצרים וחשדום וכו') כתיב ויקרעו שמלותם) עמד בן בנו ונפרע לו שנאמר (יהושע ז) ויקרע יהושע שמלותיו וכו', מנשה גרם לשבטים לקרוע (שהוא היה המתורגמן כשבאו השבטים לבית יוסף) לפיכך נתקרעה נחלתו, חציה בארץ הירדן וחציה בארץ כנען. נמצא שמכל השבטים היחידי שנמצא בו ענין קריעה הוא ביוסף ואח"כ גם במנשה. עד כדי כך שמנשה השבט היחידי שנתקרע לו חלקו בארץ וירש חלק א' בארץ ישראל וחלק א' בעבר הירדן, וגם יוסף היחידי מכל אחיו שנתקרע ונתחלק בניו לב' שבטים. וא"כ זהו הסיבה שהוא היחידי מכל השבטים שאבנו נתחלק לב' וחציו הביא אפרים וחציו מנשה.

ועוד יש לומר לפי המובא במס' סוטה דף לו ע"ב על הפסוק ותתפשטהו בבגדו לאמר וגו', באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם רצונך שימחה שמך מביניהם. ומצינו שנידויו של חכם אפילו על תנאי הוא בא כמו שמצינו באבריו של יהודה שכל ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר היו עצמותיו של יהודה מגולגלין בארון מפני הנדויו שנדוהו אביו אע"פ שקיים התנאי. כ"כ כאן כיון שאמר לו אביו שימחה שמו אע"פ שלמעשה פרש מן העבירה אבל נתקיים במקצת ע"י זה שאבנו בחושן היה שבור - וזהו מקצת של מחיית שמו לגמרי. ואע"פ שהוא אמר על אבני האפוד וא"כ למה אבנו בחושן היה שבור? י"ל א) שאבני האפוד פירושו כל האבנים של החושן והאפוד ביחד. ב) שאם היו אבני השוהם שבורים היה בזה עונש לכל י"ב השבטים ורצו שיענש רק יוסף ולכן נשבר אבנו בחושן. ג) כמו שכתבנו לעיל שהאבן של יוסף בחושן הוא השוהם - ונתחלק מאבן השוהם של האפוד לאבן השוהם של החושן.

ובאופן החמישי י"ל ע"פ מה שכתבו הראשונים בפרשת שלח כשמנה הכתוב שמות המרגלים כתיב למטה יוסף למטה מנשה גדי בן סוסי. וכתב החזקוני "אף על פי שבמקומות אחרים נקרא יוסף על שם אפרים, כאן כללו על שבט מנשה לפי ששניהם הוציאו דיבה, יוסף



על אחיו, ונשיא מנשה על הארץ, ומהאי טעמא בפרשת מסעי ובספר יהושע נקרא יוסף על שבט מנשה משום דשם משתעי בחלוקת הארץ, ועל הארץ היתה הדיבה, ולפי שנשיא אפרים לא הוציא דיבה ונשיא מנשה הוציא דיבה, הפרידם כאן זה מזה "ע"כ. וכן כ' שם הדעת זקנים מבעלי התוספות. נמצא שמנשה הוא מיוחד ליוסף לגבי הוצאת דיבה, ובמס' שבת דף קל"ט ואמר רבי מלאי בשכר וראך ושמח בלבו זכה לחשן המשפט על לבו. נמצא שהחושן שזכה אהרן משום ששמח בלבו על גדלות אחיו הקטן הוא ההיפוך ותיקון על הוצאת לשון הרע שהוא משום שאינו סובל שחבירו יש לו יותר ממנו, וא"כ החושן הוא תיקון למוציא דיבה, ולכן רק שבט מנשה שהוא המוציא דיבה הוצרך לאבן החושן ולא שבט אפרים ששלוחו לרגל הארץ היה יהושע שלא דיבר על הארץ. ולפי"ז רק מנשה הביא האבן של יוסף ולא אפרים שלא הוצרך לזה. ואין להקשות א"כ גם שבטי לוי (שלא שלחו מרגל בכלל) ויהודה (ששלוחם היה כלב בן יפונה שלא דיבר רע) לא הוצרכו לאבן שעל החושן לשבטם? זה לא קשה שבוודאי כל שבט הוצרכו לאבן רק אצל יוסף שהיה ב' שבטים להביא אבן א' העדיפו שבט מנשה שהוא החלק של יוסף שהוצרך לכפרת החושן.

ובאופן שישי י"ל לפי מה שכתב האברבנאל בפרשת תצוה וז"ל: אבל בחשן שהיה מקום לטורים צוה יתברך שישימו האבנים בארבעה טורים כנגד ארבעת הדגלים שנחלקו בהם השבטים במדבר, כי היו בכל דגל שלשה שבטים כמו שיתבאר בסדר במדבר סיני, וכן בחשן היו שלשה אבנים בכל טור כנגד שלשת שלשת השבטים ההם ולזה נטו חז"ל במדרש. ובהמשך דבריו כתב: ובטור השלישי אפרים ומנשה ובנימין כמו שהיה בדגל ימה. לפי דבריו נמצא שלא היה אבן בחושן לא ללוי ולא ליוסף רק לאפרים ומנשה, ובזה אין מקום כלל לשאלתנו, שהרי אפשר שפיר לומר שנשיא שבט אפרים הביא אבן שבטו ונשיא שבט מנשה הביא אבן שבטו שלשניהם היו אבנים נפרדים בחושן.

ובאופן שביעי י"ל ע"פ מה שמובא בילקוט ספר שופטים סימן ס"ד "ויעש אותו גדעון לאפוד. ארשב"ל שלשה הם שנאמר בהם בשיבה טובה. אברהם ושוה לו דוד ושוה לו גדעון ולא שוה לו שנאמר ויעש אותו גדעון לאפוד ויהי למכשול, ולמה עשה אפוד לפי שמנשה לא היה באבני אפוד כי אם אפרים ולא היה לו מזל לפיכך עשאו ואע"פ שעשאו לשם שמים היה למכשול לכל ישראל שנכשלו בו וסברו דבר אחר הוא ואמרו לשם טעות נתכוון ותקנו, ולפי שלא היה שבטו באפוד לא היה לו מזל באותו אפוד ובאותו תיקון "עכ"ל, לכאורה נמצא לפי דברי הילקוט הנ"ל שלאפרים היה אבן בחושן ולפי פשטות דברי הילקוט היה כתוב על האבן שמו - אפרים. ואף אם תאמר שכתוב עליו יוסף אבל בודאי היה מחלקו של אפרים ולא היה למנשה חלק באבני החושן.



# מנהגי ישראל

הרב יהודה אריה מרקסון

## בענין נישואין ביום ז' אדר

לאחרונה (יו"ד בכסלו תשפ"א) מלאו מאה שנים להסתלקותו של כ"ק אא"ז מרנא אדמו"ר בעל השפתי צדיק, הסבא קדישא מפילץ זצוקללה"ה זיע"א.

ולכבוד האי יומא דהילולא רבה, אמרתי להעלות עלי גליון, מאשר דנתי במנהג שנקשר בעניינו, כי נדרשתי לאשר שאלוני יודעי בינה ודורשי חכמה, אם נהגו בגור לערוך נישואין ביום ז' באדר, שהוא יומא דהילולא דמשה רבינו עליו השלום, ומופיע בשו"ע בין הימים שמתענים בהם מפני הצרות שארעו לאבותינו. ויש הטוענים שבגור נמנעו מלערוך נישואין ביום זה. והקשר של רבינו זצ"ל לענין זה, הוא משום שנישואי התקיימו לכאורה ביום זה, והמחותן משני הצדדים היה זקנו - כ"ק מרן אדמו"ר החידושי הרי"ם מגור זצוקללה"ה - שהיה גם סב הכלה.

והסיבה שכתבתי 'לכאורה', כיון שיש לבדוק תחילה אימתי התקיימו נישואיו. כי שרדו ששה מכתבי הזמנה מזקיניו החדה"ר לנישואיו, בחלקם מופיע, לכאורה, התאריך ד' אדר, ובחלקם נקוב התאריך ז' אדר.

לפני שאדון בדבר זה, אתייחס למה שכתבו בספרי הפוסקים והמלקטים אודות נישואין ביום זה:

בספר טעמי המנהגים (עמ' תיח) כתב, ששמע מהמהרי"ד מבעלזא זצ"ל, שאמר בשם אביו הרה"צ מוה"ר יהושע זצ"ל, 'שלא לעשות חתונה בז' באדר לפי שהוא אחד מן הימים שמתענים בהם, שבו מת משה רבינו'.

בספר פרדס אליעזר (עמ' שכח) מביא את דבריו, ומוסיף: 'לעומת זאת מצינו הזמנת נישואין ששיגר הגה"ק בעל חידושי הרי"ם מגור זצ"ל להרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר זצ"ל, בה מודיעו ומזמינו על חתונת נכדתו שתערך ביום ז' באדר.<sup>1</sup> וזה לשון האיגרת [וכו']:  
זכני השי"ת בחסדו להשיא נכדתי היתומה [וכו'] שתהיה אי"ה ביום ז' אדר שני הבע"ל [וכו']. והעיר שם, כי 'אמנם יש לעיין בזה, דכיון דאיירי שם משנה מעוברת, אם כן לפי מה שנהגו להחזיק עיקר התענית באדר ראשון, כמו שכתב במשנה ברורה סי' תק"פ ס"ק ט"ו, אפשר דאין ראייה. ועוד אפשר שהיה החופה בלילה, וילע"ב'. עכ"ל. ולהלן נדון בדבריו.

וכן בנטעי גבריאל על נישואין, פרק מח סעיף כג (עמ' שי) כתב: יש מקפידים לכתחלה שלא לעשות חתונה בז' אדר, מפני שהוא תענית צדיקים, יום פטירת משרע"ה. ובמקורותיו

1 מכתב החדה"ר להרה"ק רבי חנוך העניך הכהן מאלכסנדר, נדפס בקובץ האהל (כסלו אדר תשך, י-ם) עמ' כז-כח, מיום א' תשא תרכד, כותב שהחתונה תהיה ביום ז' אדר שני הבע"ל. ואגב, השם 'עוזר' הנרשם שם [- 'בהמופלג מו"ה בנימין עוזר'] הוא טעות דמוכח, וצ"ל ליזר [- שהוא כינוי מקוצר לשם 'אליעזר'].

ציין לטעמי המנהגים הנ"ל וכן לשו"ת לבושי מרדכי ח"ד סי' צ, ושכן הורה מו"ר זצ"ל מפאפא לכתחלה. והעיר: אכן צדיק בית גור עשו חתונות בז' אדר, וכן ראיתי צילום הזמנת החדושי הרי"מ שכתב לחתונת נכדו הרה"ק מפילץ ז' אדר תרכ"ד. עכ"ל. ויש להעיר שלא ידוע על חתונה נוספת בבית גור שנערכה ביום ז' אדר מלבד חתונה זו, ולכן צ"ע על סמך מה כתב ש"צדיק" בית גור "עשו חתונות" בז' אדר.

והרב משה שמעון גרליץ שליט"א, בקונטרס תא שמע (אות קמח) הביא ששאל את הגר"ח קנייבסקי שליט"א לגבי המובא בספר טעמי המנהגים בשם הרה"ק מהר"י מבעלזא זצ"ל, שלא לעשות נישואין ביום ז' אדר. והשיבו: אנו אין נוהגין לחוש לזה. ומביא עוד שאמר להגר"ק שבספר הנישואין כהלכתם מוכיח דלא כהמהר"י, ממשי"כ הרמ"א בסי' תקעג דמי שיש לו נישואין בחודש ניסן מתענה ביום חופתו אפי' בר"ח ניסן, וחזינן שאפשר לעשות נישואין בר"ח ניסן שהוא יום תענית צדיקים. אך באמת יש לדחות דאולי הכוונה שם ברמ"א שהחופה היא במוצאי ר"ח והוא מתענה בר"ח, ואין ראיה נגד המהר"י מבעלזא ז"ל, והסכים עמו הגר"ק.

ובספר בידך עיתותי (שוורץ), כתב: יש מי שאומר שאין לערוך נישואין בז' באדר אולם העולם אין מקפידים בכך. ובהערה הביא דברי טעמי המנהגים בשם מהר"י מבעלזא שהתנגד לנישואין ביום זה מטעם הנ"ל, וציין שהאחרונים דנו האם מי שנוהג להתענות בחודש אדר מסיבה כלשהי, עליו להתענות בשנה מעוברת באדר א', או באדר ב', או בשניהם, עי' רמ"א (או"ח תקסח ז), מהר"ל סי' לא, תרוה"ד סי' רצד, שאלת יעב"ץ ח"א קיז, ביאור הגר"א (או"ח שם), מטה אפרים דיני קדיש שער ג', שואל ומשיב ח"ג קצח, ובשם אמרי פנחס כתב דעיקר אדר הוא אדר הראשון. ונסתפק בדעת המחמירים להתענות בשניהם, אם הוא הדין לענין נישואין, שהמחמיר בזה בז' אדר יחמיר בשניהם. וכתב עוד: יש להוסיף דאותם שלא נזהרו שלא לערוך נישואין ביום תענית צדיקים, עורכים נישואין גם בז' אדר, וכן מצאתי הזמנה שכתב בעל החדה"ר זי"ע לחתונת נכדו הרה"ק מפילץ זי"ע, שנערכה בז' אדר. עכ"ד. ויש לתמוה מנין לו היקש זה, ולא מצינו כל הוכחה לדבר מלבד פעם אחת בלבד שנערכו נישואין ביום זה, ומהיכן למד שלא נזהרו שלא לערוך נישואין ביום תענית צדיקים. וצ"ע. וראה להלן שגם מנישואין אלו אינה הוכחה גמורה, וכמו שיתבאר.

והנה מצאנו ששה העתקים מהזמנתו של החדה"ר לנישואי נכדיו, בן בתו רבי פנחס מנחם יוסטמן, לימים האדמו"ר מפילץ בעל שפתי צדיק זי"ע"א, עם מחברתו בקודש הרבנית הענדל לאה ע"ה בת בנו רא"מ זצ"ל, שכידוע הוא זצ"ל היה העומד משני הצדדים בנישואין אלו. ואפרטם לפי סדר פרסומם בדפוס:

מכתב א': נשלח להרה"ק רבי יעקב אריה זצ"ל מראדזימין. נדפס בספר מאיר עיני הגולה (פיטרקוב - ורשה תרצב), בחלק המכתבים (אות כו). שם התאריך הוא: יום ד' אדר שני הבע"ל [-הבא עלינו לטובה].

מכתב ב': נשלח ביום א' תשא תרכד, להגה"צ רבי אלעזר הכהן זצ"ל מפאלטוסק, נדפס כנ"ל, בחלק המכתבים (אות כז), וגם שם התאריך הוא: יום ד' אדר שני הבע"ל.

מכתב ג': נשלח ביום א' פקודי תרכד, להרה"ח רבי נפתלי אונגר ז"ל מורשה, נדפס כנ"ל, בחלק המכתבים (אות כח), וגם שם התאריך הוא: יום ד' אדר שני הבע"ל.

מכתב ד': נשלח ביום א' תשא תרכד, להרה"ק רבי חנוך העניך הכהן זצ"ל מאלכסנדר, והוא המכתב הנ"ל שהובא בנטעי גבריאל ובספרים האחרים (שכנראה העתיקו ממנו) שציטטנו. נדפס לראשונה כנראה בקובץ האהל שע"י ישיבת ערלוי, כסלו אדר תשך, י-ם, עמ' כז-כח [-המאור הגדול, הוצאת נצח, ב"ב תשנא, מכתב יא], ושם התאריך הוא: יום ז' אדר שני הבע"ל.

מכתב ה': נשלח ביום א' פקודי תרכ"ד, להרה"ח ר' משולם רייך ז"ל מורשה, נדפס בהיכל הבעש"ט (גל' כה עמ' צד, כסלו תשס"ט) [- מבית הגנזים, רשד"ב לוי (נ"י תש"ע) ע' שסה]. ושם התאריך הוא: יום ז' אדר שני הבע"ל. וצירפו שם צילום מכת"ק, וניכר מתוכו שההעתק מדויק.

מכתב ו': נשלח ביום א' תשא, כנראה להאבני נזר זצ"ל מסוכטשוב, נדפס בספר עטרת חן (יח אייר תשעו, כפר חב"ד). וגם שם התאריך הוא: ביום ז' אדר שני הבע"ל.

והתמיהה בולטת לעינינו: האם הנישואין התקיימו ביום ד' אדר שני או שמא ביום ז' בו-שלושה מכתבים (א' - ג') נוקבים בתאריך ד' אדר שני, ולעומתם שלושה נוספים (ד' - ו') נוקבים בתאריך ז' אדר שני. מאחר ואין אלו רבים על אלו, אם לא בכח הרוב, עלינו למצוא אמצעים אחרים להוכיח את התאריך הנכון.

ולדעתי ניתן להוכיח בס"ד שהתאריך ז' אדר שני הוא הנכון ולא ד' אדר, למרות שזה יום פטירת משה רבינו ע"ה. והרי ההוכחות: א. ד' אדר שני באותה שנה חל בשבת, ולא יתכן שקבעו נישואין לתאריך זה, גם אם בזמנם היו שעשו החופה בערב שבת, התאריך הנקוב היה היום בו חל יום שישי ולא שבת קודש. ב. המכתבים הראשונים נדפסו בספר מאיר עיני הגולה, והיות שרבינו החדה"ר היה כותב האות זי"ן בדומה לאות דלי"ת, כפי הניכר מצילומי כתי"ק ששרדו, טעו המדפיסים וכתבו ד' במקום ז', וההוכחה לזה מכת"ק הנדפס בסמוך למכתב ה' וכן"ל. בנוסף, בשונה משלושת המכתבים הראשונים, שאין אפשרות לדעת מי העתיקם, ואם עמדו לפניו גוף כתי"ק או רק העתקות, ואם דייק בהעתקתו, שני האחרונים נדפסו בהעתקה מדויקת מכת"ק, ליד המכתב החמישי יש גם את צילום כתי"ק וכן"ל, וליד השישי אין הצילום אולם ממכתבים אחרים בספר ניכר שדייקו מאד בהעתקת המכתבים. ג. גם האדמו"ר הצעיר מפילץ, אא"ז הרה"ק רבי חנוך גד הי"ד רב ואב"ד ויעלון, השיא את בתו יוכבד רבקה הי"ד<sup>2</sup> ביום ז' אדר, ופשוט שלא היה עושה כן מדעת עצמו אלמלא תמך יתדותיו במעשה רב של זקנו החדה"ר שהשיא את אביו ביום זה.

ועתה נדון במה שכתב בפרדס אליעזר הנ"ל: 'אמנם יש לעיין בזה, דכיון דאיירי שם משנה מעוברת, אם כן לפי מה שנהגו להחזיק עיקר התענית באדר ראשון, כמו שכתב במשנה ברורה סי' תק"פ ס"ק ט"ו, אפשר דאין ראייה. ועוד אפשר שהיה החופה בלילה'. ואענה על ראשון ראשון: על מה שכתב שאין ראייה כי זה היה בשנה מעוברת, כבר הבאנו מבידך עיתותי שנסתפק אם לדעת המחמירים בשניהם אולי יש להחמיר כן גם לענין נישואין, ושכתב שיש דעות שאדר השני הוא העיקר. והנה לא אדון כאן באיזה חודש נפטר משה רבינו שכבר דשו בה רבים ואכמ"ל, אבל הרי לנו מעשה רב מאדמו"ר הצעיר מפילץ שעל סמך מה שעשה זקינו נישואי אביו בז' אדר שני, עשה הוא נישואין בז' אדר בשנה פשוטה, ומכאן שלמד בדעת זקינו החדה"ר שאין הפרש בין אדר שני לאדר סתם. ועל מה שכתב שאפשר שהיה החופה בלילה, מלבד שאין המנהג כן בבית רבותינו זצ"ל מגור, ומנהגי בית פילץ היו על פי הנהגה בבית גור, שהיה ענף ושורש מגזע בית גור כידוע, לא יתכן לכתוב ז' אדר כשהכוונה ח' אדר, ופוק חזי שנכדו ונינו האי גברא רבה הרה"ק מפילץ זצוק"ל עשה על פיו נישואין ביום ז' אדר, ואדם גדול כמותו בודאי דייק וגריס מפי מר אביו השפתי צדיק זיע"א שהיו נישואיו ביום ז' אדר ולא בלילה שאח"כ. ודי בזה להוכיח שאמנם נעשו נישואי השפתי צדיק ביום ז' אדר ע"פ זקינו מרן החידושי הרי"ם זצוק"ל, וזכותם תגן עלינו ועכ"י.



2 נישואיה עב"ג החתן אברהם ישראל ב"ר יצחק מאיר רוזנשטרוך הי"ד מאלכסנדר, התקיימו ביום א' תצוה, ז' אדר תרצ"ג, בבית אביה האדמו"ר רבי חנוך גד הי"ד מפילץ, בצ'נסטחוב.



# הערות

## בענין ברכת בורא פרי הגפן על מיץ ענבים שעבר דסולפוריזציה

בקובץ כסליו טבת תשפ"א (שנה לו גליון ב) במאמרו של הרב יהודא שרשבסקי שליט"א דן בענין ברכת בורא פרי הגפן על מיץ ענבים שעבר דסולפוריזציה, המצב בו מיץ הענבים היה מעורב עם חומר בעל טעם פגום ורעיל אשר הפרדתו מהמיץ מתאפשרת רק בתהליך תעשייתי ולא בתהליך ביתי מעורר את השאלה האם אין בכך בכדי להגדיר את המיץ לאחר הוצאת הגפרית כפנים חדשות, כלומר אין לראות בו מיץ ענבים אלא יצירה חדשה שברכתה שהכל.

והרב הכותב מדמהו למה שנפסק בשו"ע (סי' תמ"ב סעי' י') הדיו שהוא מבושל בשיכר שעורים מותר לכתוב בו, כלומר אין בו איסור חמץ לענין שהייה והנאה, ואף אכילתו אינה אסורה מדאורייתא רק מדרבנן אסור משום אחשביה, כל זאת למרות שניתן להפריד בין השיכר לבין חומרי הצבע באמצעות זיקוק שהיא פעולה המוכרת מזה מאות שנים ע"כ.

וגם יש להוסיף בזה דברי החזו"א (או"ח סי' קטז ה) מה שדן לומר בדין כיפת שאור שיחדה לשיבה ונמלך בתוך החג לאכילה ואכלו, שאפשר כיון דאין חמץ אלא ה' מיני דגן וכיון דנתבטל שעה אחת מדין אוכל כשחזר ונעשה אוכל הוי כנוצר אוכל מעצמו ולא חשיב כמין דגן ואין איסור אכילתו אלא מדרבנן עיי"ש.

ומיהו לענ"ד לא דמי כלל, דמיץ ענבים מעיקרא לא נתנו בו החומרים הרעילים אלא על דעת להוציאם אח"כ מן היין לאחר זמן ולא נתכוין לבטלם שם, וכה"ג לא נתבטל שם יין ממנו, וגם בשעה שהחומרים נמצאים שם יש לו תורת משקה לכל מילי [ורק לענין ברכה אינו מברך עליו השתא שאינו ראוי לאכילה], וכל מה שדנו בראיות הנ"ל זהו דוקא היכא דביטל מתורת מאכל, ובנידון דידן לא ביטל מעולם המיץ מלהיות משקה שהרי כל המטרה היא לשמור על המיץ שלא יתקלקל ומעיקרא מניחם ביין על דעת להוציא החומרים אח"כ, ובזה אין נפקא מינא גם אם הפרדתו מהמיץ מתאפשרת רק בתהליך תעשייתי מורכב ולא בתהליך ביתי פשוט, כנלענ"ד, ופוק חזי מאי עמא דבר.

יוסף קדיש בראנדסדארפער

עיה"ק טבריה ת"ו

## במי ששכח רצה בבהמ"ז בר"ה שחל בשבת

בגליון רי"א כתבנו להקשות, אהא דכתבו האחרונים, רעק"א, ודה"ח, ומט"א, דלשיטת המג"א סי' קפ"ח דס"ל דבשכח יעלה ויבוא בר"ה בבהמ"ז א"צ לחזור לראש, והיינו טעמא דהא בסי' תקצ"ז סמך רמ"א אי"א דס"ל דמצוה להתענות בר"ה, לענין דא"צ למיתב תענית לתעניתה מי שהתענה תענית חלום בר"ה, וא"כ כ"ש דיש לנו לחשוש להאי י"א, לענין דאין לחזור לראש אם שכח יעו"י, דהא להאי י"א מצוה להתענות והיינו דאין חיוב לאכול פת בר"ה.

ומדבריי האחרונים הנ"ל עולה דמ"מ בר"ה שחל בשבת ושכח רצה צריך לחזור לראש, ומשמע מניייהו דבר"ה שחל בשבת אף רמ"א שבסי' תקצ"ז יודה דצריך למיתב תענית תעניתה, והקשינו דהא מבואר

להדיא במג"א סי' תקצ"ז דאף בר"ה שחל בשבת לא בעי למיתב תענית לתעניתיה, והיינו דאף בר"ה שחל בשבת ס"ל להאי י"א דמצוה להתענות, וא"כ אי בעי לא הוה אכיל פת בשבת זו.

וע"ז השיב הרב מאיר דוד הירשמן שליט"א בגליון רי"ב, דכוונת המג"א בסי' קפ"ח דלהאי י"א שמצוה להתענות בר"ה א"צ לחזור, אינו משום דאי בעי הוה מתענה, דהא ע"ז תיקשי קושיית הא"ר, דאמאי א"צ לחזור לראש, הא כיון דאיהו לאו מהמתענים הוא א"כ הדרא עליה חיוב לאכול פת, אלא כוונת המג"א הוא, דלהאי י"א כיון דמצוה להתענות בר"ה, א"כ לא תקנו חז"ל חיוב סעודה בר"ה כלל ואפי' לשאינם מתענים, דלא תקנו חיוב סעודה שאינו שוה לכל, וכיון דאתינן להכי י"ל, דהנ"מ בר"ה לחוד, או לא תקנו רבנן חיוב סעודה אף לשאינם מתענים, אבל בר"ה שחל להיות בשבת, כיון דשבת ודאי איכא בה חיוב סעודה, א"כ אע"ג דאי בעי הוה מתענה, מ"מ השתא דאינו מתענה, הדרא עליה חיוב סעודה ונמצא דמחוייב הוא לאכול פת.

והנה מש"כ דבשבת שאני מר"ה לחוד, נראה דה"ט, דהא כל מה שמצוה להתענות הוא מחמת ר"ה, ולא מחמת שבת, ולהכי שבת זו אינה שונה משאר שבתות השנה, ואיכא בה חיוב סעודה מחמת שבת למי שאינו מתענה.

ואמינא, א. מה שפי' במג"א דלאו משום דאי בעי הוה מתענה הוא, הנה המשנ"ב בסי' קפ"ח שער הציון ס"ק ט"ו פ' דבריו משום דאי בעי לא הוה אכיל כלל.

ב. אפי' נאמר דהאחרונים הנ"ל לא פי' בהמג"א כהמשנ"ב, אלא פי' כמו שרצה הרב הנ"ל לפרש, מ"מ החילוק בין ר"ה לחוד לשבת שחל בו ר"ה צ"ב, דהא ודאי שבת זו אע"ג דמחמת שבת שבה לא נשתנית מכל שבתות השנה, מ"מ מחמת ר"ה שבה נשתנית אף שבת שבה מכל שבתות השנה, דהא אמרת דמצוה להתענות בשבת זו להאי י"א, אע"ג דבשבת אחרינא אסור להתענות, וע"כ דחילקו חז"ל בין שבת זו לשאר שבתות השנה, וכיון דאמרת דאיכא דאיכא מצוה להתענות לא עבדי רבנן חיוב סעודה כלל, ה"נ שבת זו דנשתנית ומצוה להתענות בה בזה תלוי דנשתנית גם לענין דלא עבדי רבנן חיוב סעודה כלל.

ועוד מ"ש שבת שחל בו ר"ה משבת שחל בו יוה"כ, דאטו בשבת שחל בו יוה"כ נמי נימא, דחולה שאסור לענות בו ומצוה עליו לאכול, אי שכח רצה חזור לראש, ומטעם דמחמת שבת איכא חיוב סעודה. עי' חיי אדם הל' יו"כ כלל קמ"ה סעיף ל"ב, ובמשנ"ב סי' תרי"ח סק"ט.

ג. מש"כ שם, שמדברי הטור בשם רב נטרונאי ז"ל דמותר להתענות בשבת שובה, נמי קשיא להני אחרונים שנראה מינייהו דבשבת שחל בו ר"ה אסור להתענות לכו"ע, הנה רב נטרונאי הא ס"ל לאסור בכל ר"ה, ורק ביו"ט שני של ר"ה ובשבת שובה ס"ל דמותר להתענות, והמג"א בסי' קפ"ח בנה יסודו על דברי הרמ"א דחשש להאי י"א, והרמ"א לא חשש לדברי רב נטרונאי, ובשבת שובה ס"ל דהמתענה תענית חלום בעי למיתב תענית לתעניתיה, ולא קאמר הרמ"א אלא בר"ה, ולא משום דברי רב נטרונאי, דהא רב נטרונאי אדרבה ס"ל לאסור התענית ביום א' דר"ה, אלא הרמ"א דברי התרומת הדשן העתיק, ושם מובא האי י"א דבר"ה מצוה להתענות ולכך פסק שם התרוה"ד דלא בעי למיתב תענית לתעניתיה כשהתענה ת"ח בר"ה, ובשבת שובה לא הוזכר שם שמצוה להתענות, ולא פסק התרוה"ד דבשבת שובה המתענה בו ת"ח א"צ למיתב תענית לתעניתיה, והרמ"א בתריה אזיל.

חיים יצחק מרנילו

## בענין פורים המשולש

יש לדון האם כדאי השנה לפרוץ, לעלות ירושלימה ולחגוג שם הפורים כדי לזכות לפורים המשולש, או שמא יש מעלה דווקא להשאר בעירו הפרוזה לחגוג שם הפורים.

### קריאה שלא בזמנה

במגילה דף יט. מבואר שבן כפר שקרא בכפר ביום הכניסה (י"א או י"ב או י"ג) ובלייל י"ד נודמן לעיר, חזור וקורא, כיון שקריאתו הראשונה היתה שלא בזמנה, שהותרה רק מפני הצורך, לכן אם הוא בעיר בי"ד, יחזור ויקרא בזמנה כדינו. הרי שקריאה שלא בזמנה מגרע גרעה ביחס לקריאה בזמנה עד כדי כך שחייבו לחזור ולקרוא. (וזה באמת חידוש מפליא כמש"כ שם התוספות).

ובדרך ה. מבואר למסקנת הגמרא, דקריאת י"ד למוקפין כהאי שתא היא קריאה שלא בזמנה. ולפי זה נפקא לן הלכה למעשה שפרוה הנמצא בשנה זו בליל י"ד בירושלים ודעתו לחזור לעירו לפני עה"ש שדינו כפרוה, לכאורה אינו יכול לצאת מן הבעל-קורא הירושלמי, כי לבעל-קורא היא קריאה שלא בזמנה, ואילו הוא חייב בקריאה של 'בזמנה' החשובה יותר.

ועוד יתכן, שפרוה שעלה לירושלים ביום י"ג (יום ה' בשנה זו) על מנת לשהות שם עד סוף פורים המושלש, וקרא עם בני המקום ואח"כ נמלך ושב עוד בליל י"ד לעירו לעשות שם את הפורים, חייב לקרוא בשנית בברכה, דקריאתו היתה בגדר שלא בזמנה ועתה נתחייב בקריאה בזמנה. אולם במקרה זה, אם הוא קרא בעצמו את המגילה, יתכן שאינו חייב לחזור, שכיון שבעה"ש נקבע לפרוה, אגלאי מילתא למפרע שהי' פרוה מתחילת הלילה, וקריאתו היתה, איפוא, בזמנה. אך בזה אנו נכנסים לסוגיא הסבוכה של בן עיר שהלך לכרך ואין כאן מקומו.

ויש להבהיר שזה אינו ענין כלל למש"כ החזו"א (קנ"ה) שקריאת י"ד למוקפין א"צ עשרה כדין קריאה בזמנה, דהחזו"א אומר מילתא בטעמא, שהרי כל הטעם שקריאה שבלא בזמנה צריכה עשרה היינו כיון שאינו זמן קריאה לכל העולם ואין מספיק פירסומי ניסא בלי עשרה, אבל כאשר המוקפין נדחין ל"ד, אמנם קריאה שלא בזמנה היא אך הרי יום זה הוא קריאה לכל העולם ואיכא פרסומי ניסא גם ביחיד.

והנה החזו"א תמה על המ"ב שכתב (בסי' תר"צ שעה"צ סקנ"ט) שבגמ' (ד.) איתא שמוקפין הקורין ב"ד צריכין עשרה, וכ' החזו"א שזה תמוה כי הגמ' מדברת כאשר פורים דפורים חל בשבת, שהם נדחים ליום ו' שהוא י"ג.

ולשון הגמ' הוא: פורים שחל בשבת וכו'. וסבר החזו"א דסתם פורים הוא פורים הרגיל שהוא פורים דפורים. ואפשר שדעת המ"ב דמדסתמה הגמ' "פורים" כל פורים במשמע, בין דפורים (הנדחה ל"ג) ובין דמוקפין (הנדחה ל"ד).

ברם לבד מהדקדוק הלשוני יש כאן גם סברא, דהרי גם כשפורים דפורים חל בשבת ונדחה ל"ג, הנה ב"ג זה קוראים כל העולם (דהיינו כל הפרזים כמו י"ד של סתם שנה) ואעפ"כ חייבו עשרה (גם לחזו"א), שמע מינה דלא פלוג רבנן, (כמו שמסביר בשעה"צ), ואם כן כשנדחה מט"ו ל"ד גם לא פלוג רבנן.

אמנם החזו"א הביא דיוק מלשון הרמב"ם דרך כאשר הקריאה מוקדמת ל"ג (או קודם) חייבים בעשרה. ובכן קשה מאי שנא דבי"ג אמרינן לא פלוג ובי"ד לא אמרינן.

וכנראה שהחילוק הוא, שכיון ד"ד הוא זמן קריאה לכל העולם כל שנה וגם הוא מפורש במגילה עצמה, וניכר היטב ההבדל מיום זה לשאר ימים, לכן לא אמרי' לא פלוג. דהטעם שאמרו חכמים לא פלוג בגזירותיהם, או כמש"כ רש"י בכמה דוכתי (כגון בקידושין נח. ד"ה ישרפו) שהשוו חכמים מדותיהם שלא יפקקו בהם, או שלא יחליפו ויתירו גם במקום שהטעם כן קיים. לכן כשהחילוק ניכר וברור לא אמרו לא פלוג. (ויש לזה דוגמאות רבות).

ומעתה שיטות המ"ב והחזו"א פרוסות כשמלה, דלמ"ב אמרי' ל"פ בין בי"ג ובין בי"ד ולחזו"א בי"ג אמרי' ובי"ד לא. אבל אלו ואלו בודאי מודים שהקריאה במהותה היא קריאה שלא בזמנה מדין זמנים הרבה תקנו להם, שהוא כעין דיעבד, [עד כדי כך שמחייבין אותו לחזור ולקרוא אם הוא בעיר]. נמצא שמי שעזוב את עירו הפרוזה (ביום ה' או ליל ו') ועולה לירושלים, מוריד את עצמו בידים מדרגת 'קריאה בזמנה' לדרגת 'קריאה שלא בזמנה'.

## סעודת פורים

טעם נוסף להעדיף להשאר בעירו הפרוזה, שהרי סעודת פורים בירושלים נעשית ביום א'. והסבירו בספר האשכול ופר"ח (תרפ"ח) ואבני נזר (תק"ד) דהוא מדין תשלומין, דהיינו שהחיוב הוא בשבת, ורק מחמת שאי אפשר לעשותה בשבת, משלימין ביום א' (דא"א שהחיוב יחול ביום א' דהא ולא יעבור כתיב). והטעם כידוע, מדרשת הירושלמי, לעשות אותם, את ששמחתו תלויה בבית דין, משא"כ שבת שמחתו בידי שמים. ואפשר שהסבר הדבר הוא שכיון שמצות סעודת פורים הוא לפרסומי ניסא (ולכן הפליגו בחיוב הסעודה לעשותה נאה ורחבה כפי יכולתו עד שאמרו חייב איניש לבסומי וכו', ונראה שעיקר כוונת מימרא זו שהסעודה תהי' בהרחבה בולטת מאוד, ואורח החיים בזמן הגמ' היה שהסעודות הגדולות היו מצטיינות בריבוי יין), והפמ"ג חידש שבסעודה זו כוונה למצוה מעכבת דבלא זה אין כאן



פרסום הנס, ולכן אם יעשנה בשבת תראה כסעודת שבת ולא סעודת פורים, ולכן דחו אותה ליום א' ומדין תשלומין.

והנה תשלומין הוא תמיד בדרגה פחותה מהחוב העיקרי כאשר אנו יודעים שבתשעה באב שנדחה ליום א', מקילין בו יותר משאר שנים, כיון שהוא בגדר תשלומין, נמצא שהנוסע לירושלים מפסיד את היום הסעודה בזמנה העיקרי ומקיים רק תשלומין.

### טעם נוסף

ועוד בה שלישיה: מצוות היום קשורים זה בזה וכולם קשורים עם קדושת היום, אך בפורים המשולש בערי המוקפין המצוות מתפזרות על פני כמה ימים, והמצוות העיקריות נעשות ביום א' שאינו פורים ואין בו קדושת היום. וגם בזה יש מעלה בשנה זו לפרושים על המוקפים.

לסיכום: פרוז הנוסע למקום בו נוהג פורים המשולש מפסיד שלושה דברים: א. קריאה בזמנה. ב. סעודה בזמנה. ג. מצוות יחד עם קדושת היום. והחכם יתן אל לבו. (מיותר לומר שמי שגר בירושלים אין לו כל ענין להתחכם ולצאת לעיר פרוזה).

### משה אהרן נהראי

## בענין להיכנס לסכנה בכדי להציל חולים במגיפה

לכבוד מערכת 'בית אהרן וישראל', שלום רב לאוהבי תורתך.

ברצוני להעיר ולהאיר על מה שכתב הרה"ג דוד שלמה שור שליט"א בגיליון רי"ב (עמ' קכב) בענין אם מותר להיכנס לסכנה בכדי להציל חולים במגיפה.

אינני נכנס לנידון ההלכתי, אך במהלך ההיסטוריה היו רבים מגדולי ישראל שסיכנו עצמם להציל חולים, על אף שאינם רופאים והיה חשש להדבקות. הרי שסברו שמצוה לעשות כך. ביניהם הרה"ג ר' אליהו חיים מייזל זצ"ל רבה של לודד. על מצבתו חרוטות המילים: "כל לבבו נפשו ומאודו הקדיש לעמו ותורתו הקדושה, וישפוט את ישראל בשרביט אמת ומשפט שלום יותר משבעים שנה. ברוח ה' נשא סבל העם כולו, היחיד והכלל... שלש פעמים עמד בפרץ וישב חמת ה' והמגיפה נעצרה..."

קטע זה מתייחס לאותם ימים שישב ר' אליהו חיים על כסא הרבנות בפרוזה"א. בשנת תרכ"ו פרצה בעיר מגפת כולרה שעשתה שמות בעיר. התאזר הרב וגייס חבורת רופאים שיטפלו בחולים. הוא עצמו עמד בראש הפעולה, עבד ללא ליאות יומם ולילה וסיכן את חייו. כשנודע לו על חולה, מיד אץ לביתו, טיפל בו, עודדו, ניחמו והמציא מזון למחלתו, עד שיצא מכלל סכנה.

פעם בליל יום הכיפורים מיד לאחר התפילה, הלך כל הלילה מבית לבית לבקר חולים, ובכולם טיפל באהבה ובמסירות. כשהאיר היום ואנשים באו להתפלל, מצאוהו שוכב ומתנמנם על מפתן בית הכנסת. הרב מייזל עמד בפרץ כדי למנוע את התפשטות המגפה, והקים בית חולים מיוחד בשביל הנגועים. הודות לעמלו שקטה המגפה. מכה זו נשנתה כמה שנים לאחר מכן בזמן שכיחן כרבה של לומז'ה, גם שם פעל גדולות ונצורות.

בשנת תרל"ג, נלקח הרב מייזל לכהן כרבה של לודד, הוא הקדים רפואה למכה והקים שם בית חולים כללי משוכלל. כשפרצה שם מגפה בשנת תרנ"ה, הגן הרב על העיר תוך חירוף נפש. הוא אחז באמצעים רבים למניעה שהבריאים לא ידבקו. שם נפשו בכפו, ובמסירות שאין לתארה הביא מזון לנגועים, בין שהם בני ברית ובין שאינם בני ברית, ובית החולים שהוקם בעמלו היה לעוגן הצלה לאלפים. באותם ימים זנח הרב את כל ענייני הציבור, והתמסר בלהט נפשו להציל מה שניתן משיני מלאך המות. שר הפלך הציג אותו לפני הממשלה הרוסית בפרטבורג, וזו העניקה לו חרב זהב לאות תודה.

כיוצא בזה מסופר גם על ר' ישראל מסלנט ועוד מגדולי ישראל זי"ע.

בתפילה לה' שישיר מאתנו את מכת הדבר המהלכת, 'וכל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך'.

'למען תדע כי אני ה' לפ"ק.

שמחה בונים מרקסון

## בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה

בגליון רי"א הובא מאמר נפלא מאת הגה"ח ר' יעקב וואלפין שליט"א בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה

והביא שם ב' טעמים בטעם הפטור, להרמב"ם הוא מכיון דאין אנו יודעים איזו מצוה חמורה ואיזה מצווה קלה, ולהרשב"ץ דהוי זלזול להפסיק אפילו באמצע עבודה קלה לעבודה אחרת.

והנראה להוסיף בזה, דהנה יל"ד מה יהיה הדין בעוסק במצוה דרבנן אי גם אמרינן דפטור ממצוה דאורייתא אחרת או לא, ומצינו בזה נידון באחרונים עיין בערוך לנר ברכות דף כה ע"א ובמצפ"א בסוכה דף י ע"ב. יעוי"ש.

ולכאורה י"ל דדין זה תלוי בב' הסברות בטעם הפטור, דלפי הרשב"ץ גם עוסק במצוה דרבנן יהא פטור אפילו ממצוה דאורייתא דהא סו"ס יש זלזול לאדוניו אם מניח מצוה זו ועוסק בעבודה אחרת, אפילו שעבודה שעובד לאדוניו השתא היא מצוה קלה שאינה אלא מדרבנן מ"מ סו"ס יש זלזול.

אבל להרמב"ם דטעם הפטור הוא דאין אנו יודעין איזה מצוה יותר חשוכה, א"כ במצוות דרבנן לכאורה פשוט דיש יותר שכר ויותר חמורה מצוה דאורייתא ממצוה דרבנן, ולכן רק העוסק במצוה דאורייתא פטור ממצוה אחרת.

והנה יש להסתפק לרעת הרמב"ם שכל הפטור הוא מחמת שמא המצוה שעוסק בה עתה יותר חמורה, יש לדון במי שעוסק בשלוח הקן אי פטור מכיבוד אב ואם, דהא בשניהם מפורש שכוון למען יאריכון ימיו, או שמא מאחר שהתורה סתמה בכל המצוות מלגלות שכוון כבר נעשה דין כללי בכל מצוות עשה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וצ"ע.

### דוד זלצמן

קרלין סטולין ביתר עילית

## בקטן ששקל אביו ע"י כסמוך לשנת הי"ג

גמ' בר"ה דף ז. "זאת עולת חודש בחודשו - חדש והבא לי קרבן מתרומה חדשה", וכן פסק הרמב"ם בסהמ"צ (עשין קעא) "שציונו לתת מחצה"ש בכל שנה, והוא אומרו יתעלה ונתנו איש כופר נפשו לה', ואמר זה יתנו כל העובר על הפקודים, והוא מבואר שנשים אין חייבות בה שהכתוב הוא כל העובר על הפקודים, וכבר התבארו וכו' עכ"ל. וכן כתב בי"ד (שקלים פ"א ה"א) מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצה"ש בכל שנה ושנה אפילו עני המתפרנס מן הצדקה וכו', עכ"ל. וכן בה"ז "הכל חייבים ליתן מחצה"ש כהנים לוויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים", אמנם שם המשיך לבאר בפטורים ממצוה זו "אבל לא נשים ולא עבדים ולא קטנים". אמנם, למרות פטורם - ממשיך הרמב"ם: "ואם נתנו מקבלים מהם, אבל הגוים וכו'" עכ"ל. ומבואר שקטנים יכולים לשקול מחצה"ש, וזאת למרות שאינם חייבים במצוה זו.

והשער המלך (שם) הקשה, ותורף דבריו דהנה הא קי"ל דקטן אין יכול להקנות עד שיגדיל (ע' רמב"ם פרק כ"ט מהל' מכירה ה"א) וא"כ הגם שמדרבנן יש הקנאה, הא מדאורייתא אין חיוב לקטן לשקול, וא"כ מדאורייתא אין נתינתו כלום, ונמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד, דבשלמא אשה הגם שפטורה מדאורייתא יכולה למסור לציבור, אך קטן לאו בר הקנאה כנ"ל. ותיירך דמדאורייתא, הא החצי שקל דקטן בטיל ברובא, (ויש להעיר בדבריו מביטול בממון, יעו' בביצה דף לח ע"ב ואכמ"ל). (והקצוה"ח רל"ה סק"ד תירץ דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא, והענין רחב, אין כאן מקומו, אך בקצרה נציין למחנה אפרים בענין לולב משכב"ז, וביביע אומר חלק יא, חו"מ סי' י"ג סיכם בזה באריכות נפלאה את דעות הפוסקים בזה ופלפל בהם בחכמה, עי"ש). והקשה המעשה חושב (נדפס במהדורות מכוון ירושלים על הגליון, מהרה"ג חיים שמואל הלוי בירנבוים, חתן הגרע"א) דא"כ האיך מותר לקטן לשקול והא קי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה ותיירך בא"א, דשקילת הקטן ע"י אביו הויא, וממילא אביו הוא דמקנה. (ולדבריו

צ"ל דהא דכתב הרע"ב לאלו הסוכרים שדעת הרמב"ם כדעתו (דהא הרע"ב גופיה ס"ל דקטן מבין כ') דאם מת האב צריך הבן ליתן משלו, נצט"ל דנכסי האב משתעבדים).

והנה לכאורה יש להעיר, דמ"ט קטנים מצי למישקל, הלא אין חייבים בזאת כנדב"ל בדברים ברורים, וא"כ לא מבעיא לדעת המעשה חושב הנ"ל דיש לאב איסור "לא ירבה", אלא דאפי' לקטן גופא, דפטור - לכא"ג כ' בנותן הוא חל עליו איסור לא ירבה (וכמ"כ יקשה בנשים), (א"כ מצאתי בענין כזה, לגבי זרות בעליה לדוכן, דדעת המנ"ח (שע"ח) דאשה חשיבא זרה ע"י גם באתון דאורייתא כלל י"א).

וראה בגור אריה יהודה (לבנו של הגר"ח ר' מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד, ווארשא תרפ"ח, נדפמ"ח ע"י בא"מ ח"ב תשס"א), בענייני המועדים - סימן כ' אות ה' דכתב דאשה יכולה לשקול, כר"ת דיכולה לחייב עצמה בכל מצ"ע שהז"ג (וא"כ מפה תהיה ראייה גדולה לר"ת), אך מה יענה לדעת הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ט), וכ"ש לקטנים דלכא"ו אין יכולים לחייב את עצמם, וכ"ש דאין אביהם יכול לחייב אותם, וע"י שם באות ח' דכתב דדין החיוב הוא גבי האב ולא גבי הבן, אלא דמדיון הבן הוא, ולכן אינו ב"לא ירבה", וכן באשה, ע"כ תור"ד.

ומה מתקן דבריו מצוץ [דהא יותר קשה מלשון "השוקל על בנו" וא"כ קשה דהא קטן לאו בר שוויה שליחות הוא, ונמצא דהאב בלא ירבה, ובהנ"ל ייושב]. אמנם הא דכתב דלא שייך כלל לקטן צ"ע מהרע"ב הנ"ל (כנו"ל לעיל בסוגריים). ולכן צ"ל לפענ"ד דאף דחיוב הבן הוא, דכעין נדר ותוספת לקטן, דעתיד לשקול הוא, והוי כעין חינוך, אך עכ"פ מגיע מצד חיוב הבן ולכן אין האב ב"לא ירבה".

ונמצאנו למדים מכל הנ"ל דין חדש, דקטן שהגדיל לאחר ששקל אביו ע"י (או הוא ע"י עצמו לדעת הרע"ב הנ"ל), פטור הוא לכשיגדיל (באותה שנה), וזה בהקדים תשובת הרב יעקב מליסא בעל החו"ד, שנדפסה בחמדת שלמה (ליפשיץ) (יו"ד סי' ל"ב), ותור"ד "דבשקלים עיקר החיוב שכל איש מישראל יביא לתרומה החדשה" ולכן באופן שאדם לא קיים את מצות מחצה"ש כגון ששלח שליח (או אפילו באופן שלא שלח, אלא אתא מדין ע"כ, וכמבואר שם), וממילא לא קיים את מצות מחצה"ש, מפני שחובת הגוף הוא, [וכעין מצות תפילין וציצית היא, דלא שייך למישוי עליה שליח], אך כן תרם והביא לתרומה חדשה ממילא נפטר מעין חיוב מחצה"ש, ע"כ תור"ד. ולפי זה בקטן שהגדיל לאחר שתרם שקל, ולפי מה שביררנו דחשיבא מצות הקטן ולא דוקא אביו, וגם חשיבא לתרומה חדשה, ומדין מחצה"ש כנ"ל, שוב נפטר מדין מחצה"ש ממש, ולא מצי לאתויי לאמ"כ שוב מדין "לא ירבה", אמנם את מצות הגוף של מחצה"ש לפ"ז כבר הפסיד, דהא כבר תרם. ומה יומתקו בזה מדבש דברי מרנא בעל "השפתי צדיק" זצלה"ה זת"ע (ד' פרשיות, שקלים אות ו') דדייק מלשון הרמב"ם דבשנה בה נכנס הקטן ל"ג (לדעת הרמב"ם דמחייב מ"ג שנים, לא כשא"פ דמחייבים מכ' ואילך בלבד) לא יתן אביו מחצה"ש עבורו, [ודייק זאת מדכתב הרמב"ם "עד י"ג"], וביאר בזה מדין "לא ירבה" דיבא לאחמ"כ, אלא דהוא ז"ל ביאר זאת מפני שנמצא תורם שקל לפי חשבון מה שנתן אביו כבר, ובדברינו יבוא ביתר ביאור, דהא חשיב דהוא גופיה נתן את מחצה"ש מדירה, וממש "לא ירבה הוא" גם הרווחנו דהפסיד את חובת הגוף.

אכתי אית לן למידק בקטן מצד "לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא" (ברכות כ:), וכבר דנו הפוסקים בקטן שהג' בספירת העומר, אי חשיבא תמימות, גם במעריב דנו (ע"י בספר הנכבד "מצוותך שעשועי" בפילפול הראשון בסוף) וגם מה שהתירו משום ברשות היא, ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו.

אך יש לדחות דשקלים הוא חוב כל הזמן, כעין מה שנאמר דאי נגמרו השקלים שוקלים שוב, ותי' שוב נמשיך בתשלום, דאינו חייב, וכמו פריעת חוב אביו ע"י אפוטרופוס וגם בלשמה ליכא חיסרון דהא רק דין תשלום הוא, וצ"ע.

**נג. ברגר**

# הזפיע ויצא לאור!

שאלות ותשובות

## מישימיע ישועה

על עניני  
או"ח יו"ד ואה"ע

בעזר החונן לאדם דעת

יהושע שמעון בן מו"ד הגאון החסיד רבי אהרן יוסף ז"ל בריזל

רב שכונת "פרי הארץ" קרלין סטולין

גבעת זאב

אלול תש"פ

ניתן להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

כמו"כ ניתן להשיג בטלפון 053-3130033 | מייל 5730079@gmail.com

# הופיע ויצא לאור עולם

ספר

## ערך המשפט

בירורי וליבון ענינים מקיפים וחקרי הלכות  
בדיני ממונות

משרשי הדברים בסוגיות הש"ס  
ועד להכרעת השו"ע חושן המשפט  
והפוסקים להלכה



חובר בעזר החונן לאדם דעת  
שלמה זלמן בהרה"ג ר' נח שליט"א טרבילו

ביתר עילית יצ"ו  
שנת תש"פ לפ"ק

אפשר להשיג הספר במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

או אצל המחבר מס' פל' 4165555-050