

שו"ת

ארחות יך
למדני
חלק רביעי

יותר ממאה ושישים

שאלות ותשובות

בארבע חלקי שו"ע

אב תשע"ה

הוצאה ראשונה אב תשע"ה

הספר מופץ חינם

עד גמר המלאי

לתועלת הרבים

טלפון להשיג את הספר 02 5827966

כתובת E-MAIL

בדבר הערות למחבר – ולמדע בקשר לספר

orlamdeni@hotmail.com

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל.

הסכמה

הובא לפני הספר... וראיתי בו כביר מצאה ידו
לאסוף כעמיר גורנה דברי הפוסקים ואחרונים
חדשים גם ישנים, והכל עשה יפה בעטו בטוב
טעם ודעת, וידיו רב לו ועמו עוז ותושיה לאסוקי
שמעתתא אליבא דהלכתא, איישר חיליה
לאורייתא, ודברי פי חכם חן.

ואסיים בתפלה שחפץ ה' בידו יצלח לברך על
המוגמר בקרב ימים, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה
להגדיל תורה ולהאדירה, בנחת ובהשקט ובטח.

עובדיה יוסף.

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי
לישראל הגאון הרב מרדכי אליהו זצ"ל.

הסכמה

ראה ראיתי מה שחבר... וראיתי את עומק בינתו
ואשר ידו רב לו בספרי ראשונים ואחרונים דן
ופלפל ומסיק שמעתתא, מותיב ופריק וכתב כיד
ה' הטובה עליו, דבר דבור על אופניו בסדר
ובשיטה טובה ונאה.

יהי רצון שחפץ ה' בידו, וכל אשר יעשה ישכיל
ויצליח, וזכה להגדיל תורה ולהאדירה, יפוצו
מעיינותיו חוצה, אכי"ר.

מרדכי אליהו.

(הסכמות אלו, מספר אחר של המחבר, ולא העתיק כולן
ואף לא ביקש הסכמות חדשות מפני שהוא רוצה להעלים
שמו כרצונו, כמבואר בהקדמה. 'ודון מיניה ואוקי
באתרין'.)



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מרת רחל בת חביבה

נפטרה כב' שבט תש"ס

המלך ברחמיו יחוס ויחמול עליה

וילווה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכרון עולם בהיכל ה'

לעילוי נשמת מר אדוורד בן בראל

נפטר יא' אדר א' תש"ס.

ולקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילווה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

אפילו אם תשתכח תורה מהדרנא לה מפלפולי, ולהכי נכונה היא סברתי, דס"ל טוב להתמיד בתורה ימים ולילות כדי שיתחכם וידע לפלפל בה, והג"ח תתקיים ע"י אחרים. ור"ח משיב לו דברי טעם להפך, כדי לחזק סברתו שאין ראוי לעזוב ג"ח לגמרי, יען כי אפשר למלאות החסרון ע"י ג"ח, ולא עוד אלא ע"י ג"ח עבידנא המצאה שלא תשתכח תורה מישראל, דכו"כ עבידנא שהוא ענין ג"ח, ואז ממילא בזה עולה בידינו דבר טוב שלא תשתכח תורה."

ונראה שרבינו עובדיה יוסף זצ"ל היה בו שני צדדים הנ"ל, דהיינו של ר"ח חנינא וגם של ר"ח חייא. וכמו דאמרינן לגבי ר"ח חנינא "דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ליה מפלפולי", ה"ה לגבי רבינו עובדיה זצ"ל, שע"י הזיכרון המדהים שלו וכל רז לא אניס ליה "וגוד אחית גוד אסיק פנה זוית לא שביק" (עין זוכר מע"א אות נב.), אם ח"ו נשתכח תורה מישראל מהדרנא ליה מזיכרון שלו. ואף שהוא כתב כמה פעמים בספריו שאין להאריך בפלפול כמ"ש הרמ"א ב"ד ס"רמב. ל. "ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה, רק במי שלמדו פסק ההלכה והעיון והעמידו על האמת והיושר". נראה שכוונת ר"ח חנינא היתה בפלפול בעיון כדי להוציא איזה ספק בדין להלכה ברורה. וכן הוא ברבינו עובדיה זצ"ל ע"י זיכרון שלו, בצירוף עיונו הגדול הוא היה יכול להעמיד הדין "על האמת והיושר" כמ"ש הרמ"א הנ"ל, וודאי אם נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ליה, וכו"ר חנינא.

ויש להבין איך הוא היה יכול להשיג מדרגה גדולה כזו. ונראה שיש בזה שני צדדים כמבואר ברמב"ם בשמונה פרקים פ"ו, דהיינו "המושל בנפשו אע"פ שעושה המעשים הטובים והחשובים הוא עושה אותם והוא מתאווה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהם ויכבוש את יצרו... והחסיד הוא נמשך בפעולתו אחר מה שתעירוהו תאוותו ותבונתו ויעשה הטובות והוא מתאווה ונכסף עליהם." ונראה שברבינו עובדיה זצ"ל היו שני צדדים אלו לגבי לימודו, י"ל שזיכרון המדהים שלו הוא חלק מהטבע שלו (כמדרגת "חסיד" הנ"ל). אולם אף הוא ניסה בכל כחו והוא כבש את יצרו לעסוק בתורה יומם ולילה, אף כשהיה זה בעניות ורעב וחסרון שינה (ובהספד שהוא נשא על פטירת אשתו זצ"ל, הוא אמר שבשעת נישואין הוא היה "עני ואביון"), וזה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל" ת"ת פ"ג

ישתבח הבורא ויתפאר היוצר שגמלני ברוב חסדיו וברוב רחמיו לחבר חלק ד' מספר זה, אשר אני מגיש לפני רבנן ותלמידהון.

כתב הרמב"ם בהל" דעות פ"ו הל"ב. "מצות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר וכו' תדבק. וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם. ולפיכך צריך אדם... להתחבר בהן בכל מיני חיבור שנאמר ולדבקה בו" ע"ש. ונראה שיש ללמוד ממצוה זו, שאף כשאחד אינו יכול לשמש לחכם בגופו, וגם אינו זוכה לראות בעיניו החכם כדי ללמוד ממנו, מ"מ עדיין יש ללמוד דרך העבודה ודרך תלמוד תורה, משמיעת מעשיו של אותו חכם. ולכן עלה בלבי לכתוב קצת מחשבות שחשבתי בפטירת גדול הדור, הראשון לציון הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל, כדי שאולי אנחנו יכולים לזכות ללמוד מדרך עבודתו ומדרכו בלימוד תורה.

כתוב בכתובות קג. "דכי הוו מינצו ר"ח חנינא ור"ח חייא, א"ל ר"ח חנינא לר"ח חייא בהדי דידי מינצת דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא לה מפלפולי. א"ל ר"ח חייא אנא עבדי דלא משתכח תורה מישראל, דאייתינא כיתנא, ושדיינא, ומגדלנא נישבי, וציינא טבא, ומאכילנא בישרא ליתמי, ואריכנא מגילתא ממשכי דטביא, וסליקנא למתא דלית בה מקרי דרדקי, וכתיבנא חמשא חומשא לחמשא ינוקי, ומתנינא שיתא סידרא לשיתא ינוקי, לכל אחד ואחד אמרי ליה אתני סידרך לחברך. והיינו דאמר רבי כמה גדולים מעשה חייא."

ופירש שם בכך יהודע, "דכי הוו מנצי ר"ח ור"ח וכו'. בודאי לא היה ביניהם מחלוקת ומריבה חיצונית ח"ו, אלא מריבים לש"ש, וגם דברים אלו שיצאו מפיהם הם לש"ש, ולא בדרך גאווה ח"ו. והענין הוא דאפשר היה פלוגתא ביניהם בהכי, דרחב"ח סובר אע"ג דחייב אדם לעסוק בג"ח, עכ"ז אם יש לאדם שכל מחודד וחכמה גדולה, שיוכל ללמוד תורה ולפלפל בה, יעסוק בתורה ימים ולילות, וג"ח תתקיים ע"י אחרים. ור"ח ס"ל לעולם אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, שיעסוק בתורה וג"ח. וכי הוו מנצי תרומתו בסברות אלו היה כל אחד נותן טעם לסברתו, והיינו רחב"ח אומר בא וראה כמה גדול כח הלימוד אצל אדם שהוא חריף ושכלו רב ועצום, דהא

הל"יב "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה. אמרו חכמים דרך רמז זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי חכמים", ע"ש.

ועוד נראה שאף אם בתחילת דרך זה הוא היה צריך לכבוש את יצרו, מ"מ אחר זמן מה דרך זה היתה בכלל טבעו, וכמ"ש הרמב"ם בהל" דעות פ"א הל"ז. "...ויחזור בהם עד שיהיו מעשיהם קלים עליו, ולא יהיה בהם טורח עליו ויקבעו הדעות בנפשו". וכן הוא במסילת ישרים, בפ' ביאור מדת נקיות, וז"ל "אמנם אחר שיתרגל האדם הרגל גדול בזהירות הזה... וירגיל עצמו בעבודה ובזריזותה ותגבר בו האהבה אל בוראו והחמדה אליו, הנה כח ההרגל הזה ירחיק אותו מענייני החומר וידביק דעתו אל השלמות הנפשי עד שסוף סוף יוכל להגיע אל הנקיון השלם, שכבר יכבה אש התאוה הגופית מלבו בהתגבר בו החמדה האלוקית, ואז תשאר ראיתו זכה וברה". ע"ש. ולכן נראה שע"י עבודה זו עם צירוף זיכרון שלו רבינו עובדיה זצ"ל היה יכול להשיג למדרגת ר" חנינא הנ"ל, "דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא ליה מפלפולי".

ויש לדרוש גדולתו בתורה, בשמו. הגמטריא של "עובדיה יוסף" היא רנ"ג, וזה הגמטריא של "קנה מ"ח נ". דהיינו שהוא קנה מ"ח כמ"ש בפרקי אבות פ"ו "והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים...". וגם ע"י כן הוא גם קנה נ' שערי בינה. ולכן שפיר י"ל "דאם חס ושלום נשתכחה תורה מישראל מהדרנא לה".

וגם היתה בו מדרגת ר" חייא, "אנא עבדי דלא משתכח תורה מישראל", דהיינו שידוע שרבינו עובדיה זצ"ל היה מוסר את נפשו כדי ליתן שיעורים לכל עם ישראל, ובימיו היה הולך לכל עיר בישראל כדי לפרסם התורה. וזה כמ"ש במס' כלה רבתי פ"ו "וכתיב וימות שמואל ויקבצו כל ישראל ויספדו לו, מדאמר כל ישראל לאו ש"מ דנקבצו, אלא דבכוהו בעיירות, אמרו וכי זה כבודו של שמואל שהוא היה מהלך מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמדנו תורה, מה שלא עשה כן נביא ונביא, שנאמר והלך מדי

שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל...". ע"ש. וכן הוא ברבינו עובדיה זצ"ל. וגם נתן כמה שיעורים ברדיו לכל העם. וגם מספריו המרובים כל ישראל שתו את דבריו, והוא החזיר העטרה לראשיתה. וזה חסד גדול לכל עם ישראל, שאין לו שיעור. ושפיר י"ל שהוא היה בכלל "אנא עבדי דלא משתכח תורה מישראל", ובכלל מ"ש הבן יהודיע הנ"ל "ור"ח ס"ל לעולם אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידיך, שיעסוק בתורה וג"ח". ואם הוא היה בדור רבי אף רבי היה אומר, "כמה גדולים מעשי עובדיה".

וגם יש לדרוש גדולתו בחסד זה, בשמו כדלעיל. הגמטריא של "עובדיה יוסף" היא רנ"ג, וזה הגמטריא של "קנה חסד ה'". דהיינו שאף הוא קנה מדת חסד ה' וכשביארתי לעיל.

וגם מצינו כתוב בכתובות שם, "והתניא מת... פניו כלפי העם סימן יפה לו, כלפי הכותל סימן רע לו". פירושו שאם האדם כלפי העם והוא משתדל לעזור להם זה סימן טוב לו, אבל אם פניו כלפי הכותל ואינו רואה את אחיו בשעת צרתם והוא אינו עוסק לעזור אותם, אז זה סימן רע לו. וכבר כתב החתם סופר בריש י"ד בפתוחי חותם, לגבי תכלית האדם וז"ל "למען תגיע אל תכלית השלימות להתדמות הצורה ליצירה להיות מן המשפיעים לזולתה". ע"ש. וכן מצינו ברבינו עובדיה זצ"ל שבכל ימיו פניו היו "כלפי העם", והוא היה בכלל "המשפיעים לזולתה".

ויש לומר עליו מ"ש במו"ק כה: (ופרש"י בסוגריים), "פתח עליה ההוא ינוקא: גזע ישישים עלה מבבל, ועמו ספר מלחמות (ספר תורה), קאת וקפוד הוכפלו (הקללה באה והוכפלה בעולם) לראות בשוד ושבר (זה שקצף הקב"ה על עולמו) הבא משנער. קצף על עולמו וחמס ממנו נפשות, ושמח בהם ככלה חדשה, רוכב ערבות שש ושמח בבא אליו נפש נקי וצדיק."

לכן יש לכל אחד מבני ישראל ללמוד מדרך עבודתו של רבינו עובדיה זצ"ל ולהתבונן ולומר בלבו "איך אני יכול להחזיק במצוות לימוד תורה, ואיך אני יכול לפרסם תורה בעולם". זכותו תגן עלינו.

המחבר

אורח חיים

סימן א.

בטרחא בדבר שהוא נגד החוש וצ"ע. והביא כת"ר דבריו בהערה שם.

ולענ"ד יש ליישב הקושיא. וי"ל שהגר"א כיון להורות הדין הנ"ל של הרשב"א אף לגבי בין השמשות. וזה לפי שיטתו שם, שהוא חולק על התוספות שסברו שבזה"ז מותר לספור לכתחילה בבין השמשות. כתב מרן שם לפי הרשב"א הנ"ל "והמדקקים אינם סופרים עד הלילה". וכתב הגר"א על זה, "ולאפוקי מדעת התוספות במנחות סו. ד"ה זכר, דמ"ש כיון שהוא ספיקא דרבנן מ"מ אינו נכון שיכניס עצמו לספק דרבנן..." ע"ש. (וכן הוא במ"ב ס"ק י"ד ע"ש).

ולכן סבר הגר"א דבשלמא שטעם הרשב"א הוא נכון "דהיכי לימא היום עשרה ימים ואינן אלא תשע, כי אותו יום תשיעי הוא ולא עשירי עד צאת הכוכבים", אלא הלא י"ל שלא שייך טעם זה בבה"ש בזה"ז כיון שי"ל ספק דרבנן לקולא וכדעת התוספות, ולכן יש סברה לומר שא"צ לחזור לספור עוד פעם כשהוא ודאי לילה. לכן כתב הגר"א שעדיין צריך לחזור לספור כשהוא לילה ודאי, כיון דליכא טירחא בזה ליחיד משא"כ לצבור, ולכן אין לסמוך לכתחילה על ספק דרבנן לקולא בבה"ש. הרי מצינו שכוונת הגר"א היא לבאר הטעם שהוא צריך לחזור לספור בלילה אף כשספר בטעות בבה"ש, ובאותו זמן לא שייך טעם הרשב"א כיון שי"ל ספק דרבנן לקולא. אלא עדיין יש לחזור לספור בלילה כיון דליכא טירחא ליחיד בזה, שאין לסמוך על ספק דרבנן לקולא לכתחילה, ודלא כדעת התוספות. כן נראה לענ"ד לבאר כוונת הגר"א, ובזה נסתלקה קושית השער הציון הנ"ל.

האם הש"צ מותר לפסוע ג' פסיעות לאחריו כשסיים תפילתו בלחש, אם יש שם מי שמתפלל לאחריו.

כתב כת"ר: בספר זה השולחן (לרב שריה דבילצקי, על או"ח ס"קכג ה) מתיחס לדין שגם שליח ציבור צריך לפסוע שלש פסיעות לאחריו בסיום תפלת הלחש שלו. ועל זה הוא כותב שאומנם במקרה שיש מי שמתפלל מאחורי הש"צ, והרי אסור לפסוע לתוך ד' אמות של המתפלל, ומאידך אם ימתין עד שיגמור המתפלל את תפילתו, יגרם טירחא דציבורא, אפשר בשעת דחק כזו, להסתמך על הדעה בראשונים, שש"צ א"צ לפסוע לאחריו

שאלה: (א) האם יש לבאר דעת הגר"א בצבור שטעו ביום מעונן וספרו ספירת העומר קודם חשיכה.

(ב) האם לש"צ מותר לפסוע ג' פסיעות לאחריו כשסיים תפילתו בלחש, אם יש שם מי שמתפלל לאחריו.

(ג) האם טרחא דציבורא איסור תורה או דרבנן.

(ד) האם יש לחזור לאחריו עד מיל כדי להתפלל במנין אם אין שם מלון ללון.

(ה) האם מטריחין שומרי גנין לילך עד ד' מיל למים כדי ליטול ידיהם. ואם מטריחין לאשה ערומה לחפש אחר בגדיה כדי לברך על הפרשת חלה.

והם הערות על ספר **טורח צבור** לרה"ג **יצחק רודריג שליט"א**, והרה"ג **אליעזר אפרסמון שליט"א**.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **יצחק רודריג שליט"א**, והרה"ג **אליעזר אפרסמון שליט"א**.

ביאור דעת הגר"א בצבור שטעו ביום מעונן וספרו ספירת העומר קודם חשיכה

כת"ר הביא מ"ש הרשב"א בתשובה ח"א ס"קנד. "שאלת צבור שטעו ביום המעונן והתפללו וברכו על ספירת העומר, לחזור ולהתפלל אינן צריכין משום טירחא דציבורא. ספירת העומר איכא טירחא ואינו חוזר, או דילמא ספירה דבר מועט הוא וטירחא ליכא וחוזר." והשיב "תשובה. לא מן השם הוא זה, דאפילו איכא טירחא חוזר. דהיכי לימא היום עשרה ימים ואינן אלא תשע, כי אותו יום תשיעי הוא ולא עשירי עד צאת הכוכבים. והמדקקים אינן סופרים בימי הספירה עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות." וכן פסק מרן בס"תפט ב ע"ש.

וכתב הגר"א לבאר הטעם של דין זה, וז"ל "אם טעו כו'. כמ"ש בברכות כז: שאני צבור וכו'. משא"כ כאן שא"צ לצבור." והקשה השער הציון על הגר"א שם בס"ק טז, "ובביאור הגר"א כתב סברה אחרת לחלק בין הא דתפלה, משום דכאן א"צ לצבור עכ"ל. ולא אבין מדוע חידש טעם אחר, וכי כעורה זו שכתב הרשב"א דלא משגחינן כלל

בזה). ודע שכאן היה המעשה בתפילת ליל שבת שאין בה חזרת הש"ץ ולכן שפיר הוא לישב במקומו, או י"ל שהיו מתפללים בלי מנין, וכן נראה מהספר המאורות כמ"ש הב"י בשמו בס"צ בד"ה וכתב רבינו הגדול, ע"ש. ולכן נראה שלדעת רש"י שאין שום איסור בפסיעות בסוף העמידה אלא רק בהעברה אחר כך לישב במקומו, ודלא כמו שפסק מרן בשם האורחות חיים.

וכן ראיתי במ"א בס"ק ב' שכתב כן לדעת רש"י, וז"ל, "ולפי פירש"י משמע דמותר לפסוע לאחריו, רק שאסור לעבור לפני המתפלל שוב למקומו". וראיתי במחצית השקל שם שהסביר סברת רש"י, וכתב שמה שהוא לצורך תפלה מותר, דהיינו השלש פסיעות, ע"ש. ולכן לחזור אחר כך למקומו שהוא שלא לצורך תפילה הוא אסור.

(ב) וגם ראיתי במאירי בברכות כז., שכתב בד"ה לעולם, "אל יתפלל אדם אחורי רבו... ויש מפרשים שלא יטריח את רבו לעמוד אם סיים קודם לו. ולפיכך זה אינו אסור אלא בשיעור שלש פסיעות של רבו. ואם אירע לו כן, הן עם רבו הן עם אחר יזהר הרב או האחר העומד לפניו שאם סיים קודם לשל אחריו, לא יעשה שלש פסיעות עד שיסיים זה שאחריו כדי שלא יפסקהו". ובסוף כתב "ולעולם לא יעבור אדם לפני המתפלל בעמידה. ויש מתירים ברחוק ד' אמות מכח סוגיא זו". הרי מצינו שלדעת המאירי, שרק תוך שיעור ג' פסיעות יש איסור, שבזה הוא דוחה גוף האדם שהוא עומד אחריו ובוזה הוא מפסיק ממש את תפילתו. אמנם אם הוא עומד חוץ משיעור זה אלא שעדיין הוא בתוך ד' אמות, אין שום איסור לפסוע אחריו, ודלא כהאורחות חיים הנ"ל, אלא כדעת רש"י הנ"ל. מ"מ אחר שהוא סיים תפילתו נראה שעדיין יש איסור לחזור לישב במקומו שהיה שם לפני העמידה, כיון שזה בכלל האיסור של אין לעבור לפני המתפלל, וכמו שהמאירי כתב בסוף דבריו הנ"ל. הרי נראה שהמאירי סבר בזה כשיטת רש"י.

(ג) ונראה שכל הטעם שאין לעבור לפני המתפלל הוא מפני שבזה הוא מתבטל כונתו. וכן נראה מרש"י הנ"ל שכתב, "לא הפסיק בין ר"י ירמיה ולכותל לעבור לפניו", והאיסור להפסיק בין המתפלל והכותל הוא משום בטול כוונה וכמ"ש הב"י בשם הרמב"ם בס"צ. בד"ה וכתב הרד"א, "שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפלה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו". ע"ש. וכן הוא במ"א בס"ק ב'. שכתב לגבי העובר לפני המתפלל, שבזה הוא מבטל כוונתו, וכן הוא בפתה"ד

ג' פסיעות בסיום תפילת הלחש שלו, ויתחיל מיד את חזרת התפילה מבלי לפסוע לאחריו. אומנם בעל שמחת כהן (א"ח ס"לב.) שנשאל "ואודות ש"צ שיש אדם אחר מתפלל אחריו ומפני זה אינו יכול לעשות ג' פסיעות, ואם ימתין עד שיגמור מי שאחריו תפלתו יהיה טורח צבור, אם מותר לפסוע או לומר החזרה בלי ג' פסיעות". והשיב, "הנכון הוא להמתין ולא יכנס בחשש איסור, מאחר שדבר זה הוא במקרה. ופעם אחת יצוה לאחרים שלא יתפללו אחריו שלא ימשך מזה טורח צבור."

ולענ"ד נראה, דבכה"ג מותר לש"צ לפסוע לאחריו אם יש מקום לפסוע הג' פסיעות, אף שזה בתוך ד' אמות למי שמתפלל אחריו.

(א) **פסק מרן** בס"ק ב' בשם האורחות חיים, "אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו אסור לפסוע שלש פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל, וצריך לדקדק בזה אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו מאחר שכבר התחיל". וכתב על זה הכה"ח באות ל בשם העו"ת שפשוט דמיירי בתוך ד' אמות או שיבא לתוך ד' אמות ע"י השלש פסיעות שיפסע לאחריו ע"ש. וכן הוא, שמרן מדמה דין זה לדין של עובר כנגד המתפלל בסע"ד. שהוא כתב שם "אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודוקא לפניהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד". ולכן ה"ה בנד"ד שאסור לפסוע הג' פסיעות לתוך הד' אמות שלפני המתפלל אחריו.

אמנם אחר עיון נראה שיש לדון בזה, והמקור לדין זה הוא בברכות כז. שכתוב שם, "רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת, והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה, שמע מינה תלת, שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו, ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין. מסייע ליה לריב"ל דאמר רבי"ל אסור לעבור כנגד המתפללין, איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי, רבי אמי ורבי אסי חוץ לד' אמות הוא דחלפי". ופירש"י "ולא פסקיה לצלותיה, כלומר לא הפסיק בין רב ירמיה ולכותל לעבור לפניו ולילך ולישב במקומו, אלא עמד על עמדו". נראה מרש"י שהפסקה כאן לא היתה השלש פסיעות בסוף העמידה, אלא כשהוא הולך לישב במקומו, דהיינו למקום שהוא יושב שם בשעת שאר התפלה, ואין זה המקום שהוא כבר עמד שם להתפלל העמידה, כן נראה לענ"ד (ועיין מ"ש המחצית השקל

המצויירים, וחד טעמא אית להו וממילא כי היכי דמהני עצימת עיניו לבגדים המצויירים, מהני נמי לכל דבר החוצץ, אלא דלכתחלה אין להתפלל נגד שום דבר החוצץ והמבטל כונה על סמך עצימת עיניו, דאין לסמוך על זה אלא על צד המקרה... הלכך דברי הרב עו"ת לא נהירין, ומדברי הט"ז ז"ל משמע דעצימת עינים מהני לכל מילי וכמ"ש, והרב לחם יהודה נמשך אחר דברי העו"ת ז"ל ולא נהירא. ולכן נראה שמצד הדין מהני אם הוא מתפלל בעינים סגורות או מתוך הסידור.

ואת"ל שדין הט"ז שאני, שהוא עצמו כתב שהאיסור של חציצה הוא רק מגדר של מצוה מן המובחר כמבואר שם בדבריו, ולכן אין ללמוד מהתם לגבי אדם שעובר לפני המתפלל שזה גזירה ממש של חז"ל, ואין זה בגדר של מצוה מן המובחר. וכן נראה מהכה"ח בס"קב באות כב, שכתב לגבי הדין של העובר לפני המתפלל, "וכן אם המתפלל משלשל הטלית על פניו ג"כ אסור משום דלא פלוג", הרי שנראה שזו גזירה ממש ולא מועילה בדין זה סגירת העינים. וכן נראה מהערוך השולחן שם באות יג שכתב, "ויש מי שרוצה לומר דכיון שהטעם הוא מפני בלבול תפלת המתפלל לכן אם משלשל בטליתו על פניו מותר לעבור לפניו, ולא נהירא כלל וכלל." ולענ"ד מצד הדין אין איסור בדבר, ואין הדין של מי שעובר לפני המתפלל שאני מהדין של חציצה בין המתפלל והכותל. והראיה לזה היא הרש"י הנ"ל בברכות כז. שכתב, "לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל לעבור לפניו", הרי שפשוט לרש"י שהאיסור לעבור לפני המתפלל הוא מפני חציצה בין המתפלל והכותל, דהיינו משום ביטול כוונה, ולכן כיון שרש"י הסביר לנו שהאיסור לעבור הוא בכלל הדין של חציצה, שפיר יש ללמוד מהדין של חציצה להדין של עובר. ולכן כמו שכתב הט"ז שמועילה סגירת עינים לגבי דין חציצה, ה"ה לגבי העובר לפני המתפלל. ואף שלכתחילה אין לסמוך על זה כמ"ש המאמ"ר הנ"ל, מ"מ מצד הדין הוא מותר.

ושוב ראיתי שאף הנמוקי יוסף לברכות כז. כתב, "אסור לעבור. ולהפסיק בין המתפלל והכותל." הרי אף הוא סבר שהאיסור של עובר לפני המתפלל הוא בכלל האיסור של חציצה בין המתפלל והכותל, וכמו שפירש רש"י בזה. ולכן שפיר יש ללמוד הדין של עובר מהדין של חציצה.

(ד) **ויש עוד** יש להביא ראיה לזה מדין ערוה, שכתב מרן בס"ע ו, "היתה ערוה כנגדו והחזיר פניו ממנה או שעצם עיניו או שהוא כלילה או שהוא סומא מותר לקרות,

בס"קב אות ג ע"ש. וכן הוא במ"ב שם בס"ק טו. ולפי זה יש לדון, שנראה שכל הגזירה שייך רק בזמן שהאדם מתפלל בלי סידור והוא רואה לפניו בעינים פתוחות, ולכן שפיר יש לחוש בזה שמא יתבטל כוונתו אם אחר עובר לפניו. וכן נראה מהרמב"ם בהל" תפלה פ"ד הל"ד, שבשעת תפילה שצריך ליתן עיניו למטה, והוא מיבמות קה:, הרי שהם מתפללים בעינים פתוחות, שאם בעינים סגורות לא שייך לומר למעלה או למטה, ואל תאמר שפירשו פניו למטה בדרך ענוה ועדיין העינים סגורות, שאין זה משמעו. ולכן שפיר הוא לגזור כדי שלא יבטל כוונתו. אמנם בזמן הזה שכמעט כל אדם מתפלל בעינים סגורות כמ"ש הזהר בפר" ואתחנן רס:, או מתוך סידור וכמ"ש הכה"ח בס"צ אות קלז, נראה שלא שייך גזירה זו.

וכן מצינו לגבי מה שכתב מרן בס"צ כג בשם הרמב"ם, "הבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות, אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר יעלים עיניו." ומבואר שם בב"י בשם הרמב"ם שטעם האיסור הוא מפני ביטול כוונה, ומצינו בזה דמהני אם יעלים עיניו. ועוד נראה משם שלא דוקא אם יעלים עיניו אלא כל שהוא לא יביט בדרך ישר אין איסור, וכמ"ש המ"א שם בס"ק לז. שכל שלמעלה מקומת איש אין איסור, וזה אף שמצינו בשבת כב. דשלטא עינא עד כ' אמות ע"ש. ולכן ה"ה אם אדם מתפלל מתוך הסידור והוא רואה בסידור, אין לחוש לביטול כוונה אם אחר עובר לפניו כיון שהוא לא רואה לפניו בראיה ישרה. ולכן שפיר כתב הרמ"א שם, "ולכן אסור גם כן לצייר ציורים בספרים שמתפללין בהם שלא תתבטל הכוונה", שבזה הוא רואה ממש בתוך הספר בשעת התפילה, ולכן ודאי יש לחוש לזה, משא"כ אם הוא רואה לתוך הספר ואדם אחר עובר לפניו, שאין חשש בזה.

וכן ראיתי בט"ז בס"צ בסוף ס"ק ה, שכתב לגבי הדין של חציצה בין המתפלל והכותל, "ונראה מ"מ תקנה לזה שיעצים עיניו בשעת התפלה כמ"ש בס"כג. או יתפלל מתוך הסידור ולא יביט לחוץ ולא יביא לידי בטול כוונה." וכן הוא במ"ב בס"ק סג. ושוב ראיתי במאמ"ר בס"ק כח שכתב, "מבואר מדברי הרב עו"ת ז"ל בס"ק יט דדוקא בבגדים המצויירים מהני עצימת עין משא"כ בדבר שהוא חוצץ לעיל סע"כא. ואחר המחילה מכ"ת הרב ז"ל נראה שלא עיין כל הצורך בדבר ובתשובת הרמב"ם שבב"י שהוא מקור דין זה, דלפ"ד מבואר שם דמה שמנעו מלהתפלל נגד דבר החוצץ הוא כדי שלא תתבטל כוונתו, ומהאי טעמא גופא כתב שאין לו להתפלל נגד בגדים

ולפי כל זה בנדר, מותר לש"צ לפסוע ג' פסיעות לאחריו, אף שזה בתוך ד' אמות למי שמתפלל לאחריו.

האם טרחא דצבורא איסור תורה או דרבנן

כתוב ביומא ע. "ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי, נגלול וניקרי, אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור מפני כבוד ציבור, ונייתי אחרינא ונקרי, רב הונא בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון, וריש לקיש אמר משום ברכה שאינה צריכה."

ועל זה כתב כת"ר, "כלומר כדי להימנע מברכה שא"צ, התירו לקרוא בפרשה מהתורה בעל פה. דע עקא גם בקריאת דברי תורה בעל פה יש איסור. והרי לא יתכן לעבור על איסור תורה כדי להימנע מאיסור דרבנן. וא"כ בלתי אפשרי לומר שקריאה בעל פה היא איסור דאורייתא, וברכה שאינה צריכה היא רק איסור דרבנן. אלא אם נאמר שברכה שא"צ היא איסור דרבנן, ע"כ שהאיסור לקרוא בעל פה בתורה הוא גם רק דרבנן. וא"כ כשהתירו לקרוא בעל פה כדי להימנע מטורח ציבור, התירו רק איסור דרבנן. אבל אם נאמר שברכה שא"צ היא איסור דאורייתא, יתן לומר שגם האיסור לקרוא דברי תורה בעל פה הוא דאורייתא, וא"כ מוכח מזה שכדי להימנע מטורח צבור, ניתן לדחות גם איסור דאורייתא של קריאה בעל פה. וא"כ ע"כ שבטורח ציבור יש איסור דאורייתא. וגם הביא כת"ר מ"ש בנשמת כל חי ס"ח בענין זה.

ויש להעיר על מ"ש כת"ר, "אבל אם נאמר שברכה שא"צ היא איסור דאורייתא, יתן לומר שגם האיסור לקרוא דברי תורה בעל פה הוא דאורייתא. שי"ל שאף אם ברכה שא"צ אסור מדאורייתא, עדיין האיסור לקרוא דברי תורה בעל פה הוא רק דרבנן. ולכן התירו איסור דרבנן של קריאה בעל פה כדי שלא לעבור על איסור ברכה שא"צ שהוא מן התורה. ולכן עדיין י"ל שטורח ציבור הוא רק מדרבנן.

וכן נראה, שאם אמרינן שקריאה בעל פה יש איסור תורה, אז יש מקום לומר שאיסור זה חמור מאיסור ברכה שא"צ. וזה מפני שבברכה שא"צ הוא עובר רק פעם אחת ומיד בהזכרת ה', אלא בקריאה בעל פה י"ל שהוא עובר על כל פסוק ופסוק, ויש כמה עבירות בזה. ומצינו שפסק מרן בס"שכח יד, "היה חולה שיש בו סכנה צריך בשר,

דבראיה תלה רחמנא והא לא חזי לה." ואף שהאחרונים השיגו על מרן לגבי סגירת עינים כמ"ש הברכ"י ועוד אחרונים, מ"מ כבר האריך הכסא אליהו ליישב דעת מרן ע"ש. ומ"מ אף בלי דין זה מצינו שבחזרת פניו וכדומה אין איסור של ערוה, אף שהערוה לפניו, דבראיה תלה רחמנא. ולפי זה אם כך הוא הדין באיסור דאורייתא, כך י"ל בגזירת רבנן שתלויה על ראייה גם כן, דהיינו שרואה את העובר לפניו ומבטל כוונתו ע"י זה. ולכן שפיר הוא לומר שכמו שלגבי הדאורייתא מועילה סגירת עינים, כמו כן לגבי הדרבנן מועילה סגירת העינים.

ועוד יש להביא ראיה שאם הוא הביט רק בסידורו שוב אין לחוש אם אחר עובר לפניו, והוא משום דמצינו שמותר לעבור לפני המתפלל אם הוא רחוק ממנו מד' אמות כדמוכח מרבי אמי ורבי אסי בברכות כז. ויש לדון בזה שאם טעם האיסור הוא שמא יבטל כוונת המתפלל, הלא עדיין שייך טעם זה אף אם העובר הוא ה' אמות לפניו או יותר. אלא צריך לומר שלא חשו רבנן לזה כולי האי, אלא רק כשהעובר קרוב וברשות המתפלל. ולכן אם מצינו שאף בראיה ישירה יש להתיר אם העובר חוץ מד' אמות, ק"ו אם המתפלל הביט רק בסידורו ואינו מתכוין לראות לפניו, שאין לחוש אם הוא רואה העובר אגב אורחיה.

ושוב ראיתי במאמ"ר בס"קב ס"ק ח, שכתב שמצד הדין אין איסור לעבור לפני המתפלל אם הוא משלשל הטלית על פניו. וכן הוא בביאור הלכה שם, וזה כמו שכתבתי לעיל. ולכן נראה מזה שהדין שוה ממש בין בחציצה ובין בעובר לפני המתפלל. ומצד הדין שפיר י"ל שלא שייך דין זה בזמנינו כיון שכולם סוגרים עיניהם בשעת תפילה או הם מתפללים מתוך סדוריהם.

ולכן יש לדון אם מותר לפסוע הג' פסיעות אחר העמידה אם יש אחר שמתפלל אחריו בתוך הד' אמות באופן שהוא אינו בתוך הג' פסיעות. ונראה שאף שמרן אוסר את זה בשם האורחות חיים, מ"מ כיון שמצינו שלדעת רש"י והמאירי שאין איסור בדבר שפיר י"ל שכיון שבלאו הכי דרך העולם להתפלל או מתוך סידור או בסגירת עינים שוב אין לחוש לאיסור בזה, וראוי להתיר הדבר אף לכתחילה. ואף שהט"ז והמאמ"ר הנ"ל לא התירו סגירת עינים לכתחילה לגבי חציצה כמו שכתבתי לעיל, מ"מ כיון שבלאו הכי בנדר"ד יש מחלוקת בדבר לגבי הג' פסיעות בין הראשונים, וכל האיסור הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לסמוך על סברה זו של הט"ז והמאמ"ר אף לכתחילה. כן נראה לענ"ד.

הוא צריך לילך בדרך זו, ואין לו הפסד בזה. אלא נראה שזה אינו, שאין מטריחין אותו לחזור עד מיל כדי להתפלל בבית הכנסת וגם לחזור למקומו מיד אחר כך באותו לילה, שזו טירחה יתירה. אלא רק אם יש מקום ללון במקום בית הכנסת שהוא לאחריו יש לו לחזור עד פחות ממיל.

האם מטריחין שומרי גנין לילך עד ד' מיל למים כדי ליטול ידיהם. ואם מטריחין לאשה ערומה לחפש אחר בגדיה כדי לברך על הפרשת חלה.

ויש לבאר עוד ענין לגבי טירחה דצבורא שלא ראיתי בדברי כת"ר:

כתוב בירושלמי בברכות פ"ח הל"ב, "ר"ש בין לקיש לחלה ולנט"י אדם מהלך ארבע מילי, רבי אבהו בשם רבי יוסי בי ר' חנינא הדא דאמר לפניו אבל לאחריו אין מטריחין עליו. שומרי גנות ופרדסים מה את עבד להון כלפניהם כלאחריהן, נשמיענה מן הדא, האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה מפני שהיא יכולה לכסות את עצמה אבל לא האיש, והדא אשה לא בתוך הבית היא יושבת ואת אמר אין מטריחין עליה, וכאן אין מטריחין עליו." (וכן הוא בחלה פ"ב הל"א) ופירש הפנ"מ "דוקא אם המים לפניו אבל אם צריך לחזור לאחריו אין מטריחין עליו." ואחר כך הוא כתב "שאינן צריכין להטריח עצמן כלל" משמע שאף בפחות ממיל אין צריך לחזור, ולכן לירושלמי אין צריך לחזור אחריו כלל, ודלא כהבבלי שסבר שיש לחזור עד פחות ממיל. ועוד פירש הפנ"מ "והדא אשה לא בתוך הבית היא יושבת בתימה, וכי לא תוכל ליקח בגדיה ולכסות עצמה שלא תהא ערומה ואפ"ה את אמר אין מטריחין עליה אפילו בתוך הבית, וה"ה כאן אין מטריחין עליו לעמוד ממקומו ולחזור אחר המים." הרי שמי ששומר הגנות ורוצה ליטול נט"י לאכול פת אין מטריחין עליו ליטול ידיו, וזה דומה לאשה ערומה שאין מטריחין לה לכסות עצמה לברכה אף בתוך ביתה, ואף שיש בגדיה שם.

ויש לשאול על הירושלמי, שאם השומר אינו יכול לזוז משמירתו מפני שמא יבוא הגנב, כמ"ש הפנ"מ "מפני הגנבים א"א להן לזוז ממקומן", א"כ מה הספק של הירושלמי אם זה כלפניו או כלאחריו, הלא ודאי שזה כלאחריו שקשה לו מאד ליוצא חוץ ממקומו, וכמו שקשה למי שהולך בדרך לחזור לאחריו. ולכן נראה שהעיקר פירוש בזה כהשדה יהושע לר"י יהושע בנבשתי ז"ל, שכתב "שומרי גנות ופרדסים שיש להם מים אלא שהם

שוחטים לו ואין אומרים נאכילנו נבילה." ומבואר בב"י שם שלדעת הר"ן הטעם לזה הוא מפני "שאין איסור נבילה קל מאיסור שבת משום דהאוכל נבילה עובר בלאו על כל זית וזית שבה, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה, ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואע"ג דהוי איסור סקילה." ולכן ה"ה בנד"ד שהוא קיל טפי לברך ברכה שא"צ (אף אם אמרינן שהוא איסור חמור מקריאה בעל פה, כמו דאיסור שבת חמור מאיסור נבילה) מלקרוא כמה פסוקי תורה בעל פה. וא"כ יותר עדיף להביא ס"ת אחר ולברך ברכה שא"צ, כדי שלא לעבור על כמה איסורים של קריאה בעל פה.

אלא כיון דלא מצינו כן, אלא שצריך לקרוא בעל פה, מוכרח שהאיסור של קריאה בעל פה הוא רק מדרבנן, ולכן יותר טוב לעבור על איסור דרבנן, ולא על איסור דאורייתא של ברכה שא"צ. ולכן אף אם אמרינן שברכה שא"צ מן תורה, עדיין י"ל שקריאה בעל פה הוא רק איסור דרבנן, וממילא שטורח ציבור הוא גם כן רק איסור דרבנן. וכתבתי זה רק דרך הערה וכדי לפלפל.

הטירחה לחזור לאחריו עד מיל כדי להתפלל במנין.

יש לבאר נקודה אחת בזה. והוא שכתב רש"י בפסחים מו. "אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ד' מילין הולך ומתפלל שם ולן שם". ולפי זה יש ללמוד לדין של בית הכנסת לאחריו פחות ממיל, שהוא צריך לחזור, שזה דוקא אם יש מקום שם "ללון".

וכן נראה המאירי לדעת רש"י בחולין קכב. שכתב "אם היה מהלך בדרך והיו לפניו שני בתי מלון אחד שאין בו בית הכנסת ואחד שיש בו, והיה זה שיש בו רחוק יותר מן האחר, צריך לחזור ללון אפילו היה רחוק פרסה אבל יותר מפרסה אינו צריך." הרי הוא פירש שדוקא אם יש שם בית מלון ללון. ולכן גם י"ל שמי שצריך לחזור לאחריו עד מיל, זה דוקא אם הוא יכול ללון שם גם כן, אבל לחזור אחריו עד מיל להתפלל ואז לחזור למקומו הראשון ללון לא שמענו דבר כזה אף בפחות ממיל.

ואף שיש מקום לומר שאם הוא חוזר עד מיל להתפלל בבית הכנסת וגם ללון, הלא מחר בבוקר הוא צריך לחזור למקום הראשון שהוא היה שם קודם החזרה ביום אתמול, כדי לילך בדרך כדי להגיע למחוז חפצו. ולכן כיון שכן אף כשאין מקום ללון לאחריו פחות ממיל, יש לו לחזור להתפלל בבית הכנסת ושוב לחזור למקומו כיון שעכ"פ

לחזור עד מיל לנט"י כיון שזה הדין של אחריו במי שהולך בדרך ודלא כהירושלמי שסבר שאין מטריחין לו כלל. או י"ל שאף הבבלי מודה להירושלמי בדין של שומרי הגנות, שבשלמא מי שהולך בדרך י"ל שכיון שהוא כבר אזיל בדרך באותה שעה אין זה טירחה כל כך לחזור עד מיל, אבל לגבי שומרי הגנות שהם עוסקים במלאכתם בגינה ועדיין הם לא היו בדרך אין מטריחם כלל ואף פחות ממיל אין צריך לצאת.

וכן נראה, שהלא לגבי האשה ערומה פסק מרן שיכולה לברך ביושבת על הקרקע בא"ח ס"ו ג, והתם לא אמרינן שאם אפשר יותר טוב ללבוש חלוקה אם יש לה בבית, משמע שאין מטריחין לה כלל, וא"כ הכי נמי י"ל אף בשומרי הגנות שאין מטריחין להם לצאת לנט"י אף בפחות ממיל, ולכן מה שפסק רש"י שיש לילך אחריו עד מיל יש לפרש שזה איירי רק במי שהולך בדרך וכבר היה בדרך ולכן מטריחין אותו לחזור, אבל אם הוא בביתו ועוסק בצרכי ביתו ואין לו מים לנט"י בבית י"ל שאין מטריחין לו כלל וגם י"ל הכי לגבי תפילה שאין מטריחין לו לילך לבהכנ"ס, ואפושי מחלוקת לא מפשינן וי"ל שהבבלי מסכים להירושלמי לגבי שומרי הגנות..

כל זה נראה לענ"ד לפרש דברי הירושלמי, אלא שראיתי באחרונים שיש חילוקי דעות בזה. ראיתי במ"א בס"קסג ס"ק א, שכתב שמשמע מדין של שומרי גנות, "משמע דאדם היושב בביתו צריך לילך ד' מיל וצ"ע". וכבר תמחו עליו האחרונים שיותר נראה מהירושלמי שהיושב בביתו יש לו דין של שומרי גנות וא"צ ד' מיל. וכן כתב החיי אדם כלל מ אות יא, שהדין של מי שיושב בביתו הוא כלאחריו, וכ"כ הא"א אות יח בס"צב, וכן דעת הזרע יעקב, והדה"ח כמבואר בכה"ח שם אות ג ע"ש וכן כתב להקל המ"ב בס"ק ג ע"ש.

וראיתי בפתה"ד בס"קסג שהליץ בעד המ"א לפרש את דבריו, ולענ"ד אין פירושו בירושלמי מוכרח כלל, שהוא כתב "יש צד להקל בשומרי גנות שעול שמירה עליהם ולא יכולו להרחיק מהגן מפחד הגנבים", ולענ"ד פירוש זה קשה, שא"כ אין שום ספק שזה נחשב כלאחריו כמו שביארתי לעיל, ולכן למה נסתפק הירושלמי בדין זה, אלא יותר נראה לי כפירוש השדה יהושע הנ"ל. ועוד מה שהקשה הפתה"ד שאין לדמות הדין של אשה ערומה לדין של שומרי הגנות, שהאשה יש לה תקון במה שהיא יכולה לישב בקרקע משא"כ שומרי הגנות, עיין שם תירוצו, כבר כתבתי לעיל לתרץ שיש לדמותם כיון שאף שמצד אחד

במקום רחוק והם עוסקים בגנה במלאכה אחרת בעת האכילה, מי אמרינן כלפניהם דמי דסוף סוף בעו למיזל תמן להשקות השדה וחוזרין אל המים, או דילמא כיון דהשתא מיהא אינן צריכין למיזל והם עוסקים במלאכה אחרת כלאחריהם דמי ואינם חוזרים. הרי שהוא סובר ששומרים אלו אף שהם שומרים מן הגנבים מ"מ הם עושים מלאכה גם כן לתקן הגנה ולא ישבו שם לבטלה בשעת השמירה, ופעמים הם הולכים למים להשקות הגנה. וזה דומה למ"ש מרן בי"ד בס"ק י "המניח נכרי בביתו ובו דברים שאם הוחלפו יש בהם איסור תורה, אם הוא יוצא ונכנס או אפילו שהה זמן רב ולא הודיעו שדעתו לשהות מותר ולא חיישינן שמא יחליף... והוא שלא סגר הבית עליו לפי שהוא מתירא בכל שעה לאמר עתה יבוא ויראני". ופירש הכה"ח באות קה ש"זמן רב" הוא אפילו הפליג כמה פרסאות ע"ש. ולכן ה"ה בשומרי הגנות שהם קיימו שמירתן אף שהם יוצאים ונכנסים, ועיין בסוכה כו. ולכן ודאי יש להסתפק בזה אם זה כלפניו או כאחריו, ומ"ש הירושלמי אתי שפיר, ומ"מ מסקנת הירושלמי שאין לו לטרוח לחזור על המים.

ועוד יש לדייק בירושלמי הנ"ל, שהלא אין לדמות הדין של שומרי הגנות להדין של אשה בביתה, ש"ל שהטעם שאין מטריחין האשה לטרוח עצמה אף "בהכרח צריכה למילבש חלוקה בתר הכי" כמ"ש השדה יהושע שם, הוא מפני שהיא יכולה לתקן האיסור של ערוה בלאו הכי במה שהיא יושבת על הקרקע, משא"כ בשומרי הגנות שאין להם תקנה אחרת לנט"י, ולכן איך מדמין זה לזה. אלא צ"ל דאין הכי נמי שאין הדמיון שוה בענין זה, אבל הכי י"ל שבשלמא אם היה לשומר מים עמו בשעת מלאכתו אנו אמרינן שהוא צריך ליטול את ידיו כיון שיש לו מים שם ואין לזה תיקון אחר, ואין זה דומה לאשה שאינה צריכה ללבוש חלוקה אף שהחלוק נמצא שם כיון שיש לה תקון אחר לישב על הקרקע לכסות ערותה, אבל במים שנמצאים בחוץ ולא קרוב לשומר בזה אמרינן שיש לדמות זה לדין של האשה שיש לה חלוקה בבית, וכיון שאין מטריחין לה, כמו כן אין מטריחין לו לחזור אחר המים אף שבלאו הכי הוא הולך שם אחר כך "דסוף סוף בעו למיזל תמן להשקות השדה וחוזרין אל המים" כמ"ש השדה יהושע הנ"ל. ולכן שפיר אתי הדמיון של הירושלמי.

ועדיין יש לבאר הדבר, שלפי הירושלמי מי שהולך בדרך אין מטריחין לו כלל לחזור לאחריו אפילו פחות ממיל, אבל לפי הבבלי צריך לחזור פחות ממיל, א"כ יש לדון במה סבר הבבלי לגבי שומרי הגנות. וי"ל שאף בהם צריך

כאן הוא רק מדרבנן, ולכן יש לאזיל לקולא כדי לומר שהעטרה בכלל ההיתר.

וגדולה מזו מצינו, שכאן החשש שמא יבא לידי הוצאת זרע לבטלה כמ"ש מרן שם, והמ"ב ס"ק כו ע"ש. והלא האיסור עצמו של הוצאת ז"ל, אף שהוא חמור, מ"מ י"א שהוא רק מדרבנן. וכן מצינו מחלוקת בין הראשונים אם עברה זו היא מן התורה או אם היא מדרבנן. נראה מהתוספות בסנהדרין נט: שעבירה זו היא מן התורה. ועיין במל"מ בהל"מ מלכים פ"י הל"ז בזה. וכתב התורת חסד באה"ע ס"מג אות ב, שלדעת הרמב"ן העברה היא רק מדרבנן "מדלא מני לה בהדי ז' מצות דבני נח" ע"ש. ועיין בסמ"ק במצות ל"ת רצב, שמנה עברה זו בכלל לא תנאף. ועיין בשו"ת פני יהושע ח"ב ס"מד. שסבר שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג. ע"ש. וכן הוא בעזר מקודש בס"כג ב ע"ש. ולענ"ד כן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז נד שכתב, "וכבר הזהירו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה." הרי שאף שיש מעשה במוציא ש"ז לבטלה מ"מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב"ם לכתוב, "אינם מחייבין מלקות", משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבין מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע הנ"ל מדברי הרמב"ם בהל"מ איסורי ביאה פ"כא, ששם לא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן מצינו שיש מחלוקת בזה בין הפוסקים אם עבירה זו מן התורה או מדרבנן. ולכן בנד"ד שהוא גזרה אטו הוצאת ז"ל, י"ל לכ"ע האיסור רק מדרבנן, ולכן יש לאזיל לקולא, וי"ל שהעטרה אינה בכלל האיסור.

ולכאורה יש להעיר על זה, שלדעת הרמב"ם בהל"מ איסורי ביאה פ"כא הל"כג, שכתב "ואם השתין מים לא יאחז באמה וישתין", משמע שהוא סבר שאין ההלכה כרבי יוחנן בנדה שם, ויש איסור לאחוז בכל מקום באמה, בין למעלה ובין למטה מהעטרה, וזה מפני שהרמב"ם פסק כרב נחמן שאסר למי שאינו נשוי לאחוז באמה בכל מקום, וכמבואר בב"י שם ד"ה ומ"ש רבינו, ע"ש. ולפי זה י"ל ספק ספיקא לחומרא, דהיינו שמא ההלכה כרב נחמן שמי שאינו נשוי אסור לאחוז בכל מקום באמה, ואת"ל שההלכה כרבי יוחנן שמי שאינו נשוי מותר לאחוז למטה מהעטרה, אז שמא החוט של העטרה אינו בכלל ההיתר,

הדין של שומרי הגנות יותר חמור כיון שאין להם תקון, מ"מ מצד אחר הם שוים כיון שעכ"פ הם צריכים לילך חוץ מהגנה למקום המים כדי להשקות הגן, וזה דומה לאשה שכבר יש לה חלוק במקומה בבית, ולכן שפיר הוא לדמות זה לזה. ואף הפתה"ד שם מסיק "נקטינן דלא כהמ"א, ויש לפסוק להקל בנט"י דרבנן דהיושב בביתו אין להטריחו לבקש מים טפי ממיל".

וראיתי במראה פנים בברכות פ"ח הל"ב בד"ה לחלה, שכתב לגבי האשה ערומה, "שלא הטריחיה חכמים להיות מחזרת אחר הבגדים או שתמתין עד שעה שהיא יכולה לכסות את עצמה באיזה בגד ולעשות על צד היותר טוב", הרי לפירושו אין לאשה זו חלוק בבית באותה שעה, ולענ"ד זה אינו, שי"ל שיש לה בגד אלא עדיין לא הטריחיה לזה שאם לא כן אין לדמות הדין של אשה ערומה להדין של שומרי גנות שהיא יש לה תקון ביושבת על קרקע והם אין להם תקון, כמו שכתבתי לעיל. ועדיין יש לפלפל.

הרי מצינו שאין מטריחין השומר גנים לילך למים כדי ליטול ידיו, וגם אין מטריחין האשה לכסות ערותה בכגדיה כדי לברך.

ואסיים בכבוד רב ובברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ב.

שאלה: בענין "כל שאוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם" (נדה יג).

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) כתוב בגמרא שם, "דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן גבול יש לו, מעטרה ולמטה מותר, מעטרה ולמעלה אסור". וכתב כת"ר "העטרה גופא מוזכרת פעמיים, פעם לאיסור ופעם להיתר." הרי שיש ספק בלשון הגמרא אם העטרה בכלל האיסור או לא. כתב מרן בש"ע ס"ג יד, "יזהר שלא יאחוז באמה וישתין, אם לא מעטרה ולמטה...". ומקורו מהטור ע"ש. הרי מלשון זה משמע שהעטרה בכלל ההיתר. וי"ל הטעם הוא מפני שהאיסור

"גובה", פשוט הוא שהעטרה היא רק החוט הסובב. וכן הוא בנדה שם שכתוב "עטרה" בלבד, ופרש"י שהוא "השפה הגבוהה המקפת את ראש הגיד" ע"ש. הרי העטרה היא שפה בלבד, ומ"ש רש"י "גבוהה" הוא רק בא לומר ששפה זו גבוהה משאר הגיד והוא בראש הגיד, אבל עדיין היא רק "שפה", ולא עד קצה הגיד. וכן הוא ביבמות ע. שכתוב במשנה "ואם נשתייר מעטרה אפילו כחוט השערה כשר". ובטור באה"ע ס"ה כתב "בראש הגיד יש בשר, ובחיבורו לגיד הוא גבוה ומקיף סביב הגיד, ונקרא עטרה", ועיין שם בב"י. הרי אף כאן לא הזכיר "גובה של עטרה". ולכן פירוש עטרה הוא רק החוט בלבד. וכן ביבמות נה: לגבי העראה כתוב בגמרא רק "עטרה" ע"ש. וכן הוא, שהב"י הביא מחלוקת לגבי מה היא העטרה רק לגבי מילה, ולא הזכיר מחלוקת זו לגבי המשתין מים, או לגבי פצוע דכא, הרי משמע שרק לגבי מילה יש מחלוקת בזה, כיון שכתוב בשבת קלז: "גובה", משא"כ בשאר מקומות. ומטעם זה כתב הב"י הנ"ל "דלגבי מילה", דהיינו שיש מחלוקת רק לגבי מילה ולא בשאר מקומות. ולכן לכ"ע מ"ש בנדה יג. "מעטרה ולמטה", הוא רק מהחוט הסובב.

אלא כל זה להב"י הנ"ל, אבל אין זה מוסכם, דמצינו בפוסקים מחלוקת זו בשאר דינים מלבד מילה. וכן הוא לגבי העראה כמבואר בב"ש אה"ע ס"כ ס"ק ג, שלדעת הט"ז מהחוט עד הנקב בכלל עטרה, ולדעת הב"ש רק החוט הוא העטרה. ועיין בנודע ביהודה מה"ת ס"כג שביאר כל זה באורך. וגם מצינו בב"ש שם קושית כת"ר הנ"ל, שהוא כתב על דעת הט"ז, "ואינו נ"ל דהא איתא בש"ס יבמות ריש נו. מכאן ואילך אינו אלא נשיקה ופטור, ופי' רש"י מהכנסת עטרה ולמטה אינו אלא נשיקה ופטור. ולפירושו ליכא שום דבר למטה מעטרה." ע"ש. הרי אם העטרה היא עד הנקב שוב לא שייך לומר למטה מהעטרה, וכן הוא בנד"ד איך פירש הט"ז הגמרא בנדה יג. שמותר לאחוז מהעטרה ולמטה.

אלא אין כאן קושיא לדעת הט"ז ודע', שהרי כתוב בירושלמי בפ' הערל הל"ב, "רבי יוסי בשם רבי חנינה בעטרה העליונה. רבי חייה בשם ר" חנינה בעטרה התחתונה". ופירש הט"ז באה"ע ס"ה ס"ק ב, "ולענ"ד דהענין הוא כך, דב' עטרות יש כאן, א' לצד מעלה של הגיד, דהיינו מה שהוא נראה לעיני האדם (דהיינו החוט לחוד) והשניה בצד שהוא נגד הקרקע (דהיינו מהחוט עד הנקב) כמו שזכר בירושלמי שמביא בדרישה שיש עטרה עליונה ותחתונה, ויש שנוי בין הנך עטרות... נמצא ששם

אלא כלישנא "מעטרה ולמעלה אסור". ולכן עדיין יש לדון מאיזה טעם פסק מרן בש"ע לקולא שהחוט של העטרה בכלל ההיתר, שהרי יש ס"ס להחמיר בזה.

אלא אין זה קושיא, שאף שיש ס"ס להחמיר בדרבנן עדיין יש לאזיל לקולא כמ"ש רעק"א בא"ח בס"רמח"ב, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שם. וכן דעת השפתי דעת ב"ד בס"ק בס"ק כה, ודלא כהרב פעלים בח"א י"ד בס"כח ע"ש. וכבר האריכו באחרונים בכלל זה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאף שיש ספק ספיקא לחומרא, מ"מ כיון שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן, שפיר הוא למרן בש"ע לפסוק לקולא שהעטרה בכלל ההיתר.

(ב) **עוד** כתב כת"ר: "ולמחלוקת הפוסקים האם העטרה היא רק החוט הסובב, או מהעור המוגבה עד לקצה הגיד, אמאי קורא לו מעטרה ולמעלה, הרי אם העטרה כולל הכל אין מקום המכונה מעל העטרה". לא ירדתי לסוף דעתך בזה. מה שכתב כת"ר "מעטרה ולמעלה", הלא פירושו מהחוט עד מקום החיבור של הגיד לגוף האיש. והמחלוקת אם העטרה היא רק החוט הסובב, או מהעור המוגבה עד לקצה הגיד, פירושו למטה עד סוף הגיד שהוא המקום של הנקב ויציאת השתן. ולפי זה אין מקום לקושיא זו, שאף אם העטרה היא כולל כל מקום מהחוט עד הנקב, עדיין י"ל "למעלה מהעטרה", שהוא מהחוט עד חיבור הגיד להגוף. ולכן נראה שהקושיא כאן היא "ולמחלוקת הפוסקים האם העטרה היא רק החוט הסובב, או מהעור המוגבה עד לקצה הגיד (מקום הנקב), אמאי קורא לו מעטרה ולמטה, הרי אם העטרה כולל הכל אין מקום המכונה למטה מהעטרה".

וי"ל בזה שהמחלוקת בזה אם העטרה כולל הכל עד לקצה הגיד, היא רק לגבי דיני מילה, ולא בשאר מקומות. וכן הוא בב"י ב"ד ס"רסד ד"ה יש ציצין, וז"ל "...משנה שם (שבת קלז). אלו הם הציצין המעכבים בשר החופה את רוב העטרה... ומפרש בגמרא בשר החופה את רוב גבהה של עטרה... והנה בהיות ספרד על תלה נסתפק להם מה נקרא עטרה אם הבשר אשר בראש הגיד כולו או אם הוא לבד החוט הגבוה הסובב אשר בין אותו הבשר והגיד, כי נמצאו המפרשים והפוסקים מתחלפים בלשונם פעם יורו כן ופעם יורו כן. וראיתי קונטרס מחכם אחד שכתב אז על זה והכריע דעטרה דלגבי מילה היא הבשר אשר בראש הגיד כולה...". הרי רק לגבי מילה יש מחלוקת בזה, וזה מפני שכתוב בגמרא לגבי מילה "רוב גובהה של עטרה", אבל במקומות אחרים שכתבו רק "עטרה", ולא הזכיר

ולמטה. ונראה שיש לחלק בין אחיזה ושפשוף, שבאחיזה לחודה אין חשש, אבל כשיש קצת שפשוף באותו מקום, ודאי יש חשש הוצאת זרע. כן נראה לענ"ד.

(ד) עוד כתב כת"ר: "איך הלכה למעשה, האם באמת הקפידו רבותינו דוקא לשיטה להחזיק במקום הזה ומטה – זה יותר למקום הכללית ומקשה על האחיזה... האם שהטיפין וניצוצות יכולים להבלע בבגדיו ולא לעכב בתפילה שבקדושה, אך בכל אופן אין זה מונע ריחא ולכלוך. וודאי יש להתחשב באשה המקפדת שתלמיד חכם לא יהיה עם רבב על בגדיו. כיצד לפי תורתנו יש לנהוג למעשה.

ובתחילה י"ל שאין איסור מצד הדין למי שנשוי לאחוז אף מהעטרה ולמעלה, כמ"ש מרן בס"ג "אא...כ נשוי" ע"ש. (ודלא כסברת רבינו יונה והטור, עיין בב"י.) ולכן ממילא אם אשתו מקפדת מטעם רבב על בגדיו שהוא מותר לאחוז אף מעטרה למעלה. ואף שהט"ז והמ"א שם והמ"ב בס"ק כז, סברו שאם אשתו נדה יש איסור, מ"מ נעלם מהם מ"ש האור זרוע למס' ברכות, הל" בעל קרי אות קכא, "ואם היה נשוי משתינ כדרכו כדמסיק ואי בעית אימא נשוי הוה. ונראה בעיני אפילו אשתו נדה, שפי' רבינו שמואל זצ"ל אם היה נשוי מותר לאחוז באמה דלא מהרהר כולי האי, כי אמרינן דאסור בשאינו נשוי, ואינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו, מדלא פי' דכי אמרינן אסור באשתו נדה אלא כשאינו נשוי ש"מ דאשתו נדה שרי" ע"ש. ולכן נראה שיש להקל אף כשאשתו נדה.

ולגבי בחור, למעשה הוא מותר לאחוז רק מהעטרה ולמטה, ואם יש טיפות שתן שנשארו בנקב, אז יש לו לנקות אותם בנייר טואלט כדי שלא יגרום רבב על בגדיו. ועוד י"ל שנראה שהוא יכול לסמוך הגיד על בגדיו, דהיינו הפתח שיש במכנסים שהוא מוציא הגיד ממנו, ואף דמצינו בברכ"י שם אות ט, שיש איסור לאחוז הגיד ע"י מטלית או חלוק, מ"מ נראה יש לחלק בין אחיזה ובין סמיכה, דהיינו שאחיזה אסורה וסמיכה מותרת. וזה כדמצינו שכתב מרן בש"ע שם "אפילו מי שאינו נשוי מותר לסייע בביצים." ולכן אף יש לסמוך הגיד ע"י בגדיו ולאחוז אותו בידו מהעטרה ולמטה, ולנקות איזה טיפות שנשארו בנייר טואלט.

בתחתונה אין שייכות לומר למטה מן העטרה שהרי אין שם חלק אחר העטרה דהגובה שם הולך עד הנקב. "ע"ש כל לשונו. הרי יש שני פירושים לעטרה, פעם הכי ופעם הכי. ולכן כיון שבנדה יג. כתוב למטה מהעטרה, ממילא י"ל שהפירוש שם העטרה העליונה, דהיינו החוט לחוד, ובזה שפיר י"ל למטה מהעטרה שעדיין יד בשר שם. הרי נסתלקה הקושיא.

(ג) עוד כתב כת"ר: "אם העטרה הכוונה כאן שהיא באמת כלולה בהיתר, היאך לפי שיטה זו שהעטרה ומטה הוא רחוק מן הגוף, כיצד יורו לנו חז"ל להחזיק דוקא במקום שהוא מביא לידי גירוי והוצאת זרע. כל מטרת ההוראה להמנע ככל האפשר מכל היכי תמצוי של קישוי לדעת או הו"ל."

ולענ"ד נראה, שיש לחלק בין קשוי ובין הוצאת זרע, דהיינו שבדרך כלל בתחילה יש קשוי ואחר כך יש הוצאת זרע. והחשש של חז"ל הוא שמא האחיזה מביאה לידי קשוי, שבדרך כלל אם אין קשוי אין הוצאת זרע, ועיקר טעם גזירתם הוא למנוע הקשוי, ואם אין קשוי ממילא שאין לחוש להוצאת זרע בלי קשוי שאין זה מצוי כל כך, ולכן לא גזרו על זה. לכן כשכתב מרן בש"ע שטעם הגזירה הוא "מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה", פירושו אחר הקשוי. והדבר שמביא לידי קשוי הוא אחיזה הגיד למעלה בין הגוף להעטרה, שכבר אמרו הרופאים שהקשוי הוא כשהגיד מלא מדם, ורק אחיזה בגיד למעלה מהעטרה עד הגוף גורמת לזה, משא"כ אחיזה מחוט עד הנקב, שאף שיש יותר הרגשה שם ויש יותר חשש של הוצאת זרע, מ"מ בדרך כלל זה רק אחר הקשוי, וחז"ל חשו בגזירתם לקשוי שזה ראשית כל דבר, ולכן אסרו אחיזה מעטרה ולמעלה. וכבר כתב האור זרוע לברכות הל" בעל קרי, אות קכא. לגבי עטרה ולמטה, "שאינו מקום חמום" ע"ש. וזה כשביארתי לעיל. (וכל זה לדעת הטור ומרן, אבל דעת הרמב"ם שאין לאחוז בגיד כלל בין למעלה ובין למטה, כמבואר בב"י שם בסוף ד"ה ומ"ש רבינו, כמו שכתבתי לעיל.)

וגדולה מזו מצינו, שכתב הב"י בס"ג. בשם מהר"י אבהוב, "שאצ"פ שהוא קשוי מותר לאחוז מן העטרה ולמטה כדמשמע בתוספות ריש פ" כל היד. "ע"ש. הרי אף שיש קשוי אין לחוש להוצאת זרע כשהוא אוחז מהעטרה

סימן ג.

שאלה: האם לדעת מרן יש לברך ענ"י קודם נט"י בשחרית.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

תשובה:

(א) **כתב** מרן בב"י בס"ד, וז"ל "וכתב הרא"ש על זה לפי שידים של אדם עסקניות ואי אפשר שלא ליגע בבשר המטונף בלילה..." אבל אעפ"כ כתב הב"י שלדעת הרא"ש "משמע שיכול לברך כל אלו ברכות קודם נט"י". הרי לדעת הרא"ש מותר לברך ברכת ענ"י קודם נט"י, אף שידיו מטונפות.

אלא כתב מרן שאין כן דעת הרשב"א, וז"ל "...וכ"כ הרשב"א בתשובה, ומיהו כתב בתשובה הנזכר שאם ישן על מטתו ערום ידים עסקניות ופסולות להזכרת השם עד שינקה אותם בכל מידי דמנקה". הרי לדעת הרשב"א אסור לברך ענ"י קודם הנטילה. אלא עדיין י"ל שהוא מותר לנקות ידיו על איזה בגד, ושוב הוא מותר לברך. ואין לומר שאם מנקה ידיו בבגד שוב אין לו צורך לנט"י, ולכן אין לו לברך, שהרי כתב הב"י שם בשם הרשב"א, "...ולפיכך אנחנו צריכים להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו". הרי דלא בעינן רק נקיות אלא נטילה במים, לכן נראה לדעת הרשב"א שהוא מותר לנקות ידיו בבגד, ושוב לברך ענ"י קודם נט"י, כשאר ברכות דבעינן עובר לעשייתן.

וגם הביא מרן מ"ש בזוהר, "דעד דיתעבר זהומא מעל ידיו לא יברך" ע"ש. הרי לדעת הזוהר אין שום תקון לברך קודם נט"י, ודלא כהרא"ש והרשב"א הנ"ל.

ולפי זה יש לדון בדעת מרן בש"ע. כתב מרן בס"ד כב, "אם אין לו מים יקנח ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקה, ויברך על נקיות ידים, ויועיל לתפלה, אבל לא להעביר רוח רעה שעליהן". הרי לדעת מרן מותר לברך ברכה כשעדיין יש רוח רעה על ידיו. הרי הוא לא פסק כהזוהר, אלא כדעת הרא"ש והרשב"א שמותר לברך קודם נט"י.

(ב) **אלא** נראה שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה לדעת מרן יש לחוש לדעת הזוהר ולברך אחר נט"י וקודם הנגוב.

וכמו דמצינו בנט"י לסעודה, שכתב מרן בס"קנח יא, "מברך קודם נטילה, שכל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן. ונהגו שלא לברך עד אחד נטילה, משום דפעמים שאין ידיו נקיות..." ע"ש. וי"ל דשאני נט"י דשחרית, שודאי ידיו אינם נקיות כמבואר ברא"ש הנ"ל שכתב "אי אפשר", משא"כ בשעת סעודה שרק "פעמים שאין ידיו נקיות". ולכן מרן סובר שבשחרית יש לברך נט"י אחר הנטילה וקודם הנגוב. ולכן כתב בס"ד א "ירחץ ידיו, ויברך על נטילת ידים" משמע שהברכה אחר הנטילה. והטעם הוא מפני שמרן חש לדעת הזוהר לכתחילה, ומה עוד שעדיין זה בכלל עובר לעשייתן.

וכן ראיתי לראש"ל ר"י יצחק נסים ז"ל ביין הטוב ס"ט ד"ה והנה מרן, שכתב "...ואע"פ כן אין מברכין אלא לאחר הנטילה, וכן משמע מלשון השו"ע ס"ד. א. ע"ש. וכן הוא כתב שם ד"ה אלא שבדברי, "ואפשר דהשו"ע בריש ס"ד. שכתב "ירחץ ידיו ויברך", כיון לאשמענין נמי שמיד אחר הנטילה יברך קודם הנגוב, משום דבעינן עובר לעשייתן, וכמו שביאר אח"כ להדיא בס"קנח. גבי נטילה דסעודה."

הרי לדעת מרן בש"ע לכתחילה יש לחוש לדעת הזוהר לברך אחר נט"י וקודם הנגוב, אלא בדיעבד יש לסמוך על הרא"ש והרשב"א אם הוא מברך קודם נט"י.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב הרב הנ"ל הערות, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר באות טז, "ויש להעיר, דכת"ר פתח בניגוב ("ולברך אחר נט"י וקודם הנגוב") וסיים בנטילה שניה, דהרי מרן בס"קנח יא לא כתב לברך אחר כל מעשי הנטילה וקודם הנגוב אפילו לפי המנהג (כ"ש לעיקר הדין שפסק מרן שיש לברך קודם הנטילה ממש), אלא כתב לברך אחר שפשוף וקודם נטילה שניה."

ועוד העיר כת"ר באות יז, "ומה שסיים כת"ר, "ומה עוד שעדיין זה בכלל עובר לעשייתן", גם לא הבנתי, דאם על הנגוב מיירי, מניין לומר כן בדעת מרן. הרי מרן בס"ד ובס"קנח לא כתב כלום מענין הנגוב, ורק הרמ"א הזכיר זאת, וראה בב"י ובמ"ב ס"ק מא בס"קנח."

וכתב כת"ר באות יח, "ומה שהבין כת"ר והגאון הרב יצחק נסים ביין הטוב ס"ט ד"ה אלא שבדברי, לענ"ד אינו

ולכן כאן בס"ד שלא כתב "קודם", משמע שהוא יכול לברך אח"כ כסידור לשונו. וכן נראה מלשון מרן בס"ת תע"א שכתב, "יטול ידיו ויברך", ושם מיירי בנט"י לסעודה שיש לברך אחר הרחיצה, ולכן אף כאן בס"ד י"ל הכי, שכשכתב מרן "ירחץ ידיו ויברך", דהיינו כבס"ת תע"א שיש לברך אחר הרחיצה.

סימן ד.

שאלה: האם צריך או ראוי להטיל בזה"ז בציצית את התכלת שגילו בדורנו (ארגמון קהה קוצים). אם כן, כיצד יש להכריע במחלוקת לגבי מספר חוטי התכלת (חצי, אחד, או שניים) וכן לגבי צורת הקשירה (האם יש שיטות שמועילות אליבא דכו"ע או שכל שיטה סוברת שמי שעושה באופן אחר לא יצא י"ח).

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בפירוש המשניות מנחות פ"ד לגבי תכלת, "ואינו נמצא בידינו היום לפי שאין אנו יודעים לצובעו שאין כל מין תכלת בצמר נקרא תכלת אלא תכלת ידועה שאי אפשר לעשותה היום, ועל כן אנו עושים בלבן לבדו". אבל האדמו"ר מראדזין ר"י גרשון חנוך העניך ליינר ז"ל טרח מאד למצוא החלזון, ולדעתו הוא דיונון הרוקחים. אמנם כתב הערוך השולחן בס"ט אות יב, "ודע שזה שנים ספורות שאחד התפאר שמצא החלזון ועשה ממנו תכלת, והמשך אחריו איזה אנשים, אך לא היה לו שומע מגדולי הדור ומכלל ישראל, ונתבטל הדבר עד כי יבא גואל צדק בב"א". אלא ששוב כתב ר"י הרצוג ז"ל שאולי הוא הסגולית. ובזמנינו הרבה אומרים שהוא ארגמון קהה קוצים, ויש להם ראיות, וכן סברו קצת חכמי דורינו. אלא אף בזה יש מפקפקים. ולכן נראה שעדיין הוא בספק אם החלזון הוא ארגמון קהה קוצים, אף אם הוא ספק שקרוב לודאי.

לכן יש לחקור אם ראוי להטיל התכלת בציצית בזה"ז, או שמא יש חשש בזה. ראיתי לר"י גרשון ליינר ז"ל בספרו עין התכלת שהאריך לבאר שאין שום חשש בזה ע"ש.

(ב) וכן נראה, שאף אם אמרינן שאין צבע זה תכלת, הוא לא גרוע מקלא אילן במנחות מ. ונראה מהסוגיא שם, כשאין חשש של שעטנז, אין איסור בקלא אילן, אף אם הוא לא מקיים מצות תכלת. לכן אם הטיל הקלא אילן בטלית של צמר אין חשש. ואף לדעת רש"י והרמב"ם

מוכרח כלל, ויותר נראה שדעת מרן לברך קודם נטילה, ומ"ש "ירחץ ידיו ויברך", נראה דלא קפיד על הסדר. סו"ד לא ראיתי שכת"ר הביא ראיה ברורה מה דעת מרן, ועדיין אני מסופק בכל זה."

ויש להשיב. ובתחילה יש להביא מ"ש מרן בס"קסה א, וז"ל "העושה צרכיו ורוצה לאכול יטול ב' פעמים, על הראשונה מברך אשר יצר, ועל השניה מברך על נט"י. ואם אינו רוצה ליטול אלא פעם אחת, לאחר ששפך פעם אחת על ידיו ומשפשף, יברך אשר יצר, ואח"כ בשעת ניגוב יברך ענ"י." וזה לפי מ"ש הטור שם, ופירש הב"י, "...ואח"כ כשיגיע זמן ברכת ענ"י, דהיינו בשעת ניגוב, יברך אותה". ע"ש. הרי אף מרן הסכים ששייך לומר ברכת ענ"י קודם הניגוב.

ולפי זה יש לפרש מ"ש מרן בס"קנח שהרי מרן אזיל כמ"ש בב"י בשם רבינו ירוחם, וז"ל "ור"י כתב שראה לרבותיו נוהגים אחר שפשוף ידיים מברכין קודם שיטלו עליהם מים שניים כיון שהן נקיות כבר, ולדברי כולם צריך לברך קודם ניגוב." לכן נראה שסבר מרן דאח"כ שיש לברך אף בשעת ניגוב, אבל כיון שידיו כבר נקיות קודם שיטלו על הידים מים שניים, מה לו להמתין עד הניגוב, ויש לו לברך מיד קודם מים שניים. אולם אה"נ אם הוא לא בירך מיד, הוא יכול לברך אף בשעת ניגוב וכדעת הטור והרא"ש כמבואר מ"ש מרן בס"קסה הנ"ל.

ולפי זה יש לדון לגבי נט"י של שחרית, וי"ל שמרן חש לדעת הזוהר, "דעד דיתעבר זהומא מעל ידיו לא יברך". וכתב הבן איש חי פר"י תולדות אות ה, "לפ"ד רבינו האר"י ז"ל אחר הנטילה כהלכתה ג"פ בסירוגין נעקרת רוח רעה לגמרי, לכך צריך לברך קודם הניגוב... וכן מפורש בסידור רבינו הר"ש ז"ל לברך קודם הניגוב." ולפי זה צ"ל שכיון שמרן חש לדעת הזוהר, אף הוא הסכים לזה, ובשלמא לגבי נט"י לסעודה שהידים נקיות אחר מים הראשונים שיש לברך קודם מים שניים, אבל בנט"י של שחרית הוא אינו יכול לברך "דעד דיתעבר זהומא מעל ידיו", ולכן יש לו לברך קודם הניגוב, ואף זה אתי שפיר לדעת מרן כיון שאף הוא סבר שקודם הניגוב בכלל עובר לעשייתו כמבואר בדברי מרן בס"קסה הנ"ל.

ומ"ש כת"ר, "ויותר נראה שדעת מרן לברך קודם נטילה, ומ"ש "ירחץ ידיו ויברך", נראה דלא קפיד על הסדר". לענ"ד נראה דיש לדקדק שכתב מרן בס"קסח יא, "מברך קודם נטילה...". הרי הוא כתב בפירוש שיש לברך קודם.

שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית, מ"מ י"ל שכל זה לא שייך בחוט לבן שהוא במקום התכלת כשהתכלת אינו מצוי, שכיון שזה במקום התכלת אין קפידה על הצבע.

וכן כתב המלבי"ם בארצות החיים ס"ט ס"ק לב, וז"ל "...דהרי בגמ' (דף מ.) עמ"ש דסדין בציצית אסור משום גזירה דקלא אילן, מקשה ולא יהיה אלא לבן, הרי מבואר דאין מקפידין על הצבע, דאל"כ איך יכולים לתת חוטי צבועים צבע קלא אילן בסדין של שאר צבועים... ולק"מ דהא שני חוטי לבנים אלה נותן במקום תכלת, ויכולים להיות צבועים באיזה צבע שירצה." וכן הוא בחזון איש א"ח ס"ג כה שכתב, "...מיהו דוקא ב' חוטי צריכין בצבע הבגד, אבל אם אין לו תכלת ונותן ד' לבן, אין קפידא בב' הנוספות באיזה צבע יהיו, וראיה מה דפריך בגמ' מ. ולא יהא אלא לבן..." ע"ש. לכן אין לחוש מטעם זה. ולכן אף אם התכלת של ארגמון קהה קוצים, אינה התכלת האמתית, מ"מ אין זה פוסל הציצית.

ג) ולכאורה יש חשש בזה משום מחזי כיוהרא, כמ"ש מרן בס"ד ג לגבי הנחת תפילין של ר"ת, "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות." וכן פירש המ"ב שם ס"ק טז ע"ש. ולכן אם איש זה יש לו תכלת בטליתו והוא הולך לבית כנסת שבו לאף אחד אין תכלת בטליתו, הלא זה אסור מטעם מחזי כיוהרא. אלא עדיין י"ל שאין בזה איסור, שי"ל שכל זה איירי בעיר שהכל נוהגים כרש"י ולא כר"ת, אבל בעיר שיש בית הכנסת שנוהגים כר"ת ויש בית הכנסת שנוהגים כרש"י, ואיש אחד שנוהג כר"ת הלך להתפלל בבית הכנסת שנוהגים שם כרש"י, אין זה מחזי כיוהרא, וגם אין חשש של לא תתגודדו, כיון שהכל יודעים שאיש זה עשה רק כמנהג מקומו, ולא מטעם חסידות, לכן אין זה מחזי כיוהרא.

וזה כמ"ש מהר"ם בנט ז"ל בפרשת מרדכי א"ח ס"ד לגבי הנחת תפילין בחול המועד, וז"ל "והנה בענין הנחת התפילין, כבר נהגו במקומות רבים דיש בעיר ב' בהכ"נ של ספרדים ואשכנזים כמו בק"ק אמשטרדאם וכי"ב, אלו נוהגים מנהגם ואלו נוהגים מנהגם, ולהפוסקים כאביי יהיה בזה לא תתגודדו, ואפילו לרבא קשה לפי מ"ש מהר"ם אלשיך ס"נט, דבה"כ חלוקים י"ל דין עיר להרבה ענינים שכתב שם יע"ש. א"כ גם לענין לא תתגודדו ליהוי כעיר אחת. אלא ע"כ לתירוץ דרבא האיסור הוא רק בתחילת המחלוקת בב"ד אחד שיש להם להשוות יחד, אבל בדבר שכבר נחלקו בו מימים קדמונים ולכל כת יש איסור במנהג הכת כנגדו, וא"א להשוות יחד, צריך כ"א לקיים מנהגו גם

כשהוא בעיר אחת. וא"כ גם כשהן בבה"כ אחד כיון דהשינוי מכח שכל אחד נהוג כמקומו, והיה מוכרח לעשות כן לנהוג עד"ז, א"כ מה אפשר לעשות, ולא מצינו שיאסור לבן עיר הנהוג בשינוי מבין עיר אחרת להיות יחד בעיר אחת לאביי או להיות בבהכ"נ לרבא. כנלענ"ד. הרי נראה שאף אין איסור בזה משום מחזי כיוהרא, אם אחד מחמיר ואחד מקיל. וה"ה בנד"ד כיון שכמה אנשים נהגו היום להטיל תכלת בטליתם אין בזה משום לא תתגודדו ולא משום מחזי כיוהרא. ועיין עוד בעין התכלת הנ"ל שהאריך בפרט זה.

ד) אלא כשאני לעצמי יש לפקפק בזה מטעם אחר. וזה מפני שאף שיש ראיות טובות שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים, מ"מ יש מפקפקים בזה, וי"ל שעדיין זה בגדר של ספק. לכן יש לדון, שכתב הש"ך בס"ק ס"ה, ובכללי ס"ס הקצר ס"ק לד, שאין ספק מחסרון חכמה נחשב לספק. לכן פסק מרן בי"ד ס"צ ג, "במה דברים אמורים כשנשפך, אבל איסור שנתערב בהיתר והוא לפנינו וא"א לעמוד על שיעורו, אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור." ופירש הש"ך שם ס"ק ט, "וא"א לעמוד עליו. פ' שעכ"פ בקיאותו או שיש בו רוב, אלא דאין אנו בקיאותו אם יש בן ס' או לא, שאין אנו יודעין כמה איסור נפק מיניה, דאז הוי מאיסורים של דבריהם אפ"ה אין תולין להקל... והטעם כתבו הפוסקים דספק דתלוי בחסרון ידיעה לא מקרי ספק דדעת שוטים הוא זה" ע"ש. הרי נראה מזה שלא דוקא שוטים, שכל העולם אינם יודעים "כמה איסור נפק מיניה", ועדיין זה בכלל חסרון ידיעה, ואינו נחשב לספק. וכן י"ל בי"ד ס"נה יג, שכתב מרן שם "נמצא שבור ואינו יודע אם נעשה מחיים או לאחר מיתה, אם במקום המכה שחור בידוע שנעשה מחיים, ואם אין יכולים לעמוד עליו, אם יש במה לתלות כמו שדרסה או שרצצה וכיוצא בו תולין להקל, ואם לאו אסורה מספק." ופירש הש"ך בס"ק כא בשם מהרי"א "וכל היכא דלא מצינן לברורי אסרינן מספק ולא אמרינן נשחטה הותרה... דהכא הספק תלוי בחסרון חכמה, ואם היה בקי היה יכול להבחין". ואף בזה י"ל שאם אין שם שחור במכה, אף אחד אינו יכול להכיר אם זה קודם מיתה או אחר מיתה, ועדיין זה בכלל ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק. ועיין עוד בש"ך ס"נג ס"ק טו, וס"נה ס"ק ד ע"ש. הרי נראה מזה שאף שכל העולם אינם בקיאים, עדיין זה ספק חסרון חכמה, ואינו נחשב ספק. (ועיין בב"ש ס"קנה ס"ק לד שכתב, "...לא הוי כספק דרבנן כיון שהוא חסרון ידיעה דאין אנו בקיאותו, ועיין בג"ר ס"צח, ומכאן מבואר אפילו חסרון ידיעה לכל העולם לא הוי כספק דרבנן" ע"ש. ועיין ברמ"א בא"ח

ולפי זה יש לחקור לגבי כשיש ספק במצות עשה. לכן כשיש שני פירות לפניו, והוא יודע בודאי שאחד מהם אתרוג כשר, ואחד אתרוג פסול, אלא שאינו יכול להכיר ביניהם, בזה שפיר י"ל ספק מ"ע דאורייתא לחומרא ויש חיוב עליו ליטול שניהם בסוכות כדי לקיים מ"ע, וממילא הוא יי"ח באחד מהם, וזה מפני שודאי יש אתרוג שם. אולם אם יש רק פרי אחד לפניו כגון לימון, והוא אינו בקיא לידע אם זה אתרוג או לא, י"ל שזה ספק חסרון חכמה, ואין זה נחשב ספק כלל, ואין חיוב עליו מצד הדין ליטול פרי זה כדי לקיים מצות ד' מינים. ועוד י"ל שאף אם יש פרי לפניו שכל העולם מוטלים בספק אם זה אתרוג או לא, אף זה בכלל חסרון חכמה ואינו נחשב לספק, ואין חיוב עליו מצד הדין ליטול אותו פרי בחג הסוכות כדי לקיים מצות ד' מינים.

ויש להעיר על סברא הנ"ל, שהרי י"ל שכל כהן בזמן הזה הוא בגדר של ספק כיון שאין לנו כהן מיוחס. ואף זה נראה כספק מחסרון חכמה כדלעיל שאין לנו הבקיאיות לידע מי הוא כהן מיוחס. ולפי מה שכתבתי אין זה בגדר של ספק כלל, וכל כהן אינו נחשב כהן. אלא מצינו ברשד"ם באה"ע ס"רלה לגבי ספק שבויה, שהוא מצרף ספק כהן בזה"ז לס"ס, דהיינו שמא אין אשה זו שבויה ואת"ל שהיא שבויה שמא אין איש זה כהן. וזה על פי הריב"ש בס"צד, שכתב שכהנים בזה"ז אין להם כתב יחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרותן ראשון. וכן הוא ביעב"ץ ח"א ס"קנה, וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"צג ע"ש. הרי לכאורה נראה שאף ספק בחסרון חכמה נחשב לספק. אלא זה אינו דשאני דין כהן, כיון שיש חזקה כמבואר בריב"ש הנ"ל, משא"כ לגבי ספק מחסרון חכמה אם פרי זה אתרוג או לא, שאין זה ספק ואין חיוב ליטול אותו בסוכות.

וכל שכן לדעת מהרש"ש ח"ג ס"נד, שחולק על הרשד"ם הנ"ל, וכן הוא במהרי"ט בס"קמט וס"פה, וכן הוא בחוט השני ס"יז, וכן הוא בחקרי לב אה"ע ס"ב, וכן הוא בפתה"ד בס"קכח. אות ד. בד"ה מעתה, וכן הוא בערוך השולחן י"ד ס"שה. אות נה. ע"ש. לדעתם משום החזקה הוא ככהן ודאי ואין בו ספק כלל, לכן אין זה בכלל ספק חסרון חכמה כלל. משא"כ בדין ספק מחסרון חכמה אם פרי זה אתרוג, שאין בזה שום חזקה.

ויש להוסיף על זה. כתב החוות דעת בס"קי בפתיחה, שאפילו להרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, כל זה רק בדבר שיש בו ל"ת לחוד, מפני שכל

ס"שיז א שכתב, "יש לזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה דאינם בקיאים איזה מקרי קשר של אומן (שה"ג)". ופירש המאמ"ר שם בס"ק ו. "ונהי דלא הוי אלא מדרבנן מ"מ כיון שהוא ספק מחמת חסרון בקיאות החמירו בו." וכ"כ הא"א שם ס"ק ד. "וכי תימא להרמב"ם ספק דרבנן לקולא, י"ל ספק ידיעה לא מקרי ספק." וכן הוא ברב פעלים ח"ב א"ח ס"מד. ד"ה תשובה. הרי בזה"ז אין שום אדם בעולם בקיא בקשר של אומן, ועדיין זה בכלל ספק חסרון ידיעה.

אלא ראיתי בט"ז י"ד ס"פא בסוף ס"ק ד, שכתב לגבי סירכא, "הרא"ש ס"ל דשאני הכא שאין שום אדם בזמן הזה יוכל לסמוך עצמו על הברור להתיר סירכא, וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו" ע"ש. הרי נראה מזה כשאף אחד בעולם אינו יודע, אז זה בכלל ספק. אלא ראיתי בב"ח שם בד"ה ואם, שכתב, "ויש לתרץ הא דחשבינן ליה ספק גבי סירכא לאו משום דא"א לברר, אלא אדרבה יכולין היינו לברר אלא שאנחנו מחמירין על עצמינו ומחזיקין עצמינו באינן בקיאים... וכן משמע ממ"ש במרדכי... וכיוצא בזה כתב הרב מהר"ש לוריא." הרי הב"ח ומהרש"ל לא סברו כהט"ז. וכן הוא בנק"ה בס"צח ג ע"ש. ועוד יש להעיר על הט"ז, במ"ש "וכן משמע מדברי רשב"א שהבאתי ס"קצ סע"מו" הרי לעיל מזה הוא כתב שהרשב"א פליג על הרא"ש ולדעתו אין זה בכלל ספק, וז"ל "ומש"ה לא חשיב רשב"א כאן ס"ס." ועוד בס"קצ מו כתב הט"ז בס"ק לה, "ואע"ג דכתמים דרבנן וספיקא לקולא, מ"מ כאן הוא בא ממייעוט ידיעה שאינו יודע להכיר, וכיון דאיכא אינשי טובא דמכירין בזה אין הולכין בספיקא להקל, כן כתב הרשב"א...". וי"ל שאין מכאן ראיה, שעדיין י"ל שסבר הרשב"א לאו דוקא, ואף כשכל העולם בחסרון ידיעה עדיין אין זה ספק. ולכן נראה שאין דברי הט"ז מוכרחים. ועיין עוד בט"ז ס"צח ס"ק ו, שהוא ביאר שיטתו באריכות, אלא הנק"ה שם כתב "וכל דבריו דחוקים".

ואף שיש מהאחרונים שסברו שאם כל העולם אינם בקיאים אז שפיר י"ל ספק לקולא, עיין בסדרי טהרה סוף ס"קצ, ושד"ח דברי חכמים סוף ס"סח, ועיין בטהרת הבית ח"א דף תלד, מ"מ נראה שהעיקר כהש"ך והב"ש ודע' הנ"ל. ועוד מה שהשד"ח הביא ראיה מדין בה"ש דאזלינן ביה לקולא בספיקא דרבנן כמבואר בשבת לד. משום שהוא ספק יום ספק לילה, י"ל דשאני בה"ש כיון שבשום זמן לא היה מי שהיה בקיא בזה, משא"כ כשבזמן קדמון היו אלו שהיו בקיאים אלא שעכשיו אין אנו בקיאים, ששפיר י"ל שזה בכלל חסרון ידיעה.

והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג, שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספיקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח בי"ד ס"ק בכללי ס"ס, וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג, וכן דעת הכרתי ופילתי בבית בספק בס"ק, וכן דעת המחבר בס"תקפט אות ו, ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו ואילך, שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר ח"י י"ד ס"ו, שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, וי"ל לגבי ארגמון קהה קוצים, שאף שיש הוכחות שהוא החלזון האמתי, מ"מ עדיין זה בכלל ספק, ואף שכל העולם אינם יודעים האמת, מ"מ עדיין י"ל שזה בכלל חסרון חכמה ואין חיוב לקיים מצות תכלת ממנו, וכ"ש אם אמרין שכל החיוב לקיים מ"ע מספק הוא רק מדרבנן כשביארתי לעיל.

ה) ויש לצרף לזה סברה אחרת, והיא לגבי טלית של פשתן. לדעת רי"ף והרמב"ם והרא"ש (לדעת הטור) מותר להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן. אולם לדעת הגאונים ור"ת והסמ"ג והסמ"ק והר"ז והרא"ש (לדעת הב"י), אין להטיל שום ציציות בטלית של פשתן גזירה מפני כסות לילה, או יקרה סדינו כמבואר בב"י בא"ח ס"ט, אלא שכתב בתשובת הרא"ש כלל ב אות ח לגבי מנהג בני ספרד להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן, "...ועוד אף לפי ר"ת ז"ל אין לאסרו בזה"ז דעיקר טעם האיסור הוא דילמא אתי למירמי ביה תכלת שהוא עיקר המצוה, ובכסות לילה או אם יקרה סדינו ה"ל כלאים שלא במקום מצוה, אבל בזמן הזה שאין לנו תכלת ואין לנו היתר כלאים בציצית כלל, לא שייך למגזר כלל. ע"ש. הרי אף ר"ת ודע' סברו בזמן דליכא תכלת ליכא גזירה, ולכן מותר להטיל ציציות של פשתן בטלית של פשתן, וגם מותר לברך על המצוה. וכן מבואר בב"י שם. ולפי זה יש לדון בזמנינו, אם אמרין שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים, ויש לנו תכלת, הלא חוזר וניעור הגזירה של כסות לילה ושמא יקרה סדינו. ולכן לדעת ר"ת ודע' אסור להטיל אף ציציות של פשתן בטלית של פשתן, ולדעת הרי"ף והרמב"ם אם לא הטיל ציציות הוא עובר על עשה, לכן אסור לנו ללבוש טלית של פשתן בזה"ז. וזה דבר קשה שכמה בני אדם נוהגים ללבוש טלית קטן של פשתן, ובשלמא אם הוא דבר ודאי שיש לנו תכלת בזה"ז, אבל אם יש קצת פקפוקים בזה, אין להטריח את העולם ולאוסרם בלבישת טלית של

דבר שכתוב בתורה הוא על ודאי, אבל בדבר שיש בו גם עשה הוא לחומרא מן התורה. אלא שיש להעיר שרוב הפוסקים לא כתבו כהחזות דעת בסברת הרמב"ם, והם סברו שאף במצות עשה אמרין שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. כתב המוצל מאש בס"יב לגבי החיוב של נשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא. הרי פשוט לו להמוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא." הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוי רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו שהביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרין שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז, שכתב "דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, ולא מבעיא למאי דקי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים." הרי שפשוט לו דאמרין ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר ע"ש, וכן הוא במחבר"ר שם, וכן נראה מהפר"מ בי"ד בסוף שער התערובות בתחלת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו ע"ש. ופשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו החיוב של טומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שהיא מצות עשה, ואין להאריך יותר. ולכן נראה שהעיקר בזה הוא כהחולקים על החזות דעת, לכן אף במצות עשה י"ל שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן.

וגם מצינו שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. וכן דעת הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג

טפי לא." הרי רק במנין יש חשש, אבל כשנשארו ח' חוטיין, אז י"ל שלדעת הרמב"ם אם ד' הם של תכלת, אין איסור בל תוסיף בזה כיון שסך הכל עדיין שמונה חוטים. ועיין ברמב"ם הל' ציצית פ"א הל"א, והכסף משנה שם. ולכן לכאורה נראה שיש לפסוק כרש"י והתוספות לעשות ד' חוטיין של תכלת וד' של לבן, כיון שאף להרמב"ם הוא יי"ח, ולדעתו אין חשש בל תוסיף בזה.

אלא זה אינו, שכתב הטור בא"ח ס"תרנא לגבי חשש בל תוסיף בלולב, "אבל מאותם ד' המינין יכול להוסיף עליהם." הרי לדעתו מותר ליטול שני לולבים או שני אתרוגים, ואין כאן בל תוסיף אלא אם הוסיף מין אחר. אבל כתב הב"י שם בסוף ד"ה אבל, "כתב הרמ"ה בתשובה אם יכול אדם להוסיף על ב' בדי ערבה או לא. כבר נשאלתי מאתכם פעם אחרת, והייתי מורה בדבר לאיסור כדברי הרמב"ם. ואח"כ העיד לי אדם גדול מחכמי פרונינצא שהוא עמד על תשובת הרמב"ם שחזר בו בסוף ימיו מדבר זה, והורה בדבר להכשיר. וכן הדעת נוטה להכשיר, מ"ט ערבי נחל כתיב, ומשמע שנים ואפילו מאה כדדרשינן מכות (ח:): גבי עדים. והעלה בסוף הלכך גבי לולב ואתרוג כיון דחד חד משמע אסור לאוסופי, ואי הוסיף כיון דקיי"ל לולב א"צ אגד אפילו אגדו ביחד האי לחודיה קאי והאי לחודיא נמצא שלא פסול. וגבי הדס וערבה אפילו לכתחילה נמי ע"כ." הרי לגבי לולב או אתרוג, אין להוסיף, אבל בדיעבד עדיין יי"ח כיון שלולב א"צ אגד והאי לחודיה קאי והאי לחודיא נמצא.

לפי זה יש לדון לגבי מצות תכלת. וכתב הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונ"ל (עיין כ"מ שם הל"ז) "...ואחד תכלת שנאמר פתיל תכלת, פתיל אחד ולא שנים." הרי זה דומה ללולב או אתרוג, ואין להוסיף עליהם. ועוד, בשלמא לגבי לולב ואתרוג בדיעבד אם הוסיף אין קפידא כיון שלולב א"צ אגד והאי לחודיה קאי והאי לחודיא נמצא, מ"מ לגבי תכלת הלא קשירה בעינן מן התורה כמבואר במנחות לט. "ואמר רבה שמע מינה קשר עליון דאורייתא" ע"ש. ולכן צ"ל שאף בדיעבד יש איסור בל תוסיף לדעת הרמב"ם אם הטיל ד' חוטיין של תכלת. לכן אין לומר שאף להרמב"ם אם עשה התכלת כפי דעת רש"י והתוספות עדיין יצא, שזה אינו כשביארתי. ולכן עדיין יש לדון על מי לסמוך למעשה.

(ז) **וראיתי** לר"י גרשון חנוך הניך ליינר ז"ל בפתיל תכלת, שהאריך לבאר השיטות. ובדף קח סיים, "אכן בדיני התכלת דלא שייך בזה קביעת הלכה מבעלי הש"ע כיון

פשתן. לכן יש לדון בלבישת טלית עם ציציות של תכלת, שאם אמרינן שכוונת הלובש היא שזו ודאי תכלת, לכן הוא מביא תקלה לכל הלובשים טלית קטן של פשתן, והוא מוציא לעז עליהם. וזה בכלל חומרא המביאין לידי קולא כמובן. ואף אם הלובש אומר שהוא הטיל התכלת בטליתו רק משום ספק והוא מחמיר על עצמו לקיים המצוה כיון ששמא זו תכלת כשרה, הרי עדיין יש חשש שחוזר וניעור הגזירה הנ"ל, וממילא הוא מוציא לעז על כל שלובשים טלית של פשתן. לכן יותר נראה לומר שב ואל תעשה עדיף, ואין להטיל התכלת בטליתו כלל, עד שיש לנו ידיעה גמורה שהחלזון הוא ארגמון קהה קוצים, ורק באותו זמן יש לאסור טלית של פשתן. (ואין לומר שכיון שנתבטלה הגזירה בזה"ז דליכא תכלת, שוב אין לומר חוזר וניעור, שנראה שאין זה בטול ממש, אלא רק שהגזירה אינה שייכת בזמנינו, לכן כשטעם לגזירה חוזר ממילא אף הגזירה חוזרת.)

(ו) **ולענין** כמה חוטים של תכלת יש להטיל בטלית. לדעת הרמב"ם בפ"א מהל' ציצית הל"ו, הוא אחד משמנה החוטים. ולדעת הראב"ד שם בענין שנים של תכלת וששה של לבן. ולדעת רש"י והתוס' והרא"ש ד' של תכלת וד' של לבן, כמבואר בב"י בריש ס"יא ע"ש.

ובתחילה י"ל שאין דעת הראב"ד ברורה, שהרי בהשגה כתב שנים של תכלת וששה של לבן, אבל בב"י בריש ס"יא כתב, "והראב"ד כתב... השנים של תכלת והשנים לבן." הרי הראב"ד סבר כרש"י והתוספות. וכן הוא בבן ידיד על הרמב"ם שם. הרי נראה שהב"י היתה לו גירסא אחרת בדברי הראב"ד, דהיינו "שנים של תכלת ושנים של לבן", שהוא ד' תכלת וד' לבן כשהם כפולים. וכן נראה בכסף משנה שכתב על דברי הראב"ד, "וכדבריו כתבו התוספות", הרי אף בכ"מ נראה שיש לו גירסא אחרת בראב"ד. וכן הוא לר"א אלפנדארי ז"ל במרכבת המשנה שם, שכתב "לפי גרסתנו בדברי הראב"ד ז"ל בהשגות "אלא שנים של תכלת והשנים של לבן", אתי שפיר כדעת התוספות ז"ל, וכן דעת רש"י. ע"ש.

לכן נראה, שאין ספק בדעת הראב"ד מוציא מידי ודאי בדעת הרמב"ם, או בדעת רש"י והתוספות. לכן יש לדון רק אם ההלכה או כרש"י והתוספות, או כהרמב"ם. ולכאורה י"ל דאין חשש בל תוסיף בציצית, אלא במנין הציצית, כמ"ש הטור בס"יא וז"ל "וכתב בעל העיטור שאין שיעור לחוטיין מלמעלה, אם ירצה יוסיף כמו שירצה. ור"י פי' דעד שמונה כפולין שהן ששה עשר יכול להוסיף,

תכלת) ודברי התוספות ברכות ט: מנחות מג: הוא פלא ע"ש.

ובזה נראה שיש לאזיל בתר רובא, דהיינו כהרמב"ם ודע'. וכן כתב הפתיל תכלת שם, וז"ל "וגם בענין כריכין דציצית כיון דהר"ש בן חפני גאון ז"ל ורי"ף וכל גדולי הדורות ורש"י ורמב"ם ור"י שבמרדכי בחדא שיטתא קיימי דכולהו כריכין דתכלת ניהו לבר מהכריכה הראשונה הסמוכה לכנף וכריכה האחרונה שבסוף חוליא האחרונה, וגם התוס' והרא"ש אליבא דחד פירושא מסכים לזה, פשיטא דהכי נקטינן, ובפרט לפי מה שהראינו לדעת שהדבר מבואר כן בזה"ק להדיא." ע"ש.

וכן הוא במשכנ"י הנ"ל, שהוא הכריע שהכריכות הן רק בפתיל תכלת וכדעת הרמב"ם. ובכלל דבריו הוא כתב, "ובודאי דזה הוא פי' פתיל תכלת שאמרה תורה. ופתיל הוא לשון כריכה סביב בעיגול, מלשון פתלתול, וכמה חוטים השזורים יחד ג"כ נקרא פתיל משום זה, שאחד נכרך ונעקם סביב חברו. וכיון שאמרה תורה פתיל תכלת שמעינן מינה שמעשה הפתיל תהא מתכלת. וזו היא הכריכה" ע"ש.

ט) ולגבי הקשרים כתב שם, "א) לדעה קמייטא שהוא רב נטרוני גאון והראב"ד ז"ל ודעה שניה שהוא שיטת התוספות והרא"ש אליבא דחד פירושא השוו בזה בענין הקשרים דגם כשיש תכלת צריכין וסגי בחמשה קשרים. ב) דעת ספר האשכול ור"י שבמרדכי וגם תוספות ורא"ש אליבא דחד פירושא כשיש תכלת לא סגי בחמשה קשרים אלא צריך לקשור על כל חוליא וחוליא." ולגבי שיעור הכריכות ומנין החוליות הוא כתב, "א) לדעה קמייטא שהוא רב נטרוני גאון והראב"ד ז"ל שיעור הכריכות בחוליא הוא שבעה להפוחת ושלש עשרה להמוסיף, וכן בכל חוליא וחוליא. ומנין החוליות הוא ארבעה. ב) ולכולהו רבוותא דהנך תרתי דעה שניה ושלישית שיעור הכריכות בחוליא הוא שלשה, וכן בכל חוליא וחוליא. ומנין החוליות הוא שבעה להפוחת ושלש עשרה להמוסיף" ע"ש.

לכן נראה שאף לגבי הקשרים והחוליות והכריכות יש לאזיל אחר שיטת הרמב"ם. ואף שיש לפרש שיטת הרמב"ם בשני אופנים כמבואר בב"י ס"א ד"ה ויקח, מ"מ כתב הב"י בתירוץ שני "ויותר נראה לומר שהוא פוסק כי הדיא דאמר רבא צריך לקשור על כל חוליא וחוליא", דהיינו על ז' עד יג "חוליות ע"ש. וכן ראיתי בארצות

שלא היה נהוג בישראל, על כן גם יד עניים אנן יכילנא למינקט בשיפולי גלימא דהרמב"ם ז"ל ולמיסמך עליו מאחר שבעניותין נראה לנו דרהיטא דסוגיא כוותיה אזלא, ובפרט שדרך האמת דרך האר"י ז"ל כהרמב"ם ז"ל. ומי שיסמוך על דעתנו העניה אמינא ג"כ דלא הפסיד כיון דמצינו חבל גאונים מסכימים לדעת הרמב"ם ז"ל, הלא המה הרא"ה ז"ל בספר החינוך, ומרן הקדוש במגיד מישרים, והמבי"ט בספר קרית ארבע, והר"מ ׳ן גבאי, וספר חרדים, ובעל הלבוש, והגר"א מווילנא ז"ל, ובראשם ספר הקנה והאריז"ל הקדוש."

ויש לצרף לזה מ"ש הב"י בא"ח ס"קמא ד"ה ומתוך, שכתב בדין אחר "מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים." ואף שי"א דאזלינן כהפוסקים כנגד הזוהר, מ"מ כשיש מחלוקת בין הפוסקים, שפיר י"ל שהזוהר הכריע ביניהם. וכבר האריכו האחרונים בכלל זה. לכן ה"ה י"ל בנד"ד שדעת הקבלה יכריע, והעיקר כהרמב"ם.

וכן ראיתי במשכנות יעקב א"ח ס"יג, שהוא הכריע כדעת הרמב"ם דבעינן רק חוט אחד של תכלת, וגם כתב, "וגם בכל ספרי המקובלים ובזוה"ק מבואר שחוט אחד הוא של תכלת."

ח) ובדין הכריכות והקשרים, יש הרבה שיטות. והכל תלוי בסוגיא במנחות לא. "תניא רבי אומר כדי שיכרוך וישנה וישלש. תאנא הפוחת לא יפחות משבע, והמוסיף לא יוסיף על שלש עשרה" ע"ש. וראיתי בפתיל תכלת שם דף קיג. שהביא ג' שיטות. וז"ל "א) דעת רב נטרוני גאון והראב"ד ז"ל שכל הכריכות צריכין להיות בחילוף כריכה אחת של לבן וכריכה שניה של תכלת, וכן חוזר חלילה עד שגומר כל החוליא ומסיים בה בשל לבן. וכן כל חוליא וחוליא כורך בה כריכה אחת של לבן ושניה של תכלת, וחוזר חלילה כנ"ל. ב) שיטת התוספות והרא"ש בחד פירושא שכורך חוליא שלמה של לבן וכורך חוליא שניה שלמה של תכלת, חוליא שלישית של לבן, וחוליא רביעית של תכלת. וכן חוזר חלילה בכל החוליות, ומסיים בחוליא של לבן. ג) שיטת הגאון רבי שמואל בן חפני ורש"י ורמב"ם וספר האשכול ור"י שבמרדכי בשם רי"ף וכל גדולי הדורות וגם תוספות ורא"ש אליבא דחד פירושא כולהו כריכין דציצית דתכלת ניהו לבר מכריכה אחת הראשונה סמוך לכנף, וכריכה אחת באחרונה בסוף חוליא האחרונה. וכן הוא להדיא דעת רבינו חננאל ז"ל הובא בערוך (ערך

מ"מ יש להתיר מטעם אחר, והוא מ"מ ש בתשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן ס"קכד וז"ל "שאלה: מנהג הנשים השוכנות בארצות הערביים שצובעות ידיהן בצבע הקרוי שנדיר"ה וכיוצא בזה, צבע זה חוצץ בטבילה או לא... תשובה: יפה אמרתם שאין זה חוצץ, וכן כתבתי אני בהלכות נדה שחברתי וכלשון זה כתבתי שם: נשים שצובעות שערותן לנוי מסתברא שאין חוצץ דנוי הוא להם ואינם מקפידות להסירו לעולם, אדרבה חוזרות ומחדשות אותו תמיד לנוי. ואע"פ שצבע זה פושט בכל השיער ורובו אע"פ שאין מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיותו שם, והרי הוא כאילו הוא מגופו של שיער. למה הדבר דומה לבגד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ, אלא כעיקרו של בגד, ואין חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אע"פ שיש בה תכלת וארגמן ותולעת שני... ע"ש. וכן הוא ברא"ש הל"מ מקואות ס"כז, וכן הוא במרן י"ד ס"קצח יז ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, שאף שבדרך כלל אנו אמרין שרוב אף שאינו מקפיד עדיין חוצץ, וכאן הצבע בכל שערו, מ"מ נד"ד עדיף טפי כמבואר בדברי הרשב"א הנ"ל שהרי הוא "כאילו הוא מגופו של שער". ולכן בנד"ד י"ל ס"ס לקולא, דהיינו שמא הלכה כהרשב"א שאין חציצה בתפילין של ראש, ואת"ל שיש דין חציצה וכדעת הרא"ש, אז שמא שצבע לנוי אינו חציצה. ואף שיש מקום לדחות ס"ס זו כיון שהוא משחיר שערותיו בידים לכן זה בכלל ס"ס בידים, ואין לעשות כן כמבואר בזבחי צדק ס"קי. אות קמט. מ"מ רבים חולקים על זה וסוברים שמותר לעשות ס"ס בידים, ועוד כאן הוא אינו מתכוין לעשות ס"ס כדי להתיר אלא רק להשחיר שערותיו כדי שלא יתבייש. ועוד אף בלי ס"ס יש להתיר לדעת הרשב"א ומרן שאין צבע לנוי בכלל חציצה. כן נראה לענ"ד.

סימן ו.

שאלה: האם יש להניח תפילין בחול המועד או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג שלמה שורץ שליט"א.

ראיתי מ"ש כת"ר לגבי הנחת תפילין בחול המועד, וכת"ר האריך לבאר שהעיקר כהראשונים שסברו שיש להניח תפילין בחול המועד. וכת"ר סמך ברוב דבריו על מ"ש המשכנות יעקב ס"לז ע"ש.

החיים ס"יא ס"ק פב שכתב, "ומוכרח כפירוש השני של הב"י שגם הרמב"ם ס"ל הא דצריך לקשור על כל חוליא" ע"ש. (ואף שאחרי זה כתב הפתיל תכלת שם שאין צריך לשנות ממנהגינו עכשיו לקשור חמשה קשרים, מ"מ יותר נראה לומר שאין לזוז ממ"ש הב"י בדעת הרמב"ם.).

וגם ראיתי בארצות החיים ס"יא ס"ק פג שכתב, "וכתב בשו"ת הרשב"א (ס"תסח וס"תשכח) דאם הוסיף על הקשרים כשר" ע"ש. ולכן אף מטעם זה אין לעשות ה' קשרים אלא ז', שאף אם אמרין דבעינן רק ה' קשרים, אם מוסיף עדיין כשר.

ולגבי האם יש שיטות שהם מועילות אליבא דכו"ע, או שכל שיטה סוברת שמי שעושה באופן אחר לא יצא י"ח. נראה שאין אופן לצאת י"ח לכל הדעות, אלא שיש להכריע כאחד מהם (מ"מ לדעת הרשב"א בדיעבד אם מוסיף על הקשרים כשר). וכתבתי שדעת הרמב"ם ודע' העיקר. וגם נראה שאין לעשות כדעת הרמב"ם לגבי רק פתיל אחד, וכדעת ראשונים אחרים לגבי הקשרים והכריכות שכל זה נראה כחוכא ואיטולא לשבש השיטות. ועוד י"ל שרק חוליא אחת היא מן התורה כמ"ש הרמב"ם שם פ"א הל"א ושאר החוליות הן רק מצוה מן המובחר. ולדעת הנמ"י ג' כריכות הם מן התורה וז' כריכות הם רק "לכתחלה מדרבנן". ולכן אין הקפדה אם אין יוצאים כל הדעות בזה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ה.

שאלה: באם יש חשש חציצה בתפילין של ראש במי שהשחיר שערותיו.

תשובה: (א) **נשאלתי** ממי שנתלבנו שערותיו והוא השחיר אותם כדי שלא יתגנה ויתבייש (עיין בשואל ומשיב מה"ק ח"א ס"רי, ובדרכי משה י"ד ס"קנו ס"ק א, ובבית היוצר י"ד ס"מה, ובשערים מצויינים בהלכה ס"קעא ועוד). האם יש בצבע זה חשש חציצה בתפילין.

ולענ"ד נראה שאין לחוש בזה, שהרי לדעת הרשב"א מצד הדין אין חשש חציצה בתפילין של ראש, וכן הוא במרן בס"כז ה' ע"ש. ואף שהרא"ש חולק על סברת הרשב"א,

והנה קצת הערות:

האם חול המועד נקרא יו"ט או לא.

כתב כת"ר שאין ראייה מגמ' סוכה שחול המועד נקרא יו"ט, וז"ל, "מסכת סוכה דף לח. "...אמר ר' זירא לעולם כדאמרינן מעיקרא ודקשיא לך הא דאורייתא הא דרבנן הכא ביום טוב שני דרבנן..." כאן הגמרא מוציאה את יום טוב זה מכללו ומכנה את "יום טוב שני", ואין זה יום טוב סתם."

וראיתי בריטב"א שם שכתב, "ואגב אורחין שמעינן דחולו של מועד י"ט מיקרי מכיון דאסור בעשיית מלאכה, והכי משמע בריש פירקין ובמס' מגילה אמרינן גבי פורים י"ט לא קבילו עלייהו לפי שלא יאסר במלאכה, ומה שאין אנו אומרים בחולו של מועד בתפלה את י"ט מקרא קודש הזה לפי שעושין בו מלאכה בדבר האבד ושלא לזלזל ב"ט ממש שיהיו סוברים שהם שוין בקדושה מכיון ששוין בשמותם, מפי מורי נר"ו." הרי לדעתו חה"מ נקרא יו"ט.

וכ"כ המהריט"א ז"ל בקהלת יעקב, בלשון חכמים אות י ס"רסז "חה"מ נמי קורין חכמים י"ט כמ"ש בסוכה לח. ...ש"מ דקרי תלמודא לחה"מ נמי יו"ט" ע"ש.

וכן הוא למרן החיד"א ז"ל בעין זוכר מע"י אות ז שהוא הביא ראייה מהריטב"א הנ"ל שחה"מ נקרא יו"ט ע"ש. וזה שלא כדעת הט"ז ס'תרסח ס"ק א ע"ש. וכן כתב החיד"א ז"ל ביוסף אומץ ס"ג ואחר שהביא דברי הריטב"א הנ"ל כתב, "הא למדת דחול המועד נקרא יום טוב, אך להפריש בין יום טוב לחול המועד לא תקנו בתפלה לומר גם בחול המועד יום טוב. ומאחר שכן, זה שהוכרח להתפלל מוסף ב"ט שני הגם דלדידיה הוא חש"מ יכול לומר את יום טוב מקרא קודש, דלפי האמת גם חש"מ נקרא י"ט כמו שנראה מהש"ס וכמו שפירשו הריטב"א ורבו סתם שהוא הרא"ה כנודע."

וכדעת הריטב"א ראיתי בשו"ת הרשב"א ח"ה ס'רטו שכתב, "כך האמת לפי דעתי בדעת ר"ת דיו"ט ב' של גליות משום ספק יום ראשון אנו עושין אותו, וכיון שכן כל מה שפסול ביום ראשון פסול ביום שני, וחולו של מועד הוא יו"ט, וכן אנו מזכירין בתפלת המוספין. וגם הוא אסור בעשיית מלאכה שאינה דבר האבד מדברי

תורה, א"כ יום טוב הוא." הרי זה כדעת הריטב"א הנ"ל. ועיין בפירוש רחמים לחיים שם שהאריך לפלפל בכל זה.

אלא לפי זה נראה שהריטב"א סותר את עצמו, שהוא כתב בעירובין צו. שלדעתו יש להניח תפילין חוה"מ וז"ל "...וכדעת הזה נ"ל חדא דאמרינן בש"ס בכמה דוכתי שבתות וימים טובים אין חולו של מועד בכלל, וכדמוכח בפ' כיצד מברכין... ועוד דהא אות כתיב גבי שבת בשמירת מלאכה היא, ודכוותה אות דימים טובים היינו מפני שהם עצורים במלאכה... ואילו חול המועד מותר מן התורה בכל מלאכת דבר האבד ובכל שהוא לצורך המועד ואפילו בפרהסיא ושלא בשינוי..." ע"ש. הרי כאן סבר הריטב"א שאין חוה"מ נקרא יו"ט. וכן הוא בריטב"א במו"ק יט. שכתב, "ונראין דברי רבינו שמשון ז"ל דכל היכא דאמרינן בש"ס שבתות וימים טובים, היינו ימים טובים ממש כדאיתא בברכות..." ע"ש.

ולכאורה נראה שיש ליישב הסתירה לפי מ"ש הא"ר בס'תרסח, וז"ל "דלא מצינו בש"ס בשום דוכתא שחול המועד נקרא יו"ט, דהא בסוכה לח. קרי לבני א"י שאין להם אלא י"ט ראשון יום ראשון בחול המועד י"ט שני ע"ש באריכות. ולענ"ד לק"מ ד"ל דדוקא ח"ה ראשון קרי י"ט דלבני ח"ל הוא י"ט גמור, משא"כ בשאר הימים..." ע"ש. הרי שאר ימי חוה"מ אינם נקראים יו"ט. ולכן אולי י"ל שהריטב"א בעירובין ומו"ק מיירי בשאר ימי חה"מ, והריטב"א בסוכה מיירי רק ביו"ט שני. אלא זה אינו נראה כלל, שהריטב"א בסוכה כתב "שמעינן דחולו של מועד י"ט מיקרי מכיון דאסור בעשיית מלאכה", ומשמע שזה תלוי באיסור מלאכה, ובזה אין חילוק בין יום ראשון של חה"מ ושאר ימי חה"מ, ופשוט שהוא כיון לומר שכל ימי חו"מ נקראים יו"ט. וכן נראה מהרשב"א הנ"ל.

לכן נראה ליישב הסתירה באופן אחר, דהיינו בעירובין ומו"ק הריטב"א כתב דעת עצמו, שהוא כתב בעירובין "נראה לי...", ובמו"ק הוא כתב, "ונראין דברי ר"ש", אבל בסוכה הוא כתב רק דעת רבו, שהוא סיים "מפי מורי נר"ו". ולפי זה צ"ל שלדעת הרא"ה והרשב"א חה"מ נקרא יו"ט, משא"כ לדעת הריטב"א. כן נראה לענ"ד.

דעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' תפילין פ"ד הל"י, "זמן הנחת תפילין ביום ולא בלילה שנאמר מימים ימימה, חוקה זו היא מצות תפילין. וכן בשבתות וימים טובים אינן זמן

תפילין שנאמר והיה לאות, ושבתות וימים טובים הן עצמן אות... ע"ש. ופירש הכסף משנה שם, "ונחלקן הפוסקים בחולו של מועד, שיש מהם אומרים דבכלל י"ט הם ואין מניחין בהם תפילין, וי"א שמניחין, וכן נראה מדברי רבינו שכתב בפ"י משביתת יו"ט כותב אדם תפילין לעצמו. ומנהג העולם להניחם..." ע"ש.

וזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ז הל' יו"ט הל"ג, "ואסור לכתוב במועד אפילו ספרים תפילין ומזוזות. ואין מגיחין אפילו אות אחת בספר העזרה מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, אבל כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו, וטווה תכלת לבגדו. ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו" ע"ש.

אלא מצינו בכסף משנה בהל' יו"ט הנ"ל שהוא סותר מ"ש בהל' תפילין, שהוא כתב שם, "ואם אין לו מה יאכל כותב. נראה שטעמו מפני שהוא סובר שאין מניחין תפילין בחה"מ דבכלל יו"ט הוא, וא"כ אין להתיר בכתובת תפילין יותר מבמלאכה אחרת... ע"ש. הרי שכאן סבר שלדעת הרמב"ם אין להניח תפילין בחה"מ ודלא כשכתב בהל' תפילין הנ"ל.

וכן הקשה המרכבת המשנה (אלפנדארי) בהל' תפילין שם. וראיתי במעשה רקח שם שכתב לתרץ, "ולענ"ד נראה דיש ליישב דכוונת מרן במ"ש כאן 'וכן נראה מדברי רבינו' אלעיל קאי דיש אומרים דבכלל יו"ט הוא, ויש להכריח כן ממ"ש ומנהג העולם היה להניחם". ולענ"ד זה דחוק, שפשוט י"ל שכשתב מרן "וכן נראה מדברי רבינו, שהוא שייך למ"ש מרן לפני זה בסמוך, דהיינו "וי"א שמניחין". שוב ראיתי בפרי האדמה שם שאף הוא הקשה על המעשה רקח הנ"ל, ושוב כתב "ולענ"ד אפשר דכוונת מרן כאן בהל' תפילין לאו דכתבו בפשיטות בעד רבינו דמניחים רק בלשון 'ונראה' והיינו ממ"ש כותב לעצמו דאם אין מניחים למה התירו לו. אמנם שם בהל' שביתת יו"ט כתב נמי לשון 'ונראה' משום דקשיא ליה אם ס"ל דמניחים אמאי משום כדי פרנסתו דוקא, הרי אפילו להרוחת מזונות, אלא ודאי דס"ל דאין מניחים, ומשום הכי אין להתיר בתפילין יותר משאר מלאכות, ואין להתיר אלא כדי פרנסתו דוקא, וא"כ ר"ל דאין להכריח סברת רבינו בהכרח וכאילו בשני המקומות כתב דממ"ש 'כותב לעצמו' נראה דמניחים וממ"ש 'לאחרים כדי פרנסתו' נראה דאין מניחים, ואין הכרח. הרי שלדעת מרן יש ספק בדעת הרמב"ם, אם להניח תפילין בחה"מ או לא.

ויש לדון לדעת הכסף משנה, אם אמרינן שדעת הרמב"ם שאין להניח תפילין בחה"מ, א"כ מאיזה טעם נקרא חה"מ "אות". וכבר מצינו שלדעת הרא"ש בהל' תפילין אות טז והרשב"א בס"ת רצ והריטב"א הנ"ל, הפירוש של "אות" הוא שיש איסור מלאכה מדאורייתא. ולפי זה יש להעיר על הכסף משנה, שהלא לדעת הרמב"ם אין איסור תורה בעשיית מלאכה בחול המועד, שהוא כתב בהל' יו"ט פ"ז הל' א "והעושה בו מלאכה האסורה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים". הרי אין כאן איסור תורה, וממילא אין כאן אות. וכן ראיתי במשכנ"י הנ"ל שכתב, "לפי המבואר בדברי הרמב"ם ז"ל דמלאכת חש"מ מדברי סופרים כמ"ש בפ"ז מהל' יו"ט שאיסורו מדברי סופרים, א"כ ודאי אין מקום לקרוא אות מפני שאיסורו במלאכה כמו שבת ויו"ט" ע"ש.

אלא י"ל שהכסף משנה סבר שאין דעת הרמב"ם ברורה בזה, ושמא הרמב"ם סבר שיש איסור תורה במלאכת חה"מ, וממילא יש כאן אות. וזה לפי מ"ש הרב המגיד בהל' יו"ט פ"ז הל"א, וז"ל "ואפשר שדעת רבינו שיש לו עיקר בדאורייתא מקרבן מוסף ומצות שמחה". וראיתי בברכ"י בס"ת קל אות א, שיש מחלוקת בכוונת הרב המגיד, ובכלל דבריו הוא כתב, "דמהר"י איסקאפאה סבר דהרב המגיד כוונתו דמלאכה אסורה בחש"מ מדאורייתא ונמסר לחכמים...". וזה נראה כמו דמצינו בהל' אישות פ"א הל"ב, שכתב הרמב"ם שקידושין "בכסף מדברי סופרים". וכתב הרב המגיד שם, "שאע"פ שהוא סובר שהכסף מדברי סופרים, אינו מתקנת חכמים אלא מכלל תורה שבעל פה, והוא דבר נאמר למשה ולא נכתב בפירוש בתורה..." ע"ש. וכן ראיתי בדברי ירמיהו על הרמב"ם שם שכתב, "ובפירוש משניות כתב רבינו בריש מס' מו"ק באה הקבלה כי חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה עכ"ל וכו' וקבלנו שיש מלאכות מיוחדות שמותר לעשותם וכו' עכ"ל. ולשון "קבלה" בדברי רבינו באיסור מדאורייתא ואינו מפורש בתורה. ונפלא בעיני שלא ראיתי מעורר על דבריו שם. ובטור ס"ת קלו כתב דדעת הרי"ף דחה"מ מדאורייתא ע"ש. ודרכו של רבינו למשוך אחרי דעת הרי"ף כנודע. ועיין בב"י שהקשה מנ"ל להטור דדעת הרי"ף כן ע"ש."

ולפי זה אולי סבר מרן בכסף משנה שאם לדעת הרמב"ם הוא אסור להניח תפילין בחה"מ, הוא מטעם שיש מקום לומר לדעת הרמב"ם שיש איסור תורה במלאכת חה"מ, וממילא זה בכלל אות. ואף שראיתי בב"י ס"ת קל שפשוט

בכלל אות, ולכן שפיר סבר הכסף משנה שאפשר לפרש לדעת הרמב"ם שהוא אסור להניח תפילין בחה"מ.

גם ראיתי בחתן סופר ס"קכו שפירש רש"י הנ"ל, וז"ל "ואני מצאתי ברש"י ז"ל שבועות י"ד ע"ב גבי אין בנין בהמ"ק דוחה יו"ט, כתב רש"י ז"ל דאינו דוחה שבת, דכתיב את מקדשי תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' כולכם חייבים בכבודי, שהזהרתי על השבת ויו"ט נמי שבת איקרי, הרי דכתב רש"י בפירוש דיו"ט בכלל שבת, ואפשר דהתם כתיב את שבתותי תשמורו לשון רבים, ע"כ ילפינן מינ' ב' שבתות שבת בראשית ויו"ט, וא"כ א"ש טובא דהרי בפר' כי תשא כתיב ג"כ אך את שבתותי תשמורו כי אות היא, נמצא דקאי אות היא על שבתותי ב' שבתות שבת בראשית ויו"ט. הרי הראנו לדעת דכתיב בפירוש אות על יו"ט כמו על שבת, דבאותו תיבה עצמו שכתב שבת כתוב בה ג"כ יו"ט, ועל שניהם הוא אומר כי אות היא ביני וביניכם" ע"ש.

ואף על זה י"ל דאה"נ שיו"ט נקרא שבת, והוא אות, מ"מ כיון דמצינו שיו"ט גם נקרא מקראי קודש או חג, ממילא שאף חה"מ בכלל זה. ואף דמצינו שאין חה"מ דומה ליו"ט לגמרי, כגון שאין איסור מלאכה בחה"מ דומה לאיסור מלאכה ביו"ט, מ"מ י"ל שלדעה זו, אין האות תלויה על סימן כגון עשיית מלאכה, אלא על קריאת שם של אותו יום, לכן כמו שיו"ט נקרא שבת, ושם יו"ט שוה לשם חה"מ כיון ששניהם נקראו מקראי קודש או חג, ממילא ששניהם נקראו אות. וכן נראה מרש"י הנ"ל שכתב "ויו"ט נמי שבת איקרא", דהיינו העיקר כאן מה שקורין לאותו יום, ואין העיקר אם עושין מלאכה באותו יום או סימנים אחרים. ולכן י"ל לפי סברה זו, דכיון שיו"ט וחה"מ יש להם שם אחד, דהיינו מקראי קודש או חג, ממילא שימים אלו כולם בכלל אות, שחור"מ דומה ליו"ט, ויו"ט דומה לשבת.

ולכן אף שכתב המשכנ"י שם, "אין מקום כלל לקרוא חוש"מ אות שבודאי לא נקרא שבת כלל אף למ"ד איסור מלאכתו ד"ת הוא מריבוי דקראי לאסור קצת מלאכות, אבל ח"ו לקראו שבתון כי מקרא מלא ביום הראשון שבתון, והרי המן ירד בחוש"מ וכתוב שבת לא יהיה בו." מ"מ עדיין י"ל שאף שחה"מ לא נקרא שבתון, ואף למ"ד שאיסור מלאכה בחה"מ הוא כולו דרבנן, מ"מ כיון ששמו שוה ליו"ט, ששניהם נקראים מקראי קודש או חג, שם זה הוא האות.

לו שלדעת הרמב"ם יש רק איסור דרבנן במלאכת חה"מ, מ"מ אולי כשכתב מרן דעתו בכסף משנה בהל' יו"ט, הוא סבר כמו שכתב הרב המגיד הנ"ל.

ב) או י"ל שהרמב"ם סבר כהרי"ף ורש"י לגבי אות. וזה לפי מ"ש המשכנ"י שם, וז"ל "יש בזה עוד שיטה אחרת נמצאת לגדולי הראשונים שמה שקראו לשבת ויו"ט אות אינו מצד סברא והשכל עד שמפני זה נוכל לדמות חוש"מ, רק הוא דבר מבואר ומפורש בכתוב. דהנה רש"י ז"ל כתב בהדיא בעירובין ובמנחות שהן עצמן אות, דכתיב כי אות הוא כו' והיינו דגבי שבת כתב בהדיא בקרא כי אות היא ונקרא אות. וכ"כ הרי"ף ז"ל בהל' תפילין ג"כ הך טעמא דכתיב כי אות היא, וכ"כ התוספות בקדושין בסוגיא דכל מ"ע שהזמ"ג. והנה על יו"ט לא כתב שום טעם למה יקרא אות, רק הוא דבר מבואר ממילא שכל הימים טובים נקראו שבת בכתוב וספרתם לכם ממחרת השבת היינו יו"ט... ולכן לא הוצרכו הגדולים האלו לתת טעם על יו"ט כי מאחר שבשבת נקרא אות, הרי גם יו"ט בכלל, כי הוא נקרא שבת, ולפי זה אין מקום כלל לקרוא חוש"מ אות, שבודאי לא נקרא שבת כלל, אף למ"ד איסור מלאכתו דבר תורה הוא... אבל ח"ו לקרוא שבתון... והרי לד' זו כתב רש"י והרי"ף ז"ל לולי ששבת נקרא אות בתורה וגם יו"ט נקרא שבת, לא היינו אומרים מסברא בעלמא ששבת ויו"ט נקרא אות, וא"כ גם עתה ששבת ויו"ט נקראו בפירוש אות מנין לנו לדמות חוש"מ אף שאסור בלאכה ד"ת ע"ש.

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים. וי"ל דבשלמא ששבת נקראת אות ויו"ט נקרא שבת, אבל כיון דמצינו שחה"מ דומה ליו"ט כיון ששניהם נקראו מקראי קודש, וגם שניהם נקראו חג, כגון "חג לה' שבעת ימים" וכדומה, ממילא שי"ל שאף חה"מ בכלל אות. ולכן כשכתב המשכנ"י "...הרי גם יו"ט בכלל, כי הוא נקרא שבת", יש להוסיף על דבריו, "וגם כיון שחה"מ ויו"ט שניהם נקראו מקראי קודש או חג, אף חה"מ בכלל." וכן כשכתב המשכנ"י "והנה על יו"ט לא כתב שום טעם למה יקרא אות, רק הוא דבר מבואר ממילא שכל הימים טובים נקראו שבת", גם י"ל "שכיון שחה"מ בכלל יו"ט מצד ששניהם נקראו מקראי קודש או חג, ממילא שכיון שיו"ט דומה לשבת וחה"מ דומה ליו"ט, שכולם נקראו אות." וגם י"ל שהאות הוא "השם" של אותו יום, דהיינו שיו"ט וחה"מ יש להם "השם" של מקראי קודש או חג, ושם זה הוא האות, ולכן אין האות תלויה על עשיית מלאכה וכדומה, אלא על "שם" היום. ולפי זה אף י"ל שהרמב"ם סבר ג"כ שחה"מ

צורך). ואין מגיהין אפילו אות אחת בספר העזרה מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, אבל כותב אדם תפילין ומזוזה לעצמו (אף שזה שאינו לצורך המועד, עדיין הוא מותר וכמו שפירשו התוס' והריטב"א והרא"ש הנ"ל), וטוהר תכלת לבגדו. ואם אין לו מה יאכל כותב ומוכר לאחרים כדי פרנסתו. ולפי זה מ"ש המשכנ"י "משמע להדיא דהא דמותר לכתוב תפילין לעצמו היינו מפני שהוא מלאכה לצורך המועד", הוא אינו מוכרח כלל, והחילוק בין ספר העזרה שהוא אסור שלא לצורך המועד, ובין תפילין ותכלת שהוא מותר לצורך אחר המועד הוא מפני שציצית ותפילין הם חובת גברא, אבל קריאת ס"ת היא רק חובת הצבור ואין חיוב על כל יחיד.

וכן הוא דתנן במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה". וכתב הרמב"ן במלחמות ה' במגילה ה. "והשנויים במשנתנו כולם חובת הצבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל מגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב" ע"ש, וכן כתב הר"ן שם. הרי מצינו שקריאת ס"ת אינה חיוב על כל יחיד, אלא אם הוא בצבור אז יש חיוב על הצבור. וכן כתב הפעולת שכיר על המעשה רב באות קעה לגבי קריאת המגילות בפסח שבועות וסוכות, "ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגילות הללו הוא חיוב כ"כ אין מותרין לקרותן בשבת, ולהלא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבירו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר. והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה והיינו דדייק רבה הכל חייבין בשופר הכל חייבין בלולב... אבל קריאת מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד כ"א על הרבים כמו קריאת ס"ת שאם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א אם הרבים ליכא למיחש שמא יעבירו". הרי שאין שום חיוב על היחיד לשמוע קריאת ספר תורה. ולכן בס"ת אין מגיהין שלא לצורך המועד, משא"כ בתפילין שאף שהוא שלא לצורך המועד, הוא מותר כיון שמצוה זו מוטלת על גופו. וראיתי במשכנ"י (דף מ. ע"ד) שכתב, "וגם אין לחלק בין תפילין לתורה שכולהו חובת הגוף נינהו". ולענ"ד זה אינו, אלא הוא חילוק נכון וכשביארתי.

ולפי זה שפיר כתב הרמ"ע מפאנו בס"ק לדעת הרמב"ם, "...אבל לעצמו בכותב להניח עד אחר המועד מותר בכל גוונא, וכך הם דבריו בפירוש. ואסבר לך דמשום שתקוני התפילין ומעשיהם מרובים ולא יספיק ליל מוצאי יו"ט לכל

ולכן כשכתב הרמב"ם, "ושבתות וימים טובים הן עצמן אות", יש לפרש שהאות הוא היום עצמו, ואין זה תלוי על עשיית מלאכה באותו יום וכיוצא בו, אלא כיון שהם נקראו אות, ממילא שאין להניח תפילין בהם. וזה מ"ש "הן עצמן אות", דהיינו היום עצמו, ולא מה שעושין או אין עושין בו. ולכן יש להוסיף דכיון שימי חה"מ שוים ליו"ט בשם, דהיינו מקראי קודש או חג, דממילא שאף חה"מ הוא אות, ואין להניח תפילין בו.

ג) וראיתי במשכנ"י שם שהוא דחה פירוש הכסף משנה בדעת הרמב"ם בהל' יו"ט הנ"ל, וז"ל "וכן נראה בבירור מדעת הרמב"ם גבי חש"מ שכתב אין כותבין סת"מ במועד, ואין מגיהין אפילו אות אחת בספר עזרא מפני שזו מלאכה שאינה לצורך המועד, אבל כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו כו'. משמע להדיא דהא דמותר לכתוב תפילין לעצמו היינו מפני שהוא מלאכה לצורך המועד, שהרי כתב לעיל באיסור כתיבה סת"מ שזו מלאכה שאינה לצורך המועד דאל"כ היה לו לפרש טעם היתרן מפני שיהיו מוכנין לו תיכף אחר המועד כמ"ש הרשב"א ז"ל בטעם."

ויש להשיב על דבריו. ובתחילה י"ל שאף לאלו שאומרים שיש להניח תפילין בחה"מ עדיין מותר לכתוב תפילין לעצמו כדי להניחם אחר המועד. וזה לפי הירושלמי מו"ק פ"ג הל"ד, "...א"ל רב איזיל כתוב ליה, מתניתא פליגא על רב כתוב הוא אדם תפילין ומזוזה לעצמו הא לאחר לא, פתר לה בכותב להניח..." ע"ש. ופירשו התוספות בעירובין צו. ד"ה ימים, "רב פתר להניח, פירוש מעמיד המשנה שרצה להניח לאחר המועד, אבל לצורך המועד יכול לכתוב אף לאחרים". הרי לעצמו אף שלא לצורך המועד מותר לכתוב. וכן הוא ברא"ש בהל' תפילין אות טז שכתב, "לעצמו כותב במועד כדי שיהיו מזומנים לו להניחן לאחר המועד מיד". וכן הוא בתשובת הרא"ש כלל כג ג "לעצמו מותר לכתוב במועד שמא לא יהא לו פנאי לכתבם אחר המועד". וכן הוא בריטב"א במו"ק יט. ע"ש. וזה שלא כמ"ש המשכנ"י שם (דף מ ע"ד) "ומתני' סתמא קתני כתוב אדם לעצמו... ודאי אין היתר כלל לצורך חול, ומתני' דקתני לעצמו היינו לצורך המועד" ע"ש. ולפי התוס' והריטב"א והרא"ש הנ"ל, זה אינו.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי הרמב"ם בפ"ז הל' יו"ט הל"ג, (והפירוש בסוגריים) "ואסור לכתוב במועד אפילו ספרים תפילין ומזוזות (לאחרים או לעצמו אם אין לו

הרא"ש בשם "גאון" (אף שהרא"ש עצמו לא סבר כן). ולפי דעת הכסף משנה אפשר שכן דעת הרמב"ם.

ואף שרוב מניין ובנין הראשונים חולקים וסוברים שיש להניח תפילין בחה"מ, מ"מ שפיר הוא למרן לאזיל אחר המנהג. וזה כמ"ש הש"ך בי"ד ס"ס ס"ק ז, "כתוב בדרישה סע"ב יש לתמוה איך פסק להקל על סמך כל דהו נגד ר"ח והראב"ד עכ"ל. ואין זה תימה דהרבה פעמים מצינו כן שהמנהג כפוסק אחד אף שרוב הפוסקים חולקים... ע"ש. וכן הוא בפעולת צדיק ח"ג ס"כ ע"ש, וכן הוא בנדר"ד. וכ"ש לפי מ"ש הרשד"ם ח"מ סוף ס"מג, "וכמה פעמים שמורי הגדול כמהרר"י טאיטצק כאשר בדין א' סברת הרשב"א כמעט היה שקול ומחשיב אותה כנגד רוב הפוסקים, עאכ"ו בנדר"ד זה שהרי"ף והרמב"ם עמודי הוראה כן דעתם. וגם כתב הב"י בי"ד ס"ק. "שרבינו הרשב"א הוא מעין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור" ע"ש. ולכן אף בנדר"ד י"ל שסברת הרשב"א "כמעט היה שקול ומחשיב כנגד רוב הפוסקים, עאכ"ו בנדר"ד זה שהבה"ג שכל דבריו מדברי קבלה סבר שאין הניח תפילין בחה"מ" (ואף אם אמרין שלא מצינו זה בבה"ג שלפנינו, מ"מ ודאי שיש לסמוך על התוספות שכן היתה דעת הבה"ג).

ועוד י"ל, שהוא אינו פשוט להורות לפי רוב הפוסקים, שהלא כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א, דהא דאמרין לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט ע"ש, וכן הוא בנדר"ד.

ועוד, מרן אזיל בזה כמ"ש בב"י א"ח ס"קמא שכתב "...מאחר שלא נזכר זה בתלמוד להדיא לא שבקינן דברי הזהור מפני דברי הפוסקים." ואף שכת"ר האריך לבאר דלא קי"ל כהזהור, מ"מ אף אם תאמר כן, עדיין י"ל שכיון שיש מחלוקת ראשונים בזה, שפיר י"ל שהזהור מכריע כמבואר בב"י הנ"ל.

ולכן נראה לענ"ד כמ"ש החתן סופר בס"קכו ד"ה והנה, שכתב בנדר"ד, "הראנו לדעת דיש בזה פלוגתא גדולה ומבוכה רבה בין הפוסקים זה אוסר וזה מתיר, ומי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים להכריע, אם גם נראה דעת הרבה גדולי ראשונים וגם המחבר פסק שלא להניחם, מ"מ הרי

מלאכתן התיירו לכתבן לעצמו במועד, וה"ה לשאר צרכיהם דלא גרע מדבר האבד." ע"ש. וזה כמ"ש בתשובת הרא"ש הנ"ל "לעצמו מותר לכתוב במועד שמא לא יהא לו פנאי לכתבם אחר המועד."

(ד) וראיתי שלדעת כת"ר א"א לומר שלדעת הרמב"ם אין מניחין תפילין בחה"מ. וכתב כת"ר שאם לדעת הרמב"ם אין מניחין תפילין בחה"מ, "צריך היה למנות את החול המועד בכלל הימים שהם אות, ולא רק 'שבתות וימים טובים'", וזה מפני שכתב הרמב"ם בהל" תפילין פ"ד הל"י, "...וכן בשבתות וימים טובים אינן זמן תפילין שנאמר והיה לאות, ושבתות וימים טובים הן עצמן אות". הרי הרמב"ם מנה רק שבת ויו"ט, ולא חה"מ.

ויש להשיב. כתב היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמ', ולזה הדבר שלא בא בגמ' אלא בקו' אגב גררא אין דרכם להעתיקו... שהרמב"ם אינו כותב בספרו אלא מה שמבואר בגמרא". ע"ש בשם הפוסקים. וכן הוא בנו"ב מה"ת ח"מ ס"נד שכתב, "דרכו של רבינו הגדול שאינו מביא בספרו אלא מה שנאמר או במשנה או בגמרא בבלי או ירושלמי... אבל מה שאינו מפורש בפירוש אף שהדין כן ומוכח מן הגמרא אינו מביאו בחבורו" ע"ש. ולכן ה"ה בנדר"ד שכיון שאין דין הנחת תפילין בחה"מ מבואר בפירוש בגמ', הרמב"ם לא כתב אותו בספרו, ולכן הרמב"ם לא מנה חה"מ בכלל "אות", אבל לא מפני זה י"ל שלדעתו שיש להניח בחה"מ.

דעת הבית יוסף

כתב כת"ר, "והנה בבית יוסף לא הזכיר שימי חול המועד נקראים אות, ובאמת מאד תמוה מהיכן לקח זאת השולחן ערוך שימי חול המועד הם אות. ולכן לענ"ד אין תוקף לקבלת פסק שנראה שאין לו שורש באף מקום. ולכן יש לפסוק להניח תפילין בחול המועד גם לבני ספרד ועדות המזרח... אך עדיין יש לדון בשאלת לא תתגודדו...".

ולענ"ד זה אינו, וכת"ר הפריז על המדה לומר שדעת הש"ע אין לו שורש, וגם לבני ספרד יש להניח תפילין בחה"מ. אלא י"ל שסברת מרן היא לפסוק כהמנהג בספרד שהוא כהרשב"א בשם הראב"ד והתוספות, וכדעת הזהור. ולדעת התוס' בעירובין צו. כן דעת הבה"ג, וכן כתב

סברתנו, שכן כתב רש"י 'נמי שבת איקרי', ולא קריאה אחרת אלא דווקא אותה קריאה שעליה התורה אמרה בעצמה את המילה 'אות'.

(ג) ומ"ש כת"ר באות ג' לדחות דברינו בהסברנו את דברי המשנה והרמב"ם בעניין כתיבה בחול המועד, לענ"ד נתחיל בכך שמה שהביא כת"ר ראייה מהירושלמי שניתן לכתוב תפילין בחול המועד להניחם לאחר המועד, אולי דבר זה נכון, אבל אין אנו לומדים זאת מהירושלמי ע"פ המבואר בקונטרסי, ואין שום צורך לחזור ולפרש מדוע. שנית, כת"ר חילק בענין כתיבה בין חיוב היחיד לבין חיוב הרבים, ולכן אין לכתוב ס"ת בחול המועד מכיוון שאם אין ציבור אין חובה לקרא בתורה, לענ"ד נכונים דברי כת"ר שיש נפ"מ בין חיוב היחיד לבין חיוב הרבים, אבל אין דבר זה מתקשר לעניין כתיבה בחול המועד מכיוון שגם חובת הציבור נקראת צורך המועד, וכן אם אין ספר תורה מותר לכתוב ספר תורה במועד ע"י הרבה סופרים ולהספיק לקרא בו במועד כדברי הש"ע (ס"תקמה ב שנראה שזה אינו כדברי כת"ר שליט"א) אבל בספר העזרה (שזאת נראית לוודאי הגרסה הנכונה ועיין ד"ס) אין לעשות זאת מכיוון שזה ספר שהכהן הגדול היה קורא בו ביום הכפורים (עיין רע"ב) ולא בימי חול המועד (ואפילו לגורסים ספר עזרא, הכוונה לספר שכתב עזרא שהיו קורין בו ביום הכפורים ועיין ד"ס) ויוצא מזה שאין חילוק בין ס"ת רגיל לתפילין ומזוזות לעניין כתיבה בחול המועד, ולכן מותר לכתוב ספרי תורה (ולא סבר העזרה) ותפילין ע"מ להשתמש בהם בימי חול המועד, וזאת הייתה כוונת המשנה לחלק בין ספר העזרה דווקא לבין תפילין.

(ד) ומ"ש כת"ר לדחות דברינו מדברי היד מלאכי, לענ"ד שגם אם לו יהי כדבריו בכל אופן אין זה סותר שדעת הרמב"ם כדברינו, וכן יש עוד ראיות שכן דעת הרמב"ם כמבואר בקונטרסי בסע"ד.

(ה) לענ"ד לא הבנתי איך כת"ר ענה על השאלה מהיכן לקח זאת השולחן ערוך שיש בימי חול המועד אות. ומה שענה שם כת"ר זה מעניין אחר, שמרן הש"ע פסק כמנהג בספרד אשר בחסדי ה' הראיתי בקונטרסי שגם הקהילות שנהגו שלא להניח תפילין בחול המועד לפני התגלות הזוהר, הם הנהיגו כך על דעת עצמם כמבואר שם עמוד טז', וכן סברתם אינה מוזכרת באף מקום לפני ואפילו הם לא אמרו שהם לא מניחים תפילין בחול המועד בגלל דרשתו של רבי עקיבא אלא בגלל סיבה שמצאו להם שנדחית בכל הקונטרס.

אנן בני אשכנז יוצאים ביד רמ"א והוא הכריע כדעת הרא"ש והסוברים להניחם, וע"כ כתבו האחרונים שלא לשנות את מנהגו וכל אחד יעשה כמנהגו, כי יש לכל אחד על מי שיסמוך. "וכן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל להעיר על הנ"ל. וז"ל:

(א) מה שראשונים אומרים שחול המועד נקרא יום טוב אין זה מחייב שכן דעת הש"ס ספציפית במקום זה או בכלל, שכן נראה ממנו שאין דבר זה נכון ע"פ לשון הש"ס במקומות רבים כאשר עינינו חזתה מישירים ואותם ראשונים אינם מבססים דבריהם בראיות כאשר אנו עשינו אלא על פי סברות עצמאיות, וגם אם נאמר שבאמת חול המועד נקרא 'יום טוב' מי הודיע לנו שלענין תפילין 'חול המועד' שווה ל'יום טוב' שכן ברוב הש"ס (אם לא בכל הש"ס) אין 'חול המועד' סתם נקרא 'יום טוב' ואין 'יום טוב' סתם נקרא 'חול המועד'. ומה שכתב כת"ר שהמהריט"א בקהלת יעקב הבין מהגמרא בסוכה לח. שחול המועד נקרא יום טוב אין זה סותר את הסברנו מדוע אין ראייה מגמרא זו שחול המועד נקרא יום טוב, ועוד כלל לא הבנתי בעניות דעתי איך אפשר להביא ראייה מגמרא זו, הרי יום טוב שני של גלויות תמיד נקרא יום טוב בין אם יש חול המועד ובין אם אין חול המועד, וכאן התייחסה הגמרא ליום טוב שני של גלויות שבמקרה נפל בימי חול המועד, וכן לפי שיטה זו של המהריט"א יוצא שהש"ס כינה יום חול רגיל 'יום טוב' מכיוון שנקרא 'יום טוב שני של גלויות', ולכן ברור כהסברנו ויש בכח כל הש"ס ללמד גם על מקום זה שאין זה יום טוב סתם.

(ב) ומ"ש כת"ר לדמות חול המועד ליום טוב מכיוון ששניהם נקראו מקראי קודש ושניהם נקראו חג, ובכך לפטור ימי חול המועד ממצות תפילין, לעניות דעתי זה אינו מכיוון שרק ימים שנקראו שבת שנקראה 'אות' אין מניחים בהם תפילין ולא דברים שהוקשו לקריאה של הפסוק. ואם נלך על פי סברת כת"ר נראה שאין לנו להניח תפילין בראש חודש מכיוון שראש חודש נקרא 'מועד' כדאיתא בתענית כט. וכמבואר בפסוק, וכן ימים טובים נקראו 'מועד' ולכן לא נניח תפילין בראש חודש, אלא שדבר זה אין מתקבל על הדעת. ולענ"ד מה שהביא כת"ר ראייה מרש"י לדבריו, לעניות דעתי דווקא משם מוכחת

אחרי מספר ברכות, ולא מידית אחר נקיות ידיים לברך ברכות התורה בראש ובראשונה, שהרי כל רגע וכל פסע מתעוררת מחבות קודש בתוככי יהודי שלם.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) הא דאמרינן ברכת התורה בסוף ברכות השחר, אינו מדין הגמרא, שהרי כתב הטור בס"מ "דמלישנא דגמרא משמע שצריך לומר כל אחת ואחת בשעתה... ולפי שאין הידים נקיות תקנו לסדרן בבית הכנסת, וגם מפני שרבים מעמי הארצות שאין יודעים אותן תקנו שיסדרו בבית הכנסת ויענו אמן אחריהם ויצאו ידי חובתן" ע"ש. הרי משמע שבתחילה לא היה סדר לברכות השחר וברכת התורה, אלא כל אחד מברך לפי שעתה. וכן י"ל שאם אחד רוצה ללמוד מיד אחר נט"י אז יכול לברך ברכת התורה מיד קודם שאר ברכות השחר, והכל לפי האדם ומה שהוא עושה כשהוא קם ממטתו בבוקר. וגם בזה"ז י"ל הכי, ואין לו להמתין עד שיסדרו בבית הכנסת. וכן הוא בטור בס"מ "וז"ל "המשכים בבוקר ללמוד קודם שילך לבית הכנסת יש לו לברך ברכת התורה." הרי שאין לומר לו שיש איסור ללמוד קודם שהוא יאמר ברכת התורה בבית הכנסת, אלא אדרבה הו"ל לברך מיד כשהוא רוצה ללמוד, אף שהוא קודם שאר ברכות השחר. וכן הוא בטור בסוף ס"מ, וז"ל ונהגתי בעצמי מיד אחר ברכת אלקי נשמה לברך ברכת התורה ולומר אחריה פרשת ברכת כהנים ולסדר הברכות" ע"ש. ואף שאביו הרא"ש בתשובה כלל ד ס"א כתב, "והמשכים ללמוד יברך ענ"י ואשר יצר ואלקי נשמה וכל סדר הברכות עד ברכת התורה וברכת התורה בכלל וילמוד, ופרשת התמיד לא יקרא עד שיאיר היום". הרי משמע שלא כהטור שלדעת הרא"ש צריך לברך ברכת התורה רק אחר ברכות השחר, מ"מ י"ל שהטור סבר שמ"ש אביו הוא לאו דוקא והסדר אינו מעכב, כן נראה כדי שלא לומר שהטור חולק על אביו הרא"ש. וכן מצינו ברמ"א בס"מ ט, שהוא הביא דעת הטור (אלא הוא כתב שיש לברך ברכת התורה אף אחר אשר יצר ע"ש). ומה שבסידור מצינו שברכת התורה היא אחר שאר ברכות השחר, הוא רק לסתם אדם שאין דרכו ללמוד קודם תפלת הבוקר.

ועוד מצינו שיש קפידה שתהיה ברכת התורה אצל פרשת התמיד, וכמ"ש הטור שם "...ואח"כ ברכת התורה ופרשת התמיד" ע"ש. וכן הוא להגר"א במעשה רב אות ח "ברכות

ו) מ"ש כת"ר לסמוך על הבה"ג ומי שמנהגו לא להניח תפילין בחול המועד יסמוך על כך, כבר התייחסתי לכך בקונטרסי שהבה"ג פסק הלכה כרבי יוסי הגלילי שיש שהבינו שלפיו לא מניחים תפילין בחול המועד, אבל אין דבר זה משנה מכיוון שקי"ל הלכה כרבי עקיבא, ואפילו דבר זה אמרו הרא"ש ועיין בקונטרסי באריכות.

ז) ומה שהביא כת"ר את דברי הגט פשוט בעניין מחלוקת הפוסקים שלא נחלקו פנים אל פנים, לענ"ד בנד"ד יש ללכת אחר רוב הפוסקים ופשט הבבלי והירושלמי מאחר שדעתם נראית צלולה הרבה מדעת בעלי מחלוקתם, וכן ידוע לנו שכך היה המנהג הקדמון כמבואר בקונטרסי.

ח) לענ"ד לא זכיתי להבין איך יתכן שדברי הזהור יכריעו בספיקות כשיש לו שיטה אחרת לחלוטין נגד מ"ש בש"ס, כמו שעדות אישה לא יכולה להוסיף ולגרוע במקום שפסולה לעדות, וכן איך יכול ספר הזהור להכריע בספיקות כשלא מוסכם על כל הפוסקים מי מחברו, עיין הערה כ"ו, וכן בחסדי ה' הארכתי בזה בקונטרסי, ואין כאן מקומו להאריך.

ט) לכן נראה לי לענ"ד שיש להניח תפילין בחול המועד כקבלת הש"ס והראשונים שכך קיבלו במסורת ממעמד הר סיני, וכך הבינו דברי הש"ס, ומי יעיד לנו שהוא מבין את דברי הזהור יותר טוב ולכל הפחות יש להניח תפילין בלי ברכה. וכל זה הארכתי בחסדי ה' בקונטרסי וכת"ר הראה פנים להבנה שונה ואין הוא ממש דחה את לימודנו, לכן מי יעזיז ויכניס ראשו ויכנס לספק מצות עשה דאורייתא אם לא ביטול מצות עשה דאורייתא ממש, לכן לכל הפחות יש להניח תפילין מספק.

ואסיים בכבוד רב

שלמה דוד שורץ

אמר המחבר: אין לי פנאי להשיב על דבריו, והבוחר יבחר.

סימן ז.

שאלה: אנו משתדלים להבין שיטת הגר"א בהלכה, אין אנו מצליחים להשכיל מדוע דוקא מי שמחייב ברכת התורה לפני הרהור בדברי תורה ואף יכול להיענש על הרהור ללא ברכה, מדוע לדחות את ברכת התורה עד

(ב) ועוד י"ל בזה, שאף לדעת הגר"א דבעינן ברכת התורה על הרהור, מ"מ אם באו הרהורי תורה ממילא בלי כוונתו קודם שהוא מברך ברכת התורה בבוקר, אינו צריך לברך ברכת התורה עליהם. ויש ללמוד זה ממ"ש הט"ז בס'תרנא ס"ק ה לגבי ברכת לולב, וז"ל "כיון שלא לצאת עד שיברך, אע"ג דאמרינן בר"ה מצות א"צ כוונה, ה"מ בסתם אבל במכוון ההפוך לא נפיק בע"כ" ע"ש. וי"ל בנד"ד שלכ"ע מצות צריכות כוונה, שהרי כך פסק מרן בס"ס ד שכן ההלכה. ועוד אף למ"ד שאין מצות צריכות כוונה, מ"מ במצות של דיבור בעינן כוונה כדמצינו ברבינו יונה בסוף פ"ק דברכות, שאף למ"ד שמצות אינן צריכות כוונה, ה"מ במצוה שיש בה מעשה, אבל מצוה שתלויה באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, שהאמירה היא בלב וכשאנו מכיין באמירה ואינו עושה מעשה, נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה, עיין בב"י בס'תקפ"ט בד"ה וצריך. ולכן ק"ו בהרהורי תורה י"ל שמצות צריכות כוונה לכ"ע. ולכן מאחר שהוא לא כיון לקיים מצות לימוד תורה קודם ברכת התורה, ממילא שהוא אינו י"ח באותה שעה, וממילא שא"צ לברך על הרהורי תורה. ועוד אף שבדרך כלל י"ל שסתם דעתו לצאת, כמ"ש החיי אדם בכלל סח אות ט, שאם אחד "קורא ק"ש כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע ונטל לולב אע"פ שלא כיון לצאת יצא, שהרי משום זה עושה כדי לצאת אע"פ שאינו מתכוין. ע"ש. מ"מ כל זה כשהוא הזמן הראוי לקיום המצוה כגון שהוא קורא ק"ש כסדר התפלה בתוך ג' שעות ביום וכדומה, אבל קודם ברכת התורה אין לומר כן, אלא אדרבה מסתמא דעתו שלא לצאת במצות לימוד תורה עד שהוא יברך ברכת התורה, שקודם לכן הוא אינו הזמן שהוא ראוי ללמוד, שאין לו ללמוד בלי ברכה. ולכן מאחר דמסתמא הוא אינו יוצא כשבאים הרהורים ממילא, ממילא אין חיוב ברכה על הרהורים אלו. אלא רק אחר ברכת התורה י"ל שהוא כיון לצאת מצות לימוד תורה בהרהורים. כך נראה לענ"ד לדעת הגר"א.

ויש להביא ראיה לזה מזבחים קב: שכתוב שם, "אמר רבא האי דינא מרבי אלעזר ברבי שמעון גמירנא דאמר בבית הכסא...והיכי עביד הכי, והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ ממרחץ ומבית הכסא, לאונסו שאני". ופירש"י "לאונסו. שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה בעל כרחו..." ע"ש. וכן הוא בב"י בא"ח ס"פ ד"ה וכתב, ע"ש. הרי י"ל שאם הוא לאונסו, מסתמא לא כיון לקיים מצות לימוד תורה בבית הכסא. ולכן אף שבאו הרהורי תורה ממילא, אין בהם שום מצוה כמ"ש

התורה נתקן לאמרו קודם פר' התמיד...", ונראה שהטעם הוא על פי מ"ש בפרקי אבות "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". ולכן ברכת התורה היא התורה, ופרשת התמיד היא העבודה, ומה שאומרים אחר כך המשנה "אלו דברים שאין להם שיעור... גמילות חסדים", הוא גמילות חסדים. מ"מ אף להגר"א אין זה לעיכובא, ואם הוא רוצה ללמוד קודם לכן ודאי מותר לו לברך, וכן הוא כתב במעשה רב שם, "ואם רוצה ללמוד קודם שיאיר היום יאמר ברכת התורה אחר סדר ברכות השחר קודם שלומד" (כדעת הרא"ש הנ"ל). אבל נראה מזה שהגר"א לא סבר כהטור, אלא דעת הגר"א שמ"ש בתשובת הרא"ש הנ"ל ש"ל ברכת התורה אחר ברכות השחר, הוא דוקא. וכן נראה מדבריו בס"מ ט (ושם הוא פליג על הטור שהקפיד שיש לברך ברכת התורה אף על פסוקים בדרך תחנונים ע"ש).

ויש להסביר הטעם שלדעת הגר"א יש לברך ברכת התורה דוקא אחר ברכות השחר ולא מקודם, והוא כעין דמצינו באחרונים האם לברך אשר יצר קודם ברכה אחרונה על מאכל כשהוא חייב בשתיקה, עיין בכה"ח ס"ז אות א בשם המהרש"ל ועוד אחרונים. ועיין בתורה לשמה ס"סו, שכתב ששייך בדיון זה אין מעבירין על המצות, ולכן יש לו לברך קודם על מה שהוא נתחייב בתחילה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שבתחילה האדם חייב ליתן שבח להקב"ה על מה שמחזיר נשמתו אליו, ועל מה שהאדם פתח עיניו בבוקר, וזקף גופו כשהיה כפוף וכו', שכל דברים אלו באו קודם לימוד תורה בין בדיבור בין בהרהור כמובן, ולכן חייב לברך על אלו קודם ברכת התורה. (ואף דמצינו שהתורה לשמה פליג על המהרש"ל, מ"מ י"ל שהטעם שמהרש"ל לא סבר כהתורה לשמה הוא מפני שהמהרש"ל סבר שיש להקפיד על תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, וגם שאשר יצר אין לו שיעור. אמנם בנד"ד שההנאה כשהוא פותח עיניו וכו' הוא תדיר בכל יום כמו החיוב לברך על התורה בכל יום, וגם לא שייך הטעם של שיעור, י"ל שאף המהרש"ל מודה בנד"ד לברך ברכת השחר קודם כיון שהנאות אלו באו מקודם שהוא למד תורה). ולכן י"ל לדעת הגר"א שאם רוצה להרהר בדברי תורה יש לו לברך ברכת התורה מיד אחר ברכות השחר ולא מקודם. מ"מ אין להקפיד כשיש צורך, אם הוא אינו סומך ברכת התורה לפרשת התמיד. (ואנו לא קי"ל כר"ת שסבר שברכת התורה של אתמול פוטרת עד שחרית אחר כמ"ש הב"י שם ד"ה והמשכים ע"ש).

אחר. והוא אזיל כשיטת הרמב"ם שסבר שאין הקדיש חלק מאשר התחילו בו, לכן אם התחילו באבות, אין לומר שום קדיש שאחרי העמידה, כמבואר כל זה בכה"ח שם אות לד ולה ע"ש.

לכן לדעת מרן אם יצאו קצתן בחזרת העמידה מותר לומר תחנון אחר העמידה, אבל אין לומר הקדיש אחר התחנון כיון שהוא אינו חלק מהעמידה. ולגבי ויעבור, כבר פסק מרן בס"תקסה ה"אין היחיד רשאי לומר י"ג מדות דרך תפלה ובקשת רחמים דבר שבקדושה הם, אבל אם בא לאומרם דרך קריאה בעלמא אומרם. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לאומרם בדרך קריאה.

(ב) **וכל** זה להספרדים שפסקו כדעת מרן, אבל לדעת רמ"א נראה ששפיר הוא לומר י"ג מדות והקדיש שאחר תחנון. וזה מפני שהוא אזיל אחר מ"ש התה"ד בס"טו שקדיש תתקבל שייך לתפלת העמידה כיון שאומר בו תתקבל צלותהו. אולם עדיין יש לדון בזה, ששמא י"ל שרק קדיש תתקבל שייך לתפלת העמידה משא"כ הקדיש של אחר התחנון שאף שהוא הקדיש הראשון אחר העמידה מ"מ אין אומרים בו תתקבל צלותהו. ולכן אולי הוא אינו חלק מהתפלה.

אלא יש לדייק מהלשון של השאלה בתה"ד שזה אינו, שכתוב שם, "התחילו להתפלל בעשרה בשחרית, ולאחר קדושה הלכו מקצתם להם, רשאים הנשואים שוב לגמור כל התפילה, אפילו סדר קדושה והקדיש שאח"כ או לאו" ע"ש. הרי ממ"ש "לגמור כל התפלה אפילו סדר הקדושה", משמע שהוא כולל כל מה שקודם סדר הקדושה, דהיינו אף התחנון והקדיש אחריו, והוא שואל אם יש לכלול בזה גם כן סדר הקדושה והקדיש שאח"כ. ולכן כשכתב בתשובה שם שמותר לומר קדיש תתקבל, משמע שק"ו שהוא מותר לומר מה שקודם לו, דהיינו אף הקדיש אחר תחנון. (וידוע שהשאלות בתה"ד הוא מהתה"ד עצמו כמ"ש בשם הגדולים ע"ש).

וכן יש לזקק בדברי הב"ח שם שכתב, "אבל בתה"ד כתב בזה שגומר גם כל סדר הקדושה שאחר י"ח וגם הקדיש שכל זה מגמר התפלה". הרי ממ"ש "שגומר גם כל סדר הקדושה", מלשון "גם" משמע שפשוט שמותר לגמור תחנון והקדיש שהוא אחריו, אלא "גם" מותר לגמור סדר הקדושה וקדיש תתקבל.

רבינו יונה הנ"ל. ולכן אונסו מותר. ולכן ה"ה בנד"ד אם באו הרהורי תורה קודם ברכת התורה, והם לאונסו, אין קפידה בדבר, והוא אינו צריך לברך ברכת התורה עליהם לדעת הגר"א. ולכן שפיר הוא להמתין לברך ברכת התורה עד אחר ברכות השחר, כיון שהוא חייב בהן מתחילה כמו שכתבתי לעיל, וכסברת התורה לשמה הנ"ל.

ועוד י"ל שי"א שאין לברך על פסוקים שאומרים דרך תחנונים כמבואר בס"מו ט, וכן נראה דעת הגר"א שם. ואף בזה י"ל שכיון שהם דרך תחנונים, ממילא הוא אינו כיון לצאת חובת לימוד תורה בהם. ולכן לכ"ע הוא אינו מתכוין למצוה בהם כמבואר ברבינו יונה הנ"ל, ולכן מותר לאומרם קודם הברכה. ולכן ה"ה בהרהורים שבאו ממילא קודם ברכת התורה, שהוא אינו מתכוין לצאת בהם כשביארתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה לדעת הגר"א שאין לברך ברכת התורה קודם ברכות השחר, וכמ"ש בתשובת הרא"ש ודלא כהטור, וזה מפני שנתחייב האדם לברך על הנאות אלו כיון שהם באו בתחילה קודם שהוא לומד תורה. ואף אם הרהורי תורה באו מקודם ברכות השחר, אין חשש כיון דמסתמא הוא לא כיון לצאת י"ח בהם.

ואסיים בכבוד רב

החבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ח.

שאלה: האם ניתן להצביע על מקור שמוביל לפסיקה מה לעשות לגבי מנין שהתקבץ ולאחר מכן פרש א' ונותרו ט', האם הציבור יאמר י"ג מידות וקדיש, או שמא ידלגנו על חלק זה של התחנון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

(א) **כתב** מרן בס"נה ב וג, "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן גומרים אותו הקדיש או אותה הקדושה שהתחיל, והוא שנשתיירו רובן. אם התחיל באבות ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה." משמע בהדיא מדברי מרן שאין גומרין אלא אותו קדיש שהתחיל או אותה הקדושה שהתחיל בלבד, אבל אין אומרים קדיש

ג) אלא עדיין יש לדון לגבי י"ג מדות אף לדעת הרמ"א. שהרי כתב המ"ב בס"ק כ בשם האחרונים, "אבל קדיש שאחר עלינו לא יאמר בזה, אפילו אם התחיל לומר עלינו בעשרה ויצאו מקצתן, ג"כ לא יאמר הקדיש, דאינו אלא מנהג. וכ"ש לשיר היחוד או לקדיש שאומרים למזמור או אחר הלימוד, דצריך דוקא מנין בשעת קדיש." הרי כל שהוא מנהג בעלמא אינו בכלל "דשייך לתפלה" או "מגמר תפלה". לכן יש לדון לגבי תחנון, שכבר כתב הטור בס"קלא "ורב נטרונאי כתב נפילת אפים בציבור על פניהם אחר התפלה רשות היא". וכן כתב הריב"ש בס"ת"ב. וז"ל "דבר זה של נפילת אפים אינו חובת התפלה אלא שהיה מנהג גם בימי רז"ל כמו שמוזכר בפ' אחרון דמגלה (כב): נפול כולי עלמא על אנפייהו רב לא נפל על אנפיה, ושיילינן נמי התם מאי טעמא לא נפל על אנפיה. וכן בב"מ פ' הזהב (נט): אמרינן אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הות כל יומא לא הות שבקא ליה למיפל על אנפיה וכו', ואם היה מחובת התפלה חס ושלוש שהיה הצדיק ההוא נמנע ממה שיהיה חובה בעבור אשתו... ולהיות זה רשות ומנהג בעלמא לזה יש ימים שנוהגין בהם קצת מקומות בנפילת אפים ומקצת מקומות שלא נהגו כן, כגון בחנוכה ובפורים... וכן בבית האבל במנחה כתב רב שרירא גאון ז"ל שיש נופלים כי להיות הדבר רשות כל מקום אווז מנהגו, ונהרא נהרא ופשטיה, וכ"כ הר"ר יצחק בן גיאת ז"ל בהלכותיו בשם רב שר שלום ז"ל נפילת אפים רשות" ע"ש.

ולפי זה יש לדון דבשלמא י"ל שחצי הקדיש אחר העמידה הוא חובה ויש לאומרו כמו שכתבו האחרונים הנ"ל (ועיין בבן איש חי פר' ויחי אות יא שכתב "כפי דברי רבינו האר"י ז"ל קדיש... של אחר העמידה קודם אשרי... חובה.") אבל הי"ג מדות, הלא הם בכלל התחנון והוא רשות כמבואר לעיל. ולכן יש לדמות זה להקדיש שאחר עלינו לשבח וכדומה שכתב המ"ב הנ"ל שאין לאומרו אם אין מנין בתחילת הקדיש. ולכן י"ל שאף לדעת הרמ"א יש לומר הי"ג מדות, אלא שצריך לאומרם בדרך קריאה כמ"ש מרן בס"תקסה הנ"ל, כך נראה לענ"ד.

ואסיים בהוקרה רבה

מאת מחבר הספר ארחותיך למדני.

וכן נראה מהמאמר שם ס"ק ג שכתב, "דס"ל להרב ז"ל דכל שהתחיל י"ח בקול רם גומר עד אחר ובא לציון משום דהכל ענין אחד וגמר תפלה הוא". הרי להתה"ד והרמ"א "גומר עד אחר ובא לציון", דהיינו אף התחנון והקדיש שאחריו.

וכן נראה מהחסד לאלפים בס"נה אות א שכתב, "ואם יצאו לאחר שהתחיל תפלת החזרה בקול רם, יכולים להשלים עד אחר קדושה דסדרא...". הרי משמע מ"עד", שיש לומר כל מה שבין חזרת העמידה ובין קדושה דסדרא, דהיינו אף התחנון והחצי קדיש שאחריו.

וכן כתב בפירוש רעק"א בש"ע שם, וז"ל "היינו לומר אחר התפלה חצי קדיש וסדר קדושה ובא לציון גואל...". הרי שי"ל החצי קדיש אחר תחנון. וכן כתב המ"ב שם ס"ק יט ע"ש.

אולם ראיתי בערוך השולחן בס"נה אות ז, שיש לו שיטה אחרת בזה, וז"ל "הרמ"א בסע"ג כתב, ואם יצאו לאחר שהתחיל בקול רם כו' יכולים להשלים וכו' ולומר הקדיש שלם כו' עכ"ל. והוא תמוה שהרי קדיש שלם הוא לאחר ובא לציון... ולי נראה דכוונתו על החצי קדיש שלאחר שמ"ע, אך ממילא יאמרנו שלם כיון שהקדיש השלם לא יאמר עוד הלא טוב שיחתום תתקבל בקדיש זה" ע"ש. הרי מבואר שלדעת הערה"ש שאחר חזרת העמידה במקום חצי קדיש י"ל קדיש תתקבל קודם אשרי. ולענ"ד אין כן כוונת הרמ"א. אלא הרמ"א אזיל בתר שיטת תה"ד שכתב בשאלה "רשאים הנשארין שוב לגמור כל התפילה אפילו סדר קדושה והקדיש שאח"כ או לאו". הרי השאלה היא על קדיש תתקבל שהוא אחר ובא לציון, והשיב בתשובה שהוא מותר, ולא כתב כלום שצריך לאומרו קודם אשרי. וכן כתב שם "וכן שמעתי שאחד מהגדולים הורה כך, שאם התחילו התפילה בי' רשאיין לגמור סדר קדושה וקדיש שאח"כ שלא ביי" ע"ש. הרי הוא כתב "וקדיש שאח"כ", דהיינו שפשוט לו שי"ל קדיש תתקבל אחר ובא לציון. ואם הרמ"א הו"ל שיטה אחרת מהתה"ד הו"ל לבאר כל זה בדרכי משה, וכיון שהוא לא כתב כן, ודאי י"ל שהוא סבר כהתה"ד הנ"ל, וכן הבינו האחרונים הנ"ל. ולכן נראה שאין לעשות כשיטת הערה"ש בזה, אלא כהאחרונים הנ"ל.

סימן ט.

ולכן נראה שמ"ש הרא"ש בכלל ו א דבעינן "רב מובהק וגדול בתורה", הוא מפני שאל"כ א"א שהרב יהיה "בקי בהוראה ודינין".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן י.

שאלה: האם מי שאומר קדיש בציבור צריך לכוין להוציא הצבור ידי חובתו.

תשובה: (א) כתוב במגילה כד. "קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע". ופרש"י, "קטן אינו פורס על שמע. לפי שהוא בא להוציא רבים ידי חובתו, וכיון שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתו". ולפרש"י כפי מה שביאר הר"ן, כגון שהיו כאן עשרה בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחידות ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה דיוצר, וזהו לשון פורסין כמו פרוסה כלומר מחצית הברכות. ועיין בב"י ובדרכי משה בס"ט שביארו דין זה. ולפי מ"ש רש"י "לפי שהוא בא להוציא רבים ידי חובתו", נראה שיש לכוין להוציא הרבים י"ח בקדיש וקדושה וברכו.

אלא שאחר כך כתוב במשנה, "פוחח פורס את שמע". ופירש"י "דהא מחויב בברכה". דהיינו בברכה ראשונה דשמע, וזהו לשון פורסין כשביארתי לעיל. ונראה מזה שהטעם דבעינן מחויב בדבר כדי להוציא הרבים י"ח הוא רק משום הברכה הראשונה של ק"ש, אבל לא משום הקדושה והקדיש וברכו. ויש לפרש דאח"כ דבעינן עשרה גדולים לקדיש וקדושה וברכו, אבל אלו אינם בכלל חיוב על היחיד אלא על הצבור בלבד. ולכן לא שייך בהם שצריך לכוין להוציא רבים ידי חובתו, כיון שזה שייך רק כשיש חיוב על היחיד, כגון בתקיעת שופר או בקריאת מגילה, וכן בברכות של שמע, אבל כשיש חיוב רק על הצבור ולא על היחיד, י"ל דאח"כ דבעינן מנין של גדולים כדי ליתן שבח להקב"ה ע"י הקדיש, אבל לא בעינן כוונה כדי להוציא ידי חובתו. וזה מ"ש רש"י "דהא מחויב בברכה", דהיינו רק לגבי הברכה של שמע בעינן "כדי להוציא ידי חובתו".

שאלה: האם יש להסביר דעת הרא"ש לגבי איזה עדיף, רב לקהל או ש"צ.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כת"ר הביא מ"ש בתשובת הרא"ש כלל ו א, "ציבור שיש להם ליתן לרב או לשליח ציבור, איזה מהם קודם. אם הוא רב מובהק וגדול בתורה ובקי בהוראה ודינין, אין ספק תלמוד תורה קודם, ואם לאו שליח ציבור עדיף טפי להוציא הרבים ידי חובתו". וכן הוא במרן א"ח ס"ג כד ע"ש.

וכתב כת"ר, "...קשה לי לשון הרא"ש, למה הצריך שיהיה הרב "גם רב מובהק וגדול בתורה, ובקי בהוראה ודינים", די דיהיה בקי בהוראה ודינים, ולמה בעי מובהק וגדול בתורה וצ"ע".

ולענ"ד נראה שהרא"ש אזיל לפי שיטתיה שם כלל לא ט וז"ל "...וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאים בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו טועין להתיר האסור ולאסור את המותר, כי לא עשה כשאר המחברים שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת, אבל הוא בספרו כמתנבא מפי הגבורה בלא טעם ובלא ראייה, וכל הקורא בו סבור שמבין בו, ואינו כן שאם אינו בקי בגמרא אין מבין דבר לאשרו ולאמתו, ויכשל בדין ובהוראה, לכך לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות, אם לא שימצא ראייה בגמרא, וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצילונה שהיה בקי בתלתא סדרי, ואמר תמהתי על בני אדם שלא למדו גמרא וקורין בספרי הרמב"ם ז"ל ומורים ודנים מתוך ספריו וסבורין שיכירו בהם, כי אמר אני מכיר בעצמי כי בג' סדרים שלמדתי אני מבין כשאני קורא בספריו, אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים אינני מבין בהם כלום, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו". וכתב הריב"ש בס"מ ד על דברי הרא"ש, "שפתים ישק משיב דברים נכוחים".

מפני שאין דין קריאת ס"ת כדין של קריאת המגילה. כיון שבקריאת התורה לא בעינן שאחד מוציא י"ח של חברו, אלא כל כוונת הקריאה היא רק להשמיע דברי תורה, וכיון ששמיעה לבדה בעינן, שפיר הוא אם קטן קורא. וכן כתב הרא"ש שם בברכות פ"ז אות כ "דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי" ע"ש, שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד. שזה ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאיין הכונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם." וכן הוא בב"י בחור"מ ס"לז שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא." ועיין מה שכתבתי בזה בארחותיך למדני ח"א ס"קצ ע"ש.

ולפי זה י"ל דבשלמא בקריאת התורה שהיא חובה על הצבור לא בעינן כוונה לצאת, וגם לא שייך בה כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם, מ"מ לגבי קדיש נראה שהוא דבר באצמם, דא"נ בעינן מוציא הצבור חובתן, אבל זה אפשר רק במה שהוא בר חיובא, אבל לא בעינן כוונה לצאת ידי אחרים כדמצינו במצות על היחיד. ולפי זה אף לדעת התוספות בגמ' מגילה הנ"ל אתי שפיר הדין של ישן מצרף למנין, שבר חיובא בעינן, אבל כוונה לצאת לא בעינן.

ועוד י"ל שיש לדמות דין זה לזימון בעשרה, דא"נ בעינן בר חיובא לכל העשרה לדעת הרא"ש והמרדכי והרמ"א בס"קצט י, אבל לא מצינו שהמזמן צריך לכוין להוציא י"ח את שאר המסובין, אלא הוא אומר נברך וכו' והם אומרים ברוך וכו'. וכן בקדיש י"ל הכי, שהאומר קדיש אומר שבח להקב"ה, והשומעים עונים הקדיש כדי לומר שבח להקב"ה, אבל לא בעינן שזה מכוין להוציא אחרים. כן נראה לענ"ד.

וראיתי בבן איש חי פר" ויגש, אות טז שכתב לגבי אמירת הקדיש, "...כי יש בהם בורים ועמי ארצות הרבה אשר אין מבינים להוציא י"ח את הציבור" ע"ש. ולענ"ד אה"נ בר חיובא בעינן אבל כוונה לצאת לא בעינן, כשביארתי לעיל.

וכן נראה מהמאירי שם שכתב, "ואם הוא קטן ואינו ראוי להוציא את הרבים בפריסת שמע ותפלה" ע"ש. הרי רק לגבי שמע ותפלה בעינן "כדי להוציא חובתן", משא"כ בקדיש קדושה וברכו, דא"נ דבעינן עשרה גדולים, אבל אין זה בכלל אחד מוציא את חברו.

ב) אלא ראיתי בתוספות שם ד"ה אבל, שכתבו "...שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה..." ע"ש. הרי מפורש שאף בדבר קדושה, דהיינו קדושה קדיש וברכו, בעינן להוציא ידי חובתן. אלא אף לפי זה יש לדון, שהרי כתבו הר"ן שם ד"ה אבל, (דף יג: ברי"ף) בשם הגאונים, "...ואף כאן ראו חכמים בברכות ק"ש שלא יהא אחד מברך ואחד יוצא אלא בצירוף עשרה מפני דבר שבקדושה שבהם" ע"ש. ולפי זה יש לפרש דברי התוספות הנ"ל, שמה דבעינן "יוצא ידי חובתן בדבר שבקדושה", הוא רק כהדבר בקדושה בכלל הברכות של ק"ש ותפלה, והשליח צבור רוצה להוציא י"ח של היחיד בברכה הראשונה של ק"ש שיש בה קדושה, ותפלה. ולכן אף הקדיש וברכו לפני ברכת יוצר בכלל זה, אבל אה"נ אם הש"צ אינו מכוין להוציא הצבור בברכות ק"ש או תפלה, אין צריך כוונה "להוציא ידי חובתן" בקדיש וקדושה וברכו, כיון שבהם בעינן רק עשרה גדולים כדי ליתן שבח להקב"ה, אבל לא בעינן שאחד מוציא את חברו. הרי אף התוספות מודים לזה.

ועוד י"ל לדעת התוספות, דאף את"ל שהאומר קדיש מוציא י"ח את הצבור, מ"מ עדיין לא בעינן כוונה לזה, משא"כ במצוה על היחיד כגון תקיעת שופר או מגילה, בעינן כוונה להוציא י"ח של אחר. ונראה שיש ללמוד דין זה ממ"ש מרן בס"נה ו לגבי מנין לקדיש, "...או שהוא ישן אפילו הכי מצטרף עמהם." הרי אם אחד ישן הוא אינו יכול לכוין לצאת ידי חובתו של קדיש, ועדיין זה מועיל למנין. לכן צ"ל שלא בעינן כוונה לכל יחיד במנין שהוא י"ח ע"י האומר קדיש. וממילא דלא בעינן כוונה מהאומר קדיש שיכוון להוציא ידי חובתן של כל יחיד בצבור. אלא י"ל שמ"ש התוספות הנ"ל "שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה", דהיינו שהאומר קדיש צריך להיות בר חיובא כדי להוציא החיוב על הצבור לומר הקדיש, אבל לא בעינן כוונה לצאת בזה.

ויש להסביר זה לפי מה דמצינו שהקטן קורא בתורה כמבואר במשנה שם אף שהוא אינו בר חיובא. והטעם הוא

סימן יא.

אלא שדבר זה לא שמענו ולא ראינו, ואף בנוסח "לשם יחוד", לא מצינו במצוות דרבנן שיכוון ג"כ לקיים מצוות עשה של "על פי התורה אשר יורוך".

שאלה: האם מי שכוון לקיים מצוות דרבנן, צריך לכוין ג"כ לקיים מצוות עשה של "על פי התורה אשר יורוך".

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף עמר שליט"א.

(א) כתוב בפר' שופטים "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

(ב) ובתחילה י"ל שהרמב"ן חולק על הרמב"ם בדין זה, עיין בספר המצוות שרש ראשון. ובתחילה פירש הרמב"ן שם סברת הרמב"ם וז"ל "הוא ז"ל סבור שיש בכלל לאו דלא תסור כל מה שהוא מדברי חכמים, בין שהן מצוות כגון מקרא מגילה ונר חנוכה או שהן מן התקנות והסייגין, כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות, בין שהם בקום עשה כגון שלש תפלות בכל יום, ומאה ברכות ולולב שבעה בגבולין, ובין שהם בלא תעשה כגון כל שהוא משום שבות בשבת, ויום טוב שני בגולה... והוא אמרו יתעלה על פי התורה אשר יורוך... ואמר לא תסור", ע"ש כל ההשגה.

אבל הלחם משנה בהל"ממרים פ"א הל"ב הביא מ"ש בקרית ספר להליץ בעד הרמב"ם, וז"ל "דאהני לאו ועשה לזקן ממרא שחולק על שום דבר מדבריהם, ואומר שאינו אמת כמו שתקנו הם, אבל מי שעבר על דבר אחד מדבריהם אפילו שיעבור במזיד, כיון שאינו חולק לומר שאינו אמת מה שצו חכמים אלא שלצורכו ולהנאתו עושה מה שעושה, אינו עובר על לאו, שהם מחלו בתחילה על כך כיון שאינו חולק ואומר שאינו אמת מה שעשו הם. זהו כלל כוונתו שם עם שהאריך לבאר הדברים יותר. ונכון הדבר בעיני". וכן הוא בלב שמח בספר המצוות, שרש ראשון ד"ה כללן של דברים, ע"ש.

וכן הוא בקנאת סופרים שם שכתב "...אם לא יעבור מחמת מרד והמראה, אלא מפני שיצרו תקפו, ועל דעת שהוא עושה איסור, לא יהא זה עבריין במצות התורה לדעת הרב, ודלא כמו שהבין ממנו הרמב"ן ז"ל".

וכן הוא בדברי אמת, קונטרס ו' (בענין הלאוין) דף פא ד"ה ואבא לבאר, שכתב "ואבא לבאר על מה שהשיג הרמב"ן בשורש הראשון, שהרמב"ן חשב שהרמב"ם ז"ל סובר שהעובר על איסור של דבריהם שעובר על לאו דלא תסור מן התורה, ועל עשה דעל פי התורה אשר יורוך... ועל זה הרבה להשיב אפו הרמב"ן, והרבה להביא תילין של הלכות... והטיב את אשר דבר הרב בעל לב שמח ז"ל בדף י"ג, שהרב ז"ל לא כיון אלא על הממרה על בית דין הגדול ובהוראה ובתנאים ידועים ושם פטרו משום דהוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד, לא על העובר בדרך איסור

ויש בזה מצות עשה וגם מצות לא תעשה. כתב הרמב"ם בספר המצוות מ"ע קעד, "הוא שצונו לשמוע לבית דין גדול ולעשות כל מה שצונו מאיסור והיתר, ואין הבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או דבר שיוציאוהו מן ההיקשים שהתורה נדרשת בהן, או הדבר שיסכימו עליו שהוא איסור תורה או לפי ענין מן הענינים שהיה דעתם שהוא ישר ושוב חזוק לתורה, הכל אנחנו חייבים לשמוע ולעשות ולעמוד על פיהם, לא נעבור ממנו. והוא אמרו יתברך על פי התורה אשר יורוך. ולשון ספרי כל המצוה אשר יאמרו לך תעשה זו מצות עשה".

וגם יש מצוות ל"ת, כמבואר שם ל"ת שי"ב "הזהירו מחלוק על בעל הקבלה ממצותיו ממעשה התורה. והוא אמרו לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ולשון ספרי לא תסור, זו מצות לא תעשה. והעובר על לאו זה הוא זקן ממרא וחייב חנק" ע"ש. ועיין עוד בהל"ממרים פ"א והל" ברכות פ"ו הל"ב.

ולפי זה כתב הר"ן בדרשות, דרוש החמישי והשביעי, "כל דברי חז"ל אפילו מה שלא פירשו את התורה, ואפילו במה שתיקנו סייגים ותקנות וחידשו מצוות גמורות, כגון נר חנוכה ועוד, כולם הם מדאורייתא, והעובר עליהם עובר בלאו "דלא תסור", ומבטל עשה של "על פי התורה אשר יורוך".

ולפי זה י"ל שכוון שמרן פסק בא"ח ס"ס ד ב"א בתרא שמצוות צריכות כוונה. הרי שבכל מצוות עשה דרבנן יש לכוין לצאת אף המצוות עשה של תורה של "על פי התורה אשר יורוך". (ואף למ"ד שמצוות דרבנן א"צ כוונה, הלא עדיין יש צד מדאורייתא של "אשר יורוך").

באיסורי דרבנן, ולא יאמר בהם הרב שעבר על עשה ועל לא תעשה יעויין שם בספרו, והאמת אתו."

וכן הוא בחקרי לב ח"א א"ח ס"ע דף קמד ד"ה ועוד תמהני, שכתב "והר' לב שמח ושאר גדולי האחרונים העלו עיקר שאם הרמב"ם מורה דהעובר על של רבנן אינו עובר בלאו דלא תסור, כ"א על הממרה על ב"ד הגדול ובתנאים ידועים."

וכן הוא בעין זוכר מע"ח אות יט שכתב, "ואעיקרא דמילתא ברב לב שמח והרב קנאת סופרים כתבו דאין כונת הרמב"ם כמו שהבין הרמב"ן, דדעת הרמב"ם הוא דאינו עובר על לא תסור אלא הממרה דבריהם כזקן ממרא וכיוצא בו... ובמונח זה תירצו מה שהקשה הרמב"ן וקושית הרשב"ץ על הרמב"ם בזהר הרקיע ע"ש." הרי מצינו שלדעת הרמב"ם אם אחד אינו מקיים מצות דרבנן כיון שיצרו תקפו, הוא אינו עובר על "לא תסור". אלא רק אם הוא אינו מאמין בדברי רבותינו, והוא אינו מקיים איזו מצוה דרבנן י"ל שהוא עובר על "לא תסור", והוא גם מבטל מצוות עשה של "אשר יורוך".

ג) ולפי זה יש לדון לגבי מצוות עשה של "על פי התורה אשר יורוך". ונראה שמצוות העשה כאן היא להאמין ולקבל עליו לעשות כל מה שצוו רבותינו. וזה כמ"ש הרמב"ם בספר המצות, שרש הראשון שם, "ובגמרא שבועות (ל"ט), אין לי אלא מצות שנצטוו על הר סיני, מצות שעתידין להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, תלמוד לומר "קיימו וקבלו", קיימו מה שקבלו, והוא שיאמינו בכל מצוה שתקנו הנביאים והחכמים אחר כן." ופירש הלב שמחה שם, "...אלא ודאי ז"ש קיימו מה שקבלו, היינו שקבלום בכלל, אבל לא שיקבלום בפרט, וזהו ההבדל שביניהן לשאר המצות של תורה שקבלום בפרט." הרי אף שלא ידעו בזמן קבלת התורה בהר סיני ממצוות מגילה, מ"מ כיון שקבלו כל מה שיצוו רבותינו, הם קיימו מצות עשה "על פי התורה אשר יורוך".

וכן הוא בעין זוכר שם, שכתב "...לא תסור, דנשבעו לקיים כל אשר יגזרו ב"ד בכל דור ודור, שזהו בכללות, וגם לא ידעו הגזירות והסייגים והתקנות שיגזרו רז"ל בכל דור כטוב בעיניהם... לא ידעו אותם הגזירות שעתידים לגזור" ע"ש. הרי נראה שמצות לא תסור וגם מצות על פי התורה אשר יורוך, הן קבלת הלב כל מה שציונו רבותינו.

ולפי זה יש לדון במי שמקיים מצות עשה דרבנן כגון נר חנוכה, ונראה שאף שמוכח ממעשיו שהוא קיבל על עצמו שכן צוה לנו רבותינו לקיים מצוות חנוכה, וכן הוא אומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה", מ"מ אין כאן קבלה כללית, דהיינו כאן הוא קיבל על עצמו רק מצות חנוכה, אבל אין כאן קבלת כל מה שצוו לנו רבותינו. ולכן בהדלקת נר חנוכה בשלמא שיש הוכחה שהוא קיבל על עצמו פרט אחד, דהיינו רק מצות חנוכה, אבל אין הוכחה מכאן שהוא מקבל על עצמו שאר מצוות דרבנן של רבותינו. ולכן אין כאן קיום מצוות עשה של "על פי התורה אשר יורוך", שמצוה זו היא קבלה כללית כמבואר לעיל.

ולפי זה מצינו חילוק בין הל"ת של "לא תסור", ובין העשה של "על פי התורה אשר יורוך", דהיינו שאם אחד אינו מקיים אף מצוה אחת דרבנן, מפני שלא קיבל עליו דברי רבותינו, אז הוא עובר על "לא תסור", אבל אם אחד מקיים איזו מצוה אחת מדרבנן כגון חנוכה, הוא אינו מקיים "על פי התורה אשר יורוך". וזה מפני שאם הוא אינו מקיים המצוה מפני שאינו מקבל על עצמו דברי רבותינו, יש הוכחה שהוא אינו מאמין בכל דבריהם ובכל מצוותיהם, ופיר י"ל שהוא עובר על לא תסור, אבל כשהוא מקיים מצות עשה דרבנן כגון נר חנוכה, אין הוכחה מכאן שהוא קיבל על עצמו כל דברי רבותינו וכל מצוות דרבנן, דבשלמא שהוא מאמין במצוות חנוכה אבל שאר מצוות דרבנן מניין?

לכן מ"ש הר"ן הנ"ל, "כל דברי חז"ל אפילו מה שלא פירשו את התורה, ואפילו במה שתיקנו סייגים ותקנות וחדשו מצוות גמורות, כגון נר חנוכה ועוד, כולם הם מדאורייתא, והעובר עליהם עובר בלאו דלא תסור, ומבטל עשה של על פי התורה אשר יורוך". זה שייך כשהוא עובר על מצות עשה דרבנן, ואינו מאמין בדבריהם, אבל לגבי קיום מצוה אחת דרבנן, אין לומר שהוא מקיים מצוות עשה של "אשר יורוך".

וכן י"ל לגבי מ"ש הכה"ח בס"תנג אות יא לגבי קטניות בפסח, "והמנהג באשכנז להחמיר וכו', ואל יאמר אדם כיון שאין איסור מדאורייתא אין לחוש, דכל דגזרו רבנן העובר עליו חייב מיתה ועובר על לא תסור מן הדבר וכו', דרשות מהרי"ל" ע"ש. לפי מה שביארתי אה"נ שמי שאינו מקיים גזירה זו, הוא עובר על לא תסור, אלא עדיין הוא אינו מקיים "אשר יורוך", שזה רק פרט אחד.

ואבל, אף שהם בכלל טרדה, מ"מ כיון שאין בהם מצוה עדיין חייב בק"ש ושאר מצוות.

ויש לחקור בגדר של "טרדא" בדינים אלו. כתוב בסוכה כה: "אמר רב אבל חייב בסוכה, פשיטא מהו דתימא הואיל וא"ר אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה, האי נמי מצטער הוא, קמ"ל ה"מ צערא דממילא, אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה." ויש לפרש שהאבל מצד עצמו סובר שאינו יכול לקיים המצוות משום צערו, וזה כמ"ש רש"י בברכות יא. שיש לו צער כל כך עד שהוא "מתגולל בצערו בעפר", אלא שאנו אמרינן שאף שהאבל סובר כן, מ"מ הוא צריך לכבוש צערו כדי לקיים המצוה, וזה מ"ש "איבעי ליה ליתובי דעתיה." הרי מצד האבל הטרדה היא עד כדי כך שהוא עצמו סובר שאינו יכול לקיים המצוה. וכן י"ל לגבי מי שטבעה ספינתו בים, דמסתמא כל ממונו וסחורתו ופרנסתו בסוכה, אף בזה יש צער גדול כאבל, ואף בזה אנו בעינן שהוא צריך לכבוש את צערו וליתובי דעתיה, אף שאיש זה מחמת צערו חושב שהוא אינו יכול לעשות כן.

ולפי זה שפיר כתוב בגמרא שהכונס בתולה יש לו טרדה משא"כ בכונס אלמנה. ויש לחקור בטעם הטרדה בכונס בתולה. כתב רש"י בברכות יא. "שמחשב על עסק בתולים". וגם כתב, "שטרוד במחשבת בעילת מצוה". ונראה שכוונת רש"י שהטרדה היא על מעשה הביאה, דהיינו אם החתן יכול להכיר המקום שהוא צריך ליכנס בו, וגם הבתולים כדלת נעולה בפניו והוא אינו יודע אם הוא יכול לשבור הדלת כדי ליכנס בפנים. ולכן נראה שבטרדה כזו החתן עצמו סבור שהוא אינו יכול לכבוש טרדתו כדי לכונן בק"ש. וכיון שיש כאן מצוה של נישואין, אין אנו אומרים לו שעכ"פ הוא צריך לכבוש טרדתו כדי ליתובי דעתיה. ונראה שכן כוונת התוספות בסוכה כה. סוף ד"ה ובלכתך, שכתבו "דדלמא שאני חתן שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מלבו, אע"פ שבטירדא דרשות מיבעי ליה ליתוביה דעתיה ולהסיר מחשבת טרדתו." ויש לפרש שהחתן עצמו אינו חושב שהוא יכול להסיר הטרדה מדעתו, וכיון דאיכא מצוה לא אמרינן לו שעכ"פ הוא צריך לכבוש טרדתו וליתובי דעתיה.

וכל זה לא שייך באלמנה או גרושה שאין להן בתולים, וגם היא עצמה יכולה להגיד לחתן איפוא המקום ליכנס בו. ולכן אין טרדה כל כך בזה. ואף שכל זה דבר חדש להחתן, ועדיין יש טרדה מטעם זה, מ"מ כיון שהחתן עצמו סובר

ולפי זה לא שייך לומר כשהוא עושה מצות חנוכה וכדומה שהוא צריך לכונן ג"כ במצות "אשר יורוך", שאין הוכחה ממצוה אחת שהוא מאמין בכל מצוות של רבותינו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן יב.

שאלה: מהו הטעם שהכונס בתולה פטור מק"ש משא"כ הכונס אלמנה.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

תשובה: כתב כתר באות ה לגבי הטעם שהכונס בתולה פטור מק"ש, משא"כ הכונס אלמנה, "אכן לא מובן לי למה לא חשו חז"ל על כל טרדה, דהיינו שהרי סתם חתן אינו רגיל בבעילה וכו'. ומתרגש מאד וכו', ואז היה ראוי לפטור לטעם זה גם הנושא את האלמנה ואת הגרושה (אם הוא בחור). ולא ידעתי למה חז"ל לא חשו על טרדה מסוג זה ואמרו שהיא בכלל "טירדה דרשות". ולמה כונס בתולה הוי טירדא דמצווה, וכונס אלמנה הוי טרדה דרשות."

ויש להשיב. כתוב בברכות יא. (וכתבתי קצת פירוש בסוגריים) "ובלכתך בדרך, פרט לחתן. מכאן אמרו הכונס את הבתולה פטור ואת האלמנה חייב... ובלכתך דרך הוא דמחייבת, הא דמצוה פטירת, אי הכי אפילו כונס את האלמנה (שגם זה מצוה, וכ"כ התוספות בברכות טז: "מאחר שהוא תולה הטעם במצוה, אלמנה נמי"), האי טריד (הבתולה) והאי לא טריד (האלמנה), אי משום טרדה אפילו טבעה ספינתו בים נמי, וא"ת הכי נמי אלמנה א"ר אבא בר זבדא אמר רב אבל חייב בכל המצות (הרי אף שיש לאבל טרדה וצער הוא אינו פטור דבשלמא שהוא חייב לנהוג אבילות כגון איסור רחיצה ונעילת סנדל וכו', אבל אינו חייב להצטער כמ"ש רש"י בסוכה כה. ע"ש)... התם טריד טירדא דמצוה (בחתן) הכא טריד טירדא דרשות (לגבי אבל וטבעה ספינתו) ע"ש. הרי אף שהכונס אלמנה מקיים מצוה כמ"ש התוספות הנ"ל, מ"מ אין זה בכלל טרדה, והוא חייב בק"ש. אולם לגבי טבעה ספינתו

הביצים, ואילו כרות שפכה הוא על הגיד, כבמשנה יבמות ע. ובספרי פר' כי תצא.)

ויש להשיב, דאח"נ שכתבתי פצוע דכא במקום כרות שפכה, אלא נראה שאין נ"מ בזה, שהרי כבר אמר רבא ביבמות עה: "פצוע בכולן דך בכולן כרות בכולן, פצוע בכולן בין שנפצע הגיד בין שנפצעו ביצים בין שנפצעו חוטי ביצים, דך בכולן בין שנידך הגיד בין שנידכו ביצים בין שנידכו חוטי ביצים, כרות בכולן בין שנכרת הגיד בין שנכרת ביצים בין שנכרתו חוטי ביצים." ולפי זה כתב הטור בס"ה "ואיזהו פצוע דכא כל שמפצע הגיד בסכין או במכת חרב או הביצים או אפילו אחד מהם, או החוטים שהביצים תלויים בהם. וכן אם נתמעך הגיד או הביצים... או שנכרת הגיד או אפילו אחת מהביצים..." ע"ש. עיין בב"י, ובב"ח שם. ולכן י"ל שכוונת רבינו יונה היא, שיש חשש שמא נכרת הגיד במעשה ביאה משום שאולי הבתולים הם קשים מאד, וזה יגרום לחתן מכה בגיד. וא"כ מסתמא אף יש חשש שמא נפצע הגיד או שמא נידך הגיד, ולכן אף לרבינו יונה יש חשש של פצוע דכא בגיד, ואף שהוא כתב כרות שפכה לאו דוקא הוא, ורבינו יונה לא בא לאפוקי פצוע דכא, וכשביארתי.

אלא יש לפרש כוונת רבינו יונה באופן אחר שהרי נזק לגיד משום הבתולים הוא דבר דלא שכיח. ומצינו שהפירוש של כרות שפכה הוא, "שנכרת הגיד ושוב אינו יורה קילוח זרע אלא שופך ושותת ואינו מוליד", כמ"ש רש"י בפר' כי תצא. ולכן יש לדייק בלשון רבינו יונה שכתב, "שלא יעשה מעשה כרות שפכה", שאין החשש שמא הוא נעשה כרות שפכה אלא שמא הוא "יעשה מעשה", כרות שפכה, דהיינו שמא זרעו שותת. וכוונתו לומר שמשום כשהחתן עוסק בכניסת הבתולים שמא הוא שותת זרעו בחוץ קודם שהוא יכול ליכנס בפנים, ושוב מת איברו ועדיין היא בתולה. הרי החשש כאן אינו על איזו מכה בגיד, אלא על "שפכה", ופירש רבינו יונה שזה כעין דמצינו בכרות שפכה שאף בכרות שפכה זרעו שופך ושותת.

ולפי זה יש להשיב על מה שהעיר כת"ר, "מאי שנא כונס אלמנה וגרושה ומאי שנא כונס בתולה, סוף כל סוף החתן טריד על עצמו אם הוא ראוי לבוא בקהל, ואם הוא יוכל לשמש ראוי וכו', ומה זה משנה לחתן איכות האישה אותה הוא נושא."

שהוא יכול לכבוש טרדה מועטת כזו, לכן אין זה בכלל "טרדא" לגבי אם הוא פטור מן המצוה או לא.

וגם לדעת הרמב"ם בפ"ד דהל"ק"ש הל"א שטעם הטרדה בכונס לבתולה הוא מפני "שמא לא ימצא לה בתולים". וגם לדעת רבינו יונה שהוא מפני חשש פצוע דכא, כל טעמים אלו אינם שייכים באלמנה, ולכן אין טרדה כל כך. ואף החתן עצמו סבור שהוא יכול לכבוש טרדה כזו. (עיין בלחם יהודה, על הרמב"ם שם בסוף דבריו, שנראה שהבין שיש רק שני פירושים בטעם הטרדה, דהיינו פירוש הרמב"ם ורבינו יונה, ומשמע שהוא השוה דעת רש"י להרמב"ם. ולענ"ד רש"י לא סבר כהרמב"ם כשביארתי לעיל, ולכן יש ג' פירושים.)

ולפי זה כתב רש"י בסוכה כה. לגבי כונס הבתולה, "טריד. לבו טרוד במחשבת בעילה... ואינו יכול לעסוק בשנים כאחד." דהיינו כשפירשתי לעיל שהחתן עצמו סובר שהוא אינו יכול לקיים שתיהן, דהיינו הביאה וגם ק"ש, וכיון שיש כאן מצוה אין אנו אומרים לו שמ"מ הוא עדיין צריך לכבוש עצמו ליתוביה דעתיה כדי לקיים המצוה, ודלא כדין אבל הנ"ל. ולגבי אלמנה רש"י כתב שם, "כונס אלמנה לא טריד. ויכול לקיים את שתיהן." דהיינו החתן עצמו סבור שהוא יכול לקיים שתיהן כיון שאין בזה טרדה כל כך, ולכן אין זה בגדר "טרדא" כלל. ולכן שפיר כתוב בגמרא "האי טריד (הבתולה) והאי לא טריד (האלמנה)". וזה מפני שהגדר של טרדה הוא רק אם החתן עצמו סובר שהוא אינו יכול לקיים שתיהן, וכנראה מדין אבל הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי עוד הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

כתב רבינו יונה בברכות ט: בדפי הרי"ף, "מנהגם היה לכנוס את הבתולה ברביעי, וכל אותן הג' ימים והד' לילות שמיום ד' ועד יום ראשון היה טרוד לחשוב מחשבות לעשות מצוה, מפני שמתירא שלא יעשה מעשה כרות שפכה, ולפיכך פטור".

והעיר כת"ר באות ז. "הרי החשש הוא לכרות שפכה, ולא פצוע דכא כדכתב כת"ר." (וידוע דפצוע דכא הוא על

באימה ויראה ורתת וזיע." ומדרגה זו היא אינה לעיכובא, משא"כ במדרגה הראשונה הנ"ל.

(ב) ולפי זה יש לחקור לדעת התוספות, כדאמרינן שהחתן פטור מק"ש כיון שהוא אינו יכול לכוין, על איזו כוונה דברו התוספות, אם דברו על כוונת פירוש המילות שהיא לעיכובא, או על כוונת "רתת וזיע" שאינה לעיכובא.

וראיתי בתוספות סוכה כו. ד"ה חתן, שכתבו, "חתן אין יכול לכוין דעתו כלל, אפילו בפסוק הראשון" ע"ש. הרי נראה מזה שאף כוונה פשוטה על פירוש המילות, הוא אינו יכול לכוין. וכן ראיתי במהר"ם שם, שכתב לגבי השושבינים, "...אלא שק"ש דמצות כוונתו אינו אלא בפסוק ראשון ויכולין לכוין דעתן שעה קטנה כזו, וגם אינו כ"כ שיהוי ואינן מבטלין כ"כ ממצותן, ולכן חייבין. אבל חתן אינו יכול לכוין דעתו כלל, הלכך פטור." הרי אין לחתן שום כוונה, ולכן אינו יי"ח של ק"ש כלל.

אלא זה קשה להבין, דאח"נ שיש טרדה לחתן כמ"ש רש"י בברכות יא. "...אבל חתן דטרדא דמחשבה בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים", מ"מ הלא עדיין הוא דבר קל לכוין רק על פירוש המילות בפסוק ראשון בלי רתת וזיע. ולכן איך סברו התוספות "חתן אין יכול לכוין דעתו כלל".

(ג) **לכן** נראה לומר, שכיון בזמנם היו רגילין לקרות ק"ש בכוונה גדולה ברתת וזיע, החתן מרגיש שאף בליל ראשון הוא צריך לקרות בזיע ורתת וכוונה גדולה כמעשיו בכל יום וכשאר כל בני ישראל, וקשה לו בעיניו שלא לכוין היטב בכוונה גדולה. ואם הוא אינו קורא בכוונה גדולה, הוא מרגיש אשם בעצמו, שהוא מזניח מנהגו של כל ימיו, וגם המנהג של שאר בני ישראל באותו לילה. (וזה כעין חולה שצריך לאכול ביום כפורים, שהוא דבר קשה מאד בעיניו לאכול ביום זה, שהרי בכל פעם הוא בתענית ביום כפורים, ועכשיו הוא ביטל מנהגו ביום הנורא הזה, ושאר בני ישראל בתענית והוא יצא מן הכלל, ולכן הוא אוכל ברעדה ובבלבול הדעת). ולכן הרגשה זו עצמה מביאה אותו לידי רעדה ובלבול הדעת, ומצינו שהוא אינו יכול לכוין כלל, אף בכוונה פשוטה על פירוש המילות. ולכן מטעם זה כתבו התוספות בגמ' סוכה הנ"ל, "חתן אין יכול לכוין דעתו כלל".

אולם בזה"ז, כתבו התוספות בברכות הנ"ל, "שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב", דהיינו אין לנו בזמן הזה

ולפי מה שכתבתי החילוק מבואר, שאם אמרינן שכוונת רבינו יונה היא על שמא הבתולים יגרמו מכה בגיד, זה שייך רק בבתולה (וגם כת"ר הרגיש בזה). ואם כוונת רבינו יונה על שופך ושותת הזרע, אף זה רק כשיש קושי בכניסה מפני הבתולים, שבאלמנה הוא נכנס מיד קודם הוצאת זרעו.

סימן יג.

שאלה: האם יש לבאר שיטת התוספות בסברו "שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב" בק"ש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כן** כתבו התוספות בברכות יז: ד"ה רב, ע"ש. וכתב כת"ר "דלמה לומר כן על יהודים טובים, בכללות, שאינם קיימים מצ"ע החשובה בתורה... ומהו הקושי כל כך למי שמתאמץ ורוצה לקיים רצון בוראו".

ובתחילה י"ל שיש שתי מדרגות של כוונה בק"ש, הראשונה היא מ"ש מרן בס"ס ה. "הקורא את שמע ולא כיון לבו בפסוק ראשון שהוא שמע ישראל לא יצא ידי חובתו..." ע"ש. ופירש המ"ב שם "כוונה זו הוא להתבונן ולשום על לבו מה הוא אומר, ולכך הוא לעיכובא" ע"ש.

והמדרגה השניה היא מ"ש הטור בס"סא, "ויקראנה ביראה ובכוונה. כתב ר"ע לשווייה איניש לקריאת שמע בכל זמן דקרי לה כפרוטגמא חדשה, פירוש פרוטגמא כתב המלך על בני מדינתו שק"ש הוא פרוטגמא דהקב"ה, והכי איתא במדרש א"ר ברכיה מלך בשר ודם משגר פרוטגמא שלו למדינה, מה הם עושין כל בני המדינה, עומדין על רגליהם ופורעים את ראשיהם וקוראין אותו באימה ביראה ברתת ובזיע, אבל הקב"ה יתברך שמו אומר לישראל קראו ק"ש פרוטגמא דידי, הרי לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדים ולא פרועי ראש אלא בלכתך בדרך, אבל באימה וביראה ובזיע מיהא צריך." ולכן פסק מרן שם, "קרא ק"ש בכוונה באימה ביראה ברתת וזיע." וכתב המ"ב שם בשם הגר"א שלכתחילה זה שייך בכל פרשיות של ק"ש. וגם פירש המ"ב שם, "ונראה דאימה ויראה זו היא באופן זה שיכוין בשעה שהוא קורא את שמע לקבל עליו עול מ"ש להיות נהרג על קידוש השם המיוחד... בכוונה זו יקראנה

(א) כתב כת"ר, נסתפקתי הרבה לדינא כמעט כל יום, האם יש בל תוסיף בק"ש, וכגון שכבר קראתי ק"ש כדין ויצאתי י"ח קודם התפלה (כסתימת הב"י בא"ח ס"מו שראוי להקדים כמה שאפשר אפילו לא בברכותיה, וע"ש בביאור הלכה ס"מו סוד"ה ויוצא) האם כשאח"כ אני קורא שוב שמע על הסדר התפלה וברכות, מותר לי לכוין שוב לשם מצווה כבתחילה....".

ולענ"ד, אין לחוש לבל תוסיף, וכמ"ש התוספות בראש השנה כח: ד"ה ומנא, שכתבו, "דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים, וברכת כהנים נמי אפילו מברכין כמה פעמים לצבור אחד, אין זה בל תוסיף אא"כ מוסיף ברכה אחת כגון יוסף עליכם ככם, או כיוצא בה. וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום, או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה, אין זה בל תוסיף" ע"ש. וכן הוא בתוס' שם טז: ד"ה ותוקעים, שכתבו "דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים..." ע"ש.

וכן ראיתי בספר החינוך ס"תנדר שכתב, "...אבל הנוטל לולב בחג אפילו מאה פעמים ביום על דעת לצאת בכל פעם ופעם, אין כאן בל תוסיף. וכן התוקע שופר בר"ה ואפילו כמה פעמים, וכן כל כיוצא בזה."

וכן הוא במאירי בראש השנה כח: שכתב, "כפל את המצוה בזמנה ר"ל שעשאה שנים ושלשה פעמים, אין זה עובר בבל תוסיף, כגון שנטל לולב שנים ושלשה פעמים, או תקע שופר שנים ושלשה פעמים, או כהן ששנה בברכות כל היום אף לצבור אחד אין זה בל תוסיף" ע"ש.

הרי נראה שאין חשש בל תוסיף כלל בנד"ד. אלא הרשב"א בחידושו בר"ה שם כתב דלא קשה קושיית התוס' היאך תוקעין שתי פעמים, דמוסיף דאינו עובר בבל תוסיף רק אם עושה מדעת עצמו כגון כהן וכו' אבל מה שתקנו חז"ל לצורך אין כאן בל תוסיף. ע"ש ולפי זה נראה שאף בנד"ד יש איסור בל תוסיף כיון שאין בנד"ד תקנת חז"ל לקרות ק"ש שתי פעמים. אלא זה קשה לדברי הרשב"א דא"כ היאך נוטלים לולב כמה פעמים ביום וכמה זיתים מצה בליל פסח דלא תקנו חז"ל דבר זה. וכתב המנחת החינוך שם, "וכי תעלה על הדעת דלהרשב"א אסור ליטול לולב או להניח תפילין כמה פעמים ביום או הרבה זיתים מצה וכדומה. אך באמת הרשב"א מודה לסברת התוספות דכפילות מצוה אין קפידה, אך הוא מחדש לדברי התוס' במקום דהוי מוסיף א"י חז"ל ג"כ

כוונה גדולה בריתת ובזיע, וזה הפירוש של "היטב". ולפי זה בזמנינו, החתן אינו מרגיש שום חרטה אם הוא אינו יכול לכוון היטב בריתת וזיע, ולכן ממילא שאין לו בלבול הדעת על זה, וממילא יכול לכוין לפירוש המילות בזמן הזה, משא"כ בזמן הש"ס כשביארתי לעיל. ולכן שפיר י"ל שבזה"ז החתן צריך לקרות ק"ש.

ולכן מ"ש כת"ר, "דלמה לומר כן על יהודים טובים, בכללות, שאינם מקיימים מצ"ע החשובה בתורה", אינו קושיא, שהתוספות לא דברו על כוונה בפירוש המילות שהיא לעיכובא, אלא רק על כוונה בריתת וזיע, שאינה לעיכובא, ועדיין אנו מקיימים מ"ע בזמן הזה.

ומ"ש כת"ר שלכאורה יש מחלוקת בין התוספות שכתבו "אין אנו מכוונים היטב", דמשמע דעכ"פ מכוונים מעט... משא"כ מהר"ם בטור ס"ע שכתב "אינו יכול לכוין", דמשמע שאינו יכול לכוין כלל. ולענ"ד אין מחלוקת, שכתב הטור בס"ע "וכל שכן האידנא שאפילו שאר כל אדם אין יכולין לכוין כל כך, שאין חילוק בין חתן לשאר כל אדם, וכן כתב ה"ר מאיר מרוטנבורק שלא אמרו לפטור חתן אלא בזמן הראשונים שהיו מכוונים, אבל עכשיו שאר אדם אינו יכול לכוין". ויש לדקדק שכתב הטור "אין יכולין לכוין כל כך", ומיד כתב "וכן כתב" מהר"ם, דהיינו שאף מהר"ם סבר שבזמן הזה אין מכוונים "כל כך", ולכן מ"ש מהר"ם "אינו יכול לכוין", פירושו "אינו יכול לכוין כל כך" כמ"ש הטור.

הרי מצינו שלדעת התוספות אנו יי"ח בק"ש בזה"ז, אף שאין לנו כוונה כל כך.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן יד.

שאלה: האם יש איסור בל תוסיף במי שקרא ק"ש שתי פעמים ביום, ובשתייהם כיון לצאת חובת המצוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שאע"פ שהרמ"ה סתר מנהג זה משום דליתא במתניתין ולא בגמרא, מ"מ נראה שמנהג קדמון היה אלא שאח"כ בטלוהו כדי שלא יפסיק בין הבוחר בעמו ישראל לשמע, ותקנו במקומו שיחזור ש"צ ה' אלקיכם אמת, דהכי איתא בספר התיקונים תיקון יא, ואיהי כלילא מד' פרשיות דק"ש דאינון רמ"ח עם אמ"נ ובגין דלא הפסקה תקינו לאחזרא שליחא דצבורא ה' אלקיכם אמת ע"כ. וכן נהגו בני ספרד שלא לומר אמ"נ ולהשלים הג' תיבות חוזר ש"ץ ה' אלקיכם אמת... ע"ש. ויש ללמוד מזה, דאח"כ מועילה אמירת אמ"נ כדי לקיים תיקון רמ"ח תיבות, אלא אין לאומרו בק"ש משום הפסק בברכות ק"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד שלדעת הב"י כשהוא חוזר לקרות ק"ש בלילה, שפיר הוא לומר אמ"נ קודם הקריאה כדי לקיים תיקון זה, שכיון שהוא אינו מברך ברכות ק"ש אין כאן חשש של הפסק.

והא דכתב הב"י שם בשם הזהר, "...וכל האומר ק"ש שלא עם הצבור אינו משלים איבריו מפני שחסרו הג' תיבות דק"ש שש"צ חוזר. מאי תקנתיה יכוין בט"ו ווי"ן דבאמת ויציב, ועם כל דא היה קורא עליו אבא מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות אותם ג' תיבות דק"ש שש"צ חוזר לא יוכל להמנות אותם לתשלום רמ"ח כשאר הצבור" ע"ש. אין לומר מזה שאין תיקון כלל אם הוא אינו אומר ק"ש עם הש"ץ, שזה אינו שהזהר מיירי במי שמתפלל בברכות ק"ש, שהלא כתב הזהר שהוא אומר אמת ויציב, ולכן ממילא אין לו תקון של אמ"נ כיון שזה הפסק בברכות ק"ש כמ"ש בתיקונים הנ"ל, אבל אם הוא קורא ק"ש בלי ברכות וכנד"ד, אין שום חשש אם הוא אומר אמ"נ קודם ק"ש, וזה נחשב כתיקון לרמ"ח איבריו כמ"ש הב"י הנ"ל בשם ראשונים והתיקונים. כן נראה לדעת הב"י.

מ"מ כבר נהגו בזה"ז שאף היחיד חוזר לומר ה' אלקיכם אמת, כמ"ש הברכ"י שם באות א בשם האר"י ז"ל ע"ש. וראיתי בשער הכוונות, דרושי הלילה, דרוש ה בד"ה בסדר, שכתב "וכדי להשלים מספר הרמ"ח תיבין צריך שטרם שתתחיל הק"ש תאמר אמ"נ או תכפול ג' תיבות ה' אלקיכם אמת כנודע" ע"ש. וזה כשביארתי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

לתקן להוסיף כמו שהקשו מתקיעות דמיושב ומעומד... כן נראה ברור דסברת התוספות מוסכם לדעת הרשב"א גם כן. ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה אין חשש בל תוסיף בנד"ד לכ"ע.

וכן יש להביא ראיה ממ"ש הטור וב"י בס"סא, לגבי האומר שמע שמע משתקין אותו שנראה כשתי רשויות, ובין אם אמר מלה וכופלה ובין אם אמר פסוק וכופלו, ובין אם כופל כל הפרשה, לא מצינו בראשונים שגם יש חשש כאן של בל תוסיף.

ולכן נראה שאין לחוש לבל תוסיף בנד"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן טו.

שאלה: איך לנהוג לדעת הב"י כדי לקיים התיקון של רמ"ח תיבות בק"ש, כאשר כבר התפלל ערבית בצבור קודם הלילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "קשה לי על המנהג שמתפללים ערבית מבעוד יום, וקוראים שמע קודם צה"כ, ולא יוצאים בזה י"ח ק"ש דאורייתא, שזה הוא מן התורה בצה"כ. והרי מוכח בב"י (בס"סא וכמה פעמים שם) שהתיקון בא רק ע"י החזן, והביא כן מהזה"ק ועוד. וזה לא יוצאים בקריאה המוקדמת, שהיא רק כדי לעמוד לתפלה מתוך ד"ת, כדכתב רש"י בריש ברכות. ומה שהחזן חוזר הג' תיבות בסוף הק"ש המוקדמת, אין זה כלום לכאורה. וא"כ כל המתפלל מוקדם, אף שאח"כ קורא שוב שמע בזמנה, מ"מ הרי הוא מפסיד עניין נורא זה."

ויש להשיב. כתב בב"י בס"סא, "יש נוהגים לומר תחלה אמ"ן... וכתב האגור באשכנז וצרפת נוהגים לומר אמ"נ ולא אמן, וגם מהר"י קולון כתב בשורש מב שכן היה הוא נוהג, וכתב עוד האגור שבספר הפרדס לרש"י ובטעמי ה"ר יהודה החסיד כתוב שאומרים אמ"נ ע"כ. ובהג' מיימוני כתבו בפ' ראשון מהל' ברכות שאין לאומרו. ונ"ל

סימן מז.

שאלה: אם מי שלא כיון באבות עדיין יי"ח של תפלה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב מרן בא"ח ס"ק א, "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכיון בכולם, לפחות יכוין באבות, אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל." וכתב הרמ"א שם על פי הטור, "והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור."

ולפי זה הקשה כת"ר, "איך בכלל מותר להתפלל לכתחילה, והרי כל אדם הוא בחזקת שאינו מכוין באבות, ואינו יוצא יי"ח תפלה, וא"כ ממילא כל ברכותיו הם לבטלה, ואיך מותר א"כ להתפלל אפילו תפלה ראשונה גם קודם שנזכר שלא כיון באבות."

ועל קושיא זו תירץ כת"ר, "דאף דמדין התלמוד מי שלא כיון באבות חייב לחזור ולהתפלל, וכדפסק מרן... מ"מ מעולם לא אמרו התלמוד והפוסקים שמי שלא כיון באבות לא יי"ח. והביאור בזה, דודאי אף מי שלא כיון באבות יי"ח תפלה. ויש על הברכות שבירך שם "תפלה", שהרי סו"ס בירך ושיבח לבוור עולם, אף שליבו היה בל עמו... אלא שחכמים רצו שאדם יתפלל תפלה מעולה... ולזה תקנו וחיבו מי שלא כיון באבות לחזור ויתפלל, אך מעולם לא עלה על לב לומר שתפלה בלי כוונה אפילו באבות, אינה תפלה וברכותיו הם ברכות לבטלה." הרי לפי זה שפיר הוא האידנא להתפלל לכתחילה אף שהוא יודע שהוא אינו יכול לכיון בתפלתו, אף באבות. והביא כת"ר ראייה לסברה זו ממ"ש הביאור הלכה שם ד"ה והאידנא, בשם החיי אדם ע"ש. (עיין לקמן) ועוד אחרונים.

(ב) ולענ"ד אין זה ברור כלל, שהלא כתב הטור שם, "...דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכיון באבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל. ואם כיון באבות א"צ לחזור. ויראה אפילו אם כיון בכולן ולא כיון באבות שצריך לחזור ולהתפלל. והאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, א"כ למה יחזור." הרי

משמע שהטור כתב רק לגבי חזרה דהאידנא אין לחזור אם לא כיון באבות, אבל לגבי אם מותר להתפלל לכתחילה אם אינו יכול לכיון, אף האידנא אין שום שינוי בדין, שהחידוש של "האידנא" הוא רק לגבי חזרה כמבואר בדבריו. ולכן מצינו שאף האידנא אין להתפלל לכתחילה אם הוא יודע שהוא אינו יכול לכיון באבות. ואף האידנא צריך כל אדם להשתדל בכל כוחו לכיון באבות, ורק אם בדיעבד הוא לא כיון אמרינן שאין לו לחזור, משום שאם לא כיון בתפילה ראשונה, ממילא אינו יכול לכיון בחזרה. לכן אף האידנא אמרינן שבתחילה הוא יכול לכיון באבות, ולכן הוא מותר להתפלל לכתחילה, אבל אם בדיעבד מצינו שבאותה תפלה באותה שעה הוא לא כיון באבות, אז מסתמא ג"כ הוא לא יוכל לכיון בחזרה, אבל אין לומר שבדרך כלל הוא אינו יכול לכיון כלל אף בתפילה ראשונה. לכן בתפילה ראשונה הוא מותר להתפלל רק אם הוא חושב שבאותה שעה הוא יכול לכיון, ואם לא הוא אינו יכול להתפלל כלל, כמ"ש ר"א "לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכיון באבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל", ואף הטור הסכים לזה האידנא, כנראה מדבריו.

וכן נראה, שהרי כתב הפר"ח והגר"א שם שהמקור להטור הוא מירושלמי פ"ב הל"ד דברכות, שכתוב שם, "ר' ירמיה בשם ר' אלעזר נתפלל ולא כיון לבו אם יודע שהוא חוזר ומכוין את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל." הרי הירושלמי מיידי לגבי ספק כוונה בחזרה דוקא, ולא מיידי לגבי העמידה הראשונה כלל. ולכן מותר להתפלל העמידה הראשונה לכתחילה כיון מסתמא הוא יכול לכיון, אלא רק אם בדיעבד הוא לא כיון, אז יש לו לשקול בדעתו אם גם בחזרה הוא יכול לכיון או לא. ולפי זה חידש הטור, דהאידנא אם לא כיון בעמידה ראשונה ממילא הוא אינו יכול לכיון בחזרה, ולכן לא בעינן שקול הדעת לזה, ואין לו לחזור. אלא מודה הטור שבדרך כלל כל איש יכול לכיון בעמידה ראשונה, וכדמשמע מהירושלמי.

ואם כדברי כת"ר שיי"ח בתפלה בלא כוונה, יש לשאול מאיזה טעם כתוב בעירובין סה. "...אמר רב כל שאין דעתו מיושבת עליו אל יתפלל... אמר ר"א הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים". וכן הוא בטור בס"צ ע"ש. הלא לפי דעת כת"ר אף כשאין כוונה עדיין ראוי להתפלל כדי לקיים מצות תפלה. אלא צ"ל שאין מצות תפלה כלל כשאין כוונה באבות, ולכן שפיר הוא מה שלא התפללו.

(ג) ואף שכתוב בירושלמי בברכות פ"ב הל"ד, "א"ר חייא רובא אנא מן יומי לא כיונתי..." ע"ש. משמע שיי"ח אף

לגבי תפלת העמידה. ולכן בזמנינו עדיין יש חיוב להתפלל בתוך ג' ימים, משא"כ בזמנם.

ולפי זה מצינו כמה מדרגות של כוונה, והכי יש לפרש הירושלמי הנ"ל, דאח"כ היו יכולים לכוין קצת כבזמנינו, מ"מ הם בזמנם לא היו יי"ח בכוונה כזו, אלא כוונה שלהם היתה יותר חשובה ויי"ח בכוונה חשובה, אלא עדיין אין כוונתם "היטב" כמ"ש התוספות, ולכן כתוב "מחזקנא טיבותא לרישא..." ולפי זה שפיר כתב בעל ספר החרדים הנ"ל, "וחלילה שהקדושים הללו לא היו מכוונים". הרי מצינו מכל זה, שאין להביא ראיה מהירושלמי שיי"ח בתפלה אף בלי שום כוונה.

(ד) ויש להביא ראיה שכשאין כוונה כלל שאין שום קיום מצוות תפלה, מ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"ד הל"טו "כוונת הלב כיצד, כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה..." הרי משמע שמשום צד אין כאן תפלה כלל.

ואף שראיתי שר' חיים הלוי מבריסק ז"ל בפ"ד שם, שכתב לפרש שיש שני מיני כוונה, ושהרמב"ם בפ"ד הל"טו שכתב "כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה", כיון רק לגבי כוונת עמידה לפני השכינה ולא כוונת פירוש המילות, ובפ"י הל"א כשכתב הרמב"ם "מי שהתפלל ולא כיון לבו, יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך לחזור", הרמב"ם מיירי גבי כוונת פירוש המילות. ולכן מצינו שרק לגבי כוונת עמידה לפני שכינה אמרינן שאין זו תפלה כלל, משא"כ כשהוא אינו מתכוין לפירוש המילות, וכדברי כת"ר.

מ"מ לענ"ד אין זה פירוש נכון בדברי הרמב"ם, שהרמב"ם לא נתן שום רמז לחילוק זה שיש שני מיני כוונה, שהרי בפ"י הוא רק כתב, "מי שהתפלל ולא כיון לבו", הרי הוא לא הביא כאן פירוש אחר לבאר מה היא הכוונה כאן, ולכן מסתמא הוא סמך על הפירוש שהוא כבר כתב בפ"ד. ולכן מצינו שפירוש הכוונה בשני מקומות אלו, הוא דבר אחד.

ולענ"ד מ"ש הרמב"ם בפ"ד הל"טו, "כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה, לפיכך צריך לישב מעט קודם התפלה כדי לכוין את לבו ואחר כך יתפלל בנחת ובתחנונים...". כוונתו היא שכל זה הכשרה כדי להבין פירוש המילות, דהיינו שאם הוא "יפנה את לבו מכל מחשבות", ואם יש לו

כשאין כוונה וכדברי כת"ר. מ"מ כבר כתב בפירוש מבעל ספר חרדים שם, "כלומר בתפלה מראש ועד סוף בלי שום הרהור, וחלילה שהקדושים הללו שלא היו מכוונים אלא אי עובר על צד אונס הרהור עובר, וחזור ומכוין." הרי לפי פירוש זה אין ראיה לשיטת כת"ר. וכן נראה מהתוספות בב"ב קסד: ד"ה עיון, שכתבו, "...ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכוין בתפלתו היטב, והכי אמר בירושלמי א"ר מתניא מחזקנא טיבותא לרישא דכי מטי למודים כרע מגרמיה." הרי אין פירושו שלא כיון כלל, אלא רק שלא כיון "היטב", משמע שקצת כוונה איכא כגון באבות, ויי"ח בכוונה זו, אלא מ"מ אין זו תפילה מעליתא.

ויש להביא סייעתא לפירוש בעל ספר חרדים מ"ש הטור בס"צח, "וכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתם עד שיהיו מגיעים קרוב למעלת נבואה..." ע"ש. ומסתמא האמוראים בירושלמי היו בכלל מדרגה זו, ולכן שפיר פירש "כלומר בתפלה מראש ועד סוף בלי שום הרהור, וחלילה שהקדושים הללו שלא היו מכוונים אלא אי עובר על צד אונס הרהור עובר, וחזור ומכוין." ועוד, כתב ההג' הב"ח בב"ב שם ס"ק ז, שהגירסא הנכונה בירושלמי היא "א"ר יוחנן מחזקנא טיבותא..." ע"ש. ומצינו לגבי ר' יוחנן בב"ב עה. שתלמידו ראה מלאכי שרת, ולכן כ"ש וק"ו שרבי יוחנן היה במדרגה עליונה כזו. וכן הוא, דמצינו בתעניתא. שרבי יוחנן שמע מה שאמרו מלאכי השרת ע"ש. וזה כעין מ"ש הטור הנ"ל "עד שיהיו מגיעים קרוב למעלת נבואה...". ולכן איך אמרינן לגבי רבי יוחנן שהוא לא כיון בעמידה כלל, אלא מוכרח לומר כפירוש בעל ספר החרדים.

ולענ"ד י"ל דבר חדש, והוא שהגדר של "כוונה" תלוי על הזמן והדור. שהלא לגבי מה שכתבתי לעיל שהבא מן הדרך אין להתפלל שלשה ימים, כתב הטור בס"צח בשם מהר"ם "אין אנו נזהרין עתה בכל זה, שאין אנו מכוונים כל כך בתפלה." הרי שהאידנא אנו יי"ח בתוך ג' ימים. וא"כ הלא אף בזמנם, אף שלא יכלו לכוין היטב בתוך ג' ימים, מ"מ עדיין היו ראויים להתפלל בכוונה קצת כבזמנינו, ועכ"פ הם יי"ח של תפלה. ולכן יש לחקור מאיזה טעם הם לא התפללו כלל בתוך ג' ימים, ומאיזה טעם בטלו מצוות תפלה. לכן נראה שבזמנם שהיו מכוונים היטב, קצת כוונה כבזמנינו לא נחשבה לכוונה כלל. אולם בזמנינו כיון שכך דרכינו לכוין רק בכוונה מועטת, אף זו נחשבת ל"כוונה"

ה) שוב ראיתי בערוך השולחן בס"קא אות ב שכתב "ומ"מ נ"ל דאם אומד עצמו מקודם שלא יוכל לכוין באבות גם האידנא לא יתפלל." הרי אף בזה"ז אין להתפלל כשאין לו כוונה כלל. הרי עדיין י"ל שבזה"ז יש כוונה, וזה שלא כהקשה כת"ר, "איך בכלל מותר להתפלל לכתחילה, והרי כל אדם הוא בחזקת שאינו מכוין באבות, ואינו יוצא י"ח תפלה, וא"כ ממילא כל ברכותיו הם לבטלה, ואיך מותר א"כ להתפלל אפילו תפלה ראשונה גם קודם שנזכר שלא כיון באבות." שלפי מ"ש הערה"ש אף בזה"ז יש לאדם כוונה בתפלה ולא אמרינן "כל אדם בחזקת שאינו מכוין". וזה כשביארתי לעיל לדעת הטור, וממילא שכן דעת הרמ"א דאזיל כשיטת הטור.

ומ"ש שם הערה"ש, "אך תמיהני למה לא הביאו בש"ע דין זה כלל". יש להשיב, שזה בכלל מ"ש מרן בס"קא א, "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם לפחות יכוין באבות, ואם לא כיון באבות אע"פ שכיון בכל השאר יחזור ויתפלל." הרי מסוף לשונו שכתב שאם לא כיון באבות הוא צריך לחזור, יש ללמוד שאין סברה לומר שמותר להתחיל העמידה אם יודע בתחילה שאינו יכול לכוון באבות. ולכן ממילא שדין זה בכלל דברי מרן. וי"ל שאף הרמ"א הסכים לזה, שהוא פליג רק לגבי דין חזרה, אבל להכניס את עצמו להתפלל לכתחילה כשאין כוונה באבות, אף הרמ"א מודה שהוא אסור.

וראיתי בביאור הלכה הלכה ס"קא ד"ה והאידנא, שכתב "...אבל אם עומד אצל אתה גבור ונזכר שלא כיון באבות, כיון דמצד הדין לא יצא בזה היאך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם, כך היה נראה לי, אבל מדברי הח"א כלל כד דין ב משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור" ע"ש. וכתב כת"ר על זה, "ולפי דברי ברור שצדק החיי אדם, ולא כהו"א של הביאור הלכה."

ונראה שכוונת הביאור הלכה היא, שהו"א שמי שנזכר באתה גבור שלא כיון לפירוש המילות באבות, הו"ל להפסיק מיד ושוב אין לו להמשיך. ועל זה כתב שמדברי החיי אדם "משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור", דהיינו שיש לו להמשיך ולגמור תפלתו אף שהוא לא כיון בפירוש המילות באבות. הרי צ"ל שלדעת החיי אדם אף כשאין שום כוונה בפירוש המילות, עדיין יש כאן תפילה, ולכן מותר לו לגמור התפילה, וכשיטת כת"ר.

יראה בעמידה לפני השכינה, אז ודאי הוא יכול לכוין היטב בפירוש המילות. ולכן ע"י הכשרה זו, יוכל להתפלל "בנחת ותחנונים", ומסתמא אם מתפלל "בתחנונים" הוא מכוין לפירוש המילות, שאיך הוא יכול להתחנן ולהפציר להקב"ה אם הוא אינו יודע מה שהוא אומר. ואף דאמרינן שאף מי שאינו מביין לשון הקודש עדיין י"ח בתפלה, וכמ"ש הפר"מ בא"א בס"קצג ס"ק ב "בלה"ק כשאומר יוצא אף שאין מביין הלשון." וכן הוא בכה"ח ס"קא אות טז ע"ש. עדיין י"ל שהוא כיון למילות אף שהוא אינו יודע פירושם, ובכוונה כזו הוא מתפלל בכל כוחו, וזה בכלל "תחנונים". ולכן מצינו שעיקר הכוונה הוא לכוון למילות, ואם ליכא כוונה זו "אינה תפלה".

ונראה שהרמב"ם כיון כמ"ש הטור בס"צח. וז"ל "מחשבתו כיצד, דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו, שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך, פירוש שיכוין פירוש המלות שמוציא בשפתיו, ויחשוב כאילו שכינה כנגדו שנאמר... ויעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו עד שתשאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפלתו...". הרי נראה שהמחשבה של עמידה לפני השכינה, וגם הסרת כל מחשבות הטורדות, כל זה הכשרה כדי לכוין לפירוש המילות, כמו שהוא כתב בתחילה, וכדי שהוא יכול להתפלל בדרך תחנונים. לכן הכי יש לפרש בדברי הרמב"ם, וכשיארתי.

ועוד י"ל שהכסף משנה בפ"ד הל"טו כתב, שהרמב"ם למד דין דאם "התפלל בלא כוונה חוזר", מסוגיא "דרבי ינאי דצלי והדר צלי" ע"ש. ובפ"י הל"א אף שם כתב בכסף משנה שמקור הרמב"ם ממעשה דרבי ינאי הנ"ל. הרי משמע ששני מקומות אלו ברמב"ם דברו רק במין כוונה אחת, ולא בשני מיני כוונה. הרי מרן לא סבר כפירוש ר' חיים הלוי מבריסק הנ"ל.

ולפי זה שפיר י"ל לדעת הרמב"ם שאם הוא לא כיון לפירוש המילות, אז תפלתו "אינה תפלה", דהיינו שאין כאן שום מצוות תפילה כלל. ולכן אין לומר דאנו מותרים להתפלל לכתחילה אף כשאין אנו מכוונים על האבות, כיון שעדיין יש כאן תפילה, שזה אינו, שאין זו תפלה כלל. וצריך כל אחד להשתדל בכל כוחו לכוין היטב, אבל אם בדיעבד לא כיון באבות, אז זה סימן שאין לו לחזור כיון שבאותה שעה אף בחזרה הוא אינו יכול לכוין, אבל אה"נ בזמן אחר הוא יכול לכוין בעמידה הראשונה.

האם מותר להתפלל העמידה לכתחילה אם הוא יודע שאינו יכול לכוין באבות.

(א) כתב הב"י בס"ט צ"ל "כתב המרדכי בפ' הדר ס"ת קיב שיכור אל יתפלל וכו'. אע"ג שאין אנו נזהרים עתה בשתי מושם דבלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפילה בזה"ז, והגמ"י כתבו בפ"ד מהל' תפלה אות כ פירשו התוספות דהשתא אין אנו נזהרים משום חד דבכל שמעתתי, כי בלאו הכי אין אנו מכוונים כל כך בתפילה, מיהו השיכור שתפילתו תועבה צריך לחזור. וכתב כת"ר, "חזינן דכיום רק שיכור לא יתפלל, ולא משום חוסר כוונה, אלא רק משום דתפילתו תועבה, אכן מי שאינו יכול לכוין, בדיעבד יתפלל... ומשמע מסתימת הדברים אף אם אינו יכול לכוין באבות."

ולפי זה העיר כת"ר באות יג, על מה שכתבתי "ולא ידעתי למה לא שת עינו בדברי המרדכי והגמ"י שהביא הב"י."

ויש להשיב. אה"נ שכן נראה מהמרדכי והגמ"י כשפירש כת"ר, אבל הרמ"א בס"ק א אזיל כשיטת הטור שם, וכבר כתבתי שנראה מלשון הטור שאין להתפלל העמידה כשהוא יודע שהוא אינו יכול לכוין באבות. וכתבו האחרונים שהמנהג כרמ"א ודלא כמרן שם שסבר שצריך לחזור אם לא התכוין באבות, וממילא לדעת מרן שאין להתפלל אם הוא יודע שהוא אינו יכול לכוין באבות. ולכן בשלמא דאנו נוהגין כהטור והרמ"א, ואין צריך לחזור אם באותה שעה לא התכוין באבות, אבל אין לזוז כל כך מדעת מרן כדי להקל עד כדי לומר שאף לכתחילה מותר להתפלל אם ידוע שהוא אינו יכול לכוין באבות.

וגם י"ל שכבר יש כלל המסור בידינו, שיש לפסוק כדעת האמצעי. וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"ר מט שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז ע"ש, וכן הוא בעוד אחרונים, וכבר כתבתי כלל זה בארחותיך למדני ח"א בס"ט אות ט, ובס"מ אות יא, ובס"פז אות ח, ובס"קמז אות י ע"ש. ולפי זה ה"ה י"ל דאזלינן אחר שיטת הטור והרמ"א, שהרי מצד אחד יש שיטת מרן, ומצד אחר יש שיטת המרדכי ודע', ודעת הטור והרמ"א באמצע.

ועוד, הלא לדעת מרן יש בזה ברכה לבטלה להתפלל לכתחילה בלי כוונה. ובשלמא לפי דעת הרמ"א שאין צריך

ולענ"ד אין כן דעת החיי אדם, שהוא כתב, "ועכ"פ נ"ל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה' בסוף הברכה, יחזור לומר מאלקי אברהם וכו'". ואין להוכיח מלשון זה שאם הוא נזכר אחר כך באתה גבור הוא מותר להמשיך ולגמור העמידה, שזה אינו אלא י"ל שכוונתו לומר שאם סיים ברכת אבות שוב הוא אינו יכול לחזור לתחילת הברכה, והו"ל להפסיק, ואין לו להמשיך.

שוב ראיתי בחסד לאלפים ס"קא אות א שכתב כדברי כת"ר, וז"ל "ולפום ריהטא היה נראה, דכיון דדינא יתיב שצריך לחזור, שמע מינה שלא יצא ידי חובת תפילה, ואם בריא לו שלא יכוין יותר טוב שלא יתפלל. אבל יש לצדד ולומר דעכ"פ יוצא ידי חובת תפילה ואין ברכותיו לבטלה, דאם לא כן היה להם לומר דאם נזכר אחר שאמר ברכה ראשונה שלא כיון בה, יפסיק אפילו באמצע ברכה..." ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב, שהרי כתב הטור הנ"ל בתחילת דבריו, "ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל". וזה לפי הדין בזמן הגמרא. הרי אם לא כיון באבות צריך לחזור. ולכן משמע שאם אחד נזכר באתה גבור שלא כיון באבות הוא צריך להפסיק העמידה כדי לחזור לראש. ולכן כשכתב הטור מיד אחר כך, "והאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה", צריך לפרש דאה"נ הוא מודה שאם נזכר באתה גבור הוא צריך להפסיק, שכן משמע בתחילת דבריו, אלא האידנא כשהפסיק שוב אין לו לחזור כלל. וזה כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל בתחילת דבריו. ולכן מ"ש החסד לאלפים, "היה להם לומר דאם נזכר אחר שאמר ברכה ראשונה שלא כיון בה, יפסיק אפילו באמצע ברכה", י"ל שזה כבר מובן בדברי הטור כשפירשתי.

ולכן מכל הנ"ל הנראה שאין לאדם להתפלל כשהוא יודע בתחילה שהוא אינו יכול לכוין כלל באבות, שאין זו תפלה כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

הרמב"ן והריטב"א, אלא הריטב"א פירש לנו שיטת הרמב"ן.

ג) **כתבתי** דבר חדש שהגדר של כוונה תלוי על הדור. ועל זה כתב כת"ר "לפענ"ד דבר זה הוא לכאורה תמוה, דלמה לומר דכשהתורה אמרה לקרוא את שמע ולקבל מלכות שמיים, היא התכוונה שבכל דור זה ישתנה ותרד איכות הכוונה לפי ירידת הדור, ואם הדור ישתבח, שוב תשתנה מצוות התורה וכו'. וכי היכן מצינו כן במצוות אחרות שעצם איכות המצווה משתנית ואינה קבועה."

ויש להשיב, דבשלמא במצוות כגון אכילת מצה בליל פסח, או נטילת לולב וכדומה, יש שיעור קבוע לקיים המצווה. לכן יי"ח באכילת כזית מצה בליל פסח, או הוא יי"ח של ד' מינים בשיעור ביצה לאתרוג או ד' טפחים ללולב וכדומה. אלא יש מצוות שא"א ליתן שיעור להם, כגון אהבת ה' ויראת ה'. ובמצוות כאלו י"ל שהכל תלוי על האדם, שיש אדם שמרגיש יראה או אהבה כל שהוא, ולגביו ולפי טבעו הרגשה זו בכלל אהבה ויראה. ויש אדם שלפי טבעו הרגשה כל שהוא אינה כלום, ורק בהרגשת אהבה ויראה ביותר, הוא חושב שיש לו אהבה ויראה. וכן י"ל לגבי מצוות דביקות בה', מה שנחשב לדביקות לזה אינו נחשב דביקות לאחר. וכן י"ל לגבי מצוות שמחה ביו"ט, אם יש לאדם לב כאבן, אף קצת שמחה הוא דבר חשוב אצלו, והוא מקיים מצוות שמחה, אבל לאיש אחר אין זו שמחה כלל.

ולכן הכי י"ל לגבי כוונה, שמה שנחשב כוונה לזו אינה נחשב לכוונה לאחר. ולפי זה כתבתי שהגדר של כוונה תלוי על הדור והזמן שהוא אינו דבר קבוע.

עוד כתב כת"ר שם, "כת"ר כתב שגדר "הכוונה" תלוי על הזמן והדור וכו'. והנה בזמנו שאלתו מכת"ר על מ"ש התוס' בברכות יז: דהאידינא דאין מכוונים בק"ש גם חתן חייב לקרוא, ושאלתי וכי היום אין יוצאין י"ח וכו'. וכת"ר ענה שהתוס' מיירי גבי הכוונה שהביא הטור בס"סא דיש לקרוא ק"ש באימא ויראה ורתת וזיע, ואף שאין כוונה זו מעכבת, מ"מ מכיון שפעם היו מכוונים, וחתן לא הצליח לכיון כן, ממילא גם נטרפת דעתו לגמרי עד שלא היה יכול לכיון גם שאר הכוונות המעכבות כו'. משא"כ בזה"ז... ולמה כת"ר אז גבי ק"ש לא יישב כן כמו שכותב כאן לגבי תפלה וצ"ע."

לחזור כשאנו מכיין באבות, שזה כשב ואל תעשה. אולם להקל כל כך כדי לומר שמותר להתפלל לכתחילה בקום עשה בלי כוונה באבות, שלדעת מרן יש בזה י"ט ברכות לבטלה, מי יכול להפריז על המדה כל כך.

ב) **כתבתי** לפרש הירושלמי בברכות פ"ב הל"ד דעכ"פ צריך קצת כוונה אבל אם אין כוונה כלל, לא יי"ח. וכתבתי שכן יש לדקדק בדברי התוספות בב"ב קסד: ד"ה עיון, שכתבו "ומזה אין אדם ניצול בכל יום, שאין שום אדם יכול לכיון בתפלתו היטב, והכי אמר בירושלמי...". הרי שאין פירושו שלא כיון כלל אלא רק שלא כיון היטב, משמע שקצת כוונה איכא כגון באבות, ויי"ח בכוונה זו. אולם כשאין כוונה כלל לא יי"ח.

ועל זה כתב כת"ר באות טז, "אולם ז"ל הרמב"ן בב"ב (קסד): "אלא הכי פירושא שמתפלל ואינו מעיין בתפלתו ומתכוין בה, וכל המתפלל בלא כוונה עבירה היא בידו וכו', עיון תפלה, והיינו שאין אחד מאלף נצול מעבירה זו בכל יום שאינן מעיינים בתפלה כו'. ובירושלמי במס' ברכות א"ר חייא רובה מן יומי לא כוונתי אלא חד זמן אתי למיכוונא והרהרתי בלבי... א"ר מתניה אנא מחזיק טיבו לרישי כד מטי מודים כרע גרמיה, אלמא בכיוצא בזה אמרו אין אדם נצול מעיון תפלה ואפילו חסידים" עכ"ל. הרי שנשמר ולא כתב כתוספות "שאינם מכוונים היטב"....". וכן כתב כת"ר בשם הרשב"א שם, והתוס' בר"ה טז: ע"ש.

ויש להשיב. וי"ל שאין ראיה מהרמב"ן ודע' שיי"ח אף כשאין כוונה כלל באבות. וי"ל שכוונת הרמב"ן היא על כל העמידה, שהוא צריך לכיון בכל הברכות, ואם לא כיון בהם עבירה יש בידו, אבל עדיין יי"ח. וכן יש לדייק מהירושלמי הנ"ל "כד מטי מודים", דהיינו לאו דוקא באבות אלא בכל העמידה בעינן כוונה ואף במודים, מ"מ אם לא כיון כלל באבות הוא לא יי"ח, אבל אם כיון בשאר העמידה כגון במודים, אף שיש עבירה, מ"מ הוא יי"ח. ובזה מובן מ"ש "שאין אחד מאלף נצול מעבירה זו", שהלא יש כמה בני אדם שיכולים לכיון באבות, אלא צ"ל שאף אחד מאלף אינו יכול לכיון בכל העמידה. הרי כוונת הרמב"ן על כל העמידה ולא על האבות, ולכן י"ל שאף הוא מודה שהוא אינו יי"ח אם אינו מכיון באבות. וזה כמו שכתב בעל ספר החרדים על הירושלמי שם, "לא כוונתי. כלומר התפלה מראש עד סוף" ע"ש. וגם כת"ר הביא כן בשם הריטב"א בב"ב שם. ולכן נראה שאין מחלוקת בין

שכיון בכל השאר יחזור ויתפלל. ואין שום סברה לומר שאין לו להפסיק באמצע כדי לחזור לראש. ואף לדעת הטור והרמ"א, הרי כבר כתב הביאור הלכה שם ד"ה והאידנא, בתחילת דבריו שיש לו להפסיק. אלא רק מפני שראה את דברי החיי אדם חזר מסברה זו. וכבר כתבתי שאין פירושו מוכרח בדברי החיי אדם. ולכן נראה שמ"ש הביאור הלכה ברישא הוא העיקר. ואם אחרים לא הסכימו לזה, מה אני יכול לעשות, הלא תורה היא, וכתבתי מה שנראה לענ"ד. וכבר כתב החקקי לב א"ח ס"ו דף ז ע"ב, "ועם כל זה אני במקומי עומד לכתוב בזה מה שנראה לענ"ד, כפי מה שיורוני מן השמים על הדין ועל האמת, כי מלאכתנו מלאכת שמים, והשומע ישמע והחדל יחדל ואם ישמעו ויחדלו תע"ב, ואם לא ישמעו דסברי דמצוה קעבדי, אנן בדידן יש לנו לכתוב מה שנראה לענ"ד. וכבר ראיתי להרב חוות יאיר ס"ס קפ"ה וז"ל לכן יש להחמיר לכתחילה... ופעם אחת ראיתי בזה בישוב... והוכחתי אותם ע"ז ולא שמעו בקולי ולא אבו לי, ומ"מ כתבתי מה שיראה לי. ואם הרב חוות יאיר ז"ל כתב מה שנראה לו לפי הדין אף שלא שמעו לו, אנן מה נענה אבתריה" ע"ש. וכן אף אני כתבתי מה שנראה לענ"ד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל, "בס"ד מצאתי תנא דמסייע לכת"ר, בהשגתו על הגר"ח מבריסק בפירוש הרמב"ם הלכות תפלה פ"ד הל"טו. וטז, דהנה מכון מרא"ה (קרית ספר התשס"ט), הוציאו לאור בפעם הראשונה ע"פ כת"י המחבר "פירוש רבינו סעיד בן דוד אלעדני, מחכמי תימן הקדומים". רבנו זצ"ל נולד סמוך לשנת ה' ק"פ ליצירה, ובסוף ימיו עלה לצפת עיה"ק, ושם נפטר בשנת רמ"ו. (ב' שנים קודם שנולד מרן הב"י)... וראיתי לו שכתב על הרמב"ם הנז' וז"ל "ואומרו ז"ל כונת הלב וכו', פירוש הכונה היא הכנת המחשבה והזמנתה לתפלה, וכו'. מהו אומרו ואם התפלל בלא כונה חוזר ומתפלל בכונה, ובתחילת פ"י הל"א כתב אם כיון לבו בברכה ראשונה יצא. התשובה, מה שאמר בכאן בלא כונה, ר"ל בלא כונה כלל, לא בברכה ראשונה ולא בברכה אחרת, לכך חזר ופירש שאם כיון לבו בברכה ראשונה אינו חוזר, שהכל ע"ד ראשונה התפלל עכ"ל. הנה חזינן דמשווה לגמרי כונת הרמב"ם דבפ"ד לפ"י (וכמו שכבר העיר כת"ר מהכ"מ), ומ"ש תחלה שהכונה היא "הכנת המחשבה", ברור לי דהיינו שהסיר מליבו ומדעתו כל דברים שאינם

ויש להשיב. לענ"ד הכוונה בק"ש אינה כהכוונה בתפילה. לגבי ק"ש כתב הטור בס"א, "באימה ביראה ברתת וזיע", אבל לגבי תפילת העמידה כתב הטור בס"צג "לא יעמוד אלא מתוך כובד ראש, פירוש באימה והכנעה, דתנן אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש כדי שיכנע לבו למקום" ע"ש. הרי נראה שזה משונה מק"ש, שלגבי העמידה לא בעינן "אימה יראה רתת וזיע", אלא העיקר כובד הראש והכנעה, ואף שהיראה בכלל זה, מ"מ לא בעינן כל כך יראה כדמצינו לגבי ק"ש. ולפי זה לא תירצתי כמו שכתבתי לגבי ק"ש דבשלמא שהוא דבר דלא שכיח עכשיו שיש לאדם רתת וזיע בשעת ק"ש, אבל עדיין שכיח בזה"ז שיש לאדם כובד ראש.

(ד) כתב החיי אדם, "ועכ"פ נ"ל אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה' בסוף הברכה, יחזור לומר מאלקי אברהם וכו'". וכתבתי על זה, "ואין להוכיח מלשון זה שאם נזכר אחר כך באתה גבור הוא מותר להמשיך ולגמור העמידה, שזה אינו אלא י"ל שכוונתו לומר שאם הוא גמר האבות שוב הוא אינו יכול לחזור לתחילת הברכה, והו"ל להפסיק, ואין לו להמשיך".

וכתב כת"ר באות כד, "ולא ידעתי מאי אידון בה. שממ"ש דווקא "ועל כל פנים נראה לי שאם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה' בסוף הברכה", מוכח דאחר שאמר ברוך אתה ה' אין הדין כן, והיינו שאינו חוזר לראש, כלומר מסיים תפלתו...".

ולענ"ד אין זה מוכרח, וי"ל דאה"נ ממ"ש החיי אדם "קודם", מוכח דאחר שאמר ברוך אתה ה' אין הדין כן, וי"ל דקודם הוא עדיין יכול לתקן הדבר, והוא יכול לחזור לאלוקי אברהם, אבל אם נזכר אחר האבות אין הדין כן והוא אינו יכול לתקן הדבר, והוא צריך להפסיק לגמרי.

וגם כתב כת"ר שם, "ומה שכת"ר כותב שבאמת ה"ה שגם בזה"ז יש להפסיק אפילו באמצע תפילה כשנזכר שלא כיון באבות... ורצה לדייק כן מלשון הטור וכו'. הנה סוף כל סוף לא מצאנו שום פוסק שיכתוב כן להדיא שפוסק תפלתו, ואף לא הרמב"ם. והרי זהו מקרה מאד מאד מציאותי, ולמה שום פוסק לא יזהיר על זה כלל לדידן שלא חוזרים, שאם נזכר באמצע תפלתו פוסק...".

ויש להשיב. פשוט שלדעת הרמב"ם ומרן שצריך להפסיק ולחזור, שכתב מרן בס"קא, "ואם לא כיון באבות אע"פ

כי מצד גדולת מעלת הש"י אינו משגיח בזה העולם השפל והגרוע. לזה אמר אני אלקי כל בשר, שאני משגיח על כל בשר, גם כי הם שפלים מצד החומר שלהם, כי אין ראוי שיפלא ויתכסה ממני כל דבר. ולכן אני משגיח על פרטיהם, כיון שאני אלקיהם" ע"ש. הרי נראה מזה שמי שמתפלל על צורך גופו מעיד שהקב"ה משגיח בעולמו, והוא העיד שאין "יפלא כל דבר" ממנו, והוא העיד שאף מצד גדולת מעלת הש"י הוא עדיין "משגיח בזה העולם השפל והגרוע". ולכן מי שמתפלל על צרכו הוא מעיד על אמונתו בהקב"ה, והוא עושה דבר גדול בתפלתו, וכבר כתוב במכות כד. "בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחיה." וכן הוא בנדר"ד ע"י תפלתו, הוא העיד על אמונתו.

וגם כתוב שם בפ"יב, "המתפללים על אחרים יש להם יתרון שאת ומעלה בקבלת תפלתם מהמתפללים על עצמם מחמת צרכיהם וחסרונם... וסבת הדבר כי בזמן שהאדם מתפלל על עצמו נראה שהכנעתו וכוונתו בתפלה הוא לתועלת המושג לו בתפלתו ואינה תפלה לשמה. אמנם כשמתפלל על אחרים כוונתו בתפלה לא להשגת המושג, כי אם שמודיע ומכיר כי מי שיוכל להפיק רצון איש ואיש כי אם הוא יתברך" ע"ש. הרי כן י"ל בנדר"ד שאם הוא מתפלל "לעשות נחת רוח לנשמה של אחד ולהצילו מדינה של גיהנם", זה בכלל "המתפללים על אחרים", וזו תפילה לשמה, והוא מודיע "ומכיר כי מי שיוכל להפיק רצון איש ואיש כי אם הוא יתברך" והוא ענין גדול.

ולפי זה שפיר מה שכתב האר"י ז"ל בשער הכוונות, דרוש הקדיש, "הקדיש בתרא אינו מכלל הקדישים, לפי שכבר עלו כל העולמות, אמנם זה הקדיש נקרא קדיש יתום ר"ל קדיש שאומרים אותו היתומים, והענין הוא שהקדיש בזה הוא בעולם העשיה שהם בחוש המיתה כדי להעלות כל הנשמות והנפשות בסוד תחיית המתים וע"כ אומרים אותו היתומים על מיתת אב ואם..." ע"ש. הרי משמע שמותר לכוין באמירת קדיש להעלות נשמת אביו ואמו. וכל זה שלא כנראה מהיד אליהו הנ"ל.

(ב) אלא עדיין יש לדון בזה, שמצד אחר נראה שאין כוונת התפילה לצורכי אדם כלל. וזה כדמצינו בראשית חכמה, בשער אהבה פ"י ד"ה ולפי, "כי תפלה הוא צורך גבוה, והעד שנעשה ממנו כתר למלכו כל עולם וראוי שיאמר אדם בלבו מהיכן זכיתי אני ליתן כתר למלכו של עולם, אלא שהמלך ברוב חסדיו קרבני אליו, ולכן ראוי שאעבוד

מעניין "התפלה", וברור שה"תפלה" היינו המילים, שאותם אומר המתפלל לפני הבורא ית"ש. וזהו שכתב "הכנת המחשבה והזמנתה", למה? "לתפלה"! היינו למילות התפלה. וזה כפי שכבר פירש כת"ר במכתבו אלי בעבר, ודלא כגר"ח מבריסק. ותאזרני שמחה.

סימן יז.

שאלה: האם נכון לאדם שלא לכוין על על הנאת בני אדם כשהוא מתפלל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב בהקדמת לשו"ת יד אליהו (רגולר) : "וזה הכלל סובב על כל ענין וענין, להתפעל האדם לעשות וללמוד לשמה, ולא לקבל נחת וכבוד מבני אדם, כי אין בזה ממש, ואין בכבודם שום ממש... כי כללו של דבר, הכל תלוי בכוונת הלב ולשם שמים בכל רגע ובכל תנועה ובכל מעשה, גדולה או קטנה, ואף בעניני הגשמי להיות הכוונה לעבודת הבורא יתברך. גם בעת אמירת קדיש ובעת התפלה ובעת ברכו ובעת תפלת מוצאי שבת, אע"פ שיש להדר אחרי זאת, עם כל זאת ח"ו מלחשוב מחשבת חוץ שיהיה נופל במחשבתם לעשות נחת רוח לנשמה של אחד ולהצילו מדינה של גיהנם וחיבוט הקבר ח"ו מלצרף מחשבה זו בעת האמירה, ואף קודם האמירה והתפלה, כי בזה תפסידו את כל העמל והתפלה והקדושה ח"ו. כי הכלל אשר למעלה אינם סובלים שום כוונה זרה, כ"א הכל לשם שמים, ולהלל ולשבח ולפאר את הבורא בנפש חפצה ובשמחה גדולה יותר מכל טובות שבעולם..."

ועל זה שאל כת"ר, "האם יש חולקין עליו בזה, והאם כך הלכה (אולי רבותינו המקובלים), וכך אכן ראוי לנהוג למעשה בכוונת הקדיש."

ויש להשיב, ונראה שאדרבה הוא ענין גדול להתפלל על הנאת בני אדם, וזה כמ"ש המבי"ט בבית אלקים, שער התפלה פ"ג, "...גם בשאלם והתפללם על צרכיהם הגופניים בזה העולם, הוא משגיח עליהם ומשלים צרכם. וזהו שומע תפלה עדיך כל בשר יבוא, כלומר בשביל שאתה שומע תפלה יבוא עדיך צרכי כל בשר. ואתה משלים להם צרכם, וכן אמר הנביא (ירמיהו לב) אנכי אלקי כל בשר הממני יפלא כל דבר, כי יש מהכופרים שחושבים

עבודתו בשמחה" ע"ש. הרי כל כוונת תפילתינו היא ליתן "כתר" להקב"ה, ולא לצורכנו.

וכן מצינו במסלת ישרים פ"ט חלק חסידות, ד"ה אך, שכתב "אך בעלי הדעה האמתית אינם צריכים אפילו לטעם הזה, כי הרי אין להם כונת עצמם כלל, אלא כל תפלתם להגדיל כבוד שמו יתברך, ולעשות נחת רוח לפניו" ע"ש. הרי אין להתפלל על צורכנו כלל, אלא כוונת כל תפילתינו להגדיל כבוד שמו יתברך. וכל זה כנראה מהיד אליהו הנ"ל.

ג) לכן נראה ליישב הדעות הנ"ל, והוא לפי מ"ש הנפש החיים בשער ב פ"א, "העיקר הגדול של ענין התפלה, שכלל כוונתה הוא לכוין רק להוסיף כח בקדושה, שכמו שהאיש מאנשי החיל משליך כל עניניו וצרכי עצמו מנגד ומוסר נפשו ברצונו רק על כבוד המלך, שישגי הכתר מלוכה של אותה המדינה ותנשא מלכותו, כן ראוי מאד להאדם הישר לשום כל כוונתו וטוהר מחשבתו בתפלתו רק להוסיף תת כח בהעולמות הקדושים... ולא על עניניו וצרכי עצמו כלל... ואף דהלכתא גמירא לה בש"ס, שהיחיד רשאי לחדש דבר בתפלתו על צרכי עצמו וצערו בכל ברכה לפי ענינה, גם בזה צריך שלא תהא תכלית כוונתו על צער... אמנם תכלית הכוונה, צריכה שתהיה רק צורך גבוה... לבקש לפניו יתברך על גודל הצער של מעלה בזמן שהאדם שרוי בצער למטה, כמאמרם ז"ל במשנה פ"ו דסנהדרין, אמר רבי מאיר בזמן שהאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי... ולכן כשכל תכלית תפילת האדם לפניו יתברך שמו להסיר מעליו צער, הוא רק על הצער של מעלה במשתתף עמו בצער, ושב ומתחרט באמת על עונו שגרם על ידו הצער של מעלה, אז היסורין מסתלקין מעליו". ע"ש. הרי נראה שאם אדם מכוין לתקן הפגמים למעלה כשיש לו איזה צער או חסרון למטה, אזי כשתקן הפגמים למעלה ממילא נעשה צורכו למטה. ולכן כשאדם מכוין באמירת קדיש להעלות נשמת אביו למעלה ולמעלה, י"ל שהוא כיון לתקן הפגומים שיש בעולמות עליונים וע"י זה ממילא נשמת אביו יכולה לעלות.

ד) אלא שוב ראיתי מ"ש הגר"א בשנות אליהו פ"ה מ"א דברכות, לגבי תפילת העמידה, וז"ל "...שאסור לכוין בתפלה לצורך עצמו, אך להתפלל שיהיה כל ישראל התכלית השלימות ויהיה נשלם כנסת ישראל למעלה. אבל לא לצורך עצמו אלא יתפלל באלקי נצור על עצמו, שתפלת אלוקי נצור הוא על עצמו" ע"ש. הרי משמע שזה

שלא כהנפש החיים הנ"ל, ולדעת הגר"א רק בתפילת העמידה הוא אסור לכוין לתפילת עצמו, אלא צריך לכוין לתקן העולמות העליונים, אבל אחר כך באלוקי נצור שפיר הוא לכוין על עצמו. ונראה שלדעת הגר"א יש לחלק בין תפילה שהיא שתקנו חז"ל כגון ברכות ק"ש וקדיש ועמידה וכדומה, שבהם אין לכוין לצורכו כלל אלא לתקן העולמות העליונים, אבל כשיש תפילה פרטית כגון אלקי נצור שפיר הוא לכוין לצורך עצמו. משא"כ לנפש החיים הנ"ל שאף בזה יש לכוין לתקן הפגומים למעלה וכשיש תקון למעלה ממילא נעשה תקון למטה לצורכו.

אלא עדיין יש להעיר על הנפש החיים והגר"א הנ"ל, שלא מצינו ברמב"ם או בטור או בב"י שאין לאדם לכוין על בקשת צרכיו בעמידה, ואף כשהוא לא אמר תפילה פרטית בעמידה כגון בשומע תפילה וכדומה, אלא כשהוא מתפלל רפאינו וכדומה, לא מצינו שהוא צריך לכוין לתקן עולמות העליונים, אלא מותר לו להתפלל ככוונה הפשוטה של הברכה, וכנראה מהמב"ט הנ"ל.

לכן נראה מכל הנ"ל שיש דעות בכוונת תפילתינו, וי"ל שהצד היותר טוב הוא לכוין כמ"ש הנפש החיים הנ"ל, ובזה הוא מתפלל תפילת ישרים, אבל גם מי שמתפלל ככוונת פשוטה של ברכת העמידה עושה טוב.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו:

א) כתב כת"ר לבאר דברי היד אליהו, "הקדיש שתיקנו לנו חז"ל לאומרו, הוא דבר עליון ונורא, ועיקר תיקונו הוא כדי שעמ"י ירצה "שיתגדל ויתקדש שמייה רבה", ולא זולת זה כלל. ובתפלה כזו נוראה, שכל תכליתה הוא אך ורק "שיהא שמו הגדול מבורך", מי שמוריד אותה לכוונת שפלות ופרטיות, זה דבר גרוע מאד, ובלשונו שם "בזה הפסידו את כל העמל והתפלה והקדושה ח"ו". וזה ברור ונראה מוסכם. משא"כ במקומות אחרים בתפלה, או ודאי הזמנים אחרים שבהם האדם פונה לבורא עולם בבקשה אישית, הרי עצם זה שהוא מבקש מבוראו כל דבר, קטון וגדול, מלבד מה שבזה הוא מראה בטחונו הגדול בו, ושהוא תלוי בו יתברך כתינוק התלוי על אביו ואימו, עוד יש, שהוא עצמו שבח גדול לבורא, שברואיו מכירים בו

שאת ומעלה בקבלת תפלתם מהמתפללים על עצמם מחמת צרכיהם וחסרונם... וסבת הדבר כי בזמן שהאדם מתפלל על עצמו נראה שהכנעתו וכוונתו בתפלה הוא לתועלת המושג לו בתפלתו ואינה תפלה לשמה. אמנם כשמתפלל על אחרים כוונתו בתפלה לא להשגת המושג, כי אם שמודיע ומכיר כי מי שיוכל להפיק רצון איש ואיש כי אם הוא יתברך" ע"ש. ולכן י"ל שאף מי שמתפלל על בנו שיחיה, או על עליית נשמת אביו, עדיין זה בכלל תפילה לשמה, והוא צדיק גמור.

ועוד אף מי שמתפלל על עצמו "שאהיה בן העולם הבא", הוא העיד שיש לו אמונה בהקב"ה, וכמ"ש המבי"ט הנ"ל "...גם בשאלם והתפללם על צרכיהם הגופניים בזה העולם, הוא משגיח עליהם ומשלים צרכם. וזהו שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו, כלומר בשביל שאתה שומע תפלה יבואו עדיך צרכי כל בשר. ואתה משלים להם צרכם, וכן אמר הנביא (ירמיהו לב) אנכי אלקי כל בשר הממני יפלא כל דבר, כי יש מהכופרים שחושבים כי מצד גדולת מעלת הש"י אינו משגיח בזה העולם השפל והגרוע. לזה אמר אני אלקי כל בשר, שאני משגיח על כל בשר, גם כי הם שפלים מצד החומר שלהם, כי אין ראוי שיפלא ויתכסה ממני כל דבר. ולכן אני משגיח על פרטיהם, כיון שאני אלקיהם" ע"ש. הרי נראה מזה שמי שמתפלל על צורך גופו הוא העיד שהקב"ה משגיח בעולמו, והוא העיד שאין "יפלא כל דבר" ממנו, והוא העיד שאף מצד גדולת מעלת הש"י הוא עדיין "משגיח בזה העולם השפל והגרוע". ולכן מי שמתפלל על צורכו הוא מעיד על אמונתו בהקב"ה, והוא עושה דבר גדול בתפלתו, וכבר כתוב במכות כד. "בא חבוקק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחיה". וכן הוא בנדר"ד ע"י תפלתו, הוא העיד על אמונתו. ולכן שפיר י"ל שהוא צדיק גמור. וזה כמו שכבר כתבתי שנראה שהאר"י ז"ל והמבי"ט לא סברו כהיד אליהו הנ"ל.

וכן נראה דעת מהרי"ט, שכתב החיד"א ז"ל בכסא רחמים, על פרקי אבות פ"א מ"ג "אמנם מהרימ"ט חילק דכשהוא טוב לשמים ולבריות יכול לעשות ע"מ לקבל פרס". ולכן י"ל שמי שאומר קדיש, הוא "טוב לשמים", וגם הוא "טוב לבריות", שהוא מעלה נשמת אביו.

אלא מצינו כתוב בירושלמי סנהדרין פ"י הל"א, "יד ליד לא ינקה רע, א"ר פינחס זה שהוא עושה צדקה ומבקש ליטול שכרה מיד. א"ר סימן כאינש דאמר הא שקא והא סלעא והא סאתא קום כול" ע"ש. הרי משמע שזה שלא כהבבלי הנ"ל, ואין לבקש שיחיה בנו שזה בכלל "ליטול

ומבקשים חסד חיים רחמים מאיתו, ולמה יאמר היד אליהו שיש בה ריעותא ח"ו. אלא החילוק הוא כמבואר."

ושוב כתב כת"ר לבאר דעת האר"י ז"ל, "...גם על זה נראה להעיר, שלכאורה לא מצינו שהאר"י ז"ל אמר שהאומר קדיש יכולין בפועל להעלות הנשמות וכו'. רק קאמר האר"י ז"ל שהאמת כן, שע"י הקדיש הנ"ל הנשמות מתעלות. אך לא זו כוונת האומר קדיש, כל כוונתו היא רק כדי ש"יתגדל ויתקדש שמה רבה". ובזה השווה כת"ר דעת האר"י ז"ל לדעת היד אליהו.

(ב) **ויש** להשיב, שהלא בשער הכוונות שם, הביא כמה כוונות לגבי קדיש בכל התפלה, ומסתמא שמי שיכול לכוון בכוונות אלו, הרי הוא משובח. ולכן כיון שהאר"י ז"ל ביאר שם גם כן כוונת קדיש יתום, ממילא שמותר לו לכוון בכוונות עליית נשמת המת. וכן מצינו שכתב ר' יוסף חיים ז"ל, בלשון חכמים ח"ב ס"ט בתפילה ביום יארציט, וז"ל "...ולמען תורתך הקדושה ושמות הקדושים... ולמען הקדישים שאמרנו היום, תבטל כל המקטרגים והמשטינים, ויעמדו מליצי יושר כל נפשות רוחות ונשמות של הצדיקים... להמליץ טוב על נפש רוח ונשמה של עבדך אבי פב"פ, ותשכנם במשכנות מבטחים במנוחת שלום...". הרי שפשוט לו שמותר לכוון בפירוש לעליית נשמת אביו, ואין בזה שום חשש כלל, ובפרט שר' יוסף חיים ז"ל היה בקי בכל דברי האר"י ז"ל כנודע. ולכן נראה שדעת האר"י ז"ל ודעת הלשון חכמים אינה כדעת היד אליהו.

ונראה שמחלוקת זו תלויה בפירוש הגמ' בפסחים ח. "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור. ופירש"י שם, "הרי זה צדיק גמור. בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו". ופירשו התוספות שם, "והדתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשיין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בכח"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט הרי זה צדיק גמור..." ע"ש.

ולפי זה י"ל שלדעת האר"י ז"ל והלשון חכמים הנ"ל, אין שום חשש באמירת הקדיש יתום כדי לעלות נשמת מתו, ועדיין הוא צדיק גמור. ויש להסביר את זה, לפי מה שכבר כתבתי בשם המבי"ט, "המתפללים על אחרים יש להם יתר

בפתח עינים. הרי "כדי לקבל פרס" שייך רק בדבר חיוב, ולכן בנד"ד שאין חיוב מצד הדין על היחיד בבית הכנסת לומר הקדיש, י"ל שזה בכלל "תוספת על חיובי", ולכן שפיר סבר האר"י ז"ל והלשון חכמים, שאין חשש לכיון בקדיש לעלות נשמת אביו, ועדיין היתום הוא צדיק גמור.

ג) מ"מ מצינו תירוץ אחר על קושית התוספות בפסחים ח. הנ"ל, והוא דאדא"נ שהוא צדיק גמור, מ"מ הוא אינו חסיד, ומ"ש בפרקי אבות "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס", זה מיירי בחסיד. וכן הוא בתוספות יו"ט בפרקי אבות שם, וכן דעת מהר"ל מפראג ז"ל, כמבואר שם, וכן כתב בכסא רחמים הנ"ל בשם הר"ן ע"ש. וכן הוא למהר"ש אלגאזי ז"ל ברצוף אהבה בר"ה ד. שכתב, "הא מילי דאבות אמרינן עלייהו מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות, ובריייתא צדיק קתני דגרע מחסיד" ע"ש. וכן הוא לר' יצחק עטיה ז"ל ברוב דגן, בר"ה שם שכתב, "הרי זה צדיק גמור, וצדיק מיקרי אבל חסיד לא, ותנא דאבות קא מזהר למי שרוצה להתנהג כחסיד דלא יעשה כן, דאף דצדיק מיקרי לא הוי חסיד." ע"ש. ולפי זה שפיר כתב היד אליהו הנ"ל שאין לומר הקדיש כדי לעלות נשמת אביו.

אלא עדיין יש לחקור בדעת היד אליהו, שהרי הוא כתב "ח"ו מלחשוב מחשבת חוץ שיהיה נופל במחשבתם לעשות נחת רוח לנשמה של אחד ולהצילו מדינה של גיהנם וחיבוט הקבר ח"ו מלצרף מחשבה זו בעת האמירה, ואף קודם האמירה והתפלה, כי בזה תפסידו את כל העמל והתפלה והקדושה ח"ו". ומאי כל חרדה זו, הלא לפי הנ"ל אף אם הוא מכויין כן, בשלמא שהוא אינו חסיד, אבל עדיין הוא צדיק גמור, וצדיק גמור הוא במדרגה עליונה מאד, ומאי שייך לומר בזה "חס ושלום" וכדומה. לכן נראה שעדיין י"ל לדעת היד אליהו כסברת כת"ר, דהיינו "דשאני תפילה שכל תכליתה הוא אך ורק "שיהא שמו הגדול מבורך", מי שמוריד אותה לכוונת שפלות ופרטיות, זה דבר גרוע מאד, ובלשונו שם "בזה הפסידו את כל העמל והתפלה והקדושה ח"ו". אולם כבר כתבתי שלא משמע כן, ממ"ש האר"י ז"ל והלשון חכמים הנ"ל.

שכרה מיד". וכן ראיתי לר' יצחק פלאג'י ז"ל ביפה תלמוד בר"ה ד. שכתב שירושלמי פליג על הבבלי. אלא יש להשיב שאין זה מוכרח, אלא י"ל שהירושלמי מיירי כמ"ש התוספות הנ"ל, דהיינו "שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה", והבבלי מיירי ב"מי שאינו תוהא ומתחרט" והרי זה צדיק גמור.

ולפי הנ"ל יש לפרש מ"ש רש"י בתחילת פר' ואתחנן, "אע"פ שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים, אין מבקשים מאת המקום אלא מתנת חנם." הרי משמע שמותר לצדיקים לבקש ולתלות במעשיהם הטובים. והקשה הכלי יקר שם מחזקיהו המלך, וז"ל "ורז"ל האשימו את חזקיהו שתלה במעשיו ואמר זכור נא את אשר התהלכתי לפניך באמת, ותלו לו בזכות אחרים שנאמר וגנותי על העיר הזאת בעבוד דויד עבדי" ע"ש. הרי מזה נראה שאין לתלות על מעשים טובים שלו. אלא י"ל כמ"ש התוספות הנ"ל שכחזקיהו המלך אמר כן, היה בו מחשבה כל שהיא כמי שרוצה לקבל פרס "היינו בכה"ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה". ולכן תלוי הקב"ה חסדו על דוד המלך. אלא י"ל שאם הוא אינו כמי שרוצה לקבל פרס, שהוא מותר. ואת"ל א"כ למה מבקשים הצדיקים מתנת חנם כמבואר ברש"י הנ"ל, וי"ל שהם חוששים למ"ש בתענית כ: "מנכין לו מזכויותיו" ע"ש. וכן נראה מהירושלמי הנ"ל, שכתוב שם "אבות עולם אילו בקשו ליטול שכר מצות שעשו בעולם הזה מהיכן היתה הזכות קיימת לבניהם אחריהם...". ע"ש. הרי האבות היו מקפידים שלא יהיו "מנכין להם מזכויותם". אולם אם רוצה לתלות עליית נשמת אביו על זכות הקדיש, שפיר דמי.

וגם הביא החיד"א ז"ל דעת מהר"ש פרימו ז"ל (וכן הוא בפתח עינים ר"ה ד. ע"ש) "דמתני' דאבות היינו בעושה המצות שחייב לעשותם, ובהא קאמר דחובת גברא לקיים מצותיו ית' שלא ע"מ לקבל פרס. אכן אם לאחר שכבר יצא י"ח המצוה דרמיא עליה עושה תוספת, כגון שכבר נתן צדקה כמצותו לפי ערכו ואח"כ אומר סלע זו לצדקה, כלומר תוספת על חיובי, אז שרי לעשותה בשביל שיחיה בנו". וכתב החיד"א על זה, "והוא תירוץ נכון." ע"ש

סימן יח.

הנ"ל "בבית הכנסת, ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות". הרי מאמר זה שייך רק בצבור. וגם מצינו בברכות ח. שכתוב, "אמר ר"ל כל מי שיש לו בבית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל, נקרא שכן רע". ולפי זה י"ל שאם האיש מתפלל בביתו ביחיד ומבטל תפילת צבור, הוא בכלל שכן רע, ולכן אין תפלתו נשמעת, אבל אשה כיון שאין חיוב עליה להתפלל במנין, ואם היא מתפללת בביתה היא אינה נקראת שכנה רעה, ממילא שעדיין תפילתה נשמעת.

ועוד י"ל, שכתוב בברכות ו. מיד אחר מאמר הנ"ל, "א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלוקים נצב בעדת קל". וידוע שעדה היא מנין של אנשים כשדרשו חז"ל מהמרגלים במדבר. וגם כתוב שם, "ומנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". ופירש"י "אשר יזכיר שמי. על פי מצותי ודברי". ולפי זה יש לדון לגבי נשים, הלא הן חייבות לברך ברכת התורה בכל יום כמבואר בש"ע ס"מז יד, והטעם משום שהן חייבות ללמוד הדינים שלהן. וגם מיד אחר ברכת התורה כולנו אומרים פסוקי תורה כדי לקיים מצוות לימוד תורה מיד אחר הברכה. ולכן מצינו שאף שהאשה יחידה בביתה, מ"מ עדיין היא בכלל "עוסק בתורה", והשכינה עמה, ותפילתה נשמעת, משא"כ באיש שהלא בביתו הוא בכלל שכן רע ומשום פגם זה י"ל שאין תפילתו נשמעת.

ג. **ועוד** י"ל דמצינו אף לגבי איש שיש לו קובע לימודו בביתו תפילתו נשמעת, אף שאין מנין בביתו. וזה לפי שכתב הרמב"ם בפ"ח דתפלה הל"ג, "בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקים שם בתורה, והוא שיתפלל שם תפלת צבור". וכתב הכ"מ שם שרבני צרפת מפרשים דטפי עדיף להתפלל בבית המדרש ביחיד מבית הכנסת בעשרה. ולכאורה נראה שסבר הרמב"ם שעדיין בעינן מנין בבית המדרש כיון שהוא כתב בסופו, "שיתפלל שם תפלת צבור". אבל לענ"ד אין זה מוכרח בדעתו, שהרי כתב הרדב"ז בח"ו ס' שני אלפים קלט, "ואי לאו דמסתפינא אמינא כי לזה נתכוון רבינו שכתב והוא שיתפלל "עם" תפלת הצבור, זו היא נוסחות ספרים שלנו, כלומר שיתפלל בשעה שהצבור מתפללים ועם הצבור ממש" ע"ש כל דבריו. וכן כתב המראה הפנים על הירושלמי בפ"ה דברכות הל"א בד"ה כאן, "דמ"ש שיתפלל שם תפלת צבור, היינו בשעה שהן מתפללין" ע"ש. ולכן כיון

שאלה: חז"ל קבעו שאין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, א"כ איך הנשים מתפללות בבית ולא בבית הכנסת.

תשובה:

לכבוד ידידי צוריאל פלטץ שליט"א

א. **כתוב** בברכות ו. "תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפלה, במקום רנה שם תהא תפלה". ופירש"י "במקום רנה. בבית הכנסת, ששם אומרים הצבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב."

אלא מצינו בע"ז ד: שכתוב שם, "אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייטא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד. דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי. אי הכי דצבור נמי, דצבור נפישא זכותיה, אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא, כיון דאיכא צבורא דקא מצלו לא קא מדחי". עיין ברש"י שם. וכתבו התוספות שם, "פי' ר"ת הא דמשמע הכא דמהני אפילו כשהצבור מתפללין במקום אחר, היינו דוקא דלא מדחי, אבל אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללין כדאמרינן בפ"ק דברכות (ו). אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור". הרי מבואר שאף בזמן שהצבור מתפללים אין תפלת היחיד בביתו נשמעת, אף דלא מדחי.

אלא מצינו באגרת הגר"א שכתב לנשים בביתו, "ועיקר הגדר שלא תצא ח"ו מפתח ביתך חוצה, ואף בבית הכנסת תקצר מאד ותצא. ויותר טוב להתפלל בבית כי בבית הכנסת אי אפשר להנצל מקנאה ולשמוע דברים בטלים ולשון הרע ונענשין על זה... וגם בתך יותר טוב שלא תלך לבית הכנסת כי שם רואה בגדים טובים ומתקנאת ומספרת בבית, ומתוך זה באין ללשון הרע..." ע"ש. הרי יש להעיר על הגר"א לפי דברי חז"ל הנ"ל, הלא תפילת הנשים אינה נשמעת בבית, אלא בבית הכנסת.

ב. **ובתחילה** י"ל דהא דאמרו רבותינו שאין תפילת אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, הוא רק לגבי אנשים שיש להם חיוב להתפלל במנין, וכיון שאין הנשים מצטרפות למנין, ממילא שמאמר זה לא שייך בהן. וכן נראה, שכתב רש"י

מאמר חז"ל במדרש, כל רגע ורגע שאדם חוסם פיו, זוכה לאור גנוז שאין כל מלאך ובריה יכול לשער. הרי על מניעת איסור יש לו שכר גדול.

וגם ראיתי מ"ש היעב"ץ בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו ס"ק ב, וז"ל "ודרך כלל אמרו, לפום צערא אגרא, וכ"ש באלו העברות הגדולות שהנפש מתאוה להם ומחמדתן כגזל ועריות ודומיהן, אע"פ שאינן ממצות השמעיות, כ"ש ששכרן גדול ומרובה לפי הצער שיש בהמנעם. ובאמת שהאיש הישראלי יצרו תקפו בכל המצות המונעות בכלל, לפי שהיצר משתוקק יותר לדבר האסור, כמ"ש (משלי ט.) מים גנובים ימתקו... וכל שיצרו גדול וחזק בהן שטבעו יותר נוטה להם, ועכ"ז הוא מושל בנפשו וכובשה מפני אהבת קונו, הרי זה ודאי משובח יותר ושכרו גדול ביתר שאת ממי שאין טבעו לעבור עליהן ואינו מוצע צער ונזק בהמנעו" ע"ש.

ולפי כל זה יש ליישב דברי הגר"א הנ"ל, שעל מניעת האיסור של לשון הרע וקנאה וכדומה, יש לאשה שכר גדול, וזכותה גדולה מאד. ולכן ודאי שתפילתה נשמעת בביתה, וכדמצינו שמי שקובע לימודו בביתו, עדיין תפילתו נשמעת אף שהוא יחיד, משום זכות מצוות לימוד תורה. וה"ה באשה כיון שיש לה זכות גדולה כשהיא בביתה, ממילא ע"י זכות זו תפילתה נשמעת. ולכן שפיר כתב הגר"א שם, "אבל העיקר לזכות לעולם הבא בשמירת פיו, וזהו יותר מכל התורה והמעשים, ואלו נקראים נשים שאננות" ע"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל, שודאי תפילת אשה נשמעת בביתה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

בשולי הכתב:

ומ"ש כת"ר, האם יש מעלה לומר לאיש שמחלל שבת להדליק סיגריה בשינוי, וכל זה כדי לקרב אותו לדרכה של תורה לאט לאט, נראה שנכון הוא אלא צריך ליזהר שלא להכעיסו ע"י זה, שא"כ שמא הוא יתרחק יותר מדרכה של תורה, והכל תלוי בשיקול הדעת.

שיש ספק בדעת הרמב"ם, ודעת רבני צרפת ברורה שאף ביחיד מותר י"ל דהכי נקטינן, ואף שמרן בש"ע בס"צ פסק דבעינן עשרה בבית המדרש, י"ל שאילו היה רואה שיש נוסח אחר ברמב"ם אף הוא היה פוסק כרבני צרפת.

ולפי זה יש מקום לומר, שאין המאמר הנ"ל ש"אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת", דבר קבוע, אלא הכל לפי הענין, שאם יש יותר זכות להתפלל בבית מבבית הכנסת ממילא שעדיין התפילה נשמעת, והוא אינו בכלל שכן רע.

ולפי זה יש לדון לפי מ"ש בקידושין לט: "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה". ופרש"י שם, "התם שבא דבר עבירה לידו. ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר בעבירה שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר אין מצוה יתירה מזו." הרי כל שיש כפיית יצרו כדי שלא יעבור על איסור, יש לו שכר, שאין מצוה יתירה מזו. וכן הוא במאירי שם שכתב, "בא עבירה לידו וכיבש ביצרו והציל ממנה יש לו שכר כעושה מצוה".

וראיתי לר"י יצחק עטייה ז"ל בויקרא יצחק, בריש פר' בחוקותי, שפירש הגמרא הנ"ל וז"ל, "נראה לכאורה דהא דנותנים לו שכר כעושי מצוה הוא מלבד שכר שנותנים לו בעבור שלא עבר העבירה וקיים הלאו, גם נותנים לו כאלו בא לידו מ"ע וקיים אותה, ונמצא שהוא נוטל שכר על קיום הלאו וגם על קיום המ"ע, ובשתיים ועלתה לו. ועוד נראה משום דבכמ"מ המ"ע היא חמורה כמ"ש בגמ' אתי עשה ודחי ל"ת, ונמצא ששכר המ"ע הוא חמור ועדיף, ולענין זה הוא דייפו כוחו שנותנין לו שכר כעושי מצוה ששכרו יותר מרובה מקיום הלאוין, ולא לענין שיטול שכר רק על קיום הלאו" ע"ש.

וגם ראיתי בחפץ חיים כלל א אות ז שכתב לגבי מי שלא ספר לשון הרע, "ויזרו עצמו בשעת מעשה בכל כוחותיו לעמוד נפשו ויהיה לבו בטוח, כי שכרו יהיה עבור זה מן השם יתברך עד אין קץ, כמאמר חז"ל לפום צערא אגרא. ואיתא באבות דרבי נתן, כי מאה פעמים בצער מפעם אחד שלא בצער (וביאורו, כי דבר מצוה או לפרוש מדבר איסור שבא לו ע"י צער, שכרו מאה פעמים יותר ממצוה אחרת כמותה שבא לו שלא בצער). ועל עת כזה בודאי שייך

סימן יט.

מטעם כבוד הבריות. אלא אחר שהוא גומר את העמידה יש לו לילך לחדר אחר בבית הכנסת (או לבית הכסא) בצנעה כדי להסיר הט"ק.

העמידה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "נסתפקתי באחד שבאמצע תפלת עמידה הבחין שהט"ק שעליו פסולה (אליבא דכ"ע), האם צריך (או מותר) להורידה. ואצ"ל דלא, מהו להורידה אם הדבר טורדו בתפלתו (כגון שליבו אונסו לחשוב בגוף השאלה אם להסיר הט"ק או לא). ואת"ל דצריך להורידה, מהו בתפלת ערבית, דלחד מ"ד אפילו כסות יום פטור מציצית בלילה (דהיינו שיטת הרמב"ם בא"ח ס"יח א)."

בתחילה יש לחקור על החיוב להוריד הט"ק. כתב הב"י בא"ח ס"יג, "כתוב במרדכי אומר ה"ר שלמה מדרווי"ש שאם נפסק לאיש חוט של טלית בשבת, שאסור ללבשו עד שיתקן אותו, שאם לובשו עובר בעשה. והשיב ר"י דליתיה כדמוכח בשמעתין דאע"ג דאיפסיק לא הוי שדי בכרמלית דרבנן, לכך נראה לר"י דמצות עשה דציצית אינו אלא להטיל בו ציצית כשילבשנו, ולא אמר הכתוב בלשון לא תלבש בגד שיש לו ד' כנפים בלא ציצית, דאז ודאי היה הדין עמו, אלא מצות עשה גרידא להטיל בו ציצית, מ"מ אין הטלית אסור ללבשו וגם אין עובר כיון שאין עתה יכול להטיל בו שהוא שבת, ובחול ודאי עובר כל שעה שלובשו בעשה להטיל בו ציצית עכ"ל. ולפי זה כתב מרן בש"ע שם "אם נודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול לא יסירנו מעליו עד שיגיע לביתו, דגדול כבוד הבריות". ופירש המ"ב שם ס"ק ט, "ואע"ג דציצית מ"ע דאורייתא, ודאורייתא לא דחינן מפני כבוד בריות, מ"מ שרי דלא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית, רק מ"ע להטיל בו ציצית, וכיון שאין יכול להטיל בו ציצית בשבת אין עובר מ"ע, ואין עליו רק איסור דרבנן, ולכך הותר מפני כבוד הבריות ואין צריך לפשוט הטלית" ע"ש.

ולפי זה י"ל בנד"ד דבאמצע העמידה הוא אינו יכול לתקן טליתו, ולכן באותה שעה נד"ד דומה לדין שבת הנ"ל, והוא אינו עובר על עשה, אלא רק מדרבנן, ואם איש זה מתפלל בבית הכנסת, הוא א"צ להסיר הט"ק בפני הקהל,

ושוב כתב הב"י שם, "ובתשובות אשכנזית מצאתי כלשון הזה, שאלת בני אם נפסק א' מהציציות, אם מותר להתעטף ולברך בשבת... ומיהו אם הלך אדם לבית הכנסת ומצא טליתו שנפסקו החוטים ואינה מצויצית כהלכתה ומתבייש לשנות מנהגו לישב בפני הקהל בלא טלית, אפשר דמותר להתעטף בלא ברכה כדאשכחן בהקומץ רבה בכרמלית דרבנן גדול כבוד הבריות עכ"ל. ואינו נ"ל דלא דמי יושב בפני הקהל בלא טלית לפושט טליתו בשוק" (ועיין בדרכי משה שם שפסק כהתשובה האשכנזית). ובנד"ד אף להב"י אין להסיר הט"ק בפני הקהל, שאף לדעתו לפושט טליתו יש יותר בושה ממי שאין לובש טלית גדול ויושב בבית הכנסת.

(ב) וכל זה כשהוא מתפלל בבית הכנסת, אבל אם הוא מתפלל ביחיד בתוך ביתו, עדיין יש לדון בזה, כיון שאין כאן חשש בושה ולא שייך לומר כבוד הבריות. ולכן י"ל שהוא צריך להסיר הט"ק באמצע התפלה. וי"ל בזה ק"ו, שאם יש בזיון להתפלל באפונדתו כמ"ש מרן בס"צ א, ה"ש שיש בזיון להתפלל כשהוא עובר על דרבנן בשעת תפלתו. ולכן יש לו להסיר הט"ק באמצע התפלה. וגם י"ל שמי שמתפלל באפונדתו, יש לו להסיר אותה אף באמצע התפלה.

אלא יש לדון אם זה נחשב הפסק לתפלת העמידה, או לא. כתב מרן בס"צ ד, "אם נשמט טליתו ממקומו יכול למשמש בו להחזירו, אבל אם נפל כולו אינו יכול לחזור ולהתעטף בו דהוי הפסק". וזה כדעת התוספות בברכות כד: ע"ש. ולכאורה י"ל שכמו שיש הפסק להחזיר טלית שנפל מגופו, כן יש הפסק להסיר טלית מגופו. אלא יש לחלק, שכשהוא מחזיר הטלית יש תקון, ומצד חשיבות התקון יש הפסק, משא"כ כשהוא הסיר הטלית, שאין כאן תקון אלא הסרה בעלמא. (וכעין מלאכה שא"צ לגופה בשבת כמ"ש רש"י בשבת צג: "לסלקה מעליו הוי מלאכה שא"צ לגופה"). ולכן עדיין י"ל שאין בהסרת הט"ק הפסק.

ויש לדמות זה למ"ש הטור בס"ק ד "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק", שאין בזה סכנה. וכתב הב"י שם "וכתב הר' יונה ואע"פ שאין לו להפסיק ולדבר אפ"ה יכול ללכת כדי שישליכנו מעליו שלא מצינו הליכה שנקראת הפסקה בשום מקום." וכן פסק הרמ"א בס"ק ד ג שכתב, "אבל יכול

שאנוס ואינו יכול לקיים מצות עשה. אלא מ"מ עדיין יש איסור דרבנן ללבוש טלית פסולה בשבת, שמי אמר לו ללבושה, והוא דבר שאין בו צורך, ואין לו ללבושה ולהכניס עצמו בגדר של אנוס.

וכן י"ל לגבי העמידה, שהוא אנוס כיון שאינו יכול להטיל בטלית ציציות כשרות. וראיתי במ"ב ס"קכח ס"ק קו שכתב, "כהן המתפלל שמונה עשרה, אם אין שם כהן אחר בבית הכנסת צריך להפסיק ולעלות לדוכן... ואם יש שם כהן אחר אינו פוסק מתפלתו אם לא שאמרו לו עלה לדוכן או טול ידיך, דאז אפילו יש שם כהנים אחרים צריך להפסיק ולעלות... (מ"א)". ופירש בשער הציון, "צריך להפסיק לעלות אם א"ל משום דעובר בעשה אם אינו עולה." הרי נראה מזה שלהמ"א מותר להפסיק בעמידה כדי שלא יבטל מצות עשה. אלא שוב כתב במ"ב שם, "אמנם הא"ר מפקפק בעיקר היתר זה של הפסק באמצע התפלה אפילו אמרו לו עלה, דאע"ג דתפלה דרבנן היא, מ"מ אפשר דהעמידו חכמים דבריהם אפילו במקום עשה, וכן דעת הגאון יעב"ץ בסידורו..." ע"ש. הרי מזה נראה שאין להפסיק בעמידה להטיל ציצית בטלית פסולה.

וי"ל שלכ"ע אין להפסיק להטיל ציצית, דשאני ברכת כהנים כיון שרבותינו תקנו אותה בעמידה, ולכן היא אינה הפסק כל כך, כיון שהיא מעין התפלה, משא"כ במצות עשה אחרת, שאינה מעין התפלה שלכ"ע אין להפסיק בעמידה כדי לקיים אותה. וכן יש ללמוד ממ"ש המ"א בס"צב ס"ק ב, "דכתב הסמ"ג דאסור להפסיק בתפלתו אם לא מפני חשש סכנת נפשות." ופירש הכה"ח בס"קד אות ו, "ומשמע הא בשביל הפסד ממון יהיה מה שיהיה אין להפסיק. והטעם נ"ל אע"ג שכתוב בס"י תרנ"ו דבשביל מצוה אין לבזבז יותר מחומש, י"ל דשאני הכא מפני שכבר התחיל להתפלל, והרי הוא כעומד ומדבר לפני המלך, ואין כבוד להפסיק דיבורו לפני המלך מפני הפסד ממון..." ע"ש. הרי שיש לבזבז יותר מחומש כדי להפסיק בתפלה. א"כ כיון שאין לבזבז יותר מחומש כדי לקיים מצות עשה, נראה שק"ו שאין להפסיק בתפלה משום קיום מצות עשה. ולפי זה צ"ל שהטעם שהתיר המ"א להפסיק בתפלה משום עשה דברכת כהנים הוא מפני שאין זה הפסק כל כך כיון שהיא מעין התפלה כשכתבתי לעיל.

ולכן נראה שמי שראה בעמידה שטלית קטן שלו פסולה, אין לו היתר להטיל בה ציצית כשרה, והוא אנוס. אלא י"ל שעדיין הוא עובר על דרבנן כדמצינו בטלית פסולה

לילך למקום אחר כדי שיפול הנחש מרגלו." הרי השלכת הנחש אינה נחשבת להפסק, ולכן ה"ה השלכת הטלית אינה הפסק. ועוד נראה שבהשלכת הנחש אין כאן רק השלכה בעלמא, אלא כיון שהנחש כרוך על עקבו הוא צריך לעשות פעולה כדי להסיר הנחש מגופו מלבד ההשלכה. ולכן אף בנד"ד הוא מותר לעשות פעולה כגון לפתוח הכפתורים בכתונת וכדומה כדי להסיר הטלית, ואין זה הפסק.

מ"מ נראה שבתפלת ערבית בלילה, כיון שהחיוב להסיר הט"ק באמצע העמידה הוא רק מדרבנן כשביארתי לעיל, וגם כיון שלדעת הרמב"ם אין חיוב ציצית בלילה אף בבגד של יום, אז שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא, והוא א"צ להסיר הט"ק.

ולכן למסקנה נראה שאם איש זה בבית הכנסת אין לו להסיר הט"ק עד אחר העמידה, וזה משום כבוד הבריות. אולם אם הוא יחיד בביתו, יש לו להסיר הט"ק אף באמצע העמידה, אבל לא בלילה. כך נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר לגבי הסרת ט"ק פסולה בשעת העמידה, "מאד שמחתי מהשוואת כת"ר מדין טלית בשבת לזמן תפילה, דבתרוייהו א"א להטיל הציצית. אכן לכאורה יש מקום לחלק בזה, דשאני שבת ש"בעצם" אסור לקשור, ואין מצות ציצית יכולה להתקיים כלל בבגד שאין בו ציצית. משא"כ גבי מתפלל, אין איסור עצמי לקשור ציצית באמצע תפילה, רק אין לגביר להתעסק בדבר שאינו מענייני התפלה, ובזה יתכן דבאמת שפיר מיקרי "מחוייב" לקשור אף בזמן תפלה. ובלא"ה צריך לעיין מהי סברת ר"י שהביא המרדכי שהובא בב"י בס"יג, האם מחמת שמותר ליכנס למצב של אונס, או דילמא משום דאין העשה של קשירת ציצית נמצא כלל מול הל"ת שיש בו כרת, דהיינו מלאכת קושר. ונ"מ איכא לנד"ד, והבן. ויש להוכיח לכל אחד מן הצדדים מדברי האחרונים, אלא שאכמ"ל."

ונראה שסברת ר"י היא, שהוא אינו עובר בלאו בלבישת טלית פסולה, אלא על עשה. לכן כשא"א להטיל בטלית ציציות כשרות, הוא אנוס ופטור מן המצוה כגון חולה

בשבת, כיון שהו"ל להסיר הטלית מעליו אף באמצע העמידה.

לכן מצינו שכשיש חשש של כבוד הבריות אין לו להסיר הטלית באמצע העמידה, שכבוד הבריות דוחה דרבנן.

ועוד י"ל שאף את"ל שהוא עובר על עשה דאורייתא בלבישת טלית פסולה באמצע העמידה, עדיין אין לו להסיר אותה כשיש חשש של כבוד הבריות, כיון שכבוד הבריות דוחה אף עשה מן התורה בשב ואל תעשה. וכן הוא במ"א ס"יג ס"ק ח שכתב, "נ"ל אם נפסק ציצית ברשות הרבים הטלית קטן א"צ לפשטו אפילו בחול, דהפשיטה הוי גנאי גדול, והא דנקט בש"ע בשבת לרבותא דאע"ג דיש בו ג"כ איסור שבת א"צ להסירו" ע"ש. וכן הוא בנוד"ד.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו.

בענין הסרת טלית קטן פסולה בשעת העמידה. כתב כת"ר באות יד, "יש להעיר שבכל דבריו הלך בשיטת המ"א (ס"יג ס"ק ח) דס"ל דעל אף דברי הר"י שהביא המרדכי שהביא הב"י או"ח ס"יג, מ"מ יש איסור דרבנן, אכן הט"ז סובר (ס"יג ס"ק ה) דאין שום איסור ועיי"ש ובפר"מ במש"ז."

דברי נכונים הם. וכדעת הט"ז מצינו במאמ"ר שם ס"ק ד והנהר שלום שם אות א ע"ש. ולכן אף יש להעיר על המ"ב שם ס"ק ט שכתב, "...וכיון שאין יכול להטיל בו ציצית בשבת אין עובר מ"ע, ואין עליו רק איסור דרבנן, ולכך הותר מפני כבוד הבריות ואין צריך לפשוט הטלית" ע"ש. הרי שלא הביא סברת הט"ז ודע' כלל. אלא צ"ל שזה לפי מ"ש הרמ"א שם, "וה"ה אם נפסק אחד מן הציציות ומתבייש לישב בלא טלית דיוכל ללובשו בלא ברכה מכח כבוד הבריות." ופירש הט"ז הנ"ל, "...אם כן למה תלה רמ"א הטעם משום כבוד הבריות, דהא ר"י התירו בלא"ה מטעם שזכרנו, ואפשר כיון שיש במרדכי חולק על ר"י הכריע רמ"א כר"י משום כבוד הבריות." הרי למסקנה קי"ל שעדיין יש איסור דרבנן בזה. וכן כתב הנהר שלום שם, "...אלא דהרמ"א נראה שלא רצה לסמוך על דברי ר"י אלא היכא דאיכא טעמא דכבוד הבריות, וטעמא כמ"ש הרט"ז כיון דבמרדכי איכא מאן דפליג עליה דר"י." ועיין גם במאמ"ר ס"ק ה שם. ולכן נראה ששפיר כתב המ"ב בפשיטות שיש איסור דרבנן בזה. וכן כתבתי בתשובה שם. (ואף שכתבתי לפרש דברי ר"י כדעת המ"א ודלא

כהט"ז, מ"מ למסקנה נראה דכן קי"ל לדינא שעדיין יש איסור דרבנן בזה.)

סימן כ.

שאלה: בדין שומע כעונה, האם השומע חייב להקשיב ולהאזין היטב לכל תיבות העונה, או אמרינן שאף אם אינו שם ליבו להאזין ולהקשיב, מ"מ כיון שבפועל הוא שומע באזניו, הוא יצא י"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) כתב הרא"ש בתשובה כלל ד ס"ט, "ובברכת יוצר וערבית, אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזון בשתיקה. וגם אם היה אדם מכוין לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה, כי הפסיק באמצעיתה. אבל כשאדם קורא בפיו, ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה, יצא. כדאמרינן בברכות יג: עד כאן מצות כוונה וקריאה, מכאן ואילך מצות קריאה בלא כוונה. ואמרינן בירושלמי בברכות פ"ב ה"ד מחזיקנא טיבותא לרישי, דכי מטינא למודים כרע מנפשיה." הרי נראה שהשומע חייב להקשיב ולהאזין היטב לכל תיבות העונה, ולא אמרינן שאף אם אינו שם ליבו להאזין ולהקשיב, מ"מ כיון שבפועל הוא שומע באזניו, יצא י"ח. ורק בקורא עצמו אמרינן אם קרא מקצתה בלא כוונה שהוא יצא, משא"כ בשומע.

ונראה שכן יש ללמוד ממ"ש הטור בס"קכד, "ולאחר שסיימו הציבור תפלתן יחזיר ש"ץ התפלה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוין למה שהוא אומר ויוצא בו. וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו, ואין מפסיקין ולא משיחין...". הרי נראה שבדין שומע ועונה בעינן להקשיב ולהאזין היטב לכל התיבות. וכן נראה ממה שפירש שם הב"י ד"ה מי ששכח, "שצריך שישמע כל התפלה וידקדק מפי החזן כל אות ואות של התפלה, הא לאו הכי לא, וכל זה נכלל שמ"ש רבינו יכוין וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש עד סוף, וגם סמך על מ"ש התחלת סימן זה שהיוצא בתפלת ש"צ צריך שיכוון לכל מה שאומר ש"צ מראש עד סוף...". ע"ש. וגם כתב הב"י שם ד"ה ולאחר, שיש ללמוד כל זה ממה "שפירשו המפרשים גבי סופר מברך ובור יוצא כמו שיתבאר בס"קצג." דהיינו

למודים כרע מנפשיה. לדעת הרמב"ם זה שייך אף להשומע מהעונה. לכן לדעת הרמב"ם י"ל שאף אם השומע אינו שם ליבו להאזין ולהקשיב, מ"מ כיון שבפועל הוא שומע באזניו, הוא יצא י"ח.

ויש להסביר דעת הרמב"ם לפי מ"ש המעשה רוקח לדעתו. כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"ה הל"טו, "שנים שאכלו כאחד, כל אחד ואחד מברך לעצמו. ואם היה אחד מהן אינו יודע, זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה וי"ח. ופירש המעשה רוקח שם, "ואחד אינו יודע. רבינו סתם דבריו, ומשמע דאף שאינו מבין לשון הקודש יוצא. ולדידיה גם הנשים שאינם מבינים לשון הקודש יוצאים בשמיעה, וכן היא דעת רש"י ז"ל. אמנם הרב ב"י ז"ל פסק דבעינן שיבין דוקא ע"ש. הרי בשלמא לדעת הרא"ש הנ"ל שסבר לגבי סופר מברך ובור יוצא, שזה דוקא אם הבור הבין לשון הקודש, ולכן יש ללמוד מזה דבעינן שהשומע צריך לשמוע היטב כל התיבות, שזה תלוי בזה כמבואר בב"י בס"קנד הנ"ל. אולם כיון שהרמב"ם סבר כרש"י שאף אם הבור אינו מבין לשון הקודש הוא עדיין י"ח, ממילא אף בשומע שאינו מכין לשמוע היטב י"ח, וכמבואר בפאר הדור הנ"ל. ואף שיש לחלק, דהיינו שעכ"פ הבור אף שהוא אינו יודע לשון הקודש, מ"מ הוא כיון היטב לכל התיבות לכן הוא י"ח, משא"כ מי שיודע לשון הקודש אבל אינו כיון כלל למה שהעונה אומר, בזה י"ל שהשומע אינו י"ח. מ"מ נראה שהרמב"ם לא סבר כחילוק זה, וי"ל לדעתו שמי שאינו יודע לשון הקודש דומה למי שיודע לשון הקודש ולא כיון כלל.

ג) ויש לדון בדעת רש"י ונראה שכיון שהוא סובר שהבור י"ח אף שהוא אינו יודע לשון הקודש, ממילא שהוא סובר דלא בעינן שמיעה לכל התיבות, אלא שהוא סבר כהרמב"ם הנ"ל שאף בלא כוונה הוא י"ח.

וגם נראה שיש ללמוד זה לשיטת רש"י, ממה שסבר רש"י לגבי בית הכנסת באלכסנדריא, שכתב הטור בס"קנד "שהיו מניפין בסודרין להודיע שסיים ש"צ ברכה ויענו אמן, אלמא שהיו עונים אע"פ שלא שמעו מפיו. וצ"ל שהיו מכוונים בחשבון הברכות לידע איזו ברכה הוא אומר. ופירש הב"י שם ד"ה נמצא, "שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפ' ג' שאכלו. לפי זה יש לדון, וי"ל דהא דבעינן עניית אמן, הוא רק לסימן שהשומע רוצה לצאת י"ח בברכה זו. ועוד

שהבור צריך להבין לשון הקודש, אבל אם הוא לא מבין, אינו י"ח. לכן צריך השומע לשמוע היטב כל התיבות כדי שהוא יכול להבין מה שהש"צ אומר. וכן כתב הב"ח בריש ס"קנד שהשומע צריך להבין "מה שאומר הש"ץ, דאם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה. וזה שכתב רבינו יכוין למה שהוא אומר ויצא בו. וכ"כ הב"י דלישנא דיכוין לא שייך אלא במבין מה שש"ץ אומר, אבל במתפלל בעצמו בנוסח התפלה אפילו אינו מבין מה שמוציא מפיו יוצא י"ח ע"ש. הרי לפי כל זה מובנים דברי הרא"ש בתשובתו. ולכן נראה שלדעת הרא"ש בעינן שהשומע צריך להבין היטב כל מה שהעונה אומר. ועיין עוד בזה בטור ס"תקצא ע"ש.

ב) אלא נראה שדעת הרמב"ם אינה כן. כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"א, "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה י"ח יצא אע"פ שלא ענה אמן". הרי אינו מבואר בדבריו אם צריך להקשיב היטב לכל התיבות או לא, שמה שכתב שהוא צריך לכוון לצאת, זה רק כדי לצאת, ומדין מצוות צריכות כוונה, אבל הוא לא פירש לנו אם השומע צריך לכוין ולשמוע היטב לכל התיבות.

אלא כבר נשאל הרמב"ם על זה בפאר הדור ס"קא וכתוב בשאלה, "ותורינו אדונינו מורינו ורבינו במה שזכרת בחבור... 'כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח יוצא...'. אם זה מיירי בשמע ונתכוון או בששמע בלא כוונה. הרי פשוט שהשאלה כאן אינה בכוונה לצאת, שזה כבר מבואר בדברי הרמב"ם "ונתכוין לצאת", אלא השאלה כאן אם הוא צריך להאזין היטב לכל התיבות.

ושוב כתב הרמב"ם בתשובה, "עכ"פ העונה אמן או ישמע יצא ידי חובתו". הרי בין זה ובין זה הוא י"ח, דהיינו אף כשהוא אינו מתכוין היטב בתיבות הברכה. וכן ראיתי לר' מאיר סאלאווייציק ז"ל בהמאיר לארץ, בחידושו על הרמב"ם הנ"ל שכתב, "ע"י מ"ש הרמב"ם בתשובות שלו ס"צח שנשאל על זה, אם זה מיירי בשמע ונתכוין או ששמע בלא כוונה, והשיב על זה בזה הלשון, ועכ"פ העונה אמן או ישמע יצא י"ח וכו', משמע מלשונו אפילו שמע בלא כוונה גם כן יצא י"ח. הרי הרמב"ם לא סבר כהרא"ש הנ"ל, וי"ל שמ"ש הרא"ש הנ"ל "אבל כשאדם קורא בפיו, ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה, יצא. כדאמרינן בברכות יג: עד כאן מצות כוונה וקריאה, מכאן ואילך מצות קריאה בלא כוונה. ואמרינן בירושלמי בברכות פ"ב ה"ד מחזיקנא טיבותא לרישי, דכי מטינא

היטב לכל התיבות שהוא שומע, עדיין הוא י"ח כמו שהעונה עצמו י"ח אם הוא אינו מכוין היטב להתיבות.

(ה) וראיתי במאירי בברכות מה: ד"ה כבר, שכתב "כאחד סופר ואחד בור שסופר מברך ובור יוצא, מכאן למדו בתוספות שהנשים יוצאות בברכה שלנו. ומ"מ אין כאן ראייה, שהבור מבין קצת אלא שאינו בקי בנוסח. ומ"מ ראייה ברורה לזה מה שאמרו במגלה הלועז ששמע אשורית יצא. הרי נראה מזה שהמאירי סבר כרש"י שאף אם הבור אינו מבין לשון הקודש הוא י"ח. ולכן ממילא י"ל שהוא סבר ג"כ דלא בעינן כוונה לכל התיבות. (ואגב יש לדייק שהוא לא סבר שיש לחלק בין דין מגילה שיש בה פרסומי ניסא לבין שאר שומע כעונה, דהיינו שדוקא במגילה התירו בלועז כיון "ששואלין את השומעין ואומרים מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס ומודיעין להן" כמבואר ברש"י במגילה יז. אלא שסבר המאירי שיש ללמוד ממגילה לשומע כעונה ולדין הבור, ואין לחלק ביניהם.)

ולכן נראה שאף שמרן פסק כהרא"ש הנ"ל, בס"ט ד, ובס"קכד א, ובס"קצג א ע"ש. מ"מ לדעת הרמב"ם לא בעינן כוונה בשמיעה כמבואר בפאר הדור הנ"ל. וכן י"ל לדעת רש"י והתוספות והמאירי. וכבר כתבו האחרונים שלגבי בור המנהג כרש"י שאף אם אינם יודעים לשון הקודש י"ח, כמבואר בדבריהם בס"קצג ע"ש. וגם כתב השער הציון שם בס"ק ד, שכדעת רש"י סבר ר"י מקורביל, וכל בו ורי"ו ע"ש. ולכן נראה שכיון דאנו קי"ל כהמנהג אף כנגד מרן, וכמבואר בהקדמת הב"י, ממילא י"ל שאף אם השומע אינו מכוין היטב לכל התיבות, כדיעבד הוא י"ח.

ואסיים בכבוד רב וברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שמחתי לקרות דבריך, והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים. וזה מה שעלה במצודתי.

י"ל שנראה מזה דלא בעינן שמיעה כלל, אלא רק ידיעה. ולכן הלא הוא ק"ו, שאם השומע אינו שומע כלל התיבות, וממילא הוא אינו יכול להאזין ולהקשיב היטב לכל התיבות, ועדיין הוא י"ח, כל שכן באחד ששומע בלא כוונה, שהוא י"ח אם הוא יודע איזו ברכה הוא שומע. ולכן שפיר הוא מה שסבר רש"י שאף הבור אינו צריך להבין לשון הקודש, וכן י"ל בדרך כלל בדין שומע ועונה לדעת רש"י, שהשומע א"צ להקשיב היטב לכל התיבות.

(ד) ועכשיו יש לחקור בשיטת התוספות. ולפי מ"ש הב"י הנ"ל, אף התוספות סברו כרש"י. אלא מצינו שלדעת התוספות בברכות מה: ד"ה שאני, הבור צריך להבין לשון הקודש, ודלא כרש"י. ולכאורה זה קשה להבין, שאם בבית הכנסת של אלכסנדריא, הם לא שומעים הברכה כלל, ובידיעה סגי, הלא אף בבור כיון שהוא יודע איזו ברכה שסופר מברך ממילא הוא י"ח. אלא נראה שצ"ל לדעת התוספות, שבאלכסנדריא, אף שהם לא שומעים הברכה, מ"מ עדיין הם יודעים לשון הקודש, ולכן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, אבל בור שאינו יודע כלל לשון הקודש אינו י"ח בידיעה לבדה. הרי מצינו לדעת התוספות, שאם השומע יודע לשון הקודש, שוב הוא אינו צריך להקשיב היטב לכל התיבות, שאף בלי כוונת שמיעה הוא י"ח, וק"ו הוא מדין בית הכנסת באלכסנדריא.

ועוד י"ל לדעת התוספות, שכתב הטור בס"קד לגבי עניית קדיש בעמידה, ואם מותר לשתוק ולכוון למה שאומר הש"צ, "...אבל ר"ת ור"י כתבו שאין לו לשתוק דכיון דשומע כעונה הוה ליה הפסק, וכ"כ הגאונים." הרי נראה לדעת ר"ת ור"י דבשומע כעונה, השומע נחשב כעונה ממש, ואין לחלק ביניהם. וכן הוא במעשה רוקח הל' ברכות פ"א הל"א שכתב, לגבי שיטת ר"ת ור"י הנ"ל, "הרי דאלים כוחיה דשומע ומכוין שהוא כעונה ממש עד שמכח זה אסרו הגאונים ז"ל אפילו לשתוק בשמונה עשרה ולכוין לקדיש...". הרי השומע ממש כעונה.

לפי זה י"ל שלדעת התוספות אין לחלק כתשובת הרא"ש הנ"ל בין שומע לעונה, שלדעת הרא"ש דוקא העונה שהוא "קורא בפיו, ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה, יצא. כדאמרין בברכות יג: עד כאן מצות כוונה וקריאה, מכאן ואילך מצות קריאה בלא כוונה. ואמרין בירושלמי בברכות פ"ב ה"ד מחזיקנא טיבותא לרישי, דכי מטינא למודים כרע מפשיה." אולם לדעת התוספות י"ל שכיון שהשומע ממש כעונה, אז אף אם השומע אינו מכוין

מצינו שאין סתירה בין הנוסחות, אלא שהם דברו בדינים נפרדים כשביארתי. ואין לדחות נוסחה אחת מפני נוסחה אחרת, ששתיהן נכונות.

והנוסחה בערבי בס"ק היא "ולא בד מן כונה לעונה אמן או לשמוע וחיניד יצא ידי חובתו." אלא מצינו בפאר הדור בלשון המתרגם "עכ"פ העונה אמן או ישמע יצא ידי חובתו". הרי נראה מכאן שלא היתה לפניו הגירסא הנ"ל בערבי, שהוא לא הזכיר "כוונה" כלל בלשונו. ולכן אולי היתה לפניו בערבי, "ולא בד לעונה אמן או לשמוע", דהיינו שלא מצינו שיש דין לבד בעונה אמן או שומע, שהכל דין אחד בין אם הוא שומע היטב או לא, ועכ"פ הוא יי"ח.

הרי לפי זה מצינו שכל נוסחה נכונה, ושפיר הוא מ"ש בפאר הדור. ולכן אף אם הוא אינו שומע היטב עכ"פ הוא יצא יי"ח. ועיין לקמן שיש להוכיח מהראשון לציון שלדעת הרמב"ם הוא יי"ח אף בשמיעה בלא כוונה לשמוע היטב.

(ב) כתבתי שלדעת המעשה רוקח, סברת הרמב"ם כרש"י שבור שאינו מבין לשון הקודש יי"ח בשמיעת הברכה מאחר. וכתב כת"ר (באות יז) "מ"מ ברמב"ם לענ"ד אין הכרח למש"כ המעשה רוקח. דעל אף שהרמב"ם סתם דבריו וכתב הבור יוצא, אין זה ראיה כלל. שהרי לא כתב הרמב"ם שהלועז שאינו מבין לשון הקודש יוצא, וכפי שכתב להדיא בהלכות מגילה (פ"ב ה"ג) "הלועז ששמע את המגילה בכתובה בלשון הקודש ובכתב הקודש אע"פ שאינו יודע מה הן אומרים יי"ח" ע"כ. הרי כשרוצה הרמב"ם לומר שמי שאינו מבין כלל, יוצא, הוא כותב לועז, אך באמת בור אינו כלועז, אלא כשמו כן הוא בור, אך אינו גרוע כ"כ כלועז שאינו מבין כלום, אלא הבור כן מבין, רק אינו יודע הנוסח...".

אלא מצינו שהפר"מ א"ח ס"קצג א"א ס"ק ד סבר כהמעשה רוקח, כמ"ש כת"ר. וגם ראיתי בערוך השולחן בס"קפה אות ה שסבר כן, והוא כתב על סברת התוספות והרא"ש לגבי בור, "ולא אבין דעת רבותינו דמנ"ל דהבור מבין בלה"ק, והרי הרבה בורים יש שאינם מבינים כלל, וכי חלקה הברייתא בין בור לבור. ובאמת בסמ"ג (מצות כז.) ליתא לדחייה זו, רק על הך דמגילה דפרסומי ניסא שאני ע"ש. וגם דחייה זו לא אבין, שהרי במגילה שם אומר אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הרי שלבד פרסומי ניסא אומר גם טעם מצות קריאה. הרי שיוצאים בקריאה זו אע"פ

(א) כתבתי שיש ללמוד מהרמב"ם בפאר הדור ס"קא, שכתב "עכ"פ העונה אמן או ישמע יצא ידי חובתו", שאף בשמיעה שאין בה כוונה לשמוע היטב הוא יצא יי"ח.

וכת"ר (באות טז) הביא מ"ש בתשובת הרמב"ם ס"קד נוסחה אחרת בדין זה, וז"ל "ומה שאמר הדרתו בפרק ראשון מברכות כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה, ומתכוין לצאת בה יי"ח, יצא. ואע"פ שלא ענה אמן ונאמר וכל האומר אמן אחרי המברך, הרי הוא כמברך. האם זה אם שמע ונתכוון, או ששמע לבד בלא כוונה? יבאר הדרתו, על מה יש סמוך בזה." והשיב הרמב"ם, "עונה אמן או שומע צריך בהכרח כוונה, ואז יצא יי"ח."

וישוב כתב כת"ר, "יש ללמוד דבעי שיאזין השומע היטב, וכדעת הרא"ש והטור והב"י הנ"ל. ואם תאמר מה הסתפקו השואלים, הרי מפורש ברמב"ם בהלכותיו, על זה אני מביא מפירוש הגאון מהר"י קפאח על הרמב"ם (ברכות פ"א ה"א הערה כח, עמ"תעט) וז"ל שם, "נשאל רבינו (ס"קפד) אם גם העונה אמן צריך להתכוין לצאת או לא, והשיב, עכ"פ צריך כוונה לעונה אמן או לשמוע, ואז יצא יי"ח" ע"כ. ולפי דבריו נפל פיתא בבירא, דשאלת השואלים היא אם גם העונה צריך לכוין לצאת, או מ"ש הרמב"ם דחובה לכוין לצאת זה כשאינו עונה אמן, אך אם עונה אמן יוצא אף בלי שכוין לצאת. ועל זה ענה הרמב"ם דלעולם הכוונה לצאת מעכבת, ואילו האמן אינו מעכב. ולפי זה ראיית כת"ר נדחית."

ויש להשיב. נראה שיש שתי נוסחות בתשובת הרמב"ם הנ"ל. יש נוסחה אחת בפאר הדור ס"קא, ויש נוסחה אחרת בתשובת הרמב"ם ס"קפד. לכן מצינו בפאר הדור שהוא לא הזכיר כלל דין קטן עולה למנין, וגם לא דין הים המתוק, וגם לא דין ברכת הנבי"ד, משא"כ בתשובה קד שהוא כתב דינים אלו.

לכן י"ל שאף יש שתי נוסחות לגבי שומע כעונה, בפאר הדור הוא כתב, "עכ"פ העונה אמן או שמע יצא ידי חובתו", דהיינו בכל אופן הוא יצא יי"ח, ובתשובה ס"קד הוא כתב, "עונה אמן או שומע צריך בהכרח כוונה, ואז יצא יי"ח." הרי כאן הוא לא יצא בכל אופן אלא רק אם הוא כיון. וי"ל שאין סתירה בין נוסחות אלו. אלא בתשובה ס"קד הוא מיירי כמ"ש כת"ר, דהיינו דבעינן כוונה לצאת, ובפאר הדור ס"קא הוא מיירי בכוונה לשמוע היטב. ולכן

הציבור, והילכך א"א לענות אחריהם אמן בהנפת הסודרים לבד וכו'. כן נראה לי שמפרשים התוספות דברי הערוך "עכ"ל. ומבואר בזה דהחיוב הוא לא ממש לצאת י"ח, שהרי כבר יצאו הציבור י"ח, אלא כך תיקנו חכמים תקנה מיוחדת גבי חזרת ש"ץ כדי שלא יראה כברכה לבטלה. אך באמת אינם נפטרים ממש בזה, שהרי כבר יצאו. ולפי זה מ"ש הב"י בדעת התוספות ורש"י "ונפטר בכך", היינו רק כנזכר לעיל על חיוב חזרת הש"ץ, ובזה מודים רש"י ותוספות לערוך. אך ודאי בעלמא בדין שומע כעונה מודים רש"י ותוספות דבע' "לשמוע" כל הברכה....".

ולענ"ד אין זו כוונת הב"י בפירושו בדעת רש"י ותוספות, אלא כשכבר ביארתי. ובתחילה י"ל שמה שהביא כת"ר בשם הב"י הנ"ל, זה רק לדברי הערוך, כמ"ש הב"י בפירוש. אלא דעת רש"י ותוספות כמו שכבר ביארתי דכל ברכות שהוא רוצה לצאת י"ח הוא א"צ לשמוע הברכה אלא רק לידע איזו ברכה היא. וכן נראה מהב"י בד"ה ולא יענה, שכתב "ורש"י פירש יתומה שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונין אמן, והא דאמרינן בהחליל נא: שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין כשהגיע עת לענות אמן, אלמא לא שמעו וקא ענו, הנהו מידעי ידעו שעונין אחר הברכה ועל איזו ברכה הם עונים, אלא שלא היו שומעים את הקול, וכן תירצו התוספות בפ"ג שאכלו... וכתבו עוד תלמידי ה"ר יונה ונראה למורי לתרץ דהתם מתוך כך היה מותר מפני שכבר התפללו כל אחד ואחד וכיון שלא היו עושים לחיוב שכבר יצאו חובתם לא נחוש אם לא שמעו הברכה אלא כשמתכוין לצאת מחיוב בעניית אמן צריך שישמע הברכה, וגם הרא"ש הזכיר תירוץ זה בתירוץ בתרא. הרי נראה שהתירוץ של רבינו יונה הוא אינו אליבא דרש"י והתוספות, שהוא תירוץ אחר. משמע שלרש"י ותוספות אף אם לא יצאו י"ח שהם לא התפללו כבר, או אינם יודעים להתפלל, עדיין הם י"ח אם לא שומעים הברכה כיון שהם יודעים על איזו ברכה הם עונים אמן.

ועל פי זה כתב הב"י בסוף ד"ה אבל, אחר שהוא הביא שיטת הערוך הנ"ל, "כבר נתבאר שרש"י והתוספות בפ"ג שאכלו, אינם מחלקים בין נתחייב באותה ברכה ללא נתחייב בה, דאפילו לא נתחייב בה אסור לענות אמן יתומה, וכל שיודע איזו ברכה הוא גומר אע"פ שלא שמע אותה והוא מחוייב בה עונים אמן אחריה ולא מקרי אמן יתומה. וכן כתבו בפירוש תלמידי הר"י יונה בהדיא דלפי פירוש זה אפילו לא נפטרו מן החיוב ואינם שומעים הברכה מן החזון אם יודע איזו ברכה אומר כמאן דשמע

שאינם מבינים. (ומלשון הרא"ש והמרדכי משמע שלפניהם היתה הגירסא רק מטעם פרסומי ניסא ע"ש. וגם הרמב"ם פ"ה הט"ו משמע להדיא לא כן. וכן בבה"ג וברי"ף, וכן הסמ"ג שם כתב בשם ר"י כדעת רש"י ע"ש). הרי לדעת הערה"ש הרמב"ם סבר כרש"י, וכן סברו הבה"ג והרי"ף.

ומה שהקשה כת"ר למה לא כתב הרמב"ם שדין הבור הוא בלועז שאינו מבין לשון הקודש. י"ל כמ"ש היריד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב, "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמ', ולזה דבר שלא בא בגמ' אלא בקו' אגב גררא, אין דרכם להעתיקו, פר"ח... וכ"כ משפטי שמואל ס"צא, שהרמב"ם אינו כותב בספרו אלא מה שמבואר בגמ'... ע"ש. ולכן י"ל שכיון שכתוב בברכות מה: "אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא". לכן אף הרמב"ם כתב כלשון זה, "ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע, זה שיודע מברך...". אלא לגבי מגילה כתוב במשנה במגילה יז. "והלועז ששמע אשורית יצא". וכתוב בגמרא שם יח. "והא לא ידע מאי קאמרי". ולכן כתב הרמב"ם כאן שהלועז "אינו יודע מה הן אומרינן". הרי הרמב"ם אזיל דוקא אחר לשון התלמוד. לכן לגבי בור הוא לא פירש שהבור אינו מבין לשון הקודש, ולגבי מגילה הוא פירש כן. אמנם אף לגבי בור י"ל שלהרמב"ם הבור י"ח אף אם הוא אינו מבין לשון הקודש, וכדעת המעשה רוקח והפר"מ והערה"ש.

ג) כתבתי שנראה ממ"ש הב"י בא"ח ס"קכד ד"ה נמצא, "שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפ' ג' שאכלו". שנראה שלדעת רש"י ותוספות לא בעינן שמיעת הברכה כלל, אלא רק ידיעת הברכה. וק"ו דאם יש שמיעה דלא בעינן כוונה להקשיב היטב לכל תיבה ותיבה.

וכתב כת"ר (באות יח) "ומ"ש הב"י לשון "ונפטר בכך" לא מיירי בכל הברכות ובדין שומע כעונה, אלא כפי שכתב שם לעיל מינה וז"ל "כלומר שאע"פ שכבר התפללו הציבור ויצאו י"ח, מאחר שתקנת חכמים היא שיחזור שליח ציבור התפילה כדי להוציא את שאינו בקי, חייבים הציבור אף הבקיאם לשתוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן, ואח"כ יענו אמן. וכשאין מכוונים לברכות הש"צ נראה כברכה לבטלה, אלמא דברכות התפילה בחזרת שליח ציבור הוו להו ברכות חובה אע"פ שכבר התפללו

וכן יש להוכיח לדעת רש"י והתוספות ממ"ש הראשון לציון אחר כך, וז"ל "דאמרינן בס"פ אלו דברים עונין אמן אחר ישראל המברך ואין עונין אמן אחר כותי המברך עד שישמע כל הברכה. וגרסינן עלה בש"ס למימרא דישוראל אע"ג דלא שמע כל הברכה עונה, וכי לא שמע היכי נפיק, אמר חייא בר רב בשלא אכל עמהם ע"כ. מוכח מהכא דאם לא שמע לא נפק. ... לדעת רש"י ותוספות ורבינו יונה דסוברים דאפילו לכתחילה הגם שלא שמע יענה ויוצא י"ח כל שיודע הברכה שעונה אחריה קשה תלמודא. ואפשר לומר דהני מילי דיוצא, כשידע דוקא בשהיה שם בשעת הברכה והיה בדעתו כשהיה המברך על מה שהיה המברך אומר וענה אמן, הגם שלא שמע יצא, וכההיא דאלכסנדריא של מצרים. אבל אם בא וענה עמהם לא יצא..." ע"ש. הרי אף מכאן נראה שרש"י ותוספות דברו בכל ברכה, שהרי הוא הקשה מסוף פ' אלו דברים, ושם הוא מייירי בכל ברכה, ולא כמו שפירש כת"ר שלדעת רש"י ותוספות דוקא במי שכבר יצא בתפלת העמידה ורצה לצאת חיוב עניית אמן בחזרת הש"ץ.

הרי מבואר מכל זה שלשית רש"י ותוספות י"ח בידיעה בלי שמיעה. ולכן כ"ש שהוא י"ח בשמיעה כשהוא אינו מתכוין לשמוע היטב התיבות. וכן י"ל לדעת הרמב"ם לפי פירוש הראשון לציון הנ"ל, דבשלמא כשיש ידיעה בלי שמיעה שהוא י"ח אלא הוא עובר על אמן יתומה, מ"מ כשיש שמיעה אף שהוא אינו מתכוין לשמוע היטב התיבות, מ"מ אף אמן יתומה ליכא, ובזה הוא י"ח בלי עבירה. וזה כמו שכתב בפאר הדור הנ"ל שעכ"פ הוא י"ח. הרי נראה שיש להוכיח מהראשון לציון בפירושו בדעת הרמב"ם, כמו שנראה מהפאר בדור הנ"ל.

ואגב יש להסביר סברה זו דיי"ח בידיעה בלי שמיעה. וזה כמו דמצינו שיש מהאחרונים שכתבו שיש להשוות דיני קידושין לדיני ממונות, שכמו דמועילה ידיעה ברורה בלי ראייה כגון בנחבל בח"מ ס"צ בממון, דה"ה בקידושין מועילה ידיעה ברורה. ועיין בב"ש ס"מ ס"ק יב שכתב "ועיין ברמב"ם פ"טז הל' עדות ובח"מ סוף ס"צ שם כתב בשם רמ"ה דיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראייה, ולפי זה י"ל בקידושין ג"כ מהני בלא ראייה". ועיין בתוספות ביבמות מה: ד"ה מי, שכתבו לגבי טבילת גיורת, "ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי." הרי ידיעה כראיה. ועיין עוד בזה באגרות משה י"ד ח"א ס"מז ע"ש. ולכן י"ל שאם אמרינן שידיעה כראיה, ה"ה שי"ל שידיעה כשמיעה. ולכן סברו רש"י והתוספות

דמי" ע"ש. הרי זה שלא כפירוש הערוך שם, אלא הפירוש של "אפילו לא נפטרו מן החיוב", הוא כפשוטו, דהיינו שהוא חייב ממש באותה ברכה, שרש"י והתוספות לא סברו כתיורין רבינו יונה הנ"ל.

לכן מ"ש הב"י למסקנה בד"ה נמצא, "שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחוייב בה עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י והתוספות בפ' ג' שאכלו." הוא בכל ברכה ולא רק בחזרת הש"ץ.

שוב ראיתי שכן סבר הראשון לציון בברכות מז. ד"ה אין עונין, שהוא הביא מ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ד, "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים." ושוב הוא פירש דברי הרמב"ם ובסוף כתב, "ואם ענה אמן ונמצאת שהיתה ברכה שהוא חייב בה ודאי שלא יצא י"ח, ובהכא שיודע הברכה מה היא ולא שמע, אסור לענות אמן משום דבעניית אמן הוא יוצא, ואם ענה הנה הוא יוצא באמן יתומה וענשו יתייתמו בניו, ובהא מלתא דיוצא י"ח אם ידע הגם שלא שמע מסכימים התוספות ורש"י בדבר, אלא לדעת התוספות ורש"י מותר לכתחילה, ולדעת רבינו הוא נענש אם עשה כן." הרי הוא פירש שלדעת הרמב"ם הוא י"ח בידיעה בלי שמיעה כלל (אלא מצד אחר הוא אסור משום אמן יתומה), והרמב"ם כתב דבריו בכל ברכות ולא רק בחזרת הש"ץ, ועל זה כתב הראשון לציון, שלרש"י ותוספות הוא מותר לכתחילה, דהיינו בכל ברכות, ודלא כמו שפירש כת"ר שדעת רש"י ותוספות היא דוקא במי שכבר התפלל ורצה לצאת י"ח בחיוב עניית אמן בחזרת הש"ץ.

ושוב כתב הר"ל שם, "שוב בא לידי שיטת הרשב"א למס' סוכה, ומצאתי שכתב וז"ל כיון שהגיע לענות אמן כו', וא"ת והא הויא אמן יתומה אלא במתכוין לצאת י"ח בזה מברכה שהוא חייב בה כגון ברכת המזון וכיוצא בו, אבל כשאינו בא לצאת י"ח באותה ברכה לית לן בה, וכן נהגו כו' עכ"ל. משמע שדעת הרב כדעתינו." הרי מ"ש בסוף "משמע שדעת הרב כדעתינו", פירושו כדעת הרמב"ם, שהוא י"ח בידיעה בלי שמיעה, ואף בברכת המזון, אלא שהוא עובר על איסור של אמן יתומה. הרי לאו דוקא בחזרת הש"ץ אלא בכל ברכות הוא יצא בידיעה בלי שמיעה לדעת רש"י ותוספות והרמב"ם, וגם לדעת הרשב"א בסוכה הנ"ל (אלא ידוע שהרשב"א בסוכה הוא להריטב"א). כל זה לדעת הראשון לציון הנ"ל.

שמי שחייב לברך ורוצה לצאת י"ח ע"י שמיעת הברכה מחבירו, י"ח בידיעה בלי שמיעה.

הרי מבואר מכל הנ"ל שלשיטת רש"י ותוספות יש לצאת י"ח בידיעה בלי שמיעה. ולכן כ"ש שהוא י"ח בשמיעה אף אם לא כיון לשמוע היטב התיבות.

(ד) **כתבתי** שלדעת תוספות דכיון דשומע כעונה ממש, א"כ כמו דעונה שאינו מכוין למה שאומר, יוצא, כך גם השומע, גם אם לא נותן דעתו למה שאומר העונה יוצא.

וכתב כת"ר (באות יט) "הנה כתב הב"י בס"ק וז"ל "וכתב ר"ח שישתוק ויכוין למה שאומר ש"צ וכו' כן כתב רש"י בסוף פ' לולב הגזול... כתבו התוס' שר"ת ור"י היו אומרים דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. וה"ר יונה והרא"ש כתבו מחלוקת זו בפ' מי שמתו ולא הכריעו". והשתא לפי דרך כת"ר דהתוס' פליג בזה על הרא"ש, א"כ היה לרא"ש להכריע בזה דלא כדעת התוספות, וא"כ למה לא הכריע בזה. אלא מחוורתא דאין קשר, דאף לתוס' דשומע כעונה ממש (ואף הרא"ש יודה לתוס' דשומע הוא כעונה ממש), יתכן דיודה לרא"ש דשומע כעונה אלא כשנותן ליבו ודעתו לדברי העונה, דבלא"ה לא חשיב "שומע", שאין שום תוכן בעצם כניסת גלי הקול לאוזן, וההקשבה נותנת משמעות "לשמיעה". משא"כ קורא, אף אם אינו מתבונן במה שאומר, סו"ס עושה מעשה."

ויש להשיב. כתב רש"י בסוכה לח: בדין זה, "...מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אע"פ שלא ענה יצא, וכן למתפללין בצבור וש"צ אומר קדיש...ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין" ע"ש. הרי לרש"י צריך כוונה לשמוע היטב התיבות, ואין זו כוונה לצאת י"ח. (מ"מ נראה שלפי מה שביארתי מקודם, אף כאן לדעת רש"י בדיעבד אם לא כיון היטב עדיין י"ח של עניית קדיש.)

וכן התוספות סברו שזה איירי במי שכיון לבו לשמוע היטב התיבות, וזה הפסק ממש. ופירש מהר"י אבוהב בס"ק הטעם, משום "מאחר שהוא שומע מאחר, וזה האחר מדבר בעדו, ה"ל כאילו הוא מדבר."

הרי בין לרש"י ובין לתוספות נדון זה הוא לגבי מי ששומע היטב התיבות. ולכן הרא"ש אינו מכריע ביניהם, כיון שלא מיירי כאן לגבי מי שאינו שומע היטב התיבות.

וכל המחלוקת כאן היא לגבי אם שומע כעונה כמי שמדבר ממש או לא, לכן הרא"ש לא הכריע.

אלא עדיין יש ללמוד מזה לדעת התוספות, דאם אמרינן ששומע כעונה ממש, אז י"ל שאף אם הוא שותק אלא לא כיון היטב לתיבות עדיין זה הפסק, כיון דלגבי העונה הוא י"ח אם הוא לא כיון לתיבות, ה"ה לשומע שאם הוא שותק לשמוע אבל בדיעבד לא כיון לתיבות, עדיין זה הפסק, שלדעת התוספות אין לחלק בין השומע והעונה.

ומ"ש כת"ר, "כשנותן ליבו ודעתו לדברי העונה, דבלא"ה לא חשיב "שומע", שאין שום תוכן בעצם כניסת גלי הקול לאוזן, וההקשבה נותנת משמעות "לשמיעה". משא"כ קורא, אף אם אינו מתבונן במה שאומר, סו"ס עושה מעשה." י"ל במה שהוא שותק כפתאום באמצע תפלתו, והוא דבר שאינו מצוי ואינו רגיל, מוכח שהוא מכוין לצאת י"ח בחיוב עניית קדיש, ושתיקה זו באמצע התפלה נותנת משמעות "לשמיעה". הרי יש כוונה לצאת, אבל אם אחר כך הוא אינו שומע היטב התיבות, עדיין הוא י"ח כיון ששמיעה כדבור ממש לדעת התוספות, וכמו דלא בעינן בעונה שיכוין היטב לתיבות כמו כן לגבי השומע. לכן לדעת התוספות אין לו לשתוק כלל, כיון שזה כהפסק בדבור.

(ה) **כתבתי** "וכבר כתבו האחרונים שלגבי בור המנהג כרש"י שאף אם אינם יודעים לשון הקודש י"ח, כמבואר בדבריהם בס"ק צג ע"ש. וגם כתב השער הציון שם בס"ק ד שכדעת רש"י סבר ר"י מקורביל, וכל בו ורי"ו ע"ש. ולכן נראה שכיון דאנו קי"ל כהמנהג אף כנגד מרן, וכמבואר בהקדמת הב"י, ממילא י"ל שאף אם השומע אינו מכוין היטב לכל התיבות, בדיעבד הוא י"ח."

ועל זה כתב כת"ר (באות כא) "והנה ודאי לא נעלם מכת"ר שכן פסק הגאון אור לציון (ח"ב פ' מו אות ל בהערות, בעמ' שה) וסמך על מה שביאר במבוא הספר (בענף ג) וגם לא נעלם מכת"ר מה שהאריך היביע אומר ח"ט (מעמ' רכו עד עמ' רסט) לסתור יסודותיו ופרטי דיניו ואכמ"ל. ואני מניח שדעת הכת"ר בזה היא כאור לציון ולא כיבי"א. ולכן אכמ"ל בזה. רק אעיר שמה שציין כת"ר להקדמה לב"י, מן הסתם כת"ר יודע ומכיר את הדיון אם מש"כ הב"י "ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אע"פ שאנו מכריע בהפך, יחזיקו במנהגם, כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר, ואסור להם לנהוג היתר, כדאיתא בפ' מקום שנהגו", אם ה"ה שנהגו היתר, ועי'

וכתב בברית שלום ח"א א"ח ס"טו "דהמנהג להעלות עולים לס"ת ואע"פ שאינם יודעים לקרוא ולהבין מה שש"צ קורא. וה"ה לענין ברכת המזון דכל אחד יכול להוציא אחר אע"פ שאינו קורא או מבין לשון הקודש דהמנהג כרש"י ע"ש. לכן מצינו שהעיד החיד"א ז"ל שהמנהג בארץ ישראל לסמוך על שיטת רש"י. ולכאורה זה קשה, הלא החיד"א עצמו כתב בחיים שאל הנ"ל שאין לסמוך על מנהג לקולא כנגד מרן אם המנהג נתפשט אחר זמן מרן, אלא צ"ל שהמנהג בזה היה אף מקודם זמן מרן. כן נראה לענ"ד.

ומ"ש כת"ר, "עוד נראה שהמנהג הזה נתבטל כיום, שב"ה כולם מבינים לשון הקודש, ולא ראיתי מי שיוצא בשמיעת לשון הקודש כשאינו מבין." יש להשיב. כתב הרמב"ם בהל' שחיטה פ"א הל"ג "...ואין בזה מנהג, שדבר שאינו מצוי אין בו מנהג." וכן הוא בש"ך ב"ד ס"קצ ובס"שצא ס"ק ח ע"ש.

ולכן לכאורה נראה שכיון שהוא אינו מצוי בזמנינו בארץ ישראל שיש מי שאינו יודע לשון הקודש, שוב אין לומר שהמנהג כרש"י, שבדבר שאינו מצוי לא אמרינן שיש מנהג. אלא זה אינו, ש"ל הא דכתב הרמב"ם הנ"ל, הוא רק כשאנו מצוי בתחילה, אבל בנ"ד שבתחילת המנהג הוא היה מצוי ורק אחר כך הוא אינו מצוי, בזה לא אמרינן שנתבטל המנהג ממילא.

ויש לדמות זה למ"ש הרמ"א בח"מ ס"כה ב "ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם אחד הורה להם כך, הולכין אחר דעתו, ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין, נהוג בו איסור." הרי רק אם חכם בא והורה להם לאסור יש לבטל המנהג לקולא, אבל אם לא מצא מי שהורה בפירוש לאסור, המנהג לקולא נשאר כמו שהיה. וכן הוא בנ"ד לא מצינו שהורה לאסור, ולכן המנהג עדיין לקולא כרש"י, אף שהוא אינו מצוי כל כך.

וראיתי בבעל המאור בראש השנה פ"ד (דף יא. ברי"ף) שכתב, "ואל תתמה על מה שאמרנו שנשתנו המנהגות בדורות האחרונים מדורות הראשונים, כי אני זכור כי ראיתי בילדותי כל הצבור מתפללין במוספין שבע, וש"ץ לבדו היה מתפלל תשע... ועכשיו חזרו הכל להיות מתפללים תשע ברכות." הרי רק כשיש דבר ניכר יש לומר שנשתנה המנהג, דהיינו שקודם מתפללין שבע ועכשיו מתפללין תשע, בזה י"ל שנשתנה המנהג בקום עשה, אבל

בשו"ת יביע אומר (ח"ט או"ח ס"קח אות ז) ובספר מבוא השולחן (ח"ב ס"א עמ' סט) ושוב בזכרוננו שגם הגאון בעל ברית כהונה דן בזה ואכמ"ל.

ועוד כתב כת"ר (באות כב) "ומה שכת"ר מסתמך על המנהג שהובא במג"א וט"ז (בס"קצג), מלבד שזה נתון במחלוקת היב"א והאור לציון וכנ"ל, עוד נראה שהמנהג הזה נתבטל כיום, שב"ה כולם מבינים לשון הקודש, ולא ראיתי מי שיוצא בשמיעת לשון הקודש כשאינו מבין."

ויש להשיב, שמה שכתבתי שהמנהג כרש"י, ולפי הקדמת הב"י יש לאזיל אחר המנהג, אף שהוא לקולא, הוא לפי שנראה שמנהג זה היה מקודם הב"י. שכתב הדרכי משה בס"קצג "וכן בסמ"ג דחה דברי רש"י, וכתב ולכן טוב שהנשים יברכו לעצמן. ומיהו המנהג בזמן הזה כדברי רש"י ולא ראיתי מעולם מי שמיחה בדבר." הרי נראה מזה, שהמנהג היה כרש"י מקודם זמן הרמ"א, שמ"ש הדר"מ "בזמן הזה" לא דוקא בדורו, אלא הוא לאפוקי מזמן הסמ"ג, וכיון שהרמ"א היה בדורו של מרן, ממילא שמנהג זה היה מקודם זמן מרן.

ולפי זה יש לדון במ"ש היביע אומר בח"ט א"ח ס"קח אות ז שהביא דברי מרן בהקדמתו להב"י, ושוב כתב "והנה בשו"ת זכור ליצחק הררי (ס"עד דף קיג ע"א) כתב בשם המהר"ם בן חביב, שגם להקל אם נתפשט המנהג שלא כדברי מרן, ויש להם על מה שיסמוכו, שבקינן להו במנהגייהו. ע"ש... אולם כל זה במנהג שנתפשט קודם קבלת הוראת מרן, וכמ"ש החיד"א בחיים שאל ח"ב (ס"לה. אות ב.) שהמנהג היה מקדם ע"ש. ומ"ש המחבר אור לציון שאין לחלק בין מנהג שהונהג קודם זמן מרן, לבין מנהג שהונהג לאחר מכן... אינו נכון כלל, שאחר שקבלנו עלינו הוראת מרן, מי שם פה להנהיג חדשה בארץ שלא כדבריו להקל." הרי אף היביע אומר הסכים שיש לאזיל אחר המנהג לקולא אם הוא מקודם זמן מרן. וכן הוא בנ"ד שמ"ש הדר"מ שהמנהג כרש"י הוא מקודם זמן מרן. ולכן לכ"ע יש לאזיל אחר המנהג.

ועוד י"ל, והוא שכתב החיד"א ז"ל בלדוד אמת ס"ה אות ט. לגבי עליות לס"ת, "פשט המנהג בכמה עיירות גדולות להעלות אנוסים שאינן מכירין כלל צורת האותיות ומתפללין בלעז רק למדו ברכות ספר תורה (וכן נהגו גם בארץ ישראל)." ונראה שמנהג זה סמך על שיטת רש"י, שהשומע קריאת התורה י"ח אף שהוא אינו מבין מה שבעל הקורא אומר, וכן מבואר בשמש ומגן א"ח ס"יא

אלא השומע אינו יודע איזו ברכה היא, אלא בסוף הברכה הוא שומע שהמברך אומר בורא פרי האדמה, יי"ח. ואף שסבר הרמב"ם בהל' ברכות פ"ח הל"א, "שבשעה שהזכיר את השם ומלכות שהן עיקר הברכה", המברך צריך לכוין על מה הוא מברך, מ"מ י"ל שלגבי השומע לצאת לא בעינן את זה. ולכן אף אם השומע אינו יודע מה היא הברכה אלא בסוף, עדיין הוא יי"ח כיון שהוא שמע כל הברכה מתחילה עד סוף. אולם מ"ש הראשון לציון שהרמב"ם הסכים לרש"י ותוספות, שהשומע יי"ח אף כשהוא אינו שומע הברכה כלל, זה מיירי כשיש ידיעה מתחילה מה היא הברכה (אלא שאין לעשות כן משום איסור אמן יתומה).

סימן כא.

שאלה: האם מותר להלוות בבית הכנסת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "נסתפקתי אם מותר להלוות לחבר בבית כנסת, או דחשיב דברים של חול, ואסור (א"ח ס"קנא) ואת"ל דאסור, אכתי יש להסתפק אם מותר להחזיר הלואה בבית כנסת, דהרי קי"ל פריעת בעל חוב מצוה (ע' רש"י כתובות פו.).

כתב מרן בא"ח ס"קנא, "...ואין מחשבים בהם חשבונות אא"כ הם של מצוה כגון קופה של צדקה ופדיון שבויים". ולכן יש לדון אם להלוות לחבירו בכלל מצוה או לא. ונראה פשוט שאם חבירו עני, שזה בכלל מצוה, כמ"ש הרמב"ם בהל' מלוה ולוה פ"א הל"א, "מצות עשה להלוות לעניי ישראל..." ע"ש. אלא שאם הוא עשיר יש לחקור אם יש מצוה להלוותו.

כתוב בב"מ עא. "תני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, עמי ונכרי עמי קודם, עני ועשיר עני קודם, ענייך ועניי עירך ענייך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין. אמר רב עמי ונכרי עמי קודם, פשיטא. אמר רב נחמן אמר לי הונא לא נצרכא דאפילו לנכרי ברבית ולישראל בחנם." וכן הוא ברי"ף והרא"ש שם. ונראה מזה שכל חילוקים אלו בכלל מצוה, אלא שאחד

כשאנו ניכר בקום עשה שנשתנה המנהג אלא עכשיו המנהג אינו מצוי כל כך, לא אמרינן שנשתנה המנהג.

ועוד י"ל שאף בארץ ישראל מנהג זה מצוי, והוא משום העולים הבאים לארץ, כגון הרוסים או הפלשים שבתחילת עלייתם לארץ הם אינם יודעים לשון הקודש, וי"ל שאם הם בבית הכנסת בשעת קידוש או סעודת מצוה וכדומה והם שומעים הברכות מהמברך, דאח"נ הם יוצאים יי"ח משום שעדיין המנהג כרש"י.

ועוד מצינו שכמה פעמים באו אורחים מחו"ל שאינם יודעים לשון הקודש, ומכבדים אותם בבית הכנסת בעלייה לס"ת. וכ"כ בשמש ומגן הנ"ל, "נוהגין בכל העולם בחו"ל וגם בא"י שכל העולם מקצה עולין לס"ת, יודע ושאינו יודע לקרוא גם בלחש, ועכ"ז עולין ומברכין, גם הברכות יודעין בקושי ועוזרים להם" ע"ש. וצ"ל שאף בזמנינו סמכין על שיטת רש"י, כמבואר בשמש ומגן וברית שלום הנ"ל. (ואף שסבר היחודה דעת ח"ד יא שצריך העולה לקרוא בפיו בלחש עם בעל הקורא כדעת מרן, מ"מ נראה שהמנהג לסמוך על רש"י כשיארת.)

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו.

כתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"יד "וכל מי שלא שמע את הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים." וכתבתי שלדעת הראשון לציון בברכות מז. ד"ה אין עונים, אף הרמב"ם סבר כרש"י ותוספות דלא בעינן שמיעת הברכה כדי לצאת יי"ח, אלא רק ידיעות איזו ברכה היא. אלא לדעת הרמב"ם אין לעשות כן לכתחילה כיון שאם הוא עונה אמן כשאין שמיעת הברכה הוא עובר על איסור של אמן יתומה. והעיר כת"ר, איך לפרש לדעת הראשון לציון, דברי הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"יא "כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא". וכתב כת"ר "דבריו מפורשים דבעי עכ"פ לשמוע המילים כולם, ודלא כרש"י ותוספות."

ונראה שסבר הראשון לציון שמ"ש הרמב"ם בהל"א מיירי אף כשאנו יודע איזו ברכה היא. לכן מי שרוצה לברך בורא פרי האדמה, והוא שומע אחר שמתחיל לברך,

גמ"ח, הוא לא הזכיר אותה בפירוש, שיש כמה מיני חסד ומי יכול להזכיר כולם. ולכן י"ל שהוא בכלל מה שהוא כתב בהל' אבל פ"ד הל"א, "...אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת רעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחרך בתורה ובמצות." ולכן יש להשיב על היצחק ירנן הנ"ל שכתב, "ולא די דהשמיט הך דעני ועשיר כאן בהלואה אלא שכתב בפירוש לעניי ישראל ודוק". דא"נ שכתב הרמב"ם שם שיש מצוה להלוות לעניי ישראל דוקא, וזה מפני שכתוב בפסוק "אם כסף תלוה את עמי את עניי עמך", משמע שדוקא לעניים, ולכן לא הזכיר דין עשיר בהל' מלוה, שאין עשיר בכלל הפסוק הנ"ל, אבל אף הוא מודה שיש מצוה להלוות לעשיר אלא היא מטעם מצוה אחרת, דהיינו שהיא בכלל גמ"ח ואהבת לרעך שהוא הזכיר בהל' אבל הנ"ל. וכן יש ללמוד מגמרא סוכה הנ"ל. ולכן אף הרמב"ם מודה שיש מצוה בכל החילוקים בברייתא בב"מ ע"א. הנ"ל, וכדעת הרי"ף והרא"ש והמאירי והטור ומרן.

לכן מצינו שלכ"ע יש מצוה להלוות לעשיר, ולכן ממילא מותר להלוות אף לעשיר בבית הכנסת.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן כב.

שאלה: האם מותר להחזיר הלוואה, לפרוע בבית המדרש ובית הכנסת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** מרן בא"ח ס"קנא. "...ואין מחשבים בהם חשבונות אא"כ הם של מצוה כגון קופה של צדקה ופדיון שבויים". ולכן יש לדון אם פריעת חוב בכלל מצוה.

כתוב בכתובות פו. "א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניהא לי דאיעביד מצוה מאי, א"ל תנינא במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא

יותר עדיף מחבירו. לכן מצינו שכשכתוב "עני ועשיר עני קודם", שאף להלוות לעשיר יש מצוה, אלא שעדיף טפי להלוות לעני.

וכן יש ללמוד מהמאירי שם שכתב, "ישראל וגוי שבאו ללות מישראל וא"א לקיים את שתיהן, מצוה להקדים לישראל בחנם ולא לגוי בשכר, ומ"מ אף לגוי בשכר יש בו צד מצוה ומוסר הואיל ובא לפניך אל תשיבהו ריקם...הא למדת שאף הגוי נרמז במקרא אלא שישראל בחנם קודם לו בשכר, ולא נאמר עליו לשון קדימה אלא שאף הוא בכלל צד מצוה ומוסר." וא"כ הוא בגוי, ה"ה שכן הוא בעשיר "שאף הוא בכלל צד מצוה ומוסר."

וכן ראיתי לר"א בן יצחק גטניו ז"ל ביצחק ירנן, על הרמב"ם הל' מלוה ולוה פ"א הל"א שכתב, "ובש"ס ב"מ ע"א. תני רב יוסף אם כסף תלוה... נמצא דאיכא מצוה בהלאוה גם לעשיר" ע"ש.

אלא שיש לפקפק בזה, שהלא הרמב"ם בהל' מלוה ולוה שם כתב שיש מצוה להלוות לעני, והוא לא הזכיר שאף יש מצוה להלוות לעשיר. וכתב היצחק ירנן הנ"ל, "וכל הברייתא הזאת לא הזכירה רבנו, והלח"מ הרגיש בזה וכתב דסמך דכתבו בהל' מתנות עניים, והתם לא הביא הך דעני ועשיר לפי דקאי בצדקה, ועשיר לא שייך בצדקה, ולא די דהשמיט הך דעני ועשיר כאן בהלואה אלא שכתב בפירוש לעניי ישראל ודוק." הרי הרמב"ם השמיט דין העשיר, ונראה שלדעתו אין מצוה להלוות לעשיר.

מ"מ נראה שכיון שהרי"ף והרא"ש הביאו הברייתא כצורתה, ואף נראה מהמאירי שכל חילוקים אלו בברייתא הם מצוה, י"ל שאף עשיר בכלל מצוה.

ועוד י"ל, כתב הטור בח"מ ס"צז. "ואפילו עשיר שצריך ללוות מצוה להלוותו לפי שעה ולהנותו אף בדברים וליעצו עצה ההוגנת לו." וכן פסק מרן בש"ע ע"ש. וכתבו הבאר הגולה והגר"א שם שהמקור לזה גם מסוכה מט: ונראה שכוונתם מ"ש שם, "בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה... צדקה לעניים, גמ"ח בין לעניים בין לעשירים." וכן כתב הערה"ש שם אות א "ואפילו עשיר שצריך להלוואה מצוה להלוותו... וגם זה בכלל גמילות חסדים."

ולכן י"ל שאף הרמב"ם סבר כן שיש להלוות לעשיר, אלא כיון שמצוה זו אינה מצוה מפורשת, אלא בכלל מצות

נפשו. הרי נראה מזה שיש מצות עשה בפריעת חוב, ודומה למצות סוכה ולולב. אלא עדיין יש לחקור איזו מצוה יש בזה.

פירש"י שם, "מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו, דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק (ב"מ מט.)". וכתב הברכ"י בא"ח ס"קנו, "ולדעת רש"י פ' הכותב פו. הא דהן שלך צדק, דאורייתא. דמפיק מהכא פריעת בעל חוב מצוה" ע"ש. הרי לרש"י יש מצות עשה דאורייתא בפריעת חוב.

ואף דמצינו בב"ב קעד. שרב פפא סבר דליכא מצוה ביתומים קטנים, מ"מ אנו עסקינן בנד"ד בגדולים. ועוד מצינו שם דרב הונא בריה דרב יהושע פליג על רב פפא, ופירש הרשב"ם "לעולם יתמי בני מיעבד מצוה ניהו" ע"ש. ועיין עוד בערכין כב. ולכן לכ"ע יש מצוה לגדולים בפריעת חוב.

אלא מצינו שהרמב"ם לא פירש פסוק הנ"ל כרש"י, שהוא כתב בהל' דעות פ"ה הל"יג, "משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה. אומר על הלאו לאו ועל הן הן...". הרי מזה שלא כרש"י הנ"ל, שנראה שסבר הרמב"ם דהאומר על הלאו לאו ועל הן הן, הוא רק מדה טובה לת"ח, ואין זה מדינא לכל אדם. וכן נראה לדעתו, שכתוב במשנה בסוף שביעית, "כל המטלטלין נקנין במשיכה, וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה ממנו." ופירש הר"מ שם, "אבל כל המקיים דברו ויחייב עצמו להיות משאו ומתנו באמונה ולא יחזור בו, ואע"פ שאין שם משיכה, רוח חכמים נוחה הימנו ואמרו ע"ה איפת צדק והין צדק, הין שלך יהיה צדק, ר"ל כשתדבר דבר השלימו לטוב." הרי הרמב"ם סבר שפסוק זה מיירי רק במדה טובה ולא מדינא. ולכן נראה שהרמב"ם לא סבר כפירוש רש"י הנ"ל. וכן י"ל לפי מ"ש הארעא דרבנן מע"פ אות קצו על דברי רש"י הנ"ל, "ואיכא למידק דלכאורה נראה דאינו אלא אסמכתא בעלמא, דפשטא דקרא במדות הוא דכתיב" ע"ש.

ומצינו בריטב"א שם שהביא פירוש רש"י הנ"ל, וכתב "והקשו בתוספות עליו דההיא אוקימנא בב"מ לענין שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ואלו הכא פיו ולבו שווים כשלוח לפרוע הם, ואין עכשיו שלא לפרוע. לכך פ' ר"י ז"ל דנפקא ליה מדכתיב האיש אשר אתה נושה בו, ומצוה בעלמא הוא, לדינ' דשיעבודא לאו דאורייתא." ע"ש כל דבריו. הרי יש ללמוד שיש מצות פריעת חוב מהפסוק,

"האיש אשר אתה נושה בו", דהיינו שכתוב מיד אחר כך, "יוצאי אליך את העבוט החוצה". הרי הו"ל לפרוע החוב ואל"כ הו"ל להוציא העבוט. מ"מ אין זה מצות עשה שדומה למצות סוכה ולולב, שהיא "מצוה בעלמא הוא", דהיינו נראה שהיא אסמכתא בעלמא. ונראה הטעם הוא מפני דאין שיעובדא מדאורייתא (עיין בש"ך ח"מ ס"לט ס"ק ב, שדעת התוספות כמ"ד דאין שיעבוד דאורייתא). וכן הוא בחידושי הרא"ה שם. ועיין בש"ך הנ"ל שכתב, "ובכתובות פ' הכותב פריעת ב"ח מצוה, ויתמי לאו בני מיעבד מצוה ניהו, ואם איתא דשיעבודא דאורייתא, אמאי יתמי לאו בני מיעבד מצוה ניהו, הא מדאורייתא אישתעבד נכסים" ע"ש. ונראה שאף שהיא מצוה דרבנן, עדיין כופין עליה כמ"ש התוספות שם ד"ה פריעת, ע"ש. וכן ראיתי סברה זו לר' משה כהן ז"ל בכהונת עולם ס"רלח שכתב, "...ומיהו מדברי התוספות בהכותב אין הכרח, דלדידהו כיון דאסיקו דבמצוה דרבנן נמי כופין, יתכן דבעל חוב גופיה נמי אינו אלא דרבנן, ועכ"ז אמרו בגמרא בהכותב דכופין אותו לפרוע דדינא הכי, ושוה בזה למצות התורה" ע"ש.

אלא ראיתי במבי"ט ח"א ס"נא שכתב, "...ומצוה דהכא היתה מצות פריעת בעל חוב, דאמרינן בכמה דוכתי דהויא מצוה דאורייתא. ופירש"י בפ' הכותב דנפקא לן מדכתיב הין צדק... וה"ר דוראן ז"ל כלל אותה בכלל רמ"ח מצות ואמר שעשה מפורש בה הוא, והאיש אשר אתה נושה בו יוצאי אליך העבוט החוצה, דמשמע דמצוה עליו לפרוע חובו, והשוו אותה פ' הכותב למצות דאורייתא סוכה ולולב כדאיתא התם" ע"ש. נראה מזה שפריעת חוב היא מצות עשה לכ"ע ודלא כשפירשתי לעיל. אלא כשאני לעצמי נראה מהריטב"א הנ"ל, שאין בזה מצות עשה לדעת התוספות בשם ר"י, שהוא כתב שהיא "מצוה בעלמא".

ולכאורה נראה שאף הרמב"ם סבר שאין כאן מצוה דאורייתא, שהוא לא פירש הפסוק של הין צדק כרש"י. אלא זה אינו, וי"ל שאף להרמב"ם יש מצות עשה בפריעת חוב, וזה כמ"ש הרדב"ז בס"תרי, וז"ל "שאלת ממני, על הא דאמרינן פריעת בעל חוב מצוה, אם היא מצוה מן התורה או מדרבנן, ואת"ל מצוה של תורה למה לא מנו אותה בכלל המצות. תשובה: מצות עשה של תורה היא, דכתיב והשיב את הגזלה אשר גזל או את העושק אשר עשק או את הפקדון אשר הופקד אתו או את האבדה אשר מצא. וכתב הרב פ"ז מהל' גזילה ואבדה, אחד הגזול או העושק או הגונב או שהלווה או הפקיד אצלו או מצא אבדה

לו". הרי כשהלוה יש בידו ואינו משלם בזמן פרעון, הוא נקרא רשע. וכן הוא במרן בח"מ ס"צ ג ומבואר בגר"א שם ס"ק ו שהמקור הוא בפרקי אבות הנ"ל.

וי"ל שאף פרישה מאיסור נחשבת מצוה, וזה כמ"ש בקידושין לט: "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה". וכתב רש"י בקידושין שם, "התם שבא דבר עבירה לידו. ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר בעבירה שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר אין מצוה יתירה מזו." הרי כל שיש כפיית יצרו כדי שלא יעבור על איסור, יש לו שכר, שאין מצוה יתירה מזו.

וכן הוא במאירי שם שכתב, "בא עבירה לידו וכיבש ביצרו והציל ממנה יש לו שכר כעושה מצוה". ע"ש.

וראיתי לר' יצחק עטייה ז"ל בויקרא יצחק, בריש פר' בחוקתי, שפירש הגמרא הנ"ל וז"ל, "נראה לכאורה דהא דנותנים לו שכר כעושי מצוה הוא מלבד שכר שנותנים לו בעבור שלא עבר העבירה וקיים הלאו, גם נותנים לו כאלו באה לידו מ"ע וקיים אותה, ונמצא שהוא נוטל שכר על קיום הלאו וגם על קיום המ"ע, ובשתים ועלתה לו. ועוד נראה משום דבכ"מ המ"ע היא חמורה כמ"ש בגמ' אתי עשה ודחי לית, ונמצא ששכר המ"ע הוא חמור ועדיף, ולענין זה הוא דייפו כוחו שנותנין לו שכר כעושי מצוה ששכרו יותר מרובה מקיום הלאוין, ולא לענין שיטול שכר רק על קיום הלאו" ע"ש.

ושוב כתב, "וע"פ עיקר דברי הש"ס דקידושין, בזה יש להבין מ"ש במדרש פר' וארא ז' על פסוק בכל עצב יהיה מותר בכל הדברים שאדם נושא ונותן בהם ד"ת הוא נותן עליהן שכר... ומ"ש ברישא בכל הדברים, נראה שריבה בהאי כל למ"ש ז"ל שבכל מילי אם הוא מכויץ בהם לש"ש הוא נוטל עליהן שכר, כגון שאוכל כדי שיהיה לו כוח לעסוק בתורה... וגם נושא ונותן באמונה כדי לפרנס בני ביתו בהיתר ויקיים כמה מצות, לא תגזול ולא תגנוב וכיוצא" ע"ש. הרי הוא למד מגמרא קידושין הנ"ל שיש שכר על מה שהוא אינו עובר על לאו כגון לא תגזול ולא תגנוב. וה"ה בנד"ד.

וגם ראיתי בחפץ חיים כלל א אות ז שכתב לגבי מי שלא ספר לשון הרע, "ויזרו עצמו בשעת מעשה בכל כוחותיו לעמוד נפשו ויהיה לבו בטוח, כי שכרו יהיה עבור זה מן השם יתברך עד אין קץ, כמאמר חז"ל לפום צערא אגרא. ואיתא באבות דרבי נתן, כי מאה פעמים בצער מפעם אחד

וכחש בה או שהיתה ביניהם שותפות ונשאר לו אצלו ממון או שעשה עמו מלאכה ולא נתן שכרו וכו'. הרי שהשוה ז"ל הלוואה לשאר הדברים הנזכר בכתוב, ובתחלת ההלכות כתב שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזלה אשר גזל, זו מצות עשה ע"כ. וכי היכי דהוי מצות עשה להשיב את הגזלה, ה"ה לכל הנזכר בכתוב, והלוואה בכלל. ולא מנה מצות עשה לפרוע החוב, שא"כ היה צריך למנות השבת הגזל והגנבה והעשק והפקדון והאבדה וההלוואה, כל אחת בפני עצמה, וירבו המצות כפי פרטי התביעות הכתוב... ע"ש. הרי להרמב"ם יש מצות עשה בפריעת חוב, ויש ללמוד מצוה זו ממצות השבת הגזילה (עיי' עין זוכר מע"פ אות ז).

וגם מצינו שאף הרא"ש סבר שיש מצות עשה, וכופין עליו. וזה לפי מ"ש בשובה כלל ח ב, "...אבל אם קדם חוב שמעון לשבועת ראובן לא חלה השבועה כלל, דהוה ליה נשבע לבטל את המצוה דמושבע ועומד מהר סיני הוא למכור את שלו ולפרוע, דפריעת בעל חוב מצוה ומכין אותו עד שתצא נפשו אם אינו רוצה לפרוע." הרי כיון שלא חלה שבועה נראה שפריעת חוב מצות עשה מן התורה, וגם כופין בגופו. וכן נראה מהרא"ש בכתובות שם אות יג ע"ש. ונראה שהטעם הוא מפני דשיעבודא דאורייתא כמבואר בדבריו. (ודלא כהריטב"א הנ"ל בשם התוספות, ועיי' בש"ך הנ"ל שנסתפק בדעת הרא"ש בכמה מקומות אם שיעבודא דאורייתא או לא. ומכאן נראה שסבר הרא"ש שהוא דאורייתא.) ומצינו שהטור בח"מ ס"צ כתב "שפריעת כ"ח מצות עשה הוא ומכין אותו עד שתצא נפשו כדי לקיימה." הרי הוא סבר כאביו הרא"ש. וכן מצינו במרן שם בש"ע ס"ט שכתב כן. וכן מצינו במרן ס"ע ה, שפסק כתשובת הרא"ש הנ"ל. וכן ראיתי בכהונת עולם הנ"ל שכתב על תשובת הרא"ש הנ"ל, "נראה שדעת הרא"ש דפריעת בעל חוב מצוה דאורייתא היא" ע"ש.

ב) וכל הנ"ל לגבי אם יש מצות עשה. אולם לגבי איסור, כבר כתב הרמב"ם בהל' מלוה פ"א הל"ג, "וכשם שאסור לזה לתבוע, כך אסור ללוה לכבוש ממון חבירו שבידו ולומר לו לך ושוב, והוא שיש לו שנאמר אל תאמר לרעך לך ושוב." ולכן מצינו שבפריעת חוב, הלוה מציל את עצמו מאיסור. וכן מצינו בפרקי אבות פ"ב, "איזהו דרך רעה שיתרחק ממנה האדם... רבי שמעון אומר הלוה ואינו משלם, אחד הלוה מהאדם כלוה מן המקום, שנאמר לוה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן." ופירש הר"מ שם, "וכאשר מצאה ידו ולא ישלם למלוהו, ה' יתברך משלם

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו.

א) בענין החזרת הלואה בבית הכנסת, כתבתי שאם הלואה כובש את יצרו לחזור הממון להמלוה, שזה ג"כ מצוה. וכתב כת"ר באות יב "יש להעיר בזה, דבד"כ אין צריך ל"כבישת היצר" כדי להחזיר הלואה, מכיון שהאלקים עשה את האדם ישר, ומצד טבעו ויושרו המוסרי הוא שמח להחזיר הלואה, ולהיות ישר כלפי מלוהו מטיבו, ולכן נראה דבד"כ לא שייך כאן מצוה זו."

דברי נכונים הם, ומה שכתבתי שם, "ולכן ה"ה בנד"ד שמה שהלואה כובש את יצרו, והשיב הממון להמלוה, אף זה בכלל מצוה", מובן שזה רק במי שצריך לכבוש את יצרו, ולא באיש ישר. אלא כתבתי כן בלשון סתום כיון שכן דרך רוב בני אדם, שהם צריכים לכבוש את יצרם כדי לשלם המלוה. וזה לפי מה שכבר אמרו רבותינו בחגיגה יא: "גזל ועריות, נפשו של אדם מחמדתן ומתאוה להן." וכתב הרמח"ל, במסלת ישרים ריש פ"א בפרטי מדת נקיות, "והנה אנחנו רואים שאע"פ שלא רוב בני אדם גנבים בגלוי הם, דהיינו שישלחו יד ממש בממון חבריהם לקחת ולשום בכליהם, אע"כ רובם טועמים טעם גניבה במשאם ומתנם במה שיורו לעצמם להשתכר איש בהפסדו של חברו, ויאמרו "להרויח שאני" ע"ש. הרי רוב בני אדם סברו כן, ונראה שבכלל זה אם הלואה עושה תחבולות וגם הוא אומר כמה טעמים כדי לעכב השלמת הממון למלוה כשהגיע זמן פרעון. והלואה חושב שזה מותר כיון "שלהרויח שאני". ולכן אם הלואה אינו עושה כן, אלא הוא כובש את יצרו, זה בכלל מצוה. לכן מה שכתבתי הוא לגבי רוב בני אדם כמבואר במסלת ישרים הנ"ל.

וראיתי מ"ש היעב"ץ בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו ס"ק ב. וז"ל "ודרך כלל אמרו, לפום צערא אגרא, וכ"ש באלו העברות הגדולות שהנפש מתאוה להם ומחמדתן כגזל ועריות ודומיהן, אע"פ שאינן ממצות השמעיות, כ"ש ששכרן גדול ומרובה לפי הצער שיש בהמנעם. (ובאמת שהאיש הישראלי יצרו תקפו בכל המצות המונעות בכלל, לפי שהיצר משתוקק יותר לדבר האסור, כמ"ש (משלי ט.) מים גנובים ימתקו... וכל שיצרו גדול וחזק בהן שטבעו יותר נוטה להם, ועכ"ז הוא מושל בנפשו וכובשה מפני אהבת קונו, הרי זה ודאי משובח יותר ושכרו גדול ביתר

שלא בצער (וביאורו, כי דבר מצוה או לפרוש מדבר איסור שבא לו ע"י צער, שכרו מאה פעמים יותר ממצוה אחרת כמותה שבא לו שלא בצער). ועל עת כזה בודאי שייך מאמר חז"ל במדרש, כל רגע ורגע שאדם חוסם פיו, זוכה לאור גנוז שאין כל מלאך ובריה יכול לשער." הרי על הצער של מניעת איסור יש לו שכר גדול.

ולכן ה"ה בנד"ד שמה שהלואה כובש את יצרו, והשיב הממון להמלוה, אף זה בכלל מצוה.

ג) ולכן נראה מכל הנ"ל שיש מצות עשה לרש"י בפריעת חוב, וכן דעת הרמב"ם והרא"ש. ונראה לדעת התוספות ודע' בריטב"א הנ"ל, יש מצות דרבנן. ולכ"ע יש הפרשה מן האיסור בפריעת חוב כמבואר בפרקי אבות והרמב"ם הנ"ל, ואף זה בכלל מצוה. ולכן נראה שודאי מותר לפרוע החוב בבית הכנסת.

ועוד י"ל שכתב הרמב"ם בהל' תפלה פ"א הל"ז, "ואין מחשבין בהן חשבונות אלא אם כן היו חשבונות של מצוה כגון קופה של צדקה ופדיון שבויים וכיוצא בהן." ופירש הכסף משנה שם, "ומאי ניהו חשבונות, ומפרש רבינו דהיינו דוקא של רשות". הרי רק לעסוק בבית הכנסת בחשבונות של רשות אסור, אבל של מצוה, אפילו מצוה מדרבנן, מותר. ולכן ה"ה בנד"ד שאף את"ל כנראה מהריטב"א הנ"ל שפריעת חוב היא רק דרבנן, מ"מ עדיין אין זה "רשות", ומותר לעשות כן בבית הכנסת.

ועוד י"ל דאח"כ שיש מצוה על הלואה בפריעת חובו, אלא י"ל שגם יש מצוה על המלוה במה שהוא מקבל הממון מהלואה. וזה לפי מ"ש בתשובת הר"ן ס"לב וז"ל "מדאמרינן בריש פ' האיש מקדש, אלא כי איתמר דרב יוסף אסיפא איתמר האשה מתקדשת בה ובשלוחה, השתא בשלוחה מתקדשת בה מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה...". וכתב בהג"ה שם, "נראה לי שהמצוה היא זאת, שבלתה לא יוכל האיש לעשות מצותו בקיום המין, וגם כי אפשר באחרת, מ"מ סתמא בעי גברא אתתא וכל הקודמת לסייע מצוה קא עבדא". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שהמלוה מסייע הלואה לקיים מצות פריעת החוב, "שבלתו לא יוכל האיש לעשות מצותו".

ולכן שפיר י"ל שמותר למלוה לקבל ממנו מהלואה בבית הכנסת, שכל זה בכלל מצוה וגם הפרשה מאיסור.

ואסיים באהבה רבה

שהמלוה מסייע ללווה "מצוה קא עבדא". ולכן ה"ה במה שהמלוה מושיט את ידו לקבל ממונו או הוא מוכן לקבל ממונו, כל זה בכלל מצוה. ולא הבאתי לשון הר"ן בקידושין שכתב, "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו", כיון בהג"ה יש יותר ביאור, דהיינו שהוא מוסיף "וגם כי אפשר באחרת, מ"מ סתמא בעי גברא אתתא וכל הקודמת לסייעו מצוה קא עבדא".

ועוד נראה, והוא שאין רשות למלוה למחול החוב אם הלוח רוצה לקיים מצות פריעת החוב. ואם המלוה מוחל החוב כנגד רצון הלוח, י"ל שהמלוה חייב ליתן ללווה י' זהובים, כדמצינו בח"מ ס"שפב שכתב מרן, "וכן מי ששחט חיה ועוף, ובא אחר וכיסה הדם שלא מדעת השוחט, חייב ליתן כמו שיראו הדיינים. ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא י' זהובים. וכן הורו שכל המונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם רוצים לעשותה, וקדם אחר ועשה, משלם לבעלים י' זהובים." ולכן בנד"ד אם המלוה מוחל החוב הוא מונע הלוח מלקיים מצות עשה של פריעת החוב. ואף דמצינו שלא שייך דין זה במצות שחיטה כמ"ש הסמ"ע שם ס"ק ה' "...אבל אם נתנו לו בהמה לשחוט ובא אחר ושחטו פטור, דשאני מצוה דנצטוינו לעשותו כגון כסוי הדם, דלאחר ששחט א"א להפטור מהכיסוי, דוקא קנסי', משא"כ שחיטה דאי לא רצה לאכול בשר אינו חייב לשחוט." מ"מ נד"ד דומה למצות כסוי הדם, שכשהלוח חייב בפריעת החוב, אין זה רשות כמו שחיטה אלא חוב. ולכן מי שמונע אותו מלקיים המצוה חייב לו י' זהובים. ואף שכתב מרן הנ"ל "וקדם אחר ועשה", ובנד"ד אין אחר שפורע החוב, מ"מ סוף כל סוף מצינו שהמלוה מונע קיום המצוה במה שהוא מוחל החוב, וזה כנגד רצון הלוח. ולכן שפיר י"ל שהמלוה חייב לשלם י' זהובים. ויש לדמות זה למי ששפך מים מרובים על הדם וע"י זה הוא מבטל מצות השוחט בכסוי הדם (עיין י"ד ס"כח יב) ש"ל שאף שמי ששפך המים אינו מקיים מצות כסוי הדם, מ"מ הוא עדיין חייב לשלם י' זהובים כיון שהוא מנע השוחט מלקיים המצוה. לכן י"ל שאף מי שמוחל החוב ומבטל מצות פריעת החוב, חייב לשלם י' זהובים. ולכן אין למלוה למחול החוב כנגד רצון הלוח. ועדיין יש לפלפל.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו:

כתבתי שנראה שאין רשות למלוה למחול החוב אם הלוח רוצה לקיים מצות פריעת החוב, ואם הוא עושה כן יש

שאת ממי שאין טבעו לעבור עליהן ואינו מוצא צער ונזק בהמנעו. ע"ש. וזה כמו שכתבתי.

(ב) **כתבתי** שגם יש מצוה על המלוה במה שהוא מקבל הממון מהלוח, שהמלוה מסייע ללווה לקיים מצות פריעת החוב. וזה לפי מ"ש בהג"ה בתשובת הר"ן.

וכתב כת"ר (באות יג) "וכמדומני שכ"כ הר"ן בקידושין דף מא. על הרי"ף. עכ"פ לכאורה יש לחלק טובא, דבנד"ד יכול המלוה למחול על חובו וליתא למצווה כלל, משא"כ במצות פריה ורביה, גם אם האשה "תמחל" על שיכותה למצוה, עדיין האיש ישאר חייב במצוה כבתחילה."

ויש להשיב, שאה"נ שיש לחלק כן, אלא עכ"פ אם המלוה אינו מוחל מצינו שיש חיוב על הלוח לשלם המלוה, והלוח מקיים מצות עשה בזה לדעת כמה ראשונים כשכבר ביארתי. ולכן יש לדון, אם הלוח והמלוה בתרי עברי דנהרא (ע"ז ו:), אחד בצד זה ואחד בצד אחר, ובא איש אחד וקיבל הממון מהלוח, והוא שוחה לצד אחר של הנהר, והוא נותן הממון להמלוה, ודאי איש זה מסייע הלוח לקיים מצותו, ואיש זה עושה חסד להלוח בזה. ולא אמרינן שאין כאן מסייע וחסד כיון שהמלוה יכול למחול החוב. ולכן ה"ה אם המלוה מסייע ללווה, והוא עצמו שוחה לצד אחר של הנהר כדי לקבל ממונו, שהוא עושה חסד במה שהוא מסייע ללווה לקיים מצותו. ולכן ה"ה כשאין המלוה והלוח בתרי עברי דנהרא, שאם המלוה קיבל הממון מהלוח הוא מסייע ללווה לקיים מצותו, אף שבזה הלוח אינו צריך לסייעתא דהמלוה, כיון שהלוח ע"י עצמו יכול לקיים המצוה ללא כל עזרה, מ"מ עדיין יש מצוה מצד המלוה במה שהוא מושיט את ידו כדי לקבל הממון (כעין אם אחד מושיט את ידו ליתן יין לנזיר, שהוא עושה עבירה, אף כשהנזיר יכול לשתות היין בעצמו בלי שום עוזר). ועוד, אף אם המלוה אינו עושה מעשה, אלא הוא רק מוכן לקבל ממונו מהלוח, זה בכלל מסייע, כמו באשה שא"צ מעשה לקבל קידושין כמבואר באה"ע ס"ל ע"ש.

וזה כמו שנראה מהג"ה בתשובת הר"ן, שכתב "נראה לי שהמצוה היא זאת, שבלתה לא יוכל האיש לעשות מצותו בקיום המון, וגם כי אפשר באחרת, מ"מ סתמא בעי גברא אתתא וכל הקודמת לסייעו מצוה קא עבדא". הרי האיש א"צ לאשה זו דוקא כדי לקיים המצוה, אלא עדיין יש לה מצוה שכל "הקודמת לסייעו, מצוה קא עבדא". ולכן ה"ה אף כשהלוח א"צ להמלוה כדי לקיים המצוה, מ"מ כל

שאסור ליכנס בהן אלא לדבר מצוה. הרי נראה מזה שאין להשאיר חפץ לחברו בבית הכנסת כדי שיקח אח"כ, שאין זה לצורך מצוה.

אלא גם כתב הרמב"ם שם בהל"ט, "מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט או יאמר שמועה ואח"כ יקרא חברו כדי שלא יכנס בשביל חפצו בלבד" ע"ש. וכן הוא במרן בס"קנא א ע"ש. ולפי זה י"ל שאם הוא נכנס לבית הכנסת להתפלל, שמותר לו ליקח עמו איזה חפץ להשאיר אותו שם, שהרי הוא "לא יכנס בשביל חפצו בלבד". וא"כ גם כשחבירו יכנס להתפלל שם והוא יקח החפץ, אף זה מותר שאף חברו נכנס גם כדי להתפלל.

וכתב הלחם משנה שם, "וסובר רבינו ז"ל שבתחילה יקרא הפסוק או השמועה ואח"כ יקרא חברו, והטעם שאם יקרא חברו קודם ואח"כ יקרא הפסוק נראה דעיקר הכניסה היה לקרות חברו, והקריאה של הפסוק היה טפל, לכך כתב דקריאת הפסוק קודם, וטעם נכון הוא". ולכאורה י"ל בנד"ד כיון שהוא נכנס לבית הכנסת והחפץ בידו, וזה קודם שהוא התפלל, שזה נראה שהעיקר הוא החפץ והתפילה אח"כ היא טפלה.

אלא שזה אינו, שהלא מצינו שאדם יכול ליכנס לבית הכנסת עם אפונדתו כמ"ש הרמב"ם שם בהל"י, ולא אמרין שכיון שהוא נכנס עם חפצו, דהיינו אפונדתו, קודם שהוא התפלל שזה נראה שהתפילה היא טפלה. ונראה שהטעם הוא מפני שאין זה ניכר כלל, שהלא כשהוא נכנס באפונדתו אין זה נראה כמי שכיון דוקא רק להכניס אפונדתו לשם, וה"ה באיזה חפץ שהביא לבית הכנסת כגון ספר וכדומה, משא"כ אם קרא חברו קודם התפילה שזה נראה כמו שכל כוונתו היתה לקרות לחבירו בלבד.

ועוד י"ל בזה, שכתב הרמב"ם הנ"ל "מי שצריך ליכנס לבית הכנסת לקרות תינוק או חברו יכנס ויקרא מעט...". ויש לדקדק שמותר לעשות זה אף שעיקר כוונתו הוא לקרות חברו, וכן דקדק האור שמח בהל"י ע"ש (ודלא כדין קפנדריא שהוא אסור בכה"ג כיון שכתוב בפסוק "הבא... להשתחות", דהיינו לגבי קפנדריא הוא מותר לצאת בפתח אחר רק אם תחילת כוונתו היתה להתפלל, משא"כ במי שרוצה לקרות לחבירו שאף אם עיקר כוונתו שלא להתפלל עדיין מותר). ולכן ה"ה בנד"ד שאף אם

לקנוס אותו לשלם י' זהובים. אלא בסוף כתבתי "ועדיין יש לפלפל". וכת"ר רוצה לדעת כוונתי בזה.

ונראה שיש סברא לחלק בזה. כתבתי "ואף שכתב מרן הנ"ל "וקדם אחר ועשאה", ובנד"ד אין אחר שפורע החוב, מ"מ סוף כל סוף מצינו שהמלוה מונע קיום המצוה במה שהוא מוחל החוב, וזה כנגד רצון הלווה. ולכן שפיר י"ל שהמלוה חייב לשלם י' זהובים. ויש לדמות זה למי ששפך מים מרובים על הדם וע"י זה הוא מבטל מצות השוחט בכסוי הדם (עיי' י"ד ס"כח יב) שי"ל שאף שמי ששפך המים אינו מקיים מצות כיסוי הדם, מ"מ הוא עדיין חייב לשלם י' זהובים כיון שהוא מנע השוחט מלקיים המצוה. לכן י"ל שאף מי שמוחל החוב ומבטל מצות פריעת החוב, חייב לשלם י' זהובים."

אלא אף בזה י"ל דבשלמא מי ששפך מים על הדם הוא מבטל מצות כיסוי הדם, אבל בזה היה חיוב על השוחט לכסות הדם, ומי ששפך המים על הדם לא בטל החיוב על הגברא שהוא השוחט, אלא הוא בטל החפצא, דהיינו הדם. אולם המלוה שמחל פריעת החוב הוא בטל המצוה על הגברא, דהיינו על הלווה, ומצינו ששוב אין מצוה מעיקרא לשלם החוב. ולכן יש מקום לומר שכיון ששוב אין מצוה מעיקרא, לא שייך לומר בזה שהמלוה "מונע הבעלים מלעשות מצות עשה שהם רצוים לעשותה" (מרן ח"מ ס"שפב) שזה מיירי רק כשיש מצוה על הגברא והוא מונע קיום המצוה במה שהוא מבטל החפצא, אבל אם הוא מבטל חיוב המצוה מעיקרא, ולא נשאר שום חיוב על הגברא, אין זה בכלל "מונע הבעלים מלעשות מצוה". ובזה אין לקנוס אותו לשלם י' זהובים. או י"ל שאין חילוק זה מעלה ומוריד, ועדיין המלוה חייב לשלם י' זהובים.

סימן כג.

שאלה: האם מותר להשאיר חפץ לחבר בתא או על השולחן בבית הכנסת, כדי שיקח אותו אח"כ, או שיש בזה "שימוש חול" בבית הכנסת ואסור.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' תפילה פ"א הל"ח, "היה לבית הכנסת או לבית המדרש שני פתחין לא יעשנו קפנדריא כדי שיכנס בפתח זה ויצא בפתח שכנגדו לקרב הדרך,

עיקר כוונתו להביא החפץ לבית הכנסת בשביל חבריו, עדיין זה מותר אם גם התפלל שם.

ולכן נראה שמותר להשאיר חפץ לחבר בתא או על השולחן בבית הכנסת, כדי שיקח אותו אח"כ, אם הוא נכנס כדי להתפלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

(כתבתי עוד בזה בח"ה. ע"ש).

סימן כד.

שאלה: האם מי ששכח לברך ענ"י קודם ניגוב ידיו יכול לטנף ידיו ולרחוץ ידיו עוד פעם כדי לברך קודם ניגוב.

תשובה: (א) כתב הרמ"א בס"קנח יא לגבי ברכת ענ"י, "גם יכול לברך עליהם קודם ניגוב שגם הנגוב מן המצוה ומקרי עובר לעשייתן. ואם שכח לברך עד אחר נגוב מברך אח"כ." אלא מצינו שהט"ז שם בס"ק יב סבר שאין לברך אחר הניגוב. ולכן כתב הכה"ח שם באות פה, "ונראה כיון דיש פלוגתא בזה אם שכח ולא בירך קודם הנגוב יחכך בראשו או יגע במקומות המכוסים בגופו כדי שיתחייב בנטילה אחרת ואז יברך קודם הנגוב" ע"ש. ותקנה זו, הוא לפי מ"ש הבן איש חי בפר' שמיני אות ז ע"ש.

ויש לדון בזה. כתב רש"י בשבת יד. לגבי הטעם דבעינן נט"י לתרומה, "עסקניות הן. ונוגעין בשרו ובמקום טנופת וגנאי לתרומה בכך ונמאס לאוכלין כשנוגע בה בידים מסואבות. ורבותינו מפרשים חיישינן שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא. וקשיא לי א"כ ניחוש שמא נגע באב הטומאה ונמצא ראשון ויטמאנה, ועוד מאי שנא ידים לחודייהו בכל גופו נגזור לפסול תרומה שמא נגעו ידיו בטומאה ונטמא כל גופו. ועוד לא תסגי להו בנטילה אלא בטבילה." ולפי זה י"ל בנד"ד שלדעת רש"י כשיש טנופת ידים בעינן נטילה, אף כשאין טומאה, אבל לדעת רבותיו בעינן נטילה רק כשנגע בטומאה, אבל א"צ נטילה בנגיעה במקום מטונף כשאין טומאה שם. ולפי זה י"ל שעדיין יש חשש ברכה לבטלה כשהוא נוגע במקום מטונף בלבד, שלדעת רבותיו של רש"י לא בעינן נט"י לזה.

וכן ראיתי בפר"מ בסוף פתיחה להלכות נט"י, שכתב "והנה יש נ"מ בין פירוש רבותיו של רש"י ולפרש"י שבת יד. הבאתיו לעיל, ביצא בתוך סעודה ועשה צרכיו ונגע במקום מטונף. לרש"י צריך ברכה ענ"י משום סרך תרומה כי זה עיקר הטעם, ולפירוש רבותיו, וכן הוא טעם הר"מ ז"ל א"צ ברכה בכה"ג דהחששא הוא שמא נגע בטומאה בראשון ומש"ה ידים שניות כו', ומשום סרך תרומה התקינו בחולין גם כן, וא"כ בידע ונזהר מטומאה רק נגע במקום מטונף באמצע הסעודה, אין מברך ענ"י." ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שלא מועיל נגיעה במקום מטונף שאין בו טומאה כדי לברך נט"י אחר רחיצה שניה, אלא אין לו לברך כלל אחר הניגוב משום סב"ל.

ועוד נראה מרש"י בחולין קו. שהוא חזר בו וסבר כרבותיו, שהוא כתב שם, "נט"י לחולין מפני סרך תרומה. הוצרכה שהידים שניות ופוסלות את התרומה אבל חולין לא מהני בהו שני, ומפני סרך תרומה שירגילו אוכלי תרומה ליטול ידיהם הנהיגוה בחולין." הרי הוא לא כתב הטעם שהידים נגעו במקום מטונף כמו שהוא כתב בגמ' שבת הנ"ל, אלא משום שהם שניות לטומאה וכרבותיו שם. אלא גם מצינו בחולין קו: שכתוב בגמרא "אמר רב נוטל אדם את שתי ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום כולו." ופרש"י "ומתנה לאכילה, ובלבד שיזהר מלטנפם ומלטמאם." הרי נראה מכאן שרש"י סבר שני הטעמים הנ"ל, דהיינו או מפני טומאה או מפני טינוף. וראיתי לרבינו יונה בברכות פ' אלו דברים (דף מא. ברי"ף) שכתב, "פירש"י ז"ל שצו על הנקיות..." ע"ש. וראיתי לר' ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בבן ידיד על הרמב"ם הל' ברכות פ"ו הל"א שכתב, "קשה על רבינו יונה בפ' אלו דברים, שכתב דרש"י פ' שצו על הנקיות ע"ש. דאין הדבר כן ברש"י שלפנינו, ואולי ט"ס הוא וצ"ל פ' ר"י והיינו ר"י...". ולענ"ד אין כאן קושיא, שהלא רש"י בשבת יד. הנ"ל סבר הטעם משום נקיות, וגם בחולין קו: הוא הביא שני הטעמים כשביארתי.

וכן נראה דעת התוספות שם קו. ד"ה מצוה, שכתוב בגמרא שם "אמר רב יצחק בר אשיאן נט"י לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה, אמר אביי מצות לשמוע דברי חכמים." וכתבו התוספות, "וא"ת הלא משום סרך תרומה תקנוה, וא"כ מאי ועוד, וי"ל דתקנו משום נקיות." הרי שיש סרך תרומה שהוא חשש טומאה ויש נקיות שהוא מפני חשש טינוף (וכן הוא בתוספות פסחים קטו. ד"ה כל, שכתבו "דהכא לא משום קדושה

ראיתי בכך ידיד הנ"ל שכתב, "ולענ"ד רבינו ז"ל מפרש הסוגיא כהתוספות, ולכן הוצרך להאריך ולומר ואע"פ שאין ידיו וכו', והכי קאמר ואע"פ שהיא פת חולין צריך נט"י משום סרך תרומה ואע"פ שאין ידיו מלוכלכות וטמאות צריך לרחוץ משום נקיות, כן נ"ל". הרי הוא פירש שהרמב"ם סבר כהתוספות (ופירושו קצת משונה למה שפירשתי). ולכן מ"ש הפר"מ הנ"ל שהרמב"ם סבר שהטעם הוא רק משום חשש טומאה, אינו נראה לי.

(ב) ועכשיו יש לחקור בדעת הרשב"א. כתב בחידושי הרשב"א בחולין קו. על הסוגיא הנ"ל, "...אלא משום סרך תרומה. כלומר ומשום סרך תרומה מיהא הוי מצות חכמים ולעולם משום סרך תרומה, וכדאמרינן מאי מצוה מצוה לשמוע דברי חכמים" ע"ש. ולכאורה משמע מזה, שיש רק טעם אחד לנט"י והוא חשש הטומאה, ודלא כהתוספות הנ"ל, אלא כל הטעם הוא מפני חשש טומאה וחשש זה בכלל מצוה לשמוע לדברי חכמים.

וכן ראיתי לר' אליהו גליפפה, בידי אליהו, בהל' ברכות פ"ו הנ"ל (דף ד. ע"ג) שהקשה על שיטת התוספות הנ"ל וז"ל, "ולא ידעתי כונת דבריהם שאם הכונה לומר שתיקנו משום סרך ומשום נקיות, גם כן בלאו טעמא דנקיות ממאי דתקינו לה משום סרך תרומה מצוה לשמוע דבריהם ומאי ועוד... ולא שיערתי כונת דבריהם. ואין לנו בזה אלא דברי הרשב"א שהיה גרסתו ג"כ אין נט"י לחולין אלא וכו', וכתב כלומר ומשום סרך תרומה מיהא היה בדין להטעין את הידים נטילה ואפילו לא ציוו חכמים, וכ"ש עכשיו שיש בדבר מצות חכמים, ולעולם משום סרך תרומה ע"כ. הרי שלא נראו לו דברי התוספות ולכן לא הזכיר נקיות כלל." הרי לדעת הרשב"א יש רק טעם אחד לנט"י לחולין והוא מפני חשש טומאה בלבד.

אלא שיש לדון בזה. ראיתי להרשב"א בתורת הבית בדיני נט"י בשער ד, שכתב "אמר רב נטל ידיו שחרית ומתנה עליהן כל היום... וכן פירש"י ובלבד שיזהר מלטנפם ומלטמאם....". הרי נראה מזה שהרשב"א הסכים למה שפירש"י, דהיינו או שיש חשש של טינוף או מפני טומאה. ועוד כתב הרשב"א בתשובה ס"קצב, "ומה ששאלת במי שעומד בתפלה או בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף בשוגג אם יתחייב קודם שיגמור תפלתו או סעודתו ליטול ידיו ולברך עני" או לא. תשובה: ...ואם באמצע סעודה ודאי צריך נטילה וברכה באמצע סעודה כבתחלה..." ע"ש. (וכן הוא במיוחסות להרמב"ן ס"קצה) הרי אף לטינוף לבד בעינין נטילה, וכמ"ש התוספות הנ"ל

ונקיות כמו בנהמא"). וכן הוא ברא"ש בחולין שם שכתב, "אין נטילה ידים אלא מפני סרך תרומה... ועוד משום מצוה, מאי מצוה, אמר אביי לשמוע דברי חכמים שאומרים לרחוץ משום נקיות" וזה כהתוספות הנ"ל. וכן י"ל בדעת הטור בס"קנח שכתב, "נטילה לחולין משום סרך תרומה, פי' שלא יבא לאכול תרומה בלא נטילה, וסתם ידים שניות לטומאה ופוסלת התרומה, ומשום הכי תקנו שיהא רגיל ליטול אף לחולין." ובס"קסד הוא כתב, "אמר רב נטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום... ודוקא שלא יטנפו... פירש רש"י ובלבד שיזהר מלטמאם ומלטנפם". הרי אף הוא סבר הטעמים של חשש טומאה וגם טינוף.

וכן הוא ברבינו יונה בפ' אלו דברים (דף מא: ברי"ף) ד"ה נוטל, שכתב "נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום. ודוקא כששומר את הידים ואינו נוגע בהן בשום דבר של טינוף." הרי שאף הוא סבר הטעם של טינוף.

לכן נראה שמה שכתב רש"י להקשות על רבותיו בשבת יד. הוא אינו ראייה שרבותיו לא סברו הטעם של טינוף, אלא רש"י שם סבר רק הטעם של טינוף ומ"ש בגמ' חולין מפני סרך תרומה פירושו שמא יטנף התרומה, אבל רבותיו סברו שני טעמים, דהיינו החשש של טומאה וגם משום טינוף, וכמו שסברו התוספות והרא"ש והטור וגם רש"י בחולין קו: הנ"ל. ורש"י הקשה על רבותיו רק על הטעם של חשש טומאה, אבל אה"נ הם סברו אף הטעם של טינוף. כן נראה דעתם. ולפי זה אין מחלוקת כאן ולכ"ע בעינין נטילה כנגעו ידיו בטינוף אף שאין בזה טומאה. (ועיין עוד בדעת רבותיו של רש"י לקמן).

וכן נראה דעת הרמב"ם בהל' ברכות פ"ו הל"א, "כל האוכל פת... צריך נטילת ידים תחלה וסוף. ואע"פ שהיא פת חולין ואע"פ שאין ידיו מלוכלכות ואינו יודע להן טומאה, לא יאכל עד שיטול שתי ידיו." הרי הוא כתב שני הטעמים, דהיינו משום לכלוך או משום טומאה. ויש לפרש שאף שהוא לא ידע שהוא נגע בטומאה ואף שידיו נקיות למראית העינים והוא לא ידע שהוא נגע בטינוף, מ"מ כיון שידיו עסקניות מסתמא הוא כבר נגע בדבר מלוכלך או בדבר טומאה ועדיין צריך נט"י. וזה כהראשונים הנ"ל. וכן נראה סברת הכסף משנה שם, שהוא הביא דברי התוספות בפסחים קטו. הנ"ל שכתבו "דהכא לא משום קדושה ונקיות כמו בנהמא". הרי שפשוט להכ"מ שאף הרמב"ם הסכים להתוספות שאף בפת הטעם הוא מפני נקיות, וזה מ"ש הרמב"ם "מלוכלכות". וכן

ג) ולכאורה יש להוכיח כן מ"ש בברכות נג: "והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן, אני ה' אלקיכם זו ברכה." וכן הוא בסמ"ג מצות עשה, דיני נט"י, וז"ל "גרסינן בפ' כל הבשר אמר רבי יצחק בר אשיאן מים ראשונים מצוה משני טעמים, אחד מפני סרך תרומה, פירוש שמתוך שרגילין ליטול ידיהם לתרומה ושם הוא חובה כי סתם ידים קודם נטילתן יש להם תורת שניות לטומאה ופוסלות את התרומה, והטעם שני מפני שמצוה לשמוע דברי חכמים שתקנוה משום נקיות והסמיכו למקרא בסוף פ' אלו דברים במס' ברכות והתקדשתם אלו מים ראשונים..." ע"ש. הרי שיש ללמוד מוהתקדשתם דבעינן נט"י משום טינוף.

וכן ראיתי שכתב הערוך השולחן בס"קנח אות ב, שמפסוק זה יש מקור לומר שאף משום נקיות מטינוף תקנו נט"י. וז"ל "ובזה מובן מ"ש שם נט"י משום סרך תרומה ועוד משום מצוה לשמוע דברי חכמים, ופי' התוספות משום נקיות ע"ש. ואינו מובן כלל ולפי מה שכתבתי אתי שפיר דדברי חכמים הם בברכות מהתקדשתם, וי"ל גם כוונת התוספות כן" ע"ש. וכן ראיתי במ"ב ס"קנח ס"ק א "ועוד טעם לתקנת נטילה משום נקיות וקדושה, וסמכו בגמרא ברכות נג: אקרא דוהתקדשתם והייתם קדושים (סמ"ג) הרי נראה פשוט שתקנו נטילה אף משום נקיות על פי מ"ש "והתקדשתם". לכן נראה שהוא דבר מוסכם שיש לדרוש מפסוק הנ"ל דבעינן נט"י משום נקיות.

אלא אין זה ברור כלל. כתב הרשב"א בתורת הבית בדיני נט"י שער א "אין נט"י לחולין אלא משום סרך תרומה... וא"ת והא אמרינן בברכות דנפקא לן מוהתקדשתם והייתם קדושים, י"ל דהתם למברך ומשום ברכה אבל שאר מסובין אינן צריכין נטילה אלא משום סרך תרומה." והוא כתב במשמרת הבית שם, "בדקתי ומצאתי לי רב, שהרמב"ן ז"ל כן כתב כלשון המחבר ממש וז"ל תמהני הא דבעי לקמן מאי מצוה לימא והתקדשתם, וי"ל ההיא למברך המוציא ומשום כבוד ברכה כדאמרינן ע"כ" ע"ש. וכן ראיתי ברא"ש סוף פ' אלו דברים שכתב לגבי מים אחרונים שדרשו מפסוק זה, "אבל רב האי משם גאון פירש דהא דאמרינן הכא שהם מצוה משום קדושה, היינו למברך לפי שהזכיר את השם צריך ליטול ידיו קודם שיברך אבל נטילת אחרים אינן משום קדושה אלא מפני סכנה בלבד". וכן הוא ברבינו יונה שם (דף מ. ברי"ף). הרי שפסוק זה איירי רק לגבי המברך, ואין להביא מכאן דבעינן נט"י לכל המסובין משום קדושה ונקיות.

שאף מטעם נקיות בעינן נטילה, ודלא כהידי אליהו הנ"ל בדעת הרשב"א.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הרשב"א בחידושיו בחולין הנ"ל באופן אחר, דהיינו ששני טעמים הנ"ל דהיינו החשש מפני טומאה או טינוף הם בכלל גזירת סרך תרומה, שי"ל שבדרך כלל אם אדם אינו נזהר מטינוף אף אינו נזהר מטומאה, ולכן כולל רבותינו שני טעמים אלו בגזירת סרך תרומה. ועוד כתב רש"י בסוטה ד: "דבר מאוס הוא וחשוב כטומאה שנאמר ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמא, אלמא דבר מיאוס קרי טומאה." לפי זה שפיר י"ל שמיאוס וטינוף בכלל גזירת סרך תרומה. ולכן הרשב"א לא פירש כהתוספות ש"ועוד..." בא להוסיף אף משום נקיות, שכבר מצינו שנקיות בכלל סרך תרומה, ולכן פירש הרשב"א ש"ועוד..." רק בא לומר שזה גזירת דרבנן. הרי מצינו שאף הרשב"א סבר דבעינן נטילה אף לטינוף לבד.

וכן י"ל לדעת הרא"ה, שכתב בחידושיו לחולין קו. "דהידים שניות הן ואין שני עושה שלישי בחולין, אלא משום סרך תרומה, כדי שיהיו אוכלי תרומה רגילין ליטול ידיהם, שהידים שניות ופוסלות התרומה. ועוד משום מצוה מאי מצוה, אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים, כלומר דרבנן הוא בעלמא." הרי נראה שהרא"ה סבר כפירוש הרשב"א הנ"ל, שאין "ועוד" בא להוסיף נקיות ודלא כהתוספות, אלא רק לומר שיש כאן גזירת דרבנן. אולם מצינו שאף הרא"ה הביא דברי רש"י בדף קו, וז"ל "אמר רב נטל אדם שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו. פירש"י ז"ל, ומתנה עליהן לאכילה ובלבד שיזהר יפה שלא לטנפם ולא לטמאם." הרי אף הרא"ה סבר שגזירת סרך תרומה כולל טומאה וטינוף. וכבר כתבתי לעיל שהטעם הוא מפני שבדרך כלל אם אדם אינו נזהר מטינוף אף אינו נזהר מטומאה. ועוד לפי מ"ש רש"י בסוטה ד: הנ"ל נראה שמיאוס וטינוף בכלל טומאה בעינן זה. הרי אף להרא"ה בעינן נטילה לטינוף.

ולפי זה הכי י"ל בדעת רבותיו של רש"י, שאף הם סברו כהרשב"א והרא"ה, שבכלל גזירת סרך תרומה, יש חשש טומאה וגם טינוף. ולכן אה"נ שרש"י בגמ' שבת הנ"ל הקשה על הטעם של חשש טומאה, אבל אין לומר שרבותיו סברו רק טעם זה, אלא עדיין הם סברו אף הטעם של חשש טינוף. ולכן מכל זה נראה שלכל הדעות אם אחד חוכך בראשו מיד אחר נט"י קודם ברכת הלחם, הוא צריך לחזור ליטול ידיו בברכה.

"והתקדשתם" רק ב"מים ראשונים" כמבואר בגמ' ברכות הנ"ל, ולכן י"ל שרק בתחילת הסעודה יש לברך על נטילה זו כיון שזה מים "ראשונים", אבל באמצע הסעודה הוא אינו בכלל "ראשונים", ולכן אין זה בכלל תקנת חכמים, ואה"נ שהוא צריך ליטול ידיו אבל זה כשאר היום שאינו בשעת סעודה שהוא צריך ליטול ידיו, אבל אין זה בכלל מה שדרשו רבותינו "והתקדשתם אלו מים ראשונים". הרי מצינו שלדעת המהרש"ל שבאמצע הסעודה הוא אינו יכול לברך אבל בתחילת הסעודה הוא חייב לברך. הרי לכ"ע צריך לברך משום טינוף בתחילת הסעודה.

וראיתי בפר"מ במש"ז ס"קנח ס"ק יב, שכתב לגבי סברת הט"ז שאין לברך אחר ניגוב, "והנה יש תקנה לעשות צרכיו וליגע בגופו וליטול ולברך עס"קסד בט"ז מ"א ה' וז' והוה ס"ס ומברך גם קודם אכילה, וי"ל אף רש"ל שם מודה לזה" ע"ש. ונראה כוונתו שיש כאן ס"ס שמא מותר לברך אחר הניגוב וכמ"ש הרמ"א, ואת"ל שזה אינו וההלכה כהט"ז, אז יש ספק שמא בעינן נטילה אף בנגיעה במקום מטונף כשאין שם טומאה. ובספק שני נראה שהוא כיון למ"ש בפתיחת הל' נט"י הנ"ל שיש מחלוקת בין רש"י ורבותיו אם בעינן נט"י כשנגע בטינוף בלבד. אלא לענ"ד לא בעינן ס"ס להתיר כאן, וי"ל שלכ"ע בעינן נטילה משום טינוף לבד, ואף רבותיו של רש"י מודים לזה. ומ"ש שאף רש"ל מודה לזה, נראה שזה כמו שפירשתי לעיל, שאף רש"ל מודה שיש לברך ענ"י משום טינוף לבד קודם הסעודה.

וראיתי לראש"ל ר' יצחק נסים ז"ל ביין הטוב ס"ט ד"ה וראיתי להרב המגיה, שהקשה על המש"ז הנ"ל, וז"ל "ולכאורה תמוה דהוא עצמו כתב בפתיחה להלכות ברכות וכמו כן ב"ד ס"כח דאפילו היכא דאיכא ס"ס לברך אפילו הכי טוב שלא לברך, דגדול חומר לאו דלא תשא וברכות אין מעכבות... וגם מה שכתב די"ל דקודם אכילה אף רש"ל מודה, לא ידעתי שום טעם וסברא לחלק בין קודם אכילה לאמצעה, וכי קדושת המזון בתחלת הסעודה בלבד תליא, ויש לעיין בגוף דברי רש"ל". ויש להשיב, והוא שאף לדעת המש"ז דבעינן ס"ס להתיר כדי לברך ענ"י, עדיין לא אמרינן הכי ספק ברכות להקל כשיש ס"ס הנ"ל. וזה מפני שיש לדקדק בדבריו, למה הוא כתב "יש תקנה לעשות צרכיו וליגע בגופו", הלא איש זה יכול ליגע במקומות מכוסים ותו לא, למה לו לעשות צרכיו. ונראה שהמש"ז כיון בזה לצרף מ"ש הטור בס"תעג לגבי טובל הראשון בליל הפסח, וז"ל "והרוצה לצאת ידי ספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר, כגון שיסך רגליו

אלא נראה ממ"ש רבינו יונה שם, "והייתם קדושים... ויש להקשות דהכא משמע דמים אחרונים מצוה משום קדושה, ובפ" כל הבשר משמע שהם חובה מפני הסכנה... ומתמצים רבני צרפת ז"ל דלא קשיא מידי ומשום קדושה אמרו שהם מצוה ומשום סכנת מלח סדומית הוסיפו ואמרו שהוא חיוב". וכן הוא ברא"ש שם. הרי לפי רבני צרפת אין לחלק בין המברך להמסובין, ולכן שפיר י"ל שדרשו מפסוק זה הטעם של נקיות וכמ"ש הסמ"ג הנ"ל. מ"מ אין זה מוסכם כשביארתי לעיל, ודלא כנראה מהערוך השולחן והמ"ב הנ"ל. מ"מ מצינו שאף להרשב"א ודע' שסברו שאין לדרוש טעם נט"י לכל המסובין מפסוק והתקדשתם, עדיין בעינן נטילה אף משום טינוף כשביארתי לעיל, ודלא כמ"ש הפר"מ הנ"ל שיש מחלוקת בזה.

(ד) ויש לדון בדעת הים של שלמה בפ' כל הבשר אות מא. שאחר שהוא הביא מ"ש במיוחסות להרמב"ן ס"קצה הנ"ל שאם נגע במקום מטונף באמצע הסעודה שהוא צריך ליטול ולברך פעם אחרת, הוא כתב "ונראה דבריו להצריך נטילה, אבל לברך לא מצינו בדברי חכמים שתקנו נ"י על זה, גם לפי דעתי רחיצה בעלמא מספק' דהא כל זיעת הגוף סם המות חוץ מזיעת הפנים וחיכוך הראש, או משום זיעה או משום מיאוס בל תשקצו, וכל זה והדומה לו לא תיקנו נטילה אלא דחמירא סכנתא מאיסורא וחיוב לרחצם, אבל אין אני רואה חיוב ברכה, ולא מצינו שתקנו חכמים ברכה באמצע הסעודה כי אם הלך והפליג..." ע"ש. משמע מזה שלא מצינו שתקנו חכמים ברכה ענ"י באמצע הסעודה משום מיאוס וטינוף, אבל עדיין י"ל שתקנו כן בתחילת הסעודה קודם שהוא בירך על הפת. וכן צ"ל לדעת המהרש"ל שהלא באות יח שם, הביא סברת התוספות, וז"ל "אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים שאומרים לרחוץ גם כן משום נקיות" ע"ש. הרי אף המהרש"ל הסכים שיש לברך ענ"י משום טינוף לבד. אלא שצריך לחלק בין קודם הסעודה ובין באמצע הסעודה כשפירשתי (וכ"כ הפר"מ עיין לקמן).

ויש להסביר דבריו. ונראה שאם סבר שעיקר טעם נט"י הוא מפני סרך תרומה, ויש לחוש בין לטומאה ובין לטינוף אז מה לי קודם הסעודה ומה לי באמצע הסעודה הרי מסתברא הוא חייב לחזור ולרחוץ ידיו ולברך גם כן, אבל נראה שהוא סבר שעיקר הטעם דבעינן נטילה משום טינוף הוא מפני "והתקדשתם" וכמ"ש הסמ"ג הנ"ל וכן נראה דעת חכמי צרפת כנראה מרבינו יונה הנ"ל וכן נראה דעת התוספות כמ"ש הערוך השולחן הנ"ל, וא"כ דרשו

כתבתי שממ"ש מרן ביי"ד ס"יט ד נראה שאף לכתחילה הוא מותר להפסיק, וכן הוא בכה"ח שם אות לד ע"ש.

וכעת נשאלתי עוד בענין זה מהרה"ג דביר אזולאי שליט"א. וזה מה שכתבתי לו: וז"ל "דמוכרח לומר בדעת מרן דתרי גווי לכתחילה יש. כלומר לכתחילה צריך לעשות הכל כדי שלא יפסיק בדיבור, אפילו בדברים שהם מעניין הברכה. וזהו שכתב הכלבו הנ"ל דלכתחילה אין להפסיק, והיינו דלכתחילה ישתדל לסדר הכל מבעוד מועד, וכגון שיביא מליח ויאכיל הבהמה הכל קודם הברכה. אכן אם לא עשה כן, וכבר בירך המוציא, ושוב נזכר שצריך מלח או נזכר שלא מתן אוכל לבהמה וכדו' דברים שהם צורך סעודה... אז י"ל דשעת דחק כדיעבד... וכיון דדיעבד אילו הפסיק לצורך הברכה, מסקינן בגמרא דלא חשיב הפסק, א"כ כיון דשעת הדחק כדיעבד, י"ל דבכה"ג מותר לו אף לכתחילה להפסיק ולומר הביאו מלח, ותנו אוכל לבהמה. וזהו מ"ש מרן בהלכות ר"מ דבעניין התקיעות מותר לדבר אף לכתחילה בין ברכה לתקיעה. והיינו רק בכה"ג שטעה ולא סידר הכל קודם ברכה. וכן גבי שחיטה, דמוכח התם דמותר אף לכתחילה לדבר בעניין הברכה, י"ל דמיירי רק בכה"ג שטעה ולא סידר כל צורכי השחיטה קודם. ושוב הביא הרב הנ"ל חילוק זה בשם האחרונים.

וזה מה שהשבתי לו:

ולענ"ד אין זה דעת מרן, ונראה שמרן סובר שאף לכתחילה מותר להפסיק אף כשאפשר לתקן הדבר קודם הברכה, ודלא כדעת הכלבו.

(א) **כתב** הטור בא"ח ס"תרמג, "והר"מ מרוטנבורק היה מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא אף בחול משום דתניא נכנס לישב בה מברך, הלכך ראוי שתקדם ברכה זו לברכת המוציא מיד אחר הישיבה. וא"א הרא"ש ז"ל כתב העולם לא נהגו כן, כי רגילין כל העם שאין לברכין על הסוכה אם נכנס לטיול ולשינה, אלא בשעת אכילה, הילכך ראוי לברך ברכת המוציא קודם שהתחיל הסעודה ואח"כ מברך על הסוכה."

וכתב הב"י שם, "...ולכאורה משמע מדברי הרא"ש שאוכל פרוסת המוציא ואח"כ מברך על הסוכה, דא"ל דמברך ברכת סוכה סמוך לברכת המוציא קודם שיטעום, דא"כ הוי ברכת סוכה הפסק בין ברכת המוציא לטעימת הפרוסה, אלא שהעולם נוהגים לברך ברכת סוכה סמוך

וישפשף ע"ש. ופירש הב"י שם, "זה על פי הסברות שכתב רבינו בס"ז שאחר עשיית צרכיו מברך ענ"י...". דהיינו שכתב הטור בס"ז "וכל היום כשעושה צרכיו י"א שלקטנים מברך אשר יצר ולגדולים ענ"י, וי"א שבין לגדולים בין לקטנים מברך ענ"י ואשר יצר, דכיון שצריך לומר אשר יצר שהוא דבר של קדושה צריך לברך ענ"י". וכתב הב"י, "ונראה שע"פ סברה זו כתב רבינו בס"תעג גבי נט"י לטיבול בלילי פסחים..." ע"ש. הרי מצינו שבנד"ד יש ג' ספיקות לדעת המש"ז, דהיינו ספק שמא יש לברך ענ"י אחר ניגוב וכדעת הרמ"א, ספק אם יש לברך ענ"י על נגיעת טינוף, וספק שמא ההלכה כסברות הנ"ל בטור שיש לברך ענ"י משום ברכת אשר יצר. ולכן כיון שיש כאן ג' ספיקות סבר המש"ז שיש לברך, משא"כ כשיש רק שני ספיקות שהוא סבר שאין לברך וזה מ"ש בפתיחה להלכות ברכות ובי"ד ס"כח מ"מ לענ"ד נראה דלא בעינן עשיית צרכיו דוקא, אלא בכל טינוף כגון מי שחוכך בראשו יש לברך ענ"י כשביארתי לעיל, ואין זה בגדר של ספק. ומ"ש היין הטוב על דברי המהרש"ל, כבר פירשתי דברי מהרש"ל לעיל. ולכן מה שמסיק ביין הטוב שם שאין לעשות תקנה הנ"ל וז"ל "ועל כן נראה לעניות דעתי דאין לעשות כן, ואם אירע ששכח ולא בירך עד אחר הניגוב לא יברך, וברכות אינן מעכבות." וכן ראיתי בילקוט יוסף בה' נט"י ס"קנח אות י ע"ש. זה אינו נראה לי, וכשיבארתי.

לכן נראה שתקון נכון הוא למי ששכח לברך ענ"י עד אחר הניגוב לטנף ידיו כגון ע"י נגיעה במקומות מכוסים כדי לחזור לרחוץ ולברך ענ"י, וכמ"ש הבא"ח והכה"ח הנ"ל. ולענ"ד תקון זה לכל הדעות בראשונים וגם לדעת המהרש"ל וכשיבארתי לעיל.

סימן כה.

שאלה: האם לדעת מרן מותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו, כשהוא מענין של אותו דבר.

תשובה: כבר כתבתי בענין זה באורחותיך למדני ח"א ס"כ, ובח"ג ס"ז. וביארתי שלדעת מרן אף לכתחילה מותר להפסיק, ודלא כדעת הכלבו והרמ"א בס"קסו ו ואף ששם כתב מרן, "ואם שח צריך לחזור ולברך אא"כ היתה השיחה בדברים מענין שמברכין עליו", דמשמע שרק כדיעבד "אם שח" אין הפסק אבל לכתחילה לא, מ"מ

הרי זה כשביארתי לעיל שאף לכתחילה אין לחוש להפסק אם הוא לצורך אכילה.

(ב) ויש להביא עוד ראיה לדעת מרן. כתב הטור ב"ד ס"רסה לגבי ברכת כורת הברית, "וכתב בעל העיטור ומנהג ליתן יין בפי התינוק אחר ברכת היין ואחר כורת הברית, ולומר קיים את הילד הזה לאביו ואמו שנקרא שמו פלוני וכו', ובקשת רחמים לא הוי הפסקה בין ברכה לשתיה, וי"א כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא, ויש סדורים שכתוב בהם בא"י כורת הברית ושותהו." וכתב הב"י שם לפרש דעת הבעל העיטור, "פי' אחר שנתן יין בפי התינוק אומר קיים את הילד וכו', ואע"פ שמן הדין תיכף שגמר ברכת היין וברכת אשר ידיד וכו', היה לו לשתות כדין כל ברכות הסדורות על כוס, בקשת רחמים שהוא מבקש על הילד קיים הילד הזה וכו', לא הוי הפסק. ואנו נוהגים שלא ליתן מן היין בפי התינוק עד שמגיע לפסוק ואומר לך בדמיך חיי וכו' הכלבו...". הרי מבואר ממה שפירש מרן, שמותר להפסיק לכתחילה בין ברכת היין והשתיה, בבקשת רחמים על התינוק אף שבקשה זו אינה מתקנת חכמים אלא מנהג בעלמא, ונראה שזה מפני שבקשה זו היא בכלל אותו ענין שהוא מברך עליו ולכן היא אינה הפסק. וזה אף שיש תקון קל כדי שלא להפסיק, דהיינו לשתות היין קודם ההפסק.

וראיתי בבעל העיטור בהל' שחיטה דף מז. שכתב, "דהא דחזינן בברכת המילה שאומר אחריה או"א קיים את הילד וכו', ומבקשים רחמים על התינוק, ולא הוי הפסקה. ואיכא למימר דדוקא שיחת חולין הויא הפסקה, משום שעבירה היא בידו, כדאמרינן ביומא (יט:): השח שיחת חולין עובר בעשה, אבל מצוה לא הויא הפסקה." ונראה שכוונתו שכיון שבקשה זו לצורך המילה, ממילא שהיא בכלל מצוה, ואינה נחשבת כשיחת חולין. ולכן נראה שמ"ש "מצוה לא הויא הפסקה", פירושו כיון שהיא נחשבת בכלל העיקר מצוה שהוא מברך עליה, ולכן חדא מילתא היא. הרי שלדעתו אף לכתחילה יש להפסיק אם הוא מעין מה שהוא מברך עליו.

וכן מצינו בבעל העיטור בהל' לולב צב: שכתב, "ורב שר שלום גאון הביא ראיה שיש לנענע בשעת הברכה, מהא דאמרינן (סוכה לח.) רב אחא בר יעקב ממטי ומייתי ליה ואמר גירא בעינא דשטנא, אלמא דבשעת ברכה מנענע, דאילו בהלל לא הוה מפסיק, ואיכא למימר דה"ט משום דלא הויא הפסקה אלא שיחת חולין, אבל הכא לעצור רוחות וטללים רעים קא עביר, דהא בברכת מילה קודם

לברכת המוציא קודם טעימה, וצ"ל דכיון דברכת סוכה משום אכילה אתיא מצרכי אכילה חשיבא, ולא הויא הפסק, דומיא דטול ברוך או גביל לתורי דלא הוי הפסק... ע"ש. הרי נראה מזה שלמנהג העולם, אף שיש תקון קל לברך ברכת סוכה מיד אחר טעימת פרוסת המוציא, עדיין מותר לכתחילה לברך ברכת סוכה בין ברכת המוציא והאכילה. וצ"ל שכל שהוא לצורך מותר להפסיק אף לכתחילה, ואין צריך להשתדל בכל מה שאפשר כדי שלא להפסיק.

וכן הוא, שהלא יש עוד תקון קל לזה, דהיינו לברך ברכת סוכה קודם ברכת המוציא וכדעת מהר"ם, אלא עדיין כתב מרן בש"ע שם, "בשאר ימים מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא, ונוהגים לברך על הסוכה אחר ברכת המוציא קודם שיטעום." הרי נראה למנהג העולם שמותר להפסיק לכתחילה אף שיש תקון קל כדי שלא להפסיק. ואף שמרן עצמו סבר כמהר"ם, כנראה מהרישא, זה מפני שהוא כתב בב"י שם, "ולי דברי הר"מ נראין בעיני שאע"פ שאין העולם רגילים לברך על הסוכה אלא בשעת אכילה, היינו מפני שעיקר קביעות שאדם עושה בסוכה היא האכילה... מ"מ בישיבה זו שהוא לצורך אכילה מברך הוא עליה, וא"כ ודאי שהוא צריך לסמוך הברכה לישיבה כל מה שאפשר, והלכך מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא" ע"ש. הרי כל טעמו הוא אינו משום שאין להפסיק לכתחילה בין ברכת המוציא ואכילת פרוסה, שאף לדעתו אין בזה חשש כמבואר לעיל, אלא טעמו הוא משום שכיון שישיבה זו היא לצורך אכילה, יש לברך מיד בשעת שיבה. הרי נראה מזה שלדעת מרן אף לכתחילה מותר להפסיק בין ברכה ובין המאכל שהוא מברך עליו, אם הוא לצורך אכילה, ואין צורך לשום תקון קל כדי שלא להפסיק.

וראיתי במאירי בברכות מ. שכתב "ומ"מ אם סח בדבר שהוא צורך אכילה אין צריך לברך פעם אחרת... והוא הדין בכל כיוצא בזה בין כל ברכה לכל מצוה שכל שהוא צורך הדבר אינו הפסק... וכל שכן מה שאדם נוהג לברך ברכת המוציא ואחריה לישב בסוכה שאין ברכת סוכה הפסק אחר שהוא צריך לברכה זו קודם אכילה, ויש נוהגין מתוך כך לברך לישב בסוכה קודם המוציא, והדבר נאה אלא שמעולם לא שמענו אבותינו ורבותינו שיהיו נוהגין כך." הרי המאירי סבר שהטעם שיש מברכין ברכת סוכה קודם המוציא הוא מפני שלכתחילה אין להפסיק בברכת לישב בסוכה בין ברכת המוציא ואכילת הפרוסה כיון שיש תקון קל לברך לישב בסוכה מקודם, אלא מיד כתב המאירי "שמעולם לא שמענו אבותינו ורבותינו שיהיו נוהגין כך."

שהוא מברך עליו וכולה חדא מילתא היא, ורק אחר כך כתבו הי"א סברה אחרת דהיינו הטעם דנפיק בנתינת יין בתוך פי התינוק. הרי מ"ש הבעל העיטור בתחילה הוא מטעם דחדא מילתא היא כיון שהוא מאותו ענין. וגם י"ל שמ"ש בסדורים הוא כדעת הכלבו שסבר שאין להפסיק לכתחילה אף בדבר שהוא מענין מה שמברך עליו, כמבואר ברמ"א בא"ח ס"קסז ז ע"ש. ועוד הלא כתב הב"י "שאנו נוהגין שלא ליתן מן היין בפי התינוק עד שמגיע לפסוק ואומר לך בדמייך חיי", והלא זה רק בבקשת רחמים ואיך הוא הפסיק בתחילת הבקשה קודם טעימת היין להתינוק, אלא צ"ל שאין הבקשה בכלל הפסק כלל. וזה אף שיש תקון קל שהוא לשתות היין מיד אחר ברכת כורת הברית.

ואף ממ"ש מרן בש"ע בס"רסה ב, נראה שהוא סבר שהבקשה היא אינה הפסק כיון שהיא מאותו ענין, שהוא השמיט ממ"ש בסדורים לשתות היין מיד אחר ברכת כורת הברית, והוא הביא רק המנהג ליתן היין בפי התינוק כשהוא אומר בדמייך חיי.

שוב ראיתי בערוך השולחן ב"ד ס"רסה אות יח שכתב, "ואחר הברכה אומרים תפלה קיים את הילד וכו', ונותנים לו שם, ומעיקר דין היה לשתות הכוס אחר הברכה ואח"כ לומר אלקינו וכו', קיים את הילד וכו', שהרי הברכה נגמרה, ומ"מ אין המנהג כן ושותין אחר התפלה ואחרי קריאת השם לפי שבקשת רחמים על התנוק אינו חשוב הפסק (ב"י) וחשבינן לחדא מילתא...". הרי כשביארתי שמותר להפסיק בבקשה שהיא מנהג בעלמא קודם שתיית הכוס כיון שהוא מאותו ענין שהוא מברך עליו, ולכן הוא חשיב כחדא מילתא.

וגם ראיתי שנראה שאף הטור סבר כבעל העיטור, שבא"ח סוף ס"קפט כתב הטור, "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב והרחמן בכמה גוונים, ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברכת המזון לברכת בפה"ג. ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו (ברכות מו.) אורח מברך יר"מ כו', ע"כ. ונ"ל שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שבירך בפה"ג ומפסיק בין ברכה לשתייה". הרי מבואר שלגבי מילה הטור הסכים לשיטת בעל העיטור ומותר להפסיק אף לכתחילה. (מ"מ למעשה מצינו לרב הפרד"ס באות היא לעולם מע' הפסק אות פד. שהוא החמיר שלא להפסיק באמירת בקשה זו קודם טעימת היין, אף שאמרו לו שאין המנהג כן ע"ש.

טעימה מתפלל על התינוק ואומר או"א קיים את הילד הזה וכו', ואינה הפסקה, והכא נמי לא שנא. ואף זה יש לפרש כדלעיל, דהיינו מה שאמר רב אחא הוא שייך לגבי מצות לולב, ולכן חדא מילתא היא ואין אמירתו הפסק. וכן מצינו לר' יצחק בן גיאת בספר מאה שערים ח"א עמ"ק"ב שכתב, "דהא דאמר רב אחא גירא בעינא דשטנא, לא הויא הפסקה, דמענינא דמילתא הוא, וכל מידי דהוי מההוא ענינא לא הוי הפסקה" ע"ש. הרי אף כאן הוא מפסיק לכתחילה. וכן יש לפרש לגבי בקשה הנ"ל בשעת מילה שאף היא מענינא דמילתא, ומותר לכתחילה להפסיק בה קודם שתיית היין. (ולכאורה יש להעיר על הראיה מלולב, שהלא בשעת הגבחה הלולב הוא כבר יי"ח כמ"ש בסוכה מא: "מדאגביה נפק ביה", ולכן פשוט שאין כאן הפסק באמירת גירא וכו' בשעת הנענועים, אלא צ"ל שהם סברו שאין לדבר בכל המשכת המצוה כדמצינו לגבי דעת הריש מתיבתא בתקיעת שופר כמבואר ברי"ף בר"ה לג.).

ואף דמצינו בבעל העיטור בהל' תפילין ח"ח דף סב, שאין להפסיק בעניית קדיש בין תפלת יד לתפלת ראש, אף שעניית קדיש היא מצוה ולא שיחת חולין, אין כאן קושיא, שלפי מה שפירשתי שמ"ש שדיבור במצוה אינו הפסק דהיינו אם הוא מענין מה שהוא מברך עליו וחדא מילתא היא, אף בעניית קדיש אף שהיא מצוה מ"מ הקדיש לא שייך לתפילין כלל, ולכן הענייה היא הפסק. הרי מבואר לדעתו שהעיקר בזה אם הוא מענין מה שהוא מברך עליו ואם הוא חדא מילתא או לא.

ואל תשיבני שהטעם שבקשה זו אינה הפסק, הוא מפני שכתב הבעל העיטור הנ"ל שהוא כבר נתן יין בפיו התינוק מיד אחר ברכת היין ומיד אחר ברכת כורת הברית, ולכן י"ל שבטעימה זו כבר חלה ברכת היין והוא מותר להפסיק אחר כך, וכמו שמצינו שכתב שם הב"י, וז"ל "וגם הבעל העיטור כתב אע"ג דאמרינן המברך צריך שיטעום, ה"מ היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר יחבינן לינוקא דליטעמיה ונפיק...". וזה אינו לדעת מרן, שהוא כתב בב"י "ולי נראה שטעימת הנימול אינו מוציאתו מידי ברכה לבטלה כיון דלאו בר חיובא הוא כלל ואפילו מדרבנן". ולכן צ"ל שלדעת מרן הטעם שהוא מותר להפסיק לכתחילה בבקשת רחמים הוא מפני שהיא בכלל אותו ענין. ועוד י"ל, והוא שהי"א שכתבו "כיון שנתן יין בפי התינוק לאו הפסקה היא", סברו שמועילה טעימת התינוק כדי לצאת ברכת היין, ומשמע שהם פליגי על מ"ש בעל העיטור לפני זה, דהיינו "ובקשת רחמים לא הוי הפסק", וצ"ל שהבקשה אינה הפסק משום שהיא מענין מה

של פת. ולכן מה זה שכתב כת"ר "דלא רצו לאכול בסוכה בלא ברכה אפילו טעימה כל שהוא", הלא הוא היתר גמור. ואם אעפ"י כן הם עדיין ברכו ברכת הסוכה בין הברכת המוציא והטעימת הפת, צ"ל שהטעם הוא מפני שאף לכתחילה מותר לעשות כן, וכשכבר ביארתי.

ומ"ש כת"ר שסברת המנהג הוא שאין לברך ברכת סוכה קודם המוציא משום תדיר ואינו תדיר קודם. הרי מצינו שמהר"ם ומרן בב"י לא חש לטעם זה כלל, שכתב מרן "ודאי שהוא צריך לסמוך הברכה לישיבה כל מה שאפשר, והלכך מברך על הסוכה קודם ברכת המוציא" ע"ש. הרי כשיש טעם נכון שוב אין לחוש לתדיר קודם, אף שבדיעבד עדיין מותר לברך על הסוכה אף בתוך סעודתו. הרי מצינו שאין לסמוך על בדיעבד, כדי לקיים תדיר קודם. ולכן י"ל שאם המנהג סבר כדעת הכלבו, שרק בדיעבד מותר להפסיק בין ברכת המוציא ואכילת לחם, אף בזה אין לחוש לתדיר כדי לסמוך על בדיעבד, ולכן יש לברך ברכת הסוכה מקודם. אלא צ"ל שלדעת המנהג מותר אף לכתחילה לברך בין המוציא ואכילת לחם, ולכן ממילא מותר לחוש לתדיר קודם ויש לברך לישב בסוכה אחר ברכת המוציא. (וכן י"ל לגבי המנהג לברך ברכת שהחיינו אחר ברכת הפרי, שזה מטעם שאף לכתחילה מותר להפסיק, ודלא כדעת הכלבו.)

(ב) כתבתי עוד ראייה ממ"ש העיטור לגבי מילה, דהיינו שמותר להפסיק בין ברכת היין בבקשת רחמים על התנינוק. וכתב כת"ר שכיון שהוא "מנהג קבוע ומיוסד על אדני פז... שאז אף שאפשר היה מלכתחילה לעשות שלא להפסיק, אולם מאחר שכך נהגו, חשיב כחלק מהתקנה."

אלא לענ"ד לא משמע כן מלשון העיטור, שכתב העיטור בהל' שחיטה דף מז. שכתב, "דהא דחזינן בברכת המילה שאומר אחריה או"א קיים את הילד וכו', ומבקשים רחמים על התנינוק, ולא הוי הפסקה. ואיכא למימר דדוקא שיחת חולין הויא הפסקה, משום שעבירה היא בידו, כדאמרינן ביומא (יט:): השח שיחת חולין עובר בעשה, אבל מצוה לא הויא הפסקה." וגם כתב בהל' לולב צב: "ורב שר שלום גאון הביא ראייה שיש לנענע בשעת הברכה, מהא דאמרינן (סוכה לח.) רב אחא בר יעקב ממטי ומייתי ליה ואמר גירא בעינא דשטנא, אלמא דבשעת ברכה מנענע, דאילו בהלל לא הוה מפסיק, ואיכא למימר דה"ט משום דלא הויא הפסקה אלא שיחת חולין, אבל הכא לעצור רוחות וטללים רעים קא עביד, דהא בברכת מילה קודם טעימה מתפלל על התנינוק

וראייתי שכתב הפעולת צדיק ח"ב ס"ק"ב שהמנהג במקומו לשתות היין אחר אמירת בקשה הנ"ל ע"ש. ועיין בציץ אליעזר ח"ד ס"ו אות ב, שכתב שרעק"א היה טועם הכוס של מילה לפני אמירת תפלה על קיום הילד.)

(ב) ועוד יש להביא ראייה שמרן לא סבר כהכלבו, והוא ממ"ש בס"תעה א וז"ל "...ומשבירך על אכילת מצה לא יסיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו, כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה זו," ומקורו מהטור ע"ש. הרי שמרן לא כתב בלשון עבר או בדיעבד, דהיינו "אם שח", אלא "לא יסיח", דהיינו לכתחילה, ולכן לגבי זה הוא כתב שאם הוא מענין הסעודה הוא מותר. הרי אף לכתחילה הוא מותר להפסיק אם הוא לצורך הסעודה, ודלא כדעת הכלבו. ומרן כתב כן בלשון סתום, דהיינו שאין לחלק בין אם דבר שיכול לתקן קודם הברכה או לא, אלא בכל אופן אמרינן שאם הוא לצורך הסעודה הפסק מותר לכתחילה. כן נראה לענ"ד.

הרי מכל זה נראה שאף מרן מודה שמותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ומה שהוא מברך עליו, אף כשיש תקון קל כדי שלא להפסיק.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

(א) כתבתי שיש ראייה מברכת סוכה שמנהג העולם לברך אותה בין ברכת המוציא ואכילת הלחם. ועל זה כתב כת"ר, "אולם לפענ"ד הטעם דלא רצו לברך מיד אחר טעימת המוציא, הוא משום דלא רצו לאכול בסוכה בלא ברכה (אפילו טעימה כל שהוא). ולכן הקפידו לברך דווקא קודם טעימה."

ויש להשיב. אה"נ שכתב הכה"ח בס"קסז אות טו, שאף בימי החול אין להפסיק אחר ברכת המוציא עד שהוא אכל כזית לחם ע"ש. מ"מ הלא לגבי חיוב סוכה השיעור של פת הוא כביצה. ולכן מותר לברך לישב בסוכה אחר אכילת כזית. ועוד כל דין זה לא מיירי בליל ראשון שיש חיוב אכילת פת בסוכה אפילו בכזית, שבלי לראשון מברכין לישב בסוכה בשעת קידוש. ולכן בשאר ימים, הוא היתר גמור לברך לישב בסוכה אחר אכילת כזית פת, ועדיין יש "עובר לעשייתן" כיון דליכא חיוב סוכה עד אכילת כביצה

ואומר או"א קיים את הילד הזה וכו', ואינה הפסקה, והכא נמי לא שנא."

הרי הוא לא הזכיר כלל שהטעם הוא מפני מנהג קבוע נחשב בכלל המצוה, אלא רק אמר שכל שהוא אינו שיחת חולין מותר. הרי אין מנהג קבוע מעלה ומוריד. ולכן מה שכבר כתבתי נראה לי.

(ג) **כתבתי**, "ואף דמצינו בבעל העיטור בהל' תפילין ח"ח דף סב. שאין להפסיק בענייני קדיש בין תפלת יד לתפלת ראש, אף שעדיין קדיש היא מצוה ולא שיחת חולין, אין כאן קושיא, שלפי מה שפירשתי שמ"ש שדיבור במצוה אינו הפסק דהיינו אם הוא מענין מה שהוא מברך עליו וחדא מילתא היא."

ועל זה העיר כת"ר, "שבאמת לפי"ז מצינו ראייה טובה לשיטת הפוסקים שכתבו דמותר ומצוה לענות אמן על ברכת תפילין של חבריו, בין הנחת תפילין של יד לתפילין של ראש."

ויש להשיב, דאה"נ שאין זה שיחת חולין, אלא עדיין יש מקום לומר שאין זה בכלל "מענין מה שהוא מברך עליו". וי"ל שהפירוש של "מענין מה שהוא מברך עליו", הוא רק לגבי מה ששייך לו דוקא. ולכן הוא מותר להפסיק בין ברכת המוציא ואכילת הלחם כדי לומר הבא המלח כדומה, שכל זה מותר כיון שזה לגבי סעודתו דוקא. אולם י"ל שאם הוא במלון או במסעדה וכשראובן מברך המוציא, בשולחן אחר שמעון ג"כ מברך המוציא, בזה י"ל שאין ראובן יכול להפסיק כדי לומר תן מלח לשמעון, וזה מפני שסעודת שמעון היא דבר אחר לגמרי, והיא אינה בכלל סעודת ראובן כלל. ולכן מצינו "מענין מה שהוא מברך עליו", הוא רק לגבי שלו דוקא.

ולפי זה אף בברכת תפילין, אין לראובן לענות אמן על ברכת תפילין של שמעון, כיון שהנחת תפילין של שמעון אינה בכלל מצוות תפילין של ראובן. וי"ל שאף בעל העיטור מודה לזה, כיון שאף שאין זה שיחת חולין, מ"מ אין זה בכלל "מענין מה שהוא מברך עליו".

ולאלו שחולקים וסוברים שמותר לראובן לענות אמן על ברכת תפילין של שמעון, צ"ל שהם לא סברו חילוק הנ"ל, ועדיין זה בכלל "מענין מה שהוא מברך עליו". ואין להביא ראייה מדברי העיטור בין לשיטה זו ובין לשיטה זו.

(ד) **כתבתי** שיש ראייה שמרן לא סבר כהכלבו, ממ"ש מרן בס"ת תעזה לגבי הפסק בשיחה קודם אכילת הכורך. ועל זה כתב כת"ר, "אמנם ע' בט"ז שם סוף ס"ק ז שדייק מלשון הטור דאם עבר והפסיק (היינו אפילו בדבר שאינו מעניין הברכה), לא יברך שוב... ומוכח דשאני דין זה, ולא דמי לשאר דינים. דהרי בשאר דינים אם עבר ודיבר ברור שמברך שוב. אלא ע"כ דשאני."

ויש להשיב, דאה"נ אם הפסיק בדבר שאינו מענין הברכה בדיעבד אין זה הפסק לגבי כורך. אלא כל הכוונה כאן היא לעשות ממש כמו שהיו עושים בזמן שבית המקדש קיים. ולכן כמו שבזמן בית המקדש לדעת הלל מותר להפסיק בדבר שהוא מענין הברכה, אף בזמן הזה יש לנהוג ממש כבזמנם. וכ"כ הב"ח שם, וז"ל "אף בזמן הזה כאילו היה ב"ה קיים ובעי ליה למיהדר ולמכרך מצה ומרור ואכיל, וא"כ ממילא בעינן למיעבד נמי לענין ברכה כאילו היה ב"ה קיים שלא יסיח עד שיעשה הכריכה כהלל". הרי שבזה"ז יש לנהוג ממש כדין בית המקדש. ולכן ממילא ה"ה בהפסק בברכה, שאם בזמן ב"ה קיים מותר להפסיק לכתחילה מענין הברכה, ה"ה עכשיו. ולכן מטעם זה כתב מרן שמותר להפסיק לכתחילה. ולכן שפיר הוא ללמוד מזה למקומות אחרים.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו:

האם מותר להפסיק לכתחילה בין הברכה למצוה בענין מה שהוא מברך עליו.

כתבתי שלדעת מרן מותר לכתחילה להפסיק.

וכתב כת"ר באות י, לגבי וידוי בין התקיעות בראש בשנה, "האם יש ליישב בזה דעת הגאון חכם בן ציון אבא שאול ע"ה דדימה הוידוי בין התקיעות לגביל לתורי."

ולענ"ד אף אם אמרינן שלדעת מרן מותר להפסיק לכתחילה לצורך המצוה, מ"מ כבר כתב היביע אומר ח"ח ס"מט, שיש כמה טעמים למצוות שופר, ואם אמרינן שאין הטעם משום תשובה מצינו שהוידוי הוא הפסק. ועוד י"ל שאין דורשין טעמא דקרא. וכן הוא ביחודה דעת ח"א ס"נה. ולכן אין להפסיק. ובשלמא לדעת התוספות יש מקום לומר שמותר להפסיק בדבר שהוא ספק אם הוא לצורך המצוה או לא, כיון שאף אם הוא אינו לצורך אין כאן ברכה לבטלה מן התורה כמ"ש התוספות בראש

סימן כו.

שאלה: האם מותר להפסיק בין הברכה ובין המצוה שהוא מברך עליה, כשההפסק הוא רק משום ספק צורכי המצוה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר באות כג "ידועה בשער בת רבים הוראת הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, בעניין מי שיש לו שני אתרוגים, אחד ודאי כשר, אך אינו מהודר כ"כ, והשני מהודר מאד אך ספק מורכב. והורה הרב, שמיד אחר שיברך יטול תחילה את האתרוג המהודר הספק כשר, ורק אח"כ יטול את האתרוג שאינו מהודר, ואז יצא י"ח ממ"נ. והסביר הוראתו, דאין הידור בלא מצוה, ואם יטול קודם את האתרוג הודאי כשר, י"ח המצוה לגמרי, ושוב לא יוכל לקיים "מצוות הידור", דאין הידור בלא מצוה, דהידור מצווה היינו להדר במצוה בעת עשייתה. אכן אם יקדים ליטול את האתרוג המהודר, על הצד שהוא כשר, יזכה לקיים גם מצוות הידור, ואח"כ יטול מיד את האתרוג הודאי כשר, ואז יצא ממ"נ."

ושוב הביא כת"ר, הקושיא מהחזון עובדיה סוכות עמ' רמ"ד ורמ"ה, שעל הצד שהאתרוג המהודר פסול, חשיב כעוסק בדבר אחר שאינו מעניין הברכה. ושוב העיר כת"ר באות כ, "אף אם האתרוג הראשון שיטול באמת פסול גמור, מ"מ לא חשיב הפסק", והטעם כתב כת"ר מפני "דכל שעסוק בנושא הברכה לא חשיב הפסק".

וכשאני לעצמי, כבר כתבתי כעין זה באורחותיך למדני ח"ב ס"ג אות א, והנה לפניך:

כך היה המעשה בחו"ל, אחד קידש בתוך סוכתו ביום שמיני עצרת ואחר ברכת הגפן בירך לישב בסוכה, ונזכר טעותו אלא שלא חזר לברך ברכת הגפן על אף שהפסיק בין ברכת הגפן לשתיית היין בברכה שאינה צריכה, שאין לברך לישב בסוכה בשמיני עצרת כמ"ש מרן בס"ת רסח א. ואחר כך נשאלתי אם עשה דבר נכון, או אם אמרינן שהיה לו לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק.

ונראה שעשה כהוגן ואין לפקפק בדבר, ונראה שהכלל בזה הוא שכל הטעם שהמפסיק בין הברכה ובין מה שהוא

השנה לג. ע"ש. ולכן י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, ושמא הוידוי הוא לצורך המצוה. אולם לדעת הרמב"ם בתשובה ס"פד ומרן בס"רטו, יש כאן ברכה לבטלה מדאורייתא, וצ"ל ספיקא לחומרא. ולכן שמא הוידוי אינו מענין המצוה, ולכן אין להפסיק.

מ"מ אם מי שסובר שהוידוי הוא מענין המצוה, ואין כאן הפסק, אף אם אמרינן שבאמת הוא אינו לצורך המצוה שאין טעם מצוות שופר משום תשובה, ואיש זה טועה, מ"מ כיון שהוא חושב שהוא לצורך עדיין אין כאן היסח הדעת מן המצוה ואין כאן הפסק. וזה שכמו שכבר כתבתי לכת"ר, ואף כת"ר הסכים לזה.

שוב כתב הרב הנ"ל ראה למה שביארתי מדברי הריטב"א:

"ראיתי להביא ראה לשיטת כת"ר שליט"א, מהריטב"א בפסחים (ז' ע"ב ד"ה כל) שכתב "כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. פירשו, דלהכי נקיט האי לישנא, ולא נקיט קודם, לאשמעינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אלא א"כ שוהה בדבר מצוה, שיכול לשהות אפילו הרבה, ואפילו שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק, כדאמרינן התם (ברכות מ' ע"א) טול ברוך וכו', אבל אם שח בינתים דברים בטילים ושהה שלא לצורך כתב הרא"ה ז"ל שאם שהה בין ברכה למצוה בחנם כדי לגמור כל הברכה חוזר לראש" עכ"ל.

הרי כתב להדיא ד"יכול לשהות אפילו הרבה" כשהוא מצורכי המצוה, ומזה משמע שאפילו לכתחילה רשאי, שזהו לשון "יכול". וא"כ ברור ממילא, שגם מש"כ אח"כ "ואפילו שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק", ר"ל כיון שאינה הפסק, ממילא רשאי לשוח אף לכתחילה, דומיא דשהיה. ואין לחלק, שרק בשהיה שהיא אולי הפסקה קלה, בזה התיר לכתחילה, ואילו בשיחה יאסור לכתחילה, ורק "אינה הפסק" היינו אם עבר ושח. זה אינו, דהא שיחה דומיא דשהה, דמשווה להו להדיא. ועוד, הרי לקמיה הביא בשתיקה שיטת הרא"ה דשהיה שלא לצורך מצריכה ברכה, כמו שיחה שאינה לצורך. א"כ אין נכון לומר דשהיה קלה משיחה, אלא חד דינא אית להו לדעתו. וכל זה הוא כפי שלומד כת"ר בדעת מרן השו"ע, דשיחה שהיא לצורך, אף לכתחילה שרי בין ברכה למצוה, וזה תנא דמסייע לכת"ר.

ולפי מה שכתבתי באות א בתשובה הנ"ל נראה כמ"ש כת"ר, שאף אם האתרוג הראשון רק ספק כשר, מ"מ כיון שכל כוונתו משום מצות אתרוג אין זה הפסק כלל.

שוב הביא כת"ר מ"ש החז"ע הנ"ל ראייה כנגד סברת הגר"ח הלוי מבריסק, ממ"ש רש"י בעירובין נ. ולענ"ד יש לדון בזה.

כתב רש"י בעירובין נ. לגבי מעשר בהמה, "...ק"ל דעשירי מעשר, ואחד עשר קרב שלמים, ומה בין שלמים למעשר, שהשלמים טעונים סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק... משא"כ במעשר, והשתא דקראן בבת אחת ולא ידע הי עשירי גמור והי אחד עשר שנקרא עשירי, בעו תרוייהו תנופת חזה ושוק וסמיכה, ולבי אומר לי דאינו מברך על התנופה ועל הסמיכה דלא ליהוי ברכה לבטלה." ונראה מרש"י שאין לברך כיון שאף שבאו הקרבנות זה מיד אחר זה, מ"מ אם אמרינן שהקרבן השני הוא קרבן שלמים, אין הברכה על הראשון חלה על השני כיון שהקרבן הראשון הוא הפסק. ואין זה נחשב הפסק לצורך המצוה. ודלא כנראה מדין זמן בליל ראש השנה הנ"ל.

אלא שלענ"ד אין מכאן ראייה כנגד מה שביארתי, שכשמברכין בורא פרי הגפן בקידוש ליל ראש השנה, ודאי הברכה היא על היין, וכיון שיש ספק אם צריך לומר זמן או לא, אין אמירת זמן נחשבת להפסק כיון שעדיין היא לצורך קידוש, ואף למ"ד דלא בעינן זמן מ"מ כיון שהוא מברך זמן לצורך הקידוש, אין זה בכלל היסח הדעת, וממילא ברכת זמן אינה הפסק.

אולם לגבי מעשר בהמה, כל החשש של הפסק הוא אם אמרינן שהבהמה השני היא קרבן שלמים. ולכן ממילא צ"ל שהקרבן הראשון הוא מעשר, וא"צ סמיכה או תנופה כלל, ואין זה ספק אלא ודאי כיון שאם אמרינן שהקרבן השני שלמים ודאי הראשון מעשר, וודאי הוא א"צ סמיכה או תנופה. מצינו שאם הוא מפסיק בסמיכה או תנופה הוא אינו לצורך כלל. ושפיר כתב רש"י שאין לברך משום חשש בפסק.

וכל זה כיון שיש לדמות בשוה, דהיינו שברכת הגפן הוא על ודאי יין, ולכן יש לדמותו לכשברכת סמיכה גם כן על ודאי, דהיינו לצד שהקרבן השני הוא שלמים. ולכן בשלמא לגבי ברכת הגפן, אף שהוא ודאי יין, מ"מ הזמן עדיין בגדר של ספק הפסק, אבל לגבי מעשר בהמה, אם

מברך עליו צריך לחזור לברך, הוא משום היסח הדעת ממה שהוא מברך עליו לענין אחר. ולכן נראה שאף אם אחד טועה וסובר שמה שמפסיק הוא לצורך מה שהוא מברך עליו, אף שבאמת אינו כן, מ"מ כיון שבאותה שעה הוא חושב שהוא לצורך ממילא אין כאן היסח הדעת במחשבתו, ולכן אין בזה הפסק. ולכן אם אחד היה לו בהמה בביתו אלא עכשיו אין לו, והוא שכח ואמר בין המוציא לאכילה תן מאכל לבהמה, י"ל שאין בזה הפסק כיון שבאותה שעה הוא חשב שיש לו בהמה וחשב שאין אמירת "תן מאכל לבהמה" הפסק כיון שהיא בכלל צורך הסעודה, ולכן באותה שעה אין היסח הדעת ואין הפסק אף שבאמת הוא טעה כיון ששכח שעכשיו אין לו בהמה.

ויש להביא ראייה לזה מברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, שכתב מרן בס"ת. שיש להניח פרי חדש על השולחן בשעת קידוש כדי להוציא המ"ד שאין לברך שחינו בליל שני של ר"ה. ולכאורה זה אינו מובן, שהלא למ"ד שאין לברך זמן בליל שני, הזמן הוא הפסק בין ברכת הגפן והשתייה, שמה לו לברך על פרי בתוך הקידוש שאין זה לצורך קידוש כלל, ואם בליל שבת בכל השנה עשה כן ודאי שזה הוא הפסק. אלא צ"ל שאף למ"ד שאין לברך זמן בליל שני של ר"ה, מ"מ כיון שהוא עושה כן לצורך הקידוש לצאת כדעת המ"ד שצריך לברך זמן, ממילא אין כאן היסח הדעת כיון שהוא לצורך הקידוש, אף שהמ"ד שאין לברך זמן בליל שני סבר שהוא טועה, מ"מ הוא טועה לצורך הקידוש, ואין זה הפסק. (ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"כ אות ו בד"ה ועוד.)

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הבן איש חי בפר' אמור אות טו, "אם אמר תנו מאכל לבהמה הרי זה חשוב דברים השייכים לסעודה מפני דאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ואם אמר תנו מים לבהמה יש להסתפק וכנזכר בחס"ל ס"קסז אות י, ועיין האחרונים, על כן בכה"ג טוב שיהרהר הברכה בלבו." ולענ"ד נראה שאין צורך להרהר הברכה בלבו כיון שאם איש זה סבר באותה שעה אחר ברכת המוציא, שמותר לו לומר תן מים לבהמה אז ממילא אין כאן היסח הדעת אף שהוא טועה, כיון שבאותה שעה סבר שאמירה זו הוא לצורך הסעודה, ולכן אין צורך לחזור להרהר הברכה כיון שאין כאן הפסק כלל. ולפי זה בנד"ד שפיר עבד מה שלא חזר לברך ברכת הגפן. ע"כ מה שכתבתי שם באות א.

הרי כתב להדיא ד"יכול לשהות אפילו הרבה" כשהוא מצורכי המצוה, ומזה משמע שאפילו לכתחילה רשאי, שזהו לשון "יכול". וא"כ ברור ממילא, שגם מש"כ אח"כ "ואפילו שיחה שהיא מצרכי המצוה אינה הפסק", ר"ל כיון שאינה הפסק, ממילא רשאי לשוח אף לכתחילה, דומיא דשהיה. ואין לחלק, שרק בשהיה שהיא אולי הפסקה קלה, בזה התיר לכתחילה, ואילו בשיחה יאסור לכתחילה, ורק "אינה הפסק" היינו אם עבר ושח. זה אינו, דהא שיחה דומיא דשהיה, דמשווה להו להדיא. ועוד, הרי לקמיה הביא בשתיקה שיטת הרא"ה דשהיה שלא לצורך מצריכה ברכה, כמו שיחה שאינה לצורך. א"כ אין נכון לומר דשהיה קלה משיחה, אלא חד דינא אית להו לדעתו. וכל זה הוא כפי שלומד כת"ר בדעת מרן השו"ע, דשיחה שהיא לצורך, אף לכתחילה שרי בין ברכה למצוה, וזה תנא דמסייע לכת"ר.

סימן כז.

שאלה: האם מותר לברך אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

(א) **כתב** כת"ר, "מסופקני למעשה בדין תיכף לנטילה ברכה (ברכות נב): דהיינו על מים אחרונים לכו"ע, אם בסוף האכילה נכנס לנוחיות, ויוצא ונוטל ידיו, ומכוין גם למים אחרונים, האם ברכת אשר יצר שרוצה לברך מיד (ולא אחר ברכה"מ דשר שכחה שכיח) תחשב הפסק בין נטילת מים אחרונים לברכה, ואז יצטרך ליטול שוב, או דילמא לא קפדינן בזה, ורשאי לנהוג כן לכתחילה."

ולענ"ד נראה שמותר לכתחילה לברך אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון. ובתחילה י"ל שי"א שמה שאסור להפסיק בין מים אחרונים לברכת המזון, הוא רק באכילה ושתיה אבל לא בדיבור. וכן הוא ברש"י בברכות מב. שכתב, "כל זמן שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול." הרי שהאיסור להפסיק הוא רק גבי אכילה או שתיה, ולא בדיבור. וכן הוא בתוספות שם, ד"ה תיכף, ע"ש. וכן כתב הכסף משנה בסוף פ"ו דהל' ברכות, לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר,

הבהמה שניה ודאי שלמים, שוב אין הבהמה הראשונה ספק הפסק אלא ודאי הפסק, שפשוט שהוא מעשר ולא טוען סמיכה או תנופה. ולכן כתב רש"י שאין לברך כלל.

ולפי זה נראה שנדון האתרוגים דומה לזמן בליל ראש השנה, שהאתרוג השני ודאי כשר כמו שהוא ודאי יין בליל ראש השנה, וההפסק שהוא האתרוג הראשון, הוא רק ספק, כמו שהזמן הוא רק ספק הפסק, ולכן עדיין מותר לברך.

ושוב ראיתי שכת"ר באות ל הביא ראייה נכונה מדין תפילין בס"לד, שיש חולקים על רש"י, וז"ל "דהנה מבואר בב"י (או"ח ס" ל"ד סע' ב' ד"ה ומ"ש רבינו) בשם סמ"ג והתרומה, לענין תפילין דרש"י ור"ת, "שאם אינו יודע לכוין המקום של תפילין ולכוין שניהם יחד, יניח כדברי האחד של יד ושל ראש, ויסלקם מיד, ויניח אחרים על סמך ברכה ראשונה, ואע"פ שמפסיק בין של יד לשל יד בברכת התפילין של רא"ש... זה טוב יותר מלהניח לגמרי שלא להניחם כלל" עכ"ל. ומבואר א"כ דמי שיש לו ב' תפילין ואינו יודע מהן התפילין הכשרות, רשאי לברך ולהניח שניהם מיד זה אחר זה. ולשיטת רש"י בעירובין לכאורה אין מקום לזה, דדילמא התפילין הראשונות שיניח פסולות, ונמצא מפסיק בין ברכה לתפילין הכשרות. וחזינן דלדעת הסמ"ג והתרומה אין בזה הפסק. וע"כ הטעם הנ"ל, דכיון שעסוק לצאת י"ח המצווה, לא שייך לומר דהוי הפסק. ודברי נכונים הם.

ואסיים בברכת שלום.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב הביא הרב הנ"ל ראייה ממ"ש הריטב"א שמותר להפסיק לכתחילה. וז"ל:

ראיתי להביא ראייה לשיטת כת"ר שליט"א, מהריטב"א בפסחים (ז' ע"ב ד"ה כל) שכתב "כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. פירשו, דלהכי נקיט האי לישנא, ולא נקיט קודם, לאשמועינן שלא יתעסק ויתעכב בין ברכה למצוה, אלא א"כ שוהה בדבר מצוה, שיכול לשהות אפילו הרבה, ואפילו שיחה שהיא מצורכי המצוה אינה הפסק, כדאמרין התם (ברכות מ' ע"א) טול ברוך וכו', אבל אם שח בינתים דברים בטילים ושהה שלא לצורך כתב הרא"ה ז"ל שאם שהה בין ברכה למצוה בחנם כדי לגמור כל הברכה חוזר לראש" עכ"ל.

והטעם שלא פירשו תיכף לנט"י ברכה שלא יפסיק ביניהם אפילו בדבור משום דלקמן אמרינן אין מסיחין על כוס של ברכה, כלומר משמזגו את הכוס אסור לדבר, ואם איתא אף קודם שמזג את הכוס אסור דתיכף לנט"י ברכה, אלא ודאי לא איתמר תיכף לנט"י ברכה אלא לענין שלא יאכל וישתה עד שיברך. ע"ש.

וכן נראה מרבינו יונה בברכות מב. שאף הוא כתב לגבי איסור אכילה אחר שגמר הסעודה, "אלא כל זה שלא נטל ידיו לברכה מצי אכיל..." ע"ש.

וכן נראה מהמאירי בברכות שם, שהוא כתב לגבי אכילה אחר שגמר הסעודה וקודם ברכת המזון, "הכל תלוי בנט"י, שאם נטל אסור (לאכול) אף בברכה עד שיברך ברכת המזון..."

וכן נראה מהנמוקי יוסף, שבברכות מב. הוא כתב, "אלא במים אחרונים שכל זמן שלא נטל מים אחרונים הוא מותר לאכול, ומשנטל אסור לאכול... וכתב הראב"ד ז"ל דכל שכן אי קביל עליה לברוכי בפירוש כגון דאמר הב לן ונברך דהוי הסח גמור ואסור למיכל ולמשת"י ע"ש.

ולענ"ד כן נראה דעת מרן בס"קעט א שכתב, "גמר סעודתו ונטל ידיו מים אחרונים אינו יכול לאכול ולא לשתות עד שיברך ברכת המזון..." הרי נראה שרק אסור לאכול ולשתות, אבל דיבור מותר, וכמ"ש בכסף משנה הנ"ל. וכן ראיתי בזכור לאברהם ח"א מע"ס ס"קעט ס"ק א, שכתב שכן פירש הבאר היטב בדעת הש"ע, וז"ל "ואפשר דעיקר כוונת הבאר היטב לפרש דעת הש"ע דמה שאסר הוא דוקא אכילה ושתייה אבל דבור לדידיה שרי שכ"כ המ"א לדעתו." (עיין במ"ב בשער הציון ס"קפא ס"ק א שתמה על הבאר היטב.)

הרי נראה שלדעת רש"י והתוספות והרמב"ם ורבינו יונה והראב"ד והמאירי והנמ"י, אין איסור בדיבור בין מים אחרונים ובין ברכת המזון. ולכן ממילא הוא מותר לברך אשר יצר בין מים אחרונים ובין ברכת המזון.

ב) אלא מצינו שלדעת הרא"ש אף דיבור אסור, שכתב הטור בס"קסו, "וא"א הרא"ש ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלא לדבר". הרי מבואר מלשון "אף" שבין למים ראשונים ובין למים אחרונים דעת הרא"ש היא שלא לדבר. וכן פירש הב"י בס"קעט שכתב בד"ה ויש, לגבי תיכף לנט"י ברכה, "דלכ"ע אמים אחרונים קאי שהרי

אפילו הרא"ש שסובר דקאי אמים ראשונים לאו למעט מים אחרונים אתא שהרי כתב רבינו בס"קסו. וא"א ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלא לדבר, אלמא דאין להפסיק בין נטילה לברכת המזון אפילו בדבור וכ"ש שאין להפסיק ביניהם באכילה וברכה לפני אכילה ע"ש.

ולפי זה יש לחקור לדעת הרא"ש אם מותר לברך אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון. ונראה שאף לדעת הרא"ש הוא מותר, וזה מפני שהטעם שדיבור אסור הוא מפני היסח הדעת. ומצינו בפסחים קו: שכתב הרשב"ם, "אלמא קידוש שלאחר נטילה לא חשיב היסח הדעת, וכן הילכתא דמי שנטל ידיו קודם קידוש א"צ לחזור וליטול אחר קידוש". והטעם שאין קידוש נחשב להיסח הדעת הוא מפני דבעינן קידוש במקום סעודה. וכן כתב המ"ב בס"רעא ס"ק סא ע"ש. ומצינו שכתב הטור בס"רעא שמנהג אביו הרא"ש היה ליטול ידיו קודם קידוש ע"ש. הרי לדעת הרא"ש קידוש אינו הפסק כיון דליכא היסח הדעת, ומותר לכתחילה להפסיק בין נט"י וברכת המוציא בקידוש על היין. וכבר כתבתי לעיל, שלדעת הרא"ש דין מים ראשונים ודין מים אחרונים שווים, ולכן אף לגבי מים אחרונים י"ל שאם אין היסח הדעת, מותר להפסיק.

ולפי זה יש לדון לגבי עשיית צרכיו. ונראה שזו נחשבת לצורך ברכת המזון, כיון שאסור לברך ברכת המזון כשהוא נצרך לנקביו מטעם בל תשקצו, כמבואר בס"צב א ע"ש. וכבר מצינו שאם הפסיק בין ברכת המוציא ואכילת הלחם בדבר שהוא לצורך הסעודה, שאין זה הפסק כמבואר במרן בס"קסז ו ע"ש. ולכן ממילא שעשיית צרכיו אינה נחשבת היסח הדעת בין נטילת ידים וברכת המזון. ועוד כ"ש הוא מקידוש, שלגבי קידוש הקידוש אינו לצורך הסעודה, אלא הסעודה היא לצורך הקידוש דבעינן קידוש במקום סעודה, ועדיין אין זה היסח הדעת, וק"ו בדבר שהוא לצורך הסעודה שהוא אינו היסח הדעת. ולכן ה"ה עשיית צרכיו אינה היסח הדעת כיון שהיא לצורך ברכת המזון.

וכן יש ללמוד ממ"ש הב"ח בסוף ס"קסו, שסבר כהרא"ש שדיבור אסור לגבי תיכף לנטילה ברכה, וז"ל "וכן כל דיבור הוי הפסקה אפילו דברי תורה, חוץ מגביל לתורא." ע"ש. ולכן אף עשיית צרכיו אינה הפסק כיון שהיא לצורך ברכת המזון.

ג) אלא שעדיין יש לחקור בזה, דבשלמא שאין עשיית צרכיו נחשבת להיסח הדעת, אבל מי יאמר שאף הברכה

להפסיק, "ולכן צריך ליזהר שלא להפסיק בין מים אחרונים לברכת המזון כלל, אפילו בדברי תורה, ואם הוא רוצה לעסוק בד"ת כמ"ש רז"ל יעסוק בתורה קודם שיטול מים אחרונים. אמנם אלו הפסוקים צריך לאומרם אחר מים אחרונים קודם ברכת המזון, מזמור אלקים יחננו וכו' כולו, ואח"כ פסוק אברכה את ה' בכל עת...". הרי מותר להפסיק בפסוקים אלו אחר נטילת מים אחרונים, ונראה שהטעם הוא מפני שהם לצורך ברכת המזון כנראה משאר דבריו שם, משא"כ בסתם דברי תורה, דאח"כ שהם לצורך סעודה, מ"מ הם אינם לצורך ברכת המזון, והם בכלל היסח הדעת. ולכן י"ל שעשיית צרכיו היא לצורך ברכת המזון כיון שאסור לברך ברכת המזון כשהוא נצרך לנקביו מטעם בל תשקצו, ולדעת האר"י ז"ל אין זה הפסק ואין זה בכלל היסח הדעת. וממילא שגם מותר לברך אשר יצר כשביארתי לעיל. לכן י"ל שאולי אף האר"י ז"ל מודה בנד"ד כיון שעשיית צרכיו היא ממש לצורך ברכת המזון כשביארתי לעיל.

ולפי זה י"ל בזה שלכ"ע מותר לברך אשר יצר לכתחילה בין מים אחרונים לברכת המזון. ואף את"ל שיש לפקפק במה שפירשתי לדעת הרא"ש, עדיין י"ל שעכ"פ דעת הרא"ש נשארת בספק. ולכן י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כרוב הראשונים הנ"ל שמותר להפסיק בין מים אחרונים וברכת המזון בדיבור, ואת"ל שזה אסור, אז שמא אף הרא"ש מודה שאין זה היסח הדעת. ונראה שגם יש לצרף לזה דעת התוספות ודע' שאין מים אחרונים נוהגים בזה"ז כיון דליכא בינינו מלח סדומית. ולכן לדעתם אין שום חשש לברך אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון כיון דליכא דין מים אחרונים בזה"ז, ושוב אין לומר תיכף לנטילה ברכה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר, "ולכאורה יש להעיר, דכבר כתב שם הב"י בשם הכל בו דהנ"מ בדיעבד, אך לכתחילה אין להפסיק אפילו לגביל תורא ע"ש. וא"כ בנד"ד נמי לא יפסיק לכתחילה... ואולי י"ל דנד"ד נמי חשיב כדיעבד, דשר שכתב שכתב, וכבר כתב הרי"ף בריש ברכות דשעת הדחק כדיעבד, ולכן בנד"ד דחשיב כדיעבד י"ל שא"צ ליטול שוב."

אשר יצר אינה נחשבת להיסח הדעת, שהרי עשיית צרכיו מעכבת ברכת המזון מטעם בל תשקצו, אבל אין ברכת אשר יצר מעכבת ברכת המזון כלל, ולכן אולי י"ל שברכת אשר יצר נחשבת להיסח הדעת.

אלא יש מקום לומר שכיון שמותר לעשות צרכיו ואין זו היסח הדעת, ממילא אף לברך הברכה מותר כיון שהברכה על דבר שאינו היסח הדעת, לכן י"ל שאף הברכה עצמה אינה בכלל היסח הדעת. ונראה שיש ללמוד דין זה מדין ברכת תפילין בברכות של ק"ש, שלדעת מרן בס"ס ב מותר לברך על התפילין בין הפרקים, שכיון שהתפילין הם לצורך התפלה, ממילא מותר ג"כ לברך עליהם בין הפרקים. ולדעת הרמ"א, אף באמצע הפרק מותר לברך עליהם כמבואר שם בסע"ח ע"ש. הרי מצינו שהברכה נגדרת אחר המצוה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שלדעת הרא"ש מותר לכתחילה לברך אשר יצר בין מים אחרונים לברכת המזון, שיש לדמות ההפסק בין מים אחרונים לברכת המזון להפסק בין הפרקים בברכות ק"ש. ועיין בכה"ח ס"קסו אות ג, שכתב בשם הקש"ע שמותר לענות אמן בין נט"י והמוציא, ונראה שה"ה בין מים אחרונים וברכת המזון, והלא לדעת מרן אין לענות אמן אף בין הפרקים של ק"ש. הרי מצינו שהפסק בין מים אחרונים לברכת המזון הוא קיל טפי מבין הפרקים. ולכן ממילא שיש לברך ברכת אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון.

ואף שיש מקום לחלק, דהיינו לכתחילה יש לברך על התפילין קודם הנחתן, ולכן התיר מרן לברך בין הפרקים, אבל אשר יצר הלא הוא יכול לברך אחר ברכת המזון, ולכן אין טעם להפסיק בברכת אשר יצר קודם ברכת המזון. אלא כבר כתב כת"ר, שיש חשש שמא הוא ישכח לגמרי לברך ברכת אשר יצר, ולכן בנדון כזה יותר נראה לדמות ברכת אשר יצר לברכת תפילין בין הפרקים. כן נראה לענ"ד.

הרי מצינו שאף לדעת הרא"ש הוא מותר לברך אשר יצר לכתחילה בין מים אחרונים וברכת המזון, ויש לדמות זה למ"ש הרא"ש שמותר לכתחילה לקדש בין נט"י וברכת המוציא.

ד) ואף דמצינו שלדעת האר"י ז"ל שאין להפסיק בדיבור בין מים אחרונים לברכת המזון, כמבואר בכה"ח ס"קעט אות א, י"ל דשאני התם כיון שמהרח"ו הפסיק בקריאת משניות, ואין זו לצורך ברכת המזון כמו עשיית צרכיו. וכך הוא, שכתוב בשער המצוות פר' עקב, בד"ה והנה אין

כתב האור זרוע הל' מוצאי שבת ס"פט (דף כג ע"ד) "ושוב ראיתי ששלח רבינו יהודה בר' קלונימוס בר' משה לרבינו אפרים בר"י הודיעני איך מתפללים בשבת אלקי נצור... דאסור לאדם שישאל צרכיו בשבת... והשיב לו, ואשר שאל אדוני על אלקי נצור שאדם מתפלל אחר תפילתו, אחרי כי ראה בירושלמי המדבר על, היה לאדוני לשאול דומיא דההיא אם יש להרבות בשבת בהרחמן יצילנו מדקדוקי עניות וינקם נקמת דם עבדיו, כל זה לא תקנו חכמים לדבר. אלא מאי אית לך למימר, הואיל ותקנו והנהיגו העולם לאמרו אין כאן בית מיחוש" ע"ש. הרי הרחמן אינו בכלל "תקנו חכמים", אלא בכלל "תקנו והנהיגו העולם".

וכתב הטור בס"קפט, "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל, נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים, ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברכת המזון לברכת בפה"ג, ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו (ברכות מו.) אורח מברך יר"מ ע"כ. ונ"ל שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה...". הרי לר' יחיאל ז"ל אמירת הרחמן היא רק מנהג בעלמא, ואף הטור מודה לו, אלא כתב שאין זה בכלל הפסק.

ולכאורה נראה שכיון שנהגו לאומרו אז יש צד חיוב בזה מטעם מנהג. אלא נראה שזה אינו, שאין לומר בנד"ד הכלל של "שוויה עליו כחובה", שכתבו האחרונים שלא אמרו כלל זה אלא כשיש מחלוקת אם יש חיוב בדבר או לא, ובזה אם קבלו לעשות אותו דבר אמרינן שוויה עליו חובה, וזה כמו שמצינו בערבית שיש מחלוקת בגמרא אם היא רשות או חובה. עיין בזה בדרכי משה בס"קפח אות ח. וכן הוא במנחת חינוך בס"ש שהקשה על דעת המ"א בס"תפט מטעם זה, וכן הוא דעת הנזירות השמשון כמו שכתב היחיה דעת בח"ב ס"ע. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ב ס"ל. ולכן בנד"ד כיון שאין מי שאומר שיש חיוב באמירת "הרחמן", ואין מחלוקת בדבר, ממילא שאין בזה "שוויה עליו חובה", ומותר לדלגם כשיש צורך.

מ"מ אם הוא יודע בעצמו שהוא יכול לכוין היטב בברכת המזון אם הוא רק אומר הרחמן בקיצור, אז יש לו לומר הנוסח של רב סעדיה גאון או הרמב"ם.

ונוסח הרחמן בסדור של רב סעדיה גאון הוא, "הרחמן ימלוך לעולם ועד ישתבח נצח סלה. הרחמן יאיר עינינו במאור תורה, יצליח לנו בכל דרכינו, ישים יראתו לנגד

דברי נכונים הם. אלא שאני לעצמי נראה שלדעת מרן אף לכתחילה מותר להפסיק בין ברכת המוציא ואכילת לחם, כדי לומר גביל תורא. כתב מרן בס"קסז, "יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח צריך לחזור ולברך, אא"כ היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכין עליו...". הרי משמע כשפירשו האחרונים שמרן סבר כהכלבו כמבואר בב"י שם. אלא שבי"ד ס"ט ד, הוא כתב "צריך ליזהר מלדבר בין ברכה לשחיטה בדבר שאינו מצרכי השחיטה ואם דיבר צריך לברך פעם אחרת." הרי שצריך ליזהר מלדבר רק בדבר שאינו מצרכי השחיטה, אבל דבר שהוא לצורך שחיטה הוא אינו צריך ליזהר כלל, ומותר אף לכתחילה. וכן כתב הכה"ח שם באות לד, "אבל צורך השחיטה כגון תן לי סכין או תן לי לשחוט וכדומה לא הוי הפסק וא"צ ברכה אחרת ואפילו לכתחילה אם בירך ואח"כ הוצרך לדבר מעניני שחיטה... הרי זה מדבר." הרי שאף לכתחילה מותר להפסיק. ולפי זה צריך לומר שמ"ש מרן בא"ח לגבי המוציא הוא לאו דוקא, דהיינו לאו דוקא "אם שח" אלא אף לכתחילה מותר לדבר כמו שמשמע ממ"ש לגבי שחיטה. וכל הטעם שכתב מרן בא"ח "אם שח", הוא רק מפני שהוא מירי שם בדברים שאינם מענין הסעודה ואף בדיעבד זה הפסק, ולכן המשיך לומר בלשון בדיעבד שמ"מ אם הוא הפסיק בדבר שהוא מענין הסעודה שאין זה הפסק. שכיון שכבר התחיל בלשון בדיעבד, הוא המשיך בלשון בדיעבד, אבל אה"נ שאף לכתחילה מותר להפסיק בגביל תורא וכדומה, וכנראה ממ"ש בהל' שחיטה. (אלא שיש להעיר על הכה"ח שבא"ח הוא הביא דעת הכלבו שזה רק בדיעבד, ובי"ד הוא כתב שהוא מותר לכתחילה.)

סימן כח.

שאלה: האם מותר לדלג "הרחמן" בברכת המזון כדי לכוין היטב בעיקר ברכת המזון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א

א **כתב** כת"ר, "ידוע מה שפסק השו"ע ס"א ד, "טוב מעט תחנונים בכוונה, מהרבות בלא כוונה", ומסופקני אם היינו אף בדברים שהם קצת חיוב, כמו "הרחמן" שבסוף ברכת המזון. כלומר, אחד שמכיר עצמו יפה, שאם ידלג על אלו "הרחמנים", יכוין טוב יותר בגוף הברכת המזון, האם ידלג או לא."

שיש לאזיל בזה אחר לשון רבים. ולכן כיון שבנד"ד בתחילה כתב מרן רק "יש מי שאומר" בלשון יחיד, ובסוף כתב "ויש מתירין" בלשון רבים, ודאי דנקטינן כלשון רבים ע"ש. הרי דבנד"ד י"ל שאף בעל הזכרונות מודה שההלכה כהיש מתירין.

ב) כתבתי שמרן פסק כהיש מתירין, דהיינו הראב"ה דאין בישול אחר אפיה, ודלא כדעת הרא"ם ביש מי שאומר קמא. ועל זה העיר כת"ר, "הרי מרן הביא בב"י דעת הרא"ם, ורבינו פרץ סמ"ג, סמ"ק, הגהות מימוניות, והטור דיש בישול אחר אפיה, והראב"ה לבד הוא דפליג עליהו, ואף שמרן כתב שקושיית הראב"ה חזקה היא, אין זה מדרכי הפסיקה להעדיף דברי יחיד על פני הרבים."

ויש להשיב. עיין לקמן מה שתירצתי לקושיא זו, אלא בתחילה יש לדון בקושיא אחרת, דהיינו דאח"כ שאני מסכים עם כת"ר שדעת הראב"ה שם בב"י היא דעת יחיד, אלא לפי זה יש לדון בלשון מרן איך הוא כתב בסוף סע"ה. "ויש מתירין" בלשון רבים, הלא דעת הראב"ה היא דעת יחיד, וממילא לא שייך לומר לגבי דעתו בלשון רבים "ויש מתירין". ואף שהמרדכי הביא דעת הראב"ה אחר דעת הרא"ם הוא לא הכריע ביניהם בפירוש. ואת"ל שמרן כיון לדעת הטור כמ"ש כת"ר, שאין בישול בכלי שני כלל, הלא אף בב"י לא מצינו שמרן הביא חבר להטור, ולכן איך כתב מרן בלשון רבים "ויש מתירין".

אלא נראה לענ"ד דבר חדש, והוא שכוונת מרן ב"יש מתירין", היא לצרף דעת הראב"ה עם הטור. לכן מלבד הראב"ה שחולק על הרא"ם, מרן כיון גם לדעת הטור, שחולק על הרא"ם מטעם אחר, דהיינו שאף אם אמרינן שיש בישול אחר אפיה, מ"מ אין שום איסור של קלי הבישול בכלי שני, ולכן מותר ליתן הפת בכלי שני. ולכן נראה שמרן כיון לצרף שיטת הראב"ה וגם שיטת הטור לחלוק על הרא"ם, והוא פסק כשניהם ב"א בתרא, ולכן הוא כתב "יש מתירין" בלשון רבים. ולכן מצינו שלדעת מרן לא אמרינן שיש בישול אחר אפיה, וגם לא אמרינן שיש איסור של קלי הבישול בכלי שני, ודלא כהרא"ם.

ואל תשיבני שכוונת מרן בה"יש מתירין" היא רק לסברת הטור, והטעם שהוא כתב כן בלשון רבים הוא משום יש ראשונים אחרים שסברו כהטור. וכן ראיתי בתשובת מהר"ם בן חביב בהגו"ר בכלל ג בס"ו בד"ה ויש לברר, שסבר שהסמ"ג סובר כהטור, משום שאחר שהסמ"ג הביא שיטת הרא"ם הוא כתב את לשון של הירושלמי שחילק

עינינו, יסיר מחלה מקרבנו, יגער בחושבי רעתנו, יהיה לנו עוזר, וסומך יעשה עמנו למען שמו ישים עלינו שלום, עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על ישראל."

והנוסח של הרחמן ברמב"ם הוא, "הרחמן ישתבח לדור דורים. הרחמן יתפאר לנצח נצחים. הרחמן יזכנו לימות המשיח ולבנין בית המקדש ולחיי העולם הבא. מגדול ישועות מלכו וכו', כפירים רשו ורעבו וכו', הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו."

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן כט.

שאלה: האם מותר לברך מזונות על קוגל ירושלמי שיש בו אפיה אחר בישול, אף בקביעות סעודה או לא. והוא הערה על מ"ש בח"ג ס"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף עמר שליט"א.

שמחתי לראות כל מ"ש כת"ר להעיר על מה שכתבתי בח"ג ס"ח לגבי ברכת קוגל הירושלמי. ויש להשיב על כמה דברים.

דעת מרן כדעת הראב"ה דלא אמרינן שיש בישול אחר אפיה.

כתב מרן בס"שיח ה, "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בשול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין."

א) וכתבתי שדעת מרן כהיש מתירין. ועל זה כתב כת"ר באות ו, "דיש להעיר בזה דלגבי "יש מי שאומר ויש מי שאומר", יש מחלוקת בין האחרונים אי אזלינן בתר דעה קמא או דעה בתרא, שדעת בעל הזכרונות (הובא בשו"ת המשפט לכנה"ג) סובר שהעיקר כדעה ראשונה, והיד מלאכי סובר דהלכה כדעה בתרא."

הרי משמע שאינו ברור כאן שההלכה כהיש מתירין, שהלא לדעת בעל הזכרונות ההלכה כה"א קמא. אלא יש להשיב, שהלא כתב הלב חיים ח"א ס"ס דף פ ד"ה ואם,

וכתב הרא"ם. ושם כתב, "...וגם בפ"כ כתב הרב המגיד בשם הרשב"א דלדברי הכל תבשיל שנתבשל מע"ש ונצטנן מותר לחממו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו, והוא שלא יתן על גבי המדורה או על גבי כירה עכ"ל. ולא חילק בין יש בו מרק לאין בו, אלמא בכל גוונא שרי לתתו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת ע"ש. הרי משמע לדעת מרן שהרשב"א מיירי בתבשיל שכבר נתבשל במים, ועכשיו אין בו מרק, ולכן ממילא ששוב לא שייך בו בישול אלא רק אפייה, ועדיין מותר ליתנו כנגד המדורה. הרי שפשוט להב"י שהרשב"א סבר כהראב"ה אף שהרשב"א לא כתב כן בפירוש.

וכן נראה הבנת מרן בדעת הר"ן, שאחר שהוא הביא לשון הר"ן כתב בב"י שם, "הרי שסתם דבריו להתיר לתת כנגד המדורה במקום שהיד סולדת צונן שנתבשל, ולא חילק בין יש בו מרק ליבש, אלמא דבכל גוונא ס"ל דשרי" ע"ש. הרי אף כאן פירש מרן כדלעיל, שאפייה מותרת אחר בישול, שהרי אף כשאין מרק ויש אפייה עדיין הוא מותר.

וכן נראה ממ"ש בב"י בשם רבינו ירוחם, "...דכל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן כשהחזירו ע"ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור ע"כ. ולמדנו מדבריו דאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול ושרי ליתנו אצל המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו." הרי מבואר שכל החשש כאן הוא רק אם יש בו רוטב, אבל משמע שאם לא נשאר שום רוטב, אף אם הוא מצטמק ויפה לו, הוא מותר ליתנו אצל המדורה, אף שעכשיו יש אפייה.

הרי מבואר מכל זה שסבר מרן שלדעת הרשב"א והר"ן ורבינו ירוחם אין אפייה אחר בישול, וממילא אין בישול אחר אפייה שאין לחלק ביניהם (וזה כמ"ש בספר יראים ס"קב. מלאכת האופה, "וכשם שיש בישול אחר צלי ואפוי, כך יש צלי אחר בישול, דחדא סברא היא"). ולכן מצינו שדעת מרן הראב"ה אינה דעת יחיד כלל, אלא כן סברת הרשב"א והר"ן ורבינו ירוחם, וכן נראה דעת הרב המגיד שהביא דעת הרשב"א. ולכן כיון שסבר מרן שיש ראיות חזקות כנגד שיטת הרא"ם, שפיר הוא מה שמרן פסק כהראב"ה. ואף שכתבתי לעיל לפרש שמ"ש מרן "ויש מתירין" הוא לצרף דעת הראב"ה לדעת הטור, דלא מצינו חברים לדעת הראב"ה, כן הוא שלא מצינו מי שאומר בפירוש כדעת הראב"ה, ולכן צ"ל שמרן כיון ב"יש מתירין" לדעת הראב"ה ולדעת הטור כשפירשתי, אבל אה"נ שמרן סבר שיש הוכחה מדעת הרשב"א והר"ן וה"ה

בין כלי ראשון לכלי שני ע"ש. וסבר המהר"ם בן חביב שכוונת הסמ"ג לחלוק על הרא"ם בזה ולומר שאין שום בישול בכלי שני, וזה כסברת הטור. ולכן מ"ש מרן "ויש מתירין" כוונתו להסמ"ג והטור. ולענ"ד נראה שאף שיש לפרש כן בדעת הסמ"ג מ"מ אין זה מוכרח, שאפשר שהוא הביא הירושלמי רק להעיר על הרא"ם ולא לחלוק עליו. וגם מרן בב"י אף שהוא הביא הסמ"ג, מ"מ הוא לא כתב שהסמ"ג חולק על הרא"ם וסבר כהטור. וכן ראיתי בשלטי גבורים בפ' החבית קמה: אות ג, שאחר שהוא הביא שיטת הרא"ם הוא כתב "וכן פסק סמ"ג". הרי שפשוט לו שהסמ"ג אינו חולק על הרא"ם. וכן כתב הגו"ר בכלל ג ס"ד בד"ה ודברי רא"ם, "ובפירוש דברי הסמ"ג, כבר כתבנו בתחלה שסמ"ג בא להחזיק סברתו של רא"ם ולומר דדוקא לענין מעשר שהקביעות הוא מדבריהם, הוא שחילקו רז"ל בין כלי ראשון לכלי שני, שהם שאסרו הקביעות לא החמירו בכלי שני, אמנם לגבי שאר מילי כיון שכלי שני חומו שוה לכלי ראשון א"כ אין לנו להקל" ע"ש. הרי הסמ"ג סובר כהרא"ם. ולכן נראה שעדיין י"ל שמ"ש מרן "ויש מתירין" הוא רמז לסברת הראב"ה וגם לסברת הטור, ואנו קי"ל כשניהם.

ונראה לענ"ד שכן כוונת הרמ"א בדעת מרן, שאחר שכתב מרן "ויש מתירין" כתב הרמ"א, "בכלי שני ויש מקילין אפילו בכלי ראשון". נראה שאין כוונת הרמ"א שמרן סובר כהדעה שהתיר רק בכלי שני, שהוא הטור, ואחר כך הרמ"א נעצר לפרש דעת מרן וכתב סברא אחרת מעצמו שיש מקילין אפילו בכלי ראשון שהוא דעת הראב"ה, שזה אינו אלא כוונת הרמ"א היא להמשיך לפרש דעת מרן, ושמרן כיון לשני פירושים במה שהוא כתב "ויש מתירין", דהיינו מ"ש הטור וגם מ"ש הראב"ה. ומוכרח לומר כן שהלא לא מצינו בב"י מי שחולק בפירוש על הרא"ם אלא הראב"ה והטור ע"ש.

ג) ויש לחזור למה שהעיר כת"ר, דהיינו שקשה לומר שמרן פסק כהראב"ה שהוא דעת יחיד. ובתחילה י"ל שגם יש להוכיח שמרן פסק כהראב"ה ממ"ש מרן בס"שיח. טו. "דבר שנתבשל כ"צ והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו." הרי נראה מזה כדעת הראב"ה שאף בדבר יבש שכבר נתבשל ועכשיו אין בו מרק ולא שייך בו בישול, מותר לאפות כנגד המדורה, וצ"ל שהטעם הוא מפני שאין אפיה אחר בישול. (וכבר הרגישו האחרונים בזה). ואף שמרן הביא דין זה בב"י בד"ה מותר ליתן קיתון, מ"מ הוא כבר כתב מזה בד"ה אפילו תבשיל, קודם שדן בדעת הרא"ם בד"ה

ורבינו ירוחם שהעיקר כדעת הראב"ה, אף שהם לא כתבו כן בפירושו, ולכן הוא פסק כמותם. הרי מבואר ששפיר י"ל שמרן פסק כהראב"ה.

(ד) גם העיר כת"ר שם, ממ"ש מרן בהקדמתו לב"י "ואיזהו אשר ימלאנו ליבו להכניס ראשו בין ההרים להכריע ביניהם ע"פ טענות וראיות לסתור מה שביירו, או להכריע במה שלא הכריעו הם, כי בעוונתינו הרבים קצר מצע שכלנו להבין דבריהם וכ"ש להתחכם עליהם...". ולכן סבר כת"ר דה"ה בנד"ד צ"ל שאף שמרן בב"י הקשה על הרא"ם בראיות לסתור, מ"מ למעשה הוא לא סמך על ראיותיו, והוא פסק כהרא"ם.

ויש להשיב. כבר כתבתי לעיל שמרן לא סמך רק על ראיותיו כנגד הרא"ם, אלא על מה שמשמע לו בדעת הרשב"א והר"ן וה"ה ורבינו ירוחם.

ועוד י"ל, מצינו בב"י בס"ש טז ד"ה וכתב בעה"ת, שכתב מרן, "...אלא אי איכא למידחי דברי בעל התרומה הכי הוא דאיכא למדחינהו, שאני דבורים דכוורת היא מקום שהם ניצודים והוי כמכניס אריה לגרזקי שלו... א"נ דע"כ לא אסר ר"ש לפרוס מחצלת על הכוורת בפ"ר אלא בדבורים שבמינן ניצוד, אבל זבובים שאין במינן ניצוד כל שאינו מתכוין שרי... מ"מ כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה, וכתבו המרדכי ולא חזינו מאן דאפליגי עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש דבריהם" ע"ש. הרי משמע דאם "חזינו מאן דאפליגי עליה", שפיר הוא לסמוך על ראיות מרן כנגד בעל התרומה. וכן הוא, שבש"ע ס"ש טז ג בדין בעל התרומה נראה שהוא פסק שלא כמותו, וכמ"ש העולת שבת שם בס"ק ה, "המחבר השמיט זה משום דסבר כדברי התה"ד שכתבתי לעיל בשמו דבמקום דאינו אסור אלא מדרבנן לא אמרינן לאסור פסיק רישיה אלא שיתכוין לכך, והלכך הני זבובים שאין במינם ניצוד ואינו אסור אלא מדרבנן אם אינו מתכוין לצידה מותר." הרי כיון שמרן מצא "מאן דפליגי עליה", דהיינו התה"ד, ממילא שיש לסמוך על ראיותיו כנגד בעל התרומה. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שיש למרן ראיות כנגד הרא"ם, וגם מצינו שהראב"ה פליג על הרא"ם, שפיר הוא למרן לפסוק כהראב"ה, וכ"ש כשמשמע למרן שדעת הרשב"א והר"ן וה"ה ורבינו ירוחם, ג"כ כדעת הראב"ה, כשביארתי לעיל.

(ה) גם כתב כת"ר שם, "תמיה השנייה דלשונו של מרן י"ש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אחר כך במשקה יש בו משום בשול, ואסור ליתן פת אפילו בכלי

שני שהיד סולדת בו, ויש מתירין." ולכאורה מדוע הוסיף מרן "אפילו בכלי שני", אם נלמד כפי הבנת הגאון, נחא דרצה לומר דכן עיקר שאסור לבשל פת אפיה אפילו בכלי שני ולהוציא מדברי הטור שתמה על זה, והיש מתירין היינו הטור עצמו, והלכה כמו הטור כי"א בתרא, אבל אם נלמד כהבנת המט"י, הרי מדוע הוסיף מרן "אפילו בכלי שני" להכריע נגד דעת הטור, כאשר הי"א בתרא סובר דבכלל אין איסור בכך, דמדוע יכניס מרן עצמו בין ההרים הטור והרא"ם להכריע כחד מיינהו בלי נ"מ למעשה... ומוטב היה לו לכתוב "יש מי שאומר דדבר שנאפה או נצלה אם בשלו אח"כ במשקה יש בו משום בישול ויש מתירין". הדבר פשוט דהוסיף מרן מילים אלו כי רצה לרדת למחלוקת הטור והרא"ם, דהרא"ם אוסר בכלי שני והטור מתיר.

ויש להשיב, דאה"נ דברי כת"ר נכונים, אלא כבר פירשתי לעיל, שכוונת מרן ב"יש מתירין" היא לצרף דעת הראב"ה עם דעת הטור, ולכן עדיין שפיר הוא מה כתב מרן "ואסור ליתן פת אפילו בכלי שני", דאה"נ הוא כיון כאן למחלוקת הרא"ם והטור, אלא בסוף כשכתב "ויש מתירין" הוא גם כיון לדעת הראב"ה.

(ו) וראיתי שכת"ר בהערה 3 סבר לפרש דברי מרן בס"ש יח טו הנ"ל באופן אחר מפשוטו. וז"ל "...אבל באמת אינו עניין להכא, דשם מיירי בתבשיל המונח בתוך הכלי דאין הוא רואה את פני האש ואין שם אפייה כלל, וכדמדויק בדברי הר"ן דמניחו בכלי ראשון יע"ש."

ואיני מבין, מה כתב כת"ר שלא שייך אפייה בדבר יבש בתוך כלי. הלא אם הוא הגיע ליד סולדת בו, ודאי שייך בו אפייה, אף אם הוא בתוך כלי, כגון אילפס שאין בו מים, כדמצינו בפסחים לו: ע"ש. ומה לי אם הכלי על האש או כנגד האש, הלא בבישול אין נ"מ ויש בישול, ולכן ה"ה באפייה אין נ"מ, ויש אפייה.

ועוד מה שהביא כת"ר ראה מדברי הר"ן אינו מובן, שהלא הר"ן מיירי במשקה, ומוכרח הוא להיות בתוך כלי, אבל אה"נ מודה הר"ן בדבר יבש אף שאין בו כלי מותר להניחו כנגד מדורה, והטעם הוא מפני שאין אפייה אחר בישול כשביארתי לעיל.

וכן הוא בב"י ד"ה מותר ליתן קיתון, שכתב, "וכתב הר"ן דהא דאסרינן לתת דבר המתחמם כנגד המדורה במקום שהיד סולדת, ה"מ בדבר שלא נתבשל אבל בצונן

בישול, וה"ה שלא שייך בו אפייה. ולכן אין טעם לומר כאן "כל שכן" כלל, ודלא כמהר"י וואלי הנ"ל.

וכבר ידוע שאף שהחיד"א ז"ל הביא בספרו איזה אחרון, אם הוא לא כתב "וכן נראה" או "וכן עיקר" וכדומה, שוב אין להוכיח שהחיד"א עצמו סבר כן. עיין בהקדמת המחבר"ר וכן בחיים שאל ח"א ס"ת, וביוסף אומץ ס"פא בד"ה והנה, וכן כתב הרב פעלים בח"ד י"ד ס"כח, "וכבר הוא כתב, כל דבר שהוא מעתיקו בספריו ברכ"י ומחבר"ר ואינו מגלה דעתו בפירוש לענין הלכה, אין להוכיח מזה על הסכמת דעתו כלל." וכן הוא בנד"ד שהחיד"א ז"ל רק הביא מ"ש מהר"י וואלי, ולא כתב שכן דעתו.

דעת מרן דאם קבע סעודתו על מזונות שאין בו תוריתא דנהמא, שאין לברך המוציא וברכת המזון.

(א) **כתבתי** בתשובה הנ"ל באות ב, "לפי זה י"ל לגבי הקוגל שעדיין יש לברך עליו במ"מ, שעדיין יש לו דין עיסה שנתבשלה. ואף אם קבע סעודתו עליו עדיין יש לברך עליו מזונות כדין דייסא, וכמ"ש המ"ב בס"ק ע ע"ש".

אלא לדעת כת"ר באות ח לדעת ר"ת יש לברך המוציא על האטריות שנתבשלו אף שאין בהם תוריתא דנהמא, אם הוא קובע סעודתו עליהם. וכתב כת"ר שיש לדמות זה לדין כובא דארעא שאף שאין עליהם "צורת הפת" (וכדומה לאטריות)... אם קבע עליה סעודתו יש לברך עליה המוציא כדעביד מר זוטרא ולכאורה ה"ה באטריות.

ויש להשיב. כתב מרן בס"קסח יג, "אפילו דבר שבליטול עבה אם בשלה או טיגנה אין מברך עליה המוציא אפילו יש עליה תורייתא דנהמא, ואפילו נתחייבה בחלה, דברכת המוציא אינו הולך אלא אחר שעת אפייה (דעת הר"ש). ויש חולקין (דעת ר"ת) ואומרים דכל שתחלת העיסה עבה אפילו רכיכה אח"כ במים ועשאה סופגנין ובשלה במים או טגנה בשמן מברך עליה המוציא. וירא שמים יצא ידי שניהם ולא יאכל אלא ע"י שיברך על לחם אחר תחילה." וכתב שם הרמ"א, "וכל זה לא מיירי אלא בדאית ביה לאחר אפיה (בישול, עיין מ"ב שם) תואר לחם, אבל אי לית ביה תואר לחם כגון לאקשי"ן שקורין ורומזליך לכ"ע אין מברכין עליהם המוציא ולא ג' ברכות דלא מקרי לחם, אבל פשטיד"א וקרעפלי"ך מקרי תואר לחם... ע"ש. הרי האטריות בנד"ד דומה ללאקשי"ן שאין בהם תואר לחם, ולכן אין לברך עליהם המוציא אף לדעת ר"ת ואף לדעת

שנתבשל מותר להניחו אפילו בכ"ר או כנגד המדורה, ואפילו במקום שהיד סולדת בו, שאין דרך בישול בכך, אבל ע"ג האש ממש אסור. וכ"כ ה"ה בפכ"ב בשם הרשב"א. מיהו כבר נתבאר לעיל שהרבה פוסקים סוברים דה"מ בדבר יבש שאין בו מרק אבל תבשיל שיש בו מרק ונצטנן אפילו נתבשל כ"צ יש בו משום בישול ואסור ליתנו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת ע"ש. הרי הר"ן והרשב"א אזלו לפי שיטתם שאף בלח אמרינן אין בישול אחר בישול, ולכן התירו ליתן דבר לח כנגד המדורה, וכיון שהוא דבר לח מוכרח לומר שהוא בתוך כלי, שאל"כ הוא נשפך על הקרקע. הרי רק משום זה כתב הר"ן שהוא בתוך כלי, אבל פשוט לו שדבר יבש שא"צ כלי, אם הוא כבר נתבשל מותר ליתנו כנגד המדורה אף כשהוא אינו הכלי ובמקום שהיד סולדת אף כשיש אפייה בזה.

וגם כת"ר הביא מ"ש בשירורי ברכה ס"ש שיש בשם מהר"י וואלי ז"ל, לפרש דברי מרן בסע' טו הנ"ל וז"ל "דאין דרך בישול בכך, אבל ע"ג האש ממש אסור כמבואר בב"י. וטעמא דקי"ל כמאן דאמר יש בישול אחר בישול וכ"ש שיש בישול אחר אפייה וצלייה, ואפיה אחר בישול." וזה קשה להבין. דמ"ש "דאין בישול בכך", הוא כיון למ"ש הב"י בשם הר"ן הנ"ל "...אבל בצונן שנתבשל מותר להניחו אפילו בכ"ר או כנגד המדורה, ואפילו במקום שהיד סולדת בו, שאין דרך בישול בכך, אבל ע"ג האש ממש אסור." הרי הר"ן כתב כן רק בצונן שכבר נתבשל, ולפי שיטתו שאין בישול אחר בישול בלח. ולפי זה מותר להניחו כנגד המדורה "שאין דרך בישול בכך", אבל פשוט לו שדבר שלא נתבשל כלל, אפילו כנגד המדורה אסור ליתנו כיון שיש איסור בישול בזה, אף "שאין דרך בישול בכך". ולכן ה"ה אם אמרינן כשיטת הרא"ם שיש בישול אחר אפייה או אפייה אחר בישול, שאסור ליתנו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו. ומ"ש מהר"י וואלי בסוף דבריו "וטעמא דקי"ל כמאן דאמר יש בישול אחר בישול וכ"ש שיש בישול אחר אפייה וצלייה, ואפיה אחר בישול." אף זה אינו מובן, דהא דאמרינן שיש בישול אחר בישול, הוא רק בלח (ודלא כדעת הר"ן ודע) וזה מפני שכשנצטנן הלח הוא חוזר כמו שהיה קודם הבישול ואין שום היכר בגוף הלח שכבר נתבשל, שאין שינוי קבוע בגוף הלח ע"י בישול. אולם לגבי יבש שנתבשל יש שינוי קבוע, ואף כשהוא נצטנן ניכר שהוא מבושל, והכל מכירים בין דבר יבש או נתבשל, כגון בין בשר חי ובין בשר מבושל אף כשהוא נצטנן. ולכן כיון שיש שינוי קבוע בגוף היבש, יש טעם גדול לומר שלא שייך בו עוד

"ירא שמים". אלא עדיין יש לדון אם קבעו סעודתו עליהם אם יש לברך עליהם המוציא וברכת מזון לדעת מרן, אף כשהוא "ירא שמים".

כתב המ"ב שם בס"ק פ, שהטעם שפשיטד"א וקרעפלי"ך יש בהם תואר לחם, הוא מפני "שממולאין בשר וכמ"ש סוף סימן זה בהג"ה, דאלו ממולאין במיני פירות הוי פת הבאה בכיסנין וכמ"ש בסע"ז. ומברכין לכתחילה בורא מיני מזונות בדלא קבע סעודה עליהו ואפילו בדנאפה בתנור..." ע"ש. הרי נראה מזה שמ"ש מרן בס"ז "פשיטד"א הנאפה בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליו המוציא וברכת המזון", הוא בכלל תואר לחם. אלא לפי זה אף פת הבאה בכיסנין בסע"ז יש בהם תואר לחם, שמה לי אם הוא מלא בשר או גבינה, או אם מלא פירות, הלא התואר שוה. אלא צ"ל שהטעם שאין מברכין על פת הבאה בכיסנין המוציא הוא מפני "דשאני התם דאין עשוין אלא לקינוח סעודה ולמתיקה, משא"כ פשיטד"א שממולא בבשר דרך לאכלם לרעבון וכדי לשבוע", כמבואר במ"ב שם ס"ק צד ע"ש. הרי אף בפת הבאה בכיסנין יש תואר לחם, אלא כיון שאין דרכם לאכול אותם לשבוע אין לברך עליהם המוציא.

ולפי זה יש להבין מ"ש מרן שם בסע"ו, "פת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה מעין שלש. ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו, אע"פ שהוא לא שבע ממנו, מברך עליו המוציא וברכת המזון..." ע"ש. ופירש המ"ב שם בס"ק כג, "ואף דבסתם פת מברכין עליו המוציא בכל שהוא ועל כזית מברכין בהמ"ז, שאני אלו דאין דרך אדם לקבוע סעודתן עליהם, ורק אוכלין אותן מעט דרך עראי, לפיכך ברכתן רק במ"מ ולאחריו מעין שלש, אא"כ אכל כשיעור קביעת סעודה דאז מברך המוציא וברכת המזון דעכ"פ פת הוא". הרי נראה דהא שיש לברך המוציא וברכת המזון על קביעות סעודה, הוא דוקא במזונות שיש תואר לחם, וכמו שפירשתי לעיל, שאף פת הבאה בכיסנין יש לו תואר לחם, ולכן כתב המ"ב "עכ"פ פת הוא", דהיינו כיון שיש תואר לחם הוא בכלל פת. הרי משמע שמזונות שאין בו תואר לחם אין לברך עליו המוציא וברכת המזון אף בקביעות סעודה, שאין זה אף בכלל פת הבאה בכיסנין, והוא אינו נחשב "כפת", ואין לומר "דעכ"פ פת הוא".

וכן נראה מדין חביצ"א בסע"י שכתב מרן, "חביצ"א דהיינו פירורי לחם שנדבקים יחד ע"י מרק, אם נתבשל אם יש בהם כזית אע"פ שאין בו תואר לחם מברך המוציא

ובהמ"ז. ואם אין בהם כזית אע"פ שנראה שיש בו תואר לחם אינו מברך אלא במ"מ וברכה מעין שלש, ואם אינו מבושל אלא שהוא מחובר ע"י דבש או מרק אם יש בפרוסות כזית מברך עליו המוציא אפילו אין לו תואר לחם, ואם אין בהם כזית אם יש בהם תואר לחם דהיינו שהוא ניכר וידוע שהוא לחם מברך עליו המוציא וברכה"מ, ואם אין בהם תואר לחם מברך במ"מ וברכת מעין שלש..." ע"ש. הרי נראה מכל זה דבעינן תואר לחם כדי לברך המוציא וברה"מ, והטעם שאם יש בו כזית ואין תואר לחם שעדיין יש לברך המוציא וברכה"מ הוא מפני "דכיון שיש בהם כזית לא נתבטל ממנה שם לחם" כמ"ש המ"ב בס"ק נה, הרי נראה שדוקא כיון שכבר היה לחם שוב לא בעינן תואר לחם אם יש בו כזית, אבל במזונות שלא היה בו תואר לחם כלל אף מתחילה, אין לברך המוציא וברכה"מ. ועל זה כתב הבאר היטב בס"ק כד, "במ"מ. ובכל הני אפילו קבע סעודתו עליו מברך במ"מ, כיון דלא פת הוא כלל." ע"ש וכן הוא בכה"ח שם. הרי משמע שאם לא היה בו תואר לחם בתחילה, אף שיש בו כזית אין לברך עליו המוציא וברה"מ בקביעות סעודה.

ולפי זה ה"ה באטריות ולואקשי"ן, אין לברך עליהם המוציא וברכת המזון אף כשהוא קובע סעודתו עליהם, ואף "לירא שמים", שהרי אין להם תואר לחם, והם אינם בכלל פת הבאה בכיסנין, ולא שייך בהם הדין של המוציא וברכת המזון על קביעות סעודה.

אלא מצינו שכתב מרן שם בסע"טו הדין של כובא דארעא, וז"ל "טרונקין, דהיינו שעושין גומא בכירה ונותנים בה קמח ומים מעורבין בה ונאפה שם, מברך עליו בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ואם קבע סעודתו עליו מברך המוציא ובהמ"ז. אבל טריתא, דהיינו שלוקחין קמח ומים ומערבים אותה ושופכים על הכירה, והוא מתפשט ונאפה, אין עליו תורת לחם כלל ואין מברכים עליו אלא בורא מיני מזונות וברכה מעין שלש, ואפילו קבע סעודתו עליו. ומרן אזיל בזה כשיטת הרא"ש בברכות לו: ופירש הרא"ש שם לגבי טרוקין, "דאע"פ שביליתיה רכה, אופין אותה בגומא שבכירה כמו שפירש"י דנעשה לחם" ע"ש. ולכאורה משמע שיש בטרונקין תואר פת. אלא שיש להעיר על מרן הלא בב"י שם הביא מ"ש הרמב"ם בפ"ג דברכות הל"ט, בדין זה, וז"ל "עיסה שנאפה בקרקע כמו שהערביים שוכני המדבריות עושין הואיל ואין עליה צורת פת מברך עליה במ"מ, ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא." הרי נראה

מכאן שאם אין תואר לחם, עדיין מברכין המוציא וברכת המזון בקביעות סעודה, ודלא כשפירשתי לעיל.

האם יש ראייה שאפייה מבטלת בישול ממ"ש בפסחים לז: לגבי אילפס.

כתבתי בח"ג ס"ח, "לכן נראה שיש לפרש מ"ש הטור בס"תנד הנ"ל באופן שאחר חליטה עדיין העיסה אינה ראויה לאכילה בתורת אוכל, ולא גמר מלאכתה אלא ע"י האפיה אחר כך, ולכן בזה שפיר י"ל שיש לברך המוציא כיון שקודם האפיה עדיין העיסה אינה ראויה לאכילה, משא"כ בדין לחם שנתבשל בסע"ט הנ"ל דהתם הלחם כבר ראוי לאכילה, ובזה אין הבישול מפקע מיניה דין לחם."

(א) **כתב** כת"ר באות א, "איתא בפסחים לז: 'לא, דכ"ע מעשה אילפס פטורין, והכא כגון שחזר ואפאו בתנור קא מיפליגי, דת"ק סבר כיון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינן ביה, ור"י יהודה סבר אין לחם אלא האפוי בתנור מעיקרא, וכיון דמעיקרא לאו תנור אפייה לאו לחם הוא..." כלומר עיסה שטיגנה באילפס שהוא הנקרא בישול, ודיברו עליה קודם במח' ר"י ור"ל כמאכל הראוי לאכילה עכ"ז אם חזר ואפאה בתנור נחלקו ת"ק ר"י לדעת ת"ק אע"ג שבתחילה היתה מבושלת, מ"מ כיוון שבסופו של דבר אפאה הרי היא נקראת אפויה, לעצמותו ר"י סובר דבעינן שיהיה נאפה מתחילתו. והנה כתבו התוס' (פסחים שם ד"ה לחם) בשם ר"ת (וראה ספר הישר ס"שדמ) דכל מה שנחלק רבי יהודה על ת"ק אינו מחמת שאין הוא מסכים עימו על כך שהאפייה מבטלת בישול, אלא כל מחלוקתו עימו היא מצד שלדעתו לעולם לא נכון להפריש חלה על דבר שבליטלו רכה אלא בדבר שבליטלו עבה, שאז יכון בו לשון אפייה. ונמצינו למדין דכל התנאים מסכימים דבאפייה מבטלת את הבישול הקודם אפילו היה המאכל נאכל קודם לכן."

ויש להשיב. מה שפשוט כת"ר שיש בישול באילפס אינו נראה, שכתבו התוס' שם ד"ה דכ"ע, "ואומר ר"י דע"י משקה מודה רבי יוחנן דמעשה אילפס פטורה, ואין מברך עליו המוציא כדמוכח בירושלמי..." וכן הוא ברא"ש שם שכתב, "ועוד נראה דהא דמחייב רבי יוחנן במעשה אילפס היינו דוקא כשאפאו באילפס בלא משקין דומיא דתנור, אבל אם בשלו במים או טיגנו בשמן מודה רבי יוחנן דלא הוי לחם כדמוכח מהירושלמי..." ע"ש. וכן הוא בר"ן שם.

הרי אין כאן בישול באילפס אלא אפייה, ולכן שפיר י"ל שאפייה בתנור מועלת להפקיע האפייה באילפס, שהרי עדיין זה בכלל אפייה, אבל אין ללמוד מזה דאפייה היא כל

ולענ"ד אין כאן קושיא, וי"ל שאף הרא"ש ומרן מודים לדעת הרמב"ם שאין בזה תואר לחם, מ"מ הטעם שעדיין יש לברך המוציא וברה"מ בקביעות סעודה הוא מפני מ"ש הרא"ש הנ"ל "אופין אותה בגומא שבכירה". וכן הוא במ"ב שם ס"ק פט שכתב, "דאע"ג שבתחלתה היתה רכה, מ"מ כיון שאופין אותו בגומא ומתקבץ העיסה יחדו נעשה כמו פת (הרא"ש). ע"ש. הרי י"ל שמלבד התואר לחם, עדיין יש לברך המוציא וברה"מ על קביעות סעודה, אם אופין המזונות כדרך שאופין פת בכירה, דהיינו בגומא הכירה, שאף מטעם זה יש לברך המוציא וברכה"ז על קביעות סעודה.

אלא בטריטא, ש"שופכין אותו על הכירה ונתפשט, ואין תורת לחם עליו" כמ"ש הרא"ש, אף בקביעות סעודה יש לברך במ"מ ומעין שלש. ונראה מכאן שכיון שאין זה בתוך הכירה אלא "על" הכירה, שוב אין לחוש שמא הוא דומה לאפיית פת. וכן נראה מהטור בי"ד ס"שכט שכתב, "טריטא" והיא עיסה שבליטלה רכה ושופכין אותה על הכירה ומתפשט עליה ונאפה פטורה, אבל אם יש בכירה גומא ושופכין אותה לתוכה חשוב לחם וחייב ע"ש. הרי בשניהם "שופכין", אלא אחד "על" הכירה, ואחד "בגומא בכירה". הרי רק כשיש אפייה בתוך הכירה נחשב כלחם אף אם אין בו צורת לחם, אבל כשאין תואר לחם ואין אפייה בתוך הכירה, שוב אין לברך עליו המוציא וברה"מ אפילו כשיש קביעות סעודה.

הרי נראה מכל זה שאין לברך המוציא וברה"מ על קביעות סעודה באטריות, שאין בהם תואר לחם כלל, וגם אין הם דומים לדין טרוקני"ן, דשאני התם כיון שעכ"פ יש אפייה בכירה, משא"כ באטריות שיש בהם בישול בלבד. כן נראה לדעת מרן, ולכן אף ל"ירא שמים" אין לחוש לזה. וכ"ש לדעת הר"ש שההלכה כמותו שאין לברך המוציא וברה"מ על מבושל אף כשיש תואר לחם וקביעות סעודה כמ"ש המ"ב בס"קסח ס"ק ע"ש. שוב ראיתי בחיים שאל ח"א ס"עא אות א שכתב, "דתבשיל עשוי מה' מינים אפילו קבע לא מברך בהמ"ז כמ"ש בס"קסח... דלענין בהמ"ז לא מהני קבע לדייסא משום דבעינן תוריתא דנהמא וליכא ע"ש. הרי מסתימת לשונו נראה שזה לכ"ע, ואף לירא שמים בס"קסח וכשביארתי.

וכן נראה ממ"ש רבינו דוד שם ד"ה ותקון דברים, "שחלוט אם נגמר בשולו בחליטה שלא אפאווה לא בתנור ולא באילפס ודאי שאין בו תורת לחם... או אע"פ שחוזרין ואופין אותו בתנור הואיל ונתבשל בחליטה אין האפייה שבתנור עושה אותו לחם, שבשלו ואחר כך אפאו דין בישול יש בו, שאין אופין על האפוי, ואין מבשלין על המבושל." וזה כדברינו. ופירוש דבריו, שכמו שאין בישול אחר בישול, ואין אפייה אחר אפייה, כמו כן אין אפייה אחר בישול. לכן אם המאכל כבר נתבשל, והוא ראוי לאכילה, שוב אין האפייה אחר כך מוסיף כלום, ועדיין אין לברך עליו המוציא וברכה"מ. וכן נראה בדין קוגל בנדר.

(ג) **שוב** הביא כת"ר מ"ש המאירי בפסחים לו. סוף ד"ה וזו היא, "והחלוט שהזכרנו למעלה אתה מפרש לדעת זה אף מתורת משאינו לחם הואיל ומבושל הוא, ומה שאמרו ביבמות פ' החולץ מזה הוא, פירוש שחזר ואפאו כמ"ש למעלה, והוא ממה שאתה צריך לידע לשיטה זו שכל שנתבשל אם חזר ואפאו חזר לחיובו... אלא כל שבאלפס וחבריו או מבושל שחזר ואפאו חייב בחלה ומברכין עליו המוציא ויוצא בו י"ח בפסח, וכן הדין באפוי שבשלו, וזהו שאמרו באפוי שבשלו שמברכין עליו המוציא." ואף זה אפשר לפרש שכל זה מיירי כשהקמח עדיין אינו ראוי לאכילה אחר הבישול, וכשפירשתי לעיל.

(ד) **וראיתי** שכתב כת"ר, "עוד רציתי להאיר דעת כ"ה להכחיש את המציאות דהחלוט אינו ראוי לאכילה, ולא הבנתי כי מאכל זה נאכל בטוב טעם אצל עדת הלובים, ונקרא "באזין" והוא ממש החליטה הנ"ל."

ויש להשיב. והלא אין הלובים אוכלים הבאזין לחוד, אלא עם הטבחה, והיא מבצלים ותבלנים ועגבניות ובשר ותפוחי האדמה. וזה מוכח שאין הבצק לחוד ראוי לאכילה לרוב אדם, ורק ע"י הטבחה יש טעם נחמד. (ואין לדמות זה למ"ש מרן בס"ר ו, "קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו ועירבו במים... אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו מברך במ"מ". הרי משמע שקמח ראוי לאכילה ע"י בישול, דשאני התם כיון דבעינן "שלקו", דהיינו בישול הרבה, אבל לגבי באזין הבישול הוא רק כעשרים דקות או קצת יותר, ואינו בכלל "שלקו", והוא אינו ראוי לאכילה ע"י עצמו לרוב בני אדם. ועוד שאני התם, שפירש"י בברכות לח. "שתיתא. מאכל העשוי מקמח קליות שנתיישבו בתנור בעוד שהשבליים לחים."

כך חזקה כדי שהיא יכולה להפקיע בישול גם כן, שהרי בישול הוא דבר אחר לגמרי, ואין כח באפייה להפקיע הבישול ממנו. ולכן י"ל אדרבה דמוכח מסוגיא זו שאין אפייה אחר בישול.

(ב) גם כתב כת"ר שם, "עוד יש להביא ראיה דאותה חליטה בישול גמור כל צורכו, ושהאפייה מבטלתו, ממ"ש הרי"ף לדמות חליטה לבישול באילפס וכדביאר ה"ר"ן (פסחים יא:): "ואיכא מאן דפסק כר' יהודה דאמר אין לחם אלא האפוי בתנור בלבד, טעמיה דמאן דפסק הכי משום... ולהאי לישנא אפאו באילפס מעיקרא אפילו חזר ואפאו בתנור לאו לחם הוא לפי שאינו נאפה בתנור חד אלא בשני תנורים, ומש"ה פריך ליה הרב אלפסי ז"ל מדגרסי' בפ' החולץ והאי חלוט כו' דאלמא לא חיישינן לדרשה דתנור אחד, דהא חלוט חליטה מעיקרא והדר אפייה ונמצא שנאפה שתי פעמים ואפילו הכי אדם יוצא י"ח."

ויש להשיב, שאף אני מודה שאם "חלוט חליטה מעיקרא והדר אפייה", שזה כלחם, וזה מפני שהוא אינו ראוי לאכילה ע"י חליטה בלבד כשביארתי, ואין ללמוד מזה לכשהוא ראוי לאכילה שיש אפייה אחר בישול. וגם אין ללמוד מדין אילפס שאף ה"ר"ן כתב שם, "ומיהו דוקא שאפאו באילפס שלא ע"י משקין", הרי אין כאן בישול כשכתבתי לעיל.

ועוד כתב ה"ר"ן שם בדף יא. ד"ה מאי, בשם הרמב"ן במלחמת ה', "דההוא דפ' החולץ ל"ק, דתרי גווני חלוט איכא שיש שחולטין הקמח ברותחין כדי ללבנו ואח"כ לשין אותו לעושיין ממנו פת, והנהו שאימעט משום מזה עשירה, אבל ההיא דפ' החולץ מיירי שהרתיח הפת כדי שיאפה בתנור באפייה מועטת, ואח"כ אפה אותו, והעניינים עושין כן." וזה לפי מ"ש הרמב"ן שם, "וחלוט סתם דיבמות אינו של בעלי בתים אלא של עניים חלה שחולטין אותה מעט ונותנין אותה בתנור וקרמו פניה בתנור." הרי רק חולטין אותה מעט, דהיינו שהוא אינו ראוי לאכילה ע"י כך. וכן ראיתי ברבינו דוד ד"ה ותקון, שפירש "אבל כשמחליטין את העיסה הוא דרך עניים, שעשוין כן כדי שתקבל קצת בשול ברותחין ולא תצטרך לעצים הרבה בתנור... וכשאינה מקבלת בשול שתאכל בו ורוב בשולה הוא בתנור זהו חלוט דקאמרינן מזה הוא לומר שיוצאין בו ידי מזה" ע"ש. הרי שאין ללמוד מכאן שאפייה אחר בישול מבטל הבישול כשהתבשיל נתבשל כל צורכו, דהאי דפ' החולץ מיירי כשאין בישול כל צורכו. (ועיין בר"ן שם שהביא פירושים אחרים.)

הרי הקמח כבר היה בתנור, משא"כ בבאזין. כך נראה לענ"ד.

דעת הרא"ם בדין חליטה.

כתבתי:

"ועוד נראה, והוא שאף להרא"ם י"ל אם יש אפיה אחר בישול עדיין אין זה נקרא לחם כדי לברך עליו המוציא וברכת המזון, שאין זה דרך עשיית לחם, שדרך עשיית לחם היא כולו באפיה. והוא מפני שיש לפרש בדעת הרא"ם דכדאמרינן יש בישול אחר אפיה לגבי מצה והוא אינו יי"ח בזה כליל פסח, אין כוונתו לומר שמצה זו נחשבת כאילו לא נאפתה בתחילה כלל, והבישול מבטל האפיה לגמרי ואין עוד שם אפיה על המצה, אלא כוונתו היא שהבישול מבטל האפיה שאין לומר עוד שמצה זו כולה נאפתה בלבד, אלא ע"י הבישול י"ל שמצה זו נחשבת כאפוי וגם כמבושל, וכיון שאין דרך עשיית לחם או מצה באפיה וגם בישול, שוב אין מצה זו נקראת לחם, שלחם עוני בעיני וליכא. הרי לפי זה מצינו דילפינן מזה שיש בישול אחר אפיה בשבת, אבל אין לומר שמטעם זה הוא כאילו המאכל לא היה נאפה בתחילה, אלא עדיין אפיה במקומה עומדת, אלא שיש בישול אחר כך, ובישול זה נקרא מלאכה. ועיין בביאור הלכה ס"שיח ה' ד"ה יש מי שאומר, שבין לדעת הפר"מ, ובין לדעת הב"ה, להרא"ם לא נתבטל שם בישול הראשון ע"ש. ולכן ה"ה בקוגל שאף שיש אפיה אחר כך, אין לומר שהקוגל נחשב כאילו לא היה נתבשל כלל בתחילה, אלא שיש כאן אפיה אחר בישול. ולפי זה כיון שאין זו דרך עשיית לחם, שדרך עשיית לחם הוא רק כולו באפיה, ממילא י"ל שאין לברך המוציא על הקוגל. הרי בין לדעת הראב"ה ובין לדעת הרא"ם אין לברך המוציא על הקוגל ע"כ לשוני.

ועל זה כתב כת"ר באות ז, "ראיתי שכבוד הרב רצה לחדש מסברא דאפילו הרא"ם דס"ל דיש בישול אחר אפיה דווקא לגבי שבת ס"ל הכי ומשום דהבישול אינו מבטל את האפיה אלא מוסיף על האפיה, אבל מאכל על עומדו קאי. והנה איני נכנס בגוף הדברים אם יכוננו, אבל כבר אין דעת מרן כהסברה הנ"ל, דהרי קיים קושיית הראב"ה על הרא"ם ממס' ברכות דרבי יוסי דיבר דווקא לגבי מצה דבעינן טעם מצה וליכא, אבל באמת אין הבישול משפיע כלום לגבי הברכה, והיינו דלא כמ"ש כ"ה לחלק בין ברכות לשבת, וגם תירוצו של כ"ה מיישב היטב קו' הראב"ה הנ"ל. גם נראה דלא פתח כ"ה דברי הרא"ם בפנים, דנקיט בבירור דהבישול מבטל את האפיה לגמרי ודבר חדש בא לכאן. ואף ידע שהרא"ם מביא שם את

(ה) ועוד כתב כת"ר באות ה, "עוד נתמלאתי פליאה, מה דרצה כבוד הרב לבאר את דברי הטור בס"תנוד, אליבא דהבנתו בשו"ע דאין בישול אחר אפיה דפסק כהראב"ה. דאין נכון לומר דבר שכזה כאשר הטור עצמו כתב להדיא בס"שיח. דישנו בישול אחר אפיה".

ויש להשיב. כתבתי שם:

"לכן נראה שיש לפרש מ"ש הטור בס"תנוד הנ"ל באופן שאחר חליטה עדיין העיסה אינה ראויה לאכילה בתורת אוכל, ולא גמר מלאכתה אלא ע"י האפיה אחר כך, ולכן בזה שפיר י"ל שיש לברך המוציא כיון שקודם האפיה עדיין העיסה אינה ראויה לאכילה, משא"כ בדין לחם שנתבשל בסע"ט. הנ"ל דהתם הלחם כבר ראוי לאכילה, ובזה אין הבישול מפקע מיניה דין לחם.

ונראה שכן יש ללמוד מהדין אם יש בישול אחר אפיה בשבת בס"שיח ובכ"י שם, שלדעת הרא"ם יש בישול אחר אפיה ויש ללמוד זה מדין של מצה מבושלת שאין יי"ח בזה. הרי יש בישול אחר אפיה, והבישול מפקע האפיה. אלא לדעת הראב"ה אין מכאן ראיה שהטעם שאין יי"ח במצה מבושלת הוא מפני דבעינן טעם מצה וליכא, אבל עדיין י"ל שאין בישול אחר אפיה, הרי במצה לא אמרינן שבישול יבטל את האפיה. ודעת מרן שם סע"ה ביש מתירין שם היא כהראב"ה... ולפי זה י"ל שכיון דילפינן דין ברכה מדין מצה, כמ"ש הב"י הנ"ל לגבי חליטה, אז שפיר י"ל שההלכה כהראב"ה ואין בישול מבטל אפיה. ולכן ה"ה להיפך אין לומר שאפיה מבטלת הבישול (וכ"כ המ"ב בס"שיח. ס"ק מד. לדעה זו, "דאין שייך שם בישול אחר אפיה או צליה, וה"ה להיפך"), וכמו שכתבתי לעיל להסביר דעת הטור בס"תנוד."

הרי לא כתבתי שהטור סבר כהראב"ה שיש בישול אחר אפיה בשבת, אלא רק כמו שיש לפרש בדברי הטור בס"תנוד. בדין ברכות ומצה שאם כבר יש בישול והמאכל ראוי לאכילה, שוב לא מועיל אפיה (אף שהטור סבר כהרא"ם בס"שיח), ה"ה שיי"ל כן, וק"ו הוא, לדעת הראב"ה שסבר שאין בישול אחר אפיה, ואין אפיה אחר בישול בשבת. (ועיין לקמן שאף להרא"ם י"ל כסברת הטור).

שיש שינוי בגוף המצה ע"י הבישול, ומצינו שהבישול מוסיף פעולה חדשה על המצה, ולכן כיון שיש בישול הניכר אחר האפיה מצינו דליכא כאן מצה, ואין י"ח במצה זו. וילפינן מזה גם למלאכת שבת שאף בדבר שכבר נאפה, מ"מ אם הבישול מוסיף דבר חדש בו שלא היה שם מקודם, הרי פעולה חדשה זו נחשבת למלאכה. הרי שאין להקשות על הרא"ם מדעת רבי יוסי ב' כ"מ הנ"ל, ואדרבה יש להוכיח מכאן כשיטתו.

וכן יש לפרש הראיה שהביא הרא"ם מדין חליטה. וי"ל שאף הרא"ם סבר כהטור בזה, שהרי אף הטור סבר כהרא"ם בס"י שיח בישול אחר אפיה, והטור כתב בס"תנוד לגבי דין חליטה, "עיסה שבלילתה רכה וחלוטה ברותחין לא מקרי לחם לברך עליה המוציא, ואי אפיה בתר הכי בתנור מקרי לחם לענין המוציא וחלה ויוצאין בה ידי מצה. ואם בלילתה עבה וחלוטה ואפויה הוי ליה לחם לענין חלה והמוציא, אבל אין יוצאין בו בפסח." ופירש הב"י שם הא דפ' החולץ שיי"ח מצוות מצה בחלוטה, לדעת הטור, "דהתם מיירי בבלילתו רכה דקודם אפייתן בתנור אפילו לחם לא הוי, ואחר אפייתו חשיב לחם וחשיב נמי לחם עוני". הרי נראה מזה שכל דין חליטה ב' החולץ הוא בלילתה רכה, ועיסה כזו אינה לחם כלל. ולכן נראה מזה שהיא אינה ראויה לאכילה כלל, ורק ע"י האפיה העיסה נעשית לחם, ושוב הלחם ראוי לאכילה. וזה כמ"ש הרמב"ן ורבינו דוד הנ"ל שאחר החליטה ב' החולץ, היא עדיין אינה ראויה לאכילה. (ואף שכתב מרן בס"ר ו"קמח של אחד מחמשת מיני דגן ששלקו ועירבו במים... אם היה רך... מברך עליו שהכל", שמשמע שהוא ראוי לאכילה או שתיה, מ"מ י"ל דרק התם ששלקו, דהיינו שבשלו הרבה, משא"כ בסתם חליטה שאף שהמים רותחין אין זה כלל "שלקו". ועוד שאני התם, שפירש"י בברכות לח. "שתיתא. מאכל העשוי מקמח קליות שנתיישבו בתנור בעוד שהשבלים לחים." הרי הקמח כבר היה בתנור, משא"כ בחליטה. ולכן מצינו שע"י האפיה יש פעולה חדשה בעיסה שלא היתה שם מקודם, שע"י האפיה העיסה נעשית ראויה לאכילה. הרי מצינו שע"י אפיה אחר בישול, יש שינוי בגוף המאכל, וי"ל ששינוי כזה בשבת נחשב למלאכה, וזו הראיה של הרא"ם. הרי אף כשהבישול עדיין שם, מ"מ אם האפיה מוסיפה שינוי הניכר בגוף המאכל, אז זה בכלל מלאכת שבת, ויש אפיה אחר בישול. כך נראה כוונת הרא"ם.

הרי מבואר לפי פירוש זה שאין האפיה מבטלת הבישול לגמרי, אלא רק מוסיפה עליו. ולכן כתבתי לדעת הרא"ם,

החליטה שחוזר ואופה אותה, דממנה מוכח שיש אפיה אחר הבישול ואומר דהאפיה שחוזר ואפאה הרי היא מורידה עליה שם לחם, והכל כדאמרן ודלא כמ"ש כ"ה לבאר הן דברי הגמ' גבי חליטה, דהרי הרא"ם מגדיר אותה כבישול גמור (דאל"ה מאי ראייה מייתי), והן לא רק לגבי שבת אמרה וגם לעניין ברכות ולהחשיב הדבר כלחם אמרה ודו"ק.

ויש להשיב. אה"נ שלא פירשתי דברי הרא"ם כדעת מרן, וזה מפני שרציתי ליישב קושיית הראב"ה ומרן על הרא"ם.

כתב הרא"ם ס"קב מלאכת האופה:

"אין בישול אחר בישול, אבל יש בישול אחר צלי ויש צלי אחר בישול, דתנן בפסחים ב' כל שעה בסופו צלאו ואח"כ בישלו חייב... מני רבי יוסי היא דתניא יוצאין ברקיק השרוי אבל לא במבושל אע"פ שלא נימוח, פי' גבי מצה לחם כתיב ואינו נקרא לחם אלא אפוי ולא מבושל, ואז כשבישלה אחר אפייתו נקרא מבושל דיש בישול אחר אפיה ויש בישול אחר צלי... ואמרין נמי ביבמות ב' החולץ אע"ג דחליטה והדר אפיה בתנור לחם איקרא, ואדם יוצא בה י"ח בפסח" ע"ש.

וכתב הב"י בס"י שיח על זה, "מיהו ראב"ה כתב דלאו מילתא היא, דב' כיצד מברכין לח. מייתי לה ומסיק דע"כ לא קאמר ר"י אלא לגבי מצה דבעי טעם מצה וליכא, והתוס' כתבו ב' כל שעה מא. אבל לא במבושל פירש"י דבישול מבטל ליה מתורת לחם, ופירושו מיירי בלילתו רכה, דבלילתו עבה לא נפיק מתורת לחם כדפי' לעיל. הרי דאפילו במצה לית להו שבישול יבטל את האפיה."

ויש לפרש לדעת הרא"ם, כמו שפירשתי לעיל, דהיינו "ע"י הבישול י"ל שמצה זו נחשבת כנאפה וגם כמבושל, וכיון שאין דרך עשיית לחם או מצה באפיה וגם בישול, שוב אין מצה זו נקראת לחם, שלחם עוני בעינן וליכא". ונראה שיש להוכיח מהכא דהא דאין י"ח במצה מבושלת כיון שיש בישול אחר אפיה, זה רק כדמצינו שיש היכר מגוף המאכל שיש שינוי בו משום הבישול, וכשיש איזה שינוי זה מוכיח שהבישול מוסיף פעולה חדשה על האפיה, וכשיש שינוי כזה מצינו שיש בישול אחר אפיה שהחוש מעיד שהמאכל נשתנה ע"י הבישול. וילפינן זה מ"ש רבי יוסי ב' כיצד מברכין, דאין י"ח במצה מבושל כיון דליכא טעמא, דהיינו כיון דליכא טעמא זה מוכיח

הוכיח דלנמו"י תה"ד מהרי"ק ורמ"א ועוד, אין שם "פרי" על פרי מעוץ וכתות. אכן לסברת הב"י וסיעתו, ברור שיש שם "פרי" אף בפרי מעוץ לגמרי. דאל"כ איך מברך "בורא פרי העץ". וא"כ, שוב מצינן לומר דהמחלוקת אינה בברכה, רק נחלקו בשאלה למדנית ומציאותית, האם לפרי נמוך יש שם "פרי" או לא. וא"כ אין לחוש לסב"ל ע"פ כללו של הרדב"ז הנ"ל, וכפי שביאר לנכון כת"ר בס"ד דכאשר דעת מרן לברך מברכין ע"פ הרדב"ז.

ויש להשיב. בברכת תפילין כדאמרינן "להניח תפילין", פשוט הוא שכוונת הברכה היא לגבי התפילין שהן כשרין עכשיו. וכן בברכת לולב כדאמרינן "על נטילת לולב", פשוט הוא שכוונת הברכה היא לגבי לולב שהוא כשר עכשיו. ולכן באלו אם יש מחלוקת אם התפילין כשרין או לא, או אם הלולב כשר או לא, מצינו שהמחלוקת היא בחפצא ולא בברכה. ולכן באלו י"ל שלדעת הרדב"ז אין לומר סב"ל.

אולם לגבי ברכת "בורא פרי העץ", יש לפרש כוונת הברכה בשני אופנים. שמא י"ל שאנו צריכים מאכל שהוא "פרי" עכשיו. או שמא י"ל שכוונת הברכה היא לכלול כל דבר שכבר בא מפרי העץ, אף שהוא אינו פרי עכשיו. ולפי זה י"ל שלדעת התה"ד והמהרי"ק בעינן דבר שהוא פרי עכשיו, ואם לא כן כגון שאם נתרסק הפרי, לא שייך לברך בפה"ע. אלא לדעת מרן ודע' י"ל שכוונת הברכה היא לכלול כל דבר שכבר בא מפרי העץ אף שהוא אינו פרי עכשיו, כגון שכבר נתרסק הפרי לגמרי. ולפי זה מצינו שיש כאן מחלוקת בכוונת הברכה עצמה, ובמה כיוונו רבותינו כשהם תקנו ברכה זו. ולכן אין לומר סברת הרדב"ז כאן.

אלא לגבי תפילין ולולב, אין שום ספק בכוונת הברכה, שפשוט דבעינן דבר שהוא תפילין או לולב עכשיו, וכשפירשתי. וכן לגבי ברכת הגומל, אין שום ספק בכוונת הברכה, שכבר אמרו רבותינו שברכה זו תקנו על חולה. אלא כיון שהספק הוא לגבי מה נקרא חולה, מצינו שהמחלוקת היא בחפצא ולא בברכה, ולכן שפיר י"ל סברת הרדב"ז בזה.

ולפי סברה זו גם יש להסביר המחלוקת לגבי אם מי שבירך בפה"ע על יין יי"ח בדיעבד. כתב המ"א בס"ר ח ס"ק כב, שאם בירך בפה"ע על היין לא יי"ח, וי"ל הטעם הוא כיון שאין כאן "פרי" לפנינו אלא משקה, ורבותינו לא תקנו ברכת פרי העץ אלא על מה שיש לפנינו, ולכן כיון

"בקוגל שאף שיש אפיה אחר כך, אין לומר שהקוגל נחשב כאילו לא נתבשל כלל בתחילה, אלא שיש כאן אפיה אחר בישול. ולפי זה כיון שאין זו דרך עשיית לחם, שדרך עשיית לחם הוא רק כולו באפיה, ממילא י"ל שאין לברך המוציא על הקוגל".

ואסיים בתזכו לשנים רבות

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן ל.

שאלה: האם יש לברך שהכל על פרי שנתרסק לגמרי. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"יג.

תשובה: כתבתי בח"ג ס"יג שיש לברך שהכל על פרי שנתרסק לגמרי כיון די"ל סב"ל כנגד מרן. והעיר הרה"ג דביר אזולאי שליט"א על זה. וזה מה שהשבתי לו:

(א) **ראיתי** מה שפירש כת"ר בדברי הרמ"א. ויותר נראה לי לפרש כמו שכבר פירשתי, שאף שהרמ"א סבר שהעיקר כדעת הרמב"ם לברך בפה"ע על פרי שנתרסק, מ"מ כיון שלדעת התה"ד והמהרי"ק צריך לברך שהכל, יש לברך שהכל. הרי שהוא לא סבר בנדון זה שיותר טוב לברך הברכה שמבוררת יותר. וצ"ל הטעם הוא מפני שע"י ריסוק לא נשאר "פרי" כלל, ולכן לדעת התה"ד והמהרי"ק אין יי"ח בברכת פרי העץ. ולכן עדיין י"ל סב"ל.

(ב) **כתבתי** בח"ג ס"יג שיש לומר סב"ל כנגד מרן, אלא בס"ד לגבי ברכת הגומל כתבתי שאין לומר סב"ל כנגד מרן לגבי גדר החולה שחייב לברך הגומל, כיון שיש לצרף לדעת מרן את מ"ש הרדב"ז שאין לומר סב"ל כהמחלוקת בחפצא (דהיינו החולה) ולא בברכה. ועל זה העיר הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר לגבי מה שכתבתי בס"יג ויד דכמו שבסימן יד. סיים שאין לחוש לסב"ל נגד מרן מחמת סברת הט"ז דבעי חלה ונפל למשכב ג' ימים כדי לברך הגומל, מכח סברת הרדב"ז ח"א ס"רכט, דכשהמחלוקת אינה על הברכה, ל"א סב"ל... ולכן בנידון חולה, שכל המחלוקת היא מי מוגדר חולה, האם בעי ג' ימים או סגי ביום אחד, ולכן העיקר בזה כמרן, וא"צ לחוש לסב"ל, שהמחלוקת אינה בברכה עכ"ד. וחשבתי, שלפי זה היה לכת"ר לא לחוש לסב"ל גם בנידון סימן יג דבאות ח ס"יג כת"ר

לו: והמאירי שם) או ליתן ריח או צבע, אז יש לברך על הרוב, אבל אם הדגן הוא כדי ליתן טעם או לסעוד הלב, מברך על הדגן אף כשהוא המיעוט.

ונראה שכיון שכל כוונת הדגן בנד"ד הוא כדי שהשוקולד יהיה ראוי לכרסום, ואין הכוונה כדי לסעוד הלב או ליתן טעם, אז יש לברך שהכל על השוקולד. ואף אם יש קצת שינוי בטעם השוקולד משום הדגן אין לחוש לזה כיון שאין כוונתם כדי ליתן טעם. וכן אם יש קצת יותר סעודת הלב משום הדגן שיש בשוקולד, אף בזה אין לחוש שאין כוונתם לזה כלל, שהלא אף כשנותנים דגן כדי לקפות התבשיל ממילא יש יותר סעודת הלב, אבל עדיין אין לברך על הדגן אלא על הרוב.

(ב) או יש לפרש דין זה באופן אחר, והוא אף אם נותנים הדגן בתוך השוקולד כדי לסעוד הלב עדיין יש לברך שהכל על השוקולד. ובתחילה יש להסביר דין זה. כתב הפנ"י בברכות לו: שהטעם דמברכין מזונות על מיעוט "...אשכחן בחד מתרי טעמי אי משום דזייני טובא או משום חשיבותיהו... אלא דממאי באמרי רב ושמואל במימרא קמייתא דכל שהוא מחמשת מינין מברך מ"מ אע"ג דע"י תערובת כל שהוא ודאי לא זייני... קמ"ל דלא תליא מידי בזייני אלא חשיבות בלבד." הרי הטעם הוא מפני חשיבות. אמנם עדיין יש לדון מאיזה טעם יש חשיבות בדגן, ולמה הביא הפסוק חטה ושעורה כדי לשבח הארץ, וצ"ל שהוא מפני דזייני טובא, ולכן מפני חשיבות זו, אף בכל שהוא יש לברך במ"מ וכמ"ש הפנ"י (עיי' במרן ס"רח ט שאף בפחות מכדי אכילת פרס יש לברך מזונות בתבשיל). אלא צ"ל שאין אזלינן אחר הדגן עצמו, אלא אחר כוונת האיש בזה, שאף שיש חשיבות בדגן, מ"מ אם הוא לקפות המאכל שוב אין כוונתו ליהנות ממה שהדגן זייני טובא, אלא כיון שהוא לא הקפיד בזה שוב אין כאן חשיבות בדגן ואין לברך מזונות עליו אם הוא המיעוט בתבשיל. וכן מצינו אף לגבי נתינת טעם בתבשיל, שאף שכתב מרן הנ"ל בס"ד יב, שאם כוונת הדגן ליתן טעם יש לברך מזונות משום המיעוט, מ"מ מצינו שכתב המאירי בברכות לו. ד"ה כל תבשיל, "...אבל אם עיקר התבשיל מדברים אחרים, ומכניס בו קמח הרבה למתק את הטעם או לעבות התבשיל כדרך שעושים בתבשיל של גריסין, אין הקמח עיקר ואין הולכין אחריו." ולכאורה זה קשה, איך הוא כתב שאם הוא למתק הטעם אין לברך מזונות על המיעוט, הלא כתבנו לעיל שאם הוא ליתן טעם יש לברך מזונות על המיעוט. אלא כוונת המאירי בזה כדמצינו בברכות לט. "בעי רב פפא מיא

שעכשיו ליכא פרי לפנינו לא יי"ח ברכת פרי העץ. אלא לדעת הגו"ר בכלל א"ס"יט, הוא יי"ח בברכת בפה"ע, וי"ל שזה מפני שאף שעכשיו אין "פרי" לפנינו אלא יין, מ"מ כיון שיש בזה בא מן הפרי, אף זה בכלל מה שתקנו רבותינו בברכת בפה"ע. וראיתי ברעק"א שם שכתב על דברי המ"א, "תמהתי על זה דהא שם "פרי" עליו דהא מברכים "בורא פרי הגפן", וא"כ ממילא שפיר מברך פרי העץ, אלא דלא בירר איזה עץ, וא"כ גרע מאם בירך שהכל דיצא." ויש להעיר על תחילת דבריו שכתב "דהא שם "פרי" עליו דהא מברכים "בורא פרי הגפן", וא"כ ממילא שפיר מברך פרי העץ", דבשלמא מצד היין י"ל שאם בירך בפה"ע הוא יי"ח כיון שאף בברכת יין תקנו לברך על הפרי, דהיינו בורא פרי הגפן, אלא מצד ברכת בפה"ע י"ל שתקנו ברכה זו רק כשהפרי עכשיו לפנינו דוקא, ולכן מצד זה הוא אינו יי"ח בברכת בפה"ע על היין כיון דליכא פרי לפנינו. ויש לפלפל. עכ"פ מצינו שהספק בזה בברכה עצמה ואיך תקנו רבותינו ברכת בפה"ע בתחילה. ולכן אין זה בכלל סברת הרדב"ז הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לא.

שאלה: האם יש לברך שהכל או מזונות על שוקולד שנתערב בו מחמשת מינים כשהרוב הוא השוקולד, וכוונתם בזה כדי שהשוקולד יהיה יותר פריר וראוי לכרסום, ובזה יש יותר הנאת אכילה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"רח ב, "חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם או מינים אחרים הרבה יותר מהם מברך עליו במ"מ ולבסוף על המחיה, אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולקפותו בטל בתבשיל." וגם כתב מרן בסע"ג, "כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שישעוד הלב מברך במ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו מברך במ"מ...". וגם כתב מרן בס"ד יב, "כל שהוא עיקר ועמו טפילה מברך על העיקר ופוטרו את הטפילה, וכל דבר שמערבין אותו לדבק או כדי ליתן ריח או כדי לצבוע התבשיל ה"ז טפילה, אבל אם עירב כדי ליתן טעם בתערובות הרי הוא עיקר...". הרי מבואר שכל שיש בו דגן כדי לדבק או לקפות (ולהעבותו כמ"ש הנמ"י בברכות

שהוא לתענוג הוא העיקר. ולכן אם נותנים דגן בשוקלד בכוונת סעודת הלב עדיין אין לברך מזונות. וגם אם נותנים הדגן כדי להוסיף התענוג כנ"ד, מ"מ בזה אין שום חשיבות לדגן, שכל החשיבות בדגן הוא מצד דמזייני טובא, ולכן כשהוא לתענוג הוא רק כשאר מאכל ואזלינן אחר הרוב. הרי י"ל בזה ממה נפשך, שבין אם נותנים הדגן משום סעודת הלב או בין אם הוא רק כדי להוסיף התענוג אין לברך אלא על הרוב, דהיינו שהכל על השוקלד. כן נראה לענ"ד.

הרי מצינו שאין לברך על השוקלד הנ"ל מזונות אלא שהכל.

סימן לב.

שאלה: האם הורים שנולד להם ילד הלוקה ב"תסמונת דאון" או "אוטיזם" וכדומה, יש להם לברך ברכת דין האמת או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

ראיתי מה שכתב כת"ר בשאלה זו כיד ה' הטובה עליך. וכשאני לעצמי דעתי נוטה שיש לברך דין האמת.

(א) **כתב** הרד"א בהל' ברכות שער ח' ד"ה על שמועות טובות, "אמרינן בתנחומא ג' דברים הן שאין אדם רוצה שיבואו לו, עשב בקמה, ונקבה בבניו, וחומץ ביינו. ואם החמץ יינו אמרינן בירושלמי (ברכות ו' ה"ג) שמברך דין האמת, אבל על העשב בקמה, ועל הנקבה בבניו אין לו לברך דין האמת, דבשלמא אם היה לו יין חשוב והחמץ יברך על אבירתו דין האמת, אבל אם בא לו עשב בקמה, ונקבה בבניו, ולא נהפכו החטים לעשבים, והבן לא נהפך לנקבה, שאם לא רצה הבורא לתת לו הכל חטים והכל זכרים, אין לו לברך דין האמת על מה שלא נתן לו הבורא, כי אם על מה שנתן לו ונתקלקל, או אבד או מת."

ופירש הביאור הלכה בס"רכב ד"ה דין, "כי לא נתקן ברכה זו אלא על דבר שמתחילה ניתן לו ואח"כ נתקלקל, או נאבד". הרי משמע שרק דבר שהוא מתוקן בתחילה ורק אחר כך נתקלקל יש לברך, אבל דבר שהוא נתקלקל מתחילה אין לברך עליו דין האמת. לכן ה"ה בנ"ד שאין לברך דין האמת כיון שילדים אלו נתקלקלו מתחילה

דשיבתא מאי, למתוקי טעמא עבידי או לעבורי זהומא עבדי לה... ש"מ למתוקי טעמא עבדי לה". **ופירש** "דשיבתא, ירק שנותנין מעט בקדרה למתק בעלמא ולא לאכלו". הרי לפי זה יש לחלק, שאם כוונת הדגן הוא לאוכל וגם למתק אז יש לברך מזונות על המיעוט, אבל אם הוא למתק ואין כוונתו לאוכל, אז ממילא אין חשיבות כיון שהוא לא כיון לזייני טובא, ואין לברך מזונות על התבשיל. וכן הוא בדרכי משה בס"ד ס"ק ג וכן הוא ברמ"א רד יב ע"ש. הרי מצינו שאף שמצד עצמו יש חשיבות בדגן משום שהוא זייני טובא, מ"מ אם אין כוונת האיש בנתינת הדגן בתבשיל משום אוכל וסעודת הלב, אז שוב אין אמרינן שיש חשיבות כאן ואין לברך מזונות על המיעוט. הרי הכל תלוי על אם כוונת האיש לזייני טובא מהדגן, שזה גורם החשיבות.

וגם י"ל שהטעם שיש לברך על הדגן המיעוט משום החשיבות הוא מפני דין עיקר וטפל, שאף שהדגן המיעוט, מ"מ משום החשיבות הוא עדיין העיקר ושאר המאכל אף שהוא הרוב הוא הטפל כנגד הדגן. וכן הוא ברמב"ם בפ"ג דברכות הל"ו, שדין זה תלוי בדין עיקר וטפל ע"ש. וכן הוא במרן ס"ד יב הנ"ל, שפסק כלשון הרמב"ם. וכן הוא ברא"ש בברכות לו: שכתב, "הלכך כל שעיקרו מחמשת המינין, אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו במ"מ". הרי הדגן הוא נחשב "עיקר", ולא טפל, אף במיעוטו. אלא י"ל שכל זה שייך בתבשיל שהוא לסעודת הלב, שבזה מה דזייני טובא יש חשיבות וממילא הוא העיקר אף שהוא המיעוט, ואף אם נותנים הדגן רק בכוונת כדי ליתן טעם ולא לסעודת הלב, עדיין אזלינן אחר הדגן והמיעוט, כיון שעדיין יש כאן חשיבות כיון שכוונת התבשיל היא לסעודת הלב, וממילא יש חשיבות לדגן כיון שמלבד הטעם מהדגן ממילא יש סעודת הלב, וטעם הוא בכלל עיקר כוונת התבשיל, משא"כ אם הדגן הוא רק כדי לדבק, שבזה הוא אינו בכלל עיקר כוונת התבשיל ולכן אף אם ממילא הוא מועיל לסעודת הלב, עדיין אין כאן חשיבות כדי לברך על המיעוט. אולם יש לדון לגבי השוקלד, שבדרך כלל אין כוונת אכילת השוקלד לסעודת הלב כלל, אלא הוא רק לקינוח ותענוג בעלמא. וכן הוא, שלא מצינו כלל שאוכלים שוקלד בתוך סעודה כדי לסעוד הלב. ולכן י"ל שאף אם יש כוונת נתינת הדגן בתוך השוקלד כדי לסעוד הלב, מ"מ עדיין בנדרון זה הדגן טפל, כיון שכל כוונת אכילה זו הוא רק לתענוג ולא לסעודת הלב, ולכן בזה מה שהוא לסעודת הלב הוא הטפל ודלא כדמצינו בסתם תבשיל שכוונתו לסעודת הלב. ולכן לגבי שוקלד י"ל שמה שהוא לסעודת הלב הוא הטפל, ומה

ועוד יש להוסיף והוא העיקר, שהכל תלוי על הפגום שאינו ניכר בתחילה אף שהוא שם בסתר. לכן אף שהזרעים נתקלקלו מתחילה אלא שהוא אינו ניכר, כיון שהוא אינו יודע מזה מיד אלא רק אחר זמן הוא מכיר הקלקול בשעת שנתגדלה התבואה, שפיר הוא לברך. ולפי זה יש לפרש אף דברי הביאור הלכה כן, דהיינו "כי לא נתקן ברכה זו אלא על דבר שמתחילה ניתן לו (ואינו ניכר הקלקול בשעת נתינה אף שבאמת הוא שם בסתר) ואח"כ נתקלקל, או נאבד (דהיינו אח"כ הקלקול יצא לאור העולם, והוא ניכר)". הרי הביאור הלכה לא בא לאפוקי לגמרי קלקול מתחילה, אלא הוא מודה שיש לברך כשהקלקול אינו ניכר מתחילה, אף שבאמת הקלקול הוא שם בסתר. לכן אף בנד"ד י"ל שהקלקול בעובר אינו ניכר אף שהקלקול שם מתחילה, ורק אחר כך בשעת לידה ניכר הקלקול, ושייך לברך דיין האמת, אף לדעת הביאור הלכה. וכן יש לפרש בדברי הרד"א הנ"ל, דהיינו "מה שנתן לו (ואינו ניכר הקלקול בתחילה אף שבאמת הוא היה שם בסתר) ונתקלקל, או אבד או מת (ושוב ניכר הקלקול)". הרי לכ"ע יש לברך דיין האמת בנד"ד.

(ב) ולפי זה יש לפרש דברי מרן בס"רכה הנ"ל. ובתחילה יש לדקדק שהטור מרן הביאו הדין הנ"ל בס"רכה בברכות הראיה, כגון הרואה את חבירו לאחר שלשים יום, או הרואה פרי חדש, וכדומה. והטור ומרן לא הביאו דין זה בס"רכב או ס"רכג, אף ששם כתבו הלכות ברכת דיין האמת. לכן נראה שיש לחלק שבס"רכב ורכג דברו לגבי ברכת דיין האמת על שמועות רעות, אבל בס"רכה דברו רק על ברכת דיין האמת מטעם ראיה. ולכן כתב מרן "הרואה את החיגר ואת הקטע ואת הסומא, ומוכה שחין והבהקנין והוא מי שמנומר בנקודות דקות, אם הם ממעי אמם מברך משנה הבריות, ואם נשתנה אחר כך מברך דיין האמת, ויש מי שאומר דדוקא על מי שמצטער עליו...". וגם י"ל שדין זה איירי רק בסתם אדם שרואה בדרך הילכו והוא מצטער על הראיה, שיש פעמים לברך משנה הבריות, ויש פעמים לברך דיין האמת. אמנם ההורים שהם מצטערים לא על הראיה לבדה אלא על הידיעה שיש להם בן מקולקל, עדיין יש להם לברך על צער זה, וכשאר דינים בס"רכב ורכג וכבר הביא כת"ר סברה זו בשם תלמידי חכמים.

ויש לפרש עוד בזה, שלדעת היש מי שאומר במרן, דהיינו הראב"ד, אין לברך ברכת דיין האמת אלא כשהרואה מצטער. וי"ל שזה איירי רק בסתם אדם שאינו אבי הבן,

העבור בתוך הרחם. ולפי זה שפיר הוא מ"ש מרן בס"רכה ט "הרואה את החיגר ואת הקטע ואת הסומא, ומוכה שחין והבהקנין והוא מי שמנומר בנקודות דקות, אם הם ממעי אמם מברך משנה הבריות, ואם נשתנה אחר כך מברך דיין האמת, ויש מי שאומר דדוקא על מי שמצטער עליו..." ע"ש. הרי אם הם ממעי אמם אין לברך דיין האמת, כיון שהקלקול מתחילת העבור, וכמו שנראה מהרד"א ודברי הביאור הלכה הנ"ל וכן דעת כת"ר.

ולענ"ד אין פירוש זה בדברי הרד"א ברור. וי"ל שכוונת הרד"א היא רק לומר שאין לברך דיין אמת על העשבים או הנקבה, כיון שאין קלקול בחטים עצמם, או בזכרים עצמם שכבר נולדו, לכן כיון שמן השמים רק ממעטין לו בחטים או בבנים אין לברך דיין האמת, שאע"פ שממעטין לו, מ"מ מה שיש לו בחטים או בבנים הם מתוקנים ואין בהם פגום. אולם אף הרד"א מודה שאם יש קלקול בבנים או בחטים עצמם אף שקלקול זה מתחילה אז ודאי מותר לברך דיין האמת, כיון שזה בכלל "שמועות רעות", והוא מצטער על זה. ומה לי קלקול אחר כך או מה לי קלקול מתחילה, הלא יש לו צער על כל קלקול, ויש לברך דיין האמת. ורק על מה שממעטין לו מן השמים אין לברך.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי הרד"א "...אבל על העשב בקמה, ועל הנקבה בבניו אין לו לברך דיין האמת, דבשלמא אם היה לו יין חשוב והחמיץ יברך על אבדתו דיין האמת (שבזה הקלקול ניכר ביין עצמו), אבל אם בא לו עשב בקמה, ונקבה בבניו (ואין שום קלקול בחטים או בבנים עצמם), ולא נהפכו החטים לעשבים, והבן לא נהפך לנקבה (לכן אין שום קלקול ניכר בחטים או בבנים), שאם לא רצה הבורא לתת לו הכל חטים והכל זכרים, אין לו לברך דיין האמת על מה שלא נתן לו הבורא (שאין מברך על מה שרק ממעטין לו מן השמים), כי אם על מה שנתן לו ונתקלקל, או אבד או מת (לאו דוקא שנתן ואחר כך נתקלקל, אלא אף שנתן לו ונתקלקל מיד מתחילה, יש לברך)". הרי מצינו שרק הביאור הלכה הוסיף "ואח"כ נתקלקל", אבל הרד"א עצמו לא כתב "ואח"כ". וכן בא"ר בס"רכב, שהביא הרד"א הנ"ל לא כתב "ואח"כ" ע"ש.

ולפי זה י"ל שאם יש קלקול בזרעים, שאינו ניכר בתחילה אלא רק אחר כך כשנתגדלה התבואה, מותר לו לברך דיין האמת, שהלא כשניכר הקלקול יש לו צער, ומה לי מתי חל הקלקול, אם בתחילה או בסוף.

מומין מפני שתובעה ואינה נתבעת ואינה רוצה. וכן כתוב שם, "ועוד יש מחשבות המפסידות את שכרו והם בני ט'..." ע"ש. וכתב הב"י "בכל אלו מדות פוגם הולד". וכתב הב"ח "אם היא אנוסה או שנואה או שאר ט' מדות הולד יהיה פגום כשיהיה נוצר על ידי ביאה זו שבא עליה באחת מט' מדות האלו" ע"ש. הרי אף אלו "מחמת מעשיו וחטאיו" של האב, אף שפגומים אלו בילד היו מתחילת העבור, משום המחשבות זרות של אביו בשעת ביאה.

ועיין למהר"י אירגס ז"ל בשומר אמונים, ויכוח שני, ההשגחה החמישית, שכתב, "הנפלים הם אותם הנשמות שנתחייבו כריתות ומיתות ב"ד, ונכרתו. פעם ראשונה יתגלגלו בעוברים ויכרתו, וזהו טעם מיתה להם. וגם אביהם ואמם נתחייבו באותו צער... וסבת המפלת תלויה בענין הכרת שנתחייבו, אם מצד אכילה היה כרת, נופלים מצד תאות אכילה. אם מצד מלאכה האסורה, נופלים מצד מלאכה יתירה. אם מצד ביאה האסורה, נופלים מחמת ביאת הזכר על המעוברת עד שמפילה. וכיוצא בזה אם חייבין סקילה נופלת האם ומפלת. ואם חייבין שריפה, נשרפת ומצערה מפלת, וכיוצא בענין זה." הרי אף האב ואם חייבים באותו צער. ולכן איך כתב היד המלך שרק "בנשתנה אח"כ הוא מחמת מעשיו וחטאיו". ולכן אף כשנולד עם פגומים, "הוי דבר רע וצריך לברך דיין האמת, כדי להצדיק דין שמים". ונראה מהשומר אמונים שהעונש משום הילד עצמו וגם משום אביו. ולכן שפיר הוא לברך. ודלא כנראה מהיד המלך.

ואף שראיתי שכתב הרד"א שם הטעם שיש לברך דיין האמת כשאין פגומים אלו ממעי אמו, "שדן עליהם בעונם אלו הנגעים", משמע ששיך ברכה זו רק כשהעון על הנפגם ולא על אביו ולכן אין לברך ברכה זו כשהפגום ממעי אמו שבזה אין העון על ילד אלא על אביו, מ"מ זה אינו שי"ל שהרד"א רק בא לפרש טעם הברכה כשמברכין ברכה זו כשיש פגום שאינו ממעי אמו וכשהמברך הוא סתם אדם שאינו אבי הבן, אבל אף הוא מודה שאף האב מברך מצערותו כשהוא רואה בנו הנפגם ממעי אמו, שבזה העון על האב, ושפיר הוא לברך. וכ"ש למ"ש השומר אמונים הנ"ל שהעון הוא אף מצד הילד במעי אמו.

הרי לפי הנ"ל, בנדר"ד יש להורים לברך דיין האמת לכ"ע.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

וי"ל שסבר הראב"ד שברכה זו בסתם אדם לא שייך בשמועה בעלמא בלי ראייה, שאף שיש לו קצת צער בשמיעה זו, כיון שהוא אינו רואה בעיניו הפגום, הצער אינו כל כך כדי לברך עליו. ועוד אף כשהוא רואה הילד נפגם ממעי אמו, ויש להרואה צער קצת יותר, מ"מ עדיין הוא אינו כל כך כדי לברך דיין האמת עליו. אולם כשהוא ראה בתחילה הילד מתוקן בלי שום פגום, ואחר כך ע"י איזה דבר נורא, נפגם הילד והוא ניכר לעין, ודאי בזה הוא מצטער הרבה כדי לברך עליו, שיש יותר צער כשהוא רואה הילד בתחילה שאינו נפגם ועכשיו הוא נפגם, משמי שרואה הילד שנפגם בתחילה ממעי אמו. (וזה כעין כדמצינו כתוב באיכה ריש פ"א "איכה ישבה בדד העיר, רבתי עם היתה כאלמנה, רבתי בגוים שרתי במדינות היתה למס", דהיינו שהצער יותר גדול כשיש ירידה מגדולה, משא"כ כשבתחילה הוא כבר שפל.)

וכל זה בסתם אדם, אבל באב ואם לא בעינן חילוקים אלו, אלא אף בילד נפגם ממעי אמו יש להם צער גדול, וודאי יש להם לברך כדין כל שמועות רעות.

וכתב כת"ר "אין חילוק זה מוכרח כלל, ובפשטות נראה דכל דיני דיין האמת אחד הם. ואם היה חילוק זה נכון, היו רבותינו הראשונים טורחים לכתבו." כן הוא שלא מצינו חילוק זה בדברי הראשונים, וגם האחרונים לא כתבו חילוק זה בפירוש, מ"מ הרשות נותנת לדקדק בדברי הטור ומרן להבין מאיזה טעם כתב דין ראיית חגור וכדומה וברכת דיין אמת בסימן אחר משאר דיני ברכת שמועות רעות. ומסתברא י"ל שהם כיונו לומר שדין זה איירי רק מצד ראייה ובסתם אדם וכשאר דינים בס"רכה וסמכו על מה שהם כבר כתבו בס"רכב ורכג שעדיין יש לברך מטעם שמועות רעות באב ואם.

ג) וכת"ר הביא מ"ש ביד המלך על הרמב"ם, בהקדמה לחלק ד', וז"ל "שבנשתנה אח"כ הוא מחמת מעשיו וחטאיו, והוא גרם לעצמו, ולכן הוי דבר רע וצריך לברך דיין האמת, כדי להצדיק דין שמים, אבל כשנולד כך, הרי זה חיסרון מאת ה' ואינו בגדר רע בעצם, כי הצור תמים פעלו ומאיתו לא תצא רעה אלא חסרונות להשלמת הבריאה וטובתה". וכתב כת"ר "ולפי טעם זה בודאי שאין מקום לברך בנדר"ד.

ולא ירדתי לסוף דעת היד המלך בזה, שהלא עדיין יש לברך מצד עונש מן השמים לאבי הבן. כתב הטור בס"רמ, "וכן שנינו במס' כלה, מפני מה הויין לאדם בנים בעלי

(בקרקע), ומזרעו נתגדל ילד פגום, וזה דומה לחטים שנתגדלו ויש בהם פגומים. וראוי לברך דיין האמת.

ולפי זה כשכתב הרד"א בסוף דבריו, "אין לו לברך דיין האמת על מה שלא נתן לו הבורא, כי אם על מה שנתן לו ונתקלקל, או אבד או מת". פירשו שיש לברך רק כמו הדוגמאות שהוא הביא, דהיינו כמו החטים והזכרים, "שנתן לו" זרעים, והם עצמם נתקלקלו, אבל אם הם מתוקנים אלא רק לא נתגדלו אין לברך דיין האמת, שזה בכלל רק "חסרון" בלבד. לכן מצינו שאין חילוק בין אם הפגום שם בתחילה או אחר כך, שאין חילוק זה בדוגמאות שהביאו הרד"א, אלא כל כוונתו לחלק בין "חסרון", ובין פגום בגוף, ולכן כשיש פגום בגוף הילד שנתגדל אז יש לברך דיין האמת, ואין לחלק בין אם הפגום היה שם בתחילה או אחר כך.

ולפי זה יש להשיב על מ"ש כת"ר, "דאם היה ונפסד, יש כאן 'פגיעה' של מידת הדין, ובזה תיקנו חכמים לברך, כדי להצדיק הדין, אך כאשר מראש ניתן דבר שאינו מושלם, אין בזה פגיעה של מידת הדין." ולענ"ד לא ראיתי חילוק זה בדברי הרד"א, שכל כוונת הרד"א לחלק בין אם יש רק "חסרון", ובנ"ד י"ל שזה אם נתן זרעו באשתו בשעת ביאה, אלא אע"פ כן היא אינה מעוברת משום כך, ובזה אין לברך, ובין אם היא מעוברת ע"י זרעו שהוא נתן בתוכה, אלא הילד פגום מעיקרו, שבזה ודאי יש לברך. הרי אף אם הפגום בתחילה יש לברך שעכ"פ יש פגום, משא"כ כשיש רק חסרון בלבד. ולכן מטעם זה כתבתי "ומה לי קלקול אחר כך, או מה לי קלקול מתחילה", שלדברי הרד"א בכל קלקול יש לברך כשביארתי.

ועוד י"ל שאם הוא קונה זרעי חטים מאחר, והוא יודע בתחילה שיש בהם פגומים, ועל דעת כן הוא קונה אותם, אז ודאי אין לו צער כשנתגדלו הזרעים, שהוא כבר יודע שיש בהם פגומים. אלא אם הוא לא יודע מזה כלל, אבל מ"מ הפגום בחטים בסתר, ורק אחר כך בשעת שנתגדלו ניכר הפגום אז יש לו צער גדול ויש לו לברך. ונראה שאף הרד"א מודה לזה, שאף אם יש פגום בגוף התבואה, מ"מ אם הוא כבר יודע בשעת זריעה שהם פגומים ואין לו צער אחרי כך, ודאי אין לו לברך, שהכל תלוי על הצער. ולכן שפיר הוא לפרש כן בדברי הביאור הלכה כשביארתי.

ולפי זה אם האיש יודע שיש פגום בכל זרע שלו והוא ניכר ע"י הבחינות ע"י הרופאים, לכן אין לו צער בשעת לידה, כיון שהוא כבר ידע שהילד נפגם, לכן אין לו לברך

שוב כתב הרב הנ"ל הערות על מה שכתבתי. וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

ששתי לקרות מ"ש כת"ר להעיר על תשובתי. ויש לחזור על הענין.

א) כתבתי באות א, "וי"ל שכוונת הרד"א היא רק לומר שאין לברך דיין אמת על העשבים או הנקבה, כיון שאין קלקול בחטים עצמם, או בזכרים עצמם שכבר נולדו, לכן כיון שמן השמים רק ממעטין לו בחטים או בבנים אין לברך דיין האמת, שאע"פ שממעטין לו, מ"מ מה שיש לו בחטים או בבנים הם מתוקנים ואין בהם פגום."

והעיר כת"ר, "ולא הבנתי הרי בזרע חטים וצמחו עשבים, הזרעים של החטים עצמם נפסדו, שהיו חטים ונהפכו לעשבים." וי"ל שאין הזרעים של חטים נהפכו לעשבים כלל, אלא יש מהזרעים של חטים שנתגדלו כראוי, ויש מהם שלא נתגדלו ונשארו בקרקע, ובמקום הפנוי נתגדלו עשבים, ועשבים אלו לא באו מהחטים, אלא רק כיון שיש מקום פנוי בקרקע נתגדלו העשבים מזרעים של עשבים, שנאמר "מזריע זרע למינהו". וזה מ"ש הרד"א "ולא נהפכו החטים לעשבים". ולכן לדוגמא י"ל שאם זרעו ד' זרעים של חטים, וצמחו רק ג', הג' שצמחו הם מתקונים ואין בהם שום פגום, והא' שנשאר בקרקע ג"כ אין בו פגום כלל, שהוא נשאר כמו שהיה, שעדיין הוא זרע כבתחילה, אלא רק הוא לא נתגדל, וזה בכלל טבע העולם, שפעמים נתגדלו כל הזרעים ופעמים רק קצתם. ואין לברך דיין האמת על מה שרק קצתם נתגדלו. ולכן בזה כתב רד"א "אין לו לברך דיין האמת על מה שלא נתן לו הבורא".

וכן הוא אם יש לו ד' ילדים, ג' זכרים וא' נקבה, אין שום פגום בג' זכרים, וגם אין פגום בנקבה עצמה, אלא רק היא אינה זכר. ואף בזה י"ל "אין לו לברך דין האמת על מה שלא נתן לו הבורא".

הרי כל כוונת הרד"א היא לומר שאין לברך על החסרון, אבל יש לברך אם יהיה שם פגום. ולכן אם מצינו פגום בחטים כשנתגדלו, וכן אם מצינו פגום בזכרים כשנתגדלו, יש לברך דיין האמת. ולפי זה כן הוא בנ"ד הבעל נתן זרעו בגוף אשתו בשעת ביאה (וזה דומה לזריעת חטים

דיין האמת, אבל אם הוא לא יודע מזה, אף שהפגום שם מעיקרא בסתר, אז שפיר הוא לברך דיין האמת כשניכר הפגום בשעת לידה.

(ב) וכתבתי שיש לחלק בין ס"רכה, שמייירי בסתם אדם שאינו נתקשר אם הילד פגום ויש לו לברך על הראיה ולא על השמועה כיון שאין לו צער כל כך על השמועה, ובין ס"רכב רכג שהוא מייירי בבעל הדבר כגון בעל השדה שבא לו שטף על שדהו. ולכן אף אם האב שמע בשעת לידה שבנו נפגם, ראוי לברך דיין האמת. ועל זה כתב כת"ר, "מנין לסר ללמוד נ"מ להלכה מחלוקה הגיונית, בלי ראייה מוחלטת". ולענ"ד מלבד שמה שחילקתי היא סברה נכונה, נראה שכן יש ללמוד מהרד"א, שהלא יש להעיר על הרד"א שהביא הדין שאין לברך דיין האמת כשיש פגומים בילד ממעי אמו. וגם הוא הביא הדין של חטים ובני זכרים הנ"ל שנראה שיש לברך דיין האמת אף בשעת לידה אם הפגומים ניכרים, שהוא דומה לכשניכר הפגום בתבואה כשנתגדלו מהקרקע. ולכן איך להבין דברי הרד"א. אלא צ"ל שאין לברך דיין האמת כשניכר הפגום בשעת לידה אם המברך הוא רק סתם אדם שאין לו צער כל כך, אבל כשהוא האב או האם ודאי יש להם לברך, כמו בעל השדה שראה הזרע שצמח מהקרקע שלו, והוא נפגם, שזה דומה ליציאת הילד מהרחם.

(ג) וגם כתבתי, "כתב הרד"א שם הטעם שיש לברך דיין האמת כשאין פגומים אלו ממעי אמו, "שדן עליהם בעוונם אלו הנגעים", משמע ששיך ברכה זו רק כשהעון על הנפגם ולא על אביו ולכן אין לברך ברכה זו כשהפגום ממעי אמו שבזה אין העון על ילד אלא על אביו, מ"מ זה אינו ש"ל שהרד"א רק בא לפרש טעם הברכה כשמברכין ברכה זו כשיש פגום שאינו ממעי אמו וכשהמברך הוא סתם אדם שאינו אבי הבן, אבל אף הוא מודה שאף האב מברך מצערו כשהוא רואה בנו הנפגם ממעי אמו, שבזה העון על האב, ושפיר הוא לברך". וכתב כת"ר "דמניין לכת"ר להעמיד אוקימתא כזו ולהוציא דברי רד"א מפשוטם".

ולענ"ד כל זה משום הקושיא על הרד"א הנ"ל, דהיינו מה החילוק בין אין לברך דיין האמת כשיש פגום ממעי אמו, ובין דין חטים שיש לברך דיין האמת כשצמחו החטים שיש בהם פגומים, מהקרקע שלו. לכן לפי מה שביארתי שיש לחלק בין בעל הדבר דהיינו אב או אם של הילד, ובין סתם אדם שהוא רואה הילד, ממילא י"ל שאף כשאין העון על הילד יש לאביו לברך.

(ד) וכת"ר כתב על דברי השומר אמונים, "מה יסוד החילוק שבש"ס בין "הא ממעי אמו, הא בתר דאיתליד". ולפי מה שפירשתי אין קושיא, שודאי אין חילוק לגבי האב ואם של הילד, אלא החילוק רק לגבי סתם אדם שאינו נתקשר להילד, שבזה הכל תלוי על כמה צער יש לו, כשביארתי בתשובה הראשונה.

(ה) וכתבתי "בנד"ד יש להורים לברך דיין האמת לכ"ע". וכתב כת"ר, "הלא לדברי היד המלך גם כת"ר יודה שאין לברך". ואף בזה י"ל שהיד המלך איירי בסתם אדם שרואה את הילד, אבל בהורים אף הוא מודה לברך. וכן פירש כת"ר את דברי, וז"ל שיש "חילוק בין דיין האמת של "הרואה" לדיין האמת של "שמועות רעות", גם בדברי היד המלך". ואף שאין זה דעת כת"ר, מ"מ לענ"ד כתבתי.

ואסיים בברכה ובחיבה על ההערות החשובות ומחכימות

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לג.

שאלה: האם יש לברך הטוב והמטיב על הנאה שאין בה גשמיית. והוא הערה על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי בענין זה.

תשובה: ראיתי מ"ש כת"ר בענין זה שאין לברך על טובה שאין בה גשמיית, ודברי נכונים הם. ויש להוסיף קצת הערות.

(א) כתב מרן בס"רכג ה בשם הירושלמי והרא"ש, "אם נתנו לו מתנה מברך הטוב והמטיב שהיא טובה לו ולנותן". ופירש המ"ב בס"ק כא "והנה יש מהאחרונים שחולקים על פסק זה וס"ל דלפי מסקנת גמרא דידן לא נתקנה ברכה זו כ"א בדאית להו לאחרני ג"כ טובה גשמיית." וי"ל לסברת מרן, כיון שהמקבל יש לו הנאה גשמיית, אף שאין לנותן הנאה גשמיית, מ"מ עדיין מותר למקבל לברך הטוב והמטיב. והאחרונים דפליגי סברו דבענין הנאה גשמיית לשניהם. וכן ראיתי פירוש זה בדברי כת"ר.

ולפי זה יש לדון במחלוקת בגינת ורדים והפרח שושן בדין זה. כתב הגינת ורדים בא"ח כלל א ס"מ בדין הנ"ל "דודאי הנותן והמקבל מברכין הטוב והמטיב... ואע"ג

סימן לד.

שאלה: האם לדעת הרא"ש בדיעבד י"ח אם בירך ברוך שעשה את הים הגדול, על ים התיכון או שאר ימים גדולים. והוא הערה על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי שליט"א בענין זה.

תשובה: (א) כת"ר הביא מ"ש הרא"ש בתשובה כלל ד ס"ד, וז"ל "וששאלת על הים הגדול שאומר במשנה שמברכין עליו ברוך שעשה את הים הגדול, אם הוא ים אוקיאנוס, או הים שלנו שעוברים בו לארץ ישראל ולמצרים. יראה שהוא ים אוקיאנוס דוקא, אע"פ שבלשון הפסוק (במדבר פ"ל פס' ו) נקרא ים שלנו הגדול, מ"מ הכא משמע שהוא ים אוקיאנוס... דת"ק איירי בשאר כל הימים, דכמה ימים גדולים ישנם בעולם, ואתא רבי יהודה למימר דים הגדול יש לו ברכה בפני עצמו, ותנא קמא מודה בהא."

ושב כתב כת"ר, "ועוד יש לי לומר, ע"פ מה שהוכיחו הפוסקים דכל שלא שיקר בברכתו בדיעבד יצא י"ח, וכעין מה דקי"ל א"ח ס"רו א, דאם בירך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא, ואף שטעה ושינה, מ"מ כיון שלא שיקר, והודה הודאה שיש בה אמת, שפירות האילן ג"כ גדלים באדמה, לכן בדיעבד יצא. כמו כן נאמר אני בנד"ד, דיתכן דאף הרא"ש מודה שמי שבירך על ים אוקיאנוס (נראה שצ"ל ים התיכון) שעשה את הים הגדול י"ח בדיעבד, ואף שהנוסח הוא "הים הגדול", בה' הידיעה, מ"מ סוף כל סוף נראה שאין שקר לומר כן על ים גדול שאינו הים הגדול ביותר..."

ויש להעיר, שהלא כתב הרא"ש בתשובה הנ"ל "יראה שהוא ים אוקיאנוס דוקא". ונראה מלשון זה שהפירוש של "הים הגדול" הוא דוקא ים אוקיאנוס. וכן ממ"ש "דת"ק איירי בשאר כל הימים, דכמה ימים גדולים ישנם בעולם, ואתא רבי יהודה למימר דים הגדול יש לו ברכה בפני עצמו", נראה דאין "כמה ימים גדולים", בכלל "הים הגדול" כלל. ולכן לכאורה נראה שאף בדיעבד לא י"ח בברכת הים הגדול על ים התיכון.

וראיתי בדברי חמודות בפ"ט דברכות אות לו, שכתב על דברי הרא"ש, "...כיון שהתנא אומר הים הגדול בהה"ן הידועות, ואלו היתה כוונתו על כל ים שהוא גדול לא הו"ל לומר אלא הרוואה ים גדול. ועוד הרי נתת דבריך

דלא הזכיר ברכה זו רק לגבי מקבל מתנה, מ"מ גם הנותן מברך ברכה זו" ע"ש. אלא כתב הפרח שושן בכלל א ס"יב, "...דודאי דגם הרא"ש מודה שאינו מברך אלא המקבל..." ע"ש כל דבריו.

ולפי זה יש לפרש שלדעת הפרח שושן, הטעם שאין לנותן לברך הטוב והמטיב, הוא מפני שאין לו הנאה גשמיית כלל, אף שהמקבל יש לו הנאה גשמיית. ולדעת הגו"ר צ"ל שאף אם הנותן אין לו הנאה גשמיית, מ"מ כיון שהמקבל יש לו הנאה גשמיית עדיין מותר לנותן לברך ברכה זו. ולכאורה י"ל שלדעת הגו"ר אם אחד שמח כשהוא שומע שחבירו הטוב התחתן, מותר לברך הטוב והמטיב, אף שאין הנאה גשמיית להמברך, מ"מ כיון שיש הנאה גשמיית לחבירו במה שיש לו אשתו, מותר לברך, וכדמצינו לגבי הנותן מתנה לחבירו. אלא י"ל שאף הגו"ר מודה שאין לברך בזה, כיון שלגבי הנותן מתנה לחבירו, עכ"פ הנותן עושה מעשה דהיינו נתינת המתנה והוא גורם השמחה, משא"כ במי ששמע שהתחתן חבירו שהשומע אינו עושה שום מעשה, אין לברך בכה"ג. (אולם שמא י"ל שאם הוא השדכן והוא גורם השידוך, זה כמי שנותן מתנה לחבירו, דהיינו האשה, ולדעת הגו"ר מותר לנותן למברך הטוב והמטיב. ויש לפלפל.)

(ב) **ועוד** יש לבאר בזה, והוא לפי מ"ש הרמ"א בס"רכג א, "ואם מתה אשתו בלידתה מברך שהחיינו דהא ליכא הטבה לאחרינו". וכתב המ"ב שם ס"ק ד, "יש אומרים דהמחבר פליג ע"ז וס"ל דאפילו מתה אשתו בלדתה מברך הטוב והמטיב, וכזה ס"ל ג"כ הט"ז לדינא, וטעמו של הט"ז דמ"מ יש לה טובה שהשאירה זכר בעולם ע"ש. אבל כמור וקציעה פליג על זה דברכת הטוב והמטיב נתקן רק על הנאה גשמיית ולא על הנאה רוחניית לבד" ע"ש. וי"ל שלפי שיטת מרן לגבי נתינת מתנה שהמקבל מברך הטוב והמטיב, אף הכי יש לברך כיון שהאב "קיבל מתנה", דהיינו בנו, ולכן אף כשאשתו יש הנאה שאין בה גשמיית עדיין מותר לאב לברך הטוב והמטיב. ולדעת המו"ק צ"ל דבעינן הנאה גשמיית בין לנותן ובין למקבל. מ"מ לכ"ע אין לברך כשאין הנאה גשמיית כלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

בשאר ימים גדולים שבכל אחד יש ספק אם הוא נחשב גדול או לא, ונתת דבריך לשיעורין. ולכן אף הכנה"ג מודה שהוא לא שיקר אם בירך על ים התיכון ברכת הים הגדול, והוא רק הביא הפסוק כדי להוכיח שאף ים התיכון בכלל הים הגדול.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לה.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרדב"ז שסבר דכל היכא דאיכא מחלוקת במצווה ולא בברכה, אז היכא דקי"ל דהמצווה כשרה, ברוכי נמי מברכין ולא חיישינן לסב"ל.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) **הרדב"ז** בח"א ס"רכט הביא ראייה לסברתו מתפילין, וז"ל "תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת, ולא ראינו מימינו מי שנמנע לברך עליהם, ואפילו שלדעת ר"ת התפילין של רש"י ז"ל פסולין, וכן לרש"י של ר"ת ז"ל פסולין, לא ראינו שום פוסק שיפקפק בברכה". וכן מצינו בס'תרמב. שכתב "שאלת ממני ידיד נפשי, כשחל ט' באב בשבת ונדחה ליום א' אם אני מבדיל כסברת הגאונים או לא... וכל מקום שיש מחלוקת בברכות שב ואל תעשה אני שונה, משום ספק הוצאת שם שמים לבטלה. ואע"ג שראיתי בספר כפתור ופרח דכל היכא דאיכא פלוגתא בעשיית המצוה, אם עושה אותה לדעת א' מהחולקים מברך עליה, ואינה ברכה לבטלה כיון שלדעת אותו פוסק עושה המצוה כתקנה. ולפי דעתי על זה סמכו לברך על התפילין אע"פ שיש חולקים על סדר הנחת הפרשיות... ומ"מ אין הנדון שלנו דומה לו דהתם המחלוקת הוא בעשיית המצוה ולא בברכה, אבל בנ"ד המחלוקת הוא בברכה בעצמה אם יבדיל או לא, ולפיכך אני שונה שב ואל תעשה" ע"ש.

וכתב כת"ר, "ולכאורה יש לדחות הראיה ע"פ מש"כ התרה"ד (ס"לד) דבמקום מנהג לא אמרינן ולא חיישינן לסב"ל. וא"כ אימור דמה דמברכים על התפילין של רש"י אף דהם פסולות לר"ת, הטעם הוא משום שכך המנהג, ולא משום שהמחלוקת במצוה ולא בברכה וצ"ע."

לשיעורין, וכי איזה ים אנו יודעים שיהיה ראוי שיקרא גדול או לא" ע"ש. הרי משמע שדוקא ים אוקיאנוס בכלל הברכה של הים הגדול, ולא שאר ימים גדולים.

וראיתי בכנה"ג בס"רכח בהג' ב"י, שכתב "והרא"ש ז"ל השיבו דלא אמר רבי יהודה אלא על ים אוקיאנוס דוקא ולא על ים שלנו, אע"פ שבפסוק נקרא ים הגדול... דאפילו לדברי הרא"ש בלשון פסוק נקרא ים הגדול שפיר מצי לברך על הים הגדול, וזה דבר פשוט ומבואר מעצמו". הרי לדעת הרא"ש בדיעבד אם בירך על ים התיכון הים הגדול יי"ח.

הרי נראה שלדעת הרא"ש דוקא בים התיכון יי"ח בדיעבד אם בירך הים הגדול, ולא בשאר ימים גדולים. ונראה שאין זה דומה למי שבירך בפה"א על פרי העץ שיי"ח בדיעבד, דהתם ודאי שפרי העץ בכלל פרי האדמה. אולם בנ"ד הוא אינו ברור כלל אם שאר ימים גדולים הם בכלל הברכה "הים הגדול", שהרי נתת דבריך לשיעורין כמ"ש הדברי חמודות ה"ל, ולא נודע לנו איזה ים נקרא גדול או קטן, וכל זה תלוי על דעת כל אדם, שמה שנראה גדול לזה נראה קטן לאחר. ולכן בשלמא שאוקיאנוס הוא הים הגדול, ובשלמא שאף ים התיכון בדיעבד הוא ג"כ הים הגדול כיון שכן מצינו בפסוק כמ"ש הכנה"ג, אבל לומר כן על שאר ימים אף שהם נראים גדולים, לא מצינו הוכחה ברורה לזה, שמי יכול לומר איזה ים הוא גדול ואיזה ים הוא קטן. ולכן י"ל שבדיעבד אין יי"ח בברכת הים הגדול על שאר ימים גדולים כיון שאין הוכחה ברורה על זה, אלא רק על ים התיכון וכמבואר בכנה"ג הנ"ל. ואין זה דומה לברכת בפה"א על פרי עץ, דשאני התם שודאי שפיר י"ל שהעץ בא מהאדמה.

וראיתי שהעיר כת"ר על דברי הכנה"ג הנ"ל, "לא הבנתי דבריו, שהרי כל עיקר חידוש הרא"ש הוא לומר דשאני לשון חכמים מלשון תורה, וים הגדול שאמרו חכמים אינו ים הגדול של תורה, ולמה יודה דבדיעבד יצא, שהרי נוסח הברכה חכמים קבעוהו לפי דעתם, ולהרא"ש לא תיקנו כן על ים התיכון, ומנלן דיודה. ולא ידעתי למה לא כתב שיתכן שהרא"ש יודה מטעם שכתבתי לעיל, דסו"ס לא שיקר ברכתו". והערה נכונה היא, אלא נראה שהכנה"ג כתב כן בדעת הרא"ש כדי ליישב דעת מרן שפסק שיש לברך ברכת הים הגדול על ים התיכון, כמבואר שם. ומ"ש שהטעם הוא משום שהוא לא שיקר בברכתו, י"ל שאף הכנה"ג מודה לזה אלא שיי"ל כן רק לגבי ים התיכון כיון שיש הוכחה ברורה מהפסוק שהוא ג"כ ים גדול, משא"כ

(א) דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם.

כת"ר הביא מ"ש בתשובת רבינו אברהם בן הרמב"ם ס"פד, שאין לברך ברכת המזון על פת מדוחן או מהדרא אף במקום שכל אכילתם היא בפת דוחן או הדרא, ויש בזה ברכה לבטלה. וכתב הרבינו אברהם, "אבל אומר אני שלא צריך שתכרת ברכת המזון מפי רוב בני ארצכם, פן תשכח, אלא צריך שיאמרו אותה כלשונה אחרי הדרא והדוחן כמנהגכם, ולא יזכירו שם בברכה, שלא תהיה ברכה לבטלה, אלא יכנה ויאמר ברוך אתה השם הזן אותנו וכו', או ברוך הזן אותנו וג' ויחתם ברוך הזן את הכל. נודה וכו' ברוך הוא על הארץ ועל המזון. רחם וכו' ברוך בונה ירושלים, ברוך הטוב והמטיב וגו', ויברך בורא נפשות רבות כתקנה בשם ומלכות, ובעשייה הזאת לא יבואו לידי ברכה לבטלה, ויש בה זכר לברכת המזון שלא תשכח מרוב בני ארצכם."

וכתב כת"ר על זה, "ומבואר להדיא דסבירא ליה לרבינו אברהם דהמברך בכינוי אינו עובר על ברכה לבטלה, ומסתמא דכן דעת הרמב"ם, והיא קושיא אלימתא למ"ש בשו"ת רעק"א (מהדו"ק ס"כה) והחת"ס נדרים (ב:). דהיינו שרעק"א והחת"ס סברו דהמברך ברכה בכינוי עובר על ברכה לבטלה לדעת הרמב"ם.

ולענ"ד אין קושיא מדברי רבינו אברהם הנ"ל, שהוא מיירי באופן שאין "מלכות", ולכן אין זה בכלל נוסח ברכה. ולכן הוא כתב, "ברוך אתה השם הזן אותנו", דהיינו בלי מלכות. וגם כתב, "ברוך הזן אותנו", וזה בלי שם ומלכות. וגם כתב, "ויחתם ברוך הזן את הכל", גם בזה אין שם. וגם כתב, "ברוך הוא על הארץ ועל המזון", ואף בזה אין שם. וכן מ"ש "ברוך בונה ירושלים, ברוך הטוב והמטיב וגו'." אין באלו שם ומלכות. ולכן עדיין י"ל שהוא מודה לרעק"א והחת"ס שאם הוא מברך בכינוי וגם במלכות שיש בזה ברכה לבטלה.

(ב) דעת הריב"ש.

כת"ר הביא מ"ש הריב"ש בס"ת תח תקון כדי שלא לברך ברכה לבטלה, וז"ל "...ואפשר לברך בלשון זה, ברוך אתה השם מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות...". ונראה שמכאן ראייה שאין איסור לברך בנוסח בריך רחמנא וכו' כשיש ספק ברכה. וזה סייעתא לדעת הפני יהושע ברכות יב. בתוספות ד"ה לא. וכן סברת

(ב) וי"ל שאף הרדב"ז מודה להתה"ד, אלא יש לדקדק בתשובת התה"ד בס"לד שהוא כתב הכלל דלא אמרינן סב"ל כנגד המנהג לגבי ברכת הטוב והמטיב על היין, ועל איזה יין תקנו רבותינו ברכה זו. ונראה שכאן הספק הוא בברכה עצמה, איך תקנו רבותינו ברכה זו, וזה דומה למ"ש הרדב"ז הנ"ל לגבי הבדלה במו"ש שחל בט' באב, שאף שם הספק הוא איך תקנו רבותינו ברכת הבדלה במו"ש שחל בט' באב. ובזה כתב התה"ד דלא אמרינן ספק ברכות להקל כנגד המנהג. וי"ל שרק בזה הוא צ"ל כן, אבל כשיש מחלוקת במצוה ולא בברכה, לא בעינן כלל זה של התה"ד, כיון שמעיקרא אין חשש ברכה לבטלה כמבואר בדברי הרדב"ז הנ"ל בשם הכפתור ופרח.

ולפי זה דקדק הרדב"ז, שלגבי תפילין לא מצינו בראשונים שקליא וטריא האם יש לברך על התפילין של רש"י כיון שלדעת ר"ת הם פסולים, והם לא כתבו ששייך בזה אין לומר ספק ברכות להקל כנגד המנהג. עיין בב"י ס"לד. שהוא הביא דברי הראשונים, ואף אחד לא כתבו שעדיין יש לברך על תפילין של רש"י מטעם שכן הוא המנהג, ולכן לא אמרינן סב"ל. ומזה דקדק הרדב"ז שהטעם שלא הביאו הראשונים טעם זה, הוא משום שאין ספק כלל מעיקרא כיון שכאן המחלוקת היא במצוה ולא בברכה. וזה מ"ש הרדב"ז, "לא ראינו שום פוסק שיפקפק בברכה", דהיינו אין שום פוסק שכתב שיש בזה ספק ברכה אלא שעדיין יש לברך מטעם דלא אמרינן סב"ל כנגד המנהג. וכתב הרדב"ז הטעם שלא כתבו הראשונים כן, הוא מפני שפשוט להם שלא שייך כלל לדון בזה כיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, ומעיקרא אין חשש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לו.

שאלה: האם מותר לברך בכינוי כשיש ספק ברכה, כגון בריך רחמנא וכו'. והם הערות על מ"ש חכם אחד.

תשובה:

לכבוד הרב:

ויש להעיר שלא ראיתי לשון זה בב"י שם, שהוא כתב "...ולא היו מזכירים שם שמים בברכת אירוסין שניה רק על היין שטועמים ממנו, ואומר ברוך אתה השם אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות וכו'". הרי מרן לא כתב הלשון אמ"ה, משמע שהוא סבר שהם מברכים בלי מלכות, ואין זה בכלל ברכה שתקנו רבותינו, ולכן שפיר י"ל שאין זה ברכה לבטלה, אבל י"ל דאח"כ שהוא מודה שאין לברך ברכה בהזכרת רחום או חנון וכדומה כשהברכה יש בה מלכות וכשתקנו חז"ל. (ומרן לא הביא מ"ש בריב"ש ס"תח.)

וכת"ר הביא מ"ש הכסף משנה על הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ה שכתב הרמב"ם שם, "וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות אינו אלא טועה...". וכתב הכ"מ שם בתירוץ בתרא, "דפלוגתא דר"מ ור' יהודה לאו משום שבראה היא, אלא מפני שלא הזכיר שם ומלכות, שאילו היה מזכיר שם ומלכות ואומר בא"י אמ"ה שבראה, לכ"ע יצא י"ח, ומ"מ אע"פ שמזכיר שם ומלכות ואומר ענין ברכות בשינוי טועה הוא דמה בצע לשנות, ועכ"ז יצא י"ח... וזה עיקר דאילו לפירושא קמא תיקשי מי גרע מברך רחמנא מאריה דהאי פיתא." וזה לפי המחלוקת בברכות מ: "ראה פת נאה ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה... יצא דברי רבי מאיר, רבי יוסי אומר כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא י"ח."

ושוב כתב כת"ר, "הרי לנו להדיא כי לדעת מרן אם בירך ובמקום השם אמר "המקום", אין זה נקרא שם ולא יצא ידי חובה, הרי לך דדעת מרן דהמברך בכינוי אינו מועיל דעת רבי יוסי, ושזוהי דעת הרמב"ם."

ויש להעיר שמ"ש הכ"מ דבעינן שם ומלכות, פירושו שבכלל שם ומלכות הוא אף כהשם הוא רק כינוי כגון "מקום", ולכן אם הוא אמר ב"א המקום אמ"ה שבראה, הוא י"ח אע"פ שהוא טועה. וזה כמ"ש מרן בס"קסז י, "אמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, יצא." הרי כשיש שם ומלכות, אף שהוא כינוי, הוא י"ח. ולכן אף אם אמר ב"א המקום אמ"ה שבראה, יצא. וכל הטעם שלא י"ח אם הוא אמר רק "ברוך המקום שבראה", אינו משום ש"מקום" אינו בכלל שם, אלא מפני שאין כאן מלכות. ולכן כשכתב מרן בכסף משנה "אלא מפני שלא הזכיר שם ומלכות", אין כוונתו לומר שאין כאן הזכרת השם כיון שהוא רק אמר "מקום" שזה אינו, אלא כוונתו בדרך כלל דבעינן בכל ברכה שם ומלכות, וכאן אח"כ שיש שם אבל עדיין אין לנו

החסד לאלפים ס"קסז אות יב, וכן הוא ברב פעלים ח"ג סוף ס"ז, ובא"ח פר' נשא אות ט, וכן הוא בערוך השולחן ס"רב אות ג ע"ש ועוד.

אלא כשאני לעצמי, עדיין יש לדון בזה. וי"ל שאם הוא מברך בלשון "רחמנא" הוא יותר חמור ממי שמברך בלשון "השם". ובתחילה י"ל שאף השבעה שמות שאינם נמחקים הם בכלל כינויים, וכן משמע מהרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ו הל"ה שכתב, "שאר הכינויים שמשיחין בהן הקב"ה כגון חנון ורחום...". הרי משמע מ"שאר" שאף השבעה שמות שאינם נמחקים הם בכלל כינויים, אלא שכינויים של שבעה שמות אינם נמחקים ושאר כינויים נמחקים. ולפי זה כשהוא אומר "השם" הוא כיון לשם המיוחד שהוא עצמו כינוי, ולכן מצינו ש"השם" הוא כינוי דכינוי. ובשלמא שיש ברכה לבטלה בברכה שיש בה כל כינוי, דהיינו אף רחום או חנון, אבל כשיש רק כינוי דכינוי י"ל שאין איסור כלל. וזה כעין דמצינו לגבי לפני עור, שלפני עור אסור אבל לפני דלפני מותר כמבואר בפ"ק דע"ז כא. ע"ש. וכן הוא בנד"ד שכינוי אסור, אבל כינוי דכינוי מותר.

ולפי זה אין ראיה מדברי הריב"ש הנ"ל, שהוא מיירי באחד שמברך "השם", שהוא כינוי דכינוי, אבל י"ל שאף הוא סבר שאם בירך בלשון "רחמנא", שיש כאן ברכה לבטלה.

ולפי זה אין סתירה למ"ש הריב"ש בס"ל לגבי מי שרוצה לתרגם ברכות של ההפטר, וז"ל "וכל שכן שלא לברך שנים, דאיכא משום ברכה לבטלה. וכ"ש שלא לתרגם הברכה, ואם יתרגם אותה שלא יזכיר בה שם". י"ל שאם הוא מתרגם ה' בלשון לע"ז, זה בכלל כינוי ודומה לרחום או חנון ויש איסור, משא"כ אם הוא אמר "השם" שהוא כינוי דכינוי, אין כאן איסור כלל כנראה מס"תח הנ"ל.

(ג) דעת מרן.

מרן בב"י אה"ע ס"ל, הביא מ"ש הריב"ש בס"פב, וכתב כת"ר לשון הב"י, "...ולא היו מזכירים ש"ש בברכת האירוסין שניים רק על היין שטועמים ממנו ואומר ברוך אתה השם אמ"ה אשר קידשנו במצותיו וצונו על העריות וכו'". ושוב כתב כת"ר, "ומבואר בדבריו דאין איסור במברך בכינוי כלל".

(א) כתב כת"ר, "בריש ברכות כתבו התוס' (ב. ד"ה מאמתי) דלר"ת אפשר לקרוא ק"ש של לילה מפלג המנחה, דקי"ל כר"י. ושאלתי, דהרי כתיב "בשכבך", ואף אם פלג מנחה הוא לילה כר"י, מ"מ ודאי לא הוי זמן שכיבה (לכאורה). ואולי יש ליישב דר"ת סובר דק"ש דרבנן, כדעת רב יהודה (אמר שמואל, ברי"ף) ברכות כא. וגם התוספות כתבו (בסוף דף ב: ד"ה אמר) דר"י לא דריש "ובשכבך", ומשמע באמת דלר"י ק"ש דרבנן, וכדעת רב יהודה הנ"ל. וא"כ נראה דכן פסק ר"ת. האם הדברים נכונים לדעת כת"ר.

לענ"ד פירוש טוב הוא. ויש תנא דמסייע לך, והוא השאגת אריה בס"ג. שהעיר על דעת ר"ת, וז"ל "ואני תמה דהרי הא דקאמר השתא דלא איתמר הלכתא דעבד כמר עבד, היינו משום דכיון דתפלה דרבנן אזלינן בספיקא להקל, אבל ק"ש דהוי מן התורה כיון דמספקא לך, מספיקא אית לך למיזל לחומרא, דקי"ל ספיקא דאורייתא לחומרא... ואין יוצא ידי חובת ק"ש עד צאת הכוכבים דלמא הלכה כרבנן דזמן מנחה הוי עד הערב ואין זמן ערבית מתחיל אלא משעת צה"כ ואילך. ונ"ל דהתוס' לטעמיהו אזלי, דס"ל דהלכה כמ"ד ק"ש דרבנן, וכמו שכתבתי בשמם למעלה ס"א. ואית לך למיזל בספיקא לקולא, ואיכא למימר דר"ת הכי נמי ס"ל.... דקרא ובשכבך ובקומך בדברי תורה כתיב." ע"ש כל דבריו, הרי כדברי כת"ר.

ומ"ש כת"ר שדעת רבי יהודה שק"ש דרבנן, כן ראיתי לר' צבי שפירא ז"ל במגיד תעלומה דף נט שכתב, "סברת התוספות דר"י ס"ל דק"ש דרבנן, ובשכבך ובקומך בד"ת כתיב" ע"ש.

מ"מ מ"ש כת"ר, "ואף אם פלג מנחה הוא לילה כר"י, מ"מ ודאי לא הוי זמן שכיבה (לכאורה)." עיין בפני יהושע ברכות ב. ד"ה בא"ד לכן פי' ר"ת, שכתב, "ולפי זה יפה כתב ר"ת ז"ל ליישב מנהגינו דאנן השתא קי"ל כר"י דתפלת ערבית אחר פלג המנחה, וממילא בההיא שעתא הוי זמן ק"ש כיון שהוא זמן שכיבה, דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא" ע"ש.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו:

מלכות. ואם לא תאמר כן בדעת הכ"מ, הלא זה סתירה למ"ש בס"קסז י, "אמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, יצא."

ומה שתירץ כת"ר לסתירה זו, דהא דיי"ח כשאמר בריך רחמנא מלכא מאריה דהאי פיתא, הוא רק מפני "שאנינו יודע לשון הקודש, התירו חכמים שיוכל לברך בלשון הידועה לו, ואע"ג דאינו אומר אלא כינוי השם מהני, דעדיף מאשר לא יברך כלל." זה אינו נראה לענ"ד, שהרי כתב הרמב"ם שם בהל"ו, "כל הברכות כולן נאמרים בכל לשון, והוא שיאמר כעין שתקנו חכמים". הרי נראה מזה שאף לכתחילה מותר לברך בלשון חול, אף למי שיודע עברית. ורק אם הוא שינה המטבע, ועדיין הזכיר שם ומלכות הוא יצא בדיעבד, כמו שכתב הרמב"ם שם, וכן הוא בכסף משנה שם. הרי משמע שאם לא שינה המטבע אף בלשון חול הוא יי"ח, ואף למי שיודע עברית, שהרמב"ם והכ"מ לא הזכירו כלל שדין זה רק למי שאינו יודע עברית. ועיין במ"ב בס"קסז ס"ק נג שכתב, "דברכות נאמרים בכל לשון, היינו היכא דלא שינה כלל מנוסח הברכה", הרי משמע אף למי שיודע עברית. וזה כמו דמצינו בתפלת העמידה בס"קא, שכתב מרן "יכול להתפלל בכל לשון שירצה", דהיינו אף מי שיודע עברית. וכן הוא בברכת המזון שמותר לברך בכל לשון כמבואר בס"קפה א, וכתב הכה"ח שם ס"ק א בשם הב"ח "והיינו בשאינו יודע לברך בלה"ק, אבל ביודע מצוה מן המובחר לברך בלה"ק." הרי יש רק מצוה מן המובחר אף אם הוא יודע עברית, אבל אם הוא אינו רוצה במצוה מן המובחר, אה"נ שלכתחילה הוא מותר לברך בכל לשון.

ולכן אין הוכחה מהכסף משנה שסבר שאין ברכה לבטלה אם הוא מברך בכינוי כנוסח שתקנו רבותינו.

ואסיים בברכת התורה וברכת הצלחה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לו.

שאלה: האם יש לבאר דעת ר"ת שאפשר לקרות ק"ש מפלג מנחה ולמעלה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שעות אור השמש עד הרגע שעוד אפשר לנצל (וראה ברכות ב' ע"ב). ופלג המנחה הוא הרבה קודם רדת החשכה. וצ"ע. ואולי צריך לדחות, דלפי הפנ"י צ"ל דההכנות לשכב כבר חשיב "ובשכבך". או דמיירי על התינוקות, שלפעמים משכיבים אותם לישון מוקדם. ודוחק.

ויש להשיב. כבר ידוע המחלוקת בין הגאונים ר"ת בענין זמן בה"ש. לדעת הגאונים בה"ש מתחיל בשקיעת גוף החמה תחת האופק, וצאת הכוכבים היא כדי ג' רבעי מיל אחר כך, ואם אמרינן ששיעור המיל הוא י"ח דקות, מצינו שצאת הכוכבים היא י"ג וחצי דקות אחר שקיעת החמה. וצ"ל שלדעת הגאונים ודע' שזה זמן שכיבה.

ולדעת ר"ת צאת הכוכבים היא ד' מיל אחר שקיעת גוף השמש תחת האופק. דהיינו ע"ב דקות. וי"ל שפלג המנחה מתחיל שעה ורביע לפני זה, דהיינו ג' דקות קודם שקיעת גוף החמה תחת האופק. ועיין בביאור הלכה ס"רסא ב ד"ה להקדים, שפירש את זה.

הרי מצינו שלפי הפני יהושע שעת שכיבה לר"ת היא ט"ז וחצי דקות קודם שעת שכיבה לגאונים, דהיינו קצת יותר מרבע שעה בלבד. ולפי זה הוא אינו דחוק לומר שיש קצת אנשים ששוכבים רק רבע שעה קודם שאר בני אדם. ולכן פירוש הפני יהושע בדעת ר"ת אינו דחוק כל כך.

שוב כתב הרב הנ"ל, לבאר דעת ר"י מלוניל הנ"ל. וז"ל:

ולענ"ד ברור, לדעת הר"י מלוניל מה שכתב, "בשכבך ובקומך", ר"ל כל הזמן (וע' ר"ן נדרים ח. וב"י א"ח ס"מו סוף סע"ו ועוד שם ד"ה ואם בא ללמוד מיד), ואפילו כששוכב וכשקם, ואפילו כשהוא בדרך וכשהוא בבית. אמנם ודאי נראה שאף הר"י מלוניל מודה דמותר לאדם לעסוק בצרכיו כדי חייו ופרנסתו, אף שע"י זה הוא אינו לומד כל היום. וא"כ כשצריך האדם לעסוק בצרכיו וענייניו באיזה שעה מן היום, מותר. אף שהיא שעת שכיבה או שעת קימה. וכמו שההולך בדרך מותר לו לעבוד תו"כ הליכתו בדרך, בדברי סחורה ופרנסה, אף שממילא הוא אינו מקיים רישא דקרא ד"ובלכתך בדרך", כן הדין ממש לגבי סיפא דקרא דכתיב "בשכבך ובקומך". (כמובן כל זה רק בדעת רב יהודה דס"ל ק"ש דרבנן). ומה שהקשה כת"ר, "למה לא כתבה התורה ודברת במ יומם ולילה", נראה דלא קשה, דלפי הר"י מלוניל (בביאור דעת רב יהודה) רצתה התורה לפרט ולהדגיש עד לאן החיוב

(א) **כתב כת"ר.** "...דע"כ לומר דר"ת פליג על ר' יונה, שכתב הר"ר יונה (דף כא. ע"א ד"ה גמ' אמר) "ואע"פ שכתוב בתורה ובשכבך ובקומך, ס"ל לשמואל שלא אמרה תורה דוקא ק"ש, אלא שיקרא בתורה בכ"מ שירצה, ומה שאנו קורין זאת הפרשה דוקא, אינו אלא מדרבנן" ע"כ. דאל"כ, שוב יש חיוב מהתורה לקרוא איזה דבר מן התורה בזמן שכיבה ובזמן קימה. ומוכח בר' יונה דהחיוב לקרוא בזמן שכיבה וקימה הוא גם לרבי יהודה, ולא להקל רב יהודה אלא לומר דמן התורה אין חיוב לקרוא דווקא אלו פרשיות. אלא נראה דס"ל לר"ת כר"י מלוניל שכתב "דקרא בשכבך ובקומך על כל התורה נאמר, שאדם חייב לעסוק בהם בין ביום ובין בלילה בין בבית ובין בדרך". עכ"ל. ואז אין שום חיוב מן התורה לקרוא דווקא בזמן שכיבה ובזמן קימה, אלא כל היום ודו"ק.

ויש להעיר, שכבר הקשה השאג"א בס"ג על ר"ת מטעם זה, שפשוט לו שר"ת סבר כרבינו יונה הנ"ל, וז"ל "ומדברי ר"ת ורוב אחרונים שנמשכו אחריו, משמע שא"צ לקרות שום דבר בלילה אחר שקרא ק"ש מפלג המנחה, שהרי לא הזכירו מזה דבר. וכן נוהגים העולם במדינות אלו, שהלילות קצרים מאד בימות הקיץ, שישנים על מטתם קודם הלילה ונמשכים בשינתם זמן רב על היום, וסומכים הכל על ק"ש שקרו מפלג המנחה. וזהו מן התימה להקל בספיקא דאורייתא. ועכ"פ אפילו לשמואל היו חייבין לקרות איזה ד"ת אחר צאת הכוכבים כדי לצאת מספק ידי חובת של ד"ת דובשכבך שחיובו מן התורה". ולפי מה שפירש כת"ר נסתלקה הקושיא מר"ת.

מ"מ מה שפירש כת"ר בדברי ר"י מלוניל אינו ברור אצלי, שעדיין י"ל שכוונתו שחייב לעסוק בתורה, בין ביום ובין בלילה, דהיינו שיש חיוב ביום בשעת קימה, ויש חיוב בלילה בשעת שכיבה. שאם לא כן, למה לא כתבה התורה "ודברת במ יומם ולילה"? (עיי' בשפתי חכמים שהעיר כן, בפר' ואתחנן). אלא צ"ל דא"נ שחייב אדם לעסוק בדברי תורה "כל היום" כמ"ש כת"ר, אבל עדיין בעינן ללמוד בשעת קימה ושכיבה כמפורש בפסוק.

(ב) **כתב כת"ר,** "מה שהביא כת"ר מהפנ"י בריש ברכות, דלר"ת מפלג המנחה הוי שפיר "ובשכבך", מפני דאיכא אינישי דגנו בההיא שעתא, לא הבנת. דעינינו הרואות שאין המציאות כן, ואינשי לא גנו בההיא שעתא. ודוחק לומר שנשתנו הטבעים. ואדרבה, כשלא היו אמצעים כ"כ מעולים להאיר בחושך, נראה שהיו כולם מנצלים את

וגם יש להקשות על התירוף השני של הראב"ד, שלא נתעברה לאה באותו לילה, והוא לפי מ"ש מיבמות עו. שיעקב אבינו לא ראה קרי מימיו, ופירשו התוספות שלא נתעברה מביאה ראשונה ע"י שמיעכה באצבע. וכ"כ רש"י בפר' ויחי מט ג ע"ש. וכן הוא בברכ"י הנ"ל ע"ש.

(ומ"ש עוד הראב"ד שם, "אי קשיא הא קשיא מאחר שהוא שוגג והוא סבור שהיא היא המתכוין אליה, למה נקרא מורד ופושע (נדרים כ: מפסוק ביחזקאל כ לח ע"ש), אלא מחוורתא כלישנא קמא." פירוש, שבנדרים שם ללישנא קמא בני תמורה רק כשנתכוין לאשה אחרת, וללישנא בתרא אף באשתו אחרת. ולזה כתב הראב"ד דלא קי"ל כלישנא בתרא שהלא הוא שוגג ולמה נקרא מורד ופושע, משא"כ ללישנא קמא שכיון לאשה אחרת שאינה אשתו ונתכוין לניאוף, שפיר נקרא מורד ופושע. ע"ש ברש"י ור"ן. אמנם הרא"ש ור"ן סברו כלישנא בתרא ע"ש.)

וראיתי במ"א ס"רמ ס"ק ט שתיירוף הקושיא הנ"ל ביעקב ולא, וכתב ששייך בני תמורה רק "כשראה רחל שוכבת במטה ונתכוין לגוף זה, ואח"כ נזדמנה לו לאה תחתיו, אבל יעקב בשעת כניסתו לחופה ראה לאה ונתכוין לגופה, רק סבר ששמה רחל, לית לן בה" ע"ש. ואף לתירוף זה יש להקשות ממעשה ישי אבי דוד הנ"ל, שהלא הוא ראה השפחה ונתכוין לגופה, ואח"כ נזדמנה אשתו.

וראיתי ברב פעלים ח"ג א"ח ס"ח שתיירץ באופן אחר, וז"ל "כי צדיקים גמורים כמו יעקב אע"ה וישי ע"ה בעת התשמיש אין להם תאוה גשמית בזה... ורק מתכוונים לתאוה רוחנית נפשית... וחושבים בכונות עמוקות ביחוד הספירות... ועל כן לא שייך לומר לגבי דידהו ענין תמורה... ועל זה אמרה אשתו של ר"א דומה כמי שכפאו שד, כלומר מצד הנאה הגופניית והגשמית דומה בשעת מעשה כאלו כפאו שד, שאין לו כונה ומחשבה בגופניות וגשמיות, כי מחשבתו קשורה בזווגי המידות למעלה, ככה דרכן של צדיקים הגדולים, ולכן לא שייך בהו ענין בני תמורה" ע"ש. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"י ס"נה הערה על הרב פעלים הנ"ל בדף קנז.

(ב) **ולענ"ד** יש לתרץ זה באופן אחר. והוא לפי מ"ש הברכ"י שם, וז"ל "דיש חילוק מיעקב וישי לעלמא, דהא דאיקרו בני תמורה אף שנתכוין לאשתו אחת ובאה לו אחרת, היינו משום דפשע דהי"ל לבדוק ולידע מי היא, אמנם יעקב אבינו כבר מסר סימנים לרחל, ולאה ידעה

ללמוד תורה מגיע (בבית, בדרך, כשרוצה לישון מיד ומיד כשקם). הרי שמצינו לומר דהר"י מלוניל ס"ל דאין חיוב לקרוא וללמוד דוקא בשעת שכיבה וקימה, וכגון שרוצה לעסוק בצרכיו. ונראה דהכי מצי סבר ר"ת, וכפי שכתבתי במכתבי הקודם.

ישוב כתבתי לו שהוא פירוש טוב בדעת הר"י מלוניל.

סימן לח.

שאלה: ראובן לפי חז"ל ראשית אוני שלא ראה יעקב קרי מימיו, והלא רק בבוקר הנה היא לאה. משמע שכל הלילה חשב שרחל היא, וא"כ ראובן הוא בן תמורה. ח"ו פגום? כיצד יתכן כדבר הזה שאבי אחד השבטים הקדושים של עם ישראל יש בו שמץ של ריעותא מעצם הווייתו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) **כבר** הקשה כן הראב"ד בבעלי הנפש (דף קלו.) וז"ל "יש שואלים א"כ יש מהשבטים שהם בני תמורה, שהרי יעקב אבינו לרחל נתכוון ונזדמנה לו לאה. וי"ל שעדיין לא ניתנה התורה ולא הוזהרו בדקדוקי מצות. א"נ אפשר שלא נתעברה באותו לילה." אלא שאין זה ברור כלל, שהלא כתב רש"י בפר' תולדות כו ה, שהאבות קיימו אף גזרות הרחקה דרבנן, ולכן איך כתב הראב"ד בתירוף ראשון "ולא הוזהרו בדקדוקי המצות". אלא י"ל לפי מ"ש הרמב"ן שם שלא שמרו האבות המצות בחו"ל. לכן י"ל שכמו שיעקב לא שמר האיסור שלא לישא שתי אחות, ה"ה הוא לא שמר דין תמורה. אלא כבר הקשה הברכ"י בס"רמ ס"ק ד על זה ממ"ש רבותינו בילקוט המכירי (תהלים קיח. כא.) ישי אבי דוד ראש הסנהדרין היה, ופירש מאשתו שלש שנים שהיה חושש מאיסור לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה', והוא בא מרות המואביה, היתה לו בביתו שפחה נאה, אמר לה בתי התקיני עצמך כדי שתכנסי אלי הלילה, הלכה השפחה וסיפרה לגבירתה הכל, ונתנה עצה לאשת ישי לאמר, לכי ותקני את עצמך, ולערב כשיאמר אלי לסגור הדלת, אצא אני ותכנסי את, עשתה כך, ולאחר שכיבו הנר נכנסה אשתו ונזדווגה עמו, ונתעברה בדוד" ע"ש. והא דוד בן תמורה, והרי ישי היה אחר מתן תורה וחייב במצות. ולכן אין תירוף קמא דהראב"ד עולה יפה.

אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, וגם הגמרא בנדרים כ. הביא פסוק זה לאיסור זה ע"ש. וא"כ הלא הוא עובר על איסור תורה, ולכן איך כתב הרמב"ם הלשון של "אסרו חכמים". אלא יש להשיב שהרמב"ם יש לו פירוש אחר באיסור של לא תתורו, וזה כמו שכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב ע"ש.

ועוד אף את"ל שיש איסור תורה בהרהורים הנ"ל ובפרט לשאר ראשונים, מ"מ עדיין יש לדון אם יש פגום בילד ע"י הרהורים אלו, שכתב הרמב"ם שם, "וכן אסרו חכמים שלא ישמש אדם מטתו ולבו מחשב באשה אחרת... ואם עשה כן הבנים אינן הגונים אלא מהן עזי פנים ומהן מורדים ופושעים." וי"ל שהרהור לחוד ופגום בילד לחוד. ונראה שפגומים אלו באו רק כמי שעובר על איסור דרבנן, ולכן כמו שאין איסור כלל במי שעובר בשוגג על איסור דרבנן וכדעת הנתיבות הנ"ל, אף כאן אין פגומים אלו באו למי שעובר על איסורים אלו בשוגג, ורק במזיד יש פגומים אלו בילדים. ולכן אף אם יש איסור תורה בהרהורים הנ"ל, מ"מ הפגומים בילדים הם רק באו במזיד ולא בשוגג, וזה מפני הפגומים דומים לאיסור דרבנן. והרהור לחוד והפגום לחוד. כך נראה לענ"ד.

ואסיים בהוקרה רבה

מאת מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן לט.

שאלה: האם קבלת דעת מרן היא רק בדבריו בש"ע או בב"י. ואם הקבלה על הספר או על הרב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טוויק שליט"א.

(א) **כתבתי** בח"ב ס"כז.

"כתב" היד מלאכי בכללי הש"ע באות יא, "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז, שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובש"ע העתיק מרן רק

מרחל ועשתה לו הסימנים, וגם ישי אבי דוד כתב הרמ"ע במאמר מקור דין ח"ג פ"י שכה עשה ישי דמסר סימנים לשפחתו, והיא מסרה סימנים לגבירה ע"ש. ובכה"ג דכבר היו סימנים והטעום לא הוו בני תמורה מאחר דעשו את שלהם והשתדל בסימנים, ולא עלתה להם" ע"ש. הרי בשוגג גמור לא אמרין בני תמורה.

וכן יש להסביר זה לפי מ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה, פ"כא הל"יב, שדין זה רק מדרבנן, וז"ל "וכן אסרו חכמים שלא ישמש אדם מטתו ולבו מחשב באשה אחרת...". הרי דין זה רק מדרבנן מהחכמים. לכן יש לדון בזה לפי מה שכתב המנחת אלעזר בח"א ס"ה, וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחז"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה בהמנחת אלעזר ח"ב ס"יח בד"ה והנה, שכתב "וכיון שכתבו האחרונים שאיסור דרבנן בשוגג א"צ כפרה, א"כ לא עשה בזה איסור כלל". ע"ש. וכן הוא בח"ג סוף ס"יב שכתב "כיון דלא אסור איסור דרבנן שעשאו בשוגג, וכסברת הנתיבות". ועיין בהערות במפתחות לח"ג. הרי כיון שאין איסור דרבנן על החפצא אלא על הגברא, ממילא אמרין שאין איסור כלל כשהוא עובר על איסור דרבנן בשוגג. וא"כ ה"ה לגבי בני תמורה, שיעקב וישי עשו סימנים ולא פשעו כלל, והם עברו בשוגג מדרבנן, ואין כאן איסור כלל. כן נראה לענ"ד. (ולכאורה עדיין יש להעיר על זה ממ"ש רש"י בנדרים כ: בפירוש קמא "בני תמורה. שיש לו ב' נשים וכסבור לבא על זו ובא על אחרת". שנראה שהוא בשוגג, ועדיין זה בכלל תמורה. וי"ל כמ"ש הברכ"י הנ"ל שרש"י איירי "דפשע דהי"ל לבדוק ולידע מי היא". לכן אין זה בכלל שוגג.)

ויש לבאר עוד בזה, ויש להעיר על הרמב"ם הנ"ל, שהלא כשאדם משמש מטתו ולבו מחשב באשה אחרת, הלא מחשבה זו בכלל מחשבת זנות והוא עובר על לא תתורו

קבלנו כל דבריו, מ"מ בנדון זה הם סברו שהספר ש"ע הוא כעין מרא דאתרא, ולא מרן עצמו. וכבר כתבתי בשם הגו"ר שהגדר של מרא דאתרא כאן הוא שאם הוא קובע דירתו במקום אחר כגון במדינות אשכנז, שוב אין חיוב עליו לקבל דעת מרן בש"ע.

והסברה זו שהקבלה היא על הספר ולא על הרב, ראיתי לר"י פתחיה ברדוגו ז"ל בנפת צופים א"ח ס"כ, וז"ל "שאלת אם קבלת קדמונינו דברי מהריק"א היתה אף על דבר שהכריע בו בביתו הנאמן ב"י אעפ"י שלא ערכו על השולחן הטהור בספרו הקצר. תשובה: כן הוא, וראיתי למהרש"ב א"ז"ל ששאל להרב מוהריב"ע ז"ל על זה, והשיבו לכו אל יוסף אף בהכרעתו בב"י, וכן ראיתי למהריב"ן ז"ל, ומסיים דדוקא בב"י והש"ע דקבלת הקדמונים לא היתה אלא על שניהם ולא על ספר בדק הבית שלא נתגלה בימיהם בשעת הקבלה, ואם נמצא חולק עליו אז המורה יכריע עפ"י הרוב או ע"פ ראיותיו ושלם."

הרי הכל תלוי על מה שקבלו הקדמונים. ולדעת הנפת צופים ודע' קבלו הש"ע והב"י, אבל יש חולקים וסברו שקבלו רק הש"ע כמבואר ברב ברכות הנ"ל. מ"מ לכ"ע לא קבלו כל מה שפסק מרן בכל מקום כגון בבדק הבית או תשובותיו, שהקבלה לא היתה על הרב אלא על ספרו כשביארתי לעיל.

וכן הוא לר"י שלמה אבן דנאן ז"ל בספרו בקש שלמה ס"מב דף פו ע"ג שכתב, "דאנן לא אזלינן בתריה דמרן כ"א בב"י ובש"ע ולא בתשובה ובבדק הבית, כי כן היתה קבלת אבותינו ורבותינו נו"ן ככתוב בפסקי הראשונים זיע"א כידוע" ע"ש. הרי הקבלה היתה על הספר ולא על דעת הרב.

וכן ראיתי לר"י יצחק וואליד ז"ל בספרו ויאמר יצחק ח"ב דף רט ע"ב באות ב, שהוא הביא דברי הנפת צופים הנ"ל, ע"ש. (ואגב י"ל טעם אחר שלא קבלו תשובות מרן, והוא מפני שהוא אינו ברור איזו תשובה ממרן, וכמ"ש הברכ"י ח"מ ס"לד אות טז ד"ה ומצאתי, ובשירי ברכה י"ד ס"רמט אות ב ע"ש, ובח"מ ס"כה אות כח, והבקש שלמה הנ"ל ס"מב ויש חולקים בזה, עיין בשדי חמד ח"ו ס"יג אות לא ד"ה ואם.)

(ב) ולפי זה יש להעיר על הרב פעלים בח"ב י"ד ס"כו, לגבי טבילה במקוה של מים חמים, וז"ל "אנחנו קבלנו הוראת מרן ז"ל שפסק בשה"ט כסברת האוסר משום גזרת

לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון הש"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני הש"ע מן התשובה היינו משום דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בש"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה." ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן.

הרי נראה מזה שאף שקבלנו עלינו הלשון של מרן בש"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדבריו, אלא אם מצינו שיש פירוש אחר בדבריו, אז י"ל ששפיר הוא אם אנו מקבלים עלינו פירוש זה. עכ"ל שם.

ועל זה כתב כת"ר, "מה הסברה בזה, הרי אולי אם מרן היה מבין את אותה דעה כמו המפרש האחר, הוא לא היה פוסק כך, כי היה סובר שזה נגד הסברה, וכדומה. ודווקא במקרה של רבנו יוסף חיים ברב ברכות, שפירוש מרן לדעת הרמב"ם הוא בתשובה, יש מקום לחלק בין תשובותיו לספרו. אבל אם הפירוש הוא בב"י, שעל פיו התייחד השו"ע, מה הסברה לא לקבל זאת? ומ"ש רבנו יוסף חיים שם, שקיבלו הוראת השו"ע כהרמב"ם אבל כפירוש המהרש"ח, לא זכיתי להבין. הרי קבלת הוראת מרן לא באה בעקבות קריאת כל הספר שולחן ערוך, ודקדוק במילותיו, אלא בעקבות קבלת סמכותו והתפשטות הוראותיו בקרב ישראל... וכן לפי מ"ש כת"ר בח"ב ס"כז, שקבלת הוראות מרן היא בגדר מרא דאתרא, מה הסברה לחלק בין השו"ע לתשובותיו? ואם היה סובר כת"ר שהוא מדין חרם, אפשר היה לומר שהגדר של החרם הוא על פי הספר, אבל אם קבלתו כמרא דאתרא הקבלה היא על הרב עצמו ודין כל ספריו צריך לכאורה להיות שוה."

ויש להשיב. יש מחלוקת בין האחרונים אם הספרדים קבלו מ"ש מרן רק בש"ע או אף מ"ש מרן בב"י. ולדעת אלו שסברו שקבלנו רק מ"ש מרן בש"ע צ"ל שהטעם הוא משום שהם קבלו הספר דוקא, ולא מה שפסק או סבר מרן במקומות אחרים, שהקבלה היתה על הספר ולא על הרב. ואף שבדרך כלל כשקבלנו הוראות של מרא דאתרא אנו

חזר מדבריו בש"ע, אלא שיש פירושים שונים בדבריו בש"ע, ובכללם מה שפירש מרן בב"י, בזה י"ל שהם קבלו מ"ש דוקא בש"ע ולא פירוש מרן בב"י, שבזה אין שום הוכחה שמרן חזר ממ"ש בש"ע, ודבריו בש"ע עדיין נכונים, אלא כיון שמרן לא כתב פירושו בש"ע ממילא שאין חיוב לקבל פירושו.

הרי לפי זה קבלת הקדמונים היתה או על הב"י והש"ע או על הש"ע דוקא. ולכ"ע אין הקבלה על הרב, ולכן לדעת הנפת צופים ודע' לא קבלו דעת מרן בבדק הבית ותשובותיו. מ"מ אף אם קבלנו רק מ"ש מרן בש"ע עדיין י"ל שאם יש הוכחה שאילו ידע מרן דעת איזה ראשון שהוא היה חוזר בו ממ"ש בש"ע, שוב אין חיוב עלינו לחוש לדבריו בש"ע כנראה מהחיים שאל והרב פעלים הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג אליעזר טוויק שליט"א.

ששתי לקבל דבריך. וזה מה שנראה לענ"ד.

א) כתב כת"ר, "...ישנם את פירושי מרן בב"י לדעות שפסק בשו"ע, ועל חלק זה של הב"י לא מובן לי איך נקבל את השו"ע בלי הב"י, הרי אולי הסיבה שמרן פסק כדעה מסוימת, היא בגלל שהבין דעה זו כמ"ש בב"י, ואילו היה מבין אחרת אולי לא היה פוסק כך."

ויש להשיב. כבר כתבתי בשם הרב ברכות והיד מלאכי, שאף שקבלנו דברי מרן בש"ע, אין מוכרח לקבל פירושו בב"י. ומקור לסברה זו הוא בהלכה למשה לר' חיים משה אמריליו ז"ל בעל הדבר משה. לכן כדי להבין דעתו, יש להביא את דבריו משם.

ובתחילה יש לבאר דמצינו שלדעת רמב"ם יש איסור דרבנן במשחק בקוביא כמבואר בהל' גזילה פ"ו הל"ז אבל לגבי עדות כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"י הל"ד שהוא פסול רק אם אין לו אומנות אחרת, וז"ל "וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן

מרחצות, ואין להתיר נגד סברת מרן ז"ל... הבאתי דברי הרב הגדול הרי"ף ז"ל בספר נבחר מכסף, שכתב שם עדות מגדולי הדור, דמרן חזר בו ועשה מעשה בימיו לחמם המקוה נגד מה שפסק בספרו הש"ע ס"רא ע"ה... ולכן העליתי דאין למחות ביד זה האיש..." ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"ד י"ד טו בסוף, ע"ש. והלא אם הקבלה היתה על מ"ש מרן בש"ע ולא על הרב, שוב אין לחוש כלל על מה שחזר מרן אחרי כן, שהרי הקדמונים קבלו מ"ש בש"ע דוקא.

וכן יש להעיר על מ"ש החיד"א ז"ל בחיים שאל ח"א ס"נו, לגבי לינה על גב בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו." ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך מה שפסק מרן בש"ע. והלא אם קבלו קדמונינו מ"ש בש"ע דוקא, שוב אין לחוש לדעת תשובת הרמב"ם.

וכן נראה דעת הכפי אהרון ח"א אה"ע ס"ג דף צד ע"ג שכתב, "שכמה פעמים על מדוכה זו ישבנו עם עמיתנו הר' הפוסק יצ"ר, והעלינו כי אין לזוז מקבלת מרן אף אם המצא ימצא איזה פוסק מגדולי הראשונים אשר נגלו לנו אחרי זמנו של מרנא הקדוש ז"ל, לא נאמר אילו היה רואה מרן דברי הראשונים אלו היה חוזר בו, אף כי להתופסים דגל הקי"ל משתמשים הרבה מזה, מ"מ לנו שקבלנו הוראת מרן ז"ל לא יועיל זה. והטעם כי לפני גדולי האחרונים כגון המ"מ והר"ן והריטב"א וזולתם היו גלויים כל דברי הראשונים ז"ל וכן דברי הגאונים היו גלויים לפני הרי"ף והרמב"ם, ומדלא הזכירו דבריהם אלמא לא שמיע להו, או פירוש אחרין או גירסא אחרת הי"ל בדבריהם, וא"כ די במה שראו עיני קדשו של מרן ז"ל ואין לזוז מדבריו" ע"ש.

הרי נראה מזה שלא כהחיים שאל הנ"ל, ומלבד הטעם שכתב הכפי אהרן י"ל שכיון שהקדמונים קבלו דעת מרן בש"ע שוב אין לחוש לדעה אחרת שלא ראה מרן, שהקבלה היתה רק על הספר הש"ע, ולא על הרב.

אלא נראה שסבר החיים שאל והרב פעלים, דאה"נ שי"ל שקבלנו רק מ"ש בש"ע אלא אם יש הוכחה ברורה שאילו ידע מרן סברת הרמב"ם הוא היה חוזר בו, או אם יש הוכחה שמרן עצמו חזר ממ"ש בש"ע כדמצינו לגבי דין מקוה הנ"ל, אז יש לאזיל אחר הוכחות אלו, שלא קבלו קדמונים דברי הש"ע אף באופן שיש הוכחה שמרן עצמו לא סבר כן. אלא עדיין י"ל שאם אין שום הוכחה שמרן

כהרמב"ם ז"ל, שכתב הדין הזה בשם יש אומרים ויש חולקים, ולא כתב וי"א כי היכי דנימא דהלכתא כ"א בתרא...". הרי מבואר שרק כשכתב מרן י"א וי"א י"ל ההלכה היא כ"א בתרא, משא"כ ב"א ויש חולקים, בזה אין לחוש לסברת ה"ש חולקים, ואמרינן שההלכה כ"א קמא. ולכן ה"ה י"ל בנ"ד שאין לחוש לה"ש חולקים, וההלכה כה"א קמא, דהיינו כהרמב"ם.

מ"מ מצינו ששאר אחרונים לא סברו כהקול אליהו הנ"ל, וכן הוא בפתחי תשובה ח"מ ס"רמא ס"ק ה, שכתב לגבי דין הש"ע שם בשם י"א ויש חולקים, "עיי' באה"ט בשם הט"ו דק"ל כי"ש חולקין אלו, ועיי' בתשובת עבודת הגרשוני ס"קיד, שכתב שגם דעת המחבר ש"ע כן הוא, ואף דכתב בתשובת רמ"ע ס"צג, שדרך המחבר ש"ע להביא תחילה הדעת היותר מוסכמת כו', זהו היכי דכתב הדעה ראשונה בסתם, אבל כשמביא גם הדעת הראשונה בשם י"א כמו בנ"ד ואח"כ כתב ויש חולקין, נראה יותר שאין דעתו מסכמת עם הדעה הראשונה." וכן הוא בברכ"י א"ח סוף ס"נח וס"תרפז אות א, וכן הוא בויאמר יצחק אה"ע ריש ס"קלז, והשואל ונשאל ח"ג ס"כז ע"ש. וגדולה מזו מצינו שיש סברה לומר שיש חולקים הוא עדיף מסתם, וכ"כ מוהר"ם סו"ז ז"ל, הובא דבריו בחקרי לב ת"ק במ"ב בח"מ דף קטו ע"ב שכתב, "...ואפילו מרן ז"ל בש"ע הביא ויש חולקים, וידוע שיש מבוכה באחרונים בדעת מרן ז"ל כשכותב סתם וי"א דאפשר דדעתו כ"א, ולדעתי ביש חולקים כ"ע יודו בזה". הרי לדעת מהר"ם סו"ז ז"ל יש לפסוק כה"ש חולקים אפילו כנגד הסתם. ולכן אף בנ"ד י"ל שההלכה כה"ש חולקים. (מ"מ נראה דלא קי"ל כמהר"ם סו"ז בזה, שכבר מצינו בחות יאיר בסוף ס"קט, לגבי סתם ויש חולקים שהוא כתב, "אף שכתב בש"ע (אה"ע) ס"צג יח דיש חולקים, מ"מ מיעוטא נינהו ולא ס"ל כוותיהו בכלל שמסר לנו הרב מוהרמ"ע בתשובותיו בדברי הרב ב"י בש"ע." וכן הוא בשיירי כנה"ג בהג' ב"י בא"ח ס"תמז ד, וז"ל "ואף על גב דהרב ז"ל סיים ויש חולקים, כבר כתב בתשובותיו מורי הרב ז"ל חלק א"ח ס"א, שדעתו לתפוס כמאן דשרי מדכתב סברתו בסתם, וכן כתבתי במקום אחר בספר הכללים, בכללים בדרכי הפוסקים, בשם הגאון מהר"ק ופוסקים אחרים שסוברים כן" ע"ש. ולכן ודאי שאנו קי"ל כהסתם כנגד ה"ש חולקים.) וכן נראה בא"ח ס"רסג י, דאנו קי"ל כשיש חולקים ולא כדעת הבה"ג ב"א קמא, וכ"כ הלב חיים ח"ג ס"נו, וכן י"ל בא"ח ס"שכ יח, דאנו קי"ל כה"ש חולקים ודלא כסברת הערוך ב"א קמא. וכן נראה מסתימת לשונו של מרן בא"ח ס"שלו ג, שהוא לא סבר כהערוך, וכ"כ

הקוביא שהוא אבק גזל." וזה קשה להבין, שאם אמרינן שיש איסור מדרבנן של גזל במשחק בקוביא, אז מה לי אם יש לו אומנות אלא הוא או לא, הלא הוא כבר עובר על איסור דרבנן והוא פסול לעדות. וכן הקשה הרב המגיד בהל' גזילה הנ"ל, וכתב "זה קצת תימה אצלי דהא משמע פ" זה בורר דההיא אוקמתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קניא אידחייא וקי"ל כרב ששת דאמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יהיב ליה. והטעם שהן פסולין לעדות מפני שאין עוסקין ביישובו של עולם, וכיון שאין אומנות להם אלא הוא, ול"ש עכו"ם ול"ש ישראל, וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם וצ"ע. וכ"ש שרבינו עצמו פסק פ"י מהל' עדות שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פ' שואל קמט: ומנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא." הרי לכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שבהל' גזילה הוא כתב שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא כיון שהוא אסמכתא דלא קניא וזה כרמי בר חמא בסנהדרין כד:, ובהל' עדות פסק כרב ששת שם שסבר שאין כאן אסמכתא ואין כאן גזל, אלא כל הטעם שהוא פסול לעדות הוא מפני שהוא אינו עוסק ביישובו של עולם, ולכן אם יש לו אומנות אחרת הוא אינו פסול לעדות.

וראיתי בכסף משנה בהל' עדות שם שהוא תירץ דאה"נ שהרמב"ם סבר שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא, אלא שהרמב"ם מייירי "דלעולם במשחק עם עכו"ם, וסובר רבינו שאינו עוסק ביישובו של עולם, פ"י שכיון שאין לו אומנות אחרת הרי הוא בחזקת שמשחק עם ישראל והוא גזל, ואע"פ שלא ראינוהו סתמו כודאי, אי נמי דהכא אפילו במשחק עם ישראל עסקינן, אלא שאינו משחק במעות" ע"ש כל דבריו.

ובש"ע ח"מ ס"לד טז, מרן פסק כלשון הרמב"ם בהל' עדות. אלא בס"ש ג כתב מרן "יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם העכו"ם אין בו משום גזל אבל יש בו איסור עוסק בדברים בטלים שאין ראוי לאדם שיעסוק כל ימיו אלא בדברי חכמה ויישובו של עולם. וחלקו עליו לומר שאינו פסול אא"כ אין לו אומנות אחרת." וה"ש מי שאומר" הוא דעת הרמב"ם בהל' גזילה פ"ו הל"י, וה"חלקו עליו" הם דעת הרא"ש והטור.

ונראה מזה שכאן בס"ש מרן פסק כהרא"ש, דהיינו ה"חלקו עליו". ואף דמצינו בקול אליהו ח"א ח"מ ס"יט בדין אחר, שהוא כתב "דדעת מרן ז"ל בס"רד לפסוק

בעיר אינו חייב להחזיר, מצאם בשדה חייב להחזיר עד שיגיעו לרשות הבעלים, ואע"פ שהרי נכנס בהם לעיר ואין דרכו בכך. וכן אם מצא בהמה והכישו נתחייב לטפל בה ולהחזירה אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה. והמקור לדבריו הוא מהרמב"ם בהל' אבידה פ"א הל' יג יד ע"ש.

ועל זה כתב בהלכה למשה בהל' אבידה פ"א דף צו ע"ד, "ומרן ז"ל בש"ע העתיק דברי רבינו ז"ל, ותמה עליו הסמ"ע דמאחר דאיכא ב' פירושים בדבריהם ע"ד כמ"ש בב"י, למה סתם לכתוב כלשון רבינו דאיכא למיטעי ביה. ואין זה תמיהא על מרן ז"ל, דכן דרכו בכמה מקומות להעתיק דברי הפוסקים בסתמא אף שיש פירושים בדבריהם, וכונתו לומר מה שנפרש באמת על דברי הפוסק ההוא נפרש על דבריו" ע"ש. הרי מרן בש"ע לא חש לברר כוונתו, אלא הוא רק הביא לשון הפוסק, וכל חכם יכול לפרש כפי דעתו, ואף מרן הסכים לזה.

ועיין עוד בהלכה למשה בהל' מכירה דף צב ע"ג שכתב, "...א"כ אין הכרע לומר דסובר בש"ע כמ"ש בב"י, דכן דרך מרן ז"ל להעתיק בש"ע לשון הפוסק ומה שנפרש בדברי הפוסק ההוא והוא נפרש בדבריו" ע"ש.

ג) ולפי זה מובן מ"ש ברב ברכות מע"ק דף קלג, "מ"ש מרן בב"י הוא שנייא ושנייא מהא דתשובה, והסברא נותנת כי מ"ש בתשובותיו הם יותר עיקר ממ"ש בב"י. ועיין להרב חק"ל ז"ל א"ח ס"נד דף צו ע"ב שכתב, וז"ל דאי משום דברי הש"ע הלא כלל גדול שמענו שעיקר חיבור של מרן ז"ל על ב"י יש לסמוך ולא על ספר הקצר עכ"ד ע"ש. והגאון רבי חיד"א ז"ל בשו"ר ברכה בא"ח ס"רסח השיג עליו וכתב שהעיקר כמ"ש בש"ע ע"ש. והנה הרב מהר"ם סוזין ז"ל בתשובה הובאה בספר חק"ל מ"ב חלק ח"מ ס"ד דף קעד: כתב וז"ל עוד זאת דשאני הש"ע אשר הסכימו בו מאתן רבנן, וא"כ להוציא מן המוחזק אין בנו כח להוציא מפסקי מרן בתשובה ומכ"ש על פי מ"ש בב"י דרך שקלא וטריא וכו'. ע"ש... והנה לכל הפוסקים דס"ל דלא קבלנו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע אבל לא מ"ש בתשובה, הא ודאי דס"ל גם מ"ש בב"י ג"כ לא קבלנו דהסברא נותנת דכ"ש הוא וכמ"ש הרב מהר"ם סוזין ז"ל. ע"ש כל דבריו.

הרי אף שמרן בב"י הביא פירושים לדברי הפוסקים, עדיין זה בגדר "שקלא וטריא". ולכן לא קבלנו דבריו בב"י. ולפי

במטה יהודה שם אות ב ע"ש. וכן נראה מח"מ ס"ס ב, שאחר שהביא מרן דינו בשם הרמב"ם, הוא כתב "וחלקו עליו כל הבאים אחריו, והכי נקטינן". הרי הלשון של "חלקו עליו" אחר איזה דין בשם הרמב"ם או שאר ראשון, הוכיח שהוא ההלכה. וכן י"ל בנד"ד שמרן סבר כה"חלקו עליו". וכ"ש בנד"ד שהיש מי שאומר הוא בלשון יחיד, והחלקו עליו הוא בלשון רבים, וההלכה כהרבים כנגד המיעוט. וזה כמ"ש הלב חיים ח"א ס"סב דף פ ד"ה ואם, שיש לאזיל בזה אחר לשון רבים ע"ש.

הרי מצינו שלכאורה מרן סותר את עצמו מס"לד לס"שע שבס"לד הוא פסק כהרמב"ם, ובס"שע הוא פסק כהרא"ש והטור. וזה אף שהוא מיישב דעת הרמב"ם בכסף משנה הנ"ל. וגם מצינו בב"י ס"שע שאף הוא הסכים למה שהוא כתב בכסף משנה הנ"ל שהוא כתב בב"י, "...וכבר כתבתי ליישב דעת הרמב"ם בביאורי לספר שופטים פ"ב. (נראה שצ"ל פ"י הל"ד). מהל" עדות. ולכן דעת מרן צריכה ביאור.

וכתב בהלכה למשה בהל' גזילה פ"ו דף נד ע"ד, "ודברי מרן בש"ע הם סתומים, דבס"לד העתיק דברי רבינו (הרמב"ם) בהל' עדות, ובס"שע אחר שהעתיק דברי רבינו שבדין י שבפרקין (הל' גזילה פ"ו י), כתב אחר כך יש מי שאומר שהמשחק בקוביא עם הגוי וכו', וכדברי רבינו ז"ל שבדין יא וסיים ז"ל וחלקו עליו לומר שאינו פסול א"כ אין לו אומנות אחרת, דהיינו סברת הרא"ש ז"ל ובנו. וקשה, מאחר שכבר פסק בס"לד כדברי רבינו ז"ל, א"כ לפי שיטתו שבכסף משנה התם מיירי במשחק עם הגוי או עם ישראל בחינם, א"כ היאך הביא מחלוקת במשחק עם הגוי הכא, אם לא שכבר ידוע שדרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנפקא מינה לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד אפרש כפי עיונו." ע"ש כל דבריו.

הרי שאין כוונת מרן בש"ע לסמוך על פירושו בב"י או בכסף משנה, כמ"ש ההלכה לשמה הנ"ל. ולכן ממילא י"ל שכשקבלו רבותינו דברי מרן בש"ע הם לא קבלו פירושו בב"י או בכסף משנה, כיון שאף מרן סבר שאין להכריע כפירושו, ואף לדעת מרן הרשות נותנת לכל חכם לפרש דברי הש"ע כפי מה שנראה לו.

ב) וגם מצינו שכתב מרן בח"מ ס"רסג ב "היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזירן בעיר, ומצאן

מה שביאר בהלכה למשה הנ"ל נראה שאף מרן עצמו הסכים לזה. ולכן שפיר י"ל דקבלנו "הספר ולא הרב".

(ד) וראיתי מה שהביא כת"ר מהבא"ח פר' נח אות א, "אם הטלית של משי קשה למצוא ציציות של משי מתוקנים לשמה כהלכתם אליבא דכ"ע יען דס"ל לגדול אחד שהביאו ברכ"י ז"ל ס"ק ב, דבמשי צריך שתהיה זריקתו ומשיכתו לשמה, כי הזריקה וההמשכה במשי היא כטויה בצמר ע"ש. ולפי זה קשה הדבר למצוא ציציות של משי מתוקנים לסברא זו, ואע"ג דתה"ד ז"ל נראה דלא סבר בזה כאותו גדול הנז' עכ"ז הא נמצא פלוגתא, ואולי גם מרן ז"ל ס"ל כאותו גדול...". וכתב כת"ר, "נראה מכאן שאע"ג שאין לנו גילוי מפורש בכתבי מרן שכך דעתו, מ"מ אם דעתו כן הרי דבר זה כלול בקבלת הוראת מרן. לפי זה הקבלה היא על הרב ולא על הספר."

ולענ"ד אין זה מוכרח, שיי"ל שכשכתב מרן בש"ע ס"א. א. "החוטין צריך שיהיו טוויין לשמן", יש להסתפק בלשון הש"ע אם זה כולל גם משי או לא. ולכן כיון שהוא ספק בכוונת הש"ע סבר הבא"ח שיש לחוש לדעת אותו גדול. הרי הספק "בספר" אבל עדיין י"ל שלא קבלנו דעת "הרב".

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מ.

שאלה: האם יש חילוק בין אם כתב מרן "להרב פלוני", או "והרב פלוני" בסתם וי"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג יוסף עמר שליט"א.

שמחתי לראות מ"ש כת"ר לגבי הכלל סתם וי"א. וזה מה שנראה לענ"ד.

כתב כת"ר בשם הפעולת צדיק דהא דאמרינן סתם וי"א הלכה כסתם, זה אף כשהי"א הוא שם מפורש כגון "והרמב"ם אומר שמותר", וכדומה. ושוב כתב כת"ר, "נסתפקתי בדבר ממ"ש מרן בס"ר י, וז"ל "פירות ששראו או בשלן במים אע"פ שנכנס טעם הפרי במים אינו

מברך על אותם המים אלא שהכל, והרא"ש כתב דאפשר שאם נכנס טעם הפרי במים מברך בורא פרי העץ". ובס"רה ב סתם כדברי הרא"ש, "על המים שבישלו בהם ירקות מברך הברכה עצמה שמברך על הירקות עצמן, אע"פ שאין בהם אלא טעם הירק...". ומבואר דסבר כדעה השנייה שהיא דעת הרא"ש, ויש להאריך בזה, וא"כ נסתר לכאורה הכלל הנ"ל וחזר הספק למחנינו."

ולענ"ד אין מכאן קושיא, שאין הוכחה מס"רה הנ"ל שמרן סבר כהרא"ש, שהדין בס"רה הוא אף לפי דעת הסתם בס"ר, ובס"ר ב מיירי בפרי ואמרינן שטעם הפרי במים הוא זיעה בעלמא הוא ויש לברך שהכל, כיון "דלא דמי למיא דסילקא ודכולהו שלקי דמברכין עליהו בפה"א וכדלקמן ס"רה ב, משום דהתם רוב אכילת אותן ירקות הוא ע"י שליקא משא"כ הכא בפירות דלאו דרכיהו למישלק או לכבשן אלא לאוכלם בעין...". כמ"ש המ"ב שם ס"ק נב ע"ש. הרי אף הסתם מודה לס"רה ב, שיש לברך על המים שבשלו בהם ירקות בפה"א. ולכן אין להוכיח מס"רה שמרן פסק כהרא"ש. ואין סתירה מכאן לכלל הנ"ל.

ועוד כתב כת"ר, "וראיתי בס"ש שלד שכתב מרן, "גחלת המונחת במקום שהרבים ניזוקים יכול לכבותה בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ, והרמב"ם אוסר בשל עץ". וכתב שם הפר"מ דכאשר מרן כותב הלשון הזו רצונו לומר "והרמב"ם", כמו "אבל הרמב"ם", וככלל הידוע דכאשר הפוסק בלשון אבל רצונו לומר דיש לחוש לדעה הזו דהיא עיקר. וכמו דרואים בכל מקום שהביא דברי הפוסקים כר"ש בב"י אינו מפספס להביא את הרמב"ם, ומביאו בסוף בלשון "אבל", או "והרמב"ם". ויש להאריך דכן דעת מרן ממ"ש בס"ר רסד רסה, דממש מוסיף מילים על לשון הטור ללא צורך ובסתירה לדבריו עצמו, וע"כ כדאמרן, וכדהעיר בשו"ת תבואות שמ"ש ס"לג על דברי המחצית בשקל."

ולענ"ד נראה שדעת מרן בש"ע שלא כהרמב"ם, ולכן אף לגבי הגחלת מרן פסק כהסתם. ולכן עדיין י"ל סתם וי"א הלכה כסתם, אף כשיש שם מפורש ביי"א.

שוב כתב כת"ר, "דיש חילוק בין מקום דכותב מרן "והרא"ש אוסר", לבין מקום דמרן כותב "ולהרא"ש הדבר אסור" או "ולהרא"ש אסור". והיינו דכאשר כותב לשון הראשון ("וה...") רוצה לומר דנכונים הם דברי השיטה הראשונה (ולכן כותב אותה בסתם דהוא חשיבות) אלא

ועוד כתב מרן בס"קסו, "יש אומרים שא"צ לזוהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, וי"א שצריך לזוהר. וטוב לזוהר". והי"א בתרא הוא הרא"ש, ואף שיש כלל דבי"א וי"א דהלכה כי"א בתרא, מ"מ כאן כיון שמרן כתב רק בלשון "טוב לזוהר", משמע שמצד הדין ההלכה שלא כהרא"ש אלא כי"א קמא.

ולפי זה יש להבין מ"ש מרן בס"קסה ב, "אם רבים מסובין בסעודה הגדול נוטל ידיו תחלה, והרא"ש היה רגיל ליטול באחרונה שלא להפסיק ושלא לדבר". ולפי סברת כת"ר נראה שהעיקר כדעת הרא"ש שכתב מרן "והרא"ש". אלא הלא מרן בס"קסו הנ"ל פסק שלא כהרא"ש, ומצד הדין אין לחוש בהפסק ודיבור, ולכן ממילא אף כאן מדינא הוא פסק כהסתם ודלא כהרא"ש. ולכן משמע מכאן שאף כשהוא כתב בלשון "וה...", עדיין ההלכה כהסתם.

ולכן נראה לענ"ד שאין הלשון "להר..." , או "והר...", מעלה ומוריד, ובשניהם י"ל סתם וי"א הלכה כסתם.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מא.

שאלה: האם מה שכתוב בפ"ק דשבת, שהחזן רואה היכן התינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא, הוא הלכה למשה מסיני או לא.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש משניות, "כל דבר שאין בו רמז במקרא ואינו נקשר בו ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברה, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני... ולא מצאנו לעולם שחקרו בהן סברות או הביאו עליהם ראיות, אלא לקחום מפי משה כמו שצוה אותו הקדוש ברוך הוא. חצי לוג שמן לתודה ורביעית שמן לנזיר, י"א ימים בין נדה לנדה הלכה למשה מסיני... החזן רואה מהיכן התינוקות קוראין הלכה למשה מסיני." ע"ש כל דבריו. ונשאלתי לבאר, איך כתב הרמב"ם שהחזן רואה מהיכן התינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא הוא הלכה למשה מסיני, שהלא כל החשש כאן הוא מפני שמא יטה הנר, וזה רק גזירה דרבנן, ואיך כתב הרמב"ם שהוא מן התורה ובכלל הלכה למשה מסיני.

דמה נעשה והרא"ש שהוא מהפוסקים החשובים אוסר דבר זה, ואיך נקל כנגד דבריו, אלא דמכוון והוא ספק דאורייתא יש לחוש ולהחמיר כמותו בספק דאורייתא לחומרא, וכמו שרואים שעשה בס"ר ב"א, אבל כאשר מרן כותב לשון השני (ולה...) (כגון) "ולהרבינו יונה", רצה רק להעיר דדעת רבינו יונה אינה כמותינו, ולכן הנוהגים כמותו ימשיכו במנהגם או דחלוק כבוד בעלמא, ובדרך הערה. "הרי חידש כת"ר שכתב מרן "וה..." שההלכה כהי"א, ואם כתב מרן "ולה..." שההלכה כסתם.

ויש להשיב. ולענ"ד אין לחלק כן, ובין כשכתב מרן להר... ובין שכתב והר... עדיין זה בכלל סתם וי"א הלכה כסתם. ולכן לגבי דין הגחלת הנ"ל בס"ש"לד. מרן פסק בסתם שלא כהרמב"ם, כשהוא כתב "והרמב"ם". ואף בס"שטז ח הוא פסק כהסתם, במלאכה שא"צ לגופה כשהוא כתב "ולהרמב"ם".

ועוד, כתב מרן בס"רעב ט, "במקום שאין יין מצוי י"א שמקדשין על שכר... וי"א שאין מקדשין. ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על שכר שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם." הרי מרן פסק כהרא"ש כיון שהוא כותב, "דברי טעם הם". ולפי הכלל של כת"ר, הו"ל למרן לכתוב "והרא"ש...". ואף שאין כאן סתם וי"א, מ"מ עדיין ראוי לכתוב "והרא"ש" כדי להורות שכן עיקר, אלא כיון שכתב מרן "ולהרא"ש" משמע שאין הלכה כמותו. אלא זה אינו, שכתב מרן בסוף "ודברי טעם הם", משמע שאף כשמרן כתב בלשון "ולהרא"ש" עדיין יש לפסוק כמותו בי"א וי"א, וממילא אף לגבי סתם וי"א אין נ"מ אם מרן כתב "וה..." או "ולה...", ובשניהם ההלכה כהסתם.

ועוד מצינו שכתב מרן בס"תרמז ב, "ערבה שיבשה או שנשרו רוב עליה או שנקטם ראשה פסולה, אבל כמושה או שנשרו מקצת עליה כשרה, והרמב"ם מכשיר בנקטם ראשה". ולפי הכלל של כת"ר, כיון שמרן כתב "והרמב"ם מכשיר", נראה שכן סברת מרן. ומה לי אם הי"א הוא לחומרא או לקולא, כיון שמרן כתב "וה..." משמע שכן דעתו. אלא כבר כתב השכנה"ג שם, "מהכלל המסור בידינו דהסברה שכותב בסתם היא העיקרית, הכי נקטינן, וכ"כ הב"ח". וכן הוא בשו"ג ס"ק ז והכה"ח ס"ק כא שכתב, "דכל היכא שסותם הש"ע ואח"כ מביא דעת החולקים, דדעתו לפסוק כסתם". ולכן נראה שהאחרונים הנ"ל לא סברו כחילוק של כת"ר הנ"ל.

בשביעית." ואף זה דרבנן כמבאר ברמב"ם שם בפירוש משניות. וכתב הרע"ב שם, "הלכה למשה מסיני. לאו דוקא דאין זה מן התורה, אלא כאלו היא הלכה למשה מסיני. מיהו בתוספתא משמע דהל"מ ממש קאמר. וכן הוא בתוספתא, "... כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ממה הלכה מסיני שעמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית" ע"ש. וכן כתב הר"ש שם, "ונביאים ממה, משמע הל"מ ממש." הרי מהתוספתא יש קושיא על סברת הר"ש והרע"ב שפירשו הל"מ לאו דוקא, ונראה שהתוספתא היא סייעתא למ"ש הרמב"ם שאף ברבנן אמרינן הל"מ. אלא א"כ עדיין יש להקשות איך אמרינן על דרבנן שהוא הלכה למ"מ.

וראיתי ברמב"ם הל' מתנות ענים פ"ו הל"ו שכתב, "והלכה למשה מסיני שיהיו מפרישים בארץ עמון ומואב מעשר עני בשביעית." וכתב על זה כסף משנה שם, "ומ"מ משמע דלאו דוקא הלכה למשה מסיני ממש קאמר, דהא קתני התם עמון ומואב הוא מעשר זקנים, וכן בדין דהא חו"ל מן התורה אין נוהגים בה לא תרומה ולא מעשרות. וכ"כ רבינו עצמו בתחלת הל' תרומות וכתב עוד שם שחכמים הראשונים התקינו שיהיו נוהגות אף בארץ מצרים. וכן פירש הר"ש הל"מ לאו דוקא אלא כהלכה למשה. ולכן יש לתמוה על רבינו שסתם וכתב שדבר זה הלכה למשה מסיני. וצריך לומר שהעתיק לשון המשנה והרואה דבריו בתחלת הל' תרומות ידע דלאו דוקא." הרי שיש לדחוק דברי הרמב"ם כדי לומר שאף הוא סבר כהר"ש. וזה קשה, שהלא לפי זה יש לדחוק אף דברי הירושלמי וגם התוספתא הנ"ל, והלא הר"ש הסכים שלדברי התוספתא דין זה הלכה למשה ממש.

ושוב ראיתי למרן בכללי הגמרא על הספר הליכות עולם, שער ה' פ"ג דף נד, לגבי "באמת אמרו", שכתב "והרמב"ם ז"ל כתב בהקדמת פירוש המשנה שדין זה הלכה למשה מסיני. וכתב עוד שם שחזן רואה מהיכן התינוקות קורים הלל"מ. וכן יש לתמוה על מ"ש שם שעמון ומואב מעשרים מעשר שני (צ"ל עני) בשביעית הוא הלכה למשה מסיני, ובמ"ו (צ"ל מ"ג) בסוף מס' ידים מפורש שאינו אלא מעשה זקנים, ואע"פ שא"ר אליעזר שהיא הלל"מ. וכן פירש הרב רבי עובדיה ז"ל הלל"מ לאו דוקא דאין זה מן התורה אלא כאילו היא הלל"מ, אבל כתב מיהו בתוספתא משמע דהלל"מ ממש קאמר עכ"ל. ולפי התוספות (צ"ל תוספתא) נ"ל שמה ששינו גבי עמון ומואב שהוא מעשה זקנים הוא מאי דס"ד קודם שידע מאי דאמר ר"א... ומ"ש רב רבינו עובדיה ז"ל בתוספות (צ"ל תוספתא) משמע

ובתחילה י"ל שאין זה מדעת הרמב"ם עצמו אלא הוא מהירושלמי בשבת פ"א הל"ג שכתוב במשנה, "באמת אמרו החזן רואה היכן תנוקות קוראין אבל הוא לא יקרא." וכתוב בירושלמי שם, "א"ר לעזר כל מקום ששינו באמת, הלכה למשה מסיני" ע"ש. ולכן הקושיא הנ"ל היא גם על הירושלמי.

ועוד כתב ברמב"ם הנ"ל, "עגול של דבילה שנטמא מקצתו, תורמין מן הטהור שיש בו, הלכה למשה מסיני." והוא בתרומות פ"ב מ"א שכתוב "אין תורמין מן הטהור על הטמא, ואם תרמו תרומתן תרומה. באמת אמרו העיגול של דבילה שנטמא מקצתו תורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו." ואף כאן האיסור לתרום מן הטהור על הטמא הוא מדרבנן כמ"ש הר"ש שם, וז"ל "ועיקר טעמא משום דבעי מוקף וגזרינן דלמא תרם שלא מן המוקף משום דמסתפי דלמא נגע טהור בטמא" ע"ש. וכ"כ הרע"ב שם. מ"מ אף כאן כתוב בירושלמי, "א"ר לעזר כל מקום ששינו באמת הלכה למשה מסיני." וכן כתב הרמב"ם שם בפירוש המשניות ע"ש. אלא כתב הר"ש שם, "אמר ר' אליעזר בכל מקום ששינו באמת, הלכה למשה מסיני, ומיהו לאו דוקא." אלא לפי זה אם אמרינן שזה לאו דוקא, לא הוי ליה להרמב"ם להביא דין זה בכלל הלכה למשה מסיני בהקדמתו. אלא נראה שהוא סבר שדין זה ממש הלכה למשה מסיני. וא"כ הקושיא במקומה עומדת, איך הוא כתב דין דרבנן כהלכה משה מסיני.

וכן ראיתי ברע"ב שם בהל' תרומות, שכתב, "באמת אמרו. כל היכא דתנינן באמת אמרו כאלו היא הלכה למשה מסיני, אבל לאו דוקא הל"מ שהרי בפ"ק דשבת שינו באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין, ומדרבנן היא." הרי הרע"ב פשוט ליה ממשנה של שבת שמה שאמר ר' לעזר שדין זה הלכה למשה מסיני, לאו דוקא הוא, וכמ"ש הר"ש הנ"ל. ולכן איך כתב הרמב"ם דין זה בכלל הל"מ.

וגם כתב הרמב"ם בהקדמתו הנ"ל, "עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית, הלכה למשה מסיני." וכן הוא במשנה ידים פ"ד מ"ג, "וכשבא רבי יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד, א"ל מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום, א"ל נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. בכה ר' אליעזר ואמר... מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו, ורבו מרבו, עד הלכה למשה מסיני, שעמון ומואב מעשרין מעשר עני

מסיני, כיון שבסוף אמר ר"ע "הלכה למשה מסיני", דהיינו לאפוקי ממה שהוא דרש. הרי הלכה למשה מסיני לחוד והלכות רבותינו לחוד. ולכן לענ"ד נראה שאין תירוצ' הרדב"ז מספיק לבאר דעת הרמב"ם.

(ב) ולענ"ד נראה שיש לפרש דעת הרמב"ם באופן אחר. והוא לפי הכלל בשאגת אריה בס"ע וז"ל "...דכה"ג מצינו בהרבה מקומות בגמרא שהלשונות שוין והפירוש מתחלפין, וכמבואר בתוספות ושאר הפוסקים בכמה מקומות" ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי הלל"מ, דהיינו שיש שני פירושים. הפירוש הראשון הוא מה שהכל מודים, שהלכה למשה מסיני היא מדאורייתא והיא הלכה שאמר הקב"ה למשה, וגם יש פירוש שני וגם הוא הלכה למשה מסיני והיא מה שתיקן משה רבינו מדעת עצמו, אלא שהסכים עמו הקב"ה. ולפי זה אין לדחוק בדברי הירושלמי והתוספתא והרמב"ם הנ"ל.

לכן מצינו כתוב בסוכה לח. "ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד לרבו ואשה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו." ויש לדקדק בזה לפי שיטת הרמב"ם, שכאן יש הלכה למשה מסיני כיון שכתוב "באמת אמרו". ועוד הלא לדעת הרמב"ם אין הג' ברכות בברכת המזון מן התורה, שמן התורה אם אמר רק "ברוך רחמנא דהאי פתא" סגי, כמבואר בכסף משנה בהל' ברכות פ"ב הל"א בשם הרמב"ן ע"ש. ולכן פשוט הוא שכל איש יכול לברך ברכת המזון לעצמו מן התורה ואין לו לסמוך על בנו או עבדו או אשתו כדי לומר רק בריך רחמנא דהאי פתא, אלא צ"ל דאיירי כאן על מטבע הברכות שתקנו לברכת המזון. וכבר כתב הרמב"ם בהל' ברכות הנ"ל "ברכת ראשונה משה רבינו תקנה". ולכן מצינו תקנה דרבנן מזמן משה רבינו. ולכן הכי י"ל שתיקן משה הברכה הראשונה לברכת המזון, והסכים עמו הקב"ה, ועדיין היא מדרבנן שהמקור לתקנה זו הוא ממה שרבינו, ורק הקב"ה הסכים עמו. ולכן זה בכלל הפירוש השני שכתבתי לעיל להלכה למשה מסיני, ולכן שפיר כתוב בגמרא סוכה הנ"ל "ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד לרבו ואשה מברכת לבעלה", דהיינו שדין זה הלכה למשה מסיני, ואף שכאן איירי בברכה ראשונה שהיא דרבנן. (ואגב אורחיה י"ל שאף רש"י והר"ן סברו כהר"ש הנ"ל, שהם פירשו בסוכה שם, "באמת אמרו. כל באמת הלכה היא ואין חולק בדבר". הרי הם לא כתבו שאמת היא הלכה למשה מסיני, משמע שהם סברו כהר"ש שמ"ש בירושלמי הנ"ל לאו דוקא הוא.)

דהלכה למ"מ ממש קאמר גם בירושלמי פ"ב דתרומות אומר בפירוש שכל מקום שנאמר באמת הוא הלל"מ, צ"ל דלאו דוקא הלל"מ ממש קאמר, וההיא דחזן רואה תוכיח, וכן נראה מדקדוק לשון הר"ן בפ' לולב הגזול. הרי אף כאן סבר מרן שיש לדחוק לומר שמ"ש הירושלמי והתוספתא וגם הרמב"ם הוא לאו דוקא, וכמ"ש הר"ש והרע"ב.

וראיתי לר' אליהו גליפפה ז"ל בידי אליהו תקון צח, שהקשה על דברי הכסף משנה הנ"ל, וכתב על דברי הרמב"ם, "ואני אומר שכוונת בזה מצינו לרבינו עצמו במתני' דשבת באמת אמרו החזן רואה היכן תינוקות קוראין שכתב שהוא הלכה למשה מסיני, והרי עיקר איסורו מדבריהם הוה גזרה שמא יטה, ועכ"ז סבר דהיתר לחזן לראות מהיכן קוראין הוא הלכה למשה מסיני, ואזיל לשיטתיה שכתב בכמה מקומות דכל באמת אמרו הוא הלכה למשה מסיני, אע"פ שכל המפרשים חלקו עליו בזה. וכן בהקדמתו לסדר זרעים הביא זה דהחזן רואה בכלל אינך הלכה למשה מסיני שהזכיר שם, והא נמי דכותה." ע"ש כל דבריו. הרי הוא לא סבר כמרן לפרש לאו דוקא. ועיין לר' חיים יעקב ז"ל בצרור החיים, מה שהוא השיג על הידי אליהו.

וראיתי ברדב"ז בהל' תרומות פ"א הל"ו, שתירץ הקושיא באופן אחר, וז"ל "ונ"ל לתרץ שהראה לו הקב"ה כל מה שעתידין לחדש הנביאים והחכמים ואמר לו כי גזרו רבנן על ארץ עמון ומואב מעשרות יהיה נוהג מעשר עני בשביעית, ואין זה דוחק". ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שא"כ הכי י"ל בכל גזירות רבותינו שהראה לו הקב"ה למשה רבינו, וא"כ בכל גזירה וגזירה של רבותינו י"ל שהן הלכה למשה מסיני, ולא שמענו דבר כזה. ואם תאמר שרק קצת גזירות הראה לו הקב"ה למשה רבינו, ולכן רק אלו הן הלכה למשה מסיני, אז מאיזה טעם הראה לו הקב"ה גזירות אלו, ולא גזירות אחרות. ועוד מצינו במנחות כט: לגבי משה רבינו, שהקב"ה "אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות, אמר לפניו רבש"ע הראוהו לי, אמר לו חזור לאחרך, הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו, כיון שהגיע לדבר אחד אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך, אמר להן הלכה למשה מסיני." ע"ש. הרי נראה מזה שלא הודיע הקב"ה למשה רבינו "תילי תלין של הלכות", שהרי משה רבינו "לא היה יודע מה הן אומרים". ועוד הלכות אלו לא היו בכלל הלכה למשה

סימן מב.

שאלה: באם צריך להדליק נר שבת במקום קידוש וסעודה. הערות על מ"ש בח"ג ס"כט.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ראובן כהן שליט"א.

ראיתי מ"ש כת"ר להעיר על מה שכתבתי בח"ג ס"כט ותאזרני שמחה. וזה מה שנראה לענ"ד:

(א) **כתב** הב"ח בס"רעג בד"ה ואין, וז"ל "ואין קידוש תלוי בנר וכו' וכ"כ מהר"ם וכמה גדולים וכן נהגו בארץ אשכנז, אבל מפרש"י ותוספות ושאר גדולים משמע דהויא ברכה לבטלה מה שמברך על הנר אם אינו מקדש ואוכל סעודתו אצל הנר, ועל כן יש להחמיר".

וכתבתי על זה:

כתוב בשבת כה: "הדלקת נר בשבת חובה". ופירש"י "חובה. כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא עה: וכתבו התוספות שם, "הדלקת נר בשבת חובה. פי' במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום נר משום עונג". וכן הוא בפסחים קא. שכתוב שם, "ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה". וכתבו התוספות שם, "ובקידושא דהכא לא נפקיתו. ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדפי' בקונטרס, היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות או שמא יוכלו לאכול במקום שיש שם נר ואין יין." הרי למד הב"ח מכל דברים אלו שיש לקדש בפני הנר ואם לא עשה כן יש ברכה לבטלה. אמנם זה אינו נראה לי, שנראה מדברי רש"י והתוספות בפסחים הנ"ל, שהטעם דבעינן נר לסעודה הוא משום עונג בשעת סעודתו, והוא מדין סעודה והוא אינו מדין נר. ולפי זה י"ל דבעינן נר לקיים מצות סעודה, אבל לא בעינן סעודה לקיים מצות נר. ולפי זה י"ל שמי שרוצה לאכול ג' סעודות ביום, כמבואר בתוספות בפסחים הנ"ל, הוא אינו צריך נר לסעודה כיון שהוא אוכל באור היום ושרגא בטיהרא מאי אהני ליה,

לכן הכי י"ל לגבי החזן קורא לתינוקות, שאף זה בכלל גזירה שגזר משה רבינו, אלא שהקב"ה הסכים עמו בזה, לכן כיון שהמקור להגזירה הוא משה רבינו, היא רק מדרבנן, אבל עדיין אמרינן שזה הלכה למשה מסיני כיון שהלכה זו היא משה רבינו והסכים עמו הקב"ה. וכן י"ל גבי עמון ומואב ומעשר עני, שתקנה זו היא משה רבינו ג"כ וכדמצינו שתקן משה רבינו ברכת ראשונה של ברכת המזון, אלא הסכים עמו הקב"ה, ולכן תקנה זו בכלל הלכה למשה מסיני, אף שהיא דרבנן.

וכן י"ל לגבי ש"אין תורמין מן הטהור על הטמא", שכן גזר משה רבינו, ועדיין דין זה הלכה למשה מסיני, כיון שהסכים עמו הקב"ה. ואף ש"ל שהרמב"ם לא סבר כהר"ש והרע"ב שיש כאן גזירת דרבנן משום חשש אינו מן המוקף, וי"ל שהרמב"ם סבר שדין זה מן התורה ויש דרשה גמורה לזה, כמבואר ברדב"ז בהל' תרומות פ"ה הל' ז, ולכן שפיר כתב הרמב"ם שדין זה הלכה למשה מסיני. וכן ראיתי במראה הפנים בירושלמי שם שכתב כן לדעת הרמב"ם ע"ש. מ"מ יש להקשות על פירוש זה בדעת הרמב"ם, שהלא כל דין זה הוא רק לכתחילה, ובדיעבד "אם תרם תרומתו תרומה" כמ"ש הרמב"ם שם. וא"כ הלא מצינו שלא שייך לכתחילה ובדיעבד בדין מן התורה, וכמ"ש הברכ"י בס"תפט אות ו בשם הפר"ח, וז"ל "הרי כתב הפר"ח גופיה לעיל ס"תסא ובי"ד בריש קונטרס אחרון דמדאורייתא ליכא לפלוגי בין לכתחילה לדיעבד" ע"ש. א"כ צ"ל שדין זה רק מדרבנן וכמ"ש הר"ש והרע"ב, ואף הרמב"ם מודה לפירושם. ולכן עדיין יש לפרש דעת הרמב"ם בהלכה למשה מסיני כשביארתי לעיל.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות הנ"ל, וז"ל "אלא לקחום מפי משה כמו שצוה אותו הקדוש ברוך הוא", דהיינו שכל הלכה למשה מסיני היא "כמו שצוה הקב"ה", ומהם שצוה הקב"ה מעצמו, דהיינו כגון שין בתפילין או שיעור כזית וכדומה והם מדאורייתא, ומהם מה שתיקן משה רבינו מדעת עצמו, והסכים עמו הקב"ה וצוה למשה רבינו שכן יש לתקן. ושניהם בכלל הלכה למשה מסיני, ולכן שפיר הוא מה שהביא הרמב"ם שני מיני הלכות אלו בהקדמתו. ולפי זה אין לדחוק בדברי הירושלמי או התוספתא או בדברי הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

ואפשר לברך על כל טעם בפני עצמו. ואני מודה שאפשר לברך על נר שבת גם כאשר אינו אוכל שם, אבל הדלקת הנר צריכה להיות לכתחילה במקום הסעודה כיון שזה טעם התקנה.

ויש להשיב. מ"ש כת"ר לדעת רש"י ותוס', "אך אם לא מתקיים הטעם של עונג שבת הברכה לבטלה", אינו נראה לי, שהלא כתבו התוספות הנ"ל בפסחים, "ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר", הרי ההקפדה היא על הסעודה, שיש רק עונג אם יש אור בשעת אכילת סעודתו, וזה כמ"ש רש"י הנ"ל, "שאינן סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא עה:". הרי זה מדין סעודה, ותו לא. ואין זה משום דבעינן סעודה לנר, אלא משום דבעינן נר לסעודה. וכן מ"ש התוספות שם, "ומה שלא היה מקפיד על סעודת שבת שלא לאכול בלא נר כדפי' בקונטרס, היינו משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות". הרי משמע ג"כ שהנר הוא לצורך הסעודה, ואין הסעודה לצורך הנר. ועוד נראה, שאם הוא אוכל כל ג' סעודות ביום, ושוב אין צורך לנר כלל משום הסעודה, פשוט שהוא עדיין צריך להדליק נר בלילה משום שמא יכשל, ומשמע שגם יש לברך על הנר מטעם זה לחוד.

שוב מצאתי תנא דמסייע לי מלבד הערה"ש הנ"ל, והוא הפני יהושע בשבת כה: שכתב, "דלכאורה אין לחלק בין הדלקת נר במקום סעודה להדלקת נר בבית, שהרי עיקר מצות הדלקת הנר היינו משום שלום בית כדאיתא בגמרא." וזה כדברינו.

לכן נראה שעיקר המצוה הוא כדי שלא יכשל בחושך, ואה"נ שהוא צריך נר במקום סעודתו ג"כ מפני טעם זה, אבל אין זה חיוב מיוחד שצריך להיות הנר דוקא בסעודתו ואם לא הדליק במקום קידוש שזה ברכה לבטלה כמ"ש הב"ח, שזה אינו כשביארתי. וזה כמ"ש מרן בס"ר עג ז, "וי"א שאין הקידוש תלוי בנר, ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזכוכים מקדש בחצר ואוכל שם אע"פ שאינו רואה הנר" ע"ש.

(ב) גם כתב כת"ר, "וכן נראה מהרמב"ם שהזכיר בהל' שבת טעמים בגלל כבוד ועונג שבת לסיבת ההדלקה, ומשמע שאלו הטעמים העיקרים. אמנם הרמב"ם הזכיר בהל' חנוכה טעם של שלו"ב, אך נראה שאין זה עיקר הטעם.

אבל עדיין הוא צריך להדליק נר בליל שבת כדי שהוא לא יפול בעץ ואבן. וכן הוא ברש"י בשבת כה: שהוא כתב, "ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה". הרי מלבד נר בשעת סעודה בעינן נר להציל מהמכשול. ולכן י"ל שברכת הנר חלה על הצלה זו אף כשהוא אינו אוכל סעודתו בפני הנר.

ולכן נראה שאם הוא הדליק נר שבת אלא הוא אוכל סעודתו בליל שבת במקום אחר ובחושך, אז הוא מבטל מצות עונג שבת בסעודתו, אבל הוא עדיין מקיים מצות נר שבת כיון שהנר מועיל להצילו מנפילה בביתו. הרי מבואר שאף שיש ביטול מצות עונג בשעת סעודתו, מ"מ עדיין הוא מקיים מצות נר שבת והוא יכול לברך על הנר בשעת הדלקה, ואין בזה ברכה לבטלה, ודלא כמ"ש הב"ח.

שוב ראיתי שכבר כתב כן הערוך השולחן בס"רסג אות ג, וז"ל "ואין לדקדק מדברי רש"י שאם אין אוכלין בחדר זה אין לברך על הדלקה זו, שהרי רש"י עצמו כתב שם על דרשא דותנח משלום נפשי זו הדלקת נר שבת ופירש"י דבמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה עכ"ל וזהו עונג. הרי שגם רש"י לא תלה הטעם באכילה בלבד... ע"ש כל דבריו. הרי כשביארתי לעיל.

ועל זה העיר כת"ר:

"ולענ"ד אין זה מובן שודאי אין צורך בסעודה בשביל נר, אבל תקנו חז"ל שבשביל עונג שבת צריך להדליק נר, ואה"נ אם אין עונג לא ידליק (וודאי שיהיה עונג שהרי צריך לאכול סעודה בלילה), ואפ"ל שהב"ח סובר שהפשט ברש"י שטעם התקנה זה מטעם של עונג שבת, אבל יש בנר עוד ריוח של שלום בית, אך אם לא מתקיים הטעם של עונג שבת הברכה לבטלה, וקצת ראיה לדבר שהגמ' בשבת כג: דנה מה קודם למה, והזכירה בנר שבת טעם של שלו"ב והזכירה בקידוש היום שכן תדיר, וסברת תדיר אינה סיבת התקנה אלא דבר שקיים בקידוש וה"ה בנר ששלו"ב אינו טעם התקנה אלא דבר שנמצא בנר, וכן נראה מהרמב"ם שהזכיר בהל' שבת טעמים בגלל כבוד ועונג שבת לסיבת ההדלקה, ומשמע שאלו הטעמים העיקרים. אמנם הרמב"ם הזכיר בהל' חנוכה טעם של שלו"ב, אך נראה שאין זה עיקר הטעם. אלא לפי זה יוצא שמטעם שלו"ב לחוד לא יברכו, ואין זה דעת מרן וכמו שביארו המ"א בס"רסג ס"ק א יג ויד ע"ש. ולכן אפשר לומר בדרך אחרת שדעת רש"י שיש שתי סיבות לתקנה, א' עונג שבת, וב' שלו"ב, וכל טעם קיים בפני עצמו,

ועל זה כתב כת"ר, ולא הבנתי שאם כן מה הצורך בימינו להדליק בכלל נר, שהרי יש אור של חשמל בכל הבית ואין חשש של שלום בית, אלא ודאי שחז"ל תקנו להדליק נר וגם כאשר יש לו שלום בית ממילא...".

ויש להשיב לפי מה שכבר כתבתי בח"א ס"מב, דאח"נ שצריך להדליק נר שבת אף כשכבר יש שם נר חשמל. כתב מרן בס"רסג ח, "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר, ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד." וכתב על זה הרמ"א "אבל אנו אין נוהגין כן." דהיינו שנהגו להדליק בברכה. וכתב המ"ב שם לפרש דעת מרן בס"ק לו, "ויש מגמגם. טעמם דבלא"ה יש שם אורה מרובה מנרות שהדליק הראשון." ולפי זה נראה שלדעת מרן אין לברך על נרות שבת אם כבר הדליקו שם נר החשמל, כיון שכבר היו שם אור הרבה, ואיך הוא יכול לברך על נרות שבת. וכן ראיתי בזכרונות אליהו מע"נ אות ו שכתב, "להדליק נר בגאז שיצא מחדש לכבוד שבת עיין שמו משה שהתיר, ומ"מ אני נוהג להדליק נר ב' פתילות בשמן זית, ואצלו סמוך לו הגאז לפי שאורו חשוב הרבה, וגם אני מצוה שהאשה תדליק שמן זית בברכה ואחר כך אשה אחרת מדלקת הגאז, לפי שהיא כבר קבלה שבת עליה, ואם תדליק הגאז קודם כבר נפטרה מהדלקת הנר כיון שיש אור ואינה יכולה לברך." הרי מהסיפא נראה שהוא סובר כדעת מרן שאם כבר יש אור שאין לברך על נרות שבת.

אולם אין המנהג כן, וכולנו מדליקים נרות שבת כשכבר היה שם נר חשמל. ולענ"ד נראה שאין לדמות נידונינו לגבי נר חשמל להא דפסק מרן הנ"ל. והחילוק מבואר, שלגבי נר שבת יש שני צדדים למצוה, אחד הוא שהנר יתן אור במקום חושך, והשני הוא שנה זה יהיה לכבוד שבת, ולכן בשלמא לגבי הדין של מרן שכבר היה שם אור וגם אור זה מנר שהיה הודלק לכבוד שבת, ולכן אין לברך על נרות שבת אחר זה באותו מקום. אמנם בנד"ד אף שכבר היה שם אור חשמל, מ"מ אין אור זה "לכבוד שבת" והוא אינו ניכר שהוא לכבוד שבת, ולכן שפיר הוא לברך על נרות שבת אחר כך, שאף שהוא אינו מברך על האור במקום חושך, מ"מ הוא מברך על הנר "לכבוד שבת", ולכן מנהג שלנו עולה כהוגן.

וכן הוא דבעינן נר שהוא ניכר שהוא לשבת, וזה כמ"ש מרן בס"רסג ד, "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול

ויש להשיב. כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה הל"א, "...חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת." ופירש האדני יד חזקה שם, "והדלקה היא לשם שבת ולא רק לשם האכילה, וזו כוונת רבינו במ"ש "חייבין להיות נר דלוק בשבת" ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם לא בעינן הדלקת הנר דוקא בסעודה. וי"ל שהעונג הוא מה שהוא אינו יכשל בלילה ויש לו שלום בית, וכמ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה.

וכן הוא בבני בנימין שם, שכתב "דהוא חובה אף אם א"צ לאכילתו, מהא דצריך להדליק ביום הכפורים כשחל בשבת" ע"ש.

וגם כתב הרמב"ם שם בהל"י, "אין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע שמא יניחנו ויצא, וחובה עליו לישב לאור הנר." ופירש האורה ושמחה שם, "לאו דוקא במקום סעודתו אלא אפילו כשיושב ושוחח עם בני ביתו, ואין לשעת הסעודה יתרון יותר משעת סתם ישיבה... ועיין בסוף הל' שביתת עשור שגם יוה"כ שחל בשבת יש חובת הדלקה. הרי מזה שאין הנר תלוי באכילה דוקא." ע"ש.

גם כתב הרמב"ם בפ"ל הל"ה. "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד שבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך לאכול ומטה מוצעת" ע"ש. ופירש האורה ושמחה שם, "ודאי כל עיקר הדלקת הנר בשבת הוא רק לצורך הלילה כדי שלא ישב בחושך ומשום עונג שבת, רק אחר שכבר צריך לנר בלילה לפיכך יש בזה ענין של כבוד להכינו מבעוד יום דוקא." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת הרמב"ם העיקר טעם של נר שבת הוא מפני שלא יכשל בחושך ושלום בית, וע"י זה יש לו עונג, ומה שהוא הכין הנר בערב שבת כדי שלא יכשל בחושך, זה בכלל כבוד שבת. ואח"כ שגם במקום אכילה בעינן נר משום שלום בית, אבל אין זה דין מיוחד לסעודתו, "שאין הקידוש תלוי בנר" כמ"ש מרן הנ"ל.

(ג) כתבתי בח"ג שם:

"וכל זה בזמננו, אבל בזה"ז שאנו אוכלים בפני נר חשמל בליל שבת, ממילא שיש עונג בסעודתינו ולכן אין חשש לקדש ולאכול סעודתו במקום אחר."

(ד) כתב מרן בס"רסג ח, "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, י"א שכל אחד מברך על מנורה שלו, ויש מגמגם בדבר, ונכון ליזהר בספק ברכות ולא יברך אלא אחד."

וכתבתי בח"ג ס"כא.

אלא שיש לדייק בלשון מרן, שהוא כתב רק "ונכון ליזהר", והלא אם יש חשש ברכה לבטלה, אין לו לכתוב כן, אלא צ"ל "אין לברך אלא אחד" וכדומה. אלא נראה שלשון "נכון" מוכח שהוא רק חומרא בעלמא ואינו מצד הדין, וכן הלשון של "יזהר", הוא רק לכתחילה (וזה כמו שמצינו ב"טוב ליזהר", שכתב בברכות מים אה"ע ס"קכט דף קכח, "מדאמר טוב ליזהר, על הצד הטוב קאמר לכתחילה אבל בדיעבד לא מפסיל" ע"ש). ולכן צ"ל שאין כאן חשש ברכה לבטלה אלא מ"ש מרן הוא עצה טובה בלבד שלא לברך אם כולם מדליקים כיחד, שבזה אחד יכול להוציא חבירו, וכדמצינו גבי טלית בס"ח ה, "אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית אחת כולם מברכים, ואם רצו אחד מברך ואחרים יענו אמן." הרי לגבי טלית הרשות בידם לברך כל אחד או לאחד להוציא י"ח של אחרים, אבל לגבי הדלקת נר שבת, הוא יותר נכון שאחד יברך בעד כולם. אמנם נראה שכיון שזה רק מצד חומרא כיון שמרן כתב "נכון ליזהר", אז אם האשה לא היתה שם כשחברתה כבר הדליקה, והיא לא שומעת הברכה, אז בזה י"ל שלדעת מרן שוב אין לחוש לחומרא זו, ושפיר הוא אם היא מברכת על נר שבת, שבזה היא אינה יכולה לצאת ידי חובת הברכה ע"י חברתה. כן נראה לענ"ד לדעת מרן. ולכן אף לגבי אם כבר היה שם נר חשמל י"ל סברה זו, ויש לצרף טעם זה למה שכבר כתבתי בח"א ס"מב ע"ש. ע"כ לשוני שם.

ועל זה כתב כת"ר, "שלענ"ד ממ"ש מרן שנכון ליזהר "בספק ברכות" נראה שזה מצד ברכה לבטלה, משא"כ בס"ח ששם אין ברכה לבטלה שכל אחד מברך על מצוה שלו, ובאמת טעם הי"א הוא מצד שאין לברך בתוספת אורה....".

ויש להשיב. כיוונתי לומר דאח"כ יש חשש "ספק ברכות", שכן כתב מרן בפירושו, אלא כיון שמרן גם כתב "נכון ליזהר", מצינו שמעיקר דין אין חשש ספק ברכות כיון שאין ה"גמגום" של האור זרוע מוציא מידי הודאי של המהרי"ל שמותר לברך. ולכן הוא רק עצה טובה שאחד

שאינו ניכר שמדליקו לכבוד השבת. הרי בעינינו "ניכר שמדליקו לכבוד השבת", ולכן בנ"ד שהנר החשמל הוא כבר היה שם מערב שבת כשהוא חול, ולא ניכר שהוא לשבת, אז עדיין יש לברך על נר שבת.

ועוד י"ל בזה, שהמקור לדעת מרן הוא במהרי"ל ס"נג והובא דבריו בב"י שכתב, "מצאתי בתשובה אשכנזית (המהרי"ל) ב' וג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד, כל אחד מברך על המנורה שלו אע"פ שכבר יש אורה מרובה, אע"ג דא"ז גמגם בזה מ"מ יש נוהגים כך, ובענייני נ"ל ליישב דכל מה דמתוסף אורה אית ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זווית". הרי שמרן בש"ע חשש לדעת האור זרוע שגמגם בזה. אלא שראיתי באור זרוע בדיני ערב שבת באות יא. שכתב, "ומנהג כשר הוא להדליק תחילה כל נרות שבבית ואחר כך נרות שעל גב השלחן, כי אותו נר הוא הבא לכבוד שבת". ונראה מזה שאחר שהוא הדליק כל הנרות ויש הרבה אור בבית ואף בחדר שהוא אוכל שם, אז הוא מדליק ומברך על הנרות על השולחן. ולכאורה זה סותר מ"ש המהרי"ל בשם האור זרוע שאין לברך על הוספת האור בלבד ויש לדחוק לומר ששאר הנרות הם בשאר חדרי הבית אבל אין שום נר אחר בחדר שהוא אוכל שם, אלא לפי מה שפירשתי אין לדחוק דברי האור זרוע, שכיון ששאר נרות אף שהם לשבת מ"מ הם אינם ל"כבוד שבת" כנראה מלשון הא"ז, ולכן שפיר הוא לברך על הנר שהוא לכבוד שבת אף שכבר יש שם אור הרבה. ולכן לפי זה מנהג שלנו אתי שפיר לדעת מרן.

ודע שאף להרמ"א יש להקשות על מנהגינו להדליק הנרות בברכה במקום נר חשמל, שכתב המהרי"ל הטעם הוא שמותר לב' או ג' בעלי בתים להדליק בברכה במקום אחד, הוא מפני שכל אחד מוסיף אור בהדלקה, ויש לברך על ההוספה. אמנם בנ"ד האור החשמל כבר ממלא כל החדר וכל הזוויות באור, ונר שבת אינו מוסיף כלום, ולכן אף לדעת הרמ"א מנהגינו קשה. אלא לפי מה שביארתי להסביר סברת האור זרוע וליישב דבריו בין מה שכתב המהרי"ל בשמו, ובין מה שהאור זרוע כתב בספרו, מנהגינו אתי שפיר לכ"ע. ע"כ כתבתי בח"א.

ולפי זה כתבתי בח"ג שאם כבר יש נר חשמל במקום אכילתו על שולחנו, ובזה יש שלום בית בסעודתו, ממילא שהוא עדיין מותר לברך על נר שבת בחדר אחר, שרק נר זה הוא לכבוד שבת.

כלומר דעת הרמב"ם היא מצד עונג שבת, אלא שזה התענגות מהאור בין בסעודה בין בשאר צרכים, אלא שאפשר שכיון שרק הסעודה היא חובה על האדם משא"כ שאר דברים, העיקר שסעודה יהיה נר."

ויש להשיב דא"נ שהוא צריך לאכול סעודתו בפני הנר ואף זה בכלל עונג שבת, אבל אין זה לעיכובא, ואף מי שא"צ לאכול כגון שהוא חולה וכדומה עדיין יכול לברך על נר שבת מטעם שלום בית וכדי שלא יפול בחושך. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"ה א "אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר, שזה בכלל עונג שבת." הרי אף כשאין לו מה יאכל, ואין לו סעודה, עדיין הדלקת הנר בכלל עונג, וזה כמ"ש המרכבת המשנה שם, "...ותירץ רבא דאפ"ה לישב במקום נר עדיף מפת." ולכן אה"נ שיש לו לאכול סעודתו בפני הנר משום עונג, אבל אין זה מעכב מצוות הדלקת הנר.

ג) כתב כת"ר על התוספות בשבת כה: "ולכן אף אם הנר דלוק ועומד אפשר לקיים שלום בית... ולפי זה אף שאנו פוסקים כר"ת שכן לברך... יתכן שאין חובה להדליק אלא שיהיה נר דלוק, ובכך מתקיימת תקנתם. וכעין זה נראה בדברי הר"ש בשם מהר"ם (הובא במ"א ס"רסג ס"ק יא.)"

ויש להוסיף על דברי כת"ר, שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ה הל"א, "הדלקת נר בשבת... חובה. ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת." ופירש האורה ושמחה, "והנה מדאמר "להיות נר דלוק" ולא אמר "חייבים להדליק נר", משמע שיכול להביא נר דלוק מבית אחר אע"פ שלא הודלק לכבוד שבת, ומכניסו בביתו. או שאם דולק בביתו נר מן היום שעבר אין צריך לכבותו כלל אלא משאירו על שבת, דתקנת חז"ל היתה "שיהיה נר דלוק בביתו בשבת" ולא צוו שידליק, לפיכך באיזה אופן שיהיה הנר דלוק בביתו טוב הוא." וזה נראה כדברי כת"ר.

אלא ראיתי באדני יד חזקה שם, שכתב "ולכאורה מלשון זה של רבינו משמע שעיקר המצוה אינה ההדלקה כשהיא לעצמה רק שיהיה לו נר דלוק בשבת משום עונג שבת, ואפילו הדליקו חרש שוטה וקטן... מ"מ מלשון הגמרא הדלקת נר שבת חובה, משמע שגם בהדלקה איכא מצוה, וכן מתחיל רבינו כאן "הדלקת נר שבת...". ונראה שיש בה שני דברים לפי שיטת רבינו בפ"ל הל"ד, עונג שבת וכבוד שבת. משום כבוד שבת מוטל עליו החובה להדליק נר מיוחד לשבת, ולכן גם סובר רבינו תם שאם היה מודלק

מברך לכולם, וזה כדמצינו לגבי טלית שאחד יכול לברך לכולם, אלא התם עדיין יש רשות לכל אחד לברך לעצמו, אבל כאן לגבי הדלקת נרות, יותר טוב שאחד מברך לכולם כיון שיש חשש ספק ברכות אף שמעיקר דין אין לחוש לסב"ל. הרי שכתבתי דין טלית רק לומר שאחד יכול לברך לכולם, ותו לא. וישתי שכן כתב כת"ר בשם הרב משאש זצ"ל "שמזה שמרן כתב נכון נראה שתופס לעיקר את הדעה הראשונה, אך ודאי שלכתחילה יש לעשות כמרן ולא לברך." אלא י"ל שאם האשה לא היתה שם כשחברתה כבר הדליקה, והיא לא שומעת הברכה, אז בזה י"ל שלדעת מרן שוב אין לחוש לחומרא זו, ושפיר הוא אם היא מברכת על נר שבת, שבזה היא אינה יכולה לצאת ידי חובת הברכה ע"י חברתה, וזה כבדיעבד דמי.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שכתבתי לו:

ראיתי מ"ש כת"ר בענין הדלקת הנרות. ויש להעיר בקיצור.

א) כתב כת"ר לדעת הב"ח "שחז"ל תקנו להדליק נר בשביל עונג שבת, היינו בשביל הסעודה... וכאשר אדם לא יצטרך לנר בשביל סעודתו לא ידליק את הנר." ולענ"ד לא משמע ממ"ש בפסחים קא. "ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא (וברי"ף כתוב "לבייתיכו", וכן הוא ברא"ש) מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא נפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה". הרי בבית אביי היה שם נר, וי"ל שאביי הדליק הנר בחדרו, ומסתמא הוא בירך על הנר, ואיך לא הקפיד אביי למהר ולהזדרז כדי לחזור לחדרו כדי לאכול סעודתו במקום הנר, ולא הקפיד שמא "מתעקרא לכו שרגא". הרי משמע שהוא סבר דיש להדליק ולברך אף לצורך שלום בית כדי שלא יפול בחושך, וכבר הוא נהנה מהנר קודם שהוא הלך לבי מר. אולם הוא לא הקפיד לאכול סעודתו בחדרו כנגד הנר, שלדעתו עיקר מצוות הנר הוא משום שלום בית. ואף שיש לפלפל בפירוש בסוגיא, מ"מ כן נראה הפירוש הפשוט.

ב) ובדעת הרמב"ם כתב כת"ר, "שהאורה ושמחה חידש שעונג לרמב"ם אינו בסעודה אלא עצם הישיבה באור.

ועומד מערב שבת שצריך לכבות ולהדליק שוב לשם נר שבת... וכאן רבינו מדבר משום עונג שבת ולזה העיקר שיהיה לו נר דלוק בביתו בשבת" ע"ש.

הרי שיש שני פירושים בדעת הרמב"ם בענין זה.

ואסיים בברכת הצלחה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מג.

שאלה: איתא בפרק ע"פ שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ולכן לא יברך ברה"מ והבדלה על כוס אחד אם יש לו שתי כוסות, וכ"פ בשו"ע. אלא שהסתפקתי האם דוקא באופן שמבדיל בסמוך לברכת המזון או לא, כגון שבירך ברכת המזון ואת ההבדלה עושה אחרי תפילת ערבית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

(א) ובתחילה י"ל שדין זה שיש לברך ברכת המזון והבדלה על שני כוסות, הוא אינו מוסכם, שהרי כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"כט הל"ב, "היה אוכל בשבת ויצא השבת, והוא בתוך סעודתו, גומר סעודתו ונוטל ידיו, ומברך ברכת המזון על הכוס ואחר כך מבדיל עליו". הרי שלדעתו יש לברך ברכת המזון וגם ברכת הבדלה על כוס אחד, ולא שייך כאן חבילות חבילות. וכתב הרב המגיד לדעת הרמב"ם שאין לרמות הבדלה לקידוש, שלגבי קידוש וברכת המזון אנו אמרינן שיש חבילות כיון "דברכת המזון הוא למפרע למה שאכל וקידוש להבא", אבל לגבי הבדלה וברכת המזון לא אמרינן חבילות כיון "הבדלה הכל הוא על מה שעבר, שחייב ההבדלה אינו בשביל הזמן ההוא והעתיד שהוא חול, אלא בשביל הזמן שעבר שהוא שבת". ולכן כיון שברכת המזון וההבדלה הן לעבר שוב אין לאסור משום חבילות, ויש לברך על כוס אחד. ויש טעם אחר לדעת הרמב"ם, והוא לפי מ"ש הספר המכתם בפסחים קב: וז"ל "וכתב הר"מ ז"ל דאין צריכין שתי כוסות דעל הכוס שבירכו על המזון מבדילין גם כן, דשאני ברכת המצות אמזון וקדוש שהן שתי מצות של תורה, משא"כ בהבדלה, וזה תמצא בספר זמנים בפ"כט מהל' שבת". וכן הוא במאירי שם.

אלא הראב"ד שם פליג על זה, ולדעתו אף בהבדלה וברכת המזון בעינן שני כוסות, אם לא שיש לו רק כוס אחד. וכתב הרב המגיד שכן עיקר. ולפי זה פסק מרן בס"רצט ד, "כשהיה אוכל וחשכה שאמרנו שאינו צריך להפסיק וגומר סעודתו ומברך ברכת המזון על הכוס ואח"כ מבדיל עליו, ואם יש לו שני כוסות מברך ברכת המזון על אחד ומבדיל על אחד". הרי מרן פסק כהראב"ד, ונראה טעמו הוא שכיון שכל דין זה הוא רק לכתחילה, דהיינו רק אם יש לו שני כוסות, אז אף לכתחילה יש לאזיל כדעת הראב"ד, וכן דעת הגאונים, עיין בב"י שם.

מ"מ בנד"ד שיש הפסק של תפלת ערבית בין ברכת המזון והבדלה, עדיין יש לדון. ומסברה י"ל שלא שייך חבילות חבילות כשיש הפסק כמו תפלת ערבית, וזה לפי הטעם שאסרו רבותינו חבילות חבילות. כתבו התוספות במו"ק ח: "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה גזירת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה, ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת, וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה". ולכאורה הטעם של לבו פנוי למצוה אחת, הוא סותר מ"ש רש"י בסוטה ח. והרשב"ם פסחים קב: שהטעם הוא מפני "דמיחזי עליה כמשוי". וזה כמ"ש בארעא דרבנן מע"א אות ב בסוף דבריו שכתב על דברי תוספות, "ולא ידעתי מפני מה שינו את טעמם במו"ק וכתבו דטעם דאין עושין מח"ח משום דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ובסוטה ח. כתבו הטעם משום דמיחזי עליו כמשא" ע"ש. אמנם לענ"ד נראה שאין סתירה ביניהם, אלא שלא שייך לומר לגבי שמחה שהוא כמשאוי, שאף אם הוא עושה שתי שמחות בסעודה אחת (עיין בתוספות במו"ק בד"ה מפני ביטול, ובריטב"א שם) מ"מ אין זה נראה כמשאוי כיון שלבו שמח ואין זה נראה כעול ומשאוי עליו, ששמחתו היא סימן שהוא חפץ במצות אלו ואין הן כמשאוי. ולפי זה כתבו התוספות שאף שאין זה נראה כמשאוי מ"מ הצד השווה ביניהם הוא שבמשאוי וגם בשמחה אין לבו פנוי למצוה אחת, ולכן בין למצוות של שמחה ובין לשאר מצות, אין עושין מצות ח"ח.

שוב ראיתי סברה כזו באגרות משה א"ח ח"א בס"קפט בד"ה ויש, שכתב, "דהטעם שלא יהא נראה כמשאוי לא שייך כל כך לחוש בדבר שמחה, כדחזינן שהתוספות שכתבו שהוא כמו שאין עושין מצוות חבילות, לא כתבו טעם זה אלא כתבו טעם אחר דבעינן שיהא לבו פנוי

מ"ש השכנה"ג הנ"ל, ואף שהמאמר כתב לפקפק על דבריו מדין כוס פגום, מ"מ הוא קיבל מ"ש לגבי חבילות חבילות, בשתיקה. וכן הוא בפר"מ בא"א שם ס"ק יח, שאף הוא מפקפק על דברי השכנה"ג מדין כוס פגום, אבל בדין חבילות הוא לא מפקפק כלל. וי"ל בזה שתיקה כהודאה דמי.

ונראה שיש להסביר מ"ש השכנה"ג שלא שייך חבילות "בשעות מחולקות... אלא ברצופות זה אחר זה". ויש לדון אם האיסור של חבילות על החפצא או על הגברא, דהיינו אם האיסור על החפצא או אף אחר הרבה זמן עדיין י"ל ששייך חבילות, שכיון שהוא כבר השתמש באותו חפצא למצוה וגם עכשיו הוא רוצה להשתמש בה למצוה אחרת, זה נראה כמשאוי שהוא אינו רוצה להשתדל כדי ליקח חפצא אחרת לכבוד המצוה. אולם אם אמרינן שהאיסור של חבילות הוא על הגברא, אז זה שייך רק כשהוא רוצה לגמור המצוות בחפזון תיכף זו אחר זו, שבזה נראה כמשאוי, משא"כ כשיש זמן רב ביניהן, שאז נראה שיש לו פנוי לקיים המצות ואין כאן משאוי. ויש להכריע בין סברות אלו, לפי מ"ש הטור בס"רצו, "ונהגו לברך על עצי הדס... ויש נותנין טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב ניעביד ביה מצוה אחריתי, כדאיתא בעירובין רב אמי ורב אסי כד מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא, אמרי הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה דעירובא ניעביד ביה מצוה אחריתי". הרי יש להוכיח מכאן שאין חשש של חבילות כלל, שכיון שהוא גמר מצוה אחת, ואחר זמן מה הוא רוצה לקיים מצוה אחרת באותה חפצא, שוב לא שייך חבילות. הרי שאין איסור חבילות על החפצא כלל, אלא רק על הגברא, וכיון שבזה אין חשש על הגברא, ממילא אין איסור של חבילות. ואדרבה יש מצוה בדבר, דהיינו "כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה... ניעביד ביה מצוה אחריתי". ולפי זה שפיר הוא מ"ש השכנה"ג הנ"ל, "המנהג שאני נוהג לומר ברכת המזון באותה אישישה, מטעם דכיון דנעשה בה מצות קדוש יעשה בה מצות ברכת המזון".

וראיתי בפר"מ בס"רצט בא"א ס"ק ז, שהביא דברי השכנה"ג, וכתב להעיר על דברי מרן, וז"ל "ולמ"ש בשכנה"ג בער"א בהג' הטור אות ד דבזמנים מתחלפים שיש הפסק בינתיים כגון קידוש ואחר המזון ברכת המזון רשאי על כוס אחד, א"כ אמאי לא יברך ברכת המזון ויתפלל ואח"כ יבדיל על כוס אחד וכאמור וצ"ע". הרי שהו"ל למרן לבאר דלא בעינן שני כוסות כלל, כיון שיש להתפלל אחר ברכת המזון ואז יש להבדיל, ובזה אין

למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה" ע"ש. ולכן י"ל שאף רש"י והרשב"ם שכתבו הטעם של משאוי, מודים לזה כיון ששאני שמחה כשביארתי.

לפי זה י"ל בנד"ד שאם יש הפסק בין ברכת המזון והבדלה על הכוס, אז ממילא הוא אינו נראה כשולבו "אינו פנוי", שהרי יש זמן רב בין ברכת המזון ובין הבדלה, ונראה שיש לו "פנוי" רב למצוות. וכן הוא בארעא דרבנן הנ"ל שכתב בסוף דבריו, "...אבל לטעם שכתבו במו"ק כדי שיהא לבו פנוי, קשה מפני מה אסרו אחר שבירך ברכת המזון על הכוס ופנה הימנה שלא יאמר עליו הבדלה". וכל שכן אם יש הפסק רב ביניהן כמו תפלת ערבית שאין זה נראה כשולבו אינו פנוי. וגם מצד "דמיחזי עליה כמשוי" י"ל כן, שאין זה נראה כמשאוי כיון שיש הרבה זמן בין ברכת המזון ובין הבדלה והוא אינו נראה כמי שרוצה לגמור המצוות בחפזון, שרק כשהוא רוצה לגמור הכל בחפזון ברכה אחר ברכה מיד על כוס אחד י"ל שהוא נראה כמשאוי.

(ב) **וכן** ראיתי בשכנה"ג בא"ח ס"רעא בהג' הטור אות ד שכתב "ראיתי להרב מהר"ר איצטרוק בן שאנג"י ז"ל, שהיה נוהג לקדש על אישישית יין שהיה בו שיעור לג' קדושין, קדוש הלילה וקדוש היום ואבדלתא. והיה נוהג להניח אותה אישישה לקדוש היום ואבדלתא, והיה שותה תוך הסעודה מיין אחר... ובתשובה חלק א"ח ס"שכו ושכז, היכתי על קדקד המגמגמים לומר שאין ראוי לעשות כן מפני שאין עושים מצוות חבילות חבילות, והוכחתי דלא אמרו דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד אלא בקדושות משונות כגון קדוש וברכת המזון... אבל קדושה ואבדלתא חדא מלתא ניהו ואומרים על כוס אחד, וכל שכן שני קדושין, וכמ"ש בפ' ע"פ דף קב. אך מה שהיה מקום להסתפק הוא על המנהג שאני נוהג לומר ברכת המזון באותה אישישה, מטעם דכיון דנעשה בה מצות קדוש יעשה בה מצות ברכת המזון, ומהקודם מבואר דקדוש וברכת המזון תרי מילי ניהו ואין אומרים אותם על כוס אחד. אבל הא נמי בורכא, דלא אמרו אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד אלא כשאומרים בפעם אחת, אבל כשאומרים בשעות מחולקות, שהקדוש הוא קודם המזון והברכת המזון הוא אחר המזון יכול לאומרם על כוס אחד, כלומר על יין אחד, דכוס אחד לא מיקרי אלא רצופות זה אחר זה". ולכן אף בנד"ד י"ל שלא שייך חבילות כיון שיש הפסק של תפלת ערבית בין ברכת המזון והבדלה, והן אינן בשעת אחת, ושפיר הוא לחזור לברך הבדלה על כוס של ברכת המזון. ועיין במאמר בס"רעא ס"ק יד, שהביא

אם התפילין מונחין בתוך כיסן שייך בזה אין מעבירין. ולכן ה"ה בנד"ד שאף אם היין בבקבוק שייך בו אין מעבירין. ויש לדמות נד"ד למי שיש לפניו טלית ותפילין, ואחר לבישת הטלית הוא מתפלל בלא הנחת התפילין, הלא בזה הוא עובר על אין מעבירין. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאם היין לפניו והוא מברך ברכת המזון על הכוס, ושוב הוא אינו מברך הבדלה אף שהיין לפניו, אלא הוא מתפלל ערבית, אז מסתברא שהוא עובר על אין מעבירין.

ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם ומרן שיש לברך על הכוס של קידוש או הבדלה אחר ברכת המזון, והם לא כתבו להתפלל תפלת ערבית ביניהם. וגם מצינו שמצד הדין מותר לקדש קודם תפלת ערבית כמבואר במ"א בס"רעא ס"ק ד, וכן הוא לגבי הבדלה כמבואר בברכות לג. וכן הוא במ"א בס"רצד ס"ק א ולכן שפיר י"ל שיש לקדש או לברך מיד אחר הכוס של ברכת המזון, ואין מעבירין על המצוות.

אלא נראה שאם המברך על כוס ברכת המזון כיון בלבו שהוא אינו רוצה לברך קידוש או הבדלה מיד אחר כך, אלא הוא רוצה להתפלל ערבית בתחילה, אז י"ל שכיון שהוא כיון לכך ממילא אין חשש של אין מעבירין על המצוות כיון שלגביו עדיין לא הגיע זמן הקידוש או ההבדלה, ומה שכתבו הרמב"ם ומרן הנ"ל, הוא רק בסתם כשהמברך לא כיון להתפלל ערבית תחילה. וכן מצינו ברדב"ז ח"א ס"תקכט לגבי מי שפגע בתפילין של ראש קודם בשל יד, וז"ל "דאין בכאן מעביר על המצוות כיון שהוא מחויב לקשור של יד תחילה עדיין לא הגיע זמן של ראש עד שיניח של יד". וכן הוא בנד"ד שכיון שהוא רוצה להתפלל ערבית תחילה, עדיין לא הגיע הזמן של קידוש או הבדלה. וכן מצינו במ"א בס"כה ס"ק ד שכתב, "דאעפ"י שבא הטלית גדול בידו קודם שיניח תפילין א"צ להתעטף בביתו כיון שאין דעתו ללבוש כאן". הרי כיון שלא הגיע הזמן שיש בדעתו, אין כאן מעבירין על המצוות. וכן כתב הברכ"י בס"כה אות ג בשם מהר"י מולכו לגבי מי שבימי החול פגע בטלית של שבת קודם הטלית של חול, וז"ל "כיון דזה הטלית הוא מובדל ומפורש ליום שבת ואין בדעתו ללבוש אלא מידי שבת בשבתו, אין כאן עובר על המצוות, דעד כאן לא אמרינן הכי אלא כשרוצה ללבוש שניהם אמרינן כל הבא לידו וקדם זכה, אבל כאן שאין בדעתו ללבוש בחול אלא יום שבת, אין כאן משום עובר על המצוות" ע"ש. ולכן נראה בנד"ד שאם כיונו להתפלל ערבית קודם הבדלה, י"ל שלא הגיע זמן של הבדלה עד אחר ערבית, ולכן ממילא אין

איסור של חבילות. ולענ"ד נראה שיש להסביר מ"ש מרן דבעינן שני כוסות, שהלא אף לגבי ברכת המזון וקידוש כתב מרן בס"רעא ו, "אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שברך ברכת המזון, מברך ברכת המזון על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני". הרי אף כאן לא כתב מרן שיש להתפלל ערבית אחר ברכת המזון וקודם קידוש. וכן הוא ברמב"ם בהל' שבת פ"כט ע"ש. ונראה שהטעם הוא מפני שיש כאן חשש של אין מעבירין על המצוות, וכמו שמצינו שכתב מרן בס"כה א, וז"ל "צריכין ליזהר שלא יניחו כיס התפילין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחילה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוה". ולכן אף בנד"ד י"ל כשיש הכוס של יין בידו, ויש עליו החיוב של ברכת המזון וקידוש או הבדלה, שוב הוא אינו יכול לעזוב הקידוש או ההבדלה עד אחר תפלת ערבית, שהלא הוא עובר על המצוה, ואף שהוא אינו יכול לברך ברכת המזון וגם קידוש או הבדלה על כוס אחד מטעם חבילות ונראה שהוא לא מתחיל מצות קידוש או הבדלה עד שהוא יאחז הכוס השני, מ"מ מצד אין מעבירין על המצוות, הלא אף בכוס ראשון הוא כבר אוחז כוס של יין בידו, וזה נחשב כאם המצוה לפניו כיון שהיין מצד עצמו ראוי לברכת המזון וגם קידוש או הבדלה, אלא רק הדין של חבילות הוא עיכוב מצד אחר, אבל כיון שעכשיו יש יין בידו, והוא רוצה לברך ברכת המזון וגם קידוש או הבדלה, שפיר י"ל שזה נחשב כאם המצוה לפניו וזה בכלל אין מעבירין על המצוות, ואין לו להמתין עד שתחמץ ותיישן המצוה. ולכן הוא אינו יכול להפסיק כדי להתפלל ערבית.

ועוד י"ל הלא בשעת שפיכת היין מהבקבוק לתוך הכוס, הוא אוחז בידו אף היין של הבדלה שהוא עדיין בבקבוק, ולכן אף זה נחשב כאם המצוה לפניו ואין לעבור עליה. ועוד אף שהוא אינו נוגע ביין עצמו אלא בבקבוק עדיין שייך אין מעבירין כמ"ש הביאור הלכה בס"כה בד"ה שלא יפגע, לגבי תפילין וז"ל "והנה אף דיש לדחות קצת, דהכא שהתפילין מונחין בתוך כיס הטלית שעדיין לא הוציאן מן הכיס קיל טפי, ואפילו אם נגע בהן בידיו מותר לו לסלק ידו מהן וליטול הטלית וכמ"ש הפר"מ לדעת המ"א בא"א אות א ובמ"ז אות י, דלהמ"א מותר לכתחילה להיות מונחין בשוה הש"ר והש"י בתוך התיק, ואף אם יארע שיפגע תחילה בהש"ר יסלקנו מידו ויטול הש"י ואין בזה משום חשש דמעביר על המצוות, אבל כל זה אין שייך לדינא דהא לדעת המחבר דנקטינן כוותיה, וכן פסקו כמעט כל האחרונים (הלבוש והב"ח והט"ז והנ"א והארה"ח דלא כמ"א) אין חילוק בזה, שהוא סובר דאפילו

השכנה"ג הנ"ל, וכן י"ל לדעת המ"א לפי מ"ד דאין טוען כוס לברכת המזון, וכ"ש לדעת הרמב"ם שסבר שלא שייך חבילות חבילות בכוס של ברכת המזון והבדלה. ובפרט שכל האיסור של חבילות חבילות הוא רק מדרבנן כמבואר בתוספות בסוטה ח. ואף שלדעת היד שאול ס"רסה דין זה מדאורייתא לפי מ"ש התוספות במו"ק ח. ד"ה לפי, מ"מ כבר השיב עליו המנחת אלעזר ח"ב ס"נד ד"ה ובענין, וכתב שדין זה מדרבנן ע"ש.

ואסיים בברכת התורה ובברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב לי הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א, וז"ל:

לכבוד הגאון ארחותיך למדני שליט"א שלום וכטו"ס.

קיבלתי את תשובתו... בעניין האם מותר לעשות הבדלה על כוס שברכו עליו ברכת המזון כשהפסיק ביניהם בתפילת ערבית – שביאר כת"ר בטוב טעם כמה צדדים להקל בזה.

אח"כ ראיתי עוד מקורות שדנו בזה:

(א) הגר"ז בקונטרס אחרון ס"רצו ס"ק ב, דייק ממה שלא כתב הרמב"ם שיכול לאומרו על אותו כוס דמשמע שדוקא יברך על כוס זה, וטעמא דמילתא משום שכיוון שהרמב"ם ז"ל בפ"ז מברכות דברכת המזון אינה טעונה כוס, אך מ"מ כשמברכים על הכוס צריך להקפיד בדברים שנאמרו בכוס של ברכה, והדבר העיקרי הוא שישתה ממנו, וא"כ כיוון שאמר עליו ברכת המזון צריך לשתות, וכיון שאסור לו לשתות שהרי ברכת המזון אינה טעונה כוס, צריך לעשות הבדלה כדי שיוכל לשתות.

(ב) גם בספר תהלה לדוד ס"רצט פסק ע"פ הפמ"ג שאם יש הפסק של תפילת ערבית אין בזה חבילות חבילות.

(ג) **אמנם** בספר דרך החיים (ס"קעג סע"ד) לגאון מליסא כתב להדיא להחמיר, וז"ל "ואם יש לו יין לשתי כוסות, מברך ברכת המזון על כוס אחד ואין שותה ממנו, ואח"כ כשמתפלל מבדיל על כוס אחר, משום שאין לומר שתי קדושות על כוס אחד היכא דאפשר" עכ"ל.

חשש של אין מעבירין על המצות, משא"כ בדברי הרמב"ם ומרן דהתם אין כוונה על זה. וכבר כתבתי בשם השכנה"ג דבכה"ג גם אין חשש של חבילות, ולכן שפיר הוא לברך ברכת המזון על הכוס ולהתפלל ערבית ולחזור לברך הבדלה על אותו כוס, ובפרט שלדעת הרמב"ם אין חשש של חבילות בכוס של ברכת המזון והבדלה.

(ג) ויש עוד טעם אחר דלא אמרינן בנד"ד חבילות חבילות. ובתחילה יש לדון במציאות בנד"ד. ונראה ששאלה זו היא רק לפי אלו שאין שותים מכוס ברכת המזון אחר סעודת שלישית כיון שבאותו זמן יש איסור שתיה לפני הבדלה. ולכן אחר ברכת המזון אין מברכין בורא פרי הגפן על הכוס אלא מניחין הכוס על השולחן. ולכן יש לדון אם מותר להבדיל על אותו כוס של יין כיון שאולי יש חשש של חבילות. אולם לאלו ששותים מהכוס אף קודם ערבית והבדלה כמ"ש הכה"ח בס"רצט אות כ, לא שייך שאלה זו, שכיון שהם שותים מהכוס ממילא הכוס פגום וגם מסתמא הוא פחות מרביעית אחר השתיה, והוא אינו ראוי להבדלה. לכן נראה ששאלה בנד"ד הוא רק לאלו שאין שותים מהכוס, והוא לפי שיטת המ"א בס"רצט ס"ק ז שכתב, "ומותר לשתות מכוס של ברכת המזון, וכן משמע בס"רצא בב"י בשם הר"י מטראני, וע"ש דלר"י מותר לשתות ע"ש, ובהבדלה כ"ע מודו, ונ"ל דמי שאינו נזהר בכל השנה לברך על כוס דס"ל כמ"ד דאין טעון כוס, גם עתה אסור לשתות ממנו." ופירש המה"ש שם, "אע"ג דגם במי שאינו נזהר מ"מ מצוה איכא, כיון דלדידיה לאו חובה הוא לית ליה דכוס ברכת המזון שייך לסעודה להתיר לו לשתות קודם הבדלה". ולפי זה יש לדון במ"ש המ"א בס"קמח בס"ק יא, וז"ל "י"ל דוקא בב' מצוות של חובה הוי חבילות", ופירש המה"ש שם, "דטעם דאין עושין מצות חבילות כתב רש"י דנראה שהן עליו כמשא, וזה שייך דוקא בחובה". וכן הוא בעפרא דארעא על הארעא דרבנן הנ"ל באות ג, וז"ל "דלא אמרו אין עושין מצוות חבילות אלא במצוות המחוייבת דלא סגי דלא עביד לה". (ועיין בעין זוכר מע"א אות כ מ"ש על דבריו). ולכן י"ל בנד"ד דבשלמא שהיין של הבדלה חובה, מ"מ הלא היין לברכת המזון אינו חובה למי שנוהג כמ"ד דאין טוען כוס לברכת המזון, ולכן כיון שאין כאן שתי מצוות של חובה, אין כאן חבילות, ומותר להבדיל אחר כך על אותו כוס. ועוד לפי מ"ש הטור הנ"ל ראוי להבדיל על אותו כוס מטעם "כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה... ניעביד ביה מצוה אחריתי".

לכן למסקנה נראה שאם יש הפסק של ערבית, אז מותר לברך ברכת המזון ולהבדיל על כוס אחד. וזה לפי מ"ש

ומ"מ כיוון שיש בזה כמה סניפים להקל נראה כמ"ש כת"ר.

(א) לדעת הרמב"ם אין בזה בעיה בכלל בעיה.

(ב) יש כמה שפסקו שאם יש הפסק גדול בניהם אין בעיה של חבילות חבילות.

(ג) יש כתבו שאם אחת המצוות דרבנן אין בזה חבילות חבילות, וכאן הבדלה יש פוסקים שהיא דרבנן.

(ד) כיוון שיש פוסקים שברכת המזון על הכוס אינה חובה אין בזה חבילות חבילות.

(ה) כל עיקר חבילות חבילות הוא מדרבנן.

(ו) כתב בקצות השולחן ס"צד בבדי השולחן ס"ק ט, וז"ל "אבל המנהג פשוט שאין מבדילין תיכף אחר ברכת המזון, אלא מתפללין קודם ערבית ואח"כ מבדילין על כוס ברכת המזון" עכ"ל.

והנה אחרי כל הצדדים הנ"ל, שנראה מהם להקל מעיקר דין – לכאורה יש להסתפק היכא דאפשר ואין בזה טורח, האם עדיף להחמיר ולחשוש לדעת הגאון מליסא או"ד אדרבא עדיף לעשות דוקא באותו כוס כיון שנעשתה בו מצוה אחרת.

בברכה וכו"ח טובה

אוריאל שלמוני.

והשבתי לרה"ג הנ"ל:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א,

כתב כת"ר, "לכאורה יש להסתפק היכא דאפשר ואין בזה טורח, האם עדיף להחמיר ולחשוש לדעת הגאון מליסא או"ד אדרבא עדיף לעשות דוקא באותו כוס כיוון שנעשתה בו מצוה אחרת."

ולענ"ד נראה שיותר טוב להבדיל על אותו כוס שהוא כבר בירך עליו ברכת המזון, מטעם "שנעשתה בו מצוה אחרת". ובתחילה י"ל שאם אמרין שיש לחוש לסברת

הגאון מליסא, אז זה בכלל מצוה מן המובחר כיון שמעיקר דין אין לחוש לדבריו כמבואר בדברי כת"ר, ומותר להבדיל על כוס ברכת המזון אחר תפילת ערבית. לכן יש לדון, איזה עדיף, "כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה, ניעביד ביה מצוה אחריתי", או מצוה מן המובחר.

כתב הטור בס"רצו, "ונהגו לברך על עצי הדס, וסמך לדבר כל שומר שבת מחללו וסמך ליה תחת הסרפד יעלה הדס, ויש נותנין טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב ניעביד ביה מצוה אחריתי, כדאיתא בעירובין (ברכות לט: ושבת קיז: בש"ס שלפנינו) רב אמי ורב אסי כד מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא, אמרי הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה דעירובא ניעבד ביה מצוה אחריתי. וכתב ה"ר אפרים אני איני מברך על הדס שוטה שלבו יבש ואין בו לחלוחית של ריח... ע"כ. ומיהו נהגו בכל המקומות לברך על ההדס ומנהג אבותינו תורה" ע"ש. וכתב על זה הב"י שם, "וכתב המהרי"ק בשורש מא, שהדס הכשר לא היו מריחים בו לפי שהיו מצניעים אותו לשנה אחרת והיו חוששים שאם יריחו בו בכל מ"ש שמא ינשרו עליו ויפסול, אלא בשוטה שמשמין למילוי היו מריחין, ומש"ה לא היה רוצה הרב אפרים להריח בו כיון שאינו מריח כל כך, אבל בהדס הכשר מודה ה"ר אפרים שאע"פ שאין בו ריח כל כך מברכין עליו הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא. ונראה מזה שלר"א אפרים, אף שאין מצוה מן המובחר לברך על הדס כשר כיון "שאינו מריח כל כך", מ"מ יותר עדיף לעשות כן כיון "ואיתעביד ביה מצוה חדא". וכן י"ל למנהג העולם שהביא הטור. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאף שמצד אחד הוא מצוה מן המובחר לברך על שני כוסות בנד"ד כדי לצאת אף דעת הגאון מליסא, מ"מ יותר עדיף להבדיל על כוס של ברכת המזון (אף שזה דומה ל"אינו מריח כל כך" כיון שאין זה כדעת הגאון מליסא) כיון שהוא יותר עדיף לברך על אותו כוס כיון דאיתעביד ביה מצוה ברכת המזון.

וראיתי בב"ח שם שפירש דעת ר' אפרים באופן אחר, וז"ל "נראה ודאי דאע"ג דהיה ההדס כשר ובא מן הלולב של מצוה מדאיתעבידא ביה מצוה חדא, מ"מ כיון דלא היה לו ריח טוב טובא לא היה מברך עליו, דמצוה מן המובחר הוא שיהיה להבשמים ריח טוב כל מאי דאפשר, ולכן קורא אותו הדס שוטה... לפי שאינו ראוי לברך עליו להבדלה במקום בשמים אע"ג דלענין ברכת הריח הגון היה לברך עליו בורא עצי בשמים דסוף סוף נהנין מריחו, מ"מ לא היה הגון בעיניו לברך עליו להבדלה דבעינין ריח

א) בתחילה יש לדון בדין חבילות חבילות, שברכת יין בברית מילה אינה מנהג בעלמא אלא חיוב לפי מ"ש הב"י ב"ד ס"רסה, "נראה שהוא מוסכם מהכל לברך אותה על הכוס, ומדברי המרדכי במס' יומא נראה שהטעם משום דאמרינן (ברכות לה.) אין אומרים שירה אלא על היין." ולכן לכאורה י"ל שכיון שקידוש היום הוא מדרבנן, וגם ברכת מילה מדרבנן, שיש איסור של חבילות חבילות לקיים שניהם על כוס אחד. אלא נראה שכיון שכל מצוות קידוש הוא רק ברכת הגפן ותו לא, שלא שייך איסור ח"ח כאן.

ויש לבאר את זה לפי מ"ש בתשובת הרמב"ן בס"רעד שכתב שם "שאלה. אם יכולים להתיר שנים או שלושה אנשים או שלושה נדרים בלשון אחד כגון שיאמרו מותרים לך (מותר לכם. כ"כ הב"י). או אם צריך היתר כל אחד ואחד בפני עצמו. תשובה. מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד, שהרי לא מצינו שהקפידה תורה בכך אלא בשתי נשים דגרסינן פרק נערה המאורסה (נדרים עג.) אבעיא להו בעל מהו שיפר לשתי נשיו בבת אחת אותה דוקא או לאו דוקא, אמר רבא ת"ש אין משקין שתי סטות כאחד מפני שלבו גס בה, ר' יהודה אומר לא מן השם הוא זה אלא משום שנאמרה והשקה אותה לבדה אלמא אפילו לר' יהודה דוקא משום דכתיב אותה הא שע"י זקן ד"ה מתירין אפילו לשתיים כאחת וכל שכן בנדרים בעלמא." ע"ש ועיין עוד בסוטה ח. בדין ח"ח, וכן פסק מרן בי"ד ס"רכח מו, "מתירים כמה נדרים לאיש אחד אפילו בהיתר אחד, ולכמה אנשים בהיתר אחד" ע"ש. הרי מבואר שכמה אנשים בהיתר אחד מותר, ואין בזה חשש חבילות חבילות. וראיתי ברש"י בסוטה ח. שהקשה על זה וכתב "כיון דהתרת נדר הוה מצוה כדאיתא בנדרים נט. לא היה ראוי לכתחלה להתיר לב' אנשים כאחד או שני נדרים לאיש אחד, אבל בטלה דעתי נגד דעת הרמב"ן הובאה להלכה בשו"ע ס"רכח מו."

ויש לתרץ קושית הרש"י, למה לא שייך בהיתר נדרים ח"ח. בתחילה יש לידע שכל האיסור של חבילות חבילות הוא משום שהוא נראה כמשאוי ועול עליו כמבואר ברשב"ם בפסחים קב: ובסוטה הנ"ל. ולגבי שני עבדים ושתי סטות וכו' י"ל שזה משום שהוא צריך לחזור ולעשות כל הדברים השייכים להם פעם אחרת, דהיינו אחר שנרצע עבד הראשון צריך לחזור לרצע העבד השני, וכן לגבי סוטה, אחר שהיא שותה צריך לחזור לעשות

טוב טובא וחשוב כדפירשתי. וכתב רבינו על דבריו ומיהו נהגו וכו' ומנהג אבותינו תורה היא, כלומר דעכ"פ אית ביה ריח טוב אע"ג שאינו כל כך ריח חזק וחשוב, אפ"ה כיון דאיתעבידא ביה מצוה חדא, וקבלה מאבותינו סמך לזה מפסוק כל שומר שבת כו' יש עליו לקיים מנהג אבותינו. הרי לפי פירוש הב"ח לדעת ר' אפרים אין לחוש ל"כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה", כשהיא אינה מצוה מן המובחר. אולם מצינו שאין המנהג כדבריו, וטעם המנהג הוא מפני "כיון דאיתעביד ביה" הוא עדיף ממצוה מן המובחר. ואף שהב"ח מוסיף טעם אחר דהיינו שיש סמך מפסוק וכו', ולכאורה י"ל שרק בצירוף טעם זה יש לסמוך על "כיון דאיתעביד ביה", אבל כשאין טעם אחר לצרף אף הטור והמנהג מודים שאין אמרינן כיון "דאיתעביד ביה" כשהיא אינה מצוה מן המובחר, מ"מ יותר נראה לומר שכיון שהטור כתב טעם כיון דאיתעביד ביה בפני עצמו, דהיינו שהוא כתב "ויש נותנין טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה...", משמע שטעם זה לחוד יש לברך על ההדס שבלולב, אף שאין הריח כל כך טוב. הרי מצינו שלהמנהג "כיון דאיתעביד ביה" הוא יותר עדיף ממצוה מן המובחר. ולכן י"ל שלפי מנהג זה, בנד"ד הוא יותר עדיף לברך על כוס ברכת המזון כשהוא מבדיל אחר תפלת ערבית, אף שאין זה מן המובחר מצד שאין כן דעת הגאון מליסא.

הרי מצינו שלהב"י בשם המהרי"ק בדעת ר' אפרים ואף לפי המנהג, ולהב"ח לפי המנהג, יותר טוב לברך על כוס ברכת המזון כשהוא מבדיל אחר תפלת ערבית משום "כיון דאיתעביד חדא מצוה ניעבד ביה מצוה אחרת."

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מד.

שאלה: כשמתקיימת ברית מילה בשבת בבוקר, והמברך "אשר קידש ידיד..." עדיין לא קידש בעצמו קידושא רבה, האם ניתן לברך על אותה כוס, כשיש מזונות לפניו, לצאת ידי חובת קידוש גם כן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר גלברד שליט"א.

נראה להתיר, ויש לדון בשלשה ענינים.

הכל בפעולה אחת דהיינו אחיזת הכוס. אולם נראה שאף אם הוא מקיים שתי מצוות נפרדות, מ"מ י"ל ששייך ח"ח כיון שיש לשון מיוחד לכל מצוה, כגון לשון הקידוש ולשון ברכת המזון, ובזה הוא ניכר שהוא משאוי. אמנם אם הוא כולל שתי מצוות בדיבור אחד, אז אף במצוות שונות י"ל שאין כאן ח"ח. ולכן בנד"ד בברכת הגפן הוא כולל מצוות קידוש עם ברכת מילה, ואין צריך להוסיף כלום משום מצוות קידוש. ולכן מצינו שאין זה נראה כמשאוי כלל, וזה דומה לתשובת הרמב"ן הנ"ל לגבי התרת נדרים, ולמ"ש העין זוכר הנ"ל, "כי דיבור אחד כולל". הרי מצינו שלא שייך איסור ח"ח בנד"ד.

(ב) ויש לדון לגבי אם יש היכר כאן שהוא מקיים מצוות קידוש. כתב מרן בס"רעב ט, לגבי מי שאין לו יין לקידוש, "...ולא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם." וזה לפי מ"ש הרא"ש בפסחים פ"י אות יז, "אבל בבוקר יראה שיברך על השכר קודם ברכת המוציא, דאל"כ בטלה קידוש של היום...". ע"ש. הרי אם אין היכר שיש כאן קידוש היום "בטלה" המצוה. ולכאורה י"ל הכי בנד"ד כיון שהוא כולל ברכת הגפן בברכת ברית מילה, אין בזה היכר שהוא כיון גם לקידוש היום. אלא י"ל שכיון שיש לפנינו מזונות בשעת ברכת הגפן, ממילא מובן שהוא כיון לקיים קידוש במקום סעודה, וממילא מובן שהוא כיון לקיים מצוות קידוש בברכת הגפן. לכן יש היכר בזה, ולא אמרינן שהוא "בטלה" המצוה.

(ג) ועכשיו יש לדון לגבי הפסק. וזה מפני שנראה שאם הוא כיון למצוות קידוש בברכת הגפן, יש מקום לומר שברכת אשר קידש ידיד, היא הפסק בין ברכת הגפן ושתיית היין של קידוש, שאין מצוות מילה שום שייכות עם מצוות קידוש, וממילא ברכת אשר קידש ידיד היא הפסק.

אלא נראה שיש לדמות זה לברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, שכתב מרן בס"תר. שיש להניח פרי חדש על השולחן בשעת קידוש כדי לצאת למ"ד שאין לברך שהחיינו בליל שני של ר"ה. ולכאורה זה אינו מובן, שהלא למ"ד שאין לברך זמן בליל שני, הזמן הוא הפסק בין ברכת הגפן והשתייה, שמה לו לברך על פרי בתוך הקידוש שאין זה לצורך קידוש כלל, ואם בליל שבת בכל השנה עשה כן ודאי שזה נחשב להפסק.

הדבר פעם אחרת עם סוטה אחרת. ובזה יש טירחה מרובה ולכן הוא העמיד אותם שם כדי למהר המלאכה שמוטלת עליו, ולכן שייך בזה חבילות חבילות. אמנם י"ל שאם הוא יכול לעשות שניהם ביחד ורק בפעולה אחת בבת אחת אין דבר זה חבילות כיון דליכא טירחה כאן. לכן אם הבעל היה יכול לרצו שני עבדים במרצע אחד בבת אחת (אף שלמעשה זה קשה מאד לעשותו) מ"מ אין זה טירחה שהוא אינו צריך לחזור לרצו העבד השני. ולכן אין בזה חבילות. וכל זה כשהוא חוזר לעשות אותה מצוה עוד פעם כגון לגבי סוטה ועבד כמבואר בסוטה ח. אמנם אם הוא רוצה לעשות שתי מצוות שונות בדבר אחד כגון ברכת המזון וקידוש על כוס אחד כמבואר בפסחים קב: אז שייך חבילות אף שהוא עושה הכל בפעולה אחת דהיינו אחיזת הכוס.

ולפי זה הדין של הרמב"ן לגבי התרת נדרים אתי שפיר, שבזה כולם צריכים להתרת נדרים וזה דומה לעבדים וסוטות וכדומה בסוטה ח. ואם המתיר צריך לחזור להתיר כל אחד פעם אחר פעם אז שפיר אמרינן שיש כאן טירחה והוא העמיד אותם שם כדי למהר הטירחה המוטלת עליו. אמנם אם הוא התיר כולם בבת אחת דהיינו באמירת "מותרים לכם" אז אין זה נראה כטירחה כלל אלא אדרבא הוא דבר קל מאד. ולכן ממילא אין כאן האיסור של חבילות. ובזה נסתלקה הקושי הרש"ש הנ"ל.

וראיתי להחיד"א ז"ל בעין זוכר מערכת א אות כ, שדן בזה וכתב "בדיבור אחד אומר מופר לכוין ולא שייך בזה אין עושין מצוות חבילות ואין כאן מש'א במדב'ר כי דיבור אחד כולל". ונראה שכוונתי לדעתו שלא אמרינן בדבור אחד שהוא דבר קל, שהוא משאוי. ואל תאמר שכוונתו דשאני דיבור ממעשה שבמעשה שייך חבילות אבל בדיבור שהוא דבר קל לא שייך חבילות, שזה אינו שמצינו בברכות מט. ששייך האיסור של חבילות בדיבור בלבד, דהיינו דאין חותמין בשתיים בברכות ע"ש. ולכן צריך לומר שכוונתו היא כמו שכתבתי לעיל.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרשב"א והרא"ש להתיר לברך שני חתנים בבת אחת וכן הוא במרן באה"ע ס"כ ג, "אם יש שני חתנים יחד מברכים ברכת חתנים אחת לשניהם", שלא שייך בזה חבילות כיון שיש כאן רק דיבור אחד לשניהם וזה דומה למיפיר נדר בבת אחת.

מ"מ כתבתי לעיל שאם הוא רוצה לעשות שתי מצוות שונות בדבר אחד כגון ברכת המזון וקידוש על כוס אחד כמבואר בפסחים קב: אז שייך חבילות אף שהוא עושה

כאן היא יציאה שוב ושוב חוץ לתחום, אזי שומה עלינו להוציא את השבת מידיית ולומר ברוך המבדיל.

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

תשובה: (א) **נראה** שאין מי שיושב באוטובוס נחשב למעלה מי' טפחים. גרסינן בעירובין מג. "בעי רבי חנינא יש תחומין למעלה מעשרה או אין תחומין למעלה מעשרה. עמוד גבוה עשרה ורחב ארבעה לא תיבעי לך דארעא סמיכתא היא, כי תיבעי לך בעמוד גבוה עשרה ואינו רחב ארבעה, אי נמי דקאזיל בקפיצה..." ע"ש. ומ"ש עמוד גבוה י' ורחב ד'. פרש"י "ונכנס ראשו אחד לתוך התחום לא תיבעי לך באיסור תחומין נוהג בו ולא יעלה על ראשו שבתוך התחום ויצא לראשו אחר, דהא חזי להילוך והילוך מעליא היא." הרי מבואר דכל הספק של הגמרא הוא דוקא כשאינו רחב ד', אבל בעמוד שהוא גבוה י' ורחב ד' אין ספק דיש איסור תחומין "דארעא סמיכתא היא." וכן הוא במרן בס"תד שכתב, "המהלך מחוץ לתחום למעלה מי' טפחים כגון שקפץ ע"ג עמודים שגבוהים י' ואין בכל אחד מהם ד' טפחים הרי זה ספק אם יש תחומין למעלה מי'..." ופירש הט"ז שם ס"ק א. "ואין בכל אחד מהם ד' טפחים דאי היה ד' טפחים היה ניחא להילוך שם פשיטא דאיסור תחומין נוהג שם..." ולפי זה ה"ה באוטובוס שהוא למעלה מי' ורחב מד' שהוא ארעא סמיכתא, ויש בו איסור תחומין.

וכן הוא בב"י סוף ס"רסו שכתב, "ואם הולך בקרון כל שהוא רחב ד' אע"פ שהוא גבוה י' או יותר כארעא סמיכתא הוא, ואית ביה איסור תחומין לכ"ע אם יוצא חוץ לתחום, כדאמרין בריש פ' מי שהוציאוהו מג. וכ"כ הריטב"א שם." וממילא שכן י"ל באוטובוס בנד"ד.

וכבר כתבו כן האחרונים לגבי הרכבת ששייך בה איסור תחומין מטעם זה. עיין בחתם סופר ח"ו ס"צ צח, וכן דעת מהר"ץ חיות ז"ל במנחת קנאות דף ט ודף י ע"ש. ועיין במשפטי עוזיאל א"ח ס"ט, ובציץ אליעזר ח"א. ס"כא ועוד. וכתב הזבחי צדק ח"ג ס"פכ "באלו העגלות שהם גבוהים י' ורחב ד' יש בהם איסור תחומין, ואין בזה ספק כלל ואסור לרכוב בהם בשבת דעובר על איסור תחומין." ע"ש. ולכן ה"ה שבאוטובוס שייך איסור תחומין.

(ב) **אלא** עדיין י"ל דבנד"ד אין להם צורך להפסיק מיד כדי לומר המבדיל בין קדש לחול, ומותר להם להמשיך בסעודת שלישית וזמירות אף כשכבר הוא לילה. והטעם

אלא צ"ל שאף למ"ד שאין לברך זמן בליל שני, מ"מ כיון שכוונתו היא לברך זמן לצורך הקידוש, עדיין אין זה הפסק. ולכן ה"ה בנד"ד, י"ל שאף שמצד מצוות קידוש אין לומר ברכת אשר קידש, מ"מ כיון שעדיין מברך אותו משום ברכת הגפן, אף שהוא משום המילה ואינו משום הקידוש, מ"מ עדיין אין זה הפסק.

או יש לדמות זה לבעל הבית שיש לו שני אורחים, ראובן ושמעון שאינם מכירים זה לזה, והבעל הבית בירך ברכת המוציא, וקודם אכילת הלחם הוא נותן פרוסה לראובן ואומר "קח פרוסת לחם", ואחר כך גם נותן פרוסה לשמעון בשתיקה. ובשלמא שאין אמירת "קח פרוסת לחם" הפסק לבעל הבית וראובן כיון שהוא לצורך אכילת הלחם וראובן הוא האורח של הבעל הבית, אבל הלא זה נחשב כהפסק לשמעון, שמה לו אם ראובן אוכל הפרוסה או לא, שאין שייכות בין ראובן ושמעון, לכן אצל שמעון יש הפסק שלא לצורך בין ברכת המוציא ואכילת הלחם. אלא מסתברא שזה אינו, וי"ל שכיון שאמירת "קח פרוסת לחם", היא לצורך ברכת המוציא, אף שהוא אינו לצורך שמעון, עדיין אין זה הפסק.

ולכן ה"ה בנד"ד כיון שברכת אשר קידש ידיר היא לצורך ברכת הגפן, אף שהיא אינה לצורך מצוות קידוש, עדיין אין זה הפסק בקידוש. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני

(שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"יב ס"עז, ושמע ומגן ס"ג שדנו בזה ע"ש.)

סימן מה.

שאלה: באמצע הכנות למלחמה האחרונה, נסענו באוטובוס בעיצומו של שבת קדש כאשר מקום ישיבה מעל י' טפחים, והתקרב מוצאי שבת. התלבטנו היתה אם אין אנו בטלים לגלגלים של הרכב של האוטובוס, הרי אין בנסיעה שלנו חילול שבת. הנהג נוסע בהיתר וכל י"ב מיל אפילו לא תחום שבת דרבנן משום שאין תחומין מעל י' טפחים. ואז אנו רשאים להמשיך לשיר שירי סעודה שלישית ולהוציא את השבת עם תוספת כיאות. אך אם הישיבה ברכב בטלה כלפי הרשות ממילא כל המציאות

שדעת התוספות ומהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והמרדכי והטור ורבינו ישעיה הראשון והרשב"ץ, שהשבת הותרה לגבי פק"נ, ושלא כדברי הרשב"א והר"ן ע"ש.

ולפי זה יש לדון, שמה שצריך לומר המבדיל בין קדש לחול במו"ש קודם עשיית מלאכה הוא רק מדרבנן, כנראה משבת קנ: "והאמר ר"א בן אנטיגנוס משום ר"א בן יעקב אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל... א"ל ר' אבא לרב אשי במערבא אמרין הכי המבדיל בין קדש לחול." ע"ש. וכתב הב"י בס"רצט ד"ה אסור לעשות, בדין זה "...וכיון דמידי דרבנן הוא שפיר למינקט כותיהו לקולא" ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד ששפיר יש לסמוך על אלו שאומרים ששבת הותרה אצל פק"נ, ולכן הנוסעים באוטובוס למלחמה אין עושים שום איסור והנסיעה בחוץ לתחום היא היתר גמור. וזה כמ"ש האבני נזר הנ"ל, "ודברים שהם לצורך פיקוח נפש כאילו אינם מלאכה כלל" ע"ש. ולכן אין שום צורך להם לומר המבדיל בין קדש לחול. ומותר להם להמשיך בסעודה שלישית וזמירות ותשבחות כדי לקיים מ"ש בפסחים קה: "אפוקי יומא מאחרין ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא" ע"ש. ולכן נראה שאף הם מותרים לומר רצה בברכת המזון כיון שעדיין הם לא אמרו המבדיל בין קדש לחול.

ועוד יש לצרף לזה סברת הנחל איתן על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "והנה אף דרבינו משמע דשבת דחויא אצל פק"נ נראה דהיינו דוקא מלאכה גמורה דאורייתא, אבל שבות דרבנן מודה דהותר לגמרי, דלפי מה שנתבאר דתליא בדין עבודה דבמקדש וכל שהותר שם הוי כל שכן גבי פק"נ וא"כ הרי כתב רבינו בפירוש ריש הל' קרבן פסח דשבות היתר הוא במקדש, ולפי זה ה"ה דהותר גבי פק"נ ע"ש. ולפי זה י"ל דאה"נ שלדעת הרמב"ם ודע' יש איסור מן התורה לילך חוץ מ"ב מיל, אבל הלא לדעת הרא"ש והמרדכי והרמב"ן והרשב"א אף י"ב מיל אסור רק מדרבנן כמבואר בב"י בס"שצז, ולכן י"ל שלפי דעתם יציאה לחוץ מ"ב מיל לצורך פק"נ היא הותרה. ויש לצרף זה למה שביארתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה דבנד"ד אין שום צורך לומר המבדיל בין קודש לחול מיד במו"ש.

ואסיים בברכת התורה וברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

הוא מפני שאף שהם הולכים בחוץ לתחום מ"מ אין הם עושים שום איסור כיון שהם בכלל "יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם השבת", ובכלל "כל היוצאים להציל" כמבואר במרן ס"שכט ווט ע"ש. ולכן כיון שהם הולכים בהיתר ממילא שאין להם צורך להפסיק כדי לומר המבדיל בין קדש לחול כיון שאינם עושים איסור.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש החתם סופר א"ח ס"רג, אבל האמת יורה דרכו כשם שגוף עדות החודש דוחה שבת, ה"נ חששא דמכשילין לעתיד לבוא דוחה שבת ק"ו מההולכים להציל לפק"נ שהוא רק דחויא בשבת כמ"ש הרמב"ם ריש פ"ב משבת, אפ"ה התירו לחזור למקומן סופן משום תחלתן. הרי לפי זה מ"ש הכסף משנה בריש פ"ב דשבת "דכי היכי דאיפליגו בטומאה ה"נ איפליגו בשבת לגבי חולה אם היא דחויא או הותרה וקי"ל כמ"ד דחויא" ע"ש. הוא לאו דוקא כשיש סכנת נפשות בחולה, אלא ה"ה כשאין חולה אלא שיש סכנת נפשות מטעם אחר כגון בשעת מלחמה ששבת דחויא ולא הותרה. וממילא שכן דעת הרמב"ם. ולכן נראה שכיון שאין היציאה באוטובוס לחוץ לתחום הותרה, ממילא שיש להנוסעים באוטובוס לומר המבדיל בין קדש לחול מיד, שאסור לעשות אפילו מלאכה דרבנן במוצ"ש עד שהוא אומר המבדיל בין קדש לחול.

אלא שאין פירושו של הכסף משנה בדעת הרמב"ם מוסכם. הרמ"א בתשובה ס"עו כתב "ועוד ראיא מענין פק"נ דכתבו הרמב"ם פ"ב מהל' שבת והטור, דשבת הוא אצלו כחול גמור. ולכן כתב הטור (בס"שכח) דשוחטין לחולה ולא מאכילין אותו נבילה משום שהוא אצלו כחול גמור לכל הצורך לו. וכ"כ הרא"ש סוף יומא בשם מהר"ם. א"כ אנו רואין דאין מדקדקין באיסור פק"נ לעשות האיסור הקל מאחר שהוא כחול, וה"ה בשבת יכולין לעשות מלאכה אחת כמו חול" ע"ש. הרי שסבר שלהרמב"ם שבת הותרה אצל פק"נ. ולכן מ"ש הרמב"ם "דחויא" בריש פ"ב, הוא לאו דוקא. וכ"כ באור הישר על הרמב"ם שם, וז"ל "היה נלע"ד דתיבת דחויא שנשתמש בה רבינו כאן, אין לה שום שייכות עם תיבות דחויא והותרה דגבי טומאה, רק הכא כוונתו דשבת נדחית כמו שאר מצות שהן בהיתר גמור לגבי חולה שיש בו סכנה, והן אצלו כחול." וכ"כ האבני נזר א"ח ס"תנה אותה ואותה לדעת הרמב"ם. וכן הוא בדברי מלכיאל ח"ד ב"טו, וכ"כ הרוגאצ'ובי גאון בצפנת פענח על הרמב"ם הנ"ל. ושוב ראיתי ביחודה דעת ח"ד ס"ל אותה שכתב, "ועל כל פנים למדנו מכל האמור

סימן מז.

שאלה: האם מי שחטא בשבת יוכל לחזור בתשובה בידיו דברים שמוציא בשפתיו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב הרמב"ם בריש הל' תשובה, "כיצד מתודין, אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך". וגם כתב בפ"ב סוף הל"ב, "וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". וכתב כת"ר, "...או דלמא אסור מחמת שבת ואז סגי בידיו בלב, ונסמוך על פשט השמועה בקידושין מט:, וע' יחזה דעת ח"א ס"נה. וזה ודאי מותר לכאורה בשבת."

ויש להשיב. כתב הכנה"ג בס"ר פח בשם סדר היום, "מי שיושב בתענית בשבת מותר לומר חטאתי עויתי פשעתי" ע"ש. וכן הוא במ"ב ס"ק ז, וכה"ח אות כ ע"ש.

וגם כתב המ"א שם ס"ק יא, "...אבל חרטת עוונות טוב לומר בכל יום (רמ"מ ס"פז). ע"ש. וכן הוא במ"ב שם ס"ק כב, אלא שהוסיף, "...כיון שאינו בלשון וידוי." ובשער הציון ס"ק כא כתב, "ובעננו אפילו היה בלשון וידוי ג"כ שרי וכמ"ש במ"ב ס"ק ז."

הרי מבואר מכל זה שמי שחטא בשבת מותר לומר וידוי דברים. (שוב ראיתי שכ"כ ר"ח פלאגי ז"ל בכף החיים ס"טז אות כג, וכן דעת רב הפרד"ס באות היא לעולם, כמבואר שם.)

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן מז.

שאלה: האם מותר לדבר בשבת במלאכות שהוא חפץ לעשות כגון שהוא אומר "אני חפץ לבנות כך וכך או לקנות כך וכך" וכדומה, כשעדיין אין לו תכנית מיוחדת לעשות מלאכות אלו, אלא הוא רק מדבר עם חברו בדרך שיחה ותענוג.

תשובה: (א) כתוב בשבת קנ: "א"ר יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכוך פלוני אני הולך למחר, שאם יש בורגנין הולך". ופריך על זה בגמרא שם, "תנן אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות, בשלמא לשכור פועלים דבשבת לא מצי אגר, אלא להביא פירות, לימא שאם יש שם מחיצות מביא, משכחת לה בפירות מחוברים" ע"ש. הרי שיש להקשות על שמואל, שלכאורה נראה מהמשנה שאין לילך חוץ לתחום להביא פירות, ולכך איך אמר שמואל שהוא מותר לומר לכוך פלוני אני הולך מחר, ועל זה השיב דשאני הדין במשנה, דאה"נ שמותר לילך לחוץ לתחום ע"י בורגנין, אלא האיסור להביא פירות הוא משום שהם מחוברים.

וכתבו התוספות שם ד"ה אבל, "וקשה לרבי מהא דאמר שמואל בגמרא מותר לאדם לומר לחבירו לכוך פלוני אני הולך למחר, ופריך תנן אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים כו', והשתא מתניתין גופיה תיקשי ליה דמוכחא מילתא כוונתיה דשמואל מדקתני בסיפא כלל אמר אבא שאול כל שאני זכאי באמירתו יכול אני להחשיך עליו, וקא מפרש בגמ' דמה שמותר לומר מותר להחשיך, וא"כ מדשרינן להחשיך לשמור חוץ לתחום, אלמא שרי למימר חוץ לתחום אני הולך למחר, דהא בהא תליא, והיינו כשמואל". הרי שאף על המשנה יש להקשות שנראה מדברי אבא שמואל שמותר לומר לכוך פלוני אני הולך למחר, אבל קשה שממ"ש במשנה שאין מחשיכין על התחום להביא פירות, נראה שהוא אסור, לכן אין להקשות קושיא זו על שמואל אלא על המשנה עצמה. ועל קושיא זו על משנה יש לתרץ דאירי בפירות מחוברים.

ולקושיא הנ"ל השיבו בתוספות שם, "ואיני יודע מאי קשיא, דאי לאו דשמואל מתני' אתיא שפיר, דה"א אין לך דבר שלא יהא מותר לאדם לומר על עצמו, ואפילו אשכור פועלים למחר, או אבנה בנין זה, יכול לומר בשבת, דהוה אמנא דוקא לחבירו אסור לומר שכור לי פועלים למחר דמהני אמירתו, אבל על עצמו יכול לומר כל מה שירצה דלא מהני אמירתו, וכי תלי אבא שאול החשכה באמירה (הג' הב"ח), ה"מ באמירה לחבירו דיש אסורה ויש מותרת, אבל אם איתא לדשמואל פריך שפיר דאסור כל אמירות, אפילו על עצמו, אלא דוקא לכוך פלוני אני הולך למחר, משום טעמא דשאם יש שם בורגנין הולך, והשתא פריך כיון דאי לאו האי טעמא הוה אסרת ליה, אלא משום האי טעמא דוקא שרית ליה, א"כ מתני' נמי תשתרי להביא פירות שאם יש מחיצות מביא. נ"ל." הרי מבואר לדעת

ואפשר לומר דהכי יש לפרש בדברי הרמב"ן שם שכתב, "...והוינן עלה מאין מחשיכין להביא פירות משום דלשמואל כיון דרשאי הוא באמירתו רשאי הוא בחשיכתו כאבא שאול, וש"מ דמותר לומר לחבירו הבא לי פירות ממקום פלוני למחר, שכן הוא עצמו ע"י בורגנין ומחיצה מביא ורשאי הוא בחשיכתו ובאמירתו." הרי נראה מזה שחידוש זה של בורגנין הוא רק לשמואל שהוא חידוש כן מדברי אבא שאול, אף שאין חידוש זה בכלל דברי המשנה, וכמ"ש המהרש"א הנ"ל.

לכן י"ל שלדעת הרמב"ן והרשב"א אין איסור לומר אני רוצה לעשות מלאכה פלונית למחר כיון שבזה "לא מהני אמירתו". הרי נראה שהרמב"ן כיון בזה לאפוקי מסברת תוספות הנ"ל, והוא סבר כההוה אמינא בתוספות, ולדעת הרמב"ן אין איסור לומר אני רוצה לעשות מלאכה למחר, וזה מ"ש "דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה".

לפי זה כשכתב הרשב"א הנ"ל "...דאי לא מאי קאמר, פשיטא", אף הוא כיון לאפוקי מדעת התוספות הנ"ל, והוא כיון בזה לדעת הרמב"ן הנ"ל, וכן הוא לרב המגיד הנ"ל שהשוה דעתם ע"ש.

לפי פירוש זה, דהיינו שיש מחלוקת בין התוספות ובין הרמב"ן והרשב"א, י"ל ששפיר הוא מ"ש התוספות שם בד"ה לכו, וז"ל "...וצ"ל דלא נקט שמואל דוקא לכרך פלוני אני הולך, דהוא הדין לחבירו יכול לומר לך לי לכרך פלוני למחר." הרי לדעת התוספות י"ל לדעת שמואל או זה או זה אסור, דהיינו או אם אמר שרק הוא ילך או אם אמר לחבירו לילך, אבל לדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל האיסור הוא רק אם אמר לחבירו לילך שבזה "מהני אמירתו", אבל אם הוא רק אמר שהוא עצמו רוצה לילך אין איסור. לפי זה י"ל שאף הרא"ש סבר כהתוספות, שהרא"ש כתב שם, "ודבר שאין לו היתר לעשות היום, אפילו אין בו אלא איסורא דרבנן, אסור לומר אעשה דבר זה למחר או לומר לחבירו עשה לי". וכן נראה דעת הריטב"א שם שכתב, "מותר אדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר. פי' ואפילו נמי א"ל ולך עמי שרי..." ע"ש. הרי ממ"ש "ואפילו נמי", משמע ששניהם אסורים, דהיינו אם הוא אמר שרק הוא עצמו רוצה לילך, וגם אם הוא אמר לחבירו לילך עמו, וכדעת התוספות. וכן נראה מהר"ן שם, שכתב "מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר. פי' ואפילו אמר ליה לך עמי שרי." משמע מ"אפילו", שלא רק אם הוא אמר שהוא עצמו רוצה

התוספות, דלאו דוקא שאסור לומר לחבירו לעשות מלאכה פלוני למחר, אלא אף לומר שהוא עצמו רוצה לעשות מלאכה למחר הוא אסור. ולכן נראה שאף בנד"ד אין לומר שהוא רוצה לבנות בנין או לקנות איזה דבר וכדומה.

אלא ראיתי ברמב"ן שם שכתב על דברי שמואל הנ"ל, "הא דאמר ר"י אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, לאו דוקא שיאמר כן בלחוד, דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה, אלא אפילו אומר לו לשם אני הולך לך עמי מותר..." וכן הוא ברשב"א שם שכתב, "הא דאר"י אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, פירוש לשם אני הולך בא עמי, דאי לא מאי קאמר, פשיטא." וכן הוא ברב המגיד בפ"כ דהל' שבת הל"ג ע"ש. הרי מבואר שאיש זה הוסיף "בא עמי". ונראה שהרמב"ן והרשב"א לא סברו כתירוץ התוספות הנ"ל. ולכן י"ל שלדעתם הוא מותר לומר אני רוצה לעשות מלאכה פלונית למחר, שרק לשאול לחבירו לעשות מלאכה למחר יש איסור שבזה "מהני אמירתו" כמ"ש התוס' הנ"ל, משא"כ אם הוא אומר שהוא עצמו רוצה לעשות המלאכה, "דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה", כמ"ש הרמב"ן. הרי הרמב"ן סבר כההוה אמינא בתוספות, דהיינו "דהוה אמינא דוקא לחבירו אסור לומר שכור לי פועלים למחר דמהני אמירתו", ולכן כתב הרמב"ן שאם לא אמר לחבירו בא עמי "דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה", שהוא כיון למ"ש התוספות להוהוה אמינא, "דלא מהני אמירתו". וכן דעת הרשב"א.

וי"ל שהרמב"ן והרשב"א תירצו קושית התוספות הנ"ל כמ"ש המהרש"א שם, וז"ל "דלק"מ דודאי אמתני' ליכא לאקשויי מידי דבמתני' לא שרו החשכה אלא דלשמואל אפילו מחוץ לתחום כיון דהשמירה אפילו מחוץ לתחומי אפשר ע"י אחר, דאהכי קאמר כל שאני זכאי באמירתו דהיינו שמור לי פירות שבתחומך כו' כדלקמן, משא"כ הבאת פירות דאי אפשר ע"י אחר, ומהאי טעמא איכא למימר דשרי לומר לחבירו חוץ לתחום אני הולך למחר כיון דאפשר ע"י אחר של אותו תחום, משא"כ הבאת פירות, אבל לשמואל דלא שרי ליה לומר מחוץ לתחום אני הולך למחר אלא משום שאם יש בורגנין הולך קפריך שפיר, דמהאי טעמא נמי איכא למשרי להביא פירות, שאם יש מחיצות מביא" ע"ש. הרי לפי זה יש חידוש גדול בדברי שמואל דלא משמע במשנה, שלהמשנה הוא מותר רק אם אפשר ע"י אחר, ושמואל התיר אף אם אפשר ע"י עצמו, דהיינו בבורגנין אף שבאותה שבת ליכא בורגנין.

בא"ל כן כדי שיזמין לו סוס לרכוב עליו מיירי עכ"ל ב"י. משמע דבלא זה שרי, אבל דעת הרא"ש לאסור כמ"ש הרמ"א בהג"ה ע"ש. הרישהביא בקיצור כדרכו, מה שכתבתי לעיל.

אלא אחר כך כתב המ"א שם, "ואפשר דגם המ"מ ס"ל כן (דהיינו כהתוספות והרא"ש הנ"ל), עיין בתוספות, וא"כ אסור לומר אני ארכיב למחר, רק יאמר אני הולך, וכן כששואל אותו ישאל אותו אם ילך למחר." ופירש המחצית השקל שם, "ואפשר שגם המ"מ ס"ל כן, דאין כוונת המ"מ במ"ש מאי קאמר פשיטא דכה"ג א"צ לטעם בורגנין, אלא נהי דגם בכה"ג בעינן טעם בורגנין וכדס"ל להרא"ש, אלא ר"ל פשיטא כה"ג מהני בורגנין ולא איצטריך לאשמועינן, אע"כ דאתי לאשמועינן דאפילו אומר לחבירו לך עמי דיש תועלת בדבורו ג"כ מותר מטעם בורגנין, מ"מ גם המ"מ ס"ל דאסור לומר לעצמו מחר אעשה דבר פלוני, ולא שאל מחבירו לעשות לו דבר מה, מ"מ אסור אם אין לו היכר היום כמו ע"י בורגנין וכדומה" ע"ש. הרי נראה מכאן שהמ"א חזר בלשון "אפשר" ממה שהוא כתב בתחילה שיש מחלוקת בין הרמב"ן והרשב"א ובין הרא"ש.

אלא נראה לענ"ד שהעיקר בזה כמו שכתב המ"א בתחילה. שמה שסבר המ"א כאן "דפשיטא כה"ג מהני בורגנין" כמ"ש המה"ש הנ"ל, אינו נראה ואין זה פשיטא כלל, וכמו שפירש המהרש"א הנ"ל שזה רק חידוש לשמואל והוא אינו פשוט כלל מלשון המשנה. וכן הוא, שהלא מועילים בורגנין אף כשאין בורגנין שם באותה שבת, ורק משום שדבר זה מותר רק אם היו שם בורגנין אמרינן שאף כשאין בורגנין יש להתיר, וזה חידוש גדול מדברי שמואל שלא שמענו עד עכשיו, ואיך אמרינן שזה דבר פשוט. אלא נראה שהעיקר בזה כמו שפירש המ"א בתחילה. וגם י"ל דהא דכתב הרמב"ן "דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה", הוא כיון להחילוק שכבר מצינו בתוספות שם הנ"ל, דהיינו "דה"א אין לך דבר שלא יהא מותר לאדם לומר על עצמו, ואפילו אשכור פועלים למחר, או אבנה בנין זה, יכול לומר בשבת, דהוה אמינא דוקא לחבירו אסור לומר שכור לי פועלים למחר דמהני אמירתו, אבל על עצמו יכול לומר כל מה שירצה דלא מהני אמירתו". ולהרמב"ן חילוק זה נכון, והוא כיון בלשונו לחילוק זה שכבר מצינו בתוספות, והוא תירץ קושיית "רבי" בתוספות שם כמ"ש המהרש"א כשביארתי לעיל. הרי שהעיקר כאן כמו שפירש המ"א בתחילת דבריו, ולא מ"ש בלשון "אפשר". ועוד מ"ש המ"א בתחילה הוא

לילך יש איסור, אלא "אפילו" אם אמר לחבירו לילך עמו יש איסור. הרי כדעת התוספות שבשני אופנים יש איסור.

(ב) ונראה שדעת הרמב"ם כדעת הרמב"ן והרשב"א, שאף שכתב הרמב"ם בהל' שבת בפ"כ הל"ג, "וכן אומר אדם לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, שאם היו שם בורגנים היה הולך לשם בשבת", שמשמע כפשוטו שאף אם לא אמר "לך עמי", עדיין יש איסור אם לא מטעם בורגנין, מ"מ כבר כתב הרמב"ם שם בהל"א, "לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהן, כגון עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה, ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני". הרי שדקדק הרמב"ם לכתוב "עם שותפו", דהיינו שבשותפו "מהני אמירתו", משא"כ בסתם אדם שזה רק דבור בעלמא, "דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה". ולכן אף כשכתב בהל"ג. "וכן אומר אדם לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר", צ"ל דמהני אמירתו, דהיינו שהוא גם אמר בא עמי, וזה מ"ש הרב המגיד שם שהרמב"ם סבר כהרמב"ן והרשב"א הנ"ל.

ולפי זה הכי יש לפרש דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בשבת שם, וז"ל "אסור לנו בשבת הדבור והעצה וההשתדלות בשום דבר שנעשה אותו לאחר השבת מן הדברים שהן אסורין לעשות בשבת", דהיינו שרק דבור שיש "עצה והשתדלות" יש איסור, שבזה "מהני אמירתו", משא"כ כשיש רק דבור בעלמא דלא מהני שאין איסור.

ויש להסביר דעת הרמב"ן ודע', שיש חילוק בין אם מהני אמירתו או לו, לפי מ"ש בגמרא שם לגבי חשבונות של מה לך שהוא מותר, ופירש הר"ן "שאין צורך בהן, כגון הרוצה לבנות בנין זה כך וכך יש להוציא, כלומר מה לך ולחשבונות הללו." הרי כשאין צורך בהם אין איסור, ולכן ה"ה לדעת הרמב"ן ודע' כשלא מהני אמירתו אין איסור ומותר לומר אני רוצה לבנות איזה בנין למחר.

(ג) וראיתי במ"א בס"ש ס"ק יא שכתב כדלעיל, וז"ל "לכרך פלוני אני וכו'. ופי' הרמב"ן והרשב"א ז"ל שא"ל לשם אני הולך למחר בא עמי, דאי לא מאי קאמר פשיטא עכ"ל המ"מ פ' כד משמע דאם אמר דבר זה אעשה למחר אפילו בדבר שאין היתר לעשותו היום שרי. וכ"מ מלשון הרמב"ם שכתב אסור לדבר עם שותפו מה ימכור או יקנה למחר, או היאך יבנה וכו', משמע דוקא כשמתייעץ ומתחשב מה יעשו, אבל לדבר דבר זה אעשה שרי. וכן משמע בב"י שכתב וז"ל כתב הרוקח אינו יכול לומר אני חפץ לרכוב למחר כי אינו יכול להשכיר בשבת ע"כ. ונ"ל

מלאכה, לכן כתב שמואל שעדיין יש להתיר משום בורגנין.

לפי זה גם יש להשיב על המאמר במה שהוא הוסיף אחר כך, לפרש דעת הרמב"ן והרשב"א, וז"ל "ועוד דהא שרינן לומר לחבירו שילך למקום פלוני למחר, דנראה דחמיר טפי מזה שאינו אומר רק דרך שיחה בעלמא לכרך פלוני אני הולך, וכמ"ש התוספות והרא"ש ז"ל, ולזה כתבו ז"ל דמיירי שאומר לחבירו בא עמי וכמ"ש התוס' וסיעתיהו" ע"ש. הרי נראה שסברו הרמב"ן והרשב"א שכיון שאם אומר לחבירו בא עמי הוא חמור טפי, לכן בעינן הטעם של בורגנין, אבל זה רק כיון שהוא לא הזכיר מלאכה בפירוש כמ"ש המאמר לעיל מזה הנ"ל. אלא כבר כתבתי שזה אינו, דילפינן מרב אשי הנ"ל שאף לומר לחבירו אין איסור אם לא הזכיר מלאכה בפירוש, לכן לא בעינן טעם בורגנין כלל, שבכל מלאכה יש להתיר אם הוא אינו בפירוש, ולא רק הליכה חוץ לתחום משום דאפשר ע"י בורגנין. לכן נראה שעיקר הפירוש בדעת הרמב"ן והרשב"א הוא כמו שפירש המ"א בתחילת דבריו.

ועוד יש להשיב על המאמר, שהלא הרב המגיד הנ"ל השווה דעת הרמב"ם לדעת הרמב"ן והרשב"א, וכבר כתב הרמב"ם בהל"א. שם "לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת, ואפילו לדבר בהן, כגון עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה, ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני". הרי רק בשותפו וכדומה יש איסור לומר מלאכה בפירוש כגון אבנה אקנה וכדומה, משא"כ לאדם שאינו שותפו, וממילא כן י"ל לדעת הרמב"ן והרשב"א, לדעת הרב המגיד, ודלא כפירש המאמר הנ"ל בדברי הרמב"ן והרשב"א.

שוב ראיתי בערוך השולחן ס"ז אות כד שפירש דעת הרמב"ן והרשב"א, וכתב "והרמב"ן והרשב"א פירשו הדבר שאומר לו בא עמי, כלומר דהוה כאומר לו בא עמי" ע"ש. ונראה שהוא פירש כן בדברי הרשב"א, דהיינו שכתב הרשב"א "הא דאר"י אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, פירוש (שאמר רק זאת, אבל כאילו הוא אומר) לשם אני הולך בא עמי, דאי לא מאי קאמר, פשיטא." אלא לענ"ד פירוש זה דחוק, שהרמב"ן כתב "לאו דוקא שיאמר כן בלחוד, דהגדה זו לא מהניא ולא מעלה, אלא אפילו אומר לו לשם אני הולך לך עמי מותר". הרי אין לומר כמ"ש הערה"ש שהוא רק אומר לכרך פלוני אני הולך למחר, ואף כשאמר רק זה פירושו כאומר לו בא עמי, שהרמב"ן לא כתב כן, שדברים אלו

בלשון סתם, ומ"ש בסוף הוא רק בלשון "אפשר", ולכן ודאי נקטינן כהסתם ברישא.

גם ראיתי בלבושי שרד שם שפירש דברי המ"א אלו, וז"ל "ר"ל דהמ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א מודים ג"כ להרא"ש. ומ"ש פשיטא, היינו דמוכח ממתניתין כמ"ש התוספות שם בד"ה אבל... ע"ש. אף זה קשה לי, שאם סברו הרמב"ן והרשב"א כדעת "רבי" בתוספות שדברי שמואל בכלל דברי המשנה, אז קושית "רבי" במקומה עומדת, דהיינו "והשתא מתניתין גופיה תיקשי ליה", אלא יותר נראה לומר שהרמב"ן והרשב"א סברו כמ"ש המהרש"א שם ובזה אין קושיא כלל בדברי הגמרא, וא"כ אין לומר שההיתר של בורגנין הוא פשוט, אלא אדרבה הוא חידוש, ומה שהוא פשוט הוא כמ"ש המ"א בתחילה, דהיינו שאין איסור לומר שאני הולך לכרך פלוני למחר. הרי העיקר בדעת הרמב"ן והרשב"א הוא כמו שפירש המ"א בתחילת דבריו, וכן נראה דעת הרמב"ם, והב"י הנ"ל.

ד) וראיתי במאמר שם שהוא האריך לסתור מ"ש המ"א בתחילת דבריו, והוא פירש דעת הרמב"ן והרשב"א באופן אחר, וז"ל "אלא כוונתם ז"ל לומר דאי מיירי שאומר לכרך פלוני אני הולך בלבד, פשיטא דשרי, שהרי אינו מזכיר בדיבורו שום איסור ומלאכה, דנהי דאינו יכול לילך שם היום מצד שהוא חוץ לתחום, מ"מ הרי אינו מזכיר בדבורו ממה שהוא חוץ לתחום, נמצא שאין שום הזכרת מלאכה וסרך איסור בדבורו" ע"ש. ויש להשיב על דבריו, שא"כ כוונת הרמב"ן והרשב"א, אז אף אם אומר לחבירו לך עמי, עדיין יש להתיר כיון שהוא לא הזכיר מלאכה בדיבורו, וא"כ אין להביא הטעם של בורגנין כלל, אלא רק הו"ל לשמואל לפרש הטעם הוא משום שהוא לא הזכיר מלאכה בדיבורו. וכן הוא שם בגמרא, "אמר רב אשי... לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים, אבל יאמר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב". ופירש"י, "הנראה. עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב אם תבא אלי לכשתחשך, ושניהן יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, וכיון דלא מפרש בהדיא שרי, כדמפרש טעמא לקמן דבור אסור הרהור מותר." וכן הוא במרן ס"ז ז ע"ש. ולכן אף לגבי מי שאמר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר בא עמי, י"ל שכיון שהוא לא פירש בהדיא המלאכה בדיבורו שזה מותר, שדיבור אסור ולא הרהור, ולכן למה בעינן הטעם של בורגנין. אלא צ"ל ששמואל לא סבר כן, אלא כיון שהוא אמר "לכרך פלוני", והוא חוץ לתחום, הוא כאילו הוא אומר בפירוש שהוא רוצה חבירו לעשות

בידו. ופירש רש"י שם, "אבל מחשיך הוא. להיות קרוב לצאת לשמור פירותיו, וזה דבר המותר בשבת לשמור פירותיו אם היו בתוך התחום: ומביא פירות בידו. הואיל ועיקר מחשבתו לא היה לכך." וידוע הוא שיש להשוות אמירתו להחשיך עליו, כמ"ש אבא שאול שם, וכתבו בתוספות קנ: ד"ה אבל, "וא"כ מדשרינן להחשיך לשמור חוץ לתחום, אלמא שרי למימר חוץ לתחום אני הולך למחר, דהא בהא תליא". ולכן ממילא נראה שמותר לומר בשבת, "חוץ לתחום אני הולך למחר כדי לשמור הפירות ולהביאם". שהעיקר השמירה, והטפל הוא הבאת הפירות, וכמו שחילק המאמר הנ"ל. אלא אין לדמות זה למ"ש הרוקח, שאף אם אמר האיש "אני רוצה לרכוב למקום פלוני למחר", וכמ"ש המאמר הנ"ל, מ"מ כאן הרכיבה בכלל העיקר דבשלמא בדין המשנה שהשמירה לחוד והבאת פירות לחוד, שאין הבאת הפירות מועילה להליכה לשמירה, שהבאת הפירות היא אחר שכבר גמר השמירה, ולכן אמרינן שהשמירה העיקר והבאת הפירות היא הטפל, אבל בנדון הרוקח הרכיבה בכלל ההליכה למקום פלוני, דהיינו שהרכיבה בכלל העיקר, לכן אין לומר בזה שהרכיבה היא הטפל, ודלא כמ"ש המאמר הנ"ל.

ו) לכן נראה שיש לתרץ הקושיא הנ"ל על דעת מרן באופן אחר, והוא לפי מ"ש הלבושי שרד שם על דעת מרן, וז"ל "איך העתיק המחבר בסע"א לשון הטור דאסור לומר אעשה למחר. ואפשר דהב"י מחלק בין אומר אעשה דמשמע שמכין א"ע לעשות, ובין אומר אני חפץ לעשות, דאין במאמר זה רק סיפור שהוא חושק בדבר, אבל עדיין אינו יודע אם יעשה או לא, ובזה אין סתירה מהרא"ש". הרי הרוקח כתב "אני חפץ לרכוב למחר", משא"כ מרן בסע"א שכתב "אעשה", ובסע"ח כתב "אני הולך למחר". לכן "אני חפץ" מותר כיון שהוא עדיין בספק ואינו ברור והוא סיפור בעלמא, משא"כ בלשון "אעשה" הוא כיון בדעתו שודאי הוא יעשה דבר זה. ומה שנראה בב"י שאין מחלוקת בין התוספות והרא"ש ובין הרמב"ן והרשב"א, צ"ל שמרן סבר כמ"ש המ"א הנ"ל בלשון "אפשר".

ויש לחזק חילוק זה לפי מה שראיתי בפתה"ד ס"שז אות ה, שכתב הרמב"ם בפ' כד, דהל' שבת הל"ד, "מותר לאדם לומר לפועל הנראה שתעמוד עמי לערב. אבל לא יאמר לו היה נכון לי לערב, שנמצא עושה חפצו בשבת". ופירש הפתה"ד "דהדין תלוי בין אומרו בלשון ספק דשרי, לבין האומרו בלשון גזירה ואזהרה דאסור... אולי אפשר לומר דכל שאומר בלשון ספק הנראה בעיניך וכו', הגם שמזכיר לו לשון מלאכה שאומר לו הנראה בעיניך אם תוכל לעמוד

לחוד לא מהניא ולא מעלה, אלא צ"ל שהוא אמר בפירוש "בא עמי". ומסתמא שכן דעת הרשב"א, שהרב המגיד השווה דעתם. ועוד הלא כתב הרב המגיד שהרמב"ם סבר כהרמב"ן והרשב"א, וכבר כתבתי שלדעת הרמב"ם שכתב "שותפו", משמע שלחבירו אין איסור. הרי אף הרמב"ן והרשב"א סברו כן. הרי נראה מכל הנ"ל שלדעת הרמב"ן והרשב"א והרמב"ם והרב המגיד, אין איסור לומר לחבירו אני אעשה מלאכה פלונית למחר. ולדעת התוספות והרא"ש, וכן נראה מהריטב"א והר"ן, זה אסור.

ה) ועכשיו יש לחקור בדעת מרן. כתב מרן בב"י "כתוב ברוקח אינו יכול לומר אני חפץ לרכוב למחר, כי אינו יכול להשכיר בשבת עכ"ל. ונ"ל דבאומר לו כן כדי שיזמין לו סוס לרכוב עליו מיירי". וכתב המ"א הנ"ל על דברי הב"י "משמע דבלא זה שרי". הרי הב"י סבר כהרמב"ן והרשב"א. אלא זה קשה, שהלא בס"שז א כתב מרן "אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר", וכדברי הרא"ש. וכן בסע"ח כתב "יכול לומר לחבירו לכרך פלוני אני הולך למחר, וכן מותר לומר לו לך עמי לכרך פלוני למחר כיון שהיום יוכל לילך ע"י בורגנין". ופירש הערה"ש שם באות כג, "משמע להדיא דהטעם גם ארישא קאי שאינו אומר לך עמי". הרי שזה כדעת התוספות והרא"ש. וגם בב"י כשהוא הביא דין זה הוא לא הביא שום מחלוקת בין התוספות והרא"ש ובין הרמב"ן והרשב"א. וכן כתב המאמר הנ"ל, וז"ל "מדברי מרן ז"ל בב"י תחלת דין זה, משמע שדעת התוספות והרא"ש והרשב"א והר"ן והרמב"ן שוה בזה". וכן הוא בערה"ש הנ"ל ע"ש. ולכן איך כתב הב"י לפרש דברי הרוקח "ונ"ל דבאומר לו כן כדי שיזמין לו סוס לרכוב עליו מיירי", דמשמע דבלא זה הוא מותר כמ"ש המ"א הנ"ל. וכן הקשה הנהר שלום אות ג ע"ש.

וראיתי במאמר שם שכתב לתרץ קושיא זו, וז"ל "ושמא י"ל דכיון שעיקר דבורו וסיפורו של זה הוא הליכתו למקום פלוני, אלא שאומר האמת באיזה אופן הולך לשם, לא משגיחין כי אם במה שהוא עיקר דבורו, דהשאר טפל לגביה, וכיון שיש צד היתר במה שהוא עיקר סיפורו, שהיא ההליכה לשם שרי, ועדיין צריך להתיישב בדבר". ולענ"ד אין זה פירוש נכון, שהלא הרוקח לא הזכיר כלל שאיש זה אמר "אני רוצה לילך למקום פלוני למחר", הרי העיקר חסר בדיבורו. ולכן אין לומר ש"אני חפץ לרכוב למחר", הוא הטפל, שהרי זה כל דיבורו, וממילא הוא העיקר. ועוד י"ל שמצינו דין זה של עיקר וטפל במשנה שם דף קנ. "...אבל מחשיך הוא לשמור ומביא פירות

דבר, כמו שפירשו התוספות והאשירי דלעיל" ע"ש. וכן פסק ברמ"א בס"ז א ע"ש. ולפי זה יש לדון בנד"ד, וי"ל שכשהוא אומר בלשון "אעשה למחר", בדרך כלל הוא אינו מכוון לשיחה של תענוג, אלא יש לו תכלית בזה, דהיינו להגיד מה שהוא יעשה, אבל כשאומר לחבירו אני חפץ לעשות זה או לקנות זה, בדרך שיחה, ואין זה ברור כלל שיעשה מלאכות אלו, אז זה רק סיפור בעלמא, והוא מתענג בכך, שיש לו נחת רוח לדבר עם חבירו, מה שהוא חושב בלבו. ולכן ממילא שזה מותר, כיון שיש לו עונג בזה, וכנראה מהתה"ד הנ"ל.

(ז) ולפי כל הנ"ל יש לעשות ספק ספיקא כדי להתיר, דהיינו שמא ההלכה כדעת הרמב"ן והרשב"א לפי מ"ש המ"א הנ"ל בתחילת דבריו, שהוא מותר לומר אני אעשה מלאכה פלונית למחר, וכתבתי שכן נראה לי עיקר לדעתם. ואת"ל שאין כן דעתם אלא שהרמב"ן והרשב"א מודים להתוספות והרא"ש כמ"ש המ"א בלשון "אפשר", וכן נראה מהב"י שם, שהוא אסור לומר "אעשה למחר", אז י"ל שמא אף מרן מודה לפירוש הלבושי שרד הנ"ל שכל שהוא בלשון "אני חפץ", שהוא סיפור בעלמא, הוא מותר. הרי שיש כאן ס"ס כדי להתיר בנד"ד.

ועוד י"ל שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"ב ס"כ, שהעיקר הוא שהאיסור של ודבר דבר, הוא מדרבנן ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד ספק דרבנן לקולא, דהיינו שמא אף מרן מודה שאין איסור בלשון "אני חפץ", וכמ"ש הלבושי שרד הנ"ל.

לכן למסקנה נראה שאין איסור לספר לחבירו "אני חפץ לבנות זה, או לקנות זה", וכדומה, אם הוא דרך סיפור בעלמא ותענוג, והוא אינו דבר ברור שהוא יעשה דבר זה.

סימן מח.

שאלה: האם הא דמתירין שבות דשבות במקום מצוה, הוא רק במצוה שאין לו הנאת הגוף ממנה, כגון שופר או לולב, משא"כ ביין לקידוש וכדומה שיש הנאת הגוף, או אם אמרינן שאין חילוק בדבר ובכל אופן יש להתיר.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ש"לח ב, "יש מתירין לומר לא"י לנגן בכלי שיר בחופות." וכתב על זה הערך השולחן שם באות א להחמיר, וז"ל "י"ל דאפילו מאן דשרי שבות דשבות במקום מצוה, ה"מ במצוה שאין בה הנאה אחרת אלא עשיית המצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו, משא"כ

עמי לערב לעשות במלאכתי שרי, דכיון שאינו אומר אלא בספק גם המלאכה שמזכיר בלשונו אינו אלא כעין הרהור למלאכה, שאין הדבר תלוי ברצון המשכיר שאם לא ירצה הלה ולא יבא בערב אין כאן מצוה חפץ למלאכה כלל, משא"כ כשגוזר עליו היה נכון שבודאי יבא הגם שלא יזכיר מלאכה אסור, שזה ודאי מצוה חפץ ע"ש. ולפי חילוק זה הוא מיישב מ"ש רש"י בע"ז ז. שכתוב גמרא שם, "ת"ר לא יאמר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. רבי יהושע בן קרחה אומר, אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הלכתא כרבי יהושע בן קרחה." ופירש"י, "הנראה... לא יאמר לו בשבת הנראה אם תעמוד עמי לערב לעשות במלאכתי לערב." הרי שלרבי יהושע בן קרחה מותר לומר כן, אף שהזכיר המלאכה בפירוש, אלא רש"י בשבת קנ. כתב שאין להזכיר המלאכה ע"ש. ותירץ הפתה"ד הנ"ל, "ולפי האמור נראה ליישב דעיקר החילוק בין היתר לאיסור, היינו כדכתיבנא, וכשאומר לו בלשון ספק אע"פ שמזכיר מלאכה שאומר לו לעשות במלאכתי לדעת ריב"ק שרי, ומאי דאסרינן כשאומר בהדיא לאו היינו שמזכיר מלאכה בהדיא, אלא שאומר לו בלשון ודאי, ובהכי הוא דאסור" ע"ש. הרי שיש חילוק בין לשון ספק שהוא מותר, ובין לשון ודאי שהוא אסור.

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאם הוא אומר בלשון "חפץ אני", הוא אינו ברור ובכלל ספק והוא מותר, וזה סיפור בעלמא כמ"ש הלבושי שרד הנ"ל, ש"עדיין אינו יודע אם יעשה או לא", אבל אם הוא אומר "אעשה", זה לשון ודאי והוא אסור, ושפיר יש לפרש כן ליישב דעת מרן.

וגם יש להסביר חילוק זה, לפי מ"ש התה"ד ס"סא, שנשאל לגבי "מה שנוהגים רוב בני אדם, אף המדקדקים במעשיהם, להתאסף ביום השבת לאחר יציאת בהכ"נ, ולספר שמועות מענייני מלכים ושרים וערך המלחמות, וכה"ג יש חשש איסור בדבר או לא". והוא השיב, "יראה דצריך לדקדק בדבר דהתוספות וכן האשירי כתבו בפ' אלו קשרים, דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת... אמנם אם אותם בני אדם מתענגים בכך כשמדברים ומספרים שמועות מהמלכים ושרים... נראה דודאי שרי, דכה"ג כתב בסמ"ק דבחורים המתענגים במרוצתם ובקפיצותם מותר, וכן לראות כל דבר שמתענגים בו לראות ע"כ. הא חזינן דאע"ג דדרשו חכמים וכבדתו מעשות דרכיך, שלא יהא הלוחך של שבת כהלוחך של חול, פ"י שלא ירוץ ויקפוץ, ואעפ"כ אם עושה להתענג ולאות נפשו שרי, ה"ה לענין שיחה יתירה דנפקא לן נמי מההיא קרא ממצא חפצך ודבר

כיון דמסתמא יש מאכלים אחרים שראויים לאכילה בבית, וזה כמ"ש בתשובת הרשב"א ס"ת שט "לעוד איזו מצוה יש באכילת פת חמה בשבת, משום סעודה של שבת ישאל מחבירו." הרי כל שיש לו אופן אחר לקיים המצוה אין להתיר מלאכה ע"י נכרי, ששוב אין זה נחשב לצורך מצוה. ולכן ה"ה אין לשאול לנכרי לבשל תבשיל כיון דמסתמא יש לו מאכלים אחרים בביתו, או הוא יכול לשאול מחבירו וכדומה. אמנם לגבי הדלקת נר, אם אין לו נר בביתו, אז מה הוא לעשות, וממילא סבר הבעל העיטור שיש להתיר הדלקת נר בשביל זה.

(ב) וכל זה לשיטת בעל העיטור שהתיר מלאכת דאורייתא ע"י נכרי, אבל לפי מה דאנו קי"ל כשיטת הרמב"ם שיש להתיר רק שבות דשבות במקום מצוה, י"ל שהוא קיל טפי, ובזה ודאי יש להתיר הנאת הגוף לצורך מצוה. וכן יש לדקדק בדברי הרמב"ם שהוא כתב בפ"ו הל"ט דשבת, "דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לנכרי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. כיצד אומר ישראל לנכרי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר, או סכין למילה, או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן מים להרחיץ בהם קטן ומצטער, וכן כיוצא בזה." הרי הרמב"ם כתב בסוף דבריו, "או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן מים להרחיץ בהם קטן ומצטער". הרי שלמד דין זה מגמ' עירובין הנ"ל, והוא לאו דוקא לתינוק הנמול, אלא לכל קטן, וגם לכל מצטער. הרי אף שיש הנאת הגוף מרחיצה זו עדיין היא מותרת, וכיון שהרמב"ם השוה כאן לצורך מצוה לצורך הרבה, וגם לצורך קצת חולי, ממילא שאף למצוה יש להתיר אף כשיש גם כן הנאת הגוף. וכדעת הרמב"ם פסק מרן בש"ע ס"ז ה' ע"ש.

(ג) וגם יש לדון במה שהערך השולחן הביא בשם המרדכי בפ"הדר, שכתב שם, "ובספר אבי העזרי בס"ת, כתב רבינו יואל להתיר לומר לנכרי להביא אתרוג אפילו בריחוק ביום טוב היכא דאיכא אונס שלא היה להם אתרוג משום תחומין דרבנן, אע"ג דפ' ר"ע איכא פלוגתא אי איפקיד אתחומין במרה או בסיני, ההוא ברייתא ר"ע היא דאית ליה תחומין דאורייתא, אבל לרבנן תחומין דרבנן ואפילו די"ב מילין לית להו, ורבינו שמשון השיב ישראל שהביא לו נכרי לולב ואתרוג ביו"ט חוץ לתחום לאו מוקצה הוא, דהא חזו לישראל אחר כדאמרינן פ' אין צדין (כה). הבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר, וכיון דחזי לישראל אחר מותר לטלטל אפילו לאותו ישראל,

הכא דאיכא הנאת הגוף כמ"ש המרדכי בפ' הדר בשם ר' יואל, והריב"ש ס"שפז בשם הרמב"ן גבי נר ע"ש. וכן הוא בכה"ח שם אות יד, שאחר שהוא הביא מ"ש הערה"ש הנ"ל, הוא כתב, "וא"כ לטעם זה אסור לנגן ע"י עכו"ם אפילו לצורך מצוה כיון שהגוף נהנה, וא"כ אפשר לומר מפני זה כתב הש"ע דין זה בשם יש מתירין ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריהם. ובתחילה יש לדון במה שכתב הריב"ש הנ"ל בד"ה מה, בשם הרמב"ן שהשיג על שיטת הבעל העיטור שהתיר לומר לנכרי להדליק הנר לסעודת שבת, וז"ל "ודחה הרמב"ן ז"ל, שאפילו לדעת המתירין מלאכה ע"י כותי משום מצוה, ה"מ כגון מכשירי מצוה עשיית שופר ולולב ואזמל, אבל ליהנות במעשה שבת ויו"ט אסור, דכי תנן (שבת קכב). בכותי שהדליק את האור לצורך ישראל אסור, לא שנא בשעת סעודה ולא שנא שלא בשעת סעודה, שאם אי אתה אומר כן כבר נתיר תבשיל שנתבשל בשבת ע"י כותי אפילו לצורך ישראל לסעודת מצוה, ונתיר ג"כ לומר לו שיבשל, והותרה שבת. ולא דמי לאזמל הנעשה בשבת שהתירו הגאונים ז"ל להשתמש בו לצורך המילה ונמצא שהוא נהנה במעשה שבת, דמצות לאו ליהנות נתנו, ואין כאן הנאה אחרת אלא עשיית המצוה, אבל נר שהוא בעצמו נהנה, היכן הותר". ע"ש. ונראה שיש להשיב בעד בעל העיטור, דהא אמרינן בעירובין סז: גבי ההוא ינוקא דאשתפוך חמימיה, ומפרש בעל העיטור על פי הבה"ג, שמ"ש שם ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דכל שבות שנעשה ע"י ישראל כגון הזאה קרינן שבות דאית ביה מעשה, ולפיכך אע"פ שאין בהם אלא משום שבות העמידו דבריהם במקום כרת, אבל אמירה לנכרי אפילו במלאכה גמורה קרינן שבות דלית ביה מעשה כיון דלא עביד ישראל מעשה כלל, ולפי זה לא גרסינן התם דהאמר לא אמר ליה זיל אחים לי, שלפי שיטתו אפילו למימר ליה להחם ליה שרי. עיין בר"ן בסוף פ' ר"א דמילה שמפרש כל זה. ויש לדקדק שלפי זה מותר לומר לנכרי להחם המים לצורך התינוק, והלא ברחיצה במים חמים יש הנאה לגוף, ועדיין יש התיר, ולכן ממילא שיש להתיר אמירה לעכו"ם לצורך מצוה אף כשיש הנאה לגוף. כן נראה סברתו. ומה שהקשה הרמב"ן עליו "שאם אי אתה אומר כן כבר נתיר תבשיל שנתבשל בשבת ע"י כותי אפילו לצורך ישראל לסעודת מצוה, ונתיר ג"כ לומר לו שיבשל, והותרה שבת." י"ל שמה שהתיר הבעל העיטור הוא רק אם א"א באופן אחר, כגון לחמם המים בשביל התינוק או שאין שם נר כלל כליל שבת לסעודתו, אבל אם יש כבר יש מאכל בבית אז אין היתר לומר לנכרי לבשל תבשיל בשבילו,

שכתב, "אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה, הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראווהו ב"ד (ר"ה כח). הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה." אלא שראיתי בשער המלך בהל' לולב פ"ח הל"א בד"ה ומעתה, שהוא הביא דברי הרשב"א בנדרים שם שכתב, "ומיהו ק"ל אפילו לאוקומתיה דרבינא באומר הנאת תשמישך עלי הא מצווה במצות עונה ומצוות לאו ליהנות ניתנו ומאי שנא ממודר הנאה משופר דמותר לתקוע תקיעה של מצוה ותי' יע"ש. ומדלא תירץ כתירוצי הר"ן ז"ל שם דשאני הכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה משמע בהדיא דס"ל דאפילו בדאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה שרי, ופשיטא ודאי דהנאת תשמיש לא גריעה מהדיא דהזאה ומהדיא דהמודר הנאה ממעיין, לכן נ"ל דס"ל לרבינו והרשב"א ז"ל דדוקא גבי הזאה ומודר הנאה ממעיין קאמר רבא דאסור משום דהתם מיד כשהזה עליו וטבל נגמרה המצוה ואי משהי בהו בתר הכי נמצא נהנה גופו שלא במקום מצוה." ואחר כך הביא השער המלך שכן הוא במאירי שכתב, "ומזה הפירוש הוציא רבינו שמואל שמואל לסכך הסוכה באיסורי הנאה כו' והמפ' יצ"ו הקשו שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו פי' שאנו מחויבין לעשות בע"כ ולא להנאת עצמינו והילכך בסוכה בשעת עשייתה שהיא ישיבה יש הנאה לגוף מאיסורי הנאה, דהיינו צל כדאמרינן בע"ז ומיהו יש פירוש אחר במצות לאו ליהנות ניתנו שאף ע"פ שבשעת קיום המצות איכא הנאה לגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשית המצוה כגון המודר הנאה ממעיין דאסור לטבול בו בימות החמה מפני שאחר שנטהר נהנה אחר עשיית המצוה, ולפירוש זה מותר לסכך באיסורי הנאה ודברים אלו נכונים ומחודשים". הרי לפי השער המלך לדעת הרמב"ם והרשב"א והמאירי, יש להתיר מטעם מצות לאו ליהנות ניתנו אף כשיש הנאת הגוף בשעת קיום המצוה.

ושוב ראיתי באג"מ א"ח ח"א ס"קכו ענף ג ד, שהרחיב הענין וכתב למסקנה בענף ד ד"ה וא"כ, "נמצא שיש לנו גם שיטת הרמב"ם כהרשב"א, וא"כ הווי שיטת הר"ן והריטב"א והכלבו כיחידים לגבי הרמב"ם והתוספות והר"ה והאור זרוע והרשב"א והמרדכי והג"א והמאירי והר' שמואל שהביא, ורבותיו של הריטב"א והנ"י ע"ש. הרי הרבה סברו כדעת הרמב"ם והרשב"א.

ועוד י"ל, והוא שנראה שמרן חזר מדעת הכלבו ופסק כהרשב"א ב"ד ס"רכא יג שהוא כתב שם, "המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". הרי אף הוא יכול לתקוע בו ודלא כהכלבו, וכבר כתב הש"ך שם בס"ק

וכיון דכן שרי לצאת בו נמי, דלא מצינו שאסרו חכמים הבא מחוץ לתחום אלא או אכילה או הנאה, ומצות לאו ליהנות ניתנו כדאמרינן פ' ראווהו ב"ד (כח). וכאן לא שייך למיגזר שמא יאמר לנכרי להביא כדי צאת, דלא שכיחא שיעשה אדם מצוה בעבירה, הילכך אפילו למ"ד מצות ליהנות ניתנו שרי" ע"ש.

ונראה שדעת רבינו יואל כהרמב"ם דשבות דשבות מותר, ולכן מותר לשאול הגוי להביא האתרוג לצורך מצוה, כיון דתחומין מדרבנן. אמנם נראה שמה שסבר רבינו שמשון הוא אף לאלו שאומרים שאין להתיר שבות דשבות במקום מצוה (עיין בב"י ס"שז). וכאן הישראל לא שאל הנכרי להביא האתרוג שכתב רבינו שמשון "ישראל שהביא לו נכרי לולב ואתרוג", דהיינו מדעת עצמו, ודלא כלשון רבינו יואל שכתב "להתיר לומר לנכרי להביא אתרוג". ובזה סבר רבינו שמשון שמ"מ האתרוג מותר למצוה, שאף שיש איסור כאן של אכילה והנאה, מ"מ אין המצוה בכלל הנאה כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו. כן נראה כוונתו. לפי זה מצינו שמ"ש רבינו שמשון הוא אינו למ"ד שבות דשבות מותר במקום מצוה, שהלא לשיטה זו י"ל שאף כשיש הנאת הגוף מהמצוה, עדיין יש להתיר. לכן אין ראייה ממ"ש רבינו שמשון שיש להתיר משום מצות לאו ליהנות ניתנו דאין להתיר שבות דשבות במקום מצוה אלא כשאין הנאת הגוף. אלא העיקר הוא שאף כשיש הנאת הגוף יש להתיר שבות שבות במקום מצוה, וכנראה מלשון הרמב"ם הנ"ל שהתיר הנאת רחיצת הגוף כשיש שבות דשבות.

(ד) **ועוד** יש י"ל בזה, והוא דנראה שכשאנו אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, אז יש להתיר אף כשיש הנאת הגוף. ויש לבאר הדבר. כתב מרן בא"ח ס"תקפו ה לגבי תקיעת שופר, ש"המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו". וכתב על זה הב"י בשם הכלבו, "אבל הוא עצמו אמר הגאון אסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנין כשהן תוקעים, וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לא ליהנות ניתנו". וכן הוא בט"ז שם בס"ק ד ולפי זה כתב הערך השולחן הנ"ל שיטתו.

אלא נראה שזה תלוי על מחלוקת הראשונים, שכתוב בר"ה כח. "המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה", דהיינו שאף ש"ל בזה מצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ בימות החמה יש הנאה לגוף ולכן עדיין הוא אסור. וכן הוא בר"ן בנדרים טו:

שהטעם שמרן כתב "יש מתירין" הוא מפני סברת הערך השולחן הנ"ל, שזה אינו אלא הטעם הוא רק כדי לאפוקי מדעת הטור וכשיארת.

וכן מצינו באחרונים שהם התירו שבות דשבות במקום מצוה אף כשיש הנאת הגוף. וכן הוא ברדב"ז בח"ג ס"א אלה (תקעו) שהוא התיר לומר לנכרי להביא אוכל למי שנתפס בבית הסוהר בשבת, משום שאין שם רה"ר מדאורייתא, ומשום עונג שבת ע"ש. הרי אף כשיש הנאת הגוף מהאוכל עדיין יש להתיר. וכן הוא בשכנה"ג בהגב"י אות ג, שכתב שנהגו בשמחות וגיל או בגמילות חסד לחולים ולאבלים ששולחים מתנות לבית החופה או מאכל לגמילות חסדים ע"י גוי לכבוד חתן וכלה ע"ש. וכן הוא בכה"ח ס"ז ס"ק מט ע"ש. וכ"כ הכה"ח שם ס"ק מו לגבי אמירה לנכרי להביא חמין או שכר בשבת מבית שנטמן לבית שאוכלין שם, וז"ל "ונראה דאם הוא דרך רשות היחיד או כרמלית מותר לדעת הש"ע משום דהוי שבות דשבות מפני מצוה כדי לאכול סעודת שבת". ויש להעיר עליו ממה שהביא את דעת הערך השולחן הנ"ל בס"שלה. וכאן הוא התיר אף כשיש הנאת הגוף.

לכן י"ל שיש להתיר שבות דשבות במקום מצוה אף כשיש הנאת הגוף מזה, ובפרט שכן נראה דעת מרן.

סימן מט.

שאלה: האם יש בהרמת שלג מהקרקע בשבת משום חופר, עשיית גומא, סותר או מוקצה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג גד אלואי שליט"א.

(א) **נראה** שאין בזה איסור כלל. ובתחילה י"ל שהשלג על הקרקע הוא דומה לקמח על הקרקע, וכבר כתב הר"ן בפ"ק דביצה (דף ד. ברי"ף) ד"ה מיהו, "לכ"ע אפילו תמצא לומר דבעפר תיחוח איכא משום גומא, בפירות ובקמח וכיוצא בו ליכא משום גומא, שאם לא תאמר כן יהא אסור ליתול קמח ביו"ט ללוש, והכי מוכח בירושלמי בפ"י כירה (ה"ג) דבקמח אין בו משום גומא... ע"ש. וכן פסק הרמ"א בס"תקו א, וז"ל "ומותר ליקח הקמח מן הכלי אע"פ שעושה גומא בקמח". ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי שלג שהוא דומה לקמח, ואין איסור בנטילת שלג משום עשיית גומא.

נט, שדין זה סותר למ"ש מרן בא"ח ס"תקפו, אלא שראיתי בפר"ח בא"ח שם שכתב שהעיקר כדברי מרן ב"ד ס"רכא, דהיינו כדעת הרשב"א, וכן ראיתי בשולחן גבוה שם ב"ד בס"ק סז שכתב "ונראה דמש"ה חזר רבינו לכתוב דין זה הכא בסתם כמימרא דרבא דחזר בו ממה שכתב בהלכות ר"ה בשם הכלבו". ועוד ראיתי בט"ז א"ח ס"רלג ס"ק ב, שכתב שכשיש סתירה בדברי מרן בש"ע מסימן לסימן שהאחרון הוא העיקר "דבתרא הוא". וכן הוא ביביע אומר ח"ה א"ח ס"כה אות ה, שכתב שכשיש סתירה בדברי מרן מסימן לסימן, "הרי נקטינן כמו שפסק באחרונה" ע"ש. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שהעיקר כמו שפסק מרן ב"ד. ולכן נקטינן כדעת הרשב"א בזה ואין לחוש לשאר הנאות כדאמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו. (ואפשר שהטעם שמרן חזר בו הוא מפני שלדעת הרמב"ם והרא"ש אף המודר הנאה יכול לתקוע תקיעת של מצוה, כמ"ש הב"ח בס"תקפו והכה"ח שם בס"ק מ ע"ש. נמצא שרוב עמודי הוראה סברו להקל, ולכן הכי נקטינן).

ולפי זה הכי י"ל לגבי שבות דשבות דהתירו במקום מצוה, שאף כשיש הנאת הגוף בשעת קיום המצוה, עדיין זה בכלל לאו ליהנות ניתנו, והוא מותר, ודלא כסברת הערך השולחן הנ"ל. וכל זה לרווחא דמילתא, שכבר כתבתי לעיל שאף כשיש הנאה מלבד המצוה, כגון אף כשכבר גמר המצוה נשארת הנאה להגוף כמבואר בשער המלך הנ"ל, עדיין שבות דשבות מותר.

ואת"ל שלפי זה יש להתיר לשאול הנכרי להביא כמה דברים מחוץ לתחום, כגון מאכלות שונות וכדומה כיון שזה בכלל עונג שבת או שמחת יו"ט, ויש להתיר שבות דשבות במקום מצוה, אין זה קושיא שכבר כתבתי לעיל בשם תשובת הרשב"א, שאם כבר יש לו מאכל בביתו אז אין הבאת מאכלים מחוץ לתחום בכלל מצוה, שהרי כבר יש לו מה לאכול. ועיין מ"ש במחזה אברהם ס"קכב בענין זה.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש מרן הנ"ל, "שיש מתירין לומר לא"י לנגן בכלי שיר בחופות", דהיינו אף שיש הנאת הגוף מהניגון. ואף שהוא כתב זה רק בלשון "יש מתירין", זה רק מפני שהטור שם חולק על זה, כיון שהטור סבר שאין להתיר שבות דשבות במקום מצוה, אבל כיון שמרן סבר שההלכה כהרמב"ם ושיש להתיר שבות דשבות במקום מצוה כמבואר בסתם בס"ז ה, ובס"תקפו כא ע"ש, ממילא שיש להתיר המנהג לומר לא"י לנגן בכלי שיר בחופות. וזה שלא כהכה"ח הנ"ל שכתב שאפשר לומר

אינו מחובר לקרקע אלא מונח עליו, עדיין יש חיוב בזה משום נטילת גבשושית, ולכן נראה שה"ה שי"ל הכי לגבי שלג על בקרקע. וראיתי בנשמת אדם בס"מ אות א שהקשה על דין זה, וז"ל "צ"ע דמשמע דהא דאמרינן גבשושית ונטלה, היינו גבשושית שהוא מחובר לקרקע, משא"כ הזבל שברחוב שהוא תלוש, ומה בכך שכוונתו לתקן הרחוב, וכי נאמר שהמפנה כלים ברחוב ושכבית דחייב משום בונה כיון שמתקן בכך, וכ"כ המ"א בס"תצח ס"ק לב, דדוקא בקרקע עולם שייך חפירה" ע"ש. ולענ"ד נראה דאח"כ שהמ"א מודה לזה, אלא הוא כיון לדבר אחר, דהיינו דמסתמא יש קצת גומות ברחוב, וע"י הסרת הזבל במגרפה או כלי אחר הוא מושה הגומות בקרקע, ומצינו שיש תקון לרחוב בזה. לכן אין עיקר הראיה של המ"א מדין נטילת הגבשושית, אלא הוא בא לומר שיש תקון לרחוב בזה. ולכן י"ל לגבי הזבל שאין איסור מצד נטילת הזבל אלא במה שהוא מושה הגומות ברחוב. או י"ל שהמ"א איירי דמסתמא יש גבשושית ברחוב תחת הזבל, ולכן בשעה שהם מסירים הזבל במגרפה וכדומה, ממילא הם נוטלים הגבשושית ג"כ ומצינו שיש בזה איסור תורה דמסתמא הוא פ"ר דניחא ליה, שהכל נהנים מהרחוב כשהוא חלק. (ועיין מ"ש המט"י שם להקשות על המ"א, והמט"י סבר שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, ולענ"ד אין זה מוכרח.) ולפי זה י"ל שאין איסור בנטילת השלג כלל, אבל אין להסיר השלג מעל הקרקע בבמגרפה או כלי אחר שבזה הוא מסיר איזו גבשושית גם כן. מ"מ אם הוא במקום מרוצף שלא שייך נטילת גבשושית ומשוה גומות, יש להתיר, עיין בס"שלו והאחרונים שם, וגם בחילוק שיש בין כיבוד והדחת קרקע מרוצף.

ועוד יש לעיין בזה, והוא לפי מ"ש בביצה ל: "אין נוטלים עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה. מאי שנא מן הסוכה דלא דקא סתר אהלא, מן הסמוך לה נמי קא סתר אהלא, אמר רבי יהודה אמר שמואל מאי סמוך, סמוך לדפנות." ופירש"י "...משמע אם הוא עב שנתנו קנים הרבה מותר ליטול מהם, ובגמרא פריך הא סתר אהלא דכיון דבטליה לגבי סכך כל פורתא דשקיל מיניה סתירה הוא. סמוך לדפנות, קנים הנזקפים סביבות לדפנות כיון שלא נארגו עם הדופן לא בטלי לגבי דופן, ואינו דומה לסמוך לסכך שהסכך אינו ארוג לפיכך הכל שוה העליון כתחתון סכך הוא." הרי מבואר שאם הוא נותן קנים על הסכך הם נתבטלים לגבי הסכך, ואם הוא נוטלם אחר כך יש בזה איסור של סתירת אהל. לכן ה"ה י"ל הכי בנד"ד שהשלג נתבטל לגבי הקרקע, ואם הוא נוטל השלג מהקרקע יש בזה איסור של סתירה.

אלא עדיין יש לדון בזה, שהלא כתב הרמ"א "בכלי", הרי משמע שאם הקמח על הקרקע יש איסור. וכתב הכה"ח שם אות ו, "שהרי איסור עשיית גומא אינה אלא משום בונה, ואין בנין אלא בקרקע או במחובר לקרקע." וכן הוא במ"ב שם ס"ק ד ע"ש. לכן עדיין יש לדון אם הקמח הוא על הקרקע אם זה נחשב מחובר לקרקע או לא. וראיתי בס"תצח יז שכתב מרן, "מכניס אדם מלא קופתו עפר לבית בסתם ועושה בו כל צרכו... ואם הוא עפר תיחוח מותר לכסות בו." וכתב הט"ז שם בס"ק יח, "בטור כתב בזה שא"צ לא כתישה ולא חפירה ולא היה חסר אלא זימון. משמע דאפילו אין דקר נעוץ אין כאן חשש חפירה. ונראה דהיינו שאותו עפר תיחוח מונח על הארץ כמו הר, וכל שהוא ניטל משם ולמעלה אין שייכות חפירה, משא"כ אם הקרקע שוה אע"פ שהוא עפר תיחוח מ"מ כל שהוא נוטל משם הוה חפירה במה שהוא נוטל, שהרי נשאר גומא תחתיו, ובזה מתורץ מה שצריך בס"ד עפר תיחוח ודקר נעוץ, דשם מיירי בקרקע שוה ע"כ אין היתר משום חפירה אלא בדקר נעוץ מבעוד יום" ע"ש. וכתב הכה"ח שם אות קלז, "ואפשר שזהו נמי כוונת הב"י" ע"ש. ולפי זה י"ל שאם כן הדין בעפר על הארץ שק"ו שה"ה בקמח או שלג על הארץ, שאם הם כתל ואינם שוים לקרקע שאין בזה איסור חפירה ועשיית גומא. ולכן מ"ש הרמ"א הנ"ל "בכלי" לאו דוקא הוא. ולכן כיון שהשלג אינו שוה לארץ אלא הוא מונח על הארץ, שפיר י"ל שלא שייך בו חפירה ועשיית גומא.

אלא שעדיין יש לדון בזה, שכתוב בשבת עג: "אמר רב ששת היתה לו גבשושית ונטלה, בבית חייב משום בונה בשדה משום חורש." ופירש"י, "גבשושית. תל קטן" הרי אף כשיש תל והוא אינו שוה לארץ עדיין שייך איסור חורש וחפירה. אלא אין מכאן קושיא על סברת הט"ז הנ"ל, שהרי הט"ז מיירי באופן שהעפר בא ממקום אחר והוא מונח על הארץ, וכמ"ש מרן שם "מכניס אדם מלא קופתו עפר", אבל הדין של גבשושית הוא מהקרקע עצמו, ובזה לא שייך היתר הט"ז הנ"ל. ולכן עדיין י"ל בנד"ד שכיון שהשלג לא היה מהארץ אלא הוא בא לשם ממקום אחר, ממילא שייך בו היתר הט"ז הנ"ל, דהיינו שלא שייך בו איסור חרישה חפירה ועשיית גומא.

(ב) מ"מ עדיין יש להקשות על סברה זו ממ"ש המ"א בס"רמד ס"ק ח, וז"ל "...ליקח זבל מן הרחוב, והעכו"ם עושים המלאכה כדאמרינן היתה לו גבשושית ונטלה חייב משום בונה, דמתקן הרחוב." הרי נראה מזה שאף שהזבל

כדי לשתותם, אלא ודאי אין זה סברה נכונה, שלא מצינו כלל שמי גשמים הם מוקצה, והטעם הוא כשיאירתי שהוא לא שותה מי הגשמים רק מפני שהוא יותר קל לשתות המים מהברז, אבל לא משום שמי הגשמים הם דבר מיוס. ולכן אין זה דומה לדין בשר חי ולסברת הערה"ש הנ"ל. ולכן אין לזוז ממה דמצינו במרן הנ"ל שאין השלג מוקצה. וכן הוא בשמירת שבת כהלכתה פ"ט אות מד, וכן ראיתי בילקוט יוסף בדיני מוקצה ע"ש. הרי מצינו מכל הנ"ל, שאין איסור ליטול השלג בשבת, אף מעל גב קרקע.

ד) וכל הנ"ל כשהשלג אינו נקשר והוא עדיין רך, אבל עדיין יש לדון אם הוא כבר נקשר והגליד נדבק ונעשה מחובר לקרקע, אם יש איסור בהסרת הקרח מעל גב הקרקע. ונראה מצד אחד שיש בזה איסור, כיון שהקרח מחובר לקרקע ושוב שייך בו איסור בונה וסתירה. וכן מצינו ברמב"ם בהל' ערובין פ"ג הל"ג, "וכל הדבר הניטל בשבת כגון הסל והספל אין ממעטין בו אא"כ חיברו בארץ חבור שא"א לשומטו עד שיחפור בדקר." וכן הוא בקרח על הארץ הוא קשה להסירו אם לא בדקר וכדומה. לכן יש בזה חיבור גמור, ושייך בו בנין וסתירה במחובר לקרקע.

אלא מצד אחר נראה שאין איסור, והוא מפני שאין הקרח נעשה לקיום כיון שהוא נמס מאליו. וזה כמ"ש באהלות פ"ח ה', "אלו לא מביאין ולא חוצצין... והשלג והכפור והגליד." ופירש הר"מ שם "אם נעשה אהל מאחד מאלו הדברים הנה אלו אינם אהל לפי שאלו כולן אין קיום להן והן במהירות ההתכה" ע"ש. וכן הוא בב"ב כ. וכתב רש"י "והשלג והברד... נימוקים מאליהם" ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ח"א ס"מ ד"ה ברם, שכתב לגבי שלג וקרח, "הרי כל שעתא ושעתא זימניה הוא להתפשר ע"י שיתחמם הרוח, ואדרבה יש הוכחה דמיקרי דבר שאינו מתקיים כדמשמע ממתני' דפ"ח דאהלות" ע"ש. לכן יש לדמות זה למ"ש התה"ד ס"ס ומרן בס"רנט ז, וז"ל "תנור שמניחים בו החמין וסותמין פיו בדף ושורקין אותו בטיט מותר לסתור אותה סתימה כדי להוציא החמין" ע"ש. ופירש המ"ב בס"ק יט, "שאין זה בכלל סתירת בנין אפילו מדרבנן כיון שלא נעשה לקיום כלל." דהיינו הסתימה היא בערב שבת והסתירה למחר בשבת. ואף דמצינו שאם הסתימה לשבוע וכדומה שיש איסור אף שהוא אינו לקיום, מ"מ י"ל שזה דוקא כיון שהוא עושה מעשה סתימה, דהיינו שהוא טח אותו בטיט, אבל כשאין אין שום מעשה חבור אלא הוא בא ממילא י"ל שאף אם החיבור הוא לשבוע וכדומה שהוא מותר לסתור אותו, ואין בו איסור. וכן מצינו במ"א בסוף ס"ש, שכתב "...דלא נעשה לקיום,

אלא זה אינו, שכתב מרן ס"שיג י, "חצר שנתקלקלה במימי גשמים יכול לזרות בה תבן, ולא חשיב כמוסיף על הבנין...". ופירש המ"א הטעם, וז"ל "משום דלא מבטל ליה התם דחזי למאכל בהמה או לטיט, אבל דבר דמבטל ליה התם אסור דאיכא משום אשוי גומות" ע"ש. ויש לפרש הטעם דמועיל "חזי לבהמה או לטיט", הוא מפני שבזה דעתו היא שלא נשאר התבן שם לעולם אלא לפי שעה בלבד. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי השלג שהכל יודעים שהוא לא נשאר שם לעולם, ולכן ממילא שאין שייך לומר שיש ביטול, ולכן ה"ה שאין איסור של סתירה כשהוא נוטל השלג מעל גב הקרקע.

ג) וגם מצד מוקצה אין איסור שכתב מרן בס"שכ ט, "שלג וברד אין מרסקין אותם... אלא נותן הוא לתוך כוס...". ע"ש. הרי אין איסור בטלטול השלג. וגם אם השלג יורד בשבת אין איסור משום נולד, שכן מצינו לגבי מי גשמים שיורדים בשבת שאין איסור, וכמ"ש המ"ב בס"ש"לח ס"ק ל, "דאין על המטר היורד שם מוקצה או נולד, ויכול לשתות או לרחוץ ממנו, וה"ה אם הוא ראוי לשתית בהמה." ושמעתי ש"א שבזה"ז השלג מוקצה כיון שאין דרכינו לשתות מי השלג. אלא זה אינו נראה לי, שראיתי כמה פעמים ילדים משחקים ונותנים השלג בפיהם בדרך תענוג. ויש לדמות זה למ"ש הרמ"א בס"ש"ח כט, "מותר לטלטל עצמות שנתפרקו מן הבשר מע"ש אם ראויים לכלבים, דהא כלבים מצויים". וכן י"ל בנד"ד שהילדים מצויים. ועוד י"ל שאף אם תאמר שאף הילדים אין אוכלים שלג כלל, מ"מ עדיין י"ל דבשלמא לגבי בשר חי דחזי לאומצא והוא אינו מוקצה כמבואר בס"ש"ח לא, מ"מ מצינו שכתב הערה"ש באות נח, "מיהו לדינא לדידן כל בשר חי מוקצה הוא דאין אנו אוכלין בשר חי כלל" ע"ש. ולכן לכאורה י"ל דה"ה לגבי שלג י"ל הכי, מ"מ יש לחלק שהטעם שלא אוכלים בשר חי בזה"ז הוא מפני שקץ נפשו ממנו, והוא כדבר מיוס בעיניו, ולכן שפיר י"ל שלדעת הערה"ש הוא מוקצה בזה"ז, אבל לגבי שלג הוא אינו מיוס כלל וכל הטעם שהוא אינו מצוי שהאיש נוטל אותו כדי לשתות מימיו, הוא מפני שכבר יש לו מים בבית מהברז ומה לו לטרוח להביא שלג בתוך הבית כדי לשתות מימיו, אבל מצד עצמו אין השלג מיוס כלל, לכן כיון שהוא ראוי לשתיה לכל אדם י"ל שהוא אינו מוקצה כלל. ועוד את"ל כסברה הנ"ל שהשלג מוקצה כיון שאין דרכינו לאכול אותו או לשתות מימיו, אז הלא הכי י"ל לגבי מי גשמים, שהלא לא מצינו מי ששותה מי הגשמים כיון שכבר יש לו מים בביתו מהברז, ומה לו ליטול מי גשמים

וכלומר דהוי אהל עראי, הרי אפילו אהל עראי ובנין לשעה לדעת הירושלמי חשיב בנין להתחייב עליו, ואמאי אמר הכא דאין איסורא אלא מדרבנן. ואולי אפשר דבנין לשעה לחוד, ואהל עראי לחוד, דבנין לשעה היינו בנין כנתינת קרשים ע"ג אדנים שהיה במשכן, ולא אהל בעלמא, והגם דאפילו זה לא הוי בנין גמור אלא לשעה, מ"מ כיון דשם בנין יש בו הגם דאינו אלא לשעה ס"ל להירושלמי דחשיב בנין וחייב חטאת, אבל אהל עראי קיל מיניה דלא הוי אפילו בנין לשעה, שהרי ר' יוחנן דסבר דנוטע אהל חייב משום בונה פליג עליה דר' זעירא וס"ל דלא הוי בונה, ואין איסורו אלא מדרבנן דכפורסה ומקפלה דמי... ע"ש. הרי מבואר שמה דאמרינן שבנין לשעה חייב הוא רק בבנין גמור שהוא ראוי להתקיים מצד עצמו כהמשכן, אלא כוונת האיש היא שהבנין הוא רק לשעה, אבל כשהבנין עצמו אינו ראוי להתקיים מצד עצמו אז האיסור הוא רק מדרבנן. ולפי זה הכי י"ל לגבי שבירת הקרח על הנהר או הבאר, שהפתח בקרח אינו ראוי להתקיים כיון שאחר זמן מה הוא יימס למים. ולכן כל האיסור כאן הוא רק מדרבנן.

וגם י"ל שיש לדמות עשיית הפתח בקרח לאוירא דליבני בביצה לא: שהוא "סדור של אבנים בלא טיט" כמ"ש רש"י שם, שאיסורו רק מדרבנן. ועיין עוד בזה בשער המלך הל' יום טוב פ"ב הל"ט, וכן יש לדמותו להפקעת חותמות שבקרקע שאיסורו רק דרבנן כמבואר ברש"י שם. וכתב האור זרוע בעירובין באות קלה, "...ואע"ג דהכא אהל הוא ואמרינן התם שבקרקע אסור לחתוך, גזירה דרבנן היא דמחזי כסותר, ולא סותר בנין ממש דהא פתיחת דלת בעלמא היא" ע"ש. וזה לפי מ"ש רש"י בעירובין לה. ע"ש. ולכן ה"ה י"ל לגבי עשיית פתח בקרח שהוא אינו ראוי להתקיים שאיסורו אינו אלא מדרבנן.

ועוד י"ל שהמקור לדין המ"א הוא מדין שבירת החבית ליטול הגרוגרות. ומצינו שהקשו התוספות בשבת קמו. ד"ה שובר, "ותימה לרבי מהא דתנן בכל מערבין (לד): גבי עירוב נתנו במגדל ונועל בפניו ואבד המפתח... והלא יכול לשבר ולפתוח את המגדל וליטול את העירוב כי היכי דהכא שרי לשבר החבית וליטול הגרוגרות... ונראה דהתם אסור לשבר את המגדל, והכא דשרי לשבר את החבית משום דמיירי במוסתקי" ע"ש. ולכאורה לדעת התוספות אין חילוק בין כלי גדול שמחזיק מ' סאה, או מחובר לקרקע, ובין כלי קטן, שכל שהוא מוסתקי מותר לשוברו לצורך. לכן ה"ה י"ל לגבי קרח על הנהר, שאף שהוא מחובר לקרקע הוא כמוסתקי כיון שהוא אינו ראוי להתקיים, ולכן מותר לשוברו. מ"מ י"ל שאף התוספות

כל שכן הכא דנעשה ממילא". הרי מה שהוא נעשה ממילא הוא קיל טפי.

וכן יש ללמוד ממ"ש המ"א בס"ש טו, שכתב מרן שם בסע"י מותר לשבר הקרח כדי ליטול מים מתחתיו. וכתב המ"א שם, "וגדולה מזו אמרו שובר החבית לאכול גרוגרות (מרדכי ספ"ד וס"שיד), ונ"ל דבנהר או באר אסור. ופירש המחצית השקל שם, "דבנהר או באר אסור. ר"ל לפ"ד המרדכי דתלה ההיתר והביא ראיה משבירת חבית כמ"ש בס"שיד ו, ושם הטעם משום דאין בנין וסתירה בכלים, לכן נהר ובאר דמחוברים לקרקע יש בו איסור סתירה" ע"ש. (ועיין בזרע אמת הנ"ל שכתב שהעיקר כדעת המ"א.) הרי נראה מזה שכל האיסור לגבי שבירת הקרח בנהר או באר הוא משום עשיית כלי במחובר לקרקע, דהיינו שע"י כן הוא יכול ליטול המים שתחת הקרח. אלא עדיין יש לדון בזה, דבשלמא שאין איסור מצד שבירת הקרח עצמו כיון שהוא אינו מחובר למטה לקרקע אלא הוא צף על המים, ואין איסור בנין וסתירה במים, ולכן יש רק האיסור של עשיית פתח וכלי בדבר שהוא מחובר לקרקע. אמנם עדיין יש לדון בזה, שהלא הקרח מחובר לקרקע מהצד, דהיינו לדופני הבאר וצדדי הנהר, ושם יש חיבור לקרקע, ולכן עדיין י"ל שיש איסור סתירה בשבירת הקרח לבד אף שאין בזה עשיית פתח לכלי למים שתחתיו. אלא צ"ל שכיון שלא אסר המ"א מטעם זה, משמע שאין בזה איסור. וצ"ל שהטעם שאין בזה איסור הוא מפני שזה רק חיבור לשעה כיון שאחר זמן מה הקרח יימס מאליו. הרי מצינו שאין איסור בשבירת הקרח כלל כשאין חשש של עשיית כלי שמחובר לקרקע.

ויש להסביר מה שביארתי לדעת המ"א. ונראה שהאיסור לשבר הקרח על מי הבאר והנהר, הוא רק מדרבנן. וזה מפני שיש לדמות שבירת הקרח ועשיית הפתח בתוך הקרח, לבנין אהל עראי, שכתב הרמב"ם שהאיסור הוא רק מדרבנן כמבואר בפ"י הל' שבת הל"ב ע"ש. (ודלא כדעת הרי"ף בזה.) ויש לדון לפי הירושלמי שסבר שבנין לשעה אסור מן התורה, הלא אהל עראי הוא כבנין לשעה, ומאיזה טעם אמרינן שבנין אהל עראי הוא רק איסור דרבנן. (עיין באור שמח בהל' שבת פ"י הל"ב, והשואל ומשיב תליתא ח"ב ס"מב, והתהלה לדוד ס"שטו ס"ק טז, שסברו דאנו קי"ל כהירושלמי, ודלא כהחת"ס א"ח ס"עב.) וראיתי שכתב הפתח הדביר בס"שטו ד"ה הנה בירושלמי, "והשתא קשה, דכיון דבפ' כלל גדול ופ' הבונה מסיק בירושלמי דאפילו בנין לשעה חשיב בונה וחייב, היכי דחי לר' זעירא דבנין אהלים לא חשיב בנין דאינו אלא כפורסן ומקפלן בשבת,

דנתבטלו מחיצותיה הוי כאילו חופר בור בשבת ועושה מחיצות חדשות בשבת, דאפילו ע"י עכו"ם אסור, אלא ע"כ מעולם לא נתבטלו המחיצות דהוי כמו פי תנור שמשרקין בטיט כמבואר ס' ס"ד בשם המרדכי כיון דאין עשוי לקיום לא הוי סתירת בנין, כ"ש בעשוי מאליו כמ"ש המ"א ס"ס שמ, ויהיה הטעם מה שיהיה מה שנהגו להתיר לשבור הקרח בשבת אפילו בכלי ברזל כיון דמלאכת היתר היא כמ"ש ס"שח. וא"כ הוי קרח דבר הניטל בשבת. ע"ש. הרי שמותר לשבר וליטול הקרח. (ואף שהט"ז בס"שסג ס"ק כ, סבר שהקרח מבטל מחיצות ע"ש. מ"מ אין ללמוד מזה לדין בנין וסתירה, שהם שני דינים נפרדים, שהלא כשיש קרח על הנהר אין מחיצה לפנינו באותה שבת, אבל בדין בנין וסתירה הוא תלוי על אם יש בקרח זה קיום או לא. ודו"ק.)

אלא ראיתי בחתם סופר א"ח ס"פט ד"ה אמנם, שאחר שהביא מ"ש המ"א הנ"ל לגבי איסור שבירת הקרח בנהר ובבאר, כתב "...ותו נ"ל דגם בכלי אסור לטלטל מיהת הקרח, ולא הותר כ"א לשברו אבל אסור לטלטל השברים דהרי מיייתי ליה מחבית ליטל ממנו גרוגרות, והתם פשוט דאסור לטלטל השברים משום שברי כלים שנשברו ביומן" ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא שברי הקרח ראויים לאכילה, כמ"ש מרן ש"כ ט, "השלג והברד... נותן הוא לכוס של יין". וכתב מרן בס"שח ו, "כל הכלים שנשברו אפילו בשבת מותר לטלטל שבריהם ובלבד שיהיו ראויים לשום מלאכה". וכן הוא בנד"ד. וראיתי בכה"ח ס"שכ אות סו, שכתב על דברי החת"ס הנ"ל "אבל בשו"ת מאמ"ר ס"ב כתב דקרח הוא דבר הניטל בשבת, ומותר לטלטלו גם בכה"ג ע"ש." וכן נראה עיקר.

שוב ראיתי בהר צבי א"ח בסוף הספר בט"ל הרים, בדיני סותר, שדן בכל זה, ואף הוא כתב שאין איסור מטעם מוקצה, והוא האריך בכל הנ"ל ע"ש.

הרי מצינו שאין איסור נטילת שלג או קרח בשבת, אף מעל גב הקרקע, אבל אין לעשות כן במגרפה וכלי אחר כשיש חשש משהו גומות או נטילת גבשושית מהקרקע אא"כ הוא מרוצף שאין חשש זה.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

מודה שיש איסור דרבנן לסתור אוירא דליבני, ולכן י"ל דעדיין הם סברו דבמוסתקי שמחובר לקרקע יש איסור סתירה מדרבנן. והמעייין בתוספות יראה שכן סברתם.

אלא מצינו שהר"ן שם יש לו דעת אחרת, דהיינו שהדין של חבית הוא בחבית שלם ולא במוסתקי, אלא כיון שהוא כלי קטן מותר לשוברו, משא"כ בכלי גדול או מחובר לקרקע כהמגדל שאסור לשוברו. ולכאורה י"ל שלדעת הר"ן מותר לשבר מוסתקי שמחובר לקרקע, שרק בכלי שלם יש איסור, אף שהוא מחובר לקרקע. אלא זה אינו ש"ל שאף הר"ן מודה שבמוסתקי שהוא מחובר לקרקע יש איסור שאין זה עדיף מדין אוירא דליבני הנ"ל שעדיין אסור מדרבנן.

וראיתי במחצית השקל בס"ש"ד ס"ק א, שאחר שהביא שיטת התוספות והר"ן הנ"ל, הוא כתב, "ובש"ע העתיק שני החומרות, דלא הותר לשבור כ"א בקטן וגם שנשבר... ואפ"ה מסברא ס"ל כשמחזיק מ' סאה יצא מתורת כלי ויש לו דין אהל, וכ"מ בעירובין לה. ולכן אפילו מדובק בזפת איכא איסורא" ע"ש. הרי נראה מזה שאף אם הוא מ' סאה או מחובר לקרקע עדיין אין האיסור אלא מדרבנן אם הוא מוסתקי. ולכן הכי י"ל לגבי הקרח על הנהר או הבאר שהוא אינו ראוי להתקיים שאין איסור בשבירת הקרח אלא מדרבנן.

ולפי זה יש לדון, דבשלמא יש איסור דרבנן לדעת המ"א בשבירת הקרח על הנהר או הבאר, שעכ"פ בזה הוא עושה פתח כדי ליטול המים, וצדדי הנהר או הבאר דומה לצדדי הכלי, וזה דומה לאוירא דליבני שבעשיית פתח יש מקום פנוי בתוכו, וכן הוא בשבירת מוסתקי יש בית קיבול בתוכו, ולכן הוא דומה לעשיית כלי או אהל וכדומה, אבל בשבירת קרח שהוא דבוק לקרקע ואין שום עשיית פתח לכלי וכדומה, ודאי שאף למ"א אין שום איסור כלל. כן נראה לענ"ד. ולכן הוא מותר לשבר הקרח מעל גב הקרקע (כשאין חשש של עשיית גומות או נטילת גבשושית כשביארת לעיל).

וכל שכן לאלו האחרונים שפליגי על המ"א וסברו שאין איסור כלל בשבירת הקרח על הנהר או הבאר. וכן דעת והתו"ש והא"ר והמאמ"ר שם, עיין בדבריהם. ולכן אף בנד"ד אין איסור בשבירת ונטילת הקרח מעל גב הקרקע.

(ה) **וכן** ראיתי באבן העזר בס"שסב שכתב, "דהא מנהגינו מקדמונינו הגאונים דתברי גזיזא ברדא בשבת, ואי ס"ד

סימן נ.

שאלה: האם יש איסור בשפשוף השיניים ע"י מברשת אם זה ודאי גורם הוצאת דם מהשיניים או החניכים.

תשובה: (א) **לכאורה** יש לאסור כיון שבהוצאת דם יש איסור תורה, ויש בנדר פסיק רישיה. שעדיין יש לדון בזה מצד הדין אם באמת יש איסור או לא. וידוע שלהרמב"ם האיסור של הוצאת דם והחובל הוא מפני מפרק תולדה דדש, ושיעורו כגרוגרת, כמבואר בהל' שבת פ"ח הל"ז ע"ש. ולדעת רוב הראשונים האיסור הוא משום נטילת נשמה. ובזה אין שיעור כלל, כמ"ש הרב המגיד שם, "אין צריך כגרוגרת, אלא פחות מכאן חייב." וכן הוא בשלטי גבורים בריש פ' שמונה שרצים, סוף אות ד שכתב, "ובין לפרש"י ולתוספות אין השיעור כגרוגרת." דהיינו אף בפחות מגרוגרת יש חיוב. אלא נראה שיש מקום להתיר בצירוף כמה טעמים. הוצאת דם משיניו היא בכלל פסיק רישיה דלא נחא ליה, ושמא ההלכה כהערוך ודע', שפ"ד דלא נחא ליה אף באיסור תורה מותר. ושמא האיסור כאן הוא רק מדרבנן, או מפני שהוצאת דם ע"י המברשת היא בכלל מלאכה כלאחר יד, שאין זה הדרך להוציא דם מאדם. או מפני שמא ההלכה כהרמב"ם שהחיוב כאן משום מפרק תולדה דדש, ויש שיעור בכגרוגרת, ובדרך כלל אין הוצאת דם כשיעור זה כשהוא משפשוף בשיניו, ולכן מצינו שיש בזה חצי שיעור, ולדעת כמה פוסקים חצי שיעור אסור רק מדרבנן בשבת. ולכן בזה י"ל דפ"ד דלא נחא ליה באיסור דרבנן מותר לכמה פוסקים. ועוד י"ל שלדעת הרמב"ם שהחיוב הוא משום מפרק תולדה דדש, הלא הדם הולך לאיבוד, וממילא אין כאן איסור תורה. ועוד י"ל שאף למ"ד שחצי שיעור אסור מן התורה בשבת, מ"מ אם הוא פ"ד וכלאחר יד הוא מותר. ועוד י"ל שהוצאת דם בנדר"ד היא קלקול, וגם מלאכה שאינה צריכה לגופה. ולכן יש לצרף ספיקות וטעמים אלו לס"ס כדי להתיר. ואף אם קצת טעמים אלו עדיין אסור מדרבנן, עדיין י"ל ס"ס כדי להתיר, דהיינו שיש לחלק הס"ס לשני צדדים, צד אחד הוא מן התורה ויש ס"ס להתיר בנדר"ד מן התורה, וצד אחר הוא מדרבנן, ובזה אף כשיש רק ספק אחד י"ל ספק דרבנן לקולא. וכבר מצינו ס"ס כזה באחרונים עיין בברכ"י בא"ח בסוף ס"קפו ובמרן בי"ד ס"פג, לגבי דגים מלוחים, והאחרונים שם.

(ב) ויש לבאר טעמים הנ"ל. ובתחילה י"ל שאין הערוך דעת יחיד בשיטתו. וכבר כתב הנצי"ב בעמק שאלה ס"קה

אות ה, שהשאלות והבה"ג ור' יוסף טוב עלם, והרי"ף והרמב"ם, כולם סוברים כדעת הערוך. וכן מצינו שיש עוד אחרונים שסוברים שכן דעת הרמב"ם כמבואר ביחווה דעת ח"ו ס"כא בהערה שם, אף שיש חולקים, ע"ש. ועיין עוד בזרע אברהם אה"ע ס"א ד"ה והנה, מ"ש בזה. ועוד, הלא כבר כתב הזבחי צדק בכללי ס"ס אות לה, "עבדינן ס"ס אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב, וסברת המיעוט היא סברה דחווה, אפ"ה עבדינן ס"ס" ע"ש. וכן הוא בכה"ח שם אות ד ע"ש. ולכן נראה שיש לצרף דעת הערוך לס"ס.

ומה שכתבתי שהוצאת דם ע"י מברשת הוא כלאחר יד, כן הוא, ש"ל שדרך הוצאת דם הוא בסכין וכדומה כמו דמצינו במקיזין דם לרפואה, או הוצאת דם ע"י מחט לבדיקה בבית החולים, אבל בשפשוף ע"י מברשת בשיניים ודאי זה נחשב כלאחר יד. ויש לדמות זה למ"ש בשבת מו: לגבי גורר אדם כסא מטה וספסל, שכתב רש"י, "חריץ ליכא איסור דאורייתא דחופר כלאחר יד הוא, דחופר דאמר לקמן תולדה דחורש ה"מ כדרכו במרא וקרדום." ולכן ה"ה בנדר"ד י"ל הכי שדרך הוצאת דם מאדם הוא בסכין או במחט, משא"כ במברשת שהיא בכלל כלאחר יד. ועוד י"ל שלדעת הרמב"ם שהחיוב הוא מפני מפרק, הלא הוא כתב בפ"ח הל"י "היונק בפיו פטור". וכתב המגיד משנה שם, "מפורש בפ' אע"פ בכתובות ס. דיונק מפרק כלאחר יד הוא ואיסורו דרבנן." ולכן אף בנדר"ד י"ל שאין זה דרך מפרק, להוציא דם לתוך פיו, וזה בכלל כלאחר יד.

(ג) **ומה** שכתבתי ש"ל שהוצאת דם שהיא חצי שיעור היא איסור דרבנן לכמה פוסקים, כן נראה דעת הרמב"ם בפ"א הל"ט, שכתב דהכותב אות אחת "פטור". וכן בפ"יח הל"כג כתב המוציא חצי שיעור "פטור". ובפ"א הל"ג כתב, "וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור, הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן, אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת ואיסורו מדברי סופרים והוא הרחקה מן המלאכה." הרי פחות מכשיעור הוא פטור, והוא אסור רק מדברי סופרים כדי להרחיק מן המלאכה, דהיינו שהאיסור רק מדרבנן. וכן כתב מהר"י עייש ז"ל בעפרא דארעא ס"ק מ"א בארעא דרבנן מע"ב, לדעת הרמב"ם. וכן הוא למהריט"א ז"ל בקהלת יעקב מע"ח אות קלז שכתב, "זה נראה מהכרח דסברת הרמב"ם הוא דבשיעורי מלאכות דשבת חצי שיעור מדרבנן הוא, דלא אמר ר"י דחצי שיעור מן התורה כי אם דוקא במאכלות אסורות" ע"ש. וכן הוא בערך השולחן א"ח ס"שם אות ב לדעת הרמב"ם, וכן הוא בבאר יצחק א"ח ס"טו ענף ו לדעת הרמב"ם, וכן הוא

ואף שראיתי בספר נשמת אברהם בס"טז אות ב, שכתב שיש איסור תורה בהוצאת דם פחות מכשיעור להרמב"ם, נראה שהוא אזיל כשיטת הפר"מ הנ"ל וכהביאור הלכה בס"טז. אבל לרוב הפוסקים לדעת הרמב"ם זה אינו, אלא חצי שיעור הוא רק מדרבנן. וכבר כתבתי עוד בזה בארחותיך למדני ח"ג ס"מט ע"ש.

ד) ומה שכתבתי שפ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן מותר לכמה פוסקים, כן הוא. וגדולה מזו מצינו שנראה שלדעת מרן אף כשהוא נחא ליה באיסור דרבנן יש להתיר פ"ר, שהוא אזיל בזה כשיטת התה"ד ודע' כמבואר בס"שד א. וכבר כתבתי בענין זה בארחותיך למדני ח"ב ס"כג אות ה ואילך, וכן הוא בח"ג ס"כד ע"ש. ולכן ק"ו שיש להתיר פ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן. וכן י"ל מסברה מטעם ס"ס, דהיינו ספק אם באיסור דרבנן פ"ר מותר אף שהוא נחא ליה וק"ו אם הוא לא נחא ליה וכדעת תה"ד ודע', ואת"ל שזה אינו אלא שהלכה כהמ"א בס"שד דפליג על התה"ד, עדיין י"ל שמא ההלכה כהערוך ודע' שפ"ר דלא נחא ליה מותר לכתחילה אף באיסור תורה. וכבר האריך היביע אומר בח"ד ס"לג, להתיר פ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן, ובעוד כמה מקומות בספריו כנודע. מ"מ כבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"מא אות ט, שלדעת הרמ"א פ"ר דלא נחא ליה באיסור דרבנן אסור ע"ש.

ומה שכתבתי שלדעת הרמב"ם אין כאן איסור תורה כיון שהדם הולך לאיבוד, כן הוא שכן הדין בדש שאם המשקה הולך לאיבוד שאין איסור תורה, ויש שסוברים שאף לכתחילה הוא מותר, וכן מבואר בביאור הלכה ס"שכ יח ד"ה יש מי שמתיר, ע"ש. ולכן אף הדם משינוי הולך לאיבוד, ואין כאן איסור תורה כלל.

ומה שכתבתי שי"ל שאף למ"ד שחצי שיעור אסור מן התורה בשבת, מ"מ אם הוא פ"ר וכלאחר יד הוא מותר, כן הוא כמ"ש מרן בשם הרא"ש בס"שכו ז, "...אבל ההולך ברה"ר ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו." ופירש מרן בב"י שם דברי הרא"ש, וז"ל "ונראה דלפי שהם מועטים לא גזרו עליהם אפילו ברשות הרבים". וזה קשה להבין, שהלא ביארתי בארחותיך למדני ח"ג ס"מט אות ו, שלדעת הרא"ש אפילו פחות מכשיעור יש איסור תורה, לכן אין זה מועיל כדי להתיר הוצאת המטר ברה"ר. וראיתי בבאר יצחק ס"טז סוף ענף ה שהקשה כן וכתב, "ואף דחצי שיעור אסור מן התורה, עם כל זה י"ל לפי מ"ש הריטב"א במכות יז. בהא דס"ל לר"ש דכל שהוא למלקות דהטעם הוא דכיון דאכל במזיד אחשביה

בנחל איתן על הרמב"ם פ"ח הל"א לגבי חצי שיעור, וז"ל "דאסמכתא בעלמא היא, דבכה"ג מרבה התם שלא יעלה באילן וכו' מקרא דשבתון, וזה ודאי אינו רק אסמכתא, וכ"כ התוספות בבכורות נד. וזה שלא כמ"ש זית רענן דברייתא דתו"כ ס"ל דחצי שיעור אסור מן התורה, ולא זכר תוספתא דביצה" ע"ש. וכן הוא באבני נזר י"ד ח"ב ס"רנט שכתב דמשמעות דברי הרמב"ם כהרמב"ן בשבת צד: שסבר שחצי שיעור בשבת הוא מדרבנן. אלא ראיתי בפר"מ בפתיחה להל' שבת וכהביאור הלכה ס"שמ א בד"ה על, שהם פירשו שהרמב"ם סבר שאף בשבת חצי שיעור אסור מן התורה. אמנם לפי מ"ש האחרונים הנ"ל אין כן דעת הרמב"ם וכשביארתי.

שוב ראיתי בפתח הדביר ס"שא אות א, שהביא מ"ש הקהלת יעקב הנ"ל, ומה שהשיב על דבריו החקרי לב בא"ח ס"נח, וכתב הפתה"ד שם "אלא דמורינו הרב ז"ל שם כתב דאינו מוכרח די"ל דגם איסור תורה קרי ליה דברי סופרים כמ"ש בספר המצות ש"ו ב' וכ"כ בפ"א מהל' אישות, וא"כ ח"ש שאינו מפורש דברי סופרים קרי ליה ע"ש. ושם בדף קמה ע"ב הזכיר ראית הגאון כמוהריט"א ז"ל הלזו שראה אותה בספר דרך המלך דף צד, ודחאה כנז' דדעת הרמב"ם דגם איסור תורה קרוי דברי סופרים ע"ש". וכן הוא להחיד"א ז"ל בפתח עינים בשבת עד. שכתב "ושמעתי משם גדול אחד שהוכיח שהרמב"ם סבר דלא אמרו חצי שיעור אסור מהתורה אלא באיסורי מאכלות, שהרי כתב בתחילת הל' שבת דכל פטור אבל אסור הוא מדברי סופרים, ובכלל הוא חצי שיעור דפטור מחטאת, אלמא לענין שבת מדרבנן הוא. ואני שמעתי ולא אבין, דדרך הרמב"ם לומר דברי סופרים אפילו על הל"מ ועל כל שאינו מפורש כמ"ש מרן בכ"מ (כ"כ בריש הל' אישות...) ע"ש (ואולי אותו גדול הוא המהריט"א ז"ל). ולענ"ד העיקר בזה כהקהלת יעקב הנ"ל ודע', דבשלמא אם כתב הרמב"ם שהוא "מדברי סופרים", שאולי הוא עדיין מן התורה כנראה מהל' אישות פ"א הל"ב, אבל כאן לגבי שבת הוא דקדק להוסיף בלשונו וכתב "כדי להרחיק מן המלאכה", הרי הוא רק גזירה דרבנן כדי להרחיק מאיסור תורה. לכן ודאי י"ל שסבר הרמב"ם שחצי שיעור אינו אסור מן התורה באיסורי שבת, וכהאחרונים הנ"ל. ושוב ראיתי בגינת ורדים בכלל ב ס"יז ד"ה ראש, שכתב, "...וברייתא זו דקתני בה לשון פטור דמשמע דאיסורא איכא, היינו דוקא איסורא דרבנן בעלמא, וכולהו פטור דשבת הוי מותר מן התורה, אלא שחז"ל החמירו לאוסרו." הרי אף זה כהאחרונים הנ"ל. ולכן י"ל שאף לגבי הוצאת פחות מכשיעור דם ס"ל להרמב"ם שיש רק איסור דרבנן.

דאל"כ מה הוי קשה אי רב אשי ס"ל כוותיה". ולכן י"ל שאף אנו קי"ל כר"ש שמקלקל בחבורה חייב, ודלא כהרמב"ם הנ"ל.

אלא יש להשיב על זה, שמצינו בראשונים שחלקו על סברת רש"י שדין מקלקל בחבורה תלוי על דין מלאכה שא"צ לגופה, עיין בתוספות וברמב"ן וברשב"א ובריטב"א ובמאירי בשבת שם. וי"ל שאף שר"ש סבר שמקלקל בחבורה חייב, מ"מ עדיין הוא סבר שאם אין שום צורך בחבורה זו שאז מעשה זה בכלל מלאכה שא"צ לגופה והוא פטור. וכן הוא בתוספות שם ד"ה בחובל, "אע"ג דמחייב ר"ש מקלקל בחבורה, מ"מ בעי צריכה לגופה כדאמרינן בריש הנחנקין פד: מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש, האמר מלאכה שא"צ לגופה פטור עליה" ע"ש. וכן הוא ברמב"ן ובריטב"א שם. הרי אף לר"ש שסבר מקלקל בחבורה חייב זה דוקא כשהוא מלאכה שצריכה לגופה, ואם לא הוא פטור. וכן הוא במאירי שם בד"ה ויש בה צד שלישי, שכתב "אם אין צורך כלל לא לחבלה ולא לדם אע"פ שהחבלה צריכה לו לדבר אחר פטור לרבי שמעון, ומצד מלאכה שא"צ לגופה.... זו היא שיטתם והדברים נאים ומתקבלים" ע"ש. הרי אף שר"ש סבר מקלקל בחבורה חייב, עדיין הוא סבר כשאין בו שום צורך הוא מלאכה שא"צ לגופה והוא פטור. ולכן אף אם אנו אמרינן דקי"ל כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור, עדיין יש מקום לומר שמקלקל בחבורה פטור אם הוא א"צ לגופה. ושוב ראיתי בספר המאורות בשבת שם, שכתב "כתוב בהשלמה, כללא דחובל ומבעיר, חובל שאין צריך לכלבו ומבעיר שאין צריך לאפרו פטור. חובל בצריך לכלבו ומבעיר בצריך לאפרו חייב, וכל שכן חובל בצריך לבשר ומבעיר בצריך להתחמם או צריך לבשל או להאיר שחייב, כיון שהתיקון הוא בשעת קלקול או בדבר הקלקול. ואפילו בדבר שהקלקול מרובה על התיקון חייב כיון שמתקן בגוף הדבר, כדאמרינן בפסחים פ' אלו דברים (דף עג.) לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, והשוחט קדשים בחוץ מה תיקן להוציאו מידי אבר מן החי, וזה מן הישר ע"כ." הרי לדעת ר"ת בספר הישר והשלמה והמאורות אם אין שום תיקון המקלקל בחובל פטור. הרי מבואר מראשונים אלו, דבנד"ד בהוצאת דם משנינים שהיא אינה לשום צורך, הוא פטור, והאיסור הוא רק מדרבנן.

(ו) ואף לרש"י יש להתיר בנד"ד שמה שסבר רש"י שלר"ש מקלקל בחבורה חייב, אף כשהקלקול הוא מלאכה שא"צ לגופה (ודלא כהראשונים הנ"ל), י"ל שזה דוקא כשהוא מכוין לחבורה אבל אם לא כיון לחבורה אף רש"י מודה

להתחייב בכ"ש כו' ע"ש. כן י"ל בהא דחצי שיעור דאסור מן התורה דהוי זה מחמת אחשביה, וכמ"ש האחרונים גבי בל יראה בפסח גבי חצי שיעור, א"כ היכא דאינו מתכוין דלא שייך לומר אחשביה אפשר דכה"ג לא נאסר מן התורה, וזהו כוונת הרא"ש שכתב דבמים מועטים לא גזרו משום דהוי פחות מכשיעור, וגם נושאים כלאחר יד, והוי תרתי דרבנן לכן לא גזרו באינו מכוין אף דהוי פסיק רישיה" ע"ש. הרי אף להרא"ש אין איסור תורה בפחות מכשיעור הוצאה, ואינו מתכוין. ולכן שפיר יש להתיר בנד"ד לדעת הרמב"ם שהחובל הוא מפני מפרק, ואף אם אמרינן שלדעת הרמב"ם חצי שיעור אסור מן התורה בשבת, וטעם ההיתר הוא מפני שהוצאת הדם היא כלאחר יד, דהיינו במברשת, וגם הוא אינו מתכוין, והיא דומה להוצאת מטר על ראשו, שהיא מותרת לכ"ע, ואף לדעת הרא"ש שסבר שחצי שיעור אסור מן התורה אף באיסורי שבת. וק"ו שהוא מותר לשאר הראשונים ופוסקים שסברו שחצי שיעור באיסורי שבת אסור רק מדרבנן כשביארתו בח"ג ס"מט ע"ש.

(ה) וגם יש לצרף בנד"ד שיש רק איסור דרבנן משום הוצאת הדם היא קלקול. וכבר מצינו מחלוקת בשבת קו. בזה, שלר"ש מקלקל בחבורה עדיין אסור מן התורה מדאיצטריך קרא להתיר מילה, הא חובל בעלמא חייב אף שהוא מקלקל, ולדעת רבי יהודה אף מקלקל בחבורה אינו אסור מן התורה ואין ראיה ממילה שהיא נחשבת לתיקון לגוף ולא לקלקול ע"ש. והרמב"ם פסק כרבי יהודה כמבואר בפ"ח הל"ז ע"ש. אלא ראיתי ברש"י בשבת שם, שכתב שדין זה תלוי על המחלוקת בין ר"ש ורבי יהודה לגבי מלאכה שא"צ לגופה, שלר"י מלאכה שא"צ לגופה חייב ולכן מקלקל בחבורה פטור, ולר"ש מלאכה שא"צ לגופה פטור, ולכן מקלקל בחבורה חייב. לכן עדיין יש לדון בזה, דבשלמא לדעת הרמב"ם שפסק כר"י שמלאכה שא"צ לגופה חייב, הוא פסק שמקלקל בחבורה פטור, אבל הלא רוב הפוסקים סוברים כר"ש שמלאכה שא"צ לגופה פטור, ולכן ממילא קי"ל שמקלקל בחבורה חייב. וכן ראיתי במאירי בשבת קו. שכתב, "ויש פוסקים אף בזו כו' שמעון וכדעת ר' אבהו שפרט ואמר חוץ מחובל ומבעיר הואיל ומחלוקתם נגדרת ממחלוקת מלאכה שא"צ לגופה, והם פוסקים בה כו' שמעון." ועיין עוד בזה בערוך השולחן ס"שטז אות כז ואילך. ועיין בתה"ד ס"רסה שכתב, "ומלשון התוספות התם (שבת קו.) משמע דלא קי"ל כר"י, דכתבו אהא דמשני רב אשי מ"ל מתקן מנא וכו', דלאו משום דס"ל לר' אשי כר"י משני הכי, אלא אליבא דר"י משני, משמע דס"ל דלית הלכתא כר"י,

יש חיוב, משא"כ כשאין כוונה, אף שהוא פ"ר. וכן מצינו כעין סברה זו לגבי גרמא באבני נזר בס"קנד אות ב, והחלקת יואב בא"ח ס"יא, דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה כמבואר בב"ק ס. דהיינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה. עיין מה שכבר כתבתי בזה בארחותיך למדני ח"א ס"מ אות א בד"ה מ"מ, ואילך. ועיין שם שכתבתי ראיות לזה. וכן הוא בח"ב ס"צו אות ג ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דמה שמוציא מקלקל בחבורה משאר קלקולים שהוא פטור בהם הוא מחשבתו כשהוא מכיון לקלקול בחבורה, וכדמצינו במילה שהוא מכיון למול. ולכן י"ל שרק אם הוא מכיון לקלקול בחבורה שזה נחשב לקלקול בחבורה שהוא אסור מן התורה, אבל כשהוא אינו מתכוין לכך אף שהוא פ"ר עדיין הוא פטור, שכשאינו כוונה הוא כשאר קלקולים והוא פטור. ולא מהני פסיק רישיה להוציא מקלקל בחבורה משאר קלקולים שהוא פטור בהם. כן נראה לענ"ד. ולכן נראה שלרש"י אם הוא אינו מתכוין לחבורה אף ר"ש מודה שהוא פטור.

שוב ראיתי כדברינו בתוספות שבת קז. שכתבה הגמרא שם, "המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב אם להוציא ממנה לחה פטור, ממאי דפטור ומותר דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ". וכתבו התוספות בד"ה ממאי, "למאי דמסיק בריש פ' הנחנקין (פה): דאתיא כר"ש אתי שפיר דמיירי אפילו ודאי חביל ומשום שאינה צריכה לגופה שרי, אבל לפי מאי דפריך התם והא דתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ ליחוש דילמא חביל, לא פשיט הכא מיניה שפיר דבמפיס מורסא דודאי עושה פתח שמא יהא אסור. ואומר ר"י דאפילו למאי דס"ד התם פשיט שפיר דמסתבר דכ"ע אתיא אפילו כרבי יהודה, וכיון דרבי יהודה דאסר בעלמא דבר שאין מתכוין אפילו אינו פ"ר, שרי הכא משום צערא דגופא, לר"ש נמי במפיס מורסא דהוי מלאכה שא"צ לגופה שרי לכתחילה מהאי טעמא." הרי מבואר דמאי דמסיק בפ' נחנקין, הוא דלא כרישא שכתב "דילמא חביל", אלא בודאי חביל, דהיינו שהוא פ"ר, ואין זה בכלל מקלקל בחבורה חייב לר"ש, כיון שהוא עדיין מלאכה שא"צ לגופה והוא פטור. ולכן י"ל שאף לרש"י י"ל הכי, דהיינו שאף שרש"י סבר שלר"ש מקלקל חבורה חייב אף כשהוא מלאכה שא"צ לגופה, מ"מ הוא מודה שאם הוא אינו מתכוין לכך אף שהוא פ"ר אז מלאכה שאינה צריכה לגופה כזו פטור.

שלר"ש הוא פטור. וזה לפי מה דמצינו בסנהדרין פד: "והרתנן מחט של יד ליטול בה את הקוץ, ליחוש דילמא חביל והויא לה שגגת סקילה, התם מקלקל הוא, הניחא למ"ד מקלקל פטור, אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר, מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב, ר' שמעון היא, ור' שמעון האמר כל מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה" ע"ש. ופירש"י שם, "שגגת... כשאין מתכוין הוי שגגה...". "דילמא חביל. ועביד חבורה בשבת." "מקלקל הוא. וכל המקלקלין פטורין בחלול שבת דמלאכת מחשבת כתיב, ואין מחייב אמקלקל אלא רבי שמעון, ומקלקל בחבורה רבי שמעון נמי לא מחייב אלא במתכוין לכך, דהוי צריך לחבלה, אבל הנוטל קוץ אין צריך לחבלה וברצונו לא יחבל." הרי מפורש שאף לרש"י ר"ש סבר שמקלקל בחבורה פטור אם הוא אינו מתכוין לכך. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שהוא אינו מתכוין כלל להוצאת דם מהשינים.

ויש לבאר קצת עוד בסוגיא זו, שאם אמרינן שהטעם שהוא פטור לר"ש הוא מפני שהוא אינו מתכוין, אז למה כתבה הגמרא הטעם הוא מפני שר"ש סבר מלאכה שא"צ לגופה פטור, הו"ל לכתוב מפני שר"ש סבר דבר שאינו מתכוין מותר, שכן הוא עיקר הטעם כמ"ש רש"י הנ"ל. ועוד י"ל, מה הטעם לכל פלפול זה, הלא כתבה הגמרא שהחשש כאן הוא מפני "דילמא חביל", א"כ הוא דבר שאינו מתכוין ואינו פ"ר והוא מותר. וראיתי בפני יהושע לכתובות ה. ד"ה בפרש"י, שכתב על סוגיא זו, "דבר סובר שם בדבר שאינו מתכוין כר' יהודה ובמלאכה שא"צ לגופה משמע דסובר כר' שמעון מדמוקי התם למתני' דמחט של יד ליטול בה הקוץ כטעמא דר"ש במלאכה שא"צ לגופה, ולא מוקי לה אליבא דר"ש משום דבר שאינו מתכוין" ע"ש. דהיינו דלעיל מסוגיא זו כתוב, "רב לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא", ולכן כתב הפנ"י הנ"ל דסוגיא דידן היא על פי סברת רב. (ועיין בהג"ח הב"ח שם שהוא רב פפא.) ולפי זה יש לדון, שאם סוגיא זו היא לפי שיטת ר' יהודה שדבר שאינו מתכוין אסור (ולדעת רש"י ביומא לד: הוא אסור מן התורה לרבי יהודה, וכ"כ הפנ"י הנ"ל בריש דף ו.), אז לדעתו אין חילוק בין דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ששניהם אסורים. ולכן כשכתב רש"י שדבר שאינו מתכוין מותר במקלקל בחבורה, צ"ל שזה אף בפ"ר.

וכן י"ל מסברה, שהטעם שמקלקל בחבורה חייב לר"ש הוא מפני החידוש ממילה כמבואר בפ' האורג, וכיון דהתם הוא מכיון למילה, י"ל שרק כשיש כוונה למקלקל בחבורה

לתרץ דשאני הכא דתרתני לגרעותא הוא דהוי דבר שאינו מתכוין וגם מלאכה שא"צ לגופה ולא נחא ליה כלל דלימות ולכך פטור אפילו למ"ד מקלקל בחבורה חייב."

(ז) **אלא** שראיתי בביאור הלכה בס"ש כח ג בד"ה ומצטער, שכתב לגבי הוצאת שן בשבת, "הוא אינו מכוין רק להוציא השן והדם ממילא קאתי, ואף דהוי פ"ר הא הוי עכ"פ פ"ר דלא איכפת ליה ואין איסורו אלא מדרבנן. והנה למ"ד מקלקל בחבורה חייב, חייב גם בזה כמ"ש הגר"א בס"ש לא י, אבל למ"ד פטור אמאי חייב בזה. ע"ש. וכתב הגר"א בס"ש לא י, לגבי מילה בשבת ע"י אחר דאף אם אמרינן שלא איכפת ליה במצות מילה כיון שאין זה בנו (וכסברת ר' אלעזר הלוי בטור י"ד ס"רסו), מ"מ עדיין יש חיוב של מקלקל בחבורה לר"ש. ולכן אין כאן ממצטין באיסורא אם אחר מל הבן. ולכן כתב הגר"א, "ואע"ג דפ"ר דלא נחא ליה פטור... מ"מ כאן דחייב משום מקלקל בחבורה אפילו כה"ג חייב דא"צ מלאכת מחשבת כמ"ש תוספות כתובות ה: בד"ה את"ל כו' ע"ש. מבואר מזה, שלר"ש פ"ר דלא נחא ליה עדיין חייב במקלקל בחבורה. הרי הביאור הלכה למד מדברים אלו בגר"א לאסור הוצאת דם אף שהוא פ"ר דלא נחא ליה, לדעת ר"ש שסבר מקלקל בחבורה חייב.

והמקור להגר"א הוא בתה"ד ס"רסה שכתב שם, "...דחלול שבת פ"ר הוא וזהו לאחר כמו לאב... אע"ג דבעינן מלאכת מחשבת ואפילו פ"ר פטור מן התורה לר"ש במלאכת שבת, משא"כ לגבי קציצת בהרת ושאר איסורים, מ"מ כיון דמקלקל בחבורה חייב מתעסק נמי חייב אע"ג דליכא (כן צ"ל) מלאכת מחשבת כדאיתא בתוספות פ"ק דכתובות מפרק ספק אכל" ע"ש. פירוש דבריו במ"ש "פ"ר פטור מן התורה לר"ש במלאכת שבת, משא"כ לגבי קציצת בהרת ושאר איסורים". הוא כמ"ש הרא"ש בפ' שמונה שרצים אות ט, "ולא שייכי כאן דברי בעל הערוך דאמר לא אסר ר"ש פ"ר אלא היכא דניחא ליה, היינו דוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה" ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאם לא נחא ליה בשבת במקלקל בחבורה שהוא פטור, "מכל מקום כיון דמקלקל בחבורה חייב, מתעסק נמי חייב אע"ג דליכא (כן צ"ל) מלאכת מחשבת כדאיתא בתוספות פ"ק דכתובות מפרק ספק אכל". הרי אף שהוא אינו נחא ליה עדיין יש חיוב שזה בכלל מתעסק במקלקל בחבורה לר"ש. הרי הוא סבר שמילה בשבת כשהוא מתכוין למצוה אלא היא לא נחא ליה, היא בכלל מתעסק. ולפי זה כתב הגר"א בס"ש לא הנ"ל "ואע"ג דפ"ר דלא נחא ליה פטור... מ"מ

וכן ראיתי בתוספות בכתובות ה: ד"ה את"ל, שכתבו לחלק בין מתעסק ובין שאינו מתכוין כלל, וז"ל "ומאי שנא דאין מתכוין פוטר ר' שמעון בחבורה טפי ממתעסק, וי"ל דמתעסק שמתכוין למלאכה לא מיפטר בשבת אלא משום דאין זה מלאכת מחשבת ומשום הכי חייב לרבי שמעון מתעסק בחבורה כמו מקלקל בחבורה דמחייב רבי שמעון אע"ג דאין זה מלאכת מחשבת, ולהכי תלינן ליה במקלקל משום דטעם שניהם דפטורין בשאר מלאכות שבת הוי משום דבעינן מלאכת מחשבת, אבל שאינו מתכוין כלל למלאכה לא משום דבעינן מלאכת מחשבת מיפטר דהא בשאר מקומות נמי מיפטר אין מתכוין כגון גבי כלאים דמוכרי כסות מוכרין כדרך ובלבד שלא יתכוין כו', ותנן נמי נזיר חופף ומפספס, הילכך בחבורה נמי שרי". הרי אף לר"ש אינו מתכוין שרי במקלקל בחבורה. ועוד יש לזקק שהלא בדין מוכרי כסות הוא פ"ר וכמ"ש הר"ן בחולין בפ' גיד הנשה בד"ה אמר רב, (בדף לב. ברי"ף) "דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פסיק רישיה שריא", וכתב הר"ן שרק באיסורי אכילה יש לאסור בפ"ר. וכן מצאתי בריטב"א בפסחים שם בד"ה ת"ש, לגבי מוכרי כסות שאף בדרך מלבוש מותר אף שהוא פ"ר. ואם אמרינן שדבר שאינו מתכוין מותר במוכרי כסות אף בפ"ר, לכן ה"ה במקלקל בחבורה לר"ש הוא מותר שהתוספות השוו דין אלו כנראה מדבריהם. וזה כמ"ש התוספות בשבת קז. הנ"ל. (אלא שאף שכתבו הריטב"א והר"ן שמוכרי כסות הוא פ"ר, עדיין י"ל להתוספות הוא אינו פ"ר שבפסחים כה: ד"ה לא, כתבו שפ"ר כה"ג אסור ע"ש. ובשבת כט: כתב דבמוכרי כסות לא הוי פ"ר ע"ש. מ"מ אף שכן י"ל לדעתם לגבי מוכרי כסות, מ"מ הם סברו לגבי פ"ר במקלקל בחבורה לר"ש הוא פטור משום שזה בכלל מלאכה שא"צ לגופה כמ"ש התוספות בשבת קז. הנ"ל.)

לכן ה"ה בנד"ד, שאף לרש"י שנראה לדעתו שלר"ש חייב מקלקל בחבורה אף כשהוא א"צ לגופה ואין בו שום צורך, מ"מ אם הוא אינו מתכוין הוא פטור. לכן הכי י"ל בנד"ד שהוא פטור בהוצאת דם לכ"ע, דהיינו בין להרמב"ם שפסק כר' יהודה שמקלקל בחבורה פטור, ובין אם אמרינן שהלכה כר"ש שמקלקל בחבורה חייב, שהלא הרבה ראשונים סברו שעדיין אמרינן מלאכה שא"צ לגופה פטור בזה, ואף לדעת רש"י י"ל שאם הוא אינו מתכוין אין חיוב לר"ש. ולכן בנד"ד כיון שהוא אינו מתכוין בהוצאת דם ואין לו שום צורך בזה, ודאי י"ל שאין כאן חיוב כלל. (ועיין במהר"ם בשבת עה. ד"ה טפי, שכתב לגבי פ"ר יש

חתוך לא היה חותך ראש עוף זה, ועתה דאין לו חותך ראש עוף זה כדי שיצחוק הקטן, ונמצא דלא כיון להריגת העוף כלל אפ"ה כיון דהריגת העוף מוכרחת מודה ר"ש דחייב... ולכן דברי הרמב"ם צ"ע. אלא אם אמרינן שיש למחוק "בלבד" כדלעיל, אז שפיר י"ל שכוונת האיש רק שיצחוק הקטן והוא לא כיון להריגת העוף כלל, וכמו שכתבתי. ובנד"ד הוא מתכוין לחתיכת ערלה שהוא מעשה של היתר דהיינו מצות מילה, אלא מצרף עמו מעשה של עבירה דהיינו מקלקל בשבת לר"ש. ולכן לא שייך כאן מתעסק כלל, אלא כל הענין כאן הוא דבר שאינו מתכוין ופ"ר, וכן הלשון של הגמרא בשבת קלג. לגבי חתיכת הערלה כשיש בהרת, הוא הלשון של דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ולא הזכיר בגמרא "מתעסק" כלל, ולכן ה"ה לגבי מילה בשבת שהיא בכלל דבר שאינו מתכוין ופ"ר ולא שייך כאן מתעסק כלל. וכן הוא בתה"ד הנ"ל שכתב גם כן, "דהחלול שבת (במילה) פסיק רישיה הוא". וכן הוא בגר"א הנ"ל שכתב, "ואע"ג דפ"ר דלא ניחא ליה פטור... מ"מ כאן דחייב משום מקלקל בחבורה אפילו כה"ג חייב". הרי כאן שייך פ"ר. ולא מצינו מתעסק במילה אלא כמו דמצינו בכריתות יט: "והא תינוקות דכי מתעסק דמי, ותנן מי שהיו לו שני תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול אחר השבת ושכח ומל את של אחר השבת בשבת...". הרי רק ככה"ג י"ל מתעסק ולא במילה עצמה כשיש רק תינוק אחד. ומבואר בתוספות בכתובות הנ"ל שרק לגבי מתעסק י"ל שמקלקל בחבורה חייב לר"ש מטעם דלא בעינן מלאכת מחשבת, אבל דבר שאינו מתכוין אינו תלוי במלאכת מחשבת והוא עדיין מותר, כמו שכתבו שם, "אבל שאינו מתכוין כלל למלאכה לא משום דבעינן מלאכת מחשבת מיפטר דהא בשאר מקומות נמי מיפטר אין מתכוין...". ולכן פ"ר דלא ניחא ליה עדיין בכלל דבר שאינו מתכוין, ואין חיוב. ולכן אם בשבת האחר לא איכפת ליה במילה כיון שאין זה בנו, ומקלקל בחבורה הוא פ"ר דלא ניחא ליה, אז לר"ש הוא אינו חייב.

ועוד יש להעיר, שהלא לדעת התוספות בשבת קג. ד"ה בארעא, הטעם שאין חיוב בפ"ר דלא ניחא ליה הוא משום מלאכה שא"צ לגופה פטור. וכבר כתבו התוספות בשבת קן. הנ"ל ד"ה בחובל, "אע"ג דמחייב ר"ש מקלקל בחבורה, מ"מ בעי צריכה לגופה כדאמרינן בריש הנחנקין פד: מאן שמעת ליה דאמר מקלקל בחבורה חייב ר"ש, האמר מלאכה שא"צ לגופה פטור עליה". וכן הוא ברמב"ן והריטב"א שם. ולכן ודאי י"ל שאף פ"ר דלא ניחא ליה פטור לר"ש במקלקל בחבורה.

כאן דחייב משום מקלקל בחבורה אפילו כה"ג חייב דא"צ מלאכת מחשבת כמ"ש תוספות כתובות ה: בד"ה את"ל כו' ע"ש. דהיינו שזה בכלל מתעסק ועדיין יש חיוב של מקלקל בחבורה לר"ש, וזה אף ע"י אחר מלבד האב, ולכן אין לומר שאין לו לאב למל בנו בשבת אלא אחר כיון שבזה מעטין באיסורא, שזה אינו שאף באחר יש חיוב במקלקל בחבורה אף שהוא לא איכפת ליה, שזה בכלל מתעסק ולר"ש עדיין יש חיוב.

ולא ירדתי לסוף דעת התה"ד והגר"א בזה, שמה ענין של מתעסק יש לגבי מילה בשבת, הלא הוא דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ולא שייך דין מתעסק כאן כלל (ועיין בתוס' שבת עה. בד"ה מתעסק, שמפני שאין מתעסק בכלל דבר שאינו מתכוין, צריכו לפרש התם שלא דוקא מתעסק אלא הוא דבר שאינו מתכוין). שהלא במתעסק כל המעשה הוא עבירה והוא אינו עושה שום מעשה של היתר עמו, שהוא מתכוין להגביה התלוש והוא תולש המחובר כמבואר בשבת עב. הרי המעשה הוא כולו עבירה, דהיינו שהוא תולש המחובר. וכן אם הוא כיון לתלוש מחובר זה והוא תולש מחובר אחר (עיי' שיטת רש"י ותוספות שם) כל המעשה שהוא עושה הוא עבירה. אמנם גבי דבר שאינו מתכוין ופ"ר הוא עושה מעשה של היתר, אלא שמצרף עם אותו מעשה של היתר דבר איסור, וכמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"ה, "דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה". לכן בשבת קג. מצינו שהוא כיון לרחוץ ידיו שהוא מעשה של היתר אלא מצרף עמו מעשה איסור דהיינו השקאת זרעים. וכן בפסיק רישיה של עוף הוא מתכוין לשחוק עם התינוק, לכן הוא חותך ראש העוף, אלא מצרף עם זה האיסור של נטילת נשמה (ואף שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"ו "שצריך לראש עוף לצחק בו הקטן וחתך ראשו בשבת, אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב". וזה קשה שמוכח מ"בלבד", שהוא גם כיון להריגת העוף, וא"כ אין זה בכלל פ"ר כשאינו מתכוין, שהרי כיון למלאכה עצמה. אלא כתב בחז"א על הרמב"ם, "דתיבת בלבד אינו מובן, ונראה שהוא מיותר". וכן באדני יד החזקה כתב שבכתב יד מינכען לא מצינו "בלבד", וכן נוסחא הנכונה ע"ש. ועיי' עוד בזה באורה ושמחה על הרמב"ם שם. וראיתי בכפות תמרים לג: בד"ה והרמב"ם, שכתב מ"ש שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, משמע דמיירי דהוא מכיון בחתיכת העוף לב' כוונות שיצחוק הקטן בראש העוף, ודבר זה קשה בעיני דל"ל טעמא דהוא מכיון גם להריגת העוף, אפילו שלא יכוין כלל אלא לצחוק הקטן בראש העוף ואלו היה לו ראש עוף

שאינן חיוב במקלקל בחבורה אם הוא מלאכה שא"צ לגופה. ולכן אף בזה י"ל שכיון שהוא אינו צריך לשון ולהדם בתוך השן, והם ילכו לאיבוד, שזה מלאכה שא"צ לגופה והוא פטור. ולכן עדיין יש להקשות על המ"א איך הוא כתב שיש איסור דאורייתא בהוצאת השן. וכן ראיתי במאמ"ר בס"שכח ס"ק ג, שהוא הביא בשם נזירות שמשון שהוצאת שן היא מלאכה שא"צ לגופה, וכן נראה דעת המאמ"ר שם בסוף דבריו, שכתב "והכי משמע מדברי כל האחרונים ז"ל דאיכא בהוצאת השן איסורא עכ"פ". הרי אין כאן איסור תורה, והוא משום שזה מלאכה שא"צ לגופה.

(וגם יש להקשות על שיטת ר"ש, איך הוא סבר שמילה היא קלקול, הלא הוא מתקן גוף התינוק כמו שסבר ר"י. ועוד הלא היא מלאכה שא"צ לגופה כיון שהוא א"צ לדם שיוצא בשעת מילה, ולכן אם אמרינן דבעינן לימוד כדי להתיר מילה בשבת ובשאר מקומות בחובל כשאין לימוד י"ל שאף ר"ש סבר שבחובל כזה יש חיוב, אז אף כשהוא מלאכה שא"צ לגופה צ"ל שיש חיוב כדמצינו במילה. אלא י"ל שזה אינו שאף לר"ש מילה בכלל מלאכה שצריכה לגופה כיון שהוא צריך לדם מילה. וזה כדמצינו במשכנות יעקב ב"ד ס"סג שכתב כן, "ומה שצריך להטיף ממנו דם ברית היינו משום דהטפת דם ברית גופא הוא מצוה בפ"ע". ובסוף דבריו הוא כתב, "ועיין בזוהר הקודש דמוזכר כמה פעמים ובתקונים דחשיב ג' מצוות במילה, מילה ופריעה ואטופי דמא, הרי דחשיב הטפת דם ברית למצוה בפני עצמה. וכן משמע בגמרא מבריייתא דרבי נתן הבבלי דאמר הצצתי ולא ראיתי בו דם ברית, וכתב רש"י ז"ל שהטפת דם ברית מצוה הוא" ע"ש. הרי הוצאת דם בשעת מילה, היא בכלל המצוה. ולכן י"ל שהחבורה בשעת מילה היא בכלל מלאכה שצריכה לגופה. וצ"ל שלר"ש מה שהוא לצורך מצוה הוא רק קצת תיקון ואינו נחשב תיקון ממש, ודלא כדעת ר"י שסבר שהוא תיקון גמור (עיין בתוספות ד"ה חוץ. ובמאירי ד"ה ויש בה צד שלישי. ועיין לקמן שלדעת הרמב"ן מילה היא צריכה לגופה, אלא שכתב המאירי בד"ה זה שכתבנו, "שלר"ש מילה מלאכה שא"צ לגופה היא אלא להסרת המותר"). ואת"ל הלא בשחיטה הוא א"צ לדם בשעת שחיטה, ולדעת רוב הפוסקים שסברו שחובל הוא מפני נטילת נשמה, הלא אף שחיטה היא מלאכה שא"צ לגופה והוא פטור. אלא צ"ל דשאני שחיטה כיון שיש תקון ממש בגוף הבהמה כיון שעכשיו היא ראויה לאכילה, ואף ר"ש מודה שאין זה בכלל מלאכה שא"צ לגופה, וכמ"ש המאירי בד"ה ומ"מ, "והרי הוא תקון גמור כחובל בשחיטה שלא נקרא מתקן

ולכן אף בהוצאת דם בשעת הוצאת השן, י"ל שהוא פ"ר דלא ניחא ליה ועדיין אין חיוב אף לר"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל שאם הוצאת דם היא פ"ר בשעת שהוא משפשף שיניים במברשת, ואין לו שום צורך לדם, אז זה בכלל קלקול והוא פטור אף לר"ש, ובפרט שהוא אינו מתכוין לזה.

(ח) ולפי זה יש לדון במ"ש המ"א בס"שכח ס"ק ג, וז"ל "והוצאת שן מלאכה דאורייתא, דהא חובל לרפואה". וזה לפי מה שכבר כתב המ"א בס"שטז ס"ק טו, "ונ"ל דחובל לרפואה חייב לכ"ע" ע"ש. והקשה עליו הביאור הלכה בס"שכח הנ"ל בד"ה ומצטער, "הוא אינו מכיון רק להוציא השן והדם ממילא קאתי, ואף דהוי פ"ר הא הוי עכ"פ פ"ר דלא איכפת ליה ואין איסורו אלא מדרבנן". ולענ"ד אין כאן קושיא שידוע הוא מחכמי הטבע שבפנים באמצע השן יש דם גם כן, ולכן כשהוא מוציא השן משום צער כיון שיש זהום בשן, ממילא שהזהום אף בתוך הדם שהוא בתוך השן. ולכן הוא רוצה לתקן גופו ולהסיר אותו, ולכן הוא כיון להוציא הדם שבתוך השן כמו שהוא מכיון להוציא השן. הרי כאן הוא מתכוין להוציא הדם, והוא ניחא ליה גם כן, וממילא הוא חייב משום נטילת נשמה לרוב הפוסקים, אבל אה"נ הוא אינו מתכוין להדם שסובב השן בתוך החניכים שאין בו זהום, שלדם זה י"ל שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, אבל עדיין יש חיוב משום הדם באמצע השן. ועוד י"ל שמשום דם זה באמצע השן יש חיות לשן וכשמוציא השן הוא גורם למיתת השן, וזה בכלל נטילת נשמה. וכן ראיתי במהר"ם שיק א"ח ס"קנה אות טז ד"ה ולכך, שכתב כן לגבי הוצאת השן, וז"ל "בהוצאה עצמה הוא החבלה שניטל נשמתו וחיותו של השן, שהוא מחובר בגידין, ויש הרגש בו, שהרי הכאב מעיד עליו, ובהוצאה עצמה מתקן את גופו מחולי וצער וכאב, ובנטילת נשמה זו של השן". ועוד, אף זה אינו מכלל מלאכה שא"צ לגופה, כיון שבזה הוא מתקן גופו, והוא כמו מילה בשבת שהוא מתקן גוף התינוק אף שהוא א"צ לערלה עצמה, וכדמצינו בשבת קו. שסבר רבי יהודה שבמילה הוא מתקן גברא הוא ויש מלאכה בתיקון זה כמ"ש רש"י שם. וגם לר"ש יש חיוב משום שהוא סבר מקלקל בחבורה חייב, והוא למד כן ממילה שלדעתו הוא קלקול, ורק מילה התירה התורה ולא שאר קלקולים בחבורה. ולכן כיון שכאן הוא כיון להוציא הדם בתוך השן, לר"ש יש חיוב גם כן אף אם זה קלקול. הרי בין לרבי יהודה ובין לר"ש יש חיוב, ושפיר הוא מ"ש המ"א. אלא אין זה מספיק, שהלא לרוב ראשונים הנ"ל אף ר"ש מודה

מצד מצות שחיטה לבד, אלא מפני צורך אכילתה" ע"ש. וכבר האריכו הראשונים בפרטים אלו, עיין בדבריהם.)

ושוב ראיתי באמרי בינה א"ח ס"ל"ב. דף לג ד"ה ודע, שהעיר על המ"א הנ"ל, וכתב "משמע מדבריו דאין חולק בזה, ולא אדע מאי טעמא ל"ה משאצ"ל לדעת התוספות (שבת צד: ד"ה אבל). הא בנוטל צפרניו פטור למאן דסובר משא"ל פטור אף דעי"ז נתיפה גופו, מ"מ כיון דלא צריך רק לסלק הדבר ואינו טוב יותר מאם לא היה מקודם לדעת התוספות הוי משאצ"ל ופטור. ומה לי חובל לרפואה הא מ"מ א"צ לדם רק לסלק מאותו מקום, ובאמת אף לדעת הריב"ש (ס"שצד) דבגוזז אם עי"ז מתיפה העור הוי מלאכה הצל"ג, י"ל דוקא בגוזז דילפינן ממשכן ושם היה כן מלאכת הגזיזה, משא"כ חובל אי משום מפרק או נטילת נשמה לא היה על דעת כן. אולם הרמב"ן בחידושי שבת הנ"ל כתב להדיא דמילה ודאי מלאכה הצל"ג הוא שהוא צריך שיהיה אדם זה מהול, ומהדומה לזה הנוטל צפרניו אם בכלי וכן שפמו חייב משום תולדה דגוזז, ואע"פ שא"צ לגוף הצפרנים נקראת מלאכה הצל"ג, וכן הזורה והבורר ומאן דשקיל אקופי מגלימא כולן דומות למילה. מבואר דלאו דוקא גוזז רק כל דבר המתיפה ונתקן על ידו הוי מלאכה הצל"ג. אולם לדעת התוספות מבואר להדיא דאינו כן. וכן מבואר בבעל המאור דמלאכת זורה ובורר עיקרן שם מלאכתו הוי משאצ"ל וכן חיובן, משא"כ מלאכות אחרות, וא"כ אף בחובל לרפואה ל"ה מלאכה דאורייתא" ע"ש. הרי עדיין יש להקשות על המ"א משיטת התוספות.

שוב ראיתי במאירי בשבת קו. ד"ה זו היא, שכתב "וכן כל מלאכה שהיא לרפואה כגון צד נחש לרפואה, ומפיס מורס' לעשות לה פה כדרך שהרופאים עושים, וכן מוציא ריח רע לגמר, ומקזז דם לרפואה חייב לדברי הכל שמלאכה הצריכה לגופה היא" ע"ש. הרי שזה כדעת הרמב"ן והריב"ש הנ"ל. ועיין עוד בביאור הלכה ס"ש א ד"ה וחייב, שהוא הביא כמה ראשונים שסברו כהריב"ש הנ"ל. ועיין עוד בזה בלוית חזן ס"שכח אות קיז, שהאריך בדין זה כיד ה' הטובה עליו.

אלא שעדיין יש לדון על מ"ש המ"א שחובל לרפואה חייב לכ"ע, שהלא עדיין הוא פטור לדעת התוספות כמ"ש האמרי בינה הנ"ל. ועיין במ"א בריש ס"ש שמ שהביא שיטת התוספות וגם דעת הריב"ש, ולא הכריע. ולענ"ד יש להשיב, דבשלמא במלאכת גוזז, שיש לו צורך בצמר מהכבש י"ל שלדעת התוספות אם הוא לא רוצה בדבר שהוא גוזז אז זה בכלל מלאכה שא"צ לגופה כיון שאין זה

דרך מלאכת גוזז. אולם לגבי שחיטה, הוא א"צ לדם כלל אלא רק לבהמה עצמה, וכל המלאכה של שחיטה היא מה שהוא מתקן הבהמה עצמה ע"י שחיטה, והיא אינה לדם כלל. ולכן בזה מודו התוספות שבדין חובל שהוא משום נטילת נשמה, שאף אם הוא א"צ לדם, מ"מ כיון שהוא מתקן הגוף, שזה בכלל החיוב. ואין זה דומה למלאכת גוזז, דשאני התם שהוא רוצה בצמר. ולכן אין להביא ראיה ממ"ש התוספות לגבי מלאכת גוזז, לדין חובל לרפואה שהוא משום נטילת נשמה. הרי נסתלקה קושית האמרי בינה הנ"ל.

שוב ראיתי בביאור הלכה ס"שטז ח ד"ה והחובל, שכתב "ונראה דמ"ש המ"א ונ"ל דחובל לרפואה והוא הקזת הדם חייב לכ"ע ור"ל דהוא בכלל מתקן אף להראב"ד, וגם דהוא בכלל מלאכה הצריכה לגופה כיון שהוא צריך להתרפאות ע"י חבלה זו, וכמו שביאר הפמ"ג, היינו לשיטת רוב הפוסקים דחיוב חובל הוא מפני נטילת נשמה, וע"כ לא איכפת לן במה שדם החבלה ניתז לארץ ויוצא לאיבוד, וכמו שחייב בשוחט משום נטילת נשמה לכ"ע אף שהדם יוצא לאיבוד, משום שעיקר כונתו לשחטה בצואר וזו המלאכה צריך לה לגופה, משא"כ לדעת הרמב"ם דחיוב חובל אינו משום נטילת נשמה רק משום מפרק הדם ממקומו וחשיב כדש א"כ בענינו הוא בכלל מלאכה שאין צריכה לגופה כיון שאין צריך להדם" ע"ש. הרי הוא מדמה דין חובל לרפואה לדין שחיטה, וכמו שביארתי לעיל.

ומ"ש הביאור הלכה שלדעת הרמב"ם שהחיוב הוא משום מפרק ואם הוא א"צ לדם הוא מלאכה שא"צ לגופה. כן הוא, אבל לדעת הרמב"ם עדיין הוא חייב כיון שהרמב"ם פסק כר"י שמלאכה שא"צ לגופה חייב. לכן כתב הרמב"ם בפ"ח הל"ח, "אבל החובל בחבירו אע"פ שנתכוין להזיק חייב מפני נחת רוח, שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו, והרי הוא מתקן. ואע"פ שאינו צריך לדם שהוציא ממנו." לכן ה"ה בחובל לרפואה לדעת הרמב"ם יש חיוב כיון שהוא מתקן גוף החולה. הרי מצינו שלכ"ע יש חיוב בחובל לרפואה וכמ"ש המ"א הנ"ל.

מ"מ בנד"ד כיון שהוא א"צ לדם שיוצא מהחניכים, וגם יציאת הדם היא אינה לצורך רפואה, ממילא שאין בזה חיוב כלל, והוא רק קלקול בעלמא ומלאכה שא"צ לגופה, והוא פטור לכל הדעות. ולכן יש לצרף טעמים אלו של קלקול ומלאכה שא"צ לגופה לכל שאר הטעמים שכתבתי

לאסור. וכן הוא בספר השלמה בשבת מא. שכתב, "תירץ אבא מרי ז"ל והחכמים שבדורו דכי אמרינן מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, הני מילי בדבר שאסורו מן התורה, אבל בדבר שאסורו מדרבנן פ"ר לר"ש שרי כיון שאינו מתכוין." ועיין עוד שם שהוא כבר כתב הקושיות המ"א בס"ש על התה"ד, והוא נתן תירוץ לכל, וכתב שמלאכה שאינה צריכה לגופא חמורה טפי. ולפי זה אף שמצינו שהרשב"א בשבת קכ: בד"ה א"ל, כתב "דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוין אי פ"ר הוא אסור אפילו לר"ש, דהא הכא אינו מתכוין ומלאכה שאינה צריכה היא, ואפילו הכי אמרינן דמודה ר"ש בפסיק רישיה", מ"מ אין זה ראיה שהרשב"א פליג על התה"ד שהדין שם הוא לגבי כבוי, ולפי הספר השמלה כבוי שאני כיון שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופא. ע"ש. מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד שמלבד הטעם של מלאכה שא"צ לגופא, גם יש הטעם של קלקול, וגם כלאחר יד, וגם לא ניחא ליה. ולכן שפיר יש להתיר בנד"ד, וכסברת הדגול מרבבה הנ"ל.

שוב ראיתי כיביע אומר ח"ד מס"כז – ס"ל, שהתיר להשתמש במשחת שינים בשבת ובשפשוף במברשת, אלא הוא כתב בס"כט אות יז, "ורק לאלה שלא הרגילו עדיין במשחת שינים, וידוע שבימים ראשונים בודאי יוצא דם מהשינים בעת השפשוף במברשת, אין להקל להם. ואע"פ שהיה מקום לצדד להקל גם בזה, מטעם דהוי פ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, דהא לדידן דקי"ל לפטור במשאצ"ל, החובל בחבירו אינו חייב אא"כ הוא צריך לדם... מ"מ נראה שיש להחמיר בזה." ולענ"ד נראה שמצד הדין הוא מותר, ומי שרוצה להחמיר, יחמיר לעצמו, וכמ"ש המחב"ר א"ח ס"תסז אות ה בענין אחר, "ומיהו את צנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו, ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא." וה"ה בנד"ד. וכן ראיתי סברה זו בפרי תואר ס"לט ס"ק א שכתב, "ויראה לי דאי בעי להחמיר למבדק לנפשיה ולבדוק הכל אין בכך כלום, ולא מיקרי מוסיף על דברי חכמים, ואין זה אלא כמוסיף סייגים וגדרים לטהרת נפשו, וכן האוסר על עצמו ס"ס, דכל זה מיקרי מקדש עצמו במותר לו, והלא תמצא שחסידים הראשונים היו מתרחקים חמשים שערים שלא ליכנס לשער, ה"נ שיש בו חשש איסור. וכל זה דוקא לעצמו אבל לא להורות הפך היתר הראשונים." הרי שיש להורות לאחרים לפי הדין. וכן הדג"מ הנ"ל סיים, "והמחמיר יחמיר לעצמו, ולא לאחרים" ע"ש.

לעיל להתיר לשפשוף בשינים במברשת, אף שהוא פ"ר שיש יציאת הדם.

(ט) ואף שראיתי במ"א בס"שכח ס"ק לב שכתב, "מותר ליטול הקוץ במחט, ובלבד שיזהר שלא יוציא דם, דעביד חבורה כדאיתא רפ"י דסנהדרין." הרי נראה שאם יציאת הדם היא פ"ר היא אסורה, ואף אם יציאת הדם היא דבר שאינו מתכוין עדיין יש ליזהר בזה. ויש לדון בזה שהלא לפי כל הטעמים שכתבתי לעיל יש להתיר בזה אף אם הוא פ"ר. אלא י"ל שאף שהוא פ"ר דלא ניחא ליה והוא חצי שיעור לדעת הרמב"ם שהאיסור משום מפרק, וגם הוא מקלקל ומלאכה שא"צ לגופא, עדיין הוא אסור. אלא נראה שהטעם שאין להתיר בזה, הוא מפני שזה אינו בכלל כלאחר יד, כיון שאחד מהדרכים להוציא דם הוא ע"י מחט, ולכן אין זה בכלל שינוי, משא"כ בנד"ד שלא מצינו הוצאת דם ע"י מברשת, לכן בזה הוא כלאחר יד, ויש להתיר בנד"ד. ועוד נראה שהטעם שהמ"א כתב שיש ליזהר שלא יוציא דם, אף שהוא דבר שאינו מתכוין והוא מותר, הוא משום מ"ש התוספות שם בסוף ד"ה ורבי, שכתוב בגמרא לגבי הוצאת קוץ מהאב ע"י בנו, שאין לעשות כן "דילמא חביל", וכתבו התוספות וז"ל "וי"ל דהא דאסרינן הכא קוץ וסילוא משום דחיישינן כשמתחיל להסיר שמא יתהפך, דלא סגי אי לא הוי פ"ר, ולא יניח בשביל כך, אבל שאר דבר שאין מתכוין דלא פ"ר הוא שרי" ע"ש. הרי החמירו בדין הוצאת קוץ מהאב ע"י בנו, משאר דבר שאינו מתכוין, אף שמצד הדין הוא מותר. ולכן ה"ה י"ל לגבי שבת, שאף שמצד הדין הוא מותר אף בפ"ר, והתירו משום צער, מ"מ אף בזה יש להחמיר ליזהר שלא להוציא דם אם אפשר, כדמצינו שהחמירו שלא מצד הדין לגבי אב ובנו. כך נראה כוונת המ"א. וראיתי בחמד משה בס"שכח ס"ק יא, שהקשה על המ"א הנ"ל וכתב, "ואיני יודע מנ"ל ומה היא אזהרה זו..." ע"ש. ולענ"ד כוונת המ"א כמו שביארתי. מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד שהוא כלאחר יד.

וההיתר שכתבתי לעיל בצירוף טעמים הנ"ל הוא כדמצינו בדגול מרבבה בס"שם ג בדין אחר, וז"ל "ועוד נראה לענ"ד לא מבעיא לתה"ד שהביא המ"א בס"שד ס"ק ה דבאיסור דרבנן מותר פ"ר... אלא אפילו לדעת המ"א שם שאפילו באיסור דרבנן אסור פ"ר, מ"מ הרי היכי דאינו מתכוין ומקלקל ועושה כלאחר יד גם המ"א מתיר" ע"ש. לכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי. ואף דמצינו שלשיטת התה"ד ודע', שסברו שפ"ר באיסור דרבנן מותר, אבל אם האיסור הוא מדרבנן משום מלאכה שא"צ לגופא, אז עדיין יש

תשובה:

לכבוד הרב דני סטיסקין שליט"א והרב ראובן בן אוליאל שליט"א.

א) **נראה** שזה בכלל פיקוח נפש ומותר לחלל שבת אף באיסור דאורייתא כדי להציל מחשש זה. ויש להביא ראיה לזה משרה אמנו שפרחה נשמתה מבשורת השטן, כמבואר בתרגום יונתן בפר' וירא, "ואזל סטנא ותני לות שרה דאברהם נכס ית יצחק וקמת שרה ופגנת ואשתקנת ומיתת מן אניקא" ע"ש. הרי שיש סכנת נפש בבשורת איוב. ולכאורה י"ל שאין מכאן ראיה, שי"ל שיש לחוש לסכנת נפשות רק בשרה אמנו כיון שהיא זקנה והיא חלושה ומשום זה יש חשש סכנה משא"כ בסתם אדם. וזה כדמצינו בתשובת הגאונים בשערי תשובה ס"שכה לגבי תענית, "דאנשים תשושי כח או זקנים שהתענית היא צער גדול להם, דיש להקל שלא יתענו בג' צומות אלו, דמה לי נשים עוברות ומניקות, מה לי אנשים תשושי כח וזקנים... ונראה פשוט כי זקן שבא בימים והוא חלוש אין להתענות כלל" ע"ש. וכן הוא בכה"ח ס"תקנ אות ו ע"ש. ולכן אף לגבי שרה אמנו מצינו שכתוב "ואברהם ושרה זקנים באים בימים", וי"ל שדוקא בשרה אמנו יש חשש סכנה משא"כ בסתם אדם שהוא בריא.

אלא שזה אינו, שי"ל שבכל פעם שיש עגמת נפש גדולה וחרדה גדולה שיצאה מן הכלל יש חשש מיתה, וזה אף באדם בריא, ואין לחלק בין אם עגמת הנפש היא משום שהוא שמע שמת לו מת, או משום איזה טעם אחר, שהלא העיקר כאן אם יש חרדה גדולה או לא, ומה לי אם זה משום שמתו מוטל לפניו או משום טעם אחר. וכן מצינו בע"ז יז. לגבי אלעזר בן דורדיא שחזר בתשובה ובחרטה גדולה הוא אמר "אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו". הרי משום עגמת הנפש על מה שהוא עשה בימיו, ומשום חרדה גדולה והבכיה יצתה נשמתו. ואלעזר בן דורדיא לא היה זקן, ועדיין יצתה נשמתו.

וכן מצינו בגיטין נח. שכתוב שם, "אמר רב יהודה אמר רב מעשה בבנו ובבתו של ר' ישמאל בן אלישע שנשבו לשני אדונים... זה אומר אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה, וזאת אומרת אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד, ובכו כל הלילה, כיון שעלה עמוד השחר הכירו זה את זה, ונפלו זה על זה וגעו בבכיה עד שיצאה נשמתן."

אלא נראה שהאשכנזים צריכים להחמיר בזה, שכבר מצינו ברמ"א בס"שטז ג שכתב "שיש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה או לסתום כלים שזבובים בו בשבת דהוי פ"ר שיצודו שם". הרי אף שהאיסור רק מדרבנן כיון שאין במינו נצוד, מ"מ עדיין הוא אסור. וצ"ל לדעת הרמ"א דפ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן עדיין אסור. וכן הוא בחזון איש ס"נ ס"ק ה ע"ש. וכן בס"שם ג מצינו שלדעת הרמ"א הוא אסור בפ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, לגבי שבירת עוגה שיש עליה כתיבה. אלא שכתב המ"ב שם בס"ק יז, שיש לסמוך על המתירין כשאינו שובר במקום האותיות בידו רק בפיו ע"ש. ונראה שבפיו נחשב כלאחר יד, וכעין דמצינו במ"ב בס"שכ ס"ק י, "מותר למצוץ בפיו מן הענבים. מטעם דאין דרך סחיטה בפיו, וכל דבר שאין דרכו בכך לא גזרו בו". ולכן אולי י"ל בנד"ד שהוצאת הדם ע"י מברשת היא כלאחר יד שה"ה יש לסמוך על המתירין. אלא אין זה ברור לדעת הרמ"א, שהלא י"ל שהקילו יותר בשבירת העוגה בפה משום שכך דרך אכילה, וכדמצינו במלאכת בורר בס"שיט טז ע"ש ועיין בבן איש חי פר' בשלח ש"ב אות ז. ששייך ההיתר של דרך אכילה אף כשהאוכל בידו, ועיין עוד בזה בגדולות אלישע ס"שיט אות יב, משא"כ בדם בשינוי שהוא אינו מתכוין לאכול הדם, והוא אינו נראה כאכילה. ועוד מצינו לדעת השער הציון בס"שלז ס"ק ב, שאף בפ"ר דלא ניחא ליה באיסור דרבנן וכלאחר יד עדיין יש לאסור ע"ש. ולכן נראה שיש להחמיר להאשכנזים.

למסקנה נראה, שמצד הדין אין איסור לספרדי לשפשף במברשת בשינוי אף שהוא פ"ר שהוא מוציא דם מחניכיו, ומי שרוצה להחמיר יחמיר לעצמו. כן נראה לענ"ד.

סימן נא.

שאלה: האם בשורת איוב (כדוגמת האירוע שארע בליל שבת ויקרא באיתמר) העשויה להגיע למשפחה בשבת בצורה לא מבוקרת יכולה להיחשב כספק פקוח נפש, היות והקרובים עלולים להיבהל עד כדי סכנה, וממילא יש להתיר לאנשי מקצוע כגון רופא או קרוב משפחה (שהודעתו על הטרגדיה עשויה למנוע אבדן שפיות) להגיע לבשר אף בחילול שבת מדרבנן, ואולי אף מדאורייתא. (כהיום מודיעים בשורת איוב אף בשבת כדי שלא יוודע להורים באופן לא אחראי מכל הגורמים הטכנולוגיים וכד').

וכן מצינו לגבי יצחק אבינו בשעת העקידה, שכתוב בפרקי דר"א פ"לא, "ר' יהודה אומר כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נשמתו של יצחק, כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים אמר אל תשלח ידך אל הנער, חזרה הנפש לגופו" ע"ש. הרי כשיש חרדה גדולה, הנשמה יכולה לצאת מגופו של אדם, וזה אף שהוא בריא כביצחק אבינו. הרי מצינו מכל הנ"ל שיש חשש מיתה כשיש חרדה גדולה מאיזה טעם שיהיה, וחשש זה שייך אף באדם בריא.

ב) ויש לחוש בזה מטעם אחר, והוא כדמצינו בעלי הכהן בשמואל א פ"ד שכתוב שם, "ויהי כהזכירו את ארון האלוקים ויפול מעל הכסא אחרוניו בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימות כי זקן האיש וכבד" ע"ש. ופירש הרד"ק שם, "ויפול עלי מרוב כאב לב שאחזו נפל לאחריו" ע"ש. והרלב"ג פירש "מרוב החרדה" ע"ש. ואף בזה י"ל דון מינה ואוקי באתרין, שכשיש בשורת איוב יש חשש שמא יתעלף וכשהוא נופל לקרקע שזה יגרום מכה בגופו, כגון מכה בראשו וכדומה שיש בה סכנת נפש כדמצינו בעלי הכהן. ומובן שאף באדם בריא יכול להיות סכנה כשיש מכה בראשו.

ג) וגם יש לחוש לטעם אחר, והוא שיש חשש בזה משום טירוף הדעת, המביא לידי סכנה. וזה כדמצינו ברבי יוחנן בב"מ פד. שכשמת ריש לקיש, "הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי, ואמר היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה". ופירש"י "נעקרה ממנו דעתו ונשתטה". הרי מבואר שעגמת הנפש והבכיה מביאין לידי טירוף הדעת. ומצינו שיש חשש סכנת נפשות כשיש טירוף הדעת, וזה כמ"ש בתשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן ס"רפא, וז"ל "...וא"כ מפני רוח רעה מותר לכתחלה דכחולה שיש בו סכנה הוא". ומסתמא שטירוף הדעת בכלל רוח רעה לענין סכנה. וכן הוא בשו"ת פרי הארץ י"ד ס"ב, וז"ל "ומתוך דברי מוהר"ם הללו אני למד דגם שוטה כנדון שלפנינו, חולי של סכנה מיקרי, דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו במים שאין להם סוף, או להרוג את עצמו, דדמי לחולי הנופל דחשיב ליה חולי של סכנה, ה"נ בשוטה חולי של סכנה מיקרי" ע"ש. וכן הוא בשו"ת לבושי מרדכי ח"מ ס"לט שכתב, "והנה בנו' אם טרוף דעת הוה בכלל סכנת נפשות איתא בת' פרי הארץ י"ד ס"ב, דברי לו דהוה בסכ"נ דיפיל עצמו בשגיונו או יסכן אחרים, ופסק שם ע"ד השאלה אם מותר לו לשנות מרק של תרנגולת נבלה אשר בדוק שזה רפואתו, ופסק להתיר, ושכן פסקו ועשו מעשה

הרי אף כאן יש עגמת נפש גדולה ובכיה ויש בזה סכנת נפשות. וגם כאן בנו ובתו של ר' ישמאל בן אלישע לא היו זקנים, ועדיין יצאה נשמתו. ולכן אין לומר דשאני שרה אמנו שהיא זקנה ומשום זה יצאה נשמתה, שזה אינו, שאף בסתם אדם שהוא בריא כשיש עגמת נפש גדולה ובכיה שיצאה מן הכלל, יש חשש שמא תפרח נשמתו.

וכן מצינו ביעקב אבינו, שכתוב בפר' ויגש, "ויגידו לו לאמר עוד יוסף חי, וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים, ויפג לבו כי לא האמין להם". וכתב על זה הרמב"ן שם, "ויפג לבו שנתבטל לבו ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת לב והיה כמת. וזה הענין ידוע בבוא השמחה פתאום, והוזכר בספרי הרפואות כי לא יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח, שיתעלפו רבים מהם בבוא להם שמחה בפתע פתאום" ע"ש. הרי מבואר שיש בזה סכנת נפש, דהיינו חשש שמא נתבטל לבו וכו'. ודון מינה ואוקי באתרין שבכל מקום שיש עגמת נפש גדולה, שיש לחוש לסכנת נפש, ואין חילוק אם זה מפני שהוא שמע שמת לו מת או מפני טעם אחר, שהעיקר הוא אם יש חרדה גדולה או לא. ואף שהרמב"ן כתב כן בזקן, מ"מ נראה שאף בסתם אדם עדיין יש חשש סכנה כנראה מגמ' ע"ז וגיטין הנ"ל. וכן נראה מהאור החיים שם שכתב, "כי דבר ידוע כי בשורה טובה כשתהיה על יגון ומה גם כשתהיה מופלאות, לרוב השמחה יסוכן האדם ויחלש ויגוע פתע פתאום". הרי הוא סתם דבריו ולא כתב שזה רק לגבי זקן, וכשביארתי.

וכן מצינו בכתובות סב: שכתוב שם לגבי רבי חנניה בן חכינאי, "...שמע לההיא רביתא דהוה קרו לה' בת חכינאי בת חכינאי מלי קולתך ותא נייזל", אמר ש"מ האי רביתא דידך, אזל בתרא הוה יתיבא דביתהו קא נחלה קמחא, דל עינה חזיתיה סוי לבה פרח רוחה, אמר לפניו רבש"ע ענייה זו זה שכרה, בעא רחמי עלה וחייה" ע"ש. ופרש"י "סוי לבה. ראה לבה, כלומר נדמה ללבה פתאום שזה בעלה". הרי כשיש דבר שהוא פתע פתאום בלתי צפוי ויצא מן הכלל, יש חשש שמא "פרחה רוחה". וגם מכאן נראה ששייך חשש זה אף באדם בריא.

וכן מצינו לגבי יוסף ואחיו, במדרש תנחומא פר' ויגש, אות ה שכתוב שם, "אמר להם יוסף למה אתם מסתכלין לכאן ולכאן, אני יוסף אחיכם, מיד פרחו נשמתן ולא יכלו לענות אותו" ע"ש. הרי נראה שאף כאן יש חשש סכנה כיון שפרחה נשמתו. הרי כשיש חרדה גדולה מאיזה טעם שיהיה יש לחוש לסכנת נפש, אף באדם בריא.

המקדש, נגיד ואיתנח, ואפ"ה לא אימצי עכו"ם לסגויי בהדיה, א"ל לאו אמריתו אנחה שוברת חצי גופו של אדם, א"ל ה"מ מילתא חדתי, אבל דשנן בה לא" ע"ש. לכן ק"ו שיש לחוש לסכנה באבילות חדשה שהיא "מילתא חדתי". לכן אף מזה ראייה שאם יש עגמת נפש גדולה כשאחד שמע שמת לו מת, שיש חשש שמא יטרף דעתו וזה מביא לידי סכנה.

ד) ולכאורה יש להקשות על הנ"ל ממ"ש מרן ב"ד ס"שלו, וז"ל "חולה שמת לו מת אין מודיעין אותו שמא תטרף דעתו עליו" ע"ש. ולכאורה י"ל שיש חשש טירוף הדעת רק לגבי חולה משא"כ בבריא, אלא זה אינו שמרן איירי בסתם בשורה על המת ושאינן לחוש לטירוף הדעת בבריא, משא"כ בבשורה על המת שיצאה מן הכלל ויש חשש של עגמת נפש גדולה, ובכיה גדולה, שבזה ודאי יש חשש של טירוף הדעת אף בבריא וכשביארתי לעיל.

וכן י"ל לגבי יולדת סומא, שכתב הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הל"א, "ואם היתה צריכה לנר בשעה שהיא צועקת בחבליה מדליקה לה את הנר, ואפילו היתה סומא מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר, ואע"פ שאינה רואה" ע"ש. ולכאורה י"ל שאין היתר לחלל שבת אלא כשיש צירוף שני דברים, דהיינו שהאיש או האשה חולה מצד עצמם כגון יולדת, וגם יש חשש של טירוף הדעת, שרק כשיש שניהם יש לחלל שבת משום טירוף הדעת משא"כ כשיש טירוף הדעת לחוד שאין לחלל שבת. וגם זה אינו, שלגבי יולדת יש חשש טירוף הדעת רק משום שהיא חולה, שאם היא אינה חולה ממילא אין כאן חשש טירוף הדעת, ולכן בזה מה שהיא חולה גורמת לטירוף הדעת, משא"כ בנד"ד שיש טירוף הדעת אף כשאין המקבל הבשורה חולה, וממילא יש לחלל שבת עליו מפני שטירוף הדעת לחוד הוא בכלל סכנה. (ועוד יש לחלק, דהיינו שאין לדמות "דעתה מתיישבת עליה" לטירוף הדעת, כשביארתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קט אות ו ע"ש).

וכן י"ל לגבי מ"ש מרן ב"ד ס"קעט ו, "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו ואפילו בשבת, ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא יטרף דעתו עליו". ואף בזה י"ל שהסכנה גורמת לטירוף הדעת שאם אין סכנה אין טירוף הדעת, משא"כ בנד"ד אף כשאין סכנה אחרת לגופו, מ"מ הבשורה על המת עצמה גורמת לטירוף הדעת, לכן כיון שיש חשש טירוף הדעת מותר לחלל שבת עליו אף כשאין סכנה אחרת שגורמת לטירוף הדעת, שטירוף הדעת לחוד הוא בכלל פק"נ.

חכמי קאנשטאנטינא, ועיין בברכ"י י"ד ס"קנה שהביא בקצרה, ושכן פסק בת' אדמת קדש" ע"ש. הרי כשיש טירוף הדעת זה בכלל סכנת נפשות. וזה אף שהטירוף מצד עצמו אינו סכנה, אלא הסכנה היא שמא הטירוף יגרום לו לאבד עצמו.

ולפי זה יש להסביר מ"ש בכתובות קג: לגבי מיתת רבי, "ההוא כובס כל יומא הוה אתי קמיה, ההוא יומא לא אתא, כיון דשמע הכי סליק לאיגרא ונפל לארעא ומית". והקשה הבן יהוידע שם "מי התיר לו לאבד עצמו בידים, וידוע דאותו כובס היה חכם גדול ובעל תורה וכו' בגמרא". ע"ש. ולענ"ד י"ל שמשום עגמת הנפש שהיתה בו, זו מביאה לידי טירוף הדעת וכדמצינו ברבי יוחנן בב"מ הנ"ל, והוא כיון להפיל את עצמו כמבואר בפרי הארץ והלבושי מרדכי הנ"ל, "דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו".

וכן מצינו בגיטין נז: לגבי חנה ומיתת שבעת בניה, "עלתה לגג ונפלה ומתה, יצתה בת קול ואמרה אם הבנים שמחה" ע"ש. וי"ל שאף זה משום טירוף הדעת. וכן ראיתי בשו"ת ברית שלום י"ד ס"כה אות ד שכתב, "גם ממעשה דחנה ושבעת בניה הנזכר בגיטין, ואמרו שם דאחר שנרצחו כל הבנים אף האם עלתה לגג ונפלה ומתה, יש להוכיח בעליל דאינה מאבד עצמו לדעת, שהרי יצאה בת קול ואמרה אם הבנים שמחה, דמשמע להדיא דמה שעשתה הוא כרצון ה' וכרצון יראיו. והיינו טעמא דמאחר שנרצחו בניה, בוחזן לכבות ידע דמכאובה היה בלי קץ, ומשום הכי והוא רחום יכפר". הרי י"ל שכשיש "מכאובה בלי קץ" ועגמת נפש גדולה יש חשש של טירוף הדעת, וזו מביאין לידי סכנת נפש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שבמעשה נורא כזה שהוא יצא מן הכלל, יש עגמת נפש גדולה ויש חשש של טירוף הדעת כדמצינו ברבי יוחנן, ובכובס הנ"ל ובחנה על בניה, וזה מביא לידי סכנה כשביארתי.

וכן יש ללמוד ממרן א"ח ס"קפ ה שכתב, "נוהגים לכסות הסכין בשעת ברכת המזון, ונהגו שלא לכסותו בשבת ויו"ט". וכתב שם בב"י, "וכתב עוד בשבלי הלקט מפי החבר רבי שמחה שמעתי טעם אחר, פעם אחת היה אחד מברך ברה"מ וכשהגיע לברכת בונה ירושלם ונזכר חורבן הבית, לקח סכין ותקעו בבטנו, וע"כ נהגו לסלקו בשעת ברכה" ע"ש. וכל זה משום חורבן הבית שהוא אבילות ישנה, וק"ו שיש לחוש לזה באבילות חדשה (עיין יבמות מג:). וכעין שכתוב בכתובות סב. "...אדכריה חורבן בית

מות בך". ודון מינה ואוקי באתרין שהוא מצוה גדולה להביא קרובים או רופא כדי להקל הצער מהמשפחה.

(ו) ועכשיו יש לדון אם סכנה זו נחשבת פיקוח נפש שלפנינו ומותר לחלל שבת משום זה, או רק פק"נ שעתיד לבא שאין לחלל שבת עליו. וכבר כתב חילוק זה הנודע ביהודה מה"ת ס"רי, וז"ל "ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה הצריך לזה..." ע"ש. וכן הוא בחתם סופר י"ד ס"שלו, וכן הוא ברעק"א ס"ס ועוד. ולכאורה י"ל שכיון שאף אחר שאמרו לאחד מהמשפחה שמת לו מת, עדיין אין לפנינו טירוף הדעת, אלא רק חשש שמא זה יגרום טירוף הדעת או בכיה גדולה שגורמת מיתה, אולי י"ל שזה נחשב כפק"נ שאינו לפנינו ואין לחלל שבת עליו. ועוד אף אם יש טירוף הדעת, הלא טירוף הדעת מצד עצמו אינו סכנה אלא הסכנה היא שמא הוא מאבד עצמו אחר כך כמבואר בפרי הארץ והלבושי מרדכי הנ"ל.

אלא זה אינו, שמיד שאמרו לו שמת לו מת ויש חשש שמא הוא יבא לידי סכנה, אף שעדיין אין הסכנה לפנינו, מ"מ זה נחשב כפק"נ לפנינו ומותר לחלל שבת עליו. וזה כמ"ש הפרי הארץ הנ"ל שהוא התיר איסור תורה משום טירוף הדעת רק "דמתוך שאין בו דעת פעמים שמסתכן להפיל עצמו". הרי אף שעדיין הוא אינו בסכנה, והוא עדיין לא עלה לגג כדי להפיל עצמו, עדיין יש לעבור על איסור תורה אף שרק "פעמים" הוא מסתכן. וגדולה מזו מבואר מדברי מרן הנ"ל בי"ד ס"קעט ו' שכתב, "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו ואפילו בשבת, ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא יטרף דעתו עליו". הרי התירו איסור תורה רק מפני "שלא יטרף דעתו עליו", אף שטירוף הדעת עצמו עדיין אינו כאן, עדיין מותר לעבור על איסור תורה. ולכאורה יש להקשות על זה שאם טירוף הדעת אינו לפנינו איך התירו לעבור על איסור תורה בשבילו. ועוד אף אם טירוף הדעת לפנינו, הלא הסכנה עצמה כגון עליה לגג כדי ליפול וכדומה, עדיין אינה לפנינו.

ויש להסביר כל זה לפי מ"ש הבנין ציון לגבי פק"נ לפנינו, שכתב מרן בי"ד ס"קעט ז', "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו". ופירש הט"ז שם בס"ק ד. "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י

הרי מבואר מכל הנ"ל שכשיש בשורה על המת שיצאה מן הכלל ויש חשש של עגמת נפש גדולה וחרדה ובכיה, יש לחוש שמא יש בזה סכנת נפשות, או מטעם שהבכיה עצמה גורמת הסכנה כדמצינו באלעזר בן דורדיא ובבנו ובתו של ר' ישמאל בן אלישע, או מטעם חשש הפסקת הלב כשפירשו הרמב"ן והאור החיים לגבי יעקב אבינו, או מטעם שמא נתעלף ומביאין לידי מכה של סכנה כדמצינו בעלי הכהן, או מטעם שמא יטרף דעתו, וכל זה אף באדם בריא. ולכן מותר לחלל שבת אף בדאורייתא כדי להציל מסכנה כזו, דהיינו שמותר לקרוביו או רופא לבא למשפחה כדי להקל הצער מעליהם, וע"י זה ממעטין מחשש סכנה.

ונראה שזה שייך אף כשהמקבל בשורת איוב הוא קטן, וזה כדמצינו ביומא פד: שיש סכנה בקטן משום שמא יבעת כמבואר שם, וכן הוא במ"א בס"שכח ס"ק ח, ובמ"ב ס"ק לח ע"ש.

(ה) וראוי להביא כאן מה שראיתי בספר הישר (קובץ מדרשים לאחד קדמון כמבואר בשם גדולים ח"ב מע"י ע"ש). לגבי בני יעקב כשרצו להגיד לאביהם שיוסף חי, וז"ל "וילכו להם עד קרבם אל בתיהם וימצאו את שרח בת אשר, אשר יוצאת לקראתם, והנערה טובה עד מאד וחכמה ויודעת לנגן בכנור. ויקראו אליה ותבא אליהם ותשק אליהם ויקחוה ויתנו לה כנור אחד לאמר: בואי נא לפני אבינו וישבת לפנינו והך בכנור ודברת ואמרת כדברים האלה לפנינו. ויצו אותה ללכת אל ביתם ותקח הכנור ותמהר ותלך לפנייהם ותבוא ותשב אצל יעקב. ותיטיב הכנור ותנגן ותאמר בנועם דבריה יוסף דודי חי הוא וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים ולא מת. ותוסף ותנגן ותדבר כדברים האלה וישמע יעקב את דבריה ויערב לו. וישמע עוד בדברה פעמים ושלש ותבוא השמחה בלב יעקב מנועם דבריה ותהי עליו רוח אלקים וידע כי כל דבריה נכונה. ויברך יעקב את שרח בדברה הדברים האלה לפניו, ויאמר אליה בתי אל ימשול מות בך עד עולם כי חיית את רוחי. אך דבר נא עוד לפני כאשר דברת כי שמחתני בכל דברך. ותוסף ותנגן כדברים האלה ויעקב שומע ויערב לו וישמח ותהי עליו רוח אלקים. עודנו מדבר עמה והנה בניו באו אליו... ויאמרו אליו התבשר כי יוסף אחינו חי" ע"ש. הרי מבואר מזה שהוא מצוה גדולה להקל החרדה הגדולה שיש לאדם כשהוא שומע דבר פתע פתאום בלתי צפוי, עד כדי כך שיעקב אבינו בירך שרח בת אשר, "אל ימשול

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שמי שהולך כדי להגיד למשפחה שמת להם מת, הוא נחשב "כנחש ועקרב רודפים אחריו", שיש הוכחה גמורה מזה שהמשפחה יבאו לידי עגמת נפש גדולה וחרדה ובכיה, וכיון שכן אף בשעת הליכת המבשר לבית המשפחה היא בכלל פק"נ לפנינו, ומותר לחלל שבת כדי להציל המשפחה מטירוף הדעת וכדומה אף כשעדיין לא הגיע המבשר למשפחה, ומותר להביא רופא או שאר קרובים כדי להקל על המשפחה צערם אף באותו זמן, וזה אף בחילול שבת מן התורה. כן נראה לענ"ד.

לכן למסקנה נראה שכשיש חשש של עגמת נפש גדולה וחרדה ובכיה שיצאה מן הכלל, אז זה בכלל פק"נ לפנינו, ואף בשביל אדם בריא או בקטן מותר לחלל שבת כדי להקל הצער, וכדי למעט החשש של סכנה, והוא מצוה גדולה כדמצינו לגבי שרח בת אשר.

יחי רצון מלפני מי ששוכן במרומים שהוא יקיים במהרה מ"ש בנביא, "מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה, אומר לציון מלך אלקיך."

מחבר הספר ארחותיך למדני

סימן נב.

שאלה: האם מותר לחלל שבת באיסור תורה כשיש חשש של טירוף הדעת.

תשובה: (א) כתוב בב"ב קנו: "אמר רב לוי קונין קנין משכיב מרע אפילו בשבת, ולא לחוש לדברי ר' אליעזר, אלא שמא תטרוף דעתו עליו." ופירש"ם, "ולא לחוש לדברי ר"א. מה שקונין לאו דצריך קנין כר"א, דהא קי"ל כרבנן דדברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין, אלא להפיס דעתו, כדי שלא תטרוף דעתו קונין, דהשתא סמכא דעתיה." וכתב בשלטי גבורים שם אות ב' "רשב"ם כתב שקונין שכ"מ אפילו בשבת שזה הקנין אינו צריך, משמע מדבריו אבל אם יש נפקותא בקנין כגון שכתב כל נכסיו ומפרש שלא יחזור בו אף אם יעמוד שאז מועיל הקנין, אין קונין בשבת. אבל הרא"ש כתב דאפ"ה קונין ממנו בשבת דכיון שכתב כל נכסיו מדאגת מיתה הוא נותן, ואיכא למיחש לטירוף דעת, אם לא יעשו כדבריו, אבל אם מקצת נכסיו הוא נותן אין קונין ממנו בשבת, דלאו מחמת דאגת

שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט, שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אביי, ובזה יש תירוץ לקושית התוספות" ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש הבנין ציון בח"א ס"קלז לגבי פק"נ שאינו לפנינו, וז"ל "ועוד ראיה לזה ממה דאמרינן ברכות לג. אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת ל"ש אלא נחש אבל עקרב פוסק. ופי' הרמב"ם בפי' המשניות, וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד, פוסק. והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, אע"כ דה"ט כיון דכן אין כאן סכנת נפשות" ע"ש. הרי כהנחש כרוך על עקבו, אין זה נחשב פק"נ לפנינו. אולם כשיש הוכחה גמורה שיבא לידי סכנה, דהיינו כשהנחש רודף אחריו כמו ב"ד ס"קעט הנ"ל, בזה שפיר י"ל שזה בכלל פק"נ לפנינו אף שעדיין אין נשיכה, וכמ"ש הבנין ציון בח"ב ס"קסט הנ"ל.

הרי מבואר שכשיש הוכחה לפנינו שיבא לידי סכנה אף זה בכלל "לפנינו", ולפי זה כן י"ל לגבי טירוף הדעת עצמו, שאף שהטירוף עצמו אינו סכנה אלא שיש חשש שמא הוא מאבד עצמו כשביארתי לעיל בשם הפרי הארץ והלבושי מרדכי, מ"מ הטירוף הוא הוכחה גדולה לפנינו שאיש זה יבא לידי סכנה, ולכן הטירוף עצמו נחשב בכלל פק"נ לפנינו. וגם קודם שנעשה הטירוף אם יש הוכחה שאיש זה יבא לידי טירוף הדעת, וזה דומה לנחש או עקרב שרודפים אחריו, אף זה בכלל פק"נ לפנינו, ומותר לעבור על איסור תורה כדי להצילו.

ב) אלא מצינו בשבת קכח: שכתוב שם, "ומילדין את האשה בשבת... אם היתה צריכה לנר חבירתה מדלקת לה את הנר... פשיטא, לא צריכה בסומא, מהו דתימא כיון דלא חזיא אסור, קמ"ל איתובי מיתבא דעתה, סברא אי איכא מידי חזיא חבירתא ועבדה לי." הרי נראה מכאן שיש להתיר אף איסור תורה משום יתובי דעתה.

ועוד י"ל שישב הדעת הוא קיל טפי מטירוף הדעת, שטירוף הדעת הוא כשוטה ויש בו סכנה, משא"כ במי שאין דעתו מיושבת עליו, שהוא כאדם בריא אלא רק יש לו טרדת הלב. וכן מצינו, שכתב הרמב"ם לגבי חתן שפטור מק"ש בהל' ק"ש פ"ד הל"א, "לפי שאין דעתו פנויה", דהיינו שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו ולכן הוא אינו יכול לכונן בק"ש, אבל אין שום מקום לומר שהחתן הוא כשוטה, שלשוטה יש פירוש אחר, דהיינו שיש בו טירוף הדעת לגמרי. וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל' עדות פ"ט הל"ט, שכתב לגבי שוטה "כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים" ע"ש. הרי לגבי שוטה מצינו טירוף הדעת, משא"כ מי שאין דעתו מיושבת עליו, שהוא אינו שוטה כלל. וכן מצינו שכתב הרמב"ם בפ"ד דהל' תפלה הל"טו לגבי כוונה בתפלה, "מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו". הרי אין איש זה בגדר של שוטה כלל, אלא שהוא טרוד ודעתו משובשת, ולכן אף לגבי יולדת י"ל שאין החשש של טירוף הדעת אלא רק שאין דעתה מיושבת עליה, ועדיין מותר לחלל שבת בעדה. ולכן אם משום ישוב הדעת מותר לחלל שבת ק"ו משום טירוף הדעת יש לחלל שבת באיסור תורה. (עיין עוד בזה בארחותיך למדני ח"ב ס"ק"ט אות ו לגבי קורדיקוס). ונראה שהטעם שהתירו לחלל שבת ליולדת רק משום ישוב הדעת ולא רק משום שמא תטרף דעתה, הוא מפני שדין יולדת חמור טפי כמ"ש התוספות שם ד"ה קמ"ל, "שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד, שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה, ממה שיסתכן החולה ברעב", וכן הוא במאירי שם. מ"מ יש ללמוד מזה שלכל חולה שיש בו סכנה יש לחלל אף איסור תורה כשיש חשש של שמא יטרף דעתו, אף שאין חילול זה לצורך רפואה, כגון הדלקת הנר, שאין רפואה מהנר עצמו.

וכן מצינו שכתב מרן בי"ד ס"קעט, "מי שנשכו עקרב מותר ללחוש עליו אפילו בשבת. ואע"פ שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התירו כדי שלא תטרף

מיתה הוא נותן כיון שהוא אינו נותן הכל, וליכא למיחש לטירוף הדעת."

וכתב הרמב"ם בהל' זכיה ומתנה פ"ח הל"ג, "לפיכך אם אמר קנו ממני, אפילו בשבת קונין ממנו, שזה הקנין אינו צריך." ופירש הרב המגיד שם, "...אע"פ שא"צ קנין קונין כדי שלא תטרף דעתו עליו, ואפילו בשבת קונין, שהרי אף בלא קנין היה מתקיים ואין צריך קנין, וכן פירש ר"ש ז"ל." הרי מבואר מכל זה, שלדעת הרשב"ם והרמב"ם התירו חכמים לקנות רק כשא"צ קנין, אף כשיש חשש של טירוף הדעת, אבל להרא"ש אף כשצריך קנין עדיין התירו רבנן. ופסק מרן בס"רנד א, כהרמב"ם בסתם וכהרא"ש בי"א ע"ש. מ"מ מצינו שבין לדעת הרשב"ם והרמב"ם, ובין לדעת הרא"ש יש להתיר רק איסור דרבנן משום חשש טירוף הדעת, ואין להתיר איסור תורה כלל.

וכן נראה מהאור זרוע בב"ב שם אות רה שכתב, "וכבר נשאל רבינו שמריה זצ"ל על שכיב מרע אחר שהיה מבקש ביום השבת שיהיו שולחים אחר קרובו אחד, והתיר להם להשכיר רץ בשבת ולשלוחו אחריו כדי שלא יטרף דעתו עליו כדאמרין הכא דקונין משכיב מרע כדי שלא תטרף דעתו עליו." וכן הוא בהג' אשירי שם. וכן פסק מרן בא"ח ס"ש ט, "אסור לומר לא"י שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו ודאי שרי." הרי נראה מזה שרק אמירה לעכו"ם מותר שהוא רק שבות וכמו דמצינו בקנין בשבת שמשם הראיה, משא"כ כשיש איסור תורה שאין להתיר משום חשש טירוף הדעת.

וכן הוא בגיטין עז: שהתיר רבא קנין בגט בשבת בשכיב מרע, וכן פסק הרי"ף שם. וכן הוא בתוספות בב"ב שם ד"ה קונין, וכן הוא באור זרוע הנ"ל אות רד ע"ש. ועיין בר"ן בגיטין שם שהוא פירש שהטעם שהתיר רבא הוא מפני חשש טירוף הדעת. וכן הוא בריטב"א שם, וגם הוא כתב, "וא"ת אמאי לא שרו רבא טלטול הגט, י"ל משום דשמא יהיו צריכין להביאו דרך רשות הרבים". הרי שפשוט לו שלא התירו איסור תורה משום חשש טירוף הדעת. וכן הוא בר"ן שם. ועיין עוד ברמב"ן רשב"א שם. ועיין בתוספות עירובין עא. ד"ה ומקני, שגם הם כתבו שהטעם שהתיר רבא קנין הגט בשבת הוא מפני חשש טירוף הדעת. ולכן נראה גם מכאן שרק שבות דרבנן התירו ולא איסור תורה.

פוצה פה ומצפצף... ומה שהקשה הרב בעל מגן אברהם ז"ל ס"ש של ס"ק ב, וז"ל 'ומ"מ צ"ע למה ליה טעמא דמיתבא דעתא, הלא צריכין להדלקת הנר לראות מה שצריכה' ע"כ. לדידי לא קשיא, דפשיטא דאם הם צריכין לאור כדי לראות מה היא צריכה ודאי דמדליקין דהוי בכלל פקוח נפש דדוחה שבת, והרי כתבנו דאפילו בשביל ראיית העין דיש לה הנאה בראיה הוי בכלל פקוח נפש ולא איצטריך תנא דבריינתא אלא במקום דליכא הנאה בראיה ואעפ"כ שרי גבי סומא משום יתובי דעתא, דהשתא מתירין בכל ענין, ואפילו ידענו ודאי שאינה צריכה לכלום, משא"כ לפום הך טעמא שכתב הרב, וזה ברור" ע"ש. הרי בין להמאירי ובין להבית יהודה, אף כשאין צד רפואה בהדלקת הנר, עדיין יש להתיר.

וכן ראיתי בפתח הדביר ס"ש ט אות טוב שכתב, דאין לומר "דוקא צורך גדול להצילו מן האונס והסכנה כגון לצורך רפואה וכיוצא, אבל בכגון נ"ד להודיע לאחיו שיתפלל וכיוצא, אימא דלא מקרי צורך גדול ואסור. הא ליתא דאין לך צורך גדול טפי מה ליישב דעת החולה המסוכן שמצטער על הדבר, דאיכא למיחש טובא דמסיבה זו יתקרב מיתתו מרוב צערו" ע"ש. הרי בחולה מסוכן אין לחלק בין אם הישוב הדעת הוא לגבי הרפואה עצמה, או אם הוא בדבר אחר. ולכן עדיין יש לדון מאיזה טעם יש לחלק בין יולדת ונשיכת עקרב ובין שכיב מרע.

ד) ונראה שיש לחלק באופן אחר, והוא שי"ל דשכיב מרע אינו בכלל סכנה ופקוח נפש כלל. וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' זכיה ומתנה בריש פ"ח, "בסומא או הפסח או הגדם או החושש בראשו או בעיניו או בידו או ברגלו וכיוצא בהן, הרי הוא כבריא לכל דבריו במקחו או בממכרו ומתנותיו, אבל החולה שתשש כח כל הגוף, וכשל כחו מחמת החולי עד שאינו יכול להלך על רגלו בשוק, והרי הוא נופל על המטה, הוא הנקרא שכיב מרע" ע"ש. וכן הוא במרן בח"מ ס"רנ ה ע"ש. הרי שכיב מרע בכלל חולה שאין בו סכנה, וכמ"ש מרן בא"ח ס"שכח יז, "חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, אומרים לא"י לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא" ע"ש. ולכן אף בשכיב מרע אין מחללין עליו שבת באיסור תורה, שאין כאן סכנת מות. וכן יש ללמוד מהרא"ש בפ' מי שמת, (הובא דבריו בב"י שם) שכתב, "מסוכן שתקף עליו החולי ונטוי למות כל צואתו חשבינן מחמת מיתה אפילו לא הזכיר מיתה, והכי איתא בירושלמי דפאה איזהו ש"מ כל שלא קפץ עליו החולי דרך ארץ הקרובים נכנסים אצלו מיד והרחוקים אחר ג' ימים, ואם

דעתו עליו". הרי אף כאן מותר לעבור על איסור תורה כדי להציל מחשש טירוף הדעת. ולכן יש להקשות מדין יולדת ומדין נשיכת עקרב שמותר לעבור על איסור תורה, לדין שכיב מרע שהוא אסור.

ג) ולכאורה יש לחלק דשאני יולדת ונשיכת עקרב שכשהוא עובר על איסור תורה הוא בכלל רפואה, דהיינו ע"י הדלקת הנר ביולדת חברתה יכולה לעזור היולדת ולהצילה מחשש מיתה, וכן ע"י הלחישה בנשיכת עקרב הוא חושב שיש רפואה בזה, ולכן התירו לעבור על איסור תורה, משא"כ בשכיב מרע שאין הקנין מועיל כלל לרפואה, והוא דבר אחר לגמרי, ולכן בזה התירו רק לעבור על איסור דרבנן ותו לא. וכן ראיתי סברה זו בציץ אליעזר ח"ח ס"ט פ"ט אות א, שכתב "וצריך לומר דשאני הדבר היכא דחששת טירוף דעתו הוא מפני שלא ממלאים רצונו בדבר שחושב שאם ימלאו רצונו ויתנו לו זה יביא לו הדבר את רפואתו... ורק בהיכא שחששת הטיירוף הוא מפני שאין ממלאים רצונו בדבר שאינו נוגע לעצמותו, כדהיא שמונעים ממנו נחת רוח לגרש את אשתו או להקנות דבר פלוני לפלוני, וכן בלהביא לו קרוביו שיראם, בכל כגון דא שיערו חז"ל שאי מילוי רצונו אינו יכול להביאו לידי סכנה ממש, ויכול רק לגרום להרעה במצב רוחו וצלילות דעתו במצבו, ומשום כך לא התירו בשם כי אם לעבור על איסור שבות" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על חילוק זה, שכתב המאירי בשבת קכת. לגבי יולדת, "יולדת שאמרנו שמחללין עליה את השבת, לא סוף דבר למה שהוא נעשה לה לרפואה, אלא אף במה שאינו נעשה אלא לישב את דעתה. כיצד היתה צריכה לנר, חברתה מדלקת לה את הנר, ואפילו היתה סומא, שאע"פ שאינה רואה מ"מ דעתה מתישבת בו, שאם תהא צריכה כלום יהו חברותיה רואות ועושות לה" ע"ש. הרי אף בדבר שאין בו רפואה כלל מותר לחלל שבת באיסור תורה.

וגדולה מזו ראיתי בבית יהודה ח"א ס"נט שכתב, "ונראה דהאי הדלקת הנר בכל ענין מותרת, אע"פ שאין שם שום רפואה בגוף אור הנר, מ"מ כשהיתה היולדת באפילה היא וחברותיה מצטערות הרבה, שהיא רוצה לראות עין בעין בבני אדם היושבים לפניו, ויש לה בזה נחת רוח, ובהעדר האור יש לה עגמת נפש, והש"ס הוסיף להתיר אפילו בסומא דלא חזייה... א"כ לעולם מדליקין הנר לאשה היושבת על משבר וא"צ עד שנדע הסיבה למה הם מדליקין, אלא בסתם מדליקין, וכן הוא מנהג העולם, אין

ה) אלא אין חילוק זה מספיק, שהלא במעשה דרבא בגיטין עז: כתוב שם בשכיב מרע, "תקף ליה עלמא". הרי בזה יש סכנה, ועדיין התירו רק איסור דרבנן מפני חשש שמא יטרף דעתו, כמבואר בריטב"א ור"ן שם, וכמו שכתבתי לעיל. ולכן צריך טעם אחר לבאר החילוק בין יולדת ונשיכת עקרב שהתירו דאורייתא, ובין שכיב מרע שהתירו רק דרבנן. וצ"ל שאף כשיש סכנה בשכיב מרע דינו שאני מדין יולדת ונשיכת עקרב, והוא משום שלגבי יולדת מה שהתירו משום ישוב הדעת הוא עדיין לצורכה, אף שהוא אינו מיוחד לרפואתה. לכן התירו הדלקת הנר, אף שאין רפואה בזה, וכמבואר במאירי ובית יהודה הנ"ל. אולם לגבי שכיב מרע, עיקר המעשה הוא אינו לצורכו אלא לצורך אחרים. לכן בנתינת מתנה בשבת לקרוביו וחבריו הוא לצורכם ולא לצורכו, שאחר מיתה אין לו הנאה מנכסיו. וכן לגבי נתינת גט בשבת לאשתו, הגט הוא לצורכה כדי שלא תזקק ליבם כמבואר ברש"י ושאר ראשונים שם. ולכן בזה התירו רק דרבנן משום חשש שמא יטרף דעתו, כיון שמה שהוא רוצה לעשות הוא לצורך אחרים. אמנם כשהוא לצורך עצמו, אף שאין זה נוגע ממש לרפואה או יש לעבור אף על איסור תורה מחשש שמא יטרף דעתו. ויש לצרף חילוק זה למה שכתבתי לעיל שסתם שכיב מרע הוא רק חולה שאין בו סכנה, וגם יש שכיב מרע שתקף ליה עלמא, והוא מסוכן.

ולכן מצינו שבשכיב מרע שאין לו סכנה, כשיש חשש טירוף הדעת התירו רק קנין בשבת, ואף בדבר שהוא לצורך עצמו ולא לצורך אחרים התירו רק דרבנן, אבל כשיש סכנה אז מה שהוא לצורך עצמו אף שהוא אינו לרפואתו התירו אף איסור דאורייתא, אבל אם הוא אינו לצורך עצמו התירו רק דרבנן.

ועוד י"ל שאף שכתבתי לגבי יולדת ונשיכת עקרב שהתירו אף איסור דאורייתא כיון שהם כבר בכלל סכנה, מ"מ י"ל שאף כשהסכנה עדיין אינה שם, מ"מ אם הוא עלול לבא אף בזה התירו איסור תורה. וזה כמ"ש מרן בי"ד ס"ק ע"ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו." ופירש הט"ז שם בס"ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו." וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו

קפץ עליו החולי אלו ואלו נכנסים מיד, אלמא משמע דאחר ג' ימים נקרא ש"מ וכל צואתו מחמת מיתה היא." הרי הוא שכיב מרע כשלא קפץ עליו חולי. וכ"כ הטור שם, "וכל ג' ימים הראשונים יש לו דין מתנת שכיב מרע..." בד"א שלא קפץ עליו החולי". הרי אף כשאין סכנה הוא בכלל שכיב מרע וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

ולפי זה יש לחלק, דדוקא בשכיב מרע שאין בו סכנה י"ל התירו שבות דרבנן, דהיינו קנין בשבת, ותו לא. וצ"ל שהחשש של טירוף הדעת הוא אינו חשש ממש כיון שעדיין אין כאן סכנה, ולכן הוא רק חשש בעלמא, ולכן לא התירו אלא רק שבות דרבנן. ועדיין בערוך השולחן בח"מ ס"רנד אות א, שהשוה דין חולה שאין בו סכנה לדין שכיב מרע, וז"ל "...מ"מ קונים בשבת דהתירו חכמים לשכ"מ כדי שלא יטרף דעתו עליו, ולא גרע מאיסור דרבנן שהתירו לחולה שאין בו סכנה". וגם כתב הערה"ש בא"ח ס"ו אות כ, "...דחיישינן להחולה שלא יטרף דעתו עליו אם לא יקיימו דבריו, וכמה דברים תקנו בקנינים מפני תקנת החולה כמבואר בח"מ ס"רנ ומ"מ שהישראל בעצמו יעשה איסור שבות לא הותרה שהרי אין זה רפואה אלא חששא בעלמא" ע"ש. הרי הטעם שהתירו קנין לשכ"מ בשבת ולא שבות אחרת אף כשיש חשש טירוף הדעת הוא מפני שהטירוף הדעת הוא רק "חששא בעלמא". וצ"ל שהטעם הוא מפני שעדיין אין כאן סכנה, והוא רק בכלל חולה שאין בו סכנה. אמנם לגבי יולדת ונשיכת עקרב כבר יש כאן סכנה, ולכן בזה כשיש חשש טירוף הדעת התירו אף איסור תורה.

ועוד י"ל שמה שהתירו רבותינו קנין בשבת לשכיב מרע, בין במתנה ובין בנתינת גט, הוא אינו היתר גדול כך כך. שהרי מצינו שרק מקח וממכר אסרו רבנן וקנין סודר, אבל מתנה במטלטלין י"ל שאין איסור כלל. וכן מצינו בס"תקטז, שמותר ליתן מתנה ביו"ט, וממילא ה"ה בשבת. וכ"כ הרמב"ם בפירושו משניות לסוכה מא: "ומותר לתת מתנה ביו"ט" ע"ש. וכן הוא בר"ן בפ"ב דביצה ד"ה איבעיא להו, (דף ט: ברי"ף) שכתב, "לאקנויי. בלשון מתנה בלא סודר אלא כשאר מטלטלין הנקנין במשיכה אם צריך לתת קמחו במתנה..." ע"ש. וכן הוא בבית מאיר באה"ע סוף ס"מה ע"ש. ולכן אף מתנת שכיב מרע במשיכה או נתינת גט ליד אשה, יש מקום לומר שאין כאן איסור. ואף שעכ"פ מצינו שיש איסור בדבר, מ"מ הוא איסור חלוש, ולכן שפיר הוא שהתירו רבותינו אף כשיש רק חשש בעלמא של שמא תטרף דעתו.

סכנה, משא"כ בסתם שכ"מ שהוא רק חולה שאין בו סכנה. ולכן כשכתבו המרדכי ומרן "ודאי שרי", שפיר פירשו הפר"מ והלבושי שרד שזה בכלל פק"נ. ועוד אין זה דומה לנתינת גט בשבת בגיטין עז: הנ"ל, שהתיר רבא רק איסור דרבנן ולא איסור תורה, דהתם הגט הוא אינו לצורך השכיב מרע אלא צורך אחר, דהיינו אשתו שלא תזקק ליבם. אמנם כשהחולה שיש בו סכנה רוצה שיבוא אצלו קרוביו, ודאי הוא לצורך החולה, ולכן יש לעבור אף על איסור תורה בזה, ודלא כההרי בשמים הנ"ל. ומ"ש האור זרוע והג' אשירי, הוא בסתם שכיב מרע שלא תקיף ליה עלמא, ולכן אף כשהוא לצורך עצמו דהיינו שיבוא אצלו קרוביו, מ"מ התירו רק דרבנן ולא דאורייתא.

לפי זה הכי יש לפרש דברי המרדכי בפ' הכירה, וז"ל "...אבל חולה דתקיף ליה עלמא (שיש בו סכנה) ואומר שישלחו אחר קרוביו, הא ודאי שרי (וק"ו מדין שכיב מרע). זה התיר רבינו שמחה אפילו בשבת שמא יטרף דעתו עליו כדאמרינן פ' מי שמת, קונים מש"מ אפילו בשבת שמא יטרף דעתו עליו (ואף ששם התירו רק איסור דרבנן, זה רק מפני שאין סכנה, אבל יש לדון מיניה שכשיש סכנה שאפילו איסור תורה יש להתיר כשיש חשש של שמא יטרף דעתו, אם הוא לצורך החולה. וזה "ודאי שרי")." כך נראה כוונתו. ולכן דברי הפר"מ והלבושי שרד נכונים הם.

ז **ולפי** זה יש ליישב מ"ש השואל ומשיב מה"ג ח"ב ס"קפ, וז"ל "נשאלתי מאחד מפה לבוב שבא לו ידיעה באשתו תקיף לה עלמא... ונשאלתי אם מותר לנסוע שמה. והשבתי דנראה לפע"ד דמותר, דהרי מבואר א"ח ס"ש ט, והוא מה"ג דב"ב והג"מ פ"ב דהל' שבת שתקיף ליה עלמא ומבקש שישלחו אחר אוהביו דמותר לשלח רץ בשבת כדי שלא תטרף דעתו, ואף דשם אינו רק אמירה לעכו"ם שבות, וכאן הישראל יסע בשבת, מ"מ הא רכיבה בשבת ג"כ אינו רק שבות... וא"כ ספק פק"נ דוחה שבת. ואף דהתוספות ריש פ' הזורק, כתבו דאין מתירין שאר שבות רק הקניה בשבת, מ"מ נראה לפענ"ד דכל שהוא לצורך החולה מתירין כל שבות." וראיתי בהרי בשמים הנ"ל, שהוא הקשה עליו וכתב, "ולפע"ד דבר זר הוא לומר כך, דאפילו להרשב"ם ותוס' וא"ז הנ"ל שמתירין לקנות משכ"מ בשבת אפילו במתנה במקצת שלא תטרף דעתו, הא ליכא רק חדא איסורא משא"כ ברוכב על גב בהמה בשבת הא איכא שביתת בהמתו אם היא שלו ומשום מחמר... ויותר תמוה במ"ש בשו"מ שם בזה"ל 'ואם תרצה לדעת כמה גדול כח שכ"מ שלא תטרף דעתו

בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.). דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתיירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אב"י, ובזה יש תירוק לקושית התוספות" ע"ש. הרי מבואר שאף שמתיירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ. וצ"ל שהטעם הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ. ולכן אף בסכנה כזו י"ל שיש להתיר איסור תורה שמא תטרף דעתו, משא"כ בשכיב מרע.

ו **ולפי** כל מה שביארתי יש לדון במ"ש הפר"מ והלבושי שרד בא"ח ס"ש ט הנ"ל, שכתב מרן שם, "אסור לומר לא"י שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו ודאי שרי." ופירש הפר"מ שם בא"ח ס"ק יח, "כל פיקוח נפש שרי אף בדבר תורה כ"ש במידי דרבנן." וכן הוא בלבושי שרד שם, שכתב "והוי בכלל פק"נ שדוחה שבת." ויש להקשות עליהם שהמקור לדין זה הוא בב"ב קנו: הנ"ל והאור זרוע והג' אשירי הנ"ל. ולכן הלא רק איסור דרבנן התירו. ולכן איך כתבו שזה בכלל פק"נ ויש להתיר אף איסור תורה.

וכן ראיתי בהרי בשמים ס"קפט שהקשה על סברתם, וז"ל "ומזה אני תמה על הפר"מ בס"ש ס"ק ח ... ולפענ"ד הוא תמוה דמה ענין פק"נ להחשש דשמא יטרף דעתו, דבחשש זה אפילו לדעת רשב"ם ותוס' המקילין ביותר הא לא שרי רק לעבור על שבות דרבנן אבל לא על דאורייתא" ע"ש. וממילא שכן יש להקשות על הלבושי שרד הנ"ל.

ולענ"ד יש ליישב בעדם לפי מה שביארתי לעיל, דאה"נ שסברו האור זרוע וההג' אשירי שיש להתיר רק איסור דרבנן. אמנם המקור ללשון מרן הוא אינו מלשונם, אלא מלשון המרדכי בפ' הכירה, וכמבואר בב"י ע"ש. ולפי לשון זה יש לדייק, שהמרדכי ומרן לא כתבו "שכיב מרע" וכמ"ש האור זרוע הנ"ל, אלא הלשון של "דתקיף ליה עלמא", וזה גרוע מכש"מ וכמ"ש הרא"ש בפ' מי שמת הנ"ל "מסוכן שתקף עליו החולי ונטוי למות כל צואתו חשבינן מחמת מיתה אפילו לא הזכיר מיתה, והכי איתא בירושלמי דפאה איזהו ש"מ כל שלא קפץ עליו החולי...". הרי שתקף עליו חולי, או תקף עליו עלמא הוא בכלל

עליו, בא וראה מ"ש הרא"ש והכי קי"ל בס"שכח, שהתירו לשחוט לחולה שיש בו סכנה אף שיש נבילה מוכן שמא יקוץ החולה ויסתכן, א"כ חזינן שהתירו בשביל צער החולה מכ"ש להתיר שבות בשביל צער החולה עכ"ל. והוא פלאי דהתם הלא מיירי בחולה שיש בו סכנה שצריכין להאכיל אותו בשר לרפואה שפיר חיישינן שאם יאכילוהו בשר נבילה ויקוץ בו הלא לא יאכל כלל והו"ל שפיר פק"נ, משא"כ הך שיבא אוהבו אצלו אינו ענין רפואה שנתיר לעשות איסור בזה בשביל פק"נ ע"ש.

ויש להשיב בעד השו"מ, שהלא הוא כתב "דתקיף לה עלמא", וכתבתי לעיל בשם הרא"ש דבשלמא סתם שכ"מ הוא רק חולה שאין בו סכנה, אבל כשתקיף ליה עלמא הוא בכלל סכנה. ולכן שפיר כתב השו"מ, "...וא"כ ספק פק"נ דוחה שבת". ושפיר הוא לדמות דין זה לס"שכח, שמותר לשחוט לחולה שיש בו סכנה אף שיש נבילה מוכן וכו'. שאף בנדון השו"מ שתקיף לה עלמא יש סכנה. וגם מה שהאיש רוצה להיות אצל אשתו הוא לצורך החולה שהיא מפחדת כשהיא בעצמה, ואין זה רק לצורך אחרים. ולכן אין לתמוה על השו"מ איך הוא התיר רכיבה בשבת אף שיש בזה איסור מחמר.

לכן למסקנה נראה שמותר לחלל שבת באיסור תורה כשיש חשש טירוף הדעת אם החולה כבר מסוכן, או כשיש הוכחה גדולה שהוא יהיה מסוכן. מ"מ זה רק כשהוא לצורך החולה אף שהוא אין לצורך רפואתו, אבל לא כשהוא לצורך אחרים כגון נתינת גט לאשתו, שזה לצורכה שלא תזקק ליבם. אמנם כשהחשש של טירוף הדעת הוא רק חשש בעלמא כדמצינו בשכיב מרע שאינו תקיף ליה עלמא, אז אין לחלל שבת באיסור תורה משום זה.

סימן נג.

שאלה: האם מותר בשבת להחליף המים בארגטל שיש בו פרחים.

תשובה: (א) כתוב במשנה סוכה מב. "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת. רבי יהודה אומר בשבת מחזירין, ביום טוב מוסיפין, ובמועד מחליפין". הרי נראה מזה שיש לאסור בנד"ד כמו לגבי לולב.

וראיתי ברש"י שם שפירש הטעם לדין זה, וז"ל "בשבת מחזירין. שהרי מכאן נטלום היום, אבל לא מוסיפין מים,

כ"ש שאין מחליפין המים לשפוך את אלו ולתת אחרים צונן מהני, דטרח לתקוני מנא". וכן כתב הר"ן שם, וכן הוא באור זרוע פ' לולב הגזול אות שיד ע"ש. וכן הוא בב"י בס"תרנד. ויש לחקור בכוונת רש"י, האם האיסור כאן מתקן מנא או הטירחה, שהלא ממ"ש "דטרח לתקוני מנא", הוא אינו ברור מה הוא עיקר האיסור התקון או הטירחה. ועוד אם יש תקון ממש כאן, אז אף כשאין טירחה עדיין יש איסור. ונראה שאין לומר כאן שיש תקון מנא ממש, שהרי כוונת החזרה היא מה שהוא "מעמידו בלחותו" כמ"ש הספר המכתם והמאירי שם. ולכן כיון שהוא אינו מוסיף דבר חדש בלולב שלא היה שם מקודם, אלא הוא רק "מעמידו בלחותו" כמו שכבר היה, אז אין זה בכלל תקון מנא כלל, דבשלמא לגבי הדס שאין ממעטין ענביו ביו"ט כמבואר בסוכה לב: הרי יש בזה תקון חדש שנראה לעינים, ושפיר י"ל בזה שיש תקון מנא, והוא אסור (או מן התורה או מדרבנן לכל מר כדאית ליה, עיין ביביע אומר ח"ד א"ח ס"לד אות ז ואילך). משא"כ כשהוא מחליף המים שהוא אינו מוסיף כלום בלולב אלא הוא רק "מעמידו בלחותו". וכן מצינו סברה זו בנודע ביהודה מה"ת א"ח ס"צב, לגבי הדחת בשר ביום ג' שחל ביו"ט, וז"ל "...קודם שעבר ג' ימים מעל"ע ועדיין לא נאסר ואין הדחתו מתירתו רק שומרתו שלא יהיה נאסר, והרי זה דומה לכלי שאם כבר נטמא אסור להטבילו משום דמתקנו, ואטו בשביל זה אסור למנוע הכלי שלא יקבל טומאה, הא ודאי דאין זה תקון" ע"ש. הרי שאין איסור בשריית בשר שלא נמלח ביום השלישי שחל ביו"ט, משום תקון מנא, וזה משום שהוא רק המשיך מצבו הנכוני, ונמצא שאין תיקונו מועיל אלא להבא לפיכך אינו נחשב כמתקן. וכן יש ללמוד סברה זו מהתה"ד ס"מח, שאותיות או תיבות בפרשיות התפילין שנמחקו קצת ורישומן עודנו ניכר והסופר חושש פן ימחקו עוד, מותר להעביר עליהם קולמוס להיטיב כתיבתם ואין בזה משום שלא כסדרן ע"ש. משמע שכל שהוא רק מקיים מה שכבר היה שם אינו נחשב לתיקון. ועיין עוד זה ביביע אומר ח"ו א"ח ס"לה אות ג, לגבי המשכת פעולת שעון. וכן נראה מהמשנה בשבת קנא: "קורה שנשברה סומכין בספסל או בארוכות המטה, לא שתעלה אלא שלא תוסיף." ופירש"י, "לא שתעלה. דהוה ליה בונה." וכן פסק מרן בס"שיג ז, הרי מה שהוא עושה כדי להמשיך באותו מצב, לא נחשב לבונה, דהיינו שנשארה הקורה שנשברה כמו שהיתה, והוא עושה מעשה כדי שלא תפול יותר, אבל לתעלה זה אסור. ולכן ה"ה בדין חליפת המים בנד"ד שאין לאסור משום תקון מנא. לכן י"ל שעיקר האיסור כאן לרש"י הוא הטירחה, במה שהוא טורח לתקן הלולב כדי להמשיך הלולב כמו

אותה בהשקאת זרעים." (והוא לא הזכיר הטעם של טירחה כלל, ודלא כרש"י). ואף בזה י"ל שלגבי יו"ט הקילו להתיר הוספת מים משא"כ בשבת. ונראה שאף לשיטה זו יש לאסור להחליף המים בנד"ד.

וראיתי במ"ב בס"י תרנד, שהוא מצרף שיטת רש"י ושיטת ר"ח ביחד, ולגבי הוספת המים בס"ק ב, הוא הביא פירוש ר"ח שהאיסור בשבת הוא משום "השקת זרעים", ולגבי חליפת המים בס"ק ג, הוא הביא שהאיסור משום "דטרח הוא לתקוני מנא", דהיינו כרש"י, וכאילו רש"י מודה לר"ח בפירושו, אלא שזה מייירי בהוספה וזה בחליפת המים. ולענ"ד זה אינו, שיש כאן שיטות נפרדות, ולרש"י כל טעם האיסור הוא מפני טרח לתקוני מנא, ולשיטת ר"ח כל האיסור הוא רק משום שנראה כהשקת זרעים, וכך הוא שרש"י לא הזכיר כלל השקת זרעים, ור"ח והספר המכתם והמאירי לא הזכירו כלל טורח לתקן מנא.

(ג) **ועוד** יש שיטה אחרת בזה, והוא מ"ש בתשובת הרשב"א ח"ד ס"עג, וז"ל "שאלת מהו להשקות את התלוש בשבת כדי שלא יכמוש, ואחד מן החברים פשט לאסור מהא דתנן מקבלת אשה מיד בנה ומחזירתו למים בשבת, ואף להחזיר נראה שלא התירו אלא בדוחק. תשובה: אינו נראה לי כן אם הירקות ראויות לאכול היום, ואין מביאין ראייה מלולב שאינו ראוי לטלטלו בשבת אלא כדי שלא לכמוש התירו לטלטלו ולהחזירו בשבת, דמן הדין היה שלא יטלטלו כלל, ואפילו ביום טוב ולאחר שהניחו על גבי קרקע לאחר מצותו אסור לטלטלו, וכדאיתא התם בירושלמי, אלא משום הידור מצוה התירו לטלטלו וחזרתו בשבת ולהוסיף ביו"ט, אבל ירקות הראויות לאכילה ביומן נראה לי שמותר להשקותן כדרך שמותר לטלטלן." הרי לפי זה נראה שאין להחליף המים משום מוקצה. וגם י"ל שהמים עצמם מוקצה כמ"ש הבכורי יעקב בס"ת תרנד ס"ק א, וז"ל "דכיון שהלולב מוקצה בשבת, א"כ גם המים שהיה בהם הוקצו עמו, וא"כ כשחוזר ומניח הלולב לתוכן הרי מטלטל המים דשכשוכן זהו טלטולן" ע"ש. ועוד זה בכלל תקון למוקצה שאסור כמ"ש הפר"מ בא"א ס"שלו ס"ק יג ע"ש. אלא י"ל שרק לגבי לולב יש להחמיר ואין להחליף המים מטעם כיון שהלולב מוקצה מצד הדין ואין לטלטלו כלל, משא"כ בפרחים בנד"ד שהם מוכנים מבערב שבת בארגטל, וראוים להריח בהם וכיוצא, שאין איסור כלל להחליף המים (ועייין לקמן דברי המהרי"ל שאף אם הוכנו רק לשמוח בו עדיין זה בכלל הכנה והוא אינו מוקצה).

שהיה שלא נתיבש, אף שאין זה תקון ממש, כן י"ל בכוונת רש"י.

אלא אין פירוש זה נכון בדעת רש"י, שמ"ש הספר המכתם והמאירי "מעמידו בלחותו", הוא רק לגבי חזרה, אבל לגבי הוספת המים זה אינו, שכתב הספר המכתם הנ"ל לגבי חזרה, "אע"פ שמועיל להעמידו בלחותו, ואמרינן נמי דבשבת מחזירו למים, אבל לא מוסיף מים, שמא המים שיוסיפו בו יוסיפו לחדש בו לחותו יותר מן הראשונים." הרי לפי זה, ודאי יש תקון מנא ממש, כיון שהמים "יוסיפו לחדש בו לחותו". אלא עדיין י"ל שיש כאן רק איסור מדרבנן במה שהוא מוסיף מים בשבת כיון שאין התקון בלולב נראה מיד, ובשעת שהוא מוסיף המים אין תקון הנראה לעינים כלל. וזה דומה למה דמצינו לגבי טבילת כלי טמא בשבת בביצה יח. שלדעת רבא הטעם שהוא אסור הוא מפני "דנראה כמתקן". והטעם לזה הוא מפני שאף שאין תקון הנראה בגוף הכלי ע"י הטבילה, מ"מ כיון שמתחילה היה אסור להשתמש בכלי טמא לתרומה ועכשיו הוא מותר, שזה נראה כתקון. אמנם לגבי הלולב לא שייך טעם זה שהלא אף מתחילה הוא היה יכול ליטול הלולב למצוה, לכן יש להוסיף סברה אחרת בדין לולב, והוא שמהטירחה שהוא טרח בהוספת או חליפת המים זה מוכח שיש תיקון בלולב, ולכן הטירחה היא גורמת האיסור של תקון מנא. ומצד אחר דין לולב הוא יותר חמור מדין טבילת כלי טמא, שבכלי טמא אין שום תקון בגוף הכלי, אבל בלולב הוא "יוסיפו לחדש בו לחותו", ולכן אף שבטבילת כלי טמא לא אמרינן שיש לאסור כיון שהטבילה עצמה היא טירחה, מ"מ לגבי לולב י"ל שבטירחה בחליפת המים יש הוכחה שיש תקון בגוף הלולב. ולכן שפיר כתב רש"י "דטרח לתקוני מנא", שמהטירחה ילפינן שיש תקון מנא. ולכן הטירחה בכלל האיסור. וי"ל שלגבי אין מוסיפין בשבת הם החמירו בשבת שאף בזה יש טירחה קצת, אבל ביו"ט הם הקילו, אבל בחליפת המים שיש יותר טירחה אף ביו"ט הם אסרו. עכ"פ נראה בנד"ד שיש לאסור חליפת המים כיון שאין לחלק בין לולב ובין הפרחים בנד"ד, לדעת רש"י.

(ב) **וראיתי** ברבינו חננאל שם, שיש לו שיטה אחרת בזה, שהוא כתב, "ומחזירתו למים בשבת, ולא גזרינן משום השקת זרעים... ואמאי אין מוסיפין מים בשבת, משום שנראה כמשקה זרעים בשבת." וכן ראיתי בספר המכתם שם, שכתב, "דלא חשבינן החזרה כהשקאת זרעים אע"פ שמועיל להעמידו בלחותו". וכן ראיתי במאירי שם שכתב, "...החזירתו למים בשבת להרטיבו, ואין דנין

וכן ראיתי בפעולת צדיק ח"ג ס"קב, וז"ל "ונלע"ד דאפשר להתיר להחליף המים, וכ"ש להוסיף מים, וראיה מהא דכתב הרשב"א בתשובה דמותר להשקות התלוש כדי שלא יכמוש... והכי נמי ענפי בשמים אלו שמותר לטלטלן מותר להשקותן כדי שישארו יפים" ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוד דעת ח"ב ס"נג. שהתיר לתת בשבת זר פרחים או עצי בשמים לתוך ארגטל שיש בו מים, והוא סמך בכל כחו על הרשב"א הנ"ל ע"ש.

(ד) וכשאני לעצמי יש לדון בטעם הרשב"א הנ"ל במה שהוא כתב שלולב אסור לטלטלו, "ואפילו ביום טוב ולאחר שהניחו על גבי קרקע לאחר מצותו אסור לטלטלו, וכדאיתא התם בירושלמי". כתוב בירושלמי פ"ג הל"א, "כך היה המנהג בירושלים, אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו, לשאת את כפיו ולקרנות בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו. א"ר אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנייה" ע"ש. אלא מצינו שהבבלי לא סבר כן כמבואר בסוכה מא: "כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו...". הרי אף בהניחו על גב קרקע בשעת קריאת התורה עדיין מותר לטלטלו אחר כך, ודלא כהירושלמי הנ"ל, הרי משמע שאין איסור בטלטולו כלל. וכן ראיתי בחידושי חתם סופר בסוכה מב. בד"ה ובירושלמי, שכתב, "ובירושלמי אמתני' דלעיל הניחו ללולב לארץ אסור לטלטלו, זאת אומרת שהוא אסור בהנאה ע"ש. ואמנם ש"ס דילן לא ס"ל הכי אלא אנשי ירושלים היו מתכבדים בו כל היום" ע"ש. הרי הבבלי חולק על הירושלמי.

וכן ראיתי בתוספתא בסוף פ"ב דסוכה שכתוב שם, "רבי יוסי אומר יו"ט הראשון של חג כיון שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלן". וזה כהירושלמי הנ"ל. וכתב שם בחסדי דוד, "ודברי רבי יוסי בסיפא ליתא בגמ', וטעמו מבורר כיון דהניח וגלי דעתיה דלא ניחא ליה ליטול משום חיוב מצוה מעתה הו"ל מוקצה דבדאי לא פליג ר' יוסי לאסור חבוב מצוה. והרמב"ם והפוסקים לא פסקו כרבי יוסי, ואפשר דסברי מדקתני רבי יוסי אומר משמע דרבנן פליגי אע"ג דלא אשכחן להדיא". הרי דלא קי"ל כרבי יוסי. וכן הוא, שנראה שרבי יוסי סבר כהירושלמי, וכיון שהבבלי פליג על הירושלמי קי"ל כהבבלי.

וכן ראיתי בבנין שלמה על הרמב"ם דהל' סוכה פ"ז הל"כד, שכתב על דברי הרמב"ם שם, "הנה הכל תמחו מדוע השמיט הרמב"ם דברי הירושלמי דהניחו על גבי קרקע אסור לטלטלו, דכל נוסח הירושלמי 'כך היה מנהגן של אנשי ירושלים' העתיק, רק זה הסיום לא העתיק, וי"ל דלכך השמיט הרמב"ם הך דינא מכח דמן הש"ס דילן מוכח להיפוך, דבש"ס פ' לולב הגזול מביא נמי הך ברייתא דכל מנהגן של אנשי ירושלים אך בשינוי לשון, דש"ס דילן איתא לישא את כפיו ולקרנות בתורה מניחו עג"ק לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו, וא"כ מזה משמע שאחר שכבר הניחו עג"ק אם אח"כ הולך לבקר חולים לולבו בידו, א"כ מוכח שמותר לטלטלו אף אח"כ, ותדע שהרי למה בירושלמי קאמר דלקרות בתורה ולישא את כפיו נותנו לחבירו, ובש"ס דילן קאמר מניחו עג"ק, ולמה שינה הש"ס מן הירושלמי. ובע"כ דהירושלמי לשיטתו דס"ל אם הניחו עג"ק אסור לטלטלו, ולכך אי אפשר לו ליתן עג"ק, דא"כ יהיה מוקצה ויהיה אסור לטלטלו, ולכך קאמר דנותנו לחבירו כדי שאם ירצה יהיה בידו אח"כ ללוקחו, אבל הש"ס דילן ס"ל דאף אם הניחו על הארץ מותר לטלטלו, לכך קאמר דמניחו על הקרקע ואעפ"כ אם אח"כ נכנס לבקר חולים לולבו בידו, ומוכח להדיא מן הש"ס דילן שמותר לטלטלו אף בהונח עג"ק, וא"ש דברי הרמב"ם על נכון, ודוק היטב." הרי דלא קי"ל כהירושלמי הנ"ל.

וכן ראיתי בטור בס"תרנב, שהוא הביא מ"ש הבבלי, "...קורא בתורה ונושא כפיו מניחו על גבי קרקע" ע"ש. הרי הוא פסק כהבבלי כנגד הירושלמי הנ"ל, ומשמע שאין איסור מוקצה בלולב.

ושוב ראיתי בט"ז בא"ח ס"תקצו ס"ק ב, שהתיר לטלטל שופר אחר שכבר יי"ח, ובתוך דיבורו הוא כתב על הסברה לאוסרו בטלטול, "...ותו דא"כ גבי לולב נמי בתר דנפיק ביה יהיה אסור ליטלו, דחד טעמא הוא בשופר ובלולב משום שבות אחת, ובאמת מצינו בלולב ביקירי ירושלים להיפך." הרי שפשוט לו שאין איסור טלטול לולב כלל ביו"ט אף אחר שהוא יי"ח, וכזה ש"ס דילן. וכן ראיתי באליה רבה שם, שכתב על דברי הט"ז הנ"ל, "ולפי זה קושיא שהקשה מיקירי ירושלים שנושאים לולב בידם, נמי לק"מ דשם אין שבות דתקיעה". הרי אף שהוא החמיר בשופר כיון שיש בו שבות דתקיעה, מ"מ הוא הסכים שאין איסור טלטול בלולב אחר שכבר יי"ח. וכן כתב הנהר שלום שם, וז"ל "וכן בלולב נמי אע"ג דכבר יצא בו

היום י"ח כיון דהוא עשוי לצאת בו, אין בו מוקצה." הרי דלא שייך מוקצה בלולב ביו"ט, וה"ה בשבת בזמן שהיו י"ח אף בשבת.

ה) וראיתי בגר"א ב"ד ס"רסו אות ג, שהקשה על דעת הרמ"א שפליג על המהרי"ל והתיר לטלטל האיזמל אחר המילה וכדעת רבינו ירוחם בשם הרמב"ן, וז"ל "ואישתמיטתהו דברי תוספתא וירושלמי מפורש כדברי מהרי"ל, שבתוספתא ספ"ב דסוכה רבי יוסי אומר יו"ט ראשון שחל להיות בשבת כיון שיצא י"ח בו אסור לטלטלו, ובירושלמי ספ"ג שם הניחו בארץ אסור לטלטלו, ולא שייך כאן אין מוקצה דבאמת מוקצה הוא אלא שמותר משום צורך מצוה" ע"ש. ולענ"ד נראה שיש ליישב בעד הרמ"א, וי"ל שהבבלי לא סבר כהירושלמי הנ"ל, וכמ"ש החת"ס והחסדי דוד והבנין שלמה הנ"ל. ולכן שפיר הוא מה שסבר הרמ"א "דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו שבת" ע"ש. ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי לולב לדעת הבבלי, דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר דהיה צריך לו באותו יו"ט, או באותה שבת בזמן שהיו נוטלים הלולב בשבת. וכן הוא לרמ"א בדרכי משה א"ח ס"תרנב שכתב, "ובירושלמי סוף פ' לולב הגזול מסיים בהאי מעשה דאנשי ירושלים הניחו על גבי קרקע אסור לטלטלו עכ"ל. משמע דס"ל דלאחר גמר מצות לולב אם הניחו על הארץ שוב אסור לטלטלו ביו"ט. וצ"ע דהא קי"ל ביצה כז. אין מוקצה לחצי שבת, והוא הוה ראוי בה"ש, וע"ל בדיני מוקצה ס"שי. הרי נראה שהרמ"א הניח דברי הירושלמי בצ"ע, ושפיר הוא, שי"ל שהבבלי פליג על הירושלמי כשביארתי לעיל. ולכן אין לקשות על הרמ"א כמו שהקשה הגר"א "ואישתמיטתהו דברי תוספתא וירושלמי מפורש כדברי מהרי"ל". וכן ראיתי שכמה אחרונים סברו כהרמ"א בדין איזמל, וכן דעת המהרש"ל בתשובה ס"מ, והנקודות הכסף בס"רסו, והא"ר בס"שלא, ובחז"ס בחידושו לביצה יא. וכן הוא ברב פעלים ח"ג א"ח ס"יח ע"ש. וכן דעת הלויט חן באות לח קחנו משם.

ו) אלא שיש להקשות על הנ"ל ממ"ש בריש פ' לולב וערבה, לגבי מצות לולב בשבת, דהיינו "אמאי טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת". ופירש"י אין בו צד איסור אלא כמטלטל עצים". ויש לדון בזה, שאם הלולב כבר מוכן למצוה בערב שבת, הלא אז אף איסור טלטול ליכא, ודלא כהירושלמי הנ"ל, ולכן איך כתבה הגמרא "טלטול בעלמא הוא". ויש להגדיל הקושיא ממ"ש בתוספות שם ד"ה טלטול, "אע"ג דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה

לטלטול מאחר דאין עשוי כלי, כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים דכתיבי כדתניא במנחות פ' שתי לחם (צז). ומנקיותיו אלו קנים, ותנן התם לא סידור הקנים ולא נטילתן דוחה את השבת אלא נכנס מערב שבת, אלמא חשיב ליה מוקצה אע"ג דחזו ללחם... ע"ש. הרי אף שהוא חזי למצוה עדיין הלולב מוקצה. ולכן איך אמרינן שלהבבלי אין איסור מוקצה בלולב.

ונראה שאין כאן קושיא, שי"ל שמ"ש הגמרא שיש איסור טלטול, הוא רק כשהלולב אינו מוכן למצוה מבערב שבת, דהיינו שהוא נתלש אבל לא לשם מצוה, ועכשיו בשבת הוא רוצה ליטול הלולב לשם מצוה, ובזה הוא עובר על איסור מוקצה, אבל אה"נ אם הלולב כבר מוכן לכך שוב אין איסור טלטול, וכמ"ש הנהר שלום הנ"ל "כיון דהוא עשוי לצאת בו, אין בו מוקצה". ואף בדברי התוספות י"ל "דחזי למצוה" לחוד ומוכן לחוד, דהיינו שאם הלולב אינו מוכן למצוה הוא מוקצה כאבן, ואין לומר שאף שהוא אינו מוכן לכך מ"מ כיון שהוא ראוי למצוה זה כמו שנעשה כלי הראוי לתשמיש ושוב אין בו דין מוקצה, שזה אינו דמה "דחזי למצוה" אינו מועיל לצאת מדין איסור מוקצה כשאין הכנה למצוה מבערב שבת או יו"ט.

ואגב אורחיה יש לדון במ"ש התוספות לגבי הקנים של לחם הפנים, ושיש להביא ראיה משם שאף שהקנים ראויים למצוה, מ"מ עדיין אין זה מספיק כדי לחשוב לקנים אלו ככלים שאינם מוקצה. והלא כתוב בשבת קכג. "בראשונה היו אומרים שלשה כלים ניטלין בשבת... התירו וחזרו והתירו וחזרו והתירו עד שאמרו כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן המסר הגדול... אמר ר' אלעזר קנין ומקלות גלוסטרא ומדוכה כולן קודם התרת כלים נשנו, קנין דתנן לא סידור הקנין ולא נטילתן דוחה את השבת" ע"ש. ופירש"י, "...ונותן הקנים ביניהן, זו נשנית קודם היתר מנין הראשון, דהא מלאכתן להיתר וקאסר להו לצורך גופן". הרי הקנים כבר הם בכלל כלים ואינם מוקצה כעץ בעלמא, ולכן לא שייך לומר כאן "אע"ג דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי" כמ"ש התוספות הנ"ל (ואף שכתבו כן לגבי לולב ממילא שכן סברתם לגבי הקנים שהם הביאו ראיה לדין לולב מדין הקנים), ולכן כיון שכבר הם כלים שוב אין לומר שלא מועיל חזי למצוה להשוות העץ לכלי, שהם כבר כלים ולא בעינן "דחזי למצוה" להשוותם לכלים, ואין להביא ראיה מדין הקנים לדין הלולב. ואם תאמר דא"נ שהקנים כלים אלא דלא מועיל חזי למצוה לדחות דין מוקצה בתקנה הראשונה כשאמרו שכל הכלים מוקצה חוץ משלשה, אז

ח"ב ס"עב שנסתפק בזה ע"ש. וכן הוא באגלי טל במלאכת זורע אות ה שכתב "צריך אדם לזהר, מקום שהעשבים והזרעים צריך למים שלא ישפוך שם מים". הרי רק אם הם צריכים למים יש איסור. וכן הוא שם באות יג, שכתב "ויראה לי עוד דאפילו יש שם זרעים אין איסור לשאוב בגלגל אלא בזמן גידול הזרעים, היינו במדינתנו בימות החמה אבל לא בימות הגשמים" ע"ש. (עיין עוד בזה בארחותיך למדני ח"א ס"קז) ולכן ה"ה י"ל שאין איסור בהוספת המים לר"ח ודע' ביו"ט, אלא בשבת החמירו. אולם לדעת הרשב"א יש להקשות, שהלא האיסור משום מוקצה, ואף בהוספת המים יש איסור מוקצה כמבואר בפר"מ הנ"ל, ולכן אין לומר שטעם גזרות אלו הוא משום מוקצה, ודלא כהרשב"א. ויש להעיר על הפר"מ שלא הביא דברי תשובת הרשב"א הנ"ל בזה.

אלא אין מזה קושיא, שהלא כבר כתב הרשב"א בתשובתו הנ"ל, "אלא משום הידור מצוה התירו טלטולו וחזרתו בשבת ולהוסיף ביו"ט". הרי שאף שבאמת יש איסור מוקצה בהוספת מים ביו"ט וכמ"ש הפר"מ הנ"ל, מ"מ התירו חכמים דבר זה משום הידור מצוה, ורק בשבת החמירו.

(ח) **אולם** אף שכתבתי שהבבלי פליג על הירושלמי באם לולב הוא מוקצה ביו"ט אחר שהוא כבר יי"ח, מ"מ מצינו שהרשב"א הנ"ל סבר כהירושלמי, וכן נראה דעת המ"א בס'תרנא ס"ק כח, עיין מה שפירש המחצית השקל שם. וכן הוא בגר"א ביד" ס"רסו הנ"ל. ולפי זה יש לדון איך אנו קי"ל לדינא, האם אמרינן דאנו קי"ל כרש"י או ר"ח, ולכן בנד"ד יש לאסור להוסיף מים בארגטל, או שמא י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, ויש לסמוך על הרשב"א שטעם האיסור הוא משום מוקצה, וזה שייך רק במצות לולב ולא בנד"ד שהפרחים כבר מוכנים הם מערב שבת וראוים לתשמיש, ולכן מותר החליף המים באגרטל, וכמ"ש הפעולת צדיק והיחזה דעת הנ"ל.

ולכאורה י"ל שכיון שיש כאן רק איסור דרבנן, י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, אף שהרוב אוסרים והמיעוט, דהיינו הרשב"א, מתירין, שבדרבנן יש לאזיל אחר המיקל אף שהוא המיעוט. וכן נראה מהרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"ח שפסק המחלוקת בין רבנן ור' יוסי בר' יהודה לקולא, והראב"ד השיג עליו שהלכה כרבנן, דהיינו הרוב, אבל כתב הרב המגיד שם שסברת הרמב"ם היא להקל בשל דבריהם. הרי שיש לאזיל אחר המיעוט בדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "רבשל סופרים הלך אחר

אף בזה אין ראייה לדין לולב, דאד"נ שאין מועיל חזי למצוה לדחות תקנה ראשונה, וזה מפני שאף כלי של היתר בכלל תקנה זו, וחזי למצוה אינו עדיף מדבר שהוא כבר כלי, אבל עדיין י"ל שיש להשוות עץ בעלמא לכלי משום דחזי למצוה. ולכן אין להתוספות להביא ראייה מהקנים לדין לולב. ועוד הלא קנים אלו ודאי הם כלים, כיון שהם נעשו מזהב כמבואר בפסוק בשמות כה. "ועשית קערותיו וכפותיו וקשותיו ומנקיותיו אשר יוסך בהן, זהב". ומנקיותיו הן הקנים כמבואר במנחות צז. (אלא שכתב רש"י בשמות שם והקשותיו הן הקנים), וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשניות שם שהקנים היו של זהב, ולכן ודאי הם כלים, ומה שייך זה ללולב שהוא עץ בעלמא ואינו בכלל כלי. וכעת אין לי פנאי לעיין בזה.

(ז) **ולכאורה** גם יש להקשות על הרשב"א ממ"ש הפרי מגדים בא"א ס"שלו ס"ק יג וז"ל "...דאין לומר בשבת אסור להוסיף דמוקצה הא שכבר יצאו כולם ואפ"ה מקבלת אשה דכל זמן שהוא ביד אדם יכול ליתן לחבירו, וחבירו לחבירו עי' ירושלמי סוכה (הנ"ל)... דא"כ ביו"ט אמאי מוסיפין דג"כ מוקצה לאחר שיצאו כולם, ואין עושין תקנה למוקצה..." ע"ש. הרי דאין לומר שטעם המשנה דמקבלת אשה, הוא מפני מוקצה כמ"ש בתשובת הרשב"א הנ"ל, שא"כ הלא הוא אסור להוסיף ביו"ט שבזה הוא עושה תקנה למוקצה שהוא אסור, אלא צ"ל שאין הטעם משום זה, אלא כמ"ש רש"י שם (או כמ"ש ר"ח ודע', אלא שהפר"מ לא ראה פירוש ר"ח בימיו). וכן הוא, שהלא לשיטת רש"י י"ל שהטעם שהקילו להוסיף ביו"ט הוא מפני שטירחה זו היא דבר קל, ולא החמירו. וגם לדעת רבינו חננאל י"ל שאין איסור להוסיף מים ביו"ט, שהלא לדעתו הטעם הוא מפני השקת זרעים, ואם הלולב כבר במים וכבר זה דומה להשקת זרעים, אז י"ל שאין הוספת המים מועילה, וזה דומה לדין דאין בישול אחר בישול, או אין טחינה אחר טחינה, שאם הלולב כבר במים מה מועילה הוספת עוד מים.

וכן נראה מהרא"ם בספר היראים בס"קב בדיני חורש, שכתב "הילכך צריך אדם ליזהר מקום שהעשבים והזרעים צריכים למים כגון בקיץ שלא ישליך שם מים" ע"ש. הרי האיסור הוא רק בימי הקיץ כשהזרעים והעשבים צריכים למים אבל בימות הגשמים שכבר יש הרבה מים אין איסור. וכן ראיתי בהגהות מרדכי בפ' כלל גדול, שהוא הביא דברי הרא"ם. וכן ראיתי בפתה"ד בס"שלו אות ה, שהביא הרא"ם וכתב, "הא אם אותן עשבים שבעו מים ואינן צריכים עוד מים ליכא איסורא". ע"ש ודלא כהלב חיים

המיקל, הוא כדעת הגהות מיימוני ריש הל' ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל' י"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י. וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה, שהוא הסביר הטעם דאמרינן ס"ס לקולא לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה" ע"ש. ושוב ראיתי שכן כתב היביע אומר ח"ד א"ח ס"לב אות א ע"ש. (ודלא כדמצינו בגינת וורדים י"ד כלל ה ס"י, שהוא חולק על זה וז"ל "כיון שאיסור זה הוא מדרבנן, הא קי"ל ע"ז דמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל, ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי, אמנם יסודו של דבר הוא, דאפילו במידי דאיסורו דרבנן, כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים, אע"ג דרבים מחמירים והיחיד מיקל". וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא דרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקום יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם דרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל' ממרים פ"א הל"ה, בשם ההג' מיימוני שם, שאף כרוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחא בע"ז ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא. (ויש להעיר על הרש"ש בעירובין מו. שכתב דמשמע מע"ז ז. לריב"ק דאם אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכין אחריו, וזה אינו לפי מ"ש ההג' מיימוני הנ"ל). ועיין ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיין במרדכי בפ' אלו מגלחין אות תתקטז שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירוב דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמועינן דאין חילוק, ממילא ידעינן שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא (עיין עוד בזה בארחותיך למדני ח"ג סוף ס"צג) ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שיש להקל כדעת הרשב"א.

להשקות את התלוש בשבת כדי שלא יכמוש, דכיון דירקות אלו ראויות לאכילה ביומן מותר להשקותן כדרך שמותר לטלטלן" ע"ש. הרי הוא השמיט מ"ש הרשב"א דשאני דין לולב שהוא מוקצה ביו"ט אחר שהוא י"ח. וטעם זה שמותר להשקות ירקות כיון שהם ראויות לאכילה, נראה שהוא טעם מוסכם לכל השיטות, שהרי לדעת רש"י שכתב שהאיסור לגבי לולב הוא מפני דטרח לתקן מנא, הלא תקון מנא שייך רק בדבר שאינו ראוי לאכילה כגון לולב והענבים בהדס, אבל בתקון אוכל כדי שיהיה האוכל ראוי לאכילה לא שייך תקון מנא, לכן אם אחד מחתך ירק דק דק סמוך לסעודתו, זה מותר ואין בזה תקון מנא, ולכמה פוסקים אף איסור מכה בפטיש לא שייך באוכל כמבואר בביאור הלכה בס"ש"ח ד"ה והדחתן, וכן הוא בלית חן אות מה ע"ש. (ורק אם הוא משתמש באוכל כדי לתקן כלי יש איסור, עיין במ"ב ס"שכב ס"ק יא) ולכן טעם זה של "דכיון דירקות אלו ראויות לאכילה ביומן", הוא אף לרש"י. וכן לדעת ר"ח ודע' שכתבו שהטעם שאסור לגבי לולב להוסיף במים בשבת הוא מפני שזה נראה כהשקאת זרעים, אף בזה ליכא איסור בדבר שראוי לאכילה ביומן, שהרי מותר ליתן משקה באוכל (אם לא שיש איסור של לש או בישול וכדומה) ואין לאסור זה מפני נראה כהשקאת זרעים, ולכן טעם זה שהביא הב"י להתיר השקאת ירקות כיון שהם ראויים לאכילה ביומן הוא שייך אף לר"ח. ולכן אף שהב"י הביא תשובת הרשב"א, מ"מ כיון שהוא הביא רק הטעם של ראוי לאכילה ביומן, והוא השמיט הטעם של רק לולב מוקצה ביו"ט ולא ירקות, ממילא שאין להכריע מזה שהוא סבר כטעם הרשב"א, דהיינו שרק לולב מוקצה. ועוד הלא מרן בב"י בס"ת רנד לגבי לולב, הביא רק טעם רש"י כדי לפרש למה שאין להחליף המים ביו"ט, והוא לא הביא טעם של הרשב"א כלל. ולכן יותר נראה מזה שהוא לא הסכים לטעם הרשב"א, ואולי זה מפני שהוא סבר שהבבלי פליג על טעם זה בירושלמי, וכשביארתי לעיל. ולכן אין לומר כאן ספק דרבנן לקולא, כיון שזה כנגד דעת מרן.

ט) ועדיין יש לדון בזה לדעת המ"א, שהלא כתבתי לעיל שנראה שדעתו כהירושלמי כמבואר בס"ת רנא ס"ק כח ע"ש. וראיתי שכתב הרמ"א בס"שלו יג, "ומותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת, ובלבד שלא יהיו פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים (מהרי"ל ועיין לקמן ס"ת רנד)" וכתב על זה המ"א בס"ק יג, "ענפי אלינות. שהוכנו מאתמול לתשמיש, ועיין ס"ש כג, ועיין ס"ת רנד דאסור להוסיף מים בשבת." הרי משמע מדבריו שאף אם הוכנו מאתמול עדיין יש איסור להוסיף מים

אלא יותר נראה להחמיר בנד"ד, וזה מפני שאף שמרן בס"שכא יא פסק כתשובת הרשב"א, וז"ל "מותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש", מ"מ אין להוכיח מזה שהוא הסכים לטעם הרשב"א בדין זה, שהלא בב"י שם בסוף ד"ה אסור, הוא רק כתב, "כתב הרשב"א בתשובה שמותר

בשבת. ויש להעיר עליו, שאין לדמות דין לולב בס"תרנד לדין ענפי אילנות כאן, שהלא לפי הירושלמי שאני לולב כיון שהוא מוקצה, משא"כ בענפי אילנות שהוכנו מאתמול, ולכן איך כתב המ"א ללמוד מס"תרנד שיש איסור להוסיף מים בענפי אילנות אלו, שהלא הוא סבר כהירושלמי בזה, וכדעת תשובת הרשב"א הנ"ל. אלא צ"ל לדעת המ"א שאף שהוא סבר כהירושלמי, מ"מ עדיין הוא סבר שיש לחוש לדעת רש"י שהטעם הוא מפני טרח לתקן מנא, ולטעם זה יש לאסור להוסיף מים בענפי אילנות אף שהוכנו מאתמול. כן נראה דעתו.

ולפי זה יש לדון במ"ש הגר"א בס"שכא יא, על דברי מרן שמותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש, וז"ל של הגר"א, "עיינ פ"ג דסוכה מב. ועיין מ"א כיון דירקות (הללו ראויים לאכילה). כ"כ הרשב"א ור"ל דל"ת דשם אין מותר אלא לחזור." ויש להעיר שלדעת הרשב"א הטעם שבלולב אסור להחזיר הוא מפני מוקצה, ולכן לדעתו אף בענפי אילנות שאינם ראויים לאכילה מותר להשקותם אם כבר הם מוכנים מאתמול. ונראה שהמ"א והגר"א רק ראו מ"ש הב"י בשם תשובת הרשב"א והם לא ראו כל לשון הרשב"א בתשובתו, וי"ל שהב"י השמיט הטעם של הלולב מוקצה כיון שיש לפקפק בזה, והוא הביא רק לשון הרשב"א שהוא מוסכם לכ"ע, דהיינו שירקות אלו ראויים לאכילה, אבל אין לומר שזה טעם של הרשב"א. ואין לומר שאילו ראו המ"א והגר"א כל דברי הרשב"א בתשובה, וכיון שהם סברו כהירושלמי, אף הם יודו שיש לפסוק כהרשב"א, וכמ"ש הרמ"א בח"מ ס"כ ב, בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." אלא זה אינו, שמי יאמר שאילו ראו המ"א והגר"א דברי הרשב"א בתשובתו אף הם יודו לפסוק כהרשב"א כנגד רש"י ודע, ור"ח ודע. ולכן אין לחלוק על מה שהם כתבו בפירוש שרק בדבר אוכל שראוי לאכילה באותו יום יש להתיר, משא"כ בענפי אילנות ופרחים.

והיינו רק אם כבר היו במים מערב שבת מותר להחזירם, כמו לגבי לולב* וכ"כ החקקי לב א"ח ס"י. וז"ל "וכבר ראיתי להרב מהר"ם בן חביב ז"ל בספר שמות בארץ בקונטרס כפות תמרים שם שדקדק מלשון המשנה ופרש"י דלכתחילה אין ליתן שום ענפי אילנות במים בשבת כשלא היה מונח מבעוד יום, ואפילו שלא יש בהם פרחים ושושנים אסור, ותמה ע"ד מור"ם והרב כנה"ג דנראה דהתירו לכתחילה יע"ש. וכ"כ הרב יד אהרן שם בס"שלו בהגב"י יע"ש. ונראה דכבר מור"ם בעצמו שם בהג"ה ובדר"מ כשהביא דין זה משם מהרי"ל סיים וכתב וז"ל ועיין לקמן ס"תרנד בדין זה ע"כ. והיינו דשם בס"תרנד פסק הש"ע דביו"ט מחזירין ומוסיפין שהיא משנתנו זאת, ומינה נשמע דאפילו ביו"ט אין לתת לכתחילה בכלי מים מחדש, ומכ"ש בשבת כדברי המשנה בפ"י דין זה, וכוונת דברי מור"ם בזה להרגיש ע"ד מהרי"ל דלא הותר לכתחילה כ"א להחזיר למים אם כבר היה מאתמול במים. זהו נראה לי בפשוט לומר בכוונת דברי מור"ם, והוא תימה גם על הרב מהר"ם בן חביב שלא דקדק בדברי מור"ם במאי דציין לס"תרנד, גם ק"ל נמי להרב יד אהרן ז"ל שהביא דברי מהר"ם ב"ח אלו, ולא הרגיש עליו בזה וצ"י. הרי לדעת הרמ"א אין ליתן ענפי אילנות במים בתחילה, וכ"ש שאין להחליף המים.

אלא שיש להעיר על החקקי לב הנ"ל, שאחר כך הוא כתב, "לדעת מהרי"ל והרב מהריק"ש ז"ל ודע' נראה דלכתחילה מותר להעמיד במים בשבת אף שלא היו מבחול בתוך כלי מים, זולת כי אם יש שושנים ופרחים שהם נפתחים...". הרי נראה מזה שהוא סבר שהרמ"א הנ"ל חולק על המהרי"ל, שלמהרי"ל מותר לכתחילה להעמיד ענפי אילנות בכלי של מים, ולדעת הרמ"א הוא רק מותר להחזיר, וזה מפני שרק הרמ"א כתב "עיינ לקמן ס"תרנד". אלא זה אינו שאף המהרי"ל כתב כן וז"ל בהל" שבת, "מהר"י סגל התיר להעמיד תוך המים בשבת ענפי אילנות אשר קוצצין בימות החמה לשמוח בהן בבית, רק שלא יהיו בהן פרחים ושושנים דהן מתגדלים ונפתחין מיניקת לחלוות המים, והוי מגדל בשבת, ועיין כן הדין גבי לולב." הרי ממה שהוא מסיים "ועיין כן הדין בלולב", למד הרמ"א לכתוב "עיינ לקמן ס"תרנד". הרי מצינו שאין מחלוקת בין המהרי"ל והרמ"א כלל, ואם אמרין שדעת הרמ"א שאין ליתן ענפי אילנות במים לכתחילה, אז ה"ה די"ל הכי לדעת המהרי"ל, ודלא כהבין החקקי לב הנ"ל.

ועיין במ"ב בס"שלו ס"ק נד שכתב על דברי הרמ"א, "...ולפי זה הא דכתב מקודם דמותר להעמיד, היינו

ולפי זה יש לדון במ"ש הגר"א בס"שכא יא, על דברי מרן שמותר להשקות את התלוש כדי שלא יכמוש, וז"ל של הגר"א, "עיינ פ"ג דסוכה מב. ועיין מ"א כיון דירקות (הללו ראויים לאכילה). כ"כ הרשב"א ור"ל דל"ת דשם אין מותר אלא לחזור." ויש להעיר שלדעת הרשב"א הטעם שבלולב אסור להחזיר הוא מפני מוקצה, ולכן לדעתו אף בענפי אילנות שאינם ראויים לאכילה מותר להשקותם אם כבר הם מוכנים מאתמול. ונראה שהמ"א והגר"א רק ראו מ"ש הב"י בשם תשובת הרשב"א והם לא ראו כל לשון הרשב"א בתשובתו, וי"ל שהב"י השמיט הטעם של הלולב מוקצה כיון שיש לפקפק בזה, והוא הביא רק לשון הרשב"א שהוא מוסכם לכ"ע, דהיינו שירקות אלו ראויים לאכילה, אבל אין לומר שזה טעם של הרשב"א. ואין לומר שאילו ראו המ"א והגר"א כל דברי הרשב"א בתשובה, וכיון שהם סברו כהירושלמי, אף הם יודו שיש לפסוק כהרשב"א, וכמ"ש הרמ"א בח"מ ס"כ ב, בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." אלא זה אינו, שמי יאמר שאילו ראו המ"א והגר"א דברי הרשב"א בתשובתו אף הם יודו לפסוק כהרשב"א כנגד רש"י ודע, ור"ח ודע. ולכן אין לחלוק על מה שהם כתבו בפירוש שרק בדבר אוכל שראוי לאכילה באותו יום יש להתיר, משא"כ בענפי אילנות ופרחים.

(י) ועכשיו יש לדון בדעת הרמ"א בזה, שבס"שלו הנ"ל כתב "ומותר להעמיד ענפי אילנות במים בשבת", דמשמע אף שאין ענפי אילנות אלו כבר היו במים, אלא אחר כך מצינו כתוב בסוגריים "עיינ לקמן ס"תרנד". וכן הוא בדר"מ שם שבדין זה הוא כתב, "עיינ לעיל ס"תרנד, בדין זה". הרי הוא השוה דין זה בס"שלו לדין לולב בס"תרנד, ולכן צ"ל שמ"ש שמותר להעמיד ענפי אילנות במים,

תשובה: (א) כתב מרן בס"ש שלט ג "אין מטפחין... ולא מרקדין, גזירה שמא יתקן כלי שיר". וכתב על זה הרמ"א שם, "והא דמספקין ומרקדין האידנא ולא מחינן בהו משום דמוטב שיהיו שוגגין וכו', וי"א דבזמן הזה הכל שרי דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר וליכא למגזר שמא יתקן כלי שיר דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל בכל". נראה מזה שלדעת מרן אין לרקד אף בזה"ז. ואף לדעת הרמ"א י"ל סתם וי"א הלכה כסתם, דהיינו שעדיין יש איסור בזה"ז אלא מוטב שיהיו שוגגין, ודלא כהי"א שסברו שלא שייך איסור ריקוד בזה"ז כלל.

אלא עדיין יש לחקור בזה לפי מ"ש הירושלמי בביצה פ"ה הל"ב, "לא מרקדין. ר' ירמיה ר' זעירה בשם רב חונה קיפון עוקר שתי רגליו כאחת, ריקוד עוקר אחת ומניח אחת". ויש לדון בזה, שהלא כשעוקר אחת ומניח אחת זה בכלל הליכה, כמבואר בשבת קכח: "אשה מדדה את בנה, אמר רבי יהודה אימתי בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת". ולכן איך אמרין שעוקר אחת ומניח אחת בכלל רקידה, הלא זה בכלל הליכה ואין בזה איסור. אלא נראה שכוונת הירושלמי היא, שאף ברקידה יש קפיצה, ומשום זה מוכרח להירושלמי לחלק בין קפיצה ממש שהוא מותר ובין קפיצה בדרך רקידה שהיא אסורה, שבקפיצה ממש הוא עוקר שתי רגליו כאחת, ובקפיצה דרך רקידה הוא נוטל אחת ומניח אחת, והוא מדלג מרגל לרגל. ילפינן מזה שאם הוא אינו קופץ בדרך רקידה אז אין זה בכלל הגזירה, לכן כשאנשים הולכים במעגל זה אחר זה ומזמרים, י"ל שכיון שהם אינם קופצים מרגל לרגל, שעדיין זה בכלל הליכה ואין זה בכלל גזירת רקידה, ואין בזה שום איסור. ועיין ברבינו חננאל בביצה לו: שהוא הביא הירושלמי הנ"ל.

וכן ראיתי סברה כזו בתורת שבת ס"ש שלט שכתב באות ג, "...ולא מרקדין, אם לא בשמחת תורה דשרי לרקד לכבוד התורה." (ב"י בשם מהרי"ק). ושם בס"ק ב הוא כתב, "ולפי זה דה"ה לשמחת חתן וכלה, שהרי אפילו לומר לא"י לתקן כלי שיר התירו כמ"ש בס"ש שלח ב, וע"ש בס"ק ה, ועיין בכתובות יז. ובאה"ע ס"ס. ומצינו באיזבל שנצלזל כפות ידיה על שהיתה מטפחת לפני החתנים. ולפי זה י"ל דה"ה שמטפחין, וצ"ע שהרי בהלולא דר' שמעון בר רבי לא היו מטפחין רק באחורי ידיהם כמ"ש הב"י, דמאי שנא בין ריקוד למטפחין, וצ"ל דלכבוד התורה התירו יותר, או י"ל דשלא ביום חופה היתה, ולכן מביא הירושלמי פ' משילין, ראייה לדבריו מהלולא דבי רבי, ולא

להחזירין בשבת לתוכן אפילו אם כבר ניטלו מהן, אבל לא להעמידן לכתחלה (תו"ש וח"א). ויש אחרונים (פר"מ והגר"ז) שסוברין דמדסתם הרמ"א (כן צ"ל) משמע דאפילו לכתחילה מותר להעמידם בכד שיש בו מים מזומנים מע"ש, ולא אמרו אלא להוסיף עתה במים משום טירחה יתירה ע"ש. הרי אף להמקילין אין להביא מים מן הברז לאגרטל בשבת, שהם לא התירו רק אם המים כבר מזומנים באגרטל בערב שבת. ועוד הלא לדעת ר"ח ודע', אף אם המים מזומנים מערב שבת יש איסור משום שזה דומה להשקאת זרעים, שהלא אם הוספת מים אסור מטעם זה ק"ו שיש לאסור להעמיד ענפי אילנות לכתחילה, משא"כ בחזרת ענפי האילנות למים בשבת, שבה כיון שכבר היו שם במים שוב אין זה נראה כהשקאת זרעים. (ויש להעיר על המ"ב שאף שהוא הביא שיטת ר"ח בס'תרנד ס"ק ב, מ"מ הוא לא העיר על הפר"מ והגר"ז הנ"ל משיטת ר"ח).

וגם יש לדון בדברי המהריק"ש שהוא כתב, "יש מי שאוסר להעמיד פרחי שושנים סגורים במים משום זורע שנפתחין במים, וחומרא יתירה הוא, דחטים ושעורים וכיוצא בזה, אם יעמדו זמן במים הם מצמיחין דבר חדש שלא היה מקודם, משא"כ בפרחים ושושנים סגורים דנפתחין לבד ואין שם דבר שלא היה מצוי, ואין מי שחושש בארצינו". ויש לדון לפי שיטת ר"ח ודע' הנ"ל, שכתבו "ואמאי אין מוסיפין מים בשבת, משום שנראה כמשקה זרעים בשבת." והלא זה איירי בלולב שאינו מצמיח דבר חדש כלל ועוד אף פרחים ושושנים אין בו, ועדיין הוא אסור. ולכן נראה שאם כן המנהג כמ"ש המהריק"ש אז אין אחר המנהג כלום כיון שאין פירוש ר"ח מוסכם, אבל אם אין מנהג אז יש לחוש לדעת ר"ח ודע'.

לכן נראה למסקנה, שאין להחליף המים באגרטל בשבת, וכדעת רוב הפוסקים, ואין לומר שיש לסמוך על שיטת הרשב"א שהלא שאר הראשונים חלקו עליו, ואף שהאיסור רק מדרבנן ויש מקום לומר ספק דרבנן לקולא, מ"מ כיון שמרן לא הביא כל טעם הרשב"א בב"י ס"שכא, ובב"י בס'תרנד הוא הביא רק פירוש רש"י בדין חזרת לולב, י"ל שמרן לא הסכים לפירוש הרשב"א ולכן אין להקל. כן נראה לענ"ד.

סימן נד.

שאלה: האם מותר לרקד בשבת.

ושוב הקשה כת"ר, "כי על אף שאין דרך הרי"ף הרא"ש הטור והשו"ע להביא דברים הלכתא למשיחא, מ"מ הרמב"ם דרכו תמיד להביא כל ההלכות, אפילו הלכתא למשיחא כידוע, ואעפ"כ לא הביא דברי הברייתא בפסחים."

ונראה שיש ליישב הקושיא על החיים שאל, ממ"ש הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב הל"ב, וז"ל "וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו, אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו" ע"ש. לכן י"ל שלדעת הרמב"ם איך תהיה הגאולה לעתיד הוא דבר סתום, ושמא הגאולה תהיה לאט לאט ולא לכל העם בבת אחת, וכן החוש מעיד בזמנינו שהקיבוץ גלויות הוא לאט לאט, ולא לכל ישראל בזמן אחד. ולכן הוא לא כתב שיש לומר על הגאולה לעתיד הלל, כיון שפרטי הגאולה עצמם סתומים, "ולא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו". ולכן הוא השמיט דין זה של אמירת הלל בשעת גאולת כל ישראל, כיון שהיא תלויה על דברים סתומים, והיא באמת הלכתא למשיחא.

(ב) וגם כתב כת"ר, "נראה לחזק הקושיא על מרן החיד"א, שהרי הטור והשו"ע יו"ד ס"ש לו, כתבו וז"ל "קורעין על שמועות רעות, כגון שנקבצו רוב הציבור למלחמה ושמעו שנגפו לפני אויביהם, אפילו לא נהרגו אלא המיעוט מהם". וכ"כ הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, ע"ש בב"י. הרי שדרכם לפסוק גם הלכות השיכות לרוב הציבור, היינו כלל ישראל, ולמה השמיטו דברי הש"ס בפסחים. והקושיא לפי מ"ש רש"י במד"ק כו. שפירש "ברוב הצבור. רוב ישראל." הרי שהש"ע הביא דין שהוא הלכתא למשיחא, שבזמן הגלות לא מצינו שכל או רוב ישראל נקבצים למלחמה.

ויש להשיב, לפי מ"ש התוספות ביומא יג. ד"ה הלכה, "תימה הילכתא למשיחא דכי ה"ג פריך בזבחים פרק ב"ש (דף מה.) ובפ' ד' מיתות (דף נא:). וי"ל דאיכא נפקא מינה אפילו בזמן הזה..." ע"ש. הרי אף שהיא הלכתא למשיחא, מ"מ אם יש נ"מ בזמן הזה עדיין ראוי להביאה. וכן הוא בתוספות ישנים שם. וכן הוא בריטב"א שם בשם ר"י. וכן הוא בתוס' בזבחים מה. ד"ה הלכתא, ובתוס' סנהדרין נא: ד"ה הלכתא, ע"ש. ולפי זה הכי י"ל בדין הנ"ל, שהרי יש ללמוד ממנו שאין לקרוע כשנדפו רק מיעוט הצבור בזה"ז. הרי שפיר הוא מה שברך הביא דין זה בש"ע.

נאמר מצוה שאני, והעיקר שאין זה ריקוד גמור הנאסר, כדאמרינן בירושלמי פ"ה דביצה, ריקוד עוקר אחת ומניח אחת, ולכן י"ל דהטפוח אסור לדידן, עיין ס"קה. הרי העיקר אצלו כהירושלמי, שהריקוד שנוהגים רוב העם בזה"ז אינו בכלל ריקוד גמור, וכשיארת לעיל.

וכן ראיתי ביחוד דעת ח"ב ס"נח בסוף הערה ד"ה בשו"ת, שכתב, "נראה שהליכה במחול סביב עם שירות ותשבחות, אין זה בכלל ריקוד שאסרו חז"ל" ע"ש כל דבריו, שזה לפי הירושלמי הנ"ל.

ולפי זה י"ל ספק ספיקא בנד"ד, דהיינו ספק אם הלכה כהי"א ברמ"א (דהיינו התוספות בביצה ל.) שלא שייך איסור רקידה בזה"ז כלל, ואת"ל ששייך איסור ריקוד אף בזה"ז, אז אולי י"ל שאין הרקידה שלנו כשרוב האנשים הולכים במעגל בדרך הליכה בלי קפיצה מרגל לרגל, בכלל הגזירה, ולכן היא מותרת. וידוע הוא דאמרינן ס"ס להתיר אף כשיש ספק אחד כנגד מרן (ולפעמים אף כששני ספיקות כנגד דעתו). כן נראה לענ"ד.

סימן נה.

שאלה: למה לא הביא הרמב"ם שיש לקרות הלל על הגאולה בזמן המשיח.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

תשובה: (א) כתוב בפסחים קיז. "וחכמים אומרים נביאים שביניהן תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם לישראל, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן." וכתב בחיים שאל ח"ב ס"יא. "אמנם לבי מהסס טובא, שלא ראיתי להרי"ף והרמב"ם והרא"ש שכתבו זה שיש לומר הלל כשהצבור נושעים מצרתם. ואם הדברים כפשטן היה להם ללמדנו דין זה. ועלה על לבי לומר דאפשר דסברי ברי"ף והרמב"ם והרא"ש דתקנת נביאים היתה כשנעשה הנס לכל ישראל דוקא, אבל עתה כי הן בעון עם ישראל מפוזר ומפורד ואיתרחיש ניסא לקהל ישראל אשר בעיר אחת, בזה לא תקנו נביאים לומר הלל, ומש"ה השמיטוהו". ופירש כת"ר "ונראה שר"ל דכיון דס"ל לרי"ף לרמב"ם ולרא"ש דבעי הצלה לכל ישראל, ואין זה מצוי בזמן הגלות שכל ישראל יתאספו למקום אחד, לכן השמיטו דין זה דאין דרכם להביא הלכתא למשיחא."

ואסיים בכבוד רב

סימן נו.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שאלה: האם אונן חייב בבדיקת חמץ.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו.

תשובה: (א) כתב הבית יהודה ח"א ס"ה ד"ה ואגב, "נשאלתי במי שמתו מוטל לפניו ליל יד' בניסן, אם הוא חייב במצות הבדיקה. והשבתי דפטור כמו שכתבתי במקום אחר טעם הדין, ואין לומר דשאני מצוה עוברת, דהרי כתבו התוספות (ברכות יד:) דהא איצטריך תנא למיתני ק"ש בהדיא ולא סגי ליה במאי דתני דפטור מכל מצות האמורות בתורה, הוא דאי לא תנא ק"ש ה"א דוקא במצות דלית להו קביעות זמן, אבל ק"ש דקביע לה זמן, הואיל וזמן עובר לא, קמ"ל ע"כ. וא"כ כ"ש בדיקת חמץ דאינה אלא מדרבנן, דאע"ג דאיכא מ"ד דהיא מדאורייתא בחמץ הידוע, מ"מ יכולין אחרים מעצמם לבדוק לו, דהא אם בודק הוא היאך יברך וצונו והוא אינו מצווה... דאפילו מצות מילה שהיא חמורה ויש בה חיוב כרת, ואעפ"כ חיילי עליה אנינות דהיא בכלל שאר מצות (ט"ז י"ד סוף ס"ש מא.). וא"כ מנין לנו להוציא מצות בדיקה מן הכלל כל זמן שלא נמצא הדבר מבואר, כן נלע"ד ברור כשמש"ע."

ולענ"ד זה אינו, שבדיקת חמץ היא תקנת חכמים כדי שלא יעבור על איסור. וכן כתב רש"י בריש פ"ק דפסחים, "בודקין. שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא." ואף שהתוספות שם הקשו עליו, מ"מ הם כתבו שהטעם הוא מפני "שלא יבא לאוכלו" ע"ש. הרי לכ"ע בדיקת חמץ היא כדי שלא יעבור על איסור. ולכן בשלמא שאונן פטור ממצות עשה אבל הוא אינו פטור מלא תעשה, והוא חייב בכל תקנת רבנן שתקנו כדי שלא יעבור על איסור, וכמ"ש הברכ"י ב"ד ס"ש מא אות ה, "...גזרה דרבנן אין ספק דחייב, דכלהו לאוין מדאורייתא ודרבנן האונן חייב, וזה דבר פשוט וכמ"ש הרב מהר"ר צבי אשכנזי בריש תשובותיו דודאי בעונשין ואזהרות לא שאני לן בין אונן לאחר."

וכן מצינו למהר"י אלפנדרי ז"ל במוצל מאש ח"ב ס"כב, וז"ל "עוד בדין אונן שהוא פטור מהמוציא ומברכת המזון ולא נתברר אם צריך נטילת ידים או פטור גם כן. ונראה לע"ד דכיון דלא פורש, דצריך נטילת ידים כיון דמלתא דאיסורא, דלא פטרוהו אלא ממצות עשה" ע"ש. וכן הוא במכתם לדוד י"ד ס"נד ד"ה ועל, וז"ל "והנה ב' כל בשר, אמרינן נט"י בחולין משום סרך תרומה משום ידיים

כתבתי להסביר למה לא הביא הרמב"ם מ"ש בפסחים קיז. לגבי קריאת הלל, ומ"ש החיים שאל בזה. וכתב כת"ר באות יד, "ואיני מבין למה כת"ר לומד דמדובר בש"ס בפסחים על הגאולה השלמה, בזמן שבש"ס כתוב "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה", ואי"ז שייך דוקא לגאולת העתיד שעליה מדבר הרמב"ם הנ"ל בהלכות מלכים. ואף דבעי כל ישראל כדכתב מרן החיד"א, מ"מ לא מצאנו שום הכרח לומר שדין זה בפסחים אמור דוקא לגבי גאולת העתיד הסופית. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, למה השמיט הרמב"ם דברי הברייתא."

ויש להשיב, שכשתקנו הנביאים לקרות את ההלל, הוא מסתמא כשהיתה גאולה לכל ישראל, שכן היה בזמן הנביאים שכל ישראל היו ביחד. ולזה כיון החיים שאל שכתב, "דתקנת נביאים היתה כשנעשה הנס לכל ישראל דוקא". ועיקר קריאת הלל, היא על גאולה שהיא כיציאת מצרים, ולכן אמרינן "בצאת ישראל ממצרים", בתוך ההלל. ולכן י"ל שכמו ביציאת מצרים הגאולה היא לכל ישראל, ה"ה קריאת הלל היא רק על גאולה שהיא לכל ישראל. וכן בהלל הגדול אמרינן, "ויפרקנו מצרינו", ושם הוא מדובר על כל ישראל שיצאו ממצרים. ולכן כשכתוב בגמ' פסחים הנ"ל "על כל פרק ופרק, ועל כל צרה וצרה", הוא כעין בהלל הגדול, דהיינו רק לכל ישראל. ולכן כשכתוב בגמ' פסחים "ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", אף זה מדובר על גאולה שהיא לכל ישראל, דהיינו גאולה לעתיד.

וכבר כתב היביע אומר ח"ו א"ח ס"מא באות א, בשם הראשונים "שתקנת הנביאים היתה דוקא באופן שהצרה באה על כל ישראל, וכשנגאלין ממנה יהיו אומרים הלל על גאולתם ועל פדות נפשם" ע"ש כל דבריו. ולכן בזמן הגלות לא שייך תקנת הנביאים כמ"ש החיים שאל שם, וז"ל "עתה כי הן בעון עם ישראל מפוזר ומפורד". ולכן ממילא מה שאמרו "ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", דברו על גאולה לעתיד.

האמורות בתורה אפילו קריאת שמע בעובר זמנה, הני מילי במצוות דאי אפשר לעשותם אלא ע"י עצמו כגון ק"ש ותפלה ותפילין וסוכה ולולב, אבל מצוות שנעשים ע"י אחרים למה ידחו מזמנם והו"ל לאב כמאן דליתיה דקי"ל ב"ד מלין אותו בזמנו ואין ממתינין לאב ה"נ לא שנה, הוא יתעסק במתו ואחרים יתעסקו במילה והכי עדיף מלמדחה למחר. ולכאורה י"ל שאף לגבי בדיקת חמץ היא מצוה שאפשר ע"י אחרים, וא"כ יש למנות שליח לעשות המצוה ואף בברכה וכדמצינו במילה, אלא אין זה נכון, דשאני מילה כיון שאין חיוב עליו כיון שהוא אונן, ויש חיוב על בית דין למול התינוק, לכן שפיר י"ל שבית דין יכולים למול אותו ובברכה דכיון שיש חיוב על בית דין ממילא שהם יכולים לברך, וכן הוא בדגול מרבבה ס"תלב שכתב, "ממצות מילה אין ראייה ששם אם אין האב מל חייבים ב"ד לממהליה, ולכך כל אחד יכול לברך", אבל לגבי בדיקה החיוב הוא רק על האונן, ואין חיוב זה על אחרים, ולכן אף אם הוא מונה שליח עדיין אין השליח יכול לברך. כן נראה לענ"ד.

(ב) וגם יש לדון לגבי הביטול שזה בכלל מצות עשה של תשבייתו, לכן י"ל שהאונן פטור ממנו כמו כל מצות עשה. אלא אף בזה י"ל שטעם העשה של תשבייתו הוא כדי שלא יעבור על הלאו של בל יראה ובל ימצא. וכן נראה מהספרי בפר' ראה, אות קלא, דתניא "לא יראה לך שאור, בטל בלכך, מכאן אמרו ההולך לשחוט את פסחו וכו' מבטלו בלבו", וכן הוא בערוך השולחן ס"תלא אות יב ע"ש. הרי ע"י הביטול בלבו, דהיינו ההשבתה הוא מקיים הלאו של לא יראה לך, וזה כוונת הביטול. וכן נראה מהר"ן בריש פסחים שכתב, "שזה שאמרה תורה תשבייתו, יכול להתקיים הא' מב' דברים, או שיבטל בלבו... או אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו... כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא" ע"ש. הרי העשה של תשבייתו הוא כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא. וכן נראה מהרא"ש בפ"ק אות ט, וז"ל "צריך שיבטל... והוי הפקר ולא ידיה ולא עובר עליו בבל יראה" ע"ש. ולכן י"ל כמו שכתבתי לעיל שהאונן חייב במצות השבתה והביטול, אף שהוא מצות עשה, כדי שלא יעבור על הלאוין, וכשביארתי לעיל לגבי הבדיקה.

וזה כמו דמצינו להיפך לגבי מצות מעקה ושילוח הקן בקידושין לד. שכתוב בגמרא שם שנשים חייבות בהן משום מצות עשה שלא הזמן גרמא, והקשו התוספות שם, "תימה לרבי בכל הני כתיב לאו... וא"כ איך יהיו נשים פטורות אפילו הם זמן גרמא". ותירץ הרמב"ן שם,

שניות הן, ופוסלות בתרומה מגזרת חכמים, וגזרו בחולין אטו תרומה, ועוד משום מצוה, מאי מצוה, מצוה לשמוע דברי חכמים ע"ש. הרי דבנט"י תרתי איכא, מצוה ואזהרה דהיינו גדר, א"כ לגבי האונן דל מהכא המצוה, דודאי מצד המצוה פטור ככל שאר מצות, אבל משום צד אזהרה שבה שגזרו שלא לאכול בלא נטילה, פשיטא שמוזהר, דהגע עצמך אם אונן זה הוא כהן ובא לאכול תרומה שעדיין לא נטמא על מתו דשרי ליה למיכל תרומה כדנפ"ל ביבמות מבכל זר, זרות אסרתי לך ולא אנינות, האם נתיר לו לאכול בתרומה בלא נטילה, חלילה שהרי הוא מוזהר מדבריהם ופוסל את התרומה, א"כ מוכרח לומר שחייב ליטול, וא"כ הה"נ דחייב ליטול גם לחולין משום סרך תרומה, דכולה חדא גזירה היא, וממוצא דבר נשמע ממילא דברוכי ודאי אינו מברך, שהרי הברכה אינה על האזהרה, שלא מצינו ברכה על האזהרה אלא על מצוה, והכא ליכא מצוה לגביה שהרי פטור מן המצוות" ע"ש. וכן הוא בברכ"י י"ד ס"שמה אות ה ע"ש. וכן הוא בערה"ש י"ד ס"שמה. אות י ע"ש. ודלא כמ"ש בבכורי יעקב ס"שם ס"ק יט ע"ש. הרי שאונן חייב בתקנת חכמים שהיא כדי שלא יעבור על איסור. א"כ דון מינה ואוקי באתרין, שאף אונן חייב בבדיקת חמץ כדי שהוא לא יעבור על איסור, וכמו דמצינו בנט"י, אלא יש לומר שאין לו לברך כדמצינו בנט"י, וכמ"ש המכתם לדוד הנ"ל.

מ"מ אם הוא רוצה למנות שליח לבדוק בעדו, שפיר הוא, ואף שכתב המ"א בס"תלב ס"ק ה, לגבי בדיקה שמצוה בו יותר משלוחו, וכן הוא בכה"ח שם אות כג מ"מ זה רק לכתחילה, ואם האונן טרוד ואין דעתו מיושבת עליו, שפיר הוא למנות שליח בעדו, אלא אף השליח אינו מברך כיון שהאונן עצמו אינו יכול לברך כשביארתי לעיל. וראיתי בשערי תשובה בס"תלא ס"ק א שכתב, "...אם אינו בודק מחמת הקנאה רק דרך שליחות צ"ע אם יברך". ולענ"ד אין הדבר צ"ע, אלא אין לו לברך כלל וכמ"ש לעיל (ועיין לקמן עוד בזה).

שוב ראיתי בתשובת הרדב"ז, הובא בשבט יהודה ס"שם אות ד שכתב, "האמנם את זו מצאתי תשובה מהרדב"ז ז"ל בענין הנזכר, בכתיבתו ובחתימתו ממש, והיא לא באה בכתובים הנדפסות לא בחדשות ולא בישנות וז"ל. שאלת ממני אודיעך במילה ומת איזה מהם קודם, כגון שהיה בעל ברית ומת לו מת שמוטל עליו לקברו איזה מהם קודם ע"כ. תשובה: אם עובר היום ותדחה המילה ליום ט' לא תבעי לך דפשיטא דעושיין המילה ואחר כך מתעסקין במת דאע"ג דקי"ל מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצוות

ועוד י"ל בזה, שלגבי שמיטה מצינו גם כן שיש חיוב ביעור, והוא מצות עשה כמ"ש הרמב"ם בפ"ז דהל' שמיטה הל"א, וז"ל "פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה, שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה אוכל ממנה שבבית. כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית, וזהו ביעור של פירות שביעית." (עיין במנחת חינוך ס"שכח בסוף ד"ה שלא, שכתב "והביעור נראה מדברי הר"מ דהוא מן התורה מדרשה ולבהמתך כו', והרמב"ן על התורה כתב נ"ל שכל ביעור הוא מדברי סופרים, והדרש אסמכתא"). וי"ל דכאן שאני מדין ביעור חמץ, שבביעור פירות שביעית יש מצות עשה בלבד, ואם הוא אינו מבער הפירות וגם אינו אוכל מהם בביתו, הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל הוא אינו עובר על לאו או איסור. לכן בזה י"ל שהאונן פטור מן הביעור כל זמן שהוא אונן, כיון שזה מצות עשה בלבד, משא"כ בביעור חמץ, שאם הוא לא מבער החמץ שיש לו בביתו, ואף אם הוא אינו אוכל אותו בפסח, מ"מ ממילא הוא עובר על כל יראה וכל ימצא. ולכן הוא חייב בביעור חמץ כדי שלא יעבור על הלאוין.

וכן י"ל בוידוי מעשר דבעינן ביעור. וכתב הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"א הל"ח, "כיצד הוא עושה... נשארו אצלו מעשר שני של ודאי, או נטע רבעי או מעות פדיון, הרי זה מבערן ומשליך לים או שורף." (וכתב המנחת חינוך בס"ת רז ס"ק א, "ביעור הוא מצוה בפני עצמו דאפילו דאיתם שפטורים מן הוידוי מ"מ חייבים בביעור... ואיני מבין מדוע לא מנו הר"ם וסייעתו מוני המצוות, מצות ביעור למצות עשה בפ"ע כי הוא מצות עשה ואינו תלוי בשום דבר וצ"ע כעת.") לכן אף בזה י"ל שאם הוא אונן, הוא פטור ממצות עשה זו, שהרי אם הוא אינו מקיים העשה הוא אינו עובר על לאו. משא"כ בחמץ בפסח שהאונן חייב לבער ולבטל החמץ כדי שלא יעבור על הלאוין.

אלא שיש להקשות על זה, שהלא מצינו שהאונן פטור מן הברכות על האכילה כמבואר בברכות יז: ומצינו כתוב בברכות לה. "וכל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל", וכן הוא שם "...כאילו גזול להקב"ה וכנסת ישראל". וכן נראה לדעת ר"י בתוספות בברכות יב. ד"ה לא, שכתב שיש לברך כשיש ספק בברכת אכילה, וכמבואר בגליון הש"ס שם. ולכן לפי מה שביארתי לעיל, י"ל שהו"ל לאונן לברך על האכילה כדי להציל עצמו מן האיסור. אלא יש להשיב

"...ול"נ שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה, והדר לא תשים דמים בביתך, כלומר לא לעכב שלא תעשה מצוה זו, ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו." והוסיף הריטב"א, "וכן בשילוח הקן, לא תקח האם לעצמך רק שלח תשלח, וכיון דעשה הוא עיקר אילו היו נשים פטורות מן העשה היו פטורות מלאו שבו, שאין הלאו אלא קיום עשה שבו, וגם זה נכון." ולענ"ד הוא להיפך לגבי חמץ, שכוונת העשה של תשביתו הוא כדי שלא יעבור על כל יראה וכל ימצא וכמ"ש הספרי הנ"ל "לא יראה לך שאור, בטל בלבך", וכן נראה מהר"ן והרא"ש הנ"ל, ולכן י"ל שהאונן חייב בביטול החמץ, כיון שעשה זה הוא כדי שלא יעבור על איסור, "שאין העשה אלא קיום הלאו שבו." (ויש להעיר על הרמב"ן הנ"ל שכתב "דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה, והדר לא תשים דמים בביתך", הלא לגבי שילוח הקן הוא להיפך, דהיינו "לא תקח האם על הבנים. שלח תשלח..." הרי הלאו קודם העשה.) אלא עדיין אין לו לברך על מצוה זו, דהיינו "על ביעור חמץ", כיון שהאונן פטור מן הברכות. והמצוה לחודה והברכה לחודה, ואין הברכה מעכבת המצוה כנודע.

ויש להסביר זה לפי מ"ש במנחת חינוך ס"ט ס"ק א, וז"ל "אם היה לו חמץ עובר על עשה ול"ת, ואם אין לו חמץ מקיים ג"כ המצוה דתשביתו אף דהיא שוא"ת, ולפי זה א"צ לדקדק שיהא לו חמץ קודם פסח ויבערו כמו מצות ציצית דמצוה על כל איש ישראל ללבוש ד' כנפות כדי לקיים המצוה בקום עשה, אבל כאן ממילא נתקיים המצוה וא"צ לחזור כלל אחר חמץ... או דילמא דמצוה עליו בקום עשה דישבות החמץ, ואם אין לו חמץ לא קיים העשה כמו מי שאין לו ד' כנפות נהי דאינו עובר, מ"מ לא קיים המצוה, ה"נ גם כן כמו התם דמצוה עליו לקנות טלית וכדי לקיים מצות השי"ת ה"נ מצוה לחזור שיהיה לו חמץ קודם פסח ויבער אותו ב"ד כדי לקיים מצות עשה בקום עשה" ע"ש. הרי לפי זה יש לדון לגבי אונן, וי"ל בשלמא אם אמרינן שאם אין לו חמץ בערב פסח וממילא שהוא אינו עובר בפסח בבל יראה וכל ימצא, שעדיין הוא חייב לחזור אחר חמץ לבערו כדי לקיים מצות עשה של תשביתו, אז בזה האונן פטור מתשביתו כמו שהוא פטור מתפילין וברכת המזון ושאר מצות עשה, שהרי אם הוא אינו מקיים העשה הוא גם אינו עובר על הלאוין כיון שאין חמץ בביתו, אבל אם כבר יש חמץ בביתו והוא צריך להשביתו כדי שלא יעבור על הלאוין, ודאי הוא צריך לבערו, ולבטלו, וכשביארתי לעיל.

צל"ע" ע"ש. הרי מבואר שאין האונן חייב במצוה שהיא בלב, אלא מ"מ עדיין י"ל שהאונן חייב בתשבייתו כיון שבזה הוא לא יעבור על כל יראה ובל ימצא וכשביארתו לעיל. כן נראה לענ"ד.

ועוד יש להעיר על דברי הפר"מ במש"ז הנ"ל, והוא ממה שהוא עצמו כתב בפתיחה הכוללת ח"ב ס"כ, וז"ל "ויראה אונן בערב פסח מחצות עשה דיתשבייתו, או בחד"מ פסח לאו דב", אונן אין מוזהר עליה, דכל שאין בקום עשה עובר על ד"ת, אע"פ שעובר בב"י בכל שעה אין מחויב לבער דעוסק במצוה ומפני כבודו של מת, ונ"מ טובא במת לו ב"ט אחרון דיתעסקו בו ישראל והיה אונן היה לו אז חמץ, לא עבר על כל יראה ולא הוה חמץ שעבר עליו הפסח" ע"ש. הרי מבואר מכאן שאונן אינו עובר על תשבייתו, וא"כ איך כתב במש"ז הנ"ל שהוא צריך לבטל החמץ בלבו. ועוד מה שהוא מחדש שמי שהוא אונן פטור מלאו אם הוא אינו בקום עשה, כגון ב"י וב"י, אינו נראה, שלפי זה י"ל שאם האונן כהן וכשהוא בביתו, מת אדם אחר בביתו שאינו קרוביו, אז אין הכהן חייב לצאת מן הבית, שכשהוא נשאר בביתו הוא נטמא ממילא בלא קום עשה. וזה לא שמענו. או אם הוא אונן ובערב תשעה באב סמוך לערב יש נעלים ברגליו (עיי' י"ד ס"שמה) אז הוא אינו חייב לחלצם כיון שהוא עובר על האיסור בתשעה באב בשב ואל תעשה. וזה לא שמענו. או אם האונן בביתו לבדו ואשה נכנסת לביתו והוא עובר על איסור יחוד, שהוא אינו חייב לצאת כיון שהוא עובר על האיסור בשב ואל תעשה. גם זה לא שמענו. או אם חבירו אמר לו שיש כלאים בבגדו שהוא כבר עליו, הוא אינו חייב להסיר הבגד מעליו כיון שהוא אינו עובר בקום עשה. וזה לא שמענו.

ויש להביא ראיה לזה מברכות יד: שכתוב "החופר כוך למת בקבר פטור מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצות האומרות בתורה". והקשו התוספות שם, "וא"ת וכי ק"ש לא הוה בכלל מצות האמורות בתורה, וי"ל דאי לא תני בהדיא ק"ש הוה אמינא דדוקא הני דלית להו קביעות זמן אבל ק"ש דקביע להו זמן לא הואיל זמן עובר קמ"ל." (עיי' בבית יהודה הנ"ל שלמד מזה לדין אונן.) וא"כ הלא לדעת הפר"מ הנ"ל הו"ל לברייתא לאשמועינן אף לאו שאין בו מעשה כגון ב"י וב"י, שיש בזה יותר חידוש ממצות עשה לחוד, אלא משמע שהוא אינו פטור מלאו שאין בו מעשה, לא מטעם עוסק במצוה ולא מטעם אונן. כן נראה לענ"ד.

על זה, שהלא שאר ראשונים שם בברכות יב. כתבו שיש לומר ספק ברכות לקולא אף בברכת אכילה, וכן פסק מרן בש"ע בכמה מקומות, הרי משמע שאין לחוש בזה שהוא מעל ועובר על איסור. ואין לומר שהטעם הוא מפני ספק לא תשא וחשש ברכה לבטלה, שהלא יש כח בידי חכמים לתקן הברכות, וממילא יש כח בידם לומר ספק ברכות לחומרא בברכת אכילה, אלא צ"ל שהטעם שהם לא תקנו כן, הוא מפני שאין החשש של מעל וגזילה כל כך חזק בענין ברכות, והם לא חשו לזה כשיש איזה ספק. ולכן אף לגבי אונן שהוא פטור ממצוות משום כבוד המת או מפני שהוא צריך לעסוק בצורכי הקבורה, כמבואר בתוספות ברכות יז. ד"ה ואינו, לא חשו לזה, משא"כ בביטול חמץ י"ל שאם הוא אינו מבטל ודאי הוא יעבור על איסור תורה, ויש שייכות חזקה בין העשה והלאוין. ולכן אף האונן חייב בהשבתת חמץ. כן נראה לענ"ד.

ג) וראיתי במש"ז בס"תפ, שאף הוא סבר שהאונן חייב במצות ביטול חמץ, אלא מטעם אחר, וז"ל "...ומיהו אם היה יכול לבטל מקמי דתחמיץ י"ל דעבר ב"י דלא פטור אותו אלא לעשות מצוה מפני כבודו של מת, עיין ריש פ' מי שמתו, ועוסק פטור מעשיית מצוה, משא"כ ביטול בלב, ועיין מ"ש ברא"ש ריש מי שמתו פ"א היה רבינו יהודה אונן אמרו תלמידיו נבדיל לפניך, אמר שאין לענות אמן, משמע הא לא"ה לשמוע ולכיון שרי". הרי באונן כל שהוא בלב כגון לשמוע כדי להוציא ידי חובתו שרי, וה"ה לבטל חמץ בלבו. ולענ"ד זה קשה, שא"כ י"ל שהאונן יש לברך ברכת אכילה בלבו גם כן, לפי דעת הרמב"ם בפ"א דהל' ברכות הל"ז שכתב, "ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו". ושוב ראיתי בתשובה מאהבה ח"ב באות רמח (בש"ע ס"תלב) שהוא הקשה על פר"מ הנ"ל, וז"ל "כל דבריו צל"ע דהא ז"ל הרא"ש שם, למחרתו כשבא רבינו יהודה מבה"ק אמרו לו למה אינך עושה הבדלה וכו', והשיב להם מאחר שהייתי פטור אמש בשעת חיוב הבדלה משום שהייתי אונן, גם עתה פטור אני וכו' עכ"ל. ואי כדברי הגאון פרי מגדים לא ידעתי מאי חומרא היה מחמיר רבינו יהודה שלא רצה לכוון בהבדלת תלמידו, הלא יותר ראוי לכוין בעניינת אמן מלפטור מהבדלה לגמרי. ועוד הא בפירוש כתב הרא"ש שם באותו מקום באותו פרק בשם מהר"ם אפילו אם שמע מאחרים שהבדילו במוצאי שבת אינו עולה לו כיון שבהיה שעתא לאו בר חיובא וכו' ע"ש. וכ"ד רבינו יהודה אפילו היה כיון לבו להבדלה של תלמידים לא יצא, והכי קי"ל. וכ"כ המג"א ס"תרצו ס"ק טז לענין מקרא מגילה, אפילו שמעה בצבור כשהוא אונן יקראנה שנית. א"כ דברי הפר"מ

לכן נראה שהעיקר הוא כמו שכתב הפר"מ במש"ז הנ"ל, שהאונן אינו פטור מתשבתו והוא חייב לבטל החמץ בלבו, אלא לא מטעמו אלא מפני כדי שהוא לא יעבור על הלאוין, וכשביארתי לעיל.

(ד) ועוד ראיתי בתשובה מאהבה שם, שאף שהוא הקשה על הפר"מ במש"ז הנ"ל, מ"מ אף הוא סבר שהאונן יכול לבטל החמץ, וז"ל "עכ"ז אפשר לומר בחמץ דבגילוי מילתא בעלמא סגי, ויכול לבטל בלבו אף שהוא אונן... עכ"ז לא מלאני לבי להקל לבדוק בעצמו ולברך עכ"פ אבל יבטל בלבו ויתן לאחר לבדוק, ואותו אחר יכול לברך כמ"ש עיין שם כל לשונו. ומ"ש שאותו אחר יכול לברך, הוא כיון למה שהוא הביא לעיל מזה, שלדעת המ"א בס"תלב ס"ק ו, "דאם בעל הבית אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך. וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלות עליו לבדוק... וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילתא שהמצוה על אבי הבן, ומ"מ אם אחר מל אותו, אחר מברך." וכתב הדג"מ על זה, "ממצות מילה אין ראייה ששם אם אין האב מל חייבים ב"ד לממהליה, ולכך כל אחד יכול לברך, אבל נראה לי ראייה מעושה שלוח לתרום, שהשליח מברך, דאל"כ שאין השליח מברך לא היה מועיל לכתחילה לומר לשליח לתרום, כשם שאלם וערום אינם תורמים לכתחילה משום הברכה, ועיין ברמב"ם הל' תרומה פ"ח הל"ח וק"ל." הרי התשובה מאהבה למד מכאן שהשליח של האונן יכול לברך על הבדיקה.

ולענ"ד יש לדון בדבריו. בתחילה הוא כתב, "אפשר לומר בחמץ דבגילוי מילתא בעלמא סגי, ויכול לבטל בלבו אף שהוא אונן". פירושו כמ"ש הר"ן בריש פסחים, "לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגלויי דעתא דלא ניחה ליה דליהוי זכותא בגויה כלל סגי". הרי זה קיל טפי ממ"ש התשובה מאהבה שם להקשות על פר"מ שאף מצוות שבלב האונן פטור, שהרי כאן החמץ אינו ברשותו, ורק גלוי בעיניו. ולענ"ד אין דבריו מוכרחים, שהלא אף בשומע ברכת המוציא מאחר האונן יכול לכוון בלבו להוציא י"ה, אף ב"גלוי מילתא בעלמא", ואף זה דבר קל מאד, ועדיין הוא פטור, ולכן אף בביטול י"ל שהוא פטור. אלא לענ"ד העיקר שביארתי לעיל שהוא חייב בביטול כדי שלא יעבור על האיסור.

ועוד יש להביא ראייה כנגד הפר"מ הנ"ל, מהמשנה בפסחים מט. "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו... ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער, ואם לאו מבטלו בלבו." הרי כאן הוא עוסק במצוה בהילוכו, וכן הוא בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". הרי אף שאין ההליכה המצוה עצמה אלא הכנה למצוה עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך, שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מיותר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה מהמצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אף ההליכה בעצמה מקרי מצוה, ואמרינן גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה בשם הריב"ש ס"קא. וכן ראיתי בשם משמעון פירסט, בח"א ס"ד אות ה, שהביא ראייה לזה מברכות יט: דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה. ע"ש. ולכן ה"ה במשנה הנ"ל שהוא בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל מ"מ הוא עובר על הלאוין של כל יראה ובל ימצא ובתשבתו רק בשב ואל תעשה, ועדיין הוא חייב בביעור או בטול. לכן ה"ה י"ל באונן שאף הוא בכלל "עוסק במצוה" כמ"ש הפר"מ הנ"ל, ולכן איך הוא כתב שהאונן פטור.

שוב ראיתי לר' דוד אב"ד שערשאב ז"ל בספרו חומות ירושלים ס"רסז שהשיג על הפר"מ בפתיחה הכוללת הנ"ל, וז"ל "מש"ז פוטרו מתשבתו דחמץ, ואינו מוכרח, דל"ת לא מידחיה ועשה מידחיה מפני עוסק במצוה, ולא ל"ת אפילו שב ואל תעשה. גם יבואר עשה ול"ת ויש נגדם עשה, דא"א שתדחה אותם אי לקי אלאו, גם אפילו עשה לחורא או ל"ת לחוד היו נדחים, כאחד אינם נדחים. ולומר דעשה דאנינות דוחה ל"ת דבל יראה ל"מ להדיא, גם יש שני לאוין ועשה תשבתו" ע"ש. הרי הוא לא הסכים לדעת הפר"מ בפתיחה כוללת הנ"ל.

להורות בזה שימכור חמצו לאחר, ואותו אחר יכול לבדוק ולברך כאדם העושה בשלו, ואף כי דבריו דברי טעם יש לי לפקפק קצת אם רשאי למכור באנינות, ואף שנוהגין פה פראג שהאונן מקנה חלקו לשותפו, היינו דוקא לשותפו, וכתבתי בזה בש"ע י"ד ס"ש מא, אמנם דברי ידידי הרב נ"י קיימים שיכול ליתן חמצו במתנה לאחר, יען גם על זה יש לפקפק קצת בקנין לחמץ שאינו ידוע, עכ"ז המורה כדברי הרב ליתן לאחר במתנה יש מקום לסמוך... ע"ש. ולענ"ד זה רק לרווחא דמילתא, אלא מצד הדין האונן חייב בבדיקה ובביטול, כדי להפריש מן האיסור, וכדמצינו בחיוב נטילת ידים כמבואר במוצל מאש ובמכתם לדוד הנ"ל, אלא הוא אינו יכול לברך, שכן תקנו חכמים שאין לאונן לברך שום ברכה (מלבד דיין האמת כנודע שזה מענין המת) ולכן אם האונן אינו יכול לבדוק משום טרדה ואין דעתו מיושבת עליו והוא ממנה שליח לבדוק בעדו, אז י"ל שאף השליח אינו יכול לברך על הבדיקה. כן נראה לענ"ד.

סימן נז.

שאלה: האם יש ללמוד זכות על אלו שכבר כבדו ובדקו ביתם להסיר כל החמץ שבהם, ואף בחורין וסדקין, אלא שלא לאור הנר. ושוב בליל י"ד אין עושים בדיקה גמורה אלא רק כל שהוא כדי לצאת חיובם של בדיקה בליל י"ד בניסן.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תלג יא, "המכבד חדרו ביי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו, ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ, אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד". ומקורו מהטור בשם הראב"ן. וכך כתב הראב"ן באבן העזר אות ז, "בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן ביי"ב או ביי"ג בניסן, ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ, אעפ"כ צריכין לבדוק אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר טלטלו שם חמץ עד עתה. וראייה מצאתי בראש פסחים ירושלמי ר' מני בעי חצירות שבירושלים שאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר מהו שיהו צריכין בדיקה, ומשיב בלא כך אינן בדוקות מן הנותר, כלומר והלא בכל יום כשאוכלין שם חלות תודה ורקיקי נזיר בודקין מה שנותר ושורפין אותו כדכתיב ושרפת את הנותר באש, וכיון שנבדק ונשרף מה צורך לבדיקה זו. ומשיב ייבא כהדא תנא ר' זכריה חתניה דר' לוי נדה חופפת וסורקת כוהנת אינה חופפת וסורקת, נדה כהנת חופפת וסורקת שלא לחלוק בין נדה לנדה. והכא נמי שלא לחלוק בין ביעור לביעור" ע"ש.

ועוד מ"ש שמ"מ השליח יכול לברך, אף בזה יש להעיר. ונראה כוונתו היא שאם אנו אמרינן שהאונן חייב בביטול, ממילא שמצד הדין הוא חייב בבדיקה, אלא הוא אינו יכול לברך כיון דאיסור אנינות רביע עליו, וזה דומה לאיש ערום שאינו יכול לברך על הפרשת תרומתו, אבל י"ל שמ"מ איש ערום הזה בעצם חייב בברכה כיון שהוא בר חיובא, וא"כ עדיין השליח יכול לברך בעדו כיון שהשליח אינו ערום, אלא רק הבעל. וא"כ ה"ה באונן הכי י"ל שמצד עצמו הוא חייב בברכה אלא משום שהאנינות רביע עליו הוא אינו יכול לברך, אבל עדיין השליח יכול לברך בעדו. הרי האונן דומה לאיש ערום שהוא עצמו אינו יכול לברך, אלא ע"י שליח הוא מותר.

ולענ"ד יש להשיב על זה, שאין דין אונן דומה לערום כלל, שלגבי אונן הם אמרו שאין לו לברך כלל, והוא פטור לגמרי מכל ברכות וגם ברכה זו, מצד הדין, משא"כ בערום שעדיין הוא חייב בברכה מצד הדין אלא משום המציאות שהוא ערום, הוא אינו יכול לברך. ולכן אף השליח אינו יכול לברך בעד האונן, שהוא לא עדיף ממנו. ויש לדמות זה לדין תפלה, שאם אחד ערום ואינו יכול להתפלל משום אונס זה, י"ל שהוא חייב בתפלת תשלומים כשיש לו בגדים, כיון שבאותה שעה שהוא היה ערום עדיין הוא היה בר חיובא. אמנם לגבי אונן כבר פסק מרן ביי"ד ס"ש מא ב לגבי תפלה, "אבל תפלת הערב לא יתפלל שכבר עבר זמנה, ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שמים כיון שבליילה לא היה חייב להתפלל" ע"ש. הרי שאני דין אונן מדין ערום, וכיון שהאונן פטור לגמרי מהברכה אין לומר שהשליח יכול לברך בעדו, כן נראה לענ"ד.

ואם תאמר איך יכול האונן או השליח לבדוק ולבער החמץ בלי ברכה, הלא אמרו חכמים שאם אינו יכול לברך אין לעשות המצוה לכתחילה כדמצינו שאלם וערום אינם תורמים לכתחילה. בזה י"ל שכיון שחכמים תקנו לטובה, דהיינו טובת המת, שאין לו לברך או מפני כבוד המת או מפני עוסק במצוה, והוא פטור מהברכה לגמרי, ממילא הוא יכול לקיים המצוה ע"י עצמו לכתחילה בלי ברכה, משא"כ באלם וערום שאין הפיטור אצלם מפני תקנת חכמים.

(ה) וגם ראיתי בתשובה מאהבה שם, שהוא כתב "והראיתי דברים אלו לעמיתי ידידי הרב הגדול מו"ה בצלאל רנשבורג נ"י, ואמר שדעתו נוטה להוציא נפשיה מפלפול

הנר, ומסיק שלא לחלק בין ביעור לביעור. "ופירש בבגדי ישע שם ס"ק כו, "כשבדק ביום אי מחויב לכתחילה לבדוק לאור הנר או לא, ומסיק דלא לחלוק בין ביעור לביעור, וצריך לבדוק לאור הנר, אם שכח ועבר דלא בדק בלילה." ובסוף כתב המרדכי שם, "...אבל מיהו בתלמוד שלנו יש אכסדרה לאורה נבדקת". הרי דוקא לבבלי, אבל לירושלמי אף אכסדרה צריכה נר לבדיקת יום (ועיין בשירי הקרבן הנ"ל מ"ש על דברי המרדכי). ולפי זה לדעת הירושלמי אף לחצירות ביום בעינן בדיקה לאור הנר. ולכן עדיין יש להעיר על הירושלמי איך אמרינן שבדיקה לנותר כשרה לחמץ, שהלא בבדיקה לנותר לא בעינן לאור הנר משא"כ בבדיקת חמץ.

ויש להוסיף על זה לפי מ"ש הר"ן בפ"ק דפסחים על דעת הרמב"ם, "חצר אינה צריכה בדיקה אמצעה של חצר, אבל חורים צריכים בדיקה, וכן דעת הרמב"ם". ועיין בחק יעקב ס"תלג ס"ק יא מ"ש בזה. הרי לפי זה איך סברו שבדיקת נותר כשרה לבדיקת חמץ אם לא מטעם לא פלוג, הלא עדיין בעינן אור הנר לחורין וסדקין בחצר.

וכן יש להעיר על הראב"ן שכתב "בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן ב"ב או ב"ג". הרי הוא לא כתב שזה דוקא בלילה, אלא משמע מסתימת לשונו שאף אם מכבדין ביום ב"ב או ב"ג מצד עצמה זו בדיקה כשרה אם לא מטעם לא פלוג. ועוד יש להעיר שהלא יש מקומות בחדרים שהם לא כנגד החלון ואין שם אור רב, ואיך סבר הראב"ן שזו בדיקה כשרה מצד עצמה אם לא מטעם לא פלוג, שאין לחלק בין ביעור לביעור.

ולכאורה גם יש להעיר על סוגיא בירושלמי הנ"ל מטעם אחר, דהיינו דמצינו שחצר אינה צריכה בדיקה כלל כיון שהעורבים מצוים שם כמ"ש רבא בפסחים ח. ומרן בס"תלג ו, ולכן מאיזה טעם בעינן שם בדיקה לנותר. מ"מ י"ל שכל זה בספק חמץ, אבל בודאי חמץ עדיין צריכה בדיקה כמ"ש מרן שם. ולכן ה"ה בנותר וחמץ בחצרות שבירושלים שהן צריכות בדיקה. אלא שראיתי בגליון הש"ס שם בס"ק ב שכתב, "ואף דחצר א"צ בדיקה, מ"מ כיון שרגילין לאכול שם הוי ודאי חמץ כמ"ש הב"ח, ובודאי חמץ אף חצר צריך בדיקה עיין ס"תלג ו, ובמג"א שם ס"ק י. ובזה א"ש הא דמסיק בלא כך אינן בדוקות מן הנותר, אף דבדיקת חמץ דוקא בלילה לאור הנר משום דכיון דכבר נבדקות ביום מחמת נותר תו לא הוי לכל היותר רק ספק חמץ, ותו לא צריך בדיקה משום דעורבים אכלוהו ודו"ק ועיין ראב"ן אות ז." הרי לפי הגליון הש"ס

הרי משמע מהראב"ן דאח"נ שהמכבד חדריו וכיון לבדוק החמץ נחשב בדיקה כשרה מצד עצמה, אלא רק משום לא פלוג אמרו שצריך לחזור לבדוק בליל י"ד בניסן, דהיינו שלא לחלוק בין ביעור לביעור. ויש לדון בזה, שאיך אמרינן שהבדיקה מצד עצמה כשרה, הלא בעינן בדיקה לאור הנר בלילה, וכמ"ש בפסחים ז: "לאור הנר. מנא הני מילי, אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה, ומציאה מחיפוש... ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות... תנו רבנן לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה." ע"ש. וכאן מסתימת דברי הראב"ן משמע שכשמכבדין את החדרים לא היה בלילה ולא לאור הנר. וכן יש לדקדק מהראיה שהביא הראב"ן מהירושלמי, שהלא בבדיקת נותר לא מצינו כלל דבעינן לאור הנר, ומשמע שאם לא מטעם לא פלוג היא בדיקה כשרה אף לחמץ. וכן ראיתי בשירי הקרבן ד"ה בתי כנסיות, שכתב, "...בשלמא לגבי חצירות של חלות תודה, הרואה לא ידע שהן חצירות של חלות תודה והרואה אותו שבדק ביום בלא נר...". הרי פשוט לו שלא בדק לנותר בנר. ולכן איך אמרינן שזו בדיקה כשרה לחמץ אם לא מטעם לא פלוג.

ואל תשיבנו שהטעם דלא בעינן לאור הנר בבדיקת נותר הוא מפני שכתוב בירושלמי "חצירות שבירושלים", וכיון דמצינו שלבדיקת אכסדרה לא בעינן לאור הנר בלילה כמ"ש בפסחים ח. כיון שאורה רב ודי בבדיקת היום לאור החמה, ה"ה בחצר שדינה כאכסדרה מק"ו, שאכסדרה היא קרויה כמ"ש המ"ב בס"תלג ס"ק ד, לכן כ"ש שמותר לבדוק חצר ביום, שהיא אינה קרויה כלל. אלא זה אינו, שלדעת הירושלמי אף אכסדרה ביום צריכה נר לבדיקה, שכתוב בירושלמי שם, "אפילו ביום צריך לבדוק לאור הנר, לא סוף דבר בית שאין בו אורה אלא אפילו בית שיש בו אורה אפילו ביום צריך לבדוק לאור הנר.... ר' ירמיה בעי בתי כנסיות ובתי מדרשות מהו שיהו צריכין בדיקה... פשיטא ליה הכן הוא צריכה ליה הואיל ואורן מרובה, מהו שיהא צריך לבדוק בתחילה ביום לאור הנר". ופירש בקרבן העדה שם, "מבעיא ליה אם ב"כ וב"מ שאורן רב צריכין בדיקה דוקא לאור הנר, או דלמא כיון שיש בהן חלונות הרבה ואינן מקורות בכל הצדדין בודקין אותן לאור החמה ודיו". ובסוף כתוב בירושלמי שאין לחלק בין ביעור לביעור. הרי אף מקום כבית הכנסת שיש לו אור רב עדיין צריך נר אם בדקו ביום כשהחמה זורחת. וכן הוא במרדכי בפ"ק דפסחים באות תקלה. שהביא הירושלמי הנ"ל וכתב, "מהו שיהא צריך לבדוק מתחלה ביום לאור

היו לבדוק הנותר ביום לאור הנר. והעיקר כמ"ש השירי הקרבן והגליון הש"ס הנ"ל שבדיקת הנותר היתה בלא נר.

(ב) ולענ"ד יש ליישב קושיא הנ"ל לפי מה שהביא המרדכי הנ"ל מנדה נו שכתוב שם, "השרץ שנמצא במבוי מטמא למפרע עד שיאמר בדקתי את המבוי הזה.... איבעיא להו עד שעת כבוד חזקתו בדוק או דלמא חזקתו מתכבד." פירש"י, "חזקתו בדוק. מי מחזקינן דבדיק ליה בשעת הכיבוד ומשום הכי טהרות דקודם כיבוד טהרות. או משום דחזקתו מתכבד. דאי הוה התם בשעת כיבוד הוי נפיק האי שרץ מחמת כיבוד." ועוד כתוב שם, "ומאי נפקא מינה, דאמר כביד ולא בדיק, אי אמרת חזקתו בדוק הא לא בדק, אי אמרת חזקתו מתכבד הא מתכבד, אי נמי דאשתכח בגומא, אי אמרת חזקתו בדוק מאן דבדק בגומא נמי בדיק, אי אמר חזקתו מתכבד, גומא לא מתכבדא." הרי מבואר שיש חילוק בין כבוד ובין בדיקה, ובכבוד אין דרכם לכבד בגומא משא"כ בבדיקה שדרכם לבדוק בגומא.

ואף כאן יש להקשות איך אמרינן שהבדיקה כשרה, הלא בעינן אור הנר לזה כמו לגבי בדיקת חמץ, שמסברה אין לחלק בין בדיקת כזית חמץ ובין שרץ קטן. ועוד אף לבדיקת שרץ י"ל שיש ללמוד מהפסוק בפסחים ז. הנ"ל "בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות" וכו', דבעינן נר. וגם נראה מהסוגיא בנדה שם, שאין לחלק לגבי בדיקת השרץ אם המבוי אפלה או לא. וכן לגבי כתם הנמצא בחלוק בנדה שם, לא מצינו דבעינן בדיקה ביום לאור הנר, אף אם הבדיקה בתוך הבית.

לכן נראה דהא דאמרינן בפסחים ז: דבעינן בדיקה לאור הנר, ולדעת הירושלמי אף ביום בעינן אור הנר, זהו דוקא כשאין כבוד, אבל כשיש כבוד אז לא בעינן בדיקה ע"י אור הנר דוקא, אלא כל שהוא יכול לבדוק יפה סגי. וכל שהוא יודע שאין שם חמץ, תו לא אמרינן שעדיין גזרו בזה שבדיקה זו תהיה דוקא לאור הנר. ונראה שכשיש כבוד זה מועיל אף בלי אור הנר, כיון שאף אם הוא לא רואה יפה, מ"מ ע"י מעשה הכבוד הוא מסיר החמץ. ויש לדון, שהלא אם יש לפני סומא כזית חמץ, הוא אינו יכול לבדוק אותו כיון שהוא אינו יכול לראות אותו בעיניו, אבל אם הוא מכבד הבית יפה ממילא ע"י מעשה כבוד הוא מסיר החמץ אף בלי ראייה. לכן י"ל שסברו רבותינו, שכשיש כבוד לא בעינן בדיקה ע"י אור הנר דוקא, אף בחורין וסדקין, אלא כל שיש בדיקה בעיניו בחורין וסדקין או הוא מישש בידו שם, והוא יודע שאין שם חמץ, תו לא

הטעם דלא בעינן אור לנר בבדיקת חמץ בחצר הוא מפני שאחר בדיקת היום בלא נר, נשאר רק ספק אם חמץ היה שם, ובספק חמץ יש לסמוך על העורבים. אלא אין זה מספיק לבאר דברי הראב"ן הנ"ל, שהלא הראב"ן למד מסוגיא זו לדין חמץ בבית, ולדעתו אם לא מטעם לא פלוג בדיקת היום בלא נר היא כשרה, ובבית אין לומר שיש לסמוך על העורבים. ולכן עדיין יש לדון לדעת הראב"ן, והטור ומרן דאזלו כדבריו, איך סמכינן על בדיקת נותר ביום בלא נר במקום בדיקת חמץ בלילה לאור הנר.

וראיתי לר' יהושע שפירא ז"ל בספרו ארבע שיטות למהרי"ש, שבסוף הספר, בתשובה יב, הוא נשאל בנד"ד וז"ל בשאלה, "נתפשט המנהג אצל רוב המוני עמינו להקל בבדיקת חמץ, שבודקין רק דרך העברה בעלמא כמה חדרים בשעה מועטת, ואין מקפידין לבדוק יפה בכל חורין וסדקין כפי תקנת הבדיקה מדינא דגמרא..." ע"ש. והוא הליץ בעד המנהג ולדעתו יש לצרף להתיר שמא העכברים בבית אכלו החמץ, וז"ל "נראה הואיל דע"פ רוב מצוים עכברים בכל הבתים, ואיכא למתלי בהו דאכלתיה וליכא חששא רק שמא נשאר ככר גדול כמ"ש, מהני בזה עכ"פ כיבוד הבית ונקיון הגומות, דאיכא למיתלי לקולא ככל הני ספיקי שהביא המ"א שם (ס"תלג) ס"ק י, שמא גררוהו למקום אחר, ושמא נמאס ונפסל מאכילת כלב, ושמא נתכבד ונתנקה, שהוא דבר המסתבר דגם בגומות מהני עכ"פ נקיון דידן לככר גדול, ומה"ט אפ"ל שסמכו המוני עם רק לבדוק כל שהוא שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה" ע"ש. וזה נראה כסברת הגליון הש"ס הנ"ל, אלא בגליון הש"ס איירי בחצר שיש בה עורבים, והמהרי"ש איירי בית שיש בו עכברים, וסברה אחת היא. ולכן כשיש רק ספק חמץ משום שכבר נתכבד הבית, שוב יש לסמוך על העכברים שאכלו מה שנשאר מהחמץ.

אלא נראה שאין זה מועיל בזמנינו, שעכשיו העכברים אינם נמצאים כל כך בבתים. ועוד נראה שהראב"ן לא סבר כטעם זה, שהלא הוא לא הביא הטעם של שמא אכלו עכברים כלל, ואילו היה סבר שזה עיקר טעם ההיתר הו"ל להזכיר זה. ולכן דברי הראב"ן עדיין צריך ביאור.

וראיתי בגר"א בס"תלג יא, שהוא הביא דברי הראב"ן, ואחר כך כתב, "אבל הר"ן כתב דלא יבדוק ביום לאור הנר...". ונראה מזה שהוא הבין שלדעת הראב"ן הבדיקה בחצירות מנותר היא באור היום וגם באור הנר. ולענ"ד כן הוא שהבדיקה ביום, אבל לא מצינו בשום מקום שדרכם

כיבוד החצר כדמצינו לגבי דין המבוי והשרץ בנדה נו. הנ"ל. ולכן אף לחורין וסדקין לא בעינן אור הנר. ולכן שפיר סבר הראב"ן הנ"ל שאם לא מטעם לא פלוג מה שהם מכבדים הבית ביום י"ב או יום י"ג היא בדיקה כשרה. כן נראה לענ"ד. וזה כמ"ש המהרי"ש הנ"ל "לדידן שנהגו לכבד ולנקות כל הגומות שלא נשאר שם כלום, אפ"ל דעדיף כבדיקת י"ד לאור הנר".

ג) ועוד י"ל בזה, שנראה מהראב"ן הנ"ל שהוא איירי באופן שהם מכבדים וגם עושים בדיקה לפני ליל י"ד, אבל בכבוד לבד בלי כוונת בדיקה, זה אינו מועיל. והטעם הוא כמ"ש בנדה שם שאין מכבדין בגומא. וכן הוא בבגדי ישע במרדכי שם אות לג שפירש, "ומדאמר 'צריך לחזור' משמע דבדק ביום. וכן בטור ס"ס תלג. שהביא לדברי הראב"ן שהביא הספר, כתב בזה"ל כתב ראב"ן אותן בני אדם שמכבדין הדירה בי"ג ומכוונין לבדוק החמץ ולבער וכו'". הרי לדעת הראב"ן יש כבוד וגם כוונת בדיקה ביום. לכן היא בדיקה כשרה אם לא מטעם לא פלוג. ולענ"ד לא בעינן פירוש הבגדי ישע לזה, שהלא כתב הראב"ן הנ"ל "ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ". הרי בפירוש שהוא בדק ג"כ מלבד הכבוד. וכל טעם שהבגדי ישע כתב שכן יש לפרש בדברי הראב"ן הוא מפני שהוא רק ראה מ"ש המרדכי בשם הראב"ן, דהיינו "וגם אם כבדו וטאטאו את הבית מקודם לכן אפילו הכי צריך לחזור ולבדוק". הרי בלשון זה השמיט המרדכי "ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ" מהראב"ן, ולכן הוצרך הבגדי ישע לפרש כן בדברי המרדכי בשם הראב"ן, אבל בלשון הראב"ן עצמו הוא בפירוש.

ולפי זה יש לדון בדברי התה"ד בס"קלג, וז"ל "שאלה. הרבה בני אדם נוהגים לטאטא ולכבד כל חדרי ביתם ב' או ג' ימים קודם י"ד, ובאור י"ד מניחים להם ג' או ד' פתיתין במקצת חדרים וכשבודקים ומוציאים אלו הפתיתים שהניחו להם בני ביתם מפסיקים שוב לבדוק, שפיר דמי או לא. תשובה. יראה דמילתא דפשיטא הוא דלא יאות אינון עבדי, דבגמרא פ"ק דפסחים כתב המרדכי בהדיא דאם כבדו וטאטאו הבית קודם לכן אפ"ה צריך לחזור ולבדוק, אלמא דבכיבוד לחוד לא סגי. ואע"ג דמסיק התם משום שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כ"ש באור י"ד די בכך אחר הכיבוד, דמהשתא לא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, מ"מ כתב נמי התם טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי משום דילמא מישתכח בגומא, וא"כ במה יצאו החדרים מחובת

גזרו דבעינן בדיקה דוקא ע"י אור הנר, גם אם א"א לכבד בתוך החורין והסדקין, שבמקום שיש כבוד בכל החדר שוב לא חשו לומר דבעינן אור במקומות מיעוטים כחורין וסדקין, כשהוא יודע בראיית עיניו אף כשאין שם אור רב, או כשיודע במישוש בידו, שאין שם חמץ.

וכעין זה מצינו בעדות שידיעה כראיה, שכתוב בב"מ צא. "דאמר שמואל ובמנאפים עד שיראו כדרך המנאפים". ופרש"י, "מעדיין עליהם העדים לחייבן מיתה ומלקות משישכבו זה על זה כדרך מנאפים וא"צ לעדים שיראו כמכחול בשפופרת דלא הזיקתן תורה להסתכל כל כך". ועיין במרדכי בפ"ה האומר, באות תקל"א, שכתב "בספר חכמה בס"שפד, כתב הרא"ם בתשובה דהיכא דאחד מן העדים לא ראה נתינת הטבעת אין לבטל בכך הקדושין, חדא דחוששין לדברי רב פפא דאמר חוששין לקדושין, ואע"ג דבסמ"ג (דבה"ג מ"י) פוסק כמ"ד אין חוששין, מ"מ ראיתי מעשה ולא היה כח ביד המתירין להוציאה בלא גט, ועוד אם עד רואה דבר מוכיח ונראה, יכול להעיד ונדון כאילו ראה גוף המעשה כדאמרין בגיטין ובקידושין, וב"ה אומר הן הן עדי יחוד הן הן עידי ביאה, ואמרין בכל מקום במנאפין עד שיראה כדרך המנאפין, עיין פ' המגרש תשובת הר"מ. הרי לדעת הרא"ם כל שיש הוכחה, היא כראיה. ועיין מה שכתבתי עוד בזה בארחותיך למדני ח"ג ס"ק"ג. ע"ש. ועיין בתוספות ביבמות מה: ד"ה מי, שכתבו לגבי טבילת גיורת, "ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי". הרי ידיעה כראיה. ועיין עוד בזה באגרות משה י"ד ח"א ס"מז ע"ש.

לכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, דהיינו כשיש מעשה כבוד הבית, זה כאילו הוא ראה בעיניו, ולא בעינן אור הנר לזה. ולכן כל שהוא יכול לומר שהוא מכבד הבית והוא בדק יפה בשעת כיבוד, אף כשאין אור הנר, בזה לא אמרו שיש גזרה כללית דבעינן דוקא אור הנר. וכן בכה"ג לא בעינן אור הנר לחורין וסדקין, שלא גזרו בכה"ג, אף כשא"א לכבד בתוך החורין והסדקין, שמאחר שהוא כבד כל החדר תו לא בעינן אור הנר במקומות מיעוטים שלא כבדם. וכן י"ל לגבי בדיקת שרץ במבוי, שכיון שיש כיבוד, לא גזרו חכמים דבעינן בדיקה דוקא ע"י אור הנר, לכן אף כשבדקו בחורין וסדקין בשעת כבוד אף בלא נר זו בדיקה כשרה. וכן לגבי כתם בבגד, כיון ששם יש כבוס גם כן, שוב לא גזרו שבדיקה זו צריכה דוקא לאור הנר.

ולפי זה מ"ש בירושלמי אתי שפיר, שי"ל דלגבי נותר בחצר הטעם דלא בעינן בדיקה לאור הנר, הוא מפני שיש

בדיקה... ע"ש. הרי משמע שהכיבוד לא היה בגומות, ולכן בעינין בדיקה שהיא כוללת אף הגומות.

ונראה מזה שהתה"ד לא ראה דברי הראב"ן בשורשן, אלא רק מה שהביא המרדכי בשמו, ולכן כיון שהמרדכי רק כתב, "וגם אם כבדו וטאטאו את הבית מקודם לכן אפילו הכי צריך לחזור ולבדוק", הבין התה"ד שאין שם בדיקה בגומות כלל רק כבוד בלבד. ולכן הוא כתב "דכיבוד לחוד לא סגי משום דילמא מישתכח בגומא". הרי שפשוט לו שלא היה שם בדיקה אלא כבוד לחוד. וכן פירש הבגדי ישע הנ"ל בדברי התה"ד, שאחר שהוא הביא דברי הטור בשם הראב"ן שיש בדיקה בשעת כבוד, כתב הבגדי ישע "אמנם בתה"ד ס"קלג לא משמע הכי..." ע"ש. וכן הוא, ונראה הטעם הוא מפני שהתה"ד ראה רק מ"ש המרדכי בקיצור בשם הראב"ן, משא"כ להטור שראה דברי הראב"ן בשורשן וכתב בשמו "ומכוונין לבדוק החמץ". וכן לשון מרן בש"ע שם. הרי לפי זה כל הטעם שצריך בדיקה בנד"ד הוא רק מפני לא פלוג, ולא מטעם שמא ישתכח בגומא, ודלא כהתה"ד בזה שהבין שהראב"ן איירי בכבוד בלא בדיקה, שזה אינו שמבואר בפירושו בדברי הראב"ן שהוא איירי שיש כבוד וגם בדיקה, וכן הוא בטור ומרן.

וראיתי במ"א בס"תלג ס"ק כ, שהביא דברי התה"ד כדי לפרש דברי מרן שם שהביא דעת הראב"ן. וגם הטעם שצריך לחזור לבדוק בליל י"ד משום שמא ישתכח בגומא. ולענ"ד אין זה כוונת הראב"ן כשביארתי לעיל. וגם ראיתי שם במחצית השקל שהוא הביא בשם התוספות בב"מ כו. בד"ה ה"נ, דיש מיני גומות שאין נבדקין ע"י כיבוד ע"ש. ולענ"ד כן הוא אבל כשיש בדיקה בצירוף להכבוד אין לחוש לזה. וגם מ"ש המ"א שם "ואפילו בדק ביום בחורין וסדקין צריך לחזור ולבדוק בלילה", כן הוא, אבל י"ל שזה רק אם יש בדיקה לחודה, אבל אם יש כבוד ג"כ אין צורך לזה אלא מטעם לא פלוג, ובזה הוא י"ח בבדיקה כל שהוא כמבואר בתה"ד הנ"ל.

(ד) ולפי זה נראה שאף כשאין בדיקה בשעת כבוד לאור הנר עדיין היא בדיקה כשרה מצד עצמה כשביארתי עיל. לכן נשאר לנו לבאר מה היא הבדיקה שיש לעשות כדי לצאת י"ח מדין לא פלוג. ונראה מדברי הראב"ן הנ"ל שכתב, "בני אדם המטאטאין ומכבדין את חדריהן ואת עליותיהן ב"ב או ביג" בניסן, ועם כיבודן בודקין אותן מחמץ ומשמרין שלא להכניס שם שוב חמץ, אעפ"כ צריכין לבדוק אור י"ד בשעה שבודקין במקום אשר

טלטלו שם חמץ עד עתה", שמשמע שיש לחזור ולבדוק כל החדרים, שהוא כתב "צריכין לבדוק", דהיינו כל החדרים שהוא כבר כבד ובדק. אולם התה"ד לא סבר כן שהוא כתב "ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כ"ש באור י"ד די בכך אחר הכיבוד". הרי משום לא פלוג בעינין רק כל שהוא, ודלא כהראב"ן. ויש להסתפק האם אמרינן שאילו ראה התה"ד דברי הראב"ן בשורשן הוא לא היה כותב דסגי בכל שהוא, או דילמא י"ל שאף אם הוא ראה דברי הראב"ן מ"מ גברא רבא הוא התה"ד כדי לפליג על דעת הראב"ן. אלא אף י"ל שאין מחלוקת בין הראב"ן והתה"ד, ויש לפרש דברי הראב"ן כהתה"ד, דהיינו כשכתב הראב"ן "צריכין לבדוק", אין כוונתו שצריך לבדוק בדיקה גמורה בכל החדרים, אלא שצריך לבדוק כדי לצאת החיוב משום לא פלוג, דהיינו בדיקה כל שהוא כמ"ש התה"ד. ונראה דאפויי מחלוקת לא מפשינן, ויש לפרש דעת הראב"ן כמ"ש התה"ד. לכן אף אם עשה בדיקה כל שהוא בקצת חדרים (דהיינו אחר שמוצאים ג' או ד' פתיתין במקצת חדרים יפסיקו), די בזה כדי לצאת י"ח משום לא פלוג.

וכן הוא למהרי"ש הנ"ל שכתב, "דמשמע בהדיא מדברי התה"ד שהביא מ"א ס"תלג ס"ק כ, דאי הוי מכבד חדרו יפה בגומות, א"צ בדיקה רק חדר אחד כל שהוא שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה" ע"ש. ועוד כתב, "אפ"ל שסמכו העמוני עם רק לבדוק כל שהוא שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה כטעם הראשון של המרדכי הנ"ל, דממילא משמע מיניה עכ"פ דלא שייך בזה טעם תקנת בדיקה שנאסר במנין, דלאו כל מקומות שווין הם, ועיקר תקנתם היה רק לבדוק ולבער במקום הנמצא." ובסוף כתב, "ועפ"ז הוטב בעיני מנהג המונים שהביא רמ"א ס"ס תלב, בדנהגין להניח פתיתי חמץ במקום שימצא הבודק שלא יהא ברכתו לבטלה, וכתב הט"ז לבטל מנהג זה, אמנם לפמ"ש מנהג ישר וכשר הוא, דהואיל שבזמנינו נהגו כל ישראל לכבד ולרחוץ ולנקות כל גומות וחורים וא"צ בדיקה מדינא רק כדי שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה כטעם המרדכי הנ"ל, ולא מצינן כה"ג שצריך לברך, ואיכא חשש ברכה לבטלה, ע"כ הנח להם מנהגן שמניחים בני בית פתיתין דזה בוודאי ימצא הבודק ומברך שפיר" ע"ש. הרי הוא כתב להליץ בעד מנהג העם, אלא הוא סמך על הטעם שמא העכברים בבית אכלו החמץ, ואני כתבתי שכשיש כבר כבוד הבית שוב לא בעינן בדיקה גמורה בליל י"ד בניסן. הרי למסקנה אנו שווים, שיש למנהג זה על מה לסמוך. כן נראה לענ"ד.

סימן נח.

שאלה: האם ספק חמץ שעבר עליו את הפסח אסור באכילה.

תשובה: (א) כתב המ"ב בס"תמט ס"ק ה, "חמץ שנמצא אחר הפסח ולא ידעין אם של עכו"ם הוא או של ישראל הוא, יש דעות בין האחרונים. יש שכתבו דמותר בהנאה ואסור באכילה, ויש שמקילים ואומרים דגם באכילה מותר כשאר ספיקא דרבנן דלקולא אזלינן." ובשער הציון שם הוא כתב שהמחמירין הם, "הב"ח ומקור חיים ומ"א." והמקילים הם, "החזק יעקב וכן משמע דעת ט"ז, וכן נוטה דעת נהר שלום ומגן אלף ובית מאיר." ועיין עוד בזה בכה"ח שם.

וראיתי בתשב"ץ ח"ב ס"קצט. "שאלה: ראובן אצר תבואה תחת הקרקע וערב הפסח בקר תבואתו ומצאה שרויה במים ולא היה לו שהות למכרה לעכו"ם קודם הפסח, והניחה עד לאחר פסח, מהו דין תבואה זו. תשובה: תבואה שנפל עליה מים יש מחלוקת בגמ' (פסחים מ.) אי בעינן נתבקעו ממש או כל שמניחה על פי הביב ומתבקעה מאליה, ולא איפסיקא בהדיא הלכתא כמאן, והוי ספיקא ובדרבנן אזלינן לקולא, וחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא מדרבנן כר"ש (שם כח:) ולפי זה אם לא נתבקעה מותרת לאכלה אחר הפסח..." ע"ש. הרי לדעת התשב"ץ ספק חמץ שעבר עליו את הפסח מותר באכילה. וי"ל שאילו ראו הב"ח ודע' דברי התשב"ץ לא היו מחמירין בזה. ולכן נראה שיש לאזיל בזה לקולא וספק חמץ מותר באכילה, ובפרט אם הבעל בדק ביתו וביטל חמצו בערב פסח והוא אנוס או שוגג בדבר. (עיין בפנים מאירות ח"ב ס"קסג. ובערך השולחן ס"תמח אות ו, ובמעט מים ס"כה אות י ועוד.)

סימן נט.

שאלה: האם יש לסמוך על ספק ספיקא כדי לקיים מצות עשה, כגון אכילת מצה בליל ראשון של פסח.

תשובה: (א) **ראיתי** שקצת מהאחרונים סברו דבשלמא שיש לעשות ס"ס להקל בלא תעשה, אבל אין לעשות כן כדי לקיים מצות עשה. ויש לדרון בדבריהם.

בתחילה יש לחקור בדעת המוצל מאש בס"יג, שהביא מ"ש הרא"ם בפירוש לסמ"ג בהל' מגילה, לגבי הקושיא למה לא אמרינן שטומטום מוציא את מינו בקריאת המגילה, שהלא יש כאן ס"ס שמא הקורא הוא זכר ואת"ל שהוא נקבה, אז שמא השומע ג"כ נקבה. ועוד הקשה הרא"ם שהרי כיון דמגילה דרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא. ותיריך הרא"ם דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא אלא בדיעבד, אבל לכתחילה לא. וכתב המוצל מאש על זה, "וכבר תמהו עליו רבים, שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס"ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. ונלע"ד דכונת הגאון לומר דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות, או דרבנן או דאורייתא, שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו משום ס"ס, שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו, ולכך אין לומר שזה הספק אם הוא זכר יוצא מידי חיובו לכתחילה על ידי אותו הקורא משום דס"ס הוא, ספק אם י"ח או לאו, לכך אמרו שיקרא הוא בעצמו." הרי לפי זה אין מועיל ס"ס כדי ליי"ח במצוה. וראיתי בשרשי הים ח"א בשורש ספיקא דרבנן וס"ס דאורייתא, בדף קלב ע"ד, שהוא הביא והסכים למ"ש המוצל מאש הנ"ל וכתב, "...והחילוק נראה נכון וברור." ע"ש. ולכן ה"ה באכילת מצה בליל הסדר או במצות לולב או שופר, אין לומר ס"ס כדי לומר שהוא יי"ח.

וראיתי במוצל מאש שם שהוא הביא ראייה לדבריו, וז"ל "ועם זה יתורץ מה שיש להקשות על מ"ש מרן והטור ז"ל בהל' ראש השנה, שאם טעה בהמלך המשפט יחזור לברכת השיבה, ע"פ מ"ש ר"י דאמצעות אין להם סדר, ולא ע"פ רש"י. וקשה דיאמר אותה במקומה כפי פירש"י ולא יחזור לברכת השיבה לומר כמה ברכות מספק, שהרי ס"ס הוא, ספק אם אעיקרא דדינא צריך לחזור, דיש גדולים דכתבו דא"צ לחזור, ואת"ל דצריך לחזור דילמא הלכה כרש"י ז"ל דאמצעות אין להם סדר ויאמר אותה במקומה, אלא דעם מ"ש א"ש בדבר של חיוב אין לפוטרו מטעם ס"ס" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על ראייה זו, שהטעם שלא אמר מרן ס"ס זה, הוא מפני שהוא סבר ששני הספיקות אלו אינם שקולים, וגם הם כנגד הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. כתב מרן בב"י ס"תקפב, לגבי עיקר הדין אם יש לחזור אם שכח

(ב) וגם ראיתי שהמטה אהרן בכללי ס' אות צה, סבר כהמוצל האש הנ"ל. ובד"ה ואני, הוא הביא מ"ש הרמב"ן הרשב"א והר"ן לגבי קריאת מגילה וז"ל "...והביא משם הגאונים שכתבו שכרכין המסופקים אם הם מוקפות חומה מיב"ן אין קורין אלא בי"ד משום רובא דעלמא אינם מוקפין חומה ואזלינן אחר רובא... דאילו מן הדין כל שקרא בראשון ושמא יי"ח הו"ל בב' ספק של דבריהם ולקולא, ואדרבה כל מדינא הוה לן למימר בתרייהו כדאמרינן זיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא, אלא שא"ת כן נמצאת אתה פוטרנו בב' ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור מן הב' יע"ש. ואחר כך הוא הביא דעת המוצל האש הנ"ל, ושוב כתב בד"ה ונלענ"ד, "ונלענ"ד דסמוכות שלו הוא דברי הרמב"ן והרשב"א הללו והר"ן דס"ל דגבי מצוה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא משום דבודאי מבטל ממנו מצות קריאת המגילה, והיכא דמבטל ממנו המצוה לא אמרינן ליה. והרי הוא ממש כדברי הרב מהר"י אלפאנדרי ז"ל ע"ש.

ולענ"ד אין דין מגילה דומה לנד"ד, דשאני מגילה שאם אמרינן ספק דרבנן לקולא בשני ימים אז מצינו שבני הכרך לא קיימו מצות מגילה כלל דור אחר דור, משא"כ בנד"ד שאין חשש ביטול המצוה לגמרי, כגון אם אמרינן שיש ס"ס להתיר קיום המצוה במצה זו, שמא הוא יאכל כליל הראשון מצה אחרת שהיא כשרה לגמרי, וכן י"ל לגבי שופר סוכה ולולב כה"ג, אבל כשיש בטול המצוה לגמרי, אז רק בזה סברו הגאונים דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ועוד יש לחלק שלגבי קריאת המגילה אם אמרינן ספק דרבנן לקולא, אז מצינו שבני הכרך לא עושים כלום בשני ימים של פורים, וזה בגדר שב ואל תעשה, אבל בנד"ד הם מקיימים המצוה בקום עשה, דהיינו אכילת מצה או נטילת לולב וכדומה, אלא הם סומכים על ס"ס להכשיר המצוה, ובזה שפיר י"ל שמועיל ס"ס לקיים המצוה. שוב ראיתי בלימודי ה' ס' קפד שאחר שהוא הביא סברת המוצל מאש הנ"ל, הוא כתב, "בפ"ק דמגילה גבי עיירות המסופקות אין נראה כדברי הרב ע"ש. וזה כשביארתי.

וראיתי בטהרת המים מע"מ אות עו שכתב, "עתה הראו לנו לשון הר' מטה אהרן מע"ס ס"צח, דהביא סברת כמה פוסקים דפשיטא להו דהא דקי"ל בס"ס אפילו בדאורייתא להקל, זה דוקא לענין איסורים, אבל במצות עשה אפילו מ"ע דרבנן אפילו איכא מאה ספקי חייב לקיים המצות". ע"ש. וכשאני לעצמי, לא ראיתי "כמה פוסקים" שסברו

לומר הקל הקדוש או המלך הקדוש, "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל מסכימים דבדיעבד נמי לא יצא, הכי נקטינן". וכתב על זה הפתח הדביר בס"ק יח א דף קט ע"ד, שהקשה הכנה"ג הלא י"ל בזה סב"ל, ותירץ "דכיון דג' עמודי ההוראה ז"ל ס"ל דחוזר, דברי שאר הפוסקים ז"ל אינה משנה". ע"ש והביא הפתח"ד שכן דעת הרב בני דוד ז"ל ד"ב ע"ב, "דמרן ז"ל ס"ל דאפילו בספק ברכות נקטינן כג' עמודי ההוראה" ע"ש. וכן ראיתי בשבות יעקב ח"א ס"א שכתב, לגבי דעת הב"י בברכת טלית של פשתן, "...וגם סיים שם הב"י וז"ל ואי לא אפשר ליה יעשו של פשתים ומברך עליו כהסכמת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ז"ל. הרי להדיא דלכך פסק הב"י כאן דיברך על טלית של פשתים לפי ששלשה עמודי ההוראה שהב"י נשען עליהם בכללי הוראתו סברי הכי". ע"ש. ולפי זה לדעת מרן אין לצרף זה להספק הראשון שכתב המוצל מאש הנ"ל, דהיינו "ספק אם אעיקרא דדינא צריך לחזור, דיש גדולים דכתבו דא"צ לחזור". אלא לדעת מרן אין זה בכלל ספק כיון שזה כנגד הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ועוד י"ל שלדעת מרן אין זה ספק שקול, שהלא מבואר בב"י שם שרק הראב"ה סבר שבדיעבד א"צ לחזור. ולכן אין לצרף ספק זה לספק אחר שג"כ אינו שקול כמבואר לקמן. (ואף את"ל שיי"א שאם הזכיר "מלך" בברכת השיבה שא"צ לחזור כמ"ש הב"י שם ד"ה כתבו, בשם רבינו יונה, מ"מ אף בזה כתב הב"י שהראב"ד לא סבר כן, "וכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם". הרי אף זה אינו ספק שקול.)

ולגבי הספק השני אם באמצעות יש לומר השיבה במקום שהוא הזכיר הטעות או אם יש לחזור להשיבה, מבואר בב"י בס"ק יט ד"ה אמצעות, שלרוב הפוסקים צריך לחזור להשיבה, שרק לדעת רש"י והגאון יש לומר אותו במקום שנזכר, אבל לדעת הרי"ף ורבינו יונה והרשב"ם והתוספות והרא"ש והרשב"א והמרדכי ורובן של גאונים, והרמב"ם והראב"ד, "כולם הסכימו כן" שצריך לחזור להשיבה, "ופשיטא דהכי נקטינן" ע"ש. ולכן אין זה ספק שקול כלל כדי לומר שמא הלכה כרש"י.

ואף דמצינו שלדעת מרן בי"ד ס"קכט יא, לא בעינן ספק שקול, זה רק כשספק אחד אינו שקול והספק השני הוא שקול, אבל בנד"ד ששני הספיקות הם אינם שקולים, אף מרן מודה שאין לעשות ס"ס. (ועיין עוד בזה באורחותיך למדני ח"א ס"קלב) ולכן שפיר הוא שמרן לא סמך על ס"ס זה, ואין ללמוד מכאן שאין לסמוך על ס"ס כשיש חיוב בקום עשה.

הכי במטה אהרון הנ"ל, אלא רק מ"ש המוצל מאש ע"ש. וכבר כתבתי שאין ראייה לסברה זו.

ג) **שוב** ראיתי בעונג יו"ט סוף ס"עא שכתב, "ויש להביא ראייה דלהרמב"ם ספק מצוה לחומרא, דהא אמרינן בע"ז נג: ישראל שזקף לבינה ולא השתחוה לה, ובא עכומ"ז והשתחוה לה אסרה, מתחילתה של א"י, דכתיב ואשריהם תשרפון באש, מכדי א"י ירושה להם מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אלא מדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו, ועכומ"ז שליחותיהו עבדי, ופריך ואימא דבהדי עגל ליתסר מכאן ואילך לישתרי, ומשני מאן מוכח ע"כ. אלמא שנאסרו כל האשירות משום הנך דבהדי עגל. והקשו המחברים האחרונים ז"ל דהא להר"ם ספיקא לקולא, ונהי דלא שרינן משום רובא משום דהוי קבוע, מ"מ הא בספק שקול נמי מן התורה שרי, ומהני ביטול כמו טלמסאות של עכומ"ז... וא"כ קשה, אמאי נאסרו כל האשירות ולא מהני להו ביטול הא מן התורה ספיקא לקולא, אבל אם נימא דספק מצוה לחומרא א"ש דביעור עכומ"ז הוי מצוה שנצטוו אחר כניסתן לארץ כדאמר בע"ז מה. וספק מצוה לחומרא" ע"ש.

הרי מבואר שכשנכנסו בני ישראל לא"י, בכל אשירה שם היתה בה ספק אם היא מזמן העגל וצריכה שריפה, או מאחר כך וסגי בביטול ע"י עכומ"ם. וא"כ י"ל שלדעת הרמב"ם יש כאן ספק דאורייתא לקולא מן התורה, ואין צריך לשרוף שום אשירה. ולכן אין צורך לכתוב מצות שריפת אשירה בתורה. אלא צ"ל שלא סבר הרמב"ם ספק דאורייתא לקולא מן התורה במצות עשה. ולכן בכל מצות עשה אין לסמוך על שום ספק כדי לקיימה. וכן י"ל שאין לסמוך על ס"ס, שלפי מ"ש הפר"ח בי"ד ס"ק בסוף ס"ק מט, "דבחדא ספיקא הו"ל פלגא ופלגא, וכי איכא תרי ספיקא הו"ל כרובא". הרי כיון שבמצות עשה אין לסמוך על רוב, ה"ה שאין לסמוך על ס"ס. וכן י"ל לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, יש לפרש שהטעם דמועיל ס"ס הוא כמ"ש הפנ"י כתובות ט. ד"ה לא צריכא, "משום דהו"ל ספיקא דרבנן, דמדאורייתא בחד ספיקא נמי שריא, וא"כ בספק השני הוי ספיקא דרבנן דלקולא" ע"ש. וכן הוא בתורת חסד אה"ע ס"ט אות ה ע"ש. וגם לפי זה י"ל דלא מועיל ס"ס במצות עשה, שאין לומר בתחילה בספק הראשון ספק דאורייתא לקולא. ולכן כמו שאין מועיל רוב לקיים מצות עשה, ה"ה דאין מועיל ס"ס.

ויש להשיב על דבריו. ובתחילה י"ל שכשכתוב בגמרא שם "מאן מוכח", צ"ל שזה שייך רק באילנות ישנים, שהרי באילן חדש כגון בן ה' או ו' שנה, ודאי הוא ניכר שהוא אינו משעת העגל, כיון שנכנסו לא"י אחר ארבעים שנה ממעשה העגל. ולכן מוכרח לומר שכל הספק הוא רק באילנות ישנים. ובזה י"ל שרוב אילנות היו מזמן העגל, וכשיש רוב אז ממילא י"ל שיש לאזיל בתר רובא וצריך לשרוף האשירות, ושוב אין לומר ספק דאורייתא לקולא מן התורה. ואין לומר בזה שלא שייך רוב כיון שכל אשירה היא קבועה במקומה וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, שזה אינו כיון שמן התורה י"ל הכי רק כשניכר איזה האסור ואיזה המותר, אבל כשאנו לא יודעים אם אשירה זו צריכה שריפה או לא כיון שאין שום היכר באשירה עצמה, אז ממילא אין כאן דין תורה של כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. וזה כמ"ש הפר"ח בי"ד ס"ק יג, "דע דמן התורה לא מקרי קבוע אלא כשהאסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו דומיא דט' חניות מוכרות בשר שחוטת ואחת מוכרת בשר נבלה, אבל כשאין האיסור נודע וניכר לעצמו וכגון ספיקא דחניות, שנודע דאיכא נבלה באחת מן החניות, ולא נודע באיזה חנות, הוא מותר ליקח מן החניות משום דאזלינן בתר רובא, וכה"ג לא מקרי קבוע" ע"ש. וה"ה בנד"ד שיש לאזיל בתר רובא, ולכן בנ"י היו חייבים לשרוף כל אשירה בא"י, ולא מטעם שיש בזה מצות עשה וספק דאורייתא לחומרא מן התורה.

ועוד יש להשיב. והוא שמצות שריפת האשירות בכל א"י היא חלה על כל איש ואיש, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ז דהל' עכו"ם הל"א ועוד, אין החיוב על כל איש רק על האשירה שהיא ברשותו, ולא בשל חבירו, אלא החיוב עליו לשרוף כל אשירה בכל א"י. וכ"כ הרמב"ם שם, "ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחו"ל אין אנו מצווין לרדוף אחריה, אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עכו"ם שבו. שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. בא"י אתה מצווה לרדוף אחריה, ואי אתה מצווה לרדוף אחריה בחו"ל". וכן הוא בספר החינוך מצות תלו. וז"ל "...ולשון ספרי... ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בא"י אתה מצווה לרדוף אחריה, ואי אתה מצווה לרדוף אחריה בחו"ל.... ועובר על זה ולא אבדה כל זמן שיש ספק בידו, בטל עשה זה." הרי המצוה על כל איש ואיש לשרוף האשירות בכל א"י.

ולפי זה יש לדון לפי מ"ש הפר"ח בי"ד ס' קי, בכללי ס"ס אות א בד"ה מיהו, לדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לקולא

להם ציצייות בבגדיהם, או מפני שבגדי מלחמה שלהם משונים מבגדי מלחמה של אנשי מדין. וכן הוא ברש"י בפר' חקת, פ"כ א שכתב, "...ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען..." ע"ש. הרי מבואר שכל עם ניכר בלבושיהם, ומלבוש של זה שלא כמלבוש של אחר. ועוד מה שאמרתי שלא מלין במדבר אינו ברור, שהלא כתב הב"י ב"ד רסה ד"ה בדברים, "...ויש סמך לדבר בפרקי ר"א כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר לא היו פורעין משום עינוי הדרך, וכשהיו מוהלין היו נוטלים אותה ערלה וטומנין אותה בעפר..." ע"ש. לפי זה י"ל שאף בגופם יש היכר, שלבני ישראל אין להם ערלה, משא"כ לבני מדין. ולכן כאן י"ל כל קבוע כמחצה על מחצה דמי מן התורה (ודלא כלעיל שאין היכר בגוף האשירה אם היא משעת העגל או לא). ולכן שייך לומר בנדון זה מ"ש הערוך השולחן ב"ד ס"ק אות יד, וז"ל "עוד יש בזה שאלה לדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא איך משכחת דין קבוע מן התורה דכיון שהתורה אמרה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והוה ספק, א"כ הוי לקולא מן התורה. והתשובה בזה דהנה הרמב"ם מודה באתחזק איסורא, דאל"כ לא משכחת לה אשם תלוי אף בחתיכה משני חתיכות, ומזה הסכימו כל הפוסקים דהרמב"ם מודה באתחזק איסורא כמו שיתבאר בס' זה בס"ד, וה"נ כל קבוע של תורה הרי אתחזק איסורא כיון שהאיסור קבוע במקומו (פר"מ ס"ק יד). וראיה לזה שהרמב"ם עצמו בפ"ח משגגות שביאר שם דיני אשם תלוי כתב שם דהחויב הוא משום שהאיסור קבוע ע"ש. וכל שכן בעצם הדין קבוע ע"ש. הרי הרמב"ם מודה שאין לומר ספק לקולא מן התורה כשיש דין קבוע מן התורה. וכן הוא בנד"ד. ולכן שפיר הוא לגמרא לתרץ דלמא איקטיל חד מישראל. ואין זה משום דלא אמרינן ספק דאורייתא לקולא מן התורה במצות עשה.

(ד) וראיתי למהרי"ט אלגזי ז"ל בהל' בכורות פ"ג אות מ ד"ה גרסינן, שאף הוא סבר שלהרמב"ם לא אמרינן ספק דאורייתא לקולא במצות עשה. וזה משום שכתב הרמב"ם בהל' מחוסרי כפרה פ"א הל"א, "האשה שנתגיירה ואין ידוע אם עד שלא נתגיירה ילדה או משנתגיירה ילדה. הרי זו מביאה קרבן מספק, ואין חטאתה נאכלת. כבר ביארנו בהלכות שגגות שכל מחוסרי כפרה מספק שעבר עליהם (יום הכפורים) חייבין להביא אחר יום הכפורים, שקרבן זה מכשירין לאכול בקדשים." וכן הוא בהל' שגגות פ"א הל"ב, וז"ל "יראה לי שאלו שחייבים קרבן מספק אינן מביאין קרבן שמא יכניסן חולין לעזרה. ואם תאמר והלא חטאת העוף באה על הספק ואינה נאכלת, מפני שהמביא

מן התורה. "ומיהו איכא לספוקי בהך מילתא כי שרינן לספק ממזר בממזרת ודאית או בישראלית, מי נימא דשרייה רחמנא דוקא בדליכא תרתי דסתרן, דאי בעי מהאי לינסיב ואי בעי מהאי לינסיב, אבל תרווייהו אף בזה אחר זה אסורין ליה, או דילמא אף בזה אחר זה שריין ליה משום דזיל הכא איכא ספיקא, וזיל הכא איכא ספיקא, וכל ספיקא רחמנא שרייה לגמרי... אך מצאתי ראייה ברורה לזה... א"כ נמצינו למדין דלכשתמ"ל דכל ספיקי רחמנא שרינהו אינו אלא היכא דליכא תרתי דסתרן, אבל אי איכא תרתי דסתרן בכה"ג לא קשרי רחמנא ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם לא אמרינן ספק דאורייתא לקולא מן התורה כשיש תרתי דסתרן.

לכן אם אמרינן לגבי האשירות בא"י שבכל אשירה יש ספק אם יש לשרוף אותה או לא וכמ"ש הגמרא "מאן מוכח", ואם אזלינן לקולא בכל אחת ואחת, אז מצינו שזה בכלל תרתי דסתרן, שא"א לומר על כל אשירה שאין חיוב לשרוף אותה, כיון שודאי יש בכללם אשירות שהוא צריך לשרוף, וממילא שהוא בטל עשה. וזה דומה לבטול חד בתרי חתיכה כשרה וטרפה שהוא אוכל זו אחר זו, שהוא אינו יכול לומר על כל אחת שהיא כשרה שבסוף הלא הוא ודאי אכל טרפה וכמ"ש מרן ב"ד ס"קט א לדעת הי"א. ואף שבסתם שם התיר מרן, זה רק מפני יש בטול, אבל בנד"ד שכל אחד עומד במקומו אין ביטול, לכן כתב הפר"ח שאין לאזיל בזה לקולא. לכן י"ל שהטעם שיש חיוב מן התורה לשרוף האשירות, הוא אינו משום שלא אמרינן ספק דאורייתא לקולא במצות עשה, אלא רק מפני שיש כאן תרתי דסתרן. וממילא נסתלקה הראיה של העונג יו"ט הנ"ל.

עוד כתב העונג יו"ט שם, וז"ל "וכן נראה לי בהא דאמרינן ביבמות סא. דקאמר רשב"י קברי כותים אין מטמאין באהל משום דאתם קרוין אדם ואין הכותים קרוין אדם, ופריך הש"ס מקרא דכתיב כל הורג נפש וכל הנוגע בחלל תתחטאו, ומשני דלמא איקטיל חד מן ישראל, והקשו האחרונים ז"ל הא להרמב"ם ספיקו לקולא, ולמה ניהוש דאיקטיל חד מן ישראל, אבל לפמ"ש א"ש דסובר כר"י דאית ליה ביומא ח. דהזאה בזמנה מצוה, וספק מצוה לחומרא." ע"ש.

ויש להשיב גם על ראייה זו. ובתחילה י"ל שכאן יש קבוע מן התורה, שהרי יש היכר להישראל הנהרג ע"י מילתו, משא"כ בעכו"ם הנהרגים שהם ערלים. ואת"ל שלא מלין במדבר אז יש היכר ע"י מלבושיהם, שהרי הישראלים יש

יולדת יש חיוב מן התורה להביא חטאת העוף. ובא הרמב"ם לומר דממילא יש ללמוד מזה שאין לומר ספק דאורייתא לקולא מן התורה לגבי אכילת קדשים, ש"ל שכל הטעם שספק יולדת חייב להביא חטאת העוף מן התורה, הוא מפני שאף באכילת קדשים י"ל ספק מחוסר כפרה אסור באכילת קדשים מן התורה. הרי ספק באכילת קדשים מן התורה, וא"כ ספק קרבן יולדת מן התורה, וכל זה משום ההיקש לאשם תלוי. משא"כ בספק סתם קרבן, י"ל ספק דאורייתא לקולא מן התורה, ולכן אין להביא ספק חולין לעזרה. ואין ללמוד דין ספק קרבן מדין ספק חטאת העוף, שרק לגבי חטאת העוף יש היקש, ואין לנו אלא חידושו, ואין ללמוד ממנו לספק קרבן. ולפי זה שפיר הוא מ"ש מהר"י קורקוס (עיי' במהריט"א שם) "וחילוק חטאת העוף הבאה על הספק נכון, וי"ל עוד דהתם איכא קרא כמבואר בנזיר, ונתבאר במקומו. אלא כי היכי דלא תימא נילף מינה הוצרך רבינו לחילוק זה". ע"ש. ויש להשיב על מ"ש המהריט"א שם להקשות על מהר"י קורקוס, וז"ל "ואיך לא שם לבו דלדעת רבינו בדין הספיקות אין לחלק בהכי, ואכתי איכא למימר דנילף מינה". ולענ"ד זה אינו שההיקש הוא רק מאשם תלוי ל"קרבן דשייך לנקבה ולא בזכר" כמ"ש הרא"ש הנ"ל. ולכן איך נילף מינה לכל קרבן, ואין לנו אלא חידושו. ועיי' בחקרי לב י"ד ח"א ס"קיה דף קפד ע"ד, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל "וש"מ דחיוב אשם תלוי וחטאת העוף חידוש הוא שחידש בהם הכתוב, ולא ילפינן מיניהו". וזה כדברינו.

ולפי זה יש להשיב על מ"ש המהריט"א הנ"ל, "ואין להקשות על הר"מ באופן אחר בלאו הכי, דכיון דאי הא ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדות למה חייבה התורה קרבן על הספק, הא מספיקא פטורה". וזה אינו, שספק יולדת דומה לאשם תלוי שהוא על הספק ג"כ, ושניהם לחומרא מן התורה, משום ההיקש בנזיר כט. הנ"ל. ולכן ממילא אין מקום למ"ש המהריט"א דלא אמרינן ספק דאורייתא לקולא מן התורה במצות עשה. ולכן ממילא שגם י"ל ס"ס כדי לקיים מצות עשה מן התורה.

ה) וגם ראיתי במשך חכמה פר' בא, בפסוק "מימים ימימה" שכתב "...בלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם עושה, ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם, שהעשיה אינו נחשב לעשיה, ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה, אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה... ובזה ביארתי דברי הרמב"ם הל' חמץ ומצה

אותה מחוסר כפורים אסור לאכול בקדשים עד שיביא כפרתו. אבל מי שאינו מחוסר כפורים אינו מביא קרבן מספק." ומקורו בחולין קלד. ועיי' ברש"י שם. וכתב המהריט"א על דין זה, "...ואין להקשות על הר"מ באופן אחר בלאו הכי דכיון דאיהא ס"ל דלענין איסור כל הספיקות מותרין מן התורה, אם כן גם בספק יולדות למה חייבה התורה קרבן על הספק, הא מספיקא פטורה. דהא ליתא דסברת הר"מ אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה או אם חייב לעשות המצוה, מן התורה חייב מספק לקיים העשה, דכיון דעשה אלים מלאו דהא קי"ל אתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים וחייב מספק, דדוקא לענין לאוין דילפינן מאשם תלוי דמסתמא כיון דלא מחייב אלא בהוקבע איסורא, אבל בספק חלב ספק שומן לא מחייב אשם תלוי, ש"מ דספק מותר מן התורה, אבל במ"ע דליכא שום חשש איסור אם יקיים העשה פעם ב', אבל במ"ע דקרבן דאיכא משום איסור חולין בעזרה לא אזלינן לחומרא, וע"כ איצטריך קרא להתיר חטאת העוף על הספק דלא ניוחש אחולין בעזרה, ודוקא גבי חטאת העוף ולא שאר קרבנות דהבו דלא להוסיף עלה כיון דאיכא משום חולין בעזרה." ע"ש כל דבריו. הרי שמן התורה אין לסמוך על ספק כלל במצות עשה, ונראה שה"ה שאין לסמוך על ס"ס.

ולענ"ד אין זה מוכרח, שהמקור לדין זה בנזיר כט. וכתוב שם, "ר' יוסי בר ר"י אומר מנין לחטאת העוף שהיא באה על הספק שאינה נאכלת, ת"ל 'והזב את זובו לזכר ולנקבה', מקיש נקבה לזכר, מה זכר מביא קרבן על הודאי, אף נקבה מביאה קרבן על הודאי, ומה זכר מביא על הספק אף נקבה מביאה על הספק." ופירש"י "מה זכר מביא אשם תלוי על ספק אף נקבה מביאה על הספק". ופירש הרא"ש, "זכר מביא קרבן על הספק אשם תלוי. אפילו נקבה מביאה, כלומר קרבן דשייך לנקבה ולא בזכר כגון יולדת על הספק מביאה" ע"ש. והקשה המהריט"א הנ"ל, "ולפי סברת הר"מ בכמה דוכתין דאיסור כל הספיקות אינו אלא מדבריהם דמדאורייתא כל ספק שרי, א"כ איך אפשר לומר דלא התיר קרא כי אם חטאת עוף שבא להכשיר לאכול בקדשים, הא מן התורה כיון דהוי ספק מחוסר כפורים מותר הוא לאכול בקדשים כדין כל ספק... ומדגלי קרא גבי חטאת העוף דמביאה על הספק וע"כ לאו מטעם הכשר אכילת קדשים הוא" ע"ש. ולענ"ד לפי היקש הנ"ל שיש לדמות קרבן יולדת שהוא בספק לאשם תלוי שגם הוא בספק, י"ל כמו דבאשם תלוי אנו אמרינן דאף להרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ה"ה י"ל הכי לגבי ספק קרבן יולדת, וזה החידוש של ההיקש. ולכן י"ל שבספק

כתב. וכן הוא בשער המלך ה' מקואות כלל ג, וכן הוא בתשובת רעק"א בסוף ס"לז בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן" ע"ש. ולפי זה אם יש לסמוך על חזקה כדי לקיים מצות עשה, ק"ו שיש לסמוך על רוב, וק"ו שיש לסמוך על ס"ס.

ונראה שכן יש ללמוד מחולין יא. שיש לסמוך על הרוב כדי לקיים מצות עשה, שכתוב שם, "מנא האי מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא... רב ששת בריה דרב אידי אמר אתיא מעגלה ערופה, דאמר רחמנא הערופה כשהיא שלמה תיהוי, וליחוש דלמא טרפה היא, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא" ע"ש. הרי במצות עשה של הערופה, סמכין על הרוב, וכן יש ללמוד משאר ראיות שם בחולין, כגון בפרה האדומה, ושני השעירים, והמכה אביו ואמו וכו', שבכולן אזלינן אחר רוב, אף שהם מצות עשה. אלא שראיתי שכתוב שם בדף יא: "רב אשי אמר אתיא משחיטה עצמה, דאמר רחמנא שחוט ואכול, וליחוש שמא במקום נקב קא שחיט, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא. אמר רב אשי אמרינא לשמעטא קמיה דרב כהנא, ואמרי לה רב כהנא קמיה דרב שימי, ואמר ליה ודלמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר, דאי לא תימא הכי לר"מ דחייש למיעוטא הכי נמי דלא אכיל בישראל. וכי תימא הכי נמי, פסח וקדשים מאי איכא למימר, אלא היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר. ה"נ היכא דאפשר אפשר, היכא דלא אפשר לא אפשר." הרי נראה מהמסקנה דהא דאזלינן בתר רובא במצות עשה כגון שחיטה פסח וקדשים הוא רק כשאפשר. ולפי זה כשיש ס"ס לגבי מצה בליל הראשון של פסח, י"ל שלא מועיל מצה זו לקיים המצוה כיון שאפשר ע"י מצה אחרת, וכדעת המשך חכמה הנ"ל. אלא שזה אינו, שלמסקנה לא קי"ל הכי, ומה שהשיב רב שימי "ודלמא...", הוא רק דחויא בעלמא, אבל לדינא קי"ל שאף באפשר יש לאזיל בתר רובא. וכן הוא ברש"י שם שכתב, "אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכין ארובא אפילו היכא דאפשר." ועיין בגר"א ב"ד ס"לא ס"ק ז, שכתב לגבי הסוגיא בחולין הנ"ל "ואע"ג דדחי, דיחויא בעלמא הוא." ואף דמצינו במרדכי בפ"ק דחולין שכתב דר"י הלוי חולק על רש"י וכתב דלא אזלינן בתר רובא אלא היכא דלא אפשר, אבל היכא דאפשר בתיקון חכמים לא אזלי בתר רובא ע"ש. מ"מ כתב במטה אהרן, בערך דמאי, דף עד. ע"ג. "שרואה אנכי שרוב הפוסקים הסכימו לדעת רש"י ז"ל, וכמ"ש שם הב"י ע"ש. ולכן ה"ה י"ל לגבי מצות עשה כהנ"ל, שאף שאפשר ע"י חפצא אחרת, מ"מ עדיין יש לסמוך על הרוב או ס"ס.

פ"ה הל"ט משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ"ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח, וצ"ע דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו', ועיין ברכ"י בזה. ולפמ"ש א"ש, דבאמת לכל מעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל"ת שלא לאכול חמץ, ושוב כי אין צריך לחוש מדינא, א"כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה, אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה, ולכן צריך שימור ודו"ק."

ויש לדון בדבריו. ובתחילה י"ל שהלא יש מצות עשה של תשבייתו, א"כ איך הוא מלא כריסו בבצקות של נכרים, שהרי אף אם יש חשש אחד באלף שהוא חמץ הוא צריך לבערו, שאל"כ הוא עובר על עשה, ולפי מ"ש המשך חכמה הנ"ל אין לפוטרו מחיוב זה אף כשיש חשש כל שהוא. וצ"ל שזה אינו, שרק כשיש ודאי חמץ וודאי יש מצות עשה עליו של תשבייתו אז י"ל שהוא אינו יכול לסמוך על הרוב לבערו כגון אם הוא השליך החמץ במקום שהוא קרוב לאש, ובאותו מקום רוב פעמים החמץ נשרף מהאש אבל גם מצינו שכיון שהוא אינו בתוך האש ממש קצת פעמים הוא אינו נשרף, ובזה י"ל שסבר המשך חכמה שאין לסמוך על הרוב לקיים מצות עשה של תשבייתו, אבל לגבי בצקות של נכרים, שיש רק חשש בעלמא אם יש בהם חמץ כלל, בזה אין חל עליו בתחילה החיוב להשבייתו.

אלא שזה אינו, שכתב מרן בס"תלח א, "...אם תינוק נכנס לבית בדוק וככר בידו, ונכנס אחריו ומצא פירורין א"צ לחזור ולבדוק, שחזקתו שאכלו, ואלו הפירורין שנפלו ממנו בשעת אכילה שדרך התינוק לפרר." וכתב המ"ב בס"ק ח, בשם האחרונים "ואפילו לא ביטלו". ויש לדון בזה, הלא אם אין בטול יש חיוב עשה שמוטל עליו להשביית החמץ. וכאן ודאי היה שם חמץ בתחילה, ואיך סמכין על חזקה בעלמא שהוא גרוע מרוב וס"ס, כדי לומר שהוא אינו צריך לבדוק. אלא צ"ל שאף במצות עשה יש לסמוך על חזקה או רוב או ס"ס.

ועוד י"ל, שנראה שס"ס עדיף מרוב כמ"ש הרשב"א בתשובותיו בס"תא, וז"ל "ותדע לך עוד דהא ספק ספיקא עדין כרוב, ואפשר דאליהם היתרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא" ע"ש. וכן נראה מהמהרי"ט ס"נא ד"ה עוד

הפסח בשוה, דהשמירה היא מחימוץ ולא משום ענין לשמה דמצוה. ולכן השמיטו הרי"ף והרמב"ם הך דבצקות של כותים דאדם ממלא כריסו מהן, ורבים טרחו בזה, והדבר פשוט שדחאו זה מהלכה משום הך דרבא דבעי שימור לכל מצה שבפסח משעת קצירה לשמורם שלא יחמיצו. (אך כיון שזהו רק מדרבנן לפיכך כתבו הרי"ף והרמב"ם בסוף הסדר דאם אין להשיג שמורה לכל ימי הפסח לכל הפחות ישיג על הכזית הראשון לאכול מצה (כתקון חכמים...) ע"ש. הרי הרמב"ם לא סבר הדין שממלא אדם כריסו בבצקות של גוים, אף בשאר ימי הפסח. ולכן אין צורך לתירוץ המשך חכמה הנ"ל.

(ו) ויש להביא ראיות ממקומות אחרים שאף במצות עשה עדיין יש לסמוך על ס"ס. ויש ללמוד זה מעשה דרבנן, שהרי אם אמרינן שבעשה דרבנן יש לסמוך על ספק דרבנן לקולא כדי לקיים העשה, ה"ה י"ל במצות עשה מן התורה שיש לסמוך על ס"ס כדי לקיים המצוה מן התורה. כתבו התוספות במנחות סו. בד"ה זכר, לגבי ספירת העומר "נראה שבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן". וכן הוא ברא"ש בפ' ערבי פסחים סוף אות מ, וכן הוא בטור ומרן בס' תפ"ט ב, הרי נראה מזה שאף כשיש עשה מדרבנן כגון ספירת העומר בזה"ל לדעת רוב הפוסקים, מ"מ עדיין הוא יכול לעשות מעשה לכתחילה, והוא לספור הספירה משום ספק דרבנן, ואין לומר לו להמתין עד הלילה. ולכן ש ללמוד מזה שג"כ יש לסמוך על ס"ס כדי לקיים מצות עשה מן התורה.

וכן מצינו בא"ח ס"קס יא שכתב מרן בסתם, "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור או לאו או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו טהור". והטעם לזה הוא מפני דאנו אמרינן ספק דרבנן לקולא כמבואר באחרונים שם. הרי שבמצות עשה של דבריהם של נטילת ידים, הוא יכול לנטול ידיו משום ספק דרבנן לקולא, ואף שכבר יש כאן ספק במציאות במים. ונראה מלשון מרן שיש ליטול ידיו במים אלו אף לכתחילה, אף שאפשר ע"י מים אחרים. לכן ה"ה שיש לסמוך על ס"ס לכתחילה כדי לקיים מצות עשה מן התורה.

וכן מצינו בא"ח ס"עו ז שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה

וכן נראה מדין מצות קריאת ס"ת שיש לסמוך על הרוב, אע"פ שבזה"ל אין לנו ס"ת כשר כהלכתו, וכתב הרמב"ם בפ"י דהל" ס"ת לגבי ס"ת פסול "ואין קורין בו ברכים". וכבר כתב הגינת ורדים א"ח כלל ב ס"ו, וז"ל "אמרינן במסכת סופרים (פ"ו הל"ד) שלשה ספרים נמצאו בעזרה, בשנים כתוב מעונה ובאחד כתוב מעון, וקיימו את השנים וביטלו את האחד, וכן בזאטוטי ואצילי, וכדין עשו שביטלו את האחד מפני השנים, דמדאורייתא אית לן למיזל בתר רובא בכל מילי... ונמצא בזה דברי הרמב"ם ז"ל (הנ"ל) באו על נכון, שכיון שיש מציאות לברר ולידע מוצא כל ספר וספר מתחילתו כיצד היתה, יש לנו להלך במחלוקת שנמצאת ביניהם אחר הרוב, והספר שידוקדק על אופן זה חשיב לן כנתינתו מסיני" ע"ש. הרי אף בזה"ל י"ל שספרי תורה שלנו הם כשרים כיון שיש לאזיל בזה אחר הרוב, ולא אמרינן שיש לחזור לקרות הפרשה בכמה ספרי תורה שונים שמא אחד מהם כשר לגמרי. ואף בפרשת זכור ופרה לא נהגו כן. ולפי זה גם במצות אכילת מצה, י"ל שיש לסמוך על הרוב או ס"ס.

ועוד י"ל שכתב הרמב"ם בפ"ו הל"ה, "עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה יצא י"ח" ע"ש. וכן הוא במרן בס' תנ"ד ב ופירש המ"ב שם ס"ק ז "דמאחר שיש חלק לרועיו בה, בחזקת שימור לשם מצה קיימי" ע"ש. הרי אף כאן יש לסמוך על החזקה לקיים מצות עשה של אכילת מצה בליל הראשון, וק"ו על הרוב או ס"ס.

ועוד מ"ש המשך חכמה הנ"ל "דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו', ...לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה". הרי משמע שאין י"ח של אכילת מצה בליל הראשון בבצקות של נכרים, אבל בשאר ימים מותר לדעת הרמב"ם לאכול בצקות של גוים, והטעם הוא כמ"ש רש"י בפסחים מ. "שמכיר בהם שלא החמיצו..." ע"ש. וזה אינו לדעת הרמב"ם שכבר פירש הערוך השולחן בס' תנ"ג אות כ, "...אבל שיטת הרי"ף והרמב"ם אינו כן, ולדידהו החיוב לאכול מצה שמורה בכל ימי הפסח, שהם אינם מפרשים שימור לשם מצוה, אלא שמירה מחמץ. ואינם גורסים בגמרא דאמר להו רבא הפיכו לשם מצוה, אלא לשם מצה, דכן הוא הגירסא ברי"ף... וגם הרמב"ם בפ"ה דין ח ביאר להדיא כן, וז"ל... ושמרתם את המצות, כלומר הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום צד חימוץ עכ"ל. הרי מפורש דהשמירה הוא לכל ימי

אף שהוא מצות עשה שמוטלת עליו, אלא שיש לסמוך על החזקה שהוא כהן.

וכן הוא בתפילין, שכתב מרן בס"ל י, "תפילין שהוחזקו בכשרות אינם צריכים בדיקה". הרי שיש לסמוך על חזקה. ולכן ק"ו שיש לסמוך על רוב או ס"ס כדי לקיים מצות עשה של תפילין.

וכן יש ללמוד ממ"ש מרן ב"ד ס"א סה, "מקוה... אם לא הוחזק להיות מימיו מתמעטים כל כך שיעמדו על פחות מארבעים סאה, א"צ לחזור ולטבול". ופירש הש"ך בס"ק קלו, "דהא איכא למימר העמד על חזקתו, והא לא איתליד ריעותא כלל.". הרי שיש לסמוך על חזקה כדי לקיים מצות טבילה. ואף שאחר כך כתב מרן, "ומ"מ כשר הדבר לעיין קודם טבילה אם יש בו מ' סאה." הרי ממ"ש "כשר הדבר", הוא אינו מצד הדין כלל. ולכן אם כן הדין לגבי חזקה, ק"ו שיש לסמוך על רוב או ס"ס כדי לקיים מצות עשה.

וכן יש ללמוד ממ"ש הרמב"ם בפ"א דהל' מחוסרי כפרה הל"ב, וז"ל "האשה שיש עליה לידה או זיבה, מביאה מעות הקינים ונותנת בשופר ואוכלת בקדשים לערב, חזקה שאין בית דין של כהנים עומדין משם עד שיכלו כל המעות שבשופר ויקריבו כנגדן קינים" ע"ש. הרי אף שיש כאן מצות עשה להביא קרבן, מ"מ יש לסמוך על חזקה כדי לקיים המצוה. ולכן ק"ו שיש לסמוך על רוב או ס"ס.

וכן יש ללמוד ממ"ש בפסחים ט. "תניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, ואפילו הן בני יומן, הרי הן בחזקת מתוקנין. והא הכא דודאי טבילי הני פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין, וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי, התם ודאי וודאי הוא, דודאי מעשרי כדר' חנינא חוזאה, דא"ר חנינא חוזאה חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן". הרי כאן שמצות עשה להפריש תו"מ, ועדיין יש לסמוך על חזקה. (ועיין ברבינו דוד שם שכתב, "לא אמרנו בספק שאינו מוציא מידי ודאי ואף כשהספק קרוב לודאי אלא כשאותה קורבה לודאי היא מחמת רגילות, שהדבר עשוי ורגיל בכך, אבל במה שאדם מוחזק בדבר חזקה גמורה שיש לה עיקר, ודאי סומכין על החזקות." הרי מצינו שחזקה כזו נחשבת כודאי. ולכן ק"ו שיש לסמוך על רוב או ס"ס במצות עשה.

וכן יש ללמוד ממ"ש הרמ"א ב"ד שלא לר, לגבי מי שאמר לשלוחו צא ותרום לי, והלך לתרום ואינו יודע אם תרום ובא ומצא כרי תרום, האם יש לחוש שמא אחר תרום

תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו. וכן

הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש ספק אם יש שם מי רגלים באשפה או לא, מ"מ עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, אף לכתחלה לעשות מעשה בידיים, דהיינו לקרות ק"ש. וי"ל שכמו דאמרינן ספק דרבנן לקולא כשיש חשש איסור דרבנן, ה"ה י"ל ס"ס להתיירא כשיש חשש דאורייתא, אף לקיים מצות עשה כמו ק"ש, ואף שאפשר לו לילך למקום אחר כדי לקרות. הרי מבואר מכל זה שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס לקיים המצוה, אף לכתחילה (עיין עוד מ"ש בזה בארחותיך למדני ח"ב ס"ס אות ח).

(אלא שאין להביא ראיה להקל ממ"ש מרן בס"תפט ח "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." וכתב הפר"ח שם שהטעם הוא מפני ס"ס ע"ש. ולכאורה נראה שיש לסמוך על ס"ס כדי לקיים מצות עשה. אלא יש לדחות, דשאני כאן כיון שא"א לקיים המצוה באופן אחר, שהרי הספק בגופו אם הוא שכח או לא, ולא בחפצא, ולכן אין לומר לו שהוא יכול לקיים המצוה בחפצא אחרת, כדמצינו בס"ס במצה או לולב וכדומה שאפשר ע"י מצה או לולב אחר. ולכן מוכרח הוא לסמוך על ס"ס זה, והוא כא"א, ואין ללמוד ממנו לנדון דידן שהוא יכול לקיים המצוה בחפצא אחרת.)

וכן יש ללמוד מדין חזקה, שכתב הב"י בס"ח ד"ה ועיין, לגבי דעת הרא"ש בבדיקת ציצית קודם העטיפה, "ואע"פ שכתב בתשובה כלל ב ס"ט, שהעולם לא נהגו לבדוק כל הציציות בכל שעה שמתעטף, משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות, כתב רבינו כדבריו שהחרד אל דבר ה' יש לו לבדוק." הרי מנהג העולם הוא לסמוך על החזקה בקיום מצות ציצית, אף שאפשר שלאחד מאלף יש לו ציצית פסולה. ואף שאפשר בקל להוציא את עצמו מספק זה ע"י בדיקה. ומ"ש חרד אל דבר ה' יש לו לבדוק, הוא רק חומרא בעלמא כמובן, ולא מצד הדין כלל.

וגם יש להביא ראיה שמנהג העולם הוא לסמוך על חזקה כדי לקיים מצות עשה, והוא לפי מ"ש בתשובת יעב"ץ ח"א ס"קנה, שכתב לגבי פדיון הבן בזה"ז שאין לנו כהנים מיוחסים, "גם נ"ל שלצאת ידי כל ספק האפשרי, יש גם כן על האב לפדות בכורו מכל כהנים שיוכל למצוא, דילמא מתרמי ליה כהן מיוחס ודאי" ע"ש. ואין המנהג כהיעב"ץ,

בלא רשות, וז"ל "וי"א דבכה"ג חזקתו תרום, דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו אפילו באיסור דאורייתא". ע"ש. הרי כאן מלבד האיסור של אכילת טבל יש העשה להפריש תו"מ, ועדיין יש לסמוך על חזקה ליי"ח.

לפי כל הנ"ל יש לדון במ"ש המשך חכמה הנ"ל, "...לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה, אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה". הרי אף לגבי תו"מ י"ל שמא "אחד מני רבבה" לא פירש תו"מ דשמא לא עשה השליח שליחותו, או שמא החבר לא פירש תו"מ מאיזה טעם שיהיה, ועדיין אמרינן שאין לחוש לזה במצות עשה. הרי שאין לחלק בין מצות ל"ת ומצות עשה, ובכולן יש לסמוך על חזקה ורוב וס"ס.

ז) וראיתי באבני נזר בח"א ס"תפד אות יב שכתב לגבי דין אתרוג מורכב, "והנה בדבר זה אם במצוות עשה מועיל ס"ס אינו ברור, כי לדעת הרמב"ם דספיקא לקולא יש לפרש טעם הספק ספיקא דבספק שוב הוי ספיקא דרבנן. וראיה ס"ס ברשות הרבים כתב מהרי"ט י"ד ס"א בפשיטות דטהור אף דספק לחומרא. ועיין במגן אברהם ס"קס ס"ק יג, דאפילו כמה ספיקי להחמיר בנטילת ידיים אזלינן לקולא. הרי דאף ס"ס ספק הוא אף להקל. וא"כ מסבירא לילך בשל תורה להחמיר, אך להרמב"ם הטעם מובן בטוב דהוי ספיקא דרבנן. וכל זה באיסור, אבל במצות עשה שהתורה צוותה ליקח אתרוג, צריך להיות אתרוג ודאי, וכמו שתירצו האחרונים מההוא דחולין, וא"כ אף ס"ס להחמיר." הרי אף הוא סבר כהאחרונים הנ"ל דלא אמרינן ס"ס לקולא במצות עשה.

ונראה יש להביא סייעתא לדעתו מסברת החוות דעת בס"קי בפתיחה, שאפילו להרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, כל זה רק בדבר שיש בו ל"ת לחוד, מפני שכל דבר שכתוב בתורה הוא על ודאי, אבל בדבר שיש בו גם עשה הוא לחומרא מן התורה. ולכן שפיר כתב האבני נזר הנ"ל שבמצות עשה לא מועיל ס"ס. וזה כסברת העונג יו"ט והמהריט"א והמשך חכמה הנ"ל.

אלא שיש לדחות ראיה זו, שרוב הפוסקים לא כתבו כהחוות דעת ודע' הנ"ל בסברת הרמב"ם שבמצות עשה לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. כתב המוצל מאש בס"י לגבי החיוב של נשים בברכת המזון, ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל

להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא. הרי פשוט לו להמוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא." הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוי רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו, שהביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז. שכתב "דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, ולא מבעיא למאי דקי"ל דסיפקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים." הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר. ע"ש. וכן הוא במחבר"ר שם. וכן נראה מהפר"מ ב"ד בסוף שער התערובות בתחלת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו ע"ש. ופשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז. שלדעתו החיוב של טומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שהיא מצות עשה. ולכן נראה שאין לחוש למ"ש החוות דעת שאף הרמב"ם סבר במצות עשה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, אף שיש מהאחרונים שסברו כמוהו.

שוב ראיתי בפתח הדביר ס"דשם אות ב דף פד ע"ד שכתב, "דמדברי הפוסקים ז"ל שהביאו ראיות לשיטת הרמב"ם ז"ל דחומר הספיקות דרבנן, נראה מבואר דאפילו בספק מצות עשה פליגי. ולהחולקים על הרמב"ם גם בספק מ"ע אזלינן לחומרא מדאורייתא, וכמו שראיתי לעט"ר מוריני הרב הגדול חק"ל ז"ל ח"א מי"ד ס"ק"ח דקצד ע"א. הביא ראיות מהרי"ט ז"ל לדעת הרמב"ם והתוספות ז"ל דלדידיה ס"ל כהרמב"ם דספק שרי ד"ת. ושוב הקשה ע"ז

ימים" ע"ש. הרי אף מכאן מבואר שאין החילוק בין מצות עשה ומצות לא תעשה, אלא מטעמי אחרים. ולכן אין ראייה מכאן דבעינן דוקא ודאי לגבי מצות עשה. אלא העיקר כמ"ש לעיל שאף במצות עשה מועיל רוב ס"ס וחזקה, אף לכתחילה, ואף שאפשר ע"י חפצא אחרת שהיא ודאי כשרה.

שוב ראיתי שיש מאחרונים שסברו שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס. וכן הוא בארעא דישאל מע"ס אות י, שאחר שהוא הביא מ"ש הרא"ם והמוצל מאש הנ"ל לחלק בין מצות עשה ובין ל"ת, כתב "ומלבד דאין החילוק מובן דמ"ל מצוה עשה ומ"ל מל"ת, ואדרבה ע"י ס"ס שרי בקום עשה כאלו אין כאן איסור. ס"ס במ"ע דאין לחייבו לעשות דהוי בשב ואל תעשה" ע"ש. הרי נראה מהסיפא שמועיל ס"ס שלא לעשות מצות עשה, אבל ממ"ש ברישא "דאין החילוק מובן דמ"ל מצוה עשה ומ"ל מל"ת", נראה שמועיל ס"ס אף לקיים מצות עשה. וכן הוא בטורי אבן ר"ה כט. והרש"ש שם, ורעק"א בס"ו, שכולם הביאו קושית הרא"ם לגבי טומטום א"מ לא א"מ, והלא יש כאן ס"ס. והם לא תירצו שלא שייך ס"ס במצות עשה כגון שופר, עיין בדבריהם. הרי שפשוט להם שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס. וכן דעת האלף לך שלמה בס"שעד, שעשה ס"ס כדי לקיים מצות אתרוג ע"ש. וכן הוא בתורת חסד ס"ג אות א, שכתב על דברי המוצל מאש הנ"ל, "ובאמת דבריו הראשונים הנ"ל תמוהים, וכמה סוגיות סותרים דבריו בזה" ע"ש. וכן נראה דעת הקרן לדוד ס"י. שהתיר למי שיש לו בלורית בראשו כלפי פניו, לקיים מצות תפילין מטעם ס"ס ע"ש. וכן נראה דעת הבן איש חי ח"ב פר' בראשית אות יג, שעשה ס"ס לגבי קיום מצות קידוש. וכן דעת היביע אומר ח"ד י"ד ס"טז אות ה' וס"כג אות ז, ויחזה דעת ח"ד ס"נא בהערה, והוא מסיק "ולכן העיקר להלכה שגם במצות עשה כשיש ס"ס אזלינן לקולא" ע"ש. וכ"כ בעוד מקומות. וכן עיקר.

סימן ס.

שאלה: האם מותר לברך אחר ההלל בליל הסדר אם הוא אחר חצות.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תעז א לגבי האפיקומן, "ויהא זהיר לאכלו קודם חצות." וכתב על זה הרמ"א שם, "ויקדים עצמו שגם ההלל יקרא קודם חצות (הר"ן)." ויש לדון מאיזה טעם מרן לא הביא הדין של הלל, אלא רק הדין של אפיקומן. וגם יש לדון אם מ"ש הרמ"א לגבי

ממ"ש התוס' ז"ל ביומא עד. ד"ה אצטריך... אלמא אך במ"ע איתיה להך פלוגתא, דהא במצות ראייה עסקינן. גם הביא עוד הרב מהרימ"ט ז"ל ראייה לדעת הרמב"ם דספק שרי ד"ת מהחיוב כיסוי הדם בי"ט... והשתא... מייטא מוהרימ"ט מדין כיסוי לאוכוחי כהרמב"ם ז"ל... גם הביא שם מוה"ר ז"ל בדף קפא ע"א, ראיית הרב כרתי ופלתי ז"ל לשיטת הרמב"ם ז"ל ממ"ש בשבת כג. אמר אב"י ודאי דדבריהם בעי ברכה, ספק ל"ב ברכה... ואמאי קרי ליה לדמאי ספק דדבריהם, והלא ספק תורה להחמיר מד"ת הוא, אך להרמב"ם ניחא דאף שהוא ספק תורה שורת הדין להקל ע"ש... מה ראייה מדמאי מאחר דחיוב מעשרות מצות עשה דאורייתא ע"ש. הרי מצינו שכיון שלמדו המהרימ"ט והכו"פ ראיות לשיטת הרמב"ם ממ"ע, מסתמא שהם סברו שלדעת הרמב"ם גם במ"ע י"ל ספק דאורייתא לקולא מן התורה, ודלא כהחיות דעת ודע' הנ"ל.

ומ"ש האב"נ הנ"ל מחולין ע"ט: פ. דבעינן אתרוג ודאי דלא כדמצינו גבי כוי, אין זה ראייה. שכבר הביא הרמ"א בשו"ת קיז ראייה זו, וז"ל "ומה שהביא השואל ראייה דאתרוג אפילו מקצת אתרוג במשמע כמו שאמרינן פ' אותו ואת בנו, שם אפילו קצת שה במשמע, אינו ראייה. חדא דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ומאחר דרז"ל אמרו אתרוג לא נוכל להכשיר מקצת אתרוג, ועל מה שכתוב בתורה פרי עץ הדר, לא נוכל לומר דאפילו מקצתו הדר, דא"כ נכשיר שאר מינים דאפילו מקצתו הדר כשר.... ועוד דשאני שה דדרשינן מקצת שה לרבות כוי וכלאים, חדא דדלמא דדוקא שם משמע להו הכי, דהא משור כשב ועז ממעטינן כלאים וכ"ש כוי, ולא אמרינן מקצת שור או כשב כשר... ועוד דהתם לחומרא אמרינן מקצת שה להצריכו כיסוי או לחייבו במתנות ולאסור בו אותו ואת בנו, אבל לקולא להחשיבו שה לקולא לא אמרינן" ע"ש. הרי מכל טעמים אלו אין לחלק בין מצות עשה או לא תעשה כנראה מדבריו.

וגם ראיתי בט"ז בס"ת רמט ס"ק ג, שהביא סוגיא הנ"ל בחולין לגבי דין אתרוג מורכב, וכתב "אמאי לא מדמי' להווא דאו"ב ע"ט: בסוגיא דתיש הבא על צביה דס"ל רבנן שה ואפילו מקצת שה, אמרינן ה"נ אמרינן כיון שיש בו מקצת פרי עץ הדר ולא יזיק לו תערובות מידי אחרנא שבו... ונלענ"ד דביום ראשון ודאי אין ליטלו כיון דחסר פסול בו, כי חשבינן להווא חלק של המין האחר כמאן דליתא אשתכח, שמה שנשאר מחלק האתרוג הוא חסר... מ"מ יש חשש שמא הרוב מחמת חלק שאינו מין אתרוג ולא נשאר בשיעור מחלק האתרוג ואסור אפילו בשאר

התוספות "החמירו בתוספות". אלא י"ל שכיון שהרא"ש השמיט דין של הלל, מרן לא חש להחמיר כלל, ובפרט שדעת הרמב"ם היא לפסוק כר"ע.

ולכן נראה שלדעת מרן שפיר הוא לקרות ההלל אחר חצות, ואף לדעת הרמ"א שהביא מ"ש הר"ן הנ"ל, מ"מ אף זה מצד חומרא לכתחילה, אבל אה"נ אם הוא קורא ההלל אחר חצות עדיין הוא יכול לברך בסופו. וכן כתב המ"ב בס"ק ז. על דעת הרמ"א, "ר"ל עם ברכתו שמברך לאחריה יאמר לכתחילה קודם חצות." וכתב בשער הציון שם, "הגר"ז, ועיין בח"י שמוכח ג"כ שרק לכתחילה יש ליהדר בזה." וז"ל הגר"ז שם באות ו, "ולכתחילה טוב להקדים את עצמו לגמור את ההלל שאחר ברכת המזון קודם חצות" ע"ש. הרי בדיעבד מותר לברך בסוף ההלל אחר חצות, לדעת הרמ"א.

שוב ראיתי בבנין שלמה ח"א ס"כט שכתב בסוף דבריו, לגבי דעת ר"ן הנ"ל, "מיהו העיקר נראה לפע"ד דהר"ן... לא אמר זה רק לחומרא בעלמא לכתחילה, אבל אם איחר עד אחר חצות, מ"מ יאמר יהללך בחתימה בברכה, כן נראה לי להלכה." ע"ש. הרי שהוא סבר שמה שאמר הר"ן בשם התוספות הוא רק לחומרא בעלמא.

ואף את"ל שלהר"ן בשם התוספות אין לברך על ההלל אחר חצות, מ"מ אין לומר בזה ספק ברכות להקל. וזה מפני שמרן פסק כהרא"ש ולא כהר"ן, והמחלוקת היא במצוה, ולא בברכה, דהיינו אם הוא י"ח של הלל או לא. ובזה י"ל שכיון שמרן פסק שמותר לקרות ההלל אחר חצות וממילא שגם יש לברך אחריו, אז יש לצרף לזה סברת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שאין לומר סב"ל כשהמחלוקת בגוף המצוה ולא בברכה. וז"ל "שאלת ממני אודיעך דעתי בכל המצוות שיש בהם מחלוקת פוסקים אם יברך על עשייתן או לא. תשובה, כל מחלוקת שהיא בברכות עצמן יש לנו להקל כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה, אבל מחלוקת בעשיית המצוה צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שפיר מקיים המצוה, תדע שהרי מצות תפילין יש בה מחלוקת ולא ראינו מימינו מי שנמנע מלברך עליהם אע"פ שלדעת ר"ת תפילין של רש"י פוסלים, וכן לרש"י תפילין דר"ת פוסלים, ומ"מ לא ראינו שום פוסק שיפקפק בברכה, וה"ט שאין זה בכלל ספק ברכות ולא בכלל מחלוקת בברכות ששם עיקר הספק או המחלוקת בברכה הילכך אזלינן לקולא אבל בעיקר עשיית המצוה לא נחלקו, משא"כ כשנחלקו בעיקר עשיית המצוה כיון דנקטינן כחד מינייהו זו היא עיקר המצוה ומברכין

ההלל הוא לעיכובא או לא, ואם לדעתו בדיעבד מותר לקרות ההלל אחר חצות וגם לברך עליו בסוף.

המקור ללשון מרן הנ"ל הוא הטור שם. והטור אזיל כשיטת הרא"ש שכתב בסוף פסחים אות לח, "אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות, לדברי ראב"ע לא יצא. לכאורה נראה דהלכה כר"א דסתם מתני' כוותיה... ומיהו בפ' הקורא את המגילה למפרע איכא סתמא כר' עקיבא... ומיהו נכון להחמיר כר"א דאפשר דר"ע מודה להרחיק את האדם מן העבירה באיסור דאורייתא. וכן היה נוהג ר"ת ז"ל למהר לאכול אפיקומן קודם חצות." הרי נראה מזה שלדעת הרא"ש העיקר דין כר"ע שאף אחר חצות מותר לאכול מצה, אבל יש להחמיר בזה כשיש מצוה מן התורה, וזה מ"ש "באיסור דאורייתא", דהיינו שאין להחמיר כלל במצות דרבנן. ולפי זה נראה שרק לגבי אפיקומן החמיר הרא"ש כיון שמצוה אף בזה"ז היא מצוה מן התורה, ואף שהוא כבר אכל מצה בתחילת הסעודה, מ"מ עדיין יש להחמיר גם באפיקומן, שהלא לדעת רש"י והרשב"ם אכילת האפיקומן היא עיקר המצוה כמבואר ברא"ש שם אות לד ועוד, שאף שהרא"ש פליג על סברת הרשב"ם שם, מ"מ עדיין הוא החמיר לכתחילה לאכול האפיקומן קודם חצות כיון שעיקר אכילת מצה בזה"ז הוא מן התורה.

מ"מ מצינו שלגבי הלל אין להחמיר כלל לקרות אותו קודם חצות לדעת הרא"ש כיון שהוא רק דרבנן. וכן מצינו בתוספות במגילה כא. ד"ה לאתויי, שכתבו "...וא"כ צריך למהר לאכול מצה בלילי פסחים קודם חצות, ואפילו מצה של אפיקומן, שהרי חיוב מצה בזמן הזה הוא דאורייתא, אבל הלל של אחר אפיקומן אין להחמיר כל כך שהרי דרבנן הוא." הרי נראה מזה שהרא"ש סבר כתוספות זו, וכן דעת הטור ומרן שכתב כלשון הטור. ויש להוסיף על זה, ששפיר הוא למרן להשמיט דין הלל שכתב הרמ"א, כיון שמרן בב"י שם כתב שהרמב"ם סבר כר"ע. ולכן שפיר הוא למרן לפסוק כתוספות והרא"ש הנ"ל, כיון שאף הרמב"ם מודה בזה.

ב) אלא הרמ"א הנ"ל אזיל כשיטת הר"ן שכתב במגילה שם, "שצריך ליהדר שלא לאכול מצת מצוה בלילי פסחים אחר חצות, וכן בהלל שבילילי פסחים החמירו בתוספות שלא לקרותו אחר חצות." (וכ"כ הרשב"א בתשובה ס"תמה) ונראה שהר"ן בשם התוספות שהחמירו בהלל פליגי על התוספות במגילה כא. הנ"ל. אלא אולי י"ל שאין מחלוקת כיון שהתוספות במגילה כתבו "אין להחמיר כל כך", הרי משמע שיש להחמיר קצת, וזה מ"ש הר"ן בשם

מד' כוסות, וגם אכילת שאר ירקות, ויתר שינויים דעבדינן כדי שישאלו התינוקות, וכ"ש ההגדה עצמה, בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור. הרי מבואר שלא דוקא כוס של קידוש שהוא צריך להיות בשעה שראוי לאכול מצה, אלא ה"ה כל ד' כוסות. לכן כיון שאין לאכול המצה אחר חצות ה"ה שאין לשנות כוס רביעי אחר חצות, וממילא שיש להקדים ההלל כדי לשנות כוס רביעי קודם חצות. וראיתי בבנין שלמה הנ"ל שהקשה על הגר"א וכתב, "...אינו מבין מאי ראייה זו, דדילמא לענין סוף זמן שאני. ותדע דהא התוספות כתבו דבהלל מדרבנן אין לחוש, הרי דס"ל דדבר דהוי מדרבנן אין מחמירין בו, וה"ה לד' כוסות. ולכן דבריו צל"ע. ולא ראיתי כאן קושיא, שהגר"א סבר כהתה"ד הנ"ל שכתב דבעינן "בשעה שראוי לאכול מצה ומרור", דהיינו בין בתחילה ובין בסוף, דהיינו קודם חצות, והתה"ד כתב כן גבי ד' כוסות כמבואר בדבריו. ולכן כיון שהגר"א סבר כהת"ד הוא כתב "דלא כתוספות במגילה שם", הרי הוא לא פסק כהתוספות.

אולם לגבי קריאת ההלל, אין לומר שזמנו רק בשעה שמותר לקיים מצוות מצה. ולכאורה יש להקשות על זה דאדרבה מצינו שאומרים ההלל בזמן אכילת הפסח כמבואר בפסחים צה. במשנה, "הראשון טעון ההלל באכילתו". וכן הוא ברמב"ם בסוף פ"ח דהל' ק"פ ע"ש. ולכן נראה שכמו שצריך לאכול הפסח קודם חצות, ה"ה שקריאת ההלל היא קודם חצות. אלא שזה אינו, שכתוב בירושלמי פ"א דברכות הל"ה, "דמר רבי יוחנן ההלל אם שמעה בבית הכנסת יצא". ופירש הפני משה שם, "דהאמר רבי יוחנן בהלל אם שמע בבית הכנסת כמו שנוהגין בספרדים לאומרו אחר תפלת ערבית יצא, ושוב אין צריך לברך עליו בבית" ע"ש. הרי אף שהם אומרים ערבית והלל קודם חשיכה כנהגו כמה קהלות להוסיף מחול לקודש, עדיין י"ח של ההלל בהגדה. וק"ו לפי מ"ש בספר המכתם בפסחים קטז: וז"ל "שהיה מנהגם לומר ההלל בבית הכנסת בערב פסח בין מנחה לערבית". הרי ודאי שזה קודם חשיכה, ועדיין הוא י"ח של ההלל בלילה בשעת הגדה. (ונראה שהספר המכתם כתב כן לפי שבבית המקדש אמרו ההלל בשעת שחיטת הפסח, וזה אחר מנחה וקודם ערבית). ואל תשיבני שמה שאמר ר"י בירושלמי שיצא י"ח בהלל בבית הכנסת הוא בברכה לבדה לכן הוא אינו צריך לחזור לברך בשעת הגדה, אבל הוא אינו י"ח של ההלל בשעת הגדה, שזה אינו שכוונת הירושלמי היא שהוא י"ח אף של ההלל עצמו, וזה מ"ש "ההלל אם שמעה בבית הכנסת יצא", דהיינו ההלל עצמו. ועוד אם הוא י"ח רק בברכת

עליה" ע"ש. ואף שבדרך כלל אין לסמוך על כלל זה של הרדב"ז, מ"מ כיון שאף מרן מודה שיש לברך בנד"ד, שפיר הוא לצרף דעתו לכלל הרדב"ז הנ"ל כדי לברך. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון ז"ל. וכן הוא בישיב משה ס"רנד וכן הוא בויסמוך משה דף יב ע"ג ועוד, כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה א"ח ס"מב אות ד ואילך. וכן ביביע אומר ח"ט א"ח ס"מז אות ב ע"ש. ומצינו שאף הכפתור ופרח פ"ה סבר כהרדב"ז, עיין עוד בזה ביין הטוב ס"כה. וכן כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קיב אות ו ובס"קמז אות י בד"ה ולכן ע"ש.

ועוד יש לצרף לזה מ"ש המ"א בס"קנט ס"ק טו, לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידיים, וז"ל "כיון דמותר ליטול בו בשעת הדחק יברך עליו דחשיב אצלו כהתירא" ע"ש. ואף בנד"ד י"ל הכי שכיון שהוא יכול לקיים מצות ההלל אחר חצות, ממילא שהוא יכול לברך עליו. ועיין במש"ז בא"ח בס"קס ס"ק ט, שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. ולכן ה"ה הכי לגבי ההלל אחר חצות שהוא יכול לברך עליו בסופו.

(ג) ויש לחקור בדעת הגר"א בזה, שכתב הגר"א על דברי הרמ"א הנ"ל שכתב להקדים ההלל לקודם חצות, "ויקדים. בשביל כוס רביעי, ועיין בס"תעב דלא כתוספות במגילה שם". הרי מבואר שמצד קריאת ההלל עצמו אין איסור לקרות אותו אחר חצות, אלא כל הטעם שיש לומר אותו קודם חצות, הוא כדי שהוא יכול לשנות כוס רביעי קודם חצות. ויש לדון בזה, שהלא אם מותר לקרות ההלל מצד עצמו אחר חצות, הלא הטעם הוא מפני שהוא רק מדרבנן כמבואר בתוספות במגילה כא. הנ"ל, ולכן הלא י"ל הכי ג"כ לגבי ד' כוסות, שאף הם מדרבנן. וכן ראיתי בבנין שלמה שם בד"ה וראיתי, שכתב על דברי הגר"א, "ודבריו צל"ע מאי אולמא כוס רביעי מהלל, ואם נימא דהלל מותר לאומרו אחר חצות, ה"נ ד' כוסות" ע"ש. ולכן יש לדון, מאיזה טעם עשה הגר"א חילוק בין קריאת ההלל ובין שתיית ד' כוסות.

ונראה שהוא כיון למ"ש בס"תעב א, "לא יאמר הקידוש עד שתחשך". ופירש הט"ז שם, "דמצה דומיא דפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ובפסח אינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך שיהיה בשעה ראויה למצה". וכתב הב"י שם בשם התה"ד, "...מ"מ כוס של קידוש שהוא אחד

ושוב ראיתי במעשה רב, שכתב הגר"א שם בהל' פסח אות קצא, "...ואח"כ אוכלין אפיקומן כזית ודוקא קודם חצות, אבל הלל אין צריך להקפיד אם הוא אחר חצות". הרי כשביארתי לעיל לדעתו, שמותר לקרות ההלל אחר חצות. וצ"ל שמ"ש הגר"א בס"תעז הנ"ל שיש להקדים ההלל לקודם חצות משום הד' כוסות, י"ל שמצד ההלל אין זה לעיכובא, ורק לכתחילה יש לעשות כן.

(ד) אלא עדיין יש לברר הענין, דבשלמא מצד ההלל עצמו אין להקפיד לקרותו אחר חצות, אלא הלא אין לעשות כן כיון שהלל נתקן על הכוס, ואיך אמרינן הלל אחר חצות אם יש ספק אם הוא י"ח של כוס רביעי אחר חצות. וכן ראיתי בחזון עובדיה, בדיני הלל בליל הסדר, שכתב "העלו האחרונים שאין לומר ברכת יהללך בלא כוס, שההלל נתקן על כוס. עיין מ"א ח"י א"ר ושאר אחרונים (בס"תפג). ועיין כה"ח שם ס"ק ג. וא"כ הרי למדנו שמצות הכוס של ד' כוסות גורמת לברכת יהללך שתיאמר. ומבואר עוד בפר"מ (א"א ס"תעג ס"ק א) שאף לדידהו דס"ל כרוה"פ לברך בפה"ג על כל כוס מד' כוסות, דמצוה בפ"ע הוא, מ"מ אחר חצות לא יברך על כוס ב' וד'. וכ"פ הדה"ח אות ג, וא"כ מוכח דאף בד' כוסות הקפידו שלא יברך אחר חצות, ולא חומרא בעלמא היא. וממילא ה"ה לברכת יהללך שהיא מדרבנן. ומכ"ש דתליא במצות ד' כוסות, ולפיכך כשאין לו כוס לקיים מצות כוס רביעי אינו אומרה" ע"ש.

ולענ"ד נראה שלפי זה יש להקשות על דברי הגר"א במעשה רב הנ"ל, שכתב "אבל הלל אין צריך להקפיד אם הוא אחר חצות", דהיינו שגם יש לברך עליו בסופו. ונראה שאין כאן קושיא, דמה דאמרינן שאין לברך בסוף ההלל אם הוא אינו י"ח בכוס רביעי, הוא אינו מוכרח כלל, שאף שהב"י בסוף ס"תפג כתב "כתוב בא"ח בשם הרא"ה מי שעושה סדרו על הפת אינו מברך לא גאלנו ולא יהללך כי שתייהן ברכה של כוס. מ"מ בש"ע מרן לא פסק כהרא"ה, שהוא כתב שם "מי שאין לו יין... ואומר כל ההגדה עד גאל ישראל". הרי שמותר לומר ברכת גאל ישראל, ודלא כהרא"ה, וממילא י"ל דה"ה שמותר לברך על ההלל בלא כוס, (ודלא כהמ"א שם ודע'). וזה כמ"ש הדרכי משה שם "...ואף ביהללך היא סברא רחוקה שלא לאמרה משום שאין לו כוס, דהא בבית הכנסת אמרינן אותה אחר הלל בלא כוס, וה"ה כאן. כן נראה לי". וכן נראה לדעת הגר"א שכתב שם "גאל ישראל. לאפוקי הרא"ה שכתב שאין לברך גאל ישראל שלא נתקנה רק על הכוס. ולא היא

הלל אז הלא יש הפסק בהליכתו מבית הכנסת לביתו, והו"ל לחזור לברך כדמצינו בא"ח ס"ח יג, שהליכה בין בית לבית הכנסת נחשבת כהפסק ע"ש. אלא ע"כ לומר שכוונת הירושלמי היא שהוא י"ח בהלל עצמו, ושוב אין חיוב עליו מצד הדין לקרות אותו בלילה בשעת הגדה. וראיתי שאף הגר"א סבר כירושלמי זו, שהוא כתב בס"תרעא. לגבי הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, "ראיה מהלל בלילי פסחים שמתקן על הכוס ואומרים בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי..." והוא כיון לירושלמי הנ"ל ע"ש. הרי מצינו דלא בעינן חשיכה דוקא לקריאת הלל, כיון שהוא י"ח אף קודם חשיכה. ולכן ממילא שהוא יכול לקרות הלל אף אחר חצות, וממילא שהוא יכול לברך בסופו.

ולענ"ד כן כוונת התוספתא בסוף פסחים, שכתוב שם באות ה, "בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולך לבית הכנסת וקורא פ' ראשון, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין וגומרינן את כולו. ואם א"א להם כן, גומרינן את כולו הלל, אין פוחתין ממנו ואין מוספין עליו" ע"ש. ולענ"ד זה כהירושלמי הנ"ל. ונראה לי, שכוונת התוספתא היא, שאם אפשר הם שומעים פ' ראשון בבית הכנסת, והולכין לביתם ואוכלין ושותין ושוב חוזרים לבית הכנסת לשמוע שאר ההלל. ואם א"א להם, שהלא מי שקורא להם בבית הכנסת הוא עצמו צריך לילך לביתו לקרות ההגדה ולאכול ולשתות, אז גומרינן את כל ההלל בבית הכנסת בתחילה ואז הולכין לביתם. ופשוט שאין קורין הלל בבית הכנסת בלילה כיון שכולם צריכים לילך לביתם להתחיל הקידוש והסדר בחשיכה, אלא כוונת התוספתא היא, שהם קוראים ההלל קודם חשיכה בתפלת ערבית, ועדיין הם יצאו י"ח ושוב אין להם חיוב לקרות הלל בלילה בביתם. הרי זה כהירושלמי הנ"ל. שוב ראיתי בערוך השולחן בס"תעז אות ד שכתב, "...דמאי עניינא דהלל לחצות (עיין בתוספתא שלהי פסחים)". ונראה שהוא פירש כמו שפירשתי, דהיינו שאין זמן ההלל תלוי על זמן אכילת הפסח והמצה.

לכן כשכתב הגר"א בס"תעז הנ"ל "דלא כתוספות במגילה שם", כוונתו לומר, שאף מצוה דרבנן כד' כוסות צריך לקיימה קודם חצות כיון שזה שייך למצות מצה כמו שכתב הב"י בשם התה"ד הנ"ל, אבל אה"נ שהלל דרבנן מותר לקרותו אחר חצות כיון שאין לו זמן קצוב, כיון שהוא י"ח אף בהלל בבית הכנסת שהוא קודם חשיכה.

וראה בזה בתוס' פסחים קד: ד"ה חוץ, ודף קיח. ד"ה מאי, ובר"ן שם דף קיח. ד"ה מאי ברכת השיר. וא"כ יש כאן ספק ברכות. ולענ"ד אין כאן ספק ברכות, שאף את"ל שברכת יהללך היא על ההלל, עדיין יש לברך, ואין כאן סב"ל כיון שלדעת מרן יש לברך וגם יש לצרף לזה סברת הרדב"ז כשביארתי לעיל.

אלא שראיתי לבעל המ"ב ז"ל בספרו מחנה ישראל פ"ל סע"ג, שכתב "...וכן לא יחתום ההלל בברכה אם הוא לאחר חצות." וזה שלא כמ"ש במשנה ברורה ושער הציון הנ"ל. ולענ"ד העיקר כמ"ש במ"ב, וכמדומה לי שהוא כתב המ"ב אחר המחנה ישראל. ולכן נראה שחזר בו מדעתו במחנה ישראל, והעיקר כמ"ש במ"ב.

ולכן למסקנה נראה שאף אחר חצות מותר לברך בסוף ההלל, וכדעת המעשה רב, והבנין שלמה, וגר"ז והמ"ב בס"תעז הנ"ל, וכן נראה דעת הערוך השולחן הנ"ל, וכן הוא בכה"ח שם אות יד ע"ש.

סימן סא.

שאלה: כתוב בשמות יב מד, "וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו אז יאכל בו". מה הסיבה לשינוי שמובא כאן הדקדוקי ומה חז"ל רצו ללמדנו בכך שהוסיפו אות שלא כדרך הכתיבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) **נראה** שכוונת כת"ר לה' יתירה בסוף "ומלתה", שהפסוק איירי באיש, ולכן איך כתוב "ומלתה" בלשון נקבה. ויש לתרץ לפי מ"ש במכילתא שם פרשה טו וז"ל, "וכל עבד איש, אין לי אלא עבד איש, אשה וקטן מנין, ת"ל מקנת כסף מ"מ" ע"ש. הרי מ"מקנת כסף" יש ללמוד שיש למול אף עבד אשה. אלא ראיתי ברמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ה הל"ו, שכתב "הקטן אין מילת עבדיו וטבילת שפחותיו מעכבתו מלהמנות על הפסח, שנאמר 'וכל עבד איש', להוציא את הקטן." וכתב הכסף משנה שם, "יש לתמוה דתניא במכילתא וכל עבד איש, אשה וקטן מנין, ת"ל מקנת כסף מ"מ. ונראה שרבינו הוה גריס וכל עבד איש ולא של אשה וקטן." הרי לפי גירסת הרמב"ם במכילתא העיקר בפסוק הוא "איש", וזה עדיף מ"מקנת כסף", לכן אין ללמוד ממקנת כסף שיש למול אף עבד של

כמ"ש שם קיז: ש"מ בה"מ כו' ארבעה כסי כו' כל חד כו' ע"ש. הרי נראה שלדעת הגר"א לא קי"ל כהרא"ה כלל, ואף לגבי ברכת ההלל בסופו. וכן הוא בכמה אחרונים כמבואר בכה"ח שם אות ג. ונראה שכוונת הגר"א היא לפי מ"ש בפסחים קיז: "מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו..." א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס, א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה. ופירש הרשב"ם, "כלומר ראוי שיעשה בו מצוה, אבל בשאר ימות השנה לא בעי כוס, שאף כאן אין הכוס בא בשביל ברכת המזון." הרי עיקר טעם הכוסות הוא לפרסם החירות, והכוס לא בא משום ברכת המזון, או בשביל גאל ישראל. ולכן ה"ה שהכוס לא בא בשביל ההלל. הרי שכל הכוסות שוים שהם באו מטעם חירות ולא משום דבר אחר, ודלא כסברת הרא"ה. הרי מראה זו של הגר"א מבואר שאין לחלק בין הכוסות ואף לגבי הלל הכוס בא להוכיח על החירות ולא בשביל ההלל. ולכן שפיר סבר הגר"א שמותר לברך על ההלל בסופו אחר חצות.

ומלבד זה י"ל שאף לדעת הרא"ה שסבר שברכת יהללך טעונה כוס, אף הוא מודה בנד"ד שהרי אף אם הוא אינו מברך על כוס רביעי אחר חצות לשיטת הרמ"א ודע' שסברו שבדרך כלל יש לברך על כוס ד', מ"מ הלא עדיין יש לו כוס של יין בידו. ואף אם יש מקום לומר שהוא אינו יי"ח של ד' כוסות אחר חצות, מ"מ שפיר הוא מקיים תקנת חכמים לברך הלל על כוס של יין. ולכן כיון שיש לו כוס של יין בידו, ממילא הוא יכול לברך על הלל בסופו, לכ"ע.

(ה) **ויש** לצרף לכל למה שכתבתי לעיל, מ"ש הבנין שלמה הנ"ל בד"ה אמנם, וז"ל "אפשר דברכת יהללך שאנו מברכין על ההלל בלילי פסחים... אינו ברכה על ההלל, אלא שבח בפני עצמו ואינו שייך להלל כלל. וכן משמע מלשון המשנה דקרי ליה ברכת השיר. וכן משמע להדיא מדברי התוספות שם ד"ה יהללך, דכתבו שם דאף במקום שלא נהגו לברך על ההלל לאחריו, מ"מ בלילי פסחים מצוה לברך ע"ש בתוספות. אלמא דלאו ברכה על ההלל הוא אלא ברכה בפ"ע הוא. ולפי"ז אפשר לומר דאף בקרא ההלל לאחר חצות, מ"מ מברך אחריו ברכת יהללך ונשמת כל חי. כל זה נראה לי ברור" ע"ש.

וראיתי באור לציון ח"ג בדיני ליל הסדר, פ"ט אות כב שכתב, "אלא שמאחר את ההלל לאחר חצות ספק הוא אם יברך ברכת יהללך בשם, שכן הדבר תלוי במחלוקת ראשונים, והרי י"א שברכת יהללך היא ברכה על ההלל,

י"ח. הרי יש לפרש ה' יתירה כדי לכלול אפילו שחזר הבשר וחופה העטרה.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סב.

שאלה: האם מותר לספרדים לסיים מנהגי אבילות בימי ספירה ביום ל"ג בעומר כיון שנראה מדברי האר"י ז"ל שתלמידי ר"ע פסקו למות ביום ל"ג בעומר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טוויק שליט"א.

(א) כתוב בשער הכוונות דף פו ע"ד ד"ה ענין הגילוח, "ובזה יתבאר טעם ענין מיתת כ"ד אלף תלמידי ר"ע בימים האלו, והטעם למה פסקו למות בל"ג לעומר...". ע"ש. הרי לדעת האר"י ז"ל פסקו למות בל"ג בעומר. אלא שדעת מרן בב"י ס"תצג היא שפסקו למות ביום ל"ד לכן לאין ספרדים לסיים מנהגי אבילות עד יום לד' לעומר.

וכתב כת"ר לגבי דעת האר"י ז"ל "ולמה שלא נפסקו כמוהו, ונפסיק את האבילות ביום ל"ג בעומר כמו אחינו האשכנזים? יש להוסיף, שגם אם בשאר מחלוקת יש דעות שאין להכריע על פי קבלה, ובפרט נגד הוראת מרן בשו"ע, כאן אולי גם הם יודו שניתן להכריע ע"י דברי הקבלה, שהרי בספק מציאות יש הרבה דעות שלא אמרינן "לא בשמים היא". (כ"כ רבינו יוסף חיים בשני אליהו ח"ב דרוש ד', והגר"א וסרמן בקובץ שיעורים, קונטרס דברי סופרים, ס"ה אות ד-ה.)

וייש להשיב, שאין דבר זה תלוי על פסק דין אם הוא כמרן או כהאר"י ז"ל. אלא העיקר כאן הוא המנהג, ואיך נהגו בני ישראל. ולכן כתב מרן בס"תצג, "נוהגים שלא לישא אשה...". וגם "נוהגים שלא להסתפר...". הרי הכל תלוי על המנהג. וא"כ אם כבר נהגו הספרדים להסתפר רק בל"ד בעומר, ולפי הטעם המבואר בב"י בשם הרד"א ודע' שוב אין לחוש לשיטות אחרות.

(ב) וכן מצינו למרן החיד"א ז"ל במורה באצבע ס"ח אות רכא שכתב, "מנהג שלא יגלח בימי העומר, ולפי דעת

אשה וקטן. אלא לפי זה יש להקשות על הגירסא דידן ושל הכסף משנה, מאיזה טעם אמרינן ש"מקנת כסף" עדיף מ"איש"? ולמה דרשינן ש"מקנת כסף" כולל אף אשה וקטן, ולא דרשינן "איש" לאפוקי אשה וקטן?

ויש לתרץ שכיון שכתוב "וכל עבד איש", שיש לדרוש מ"כל", שיש למול כל עבד דהיינו אף עבד של קטן. וזה כדמצינו בערכין ב: "הכל חייבין בסוכה, לאיתויי מאי, לאיתויי קטן שאינו צריך לאמו... הכל חייבין בלולב, לאיתויי מאי לאיתויי קטן היודע לנענע" ע"ש. הרי שיש לדייק מלשון "כל", שזה לאיתויי אף קטן, וכן י"ל בנד"ד, שאף עבד של קטן חייב במילה. וכן י"ל לגבי עבד אשה, שכתוב "ומלתה", דהיינו בלשון נקבה, אף שיש למול עבד של אשה. (ועיין ברש"י במשפטים כא יב, שכתב "הכה את האשה ואת הקטן מנין, ת"ל כי יכה כל נפש אדם". הרי כאן "כל" לאיתויי אשה וקטן.) ולכן כיון שכתוב "וכל", וגם "ומלתה", שפיר הוא לומר ש"מקנת כסף" עדיף מ"איש", ויש ללמוד ממנו שאף עבד של אשה וקטן חייב במילה.

(ב) אלא עדיין יש לדון לפי גירסת הרמב"ם במכילתא, מאיזה טעם כתוב "ומלתה", בה' יתירה? ונראה שיש ליתן טעם אחר לזה. והוא לפי מ"ש במכילתא שם, "ומלתה אותו אז יאכל בו, להביא את שנתקיימה בו מצות מילה אפילו שעה אחת, אפילו שחזר הבשר וחפה העטרה אינו מעכבו לאכול בפסח". וראיתי בפירוש המרכבת המשנה על מכילתא שם, שכתב "ומידרש הכי ומלתה אותו אז יאכל בו. ירצה שאז נימול וכעת נראה כערל שנמשכה ערלתו, אעפ"כ יאכל, וממלת 'אז' המיותר מידרש, וכרב הונא פ' הערל עב." ע"ש. ולענ"ד יש ליתן טעם אחר לדרשה זו, והוא משום ה' יתירה ב"ומלתה". וזה כדמצינו לגבי תפילין שכתוב בפרשת בא, "והיה לך לאות על ידכה", ואף כאן יש ה' יתירה. ופירש"י במנחות לז. "ידכה, יד כהה עמיא בלא כח." הרי שיש להוסיף ה' אחרת כדי לומר "כהה". וכן י"ל בנד"ד שיש לומר "ומלתה", פירוש, "ומל תהה". ופירוש תהה כמו דמצינו ברש"י בפרשת בראשית בפסוק "והארץ היתה תהו ובהו", וז"ל "תהו לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה". ופירש האבן עזרא שם, "שאין בו ממש". ע"ש. ולכן הכי י"ל שאף במילה שהוא "תהה", דהיינו שהוא דבר "תמה ושממון והוא תוהה ומשתומם" כיון שעכשיו ראינו שהעבד נראה כשעדיין יש לו ערלה ולא נראה בו מילה כלל, וי"ל במילה זו "שאין בו ממש", מ"מ עדיין יצא

כתב מרן בס"תצו ג, "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בשוב אפילו דעתו לחזור, וכל זמן שלא הגיע לישוב אפילו אין דעתו לחזור מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן..." ע"ש. וכתב המ"ב שם ס"ק י, "וכתבו הפוסקים דישב נקרא ישוב של ישראל דוקא, וכל זמן שלא הגיע לעיר של ישראל א"צ להתנהג כחומרי אותה המדינה. וכתבו עוד דתוך התחום הוי כתוך העיר וצריך להתנהג כחומרי אותו מקום." לכן לכאורה נראה בנד"ד שכיון שנמל התעופה הוא בתוך העיר, שאין לבן א"י לעשות מלאכה בתוך נמל התעופה.

אלא שיש לדון בזה, שהלא כל הטעם שאין לבן א"י לעשות מלאכה בשוב שיש שם ישראלים, הוא מפני שמא מביאין לידי המחלוקת, וי"ל שכיון שבנמל התעופה לא נמצא שם ישראל דתי מחו"ל ביום טוב שני, ממילא לא שייך בזה שמא מביאין לידי מחלוקת, לכן אין איסור לבן א"י לעשות מלאכה שם אף שהוא בתוך העיר של ישראלים. או שמא י"ל שזה בכלל לא פלוג, ויש כאן גזירה כללית, וכיון שנמל התעופה הוא בתוך העיר שיש שם ישראלים, אף שלא נמצא ישראל דתי מחו"ל כלל בנמל תעופה ביו"ט שני, מ"מ עדיין יש איסור בדבר, ואין לבן א"י לעשות מלאכה שם.

(ב) ולענ"ד נראה שאין בזה גזירה כללית, ואין לדמות זה לדין גבינת עכו"ם בי"ד ס"קטו ס, שאף דמצינו שהגבניה נעשית מעשבים וכדומה, ולא מעור הקיבה של נבילה, עדיין היא אסורה כיון שהיא גזירה כללית ואמרינן לא פלוג, מ"מ בנד"ד אין לומר כן, שהלא מצינו שאין איסור עשיית מלאכה בחו"ל בעיר שאין שם ישראלים. ואם גזירה זו היא כללית, הו"ל לגזור אף בעיר שאין שם ישראלים.

ועוד, דין זה בכלל שאר דיני יצא ממקום שאין נוהגים איסור למקום שנוהגים איסור, וכתבו הראשונים שיש מנהגים שלפעמים בפני ת"ח אין איסור להקל במקום שנהגו איסור, כיון שהת"ח יודע טעם הדבר ואין זה מביאין לידי מחלוקת, וכן הוא בתוספות פסחים נא. בשם ר"י "יכול להתיר לעצמו בפניהם", וכמבואר בפר"ח ס"תסח ס"ק ד ע"ש. הרי לא אמרינן בזה לא פלוג. ואף שלא התירו עשיית מלאכה ביו"ט בפני ת"ח ביו"ט שני, י"ל הטעם הוא מפני שיו"ט שני הוא מנהג גדול כמבואר בבעל המאור בפ' מקום שנהגו, ולכן החמירו בפני ת"ח שמא הוא מקפיד כיון שהוא מנהג גדול, אבל עדיין י"ל

רבינו האר"י זצ"ל אינו מטעם אבילות כאשר כתבו הפוסקים רק יש סוד בדבר, ולפי האר"י צריך שלא לגלח מע"פ עד ערב חג השבועות... אמנם בענין זה של גלוח בימי העומר יש כמה מנהגים חלוקים כפי הפשט, הנח להם לישראל. הרי הוא לא כתב שכיון שלדעת האר"י ז"ל אסור להסתפר כל ימי העומר, כן צריך לנהוג כל בני ישראל, אלא הוא כתב שמותר לכל קהלה להמשיך במנהגם, "והנח להם לישראל". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שיש לאזיל בתר המנהג, ואם הספרדים נהגו שלא להסתפר עד לד' בעומר, אין לזוז ממנהגם "והנח להם לישראל", אף שזה שלא כדעת האר"י ז"ל.

וכעין זה מצינו בבן איש חי שנה ב' בפר' שמיני, בהל' חלה אות ג, שכתב "בזה"ז דחלה לשריפה אזלא אין לה שיעור ומפרישים דבר מועט, ברם האר"י זלה"ה ס"ל גם בזה"ז ידקדקו להפריש אחד מן מ"ח... וכתב רבינו חיד"א ז"ל בברכ"י שלא ראה ולא שמע שום חסיד נוהג בזה ע"ש. ובסה"ק מקבציאל כתבתי כיון דרבינו הגדול אמר כן טוב שיעשה האדם פעם אחת בשנה כפי דברי רבינו האר"י ז"ל...". הרי אף כאן אין צריך לשנות המנהג מפני דעת האר"י ז"ל. וכן הוא בנד"ד שאין הדבר תלוי בהכרעת ההלכה, אלא במנהג וכשביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן סג.

שאלה: אם בן א"י יכול לנסוע במטוס מא"י לחו"ל ביו"ט שני, אם יגיע לנמל התעופה בחו"ל כאשר עדיין יו"ט שני, והוא בעיר שדרים שם ישראלים, ואם מותר לו לעשות מלאכה בתוך נמל התעופה.

תשובה: (א) **נשאלתי** מבן א"י שרוצה לנסוע במטוס לחו"ל לעיר שיש שם ישראלים, והוא יגיע לנמל התעופה בחו"ל שהוא בתוך העיר, כאשר עדיין יו"ט שני בשעת מנחה קרוב לשקיעת החמה, ובמוצאי יו"ט שני הוא רוצה לנסוע מנמל התעופה למחוז חפצו בתוך העיר. האם הוא מותר להגיע לנמל התעופה ביו"ט שני, ואם הוא יכול לעשות מלאכה בתוך נמל התעופה, או שמא י"ל שיש בכל זה חשש איסור עשיית מלאכה לבן א"י שהגיע לישוב בחו"ל ביו"ט שני, שהרי נמל התעופה הוא בתוך העיר שדרים שם ישראלים, והוא יו"ט שני להם.

נראה שאין כאן גזירה כללית, ולא אמרינן לא פלוג. לכן בנ"ד הוא מותר לעשות מלאכה בתוך נמל התעופה, וק"ו מותר לו להגיע לשם במטוס ביו"ט שני.

לכן נראה שמותר לבן א"י להגיע לנמל תעופה בחו"ל ביו"ט שני, אף שהוא בתוך עיר שיש בה ישראלים. והוא מותר בעשיית מלאכה עד שהוא יצא משם לתוך העיר.

סימן סד.

שאלה: האם יש לבאר הגדרים של מ"ש התוספות בביצה יד. "אע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הואיל ולכל אחד ואחד יש קולא וחומרא מכל צד עבדינן לחומרא."

תשובה:

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

א) כתבו התוספות הכלל הנ"ל לגבי מ"ש בגמ' שם, "דכ"ע מיהת מלח בעיא שנוי, מ"ט רב הונא ורב חסדא חד אמר כל הקדרות כולן צריכות מלח ואין כל הקדרות צריכות תבלין. וחד אמר כל התבלין מפיגין טעמן. מאי איכא בינייהו, דידע מאי קדרה בעי לבשולי, אי נמי במוריקא" ע"ש ברש"י. וכדעת תוספות סבר הרא"ש שם שכתב, "ואין לומר בשל סופרים הלך אחר המיקל, דמר מיקל בחד צד ומר מיקל בחד צד" ע"ש.

וראיתי בהג' מהר"ם שי"ף שם שכתב, "בשלמא בלא תוספות הוי פסקינן כדברי המיקל וכלשון ראשון דמיקל טפי ביותר על איכא בינייהו דגמרא למר קולא וחומרא ולמר קולא וחומרא ישנו קולא יתירה למ"ד ראשון דהיינו פלפלין דע"כ האיכא בינייהו שקולין וכמ"ש ר"י לעיל, דאל"כ ודאי אזלינן אחרי דברי המיקל כמו בשאר דוכתי...". הרי מבואר דאמרינן כלל הנ"ל דוקא בסברות שקולין, אבל כשיש צד דמיקל יותר, עדיין אזלינן לקולא.

ב) ועוד י"ל שכתב מרן בס"ת תקלח א, "מי שהפך את זיתיו שהיה יינו בבור ואירע אונס או ששכח או נתעצל שהיה סבור יכול לשהות לאחר הרגל ולא עשה קודם הרגל, מאחר שהוא דבר האבד זולף וגומר, ומזפת החביות בין קטנות בין גדולות." וכתב המ"א שם ס"ק א, "בין קטנות בגמ' איכא פלוגתא ופסק כדברי שניהם להקל ב"י. וצ"ע דבס' תק"ד כתב בשם הרא"ש דלא אמרינן בשל סופרים הלך אחר המיקל כיון דכל אחד מיקל בחד צד, וכ"כ

שלא שייך כאן לא פלוג. וכן י"ל לדעת הט"ז בס"ת צו ס"ק ב, שסבר שאין איסור עשיית מלאכה בצינעא לבן א"י שהוא בחו"ל ביו"ט שני, ואם יש כאן גזירה כללית י"ל שאף בצינעא יש לאסור. ואף לרוב הפוסקים שחולקים על הט"ז ואסרו אף בצינעא, הטעם הוא כמ"ש התוספות בפ' מקום שנהגו נב. "דלא אפשר למלאכה בצינעא", וכן הוא במ"א בס"ת צו ס"ק ד, הרי אם לא מטעם זה יש להתיר בצינעא ולא אמרינן לא פלוג, וכן לטעם הבעל המאור הנ"ל י"ל כן, שהם החמירו בצינעא כיון שיו"ט שני מנהג גדול לכן עדיין יש לחוש שמא אם הקילו בצינעא אולי הוא יבא לעשות מלאכה אף בפרהסיא, אבל עדיין אין זה בכלל לא פלוג. לכן נראה בנ"ד שכיון שאין דין זה בכלל לא פלוג, ולא מצינו ישראל דתי מחו"ל בנמל התעופה ביו"ט שני, ממילא אין לחוש למחלוקת בעשיית מלאכה, אף שהוא בתוך העיר, וק"ו שמותר לבן א"י להגיע שם במטוס לנמל התעופה ביו"ט שני.

ועוד י"ל, שאף בישוב של גוים, שבן א"י מותר בעשיית מלאכה, הלא עדיין י"ל שמא יהיה שם ישראל אחד מחו"ל שהוא שם לימים אחדים לסחורה וכדומה. אלא צ"ל שזה בכלל דבר דלא שכיח ואין לחוש לזה. ולכן אף בנ"ד י"ל הכי שאין לחוש לשמא יהיה בנמל התעופה ישראל דתי מחו"ל. ולכן נראה שבן א"י עדיין מותר בעשיית מלאכה בנמל התעופה בחו"ל ביו"ט שני, אף כשהוא תוך העיר שיש שם ישראלים.

ועוד יש לדון בדברי מרן הנ"ל בס"ת צו שנראה מדבריו, שרק כשהישראל יגיע לישוב הוא אסור במלאכה, אבל אין איסור מצד מה שהוא הגיע לישוב, דהיינו הוא מותר להגיע לתוך התחום ביו"ט שני, אף שכל בני העיר יודעים שהוא הגיע מחוץ לתחום, והוא נראה כמי שמחלל דין תחומים ביו"ט שני. ועוד, כתב הכה"ח שם ס"ק נד בשם האחרונים, "ואם דעתו לחזור מותר לעשות מלאכה מחוץ לתחום העיר, והיינו אף שהיה בעיר כל שיצא מחוץ לתחום שרי" ע"ש. הרי אף שבן א"י בתוך העיר, מ"מ הוא מותר לצאת חוץ לתחום, אף שבזה הוא עובר על איסור יו"ט שני. ואל תשיבני שאין זה נראה כמי שעובר על איסור שעדיין הרואים אומרים שמא הוא עשה עירוב תחומין שם כדי לילך חוץ לתחום העיר, מ"מ מסתימת לשון הכה"ח נראה שאף אם לא עשה עירוב תחומין הבן א"י יכול לצאת חוץ לתחום. לכן נראה שלא גזרו רבותינו בדין בן א"י בחו"ל ביו"ט שני, אלא כשהוא תוך התחום אבל כל שהוא הולך לחוץ לתחום, או בא מחוץ לתחום לא הקפידו משום שמא מביאין לידי מחלוקת. לכן אף מזה

המשנה לחלק בין מלח לתבלין, ואי אפשר להקל כדברי שניהם שהרי הוא נגד המתני, ועל שום אחד מהן אין לומר הלכה כדברי המיקל מאחר שכל אחד מהן מיקל בחד צד, משא"כ דלא פליגי אלא בסברא דנפשיהו, דמתני' סתמא קתני להתיר, שפיר יוכל לפסוק כדברי שניהם להקל וק"ל. ולכן אף לפי חילוק זה יש לדון בכלל הנ"ל של התוס' והרא"ש.

וגם ראיתי בקרבן נתנאל במו"ק פ"ב ס"ק צ, שתירץ קושית המ"א, וז"ל 'ונראה לתרץ דהתם (בביצה יד.) כוונת רבינו כיון דרב הונא ורב חסדא פליגי, ורב הונא ורב חסדא הלכה כרב הונא דרביה דרב חסדא, אך לא ידעין איזהו מימרא דרב הונא או איזהו ברב חסדא וכל חד מחמיר בחד צד, ומשום דלא ידעין היאך ס"ל לרב הונא פסקינן לחומרא, משא"כ בשמעתין.' וכן הוא כתב בנתיב חיים בס"תקלח שם. הרי לא אמרינן כלל התוספות והרא"ש הנ"ל כשידעין מי אמר מה.

הרי מכל תירוצים הנ"ל יש לנו גדרים איך ליישם את הכלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר אורחותיך למדני.

סימן סה.

שאלה: האם מותר לעשות סעודת חנוכה הבית בחול המועד, או אם יש חשש בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה.

תשובה: (א) כתוב במו"ק ט. 'ודאין מערבין שמחה בשמחה מנלן, דכתיב 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים... שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום'. ואם איתא דמערבין שמחה בשמחה איבעי ליה למינטר עד החג ומיעבד שבעה להכא ולהכא" ע"ש. ופירש"י 'ועבד ז' יומי שמחה להכא ולהכא, לחנוכה הבית ולרגל.' הרי נראה מזה שחנוכה הבית בכלל שמחה ואין לעשותו במועד.

אלא יש לחלק בין שמחת חנוכה בית המקדש שהוא לרבים ודבר מיוחד, ובין חנוכה בית לכל אדם שאין בזה שמחה כל כך. וראיתי לר' מאיר אריק ז"ל במנחת פתים על הש"ע

התוספות וצ"ע לחלק ביניהם. וכן ראיתי בא"ר שם שהביא קושיא זו.

וכן ראיתי בגר"א שם שכתב, 'צי' תוס' דפ"ק די"ט יד. ד"ה א"ב ופ' ר"י כו, וכ"כ הרא"ש שם וכן משמע בפ' ע"פ קח. השתא דאתמר כו' וצ"ע. וכיון למ"ש בפסחים שם לגבי ד' כוסות, "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה בהאי גיסא... השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה." אלא ראיתי בפר"מ שכבר הרגיש בקושיא זו, וכתב 'ועיין משנה למלך פ"ד דמגילה הל"א, בתרי כסי קמאי אי בעי הסיבה או בתראי בשם הר"ן, דאי תרוייהו לקולא מיעקרא תקנתא דרבנן, משמע הא לא"ה אמרינן שפיר לקולא בתרוייהו יע"ש." הרי שאני דין של ד' כוסות, ואין להביא ראיה משם.

מ"מ עדיין צריך לתרץ קושית המ"א, מאי החילוק בין דין חביות קטנות וגדולות דאזלינן לקולא, בין האי דין דגמ' דביצה יד. דאזלינן לחומרא. וראיתי בנהר שלום שם שאחר שהוא הביא דעת התוס' והרא"ש בביצה יד. הנ"ל הוא כתב, 'משא"כ הכא (לגבי חביות) דכיון דאין מחלוקתן תלוי זה בזה אלא דחד ס"ל דמה שהתירו חכמים דבר האבד היינו דוקא היכא דאיכא הפסד מרובה, ואז שפיר דמי אפילו איכא טורח גדול, אבל כל דליכא הפסד מרובה אין לטרוח אע"פ שיש שם טורח מועט, ואידך ס"ל דלא התירו דבר האבד אלא כל דלא טרח טובא ואז שפיר דמי אפילו בהפסד מועט, אבל כל דאיכא טורח גדול אסור אפילו איכא הפסד גדול, אנן תפסינן דברי שניהם להקל ואמרינן דרבנן הקילו בכל דבר האבד בין טורח גדול במקום הפסד מרובה ובין במקום הפסד מועט אי ליכא טורח רב...'" ע"ש. הרי רק כשמחלוקתן תלויה זו בזו אמרינן כלל הנ"ל.

וכן ראיתי תירוצ' זה בישועות יעקב שם, וז"ל 'כיון דאין הענינים תלויים זה בזה, דהרי אפשר להקל מחמת פסידא אף במקום טירחא ולהקל במקום שאין כ"כ טירחא אף דליכא פסידא, כשאנו מקילין בשניהם אין כאן דברים הסותרים זה את זה, אבל בהך ענינא דשחיקת תבלין עיקר המחלוקת תלוי בזה...'" ע"ש.

וראיתי בבגדי ישע שם שהביא שני תירוצים, ובתירוץ שני כתב, 'ועוד יש לחלק בין הכא (לגבי חביות) להתם, דהתם מפורש האיסור במתני' ובגמ' פליגי אמוראי מהו סברת

שצריך לחלוץ כתף על או"א. וראיתי בערוך השולחן שם אות טו שכתב, "דלפי בגדים שלנו כמעט הוא מהנמנעות אם לא לחלוץ כל הבגד כידוע, ולכן הכל מוחלים על כבוד זה." הרי מצינו שהדין לחלוץ כתף הוא מטעם "כבוד", ולא מטעם דין "אבילות", ולכן שייך לומר בזה מחילה, אבל כל דבר שהוא מדין אבילות כגון ישיבת שבעה וכדומה לא שייך בהם "מחילה".

וזה כמו דמצינו ב"ד ס"שמד י שכתוב שם, "מי שצוה שלא יספדוהו שומעין לו." וכתב הרמ"א שם, "אבל אם צוה שלא לנהוג עליו ז' וגזירת שלשים אין שומעין לו." וכתב הש"ך שם בס"ק ט, "אבל צום האב ואם שלא לנהוג בהם י"ב חודש, כיון דאינו שייך בשאר מתים אלא בכבוד אב ואם, מצוה לקיים דבריהם. מהרי"ו שם." הרי יש דברים שהם מפני כבוד, ויכולו האו"א למחול על כבודם, ויש דברים שהם מטעם תקנת חכמים ומטעם אבילות, ואין שייך לומר באלו "מחילה". (ועיין פתחי תשובה שם ס"ק ב.)

וראיתי בב"י בס"ש שכתב לגבי קריעה על או"א, "ובירושלמי מפרש טעמא דבעינן עד שיגלה את לבו, מפני שבטלה ממנו מצות כיבוד." ויש לפרש שזה בכלל מצוות כבוד או"א, מה שהוא מצטער על מה שהוא עוד אינו יכול לקיים מצוה זו בחייהם.

ולפי זה י"ל לגבי קריעה על שאר קרובים שהיא רק מפני אבילות, אבל לגבי קריעה על או"א יש שני פנים למצוה זו, אחד משום דין אבילות, ואחד משום דין כבוד. וי"ל דהא שקורעין בגד אחד הוא מפני אבילות (כבשאר קרובים) וגם מפני כבוד. והא שקורעין כל שאר בגדים עד שיגלה לבו, הוא רק מפני כבוד, ולכן זה לא שייך זה בשאר קרובים.

ולפי זה יש לדון לגבי חול המועד, וי"ל שמנהג הנ"ל הוא כדעת רבינו פרץ בסמ"ק שאין קורעין כלל בחול המועד, וזה משום שלדעתו הוא דבר שבפרהסיא, כמ"ש הב"י בס"תקמז לדעת הסמ"ק, "...אבל הבראה אין עושין דהוי פרהסיא, ונראה דה"ה לקריעה" ע"ש. והיינו כדין אבילות שאין נוהג במועד מפני "דאית מ"ע דשמחת הרגל שהוא עשה דברים ודחי אבילות דהוא רק מצוה דיחיד", כמ"ש המ"ב בס"תקמח ס"ק א ע"ש. אולם דברים שבצנעה נוהג כמ"ש מרן שם סע"ד. ולכן סבר הסמ"ק שדין קריעה הוא דבר שבפרהסיא והוא אינו נוהג בחול המועד.

הרי מבואר שלדעת הסמ"ק הטעם שאין קריעה בחול המועד הוא מפני דאית מ"ע דשמחת הרגל ודוחה אבילות.

ס"תקמו שכתב, "צ"ע אם מותר לעשות חנוכה הבית ביו"ט, ועיין במו"ק ט. משמע קצת דאסור, ויש לחלק בין חינוך בית המקדש לשאר סעודת בתיים." וחילוק נכון הוא. וכן יש ללמוד ממה שכתב מרן בס"תקמו ד, "מותר לעשות ברגל סעודת ברית מילה וכן סעודת פדיון הבן." הרי שאין אלו בכלל שמחה. ולכן ה"ה בסעודת חינוך הבית שמותר לעשותה במועד. וכן ראיתי בכה"ח שם שהתיר.

סימן סו.

שאלה: האם יש לבאר המנהג שאין קורעין בחול המועד אלא על אב ואם. ואם יש לקרוע על ראית מקום המקדש בחול המועד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג הראל דביר שליט"א.

ששתי ללמוד דבריו בענין קריעה בחול המועד. וראיתי שכת"ר הביא כל הדעות בענין זה, והעיר לנכון על כמה דברים. וזה מה שעלה במצודתי.

(א) **כתב מרן בס"תקמז ה,** "אין קורעין על המת בח"ה אלא לקרוביו שהם חייבים להתאבל עליו". וכתב הרמ"א שם, "ויש חולקים (סברת רבינו פרץ בסמ"ק), ונהגו בני אשכנז שלא לקרוע במועד כי אם על אביו ואמו" ע"ש. וכתב המחבר בס"ק ג בשם המזבח אדמה, שמנהג ירושלים הוא כדעת הרמ"א ע"ש. והמקור לדעת הרמ"א הוא התה"ד ס"רפח שכתב, "שנוהגין באשכנז לקרוע בחול המועד על אביו ואמו כרש"י דסבר הכי ועשה מעשה בחול המועד כדאיתא בסמ"ק, וכן כתב הרמב"ם, אבל בשאר מתים נהגין כשאר גאונים דסברי דאין קורעין בחול המועד, ואלו הגאונים לא מפליגי בין אביו ואמו לשאר מתים, אלא שהעולם נהגו לחלק ומיעבד בהא כהני, ובהא כהני" ע"ש. הרי המנהג הוא פשרה בין הדעות, אלא התה"ד לא הסביר לנו טעם למנהג זה, למה באו"א אזלינן אחר אלו שסוברים שקורעים, אבל על שאר קרובים אזלינן אחר אלו שסוברים שאין קורעים.

ונראה שיש להסביר המנהג לפי מה דמצינו במרן י"ד ס"ש טז, "על כל המתים אם רצה חולץ כתף, על אביו ואמו חייב לחלוץ כתף...". וכתב הרמ"א בסע' יז. שם "וי"א דעכשיו בזמן הזה לא נהגו לחלוץ כתף כלל, וכן נוהגין האידנא." וזה קשה, איך בטלו הלכה ברורה זו

ג) מ"מ יש נוהגים שאין קורעין כלל על ראיית המקדש אף בימי החול, ויש להסביר זה. כתב מרן בס"תקסא ב, "הרואה ירושלים בחורבנה אומר ציון היתה מדבר שממה וכשרואה בית המקדש אומר בית מקדשינו ותפארתנו אשר הללו בו אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדנו היה לחרבה, וקורע." הרי שאף בזה"ז יש לקרוע על ירושלים, אלא י"ל שהקריעה על בית המקדש תלויה על הקריעה על ירושלים ואם אין קריעה על ירושלים מאיזה טעם שיהיה אז אין קריעה על בית המקדש. ולפי זה י"ל שבזה"ז שירושלים עיר גדולה, אין שייך עוד קריעה ובפרט שהיא תחת ידינו והיא מלאה תורה, וחזרה העטרה לראשונה. ולכן אם אין קורעין על ירושלים אפשר לומר שאף שעדיין יש לנו חורבן בית המקדש מ"מ אין קורעין עליו כיון שקריעה זו תלויה על הקריעה על ירושלים, ואם אין קורעין על ירושלים שוב אין תקנת חכמים לקרוע על בית המקדש.

ונראה שסברה זו נכונה, שע"י זה יש להסביר המנהג קדמון בירושלים, שכתב הרדב"ז בס"תרמו, שהדר בירושלים ועברו עליו שלושים יום שלא ראה בית המקדש חייב לקרוע, אך לא נזהרו בזה, והברכ"י כתב גם כן שלא נהגו כך, וכן הוא בהשע"ת שם. והם לא פירשו לנו טעם המנהג, ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, שכיון שהם דרים בירושלים אין חיוב קריעה על ירושלים שהם לא יצאו מן העיר, וכיון שאין חיוב לקרוע על ירושלים ממילא אין חיוב לקרוע על בית המקדש אף שקדושתו יותר חמורה, ש"ל שכך תקנו חז"ל בתחילה. ולפי זה המנהג הקדמון אתי כהוגן, וממילא בזה"ז שלא שייך עוד קריעה על ירושלים, ששוב אין חיוב קריעה על בית המקדש. וכן יש ללמוד מהפסוק הנ"ל שאומרים על ראיית המקדש, שבתחלה הוא על בית המקדש ואחר כך הוא על שאר מקומות, דהיינו "וכל מחמדנו היה לחרבה" כמ"ש המצודת דוד שם על הפסוק, ואם בימינו אין קורעין על שאר מקומות כיון שהם בנויים ולא שייך עוד לומר "וכל מחמדנו היה לחרבה", כמו כן על תחילת הפסוק שהוא על בית המקדש אין קורעין, שכל זה תקנה אחת ואם בטלה קצתה בטלה כולה. כן נראה לענ"ד ללמוד זכות על אלו שאין קורעין על בית המקדש בזה"ז.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ולפי זה פשוט הוא שאין קורעין על שאר קרובין. אלא יש לדון לגבי או"א, וי"ל דאח"כ ששמחת הרגל דוחה אבילות, אבל לא מצינו כלל ששמחת הרגל דוחה מצות כבוד או"א, שעדיין מצוה זו נוהגת במועד, ועדיין יש חיוב לעמוד לפני או"א וכדומה. ולפי זה יש לדון במיתת או"א ודין קריעה, דבשלמא מצד דין אבילות שהוא אינו נוהג במועד לדעת הסמ"ק, אבל עדיין י"ל שקריעה מצד כבוד או"א נוהג. ולכן מטעם זה עדיין יש לקרוע על או"א. הרי הקריעה בחז"ל על או"א הוא רק מפני כבוד. ובזה אתי המנהג הנ"ל כהוגן. כך נראה לענ"ד כדי ליישב המנהג.

ב) ולפי מנהג זה יש לדון אם קורעין על ראיית מקום המקדש בחול המועד. וי"ל שאין בזה דין אבילות בלבד, אלא הוא בכלל "מצוות עשה ליראה מן המקדש, שנאמר ומקדשי תיראו", כמ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ז הל"א ע"ש. ומצוה זו עדיין נוהגת אחר החרבן כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ז, "אע"פ שהמקדש היום חרב בעונותינו, חייב אדם במוראו..." ע"ש. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם בהל' תעניות פ"ה הל"ז, "כל קרעים האלו כולם קורע בידו מעומד וקורע כל כסות שעליו עד שיגלה את לבו, ואינו מאחה קרעים אלו לעולם" ע"ש. הרי שדין קריעה על המקדש הוא חמור כדין קריעה על או"א. לכן משמע שאין זה משום אבילות בלבד, שא"כ הו"ל לתקן קריעה כעל שאר קרובים, דהיינו שקורעין רק בגד אחד וכו'. אלא צ"ל שלקריעה זו יש שני פנים כדמצינו בקריעה על או"א, לכן יש צד אחד מפני אבילות, ויש צד אחד מפני יראת המקדש. ולכן בשלמא י"ל לפי המנהג הנ"ל שאין קורעין בחול המועד מפני דין אבילות, אבל עדיין דין יראת המקדש נוהג בחול המועד, ולכן עדיין יש לקרוע מטעם זה. הרי מצינו שלמנהג הנ"ל עדיין יש לקרוע על ראיית המקדש בחול המועד.

אלא מצינו שהראב"ד בהל' תעניות הנ"ל חולק על הרמב"ם, וז"ל "שנו בתוספתא לא השוו לאביו ולאמו אלא לאיחוי בלבד", ע"ש כל לשונו. הרי הקריעה עצמה כקריעה על שאר קרובים. לכן משמע מזה שיש כאן רק דין אבילות בלבד, ולא שייך בזה הצד של יראת המקדש. ומה שאין לאיחוי, הוא דבר אחר מהקריעה עצמה. ולפי זה נראה שאין קורעין בחול המועד על ראיית מקום המקדש.

הרי מבואר שיש להסביר המנהגים בזה, שיש קורעים וזה כדעת הרמב"ם, ויש שאין קורעין וזה כדעת הראב"ד. כך נראה לבאר מנהגים אלו.

סימן סז.

שאלה: האם מותר לצבוע חדרי ביתו משנכנס חודש אב.

תשובה: כבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"צה טעמים להתיר. וכעת נראה שיש להוסיף טעם אחר כדי להתיר לדעת מרן.

(א) **כתב מרן** בס"תקנא ב, "מר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן ובבנין של שמחה כגון בית חתנות או בנין של ציור וכיור...". ויש לדון אם צביעת ביתו בכלל "ציור וכיור" או לא.

כתב הסמ"ע בח"מ ס"קסא ס"ק ב, "וציור, הוא שמצייר צורת אילנות ופרחים בכותל" ע"ש. הרי זה לא שייך בנד"ד שהוא רוצה לצבוע חדרו בלא תמונות וציורים.

(ב) **והפירוש** של כיור מצינו במשנה בע"ז מז: שכתוב שם, "שלשה בתים הן, בית שבנאו מתחלה לעכו"ם הרי זה אסור, סיידו וכיירו (כך הגירסא לכמה פוסקים) לעכו"ם וחידש, נוטל מה שחידש...". ופירש"י "סיידו וכיירו... וטחו בסיד ועשה בו ציורין". ובפירוש משניות להרמב"ם כתוב, "סיד הליבון שמלבנין בסיד, וכיור הפתוח והציור". הרי נראה שכיור הוא רק כשיש ציורין, אבל אם הוא רק רוצה לצבוע חדרו, אין זה בכלל ציורין, והוא מותר משנכנס אב. וזה דומה "לליבון שמלבין בסיד", ולא מצינו איסור בזה אלא רק "בציור וכיור", כיון שיש בזה שמחה, משא"כ במי שרוצה לצבוע חדרו, אין בזה כל כך שמחה, ולא אסור רבותינו. וכן מ"ש הרמב"ם הנ"ל "הפתוח", כוונתו בזה כדמצינו בפר' תצוה, "ופתחת עליהם שמות בני ישראל". ופירש אונקלוס "ותגלוף עליהן". וכן הוא ברש"י שם, שפירש "פתוחי חותם. חרוצות..." ע"ש. ולכן אף מזה אין איסור לצבוע החדר כיון שאין צביעת החדר בכלל חרוצות כמובן.

וכן מצינו בב"ק נא. שכתוב שם, "אחד החופר בור עשרה, ובא אחר וסייד בסיד וכייר האחרון חייב". ופירש"י כייר. עשה בו ציורין בכתלים בטיח הסיד שטח בו". ואף זה כדלעיל.

וכן הוא בב"ב נג: שכתוב שם, "אמר רב דימי בר יוסף א"ר אלעזר המוצא פלטרין בנכסי הגר וסד בהן סיד אחד או כיור אחד קנאן". ופירש הרשב"ם שם "כיור. ציורין

מחוקין על הקיר". וכן הוא ברבינו גרשום שם שכתב, "וכיור. צייר בו ציור אחד בכותל מן הסיד על שמי קורה כמו שעושים בפלטיין" ע"ש. וכן הוא בסמ"ע בס"ערה ס"ק כ שכתב, "או כייר בהן. פירוש שצייר בו צורה ליפותו" ע"ש. ואף זה כדלעיל. ועיין עוד בזה בערוך, ערך "כייר".

וגם כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בפ"ק דתענית, "בנין של שמחה... כמו הפתוחים והציורין כמו שעושים העשירים המאריכים בבנינם... אבל בנין לדירה... אינו אסור ואין מבטלין אותה לעולם" ע"ש. וזה כמו שפירשתי לעיל. ונראה שמי שרוצה לצבוע חדרי ביתו, הוא בכלל "בנין לדירה" שמותר.

הרי מצינו שמ"ש מרן בש"ע שבנין של שמחה אסור כגון בנין של ציור וכיור, הוא אינו דומה כלל לנד"ד, ויש להתיר לצבוע חדרי ביתו משנכנס אב. ויש לצרף מה שכתבתי כאן לכל הטעמים שכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"א הנ"ל ע"ש.

סימן סח.

שאלה: האם יש איסור של משא ומתן ובנין ונטיעה של שמחה משנכנס אב, לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש.

תשובה: (א) **כתב** הרמב"ם בהל' תעניות פ"ג הל"ח לגבי כשלא ירדו גשמים, "עברו אלו ולא נענו ממעטין במשא ומתן ובבנין של שמחה... ובנטיעה של שמחה... וממעטין באירוסין ונישואין..." ע"ש. וזה לפי מ"ש המשנה בתענית יב: ע"ש. אלא לגבי תשעה באב, בפ"ה הל"ו כתב הרמב"ם "משיכנס אב ממעטין בשמחה. ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס וללבוש כלי מגוהץ..." ע"ש. הרי כאן הרמב"ם לא הביא שום איסור של ממעטין במשא ומתן ובבנין ונטיעה של שמחה.

ונראה טעמו הוא שאף דמצינו בפ' החולץ מג. שכתוב לגבי שבוע שחל בו תשעה באב, "ותניא קודם הזמן הזה העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע..." ע"ש. מ"מ נראה שכיון שכתוב במשנה בתענית כו: רק "משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב בתוכה אסור מלספר ומלכבס...", ולא כתוב שם שום איסור של משא ומתן או בנין ונטיעה של שמחה, משמע שאין ההלכה כהברייתא בפ' החולץ אלא כסתם המשנה בתענית שרק שמחה לבדה אסורה ולא משא ומתן ובנין ונטיעה של שמחה. ונראה שהפירוש של שמחה הוא

ומתן וכו'. ולכן אף הפר"ח מודה כאן שלא קי"ל כהברייתא.

וראיתי בלחם משנה בהל' תעניות פ"ג הל"ח. שפירש דברי הרמב"ם באופן אחר, וז"ל "ושמא י"ל דרבינו ז"ל מפרש דמשא ומתן דאוסר כאן ברייתא, זו הוי של שמחה דומיא דבנין ונטיעה של שמחה כסברא דדחו התוספות ז"ל בפ' החולץ, וכיון שכן כיון שכתב ממעטין בשמחה לא הוצרך להזכיר כל אלו כיון דהם ענייני שמחה ודאי דנכנס בכלל מ"ש ממעטים בשמחה. ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם, שהלא הו"ל להביא כלשון הברייתא בפ' החולץ הנ"ל, ואין לו לסתום דבריו כל כך. אלא נראה כמו שפירשתי לעיל, שיש מחלוקת בין המשנה בתענית כו: ובין הברייתא בפ' החולץ, והרמב"ם פסק כהמשנה.

(ב) **ולפי** זה הכי י"ל בכוונת הרי"ף, שאף הוא השמיט הברייתא בפ' החולץ, וכן י"ל בדעת הרא"ש שלא הביא הברייתא הנ"ל. וכן כתב הב"י בס"תקנא. בתירוץ שני, וז"ל "ועכשיו לא נהגו רוב העולם למעט במשא ומתן כלל משנכנס אב... ואפשר לומר עוד, שהעולם סוברים שאין למעט בעסק כלל, ואפילו הם צרכי חופה, וההוא דהחולץ מדת חסידות היא או במקום שנהגו, לפיכך השמיטה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם. וממילא ה"ה שאין איסור של בנין ונטיעה של שמחה, שאף הם בכלל הברייתא בפ' החולץ שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. ואף דמצינו שהטור הביא הברייתא בפ' החולץ, ודלא כאביו הרא"ש, י"ל שהטור עשה כן כיון שהוא ראה שכבר נהגו כן בימיו, ומה שהשמיט הרא"ש הלכה זו, הוא מצד הדין בלבד. וכן בפסקי הרא"ש לא מצינו שרבינו הטור הביא דין זה של איסור בנין ונטיעה של שמחה. וכן הוא ברבינו ירוחם, תלמיד הרא"ש, בנתי"ח. ח"ב. שאף שהוא הביא הברייתא בפ' החולץ, הוא רק לדין איסור נישואין, והוא לא הזכיר כלל איסור משא ומתן ובנין ונטיעה של שמחה ע"ש.

אלא שראיתי ברא"ש בפ"ד דתענית, אות לב. שכתב, "...דתשעה באב ואבלות חלוקים בכמה דברים כדאמרינן בפ' החולץ דשבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לכבס ומותר לארס, וקודם בזה מותר לספר ולכבס ואסור לישא וליתן וכל העם ממעטין בעסקיהם" ע"ש. הרי משמע שהרא"ש סבר כהברייתא בפ' החולץ, ודלא כמ"ש הב"י הנ"ל. וכן כתב הקרבן נתנאל שם ס"ק י. וז"ל "ובס"תקנא. בב"י אומר הך דממעטין מו"מ מדת חסידות הוא או במקום שנהגו, ולכך השמיטה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ע"כ. ונעלם ממנו דברי רבינו במקום הזה. ובר מן

כדמצינו בש"ע ס"תקס ה, "אסור לאדם שימלא שחוק בעולם הזה." ופירש המ"ב ס"ק כ "שהשמחה יתירה משכחת המצוות. ועיין בט"ז ופרישה דאפילו בשמחה של מצוה כגון בחתונה ופורים לא ימלא פיו שחוק." ולכן נראה שמשנכנס אב ממעטין בשמחה, פירושו שמלבד ששמחה יתירה אסורה, ה"ה שממעטין בסתם שמחה. אולם אין בכלל זה מעשה של בנין או נטיעה אף שיש שמחה בלבד בזה, אלא רק מה הוא משחק בפיו, וכלשון הגמרא בברכות לא. "אסור לאדם שימלא שחוק פיו...". וכן לשון הטור בס"תקס ע"ש. הרי עיקר האיסור הוא בפיו, משא"כ בבנין ונטיעה של שמחה, שהשמחה בלבד בלבד. ולכן מצינו שלדעת הרמב"ם ממעטין בשמחה כשנכנס אב, אבל אין איסור של בנין ונטיעה של שמחה.

וכן ראיתי בבני שמואל על הרמב"ם בפ"ה הנ"ל, וז"ל "עיינ מ"ש הלחם משנה דלמה השמיט רבינו הא דממעטין במשא ומתן. ולי נראה לתרץ דרבינו ס"ל דמתניתין דידן דאיירי בהלכות תשעה באב וקתני ממעטין בשמחה ולא קתני משא ומתן, ש"מ דליתא להאיא בברייתא (דפ' החולץ), דסוגיא בדוכתא עיקר, דאם איתא דכך הילכתא הו"ל להש"ס לאתויי הך ברייתא בשמעתין. וכי האי גוונא ממש כתב הפר"ח בהלכות חגיגה יעו"ש. ועוד דמאי שנא דבהנך שבע תעניות קתני מתניתין ממעטין במשא ובמתן ושמחה, והכא בדין תשעה באב השמיט הך דינא דמשא ומתן, ש"מ דס"ל לתנא דמתניתין דמותר, ופליג אהך תנא דהחולץ, והיינו טעמא דבעל הגמרא השמיטה מסוגיין דידן וקי"ל. הרי זה כשפירשתי לעיל.

אלא עדיין יש לדון קצת לפי מ"ש הפר"ח הנ"ל במים חיים בהל"ח חגיגה ריש פ"ב. לגבי מ"ש בפ"ק דפסחים שמי שאין לו קרקע אין עולה לרגל, וז"ל "וקשה על רבינו שהשמיטו. ואולי דחאו מהלכה לפי שלא הוזכרה מימרא זו בדוכתא במסכת חגיגה. ואין זה מספיק וצ"ע." הרי משמע שאין כלל זה ברור. אלא יש לחלק, שדוקא לגבי הדין של מי שאין לו קרקע יש לעיין אם אמרינן כלל זה כיון שלא מצינו שהזכירו רבותינו במס' חגיגה דבר שהוא כעין דין זה כדי לומר שבמס' חגיגה לא סברו רבותינו כן. אולם בברייתא בפ' החולץ כתוב, "ותניא קודם הזמן הזה העם ממעטין בעסקיהם מלישא ומליתן מלבנות ולנטוע", דהיינו משנכנס אב, ובמשנה בתענית כו: כתוב "משנכנס אב ממעטין בשמחה. שבת שחל תשעה באב בתוכה אסור מלספר ומלכבס...". הרי כאן הזכיר מה שאין לעשות משנכנס אב, ועדיין לא הזכיר התנא שיש איסור של משא

והרא"ש הוא כמ"ש מרן בתירוץ שני הנ"ל, וכשביארתי לעיל.

סימן סט.

שאלה: האם חולה שאין בו סכנה שאוכל בתשעה באב צריך לאכול פחות מכשיעורין.

תשובה: (א) כתב מרן בס"תקנ"ד ו, "חיה כל ל' וכן חולה שהוא צריך לאכול א"צ אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן." וכן הוא בטור שם בשם הרמב"ן ע"ש. ופירש המ"ב בס"ק יא, שהחולה הוא מי "שהוא חלוש וחש בגופו אע"פ שאין בו סכנה מאכילין אותו". ומקור לדבריו מהמאמר ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם אות ז, שחולה שא"ב סכנה אינו צריך להתענות בתשעה באב. וכן הוא בכה"ח שם אות לג ע"ש. וגם נראה מלשון הש"ע שכתב "לא גזרו רבנן", שאין שום דין של תענית, והחולה יכול לאכול כדרכו בשאר ימים, שלא גזרו כלל בכה"ג והתענית הותרה אצלו ולא דחוייה. וכן הוא מסברה, שהרי הטעם דבעינן פחות מכשיעורים ביום הכפורים הוא רק כדי שלא יבוא לשיעור עונש כרת, וזה לא שייך בתשעה באב, ולכן לא בעינן פחות מכשיעור בתשעה באב כלל.

ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש מרן בס"תקנ"ה ה, וז"ל "עוברות ומניקות מתענות אבל לא בג' ראשונות ולא בז' אחרונות, ומיהו לא יאכלו אלא כדי קיום הולד". הרי נראה שכשיש היתר לחולה לאכול בתענית שאין היתר לאכול כדרכו, אלא צריך למעט באכילה ויש לאכול רק כדי קיום הגוף. אלא לענ"ד נראה שאין כן כוונת מרן. והמקור לזה הוא מירושלמי בתענית פ"א הל"ה, וכתוב שם, "...אבל בשבע אחרונות אינן מתענין בהן, אעפ"כ אינן מנהגות עצמן בתפנוקים אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד" ע"ש. הרי נראה מזה שמ"ש "כדי לקיום הולד", הוא רק לאפוקי "מנהגות עצמן בתפנוקים". וכן נראה מהרמב"ם בהל' תעניות פ"ג הל"ה, שכתב "ואע"פ שאינן מתענות, אין מענגות עצמן בתפנוקים אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד". דהיינו שמותר לאכול כדרכן בשאר ימים, אלא אין לאכול דברים היוצאים מן הכלל לשם תענוגים. וכן הוא, דמצינו כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"כא הל"א "האשה כל זמן שהיא מניקה... מוסיפין לה על מזונותיה יין ודברים שיפין לחלב". הרי שדרך מניקות לאכול יותר משאר נשים, והן צריכות לאכול מאכלים אלו כדי לקיים הולד. ולכן כשכתוב

דין היכי ס"ד למימר דבמקום שנהגו קאי, א"כ איך יליף מימיה ק"ו מהך מו"מ בפ' החולץ מג'. והרי"ף והרמב"ם שהשמיטו עיין בלחם משנה פ"ג מהל' תעניות ע"ש. הרי הוא השיג על הב"י מדברי הרא"ש כאן.

ולענ"ד אין כאן קושיא על הב"י, שהלא מ"ש הרא"ש כאן הוא אינו ממנו, אלא הוא רק הביא תשובת רבו המהר"ם לגבי אם תשמיש המטה אסור בתשעה באב שחל בשבת, שבתחילה כתב הרא"ש שם, "ורבינו מאיר ז"ל כתב בהל' אבלות שלו...". ובסוף אות לב. סיים הרא"ש "עכ"ל רבינו מאיר ז"ל. ומיהו לשון התוספתא משמע שאין נמנע, וכן עמא דבר". הרי כל מ"ש לגבי הברייטא בפ' החולץ הוא אינו ממנו אלא ממהר"ם. ואין ללמוד מזה שהרא"ש עצמו סבר שההלכה כהברייטא. ועוד המהר"ם הביא הברייטא רק אנב כדי להוכיח שאין דיני אבילות כדני תשעה באב, אבל לא לדון אם קי"ל כהברייטא או לא. ולכן שפיר כתב הב"י שהרא"ש השמיט הברייטא. ועוד בפסקי הרא"ש שם לא הביא הברייטא הנ"ל ע"ש.

ומ"ש הקר"נ הנ"ל, "ובר מן דין היכי ס"ד למימר דבמקום שנהגו קאי, א"כ איך יליף מימיה ק"ו מהך מו"מ בפ' החולץ מג'." י"ל דאה"נ שהגמרא בפ' החולץ שם סברה שההלכה כהברייטא ואין זה מנהג בלבד, ולכן שפיר יש ללמוד מק"ו מהברייטא. אלא להגמרא בתענית הוא רק מנהג בעלמא, ואנו קי"ל כהגמרא בתענית. ולכן שפיר כתב הב"י הנ"ל, "וההוא דהחולץ מדת חסידות היא או במקום שנהגו", דהיינו לפי הגמרא בתענית.

(ג) ולפי הנ"ל יש לדון בדעת מרן בש"ע ס"תקנ"ב, שפסק כהברייטא בפ' החולץ שממעטין במו"מ ובבנין ונטיעה של שמחה, והלא הו"ל לפסוק כשלשה עמודי הוראה שכולם הסכימו שאין ההלכה כהברייטא. ועוד הלא הוא כתב בב"י "ועכשיו לא נהגו רוב העולם למעט במשא ומתן כלל משנכנס אב". הרי אף המנהג אינו כהברייטא. ונראה שסבר מרן שהעיקר בתירוץ הראשון שם שהוא הביא להסביר המנהג, דהיינו "דלא מתסר בנין ונטיעה אלא דוקא בדשמחה כדברי הסברא הראשונה שהזכיר רבינו, ומפרשים דלא נאסר מו"מ אלא בדשמחה דומיא דבנין ונטיעה" ע"ש. ולפי תירוץ זה עדיין קי"ל כהברייטא. ולכן כיון שאין טעם המנהג ברור, וכיון ששאר ראשונים והטור הביא דברי הברייטא, אף מרן בש"ע פסק למעשה כהברייטא בפ' החולץ. כן נראה לענ"ד. מ"מ עדיין נראה שהעיקר בסברת הרי"ף והרמב"ם

וראיתי לר' משה האגרמאן ז"ל בשי למורא א"ח ס"ד שכתב, "ובאמת יש להסתפק אי הצריך לאכול בט' באב אי דינו כיום הכפורים לענין מאכילין אותו פחות משיעור, די"ל דבמקום חולי לא גזרו רבנן כמ"ש בס"תקנא, שם לא חל כלל עליו שום חיוב של תענית, משא"כ ביום הכפורים די"ל רק דיחוי לא שהותרה." ולענ"ד העיקר כסברה זו, אלא המעייין שם יראה שהשי למורא לא סבר כן למסקנה. ועיין עוד בזה בשד"ח דיני בין המצרים ס"ב ס"ק ג, ובביאור הלכה ס"תקנא ד"ה דבמקום חולי.

ג) וראיתי בשי למורא שם שהוא הביא ראייה להחמיר, וז"ל "ובגמרא פסחים נד: אין בין ט' באב ליוהכ"פ אלא שזה ספיקו אסור וכו', משמע דלענין חצי שיעור שוים להחמיר לאכול ח"ש, ואין לומר דמסיפא מוכח איפכא דקתני אין בין תענית ציבור לט' באב ע"ש. זה אינו, חדא דגם בתענית ציבור י"ל דצריך לאכול פחות משיעור, ואם אמנם זה לא נראה, עכ"פ הרי בגמרא שם מסקינן דרק דאין קולא בט' באב מביוהכ"פ ע"ש. וזה לא תקשה אי נימא דשוה ליוהכ"פ הרי ביולדת מקילין יותר מביוכ"פ עיין בש"ע, זה טעות דהפירוש רק היכי דגזרו בט"ב, אבל ביולדת לא גזרו כלל. ושוב י"ל סברה הנ"ל ביכול לאכול ח"ש, שוב גזרו ע"ש. הרי מבואר שאין קולא בתשעה באב מביום הכפורים, ומה דמצינו ביולדת בס"תקנא ו, דיולדת כל ל' יום אין להתענות, אלא ביוה"כ רק בז' יום אין להתענות כמבואר בס"תריז ד, הרי מקילין בתשעה באב יותר מביוה"כ, "זה טעות דהפירוש רק היכי דגזרו בט"ב, אבל ביולדת לא גזרו כלל", דהיינו כשגזרו בתשעה באב אז הגזרה היא כיום הכפורים, ולכן י"ל שהם גזרו בתשעה באב בשיעור שלם לחולה, משא"כ ביולדת שלא גזרו כלל תוך ל' יום. וכן הוא כתב לעיל מזה, "וי"ל ביכול לאכול ח"ש ל"ש כלל במקום חולי לא גזרו, דעל שיעור שלם י"ל גזרו יען די לו בח"ש."

ולענ"ד אין זה מוכרח כלל, דמנין לו שמ"ש הרמב"ן והטור והש"ע לגבי חולי, "וכן חולה שהוא צריך לאכול א"צ אומד אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן." שזה רק כשלא יכול לאכול חצי שיעור, שאין נראה כן מסתימת דבריהם. אלא נראה מלשונם שהחולה יכול לאכול כדרכו בשאר ימים, ורבותינו לא גזרו כלל, שאם לא תאמר כן, הרי העיקר חסר מדבריהם. ועוד מה שהוא הביא ראייה מפסחים נד: שאין בין תשעה לאב ליום הכפורים, אינו מוכרח כלל, שהלא מצינו בתענית יג: שכתוב שם, "...והא אין בין קתני, אין בין ג' ראשונות לג'

בירושלמי הנ"ל "אינן מנהגות עצמן בתפוקים אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד". פירוש שאף שהן אוכלות יותר משאר נשים כדי לקיים הולד, מ"מ עדיין אין להם לאכול מאכלים שהם מעדנים. הרי שאין חיוב כלל לאכול פחות משיעורין, ושלא כיום הכפורים. ולכן אף בחולה שאין בו סכנה י"ל הכי, שאף שמותר לו אכול כדרכו בשאר ימים, אבל אה"נ אין לו לאכול מאכלי מעדנים, אלא רק כדרכו בחול.

ויש להוסיף על זה, והוא שאף שאין להם לאכול מאכלי מעדנים, מ"מ אף זה רק בדרך חומרא, וכלשון מרן בס"תקנא ה, בשם תשובת הרשב"א שכתב "...ואעפ"כ ראוי שלא תאכלנה להתענג במאכל ומשתה, אלא כדי קיום הולד." הרי זה רק "ראוי", אבל איסורא ליכא.

לפי זה שפיר הוא מ"ש במזבח אדמה בס"תקנא, וז"ל "לחולה שנתרפא רק שהוא חלוש מאד אינו צריך אומד בתענית של תשעה באב, מ"מ הוא עצמו יראה עצמו אם מצטער הרבה שחושש שחוזר עליו חוליו, יאכל ואין צריך שיעורין רק שלא יאכל למעדנים." הרי דלא בעינן שיעורים כלל אלא רק שאין לו לאכול מעדנים. ונראה שמקורו מהירושלמי ודברי מרן הנ"ל. ולכן צ"ל שמ"ש מרן בס"תקנא ה "כדי קיום הולד", הוא רק בא לאפוקי מאכלי מעדנים, וכנראה מלשון מרן בס"תקנא ה הנ"ל. וכדעת המזבח אדמה כתבו המחבר"ר והזכור לאברהם כמבואר בכה"ח שם אות לא ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בס"תקנא אות ז שכתב, "ופחות משיעור לא שייך בתשעה באב שהוא מדרבנן."

ב) אלא שראיתי בחתם סופר א"ח ס"קנז, שכתב לגבי חולה בתשעה באב "והלא לא הותר לו כדי צרכו וחיותו, ואם די לו בשתייה לא יאכל, ואם די לו האכילה פעם אחת לא יאכל שתי פעמים ולא יותר ממה שצריך" ע"ש. ולא ידעתי טעמו, שאם "לא גזרו רבנן" כמ"ש מרן הנ"ל, הלא פירושו שהוא הותרה אצלו, כיון שאין כאן גזרה כלל, אלא רק "ראוי" לו מצד חומרא שלא לאכול מעדנים כשביארת לעיל.

וגם ראיתי במהר"ם שיק בא"ח ס"רפט שכתב בנד"ד, "אינו מותר רק מידי דצריך, דנהי דהרמב"ן הנ"ל כתב דאין צריך אומד, מ"מ הרי גם בעוברות בג' צומות כתב דהותר רק כדי קיום הולד, וכן מבואר בדברי מרן הגאון בעל חתם סופר בא"ח ס"קנז ע"ש. ולענ"ד אין ראייה ממה "דהותר רק כדי קיום הולד", כשביארת לעיל.

כיון דבגמרא דידן בפ' מקום שנהגו משמע דאין חילוק בין יוה"כ לט"ב אלא למה שמוזכר שם. אלא כבר השיב הביאור הלכה הנ"ל על דבריו, וז"ל "לאו ראייה היא כלל, דהכונה דדברים שאסרו בט"ב כגון רחיצה וסיכה אסרו אפילו לרחוץ אבר אחד, כגון להושיט אצבעו במים או לסוך אותו כמו ביוה"כ, ודוקא כשהסיכה הוא של תענוג, אבל סיכה שאינה של תענוג לא אסרו כלל" ע"ש. הרי זה כמו הריטב"א הנ"ל שרק בענין ידוע יש להשוות ה"אין בין", אבל הוא "אינו כולל כל דבר". וכן י"ל לגבי חולה בת"ב ואכילה בפחות מכשיעור.

שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"י פ"כ ס"טז, שכתב דלא בעינן שיעורין, והוא הסכים לדעת הערוך השולחן הנ"ל, וכתב "ומסייע לו מה דלא מצינו ברמב"ם ובטור וש"ע שיזכר מזה בט' באב. ולא עוד אלא דיש אפילו מקום לומר דז"ש בש"ע בס"תקנ"ד ו, בשו"ן א"צ אומד", דכלול בזה גם דא"צ אומד לשיעורין אלא מאכילין אותו מיד ככל הצורך." ע"ש. לכן נראה שהעיקר בזה כדעת המזבח אדמה ודע', וכן ראיתי ביביע אומר ח"י א"ח ס"לט ד"ה ודע. וכן הוא בילקוט יוסף, דיני דברים האסורים בתשעה באב, אות ב ע"ש.

למסקנה נראה שבתשעה באב מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול כדרכו בשאר ימים.

סימן ע.

שאלה: האם התוקע צריך לחזור אם הוא טועה בתקיעות בחזרת מוסף.

תשובה: (א) **כתב** המ"א בסוף ס"תקצ ס"ק יב, "ונראה לי דבכל זה אפילו בתקיעות דמיושב צריך לחזור ולא נאמר דלסמוך על תקיעות דמעומד דכיון שבירך על אלו צריך לעשותן כהוגן, וגם בתקיעות דמעומד צריך לחזור דהם עיקר, אבל אם טעה בתקיעות שאחר התפלה אין בכך כלום." וכן כתבו האחרונים. ונראה שכל זה לאלו שאין תוקעין בלחש ולכן צריך לחזור כשיש טעות בתקיעות בחזרת מוסף, אבל לאלו שנוהגים לתקוע בתפלת לחש, ממילא י"ח דתקיעות דמעומד בתפלת לחש, לכן להם דין התקיעות בחזרת מוסף הוא כדין תקיעות אחרי מוסף לאלו שאינם תוקעין בתפלת לחש, ולכן אין צריך לחזור. וראיתי בא"א שם שכתב על דברי המ"א, "כל הדינים שייכים בין תקיעות מיושב ובין דמעומד, אבל ל' קולות אחר כל התפלה אין קפידא כל כך" ע"ש. הרי שדין זה רק לאלו

אמצעות אלא שבאלו מותרין בעשיית מלאכה ובאלו אסורין בעשיית מלאכה, הא לכד' זה וזה שוין, תנא ושייר". ופירש"י שם, "...ושייר אין בין לאו דוקא הוא". וכן הוא בתוספות במגילה ת. ד"ה אין שכתבו, "אין בין נדר לנדבה. קשיא אמאי לא תני שנדבה באה מן המעשר... ונדר אינו בא אלא מן החולין... וי"ל... דתנא ושייר". וכן הוא ברשב"א שם ז, שכתב "וי"ל דתנא ושייר, ואע"ג דקתני אין בין הא אית לך דכותיה בפ"ק דתעניות... ואפ"ה אמרינן התם דתנא ושייר, ובכולהו הני דמתניתין משמע דתנא ושייר, דהא אין בין שבת ויוה"כ ה"ל למיתני אלא שזה מותר באכילה ובשתיה וברחיצה וסיכה ותשמיש כו', וביה"כ אסור, אלא ודאי תנא ושייר. ומיהו בזה יש לדחות דהיינו עיקר יוה"כ". הרי מ"ש "אין בין", הוא לאו דוקא. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל דתנא ושייר דין פחות מכשיעורים לחולה.

ועיין בריטב"א במגילה שם, שלדעתו אין בין כמשמעו (ומ"ש בתענית תנא ושייר הוא מיעוטא דמיעוטא), אלא הוא אינו דבר כולל לכל דבר, וז"ל "והנכון דכל הני אין בין דוקא נינהו ולא שייר מידי בההוא ענינא דאית ביה, מיהו א"ב דאין בין דקתני אינו כולל כל דבר אלא דמיירי בענין ידוע..." ע"ש. ולפי זה אף לגבי אין בין תשעה באב ויוה"כ י"ל שהוא אינו כולל כל דבר, שהרי מצד הדין מותר במלאכה בתשעה באב משא"כ ביוה"כ, וגם בתפלה יש נעילה ביוה"כ ולא בתשעה באב, כמ"ש בגמרא שם, ולכן שפיר כתב הריטב"א "אינו כולל כל דבר", וצ"ל ש"הענין ידוע", כאן הוא רק ששוים באיסור אכילה ושתיה ורחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, אבל לא בשאר ענינים כמו בדין חולה. וכן הוא, שלגבי חולה מצינו שחולה שאין בו סכנה אינו צריך להתענות בתשעה באב, אבל לגבי יוה"כ מצינו שזה רק אם יש חשש שמא יכבד עליו החולי כמ"ש הב"ח בריש ס"תריח ע"ש. (ובשיטת החינוך במצוה שיג. עיין בשדי חמד מע' יוה"כ ס"ג ס"ק יג, וביביע אומר ח"ב י"ד ס"יב) וכן ביוה"כ בעינן אומדנא משא"כ בתשעה באב.

וגם בשאר עניניים מצינו חילוקים, שלגבי יוה"כ כתב מרן בס"תריד א, "אסור לסוך אפילו מקצת גופו ואפילו אינו אלא להעביר הזוהמא", דהיינו אף שהוא אינו לתענוג עדיין הוא אסור כמ"ש הטור והב"י שם. ואילו לגבי תשעה באב כתב מרן בס"תקנ"ד טו, "סיכה אינה אסורה אלא של תענוג...", משמע שלהעביר זוהמא היא מותרת. וכן הוא בביאור הלכה שם. אלא שכתב המטה יהודה שם בס"ק יא, "נ"ל דלהעביר את הזוהמא אסור כדין יוה"כ..."

סימן עב.

שאלה: האם חולה שאין בו סכנה מותר לבלוע כדורים ביום הכפורים עם קצת מים אם אינו צמא.

תשובה: (א) כבר כתבו אחרוני זמנינו שיש להתיר לחולה שאין בו סכנה ליקח כדורים ביוה"כ, כיון שהם אינם ראויים לאכילה. והטעם הוא מפני מי שאוכל מאכלים שאינם ראויים לאכילה פטור ביוה"כ כמ"ש מרן בס"תריב ו ע"ש. וכן הוא באגרות משה א"ח ח"ג ס"צא, וציץ אליעזר ח"י ס"כה פ"כב, ובשמירת שבת כהלכתה פ"לט סע"ח ע"ש. אלא יש לדון אם הוא אינו יכול לבלוע הכדורים אלא עם קצת מים, אם גם זה מותר או לא.

ולענ"ד נראה שאם עדיין אינו צמא כגון בליל יוה"כ או בתחילת הבוקר כשהוא קם ממטתו, אז יש סברה להתיר. וזה לפי מ"ש מרן בס"ד ז, "השותה מים לצמא מברך שהכל ולאחריו בנ"ר, אבל אם חנקתיה אומצא ושתה מים להעביר אומצא אינו מברך לא לפניו ולא לאחריו." וכתב הכה"ח שם באות מה בשם הפוסקים, "אינו מברך. לפי שאינו נהנה מן המים, אבל בשותה משקה טוב דחייך נהנה ממנו חייב לברך גם בחנקתיה אומצא." לפי זה י"ל דבנד"ד אם הוא אינו צמא, אז אין שתית מים בכלל הנאה, וזה דומה לדין שלא כדרך הנאתן, שאין שתיה זו בכלל דרך הנאתן מן המים. וכל שלא כדרך הנאתן מותר לחולה שאין בו סכנה. ואל תשיבני, שאין זה בכלל שלא כדרך הנאתן, ורק כשהוא דבר מר ויש לו קצת צער ממנו י"ל שהוא שלא כדרך הנאתן, אבל בנד"ד שאין למים טעם כלל ואין שום צער בשתייתו שעדיין זה בכלל איסור לחולה שאין בו סכנה, שזה אינו שכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה פ"ה הל"ח, "...אבל שלא כדרך הנאתן כגון שעושים לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה". הרי באלו אין לו שום צער מהם, ועדיין אמרינן שאין זה דרך הנאתן. וכן כתב הרמב"ם שם "או שמשקים אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל, שהרי אין בהן הנאה לחיך, הרי זה מותר אפילו שלא במקום סכנה". הרי העיקר הוא "אין בהן הנאה לחיך", ומ"ש "דברים שיש בהן מר מעורב", זה רק כדי לבטל טעם הטוב במשקה, אבל במים כשאין טעם כלל, אז כל "שאין בהן הנאה לחיך", הוא בכלל שלא כדרך הנאתן, והוא מותר לחולה שא"ב סכנה ביוה"כ כשהוא אינו צמא.

שתוקעין ל' קולות אחר התפלה (או מ' קולות) אבל לאלו שתוקעין רק י' קולות אחר התפלה כיון שכבר תקעו בין בלחש ובין בחזרה, ודאי אין צריך לחזור על טעות בתקיעות בחזרת מוסף. מ"מ כיון שכתב הפר"מ דין זה בלשון "אין קפידה כל כך", נראה שיש קצת קפידה, ונראה שזה כדי לקיים המנהג של מאה קולות כהוגן. ולכן לכתחילה יש לחזור אם אפשר, אבל אם יש ספק אם יש טעות או איזה טעם אחר אין צריך לחזור. כן נראה לענ"ד.

סימן עא.

שאלה: בסליחות אנו אומרים "דעני לעזרא בגולה ענינך". ולא הצלחתי למצוא מה היא התפלה שהתפלל עזרא בגולה. ועוד למה לא הזכיר תפלת נחמיה בספר נחמיה פרק א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טוויק שליט"א.

(א) המקור לתפילה זו הוא בספר עזרא פ"ח פסוק כג, "ונצומה ונבקשה מאלקיננו על זאת, ויעתר לנו." ופירש"י שם, "ויעתר לנו. וקבל תפלתינו שבאו לירושלים לשלום." הרי עזרא היה עדיין בגולה קודם ביאתו לירושלים, והוא היה על נהר אהוא כמ"ש שם בפסוק כא. וגם מצינו "דעני לעזרא", כמ"ש רש"י "וקבל תפילתו".

וגם נראה דהא דאמרינן "דעני לעזרא בגולה", הוא לאפוקי תפילת עזרא בירושלים בפ"ט פסוק ה ואילך. שאף שיש תפילה שם, מ"מ לא מצינו שכתוב שם שהקב"ה קיבל תפלתם. ולכן בסליחות אמרינן דוקא "דעני לעזרא בגולה ענינך".

והטעם שלא הזכירו תפילת נחמיה בפ"א הוא מפני שגם שם אינו כתוב בפסוקים שהקב"ה קיבל תפלתם, משא"כ בשאר עניינים שם בסליחות, כגון אליהו בהר הכרמל, שראינו בפסוקים שם שהקב"ה קיבל תפילת אליהו, דהיינו בירידת האש מן השמים. וכן בתפילת דניאל ראינו שהוא יצא מגובא די אריותא. ולכן כיון דלא מצינו מעשה או הוכחה בפירוש שהקב"ה קיבל תפילת נחמיה, לא הזכירו תפלה זו בענין.

ואסיים בתזכו לשנים רבות

מחבר הספר ארחותיך למדני.

הנ"ל. אמנם אה"נ שאם הוא אינו צמא כלל אז בזה אין לו שום הנאה וליכא איסור תורה.

ואין לצרף בנד"ד מ"ש ההלכות קטנות ח"ב ס"רפב ואילך. שאין איסור תורה בשתיית מים ביום הכפורים כיון שמים אינם מזיין, שהלא הב"י בשם הסמ"ק הנ"ל הוא אינו כדבריו. וכן הוא בטל אורות דף כא ד"ה ולכן, שהוא הקשה על ההלכות קטנות הנ"ל מהב"י הנ"ל. וכן הוא בעושה שלום מע"ח בענין חצי שיעור. מ"מ בנד"ד כשאין לו צמא ודאי י"ל שאין בזה איסור תורה, ועיין עוד בזה בטל אורות שם, ובכלל דבריו כתב, "...כיון שאין במים שום הנאה אחרת כלל, אלא דוקא כשהוא שותה לרוות צמאו, ואפילו אם בלע מהמים בפיו, מה בכך, כיון שלא מחמת צמא קא בלע אין כאן שום הנאה כלל" ע"ש.

לכן יש להתיר שאר משקים בנד"ד רק אם מעורב בהם דבר מר, כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ועוד אף שכתבתי שיש סברה לומר שכשאין לו צמא שמים מותרים כדי לבלוע הכדורים, מ"מ מי יכול לשער הדבר אם יש לו קצת צמא או לא, ובפרט ביום הנורא הזה, ולכן נראה שלמעשה יש ליתן דבר מר במים ובזה הוא יכול לבלוע הכדורים.

ג) **שוב** ראיתי בחתם סופר ח"ו ס"כג, שכתב "...אז שישערו הרופאים כמה שיעור לגימה שצריך האדם שיתחזק גופו וינצל מספק סכנה באותו שיעור קאפע או טע או מרק ישתה פחות פחות מכשיעור מלא לוגמיו, וישתה בין שתיה לשתייה כדי אכילת פרס... וישתה רק הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, היינו קאפע וטע בלי צוקר וחלב, ומרק בלי מתובל, ואם היה אפשר שלא כדרך אכילתן היה טפי עדיף." ויש להסתפק בכוונתו במ"ש "וישתה רק הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, היינו קאפע וטע בלי צוקר וחלב", אם זה בכלל שלא כדרך הנאתן כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "שהרי אין בהן הנאה לחיך", או אם זה בכלל אינו ראוי לאכילה. שהרי אם כוונתו שזה שלא כדרך הנאתן, וכמו מי שאכל חלב חי, אז למה לו לחזור לכתוב "ואם היה אפשר שלא כדרך אכילתן היה טפי עדיף", הלא הוא כבר איירי בזה. לכן נראה דאה"נ שקפה בלא סוכר וחלב בכלל שלא כדרך הנאתן ודומה למי שאוכל חלב חי, אלא כוונת החת"ס היא לאפוקי מ"ש בתחילה, דהיינו "שיעור קאפע או טע או מרק ישתה פחות פחות מכשיעור מלא לוגמיו", שזה בדרך הנאתן, דהיינו עם חלב וסוכר, ובסוף הוא כתב "וישתה רק הנאת מעיו ולא הנאת גרונו, היינו קאפע וטע בלי צוקר וחלב", וזה שלא כדרך הנאתן, ולמסקנה הוא כתב "ואם היה אפשר שלא כדרך אכילתן

ב) **אמנם** שאר משקים אין להתיר, שהלא יש טעם טוב לחיך, והוא אסור. ולכאורה עדיין יש לדון בשאר משקים, שכיון שאין כוונתו ליהנות מטעם המשקה כלל אלא רק כדי לבלוע הכדורים, אולי י"ל שבזה אין לאסור כיון שזה הנאה הבאה על כרחו, אף שהוא פ"ר. אלא זה אינו, שאף דמצינו לדעת הר"ן שפ"ר בהנאה הבאה על כרחו מותר (ודלא כדעת התוספות בפ' כל שעה) מ"מ כתב הר"ן בחולין פ' גיד הנשה (דף לב. בדפי הרי"ף) לגבי ריחא לאו מילתא היא, "ועוד דהא קי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ולדידיה הנאה דלא מיכוין ליה שריא כדמוכח בפ' כל שעה (כה:): והכא ודאי בבית תיהא אינו מתכוין ליהנות מיין נסך דלאו ברשיעי עסקינן, וכ"ת פ"ר הוא וקי"ל דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, ליתא דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פ"ר שריא, דהא אמרינן התם (פסחים כו.) מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והא התם ודאי מטי ליה הנאה, אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי, אלא ע"כ פלוגתייהו דאביי ורבא בהנאה דאכילה תליא, דאביי סבר ריחא מילתא כלומר דכשמניח פיו עליה ושואף הריח הרי הוא כאילו שותה ממנו דריחא מילתא היא וכאכילה חשיבא, הילכך אע"ג דלא מיכוין כלל אסור, דקי"ל (סנהדרין סב:) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה, ורבא סבר ריחא לאו מילתא היא, כלומר דלא חשיבא ליה אכילה הילכך כיון דלא מיכוין שרי." הרי אף שלכאורה יש מקום לומר שהנאה שהוא פ"ר מותרת, וכדמצינו במוכרי כסות, מ"מ שאני אכילה שאף שהוא אינו מתכוין להנאה עדיין הוא חייב כדמצינו בדין מתעסק בסנהדרין סב: וכתב רש"י שם, "כל מתעסק קרי ליה שאינו מתכוין בדבר זה כלל. שכן נהנה, הלכך חשיב בכוונה." הרי אף שהוא אינו מתכוין, מ"מ כיון שהוא נהנה חשיב כמתכוין. וכן הוא בנד"ד אף שהוא אינו מתכוין כלל ליהנות לגרונו, מ"מ כיון שהוא נהנה זה נחשב כאילו הוא מתכוין לכך, והוא חייב. (ועיין לקמן בי"ד מ"ש עוד בדעת הר"ן.)

ולפי זה יש לפרש מ"ש מרן בב"י בס"תקסז וז"ל "ובסמ"ק ס"רכ כתוב דביום הכפורים אסור לרחוץ פיו ושיניו משום דאפילו חצי שיעור אסור מן התורה, ושמא יבאו לו מים בגרונו". הרי נראה מזה שאף שהוא אינו מתכוין לשתיית המים עדיין יש איסור תורה של חצי שיעור. וי"ל שזה רק כשהוא צמא קצת שבזה יש לו הנאה, ואע"פ שהוא אינו מתכוין לכך מ"מ עדיין יש איסור תורה וכמבואר בר"ן

וזה לפי מ"ש ביומא ס': "אמר רבי חנינא קטרת שחפנה קודם שחיתתו של פר לא עשה ולא כלום... תנן אם עד שלא גמר מתנות שבפנים נשפך הדם יביא דם אחר ויחזור ויזה בתחילה מבפנים, ואם איתא יחזור ויחפון מיבעי ליה, בקטרת לא קא מיירי. ופירש"י, "בקטרת לא קא מיירי. ומיהו ודאי צריך להקטיר קטורת אחרת אחר שחיתת הפר זה."

ולפי זה כתב הכסף משנה שם, "וא"כ יש לתמוה על רבינו שכתב ויחפון קטרת פעם שנייה קודם שחיתת הפר. והנגיד רבינו יהושע מבני בניו של רבינו כתב ששאלו ממנו שמאחר שרבינו כתב בתחלת הפרק קטרת שחפנה קודם שחיתת הפר לא עשה כלום, היאך כתב כאן שיחפון קטורת פעם שנייה קודם שחיתת הפר. והשיב מאחר ששחט בתחילה ולא קרה לו מה שיפסידוהו, הנה יותר חפינת הקטורת קודם שחיתת הפר השני, מאחר שהוא אחר שחיתת הפר הראשון שלא אירע בו פיסול עכ"ל. ולשון הגמ' דקאמר בהקטרה לא קא מיירי קשה, דמשמע דודאי צריך לחפון אחר שחיתת פר שני, וצריך לדחוק ולומר שרבינו מפרש בקטרת כה"ג לא קא מיירי רבי חנינא, כלומר אין כאן צורך לחפינת קטורת אחר שחיתת פר שני, דקודם לו שפיר דמי. ול"נ דטעות סופר יש כאן וצריך להגיה ולכתוב אחר במקום קודם."

ועל דעת רבינו יהושע, כתב כת"ר, "והנה מלבד מה שזה דוחק בגמ' וכמו שהקשה הכ"מ, גם מסברא קשה שמאחר שצריך פר אחר הרי הפר הראשון כמאן דליתיה דמי, והדר הדין שקטורת שחפנה קודם שחיתת הפר לא עשה כלום. וכמו שהקשה בשו"ת תורה לשמה ס"ח. והכריע שם כדעת מרן הכ"מ, שצ"ל "אחר שחיתת הפר." ולי הקטן נראה עוד להקשות שאם כדברי רבי יהושע הנגיד היה לרמב"ם לכאורה לנקוט לישנא דדיעבד או לפרש יותר שכאן א"צ לחפון אחר שחיתת הפר, אבל מדנקט הרמב"ם לשון "ויחפון קטורת פעם שנייה קודם", משמע שהוא לכתחילה ובדוקא, וזה לכאורה קשה לומר."

(ב) ויש להשיב. בתחילה י"ל כמ"ש ר' יוסף בראנדסדארפער באורה ושמחה על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "והנה קשה לענ"ד לומר דהוא טעות סופר מאחר שכן הוא בכל הספרים ישנים וגם חדשים כולל בכת"י עתיקים, ע"כ נראה לי יותר טוב לקיים הגירסא. ע"ש פירושו.

היה טפי עדיף". הרי לשון זה בא להכריע בין הרישא והסיפא, כן נראה כוונתו. הרי מצינו שמי ששותה קפה בלי חלב וסוכר הוא בכלל שלא כדרך הנאתו, אלא נראה שזה רק למי שאינו רגיל בכך בשאר ימים. שוב ראיתי בעיקרי הד"ט א"ח ס"א אות ו, שכתב לגבי שתיית קפה בבוקר קודם תפלת שחרית, וז"ל "ועיין ברדב"ז ח"ב ס"רלח, דמים עם ציקארו אסור כשאנו לרפואה ע"ש. ומ"מ לענ"ד דיש להבדיל בין מים למים, דמי הקאור"י אף בציקארו יש להתיר, דאל"כ אינו ראוי לשתייה למי שאינו רגיל, וכ"ש דלדעת הרופאים ראוי להשים בו מעט צוקארו לתקן מרורות הקאור"י ע"ש. הרי נראה שבזמננו קפה או טה בלי צוקר הוא בכלל אינו ראוי לשתייה. ולפי זה שפיר הוא מ"ש החתם סופר הנ"ל, ואולי אין כוונתו כמו שפירשתי לעיל, אלא שקפה או תה בלי סוכר בכלל אינו ראוי לשתייה. מ"מ בזמנינו נראה שאין לסמוך על זה כיון שכמה אנשים שותים קפה ותה כזה, וקשה להקל בדבר אף למי שאינו רגיל בכך. ולכן יותר נראה שטוב ליתן דבר מר במים ואז אין חשש. וכן הוא בשמירת שבת כהלכתה הנ"ל שכתב, "ואם הרופא דורש שישתה מים עמהן, יערבב בהם דבר מר כדי לפגום בטעם המים" ע"ש. וכן נראה לענ"ד.

אלא יש לזהר שלא יתן חומץ במים, וזה לפי מ"ש ביומא פא: שחומץ משיב את הנפש, וכן הוא ברמ"א בס"תריב ט, שחומץ מזוג חייב ע"ש.

למסקנה נראה למעשה שאם חולה שאין בו סכנה צריך לבלוע הכדורים במים, אז יש לו ליתן דבר מר במים, ואז זה בכלל מ"ש הרמב"ם, "דברים שיש בהן מר מעורב", והוא מותר לחולה שא"ב סכנה.

סימן עג.

שאלה: האם יש לבאר מ"ש הרמב"ם בהל' עבודת יו"כ שאם דם הפר נשפך קודם שיגמור כל המנות, הרי זה מביא פר אחר, ויחפון קטרת פעם שנייה קודם שחיטה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' עבודת יו"כ פ"ה הל"ח, "ואם דם הפר הוא שנשפך קודם שיגמור כל מתנות, הרי זה מביא פר אחר, ויחפון קטרת פעם שנייה קודם שחיטת הפר. ויקטיר הקטורת ואחר כך יביא דמו ויזה ממנו."

ויחזור. וי"ל שהסיפא מיירי כהרישא, מה שברישא מיירי באחר, ה"ה בסיפא מיירי במה שצריך רק לאחר. ולכן המשנה לא הביאה דין "ויחפון", כיון שזה קודם שחיטת פר שני. ומטעם זה כתוב בגמרא הנ"ל "בקטרת לא קא מיירי", דהיינו שסדר המשנה הוא רק לגבי מה שצריך לעשות אחרי כן. הרי מצינו שזה"ל דבעינן שיחפון, אבל אין זה לאחר שחיטת הפר השני אלא קודם כן.

והטעם הוא מפני שהוא כבר י"ח בקטרת שחפנה בפר ראשון, אלא כיון שלמעשה הוא הביא פר שני, אף פר זה צריך חפינת הקטורת, אבל כדי להוכיח שהוא כבר י"ח הוא צריך שיחפון קודם שחיטת הפר. ועוד י"ל שאף אם הוא רוצה שיחפון אחר שחיטת פר שני, אין לעשות כן, שא"כ זה כעין פגום למה שהוא כבר חפנה בפר ראשון, שהלא הוא כבר י"ח בזה, ואין לעשות דבר שהוא פגום למצוה שהוא כבר עשה.

ג) וזה כעין מה דמצינו לגבי ספר תורה, שיש לחוש לפגום של ס"ת, עד כדי כך שכתבו רוב האחרונים שאם הוציאו ס"ת מההיכל ובהיותו חוץ להיכל נזכרו שאינו פתוח בסדר היום, ויש ס"ת אחר מוכן בסדר היום, שיש פגם לחזור הס"ת להיכל, וצריך לגלול רק זה שבחוץ, אף שיש טורח ציבור בזה. ולכן ה"ה שיש לחוש לפגום במצוה שהוא כבר עשה בפר ראשון, ואין לו לחפון אחר פר שני. ועוד, שאם מצא טעות בשעת קריאה, יש להוציא ס"ת אחר, אבל הוא אינו צריך לחזור לתחילת הפרשה שבדיעבד יש לסמוך על שיטת הרמב"ם שאף קריאה בס"ת פסול כשרה, כמבואר בב"י ושו"ע בס"קמג ע"ש. וצ"ל שאף שיש לסמוך על הרמב"ם בדיעבד, מ"מ לכתחילה עדיין צריך להביא ס"ת אחר. ולכן כעין זה י"ל בנד"ד שאף שהוא כבר י"ח כשהוא חפן בפר ראשון, מ"מ עדיין צריך שיחפון פעם שניה, כיון שעכ"פ הוא הביא פר אחר. ולכאורה י"ל שכמו שאסור שיחפון אחר שחיטת פר שני כיון שזה פגום למצוה במה שהוא כבר יצא י"ח בתחילה, כמו כן אף אם הוא רוצה לחזור לקרות הס"ת השני מתחילת הפרשה, שאין לו לעשות כן כיון שזה פגום למצוות קריאה שהוא כבר קרא. אלא זה אינו, שאין הקריאה הראשונה כשרה לאלו שחלקו על הרמב"ם, ולכן כיון שכוונתו לקיים המצוה לכ"ע אין זה בכלל פגום לקריאה ראשונה, משא"כ כשהוא חפן בפר הראשון, הוא י"ח לכ"ע, ולמה לו לפגום המצוה הראשונה כשהוא יחפון פעם שניה, לכן צריך הוא לחפון דוקא קודם שחיטת פר שני (כיון שעכ"פ בעינן שיחפון כיון שהוא הביא פר שני) כדי שלא לפגום המצוה שהוא כבר עשה. ויש לפלפל.

ונראה שיש לפרש שרבינו יהושע סבר שהרמב"ם אזיל כעין שיטת הירושלמי ביומא פ"ד הל"ג, שכתוב שם, "חתה והקטיר ונשפך הדם יביא פר אחר ונכנס בדמו." ופירש קרבן העדה, "חתה הגחלים מע"ג המזבח ונכנס לפני ולפנים והקטיר, ואח"כ נשפך דם הפר, הואיל וההקטרה היתה בהכשר כשרה, ויביא פר אחר ויכניס דמו לפניו אבל א"צ הקטרה שנית." ובשירי קרבן שם כתב על פירש"י על הבבלי הנ"ל, "ולפום סוגיין נראה דה"פ בקטרת לא קא מיירי, דכיון שנקטר כראוי והיה שם דם א"צ לחזור ולחפון ולהקטיר שנית, בשלמא אם שחטו קודם שחיטת הפר דמעיקרא בפסול נעשית פסול, אבל הכא שנעשה בכשרות לעולם בכשרותו עומד. וכ"מ ברמב"ם פ"ה מהל' עבודת יו"כ הלכה ה, וע"ש בכסף משנה." (ואף היפה עינים ביומא סא. הביא מ"ש השירי הקרבן ע"ש.) הרי הוא הוזהר דעת הרמב"ם לדעת הירושלמי, וכמו שהסביר רבינו יהושע שהטעם שאין צריך שיחפון אחר שחיטת הפר, הוא מפני "ששחט בתחילה ולא קרה לו מה שיפסידוהו".

אלא אין זה מספיק, שהלא להירושלמי אין צריך שיחפון קטורת שניה כלל, משא"כ לפי מ"ש הרמב"ם שעדיין בעינן שיחפון קטורת שניה, אלא צריך שיחפון קודם שחיטת פר שני. לכן י"ל שהרמב"ם סבר שאפושי מחלוקת לא מפשרין כל כך, ואף הבבלי סבר כהירושלמי שיי"ח בפר ראשון, אלא שהבבלי עדיין סבר שצריך לחפון פעם אחרת גם כן, כיון שעכ"פ הוא הביא פר שני. אולם כדי להוכיח שמצד הדין הוא כבר י"ח כשכבר חפנה בפעם ראשונה, צריך לחפון דוקא קודם שחיטת הפר השני. ויש להסביר את זה, וי"ל שיש שני צדדים למצוה זו, צד אחד הוא שכשהוא שוחט הפר הוא צריך להביא קטורת וצריך לחפון, וצד השני הוא שצריך לעשות כן על הסדר, דהיינו בתחילה שחיטת הפר ואחר כך לחפון הקטורת. מ"מ אם הוא אינו יכול לקיים צד השני עדיין יש לו לקיים צד הראשון. ולכן בשלמא בנד"ד שהוא אינו עושה המצוה כסדר כיון שהוא כבר קיים מצות חפינת הקטורת, מ"מ עדיין בעינן חפינת קטורת לפר שני.

וכן יש לפרש הבבלי הנ"ל, "תנן אם עד שלא גמר מתנות שבפנים נשפך הדם יביא דם אחר ויחזור ויזהר בתחילה מבפנים, ואם איתא יחזור ויחפון מבעי ליה, בקטרת לא קא מיירי." דהיינו שבמשנה כתוב "הקדים דם השעיר לאחר דם הפר ויחזור ויחזה מדם השעיר לאחר דם הפר, ואם עד שלא גמר את המתנות שבפנים נשפך הדם, יביא דם אחר

ואחר כמה שנים ראיתי מ"ש הרה"ג ישראל מאיר יונה שליט"א להשיג על מה שכתבתי. וז"ל:

הנה לפני כשנה למחרת יום שמחת תורה, כשנכנסתי בבוקר אצל מרן זצוק"ל, הראני מיד בבואי דברי ספר אחד ממחברי זמנינו (שהוא ת"ח ומעיין ומכרר בדרך נכונה וישרה) שהשיג עליו באיזה פסק, וקרא איתי מדבריו ובקשני שאעיין בכל טענותיו ואראה אם צודקות הם, ואם אכן יש אמת בדבריו אז צריך הוא לחזור בו ממה שפסק, ואחר שכתבתי לו הנלע"ד בזה ועיין היטב בדברים, נחה דעתו ושמח בהם. וזה אשר כתבתי לפניו בתאריך כ"ה תשרי תשע"ג לפ"ק.

לקדם מרן רבינו הגדול שליט"א במאי דבדיק לן הדרת ג"ע שליט"א בדבר מ"ש בשו"ת ארחותיך למדני (ס"קה) שאין כל פסול בכך שדפנות הסוכה העשויים מסדינים יהיו מתנדנדים ברוח, כל שתפוסים וקשורים היטב, וזהו דלא כמסקנת מרן שליט"א בתשו' יחו"ד ח"ג (סי' מו), ובס' חזו"ע סוכות (ע' ב). אחר העיון היטב בדברי המחבר הנ"ל ראיתי שבנה עיקר יסודו על ב' דברים. תחילה הוכיח מכמה מקומות שמצינו דין מחיצה אף אם נעים ונדים ברוח, כל שלא עשויים להתנתק. והשני, שהוכיח מעצם הדין דסוכה (כד: וש"ע (סי' תרל) שהוא עיקר ומקור דין זה, שבסדינים שאחוזים היטב מכל צדדים ל"ל בה אף אם מתנועעים.

ובמאי דסיים אפתח, שעיקר הראיה היא מסתירת דברי מרן (בס' תר"ל ס"י) מרישא לסיפא, שבסדינים כ' רק "שטוב" לארוג במחיצות קנים וכו', ודלא כמ"ש בדין האילנות. ומזה בנה יסודו, שלגבי אילן, הרוח שמנדנד האילן מכניס האויר בין הענפים, ולכן הוי גריעותא, משא"כ בסדין אף שיש רוח ונדנדוד, מ"מ אין אויר במחיצה עצמה, ולכן בזה אין הנדנדוד פוסל כלל. ואנא דאמרי שמדברי המ"א (בס' שס"ב סק"ח) שהביא בעצמו, משמע דלא כדבריו, שהמג"א שם הק' סתירה מדין אילנות לדין דופן בבהמה ואדם, ולכן פי' דמ"ש ברמב"ם לגבי בע"ח "שלא ינודו", לאו היינו שלא ינועו ויזוזו, אלא שלא ינתקו ויברחו, הלא"ה אין פסול בתנודת הבע"ח, ודלא כדין האילנות, והטעם לזה, שבענפי האילן שמחמת גריעות המחיצה עצמה, שהיא חלשה וקלושה והרוח מנידתה לרוב חלישותה, בזה יש לפסול המחיצה, משא"כ בבהמה ואדם שתנודתן היא משום שהם מנידין את עצמם, ולא לרוב קלישותן וחילשותן, בזה אין גריעותא בעצם

ונראה שפגום זה במצוה, הוא בכלל אין מעבירין על המצוות, כדמצינו במנחות סד: "מצות העומר להביא מן הקרוב... מ"ט... משום אין מעבירין על המצוות." ופירש"י "והלכך כשיוצא מירושלים לבקש עומר אותה שמוצא ראשון נוטל, דאין מעבירין על המצוות." (ועיין עוד ביומא לג.) הרי י"ל בנד"ד שאם הוא כבר יי"ח בקטורת שחפנה בפר ראשון כמבואר בירושלמי, ועכשיו אמרינן שהוא רוצה לחזור לקיים המצוה אחר שחיתת פר שני, ששוב הוא אינו רוצה במצוה זו בפר ראשון, הרי זה דומה למי שלמפרע עבר על המצוה שבאה לידו בתחילה בפר ראשון. ולכן זה פגם למצוה שהוא כבר עשאה כהוגן. וזה כמו שמצינו בברכות ח: אמר רבי יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחרי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין. ופירש"י "שנראה כמכריח עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח." וכתב הב"י בס"צ, "וכתב ר"י דלד"ה... כיון שעובר על הפתח ואינו נכנס נראה כפורק מעליו עול התפלה" ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד, אם הוא נראה כמי שרוצה ליי"ח במה שחפן הקטורת בפר שני, אף כשבאפשרותו לצאת ידי חובה כבר בפר ראשון, מצינו שהוא כמי שפורק עול המצוה שכבר היה בידו בשעת פר ראשון, וזה בכלל בזוי ופגם במצוה. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ם "ויחפון קטרת פעם שנייה קודם שחיתת הפר", שבזה הוא אינו יי"ח בפר שני וממילא שהוא רוצה ליי"ח בפר ראשון ואין שום חשש של מעבירין על המצות, ואין חשש פגם או פורק עול כלל. ועכ"פ י"ל שלהבבלי הוא עדיין צריך להביא קטורת שניה וצריך לחפון, כיון שהוא צריך להביא פר שני, והא בלא הא לא סגי כשביארתי לעיל. כך נראה להליץ בעד שיטת רבינו יהושע הנ"ל, זכותו תגן עלינו.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עד.

שאלה: האם מותר לעשות הדופנות של הסוכה מסדינים. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"קה.

תשובה: כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קה, שמצד הדין הוא מותר אף כשיש נדנדוד בסדינים, אלא בעינן שקשרן היטב למעלה ולמטה, כדמצינו לדעת רבינו פרץ בטור ס' תרל ובש"ע שם.

ברוח, ואין דרך אחרת להסביר את מרן לדעתו, כן נאמר ג"כ בדעתם, מה גם שלא מסתבר שלא היה שותק אחד מהם מלבאר לנו דפליג אדברי מג"א. גם הוכחתו מד' החק"ל (חאו"ח ס' קכ"ה) אינה הוכחה כלל להמעייין יפה בדבריו, שהוא עוסק רק לגבי החשש שמא ינתק, ובזה כ' שמעיקר הדין א"צ לחוש, אך אין זה נוגע לדין השני שיש במחיצה, שצריכה לעמוד חזקה ללא נענוע, בלי קשר לחשש דשמא תתנתק המחיצה. וז"פ.

ולגבי הוכחות המחבר ס' הנ"ל מכ"מ שמחיצה שמתנוודת הוי מחיצה, מסוכה (טז): במעשה דציפורי, ומעירובין (פו): ומש"ע יו"ד (ס' שמ"א ס"א), ומביאה"ל (ס' ר"מ), כו' וכו'. ע"ז אומר, שחילוק גדול יש בדיני המחיצה, בין מקום שעיקר המחיצה באה להבדיל ולהפריד בין רשויות ומקומות, או להגדיר רשות מסויימת, לבין מקום שיש דין המחיצה ובדופן עצמה, כדין סוכה. ואשכחן כמה חילוקים בין דופן סוכה לדופן שבת, ע' בתוס' שבת (ז): בד"ה ואם, שבדופן סוכה יש לימוד מיוחד שצריך שהדפנות יגיעו לסכך. (ונפ"מ שיש לצרף לדופן גם החקק שתחתיו). וכן מפו' יותר גם בריטב"א שם, ובסוכה (ד), שבסוכה יש דין בדפנות עצמם, משא"כ בשבת, צריך רק שיראה עצמו מוקף תוך מחיצות ועי' היטב ברמב"ן וברשב"א, ובר"ן שם. ועי' בביאורי הגר"ש"ז ברוידא על המאירי עירובין (ב:) אות י"א, שיש ב' גדרים במחיצה, וא' מגדרי המחיצה דסוכה הוא דבעינן היכר מחיצה, משא"כ בשבת. וכ"כ עוד בביאורים הנ"ל על המאירי שם (עז): באות י', בד"ה ויש להוסיף, עש"ה. ואשכחן עוד חילוקים בין סוכה לשבת, ובפרט מטעם דסוכה לדירה הוי ולא רק לחלוק רשויות, ע' היטב במאירי עירובין (צה). ובהערה שם, ובביאורים בסוה"ס שם (אות יג). וע"ע דוגמא לזה בביאורים הנ"ל על המאירי עירובין (עט). בסוף אות יא עש"ה. ודו"ק. ונודע שלהרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הט"ו) דאף עצי דפנות נאסרו בהנאה. ועי' מה שביאר בדעתו בחי' הגר"ח על הרמב"ם שם.

והיוצא מדבריו שבסוכה יש דין ומצוה בעצם הדפנות, דהא ילפי' מקרא לעיקר דינא דדפנות, אף אם אין עיקר שם סוכה עליהם כ"א על הסכך. ואף הרא"ש פ"ג דסוכה (סי' יג) דפליג על הרמב"ם בהא נראה לע"ד דלא פליג בהא סברא, עי' היטב ודו"ק. גם מדברי תשו' שאלת יעב"ץ ח"ב (סי' ק) שהביא הס' הנ"ל, אין כל ראיה, עש"ה שהבי"ד תשו' הרשב"א והק' עליו וכ' בתו"ד אמנם כל אלו בתקועים וקבועים איירי דלא אזלי ואתו ברוח, ע"ש. ואף אם יש לדחות בכוונת דבריו אלו, מ"מ אין ראיה מעיקר

התנודה, ע"ש. גם הגר"א שם ביאר כן בד' הרמב"ם. דלא כהב"ח שם שפי' שלא ינודו היינו שלא יזוזו כדין ענפי אילן. ובאמת שהב"ח עצמו (בס' תר"ל) פי' כהמג"א, וכמ"ש כן המג"א עצמו. (ועי' בריטב"א עירובין (יא). ובמאירי שם (כד): במח' כעין זה ע"ש).

והנה לפי דברי המג"א הנ"ל שכל החילוק הוא אם התנודה היא לקלישות המחיצה, או שהמחיצה באמת יכולה לעמוד לרוב חזקה, רק שהיא זו שמנידה את עצמה, לפ"ז ברור כשמש שבסדינים שהם קלושים וחלשים מחמת עצמם, ואין להם החוזק והכובד של הבע"ח שיכולים להיות ללא תנועה כלל, אם ירצו, בודאי שדינם הוא שנפסלים בתנודה כל דהו. והמג"א יצטרך לפרש שמ"ש מרן (בס' תר"ל ס"י) הנ"ל שבסדינים רק "טוב" לארוג קנים במחיצות, זה רק מצד החשש דשמא יתנתקו, ולחשש זה א"צ לחשוש מעיקר הדין כ"א מצד חומרא, אך לתנודת הסדינים עצמם, ודאי שמעיקר הדין יש לפוסלם אם מתנועעים אפילו כל דהו, כדין ענפי האילן שצריך שלא ינועו וינודו כלל ועיקר אפי' כל דהו. וצ"ל לפי זה שמרן איירי בסדינים כבדים ועבים שלא זזים כלל ועיקר, ורק החשש שיתנתקו, ולזה אמר שטוב שיארוג קנים במחיצות יריעות זו. וזה ברור ומוכרח ללא ספק שכך יפרש המג"א ד' מרן הש"ע, וגם ברור שלפי המג"א הסדינים הדקים שהם הנידון שלפנינו, שברוח מצויה נדים ונעים מעט, יש לפוסלם, מחמת שתנודתן היא לרוב קלישותו. והנה אם היה המג"א סובר כסברת חילוקו של מחבר הס' הנ"ל, שיש לחלק בין כשהרוח מנענעת תוך המחיצה בענפי האילן לבין שמנענעת כולה באופן חיצוני, לא היה צריך לחלק חילוקו הנ"ל, והיה לו לחלק בין מחיצה מבע"ח למחיצה מאילנות כפי החילוק הנ"ל, שבבע"ח שהתנועה לא מנענעת תוך המחיצה, לפי שהמחיצה עצמה מקשה אחת היא מגוף הבע"ח, בזה אין גריעותא, משא"כ נענוע דאילנות שהאוויר נכנס בין הענפים. ומדלא תי' כן, מוכח להדיא דלא שמיעא ליה, כלומר לא ס"ל האי שינויא. והנני מתפלל מאד על המחבר הנ"ל שלא שם ליבו, שלא זו בלבד שממג"א מוכח דלא ס"ל חילוקו הנ"ל, שע"ז בנה עיקר יסודו, אלא שמעצם חילוקו של המג"א מוכח להדיא שדין הסדינים דמי לענפי אילן שנענוע כל דהו פוסל בהן. ומעתה כל מה שמנה וספר שם כמה וכמה פוס' שמוכח מדבריהם דש"ד לעשות מחיצה מסדינים, אף שנעים ונדים ברוח, וכ"ז נשען על דקדוקו מסתירת ד' מרן בס' תר"ל, כמו הא"ר ובכו"י וחק"ל ושעה"צ וערה"ש, מכל ד' הפוס' הללו, אין כל ראיה, שכמו שנפרש ד' הש"ע אליבא דמג"א, שע"כ לומר דמיירי בסדינים שלא מתנועעים

נידונו שם לגבי דין דופן סוכה, הגם שהזכיר זה בשאלתו ע"ש ודו"ק.

שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קה ע"ש. וזה מה שעלה במצודתי:

(א) כתב מרן בס"תרל י, "העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה אם היו חזקים או שקשר אותם וחזק אותם עד שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד ומילא בין האוירים בתבן או בקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם ה"ז כשרה, ע"כ אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים אע"פ שקשרן בטוב, זמנין דמינתקי ולא אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה, והרוצה לעשות בסדינים טוב שיארוג במחיצות קנים בפחות משלושה."

הרי נראה מהרישא מדין אילנות שאין להתיר שום נדנוד בדופן הסוכה, אבל בסיפא נראה שהוא רק "טוב" לעשות תקון הקנים לסדינים, אבל מצד הדין אף כשאין קנים בסדינים הם כשרים. וכן הוא בא"ר בס"תרל ס"ק יט, שכתב "כיון דהיריעות קשורים בטוב הוי היתר בלא קנים כלל, רק מחשש שינתק יש לסמוך על הקנים" ע"ש. וכן ראיתי בבכורי יעקב בס"תרל בס"ק ד, שכתב "דהך דאין לעשות מסדינים לבד, חומרא בעלמא הוא." וכתב החק"ל בא"ח ס"קה, "בדברי הר' פרץ והפוסקים שהביאו דבריו... מבואר דאין הסוכה פסולה משום זה, ואם ישב בה ולא ניתקו היריעות יצא י"ח" ע"ש. וזה קשה, שהלא הסדינים מתנועעים ברוח מצויה.

ולכן תירץ כת"ר, "ודאי שמעיקר הדין יש לפוסלם אם מתנועעים אפילו כל דהו, כדין ענפי האילן שצריך שלא ינועו וינודו כלל ועיקר אפילו כל דהו. וצ"ל לפ"ז שמרן איירי בסדינים כבדים ועבים שלא זזים כלל ועיקר, ורק החשש שיתנתקו, ולזה אמר שטוב שיארוג קנים במחיצת יריעות זו."

ולענ"ד פירוש זה דחוק, מהיכא תיתי לומר שמרן איירי רק בסדינים כבדים ועבים, ולא מצינו דבר זה לא בדברי רבינו פרץ, ולא בטור, ולא בב"י ולא בשום אחר מהאחרונים, והו"ל לבאר כל זה שהוא עיקר גדול בדין זה, ומצינו שלפי פירוש זה העיקר חסר מדברי האחרונים. ושוב ראיתי באגרות משה א"ח ח"ה ס"מ בסוף אות ב שכתב כן, וז"ל "ולמעשה שאתה כותב דהיום עושין דפנות מיריעה עבה וקושרין היטב, שלכן מותר לכתחילה, והמחבר בס"תרל י, שכתב שאין נכון לעשות מיריעות של פשתן בלא קנים מטעם זימנין דמינתקי, הוא דוקא ביריעות דקות, דדוקא באלו מסתבר שלכתחילה אין

שו"ר מ"ש בס' ברכת מרדכי אזורי על הקבא דקשייתא (ע' רע"ד) שכ' בפשיטות שבסוכה מלבד דין "מחיצה" שיש להחיל על הדפנות, הא בעינן דין ב"דפנות" עצמם, ואין זה ענין לדין "מחיצה" של רשויות. וכ' שהאריך בזה בס' זכרון יקותיאל, ואמ"א. והן הן הדברים. ומעתה אף אם יש הוכחות שמחיצה גבי רשויות מקרי אף אם מתנועעת, כל שקשורה ולא מתנתקת היא ברוח, עדיין מחיצה הוי, "ודופן" לא הוי, שמה דופן היא זו במתנועעת היא, ובפרט גבי סוכה דלדירה הוי כנ"ל. ואף שמזה לבד לא היינו מוציאים ד"ז, אך כיון שכ"מ מסוגיא וש"ע דסוכה הנ"ל ודאי שיש לנו לבאר דה"ט דל"ד לעירובין ולס' ר"מ, כמשנ"ת ועי' בשו"ת כפי אהרן עזריאל ח"ב (חאו"ח סי' י) שהעלה דל"מ צוה"פ בב' דפנות דסוכה, אף מדאורייתא. עש"ה. עוד יש להעיר שלדברי המחבר ס' ארחותיך למדני הנ"ל, יצא דלא כחזו"א, היינו שלדבריו בסדינים יש להקל אף אם מתנועעים יותר מג"ט, ובאילנות יש לאסור אף בנענוע כל דהוא, ולחזו"א בין אילנות ובין בסדינים, יש להקל עד ג"ט, ולאסור יותר מזה. נמצא שהמציא כאן שיטה שלישית, דלא כמרן שליט"א ודלא כחזו"א. וזה אינו.

והיוצא מכל האמור לעיל דלית דין צריך בשש, ולא זו בלבד שאין כאן כל קושיא והערה על הפסק של מרן שליט"א, ובפרט שהביא כמה אחרו' דס"ל הכי, כמשכנות יעקב ויד אליהו רגולר, עוד זאת הרווחנו מכל האמור שגם מדברי מג"א מוכח להדיא דס"ל הכי, וממקום שבא זה ללמוד, נמצא למד נגד דבריו.

מנאי עבדו תלמידו אוהבו,

צעיר התלמידים

ישראל מאיר יונה

וזה מה שהשבתי לרב הנ"ל:

לכבוד הרה"ג ישראל מאיר יונה שליט"א.

שמחתי לראות מה שכתב כת"ר בענין דופן סוכה שמתנועעת ברוח, ובפרט מ"ש כת"ר להשיג על מה

פירוש כת"ר צ"ל שאין שום נדנוד בסדין עד שעת שהסדין מתנתק, וזה דחוק.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי ממ"ש בבית השואבה בדיני דופני הסוכה אות נט, וז"ל "נסתפק מהרב מהר"י חגי"ז ז"ל בס' הלק"ט ח"ב ס"נ, בסוכה שדופנותיה עשויות מסדינין דקין שהיתה הרוח מזיזה אותם אלא שהיא נתונה בחצר מוקף מחיצות גבוהות... ואי מיירי בשסהדינין קשורין היטב למעלה ולמטה, פשיטא דהסוכה כשרה אפילו בעומד בשדה, רק שאין נכון לכתחלה לעשות דפנות מסדינין בלתי קנים פחות מג' משום חשש' דדילמא מינתקי" ע"ש. הרי בפירוש שלדעת בית השואבה אף רבינו פרץ ומרן התירו בסדינים דקין, ודלא כמ"ש כת"ר. ולכן ממילא אם יש קצת נדנוד בסדינין שאין לפסול הדופן.

וכן הוא בערוך השולחן בס"ת"רל אות לב, שכתב "אין לעשות מחיצות הסוכה מיריעות של פשתן או מחצלאות דקים, שהרוח מנענע... מ"מ בדיעבד אם קשרן כשרות". ע"ש. הרי אף בדקים מותר, ודלא כמ"ש כת"ר. ולכן אף אם הרוח מנדנדת את המחצלאות הדקין אין לפסול המחיצה, וה"ה הסדינים.

ולכן צריך לחלק בין דין אילנות לדין יריעות באופן אחר, דהיינו שהנוף הוא מחיצה גרועה טפי כיון שיש אור ממש במחיצה עצמה משא"כ בסדינים, וכשביארתי בארחותיך למדני ח"א ס"קה ע"ש.

(ב) ועכשיו יש לבאר דעת המ"א. מצינו במ"א ס"ת"רל ס"ק יז, שהוא הביא דעת הב"ח כדי לפרש הדין של רבינו פרץ ומרן. ולכן בתחילה יש לפרש מ"ש הב"ח בדין זה (וכתבתי מה שנראה כוונת הב"ח בסוגריים). "ואפשר לומר דדקדק הר"ף מדקא משנינן דעביד ליה בהוצא ודפנא אקושיא דנופו, ולא קא משני הכי אקושיא דוהא קא אזיל ואתי, משמע דכשכל האילנות הן רכין דהרוח יכול לנענען אפילו קשרן נמי חיישינן זימנין דמנתקי (נראה מזה שהחשש הוא רק דמנתקי, אבל קודם לזה אף "דהרוח יכול לנענען" אפילו כשקשרן, עדיין אין פסול. שהרי אף כשקשרן זה לזה עדיין האילנות רכין מצד עצמם, ויכול הרוח לנענען. וכן הוא בחק"ל א"ח ס"קה שכתב לדעת הב"ח, "דקשרן ברכין לא יתכן, דאם יש ג' או ד' אילנות רכין שהרוח מנדנדין, אף אם יקשור כולם זה בזה הרוח מניד את כולם כאחת כשם שמניד לכל אחד ואחד נפרדים" ע"ש. ועייין לקמן מה שנראה החילוק בין דעת רש"י

לעשות מיריעות, ולענ"ד קשה לסמוך ע"ז מאחר שלא מפורש חילוק כזה אף לא במחברים היותר אחרונים כהמ"ב ועה"ש, אלא כשלא היה אפשר לפניו לעשות סוכה אחרת."

הרי הרב השואל פירש שמרן איירי בסדינים דקין ודלא ככת"ר, ולדעת האג"מ שאין חילוק בדין זה בין סדינים דקין או עבים כיון שלא מצינו דבר זה באחרונים. ולכן הכי י"ל לגבי מ"ש כת"ר לפרש שמרן איירי רק בסדינים עבים וכבדים, שי"ל "קשה לסמוך ע"ז מאחר שלא מפורש חילוק כזה אף לא במחברים היותר אחרונים כהמ"ב ועה"ש", וכמ"ש האג"מ הנ"ל.

ועוד י"ל, שהחוש מעיד שאף בסדינים עבים יש קצת נדנוד ברוח מצויה, שהרי אין הם נעשים מברזל, ואף אם הם עבים וכבדים, כשיש רוח מצויה הם "מתנועעים אפילו כל דהו".

וגם כתב רבינו פרץ, "ומה שנהגו כל העולם לעשות כל הד' מחיצות ע"י סדינין...". הרי מבואר שזה היה "מנהג העולם" לכל בעלי בתים, ופשוט שהם היו לוקחים סתם סדינים שהיו בבתיהם, ולא שמענו שכל אחד היו רודפים ומחפשים אחר סדינין כבדים ועבים כל כך כברזל שאין בהם שום נע ונד אפילו כל דהו, ברוח מצויה.

ועוד הר"ף איירי בסדינים של פשתן, ואין דרך העולם לעשות סדינים מפשתן שהם עבים וכבדים כל כך עד שאין בהם שום נדנוד ברוח מצויה.

ועוד, אם מרן בשם רבינו פרץ איירי בסדינים שהם עבים כל כך שהם אינם מתנדדים כלל ברוח מצויה, איך הם יכולים לארוג סדינים עבים וכבדים כאלו בין קנים שהם פחות מג' טפחים, דמסתמא שאין מקום להלום סדינים כאלו בין הקנים, וגם הקנים עצמם אינם יכולים לעמוד משום שהסדינים כבדים והם לוחצים הקנים.

ועוד י"ל, איך המציאות לגבי "זמנין דמינתקי". נראה הפירוש הוא שמשום הרוח המצויה הסדינים מתנדדים, ומצינו שלאט לאט הקשר נעשה רפוי, ושוב ינתק הסדין. ונראה מלשון מרן שהפסול הוא רק בשעה שהסדין מתנתק אבל לא קודם כן. הרי מצינו שאף בנדנוד הסדין ע"י הרוח אין פסול בדופן הסוכה, אלא רק בשעה שהסדין מתנתק אז יש פסול. הרי מבואר שאין פסול בנדנוד הדופן. ולפי

וזו חומרא גדולה עיין במ"א ע"ש. (וזה שלא כהחז"א דלקמן.)

וכן נראה דעת רמב"ם שאף בשום נדנוד יש לפסול המחיצה, כיון שהוא כתב "ומילא בין האוירים בתבן או בקש כדי שלא תניד אותם הרוח וקשר אותם ה"ז כשרה". הרי מלבד הקשירה בנוף הוא ג"כ "מילא בין האוירים בתבן וקש", הרי נראה שמחיצה כזו היא חזקה מאד, ואין בה שום נדנוד.

אלא נראה שהב"ח לא פירש כן ברש"י, כיון שאפשר להשוות דעת הר"ף עם דעת רש"י, וכיון שלדעת הר"ף אין לפסול המחיצה אם יש בה נדנוד (כשביארתי לעיל שבסתם סדין יש נדנוד ברוח, ואף בלי הקנים המחיצה כשרה מצד הדין), ממילא שכן יש לפרש בדעת רש"י. כך נראה לדעת הב"ח.

ולפי זה יש לדון בדעת מרן בש"ע, שפסק כהרמב"ם לגבי האילנות שאף נדנוד כל דהו פסול, שהוא גם פסק כר"ף שאין פסול בנדנוד. וכן יש להעיר על הב"ח עצמו דמסתמא הוא מודה, שמשמע מלשון הרמב"ם אף נדנוד כל דהו פסול.

ולכן נראה לחלק כמו שביארתי באורחותיך למדני ח"א ס"ק, שהנוף הוא מחיצה גרועה טפי כיון שיש אור ממש במחיצה עצמה, ולכן אף בנדנוד כל דהו היא פסולה, אבל ביריעות אין אור ונקבים ביריעות, ולכן מצד זה היריעות הן מחיצה יותר חשובה ממחיצה של נוף, ולכן אין פסול בנדנוד. ולפי זה כיון שהמ"א בס"תלר העתיק דברי הב"ח, משמע שהוא הסכים לפירושו הנ"ל.

ולפי זה יש לבאר דעת המ"א בדיני עירובין בס"שסב, שאף לגבי מחיצה בדיני עירובין פסק מרן בסע"א, "אילן שענפיו יורדים למטה... חשוב מחיצה... והוא שימלא האויר שבין הענפים בעצים או בקש ויקשור הענפים שלא ינידם הרוח". הרי שאין חילוק בין מחיצה מאילן בדיני עירובין ובין מחיצה מאילן בדיני סוכה. אלא אף כתב מרן שם בסע"ה, "בכל עושים מחיצה... ואפילו בבעלי חיים". ועל זה כתב המ"א בס"ק ח, "...ול"ד לענפי אילן דהתם מחמת גריעות המחיצה שהיתה קלושה, הרוח מנידה ולכן אינה מחיצה, משא"כ בבהמה ואדם שהן מנידין עצמן ואין זה גריעותא." וכאן המ"א לא הביא דין היריעות כיון רבינו פרץ אמר דינו רק לגבי סוכה, ולא כאן לגבי עירובין. ולכן כתב המ"א רק שני חילוקים כאן בס"שסב,

להרמב"ם (בזה). אלא דוקא כשהאילנות קשין שאין הרוח יכול לנענען כל עיקר אלא הנופין שהן רכין מקשרן, אז סמכין על קישור הנוף (ונראה שאף בזה הנוף מתנדנד ברוח מצויה כיון שהנוף רכין כשביארתי לעיל, אלא ע"י הקשירה אין האויר מפריד בין הענפים והעלים). ומש"ה דקדק הר"ף וכתב שאין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן אא"כ כשיארוג בהן קנים בפחות מג' (נראה שהטעם דלא אמרין לגבי האילנות קשין דבעינן פחות מג' טפחים בין כל אילן, הוא מפני שבייריעות צריך לקשור כל צד של היריעה, משא"כ בנוף שצד אחר מחובר לגוף האילן, ולא במהרה ינתק) שלא יוכל הרוח לנענען (אין לומר שהנענוע עצמו הוא הפסול, אלא שרק ע"י הנענועים מביאין לידי נתיקה, וכמו שכבר כתב הב"ח לעיל) דאז לא נפקא לן מידי בקישור היריעות, שאף ע"פ שינענען הרוח (ומביאין לידי נתיקה, כמבואר לעיל) מ"מ נשארו מחיצות בקנים וק"ל.

הרי נראה מזה שאין פסול בנענועים בסדינים, ואף שכתב הב"ח בסיפא "שלא יוכל הרוח לנענען", הוא מקצר בלשונו, כיון שהוא כבר כתב לעיל לגבי האילנות "דכשכל האילנות הן רכין דהרוח יכול לנענען אפילו קשרן נמי חיישינן זימנין דמנתקי", ומזה מבואר שאין פסול בנענוע בלבד, והדופן כשר עד "דמנתקי". וכשכבר ביארתי לעיל.

ועוד י"ל, שלפי הב"ח הנ"ל מ"ש רש"י בדין אילנות בסוכה כד: "אורג הנוף כמין מחיצה שלא יניענו הרוח", אין הפסול בנדנוד, אלא החשש הוא שמא ע"י נדנוד הנוף שמא ינתקו הענפים והעלים אלו מאלו (וכמ"ש החז"א, עיין לקמן).

אלא מצינו פירוש אחר ברש"י, והוא מ"ש בקהלת יעקב (למהר"י דקארלין ז"ל בעל המשכנ"י) שכתב על דברי רש"י, "נראה מדבריו ז"ל דאף שאין המחיצה מתבטלת כלל בשעת הולכה והובאה, ואין שיעורה נפחת, ולא נעשה חלל שהיה ג' טפחים אויר, אפ"ה צריך שלא ינידו האויר כלל. וזה מדוקדק בדבריו ז"ל בכל הסוגיא. ונראה טעמו דאי באופן שהמחיצה מתבטלת בשעת הרוח, הרי סוגיא פשוטה לעיל (דף כג) דכל שאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה פסולה לגמרי לכ"ע, דאפילו דירת עראי לא הוי... ולכן הוכרח רש"י ז"ל לפרש הך דרב אחא בר יעקב שאין המחיצה מתבטלת רק שהרוח מוליכה ומביאה, וחידוש גדול חידש רב אחא בר יעקב דאפ"ה אינה מחיצה,

וכן נראה דעת היעב"ץ בח"ב ס"ק שכתב, "שאלה: שאלת וילון הפרוס ותלוי מי הוי מחיצה לדברים הצריכים מחיצה כגון לרשויות דשבת ולדופני הסוכה... תשובה: ...וזהו מפני שאינו קשור למטה, להיות קבוע ועומד אלא נע ונד באויר. וכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה כדאיתא בפ' ישן, וכמ"ש הרשב"א עצמו לענין סדין."

הרי היעב"ץ מירי אף לגבי דופני הסוכה. ורק אם הוילון אינו קשור למטה הוא אינו מחיצה, אבל אם הוא קשור למטה, ודאי הוא מחיצה אף לסוכה. וכתב כת"ר על זה, "אין ראה מעיקר נידונו שם לגבי דין דופן סוכה, הגם שהזכיר זה בשאלתו". וזה אינו, שודאי היעב"ץ מירי אף בסוכה, כיון שדופני סוכה בכלל השאלה. ואף הוא הביא מ"ש בפ' ישן, דהיינו דין מחיצה לגבי סוכה. ולכן הוא דחוק לומר שהיעב"ץ אינו מירי בדופני הסוכה.

ונראה שכן אפשר לדקדק בלשון החוות יאיר בס"קפד שכתב, "ומתוך שאלתך משמע דפשוט לך דלא יספיקו להתיר וילונות שסביב הספרים או סביב המטה, והדין עמך כי אחר שאינם מחוברים למטה רק נעים ונדים ותלויים ברפיון אין להם דין מחיצה כלל, עיין בטור וש"ע א"ח ר"ס שטו בהג"ה וס"שסב א ות"ל ס"י". הרי נראה שהוא הוזהר דין ס"תרל י, לדין שאר מחיצות, וכמו דבשאר מחיצות בעינן רק קשירה למעלה ולמטה ואין להקפיד על נדנוד באמצע, אף לגבי סדינים בסוכה י"ל הכי. וגם י"ל דכמו בשאר מחיצות לא בעינן סדינים עבים וכבדים, ה"ה בדופני הסוכה לא בעינן את זה. ואף שיש לדחות לומר שהחוות יאיר הביא מס"תרל י רק אגב אורחיה, ואין לדקדק מדבריו לדין דופני הסוכה, מ"מ יותר נראה לומר שלדעתו אין חילוק, וכל שיש קשירה למעלה ולמטה בסדינים בסוכה, שוב אין להקפיד אף אם יש נדנוד באמצע.

וכן דעת החזון איש בעירובין ס"עז אות ו שכתב, "דאפילו אינה ניטלת, אלא שהרוח מוליכה ומביאה כמו שפירש"י, ונראה דהיינו דוקא שהרוח מפזר את הענפים באופן שהן מתרחקין ג"ט זה מזה, ובטל ליה מחיצה היא שעתא, הלכך פסול אף בשעה שהן נחין ושקטין ומחיצתן שלימה, דהוי מחיצה עראי שאינה יכולה לעמוד ברוח, אבל אי המחיצה חזקה שאין הרוח יכול לפזרה, אלא שמתנודדת מעט לכאן ולכאן, אבל בכל שעתא היא מחיצה מעליתא, נראה דשפיר הוי מחיצה העומדת ברוח" ע"ש.

דהיינו באילן המחיצה קלושה ביותר (כיון שיש הרבה אוירים בתוכה) ובבהמה הנדנוד רק מעצמה ולא ע"י הרוח, ולכן מחיצה מבהמה מותרת בלי תיקון בגוף הבהמה. אמנם אה"נ כשיש מחיצה שלישית דמצינו בהל' סוכה, דהיינו ביריעות, ובאלו אף שהנדנוד הוא ע"י הרוח, מ"מ כיון שאין המחיצה קלושה מצד עצמה כיון שאין בה הרבה אוירים יש להכשיר אף שיש נדנוד ע"י הרוח. מ"מ לכתחילה בעינן קנים פחות מג' טפחים למחיצה כזו שמא ינתק הסדין, משא"כ בבהמה שגופה חזק ואין חשש שמא גוף הבהמה ינתק!

וכתב כת"ר להקשות על החילוק הנ"ל, וז"ל "והיה לו (המ"א) לחלק... שבבע"ח שהתנועה לא מנענעת תוך המחיצה, לפי שהמחיצה עצמה מקשה אחת היא מגוף הבע"ח, בזה אין גריעותא, משא"כ נענוע דאילנות שהאוויר נכנס בין הענפים. ומדלא תי' כן, מוכח להדיא דלא שמיצה ליה, כלומר לא ס"ל האי שינויא." וזה אינו, שהמ"א כיון בס"שסב להוכיח שגוף הבהמה הוא מחיצה חשובה מאד, יותר אף ממחיצה של יריעות, שבבהמה אין שום נדנוד ע"י הרוח, ולכן לא בעינן תיקון של קנים פחות מג' טפחים, ולכן הוא כתב שהנדנוד הוא רק מהבהמה עצמה ולא משום הרוח. ואילו כתב המ"א רק שבבהמה "התנועה לא מנענעת תוך המחיצה" כמ"ש כת"ר, עדיין י"ל שמחיצה כזו עדיין דומה למחיצה של יריעות ולכתחילה בעינן תקון של קנים, אבל מאחר שפירש המ"א שבבהמה אין שום נדנוד ע"י הרוח רק ע"י עצמה, שוב מצינו שהיא מחיצה חשובה ואף תקון הקנים לא בעינן.

שוב ראיתי לר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים ח"א ס"פד, שכתב "ולע"ד נראה דהא ודאי מעיקר הדין סדין כשר לדופן אף שע"כ נע קצת ברוח, וכן מבואר בפסיקתא פרשת אמור "הדפנות במצעות ובאבנים ובקרשים" ע"ש. ומוכח שגם לדעת המ"א לא בעינן שלא ינוע משהו דע"כ בכל רוח מצוייה נע קצת" ע"ש. וזה כדבירנו.

(ג) **ומצאתי** תנא דמסייע לי בכל זה, והוא המבי"ט בקרית ספר, פ"ד דסוכה שכתב, "דכל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה, דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך, והאי דפנות הואיל ונעין ונדין על ידי הרוח מצויה דיבשה לאו הכי הו". הרי רק אם ע"י הנדנוד המחיצה אינה מגיעה לתוך ג"ט לארץ היא פסולה, אבל אם יש נדנוד ועדיין המחיצה בתוך ג"ט לארץ פשוט שהיא כשרה לסוכה. וזה כשיארת לעיל.

ולכן שפיר הוא מה שכתבתי חילוק הנ"ל, שהנוף הוא מחיצה גרועה טפי כיון שיש אויר ממש במחיצה עצמה, משא"כ בסדינים.

(ד) ועכשיו יש לחקור במ"ש כת"ר "שחילוק גדול יש בדיני המחיצה, בין מקום שעיקר המחיצה באה להבדיל ולהפריד בין רשויות ומקומות, או להגדיר רשות מסוימת, לבין מקום שיש דין במחיצה ובדופן עצמה כדין סוכה. ואשכחן כמה וכמה חילוקים בין דופן סוכה לדופן שבת... ובפרט מטעם דסוכה לדירה הוי ולא רק לחלוק רשויות". ודברי נכונים הם. וכן ראיתי באג"מ שם שכתב כן, "שיש להצריך במה שאפשר שתהיה כעין תדורו גם בדפנות. דאף שכעין תדורו הוא רק לענין חיוב הישיבה בסוכה ולא לענין עשיית הסוכה..., אולי שייך עיקר דין זה מצד הישיבה שתהיה בסוכה כזו דמחיצותיה גמורות ושלמות כעין בית." ע"ש (בשם נכדו).

מ"מ אף שכן הוא שיש חילוקים בין מחיצות הסוכה ובין מחיצות בשאר מקומות, מ"מ עדיין מצינו שיש כמה דינים במחיצות שהם שווים אף בסוכה, כגון בענין מחיצה גבוהה י"ט, וכן י"ל דין לבוד בין מחיצות של שבת ובין לסוכה, וכן מצינו שכתב מרן בס"ת ר"ל ז, "מתוך שלחי זה ופסין אלו מחיצות לענין שבת נחשוב אותם כמחיצות לענין סוכה" וכדומה. ולכן מהיכא תיתי לומר שדין נדנוד במחיצה אינו שוה בין סוכה לשבת, שמא הדין שוה כדמצינו בדינים אחרים. ולכן מסיק האג"מ שם, "אבל מ"מ אסיקנא שלא ברור דין זה אצלי, שאפשר כיון שקשורה למעלה ולמטה, שרק באמצע מנדנד, אינו חסרון. ונשאיתי בצ"ע וראוי להחמיר." ואחר כך בד"ה ולדינא, הוא כתב "ודאי נדנוד קצת מסתבר שאינו כלום" ע"ש.

ומסתברא שאין לפסול המחיצה אם יש נדנוד באמצע, שהלא מצינו שמחיצה של קנים, כשיש פחות מג"ט ביניהם, כשרה. ולפי מ"ש האג"מ הנ"ל דבעינן כעין תדורו, הלא זו מחיצה גרועה מאד שהרוח יכול ליכנס בין הקנים ואין זה דומה לביתו שכותלי הבית מגינים מן הרוח. וכן אין זה דומה לכותלי הבית כיון שכל העם יכולים לראות בין הקנים לתוך סוכתו, וכבר כתוב בב"ב ס. "...מה ראה, ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה." ופירש ר"ג שם "מפני היזק ראייה". ולכן אם עדיין מצינו שמחיצה של קנים כשרה, כ"ש מחיצה של יריעות כשרה, שאין הרוח יכול ליכנס, וגם אין היזק ראייה כשיש מחיצה של יריעות. ולכן ודאי שזה בכלל כעין תדורו. ועוד, עיין בחק"ל הנ"ל שכתב, "דאי חיישינן במחיצת סדינים

הרי רק אם יש ביטול מחיצה ע"י הרוח יש לפסול המחיצה, משא"כ כשאין ביטול המחיצה ויש נדנוד שהמחיצה כשרה. ולכן נראה שזה כדעת המב"ט הנ"ל. ולכן אף אם היריעה מתנודדת יותר מג"ט באמצע היריעה אבל היא עדיין פחות מג"ט לארץ, והיריעה למעלה סמוך לסכך, אע"פ כן היא מחיצה כשרה כיון שאין בזה ביטול המחיצה.

וראיתי שכת"ר כתב "שלדבריו (דהיינו מה שכתבתי) בסדינים יש להקל אף אם מתנועעים יותר מג"ט... ולחז"א בין באילנות ובין בסדינים יש להקל עד ג"ט ולאסור יותר מזה." וזה אינו, שלדעת החז"א רק אם יש ביטול מחיצה יש לחוש לג"ט, אבל אם אין ביטול מחיצה אף שהמחיצה מתנודדת יותר מג"ט אין לפוסלה, כגון אם ע"י הרוח היריעה בולטת יותר מג"ט באמצע, מ"מ כיון שהיא עדיין סמוך לארץ וסמוך לסכך, המחיצה כשרה אף לדעת החז"א, וכמו שביארתי.

וזה כמ"ש האג"מ הנ"ל, וז"ל "דאף בשעה שהרחיקו הרוח הוא עדיין מחיצה גמורה כיון שהוא קשור גם מלמטה, שבאופן זה לענין שבת וכל דבר היא מחיצה גמורה, מאחר שאף כשהוא רחוק במקום שהנידו הרוח לשם נמי הוא מחיצה המגיע לארץ, אך נעשית עגולה, שגם אם ישאר כך היא מחיצה כשרה שלכן מה לנו בנדנודה." ולכן אף אם הוא בולט יותר מג"ט עדיין הוא מחיצה כיון שאף מחיצה "עגולה" כשרה. ואת"ל שהוא אמר כן רק לגבי שבת ולא לגבי סוכה (עיין לקמן), מ"מ הרי הוא כתב אחר כך "משמע שהחז"א לא מחלק בין סוכה למחיצות דשבת, וגם בסוכה מכשיר כשלא מתרחקים ג"ט מהכותל, וליכא חומרא בסוכה ממחיצה לשבת" ע"ש. הרי לדעת החז"א אין חילוק בין שבת לסוכה, שרק ב"מתרחקים ג"ט מהכותל" המחיצה פסולה כיון שיש ביטול מחיצה בזה, אבל אם המחיצה בולטת באמצע ונעשית עגולה, אף שהבליטה יותר מג' טפחים עדיין המחיצה כשרה כיון דליכא ביטול מחיצה בכך. הרי שאין מחלוקת בין מה שכתבתי ובין סברת החז"א בזה, ודלא כמ"ש כת"ר.

ואף שכתבתי שלגבי מחיצה של אילנות יש לפסול המחיצה בשום נדנוד, זה לפי מ"ש הרמב"ם דבעינן אף תבן או קש מלבד הקשירה, אבל כבר כתבתי שנראה שלדעת רש"י, לפי מה שפירש הב"ח, אין הנדנוד פוסל את המחיצה. וכיון שהחז"א הנ"ל כתב דבריו על פירש"י, שפיר י"ל שלדעתו אין חילוק בין סדינים ואילנות, אבל אולי אף החז"א מודה שהרמב"ם לא סבר כן לגבי אילנות.

וגם ראיתי ביד אליהו ס"כד, שנראה שיש לפסול המחיצה שיש בה שום נדנוד ע"ש. אלא אף עליו יש להעיר שנראה שהוא כתב כן אף לגבי מחיצה לאונן כמבואר בשאלה שם. ולכן נראה שהוא סבר כהמשכנ"י הנ"ל. וזה קשה כמ"ש האג"מ הנ"ל.

ועוד המשכנ"י וגם היד אליהו לא הביאו מ"ש הר"ף הנ"ל, והם לא פירשו את דבריו. ולכן נראה שאין לזוז מדעת מרן שפסק כר"ף, וממילא כיון שלר"ף אין לפסול דופני הסוכה אם יש קצת נדנוד, ה"ה לדעת מרן.

עכ"פ מצינו שאין לפסול הסוכה כשיש נדנוד בדופן כשכתבתי לעיל. וכן נראה דעת המבי"ט, והיעב"ץ, והבית השואבה, והערה"ש, והחז"א, וכן כתב האג"מ למסקנה "ודאי נדנוד קצת מסתבר שאינו כלום". וכן דעת המועדים וזמנים הנ"ל שכתב "ולע"ד נראה דהא ודאי מעיקר הדין סדין כשר לדופן אף שע"כ נע קצת ברוח". ומסתמא שכן נראה דעת רבינו פרץ וטור ומרן, כיון שדין מחיצה של סדינים הוא בסתם סדין שאינו עב וכבד כבדול, ועדיין הם כשרים למחיצה מצד הדין אף בלא קנים של פחות מג"ט, כיון שתקנת הקנים הוא חומרא בעלמא כמ"ש הא"ר והבכורי יעקב הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עה.

שאלה: האם מותר להשתין בסוכה.

תשובה: (א) כתב הרמ"א בס"ת"רל"ט, "ואל יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה כדי שלא יהיו מצות בזויין עליו (ב"י בשם א"ח)". וכתב החיי אדם כלל קמז אות ב, שלכן אסור להשתין בסוכה, אפילו בתוך כלי. וכן הוא במ"ב שם ס"ק אות ט והכה"ח אות כג, ע"ש.

אלא ראיתי במנחת אלעזר ח"ד ס"עג שכתב, "...ונשתוממתי על דבריו אלו, שהרי בתפילין דמשתין בהם לכתחילה גם כשהתפילין עליו בבית הכסא עראי (כמ"ש בש"ע ס"מג א) ולענין תפילין תשמיש המטה אסור גם כשהם בבית זולת כשהם גנוזים בכלי תוך כלי (כמ"ש בש"ע ס"מ ב) וא"כ בסוכה דכתב בסידור האריז"ל שסידר

דעבידי דמנתקי איך לא חייש במחיצת קנים דגריעי מניה... דיותר בקל יעלו וירדו בקנים ממקום הנחתן מניתוק הסדינין" ע"ש. הרי מחיצה מיריעות עדיפה ממחיצת קנים. ולכן אם הקנים כשרים לסוכה כ"ש הסדינים. ועוד הלא מצינו שבני ישראל היו דרים באוהלים כמבואר לעיל, וא"כ ודאי יש נדנוד קצת בכותלי האוהל ואין הקפדה בזה, ומסתמא שזה בכלל כעין תדורו.

ועוד י"ל שמה דמצינו בדיני סוכה דבעינן קש ותבן וקשירת הנוף כדי שלא יהיה שום נדנוד, כנראה מלשון הרמב"ם ומרן בס"ת"רל, הוא אינו דין מיוחד לגבי סוכה, כיון שכן כתב מרן לגבי דיני עירובין בס"שסב א, ולכן י"ל שכמו לגבי דיני עירובין שדין של מחיצה מאילנות שאני וחמור טפי ממחיצות משאר דברים, ה"ה הכי י"ל במחיצה לסוכה שדין מחיצה מאילנות חמור טפי, ובשאר מחיצות אין להקפיד אם יש נדנוד כל זמן שאין ביטול למחיצה כמבואר בדברי המבי"ט הנ"ל. ולכן אין דברי כת"ר בזה מוכרחים כלל.

שוב ראיתי במשכנות יעקב בא"ח ס"קכג ד"ה וכן, שרוח אחרת עמו, והוא לא סבר כמו שביארתי לעיל, וגם לא כדעת כת"ר, שלדעתו בין בדיני שבת בין בדיני סוכה יש לפסול המחיצה בשום נדנוד, שלדעתו יש ללמוד ממחיצה של אילנות לכל מחיצות (עיין לעיל מה שהוא כתב בקהלת יעקב). וז"ל "מדהוצרך לומר דעביד לה בהוצא כו', משמע דבעינן שלא יתנדנדו כלל, ולא יזוזו ממקומן, וכ"מ כולה סוגיא דשם. וא"כ לפ"ז צריך למתוח ולמשוך החבל בחיזוק כ"כ שלא יזיזנו הרוח כלל, וזה דבר קשה מאוד... ע"ש. הרי הדין של חבל הוא לגבי מחיצות שבת, ואף בזה הוא סבר שאין להתיר שום נדנוד.

וכבר כתב האג"מ שם על דבריו, "...אבל המשכנ"י כתב זה לעניין מחיצות דשבת, שעל זה ליכא טעם, וליכא רמיזא לחידוש גדול כזה בפוסקים, וגם משמע שהכל חולקין על זה, וכדאיתא בחז"א בפשיטות."

וגם ראיתי במשכנ"י שהוא פירש הב"ח הנ"ל באופן אחר, וכתב "ממ"ש המ"א שם בשם הב"ח במ"ש המחבר שהעושין מחיצות מיריעות יעשו קנה קנה פחות מג', וכתב וא"כ אף שהרוח מנענעת היריעות, מ"מ נשארו מחיצות הקנים. הרי להדיא דמשום נענוע בלבד יש לפסלו אם אין שם קנים." ולענ"ד אין כן כוונת הב"ח, אלא כשפירשתי לעיל.

ומ"ש המנחת אלעזר שהלא מותר לשמש מטתו בתוך הסוכה, אף שיש בזה בזוי כדמצינו שאסור לשמש מטתו כשהתפילין עליו. י"ל שיש לימוד מיוחד לזה, והוא לפי מ"ש בערכין ג': "וכתיב בסוכות תשבו, ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף בסוכה איש ואשתו". הרי שיש היתר מכאן לשמש מטתו בסוכה (עיי' בבית דור א"ח אות תמד) והרי אף שיש בזוי בזה, מ"מ הוא מותר משום דרשה זו, משא"כ לגבי מי שרוצה להשתין בסוכה, שלא מצינו דרשה להתירו. ולכן ודאי הוא אסור להשתין בסוכה.

(ב) ועכשיו יש לדון בראיית המנחת אלעזר מדין תפילין, דהיינו אם מותר להשתין בתפילין, ה"ה שמותר להשתין בסוכה. ובתחילה יש לבאר הטעם בתפילין, שלכאורה הוא קשה להבין איך אסרו רבותינו להפיח בתפילין אבל התירו להשתין, שהרי מצינו לגבי איסור ק"ש ותפילה ודין מחניך קדוש, שיש איסור תורה בעמוד השתן כמבואר במרן בס"ע ז' ע"ש. אולם בדין איסור להתפלל משום הפחה הוא רק מדרבנן כיון שאין לה עיקר, וכמ"ש מרן בס"ע ט. "יצא ממנו ריח מלמטה אסור בדברי תורה עד שיכלה הריח, ואם יצא מחבירו מותר בדברי תורה...". ופירש המ"ב שם ס"ק ל, "מותר בד"ת משום דר"ר שאין לו עיקר הוא אסור רק מדרבנן, לכך לא גזרו בזה מפני ביטול תורה" ע"ש. לכן מאיזה טעם התירו רבותינו להשתין בתפילין, ורק אסרו להפיח בתפילין. ועוד מצינו לגבי איסור בל תשקצו, שי"א שאף בקטנים צריך לחזור להתפלל וי"א שאין צריך, אבל לגבי להפיח אין איסור כלל, כמבואר בב"י בס"ק ג' בשם התה"ד ע"ש. ולכן אף מכאן יש לשאול איך הקילו להשתין בתפילין, והחמירו שלא להפיח.

ובתחילה י"ל שהטעם שהוא אסור להפיח בתפילין הוא מפני בזוי מצוה. וכן כתב השאג"א בס"מ וז"ל "דאיסור שינת קבע בתפילין הוא משום שמא יפיח בהן דאסור משום ביזוי מצוה דהו"ל איסור של תורה כדאמר ר"י בפ"ב דשבת (דף כב.) אבוהון דכולהו דם, דתניא ושפך וכסה שלא יכסה ברגל שלא יהיו המצוות בזויות עליו." ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ח"ג הל' תפילין ס"לז דף יד, שכתב "דהלא חיוב שמירת תפילין שלא יפיח בהם הוא איסור דאורייתא דהוי בזוי מצוה דהוא אסור מן התורה כמ"ש בפ"ב דשבת כא" ע"ש. ועיי' עוד בזה בפתח הדביר ס"לז, שהביא דעת עוד אחרונים בזה. (ועיי' בא"ר ס"תרלח ס"ק ח מ"ש בשם המהרש"ל.)

הר"ר שבתי ז"ל שישמש מטתו בסוכה ויהיה דר איש ואשתו תשבו כעין תדורו, ועיי' בש"ע ס"תרל"ט במ"א ס"ק ח, ובלב"ש שם, מכ"ש וכ"ש פשיטא דמותר להשתין בתוכה תוך כלי... וכן ידעתי מצדיקים וגדולי עולם זי"ע שישנו בסוכה גם אם יצטרכו לפעמים להשתין בלילה בעביט שם" ע"ש.

ויש לדון בדבריו. כתוב בר"ה לג. לגבי שופר, "אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן. מים או יין אין, מי רגלים לא, מתני' מני, אבא שאול היא, דתניא אבא שאול אומר מים או יין מותר כדי לצחצחו, מי רגלים אסור מפני הכבוד." וכן הוא במרן ס"תקפו כג ע"ש. הרי שמי רגלים בכלל בזוי מצוה.

וכן מצינו בכריתות ו. "יין קפריסין ששורין בו את הציפורן כדי שתהא עזה, והלא מי רגלים יפין לה, אלא שאין מכניסין מי רגלים לעזרה מפני הכבוד." (שיטה מקובצת אות כט) הרי גם כאן מצינו שמי רגלים בכלל בזוי מצוה. ולכן נראה שאסור להשתין בתוך הסוכה משום בזוי.

וכן מצינו לגבי מזוזה ב"ד ס"רפו ד שכתב מרן, "בית הכסא ובית המרחץ... פטורים לפי שאינם עשויים לדירת כבוד." וכתב הש"ך בס"ק יא, "פירוש, אף אם מכסה המזוזה דלא יהיה משום בזיון כתבי הקדש, מ"מ כיון דאינם עשויים לדירת כבוד פטורים מהמזוזה" ע"ש. הרי אף כאן השתן גורם שחדר זה אינו בכלל כבוד, והוא מקום בזוי. לכן ממילא משמע שאין להשתין בתוך סוכה שזה בכלל בזוי.

וכן יש ללמוד מסוכה כט. שכתוב שם, "אמר רבא מאני משתיא במטלתא, מאני מיכלא בר ממטלתא." פירש"י "מאני משתיא. כוסות במטלתא לפי שאינן מאוסים. מאני מיכלא, קערות לאחר שאכלו בהן צריך להוציאן לבר מטלתא." ופירשו התוספות שם, "קערות לאחר שאכלן בהן צריך להוציאם מן הסוכה משום מיאוס, כך פירש בקונטרס. וי"מ כגון קדירות ואגני דלישא, וטעמא דכעין תדורו בעינן, והכי אין רגילין להיות בבית דירה, אלא בית יש להם לבדם, וכן פירש בה"ג...". וכן הוא במרדכי ובר"ן ע"ש. הרי לפי זה יש לדון בנד"ד, שהלא לדעת רש"י שהחשש משום מיאוס, ק"ו הוא, שיש במי רגלים יותר מיאוס מקערות אחר האכילה, ולכן ודאי אין להשתין בסוכה. וכן לדעת הבה"ג ודע', יש חדר מיוחד למי רגלים והוא בית הכסא, ולכן אף לפי פירוש זה אין להשתין בתוך הסוכה.

ג) ועוד י"ל שמה שיש איסור הפחה בתפילין אף שאין הבזוי בגוף התפילין אלא באיש שהניח תפילין, הוא חומרא שהחמירו בתפילין, שי"ל שאין איסור להפיק כשהוא תוקע בשופר או כשהוא נוטל הלולב (שלא בשעת ברכה כמ"ש המ"ב בס"ע ט"ק לא ע"ש). וכן מצינו שמותר לעשות מצוה כשהוא ערום אם לא מטעם הברכה, כדמצינו בי"ד ס"שכח א, "אסור לאיש להפריש חלתו ערום מפני שא"ל לו לברך כשהוא ערום". הרי רק מטעם הברכה יש איסור אבל אין זה נחשב בזוי מצוה, וזה מפני שאין זה בחפצא המצוה. ולכן י"ל שאם הוא שמע הברכה מאחר שאין איסור כלל. וכן מי שלובש בגד שיש בו ציצית כשהוא ערום אין בזה חשש בזוי (ועוד הוא יכול ליכנס בטלית קטן לבית הכסא כמבואר במרן בס"כא ג ע"ש). אולם לגבי תפילין י"ל שיש איסור להניח תפילין כשהוא ערום. וזה כמו דמצינו לגבי ס"ת בי"ד רפב א, "חייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת... ולא יגלה ערותו כנגדו" ע"ש. והמקור לדין זה הוא מ"ש בסוף פר"י תרו, "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערתך עליו". וכן הוא בגר"א שם בס"ק ג ע"ש. וי"ל שדוקא כשיש דבר בקדושה אסור כגון מזבח ס"ת וה"ה תפילין, אבל במצוה שאין בה קדושה כגון חלה ציצית ושופר וכדומה י"ל שאין איסור. הרי מצינו שבתפילין החמירו משום בזוי אף כשאין הבזוי בחפצא של מצוה, ולכן י"ל שרק לגבי הפחה החמירו אבל לא במי שרוצה להשתין בהן, אבל אין ללמוד מזה לבזוי סוכה, דשאני התם שהבזוי בתוך גוף בסוכה, וזה יותר חמור מדין תפילין כשאין הבזוי בגוף התפילין. (ולכאורה י"ל שלפי הנ"ל כמו שמותר להשתין כשהתפילין בראשו ה"ה שמותר להשתין לפני ס"ת, ששניהם דבר בקדושה, אלא י"ל שהתירו רבותינו להשתין דוקא בתפילין כיון שנהגו להניח תפילין כל היום וא"א שלא להשתין כל היום, לכן הקילו, משא"כ בס"ת שלא נהגו ליטול ס"ת כל היום, ולכן עדיין אסור להשתין לפני ס"ת. ועוד דין כבוד ס"ת חמור מדין תפילין, שלא מצינו שצריך לעמוד בפני תפילין משא"כ בס"ת, ולכן יש להחמיר בכבוד ס"ת יותר מתפילין, ואין להשתין לפניו).

וכן מצינו שמצד הדין אין איסור לעשות מצוה במקום מטונף. וכן מצדד החיד"א ז"ל בטוב עין בס"יח אות לו, ע"ש. וכן הוא בעקרי הד"ט א"ח ס"ה אות טו, שכתב "יש להביא ראיה נכונה דמדינא דשרי ולא מכללא, מההיא דפסק מרן בלי חולק בי"ד. בשם האגודה דאם שוחט בבית המטבחים שהוא מקום מטונף יברך בריחוק ד"א קודם

לכן י"ל שדין בזוי מצוה שאני מדין מחניך קדוש ובל תשקצו, ואין זה תלוי על זה, ואין ללמוד מדין מחניך קדוש ומדין בל תשקצו מה נחשב לבזוי או לא. וכן הוא בתשובת הרשב"א, הובא בב"י סוף ס"מג שכתב, "דמותר לרופא ליקח עביט של מי רגלים בידו ותפילין בראשו, דהא בבה"כ עראי מותר להשתין כשהן בראשו עם היות שאסרה תורה כנגד העמוד" ע"ש. הרי שאין דין גוף נקי בתפילין תלוי על דין מחניך קדוש. וי"ל שמה נחשב לבזוי הוא תלוי במנהגי בני אדם, וי"ל לדעת בני אדם רוח רעה ממי שהפיק הוא יותר בזוי מעמוד השתן. (ועיין בעוד יוסף חי פר' חיי שרה אות ד, שכתב "דע דאיסור ההפחה אינו אלא במוציא רוח שיש בו רוח רע" ע"ש). ולכן אסור רבותינו להפיק בתפילין משא"כ להשתין בתפילין.

אלא לפי זה יש להקשות, שא"כ איך אסור רבותינו ליתן מי רגלים בשופר, או להכנס לעזרה במי רגלים. וי"ל שיש לחלק בין בזוי בחפצא של מצוה, ובין בזוי שאינו בחפצא של מצוה, דהיינו לגבי שופר נתינת מי רגלים היא בגוף השופר, והכנסת מי רגלים היא בתוך גוף העזרה, אבל לגבי תפילין אין כאן נתינת מי רגלים בגוף התפילין, אלא הבזוי הוא רק ממי שיש התפילין עליו. לכן החמירו רבותינו שלא להפיק כשהתפילין עליו (שדין תפילין יותר חמור משאר מצות כיון שיש בהן קדושה), אבל הקילו חכמים לומר שאין לחוש למי רגלים ומותר להשתין כשהתפילין עליו (והטעם שהקילו הוא מפני שכל דין זה חומרא כיון שהוא אינו בחפצא ולכן החמירו בהפחה כיון שיש יותר בזוי בזה, משא"כ במי שרוצה להשתין כשהתפילין עליו), אבל ליתן מי רגלים בגוף התפילין או בגוף השופר או בגוף העזרה הוא חמור טפי והוא אסור. וכן מצינו חילוק זה לגבי ציצית, שכתב מרן בס"כא א, "...אבל כל זמן שהם קבועים בטלית אסור להשתמש בהם כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה משום בזוי מצוה." הרי כאן הבזוי בחפצא עצמה דהיינו הציציות, אבל לא מצינו שום איסור משום בזוי האיש עצמו כשהוא לובש בגד עם ציצית, שהלא הוא מותר ליכנס לבית הכסא לעשות צרכיו כמ"ש מרן שם סע"ג, "מותר ליכנס בציצית לבית הכסא". ולכן ודאי שיש לחלק בין בזוי בחפצא עצמה ובין בזוי במעשה האיש. הרי מצינו שכשהבזוי בגוף החפצא הוא חמור טפי. ולפי זה יש לדון בסוכה, וי"ל שדין סוכה כדין עזרה, וכמו שיש איסור להכניס מי רגלים בתוך גוף העזרה כמו כן יש איסור להכניס מי רגלים בתוך גוף הסוכה.

הסוכה מטעם כעין תדורו, אף שהוא בזוי, וגם יש דרשה לזה כשביארתי לעיל, משא"כ למי שרוצה להשתין בסוכה, שאין דרשה להתירו.

לכן למסקנה נראה שאסור להשתין בתוך הסוכה.

סימן עו.

שאלה: האם לדעת מרן צריך להבדיל בסוכה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ת רמ"א ב, "ומותר לשתות מים ויין ולאכול פירות חוץ לסוכה" ע"ש. הרי מצד שתיית היין אין חיוב להבדיל בסוכה. (ולדעת מרן נראה שאף אם הוא קובע על היין מותר לשתות היין חוץ לסוכה.)

אלא יש לחקור במ"ש הט"ז שם ס"ק יד, שכתב מרן בסע"ד "כל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה, וכשמבין ומדקדק במה שיקרא חוץ לסוכה כדי שתהא דעתו מיושבת עליו. ומתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה." ומקורו מהרמב"ם פ"ו דסוכה הל"ז. וכתב על זה הט"ז, "המתפלל וכו'. הטעם דתפלה כל השנה אינה בבית דירה אלא בבית הכנסת, וע"כ הבדלה שכל השנה מבדיל בבית צריך להבדיל בסוכה." הרי בשלמא שמטעם שתיית יין אין צורך להבדיל בסוכה, אבל מטעם תפלה צריך להבדיל הסוכה.

ויש לדון בזה. ובתחילה י"ל שאין זה כוונת מרן, שי"ל שלמרן הטעם שאין צורך להתפלל בסוכה הוא מפני שכוונה בשעת תפלה דומה ללימוד תורה בעיון, ולכן יש לו להתפלל בכל מקום "שתהא דעתו מיושבת עליו". ולכן מרן לא הביא טעם אחר להסביר למה הוא מותר להתפלל בכל מקום, אלא משמע הכל מטעם אחד, ובין לעיון בלימוד תורה ובין לתפלה העיקר הוא שיש לו ללמוד או להתפלל בכל מקום שתהא דעתו מיושבת עליו. וכן נראה מהגר"א שם, שכתב, "המתפלל וכו'. משום דבעי עיוני כמ"ש שלשה דברים כו' כמ"ש תוס'." (כן הוא בב"ב קסד: ע"ש) הרי הטעם הוא משום "דבעי עיוני", ודלא כמ"ש הט"ז.

ולפי זה י"ל שהוא מותר להבדיל בתוך ביתו, והכל לפי מה שנוח לו, ובאיזה מקום שתהא דעתו מיושבת עליו. אלא יש לדחות סברה זו, ויש לקיים סברת הט"ז, וי"ל שאין לדמות דין הבדלה לדין תפלת העמידה, שי"ל שדוקא בעמידה דבעינן כוונה מיוחדת בשעת תפלה יש לו

שיכנס לשם... והלא השחיטה מ"ע היא ושרינן לשחוט במקום המטונף ע"ש. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"ת קפח ב ד"ה שמע ט' קולות, שכתב "...בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאין נקי" ע"ש. ואף שבסוף כתב, "אמרו בר"ה לג. דאסור לצחצח שופר של ר"ה במי רגלים מפני הכבוד, והוא רק הכשר מצוה, וכ"ש המצוה עצמה". מ"מ אין זה מוכרח, שהלא כתבתי לעיל שיש לחלק בין בזוי מצוה בגוף החפצא כגון בגוף השופר, ובין בזוי שאינו בגוף החפצא כגון באיש התוקע או המקום, שבה אין איסור, ורק בתפילין החמירו. ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ו י"ד ס"כט. שהאריך בזה להתיר מצד הדין לעשות מצוה במקום מטונף ע"ש. לכן הכי י"ל לגבי סוכה, אם הסוכה היא כנגד מקום מטונף אין כאן איסור, אבל כשהטינוף בתוך הסוכה יש כאן איסור. הרי שיש לחלק בין כשהבזוי בתוך החפצא שהוא אסור, ובין אם הבזוי בחוצה שאין כאן איסור. ולכן במי רגלים בתוך הסוכה ודאי יש כאן איסור. ואין ללמוד מדין תפילין, דהא דמתירין להשתין בתפילין הוא רק משום שאינו בתפילין עצמן.

(ד) **ועוד** י"ל שיש ג' מדרגות, כשהבזוי בחפצא של מצוה, או כשהבזוי בגוף האדם, או כשהבזוי במקום שהאדם הולך שם, שכתב הרמ"ע מפאנו בס"נ, שמותר ליכנס בתפילין למבואות המטופות אפילו יש מקום מטונף להדיא, כמבואר בכה"ח ס"מג אות כב ע"ש. ולכן צריך לחלק בין כשהבזוי בגוף האיש שהניח התפילין, שהוא אסור להפיח בהן, ובין כשהבזוי במקום שהאיש הולך שם, דהיינו המבואות שבה אין איסור. ולכן הכי י"ל לגבי סוכה אלא הוא קיל טפי, דבשלמא לגבי תפילין שהחמירו כשהבזוי אינו בגוף התפילין אלא בגוף האדם, אבל בסוכה רק כשיש בזוי בתוך גוף הסוכה יש איסור. לכן אין להביא מדין תפילין שהחמירו בהן לאסור הפחה אף כשהבזוי אינו אלא בגוף האדם והקילו להשתין, לדין סוכה שלהשתין בתוך הסוכה ודאי יש איסור שזה בתוך גוף הסוכה עצמה.

ולפי הנ"ל יש לחקור שהלא יש ללמוד מדין תפילין שיש איסור הפחה בתוך הסוכה מטעם בזוי. אלא שזה אינו שכבר אמרו רבותינו תשובו כעין תדורו, ומבואר בסוכה כח: שבכלל זה שינה, "דת"ר תשובו כעין תדורו...ומשנן בסוכה." לכן כיון שצריך לישן בתוך הסוכה, ממילא שמותר להפיח בסוכה כמ"ש מרן בס"ע ט, "...ישנים ומפיחים בתוך השינה" ע"ש. ולכן אין איסור הפחה בסוכה אף שיש בזה בזוי. וגם י"ל שהתירו תשמיש המטה בתוך

באכילה שצריך סוכה לאכילת קבע ולא לאכילת עראי. וכן לגבי שינה מצד הדין י"ל ששינת עראי מותר חוץ לסוכה אלא כיון "שאינן קבע לשינה: שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך זו היא שינתו" כמ"ש רש"י בסוכה כו. ולכן אף שינת עראי נחשבת כקבע, אבל אם לא מטעם זה הייתי אומר שאף שינת עראי מותר חוץ לסוכה. לכן הכי י"ל לגבי לימוד תורה בסוכה, דהא דאמרינן שצריך ללמוד בסוכה הוא רק בלימוד קבע, אבל אם הוא הולך ברחוב והוא אומר איזה דין או משנה לעצמו בדרך חזרת לימודו ובדרך עראי בשעת הילוכו, לא מצינו שהוא צריך לחזור לסוכה מפני זה, והטעם הוא מפני שזה רק לימוד עראי, ומה שאמרו הרמב"ם ומרן "כל שבעת הימים קורא בתוך הסוכה", זהו דוקא בדרך קביעות שהוא רוצה לישב על שולחנו עם הספרים כדי לחזור על לימודו. הרי לימוד עראי מותר חוץ לסוכה. וכן י"ל לגבי תפלה, שרק תפלה שיש לה קביעות מקום יש להתפלל בסוכה. ומצינו שרק העמידה יש קביעות, וכן הוא ברמב"ם בהל' תפלה פ"ה הל'ו שכתב, "וקובע מקום לתפלתו תמיד". וכתב הכסף משנה שם, "והרב יונה ז"ל כתב דלא איתמר הכי במקומות בית הכנסת דכיון דכולה מקום תפלה אין להקפיד אם יושב פעמים בזוית זו, אלא ר"ל שקובע מקום לתפלתו בביתו שלפעמים אינו יכול ללכת לבית הכנסת ומתפלל בביתו מיוחד מקום לכך, וכתב דהכי משמע בירושלמי." הרי לתפלת העמידה בביתו בעינן קביעות מקום. ולכן ודאי י"ל שצריך להתפלל העמידה בסוכה, משא"כ שאר התפלות כגון ק"ש וברכותיה שלא מצינו דין קביעות מקום. מ"מ אף שמצד קביעות מצינו דבעינן סוכה לתפלת העמידה, מ"מ מטעם אחר יש לפוטרו מסוכה, דהיינו משום ישוב הדעת וכמ"ש הרמב"ם ומרן הנ"ל, ולכן למסקנה אף אין חיוב להתפלל העמידה בסוכה. מ"מ מצינו שלפי זה פשוט הוא דלא בעינן סוכה לק"ש וברכותיה כיון שהם בכלל תפלת עראי, ודומה לאכילת עראי שהוא מותר חוץ לסוכה. ולכן ממילא שאף מותר להבדיל חוץ לסוכה שאף זה בכלל תפלת עראי, שאין הבדלה דומה לתפלת העמידה, דלא בעינן קביעות מקום להבדלה. ושפיר הוא מה שהרמב"ם ומרן לא הביאו דבעינן סוכה לק"ש, ודלא כרבינו ישעיה האחרון.

למסקנה נראה שלדעת הרמב"ם ומרן אינו צריך להבדיל בסוכה.

להתפלל בכל מקום שדעתו מיושבת, משא"כ בהבדלה שא"צ כוונה כל כך, הוא צריך להבדיל בסוכה. ויש לומר שהט"ז למד חילוק זה מהב"ח שם שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "פי' שאם יכול להתפלל בסוכה בכונה יתפלל, ואם לאו יתפלל חוץ לסוכה, וז"ל רבינו ישעיה אחרון, 'וכן נראה בעיני שהתפלה צריכה כונה ויכול להתפלל חוץ לסוכה, אבל קריאת שמע קורא בסוכה, ואם היה לו בית הכנסת בעירו מניח סוכתו והולך לבית הכנסת, שכן בשאר ימות השנה מניח דירתו וקורא ק"ש בבית הכנסת'." הרי שאין ק"ש דומה לתפלה, ולכן ממילא יש לדמות הבדלה לק"ש, וצריך להבדיל בסוכה, ובפרט כשאין הדרך לילך לבית הכנסת בשביל הבדלה. כן נראה להסביר דעת הט"ז. (אלא עדיין יש לפקפק בפירוש הט"ז, שהוא כתב "הטעם דתפלה כל השנה אינה בבית דירה אלא בבית הכנסת", הרי אף בתפלה הוא כתב טעם זה, והוא אינו שבתפלה הטעם הוא משום דבעינן כוונה מיוחדת, ורק בק"ש וכדומה הדין תלוי על אם נהגו לומר ק"ש בבית הכנסת או לא.)

(ב) **אלא** עדיין יש להעיר על סברה הנ"ל שרק תפילה הוא מותר להתפלל חוץ מסוכה ולא ק"ש והבדלה, שהרי לא מצינו שצריך לומר ברכת אשר יצר בסוכה. וגם לא מצינו שצריך לברך ברכת המזון בסוכה כשהוא אוכל פחות מכביצה של פת. וכן לא מצינו שצריך לברך בורא נפשות בסוכה כשהוא שותה מים או אוכל פירות, אף שכל אלו בכלל תפילות, ודומה לק"ש. ונראה שיש לחלק, וי"ל שכשהוא מברך על עשיית צרכיו או על אכילה ושתיה, י"ל שהברכה היא טפלה למעשיו, ולכן כיון שהוא עושה צרכיו חוץ לסוכה, ה"ה שמותר לברך אשר יצר חוץ לסוכה. וכן כשהוא שותה מים או אוכל פירות שזה מותר חוץ לסוכה, ממילא אף הברכה מותר בחוץ לסוכה, שהברכה טפלה למעשה שתיה או אכילה. משא"כ בק"ש שהיא אינה טפלה לדבר אחר, ולכן הוא צריך לקרות ק"ש בסוכה. ולפי סברה זו י"ל שאף הבדלה מותר לאומרה חוץ לסוכה, שההבדלה על היין, ולכן כיון שמותר לשתות היין חוץ לסוכה, ממילא מותר לברך ברכת הבדלה חוץ לסוכה.

ועוד י"ל, שיותר נראה שהרמב"ם ומרן לא הסכימו לסברת רבינו ישעיה האחרון הנ"ל, שהם לא חילקו בין העמידה לשאר ברכות או ק"ש, וי"ל לדעתם שאף בק"ש וכדומה הוא יכול לברך או לקרות ק"ש בכל מקום שהוא רוצה, וכל מקום שיותר נוח לו הוא מותר לברך או לקרות שם. ואין זה דומה ללימוד תורה בסוכה כשהוא קורא בלי עיון שצריך ללמוד רק בסוכה. ויש לבאר הדבר. מצינו

סימן עז.

שאלה: האם יש להתיר לחתוך ביו"ט הדס של ו' טפחים, כדי לעשות שני הדסים כשרים של ג' טפחים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"עב ע"ש.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר גלברד שליט"א.

(א) **כתבתי** בח"ג ס"עב, שנראה שמעיקר דין אין איסור, שמדין הדס כשר יש להתיר נקטם ראשו, וגם אין לאסור משום מתקן מנא. וזה קצת מלשוני שם:

"אלא עדיין יש לדון מצד מלאכה ביו"ט, אם זה בכלל מתקן מנא או לא, שהרי כבר כתוב במשנה בסוכה לב: "שהיו ענביו מרובות מעליו פסול ואם מיעטן כשר, ואין ממעטין ביו"ט". והטעם שאין ממעטין ביו"ט הוא משום מתקן מנא כמבואר בגמרא שם. ולכן הכי י"ל לגבי ההדסים שאין לחתוך ההדס כדי לעשות שני הדסים שאף זה בכלל מתקן מנא. ואף שלכאורה נראה שאין תקון מנא שייך כאן כיון שכבר שם כלי עליו דהיינו שכבר יש כאן הדס, וי"ל שמה שעכשיו יש שנים אינו בכלל תקון מנא, י"ל שזה אינו שכן מצינו לגבי פתילה, שכתב מרן בס"תקיד ח, "אין חותכין הפתילה לב' א"כ ע"י שנותן שני ראשיה בפי שני נרות ומדליקה באמצע, והוא שיהא צריך לשתיהן". הרי רק אם הוא מדליק הפתילה בשני נרות הוא מותר כיון שבזה הוא אינו נראה שהוא מכין לתקון מנא, אבל בלא זה יש לאסור אף שכבר היתה שם פתילה אחת, וכן הוא בנד"ד....

אלא נראה שיש לחלק, שלגבי הפתילות הנ"ל שפיר י"ל שיש בזה תקון מנא כיון שהפתילה היא מיוחדת לתשמיש, דהיינו הדלקה כדי להאיר, וכן השפור הוא לצלות הבשר, והחוט הוא לתפור העוף, אבל ההדס של מצוה אינו מיוחד לשום תשמיש, וכל כוונתו היא רק למצוה. לכן י"ל שכיון שע"י החיתוך הוא לא עושה שום דבר חדש שהוא לאיזה תשמיש אין זה בכלל מתקן מנא, שהרי כל מנא היא לאיזה תשמיש, משא"כ בנד"ד. לפי זה יש לדון בטעם שהוא אסור למעט הענבים מההדס ביו"ט משום תקון מנא, שהלא ההדס הוא מיוחד רק למצוה ולא לשום תשמיש. וראיתי ברש"י שם שכתב "מתקן מנא. שהיה פסול ומכשירו". הרי נראה שעדיין זה בכלל תקון מנא כיון

שלפני כן הוא היה פסול ועכשיו הוא כשר, אבל י"ל בנד"ד הוא קיל טפי, כיון שלפני כן הוא היה הדס כשר, וגם עכשיו שני ההדסים הם כשרים, ואין כאן שינוי מפסול לכשר כלל, וכיון שגם הם אינם מיוחדים לתשמיש אין זה בכלל מתקן מנא. ולכן הוא מותר לחתוך ההדס ביו"ט. ע"כ לשוני שם.

וכתב כת"ר על זה, "ובמגרא לג: בסוגיין דאם מיעטן כשר... והא קא מתקן מנא ביו"ט... הב"ע דאית ליה הושענא אחריתא". ופירש"י "ולא צריך להאי הלכך אין כאן תקון כלי דלא צריכה לאכשוריה... אבל אי לא הוי אחריתא משוי ליה מנא דהא צריך להכי ואע"ג דלא מתכוין להכי אסור דהוי פ"ר ולא ימות עכ"ל. ולכאורה במחילה מכת"ר במקרה דנן אין לך "צריך ליה", גדול מזה שהרי להלכה נקטינן דבעינן ג' הדסים והוא מתכוין ליצור הדס נוסף מתוך ההדס הארוך ו' טפחים, ולמה לא יקרא עי"ז מתקן מנא, ובפרט לפי מה שחקר בכפות תמרים בדף לג ע"ב ד"ה גמרא ת"ר אין ממעטין ביו"ט, וז"ל "יש לחקור הך התקן מנא תולדה דאיזו מלאכה היא, ויראה דאפשר לומר שהיא משום מכה בפטיש, וכן התבאר בהרמב"ם פ' כג. דשבת דמתקן כלי חייב משום מכה בפטיש". ושאלתי לכת"ר האם יש לך מכה בפטיש גדול מזה, שהרי ע"י חיתוך לשניים יוצר הדס חדש למצווה? אבקש מכת"ר אם יוכל לבאר לי סברתו בהיתרו.

(ב) **ויש** להשיב. בתחילה יש לדון במ"ש כת"ר בשם הכפות תמרים שיש בדין ממעטין חיוב משום מכה בפטיש. ויש לשאול, שא"כ למה כתב הרמב"ם בהל' לולב פ"ח הל"ה, "...ואין ממעטין ביום טוב לפי שהוא כמתקן". הרי הוא כתב כמתקן בכף הדמיון, שמשמע שהוא אינו חייב מדאורייתא כלל אלא רק מדרבנן. וכן ראיתי בספר המנוחה על הרמב"ם שם, שכתב "ואין ממעטין. ר"ל משום שבות שדומה למתקן כלי ומכשירו". וכן הוא בשער המלך שם, שכתב "דאינה אלא איסורא דרבנן משום שבות שדומה למתקן כלי" ע"ש.

ונראה שסבר הרמב"ם כהתוספות בשבת קג. ד"ה לא, שכתבו "...מיהו י"ל דאותו תיקון מועט כמו מיעוט ענבים דלא אסור אלא מדרבנן לא גזרו חכמים כשאנו נהנה". הרי תיקון קל כזה אינו אסור אלא מדרבנן. וכן ראיתי בשו"ת באר יצחק א"ח ס"ט ענף ג ד"ה אך, שכתב "דאין ממעטין ענבים ביו"ט אף שאינו מתכוין לאכילה, והא התם מיעוט ענבים אינו אסור אלא מדרבנן (כמ"ש התוספות בשבת כנ"ל)". וכן נראה מרש"י בסוכה לג. שכתב "ואין ממעטין

ביום טוב משום שבות שדומה להתקן כלי. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב "כמתקן". ולפי זה אין לומר בדין זה שוא "חייב" משום מכה בפטיש.

שוב ראיתי בשער המלך הל' שבת פ"ה הל' כה שכתב, "ומהתימא על מוהר"ם בן חביב ז"ל שכתב בפשיטות דאיסור מתקן מנא דהתם הוי מדאורייתא, ולא ידעתי איך אשתמיט לשון רש"י ז"ל שכתב בהדיא דאין איסורו אלא מדרבנן ע"ש. (אלא ראיתי בכתב סופר א"ח ס"ס ד"ה ויש להוסיף, שהוא פירש בדעת רש"י שיש איסור דאורייתא במתקן ע"ש).

וגם ראיתי בנחל איתן על הרמב"ם בהל' לולב הנ"ל, שכתב "לרבי יהודה דמתיר מכשירי אוכל נפש בשלא היה אפשר מערב יו"ט, מתיר ג"כ תיקון מנא כשהוא לצורך אוכל נפש ולא היה אפשר מערב יו"ט... וא"כ כי היכי דמתיר ר"י תיקון מנא לצורך אוכל נפש ה"נ מותר שלא לצורך אוכל נפש... והשתא אתי שפיר דעת רבינו דאזיל לטעמיה שפסק כרבי יהודה במכשירין וכמ"ש הכס"מ בפ"ד מהל' יו"ט שסובר דמן התורה שרו ורק חכמים אסרוהו היכא שאינה צורך אוכל נפש כל כך והיא מלאכה גמורה. ולפי זה מן התורה ודאי אין איסור למעט משום תיקון מנא לצורך מצוה אפילו היה תקון גמור, וכאן בלאו הכי לא הוה בתיקון ההושענא משום מלאכה גמורה רק שבות דרבנן כמ"ש תוספות שבת קג. ובכה"ג היה להתיר מן הדין לגמרי. ובודאי רק לחומרא בעלמא אמרו שאין ממעטין ביום טוב ע"ש כל לשונו.

הרי מבואר מכל זה שלדעת הרמב"ם והתוספות ודע' אין כאן איסור דאורייתא כלל של תיקון מנא, ודלא כהכפות תמרים שהביא כת"ר.

ולפי זה יש לדון, לפי הסברה שכבר כתבתי בח"ג הנ"ל, דהיינו בשלמא אם הוא מתקן דבר בהדס כשהוא היה פסול, כגון דממעטין ענבים, שההדס נהפך מפסול לכשר, זה שינוי גדול וי"ל שיש בזה איסור דרבנן. אלא אם ההדס מצד עצמו כשר והוא רק נהפך מאחד לשנים, אין זה נחשב תיקון כלל. ובשלמא בדין פתילה הנ"ל, שיש תיקון מנא בחתיכת הפתילה מאחד לשנים, דהתם יש תשמיש ממש לצורכו לכל פתילה ויש איסור, אבל בנד"ד הוא אינו משתמש בשני הדסים לשום צורך להנאתו, אלא למצוה לבד, וכבר אמרו רבותיו מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן אין בזה תקון ממש. וזה מה שכתבתי שנראה כן מרש"י, שכתב "מתקן מנא. שהיה פסול ומכשירו", דהיינו רק

כשיש דבר גדול כזה, דהיינו מפסול לכשר יש לאסור, אבל אם ההדס מצד עצמו כשר, והוא נהפך לשנים מאחד, אז אין זה תקון כל כך כיון שלא היה פסול בהדס כלל כגון ענבים וכדומה, וכיון שאין בזה הנאה לגופו ולצורך תשמישו, אין לאסור. ולכן מצינו שיש לדמות זה למי שיש לו שני פירות בעוקץ אחד (שאינו מחובר לאילן), והוא נוטל שניהם מן העוקץ בשבת, שאין שום איסור בזה. וה"ה בנד"ד.

ג) מ"מ מצינו שיש ראשונים שסברו שיש איסור תורה בממעטין הענבים ביו"ט. וכן דעת המרדכי בפ"ג דסוכה בשם ריב"א ע"ש. וכן דעת הרא"ש בפ' הבונה אות א ע"ש, ועוד עיין בכתב סופר הנ"ל.

אלא אף לדעתם יש לדון, מאיזה טעם יש מכה בפטיש כאן לסברת הכפות תמרים הנ"ל. ונראה שזה לפי מ"ש הערוך השולחן בס"ש יג אות טו, וז"ל "ובאמת נלע"ד שכן הוא וה"פ, שכל מלאכה שאין בגמר מלאכתה פעולה נפרדת מהקודם לה לא שייך בזה גמר מלאכה, דכל המלאכה אחת היא ואין הגמר נחלק מקודם, אבל במלאכות שהגמר שלהם הוא אחר גמר עיקר המלאכה כמו חייט שנוטל אקופי מגלימי, או העוקר את האבן מההר שאחרי שגמר מלאכתו מכה עליו מכה גדולה, או מכה בקורנס על הסדין להחליקו... זהו מכה בפטיש...". ע"ש כל לשונו. הרי מכה בפטיש שייך רק כשיש פעולה נפרדת בסוף.

ולכן שפיר י"ל הכי לגבי הדס, שעיקר המלאכה הוא קצירת ההדס מהאדמה, ובסוף כשהוא נוטל הענבים ממנו יש פעולה נפרדת, וזה מפני שי"ל קצירת ההדס לחוד ונטילת הענבים לחוד, שהענבים שונים משאר ההדס ונראים כדבר אחר מענפי ההדס. ולכן זה נראה כפעולה נפרדת, ולכן זה בכלל מכה בפטיש, ויש איסור תורה לריב"א והרא"ש ודע'. אולם בנד"ד כשהוא מחתך ההדס לשנים, פעולה זו בכלל הפעולה הראשונה כשהוא מחתך ההדס מן המחובר, ואין זה נראה כדבר אחר לגמרי, משא"כ בנטילת הענבים. ולכן אף אם אמרין שיש איסור תורה של מכה בפטיש בנטילת הענבים כמ"ש הכפות תמרים הנ"ל, עדיין י"ל שאין איסור של מכה בפטיש לחתוך ההדס לשנים. וכבר כתבתי לעיל שכיון שאין הנאה לגופו מזה ואין זה לצורך תשמישו, כיון שהוא רק לצורך המצוה, שאין כאן תקון ממש.

שיצא מוציא, ולכן לכתחילה ודאי אין לעבור ע"ד המאירי דל"א בהם אע"פ שיצא מוציא... וא"כ צע"ג מה שהורה בחז"ע חנוכה דרשאי להוציא בני ביתו בברכת שהחיינו וברכת שעשה נסים, הא לכתחילה אין להוציא אם יצא בברכת השבח וצע"ג. (ודוחק לומר, דכיון דנר חנוכה הוא מצוה, וברכת וציונו להדליק נ"ח היא ברכת המצוות, ממילא ברכות שהחיינו ושעשה נסים הם טפלות למצוה, וכביכול תיקנו אותם כברכה המצוות, וע' במאמרי "ערבות בברכת להכניסו" בשם ר' אסף נגה הי"ו.)

ויש להשיב. כתב המאירי בר"ה כט: לגבי הבדלה, "ומאור ובשמים י"א שהם ברכת נהנין ואין מי שיצא מוציא בהם. ואני אומר שאין אלו ברכת נהנין גמורה, ואלו היה המאור ברכת נהנין גמורה היינו מברכים בו כל זמן שנראה לנו מחדש כמו שכתבנו במס' ברכות, אלא הואיל ותקנת חכמים הם, ולא מצד הנאתו הוא מביאים אע"פ שנהנה מהם הרי הם כברכת חובה, ועוד כיון שמסדר חכמים נסדרו כאחת, אין לומר על קצתן לצאת ועל קצתן שלא לצאת." הרי מסוף דבריו נראה שלא כמ"ש ת"ר בסוגרים, אלא כל שנסדרו כאחת מותר להוציא י"ח של אחרים. וה"ה בג' ברכות בחנוכה, שברכת להדליק ושעשה נסים וזמן, "נסדרו כאחת".

ולכן בין לדעת הריטב"א ובין לדעת המאירי מי שכבר יי"ח בהדלקת נ"ח יכול להוציא אחרים י"ח בכל הברכות, ואין חשש של סב"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עט.

שאלה: האם לדעת מרן זמן הדלקת נרות חנוכה הוא משקיעת החמה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר טוויק שליט"א.

א) כתב מרן בס"תרעב א, "אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה." וזה כלשון הטור שם. ובב"י שם מרן פירש, "ונראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה משום דתחילת שקיעת החמה עדיין

ולכן מ"ש כת"ר, "במקרה דנן אין לך "צריך ליה", גדול מזה", כן הוא שהוא לצורך אבל אין זה "תקון מנא" לצורך. ולכן הוא מותר.

ד) ויש להוסיף על הנ"ל, דמצינו שלדעת הרמב"ן והרא"ה והריטב"א וכן נראה מהגמ"י, דבעינן רק הדס אחד לקיים המצוה, כמבואר כל זה ביוסף אומץ ס"ב ע"ש. ולפי דעתם נראה שאין בנד"ד תקון כלל, כיון דלא בעינן יותר מהדס אחד למצוה זו. ולכן הוא דומה לאיש ששובר איזה עץ לשנים בלי כוונת לעשות כלי, שאין בזה איסור. ולפי זה אף אם אמרינן שיש תקון בנד"ד ודלא כשביארתי לעיל, הלא הוא רק ספק כיון שלדעת הרמב"ן ודע' אין כאן תקון למצוה. ולפי זה נראה שלדעת הרמב"ם והתוס' הנ"ל שסברו דבממעטין הענבים בהדס הוא רק תקון קל ואינו אסור אלא מדרבנן, שפיר י"ל בנד"ד ספק דרבנן לקולא. ואף לדעת הריב"א והרא"ש הנ"ל שסברו שיש איסור תורה בממעטין הענבים, מ"מ כתבתי לעיל שלפי מה שפירש הערה"ש, אף לדעתם אין איסור תורה בנד"ד. ולכן אף בזה יש לומר שיש בנד"ד רק ספק תיקון כלי משום סברת הרמב"ן ודע', ושוב י"ל ספק דרבנן לקולא, ואין לאסור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן עה.

שאלה: האם שליח צבור שהדליק נ"ח בבית הכנסת יכול להדליק בברכות בביתו כדי להוציא משפחתו י"ח.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "בחז"ע חנוכה (עמ' נג.) כתב וז"ל "שליח צבור שהדליק נר חנוכה בלילה הראשון של חנוכה בבית הכנסת, ובירך כל שלושת הברכות, כשיחזור להדליק נר חנוכה בביתו, חוזר ומברך את כל שלושת הברכות לפני הדלקתו, כדי להוציא את בני ביתו ידי חובתם." וקשה מאד ממ"ש מרן הראש"ל שליט"א עצמו ביביע אומר (ח"ט א"ח ס"ג אות ב.) דברכות השבח כיון שנחלקו המאירי והריטב"א (בר"ה כט.) אם אמרינן בהם אע"פ

הרשב"א והר"ן, אלא רק משום שהוא קשה להבחין תחילת שקיעה שנייה הם אמרו שצריך להתמין עד צאת הכוכבים. כן נראה לענ"ד.

אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, שהרי אנו נוהגים היום כדעת הגאונים, ולדעתם יש רק שקיעה אחת, והיא מתחילה בשקיעת גוף החמה תחת האופק. וזה דבר שנראה לעינים, והכל יודעים ומכירים כשהשמש יורד תחת האופק. ולכן אין זה דומה למ"ש הב"י בשם רבינו אלחנן "לפי שאין העולם בקיאים מה הוא סוף שקיעה לכן נהגו להמתין עד צאת הכוכבים", שזה שייך רק לשיטת ר"ת ובשקיעה שנייה, שאין אנו יכולים להכיר היטב כשהתחיל שקיעה השנייה. לכן לפי מנהגינו אליבא דעת הגאונים, יש סברה לומר שמותר להדליק נר חנוכה בתחילת בה"ש, דהיינו בשקיעת גוף החמה תחת האופק.

אלא זה אינו, שמי יאמר שהגאונים פירשו הא דאמר רב חסדא "כל תענית שלא קבלו מאתמול ושלא שקעה עליו החמה אינו תענית כלל", מיירי דוקא מתחילת שקיעה, והלא יש מקום לפרש שלדעת הגאונים כיון רב חסדא לסוף שקיעת החמה, דהיינו אחר ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה תחת האופק, דהיינו צאת הכוכבים לדעתם. ולכן מה שאמר רב חסדא "ושלא שקעה עליו החמה", פירושו ששקיעת החמה מתחילה בשקיעת החמה תחת האופק ומסתיימת בצאת הכוכבים, דהיינו אחר ג' רביעי מיל, וכוונת רב חסדא היא לסיום השקיעה, שהיא צאת הכוכבים.

ולפי זה אף לגבי חנוכה י"ל הכי, ואין ללמוד משיטת ר"ת ורבי אלחנן שסברו שמעיקר דין אזלינן אחר תחילת שקיעה שנייה, לשיטת הגאונים שאף הם אזלו אחר תחילת שקיעה שהיא מיד כשהשמש ירדה תחת האופק, שאין זה מוכרח כלל. ולכן י"ל שבין לדעת מרן ור"ת ובין לדעת הגאונים יש להדליק נר חנוכה בצאת הכוכבים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר עלי הרה"ג דביר אזוראי שליט"א, על תשובה הנ"ל. וזה מה שכתבתי לו:

כתבתי שלדעת מרן זמן הדלקת נר חנוכה הוא צאת הכוכבים. ומרן אזיל כשיטת ר"ת שבה"ש הוא מתחיל

היום גדול כמו שכתבו התוספות בפ' במה מדליקין. ע"ש. דהיינו שלר"ת יש שקיעה ראשונה ושנייה, ובא מרן לומר שהפירוש של "סוף" הוא השקיעה שנייה.

אלא מרן לא גלה דעתו לגבי שקיעה שנייה, אם אנו אזלינן אחר תחילת שקיעה שנייה או אחר סוף שקיעה שניה, דהיינו צאת הכוכבים (ויש ג' רביעי מיל ביניהם), שהרי הוא רק כתב שפירוש ש"סוף שקיעת החמה" הוא לאפוקי שקיעה ראשונה, ותו לא. ואף שמרן הביא התוספות בשבת לה. הרי כתבו התוס' שם, "ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה, והכא משתקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע." הרי ר"ת רק פירש שיש שקיעה שנייה, וכן כוונת מרן בב"י הנ"ל, דהיינו שמ"ש הטור "מסוף שקיעת החמה", הוא בא לומר שקיעה שנייה. אולם מרן לא הזכיר כלל כאן, אם אזלינן בתר תחילת שקיעה שנייה או אחר סוף שקיעה שנייה.

ודבר זה ילפינן ממ"ש הטור בס"תקסב, "אמר רב חסדא כל תענית שלא קבלו מאתמול ושלא שקעה עליו החמה פי' שלא השלימו עד צאת הכוכבים, אינו תענית כלל." וכ"כ מרן בב"י שם בשם הרא"ש, "אבל שקיעת החמה היינו סוף שקיעה והוא זמן צאת הכוכבים." וגם כתב מרן שם בשם בסמ"ק, "בתוספות ע"ג (לד.) פי' רבינו אלחנן... ואע"ג דבגמרא מוכח דגמר שקיעה מתחיל בין השמשות, דהוא קודם צאת הכוכבים, מ"מ לפי שאין העולם בקיאים מה הוא סוף שקיעה לכן נהגו להמתין עד צאת הכוכבים." ע"ש. ומשמע ממרן שם שכן כוונת הרא"ש, שאחר שמרן הביא דברי הרא"ש הוא כתב, "...וכ"כ המרדכי בשם ראבי"ה, וכ"כ התוספות בפ' בתרא דע"ג (לד.) וכך הם דברי רבינו וכ"כ הגה"מ בפ"א בשם סמ"ק...". הרי הוא השווה דעת הרא"ש לדעת הסמ"ק בשם רבינו אלחנן. הרי נראה מזה שמעיקר הדין אזלינן אחר תחילת שקיעה שנייה, אלא רק כיון דאין אנו בקיאים יש להמתין עד צאת הכוכבים. ולכן הכי י"ל לגבי חנוכה, שכיון דאין אנו בקיאים, שיש להמתין עד צאת הכוכבים, וכדמצינו לגבי תענית, וכמבואר בב"י שם. וכן כתבו האחרונים.

וראיתי בגר"א שם שכתב, "סוף שקיעה. כ"כ הטור וכ"כ הרא"ש בפ"א דתענית על מש"ש כל תענית שלא שקעה וכו' וכמ"ש בברכות... אבל ברשב"א ור"ן משמע בהדיא שהוא תחילת השקיעה אלא דמשמע שם בשקיעה שניה...". ע"ש. הרי לפי מה שכתבתי לעיל לדעת מרן, י"ל שמצד הדין אין מחלוקת שאף הרא"ש והטור ומרן מודה שזמן הדלקת נ"ח הוא בתחילת שקיעה שנייה וכדעת

שקיעה", הוא "אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע", וברור דזהו זמן של תחילת בין השמשות, ולא זמן צה"כ... ומבואר ד"סוף שקיעה" דקאמר הטור שהוא זמן הדלקת נר חנוכה, לפירוש הב"י היינו כתוס' שהוא תחילת בה"ש.

ולענ"ד מרן הביא התוספות רק כדי לומר שיש שתי שקיעות, וזה כדי לפרש מ"ש "סוף" שקיעה, דהיינו לאפוקי תחילת שקיעה כשהחמה נתכסה מן העין, ואה"נ שמצד הדין יש לאזיל אחר תחילת שקיעה שניה וכמ"ש כת"ר, אלא כיון דאין אנו בקיאים בזה, יש להמתין עד צה"כ, וכבר ביארתי כל זה במכתב הראשון. הרי אף מרן הסכים שמצד הדין יש לאזיל אחר תחילת שקיעה שניה וכנראה מהתוספות וכמו שביאר כת"ר, אבל לא כתב זה בפירוש בס"ת"רעב, כיון שהוא כבר ביאר בס"תקסב שיש להחמיר בזה עד צה"כ. וכל כוונתו בס"ת"רעב היא לומר שיש לאזיל אחר שקיעה שניה, ולא אחר שקיעה ראשונה, שכיון לבאר מ"ש בטור "סוף" שקיעה. וגם הוא סמך על מה שהוא כבר כתב בס"תקסב.

ומ"ש כת"ר, "אולם העיר על זה ידי"נ הרב אליעזר הנ"ל, דבאמת נראה שיש מקום לומר כן רק לנוהגים למעשה כר"ת. ואז הזמן של תחילת שקיעה שניה, הוא באמת קשה לראותו, ואין בקיאים בו, כי אין שום שינוי במציאות שאפשר לראות אותו. משא"כ לדידן דנהגין כגאונים, ממילא הזמן המקביל למושג "סוף שקיעה" (שהוא הזמן האמיתי גם לר"ת, אלא שאין בקיאים כנ"ל), הוא שקיעה הנראית. וזמן זה של שקיעה הנראית (דהיינו שיתכסה כל לגל החמה), לדידן דנהגין כגאונים הוא ניכר מאד וברור לכל, וכולם בקיאים בו. ולכן לפי כל החשבון הנ"ל בביור דעת מרן, יצא שלפי מרן בדעת הגאונים (אם היו גלויים לפניו), ברור שיש להדליק בשקיעה הנראית, ולא בצה"כ.

ויש להשיב. כבר כתבתי סברה זו במכתב הראשון ע"ש. אלא בסוף כתבתי:

אלא זה אינו, שמי יאמר שהגאונים פירשו הא דאמר רב חסדא "כל תענית שלא קבלו מאתמול ושלא שקעה עליו החמה אינה תענית כלל", מיירי דוקא מתחילת שקיעה, והלא יש מקום לפרש שלדעת הגאונים כיון רב חסדא לסוף שקיעת החמה, דהיינו אחר ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה תחת האופק, דהיינו צאת הכוכבים לדעתם. ולכן מה שאמר רב חסדא "ושלא שקעה עליו החמה", פירושו ששקיעת החמה התחילה בשקיעת החמה תחת האופק והיא גמרה בצאת הכוכבים, דהיינו אחד ג' רביעי

אחר ג' מיל ורביע אחר שנתכסה השמש מעינינו. וגם סבר מרן כיון שאין העולם בקיאים מה הוא סוף שקיעה לכן נהגו להמתין עד צאת הכוכבים, כמבואר בב"י בס"תקסב ע"ש.

וכתב כת"ר, "ז"ל הב"י בס"ת"רעב, "נראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה, משום דתחילת שקיעת החמה עדיין היום גדול, כמו שכתבו התוספות בפ' במה מדליקין" עכ"ל. ולענ"ד "סוף שקיעה" קאמר מרן כאן, היינו תחילת זמן בה"ש. ולא סוף זמן בה"ש דהיינו צה"כ. והראיה שכתב הב"י דקודם אותו זמן "עדיין היום גדול", ואם מיירי על שקיעה, הרי קודם שקיעה הוא זמן בה"ש, ואז אין היום גדול. ולכן ע"כ דמיירי על זמן תחילת שקיעה הנראית, שבזה קודם לכן באמת היום גדול. ובלא"ה, אם מיירי על צה"כ, שהטור ומרן יכתבו רק צה"כ, ותו לא מידי."

ויש להשיב, ונראה שכוונת כת"ר לומר "והראיה שכתב הב"י דקודם אותו זמן "עדיין היום גדול", ואם מיירי על שקיעה (דהיינו סוף שקיעה שניה שהוא צה"כ), הרי קודם שקיעה (צה"כ) הוא זמן בה"ש, ואז אין היום גדול. ונכון הוא, אלא שלא כתבתי שמרן מיירי בצאת הכוכבים כאן, אלא הוא רק בא לומר שהוא סבר כר"ת שבה"ש מתחיל בשקיעה שניה, ולא בשקיעה ראשונה כשהחמה נתכסתה מן העין, שבאותו זמן עדיין היום גדול. ואם מדליקין בתחילת שקיעה שניה או בסופו, דהיינו צה"כ, מרן סמך על מה שהוא כבר כתב בס"תקסב ע"ש.

ולכן מרן לא כתב בס"ת"רעב שזמן הדלקה הוא צאת הכוכבים, שהוא לא ביאר את זה כאן, כיון דילפינן את זה מס"תקסב, וכאן הוא אזיל כלשון הטור שכתב סוף שקיעה.

וכל זה כמ"ש המאמר שם ס"ק א שפירש דברי מרן, וז"ל "עם סוף שקיעתה, מבואר בדברי האחרונים ז"ל דהיינו צה"כ. ואע"ג דמסוף שקיעה עד צה"כ איכא שיעור ג' רביעי מיל שהוא קרוב לרביעית שעה, והיינו משך זמן בה"ש... מ"מ קאמרינן דהוי צה"כ לפי שאין העולם בקיאים בב"הש, וכבר כתבתי בזה לעיל ריש ס"תקסב." הרי כשפירשתי בדעת מרן.

וכן י"ל במ"ש כת"ר אחר כך, וז"ל "ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה, והכא משתקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע" עכ"ל. חזינן דהמושג "סוף

בעובי הרקיע" עכ"ל. חזינן דהמושג "סוף שקיעה", הוא "אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע", וברור דזהו זמן של תחילת בין השמשות, ולא זמן של צה"כ. דהרי ר"ת מיירי על דברי הגמרא ששיעור ביה"ש הוא שלושת רבעי מיל, ועל זה אמר ר"ת דאחר שיעבור זמן של ג' מיל ורבע מיל, אזי מתחיל זמן ביה"ש למשך זמן שלושת רבעי מיל.

ומבואר ד"סוף שקיעה" דקאמר הטור שהוא זמן הדלקת נר חנוכה, לפירוש הב"י היינו כתוס' הנ"ל שהוא תחילת בין השמשות. "ע"כ דברי כת"ר.

ולענ"ד אה"נ שבתוספות בשבת לה. לפי מה שפירש ר"ת הפירוש של "סוף שקיעה" הוא תחילת שקיעה שניה וכמבואר בדברי כת"ר, אלא יש ללמוד מדברי ר"ת שני דברים, אחד הוא שהשקיעה היא אינה שקיעה ראשונה כשהשמש יורד תחת האופק, אלא היא שקיעה שניה והיא ג' מיל ורבע אחר זמן זה. וזה מ"ש "ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה (שקיעה ראשונה תחת האופק), והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע (שקיעה שניה, ג' מיל ורבע אחר שקיעה ראשונה)". אלא גם יש ללמוד דבר שני, דהיינו שפירוש "שקיעה" הוא תחילת שקיעה, בשקיעה שניה, שבזו מתחיל שלושת רבעי מיל.

ונראה שהב"י הביא התוס' כדי ללמוד אם אזלינן בתר שקיעה ראשונה או שניה ותו לא (דהיינו הלימוד הראשון שכתבתי לעיל). ואין כוונתו ללמוד שאף יש להדליק מתחילת שקיעה שניה (הלימוד השני). ולכן כתב הב"י "נראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה, משום דתחלת שקיעת החמה (שהוא שקיעה ראשונה) עדיין היום גדול, כמו שכתבו התוספות בפרק במה מדליקין". דהיינו שאין זו שקיעה ראשונה שבשקיעה ראשונה עדיין היום גדול, שלא שייך לומר בתחילת שקיעה שניה עדיין היום גדול שהלא החוש מעיד שבאותו זמן הוא קרוב מאד לחושך. ובזה מוכן מ"ש הב"י אחר כך, "וכתב בשם מהר"י אבוהב ז"ל שכתוב בא"ח מי שהדליק מבע"י אפילו בחול מפני שהוא טרוד יצא, והוא שיהיה מפלג המנחה...". הרי הלשון של "מבעוד יום", הוא שייך לתחילת פלג המנחה, דהיינו ג' דקות קודם שקיעה ראשונה. ולכן כשכתב הב"י לפני זה "דתחלת שקיעת החמה עדיין היום גדול", הוא מיירי בתחילת שקיעה ראשונה. ולכן בא הטור לומר שיש להדליק נ"ח בשקיעה שניה ולא בשקיעה ראשונה.

מיל, וכוונת רב חסדא היא לסיום השקיעה, שהיא צאת הכוכבים.

ולפי זה אף לגבי חנוכה י"ל הכי, ואין ללמוד משיטת ר"ת ורבי אלחנן שסברו שמעיקר דין אזלינן אחר תחילת שקיעה שנייה, לשיטת הגאונים שאף הם אזלו אחר תחילת שקיעה שהיא מיד כשהשמש ירד תחת האופק, שאין זה מוכרח כלל. ולכן י"ל שבין לדעת מרן ור"ת ובין לדעת הגאונים יש להדליק נר חנוכה בצאת הכוכבים. ע"כ.

ויש להוסיף סברה אחרת בזה, דאם אמרינן שלדעת הגאונים יש להדליק בתחילת שקיעת החמה, הלא לדעתם עדיין יום גדול באותו זמן (משא"כ לדעת ר"ת שתחילת בה"ש הוא קרוב לחושך), והעוברים ושבים בשוק אינם רואים הנרות, דהא שרגא בטיהירא מאי מהני. ולכן יותר נראה לומר שהם כיוונו על סוף שקיעת החמה, דהיינו צה"כ.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שכתבתי לו:

ראיתי כל מה שביאר כת"ר, ואני מסכים עם רוב הביאור, אלא יש להעיר קצת:

(א) **כתבתי** לגבי הב"י בס'תרעב, "אולם מרן לא הזכיר כלל כאן, אם אזלינן בתר תחילת שקיעה שנייה או אחר סוף שקיעה שנייה".

וכתב כת"ר על זה, "ואחמה"ר לא הבנתי דבריו, ויש לי להקשות עליהם. ז"ל הב"י בס' תרע"ב "נראה שדקדק רבינו לכתוב מסוף שקיעת החמה, משום דתחלת שקיעת החמה עדיין היום גדול, כמו שכתבו התוספות בפרק במה מדליקין (לה. ד"ה תרי)" עכ"ל. ולענ"ד "סוף שקיעה" דקאמר מרן כאן, היינו תחילת זמן בין השמשות. ולא סוף זמן בין השמשות (היינו צה"כ). והראיה, שכתב הב"י דקודם אותו זמן "עדיין היום גדול", ואם מיירי על צאת הכוכבים, הרי קודם צאה"כ הוא זמן בין השמשות, ואז אין היום גדול, שכבר החמה נכסית. ולכן ע"כ דמיירי על זמן תחילת שקיעה הנראית, שבזה קודם לכן באמת היום גדול. ובלא"ה, אם מיירי על צה"כ, שהטור ומרן יכתבו רק צה"כ, ותו לא מידי. ודו"ק.

ועוד, שהרי הב"י סיים דבריו "כמו שכתבו התוס' וכו'. והנה ז"ל התוס' שם "ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה, והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה

וכן הוא בתוספות זבחים נו. שכתבו, "...והשתא לא הוי כמו שקיעת החמה דמס' תענית (יב.) כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינו תענית, וקבלה בידינו בצאת הכוכבים". ולכן הכי י"ל שהיתה לגאונים קבלה דמ"ש שקיעת החמה לגבי תענית הוא צאת הכוכבים. וגם מצינו בתוס' מנחות כ: שכתבו "ותירץ ר"ת דמשתשקע החמה משמע סוף שקיעת החמה שכבר שקעה החמה, אבל משקיעת החמה משמע מתחילת שקיעה". הרי כל שבלשון עבר, כגון שתשקע או שקעה, פירושו סוף השקיעה. ולכן גם י"ל "ושלא שקעה עליו החמה", פירושו סוף השקיעה, ולדעת הגאונים זה צאת הכוכבים.

ועיין בשאגת אריה ס"ז שכתב, "דשקיעת החמה משמע נמי צאת הכוכבים בהרבה מקומות, כמ"ש התוספות שם בעצמן".

אולם הדין אם יש לברך בתחילת שקיעה שניה או בסופה, זה יש ללמוד ממ"ש הב"י בס' תקסב וכשכבר ביארתי. כן נראה לענ"ד.

(ב) **כתבתי**: "אלא זה אינו, שמי יאמר שהגאונים פירשו הא דאמר רב חסדא "כל תענית שלא קבלו מאתמול ושלא שקעה עליו החמה אינו תענית כלל", מיירי דוקא מתחילת שקיעה, והלא יש מקום לפרש שלדעת הגאונים כיון רב חסדא לסוף שקיעת החמה, דהיינו אחר ג' רביעי מיל אחר שקיעת החמה תחת האופק, דהיינו צאת הכוכבים לדעתם. ולכן מה שאמר רב חסדא "ושלא שקעה עליו החמה", פירושו ששקיעת החמה התחילה בשקיעת החמה תחת האופק והסתיימה בצאת הכוכבים, דהיינו אחר ג' רביעי מיל, וכוונת רב חסדא היא לגמירת השקיעה, שהיא צאת הכוכבים".

וכתב כת"ר: "וקשה לי, דאם כדבריו, אז שיאמר רב חסדא להדיא "צאת הכוכבים". ולמה ליה כולי האי".

ויש להשיב דכן מצינו שהלשון של שקיעה היא או תחילת שקיעת החמה או סוף שקיעת החמה שהיא צאת הכוכבים.

יורה דעה

סימן פ.

שאלה:

מה החילוק בין חשד ומראית העין. ולמה לפעמים כתוב בגמרא "מראית העין", ופעמים "חשד".

יש שני טעמים למראית העין, והחילוק ביניהם.

אם חשד אסור מן התורה או לא.

אין לת"ח לצאת מבושם לשוק.

חשד בהליכה לעיר שיש בה ע"ז.

וכל אלו הערות על ספר להרה"ג אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג יצחק רודריג שליט"א, והרה"ג צבי אידלס שליט"א, בדיני מראית העין וחשד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג יצחק רודריג שליט"א, והרה"ג צבי אידלס שליט"א.

מה החילוק בין חשד ומראית העין. ולמה לפעמים כתוב בגמרא "מראית העין", ופעמים "חשד".

לענ"ד נראה שבמראית העין העין העם רואים דבר מיוחד וניכר לעין, ומדבר זה יש להוכיח ששם הוא עושה איסור, אבל בחשד לא היה דבר המיוחד וניכר לעין במעשיו אלא העם חושבים בלבם שהוא עושה איסור, ולכן בזה החשש בא ממחשבות הרואים בלבד, ובזה אמרו החכמים שיש חשד ולא אמרו שיש מראית העין.

ולכן לפי זה יש מראית העין אם יצאה הבהמה בזוג בשבת כדאיתא בשבת סד: שהזוג דבר מיוחד וניכר לעין ומזה חשש איסור דמיחזי כאזיל למוכרה בשוק, וכן במי שנשרו כליו במים דאין שוטחן בחמה כנגד העם מפני מראית העין שיחשדוהו שכבסן בשבת, כמבואר בשבת קמו: אף התם יש דבר המיוחד לעין, דהיינו כליו בחמה, ומזה בא החשד, וכן בכל כיוצא בזה. מ"מ יש ענין אחר של חשד בלבד ובזה לא הזכירו מראית העין כיון שאין שם דבר מיוחד לעין שיש להוכיח ממנו שיש איסור, וזה בשבת כג. שחצר שיש לה שני פתחים צריכה שני נרות בחנוכה

משום חשדא, וכאן העוברים שם לא רואים שום דבר בפתח, רק חסרון נר חנוכה בלבד, והם חושבים בלבם שבעל הבית לא קיים המצוה, ולכן בזה לא אמרין שיש מראית העין שאין כאן דבר מיוחד לראות אלא העיקר הוא המחשבה בלב, ומחשבה זו היא המקור לחשד, ולכן בזה הזכירו חכמים רק חשד ולא הזכירו מראית העין. וכן הוא לענין פאה שם, שיש להניח פאה מפני חשד שלא יהיו עוברים ושבים ואמרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו, וגם כאן אם לא הניח יש רק חסרון מעשה, והוא אינו עושה דבר שהוא מיוחד לעין לגרום החשד (עיי' לקמן עוד בזה). וכן מצינו בשקלים פ"ג מש"ב, "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומות הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדי שצריך לצאת ידי המקום שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל', ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם'." עיי' בפירוש התפ"י שם. ואף בזה האיסור הוא רק משום חשד ולא מפני מראית העין שהאיש הנכנס לא עשה שום דבר שיצא מן הכלל, וכל בגדיו הם כרגיל ואין דבר מיוחד לעין שהוא משונה, כדי לגרום מראית העין, ולכן בזה האיסור הוא רק משום חשד ולא הזכירו בזה מראית העין.

וכן הוא ביומא לח. "ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח, מעולם לא נמצאת פת נקיה ביד בניהם שלא יאמרו ממעשה לחם הפנים הם ניזונין לקיים מה שנאמר 'והייתם נקיים מה' וישראל'." הרי אף כאן אם אכלו לחם אין זה דבר שיצא מן הכלל וזה דבר רגיל לכל אדם ואין זה דבר משונה שהוא מיוחד וניכר לעין שהוא עושה עבירה, ולכן החשש הוא רק בלב הרואה ובמחשבתו, ולכן בזה האיסור הוא משום חשד ולא מפני מראית העין ומשום זה לא הזכירו מראית העין בנדון זה. וכן י"ל במעשה דרב פפא בב"מ סט. ועיי' בח"מ ס"יד, ובתורה לשמה בס"ל, וכן י"ל בנדרים סח: והר"ן שם, שיש חשד אבל לא מראית העין. וכן י"ל בפסחים יג. לגבי מכירה לעצמו לצורך צדקה, שאין המכירה לעצמו ניכרת לעין, שהכלים נשארים אצלו כמו לפני זה אלא רק העם שומעים שהוא קונה אותם לעצמו ועל שמיעה זו יש חשד ולא על מה שהם רואים בעין.

וי"ש להסביר את זה, והוא שהפסוק שהוא המקור לאיסור זה של חשד הוא "והייתם נקיים", והכתוב בתורה לגבי

שהוא עושה דבר איסור. ולכן שייך לומר בזה מראית העין, ואין לומר בזה שיש "חשד".

ולפי חילוק זה יש לפרש כמה מקומות שדברו חכמים גבי חשד או מראית העין.

ולפי זה אפשר לפרש החילוק בין הבבלי והירושלמי לגבי להניח פאה בסוף השדה. שכתוב בשבת כג. "ומפני חשד שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו" ע"ש. הרי בזה יש חשד. אלא בירושלמי פאה פ"ד הל"ב, כתוב "...לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו... מפני מראית העין כיצד שלא יהו העוברים ושבים אומרים ראו היאך קצר איש פלוני שדהו ולא הניח פאה לעניים." וכן הוא בתוספתא שם פ"א הל"ז. הרי לדעת הירושלמי החשש הוא מפני מראית העין ולא משום חשד, ודלא כהבבלי. אלא י"ל שאין מחלוקת, שהירושלמי מיירי באופן שהעוברים ושבים רואים בעיניהם שבעל השדה קצר סוף שדהו, וזה מ"ש "ראו היאך קצר איש פלוני שדהו", דהיינו שהם ממש רואים בשעת הקצירה עצמה. ולכן בזה י"ל שהקצירה היא דבר מיוחד לעין ויש להוכיח ממנו שבעל השדה עושה איסור, ולכן כתוב בירושלמי שיש בזה מראית העין. אלא בבבלי לא כתוב "ראו", אלא רק "שלא יהיו עוברין ושבין אומרים תבא מארה לאדם שלא הניח פאה בשדהו", דהיינו שהם רואים השדה אחר גמירת הקצירה, ובזה הם רק רואים שבסוף השדה אין פאה, אבל הם לא ראו הקצירה עצמה, ולכן אין זה בכלל מראית העין, אלא עדיין יש בזה חשד.

וכן יש לפרש דין הוצאת גמלים בשבת, שכתוב במשנה בשבת נד. "לא יקשור גמלים זה בזה וימשוך". והטעם משום "דמיחזי כמאן דאזיל לחינגא". פירש"י "לשוק למוכרם...". ופירש"י שם סד: "כל שאסרו חכמים משום מראית העין, שלא יחשדוהו באיסור כגון... לא יקשור גמלים זה בזה דמיחזי כאזיל לחינגא." הרי כאן יש איסור מראית העין.

אלא שביירושלמי פ"ה הל"ג כתוב, שטעם האיסור מפני "החשד שלא יהו אומרים איש פלוני יצא לעשות מלאכתו בשבת." ופירש הקרבן העדה, "למכור סחורתו בשוק." הרי לדעת הירושלמי יש כאן חשד ולא מראית העין, ודלא כפירש רש"י בבבלי הנ"ל.

ויש להסביר החילוק. וי"ל שלדעת הירושלמי טעם האיסור מפני שזה נראה כמי שרוצה להוציא סחורתו לשוק, דהיינו

בני גד וראובן שאם לא נכנסו לא"י יש חשד שלא רצו לעזור שאר השבטים, ולכן האיסור הוא רק באופן כזה, דהיינו שלא היה שם מראית העין אלא חשד בלב הרואה, שאם הם ישבו בחו"ל לא היה דבר מיוחד הניכר לעין שהוא מוכח שהם לא רצו לעזור אחיהם, אלא החשד הוא במחשבות הרואים בלבד, ולכן לא הזכירו פסוק זה של "והייתם נקיים" לגבי מראית העין אלא רק לגבי חשד בלבד.

ולפי חילוק הנ"ל, מצינו בירושלמי בברכות פ"ב הל"ח, שר"ע וחבורתו, שהיו יושבים ומעיינים בתורה תחת עץ תאנה, ובעל העין היה נוהג לבוא בבוקר וללקט את התאנים שהבשילו, "אמרין שמא הוא חושדינו, נחלוף את מקומינו". הרי יש חשש חשד שמא הם גזלו התאנים, אבל אין זה בכלל מראית העין, שהם רק ישבו שם, וזה דבר רגיל, והם לא עושים דבר משונה שניכר לעין, שיש להוכיח ממנו שהם עושים איסור. ולכן כתוב כאן הלשון של חשד ולא מראית העין. וי"ל שאם היו מביאים תאנים מביתם כדי לאוכלם שם, אז שפיר י"ל שיש בזה מראית העין, שבזה יש דבר הניכר לעין, והרואים חושבים שתאנים אלו מבעל העין והם גזלו התאנים, אבל כיון שהם לא עושים דבר כזה, כתוב בגמ' הלשון של "חשד".

וכן בברכות ג. כתוב, "ת"ר מפני שלושה דברים אין נכנסין לחורבה, מפני החשד...". ופרש"י "שלא יאמרו זונה מוכנת לו שם." הרי אף כאן יש חשד ואין כאן מראית העין כיון שהוא לא עשה דבר שניכר לעין, אלא רק כניסה לבדה, וכניסה הוא דבר רגיל, ואין הוכיח ממנה שהוא כיון לאיסור, ולכן החשד הוא רק בלב הרואה ואינו תלוי על דבר מיוחד הניכר לעין. אלא אה"נ אם הוא נכנס לחורבה עם אשה, שפיר י"ל שבזה יש מראית העין, שכאן יש דבר הניכר לעין, דהיינו האשה, ויש להוכיח מזה שהוא כיון לאיסור.

וכן בברכות מג: כתוב שאין לת"ח לצאת יחידי בלילה, והטעם משום "חשדא". ופירש"י שהחשד מפני חשד זנות. וזה דומה לכניסת חורבה הנ"ל, שיש בזה רק חשד ואין כאן מראית העין, אלא אם הוא יוצא אם אשה שאינה אשתו בלילה, שפיר י"ל שזה בכלל מראית העין.

וגם מצינו בעירובין ק: שאין עולין באילן יבש אף שהוא אינו נחשב מחובר לקרקע, משום מראית העין כמבואר ברש"י שם. וזה אתי שפיר, שכאן הוא עושה דבר שהוא מיוחד וניכר לעין, דהיינו עלייה באילן, ויש להוכיח מזה

חשד שהם חושבים שהוא עשה או יעשה העבירה בסתר משום בוש, אבל אם הם רואים הדבר עצמו שהם חושבים שהוא האיסור אז הם יאמרו שכיון שהוא עושה הדבר לפני העם והוא לא רוצה להסתיר מעשיו, צ"ל שהוא אינו מתבייש בזה כיון שהוא דבר מותר. ולכן לגבי שטיחת הבגדים בחמה בשבת העם אינם רואים האיסור עצמו דהיינו הכביסה ולכן הם חושבים שהוא כבר עשה האיסור בסתר וחושדים על כך, אבל לגבי שתיית דם דגים הם רואים כל הדבר שהם חושבים שהוא העבירה עצמה, ולכן הם יאמרו כיון שהוא עשה האיסור בפנינו בלי בוש והוא לא טרח להסתיר מעשיו, ודאי זה משום שדם בהמה מותר. (ועיין בריטב"א בכתובות ס. בשם התוספות שהחשש לגבי שטיחת הבגדים הוא שמא שהעם חושבים שכביסה מותר בשבת. וזה שלא כדעת שאר ראשונים בזה שכתבו שהטעם הוא מפני חשד שמא הם חושבים שהוא עשה עבירה.) וכן לגבי חלב אשה ובשר האיסור הוא מפני שמא יאמרו שבשר בחלב מותר, וזה נלמד מדין של דם דגים כמבואר בתשובת הרשב"א ובב"י בס"פז, וכן נראה מהש"ך בי"ד שם בשם המהרש"ל. ודלא כנראה מהגהות הבן בנו"ב מה"ת א"ח ס"קג, שכתב שהטעם הוא משום חשד.

וכן לגבי הזוג בבהמה בשבת, העם רואים רק הזוג ולא העבירה עצמה שהיא המכירה, ולכן הם חושבים שהוא רוצה למכור הבהמה בסתר בשוק שאין שם ישראלים בשוק בשבת והוא כבסתר, ולכן שייך בזה חשד, אבל לגבי השחיטה לשם עולה בחולין מא. העם רואים כל המעשה שהם חושבים שהוא העבירה דהיינו השחיטה בחוץ, ולכן הם סוברים שכיון שהוא עשה דבר זה בגלוי בלי בוש ליכא עבירה בזה והוא מותר.

וכן בביצה ט. כתב שאין מולכין את הסולם משובך לשובך שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו, אף כאן הם לא רואים העבירה דהיינו תיקון גגו, ולכן הם חושבים שהוא רוצה לעשות זה בדרך סתר כדי שלא יבינו העם העוברים שם ולכן שייך חשד, אבל לגבי לבישת הכלך שהוא אסור מפני מראית העין של כלאים כמ"ש לעיל, הוא עשה הלבשה לפני כל העם ולכן הם חושבים שכיון שהוא עשה דבר זה שהוא העבירה עצמה לפני העם בלי בוש צ"ל שבאמת זה דבר מותר, ואין איסור של לבישת כלאים.

וכן מצינו בדיני שמיטה שכתב הרמב"ם בסוף פ"ג, "אף בזה"ז אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מברכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה

שדרכם לישא סחורתם על גב הגמל כדי להוליך סחורתם לשוק. אלא מסתמא כיון שהוא שבת אין סחורתם ע"ג הגמל שהזהירה התורה שגם בהמת ישראל תנוח בשבת, וה"ה כל בעלי חיים כמבואר במ"ב בס"ב ס"ק א, ולכן ודאי שאין סחורה ע"ג הגמל. ולכן אין כאן דבר הניכר לעין כגון הסחורה. ולכן יש כאן רק חשד ולא מראית העין.

אלא לדעת רש"י בבבלי, הטעם אינו משום מכירת סחורה אלא משום מכירת הגמלים עצמם. ונראה שדרכם היתה לקשור הגמלים ביחד בשעת הולכתם לשוק כדי למוכרם, ולכן קשירתם דומה ליציאת בהמה בזוג בשבת כדאיתא בשבת סד: שהזוג דבר מיוחד וניכר לעין ומזה יש חשש איסור דמיחוי כאזיל למוכרה בשוק. ולכן גם הקשירה הוא דבר מיוחד וניכר לעין, ויש בזה חשש איסור מראית העין.

יש שני טעמים למראית העין, והחילוק ביניהם.

(א) **נראה** שברוב פעמים החשש במראית העין הוא משום חשד וכן הוא ברש"י בשבת קמו. לגבי שטיחת הבגד בחמה שכתב "שיחשדוהו שכבסן". וכן הוא בשבת סד: כתב רש"י שהטעם של מראית העין הוא "שלא יחשדוהו באיסור" וכן הוא בהרבה מקומות שגזרו חכמים משום מראית העין הטעם הוא משום חשד. אלא יש קצת מקומות שאין הטעם משום חשד אלא משום שמא יאמרו שדבר זה מותר, וכן הוא בכריתות כא. שדם דגים שכנסו לכלי אסור, ופירש"י "דמיחלף בדם בהמה והרואה אומר מותר לאכול דם". וכן הוא בחולין עה: לגבי בן פקועה שצריך שחיטה, וכתב רש"י הטעם הוא "דאתו לחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה". וכן הוא בחולין מא. לגבי שחיטה לשם עולה, שהוא פסול משום מראית העין, וכתב רש"י שהטעם הוא "דכיון דבאה בנדר ובנדבה הרואה אומר עכשיו הוא מקדיש ושוחטה לעולה וקדשים בחוץ מותרים וגזור עליה רבנן פסול". וכן הוא ברשב"א והר"ן שם. וכן מצאתי בפ"ט דכלאים מש"ב, דשיריים וכלך אסור מפני מראית העין, וכתב הרע"ב שהטעם הוא "דאתי לאחלופי בצמר ופשתים". הרי בכל אלו לא אמרין שהטעם הוא מפני שהרואים חושדים שהוא עושה איסור אלא מפני שהם אומרים שדבר זה מותר וע"י כן הם מביאין עצמן לעבור על האיסור. וצריך להסביר את זה, מתי אמרין שהאיסור של מראית העין הוא מפני חשד ומתי משום שמא יאמרו שדבר זה מותר.

ולענ"ד החילוק הוא כזה, שאם העוברים אינם רואים מה שהם חושבים שהוא מעשה האיסור עצמו אז אמרין שיש

כלמודים הוא מותר שזה דומה לנתינת הקשקשים בדם של דגים. ולכן דברי רבינו יונה סיעתא למה שפירשתי לעיל.

ג) ולכאורה יש להקשות על מה שפירשתי מב"מ צ. שכתוב שם, "תנו רבנן פרות המרכסות בתבואה והדשות בתרומה ומעשר אינו עובר משום בל תחסום, אבל מפני מראית העין מביא בול מאותו המין ותולה לה בטרסקלין שבפיה". ופירש רש"י שם "מפני מראית העין. שלא יאמרו עליו שהוא חוסם." והרי כאן הרואים השור בדישו רואים כל הפעולה שהם חושבים שהיא העבירה של חסימה ועדיין כתב רש"י שהאיסור "שמא יאמרו עליו שהוא חוסם", והוא לא כתב שמא הם יאמרו שחסימה מותרת, כמו לגבי הדם של דגים ושחיטה וכלאים הנ"ל, אף שבהם הם רואים כל הפעולה שהם חושבים שהיא עבירה. ואל תאמר שלגבי חסימה שהם לא רואים כל העבירה שהעבירה מתחילה בחסימה ואחר כך נמשכת בדישה, והם לא רואים את החסימה, שזה אינו שאין החסימה עצמה העבירה אלא הדישה אחר כך, וכן הוא בגמרא שם בדף צ: שכתב "בשעת דישה לא תהא חסימה", ועיין ברמב"ם והטור והש"ע שהביאו דין זה. ולכן עדיין יש להקשות למה כתב רש"י שהאיסור של מראית העין הוא מפני שלא יאמרו עליו שהוא חוסם. אלא לפי מה שפירשתי לעיל אין כאן קושיא כלל, שכשיכול האדם לעשות בסתר כל המעשה שהרואים חושבים שהוא האיסור, אז אם הוא עושה כל המעשה בפרהסיא אז שפיר אמרין שנראה שדבר זה מותר שאם הוא אסור היה לו לסתור את מעשיו כדי שלא רואהו אדם. ולכן לגבי שתיית דם דגים הוא יכול לעשות דבר זה בסתר, וכן לגבי שחיטה וכן לגבי לבישת כלאים. ולכן אם הוא עושה דברים אלו בפרהסיא בפני הרואים בלי בוש, ודאי הם חושבים שדברים אלו מותר. אמנם לגבי השור בדישו זה כמעט רוב פעמים בשדהו בפני כל העולם ולא שייך לומר לגבי דבר כזה שהוא יכול לעשות אותו בתוך ביתו וכדומה, אלא ודאי הוא לפני העוברים ושבם. וכיון שכן לא שייך לומר שהרואים יאמרו שהוא יכול לסתור הדבר וכיון שהוא לא עשה כן ודאי שהוא דבר מותר. ולכן נשאר רק האיסור של חשד, דהיינו שמא הוא עובר האיסור בחוסם שורו בדישו.

ד) ועוד י"ל בענין זה, שיש פעמים שהאיסור של מראית העין הוא מפני חשד אף שהוא עשה כל הדבר לפני הרואים והם חושבים שהוא האיסור, ולא אמרין בזה שהטעם הוא שמא הם אומרים שהוא דבר מותר. וכן הוא בע"ז יב. "נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז לא ישחה ויטלם מפני שנראה כמשתחזה לע"ז." וכן בכתובות ס. "צינור

שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו" ע"ש, ועיין בערה"ש העתיד ס"יח אות ד וזה פירושו בדעת הרמב"ם. מ"מ ראינו שכיון שהרואה אינו רואה המעשה של איסור שהוא הנטיעה, אלא הוא רואה האילן, שפיר יש לחוש שמא הבעל השדה עובר עבירה בסתר, וכשפירשתי לעיל.

ב) ועיין בסוכה י: שכתוב, "עבדיה דרב אשי איטמישא ליה כתונתא במיא ואשטחא אמטללתא אמר ליה רב אשי דלייה דלא לימרו קא מסככי בדבר המקבל טומאה והא קא חזו ליה דרטיבא לכי יבשה קאמינא לך." הרי שיש כאן מראית העין וכתב שם המאירי שהחשש הוא משום חשד. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר שמוכרח לומר שרב אשי לא ישב בסוכה תחת הכתונת כיון שזו מקבלת טומאה, ולכן החשש הוא מפני הרואים כשרב אשי לא היה בסוכה. ולכן שפיר אמרין שיש כאן מראית העין של חשד כיון שהעם סוברים שהוא רוצה ליכנס בסוכה זו בסתר כשאין הרואים שם ואז הוא זמן האיסור ושייך חשד על מה שהם לא רואים, אבל אם היו רואים אותו בסוכה תחת הכתונת הם חושבים שהוא דבר מותר לסכך בדבר המקבל טומאה כיון שהם רואים כל הדבר בגלוי ובלי בוש, ודאי ש"ל שאין איסור בדבר. ועיין עוד בדין זה במרן ס"תרכט יט, ובמ"א שם ובביאור הלכה בד"ה או.

ויש להביא סיעתא למה שפירשתי מרבינו יונה, בברכות לז: בד"ה ומזה הטעם, לגבי נטילת חלה, "אבל כשעשאה כעבין אע"פ שלא נעשית לאכילה חייבת מפני שכיון שעשאה כשאר פת בעלמא יש לחוש מפני מראית העין, שהרואה יחשוב שלאכילה נעשית ויבא להתיר גם כן שאר הפת הנעשית לאכילה בלא חלה, והכי אמרין בגמרא, מעשיה מוכיחין עליה עשאה כעבין חייבת, כלמודים פטורין, ופירוש כלמודים פתין ארוכין, ומש"ה פטורה דכיון ששינה בה ליכא למיחש מפני מראית העין." הרי שאין החשש כאן שמא יאמרו שהוא עשה איסור, אלא שמא הם ילמדו להתיר הדבר. ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר, כיון שהם רואים כל הלישה ולא רואים שום נטילת חלה, הרי הוא עשה מה שהם חושבים שהוא האיסור לפני הרואים בלי שום בוש וכלימה, ולכן הם חושבים שזה דבר מותר לעשות פת בלי נטילת חלה, שאם לא כן היה לו להסתיר את מעשיו מפני הבושה כדי שלא יראה שום אדם שהוא עושה עבירה, ולכן בזה כיון שהוא עשה הכל לפני הרואים בלי פחד, ודאי שאין שום איסור בזה. ואם עשאה

וכן לגבי נסירת הנסרים לעשות ארון למת כמו"ק ח: העם רואים כל מה שהם חושבים שהוא האיסור, דהיינו תקון הנסרים ומ"מ לא אמרינן בזה שמא הם חושבים שהוא דבר מותר כיון שהם לא רואים כל המעשה, דהיינו הם לא רואים אם הנסירה היא לעשות ארון או לתקן איזה בנין, ולכן לא שייך שמא הם חושבים שדבר זה מותר, משא"כ לגבי שתיית דם דגים שהם רואים כל המעשה, וכן לגבי שחיטה לשם עולה הם רואים כל המעשה, וכן לגבי לבישת כלך שנראה ככלאים הם רואים כל המעשה, ואין שם חלק אחר של המעשה שהם לא ראו ולא דומה להנסירה שהם לא ראו עשיית הארון. ומ"מ שייך חשד שהרואים סברו שמא הוא לא רוצה לעשות הארון אלא לתקן בנינו וכיון שכוונתו בזה היא בסתר במחשבתו, שפיר י"ל ששייך חשד.

ועוד מצינו לגבי בן פקועה בחולין עה: שצריך שחיטה משום מראית העין כמבואר בראשונים שם, והטעם הוא מפני שמא יאמרו שבהמה א"צ שחיטה ע"ש. ולכאורה זה קשה לפי מה שביארתי שהאיסור אינו השחיטה עצמה אלא האכילה אחר כך והעם לא ראו האכילה ולכן יותר נראה שלא שייך בזה שמא הם יאמרו שדבר זה מותר אלא שמא הם חשדוהו שהוא אוכל נבלה. אלא אין זה קושיא שלא שייך לומר בזה שהוא אינו לאכילה, שהרי ודאי הוא לא רוצה ליתן הבן פקועה לכלבים ולכן פשוט הוא שהוא לצורך אכילה. ואף את"ל שהוא רוצה למכור אותו לגוים אף בזה י"ל שזה לא שכיח כלל כיון שיש איסור לעשות סחורה בנבלה כמ"ש המשנה בשביעית בפ"ז, וכן הוא ברמב"ם והטור וכן האריך בזה מהר"ם די בוטון בס"ה ע"ש. ולכן מוכרח לומר שהוא רוצה לאכול בהמה זו או למכור אותה לישראל אחר, ואין לתלות בדבר אחר, ולכן הרואה חושב שהוא דבר מותר כיון שזה כאילו הוא ראה כל המעשה, משא"כ בנסירת הנסרים הנ"ל שעדיין יש לתלות שהוא לעשות ארון למת ולכן לא שייך שהרואה חושב שהדבר מותר כיון שהוא לא ראה כל הדבר.

(ו) **ושמעת** שיש חכמים שאומרים שיש חילוק אחר בדבר, שמה שאסרו חז"ל מראית העין משום חשד הוא רק בדברים שהזמן גורם האיסור כמו לגבי שבת ויו"ט, שבהם הם אסרו הדבר וכיון שהוא חוזר להיתרו אחר שבת אין זה איסור על החפץ עצמו, אבל אם החפץ עצמה דבר מותר כגון דם דגים הם לא רצו לאסור הדבר לעולם שא"כ הדבר יהיה אסור לעולם ואין בזה היתר לאחר זמן, ולכן בזה אמרו שיש טעם אחר דהיינו שמא אחרים יחליפו בדבר אחר ואומרים שאותו דבר מותר. ולענ"ד זה חילוק בעלמא

שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא". הרי העוברים רואים כל מה שהם חושבים שהוא האיסור ועדיין פירשו הראשונים שהטעם בזה מפני חשד עיין בדבריהם. אלא בזה לא חיישינן לשמא הם סוברים שדבר זה מותר, וזה מפני שיש סימן בשניהם שהוא לא כיון לעשות העבירה, דהיינו יש מעות על הקרקע והכל רואים את זה, ולכן הם לא חושבים שהוא מותר להשתחוות לע"ז אלא הם חושבים שהוא רוצה ליטול ממונו, אלא עדיין יש חשד שהם לא ידעו כוונתו אם הוא ליטול הממון דוקא או שמא הוא כיון בלבד אף להע"ז, וכיון שמחשבתו בסתר הרואים חושדים על כך. וכן בצנור יש סימן, דהיינו שהוא עשה הדבר בשינוי דהיינו ברגלו, וזה סימן להרואים שאין זה דבר היתר, ולכן לא חשו לזה, אבל עדיין יש חשד שאפשר שהם חושבים וטועים שאף בשינוי הוא אסור אף במקום הפסד כמ"ש הר"ן בפ"ק דביצה ט. בשם יש מחלקים ע"ש. ולענ"ד לפי מה שביארתי, יותר נראה לומר שהרואים יודעים הדין אלא שהם חושדים שאפשר שאין כאן הפסד, וההפסד בתוך ביתו הוא דבר שאינו בגלוי לכל ולכן שייך חשד בזה. ולא שייך לומר בזה שמא הם חושבים שזה דבר מותר שהרי באמת הוא דבר מותר. וכן הוא לגבי שתיית דם דגים שאם יש סימן בדם דהיינו הקשקשים, אז הוא מותר בשתייה ולא אמרינן שמא הרואה חושב שדם בהמה מותר. ולכן אף לגבי המעות והצנור יש סימן ולא אמרינן שמא הרואה חושב שדבר זה מותר. ועוד לגבי הצנור הם לא ראו ההפסד, וכיון שהם לא ראו כל הדבר לא שייך לומר שהוא דבר מותר שהם לא ידעו כל הענין. ועיין בר"ן בפ' החבית שפירש שבדין של צנור החשש הוא שמא הרואה חושב שהוא דבר מותר, וכן משמע בריטב"א בכתובות ס. בשם התוספות, ולפי זה י"ל בפשיטות שכיון שהרואים ראו כל המעשה של תקון הצנור ולא רק קצתו, אין כאן חשש של חשד אלא הם יאמרו שכיון שאיש זה עשה דבר זה בפרהסיא ודאי הוא מותר שהוא עשה כן בלא בושה לפני כל העם.

(ה) **ועוד** מצינו אופן אחר במראית העין, דהיינו שיש חשד במעשיו אף שהעוברים ורואים כל מה שהם חושבים שהוא האיסור, ולא אמרינן שהטעם הוא מפני שמא הרואים חושבים שדבר זה מותר, והוא לגבי שחיטה לתוך גומא בחולין מא. שיש חשד שהוא כיון לע"ז, אבל אף בזה העם לא רואים העבירה עצמה שהחשש הוא בכוונתו ובמה שהוא חושב בלבד אם הוא כיון לע"ז או לא, ולכן כיון שהם לא רואים דבר זה, לא שייך לומר ששמא הם חושבים ששחיטה לע"ז מותרת, ורק נשאר הטעם של חשד וכיון שהמחשבה היא בסתר הם חושדים בו על כך.

וכן הוא בקהלת יעקב בתוספת דרבנן אות קכ, וכן כתב האג"מ בא"ח ח"ד ס"פכ, שיש איסור דאורייתא ע"ש.

אלא לפי זה עדיין יש לדון שיש כמה דברים שלא חשו לחשד כגון השואל טלית פטור מן הציצית שלושים יום, ולא אמרו שמ"מ חייב משום חשד דהיינו שמא יאמרו שהוא עובר על מצות עשה, וכן השוכר בית פטור ממזוזה שלושים יום ולא אמרו שחייב משום חשד. וכן מותר לשתות יין מבושל שנגע בו עכו"ם ולא אמרו שיש חשד בדבר שהרואים אומרים שהוא שתה י"נ שהם לא ידעו שהוא מבושל, וכן יש כמה דברים כאלו שלא אמרנו בהם שיש חשד ולא אמרו "והייתם נקיים." ולכן נלענ"ד שמן התורה אין איסור של חשד אלא כשרוב בני אדם הרואים חושדים לדבר איסור אבל אם רק המיעוט חושדים ליכא קפידא מן התורה. וכעין זה מצינו לגבי בדיקת הריאה בי"ד ס"לט א, שמן התורה א"צ בדיקה כיון שברוב פעמים הריאה כשרה אף שהוא מיעוט דמצוי, עיין בש"ך שם ס"ק ב, והגר"א שם אות ב, וכן לגבי בדיקת תולעים אזלינן אחר רוב מן התורה כמבואר בי"ד ס"פד ח, עיין בש"ך שם ס"ק כח. והגר"א שם אות כב. וא"כ אף בנד"ד י"ל הכי שרק אם רוב הרואים חושדים יש איסור ולא חיישינן למיעוט מן התורה, אבל אם הם מיעוטים שחושדים י"ל שאם הוא מיעוט המצוי גזרו בו דרבנן ואם הוא אינו מצוי אינו גזרו בו כלל. וכן כתב הנחפה בכסף בפרי מפרי לס"תלג, "ואי משום דלמא מתרמי ליה אורחים ביום י"ג שלא ראו אותו שבדק בליל י"ג ויחשדוהו שלא קיים מצות חכמים להאי מילתא לא חשו חכמים משום מיעוטא דמיעוטא שיבואו אורחים ביום י"ג ולא חייבוהו חכמים לבדוק משום חששא רחוקה". ולכן יש חשד שהוא איסור דאורייתא, ויש שהוא רק מדרבנן, ויש דבר דלא שכיח כל כך ואין בו איסור כלל. ולפי זה לגבי טלית שאולה וכדומה הנ"ל י"ל שהחשד לא שכיח כל כך ולכן הוא מותר לכתחילה, ויש חשד שמצוי אף שהרוב לא חושדים על זה, כגון במלאכת שבת ע"י גוי שאף שהוא בקבלנות וכן מנהג העיר מ"מ חוששים לאורחים שבאו ולא ידעו מזה, אף שהם המיעוט, וזה אסור מדרבנן, עיין במ"א ס"רמד ס"ק ו.

ויש להביא סעד למה שביארתי מדין של דן בכף זכות, שאף זה מצות עשה מן התורה והוא כנגד המצוה של והייתם נקיים, שוהייתם נקיים על האיש העושה המעשה שצריך לעשותו באופן שהרואים אינם חושדים, ומצוות דן בכף זכות היא כנגד זה, שדן בכף זכות על הרואים שאין לחשוד אלא לדן בכף זכות, וכיון שמצוות אלו זו כנגד זו

ואין בו טעם ממש ואין להאריך בה, רק לומר שיש להביא ראייה כנגד זה מערובין פח. לגבי ביב שהוא קמור, ומ"ש בדף פח: "שמא יאמרו צנורו של פלוני מקלח מים" ופירש"י "אתי למימר שרי לזרוק בהדיא לרה"ר דמה לי צנור ומה לי ברה"ר ממש" ע"ש. הרי שיש כאן איסור של מראית העין בשבת ואין החשש שמא יחשדוהו אלא משום שמא הם אמרו מותר לזרוק לרה"ר, וזה שלא כהחכמים הנ"ל, אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר כיון שהעם רואים כל העבירה דהיינו העקירה וההנחה ולכן אין לתלות בדבר אחר, ולכן שפיר הוא לומר שאיש כשר כזה לא עשה איסור בפרהסיא ולכן ודאי י"ל שדבר זה מותר.

הרי מבואר שבדרך כלל אם העם אינם רואים מעשה האיסור עצמו אז אמרנו שיש חשד שהם חושבים שהוא עשה או יעשה העבירה בסתר משום בושה, אבל אם הם רואים הדבר עצמו שהם חושבים שהוא האיסור אז הם יאמרו שכיון שהוא עושה הדבר לפני העם והוא לא רוצה להסתיר מעשיו, צ"ל שהוא אינו מתבייש בזה כיון שהוא דבר מותר. ולכן מצינו שלפעמים כתבו חכמים שטעם מראית העין הוא משום חשד, ופעמים כתבו שהטעם הוא מפני שמא יאמרו שהוא דבר מותר.

אם חשד אסור מן התורה או לא.

כתוב בשקלים פ"ג מש"ב, "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומות הלשכה העשיר, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדי שצריך לצאת ידי המקום שנאמר "והייתם נקיים מה" ומישראל", ואומר "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם". הרי חשד משום והייתם נקיים.

באות כד כתב כת"ר, "בעל שו"ת מים עמוקים ח"ב ס"מב, מביא משם הרד"ך בתשובה, שלמד מהשימוש בלשון "בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו", ואחד מהם הוא מפני חשד, שהחיוב על אדם להיזהר שלא יחשדוהו, הוא מדין תורה."

ויש להעיר שהמהראנ"ח שהוא בעל תשובה הנ"ל, כתב עוד טעם שם, וז"ל "מ"מ היה אסור לו להביא עצמו לידי חשד, והיא חששא דאורייתא כדמשמע בפ' המקבל דסבר רבי טרפון אלמנה בין ענייה בין עשירה אין ממשכנין אותה, דדריש טעמא דהכא מפני שמשכים ומעריב בביתה, ונמצא תשיאה שם רע בשכנותיה". ע"ש.

דברא, רב ששת מעבר ליה מצרא, רב חנן מנהרדעא איקלע לרב כהנא לפום נהרא, חזייה דיתיב וקא גרס וקיימא בהמה קמיה, אמר ליה לא סבר לה מר אפילו עם בהמה, אמר ליה לאו אדעתאי. וכתב הרמב"ם בהל' איסורי בהמה פ"כ הל"ב, "ואם נתרחק אפילו מיחוד זכור ובהמה הרי זה משובח, וגדולי חכמים היו מרחיקין הבהמה כדי שלא יתייחדו עמה" ע"ש. וכתב הרב המגיד שם שזה מדת חסידות. הרי מצינו שיש להשוות דין בהמה לדין זכור. וגם נראה מסתימת לשון הרמב"ם שאין חילוק בין מקום שחשודין על בהמה או לא. וכן נראה מהגמרא הנ"ל שחכמים הנ"ל החמירו, ולא כתוב בגמרא שזה היה רק במקום שחשודין על בהמה. ולכן ה"ה למשכב זכור שאין לחלק בין מקום שחשודין על זה או לא, שהרי הרמב"ם השווה דין בהמה לדין זכור.

ולפי זה סבר הרמב"ם שכן הוא לגבי ת"ח שיוצא מבושם לשוק, שאין לו לעשות כן, ואין חילוק בין מקום שיש חשד למשכב זכור או לא, ודלא כרבי יוחנן הנ"ל. ולכן שפיר הוא מה שהרמב"ם השמיט מה שאמר רבי יוחנן.

חשד בהליכה לעיר שיש בה ע"ז.

כתב כת"ר, "במשנה ע"ז יא: נאמר "עיר שיש בה ע"ז (רש"י: שיום איד יש לבני העיר היום לע"ז שבעיר) חוצה לה מותר" (לשאת ולתת עם היושבין חוץ לעיר, שאין נמשכין אחר אלו). היה חוצה לה ע"ז, תוכה מותר. מהו לילך לשם (רש"י: לאותה העיר ביום ע"ז שלהם, לספר עם אחד מבני העיר) בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור. ואם היה יכול להלך בה למקום אחר מותר. ומבאר רש"י (ד"ה בזמן) שבזמן "שאיין דרך יוצאה מאותה העיר לילך לעיר אחרת, ודרך הכבושה מכאן לאותה העיר, מיוחדת לאותה העיר לבדה, אסור לילך שם מפני חשד, שנראה כמהלך לעובדה".

ויש להעיר שאין כן דעת רבינו יונה והרא"ש והטור ומרן בש"ע בס"קמט, שלדעת רש"י האיסור של הליכה הוא משום חשד שהרואים סוברים שהוא הולך לעבוד הע"ז, ור' יונה סבר שאין זה האיסור אלא ההליכה עצמה היא האיסור שזה בגדר של כבוד לע"ז. וז"ל של הטור "והר' יונה כתב ומשום אליל שבעיר אין לאסור לילך שם אלא מיירי שעושין יריד ביום האיד, ולפי שהעכו"ם מתקבצין מכמה מקומות והולכים שם אסור שלא יהא נראה כאחד מהם הולך לשם סחורה ולכבד אליל, אבל בעיר שעושין שם יום איד ואין הולכין שם משאר מקומות לא מצינו

י"ל שיש לדמות אותן זו לזו. וכתב החפץ חיים בפתיחה במצות עשה אות ג, שהדן בכף זכות הוא מן התורה והוא מ"בצדק תשפוט עמיתך", וכן הוא ברמב"ם בספר המצות ס"קעז, וכן הוא בסמ"ג והסמ"ק וכן הוא בשערי תשובה לר' יונה. וכתב שם שלגבי בינוני אם הוא ספק אם הוא עשה עבירה או לא יש לדון לכף זכות אבל אם הרוב נוטה שהוא עושה עבירה אז אין חיוב לדון אותו לזכות אלא יהיה הדבר בגדר של ספק ע"ש בבאר מים חיים. הרי שלא שייך דן לכף זכות אם הדבר נוטה לרוב שהוא עשה עבירה, וא"כ אף במצוה של והייתם נקיים י"ל הכי, דהיינו שא"צ לחוש לחשד אם הרוב אינו חושדים על זה כמו שביארתי לעיל. וכעין זה מצאתי להמהראנ"ח ח"ב ס"ע. שכתב "דכל היכא דאיכא למיתלי לכף זכות אע"פ שיש מקום לחשדא ג"כ דנין לכף זכות ולא חיישינן לחשדא." וכן הוא בפתח הדביר ס"רמג אות ו בד"ה ברם. הרי שהדין של חשד תלוי על הדין של דן לכף זכות כמו שכתבתי.

אין לת"ח לצאת מבושם לשוק

כתב כת"ר, "בין הששה דברים שנאמר עליהם בברייתא המובאת בגמרא ברכות מג: שהם גנאי לת"ח, נמנה גם "אל יצא כשהוא מבושם לשוק". על זה מובאים דברי רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא משם רבי יוחנן, המגביל דין זה למקום "שחשודים על משכב זכור", וכמבואר ברש"י שם ד"ה שחשודים, "מבשמינן עצמם כדי שיתאוו להם". הרמב"ם הל' דעות פ"ה הל"ט מונה בין הדברים שנאמרו חכמים מפני חשד, "לא יצא מבושם לשוק". הלחם משנה שם מעיר שבגמרא נאמר זה הוא במקום שחשודים על משכב זכור, "ורבינו לא חילק". בעל אוצר המלך (שם) מישב את הרמב"ם, על פי המשנה וגמרא בקידושין פב. נחלקו רבי יהודה וחכמים, האם נחשדו ישראל על משכב זכור. ודעת חכמים שלא נחשדו, וכן פוסק הרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"כ הל"ב, ועל כן סבור הרמב"ם, שהברייתא בברכות, האוסרת על ת"ח לצאת מבושם, אין החשש כהסבר רבי יוחנן מפני חשד משכב זכור, אלא שיחשדוהו על זנות עם נשים."

ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם במה שהוא לא הביא דעת רבי יוחנן הנ"ל, שהרי כתוב בקידושין שם, "תניא אמרו לו לרבי יהודה לא נחשדו ישראל על משכב זכור ולא על הבהמה." הרי דין משכב זכור שוה לדין בהמה. ומצינו כתוב בקידושין פא: "...כי אמרה קמיה דשמואל אמר אסור להתיחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה." וגם כתוב שם, "אפילו עם בהמה אביי מכלליה מכולה

שיהא אסור לילך שם משום חשדא וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל. וכן פסק מרן בש"ע שם כדעת ר' יונה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פא.

שאלה:

(א) במצות "והבדלתם", ואם אמרינן בטול בדג טמא בדג טהור.

(ב) האם אמרינן חתיכה הראויה להתכבד כשהיא חיה ואינה מבושלת.

(ג) האם לדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן אף במצות עשה.

והם הערות על הספר בית דוד להרה"ג דוד גרסון שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרב דוד גרסון שליט"א.

הנה קצת הערות:

ביטול בששים: דג טמא בדג טהור.

כת"ר הביא מ"ש המהרש"ם ח"ג ס"רמג, ושוב כתב כת"ר, "לכן לדעת המהרש"ם במרוסקים אפילו את"ל שזה נחשב כמו יבש שייך ביטול בס'... אמנם רואים שלא דבר מאומה על מצות עשה של והבדלתם שסוף כל סוף היהודי לא בדק את כולם, ובזה אין הולכים אחר הרוב, והמהרש"ם לא לקח ענין זה בחשבון."

ויש לדון בזה. שהמקור לחיוב זה הוא מדברי הרמב"ם, ומ"ש הריב"ש בס"קצב וז"ל "כיון שהתורה צותה לבדוק בסימנים שלא יהיה מכ"ד עופות הטמאין, וכמ"ש הר"מ ז"ל (פ"א מהל' מאכלות אסורות), על כרחינו יש לנו לחוש לכל אחד מהן, ואפילו הוא מעוטא" ע"ש. הרי שיש חיוב

לבדוק אף כשהאיסור הוא המיעוט, ולכן אין אזלינן בתר רובא, ולא אמרינן בטול ברוב. וראיתי בהר צבי ב"ד ס"עד שפירש את דברי הריב"ש, וז"ל "כוונת הריב"ש היא דלא אזלינן לענין זה בתר רובא הוא, מכיון שאמרה תורה והבדלתם, מצוה לבדוק, ולכן כל שיש איזה אפשרות היא לבדוק, יש חיוב לבדוק ולהבדיל, ולא לסמוך בזה על הרוב" ע"ש.

וכן הוא במנין המצות בתחילת המשנה תורה, שכתב הרמב"ם שם בס"קמט, "לבדוק בסימני בהמה, שנאמר זאת החיה אשר תאכלו." וכתב הראב"ד שם, "א"א, כל לבדוק אין להם טעם, אלא משום לאו הבא מכלל עשה." הרי לדעת הראב"ד אין חיוב לבדוק אלא אם עבר ואכל דבר טמא הוא עבר על לאו ועשה. וכתב הכסף משנה שם לתרץ כמו שהוא תירץ לעיל מזה לגבי שחיטה, וז"ל "לדעת רבינו שהיא עשה למי שירצה לאכול בשר שישחוט או ישחוט לו אחר." הרי הוא סבר שהרמב"ם חולק על הראב"ד, ולדעת הרמב"ם צריך לבדוק להבדיל בין טהור וטמא, ואין זה רק לאו הבא מכלל עשה, וכמ"ש הריב"ש הנ"ל.

אלא מצינו שהרב המגיד לא סבר כן בדעת הרמב"ם, שהוא כתב בהל' מאכ"א פ"א הל"א לפרש דברי הרמב"ם, וז"ל "והרי זה כאילו באו מצות עשה על מניעת האסורות בענין הצווי כמניעה ממלאכה בימים המקודשים, וזה ברור." הרי לדעתו אף הרמב"ם סבר שיש כאן לאו הבא מכלל עשה, שהרי הוא מדמה דין זה לדין יו"ט שאף שם יש לאו מכלל עשה. הרי מצינו שלדעת הרב המגיד אה"נ שהרמב"ם סבר כהראב"ד הנ"ל. וכן נראה מהלחם משנה שם שכתב, "דכוונת העשה של בהמה טהורה אינו אלא לומר דוקא טהורה אין, אבל טמאה לא, ולתת עשה בכל טמאה משום לאו הבא מכלל עשה עשה" ע"ש. הרי אף הוא סבר כהרב המגיד. וכן ראיתי בערוך השולחן ס"עט אות ב שכתב על דברי הרמב"ם, "ואין הכוונה שהבדיקה היא מצות עשה... אך באלו יש ג"כ מ"ע שהאוכל מהטמאים עובר על עשה ולא תעשה... וזה הוא גם כוונת הה"מ והלח"מ" ע"ש. וכן ראיתי באורה ושמחה בהל' מאכ"א פ"א הל"א שכתב "מצוה זו של בדיקת סימנים אינה מצוה קיומית כלל, וכמו שמבאר הרב המגיד ז"ל" ע"ש.

ואף דמצינו בספר המצות שורש ו שהמפרשים שם האריכו לבאר כוונת הרמב"ם, ופירשו שיש מצות עשה בבדיקה ע"ש, וכדעת הכסף משנה הנ"ל. ועיין עוד בפרי תואר בס"עט ס"ק א, ועוד אחרונים שלא סברו כהרב

אין ביטול (וכן הוא באור זרוע שם). ולכאורה י"ל שרש"י סבר כמו שי"א בדעת הרמב"ם דבעינן בדיקה, ולכן אין ביטול אף בטרופה, דאין אזלינן אחר הרוב. אולם אין זה מוכרח, שי"ל שהטעם שאין ביטול הוא מפני שבנדון זה אין טעם הדג הטמא דומה לטעם הדג הטהור, ואף בטרופה, דהיינו "נשתברו הדגים ואין ניכרין", כמ"ש רש"י שם, עדיין יש חתיכות קטנות שם שאינן ניכרות במראיהן, ואין ביטול כיון שאין טעמם שווים, ומיד כשהוא אוכל החתיכה טמאה הוא מרגיש מהטעם שזה דג טמא. ומ"ש רש"י "ואין ניכרין", הוא לא מיירי על הטעם אלא על צורת הדג. ולכן שפיר כתב רש"י שאף באלף אין ביטול כיון שטעם הדג הטמא עדיין ניכר. ואין לומר מכאן שרש"י סבר דבעינן בדיקה משום והבדלתם. (ועיין בחלקת יעקב י"ד ס"א פירושו בדעת רש"י הנ"ל).

ולפי זה הלא י"ל ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כרוב הראשונים הנ"ל שסברו דאין מצות עשה של בדיקה, ואת"ל שזה אינו וההלכה כהרמב"ם, אז שמא י"ל ההלכה כפירוש הרב המגיד והלחם משנה בדעת הרמב"ם. ולכן מצינו שאין חיוב בדיקה, וממילא יש בטול של דג טמא בדגים טהורים, וכמ"ש במהרש"ם הנ"ל. וכבר כתב הכה"ח בס"ק בכללי ס"ס אות ד, דעבדינן ס"ס בפלוגתא דרבוותא ע"ש. ועוד י"ל, שאף דמצינו בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דספק ספיקא משם אחד הוי כחד ספיקא, ולכאורה אף ס"ס הנ"ל חדא ספיקא דהיינו אם צריך לבדוק או לא. מ"מ מצינו שהרמב"ם חולק על סברת התוספות בענין חדא ספיקא ניהו כמבואר ברב המגיד בהל' איסורי ביאה פ"ג הל"ב ע"ש (ועיין אג"מ ח"ד א"ח ס"ב בזה). ועוד, כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יב, שאם אחד מהשני ספיקות מתיר יותר עדיין יש להתיר, כגון ס"ס לגבי כלי עכו"ם, ספק נשתמשו בו היום ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שאין נותן טעם. הרי לא אמרינן כאן שכל הספק חדא ספיקא ניהו, דהיינו אם יש כאן טעם לפגם או לא, וזה מפני שספק אחד מתיר יותר מן השני כמבואר בש"ך שם. ועיין עוד בזה בפר"ח שם אות יב, ובדברי מהרי"ט אלגזי בפ' שני דבכורות בדף י. בד"ה וראיתי להרב. וה"ה בנד"ד שאחד מהשני ספיקות מתיר יותר.

ועוד י"ל בזה, שלענ"ד אף הריב"ש מודה לדין בטול כשא"א להכיר האיסור. דבשלמא בדין ערוד בחולין נט. שהביא הריב"ש לראיה לסברתו, התם יכול כל איש להכיר הערוד שהוא משונה משאר בהמות וחיות. ולכן בזה שפיר הוא לחוש למיעוט מטעם והבדלתם. אולם כשיש ביטול

המגיד, ובכללם מ"ש הלחם יהודה בהל' מאכ"א פ"א הל"א, שכתב "...וכל זה לפי דברי הרב המגיד, אבל לפי מה שנראה מדברי רבינו בספר מנין המצות בעשין ס"קמט וקנב, הוא שמצוה היא הבדיקה, ור"ל שאנו מצווין לבדוק בסימנין וכפי פשט לשונו בפתיחת הלכות אלו דכתב מצוה לבדוק, משמע דהבדיקה היא מצוה" ע"ש. מ"מ בדרך כלל העיקר אצלינו הוא מ"ש הרב המגיד שידוע שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך" ע"ש. וכן בס"אלף תעז (קד) כתב, "שאינן בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל" ע"ש. וכן הוא בס"אלף רמה (תעז) שכתב, "שעל בעל המגיד משנה יש לסמוך בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהוא בא לפרש דבריו, ומדקדק בהם יפה". וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב ס"רצו ע"ש. ולכן אף שכמה מהאחרונים חולקים על הרב המגיד, מ"מ עכ"פ י"ל שיש ספק בדעת הרמב"ם.

וגם מצינו ששאר הראשונים לא סברו שיש מ"ע לבדוק הסימנים. וכבר כתבתי לעיל שכן דעת הראב"ד, וכן דעת הרמב"ן בספר המצות הנ"ל, שכתב "והוא לאו הבא בכלל עשה בטמאים כדי שיהא האוכל עובר בלאו גמור, ובלאו הבא מכלל עשה הוא עשה" ע"ש. וכן דעת החינוך בס"קנג. שסבר שהעיקר כדעת הרמב"ן ע"ש.

וכן י"ל לדעת הר"ש בתרומות פ"י מש"ח, שלדעתו יש ביטול של דג טמא בדגים טהורים, ואף בבריה בא' בתתק"ס ע"ש. וכן דעת הרשב"א בתורת הבית, עיין בב"י י"ד ס"ק ד"ה י"א, ולכן ממילא י"ל לדעתם שכיון שיש בטול אין מצות עשה לבדוק.

וגם ראיתי במהר"ם שיק י"ד ס"צח ד"ה מיהו, שכתב "והתוספות והרשב"א והר"ן בחולין סג: בד"ה ודלמא, שהקשו ניזיל בתר רובא, לא ס"ל כהריב"ש" ע"ש.

ואף שרש"י בע"ז לה: כתב לגבי חילק, "מפני מה אסרוה, מפני שעירבונה עולה עמה דגים טמאים הדומים לה, הלכך לא שנא טרופה ולא שנא אינה טרופה, איכא למיחש לאחד מאלף ביניהם דדמו ליה, ולא מיכרי" ע"ש. הרי אף באלף

וכן כתב הברכ"י שם אות ג, וז"ל "מקאמר הש"ע וכן בכל חלוקה, כונתו לומר דאינה נקראת חתיכה הראויה להתכבד אלא דוקא באלו התנאים, קטנה ומבושלת ובלא נוצה, ואם חסר אחד מכל התנאים אינה נקראת חתיכה הראויה להתכבד. וכן נהגו. הרב הגדול מהר"ר שלמה עמאר ז"ל בהגהה כ"י. הרי כן המנהג במערב גם כן.

וכן כתב הנדיב לב ס"עד, וז"ל "וכבר הורה גבר מרן מלכא הראש"ל מהר"י הכהן, דהכי קבילו עליהו פעה"ק ירושלים שאין דין זה"ל אלא במבושלת."

וכן כתב התעלומות לב ח"ג ס"לח, "הנה מבואר דעת מרן ז"ל דבשר חי לא חשיב זה"ל ורבני האחרונים האריכו בזה. ולדידן דתפסינן דעת מרן ז"ל לא נפ"מ למחלוקת זה אחרי שפסק בשה"ט בסתם דל"ח ר"ל. ובפרט שכן הורה גבר הרב הכהן הגדול ז"ל בעל בתי כהונה... וכן עשינו מעשה פה העירה טראבלס יע"א "ע"ש. וכן הוא לר' רחמים פראנקו ז"ל, מחברו, בשערי רחמים ח"ב י"ד ס"י ע"ש.

ואף שהרב פעלים בח"א י"ד ס"כג דף נ ד"ה ושור, כתב להשיג על הנדיב לב הנ"ל, וז"ל "והנה הספק שעשה הרב ז"ל דאין חר"ל בחיה, קשה לאומרו, דהוא הפך סוגיין דעלמא, והפך מנהג הידוע, ופשוט. "מ"מ כבר כתב היביע אומר ח"י י"ד ס"נח דף שכב ד"ה גם, על דברי הרב פעלים, "אשתמיטיה מ"ש השולחן גבוהה..." ע"ש. הרי מבואר שהמנהג הספרדים שחתיכה חיה בכלל אינה ראויה להתכבד.

האם לדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן אף במצות עשה.

כת"ר הביא מ"ש הגרי"א הענקין, וז"ל "...וכבר כתוב בחוות דעת בס"ק בפתחה, שאפילו להרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא ורק מדרבנן, כל זה רק בדבר שיש בו ל"ת לחוד, מפני שכל דבר שכתוב בתורה הוא על ודאי, אבל בדבר שיש בו גם עשה הוא לחומרא מן התורה. ובדגים הלא יש גם עשה את זה תאכלו וגו' עיין חולין סו: ע"כ ספקו אסור מהתורה" ע"ש.

ויש להעיר שרוב הפוסקים לא כתבו כחווות דעת הנ"ל בסברת הרמב"ם שבמצות עשה לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. כתב המוצל מאש בס"יב לגבי

גמור, דהיינו בטול בשישים או שיש חתיכות שדומים זה לזה במראה ובטעם ויש בטול חד בתרי, אף להריב"ש שוב אין צורך לבדוק, או מפני שעכשיו א"א להכיר האיסור ע"י בדיקה וכמ"ש ההר צבי הנ"ל, "כל שיש איזה אפשרות היא לבדוק, יש חיוב לבדוק ולהבדיל", משמע כשא"א לבדוק אין חיוב, או מפני שעכשיו אין איסור כלל כיון שיש בטול והוא דבר היתר, ולכן ממילא שאין חיוב לבדוק כדי להבדיל מהאיסור כיון ע"י בטול שוב אין כאן איסור. ולפי זה אתי שפיר מ"ש המהרש"ם הנ"ל.

האם אמרינן חתיכה הראויה להתכבד כשהיא חיה ואינה מבושלת.

כתב כת"ר לגבי חתיכה הראויה להתכבד, שלדעת הפר"מ נראה שהיא חתיכה הראויה להתכבד רק אם "היא מוכנת בלתי תקון, אבל אם מחוסר תקון לא הוי ראוי להתכבד. ובס"קא ג יתבאר איזה מקרי מחוסר תקון". הרי סבר הפר"מ שלפי מה שכתב מרן בס"קא, חתיכה חיה אינה בכלל ראויה להתכבד.

לעומת זה הביא כת"ר דעת הרדב"ז שאף חתיכה חיה בכלל ראויה להתכבד. וכת"ר מסיק, "לכן יש מחלוקת בין גדולי האחרונים אם דגים חיים בטלים או לא מצד חתיכה הראויה להתכבד" ע"ש.

ויש להעיר שאף שהרבה מהאחרונים סברו כהרדב"ז כמבואר בכה"ח י"ד ס"קא אות כז ע"ש. מ"מ נראה שמנהג הספרדים הוא לקולא בזה. וזה לפי מ"ש השולחן גבוה בס"קא אות ה, וז"ל "ולפי הכלל בדברי רבינו דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם, בג' דינים הללו נקטינן כמו שסתם בתחילה, ואפילו בחתיכה חיה נהגו כן שלא להחשיבה. וכן אמר לי הרב הגדול מהר"ר יצחק כהן נר"ו (בעל בתי כהונה) שמנהג פה העיר הקודש ירושלים ת"ו דלא מיקרי חר"ל אא"כ מבושלת דוקא. ועל פיו עשיתי מעשה פה עה"ק ירושלים ת"ו בהיותי ממונה על השוחטים בשנת התק"ב... והכשרתי את השאר ע"פ הרב ה"י בדין יבש ביבש חד בתרי בטיל, ואע"פ שכל אלו החתיכות הם ר"ל, כיון שהיו חייין לא חשיבו. ואע"פ שהפר"ח חולק על זה כנז"ל, והוא היה רבו של הרב הנז' ה"י, והיה מאריה דאתרא, אמר מר שכך נהגו רבנים שקדמוהו אשר בארץ המה ז"ל. הרי המנהג בירושלים מלפני זמן הפר"ח היה להתיר אם נתערב קודם בישול.

סימן פב.

שאלה: האם צריך לבדוק הגרעינים כשיש חשש שמא יהיו תולעים בין הגרעין והקליפה, אף כשאין מקום לתולעים לרחוש.

תשובה: (א) **נשאלתי** לפי מה שנוהגים ליתן הגרעינים עם הקליפה בתוך הפה, ואחר שבירת הקליפה בשיניים פולטים הקליפה מהפה ואין בודקים הגרעין כיון שהוא כבר בפה.

כתב הטור בס"פד, "והגדלים בפרי בעודו מחובר חשוב כשורץ על הארץ אסור אע"פ שלא פירש. ורבינו תם ורבינו יעבץ התירו גם בזה, ובה"ג אוסר וכן עיקר." הרי לדעת ר"ת אין איסור בתולעים בפרי, ורק כשהיו באילן עצמו ולא בפרי יש איסור, כמבואר בפרישה שם ס"ק יא ע"ש. ולכן לדעת ר"ת בנד"ד אין איסור שהוא לא פסק כשמואל בחולין סז: משא"כ לדעת הבה"ג שפסק כשמואל שם.

עוד כתב הטור, "כתב הרשב"א אפילו החור שתולע בתוכו קטן ואינו מחזיק אלא כדי התולע אסור. וא"א הרא"ש ז"ל מתיר וכתב תולעים הנמצאים בפולים ובחימצי מותרים, חימצי פירוש אפונים בלשון ערבי, דלא קרינן בהם השרץ השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחש, אבל הנמצאים בשרביטים אסורין שיש מקום לרחוש." הרי אם אין מקום לרחוש לדעת הרא"ש אין אסור, משא"כ לדעת הרשב"א.

ונראה שי"ל בזה ס"ס לקולא, דהיינו שמא ההלכה כר"ת שאין איסור כשיש תולעים בפרי, ואת"ל שיש איסור וכדעת הבה"ג, שוב י"ל שמא ההלכה כהרא"ש שאם אין מקום לרחוש אין איסור. אלא ראיתי בפרי תואר ס"פד ס"ק יג שכתב, "נמצינו אומרים דמעומקא דסוגיי מוכח דהלכתא כשמואל, ונוסף עוד דהגאונים והרי"ף והרמב"ם והרא"ש והרשב"א והר"ן פסקי כוותיה, תו לא משגיחין לסברות של האחרונים. וכגון דא צריך לאודועי דלא חיישינן לשאר הפוסקים דלא כשמואל אפילו להקל בספיקא אחרינא, דהאי דינא סליק בפסקא ודאה ולא בספיקא." הרי שאין לצרף דעת ר"ת לס"ס.

אלא ראיתי בגינת ורדים י"ד כלל א ס"טו בד"ה ובר, שלא סבר כן, שהרי כתב, "הרי יש ספק גדול בעיקרו של דבר,

החיוב של נשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא." הרי פשוט לו להמוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא." הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוי רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו שהוא הביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז שכתב "דמי שהוא ספק אם אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, ולא מבעיא למאי דקי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים." הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר ע"ש. וכן הוא במחבר"ר שם. וכן נראה מהפר"מ ב"ד בסוף שער התערובות בתחלת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו ע"ש. ופשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו החיוב של טומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שהיא מצות עשה. ואין להאריך יותר. ולכן נראה שאין לחוש למ"ש החוות דעת שאף הרמב"ם סבר במצות עשה אמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה, אף שיש קצת אחרונים שסברו כמוהו.

ואסיים בהוקרה רבה

מאת מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

ואף שראיתי שהש"ך בס"ק יט חולק על מרן שפסק כהרא"ש לקולא, וכתב שודאי ראוי להחמיר כהרשב"א בספק דאורייתא ע"ש. וכן הוא בט"ז ס"ק י, וכן ראיתי בפר"ח ס"ק יח שהוא פסק כהרשב"א. וכן הוא בעוד אחרונים. מ"מ כבר כתבתי שיש לעשות בזה ס"ס לקולא, דהיינו שמא ההלכה כר"ת ודע', ואת"ל שזה אינו, שמא הלכה כהרא"ש.

מ"מ בנד"ד נראה להקל אף לדעת האחרונים הנ"ל, שכל הנ"ל כשודאי ראה נקודה שחורה תחת הקליפה, אבל בנד"ד יש רק ספק אם יש תולעים תחת הקליפה, ולכן בזה י"ל ס"ס דהיינו שמא אין שם תולעת ואת"ל שיש תולעת שמא ההלכה כהרא"ש שאם הוא מקום צר אין איסור, ואף את"ל שאף בזה יש איסור, שמא ההלכה כר"ת שאין איסור כלל בפרי.

ואין לומר שזה ס"ס שאפשר לברר כיון שהוא יכול לפלוט הגרעין כדי לבדוק, שזה אינו, שהרי לדעת הרמ"א בס"ק ט, אין צריך לבדוק כשיש ס"ס להתיר. ואף לדעת הש"ך שם שסבר שלכתחילה יש לבדוק, מ"מ כבר כתב הפתחי תשובה שם בכללי ס"ס בס"ק לה, בשם המהרש"ל והגו"ב והחור"ד ורעק"א שזה דוקא כשאפשר לבדוק כל הספיקות לברר לגמרי אם זה דבר מותר או לא, אבל אם אפשר לבדוק רק ספק אחד, והספק השני נשאר בספק, אף הש"ך מודה שא"צ לבדוק ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שאין לברר ע"י בדיקה אם הלכה כר"ת או לא, וגם אין לברר ע"י בדיקה אם ההלכה כהרא"ש או הרשב"א, שוב אין חיוב לבדוק.

אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש המשכנ"י, שכתב מרן ביד"ד ס"פד ח, "כל מיני פירות שדרכן להתלע כשהם מחוברים לא יאכל עד שיבדוק הפרי". ופירש בב"י בשם הר"ן, "לפי שהתולעת מצוייה בהם, ולומר דכיון דהדבר מצוי אע"פ שהוא מיעוט, למיעוט המצוי חששו" ע"ש. וכתב המשכנ"י ביד"ד ס"יז ד"ה וזכיתי, "ולדעת הרבה פוסקים גם המתליעין במחובר אין אסורין עד שירחשו ויהלכו בתוך הפרי והוי כשרץ השורץ על הארץ, וזו דעת רש"י ז"ל והרא"ש והר"מ ז"ל, וא"כ הנמצאים מתולעים לאחר תלישתן אין ידוע אם ריחשו בתוך הפרי בעודן מחובר או שאח"כ ריחשו ומותרות והוי ספק איסור, ואפ"ה מצרכינן לבדוק בתרייהו תוך י"ב חודש, אף דהוי ס"ס, שמא אין בו תולע, ואת"ל יש בו שמא לא ריחש במחובר, וגם איכא רובא." (ועיין עוד שם שכן י"ל לגבי

דשמא אין כאן איסור כלל לא מינה ולא מקצתה, ואין הלכה כשמואל אלא כדמשמע מברייטא, ואין שום איסור כלל בתולעת שגדל בפרי במחובר." הרי שיש לצרף לספק דעת ר"ת שלא פסק כשמואל.

וכן ראיתי בשולחן גבוה ס"פד ס"ק שכתב, "דהנך רואה דר"ת ור"ן וריב"א שהביאו התוספות והרא"ש, ור"י שהביא הטור, ורש"י שהביא המרדכי, וא"ז וראב"ה ורשב"א שהביאו הג"א, כל אלה חברו להתיר... היכא דאירע איזה ספק אחר שפיר יכול להתיר מכח ס"ס ע"ש. וכן הוא בזב"צ אות מב וכה"ח אות נג ע"ש. ולפי זה שפיר הוא לומר ס"ס הנ"ל.

(ב) וראיתי שמרן כתב בס"פד ו, "תולעים הגדלים בפירות בעודם במחובר חשוב כשורץ על הארץ ואסור אע"פ שלא פירש, והוא שריחש, אבל תולעים הנמצאים בפולין ואפונים תחת הקליפה, והקליפה משחרת עליהם מבחוץ, וכשמסירים הקליפה מוצאים היבחושים תחתיהם, מותרים. לפי שהם מונחים במקום צר, ולא קרינן בהו שורץ על הארץ כל זמן שלא ריחשו, אבל הנמצאים בשרביטים אסורים שיש להם מקום לרחוש." הרי הוא פסק שלא כר"ת. ועוד הוא פסק כהרא"ש שיש להתיר כהמקום צר, ודלא כהרשב"א שהחמיר. וי"ל טעמו של מרן שפסק כהרא"ש כנגד הרשב"א הוא מפני שי"ל ס"ס הנ"ל, דהיינו ספק אם הלכה כר"ת ואם לא תאמר כן, שמא ההלכה כהרא"ש, וכשביארתי לעיל. לכן נראה דבנד"ד שאין איסור בדבר, ואין צריך לבדוק הגרעינים אם החשש הוא רק אם נמצאו תולעים תחת הקליפה במקום צר.

אלא ראיתי ברמ"א שם שכתב, "פעמים שנמצא בפרי כמין נקודה שחורה, והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם, וצריך ליטלו משם בעומק, דאסור כמו התולעת עצמו (תשובת הרשב"א ס"ער"ה)." הרי הרמ"א פסק המחלוקת הנ"ל בין הרא"ש והרשב"א להחמיר, ודלא כמרן שפסק כהרא"ש. אלא ראיתי בש"ך שם שביאר שהרמ"א סבר כן רק לכתחילה, ומדינא הוא סבר כמרן שפסק כהרא"ש. וכן כתב הפר"ח בס"ק כ בתירוק שני ע"ש. (ומ"ש הפר"ח בתירוק ראשון "וההגה לא הגיה למעלה כלום משום שסמך אמ"ש בכאן דאפילו נקודה שחורה אסורה כ"ש התולעת עצמו". אינו נ"ל, שהלא בדר"מ בס"ק ה הוא כתב על מ"ש הב"י שההלכה כהרא"ש, "וכן פסק באו"ה כלל מא" משמע שכן דעתו, והוא לא פקפק כלל על פסק הב"י. ולכן יותר נראה לתרץ כמ"ש הש"ך, והפר"ח בתירוק שני.)

ארוך". הרי נראה שבלועס אה"נ יש טעם בפיו אלא הוא רק לזמן קצר, משא"כ באכילה שהוא לזמן ארוך (ועיין לקמן דעת הלבוש בזה).

ועוד י"ל שלהרמב"ם אין לחוש כלל לטעם הבשר בפה, וכן נראה מהט"ז בס"פ ט"ק ד שכתב, "...לטעם הרמב"ם שזכרתי בריש הסימן שבאכילת גבינה אחר בשר הוא משום בשר שבין השיניים, אבל בטעם שמושך מן הבשר שבפה לא איכפת לך...". ע"ש. הרי שלרמב"ם אין לחוש לטעם הבשר בפה, וי"ל שזה מפני כל האיסור של אכילת גבינה אחר בשר הוא רק מדרבנן כיון שלא בשלו הגבינה והבשר ביחד ואין כאן איסור תורה. ולכן י"ל שסבר הרמב"ם שרבותינו גזרו רק משום בשר בעין ולא משום שיש טעם בפה. וזה כעין סברת ר"ת בתוספות חולין קה: ד"ה לא שכתבו, "דכיון דאין הבשר והגבינה בעין וליכא אלא טעם לא החמירו..." ע"ש. וכן נראה מהמש"ז בס"פ ט"ק א, וז"ל "ויש עוד נ"מ באוכל גבינה חריף או מתולעת דמושך לזמן (נראה כוונתו שמושך הטעם בפה לזמן) לרש"י אסור ולהר"ם מותר דבגבינה מה שבין שיניו לא מקרי גבינה". הרי שלהרמב"ם אין לחוש כלל לטעם בפה. וראיתי במאירי בחולין קה. ד"ה והדר, שאף הוא אזיל כשיטת הרמב"ם לחוש לבשר בין השיניים, ובכלל דבריו הוא כתב, "שהקנח ודאי מעביר הוא שמנינות הנדבק בחיך, ונמצא שאין עוד לחוש אלא לבשר שבין השיניים שאינו סר בקנח". הרי הטעם שהרמב"ם לא חש לטעם הבשר בפה הוא מפני שהוא יכול להסירו ע"י קנח.

וכעין לשון הטור פסק מרן בש"ע, וז"ל "אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות, ואפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השיניים צריך להסירו, והלועס לתינוק צריך להמתין". וכתב הרמ"א על דברי מרן, "ואם מצא אחר כך בשר שבין השיניים ומסירו צריך להדיח פיו קודם שיאכל גבינה" (והוא מהר"ן בחולין קה). וכתב הש"ך שם ס"ק ג ומסירו. כתב הר"ן דא"צ שהייה ו' שעות מאותו זמן שמסירו אלא מאכילה... ע"ש. ונראה שמ"ש הרמ"א "ואם מצא אחר כך..." הוא לא כיון לאחר שש שעות, אלא אחר שהוא גמר אכילת הבשר. וכן נראה מהר"ן (דף לו: ברי"ף ד"ה אמר) שכתב, "...ומ"מ נראין הדברים שמי שאכל בשר ושהה קצת, ואח"כ מצא בשר בין שיניו שאינו צריך שהייה כדי סעודה מאותו זמן שנטל הבשר משם אלא מאכילה ראשונה חשבינן ליה הזמן שהייה... ע"ש. ויש להסביר הטעם, שלהרמב"ם שכל החשש הוא מפני הבשר בין שיניים ולא משום השומן שמושך טעם, פשוט שאין

בדיקת הראייה שאף כשיש סירכא הוא ספק שמא יש שם נקב או לא. הרי אף בס"ס יש לבדוק אם הוא מיעוטא דמצוי. הרי מבואר שאף שיש ס"ס להתיר, כיון שספק אחד מיעוטא דמצוי שוב יש חיוב מדרבנן לבדוק. ועוד, לפי מ"ש המשכנ"י תקנו בדיקה אף כשיש ג' ספקות, דהיינו שמא ההלכה כר"ת, שמא ריחשו בתוך פרי אחר תלישתן, ושמא אין שם תולעת כלל.

מ"מ בנד"ד הוא קיל טפי, שהמשכנ"י איירי שיש מקום לרחוש בפרי, ועדיין יש ספק אם רחישה זו במחובר או בתלוש, אבל בנד"ד איירי שהמקום צר, ואין לחוש לרחוש כלל. ולכן בזה יש להקל שלא לבדוק, ואין להוסיף חומרות על חומרות בדברי רבותינו.

לכן נראה בנד"ד דמדינא אין חיוב לבדוק הגרעינים אם יש חשש של תולעים תחת הקליפה במקום צר.

סימן פג.

שאלה: בעניין מ"ש הרמ"א יו"ד ריש ס"פ ט, "ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך לנקרו ולהסירו". מה הדין כאשר לא הסירו אלא בלעו, האם צריך לחכות שש שעות מזמן בליעה זו (כדין אכילה חדשה או שאין במעט זה המשכת טעם). והאם יש חילוק אם קרה הדבר בתוך השש שעות (מזמן הסעודה של הבשר).

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

(א) **כתב** הטור בס"פ ט, "אכל בשר לא שנא בהמה חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה כשיעור שמזמן סעודת הבוקר עד סעודת הערב שהוא ו' שעות. ואפילו אם שהה כשיעור אם יש בשר בין השיניים צריך להסירו, ובתוך הזמן אפילו אין בשר בין השיניים אסור לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך. ולפי זה הטעם אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק א"צ להמתין דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם. והרמב"ם נתן טעם לשהייה משום בשר שבין השיניים, ולפי דבריו לאחר ששהה כשיעור מותר אפילו נשאר בשר בין השיניים, והלועס לתינוק צריך להמתין. וטוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים". ועיין בב"ח שם שפירש דברי הטור ושהטור בטעם ראשון סבר כרש"י בחולין קה. ובכלל דבריו כתב הב"ח, "וכשלעסו לתינוק א"צ להמתין דכיון שלא אכלו אינו מושך טעם בפיו זמן

חדשה, שאין לחוש לשומן וטעם הבשר בפיו לזמן ארוך (ועיין מ"ש בערך השולחן אות י בדין מרק)

וראיתי בכנה"ג ס"פ ט אות יג שכתב, "אמר המאסף, נ"ל עוד נפקותא אחרת בין פי' רש"י והרמב"ם, דלפי טעם רש"י שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, אף באכל תבשיל של בשר ואוכל תבשיל של גבינה או גבינה עצמה, צריך שהיה לפי שהבשר מוציא שומן ומשליכו בתבשיל, ואותו שומן נדבק בפה ומאריך טעמו עד זמן ארוך, אבל לפי טעם הרמב"ם שהוא משום בשר שבין בשינים, בתבשיל של בשר א"צ שהיה כיון שאין לחוש לבשר של בין השינים. ואפשר דאינו מוציא שומן ומאריך בטעמו אלא באוכל בשר עצמו, אבל באוכל תבשיל של בשר אין כח השומן הנפלט בתבשיל להאריך בטעמו עד זמן ארוך" ע"ש. הרי מ"ש בסוף בלשון "אפשר" נכון הוא, והוא אף לדעת רש"י, וצ"ל שכיון שלא שייך לעיסה בבשר שאינו בעין, והוא רק בולע השומן שהוא צלול כשביארתי לעיל לדעת רבינו יונה, שוב אין לחוש שנשאר שומן וטעם הבשר בפה לזמן ארוך.

ומ"ש הכנה"ג סברתו רק בלשון "אפשר", ראיתי לר' יעקב אלבעלי ז"ל בקהלת יעקב על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ט הל"כח. שהביא מ"ש הכנה"ג בלשון "אפשר" הנ"ל ושוב כתב, "ולי נראה דהכי מוכרח דהרי מדברי הרא"ש מוכח דס"ל דטעמו הוי משום שומן הבשר שמאריך טעמו, ואפ"ה כתב בסוף דבריו שם בהדיא דרב נחמן דאמר אבל בין תבשיל לגבינה חובה דר"ל בין תבשיל של בשר שאינו בעין לגבינה כפי' ר"ת ודי בנט"י וקינוח, ואם איתא דגם בתבשיל של בשר שאין בו בשר השומן מאריך טעמו ואסור, א"כ נמצא דפליג ידידיה אדידיה... אלא ודאי צ"ל דדוקא בבשר עצמו שומנו נותן טעם בפה ומאריך בטעמו, אבל באוכל תבשיל של בשר אין כח בשומן הנפלט בתבשיל להאריך בטעמו" ע"ש. הרי מ"ש הכנה"ג בלשון "אפשר", הוא מוכרח. לכן נראה ששפיר י"ל דבנד"ד שבבליעת הבשר המועט בלי לעיסה, אינו נשאר טעם הבשר בפה לזמן ארוך.

ועיין בהגהות המהרש"ק על הפר"מ בשפ"ד ריש ס"פ ט שכתב, "...אבל אם אינו לועס רק טועם בלשונו ופלט מיד לכ"ע אין צריך להמתין, ואין בזה משום גדר וסייג כלל, דדוקא בלועס בשר הוא דהחמירו קדמונינו שכן ראוי לגזור לעיסה לתינוק משום לעיסה דאוכל, משא"כ בטעימה לבד לא שייך לגזור כלל, ואף אם לקח חתיכת בשר לתוך פיו אם החזירו תיכף שלם אין צריך להמתין

להוסיף על שש שעות מפני הסרת הבשר, אלא עדיין צריך להמתין שש שעות מאכילה ראשונה שמא נשארו עוד בשר בין השינים. ולדעת הטור שהחשש הוא מפני השומן שמושך הטעם לזמן ארוך, אין חשש שהוא מוסיף טעם חדש ע"י הסרת הבשר.

ב) ועכשיו יש לדון באם מצא הבשר בין שיניו בתוך שש שעות ובלע הבשר. נראה שלדעת הרמב"ם אין חשש וכמו שביארתי לעיל, ואין חילוק אם הוא הסיר הבשר מפיו או אם הוא בלע הבשר, שלרמב"ם אין חשש של מושך טעם הבשר. אלא לדעת הטור שסבר שבמי שלועס הבשר אין משיכת טעם הבשר לזמן ארוך, אלא רק באכילה, הרי בנד"ד שהוא אכל הבשר שהיה בין שיניו, יש אכילה חדשה ונראה הוא צריך להמתין עוד ו' שעות. ואף שהוא דבר מועט, מ"מ לא מצינו בדין אכילת גבינה אחר בשר שרבותינו עשו חילוקים בין אכילה מרובה או מועטת, לכן נראה שהוא צריך להמתין עוד ו' שעות.

אלא עדיין יש לדון בזה. ובתחילה י"ל שיש לחלק בין אכילה ובין בליעה. וי"ל שרק בשעת אכילה שהוא לועס הבשר ונסחט השומן מן הבשר, שבזה נשאר השומן בחיכו ויש טעם בשר בפיו, אבל כשהוא בולע בלי לעיסה אין חשש שנסחט השומן מן הבשר כלל. לכן י"ל שכיון שהבשר שנשאר בין השינים הוא דבר מועט ואין דרכו של אדם ללועס אותו כיון שהוא כבר דק מאד, אלא הוא בולעו מיד, ממילא שאין לחוש לשומן בפה בבליעה קלה כזו.

ויש לדמות זה לדין אכילת תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר, שאין לחוש שנשאר השומן בפה לזמן ארוך, שבתבשיל יש רק טעם לבד כמבואר לדעת ר"ת בתוספות חולין קה: ע"ש. אלא שכתב הש"ך בס"פ ט"ק יט, שזה "אפילו נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות" ע"ש. וכן הוא בב"ח שם. הרי אף בקצת ממשות של בשר בתבשיל עדיין מותר לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר. ועיין בט"ז שם ס"ק ה, לגבי מרק של בשר, שכתב "ורבינו יונה פ' אלו הדברים, כתב דיש לו דין תבשיל של בשר הואיל והוא צלול, אבל אם הוא עב כמו ירקות יש לו דין בשר". הרי נראה שאף כשיש קצת בשר בתבשיל אם הוא צלול, מותר מדינא לאכול גבינה אחריו. וי"ל שהטעם הוא מפני שכיון שדרכו לבלוע המשקה ולא לועסו, ממילא שלא נשאר השומן בחיכו לזמן ארוך. ולכן ה"ה בנד"ד שבדרך כלל הוא רק בולע הבשר שיצא מבין שיניו כיון שכבר הוא דבר מועט וא"צ לעיסה

שהוא כבר לעס הבשר בפה קודם שהוא נכנס בין שיניו, מצינו שכבר נסחט כל השומן מהבשר, ומה שהוא אכל הבשר אחר כך אינו מוסיף טעם חדש בפיו. לכן אין לו להמתין עוד ו' שעות מאכילת הבשר מבין שיניו.

לכן נראה שיש שלשה טעמים וספיקות להקל בנדר"ד, שמא ההלכה כהרמב"ם ואין לחוש לטעם השומן בפה כלל. שמא בבליעת הבשר מבין שיניו אין פליטת שומן בפיו כיון שאין לעיסה באותה שעה אלא בליעה לבדה. שמא העיקר כדעת הלבוש ודע' שלדעת הטור לעיסה דומה לאכילה, ולכן כיון שהוא כבר לעס הבשר שוב אין לחוש לשומן וטעם חדש שנסחט מהבשר באכילת הבשר אחר כך. וכיון שכל האיסור של אכילת גבינה אחר בשר הוא רק מדרבנן ודאי יש להקל.

ואף דמצניו שכתב הרמ"א בס"פ ט ג, שהמנהג הוא להחמיר "שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו אחר בשר עצמו ואין לשנות". וטעם המנהג הוא להחמיר כדעת רבינו שמואל בתוספות חולין קה: וכמ"ש הגר"א שם ס"ק טו, מ"מ נראה שכיון שמעיקר דין הוא מותר אין לחוש למנהג אלא במה שנהגו, אבל אין להוסיף למקום שלא נהגו. ולכן בשלמא שהוא אסור לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כיון שכבר נהגו כן, אבל לא מצינו שיש מנהג קבוע שצריך להמתין ו' שעות אם הוא בלע הבשר בין השינים, ולכן בזה יש הקל מהטעמים שביארתי. וכבר כתב הברכ"י ב"ד בס"ר איד אות א, בשם הרב שלמה עמאר ז"ל, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא" ע"ש.

ועיין ברמ"א ס"פ ט א שכתב, "ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות". וכתב בדרכי תשובה ס"ק כא, "עי' בחידושי רעק"א ז"ל שהוכיח מלשון הרמ"א דדוקא לאחר אכילה הוא דמחמירין במדינותינו להמתין שש שעות דוקא, אבל לאחר לעיסה לתינוק כיון דיש מתירין לגמרי אין ממתנין שש שעות ע"ש. וע' במ"ז ס"ק א שכתב דגם בלעס לתינוק אין להקל לפרוץ גדר ע"ש. וע' ביד יהודה ס"ק א, ובפיה"ק ס"ק ג, שפסק לדינא כהגרעק"א ז"ל שיש לסמוך בלועס לתינוק שלא להמתין רק שעה אחת..." ע"ש. ועיין מהרש"ק הנ"ל. הרי שמה שמקילין בלעיסה הוא אינו בכלל פורץ גדר וכדומה. ולכן אף בנדר"ד י"ל שאין להחמיר בבליעת הבשר מבין השינים, ואין לחוש לפרוץ גדר.

וכו' ואין בזה משום גדר וסייג" ע"ש. הרי כשאין לעיסה אין לחוש. ולכן אף בנדר"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שבדרך כלל הוא בולע הבשר שבין שיניו בלי לעיסה חדשה כיון שהוא כבר דבר מועט, אין לחוש לנתינת טעם חדש בפיו לזמן ארוך.

ג) ועוד י"ל בזה, והוא שמ"ש הטור לחלק בין לעיסה ואכילה הוא אינו ברור כלל, שהרי החוש מעיד שאף מי שלועס בשר בפיו, הרי נסחט השומן בפיו והוא נשאר שם לזמן ארוך. וראיתי במנחת יעקב כלל עו ס"ק א שכתב, "בעטרת זהב ס"פ ט כתב, וז"ל ולפיכך אם לא אכלו אלא לעסו לתינוק צריך להמתין, אע"ג שלא אכלו מ"מ טעם הבשר נשאר לו בפה ומושך לו טעם השומן כאילו אכל עכ"ל. ודבריו תמוהין לכאורה והם להפך ממשמעות הטור, וכבר מתמיה עליו הש"ך בס"פ ט ס"ק ב, אכן במהרי"ל בדיני בשר וחלב כתב ג"כ כלשון העט"ז, ואפשר לומר שנודמן להם נוסחא אחרת בטור י"ד, וכמו שהעתיק באו"ה כלל מ' דין ז' וז"ל וכתב הטור י"ד אבל באותו סעודה אפילו לא יהא בשר בין השינים אסור כדפירש"י שהבשר מושך טעם ומוציא שומן, והלכך הלועס לתינוק צריך להמתין עד סעודה אחריתי עכ"ל. ועוד י"ל דגם הטור י"ד לא קאמר רק דלטעם זה א"צ להמתין ו' שעות לפי שאינו מושך טעם כל כך, אבל מ"מ צריכין להמתין כפי המנהג שעה אחת כיון דמ"מ מושך טעם קצת, וזה כוונת הלבוש ומהרי"ל, וכן משמע קצת מלשון המהרי"ל שם" ע"ש. ולענ"ד מ"ש ברישא הוא נכון, שיש נוסח אחר בטור, אבל מ"ש בסוף שכוונת הלבוש שיש להמתין רק שעה כפי המנהג הוא דחוק, שהרי כתב הלבוש "כאילו אכל" משמע כדין לעיסה כדין אכילה דבעינן ו' שעות. וכן בלשון האו"ה הוא כתב "צריך להמתין עד סעודה אחריתי", משמע כדין אכילה שהוא ו' שעות. ושוב ראיתי בשפתי דעת ס"פ ט ס"ק ב, שאף הוא תופס לעיקר מ"ש המנ"י ברישא, וז"ל "הש"ך השיג על הלבוש דכתב היפך דברי הטור דלרש"י הלועס א"צ שש שעות. והמ"י כלל עו אות א כתב שללבוש גירסא אחרת היה לו בטור, וכ"כ באו"ה כלל ס' אות ז' לרש"י הלועס לתינוק צריך ש"ש דמושך זמן יע"ש. הרי השפ"ד הביא רק מ"ש המנ"י ברישא, ועוד כתב השפ"ד דלהא"ה "צריך שש שעות", הרי שלא כמנ"י בסיפא (ועיין עוד בדעת הלבוש במילואים שם וגם בשו"ת מקום שמואל בחידושי י"ד ס"פ ט).

ולפי נוסח זה בטור יש לדון, שאף בליעסה יש פליטת השומן בפה, והוא דומה ממש לאכילה. ולכן מצינו שכיון

הבשר בלי לעיסה בשעת אכילה שאין להמתין כמו שביארתי לעיל.

הרי למסקנה נראה שמי שבלע הבשר שבין שיניו, אף בתוך ו' שעות של אכילת בשר, א"צ להמתין עוד ו' שעות קודם אכילת גבינה. ופוק חזי מאי עמא דבר, שכתב ההפלא"ה "שהעולם אינם נזהרים בזה".

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פד.

שאלה: (א) האם מותר להחמיר בדיני כשרות בפני אחרים.

(ב) בדין הדלקת האש בבישולי גוים.

(ג) בחלב עכו"ם בארצות הברית ומדינות מערב אירופה.

(ד) בדין מחלל שבת בנגיעת יין.

(ה) בדין בשר קפוא ששהה ג' ימים בלי מליחה.

(ו) בדין אם אף הספרדים מותר להניח תבשיל מבושל חלקית (כחצי מזמן הבישול המושלם) לפני שבת על האש מגולה.

(ז) מנהג המערב הוא לסמוך על הרמב"ם ודע' שאין בישול אחר בישול אפילו בלח.

וכל אלו הערות קצרות על ספר הכשרות להרה"ג משה ביגל שליט"א.

תשובה:

לכבוד הרה"ג משה ביגל שליט"א.

הערות:

פ"ג. כתב כת"ר: "הדברים נכונים שבעתיים בנושא הכשרות ובמציאות במדינת ישראל בה אדם אולי "זוכה להחמיר חומרא מסוימת. אבל בכך פוגע בתלמידי חכמים או בבני משפחה וחברים שאינם מחמירים כמותו, שאלו

(ד) **שוב** ראיתי בחידושי הפלא"ה על י"ד ס"פ ט א, שדך בנדר"ד וז"ל "ואם מצא אח"כ כו' ומסירו. משמע אם בלעו צריך להמתין לדעת האומרים משום מושך טעם, והעולם אינם נזהרים בזה. ואפשר ומסירו לאו דוקא דאין במעט חשש המשכת טעם. מיהו הא אחז"ל באוכל או טועם ולא חילקו ברב או או במעט, וכן משמע מהא דכתב הרמ"א צריך להדיח ולא בעי קינוח. וי"ל משום דקינוח אינו אלא בדבר מאכל ולבלעו דאין לבזות אוכלין. וס"ל דקינוח מחשש דנשאר בעין, וא"כ יצטרך להמתין מגרע גרע, משא"כ הדחה י"ל מחשש טעם. גם אפשר במים ולפלוט, מיהו בר"ן כתב קינוח כמש"ך, ומשמע איפכא וקי"ל. ולענ"ד העיקר כמו שהוא כתב ברישא, דהיינו שהעולם אינם נזהרים בזה, וכבר ביארתי לעיל הטעמים. ועוד הוא כתב שדין זה הוא רק לדעת רש"י ודלא להרמב"ם, שהוא כתב "אם בלעו צריך להמתין לדעת האומרים משום מושך טעם". משמע רק לדעה זו, אבל לא לדעת הרמב"ם. וזה כשביארתי לעיל. ומ"ש "מיהו הא אחז"ל באוכל או טועם ולא חילקו ברב או או במעט", כן הוא באכילה אלא ביארתי שאין כאן אכילה אלא בליעה, ולדעת הלבוש ודע' כבר נסחט השומן מהבשר בשעת לעיסה. ומ"ש שכן הוא בטועם, נראה שהוא כיון להמנהג לאסור אף בטועם תבשיל. וכבר ביארתי שאין להוסיף על המנהג לאסור אף בליעת הבשר בין השינים. ומ"ש שלהרמ"א בעינן הדחה, נראה כוונתו להביא ראיה מהרמ"א שאף על מיעוט בשר צריך להמתין, שלהרמ"א רק הדחה מותרת כיון שבזה הוא פולט חתיכות דקות של בשר שנשארו בפה, אבל אין להתיר קינוח כיון שבזה הוא אוכל החתיכות וצריך להמתין ו' שעות חדשות משעת האכילה. הרי נראה שלהרמ"א אף באכילת משהו בשר צריך להמתין, וזה מ"ש הפלא"ה "וא"כ יצטרך להמתין מגרע גרע". אלא שכבר ביאר הש"ך שם ס"ק ד, שלהרמ"א אף קינוח בעינן, וכמ"ש הר"ן, א"כ מצינו שבאכילת בשר מועט אין צריך להמתין. וכן כתב הרמ"א בדרכי משה שם ס"ק ה, וז"ל "...וכן כתב בארוך... ואפילו אם לעס להתינוק ואם יודע שעדיין בשר בין שיניו צריך לקנחו ולהסירו." הרי ע"י קנוח הוא יכול להסירו ואין צריך להמתין עוד אף שהוא אוכל החתיכות קטנות של בשר בשעת קינוח. וכן ראיתי בים של שלמה פ' כל הבשר אות ט שכתב, "וא"כ דינא הוא שהלועס לתינוק א"צ להמתין זמן סעודה אלא בקינוח והדחה סגי למאן דבעי תרוויהו, ולפי מה דפרשתי לעיל דבקינוח לחוד סגי ה"ה הכא" ע"ש. הרי בקינוח אחר לעיסת הבשר הוא מותר לאכול גבינה, אף שהוא אוכל ובולע חמיכות דקות של בשר ע"י קינוח. וכל שכן אם הוא רק בולע

עברות חמורות מאד ויצא שכרו בהפסדו... החמרה מעבר כללי הפסיקה ההלכתיים, בדרך כלל, אינה חיובית והיא מותרת רק לאנשים שהגיעו לדרגת הפרישות והחסידות שהיא דרגה בה אדם מקדש את עצמו ואוסר על עצמו גם דברים המותרים לפי ההלכה כמו נזיר.

ומלבד הפוסקים שהביא כת"ר, יש להביא גם מ"ש השלמי צבור דף ד, לגבי "מילי דיוהרא", ובכלל דבריו כתב, "דכל דעביד גדר פרישות בינו לבין קונו בצינעה ודאי אמרינן קדש עצמך במותר לך, ולא אמרו דהוי הדיוט אלא בעביד בצבור בפרהסיא דרך חומרא." ע"ש כל דבריו.

מ"מ יש לדון מצד אחר, שכתב מרן בא"ח ס"לד, לגבי מי שרוצה להניח תפילין דר"ת, "לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות." וכתב הברכ"י שם, "ובמקומותינו רוב תופשי התורה וקצת בעלי התורה מניחין שתי זוגות, ולא מיחזי כיוהרא" ע"ש. ולכן אף בנד"ר יש לדון אם הרוב מחמירים אין בזה משום מחזי כיוהרא.

פ"ו. כתב כת"ר "אם היהודי רק הדליק את האש בהתחלה והמשך הבישול נעשה ע"י נכרי, נחלקו הפוסקים בדבר: יש שאסרו, כך פסק הר"י קארו וזה מנהג ספרדים. יש שהתירו וכך פסק הרמ"א בהגהותיו, ומנהג האשכנזים להתיר (ש"ע ס"ק יג ז).

ושוב כתב כת"ר, "אם הנכרי שבישל את האוכל הוא עובד בבית היהודי יש פוסקים שהתירו לאכול את התבשיל כי במקרה זה אין חשש שנתקרב לנוכרי ונבוא להתחתן עם בנותיו בגלל המרחק המעמדי בין הפועל ובעל הבית. וכן נהגו האשכנזים (רמ"א י"ד ס"ק יג ד) ויש אוסרים גם במקרה זה, וכן מנהג הספרדים. (ש"ע י"ד קיג ד)

מ"מ אף לגבי הספרדים יש להקל בצירוף כל קולא ביחד, דהיינו אם יהודי הדליק רק הנר, והנכרי עובד בבית היהודי, שבזה יש ס"ס להקל, אף ששתי הספיקות כנגד מרן, וכמבואר ביחווה דעת ח"ה ס"נד ע"ש.

פ"ח. כתב כת"ר "במדינות בעלי משטר מסודר ואכיפת חוק טובה (כמו ארצות הברית ומדינות מערב אירופה) יש מי שהתיר לשתות חלב נוכרי כי אין לחשוש שהנוכרי יערבב חלב אסור בחלב הפרה, כי הדבר אסור על פי חוק, והרי כאילו יהודי משגיח (אג"מ י"ד ח"א ס"מו)"

וכן נראה דעת החזון איש ב"ד ס"מא אות ד שכתב, "ואמנם בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתתות, וכשיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה" ע"ש.

פרק י. כתב כת"ר "לצערנו אנו חיים במציאות בה יהודים רבים מחללים שבת בפרהסיא, אך בד בבד שומרים על מסורת ישראל... אצל אנשים כאלו ברור כי חילול שבת אינו נובע מכפירה בבורא העולם, אלא מתוך הרגל והיסחפות אחרי המקובל אצל רוב העם, ולכן רבים מהפוסקים התירו לשתות יין שנגעו בו מחללי שבת כאלה בימינו."

ומלבד הפוסקים שהביא כת"ר, מצינו שכן דעת האחיעזר ח"ד ס"לז, שאף הוא סמך על שיטת הבנין ציון ע"ש.

פרק כ. כתב כת"ר "בשר ששהה שלושה ימים בלי מליחה... אם הבשר היה קפוא, אפילו ימים רבים יש המתירים להכשירו ע"י מליחה לאחר שהופשר לחלוטין."

ומלבד הפוסקים שהביא כת"ר להתיר, מצינו שכן דעת האחיעזר ח"ד ס"ל להתיר בדיעבד ע"ש.

פרק מ. כתב כת"ר "להימצא או לעבור במסעדה לא כשרה, מכל סיבה שהיא, יש בזה משום איסור מראית העין, שהרואה יחשוב שמסעדה זו כשרה היא, ואולי גם איסור משום חשדא שהרואה יחשוד שאדם זה אוכל מזון שאינו כשר (אגרות משה א"ח ח"ב ס"מ)."

וכבר כתבתי בתשובה להתיר. וזה חלק מהתשובה: (עייין בארחותיך למדני ח"א ס"קכח אות יב)

פ"מט. כתב כת"ר "מהי הגדרת מיעוט המצוי שאוסרת פרי שהוא בספק ערלה? יש מי שפסק שמיעוט של 10% הוא מיעוט המצוי. ויש שפסקו 5% הוא מיעוט דמצוי."

וכשאני לעצמי העיקר בזה כדעת הריב"ש. והנה תשובה שכבר כתבתי בענין זה (עייין לקמן בספר זה).

פרק נו. ח"א. כתב כת"ר, "בדיעבד כשמתארחים אצל אחרים ניתן להסתמך על דעות הפוסקים שמצוות הטבילה

מוטלת על הבעלים והאורח נחשב לאנוס שאינו יכול להטביל את הכלים ומותר לו להשתמש בהם.

וכבר כתבתי על שאלה זו תשובה (עיין ארחותיך למדני ח"א ס"קלו)

פ"נח. כתב כת"ר, "למנהג האשכנזים שיטת רמ"א, מזון מבושל חלקית (כחצי מזמן הבישול המושלם). למנהג הספרדים (שיטת השו"ע) אסור להניח תבשיל זה לפני שבת על האש מגולה."

ויש להעיר שאף הספרדים נהגו כהרמ"א בזה, כמ"ש בחסד לאלפים ס"רנג, פ' ה' אומר והן דברים, שכתב "ונהגו להקל". וכן הוא בכה"ח שם אות לא, וכן הוא במנחת כהן במשמרת השבת פ"ה, ודייק כן ממ"ש מרן בס"רנד ד, שפירות הנאכלים חיים מותר ליתנם מבעוד יום סביב לקדרה, אע"פ שא"א שיצלו קודם חשכה ע"ש. וכ"כ היביע אומר ח"ו א"ח ס"לב אות ב ע"ש.

פרק ס. כתב כת"ר, "הרמב"ם פסק שבכל מקרה אין בישול אחר בישול וגם מאכל נוזלי שהתקרר מותר לחממו בשבת מפני שתהליך הבישול הוא חד פעמי גם בנוזלים. כך הוא מנהג יהודי תימן הפוסקים כרמב"ם."

וכן הוא מנהג המערב כמ"ש מהר"א אבן טוואה ז"ל בחוט המשולש ח"ד ס"י, שכתב שמנהיגים אלה מיוסדים על פי רבני קטולניא ע"ש. וכן הוא במים חיים משאש ס"קנב, ובמקוה המים ח"ג ס"מב, והפרחי כהונה א"ח ס"לג. וכתב בשאלו לברוך א"ח ס"עד, "דע דאע"ג דמרן אוסר לתת חמין לתוך תבשיל המקדיח, מנהגינו להקל, וסומכים על הרשב"א ז"ל דמתיר" ע"ש. ועיין מ"ש בתוספת ברכה שם.

פרק סא. כתב כת"ר "קילוף פירות וירקות: מותר לסמוך לסעודה בגלל שזו הדרך לאכול הפרי או הירק. את הקילוף מותר לעשות ביד או בסכין, אבל אסור להשתמש בכלי מיוחד לקילוף כגון קולפן, ויש מי שהתיר ע"י קולפן."

והנה תשובה שכבר כתבתי להתיר בקולפן. (עיין ארחותיך למדני ח"א ס"עא)

ואסיים בברכת שלום וברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פה.

שאלה: האם הגדר של מיעוטא דמצוי שצריך בדיקה הוא עשרה למאה.

תשובה: (א) כתב הריב"ש בס"קצא ד"ה גם, "שמעוט המצוי, ר"ל שהוא קרוב למחצה, ורגיל להיות, דומיא דמעוט מצוי המוזכר המפרשים ז"ל בסירכות הריאה" ע"ש. וכן הבין הבית אפרים בי"ד ס"ו ד"ה תשובה, שהטעם דבעינן בדיקת תולעים בתמרים הוא מפני שהדבר "שכיח טובא עד שהוא כמו ספק שקול" ע"ש. ועוד כתב בד"ה סיומא, "דשמא מינו (של איסור) רבה עליו או יגיע לספק השקול, ובזה יש לחוש לבדוק." הרי נראה דמיעוטא דמצוי הוא קרוב למחצה, וגם הוא דבר רגיל, והטעם דצריך לבדוק הוא מפני גזירה שמא יבא לרוב איסור או ספק שקול.

ולכאורה יש לדחות דברי הריב"ש הנ"ל כיון שלא מצינו פירושו במיעוט המצוי בשאר ראשונים. וידוע מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח דף נ ע"ג שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה" ע"ש עוד בכלל זה. ועיין עוד בערוך השולחן ח"מ ס"רפא אות ט לגבי כבוד שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בצ"א ח"כ ס"עא, ועיין עוד בדגל מחנה אפרים א"ח ס"א בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל ואי הוה דינא הכי לא הוו שתקי מינה" ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שכיון שלא מצינו בשאר הראשונים שכתבו דמיעוטא דמצוי הוא קרוב למחצה שוב אין לסמוך על מ"ש הריב"ש.

אלא נראה שזה אינו, ויש לחלק שאין הריב"ש בא ללמד דין חדש, אלא הוא בא רק לפרש הדין שהוא כבר מוסכם לכ"ע, ומה שלא פירשו כן שאר הראשונים הוא משום

שהוא פשוט להם דמיעוטא דמצוי הוא קרוב למחצה. ולכן אין לדחות פירוש זה של הריב"ש.

(ב) **אלא** ראיתי במשכנות יעקב י"ד ס"יז. שהביא ראיה שאף עשרה למאה הוא בכלל מיעוטא דמצוי וצריך לבדוק, והוא לא הביא הריב"ש הנ"ל, ונראה פשוט שלהריב"ש אין לחוש לעשרה ממאה כלל כיון שאין זה קרוב למחצה. ויש לדון על הראיה של המשכ"י. כתוב במשנה בסוף פ' כל הגט דף לא. לגבי הפרשת תרומה מן היין, "רבי יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין, בקידום של מוצאי החג ובהוצאת סמדר ובשעת כניסת מים בבוסר." וכן פסק הרמב"ם בהל' תרומה פ"ה הל"כה ע"ש. ופירש"י "בודקין את היין. שהניחו להיות מפריש עליו צריך לבדוקו שמא החמיץ, ואין תורמין מן החומץ על היין." וגם כתוב במשנה בפ' המוכר פירות, צג: לגבי מכירת מרתף של יין דמסתמא יש בו קצת חביות של יין רע, "מרתף של יין מקבל עליו עשר קוססות למאה." ופירש הרשב"ם, "קוססות. יין רע, כלומר עשר חביות של יין רע, דסתם מאה חביות אורחיהו בהכי, והוא הדין אחת לעשר." הרי שיש לדון מכאן למשנה בגיטין הנ"ל שביין רק בעשרה למאה יש יין רע, ועדיין אמר רבי יהודה שצריך לבדוק היין, וממילא שזה בכלל מיעוטא דמצוי כיון שהכלל בידינו שרק במיעוטא דמצוי צריך לבדוק וכמו דמצוינו לגבי בדיקת הראיה. וכן כתב המשכנ"י ד"ה ותרת, (דף רז.) "ושורש הדבר הזה לבדוק אחר מיעוט דשכית... משנה שלימה שנינו בס"פ כל הגט, רבי יהודה אומר... ובודאי אין רוב ואף מחצית יינות מחמצין רק מיעוטן. ופוק חזה כמה שיעורא כדתנן בב"ב המוכר יין לחבירו מקבל עליו עשר קוססות למאה... ש"מ דטפי מהכא לאו אורח ארעא להתקלקל... ואפ"ה חשבינן ליה מיעוט המצוי להצריך בדיקה אחריו" ע"ש. הרי לדעתו כל שהוא עשרה למאה הוא בכלל מיעוטא דמצוי וצריך לבדוק אחריו.

ויש להשיב על ראיה זו. ובתחילה י"ל שמה שפשוט לו שזה בכלל מיעוטא דמצוי, הוא אינו פשוט, שהלא י"ל זה מיעוטא דאינו מצוי, ועדיין יש לבדוק אחריו. שכן הוא בתוספות בבכורות כ: וז"ל "והא דאמרין פ"ק דחולין ג: דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, לא אמרינן סמוך מיעוטא דאין מומחין לחזקה דבהמה בחזקת איסור עומדת עד שלא נשחטה, ההוא רובא מצוי הוא ושכיח טובא כענין שמצינו בריש גיטין ב: ואפילו ר"מ מאיר למיעוטא סתם ספרי דדייני מגמר גמירי והמיעוט לא שכיח ולא חייש ליה ר"מ וכן י"ל בההיא דיבמות קכא: דמים שאין להם סוף דדיעבד אשתו מותרת ולא אמרינן סמוך מיעוטא

דנמלטים לחזקת אשת איש, ומה שהחמירו שם לכתחילה משום חומרא דאשת איש... ע"ש. הרי לגבי שחיטה אמרינן דאין מומחין הם מיעוטא דלא שכיח, ועדיין אמרינן שלכתחילה צריך לבדוק כמבואר בי"ד ס"א א ע"ש. וכן כתב הרא"ש בפ"ק דחולין אות ט, וז"ל "...כיון דמיעוטא דאינו מומחין לא שכיח" ע"ש. הרי מצינו ששייך בדיקה אף במיעוטא דלא שכיח, וי"ל דאח"כ שאין צריך לבדוק בכל איסור שיש מיעוטא דלא שכיח, מ"מ לפעמים תקנו רבותינו לבדוק כשיש מיעוטא דלא שכיח כדמצינו בשחיטה. ולכן נראה שה"ה ביין י"ל דהא דאמר ר"י יהודה לבדוק הוא אף שיש חימוץ בעשרה למאה, ואף שהוא מיעוטא דלא שכיח וכדמצינו בשחיטה לדעת התוספות והרא"ש, ומ"מ אין ללמוד מזה לשאר מקומות כדי לומר דבעינן בדיקה לכל איסור במיעוטא דלא שכיח שזה לא שמענו, ורק כשגזרו במיעוטא דלא שכיח יש לבדוק, וכשלא גזרו בהדיא אין לבדוק. הרי עדיין י"ל שעשרה למאה בכלל מיעוטא דלא מצוי, וי"ל דמיעוטא דמצוי הוא כמ"ש הריב"ש, דהיינו קרוב למחצה.

אלא עדיין יש לדון בזה כיון דמצוינו שיש ראשונים שחלקו על התוספות והרא"ש הנ"ל וסברו לגבי שחיטה שהאינן מומחין הם מיעוטא דמצוי. וכן כתב הרמב"ן בפ"ק דחולין ג: ד"ה בודק, "...ולא אמרו רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם אלא היכא דליתיה קמן, אבל איתיה קמן צריך למיבדקיה... שאין סומכין על רוב גרוע ושמיעוטו מצוי." וכן נראה דעת הר"ן בפ"ק דחולין דף ג: ברי"ף ד"ה והיכא שכתב, "דנהי דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, מ"מ מיעוט דאין מצויין שכיח טובא." דהיינו המיעוט דאין מצויין אצל שחיטה מומחין, שכיח טובא. אלא ראיתי במעדני יום טוב בחולין י ס"ק ס, שכתב שהר"ן סבר כהרא"ש הנ"ל ע"ש. ולענ"ד אין כן כוונת הר"ן אלא כשביארתי, וכדעת הרמב"ן הנ"ל. וכדעת הרמב"ן סבר הב"ח בס"א ד"ה ומ"ש וכל אדם, וכן הוא בגר"א שם ס"ק ד ע"ש. ולפי זה עדיין יש לדון בראיה הנ"ל של המשכנ"י.

ונראה שאף לשיטה זו שאין הראיה של המשכנ"י הנ"ל מוכרחת. ויש לחלק בין חבית אחת של יין בדין רבי יהודה בפ' כל הגט, ובין דין מרתף בפ' המוכר פירות הנ"ל. וי"ל שלגבי מרתף אין דרך בני אדם לשמור כמה חביות של יין רע או חומץ בתוך מרתפו, שמה לו לעשות בכמה חביות של חומץ. אלא נראה שכשהוא יודע שיש לו חבית של יין רע במרתפו מיד הוא ימכור החבית לחנות, וכמבואר בב"ב צה. לגבי יין חנות, ופירש רבינו גרשום שם,

נמי מיעוטא דשכיח הוא דתניא אמר רבי יוסי מעשה בעין בול והטבילוה קודם לאמה כו' ע"ש. ובודאי דלא אתרמי אפילו אחד מעשרה כן, ואעפ"כ נקרא מיעוטא דשכיח" ע"ש. הרי מה שתנוקת בת יומא או יומים (עיי' רש"י שם) ראתה דם, והוא דבר שאינו מצוי כלל למעשה אפילו אחת ממאה, מ"מ עדיין נחשב מיעוטא דשכיח.

ויש להשיב על ראייה זו, שכתוב בגמרא שם, "דכיון דאיכא מיעוטא דחזיון חיישינן, ומאן תנא דחייש למיעוטא ר"מ היא, דתניא קטן וקטנה לא חולצין ולא מיבמין דברי ר"מ... ומה טעם אין מיבמין, אמר להן קטן שמא ימצא סריס, קטנה שמא תמצא אילונית, ונמצאו פוגעין בערוה שלא במקום מצוה, ורבנן זיל בתר רובא דקטנים ורוב קטנים לאו סריסים נינהו, זיל בתר רובא דקטנות ורוב קטנות לאו אילונית נינהו. אימר דשמעת ליה לר"מ מיעוטא דשכיח אבל מיעוטא דלא שכיח מי שמעת ליה, הא נמי מיעוטא דשכיח הוא דתניא א"ר יוסי מעשה בעין בול והטבילוה קודם לאמה, ואמר רבי מעשה בבית שערים והטבילוה קודם לאמה, וא"ר יוסף מעשה בפומבדיתא והטבילוה קודם לאמה" ע"ש. וכתב הריטב"א שם, "קטן שמא ימצא סריס וקטנה שמא תמצא אילונית. פירוש, והא סריס ואילונית מיעוטא נינהו למה חייש ר"מ למיעוטא, ואי ק"ל והלא סריס ואילונית אינם אחד מיני אלף ולמיעוטא דמיעוטא לא חייש ר"מ, הא ליתא דלעולם לא חשיב מיעוטא דמיעוטא אלא כשבא המיעוט האחרון מתוך המיעוט הראשון, וכדאיתא בכל דוכתא." וזה כמ"ש הריטב"א בע"ז לד: ד"ה כיון, לגבי גבינת עכ"ל וז"ל "כיון דאיכא רוב עגלים ואיכא נמי שאר בהמות. פירש דכל היכא דהוי חד מיעוט בחד ספק אפילו הוא מועט מאד במספר חייש רבי מאיר, דהיינו דחייש לסריס ואילונית, אבל היכי דאתי מתרי ספיקי הוי מיעוטא דמיעוטא ולא חייש ליה רבי מאיר, והכי מוכח הכא, והיינו נמי לישנא מיעוטא דמיעוטא" ע"ש.

הרי מבואר שלר"מ אפילו אחד מאלף, כגון בסריס ואילונית, נחשב מיעוטא דשכיח כיון שיש רק ספק אחד. אלא י"ל שלרבנן אין זה נקרא דבר שכיח כלל, שהלא הוא אחד באלף. וי"ל שלדעתם אין נקרא דבר שכיח אלא מיעוט הקרוב לרוב. ולכן מ"ש בגמרא שם שתינוקת שראתה דם הוא דבר שכיח, הוא רק לשיטת ר"מ, אבל אנו קי"ל כרבנן, ולדעתם אין זה דבר שכיח כלל. ואף שגם רבנן מודים שגזרו על בנות כותים מעריסתן, שזה בכלל י"ח גזירות כמבואר בשבת יז: ע"ש. מ"מ הם לא סברו שהטעם משום נדה שלדעתם זה מיעוטא דלא שכיח, אלא

"הנמכר בחנות, לפי שיש לבעל הבית יין גרוע שאינו יכול למוכרו בבית, נותנו לחנוני למוכרו, לפי שהחנוני מוכר בשוק מקום שעוברין ושבים בני אדם, וקונין אותו פועלים ועוברי דרכים שאינן מבקשים כל כך יין יפה." ע"ש. לכן אין לבעל המרתף להמתין עד שהיין נעשה חומץ גמור, שבזה יש לו הפסד גמור שהחומץ אינו ראוי לשתייה כלל, ולכן הוא ימכור היין רע מיד שעל כל פנים יש לו רווח קצת בזה מבעל החנות (ומ"ש בברכות ה. במעשה דרב הונא, "ואיכא דאמרי אייקר חלא ואיזדבן בדמי חמרא", ודאי הוא דבר דלא שכיח, ורק משום זכותו דרב הונא מצינו כן). ולפי זה י"ל דאה"נ דהא שהיין נעשה יין רע הוא דבר מצוי וקרוב למחצה בג' פרקים בשנה וכמו שמבואר במשנה בגיטין הנ"ל, ולכן שפיר הוא לר"י לתקן לבדוק היין באותם זמנים, אבל במרתף כיון שהוא רגיל להסיר יין רע מיד משם למכור אותו לחנות, מצינו שיש פחות מקרוב למחצה של יין רע במרתף. ובזה אמרו רבותינו שבדרך כלל מצינו רק עשרה למאה של יין רע במרתף. וזה מ"ש הרשב"ם הנ"ל "דסתם מאה חביות אורחיהו בהכי". ולכן מצינו דאה"נ שהוא קרוב למחצה שהיין נעשה רע בזמנים אלו שזה הפירוש של מיעוטא דמצוי כמ"ש הריב"ש הנ"ל, ומטעם זה אמר ר"י שיש לבדוק, אבל במרתף הוא פחות מזה כשביארתי. ולכן אין להביא ראייה מדין מרתף לבאר מה הוא הגדר של מיעוטא דמצוי, ומה צריך בדיקה. כך נראה לענ"ד.

שוב ראיתי במשך חכמה פר' בא, בפסוק מימים ימימה, שהוא הביא סברת המשכנ"י לגבי בדיקה במיעוטא דמצוי, וכתב המשך חכמה שיש לחלק בין מצות עשה שיש לחוש לכל חשש אפילו כל שהוא, ובין לא תעשה שיש לאזיל בתר רובא ע"ש. ולפי זה יש להשיב על הראיה הנ"ל של המשכנ"י, וי"ל דבשלמא בפ' כל הגט, דבעינן בדיקת היין אף בפחות ממיעוטא דמצוי כיון שהפרשת תרומה היא מצות עשה, משא"כ באיסורים שהם בלאו, שיש לאזיל בתר רובא ע"ש. אלא כבר כתבתי במקום אחר (עיי' לעיל בא"ח לגבי האם יש לסמוך על ס"ס כדי לקיים מצות עשה כגון אכילת מצה בליל פסח), שאין חילוק זה של המשך חכמה מוכרח. ולכן נראה שיש להשיב על הראיה של המשכנ"י כמו שביארתי לעיל.

(ג) וגם ראיתי לר' מנחם מנדל שניאורסאהן ז"ל בצמח צדק י"ד ס"ז אות ג שכתב, "...ולכן יש להקל ולהכשיר דבתר רובא אזלינן ואע"ג דחיישינן למיעוט המצוי י"ל דאחד משבעה או מעשרה המתים מחולי זה אינו חשוב מיעוט המצוי. מיהו זה אינו, דאיתא בנדה ר"פ בנו"כ דף לב. הא

הטעם הוא משום טמיעה, וכ"כ כתבו התוספות שם ד"ה רבי, וז"ל "וי"ל דאפילו רבנן דלא חיישי למיעוטא ואפילו גרי אריות הן, שוינהו רבנן נדות מעריסתן וגזרו עליהם טומאה כדי שלא יטמעו בהן כמו שגזרו על בת עכו"ם." ע"ש. הרי מ"ש הגמרא "מיעוטא דשכיח" הוא רק לר"מ ולא לרבנן. ולכן אין להביא ראיה מהגמרא בנדה הנ"ל לנדר"ד. ולכן נראה ש"ש הצמח צדק בתחילה, דהיינו "דאחד משבעה או מעשרה המתים מחולי זה אינו חשוב מיעוט המצוי", הוא נכון.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרשב"א במשמרת הבית לבאר דעת הרמב"ן, שכתב הרא"ה שם (דף ו:): לגבי רובא דמצויין אצל שחיטה מומחין, "הא לאו דוקא רוב ולאפוקי מיעוט דהא לא אפשר דא"כ לא סגיא לן בהכי דאיכא לאיסורא מיעוטא דאין מומחין בחזקה דאיסורא דבהמה, ואיכא להתירא רובא דמצוין מומחין, וכה"ג דאיכא בחד טעמא מיעוטא וחזקה ובאידך איכא רובא אמרינן בהדיא ביבמות דהוי כפלגא ולפגא... וכיון דכן לא הוה לן למסמך אהאי רובא דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, אלא ודאי הא לא אתיא כפשטא ולא דוקא רוב אלא הכל מצוין קאמרינן שאין לך מצוי אצל שחיטה לעולם אלא מומחה." ע"ש. וכתב הרשב"א שם (דף ז:): "דאפילו היה כדבריו שנסמך מיעוטא לחזקה, אין כאן אלא מיעוטא דמיעוטא דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין, ומיעוטא אין מומחין, ואף מאותו מיעוט יש שלא קלקלו בשחיטתן, וכיון שכן נמצאו המקלקלין מיעוטא דמיעוטא, ולמיעוטא דמיעוטא לא חייש אפילו רבי מאיר, וכן כתוב בתוספות." הרי נראה שהוא פירש מיעוטא דמיעוטא כהריטב"א הנ"ל, דהיינו שיש שני ספיקות. ומצינו שאף שלהרמב"ן המיעוט דאינם מומחין הוא מיעוט דמצוי כמו שהוא כתב בפ"ק חולין הנ"ל, מ"מ עדיין אין לצרף מיעוט זה לחזקה לאיסורא כיון שמיעוט זה בכלל מיעוטא דמיעוטא כיון שיש שני ספיקות, דהיינו שמא הוא מומחה ואת"ל שהוא אינו מומחה שמא הוא לא קלקל. הרי שפיר י"ל שמיעוט דמצוי הוא קרוב לרוב, אבל שאני הכא כיון שיש תרי ספיקות דהיינו מיעוטא דמיעוטא. הרי הרבמ"ן והתוספות והרשב"א סברו כמ"ש הריטב"א הנ"ל. ושוב ראיתי בריטב"א בחולין בסוף ג: שכתב כמ"ש הרשב"א הנ"ל על דברי הרא"ה, וז"ל "ולי נראה שלא חשו למיעוט וחזקה אלא במיעוט שהוא בודאי אסור, אבל הכא אפילו מיעוט שאינו יודע הלכות שחיטה אינו אסור בודאי דדילמא שחיט שפיר" ע"ש. הרי זה בכלל מיעוטא דמיעוטא כמ"ש הרשב"א הנ"ל, כיון שיש שני ספיקות בדבר.

ד) וראיתי בשבט הלוי ח"ד ס"פא ד"ה ועוד, שכתב על דברי הרשב"א הנ"ל, "והרי הרשב"א במשמרת הבית יישב שיטת הרמב"ן שכתב דהוי מיעוט (ודלא כהרא"ה שכתב שכולם מומחין ואין כאן מיעוט כלל) דנימא סמוך מיעוטא לחזקה, ותירץ דהוי רק מיעוטא דמיעוטא ולא אמרינן סמוך מיעוטא, והשתא כיון דהוי רק מיעוטא דמיעוטא האין אמרינן דצריך לבדוק לכתחילה משום מיעוטא דמצוי אם נימא דמיעוט המצוי פי' כהמשכנות יעקב מיעוט גדול עשרה למאה." נראה שהוא הבין דמיעוטא דמיעוטא הוא רק דבר כגון אחד באלף וכדומה, ולכן הוא הקשה על המשכנות יעקב, אבל זה אינו שהרשב"א פירש מיעוטא דמיעוטא כהריטב"א הנ"ל, דהיינו שיש שני ספיקות, אבל אה"נ אם יש רק ספק אחד, אז לא מצינו מיעוטא דלא מצוי בפחות מעשרה למאה. ולפי מה שכתבתי בשם הריב"ש הוא כל שאינו קרוב למחצה כשביארתי לעיל.

לכן נראה שהעיקר בזה כהריב"ש הנ"ל. וראיתי להרה"ג איתם הנקין שליט"א בספרו הנחמד, "לכם יהיה לאכלה" בפ"ג, שכבר האריך בכל זה והביא דעת כל הפוסקים, ובכלל דבריו כתב, "ותמהני על כמה ספרי מלקטים ומחברי מאמרים בדורנו, הדנים בנושא ומתארים שיש מחלוקת בין הריב"ש לבין המשכנות יעקב, כביכול שייך לדידן שם 'מחלוקת' בין אחד מעמודי ההוראה גדולי הראשונים כריב"ש, לבין אחד מרבותינו האחרונים ואף שהוא גאון בגאונים כמשכנ"י. ובשלמא אם היה מזכיר דברי הריב"ש אבל עברתי ושילשתי על כל אורך דברי המשכנ"י ולא מצאתי לכך זכר." ודברי טעם הם.

ולכן למסקנה נראה שמיעוטא דמצוי הוא "קרוב למחצה, ורגיל להיות" כמ"ש הריב"ש, ורק בזה צריך לבדוק.

סימן פו.

שאלה: האם מותר לשתות כוס תה שיש בו חתיכת לימון, בתוך סעודת בשרי, אם חותכין הלימון בסכין חלבי שהוא נקי.

תשובה: (א) כתב מרן בס"צו א, "צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו או שאינו מקונח אסור לאכלם בחלב עד שיטול ממקום החתך כדי נטילת מקום שהוא כעובי אצבע, או שיטעמנו ולא יהא בו טעם בשר, שאז

לצנון, אבל אם כשחתך הצנון לא הדיח הסכין, לא סגי ליה לצנון בהדחה... ע"ש. הרי אם יש הדחה בסכין אין איסור, ודלא כפירוש שני ברש"י. וכן הוא במאירי שם בד"ה מתוך, שכתב "צנון או אתרוג ובצלים או שומים ושאר הדברים החריפים, שחתך בסכין של בשר אסור לאכלן בכותח שיש בו חלב, מתוך חריפותם בולעים הם משמנינות שעל דפני הסכין, ומ"מ נתקנה הסכין יפה אין חום החריפות מפליט את הבלוע... אף הצנון שחתכו בסכין של בשר וראה שאין בו שמנינות בעין או שגררו או קנחו ואחר כך טעמו ואין בו טעם בשר, מותר לאכלו עם גבינה" ע"ש. הרי מבואר שלא כהפירוש השני ברש"י, אלא כדעת הפר"ח.

וכן נראה דעת הרמב"ם, שכתב בפ"ט דהל' מאכלות אסורות הל' כד. "סכין שחתך בה בשר צלי, וחזר וחתך בה צנון וכיוצא בו מדברים חריפין, אסור לאכלן בכותח." ופירש הכסף משנה שם, "...משמע אחר שחתך בה הבשר חזר וחתך בה הצנון בלי הפסק חתיכת דבר אחר בינתים, ומש"ה הוא דאסור, הא אם הפסיק חתיכת שום דבר אחר בינתים שרי" ע"ש. הרי אם סבר הרמב"ם כהפירוש השני ברש"י, אז מה לי אם הפסיק בחתיכת שום דבר אחר, הלא עדיין יש טעם בשר בסכין, "ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צנון" כמ"ש רש"י. אלא צ"ל שלא סבר הרמב"ם כהפירוש השני ברש"י אלא כהפירוש הראשון. וכתב הב"י בסוף ס"צו שכן דעת הרי"ף ע"ש. ועיין עוד בבינת אדם ס"ס שכתב, "דעת הרי"ף והרמב"ם כפי מ"ש הב"י סוף ס"צו, וכן משמע דעת הרשב"א בתה"ב ובחידושי והר"ן בפכ"ה, דטעם צנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאכלו בחלב הוא מטעם ששמנונית קרוש עליו... ולפי זה אם היה הסכין מקונח יפה, אע"פ שהוא ב"י מותר לאכלו בכותח... ע"ש.

הרי מצינו שאף שהתוספות והרא"ש סברו אף כפירוש שני ברש"י, מ"מ לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ה והרשב"א והריטב"א והר"ן והמאירי, אין לחוש לפירוש שני ברש"י. ולכן שפיר הוא מ"ש הפר"ח הנ"ל, "וזה דעת רוב הפוסקים ועיקר". ואף שמרן פסק כשני פירושים ברש"י הנ"ל, מ"מ עדיין י"ל שיש לצרף כל הראשונים הנ"ל והפר"ח שסברו שכשאין שמנונית בסכין אין לאסור, כשיש ספק אחר להתיר. וכן כתב הבינת אדם הנ"ל, "...וגם הכו"פ כתב דבמקום שיש עוד צד להקל יש לסמוך על הפר"ח" ע"ש.

מותר בהדחה. ויש אומרים דהוא הדין לאינו בן יומו והוא מקונח. ואם לא נטל מהם כדי נטילת מקום וגם לא טעמם ובשלם בחלב, צריך ששים כנגד מה שנגע מהסכין בהם, וה"ה לחתכם בסכין של עכו"ם." הרי נראה מזה שלהסתם אם הסכין בנד"ד הוא בן יומו יש בליעת טעם חלב בתוך הלימון ואין לשתות הכוס של תה עם חתיכת הלימון בסעודת בשרי, ולדעת הי"א אף אם הסכין אינו ב"י אין להתיר.

אלא ראיתי ברש"י בחולין קיב. שכתב שני פירושים בדין זה, וז"ל "...לסכין פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר וכשחותך בצנון הוי נותן טעם הבא מן הממש. ועוד דמשום חורפיה בלע טפי מדגים רותחים ואגב דוחקא דסכינא פליט סכינא ובלע צנון." הרי שלפירוש ראשון אם הסכין נקי אין איסור, אבל לפירוש שני אף אם הסכין נקי יש לאסור כיון שיש בליעת טעם. והב"י הביא שני טעמים אלו ברש"י, וכן מלשונו בש"ע שכתב "בן יומו או שאינו מקונח", משמע שאם הוא מקונח ובן יומו עדיין יש לאסור, הרי הוא החמיר כפירוש שני ברש"י. וכן הוא בש"ך שם ס"ק ב, שהביא פירוש שני של רש"י, שיש להחמיר אף בסכין נקי. אלא ראיתי בפר"ח שם ס"ק ב שכתב, "...ולכן העיקר דטעמא משום דסתם סכין שמנונית קרוש על פניו והו"ל טעם ראשון הבא מן הממש, ולפי זה אם הוא מקונח יפה שאין כאן שמנונית על פניו הצנון מותר משום דהו"ל נ"ט בר נ"ט דהיתרא, וזה דעת רוב הפוסקים ועיקר." הרי הוא פסק לקולא כפירוש ראשון ברש"י הנ"ל. אלא ראיתי בכה"ח שם ס"ק א שהוא הביא שהאחרונים חלקו על הפר"ח בזה ע"ש.

ולענ"ד אף שהאחרונים חלקו על הפר"ח, מ"מ עדיין י"ל שדין זה בספק כיון שחלקו הראשונים בזה. ובתחילה י"ל שאף התוספות והרא"ש שם הביאו שני פירושים של רש"י הנ"ל. אלא ראיתי ברשב"א שם ד"ה דגים, שכתב "והרמב"ן ז"ל מפרש... דצנון שחתכו בסכין משום שמנונית שדבוק על פני הסכין...". הרי הוא רק הביא הפירוש הראשון ברש"י. ובד"ה אמר חזקיה, הוא כתב על פירושים הנ"ל ברש"י, "והפירוש הראשון עיקר" ע"ש. וכן הוא בריטב"א שם ד"ה צנון, שהוא הביא רק טעם הראשון של רש"י, ובד"ה דגים הוא הביא הרמב"ן הנ"ל ע"ש. וכן הוא בר"ן שם ד"ה דגים, וד"ה צנון ע"ש. וכן הוא בחידושי הרא"ה בחולין שם ד"ה צנון, שכתב "דבסכין מסתמא איכא טיחה על פניו ומשום הכי אסרינן בצנון שחתכו בסכין... ואע"ג דצונן בצונן הוא, וכל צונן בצונן סגי ליה בהדחה, הני מילי אם הדיח הסכין מקמי דחתך ליה

כמעט כל הלהבים הם פחות משישים כנגד כוס מלא. ולכן אין איסור בנ"ד. ואין בזה חשש של מבטל איסור לכתחילה כיון שהתעורבות היא בשעת היתר, דהיינו קודם שתיית הכוס של תה בתוך הסעודה. וכן יש ללמוד מהרמ"א בס"צ ו, והש"ך שם ס"ק כב ע"ש.

שוב ראיתי לר"י יצחק בן יוסף כהן ז"ל בשו"ת אהל יצחק, בחידושו על הרמב"ם הנ"ל, שכתב "נשאלתי בלימון שחתכו בסכין חולבת וסחטו הלימון בבשר, והתרתו הבשר מטעם דהסכין לא היה בן יומו והיה נמי מקונח, אף שהלימון הוא חריף כמו שפסק מרן בש"ע ב"ד ס"צ, דצנן או סילקא שחתכם בסכין של בשר ב"י או שאינו מקונח צריך שיטול מקום החתך, דמשמע דאם אינו ב"י מותר בלא נטילת מקומו. ואף שכתב וי"א דה"ה לשאינו ב"י והוא מקונח, והטעם הוא דחשיב כב"י דאגב חורפיה דצנן מחליא והוי לשבח, מ"מ קי"ל דסתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם, ועיין בשולחן גבוה שם ס"ק ה שהקשה על הכנה"ג בזה יע"ש. ועוד דאפילו מאן דאוסר בשאינו ב"י, אפשר בנ"ד מותר, דצריך ששים נגד טעם הבלוע בסכין כיון שלימון זה מותר לאוכלו בפני עצמו לא נאסר כל הלימון, ואפשר שיהיה ששים בבשר נגד טעם הבלוע בסכין, אף דתבלין עבדי דלא בטלי, מ"מ לא שייך בנ"ד כיון שהלימון מותר בפני עצמו. ועיין בב"ח ב"ד ס"צ דכתב דס"ל למרן ז"ל דלא אמרינן חורפיה מחליא אלא בחלתית, והרב ש"ך שם ס"ק כ כתב דס"ל דמי הלימוניש חריפים, אבל אין כח בלימוניש להשוות לשבח מה שבלוע בסכין בפנים, וכ"כ הפר"ח יע"ש. הרי זה כמו שכתבתי לעיל.

ועוד י"ל בנ"ד, והוא שדרך העולם הוא שאינם אוכלים לימון בכוס של תה, אלא הלימון רק נותן טעם בכוס, וא"כ כבר כתב הרמ"א בס"פ ג, "מיהו אם אין בשר בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה, ואין בו מנהג להחמיר". וכתב הש"ך שם ס"ק יט, "...ונראה דהא אשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחר כך, היינו אפילו נתבשל בקדירה שלא הודחה יפה דהוי קצת ממשות של איסור, דבכה"ג אסור לאכול עם גבינה כמבואר לשם, ושרי הכא". הרי אף אם יש קצת ממשות יש להתיר. וא"כ ה"ה בנ"ד אף אם יש קצת ממשות של לימון בכוס של תה, יש להתיר אחר אכילת בשר. ועיין עוד בפ"ת שם ס"ק ז, וכ"ש בנ"ד שהסכין נקי, ולרוב הראשונים הנ"ל אין איסור.

ולפי זה י"ל שאם הסכין אינו בן יומו אין להחמיר, שהרי "לא מיבעיא" אם אמרינן דקי"ל כהסתם במרן בס"צ א, שאין להחמיר כלל (וכן כתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קכט ע"ש), אלא אף להי"א נראה שאין להחמיר, כיון שהסכין נקי בנ"ד, ולכן י"ל בזה ס"ס דהיינו שמא לא אמרינן שיש איסור אלא בסכין בן יומו, ואת"ל שיש איסור אז שמא הלכה כרוב הראשונים הנ"ל שסברו כהפירוש הראשון ברש"י ושאין איסור בסכין נקי.

(ב) **וגם** כתב הבינת אדם הנ"ל, "עוד החמיר הרמ"א בדברים החריפים דאפילו אם חתכו אותם בסכין שאינו בן יומו מקונח אסור מטעם דחורפיה מחליא ליה לשבח... כתב בש"ע שם סע"ב. דפירות חמוצים דינם שוה לחתך בו צונן, אבל הט"ז שם כתב בשם הת"ח שכתב בשם איסור והיתר דתפוחים וחמוצים לא מקרי דבר חריף, וכתב הט"ז דבמקום הפסד יש לסמוך על זה, עוד כתב הט"ז שם בס"ק יח, וכעין זה כתב הש"ך שם בדין מי לימוניש כיון שאינם חריפים כמו צנן לא מחליא ליה לשבח אלא מה שבלוע בדופני הסכין. ולפי זה... י"ל אפילו לדעת הרמ"א דאפילו לענין נ"ט בר נ"ט ואינו ב"י מחמירים בדברים חריפים, היינו דוקא בדברים חריפים המוזכרים בש"ע, אבל פירות החמוצים כיון שאינם חריפים כל כך, עכ"פ יש לסמוך על דעת המחבר דדוקא בן יומו או סכין של בשר (איסור, כן נראה שצ"ל, עיין שאר לשונו שם) ואינו ב"י יש להתיר בפשיטות ומכ"ש לדעת רוב הפוסקים ראשונים דאפילו בב"י ומקונח מותר בב"ח דהוי נ"ט בר נ"ט, וכמ"ש הפר"ח והכו"פ. ולכן אף בנ"ד בלימון י"ל הכי אף לדעת הרמ"א כיון שהוא אינו חריף כל כך כמ"ש הש"ך.

(ג) **ועוד** י"ל שאף אם הסכין בן יומו יש להתיר בנ"ד לכ"ע. כתבו התוספות שם ד"ה אגב, וז"ל "יש לזוהר שלא לחתוך שומין כרישין ובצלים בסכין חולבת משום דחריפי טובא, והיכא דחתך ונתנן בקדירה מלאה מים רותחת מותר בששים לבטל טעם הבלוע בירק שנפלט מן הסכין...". וכן הוא ברא"ש שם אות לא בשם ספר התרומה, וכתב במעדני יו"ט שם ס"ק צ, "בטעם הסכין הנבלע בירק. דאין זה רק מעט, כ"כ בספר תרומה". וכתב בדברי חמודות ס"קסה, "אין צריך ס' אלא כנגד חלק הסכין שחתך בו וכ"כ ג"כ הרמ"א ע"ש. וכתב הכה"ח שם באות טו"ב, שמן הסתם דרך לחתוך בכל הלהב, וצריך ששים כנגד כל הלהב ע"ש. ולפי זה יש לדון בנ"ד, שודאי יש ששים בכוס מלא של תה כנגד הלהב של הסכין, שהרי העובי של כמעט כל הלהבים בזה"ז הוא רק מילימטר אחד, ומצינו שלפי זה

דלא חשיבא ליה אכילה הילכך כיון דלא מיכוין שרי". הרי לדעת הר"ן פ"ר בהנאה הבאה בע"כ מותר, אבל הנאה מאכילה ועריות אסורה. ויש לדון בטעם לזה.

וראיתי בחזון איש בא"ח ס"נ אות נ שכתב "...אבל הר"ן פ' גיד הנשה בסוגיא דריחא שהביא הר"ף חולין צג: כתב דאפילו פ"ר מותר בהנאה בע"כ, ולא אמרו דפ"ר אסור אלא באיסור התלוי במעשה" ע"ש. ונראה שכוונתו היא שכיון שכתב הר"ן "דקי"ל המתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה", ממילא מובן שיש לאסור כל הנאה שתלויה במעשה כגון באכילה ובביאה, משא"כ הנאה הבאה ממילא כגון הנאה מהצל והנאה מהמראה וכדומה כמבואר בפסחים כו. שבאלו אם הוא אינו מתכוין אף אם ההנאה פ"ר היא עדיין מותרת ע"ש.

אלא זה קשה לי, שהלא לגבי דין מוכרי כסות שהוא מותר הוא בגדר של מעשה וכן הוא בתוספות ביבמות צ: ד"ה כולוהו שכתבו, "...וא"ת בפ' מי שמת (ברכות כ.) משמע כשהוא לבוש כלאים ואין פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא עמוד ועשה, ואר"י דשאני כלאים דעיקר האיסור בשעת לבישה שלבש באיסור..." ע"ש. הרי לבישת כלאים היא בגדר מעשה. ולכן איך מתירין הנאה הבאה בעל כרחו לגבי מוכרי כסות לפי פירוש החז"א הנ"ל.

ולכן נראה לענ"ד שצריך טעם אחר כדי לחלק בין מוכרי כסות, ובין אכילה וביאה. ולכאורה י"ל דיש לחלק בין הנאה שהוא בגדר של "מניעת נזק" כגון במוכרי כסות שבזה הכסות היא כדי להגן מן החמה או מן הגשמים כמבואר בפ"י דכלאים, וזה כמניעת נזק, ובין הנאה שיש לו מאכילה וביאה, שבאלו יש הנאה גמורה, ולא שלילית. ולכן י"ל שמה שהתיר הר"ן פ"ר בהנאה הבאה בע"כ הוא אף במעשה אלא רק כשההנאה היא רק כדי להגן מהנזק, משא"כ במעשה שיש בו הנאה ממשית כגון אכילה וביאה. אלא זה אינו, שהרי הר"ן אזיל בזה כשיטת הריטב"א בפסחים כו: שכתב, "ת"ש מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד וכו'. יש שפירשו דכדרכן היינו על כתפין דהשתא אפשר דלא מתהני והטורח מרובה על ההנאה אבל בדרך מלבוש הא ודאי מתהני להתחמם או להגן מן החום שמתכבדין בו וכפסיק רישיה ולא ימות דמי, אבל בפירוש התירו אפילו דרך מלבוש עכ"ל הרי"ט ז"ל." הרי לאו דוקא התירו פ"ר כדי להגן, אלא אף "להתחמם", ובוזה אין הכוונה להגן מהנזק, אלא אף ליהנות מהחום. ולכן צ"ל כשהתירו הריטב"א והר"ן פ"ר במוכרי כסות הוא אף בהנאה ממשית.

(ד) **וכל** זה אף אם משתמשים בסכין חלבי לחתוך גבינה מהתנור, כגון לחתוך פיצה שיש בו גבינה וכיוצא, וזה כמו שכתב הכה"ח שם אות מח, "ודע הא דאמרינן בכל הסימן סכין של בשר, היינו בסכין שחתך בה בשר ורותח שכ"כ הב"י בשם הרמב"ם בסכין שחתך בה בשר צלי וחזר וחתך בה צנון... וכתב עליו הב"י ומ"ש שחתך בשר צלי לאו דוקא צלי דה"ה למבושל והוא רותח הוא דאמרינן הכי... עכ"ד. ומוכח מזה דאפילו אין הסכין מקונח שרי. וכ"כ הב"ד י"ד ס"לח, וכן בס"לח הביא תשו' מהר" שמואל גאון ז"ל דאם נשתמש בסכין בשר צונן אינו בולע הסכין כלל יע"ש. וא"כ בסכינן שלנו שאין משתמשים בהם אלא בשר צונן אפילו חתך בהם צנון וכיוצא מותר לאכלם בחלב, זב"צ אות לד" ע"ש. ולפי זה אף לגבי סכין חלבי י"ל כן, שאם אין משתמשים בו אלא בצונן כגון לחתוך גבינה שהיא צוננת וכדומה, אין לחוש בנד"ד.

הרי מבואר מכל הנ"ל שאין איסור לחתוך הלימון בסכין חלבי בנד"ד.

סימן פז.

שאלה: האם יש לבאר מ"ש הר"ן בפ' גיד הנשה לגבי ריח לאו מילתא היא, ובהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו.

תשובה: (א) **כתב** הר"ן בחולין פ' גיד הנשה (דף לב. בדפי הרי"ף) לגבי המחלוקת בין אביי ורבא אי ריחא מילתא היא או לא בדין בת תיהא, והוא נקב שנוקבין במגופת החבית ומניחין פיהן על פי הנקב ושואפין ריחו של יין כדי לדעת מה טיבו. וז"ל "...ועוד דהא קי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ולדידיה הנאה דלא מיכוין ליה שריא כדמוכח בפ' כל שעה (כה:) והכא ודאי בבת תיהא אינו מתכוין ליהנות מיין נסך דלאו ברשיעי עסקינן, וכ"ת פ"ר הוא וקי"ל דמורה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, ליתא דלענין הנאה ודאי אע"ג דהוי פ"ר שריא, דהא אמרינן התם (פסחים כו.) מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והא התם ודאי מטי ליה הנאה, אלא דכיון דלא מיכוין לה לא חשבינן לה מידי, אלא ע"כ פלוגתייהו דאביי ורבא בהנאה דאכילה תליא, דאביי סבר ריחא מילתא כלומר דכשמניח פיו עליה ושואף הריח הרי הוא כאילו שתה ממנו דריחא מילתא היא וכאכילה חשיבא, הילכך אע"ג דלא מיכוין כלל אסור, דקי"ל (סנהדרין סב:) המתעסק בחלבים ועריות חייב שכבר נהנה, ורבא סבר ריחא לאו מילתא היא, כלומר

כיון רק לביאה ותו לא. ולכן איך הביא הר"ן ראייה מדין מתעסק לדין פ"ר.

אלא נראה שכוונת הר"ן היא שאם אמרינן כאביו דריח מילתא היא, ומה שהוא שואף הוא כשתיה ממש, אז מצינו שאין זה בגדר של פ"ר אלא הוא ממש כדין מתעסק, שכל המעשה והכונה הוא רק דבר אחד, דהיינו שהוא להריח ותו לא. וזה דומה למי שחושב שהוא אוכל שומן כשר ואכל חלב, שיש רק מעשה וכוונה אחד שהוא כיון לאכול מה שהוא לפניו. וכן הוא כיון לשאוף הריח שהוא לפניו. ולכן בזה כתב הר"ן שעדיין הוא חייב מדין מתעסק, משא"כ כשהוא פ"ר כגון במוכרי כסות, אף שיש בזה מעשה עדיין הוא מותר, שבזה הוא כיון למכור שהוא דבר מותר אלא ממילא הוא בא לאיסור דהיינו לבישת כלאים. ובפ"ר כזה בהנאה הבאה בע"כ הוא מותר לדעת הר"ן. הרי מצינו שאף כשהוא דבר התלוי במעשה עדיין התיר הר"ן פ"ר בהנאה באה בעל כרחו, וזה כשהוא עושה מעשה של היתר ובאה עמו הנאה של איסור. (וכן כתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"מו אות ד, ובח"ב ס"עב אות ה, וח"ג ס"צז אות ג ע"ש).

סימן פח.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם בעינן דוקא חד בתרי, לגבי ביטול ברוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני שליט"א**.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"טו הל"ד, "נפל חלב כליות לחלב האליה ונמוח הכל אם היה חלב האליה כשנים בחלב הכליות הרי הכל מותר מן התורה. אפילו חתיכות נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מן התורה...".

וכתב כת"ר על דברי הרמב"ם הנ"ל, "...ומבואר בדבריו שבעינן מדאורייתא שההיתר יהיה פי שנים מהאיסור כדי לבטלו, וכן הבין בשו"ת מהרלב"ח ס"פח, אלא שנתקשה מה מקורו, ובמעשה רוקח כתב שגם הרמב"ם לאו דוקא פי שניים אלא רוב, אלא שכיוון שע"כ בחתיכות מיירי בג' וא"כ צ"ל "חד בתרי", ואידי כן נקט גם בחלב הנימוח "כשנים בחלב הכליות". אלא שעדיין לא מובן לי, שנראה שהרמב"ם נקט הלשון בדוקא, וא"כ הדרא הקושיא

(ב) **ולכן** נראה לפרש דעת הר"ן באופן אחר, והוא העיקר. ובתחילה יש להעיר על הר"ן איך הוא הביא ראייה לדין פ"ר מדין מתעסק, שהלא הם שני דברים נפרדים שבמתעסק כל המעשה הוא עבירה והוא אינו עושה שום מעשה של היתר עמו, כגון שהוא מתכוין בשבת להגביה התולש והוא תולש המחובר כמבואר בשבת עב. והרי המעשה הוא כולו עבירה, דהיינו שהוא תולש המחובר. וכן אם הוא כיון לתולש מחובר זה והוא תולש מחובר אחר (עיין שיטת רש"י ותוספות שם) כל המעשה שהוא עושה הוא עבירה. אמנם גבי דבר שאינו מתכוין ופ"ר הוא עושה מעשה של היתר, אלא שמצרף עם אותו מעשה של היתר דבר איסור, וכמ"ש הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"ה, "דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה". לכן בשבת קג. מצינו שהוא כיון לרחוץ ידיו שהוא מעשה של היתר אלא מצרף עמו מעשה איסור דהיינו השקאת זרעים. וכן בפסיק רישיה של עוף הוא מתכוין לשחק עם התינוק, לכן הוא חותך ראש העוף, אלא מצרף עם זה האיסור של נטילת נשמה (ואף שכתב הרמב"ם בהל' שבת פ"א הל"ו, "שצריך לראש עוף לצחק בו הקטן וחתך ראשו בשבת, אע"פ שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, חייב". וזה קשה שמוכח מ"בלבד", שהוא גם כיון להריגת העוף, וא"כ אין זה בכלל פ"ר כשהוא אינו מתכוין, שהרי הוא כיון למלאכה עצמה. אלא כתב בחז"א על הרמב"ם, "דתיבת בלבד אינו מוכן, ונראה שהוא מיותר". וכן באדני יד החזקה כתב שבכתב יד מינכעץ לא מצינו "בלבד", וכן נוסחא הנכונה ע"ש. ועיין עוד בזה באורה ושמחה על הרמב"ם שם. וראיתי בכפות תמרים לג: בד"ה והרמב"ם, שכתב "מ"ש שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד, משמע דמיירי דהוא מכוין בחתיכת העוף לב' כונות שיצחוק הקטן בראש העוף, ודבר זה קשה בעיני דל"ל טעמא דהוא מכוין גם להריגת העוף, אפילו שלא יכוין כלל אלא לצחוק הקטן בראש העוף ואילו היה לו ראש עוף חתוך לא היה חותך ראש עוף זה, ועתה דאין לו חותך ראש עוף זה כדי שיצחוק הקטן, ונמצא דלא כיון להריגת העוף כלל אפ"ה כיון דהריגת העוף מוכרחת מודה ר"ש דחייב... ולכן דברי הרמב"ם צ"ע". אלא אם אמרינן שיש למחוק "בלבד" כדלעיל, אז שפיר י"ל שכוונת האיש רק שיצחוק הקטן והוא לא כיון להריגת העוף כלל, וכמו שכתבתי. ולכן לגבי הנאה הבאה בעל כרחו הוא עושה מעשה היתר כגון הוא מתכוין למכור כסות, אלא בא עמו איסור של כלאים והוא פ"ר, משא"כ במתעסק בחלבים ובעריות שיש רק מעשה וכוונה אחת, דהיינו שהוא כיון רק לאכילה או הוא

לדוכתא, מה מקור הרמב"ם שמדאורייתא בעינן פי שניים בהיתר מהאיסור.

וכן הוא שיש סברו בדעת הרמב"ם דבעינן פי שנים דוקא אף בלח כגון חלב שנימוח הנ"ל. וכן הוא במנחת יעקב כלל נא ס"ק ו שכתב, "...ע"כ צ"ל דבעינן כפל כאיסור, וכן מצאתי בב"י בא"ח ס"תנה, לענין מים שלנו להדיא שכתב שם וז"ל דנתבטלו ברוב דקאמר היינו חד בתרי, ומשמע דבבציר מהכי לא בטיל עכ"ל. וכן משמע מדברי הרמב"ם פ' טו מהל' מאכ"א, וכ"כ מהרי"ן לב בס"פח לפרש כן דעת הרמב"ם אך שדעתו לחלק בין דבר הבלול, לדבר היבש. ולא ידעתי מאין יצא חילוק זה..." ע"ש. וכן הוא בכרתי ס"קט ס"ק ב שכתב, "חד בתרי בטל, ואם נתערב תרי בתלתא האריך הש"ך והפר"ח דגם כן בטל ומכ"ש לח בלח. ואולם מהרש"ל באו"ש גבי ביצים דלעיל ס"ק, מבואר דאם יש כ' ביצים שנאסרו צריך מא' לבטלן, ולא פחות. מזה מורה דבעינן תמיד כפל כמשמעות הרמב"ם בהל' מ"א, וכמ"ש הר"ב מהרלב"ח..." ע"ש.

ונראה שלפי שיטה זו, המקור לדעת הרמב"ם הוא כפי מ"ש החקרי לב י"ד ס"קב, וז"ל "דעת הר"מ בזה, דהרי ביטול איסור ברוב מאחרי רבים נפיק כמ"ש בחולין יא. מנ"ל דאזלינן בתר רוב דכתיב אחרי רבים וכו', וכ"כ רש"י בחולין צח. ד"ה מדאורייתא, וכ"כ בגיטין נד. ד"ה לא, וכ"כ הרא"ש בחולין ק. ואילו עיקר קרא דאחרי רבים בסנהדרין כתיב דאזלינן בהו אחר הרוב כדתנן בריש מ' סנהדרין ובש"ס ג. וכן מנו עשה זה מוני המצות גבי סנהדרין, וכ"כ הר"מ בפ"ח מהל' סנהדרין ע"ש. וא"כ ע"כ דביטול איסור ברוב דמהני בסנהדרין ילפינן לה. א"כ דכי כתיב אחרי רבים כלל כל מילי אע"ג דעיקרו סנהדרין קאי, והרי בסנהדרין בתר רוב מנין אזלינן ולא בתר רוב בנין, דג' שישבו לדון בדיני ממונות בטל דעת היחיד נגד ה', אף אם היחיד גדול בחכמה משניהם כידוע, וכמו שביארתי כ"ז בס"פז, וא"כ יבש ביבש דשייך ביה רוב מנין חד בתרי בטיל כי התם בסנהדרין, וא"כ מ"ש הר"מ דחתיכה נבלה בטלה בב' חתיכות דהתם הוא דוקא, דאילו חתיכת איסור קטנה כגדולה שכתבו הרב מנחת כהן והפר"ח דמדינא בטל ברוב אלא דלא משכחת לה דאם אינו ניכר דילמא הגדולה היא של איסור, ואי ידוע דהקטנה של איסור אין כאן תערובת ע"ש. הנה למ"ש לאו מה"ט דאף אי משכחת לה לא בטיל דבעינן רוב מנין בסנהדרין וליכא, זה נ"ל בדעת הר"מ. ויש קצת סמך ממ"ש בגיטין נד. דמדאורייתא חד בתרי בטיל, ואי סגי אפילו בחתיכה היתר גדולה אלא דלא אפשר, לא הול"ל אלא מדאורייתא ברובא

בטיל, ומדנקיט חד בתרי ש"מ דבעינן רוב מנין. מיהו ב' בג' או ג' בד' אה"נ דמודה דבטלי שפיר, דהא איכא רוב מנין וכדקי"ל בסנהדרין שהוא בנין אב לביטול איסור ברוב. אך ביטול לח בלח ברוב צריך ישוב לפ"ז דמנ"ל דבטיל דהרי רוב מנין בעינן וליתא. וע"כ צ"ל דכי קפיד קרא היינו במקום דשייך רוב מנין ורוב בנין דרוב מנין עיקר, אבל לח בלח דלא שייך ביה רוב מנין אה"נ דמהני רוב בנין, דאין דנין אפשר משאי אפשר, ומיהו אכתי אין ברירה אי סגי ברוב משהו או בעי שיעור אחר, דאם באנו לומר ברוב משהו הרי בסנהדרין לא סגי ברוב כל דהוא, דהרי בסנהדרין גדולה מהני רוב ל"ו נגד ל"ה ובסנהדרין קטנה י"ב נגד י"א, ובד"מ ב' נגד אחד, ודעת הר"מ כיון דבסנהדרין לא סגי ברוב משהו דעכ"פ איכא חד מהסנהדרין רוב, וע"כ בעי חד בתרי, דהיינו כפל מההיתר, דאע"ג דגם י"ב נגד י"א מבטלין, מ"מ כיון דלא ידעינן כמה יהיה הרוב גבי לח בלח כיון דלא שייך רוב מנין, ילפינן לחומרא דלפחות חד בתרי בטיל, דכי איכא לאקשווי לקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, ומה"ט הוא שהצריך גבי דבר הנבלל חד בתרי. ע"ש כל דבריו. (וזה שלא כדעת המנ"י הנ"ל שכתב דבעינן "תמיד כפל כמשמעות הרמב"ם").

הרי לפי דברי החק"ל הנ"ל, יש תירוץ למה שהקשה כת"ר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן פט.

שאלה: האם מאכל שהוא ראוי לאכילה בלי דוחק כשהוא חי אלא שאין דרך אדם לאכול אותו אלא מבושל, אסור משום בישול גוי. ואם יש איסור של בישול גוי בחטים או שומשום. ואם יש איסור בישול גוי כשהוא מתכוין רק לייבש המאכל ולא לבשל אותו.

תשובה:

לכבוד רה"ג יוסף עמר שליט"א.

(א) **כתב** הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פ"ז הל"ז, "דג שמלחו עכו"ם ופירות שעישנן עד שהכשירן לאכילה, הרי

צליה או בישול, ולכאורה י"ל שמי שאכל ע"י דחק בטל דעתו אצל כל שאר בני אדם, מ"מ עדיין בדיני בישול עכו"ם דג מליח וביצה מותרים. לכן אף לר' יוחנן י"ל שרק משום אכילת דג מליח וביצה חיה היא ע"י דחק יש לאסור משום בישול עכו"ם, אבל במאכל חי אחר אם אין אכילה בדחק אלא שעדיין נוהגים העולם לאכול המאכל ע"י בישול, אין לאסור אותו מאכל משום בישול עכו"ם, וכדמצינו שסברו חזקיה ובר קפרא באכילה ע"י דחק.

וכן נראה סברת הריטב"א בע"ז לח. שכתב, "כל מאכל כמות שהוא חי. פי' שראוי לאוכלו כמות שהוא חי, ואע"פ שאין הרגילות לאוכלו אלא מבושל, והכי רהיט כוליה פרקין." הרי יש לאזיל בתר אם המאכל מצד עצמו ראוי לאכילה ולא אחר מה שנהגו בני אדם מרצונם. וכן נראה דעת המאירי בע"ז לח. שכתב "אין קורין נאכל כמות שהוא חי אא"כ היא אכילה הרגילה לבני אדם אע"פ שאינה עיקר אכילת אותו הדבר." הרי אף שאין זה "עיקר אכילת אותו דבר", עדיין זה בכלל נאכל כמות שהוא חי. (וכן ראיתי בדברי כת"ר הערה 12 שכתב על דברי המאירי, "והיינו דהמאירי ס"ל דכל מאכל שיש לו טעם ערב כאשר הוא נאכל חי... אע"ג שאין דרך בני המדינה לאוכלו כן, אין בו בישולי גוים.")

וראיתי שכת"ר כתב שהראב"ן חולק על הריטב"א הנ"ל, וז"ל "מצינו לראב"ן (נד ע"ד) וז"ל "ודג מליח שבשלו גוי וביצה שצלאה גוי, אע"פ שיש בני אדם שאוכלים דג מלוח חי וביצה גומעין אותה חיה, מיהו כיון דרובא דעלמא לא אכלי הכי, אסר להו ר' יוחנן, והלכתא כוותיה. אבל דג קטן מליח, כגון הרינגא"ס, שבשלו גוי, אין בו משום בשולי גוים, דרובא דעלמא אכלי ליה חי כשהוא יבש, וכל דבר שאוכלין אותו רובן כמות שהוא חי, אם בשלו גוי אין בו משום בשולי גוים."... ואמנם מצינו בר פלוגתא לדבר זה, והוא הריטב"א...". הרי לדעת כת"ר יש מחלוקת בין הראב"ן והריטב"א.

ולענ"ד אין כאן מחלוקת, ויש לחלק בין אם שאר בני אדם אינם אוכלים אותו מאכל כיון שכל אחד קצה נפשו במאכל זה, ובין אם שאר בני אדם אינם אוכלים אותו כיון שכך רצונם, אבל אם מ"מ הם אוכלים אותו מאכל, אין זה אכילה בדחק אצלם אלא רק רצונם ומנהגם שלא לאוכלו. ונראה שהראב"ן מייירי באופן הראשון, והריטב"א באופן השני, ואין מחלוקת ביניהם. וכן הוא, שהלא הראב"ן מייירי בדג גדול מלוח, וכתב הטור הנ"ל "כתב הרשב"א דגים מלוחים גדולים אע"פ שקצת אנשים אוכלין אותן חייין

אלו מותרין." הרי נראה שרק "הכשירה" בעינין. וכ"כ הב"ב בס"ק יג בשם הרשב"א לגבי דגים קטנים, "שמשעה שמלחן הכשירין לאכילה". הרי אף כאן נראה שרק הכשירה בעינין ותו לא. לכן אף אם רוב בני אדם אינם אוכלים אותם כזה, מ"מ כיון שמצד עצמם "הכשירין לאכילה", שוב אין בהם איסור בישול גוי, ומה שנוהגים בני אדם שלא לאכלם הוא לא משום שכל אחד קצה נפשו בהם אלא רק מפני שכך רצונם כיון שיש למאכל זה טעם יותר טוב ע"י בישול וכדומה, ולא משום שאכילת חי קשה להם. וגם כתב הטור שם, "כתב הרשב"א דגים מלוחים גדולים אע"פ שקצת אנשים אוכלין אותן חייין מחמת מלחן, אכילה זו אכילה ע"י הדחק היא, ואינה אכילה, לפיכך אם בשלם עו"ג אסורין." הרי משמע שרק אם יש "אכילה ע"י דחק", יש איסור בישול גוי, אבל אם אין שום דחק, אלא רוב בני אדם אינם רגילים לאכלם, אין חשש בישול גוי, כיון שמצד עצמם הם ראויים לאכילה בלי דחק. וכן כתב הטור שם לגבי תמרים מרים שיש בהם בישול גוי שאף שיש "קצת אנשים שאוכלים אותן כשהן חייין אסורין לפי שאין נאכלין אלא ע"י דחק גדול". הרי משמע שאם יש קצת אנשים שאוכלים איזה מאכל ואין בזה דחק, אין איסור בישול גוי, אף אם רוב אנשים אינם נוהגים כן, וזה מפני שמצד עצמם המאכלים ראויים לאכילה בלי דחק. וכן משמע מהב"ב שם בשם הרשב"א שכתב, "אכילה ע"י הדחק בכי הא לא שמה אכילה." הרי רק "שם אכילה" בעינין, ותו לא. ולכן נראה שכל שראוי לאכילה, "שמה אכילה" עליו, ואף אם רוב בני אדם אינם נוהגים לאכול אותו כשהוא חי (עיי' ברכ"י ס"ק יג אות ח). לכן י"ל שאם המאכל מצד עצמו הוא ראוי לאכילה ואין נפשו של אדם קצה בו, אין זה בכלל איסור בישול גוי, אף שהמנהג הוא שלא לאכול, שהמנהג אינו משום שזה אכילה בדחק, אלא שרק כך רצונם שלא לאכול אותו מאכל חי, כיון שיש לו טעם יותר טוב ע"י בישול.

וכן יש לפרש בגמ' ע"ז לח: "דג מליח, חזקיה שרי, ור' יוחנן אסר. ביצה צלויה בר קפרא שרי, ור' יוחנן אסר." ופירש הריטב"א שם, "דלענין מה שחזר ובשלו או צלאו נכרי הוא שנחלקו, דחזקיה שרי כיון שמליחתו היה כמות שהוא חי קצת, ור"י אסר דכיון שלא היה נאכל כמות שהוא מלוח אלא ע"י דחק, יש בו משום בישולי נכרים, וזה כעין מה שנחלקו בביצה שצלאה נכרי, לפי שאינה נאכלת חיה אלא ע"י דחק וסמכי ענין לו, וכן פירשו בתוספות ז"ל וגם הראב"ד והרמב"ן ז"ל." הרי נראה שלחזקיה ובר קפרא אף אכילה ע"י דחק שמה אכילה, ופשוט להם שאף שכל העולם אוכלים דג וביצה רק ע"י

במקומותיהם דאזלינן בתר עיקר מחשבתו. וגם כתב כת"ר בהערה שם, "כפי שרואים אצל הראשונים, שכתובים "מי שרגיל לאוכלם מבושלים", דהיינו שזה הרגילות שלו אבל אינו מן הנמנע שיאכל אותם גם חיים...." ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל, ויותר נראה שבמקומות שלא אכלו "ארינגש", הם סברו שהם כדגים גדולים שאכילתם היא ע"י דחק, כשפירשתי לעיל.

וראיתי בברכ"י בס"ק קיג אות א ד"ה וראיתי, שהרגיש בחילוק הנ"ל, שאחר שהוא הביא דברי הריטב"א הנ"ל הוא כתב, "אמנם אכתי מיבעיא לן בדבר שאדם זה נפשו קצה עליו ואינו יכול לאכול כמות שהוא חי, אי לדידיה אסור, ודוק הטב." הרי רק אם נפשו קצה בהם יש לחקור, אבל אם אין נפשו קצה בהם אלא אין דרכו מרצונו לאכול מאכל זה, משמע שאף לאיש זה אין במאכל זה בישול גוי. ולכן ה"ה להיפך, אם איש זה אוכל אותו מאכל חי, ושאר בני אדם אינם אוכלים אותו רק מרצונם ולא משום שהאכילה בדוחק, גם בזה אין לאסור המאכל לאותו איש מטעם בישול גוי.

הרי הריטב"א לא מיירי כשאר בני אדם אינם אוכלים המאכל משום אכילה בדחק, וי"ל שאף הוא מודה להראב"ן דמיירי באופן "שאדם זה נפשו קצה עליו."

וראיתי מ"ש הפר"ח בס"ק קיג ס"ק ג, שדעת היחיד בטל אצל דעת כל אדם, וי"ל שאף הוא אינו חולק על הריטב"א, שהפר"ח מיירי כשרוב בני אדם אינם רגילים לאכול אותו מאכל חי כיון שהאכילה בדוחק אצלם, משא"כ לדעת הריטב"א הנ"ל. וכן נראה, שהוא חולק על ההג' אשירי בפ' אין מעמידין, לגבי הדג ארינג"ש, ונראה שמי שלא אוכל דג מלוח זה הוא מטעם שהוא אכילה בדחק כשכתבתי לעיל, ובזה הפר"ח חולק וסבר בטל דעתו אצל כל בני אדם, משא"כ במאכל שאין שום דחק באכילתו, אלא רק מצד רצונו הוא אינו רוצא לאכול אותו.

וכן נראה מהמאירי בשבת צב. ד"ה וכן, שכתב לגבי בטל דעתו אצל דעת אחרים, "ויש בה כת שלישית שדנין אותה כרובא דעלמא אף ללמוד ממנה לאחרים שבאותו המין, והוא שבפרק במה אשה (סב.) הקשו על חיוב אשה בטבעת שיש עליה חותם, והא הוצאה כלאחר יד היא, והיו סבורים לתרץ באשה גזברית עסקינן עד שהקשו איש מאי איכא למימר, עד שתירצו פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם וכו', למדת מ"מ ממה שתירץ באשה גזברית עסקינן שדרכה לצאת בטבעת שיש עליה

מחמת מלחן, אכילה זו אכילה ע"י הדחק היא, ואינה אכילה". הרי לשאר בני אדם זה אכילה בדוחק וכל אחד קצה נפשו בהם. וכן לגבי ביצה שהביא הראב"ן, כתב הריטב"א בע"ז לח: ד"ה דג, הנ"ל "...וזה כעין מה שנחלקו בביצה שצלאה נכרי, לפי שאינה נאכלת חיה אלא ע"י דחק" ע"ש. וכן הוא בט"ז ס"ק קיג ס"ק יד ע"ש. הרי אף כאן האכילה היא בדוחק, וכל אחד קצה נפשו בביצה חיה. אולם הריטב"א מיירי באופן אחר כשפירשתי לעיל, שאף שאר בני אדם אינם דוחקים במאכל זה, אלא רק רצונם שלא לאכול, ותו לא.

וראיתי במרדכי בע"ז פ"ב אות תתלב שכתב, "ורבינו שמעיה בתשובה פירש דג מליח... אינו נאכל בלא בישול אלא ע"י הדחק... אבל דגים קטנים מלוחים שמתוך שהם קטנים המלח מייבשן ונאכלין חיין, כדאמר רב לעיל דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי עכו"ם, וכן פסק המיימוני. ואותם הרנ"ש ובוק"ש נפש היפה אוכלתן חיין." ונראה כוונתו שאין ההרנ"ש ובוק"ש ממש כדגים קטנים, שהרי רק "נפש היפה" אוכלם אותם, ונראה ששאר בני אדם אין אוכלים אותם כיון שאצלם הם כדגים גדולים מלוחים ונפשו של אדם קצה בהם, והאכילה בדחק. וכן החוש מעיד היום שלאותם בני אדם שאינם רגילים לאכול דגים מלוחים חיים, הם נחשבים כאכילה בדוחק.

ולפי זה יש לפרש מ"ש הראב"ן הנ"ל, "אבל דג קטן מליח, כגון הרינגא"ס, שבישלו גוי, אין בו משום בשולי גוים, דרובא דעלמא אכלי ליה חי כשהוא יבש, וכל דבר שאוכלין אותו רובן כמות שהוא חי, אם בשלו גוי אין בו משום בשולי גוים." נראה כוונתו דלדעתו "רובא דעלמא אכלי ליה חי", ואין לחוש להמיעוטא דסברו שהאכילה היא ע"י דחק. הרי רק בזה כשיש חשש אכילה בדוחק יש לאזיל בתר רובא, אבל אם הרוב סברו שאיזה מאכל חי ראוי לאכילה בלי דוחק, אלא רצונם לאכול אותו מאכל דוקא מבושל כיון שיש בזה טעם יותר טוב, אין לומר בזה ששייך האיסור של בישול עכו"ם במאכל זה, שזה אינו כיון שעדיין י"ל שמאכל זה ראוי לאכילה כשהוא חי, וכדברי הריטב"א הנ"ל.

וראיתי שכת"ר לא סבר כן, וז"ל "והעיקר איך דרכם של בני אדם לאכול את המאכל, שהרי דיברו רבותינו למעלה בה"ארינגש" והוא דבר "שנפש היפה אוכלתן כמו שהן חיים", שהיה סוג מיוחד של גיד שאוכלים אותו גם חי וגם מבושל, וא"כ יש רגילות לאכול את הדג בדרך זו, ועכ"ז ראינו לרבותינו הראשונים שהיו הלוחים אחר המנהג הרוב

אסור משום בישול גוי. וזה אתי שפיר לפי מה שכתבתי לעיל, שרק הכשרה לאכילה בעינן ותו לא. לכן ה"ה בחטים הם ראויים לאכילה, ואף בזמן שאין דרך אדם לכסוס אותם, מ"מ כיון שמצד עצמם הם ראויים לאכילה בלי דוחק, שוב אין בהם איסור של בישול גוי. וכעין זה ראיתי בברכ"י ס"קג אות ח, שכתב "ערמונים שקלאן גוי מותרים, דהא נאכלין כמו שהן חיים אעפ"י שרוב אכילתם ע"י צליה ובישול. הרד"ק ע"ש. וכן הוא בחטים שאף אם רוב אכילתם באפיה בעשיית פת, עדיין הם בכלל הנאכלים כשהם חיים.

לכן מ"ש כת"ר על דברי הרשב"א הנ"ל, "אמנם האו"ה (כלל מג דין ב, הובא דרכי משה ס"קג ס"ק ג) פליג שאינו נקרא נאכל כמות שהוא חי וז"ל "דכל שהוא נאכל כמות שהוא חי ע"י דחק לא מקרי נאכל כמות שהוא חי". ולענ"ד אין כאן מחלוקת ואף הרשב"א מודה לזה, וכמ"ש הטור הנ"ל, "כתב הרשב"א דגים מלוחים גדולים אע"פ שקצת אנשים אוכלין אותן חיים מחמת מלח, אכילה זו אכילה ע"י הדחק היא, ואינה אכילה, לפיכך אם בשלם עו"ג אסורין". הרי אף הרשב"א מודה דכשיש אכילה ע"י דחק עדיין יש איסור משום בישול גוי. ומה שהתיר הרשב"א חטים, הוא מפני שאין דחק באכילתם כמבואר בדבריו בבית הקצר הנ"ל.

אלא לכאורה יש להקשות על הרשב"א מ"ש בעירובין כט. שכתוב שם "מי לא קתני חטין ושעורין, ולא בני אכילה ניהו". הרי מכאן נראה שחטים אינם ראויים לאכילה, ודלא כמ"ש הרשב"א הנ"ל. ויש לתרץ קושיא זו לפי מ"ש בברכות לו. "הכוסס את החטה מברך עליה בורא פרי האדמה". ופירש"י "הכוסס. כמות שהוא". דהיינו בלתי מבושל. וכן כתב הב"י בס"ר ד"ה וה"מ, בשם התוספות והרא"ש. ועיין בב"י שם ד"ה קמח, שכתב בשם הרא"ש, "...ולא דמי לכוסס חטה ואורז בהנהו ראויין לאכול". וכן הוא במרן ס"ר ד שכתב, "אכל דגן חי... אינו מברך אלא בפה"א". וכתב הרמ"א שם, "והא דמברך לפניו בפה"א, היינו באוכל חטין וכיוצא בהן דראויין לאכול כך, אבל האוכל שעורים שלמים אפילו קלויין באש אינן ראויין לאכול רק ע"י דחק, ואין מברך לפנייהם רק שהכל ע"ש. הרי שאין שום דחק באכילת חטים חיים. ולכן שפיר כתב הרשב"א שאין איסור בישול גוים בחטים, שאין שום דחק באכילתן.

אלא לפי זה עדיין צריך לבאר מ"ש בגמ' עירובין הנ"ל, איך אמרינן דחטים "לאו בני אכילה ניהו". ואין זה קושיא

חותם, שממנה למדו חיוב לכל הנשים, והטעם מפני שכל הנשים ראויות להיות גזברות, והיתה הוצאה זו ראויה להם. וכן מה שאמרו שכן לבלרי מלכות עושין כן, שהרי כל אדם ראוי לכך. וכן מה שאמרו... "ע"ש כל דבריו. הרי נראה דלא אמרינן בטל דעתו אצל כל בני אדם אלא רק בדבר שיש עיכוב חשוב, אבל אם אף שאר בני אדם ראויים לכך אם רוצים, שוב אין לומר בטלה דעתו. וה"ה בנד"ד שאף ששאר בני אדם אינם אוכלים אותו מאכל חי, מ"מ כיון שאין זה משום שיש עיכוב חשוב כגון אכילה בדחק, אין לומר בטל דעתו.

ולכן נראה ש"ל שכל שהמאכל ראוי לאכילה כשהוא חי, אף שאחרים אינם אוכלים אותו מפני שכן רצונם כיון שיש למאכל זה טעם יותר טוב ע"י בישול, מ"מ עדיין אין לאסור אותו מאכל משום בישול גוי, משא"כ אם שאר בני אדם אינם אוכלים אותו מאכל חי כגון דג גדול מלוח או ביצה חיה, שזה אכילה בדוחק, ואין להתיר בישול גוי ליחיד שנוהג לאכול מאכלים אלו. ולכן הכי י"ל בשומשום, שאף שרוב העולם אוכלים שומשום ע"י קליה מ"מ כיון שהם ראויים לאכילה כשהם חיים, ואין זה אכילה בדחק, אין לאסור אותם משום בישול גוי. ואף את"ל שלשומשום יש טעם יותר טוב ע"י קליה, מ"מ כיון שעדיין הזרעים ראויים לאכילה בלי דוחק כשהם חיים, ממילא שאין לאוסרם מטעם בישול גוי.

(ב) וראיתי לרשב"א בתורת הבית, בית שלישי שער שביעי, שכתב, "כתבו ר"ח והראב"ד ז"ל דחטים, שנאכלים הן כמות שהן חיים. וכן מצאתי בירושלמי מפורש מוטלייה ופנקדיסין וקובסיות וקליות והמין שלהן הרי אלו מותרין. נוחא כולהון שהן יכולין להשרות ולהדר לכמות שהן, קליות מה, אמר ר' יוסי בר' בון בשם רב כל אוכל שהוא נאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי נכרים". וראיתי שכת"ר פירש דברי הרשב"א, וז"ל "וחיטים נאכלים ע"י הדחק". ולענ"ד זה אינו, שאין סברת הרשב"א לומר שאף אכילה ע"י דחק אינו בכלל איסור בישול גוי, שהלא כתב הרשב"א שם בבית הקצר, "ולפיכך דייסא מותרות, וכן הקליות מותרין לפי שהחטה נאכלת כמו שהיא חיה, הרבה אנשים כוססין אותו". הרי שאין שום דוחק בזה, שהרבה אנשים נוהגים לכסוס החטים. ונראה שלזה כיון רבינו חננאל בע"ז לו: שכתב, "אבל חטין והקליות... כולן מותרין כר"ש בר יצחק דאמר משום רב כל הנאכל כמות שהוא בחי אין בו משום בשולי עכו"מ". ע"ש. ואף שרוב החטים הם לקמח ולאפיית פת, מ"מ כיון שיש מיעוט שכוססין אותם כשהם חיים, אין

רגיל וכולעו, זה נחשב "אכילה כמות שהוא חי", אבל אם אדם צריך ללעוס וללעוס פעם אחר פעם כיון שהמאכל קשה, אין זה אכילה רגילה, ואף שהמאכל ראוי לאכילה מצד עצמו, מ"מ כיון שאין זה דרך אכילה הרגילה בפיו, אין זה נחשב ראוי לאכילה כשהמאכל חי, בדין בישול גוי. ולכן כל מאכל שנצטרך כסיסה, אין זה כאכילת שאר מאכלים, שבכסיסה הוא צריך לכסוס פעם אחר פעם כדי לרכך המאכל. וכן נראה מרש"י בברכות לו: שכתב, "כס פלפלי. כל דבר שאדם אוכל שלא כדרכו מקרי כסיסה." הרי כסיסה היא אכילה שאינה כדרך הרגילה. וכן כתב רש"י ביומא פא. "כל דבר שהוא אוכלו שלא כדרך אכילתו קרי ליה כוסס." ולכן הכי יש לפרש הריטב"א הנ"ל "דאע"ג דחיטים חזו לכוס (מ"מ כסיסה היא שלא כדרך אכילה רגילה), אנן אכילה (בדרך רגילה) כמות שהוא חי בעינן". הרי כסיסה לחודה ואכילה לחודה. וכן נראה כוונת המאירי בע"ז לח. שהוא כתב, "ואע"פ שהחטים ראויים לכוס קודם עשיית הדייסא, ונמצא שנאכל כמות שהוא חי, אין קורין נאכל כמות שהוא חי אא"כ היא אכילה הרגילה לבני אדם אע"פ שאינה עיקר אכילת אותו הדבר."

ולפי זה נסתלקה הקושיא מהראשונים הנ"ל, דאח"נ שחטים חיים ראויים לאכילה כמבואר בברכות לו. הנ"ל, מ"מ שאני דין בישול גוי דגם בעינן דרך אכילה רגילה, ולכן כיון שכסיסה אינה בכלל דרך אכילה רגילה, אין חטים נחשבים כראויים לאכילה כשהם חיים, בדין בישול גוי משא"כ בדין ברכות.

ולפי זה יש לדון לגבי השומשום, וכמדומה לי שהזרעים אינם צריכים כסיסה כשהם חיים, כיון שהם אינם קשים כל כך כיון שיש הרבה שמן בהם, וגם הם זרעים קטנים. ולכן אף לדעת רש"י והתוס' ודע' הם כשאר מאכלים שראויים לאכילה כשהם חיים, ואין שייך בהם בישול גוי, והם אינם דומים לחטים שצריכים כסיסה. וק"ו לדעת הרשב"א ודע' שסברו שאין איסור בישול גוי בחטים, שאין איסור בישול גוי בשומשום.

(ואגב יש להעיר על מ"ש כת"ר, "...מה שהביא מרבינו חננאל והראב"ד והרשב"א, אינו שיטת ההלכה, שהרי מרן בשו"ת אבקת רוכל ס"ל פוסק להדיא שחטים אינם נקראים נאכלים כמות שהם חיים כי נאכלים בדוחק." ולענ"ד אין זה מוכרח בדעת מרן, שכתוב שם "למדנו רבינו חטים ששולקים אותם הגוים עד שמגיעים למאכל בן דרוסאי, וחוזרים ומייבשים אותם כדי לעשותן גירסן, ושוב אינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר, מוקימנא להו

על הרשב"א, שכתב הרשב"א בעבודת הקדש שער ד' פ"ד אות ו, "באיזה אוכלין אמרו שמשותפין בהן, באוכלין הראויין לאכילה כמות שהן עכשיו ושדרך בני אדם לסמוך עליהן משום סעודה, או משום לפתן או שבאין כמו שהן בקנוח סעודה, וכשהן מאכל גמור הראוי עכשיו לקבל טומאת אוכלין, וכל שאינו בכלל זה אין משותפין בו. ולפיכך אין משותפין בחטין ושעורין כשהן חייין שאין דרכן של בריות לאוכלן חייין אלא בפת או בדייסא או בקליות" ע"ש. וכן הוא בחידושי הרשב"א בריש פ' בכל מערבין ע"ש. ועיין עוד בריטב"א שם ד"ה חוץ. ולפי זה מצינו שאף שחטים ראויים לאכילה מצד עצמם וגם בני אדם כוססים חטים חיים, מ"מ לגבי עירוב אין זה מספיק שאין "דרך בני אדם לסמוך עליהן משום סעודה, או משום לפתן או שבאין כמו שהן בקנוח סעודה". ולכן מטעמים אלו אמרינן "שאין דרכן של בריות לאוכלן חייין", דהיינו תוך סעודה. אמנם עדיין הם ראויים לאכילה מצד עצמם כדמצינו בברכות לו. הנ"ל, אלא שאני דיני עירוב דבעינן נוהגים לאוכלם בתוך סעודה, וליכא. הרי אין קושיא מגמ' עירובין הנ"ל על שיטת הרשב"א.

ג) אלא דמצינו שכמה ראשונים לא סברו כהרשב"א ודע' בזה. כתוב בע"ז לח. "...מאי בנייהו, איכא בנייהו דגים קטנים וארדי ודייסא." ופירש"י שם "אין נאכלין חייין...". ע"ש. וכ"כ התוספות שם ד"ה איכא, וכן הוא ברא"ש שם, וכן הוא בר"ן שם. הרי אף שדייסא היא מאכל מחטים, עדיין סברו הראשונים הנ"ל "שאין נאכלין חייין". וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בהל' מאכ"א פ"י הל"ז, "וכן קליות של עכו"ם מותרין ולא גזרו עליהם שאין אדם מזמן חבירו על הקליות." משמע שרק מטעם זה לא שייך בישול גוים, אבל אין לומר שהוא משום שחטים ראויים לאכילה כשהם חיים, שזה אינו. הרי הרמב"ם סבר כרש"י ודע'. וכן ראיתי בפרי תואר ס"ק"ג ס"ק ב, שהביא את דעת הראשונים ושוב כתב "וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ורש"י ור"ת והר"ן סוברים דחטים אינם נאכלים חיים... מסקנא דמילתא דלא כהרשב"א" ע"ש.

אלא עדיין יש לחקור, שהלא סברו רש"י והתוספות והרא"ש בגמ' ברכות הנ"ל שחטים חיים ראויים לאכילה כשביארתי לעיל. ולכן איך כתבו לגבי בישול גוי שחטים חיים אינם ראויים לאכילה. וראיתי בריטב"א בע"ז לח. ד"ה איכא, שהרגיש בקושיא זו, וכתב "דאע"ג דחיטים חזו לכוס, אנן אכילה כמות שהוא חי בעינן" ע"ש. ודבריו צריכים ביאור. ונראה שכוונתו לומר שלגבי בישול גוי יש לדון לפי דרך האכילה בפיו, שאם אדם לועס המאכל בדרך

הוצאת השעוה, מ"מ כוונתו היא שיתבשל הדבש, וכיון שכוונתו לבשול אין הפרש בין שמתכוון בו בשביל עצמו או בשביל דבר אחר. ולענ"ד אין זה דומה לנד"ד, שכאן הגוי מתכוין לבשל הדבש, ולא לייבשו, ולכן מאחר שהוא כיון לבישול שוב "אין הפרש בין מתכוין בו בשביל עצמו או בשביל דבר אחר", אולם כשהגוי מתכוין להסיק התנור רק כדי לייבש, אף הר"ן מודה שאין לחוש לבישול עכו"ם.

ויש לחקור בטעם דאמרינן שאם כוונת הגוי לייבש שאין איסור בישול גוי. ויש להסביר זה לפי מ"ש האגלי טל במלאכת האופה, אות ו בס"ק ז, וז"ל "וחכמים לא גזרו על בישולי עכו"ם רק על עיקר מלאכת בישול שהוא אב בשבת, שהרי גזירתם היה על אוכלין ומשקין וכל אלה הויין אב מלאכת מבשל כמו שחשב הרמב"ם כל עניני בישול באוכלין לאב מלאכה ע"ש. וא"כ מה שמתכוין העכו"ם לתולדת מבשל לא נקרא מתכוין לבישול. ובדודאי תולדת בישול לא חשוב בישול לגבי בישולי עכו"ם. ע"ש. הרי יש לדמות דין בישול גוי לדין אב מלאכה בבישול בשבת.

(ולפי זה שפיר הוא מה שאין איסור בישול גוי במאכל שראוי לאכילה כשהוא חי, וזה לפי מ"ש הרדב"ז ח"א ס"ריג, "ולענין דבר הנאכל כמות שהוא חי אם יש בו משום מבשל בשבת, לענין מלקות אינו לוקה, אבל אסור מדרבנן... תדע שהרי דבר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין חייב עליו בשבת, וה"ט כיון דאיכא מאן דאכיל ליה שוב לא מחייב על בישולו, כ"ש הדברים הנאכלים חיים לכל אדם." ולכן כיון שאין אב מלאכה בזה, ממילא שאין איסור בישול גוי.)

ולדעת רש"י אין מלאכת בישול בשבת אא"כ יש רפוי כדמצינו לגבי דשדא סיכתא לאתונא בשבת עד: שפירש"י, "שהשליך יתד לח לתנור חם לייבשו שיתקשה. לשרורי, לחזק ואין כאן בישול. דמרפי רפי. ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו." הרי רק "כי רפי" יש מלאכת בישול משא"כ אם נתקשה. ולכן ממילא כל כוונה לייבש אינה בכלל איסור בישול גוי.

וראיתי במ"ב בס"שיח ס"ק א, שפירש כן בדעת הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת הל"ו, "...וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל. ופירש המ"ב דברי הרמב"ם לפי מ"ש רבינו חננאל

למאכל בן דרוסאי, או דילמא כיון שנתייבשו כולי האי חזרו להתירן הראשון. תשובה: ...מ"מ בשעת הדחק... כיון דמידי דרבנן הוא כדאי הם הנך רבוותא דשרו לסמוך עליהם עכ"ל. שם ובכה"ג נראה לומר בנ"ד דכיון דאיסורא דרבנן היא ויש מתירים הני חטים כיון דמתייבשין כ"כ דאינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר, והבישול הראשון אינו ניכר בהם מותרים. ואפשר שאפילו האוסרים בתבשיל יתירו באלו החטים כיון שאינם נאכלין אלא ע"י בישול מחדש" ע"ש. הרי שאין חטים חיים אלו ראויים לאכילה. אלא י"ל דשאני כאן כיון שהם מייבשים החטים ולא נשארו בהם שום לחלוחית, ומשום זה הם קשים ונעשים אינם ראויים לאכילה, ואף הרשב"א מודה לזה. אולם אם לא מייבשים החטים כל כך, י"ל שהם ראויים לאכילה, ולכן אין להוכיח מכאן אם מרן סבר כהרשב"א או לא.)

(ד) ועכשיו יש לחקור אם יש איסור בישול גוי כשנתכוין הגוי רק לייבש ולא לבשל, שכן נראה לגבי שומשום שהקליה היא כדי לייבש הזרעים כדי שהם יהיו ראויים לטחינה. כתוב בע"ז לח. "אמר רבינא הלכך האי עכו"ם דשדא סיכתא לאתונא וקבר בה ישראל קרא מעיקרא שפיר דמי, פשיטא מהו דתימא לבישולי מנא קא מיכוין קמ"ל לשרורי מנא מיכוין." ופירש"י "דשדא סיכתא... לייבשה בתנור." וגם פירש"י, "מהו דתימא. האי עכו"ם לבשולא להאי סיכתא איכוון והא לשם בישול הסיקו." הרי משמע מזה שאם לא הסיקו לשם בישול אלא רק כדי לייבש מה שיש בתנור, שאין בזה בישול עכו"ם. ואין לחלק אם כוונתו לייבש הסיכתא או לייבש המאכל, כיון שכוונתו בהיסק זה הוא רק כדי לייבש, ממילא אין איסור משום בישול עכו"ם.

ואף לדעת הטור בס"קיג שכתב, "לפיכך אם ידע שהיה בשר בתנור, אפילו חממו לייבש כלי אסור, חיישינן שמא כיון גם לבישול כיון שידע בו", י"ל שיש חשש זה רק משום שהוא יודע שהבשר נצטרך בישול, אבל אם יש מאכל בתנור שנצטרך רק לייבשו, ודאי אין לחוש שמא הוא יסיק התנור לשם בישול, שהרי הוא א"צ לבישול כלל. ולכן ה"ה בנד"ד כיון שכל כוונת הגוי לייבש השומשום, אין זה בכלל בישול גוי, וההסקה אינה לשם בישול כמ"ש רש"י הנ"ל.

וראיתי שכת"ר הביא מ"ש בתשובת הר"ן ס"ה, לגבי גוי שמחמם הדבש כדי להסיר אותו מהשעוה. וז"ל "דגוי דחריך רישא אינו מתכוין לבשול כלל, אבל זה לבשול מתכוין, ואע"פ שאינו רוצה אותו בשול אלא בשביל

אמרין שלר"ח רש"י והרמב"ם לשיטת המ"ב, שאינו חייב משום בישול אם הקשה גוף רך, הלא הביצה חיה היא רכה ואחר צליה היא קשה. וכן הוא בפירוש משניות הרמב"ם שם שכתב, "וכשהיה הסודר חם והוחם לשמש לא תתגלל בו הביצה, ולא חלק ר' יוסי בסודר שהוחם באש שאסור לצלות בו לפי שהכל מודים בתולדות האור שהוא אסור..." ע"ש. וכן הוא ברמב"ם הל' שבת פ"ט הל"ב, שכתב "הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב, שהמבשל בתולדת אור כמבשל באור עצמה". ולפי זה איך סברו ר"ח ורש"י והרמב"ם לפי המ"ב, שאין חיוב בישול אם הקשה גוף רך.

לכן נראה שהם סברו שאינו חייב משום בישול כשהקשה דבר רך, דוקא אם זה בדרך קלקול מאכל, אבל אם זה בכלל תקון מאכל אף הם מודים שהוא חייב. ולכן אם נתן מאכל חי ורך על התנור והוא מתקשה ע"י החום בגדר מצטמק ורע לו, אין זה בכלל מלאכת בישול כיון שיש קלקול, אבל אם הוא מתקן המאכל ע"י כן, זה בכלל תיקון מאכל והוא חייב. ולכן בצליית ביצה הוא חייב לכ"ע.

ולכן הכי י"ל לגבי בישול גוי, אם הסיק הגוי התנור כדי לייבש המאכל אין איסור רק אם המאכל מצטמק ורע לו, אבל אם זה בכלל תקון המאכל עדיין יש איסור בישול גוי. (אלא לגבי הסיכתא, כיון שהוא אינו מאכל, כל שנתכוין הגוי להסיק התנור כדי לייבש אין זה בכלל בישול גוי, שלא שייך לומר בזה אם הוא מתקן המאכל או לא). ולכן י"ל בנד"ד לגבי שומשום, דאח"נ שהגוי כיון לייבש השומשום, מ"מ מאחר שזה בכלל תקון אוכל, כדי שהשומשום יהיה ראוי לטחינה ולאכילה, עדיין שייך בישול עכו"ם בזה, וזה כסברת כת"ר.

אלא כבר כתבתי לעיל שאין לאסור השומשום משום בישול גוי מטעם אחר, דהיינו שהשומשום חי בכלל ראוי לאכילה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרב הנ"ל לחלוק על מה שביארתי לעיל. והשבתי לו שאין לי פנאי להשיב על כל פרט ופרט, אלא עדיין יש קצת הערות:

בדעת הראב"ן והמרדכי.

בשבת ע"ד, וכתב המ"ב "וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל, דקודם שמתחזק הכלי ונצרך בהכבשן ונעשה חרס כראוי, מתבשל בה הטיט של הכלי". ועל מ"ש הרמב"ם "או שהקשה גוף רך", כתב המ"ב בשער הציון שם ס"ק ד, "ר"ל כיון שהקשה מסתמא מתרפה תחלה וחייב על הריפוי, כן מוכח בגמרא ופיר"ח שם." הרי לדעת ר"ח רש"י והרמב"ם אין מלאכת בישול אלא כשיש ריפוי, אלא אם הוא מתקשה ומייבש אין מלאכת בישול בשבת. וכן נראה מפירוש משניות להרמב"ם בפ' כלל גדול, שכתב "הבשול הוא רפיון העצמים הקשים" ע"ש. ולכן ה"ה שאין איסור בישול גוי בזה.

אלא מצינו שיש חולקים על סברת המ"ב בדעת הרמב"ם, שכתב הלחם משנה שם, "וי"ל דהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל אע"פ שמתקשה חייב משום בישול דומיא דאופה, ומה שאמרו בסיכתא שהוא כלי אדמה לפי דעתו ז"ל, הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי חזקים שהם מתחזקים יותר, קמ"ל שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב, אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישוריו". הרי לגבי לח שנתקשה הרמב"ם סבר דאח"נ יש מלאכת בישול.

וראיתי במשנת יעקב על הרמב"ם שם שהקשה על המ"ב הנ"ל ממ"ש הלחם משנה, וז"ל "אולם צ"ע איך כתב המ"ב כן גם בדעת הרמב"ם, שאת לשונו העתיק שם, הרי להרמב"ם א"צ שיתרפו קודם, אלא אפילו במקשה בגוף רך ג"כ חייב משום מבשל וכו', וכמפורש בלח"מ שמפרש כן בדברי הרמב"ם המורים כן בלשונו וכו', וא"כ א"צ דוקא שיתרפו קודם כדי לחייב משום מבשל, ודברי המ"ב צ"ב ע"ש.

עכ"פ י"ל ס"ס בדבר, דהיינו שמא ההלכה כרש"י ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרמב"ם, שמא אף הרמב"ם סבר כרש"י וכמבואר במ"ב הנ"ל. ולפי זה קי"ל דכל שכוונתו לייבש בלי ריפוי אינו חייב בשבת, ולגבי בישול גוי אין איסור כלל אם כוונת הגוי לייבש, אף אם יש ריפוי בתחילה, וכמבואר בר"ן בע"ז שם. ולכן נראה שה"ה בקליית שומשום שכוונת הגוי לייבש השומשום שאין זה בכלל איסור בישול גוי.

אלא אין זה ברור כלל, שהלא מצינו בידינו שבת שיש חיוב בצליית ביצה כמבואר בשבת לח: ע"ש. ולכן איך

"נפש יפה" אוכלים אותם דמשמע שבא למעט, ואיך יחלקו במציאות דהראב"ן אומר דרוב דעלמא אכלי ליה, ורבינו שמעיה אומר דרק אנשים מסויימים אוכלים אותם כך, דהרי רוב העולם אוכל אותם כך. והיותר נראה לומר דהביא ראייה דדרך לאוכלן חיים מדנפש היפה אוכלתן וכמו שהביא הראב"ה (אלף וס"ו) מושג זה ד"נפש היפה אוכלתן חיין", ומ"ש נפש היפה כוונתם דאנשים רגילים אוכלים אותם כך ומי שנמנע מלאוכלם אינו אלא איסטניס, וכמ"ש הנמק"י והר"ן (חולין סד). לפרש את המושג "נפש היפה", אבל באמת יש מיעוט דעלמא וכמו מקומו דהגה אשירי דלא היו אוכלין אותם, ולא שהיו כולם איסטניס, אלא דהיו רגילים לבשל אותם דכך היה נח להם כדלעיל.

ויש להשיב. כתוב במשנה במנחות צט: "חל יום כיפורים להיות... בערב שבת, שעיר של יום הכפורים נאכל לערב, והבבלים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה." ופירש רבינו גרשום שם (דף ק.), "שדעתן יפה שאינן אניני הדעת". ופירש הרע"ב "ואינן קצים לאכול הבשר כשהוא חי". וכן הוא בקרבן העדה והפני משה בירושלמי עירובין פ"ב הל"א ע"ש. הרי הבבלים (אלכסנדרים) הם המיעוט כנגד שאר בני ישראל. ולכן מצינו שהרוב, דהיינו שאר בני ישראל נחשבים "אניני הדעת" כמ"ש ר"ג, וגם הם "קצים" בבשר חי" כמ"ש הרע"ב. ולזה כיון רבינו שמעיה במרדכי הנ"ל, דהיינו שלדעתו רק המיעוט אוכלים הרנ"ש ובוק"ש חיים, ושאר בני אדם "קצים לאכול כשהוא חי". ולכן מה שפירש כת"ר דעת רבינו שמעיה "דאנשים רגילים אוכלים אותם כך", אינו נראה לענ"ד.

ולפי זה י"ל שאף הראב"ן מודה לו שאלו שאינם אוכלים הרנינגא"ס, הוא מפני שהם "קצים לאכול כשהוא חי". אלא לדעת הראב"ן אנשים אלו הם מיעוט בלבד, דרובא דעלמא אכל ליה חיין. ואין זה תמוה שהם פליגי במציאות, שרבינו שמעיה דיבר לגבי מקומו וזמנו, וגם הראב"ן דיבר לגבי מקומו וזמנו, ובפרט בזמנם שהיתה להם ידיעה רק במקומות שקרובים להם, ולא ידעו מה הוא המהג בארצות רחוקות, ודלא כבזמנינו שכל אחד יכול לדבר לחבירו בטלפון וכדומה לידע מנהג מקומו, אף שחבירו בארץ רחוקה. מ"מ הצד השווה בין הראב"ן ורבינו שמעיה הוא שאלו שאינם אוכלים הרנינגא"ס הוא מפני שהם "אניני הדעת" ו"קצים לאכול כשהוא חי".

ומ"ש כת"ר להביא מ"ש בחולין סד: "ביצים מוזרות נפש יפה תאכלם". ופירש"י "שאינו אסטניס ואין דעתו קצה בהם תאכלם, ואע"פ שישבה עליהם תרנגולת ימים רבים."

כתבתי "ראיתי במרדכי בע"ז פ"ב אות תתלב שכתב, "ורבינו שמעיה בתשובה פירש דג מליח... אינו נאכל בלא בישול אלא ע"י הדחק... אבל דגים קטנים מלוחים שמתוך שהם קטנים המלח מייבשן ונאכלין חיין, כדאמר רב לעיל דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי עכו"ם, וכן פסק המיימוני. ואותם הרנ"ש ובוק"ש נפש היפה אוכלתן חיין". ונראה כוונתו שאין ההרנ"ש ובוק"ש ממש כדגים קטנים, שהרי רק "נפש היפה" אוכלם אותם, ונראה ששאר בני אדם אין אוכלים אותם כיון שאצלם הם כדגים גדולים מלוחים ונפשו של אדם קצה בהם, והאכילה בדחק."

וכתב הראב"ן "ודג מליח שבשלו גוי וביצה שצלאה גוי, אע"פ שיש בני אדם שאוכלים דג מלוח חי וביצה גומעין אותה חיה, מיהו כיון דרובא דעלמא לא אכלי הכי, אסר להו ר' יוחנן, והלכתא כוותיה. אבל דג קטן מליח, כגון הרנינגא"ס, שבישלו גוי, אין בו משום בשולי גוים, דרובא דעלמא אכלי ליה חי כשהוא יבש, וכל דבר שאוכלין אותו רובן כמות שהוא חי, אם בשלו גוי אין בו משום בשולי גוים." וכתבתי שהראב"ן מיירי באופן שטעם שהמיעוט אינם אוכלים הרנינגא"ס, הוא מפני שאצלם האכילה היא בדחק.

ועל זה כתב כת"ר, "...אבל הראב"ן כאשר דיבר בזה ההראינג"ש כתב שהוא כמו מין הדגים הקטנים, ועל דגים קטנים אלו האריך מרן בב"י ס"ק יג. לומר דנקראים נאכלים חיים שלא ע"י הדחק לכל אדם, ומדאיתא בגמ' להדיא דאין בהם בישולי גוים, וזו גם כוונת הראב"ן דמחלק בין סוגי הדגים ממש, ועל זה מביא ראייה ברובא דעלמא. וכן נראה גם ממ"ש הראב"ן "דרובא דעלמא אכל ליה חיין" דאין יעלה על הדעת לומר דרובא דעלמא דעתם יפה לאכול מאכל זה כך, ולשאר אנשים הוי ממש מאכל שנפשו קצה בו, דאין יהיה דבר כזה. ועוד הרי מפורש בהגה אשירי דהסיבה שאינן אוכלים את ההארינג"ש הוא מפני שהם פשוט כך דרכם לבשל אותו ולא לאכול אותו כך, וז"ל "פסק רשב"ם כר"י דמליחתו זהו בישולו הואיל ונאכל כמות שהוא חי, וארינגא"ס מותר לנו, מפני שאין נאכלין חיים במקומותנו, שהרי אנו מבשלים אותם ואוכלים, ולמי שדרכו לאוכלן חיים אסורים" והבן. ועוד דמה שהביא מהמרדכי ע"ז פ"ב, אינו יכול לעלות בקנה אחד עם דברי הראב"ן, דהראב"ן אומר דרובא דעלמא אכלי ליה כך ואין נאמר דרובא דעלמא "נפשם יפה" לאכול מאכלים כאלו דהוא סוג של אנשים מיוחדים לפי הרב, ובפרט קשה, דהרב פירש דרבינו שמעיה אומר דרק אנשים בעלי

אף בזה שפיר י"ל שהרוב הם איסטגנים בענין זה כדמצינו במשנה דמנחות הנ"ל, וכדמשמע מרבינו גרשום שם.

ומ"ש הראב"ן שהירנגא"ס בכלל "דג קטן מליח", אין לפרש שאין שום דחוק לאכול כל דג קטן בעולם, שאין המציאות כן כלל כהחוש מעיד, אלא י"ל שרוב דגים קטנים נאכלים חיים בלי דוחק, אבל אה"נ שיש מהם שיש דוחק באכילתם, ובכלל זה הירנגא"ס לגבי מיעוט אנשים לדעת הראב"ן, ורוב אנשים לדעת רבינו שמעיה, הכל לפי הזמן והמקום כשביארתי לעיל.

ולפי זה מ"ש ההג' אשירי, "מפני שאין נאכלין חיים במקומותנו, שהרי אנו מבשלים אותם ואוכלים", הטעם שאין נאכלין חיים הוא מפני ש"קצים לאכול חי", וכדמשמע מרבינו שמעיה. (ולפי זה שפיר הוא מה שכתבתי במכתב הראשון שאין מחלוקת בין הראב"ן והריטב"א ע"ש).

באות יא. (הראשון) הביא כת"ר ראייה שאף שמאכל נאכל חי בלי דוחק, אם אין דרך העולם לאכול ככה, עדיין זה בכלל אינו נאכל חי, ואסור משום בישול גוי, ודלא כשכתבתי. וז"ל "עוד יש להביא ראייה ממ"ש האו"ה דכמהין ופטריות יש בהם משום בישולי גוים מפני שעולין על שולחן מלכים, והוא פשטיה דהגמ' גבי ארדי, והנה פטריות וכמהין אינם צריכים לכסיסה ורכים הם ואף נאכלים בטוב, וכמ"ש הרשב"א בעירובין כז. "דנאכלין כמות שהן", ועכ"ז כתבו רוב הפוסקים דאינם נקראים "נאכל כמות שהוא חי". וכבר כתב הפר"ח "דהא בגמ' בפ' אין מעמידין בהנהו תרי לישני אמרינן דאיכא ביניהו דגים קטנים וארדי ודייסא, וכתבו התוס' שאינם נאכלים חיים ואין עולין על שולחן מלכים... וארדי ר"ל כמהין ופטריות...". ואמנם הסיבה שאינם נקראים חיים אף שנאכלים חיים בטוב היא דעבדי מהם "תבשילא דארדילי" דדרך לבשלים, ואינם רוצים לאוכלם חיים דאין רגילים בכך...".

בתחילה י"ל שלא ראיתי ברשב"א (בדפוס שתחת ידי) בעירובין כז. שכתב לגבי כמהין ופטריות "דנאכלין כמות שהן", שהוא כתב שם, "ואמרינן נמי בגמרא דתבלין אין מערבין בהן הואיל ואין נאכלין בפני עצמן, וכן חטין ושעורין הואיל ואינן נאכלין כמות שהן", והוא לא הזכיר שם כמהין ופטריות. רק אחר כך הוא כתב, "...ודוקא נמי דראוי לסמוך עליו מחמת סעודה או מחמת לפת, אבל בשאינו ראוי לסמוך עליו לא מחמת סעודה ולא מחמת

לפתן לא, והיינו טעמא דמים ומלח וכמהין ופטריות". הרי אין ראייה שבזמנם פטריות וכמהין "נאכלין כמות שהן". מ"מ הדבר צריך ביאור, שהלא החוש מעיד שהם ראויים לאכילה כשהם חיים, וכן כתב כת"ר בהערה ט' שהמנהג היום לאכול אותם אף חיים. ולכן אין כתבו התוספות ושאר ראשונים בע"ז לח. לגבי ארדי שהם אינם ראויים לאכילה כשהם חיים. וכן הוא בתוס' בעירובין כז. ד"ה מאן, שכתבו "כמהין ופטריות... אין מערבין בהן... משום דלא חזו אלא ע"י תקון".

ואין הקושיא עלי בלבד אלא אף על הריטב"א בע"ז לח. שכתב שם, "כל הנאכל כמות שהוא חי, פ' שראוי לאכול כמות שהוא חי, ואע"פ שאין רגילות לאכלו אלא מבושל...". הרי משמע מזה שכיון שפטריות וכמהין ראויים מצד עצמם לאכול אותם חיים, שהם אינם בכלל בישול גוי. אלא מיד אחר כך כתב הריטב"א בשם ר"ח "דדגים וארדי אינם נאכלים כמות שהם חיים". הלא זה קשה כיון שהחוש מעיד שכמהין ופטריות ראויים לאכילה כשהם חיים, ולכן לפי מה שהוא כתב בתחילה שאף אם דרכם לאכול אותם רק דרך בישול, לא שייך בהם איסור בישול גוי. ולכן אין הוא כתב ששייך בהם בישול גוי.

אלא צ"ל שאף שמצד עצמם הם ראויים לאכילה, מ"מ בזמנם יש טעם אחר שעדיין הם נחשבים כשאינם ראויים לאכילה. והוא לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות בעירובין ריש פ"ג, וז"ל "וכן אין מערבין ומשתתפין בצמחים הידועים אצלנו בכמהין ופטריות, כי אלו מפני פסידת המזון המתהווה מהם, והיותם בתכלית הרוע, אינן נמנין מן המזונות". ולכן י"ל בשלמא שנהגו לאכול פטריות וכמהין מבושלים כמ"ש הפר"ח ס"ק ג הנ"ל ע"ש. אלא כשהם חיים אף שמצד עצמם הם ראויים לאכילה, מ"מ כיון שהם "בתכלית הרוע", וכיון ששם לא נהגו לאכלם חיים, הם נחשבים כשאינם ראויים לאכילה ושייך בהם בישול גוי. משא"כ בשאר דברים "שראוי לאכול כמות שהוא חי, ואע"פ שאין רגילות לאכלו אלא מבושל" כמ"ש הריטב"א הנ"ל, עדיין הם מותרים בבישול גוי, שלא שייך בהם "בתכלית הרוע".

וכן יש ללמוד ממ"ש הרמב"ם בהל' עירובין פ"א הל"א, "...בכל אוכל משתתפין חוץ מן המים בפני עצמן או מלח בפני עצמו, וכן כמהין ופטריות אין משתתפין בהן שאינן חשובין כאוכלים". וזה כמ"ש הריטב"א בעירובין שם ד"ה חוץ, וז"ל "...כמהין ופטריות שאין מערבין בהם דלא חשיבי אוכלא ואינם באים לא לסעוד בהם ולא ללפות בהם

סימן צ.

שאלה: האם יש לפרש דעת הרמב"ם לגבי אם אזלינן אחר המעמיד בכלי או לא.

תשובה: כבר כתבתי בענין זה באורחותיך למדני ח"ב ס"נ ובח"ג ס"פה, וכעת נשאלתי לבאר עוד בזה.

(א) **נראה** לענ"ד שהרמב"ם לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר אצלו הוא מה משמש למה. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל' כלים פ"ד הל"ה, וז"ל "העושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה, ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור, כיצד מפתח של עץ ושיניו ממתכת, אפילו שן אחד, הרי זה מקבל טומאה, היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור." ויש לדון בזה, שהלא הגוף של מפתח הוא מעמיד לשיניו, שהמפתח אוהז בחוזק את שיניו כדי שהאיש יכול לפתוח הדלת. אלא שאין לחוש למעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה, ולכן כיון שגוף המפתח משמש לשיניו צ"ל ששיניו הוא העיקר. וכן הוא בהל"ט שם וז"ל "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו מקבל טומאה, שנמצא העץ משמש את המתכת." הרי אף שהעץ הוא מעמיד להמסמר, שהמסמר נתחב בתוך העץ, וע"י כן המסמר נקבע בעץ, מ"מ עדיין המסמר הוא העיקר, כיון שהעץ משמש להמסמר. ומקורו של הרמב"ם במשנה בכלים בפ"ג, ולא נזכר שם כלל הענין של מעמיד אלא רק הענין של משמש ע"ש. ואף דמצינו בשבת נט: שכתוב שם, "דתניא היא של מתכת וחותרמה של אלמוג טמאה, היא של אלמוג וחותרמה של מתכת טהורה, ורבי נחמיה מטמא שהיה רבי נחמיה אומר בטבעת הלך אחר חותרמה, בעול הלך אחר סמלוניו, בקולב הלך אחר מסמרותיו, בסולם הלך אחר שליבותיו, בערסי הלך אחר שלולותיו, וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד." והוא מהתוספתא דכלים ב"מ פ"ג ע"ש. מ"מ נראה שהרמב"ם סבר שמה שכתוב במשנה בכלים פליג על התוספתא, שנראה מהמשנה שהעיקר הוא מה משמש למה, שכתוב שם, "עץ המשמש את המתכת טמא, והמתכת המשמשת את העץ טהור..." ולכן י"ל שלגבי הסולם כיון שצדדי הסולם משמשים לשליבותיו יש לאזיל אחר שליבותיו, ודלא כהתוספתא לדעת החכמים. וגם לגבי הקולב לדעת חכמים שפליגי על ר' נחמיה העץ הוא העיקר שהוא המעמיד, כמו שפירש"י שם, "קולב הוא כמין עמוד... ומסמרין תחובין בו ותולין בהן אבנטים ורצועות למכור."

את הפת אין מערבין בו... ע"ש. ונראה שהטעם שאינן חשובים כאוכלים, הוא כמו שפירש הרמב"ם בפירושו משניות הנ"ל. ולכן שפיר הוא מה שהריטב"א בע"ז הנ"ל כתב בשם ר"ח "וארדי אינם נאכלים כמות שהם חיים", וזה מפני שאף שהם ראויים לאכילה כשהם חיים מצד עצמם, מ"מ כיון שהם אינם חשובין כאוכלים, ושייך בהם "בתכלית הרוע", עדיין הם בכלל אינם נאכלין כמות שהם חיים, משא"כ בשאר מאכלים שלא שייך בהם טעם זה, שפיר י"ל כמ"ש הריטב"א שם, "כל הנאכל כמות שהוא חי, פ' שראוי לאכול כמות שהוא חי, ואע"פ שאין רגילות לאכלו אלא מבושל..."

כתב כת"ר באות יא (השני) "...כתב הרמב"ם בהל' מאכ"א פ"ז הל"ח, "פולין ואפונין ועדשים וכיוצא בהן ששולקין אותן העכו"ם ומוכרין אותן אסורין משום בישולי עכו"ם במקום שעולין על שולחן מלכים משום פרפרת..." וקצת דחוק הוא לומר דמיירי הרמב"ם בלחין (נראה שצ"ל יבשין) דהיה לו לפרש, ובפרט דאין דרך לקלות את היבשין דקשין כאבן כמות שהן והקליה לא מרככת כלל, וע"כ דמיירי בלחין... וע"כ לומר דאין נקרא נאכל חי כי אין דרך בני אדם לאוכל אותו ככה שמבשלים אותו תמיד."

ויש להעיר, שכתב הכנה"ג בס"ק"ג אות יט, "...דלא אסר ברמב"ן דבר שאינו נאכל כמות שהוא חי אלא כשאינו נאכל חי בשום זמן, אבל האפונים הללו שבעודן לחים נאכלים כמות שהם חיים, אלא שאח"כ מחמת יובשן אינם נאכלים חיים אלא ע"י הדחק, אף אם בישל גוי אחר יובשם אין בהם מבישול גוי" ע"ש. הרי שפשוט לו שאפונים לחים אינם בכלל איסור בישול גוי כלל.

וגם ראיתי שכתב רע"ב בפ"ד מ"ז דתענית "אין איסור משום שני תבשילין אלא דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, אבל דבר הנאכל כמו שהוא חי כגון חלב וגבינה וקטניות בזמן שהוא לח, אע"פ שבישולם אין בהם משום שני תבשילין". ופירש הבר קודש על הרמב"ם הנ"ל, מ"ש הרע"ב, וז"ל "הרי לך שכתב דהא גבי קטניות אין להם תורה בישול היינו דוקא כשהיא לחה, אבל אם בישלן כשהם יבשים יש בהם משום שני תבשילין, הוא הדין נמי הכא לגבי בישולי גוים דאם יבשים ובשלן הגוי דהוא אסור משום בישולי גוים, ועיין להרב תוס' יו"ט ולהריטב"א שם". הרי שפשוט לו שרק ביבשים יש בישול גוי ולא בלח, ודלא כמ"ש כת"ר.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שעדיין זה קשה שמאי שנא זה מדין מפתח של עץ ושיניו של מתכת או מדין מקל של עץ שקבע בו מסמרים, שהעיקר הוא המתכת, אף שאין זה לנוי. ולכן לענ"ד נראה שיש לחלק באופן אחר, שי"ל בזה שאף לגבי טבעת העיקר הוא הטבעת ולא החותם, ואף שיש תשמיש בחותם כדי לחתום, מ"מ אף הוא לנוי, וכבר מצינו בא"ח ס"ש יא, שכתב מרן בסתם "דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור, שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא". הרי נראה שיש לחוש רק לרואה, אבל בעצם כיון שהוא לתשמיש וגם לנוי אין איסור הוצאה שעדיין הוא לנוי. וכן מצינו בע"ז מג: שכתוב שם, "אלו הן מכובדין, שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות". ופירש"י ואין מכובדין אלא העשויין לתכשיט". הרי אף שהטבעת יש לה חותם כמבואר שם לעיל מזה ויש לו תשמיש, מ"מ עדיין היא בכלל תכשיט, שהכל הוא לנוי. וכן הוא בנדר"ד שאף שהחותם יש תשמיש מ"מ עדיין הוא לנוי, ולכן כיון שכבר כתב הרמב"ם בהל"ט שכל שהוא לנוי הוא משמש לשאר הכלי, לכן אף החותם משמש לטבעת. ואף שהטבעת עצמה היא לנוי, מ"מ היא העיקר והחותם עליה היא טפל, שאפשר להיות טבעת שאין עליה חותם וא"א להיות החותם של טבעת כשאין שם טבעת, ולכן הטבעת היא העיקר. ולכן החותם משמש לטבעת כדי להוסיף על יופי הטבעת. הרי מצינו שעדיין י"ל שלדעת הרמב"ם אין לחוש למעמיד אלא למה משמש למה.

ונראה שיש להוסיף על מה שכתבתי לבאר דין טבעת, למה שאין ללמוד ממנו שהכל הולך אחר המעמיד, והוא מה שראיתי בגינת ורדים א"ח כלל ב ס"ז בד"ה והנה, לגבי דעת הרמב"ם בסוגיא דשבת נט: הנ"ל, וז"ל "עלו דברי הרמב"ם כהוגן, דגבי טבעת וחותמה אזיל בתר הטבעת, ולא משום דסבור ז"ל דאזלינן בתר מעמיד לגמרי כדברי חכמים, אלא אזיל לשיטת ת"ק משום דמעמיד זה הוא חשוב מצד עצמו, שהרבה עושין טבעות מבלי לשום בהן חותמות, ואי לית להמעמיד חשיבות מצד עצמו לא משגחינן ביה כלל. ולפי זה כלי שניקב וסתמו במתכת לא חשיב ככלי מתכת לקבל טומאה, וכ"ש שאין להצריכו טבילה בכלים חדשים הנקחין מן הגוי, דלא הוי אלא מדברי סופרים. וכלי שיש לו חשוקין של ברזל שמעמידין אותו אינו טוען טבילה לפי שיטה זו. ובזה עלו דברי רע"ב והרמב"ם ע"ש. הרי דין של טבעת וחותם שאני, או מפני שלטבעת מצד עצמה יש חשיבות כמ"ש הגו"ר, או מפני שאף חותם הוא לנוי גם כן, כמו שכתבתי לעיל.

ומאי שנא זה ממ"ש הרמב"ם "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו", שלדעת הרמב"ם המסמרים הם העיקר. אלא צ"ל שהוא לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה.

ועוד י"ל שנראה שאין דברי התוספתא מוסכמים שכתוב בשבת טו: "ור"מ היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד, דתניא כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג ר"מ מטמא וחכמים מטהרין". הרי נראה מכאן שלחכמים אין לאזיל אחר המעמיד, ודלא כהתוספתא. ואף שהתוספות שם בד"ה ורבי, מחלק בין זה ובין לדין בשבת נט: מ"מ נראה שסבר הרמב"ם שהם פליגי, ולכן כיון שאין דברי התוספתא מוסכמים, וכיון שנראה שהמשנה בכלים בפ"ג לא הזכירה כלל המעמיד, אלא מה משמש למה, צ"ל שאין לחוש לדין של מעמיד, אלא למה משמש למה, כמו שכתוב בפירוש במשנה בכלים פ"ג.

וכן הוא, שכתב המאירי בשבת נט: "...וכן העול אין הולכים אחר סמלוניו אלא אחר העול שהוא מעמיד את סמלוניו... וכן הסולם אין הולכים בו אחר שליבותיו אלא אחר הסולם... והוא מעמיד. וכן הקולב אין הולכים בו אחר מסמרותיו אלא אחר הקולב עצמו..." ע"ש. הרי הוא פסק שיש לאזיל בכלים אלו אחר המעמיד, וזה מפני דעת חכמים בשבת נט: הנ"ל. אלא הרמב"ם לא סבר כן כיון שבכלים אלו הוא פסק דאין אזלינן אחר המעמיד כמו שביארתי לעיל.

(ב) **ואף** דמצינו לגבי הטבעת שכתב הרמב"ם בהל"ו "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה", שהעיקר הוא הטבעת ולא החותם, והוא פסק כת"ק בברייתא בשבת נט: הנ"ל ודלא כר' נחמיה שם. וזה קשה להבין כיון שהלא הטבעת משמשת להחותם, ובשלמא אם אמרינן שהעיקר הוא המעמיד אז יש לאזיל אחר הטבעת, אבל אנו אמרינן שהרמב"ם סבר שהעיקר הוא מה משמש למה, והלא בזה י"ל שהחותם הוא העיקר. וכבר הרגיש המהר"י קורקוס בזה, בכ"מ שם הל"ז וז"ל "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג דטמאה דאזלינן בתר טבעת המעמדת אע"פ שעיקר התשמיש הוא בחותם, ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי שאין שם שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד" ע"ש. ונראה מ"ש "ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי", דהיינו כמ"ש הרמב"ם שם הל"ט לגבי מתכת על ראש המקל של עץ, "עשאן לנוי אינו מקבל טומאה, שהרי המתכת משמשת את העץ". לכן י"ל שאם הוא אינו לנוי אז יש לאזיל אחר המעמיד וכדמצינו בטבעת וחותם.

ג) **אלא** שיש להעיר על הרמב"ם, שנראה מהגמרא בשבת נט: שהמשנה שם הוא לשיטת רבי נחמיה, שכתוב במשנה "במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה. לא תצא אשה... בטבעת שאין עליה חותם." דהיינו דמן התורה היא תכשיט ומותר לצאת בה לרה"ר, אלא גזרו רבותינו דילמא שלפא ומחויא לחברתה חשיבותה ודילמא אתי לאתוי ד' אמות. ועל זה הקשה בגמרא, "הא יש עליה חותם חייבת, אלמא לאו תכשיט הוא, ורמינהו תכשיטי נשים טמאים ואלו הן תכשיטי נשים... טבעת בין שיש עליה חותם בין שאין עליה חותם... ואמר רבי זירא לא קשיא הא ר' נחמיה הא רבנן." דהיינו המשנה היא לפי ר' נחמיה שסבר "דעיקר טבעת אדעתא דחותם הוא חייבת חטאת דחותם לאשה לאו תכשיט הוא... והא דקתני תכשיט הוא רבנן דאמרי גופו של טבעת עיקר ואדעתא דטבעת נפקא ביה וטבעת ודאי תכשיט הוא" כמו שפירש רש"י שם. ומצינו שהרמב"ם בפ"ט הל"ג דשבת, פסק כלשון המשנה, דהיינו כר' נחמיה, שכתב, "אשה שיצאת בטבעת שיש עליה חותם... חייבין". וזה קשה שהלא בהל' כלים הנ"ל הוא פסק ת"ק בשבת נט: ודלא ר' נחמיה. וכן ראיתי ברא"ש בע"ז עה אות לה שכתב, "דסתם משנה דבמה אשה מוקי התם כר' נחמיה" ע"ש. ולכן לכאורה נראה שהרמב"ם סותר את עצמו.

אלא ודאי שזה אינו, שהלא אחר כך כתבה הגמרא בשבת ס. "רבא אמר לצדדים קתני יש עליה חותם תכשיט דאיש, אין עליה חותם תכשיט דאשה. רב נחמן בר יצחק אמר טומאה אשבת קרמית, טומאה כלי מעשה אמר רחמנא, וכלי הוא, שבת משום משאוי אמר רחמנא אין עליה חותם תכשיט, יש עליה חותם משאוי." הרי לפי זה שוב אין לומר שהמשנה אליבא דר' נחמיה אלא היא לכ"ע. ולכן שפיר פסק הרמב"ם כסתם המשנה. וכן ראיתי בהג' אשירי שם שכתב, "וטבעת שיש עליה חותם אם יצתה חייבת חטאת אפילו לרבנן דלא אזלי אחר החותם רק אחר המעמיד, לענין שבת מודו דכיון שיש עליה חותם לא הוי תכשיט אלא משאוי." הרי שאין מכאן קושיא על הרמב"ם. אלא יש להעיר על הרא"ש הנ"ל, איך הוא כתב שסתם המשנה הוא כר' נחמיה, שהלא לפי דעת רבא ורב נחמן בר יצחק הוא אף לרבנן.

ד) **שוב** ראיתי למהר"ם בן חביב ז"ל בגינת ורדים שם ס"ז בד"ה ולעיקר, שרוח אחרת עמו בכל הנ"ל, ולדעתו הרמב"ם פסק כמ"ד דהכל הולך אחר מעמיד, וז"ל שם, "והענין הוא דנחלקו תנאי אם הולכים אחר המעמיד במס'

כלים (פ"ל מש"ג) גבי כלי זכוכית שניקב וסתמו בין בבעץ (אבר) בין בזפת טהור, ר' יוסי אומר בבעץ טמא. ופי' רע"ב בבעץ טמא דהכל הולך אחר המעמיד וחשיב ככלי מתכות, ואין הלכה כר"י עכ"ל. גם הרמב"ם בפ"יב דכלים הל' יג כתב, ניקב וסתמו בין בבעץ בין בזפת טהור. ולכאורה קשה מדתנן פ"יג דכלים מש"ו טבעת של מתכת וחותם של אלמוג טבעת של אלמוג וחותם שלה של מתכת טהורה, ור' נחמיה פליג עליה כדאיתא בפ' במה אשה נט: והרמב"ם פסק פ"ד דכלים (הל"ו) כת"ק דהכל הולך אחר המעמיד דהוא הטבעת... והשתא קשה אהרמב"ם מדידיה אדידיה דמ"ש גבי כלי זכוכית לא אזיל בתר מעמיד, וגבי טבעת אזיל וכו'. ויראה דהרמב"ם סבר דהכל הולך אחר המעמיד כדמוכח מההיא דטבעת, וההיא פלוגתא דכלי זכוכית שניקב וסתמו בבעץ דת"ק מטהר ור' יוסי מטמא, אינו מפרש פלוגתייהו דפליגי אם הכל הולך אחר המעמיד כדפירש ר' עובדיה, אלא מפרש פלוגתייהו אם חשיב סתימה מעלייתא או לא. ולכ"ע אי הוי סתימה מעלייתא אז אזלינן בתר מעמיד, וכ"כ התוספות פ"ק דשבת טו: ד"ה חכמים" ע"ש. ושוב ראיתי שאף דעת הפרי האדמה בהל' כלים פ"יב כמהר"ם בן חביב, שכתב "עיינ מ"ש רבינו פ"ד דיין ו דהלך אחר המעמיד" ע"ש.

ומ"ש מהר"ם בן חביב בשם התוספות בשבת טו: כך לשונם שם, "ורבינו שמואל גריס 'ור"מ היא דחשיב סתימא מעלייתא', ולא גריס 'דאמר הכל הולך אחר המעמיד', ומפרש דפליגי ר"מ ורבנן בהכי, דר"מ חשיב ליה סתימא מעלייתא, ורבנן לא חשיב להו סתימא מעלייתא הלכך מטהרים לגמרי, ודכ"ע אי הוי סתימא מעלייתא הוה אזלינן בתר מעמיד, הלכך לר"מ יש לה טהרה במקוה" ע"ש. הרי נראה מזה דאם אמרינן שהרמב"ם סבר כרבינו שמואל הנ"ל, אז צריך לגרוס "ור"מ היא דחשיב סתימא מעלייתא". אלא מצינו ברבינו חננאל שם שלא גרס כן אלא כתב, "ור"מ הוא דאמר... שהכל הולך אחר המעמיד". ויותר נראה שא"כ היתה גירסת ר"ח, ממילא שכן היתה גירסת תלמידו הרי"ף, ואף י"ל שכן היתה גירסת הרמב"ם.

ועוד י"ל, שיש להביא ראיה שהרמב"ם לא סבר כמ"ש רבינו שמואל הנ"ל בתוספות, וזה מפני שפירש הגר"א בכלים פ"ל. מש"ג. הנ"ל "רבי יוסי אומר בבעץ טמא ובזפת טהור. לטעמיה דאמר בקומקום של חרס שעשאו בזפת הואיל ואינו יכול לקבל את החמץ כצונן טהור (פ"ג מש"ז). ה"נ בזפת טהור הואיל ואינו יכול לקבל חמץ כצונן." הרי ר' יוסי אזיל לפי שיטתיה בפ"ג מש"ז שכתוב

התוספתא הנ"ל, "טמא משום כלי זכוכית. צ"ל טמא משום כלי מתכות וחכמים מטהרים." הרי לפי גירסא זו שפיר הוא לפרש שהתוספתא דברה בדין מעמיד, וכמ"ש הדע"ב וכן יש לפרש בדעת הרמב"ם.

וראיתי בגינת ורדים שם ס"ז ד"ה ולענ"ד, שכתב על פירוש מהר"ם בן חביב בדברי הרמב"ם, "ולענ"ד אין פירוש זה מחזור, דר"ש כתבן לשני פירושים הללו, ודחה פירוש זה שמקיימו מעכ"ת מחמת התוספתא יע"ש." והוא קיצר בדבריו, שהלא הרא"ש שם כבר ראה מ"ש הר"ש ועדיין פירש הרא"ש כמ"ש הר"ש בתחילת דבריו, אלא צ"ל שזה תלוי על הגירסא בתוספתא כמו שפירשתי לעיל. ויש להכריע שהרמב"ם גרס כמ"ש הגר"א הנ"ל שבזה אתי שפיר מה שהרמב"ם פסק כרבי יוסי במשנה דכלים פ"ג מש"ז הנ"ל, שאל"כ אז יש סתירה בדברי הרמב"ם איך הוא פסק כר' יוסי במשנה בפ"ג, ודלא כר' יוסי בפ"ל, כן נראה לענ"ד. הרי מצינו שהרמב"ם פירש המשנה בפ"ל שהיא דברה בדין מעמיד, וכיון שהוא פסק כרבנן ודלא כרבי יוסי, צ"ל שהרמב"ם לא סבר דהכל הולך אחר המעמיד.

ה) ועוד יש להעיר על דעת מהר"ם בן חביב הנ"ל, שאם אמרינן להרמב"ם יש לאזיל אחר המעמיד, אז איך פסק הרמב"ם כנגד זה בפ"ד הל"ה לגבי המפתח, ובהל"ט לגבי המקל, שהלא הו"ל להרמב"ם לפסוק כמו שפסק המאירי נ"ל בדינים אלו. ושוב ראיתי שהגינת ורדים שם, שהוא עצמו חולק על סברת מהר"ם בן חביב הנ"ל, וז"ל "ובר מן דין מתני' דפ' יג דכלים צריכה ישוב רישא לסיפא, והכי תנינן לה, עץ המשמש את המתכת טמא והמתכת המשמשת את העץ טהורה, כיצד פותחת של עץ וחפין שלה, פי' שינים של מתכת, אפילו אחת טמאה, פותחת של מתכת וחפין שלה של עץ טהורה, טבעת של מתכת וחותם שלה של אלמוג טמאה, טבעת של אלמוג וחותם שלה של מתכת טהורה ע"כ. וקשה רישא דמתני' אזיל בתר עיקר חשיבות הכלי שהם השנים, ולא קפיד אמעמיד דידהו דהוא מקום שבו נקבעים, ובסיפא בדין של טבעת אזיל בתר מעמיד, אע"ג דאינו חשוב ואינו עיקר הכלי ההוא, ולא אזיל בתר חותם אלא בתר הטבעת" ע"ש. הרי ברישא אין אזלינן אחר המעמיד, וכן פסק הרמב"ם בדין פותחת, וא"כ איך פשוט למהר"ם בן חביב והפרי האדמה הנ"ל, שדעת הרמב"ם היא דאזלינן אחר מעמיד. אלא צ"ל דאה"נ שלדעת הרמב"ם אין אזלינן אחר המעמיד, ודין טבעת וחותם שאני כמו שביארתי לעיל, והעיקר לדעת הרמב"ם הוא מה משמש למה.

שם, "קומקומוס שניקב ועשאו בזפת ר' יוסי מטהר שאינו יכול לקבל את החמין כצונן." וכן פסק הרמב"ם בהל' כלים פ"יט הל"טו, "קומקומוס שניקב ועשאו בזפת טהור, שאינו יכול לקבל החמין כצונן." ומשמע שלר' יוסי והרמב"ם אם הסתימה בבעץ אז היא סתימה מעלייתא והכלי מקבל טומאה, שרק בזפת שאינה יכולה לקבל חמין אין זה סתימה מעלייתא. וא"כ זה סותר מה שפסק הרמב"ם בפ"יב דכלים הל' יג שניקב וסתמו בין בבעץ בין בזפת טהור, ושלא כר' יוסי. אלא צ"ל שהרמב"ם לא סבר כפירוש רבינו שמואל בפ"ל מש"ג דכלים הנ"ל, אלא כמ"ש הרע"ב שהטעם המחלוקת בין רבנן ור' יוסי הוא אם אזלינן אחר המעמיד או לא, וכיון שהרמב"ם פסק שלא כר' יוסי ממילא שהוא סבר דאנו קי"ל דלא אזלינן אחר המעמיד.

ויש להביא סייעתא למה שכתבתי לפרש בדעת הרמב"ם ממ"ש הר"ש שם במשנה הנ"ל בפ"ל, וז"ל "בבעץ. אבר, וחשיב סתימה מעלייתא לר' יוסי, ויש מפרשים משום דהולך אחר המעמיד ובפ"ק דשבת (טז:) פירשתי גבי כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר, ומתוך התוספתא משמע דטעם זה עיקר מדקתני נמי הכי גבי כלי אבן. תניא בתוספתא כוס של אבן שניקב והטיף לתוכו אבר, רבי יוסי אומר משום רבי יוחנן בן נורי טמא משום כלי זכוכית..." ע"ש. הרי לדעת הר"ש יש להכריע משום התוספתא לפרש שהמשנה דברה בדין מעמיד. וזה המקור למה שפירש רע"ב. ולכן שפיר יש לפרש כן בדעת הרמב"ם כדלעיל.

אלא יש להעיר על זה ממ"ש הרא"ש שם, וז"ל "רבי יוסי אומר בבעץ טמא. דהוי סתימא מעלייתא אבל בזפת לא." וזה קשה להבין, שהלא הרא"ש ראה מ"ש הר"ש הנ"ל, ועדיין הוא פירש כנגד מסקנת הר"ש וכנגד התוספתא, ודלא כהבנת הרע"ב בדברי הר"ש שפירש כהתוספתא. ונראה לפרש שהרא"ש סבר כמ"ש במשנה אחרונה שם, שאדרבה יש הוכחה מהתוספתא שעיקר הפירוש כמ"ש הר"ש בתחילה שדין זה איירי בסתימה מעלייתא, שכתב המשנה אחרונה שם, "רבי יוסי אומר בבעץ טמא. פי' הרע"ב דהלך אחר המעמיד וחשיב ככלי מתכת ע"כ. ולפי זה מקבל טומאה מדאורייתא, אבל בתוספתא תני בהדיא טמא משום כלי זכוכית, ומשמע דס"ל דבעץ הוי סתימה מעלייתא, וזפת לא הוי סתימה" ע"ש. הרי כיון שכתוב בתוספתא "טמא משום כלי זכוכית", יש להוכיח כמו שפירש הר"ש בתחילה, וכן תופס הרא"ש, ודלא כהרע"ב. ולכן אדרבה יש להקשות על מה שפירשתי בדעת הרמב"ם מהתוספתא, וכמ"ש המשנה אחרונה הנ"ל. אלא אין כאן קושיא שהלא כתב בהגהות הגר"א שם ס"ק ו על דברי

סימן צא.

שאלה: האם מי שהניח בקבוק של יין על השולחן, ויצא מביתו, ושכח שהיה שם פועל נוצרי שעובד בביתו לתקנו, מותר לשתות היין או לא.

תשובה: (א) כתב מרן בס"קכח א, "עכו"ם שנתייחד עם היין אפילו ברשותנו, אפילו שעה מועטת אסור בהנאה, אבל מי שנודע לנו שאינו עובד עבודת כוכבים מותר לייחד יין אצלו ברשותנו לזמן מועט". ופירש הש"ך שם ס"ק א, "שאינו עכו"ם. כגון גר תושב וישמעאלים, טור ורשב"א ורמב"ם". ולכן בנד"ד לדעת מרן היין אסור בהנאה. ואף שכתב הטור בס"קכג, "אבל רשב"ם כתב בשם רש"י שכתב על שם הגאונים דבזמן הזה אין איסור הנאה במגע של נכרי ביין שלנו, דנכרים בזמן הזה אין רגילין לנסך לכו"ם" ע"ש. מ"מ מרן סבר כמ"ש בב"י בשם הרשב"א, וז"ל "והרשב"א כתב בת"ה הארוך דברי רשב"ם בשם רש"י, ובסוף דבריו כתב וכבר נהגו איסור בכל ארצות האלה ואפילו בהנאה" ע"ש. וכן דעת מרן בש"ע ס"קכג א ע"ש. וכן כתב הגר"א שם ס"ק ד לדעת מרן, וז"ל "...ובתורת הבית כתב וכבר נהגו איסור בכל הארצות האלו ואפילו בהנאה. ולכן השמיטו בש"ע" ע"ש. וכתב בשולחן גבוה שם בס"ק ג על דעת מרן "ורבינו הלך לדרכו לסתום על הרוב בחיבור זה כסברת הרמב"ם וכמ"ש בכללי הש"ע ע"ש. והרמב"ם העתיק משנה וברייתא הנ"ל כצורתם ולא חילק בין בזמן הזה שאין הגוים מנסכין לע"ז לזמן התלמוד שהיו מנסכין". ואף שיש מקומות שהספרדים נהגו כהרשב"ם בשם רש"י והגאונים כמבואר בשולחן גבוה שם, וז"ל "ולענין מעשה מנהג שאלוניקי כמ"ש הרב ז"ל (הרמ"א) שמגע גוי ביין שלנו אין אוסרין אותו בהנאה אלא בשתיה... וכ"כ הכנה"ג בהג"הט אות ו, בשם הראנ"ח ס"ק"ב, והרא"ם ח"א ס"נו, דכן אנו נוהגין להתיר מגע גוי בהנאה" ע"ש כל דבריו. וכן הוא במהריק"ש בס"קכג א שכתב, "ויש מי שמתיר אפילו בנוצרים במגען דוקא, ויש מקילין ומתירין אפילו בסתם יינם, ובמקום הפסד מרובה סומכין על המיקל, והמחמיר תע"ב" ע"ש. וכתב השו"ר ברכה שכן מוכח דעת הרדב"ז ס"תנג, ועיין עוד בנוה שלום ס"קכג אות א, וכן הוא בזרע אמת י"ד ס"מא ע"ש. אמנם במקום שאין מנהג הספרדים ברור להתיר, הם צריכים לנהוג כדעת מרן, ולכן היין אסור בנד"ד. וכן הוא בבן איש חי ח"ב פר' בלק אות א שכתב, "ואותם גוים שדרכם לישא שתי וערב בבגדיהם ויש להם ג"כ שתי וערב בבית תפילתם

שמשתחווים לו, אז סתם יינם ומגען ביין שלנו אסור גם בהנאה, כי אלו אין להם יחוד השם כראוי...". ועיין עוד שם אות ד, ועיין מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"א ס"קלט, האם נוצרי נחשב ע"ז. וכתב היביע אומר בח"ז י"ד ס"יא אות ב, "לדידן דאזלינן בתר מרן והוא ז"ל פסק בש"ע שסתם יינם אף בזה"ז אסור בהנאה, והכי נקטינן..." ע"ש.

(ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה לדעת הרמ"א. כתב מרן בס"קכח ד, "בית שאין בו אלא יינו של ישראל, ונמצא עכו"ם בתוכו... אם אינו נתפס כגנב אסור בהנאה, ואם הוא נתפס כגנב על הכניסה מותר בשתיה". ולפי זה בנד"ד שיש רשות לפועל להיות בבית הוא אינו נתפס כגנב והיין אסור לדעת מרן. אמנם כתב הרמ"א שם, "וי"א דבזמן הזה שאין העכו"ם מנסכין, אפילו אינו נתפס כגנב שרי, אא"כ יש לחוש שנגעו לשתות ממנו או להנאה אחרת. מיהו אם פי החבית רחב או שהוא בקנקן שיש לחוש שמא נגע בו דרך מתעסק חיישינן" ע"ש. ולפי זה לכאורה י"ל בנד"ד שהיין בבקבוק הוא כיון בקנקן, ונראה שיש לחוש שמא נגע בו דרך מתעסק. אלא שזה אינו, שהמקור לדברי הרמ"א הוא מהתוספות בע"ז ע. סוף ד"ה מאי, שכתבו, "...ולא חיישינן שמא נגע כיון שהעכו"ם בזמן הזה אינם בני ניסוך, כך פירש רשב"ם. מיהו נראה דהיינו (הג' ב"ח) דוקא בחביות או בדודורים שאין להם רק פתח קטן למעלה, אבל גיגית או קנקן וכוס שיש בו יין ופתחו רחבה, קל הוא ליגע בהם ורגילות ליגע בהן דרך מתעסק, לא". הרי מ"ש הרמ"א לגבי קנקן הוא רק בפתח רחבה, ולכן ממילא י"ל שאין לחוש לנגיעה בבקבוק שפתחו צר.

אלא עדיין יש לדון בזה לדעת הרמ"א, דבשלמא שאין לחוש לנגיעה בגוף היין, הלא עדיין יש לחוש לשכשוך היין בתוך הבקבוק בדרך מתעסק, כגון אם הפועל מטלטל הבקבוק למקום אחר בשולחן כיון שהוא צריך למקומו של הבקבוק, וכדומה. וזה כדמצינו ברמ"א בס"קכד יז שכתב, "ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של הכלי בלא הגבהה לא מקרי שכשוך" ע"ש. הרי רק בלא הגבהה היין כשר, אבל אם הוא מגביה הבקבוק כדי להשים אותו במקום אחר, אזי יש הגבהה ויש לחוש לשכשוך, ובפרט לדעת הרמ"א שסבר שבשכשוך כל שהוא היין אסור, ודלא כדעת הב"י בס"קכד בד"ה ומשמע לי, שסבר דאין לאסור היין בשכשוך כל שהוא, שכתב הרמ"א בדרכי משה שם באות ה על דעת הב"י, "ואני תמה ע"ז דא"כ צריכין למימר לפי סברתם דשיכשוך הוא יותר גדול ממה שמנענע כשיוצק לחוץ, וזה תימא דאין לך ניענוע יותר

ס"ק ס"ק ב, דגם בהפסד מועט סמכין דנכרים בזה"ז לאו ע"ז הם. וכן יש לדייק בדג"מ הנ"ל שכתב בסוף דבריו, "ועיין בס"ק ס"ק ב". הרי הוא כיון לש"ך הנ"ל. ולכן ממילא י"ל שמה שיש בבקבוק הוא בכלל הפסד מועט כמבואר ברמ"א ס"ק ב הנ"ל, והוא מותר. (ועיין בתשובה לקמן מה שיש להעיר על הנ"ל בזה.)

ג) אלא עדיין יש לדון במ"ש הרמ"א בס"ק כד הנ"ל ברישא "וי"א דבזמן הזה שאין העכו"ם מנסכין, אפילו אינו נתפס כגנב שרי, אא"כ יש לחוש שנגעו לשתות ממנו או להנאה אחרת...". ומקורו בהג' אשירי בפ' השוכר ברא"ש אות כ, וכן הוא באור זרוע אות רמב ע"ש. ויש לדון מתי אמרינן "אא"כ יש לחוש שנגעו לשתות ממנו". ונראה שאם יש הוכחה ורגלים דבר שהוא שתה ממנו אז יש לחוש לזה, אבל בנד"ד שהישראל מצא הבקבוק על השולחן כמו שהיה לפני כן, ואין הוכחה שהפועל שתה ממנו, יש להתיר כמ"ש הרמ"א בתחילת דבריו. וכעין זה מצינו ברמ"א בס"ק כ, וז"ל "בעל הבית שאמר לשפחתו להכין השולחן, ומצא יין על שלחנו, ושפחתו העכו"ם אומרת שלקחה היין ממרתיפו שבו יין הרבה, יין שבמרתף שרי, דאין העכו"ם נאמנת, ואימר במקום אחר לקחה". ופירש השולחן גבוה שם ס"ק עז, "ולפי דקי"ל ספקא דרבנן לקולא ומגע גוי ביין שלנו איסורו דרבנן, לכך תלינן לקולא לומר שמעולם לא נגעה בחבית של בעל הבית אלא מעלמא הביאה היין, להעבירו לבע"ה על דת אין לומר שהביאה בלא שום הנאה, וכמ"ש הג"א והר"ב המפה לעיל ס"ק כד, ולכך ביין שבשולחן אסור ושל חבית של בע"ה מותר, ודוקא שמצא הבע"ה החבית כמו שהניחה, שאחזוקי ריעותא לא מחזיקינן, אבל אם הניחה סתומה ומצאה פתוחה, או כיוצא בה שהברזא מטפטף, שיש הוכחה שנגע הגויה, גם היין שבחבית אסור" ע"ש כל דבריו. הרי מ"ש הרמ"א בס"ק כד, "אא"כ יש לחוש שנגעו לשתות ממנו או להנאה אחרת", פירושו שיש הוכחה שהגוי נגעו לשתות. וכן הוא בנד"ד שאם יש הוכחה שהפועל שתה מהבקבוק כגון שהבקבוק היה סתום ועכשיו הוא פתוח, או הבקבוק היה מלא ועכשיו הוא חסר, בזה יש הוכחה, והיין אסור, אבל אם אין הוכחה כזה אז יש להתיר היין אף בשתיה לדעת הרמ"א.

לכן למסקנה נראה שלדעת מרן היין בבקבוק הוא אסור, ולדעת הרמ"א הוא מותר אם אין הוכחה שהגוי נגע בו.

ממה שיוצק לחוץ, וכן כתבתי למטה בשם הרשב"א ע"כ אין דבריו נראים...". הרי הוא סבר כהרשב"א שלא חילק בין שכשוך גדול לבין שכשוך כל שהוא, כמבואר בט"ז בס"ק ד ע"ש. ועוד הלא כתב מרן בס"ק ב, "...או שהיה אוחזו בידו באויר, דאז ע"כ הוא מנדנד" ע"ש. הרי כל שיש הגבהה ואחיזת ידו, יש נדנוד. ולכן נראה שאף בנד"ד יש לחוש לשכשוך, לדעת הרמ"א.

אלא זה אינו, שכתב הדגול מרבבה על הרמ"א בס"ק ד יז הנ"ל, "ולי נראה דבמקום פסידא אפילו הגביהו ושכשך מותר לדידן, דודאי לא גרע זה ממגע העכו"ם ע"י דבר אחר דאינו אסור לדידן כדלקמן סע' כד בהג"ה, ובודאי אין חילוק בין שכשך או לא, וכן מוכח בט"ז ס"ק סוף ס"ק יב, ורמ"א בכאן מיירי במקום שידוע שהם עכו"ם, ועיין בס"ק כד בש"ך ס"ק ב ע"ש. וכן הוא בנו"ב מה"ת ס"ט, וכן הוא ביד אברהם שם, ובגליון מהרש"א שם, וביד אפרים ס"ק כג א ע"ש. הרי שאין לחוש לשכשוך לדעת הרמ"א. ולכן נראה שהיין מותר אף בשתיה, שהרי בסע"כד, לגבי נגיעה ע"י דבר אחר, התיר הרמ"א היין אף בשתיה.

אלא עדיין יש לדון, שהלא הדג"מ התיר רק במקום פסידא, וכאן בנד"ד אין הפסד מרובה בבקבוק של יין, וזה כמבואר ברמ"א בס"ק כ, "וכל מה שהוא בקנקן או בכוס מקרי הפסד מועט" ע"ש. ולכן ה"ה מה שיש בבקבוק. אלא נראה שזה אינו, שהדג"מ מיירי כשידוע שהעכו"ם הגביה ושכשך היין, אבל בנד"ד הוא אינו ידוע כלל אלא הוא רק חשש בלבד, ואף את"ל שהוא נטל הבקבוק ושם אותו במקום אחר על השולחן, שהבעל הבית לא ידע בדיוק באיזה מקום היה הבקבוק על השולחן, מ"מ שמא הפועל דחף הבקבוק למקום אחר על השולחן בלי הגבהה, ולכן כיון שיש בזה ס"ס דהיינו שמא לא נגע הפועל כלל בבקבוק, ואת"ל שהוא נגע בבקבוק שמא הוא רק דחף הבקבוק למקום אחר בשולחן בלי הגבהה, ולכן אין לחוש לשכשוך כלל, ואין לאסור היין אף כשאין הפסד.

ועוד י"ל בזה, והוא שכוונת הדגול מרבבה הנ"ל שכתב שיש להתיר רק במקום פסידא, היא שאף בפסידא מועט. וזה כמו שהוא כתב בנו"ב מה"ת י"ד ס"ח. וז"ל "...אבל אם יש בו איזה הפסד, אפילו אינו הפסד מרובה רק הפסד מועט, בטל בשישים ומותר אפילו בשתיה כמבואר בש"ך

סימן צב.

שאלה: האם האשכנזים יכולים לסמוך על הסברה שהנוצרים בזה"ז אינם מנסכים לע"ז ולכן מגעם ביין שלנו מותר בהנאה, אף כשאין הפסד מרובה או רק כשיש הפסד מרובה.

תשובה: (א) כתב הטור בס"קכג, "ובזה"ז אין רגילין לנסך לכו"ם והווי לענין נסוך כאילו אינן יודעים בטיב כו"ם ומשמשיה, והוי כתינוק שעושה יין נסך לאסור בשתייה ולא בהנאה, ועל זה סומכין בהרבה מקומות ליקח יין מן הנכרים בחובותיהן, וגם אם נגע הנכרי ביין שלנו מוכרין אותו לנכרים. וא"א ז"ל האריך בו וסיום דבריו 'וטעמים הללו מספיקין למגע נכרי ביין שלנו, אבל סתם יין שאסרו בהנאה משום בנותיהן אין טעם להתירו, ומיהו י"ל שמתחלה לא אסרו סתם יינן אלא בשתייה מידי דהוה אפת ושמץ ושלקות, אלא משום שהיו רגילין לנסך אסרוהו בהנאה כיון שנתנסך לכו"ם, והאידנא שאין מנסכין דין הוא שנעשה סתם יינן כפת ושלקות, ומ"מ ראייה ברורה אין לנו להתירו בהנאה, הנח לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' ע"כ". ונראה מלשונו שיש לחלק בין סתם יינם ובין מגע ביין שלנו, שבמגע ביין שלנו כתב הרא"ש 'וטעמים הללו מספיקין למגע נכרי ביין שלנו', נראה שאף כשאין הפסד מרובה יש להתיר, אבל בסתם יינם אין ראייה ברורה להתירו בהנאה כיון שיש ספק איך היתה תחילת הגזירה, ודלא ככנגע ביין שלנו שיש טעמים מספיקין, ולכן בסתם יינם מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, דהיינו כשאין הפסד מרובה, אבל כשיש הפסד מרובה יש להתיר כמ"ש הטור בתחילה, "ועל זה סומכין בהרבה מקומות ליקח יין מן הנכרים בחובותיהן".

וכן נראה הבנת הרמ"א בדברי הטור, ולכן כתב הרמ"א בס"קכג א, "י"א דמגע עכו"ם ביין שלנו אינו אסור בהנאה רק בשתייה, וכן סתם יין שלהם אינו אסור ליהנות ממנו, ולכן מותר לגבות בחובו מן העכו"ם סתם יינם מפני כמציל מידם. וה"ה בשאר הפסד כגון עבר וקנה או מכר, אבל לכתחילה אסור לקנותו ולמכרו כדי להשתכר בו, ויש מקילין גם בזה, וטוב להחמיר, וע"ל ס"קלב". הרי נראה מזה שמגע ביין שלנו לחוד, אף כשאין הפסד בדיעבד שכבר נגע העכו"ם מותר ליהנות ממנו, אבל סתם יינם הוא מותר ליהנות רק בהפסד, וזה מ"ש "וה"ה בשאר הפסד כגון עבר וקנה או מכר", דהיינו שקנה סתם יינם מהם, בזה מותר רק בהפסד, משא"כ במגע ביין שלנו בדיעבד אף

כשאין הפסד מותר ליהנות. וכן מ"ש לעיל מזה "מותר לגבות חובו מן העכו"ם סתם יינם", הוא רק בסתם יינם שיש להתיר דוקא בהפסד, משא"כ בבדיעבד שנגע ביין שלנו שאף כשאין הפסד מותר ליהנות. ועיין עוד בדרכי משה שם ס"ק ב, שהוא אזיל כשיטת מהר"ם פדוא"ה.

וכן נראה מהרמ"א בס"קלב ב, שכתב לגבי הדינים שאין למכור יין שלנו לעכו"ם אם הוא מקבל היין קודם שגמרה המכירה, "וכל זה לא מיירי אלא בימיהם שהיו העכו"ם מנסכים ואוסרים בהנאה במגען, אבל בזמן הזה שאין העכו"ם מנסכים, ואין אוסרין במגען רק בשתייה, בכל ענין מותר בהנאה, וכן המנהג פשוט למכור יין לעכו"ם ואין מקפידים בכל אלו הדינים". ויש לדקדק שכאן נראה שאף לכתחילה מותר, ולא דוקא אם בדיעבד נגע העכו"ם ביין. אלא צ"ל דאח"כ שמותר למכור לכתחילה, אבל כאן הישראל אינו מתכוין שהעכו"ם יגע ביין וגם הוא ספק אם יגע קודם המכירה, ולכן אם אירע כן הוא מותר.

(ב) וכן ראיתי בט"ז בס"קכג ס"ק ב, שאף הוא סבר שאם נגע העכו"ם ביין שלנו שיש ליהנות ממנו אף כשאין הפסד, וז"ל "אינו אסור בהנאה. דעכו"ם בזה"ז אין רגילין לנסך לעכו"ם והוויין לזה כתינוק עכו"ם שעושה יי"נ רק לשתייה, וזה דעת היש מקילין שמביא רמ"א בסמוך, אלא שקצת אחרונים החמירו שאין היתר הנאה בסתם יינם רק לענין הפסד, ובטור כתב 'וגם אם נגע עכו"ם...', לכאורה קשה לשון 'וגם' דמאי רבותיה, ונ"ל דס"ד דכאן אין לו הפסד שיוכל לכופ את העכו"ם שישלם לו הזיקו, ע"כ לא הקילו למכור אותו לאחרים, קמ"ל דמותר". הרי רק לגבי סתם יינם הוא כתב שיש היתר רק בהפסד, דהיינו "שאין היתר הנאה בסתם יינם רק לענין הפסד", ובסוף קמ"ל דלא בעינן הפסד כדי ליהנות מיין שלנו שנגע עכו"ם. וזה כדעת הרמ"א.

וראיתי בש"ך ס"קכד ס"ק עא, שאף הוא כתב כן לדעת הרמ"א, וגם הוא פירש דעת הרמ"א, וז"ל "ומשמע ה"ה בכל מקום שאינו אסור מדין הש"ס אלא בשתייה, לדידן שרי אף בשתייה. וכ"כ הב"ח סס"כ, וכ"כ בתשובת ר"א מזרחי ס"נו, וכן משמע בתשובתן חביב ס"מא" ע"ש. הרי כל זה אף כשאין הפסד.

אלא ראיתי בפלפולא חריפתא אות ה על הרא"ש בפ' ר"י אות ז, שפירש דברי הרא"ש שלא כהנ"ל, וז"ל "ומ"מ ראייה ברורה אין לנו להתירו וכו'. משמע דקאי גם אמגע עכו"ם ביין שלנו, ומשום כך לא אשתמיטתו בשום דוכתא

וּכְתַב וְע"ז סוּמְכִין בַּהֲרֵבָה מִקְוֹמוֹת וְכו', דִּהְקִילוּ לִיקָח מִהֶן יֵינן בַּחוּבוֹת, וְגַם אִם נִגַע נִכְרִי וְכו', דִּמְגַע נִכְרִי בִּלְבַד הִתִּירוּ וְלֹא יוֹתֵר, וְכֵן פִּי מֵהֶר"ם ז"ל פְּדוּא"ה בְּתִשְׁבֵּה ס"עו וְהוּא הָאֵמֶת בְּאֵין סִפְקָא ע"ש. הִרִי הַגְּאוֹנִים הָיוּ מִתִּירִים כָּל הַנָּאָה בֵּין בִּמְגַע בֵּין שִׁלְנוּ וּבֵין הַנָּאָה בְּסִתָּם יֵינָם אִף כִּשְׁאֵין הַפֶּסֶד, וְהַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם הִתִּירוּ הַנָּאָה מִסִּתָּם יֵינָם רַק בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד, אֲבָל לִגְבִי נִגַע עֲכו"ם בֵּין שִׁלְנוּ, אִף "הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם", הִתִּירוּ בְּלֹא הַפֶּסֶד, וְזֶה מ"ש הַב"ח לִפְרֹשׁ דַּעַת הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם, "דִּמְגַע נִכְרִי בִּלְבַד הִתִּירוּ וְלֹא יוֹתֵר". וְלִכֵּן אִף מִדְּבַרֵי הַב"ח אֵין לְהוֹכִיחַ שֶׁמִּגַּע עֲכו"ם בֵּין שִׁלְנוּ אֲסוּר בַּהֲנָאָה כִּשְׁאֵין הַפֶּסֶד. וְעֵינֵינוּ עוֹד בַּדַּעַת מֵהֶר"ם פְּדוּא"ה בְּדַרְכֵי מִשְׁה ס"קכג ס"ק ב.

גם מ"ש הַש"ך הֵנ"ל עַל דַּעַת הֶר"ם א, "אוֹלֵי לֹא רָאוּ דְּבַרֵי מֵהֶר"ל, שֶׁהִרִי לֹא הִבִּיאוּ דְּבַרֵי, וְאִפְשָׁר אִי הוּא שְׁמִיעַ לְהוּ לֹא הוּוּ מִקְלִינִן כָּל כָּךְ". כֵּן הוּא שֶׁכָּתַב מֵהֶר"ל בְּס"לח, "וְאֵע"פ שֶׁאֲנוּ מִדְּמִין לְהִתִּיר מִגַּע גוֹי בְּזוּה"ז ע"י דְּבַר אַחֵר בְּכוּוֹנָת מִגַּע, אִם הֵינּוּ רוֹאִים מַעֲשֵׂה, יֵשׁ לְהִתִּיּוֹשׁ בְּדַבָּר לְהִתִּיר, אֲבָל כֹּה"ג דְּסִפְקָא הוּא מִיתְּלָא תְּלִינֵן וְסוּמְכִינֵן עֲלֶיהָ דְּהֶר"ר חֲזוֹקִיָּה (בְּמִרְדְּכִי פ' הַשּׁוֹכֵר) בְּשַׁעַת הַדַּחֲק וּבִהַפְּסֵד מְרֻבָּה". הִרִי לְדַעַת מֵהֶר"ל אֵין לְהִתִּיר מִגַּע גוֹי בֵּין שִׁלְנוּ אֲלֵא בַּהֲפֶסֶד מְרֻבָּה. אֲלֵא י"ל לְדַעַת הֶר"ם א, שֶׁאִף אִם כֵּן י"ל לְדִינָא, מ"מ הֵלֵא הַמִּנְהֵג אֵינוּ כֵּן, וְכֵן כָּתַב הֶר"ם א בְּס"קל ב הֵנ"ל "וְכֵן הַמִּנְהֵג פְּשׁוּט לְמַכּוֹר יֵינן לְעֲכו"ם וְאֵין מִקְפִּידִים בְּכָל אֲלוֹ הַדִּינִים". הִרִי הַמִּנְהֵג פְּשׁוּט בִּימּוֹ לְהִתִּיר מִכִּירָה בֵּין שִׁלְנוּ שֶׁנִּגַע עֲכו"ם, וְלִכֵּן י"ל שֶׁלֹּא חֵשׁ הֶר"ם א לְמ"ש מֵהֶר"ל הֵנ"ל, כִּיּוֹן שֶׁאֵין הַמִּנְהֵג כּוֹוֹתִיָּה.

וְזֶה כִּמ"ש ר' יְהוּדָה לִיב מִגְרָלִיּוֹת, בְּשׁו"ת בְּפָרִי תְּבוּאָה ס"א, לִגְבִי הַמִּנְהֵג בִּימּוֹ לִקְנוֹת וּלְמַכּוֹר סִתָּם יֵינָם, וְז"ל "הָיוּ לָנוּ רִש"י וְהַגְּאוֹנִים שֶׁמִּתִּירִין אִפִּילוּ בְּלֹא הַפֶּסֶד, וְהִדְרִין לְמִש"ל בִּשְׁם הַרִיב"ש וְבָאֵר שֶׁבַע וּבַעַל מִשְׁא לְמַלְךְ, דְּמִיִּד דְּרַבְנָן אֵין בְּטֵל הַמִּנְהֵג שֶׁנִּתְפַּשֵּׁט לְהִתִּיר אִפִּילוּ יֵשׁ עֲלֵיו דַּעַת אֶחָד יַחֲדָה בְּסוּמְכּוֹ נִפְשׁוּ" ע"ש. וְלִכֵּן הִכִּי י"ל לְדַעַת הֶר"ם א לִגְבִי נִגַע גוֹי בֵּין שִׁלְנוּ, שֶׁלֹּא חֵשׁ לְמ"ש מֵהֶר"ל כִּיּוֹן שֶׁאֵין הַמִּנְהֵג בִּימּוֹ הֶר"ם א כּוֹוֹתִיָּה.

(ד) וְעַכְשֵׁיו יֵשׁ לְדוֹן בַּדַּעַת הַש"ך, שֶׁאִף דְּמִבּוֹאֵר בְּדַבְּרֵיו בְּס"קכד ס"ק עֵא הֵנ"ל, שֶׁאֵין לִיֵּהֲנוֹת בִּמְגַע גוֹי בֵּין שִׁלְנוּ אֲלֵא כְּשִׁישׁ הַפֶּסֶד מְרֻבָּה, מ"מ לְכַאוּרָה נִרְאָה מִמָּה שֶׁהוּא כָּתַב בְּס"קכָה ס"ק ב', שֶׁיֵּשׁ לְהִתִּיר הַנָּאָה בִּמְגַע עֲכו"ם בֵּין שִׁלְנוּ אִף כְּשִׁישׁ רַק הַפֶּסֶד מוֹעֵט. וְעֵינֵינוּ בְּרִמ"א בְּס"קכו ב, שֶׁאִף הֵינֵן בְּקִנְקֵן אוֹ בְּכוֹס נִחְשָׁב לְהַפְּסֵד מוֹעֵט ע"ש. וְכֵן רֵאִיתִי בְּנוֹדַע בִּיהוּדָה מֵה"ת ס"סח, שֶׁהִבִּין כֵּן בַּדַּעַת הַש"ך

לְחַלֵּק בְּזוּה"ז, וְכֵן לֹא הִזְכִּיר הַחִילּוֹק בְּזוּה"ז בְּסוּף פְּרָקִין בְּכֻלָּא דְּמִילְתָּא, וְכֵן מוֹכַח בְּהִדְיָא בְּקִצּוֹר דַּאֲתֵרוּיָּהּ קָאִי, וְעֵינֵינוּ בְּפָרֵק דְּלִקְמָן גְּבִי הִדְיָא רִבִּיתָא דַּאֲשַׁתְּכַח בִּינֵי דְּנִי". הִרִי לְפִי זֶה אֵין לְחַלֵּק בֵּין סִתָּם יֵינָם וּבֵין מִגַּע עֲכו"ם בֵּין שִׁלְנוּ, וּבִשְׁנֵיהֶם יֵשׁ לְהִתִּיר לִיֵּהֲנוֹת רַק בַּהֲפֶסֶד. אֲלֵא זֶה קִשָּׁה בְּעֵינֵינוּ שֶׁהֵלֵא יוֹתֵר נִרְאָה מִלְשׁוֹן הֶר"ם שֶׁיֵּשׁ לְחַלֵּק בֵּין מִגַּע וּבֵין סִתָּם יֵינָם, וְכֵן הִבִּינוּ הֶר"ם א וּמֵהֶר"ם פְּדוּא"ה וְהַב"ח וְהֵט"ז הֵנ"ל. וְמ"ש הַפְּלִפּוּלָא חֲרִיפְתָּא "וְמִשּׁוּם כֵּךְ לֹא אֲשַׁתְּמִיטָנוּ בְּשׁוּם דּוּכְתָּא לְחַלֵּק בְּזוּה"ז, י"ל בְּזוּה כִּמ"ש הַש"ך בְּס"קכָה ס"ק ב עַל דְּבַרֵי הֶר"ם א, וְז"ל "וְצ"ל דְּהֶר"ב לֹא כָּתַב כֵּן אֲלֵא מִן הַדִּין", וְכֵן י"ל בְּרִא"ש שֶׁאַחֵר שֶׁהוּא כָּתַב כֵּאֵן הַחִילּוֹק בֵּין בְּזִמָּן הַתְּלַמּוּד וּבֵין בְּזוּה"ז הוּא לֹא חֲזָר לְכַתּוּב חִילּוֹק זֶה בְּכָל פַּעַם, אֲלֵא הוּא הִבִּיָּא רַק הַדִּין בְּזִמָּן הַתְּלַמּוּד, וְעֵלֵינוּ לִפְרֹשׁ שֶׁבְּזוּה"ז הַדִּין שֶׁאֵנִי, וְכַדְמִצִּינוּ בְּרִמ"א וְכַמְבּוֹאֵר בְּש"ך.

(ג) אֲלֵא הַש"ך עֲצֻמוּ בְּס"קכד ס"ק עֵא הֵנ"ל, לֹא סָבַר כַּדַּעַת הֶר"ם א וְדַע, וְז"ל "מִיָּהּ כִּבְר נִתְבָּאֵר לְעִיל ר"ס קכג דְּשִׁלָּא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד קִי"ל דֹּאֵף בְּזִמָּן הַזֶּה עוֹבְדֵי עֲכו"ם הֵן, וְגַם בְּתִשְׁבֵּה מֵהֶר"ל ס"לח מִצְאָתִי, דְּכָתַב דִּמְגַע עֲכו"ם בְּכוּוֹנָה ע"י דְּבַר אַחֵר בְּזִמָּן הַזֶּה אֵין לְהִתִּיר אֲלֵא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד מְרֻבָּה, וְנִהֵי דְּהֶר"ב וְהַנְּמַשְׁכִּים לְדַעַתוֹ, לֹא ס"ל הִכִּי, אוֹלֵי לֹא רָאוּ דְּבַרֵי מֵהֶר"ל, שֶׁהִרִי לֹא הִבִּיאוּ דְּבַרֵי, וְאִפְשָׁר אִי הוּא שְׁמִיעַ לְהוּ לֹא הוּוּ מִקְלִינִן כָּל כָּךְ. וְעוֹד שְׁקוּלָא זֶה לֹא הִזְכִּירוּ הַפּוֹסְקִים הַקְּדוּמוֹנִים אוֹ הָאֲחֵרוֹנִים הַמְּפּוֹרְסָמִים, וְגַם בְּסִפְרָא אִפִּי בְּרַבְרֵי עֵט: הִבִּיָּא דְּבַרֵי הֶר"ב וְכָתַב עֲלֶיהָ וְאֵין לְהַקְלִי בְּזוּה רַק בַּהֲפֶסֶד מְרֻבָּה, גַּם הֶר"ב וְהַב"ח מוֹדּוּ לִזֶּה שֶׁהִרִי מִשְׁמַע לְהִדְיָא מִדְּבַרֵיהֶם בְּר"ס קכג, דְּשִׁלָּא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד קִי"ל דֹּאֵף בְּזִמָּן הַזֶּה עוֹבְדֵי עֲכו"ם הֵן... ע"ש כָּל דְּבַרֵי. וְנִרְאָה שֶׁהַש"ך פִּירֵשׁ דְּבַרֵי הֶר"ם א כִּמ"ש הַפְּלִפּוּלָא חֲרִיפְתָּא הֵנ"ל.

וְלַעֲנֵי יֵשׁ לְהַשִּׁיב עַל דְּבַרֵי הַש"ך הֵנ"ל, שֶׁמ"ש "מִיָּהּ כִּבְר נִתְבָּאֵר לְעִיל ר"ס קכג דְּשִׁלָּא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד קִי"ל דֹּאֵף בְּזִמָּן הַזֶּה עוֹבְדֵי עֲכו"ם הֵן", וְגַם מ"ש "גַּם הֶר"ב וְהַב"ח מוֹדּוּ לִזֶּה שֶׁהִרִי מִשְׁמַע לְהִדְיָא מִדְּבַרֵיהֶם בְּר"ס קכג דְּשִׁלָּא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד קִי"ל דֹּאֵף בְּזִמָּן הַזֶּה עוֹבְדֵי עֲכו"ם הֵן", אֵינוּ נִרְאָה לְעַנֵּי, שֶׁהֵלֵא הֶר"ם א כָּתַב כֵּן רַק לִגְבִי סִתָּם יֵינָם וְלֹא לִגְבִי נִגַע נִכְרִי בֵּין שִׁלְנוּ כְּשֶׁבִיאֲרֵתִי לְעִיל, וְלִכֵּן אֵין מִכָּאֵן הוֹכַחָה לְמ"ש הַש"ך. וְגַם מִדְּבַרֵי הַב"ח אֵין הוֹכַחָה, שֶׁכָּתַב הַב"ח שֶׁם בְּסוּף ד"ה וְדַבְּרִי, "וְעֵי"ל וְהוּא הַעֵיִקָר, דְּהַגְּאוֹנִים הָיוּ מִתִּירִין בְּזוּה"ז כָּל הַנָּאָה אִפִּילוּ לְכַתְּחִילָה כִּי לֹא הָיוּ מְסוּפָקִים... אִךְ הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם הָיוּ מְסוּפָקִים וְלֹא רָצוּ לְהַקְלִי אֲלֵא בְּמִקּוֹם הַפֶּסֶד וְלִכֵּן סִיִּים הֶר"ם א בְּדַבְּרֵיו

מקומות שהש"ך לא התיר בהנאה בעכו"ם שנגע ביין שלנו, אלא בהפסד מרובה, ודלא כנראה מהנו"ב הנ"ל.

הרי מבואר מכל הנ"ל שלדעת הרמ"א ומהר"ם פדאו"ה וב"ח והט"ז יש להתיר ליהנות מיין שלנו שנגע עכו"ם אף כשאין הפסד מרובה, אבל לדעת המהרי"ל והאפי רברבי והש"ך יש להתיר רק כשיש הפסד מרובה. ונראה שהכל תלוי על המנהג. וכל זה לאלו שאומרים דבזה"ז שאני כיון דלא רגילין לנסך לעכו"ם, אבל לדעת מרן בס"קכג. א. אין להקל בזה כלל ואף בזה"ז יין שלנו שנגע בו עכו"ם אסור בהנאה, וכמבואר בב"י ובאחרונים.

סימן צג.

שאלה: האם יש לסמוך על סימנים שאירעו מעצמם כדי לפענח אותם וכדי "לכוין מעשיו או להמנע מלעשות".

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהל" ע"ז פ"א הל"ד, "אין מנחשין כעכו"ם שנאמר לא תנחשו. כיצד הוא הנחש כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פת מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום, שאם אלך אין חפצי נעשים. הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם אצא יפגעני אדם רמאי. וכן אלו ששומעים צפצוף העוף ואומרים יהיה כך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני ורע לעשות דבר פלוני..." ע"ש. וכן פסק מרן ב"ד ס"קעט ג ע"ש. וכתב הכסף משנה שם בשם הר"ן, "...וכן נ"ל בתירוצן של דברים שהנחש שאסרה תורה הוא התולה את מעשיו בסימן שאין הסברה נותנת שיהא גורם תועלת לדבר או נזק, כגון פתו שנפלה לו מידו, או צבי הפסיק לו בדרך, שאלו וכיוצא בהן הם מדרכי האמורי, אבל הלוקח סימנים בדבר שהסברה מכרעת שהם מורים תועלת הדבר או נזק, אין זה נחש שכל עסקי העולם כך הם, שהרי האומר אם ירדו גשמים לא אצא לדרך ואם לאו אצא, אין זה נחש אלא מנהגו של עולם" ע"ש. הרי שאם הסימן בכלל מנהגו של עולם והסברה מכרעת אין לחוש, משא"כ לסימן שאין לו סברה.

וכן הוא בחידושי הר"ן בסנהדרין סה: ד"ה וחכמים, שכתב לפרש דעת הרמב"ם, וז"ל "... ויתרין ה"ר דוד דמאי דאסור משום נחוש הם דברים בטלים שאין להם עיקר לא בדרך הטבע ולא בדרך החכמה כמו פתו נפלה מפיו צבי הפסיקו בדרך... אבל ענייני חכמת המשפט הם דברים

וז"ל "...אבל אם יש בו איזה הפסד, אפילו אינו הפסד מרובה רק הפסד מועט, בטל בששים ומותר אפילו בשתיה כמבואר בש"ך ס"קכה ס"ק ב, דגם בהפסד מועט סמכינן דנכרים בזה"ז לאו עע"ז הם." וזה קשה שהלא מבואר בש"ך ס"קכד ס"ק עא הנ"ל, שאין להתיר אלא בהפסד מרובה דוקא.

ולענ"ד אין כאן קושיא על הש"ך, ודעת הש"ך הוא כמ"ש בס"קכד ס"ק עא שאין להתיר הנאה ממגע עכו"ם ביין שלנו אלא בהפסד מרובה. ומ"ש הש"ך בס"קכה ס"ק ב, הוא רק כדי לפרש דעת הרמ"א כמבואר בדבריו, ובתוך דבריו הוא כתב, "וצ"ל דהרב לא כ"כ אלא מן הדין... וצ"ל כן לדעת הרב ז"ל...". הרי כל כוונת הש"ך הוא לפרש דברי הרב שהוא הרמ"א. אלא אין זה מספיק שבסוף כתב הש"ך, "אבל לדידן שרי כאן אפילו שלא במקום הפסד מרובה, וכ"כ בספר אפי רברבי ריש דף פ. שנראה להקל בזה"ז דלא רגילים לנסך אף בלא הפסד מרובה." הרי שכן דעת הש"ך עצמו. ועוד יש להעיר בזה, שהלא כשכתב הש"ך בס"קכד ס"ק עא, שאין להתיר הנאה בנגע עכו"ם ביין שלנו אלא בהפסד מרובה, הוא הביא ראיה לדבריו גם מהאפי רברבי, וא"כ איך כתב האפי רברבי שיש להקל אף בהפסד מועט כמ"ש הש"ך בס"קכה ס"ק ב הנ"ל.

ולענ"ד אין כאן סתירה כלל, וי"ל דשאני דין בס"קכה, כיון שיש קולא אחרת לצרף כדי להתיר הנאה אף בהפסד מועט. וכן ראיתי באפי רברבי בס"קכה ס"ק א דף פ (בספר פני יצחק לר' יצחק חיות ז"ל), שכתב "נטל גוי כלי יין והגביהו ומערה לכלי אחר, אף שלא שכשוך נאסר בשתיה מה שיצא דבא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור ג"כ משום ניצוק, וי"א דלא אסרינן בנצוק בכח גוי. ונראה להקל בזמן הזה דלא רגילי לנסך אף בלא הפסד מרובה." הרי כל הטעם שיש להקל הוא מפני "וי"א דלא אסרינן". ולכן שפיר כתב האפי רברבי לעיל מזה בדף עט: אות יד, "וי"א דבזמן הזה דלא רגילי לנסך כל מגען מיקרי שלא בכונה, ולכן אם נגע ביין ע"י דבר אחר, אף יודע שהוא יין וכיון ליגע, מותר אף בשתיה, וה"ה אם נגע בידו בלא כוונת מגע או שלא ידע שהוא יין שרי, ואין להקל בזה רק בהפסד מרובה." הרי כאן יש להתיר רק בהפסד מרובה כיון שאין קולא אחרת לצרף לדין זה. הרי שאין סתירה בדברי באפי רברבי, וממילא שאין סתירה בדעת הש"ך דאזיל כשיטת האפי רברבי. אלא מה שכתב הנו"ב הנ"ל אינו נראה לענ"ד, שהש"ך התיר הנאה בס"קכה ס"ק ב בהפסד מועט רק משום שיש קולא אחרת לצרף לזה, משא"כ בשאר

בגמרא "והוא דאיתחזק תלתא זימני" (והרמב"ם השמיט את זה). וצ"ל שלרש"י אין סימנים אלו בכלל "נפלה פת מפי" וכדומה, שבסימנים אלו יש קצת הוכחה, ובפרט כשיש חזקה של ג' פעמים, משא"כ בנפלה פת מפי, שאין שום סברה שזה סימן רע לו.

ומרן בש"ע לא הכריע מחלוקת זו, שהוא כתב בס"קעט ד, "בית תינוק ואשה אע"פ שאין ניחוש יש סימן". הרי הוא לא כתב אם יש לעשות מעשה או לא משום סימנים אלו, וגם הוא לא הביא דבעינן ג' פעמים. וכ"כ השולחן גבוה שם ס"ק ט, "ורבינו לא פנה כאן אל הפירושים שונים שנאמרו בתינוק, כי לא נתכוין כאן אלא להגיד דבית תינוק ואשה אין בהם ניחוש אלא סימנא בעלמא, ומותר לעשותם סימן" ע"ש. אלא מצינו שהרמ"א שם הוסיף על דברי מרן, וכתב "אם הצליח אחר זה ג' פעמים או לא", הרי הוא אזיל כשיטת רש"י. וכ"כ הגר"א שם בס"ק ט ע"ש. וכן הוא בט"ז ס"ק ג, והש"ך ס"ק ד, שהם אזלו כשיטת רש"י. הרי לפי זה נראה שיש לסמוך על סימנים כאלו, ואף יש להוכיח מהם כדי לעשות או להמנע ממעשה.

ב) ועוד מצינו במגילה לב. "אמר ר' יוחנן מנין שמשמשין בבת קול, שנאמר ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר, והני מילי דשמע קל גברא במתא וקל איתתא בדברא, והוא דאמר הין הין והוא דאמר לאו לאו." ופירש"י, "משמשין בבת קול. אם בלבו להתחיל דבר ושמע קול או הין או לאו הולך אחריו, ואין כאן משום ניחוש. קל גברא במתא. קול שאינו מצוי הוא ובת קול באה אליו. והוא דאמר הין הין או לאו לאו. שנכפל ב' פעמים." וגם כתב המהרש"א שם, "דשמא אדם אחד שמע דבריו והשיב לו כן הן או לאו, אבל קל גברא במתא וקל איתתא בדברא לא שכיח..." ע"ש. הרי כשיש הוכחה שיש כאן בת קול יש לסמוך עליו לעשות מעשה, ואין זה בכלל ניחוש. וכן הוא ברד"ק בשמואל א פ"ד ט ע"ש. הרי זה כסימנים דלעיל, שלרש"י יש לסמוך עליהם. וכתב בחידושי הר"ן בסנהדרין הנ"ל שלהרמב"ם צ"ל שסוגיא זו "דבר הדומה לנחש, שאינו דבר שיש לו עיקר בחכמה כלל, אעפ"כ באדם מצליח ומזדרז בשמעו חפצו כדכתיב ואזניך תשמענה דבר מאחריך." לכן אף זה בכלל מ"ש הרמב"ם "...וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו, ולא נמנע מלעשות, אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה, הרי זה מותר". הרי אף בסוגיא זו מצינו המחלוקת בין רש"י והרמב"ם, ונראה מהש"ע והאחרונים שההלכה כרש"י כשכתבתי לעיל. ולכן ילפינן מזה שיש לאדם

אמתיים שהאדם בטבעו נמשך אחר תכונה מהתכונות לפי מזגו" ע"ש. הרי הר"ן סבר כר' דוד. לכן אין ללמוד מאיזה מעשה כדי לומר שהוא סימן לו כדי לעשות כך וכך או למנוע מלעשות כך וכך, כשאין סברה בדרך הטבע לעשות כן.

ולפי זה מובן מ"ש הרמב"ם בהל"ה, וז"ל "מי שאמר דירה זו שבניתי סימן טוב היתה עלי. אשה זו שנשאתי ובהמה זו שקניתי מבורכת היתה, מעת שקניתי עשרתי. וכן השואל לתינוק איזה פסוק אתה לומד, אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב, כל אלו וכיוצא בהן מותר הואיל ולא כיון מעשיו, ולא נמנע מלעשות, אלא עשה זה סימן לעצמו לדבר שכבר היה, הרי זה מותר". וזה לפי מ"ש בחולין צה: "תניא רשב"א אומר בית תינוק ואשה, אע"פ שאין נחש יש סימן". אלא רש"י פירש תינוק דהיינו שנולד לו, ולא כהרמב"ם שפירש בשואל לתינוק איזה פסוק אתה לומד. ויש להסביר הסימנים כאן לפי מ"ש הבן יהודע בחולין צה: להסביר הסדר של בית תינוק ואשה, וז"ל "והבית הוא בכלל נכסיו של אדם, על כן מסתבר דזה הוי סימן בעבור זה, והתינוק איכא למתלי ביה הסימן על הצלחתו בריוח מו"מ טפי מהאשה, כי התינוק הוא דבר חדש שנולד לאדם, והוא פרי שלו, ולכן יהיה הוא סימן על הרווחתו של אדם שהיא פירות שלו ונולדים לו מעסקיו ומעשיו, משא"כ האשה אינה פרי של בעלה, ולא הולידה הוא בעולם אלא רק נתחברה עמו בנשואין. נמצא שלשה אלה אע"פ שיש בהם סימן אסור לנחש בהם." הרי מצינו שלדעת הרמב"ם י"ל שאיזה דבר סימן טוב או סימן רע אם יש קצת הוכחה לזה, אף שאין זה לפי דרך הטבע ואין הסברה מכרעת כמבואר לר' דוד והר"ן הנ"ל, אבל אין לו לסמוך על סימנים כאלו ל"כיון מעשיו, ולא נמנע מלעשות".

אלא מצינו שלרש"י יש שיטה אחרת, שכתוב בחולין שם, "בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן, אמר ר' אלעזר והוא דאיתחזק תלתא זימני, דכתיב ויוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו." ופירש"י, "סימנא בעלמא הוי מיהא דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שבנה בית או שנולד התינוק או שנשא אשה, סימן הוא שהולך ומצליח, ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדאי, שיש לחוש שלא יצליח." ופירש הב"ח בס"קעט, "משמע דס"ל לרש"י דיכול לכוין מעשיו או לימנע מלעשות מפני כך, ואין זה נחש אלא סימן בעלמא" ע"ש. הרי רש"י חולק על הרמב"ם הנ"ל, ולרש"י יש קולא דהיינו שיש לעשות אף מעשה, אבל יש חומרא, דהיינו רק אם אירע כן ג' פעמים, וכמ"ש

לפתור איזה מעשה שאירע לו ויש בו הוכחה, וזה בכלל "סימנים" הנ"ל שמותר. ואין לדמות זה ל"נפלה פת מפי" וכדומה שאין בהם סברה או הוכחה כשביארתי לעיל.

וכן מצינו בחולין שם, "רב הוה קאזיל לכי רב חנן חתניה, חזי מברא דקאטי לאפיה, אמר מברא קאטי לאפי יומא טבא לנו." ופירש"י "חזא מברא. מעבורת הנהר שהיתה באה מעבר השני לעבר זה.... סימן טוב הוא לעוברי דרכים כשהמעבורת באה לקראתן מאליה קודם שזימנוה יום טוב להם בבית אושפיוזם באותה לילה כשילינו." ומסברה י"ל ג"כ להיפך, דהיינו שאם המברא כבר התחיל לצאת מצד הנהר שהוא שם לצד אחר, קצת זמן קודם שהוא הגיע לשם, שזה סימן רע לו. הרי הרשות נותנת לפרש ולפתור איזה מעשה שיש בו הוכחה, הכל לפי מה שנראה לו.

וכן ראיתי לר"י לעוז ז"ל (נכד השמן רקח ז"ל) בדברי ירמיהו על הרמב"ם הנ"ל הל"ד שכתב, "אמנם אם נראה דבר עכוב הרבה, או להיפוך קדימת הנעשה וכי בא בקל ובמקרה להקדים לו אשר ברצונו לעשות, וחושב כי משמים מהמשגיח עליון יתעלה יראה לו כן שלא לעשותו או לעשותו, זה נקרא 'סימן'. וזה שכתב רש"י בבית ואשה ופסוק לי פסוק כמ"ש הר"ן דהוי נבואה קטנה נרמז להם כמו לפעמים שחשו לחלום טוב וכי"ב, עי' ברכות בסופו, והכל בהכונה כי מהשמים נרמז לו כן, זה אינו מדרכי האמורי ולא מדעתם, וזה המראה בטחונו בהשגחה העליונה. ולדעת רבינו במי שמכוין מעשיו על זה יראה כאילו לו כונה אחרת חיצונית, כי על הספק אין לעשותו ע"ז, רק בעבר כבר הוא מדרכי הבטחון, ולשונו 'ישמח ויאמר זה סימן טוב', מורה על זה כי הוא מדרכי הבוטחים לראות בכל דבר הנראה כי יצליחו במעשיהם לחשוב כי לא יעשו לבטלה וה' יהיה עמם. והנראה בדבר אשר אין למצוא נטיה לעשות או שלא לעשותו בזה ג"כ סימנא מותר אף לדעת רבינו, כי בזה אינו מראה כלל שיש לו דעת חיצונית רק נוטה לו יותר עבור סימנא דשייך בגופא דעובדא, כנראה לענ"ד." הרי שמותר ללמוד מאיזה מעשה אם יש בו הוכחה, "כי משמים מהמשגיח עליון יתעלה יראה לו כן."

ג) ומלבד זה אם המעשה שאירע בכלל יסורין או יש להוכיח ממנו. ויש להקדים מ"ש מהר"י אירגאס ז"ל בשומר אמונים, דף כח: וז"ל "ההשגחה השנית, היא השגחת המין האנושי אשר כל אחד מהם מושגח מהשי"ת בתכלית הפרטיות, וכמ"ש אני ה' חוקר לב בוחן כליות לתת לאיש כדרכיו. וכתוב כי עיניו על דרכי איש וכל

צעדיו יראה. ודוד המלך ע"ה אמר אתה ידעת שבתו וקומי. ורז"ל בפר"ק דחולין אמרו אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה. ובסוף פ"ג דערכין אמרו דאפילו אם יצטער בהוצאת שתי דינרים מן הכיס ויצטרך להחזיר האחד לכיס, אינו במקרה אלא גזירת השי"ת. ומטעם זה ימצא השגחה פרטית אל בעלי חיים וצמחים ודוממים, לא מצד עצמם אלא בעבור האדם, כגון אם האדם יצא השדה לציד חיה ועוף או דגים, הנה יושגח מלמעלה ויגזור עליו כמה דגים יעלה מן הים בתרמו, ולא שגזר השי"ת על אלו הדגים שימותו או יחיו, אלא לפי שהאדם הוא מושגח במזון ביתו ופרנסתו אם תהיה בריוח או בצמצום, או בנחת או בצער... ואפילו על פרטיות צער צידתו אם בקל אם בטורח, אם יהיה ניצוד מיד או יברח עד אלף פסיעות אחריו או אלף וחמש, על הכל הושגח האדם ע"ש.

ולפי זה כתוב בברכות ה. "אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו י' ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר כי את אשר יאהב ה' יוכיח." וכתב המבי"ט בבית אלקים, שער התשובה פ"ט על גמרא זו, "למדנו מכאן כי היסורין שהם באים לכפרת עון צריך שיכיר האיש המוכה על איזה חטא באו אליו יסורין הללו, וידע השגחת הק'ל יתברך עליו שמעניש אותו מדה כנגד מדה, ומביא עליו יסורין דומים לחטא שחטא, ובזה יוכר לאדם היסורין שהם באים לכפרת עון ולא מקרה היה לו, וכמו שאמור בתוכחות (ויקרא כו.) ואם בחקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם וגו', והפקדתי עליכם כהלה וגו', מכלות עינים ומדיבות נפש וזרעם לריק זרעכם, כנגד מה שאמר ואם בחקותי תמאסו אמר מכלות עינים, כי ענין המיאוס הוא דבר שאין העין יכולה לראותו, ולכן יוכיחם בכליון עינים כפי מה שחטאו. וכנגד מה שאמר ואם את משפטי תגעל נפשכם, אמר ומדיבות נפש, כפי מה שחטאו בנפשם בגיעול נפש. וכנגד מה שאמר להפרכם את בריתי, והוא ענין ביטול ברית התורה כאילו לא היה, אמר וזרעם לריק זרעכם וכו', שהוא ענין היות יגיעם לריק וכאילו לא זרעו, וכמו שדרשו בשבת פ' במה מדליקין (לב.) פסוקי התוכחות מיוחסים אל העונות מדה כנגד מדה. הרי ע"י הכלל של מדה כנגד מדה האדם יכול להוכיח על איזה חטא בא העונש. הרי הוא יכול לפתור העונש.

הם מפני רוע בחירתו. לכן הוא "מחפש לפי דעתו ואינו רואה עון שיבואו לו בסיבתו יסורין אלו."

ועוד יש טעם שהוא קשה לפתור היסורין, והוא מ"ש בשומר אמונים שם, "השגחה השלשית, היא השגחה כוללת שמבטלת הפרטית, וזו היא מכת מדינה, וכשנתן רשות למשחית לחבל דאינו מבחין בין צדיק לרשע. וכן אמרו רז"ל דבר בעיר כנס רגליך. אמנם זה יהיה דוקא בצדיק שאינו גמור, כי ג' מיני צדיקים הם... ויש צדיק הוא נספה אם הכלל ואינו יכול להציל אפילו עצמו ונאמר ויש נספה בלא משפט..." ע"ש כל דבריו. לכן אף מטעם זה הוא קשה להבין אם היסורין באים לאדם מפני החטא שהוא עשה, או מפני מכת המדינה, דהיינו "השגחה כוללת שמבטלת הפרטית."

ועוד כתב שם, "השגחה העשירית היא הסתר פנים מאת השי"ת, כי מחמת עונו עזבו ה' אל הטבע וההזדמן. ולזה היו נושאים כלי מלחמה אל מלחמת מצוה, עם היות שלא בחרב ובחנית יושיע ה', והנכנס במלחמה בלא חרב בידו נקרא מתחייב בנפשו, ונקרא כסיל מתעבר ובוטח. וכן כיוצא בזה יש דברים רבים" ע"ש. הרי אף משום זה קשה לפתור היסורין, שאולי טעם היסורין הוא מפני "הסתר פנים". וכבר אמר הנביא, "אכן אתה ק'ל מסתתר". לכן אף שיש לאדם ללמוד מהיסורין בדרך מדה כנגד מדה על איזה חטא באו היסורין, מ"מ למעשה הוא קשה מטעמים הנ"ל.

(ה) **ועכשיו** יש לדון ב"גם זו לטובה". כתוב בברכות ס: "רבי עקיבא דהוה קאזיל באורחא, מטא להאיא מתא, בעי אושפיזא לא יהבי ליה, אמר כל דעביד רחמנא לטב. אזל ובת בדברא והוה בהדיה תרנולא וחמרא ושרגא, אתא זיקא כבייה לשרגא, אתא שונרא אכליה לתרנגולא, אתא אריה אכליה לחמרא, אמר כל דעביד רחמנא לטב. ביה בליליא אתא גייסא שבייה למתא, אמר להו לאו אמרי לכו כל מה שעושה הקב"ה הוא הכל לטובה." ועיין ברש"י שם. ובשלמא בבוקר כששמע ר"ע דאתא גייסא, הוא היה יכול להבין הטעם לכל מעשים אלו, אבל כשעדיין לילה מסתמא שהוא לא הבין כלל הטעם, והוא לא היה יכול לפתור אף אחד מדברים אלו. הרי מצינו שכשיש מעשה דלא שכיח, הוא קשה מאד לפתור הטעם למעשה. ורק אחר כך אולי יוכל להבין הטעם למפרע.

וראיתי בבית אלקים הנ"ל ד"ה והיסורין, שכתב, "וגם כן היסורין שמביא על הצדיק כדי שימנע מעשות דבר שהיא

ולפי זה יש ג"כ להבין מ"ש בפרשת בחקתי, "ואם תלכו עמי בקרי ולא תאבו לשמוע לי". ופירש האור החיים, "ואם תלכו עמי קרי, לצד שמכות אלו הם מכות המרגישות ומכירות השגחה כי ה' מיסר אותם, וכשאינן חוזרים בתשובה אין מענה אלא לומר קרי היא זו." הרי שאין לומר שעונשים אלו קרי דרך מקרה בעלמא, אלא הם ע"י השגחת הקב"ה. ולפי זה כשיש מעשה רע לאדם יש לכל אחד לבדוק עצמו להבין בדרך מדה כנגד מדה על איזה חטא בא עונש זה. לכן הוא צריך לפענח המעשה שאירע לו.

הרי מצינו מכל הנ"ל שמותר לאדם לפתר ולפרש "הסימנים" שבאו אליו, אם יש הוכחה מסברה על איזה טעם הם באו. וכל שכן כשיש עונש ויסורין שיש לו לחקור על איזה חטא בא העונש, שכל זה ע"י השגחת הקב"ה כמ"ש השומר אמונים הנ"ל.

(ד) **אלא** אף שכן הוא, מ"מ למעשה הוא קשה לפתור ולפרש כל מעשה שאירע לו. הרי כתב בשומר אמונים הנ"ל בהשגחה ששית, "ביסורין שהם בגופו של אדם כגון החלאים, יש מהם משטות בני אדם, כגון צנים פחים בדרך עקש, ודומה זה להורג את עצמו שעתיד ליתן את הדין, ואף כיוצא בזה הוא מחליא עצמו מפני היותו רודף אחר תאוותיו. והכלל זה מי שאינו משתדל ברפואת עצמו בכלל חוטאים יחשבו..." ע"ש. וכן הוא בבית אלקים שם ד"ה ולפעמים, שכתב "ולפעמים באים יסורין בסבת רוע הנהגתו וסכלותו, ואינם כיסורין שם לכפרת עון, מצד ברוע בחירתו הבאים עליו, כמי שלא נזהר במאכלו ומשקיו ומלבושו ובא לידי חולי. וכן מי שלא נזהר בלשונו ובמעשיו והיה סבה שהכו אותו בני אדם ויסרו אותו. וכיוצא באלו יסורין הבאים על האדם ברוע הנהגתו, הוא חושב שבאים מהק'ל יתברך על עונותיו ומחפש לפי דעתו ואינו רואה עון שיבאו לו סבתו יסורין אלו... נראה כי הרעות הבאות על האדם לרוע בחירתו ולסבתו בעקשתו אינן נחשבות לו לכפרת עון, כיון שהוא ראוי שירחק מאותן הסבות, וכמו שאמר הכתוב שומר נפשו ירחק מהם." (ועיין עוד בזה במורה הנבוכים ח"ג פ"ב ד"ה והמין השלישי מן הרעות, "הוא מה שיאירע לאדם ממנו מפעולתו הוא עצמו, וזה הוא המצוי הרבה" ע"ש.) הרי י"ל שבסתם אדם הוא קשה לו להבין על איזה טעם באו לו היסורין, אם מפני החטא או מפני "לרעה בחירתו", והוא יכול לחשוב בטעות שהיסורין מהקב"ה, כשבאמת

כנגדם. אלא מי יכול להבין שאולי עיכובים אלו הם בגדר של "גם זו לטובה", ואין לו להשתדל כנגדם. וכן נראה מהמעשה בזוהר פר' בשלח מט. "רבי חיא ורבי יוסי הוו אזלי בארחה... אדהכי חמו חד בר נש דהוי אתי, וחד מטולא קמה. אמר רבי חיא נזל דילמא ההוא בר נש עע"ז הוא או עם הארץ הוא, ואסור לאשתתפא בהדה בארחה. אמר רבי יוסי נתב הכא ונחמי דילמא גברא רבא הוא. אדהכי אעבר קמיהו, אמר להו בעינא לאתחברא בכו, ואנא ידענא ארחה אחרא, נסטי מהאי ארחה... ואתון כסומין בארחה דא, ולא תסתכנו בנפשיכו. אמר רבי יוסי בריך רחמנא דאורכנא הכא." ע"ש כל המעשה. וכן הוא גם באור הישר לר' מאיר פאפרוש ז"ל בעמוד התורה פ"ח ע"ש. הרי מסתמא שרבי חיא ורבי יוסי היו הולכין לצורך מצוה כגון משום לימוד תורה או שליחות מצוה, והיו להם עיכוב בדרכם, שהם ראו האיש ואמר ר' יוסי "נתב הכא", ושוב אמר רבי יוסי "ברוך רחמנא דאורכנא הכא", דהיינו "שהתעכבו כאן". ומשום עיכוב זה, אותו איש הצילם מסכנת הדרך כמבואר שם. הרי נראה שכשאחד הולך לצורך מצוה לפעמים העיכובים הם לטובה. ולכן מצינו שלסתם אדם הוא קשה מאד להסביר ולפתור כל מעשה נפלא שאירע לו, אם הוא לטובה או לרעה.

ועוד י"ל, שלדעת רש"י שסבר שיש לסמוך על הסימנים לעשות מעשה כשיש חזקה, דהיינו כשכתבתי לעיל מחולין צה: "בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן, אמר ר' אלעזר והוא דאיתחזק תלתא זימני, דכתיב ויוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו." אף בזה הוא אינו ברור מה נחשב לחזקת ג' פעמים כדי לסמוך על הסימן. בירושלמי בסוף פ' במה אשה כתוב, "אע"פ שאין נחש יש סימן, ובלבד לאחר ג' סימנים כגון ואני כבואי מפתן מתה עלי רחל, יוסף איננו, ושמעון איננו, ואת בנימין וגו'." ופירש הקרבן העדה, "יש סימן לחזור בענין ההוא כי יצליח. ובלבד לאחר ג' זימנים. כגון שהצליח ג' פעמים בענין ההוא או לא הצליח. מתה עלי רחל. הרי אחד יוסף איננו שתיים שמעון איננו תלתא, אם את בנימין תקחו עלי היו כלנה כאלו מזלא דהאי גברא בישא הוא." הרי לירושלמי יש לפרש הג' פעמים לגבי יעקב באופן אחר מהבבלי, שלהבבלי אין למנות מיתת רחל, ולהירושלמי יש למנות מיתת רחל. וא"כ הוא שיש מחלוקת בין רבותינו שאין ערך לגדלות חכמתם, איך יכול סתם אדם להבין איזה דבר הוא בכלל חזקת ג' פעמים בענין זה, ואיך הוא יכול לסמוך על הסימנים.

רעה לו, וכמו שהמשילו על מ"ש (תהילים מא.) ביום רעה ימלטהו ה', למי שהיה רוצה לעלות בספינה ונכנס קוץ ברגלו ולא נכנס בה, ואח"כ נודע שטבעה הספינה וניצל במעט הצער שהביא עליו הק"ל יתברך באהבתו אותו. וכן ראיתי לר"א ווידאש ז"ל בראשית חכמה, שער האהבה פ"ו ד"ה עוד ראוי, "ולפעמים יעשה הקב"ה עמו נס ואינו מכיר בו, כמ"ש במדרש בפסוק (תהלים קלו.) 'לעושה נפלאות גדולות לבדו'... א"ר אלעזר אפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו שנאמר 'לבדו', וכדרש רב יוסף מ"ד (ישעיה יב.) אורך ה' כי אנפת בי, במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם שהלכו לסחורה ישב לו קוץ לאחד מהם, התחיל מחרף ומגדף, לימים שמע שטבעה ספינת חבירו בים, התחיל מודה ומשבח, לכך נאמר ישוב אפך ותנחמני עכ"ל." ואף בזה י"ל שבשעת מכת הקוץ ברגלו, הוא אינו מבין הטעם כלל, והוא אינו יכול לפתור המעשה. ורק אחר ימים הוא הבין הענין. לכן אף מכאן נראה שהוא קשה לפתור איזה מעשה בשעתו, ומי יבין דרכי ה'.

וכן י"ל בכמה מעשים בתורה, שהרי כשהאחים מכרו את יוסף, יעקב חשב שמת יוסף, והוא לא הבין האמת בדבר. וכן כשיוסף היה בבית הסוהר הוא לא ידע טעם הדבר, דהיינו שזה גורם שיאמר לו פרעה, "אתה תהיה עליתי ועל פיך ישק כל הארץ". וכן כשהאחים "ישבו לפניו הבכור כבכרתו והצעיר בצעירתו", הם לא הבינו הטעם, "ויתמהו האנשים איש לרעהו." לכן ק"ו הוא שאם אבותינו לא הבינו המעשים שאירעו להם, ואם הם לא יכלו להסביר הטעם למעשים משונים כאלו מדעתם, כ"ש שאין אנחנו יכולים להסביר הטעם לכל מעשה משונה שאירע לנו.

ו) ועוד י"ל שהוא אינו פשוט כל כך שאם יש עיכובים כשהוא עושה מעשה טוב, אם הם לטובה או לא. שפעמים י"ל שהם לטובה, בגדר של "גם זו לטובה", אלא פעמים הם לרעה ואין לו לקבלם אלא להשתדל כנגדם. וזה כמ"ש הרמח"ל במסלת ישרים בבאור מדת הזריזות בריש פ"ז, "הנה כל רגע שמתחדש, יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב, ועל אמתת זה הדבר העירונו ז"ל (בראשית רבה עו. ב.) בענין המלכת שלמה, שאמר דוד לבניהו (מלכים א. לג. א.) 'והורדתם אותו אל גיחון', וענה בניהו 'אמן כן יאמר ה'.' אמרו, זו לשונם 'רבי פינחס בשם רבי חנן דצפורי, והלא כבר נאמר (ד"ה א. כב. ט.) 'הנה בן נולד לך הוא יהיה איש מנוחה'. אלא הרבה קטגורין יעמדו מכאן עד גיחון'. על כן הזהירו זכרונם לברכה ושמרתם את המצות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה." הרי כשיש עיכובים כשהוא רוצה לעשות מצוה או חסד יש להשתדל

לכן למסקנה נראה, דא"נ שיש לאדם ללמוד "מסימנים", וממעשה דלא שכיח דאירע לו כשביארתי לעיל, אלא מצד אחר הוא קשה לפתור הדבר לנכון.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ושוב כתב לי הרה"ג הנ"ל, ובכלל דבריו הוא הביא מ"ש במדרש תנחומא פר' ויקרא ס"ח לגבי יונה הנביא. "...אמר יונה אני בורח מלפניו למקום שאין שם כבודו, מה אעשה אם אעלה לשמים שם כבודו, שני' (תהלים קיג.) על השמים כבודו, ואם על הארץ שם כבודו, שנאמר (ישעיה ו.) מלא כל הארץ כבודו. הריני בורח לים שאין נאמר שם כבודו, ירד ליפו ולא מצא שם אניה לירד, והאניה שירד בה יונה היתה רחוקה מיפו מהלך שני ימים לנסות את יומה, מה עשה הקב"ה הביא סער גדול בים והחזירם ליפו, וראה יונה ושמח בלבו, ואמר עכשיו אני יודע שדרכי מיושרת לפני. והוא לא ידע כי הקב"ה מסב הדבר להודיעו ששם כבודו ע"ש. הרי אף יונה טעה בפתורו לחזרת האניה. וכ"ש לסתם בן אדם שקשה לו לפתור כל מעשה שאירע לו.

וזה מה שכתבתי לו.

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

כת"ר הביא ראיות נכונות, ושוב כתב "...ולמעשה נראה לי שכל הנ"ל מדגים שבדרך שאדם הולך – בה מוליכין אותו – ולא אחרת, א"כ איך אפשר לפעול לפי גישת רש"י שפירוש שלי הנכון אולי ההיפך! ועל כן אולי שב ואל תעשה עדיף."

נראה שמ"ש רש"י לגבי הסימנים דאיתחזק תלתא זימני בחולין צה: אין כוונתו לומר שמובטח לו שזה סימן נכון, שהרי כתב רש"י, "סימנא בעלמא הוי מיהא דאי מצלח בסחורה ראשונה אחר שכנה בית או שגולד התינוק או שנשא אשה, סימן הוא שהולך ומצליח, ואי לא אל ירגיל לצאת יותר מדאי, שיש לחוש שלא יצליח." הרי הוא רק לסימנא בעלמא, והוא אינו מובטח כלל, וממ"ש "שיש לחוש", נראה שהוא רק חשש בעלמא, ואין ללמוד ממנו דרך נביאות. ואין לדמות זה לשאלת פסוק מתינוק שבזה כתב הכסף משנה בע"ז פ"א ד בשם הר"ן, "שעניינו של

תינוק אינו מצדדי הנחש אלא כעין נבואה קטנה היא כדאמרינן בפ"ק דב"ב יב: ניתנה נבואה לתינוקות." הרי "נבואה קטנה" לחוד ו"סימנא בעלמא" לחוד. וכן אף במעשה רב והמברא בחולין שם, כתב הר"ן לדעת רש"י "שהוא כתב בדיק במברא אם מזדמנה לו אזיל ואם בקושי מוצאה לא אזיל. ואפשר שאף זה אינו סמך גמור כאליעזר וכיהונתן שתלו עליו כל מעשיהם לגמרי, אבל רב מפני דברים אחרים היה נמנע אלא שהיה עושה סימן של מברא לסניף להם. והיינו נמי דאמרינן בית תינוק ואשה אע"פ שאין נחש יש סימן...". הרי כל מה שפתר רב הוא רק לסניף בעלמא, והשוה הר"ן בית תינוק ואשה לזה, דהיינו שאף הסימן בהם הוא כסניף לבד.

ולכן נראה שאף לרש"י אין סימנים אלו, אף דאיתחזקו ג' פעמים, מוכרחים כלל ועדיין י"ל שאפשר שמה שפתר האדם בסימנים אלו הוא בטעות. ועדיין י"ל לרש"י כמ"ש כת"ר "שבדרך שאדם הולך – בה מולכין אותו – ולא אחרת". ולכן אף שלרש"י הוא מותר ללמוד מסימנים אלו, ואף לסמוך עליהם לעשות מעשה ואין זה בכלל מנחש, מ"מ אין סימנים אלו מוכרחים כלל אלא רק כסניף כמ"ש הר"ן.

ואסיים בברכת התורה.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צד.

שאלה: באחד שנשבע שבועה גמורה מן התורה שלא ילך ללויה של קרובו, ובשעה שנשבע קרובו היה חי ובריא, וכעת ניחם על שבועתו מעיקרא בנחמה גמורה, האם יש התרה לשבועתו מיד, או אם אמרינן אין מתירין הנדר או שבועה קודם שחלו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בס"רכח יז, "אין מתירין הנדר עד שיחול, כיצד הרי שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם, אינו נשאל עד שיכנס אייר, ואפילו במקום שיש לחוש למכשול הנודר אין מתירין עד שיחול..." ע"ש. וכן הוא לגבי שבועה כמ"ש מרן בס"רכט ט, "...שאינ מתירין לא נדר ולא שבועה כל זמן שלא חלו".

דאזלינן בתר רובא דרוב נשים אינן מפילות כמ"ש בר"פ בתרא דיבמות, אבל מ"מ כיון דאת"ל דנר"ד חשיב כנדר התלוי בזמן מידי מחלוקת לא יצאנו, ודאי מספיקא אין להתיר לה נדר זה עד שיחול וק"ל ע"ש.

וי"ל שהלידה בנדרון הזר"א דומה למיתה בנדר"ד, ששניהם אתו ממילא, ושניהם תלויים בדבר שצריך לקרות, דהיינו הלידה או המיתה. ועוד י"ל שמ"ש הזר"א בתחילה שלדעת הר"ן "נראה לכאורה דשרי להתיר", שמשמע שהוא לא פשוט כל כך, כוונתו על מה שהוא כתב אחר כך, דהיינו שיש חשש שמא תפיל, אבל כיון שבסוף הוא כתב שאין לחוש לזה כיון שרוב נשים אינן מפילות, נראה שדעתו בסוף דנדרון ידידה דומה ממש לנדר שתלוי בזמן. ולכן אף "דצריך לקרות איזה מעשה", כמ"ש כת"ר מ"מ אין זה מעלה ומוריד, ועדיין נד"ד בכלל סברת הר"ן, ומותר להתיר השבועה מיד לדעת הר"ן ודע'.

(ב) ועוד יש לחקור בנדר"ד, והוא שי"ל שאין כאן שבועה כלל מעיקרא. וזה לפי מ"ש מרן בס"רלט ד, "שבועה אינה חלה על דבר מצוה". וי"ל שמי שהולך ללויה של קרובו, הוא מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך. וזה לפי מ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל"א, וז"ל "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף ולילך לפניו ולספור ולחפור ולקבור... אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך..." ע"ש. אלא יש להעיר על הרמב"ם שבתחילה הוא כתב שכל אלו מדברי סופרים, ובסוף הוא כתב שהם בכלל הדאורייתא של ואהבת לרעך כמוך. ולכן יש לשאול אם לוית המת מדרבנן או מדאורייתא. ואת"ל שהיא דאורייתא אז אין השבועה חלה בנדר"ד. ואם היא רק מדרבנן, אז כבר כתב מרן בס"רלט ו, "הנשבע על דבר מצוה דרבנן כגון שלא להדליק נר של חנוכה או שלא לקרוא המגילה, השבועה חלה... וה"ה לכל דבר שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה" ע"ש.

ונראה שיש לדמות דברי הרמב"ם הנ"ל למ"ש הרמב"ם בהל' תפלה פ"א הל"א, "מצות עשה להתפלל בכל יום... ואין מניין התפלות מן התורה... ואין תפלה זמן קבוע מן התורה" ע"ש. הרי כשאדם מתפלל הוא מקיים מצות עשה, אבל רבותינו תקנו הפרטים במצוה זו, דהיינו מנין התפלות והזמנים. ולכן הכי י"ל בדברי הרמב"ם בהל' אבל הנ"ל, שהוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אלא רבותינו פירשו לנו איך לקיים מצוה זו, כגון לוית

אלא מצינו שלדעת הר"ן בנדר שתלוי בזמן, וזימנא ממילא קאתי, מותר להתיר הנדר קודם שיחול. וכן הוא בר"ן בנדרים צ. וזה שלא כדעת הרמב"ם שסבר שאף בנדר שתלוי על הזמן אין להתיר קודם שיחול. וכתב הב"י בס"רכח, "ור"י כתב בשם הראב"ד כדברי הרמב"ם ושהר"מ בר יצחק חולק ואומר דכיון שאינו תולה נדרו בדבר אחר אלא בזמן מתירין אותו מיד, שהרי חל מעתה כשיבא הזמן, ורבנן קשישי הכי עבדי וכן עמא דבר עכ"ל.... וסמ"ק כתב בשם הר"מ דכל נדר דאתי ממילא יכולין להתיר קודם שיגיע יום הנדר, וכתב הרשב"ץ שדעת הרשב"א בתשובה כדעת הרמב"ם והראב"ד ז"ל ומדברי רבינו ירוחם גבי הפרת אב ובעל ראה שכן דעת הר"ר יונה, והכי נקטינן." ולפי זה פסק מרן בש"ע הנ"ל שאין להתיר נדר שתלוי בזמן קודם שיחול.

ויש לדון אם נד"ד דומה לנדר שתלוי בזמן, שהלא כיון שסוף אדם למות, וזמן מיתתו ממילא קאתי, י"ל שלדעת הר"ן מותר להתיר השבועה בנדר"ד. אלא שכתב כת"ר, "שעדיין יש לחלק ולומר, דבתולה נדרו לזמן, אין שום דבר שצריך לקרות, רק זמן ממילא קאתי, ואינו תלוי בשום דבר אחר, משא"כ בנדר"ד דאין לויה אם לא ימות הקרוב, בזה ל"א זמן ממילא קאתי, דצריך לקרות איזה מעשה שע"י ימות הקרוב, ולא דמי ממש לזמן וצ"ע."

וכשאני לעצמי, יש לדייק בלשון הב"י הנ"ל בשם הסמ"ק בשם הר"מ, שכתב "דכל נדר דאתי ממילא יכולין להתיר", שהוא לא כתב "שתלוי על זמן", אלא כל דבר בין אם הוא תלוי בזמן לחוד או בזמן וגם דצריך לקרות איזה מעשה, כיון שהכל "אתי ממילא" יכולין להתיר.

ונראה שכן יש ללמוד ממ"ש הזרע אמת ב"ד ס"צג, וז"ל "אשה אחת מעוברת נשבעה שלא תבא עליה שום אחד מקרובותיה בעת לידתה, ובקשה התרה סמוך לזמן לידתה בעת דכל שעתה ושעתה זמנה הוא, ונסתפקתי אי מיקרי התרה קודם שיחול הנדר. והנה לדעת כת הפוסקים דס"ל דע"כ לא אמרינן הכי אלא בנדר שתלוי במעשה כגון אם יהיה כך אני נשבע וכו', אבל בנדר שתלוי בזמן זימנא ממילא אתי, עיין ב"ד ס"רכח יז, ע"ש בט"ז ס"ק כב, לדידהו נראה לכאורה דשרי להתיר, אבל לכת הפוסקים דס"ל דל"ש אלא בכל גוונא אין להתיר עד שיחול ע"ש, לדידהו ודאי א"א להתיר לה עד שיבואו לה חבלי לידה. ואף למ"ד הא' הנ"ל אפשר בנדר"ד לא דמי כ"כ לנדר התלוי בזמן דשמא תפיל, ואיברא דאי מהא לא איריא די"ל

המת וכדומה. ולכן המצוה מן התורה, אבל איך לקיימה הוא מדברי סופרים.

וכן ראיתי בעין יצחק בח"ב אה"ע ס"ס אות טז שכתב לגבי חליצה, "לכן כיון שאסורה להנשא בלא חליצה, ובחליצה תהא מותרת לשוק, לכן הוי מצוה שמקיים ואהבת לרעך כמוך כמו גמילות חסדים דמנו גמ"ח בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך כמבואר ברמב"ם הנ"ל." הרי בחליצה הוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך, אף שלא הביא הרמב"ם הנ"ל חליצה בכלל ואהבת לרעך כמוך, וק"ו בלוויית המת שהביא הרמב"ם שם, שהוא מקיים מצוה מן התורה.

ובאות ס שם, כתב לגבי שיטת הרז"ה דבמצות דרבנן לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, וז"ל "והשער אפרים בס"לח. הקשה על הרז"ה מהך דעירובין (לא). דמערבין לדבר מצוה, היינו ללכת לבית האבל ולבית המשתה, דמבואר במשנה עירובין (פב). וכו', והובא ברש"י עירובין (לא). שם. ובאמת אין זה קשה כ"כ דהא הענינים דתנחומי אבלים ושמחת חתן וכלה הם בכלל גמ"ח בגופו, ובכלל ואהבת לרעך כמוך, כמ"ש הרמב"ם פ' יד הל' אבל הל"א, וכמבואר בריש פאה בהר"מ והר"ש והרע"ב שם, ובב"מ (ל): בפסוק והודעת להם זו גמ"ח וכו'. ובתוס' יו"ט בברכות פ"ג משנה ב, מביא בשם רבינו יונה דתנחומי אבלים דאורייתא דבכלל גמ"ח הוי וגמ"ח מן התורה כדאמרינן והודעת להם את הדרך זו גמ"ח כו' עכ"ל. וכן הך דלהקביל פני רבו וחבירו דעירובין (לו): י"ל דהרז"ה ס"ל דזה הוי כעין דאורייתא דהא אמרו בר"ה (טז): ובסוכה (כז): דחייב להקביל פני רבו... ע"ש. הרי שכל מה שהביא הרמב"ם הנ"ל, הם בכלל מצות עשה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך, וכן הוא לרבינו יונה, וכן י"ל לדעת הרז"ה.

ולפי זה י"ל דבנדר"ד השבועה שלא לילך ללוית קרוביו, אינה חלה כלל, ששבועה אינה חלה על מצות דאורייתא. ואף שכתב מרן הנ"ל ששבועה חלה "לכל דבר שהוא מדרש חכמים שאינו מפורש בתורה", ולכאורה נראה דילפינן גמ"ח מדרשה כזו, דהיינו "והודעת להם... את הדרך, זו גמ"ח" כמבואר בב"מ ל: ע"ש. מ"מ זה אינו, שגמ"ח מפורשת בפסוק ואהבת לרעך כמוך, והדרשה בפסוק והודעת להם, היא רק באה לומר מה שאמר יתרו למשה רבינו, וכמ"ש המהרש"א שם, "תודיע להם דבר הצריך להם ולגופם..." ע"ש.

ואל תשיבני דהא ששבועה אינה חלה על מצוה מן התורה, זה רק במצוה חיובית ולא במצוה קיומית, ובנדר"ד ללכת ללוויית המת היא רק מצוה קיומית. וזה אינו, שאף במצוה קיומית שייך לומר שבועה אינה חלה, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ה הל' שבועות הל"טו "כיצד כגון שנשבע שלא יעשה סוכה...". ונראה שהשבועה אינה חלה אף שהוא כולל בכוונתו שאר ימי הסוכה שאין בהם מצוה חיובית לאכול בסוכה. הרי משמע שאף במצוה קיומית אינה חלה השבועה. וכן כתב רעק"א בא"ח ס"תפה, וז"ל "ובאומר שבועה שלא אוכל בסוכה דמצוה, אף דכל ז' ימים חוץ מלילה הראשון הוי רשות, לא אמרינן מגו דחיייל על שאר הימים, דגם על שאר הימים לא חיייל דאף דיכול לאכול עראי חוץ לסוכה, מ"מ כיון דאכילת קבע בסוכה מצוה היא, מקרי נשבע לבטל המצוה. תשב"ץ ח"א ס"ק." הרי ששבועה חלה על מצוה קיומית.

וכן יש לדקדק ממה שנראה מהאחרונים ששבועה אינה חלה על המצוה לעלות לא"י (עיין בערך השולחן ס"רלט אות ב) והלא כתב האגרות משה אה"ע ח"א ס"קב, והציץ אליעזר ח"יד ס"עב אות ז, שהמצוה לעלות לא"י היא מצוה קיומית. ולכן ה"ה בנדר"ד שלא חלה השבועה מעיקרא.

ולפי כל הנ"ל, נראה שיש לעשות ס"ס, דהיינו שמא לא חלה השבועה כלל מעיקרא, ואת"ל שהיא חלה אז שמא ההלכה כהר"ן ודע' שמותר להתיר השבועה קודם שתחול כיון שהיא תלויה בזמן דממילא קאתי. (וכבר כתב השולחן גבוה ס"רכח סוף נח, לגבי המחלוקת בין הרמב"ם והר"ן בנדר שתלוי בזמן הנ"ל, "ומידי פלוגתא לא יצא, נ"מ כדי מצרף ספק אחר לעשות ס"ס" ע"ש).

ג) ואת"ל שמצות לוויית המת היא מדרבנן, והשבועה חלה, אז עדיין יש לדון בזה מסברה. כתבו האחרונים שהשבועה חלה במי שנשבע שלא לאכול מרור בליל פסח בזה"ז, כיון שהמצוה היא מדרבנן. לכן כופין אותו שישאל על שבועתו. וכן הוא בכה"ח ס"תפו אות ה, ומ"ב ס"ק ג, וערה"ש שם. ולכאורה י"ל שצריך להמתין עד ליל פסח כדי להתיר השבועה, שהשבועה אינה חלה עד ליל פסח. וזה דומה למי "שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" בי"ד ס"רכח יז הנ"ל, שאף כאן הוא אומר שהוא אינו רוצה לאכול מרור רק כשחל ליל פסח. ולכן אין להתיר השבועה עד ליל פסח (וכבר כתב מרן בא"ח ס"שמא, שיש להתיר נדרים בשבת אם הם לצורך

שבת ע"ש). אולם לא מצינו באחרונים שכתבו כן. וכן הכה"ח והמ"ב והערה"ש לא כתבו כן, והו"ל לבאר כל זה.

ולכן נראה שלכ"ע מותר להתיר השבועה שלא לאכול מרור בליל פסח, אף קודם פסח. וי"ל שכשיש מצוה דרבנן, החיוב לקיים המצוה כבר חל על האיש, שהוא בר חיובא לקיים כל המצות. ולכן אף קודם פסח יש חיוב עליו לאכול מרור בליל פסח, אף שעדיין לא הגיע ליל פסח, שעכ"פ הוא בר חיובא. ולכן י"ל שכיון שכבר חל עליו מקודם פסח החיוב לאכול מרור, אף מותר להתיר השבועה קודם פסח. ואין זה דומה למ"ש מרן בס"רכח יז הנ"ל, "שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" שאין להתיר הנדר עד אחר הל' יום, דהתם הוא דבר רשות, ו"שנשבע שלא יאכל בשר ל' יום מראש חדש אייר וניחם" אין חיוב עליו בשעת הנדר שלא לאכול בשר אחר ל' ימים מראש חדש אייר. הרי מצינו שאם חלה השבועה במצוה דרבנן, שמותר לשאול על השבועה מיד שזה נחשב כשכבר חלה השבועה, כיון שהחיוב לקיים המצוה כבר עליו. ולכן ממילא אף בנד"ד, אם אמרינן שלווית המת היא מצוה דרבנן, אז הוא מותר להתיר השבועה מיד.

(ד) וגם יש לצרף לזה מ"ש כת"ר, "בנד"ד מן הסתם כוונתו כשנשבע שלא ילך ללויה, לא לתלות נדרו במיתה דאם ימות קרובו, אז יאסר עליו לילך ללויה (ואה"נ אם יאמר בפירוש בנוסח זה או כיוצ"ב "שאם ימות קרובו, יאסר עלי בשבועה לילך ללויה" ודאי דדמי לתנאי, וכל שלא מת קרובו לא חל הנדר). אלא כוונתו לאסור ע"ע לילך ללויה מתי שתהיה, אלא שאין מציאות של לוייה קודם שימות המת, וכיון דאפשר דבכל שעתא ושעתא ימות קרובו, חשיב כחל הנדר מיד, ומעכשיו חל עליו לא לילך ללויה, מתי שתהיה, כאשר ימות קרובו." וכתב כת"ר סברה זו לפי מ"ש האבני נזר י"ד ס"רצו, לגבי מי שנדר ליתן מעשר מכל מה שיריח, אם מועיל לזה שאלה לחכם, והוא כתב "והא דאין מתירין עד שיחול היינו בתולה נדרו בדבר אחר אם ארחץ וכדומה, דכל זמן שלא רחץ מותר בדבר זה שנשאל עליו. משא"כ בנד"ד גם עכשיו מחויב במעשר ריח, רק שאין לו עדיין ריח." וזה לפי מה שפירש הרה"ג שלמה הירש שליט"א, "אולם הנודר שיתן מכל מה שיריח מעשר כספים, אינו תולה בדבר מסויים, אלא כוונתו שיחול מיד, אלא שעדיין לא הגיע הריח, וכיון דבכל שעה אפשר שיריח, ממילא חל הנדר כבר מעכשיו על כל מה שיריח." וכת"ר הביא סיעתא לדעת האב"נ מתשובת התשב"ץ ח"ב ס"קלא ע"ש.

ולכן נראה לענ"ד דבנד"ד מותר להתיר השבועה מיד, ולפי הטעמים שביארתי.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל הערות על מה שכתבתי, וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שמחתי לקבל ההערות מכת"ר. וזה מה שעלה במצודתי.

(א) כתב כת"ר שאין הדיוק בדברי בסמ"ק בשם ר"מ מוכרח. ולענ"ד כן הוא שאינו מוכרח, אבל כך נראה מלשונו, ובפרט שלפי מ"ש הזרע אמת שהבאתי, שפיר הוא לדייק כן בדברי הסמ"ק.

(ב) כתב כת"ר על הראיה מנדרון הזר"א, "שמא עדיין יש לחלק בזה מעט, שלידה הינה תהליך טבעי המתרחש מאליו (כעיקרון. זכר לדבר מאמר הכתוב, "כי חיות הנה"), ואילו מיתה, פעמים רבות מתרחשת ע"י מאורע ונסיבות, כגון תאונה וכדומה, וא"כ אולי אפשר שרק בנדרון הזר"א יש להחשיב דמקרי חל הנדר אליבא דהר"ן וסיעתו דזמן ממילא קאתי, דאף הלידה ממילא קאתי, משא"כ מיתה אינה ממש ממילא קאתי (עכ"פ במקרים רבים), אלא תלויה במעשה, וצ"ע קצת אם חילוק זה מוכרח."

ולענ"ד אף בלידה מצינו שפעמים רבים היא מתרחשת ע"י איזה פחד, או תאונה כגון נפילה על בטנה וכדומה, והיא תלויה על איזה מעשה. ולכן אין לחלק בין מיתה ללידה.

(ג) כתב כת"ר על הראיה מהזר"א, "דאולי שאני זמן דמקרי חל הנדר דהזמן אינו תלוי בכלום, משא"כ לידה דצריך לקרות איזה מעשה והתרחשות, וכנ"ל בעיקר דברי. ומה שהזר"א לא נחית לחלק בזה (ומזה הביא כת"ר ראייה לפשוט הספק שלי), היא גופא קשיא, למה באמת לא נחית לחלק בזה."

כל צורכו מבטלין ת"ת לכבודו, וא"כ חובה על כל אחד לילך ללויה....".

ויש להשיב, מי יאמר בנד"ד שכשימות קרובו שאין למת כל צורכו, ומסתמא יש כמה בני אדם שהולכים ללויה. ולכן עדיין היא מצוה קיומית. ועוד אף אם אין למת כל צורכו, מ"מ כשהוא מחייב לבטל ת"ת משום לוית המת, הוא מתקנה דרבנן, אבל עדיין י"ל שמן התורה היא מצוה קיומית (אם לא שהוא מת מצוה). ומה שחקרתי הוא לגבי הצד מדאורייתא, ובזה י"ל שהיא מצוה קיומית.

ז) **כתבתי** ראייה ששבועה חלה על מצות קיומית ממה דמצינו לגבי סוכה ששבועה חלה אף בשאר ימי סוכה אף שמצות סוכה בשאר הימים היא קיומית. והעיר כת"ר. "דילמא מיגו דאינה חלה על החיוב, ר"ל על ליל יו"ט ראשון של חג, נמי לא חלה על שאר הימים, אך לעולם אימא לך דבמצוה קיומית חלה שבועה לבטל המצוה."

ויש להשיב, דתנן בשבועות כט. "נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה... זו היא שבועת שוא". הרי השבועה אינה חלה, ומסתימת הלשון נראה שאף אם הוא נשבע בחול המועד סוכות השבועה אינה חלה, דהיינו אף שבחול המועד המצוה היא רק קיומית, ואין עמה מצוה חיובית של ליל יו"ט ראשון. וכן הוא בתשב"ץ ח"א ס"ק ד"ה צריך, שכתב "הגע עצמך, שנשבע שלא יעשה סוכה בשני ימים האחרונים של סוכה מי חיילה עליה כלל, הא ודאי לא, דסתמא תנן" ע"ש. הרי משום סתימת הלשון המשנה אין לפרש ששבועה חלה על מצוה קיומית.

ח) **כת"ר** הביא שי"א שהמצוה לעלות לא"י היא חיובית. וכן הוא, אבל באתי לומר שלשיטת האג"מ והצ"א, יש לפרש דברי האחרונים שאינה חלה הנדר על המצוה לעלות לא"י, הוא אף שהמצוה קיומית, דמסתמא באג"מ והצ"א קבלו דברי האחרונים בזה.

ט) **כתבתי** שיש לעשות ס"ס כדי להתיר השבועה, דהיינו ספק אם חלה השבועה כלל, ספק אם ההלכה כהר"ן. וכתב כת"ר, "דלכאורה ממ"נ, אם השבועה כלל לא חלה, כלומר דהוי כנשבע לבטל את המצוה, אז כלל אין מה להתיר, אכן אם השבועה חלה, א"כ בזה נשאר לנו רק סברת הר"ן דמקרי חלה לגבי שאפשר להתירה, ושוב אין כאן ס"ס, רק ספק אחד אם הלכה כהר"ן. והרי מרן פסק להדיא לא כהר"ן. ולכן לא זכיתי להבין דב"ק בזה."

ולענ"ד זה מפני שלדעת הזר"א אין זה חילוק שיש בו ממש, שכמה פעמים יש לעשות חילוקים וחילוקים, ולא משום זה שהם חילוקים אמתים. לכן הכריע הזר"א מדעתו שחילוק זה אין בו ממש.

ד) **כתב כת"ר**, "במה שדן כת"ר אם מצוות לויה היא מדאורייתא או מדרבנן, והביא לדברי הרמב"ם המפורסמים בפ"ד מהלכות אבל. לא ידעתי למה לא הביא כת"ר מדברי הבה"ג שעליהם השיג הרמב"ם בסה"מ (שורש א'), ומדברי הרמב"ן שם...". דברי כת"ר נכונים, אלא לא הארכתי בדבר משום אהבת הקיצור.

ה) **כתב כת"ר** על דברי הרמב"ם בהל' אבל, "דבריו ברור מיליו, שמצוות לויה היא מדבריהם, אלא שחכמים אמרו שהיא בכלל ואהבת לרעך כמוך, ומשמע דר"ל שסוכ"ס זהו מדרש חכמים, וא"כ הלא מרן בשו"ע כתב דכל דהוי בכלל מדרש חכמים, שפיר חלה עליו, וא"כ כיצד מוכיח כת"ר שהשבועה כלל לא חלה בנד"ד."

ולענ"ד הפירוש של "מדרש חכמים", הוא דבר שאין ללמוד מסברה מהפשט בפסוק. ולכן בב"ק צא: ילפינן שאין לחובל בעצמו מהפסוק "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", ופסוק זה מיירי בנזיר, ואין ילפינן מפשט הפסוק שאסור לחבול בעצמו. אלא דרשו רבותינו מפסוק זה שאסור מן התורה לחבול בעצמו. וכן לפי מ"ש הר"ן בנדרים ח. ד"ה הא קמ"ל, החיוב ללמוד תורה בכל עת הוא ממדרש חכמים בקידושין ל. "ושננתם, שיהו דברי תורה מחודדים בפין שאם ישאל לך אדם דבר אל תנמנם...". ואף זה אין ללמוד מסברה מהפשט בפסוק. וכן לר"י האיסור תורה של חצי שיעור, הוא דרשה מ"כל חלב" כמבואר ביומא עד. ולולא דברי רבותינו אין ילפינן זה מהפשט בפסוק. עייין בכל זה בגר"א ס"רלט ס"ק יז ע"ש.

אמנם בפסוק "ואהבת לרעך כמוך", הפשט בפסוק הוא לעשות חסד לכל איש ישראל. ולכן לא בעינן דרשת חכמים לבאר דילפינן מפסוק זה לעשות חסד איש לרעהו, שהוא מובן מאליו מהפסוק. אלא רק אמרו רבותינו דוגמאות לחסד, כגון הכנסת כלה או לוית המת וכדומה. ולכן שפיר י"ל ששבועה אינה חלה על עשיית חסד, כגון לוית המת.

ו) **כתב כת"ר**, "לא ידעתי מניין לכת"ר שמצוות לויה היא מצוות קיומית. והרי בכתובות (יז). מבואר דכשאין למת

י"ד. וכתב המראה הפנים שהטעם הוא מפני "דבכה"ג לא מיקרי שאינו מחויב בדבר הואיל ובר חיובא ביומיה הוא". וגם כתב, "דבכל מקום דשייך ערבות גבי גברא דבר חיובא יכול הוא להוציא אחרים אע"ג דהאי יומא לאו בר חיובא הוא, ולא ממעטין אא"כ לאו בר חיובא הוא כלל". ע"ש כל דבריו. וכן מצינו במאירי פסחים ז. ד"ה ומעתה, שכתב, "שבכפרים מקדימין ליום הכניסה ואיזו בקי בעיר קורא להם, והרי הברכה נעשית ע"י מי שאין חיוב קריאה עליו עכשיו". והטעם הוא כמ"ש המראה הפנים שאף שלכאורה י"ל שהבן עיר עדיין אינו מחויב בדבר שזמנו עדיין לא הגיע, מ"מ זה אינו שהוא נחשב בר חיובא.

חרי לפי זה י"ל שבכל מצות קודם שיגיע זמן קיום המצוה, עדיין הוא נחשב בר חיובא לאותה מצוה. וכן י"ל בקיום שאר מצות כגון חנוכה (לפי מה שהעיר כת"ר) וכן לגבי קיום ואהבת לרעך כמוך, ולוית המת, אף קודם מיתת המת, עדיין הישראל נחשב בר חיובא.

ואף דמצינו שלדעת הפר"ח בס"תפט, שמי ששכח לספור העומר אינו יכול להוציא אחרים י"ח כיון שהוא אינו בר חיובא. מ"מ מצינו שמרח"א ז"ל במקראי קדש חולק עליו, וכתב הברכ"י בס"קכד אות ג ד"ה עוד, שטעם מרח"א הוא "דמאחר דגברא בר חיובא רק דבר אחר גרם לו שכבר נפטר מחויב קרינן ביה, ה"נ גברא בר חיובא הוא אלא שאינו יכול מחמת ששכח". ואף שהברכ"י ושאר האחרונים סברו כהפר"ח, מ"מ י"ל שכל זה לגבי להוציא אחרים י"ח שהוא אינו נחשב בר חיובא, אבל אף הפר"ח מודה שאיש זה בר חיובא לקיים מצות ספירת העומר בשנה אחרת, אף שזה אינו מועיל להוציא אחרים י"ח. ולכן נראה דלכ"ע בנד"ד החיוב מוטל על האיש לקיים איזו מצוה אף שזמן המצוה עדיין לא הגיע. ולכן משום חיוב זה מותר להתיר השבועה שנשבע שלא לקיים מצות דרבנן אף קודם הגיע שעת קיום המצוה, אף להרמב"ם ומרן שחולקים על שיטת הר"ן, וכשיארת. (ועיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"יד ס"כה, שכתב שלדעת התוס' והרא"ש, "דבגם דהמקדש עוד לא קיבל עליו את השבת ואיננו עדיין בר חיוב כלל בקידוש, בכל זאת נקרא מחויב בדבר מטעם ערבות ויכול להוציא אחרים המחויבים כבר בקידוש.")

ואסיים בכבוד רב.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרב הנ"ל עוד פעם:

ויש להשיב, דהכלל בידינו דאמרינן ס"ס אף כנגד מרן כמבואר בכמה אחרונים. ולכן אף שספק אחד, דהיינו שמא ההלכה כהר"ן, הוא כנגד מרן, עדיין זה בכלל ספק וי"ל ס"ס. וגדולה מזו אמרינן, והוא שיש לעשות ס"ס אף כשני הספיקות כנגד מרן, כמבואר באחרונים. וכן נראה מהדבר משה ח"ג י"ד ס"ב. דעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצטרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב י"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש.

(י) **כתב כת"ר**, "על עצם דברי כת"ר דנד"ד חשיב נשבע לבטל את המצוה... מ"מ אל לנו לשכוח דקולא דאתי לידי חומרא הוא, דאחר שנשבע לבטל את המצוה מקרי שבועת שוא ומלקין אותו על איסור כזה חמור". ודברי כת"ר נכונים.

יא. (ויב) **כתבתי** שלכ"ע מותר להתיר השבועה שלא לאכול מרור בליל פסח, אף קודם פסח, וי"ל שכשיש מצוה דרבנן, החיוב לקיים המצוה כבר חל על האיש, שהוא בר חיובא לקיים כל המצות, ולכן אף קודם פסח יש חיוב עליו לאכול מרור בליל פסח, אף שעדיין לא הגיע ליל פסח, שעכ"פ הוא בר חיובא. ולכן י"ל שכיון שכבר חל עליו מקודם פסח החיוב לאכול מרור, אף מותר להתיר השבועה קודם פסח.

וכתב כת"ר, "מ"מ הלב מהסס לקבל חידוש זה, דלכאורה לא מסתבר להגדיר שכל יהודי חייב כעת לאכול מצה ומרור. ומה שכל יהודי מחויב בכל המצוות אינו ראייה, דהחיוב הוא בכלליות, כלומר שהיהודי משועבד להקב"ה ולתורה ומצוותיה, אך מנ"ל לומר דהשתא הוא חייב להדליק נר חנוכה של שנים תשע"ד ותשע"ה ועוד."

ועוד כתב כת"ר על סברה זו בנד"ד, "ודבריו לכאורה מפליאים, שיוצא מזה (לנד"ד), דהאדם מחויב עכשיו לילך ללוויה של איש חי, וזה דבר תימה."

ויש להשיב. מצינו שי"א לגבי אחד שרוצה להוציא את חבריו מטעם ערבות, שהוא יכול להוציא חבריו אף שהמוציא אינו חייב באותה מצוה באותה זמן. עיין במראה הפנים על הירושלמי בריש פ"ק דמגילה, שכתב שלרש"י בן עיר יכול לקרות המגילה לבן כפר קודם יום י"ד, אף שהבן עיר עדיין אינו בר חיובא כיון שחיובו הוא רק ביום

שום טעם אחר לפוטרו מהמצוה. אולם לגבי טמא, הוא אינו בר חיובא, שהוא אנוס ופטור ממצות קרבן פסח, ואף אם הגיע זמן הפסח הוא עדיין פטור משום טומאתו. ולכן בזה שפיר כתב רש"י "ומקימי הכי לא רמיא חיובא עליהו". ויש לדמות הטמא למ"ש הרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ו הל"ג, "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואחר כך נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות." וכן הוא בטמא, כשהוא בטומאתו הוא פטור מקרבן פסח, וזה דומה ל"בעת שטותו", וכשהוא טהור הוא כ"נתרפא". ולכן מ"ש רש"י הנ"ל, פירושו הוא שאף שהטמא פטור מקרבן פסח והוא אינו בר חיובא, מ"מ אם הוא יכול לתקן את עצמו בשש שעות, אז הוא חייב להביא את עצמו לידי חיוב.

וכן יש לומר למי שהוא בדרך רחוקה, שאף הוא אנוס כמ"ש הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ה הל"א, "מי שהיה טמא בשעת שחיטת הפסח שאין שוחטין עליו, או שהיה בדרך רחוקה, או נאנס באונס אחר...". הרי הטמא ומי שבדרך רחוקה, הם בכלל אנוס, והם פטורים. וגם מי שבדרך רחוקה, העיכוב לקיים מצות קרבן פסח, הוא אינו רק הזמן, אלא אף רחיקת הדרך. ולכן כל זה אינו דומה לסתם אדם שיש עליו חיוב לאכול מרור בפסח, שאין שום עיכוב עליו מלבד הזמן.

ושוב ראיתי לר' אברהם תאומים ז"ל בחסד לאברהם בחידושו על הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ה הל"ד שכתב, "...ואם נפרש הדברים כפשוטן דריבה קרא לחייב כרת בזה שהיה טמא על מה שלא טבל להכשיר את עצמו לפסח, הדבר תמוה דלא מצינו בכל התורה לרבות מקרא לחייב כרת על שלא הביא את עצמו לחיוב מצוה שהתורה פטרתה, והואיל והוא גברא דלאו בר חיובא הוא בעודו טמא איך יליף מריבויא דקרא לחייבו על שלא עשה פעולת הטבילה המביאתו לידי חיוב, ולכן בחר רבינו לפרש...". הרי הטמא אינו נחשב בר חיובא, וכן הוא במי שבדרך רחוקה, ואין זה דומה לסתם אדם לפני פסח שהוא בר חיובא לאכול מרור בליל פסח, אלא רק יש לו עיכוב מחמת הזמן.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל:

בענין מי שנשבע שלא לאכול מרור בזה"ז, שא"צ להמתין עד ליל פסח כדי להתיר נדרו, כיון כבר בר חיובא מהשתא לאכול מרור, שפיר מיקרי חל הנדר.

כתב כת"ר, "ולכאורה יש להביא ראיה לדברי כת"ר, שהרי כתב מרן בש"ע ס"תרפה ז, וז"ל "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא" עכ"ל. ומקורו מהת"ד ס"קח. ואי נימא דכל שלא הגיעה שעת החיוב ממש אין היהודי מחוייב, מהיכא תיתי לומר ד"צריכים לבוא למקום שיש מנין". אכן אי נימא דכבר מהשתא יש חיוב, אתי שפיר... ואכתי צ"ע אם ראיה זו מוכרחת או לא, דשמא כל החיוב בזה אינו שיש חיוב לקיים עכשיו כל מצוה שבעתיד, אלא שמסברא ברור שאין ליהודי היתר להכניס עצמו למצב של אונס שבו יפטר מן המצוות. וזכר לדבר, דין דאין מפליגין ג' ימים קודם השבת (שבת יט. וש"ע א"ח ס"רמח), ולפי כמה ראשונים הטעם הוא משום דנראה כמתנה לחלל את השבת (ע' ב"י ומ"ב שם). כמו"כ, מי שאינו טורח לבוא לעיר שיש בה ס"ת כדי לשמוע זכור, נראה כמתנה לבטל עשה. ויש לחלק וצ"ע.

וכשאני לעצמי נראה שודאי יש לחלק, שלגבי דאין מפליגין וכו', הוא בקום עשה מבטל מצות שבת, אבל בבני הישובים מה שהם נשארו במקומם הוא בשב ואל תעשה, ואין זה בכלל כמתנה לבטל עשה. ועוד אף בקום עשה מפליגין ביום ראשון כמבואר במרן שם, ואין זה נחשב כמתנה לחלל שבת, וה"ה בבני הישובים שהם היו שם זמן רב מלפני שבת זכור, אין זה כמתנה לבטל עשה. לכן צ"ל שהטעם שהם צריכים לבא לעיר הוא מפני כל אחד מהם בר חיובא מהשתא לשמוע פרשת זכור.

ועוד כתב כת"ר, "והנה ז"ל רש"י בפסחים סט. ד"ה וענוש, "ולא דמי לטמא ושהיה בדרך רחוקה שאין יכולין לתקן באותן שש שעות, ומקימי הכי לא רמיא חיובא עליהו" עכ"ל. ומבואר בדבריו לכאורה, דכל עוד לא הגיע זמן החיוב ממש, לא מיקרי מחוייב.... וזה לכאורה שלא כדברי כת"ר."

ויש להשיב, שאין זה דומה לנד"ד, שלפני פסח סתם אדם הוא בר חיובא לקיים מצות מרור בליל פסח, וכל העיכוב לזה הוא רק הזמן, דהיינו שעדיין לא הגיע פסח, אלא אין

סימן צה.

שאלה: האם יש לפרש דעת הר"ן בהיתר נדרים, במי שנשבע לצאת מן העיר קודם שבת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "כתב בשו"ת הר"ן ס"נא, וז"ל "מעשה היה בעיר הזאת באיש אחד שנתקוטט עם אשתו ביום הששי בבקר, ומתוך כך נשבע שלא יהא השבת הבאה תוך עיר פרפנייאן. ובעוד יום הששי סמוך לתחלת שקיעת החמה נתחרט על שבועתו, ובא לישאל עליה. יש מי שבא להתיר נדרו ואומר אחר שלא יוכל לקיים שבועתו, אא"כ יצא מקודם השבת מתוך עיר פרפנייאן ועיבורה, כדי שבשעה שיקדש היום לא יהא בעיר, א"כ י"ל דבכלל שבועתו שיצא קודם השבת, ואיכא למימר דקודם השבת חלה השבועה ואומדנא דמוכח הוא, ויכול חכם להתירה ביום הששי קודם שבת וכו'".

ובתוך תשובתו כתב הר"ן, וז"ל "ולפיכך כיון שהדבר שקול ותלוי במחלוקתן של הראשונים אם מחויב לצאת מן העיר קודם השבת, ואי הכי מיקרי חל הנדר, או אינו מחויב לצאת עד שבת, ולא מיקרי חל הנדר, אע"פ שהדבר ברור שמספק יש לו לצאת מן העיר קודם השבת כדקי"ל דבשל תורה הלך אחר המחמיר (ע"ז ז.), אפ"ה איכא למימר דלא מצי חכם להתיר, דנהי דאנן מחמירין עליה דילמא קושטא דמילתא הוא דלא מיחייב ואין חכם מתיר אא"כ חל הנדר. ומסתברא דהא מילתא תליא במאי דאמרינן (ביצה ג:) דספקא דאורייתא לחומרא, אי הוי מדאורייתא או מדרבנן" וכו'. עכ"ל.

והקשה על זה ידי"נ הרב שמיר שיינטופי שליט"א קושיא גדולה, דהרי קי"ל בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, ומסתבר מאד דכיון דמדינא אסור לעשות מלאכה כל זמן בין השמשות, א"כ ברור שכוונת הנודר כשאמר שלא יהיה בשבת בעיר, כוונתו היתה שגם בבין השמשות לא יהיה בעיר, כיון שמבחינת האנשים "שבת" כבר נכנסה, שהרי אסור לעשות מלאכה כל זמן בין השמשות, וא"כ י"ל דאינו ענין למחלוקת הראשונים אם ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או מדרבנן, אלא לכ"ע מיקרי חל

"מצאתי תנא דמסייע לכת"ר... שכל יהודי חייב בכל רגע בכל המצוות, אף במצוות דרבנן כגון מרור בפסח בזה"ז... כת"ר זכה לכוין לצד אחד בחקירה של הגאון מהר"י ענגיל בספרו לקח טוב דף לא ע"א ד"ה ואמנם לענ"ד, וממשיך שם כמה דפים. ומצד אחד זכה כת"ר לכוין לדברי הגאון אבני נזר בחלק או"ח ס"שכא, ובספר ים החכמה תשע"א (מהרה"ג הרב מורגנשטרן שליט"א מירושלים) עמ' פ"א האריך וכתב בזה עשרות עמודים ועיי"ש. וששתי.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה, וזה מה שהשבתי לו:

כבר כתבתי שיש חיוב על אדם לקיים המצוות בכל זמן, לכן לא שייך לומר במצוות "אין מתירין הנדר עד שיחול". ועל זה העיר כת"ר באות ב מדברי הריטב"א בסוכה בריש כה. שכתב לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה, "דאע"ג דאיכא עליה מצוה קבועה לזמן ודאי כגון ק"ש ושחיטת הפסח, וקודם לכן באת לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה, רשאי הוא להתחיל בזו שבא לידו עכשיו ואם יבטל מן האחרת יבטל. ואינו חשוב פורק עצמו ממנה כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה וראשונה קודמת". הרי נראה מזה שאין חיוב המצוה חל עד שיגיע זמנה, ודלא כשכבר כתבתי.

ולענ"ד אין מכאן קושיא, שיש שני מיני "חיוב שחל עליו". י"ל שיש חיוב פשוט עליו בכל זמן לקיים כל המצוות כיון שהוא בר חיובא, ובחיוב פשוט זה י"ל שלא שייך לומר "אין מתירין הנדר עד שיחול", כיון שכבר חל החיוב.

אלא על גב חיוב פשוט זה יש חיוב נוסף לקיים המצוה כשהגיע זמנה, ובחיוב נוסף זה מיירי בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן מצינו שהוא אסור לאכול סעודה וכדומה כשהגיע זמן של מצוה, כגון דמצינו בבדיקת חמץ או ק"ש וכדומה. ואין לומר שכיון שבכל ימי השנה יש חיוב עליו לקיים מצות בדיקת חמץ, שהוא אסור לאכול סעודה בכל ימי חייו! אלא צ"ל שבאסור אכילת סעודה כשהגיע זמן של בדיקת חמץ אזלינן אחר החיוב הנוסף כשהגיע זמן המצוה, אבל אה"נ שכבר היה חיוב פשוט עליו בכל ימיו לקיים מצוה זו. ולגבי נדר ושבועה אזלינן אחר חיוב הפשוט, ולא אחר החיוב הנוסף.

הנדר, כיון שהשעה אסורה במלאכה, מסתמא כך כיון הנודר, ויש לילך אחר לשון בנ"א וכוונתם."

ויש להשיב, שמ"ש הר"ן ששאלה זו תלויה על אם אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מן התורה או מן דרבנן, הוא על מ"ש הר"ן שם, וז"ל (ומ"ש בסוגריים ממני) "וזה תלוי במחלוקת של ראשונים בהא דאמרינן בריש פסחים (ד:): דכ"ע חמץ מו' שעות ולמעלה אסור מנ"ל, אמר אביי תרי קראי כתיבי וכו' ופי' רש"י תרי קראי כתיבי דקשו אהדדי וכו', (ופירש בחידושי הגהות על טור בס"רכח אות ח, "ר"ל לפי דברי רש"י דמפרש דמכלל קרא דשבעת הימים לא ימצא, שצריך להשביטו קודם לז' הימים, ואף הכא מכלל שבועותו הוא מחוייב". דהיינו שכתב רש"י "אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים", לכן מוכרח להשביטו קודם השבעת ימים), ולפי דבריו זה שנשבע שלא יהא שבת תוך עיר פרפניא"ן מכלל שבועותו הוא מחויב שיצא מעיר פרפניא"ן קודם השבת (כמו שצריך להשביטו קודם השבעת ימים), ולפיכך ערב שבת עם חשיכה חל הנדר מיקרי, אבל המפרשים פירשו בע"א ואמרו דמיתורא פריך ולא תיקשי תרי קראי אהדדי וכו' (וכר"י בתוספות שם ד"ה וכתב), ולפי דבריהם בנדון זה לא מיקרי חל הנדר דכיון שהם אומרים דמקרא דז' ימים משמע שיבערנו ביום א' של ז', ה"נ אין בכלל שבועתו של זה שיצא מן העיר קודם השבת, אלא בתחלת השבת, ולפי זה לא מיקרי חל הנדר. ולפיכך כיון שהדבר שקול ותלוי במחלוקתן של ראשונים... בסתברא דהא מילתא תליא במאי דאמרינן דספיקא דאורייתא לחומרא אי הוי דאורייתא אי דרבנן" ע"ש.

הרי לדעת רש"י "לא ימצא", כולל אפילו שעה אחת מז' ימים, ולכן צריך לבער החמץ מקודם, וה"ה בנד"ד שצריך לצאת מקודם שבת, שכשהוא אומר "שלא יהא השבת הבאה תוך עיר פרפניא"ן", כוונתו לומר שאף שעה אחת בתחילת שבת הוא לא יהיה בתוך העיר, וממילא חל הנדר לפני שבת. ולדעת ר"י "לא ימצא" חל בתוך השבעת ימים, וכמ"ש הר"ן הנ"ל "דמקרא דז' ימים משמע שיבערנו ביום א' של ז'". וא"כ כשהוא אומר "שלא יהא השבת הבאה תוך עיר פרפניא"ן", כוונתו היא שבאיזה זמן שיהיה בתוך שבת הוא יכול לצאת, לפיכך לא מיקרי חל הנדר מלפני שבת.

ולפי זה יש לדון לדעת ר"י שי"ל שאף אם איש זה אסור במלאכה בשבת בבח"ש, מ"מ עדיין יכול לצאת מן העיר בליל שבת, שכשהוא "נשבע שלא יהא שבת הבאה תוך

עיר פרפניא"ן", אין פירושו שהוא לא יהיה בעיר זו בכל שעה של שבת כרש"י, אלא באיזה זמן שיהיה בתוך שבת הוא יכול לצאת. לכן הוא כיון לצאת או בבין השמשות או אחר כך כשהוא לילה ודאי. הרי מצינו שהוא לא כיון כלל לצאת מלפני בין השמשות. ולכן לא חל הנדר לפני בה"ש והוא אינו יכול להתיר נדרו בערב שבת. ולכן כתב הר"ן שכיון שיש מחלוקת בין רש"י ור"י, אז אם אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, אז החיוב לצאת מן היער קודם שבת הוא רק מדרבנן, ומדאורייתא עדיין לא חל הנדר ואין להתירו לפני שבת. ואם אמרינן שהוא לחומרא מן התורה אז יש חיוב לצאת מלפני שבת מן התורה ויש להתיר הנדר.

א"כ מ"ש כת"ר "ברור שכוונת הנודר כשאמר שלא יהיה בשבת בעיר, כוונתו היתה שגם בבין השמשות לא יהיה בעיר", זה אינו לר"י, שי"ל שכוונתו היתה שהוא רוצה לצאת אחר תחילת שבת כשפירשתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צו.

שאלה: האם מותר לאדם לשנות מכל פסקיו ומנהגיו שהורגל בהם הוא ואבותיו, והחליט שפוסק בכל הדינים כאחד מגדולי הפוסקים.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דוד אזולאי שליט"א.

(א) יש להאריך בכל זה אלא אין לי הזמן, ולכן אשיב בקיצור. בתחילה י"ל שאם מנהגיו משום סייג ופרישות, אין לו לשנות כמו דמצינו בבני בישן בפסחים נ: ויש בזה איסור של ואל תיטוש תורת אמן ע"ש. מ"מ כל זה אם כן היה מנהג העיר, אבל אם מנהג אביו היה מנהג יחיד ולא של כל העיר, אז אין חיוב על בניו להמשיך באותו מנהג כמ"ש הפר"ח בס"תמו אות ז ועוד אחרונים, אם לא שהבן כבר נהג מעצמו אותו מנהג.

אלא עדיין יש לברר אם אין במנהגיו משום סייג ופרישות, אלא שכבר נהג לקבל פסקיו של איזה חכם, אם הוא יכול לשנות כדי לקבל פסקיו של חכם אחר. ונראה

למקום אחר, אבל כל שאר מנהגותיהן וחומרותיהן תלויין הן במקומותיהן דוקא, וכשיצאו מהן פרח איסורא מיניהו, וזה ברור" ע"ש. וגם כתב הפר"ח בס"ת צו ס"ק כ, "מסתברא דכיון דכל קהל וקהל יש לו דין עיר, אם בקהל אחד נהגו איסור בדבר אחד, אע"פ ששאר הקהילות מקילין באותו דבר, אכסנאי שהולך להתפלל בקביעות באותו קהל יש בזה נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם וכ"כ הרא"ם בתשובה ח"א ס"יג. ולכן ה"ה בספרדי שהולך בקביעות לקהילה אשכנזית או להיפך. (וכעת ראיתי שכת"ר כבר האריך בזה כיד ה' הטובה עליו, ואין לי מה להוסיף על דבריו).

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צו.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרשב"א בגדר של כבוד אב ואם, לגבי מי שנשבע לדור במקום שנשא אשה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דוד אזולאי שליט"א.

א כתב מרן בי"ד ח. "אם נשבע לדור במקום שנשא אשה, אע"פ שע"כ מתבטל מכיבוד אב ואם, לא הוי נשבע לבטל את המצוה כיון שלא היו נותנין לו אשה עד שישבע כן." ומקורו מתשובת הרשב"א (המיוחסת להרמב"ן ס"רעב)

וכתב כת"ר, "והרי סוגיין דעלמא שבנים אינם גרים דווקא בקרבת הוריהם, האם חשיבי כמבטלים עשה? לא מסתבר כלל (גם יעקב אבינו ע"ה שנענש על שלא היה עם הוריו, לא נראה דחשיב מבטל עשה). אא"כ נאמר שהרשב"א מיירי שהיו הוריו מטופלים על ידו כבר בפועל ממש, ולכן הוא אינו יכול לילך למקום אחר, אך בעלמא אין איסור וצ"ע."

כתב הרשב"א בתשובתו, "ולענין כבוד אביו ואמו, אם הם חולים וצריך לשמשם כבר פירש והוציא זה בשבועתו והרי מותר לעמוד ולשרת בפניהם כל זמן שמוטלים על מטתן. ועוד שנראים הדברים שראובן זה מדעת אביו ואמו נשא אשה ונשבע לשמעון חמיו, והרי אלו מחלו על

שכיון שאין בזה משום סייג ופרישות שהוא מותר לשנות. וזה דומה למ"ש הרמ"א בחו"מ ס"כ ב, "ואם היה מנהג בעיר להקל מפני שחכם הורה להם כן, הולכין אחר דעתו. ואם חכם אחר בא לאסור מה שהם מתירין נהוג בו איסור." וכתב הש"ך בס"ק כ בשם הב"ח דה"ה להיפך שהיה מנהג בעיר להחמיר ע"פ חכם אחד ומת ובא חכם אחר ומיקל יכולים לנהוג היתר" ע"ש. וכן הוא בפר"ח הנ"ל ס"ק יא, וזה כמ"ש הרשב"א ח"א ס"רנג, "ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי ז"ל ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם ע"פ חיבור הרמב"ם ז"ל, והרי עשו אלו הגדולים כרבים. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה, ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור, שאין אלו כרבים ממש, דבמקום רבים אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבים..." ע"ש.

הרי מבואר שאם אדם נהג לקבל פסקי איזה חכם, אין זה "כרבים ממש", לכן אם הוא רוצה לשנות לקבל פסקי חכם אחר הרשות בידו.

ואף אם אדם למד בישיבה אצל חכם, והחכם "כרבו ממש", בשלמא בתוך הישיבה אין לנהוג כחכם אחר שלא סבר כרבו כיון "אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבים", כמ"ש הרשב"א הנ"ל. אולם נראה בשאר מקומות כגון בביתו וכדומה אין זה זלזול לרבו, כיון שאין שאר מקומות בכלל "מקום רבים", שבוה"ז יש כמה חכמים בכל עיר וכל אחד הורה כדעתו, ואין לומר שכל העיר הוא "מקום" לחכם אחד. ועוד, התלמיד אינו קובע את עצמו להורות לאחרים שלא כרבו וכדומה, וגם הוא אינו חולק על רבו מדעת עצמו, אלא סמך על חכם אחר. וכבר כתבתי לך בענינים כאלו.

ואם ספרדי יכול לשנות כדי לקבל דעת הרמ"א, וכן להיפך. נראה שזה מותר רק אם הספרדי הלך לקבוע את עצמו בקהילה של אשכנזים, וכן להיפך. וזה כמ"ש הגינת ורדים י"ד כלל ג ס"ה, שהאשכנזים שבאו למצרים ואין דעתם לחזור צריכים לקבל מנהג המקום, דהיינו ששוב אין להם לגרור אחר קבלת דברי הרמ"א אף שהוא היה מרא דאתרא בכל ארצות האשכנזים, ובסוף דבריו הוא כתב, "ודוקא איסור שתי נשים נוהג באשכנזים בכל מקום שהן, אפילו יצאו מעריהן, לפי שאותו איסור הטילו עליהם רגמ"ה בחרם, ועיין בתשובת הר"ן ס"נג שהאריך בזה, וכיון שהוטל האיסור ההוא בחומר חרם, הרי החרם חייל אקרקפתא דגברי ועליהו רמי, ולא יופקע מהן בצאתם

א) באורחותיך למדני ח"ג ס"ע, הבאתי מ"ש הבנין שלמה ח"א ס"מז, וז"ל "ואכן לענ"ד נראה פשוט דכל כגון זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל הכזית מזה ומרור, או אם ילך לסוכה, אז אינו רשאי להחמיר על עצמו. וכן אפילו אם החולה אומר דמרגיש בעצמו שלא יזיק לו, אך הרופא הבקי אומר דאפשר דיזיק לו, ג"כ שומעין לרופא ואינו רשאי להחמיר על עצמו ולקיים המצוה, דלא חמיר ממצות עינוי של יוה"כ שהוא מצות עשה שיש בו כרת, מ"מ קי"ל דמאכילין אותו ע"פ עצמו או ע"פ בקיאי. ואף דהתם מיירי בחולה שיש בו סכנה, מ"מ פשוט דיש ללמוד משם לענין מ"ע גרידא אף בחולה שאין בו סכנה, כנ"ל פשוט." ולפי זה אף במצות לימוד תורה י"ל הכי, שאם החולה אומר שהלימוד מזיק לו, אז הוא פטור.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א הל' ח, וז"ל "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן שתשש כחו חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה" ע"ש. הרי נראה מזה שחולה שאין בו סכנה חייב, שהרי אף בעל יסורין חייב.

וכתב כת"ר, "והמקור לבעל יסורים ועני, כתב מרן בכ"מ שם וז"ל "מצינו בגמרא כמה חכמים שהיו חולים ועניים כמו ר' אלעזר בר"ש בהפועלים (פד). שהיה חולה, ור' חנינא בן דוסא בתענית (כז); והלל ב' אמר להם הממונה (יומא לה). שהיו עניים וכולם עוסקים בתורה" עכ"ל. ואכן לא מובן לי מניין שחייב, דילמא כל אותם תנאים קדושים רק החמירו ע"ע, אך החולה הוא באמת פטור לגמרי מן הדין.

ויש להשיב. כתוב באבות דרבי נתן פ"ו ב, "עתיד ר"ע לחייב את כל העניים בדין, שאם אומרים להם מפני מה לא למדתם והם אומרים מפני שעניים היינו, אומרים להם והלא ר"ע עני ביותר ומדולדל היה, ואם אומרים מפני טפינו אומרים להם והלא ר"ע היו לו בנים ובנות" ע"ש. הרי מצינו שיש חיוב לעניים ללמוד תורה, כיון אם לא למדו העניים הם חייבים בדין, ואין כאן חומרא בעלמא. וכן יש ללמוד מיומא לה. שכתוב שם, "ת"ר עני ועשיר ורשע באין לדין, לעני אומרים לו מפני מה לא עסקת בתורה, אם אומר עני הייתי אומרים לו כלום היית עני יותר מהלל". הרי אף בכאן ממ"ש "באין לדין" נראה שיש בזה חיוב לעני ללמוד תורה, ולא רק חומרא בעלמא.

כבוד, והאב שמחל על כבודו כבודו מחול. ועוד שמצוה ליקח אשה, ובמקום מצוה שא"א לקיימה ע"י אחרים מניחים כבוד אב ואם ועוסקים במצוה... ולפיכך זה שנשבע שידור עם אשתו במקום שאין אביו ואמו דרים שם, ואין מתרצים לתתה לו אא"כ נשבע, אפשר לומר שהוא מותר, וכ"ש אם מתרצה האב בכך" ע"ש.

נראה מזה שאם אין האב מוחל על כבודו, שאין לבן לילך למקום אחר, אלא א"כ הוא לצורך מצוה שא"א ע"י אחרים. ונראה שזה אף אם אין אביו חולה ואין צריך לטפל בו בידו ממש. שנראה מלשון הרשב"א שכל הטעמים שהוא הביא הם עומדים בפני עצמם ואין תלויים זה בזה. ולכן הטעם השלישי, דהיינו לצורך מצוה, ממילא כשאין מצוה הוא עדיין חייב בכבוד אביו, וזה אף באופן דלא מצינו הטעם הראשון, דהיינו שאביו חולה וצריך לטפל בו בידים. וגם הוא אף כשלא מחל אביו על כבודו (טעם השני). ולכן מצינו שאם אין כאן מצוה שא"א ע"י אחרים, שאין לעזוב את אביו לילך למקום אחר, אם האב לא מחל על כבודו, וזה אף באופן שהוא א"צ לטפל בו בידים. וכן נראה ממרן בס"ר מ"ה שכתב, "שהתלמיד שרוצה ללכת למקום אחר שהוא בוטח שיראה סימן ברכה בתלמודו לפני הרב ששם, ואביו מוחה... אינו צריך לשמוע לאביו בזה". הרי משמע שאם אין לצורך מצוה, צריך לשמוע לאביו. ולכן הכל תלוי על מחילה, שאם יש מחילה אין איסור, ואם אין מחילה הוא מבטל העשה, אם לא מטעם מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים.

ולכן כשאין הבן דר אצל אביו, י"ל שהטעם הוא מפני שאביו מחל על כבודו, או מטעם מצוה שא"א ע"י אחרים, כגון לישא אשה, והוא אינו יכול לדור במקום שדר אביו, או משום תלמוד תורה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צח.

שאלה: האם החולה שאין בו סכנה פטור מלימוד תורה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

שיצא דם ממנה ולא הרגיש מחמת טירדת עינו. הרי לפי פירוש זה מובן מעשה דהלל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן צט.

שאלה: האם מי שעוסק בתורה חייב לעמוד מפני זקן.

תשובה: (א) כבר כתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ג הל"ד, "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו." (וכן הוא במרן בס"רמו יח) הרי מבואר שבשעה שעוסק בתורה עדיין הוא חייב לקיים איזו מצוה שאינה יכולה להעשות ע"י אחרים. לכן אין לומר שכשלומד תורה – נפטר מתפילין או ק"ש וכדומה, שא"א לעשות מצוות אלו ע"י אחרים כיון שמצוות אלו על גופו. לפי זה ה"ה י"ל שהוא חייב לעמוד מפני זקן, שזו מצוה שמוטלת על גופו כשהזקן לפניו, וא"א לעשותה ע"י אחרים. (ואין לומר שכיון שהרמב"ם כתב בתחילה "היה לפניו", הוא איירי רק קודם שהוא התחיל לימודו, אבל אם הוא כבר עוסק בתורה שוב אין לבטל מלימודו, שזה אינו שהלא אחר כך כתב "לא יפסיק תלמודו", דמשמע שהוא כבר התחיל לימודו, וגם הוא כתב "ויחזור לתלמודו", דהיינו שהוא כבר עוסק בתורה, ואעפ"כ צריך להפסיק למצוה אחרת שא"א ע"י אחרים. שוב ראיתי בברכ"י א"ח ס"ל אות ז, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "עיניך תחזינה שכתב לא יפסק מתלמודו וכו' יחזור לתלמודו, ומוכח דעסיק כבר בת"ת, ומ"ש ברישא ע"כ הכי קאמר היו לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה שכבר הוא עוסק" ע"ש. וזה כדברינו.)

וראיתי במרן בס"רמד יא, שכתב לגבי קימה בפני חכם, "אפילו בשעה שהוא עוסק בתורה צריך לעמוד מפניו." אולם לא מצינו שכתב מרן כן לגבי זקן. ולכאורה י"ל שדין עמידה הוא רק לגבי חכם, ולא בזקן. אלא שזה אינו, שי"ל שפשוט הוא שהעוסק בתורה צריך לעמוד מפני זקן כשביארתי לעיל, וכל הטעם שמרן הביא דין עמידה לגבי חכם הוא מפני מ"ש בקידושין לג: "אמר ר' אלעזר אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה", דהיינו שכיון שהטעם שנותנים כבוד לחכם הוא מפני התורה שיש בו, שוב אין לבטל לימוד תורה משום זה,

וראיתי להחיד"א ז"ל שכתב שם בפתח עינים, "והיה לו ללמוד מהלל לפחות לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה וכמ"ש הרמב"ם פ"א דת"ת דהעני חייב לקבוע עתים לתורה. ואם הלל הזקן היה עושה לפניו משורת הדין לעסוק תדיר בתורה, מה יענה אם לא עסק כלל ולא קבע עתים." הרי אף החיד"א ז"ל למד מסוגיא זו, שיש חיוב לעני ללמוד תורה.

(ב) **ולגבי החולים**, יש לדייק שהרמב"ם לא כתב "חולה" אלא "בעל יסורין", דהיינו מי "שאינו שלם בגופו", כמבואר בדבריו. ולענ"ד הוא למד את זה מרב נחום איש גמזו בתענית כא. שהוא היה "סומא משתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו, וכל גופו מלא שחין." ועדיין היו לו תלמידים, דהיינו שהוא לומד תורה עמהם. ונראה שהרמב"ם סבר שכמו לגבי עני יש חיוב, אף י"ל כן לגבי בעל יסורים, ששניהם לומדים בדוחק, וכיון שהעני חייב ה"ה שבעל יסורין חייב.

מ"מ אין בעל יסורין דומה לחולה שאין בו סכנה, שבעל יסורין כך דרכו בכל ימי חייו שאין גופו שלם, ואף שיש לו כאב מ"מ אין לו סכנה או חשש סכנה ואין לו מחלה עכשיו, משא"כ בחולה שאין בו סכנה, יש לו מחלה וגם יש חשש שמא "יכבד עליו החולי ויסתכן" כמ"ש הב"ח בא"ח בריש ס"תריח, ולכן אף אם אין לו סכנה עכשיו שפיר כתב הבנין שלמה הנ"ל "זה תליא בהרגשה שמרגיש החולה בעצמו שאפשר שיזיק לו אם יאכל הכזית מזה ומרור, או אם ילך לסוכה, אז אינו רשאי להחמיר על עצמו". ולכן נראה שבעל יסורין שאין גופו שלם לחוד, וחולה שאין בו סכנה לחוד. ואם החולה שאין בו סכנה מרגיש שהלימוד תורה יזיק את גופו, אז הוא פטור ממצוה זו.

ולפי זה אפשר לפרש מעשה דהלל הזקן ביומא שם, שהלא יש לשאול איך הוא הכניס את עצמו לסכנה ע"י הקור. וכן הוא בבן יהוידע שם שכתב, "דאם היה קור גדול ויורד השלג בטבע, איך סיכן עצמו הלל ע"ה לישיב על הגג והשלג יורד." ויש לתרץ שסבר הלל כשראה את השלג, שכשיגיע לגדר של חולה שאין בו סכנה משום הקור, וירגיש שהשלג מזיק לו, יהיה עליו להמנע מלהחמיר על עצמו, ויחזור לביתו, וכשכתבתי לעיל. אלא כתב הבן יהוידע, "והוא להיותו מעיין בעומק דברי תורה לא הרגיש, וכמ"ש בשבת פ"ח על רבא דהיה מעיין בשמעתתא ויתבה אצבעתיה תותי כרעיה ונתמעכה עד

גם אביי יודה שאזי א"א לעמוד ע"ש. ולענ"ד י"ל זה לגבי עמידה לפני חכם, אבל בפני זקן אף כשיש ביטול תורה צריך לעמוד.

(ב) וראיתי בציץ אליעזר ח"י ס"ח, שהביא מ"ש בספר הבית היהודי ח"ה ס"ו סע"ב, וז"ל "אפילו בשעה שאדם עסוק בתורה חייב לעמוד בפני החכם או הזקן". והצ"א העיר עליו, וכתב "ואין איפוא הוכחה שיהא הדין כן גם על זקן עובר שאיננו ת"ח. והמקור הדין של הש"ע הוא בגמ' בקידושין לג: וגם שמה לא מדובר בזה כי אם על תלמיד חכם" ע"ש. ולענ"ד העיקר בזה כהבית היהודי הנ"ל, שהטעם שלא הביאו הש"ע דין זה לגבי זקן הוא מפני שהוא פשוט לפי הכלל שמבואר ברמב"ם הנ"ל. וכל הטעם שהגמרא בקידושין ומרן בס'רמד הביאו דין זה לגבי ת"ח, הוא כדי לאפוקי מסברת ר' אלעזר. כן נראה לענ"ד.

למסקנה נראה שאף מי שעוסק בתורה צריך לעמוד מפני זקן.

סימן ק.

שאלה: האם יש מצות עשה להעמיד רב על העיר.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר. "הגאון מהר"ח פלאג"י בספרו תורה וחיים (סוף ערך "דירה", דף יג ע"א ד"ה ומלבד) כתב וז"ל "ומלבד זו שיש מצוות עשה להעמיד דיין ושופט בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, כדכתיב שופטים ושוטרים תתן לך בשעריך. הגם שכתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"א ה"ב). דאין אנו חייבים להעמיד בתי דינים קבועים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא דוקא בא"י בלבד, אבל בחו"ל אינם חייבים להעמיד ב"ד בכל פלך ופלך, שנאמר תתן לך בכל שעריך אשר ה"א נותן לך לשבטיך וכו' כמו שיעוי"ש. זהו דוקא להעמיד בתי דינים קבועים שהם ב"ד הגדול או סנהדרין קטנה, אבל להעמיד איש על העדה בכל מקום ומקום שישאל דרים שם איכא חיוב ומצוות עשה מן התורה להעמיד להם איזה חכם וכו', וזה בשכל והסברא מחייבו. ומי שרוצה לנגד בזה, הרי הוא עתיד ליתן את הדין. עכ"ל לענייננו ע"ש. ולא זכיתי להבין דבריו, האם זה מצוות עשה, או דין ברור מסברא? וגם, וכי מצינו

שהלא לימוד התורה עצמה הוא יותר חשוב מרק כבוד לתורה. לכן כדי לאפוקי מהאי סברא פסק מרן שעדיין צריך לעמוד, ולכן הוא הביא דין זה לגבי חכם, משא"כ לגבי זקן שאין העמידה לפניו משום התורה שיש בו, ולכן זה כשאר מצוות שא"א ע"י אחרים והוא צריך לעמוד.

וכן יש ללמוד מירושלמי פ"א דברכות הל"ב שכתוב שם, "רבי יוחנן בשם רשב"י כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לק"ש אין אנו מפסיקין... ולא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, ולית ליה לרשב"י הלמד ע"מ לעשות ולא הלמד שלא לעשות... טעמיה דרשב"י זה שינון וזה שינון, ואין לבטל שינון מפני שינון". ופירש הפני משה, "זה שינון. משום דמצות ק"ש שינון ודיבור הוא, ואין מבטלין דיבור הלימוד מפני לימוד אחר" ע"ש. ואולי לפי זה י"ל שמודה רשב"י לר' אלעזר הנ"ל שאין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו בשעה שעוסק בתורה. אלא אין זה מוכרח כלל, שיש לחלק בין לימוד תורה עצמו ובין כבוד לתורה כשביארתי לעיל. ועוד אנו לא קי"ל כרשב"י כמבואר ברמב"ם בהל' ק"ש פ"ב הל"ה ע"ש. לכן כדי לאפוקי מהאי סברא דרשב"י לגבי ק"ש פסק מרן שעדיין צריך לעמוד מפני חכם, או מפני שאף רשב"י מודה לזה או מפני דלא קי"ל כרשב"י, ולכן הוא הביא דין זה לגבי חכם, משא"כ לגבי זקן שאין העמידה לפניו משום התורה שיש בו, ולכן זה כשאר מצוות שא"א ע"י אחרים והוא צריך לעמוד. (ועיין עוד במשך חכמה פר' בא על הפסוק למען תהיה תורת ה' בפיך, שהוא הביא ירושלמי הנ"ל).

וכן הוא בלבוש בס'רמד יא, וז"ל "אם זקן או חכם עובר לפניו, אפילו בשעה שהוא עוסק בתורה צריך לעמוד, שאינו מבטל בזה תורתו". הרי שפשוט לו שאף בזקן יש לעמוד. אלא נראה שהוא פירש הטעם שאין הלכה כר' אלעזר בקידושין שם, הוא מפני שאף אם אחד לומד תורה, מ"מ הוא עדיין יכול להמשיך בלימודו אם הוא עומד, ולכן אין זה נחשב ביטול תורה. ולענ"ד טעם זה שייך רק לגבי עמידה מפני ת"ח, אבל לגבי זקן יש לעמוד בין אם יש בזה ביטול תורה או לא, כיון שא"א לעשות מצוה זו ע"י אחרים, ומצוה זו כשאר מצוות, משא"כ בקימה לפני חכם שיש סברה לומר שאין לבטל לימוד תורה מפני כבוד התורה, שלימוד התורה עצמה הוא עדיף מכבוד בעלמא. וכן הוא בספר המקנה בקידושין שם שכתב דעד כאן לא לייט עלה אביי למאן דלא קם אלא היכא דליכא ביטול תורה בעמידתו, אבל היכא דצריך לבטל התורה בשביל הקימה כההיא דאמרין בר"פ הקורא עומד דקשות מיושב,

ברמב"ם שם שכתב, "אפילו לא יהיה ראוי להיות לך רב... אפילו היה כמוהו בחכמה או למטה הימנו". הרי המשנה לא דברה לגבי רב ממש. וזה מבואר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל:

"דברי כת"ר דהחיוב עשה שכתב מהר"ח פלאג'י הוא מהמבואר ברמב"ם הנ"ל בהלכות ת"ת, הם קילורין לעין. ובאמת יעויין בגר"א (ס"נג. כד.) שכתב מקור לתשובת הרא"ש שהביא כת"ר, וז"ל "כמ"ש בריש פאה, וספ"ק דקידושין" ע"כ. וברור שכוונתו להא דאמרו בקידושין (מ' ע"ב) "גדול תלמוד שמביא לידי מעשה", ובפאה אמרו דגדול ת"ת יותר משאר מצוות. וא"כ מוכח שלמד ככת"ר, שהחיוב למנות רב הוא מדין ת"ת, וכפי שכבר דייק כת"ר מלשון הרא"ש."

סימן קא.

שאלה: האם מותר לומר שסברת אחד מהראשונים ברורה יותר מסברת ראשון אחר, כגון סברת הרשב"א ברורה יותר מסברת התוספות וכדומה, או שמא יש בזה חשש בזיון.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

(א) **כתב כת"ר,** "האמור בעירובין סד. "כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה." מהו הגדר האיסור? האם אסור לומר שסברת הרשב"א ברורה יותר מסברת התוספות? האם מותר לומר שלי הקטן, שיטת הרמב"ם בפירוש הסוגיות בהירה יותר בד"כ? ובב"ב כב. מבואר דרב אדא בר אבא נענש ע"י אביי מכיון שאמר לרבנן "אדמגרמיתו גרמי בי אביי תו אכלו בשרא שמינא בי רבא", וא"כ איך כתב הגאון מהר"ר שמואל קידנובר, בעל תפארת שמואל, בתשובתו שהוכחא בשו"ת נחלת שבעה ס"נ, אל הגאון רבי שמואל סג"ל, מחבר נחלת שבעה, "מה שחידש כת"ר בזה, דברי שגגה הם, כי שם אל לבו רק דברי האחרונים הט"ז והש"ך, וכנראה שאין ספר בית יוסף תחת ידו, ואני לא כן עמדי, כי עד שאנו מגרמי

מצוות עשה מסברא? היכן ראינו דבר כזה? מה פשר דבריו אלו? וראה בפתיחה של הפר"מ להלכות ברכות השחר גבי החובה להזכיר יציאת מצרים בלילות, ועדיין לא דמי כלל. רצע"ג."

ויש להסביר דברי התורה וחיים, לפי מ"ש בתשובת הרא"ש כלל ו אות א, "ששאלת ציבור שיש להם ליתן לרב או לשליח ציבור, איזה מהם קודם. אם הוא רב מובהק וגדול בתורה ובקי בהוראה ודינין, אין ספק תלמוד תורה קודם, ואם לאו שליח ציבור עדיף טפי להוציא הרבים ידי חובתן." הרי נראה מזה שלמעמיד רב על הציבור הוא בכלל מצות תלמוד תורה.

ונראה שזה בכלל מ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"א הל"ג, "מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם. וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה, ואין המעשה מביא לידי תלמוד." ופירש הכסף משנה שם, "אע"פ שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו... ומאחר שהוא חייב לעשות חייב הוא ללמוד." ע"ש. הרי נראה שיש חיוב על כל אחד ללמד את עצמו כשיכיר שהוא אינו יודע הדין. ומסברא י"ל שאם הוא אינו יכול ללמוד בפני עצמו הוא חייב לשכור רב ללמדו. ומסברא י"ל שאין זה רק בדברים פשוטים, אלא אף מי שכבר למד ויודע עיקרי הדינים, מ"מ כשיש לו איזה ספק בדין, חייב הוא ללמוד כדי לברר אותו ספק, שאם לא כן הוא עדיין אינו יכול להביא את עצמו למעשה. וכל זה בכלל מצות עשה של "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

לכן כשכתב התורה וחיים, "איכא חיוב ומצוות עשה מן התורה", י"ל שהוא כיון למצות "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" הנ"ל. ומ"ש "וזו בשכל והסברא מחייבו", דהיינו מסברא י"ל שמצוה זו שייך גם כדי לשכור רב על הצבור, וגם אם הצבור כבר יודעים עיקרי הדינים.

ואגב אורחיה יש לדייק בפ"ק דפרקי אבות, שכתוב שם "עשה לך רב", מאיזה טעם לא כתבו הראשונים שזה כדי לקיים מצות עשה הנ"ל. עיין ברש"י ור"ם ורבינו יונה שם, שלא הביאו מצוה זו. אלא נראה שיש כוונה אחרת במשנה, והיא שהמשנה אינה מדברת ברב ממש כנד"ד, אלא במי ששוה לו בחכמה. וכן הוא ברבינו יונה שם במש"ו. וז"ל "שאפילו אתה יודע כמותו עשה אותו רב עליך, מפני שאדם זכר מה שלמד מרבו יותר ממה שאדם לומד מעצמו... ואפילו אם שניהם שווין בחכמה." וכן הוא

ל"אדמגרמיתו גרמי בי אביי...". (ועיין ברמב"ם הל' תשובה פ"ג הל"ז, שכתב "חמשה הן נקראים מינים... האומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה". וכתב הראב"ד, והוא בכלל "ראשי ישיבותיהם", "ולמה קרא לזה מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו מחשבה, לפי מה שראו במקראות, ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות.")

וגם כתב הרמב"ם שם, "והנה בני הנאמן, אני מצווח לא לעיין בפירושים ובחיבורים מלבד אלה של רבי אברהם אבן עזרא, שהם מועילים לכל קורא בעיון, אשר לו שכל זך ובינה". ונראה שאף זה בכלל שמועה זו של אבן עזרא נאה ושמועה של אחרים אינה נאה. והלא ממילא יש בזיון לחכמים אחרים שכתבו פירושים על התורה. וגם נראה שזה כמו "אדמגרמיתו גרמי בי שאר מפרשים תו אכלו בישראל שמינא בי אבן עזרא".

וגם מצינו ברב פעלים ח"א סוד ישרים ס"ה ד"ה והנה שכתב, "גם רבינו רש"ש בנה"ש כתב, וז"ל עידי בשמים כי כל עסקי ולימודי אינו אלא רק בדברי האר"י זלה"ה ותלמידו מהרח"ו ז"ל לבדם, ובלעדם אין לי עסק בשום ספר מספרי המקובלים ראשונים ואחרונים, ואפילו בדברי שאר תלמידי האר"י ז"ל לא למדתי, וכשיזדמן לפני דבר מדבריהם אני מדלגו...". וזה קשה, שאף זה כמו "אדמגרמיתו גרמי בי שאר מקובלים תו אכלו בישראל שמינא בי האר"י ז"ל ומהרח"ו ז"ל". ואף שיש לו טעם נכון לזה, וכן הרמב"ם הנ"ל ביאר טעמו, מ"מ הלא אף יש בזה בזיון, כדמצינו באביי, שפירש רבינו גרשום הנ"ל, "שהיה מבזיני".

ב) אלא צ"ל שהכל תלוי על הכוונה, אם היא לטובה ולתועלת או לא. וזה כמ"ש בחפץ חיים, איסורי רכילות כלל ט. "אם אחד רואה שחבירו רוצה להשתתף באיזה דבר עם אחד, והוא משער שבודאי יסובב לו ע"י זה ענין רע צריך להגיד לו כדי להצילו מן הענין הרע ההוא. אך צריך לזה חמשה פרטים... שיכוין רק לתועלת, דהיינו לסלק הנזקין מזה, ולא מצד שנאה על השכנגדו". וכן הוא בהלכות לשון הרע כלל ד אות יא שכתב, "ודע עוד עיקר גדול בעינינים אלו, אם אחד רוצה להכניס את חבירו בעניניו כגון לשווכרו למלאכתו... מותר לדרוש ולחקור אצל אנשים על מהותו וענינו, אף דיכול להיות שיספרו לו גנותו אפילו הכי מותר, כיון דכוונתו לטובת עצמו לבד... ובזה לא יהיה עליו שום חשש איסור לא מפני שאלתו, שהוא אין מתכוין לגנותו רק לטובת עצמו" ע"ש.

גרמי בספרי האחרונים, ניכול בשרא שמנה אפתורא דדהבא, הם הש"ס והראשונים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש שהם יתד שהכל תלוי בו, ולכן יש למעלת כת"ר למכור ספרי האחרונים ולקנות בדמיהם ארבעה טורים עם הבית יוסף" עכ"ל. (ראיתי זה בשו"ת יחזקאל דעת ח"ה בכללי השו"ע) ולמה לא חש למבואר בב"ב ובעירובין שם.

כתוב בעירובין סד. "אמר ר' אחא בר חנינא מאי דכתיב "ורועה זונות יאבד הוץ", כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה. "ופירש"י "הונה. כבודה של תורה וסופה להשתכח ממנו". הרי נראה מזה שהוא מאבד כבודה של תורה, וממילא שזה בכלל בזוי.

וכן הא דכתוב בב"ב כב. "אדמגרמיתו גרמי בי אביי תו אכלו בישראל שמינא בי רבא" ופירש רבינו גרשום, "שהיה רגיל לומר לתלמידי אביי כל זמן שאתם מגררין עצמות שאין בהן לחלוח בי אביי, יכולין אתם ללמוד תורה כשורה וכהלכתא בי רבא, לפי שאביי לא למד כל כך, ולפיכך אמר אביי אנא ענישתיה שהיה מבזיני". הרי אף כאן יש בזיון.

אלא מצינו כתוב בתענית ד: "אמר רב חסדא כאן לשאול כאן להזכיר... אמר עולא הא דרב חסדא קשיא כחומץ לשינים וכעשן לעינים, ומה במקום שאינו שואל מזכיר, במקום ששואל אינו דין שיהא מזכיר." ויש להעיר, זה כמו שאמר עולא שמועה שלו נאה, ושמועה של רב חסדא אינו נאה. וגם הלשון, "קשיא כחומץ לשינים וכעשן לעינים" נחשב כבזיון לרב חסדא, ואיך אמר עולא כן. וכן מצינו בקידושין מה: שאמר עולא כן לגבי רב הונא ע"ש.

וכן ראיתי באיגרות הרמב"ם, שכתב הרמב"ם לבנו רבי אברהם ז"ל. וז"ל "ובמיוחד שמור נפשך מאד מחיבוריהם של רוב אנשי צרפת כי חושבים הם להשיג הכרת הבורא וסודות תורתו מתוך אכילה דשנה ושתיה, של דברים המתובלים בחומץ ותבלינים, שכביכול מחדדים את השכל... הם מדמים שקרובים אליו יתברך בשעה שהם צועקים בתפילתם או קוראים בתלמוד ומן החיבורים שנתחברו ע"י ראשי ישיבותיהם. גם בשעה שמזכירים את הבורא יתברך בשיחותיהם היום יומיות לשם שבח ותהילה, הם מכנים אותו יתברך בביטויים המורים על גשמיות גופנית, מאותם הכינויים שמשתמשים בהם ההמוץ". ע"ש. משמע מזה שיש לשמור "מחיבוריהם של רוב אנשי צרפת", ולכאורה נראה שבכלל זה "החיבורים שנתחברו ע"י ראשי ישיבותיהם". ואף זה דומה

וכן הוא ביחודה דעת ח"ד ס"ס, שכתב שיש איסור לשון הרע, "באופן שמתכוין רק להשמיץ את חבריו ולבזותו, אבל אם מתכוין לתועלת מסויימת או להרחיק נזק מותר." ע"ש כל דבריו.

ולפי זה יש לפרש כל הנ"ל. "אמר ר' אחא בר חנינא מאי דכתיב 'ורועה זונות יאבד הון', כל האומר שמועה זו נאה וזו אינה נאה מאבד הונה של תורה." וי"ל שהאיסור הוא רק כשהוא דומה ל"רועה זונות", דהיינו כמו שמי שרועה זונות כיון רק לתאות נפשו, כמו כן אם איש זה אמר שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה, והוא כיון לתאות נפשו, דהיינו לגאותו שהוא חושב שהוא בקי בתורה כל כך עד שהוא יכול להכריע בין השמועות, וע"י זה יש לו שמץ גאווה ולבו גס בו, מה שהוא מראה לאחרים איך הוא בקי בתורה עד שהוא יכול להכריע בין השמועות, בזה אין כאן לתועלת אלא לתאות נפשו, וכדמצינו ב"רועה זונות", ולכן הוא אסור. אולם מי שאינו מתכוין לתאות נפשו ולגאותו, ואין לבו גס בו, אלא רק כיון לומר שלפי עניות דעתו שמועה זו נאה ושמועה זו אינה נאה, אין בזה איסור.

וזה כמ"ש ר"ח מוולזין ז"ל ברוח חיים על פרקי אבות פ"א מ"ד, "שאע"פ שניתן לנו רשות ללחום במלחמתה של תורה, עכ"ז יזהר בנפשו מלדבר גאווה וגודל לבב, אך בענוה יתרה" ע"ש.

ומ"ש בב"ב כב. "אדמגרמיתו גרמי כי אביי תו אכלו בישרא שמינא בי רבא", י"ל שרב אדא בר אבא כיון רק לתועלת, ליתן עצה טובה לתלמידים. ולכן אין בזה איסור. אלא אביי חשש שכיון שנענש רב אדא בר אבא, אולי הוא משום שרב אדא בר אבא כיון גם לבזיון, ולא רק לתועלת. ובסוף כתוב בגמרא "ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה". הרי בסוף מסיק שמה שאמר רב אדא בר אבא לגבי אביי אינו ראוי לעונש, והיינו משום דמסתברא רב אדא בר אבא כיון רק לתועלת, והוא דבר מותר.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש בעל התפארת שמואל, בתשובתו שהובאה בשו"ת נחלת שבעה ס"נ, שהוא כיון רק לתועלת, ואין בזה איסור.

וכן מ"ש בתענית ד: הנ"ל שעולא אמר לגבי רב חסדא, "קשיא כחומץ לשינים וכעשן לעינים", עולא כיון רק לתועלת, וכדי לומר ששיטת רב חסדא קשה מאד.

וכן מ"ש באיגרות הרמב"ם לגבי המחברים בצרפת, ולגבי שאר המפרשים מלבד האבן עזרא, וגם מ"ש הרב פעלים בשם הרש"ש, כל זה רק לתועלת ואין שום כוונה של בזיון.

ואת"ל שאם כיונו רב אדא בר אבא ועולא רק לתועלת, אין להם לדבר בלשון קשה כגון "אדמגרמיתו גרמי כי אביי תו אכלו בישרא שמינא בי רבא", או "קשיא כחומץ לשינים וכעשן לעינים", והו"ל לדבר בנחת ובלשון נאה. ויש להשיב לפי מ"ש בתענית ד. "ואמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר הלא כה דברי כאש נאם ה'. ואמר רב אשי כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח, שנאמר וכפטיש יפוצץ סלע. א"ל רבי אבא לרב אשי אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה דכתיב ארץ אשר אבניה ברזל, אל תקרי אבניה, אלא בונה. אמר רבינא אפ"ה מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, שנאמר והסר כעס מלבך" ע"ש. ולכן י"ל שרב אדא בר אבא ועולא סברו כרבא וכרב אשי.

וכן ראיתי באיגרות הרמב"ם, שכתב הרמב"ם להדיין רבי פנחס ב"ר משולם ז"ל מאלכסנדריה, וז"ל "וזה שמסרו לך בשמי, שאמרתי עליך שאתה כעסן – צדקת, כך אמרתי. ומה בכך, והרי גם חכמינו אמרו, "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא היא דקא מרתחא ליה", שנאמר הלא כה דברי כאש נאום ה'" ע"ש. הרי כך דרכו של רבותינו לדבר בלשון קשה כברזל. וכן י"ל גבי רב אדא בר אבא ועולא הנ"ל.

לכן למסקנה נראה שאין איסור לומר ששיטת הרשב"א ברורה יותר משיטת התוספות, וכדומה, שמי שאמר זה לא כיון אלא תועלת, ולהגדיל תורה ולהאדירה, משא"כ אם יש לו שמץ גאווה בזה, ולבו גס בו. מ"מ נראה שבזמן הזה יותר נכון הוא לתפוס מ"ש רבינא, דהיינו "אפ"ה מיבעי ליה לאיניש למילף נפשיה בניחותא, שנאמר והסר כעס מלבך." וכן הוא בהקדמת רב פעלים ח"א, וכן הוא בדברי פתיחה ביביע אומר ח"ד ע"ש.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קב.

דוקא. וכן נראה דעת הרי"ף... וממילא משמע דכל שאינו מובהק אפילו בפניו שרי"ע ש.

ומה שהקשה כת"ר מעירובין סב: מרב חסדא. כבר כתב הפר"ח במים חיים בהל' ת"ת פ"ה הל"ב, "...ועוד מוכח מדברי הרב ממ"ש בסוף הפרק שתלמיד חבר אינו חייב בכל אלה הדברים, משמע שתלמיד חבר יכול להורות אפילו בפני רבו, וזה שלא כדברי התוספות בעירובין סב: שסבורים שתלמיד חבר אינו יכול להורות אלא דוקא חוץ לג' פרסאות, והא דאמרין התם בפ' הדר דרב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא, צ"ל לדעת הרב דרב חסדא תלמיד גמור דרב הונא הוה. והכי מוכח בפ"ק דגיטין דקאמר ליה חסדא שמך וחסדאין מילך, והכי מוכח נמי בסוף פ"ב דמציעא דרבו מובהק הוה. ומעתה על כרחך הא דאורי בכפרי, היינו כנטילת רשות, אי נמי אורי באקראי בעלמא וחוצ' לג' פרסאות הוה"ע ש.

וכן יש ללמוד מהראב"ד שרב חסדא היה תלמיד גמור, שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, "ומכלל החכמים שקיבלו מרב הונא ומרב יהודה רבה ורב יוסף." וכתב הראב"ד שם, "א"א רב חסדא, ורבה בר רב הונא." הרי משמע שרב חסדא היה תלמיד גמור לרב הונא. וכתב הכסף משנה שם, "שאין זו השגה שרבינו לא בא למנות כל הגדולים שקבלו... אלא מקצתן" ע"ש. הרי לדעת הכסף משנה אף הרמב"ם מודה להראב"ד שרב חסדא היה תלמיד גמור לרב הונא.

ומ"ש כת"ר שלא נראה כן מב"מ לג. הלא לדעת המים חיים הנ"ל כן נראה מהסוגיא שם. שכתוב בגמרא, "ולענין אבדה במקום אביו אינן חוזרין אלא לרבו מובהק, קבעי מיניה רב חסדא מרב הונא תלמיד וצריך לו רבו מאי...". הרי נראה שרב הונא היה רב מובהק לר"ח, ולכן שאל ר"ח מה הדין תלמיד גמור שרבו מובהק צריך לו. וזה כהמים חיים.

ומ"ש שם "עד ארבעין שנים איקפדי אהדידי", וכתב כת"ר "איך הקפיד על ר"ה רבו". י"ל כמ"ש הבן יהוידע שם, "וכן ר"ח הוה מקפיד שלא ילך לבית רב, כי חש אולי יזדמן שידבר דבר בשוגג שיהיה נחלש בו דעת רב הונא, כאשר נחלש בזה הרבה, ולכן הרחיקו עצמן זה מזה...". ע"ש. הרי כל ההקפדה של רב חסדא היא כדי להציל רב הונא שלא "נחלש בו דעת רב הונא". ואין הטעם משום שר"ח היה מקפיד על כבוד עצמו, ולא משום שהוא מהרהר אחר רבו.

שאלה: (א) האם רב הונא היה רב מובהק לרב חסדא.

(ב) בדין תלמיד מותר להורות דינים הכתובים בספרים.

(ג) בדין גדולי הדור בזמנינו, האם יש להם דין רב מובהק אף למי שלא למד אצלם.

(ד) למה לא פסקו הרי"ף והרא"ש כר' ינאי שסבר שאין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים".

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

אות א.

כתב כת"ר, "בענין שיטת הב"י (ס"רמב) בדעת הרמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת, דתלמיד שאינו מובהק (דהיינו שאין רוב חכמתו ממנו) מותר להורות אפילו בפני רבו ממש ע"ש. וקשה לי לפי"ז למה "אפילו ביעתא בכותחא בעו מיניה מרב חסדא כל שני דרב הונא ולא אורי" (עירובין סב:). ורוב מפרשי הרמב"ם כתבו דרב חסדא היה תלמיד חבר של רב הונא, ומטעם זה אמרו שם ד"רב חסדא אורי בכפרי בשני דרב הונא". (ובלא"ה אין לומר דר"ח היה תלמיד מובהק של ר"ה, דא"כ איך הורה בכפרי. ועוד אי נימא דהיה תלמיד מובהק, איך הקפיד על ר"ה רבו בב"מ לג. ובין אם נאמר כרבינו חננאל שם או כמהרש"א שם לענין הגרסא "עד ארבעין שנים אקפדו אהדידי" וכו', מ"מ ודאי לא גרע מהמהרהר אחר רבו ומחולק על רבו דאסר רב חסדא עצמו בתלמיד גמור, ע' סנהדרין קי. וצ"ע בזה)".

כן כתב הב"י בס"רמב, "ונראה מדברי הרמב"ם דתלמיד חבר אפילו בפניו מותר להורות, שהרי כתב בסוף הפרק הנזכר (פ"ה הל"ט) 'במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים, אבל עומד לפניו וקורע עליו' ע"כ. משמע דס"ל דהא דאמר רבינא לרב אשי אנא תלמיד חבר דמר אנא, היינו לומר דכיון דאינו אלא תלמיד חבר מותר לו להורות בפניו דלא הוזכר איסור הוראה כלל אלא גבי רבו מובהק

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שנייה, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר (באות ג) "בענין שיטת הכ"מ ברמב"ם דתלמיד חבר רשאי להורות בפני רבו ממש. שאלתי לפי דעת המפרשים ברמב"ם שרב חסדא היה תלמיד חבר, למה לא הורה כל שני דרב הונא". דהיינו שכתוב בעירובין סב: "אפילו ביעתא בכותחא בעו מיניה מרב חסדא כל שני דרב הונא ולא אורי".

ראיתי בריב"ש ס'רעא שכתב, לגבי מעשה דרבינא ורב אשי בעירובין סג. דאין לרבינא להורות בפני רב אשי אע"ג שהוא היה תלמיד חבר, "אי נמי אפשר דתלמיד חבר מותר להורות אפילו בפניו ממש, אלא דלשמותי בפניו הוי שררתא יתירתא, או אפשר דהכי קאמר כה"ג בתלמיד אחר שאינו תלמיד חבר מי מחזי כאפקרותא. ונראה שתירוצים אלו לא שייך בנד"ד. ועוד כתב הב"י בס'רמב"ד"ה ונראה, "...הרי"ף שהשמיט עובדא דרבינא דא"ל לרב אשי תלמיד חבר דמר אנא, משום דסתם רבו שאמרו שאסור להורות לפניו או שלא בפניו, היינו רבו מובהק דוקא, וממילא משמע דכל שאינו מובהק אפילו בפניו שרי, שאם היה סובר כדעת התוספות והרא"ש הוה ליה לכתוב ההוא עובדא לאשמועין דבתלמיד חבר בפניו מיהא אסור". לכן אין ללמוד ממעשה זה טעם לנד"ד שאנו שואלין לפי אלו שסוברים שר"ח היה תלמיד חבר לרב הונא.

וגם ראיתי בב"י שם שהוא הביא בשם המהרי"ק, "שפירש תלמיד חבר, היינו דמתחלה היה תלמיד ואח"כ נתחכם ונעשה חבירו". ולכן לכאורה י"ל שמה שר"ח לא הורה בפני רב הונא הוא רק כשהיה תלמיד גמור, ורק אחר כך כשהוא היה תלמיד חבר הוא הורה בכפרי. וגם זה אינו, שכתוב בגמרא "כל שני דרב הונא", דהיינו אף כשרב חסדא היה תלמיד חבר. ועוד הרמב"ם לא סבר כהמהרי"ק בפירושו של תלמיד חבר כמבואר בב"י שם.

ולכן נראה לפרש זה לפי מ"ש הריב"ש שם שפירש תלמיד חבר, "לאו דוקא חכם כמותו ממש בשוין, דהא ודאי רב המנונא לא היה שוה לרב חסדא... וכן רבינא לא היה גדול בתורה כרב אשי". ולכן מצינו שהוא נקרא תלמיד חבר אף כשהוא פחות בחכמה מרבו. ולפי זה הכי י"ל ברב חסדא שהוא היה תלמיד חבר לרב הונא, אף שרב חסדא לא היה חכם כרב הונא.

ולפי זה יש לפרש נד"ד לפי מ"ש הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ה הל"י, "וכל תלמיד חכם שדעותיו מכוונות אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה, אע"פ שלא למד ממנו כלום." דהיינו כמבואר בפרקי אבות פ"ה שחכם אינו מדבר בפני מי שגדול ממנו בחכמה. וכן הוא בכסף משנה שם. וכן מצינו באבות דרבי נתן פ"ז, שכתוב "חכם אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, זה משה שנאמר וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה ויעש האותות לעיני העם, וכי מי ראוי לדבר משה או אהרן, הוי אומר משה שמשה שמע מפי הגבורה, ואהרן שמע מפי משה, אלא כך אמר משה אפשר שאדבר במקום שאחי גדול ממני עומד שם, לפיכך אמר לו לאהרן דבר, שנאמר וידבר אהרן את כל הדברים אשר דבר ה' אל משה".

לכן י"ל שהטעם שרב חסדא לא הורה הלכה כל שני דרב הונא, הוא מפני שזה היה במקום רב הונא וזה בכלל "חכם אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו", אבל בכפרי שלא היה מקום של רב הונא, שפיר הוא לרב חסדא להורות הלכה, שאין זה בכלל "לפני מי שגדול ממנו". הרי רב חסדא סבר שכל העיר בכלל "לפני מי שגדול ממנו", שרב הונא היה מארי דאתרא.

ונראה שיש לדון בזה בשני חששות, החשש הראשון הוא בכבוד רבו, והחשש השני הוא מצד ענוה. ואה"נ שמותר לרב חסדא להורות במקום רב הונא שלדעת הרמב"ם תלמיד חבר מותר להורות אף במקום רבו כיון שאין כאן חשש בכבוד רבו, מ"מ מטעם אחר לא הורה רב הונא, דהיינו שהוא סבר שזה בכלל "אינו מדבר לפני מי שגדול ממנו", וזה בכלל חשש ענוה.

לכן אף שנראה מהסוגיא בעירובין סב: שטעם שרב חסדא לא הורה הלכה לפני רב הונא הוא משום כבוד רבו, זה רק מפני שמטעם ענוה רב חסדא קיבל על עצמו דין תלמיד גמור באתרא דרב הונא.

ולפי זה סדר לשון הרמב"ם אתי שפיר, שבהל"ט כתב "...אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו, הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו דבריו". הרי כאן הוא מיירי בדין כבוד. אלא מיד אחר כך בהל' י כתב, "וכל תלמיד חכם שדעותיו מכוונות אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה", דהיינו כאן הוא מיירי מצד ענוה. הרי אע"פ שלא שייך חשש כבוד, עדיין יש חשש ענוה. ולכן שפיר

הורה הלכה לפני רב הונא הוא משום כבוד רבו, זה רק מפני שמטעם ענוה רב חסדא קיבל על עצמו דין תלמיד גמור באתרא דרב הונא. הרי הוא קיבל על עצמו דין תלמיד גמור, ולכן שפיר הוא ללמוד ממנו דיני תלמיד גמור, אף שטעמו רק משום ענוה, שסוף כל סוף כיון שהוא נוהג כדין תלמיד גמור יש ללמוד ממנו.

אות ב.

כתב כת"ר, "...השו"ע יו"ד (רמב ט) פסק "יש שכתב שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים יכול להורות בימי רבו, רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מילתא למילתא מעצמו." ובאמת מסופקני מאד בענין ההיתר להורות מה שכתוב בפירוש בספרים, אם מותר לתלמיד להורות (במקום רבו) במקום שיש מחלוקת פוסקים, כגון הש"ך והט"ז, ורוצה להורות כהש"ך מכח איזה ראיה, אולי בכל זאת מותר, כיון דסו"ס "הוראתו" כתובה בש"ך, או דילמא מכיון שהט"ז חולק, אם יורה כש"ך חשיב "הוראה" ממש, ואסור. ואת"ל דאסור כשמורה ע"פ ראיה אכתי יש להסתפק אם שרי להורות ע"י כללי פסיקה, כגון שרוצה להורות במחלוקת ש"ך וט"ז דרבנן להקל, או להורות כדעת רוב הפוסקים לגבי מיעוט וכדו'. והדברים מצויים מאד בפרט בזה"ז כגון שנחלקו גדולי הדור באיזה דבר שהתחדש בזמן, האם מותר לתלמיד להורות לשואל כאחד מהם, כאשר יודע שגדול אחר חולק על החכם שרוצה להורות כמותו, או דחשיב "הוראה" ואסור."

ולכאורה נראה שאסור להורות אם הוא צריך לדמות מילתא למילתא כמ"ש מרן, או אם הוא דבר "דתליא בסברא" (עיי' לרש"י לקמן). ולכן נראה שאין להכריע בין הש"ך והט"ז, וגם אין לפסוק לפי הכללים כגון ספק דרבנן לקולא, שהלא אף בזה בעינן סברה נכונה, שהלא י"א דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא באיתחזק איסורא, או בדבר שיש לו מתירין, וכדומה. וכן, הוא אינו פשוט להורות לפי רוב הפוסקים, שהלא כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א. דהא דאמרינן לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו היו נושאים ונותנים פנים אל פנים אפשר שהיה הרוב מסכים להמיעוט. ע"ש. ולכן כל זה צריך דרישה וחקירה, ואין זה בכלל מה שהתיר מרן. וק"ו שאין

הוא לומר שאף שרב חסדא היה תלמיד חבר לרב הונא, מ"מ מצד ענוה הוא לא הורה הלכה במקומו של רב הונא. וכל זה לפי שיטת האומרים שרב חסדא היה תלמיד חבר לרב הונא.

כתב כת"ר (באות ד.) "פירוש הגאון בן יהוידע לענ"ד דחוק טובא בלשון הש"ס "עד ארבעין שנים איקפדי אהדדי", דלשון "איכפדי" היינו קפידא של כעס, ולא אמר הש"ס "עד ארבעין שנים לא עיילו אהדדי", אלא "איכפדי". ועוד, לשיטת הבן יהוידע למה אהדדי, הרי ר"ה רבו דר"ח, אז למה התייחס באותו היחס לתלמידו ר"ח. וכמדומני מהראשונים מוכח שלא כדבריו ואכמ"ל."

ונראה שסבר הבן יהוידע שאם היתה ההקפדה משום כעס, אז למה כתוב מיד אחר כך, "ייתיב רב חסדא ארבעין תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא, יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא". וי"ל שמיד ישבו בתענית, וזה מפני דמסתמא הם בכלל מ"ש בפרקי אבות "קשה לכעוס ונוח לרצות, חסיד". ועוד כל המעשה כאן הוא בכלל אי הבנה, שרב חסדא לא כיון על עצמו כלל. וכתב הבן יהוידע "איך יצוייר שישארו בהקפדה ארבעים שנה, ולא נזדמן שהרגיש רב הונא דר"ח לא נתכוין לכך." לכן נראה שאין כעס בניהם, אלא חרטה לבדה.

ושוב ראיתי בראשון לציון ל"ד ס"רמב ד, שכתב שמוכח מסוגיא זו שרב הונא היה רב מובהק לרב חסדא ע"ש. וזה כדעת המים חיים.

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שלישית. וזה מה שהשבתי לו.

כתבתי שרב חסדא החמיר על עצמו משום מידת ענוה, ולכן הוא לא הורה במקום רב הונא, וזה היה רק חומרא בעלמא ולא מדינא. וכתב כת"ר (באות ב) "איך שאל אביי את רב יוסף בעירובין שם "מהו לאוריי במקום רבו" הא דמשנת ראב"י קב ונקי... ואם איתא דלא אורי מדינא דדיני מורה הלכה בפני רבו, א"כ מה משיב רב יוסף לאביי? וכי דינא דענוה ושלפלות וחסידות שאל אביי? ודאי לא, אלא דיני הלכות הוראה בפני רבו שאל, והשיב לו רב יוסף דמדינא אסור, וכפי שאכן נהג רב חסדא. ולכן לא הבנתי תירוץ כת"ר בזה, והדרא לי קושיא לדוכתא."

ויש להשיב. כבר הרגשתי בקושיא זו, לכן כתבתי "לכן אף שנראה מהסוגיא בעירובין סב: שהטעם שרב חסדא לא

להתיר ע"י ס"ס, שיש כמה הלכות איך להתיר ע"י ס"ס כמבואר באחרונים בי"ד ס"ק ע"ש.

הרוב ע"ש. הרי מצינו דשאני בזה"ז, ולכן מותר להורות הלכות פסוקות מספר.

אלא אף דברי הרשד"ם, אינם ברורים אצלי, שהלא נראה דעתו דאם אמרינן שאין לגזור בשביל המיעוט על הרוב, אז אף יש להתיר בזה"ז להורות בביעתא בכותחא, אף שהוא אינו מתוך ספר אלא על פה, שאף זה דין פשוט. ומה לי מן הכתוב ומה לי על פה, יש להורות בשניהם. אלא לא מצינו שהתירו מרן והפוסקים להורות בביעתא בכותחא בזה"ז, ולכן אין לפרש מה שהתיר מרן להורות מפסקי הגאונים, כמו שפירש הרשד"ם. כן נראה לענ"ד.

לכן חזרתי לאחורי, ונראה שיש לפרש מ"ש מרן שמותר להורות מפסקי הגאונים, כהש"ך הנ"ל. וזה מפני מה שכתב מרן שם סע"ח, "לא מקרי הוראה אלא בדבר שיש בו חידוש לשואל, אבל בהוראה ידועה שהיא פשוטה לכל כגון נותן טעם לפגם או לבטל איסור בששים וכיוצא באלו מותר." וזה קשה, הלא ביעתא בכותחא הוא דבר פשוט ועדיין הוא אסור להורות דין זה. לכן כתב הש"ך שם ס"ק טו. "והתוספות והפוסקים הוצרכו לומר דביעתא בכותחא מיירי בדבר שיש בו חידוש לשואל." ולפי זה י"ל בגמרא הנ"ל, שמה שאסור להורות ממגילת תענית, הוא רק כשזה דומה לביעתא בכותחא, דהיינו שיש בהוראה זו חידוש לשואל, דהיינו כמו שפירש הש"ך "דהך דמגילת תענית מיירי כשבא לדמות מלתא למלתא בדבר הכתוב במגילת תענית". אולם אם אין חידוש מותר להורות, ובכה"ג מיירי מרן כשהוא התיר להורות מפסקי הגאונים, דהיינו לאו דוקא "בהוראה ידועה שהיא פשוטה לכל כגון נותן טעם לפגם או לבטל איסור בששים", אלא אף מפסקי הגאונים, שכיון שכל ישראל קבלו דבריהם, ממילא שהם בכלל "הוראה ידועה שהיא פשוטה לכל."

ולפי זה, אף י"ל שהכללים של ספק דרבנן לקולא, או אזלינן בתר רובא, הם בכלל "הוראה ידועה", שכמו שרוב אדם יודעים מנותן טעם לפגם, אף הם יודעים הכללים של ספק דרבנן לקולא וכדומה. ולכן שפיר הוא להורות על פי כללים אלו. מ"מ אין לתלמיד להכריע בין הש"ך והט"ז על פי ראיות מלבו, שאין זה בכלל "הוראה ידועה". ואף דמצינו לרמ"א בס"רמב"ג שתלמיד, "מותר לחלוק עליו באיזה פסק או הוראה אם יש לו ראיות והכחות לדבריו שהדין עמו". וא"כ אף מותר לתלמיד להכריע בין הש"ך והט"ז אם יש לו ראיות, מ"מ עדיין י"ל שאין לתלמיד להורות לאחרים לפי מה שהוא הכריע. וכן נראה מהערה"ש שם אות כג שכתב, "דוקא להורות במקום רבו

אלא עדיין יש לדון בזה. כתוב בעירובין סב: "א"ל רבי יעקב בר אבא לאביי כגון מגילת תענית דכתיבא ומנחא מהו לאורויי באתריה' דרביה, א"ל הכי א"ר יוסף אפילו ביעתא בכותחא." הרי שאסור להורות ממגילת תענית, ולכן איך פסק מרן דמותר להורות מפסקי הגאונים. וכן הקשה הפרישה שם. לכן פירש הש"ך בס"רמב"ס"ק טז, "דהך דמגילת תענית מיירי כשבא לדמות מלתא למלתא בדבר הכתוב במגילת תענית". (ע"ש שהוא דוחה תירוצי הפרישה). ועדיין זה קשה אצלי, שהלא לפי מה שהשיב אביי שאסור להורות אפילו בביעתא בכותחא, משמע אף הלכה פסוקה, והוא אינו בא "לדמות מלתא למלתא", אסור. וזה כמו שפירש"י לעיל מזה, "כיון דלא תליא בסברא ומילתא פשיטא הוא" עדיין אסור משום שאף אסור להורות בביעתא בכותחא. ולכן אף לפי פירוש הש"ך "דהך דמגילת תענית מיירי כשבא לדמות מלתא למלתא בדבר הכתוב במגילת תענית", מ"מ מדין ביעתא בכותחא, נראה שאף אסור להורות הלכות פסוקות מהמגילה, אף כשהוא אינו מדמה מילתא למילתא. ולכן עדיין יש לבאר מה שפסק מרן להתיר להורות מפסקי הגאונים.

וראיתי ברשד"ם בח"מ ס"א שכתב, "גם בעיני הוקשה כשראיתי לשון הגמרא בעירובין, ותמהתי דאמרינן התם בפ' הדר אמר ליה רב יעקב בר אבא לאביי מגילת תענית... ולכאורה נראה תשובה גדולה מכאן לר"מ ולאחיו, שהרי מגילת תענית שהוא דבר כתוב והשיבו אפילו ביעתא בכותחא אין להורות אע"פ שהוא דבר שאין בו כ"כ חידוש, ואין מקום לטעות בו, והוה ליה כאלו הוא דבר כתוב, ועם כל זה השיב אביי שאין התלמיד יכול להורות במקום רבו. אלא שנראה לי שנוכל לתרץ ולומר דכיון דבימיהם היה הכל על פה לבד מגילת תענית, וכמו שפירש"י ז"ל וז"ל "להכי נקט מגילת תענית שלא היה דבר הלכה כתובה בימיהם, אפילו אות אחד חוץ ממגילת תענית", וא"כ מש"ה גזרו על המיעוט משום הרוב, ולא חלקו בין מגילת תענית לשאר דינים, ולא בדברים שאינם צריכים כ"כ הוראה, לדברים הצריכים הוראה, אבל בזמנינו זה, כל הדינים יוצאים ממה שכתוב בתלמוד ובחבורים ובספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים חדשים גם ישנים, אע"פ שהפרטים לא תקיף הידיעה, ועכ"פ אנו רואים מחלוקת בהכנת הפוסקים, מ"מ א"א להכחיש שרוב הדינים פשוטים, ולא מסתבר לגזור בשביל המיעוט על

אסור, אבל להתווכח עם רבו באיזה פסק או הוראה שלא נראה לו כמו שרבו אומר, ויש לו ראיות והוכחות וודאי שרי. הרי שיש לחלק בין הוראה ובין ויכוח. ולכן אין להורות לפי הכרעתו בין הש"ך והט"ז, כן נראה לענ"ד. (ויש לצרף לזה מה שכתבתי לקמן באות ה שי"א שאין איסור זה שייך כלל בזמנינו ע"ש).

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שנייה, וזה מה שהשבתי לו:

כתב מרן בס"רמב ט בשם מהר"ם, "יש מי שכתב שכל הכתוב בספרים מפסקי הגאונים יכול להורות בימי רבו, רק לא יורה דבר מלבו ולא יסמוך על ראיותיו לדמות מלתא למלתא מעצמו". ולכאורה יש להקשות על זה שהלא אסור להורות ממגילת תענית. ולזה תירץ הדרישה בתירוצי שני, "דההיא דמגילת תענית מיירי בדבר שנראה חידוש לשואל הוא דאסור, וכמ"ש התוס' שם בהדיא, ומהר"ם בא לומר בכגון שאין נראה לו דבר חידוש לשואל, ואשמועינן דאפילו הכי אינו מותר אלא בכל שכתוב בספרים". ולכן מותר להורות מפסקי הגאונים כיון שאין בהם חידוש וגם הם כתובים, דשניהם בעינן כדי להורות. והש"ך בס"ק טז דחה תירוצי הדרישה, ותירץ, "הך דמגילת תענית מיירי כשבא לדמות מלתא למלתא בדבר הכתוב במגילת תענית". וכתבתי, "אולם אם אין חידוש מותר להורות, ובכה"ג מיירי מרן כשהוא התיר להורות מפסקי הגאונים, דהיינו לאו דוקא "בהוראה ידועה שהיא פשוטה לכל כגון נותן טעם לפגם או לבטל איסור בששים", אלא אף מפסקי הגאונים, שכיון שכל ישראל קבלו דבריהם, ממילא שהם בכלל "הוראה ידועה שהיא פשוטה לכל".

ועל זה כתב כת"ר (באות ה). "שעולה מדברי כת"ר, דכל ההיתר להורות במה שכתוב בספרים, הוא רק באופן שאין חידוש לשואל. והמעייין יראה שזהו ממש תירוצו השני של הדרישה". וגם כתב כת"ר, "דברי כת"ר הם דלא כתירוצי הראשון בפרישה, והם גם נסתרים מחמת קושיית הש"ך".

ויש להשיב. וי"ל שמה שפירשתי הוא אינו כתירוצי השני של הדרישה, אלא כל הוראה שאין בה חידוש מותר אף כשהיא אינה נכתבה בספר, ודלא כהדרישה שסבר דשניהם בעינן. ועוד, דעתי נוטה לדעת הש"ך, אלא פירשתי מעצמי סברת מהר"ם באופן אחר, אף שבסוף המסקנה כהש"ך.

הש"ך כתב להקשות על הדרישה, וז"ל "דודאי מהר"ם מיירי שיש חידוש לשואל וכדאיתא בהגמ"י שם וז"ל כתב מורי רבינו בשם ר"י דדוקא בדבר שיש בו חידוש אפילו ביעתא בכותחא ומגילת תענית שהזכיר הספר בכה"ג איירי, אבל דברים שהשואל יודע מנהגו של דבר כגון נטל"פ וכיוצא בו דכשמתירין לו אין נראה בעיניו דבר חידוש שרי. עוד הורה מורי רבינו שכל פסק שאדם רואה בפירוש בספר מספרי הגאונים כו'. וכ"מ להדיא מדברי המחבר שאפילו יש בו חידוש לשואל שרי". נראה שדייק הש"ך מלשון "עוד הורה מורי", שהדין של ספרים הוא אף כשיש בהם חידוש, ולכן כתב "עוד", דהיינו אף שיש חידוש מ"מ כיון שכתוב בספר מותר להורות מהספר.

אלא נראה לענ"ד שיש לפרש דעת מהר"ם באופן אחר, אף שבסוף המסקנה כהש"ך. נראה שמהר"ם סבר דכל דבר שיש בו חידוש אין להורות כגון ביעתא בכותחא, והפירוש של "עוד" הוא שכל מה שנמצא בפסקי הגאונים נחשב כדבר שאין בו חידוש, אף שלהשואל הוא חידוש, וזה מפני שכיון שקבלו כל ישראל פסקי הגאונים, ודבריהם כהלכה פסוקה, וגם ע"י כתיבה ושליחת הספר לכל עיר שיש שם ישראלים, כל העולם יודעים מפסקים אלו, אף ששואל זה אינו יודע פסק זה והוא חידוש אצלו, מ"מ בטל דעתו אצל כל בני אדם, וכל פסקי הגאונים הם כדברים מקובלים שאין בהם חידוש ומותר להורות מהם.

ולכן אין עיקר הטעם להיתר זה משום שהם כתובים בספר, אלא משום שע"י הכתיבה פסקים אלו אינם חידושים, כיון שכל העולם יודעים מפסקים אלו ע"י שליחת הספר לכל מקום, וגם קבלו עליהם דברי הגאונים בלי פקפוק. וזה מה שכתבתי, "אלא אף מפסקי הגאונים, שכיון שכל ישראל קבלו דבריהם, ממילא שהם בכלל "הוראה ידועה שהיא פשוטה לכל". הרי שמה שהפסקים כתובים מוכח שהם מפורסים ומקובלים ואין בהם חידוש. מ"מ הכתיבה היא רק הכשר כדי שלא יהיו בפסקים אלו חידושים. לכן מצינו שאם הוא דבר שאין בו חידוש כגון נטל"פ מותר להורות אף שלא מתוך ספר, ואם הוא דבר שהוא חידוש לשואל זה, אלא הוא כתוב בספר, עדיין זה מותר כיון שאין זה בכלל חידוש כיון שהוא דבר מפורסם ע"י הכתיבה, ובטל החידוש להשואל.

ולפי זה נכון הוא מ"ש הש"ך הנ"ל שאסור לדמות מילתא למילתא, והוא אסור משום שזה בכלל חידוש, אבל בלא זה מותר להורות מספרי הגאונים. אלא לדעתו הוא פירש

חולק על רבו, ואדרבא יגדיל תורה ויאדיר, אבל הרמב"ם דין ש"ס נקיט, וגם היה לא רחוק מזמן הגאונים. ולפי זה בזה"ז לא שייך דין זה כלל (כנלע"ד וצדקו יחדיו הרמב"ם והרמ"ך).

וסברה נכונה היא, דמסתמא בזה"ז לא הקפידו גדולי הדור על מי שרוצה לקבוע בית המדרש, אלא אדרבה "יגדיל תורה ויאדיר". ולכן שפיר י"ל שהם מוחלים על כבודם.

ואף אם יש מי שרוצה לפקפק על סברה זו, אז עדיין י"ל ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהמהרי"ק שמי שלא לומד אצל גדול הדור אינו צריך ליטול רשות ממנו. ואת"ל שההלכה כהתה"ד הנ"ל, אז י"ל שלא שייך האיסור בזה"ז כמבואר בערה"ש הנ"ל.

ועוד יש לצרף מ"ש הרשד"ם בח"מ ס"א, וז"ל "וכתב בארחות חיים הל' ת"ת ס"כ הר"ם רבו של רבינו יונה ואחיו מר שמואל מאיורה, כתבו באגרות מיום שגלינו וחרב בית מקדשינו ונשתבשו הארצות ונמעטו הלבבות, אין לומר דין מורא רבך כמורא שמים, וכל הדינין שחייב התלמיד לרב נתבטלו, כי הספרים והחבורים והפירושים הם המורים לנו, והכל לפי פקחות השכל והסברה. וע"כ נהגו בעירם לקבוע התלמיד מדרש לעצמו, וכן אין לומר תלמיד אל יורה, ויכול התלמיד לסתור דברי רבו מכח פלפול ע"כ. הרי למדנו כמה חלוק יש בין זמן התלמוד לזמננו זה דהשתא, ומה בתלמיד לפני רבו דאית ביה איסור תורה וחיוב מיתה כמו שלמדו ממש רבינו ע"ה עם כל זה הקלו אלו הגדולים, והיו עושים במקומם, ומעשה רב עדיף, בענין נדון שלפנינו הקל עאכ"ו...". ע"ש. הרי לפי זה לא שייך כלל איסור בזה"ז.

אלא שראיתי למרן בבדק הבית ס"רמב שכתב, "וכתב מהרי"ק בשורש קע (קסט) על ענין להורות בפני רבו אע"ג שכתב בסמ"ק בשם מהר"ם דדוקא בימי התנאים והאמוראים וכו', מ"מ אין שאר הפוסקים סוברים כן". הרי לדעת המהרי"ק ומרן אין לסמוך על קולא הנ"ל.

אלא כתב הרשד"ם שם על דברי המהרי"ק, "...ועוד אני אומר שהרי שענינו הרואות שמהרי"ק ז"ל לא ראה הלשון הנ"ל, ולפי שהיה מסופק בלשון הסמ"ק מצור"ך כי לא ראה רק מה שכתב מהר"ר ישראל, על כן כתב מה שכתב, אבל אלו ראה הלשון ובפרט הנ"ל, אולי היה מודה, וקרוב לודאי הוא... ע"ש.

שמה שהוא בפסקי הגאונים הם חידושים ועדיין מותר. ואני פירשתי שע"י הכתיבה שוב הם אינם נחשבים כחידושים. ומ"מ לדמות מילתא למילתא אף לדעתי אסור כיון שזה מדעת הקורא הספר בלבד, ואין זה דבר מקובל לכ"ע. לכן שפיר הוא מה שכתבתי, "ונראה שיש לפרש מ"ש מרן שמותר להורות מפסקי הגאונים, כבש"ך הנ"ל."

וראיתי עוד מה שפירש כת"ר בדברי הש"ך ליישב דעתו מקושיית האחרונים מדברי הרא"ש בעירובין סב: ולענ"ד יפה כיון כת"ר בדעת הש"ך.

אות ג.

כתב כת"ר, "פסק השו"ע ס"רמד י, "אם הוא מופלג בחכמה, אפילו אינו רבו, דינו כרבו מובהק" ע"כ. ופסק הב"ח בס"רמב בפירוש דאסור להורות בפני גדול הדור, משום דחשיב כרבו מובהק. וכ"כ בפירוש בשו"ת דבר משה (אמריליו ח"ג א"ח ס"ח הלכות פסח)... וא"כ לשיטת הרמב"ם יוצא דלהורות באופן קבוע, אסור בלא נטילת רשות מרבו מובהק, וא"כ קשה לי ממנהג העולם, למה אינם נוטלים רשות מגדולי הדור, והרי לדינא חשיב כרבו מובהק...".

כתב הב"י בס"רמד ד"ה והר"פ, "התוספות כתבו בפ' אין עומדין לא: אהא דאמרין התם גבי ויביאו הנער אל עלי מורה הוראה בפני רבך את אע"פ שלא למד עדיין בפניו, מ"מ גדול הדור היה ובא ללמוד לפניו. וכתב מהרי"ק בשורש קע, דמשמע דתיתי בעינן שיהיה גדול הדור מפורסם בדורו וגם שיבא ללמוד לפניו, אבל בתה"ד ס"קלח כתב על לשון זה של תוס', נראה דתרי שינויי נינהו דלא שייכי אהדדי." הרי לדעת התה"ד אף שלא למד אצל גדול הדור עדיין בעינן נטילת רשות, אבל לדעת המהרי"ק אם לא למד אצל גדול הדור לא בעינן רשות. וכן הוא בנדר.

וראיתי בערוך השולחן ס"רמב אות יח, שכתב לגבי מ"ש הרמב"ם שאין לתלמיד לקבוע מדרש, "דידוע בזמן הש"ס וגם בזמן הגאונים יצאה הוראה מהישיבה של ראש הגולה או ריש מתיבתא לכל ישראל, ועתה שגם התלמיד קובע מדרש כזה ללמד לכל ישראל תורה ולהורותם הוראות, אין לך חולק על רבו יותר מזה. והרמ"ך שתמה על הרמב"ם דלמה מקרי זה חולק על רבו, שפיר תמה לפי זמנו כמו בזה"ז שקביעות מדרש יש בהרבה עיירות, ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה, וודאי בזה לא שייך

בתוספות בברכות לגבי עלי הכהן ושמואל הנביא, ודלא כהתה"ד.

ואף שמרן הביא המחלוקת בין המהרי"ק והתה"ד בב"י ב"ד ס"רמד. מ"מ הוא לא הכריע שם מה היא דעתו במחלוקת זו, רק אחר שהוא הביא דברי המהרי"ק הוא כתב אבל התה"ד לא סבר כן, ואין זה הכרעה. וצ"ל כמ"ש המאמר בס"קצז ג, וז"ל "כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה". ועוד י"ל, שכתב הרב פעלים ח"א י"ד ס"כ בד"ה הנה, לגבי קבלת דעת מרן בב"י, וז"ל "וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר 'וכן הלכה' או 'הכי נקטינן' וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה". וכן י"ל בנד"ד שכיון שמרן לא כתב "הכי נקטינן" על דעת התה"ד, י"ל שהוא אינו מוכרח שהוא סבר כן. ואף שמצינו שיש חולקים על מ"ש הרב פעלים הנ"ל, עיין בבית דינו של שלמה חי"ד ס"יב דף פ שכתב "גם מרן בב"י הביא שתי תשובות דהריב"ש והרשב"ץ במשנה סתמית ולא כתב שיש מי שחולק עליהם ולא פקפק על דבריהם, הא ודאי דס"ל הלכתא ניהו". וכן הוא בשמחת כהן ח"ו דף קמ: שכתב "שידוע שמרן חיבר הב"י להלכה ולמעשה, ולא לשם אסיפה בעלמא, וכל שהביא בב"י איזו סברא ולא דחאה, דעתו כן למעשה" ע"ש. מ"מ בנד"ד כיון שהוא הביא המחלוקת ולא הכריע, לכ"ע י"ל שאין להוכיח מדבריו אם הוא סבר כהמהרי"ק או כהתה"ד.

ועוד י"ל, שיותר נראה שהוא סבר בש"ע כהמהרי"ק, שדינו של התה"ד שייך בס"רמב לגבי אם מותר להורות כשיש לו רב מובהק, ולא בס"רמד. וכיון שמרן לא הביא דינו של התה"ד בס"רמב, משמע שהוא לא סבר כהת"ד. וכבר כתב היוסף אומץ בס"כט בד"ה ואני, "שמע נא ואתה דע לך, דכמה דינים מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"שב, מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע". ולפי זה יש

וכן ראיתי בלחם משנה הל' ת"ת פ"ה הל"ד שכתב, "וכעין זה שמעתי בשם אחד שכתב בשם חכם אחד שבזמן הזה ליכא מורה הלכה בפני רבו, מפני שאנו לומדין מפי הספרים, והספרים הם המלמדים" ע"ש. הרי זה כרבו הרשד"ם.

ולכן שפיר הוא לצרף סברה זו לס"ס הנ"ל.

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שנייה, וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר (באות ו) "הס"ס שעושה כת"ר, שלושת הספקות (מהרי"ק גבי גדול הדור. ערוך השולחן דיגדיל תורה ויאדיר, ומהר"ם דבזה"ז שרי) הם נגד מרן, ולא ניחא לי בזה (אף שדעת כת"ר דעבדינן כן, וכ"ה דעת מו"ר מרן הראש"ל שליט"א בד"כ)".

ויש להשיב, שמרן לא גילה דעתיה אם הוא פסק כהמהרי"ק או כהתה"ד, שבש"ע הוא רק כתב בס"רמד י, "אם הוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק". וראיתי בבאר הגולה שם בס"ק כ שכתב, "טור בשם הר"ר פרץ וכדעת התוספות בברכות לא: וכמ"ש התה"ד ס"קלח דתרי שינויי ניהו". הרי לדעתו מרן פסק כהתה"ד. ולענ"ד אין זה מוכרח כלל, שהרי מרן פסק כרבינו פרץ שכתב דין זה רק לגבי עמידה לפני ת"ח, ונראה שאף המהרי"ק הסכים לזה. ועוד נראה שאף המהרי"ק הסכים למ"ש התוספות בב"ק מא: ד"ה לרבות, שכתוב בגמ' "...עד שבא ר"ע ולימד את ה' אלקיך תירא, לרבות ת"ח." וכתבו התוס', "וא"ת מפני שיבה תקום למה לי, תיפוק ליה מהכא. וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך וכמורא שמים, או ברב מופלג דהוי כעין רבו." ונראה שלדעת המהרי"ק, אה"נ דרב מופלג כעין רבו מובהק, אבל כל זה כדי ליתן לו כבוד יתירא כרבו, כגון לעמוד לפניו מלא עיניו (וזה דינו של רבינו פרץ) או שלא לקרות לו בשמו, או שלא לישב לפניו עד שיאמר שב ולא יעמוד עד שיאמר עמוד וכדומה. ולכן אף המהרי"ק מודה למ"ש מרן בשם התה"ד בא"ח ס"תעב ה, "ות"ח מופלג בדורו, אע"פ שלא למד ממנו כלום חשוב כרבו וא"צ הסיבה", דהיינו שאף זה בכלל כבוד יתירא כרבו מובהק. אולם לדעת המהרי"ק בדין שאסור להורות הלכה לפני חכם מופלג בדורו שאני, שאין זה תלוי על רק כבוד יתירא כשאר דברים הנ"ל, אלא רק אם הוא למד אצל החכם המופלג או לא. ולכן לדעת המהרי"ק, אם הוא לא למד אצל החכם המופלג הוא מותר להורות הלכה, וכן הוא פירש

מזה שכת"ר אזיל לפי שיטת הב"ח בריש ס'רמב שקובע מדרש, דהיינו לא כדי להורות, וטעם האיסור הוא משום שררה. אלא נראה שמרן לא סבר כן, שהוא כתב בכסף משנה בהל' ת"ת פ"ה הל"ב, "ונראה לי שמה שאמר רבינו שאסור לו לקבוע לו מדרש וכו', היינו דוקא בשקובע עצמו להורות הוראות, וכמ"ש בסוף לשונו, 'אבל לקבוע עצמו להוראה'". (עיי' בש"ך ס'רמב ס"ק ב שהביא מחלוקת זו). ואף שראיתי בראשון לציון ס'רמב ס"ג, שכתב לחלוק על הכסף משנה, ובסוף כתב "ושוב ראיתי שחזר בו הרב ז"ל בב"י בפירושו, וכתב שכונת הרמב"ם שפי' זה הקובע מדרש וכו', שכך מבין בפי' כל החולק על רבו ע"ש" ע"ש. מ"מ כשאני לעצמי לא ראיתי חזרה בב"י, ואף הערה"ש כתב "דוקא בקובע להורות הוראות, אבל קביעת מדרש בלא הוראות מותר (ב"י...) ע"ש. הרי בב"י מרן סבר כמו בכסף משנה. ולכן לפי זה מרן לא סבר כדעת כת"ר שקובע מדרש פחות חמור ממורה בפני רבו, אלא מרן מיירי גם "למורה הלכה ממש".

לכן מ"ש כת"ר, "וכי נעקור לגמרי כל דין מורה הלכה בפני רבו מחמת הסברה" דיגדיל תורה ויאדיר? נראה שכן סברת הערה"ש כשכתבתי לעיל. ואף שאין לסמוך על סברה זו לבדה, מ"מ ראוייה היא לצרפה לס"ס כשביארת.

שוב כתב הרב פעם שלישית. וזה מה שהשבתי לו.

(א) **כתבתי** שיש לצרף דעת הערוך השולחן לג' ספיקות, ובאות ז כתב כת"ר, "קשה לי מאד על הערה"ש, דהרי כבר בימי הרמב"ם (וכ"ש בימי השו"ע) לא הייתה ההוראה נחתכת רק ממקום אחד, ואעפ"כ הרמב"ם וכל הראשונים פסקו דין מורה הלכה בפני רבו. וא"כ איך אפשר לצרף לסניף דעת אחרון מדור קודם (ענק בכל שהיה, ומי יכול לעמוד ליד רבינו ערה"ש) נגד הראשונים?".

ודבריו נכונים הם, שנראה שאף בימי הרמב"ם לא הייתה ההוראה נחתכת רק ממקום אחד, אלא שכתב הערה"ש "אבל הרמב"ם דין ש"ס נקיט, וגם היה לא רחוק מזמן הגאונים". הרי שהוא סבר דאה"נ שבזמן הרמב"ם לא הייתה הוראה רק ממקום אחד, מ"מ כיון שהוא קרוב לזמן הגאונים הוא כתב דין הש"ס. ואף את"ל שסברה זו דחוקה, מ"מ עדיין היא סברת הערה"ש. וכבר כתב הכה"ח בכללי ס"ס אות ד, "ועבדין ס"ס בפלוגתא דרבוותא, אפילו כשהמחלוקת היא המיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברה דחוייה, אפ"ה עבדינן

לדון בנד"ד, שאין דין זה "מציאות רחוק" שבכל דור יש גדולי הדור, ועוד הוא אינו פשוט כיון שדין זה תלוי במחלוקת התה"ד והמהרי"ק, ועוד הוא אינו מלמד מעיקר דין שכתב בש"ע, שאין ללמוד דין זה ממה שפסק מרן כרבינו פרץ, וגם לא ממה שפסק מרן לגבי הסיבה בליל פסח, כיון שאף המהרי"ק הסכים לדינים אלו. ולכן מצינו שיותר נראה שמרן השמיט דינו של התה"ד כיון שהוא לא סבר כן.

ולפי זה ק"ו שהוא שפיר לצרף דעת המהרי"ק לס"ס, ואין לומר שזה כנגד דעת מרן. כן נראה לענ"ד.

ועוד כתב כת"ר לגבי דעת הערוך השולחן, "דהערוך השולחן הקיל בפתיחת בית המדרש, שהוא פחות חמור ממורה בפני רבו (וכדכתב "ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה"), וכת"ר מרחיב דבריו גם למורה הלכה ממש (שהרי על זה הייתה שאלתי), וזאת מנין לו. וכי נעקור לגמרי כל דין מורה הלכה בפני רבו מחמת הסברה "דיגדיל תורה ויאדיר?".

ויש להשיב. כתב הערה"ש שם, "דידוע בזמן הש"ס וגם בזמן הגאונים יצאה הוראה מהישיבה של ראש הגולה או ריש מתיבתא לכל ישראל". הרי בזמן הש"ס והגאונים יש מקום קבוע שיצאה ממנו הוראה לכל העולם, כגון מבבל לכל ד' כנפות הארץ. וכל הארץ שלחו להגאונים שאלותם, והגאונים שלחו תשובתם לכל יושבי תבל. אולם בזה"ז אף אם יש ישיבה ויש שם רב שפוסק הלכה למעשה, ואף שבני העיר שומעים לו, מ"מ אין כל העולם סומכים רק עליו. אלא יש כמה ישיבות בעולם, ויש מי שסומך על הוראות של הרב בישיבה זו, ויש מי שסומך על ההוראות של ישיבה אחרת. ואין ישיבה מיוחדת שכל העולם סומכים עליה. ולכן כתב הערה"ש שרק הוראות כבזמן הגאונים שכל ישראל סומכים עליהם, יש איסור של "קובע מדרש", אבל בזה"ז "שקביעות מדרש יש בהרבה עיירות ואין הוראה יוצאה לרבים, כזה וודאי בזה לא שייך חולק על רבו". הרי כוונתו במ"ש "ואין הוראה יוצאה לרבים", דהיינו שלא כבזמן הגאונים שיצאה ההוראה "לכל ישראל", אבל אה"נ אף אם יצאה הוראה לרבים בעיר זו, אין איסור.

ומ"ש כת"ר, "בפתיחת בית המדרש, שהוא פחות חמור ממורה בפני רבו (וכדכתב "ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה"), וכת"ר מרחיב דבריו גם למורה הלכה ממש (שהרי על זה הייתה שאלתי), וזאת מנין לו". הרי נראה

ס"ס" ע"ש. הרי אף בסברה דחוויה עבדינן ס"ס. ולכן עדיין יש לצרף דעת הערה"ש לסניף, ובפרט שכבר יש שני ספיקות לעשות ס"ס.

(ב) כתבתי שאף המהרי"ק מודה לתוספות בב"ק מא: ד"ה לרבות, דרב מופלג, אף שאינו למד ממנו, דינו כעין רבו. וכן הוא מודה לרבינו פרץ שצריך לעמוד לפני מי שמופלג בחכמה מלא עיניו, וכמבואר במרן בס"רמד י', וכן אין לו להסב בפני רב מופלג בליל הסדר, אף שהוא אינו למד ממנו. אלא לדעת המהרי"ק עדיין מותר להורות בפני רב מופלג אם אינו למד ממנו. וכתבתי "שאין זה תלוי על רק כבוד יתירה כשאר דברים הנ"ל, אלא רק אם הוא למד אצל החכם המופלג או לא. ולכן לדעת המהרי"ק, אם הוא לא למד אצל החכם המופלג הוא מותר להורות הלכה, וכן הוא פירש בתוספות בברכות לגבי עלי הכהן ושמואל הנביא, ודלא כהתה"ד."

וכתב כת"ר באות ו, "ולא ידעתי מה הסברא לחלק בזה בין דין הוראה לשאר דיני כבוד רבו".

ויש להשיב. בדין הוראה מצינו שיש איסור בפני רבו שלמד ממנו, וגם י"א להורות בפני תלמיד חבר שלמד ממנו, כמבואר במרן ס"רמב ז ע"ש. הרי כל האיסור הוא רק אם למד ממנו. ולפי זה נראה שאם הוא בפני רב שהוא גדול ממנו בחכמה, אלא שהוא לא למד ממנו כלום, אין איסור להורות בפניו. (אלא מטעם ענוה יש למנוע כמ"ש הרמב"ם בפ"ה הל"י, אלא אין זה מצד הדין אלא מדה טובה.) לכן מצינו שאין זה נחשב כזלזול להרב שהוא גדול ממנו בחכמה, והטעם הוא מפני שהוא לא למד ממנו כלום. ולכן מצינו שדין הוראה שאני משאר דיני כבוד, שהלא הוא צריך לקום מפני כל חכם ואפילו אינו רבו, כמבואר במרן בס"רמד א, דהיינו אפילו לא למד ממנו. ולכן שאר דיני כבוד אינם תלויים על אם הוא למד מהרב או לא, משא"כ הוראה. ולכן שפיר י"ל שהמהרי"ק סבר שבדין הוראה כיון שהכל תלוי על אם הוא למד מהרב או לא, אף אין איסור להורות בפני גדול הדור אם לא למד ממנו. ולדעת התה"ד שסבר שיש איסור, הוא דין מיוחד רק לגבי גדול הדור, אבל למהרי"ק אין חילוק בין גדול הדור לשאר חכמים שהם גדולים ממנו בחכמה, שאין איסור להורות בפניהם כיון שהוא לא למד מהם כלום.

ויש להסביר הטעם, שבדיני כבוד כתב הרמב"ם בפ"ו הל' ת"ת הל"א, "כל תלמיד חכם מצוה להדרו, ואע"פ שאינו רבו, שנאמר מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". ונראה

מזה אף אם לא למד ממנו יש לכבדו כראוי. וכן במ"ש בב"ק מא: "עד שבא ר"ע ולימד את ה' אלקיך תירא, לרבות ת"ח." משמע מסתימת דבריו, שאף שלא למד ממנו. אולם בדין איסור הוראה בפני רבו מצינו דילפינן ממה שרבינו במחנה ישראל כמבואר בסנהדרין ה: וכתב רש"י שם, "דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה דכתיב והיה כל מבקש ה'" ע"ש. ולכן אין להורות בתוך ג' פרסאות לרבו, שהוא שיעור מחנה ישראל במדבר. לכן י"ל שכל דין זה הוא דומה דוקא למה דמצינו לגבי משה, דהיינו "דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה", אבל אם יש איש שלא אזיל לגבי משה ולא למד ממנו כלום, שוב אין איסור להורות בפניו. ולכן שפיר הוא לחלק בין דין הוראה לשאר דיני כבוד ויראה, כיון דשאני דין הוראה דילפינן ממה שרבינו, משא"כ בשאר דיני כבוד ויראה. ועוד, יש הוכחה מכאן לשיטת המהרי"ק, שנראה מכאן שאם לא אזיל לגבי משה אין איסור להורות בפניו, אף שמה שרבינו היה גדול הדור, ודלא כסברת התה"ד.

וכן י"ל ממ"ש הרמב"ם בהל' ת"ת פ"ה הל"א. וז"ל "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא... לפיכך אמרו כל החולק על רבו כחולק על השכינה" ע"ש. הרי האיסור להורות בפני רבו, הוא רק ברבו "שלמדו חכמה" שהוא מביאו לעולם הבא, משא"כ בגדול הדור כשהוא אינו לומד ממנו כלום, ואינו מביאו לעולם הבא. אלא עדיין יש לכבד הגדול הדור בשאר דברים שאף הוא בכלל "והדרת פני זקן", ובזה כתב הרמב"ם "כל תלמיד חכם מצוה להדרו", דהיינו אף אם הוא לא למד ממנו. וכן יש ליראה מכל ת"ח משום מה שדרש ר"ע הנ"ל, אף שלא למד ממנו. ולפי זה מדויק למה לא הביא הרמב"ם הפסוק "את ה' אלקיך תירא, לרבות ת"ח" לגבי הטעם שאין להורות בפני רבו, שפסוק זה איירי אף לגבי ת"ח שלא למד ממנו. הרי מבואר שכל דין איסור הוראה, הוא רק מחכם שלמד ממנו.

הרי ששפיר הוא לומר שאף המהרי"ק מודה להתוספות בב"ק מא: וגם לרבינו פרץ, ועדיין הוא סבר שמותר להורות בפני גדול הדור אם הוא לא למד ממנו. וכן נראה דעת הברכ"י בא"ח ס"תעב אות ו, שכתב על דעת המהרי"ק לגבי גדול הדור שלא למד ממנו, "דנהי דלא חשיב כרבו לענין מורה הלכה בפניו, מ"מ איתיה בכלל את ה' אלקיך תירא, ומשום מורא אין לו להסב בפניו." ועוד כתב שם, "גם מהרי"ק מודה דא"צ הסבה וצריך לקום מלא עיניו, דהרי התוספות בקמא כתבו דאת ה' אלקיך

בק"ש. וכן בעמידה לפני ת"ח ב"ד ס"רמד, איך הוא כתב שזה שייך רק בחכם מופלג בחכמה, הו"ל לכתוב שזה בכל חכם שגדול ממנו. אלא מוכרח לומר שלדעת מרן אין סתירה בדינים אלו, והדבר צריך ביאור.

ובתחילה י"ל דילפינן מפסוק ומפני שיבה תקום וכו', דלאו דוקא כבוד אלא אף יראה, כמ"ש בקידושין לג: "פני פני גמר" ע"ש. ולפי זה שפיר הקשו התוספות "מפני שיבה תקום למה לי, תיפוק ליה מהכא", דשני פסוקים דברו לגבי יראה. ותירצו התוספות "וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך וכמורא שמים, או ברב מופלג דהוי כעין רבו." הרי נראה שיש שני מיני יראה, שיש יראה רגילה וזה מהפסוק של מפני שיבה, ויש יראה יתירה, והוא מפסוק את ה' וכו', שהביא ר"ע. ולדעת התוספות יראה יתירה שייך ברבו מובהק וברב מופלג אף שאינו למד ממנו. ולפי זה י"ל דמה שאין להסב בפני חכם מופלג בדורו כמ"ש מרן בס"תעב, זה בכלל יראה יתירה. וכן מה שצריך לעמוד בפני חכם מופלג בחכמה מלא עיניו, אף זה יראה יתירה, ומהפסוק את ה' וכו'. אולם מה שיש לשאול בשלום מחכם גדול ממנו באמצע ברכות ק"ש, זה בכלל יראה רגילה, ומהפסוק מפני שיבה תקום. ולכן זה שייך בכל ת"ח שגדול ממנו. ולכן מצינו שאין סתירה בין שיטת הרשב"א בתשובה שכא ובין התוספות בב"ק מא: וגם אין סתירה בדברי מרן.

וכן מצינו בחידושי הרשב"א בב"ק שם שהוא כתב "לרבות ת"ח. ואיכא למידק א"כ מפני שיבה תקום למה לי ת"ל מהכא, וי"ל דאי מהא הוה אמינא דוקא רבו דאמרינן מורא רבך כמורא שמים, וא"נ רב מובהק אבל שאר ת"ח לא, כתב רחמנא מפני שיבה תקום." הרי אף לדעת הרשב"א צ"ל שיש שני מיני יראה, יראה רגילה מפסוק מפני שיבה, וזה שייך ב"שאר ת"ח." וגם יש יראה יתירה של את ה' וכו', וזה שייך ברבו. ולכן צ"ל דהא דצריך להפסיק באצמק ק"ש וברכותיה מפני חכם גדול ממנו, אף שהוא לא למד ממנו והוא אינו רבו, זה משום הפסוק מפני שיבה, וזה בכלל יראה רגילה לכל ת"ח. ולכן אין סתירה ממ"ש הרשב"א וממ"ש התוספות הנ"ל, אלא שהתוספות רק הוסיפו שרב מופלג הוי כעין רבו, ואין הוכחה שהרשב"א פליג בזה.

ולכן שפיר כתב הברכ"י הנ"ל "...דהרי התוספות בקמא כתבו דאת ה' אלקיך תירא איירי בחכם מופלג... ואיך מהרי"ק העלים עין מכל זה". דאה"נ שהמהרי"ק סבר כהתוספות.

תירא איירי בחכם מופלג. וגם הסמ"ק והטור י"ד כתבו דמופלג בחכמה דינו כרבו מובהק, ואיך מהרי"ק העלים עין מכל זה וכתב בפשיטות דדברי התוספות פ' אין עומדין חד שינויא ולא חשיב כרבו אם לא היכא דאיכא תרת, אלא מוכרח דלא אמרה מהרי"ק אלא לענין מורה הלכה. ע"ש. וזה כדברינו.

ומ"ש כת"ר באות ד, שמרן פסק כהתה"ד בא"ח ס"תעב "ולא הביא סברת רבינו מהרי"ק." כן הוא, וזה משום שהמהרי"ק אינו חולק על דינו של התה"ד, שאף המהרי"ק מודה שא"צ להסב בפני גדול הדור. וכן מה שמרן פסק כרבינו פרץ ב"ד ס"רמד י, אין זה הוכחה שהוא לא סבר כהמהרי"ק כיון שאף המהרי"ק, מודה לזה כמ"ש הברכ"י הנ"ל.

ומ"ש כת"ר באות ה, שהמהרי"ק לא הסכים למ"ש התוספות בב"ק מא: הנ"ל. אף זה אינו נראה כמבואר בברכ"י הנ"ל. וכתב כת"ר, שלדעת הגר"א בא"ח ס"סו א, יש מחלוקת בין הרשב"א בתשובה שכא ובין התוס' ב"ק הנ"ל. שלדעת הרשב"א יראה שייך בכל ת"ח שהוא גדול ממנו אף שהוא אינו רבו, ולדעת התוספות אם הוא אינו רבו יראה שייך רק ברב מופלג. ולכן לדעת הרשב"א באמצע ברכות ק"ש שואל בשלום מי שהוא יראה ממנו כגון "מי שהוא גדול ממנו בחכמה". וכן פסק מרן בס"סו א ע"ש. ולכן כתב כת"ר שהוא אינו מוכרח כלל שהמהרי"ק סבר כהתוספות, שאולי הוא סבר כהרשב"א ומרן. ולכן כתב כת"ר, על דעת התוספות, "אכן לדעת הגר"א נראה דהרשב"א ומרן פליגי על זה, אלא יש לירא מכל ת"ח, דהיינו גדול ממנו בחכמה. וא"כ מאד יתכן דאף מהרי"ק כך סובר, ולא כתוס' הנ"ל בב"ק, וא"כ אין ראיה לומר דאף מהרי"ק יודה לתוספות."

ויש להשיב. ובתחילה י"ל שאף אם אמרינן שהמהרי"ק סבר כהרשב"א שיש להחמיר ביראה בכל ת"ח שגדול ממנו אף שהוא אינו למד ממנו, עדיין אין זה כנגד מ"ש המהרי"ק שדין הוראה שאני, שהאיסור הוראה שייך רק ברב שלמד ממנו, כשביארתי לעיל.

וכשאני עצמי אין הוכחה שהרשב"א פליג על התוספות בב"ק מא: הנ"ל. ובתחילה יש להעיר על מרן, שאם אמרינן כנראה מהגר"א שלדעת רשב"א ומרן יראה שייך בכל ת"ח שהוא גדול ממנו, וכמ"ש כת"ר, איך כתב מרן לגבי סיבה בליל פסח שזה רק חכם מופלג בדורו, הו"ל לכתוב שדין זה שייך בכל חכם שהוא גדול ממנו כמ"ש לגבי הפסק

שוב כתב הרב הנ"ל פעם רביעית. וזה מה שהשבתי לו:

(א) **באות** ג כתב כת"ר לבאר דעת הגליון ליד רמ"ה בסנהדרין ה: שסבר שאין להורות בפני מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, אף שהוא אינו גדול הדור ואינו למד ממנו, והלא המקור לדין זה ממ"ש רש"י בסנהדרין ה. "דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה". הרי משמע אם יש איש שלא אזיל לגבי משה ולא למד ממנו כלום, שוב אין איסור להורות בפניו. וכתב כת"ר להסביר דעת הגליון וז"ל "זהו רק סימן לגדלותו של משה, ולא סיבת האיסור". וכן פירש כת"ר באות ד דעת התה"ד. ופירוש טוב הוא.

(ב) **כתבו** התוספות בב"ק מא: "וא"ת מפני שיבה תקום למה לי, תיפוק ליה מהכא. וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך וכמורא שמים, או ברב מופלג דהוי כעין רבו". הרי דכבוד יתירא שייך ברבו, וגם לרב מופלג אף שלא למד ממנו.

וכתב מרן בס"רמד י בשם רבינו פרץ "אם הוא מופלג בחכמה אפילו אינו רבו דינו כרבו מובהק". הרי גם כאן כבוד יתירה, דהיינו לעמוד כמלא עיניו, שייך ברבו וגם למופלג בחכמה שלא למד ממנו.

ושפיר כתב כת"ר באות ה, "ע"כ דס"ל דיש לחלק בסוג הכבוד ובאיכותו בין ת"ח בעלמא דיש לקום מפניו ולקרוע כדכתב הרמב"ם בפ"ה ה"ט גבי תלמיד חבר, ותו לא."

אלא שוב כתב כת"ר, לדעת התוס' ורבינו פרץ הנ"ל "דאף אסור להורות בפניו לדעתם". ואיני יודע איך כתב כת"ר פירוש זה בדעתם, שהם לא דברו כלל לגבי הוראה. וכבר כתבתי דדין הוראה שאני כיון דבעינן דוקא כשלמד בפני רבו. ואפשר לפרש שאף התוס' ורבינו פרץ מודים לזה, כשכבר ביארתי. אלא רק בשאר כבודים כגון לעמוד לפניו מלא עיניו או שאין להסב בפניו בליל הפסח, י"ל שהם סוברים "דיש לחלק בסוג הכבוד ובאיכותו". ולכן שפיר הוא למהרי"ק לסבור כהתוס' ורבינו פרץ, וגם כדעת הרמב"ם שמותר להורות בפני גדול הדור אם לא למד ממנו.

אות ד.

כתב כת"ר גרסינן בקידושין לג. "א"ר אייבו אמר ר' ינאי, אין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי

שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים". ומיד אח"כ אמרו שם, "אמר ר' אלעזר כל ת"ח שאין עומד מפני רבו נקרא רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח, שנאמר 'וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר אינו ירא מלפני האלקים'. והרי"ף השמיט דברי רבי ינאי, והרא"ש (פ"א ס"נו) כתב וז"ל "רב אלפס לא הביא הא דר' ינאי אין ת"ח רשאי וכו', דמשמע ליה דר' אלעזר דאמר כל ת"ח שאינו עומד מפני רבו נקרא רשע וכו', פליג אדר' ינאי. וס"ל דהלכתא כר' אלעזר שלא נתן קצבה. וגם ר"ע השוה מורא החכם למורא שמים (כוונת הרא"ש לדברי הגמרא לקמן נז. ופסחים כב: ...) לכך סמך רב אשי דברי ר"א בתר מימרא דר' ינאי, לאשמועינן דפליג עליה, והא דלא קאמר 'ור"א אמר'... לפי שלא היה בדורו של ר' ינאי."

והקשה כת"ר, "צ"ע מ"ט הלכה כר' אלעזר. והלא אפילו כשרבי יוחנן רבו דר"א חולק עם ר' ינאי, קי"ל דהלכה כר' ינאי, דאין הלכה כתלמיד במקום הרב קודם אביו ורבו, וכשחולק ר"א עם רבו ר' יוחנן קי"ל כרבי יוחנן... א"כ ק"ו הוא שאין הלכה כר"א כשחולק עם ר' ינאי. א"כ לא ידעתי מה ראה ככה רבינו הרא"ש לומר כן בדעת הרי"ף."

וראיתי בשער אפרים ס"עח שכבר הקשה כן על הרא"ש הנ"ל, וז"ל "ודבריו תמוהים בעיני לכאורה שהרי כל ר"א סתם האמור בתלמוד הוא ר"א בן פדת, והוא תלמידו של ר' יוחנן, ור' יוחנן הוא תלמידו של ר' ינאי וכמבואר בכמה מקומות בגמרא, וכ"כ כללי התלמוד של ה"ה מהרי"ק ז"ל דר"י ור' ינאי הלכה כר' ינאי דרבו היה. ור"א ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן דרבו היה. וא"כ איך פוסק הרי"ף והרא"ש כר"א נגד ר' ינאי רבו דרבו. אכן לפי מ"ש הר"ן בפ"ק דסוכה דברי הרא"ש נכונים למבין, שכתב הא דאמרינן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב היינו היכא שחלק עמו בחייו, דכיון דלא קיבל רבו דבריו נדחו דברי התלמיד, אבל כשנחלק עמו לאחר מיתתו לא, ואדרבה קי"ל הלכה כבתראי ע"ש. וזה מדוקדק בדברי הרא"ש שכתב 'והא דל"ק ור"א אמר לפי שלא היה בדורו של ר' ינאי', היינו שנשמר נמי מזה. וכן ראיתי תירוץ זה בקר"נ שם ס"ק צ ע"ש.

ועוד הקשה כת"ר, "קשה לי מאד דבפשוטו ר"א לא מיירי בעיקר חיוב קימה מרבו, דמקרא מלא דיבר הכתוב "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", וא"כ מה לו לר"א להביא ממרחק לחמו מספר קהלת. אלא ודאי ר"א לא מיירי בגדר חיוב קימה, לכן לא נתן ר"א קיצבה, רק בא ר"א לחדש שמי שלא קם מפני רבו נקרא רשע מדברי קבלה, ולא יותר

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שנייה, וזה מה שהשבתי לו:

כתבתי שיש לתרץ דברי הרא"ש בקידושין לג. שפסק כר"א כנגד ר' ינאי, לפי מה שכתב השער אפרים בס"ע דהיינו דהא דאמרינן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב היינו היכא שחלק עמו בחייו, דכיון שלא קיבל דבריו נדחים דברי התלמיד, אבל כשחלק עמו אחר מיתה הלכה כבתראי. וזה כמ"ש הר"ן בפ"ק דסוכה. ולכן שפיר הוא מה שפסק הרא"ש כר"א כנגד ר' ינאי.

וכת"ר הקשה על זה, לפי שנראה מהיבין שמועה אות רמה, שהרא"ש לא סבר ככלל הנ"ל של ר"ן. וכן הקשה הברכ"י בי"ד ס"רמב אות כא ע"ש.

הראיה של היבין שמועה היא ממ"ש הרא"ש בפ"ק דב"ק אות ח. וז"ל "והאמר ר"ל משמיה דחזקיה לא שנו אלא שמסר לו גחלת וליבה, אבל מסר לו שלהבת חייב... ורבי יוחנן אמר אע"פ שמסר לו שלהבת פטור... וכתב רב אלפס ז"ל לקמן דמסתברא לן דהלכתא כר"ל משמיה דחזקיה דחזקיה רביה דרבי יוחנן הוה. ואיכא מ"ד כיון דלא אשכחן דפליג חזקיה בהדיא בהדי רבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן. ולא מסתבר לי האי טעמא, וכי אין כדאי לסמוך על ר"ל שהעיד דחזקיה אמרה ונחלק על רבי יוחנן בזה...". ע"ש.

ועל זה כתב היבין שמועה הנ"ל, "ויש לי מקום עיון דמאי קשיא ליה להרא"ש ז"ל דאימא לעולם כדאי הוא ר"ל לסמוך על עדותו שחזקיה אמר היפך רבי יוחנן, מיהו אפילו הכי לא קי"ל כחזקיה רבו משום דההוא מ"ד סבר כמ"ש הר"ן ז"ל בפ"ק דסוכה בשם הרא"ה דהאי כללא דאין הלכה כתלמיד במקום הרב לא אתמר אלא היכא דנחלק התלמיד עם הרב, אמרינן כיון ששמע דבריו ונחלק עליו נדחו דברי התלמיד, אבל כשהרב לא שמע דברי התלמיד לא אמרו בזה אין הלכה כתלמיד...". ע"ש. הרי נראה שהרא"ש לא סבר כהכלל בר"ן. ולכן סבר הרא"ש שההלכה כחזקיה. ולפי זה הקשה הברכ"י בי"ד ס"רמב אות כא על השער אפרים הנ"ל, וז"ל "ויש להעיר דנראה דהרא"ש לא סבר ההוא כללא דהר"ן כמתבאר מלשונות הרא"ש שהביא הרב יבין שמועה."

ויש להליץ בעד השער אפרים. כתב הרב המגיד בהל' שבת פ"ב הל"טז, "ולא אמרו אין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא כשנחלקו במשא ונתן של הלכה פנים בפנים,

ומסתבר שאף ר' ינאי יודה לר"א שמי שלא קם מפני רבו נקרא רשע, ואף ר"א יודה לר' ינאי שגדר החיוב קימה הוא רק שחרית וערבית. ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי."

ועוד הקשה כת"ר, "אולם מ"ש הרא"ש שאף ר"ע לא קאי כר' ינאי, "וגם ר"ע הוה מורא החכם למורא שמים", לי צע"ג, ולא אוכל להבינו, שאם כדברי הרא"ש, א"כ מ"ט לא אותיב הש"ס מדברי ר"ע ע"ד ר' ינאי".

ויש לתרץ שתי קושיות אלו כאחד. העיקר כאן הוא הפסוק בקהלת פ"ח יג, "וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני האלקים". וכדי להבין כוונת ר"א צריך להביא גם הפסוק מלפני זה. כתוב שם בפסוק יב. "אשר חוטא עושה רע מאת, ומאריך לו, כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלקים אשר ייראו מלפניו". ובענין מה שאמר ר"ע כדי לפרש פסוק זה, דהיינו "את ה' אלקיך תירא" לרבות ת"ח. לכן כשאמר הפסוק "ליראי האלקים אשר ייראו מלפניו", יש לפרש זה לת"ח, דהיינו שצריך לירא לפני ת"ח, וזה ע"י עמידה מלפניו. ומ"ש הפסוק "אשר חוטא עושה רע מאת". פירושו מאה פעמים הוא חוטא במצוה זו של קימה מלפני ת"ח. וכן באבן עזרא שם הוא פירש "מאת", דהיינו "מאת פעמים". ולכן ילפינן מפסוק זו שלא כר' ינאי שאמר שיש לעמוד מפני רבו רק בשחרית וערבית, אלא צריך לעמוד לפני ת"ח כמה פעמים ביום, ואפילו מאה פעמים. וזה כוונת ר"א. אלא שר"א הביא הפסוק שאחר זה כדי להורות העונש למי שאינו עומד לפני רבו אפילו מאה פעמים ביום, דהיינו "נקרא רשע, ואינו מאריך ימים". ולכן אף ר"א איירי בעיקר חיוב קימה מרבו.

הרי מצינו שר"א פליג על ר' ינאי, שר' ינאי סבר שיש לעמוד רק שחרית וערבית, ור"א לא סבר כן אלא צריך לעמוד אפילו מאה פעמים ביום כמבואר בקהלת. אלא כדי לפרש כן הוא צריך לסמוך על מה שאמר ר"ע שיראת ת"ח כיראת שמים. ולכן כתב הרא"ש "וגם ר"ע הוה מורא החכם למורא שמים". ומה שהקשה כת"ר, "א"כ מ"ט לא אותיב הש"ס מדברי ר"ע ע"ד ר' ינאי", הוא מפני שר"א הביא ראיה מפורשת בקהלת, שאפילו מאה פעמים ביום צריך לעמוד לפני רבו, וזה לא מצינו בדברי ר"ע. אלא ר"א סמך על סברת ר"ע כדי לפרש הפסוק בקהלת לגבי ת"ח.

הרי שאין להשוות דעת ר' ינאי לדעת ר"א. ושפיר הוא מה שפסקו הרי"ף והרא"ש כר"א. כך נראה לענ"ד.

בזה סבר הרא"ש דמסתמא שהוא פליג לפניו, כמו לגבי רבי יוחנן וחזקיה, ובזה ההלכה כהרב ולא כהתלמיד.

לכן שפיר כתב השער אפרים, "הא דאמרינן דאין הלכה כתלמיד במקום הרב היינו היכא שחלק עמו בחייו, דכיון דלא קיבל רבו דבריו נדחו דברי התלמיד, אבל כשמחלק עמו לאחר מיתה לא, ואדרבה קי"ל הלכה כבתראי ע"ש. וזה מדוקדק בדברי הרא"ש שכתב 'והא דל"ק ור"א אמר לפי שלא היה בדורו של ר' ינאי, היינו שנשמר נמי מזה." דהיינו אף הרא"ש הסכים להר"ן כשהוא ברור שהתלמיד חולק על רבו רק אחת מיתתו. וכן הוא לגבי ר"א ור' ינאי י"ל הכי שהם אינם בדור אחד, משא"כ לגבי רבי יוחנן וחזקיה הנ"ל.

ואף דמצינו שכתב הרא"ש בפ' ר"א דמילה אות ה, "ותמהני על רב אלפס ז"ל שכתב דהלכה כרבה שהוא בתראה, ובשאר דוכתי דמאביי ורבא ואילך קי"ל דהלכתא כבתראה אבל קודם לכן קי"ל כרב לגבי התלמיד ע"ש. ותירץ הכסף משנה בהל' מילה פ"א הל"ז בתירוץ קמא כשיטת הר"ן הנ"ל, "דכשהתלמיד נחלק בחייו רבו אין הלכה כתלמיד במקום הרב משום שכבר ראה רבו דבריו ודחאם, אבל כשנחלק התלמיד אחר מיתת רבו הלכה כבתראי, וכיוצא בזה כתב מגיד משנה פ"ב הל' שבת." ויש לדייק מזה שכיון שהרא"ש פליג על הר"ף, משמע שהרא"ש לא סבר כתירוץ הכסף משנה, וגם שלא כהר"ן הנ"ל, ודלא כמ"ש השער אפרים הנ"ל והקרבן נתנאל בקידושין לג. ופ"ק דעירובין.

ונראה שי"ל, שאף שכן יש להוכיח מהרא"ש בפ' ר"א דמילה הנ"ל, מ"מ י"ל שהוא חזר מסברתו שם, ובפירושו בקידושין ועירובין וב"ק הנ"ל הוא סבר כהר"ן. ולכן נראה שדברי השער אפרים שרירין וקיימין.

וכת"ר הביא מ"ש הברכ"י בס"רמב אות כא, על קושית השער אפרים על הרא"ש בקידושין לג. וכתב הברכ"י, "וקושיתו מעיקרא ליתא, דהכא מסתבר כר' אלעזר, וכמו שסיים הרא"ש ע"ש." וכתב כת"ר, "ולא מובן, כי לא מצאתי זכר לזה ברא"ש, שהלכה כר"א כי מסתבר טעמו. והרי ר"א לא אמר שום טעם לדבריו, רק אמר שמי שלא קם נקרא רשע."

ויש להשיב, שנראה כוונת הברכ"י לומר, שכיון שהרא"ש הביא סייעתא לשיטת ר"א ממה שאמר רבי עקיבא, וכתב הרא"ש "ואם אדם מקבל פני השכינה כמה פעמים ביום

כגון שנזכר בגמ' אמר ליה רבא לרבה...". הרי נראה מזה שדוקא כשיש הוכחה מהגמרא שחלקו פנים בפנים י"ל הלכה כהרב, אבל אם לא כתוב "אמר ליה" וכדומה אין לומר הלכה כהרב. וראיתי לר"א בן יצחק גטניו ז"ל ביצחק ירנן, על הרמב"ם שם, שכתב "ולענ"ד י"ל דלאו דוקא בדאיכא "אמר ליה" הוא דאמרינן דהיה פנים בפנים, אלא כל דאיכא הוכחה גם כן אמרינן הכי, וכמ"ש מהר"ם גלאנטי ז"ל דמתיתבת אפילו משמע דהיה פנים בפנים, וכן כאן יש להוכיח דהיה פנים בפנים... אלא ודאי כיון דמשמע ליה דפליגי ודאי דהיה פנים בפנים ע"ש כל דבריו. הרי ממ"ש בסוף "אלא ודאי כיון דמשמע ליה דפליגי ודאי דהיה פנים בפנים", מסתמא כשהתלמיד חולק על רבו הוא פנים בפנים.

וכן נראה דעת הר"ף לפי מ"ש המרכבת משנה (לר"א אלפנדארי ז"ל) בפ"א דמילה הל"ז, וז"ל "חזינן להרי"ף ז"ל בכמה דוכתי דנחלקו הרב והתלמיד ולא אתמר בגמרא "אמר ליה" אלא דמחלקו כשני חולקים דעלמא, ואפ"ה כתב הר"ף ז"ל דאין הלכה כתלמיד בפני הרב. והילך לשון הר"ף ז"ל בפ"א מי שמתו גבי צואה על בשרו דנחלקו רב הונא ורב חסדא, וכתב הר"ף ז"ל קי"ל כרב הונא, חדא דהוא רביה דרב חסדא, והא התם לא אתמר "אמר ליה". וכן בפ' אלו דברים גבי חמי טבריה דנחלקו חזקיה ורבי יוחנן, כתב הר"ף ז"ל הלכה כחזקיה דרביה דר' יוחנן הוה, והתם נמי לא אתמר "אמר ליה" ואפ"ה כתב דהלכה כרב נגד התלמיד. וכן בפרק כל כתבי גבי היו כותבים תרגום, הרי דלא אתמר בש"ס א"ל, ואפילו הכי כתב דאין הלכה כתלמיד בפני הרב ע"ש. ויש לפרש הטעם לכל זה הוא מפני דמסתמא אמר התלמיד דעתו בפני רבו, ורבו לא קיבל סברת תלמידו, וכמבואר ביצחק ירנן הנ"ל.

ולכן ה"ה די"ל הכי ברא"ש הנ"ל בפ"ק דב"ק, דמסתמא רבי יוחנן פליג פנים בפנים עם רבו חזקיה. וכן כוונת הרא"ש שכתב "ואיכא מ"ד כיון דלא אשכחן דפליג חזקיה בהדיא בהדי רבי יוחנן, הלכה כרבי יוחנן. ולא מסתבר לי האי טעמא", דהיינו דלא בענין הוכחה גמורה מהגמרא דפליגי אהדדי, אלא מסתברא דפליג רבי יוחנן בפני רבו חזקיה, ולכן ודאי שההלכה כרבו.

אולם לגבי הסוגיא בקידושין לג. הרא"ש כתב שר"א לא היה בדורו של רבי ינאי, דהיינו שכיון שלא היה בדורו, ודאי שהוא לא פליג בפניו, ולכן בזה שפיר י"ל שההלכה כר"א. הרי רק כשהתלמיד לא היה בדורו של הרב, בזה הסכים הרא"ש לסברת הר"ן, משא"כ כשהם בדור אחד,

אחרונים כתבו שבאמת הרי"ף והרא"ש עצמם הסתפקו בזה, ועקרונית פסקו לחומרא בדאורייתא ולקולא בדרבנן. ולפי זה לא קשיא קושיית כת"ר מפ' ר"א דמילה."

ולא ירדתי לסוף דעת כת"ר בזה, שאין המחלוקת בפ' ר"א דמילה בין אב"י ורבו או רבא ורבו, אלא בין רב ורבה, וכמ"ש הרא"ש שם, "ותמהני על רב אלפס ז"ל שכתב דהלכה כרבה שהוא בתראה, ובשאר דוכתי כתב דמאב"י ורבא ואילך קי"ל דהלכתא כבתראה, אבל קודם לכן קי"ל כרב לגבי התלמיד, ואילו נחלקו רבה ורב יוסף על רב יהודה היה הלכה כרב יהודה שהיה רבן של רבה ורב יוסף, כ"ש שהלכה כרב רבו של רב יהודה כנגד רבה ורב יוסף." הרי המחלוקת היא בין רב ורבה, והם אינם בכלל "דור המעבר". ועוד הקר"נ בשבת פ"כג אות א ס"ק ד, כתב לבאר הכלל שהביא כת"ר, וכל השקליא טריא שם הוי לגבי מחלוקת בין רב יוסף ורבא, או בין רבה ואב"י, או בין רבה ורבא, ובסוף כתב הקר"נ, "נ"ל לי לומר דספוקי מספקא ליה...". הרי פשוט שאין שום ספק כשיש מחלוקת בין רב ורבה, שאין זה בכלל "דור המעבר". וגם בפ' ר"א דמילה הנ"ל, כשתירץ הקר"נ בס"ק נ קושיית הרא"ש על הרי"ף, הוא תירץ כהר"ן והכסף משנה הנ"ל, הוא לא הזכיר שזה בכלל "דור המעבר" כמו שכתב פ"כג הנ"ל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קג.

שאלה: האם התלמיד יכול להורות לעצמו שלא כרבו.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזוראי שליט"א.

א) כתב כת"ר, "בברכות (כ"ד ע"ב) מובא שרבי אבהו הלך עם ר' יוחנן וקרא ק"ש, ופסק מפני שהגיע למבואות המטנפים ע"ש. וקשיא לי טובא, והלא רבי אבהו הוא תלמיד מובהק לר' יוחנן, כדמוכח בכל הש"ס שאמרו "אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן" (כבברכות י"ד ע"א ועוד הרבה. וכן במכות ז' ע"ב איתא דבעי מינה ר"א מר"י, וראה עוד ב"ק כ' סוף ע"ב שאמרו על ר"י ביחס לר"א "ולא היא, אשגוחי אשגח ביה", ובתוס' ב"ב ס"ב ע"א ד"ה

צריך לעמוד באימה ובמורא", ולכן ה"ה בת"ח, לכן כתב הברכ"י מסתבר שההלכה כר"א.

וזה כמ"ש ר"י יצחק עטייה ז"ל במשרת משה על הרמב"ם בהל' שבת פ"ב הל"טז, לפרש דעת הרב המגיד בפ"ד דהל' יו"ט הל"כה, וז"ל "וכוונתו ז"ל בזה דלא אמרין כלל דאין הלכה כתלמיד במקום הרב אלא היכא דיש פנים לדברי הרב ויש פנים לדברי התלמיד ושוו בשיעוריהן, אבל היכא דמסתבר טעמיה דתלמיד... אז לא אמרין האי כללא" ע"ש. ולכן אף הברכ"י סבר כן, ופירש דברי הרא"ש בקידושין לג. שאף דבדרך כלל אמרין הלכה כהרב כנגד התלמיד, מ"מ כאן כיון דמסתמא אף ר"ע הסכים לר"א מסתברא שההלכה כדעת ר"א. כך נראה כוונתו.

ושוב העיר כת"ר על מה שפירשתי שלר"א יש להוכיח מהפסוק יב בקהלת שיש לקום לפני ת"ח אפילו מאה פעמים ביום. וכתב כת"ר, "ולכאורה זה תימה, דא"כ הרי יש לש"ס לאותיב מקרא דקהלת ארבי ינאי. אלא מחזורתא דאין משם ראייה". ולענ"ד נראה שהש"ס לא השיב לרבי ינאי, ממה שאמר ר"ע, כיון שמה שאמר ר"ע הוא אינו בפירוש לגבי עמידה לפני ת"ח. ולכן ה"ה י"ל שכיון שר"א לא הביא פירושו בפסוק יב אלא רק פסוק יג, כדי להוכיח העונש למי שאינו עומד לפני ת"ח, לכן הש"ס לא הביא ראייה מפסוק יב כנגד ר' ינאי שר"א לא אמר בפירוש שיש ראייה מפסוק יב אף שהוא מובן מאליו. ועוד, פירושו בפסוק יב הוא רק אם סמכין על סברת ר"ע, שאל"כ אין להוכיח שפסוק יב מיירי גם בת"ח. ולכן כיון שמצד זה הפירוש אינו בפירוש, לא חש הש"ס להביא הפסוק כראיה חזקה כנגד ר' ינאי.

שוב כתב הרב הנ"ל פעם שלישית. וזה מה שהשבתי לו.

כתבתי שהרא"ש בפ' ר"א דמילה אות ה, שהקשה על רי"ף, לא סבר כתירוצ' הכסף משנה ולא כהר"ן. וי"ל שהרא"ש חזר מזה בשאר מקומות והסכים להרי"ף, ולסברת הר"ן והכסף משנה דכשהתלמיד נחלק בחיי רבו אין הלכה כתלמיד במקום הרב משום כבר ראה רבו דבריו ודחאם, אבל כשנחלק התלמיד אחר מיתת רבו הלכה כבתראי. וכת"ר באות י פירש סברת הרא"ש באופן אחר, וז"ל "דהנה ידוע דמאב"י ורבא הלכה כבתראי, וקודם לזה אין הלכה כתלמיד במקום הרב... אלא שיש להסתפק איך הדין בזה לגבי "דור המעבר" עצמו, דהיינו אב"י ורבא לגבי רבותיהם רבה ורב יוסף... שמחתי למצוא שכמה

הראשונים חולקים... ויכול לחלוק עליו בחייו בראיות דרך משא ומתן, אבל לא יהיה קובע עצמו לדרוש ברבים או לקבוע ישיבה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהל' ת"ת וז"ל אי זהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו, ורבו קיים ע"כ. ...אבל לכתוב לעצמו ראיותיו אפילו שהם כנגד רבו מותר, אבל לכתוב פסק או הוראה לאחרים כנגד רבו בחייו אסור... ע"ש. נראה מזה שעיקר ההקפדה הוא דוקא להורות לאחרים, אבל אם יש לו ראיות הוא מותר להורות לעצמו כנגד רבו, וכנראה ממ"ש הים של שלמה הנ"ל.

(ב) **אלא** ראיתי ביעב"ץ ח"א ס"ה שכתב, "לכן בתלמיד מובהק הדבר ברור שאסור לו לנטות מדעת רבו המובהק, ואינו רשאי לחלוק עליו בהלכה למעשה אפילו עם כל ראיות בעולם. ולא יסור מכל הדבר אשר יורהו בין להקל בין להחמיר." וכן הוא כתב שם, "אלא לעשות מעשה כנגד דעת רבו, הא לחוד הוא דאסור ברבו מובהק אע"פ שמביא התלמיד ראיות והוכחות כמה וכמה." הרי נראה שיש לו שיטת אחרת מהמהרש"ל והרדב"ז הנ"ל. וצ"ל שאף אם אביי היה לו ראיות טובות עדיין הוא היה אסור לחלוק על רבה בגמ' ביצה הנ"ל. ולכן עדיין צריך לחקור בנד"ד מאיזה טעם הורה רבי אבהו לעצמו כנגד רבו.

לכן נראה שיש לפרש בסוגיא בברכות כד: הנ"ל, באופן אחר. כתוב בזבחים קב: "והיכי עביד הכי (פרש"י רבי אלעזר ברבי שמעון דאמר האי דינא בבית הכסא), והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ ממרחץ ומבית הכסא, לאונסו שאני. (פרש"י שהיתה שמועתו שגורה בפיו ומהרהר בה על כרחו). ע"ש. הרי נראה מזה שלדעת רבי יוחנן כשיש אונס מותר להרהר בתורה במקום מטונף כבית הכסא.

לפי זה י"ל שסבר רבי אבהו דהא דאמר רבי יוחנן בברכות כד: "היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא ק"ש", אף זה כשיש אונס כדמצינו בגמ' זבחים הנ"ל. והאונס לגבי ק"ש הוא כשהגיע סוף זמן ק"ש והוא אינו יכול להמתין עד שהוא יצא ממקום המטונף, ולכן כיון שזמן ק"ש עובר הוא מוכרח לקרות ק"ש במקום מטונף, וזה כאונס. אלא סבר רבי אבהו שאף רבו רבי יוחנן מודה כשאין אונס ועדיין יש לו זמן לקרות ק"ש, שאסור לקרותה במקום מטונף.

ולפי זה כשרבי אבהו הלך אחר רבי יוחנן וקרא ק"ש, והוא הגיע למקום מטונף הוא הפסיק, שעדיין לא הגיע סוף זמן

ומודה, כתבו דכל כה"ג הוא לתלמיד. ולענ"ד אף אם ר"א היה רק תלמיד חבר לר"י ולא תלמיד מובהק, עדיין קשיא טובא לשיטות הראשונים דאף תלמיד חבר אינו רשאי להורות במקום רבו, ראה ב"י ס"רמב"ד (ו"א"כ איך נהג כן רבי אבהו בפני רבו שלא כדעתו. וגרע טפי ממורה הלכה במקום רבו, שאינו רק מורה אלא גם חולק למעשה. ומובן דלא דמי להא דמצינו דבכל הש"ס תלמיד חולק על רבו, וכפי שכתב התה"ד (ח"ב ס"רל"ח), דהתם הוא במחלוקת שאינה למעשה ממש (וראה בש"ע יו"ד ס"רמ"ב סע' ז.), ואילו כאן רבי אבהו נהג בפני רבו שלא כדעתו למעשה ממש. ודוחק לומר שרבי אבהו לא ידע מהי דעת רבו בדין הנ"ל, דאדרבה, היה לו לשאול את רבו איך עליו לנהוג. ולכן צריך לי עיון גדול בזה."

בתחילה י"ל שמ"ש כת"ר שרבי אבהו היה תלמיד של רבי יוחנן, כן הוא. וכן ראיתי בתוספות הרא"ש בר"ה לד: ד"ה ולדידי, שכתב לגבי רבי יוחנן "...ור' אבהו נמי תלמידו היה, ואין הלכה כתלמיד במקום רב."

כתוב בביצה לו: "בי רחיא דאביי דלוף, אתא לקמיה דרבה, אמר ליה זיל עייליה לפוריק להתם דלהוי כגרף של רעי ואפקיה. יתיב אביי וקא קשיא ליה, וכי עושין גרף של רעי לכתחלה, אדהכי נפל בי רחיא דאביי, אמר תיתי לי דעברי אדמר." ועיין בתוספות שם ד"ה תיתי. ועיין ברש"י שפירש "תיתי לי דעברי אדמר. תבואני זאת בשכרי שעברתי על דברי רבי." ופירש הים של שלמה שם באות ד, "ומכאן משמע שלא יפריז אדם על דברי רבו אפילו להחמיר" ע"ש. אלא כתב הים של שלמה בב"ק פ"ז ס"מא, "אל יחמיר אדם אדברי רבו אם לא שיש לו ראייה לסתור דבריו כדמוכח בריש פרק משילין דאמר אביי תיתי לי דעברית אדמר." וכן הוא במ"א ס"ג ס"ק ב ע"ש. הרי רק כשאין ראייה לסתור אסור לחלוק למעשה על רבו וכאביי, אבל נראה שאם יש ראייה לסתור הוא מותר להורות לעצמו למעשה כנגד רבו. ולכן בנד"ד י"ל שרבי אבהו היה לו ראייה לסתור רבי יוחנן, ולכן הוא הורה לעצמו שיש לו להפסיק בק"ש במקום מטונף. ואולי משום כך כתוב שם, "אמר ליה רב חסדא האלוקים אם אמרה לי ר' יוחנן בפומיה לא ציינתנא ליה", דהיינו שגם היו לו ראיות לסתור.

וכן הוא ברדב"ז ח"א אות תצה שכתב, "שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שאמרו שאין תלמיד רשאי לחלוק על רבו, וכי אם יש לו ראיות ברורות למה לא יחלוק, והלא מצינו הראשונים ז"ל שחלקו על רבם. תשובה: אמת

ואסיים בברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל וז"ל:

"כת"ר מביא מהיש"ש ומהרדב"ז דתלמיד מובהק רשאי להורות לעצמו שלא כרבו, כשיש לו ראיות לסתור דברי רבו. ואף אני בס"ד ראיתי דברי היש"ש והרדב"ז האלו, אולם היא גופא דקשיא לי, מניין לנו לומר דבר זה...".

וזה מה שהשבתי לו:

ולענ"ד יש ללמוד זה ממש רבינו, שהוא המקור לדין זה כמ"ש בסנהדרין ה: "תלמיד אל יורה הלכה במקום רבו אלא א"כ היה רחוק ממנו ג' פרסאות." ופירש"י "דכל מאן דבעי מילתא אזיל לגבי משה...". וכתוב בעירובין סג: "ר' אליעזר אומר מורידין אותו מגדולתו, שנאמר ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו', אע"ג דאמר להו לאחי אבא צוה ואותי לא צוה, אפ"ה איענש...". הרי נראה מזה שהבזיון לרב הוא רק אם התלמיד מורה לאחרים, דהיינו "אנשי הצבא", משא"כ אם הוא מורה רק לעצמו. והטעם פשוט כיון שבפני אחרים יש פירסום ויש זלזול, משא"כ כשהדבר ידוע רק בין הרב ובין התלמיד. וכן יש לומר לגבי מ"ש בעירובין שם, "תניא ר"א אומר לא מתו בני אהרן עד שהורו הלכה בפני משה רבן, מאי דרוש ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח, ואמרו אע"פ שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט." ואף שהם הורו לעצמם, מ"מ כיון שהיה זה בפני רבים ובפרסום, יש בזה זלזול. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בפ"ה דהל' ת"ת הל"ב, "איזהו חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד... ואסור לאדם להורות בפני רבו...". הרי מזה נראה שהאיסור הוא דוקא לאחרים. לכן י"ל שאם התלמיד רק הורה לעצמו כנגד דעת רבו, דהיינו כשיש לו ראיות נכונות, אין בדבר זה פירסום והוא רק בינו ובין רבו, ואין זה אסור, אף שהוא הלכה למעשה.

והיש"ש הביא ראיה לדעתו ממעשה דאב"י ורבה בביצה לו: וכתב היש"ש בב"ק פ"ז ס"מא, "אל יחמיר אדם על דברי רבו, אם לא שיש לו ראיה לסתור דבריו, כדמוכח בריש פ' משילין דאמר אב"י תיתי לי דעברית אדמר." וי"ל שזה רק בין אב"י ורבו, ואילו היה ראיה נכונה לאב"י, אין איסור להורות לעצמו. אולם להורות לאחרים ודאי יש

ק"ש, והוא חשב שאף רבי יוחנן מודה לזה כיון שאין כאן אונס. אך כאשר שאל את רבי יוחנן, "להיכן אהדר", רבי יוחנן אמר לו שאין דעתו כן, אלא שאף כשיש הרבה זמן לקרות ק"ש, עדיין הוא מותר לקרותה במקום מטונף בדרך הילוכו. לכן השיב רבי יוחנן, "לדידי לא סבירא לי", דהיינו שאין אני סובר כמו שחשבת, אלא לדעתי אף כשאין אונס מותר לקרות ק"ש במקום מטונף בדרך הילוכו. ועוד, לפי מה שחשבת שהוא אסור, "אם שהית כדי לגמור את כולה חוזר לראש". וזה כמו שכתב הטור בס"פ, "ור"י פסק אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, דודאי היכא שהפסיק באמצע בלא אונס שאם היה רוצה היה יכול לקרות, בהא קי"ל שאפילו שהה כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, אבל זה שמוצרך לפסוק מפני המקום שאינו ראוי לקרות, אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש." ע"ש.

שוב ראיתי לר' מתתיהו ראב"ן ז"ל בספרו ברכת דוד בברכות כד: שכתב, "רכאן מיירי דזמן ק"ש עוברת באם לא יקרא עכשיו, ולכן הותר להניח ידיו על פיו ולקרות, משא"כ בהא דרבי אבהו דמיירי ביש עוד שעות לקרות." ע"ש. וזה כשפירשתי לדעת רבי אבהו לעיל.

הרי מצינו שרבי אבהו לא כיון לחלוק על רבו כלל, ואף הוא ידע מה שפסק רבי יוחנן שמותר לקרות ק"ש במקום מטונף אם הניח ידיו על פיו. אלא הוא רק טעה בפירוש דברי רבו. ולכן הוא לא שאל הדין מרבו כיון שהוא חשב בטעות שהוא כבר ידע דעת רבו בזה, וכשפירשתי. וכן נראה, שרבי יוחנן לא כעס עליו, אלא רק אמר לו שאין כן דעתי, וזה מפני שרבי יוחנן הרגיש שאין כוונת רבי אבהו לחלוק עליו, אלא הוא רק טעה בהבנת דעת רבי יוחנן.

אלא ראיתי בתוספות ר"ה לד: ד"ה לדידי, שכתב, "...ומיהו כיון דרבי אבהו פליג היה קצת נראה לפסוק כמותו". (וזה שלא כהתוספות רא"ש הנ"ל). הרי נראה מזה שרבי אבהו לא טעה כלל, אלא הוא ודאי לא סבר כרבי יוחנן, והוא פליג על רבו, ודלא כשפירשתי לעיל. וכן נראה מהתוספות הרא"ש הנ"ל שודאי רבי אבהו פליג על רבי יוחנן. (ואין להוכיח כן מרש"י שם, שאף שהוא כתב, "ואתה חולק עלי", כוונתו לומר שאתה טועה בהבנת דעתי, ומה שאתה סובר, חולק על דעתי.) לפי זה נראה שיש לפרש דעת התוספות והתוס' הרא"ש בזה, כשפירשתי לדעת הים של שלמה והרדב"ז הנ"ל, ודלא כהיעב"ץ. כן נראה לענ"ד.

א"ל כי האי גוונא מי מתחזא כאפקרותא, אמר ליה אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב". ופירש"י "בצינתא. בדקל ואין משתמשים באילן משום שבות." הרי אף באיסור דרבנן אמרינן, אין חולקין כבוד לרב. ולכן י"ל שהרמב"ם סבר שדעת רבינא ורב אשי אינה כדעת רב יהודה הנ"ל, ושפיר הוא לומר "בדרבנן מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה", כדי לשמור מחילול השם, שאם עבדינן מעשה, ומצינו שקושית התלמיד נכונה ורבו טעה, אז ממילא יש חילול השם. ולכן סבר הרמב"ם דלא קי"ל כרב יהודה, אלא כרבינא ורב אשי. ואף שבמעשה דרבינא ורב אשי היה ודאי איסור, דהיינו שהאיש ודאי "אסר ליה לחמריה בצינתא", ולגבי כשיש התלמיד קושיא על רבו, יש רק ספק, דהיינו שמא האמת עם התלמיד, מ"מ י"ל לדעת הרמב"ם אין זה מעלה ומוריד, שעדיין יש חשש חילול השם, ואין לחוש לכבוד רבו.

ולכן כתב בהל' ת"ת פ"ה הל"ג, "ולהפריש מן האיסור אפילו בפני רבו מותר להורות. כיצד כגון שראה אדם עושה דבר האסור מפני שלא ידע באיסורו או מפני רשעו, יש לו להפרישו ולומר לו דבר זה אסור, ואפילו בפני רבו, ואע"פ שלא נתן לו רבו רשות. שכל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב..." ע"ש. ולכן י"ל שסבר הרמב"ם שאף כשיש לתלמיד קושיא על דעת רבו, אף באיסור דרבנן, ואף שיש רק ספק שמא האמת עם התלמיד, עדיין זה בכלל "להפריש מן האיסור", ושוב אין לחוש לכבוד רבו בזה. ולכן הרמב"ם השמיט הא דרב יהודה הנ"ל.

ואסיים בברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קה.

שאלה: מהו הגדר של "אשר יחסר לו".

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

תשובה: (א) כתב כת"ר, "בהא שאמרו שדי מחסורו הוא כגון ביורד עבד לרוץ, האם יש בדבר גבול, וכגון מי שהיה לו שלשה בתי חופש האם החיוב הוא לתת לו כן או שיש לדבר שיעור."

איסור אף כשיש ראייה נכונה. ומ"ש כת"ר באות טו, "ויש להעיר, דלכאורה כל זה הוא דווקא דומיא דההיא דביצה דהוי מילתא דרבנן, והרי קי"ל בעירובין סז: דבדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן, וכפי שכתב שם רש"י וז"ל "באיסור של תורה וחכם מורה בו היתר ויש בתלמידים שידוע להשיב ישיב קודם מעשה שלא נעבור על דברי תורה, אבל מדרבנן כגון עירובי חצירות שבקינן לחכם לעשות כהוראתו." וא"כ כיון דאב"י עבר על זה כאן בביצה (וגם בעירובין היה זה אב"י ודו"ק), לכן אמר תיתי לי. ואם פירוש זה אמיתי, לא ידעתי מניין הוציא הי"ש בבב"ק ה"כלל" שכתב שלעולם מותר לסתור דעת רבו למעשה ע"י ראייה. ולדרך הנ"ל בביאור הסוגיא נראה שהכל הוא לפי העניין. וצ"ע."

ולענ"ד אין לדמות מ"ש בעירובין דבדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן, למעשה דאב"י בגמ' ביצה הנ"ל. דמ"ש בעירובין הוא בפני אחרים, דהיינו שהרב הורה לאחרים, והתלמיד היה לו קושיא על דברי רבו, ולכן כיון שיש זלזול לרב בפני אחרים אמרינן דבדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן. אולם במעשה דאב"י בגמ' ביצה, הוא רק בין אב"י ורבו, ואין בזה הוראה לאחרים. ולכן אין לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, ויש ללמוד משם שאם יש ראייה נכונה לתלמיד הוא יכול להורות לעצמו כנגד דעת רבו, אף בדאורייתא, וכמ"ש הי"ש הנ"ל.

סימן קד.

שאלה: האם יש לבאר הטעם שהרמב"ם השמיט מספרו מ"ש בעירובין סז: בשם רב יהודה, "בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא."

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

תשובה: (א) כתב כת"ר שדין זה הובא "ברמ"א י"ד ס"רמב כב, ובש"ך שם ס"ק מב, וידוע מה שלמד מזה הנתיבות ס"רלד ס"ק ג, ועי' שו"ת רדב"ז ח"ד ס"יט. ולא ידעתי למה הרמב"ם השמיט דין זה (לכאורה)."

ולענ"ד נראה שהרמב"ם לא סבר כדין הנ"ל, שכתוב בעירובין סג: "רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי, חזייה לההוא גברא דקא אסר ליה לחמריה בצינתא בשבתא, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, א"ל ליהוי האי גברא בשמתא,

וכדומה. וכן אם יש לו מכונת חייב הוא למכור אותה וכדומה, שהלא הוא יכול לרכוב באופנים או באוטובוס. ורק אחר כך אם עדיין הוא עני, אז הוא בגדר של "אשר יחסר לו". ורוב פעמים לא ראיתי דבר כזה בזמנינו שהעניים מוכרים אף כלי תשמישים חשובים שיש להם בביתם, קודם נטילת צדקה. ולכן ממילא לא שייך בכלל ליתן להם "אשר יחסר לו".

ג) ועוד י"ל, שכל דין של "אשר יחסר לו", הוא רק לגבי "פרנסה", כמ"ש הברייתא הנ"ל, "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו...". ולכן נראה שדין זה שייך רק בדברים שהם צורכי הגוף ולקיום הגוף. ולכן גם כתוב בגמ' שם, "ת"ר יתום שבא לישא שוכרין לו בית ומציעין לו מטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה, שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו...". הרי הבית הוא בכלל זה כיון שתכליתו היא לשמירת הגוף מהחום והקור והרוח והגשם שבחוץ, ולפעמים אף מלסטים וחיות רעות. והמטה היא כדי ליישן עליה, שהכל צריכים שינה לקיום הגוף. וכלי תשמישו כולל כלים של אכילה ושתיה שהם לקיום הגוף, וגם מלבושים שהם לשמירת הגוף וכדומה. ואשה אף היא בכלל קיום הגוף, שהרי הגמ' שם הביא הפסוק "אעשה לו עזר כנגדו". הרי בעינינו אשה לכל איש, והיא מטפלת בו והיא מספקת את הצרכים שלו, כגון לבשל מאכלו וכדומה. ולכן אף אשה בכלל שמירת וקיום הגוף.

וראיתי בחתן סופר ס"צב שכתב לגבי רב השואל, "ולדעתו לא אמרה תורה כי ימוך אחיך והחזקת בו אלא על קיום גופו וצרכיו הגופניים. הנה מצד הסברה מוכיח כן, דמסיים וחי עמך עמך, משמע שיוכל להחיות נפשו, אבל עומד לנגדינו מה שדרשו חז"ל ממקרא מלא כתובות סז: די מחסורו אשר יחסר לו להשיא אשה, וזה ודאי רק משום מצוה דפ"ר, דלולא המצוה לא שייך ע"ז צרכי גוף...". ע"ש. ולענ"ד העיקר הוא כרב השואל, ומ"ש החתן סופר להקשות על זה מדין משיאין לו אשה, אין זה קושיא, שאף האשה בכלל קיום גופו כשביארת. ואין זה מטעם מצות פ"ר, שהרי הגמ' הביא הפסוק של "עזר כנגדו", דהיינו שהיא מטפלת בו ומספקת הצרכים שלו, ואם כיון הגמ' למצוות פ"ר היה יותר ראוי להביא הפסוק "פרו ורבו...". ולכן נראה שמ"ש הברייתא הנ"ל "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו...", פירושו הוא שרק בדברים שהם לקיום ושמירת הגוף.

שוב ראיתי באגרות משה י"ד ח"ב ס"קמא ד"ה ופירוש, שכתב "אין עיקר מצות צדקה אלא בעניני אכילה ושתיה

כתוב בכתובות סז: "תנו רבנן די מחסורו, אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. אשר יחסר לו, אפילו סוס רכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו...". וכן הוא במרן בס"רנ א ע"ש.

ופירש המהרש"א שם, "שלקח לעני בן טובים. דהיינו שהורגל בכך אצל אבותיו. והכי משמע לישנא דאשר יחסר לו. ולא שייך למימר ביה דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כו' וכדלקמן". דהיינו הא דכתוב שם "ההוא דאתא קמיה דרבי נחמיה, אמר ליה במה אתה סועד, א"ל בבשר שמן ויין ישן, רצונך שתגלגל עמי בעדשים, גלגל עמו בעדשים ומת. אמר אוי לו לזה שהרגו נחמיה... דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי."

הרי משמע מזה שלא שייך דין אשר יחסר לו, אלא לגבי מי "שהורגל בכך אצל אבותיו". ולכן י"ל בנד"ד אם אצל אבותיו היו להם ג' בתי חופש, אז שייך לומר אצלו "אשר יחסר לו", אבל אם אבותיו לא היו עשירים, ורק הוא הפך לעשיר, אז הג' בתי חופש הם בכלל "דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי."

ב) ועוד י"ל, והוא שכתב הרמ"א בס"רנ א, לגבי הדין הנ"ל "ונראה דכל זה בגבאי צדקה או רבים ביחד, אבל אין היחיד מחוייב ליתן לעני די מחסורו אלא מודיע צערו לרבים, ואם אין הרבים אצלו יתן לו היחיד אם ידו משגת." וזה כשיטת הב"י. וכן דעת הש"ך שם ס"ק א, אלא הב"ח והגר"א שם חלקו וסברו שדין זה אף ליחיד.

ויש לחקור לדעת הב"י והרמ"א והש"ך שסברו שדין זה חל על הרבים, שהרי כתב מרן בס"רנג א, "...ואם יש לו בית וכלי בית הרבה ואין לו ר' וזו הרי זה יטול ואין צריך למכור כלי ביתו, ואפילו הם של כסף וזהב... והא דאין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב דוקא כל זמן שאינו צריך ליטול מהקופה אלא נוטל בסתר מיחידים, אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה לא יתנו לו עד שימכור כליו" ע"ש.

ולפי זה נראה שמי רוצה ליטול מגבאי צדקה, הוא צריך למכור כלי תשמישו אם הם חשובים, שהרי די לו בכלים שאינם חשובים. ולכן נראה שמי שרוצה ליטול "אשר יחסר לו" כגון סוס ועבד וכדומה, בתחילה הוא צריך למכור כל מה שיש בביתו שהוא חשוב, כמו תכשיטים

ומלבושים, ולא בקניית דברים הצריך למצוה... ע"ש. וזה כדברינו.

ושוב הוא אינו "חסר", וכל החיוב הוא ליתן לו מכונית חשובה אם היה לו מכונית חשובה כשהוא היה עשיר.

וכן יש לדקדק במעשה של הלל הנ"ל, דמסתמא כשהעני היה עשיר היו לו כמה סוסים ועבדים, אבל הלל נתן לו רק סוס אחד ועבד אחד, שבזה העני "שלם" בענין זה, ואין להוסיף על זה, כיון שזה כעין ריבוי שיעורים בלבד.

וכן י"ל לגבי מטה, שיש ליתן לו רק מטה אחת, ואם היה לו מטה חשובה כשהוא עשיר יש ליתן לו מטה חשובה אבל אין ליתן לו הרבה מטות.

מ"מ לגבי כלי סעודה, כיון שדרך בני אדם לקנות כמה קערות או סכינים ומזלגות, י"ל שהעני אינו שלם עד שיהיו ג' כ' כמה קערות וכו', שכן דרך סתם אדם שיש לו כמה מאלו. ואם היה לו כלי סעודה של כסף או זהב יש ליתן לעני כלים של כסף או זהב, מ"מ אם היה לו כשהוא היה עשיר הרבה יותר מסתם אדם, אין ליתן לו כל כך שזה בכלל ריבוי שיעורים.

ולכן מצינו דאזלינן בתר מה הוא דבר רגיל אצל כל אדם, ואם היה לעני כשהוא היה עשיר הרבה יותר משיעור זה, אין חיוב ליתן לו כך כך. ולכן יש ליתן לו רק בית אחד ומכונית אחת ומטה אחת, שכן דרך סתם אדם, משא"כ בקערות וכלי סעודה.

הרי למסקנה נראה, שיש הרבה גדרים במצוה זו: א) העני הוא היה עשיר מבית אבותיו. ב) שהוא צריך למכור כלי תשמישיו אם הם חשובים כדי לקבל מגבאי צדקה. ג) שיש ליתן לו רק דברים שהם בכלל שמירת וקיום הגוף, ולצורך פרנסתו. ד) שאין חיוב ליתן לו "רבוי שיעורים". כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קו.

שאלה: במי שמעולם לא היה גביר על צד האמת אלא חי על קרדיט קארד וכיו"ב וחי בפאר, וכעת באו הנושים, ואין לו מנין לחיות, האם מחויבים לתת לו צדקה.

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

ולפי זה יש לפרש מה שעשה הלל "שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו". ונראה שאף כל עסק ומשא ומתן בכלל קיום הגוף, שהרי ע"י זה יש לו ממון כדי לקנות אוכל וכל צרכיו כדי לקיים גופו. ולכן אף זה בכלל "לפרנסו". ולכן י"ל שאין הסוס לתענוג בעלמא, אלא הוא מפני פרנסתו, שכשעני זה היה עשיר מסתמא היו לו שדות ופרדסים וחוות וכדומה במקומות רבים, ולכן היה צריך לסוס כדי שהוא יכול לבקר כל מקומות אלו. ולכן אף הסוס הוא כהכשר לפרנסתו. וגם העבד הוא טפל לסוס, ואף דלא בעינן עבד כדי לרכוב ממקום זה למקום אחר, מ"מ כיון שכן היה דרכם שהעבד הוא רץ לפני הסוס, ממילא שהעבד בכלל זה.

הרי מצינו שהגדר של "אשר יחסר לו", הוא רק בדברים שהם לקיום הגוף ושמירת הגוף, ולפרנסת בני אדם כשביארת לעיל. ולכן רק באלו יש ליתן לעני דברים חשובים כגון כלים של זהב וכסף וכדומה אם כך היה לו כשהוא היה עשיר, שהרי הם לאכילה ולשתיה ולקיום הגוף. אולם כל דברים שהיה לו כשהוא היה עשיר, והם היו רק לתענוג בעלמא, אין צורך ליתנו כלל. ולכן אם היה לו ציורים יקרים לתלות על כותלי ביתו, הם רק לתענוג בעלמא, וכן אם היה לו קשוטים יקרים בביתו, ולכן אין שום חיוב ליתן לעני דברים כאלו.

ד) ועוד י"ל בענין זה. ונראה שבפסוק "אשר יחסר לו", הפירוש של "חסר", הוא דבר שאינו שלם, ולכן כשהוא שלם שוב הוא אינו חסר. ולפי זה י"ל שכשיש לעני בית אחד הוא שלם בפרט זה של "שוכרין לו בית" בברייתא הנ"ל, וע"י בית אחד הוא מקיים "די מחסורו". וכן י"ל לגבי "אשר יחסר לו", דאף שאם היה לו בית חשוב מאד כשהיה עשיר ועכשיו שהוא עני צריך ליתן לו ג' כ' בית חשוב מאד כדי לקיים "אשר יחסר לו", מ"מ אם היה לו ג' בתים כשהוא היה עשיר, אין צורך ליתן לו ג' בתים, שכבר הוא "שלם" ואינו חסר כשיש לו בית אחד. והג' בתים הם כעין "ריבוי שיעורים", ובבית אחד כבר יש לו "שיעור שלם" של בית, ואין צריך ליתן לו עוד בתים.

וכן י"ל שאם היה לו הרבה מכוניות כשהוא היה עשיר, ועכשיו הוא עני, אין חיוב ליתן הרבה מכוניות מטעם "אשר יחסר לו", שכבר יש לו שיעור שלם במכונית אחת

הזה אינו מוזהר... כנ"ל ברור. הרי הוא התחיל ב"אפשר" ומסיק ב"ברור". ולכן הכי י"ל לגבי מצוות צדקה.

וראיתי בספר מרגליות הים בסנהדרין עג. בשם הספר עין אליהו שהוא חולק על סברת המנ"ח הנ"ל, וז"ל "כי הנה בגמרא נאמר, יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין, ת"ל תעביטנו, ואפילו לר"ש דאמר התם דאין נזקקין לו היינו כיון שיש לו כל רגע לפרנס עצמו, אבל זה שהשליך עצמו לים ושוב אינו יכול לצאת, מחויב הרואה להצילו...". ע"ש. הרי לפי דעת ר"ש הטעם דאין נזקקין לו הוא מפני "כיון שיש לו כל רגע לפרנס עצמו". ולכן ה"ה בנד"ד שאיש זה יש לו כל רגע לפרנס עצמו, דאין מזקקין לו.

מ"מ י"ל שאם איש זה יש לו מחלת נפש ממש, ומשום זה הוא אנוס ולא יכול לשלוט בעצמו, אז אנו משגיחין בו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קז.

שאלה: האם הגבאי צדקה מותר להלוות מעות צדקה לעצמו, כשאין חשש שבינתים העניים יצטרכו לכסף והוא לא יהיה, כגון שיש כסף בשפע. ואם המנהל גמ"ח שיש לו חפצים שנקנו מכספי תרומות לצורך זה, מותר מדי פעם להשתמש בחפצים לצורכו הפרטי בדברים קטנים כגון מהדק דבק מחק וכדומה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **דביר אזולאי** שליט"א.

(א) **כתוב** בערכין ו. "ת"ר סלע זו לצדקה עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותה, משבאתה ליד גבאי אסור לשנותה. איני והא רבי ינאי יזיף ופרע, שאני רבי ינאי דניחא להו לעניים דכמה דמשהי מעשה ומייתי להו. ופירש רבינו גרשום שם, "דכמה דמשהי שאינו יכול לפורעו ואין בכיס צדקה מעשה לרבים דלית בו צדקה ומייתי להו לעניים יותר ממה שהוא חייב לכיס, והוי הנאה לעניים יותר ממה שהוא חייב לכיס והוי הנאה לעניים, ולבסוף דאית גביה היה פורעה, אבל איניש אחרינא אסור לשנותה מאחר שבאתה ליד גבאי." וכן פסק הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"ח הל"ה, וכן הוא במרן בס"רנט א ע"ש.

תשובה: (א) **כתוב** בב"מ לא: "יש לו ואינו רוצה להתפרנס מנין, ת"ל תעביטנו מ"מ, ולר"ש דאמר יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו, תעביטנו למה לי, דברה תורה כלשון בני אדם." ופירש"י, "יש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו אלא משלך, מנין שאתה חייב להעביטו וליפרע ממנו אחר מיתה, ת"ל תעביטנו".

וכן הוא בכתובות סז: "ר"ש אומר יש לו ואינו רוצה להתפרנס, אין נזקקין לו... תעביטנו זה שיש לו ואינו רוצה להתפרנס שנותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונפרעין הימנו לאחר מיתה דברי רבי יהודה, וחכ"א יש לו ואינו רוצה להתפרנס אין נזקקין לו". ופירש"י, "יש לו ואינו רוצה לפרנס משלו, אלא משל צדקה ומסגף עצמו ברעב." וההלכה כר"ש וחכמים (עיין בתוס' שם שכתבו שדעת ר"ש כחכמים), וכן הוא במרן בס"רנג י, שכתב "עשיר המרעיב עצמו ועינו צרה בממונו שלא יאכל ממנו, אין משגיחין בו."

וי"ל דנד"ד דומה לזה, שהרי איש זה יכול לעבוד כדי לפרנס את עצמו, והוא בוחר שלא לעשות כן, לכן אין משגיחין בו. ואף שיש לחלק, שדין הש"ע מיירי במי שיש לו ממון בתוך ביתו, אבל בנד"ד אין לו ממון בביתו, מ"מ עדיין י"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן כיון שאיש זה יכול לעבוד והוא בוחר שלא לעבוד, הוא דומה למי שיש לו ממון בביתו, ועדיין רוצה ליטול צדקה מאחרים, לכן אין משגיחין בו.

וי"ל שאיש זה דומה למ"ש הבן יהוידע שם ד"ה אוי לו, בשם הגאון מהר"י ביערת דבש, "דאם בא על האדם יסורין או מיתה בגזירת שמים, ה"ז טוב לו, כי בזה הגזרה ניצול מדינה של גיהנם ויבא לעוה"ב, אך אם לקה או מת בפשיעתו בעצמו, ולא נגזר עליו כן מן השמים, הרי זה רע לו בתרתי, שמת או לקה ולא נעשה לו תיקון בזה אלא נשאר בחובתו, ולכן אוי ואבוי על זה שפשע בעצמו והפיל עצמו לבור שחת" ע"ש. הרי אף בנד"ד הוא בפשיעתו.

(ב) **ויש** לדמות זה למ"ש המנחת חינוך בקומץ מנחה, מצוה רלז, על לאו דלא תעמוד, "דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבות לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצויה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בש"ע חו"מ ס"י, אלא אף הלאו

סימן קח.

שאלה: האם מותר ליתן מעשר כספים לאלו שרוצים לפרסם לרבים לנהוג במכונת בנחת וכדת וכדין, כדי למעט תאונות דרכים.

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

תשובה: (א) כתב הרמ"א ב"ד ס"רמט א, "ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתנו לעניים." ועיין באחרונים שהאריכו בדין זה. ולכאורה י"ל בנ"ד שכיון שאין כאן נתינת מעשר לעניים, אין ליתן ממעשר שלו למצוה זו. אלא ראיתי בבאר הגולה שם, שפירש "שבלאו הכי מחויב על כל פנים לעשות מצוה זו ורוצה לפטור ממנה במעשר אינו רשאי, אבל אי רוצה לעשות בו מצוה שאינו כבר מחויב רשאי." וזה על פי מ"ש בביצה יט: ע"ש. (עיין דר"מ וגר"א שם. ועיין בפ"ת שם בשם החת"ס מה שהוא השיג על באר הגולה.) ולכן אף בנ"ד י"ל שכוין דלא אמרינן "שבלאו הכי מחויב" במצוה זו, הוא רשאי ליתן מעשר כספים למצוה זו. וגם ראיתי בט"ז שם ס"ק א שכתב, "ולענין לקנות מצות בבית הכנסת במעות מעשר, נ"ל דאם בשעת קניית המצות היה דעתו על זה שרי, דהא המעות לצדקה אזיל... משא"כ אם בשעת קניית המצות לא נתכוין ליתן ממעשר ואח"כ רוצה לפרוע חובו ממעשר כנ"ל בזה." וגם יש לצרף סברה זו בנ"ד.

(ב) וגם יש לצרף סברה אחרת. ראיתי שכתב הרמב"ם בפ"ח דהל' מ"ע הל"א, "פדיון שבוים קודם לפרנסת עניים ולכסותן. ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבוים שהשבויה הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות. והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר... על לא תעמוד על דם רעך" ע"ש. הרי נראה מזה שמי שהוא בסכנת נפשות נחשב כעני, ואף הוא בכלל "רעבים וצמאים וערומים" כעני. וגם י"ל שאם השבויה אינו רעב ואינו צמא ויש לו כסות, עדיין הוא נחשב כעני שרעב וצמא ואין לו כסות, שהרי כיון שהוא בסכנת נפשות הוא נחשב כאילו הוא בגדר זה. ולכן מותר ליתן מעשר כספים שהם רק לעניים, לפדיון שבוים, ולכל דבר ששייך בו "לא תעמוד על דם רעך".

לפי זה יש לדון במ"ש מרן בח"מ ס"תכז ח, "וכן כל מכשול שיש סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר

הרי רק כשיש הנאה לעניים מותר הגבאי להלוות לעצמו. אלא זה קשה, שהלא מבואר בכותבות קו: דאין משתכרין בשל עניים משום "דלמא אתרמי להו עניא וליכא למתבא ליה". ע"ש. ולכן איך יכול רבי ינאי להלוות לעצמו, הרי בזמן שהוא "אינו יכול לפרוע" כמ"ש ר"ג הנ"ל, הלא יש חשש "דלמא אתרמי להו עניא וליכא למתבא להו". וראיתי באור פני המלך על הרמב"ם הנ"ל, שתירץ "וצריך לומר דכיון ביד ר' ינאי לגבות תיכף ומיד את מה שצריך ליתן לעניים, הוה כמשתכר בדבר שהוא ככסף דמותר" ע"ש. דהיינו כמ"ש הרמ"א בס"רנט א, "ואין נושאין ונותנין בצדקה העומדת לחלק לעניים כי אם כסף בכסף וכיוצא בו, שמא יבואו ולא יהיה להם מעות לחלק" ע"ש.

הרי מצינו דבמעשה דרבי ינאי לא שייך חשש "דלמא אתרמי להו עניא וליכא למתבא ליה", ועדיין אין היתר ללוות לעצמו אלא כשיש הנאה מזה לעניים.

ולכן ה"ה בנ"ד אף שיש כסף הרבה לצדקה ביד הגבאי, ואין חשש "דליכא למתבא להו", עדיין אין היתר להלוות לעצמו אא"כ יש הנאה לעניים. ולכן נראה לענ"ד שאם גבאי זה רוצה ללוות לעצמו הוא מותר לעשות כן רק אם ישלם יותר לעניים ממה שהוא לזה ובאופן שאין רבית מן התורה וכמבואר במרן ב"ד ס"קס יח ע"ש. ובזה יש הנאה לעניים, וכמעשה דרבי ינאי.

(ב) **ואם המנהל גמ"ח שיש לו חפצים שנקנו מכספי תרומות לצורך זה, מותר מדי פעם להשתמש בחפצים לצורכו הפרטי בדברים קטנים.** נראה שזה תלוי על מנהג המקום שאם כן דרכם הוא מותר, ואם לא הוא אסור. וזה לפי מ"ש הערה"ש בס"רנט ב, "...אבל אחר שבא הסלע ליד הגבאי... כבר זכו בו העניים, דיד הגבאי כידם, ופשיטא דמעות של אחרים אין לאחר רשות להשתמש בהם בלא רשיון הבעלים. ומעתה מי יתן לו רשיון ואפילו הגבאי שידו כידם מ"מ מי יימר שנותנים לו רשות... ובמקום שהמנהג שהגבאי מלוה גמ"ח ממעות אלו הולכין אחר המנהג." וכן הוא בנ"ד שאין רשות להשתמש בדברים אלו, אם לא שהמנהג הוא להשתמש בהם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחב הספר ארחותיך למדני.

שזה עדיין בכלל "לפנינו", הוא מפני שהנחש והעקרב "רודפים אחריו". הרי כשיש הוכחה גמורה לפנינו שמה הוא יבא לידי הסכנה (דהיינו שהעקרב והנחש רודפים אחריו), אף זה נחשב כפק"נ לפנינו. משא"כ כשאין שום הוכחה לפנינו שהוא יבא לידי הסכנה.

ולכן י"ל דאח"כ הנהוג במכונות אינו בסכנה, ואין עדיין סכנה לפנינו, מ"מ כיון שיש הרבה מכונות ברחוב וכמה מהם אינם נוהגים בנחת כדת וכדין, הלא נהג זה בכלל סכנה והוא "מתיירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה" ע"י מכונות אחרות. ולכן י"ל שזה בכלל לא תעמוד על דם רעך, ומותר ליתן מעשר כספים כדי למעט תאונות דרכים.

אלא יש לדחות סברה זו, וי"ל שאם זה בכלל פק"נ, איך מתירין לשום אדם לנהוג במכונות, הלא זה איסור גמור, "שנאמר השמר לך ושמור נפשך" כמבואר במרן ס"תכז ח הנ"ל. אלא יש ליישב לפי מ"ש הריב"ש בס"יז, "עוד שאלת על היהודים שהולכים בשיירא בגמלים עם אורחות ישמעלים במדבר גדול והנורא, והכל יודעין שמאחר שאינם רוכבים על סוסים כי אם על גמלים שהן צריכין לחלל שבת בפרהסיא לרכוב וללכת עם השיירא, כי מפני הסכנה לא יוכלו ליעכב במדבר לבדם בשבת..." ע"ש. והלא יש לשאול אף שלא מטעם שבת, איך מותר בכלל ליכנס לספק סכנה במדבר, והלא הוא "מתיירא שמא ישכנו (המדבר!) ויבא לידי סכנה".

אלא צ"ל שאין זה בכלל סכנת נפשות, דשאני דין נחש ועקרב הנ"ל שהם כיוונו להרוג, ולכן אף קודם שהם נשכו עדיין זה בכלל סכנה. משא"כ בשיירא אין כוונת האיש לסכן את עצמו, וכן מי שנוהג במכונות אין הנהגים במכונות אחרות מכוונים להרוג אותו, ולכן ודאי אין זה בכלל פק"נ לפנינו, ואין שייך לומר בזה לא תעמוד, ואין זה דומה לפדיון שבוים ואין ליתן מעשר כספים כדי למעט תאונות דרכים מטעם זה.

(ד) **אלא** יש לדון מטעם אחר, והוא לפי מ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ד הל' ב ג, וז"ל "...אמרו חכמים כל שאינו מלוה כאילו שופך דמים. כופין ללויה כדרך שכופין לצדקה. וב"ד היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום. ואילו נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים" ע"ש. הרי נראה שאף שאין זה פק"נ לפנינו, ואין זה בכלל לא תעמוד, עדיין אמרו רבותינו שצריך "ללוות אדם העובר ממקום למקום" משום חשש סכנה בדרך כגון מלסטים או חיות רעות וכדומה (עיין

ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר והניח המכשלות המביאים לידי סכנה ביטל מצות עשה ועובר בלא תשים דמים. ולכן י"ל ה"ה בנד"ד שיש להשתדל בכל כוחו להסיר המכשלות בדרך, דהיינו לנהוג המכונות בנחת וכדת וכדין כדי למעט בתאונות דרכים. ולכן ה"ה שמותר ליתן מעשר כספים בנד"ד כדי למעט תאונות דרכים.

אלא יש לחלק, וי"ל לאו דלא תעמוד לחוד, ולא דלא תשים דמים לחוד. שלגבי "לא תעמוד" נראה שיש סכנה בפנינו, כגון שהוא שבו, או שהוא טובע בים וכדומה וכנראה ממרן ח"מ ס"תכו ע"ש. אולם לגבי מי שעלה לגג שאין לו מעקה, בעל הגג עובר על לא תשים דמים, כמבואר במרן ס"תכו ו. אלא נראה שהוא אינו עובר על "לא תעמוד" כיון שעדיין אין הסכנה הגיעה, דבשלמא שהוא על גג מ"מ אין זה סכנה גמורה כיון שכשהוא עומד שם באמצע הגג אין לו סכנה, ורק כשהולך ממש לצדדי הגג יש סכנה. ולכן לא שייך לומר בזה שהוא עובר על לא תעמוד, שהרי אין סכנה גמורה לפנינו, ורק מי שטובע בים, או מי שנשבה יש לו סכנה גמורה. ולכן ה"ה במי שנוהג במכונות, הוא אינו בסכנה גמורה, ובשלמא דשייך בזה הלאו של "לא תשים דמים" כמבואר במרן ס"תכו ח, מ"מ עדיין לא שייך בו "לא תעמוד". וכיון שכן י"ל שהוא אינו דומה לשבו, והוא אינו כעני, ואין ליתן מעשר כספים כדי למעט בתאונות דרכים.

(ג) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הבנין ציון לגבי פק"נ לפנינו, שכתב מרן ב"ד ס"קעט ז, "מי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו". ופירש הט"ז שם בס"ק ד, "דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ, משמע כאן דאם פק"נ תלוי בעבירה שכשעושה עבירה יכול להנצל, מותר לו לעשות כן מעצמו עבירה ההיא כמו הכא שע"י שעובר על לאו דחובר חבר מציל עצמו". וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קסט. שכתב על זה, "תמהתי על הט"ז למה צריך להוציא דין זה מכאן, הא משנה שלמה היא יומא (ד' פג.) מי שאחזו בולמוס וכו' ע"ש. וכן מוכח ממה דאמרינן פסחים (ד' כו.) דמתרפאים בעצי ערלה. ואולי כוונתו דמהתם שמעינן דוקא כשכבר בא לידי סכנה וכגון כשכבר נשכו העקרב, שאז ודאי מותר להציל עצמו בכל דבר, אבל שמותר זה ג"כ לצורך פיקוח נפש כזה שמתירא שמא ישכנו ויבא לידי סכנה, זה לא שמענו רק מדברי אב"י, ובזה יש תירוץ לקושיית התוספות" ע"ש. הרי מבואר שאף שמתירא שמא יבא לידי סכנה, עדיין זה בכלל פק"נ, ועדיין זה בכלל פק"נ שלפנינו. וצ"ל שהטעם

סימן קט.

שאלה: האם יש להסביר איך ר' אלעזר איש בירתא נתן יותר מחומש לצדקה.

תשובה: (א) כתוב בתענית כד. "אלעזר איש בירתא כד הוו חזו ליה גבאי צדקה הוו טשו מיניה, דכל מאי דהוה גביה יהיב להו. יומא חד סליק לשוקא למיזבן נדוניא לברתיה חזיוהו גבאי צדקה, טשו מיניה אזל ורהט בתרייהו, אמר להו אשתבעתיכו במאי עסקיתו, אמרו ליה ביתוס ויתומה, אמר להן העבודה שהן קודמין לבתי, שקל כל דהוה בהדייהו ויהב להו, פש ליה חד זוזא זבן ליה חיטי ואסיק שדייהו באכלבא. אתאי דביתוהו אמרה לה לברתיה מאי אייתי אבוך, אמרה לה כל מה דאייתי באכלבא, שדיתיה אתיא למיפתח בבא דאכלבא חזת אכלבא דמליא חיטי וקא נפקא בצינורא דדשא, ולא מיפתח בבא מחיטי. אזלא ברתיא לבי מדרשא אמרה ליה בא וראה מה עשה לך אהובך, אמר לה העבודה הרי הן הקדש עליך, ואין לך בהן אלא כאחד מעני ישראל." הרי נראה מזה שרבי אלעזר נתן יותר מחומש, וכן נראה מהמהרש"א שם שכתב, "ויש לדקדק אמאי עשה כן, והא עני קרובך קודם וכ"ש בתו. ודוחק לומר שהיה לו בביתו להפריז לנדוניא גם לבתו, דמשמע שנעשה עני ע"י זה שיהב להו כל דאיכא בהדיא מדקאמר 'ואין לך בהם אלא כאחד מעניי ישראל'. ויש ליישב בדוחק..." ע"ש. וראיתי בבן יהוידע שם שכתב, "אע"ג דבאושא התקינו אל יבזזו יותר מחומש הוא היה קודם תקנת אושא, והוא הנזכר במשנה דאבות. וראיתי להגאון גבורות ארי ז"ל שכתב משמע ודאי דאלעזר איש ברתותא הוה בימי האמוראים ובתר תקנת אושא הוה יע"ש. וזה תימא מנ"ל הא, ואמאי לא זכר שר דשמו הטוב נזכר באבות עם התנאים." הרי שרבי אלעזר היה קודם תקנת אושא בכתובות נ. ואין להקשות עליו איך הוא נתן יותר מחומש לצדקה.

אלא אין זה מספיק, שאף לקודם תקנת אושא יש להקשות, שי"ל שנתנית צדקה בכלל חסד, וכתב הרמב"ם בהל" אכל פ"ד. הל"א. "מצות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים... ואלו הן גמילות חסדים בגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם, הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות." הרי נראה מזה שעשיית חסד וצדקה בכלל ואהבת לרעך כמוך.

מעשה אלישע הנביא בסוטה מו:). לכן נראה שאף שאין זה ממש בגדר של "לא תעמוד" מדאורייתא כיון שאין הסכנה לפנינו, ובאותה שעה אין נחש ועקרב רודפים אחריו להורגו, מ"מ אמרו רבותינו שעדיין זה "כאילו שפכו דמים". לכן נראה שאף שאין איסור לאיש זה לילך ממקום למקום יחידי, ואין זה נחשב כאילו הוא מכניס את עצמו לספק סכנה וכדמצינו בדין שיירא הנ"ל, מ"מ עדיין אמרו רבנן שיש חיוב על הצבור ללוות אותו, ונראה שמצד הצבור זה נחשב כאילו החיוב בכלל לא תעמוד והוא מדרבנן, ולכן ממילא אם לא עשו כן, זה היה "כאילו שפכו דמו". הרי נראה מזה שלדעת רבותינו שייך לא תעמוד מדרבנן בנדון זה.

ולכן בנד"ד גם י"ל שיש חיוב על הצבור "ללוות" כל מכונית ממקום למקום, אלא כיון שא"א לעשות זה כמובן, מ"מ עדיין יש חיוב על הצבור לעשות כל מה שאפשר כדי למעט סכנת הדרך. וזה בכלל לא תעמוד מדרבנן. ולכן ממילא י"ל שמותר ליתן מעשר כספים לעזור הצבור במה שהם עושים למעט הסכנה. ומצד זה הוא דומה לפדיון שבוים. אלא בפדיון שבוים יש לא תעמוד מדאורייתא, ובלוית הדרך ונד"ד יש לא תעמוד מדרבנן.

ואף דמצינו שי"א שמעשר כספים הוא חיוב דאורייתא, וא"כ איך יי"ח בנד"ד אם החיוב של לא תעמוד הוא רק מדרבנן (עיי' רב ברכות מע"א אות א, שהאריך לבאר דתקנתא דרבנן לא מהני לדאורייתא), מ"מ י"א שמעשר כספים בזה"ז הוא רק מדרבנן, וגם י"א שהוא רק מדת חסידות. וכבר יש כלל המסור בידינו, שיש לפסוק כדעת האמצעי. וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט, שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, וכבר כתבתי כלל זה באורחותיך למדני ח"א בס"יט אות ט, ובס"מז אות יא, ובס"פז אות ח, ובס"קמז אות י ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שמעשר כספים הוא מדרבנן. ולכן שפיר י"ל שהוא יכול ליתן מעשר כספים לדבר ששייך בו לא תעמוד מדרבנן.

הרי למסקנה נראה שמותר ליתן מעשר כספים לאלו שרוצים לפרסם לרבים לנהוג במכונית בנחת וכדת וכדין, כדי למעט תאונות דרכים.

ואסיים בהצלחה רבה בכל מעשי ידיך

מחבר הספר ארחותיך למדני.

25%. הרי שע"י החסד של ראובן הוא לא בזבז יותר מחומש.

סימן קי.

שאלה: האם במחלוקת בן פטורה ור"ע בב"מ סב. לפי ר"ע יש איסור לתת לשני, או רשאי לעשות כן. ומה הדין לגבי האב וילדיו.

תשובה:

לכבוד ידיד ר' אריאל נויפלד שליט"א.

(א) **כתב** האיסור והיתר שער נט אות לח, "...וכן הרואה חבירו טובע בנהר או חיה רעה או לסטין באין עליו, ויכול להצילו ואינו מציל נחשב כאלו הרגו ביד... מיהו אם בודאי היה גם הוא מסוכן עמו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה אע"פ שרואה במיתת חבירו כדדרשין וחי אחיך עמך. ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית. משמע מלשון "אין לו", שהוא אסור ליכנס בסכנה כדי להציל חבירו, שאם היה כותב "אינו חייב", שפיר יש לפרש שעדיין רשות בידו, אבל כשכתב "אין לו", משמע שהוא אסור. וכיון שהוא הביא הפסוק "וחי אחיך עמך", משמע שכן הוא הבין בדעת ר"ע בב"מ סב. שאינו רשאי להחמיר על עצמו כדי להציל חבירו.

וכן הוא ברדב"ז ח"ג ס"אלף נב (תרכז) שכתב בענין שאמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך, "...ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה" ע"ש. הרי כשיש ספק סכנה אסור לו ליכנס בספק כדי להציל חבירו, ואין בזה מדת חסידות כלל. וק"ו שאין לו ליכנס בודאי סכנה כדי להציל חבירו.

וכן הוא בסמ"ע בח"מ ס"תכו שכתב, "ובהג"מ כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה עבור זה, והביאו ב"י וכו' ז"ל ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק עכ"ל. גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהם מ"ה השמיטוהו ג"כ."

ומצינו בב"מ סב. שכתוב, "...עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך, חייך קודמין לחיי חבירך" ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי ואהבת לרעך כמוך, דהיינו כמוך ולא יותר. ולכן אין ליתן ממון לצדקה כדי שהעני יהיה לו יותר ממה שנשאר אצלו. ולכן איך נתן ר' אלעזר כל כספו להיתום והיתומה ולא נשאר לו אלא זוו אחד. ואין לומר שעדיין היה לו ממון בביתו, שכבר כתב המהרש"א הנ"ל שזה דחוק.

(ב) **ונראה** שר"א כיון למה שהוא אמר בפרקי אבות פ"ג, "רבי אלעזר איש ברתותא אומר תן לו משלו שאתה ושלך שלו. וכן דוד הוא אומר כי ממך הכל ומידך נתנו לך". הרי נראה שכוונת ר"א שיש לאדם ליטול לעצמו רק כדי חייו, וליתן השאר לצדקה, וכמ"ש רבינו יונה שם, "שיכול לקחת ממנו די צרכיו והשאר יתנהו באשר רצון המפקיד מלך מלכי המלכים הקב"ה צוהו" ע"ש. הרי מלבד צרכיו יש לו ליתן הכל לצדקה ולגמילות חסדים. אלא אחר תקנת אושא אין לעשות כן, אלא יש לבזבז רק עד חומש ותו לא.

ויש להוסיף על זה. וי"ל שגם סבר ר"א כבית הלל בביצה טז. שכתוב שם, "...אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשם שמים שנאמר ברוך ה' יום יום. ופירש"י, "יום יום יעמס לנו את צרכינו ועזרתנו" ע"ש. וכן בר"א שאף שהוא נתן ממנו לצדקה והיה לו רק כדי צורכיו, מ"מ היה לו בטחון שהקב"ה יעמס לו את צרכיו. מ"מ אחר תקנת אושא אין לעשות כן ואין יבזבז יותר מחומש. וכן כתוב בכתובות שם מפר' ויצא, "עשר אעשרנו לך", דהיינו שאין ליתן יותר מחומש.

(ג) **ולפי** זה יש לפרש מ"ש בפ' ויצא, לגבי ראובן שהלך לשדה ולקח הדודאים. וכתב המלבי"ם שם, "וילך ראובן. יספר ראשונה צדקת ראובן שהלך בימי קציר... שנית, שהביא אותם אל לאה אמו, שהדודאים מסוגלים להולדה, ורצה שאמו תוליד עוד בנים הפך דרך העולם שירצו שיהיה יחיד לאמו, והוא רצה בתועלתה, שמטעם זה בלבד אח"כ יצונו אביו" ע"ש. הרי שראובן עשה חסד לאמו, אף שלצד עצמו יש חסרון והפסד, דהיינו שאם יהיה בן אחר ללאה, יחסר מהזמן שבו לאה מטפלת בראובן. ולפי זה יש לדון, שכשראובן הלך לשדה כבר היו ללאה ד' בנים, דהיינו ראובן שמעון לוי ויהודה, לכן נראה לומר שלא טיפלה בכל בן 25% מזמנה. ואם תלד לאה עוד בן ע"י הדודאים, אז יהיו לה ה' בנים ותטפל בכל בן רק 20%. הרי מצינו שע"י החסד של ראובן יש לו חסרון של 5% , דהיינו מ25% ל20%, ומצינו ש5% הוא אחד מחומש של

ולפי זה אין רשות לאדם ליכנס בסכנת נפשות כדי להציל חברו, ואפילו קרוביו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיא.

שאלה: האם מותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות שבויים או לצורך שלום. והוא הערה על מ"ש בארחותיך למדני ח"ב ס"עז אות ד.

תשובה:

כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"עז אות ד, לגבי אם מותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות שבויים:

אמנם לענ"ד נראה, שאף שאין למצוא היתר בנד"ד מדיני פדיון שבויים כדביארתי לעיל, מ"מ נראה שיש להתיר לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין ממשלת ישראל והאויבים. ויש ללמוד הכללים בזה מאלישע הנביא במלכים ב' פ"ו, שכתוב שם לגבי חיילי ארם שהביא אלישע לעיר שומרון, "ויאמר מלך ישראל אל אלישע כראותו אותם, האכה אכה אבי. ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם. ויכרה להם כרה גדולה, ויאכלו וישתו וישלחם וילכו אל אדוניהם, ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל." נראה מזה שמותר לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום בארצינו, דהיינו "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל." ולכן נראה שאם יש הסכמה וברית שלום יש להתיר לשחרר האויבים. ועוד מצינו שכתב הרלב"ג שם בס"ק כג לגבי גדודי ארם, "שלא יספו עוד לבא שם בזה האופן, שהיו באים בתחילה בהעלם". הרי הם היו כמחבלים בזמנינו שבאים לארצינו בהעלם, ואין כל חדש תחת השמש. אלא נראה דלא בעינן קיום לעד וקביעות לברית שלום זו, אלא אף אם היא לזמן מה, ואחר כך האויבים חוזרים ממנה לשפיכות דמים או למלחמה, עדיין מותר לשחרר המחבלים בשביל שלום שהוא רק ארעי, שהרי מיד אחר שכתוב "ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל", מצינו שכתוב, "ויהי אחרי כן, ויקבץ בן הדד מלך ארם את כל מחנהו, ויעל ויצר על שומרון."

הרי נראה מכאן שלדעת הירושלמי דצריך להכניס את עצמו לספק סכנה, אבל עדיין משמע שאין להכניס את עצמו לודאי סכנה כדי להציל חברו. וק"ו לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וכו', שלא סברו כהירושלמי, שודאי שהוא אסור ליכנס לודאי סכנה כדי להציל חברו. וכבר האריכו האחרונים בזה.

ולכן כשכתוב בב"מ סב. "שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא ר"ע ולימד וחי אחיך עמך, חיך קודמין לחיי חבריך." הרי לפי מה שביארתי לעיל, צ"ל שלדעת ר"ע הוא אסור ליכנס לודאי סכנה כדי להציל חברו. ואולי כן יש לדקדק מלשונו של בן פטורא שכתב "מוטב", דהיינו הוא מצד יותר טוב, אבל אין חיוב ליכנס בסכנה עם חברו. וא"כ כשחולק ר"ע עליו, צ"ל שהוא סבר שלא רק שאין חיוב אלא הוא אסור ליכנס בסכנה עם חברו.

ב) ונראה שאין חילוק בזה אם הם קרובים זה לזה כגון אב ובנו וכדומה. שכתוב במשנה בהוריות יג. "האיש קודם לאשה להחיות". ובגמ' שם כתוב, "ת"ר היו הוא ואביו ורבו בשבי הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו, אמו קודמת לכולם, חכם קודם מלך...". הרי הוא קודם לאביו, וממילא שאף הוא קודם לבנו. ואף שכתוב "אמו קודמת לכולם", זה רק לגבי פדיון שבויים שיש בה חשש זילותא, אבל בהצלת נפשות כבר כתב הש"ך בס"רנב ס"ק י, "...אבל אם יש סכנת נפשות חיי קודמין לשל אמו" ע"ש. ולפי מה שביארתי לעיל, אין לו להחמיר בזה למסור את נפשו במקום קרוביו, שזה בכלל חסיד שוטה כמ"ש ברדב"ז הנ"ל.

ולפי זה כשכתוב בפר' מקץ פ"מג ח, "תחיה ולא ימות גם אנחנו וגם אתה וגם טפינו", שפיר פירש האור החיים שם, "אפשר שנתכוונו לדבר כפי הדין שחיי אדם קודמין אפילו לחיי אביו." וכ"ש שחיי אדם קודמין לחיי "טפינו", שהם בסוף הסדר.

ואע"פ דמצינו בשמואל ב. פ"ט א שאמר דוד המלך, "בני אבשלום בני בני, מי יתן מותי אני תחתך אבשלום בני בני". י"ל שדוד המלך אמר כן מצער נפשו, ולא מטעם שכן הוא הדין.

וירמיה ויחזקאל וזולתם. ויצוה ציוויים ויזהיר אזהרות שלא בעניני הדת, כגון שיאמר הלחמו על עיר פלונית או אומה פלונית עכשיו, כמו שצוה שמואל את שאול להלחם בעמלק אז. או שיהיר מלהרוג, כמו שהזהיר אלישע את יהורם שלא להרוג חיל חזאל הנמצאים בשומרון כידוע. וכמו שהזהיר ישעיה מלהכניס את המים לפנים מן החומה. וכמו שהזהיר ירמיה את ישראל מלצאת מירושלים, וכל כיוצא בזה. לפיכך כשיטען הנביא את הנבואה, ולא ייחס אותה לע"ז, ולא הוסיף על ד"ת, ולא גרע ממנה, אלא נתעסק בענינים אחרים כמו שביארנו, צריכים אנו לבחון אותו כדי לאמת טענתו, אם נתאמתו דבריו חייבים לשמוע לכל אשר יצוה מקטני הענינים ועד גדולם, וכל העובר על משהו אשר יצוה חייב מיתה בידי שמים, כמאמר ב' בעובר על דברי הנביא אנכי אדרוש מעמו. "עכ"ל הרמב"ם. ומבואר להדיא מכל דברי הרמב"ם הנ"ל, דמעשה אלישע וחיילי ארם היה בנבואה ממש.

וזה מה שכתבתי לו:

(א) ולכאורה זה כנגד מה שביארתי לעיל, "שמה שעשה אלישע הוא אינו משום שהיה לו נבואה על זה, אלא מסברתו הוא ידע שיהיה שלום". וכשנני לעצמי נראה אדרבה שמ"ש כת"ר בשם הרמב"ם הוא סייעתא למה שביארתי.

ובתחילה י"ל שאף בהל' יסו"ת פ"ט הל"ב כתב הרמב"ם דין הנ"ל, וז"ל "א"כ למה נאמר בתורה נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך. לא לעשות דת הוא בא אלא לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה. כמו שאמר האחרון שבהן זכרו תורת משה עבדי. וכן אם צונו בדברי הרשות כגון לכו למקום פלוני או אל תלכו, עשו מלחמה היום או אל תעשו, בנו חומה או אל תבנוה, מצוה לשמוע לו, והעובר על דבריו חייב מיתה בידי שמים שנאמר והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי הנביא אשר ידבר בשמי אנכי אדרוש מעמו" ע"ש. וזה כדבריו בהקדמתו לפירוש המשנה הנ"ל.

(ב) ולפי זה י"ל דאח"כ שמה שצוה אלישע הוא על פי נבואה, מ"מ אף כוונת אלישע הנביא היא "לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עליה". ואף שהוא בכלל "בדברי הרשות", עדיין הוא על פי הלכה. וכמו שצוה שמואל את שאול להרוג את עמלק, שאף שהרמב"ם כולל זה בכלל "שלא בעניני הדת", מ"מ הוא על פי הלכה ועל פי מצוות התורה. ולכן אף מה שאמר אלישע ליהורם

וכתב הרד"ק שם בס"ק כג, "ולא יספו עוד. אינו אומר עוד לעולם, שהרי אומר ויהיו אחרי כן ויקבוץ בן הדד, אלא פירוש עוד באותו הזמן". הרי בן הדד חזר למלחמה, והשלום בינו ובין ישראל היה דבר עראי ורק לאותו זמן בלבד. ולכן אף בנד"ד מותר לשחרר המחבלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והממשלה בארצו, אף שהכל יודעים שאחר זמן מה, הם יחזרו למלחמה או לשפיכות דמים בדרך נעלם כהמחבלים. ולכן בכלל ברית השלום וההסכמה, מותר לממשלה לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראל, וזה ק"ו ממעשה של אלישע שהוא שלח האויבים מעיר שומרון לארצם אף כשאין שבויים ישראלים ביד בן הדד מלך ארם.

ואם תאמר מה החילוק בין זה ובין הדין שאסור לפדות השבויים ביותר כדי דמיהם, י"ל שהוא שאני אם יש הסכמה וברית שלום או אם הדבר ידוע שיהיה שלום אף שאין ברית בפירוש על זה, וכמעשה של אלישע הנביא, שבזה יש שלום לזמן מה, אבל לגבי פדיון שבויים בדרך כלל אין הסכמה כלל, והם חוזרים מיד לרדוף אחר עוד ישראלים לשבותם. ואל תשיבני ששאני המעשה של אלישע כיון שהוא נביא והוא ידע מנביאותו שיהיה שלום בארץ, משא"כ במלך או ממשלה שלא יודעים שודאי יהיה שלום, שזה אינו שמה שעשה אלישע הוא אינו משום שהיה לו נבואה על זה, אלא מסברתו הוא ידע שיהיה שלום, וכן ראוי לכל מלך לעשות אם כן נוטה דעתו, שהלא אמר אלישע, "ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם". הרי נראה מזה שאלישע סבר שכן ראוי לכל מלכי ישראל לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום, ואין זה תלוי על נביאות הנביא.

ולכן נראה שמותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות השבויים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והישראלים, אף אם הכל יודעים שאחר זמן מה הם חוזרים למלחמה. ע"כ לשוני שם.

ועל זה העיר הרה"ג דביר אזוראי שליט"א: "... וכדומה שדבריו הם נגד רמב"ם מפורש... ואני מביא כאן כל לשון הרמב"ם בהקדמת המשנה השייך לעניין זה. וז"ל "והחלק השני, שיקרא לעבודת ה' ויזהיר על תורתו, ויצוה בני אדם על שמירת התורה בלי תוספת ולא גרעון, כמו שאמר אחרון הנביאים זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים. ויבטיח טובות לשומריה ועונש לעוברים עליה, כמו שעשו ישעיה

לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום, ואין זה תלוי על נביאות הנביא.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין נביאות אלישע לשחרר שבויים.

וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר באות א שזה בכלל צורך שעה, ולכן אין ללמוד ממנו הלכה למעשה לשאר מקומות.

ויש להשיב, שזה אינו שכבר כתבתי שלא מצינו מי שאומר שמעשה זה הוא רק לפי צורך שעה, לא בש"ס ולא בפוסקים. עיין ביבמות צ: ובסנהדרין פט: וכן הרמב"ם בהקדמתו למשנה בחלק שני הביא דוגמא להוראת שעה מאלישע שהתיר להכרית כל עץ שעושה פרי למלחמה עם מואב במלכים ב פ"ג, ולא הביא מעשה דאלישע בפ"ו לגבי השבויים, אף שהוא הביא מעשה זה לעיל.

ועוד מצינו בילקוט שמעוני במלכים ב פ"ו אות רלא שכתב, "ויכרה להם כרה גדולה, הרי הוא אומר "טובה חכמה מכלי קרב". גדולה פסקין שעשה אלישע יותר מכל כלי מלחמה שעשה יורם בן אחאב, שנאמר לא לכה וכו'. ויכרה להם כרה גדולה, אין כרה אלא לשון שלום באדם שאומר לחברו שלום עליך כירי כירי. וכתוב הפירוש שם, "פסקין. פסק דין." הרי נראה שמה שאמר אלישע על פי נבואה הוא רק לקיים "פסק דין", דהיינו דבר שהוא לפי הלכה (וזה כמו שמואל שאמר לשאול לקיים מצות מחיקת עמלק). ואה"נ שיש נבואה אלא היא רק לקיים ההלכה, ואין כאן הוראת שעה כלל. ולפי הילקוט שמעוני מצינו שפסק דין כאן הוא כמו שכתוב בקהלת פ"ט פסוק יח "טובה חכמה מכלי קרב" ופירש המצודת דוד שם, "יותר תועלת בא מן החכמה ממה שבא מכלי קרב, כי ע"י החכמה יוכל יותר להנצל מן המיתה ממה שינצל ע"י כלי קרב." ע"ש. הרי מצינו שהעיד הילקוט שמעוני, שמעשה אלישע הוא על פי פסוק בקהלת, והפסוק אינו מדבר לגבי הוראת שעה, אלא כך דרך נכון בכל מלחמה לעשות כמעשה אלישע בחכמה כדי "להנצל מן המיתה". כך משמע מהילקוט.

וכת"ר הביא דברי המלבי"ם במלכים שם פ"ו פסוק כב. שכתב, "האשר שבית. כי מה שהותר למלכי ארצות להרוג את אויביהם הוא רק בדרך מלחמה, ובפרט שהם לא באו לעשות רע עם הנביא רק להטיב עמו לפי דעתם". וכתב כת"ר, "ולפי דבריו נראה, דאף אם נאמר דאלישע אמר כן

המלך, הוא על פי הלכה. ולכן צ"ל שיש ללמוד ממעשה הנ"ל שמותר לשחרר המחבלים אם זה מביא לידי שלום בארץ. ואין לומר שמה שעשה אלישע הוא רק מפני צורך שעה ומיגדר מילתא, כמ"ש ביבמות צ: לגבי אליהו הנביא בהר כרמל, שלא מצינו בש"ס או מפרשים שכתבו כן. ולכן זה כעין מ"ש התוספות ביבמות שם ד"ה ולגמר, "דכיון על פי דיבור שרי משום צורך שעה, ה"ה שלא על פי דיבור, שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה כדנפקא לן במגילה ב: מקראי." ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שאין צורך שעה ומיגדר מילתא, דהיינו דאין הנבואה מעלה ומוריד, כיון שאין רשות לנביא לחדש דבר, ולכן מה שאמר אלישע הנביא בנבואה לשחרר האויבים הוא על פי הלכה, וכן ראוי לעשות כל אדם.

ועוד י"ל, שאף שאלישע צוה כן על פי נבואה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, עדיין י"ל שנבואה זו אין לה חידוש, וכמו שי"ל לגבי שמואל הנביא שאמר לשאול להרוג את עמלק, שהרי כבר ידוע מן התורה שיש מצוה למלך להרוג את עמלק, וכל כוונת נבואת שמואל היא רק לומר שעכשיו ראוי לקיים מצוה זו. ולכן הכי י"ל לגבי אלישע, שהנבואה היא רק לומר שעכשיו ראוי לקיים ההלכה לשחרר האויבים כדי שיהיה שלום בארץ. הרי מצינו שאין הנבואה כלל שיהיה ודאי שלום בארץ, אלא כיון שיש סברה לומר על פי השכל, כמעשה אלישע ויהורם בשומרון, שיהיה שלום, ממילא הוא מותר לפי ההלכה לשחרר האויבים. הרי הנבואה של אלישע הוא רק לקיים הדין, ואין בה שום חידוש, וכדמצינו בשמואל ושאול במצוות מחיקת זכר עמלק. ולפי זה כתבתי בתשובה הנ"ל, "שמה שעשה אלישע הוא אינו משום שהיה לו נבואה על זה, אלא מסברתו הוא ידע שיהיה שלום". דהיינו דאה"נ שיש נבואה לשחרר האויבים, אבל אין זה משום שיש נבואה שודאי יהיה שלום בארץ, שזה אינו שהאומדנא אם יהיה שלום או לא, תלוי על סברת כל אדם, ולכן כתבתי "מסברתו הוא ידע שיהיה שלום", אלא אה"נ שהיתה לו נבואה לקיים הלכה זו.

הרי לפי זה מצינו, שאלישע לא חדש דבר כלל, וכל מעשה זה היה על פי הלכה, ומה שהוא נביא אינו מעלה ומוריד. וזה כמו גבי שמואל הנביא שאמר לשאול המלך להרוג את עמלק, שכל הנבואה היא רק לקיים מצוה זו, ולא לחדש שום דבר. וכן לגבי אלישע, לפי סברתו ולא משום נבואתו הוא ידע שיהיה שלום, ולכן הנבואה היתה רק לומר ליהורם המלך לקיים הלכה זו. ולכן כתבתי בתשובה הנ"ל, "הרי נראה מזה שאלישע סבר שכן ראוי לכל מלכי ישראל

לפרש הדבר באופן אחר מוכרח הוא לומר שההיתר הוא מפני צורך שעה. אלא לגבי מה שאלישע אמר למלך יהורם לשחרר החיילים, יש ליתן טעם לזה בלא דוחק וכשפירשתי, שכיון שהוא לצורך שלום המדינה הוא מותר, ולכן לא מצינו בדברי חז"ל או בראשונים שאומרים שהוא לצורך שעה. הרי החילוק מבואר בין שני מעשים אלו.

ואגב יש להשיב על מ"ש כת"ר "ואין ראייה ברורה לכת"ר להקל בדין כזה חמור". מי יאמר שמה שאמרתי הוא קולא, הלא אם לא משחררים המחבלים אולי זה מביאין לידי סכנת נפשות לכמה בני ישראל, ואם משחררים המחבלים אולי זה מביאין לידי שלום במלכות והצלת נפשות מבני ישראל. לכן אין כאן קולא או חומרא בנדון זה, אלא הכל תלוי בשיקול הדעת איזו היא דרך ישרה.

ואחר זמן מה, כתב הרב הנ"ל: "ותנא דמסייע נוסף. דהנה בתועליות הרלב"ג (מלכים ב' פרקים א' עד י"ב באות כ"ח) כתב וז"ל "ראוי לישראל כאשר יפלו מאויביהם ונשבו בידי ישראל, להיטיב להם, כדי שישלימו עימם בעתיד, וכן יעץ אלישע". והדברים מפורשים כשיטת כת"ר שליט"א. וששתי.

סימן קיב.

שאלה: פנו אלי לאחרונה להכריע בדין מספר מקרים בהם היילוד ביום הראשון לחייו נזקק לחמצן עד הלילה שלאחר הלידה בשל ירידה בסטורציה (ריכוז חמצון בדם), או נפילה של סוכר אשר דרש הזלפת מינונים שונים של עירוי סוכר למשך מספר שעות או חום נמוך הדורש שהיה באינקובטור. אינני מדבר על המקרים שבהם נמצאה סיבה לבעיות הנ"ל שטופלו ואז ברור שהיה חולי כל הגוף, אלא שבמקרים הללו ניתן הטיפול המשלים הנצרך והיילוד המשיך את בשלותו וגדולתו כצפוי לשבוע הראשון של החיים. השאלה עולה מכאן במקרים הנ"ל היא: במידה ולאחר פיקוח והשגחה, כאשר הושגה השלמת החוסר לא נמצא כל סיבה והיילוד ממשיך מעקב, טיפול וגידול שגרתי ככל יילוד אחר, – כיצד אנו מגדירים את המצב אותו עבר... האם האירועים הללו יצדיקו המתנה שבעת ימים מעת לעת גבי קביעת עיתוי הברית.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

לפי הדין הרגיל ולא "עקר דבר מן התורה" לצורך שעה, וכדעת כת"ר, הנה א"א ללמוד מאלישע לשאר מקרים דשאני התם שלא באו אלא "להטיב לנביא לפי דעתם", ולכן ראוי שלא להורגם וגם ראוי אפילו לשחררם, משא"כ בנד"ד גבי מחבלים רוצחים שבאו לרצוח ורצחו יהודים, אין שום ראייה דמותר לשחררם."

ויש להשיב. שאף לפירוש המלבי"ם, נראה שהפרט הוא לרווחא דמילתא, ואה"נ שאף בלי "הפרט", עדיין אסור להרוג השבויים שלא בשעת מלחמה, ועדיין מותר לשחרר השבויים אם הוא לצורך שלום. ועוד, הלא אף המלבי"ם מודה שחיילים אלו הם עושים מלחמה עם ישראל כמ"ש שם "ומלך ארם היה נלחם בישראל...". ולכן ודאי אם שחררם הם יבואו להרוג ישראל במלחמה. ולכן מה לי אם באותה שעה "לא באו לעשות רע עם הנביא", הלא הם עדיין ראויים להרוג בני ישראל ואין היתר לשחררם כלל. אלא צ"ל כשפירשתי, שלצורך שלום הוא מותר, וכמו שנראה מהילקוט שמעוני הנ"ל.

ואסיים בברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב עוב בזה הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

בענין מיגדר מילתא.

כתבתי דהא דהתיר אלישע לכרות העץ שעושה פרי הוא מפני צורך שעה לדעת הרמב"ם, אף שלא מצינו טעם זה בדברי חז"ל. אלא כתבתי דהא שאלישע אמר ליהורם לשחרר החיילים מארם צובא, הוא אינו מטעם צורך שעה, וכתבתי "שלא מצינו בש"ס או מפרשים שכתבו כן" שהוא לצורך שעה. ועל זה העיר כת"ר שנראה מהרמב"ם הנ"ל, "דניתן לומר כן אף כשחז"ל עצמם לא גילו להדיא, וא"כ מקום הניחו לנו אבותינו להתגדר ולומר דנביאות אלישע משום מיגדר מילתא והוראת שעה, ולא הלכה פסוקה, ואין ראייה ברורה לכת"ר להקל בדין כזה חמור. וצ"ב מאי שנא."

ויש להשיב, שבדרך כלל אין לומר איזה דבר הוא הוראת שעה או מיגדר מילתא, אלא אם א"א לפרש המעשה באופן אחר. ונראה שהרמב"ם לא קיבל בדעתו הרמה מה שפירש רש"י להסביר הטעם שאלישע התיר כריתת עץ שעושה פרי, אף שמצינו טעם זה בילקוט שמעוני שם, שלדעת הרמב"ם זה פירוש חלוש מאד. ולכן כיון שלהרמב"ם א"א

ימים להברותו או אם תקנת חכמים הוא... אכן ק"ל דמגמרא דיבמות עא. מוכח דמן התורה הוא... הרי דפשיטא להגמרא דמדאורייתא הוא" ע"ש. ולפי זה אף כשיש חולי שעה יש להחמיר.

ואסיים בברכת התורה וברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל להעיר על תשובה הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "...הרציתי את הדברים בפני רבי הרב מרדכי הלפרין שליט"א אשר מניח שכבודו לפי דבריו לא מבין את המציאות. כן אני חושב שכך הם הדברים, כעת כאשר התינוק מצוי מספר שעות אחר הלידה עם חוסר חמצן, ברור שהמצב הזה עצמו, גופו הוי סיכון ולכן נראה שמוגדר כחולי של כל גופו, ולכן יש להגדירו בדומה למצב של חלצתו חמה ולהמתין ז' ימים מעת לעת, אלא שטענו שאין המצבים דומים רק מפני שהחזרה של החסר ובכך פותר את הבעיה מידית אולי אין זה דומה לכוונת הגמרא. וכן חסר סוכר באותם דקות יכול לאבד הכרה, ולפרכס, ואפילו למות אם לא משלימים את החסר בזמן, אלא שאם אחר ההשלמה הוא מיד חוזר למצב בריא ולא נמצא מחלה שזה מה שגרם, שמא הדין פה יהיה שונה, ולכן אולי יש מקום לצדד להקל. אך ברי לנו שהמצב עצמו גופא סכנה ולא מוליד למחלה אחרת".

ויש לבאר עוד בזה. כבר כתב כת"ר שהשאלה היא כשאין סיבה לירידת החמצן או הסוכר. וחשבתי שאף אם יש חסרון בסוכר או בחמצן אם הוא אינו נמוך כל כך, אין הילד חולה מיד, ורק אחר זמן מה יש לו סימנים, כגון טכיקרדיה (ומה שכתבתי בתשובה ראשונה שאין דופק מהיר בכלל מכה בגוף, כיונתי רק אם זה עדיין בכלל טווח נורמלי), קצב נשימה גבוה, חלישת הגוף, היפוטוניה, כיחלון, לחץ דם נמוך, פרכוסים, תרדמת וכדומה. ונראה כשיש לו סימנים כאלו ודאי הוא בכלל חולה (וזה מה שכתבתי בתשובה הראשונה שיש לילד מכה בגופו), אולם קודם שהוא הגיע למצב כזה, והוא נראה בריא לכל, בזה י"ל שאף אם הוא בסכנה, מ"מ כיון שעדיין אין סימנים בגופו, אז י"ל שהוא עדיין אינו חולה, והסכנה כדין רודף, ואם הוא אפשר לתקן החסרון קודם שיגיע אחד מהסימנים

(א) **נראה** שיש לחלק בין אם הירידה בחמצן בדם או הסוכר או החום נמוך גורמים למכה בגוף הילד או לא. לכן אם משום ירידת הסוכר בדם, זו גורמת לפרכוסים, אז י"ל שהפרכוסים בכלל חולי שבכל הגוף, וצריך להמתין שבעת ימים. אולם אם הירידה בסוכר או חמצן אינה גורמת לשום מכה בגוף, אז אין צריך להמתין כלל. ואף אם הדופק מהיר, זה רק סימן שיש ירידת בחמצן בגוף ואין זה משום שיש מכה בלב וכדומה, ואין זה בכלל מכה כמו פרכוסים וכדומה. (וכל זה כשאין סיבה לירידת החמצן או הסוכר כמ"ש כת"ר.)

ויש להסביר חילוק זה לפי דין רודף. שאם אחד רודף אחר הילד להרגו או להכותו, ואחר בא והרג הרודף קודם שהוא הגיע לילד, פשוט הוא שכיון שאין שום מכה בילד הוא אינו בכלל חולה, ואינו צריך להמתין שבעת ימים, אבל אם הרודף גרם מכה בילד, אז אם המכה בכל גופו יש להמתין שבעת ימים. ולכן י"ל שהחסרון בחמצן או סוכר או חום הוא כמו רודף, ואם הרופא יכול לתקן החסרון קודם שיגיע לילד איזה מכה בגופו כגון פרכוסים וכדומה, אז ממילא שאין זה נחשב כחולי כלל, ומותר למולד מיד.

ויש לדמות זה למ"ש האגרות משה י"ד ח"ב ס"קכא, שבחסר המשקל אין צריך להמתין שבעת ימים אחר שיהיה לילד המשקל שראוי לו. הרי שכיון שהחסרון במשקל לא גרם לשום מכה בילד, אין צריך להמתין שבעת ימים כשיש לילד המשקל הראוי לו. וכן י"ל אם חסר לו החמצן או הסוכר. אלא רק אם זה גורם מכה בכל גופו אז יש להמתין שבעת ימים.

(ב) וזה שצריך להמתין שבעת ימים כשיש חולי בכל הגוף, הוא אף כשיש חולי רק לפי שעה. ואף שכתוב בשבת קלז. "אמר שמואל חלצו חמה נותנין לו כל ז' להברותו". וכן הוא ביבמות עא. ולא פירש הגמרא אם זה אף בחולי לזמן מועט, מ"מ מצינו בירושלמי ביבמות פ' הערל הל"א שכתוב, "שמואל אמר אפילו אחזתו החמה שעה אחת ממתנין לו עד שלשים יום." ובשלמא דלא קי"ל כירושלמי לדעת שמואל דבעינן ל' יום, אלא כהבבלי בשם שמואל דבעינן שבעת ימים, מ"מ ילפינן מהירושלמי דאף לחולי של שעה אחת צריך להמתין. ולכן נראה שאף אם יש פרכוסים לכמה דקות, עדיין יש להמתין שבעת ימים.

ויש לצרף מ"ש הבנין ציון ח"א ס"פז, "וראיתי לחקור אם זה מן התורה דהיינו הלכה למשה מסיני שנותנין לו ז'

הנ"ל בגופו, אז זה נחשב כמי שהציל הילד קודם שהגיע הרודף, ואין זה בכלל חולה ואין צריך להמתין ז' ימים.

ויש ליתן עוד דוגמא. כשילד נמצא בתוך המקרר, הרי יש חשש של היפותרמיה, והילד בסכנה. אך אם הילד מוצא משם מיד קודם שיהיה שום סימני חולי בגוף הילד, ודאי אין זה נחשב חולה כדי להמתין ז' ימים.

מ"מ אם למעשה מצינו שבכל פעם שיש חסרון בחמצן או בסוכר יש סימנים בגוף, כגון אלו שביארתי לעיל, אז ממילא יש להמתין ז' ימים, ואין לחלק כחילוק שהביא כת"ר "שהחזרה של החסר ובכך פותר את הבעיה מידית", שהרי מרן כתב בס"רמב"ב, "חולה אין מלין אותו עד שיבריא..." הרי הוא כולל כל חולה. לכן כל שניכר בו שהוא חולה, שוב אין לחלק אם הרופא פותר הבעיה מידית או לא. אלא בכל אופן יש להמתין. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיג.

שאלה: האם יש לבאר איך אפשר להיות שיעור כגריס בצרעת בערלה ביום שמיני למילה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) כתב כת"ר, "התקשיתי בפשט הגמרא... שבת קלב: ומה אני מקיים ימול בשר ערלתו בזמן שאין בה בהרת, ת"ל בשר ואע"פ שיש שם בהרת, תינח גדול... מקטן לא איתא שכן מילה בזמנה". ושתי שאלות בדבר, א) שהרי ראש הגויה וזו אחת מכ"ד ראשי איברים שאינם מיטמאים בצרעת. ב) כיצד יתכן קטן בן ח' שיהיה מידת גריס של בהרת, אטו עסקינן בבן עוג מלך הבשן?."

ובתחילה י"ל שמה שאמרו רבותינו במשנה נגעים פ"ו מ"ז. "כ"ד ראשי אברים באדם שאינם מיטמאין משום מחיה..." אין זה דין כללית, שכתב הר"ש שם הטעם לדין זה, וז"ל "משום שנאמר 'וראהו', דבעינן שיראהו כולו כאחד, וכשיש כגריס בראש החוטם או בראשי אצבעות אין יכול לראות כולו כאחד." הרי משמע שאם הוא בראש

אברים ועדיין הוא יכול לראות כל הגריס עדיין מטמאין. לכן כתב הר"ש שם בשם התוספתא, "ואם היה מקומן יושב כגריס הרי אלו מיטמאין בנגעים" ע"ש.

ועוד יש לבאר, כתב בטהרת הבית ח"א דף שע ששיעור של גריס, י"א הוא עשרים מילימטר, וי"א י"ט מילימטר, וי"א י"ח מילימטר, וי"א אפילו י"ד מילימטר ע"ש.

לכן י"ל דבשלמא אם הגריס ממש בראש העטרה שא"א לראות כל הגריס כאחד, מ"מ אם הוא על הערלה י"ל שהוא יכול לראות חצי היקף הערלה בבת אחת. ונראה ששיעור גיד הקטן בן ח' בהיקף, הוא דומה לאצבע קטנה של גדול בראש האצבע, ושיעור זה עשרים מילימטר, ולכן עדיין י"ל שיש לראות הבהרת בערלת קטן בן ח'.

ועוד י"ל בזה, שכתב הכסף משנה בהל' טומאת צרעת פ"ג הל"ח שלדעת הרמב"ם שם, "שהוא מפרש שאילו היתה בהרת כגריס בראש אחד מאיברים אלו, אפשר שיהיה נראה כולו כאחד, אבל מתוך שהמחיה בתוכו אין העין שולט בכל הבהרת כאחד." ונראה מזה שאף שיש בהרת כגריס בראש אבר עדיין הוא אינו טמא משום המחיה בתוכו.

אלא ראיתי במרכבת המשנה שם, שכתב "ודברי רבנו ברורין בטעמן דכיון דמראה הנגע עמוק מעור הבשר וכמ"ש רבנו פ"א מהל' צרעת ה"ז, נמצא מקום המחיה הוא גבוה במראית העין כנגד מקום הבהרת, נמצא אע"ג דאיכא יושב כגריס הרי גבהות המחיה למראית העין גורם דמחזי הבהרת כמשתפע סביב המחיה הואיל ונמי בלא"ה מתעגל קצת, וזהו שכתב רבינו מפני שהמחיה חולקת את הנגע, ר"ל ראיית הנגע, וזהו פירוש נעים ראוי לגדולת רבינו, והראב"ד לשטתו דפליג פ"א מהל' צרעת ה"ו. ע"ש." הרי לדעת הרמב"ם רק אם יש מחיה בהרת הוא עדיין טהור בראשי אברים, אבל אם יש שער לבן או פסיון הוא טמא. ולכן שפיר י"ל שצרעת בערלה טמאה אף שהיא מתעגלת, די"ל דאירי בפסיון (דלא שכיח שער בערלה כנודע) וי"ל שהכהן ראה הנגע ביום שנולד הילד, ואחר ז' ימים הוא ראה הפסיון. או י"ל דרק בראש האבר ממש שהוא מתעגל הרבה הוא טהור כשיש מחיה, דהיינו בראש העטרה, משא"כ למטה מזה בערלה, שאינה מתעגלת כל כך, שאף שיש מחיה בתוך הבהרת עדיין הילד טמא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קיד.

כותב שם לעיל מזה לגבי מצות פריעה, "כל המפרשים פירשו מילה לשון חיתוך וכריתה... וכן תרגם אונקלוס 'גזרו' והוא חתוך כמו גזרו את הילד לשנים, וזה לא שייך על הפריעה שלשונו גילוי עטרה כמו 'ופרע ראש האשה' ע"ש. הרי נראה שאף שפירשו כל המפרשים שמילה לשון חיתוך, מ"מ חידש החת"ס שהעיקר הוא שמילה לשון הסרה כדמצינו בתרגום לגבי "ומל ה' אלקיך את לבבך".

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

ולא ראיתי מכאן ראייה, ואדרבה י"ל שכיון שלשון מילה בלב הוא רק לשון השאלה, ואין הכוונה על חיתוך הלב ממש לכן כתוב בתרגום "יעדי", וזה כמו שפירש הספורנו שם, "יגלה עיניך לסור מכל טעות מערב השכל" ע"ש. אולם בשאר מקומות לגבי מצות מילה ודאי חיתוך בעינינו, ולכן כתוב בתרגום 'גזרו'. ואם אף במצות מילה סגי בגילוי העטרה לבד הו"ל להתרגום לכתוב "יעדי" אף במצות מילה. אלא ודאי שזה אינו, ובעינינו חיתוך במצות מילה ולא רק גילוי העטרה לבד.

וגדולה מזו מצינו, והוא מ"ש בפרי האדמה על הרמב"ם הל' מילה פ"ב הל"ב, וז"ל "ראיתי לגלות דעתי יען ראיתי מי שר"ל ח"ו כי הפריעה הניתנה לנו בני ישראל אינה צריכה אלא גילוי עטרה לבד, ומ"ש רבינו 'אחר פורעים את הקרום', היינו כמו 'ופרע ראש האשה', דר"ל לשון גילוי, שהרי דרשו מכאן לבנות ישראל שגילוי הראש גנאי להם. וליתא, חדא כי אדרבה רש"י ז"ל פירש שם 'סותר את קליעת שערה', וסותר היינו קרוב ללשון קרע, והיינו כי השער שהיה עשוי קליעה והיה כארוג יחד, מפרידו זה מזה, וזהו שאמרו כאן פורעים את הקרום כו' בציפורן ומחזירו לכאן ולכאן, נראה בהדיא שהקרום עצמו קורעו לשנים, וע"י זה שייך לומר מחזירו לכאן ולכאן. ועיין לשון הזוהר פ' לך לך צג: וז"ל 'ולא אתפרעו ולא איתגליא כו' ועד דאתפרעו ואיתגליא' ע"ש. ועיין בערוך ערך פרע הביא שהוא דאלו טרפות דקאמר מאי מפרעתא כי פרעי טבחי, ופי' דהיינו פותחים הטבחים כו', והתם היינו ע"י קריעה. ע"ש כל דבריו. (ומ"ש "מי שר"ל..."), נראה שהוא כיון להשולחן גבוה ס"רסד ס"ק כז, וכן נראה לר"א שמאע ז"ל במכשירי מילה פ"ד אות מ ע"ש. הרי אם לגבי פריעה אמרינן דבעינן חיתוך וקריעה דוקא, ק"ו לגבי מילה י"ל דבעינן חיתוך, שלדעת החת"ס פשוט שלשון פריעה הוא לשון גלוי, והוא בא לחדש שאף לשון מילה כן כמו לגבי פריעה, אבל אם אמרינן כמ"ש הפרי האדמה שפריעה היא לשון קריעה וחיתוך, אז ק"ו י"ל כן לגבי לשון מילה.

שאלה: בילד שנולד בהיפוספדיאס כשנקב השופכה אינו במקומו הרגיל בקצה העטרה אלא מקורב יותר משם לכיוון הכיס, אשר על מנת שהילד יוכל להשתין ולהזריע כראוי יש צורך לבצע ניתוח פלסטי בגיל שנתיים ויותר, אם ישנה אפשרות לבצע את המילה כדינה ביום השמיני.

(א) כבר האריכו האחרונים בדין זה. וכתב הציץ אליעזר בח"י ס"נא, "זה מצאתי בספר אסיא ג' שהמוהל הירושלמי ר' יוסף דוד וויסברג שליט"א כותב שלדעתו ניתן לבצע את המילה ביום השמיני בסוג ילוד כזה ע"י חיתוך ופריעה ובכל זאת לא להזיק לסיכויי אפשרות התיקון הפלסטי בעתיד. והוא זה: לכוות קטע קטן מקצה הערלה בכיוון רוחבי, ולבצע חתך אורכי של הערלה מהצד העליון, כך יתקבלו שני חלקי ערלה מצידי האבר, אשר בעתיד יוכלו לשמש לתיקון הפלסטי, בדרך זו מתגלית העטרה וניתן לקיים מצות הפריעה.... ועוד מוסיף וכותב שאף כי מצד ההלכה יש מקום לדון אם דרך זו שבה משאירים ציצים של ערלה מהווה מילה, אבל כבר שאל על כך להגאונים ר"פ אפשטיין ז"ל והגר"י וייס ז"ל וילח"א הגרש"י אלישיב שליט"א והרש"ז אויערבך שליט"א ופסקו שבמקרה כזה אפשר לסמוך על שיטת רבנו הדברי חיים בשו"ת דברי חיים ח"ב ס"קיד – קיח, ולמול לכתחילה במקרה זה אף בלי לחתוך את כל הערלה. ע"ש. וכתב שם הצ"א שכל זה אם נשאר העטרה מגולה כל הזמן, אבל אם אחרי זמן קצר שוב הערלה ומכסה העטרה אין להתיר ע"ש.

הרי שכל ההיתר הנ"ל למול הילד באופן זה, תלוי על סברת הדברי חיים. ויש לדון בדבריו. סברת הדברי חיים היא שחיתוך הערלה אינו מגוף מצות מילה, אלא רק הכשר כדי לגלות העטרה, ולכן אם יש גלוי לעטרה בלי חיתוך עדיין המילה כשרה מן התורה. וזה כסברת החתם סופר בי"ד ס"רמט שכתב, "דמילה אין פירושו הכא חתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר וכמתרגם האונקלוס 'ומל ה' אלקיך את לבבך', 'יעדי טפשות לבך', אע"פ ששם הוא לשון מושאל על ערלת הלב מלשון מילה שבערלת הבשר, מ"מ נ"ל שבשניהם אינו אלא לשון הסרה" ע"ש. וכן הוא

אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע המילה, והקשו עליו ממ"ש ביבמות דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם. ואפשר לומר דאין כוונתו על הפריעה ממש רק לפרוע שלא יהיה ציצין"ע"ש. הרי לפי פירוש זה אין סתירה ברש"י, והוא סבר דבעינן חיתוך במילה. (ויש להעיר על החלקת יעקב שאף שהוא כתב "רמזו הצ"צ בס"ר", מ"מ הוא לא הביא תירוץ זה לבאר דעת רש"י).

ועוד כתב החלקת יעקב שם באות ד, וז"ל "ויש להתבונן, אם לא יחתוך כלל מהעור רק יקלפו כך מכל העטרה ואף מחודו, עד שנראה גם החרין בשם, לכאורה לפוסקים הללו דעיקר מילה הוא לשון הסרה, כבחת"ס ס"רמט מקרא ומל... את לבבכם יעדי טפשות לכך, מהני. וזה ודאי א"א לומר כן, דהא במשנה ברמב"ם וש"ע וכל הפוסקים הלשון חותכין ופורעין ומוציצין... ובפרט לענין לחתוך עור הערלה, דמבואר כן להדיא במשנה ובכל הפוסקים, וגם תרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל מתרגמין לשון מילה גזורו, דמשמעו לשון חיתוך, וא"כ נראה דודאי לא מהני ואף בדיעבד"ע"ש. הרי זה נראה שלא כהחת"ס והדברי חיים הנ"ל.

וכבר כתב החכמת אדם בבינת אדם בסוף הספר, דאם לא חתך כל הערלה לא נימול מן התורה. ועיין שם ראיותיו, ומה שהוא פירש בש"ך וט"ז. ואף זה שלא כבוחת"ס הנ"ל.

ועיין במהר"ם שיק י"ד ס"רמה, שהביא סברת החכ"א וכתב "הנה באמת כן נראה פשוט לשון הש"ס והפוסקים. וז"ל הרמב"ם בפ"ב מהל' מילה דין ב, כיצד מוהלין חותכין את כל העור המחפה את העטרה עד שנתגלה כל העטרה, ואח"כ פורעין. וכן העתיק הטוש"ע בי"ד ס"רסד, וכן מבואר מלשון רש"י שבת קלג: גבי ציצין המעכבין את המילה. וכן מבואר מפרש"י ורע"ב בשבת קלז סוף ע"א בד"ה אם היה בעל בשר וכו', לאחר שחתך הערלה כולה, מזה נראה מבואר דצריך לחתוך כל בשר הערלה המחפה העטרה"ע"ש. הרי הפשוט בש"ס ופוסקים כהחכ"א. (אלא עיין לקמן שהמהר"ם שיק עצמו סבר כהדברי חיים).

שוב ראיתי ביצועות מלכו י"ד ס"מב שכתב, "ובדבר המחלוקת שבין האחרונים אם צריך לחתוך מד"ת את העור הערלה עד חוט העטרה ועד בכלל, או שדי אם פורע אח"כ העור הערלה עם עור הפריעה ומחזיר העורות עד שנתגלה העטרה עם החוט, שדעת הספר חכ"א להחמיר, אמנם הגאון מצאנז מיקל בזה בספרו דברי חיים... הנה אין

וכן מצינו בחלקת יעקב י"ד ס"קמה אות ה שכתב, "ועיין באור זרוע הל' מילה ס"צז ס"ק ד, וז"ל מל ולא פרע... פי' פרע גילה, ובפר"ח מי שמל ולא פרע את המילה כלומר לא קרע את העור וגלה את העטרה כאילו לא מל ע"כ... משמע דדעת ר"ח אף בפריעה אם לא קרע את העור אף שגלה את העטרה כאילו לא מל. הרי דאף בפריעה שזה ודאי לשון גלוי, כמו ופרע את ראש האשה, אם לא קרע מתחילה את העור לא מהני וכאילו לא מל. א"כ כש"כ הסרת עור הערלה בלי חתיכה דלא מהני". הרי נראה מזה ששיטת ר"ח אינו כשיטת החתם סופר הנ"ל.

ומ"ש האור זרוע שפירוש פרע הוא גילה. מקורו מרש"י קלז: ע"ש. והרי זה נראה כשיטת החת"ס, אלא כבר כתב הפרי האדמה הנ"ל, "וכן מ"ש רש"י בשבת קלז: פרע: גילה... ר"ל כיון שלא קרע העור הנז' אינו מתגלה העטרה, דלא איירי שכופלו למעלה כמו שסבר החכם הנז'. וכן יש לדייק מפרש"י קלג. ופורעין את העור המכסה ראש הגיד, שאם פורעים היינו מגלין וקאי לעטרה מה שייך לומר פורעים את העור הרי הגילוי שייך לעטרה. אלא ודאי נראה דנעשה הפריעה היינו קריעת העור הנז'". הרי לפי זה אף רש"י סבר כר"ח הנ"ל, וממילא שכן דעת האור זרוע שהעתיק לשון רש"י. ולכן שפיר י"ל הק"ו הנ"ל, שאם בפריעה בעינן קריעה וחיתוך ק"ו במילה עצמה. ועיין עוד ראיות לזה בפרי האדמה שם.

אלא שראיתי בחלקת יעקב שם שכתב לדעת רש"י, "מצינו למדין דרובא מהפוסקים המפורסמים דעתם דאף אם לא נחתך כל העור רק הוסר מהעטרה ע"י פריעה דסגי בזה. וכמעט מפורש להדיא כן ברש"י יבמות מז: וז"ל ציצין המעכבין את המילה, חתיכות בשר שלא נפרעת המילה כהלכתה (רמזו הצ"צ בס"ר). הרי דעיקר תלוי אם נפרעת המילה או לא. אכן מרש"י שבת קלג: ד"ה כל זמן, 'אם ראה שנשתיירו בה ציצין בין מעכבין את המילה שאינה כשרה עד שיחתכם...', לא משמע כן. וצ"ע". הרי לכאורה נראה שיש סתירה בדעת רש"י.

אלא יש לתרץ כמ"ש הצמח צדק י"ד בס"ר אות ג, "י"ל מ"ש רש"י יבמות מז: גבי ציצין שלא נפרעת מילה כהלכתה, אין ר"ל ע"י הפריעה כ"א שלא היה המילה עצמה מפורעת שלא נתגלה כל העטרה דוגמת שחיטה שאינה מפורעת. ופי' נפרעת המילה זהו לבד הפריעה אלא כמ"ש הרמב"ם פ"ב מהל' מילה חותכין כו', עד שתתגלה כל העטרה. ואפשר זהו מ"ש רש"י בחומש ס"פ לך לך,

מהלקטין מלקטין ציצין המעכבין. פי' אחר שהערלה כמו ילקוט שבתוכו העטרה, וצריך לחתוך הילקוט כולו, ואם לא חתכו כאלו לא מל. ובשם רב שרירא ורב האי דיש בעיקר העטרה כמו זיו יוצא עודף על שאר האמה, וכשחותך הערלה יש שמשתיירין ציצין בעיקר העטרה וכו', ויוצא אותו הזיו כהלקטו וכו' ע"ש. וכפי הנראה ר"ל מה שלפעמים נשאר בראש עור הפריעה כמו זיו בולט, וקורין קנעפיל, וצריך לחתכו, דאל"כ א"א לפרוע. ועכ"פ אין אחד מהם מפרש כפי' מהר"ם שיק, ועיין בא"ז ס"ק. הביא בשם פיר"ח ג"כ שני פירושים הראשונים ושהוא סובר כפירוש ראשון דמהלקטין לשון מלקטין. ומה שדקדק הד"ח מזה דא"צ לחתוך לא אדע מנ"ל דחולק על פירוש ב'. הרי י"ל דרק בביאור לשון מהלקטין נחלקו דלפירוש הראשון ר"ל מלקטין. הרי שאין מסוגיא זו ראייה להד"ח והמהר"ם שיק.

ועוד י"ל בזה, שאף שהמהרש"ם שם דחה הראיות של הד"ח והמהר"ם שיק, מ"מ לדינא הוא הסכים עמהם משום ראייה אחרת של המהר"ם שיק. וכתב המהרש"ם "ומ"מ לדינא י"ל כדברי מהר"ם שיק הנ"ל דחיתוך לאו דוקא, ואורחא דמלתא נקט... וגם הר"מ שיק הוכיח כן מהא דשבת קלג. אין עושין חלוק לכתחלה. ופירש"י לדחוק העור שלא יחזור. ואי ס"ד דאי חזר אינו מעכב מאי קמ"ל. וסיים שם דדוקא אם העור בין של ערלה בין של פריעה חזר למעלה כמו שהיה מעיקרא, אבל אם העור שהוחזר ושנפרע חזר למטה קצוותיה נשארו מתחתיו כמו שנעשו בשעת מילה, אלא שע"י שהיה החיתוך קטן ונדחק העור למטה עי"ז יש שם למטה הרבה מהעור, ועי"ז נעשה העור מדולדל ורפוי ונתהפך מלמטה ומכסה מקצת העטרה, אבל קצוות העור של הערלה והפריעה נשארו למטה מן החוט כראוי, א"כ הרי כבר קיים פעם א' מצות מילה, בזה נראה דהוי בכלל קטן מסורבל ע"ש. הרי משמע מדין חלוק שאם ע"י החלוק נשארו עור הערלה והפריעה למטה מהחוט לצד הבטן, אז שפיר דמי ואין צריך לחתוך כל הערלה.

אלא יש להשיב, שמה שפשוט להם שמ"ש רש"י שם "כדי שלא יחזור העור לכסות את הגיד", שהעור כאן הוא עור הערלה או עור הפריעה, אינו מוכרח כלל. ואדרבה יש לדייק ברש"י שהוא לא כתב "עור הערלה", או "עור הפריעה", אלא סתם עור. ולכן נראה כוונתו היא על כל עור הגיד, והחשש כאן הוא שאף אם חתך כל הערלה כראוי, מ"מ יש חשש שמא העור שלמטה מהחוט לצד הבטן, יעלה למעלה מהחוט על העטרה, ומטעם זה בעינן

ספק שלשון הרמב"ם ז"ל בפ"ב הל"ב מהל' מילה מורה כדברי בעל החכ"א, שהרי כתב שחותכין כל העור עד שתתגלה כל העטרה ופרעין את הקרום של מטה מהעור בציפורן ומחזירו לכאן וכאן עד שיראה בשר העטרה. הרי דשינה בלשון דבחותך עור הערלה צריך לחתכו לגמרי ולא בפריעה... ונראה מזה כדברי בעל החכ"א, ובר מן דין פשוט לשון הרמב"ם ז"ל מורה דצריך לחתוך כל בשר הערלה המכסה את העטרה ע"ש. הרי העיקר כהחכ"א, ודלא כהדברי חיים.

וגם ראיתי בפתחי תשובה ס"רסד ס"ק יג שכתב, "כתב בספר חמודי דניאל כ"י יש מוהלים שאין חותכים רק מעט מעור הערלה ומתקנין זה ע"י פריעה וצ"ע". ונראה הטעם שצ"ע הוא מפני שהוא סבר כדעת החכ"א הנ"ל.

(ב) **ואף** שהדברי חיים שם הביא כמה ראיות לדבריו, מ"מ מצינו במהרש"ם בח"א ס"כז שכתב, "אבל באמת גם ראיות הד"ח אינם כלום דמ"ש מהתוספות שבת (קלז:): ד"ה מל ולא פרע... ואין מזה שום סמך להד"ח. ומ"ש הד"ח ראייה מאבר ובשר המדולדל, תמוה... וגם מ"ש הד"ח ראייה מהכ"מ, אינו צריך תשובה כלל, ונדחה מאליה ע"ש.

וגם מצינו שהד"ח הביא ראייה ממ"ש משבת קלג: ת"ר מהלקטין את המילה, ואם לא הילקט ענוש כרת. ופירש"י, "מהלקטין: בציצין המעכבין". והוא הביא מהעיטור שפירוש של מהלקטין הוא לגלות את העטרה. הרי משמע דלא בעינן חיתוך אלא רק הסרת הציצין למעלה לצד הבטן. ועוד מצינו שמהר"ם שיק הנ"ל סמך על ראייה זו כדי לסמוך על שיטת הד"ח. וז"ל "וקשה לשון מהלקטין היינו מחתכין, פשיטא אי בציצין המעכבין כבר תנא ליה התם, אי בציצין שאינם מעכבים פשיטא דהמל אינו חייב, וגם למה שינה הלשון תחת מחתכין לומר מהלקטין. לכך נראה לפי ענ"ד הואיל ואמרינן בשבת קנה: מהלקטין, היינו שמכניס הדבר למקום שאינו חוזר... נראה דהלקיט היינו דמדחיקין ומכניסין הדבר למקום שאינו נראה ואינו חוזר, והיינו דתנא הכא מהלקטין, היינו דקמ"ל דאפילו אינו חותך ממש אלא מתקן ע"י הפריעה ג"כ יצא ידי המילה ע"ש.

וכתב המהרש"ם על זה, "מ"ש מלשון העיטור שפירש על מהלקטין לגלות העטרה, הגם י"ל דהיינו ע"י שחותכין אותו מתגלה העטרה ולא יחזור ויתכסה". וגם כתב "...אבל הערוך, ערך 'הלקט', שרמז הד"ח שם, פי'

בחלות. לכן מ"ש רש"י "יחזור העור לכסות הגיד", פירושו שהעור הגיד מצד הבטן יחזור לכסות העטרה כשהיה בראשונה קודם המילה. ושוב ראיתי בצמח צדק הנ"ל אות ח ד"ה גם, שכתב כן, שאחר שהביא לשון רש"י הנ"ל, הוא כתב "אלא י"ל שזהו רק מהעור שלמעלה מהעטרה, (פירוש למעלה כאן, למעלה לצד הבטן)... ועיין בפירוש"י ביבמות עב. משוך, מהול שנמשכה ערלתו וכסתה את העטרה עכ"ל. הרי אף שהוא מהול כדין אם נעשה משוך נקרא שנמשכה ערלתו. אף דכבר חתך כל עור הערלה בשעת המילה, וזה העור המכסה אינו מעור הערלה שע"ג ראש הגיד והחוט כלל, כ"א מהעור שלמעלה מהעטרה, אעפ"כ נקרא שנמשכה ערלתו" ע"ש. הרי שיש לפרש דין החלוק לא לגבי עור הערלה והפריעה כמו שהבין מהר"ם שיק והמהרש"ם, אלא בעור הגיד לצד הבטן. ולכן אין ראייה מכאן שאם לא חתך כל הערלה בשעת מילה, שהמילה כשרה אם העטרה מגולה. ועדיין י"ל כשיטת החכ"א.

ועוד מצינו בצמח צדק הנ"ל ס"ר אות ח שהוא כתב, "כיון שבאמת כרתו רוב הערלה רובה ככולה, רק מיעוט נשאר, ואף שזה המיעוט מעכב את רובו כשהוא מציצין המעכבין, מ"מ י"ל שאין מיעוט זה מעכב אא"כ מחובר ודבוק בהעטרה, שם הוא מעכב, אבל כשע"י הפריעה הוסר לגמרי..." הרי אף שהוא לא סבר כהחכ"א כמבואר שם, מ"מ מצינו דבעינן חיתוך לרוב הערלה. וכן ראיתי בחלקת יעקב הנ"ל שכתב על דברי הצ"צ, "הרי לדבריו תלוי בזה, שאם כבר נחתך הרוב מעור הערלה, ואף שנשאר עוד מיעוט המעכב, לזה מהני הסרה" ע"ש. ולכן בנד"ד שהמוהל כיון "לכרות קטע קטן מקצה הערלה" כמבואר בציץ אליעזר הנ"ל, ודאי שלדעת הצ"צ הוא אינו יי"ח.

הרי מצינו מכל הנ"ל שאף שהרבה סברו כהד"ח, מ"מ גם אין לדחות כלל דעת החכ"א. ולכן כשאני לעצמי נראה שהדבר נשאר בספק אם יי"ח של מצות מילה אם לא חתך כל הערלה, ובפרט שכן נראה מפשטות לשון הרמב"ם והטור והש"ע כשכתבתי לעיל בשם הפוסקים. וגם בנד"ד הוא חותך רק "קטע קטן", ולדעת הצ"צ זה לא מועיל.

ג) לכן יש לדון בנד"ד, וי"ל שאם מל הילד באופן שכתב הציץ אליעזר הנ"ל, שאין לברך שהלא לסברת החכ"א ודע' הוא לא יי"ח כלל. וגם אחר שנתיים בשעת הניתוח אין לברך בשעת מילה שניה שמא הוא כבר עשה המצוה בפעם ראשונה וכשיטת הד"ח. ולכן מצינו שאין כאן

ואף דמצינו ביבמות לט. שכתוב, "תנן תלה בקטן עד שיגדיל אין שומעין לו, ואי ביאת קטן עדיפה אמאי אין שומעין לו ניטר דלמא גדיל ומיבם, וליטעמך ובגדול עד שיבא ממדינת הים אין שומעין לו, אמאי ניטר דלמא אתי וחליץ, אלא כל שהווי מצוה לא משהינן." הרי שאין לשהות המצוה. וא"כ לכאורה אף בנד"ד לגבי מילה אין לשהות המצוה ויש למול הילד מיד לפי שיטת הד"ח ודע'. אלא מצינו בתה"ד ס"לה שהוא פירש סוגיא זו, וכתב "אלמא דלא משהינן מצוה כדי לעשותו מן המובחר, כי התם דלחד מ"ד ביאת קטן עדיף ולחד בגדול עדיף, ואפ"ה לא משהינן לה." (ועיין עוד בזה בחכ"צ ס"קו) הרי רק שאין משהינן לעשות המצוה "מן המובחר", דהיינו שמצד הדין הוא מקיים המצוה מיד לכן אין לשהות משום הידור בעלמא, אבל נראה שאם יש ספק אם הוא מקיים המצוה כלל כגון בנד"ד דשמא ההלכה כהחכ"א ודע' והוא אינו יי"ח, אז ודאי יש לשהות המצוה כדי לקיים המצוה כהוגן, וגם צריך לעשות כן כדי לברך עליה כדילפינן מדין אלם וערום בדין תרומה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת התורה וברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב קבלתי הערות על תשובה הנ"ל מהרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א.

כתבתי באות א סברת הדברי חיים היא שחיתוך הערלה אינו מגוף מצות מילה, אלא רק הכשר כדי לגלות העטרה, ולכן אם יש גלוי לעטרה בלי חיתוך עדיין המילה כשרה

מן התורה. וזה כסברת החתם סופר ב"ד ס"רמט שכתב, "דמילה אין פירושו הכא חתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר וכמתרגם האונקלוס 'ומל' ה' אלקיך את לבבך', 'יעדי טפשות לבך', אע"פ ששם הוא לשון מושאל על ערלת הלב מלשון מילה שבערלת הבר, מ"מ נ"ל שבשניהם אינו אלא לשון הסרה" ע"ש.

ובהערה א' העיר הרב הנ"ל: יש להעיר שדברי החת"ס לא נאמרו לגבי הגדרת מעשה המילה אלא בביאור נוסח הברכה, ואין ראייה גמורה שהוא סובר כשיטת הדברי חיים.

כתבתי באות ג ד"ה אלא, שאין ראייה מדין חלוק לשיטת הד"ח.

ובהערה ב' העיר הרב הנ"ל: "לענ"ד לא נראים דברים אלו מכיוון שעור הערלה ועור הגיד הם המשך אחד, א"כ גם אם עור הגיד יעלה על העטרה הרי זה הערלה, וא"כ מה שכתב רש"י נראה ברור בעור שהוא הוא עור הגיד.

כתבתי באות ג שיש ללמוד מדין שערום אסור לברך על הפרשת תרומה שיש להמתין למול הילד עד שעת הניתוח.

ובהערה ג' העיר הרב הנ"ל: לענ"ד מסקנה זו תמוהה. והרי לפי שיטת הדברי חיים הוא יכול לקיים את מצוות המילה ביום שמיני וכשלא מקיימה עובר על מצוות עשה, וכמו שכתב על זה בשו"ת התשב"ץ ח"ג ס"ח, שמי שלא מל בזמנו עבר על עשה (ושם כתב על מי שרצה לדחות את המילה 'וא"כ ביום ח' למילתו היה מותר לכם להכותו ע"י עכו"ם עד שתצא נפשו לעשות מצוה בזמנה'). כל מה ששמענו זה רק שמצווה שלא מחוייבים בה, אין לעשותה אם א"א לעשותה עם ברכה, אבל מצווה שמחוייבים בה (אף כי קיומה כעת הוא בספק) חובה לעשותה ואם א"א לברך, לא יברך, ולא יפטר מחיוב המצווה מכיוון שאינו ידוע אם לברך עליה!

והרי בכל מצווה מדאורייתא שמסופק אם עשה הדין פשוט שחייב לעשותה מחדש וכדברי הגמ' בברכות כא. (ועל פי מה שנפסק שם שיש גם לברך על ברכה זו יתכן שגם כאן יש לברך על המילה). אמנם יתכן שאם לא היה ניתן למול את הבן ביום שמיני ללידתו, יהיה יותר מקום לדחות את המילה עד לניתוח, וזאת על פי שכן אז אינו עובר על מצווה עשה אלא רק ביטול של זריזין מקדימין למצוות (עיי' שאלת יעב"ץ ס"לה שמחלק מעין זה).

דברים אלו מבוססים על תשובת הרא"ה בשו"ת אורח משפט ס"מג. וז"ל: "כתב מהרי"ק בשורש קצד. ועל אשר דקדקת עמש"כ בסמ"ג במצות תפ' וירא"ש משום ברכה לבטלה כו' נראה לע"ד שהירא דבר ד' יירא יותר בהניחו כא' מן הגאונים משום חשש ברכה לבטלה, שאסור מצד את ד' אלקיך תירא ול"ת את שם ד' אלקיך לשוא, מאשר יירא משום עשה דתפילין, ואעידה לי עדים נאמנים תו' ור"י כו' שכתבו בפ" במה טומנין, תימא אמאי סמכו העולם שלא נהגו להניח תפילין כו', ומיהו סומכין על הפסיקתא דאומר בה למען תהיה תורת ד' בפיך, כל הקורא בתורה כאילו מניח תפילין כו'. והדברים מפליאים איך יתכן לפטור עצמו מגוף המצוה משום ספק ברכה. ולכאורה הקושיא במקומה עומדת יניח בלא ברכה, דברכות אינן מעכבות. ונראה ביאור דבריו דלפי דברי הפסיקתא מצות תפילין למי שעוסק תמיד בתורה אינה מצוה חיובית, אבל ודאי אם מניח מקיים הוא מצוה וחייב לברך. וס"ל דכי אמרינן ברכות אינן מעכבות, ומותר לעשות ספק מצוה בלא ברכה ואין לחוש כלל מצד מניעת הברכה, זהו דוקא במצוה חיובית, דלא דחינן חיוב המצוה מקמי הברכה, אבל מצוה שאינה של חובה, כיון שאם לא עשאה אינו נתבע עליה אסור לו להכניס עצמו בספק של חיוב ברכה, שאם חייב לברך ועושה בלא ברכה איסורא קא עביד. ומצינו במצוות שאינן חובה עליו דוקא שאסור לעשות מי שאינו יכול לברך, כדאמרינן חרש לא יתרום בפ' היה קורא, וכן ערום מפני שא"י לברך, וכמ"ש ב"ד הלכות שחיטה גבי שחיטה. ונראה שאפילו החרש הוא בעל התרומה, דמצוה בו יותר משלוחו, מ"מ שלא יעבור איסורא דרבנן של עשיית מצוה בלא ברכה, נדחה ההידור של מצוה בו יותר מבשלוחו, וצ"ל דאע"ג דעשיית מצוה בלא ברכה איסור דרבנן בעלמא הוא, וספק דרבנן היא כיון שהמצוה מסופקת, מ"מ כיון דלאו מצוה חיובית היא אסור להכניס עצמו בספק דרבנן לכתחילה.

ולפי זה יש לעיין בספק מצוה דרבנן הטעונה ברכה, י"ל שלא להחמיר ולעשותה, כיון שעיקר המצוה דרבנן א"כ במקום ספק תו לא רמי' עליו חיובא, וכשעושה אותה מכניס את עצמו בספק דרבנן לכתחילה דהא אין חילוק בין חיוב מצוה דרבנן לחיוב הברכה עליה. ועפ"ז יש לדון בדברי הפוסקים בכמה מקומות שכתבו להחמיר במצוה דרבנן לעשותה ולא יברך עליה, דס"ל כיון דמדינא פטור הוא אין להכניס עצמו בספק ביטול ברכה.

נקרא ערלה כשהוא נמשך למעלה מהעטרה כמ"ש רש"י ביבמות, זה רק מפני שזה נראה כערלה כיון שעכשיו הוא למעלה מהעטרה, אבל באמת המוהל כבר חתך כל הערלה האמיתית, והחשש כאן רק מדרבנן משום מראית העין, וא"כ זה כשביארתי שאין מכאן ראייה כנגד החכ"א, שכאן איירי בשכבר חתך כל הערלה מעל גב העטרה.

הערה ג'.

א) **כבר** כתבתי שיש מחלוקת בין הדברי חיים והחכמת אדם אם צריך לחתוך כל הערלה כדי לקיים מצות מילה או לא. לכן מצינו שיש ספק אם הוא י"ח מן התורה במה שהוא מגלה העטרה לבד בלי חיתוך כל הערלה. וידוע שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לקולא מן התורה ורק מדרבנן יש לאזיל לחומרא, כמבואר בהל' טומאת מת פ"ט הל"ב ע"ש. ולכן לדעת הרמב"ם החיוב למול כאן הוא רק מדרבנן.

אלא שכבר כתב החוות דעת בס"ק בפתחה, שאפילו להרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, כל זה רק בדבר שיש בו ל"ת לחוד, מפני שכל דבר שכתוב בתורה הוא על ודאי, אבל בדבר שיש בו גם עשה הוא לחומרא מן התורה. לכן עדיין י"ל בנד"ד שיש חיוב מן התורה למול הבן ביום שמיני. אלא שיש להעיר שרוב הפוסקים לא כתבו כהחוות דעת בסברת הרמב"ם, והם סברו שאף במצות עשה אמרינן שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. כתב המוצל מאש בס"י לגבי החיוב של נשים בברכת המזון, "ומיהו עדיין יש לי לדון בזה דנפשוט מיהא דס"ל להרא"ש ז"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן כסברת הרמב"ם ז"ל דאי סבירא ליה דהוי מדאורייתא אם כן הוה ליה למימר נשים דחייבות בספק בעיא דלא איפשיטא דחייבות מדאורייתא, א"כ למה אינן מוציאות האנשים דהוה ליה דאורייתא ודאורייתא. הרי פשוט לו להמוצל מאש שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה של ברכת המזון. וכן דעת הפר"ח בלקוטי פר"ח בס"קפד, "דלהרמב"ם דספק דאורייתא רק מדרבנן לחומרא, מי שמסופק אם בירך ברכת המזון, אינו יכול להוציא לאחר דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. הרי שלדעת הפר"ח מודה הרמב"ם אף במצות עשה, דספיקא לחומרא הוי רק מדרבנן. וכן יש לדקדק בתשובת רעק"א בס"ו, שהוא הביא הפר"ח הנ"ל וחולק עליו מטעם אחר, אלא עדיין הוא מודה דאמרינן שלדעת הרמב"ם החיוב לברך הוא רק מדרבנן. וכן דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"רעז, שכתב "דמי שהוא ספק אם

אמנם י"ל דלא דמי לנידון המהרי"ק דכאן במצוה שאינה חיובית כ"ז שאינה עושה אותה אין עליו לא חיוב ברכה ולא חיוב המצוה, וכיון שמכניס עצמו להתחייב בברכה ע"י עשיית המצוה, הוא מטיל על עצמו חיוב חדש שאינו יכול לצאת י"ח. מה שלא הוטל עליו מתחילה כלל, ונמצא יוצא שכרו בהפסדו. אבל במצוה דרבנן חיובית, ממ"נ אם נדון שיש חיוב עליו לעשות המצוה ממילא חל עליו חוב המצוה וגם חוב הברכה, שכיון שחייבוהו חכמים במצוה ממילא חייבוהו בברכה, ומה שעושה המצוה אינו מוטל עליו בזה חיוב יותר מרובה משלא עשאה, ע"כ ראוי לו שעכ"פ מה שיוכל לצאת יצא אע"פ שלא יברך, וא"ז הכנסה בספק דרבנן לכתחילה, שכבר נכנס ועומד הוא.

וזה מה שכתבתי לרב הנ"ל:

לכבוד הרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א.

ששתי לקבל ההערות על מה שכתבתי. ויש להשיב לפי מה שנראה לענ"ד.

הערה א'.

מ"ש כת"ר שאין ראייה גמורה מהחת"ס שהוא סבר כהדברי חיים. וכן יש לדקדק במה שכתבתי שם על שיטת הד"ח, "וזה כסברת החתם סופר", דהיינו כסברתו אבל אינו ממש סברתו, וזה מהטעם שכתב כת"ר. מ"מ מצינו שהדברי חיים בס"קיד הביא דעת החת"ס לסייעתו. ועיין במהר"ם שיק ס"רמה ד"ה וגדולה, שהוא הביא דברי החת"ס וכתב, "וא"כ לפי זה אפילו לכתחילה אפשר דרשאינן לעשות כן לדחוק העור למטה ולתקן שיהא נשאר למטה ע"י פריעה." הרי אף שאין החת"ס כתב כן בפירוש לגבי מעשה מילה אלא בנוסח הברכה וכמ"ש כת"ר, מ"מ ממילא מובן מדבריו שהוא סבר כהד"ח.

הערה ב'.

מ"ש כת"ר "שעור הערלה ועוד הגיד הם המשך אחד, א"כ גם אם עור הגיד יעלה על העטרה הרי זה ערלה, וא"כ מ"ש רש"י נראה ברור בעור הערלה שהוא עור הגיד." לא הבנתי דבריך. שאם רק עור הגיד (דהיינו למטה מהעטרה לצד הבטן) יעלה על העטרה, נמצא שזה אינו מהציצין מעכבים, שהרי המוהל כבר מל כל הערלה כהוגן, ורק העור הגיד מצד הבטן יעלה על העטרה, ואף שזה

לכן נראה בנד"ד שהחיוב למול הבן ביום שמיני באופן שאין חתיכת כל הערלה הוא רק מדרבנן, כיון שי"ל ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן.

ולפי זה יש לדון במה שאמרו רבותינו שאסור לערום ובעל קרי לתרום כיון שהם אינם יכולים לברך. הרי ילפינן מזה שהוא ענין גדול לברך הברכה על המצוה. ובשלמא דאנו אמרינן בדרך כלל ספק ברכות להקל ואין הברכות מעכבות, וכשיש ספק יש לקיים איזו מצוה בלי ברכה (וכמו שהעיר כת"ר), אבל מצד אחר י"ל שאם לאחר זמן הוא יוכל לברך על המצוה אז יש להמתין לקיים המצוה בברכה (ועיין בתבואות שור י"ד ס"ט ס"ק יז וס"ק כז, שנכון לגרום ברכה שאינה צריכה, מליכנס בספק שימנע מלברך על עשיית מצוה. וכ"כ הרב פעלים ח"ב א"ח ס"ז ע"ש. הרי הוא ענין גדול לברך על המצוה, עד כדי כך שאף הוא יכול לגרום ברכה שא"צ.) לכן אם בבוקר ביום ראשון של סוכות יש לו רק לולב שהוא ספק פסול כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם הוא כשר או לא, והוא אינו יכול לברך עליו, אלא גם הוא יודע שבסוף היום יהיה לו לולב כשר, אז מסתמא שהוא צריך להמתין עד סוף היום כדי לברך על לולב הכשר לכ"ע. ואין לומר לו ליטול הלולב שהוא ספק פסול בבוקר משום זריזין מקדימין, ואין לברך עליו, וגם בסוף היום יש לו ליטול הלולב כשר כדי לצאת י"ח לכ"ע, שאין לעשות כן כיון שאף בסוף היום הוא אינו יכול לברך משום ספק, ונמצא שהוא לא בירך כלל. אלא יותר טוב שלא ליטול הלולב בבוקר אלא להמתין ולברך בסוף היום. וזה מפני שלברך על המצוה הוא ענין גדול כדמצינו בדין הפרשת תרומה הנ"ל.

ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהחיוב למול ביום ח' הוא רק מדרבנן כשביארתי לעיל, אלא כיון שהאב אינו יכול לברך, יותר טוב להמתין לברך כשהוא מקיים המצוה לכ"ע כשהבן הוא יותר גדול. ולא שייך לומר שבזה הוא מבטל עשה ביום השמיני, שזה אינו שהחיוב למול בנד"ד הוא רק מדרבנן. ולכן בזה י"ל הם אמרו והם אמרו, ויש ללמוד מדין הפרשת תרומה הנ"ל החשיבות לקיים איזו מצוה בברכה. לכן ראוי ונכון לדחות החיוב דרבנן למול הבן ביום שמיני בנד"ד, כדי לקיים המצוה אחר כך לכ"ע ובברכה.

ב) ועוד י"ל שכתוב ביבמות עב. "אמר ר' פפא הלכך יומא דעיבא ויומא דשותא לא מהלין ביה ולא מסוכרינן ביה, והאידנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה'." וכתב הנמ"י

אכל שיעורא דאורייתא אינו מוציא למי שאכל כשיעור, ולא מבעיא למאי דקי"ל דספיקא דאורייתא לחומרא הוי רק דרבנן כמ"ש הרמב"ם בכמה דוכתי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא אלא אפילו אי הויא דאורייתא אין ספק מוציא מידי ודאי כדאיתא בפ"ק דפסחים. הרי שפשוט לו דאמרינן ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן אף במצות עשה. וכן נראה מהברכ"י בס"קפד אות א, אף שהוא מפקפק על זה מטעם אחר ע"ש. וכן הוא במחב"ר שם. וכן נראה מהפר"מ ב"ד בסוף שער התערובות בתחלת ס"צח, וכן נראה מהקול אליהו בא"ח ס"ו ע"ש. ופשוט להם ששייך לומר ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם אף במצות עשה, ועיין מה שמפקפק על זה הקול אליהו ומה שהשיב עליו הברכ"י הנ"ל. וכן נראה מהפתה"ד בס"קפו אות ב, וכן נראה סברת השאגת אריה בס"קז, שלדעתו החיוב של טומטום בתקיעת שופר הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, אף שהיא מצות עשה. ואין להאריך יותר. ולכן נראה שהעיקר בזה הוא כהחולקים על החוות דעת, לכן אף במצות עשה י"ל שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן.

וגם מצינו שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. וכן דעת הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג, שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח ב"ד ס"קי בכללי ס"ס, וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג, וכן דעת הכרתי ופלתי בבית הספק בס"קי, וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו, ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר ח"י י"ד ס"ו, שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש.

ואף שכתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ט הל"יב, "דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב אשם תלוי." ומצאנו שמי שלא מקיים מצות מילה חייב כרת, ולכאורה י"ל שבספק במילה יש לאזיל לחומרא מן התורה. מ"מ זה אינו שכיון שמילה היא מצות עשה לא שייך אשם תלוי במצות מילה כמבואר בהל' שגגות פ"א הל"ב ופ"ח הל"א ועוד, אם האב לא מל את בנו אה"ע שהוא בטל עשה, אבל האב אינו חייב כרת, אלא רק הבן כשהוא גדול ולא קיים המצוה כלל הוא חייב כרת כמבואר כל זה ברמב"ם בהל' מילה פ"א הל"א ע"ש.

הראשון, שוב פקע ממנו הביטול עשה. (ואף שיש מפרשים שכתבו שהרמב"ם לא סבר כהסמ"ג, מ"מ לגבי מילה ודאי כן היא כוונתו.)

ולפי זה י"ל שסברת הריטב"א ורבו והנמ"י היא, שאם האב אינו רוצה למול בנו ביום ח' כיון שהוא לא רצה לסמוך על שומר פתאים, אז יש לחוש לדעתו, כיון שאף שהוא בטל מצות עשה, מ"מ כיון שאחר יום או יומים האב יקיים המצוה, מצינו למפרע שהוא לא עבר כלל. ולכן ק"ו בנד"ד שאינו תלוי על דעת האדם וטרדת לבו, אלא על מה שאמרו רבותינו, דהיינו שהוא ענין גדול לקיים איזו מצוה בברכתה, וכן יש ללמוד מדין הפרשת תרומה הנ"ל, אז שפיר הוא שלא למול הבן ביום ח' כדי שהוא יכול לקיים המצוה בברכה אחרי כן.

ג) ועוד י"ל בזה. כתב הרמב"ם בהל' מילה פ"ב הל"א, "הכל כשרין למול ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש. אבל עכו"ם לא ימול כלל, ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה" ע"ש. וראיתי בחת"ס י"ד ס"קלב, שכתב "והנה הכסף משנה תמה על הרמב"ם שכתב להתיר מילת ארמאי בדיעבד דוקא ולא לכתחילה. ולפע"ד כי שמעתי מקשים אחר שמילת ארמאי כשרה מאי טעמא להתיר מילה בשבת היכי דאפשר ע"י ארמאי. ולפע"ד נהי דהבן הוא מהול מ"מ מצות עשה שמוטל על האב למול בנו או על הב"ד למול הבנים לא מתקיימת אלא ע"י שליח ישראל שהוא שלוחו כמותו, משא"כ גוי שאין שליחות לגוי לא מקיים האב מצות עשה המוטלת עליו. נהי שהבן הוא מהול, מ"מ האב והב"ד לא קיימו מ"ע שלהם, ומשום הכי דוחה שבת" ע"ש. הרי הטעם שלכתחילה אין למול ע"י גוי הוא מפני שאין שליחות לגוי. אלא זה קשה, שהלא אף אין שליחות לקטן, וא"כ איך כתב הרמב"ם "וקטן מלין במקום שאין שם איש". הלא אף לגבי קטן הו"ל לכתוב "אבל קטן לא ימול כלל", כמו שהרמב"ם כתב לגבי גוי, שהרי בשניהם אין שליחות.

לכן י"ל דבר חדש, והוא שלשיטת הרמב"ם לא בעינן שליחות למצות מילה. ויש לדמות זה למ"ש מרן בי"ד קכ טו, "אם הטביל כלים ע"י עכו"ם עלתה להם טבילה." והישראל העומד שם יכול לברך אף שהוא עצמו אינו עושה שום מעשה כמבואר בפר"ח שם ס"ק מ (ועיין שם בזבחי צדק אות פד שיש חולקים). הרי דלא בעינן שליחות לטבילת כלים. וכן ראיתי סברה זו לגבי עשיית מעקה ע"י גוי במחנה אפרים הל' שליחות יא שכתב, "ועוד היה נראה טעם אחר לומר דיכול לברך עליו, ואע"פ שהעכו"ם עשהו

שם, "וכתב הריטב"א ז"ל בשם רבו ז"ל, מכאן דמאן דלא בעי לממהל ביום דעיבא הרשות בידו, ושפיר עבד דלא למסמך על שומר פתאים, וה"ה שהיה ראוי שלא למול בשבת כשהוא מעונן." וזה קשה להבין, שאם כל העם אינם מקפידים וסמכו על שומר פתאים ואמרינן שאין בזה סכנה כלל, איך אמרינן שאיש זה שמקפיד יכול לדחות מילה ביום שמיני כדי שתהיה לו נחת רוח. וכי משום נחת רוח והצלת לבו מטרדה מותר לדחות מילה ביום שמיני? והלא כיון שכולנו סומכים על שומר פתאים כדי לומר שאין סכנה, וכן הסכימו רבותינו, איך אפשר לאיש זה לדחות מצוה יקרה זו ביום השמיני?

ונראה שיש לפרש זה לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות בפ" ר"א דמילה, לגבי מילת עצמו וז"ל "וכשימול אפילו באחרית ימיו אז עשה מצוה וסר ממנו העון". הרי ע"י המילה הוא "סר ממנו העון". ופירש ר' ידידיה שמואל טאריקה ז"ל בבן ידיד על הרמב"ם בהל' מילה פ"א הל"ב, "דסר ממנו העון דקאמר, היינו לומר דלא נימא דכשימול באחרית הימים עשה מצוה, אבל מה שלא מל עצמו כל הימים הראשונים עון ביטול מצות עשה יש לו וענוש יענש. אלא סר ממנו העון דהעבירה העשה, ונקה האיש מעון." וכן הוא לגבי האב ומילת בנו, שכתב הרמב"ם שם, "וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, וכשימול אותו תסור ממנו זאת העבירה ויעשה מצוה" ע"ש. וכתב הבן ידיד, "ודאי בהעבירה היא ביטול המצוה, וזהו נמי מ"ש בנמול עצמו דסר ממנו העון דביטול העשה." וכן ראיתי בעין יצחק י"ד ס"כה אות ח, שכתב לגבי מילת עצמו, "ואף דהראב"ד ס"ל דבכל יום ויום שביטל מצות מילה הוא בעונש כרת, אפ"ה כשמל א"ע אף לאחר ז' פקע ממנו עונש כרת למפרע." וכן י"ל לגבי האב ומילת בנו, שכשהוא מל בנו פקע הביטול עשה למפרע, וזה מ"ש הרמב"ם "סר ממנו העון".

וכן ראיתי סברה זו לגבי קרבן ראיה, שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה פ"א הל"א, "ומי שבא לעזרה ביום הראשון ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצות עשה, אלא עובר על לא תעשה שנאמר..." ע"ש. וכתב הלחם משנה שם, "בסמ"ג לאוין ש"ס כתב 'מי שלא הביא עולת ראיה ביום ראשון וגם לא הביא בתשלומין ביטל מצות עשה... ועבר על מצות לא תעשה'. ונראה דכוונת רבינו ג"כ היא כך במ"ש שמי שלא הביא ביום הראשון שעובר, היינו היכא שלא הביא בתשלומין, דאם הביא בשאר ימות החג ודאי דכיון דיש לו תשלומין כמ"ש לקמן, אינו עובר." הרי אף בזה אם הוא מקיים המצוה "שלא בזמנה" דהיינו אחר יום

(אלא בסוף הוא כתב שלרמב"ם עכו"ם פסול למילה ע"ש.).

ולפי זה שפיר י"ל שבדיעבד כשאין גדול ישראל שם ביום שמיני שקטן יכול למול, אף שאין שליחות בקטן. אלא עדיין צריך טעם שאין לעכו"ם למול כלל אף שהוא כשר למול מן התורה. וצ"ל שעדיין החמירו בו רבותינו לכתחילה משום דבקטן "איתנהו במצות מילה שלא יצרך לחזור ולהטיף דם ברית, דאם מל מי שאינו במצוה זו חייב לחזור ולהטיף ממנו דם ברית" כמבואר בקצות החשן בסוף ס"שפב ע"ש. (דהיינו שאף שכתב הרמב"ם הנ"ל גבי עכו"ם "ואם מל אינו צריך לחזור ולמול שנייה", מ"מ כתב הב"י ס"רסד דעדיין צריך טיפת דם.)

ולפי פירוש זה ברמב"ם מבואר שמן התורה האב י"ח במילת בנו ע"י מוהל עכו"ם, אלא רק מדרבנן אמרינן שאין לעכו"ם למול כלל. הרי מצינו דמשום דרבנן דחינן מצות עשה ביום שמיני. ולכן הוא אינו קשה לומר שאף רבותינו הסכימו שיש לדחות מילה ביום שמיני אם יש ספק אם הוא מקיים המצוה כלל והוא לא יכול לברך, כדי שהוא יוכל לקיים המצוה לכ"ע אחר כך ובברכה.

ד) ואף דמצינו בתשב"ץ שהביא כת"ר שכופין לאב לקיים מצות מילה ביום שמיני, דהיינו דוקא כשאין טעם נכון לדחות המילה, אבל לפי מה שביארתי לעיל, יש טעמים נכונים לדחות המילה עד שהאב יוכל לקיים המצוה לכ"ע ובברכה.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב לי הרב הנ"ל עוד הערות, וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א.

ששתי לקבל עוד הערות. וזה מה שעלה במצודתי.

א) כתב כת"ר, "כעת ראיתי את דברי מהרש"ם ח"ה ס"נג, שאומר שכשיש ספק במילה (מחמת מחלוקת) יש לחזור ולמול בברכה משום שזה איתחזק איסורא, ולא עיינתי בדבריו, אך אם נקבל אותם א"כ גם אם נמול ביום השמיני כשיטת הד"ח לא עקרנו את הברכה וצ"ע."

ואין שליחות לעכו"ם ה"ד במידי דבעי שליחות כגון תרומה וכיוצא, אבל במידי דלא בעי שליחות ובלאו הכי יכול חברו לעשותו ומה שעשה עשוי כגון נ"ד דאי תיקן מעקה של חברו שלא מדעתו ה"ז שפיר, כי נמי עשהו עכו"ם חשיב כאילו עשהו ישראל. ע"ש כל דבריו. ולכן ה"ה במילה י"ל שהמצוה על האב היא שבנו יהיה מהול, ולכן מן התורה מילה אף ע"י גוי מותרת. ולכן שפיר סבר הרמב"ם שבדיעבד כשאין גדול שם שיש לסמוך על הקטן. ומה שהקשה החת"ס למה לא מלין ע"י עכו"ם בשבת, י"ל שזה מפני שמילה הותרה בשבת ולא דחוייה, ולכן אין צורך להביא עכו"ם כדי לעשות המילה. וכן הוא בפסקי ר"י מטראני בשבת קל: ששבת הותרה אצל מילה. ע"ש. וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"לז ע"ש, וכן הוא בתשובת רמ"א ס"עז ע"ש, וכן ראיתי בבנין יהושע על הרמב"ם שם שכתב, "וי"ל דס"ל לרב אשי דהא דמילה דוחה שבת מקרא או מהלמ"מ הותרה שבת אצל מילה ואף דנוכל למול ע"י ע"ג, מ"מ הותרה למול בשבת אף דאפשר ע"י ע"ג כמ"ש הטע"מ שם דהותרה אצל מילה. וכן ראיתי לר' שלום אזרעלסאן ז"ל בנוה שלום על הרמב"ם שם, שכתב "דבפיקוח נפש כתב הרמב"ם בדקדוק לשונו 'דחוייה' היא שבת אצל פק"נ, וגבי מילה כתב בסתם דמילה 'דוחה' שבת, ולא כתב דדחוייה היא שבת אצל מילה, אלא ודאי דבפק"נ הוי בגדר דחוי, אבל גבי מילה דעת הרמב"ם דהותרה שבת אצל מילה" ע"ש. ולכן ממילא שאין חיוב להביא גוי כדי למול בשבת.

ומה שכתבתי ש"ל דלא בעינן שליחות במצות מילה, אף שכתב הטור בס"רסה דבעינן שליחות, ומטעם זה האב צריך לעמוד אצל המוהל, וכן הוא בש"ע והאחרונים, מ"מ מצינו בתוספות בגיטין כב: ד"ה והא, שהקשו לגבי כתיבת גט ע"י עכו"ם אם הישראל ע"ג, ואכתי לאו בני שליחות הוי מאי מהני דגדול עומד ע"ג. ותירוצו דלא בעינן שליחות בכתיבה דוכתב לא אבעל קאי אלא אסופר. ועוד הקשו התוספות דמשמע דלא פסיל נכרי אלא משום דלדעתיה דנפשיה עביד, ות"ל דלאו בני כריתות נינהו. ותירוצו דנראה דלא שייך למפסל משום דלאו בני כריתות נינהו במידי דלא בעי שליחות ולא משום עדות. וכתבו, "אבל כתיבה לר"א דלא לשום עדות ולא לשם שליחות הוא אין לפסול משום דלאו בני כריתות נינהו, דהא לא פסלי בפ"ב דע"ז מילה בעכו"ם משום דלאו בני מילה נינהו" ע"ש. וגם מצינו בע"ז שם דלא פסלו עכו"ם מטעם שליחות ע"ש. ולכן נראה מזה שמילה דומה לגט לר"א, דלא בעינן בני מילה וגם לא שליחות. ועיין עוד בזה בגט פשוט ס"קכג אות א, שהוא האריך לבאר כל זה לנכון

תלוי' ודבוקה בגופו כלל, אלא גם לדעת כל המפרשים הנ"ל דפי' מילה הוא חיתוך וכריתה נמי ע"כ כוונת התורה הוא לחתוך הערלה ולכורתה לגמרי להסירה שלא תהיה נמצא עוד תלוי ודבק בגוף הנימול אף לאחר גילוי העטרה כפי לשון כרת בכ"מ היינו ביטול מציאות אותו דבר. ויפה העיר כת"ר, מ"מ יותר נראה לי כמו שכתבו הד"ח והמהר"ם שיק לדעת החת"ס כשביארת. והבוחר יבחר.

(ד) **כתבתי** שאין ראיה מדין חלוק בשבת קלג. למהר"ם שיק והמהרש"ם, וזה מפני שי"ל שהעור החוזר הוא אינו הערלה אלא העור על הגיד לצד הבטן. וכתב כת"ר, "והנה מדברי רש"י שכתב 'שלא יחזור' משמע שהעור שהיה על העטרה ואנו רוצים שלא יחזור לשם, ומכאן הוכיחו האחרונים את דבריהם שאף על פי שעור הערלה קיים, אם הוא לא על העטרה, הרי זה מהול. ולפי מ"ש כת"ר היה צריך רש"י לכתוב 'שלא יכסה הגיד', ולא משמע שמטרתו של החלוק הוא שלא יהיה מסורבל בבשר. ואמת שיש לדחות את ראיית האחרונים שמייירי בעור הפריעה ולא בעור הערלה, וכ"כ ר' אליהו פוסק בספרו כורת הברית ס"רסד, נחל כרית ס"ק כ."

ויש להשיב, שכתב רש"י שם "שלא יחזור העור לכסות את הגיד." וי"ל שכוונתו שעור הערלה וגם העור תחת העטרה לצד הבטן בכלל "עור הגיד", לכן כשכתב רש"י "שלא יחזור העור", הוא איירי בעור הגיד, שקודם החיתוך העור הגיד היה ע"ג העטרה (דהיינו הערלה) והחשש כאן שמא יחזור עור הגיד על העטרה, אף שהוא מחלק אחר מעור הגיד (דהיינו העור לצד הבטן) שלא היה שם לפני זה, שמ"מ עדיין זה מעור הגיד, ושייך לומר לשון חזרה בזה. וכבר כתבתי שראיתי פירוש זה בצמח צדק.

ומה שהביא כת"ר בשם כורת הברית שהעור כאן הוא רק עור הפריעה. אין זה ברור, שכתב המהר"ם שיק שם בד"ה עכ"פ, "מלשון רש"י בשבת קלז. סוף ע"א משמע ציצין מעור הערלה דוקא מעכבין, וכן נראה שדייק הרמב"ם בפ"ב מהל' מילה דין ב, שם קרא לעור הערלה עור, ולעור הפריעה קרא קרום, ושוב שם בדין ג כתב דאם נשתייר ציצין מעור הערלה, משמע דעור הערלה דוקא." הרי שאין לחוש אם חזרו ציצין מהפריעה. וא"כ למה לי עשיית חלוק לדבר שאין בו חשש כלל.

(ה) **כת"ר** הביא כמה הערות להקשות על מה שנתתי טעמים שלא למול התינוק ביום השמיני בנד"ד אלא

ולענ"ד אין לסמוך על דעת המהרש"ם בזה. וז"ל "בנ"ד דאיתחזק חיובא שפיר יש לברך כמ"ש הפר"ח באו"ח ס"סז בשם הכנה"ג, וע' במ"כ מאמר ב' פ"א שביאר הדברים לנכון, ועי' בפר"ח ותב"ש ס"יג, (ועי' במגדול עוז סוף הל' מילה וכ"מ שם ולח"מ פ"ג מהל' חנוכה) וגם בפר"מ שם הביא כן בשם הפרישה וא"ר לחלק כן, ועי' בשו"ת ח"ס א"ח ס"יד, שהחזיק בעצמו בדברי כנה"ג הנ"ל, וכל פקפוקו שם, ומה שסיים דאין לנו אלא דברי הרשב"א לא קאי רק על ברכת ק"ש, אבל בברכת מילה דמברכין אקב"ו גם הוא ז"ל מודה יעו"ש... לכן בנ"ד יש לברך" ע"ש. (ומ"ש כת"ר איתחזק איסורא, צ"ל איתחזק חיובא כמבואר.) ויש להביא סיעתא לדברי המהרש"ם ממ"ש הלחם יהודה על הרמב"ם הל' ק"ש פ"ב הל"יג, "וכתב הר"ן דמכאן למדו קצת מהמפרשים דכל שעיקר המצוה דאורייתא והוא צריך לחזור ולעשות המצוה מספק, אף הברכה אע"פ שהיא של דבריהם צריך לעשותה עמה דקי"ל כרבא לגבי אביי. וכן היא סברת רבינו יונה והראב"ד בהשגות בפ"ג מהל' מילה ובהל' חנוכה פ"ג יעו"ש. וכ"כ הטור בשם בעל העיטור י"ד ס"כח, וס' רסו" ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאף בנד"ד שיש ספק אם המוהל מקיים המצוה יש לברך כיון שהאב באיתחזק חיובא למול את בנו.

וזה אינו. כתבו המ"ב בס"סז ס"ק א, והערה"ש שם אות ג, וכה"ח שם אות א, וס' תקפה אות כד. שאין לברך בספק דאורייתא אף דאיתחזק חיובא, עיין בדבריהם. ועוד י"ל שלכ"ע בנד"ד אין לברך, שרק כשיש ספק אם הוא כבר יצא והוא חוזר לקיים המצוה לכ"ע, אז יש לברך להכנה"ג והפר"ח ודע' (כגון ספק אם הוא נטל לולב ועכשיו הוא חוזר ליטול לולב, הוא יכול לברך כיון שהלולב עצמו כשר לכ"ע), אבל אם יש ספק אם הוא מקיים המצוה כלל בנד"ד (שלהחכ"א הוא אינו יי"ח) לכ"ע אין לברך.

(ב) **כתב כת"ר** "כמו כן העירוני שמדברי הרמב"ם בתשובה (פאר הדור ס"קה ס"קו) ניתן להבין שבמקום שיש ספק אם לברך או לא, לא תקנו חז"ל ברכה כלל, ואין בזה עקירת מצווה מדרבנן." וראיתי בפאר הדור שם לגבי מנהגי בני צור, ולא ראיתי סברה זו בדבריו.

(ג) **כת"ר** הביא מ"ש מהר"י אסאד ז"ל ביהודה יעלה ס"רנא, שמדברי החת"ס יש ראיה להחכ"א. וז"ל "ולא מבעי לפי' הגאון הנ"ל (החת"ס) ודאי עיקר המצוה בכך מילה כשמה להסיר הערלה מבשרו לגמרי שלא תשאר

להמתין עד שעת הניתוח כדי לקיים המצוה לכ"ע ובברכה. לכן יש לפרש עוד בכוונתי בזה.

כתבתי דבנד"ד ביום השמיני יש רק החיוב דרבנן למול הבן כשיטת הד"ח, וזה מפני שהעיקר כדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. ועל פי זה אמרתי "הם אמרו והם אמרו", ויש לדחות החיוב דרבנן למול ביום שמיני כדי לקיים המצוה אחר כך בברכה, שכבר ראינו לגבי האיסור לערום להפריש תרומה מפני שהוא אינו יכול לברך, שהוא ענין גדול לקיים איזו מצוה בברכה. ואף שבדרך כלל אין לדחות אפילו מצוה דרבנן אם הוא אינו יכול לברך, שהברכה אינה מעכבת המצוה כנודע, מ"מ ביארתי דשאני כאן במילה, שע"י קיום מצות המילה אחר כך, למפרע הוא הסיר העון של ביטול מילה ביום השמיני. וכן הבין כת"ר בדברי, שכתב כת"ר "ובהכרח שדברי כת"ר בזה בנויים על חידושו (על פי הבן ידיד) שכאשר מקיים את המצווה מבטל לגמרי את ביטול העשה". וכ"ש הוא בנד"ד שכתבתי שהחיוב למול הוא רק מדרבנן לדעת הרמב"ם. ולכן כתבתי שדין זה דומה למי שיש לו רק ספק לולב כשר בתחילת היום, אלא שהוא יודע שיהיה לו לולב כשר לכ"ע בסוף היום, שבזה יש להמתין ליטול הלולב בברכה בסוף היום. (ומ"ש כת"ר "שניתן לפקפק גם במקרה זה", עיין בתה"ד ס"לה שהבאתי קצת מדבריו בסוף תשובה הראשונה, שיש לשהות המצוה כדי לקיים אותה בהידור בזמן קרוב, כגון לגבי ברכת הלבנה שיש להמתין בימי החול כדי לברך ברכת הלבנה במו"ש הבא מקרוב. וכ"ש שיש להמתין באותו יום כדי לברך על הלולב. וכבר כתבתי בסוף תשובה הראשונה ע"פ התה"ד שאף שאין לשהות המצוה לזמן מרובה, מ"מ זה רק כשמשנהין מטעם הידור בעלמא, אבל כדי לקיים המצוה לכ"ע ובברכה שפיר הוא.)

אלא שכת"ר העיר מדברי הרמב"ם בפירוש משניות בפ' ר"א דמילה, שאף לשיטת הבן ידיד, בשלמא שיש הסרת עון של ביטול מצות מילה, אבל אין הסרת העון של ביטול מילה ביום השמיני. וכתב כת"ר, "אך גם לפי שיטת הבן ידיד שהמצווה מבטלת את ביטול העשה, נראה פשוט שאין כוונת הרמב"ם לומר שגם את מצוות המילה ביום השמיני תיקן האב, אלא כל דברי הרמב"ם זה רק על ביטול מצוות מילה, אך לא ביטול ביום השמיני." הרי שיש לחלק, ושיש תיקון למצוות מילה למפרע, אבל אין תיקון למפרע להחיוב למול ביום שמיני.

ויסודו של כת"ר הוא לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בפ' ר"א דמילה, וז"ל "וממה שצריך להזכיר כאן, שאם עבר אדם ולא מל את בנו או יליד ביתו, וחמל עליו ביום השמיני, הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד שאין בכל המצות כמוהו, ולעולם אין לו תשלומין למצוה זו, והרי עונו חמור ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, אלא שעם כל זה לא נפטר מן המצוה, אלא עדין הוא מצווה ומחויב למולו תמיד, וכל זמן שלא מלו הרי הוא עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, ואם מלו נסתלקה מעליו העברה וקיים המצוה." הרי נראה מזה שמ"ש הרמב"ם "נסתלקה מעליו העברה" הוא אינו שייך למצות מילה ביום שמיני, שבזה הוא כתב, "ולעולם אין לו תשלומין".

ויש להשיב. ובתחילה י"ל שכתב החיד"א ז"ל בשם הגדולים מע"פ לגבי פירוש המשניות של הרמב"ם, "שחיברו בלשון הגרי, והעתיקו... ומהעתיקות אלו נמשך שאיזה לשונות בפירוש המשנה אינם מכוונים, וגם יש טעויות כנודע." וכן נראה כאן, שהרי בפירוש המשניות דמצונו בש"ס ווילנא לא כתב כלשון שהביא כת"ר אלא במקום "ולעולם אין לו תשלומין", כתוב "ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה". והפירוש של "לשלם" כאן, הוא "לגמור". וזה לפי מ"ש הרמב"ם מיד אחר כך שאין מצות מילה דומה למצות סוכה, שאחר חג הסוכות שוב אין לו חיוב לקיים מצות סוכה אם הוא לא קיים המצוה בתחילה, משא"כ במילה שאף אחר יום השמיני מוטל החיוב עליו לקיים המצוה מכאן ואילך, עיין בלשון הרמב"ם בש"ס ווילנא. ומטעם זה כתב הרמב"ם בתחילה, "הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד שאין בכל המצות כמוהו". ולכן כוונת הרמב"ם כשהוא כתב "ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה", פירושו שהמצוה אינה נגמרת אצלו, שכל זמן מוטל החיוב עליו לקיימו. ואין הרמב"ם מיירי כאן שאין לו תשלומין ליום השמיני, אלא כוונתו לומר שהחיוב מוטל עליו לכל זמן, והוא הוא אינו נגמר, אבל מ"מ אם בסוף הוא מקיים המצוה אז למפרע הוא הסיר אף העון של ביטול יום השמיני. וזה מ"ש "ואם מלו נסתלקה מעליו העברה וקיים המצוה".

ועוד, לפי הגירסא של כת"ר הוא קשה להלום הלשון של "אין לו תשלומין" בשאר דברי הרמב"ם שם, שכוונת הרמב"ם לומר שמילה היא מצות חמורה ועונו חמור ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה. והלא אף במצות סוכה אחר החג "אין לו תשלומין", ואיך כתב הרמב"ם

שאינן לו שליחות. מ"מ נכון הוא מ"ש כת"ר "שאף כת"ר לא כתב זאת אלא כדמות ראייה ולא כראייה גמורה". כן הוא שרק באתי לומר שאם פירוש זה נכון אז מצינו דמשום דרבנן דחינן מצות עשה של יום השמיני, ויש ללמוד ממנו בק"ו לנד"ד שיש לדחות רק חיוב דרבנן למול ביום השמיני, כדי לקיים המצוה אחר כך לכ"ע ובברכה.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קטו.

שאלה: האם מותר למוהל לחזור ולחתוך קצת מן הפריעה כמה שעות אחר שהוא כבר מל כהוגן.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א

(א) **כתב כת"ר,** "סח לי מוהל אשר מל תינוק ביום שבת קודש שנראה לו שהשאיר עור הפריעה משמעותי, וכאשר ביום חול מבחין מיד לאחר הברית הוא נוטל מספריים וחותך את העור הזה על מנת שיצא "יפה". שאלתי אמאי הוא עושה פעולה שנראית מיותרת שעות לאחר הברית, והלה משיב, שהרי הוא חושש מכיון שאין פעולה זו חלק מהמצוה הרי אימת השבת עליו ולא יעיז לעשות כן בשבת". ושוב כתב כת"ר, "אינו רואה תועלת ונחיצות בכך ומה לי מראה הרי עור הפריעה תמיד מחלים לבסוף... אף ביום חול זה חבלה שלא לשם מצוה... ובנוסף מיד אחרי הברית לאחר שפירש נראה שחשיב כחולה עד שיבריא (כך מקובלנו מהרב אלישיב זצ"ל) לכן עתה לא הזמן לעשות זאת. האם כלל מותר בשם אסתטיקה... לרדת לעורו של יונק ולהשחית הפריעה? ומה עוד שעות לאחר מכן כאשר היילוד נאבק להחלים מהפצע הקודם?"

ונראה כדברי כת"ר שאין צורך לחתוך הפריעה כיון שהמוהל כבר מל ופרע כהלכה, והפריעה תמיד מחלים בסוף. אלא בשלמא י"ל שאין צורך לחתוך זה, מ"מ עדיין יש לדון אם חיתוך זה אסור או לא. כתב הטור בס"רסד. "המל כל זמן שמתעסק במילה חוזר, בין על ציצין המעכבין בין על שאינן מעכבין. פירש ממנה אינו חוזר אלא על המעכבין, וא"צ לחזור על שאינן מעכבין. פי'

שמטעם זה מילה חמורה מסוכה, אלא צ"ל שכוונתו לומר שהחיוב בסוכה נגמר אחר החג משא"כ במילה שאין החיוב נגמר כלל, ומטעם זה היא חמורה מסוכה. ולכן יותר נכון לומר כלשון בש"ס ווילנא, "ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה", דהיינו ולא יתכן לו לעולם לגמור חיוב זאת המצוה.

וכבר כתבתי שאין זה דחוק לומר שע"י קיום המצוה לאחר זמן הוא הסיר העון של ביטול יום השמיני, שהרי מצינו לגבי קרבן ראייה, שע"י התשלומין יש ביטול לעברה שהוא עשה כשהוא לא הביא הראייה ביום ראשון. ואף שכת"ר הביא שהערה"ש בי"ד ס"רסא. אות ד. לא סבר כהבן ידיד, מ"מ כאן בנד"ד שהחיוב למול ביום שמיני הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לסמוך על מ"ש הבן ידיד. ובפרט לפי מה שכת"ר הביא בשם היביע אומר ח"ה ס"כג, שדעת הרשב"ץ והברכ"י והחת"ס, כהבן ידיד. (ועיין ביביע אומר שם שכתב, "ונראה שהם מפרשים מ"ש הרמב"ם 'וכשימול אותו תסור ממנו זו העבירה, ויעשה מצוה', היינו שסרה ממנו למפרע העבירה, ותיקון עשיית המצוה לגמרי.")

ומ"ש כת"ר "שהקושיא והיישוב בשיטת הנ"י אינם מוכרחים", א"כ הו"ל לכת"ר לבאר שיטת הנ"י והריטב"א ורבו, איך הם הסכימו לדחות מילה ביום השמיני משום חשש בעלמא שכל העם אינם מקפידים עליו.

ולכן נראה שאף שבדרך כלל לא אמרינן הם אמרו והם אמרו כדי לבטל מצות דרבנן משום שאין לברך מספק כמ"ש כת"ר, מ"מ שאני לגבי מילה כיון שע"י קיום המצוה לאחר זמן הוא הסיר העון של ביטול יום השמיני מדרבנן בנד"ד, ושפיר הוא להמתין כדי לקיים המצוה לכ"ע ובברכה. וכבר כתבתי שהוא ענין גדול לברך על איזו מצוה כדמצינו שאסרו חכמים לערום להפריש תרומה. וגם כתבתי בתשובה הראשונה שלדעת האג"מ מטעם זה תקנו רבותינו שאין להדליק נר חנוכה ע"י שליח, אף שאפשר שזה יגרום ביטול מצות חנוכה ע"ש.

(ו) **ומ"ש כת"ר** שהפירוש שפרשתי בדעת הרמב"ם שמילה אינה צריכה שליחות, "אין הכרח". א"כ מוטל על כת"ר לפרש דברי הרמב"ם ולבאר מאיזה טעם הרמב"ם התיר קטן למול בדיעבד. ונראה מהרמב"ם שדין קטן כאשה שבדיעבד אף היא כשרה למול, אף שיש שליחות לאשה ואין שליחות לקטן, משמע שאין שליחות מעלה או מוריד. ומאיזה טעם אין לגוי למול כלל, הלא הוא דומה לקטן

ויש לפרש סברת השאגת אריה לפי הוראת הגר"ח הלוי זצ"ל מבריסק, בעניין מי שיש לו שני אתרוגים, אחד ודאי כשר, אך אינו מהודר כ"כ, והשני מהודר מאד אך ספק מורכב. והורה הרב, שמיד אחר שיברך יטול תחילה את האתרוג המהודר הספק כשר, ורק אח"כ יטול את האתרוג שאינו מהודר, ואז יצא י"ח ממ"נ. והסביר הוראתו, דאין הידור בלא מצוה, ואם יטול קודם את האתרוג הודאי כשר, יי"ח המצוה לגמרי, ושוב לא יוכל לקיים "מצוות הידור", דאין הידור בלא מצוה, דהידור מצווה היינו להדר במצוה בעת עשייתה. אכן אם יקדים ליטול את האתרוג המהודר, על הצד שהוא כשר, יזכה לקיים גם מצוות הידור, ואח"כ יטול מיד את האתרוג הודאי כשר, ואז יצא ממ"נ. ולכן ה"ה לגבי מילה אם המוהל כבר גמר מצות מילה ויי"ח, שוב ליכא הידור. ולכן צ"ל שהטעם שמותר לחזור על הציצין שאינן מעכבין אף שכל תינוק נחשב חולה אחר המילה, הוא אינו מטעם שזה בכלל הידור מצוה, אלא משום שאין חזרה זו מכבידה עליו חוליו.

אלא ראיתי במרכבת המשנה על הרמב"ם הנ"ל שרוח אחרת עמו, שהוא כתב "ונ"ל דרבינו מפרש כיון דמילה היתה בשבת מכלל דציצין שאין מעכבין לא מקרי צרכי מילה. ואפשר דאף בחול נמי אסור משום צערא דינוקא". הרי נראה מדבריו שמ"ש הרמב"ם "על הציצין שאינן מעכבין אינו חוזר", דהיינו שהוא אסור לחזור מטעם צערא דינוקא. ולענ"ד נראה שכיון שהכסף משנה פשוט לו שמותר לחזור, אין לחוש למ"ש המרכבת המשנה בלשון "אפשר".

וגם ראיתי בבני בנימין על הרמב"ם שם שכתב, "ואולי י"ל דטעמא דאסור משום חובל, ואסור כשאינו לעיכובא". ע"ש. ואף בזה י"ל שאין לדחות מ"ש הכסף משנה הנ"ל משום מ"ש הבני בנימין רק בלשון "אולי". ונראה שלדעת הכסף משנה שמי שרוצה לחזור על הציצין שאינן מעכבין, אינו בכלל חובל כיון שהוא כיון לתקן המילה ע"י זה, אף שזה אינו בכלל הידור, ואינו לצורך המצוה.

וכן נראה דעת השאגת אריה הנ"ל שכתב למסקנה, "הרי נתבארו דברי הרמב"ם נכונים בטעמן שאין צריך לחזור ע"צ שאין מעכבין את המילה לאחר שפירש, ואפילו בחול. ויפה עשה הב"י בש"ע שהשמיט לדעת הטור אע"פ שהרמ"א מביאו שם, ובפרט שהוא מילתא דרבנן. הילכך נראה לי בתינוק חלוש קצת אע"פ שאין בו משום סכנת נפשות אלא חשש חולי בעלמא, ראוי לסמוך על זה שלא

מיירי בשבת אז חוזר על המעכבין אבל אינו חוזר על שאינן מעכבין, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין". וכתב השאגת אריה בס"נ לפרש דברי הטור, וז"ל "הרי שכתב דבחול צריך לחזור אפילו על שאינן מעכבין, מ"מ לשונו מגומגם קצת שכתב גבי שבת דא"צ לחזור על שאינן מעכבין, והל"ל שאין רשאי לחזור על שאינן מעכבין, דהא איסורא איכא". הרי משמע שבימי החול אף שהוא כבר יצא במצוות מילה, עדיין הו"ל לחזור. ויש לדון בזה, הלא אחר שכבר גמר המילה התינוק הוא חולה כמ"ש כת"ר, ואין התירו לחבול התינוק שלא לצורך. ואף את"ל שזה בכלל הידור, הלא יש לדחות ההידור מפני שעכשיו התינוק בכלל חולה משום המילה. אלא צ"ל שאף שהתינוק חולה משום המילה, אין בחיתוך זה בציצין שאינן מעכבין, מביא אותו לידי סכנה, או מכביד עליו חוליו. ולכן מותר לחתוך הציצין שאינן מעכבין אחר המילה.

(ב) וראיתי ברמב"ם בהל' מילה פ"ב הל"ד שכתב, "המל כל זמן שעוסק במילה חוזר בין על הציצין שמעכבין בין על הציצין שאין מעכבין. פירש על ציצין המעכבין חוזר. על ציצין שאינן מעכבין אינו חוזר." (ואף זה מיירי בימי החול, שאחר כך בהל"ו הביא הרמב"ם דין ציצין בשבת ע"ש.) ויש להסתפק בכוונתו לגבי ציצין שאינן מעכבין כשהוא כתב "אינו חוזר", אם אמרין שהוא אסור לחזור, או רק אינו צריך לחזור אבל אם הוא רוצה הוא מותר לחזור. וראיתי בכסף משנה שם בהל"ו שכתב לפרש דעת הרמב"ם בהל"ד, וז"ל "ולעיל קתני לה לענין חול, ואינו חוזר פירוש אינו חייב לחזור" ע"ש. הרי אף הרמב"ם סבר שאף שכל תינוק חולה מחמת המילה, מ"מ עדיין מותר לחזור כדי לחתוך הציצין שאינן מעכבין.

ועוד י"ל שחזרה זו על הציצין שאינן מעכבין אינה בכלל הידור כלל. וכן הוא בשאגת אריה הנ"ל שסבר שכיון שכבר גמר המצוה, שוב ליכא הידור. וז"ל "אבל ק"ל לדעת הרמב"ם... בחול ודאי חוזר עליהן אע"פ שאין מעכבין משום התנאה לפניו במצות דדריש לה תנא מזה קלי ואנוהו... ונ"ל... דס"ל ז"ל דלא שייך התנאה לפניו גבי מילה אלא בעוד שלא פירש ולא סילק ידיו ממנו, אבל לאחר שפירש וסילק ידיו ממנו אין כאן משום התנאה לפניו במצות שיתחייב לחזור והתחיל מחדש, דכיון דפירש אתחלתא מילתא אחרייתא היא, והואיל וליכא עיכוב מצוה בדבר בדיעבד א"צ לחזור."

לשאול מדוע דבר זה מותר, והרי הם חותכים עור שאין צורך לחותכו, וא"כ לכאורה הוי חובל, גם אם בחול לא יהיה בזה משום חובל משום שזה לתועלת הילד, אך בשבת הדבר לכאורה אסור. והנה ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ז ס"קע) שכתב שהעושה כן לכתחילה הרי הוא מחלל שבת במזיד. ולפי זה יוצא שמוהלים רבים כיום מחללים שבת ח"ו, וזה דבר קשה להעלות על הדעת. מכיוון שאני מתעסק בענייני המילה למעשה, ושאלתי מוהלים ורבנים זה ולא קיבלתי תשובה מספקת, אבקש הכת"ר לכתוב לי האם אכן דברים אלו אסורים, ואם לא מדוע.

נראה שאין איסור בדבר, וזה מפני שלשה טעמים, (א) אין זה בכלל ריבוי שיעורים. (ב) לשיטת כמה פוסקים מילה הותרה בשבת. (ג) זה בכלל כל זמן שלא סילק ידו מן המילה חוזר אפילו על ציצין שאינן מעכבין. ויש לבאר טעמים אלו.

כתב מרן בא"ח ס"שכח טז לגבי פיקוח נפש "אמרוהו לשתי גרוגרות... אם היו ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים." ופירש המ"ב שם ס"ק מד, "דריבוי בשיעורא שלא לצורך אסור. ומכאן נראה פשוט דה"ה לשאר מלאכות כגון בישול וכדומה אפילו אם הוא בקדרה אחת אסור לבשל ולעשות בשאר מלאכות רק מה שצריך עכשיו בצמצום..." ע"ש. ולפי זה לכאורה י"ל הכי בנדר"ד שאף שיש היתר למוהל לחתוך הערלה בשבת, מ"מ אין לו להוסיף על השיעור המצומצם, שזה בכלל ריבוי שיעורא והוא אסור.

אלא יש לחקור בזה. כתב הר"ן בביצה פ"ב ד"ה ומיהא, (דף ט: ברי"ף) שלדעת הרשב"א ריבוי שיעורא אסור מדרבנן, והר"ן פליג עליו, וסבר שהוא מן התורה ע"ש. וכתב המנחת חינוך מצוה לב אחר הל"ט מלאכות (דף נב ע"א) "והנה בחולין די"ב אמרינן דרב דימי אמר הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא באומצא, והמבשל לחולה בשבת אסור לבריא. והטעם דמבשל חיישינן שמא ירבה בשבילו, אבל השוחט דכזית בשר צריך שחיטה, א"כ ל"ש ריבוי, וכ"פ הר"מ וש"ע ס"שיח. והנה לדעת הרשב"א דסובר הריבוי בשיעור אינו אלא דרבנן, והחשש במבשל דחיישינן שמא ירבה בשבילו לאחר שיתן הקדרה על האש דהוא אסור סקילה, אבל קודם נתינה על האש דאסור מדרבנן לא גזרו חז"ל, א"כ ניחא דמבשל שייך גזירה זו, אבל שוחט ל"ש גזרה דאפילו אם ירבה דהיינו ישחוט בהמה גדולה הרבה יותר מהנצרך לחולה, מ"מ

לחזור על ציצין שאין מעכבין את המילה אפילו בחול לאחר שפירש. הרי אף הוא סבר שלדעת הרמב"ם א"צ לחזור, משמע שאם הוא רוצה לחזור אין בזה איסור, ודלא כהמרכבת המשנה ובני בנימין הנ"ל. ועוד נראה ממ"ש "בתינוק חלוש קצת אע"פ שאין בו משום סכנת נפשות", שכל תינוק אחר המילה אינו בכלל חולה וסכנת נפשות. וגם יש להעיר על דבריו שאם תינוק זה היה לו "חשש חולי בעלמא" קודם המילה, איך התירו למול בתחילה, הלא צריך להמתין עד שהוא בריא. ואולי י"ל כוונתו היא שמיד אחר המילה המוהל ראה שהתינוק חלש, ובזה יש לסמוך על הרמב"ם. אלא לפי זה משמע שאף בזה לדעת הטור בימי החול צריך לחזור על הציצין שאינן מעכבין אף שכבר יי"ח מצד הדין. הרי לפי זה צ"ל שהטור לא חש כלל שחתיכת הציצין מכבדין עליו חוליו, אף כשהתינוק "חלוש קצת". הרי מבואר מכל זה, שאין חתיכת ציצין שאינן מעכבין אסור משום שכל תינוק נחשב כחולה אחר המילה. וממילא י"ל שחתיכת עור הפריעה ג"כ מותר.

לכן נראה לענ"ד, שמה שעשה המוהל בנדר"ד, אף שאין בו צורך כלל כמבואר בדברי כת"ר, מ"מ הוא אינו אסור אף אם אמרינן שכל תינוק נחשב כחולה אחר המילה. וגם כיון שהמוהל חושב שזה תקון לתינוק אין זה בכלל חובל, כמו שאין הציצין שאינן מעכבין בכלל חובל, אף שאין שום הידור לחתכם אחר שכבר קיים מצוות מילה כמבואר בדברי השאגת אריה הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמ"ז.

שאלה: האם יש איסור בשבת למוהל לחתוך יותר משיעור המצומצם של ערלה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג בניהו שנדורפי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "מוהלים רבים חותכים לכתחילה יותר משיעור המצומצם של עור הערלה, וכך היא ההדרכה הרגילה. כמו כן רבים מנסים לחתוך מעט מעור הפריעה בשעת חיתוך הערלה (ואת השאר לפרוע בציפורן). הנהגה זו היא הנהגה הרגילה, בין בחול בין בשבת, וברצוני

שכתב, "ובין לפרש"י ולתוספות אין השיעור כגרוגרת." דהיינו אף בפחות מגרוגרת יש חיוב. ולפי זה י"ל שלדעת רש"י והתוספות שהחיוב בחובל הוא מפני נטילת נשמה, לדעת הרב פעלים יש איסור לחתוך יותר משיעור המצומצם בערלה, ולדעת האור שמח ודע' אין איסור, שזה דומה לשחיטת בהמה גדולה שמותר לכתחילה.

ועדיין יש לדון לדעת הרמב"ם דהחיוב בחובל הוא מפני מפרק. וי"ל שאין זה בכלל ריבוי שיעורא כלל, שנראה שהדם שיוצא מהחיתוך הוא שוה בין אם החיתוך מצומצם כנגד חוט הגיד, בין אם החיתוך יותר כנגד הבטן, שהרי נראה שהיקף הגיד שוה במקומות אלו. לכן נראה שמה שהמוהל מפרק דם בחיתוך זה, הוא שוה בשני מקומות אלו, ואין זה בכלל ריבוי שיעורא, ואין בזה איסור.

ולפי זה י"ל ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם דחובל חייב משום מפרק ואין ריבוי שיעורא אם המוהל מחתך יותר משיעור הערלה, ואת"ל שההלכה כרש"י ותוספות שחובל חייב מפני נטילת נשמה, שוב י"ל שמא ההלכה כהאור שמח ודע' שאין זה בכלל ריבוי שיעורא. הרי מצינו שאין איסור למוהל לחתוך יותר משיעור מצומצם בערלה.

(ב) ועוד י"ל שכתב הר"ן בביצה שם, "...לפיכך נראה לי ברור דודאי רבויי שעורא בשבת מדאורייתא מיתסר, ואפילו הכי לא דמי רבויי בשיעורא ביו"ט לרבויי שיעורא בשבת, שהשבת דחוויה היא אצל חולה ולא הותרה, ולפיכך כל שהעיקר מלאכה אסור אף תוספתו כמוהו ומיתסר מדאורייתא, אבל יו"ט שאוכל נפש הותר בה, דאפילו אפשר מעיו"ט שרי, כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו" ע"ש. הרי נראה מזה שאין איסור כלל של ריבוי שיעורא כדאמרינן הותרה, כשהוא בטורח אחד.

ולפי זה בנד"ד יש לחקור אם מילה בשבת הותרה או דחויה. כתב בחידושי הר"ן בשבת קל. ד"ה ר"א "...אבל לגבי מילה דניתנה שבת לידחות אצלה אפילו אפשר בלא חילול, ולא מהדרינן במילה לעשותו בשמאלו או לשנות בה, משום דלא חשבי' מילה דחוויה לשבת אלא היתר גמור אצלו, שהתורה התירה בפירוש למול בשבת" ע"ש. הרי שבת הותרה אצל מילה.

וכן נראה מהרשב"א שם שכתב, "ועוד תדע לך דהא שרי ר"ש להביאו בידו בהדיא ולא משנינן כלל. וא"ת אמאי לא

האיסור שחיטה נדחה מפני החולה, ורק הריבוי בשיעור והוא רק איסור דרבנן, ולא גזרינן כסברת הרשב"א. אבל לפי דעת הר"ן דריבוי בשיעורא הוא איסור תורה א"כ למה השוחט לחולה בשבת מותר לבריא, יגזור דלמא ירבה בשבילו, דהיינו שישחוט בהמה גדולה והוי ריבוי בשיעורא והוא איסור תורה." ע"ש שהוא הניח הקושיא בצ"ע.

וראיתי ברב פעלים ח"א א"ח ס"כא. שהאריך בדין זה, ובסוף כתב, "דאם יש לפני השוחט תרנגולים, אחד גדול ואחד קטן המספיק לחולה והותר, דודאי אינו רשאי לשחוט הגדול אלא ישחט הקטן" ע"ש. ולפי זה ה"ה בנד"ד שיש למוהל לחתוך רק השיעור המצומצם, וזה דומה לתרנגול קטן, ואין לו לחתוך יותר מהשיעור, שזה דומה לתרנגול גדול, והוא אסור.

אלא ראיתי באור שמח הל' שבת פ"ח הל"א שכתב בדין זה, "אמנם בנטילת נשמה דאם צריך לחולה כזית, ויש לו עוף קטן לשחוט ועוף גדול, משמע בפ"ק דחולין דגבי שחיטה לא גזרינן שמא ירבה, וכדפסק רבינו לעיל פ"ב הל"ט, מוכח דלא שנא ומצי שחיט עוף גדול, דבקצירה (דהיינו הגרוגרות בעוקץ אחד) דבעי שיעור באוכלין א"כ תלויה לא בעוקץ כי אם באוכל הנקצר מחבירו ע"י תלישת העוקץ, א"כ כי מפיש בשיעורא חייב, אבל נטילת נשמה דחייבו בכל שהוא דעוף דלית ביה כזית, דהחיוב הוא על הנשמה שהוא נוטל לא על השיעור שמת ע"י הנטילה, ל"ש בין עוף קטן לשור הבר, כולו חזא נטילת נשמה, ופשוט וכי"ב אמר ריש החובל גבי אדם, קטן שהרג הגדול כו' נשמה שקל מיניה נשמה נשקול מיניה ע"ש." הרי לדעת האור שמח שאני איסור נטילת נשמה שאין לו שיעור, ולכן אף הר"ן מודה שמותר לשחוט בהמה גדולה אף אם החולה רצה רק כזית, וגם אם יש בהמה קטנה לפניו. וכן סברת האמרי בינה, דיני שבת ס"ז, וכן דעת ההר צבי א"ח ס"קעז דף קפג סע"א, וכן דעת חכם אחד ברב פעלים הנ"ל ע"ש. וכן דעת היביע אומר ח"י ס"נה אות כג ע"ש.

ולפי זה יש לדון בנד"ד שהחשש מפני חובל. וידוע שלהרמב"ם האיסור של הוצאת דם והחובל הוא מפני מפרק תולדה דדש, ושיעורו כגרוגרת, כמבואר בהל' שבת פ"ח הל"ז ע"ש. ולדעת רוב הראשונים האיסור הוא משום נטילת נשמה. ובזה אין שיעור כלל, כמ"ש הרב המגיד שם, "אין צריך כגרוגרת, אלא פחות מכאן חייב." וכן הוא בשלטי גבורים בריש פ' שמונה שרצים, סוף אות ד

וכן נראה בפסקי רי"ד בשבת קל: ששבת הותרה אצל מילה. וכן הוא בתשב"ץ ח"ג ס"א ע"ש, וכן הוא בתשובת הרמ"א ס"עו, וכן הוא בגר"א בס"רסו. אות כה ע"ש. ואף שראיתי בשאגת אריה ס"נט, שכתב "והא ל"ל דכיון דשבת הותרה אצל מילה אפילו באפשר לעשות שלא ע"י חילול אפ"ה הרשות בידו לעשות ע"י חילול כדאמרינן בפ"ק דיומא ו: גבי טומאה... דהא ליתא דבפ' ר"א דמילה קלג. אמר בשר אע"פ שיש בהרת ימול...". הרי זה כהתוספות הנ"ל ד"ה שלא. אלא כבר כתב המרומי שדה הנ"ל לתרץ קושיא זו, ועוד כתב שהתוספות שם ד"ה ר"א, סברו ששבת הותרה אצל מילה.

ואף שראיתי בשער המלך הל' ע"ז פ"ב הל"א ד"ה עוד ראיתי, שכתב "עוד ראיתי להחכם השלם הנז'... שהקשה על דברי התוספות הללו (שבועות ג. ד"ה ועל הזקן) דא"כ מילה בשבת היכי דחיא, הא אפשר למיעבד ע"י נכרי למאן דס"ל דמילה בגוי כשרה, ואפילו למאי דקי"ל מילה בגוי פסולה הא אפשר לקיים את שניהם ע"י קטן דכשרה לכ"ע כנודע... גם אין לומר דמילה שאני דנפ"ל מקרא דוביוס אפילו בשבת, דהותרה מילה אצל שבת ואפילו היכא דאפשר ע"י קטן שפיר דמי, דומיא דטומאה דהותרה אצל צבור למ"ד ולא מהדרינן אטהורים, דהא ליתא דמסוגיא דפ"ק דיבמות מבואר דמילה דחוייה היא אצל שבת מטעם דאתי עשה ודחי לא תעשה כדקאמר התם... ע"ש. מ"מ יש לדחות שהוא לא הביא הראשונים הנ"ל שסברו ששבת הותרה אצל מילה. ומה שכתוב ביבמות ה: "וכי תימא נילף ממילה..." ופירש"י "שדוחה עשה שלה לא תעשה דשבת שיש בה כרת." הרי משמע שמילה דחוייה אצל שבת. י"ל כמ"ש המרומי שדה שם לגבי עבודה, וז"ל "ותו, דאי ההלכה מקובלת בכ"ד דזה דחוייה וזה הותרה, א"כ האיך רוצה למילף בריש יבמות דעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מעבודה בשבת. הא י"ל דשאני התם דהוי הותרה, אבל עשה דוחה לא תעשה אינה אלא דחוייה. אלא ודאי שאינו אלא סברא בעלמא, כל שאפשר בלא דחיה לגמרי, מיקרי דחוייה, וראוי למעט כל שאפשר, אבל מה שבעל כרחך מוכרח לדחות הותרה לגמרי" ע"ש. וכן הוא לגבי מילה ביבמות שם.

וראיתי בחתם סופר א"ח ס"פה, שכתב על דברי ר' ליפמאן ז"ל (הוא השואל) "עוד יש לעיין דבעי למילף פ"נ ממילה, ומילה דחוייה ולא הותרה, ואיך נילף פ"נ שיהיה הותרה" ע"ש. ואין כאן קושיא שלפי מה שכתבתי לעיל שבת הותרה אצל מילה.

והא א"ר שמעון בן לקיש כ"מ שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבא עשה וידחה את לא תעשה, י"ל דשאני הכא דאי אפשר שלא לדחות מיהא לגבי מילה עצמה והלכך אף היא ומכשירי' כמילה אריכתא דמי. ומקורו מהרמב"ן שם, ועיין עוד בריטב"א שם וזה כהר"ן הנ"ל. (אלא ע"ש מ"ש הרשב"א אחר כך בשם ויש מי שאומר.)

אלא ראיתי בתוספות שם קל: ד"ה שלא, שכתבו, "קשה לרשב"א הא אמרינן לקמן בפירקין (קלג.) כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב וכו', והכא כיון דאפשר לקיים את שניהם להביאו דרך גגות וחצירות וקרפיות אמאי יביאו אותו דרך רה"ר. וליכא למימר דלגבי מילה דגלי רחמנא בה דדחי שבת כדרשינן לקמן לא אמרינן הכי, דהא לקמן גבי בשר אפילו במקום בהרת יקוץ כו' אמרינן כדר"ל דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא כו'." הרי התוספות לא סברו כתירוצ הרשב"א הנ"ל.

אלא ראיתי בווי העמודים שפשוט ליה שאף החידושי רשב"א הנ"ל סבר ששבת דחוייה אצל מילה, וז"ל "לכ"ע שבת לא הותרה לגבי מילה אלא דחוייה, ואם אפשר לקיים את שניהם לא דחי שבת, ודוקא לר"א לגבי מכשירין לא אמרינן הכי כיון דע"כ דסופו לידחה שבת לגבי מילה עצמה, וכה"ג מחלקין התם קלג: גבי ציצין שאין מעכבין את המילה ע"ש." ולענ"ד אין זה כוונת הרשב"א אלא אף לפי מה דאנו קי"ל שאין המכשירין דוחה שבת, עדיין שבת הותרה אצל המילה עצמה, שהרשב"א סבר לכ"ע שבת הותרה אצל מילה, ורק סבר ר"א דה"ה המכשירין. ועוד הלא החידושי הר"ן הנ"ל כיון לתירוצ זה, ולדעתו פשוט שלכ"ע שבת הותרה אצל מילה כנראה מלשונו.

שוב ראיתי במרומי שדה שבת קל. שסבר שהתוספות ד"ה ר"א, סברו ששבת הותרה אצל מילה, ומה שקשו התוספות ד"ה שלא, "וליכא למימר דלגבי מילה דגלי רחמנא בה דדחי שבת כדרשינן לקמן לא אמרינן הכי, דהא לקמן גבי בשר אפילו במקום בהרת יקוץ כו' אמרינן כדר"ל דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא כו'." יש לדחות, וז"ל "דבכל מקום שבעל כרחך יהיה צריך לעבור כמו מילה בשבת, וכן בעבודה בשבת, לכן הותרה לגמרי, אבל מילה בצרעת, וכן פקוח נפש בשבת, דאפשר שיתרפא ולא יוצרך לדחות כלל" ע"ש. הרי שאין קושיא מצרעת.

שאינן להקפיד אם המוהל חותך יותר משיעור המצומצם מהערלה.

(ג) ועוד י"ל בזה, והוא דמצינו שבשבת כל זמן שלא סילק ידו מן המילה חוזר אפילו על ציצין שאינן מעכבין. והטעם הוא משום שזה בכלל "ואנוהו", כמבואר בשבת קלג: ע"ש. וראיתי לר"א וסרמן ז"ל בקובץ הערות על יבמות ס"יח. אות ה. שפירש את זה, "משום ציצין שאינן מעכבין אינם דוחים שבת שאין חיובם אלא מטעם הידור מצוה, ומ"מ היכא דלא פירש שייכים הם למילה עצמה, וכיון שניתנה השבת להדחות אצל מילה, צריך לעשות המילה בשבת כדרך שהוא עושה בחול, משום שהשבת הותרה אצל מילה" ע"ש. הרי הציצין שאינם מעכבים הם בכלל הידור מצוה.

ולפי זה יש לדון בטעם שהמוהלים רגילים לחתוך בריוח יותר משיעור המצומצם, בימי החול. ונראה שכוונתם בזה לסלק מכל חשש, שהוא קשה לצמצם בדיוק שיעור הערלה שצריך לחתוך, ולכן הם חותכים יותר מכשיעור, ובזה מקיימים מצות מילה בלי שום חשש. לכן י"ל שאף זה בכלל הידור מצוה במה שהם מקיימים מצות מילה בלי שום חשש. ולכן ממילא שאף בשבת זה מותר כיון שהתירו הידור מצות מילה בשבת כל שלא סילק ידו.

ולענ"ד יש להביא ראיה להתיר ממ"ש בשבת קלג: שכתוב לגבי פירש על ציצין שאינן מעכבין את המילה אינו חוזר, "מאן תנא פירש אינו חוזר, אמר רבה בר רב חנה אמר רבי יוחנן, רבי ישמאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה היא, דתניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מפשיט הפסח עד החזה דברי רבי ישמאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, וחכ"א מפשיטין את כולו". ע"ש. וידוע שמפשיט אב מלאכה כמבואר בשבת עג. עח: וברמב"ם הל' שבת פ"א הל"ה, "המפשיט מן העור כדי לעשות קמיע חייב". וכל כוונת הפשטה היא כדי להוציא אימוריו כמבואר ברש"י שם. ולפי זה נראה שלרבנן אף שאין צורך להפשיט כולו, מ"מ עדיין מותר לעשות מלאכה דאורייתא אף שאין זה צורך לגבוה כמבואר ברש"י שם. ואף דאמרינן בשבת קטז: שהטעם הוא משום שלא יסריח או שלא יהיו קדשי שמים מוטלין כנבלה, מ"מ עדיין לא מצאנו שדוחין איסור תורה בקום עשה רק משום חששות אלו. אלא צ"ל שהוא הותרה ולכן אף מותר לעשות יותר מכשיעור דבעינן לגבוה, אף שפירש. עיין בערה"ש העתיד הל' קר"פ ס"קפג אות ד, שכתב לגבי הפשטה "...אבל לדבריהם (לרבנן) מותר להפשיטו כדרכו בכולו, וכן משמע בשבת קלג:

אלא עדיין יש לדון בדעת מרן בזה. כתב מרן בס"רסו יד, "יש לזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע אלא המל הוא עצמו יפרע". וכתב הרמ"א שם, "ולא מצאתי ראיה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר" ע"ש. הרי נראה מזה שהרמ"א סבר ששבת הותרה אצל מילה, ומרן סבר שהיא דחוייה. אלא עדיין יש לדון בדעת מרן שאחר שהוא כתב סברתו בב"י שם, הוא כתב בבדק הבית, "ובא"ח כתב בשם בעל התרומות ב' מוהלים בשבת א' יכול למול וא' יעשה פריעה ואין חיוב בראשון על החבורה כיון שהשני גומר המצוה...". הרי אולי י"ל שבבדק הבית הוא חזר מסברתו בב"י. אלא אין זה נכון, שכתבו האחרונים שמרן חיבר הש"ע אחר הבדק הבית, ולכן נראה שהוא לא חזר מסברתו בב"י. וכן כתב הגינת ורדים א"ח כלל ד סוף ס"ט בדין אחר, וז"ל "וידוע הוא שספר בדק הבית חיברו הרב"י קודם שחיבר ספר הש"ע, דהשמטנו דין זה שהביא בבדק הבית בש"ע, מוכח להדיא דלא ס"ל הכי". וכן הוא בשולחן גבוה בכללי הש"ע אות יג, וכן הוא ביד מלאכי כללי הש"ע אות טו, וכן הוא בזבחי צדק ס"צה אות ב, ועיין עוד בזה בשדי חמד כללי הפוסקים ס"ג אות ל. ולפי זה כן י"ל בנדר"ד שמרן בש"ע לא חש לסברת הא"ח בשם ספר התרומות.

מ"מ עדיין י"ל שמרן סבר דשבת הותרה אצל מילה, אבל כל זה במוהל אחד, שכן דרך רגילה במילה שמוהל אחד מקיים המצוה, כדמצינו באברהם אבינו, שכתוב "וימל את בשר ערלתם". וי"ל רק בזה הותרה שבת אצל מילה, ולא בשני מוהלים, שאין זה דרך רגילה במילה, משא"כ בראיה שהביא הרמ"א מעבודה במקדש, דשאני התם שדרך רגילה לעבוד במקדש ע"י הרבה כהנים. ולפי זה אין ראיה שמרן סבר ששבת דחוייה אצל מילה ולא הותרה כשמל רק מוהל אחד. ועוד, נראה מלשון הב"י שכתב, "דנהי דחיובא דכרת ליכא, איסורא מיהא איכא", משמע שאף לאו ליכא, אלא איסורא דרבנן לבד. לכן י"ל שסבר הב"י דשבת הותרה אצל מילה, ורק מדרבנן אסרו בשני מוהלים כיון שאין זה דרך מילה כשביארת. הרי אף מרן מודה ששבת הותרה לגמרי במוהל אחד.

ולפי זה יש לחזור להר"ן בביצה הנ"ל שסבר דלא אמרינן ריבוי שיעורא אסור בהותרה. לכן ה"ה במילה בשבת,

שאינן הגוף כואב ומרגיש בנטילתו, כגון צפורן ושיער, אבל בדבר שהגוף מרגיש בנטילתו לא שייך גזוז. וכע"ז כתב גם בשו"ת תורת חסד א"ח ס"יב אות ו, שלא מצינו איסור גזוז אלא בדבר שהוא חוץ לגופו, כגון הגזוז שער או צמר שמפרידו מן הבשר, וכן הנוטל צפרניו, אבל החותך מעור הבשר שבגוף שהוא חלק מחלקיו אין בזה משום גזוז ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר א"ח ס"קלא אות ד, ובשו"ת בית יצחק א"ח ס"לה, ועי' יבי"א ח"ז יו"ד ס"כב אות ה, ויחז"ד ח"ו ס"נג בהערה. ואם כת"ר מודה לי בזה?

ולענ"ד כל זה נכון, ודברי טעם הם. אלא יש טעם אחר לומר שאין לחוש לאיסור רבוי שיעור בגזוז בנד"ד.

כתב הרמב"ם בהל' שבת פ"ט הל"ז, "הגזוז צמר או שער בין מן הבהמה בין מן החיה בין מן החי בין מן המת, אפילו השלח שלהן חייב. כמה שיעורו כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול.... הנוטל צפרניו או שער או שפמו או זקנו, הרי זה תולדת גזוז וחייב, והוא שיטול בכלי... הנוטל שעריו בכלי כמה יטול ויהיה חייב, שתי שערות."

הרי הגזוז אף שער אחד מבהמה או חיה חייב, ויש שיעור של "כדי לטוות ממנו חוט שארכו כרוחב הסיט כפול", אבל לגבי אדם, לא מצינו שיעור זה, ורק בנוטל שתי שערות יש חיוב, אבל בשערה אחת אף שהוא ארוך כדי לטוות ממנו כרוחב בסיט כפול, עדיין הוא פטור. הרי מצינו שלגבי אדם, בין בשערה ארוכה בין בשערה קצרה אין נ"מ, אלא הכל תלוי על אם יש שערה אחת או שתי שערות, אבל אורכה של השערה אינו מעלה ומוריד.

וכן י"ל ששייך רבוי שיעור אם הוא נוטל יותר משתי שערות כגון ג' או ד' שערות, אבל אם השער עצמו ארוך או קצר, אין נ"מ. ולכן מי שנטל ב' שערות קצרים דומה למי שנטל ב' שערות ארוכים, ואין זה בכלל רבוי שיעור.

ויש להסביר למה יש חילוק בשיעור חיוב בין גזוז בבהמה ובין גזוז באדם. וי"ל שלגבי בהמה כוונת הגזוז היא להשתמש בצמר כדי לארוג בגדים וכדומה, ולכן י"ל שאם השערה יותר ארוכה שייך בו רבוי שיעור, אבל לגבי אדם כוונת הגזוז היא אינה להשתמש בשיער או בצפורן, שבדרך כלל הוא השליך אותם לאשפה, אלא כוונתו רק ליפות גופו, ולכן בזה החיוב תלוי על כמה שערות הוא הטיל, ואין הקפדה על שיעור השיער כלל. (ויש לפלפל

דלרבנן כולה הפשטה חדא מילתא היא, וכיון דהותרה מקצת ההפשטה לצורך האימורין הותרה בכליה, והכי משמע ברפ"ו דמנחות ע"ש. ולכן ק"ו בנד"ד שהמוהל מותר לחתוך מהערלה יותר מכשיעור, שכל זה בבת אחת, ואין שייך בזה "שפירש". (וכל זה כיון שיש לדמות דין מילה לדין קר"פ כמבואר בגמרא שם).

שוב ראיתי בערה"ש העתיד שם אות ה שכתב על דין זה, "ובאמת קשה להבין אם נאמר דכל מלאכה שהותרה במקדש נצטרך לדקדק רק כפי ההכרח להעניין ולא יותר, וא"כ לא נשחוט התמידין והמוספין בשבת רק רוב הסימנים... אך בזה י"ל דהתם במיעוט סימנים האחרונים ליכא אב מלאכה שכבר היתה נטילת נשמה בשחיטת הרוב, אבל בהפשטת העור הא איכא אב מלאכה על כל מקצת ומקצת שבהעור. מ"מ יש לשאול באיברים ואימורים שעל המערכה שהכהנים עוסקים בכל יום השבת ומסלקים ידיהם וחוזרים ומהפכים ומקרבין אל האש, ולא מצינו בשום מקום שיש על הכהנים לדקדק בכל אלה, אלא כיון שהתורה צותה להקריב בשבת התמידין והמוספין הוי אצלם כבחול, וא"כ בהפשט נמי כיון דבהכרח להפשיטו ליטול האימורין מותר להפשיטו כולו." ולכן הכי י"ל לגבי מילה, כיון שהתורה צותה למול בשבת הוי כבחול, וכיון דבהכרח לחתוך הערלה מותר לחתוך יותר מן הצורך לקיים המצוה.

וראיתי במשנה הלכות ח"ז ס"קע שהביא כת"ר, ולא מצאתי שם מה להשיב על מה שביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב קבלתי מכתב מהרה"ג דביר **אזולאי** שליט"א על תשובה הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

(א) **כתבתי** דאין איסור למוהלים לחתוך מעט יותר ממה שצריך בצמצום גם בשבת. וכתב כת"ר באות ה "ושמעתי מקשים מהמבואר בשיט"מ בכתובות ה: דיש במילה משום איסור גזוז, ואז הס"ס שעשה כת"ר אינו שייך (דרך בחובל אין נ"מ איפה חותך בדיוק, אך גבי גזוז הוי רבוי בשיעור). ואמרת להם דעדיין יש ס"ס, דיעויין ברש"ש בעירובין קג. דיש חולקין על השיט"מ הנ"ל. וא"כ שוב יש ס"ס, וכרש"ש מצינו שכ"כ אחרונים רבים, וקיצרתי. (ועיין בתהלה לדוד א"ח ס"שמ אות ב, דלא שייך גזוז אלא בדבר

שהוא יכול לעשות ממנו ב' קמיעות, מ"מ עדיין אין זה רבוי שיעור כיון ששיעור החיתוך עצמו ברוחב העור הוא רק טפח, בין אם הוא מחתך טפח אחד מהאורך, בין אם הוא מחתך ב' טפחים מהאורך. וכן הוא לגבי גוזה מהאדם, שכן למדינן מדין שיעור שהכל תלוי בכמות השערות ולא על אורך השערות, ודלא כדין גוזה בבהמה או חיה.

ג) ואין זה דומה לשחיטת בהמה, ושחיטת הרב פעלים שסבר שאם הבהמה גדולה יש בזה רבוי שיעור, דשאני התם שעצם המלאכה הוא נטילת חיות מגוף הבהמה, ולכן אם הבהמה קטנה יש רק מיעוטא בנטילת חיות, ואם היא גדולה יש הרבה נטילת חיות, ולכן שפיר י"ל בזה שיש רבוי שיעור בבהמה גדולה. והוא אינו תלוי על שיעור במקום השחיטה אלא בנטילת חיות מגוף הבהמה. וכן בקצירת גרוגרות שכתב מרן בא"ח ס"שכח טז, לגבי פיקוח נפש "אמדהו לשתי גרוגרות... אם היו ב' בעוקץ אחד וג' בעוקץ אחד לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים." הטעם שיש בזה רבוי שיעור, הוא מפני שעצם המלאכה הוא נטילת חיות מן הגרוגרות, לכן יש נ"מ אם יש ב' או ג' בעוקץ והוא אינו תלוי על שיעור מקום החיתוך. משא"כ לגבי גוזה, או מחתך או קורע ניירות דבוקים, שהעיקר מלאכה בהם הוא תלוי על שיעור החיתוך או הפרוק עצמו כשביארת.

ולכן יש לדון לדעת השיטה מקובצת הנ"ל ד"ה דם, שכתב "...ומדאיצטריך קרא למשרי מילה בשבת אין ראייה דלא איצטריך משום הוצאת דם, אלא להתיר תלישת בשר דחייב משום תולש כדאמרין בשבת גבי צפורן שלא פירש, דחייב חטאת אם נטלו בכלי." (ופירש המנחת חינוך בדיני גוזה, "וכוונתו משום גוזה דהביא מצפורן" ע"ש) הרי י"ל שכיון ששיעור רוחב החיתוך עצמו שוה, בין אם הוא חותך ערלה קצרה או ערלה ארוכה, אין בזה רבוי שיעור. הרי מצינו שדין זה, כדין חובל שכתבתי לדעת הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה בכל מעשי ידיך

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר, "אולם נראה דיש להעיר, שכל חידושי דאין שייך ריבוי בשיעור אורך השערה או הציפורן הנגזזת הוא נכון מאד מצד עצמו, אך לא בנד"ד. ואפרש שיחתי. דהנה

בחילוק זה בדעת הראשונים, עיין בר"ן בשבת צד: שכתב שכל שצריך ליפות עצמו בגזיזה זו, אע"פ שאין צריך לשיער חייב. ועיין בריב"ש ס"שצד שכתב שכן הגזיזה שהיתה במשכן שלא לצורך השער והצמר היתה, אלא רק לצורך העור כגון בעורות תחשים ע"ש. ויש להעיר שא"כ אף בגזיזה מן העור בהמה צ"ל השיעור הוא ב' שערות, ואיך אמרינן שהוא כדי לטוות ממנו חוט. ועיין בתוס' צד: שאין חיוב בגוזה באדם אא"כ הוא צריך לשעור או צפרניו. ויש להעיר א"כ הלא יש ליתן שיעור חיוב בשער עצמו כגון כדי לטוות וכו'. ועיין עוד בביאור הלכה ס"ש"מ א, ולוית חן אות קיז)

לכן י"ל הכי לגבי צפורן, דאה"נ שיש חיוב אם הוא נוטל צפורן, אבל בין אם הצפורן ארוכה או קצרה אין נ"מ כיון ששיעור רוחב הצפורן שהוא חותך הוא שוה. ורק אם הוא מוסיף על שיעור החיתוך עצמו, דהיינו החיתוך ברוחב האצבע, י"ל שיש בזה רבוי שיעור.

ב) ויש לדמות זה לקריעת ניירות הדבוקים, שכתב הרמב"ם, בהל' שבת פ"י הל"א, "המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדות קורע וחייב." ויש לדון אם כל נייר יש בו ג' טפחים באורך ורוחב טפח, והדבוק ביניהם רק בטפח אחד של האורך, וב' טפחים אינם דבוקים, והוא מפרק הניירות, והוא חייב. הוא דומה ממש אם כל נייר ד' טפחים באורך ורוחב טפח, והדיבוק גם כן בטפח מן האורך, שהכל תלוי על שיעור הדבוק שהוא מפרק, והוא טפח, ומה ששאר הנייר באורך ב' או ג' טפחים, אין זה מעלה ומוריד, כיון ששיעור הדבוק שוה. וכן הוא לגבי גוזה באדם, שהעיקר הוא רק שיעור במקום החיתוך. לכן כשהוא נוטל צפורן, בין אם הצפורן ארוכה או קצרה אין בזה נ"מ לגבי רבוי שיעורים.

וכן י"ל לגבי למלאכת מחתך, שאם הוא כיון לחתוך איזה שיעור, יש חיוב. לכן אם יש עור שארכו ד' טפחים באורך, וטפח א' ברוחב, והוא כיון לחתוך מהאורך שיעור טפח אחד, ונשאר ג' טפחים, יש חיוב. מ"מ אם הוא כיון לחתוך ב' טפחים מהאורך ונשאר ב' טפחים מהאורך, אין בזה רבוי שיעור, כיון שעדיין שיעור החיתוך עצמו ברוחב העור הוא רק טפח אחד, בין אם הוא חותך טפח אחד מהאורך ובין אם הוא חותך ב' טפחים מהאורך, לכן אין בזה רבוי שיעור. ואף דמצינו ששיעור חיוב במחתך העור הוא כדי לעשות ממנו קמיע כמבואר ברמב"ם הל' שבת פ"א הל"ז, מ"מ אף אם כשהוא חותך ב' טפחים באורך י"ל

ונראה שכוונת כת"ר, שאם המוהל מחתך יותר מכשיעור מאורך הערלה, הוא חושף יותר שיעור בשטח הגיד, וע"י זה הגיד יהיה נאה יותר. ולענ"ד אין זה בכלל ריבוי בשיעורין, ויש לדמות זה למי שגוזז ב' שערות כשיש הפסק ביניהם של א' ס"מ, וגם למי שגוזז ב' שערות כשיש הפסק בין השערות של ב' ס"מ, דאח"כ שכשיש שטח של ב' ס"מ העור חלק ונאה, וזה יותר משטח עור של א' ס"מ שהוא חלק ונאה, מ"מ כיון שמעשה החיתוך עדיין רק ב' שערות אין שיעור השטח בעור שהוא נאה מעלה ומוריד, ואין זה בכלל ריבוי שיעורין. ורק אם הוא גוזז ג' שערות י"ל שזה בכלל ריבוי בשיעורין. ולכן ה"ה בנד"ד שאף כשהמוהל חותך יותר מכשיעור באורך הערלה, יש שטח יותר שהוא נאה, מ"מ כיון שעדיין שיעור החיתוך עצמו ברוחב הערלה שוה בין אם הוא חותך שיעור מצומצם באורך הערלה או יותר מזה, אין זה בכלל ריבוי בשיעורין.

סימן קיז.

שאלה: האם מי שמשכיר חדרו לנכרי כדי להקנות לו החמץ שהוא בתוכו אגב קרקע קודם פסח, צריך לקבוע המזווה מחדש בחדר זה אחר פסח.

תשובה: (א) כבר כתבו האחרונים שיש להקנות החמץ בדרך זו. וכן הוא בשיבת ציון ס"י, וז"ל "היותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות לא"י אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק, ואין צריך למכור החדר רק שמשכירו, אבל החמץ צריך למכור מכירה גמורה ולחלוטה, ואף שהקרקע הוא בשכירות והמטלטלים במכירה חלוטה, מ"מ קנין המטלטלים נקנים אגב השכרת החדר, וכיון שכן יותר טוב להשכיר החדר בתורת שכירות מלמכור החדר במכירה גמורה, כי בשכירות ודאי קונה האיננו יהודי בכסף לחוד משא"כ בתורת מכירה אז אינו קונה אלא בכסף ובשטר. וכן מי שאין לו בית אינו יכול למכור החדר בלי רשות בעל הבית, ולפעמים אין בעל הבית עמו בעיר, ולפעמים הבית הוא של א"י, ולכן החלטנו משום לא פלוג תקנה השה לכל, להשכיר החדר על משך תשעה ימים מערב פסח עד כלות ימי הפסח... ואינו משכירו לדור בו רק להחזיק בו כליו ומטלטלין אבל לא ישכירו בפירוש להחזיק בו החמץ רק סתם להחזיק בו מטלטליו וכליו כרצונו" ע"ש. וכן הוא בחתם סופר א"ח ס"ק קיז, ובביאור הלכה ס"תמח ג ד"ה ובדבר מועט, ובמ"ב ס"ק יט ע"ש.

בנד"ד מה שהמוהלים חותכים מעט יותר מהצורך בצמצום, הוא מטעם שהם רוצים ליפות ולנאות את מעשה המילה. והיינו, שאם לא יחתכו בריווח, אזי עור המילה יגליד ויתרפא ממש על העטרה בצמצום, ואין זה נאה ואין זה יאה. אכן אם מורידים מעט יותר משטח עור הגיד, אזי המילה עצמה נעשית נאה ומתוקנת יותר. וא"כ יש סברא גדולה לומר, דבכה"ג שייך ושייך ריבוי בשיעורין. דהרי כל תכלית הגיזה במקום מרווח יותר, היא אך ורק כדי ליפות ולנקות מה שצריך. ואף שאין שייך יותר ניקוי וייפוי בגיזת שיעור ארוכה מגיזת שיעור קצרה, וכפי שלימדנו לנכון כת"ר, מ"מ הרי בנד"ד מיירי שיש יותר ניקוי בשטח העור. וא"כ שפיר נראה, שאף לפי מה שחידש לן כת"ר, נוכל לומר בשופי דיש ריבוי בשיעורין במלאכת גוזז גבי נד"ר. ואם כנים אנו בזה, אז לא נשאר לנו אלא הס"ס שעשיתי ליישב דעת כת"ר, עפ"ד הרש"ש בעירובין (קג) וסיעתו. כן הקשה לי על דברי כת"ר, ידי"נ הרב שמיר שינטופ שליט"א. אשמח מאד לקבל דעת כת"ר על הערה זו.

יש להשיב. ולענ"ד מה שבחיתוך הערלה יותר מכשיעור "יש יותר ניקוי בשטח העור", אינו מעלה ומוריד כיון ששיעור החיתוך ברוחב הערלה שוה בין אם הערלה קצרה או ארוכה. וכן י"ל מסברה, שהרי מי שחתך ב' שערות במספרים חייב משום גוזז, וגם מי שחתך ב' שערות בתער חייב משום גוזז, ומסתמא יש לומר שהחייב שוה, אף שבתער אינו נשאר כלום מהשערות והבשר חלק ויפה מאד, משא"כ במספרים שעדיין נשארו קצת מן השערות והבשר מחוספס. ולא מצינו בראשונים או האחרונים שכתבו שיש יותר חיוב בתער כיון שבשרו יותר חלק ויותר יפה. והטעם הוא מפני שעדיין הוא חתך רק ב' שערות, ובין אם הוא עושה באופן שיש קצת יופי או הרבה יופי עדיין החיוב שוה כיון שהוא חתך רק ב' שערות. אמנם אם חתך ג' או ד' שערות, בזה י"ל שיש רבוי בשיעור, ובזה י"ל שהוא יותר יפה, כיון שיש יותר שטח בבשרו שאין שם שערות, אבל בב' שערות אין משגחין האם הוא יותר יפה או לא. וכן במי שחתך הצפורן קצת רחוק מהבשר, והוא אינו יפה כל כך, ומי שחתך הצפורן קרוב לבשר והוא יותר יפה, אין באחד מהם יותר חיוב, כיון שבשניהם שיעור מקום החיתוך ברוחב האצבע שוה. וכן הוא בנד"ד כיון ששיעור חיתוך ברוחב הערלה שוה, אין משגחין אם זה יותר יפה או זה יותר יפה.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בזה. וזה מה שהשבתי לו:

אינו שייך כאן, שאין הנכרי נכנס כלל לתוך החדר כל ימי הפסח, ולכן אף מדרבנן אין לומר שהחדר הוא לנכרי. הרי מצינו שבדין מזוזה החדר של הישראל אף בתוך פסח. ולכן ממילא שלאחר פסח אין חשש תעשה ולא העשוי.

ואת"ל שהלא כיון שהישראל אינו דר באותו חדר בתוך פסח פקע החיוב של החדר באותו זמן, וכעין דמצינו לרעק"א ס"ט וז"ל "ונ"ל דגם ההולך מביתו לעסקיו בשוק שעות הרבה, ופעמים נוסע מעירו על איזה ימים, דלכאורה הדין דכשחוזר לביתו יברך על המצוה, דהא בינתים שלא היה בדירת ביתו לא היה עליו חובת מזוזה, ומתחיל עתה חיוב חדש, ואף דמחזיק ביתו לדור, מ"מ בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצות מזוזה בזה" ע"ש. ולכאורה י"ל שכיון שכשבעה"ב אינו בביתו והוא "אינו מקיים מצות מזוזה", שהוא גם צריך לקבוע מזוזה בביתו מחדש כשהוא חוזר, מטעם תעשה ולא מן העשוי. אלא ודאי שזה אינו וי"ל שזה דומה למי שלובש טלית אחת כמה פעמים יום אחר יום, שלא אמרינן שכל פעם הוא צריך להשים הציציות מחדש משום תעשה ולא מן העשוי, אף שבינתים "לא היה עליו חובת ציצית". וצ"ל שזה מפני שהטלית מצד עצמה היא כשרה אף בזמן שהוא אינו לובש אותה, ולכן לא שייך לומר עליה תעשה ולא מן העשוי. ולכן אף בנד"ד י"ל שלא שייך תעשה ולא מן העשוי, ואף כשהחדר מושכר לנכרי אין זה פוקע החיוב של מזוזה מהחדר, כיון שהוא עדיין של בעה"ב שהוא ישראל, ואף מדרבנן אין לחוש כיון שעדיין "נראית שלו", כשביארתי לעיל. ואף לגבי ברכה אין צריך לחזור לברך דלא קי"ל כדעת רעק"א בזה, וכמ"ש הברכ"י א"ח ס"יט, וכן הוא בעין יצחק י"ד ס"לא, וכן הוא לר' אהרן טויבש ז"ל בתועפת רא"ם י"ד ס"מג ע"ש ועוד.

וגדולה מזו מצינו שנשאל הר"א ששון בתורת אמת ס"רלב, "פתח אחת היתה קבועה בכותל, וקבעו מזוזה בפתח כתקנה, אח"כ סתרו הכותל הנז' והסירו הפתח כמות שהיא במזוזה עצמה, וחזרו לבנות הכותל וחזרו לשים הפתח במקומה כמו שהיתה מקודם ובמזוזה עצמה אשר היתה בה מקדם, אם יש בזה תעשה ולא מן העשוי כיון שכשחזרו לשום הפתח היתה המזוזה, או דילמא כיון דמעיקרא קבועה בהכשר די". והוא השיב שזה בכלל תעשה ולא מן העשוי. אמנם מצינו בשואל ומשיב מהדורה ג' ח"ג ס"קסו, שכתב שאין זה בכלל תעשה ולא מן העשוי כיון שבתחילה קביעות המזוזה היתה כשרה. וכן כתב הארבעה טורי אבן ס"יד לגבי בית שסילקו הקירוי ממנו ואח"כ קירוהו שנית דהמזוזה כשרה ואין זה תעשה ולא

וראיתי בכה"ח שם ס"ק מד שכתב, "כתב הב"ח... והא ודאי דאין להשכיר החדר לעכו"ם ולומר דשכירות קונה בכסף בלא שטר, חדא דאסור להשכיר ביתו (עיי' לקמן ס"תנ ה) להניח בו חמץ בפסח כמ"ש האגור בשם ירושלמי, ועוד דמסיק בגמ' פ"ק דפסחים דשכירות לא קניא, אלא צריך למכור העכו"ם גם החדר וכדפרישית עכ"ד. והביאו שכנה"ג בהגב"י, ומ"א ס"ק ד. ומיהו מ"ש הב"ח דאסור להשכיר ביתו להשים בו חמץ בפסח וכו', כתב עליו העו"ש אות ב, דאין זה ברור חדא דהרי הרשב"א ז"ל כתב דגמ' דידן פליג אירושלמי הזה, ואנן אגמ' דידן סמכינן וכמ"ש ב"י ס"תמ, ואפילו לדעת הרב בהג"ה דפסק לקמן בס"תנ כדעת האגור, מ"מ יש למצוא היתר שישכיר הבית לדברים אחרים ואם אח"כ יניח הגוי בו חמץ שרי יעו"ש. וכן בפר"ח השיג על הב"ח בזה וכתב דמותר למכור היי"ש בדבר מועט וישכיר הבית לעכו"ם יעו"ש. ור"ל שישכיר הבית עם מכירה החמץ בזה הדבר מועט שמקבל בעד החמץ, או שישכיר לו הבית לדברים אחרים כנז' אבל לא ישכיר לו הבית להניח בו חמץ משום דהו"ל משתכר באיסורי הנאה דאסור כמ"ש בס"תנ ה בהגה יעו"ש. ע"ש. הרי יש בשכירה זו חשש של משתכר באיסורי הנאה אם לא שישכיר לו לדברים אחרים. אלא השיב ציון הנ"ל הרגיש בזה, ולכן הוא כתב "ואינו משכירו לדור בו רק להחזיק בו כליו ומטלטלין אבל לא ישכירו בפירוש להחזיק בו החמץ רק סתם להחזיק בו מטלטליו וכליו כרצונו". ולכן שפיר הוא מ"ש בתחילת דבריו "היותר טוב ומובחר שבדרכים להקנות לא"י אגב החדר, כי כל המטלטלים נקנים אגב קרקע בודאי בלי שום פקפוק".

(ב) **ועכשיו** נשאלתי אם יש מזוזה בחדר זה, האם צריך ליטול אותה ולקבוע אותה מחדש אחר פסח, שהלא כשהחדר הוא מושכר לגוי בתוך פסח החדר פטור, ועכשיו אחר פסח כשחוזר וניעור החיוב של מזוזה כיון שעכשיו החדר לישראל, יש כאן חשש של תעשה ולא מן העשוי.

ולענ"ד אין כאן חשש כלל, ואין צריך לקבוע המזוזה מחדש. ובתחילה י"ל שאף שהישראל משכיר החדר לנכרי אין זה מפקיע החיוב מהחדר, וכמ"ש התוספות בע"ז כא. ד"ה הא, שכישראל שוכר בית אין חיוב לקבוע מזוזה אלא מדרבנן "מפני שנראית שלו", הרי ע"י שכירות מצינו שהבית עדיין לבעל, והמשכיר רק בגדר "נראית שלו". ולכן אף בנד"ד י"ל שהחדר עדיין לבעל שהוא ישראל, ואף חשש "נראית שלו" דהיינו שנראית שהחדר לנכרי,

למשלחיה, דרב יהודה לטעמיה דאמר אין שילוח עוף ברגל. הרי נראה שפירוש ראשון הוא כהרמב"ם, אבל רש"י עצמו בפירוש אחרון לא סבר דבעינן אחיזה ממש.

וכן ראיתי בחתם סופר א"ח ס"ק שכתב, "עוד בחולין קמא: במאי משלחה ר"ה אומר ברגליה פירש"י אפילו תלש כנפיה רק רגליה שלימות ומשלחה ברגליה די, ורב יהודה אמר באגפיה צריכים שיהיה כנפיה שלמים שתוכל לפרוח. אמנם הרמב"ם פירש ר"ה אמר ברגליה שצריך לתופשה ברגליה, ולרב יהודה צריך לתופשה בכנפיה ולשלחה. נמצא לרמב"ם אינו די אם מפריחה בהקשה על הקן שתפרח מאליה, אלא צריך לתופשה ולשלחה" ע"ש.

ולפי זה יש להקשות על מרן שלא הביא מחלוקת זו בין רש"י והרמב"ם לא בב"י ולא בש"ע. וכן ראיתי שהקשה הכפי אהרן ח"ב ס"י בדין שילוח הקן, בד"ה והואיל, שאחר שהוא הביא דברי רש"י הנ"ל הוא כתב "דאיכא בין לישנא קמא ללישנא בתרא, דלישנא קמא אעיקר מצות שילוח קאי דבעינן שיתפסנה בידו וישלחנה, למר ברגליה ולמר בכנפיה, אבל ללישנא בתרא כול' מילתא לא קאי אלא להיכא דגוזינהו לגפה, דלמר סגי בשילוח ברגלים ויצא י"ח שילוח ולמר צריך שימתין לה עד שיגדלו כנפיה ואז ישלחנה, וא"כ ללישנא בתרא אה"נ דסגי בהקשה היכא שאינו תופסה, ושפיר מקיים מצות שילוח בהקשה. ודברי הרא"ש הם כפירש"י השני, גם דברי הטור בס"רצב. הכי דייקי וז"ל צריך לשלחה עד שתצא מתחת ידו, ואם רוצה לחתוך כנפיה קודם שישלחנה כדי שלא תוכל לפרוח ויקחנה אינו רשאי, אלא ישלחנה מיד עם כנפיה כדי שתוכל לפרוח, ולאחר שתצא תחת ידו יקחנה אם ירצה, ואם חתכן ישנה עד שיגדלו וכו'. הנה פשט דבריו דדייקי כלישנא בתרא דרש"י, אבל הרמב"ם ז"ל... מבואר דקאי בשיטת לישנא קמא דרש"י דאעיקר מצות שילוח קאי דבעינן שיקחנה בידו בכנפיה וישלחנה, אלמא לא סגי בהקשה ובעינן לקיחה ביד, וכן הביין הלחם משנה בדעת הרמב"ם, וכן מתבאר מדברי הר"ן ז"ל, שאחר שהביא פירש"י האחרון כתב אבל הרמב"ם כתב כיצד משלח האם אוהו בכנפיה ומפריחה עכ"ד. אלמא שמיע ליה להר"ן דהרמב"ם חולק עם פירש"י, ונ"מ מבינייהו זה הדין של ההקשה, וכדברי הגאון חת"ס ז"ל. ויש להפליא על רבינו הגדול מרן הב"י ז"ל שלא העיר בכל זה, ולא עוד אלא בש"ע שבק לשון הרמב"ם שרגיל על הרוב להעתיק לשונו, והעתיק כלשון הטור ז"ל, ובבית יוסף לא זכר שום רמז שיש נפקותא בין שניהם, וגם לשון הר"ן לא הביא, והוא פלא" ע"ש.

מן העשוי. והמהרש"ק ז"ל בשנות חיים הל' מזוזה כתב לחלק בנדון הארבע טורי אבן הנ"ל, ולדעתו דודאי היכא דלא דחאו בידים דלא עשה ביה מעשה בידים לבטלו ממצותו רק שנעשה ממילא אז לא מפסל משום תעשה ולא מן העשוי, אבל אם דחאו בידים ממצותו שפיר הוי בכלל תעשה ולא מן העשוי. ע"ש ועיין ברב פעלים ח"ג א"ח ס"מ, שביאר כל זה באר היטב. הרי י"ל שאף המהר"א ששון מודה בנד"ד דבשלמא בנדון ידיה יש דחיה בידים דהיינו שיש סתירת הכותל והסרת הפתח, והוא דבר הניכר לעין, י"ל שזה בכלל תעשה ולא מן העשוי, אבל בנד"ד שאין שום שינוי שניכר בחדר, לכ"ע י"ל שאין זה בכלל תעשה ולא מן העשוי, וכנראה מהשנות חיים הנ"ל. וק"ו בנד"ד שכבר כתבתי שאין השכירות נחשבת ביטול המצוה.

הרי נראה מכל הנ"ל שאין לחוש כלל לדין תעשה ולא מן העשוי, וגם אין לחזור לברך על המזוזה אחר פסח.

סימן קיח.

שאלה: האם צריך לאחוז האם בידו כשהוא משלח אותה, כדי לקיים מצוות שילוח הקן, ודעת מרן בזה.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהל' שחיטה פ"ג הל"ה, "וכיצד משלח האם, אוהו בכנפיה ומפריחה". הרי לדעתו צריך לאחוז האם. ומקור לדין זה בחולין קמא: שכתוב שם, "במה משלחה, רב הונא אמר ברגליה, רב יהודה אמר באגפיה, רב הונא אמר ברגליה דכתיב משלחי רגל השור והחמור, רב יהודה אמר באגפיה דהא כנפיה נינהו. ההוא דגוזינהו לגפה ושלחה ואח"כ תפשה נגדיה רב יהודה א"ל זיל רבי לה גדפיה ושלחה" ע"ש. והרמב"ם פסק כרב יהודה. וכן פסק המאירי דבעינן "אוהו בכנפיה" ע"ש.

אלא נראה מרש"י שם, שבתחילה הוא פירש כהרמב"ם, אבל בסוף הוא כתב דעת עצמו דלא בעינן אחיזה. וז"ל "במה משלחה ברגל. יאחזנה ברגלה וישלחנה: בגפה: אוהו בכנפה ומשלחה: משלחי רגל. אלמא שילוח ברגל הוא, כך שמעתי. ונראה בעיני שאין שילוח זה דומה לשילוח רגל השור שהוא הולך ברגלים, והכא אחיזה ברגלים. וכמדומה לי דהכי קאמר, רב הונא אמר ברגל שאם תלש גפה ושלחה נפטר ממצות שילוח כיון שהלכה ב' פסיעות או ג', ומותר לחזור לתופשה. ורב יהודה אמר בגפה שתוכל לעוף כדרכה. וראייה לדברי מדמייתי עובדא דההוא דתלשינהו לגפה ושלחה דחייביה רב יהודה

יהודה בעינן אחיזה וגם שילוח בכנפיה, ולרב הונא לא בעינן אחיזה, והשילוח הוא ברגליה.

ולפי זה יש לפרש מ"ש רש"י שם, (והפירוש הוא בסוגרים) וז"ל "ונראה בעיני שאין שילוח זה דומה לשילוח רגל השור שהוא הולך ברגלים, והכא אחיזה ברגלים (רש"י כתב זה רק לגבי שילוח ברגלים ולדעת רב הונא, אבל אף הוא מודה שלדעת רב יהודה עדיין י"ל דבעינן אחיזה). וכמדומה לי דהכי קאמר, רב הונא אמר ברגל שאם תלש גפה ושלחה נפטר ממצות שילוח כיון שהלכה ב' פסיעות או ג', ומותר לחזור לתופשה. ורב יהודה אמר בגפה שתוכל לעוף כדרכה (דהיינו דבעינן שתוכל לעוף מלבד הא דבעינן אחיזה לדעת רב יהודה). וראייה לדברי מדמייתי עובדא דההוא דתלשינהו לגפה ושלחה דחייביה רב יהודה למשלחיה, דרב יהודה לטעמיה דאמר אין שילוח עוף ברגל (דהיינו מלבד אחיזה גם בעינן שהאם תוכל לעוף). הרי לדעת רב יהודה בעינן שני דברים, דהיינו אחיזה, וגם שהאם תוכל לעוף. ולדעת רב הונא לא בעינן אחיזה, ורק שהאם תוכל ללכת. ולכן כשאמר רב יהודה בחולין שם, "עד כמה משלחה, אמר רב יהודה כדי שתצא מתחת ידו", פירוש "ידו", הוא ידו ממש שהוא אווז בכנפי האם בידיו.

ולכן כשכתב הרא"ש דברי רב יהודה הנ"ל, "כדי שתצא מתחת ידו", פירושו מאחיזת ידו ממש, ומ"ש אחר כך לרב יהודה, "צריך לשלחה בענין שתוכל לפרוח באגפיה" כלשון רש"י, פירושו מלבד מה שהוא צריך לאחוז האם. וכן יש לפרש דברי הטור (והטור לא הביא שיש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם ע"ש) וכן יש לפרש דברי מרן בש"ע ס"רצב ד שכתב, "צריך לשלח האם עד שתצא מתחת ידו", דהיינו אחיזת ידו. ולכן מצינו שמרן סבר כרב המגיד הנ"ל שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, וכן אין מחלוקת בין הרא"ש והטור ובין הרמב"ם. ולכן שפיר הוא מה שמרן לא הביא מחלוקת בזה בב"י, ולא בש"ע, וזה מפני שהוא פירש דברי רש"י כהבנת הרב המגיד הנ"ל. וכן י"ל לדעת המאירי שפסק כהרמב"ם דבעינן אחיזה ולא כתב שגדולי המפרשים, שהוא רש"י, חולק על זה. (וכן י"ל לדעת הרמ"א והב"ח והפרישה והט"ז והש"ך, שאף הם לא הביאו מחלוקת בדין זה בין רש"י והרמב"ם).

ג) ואף שכתב הר"ן בחולין שם, אחר שהביא דעת רש"י, "אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק הנז' וכיצד משלח האם אווז בכנפיה ומפריחה", מ"מ יש לדקדק שלא כתב הר"ן שהרמב"ם "חולק" על רש"י, אלא שהרמב"ם סבר דעדיין

(ב) **ולענ"ד** יש להליץ בעד מרן, וי"ל שהוא פירש רש"י באופן אחר כדי ליישב דברי רש"י עם הרמב"ם הנ"ל. ובתחילה יש לדון במ"ש הרב המגיד על הרמב"ם הנ"ל. וז"ל "כיצד משלחה. פלוגתא שם דרב יהודה ורב הונא, דרב הונא אמר משלחה ברגליה, ור"י אמר בכנפיה, ופסק רבינו כר"י, וכן פסק הריא"ף ז"ל. ואיכא בין רב הונא לר"י, דאילו לרב הונא כל ששלחה ברגליה אע"פ שלא פרחתה יצא ידי חובתו, ואם הלכה שתי פסיעות או שלש ואח"כ לקחה פטור, ולר"י אינו פטור עד שיאחזנה בכנפיה וישלחנה, והלכה כר"י..." ע"ש. ויש לדון בזה, שנראה שהוא מצרף ביחד מ"ש הרמב"ם ורש"י בלישנא בתרא, וכאילו שאין מחלוקת ביניהם כלל. שמ"ש הרב המגיד "לרב הונא כל ששלחה ברגליה אע"פ שלא פרחתה יצא ידי חובתו, ואם הלכה שתי פסיעות או שלש ואח"כ לקחה פטור", זה מפרש"י בלישנא בתרא, ומ"ש "ולר"י אינו פטור עד שיאחזנה בכנפיה וישלחנה", זה כדעת הרמב"ם. וצ"ל לדעת הרב המגיד שאין מחלוקת ביניהם. לכן נראה שיש לפרש דברי רש"י באופן אחר כדי להשוות דעתו עם דעת הרמב"ם.

ובתחילה יש להסביר דעת רב יהודה לשיטת הרמב"ם. וי"ל שרב יהודה סבר שיש לדמות שילוח הקן לשילוח צפור החיה בטהרת המצורע, שכתוב על זה "ושלח את הצפור החיה על פני השדה", וכתוב בקידושין נז: "וכדתניא שדה, שלא יעמוד ביפו ויזרקנה לים, בגבת ויזרקנה למדבר, ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה לתוך העיר, אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה". הרי מצינו דבעינן זריקה, דהיינו שהוא אווז הצפור בידו ובזה הוא יכול לזרוק הצפור. וכן הוא ברמב"ם בהל' טומאת צרעת פ"א הל"א שכתב, "וכיצד משלחה, עומד בעיר וזורקה חוץ לחומה". הרי בעינן זריקה, דהיינו שהוא אווז הצפור בידו. ולכן אף לגבי שילוח הקן שכתוב "שלח תשלח את האם", יש לפרש דבעינן שהוא אווז האם בידו, כמו לגבי צפור חיה של המצורע. ולכן שפיר יש לפרש מה שאמר רב יהודה "באגפיה", דהיינו שהוא אווז האם בכנפיה.

אלא רב הונא סבר דלא בעינן אחיזה כלל, שמצינו הלשון של משלח לגבי רגלי בהמה, כמ"ש "משלחי רגל השור והחמור", ולא שייך לומר שהוא אווז רגלי הבהמה, ולכן אף לגבי שילוח האם י"ל שהשילוח הוא ברגליה ולא בעינן אחיזה כלל, אלא די בהקשה בלבד. הרי מצינו שלרב

ביפו ויזרקנה לים, בגבת ויזרקנה למדבר, ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה לתוך העיר, אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה". הרי מצינו דבעינן זריקה, דהיינו שהוא אוחו הצפור בידו ובוזה הוא יכול לזרוק הצפור. וכן הוא ברמב"ם בהל' טומאת צרעת פ"א הל"א שכתב, "וכיצד משלחה, עומד בעיר וזורקה חוץ לחומה". הרי בעינן זריקה, דהיינו שהוא אוחו הצפור בידו. ולכן אף לגבי שילוח הקן שכתוב "שלח תשלח את האם", יש לפרש דבעינן שהוא אוחו האם בידו, כמו לגבי צפור חיה של המצורע. ולכן שפיר יש לפרש מה שאמר רב יהודה "באגפיה", דהיינו שהוא אוחו האם בכנפיה."

הרי דא"נ שיש לדמות שילוח הקן לשילוח צפור חיה לגבי מצורע, אבל רק מצד דבעינן אחיזה בידו, ולא כתבתי דבעינן אף זריקה לגבי שילוח הקן.

(ב) וכת"ר הביא מ"ש הרמב"ם בפ"ג הל' שחיטה הל"א – ג, "הלוקח אם... בא אחר וחטף האם מידו ושלחה או שברחה מתחת ידו שלא מדעתו לוקח...". ופירש כת"ר, "דמשמע מדבריו אלו שאין צריך לאוחזה דוקא בכנפיה, שהרי מיירי אך ורק היכא שלקחה, ולא הזכיר דוקא כשתפסה בכנפיה, ושפיר הוי קיום המצוה אם לאחר מכן היא בורחת מדעתו, וא"כ ע"כ צ"ל שבהל' ה אוחו בכנפיה הוא לאו דוקא בכנפיה".

ולענ"ד אין לזוז ממ"ש הרמב"ם בהל' ה, "וכיצד משלח האם, אוחו בכנפיה...". ונראה שאף מ"ש בהל"א – ג בכלל זה, דמסתמא שכשהוא לוקח האם הוא מסבב ידיו על גוף האם, וממילא ידיו נוגעים בכנפיה. ונראה שנגיעה זו בכלל "אוחו בכנפיה". ומה שהוא נוגע אף בשאר הגוף אינו מעלה ומוריד, שהרי עדיין יש אחיזה בכנפים. ורק אם הוא אוחו האם ברגליה בלבד לרב יהודה הוא אינו מקיים המצוה.

ולכן מ"ש כת"ר "שכוונת הרמב"ם בהל' ה, שיאחזנה אפילו בכנפיה, או נאמר שכוונת הרמב"ם שיאחזנה בעודה בכנפיה", אינו נ"ל. ואין לזוז מהפשט הפשוט בלשונו דבעינן אחיזה בכנפיה. וכבר כתבתי איך להשוות שיטת רש"י עם דברי הרמב"ם, שלדעת רב יהודה בעינן שני דברים, דהיינו אחיזה, וגם שהאם תוכל לעוף. ולדעת רב הונא לא בעינן אחיזה, ורק שהאם תוכל ללכת.

וכן מ"ש כת"ר בסוף דבריו, "שיש ללמוד ממ"ש הרמב"ם שברחה מתחת ידו שלא מדעתו", מדלא קאמר דלוקח

בעינן אחיזה, וכיון שכן אפשר לפרש דעת הר"ן שכיון שמצינו שהרמב"ם פירש דבעינן אחיזה, אולי יש לפרש דברי רש"י באופן אחר כדי ליישב דעתו עם הרמב"ם. ולכן כתב הר"ן "אבל" הרמב"ם, שעדיין אין להכריע שיש מחלוקת ברורה ביניהם, אלא כיון שמצינו כן ברמב"ם אולי יש דרך להשוות דברי רש"י עם דברי הרמב"ם. ולכן סבר מרן כיון שמצינו ברב המגיד שהוא השוה מה שכתב רש"י עם דעת הרמב"ם הכי נקטינן, ואין לומר שיש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם, ושפיר יש לומר שאף הר"ן יכול להסכים למ"ש הרב המגיד, שהר"ן בא רק להעיר על דברי רש"י והרמב"ם, ולא להכריע שיש מחלוקת. כך נראה לדעת מרן, ושפיר הוא מה שמרן לא הביא מחלוקת בזה, לא בבי" ולא בש"ע.

שוב ראיתי במעשה רוקח על הרמב"ם הנ"ל, שכתב, "...ומתוך דברי הר"ן נראה דרבינו לא ס"ל כפירוש רש"י, אך אפשר לזווגן, ועיין להרב דמשק אליעזר שם". וכן נראה לדעת הרב המגיד ומרן, "שאפשר לזווגן". וגם ראיתי בערוך השולחן בס"רצב אות ו, שהוא הביא מ"ש הרמב"ם שצריך לאוחז האם בכנפה, וכתב על זה "דלשון שלח תשלח הוא בידו דוקא שיאחזנה ויפריחנה" ע"ש. והוא לא כתב שרש"י חולק על זה, וזה כנראה מהרב המגיד ומרן.

וראיתי בבנין ציון ח"ב ס"יד, שמשמע דס"ל דלא בעינן אחיזה כלל כדי לקיים מצות שילוח הקן. ויש להעיר על דבריו, שהוא לא הזכיר לשון הרמב"ם כלל ע"ש.

לפי כל הנ"ל מצינו שיש להחמיר ולאוחז האם בכנפיה כשהוא משלח האם, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו וכן הוא במאירי, וכן י"ל לדעת מרן, שהוא סבר כרב המגיד, ואין מחלוקת בזה בין רש"י והרמב"ם. כך נראה לענ"ד.

והרה"ג עידוא אלבה שליט"א העיר על תשובה הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) כתב כת"ר שלדעתי בעינן זריקה בשילוח הקן כמו דמצינו לגבי מצורע. אלא זה אינו, שכתבתי, "יש להסביר דעת רב יהודה לשיטת הרמב"ם. וי"ל שרב יהודה סבר שיש לדמות שילוח הקן לשילוח צפור החיה בטהרת המצורע, שכתוב על זה "ושלח את הצפור החיה על פני השדה", וכתוב בקידושין נז: "וכדתניא שדה, שלא יעמוד

במקום צר, לכן י"ל שהוא צר כל כך שהעוף נוגע בפתח, מ"מ כשפירש התורה לשמה הטעם שהאדם י"ח, הוא כתב "שכן טבע העוף המוסגר במקום צר, כאשר נפתח לו הפתח תיכף יוצא מן המאסר", משמע שהעיקר הוא אם יוצא העוף תיכף או לא, והוא לא כתב דבעינן שהעוף נוגע בפתח. והטעם דבעינן "מקום צר" לדעת התורה לשמה הוא רק כדי שהעוף יוצא מיד, משא"כ כשהעוף נסגר בבית וכדומה ואינו יוצא מיד. אולם לפי מ"ש הרמ"ה בעינן שהמקום הוא צר כל כך עד שגוף העוף נוגע בפתח, והתורה לשמה לא הזכיר את זה. וא"כ מדברי הרמ"ה יש ראייה כנגד סברת התורה לשמה.

ועוד יש להעיר, שהרי בעינן אחיזה כדי לקיים מצות שילוח הקן כמ"ש הרמב"ם בהל' שחיטה פ"ג הל"ה, "וכיצד משלח האם, אוהו בכנפיה ומפריחה". ונראה שפתיחת הפתח, אף את"ל שזה כוחו כמ"ש התורה לשמה, מ"מ הוא כאחיזה ע"י דבר אחר כיון שהוא אינו נוגע ממש בעוף. וכתוב בסוכה מב. "...רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו, הב"ע כגון שהוציאו בכלי, והא רבא הוא דאמר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, הני מילי דרך כבוד, אבל דרך בזיון לא." ופירש"י, "דרך כבוד. כגון בסודר שכורך ידיו בסודר... ודרך בזיון, כגון בקערה." הרי אם כלי נחשב דרך בזיון ולכן אין שם לקיחה עליו, ה"ה בנד"ד י"ל הלול שהעוף בתוכו נחשב דרך בזיון, ואין זה נחשב לקיחה ואחיזה העוף. ולכן כיון דליכא אחיזה ליכא קיום המצוה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר עוד הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר באות א, "הרמב"ם כתב בהל"ה, "אוחזה בכנפיה", אם נאמר שאליבא דהרמב"ם צריך אחיזה דוקא בכנפים, צריך לתת טעם לדבר מדוע רק כשאחזו בכנפים יקרא שילוח, ולא די באחיזת הצוואר או הרגלים."

כבר כתבתי שי"ל הטעם דבעינן אחיזה דוקא, הוא מפני שיש ללמוד זה ממצורע. וזה לשוני, "יש להסביר דעת רב יהודה לשיטת הרמב"ם. וי"ל שרב יהודה סבר שיש לדימות שילוח הקן לשילוח צפור החיה בטהרת המצורע,

היכא שברחה מתחת ידו מדעתו בלא שיעשה בה מעשה שילוח, משמע דלקיום המצוה סגי בבריחת האם מדעתו אף שלא יעשה כל פעולה מעבר לפתיחת ידו." ולפי מה שכבר כתבתי מסוגיא דבידקא דמיא בסנהדרין עז: ודברי הרמ"ה שם, י"ל שכל שהאם בידו והוא נוגע בכנפיה, אז פתיחת ידו נחשבת כמעשה, והוא בכלל כח ראשון כמבואר שם.

(ג) **כת"ר** הביא מ"ש בתורה לשמה ס"רעח, "שאלה: ...והנה נסתפקנו אם הוא לקחה והניחה כלול אחד צר וסגר עליה פתח הלול ואח"כ בא לקיים מצות שלוח ולא תפסה בידו כדי שתצא, והיא יצאה ממילא ופרחה, אם קיים מצות עשה בזה, דהרי על ידו נשתלחה שפתח לה הפתח כדי שתצא ולא שהיא ברחת מידו, או דילמא גם בזה לא יי"ח. תשובה: נראה דבדיעבד מהני וחשיב קיים מצות עשה מאחר דמכוחו נשתלחה והוא כיוון לזה בפתיחה הפתח כדי שתצא ותשתלח. ויש להביא ראייה לזה מדין השוחט במוכני דאיתא בגמרא חולין יז. (צ"ל טז.) ופסקה הרמב"ם ז"ל להלכה בהל' שחיטה פ"ב הל' יג, וז"ל "...ואם פטר אדם את המים עד שבאו וסבבו את הגלגל ושחט בסביבתו הרי זו כשרה, שהרי מכח אדם בא. בד"א בסביבה הראשונה, אבל מסביבה שניה ולאחריה אינה מכח האדם אלא מכח המים בהילוכן עכ"ל ע"ש. וכן ה"ה הכא מכח שפתח לה הפתח של הלול שהייתה סגורה בתוכו יצאה, שכן טבע העוף המוסגר במקום צר, כאשר נפתח לו הפתח תיכף יוצא מן המאסר" ע"ש.

ויש להעיר ממ"ש בסנהדרין עז: הדין של זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו שפטור. אלא דמצינו שם שההורג בבידקא דמיא בכח ראשון הוא חייב. והחילוק ביניהם הוא כמ"ש הרמ"ה בחידושיו שם "בדסקיה מקמי דנימטי לגביה ואמטו להכי פטור דכי סלקיה לאו מידי עבד... אבל הכא דכי סלקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סליק לעפר גירי דידיה הוא". הרי שאף אם סליק התריס ונהרג מיד מ"מ הוא פטור כיון שאין החץ נוגע ממש קודם לזה בתריס, משא"כ במים שנוגעים ממש בבידקא. וכן הוא כשפטור אדם את המים לשחוט העוף, המים נוגעים בדף המעכב את המים.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, דבשלמא אם העוף נוגע ממש בפתח כשהאדם פתח הפתח י"ל שזה בכלל כח ראשון והוא מקיים המצוה, אבל אם העוף אינו נוגע ממש בפתח אף שהעוף יוצא מיד אין זה נחשב כוחו, והוא אינו מקיים המצוה. ואף דבנדרון התורה לשמה הוא כתב שהעוף נסגר

הוא איך להשוות דעתו עם דעת הרמב"ם, כיון שמרן ונושאי כליו לא הזכירו שיש מחלוקת.

(ב) ומ"ש כת"ר ליישב דעת התורה לשמה ס"רעח דלא בעינן אחיזה בעוף אלא מעשה מכוחו, ו"מחשיב פתיחת פתח כלוב כמעשה מכוחו, דכיון שעכ"פ מזיז בזה את הרוח הגורמת לאם הכלואה לפרות, שפיר חשיב מעשה הבא מכוחו. וזה משום מ"ש כתב, "דנשיפה בפה הוי מכוחו, כדמוכח ממה שהבית יסוף ב"ד ס"ק"ג הביא מזה ראייה שניפוח הפה מועיל בבישולי גויים". וגם כתב כת"ר "...כל שצריך הוא שתקרא פעולה מכוחו, וזה מהני גם ע"י פתיחת דלת הכלוב, דכיון שעכ"פ בכך מזיז רוח הגורמת לאם לעוף".

ולענ"ד המציאות אינה ברורה אצלי, שי"ל שהרוח מהדלת אין בו כל כך כדי להזיז גוף העוף. ואין רוח קל כזה נחשב ככוחו. ובשלמא מדין בישול עכו"ם שמשום הנפוח מפיו הוא מזיז ומגדיל האור, אבל בפתיחת הדלת מי יאמר שע"י זה הרוח מהדלת מזיז גוף העוף. ואדרבה י"ל שאין כח ברוח קל כזה כדי להזיז גוף העוף, וזה מכלל "מסייע שאין בו ממש" (שבת צג.). וכל טעם שהעוף פורח, הוא משום שהעוף מכיר שהדלת פתוח, ומעצמו העוף פורח, ולא משום איזה כח קטן מהרוח מהדלת. לכן אין פתיחת הדלת נחשבת מעשה מכוחו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ועיין בספר הרב הנ"ל, מה שכתב עוד בענינים אלו.

סימן קיט.

שאלה: האם יש לברך על מצוות שילוח הקן.

תשובה: (א) כתב הראב"ד בתמים דעים ס"קעט, "ושאלתי מאת הרב החסיד והעניו למסור מפתח על מצות מפני מה מברכין במקצת... ומקצתן אין מברכין עליהן כגון... שלוח הקן... יש מפרשין שאין מברכין על מצות עשה שיש בה אזהרה כגון לא תקח האם על הבנים שלח תשלח, לא תראה חמור שונאך עוזב תעזוב עמו... ובהלכות פסוקות מי שעושה מעקה מברך לעשות מעקה אע"פ שכתוב בה אזהרה לא תשים דמים בביתך, וצריכין אנו מפתח. והתשובה, זה הכלל כל מצוה שאינו בינו לבין

שכתוב על זה "ושלח את הצפור החיה על פני השדה", וכתוב בקידושין נז: "וכדתניא שדה, שלא יעמוד ביפו ויזרקנה לים, בגבת ויזרקנה למדבר, ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה לתוך העיר, אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה". הרי מצינו דבעינן זריקה, דהיינו שהוא אוחז הצפור בידו ובזה הוא יכול לזרוק הצפור. וכן הוא ברמב"ם בהל' טומאת צרעת פ"א הל"א שכתב, "וכיצד משלחה, עומד בעיר וזורקה חוץ לחומה". הרי בעינן זריקה, דהיינו שהוא אוחז הצפור בידו. ולכן אף לגבי שילוח הקן שכתוב "שלח תשלח את האם", יש לפרש דבעינן שהוא אוחז האם בידו, כמו לגבי צפור חיה של המצורע. ולכן שפיר יש לפרש מה שאמר רב יהודה "באגפיה", דהיינו שהוא אוחז האם בכנפיה. הרי בשלמא דלא בעינן זריקה, אבל עכ"פ בעינן אחיזה.

והטעם דבעינן אחיזה דוקא בכנפיה לרב יהודה, הוא מפני שאף הוא הסכים לרב הונא שיש ללמוד זה מהפסוק "משלחי רגל השור והחמור", אלא שרב יהודה פירש שרק בשור דרך הילוכו ברגל, אבל בעוף דרכו בכנפיו. ולכן כיון דילפינן ממצורע דשלח תשלח הוא ע"י אחיזה, ממילא דצריך לאחוז בכנפיו, שדרך שליחות בעוף בכנפיו.

ועוד כתב כת"ר, "והנה כת"ר כתוב שמה שבהל"ג מזכיר הרמב"ם רק לקיחה הוא משום שסתם לקיחה היא בכנפים, ועל זה אני שואל למה לא נאמר איפכא שבהל"ה. נצרך לפרט את הכנפים ולא הסתפק רק בעצם ענין הלקיחה כמו בהל"ג, הוא משום מה שכבר כתב בהל"ד שעכ"פ צריך שיהיה לה כנפים, ועיקר כוונתו היא ללמד מהו השילוח הנכון שלא יעשה כבהל"ד".

ולענ"ד, העיקר כהל"ה, שכתב הרמב"ם שם "כיצד משלח", הרי כאן הוא המקום שהוא פירש בדיוק איך הוא משלח, ולכן אין ללמוד אגב ההלכות הקודמות היאך היא השליחות, שהרי כיון שהוא כותב "כיצד משלח", ממילא מובן שכאן המקום העיקר ללמוד איך לעשות השליחות, וכיון שכאן הוא כותב "אוחזה בכנפיה", צ"ל שכוונתו כפשוטו, שהוא צריך לאחוז האם.

ומ"ש כת"ר "שאפילו אם נאמר שלרמב"ם צריך דוקא אחיזה בכנפים, מדברי רש"י... לא הזכירו כלל דבר זה."

והלא כתב רש"י בחולין קמא: "בגפה. אוחזה בכנפיה ומשלחנה". לכן ודאי הזכיר רש"י אחיזה, אלא כל הפלפול

ובתוך דבריו כתב, "ויש מהם מפני שהיא מצוה הבאה בעברה, כגון השבת גזלה ורבית, ועזיבת לקט שכחה ופאה, ומאי דדמי להו, דכתיב וכרמך לא תעולל וכו', ואם לקטת, לעני ולגר תעזוב אותם. לא תכלה פאת שדך לקצור, ואם כלית וקצרת אותם, לעני ולגר תעזוב אותם, ואם לא לקט ולא כלה, אלא עזב מעיקרא, דלית בהו עברה, לא מברכינן עליהו, משום דלית בהו מעשה... ושלוח הקן נמי מצוה הבאה בעברה היא, דכתיב לא תקח האם על הבנים, ואם לקחת שלח תשלח, וכן עריפת פטר חמור, תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו, וכן שריפת נותר לא תותירו, והנותר ממנו. אלו כולן ומאי דדמי להו משום דהו מצוה הבאה בעברה לא מברכינן עליהו." וכלשון זה כתב הרשב"א בח"א ס"יח ע"ש. הרי מבואר שאין לברך על מצות שילוח הקן.

אלא בהג"ה על תשובת ר"י בן פלט באבודרהם שם, כתב הראב"ד, "א"א, הא לא מחורא, שאם נטלה על מנת לשלחה מאי עבירה איכא ע"כ." הרי משמע שלדעת הראב"ד אם אין עבירה יש לברך וכמ"ש בתמים דעים הנ"ל. אלא ראיתי בברכ"י ס"רצב אות ב, שכתב "משמע מדבריהם שכולם שוים שאין מברכין, אלא דמהדרי אטעמא שאין מברכין, ומש"ה השיגו הראב"ד דאין בדבריו בנותן טעם ליכא דנטלה ע"מ לשלחה מוכח דגם להר"י בן פלט בכל גוונא אין מברכין ומש"ה הקשה עליו. וכ"כ הרב כנה"ג דלהר"י אבן פלט והראב"ד והרשב"א אין מברכין, והוקשה לו על מ"ש בתמים דעים דמברך" ע"ש. ולענ"ד אין זה כוונת הראב"ד, אלא דעתו להשיג שכיון שאין טעם זה של מצוה הבאה בעבירה מחוורא, ממילא שיש לברך כשאין עבירה, ובזה אין סתירה ממ"ש בתמים דעים.

(ג) **אלא** עדיין דברי ר"י בן פלט והרשב"א בח"א ס"יח צריכים ביאור, מקושת הראב"ד בהג"ה הנ"ל. וראיתי שי"א שמ"ש הר"י בן פלט והרשב"א שיש כאן מצוה הבאה בעבירה, פירושו שרק אם לקח האם לעצמו ועובר על הלאו, ואחר כך שלח האם, שבזה הוא לאו הנותק לעשה, בזה אין לברך כיון שזה מצוה הבאה בעבירה, אבל אם בתחילה לא כיון כדי לקחת האם לעצמו אלא לשלח אותה, ממילא שאין בזה עבירה והוא מותר לברך. וכ"כ בשו"ת סמא דחיי ס"ג, וז"ל "אינו מברך אלא בנדון של הרשב"א ז"ל שהיא מצוה הבאה בעבירה כגון שנטל את האם וחזר ושלחה, ועל זה השיב הרשב"א (כן צ"ל) והר"י פלט דאין מברכין מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה, שלא אמרה תורה ליקח האם וכו', אבל אה"נ דכשמקיים המצוה

עצמו, אבל תלויה באחרים כגון צדקה והשבת אבידה והעבוט ובקור חולים והדומות להן, אין צריך לברך אע"ג דבעשייתה גמר מצוה. וכל מצוה שהיא בינו לבין עצמו כגון סוכה ולולב ושופר וציצית ותפלין והדומות להן צריך לברך. והלכתא צריך לברך בשלוח הקן ובמעקה ובפדיון הבן ומילה כיון דקטן הוא כבינו לבין עצמו דמי" ע"ש. הרי לדעת היש מפרשין אין לברך על שילוח הקן כיון שיש במצוה זו אזהרה, אבל לדעת הראב"ד יש לברך על מצוה זו כיון שהיא בינו לבין עצמו. וכן ראיתי בעיטור ח"ב דף לז, שכתב כלשון הנ"ל ומסיק שיש לברך על שילוח הקן כיון שאין מצוה זו תלויה באחרים ע"ש. (ועיין בשו"ת ברכה ס"רצב אות א שכתב, "ברם כגון דא צריך לאודועי, שאני כתבתי דהרב העטור דעתו שלא לברך ממ"ש בס' הפרד"ס כ"י בשמו..." ע"ש. אלא לפי העיטור הנ"ל נראה שהוא סבר כהראב"ד שיש לברך. ועוד מ"ש השו"ת ברכה על דברי התמים דמים הנ"ל, וז"ל "רק דמ"ש בס' תמים דעים בסוף 'והלכתא לברך על שילוח הקן', תיבות אלו ליתנהו בספר הפרדס, והוברר שהוא ט"ס בתמים דעים ותוספת מאן דהו בגליון ואח"כ הכניסוהו בפנים". ויש להעיר שהלא מצינו לשון זה בעיטור, ונראה שאין זה הוספה בעלמא, אלא לשון זה מעיקר התשובה. ועוד אף את"ל שאין לשון זה מעיקר התשובה, מ"מ הלא יש ללמוד זה מהכלל דלעיל מזה, דהיינו שיש לברך על מצוה שאינה תלויה באחרים, ולכן ממילא י"ל שיש לברך על שילוח הקן, והוא מובן מהכלל אף את"ל שהראב"ד לא כתב כן בפירושו.)

וכן ראיתי בתשובת הרשב"א ח"ג ס"רפג שנשאל על ברכת שילוח הקן, וכתב "...ויש אומרים שמברך על השלוח אשר ציונו לשלח, כמו שמברכין על פדיון הבן וקביעות מזוזה... והכלל להם שכל מצוה שיכול לעשותה ע"י עצמו ואינו צריך לאחר מברך עליה... ועוד יש כללים אחרים למקצת מן החכמים, וסוף דבר זה פוק חזי מאי עמא דבר." הרי הרשב"א כתב שהמנהג שיש לברך ומשום הטעם שכתבו הראב"ד והעיטור הנ"ל. (אלא עיין מה שכתבתי לקמן בדעת הרשב"א כאן.)

וכן הוא ברוקח בריש ס"שסו שכתב, "כל המצות שהן חוקות וגזירה צריך לברך, שילוח הקן וראשית הגז ושאר מתנות כהונה" ע"ש.

(ב) **אלא** גם מצינו מי שסברו שאין לברך על מצות שילוח הקן, וכן דעת ר' יוסף בן פלט, כמבואר באבודרהם בשער ג' בדין ברכת המצוות, לגבי על איזו מצוה אין לברך,

פאה הם כתבו החילוק בין אם עשה עבירה או לא, משא"כ כאן בשילוח הקן שסתמו דבריהם. הרי משמע שבכל אופן שיש מצות שילוח הקן אין לברך מטעם מצוה הבאה בעבירה.

(ד) לכן נראה שהעיקר בזה בדעת הר"י בן פלט והרשב"א בח"א, שהם סברו שבתחילה בשעת לקיחת האם אין עשה של תשלוח אלא לאו בלבד של לא תקח, ורק אחר כך אם עבר על הל"ת אז יש עשה לשלח האם, וזה לאו הנתק לעשה, אבל בתחילה יש רק לאו בלבד. וזה כמ"ש הכסף משנה בפ"ג מהל' שחיטה הל"ט שכתב הרמב"ם שם, "אסור ליטול אם על הבנים, ואפילו לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה. ואם לקח חייב לשלח, ואם לא שלח לוקה. שאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, ולא עשה דוחה עשה." וכתב הכ"מ שם, "אבל אכתי קשה דהיינו לרבי יהודה דאמר שלח מעיקרא משמע, ומש"ה סבר דנוטל אם מעל הבנים לוקה ואינו משלח, אבל לרבנן דסברי דמשלח ואינו לוקה קרא הכי משמע לא תקח האם ואם לקחת שלח, וא"כ מעיקרא אין כאן אלא ל"ת וצ"ע." וכן הוא בחתם סופר א"ח ס"ק שכתב בד"ה ולכאורה, "דתליא בפלוגתא, דלרבי יהודה דס"ל שלח מעיקרא, משמע א"כ עיקר מצות הוא השילוח אפילו לא ירצה ליקח בנים, אך למאי דקי"ל כרבנן דשלח תשלח לא אתי אלא לאינתוקי לאו דלא יטול, א"כ עיקר קרא אינו המצות עשה אלא הלאו שאם בא לזכות בקן ציפור לא יטיל האם על הבנים, ואם עבר ונטל יש תקנה בשילוח" ע"ש. הרי בתחילת לקיחת האם אנו קי"ל כרבנן שיש רק לאו בלבד.

ואף שהכסף משנה הניח דבריו בצ"ע, דהיינו איך כתב הרמב"ם שאין לומר מצות עשה של מצורע דוחה מצות עשה ול"ת של לקיחת האם, שהלא בתחילה יש רק לאו בלבד ואנו קי"ל מצות עשה דוחה ל"ת. מ"מ ראיתי בשאגת אריה ס"לג שהוא תירץ וכתב, "ולק"מ דאפ"ה היכא שעבר ונטל ולא שילח ביטל לעשה ול"ת דבשעת נטילה מיד ביטל ל"ת דלא תקח, ואחר שלקח ואינו משלח ביטל נמי לעשה דשלח תשלח. נמצא א"א לטהרת מצורע אא"כ מבטל לעשה ולא תעשה" ע"ש. וכן הוא במעשה רוקח שם, שכתב, "דכיון דעכ"פ אם יטהר בו המצורע צריך הוא לעבור על הלאו דלא תקח, וגם העשה מפני שלא שלחה, מעתה הרי יש בפעולה זו עשה ול"ת. וכן למדתי מתוך דברי הלח"מ והפר"ח, ונכון." וכן הוא בנחל איתן שם שכתב, "וי"ל דהכא א"א לקיים גמר עשה דמצורע אא"כ יעבור בל"ת ועשה, דכשנוטלה עובר בלא תקח וכששוחטה עובר בעשה דשלח, ואע"ג דלאו בבת

כתקנה ודאי דלדידהו מברכין" ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בס"רצב אות י, וז"ל "ואל תטעה בלשון תשו' הרשב"א ס"יח שכתב, וכן כל מצוה שהיא באה בתוך עבירה כגון השבת הגזילה וכו', וליקח את האם כדי שנחזור ונשלח אותה וכו', אין מברכין ע"ש. דה"פ, דודאי אם אוחזה כדי לשלחה מברך, אך אם נוטלת עתה כדי לשלחה לאחר זמן דגם בזה קיים העשה שכמו שנתבאר, מ"מ בעת מעשה עשה עבירה ולכן לא יברך אח"כ כשישלחנה, והוי כהשבת הגזילה, ולפי זה אדרבא ראייה מהרשב"א דאם עשה המצוה כתקונה יברך עליה." ולפי זה אין סתירה בתשובות הרשב"א, שאף בח"ג הנ"ל הוא כתב שיש לברך.

אלא לענ"ד נראה שאין לפרש כן בדברי הר"י בן פלט והרשב"א בס"יח הנ"ל, שהרי הם כתבו סתם, "ושלוח הקן נמי מצוה הבאה בעברה היא, דכתיב לא תקח האם על הבנים, ואם לקחת שלח תשלח", דמשמע בכל אופן אין לברך על מצוה זו. והרי מצינו שהם כתבו שם לגבי פאה, "לא תכלה פאת שדך לקצור, ואם כלית וקצרת אותם, לעני ולגר תעזוב אותם, ואם לא לקט ולא כלה, אלא עזב מעקרא, דלית בהו עברה, לא מברכין עליהו, משום דלית בהו מעשה". הרי בזה הם פירשו שיש אופן שאין עבירה, ועדיין אין לברך, וא"כ אף לגבי שילוח הקן הו"ל לפרש שכשיש עבירה אין לברך אבל אם אין עבירה שפיר הוא לברך, וכיון שהם לא כתבו כן, משמע שהם סברו שבכל אופן אין לברך. ועוד הם כתבו שם, "וכן אין מברכין על הגירושין, דשנאוי המשלח ואית בה עבירה, ואם נפשך לומר לברך על הנך נשי דמצוה לגרשן ולית בהו עבירה, כגון אותן שכופין אותן להוציא, וכן מי ששהתה עשר שנים ולא ילדה ובמאי דדמי להון, שאין בגירושיהן עבירה, וי"ל דלא פלוג רבנן בגירושין, דגזרי הני אטו הני...". ע"ש. הרי כאן כתבו לחלק בין אם יש מצוה או עבירה, ואם הם סברו כן לגבי שילוח הקן, אף התם הו"ל לחלק בין מצוה או עבירה, אלא כיון שלא חלקו כן מסתמא שהם סברו שבכל אופן אין לברך.

אלא לפי זה צריך ביאור, מאיזה טעם כתבו ר"י בן פלט והרשב"א שמצות שילוח הקן היא מצוה הבאה בעבירה. וראיתי בברכ"י בס"רצב אות א שכתב, "והיה אפשר לומר דדעת הר"י אבן פלט והרשב"א דכיון דבמצוה איכא אופן דיש עבירה לא פלוג רבנן ובכל אופן אין מברכין כמו שכתבו הם ז"ל שם בגירושין" ע"ש. ואף פירוש זה אינו ברור, שהלא הו"ל לכתוב כן בפירוש לגבי שילוח הקן כמו שכתבו לגבי גירושין. ועוד כבר כתבתי לעיל שלגבי

דעל מה יברך, על עזיבת האם אין בה קיום עשה, על שלא עבר על הלאו אין מברכין כי קא מבעיא ליה בשנטל את האם וחזר ושלחה, ועל זה השיב שהיה מצוה הבאה בעבירה "ע"ש. הרי לפי זה שפיר י"ל לדעת הר"י בן פלט והרשב"א בח"א ס"יח, שאין לברך כלל על מצות שילוח הקן.

ה) **אלא** לפי זה יש להקשות על דעת הרשב"א, שאם כן איך הוא כתב בח"ג ס"רפג שיש לברך על מצוה זו. וי"ל שאין לפרש דברי הרשב"א בס"רפג, כשביארתי לעיל דיש לברך, וז"ל "...ויש אומרים שמברך על השלוח אשר ציונו לשלח, כמו שמברכין על פדיון הבן וקביעות מזוזה... והכלל להם שכל מצוה שיכול לעשותה ע"י עצמו ואינו צריך לאחר מברך עליה... ועוד יש כללים אחרים למקצת מן החכמים, וסוף דבר זה פוק חזי מאי עמא דבר." וי"ל שסבר הרשב"א שכיון שיש דעות בין החכמים אם יש לברך או לא, והכל לפי הכללים שיש להם בברכות, אז "פוק חזי מאי עמא דבר", דהיינו שהכל תלוי על המנהג, ואם יש מנהג לברך אז יברך ואם המנהג שלא לברך אין לברך, והרשב"א עצמו לא הכריע כאן מה היא דעתו, אלא מסיק שיש לילך אחר המנהג, אבל בח"א ס"יח הוא כתב דעת עצמו שהיא כדעת ר"י בן פלט שלא לברך. כן נראה לענ"ד בדעת הרשב"א. וראיתי בשו"י ברכה הנ"ל שכתב על דברי הרשב"א בס"רפג, "מ"מ המדקדק בדבריו יראה דלא פסיקא ליה מילתא שכתב בתוך דבריו וז"ל ואם מברכין אלא על השלוח שהוא העשה ע"ש." דהיינו שאחרי כן פלפל הרשב"א על נוסח הברכה, אם הוא בלשון עשה או לא תעשה ע"ש. ומזה דקדק השו"י ברכה "דלא פסיקא ליה מילתא". ולענ"ד כן יש לדקדק ממה שהרשב"א כתב לעיל מזה, "פוק חזי מאי עמא דבר", שאין לפרש שכוונתו היא שהוא ברור שיש לברך כיון שכן נהגו העם, אלא כוונתו היא שכיון שיש מחלוקת בין החכמים בדין זה, אין לנו לפסוק הדבר והכל לפי המנהג. אמנם דעת הרשב"א עצמו היא שאין לברך כמבואר בח"א ס"יח כן נראה לענ"ד.

וראיתי בסמא דחיי הנ"ל, שהוא הבין דברי הבני חיי הנ"ל באופן אחר, ואחר שהוא הביא דבריו הוא כתב, "למדנו מדבריו אלו דדוקא בכה"ג הוא דאין מברכין מטעמא דהיא מצוה הבאה בעבירה, אבל כשמקיים המצוה כתקנה כגון ששלח את האם ולקח את הבנים דבכה"ג היא עיקר המצוה... ודאי לכ"ע מברכין על המצוה". ולא ידעתי איך הוא הבין כן במ"ש הבני חיי הנ"ל, שהלא כוונתו ברורה

אחת עבר, מ"מ כיון דלא מצי מקיים גמר עשה אא"כ יעבור על שתיהן, לא אתי עשה ודחי לל"ת ועשה. וכ"כ השאגת אריה ס"לג, ועיין בתשובת מקום שמואל ס"ע"ה. הרי מבואר לפי זה שעדיין יש לפרש כמ"ש הכסף משנה הנ"ל שאין עשה מעיקרא, אלא לאו בלבד. ועיין עוד ביבין שמועה כלל רכא, שהביא הכ"מ הנ"ל וכתב, "דלמ"ד קיימו ולא קיימו... העשה אינו בפני עצמו רק תיקון הלאו, דהכי קאמר קרא ואם נוקשת בלאו דלא תקח האם, עשה זאת איפוא והנצל שתקיים העשה". וידוע שלדעת הרמב"ם אנו קי"ל כמ"ד קיימו ולא קיימו, ומשמע שאין עשה בפני עצמו מעיקרא אלא העשה הוא רק לתקן הלאו ע"ש.

ולפי זה יש לפרש דברי ר"י בן פלט והרשב"א בח"א ס"יח. דהיינו שפשוט שאין לברך על מצוה זו של שליחת האם מעיקרא, כיון שבאותה שעה הוא אינו מקיים מצות עשה כלל אלא רק אינו עובר על הלאו של לא תקח, שאין לנו לברך אלא על מצות עשה, וזה לא שייך בתחילה כשהוא שולח האם. והמצוה עשה הוא שייך רק אם נטל האם לעצמו בתחילה והוא עבר על לאו, ורק אחרי כן יש מצות עשה לשלח האם, ובזה לכאורה יש לשאול שמא הוא יכול לברך על מצות עשה זו, ועל זה השיבו הר"י בן פלט והרשב"א שאין לברך, שמצות עשה זו היא מצוה הבאה בעבירה, כיון שהוא עבר על הלאו בתחילה. הרי כשיש מצות עשה היא רק מצוה הבאה בעבירה, ושפיר הוא שלא כתבו לחלק בין אם הוא עובר על איסור או לא, שהרי בכל פעם שיש מצוה הוא כבר עבר על הלאו, ולא שייך לחלק בזה, ודלא כמו שכתבו לגבי פאה וגירושין שם.

שוב ראיתי שכבר פירש כן ר' חיים אלגאזי ז"ל בספרו בני חיי בס"רצב, בדברי הרשב"א בס"יח הנ"ל וז"ל "וראיתי דבריו נכונים כפי דעתו שהוא סובר דמה שאמר הכתוב לא תקח האם על הבנים שלח תשלח את האם וכו', אין (כן) צ"ל כמבואר בלחם יהודה על הרמב"ם הנ"ל, שהביא לשונו, וכן הביא לשון זה בסמא דחיי הנ"ל ע"ש) כונתו לומר שאם לא יטול האם על הבנים אלא שקודם שיטול הבנים שלח האם שקיים מצות עשה דשלח תשלח, אלא כוונת הכתוב לומר שלא יקח האם על הבנים כדי שלא יעבור על הלאו, אלא שישלח האם ויטול הבנים, ואם לקח האם על הבנים יקיים מצות עשה וישלחנה, דלפי זה כל שלא לקחה ונטל הבנים ועזב את האם לא קיים מצות עשה. בהנחה זאת טעמו של הרשב"א מיושב שלא הוצרך ז"ל ללמדנו כשנטל הבנים ועזב את האם למה אינו מברך,

שאם הוא שלח האם כדין אין בזה מצות עשה אלא הוא רק לא עבר על לאו, ואין מברכין על זה, וכשביארתי לעיל.

שוב ראיתי לר' רפאל מאייו בשרשי הים ח"א דף לו, שאף הוא פירש דברי הרשב"א כשביארתי לעיל, וז"ל "דברי הרשב"א שרירין וקיימין, דס"ס אף שנטלה ע"מ לשלח ושילחה, אין זה אלא קיום ל"ת, דקיום העשה הוא כדי שלא לעבור למפרע בלא תעשה, ואמנם לא חייבנו הק"ל יתברך מעיקרא לעשות ענין כזה, ואי אזיל איניש ועביד כן אין לו לברך עליו כיון שעיקר הדבר ההוא מקיים הלאו" ע"ש. הרי לפי זה לדעת הרשב"א אין לברך על מצות שילוח הקן.

וכעת ראיתי לר' יהודה קובו ז"ל, ביעלה יהודה י"ד ס"לז, שאחר שהוא הביא דברי הרשב"א בח"א ס"יז הנ"ל הוא כתב, "ודברי הרשב"א הללו קרובים למ"ש הרב כסף משנה ז"ל, דמשמע מדבריו דעשה דשילוח לרבנן אינו אלא לאחר שעבר הלאו דלא תקח, דאם לקחו נתקן לעשה דשלח תשלח, אבל אם לא עבר הלאו, אין כאן עשה." ע"ש. הרי הוא הוזהר דעת הרשב"א להכסף משנה הנ"ל, וכשביארתי לעיל.

(ו) **אלא** שראיתי בכפי אהרן הנ"ל שהוא הביא ראיה כנגד שיטת זו ממ"ש בחולין קלט: "יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא, במאורע לפניך קן." הרי נראה שאם אירע שיש קן לפניו אז יש חיוב לחזור אחר מצוה זו. הרי משמע שיש מצות עשה בזה, שאם כשפירשתי לעיל שאין בזה אלא לאו בלבד, למה לו לחזור אחריו כשאירע הקן לפניו. וכ"כ הכפי אהרן ח"ב בס"י בד"ה ויש, וז"ל "השתא אי אמרינן... אין כאן מ"ע אלא ניתק הלאו לאם עבר ולקח דומיא דהשבת גזל ועבוט, היכי תיסיק אדעתין שיחזור לעבור על לאו ולתקנו, ואי הכי נימא נמי שיחזור לגזול ולהעביט כדי לקיים עשה דהשבת, זה ודאי לא יסתפק בו שום אדם עד שיצטרך קרא, ואין לומר דהך ברייתא אתיא כרבי יהודה, חדא דהו"ל לתלמוד למיפרך הניחא לר"י אלא לרבנן כי יקרא ל"ל, ותו דכולה הך ברייתא פסקוה הפוסקים להלכה." ע"ש שהוא כתב שמזה הוכחה גמורה שיש מצות עשה אף מעיקרא.

ולענ"ד אין מכאן קושיא, שכוונת הגמרא היא שבמאורע לפניך קן, ואתה רוצה ליקח הבנים, אז ממילא יש לו לחזור אחריו כיון שהוא רוצה ליקח הבנים, אבל אה"נ אם אירע הקן לפניו והוא אינו רוצה בבנים אז אין שום חיוב לחזור

אחר מצוה זו. וכן ראיתי סברה זו לר' בנימין קאזיש בספרו מגילת ספר דף עז, וז"ל "גם בשנקרא לפניו אין מכריחין אותו כי אם דוקא כשירצה ליקח שהוא מצטרך לו לתאות רוחו, ורוצה ללוקחם הזהירו שלא יקח האם על הבנים כי אם ישלח את האם ויקח הבנים. אמנם אם זה האיש לא רצה ולא התאוה תאוה ליקח שום אחד מהם, לא האם ולא הבנים, אין מכריחין אותו שלא כרצונו שישלח האם ולא הבנים, כיון שאין לו חפץ בשום אחד מהן" ע"ש. וכן ראיתי בכפי אהרן שם בד"ה ודרך שכתב כן, וז"ל "דאין חייב אלא במאורע וכשצריך לבנים, אבל אם אין צריך לבנים אה"נ שאין עליו שום חיוב" ע"ש. לכן אין ראיה מגמרא הנ"ל שיש מצות עשה מעיקרא.

מ"מ מצינו שיש מהאחרונים שחלקו על הכסף משנה הנ"ל, וסברו שאף לרבנן יש מצות עשה מעיקרא. וכן הוא במגילת ספר הנ"ל שכתב, "דלכ"ע עשה מעיקרא נמי איכא, אלא דבהא פליגי, ר"י סבר עשה מעיקרא הוא דאיכא, לאחר שעבר הלאו תו ליכא. ורבנן ס"ל דעשה אף שעבר הלאו אכתי נמי איכא." ע"ש. וכן כתב הכפי אהרן הנ"ל על סברת הכסף משנה הנ"ל, וז"ל "וכבר רבנן בתראי צווחו עליה, הרב מגילת ספר... והרב מרכבת המשנה ח"א, והרב בני דוד, והרב בני יהודה עייאש." ע"ש. ושוב ראיתי שכן נראה מהרמב"ן בקידושין לד. ד"ה הא, שיש עשה אף כשאין לאו, וז"ל "וכן בשילוח הקן משכחת לה, כגון שלקח האם על מנת לשלחה ונמלך שלא לשלחה, שלא עבר על לאו שבה כיון שעל מנת לשלחה לקחה (עיי' בתוספות שם)... ול"נ שעיקר מצותו עשה, שאין לאו שבו אלא שיקיים העשה דכתב רחמנא ועשית מעקה תחלה, והדר לא תשים דמים בביתך, כלומר לא לעכב שלא תעשה מצוה זו, ולא שאין בו מעשה אחר אלא קיום עשה שבו." והוסיף הריטב"א, "וכן בשילוח הקן, לא תקח האם לעצמך רק שלח תשלח, וכיון דעשה הוא עיקר אילו היו נשים פטורות מן העשה היו פטורות מלאו שבו, שאין הלאו אלא קיום עשה שבו, וגם זה נכון." הרי יש מצוות עשה אף שלא עבר על הלאו. מ"מ הלא משמע מהשאגת אריה הנ"ל, והנחל איתן, שהם הסכימו למ"ש הכסף משנה כיון שהם תירצו קושיתו ולא פליגי עליו, וכן נראה דעת החתם סופר הנ"ל. ועיי' ביבין שמועה הנ"ל. ולכן אין לדחות דעת מרן כלל. אלא י"ל שאף הר"י בן פלט והרשב"א סברו כן, וכמבואר ממ"ש הבני חיי ושרשי הים הנ"ל. וי"ל שהחולקים, דהיינו העיטור והראב"ד סברו שיש מצות עשה אף מעיקרא, ולכן שפיר הוא לברך עליה.

שלוח הקן מצוה קמח שלא כתב שהוא ניתק לעשה כמ"ש במצוה פז בדין התמורה, ובמצוה צא בדין שריפת הנותר, ובמצוה קצד וקצט בדין השבת הגזל והעבוט, ימצא כן. אך בלאוין שו כתב שאם לקח האם שניתק לעשה שישלחנה, מכל זה מבואר יפה דסובר כהצד השני. (דהיינו שמלבד שיש לאו הניתק לעשה, יש מ"ע גם מעיקרא) ע"ש. וכן יש לדקדק במ"ע קכ לגבי פאה, שהוא כתב שהיא לאו הניתק לעשה, משא"כ לגבי מ"ע בשילוח הקן בס"קמח ע"ש. מ"מ אף שכן נראה מספר המצוות, כבר כתבתי שלא משמע כן מהמשנה תורה וכשביארתי לעיל. והעיקר אצלינו מ"ש הרמב"ם במשנה תורה. ועוד בתחילת הל' שחיטה, כשהרמב"ם מנה המצוות הוא כתב, (ד' שלא ליקח האם על הבנים. ה) לשלח האם אם לקחה על הבנים. ה' הרי בפירוש שהמ"ע היא רק אם הוא כבר עבר על הל"ת, ודלא כנראה מספר המצוות הנ"ל. לכן עדיין י"ל שדעת הרמב"ם במשנה תורה היא שאין מצות עשה מעיקרא, וכמ"ש הכסף משנה הנ"ל, וממילא י"ל שלדעת הרמב"ם אין לברך על מצוה זו.

וגם ראיתי במאירי במגילה כא: ד"ה כבר, שאף הוא סבר שאין לברך על מצות שילוח הקן, וז"ל "וכמה מצות נעשות בלא ברכה, עשיית מעקה... ושילוח הקן" ע"ש. וכן הוא לרבינו בחיי בפ' כי תצא אות ז ד"ה ומצאתי, שכתב, "וחכמים ז"ל תקנו ברכה בכולן ולא תקנו בזו, לפי שאינה מצוה מחיבת כמו שאר מצות ואינו חייב לחזור אחריה במכוון" ע"ש.

הרי מצינו מכל זה שלדעת העיטור ותמים דעים והרוקח יש לברך על מצות שילוח הקן, אבל לדעת ר"י בן פלט והרשב"א והמאירי, ורבינו בחיי, וכן להיש מפרשין בתמים דעים והעיטור הנ"ל אין לברך על מצוה זו. וכן י"ל לדעת הרמב"ם במשנה תורה. וכן נראה לדעת מרן בכסף משנה הנ"ל שמעיקרא יש רק לאו, וממילא שלדעתו אין לברך כשהוא אינו עובר על לאו. לכן י"ל בזה ספק ברכות להקל ואין לברך. וכן הוא בשולחן גבוה בס"רצב ס"ק א, שכתב שהעולם נהגו שלא לברך. וכ"כ הברכ"י הנ"ל ש"ל בזה סב"ל, וכ"כ המנחת אלעזר ח"ג ס"מג ע"ש. ודלא כהסמא דחיי והערה"ש הנ"ל שכתבו שיש לברך.

ח) אלא עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דמצינו שכתבו האחרונים שכשיש ס"ס לברך במצות עשה שוב אין לומר סב"ל. וכן הוא במכתם לדוד א"ח ס"ג דף ז, וכן בסוף ס"יח. שכתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג, דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא

ז) ועכשיו יש לדון בדעת הרמב"ם בזה. וי"ל כיון שבתחילת הלכות שילוח הקן בפ"ג הוא לא כתב שהיא מצות עשה לשלח האם, אלא רק בהל"ב כתב שמצוה זו בכלל לאו הניתק לעשה, משמע שהוא סבר כמ"ש הכסף משנה הנ"ל שאין עשה מעיקרא, אלא שיש מ"ע רק אחר שהוא כבר עבר על הל"ת. וזה שלא כדמצינו ברמב"ם לגבי מצות שחיטה, שבריש הל' שחיטה הוא כתב, "מצות עשה שישחוט מי שירצה לאכול בשר". הרי אף שאין מצוה זו חיובית אלא אם הוא רוצה לאכול בשר, מ"מ כתב הרמב"ם שהיא מצות עשה, והו"ל לכתוב ג"כ בכה"ג לגבי שילוח הקן, אלא משמע שהוא לא סבר שיש מצות עשה מעיקרא בזה. וכן לגבי מעקה בהל' רוצח פ"א. הוא כתב, "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו". הרי אף בזה אין חייב במעקה אלא כשיש לו בית, מ"מ כתב הרמב"ם שיש מצות עשה. אמנם לגבי שילוח הקן לא מצינו כלשון זה. וכן בסוף הל' ציצית הוא כתב, "לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו". הרי אף שמצות ציצית רשות, דהיינו שאין חייב ללבוש בגד של ד' כנפות, מ"מ עדיין כתב הרמב"ם שישתדל לקיים מצוה זו. וזה לא מצינו בדבריו לגבי שילוח הקן. לכן אף שכתב הרמב"ם בהל' ברכות פ"א הל"ב, "וכל מצות עשה שבין אדם למקום, בין במצוה שאינה חובה בין במצוה שהיא חובה, מברך עליה קודם לעשייתה". מ"מ י"ל שכיון שהרמב"ם לא כתב שיש מצות עשה מעיקרא בשילוח הקן, משמע שאין לו לברך עליו.

וראיתי במגילת ספר הנ"ל שכתב, "וא"ת אמאי לא התחיל הרמב"ם בתחלת הפרק לומר מ"ע לשלח האם צפור מן הקן, וכמו שהתחיל כך בכמה מ"ע בחיבורו יד החזקה בכמה מקומות מפוזרות. ואע"ן ואומר, דאינו אומר כן אלא במצות החיובי שא"א לאדם להפטר מהם, ומכריחין אותו בקום עשה לקיימן בתחלת מעשהו, משא"כ במצות שילוח הקן. ע"ש. ולענ"ד אין זה מספיק, שהלא אף שחיטה ומעקה וציצית "אפשר לאדם להפטר מהם, ואין מכריחין אותו בקום עשה לקיימן", ועדיין כתב הרמב"ם שיש בהם מצות עשה, וכשביארתי לעיל, משא"כ בשילוח הקן הרי משמע שלדעתו אין מצות עשה מעיקרא בשילוח הקן, וממילא אין לברך עליו.

ואף שיש לדקדק מהרמב"ם בספר המצוות שהוא סבר שאף מעיקרא יש מ"ע, וכמ"ש הכפי אהרן שם, וז"ל "וכבר הוכיחו הרבנים שם מדברי הרמב"ם בספר המצוות שסובר בהדיא דהוי מ"ע וגם ניתק לעשה, ומי שיעיין במצות

דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא דף פ ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר' בראשית ח"ב אות יג, שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצות קידוש היא מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז אות ד, שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוד דעת בח"ב ס"עד אות ד, לגבי ספק אתרוג מורכב, ובח"ו בסוף ס"מ לגבי ברכת כהנים ע"ש. וא"כ אולי אף בנד"ד י"ל ס"ס כדי לברך על מצות שילוח הקן שהיא מן התורה, דהיינו שמא ההלכה כהעיסור והתמים דמים שיש לברך על מצוה זו, ואת"ל שזה אינו אלא שההלכה כר"י בן פלט והרשב"א בח"א ס"ית, אז י"ל שאף הם הסכימו לברך כשהוא עושה המצוה כהוגן בלי עבירה בתחילה, וכמו שפירשו הסמא דחיי והערה"ש הנ"ל לדעתם.

אלא נראה שאין לסמוך על זה, שהלא עדיין נראה מהיש מפרשין, וגם מהמאירי שאין לברך על מצות שילוח הקן כלל, וכן נראה ממ"ש הכסף משנה הנ"ל שמעיקרא אין מצות עשה, וממילא אין לברך על מה שהוא אינו עובר על ל"ת. ולדעתי כן נראה לדעת הרמב"ם במשנה תורה. לכן אין ס"ס זה מועיל לאפוקי מהמחלוקת ועדיין י"ל בזה סב"ל. ובפרט שכבר כתבתי שהעיקר בדעת הר"י בן פלט והרשב"א הוא שאין לברך כלל על מצוה זו.

ועוד יש לדון בזה מטעם אחר, שנראה מהזוהר שיש מצות עשה אף מעיקרא כמ"ש החת"ס הנ"ל, וז"ל "אמנם בתשובת חו"י סיים טעם בשם ספר הזוהר בשילוח האם לעורר ייללת אימא עילאה על בניה, א"כ מצוה להדר אחר הקן כדי לעורר רחמי אימא עילאה על בניה". וכ"כ הברכ"י באות ח, שלדעת האר"י ז"ל "שצריך להשתדל לקיים מצוה זו". ולכן נראה שלדעת הזוהר והאר"י ז"ל, יש מצות עשה אף מעיקרא, שאל"כ אין מקום להשתדלות זו. לכן י"ל שכיון שיש מצות עשה מעיקרא, ממילא שיש לברך עליה כשביארת לעיל. וא"כ אולי י"ל כאן אין לומר ספק ברכות להקל כנגד האר"י ז"ל כמבואר באחרונים. אלא זה אינו, שאין כלל זה מוסכם כמבואר ביביע אומר ח"ב א"ח ס"כה אות יב ויג, וח"ג אה"ע ס"יא אות ד ע"ש. ועוד בשלמא אם מצינו בדברי האר"י ז"ל בפירוש שיש לברך, אבל בנד"ד הוא מסברה בעלמא, ואין לסמוך על זה כדי לברך. ועוד כבר כתב החת"ס שם דש"ס דילן פליג על הזוהר, ואנו קי"ל כהתלמוד כנגד הזוהר כנודע ע"ש. לכן אין לברך בנד"ד, כן נראה לענ"ד.

למסקנה נראה שאין לברך על מצות שילוח הקן.

הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א העיר על תשובה הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א.

א) **כת"ר** הביא דברי שרשי הי"ם, ופירש את דבריו, וז"ל "ומדבריו עולה שאף שחייב בעשה כשנטלה על מנת לשלחה ולא עבר על לאו, מ"מ לא יברך כי חשיב רק כמקיים העשה כדי שלא להיות עובר על הלאו".

ושוב כתב כת"ר על מה שפירשתי בדברי שרשי הי"ם, "יש להעיר שכת"ר משוה בין דברי שרשי הי"ם ומהר"ב קאזיס לדברי הבני חיי, אך לענ"ד רב ההבדל ביניהם, דהרב בני חיי סובר שאין כלל עשה אא"כ עבר איסור, ואלו לדעת שרשי הי"ם ומהר"ב קאזיס אין ספק שהנוטל על מנת לשלח מקיים מצות עשה בלא עבירה, וכך היא ודאי גם דעת מרן שכתב בסעיף ו' "אם נטל האם מעל הבנים ולא שלחה, ישלחנה ופטור", כלומר שלכתחילה הנוטל משלח ואז לא עשה כל עבירה".

ולענ"ד נראה שאין חילוק בין שיטת השרשי הי"ם והבני חיי, שאף לדעת השרשי הי"ם אין כלל עשה אא"כ עבר על איסור. ונראה שיש לפרש דברי השרשי הי"ם לפי מה שכתב בתחילה בשם התוספות, וגם לפי מה שכתב בסוף בשם הבעל המאור.

בתחילה כתב, "ועיין בדברי התוספות דקידושין לד. ד"ה מעקה, שכתבו ואומר ר"י כו' כגון שנטלה ע"מ לשלח דלאו ליכא עשה איכא יע"ש. ואמנם אף לדברי התוספות דברי הרשב"א שרירין וקיימין...". וכתבו התוספות שם, "ושלוח הקן נמי כגון שלקח האם על מנת לשלח ואח"כ נמלך ולא שלחה, דהשתא ליכא לאו כי אם עשה דשלח תשלח". הרי נראה שרק אם נמלך יש עשה, אבל אם לא נמלך אלא שלח מיד אין שום עשה. וכן ראיתי שפירש כת"ר כן בפ"ב, וז"ל "ועתה נציין את הראשונים מהם עולה כדברינו שלרבנן אין כלל עשה מחייב מעיקרא... וכן מוכח מהתוספות בקידושין לד. ... שאין חיוב להזדקק לקן שמוצא" ע"ש. הרי לתוספות אין כלל עשה אא"כ עבר על לאו.

תיקון להמלכתו, ואם לא נמלך מקיים הלאו (בלבד), ומקיים העשה שלא להיות עובר על עשה מחמת נטילתו שלא היה בו מצוה (דהיינו כשנמלך ועבר על הלאו), ובכך ע"פ הדברים האלה תנוח דעתנו, דאף דאמרו בש"ס יכול יחזור על הבנים, ובודאי מצוה קעביד ובא לידו קיום ל"ת ועשה, מ"מ אין לברך עליהם שאין לברך על קיום ל"ת (שכשהוא שלח האם מיד יש רק קיום ל"ת), ולא על עשה שאינו בא אלא לתקן את אשר כבר עשהו מבלי היותו מצווה (דהיינו בנמלך ועבר על הלאו). וכן כתב הרז"ה בטעמו של דבר שאין מברכין על אכילת מצה בכל ימי הפסח, אף שאנו מצווין שלא לאכול חמץ כל שבעה, דאין זה כי אם קיום ל"ת, משא"כ בסוכה דכל שרוצה לאכול מחייב לאוכלו בסוכה, ושפיר מברך על קיום עשה ודו"ק."

הרי לפי זה לדעת השרשי הי"ם, אין שום עשה מעיקרא, וכל העשה הוא אם כבר עבר על הלאו, וכדעת הבני חיי.

ומ"ש כת"ר, "יש להעיר שכת"ר משה בין דברי שרשי הי"ם ומהר"ב קאזיס לדברי הבני חיי". י"ל שלא כתבתי כלל שדעת מהר"ב קאזיס במגילת ספר היא כדעת הבני חיי. אלא אדרבה כתבתי, "וכן הוא במגילת ספר הנ"ל שכתב, "דלכ"ע עשה מעיקרא נמי איכא, אלא דבהא פליגי, ר"י סבר עשה מעיקרא הוא דאיכא, לאחר שעבר הלאו תו ליכא. ורבנן ס"ל דעשה אף שעבר הלאו אכתי נמי איכא." ע"ש. הרי שיטת המגילת ספר היא שלא כבני חיי והשרשי הי"ם.

(ב) שיטת הר"י בן פלאט ודע' שאין לברך על שילוח הקן. וכתבתי על דבריו, "לגבי פאה הם כתבו החילוק בין אם עשה עבירה או לא, משא"כ כאן בשילוח הקן שסתמו דבריהם. הרי משמע שבכל אופן שיש מצות שילוח הקן אין לברך מטעם מצוה הבאה בעבירה."

והעיר כת"ר, "ולפי זה לכאורה צ"ל שגם היכא שנוטלה על מנת לשלח אינו מברך מטעם מצוה הבאה בעבירה."

ויש להשיב שכוונתי לדבר אחר, דהיינו שהם סברו שאין עשה מעיקרא כלל, ולכן פשוט שאין לברך מעיקרא כיון שאין עשה כדי לברך עליו. אלא מצינו שהעשה הוא רק אם עבר עבירה כיון שהוא לאו הניתק לעשה. ולכן מצינו שבכל אופן ששייך העשה הוא רק כשעבר עבירה. לכן אין לומר "שגם היכא שנוטלה על מנת לשלח אינו מברך מטעם מצוה הבאה בעבירה", שזה אינו שאם נוטלה על מנת לשלח, אין שום עשה כדי לברך עליו.

ובסוף דבריו כתב השרשי הי"ם, "וכן כתב הרז"ה בטעמו של דבר שאין מברכין על אכילת מצה בכל ימי הפסח, אף שאנו מצווין שלא לאכול חמץ כל שבעה, דאין זה כי אם קיום ל"ת, משא"כ בסוכה דכל שרוצה לאכול מחייב לאוכלו בסוכה, ושפיר מברך על קיום עשה ודו"ק." הרי הוא הבין שלדעת הרז"ה אין שום עשה באכילת מצה בכל ימי פסח. וזה כדמצינו בספר המכתם סוכה כז. שכתב, "והחכם הגדול מורינו ורבינו ר' שמואל בר' שלמה זצ"ל תירץ דשאני מצה שאכילתה בשאר הימים אינה לשום מצות מצה, אלא לצורך גופו להשביע רעבונו לפי שאינו יכול להשביע עצמו בחמץ, ודומה למי שאוכל בשר בהמה טהורה לפי שאינו יכול לאכול בשר טמאה שאינו מברך אשר קדשנו וצונו לאכול בשר טהורה" ע"ש. וכן הוא בארחות חיים הל' סוכה אות לו ע"ש. ואף שאין פירוש זה ברור לדעת הרז"ה כמבואר אבני נזר בס"שעז, שכתב שלדעת הרז"ה יש מצוה באכילת מצה של שבעת ימי פסח. וכן נראה מהספר המכתם הנ"ל שהביא דברי ר"ש בר שמואל אחר דברי הרז"ה ולא השוותם. מ"מ נראה שהשרשי הי"ם הנ"ל הבין שלדעת הרז"ה אין שום מצות עשה באכילת מצה בשאר ימי הפסח, שהוא כתב, "דאין זה כי אם קיום ל"ת". הרי מצינו שלדעת השרשי הי"ם יש לדמות מצות שילוח הקן לאכילת מצה בשאר ימי פסח, ובשניהם אין שום עשה.

ולכן יש לפרש שאר דברי השרשי הי"ם כדי להשוותם לדעת התוספות והרז"ה, וכתבתי הפירוש בסוגרים. וז"ל "ועיין בדברי התוספות דקידושין לד. ד"ה מעקה, שכתבו ואומר ר"י כו' כגון שנטלה ע"מ לשלח דלאו ליכא עשה איכא יע"ש. ואמנם אף לדברי התוספות דברי הרשב"א שרירין וקיימין, דס"ס אף שנטלה ע"מ לשלח ושילוחה אין זה אלא קיום הל"ת, דקיום העשה הוא כדי שלא לעבור למפרע בלא תעשה (הרי העשה רק כשעבר על הלאו), ואמנם לא חייבנו הק"ל יתברך מעיקרא לעשות ענין כזה (שאין עשה מעיקרא כלל), ואי אזיל איניש ועביד כן אין לו לברך עליו כיון שעיקר הדבר ההוא הוא מקיים הלאו, ואין מברכין על קיום ל"ת (הרי שיש רק ל"ת מעיקרא), דהעשה אינו אלא תקון הלאו (אחר שהוא עבר על הל"ת), ואף דנטלה ע"מ לשלח דלא עבר הלאו (מ"מ אין כאן עשה), ס"ס קיום העשה כדי שלא לעבור הל"ת מחמת נטילתו (כשנמלך, דהיינו העשה הוא רק אם כבר נמלך ועבר על הל"ת), וקיום הל"ת הוא דעביד לקיים מחשבתו שנטלה ע"מ לשלח, ובהכי קיים הל"ת ולא עבר על הלאו (ואין בזה שום עשה), אלא דאם נמלך אית ביה עשה והוא

ויש לפרש החילוק בין פאה ושילוח הקן לדעת הר"י בן פלט, שבפאה הוא כתב, "לא תכלה פאת שדך לקצור, ואם כלית וקצרת אותם, לעני ולגר תעזוב אותם, ואם לא לקט ולא כלה, אלא עזב מעקרא, דלית בהו עברה, לא מברכינן עליהו, משום דלית בהו מעשה". והלא אם הוא לאו הנתק לעשה, אם הוא עזב מעיקרא, מצינו שאין שום עשה כדי לברך עליו. ואין הטעם משום "דלית בהו מעשה". אלא נראה כוונתו שאף לפי מ"ש בחולין קמא. "דילמא היינו טעם דקסבר תעזוב מעיקרא משמע". ופירש"י "לא תכלה אבל מה עליך לעשות, עזוב אותם ולא תכלה", עדיין אין לברך כיון שאין בזה מעשה. אולם בשילוח הקן, הוא אינו יכול לכתוב כן, שהלא בשילוח יש מעשה (עיין לעיל שאף פתיחת ידו נחשבת למעשה), ולכן הוא כתב רק הטעם של מצוה הבאה בעבירה, ולפי מה דקי"ל כרבנן דאין עשה מעיקרא כדי לברך עליו.

ומ"ש כת"ר "ולכן לענ"ד יש לבאר כוונת מהר"י פלט שיש להשוות מצוה זו לפאה שהתם כשמקיים את העשה בלא לעבור על הלאו, לא יברך כי לא חשיב מעשה, וה"ה בשילוח הקן (כפי שכתבתי לעיל שאין מצוה לזורקה אלא רק לפתוח ידו ולהשמיטה), וכשעבר ולקח פאה מחשיבו כעביר מעשה כי צריך לשוב ולהוציאו מהמקום אליו הכניס את הפאה, ואז לא יברך משום דהוי כמצוה הבאה בעבירה...". ולענ"ד שבשילוח הקן יש מעשה, כיון שידיו נוגעים בכנפיה, פתיחת ידיו נחשבת למעשה כשכתבתי לעיל, לפי הסוגיא בסנהדרין עז: ע"ש.

ג) כתב כת"ר, "ומ"ש עוד כת"ר שלפי הרמב"ם בספר המצוות ולפי הרמב"ן בקידושין איכא מצוה מעיקרא, כל זה קשה לי לפי מה שהוכחתי בפ"ב שלא יתכן בדעת חכמים לומר שאיכא מצוה מעיקרא משום שאז נצטרך לומר שהוי לאו שקדמו עשה... ולא נוכל להבין מדוע הגמרא השוותה שילוח הקן לנותר ומקשה מזה על רבי יהודה, הרי יש לחלק דהיכא דקדמו עשה שפיר יאמר רבי יהודה שלוקה כדעת רבי יוחנן."

ובתחילה י"ל שכמה אחרונים סברו כן בדעת הרמב"ם בספר המצוות וכמו שכתבתי בשם הכפי אהרן שכתב על שיטת הכסף משנה שסבר שאין עשה מעיקרא, "וכבר רבנן בתראי צווחו עליה, הרב מגילת ספר... והרב מרכבת המשנה ח"א, והרב בני דוד, והרב בני יהודה עייאש". ע"ש.

ולגבי הקושיא דהוי לאו שקדמו עשה, ראיתי שכבר דן בזה ר' נסים כהן ז"ל, מתונים בספרו מעשה נסים בהל' שחיטה פ"ג הל"ט, וז"ל "ולענ"ד נראה דרבינו מפרש טעמיה דר' יהודה דלוקה ואינו משלח משום דהעשה אפשר להתקיים קודם הלאו, ולהכי לוקה. ואע"פ שהוא ניתק לעשה כדכתב הריטב"א בחי' למכות טז. בד"ה תנן הנוטל אם על הבנים יעו"ש. אבל רבנן סברי אע"פ שהעשה יכול להתקיים קודם הלאו, אינו לוקה הואיל ויכול להתקיים ג"כ לאחר הלאו חשיב ניתק לעשה, והכי מפרשי לקרא לא תקח וכו' אלא כיצד תעשה שלח תשלח את האם ואח"כ תקח הבנים, וזה קיום מצות עשה דשילוח, ואם לקח ועבר על הלאו הרי זה אינו לוקה משום שיכול לשלח, ואינם חולקים על ר' יהודה לומר שאין העשה מתקיים קודם כדכתב רש"י ז"ל דשלח לבסוף משמע, אלא יכול להתקיים קודם, והיינו טעמא דאינו לוקה משום דאפשר להתקיים לבסוף והוי לאו הניתק לעשה ואין לוקה עליו. ויצא לרבינו פירוש זה מדקאמר התם בגמרא והא עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה וכו', משמע המשלח האם קודם שיקח הבנים קיים מצות עשה דשלח, וכן מנה רבינו במנין המצוות שכתב, וז"ל מצות עשה לשלח אם צפור מן הקן שנאמר שלח תשלח וכו', יעו"ש. ומשמעות מן הקן שכתב נראה שהוא קודם שיקח הבנים, וחשיב ליה מצות עשה, והיינו טעמא משום דיכול להתקיים קודם ואינו לוקה אם עבר על הלאו משום דיכול להתקיים לבסוף והוי ניתק לעשה כנ"ל. ואחר זמן רב מצאתי להרב מרכבת המשנה ז"ל אשכנזי, שתירץ כדברינו תהלה לה'.

ברם פש גבן מילתא דתמיהא לפמ"ש לדעת רבינו דהיכא דהעשה מתקיים אחר הלאו אפילו יכול להתקיים קודם אין לוקין עליו, א"כ קשה לר' יוחנן דאמר לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, וע"כ האי עשה דקאמר ר' יוחנן יכול להתקיים אחר הלאו דאי אינו יכול להתקיים אחר הלאו מאי קמ"ל ר"י דלוקה, אטו אלו לא אמר ר"י דלוקה הייתי אומר דאינו לוקה וזה ודאי כמו זר נחשב דא"כ לא אשכחן דלוקה מי שעובר על לאו אלא ודאי האי עשה דקאמר ר"י יכול להתקיים אחר הלאו, ולפי שיטת רבינו לא אתי ר' יוחנן כרבנן.

ונ"ל דרבינו ז"ל מפרש מלתיה דר' יוחנן דאמר שקדמו עשה, לאו היינו שקודם במעשה כפירוש רש"י, אלא כפירוש הריטב"א ז"ל דהיינו שקודמו בכתובה שכתב וז"ל וי"ל כל הקודם בכתובה תו לא בעינן קודמו במעשה

פשטה הגמרא מדברי רבי יהודה בנותר לדבריו בשילוח הקן שאם דעתו כחכמים שאין כלל עשה מעיקרא היה לו לומר שלא ילקה כמו בנותר"ע"ש.

ויש להשיב לפי מה שכבר כתב המעשה נסים הנ"ל, שאף שיש עשה מעיקרא, מ"מ לדעת הרמב"ם בספר המצות אין זה בכלל לאו שקדמו עשה.

וכל זה לפי שיטת הרמב"ם בספר המצות וכמו שכתבו האחרונים הנ"ל, אלא כבר כתבתי בתשובה, שדעת הרמב"ם במשנה תורה אינה כן, ולדעתו אין שום עשה מעיקרא, וכדעת הכסף משנה.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרב הנ"ל עוד פעם. וזה מה שהשבתי לו:

(א) **כתבו** התוספות בקידושין לד. ד"ה מעקה, "ושלוח הקן נמי כגון שלקח האם על מנת לשלח, ואח"כ נמלך ולא שלחה, והשתא ליכא לאו כי אם עשה". וכתבתי שמשמע שרק אם נמלך יש מצות עשה, אבל אם לא נמלך אלא שלח מיד אינו מקיים מצות עשה. לכן לתוספות אין כלל עשה אא"כ עבר על הלאו.

וכתב כת"ר באות ב, "ואיני מבין, שהרי בגמרא חולין קמא. בתחילה רצו להעמיד דאיכא עשה בלא לאו אם כבר לקחה לעצמו, שבכך כבר עבר על הלאו, ועל זה הקשו מה נאמר לרבי יהודה הסובר דליכא עשה אחרי עבירת הלאו, ומה נאמר למ"ד שלא חשיב עבירה ללאו עד שיבטלו, ומשיב מר בר רב אשי דאיירי בנוטלה על מנת לשלח, ואם נאמר שמדובר בנוטל על מנת לשלח שנמלך, ואז יחשב לעובר על הלאו, מה הועיל מר בר רב אשי בתירוץ, דהלא אכתי א"א להעמידו לא כרבי יהודה ולא כמ"ד ביטלו (שעדיין לא ביטלו), אלא ודאי כוונת מר בר אשי להעמיד באופן שבו לא עבר על הלאו, ובכל זאת איכא עשה. וא"כ אפילו אם נעמיד את דברי מר בר רב אשי בחוזר ונמלך על כרחך צ"ל שאין זה עבירה על הלאו, וכיון שהתוספות ודאי אמרו דבריהם על פי גמרא זו, מוכח מכאן דאין לפרש בדברי התוספות שבנמלך עבר על הלאו."

וכו' יעו"ש. והיינו טמא הבא אל המקדש דהעשה קודם בכתיבה, והטעם דהעשה אינו ניתוק הלאו אלא במילתא באנפי נפשיה שלא יוסיף טומאה במקדש כדכתבו הרמב"ן והריטב"א, דרבינו אית ליה כגרסתם ולא כגירסת רש"י וכ"כ הכסף משנה הל' סנהדרין פ' יח והל' נערה פ"א ע"ש... זה נ"ל כפתור ופרח. כל זה לשון המעשה נסים. עיינ שם כל דבריו.

הרי מבואר שלדעת הרמב"ם לא שייך לומר לגבי שילוח הקן "לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו", מפני שהוא סבר כהריטב"א שרק אם קודמו בכתיבה אמרינן דלוקין, ולגבי שילוח הקן הוא אינו קודמו בכתיבה, לכן לא אמרינן שהוא לוקה, אף שגם יש מצוה מעיקרא.

וכן הוא במגילת ספר עז: שכתב לגבי מעקה, "אכן להיות שזה הלאו דלא תשים כו' קדמו העשה דמעיקרא הוא דכתיב ועשית מעקה לגנך ולא תשים וכו' אי הוה קי"ל דלוקין על לאו שאין בו מעשה היה לוקין עליו למ"ד שאין זה לאו הניתק לעשה לפי שקדמו העשה, אכן להיות דקי"ל דלאו שאין בו מעשה אין לוקין הוא דאינו לוקה... ולכך הכא בשלוח הקן כתבו הכתוב העשה לאחר הלאו להודיענו שהוא לאו הניתק לעשה ואין לוקין, וגם נפטר מעונש הלאו שבידי שמים בקיום העשה... כשהעשה נכתב אחר הלאו אף מעונש הלאו בידי שמים מיפטר, אבל אה"נ המ"ע מעיקרא ישנו" ע"ש. הרי שפשוט לו דלא אמרינן כלל בשילוח הקן לאו שקדמו עשה, אף שמעיקרא יש עשה, וזה מפני דאזלינן אחר הכתיבה, וכמ"ש המעשה נסים בשם הריטב"א הנ"ל.

ומ"ש כת"ר "ולא נוכל להבין מדוע הגמרא השוותה שילוח הקן לנותר ומקשה מזה על רבי יהודה, הרי יש לחלק דהיכא דקדמו עשה שפיר יאמר רבי יהודה שלוקה כדעת רבי יוחנן." וכ"כ כת"ר בפ"ב, על הסוגיא בחולין קמא. "ומבואר שבתחילה מעלה רבי אבא בר ממל האפשרות לפרש שגם לרבי יהודה יש עשה לבסוף, ומחלוקתם היא רק משום שלרבי יהודה לוקין גם על לאו הניתק לעשה. והנה אם גם לחכמים יש עשה מעיקרא יקשה מנין הסיקה הגמרא לדחות את דברי רבי אבא בר ממל, הגמרא רק הביאה את דברי רבי יהודה על נותר דמזה ילפינן שלרבי יהודה נמי אין לוקין על לאו הניתק, אך הלא אפשר לדחות בנקל שעכ"פ בכה"ג שהעשה הוא גם מעיקרא סובר רבי יהודה שלוקין כפי שמצינו שכך אומר רבי יוחנן. על כן חייבים לומר שלפי חכמים אין כלל עשה מעיקרא, וכיון שאין כאן לאו שקדמו עשה, שפיר

וכשאני לעצמי מ"ש השרשי הי"ם לדעת הרז"ה "דאין זה כי אם קיום ל"ת", מוכח בפירוש שאין כאן כי אם ל"ת, ואין כאן עשה כלל. לכן יש לפרש מ"ש בשרשי הי"ם כמו שכבר פירשתי. ומ"ש השרשי הי"ם "ואי אזיל איניש ועביד כן אין לו לברך עליו כיון שעיקר הדבר ההוא הוא מקיים הלאו, ואין מברכין על קיום ל"ת". הרי אף שבתחילה הוא כתב "שעיקר הדבר ההוא הוא מקיים הלאו", אין כוונתו לומר שאף יש כאן עשה כמ"ש כת"ר, שהשרשי הי"ם עצמו פירש מיד אחר כך, "ואין מברכין על קיום ל"ת". הרי שאם היה עשה מעיקרא הו"ל לברך עליו אף אם יש לאו ג"כ, אלא משמע שאין עשה מעיקרא כלל, לכן אין לברך.

ומ"ש כת"ר, "ומ"ש כת"ר לפרש דבריו: "אלא דאם נמלך אית ביה עשה והוא תיקון להמלכתו, ואם לא נמלך מקיים הלאו (בלבד), ומקיים העשה שלא להיות עובר על עשה מחמת נטילתו שלא היה בו מצוה (דהיינו כשנמלך ועבר על הלאו)". לא הבנתי כיצד ניתן לפרש שהוא מדבר בנמלך כשהמילים "ומקיים העשה" נאמרו להדיא אחרי המילים ואם לא נמלך.

ויש להשיב. נראה שהטעם שפירש כת"ר כן הוא מפני שלא מצינו פסיקים בדברי השרשי הי"ם, והשרשי הי"ם סמך על הקורא לעשות פסיקים מדעתו. לכן נראה שצריך להפסיק בין "ואם לא נמלך מקיים הלאו", ובין "ומקיים העשה", ושניהם קטעים נפרדים. ולענ"ד מוכרח הוא לעשות כן, כדי להלום הפירוש בדברים אלו, בפירוש בכל שאר דבריו, וכשביארתי.

וכת"ר הביא מ"ש השרשי הי"ם, "ובכן על פי הדברים האלה תנוח דעתנו דאף דאמרו בש"ס יכול לחזור על הבנים, ובודאי מצוה קעביד ובא לידו קיום ל"ת ועשה". וכתב כת"ר, "ולכאורה כוונתו מבוארת דכשמחזר עליהם מצוה קעביד לכתחילה בלא עבירה, וכל דין הגמרא רק אם חייב לעשות זאת (וכת"ר לא כתב על זה ביאור)."

ונראה שאף שכן נראה מלשונו כמו שפירש כת"ר, מ"מ יש להבין כוונת השרשי הי"ם לפי מה שהוא כתב מיד אחר כך, וז"ל (ופירשתי דבריו בסוגרם), "ובכן ע"פ הדברים האלה תנוח דעתנו, דאף דאמרו בש"ס יכול יחזור על הבנים, ובודאי מצוה קעביד ובא לידו קיום ל"ת ועשה, מ"מ אין לברך עליהם שאין לברך על קיום ל"ת (שכשהוא שלח האם מיד יש רק קיום ל"ת), ולא על עשה

וי"ל שאה"נ שמר בר רב אשי פירש שנוטלה על מנת לשלח, ואין כאן נמלך ואין כאן לאו, ורק יש מצות עשה מעיקרא, אלא הוא אמר כן רק לדעת רבי יהודה וגם למ"ד שלא חשיב עבירה ללאו עד שיבטלו, אלא אף הוא הסכים שלרבנן אין עשה מעיקרא כלל. וזה כמו שכתב המעשה רוקח בהל' שחיטה פ"ג הל"ט "...והשתא דברי רבינו מתפרשים על נכון כפי הש"ס דכדי לטהר את המצורע הו"ל עשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, והיכא דלקח האם דנמצא שלא נשאר אלא העשה לזה נתן טעם אין עשה דוחה עשה, ולא הוצרך רבינו להזכיר התירוץ של הגמרא משום שהוא פוסק כמ"ד קיימו ולא קיימו, ולדידיה מוקמינן לה בגמרא דעבר ושקלה לאם, ומאי דמקשה בגמרא מרבי יהודה דס"ל שלח מעיקרא משמע, לא חש לה רבינו משום שהוא פוסק כרבנן..." ע"ש. וכן הוא בלחם משנה שם.

לכן י"ל שהתוספות בקידושין סבר כהרמב"ם דק"ל כרבנן, וליכא עשה מעיקרא אם לא נמלך. וכן נראה שהתוספות בקידושין שם סברו קיימו ולא קיימו, שבוזה כתוב בחולין קמא. "לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עבריה, עשה הוא דאיכא". לכן כיון דלאו עבריה, נשאר רק העשה ושפיר י"ל בזה שנשים פטורות "אפילו הם זמן גרמא" כמבואר בתוספות שם.

(ב) כתבתי שיש לפרש דברי השרשי הי"ם לפי מה שהוא הביא בתחילה דברי התוספות בקידושין לר. הנ"ל, וכן לפי מה שהוא הביא דעת הבעל המאור בסוף לגבי הברכה על מצה בשבעת ימי הפסח. וכבר כתבתי לעיל, שנראה לענ"ד כוונת התוספות היא שאין עשה מעיקרא כלל ודלא כרבי יהודה. וכן נראה ממ"ש השרשי הי"ם בדעת הבעל המאור, וז"ל "וכן כתב הרז"ה בטעמו של דבר שאין מברכין על אכילת מצה בכל ימי הפסח, אף שאנו מצווין שלא לאכול חמץ כל שבעה, דאין זה כי אם קיום ל"ת".

וכתב כת"ר, "ובדברי בעל שרשי הי"ם לענ"ד מבואר שמקיים מצוה בלא עבירה, דהא כתב, "שעיקר הדבר ההוא, הוא מקיים הלאו", מהלשון "עיקר" מובן שאמנם הוא לא רק מקיים את הלאו אלא גם עושה עשה, אך העיקר במעשיו הוא קיום הלאו. וכן מתפרש גם מה שכתב דעל פי הרז"ה באכילתו מצה אינו אלא מקיים את הלאו, דזהו עיקר הענין."

בשנקרא לפניו אין מכריחין אותו כי אם דוקא כשירצה ליקח שהוא מצטרך לו לתאות רוחו, ורוצה ללוקחם הזהירו שלא יקח האם על הבנים כי אם ישלח את האם ויקח הבנים. אמנם אם זה האיש לא רצה ולא התאווה תאוה ליקח שום אחד מהם, לא האם ולא הבנים, אין מכריחין אותו שלא כרצונו שישלח האם ולא הבנים, כיון שאין לו חפץ בשום אחד מהן ע"ש. וכן ראיתי בכפי אהרן שם בד"ה ודרך, שכתב כן, וז"ל "דאין חייב אלא במאורע וכשצריך לבנים, אבל אם אין צריך לבנים אה"נ שאין עליו שום חיוב" ע"ש. לכן אין ראיה מגמרא הנ"ל שיש מצות עשה מעיקרא.

כתב כת"ר באות ג, "מה תירץ כת"ר לקושיה על הבני חיי... דהלא עכ"פ מוכח מדסלקא דעתך לחזור בהרים שאיכא מצוה בלא עבירה כשרוצה בבנים, ולא כדבריהם שלעולם אין בזה מצוה ללא עבירה."

ולענ"ד אין זה כוונת המגילת ספר, ולדעתו אף כשהוא רוצה בבנים אין מצות עשה, שהוא כתב, "כי אם דוקא כשירצה ליקח שהוא מצטרך לו לתאות רוחו, ורוצה ללוקחם הזהירו שלא יקח האם על הבנים כי אם ישלח את האם ויקח הבנים". הרי הזהירו לקיים הל"ת, שלא לקח האם, אבל מ"ע מעיקרא ליכא.

(ד) **כתב** כת"ר באות ב, "ועוד שבאמת מצד שקיים את הלאו לא ראוי כלל לקבל שכר, שכן הגמרא בקידושין לט: מעמידה את המימרא דישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כשעושה מצוה דוקא בנשמר מעריות, ומשמע שחוק מעריות לעולם שכר הוא על קיום מצות עשה, ולמקיים לאו די לו בכך שלא יענש".

ועוד כתב כת"ר באות ד, "ובקידושין לט: הגמרא מעמידה את מה שאמרו "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה", אך ורק במי שבא דבר ערוה לידו וניצל, ומשמע שבעלמא אין שכר על המנעות מעבירה על לא תעשה בלבד אא"כ גם קיים בזה מצוות עשה."

וכשאני לעצמי אינו נראה כן, שכתב רש"י בקידושין שם, "התם שבאה דבר עבירה לידו. שהוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר בעבירה שבאה לידו וכפה יצרו ולא עבר אין מצוה יתירה מזו." הרי רש"י לא כתב שזה דוקא בעריות, אלא בלשון כולל, דהיינו "עבירה שבא לידו". הרי כל שיש כפיית יצרו כדי שלא יעבור על איסור, יש לו שכר, שאין מצוה יתירה מזו.

שאינו בא אלא לתקן את אשר כבר עשהו מבלי היותו מצווה (דהיינו בנמלך ועבר על הלאו). הרי בפירוש הוא כתב בסוף שאין לברך על ל"ת, דהיינו שאין עשה מעיקרא כלל, וגם הוא כתב, "ולא על עשה שאינו בא אלא לתקן את אשר כבר עשהו מבלי היותו מצווה". הרי העשה הוא רק כשהוא עבר על לאו, והוא צריך לתקן הלאו. הרי שאין עשה מעיקרא. ולכן מ"ש ברישא, "ובכן ע"פ הדברים האלה תנוח דעתינו, דאף דאמרו בש"ס יכול יחזור על הבנים, ובודאי מצוה קעביד ובא לידו קיום ל"ת ועשה", מוכרח לומר שאין הפירוש כפשוטו, שאל"כ א"א להלום דבריו ברישא עם דבריו בסיפא. לכן יש לפרש כוונתו לפי מה שבתחילה הוא כתב, "ואף....", ואחר כך הוא כתב "ומ"מ....", דהיינו שאף שנראה בש"ס שיש ל"ת ועשה מעיקרא, מ"מ אין זה כפשוטו אלא הל"ת מעיקרא והעשה הוא רק אם הוא כבר עבר על הל"ת, והוא לתקן הל"ת. לכן הוא כתב "ובכן ע"פ הדברים האלה תנוח דעתינו", דהיינו שאף דלכאורה נראה מהש"ס שצריך לחזור אחר הבנים ויש מצות עשה מעיקרא, וזה שלא כפירש השרשי הי"ם לעיל מזה, מ"מ "תנוח דעתינו", שכבר פירשתי (וזה מה שכתב "על פי הדברים האלה" שהוא כתב לעיל מזה) שאין זה כן, אלא שאין עשה מעיקרא כלל.

(ג) **כתוב** בחולין קלט: "יכול לחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא, במאורע לפניך קן." הרי נראה שאם אירע שיש קן לפניו אז יש חיוב לחזור אחר מצוה זו. הרי משמע שיש מצות עשה מעיקרא, ודלא כמו שפירשתי לדעת הרמב"ם במשנה תורה ודעי', בשם הבני חיי שאין מ"ע מעיקרא. וכ"כ הכפי אהרן ח"ב בס"י. בד"ה ויש, וז"ל "השתא אי אמרינן... אין כאן מ"ע אלא ניתק הלאו לאם עבר ולקח דומיא דהשבת גזל ועבוט, היכי תסיק אדעתין שיחזור לעבור על לאו ולתקנו, ואי הכי נימא נמי שיחזור לגזול ולהעביט כדי לקיים עשה דהשבה, זה ודאי לא יסתפק בו שום אדם עד שיצטרך קרא, ואין לומר דהך ברייתא אתיא כרבי יהודה, חדא דהו"ל לתלמוד למיפרך הניחא לר"י אלא לרבנן כי יקרא ל"ל, ותו דכולה הך ברייתא פסקוה הפוסקים להלכה". ע"ש שהוא כתב שמזה הוכחה גמורה שיש מצות עשה אף מעיקרא.

וכתבתי בתשובה אין מכאן קושיא, שכוונת הגמרא היא שבמאורע לפניך קן, ואתה רוצה ליקח הבנים, אז ממילא יש לו לחזור אחריי כיון שהוא רוצה ליקח הבנים, אבל אה"נ אם אירע הקן לפניו והוא אינו רוצה בבנים אז אין שום חיוב לחזור אחר מצוה זו. וכן ראיתי סברה זו לר' בנימין קאזיש בספרו מגילת ספר דף עז, וז"ל "גם

וכן הוא במאירי שם שכתב, "באה עבירה לידו וכיבש ביצרו והציל ממנה יש לו שכר כעושה מצוה". הרי הוא לא הביא כלל שזה דוקא לגבי עריות, וגם הוא לא הביא הדוגמאות בגמרא לגבי עריות, משמע שפשוט לו ששכר זה שייך במניעת כל עבירה.

ומה שכתוב בגמרא דוגמאות ממעשיות לגבי עריות, זה כדי ללמד גם דבר אחר, דהיינו "כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו עושינו לו נס", משא"כ במניעת שאר עבירות ע"ש.

וראיתי לר"י יצחק עטייה ז"ל בויקרא יצחק, בריש פר' בחוקתי, שפירש הגמרא הנ"ל וז"ל, "נראה לכאורה דהא דנותנים לו שכר כעושי מצוה הוא מלבד שכר שנותנים לו בעבור שלא עבר העבירה וקיים הלאו, גם נותנים לו כאלו בא לידו מ"ע וקיים אותה, ונמצא שהוא נוטל שכר על קיום הלאו וגם על קיום המ"ע, ובשתיים ועלתה לו. ועוד נראה משום דבכמ"מ המ"ע היא חמורה כמ"ש בגמ' אתי עשה ודחי ל"ת, ונמצא ששכר המ"ע הוא חמור ועדיף, ולענין זה הוא דייפו כוחו שנותנין לו שכר כעושי מצוה ששכרו יותר מרובה מקיום הלאוין, ולא לענין שיטול שכר רק על קיום הלאו" ע"ש. הרי הוא איירי בדרך כלל על לאוין שיש לו שכר אם הוא אינו עובר עבירה, והוא לא הזכיר כלל שזה דוקא לגבי עריות.

ושוב כתב, "וע"פ עיקר דברי הש"ס דקידושין, בזה יש להבין מ"ש במדרש פר' וארא ז' על פסוק בכל עצב יהיה מותר בכל הדברים שאדם נושא ונותן בהם ד"ת הוא נותן עליהן שכר... ומ"ש ברישא בכל הדברים, נראה שריבה בהאי כל למ"ש ז"ל שבכל מילי אם הוא מכוין בהם לש"ש הוא נוטל עליהן שכר, כגון שאוכל כדי שיהיה לו כוח לעסוק בתורה... וגם נושא ונותן באמונה כדי לפרנס בני ביתו בהיתר ויקיים כמה מצות, לא תגזול ולא תגנוב וכיוצא" ע"ש. הרי הוא למד מגמרא קידושין הנ"ל שיש שכר על מה שהוא אינו עובר על לא תגזול ולא תגנוב.

וגם ראיתי בחפץ חיים כלל א אות ז, שכתב לגבי מי שלא ספר לשון הרע, "ויזרז עצמו בשעת מעשה בכל כוחותיו לעמוד נפשו ויהיה לבו בטוח, כי שכרו יהיה עבור זה מן השם יתברך עד אין קץ, כמאמר חז"ל לפום צערא אגרא. ואיתא באבות דרבי נתן, כי מאה פעמים בצער מפעם אחד שלא בצער (וביאורו, כי דבר מצוה או לפרוש מדבר איסור שבא לו ע"י צער, שכרו מאה פעמים יותר ממצוה אחרת

כמותה שבא לו שלא בצער). ועל עת כזה בודאי שייך מאמר חז"ל במדרש, כל רגע ורגע שאדם חוסם פיו, זוכה לאור גנוז שאין כל מלאך ובריה יכול לשער." הרי על מניעת כל איסור אף שהוא אינו עריות, יש לו שכר גדול.

(ואחר זמן מה ראיתי מ"ש היעב"ץ בשמונה פרקים להרמב"ם פ"ו ס"ק ב, וז"ל "ודרך כלל אמרו, לפום צערא אגרא, וכ"ש באלו העברות הגדולות שהנפש מתאוה להם ומחמדתן כגזל ועריות ודומיהן, אע"פ שאינן ממצות השמעיות, כ"ש ששכרן גדול ומרובה לפי הצער שיש בהמנעם. (ובאמת שהאיש הישראלי יצרו תקפו בכל המצות המונעות בכלל, לפי שהיצר משתוקק יותר לדבר האסור, כמ"ש (משלי ט.) מים גנובים ימתקו... וכל שיצרו גדול וחזק בהן שטבעו יותר נוטה להם, ועכ"ז הוא מושל בנפשו וכובשה מפני אהבת קונו, הרי זה ודאי משובח יותר ושכרו גדול ביתר שאת ממי שאין טבעו לעבור עליהן ואינו מוצע צער ונזק בהמנעו." ע"ש. הרי לאו דוקא בעריות, אלא ה"ה בגזל וכיוצא יש לו שכר גדול.)

(ה) כתב כת"ר באות ד על דברי הר"י פלטי ומה שכתבתי לפרש את דבריו, ז"ל, "יש להעיר דלמה לנו להידחק כל כך כאשר מדברי חז"ל נראה להדיא שיש במתנות עניים מצות עשה גם בלא עבירה ממה שאמרו (ספרא אמור פרשה י יג) שהמקיימן "מעלה עליו הכתוב כאילו בית המקדש קיים והקריב קרבנות בתוכו", דמשמע מזה שיש שכר על מתנות עניים, כשם שיש שכר על קרבנות. לכן לשיטת כת"ר שאין שכר בקיום מצות ל"ת, משמע מזה שיש כאן מצות עשה מעיקרא. וגם כתב כת"ר, "וכבר כתבתי בפ"ב סע' 1. שגם מדברי הרמב"ם בהקדמה להלכות מתנות עניים שהקדים את העשה ללאו, שלא כדרכו בלאוין הניתקין לעשה, משמע שאיכא בהם מצוה בלא עבירה, וגם לא כתב בהם שהמצוה היא רק אם עבר ולקח. וכן נראה מלשון החינוך (מצוה רטז) שמצות עשה דפאה היא "להניח פאה מן התבואה", ולא אמר להניח פאה מן התבואה שלקט."

כתוב בחולין קמא: "לא תכלה וכלה, ישנן בכלל מלקות ארבעים דברי רבי יהודה, ש"מ טעמיה דרבי יהודה משום דקסבר לאו שניתק לעשה לוקין עליו, דלמא התם היינו טעם דקסבר תעזוב מעיקרא משמע." ופרש"י "לא תכלה, אבל מה עליך לעשות עזוב אותם ולא תכלה." הרי אם יש עשה מעיקרא אז לוקין עליו.

יש להשיב. שכבר כתבתי שלענ"ד אף מי שכובש את יצרו כדי שלא לעבור על לאו, יש לו שכר. ולכן אף לגבי פאה, הוא כובש את יצרו כדי להניח קצת שדהו לעניים. ועוד י"ל שאף את"ל כשיטת כת"ר שאין שכר כלל על שמירת הלאו, מ"מ מתנות עניים הם בכלל עשיית חסד, וזה בכלל ואהבת לרעך כמוך, ומצד זה יש שכר. וזה כמ"ש העין יצחק בח"ב אה"ע ס"סב אות טז, שכתב לגבי חליצה, "לכן כיון שאסורה להנשא בלא חליצה, ובחליצה תהא מותרת לשוק, לכן הוי מצוה שמקיים ואהבת לרעך כמוך כמו גמילות חסדים דמנו גמ"ח בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך כמבואר ברמב"ם הנ"ל." (עין ברמב"ם הל' אבל פ"יד הל"א) הרי בחליצה הוא מקיים מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך. ולכן ה"ה בנד"ד שע"י קיום הלאו של פאה, הוא מקיים מצות ואהבת לרעך כמוך, ומטעם מצות עשה זו יש לו שכר כאילו הקריב קרבנות. הרי עדיין י"ל שמעיקרא יש רק לאו במצות פאה.

ומ"ש כת"ר, "שגם מדברי הרמב"ם בהקדמה להלכות מתנות עניים שהקדים את העשה ללאו, שלא כדרכו בלאוין הניתקין לעשה, משמע שאיכא בהם מצוה בלא עבירה". כן הוא, אלא כיון שנראה ממה שהוא כתב בהלכות שאין עשה מעיקרא כשפירשתי לעיל, שוב אין לסמוך על דיוק זה.

ו) כתבתי שלדעת המעשה נסים, הרמב"ם סבר כהריטב"א דלר' יוחנן דאמר לא תעשה שקדמו עשה לוקין עליו, זה דוקא כשהעשה קודמו בכתובה, ודלא כרש"י.

וכתב כת"ר, "אך לענ"ד יש לתמוה על דברי המעשה נסים, דז"ל הריטב"א אחרי הבאת דברי רש"י במכות: "ונראה מדברי רבינו ז"ל דקודמו עשה דאמר רבי יוחנן לא סוף דבר שקודמו בכתוב אלא אע"פ שהוא מאוחר בכתוב כיון שיכול לקדמו במעשה, והכין משמע ודאי, דהא לרבי יהודה לאו דשילוח הקן לוקין עליו ופרישנא טעמא בדוכתא משום דלדידיה שלח מעיקרא משמע ואע"ג דכתיב בתר לא תקח, ורבנן סברי שלח לבסוף משמע, וק"ל דא"כ מאי האי דמסייעין לרבי יוחנן בסמוך מדכתיב ותנינא דהבא למקדש טמא דהא התם וישלחו לבסוף (כתיב ולבסוף) משמע ולא מעיקרא, וי"ל שכל שקודמו בכתובה תו לא בעינן קודמו במעשה אלא דאמרינן דכל שקודמו במעשה אע"פ שמאוחר בכתובה". הרי מפורש בדברי הריטב"א דלא חלק כלל על רש"י אלא ביארו והביא ראייה לדבריו משילוח הקן גופו, וכתב להדיא בסוף

וכן הוא ביומא לו: "והכא בתעזוב קא מיפלגי, דרבי עקיבא סבר תעזוב מעיקרא משמע, ורבי יוסי הגלילי סבר השתא" ע"ש.

ופסק הרמב"ם בהל' מתנות עניים פ"א הל"ג, שהוא לא הניתק לעשה ואין לוקין עליו. וכן הוא בספר המצות עשין ס"קכ, ולכן צ"ל שהוא סבר שאין מצוה מעיקרא. וכן נראה בפ"א שם הל"א שכתב, "הקוצר את שדהו לא יקצור את כל השדה כולה אלא יניח מעט קמה לעניים בסוף השדה, שנאמר לא תכלה פאת שדך...". הרי הוא מקיים לאו דוקא, דהיינו לא תכלה. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם שם בהל"ב. "עבר וקצר את כל השדה או אסף כל הפירות האילן, לוקח מעט ממה שקצר או ממה שאסף ונותנו לעניים, שנתנתו מצות עשה, שנאמר לעני ולגר תעזוב אותם". הרי רק אם "עבר וקצר", יש מ"ע, דהיינו כיון שהוא לאו הניתק לעשה, אבל מעיקרא אין מ"ע. ועיין עוד בזה בלחם משנה הל' מעשה קרבנות פ"ג הל"יד. לכן מ"ש כת"ר "וגם לא כתב בהם שהמצוה היא רק אם עבר ולקח", אינו נראה מכאן, שהרמב"ם כתב שהעשה הוא רק אם "עבר וקצר". וכן מצינו בהל"ד בלקט שהוא כתב, "וכן בלקט... יניחם לעניים שנאמר ולקט קצירך לא תלקט. עבר ולקטן לעני ולגר תעזוב אותם". הרי מעיקרא יש רק לאו, והעשה דוקא אם הוא עבר על הלאו. וכן הוא בהל"ה ע"ש.

וכן י"ל בדעת החינוך בס"רטז, שכתב "להניח פאה מן התבואה שנאמר ובקצרכם וכו' לעני ולגר תעזוב אותם אחר שזכר לא תכלה פאת שדך". הרי העשה הוא רק אחר הלאו. ולכן בסוף דבריו הוא כתב, "כל זמן שיש בידו מן הפירות נותן מהם ופטור בכך, לפי שהלאו הזה הוא לאו הניתק לעשה". הרי משמע מזה שאין עשה מעיקרא. לכן מ"ש כת"ר "וכן נראה מלשון החינוך (מצוה רטז). שמצות עשה דפאה היא "להניח פאה מן התבואה", ולא אמר להניח פאה מן התבואה שלקט". אינו נראה לי, שהוא כתב שהעשה של תעזוב, "הוא אחר שזכר לא תכלה". הרי העשה הוא רק אחר שהוא עבר על הלאו.

ומ"ש כת"ר, "נראה להדיא שיש במתנות עניים מצות עשה גם בלא עבירה ממה שאמרו (ספרא אמור פרשה י"ג) שהמקיימן "מעלה עליו הכתוב כאילו בית המקדש קיים והקריב קרבנות בתוכו", דמשמע מזה שיש שכר על מתנות עניים, כשם שיש שכר על קרבנות.

דבריו דכל שקודמו במעשה אע"פ שמאחר בכתובה יכול להחשב כקדמו עשה, ולא כפי שכתב המעשה נסים בשמו."

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ועיין בספר הרב הנ"ל, מה שהוא כתב עוד בענינים אלו.

ואלו הערות שכתבתי להרה"ג עידוא אלבה שליט"א על ספרו על מצות שילוח הקן.

(א) כתב כת"ר, "כתב מהר"ם שיק (י"ד ס"רצ) שאין מענישים מי שעובר על יד קן ואינו מקיים את מצות השילוח, דאף בציצית שבעידן ריתחא מענישים מי שלא מקיימה... מצוה זו היא יותר רשות מציצית, ולכן אין מענישים אותו אפילו בעושה תחבולות להיפטר. ונראה כוונתו שציצית שאני שהיא כדי שזכור כל המצות. וכ"כ בספר שלח תשלח (ע' לא) בשם הרח"ק שאין מענישים כלל מי שימנע מלעשותה. וכדברי המהר"ם שיק משמע מהא דרב יהודה בחולין קמא: הפקיע את המצוה לשלח ע"י טיפוח, ואף דהתם הוא בחצר חבירו, מ"מ הרי עשה תחבולות להפקיע גם מלוי את המצוה. אמנם בפת"ש (ס"רצב א) הביא בשם המשנת חכמים שמענישים בעידן ריתחא כמו בציצית, ובתפארת יעקב (קלח ע"ב) הסתפק אולי מענישים כבציצית, ובכתב סופר (קלט ע"ב) כתב שעכ"פ מענישים כשעושה תחבולות להיפטר. אך דבריהם צ"ע דהא מפשטות המעשה דרב יהודה מוכח כדברי מהר"ם שיק."

ולענ"ד יש להשיב. מ"ש המהר"ם שיק שרק בציצית שייך בעידן ריתחא מענישים ולא בשאר מצות עשה. לא משמע כן מרבינו גרשום במנחות מא. שכתב, "ענשיתו אעשה אם אין אדם מקיים מצות עשה כגון ציצית. א"ל בזמן ריתחא ענשין אפילו אעשה." הרי מ"ש ר"ג "כגון", משמע לאו דוקא ציצית אלא אף בשאר מצות עשה בזמן ריתחא ענשין.

וגם יש להעיר על מ"ש ר"י הוכגלרנטר ז"ל במשנת חכמים ריש הל' יסוה"ת בצפנת פענח אות ה, "אל תטעה דליכא עונש אמ"ע כ"א בעידן ריתחא וכמו שאמרו בציצית, דז"א דדוקא ציצית דחובת גברא הוא כשלוש טלית של ד' כנפות וכשלא לבש אינו עובר מ"ע בפועל כ"א אינו רודף אחר המצוה לקיימו, להכי ליכא עונש כ"א בעידן ריתחא. ומנין לפי המבואר בשו"ת ח"י ס"ג, דאף דאמרו במס' חולין (קלט:) דא"צ לחזור בהרים כו' לראות אם רובצת כו' בכדי לקיים מצות שלוח הקן, מ"מ אם מזדמן לו ורואה קן מחויב לקיים מצות שלוח הקן, נראה

ודבריו נכונים הם, שכן נראה שהריטב"א סבר כרש"י כמבואר בדברי כת"ר. אלא נראה שהמעשה נסים כיון לדבר אחר. ובתחילה י"ל שמ"ש המעשה נסים "לאו היינו שקודם במעשה כפירוש רש"י, אלא כפירוש הריטב"א ז"ל דהיינו שקודמו בכתובה", אין דעתו לומר שיש מחלוקת בין רש"י והריטב"א, אלא כיון שרש"י בסוף מכות יד: לא כתב בפירוש שהדבר תלוי על כתיבה, ורק הריטב"א אמר כן כדי לפרש דברי רש"י, משום זה כתב המעשה נסים "לאו...כפירוש רש"י", שתירוצן הריטב"א לא נמצא ברש"י, אלא הריטב"א פירש כן מדעתו כדי ליישב דעת רש"י. ולכן כתב המעשה נסים "אלא כפירוש הריטב"א". אולם אה"נ שאין הריטב"א חולק על רש"י.

וגם נראה כוונת המעשה נסים, ללמוד מהריטב"א דוקא שהעיקר תלוי על הכתיבה. ואין ללמוד מדבריו שאף לרבנן יש עשה מעיקרא, כשהוא פירש לדעת הרמב"ם. אלא י"ל שסבר המעשה נסים שיש להוסיף על מ"ש הריטב"א כדי לבאר דעת הרמב"ם. לכן י"ל שלדעת הרמב"ם כשכתוב העשה בסוף כדמצינו בשילוח הקן לדעת רבנן, אז אף אם גם יש מצוה מעיקרא לדעתם, מ"מ עדיין אין זה בכלל לאו שקדמו עשה, שהכל תלוי על הכתיבה. ואף שהריטב"א עצמו לא כתב כן, מ"מ יש ללמוד מדבריו שהכתיבה העיקר, וגם יש להוסיף על דבריו כדי לפרש דברי הרמב"ם. הרי שאף לאחרונים שסברו בדעת הרמב"ם שיש גם עשה מעיקרא, מ"מ הוא לאו הניתק לעשה ואין בו מלקות, ואין זה בכלל לאו שקדמו עשה, כיון שהכל תלוי על הכתיבה, ולדעת רבנן כתיבת העשה היא אחר הלאו.

ואגב יש להעיר שלדעת הכסף משנה בהל' נערה פ"א הל"ז, קי"ל דאין לוקין על לאו שקדמו עשה. ואף שהקשו האחרונים על דעתו, מ"מ מצינו בשער המלך הל' חמץ פ"א הל"ג ד"ה אמנם, שפירש דעת הכסף משנה לנכון. לכן מ"ש כת"ר "...כל זה קשה לי לפי מה שהוכחתי בפ"ב שלא יתכן בדעת חכמים לומר שאיכא מצוה מעיקרא משום שאז נצטרך לומר שהוי לאו שקדמו עשה...". י"ל שלדעת הכסף משנה אף בלאו שקדמו עשה קי"ל שאין לוקין עליו.

ואסיים בכבוד רב

אינו עושה שום מעשה שניכר ממנו שהוא רוצה לפטור את עצמו מן המצוה, ואין כאן תחבולות ועלילות. ולכן איך כתב המשנה חכמים הנ"ל "וכשלא לבש אינו עובר מ"ע בפועל כ"א אינו רודף אחר המצוה לקיימו, להכי ליכא עונש כ"א בעידן ריתחא", שהרי מבואר לעיל שבזה אין ענשינן ליה אפילו בעידן ריתחא.

ולכן ה"ה במי שהולך לדרכו וראה קן צפור אין שום עונש אפילו בעידן ריתחא, אם הוא אינו מקיים מצות שילוח הקן.

ומ"ש המשנה חכמים להביא ראיה ממ"ש החוות יאיר, כבר מצינו בחתם סופר א"ח ס"ק שהשיב על דבריו ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים. וכן מבואר בדברי כת"ר בפ"ב.

ומ"ש כת"ר להביא ראיה שמותר לעשות תחבולות לפטור את עצמו ממצות שילוח הקן, "מהא דרב יהודה בחולין קמא: הפקיע את המצוה לשלח ע"י טיפוח, ואף דהתם הוא בחצר חברו, מ"מ הרי עשה תחבולות להפקיע גם מלוי את המצוה."

כבר כתב החתם סופר בא"ח ס"ק ד"ה עוד, על סוגיא זו, "וצ"ל דהתם לא בעי לקיים מצות שלוח אלא לקנות פירי שובכו, ויהי מזומן ופטור מלשלח, אלא משום שאסור לקנות הבנים בעוד שהאם רובצת עליהם ע"כ טרף אקן להגביה האם, ולא שיקיים בזה מצות שלוח, אלא שיהיה מותר לקנות הבנים, וכצ"ל לדעת הרמב"ם, וא"כ מוכח דדעתו ז"ל דאין חיוב לשלח אם אינו רוצה ליקח הבנים." (ודלא כהחוות יאיר הנ"ל). הרי נראה שרב יהודה לא עשה "תחבולות" בכוונה כמ"ש כת"ר לפטור עצמו ממצות שילוח הקן, אלא כל כוונתו היתה להקנות הבנים ללוי בר סימון כמבואר שם, אלא רק ממילא הוא פטור מן המצוה ע"י מעשיו. ואין זה דומה לתחבולות בציצית שכל כוונתו במעשיו רק לפטור את עצמו מן המצוה כמ"ש התוספות "שמשנה אותו להיפטר". הרי כל כוונתו "ליפטר", ואין טעם אחר למעשיו. ועיין עוד בזה בכפי אהרן ח"ב י"ד ס"י. ולכן אין ראיה מכאן שאף בכוונת תחבולות אין עונש בעידן ריתחא במצות שילוח הקן.

(ב) **כתב כת"ר**, "אמנם המנהג הרווח שאין מברכים, אך כיון שמדי ספק לא יצאנו נראה שנכון לברך ע"י הקדמת אמירת הפסוק ויברך דוד עד מעולם ועד עולם, ואחר כך לסיים מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצות שילוח הקן."

דאם לא קיים ענשינן ליה בעידן ריתחא, אבל ליכא עונש כמו עובר על מ"ע המוטל עליו, דמ"ע היינו אם לקח האם והבנים, ויבואר במקומו בס"ד. וכן הוא בפ"ת י"ד ס"רצב ס"ק א ע"ש.

ויש לדון בזה. כתבו התוספות בערכין ב: ד"ה הכל, "...ואע"ג דא"ל מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה, כלומר וכי אתה מבקש עלילות להפטר מציצית כדמפרש התם, א"ל ענשיתו אעשה, א"ל בעידן ריתחא, היינו דוקא באותן הימים דכל הטליתות היו בת ארבע כנפות איכא עונש לאותו שמשנה אותו להיפטר, אבל בזה"ז שרוב הטליתות פטורין אין עונש למי שאינו קונה ארבע כנפות." וכן הוא בתוספות שבת לב: וכן הוא במרדכי, הלכות קטנות ס"תתקמה, שכתב "בעידן ריתחא ענשינן, פירוש מי שיש לו טלית בת ארבע כנפים ומחזר עלילות להיפטר מן המצות, אבל אנחנו אין דרכנו בבגדי ארבע כנפים אפילו בעידן ריתחא לא מיענשי, ומיהא מצוה מן המוכרח הוא..." ע"ש. וכן הוא ברא"ש והסמ"ג. וכתב הגן המלך אות עח. "הא דא"ל מלאכא לרב קטינא דבעידן ריתחא ענשינן אעשה, היינו כשמבקש תחבולות ליפטר מן המצוה, אבל אם לבד אינו משתדל בה לקיימה לא מיענש, כ"כ התוספות בריש מס' ערכין גבי הכל מחייבין בציצית" ע"ש. וכן הוא ברב פעלים ח"א י"ד ס"ה ד"ה ובמנחות ע"ש.

ואף דמצינו בפסחים קיג: "שבעה מנודין לשמים... מי שאין לו ציצית בבגדו". ופירשו התוספות ד"ה ואין, "מיירי בשיש לו ואינו מניחין, א"נ אפילו אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב...". הרי לפירוש שני אף שאין לו, חייב הוא לקנות ציצית. מ"מ לדינא נראה דלא קי"ל כפירוש שני, וזה לפי מ"ש הב"י בס"כ ד"ה אע"פ, "...ובפ"ע ת"ר ז' כמנודין לשמים וחד מינייהו מי שאין לו ציצית בבגדו, ובפ"ג שאכלו קורא אותו עם הארץ, ונ"ל דהיינו דוקא כשיש לו בגד של ד' כנפות ואין בו ציצית." הרי הוא לא הביא הפירוש השני בתוספות כלל. ונראה דלא קי"ל כהפירוש השני בתוספות כיון ששאר הראשונים לא סברו כן, עיין ב"י שם.

ולפי זה י"ל שרק מי שיש לו טלית של ד' כנפות והוא עושה אחת מד' כנפות עגולה, וכיוצא בזה, י"ל שהוא עושה מעשה בקום עשה ליפטר מן המצוה, וזהו מ"ש התוספות הנ"ל "שמשנה אותו להיפטר", אבל מי שאין לו טלית והולך לדרכו וראה טלית בחנות אין לו עונש כלל אם הוא אינו קונה אותה, כיון שהוא הולך לפי תומו, והוא

שכוונתו "לתכלית המלאכה... לצור אותם, ולשלחם אח"כ", מ"מ עדיין מותר הוא, שדעתו בסוף להבריחם.

ולפי זה יש להעיר, הלא אף בשילוח הקן כל כוונת הצידה היא לברוח העוף ממנו אחר כך, וזה "לא מקרי צידה", והוא מותר.

ואסיים בברכת התורה וברכת שלום.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרב הנ"ל על מה שכתבתי לעיל. וזה מה שהשבתי לו.

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) כתב כת"ר רביה שמותר לעשות תחבולות לפטור את עצמו ממצות שילוח הקן, "מהא דרב יהודה בחולין קמא: הפקיע את המצוה לשלח ע"י טיפוח, ואף דהתם הוא בחצר חבריו, מ"מ הרי עשה תחבולות להפקיע גם מלוי את המצוה."

וכתבתי על זה, "נראה שרב יהודה לא עשה "תחבולות" בכוונה כמ"ש כת"ר לפטור עצמו ממצות שילוח הקן, אלא כל כוונתו היתה להקנות הבנים ללוי בר סימון כמבואר שם, אלא רק ממילא הוא פטור מן המצוה ע"י מעשיו. ואין זה דומה לתחבולות בציצית שכל כוונתו במעשיו רק לפטור את עצמו מן המצוה כמ"ש התוספות "שמשנה אותו להיפטר". הרי כל כוונתו "ליפטר", ואין טעם אחר למעשיו. ועיין עוד בזה בכפי אהרן ח"ב י"ד ס"י. ולכן אין ראייה מכאן שאף בכוונת תחבולות אין עונש בעידן ריתחא במצות שילוח הקן."

ושוב כתב כת"ר, "אך לענ"ד שפיר שייך לשון תחבולות אף כשמרויח רווח כלשהוא, דאמנם עיקר כוונת רב יהודה היתה שלוי יקנה, אך הלא לשם השגת מטרה זו יכלו הוא או לוי לשלח, אלא שלא עשו זאת כי לוי לא רצה לקיים מצות שילוח כדי שישארו היונים בגבולו. וזהו ממש מסוג הטצדקי בציצית שלא ניחא ליה בטירחה והפסד שבעשיית ציצית. ולכן עושה תחבולה להיפטר מהמצוה."

ויש להשיב. מ"ש כת"ר "אלא שלא עשו זאת כי לוי לא רצה לקיים מצות שילוח כדי שישארו היונים בגבולו." והלא אף אם קיים מצות שילוח הקן דרך היונים לחזור

ולענ"ד סברה זו אינה מעלה או מוריד, שאין לשון זה בכלל המטבע שתקנו רבותינו לברכה. ולכן הוא רק שבח בעלמא. ויותר נראה לומר הברכה בהרהור, וכמ"ש הגן המלך אות כג, "כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ק (מהל' ברכות) דין ז, דכל הברכות שבירך בלבו אע"ג דלא השמיע לאזנו ולא הוציא בשפתיו יצא. מכאן יש ללמוד לאדם שנסתפק אם בירך ברכה אם לאו שיברכנה בלבו. וממה נפשך שפיר דמי, שאם לא בירך הרי הוא יי"ח בברכה זו שבירך בלבו, ואם בירך כבר הא לא הויה ברכה זו ברכה לבטלה דעבר משום לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, כיון שמברך בלבו ואינו מבטא בשפתיו, ובכולהו שבועות חשבינן שבועה רק בביטוי שפתיים." וכן סבר הבן איש חי פר' בלק אות ז, וכן הוא בכה"ח ס"קנז אות י בשם כמה פוסקים. הרי ע"י הרהור לדעת הרמב"ם הוא יי"ח של הברכה, משא"כ באמירת הפסוק עם קצת לשון הברכה הנ"ל, שהוא אינו יי"ח של הברכה כלל.

(ג) כתב כת"ר שאין עושין שילוח הקן בשבת משום מלאכת צידה. וז"ל "שדי חמד (ח"ד ע' 113) כתב שלפי דעת שער המלך וספר יהושע אפשר לקיים שילוח הקן בשבת כיון שמקיים את המצוה תיכף בשעת השילוח, ואין לחוש לטלטל מוקצה כי באופן כזה שמקיים מיד המצוה במוקצה שמטלטל לא נגזר איסור מוקצה, אך נראה שהוא איירי לקיימה בלא לתופסה, שהרי אם תופסה עובר ודאי על איסור צידה, ובעית המוקצה שעליה מדבר היא לענין הבנים, אף לפי דרכנו אין כלל מצוה כל עוד שלא יתפוס את האם, ולכן פשיטא שאסור."

וכן הוא בחתם סופר א"ח ס"ק ד"ה אמנם, שכתב לגבי שילוח הקן בשבת, "י"ל להרמב"ם דצריך לשלח בידו ולתופסה בכנפיה ולשלחה, א"כ לא מיבעי' במחוסרת צידה דה"ל צידה גמורה ומכוון לתכלית המלאכה ההיא כי כך המצוה לצור אותה בידו ולשלחה אח"כ, וכך היא מצותו, ופשיטא בלי ספק שחייב חטאת... ע"ש.

ולענ"ד אין זה ברור, שלדעת הרמב"ם בפ"י דשבת הל"כה, "רמשים המזיקין כגון נחשים... מותר לצוד אותם בשבת." ואע"פ שהרמב"ם פסק שמלאכה שא"צ לגופה חייב, מ"מ כאן מותר לצוד אותם לכתחילה. ופירש הא"ר בס"ט ש"ט ז ס"ק יח, בשם היראים והספר ריקאנטי "דכל צידה שאינו אלא להבריה ההיזק ממנו מודה ר"י דלא מקרי צידה." וכן הוא בכה"ח ס"ש ש"ט אות נה ע"ש. הרי אף

חזון נחום על קדשים דף קצט. שכתב דתירוצא בתרא הוא הנכון יותר יתר הוא שלא תמוט, וכ"כ בפשיטות הר"ב מטה אשר דף קג ע"ד. ומה לי "תירוצ" ומה לי "אי נמי", הלא בשניהם י"ל שתלויים על במחלוקת הנ"ל איזה העיקר.

ועוד י"ל שכתוב בפסקי התוספות שם אות שג, "תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים שלא ישן בהן ולא יפיח בהן. וצריך לחזור אחר התפילין". הרי זה כה"א נמי, אולם אף שכתבו "צריך לחזור אחר התפילין", מ"מ לא כתבו שצריך לחזור אחר ציצית. משמע שמ"ש האי נמי "אפילו אין לו יש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב", הוא רק לגבי תפילין שהוא מצוה חיובית משא"כ בציצית שהיא מצוה קיומית.

ומ"ש השל"ה על הב"י "שבודאי לא ראה את דברי התוספות בפסחים", זה קשה מאד לומר על מרן, שודאי כל רז לא אניס ליה. ועוד הלא כתב הב"י בס"כד "רובפ' ע"פ ת"ר ז' כמנודין לשמים וחד מינייהו מי שאין לו ציצית בבגדו, ובפ"ג שאכלו קורא אותו עם הארץ, ונ"ל דהיינו דוקא כשיש לו בגד של ד' כנפות ואין בו ציצית". הרי הוא הביא הגמרא בפסחים, ופשוט מאד שהוא ראה התוספות במקומו, ועדיין הוא לא פסק שיש חיוב לחזור אחר ציצית.

וכת"ר הביא תשובת הציץ אליעזר בח"ח ס"ד, שכתב "והטור והש"ע י"ל דס"ל נמי כתירוצ' הב' בתוספות פסחים שם דמחויב גם לחזור ולקנות ולהביא עצמו לידי חיוב, וכן משמע שפירש כן גם הגר"א ז"ל דלדין הש"ע בזה ציין לתירוצ' הב' של התוספות בפסחים הנ"ל. וזה קשה בעיני, שהלא כבר כתב הברכ"י ב"ד ס"רעו אות ב בשם מהר"י זיין, "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך הש"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבש"ע אבל לפסוק הדבר כאשר נראה לכאורה בש"ע איסור גמור יש בדבר" ע"ש. וכן הוא בנד"ד שיש לפרש דברי מרן לפי מה שפסק בב"י בס"כד.

ולכן יפה העיר כת"ר, "בפשטות מסתבר יותר שהשו"ע כשיטתו בב"י, והטוב והנכון הוא ע"פ דברי הרא"ש (מו"ק פ"ג ס"פ) שלאחר שכתב שלא יענש כשאינו מחזור לקנותו הוסיף, "מיהו יש לו לאדם לחזור ולקיים כל מצות כדאמר (סוטה יד.) גבי משה רבינו שלא היה תאב ליכנס לא"י לאכול מפריה אלא כדי לקיים מצוות התלויות בארץ,

לשובך ועדיין הם בגבולו. ועוד אף אם דרכם שלא לחזור, הלא אם הוא מטפח על השובך מצינו ש"יפרחו האמהות" כמ"ש מרן בח"מ ס"ריג ב, לכן עדיין יש חשש שמא לא ישארו בגבולו. ולכן אין הטיפוח מועיל כלום ללוי. לכן אין לומר שכל כוונת לוי היתה שלא לקיים המצוה כדי שישארו היונים בגבולו. אלא י"ל שכל כוונתו היתה לקנות האפרוחים ע"י חצרו, כדי שהוא יוכל למכור האפרוחים לרב יהודה. ואין זה דומה לתחבולות במצות ציצית דהתם כל הכוונה היא רק ליפטר מן המצוה, ולא למכור הטלית לאחר.

וכן הוא בתחבולות אחרות שהכוונה היתה רק לפטור מן המצוה. כתוב בגיטין פא. "דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות ודרך קרפפות כדי לפוטרו מן המעשר". הרי הם כיוונו בפירוש להיפטר מן המצוה, ולא משום טעם אחר.

וגם מצינו כתוב בקידושין לג. לגבי קימה והידור לפני זקן, "יכול יעצים עיניו כמו שלא ראהו, אטו ברשיעי עסקינן, אלא יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, ת"ל תקום ויראת". ופירש"י "יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו". הרי אף כאן תחבולה בפירוש, ולא משום טעם אחר. וכן הוא במקומות אחרים. ולכן י"ל שאין מעשה לוי הנ"ל בכלל תחבולות.

וגם כתב כת"ר, "וכת"ר הכריע שגם בציצית נענשים על אי קיום מצות ציצית בעידן ריתחא רק כשיש לו אפשרות ונמנע מלעשות המצוה, אבל לא נענשים על מניעה מלחזור על ציצית וכדברי הראשונים שהביא, וכ"כ הב"י בס"כד. אך מאידך גיסא כידוע בכללי הפסיקה כשתוספות כותבים אי נמי העיקר לדעתם כתירוצ' זה, שבציצית גם הנמנע מלחזור יענש. וכן דעת הרוקח בס"שסא, וראה בשל"ה הקדוש מסכת חולין פרק נר מצוה שהביא דברי הב"י וכתב עליו שבודאי לא ראה את דברי התוספות בפסחים...".

ויש להעיר, שמ"ש כת"ר "כידוע בכללי הפסיקה כשתוספות כותבים אי נמי העיקר לדעתם כתירוצ' זה", אינו ברור. וכבר כתב היד מלאכי בכללי התוס' אות כד, "אני מקובל דתירוצ' ראשון שעושה התוס' פשט הוא העיקר כ"כ הכנה"ג בכללי הפוסקים כלל יט בשם משפטי שמואל ומהרי"ק והר"י הלוי. ואני המ"ך מצאתי להר"ב

וכ"ש מצות ציצית שהיא לזכירת כל המצוות שצריך אדם להיות זהיר בה כל שעה". ודברי הטור הם ממש דברי אביו, ומה שמהדרים שלא לילך ד' אמות בלי ציצית הוא גם מטעם זה, שכך ראוי לעשות כיון שענינה הוא לזכור כל המצוות, אך לא יענש אם לא יעשה זאת. וגם העיר כת"ר, "הגר"א כתב עיין בתוספות פסחים וכו', ואפשר שכוונתו רק לציין שלדעתם ענשין על שאינו מחזר, אך אינו מפרש כך את דברי הש"ע. ודבריו נכונים הם.

וכן יש להשיב על דברי העולת תמיד בס"כ כד ס"ק א, שפירש שלדעת הש"ע כוונת הטוב והנכון היא משום דאל"ה לא קיים מצות עשה ונענש בעידן ריתחא. שזה אינו שלדעת מרן אין חיוב לקנות טלית קטן אם אין לו, ואין שום עונש בזה.

(ב) **כתב** כת"ר בספר, "אמנם המנהג הרווח שאין מברכים, אך כיון שמדי ספק לא יצאנו נראה שנכון לברך ע"י הקדמת אמירת הפסוק ויברך דוד עד מעולם ועד עולם, ואחר כך לסיים מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מצות שילוח הקץ". ועל זה כתבתי, "ולענ"ד סברה זו אינה מעלה או מוריד, שאין לשון זה בכלל המטבע שתקנו רבותינו לברכה. ולכן הוא רק שבח בעלמא. ויותר נראה לומר הברכה בהרהור, וכמ"ש הגן המלך אות כג."

וכת"ר האריך לבאר שנוסח של ויברך דוד וכו', בכלל מטבע שתקנו חכמים. ודבריו נכונים הם, אלא שכיונתי לדבר אחר, ועמך הסליחה שלא פירשתי את דברי.

כתוב בתענית טז: "במה דברים אמורים בגבולין אבל במקדש אינו כן לפי שאין עונין אמן במקדש, ומנין שאין עונין אמן במקדש, שנאמר קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה... ואלא במקדש מהו אומר, ברוך ה' אלוקים אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך גואל ישראל... וכוך הנהיג ר' חלפתא בצפורי ור' חנניה בן תרדיון בסיכני, וכשבא דבר לפני חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית". וכן הוא בפירש"י בברכות נד. "המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלוקי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך חונן הדעת, וכן כולם והעונין אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" ע"ש.

הרי מה שנהגו במקדש ילפינן מהפסוק "קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה". ולכן לפי פסוק זה תקנו בנוסח

הברכה במקדש "...מן העולם ועד העולם". ובנוסח זה שייך לענות ברוך שם כבוד וכו'. אולם בגבולין שאין לענות ברוך שם כבוד וכו', ממילא אין לומר בנוסח הברכה "מן העולם ועד העולם", שנוסח זה שייך רק כשעונים ברוך שם כבוד וכו', כנראה מהפסוק. ולכן כשאמרו חכמים "לא היו נוהגין כן". ופירש"י "שיהיו עונין אחריו ברוך שם כבוד כו', אלא עונין אמן בגבולין", ממילא משמע שאין לברך בגבולין נוסח הברכה של "מן העולם ועד העולם", שנוסח זה שייך רק כשעונים ברוך שם כבוד וכו'. ולכן אין לומר בגבולין בברכה הנוסח בויברך דוד, דהיינו "מעולם ועד עולם". ולפי זה נראה שאף שמצד אחד זה בכלל מטבע שתקנו חכמים, ולא גרוע מברכת בנימין רעיא בברכות מ. וכמבואר בדברי כת"ר, מ"מ נראה לענ"ד שלדעת רבותינו אין לברך כן בגבולין שהנוסח של "מעולם ועד עולם", שייך רק במקדש, ולא תקנו נוסח זה בגבולין. ולכן מצינו שמי שמברך בנוסח זה בגבולין לא עשה כתקנת רבותינו, ואין זה נחשב ברכה אלא שבח בעלמא. לכן נראה שכשיש ספק בברכה, יותר טוב לברך בהרהור.

(ג) **כתבתי** שיש להעיר אם יש איסור צידה לדעת הרמב"ם באחיזת ושלילוח האם בשבת. וזה לפי מ"ש היראים והספר ריקאנטי "דכל צידה שאינו אלא להבריא ההיזק ממנו מודה ר"י דלא מקרי צידה". והרי אף בשלילוח הקן כל כוונת אחיזת האם היא להבריא האם ממנו.

ועל זה כתב כת"ר, "אך לענ"ד יש לחלק דלא דמי צד להבריא לצד לקיום מצות שלח, דבצד להבריא כל התיקון שנצרך לו הוא רק סלוק הנזק (ראה הר צבי ט"ל הרים – זורע ס"ג. שבאופן זה "כוונה והתיקון של מלאכת צידה הוא רק מניעת הנזק"), אך הכא נצרך לעצם הצידה כדי שיחולו עליו גדרי המצוה, וזה חלק מהתיקון הנצרך לו כי בלא זה לא תתקיים המצוה."

ועדיין יש לפקפק בזה, שהלא לדעת הרמב"ם מלאכה שא"צ לגופה חייב, ולכן יש להשוות מי שצד להבריא שכל כוונתו רק סלוק הנזק, למי שיש לו תקון כשהוא צד להבריא כדמצינו בשלילוח הקן. לכן לדעת הרמב"ם חילוק זה אינו מעלה או מוריד. ועדיין י"ל שכל צידה שכוונתו בסוף להבריא אינה בכלל מלאכת צידה.

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר עוד הרב הנ"ל. וזה מה שהשבתי לו:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

(א) כתבתי שרב יהודה בחולין קמא: לא עשה תחבולות להיפטר כיון שלא עשה את הטיפוח רק כדי להיפטר מהמצוה אלא כדי להקנות ללוי, ולכן אין להוכיח ממעשה זה דשרי לטפח גם למי שלא רוצה להקנות.

ובאות ח כתב כת"ר, "ולכאורה כוונת כת"ר לאפוקי מדברי שכל אחד רשאי לטפח כדי להיפטר משילוח גם אם כוונתו לקחת את הבנים לעצמו, ולדעת כת"ר הדבר אסור כי זו היא כוונה להיפטר מהמצוה. אך אם כך יש להשיב שמהרמב"ם בהל' מכירה והשו"ע בחו"מ ס"ריג ב, עולה שיותר גם למוכר לטפח על הקן כדי לקנות, ובמאירי ביאר שזה גופא היה המעשה דרב יהודה."

ויש להשיב. כתב מרן בח"מ ס"ריג ב, "...לפיכך הרוצה להקנות אפרוחים וביצים אלו לחבירו..." לכן י"ל שאף אם המוכר קונה האפרוחים או הביצים לעצמו, מ"מ כיון שניכר לכ"ע שכל כוונתו היא רק לעשות כן כדי "להקנות... לחבירו", ומה שהוא עושה הוא רק כדי לקיים הלכות מקח וממכר, אין זה נראה כאדם שרוצה להיפטר מן המצוה. משא"כ אם הוא לבדו ומכוין רק ליטול האפרוחים לעצמו, ועדיין אינו משלח האם, שזה בכלל תחבולות. ויש לדמות זה למי שרוצה לקנות טלית מחבירו, ואמר לו חבירו לעשות הקנין בשינוי מעשה בגוף הטלית, ולכן הוא עושה אחת מד' כנפות עגולה, י"ל שאין זה בכלל תחבולות להיפטר ממצות ציצית, שנראה לכל שהוא עושה כן רק דרך מקח וממכר, ולא בכוונה מפורשת להיפטר מן המצוה. וכן הוא בנד"ד שאף המוכר כיון רק לקנות האפרוחים והביצים כדי להקנותם לחבירו, ולא כיון בזה דוקא להיפטר מן המצוה.

(ב) באות ט כתב כת"ר, "כת"ר הביא ראיה יפה לכך שאין לברך לכתחילה בנוסח של מעולם ועד עולם, אך כיון שגם כת"ר מסכים דלא גרע מברכת בנימין רעיא, אכתי נראה לענ"ד שעדיף לברך באופן שבו יוצא לכ"ע מאשר ברכה בהרהור שלפי רוב הפוסקים לא עשה בה דבר."

כיונתי לומר, שמצד אחד הנוסח של מעולם ועד מעולם הוא כברכת בנימין רעיא, ואין לפוסלו משום זה, אלא עדיין יש לפוסלו מטעם אחר, דהיינו שאין זה בכלל

המטבע שתקנו רבותינו בגבולין (מהטעם שכבר ביארתי), ולכן לדעתם הוא נחשב רק שבח בעלמא, ואינו יוצא בו כלל.

ואסיים בכבוד רב ובברכה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר עוד הרב הנ"ל. וזה מה שכתבתי לו:

לכבוד הרה"ג עידוא אלבה שליט"א.

איני רוצה לכפול הדברים פעם אחר פעם. ואני סומך על הקורא היקר לעיין היטב בכל דבריני, ולבחור כל מה שימצא חן בעיניו.

ויש לי רק נקודה אחת. והיא על דברי הכסף משנה בהל' מכירה פ"כג הל"י כתב בספר חבל נחלתו, "הרי האם אינה רובצת על גבי האפרוחים בכל רגע ורגע מהטלת הביצים עד שיפרחו מן הקן... וכשהם בוקעים מביצתם היא הוגבהה מעליהם או זזה מצידה, והם גדלים בקן עד שיפרחו ממנו כשהיא אינה רובצת עליהם ממש, אלא לכל היותר בסמיכות אליהם."

וכתב כת"ר על זה, "אם נאמר כהבנת הכסף משנה שברגע שהאם עמדה מעליהם קנתה חצירו, לא מובן איך הרמב"ם מדבר על שילוח הקן מאפרוחים כאשר אין מציאות שהאם לא עמדה מהם עוד לפני שנעשו אפרוחים, דלכל הפחות בזמן שבוקעים האפרוחים היא זזה מהם... היא קושיא אלימתא דודאי האם עמדה מעל הביצים לפי שבקעו הביצים."

שמעתי שהדרך של כמה מיני עופות לרבוץ על גבי הביצים אף כשהאפרוחים בוקעים מקליפתם. וכל זה כדי לשמור האפרוחים וגם כדי לחמם אותם. וגם אחר שבוקעים מקליפתן האם רובצת על האפרוחים לימים אחדים. ולכן מ"ש כת"ר "דלכל הפחות בזמן שבוקעים האפרוחים היא זזה מהם", נראה שאין המציאות כן.

בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

אלא הוא צריך לומר "הרי זה קדש". וזה שייך רק בבהמה כיון שהפסוק בפר' ראה אינו מדבר לגבי אדם, אלא רק בבהמה וצאן. וכן נראה מערכין כט. ע"ש. הרי מצינו שבבכור האדם יש מצוה להפרישו ולהבדילו, וזה הפירוש של "קדש לי", אבל בבהמה יש עוד מצוה לומר "הרי זה קדש" כמבואר בפר' ראה.

ולכן כשכתב הרמב"ם בספר המצות הנ"ל, "וכבר נכפל הצווי בבכור בהמה טהורה, והוא המצוה שאנחנו מדברים בה עתה, ואמר כל הבכור אשר יולד...". אין פירושו שהמצוה שם ממש כמו לגבי "קדש לי", אלא יש חילוק בין הפרשה והבדלה ששייך באדם ובבהמה, ובין "הרי זה קדש" ששייך רק בבהמה. ולכן כשכתב הרמב"ם "וכבר נכפל הצווי", הוא רק בא לומר שאף בפר' ראה יש ציווי לגבי בכור בהמה, אלא עדיין י"ל שיש חילוק בין כוונת הפסוקים, וכמשמע מדבריו בהל' בכורות הנ"ל.

ולפי זה יש להעיר על הכסף משנה בהל' בכורות פ"א הל"א הנ"ל שכתב, "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים וכו'. מפורש בתורה פר' בא אל פרעה, ופר' ראה". וזה אינו מדויק, שמצות הפרשה והבדלה היא רק בפר' בא, ובפר' ראה, יש מצוה אחרת דהיינו שיאמר "הרי זה קדש".

ולפי זה דברי החפץ חיים מובנים, שמ"ש "מצות עשה לקדש בכורות פטר רחם הזכרים שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה", דהיינו מצות הפרשה והבדלה, וזה בבכור אדם ובהמה. ומ"ש עוד "ומצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קדש שנאמר תקדיש לה' אלקיך", הוא מצוה אחרת ורק בבהמה וצאן.

ב) ויש לחקור איך מצות הפרשה והבדלה שייך בבכור אדם, דבשלמא לגבי בהמה יש כמה בני בקר בשדה, ויש חשש שמא אינו יכול להכיר איזה הבכור בין כל בני בקר בשדה, אבל בבכור אדם הרי בכורו הוא הראשון בביתו ולא שייך לומר שמא אינו יכול להכיר איזה הבכור, ולמה לו להפרישו ולהבדילו, הרי הוא מובן מאליו שזה בכורו. ואף שי"ל ששייך הפרשה והבדלה כשנולדו תאומים זכרים, כדי להכיר איזה מהם הבכור, מ"מ כשנולד רק בן אחד לא שייך הפרשה והבדלה, שהכל מודים שזה בכורו.

בשולי הכתב. צירפתי סרטון, ותראה שם בסוף שהאפרוח ממש תחת האם. ועוד, בפרשנות לסרט, היא אומרת שהיא ראתה שהאפרוח בקע מהביצה, תחת האם.

סימן קכ.

שאלה: האם יש לפרש מה היא המצוה לקדש בן הבכור.

תשובה: א) כתב בעל החפץ חיים בספר המצות הקצר ס"נג. "מצות עשה לקדש בכורות פטר רחם הזכרים שנאמר קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל באדם ובבהמה, ומצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קדש שנאמר תקדיש לה' אלקיך, ואם לא הקדישו הרי זה מתקדש מאיליו. ובזה"ז הבכור ירעה עד שיפול בו מום ושייך לכהן. ונוהג בזו"נ. ולכאורה אינו מובן, שאם יש מצוה לקדש בכור האדם כמו בכור הבהמה, שנאמר "קדש לי כל בכור... באדם ובבהמה", אז הלא אף בבכור אדם יש מצוה לומר "הרי זה קדוש", ולמה כתב החפץ חיים דאמרינן "הרי זה קדוש" רק לגבי בהמה. ואין הקושיא על החפץ חיים אלא אף על פסוקי התורה יש להקשות כן, שבפר' בא, כתב "קדש לי כל בכור... באדם ובבהמה", הרי המצוה לקדש היא באדם וגם בבהמה, אלא בפר' ראה, כתוב "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש". הרי המצוה לקדש היא רק בבהמה ולא באדם, ודלא כנראה מפר' בא. והדבר צריך ביאור.

והמקור להחפץ חיים הוא מהרמב"ם בספר המצות ס"עט שכתב, "היא שצונו לקדש בכורות כלומר להפרישם ולהבדילם למה שראוי שיעשה בהם, והוא אמרו יתברך קדש לי כל בכור. ומפורש בתורה שזאת הבהמה היא בקר וצאן ומין חמור לבד. וכבר נכפל הצווי בבכור בהמה טהורה, והוא המצוה שאנחנו מדברים בה עתה, ואמר כל הבכור אשר יולד וגו'" ע"ש. הרי הוא פירש שכוונת הפסוק של "קדש לי" היא "להפרישם ולהבדילם". אלא הוא לא פירש כאן מה היא כוונת הפסוק בפר' ראה. אמנם בהל' בכורות פ"א. הוא פירש את הכל. שבהל' א כתב, "מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין באדם בין בבהמה טהורה בין ממין חמור...". הרי נראה שלמד כן, מפסוק "קדש לי" כשביארתי לעיל. ובהל' ד כתב, "מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קדש שנאמר תקדיש לה' אלקיך. ואם לא הקדישו מתקדש מאיליו וקדושתו מרחם היא." הרי מכאן מבואר שהפירוש של "תקדיש" הוא אינו הפרשה בעלמא כדמצינו ב"קדש לי",

סימן קכא.

שאלה: האם בשנת שמיטה משומר מותר באכילה או לא. והם הערות על מה שכתבתי בח"ג ס"צג.

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

תשובה:

א) כתבתי בח"ג ס"צג :

"כתוב במשנה שביעית פ"ד מש"ב, "בית שמאי אומרים אין אוכלין פירות שביעית בטובה, ובית הלל אומרים אוכלין בטובה ושלא בטובה, ר' יהודה אומר חלוף הדברים זו מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה". וכתב הרמב"ם שההלכה כת"ק וכב"ה, ודלא כר' יהודה, ולכן מותר לאכול בטובה ושלא בטובה. ופירש הר"ש שם, "שאיין מחזיקין טובה לבעלים דרחמנא אפקינהו". וכתב הרא"ש שם על זה, "ואם מחזיק טובה נראה דמן השמור הוא מלקט". משמע שאין זה שמור ממש, אלא שיש כאן גזירה דרבנן, שאם מחזיקין טובה לבעלים זה נראה כאילו שאין כאן הפקר ועדיין יד הבעלים שולטת על שדהו ומשום זה האיש מחזיק טובה לבעלים, ונראה כשמור. וכל זה לב"ש, אבל לדעת ב"ה אין לגזור על זה. הרי נראה מזה שב"ה לא התירו שמור כלל, אלא שאף לדעתם שמור אסור באכילה, והם אמרו שרק אין לגזור במחזיקין טובה לבעלים אטו שמור ממש. וב"ש סברו שיש לגזור כן. ועוד אם אף לגבי שמור חלקו הו"ל לחלוק על זה בפירוש, כדי לאשמועין כוחא דהתירא דבית הלל, והוא עדיף. נראה מזה שאף שאנו קי"ל כב"ה, מ"מ עדיין יש איסור אכילה בשמור. כן נראה מהרא"ש, ונראה שכן הבין הרא"ש בדברי הר"ש."

והעיר כת"ר, "מה שהביא מדברי הר"ש לגבי אין אוכלין פירות שביעית בטובה, לכאורה אינו ראיה כלל כיון שודאי אסור ללקט מן השמור, אמנם זה אינו ראיה שיש איסור אכילה."

ויש להשיב. והלא כתוב במשנה "בית שמאי אומרים אין אוכלין פירות שביעית בטובה, ובית הלל אומרים אוכלין בטובה ושלא בטובה...". הרי פשוט שכל דין זה מיירי לגבי אכילה. ולכן כיון שהר"ש והרא"ש פירשו המשנה לגבי משומר, כשכתב הרא"ש "ואם מחזיק טובה נראה דמן השמור הוא מלקט", פירשו לקט לשם אכילה. וכן

לכן נראה לומר שבכלל הפרשה והבדלה זו יש דיבור בפה, דהיינו שהאב אומר "זה בני בכורי", וע"י כן האב מפריש בכורו ומקיים המצוה של "קדש לי". ולפי זה שפיר הוא מ"ש הטור בשם הגאונים, וז"ל "בתשובת הגאונים תיקון גאונים לסדורי מנהגא דפדיונא וברכתא דיליה דמיייתי אבוה בריה קמיה כהנא ומודע ליה לכהנא דבכור פטר רחם הוא...". וכן הוא בדרכי משה שם ס"ק ח, שכתב בשם הג"מ "אבי הבן אומר לכהן בני פלוני הבכור...". וכן נהגו היום שהכהן אומר לאב, "בנך זה בכור הוא", והאב אומר "כן". הרי ע"י דיבורו הוא מפריש ומבדיל בנו, לומר שבנו בכור.

וכן מצינו סברה זו במרכבת המשנה על המכילתא בפ' בא, פר' טז ס"ק ג שכתב, "והרי כמוהו מצינו ריש פ"ג דביכורים פלוגתא ר"ש וחכמים כיצד מפרישין את הביכורים יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה וכו' וקושרו בגמי ואומר הרי אלו ביכורים, ר"ש אומר אעפ"כ חוזר וקורא אותם ביכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע. ופירש שם הרע"ב ז"ל דקושרו בגמי אפילו בזמן שהוא בוסר, וס"ל לר"ש אע"פ שכבר הוכן קדושתם מאז קשרן בגמי, מ"מ אחר שנתבשל ונגמר הפרי צריך לקרוא לו שם שנית. והיא היא טעמו וממשו גם בבכור שאף שכבר הוכן קדושתו מאז ברחם אחר שנגמר ונולד צריך לקרוא לו שם שנית ולהקדישו, ששתי מצות אלו הם ריעים זה לזה ושורשם אחד כמו שנתבאר." הרי יש להפריש הבכור ע"י דיבור בפה כמו דמצינו בבכורים.

ושוב ראיתי לר' חיים יצחק קארב ז"ל בנתיבות חיים על הרמב"ם בהל' בכורות פ"א הל"א שכתב, "לענין מאי כתב דקדש לי כל בכור היא מצות עשה, והסמ"ג והטור והיראים לא כתבו מצות עשה דקדש לי כל בכור, רק כתבו דמצוה לפדות...". ושוב הוא הביא מ"ש הדרכי משה בשם הג"מ הנ"ל, וכתב "נראה שזהו ההפרשה וההבדלה למה שראוי לעשות בו, והיינו הפדיון, וזהו מן התורה מקרא דקדש לי כל בכור." ע"ש כל דבריו.

הרי שאף ששאר הראשונים לא הביאו מצוה זו, מ"מ לדעת הרמב"ם נראה שיש מצוה מן התורה להפריש ולהבדיל בנו הבכור, ויש לקיים מצוה זו ע"י דיבור, וזה מה שאנו נוהגין בשעת הפדיון. ונראה שזה כוונת הגאונים שתקין "ומודע ליה לכהנא דבכור פטר רחם הוא". ולכן ראוי ונכון לאבי הבן לכוין בשעת הפדיון אף על המצות "קדש לי", וכשביארתי לעיל.

(ד) כתב כת"ר, "ממ"ש רש"י פר' בהר ודאי אין ראייה שדבריו מבוארים בפשטות שאסור ללקט מן המשומר וכמ"ש הרמב"ן שם."

ויש להשיב, דאח"כ כתב הרמב"ן שם בפסוק ה, "לא תבצור אותם, אינך בוצר אלא מן ההפקר, לשון רש"י. והכוונה לרב בזה שהוא סבור שהשומר שדהו ופירותיו בשביעית אין הפירות נאסרין. וכן כתב בפירושו במס' יבמות ובמס' סוכה...". מ"מ הלא כתב רש"י שם בפסוק ו, "מן השבות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השומר." הרי לפי זה אסור לאכול משומר. והבאתי מ"ש המזרחי והכפות תמרים בזה, ושרש"י סבר ששומר אסור באכילה. ואיני יודע איך כת"ר נעלם עינו מדבריהם. ולכן כתבתי שם באות ד ד"ה ולפי זה, שדעת רש"י בספק.

(ה) כתבתי באות ג לבאר דעת הרמב"ם:

"ועכשיו יש לחקור בדעת הרמב"ם. כבר כתבתי לעיל מ"ש במשנה פ"ח מש"ו, "תאנים של שביעית אין קוצצין אותן במוקצה אבל קוצצין אותם בחרבה, אין דורכין ענבים בגת אבל דורכין הוא בערבה..." הרי מבואר דבעינן שינוי, וע"י שינויים הנ"ל מותר לאכול הפירות. ופירש הר"ש שם, "וכל מה דאסרינן הכא, היינו מן המשומר, אבל מן המופקר שרי כי אורחיה כדמוכח מהירושלמי..." ע"ש. ונראה מזה שמותר לאכול משומר אלא שרק בעינן שינוי בשעת דריכה וכו'. ואף שכתבתי שלר"ש שיש לפרש שהוא מפקיר פירותיו אחר כך, מ"מ זה רק משום ליישב הסתירה בדבריו ובדברי הרא"ש כשביארת לעיל, אבל להרמב"ם אין סתירה ולכן לכאורה יש לפרש המשנה כפשוטו וכהירושלמי, שנראה שמשומר מותר באכילה, ורק שינוי בעינן בשעת דריכה וכו'. אלא שזה אינו, שהרמב"ם לא פסק כהירושלמי, ולדעתו המשנה איירי בהפקר, שאף שאין אסור אכילה מ"מ עדיין בעינן שינוי. וז"ל בהל' שמיטה פ"ד הל"כב, "הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה, שנאמר ואת ענבי נזירך לא תבצור, ואם בצר לעבודת האילן או שבצר כדרך הבודרים לוקה." הרי הרמב"ם לא הזכיר משומר כלל, וכן הוא ברדב"ז שם, שכתב "...ואפשר שמפני קושיא זו השמיט רבינו זה הירושלמי" ע"ש. ולכן נראה מזה שהרמב"ם סבר שמשומר אסור באכילה, שהוא לא פירש שהמשנה איירי במשומר, ולכן נראה דבעינן שינוי רק בהפקר כיון שהוא מותר באכילה, משא"כ במשומר שהוא אסור באכילה ומה לו בבצירה כיון שהאכילה

פשוט ליה להתפאר ישראל שם שכתב, "להחזיק טובה לבעל השדה, כשאוכל פירות האילן שבו דהו"ל כאוכל מהשומר."

ועוד אם אמרינן דמשומר מותר באכילה, אז יש אופנים אחרים לפרש את המשנה. עיין בראב"ד בעדיות פ"ה מ"א. שפירש "ונראה לי טעמייהו דב"ה משום דגזרי שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חבירו ובגנתו ובפרדסו שלא מדעתו, אבל מן התורה ודאי מותר... אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם". הרי לפי דעת הראב"ד משנה זו לא דברה במשומר כלל, ולכן עדיין י"ל שמשומר מותר באכילה, אבל כשהר"ש והרא"ש פירשו המשנה לגבי משומר, ממילא שהם הבינו שמשומר אסור באכילה כיון שכתוב במשנה "אין אוכלין פירות שביעית..."

(ב) כתב כת"ר "מדוע לא הזכיר רישא דהמשנה פ"ד מ"ב מחלוקת ב"ש וב"ה אם שדה שנטייה אוכלין בשביעית ומבואר שדעת ב"ה ששרי ומבואר דשומר מותר. ואמנם יש שחילקו בין נעבד למשומר וסברו שמשומר חמיר אבל אין זה הפשטות לכאורה. שוב ראיתי שהביא בנידונו בדעת הרמב"ם בסוף ס"ק ג, והביא דברי הראב"ד בתורת כהנים ששומר חמיר, ומ"מ כמדומה אין זה הפשטות."

ויש להשיב. באתי לפרש שיטת הר"ש והרא"ש שם, וכיון שהם לא הזכירו "משומר" ברישא ורק בסיפא ממילא דהרישא מיירי באינו משומר. ולכן אין להביא ראייה מהרישא שמשומר מותר באכילה. ועוד את"ל שאף הרישא מיירי במשומר, אז מצינו שיש סתירה לדעת הר"ש והרא"ש, שברישא מותר לאכול משומר ובסיפא אסור לאכול משומר. ולכן מוכרח לומר לדעתם שבסיפא אסור לאכול משומר, והרישא אינו מיירי במשומר כלל.

(ג) ומ"ש כת"ר, "וכן מה שהביא מדברי הר"ש בתו"כ אין להקשות לדבריו בזרעים שכמדומה הוא רק מיוחס לר"ש ואינו מאיש אחד."

ויש להשיב, שאף אם הפירוש בתו"כ רק מיוחס להר"ש, אם אין ראייה ברורה שהוא אינו מהר"ש, למה שבקינן יחוס זה. ולכן עדיין יש להקשות מהר"ש בתו"כ להר"ש במס' זרעים.

השנים, כמו שנאמר ואת ענבי נזירך לא תבצור, וידוע באמת שאינו רוצה בפסוק זה לאסור הבצירה כלל, שהרי התיר אכילתן באמרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, אבל ר"ל כמו שפירש בספרא לא תבצור כנגד הבוצרים ומכאן אמרו תאנים של שביעית אין קוצצין אותם במוקצה"ע"ש. הרי המשנה דברה לגבי מי שקוצץ או דורך כדי לאכול או לשתות.

ולפי זה יש להעיר על הרמב"ם למה הוא לא פירש כהר"ש והירושלמי, דהיינו "וכל מה דאסרינן הכא, היינו מן המשומר, אבל מן המופקר שרי כי אורחיה כדמוכח מהירושלמי..." ע"ש. אלא כתב הרמב"ם שדין זה הוא רק לגבי המופקר. וצ"ל שהוא סבר שמשומר אסור באכילה כשפירשתי, וכדעת ר"ת.

(ו) **כתב** הרמב"ם בהל' שמיטה פ"ד הל"טו, "...ואם זרעו לירק הואיל ונלקט בשמינית בין ירקו בין זרעו מותר." וכתב כת"ר על זה, "איכא דבריו הרמב"ם המפורשים של הרמב"ם בפ"ד הט"ו אפילו בזרע בשביעית ונלקט בשמינית ששרי, וכ"ש בנד"ד."

משמע שכוונת כת"ר, שהרמב"ם איירי בשדה משומר, ולכן אם אף בזרע בשביעית עצמה ירקו או זרעו מותר באכילה בשמינית, כ"ש אם לא זרע בשביעית והוא רק משומר שאין איסור אכילה. וזה אינו נ"ל שאין שום הוכחה מהרמב"ם או מהירושלמי שדין זה מיירי במשומר, והלא יש לפרש שהוא מיירי במי שכבר הפקיר שדהו.

(ז) **כתבתי** שם באות ד ד"ה מ"מ, שבאיסור דרבנן יש לאזיל לקולא אף כשהרוב לחומרא. וכתבתי:

"וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה, שהוא הסביר הטעם דאמרינן ס"ס לקולא לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה." ע"ש. הרי נראה שכשיש ספק באיסור דרבנן (דהיינו כגון ספק שקול באיסור תורה) אז יש לאזיל לקולא, אף אחר המיעוט."

והעיר כת"ר, "ששם איירי לענין ס"ס וכמ"ש שלא החמירו חכמים כאשר איכא עוד ספק אפילו דהוי מיעוטא, מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה, והוא כענין מ"ש הרשב"א שס"ס מטעם רוב וכאשר ספק השקול ועוד ספק שאינו

אסורה. ומצינו שזה כשיטת ר"ת, וכן כתבו התוספות בסוכה לט: ובתוספות ביבמות קכב. שר"ת לא סבר כהירושלמי ע"ש. ולכן יש הוכחה מזה שהרמב"ם סבר כר"ת שיש איסור אכילה במשומר."

ועל זה כתב כת"ר, "אין שום ראיה מהרמב"ם שמשומר אסור מכך שהעמיד דברי המשנה דקוצץ בתאנה במופקר, שהרי אסור לשמור ואסור ללקוט פירות משומרים, וגם במופקר אסור כדרך הקוצצים הרמב"ם, אמנם אין מכאן ראיה לאיסור משומר (באכילה)."

ויש להשיב. ויש לשאול למה לו לקצוץ תאנים, ולמה לו לדרוך ענבים, אם לא מפני שהוא רוצה לאכול אותם בשביעית. וכן פשוט להתוספות בסוכה לט: שכתבו להקשות על ר"ת שסבר שמשומר אסור באכילה, "ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בתו"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים, אבל ע"י שינוי שרי כדקתני בסיפא מכאן אתה אומר תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במוקצה אבל קוצה בחרבה, אין דורכין ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה, אין עושין זיתים בבד ובקוטב אבל כותש הוא ומכניס לבדידה, ואמן המשומר קאי." הרי שפשוט לתוספות שכל אלו לאכילה בשביעית, וגם הם מהמשומר, ולכן הקשו על שיטת ר"ת.

אלא בסוף התוספות חזרו לומר כדעת ר"ת, וז"ל "ומיהו קשה דרישא דקרא דריש ליה התם לאיסור אכילה, דקתני רישא את ספיקא קצירך לא תקצור מכאן סמכין על הספיקים שהן אסורין. ועוד דכולה סיפא דתאנה של שביעית סתם משנה היא פרק ח' מ"ו משמע דבסתם שביעית איירי שדרך להפקיר אע"ג דבגמרא דירושלמי מייתי עלה כולה דרשא דתורת כהנים." ופירש מהר"ם שם, "...ר"ל וא"כ ה"ה נמי מה שדרש אח"כ בסיפא ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן המופקר אתה בוצר ואי אתה בוצר מן המשומר היינו לענין שהמשומר אסור באכילה אפילו בוצר ע"י שינוי, לא לענין שצריך לשנות הבצירות, וא"כ צ"ל ע"כ הא דקתני בסיפא מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במקצוע כו', לא קאי אמן המשומר אלא אמן המופקר קאי..." ע"ש שאר דבריו. הרי כל הענין כאן לגבי אכילה, וכן יש לפרש בדברי המשנה דידן. ולכן כיון שמתור לאכול מה שקצץ, צ"ל לדעת ר"ת שהוא מן ההפקר.

וכן נראה מפירוש משניות של הרמב"ם על המשנה הנ"ל, שכתב "והכוונה בכל זה כדי לשנות ושל לא יתעסק כשאר

שקול מ"מ יש כאן רוב, ומאי שיאטיה לאופן שיש רוב לחומרא בספיקא דרבנן.

ויש להשיב. מ"ש הרשב"א הוא לפי שיטתיה שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה. ולכן הוא סבר שהטעם שיש להתיר ס"ס הוא מפני שבספק אחד הוא ספק שקול, ובספק שני אף שהוא אינו שקול, הוא רוב לקולא. אלא הרמב"ם סבר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. ולכן שפיר י"ל לדעתו שהטעם שיש להתיר בס"ס הוא מפני שבספק ראשון נשאר רק איסור דרבנן, ולכן כשיש עוד ספק אף שרוב הספק לחומרא, מ"מ עדיין יש להתיר. הרי מצינו שבספק דרבנן יש לאזיל לקולא אף כשהרוב לחומרא.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קכב.

שאלה: האם ספק בדין מנודה לשמים לחומרא או לקולא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) כתב כת"ר, "הנה בש"ס מ"ק טו: אמרו "מנודה מהו בתשמיש המטה, אמר רב יוסף, תא שמע כל אותן שנים שהיו ישראל במדבר מנודין היו, ושימשו מטותיהן. אמר ליה אביי ודלמא מנודה לשמים שאני, דקיל. קיל, והא אמרת חמיר. ספוקי מספקא ליה, זיל הכא קמדחי ליה, זיל הכא קמדחי ליה" ע"כ וע"ש. ומוכח שם בגמרא, דרב יוסף קיבל דחייתו של אביי, וכן מוכח מפסק הפוסקים שם, ואכמ"ל. ומעתה קשה לי מדברי רב יוסף עצמו בנדרים ח. "אמר רב יוסף נידוהו בחלום צריך י' בני אדם להתיר לו". ופירש הר"ן שם הטעם, "לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה, ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם". ע"כ. ומוכח לכאורה דמנודה לשמים חמור ממנודה לרב או לב"ד, דבנידוי לארץ א"צ עשרה להתירו וצ"ע.

ולענ"ד יש לחלק, בין קבלת והתרת הנידוי, ובין פרטי דיני נידוי כגון אם הוא אסור בתשמיש המטה וכדומה. לכן בקבלת הנידוי כיון שהיא ע"י חלום ויש אומדנא דמוכח שהנידוי בשליחות המקום, אז צריך י' להתירו,

שכשיש י' אנשים המקום עמהם. וזה כמו "כבולעו כך פולטו", שבאופן שהוא "בולע" הנידוי, כמו כן באותו אופן הוא צריך "לפלוט" הנידוי, לכן בעינן עשרה. אולם לגבי פרטי הנידוי משמים, כגון אם הנידוי אסור בתשמיש המטה, יש לאזיל לקולא. ויש לדמות זה לדין ערלה, שספק ערלה בא"י אסור, ובחול"ל מותר כמ"ש מרן בס"ר צד ט ע"ש. מ"מ י"ל אם הוא צולה ערלה בחול"ל בשפודים או אסכלאות, הם צריכים ליבון כדי להכשירם. אולם בא"י אם הוא בישל ערלה בכלי ראשון, אז בעינן רק הגעלה כדי להכשיר הכלי, שכל זה תלוי על כבולעו כך פולטו. וזה דבר אחר לגמרי ממה דאמרינן שדיני ערלה בחול"ל יותר מקילים מא"י. לכן ה"ה בנד"ד שדין קבלת והתרת נידוי משמים הוא יותר חמור מקבלת נידוי ע"י רב או ב"ד. משא"כ בפרטי דינים, שבנידוי משמים יש לאזיל לקולא, ודלא כנידוי ע"י רב או ב"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב עוד הרב הנ"ל, וזה מה שהשבתי לו:

בענין החילוק שבין דיני החלת הנידוי והתרתו, לפרטי הלכות נדוי. כתב כת"ר, ה"אם יוכל לבאר מעט יותר את הדוגמא שהביא מדין ערלה".

ויש לבאר דוגמא אחרת כזה. האיסור של בשר עוף בחלב הוא מדרבנן והוא לקולא (כגון שהוא מותר בהנאה), ובשר בהמה בחלב מן התורה והוא לחומרא (כגון שהוא אסור בהנאה). מ"מ אם צולין בשר עוף עם חלב על האסכלות ושפודין בעינן ליבון כדי לטהר האסכלות והשפודין, אבל אם בשלו בשר בהמה בחלב בכלי בעינן רק הגעלה. הרי שאין לדמות דרך הבליעה והפליטה לשאר דינים של בשר וחלב. ולא אמרינן שכיון שהאיסור של בשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן, שוב לא בעינן ליבון. אלא דין בליעה ופליטה לחוד ושאר דיני בשר וחלב לחוד (כגון אם הוא מותר בהנאה או לא). לכן כך י"ל בקבלת והתרת הנידוי שאם הוא משמים הוא כבליעה ע"י אור והוא חמור ובעינן י' אנשים כדי להתירו, משא"כ בשאר דינים בנידוי משמים שיש לאזיל בהם לקולא, וזה דומה לבשר עוף בחלב הנ"ל.

סימן קכג.

שאלה: האם הא דאין פותחין פה לשטן, הוא איסור גמור או רק מצד היותר טוב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ניר שאול שליט"א.

(א) **כתוב** בברכות ס. "תנו רבנן הנכנס לבית המרחץ אומר יהי רצון... ואל יארע בי דבר קלקלה ועון, ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי. אמר אביי לא לימא אינש הכא דלא לפתח פומיה לשטן, דאמר ר"ל וכן תנא משמיה דר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן, דאמר רב יוסף מאי קראה דכתיב כמעט כסדום היינו לעמורה דמינו, מאי אהדר להו נביא, שמעו דבר ה' קציני סדום". הרי לת"ק אין לחוש לפתיחת פה לשטן, ולאביי ודע' יש לחוש לזו, והפוסקים פסקו כאביי. (ועיין עוד בברכות יט. וכתובות ח:)

ויש לחקור, מאיזה טעם אין הת"ק מקפיד על זה. ונראה לפרש כדמצינו ברשב"ם בפסחים קי. לגבי זוגות, "לא איקרי מזיק... ולא חיישינן לזוגות דמילתא דלא שכיח היא, מיהו זימנין דניזוק, והרוצה להחמיר ולעשות נטירותא יתירתא עביד." וי"ל הכי בנר"ד, שהת"ק הנ"ל לא הקפיד כיון שהוא דבר דלא שכיח, וי"ל שאף אביי שחולק הוא אינו מצד הדין, שקשה לומר שהוא חולק במציאות, אלא י"ל שטעם אביי הוא רק משום "והרוצה להחמיר ולעשות נטירותא יתירתא עביד." ונראה שאף לגבי סכנה טבעית י"ל חילוק זה, שהלא יש לשאול לגבי דין מרחץ, שיש חשש סכנה שמא יפול הקרקע כדמצינו במעשה דר' אבהו שם, הלא הוא אסור ליכנס כלל לבית המרחץ משום חשש סכנה זו, אלא צ"ל דכיון שהוא דבר דלא שכיח עדיין הוא מותר, אלא שתקנו תפלה על כך. ולכן הכי יש לפרש דעת ת"ק, דאין לחוש לפתיחת פה לשטן, כיון שהוא דבר דלא שכיח, וי"ל שאף אביי מודה לזה, אלא שהוא סבר שמצד יותר טוב יש להחמיר.

וי"ל עוד סברה למה שהוא אינו איסור גמור, וזה לפי מ"ש הלב חיים ח"ב ס"קפח ד"ה ומעתה, לגבי כביית דליקה ע"י סגולה, וז"ל "ומעתה תפשוט לנ"ד דכיון דע"י סגולה והמזמור שקורא אינו עושה שום מעשה לכבות, אלא דהוא איתערותא לתתא כדי שיהיה איתערותא לעילא,

והמכבה הוא כב"י המשגיח בתחתונים ע"י שרואה זכות מה שעושים למטה, והו"ל גרמא דגרמא, ובכי האי גוונא ליכא שום חשש איסור. ויש ראייה לזה ממה שכתב בס' לקט שמואל בערך אבות העולם, דהביא חקירה דכיון דקי"ל דכהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, איך אברהם שהרג כמה אוכלוסין היה כהן גדול. ותירץ לזה דאברהם היה הרודף והקב"ה הורג, וכדאייתא במדרש ע"פ ויכס וירדפם, וכי אדם רודף הרוגים, אלא אברהם רודף והקב"ה מכה יע"ש. ה"נ הוא זה דומה בדומה, ולא האדם הוא המכבה ושרי ליה לעשות כנז"ל. כן נראה לענ"ד. ע"ש.

ולפי זה הכי י"ל בנר"ד שאף לאביי מי שפתח פיו לשטן, אינו גורם למעשה רע, אלא הוא רק ע"י רצונו של הקב"ה, והוא תלוי אם הקב"ה מסכים לזה או לא. ולכן מה שהאדם פתח פיו לשטן הוא אינו אלא "גרמא דגרמא", ואין בזה איסור מצד הדין. ולכן מה שאמר אביי הוא רק מצד היותר טוב.

(ב) **ויש** לדמות דין זה למ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא הל"לא, וז"ל "אשה שנשאת לשני אנשים ומתו, לשלישי לא תנשא, ואם נשאת לא תצא." וכתב הכסף משנה שם, "ורבינו עצמו כתב בתשובה, שלישית קטלנית אין בו איסור, אבל הוא מרוחק על צד הניחוש והפחד והתימהון, שיש ברוב השעות שינזקו בהם הגופות החלשים, ואין חילוק בין זה לאוכל מכישא דאסר גנא (חולין קה:)" ע"ש. הרי אף שביבמות סד: אמר רבי "לשני תנשא לשלישי לא תנשא", ומסיק התם דהלכה כרבי, מ"מ עדיין כתב הרמב"ם שאין בזה איסור. וכן י"ל בנר"ד שאף שהרמב"ם בהל' ברכות פ"י הל"כ הביא תפלת בית המרחץ כלשון של אביי, מ"מ עדיין י"ל שאין בזה איסור גמור.

ועוד י"ל דמצינו שאף בלשון "איסור", עדיין אפשר לומר שאין בזה איסור גמור. וכן כתב הברכ"י א"ח ס"ב אות ב ד"ה וכן, "וגדולה מזו ראיתי להרב אליה רבא לקמן ס"ד ס"ק יא שכתב, ועוד נ"ל דמלשון אסור אין ראייה, דהא לעיל ס"ג גבי אם היה נשוי אסור, פירש ב"י דמדת חסידות הוא, וכן כתבתי בשם תוספות בס"רמ גבי איסור לשמש בשני רעבון עכ"ל." הרי דאף כי נקטי במילתא לישנא דאסור, הנה מקום לפרש מדת חסידות. וק"ו בנר"ד שלא אמר אביי בשם ר' יוסי שהוא "אסור" לפתוח פיו לשטן, אלא רק "לעולם אל..."

חיים הנ"ל, והוא דבר דלא שכיח כדמצינו לגבי זוגות, וכיון שהוא אינו דבר טבעי, אין לחוש לסכנה כמ"ש האמרי אש הנ"ל.

ולפי זה גם יש לבאר קושית הרש"ש בברכות ס. שהוא כתב, "מזה תמהתי על נוסח וידוי של שכ"מ מבואר בטוש"ע י"ד ס"ש שלח בשם הרמב"ן, 'ואם אמות תהא מיתתי כפרה', ואולי דנטה למות שאני, אבל קשה מנ"ל לחלק הלא אמרינן לעיל י. אפילו חרב חדה וכו', אל ימנע עצמו מן הרחמים" ע"ש. וי"ל שכיון שאין בזה איסור ממש, כשהוא נוטה למות שוב אין לחוש לפתיחת פה לשטן שהיא גרמא דגרמא וכו' כשביארתי לעיל, שאם לא עכשיו אימתי, וזה כמ"ש מרן בס"תרכ"ג, דאמרינן אבינו מלכנו ביו"כ שחל בשבת, והטעם הוא מפני "דכיון שהוא שעת גמר דין ואם לא עכשיו אימתי" ע"ש בב"י בשם הר"ן, והכה"ח שם אות כא. ולכן במי שנוטה למות, הוא גמר דין שלו, ושפיר הוא לומר נוסח הוידוי של הרמב"ן. ולפי זה יש לדקדק בלשון המ"א בס"רלט ס"ק ז שכתב, "יש נוהגין לומר וידוי שכ"מ קודם השינה. ונ"ל שאינו נכון דאמרינן בברכות ס. שלא לומר אם אמות תהא מיתתי כפרה וכו', דלא ליפתח פיו לשטן..." ע"ש. הרי אם יש איסור גמור בזה, איך כתב המ"א רק "אינו נכון", הלא הו"ל לכתוב "אסור". אלא צ"ל שאין בזה איסור ממש, וכשביארתי לעיל.

(ד) **וראיתי** שכת"ר הביא מ"ש במו"ק כז: "ואמר רבי יוחנן הכל חייבין לעמוד מפני נשיא חוץ מאבל וחולה. ואמר רבי יוחנן לכל אומרים להם שבו חוץ מאבל וחולה." וכן הוא בש"ע ס"שעו ב ע"ש. וכתב כת"ר, "בפלא יועץ (ערך דיבור), דרכי חיים (לר' אפרים גרשון מארבד) (סימן ד אות ח) ואוצר ישראל (לר' יהודה דוד אייזנשטיין) (ח"ז ערך נחום אבליים) הסבירו את השו"ע מצד פתיחת פה לשטן, ובבדי השולחן (לר' שרגא פייוול כהן) (יו"ד שעו ב) הסביר מצד ברית כרותה לשפתים." וגם כתב כת"ר "ואיך פטורים מחובה דאורייתא אם יש בזה רק מידת חסידות שלא לומר להם לשבת."

ויש להשיב, שהנשיא מוחל על כבודו אף שאין כאן איסור גמור לומר לאבל לישב, ולכן ממילא שאין כאן חיוב דאורייתא שהוא פטור ממנו, כיון שע"י המחילה אין כאן חיוב מעיקרא. וזה כמ"ש הבית יהודה ח"ב ס"פו, שפירש הטעם שהאבל פטור מלעמוד הוא מפני "הנשיא והרב דהם מוחלין על כבודם לפי שסוברין דהרי הם טרודין בצערן" ע"ש. ולכן עדיין י"ל שאין כאן איסור גמור.

ולכאורה יש להקשות על זה מ"ש הרמב"ם בהל' רוצח פ"א הל"ה, וז"ל "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות. וכל העובר עליהן ואומר הריני מסכן ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד בכך, מכין אותו מכת מרדות." ולכן הלא בנד"ד אין לומר שהוא אינו מקפיד על פתיחת פיו לשטן, שהרי לפי מ"ש הרמב"ם יש איסור בזה.

אלא יש להשיב לפי מ"ש ר' מאיר אייזנשטטר א"ש בשו"ת אמרי אש י"ד ס"ס, וז"ל "מה שכתבו דחמירא סכנתא מאיסורא אינו דומה ממש לכאן, דהיינו בדברים שהם סכנה בטבעם כגון ארס נחש, בזה אף דלענין איסור הקילו בכיוצא בזה, לענין סכנה אין לסמוך על הספק, אבל בזה שאין הסכנה בודאי בטבע כלל רק לפי שצפה ברוה"ק אינו מוכרח לומר בזה חמירא סכנתא." ולכן ה"ה בנד"ד שהסכנה אינה בכלל דרך הטבע, אין לומר חמירא סכנתא. ומסתברא י"ל הכי, שלא שמענו מי שאמר שמי שפתח פיו לשטן חייב מכת מרדות כמ"ש הרמב"ם הנ"ל. ואל תשיבני שהטעם שאין מכת מרדות הוא מפני שאין בדיבור מעשה, שהלא מצינו בפ' הפועלים צ. איתמר חסמה בקול רבי יוחנן אמר חייב דעקימת פיו הויא מעשה, ור"ל אמר פטור דקלא לא הוי מעשה, והלכה כר"י ולוקין על חסמה בקול כמ"ש הרמב"ם בהל' שכירות פ"ג הל"ב, ובטור וש"ע ח"מ ס"שלח. ועיין ברב המגיד שם שהקשה על זה מדינים אחרים דאמרינן בהם שאין לוקין על הקול כיון שאין בו מעשה, ותירץ הרב המגיד, "והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא בכלל מעשה, שע"י קולו היא נחסמת, אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא." ע"ש ועיין בלחם משנה שם. וכן מצינו בלמודי ה' ס"כב, שכתב בשם החיד"א לגבי חסימה, "על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו" ע"ש. ולכן ה"ה בפתיחת פה לשטן, שזו מביאין לידי מעשה כגון שמא ימות וכדומה. ולכאורה נראה שלפי הרמב"ם הנ"ל יש מכת מרדות בזה. אלא י"ל שכיון שאין זה איסור ממש, והוא אינו דבר טבעי, אין זה בכלל סכנה, ואין בזה מכת מרדות.

(ג) **ובזה** יש להעיר על המעשה בב"מ סח. "אמר ליה מר בר אממר לרב אשי, אבא עביד הכי וכי אתו לקמיה מהימן להו, א"ל תינח היכא דאיתיה לדידיה אי שכיב ונפל שטרא קמי יתמי מאי הוי, כשגגה שיוצא מלפני השליט, ונח נפשיה דאמימר." ואין לומר בזה שרב אשי עביד איסורא, שלפי מה שביארתי לעיל הוא רק גרמא דגרמא כמ"ש הלב

רבה" ו בסתם אדם ברית כרותה לשפתים היא דבר דלא שכיח, ואף ששמואל סבר ביומא פד: לא הלכו בפול"נ אחר הרוב, מ"מ כיון שאין זה דבר טבעי, והוא תלוי ברצון שמים, אף שמואל לא חש לזה. רק אחר כך דאיתרע ביה מילתא, הוא ידע או שאחיו היה צדיקא רבה, או שאירע דבר דלא שכיח. וכן י"ל במ"ש בכתובות כג. לגבי אבוא דשמואל שאמר "אילו בנתך הווין מי הוית מזלזל בהו כולי האי", שהוא היה צדיקא רבה (וי"ל שהטעם שכעס שמואל כל כך על אחיו פינחס, הוא מפני שכבר היה לו מעשה כזה לגבי אביו). וכן י"ל לגבי רבי ינאי בכתובות סב: שאמר "כפו מטתו", שרבי ינאי היה צדיקא רבה. וכן נראה שם, שהוא ראה "עמודא דנורא" לפני יהודה בריה דרב חייא, ונראה שרק צדיק גמור יכול לראות דבר כזה, כדמצינו באריז"ל שראה עמודא דנורא לפני מטתו של הרמ"ק ז"ל (עיי' כתובות יז. כעין זה), מה שלא ראו שאר אנשים שהיו שם(עיי' שם הגדולים ח"א מע"מ אות קפ).

ויש ליתן קצת רמזים לזה. הגמטריא של "פינחס" (אחיו של שמואל הנ"ל) היא ר"ח. והגמטריא של "אבל" היא ל"ג, וגם יש צרף לזה ז', דהיינו שבעת ימי אבילות. מצינו סך הכל הוא רמח'. זה הגמטריא של "אברהם", דהיינו שפינחס כשהוא אבל בשבעת ימי אבילות, הוא היה בגדר של אברהם, כיון ששניהם בכלל ברית כרותה לשפתים.

וכן י"ל לגבי רב אשי, שהגמטריא של "אברהם" היא רמ"ח, והגמטריא של "נביא" היא ס"ג, מצינו סך הכל הוא שי"א, וזה הגמטריא של "אשי", דהיינו שרב אשי, באותה שעה היתה לו כנביאות של אברהם, ששניהם בכלל ברית כרותה לשפתים.

וכן י"ל לגבי רבי ינאי, שהגמטריא של "ינאי" היא ע"א. והגמטריא של "בכפוי המטה" היא קע"ז. מצינו סך הכל הוא רמ"ח. וזה הגמטריא של "אברהם", דהיינו באותה שעה היתה לו כנבואה של אברהם, לגבי ברית כרותה לשפתים.

וכן י"ל לגבי אבוא דשמואל, שהגמטריא של "אבוא דשמואל" היא שצ"ה. והגמטריא של "בב' דבורו", היא רכ"ב, (ושני דיבורו כיון למה שהוא אמר "אילו בנתך"). מצינו סך הכל תרי"ז. וזה הגמטריא של "אברהם ונשובה". הרי בשני דיבורו של אבוא דשמואל כשהוא אמר "אילו בנתך", הוא היה כאברהם שאמר "ונשובה", דהיינו בכלל ברית כרותה לשפתים.

ועוד י"ל בזה, והוא שמה שפירשו האחרונים שהביא כת"ר שהטעם דין זה הוא מפני פתיחת פה לשטן, או ברית כרותה לשפתים, הוא קשה בעיני. וזה מפני שלא מצינו ברש"י או תוספות או הרמב"ם או הרא"ש והטור, או הב"י או הט"ז והש"ך, שפירשו דין זה לפי טעמים אלו. ורק כתב מרן שהטעם הוא "דמשמע שב באבילות שלך, שב בחולי שלך." וזה כמ"ש הרמב"ם בהל' אבלות פ"יג הל"ה ע"ש.

ולכן כשאני לעצמי, נראה שלא שייך טעמים אלו שהביאו האחרונים הנ"ל בדין זה. וזה משום שכבר כתב המהרש"א במו"ק יח. שדין פתיחת פה לשטן שייך רק "כשהאומר כלל את עצמו באותו פורענות ורעה... והטעם בו כמ"ש העין יעקב שלא יתן פתחון פה לשטן לקטרג ולומר הודאת בעל דין כמאה עדים דמי" ע"ש. וכן ראיתי למהר"ש אלגאזי ברצוף אהבה, במו"ק שם, וכן הוא להחיד"א ז"ל בדברים אחדים דף קכז ע"ש. ולכן ממילא שלא שייך טעם זה בנד"ד כיון שהאומר "שב" לא כולל עצמו בפורענות.

וי"ל לגבי ברית כרותה לשפתים, שזה שייך רק בנביא או צדיק גדול, שהוא דבר שכיח שהקב"ה שומע לדבריהם, משא"כ בסתם אדם. ולכן במו"ק יח. הראיה לזה הוא מאברהם אבינו, שכתוב שם "...ואיתרע ביה מילתא בשמואל, על פנחס אחוה למישאל טעמא מיניה, שקלינהו לטופריה חבטינהו לאפיה, אמר לית לך ברית כרותה לשפתים דאמר ר' יוחנן מנין שברית כרותה בשפתים, שנאמר ויאמר אברהם אל נערי... ונשובה אליכם. ואיסתייעא מילתא דהדור תרוייהו". ופירש"י בפר' וירא "ונשובה. נתנבא שישבו שניהם". הרי ברית כרותה לשפתים היא בכלל נביאות, וי"ל שנביאות שייכת רק לנביא או צדיק גדול. וכן בסנהדרין קב. הגמ' הביאה ראיה מיהוא, וגם כתב שם, "יהוא צדיקא רבה הוה". וכן במעשה רב אשי ואמימר בב"מ סח. הנ"ל י"ל שרב אשי היה צדיקא רבה. וכן י"ל לגבי פינחס אחיו של שמואל, שהוא היה "צדיקא רבה". וכן נראה, שהלא יש לחקור, מאיזה טעם שמואל לא השיב מיד לאחיו כשאחיו אמר, "אי בדידיה הוה...", ורק אחר ואיתרע ביה מילתא לשמואל שוב אמר שמואל "לית לך ברית כרותה לשפתים", הלא מעיקרא הו"ל למימר כן, וע"י תפלה הוא יכול לבטל הגזירה, דאנו קי"ל כר' יוחנן בקידושין נט. ובגיטין לב: דאתי דיבור ומבטל דיבור. אלא נראה שאף שמואל מעיקרא לא חש לזה כיון שהוא סבר שאחיו פינחס לא היה בכלל "צדיקא

בכלל זה המורה הביא פסוק לראיה לדבריו, אף זה מותר כיון שזה בכלל ההוראה. וזה כעין דמצינו לדעת הבית יהודה והמחבר בס"תקנא אות א, שאכל מותר לעלות לתורה בתשעה באב. ויש להעיר על דעתם דבשלמא בעולה ראשון שהוא קורא בדברים רעים, אבל העולה שלישי הוא אינו קורא שום דבר רע, אלא "אתה הראת לדעת" וכו'. ע"ש. ולכן לכאורה אף לסברת הבית יהודה אין להתיר לאכל לעלות שלישי. ולענ"ד יש להשיב, דאח"כ שאין דבר רע בקריאת השלישי, אבל זה בכלל התוכחה, וממילא זה בכלל הדברים רעים שהתירו חז"ל. ואיוב תוכיח, שהלא התירו חז"ל לקרות איוב, דהיינו אף הפרק האחרון, שכתב שם "וה' ברח את אחרית איוב מראשיתו" וכו'. ע"ש, הרי אף זה בכלל ההיתר, וכן י"ל לגבי הקריאה לאכל שעולה שלישי. ולכן ה"ה גבי הוראה באיסור והיתר, אם האכל כולל איזה פסוק לחזק את הוראתו, שפיר דמי.

ועוד י"ל, שהטעם שהאכל אסור בלמוד תורה הוא משום "האנק דום" כמ"ש במו"ק טו. "אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום." וגם מפסוק זה למדו האיסור של שאלת שלום כמ"ש הגמרא שם. ופירש"י, "כלומר בדבר זה תנהוג אבילות שתדום ולא תשאל לשלום." וכן הוא ברמב"ם בפ"ה דאבלות. ונראה שהענין כאן הוא כדי שהאכל אינו הסיח דעתו מהאבלות וממתו, ולכן ע"י השתיקה הוא לא מטריד דעתו והוא יכול לחשוב באבלותו ובמתו. וכן מצינו בירושלמי במו"ק פ"ג הל"ה, שהאכל אסור בתלמוד תורה מפני הפסוק מאיוב "ואין דובר דבר". הרי אף כאן האיסור תלוי בדבור וצריך לאכל לישב בשתיקה. ולכן מצינו שהעיקר חשש בלימוד תורה לאכל הוא מפני היסח הדעת מהמת ואבלותו.

ולפי זה יש לדון במעשה דשמואל ופינחס אחיו הנ"ל, הלא כל כוונת שמואל היא להוכיח את אחיו שמשום מה שטעה לגבי ברית כרותה לשפתים, אחיו גרם למיתת קרוביו של שמואל. הרי מצינו שכל כוונת הזכרת הפסוק היא משום המת, וצערת שמואל על המת. ולכן ממילא שאין זה בכלל היסח הדעת מהמת והאבלות, והוא מותר.

ו) ולפי כל הנ"ל יש להעיר על מ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ד ס"צב. לגבי אם מותר לבן לומר הקדיש בשביל אחר, כשא"י ואמו שניהם בחיים, וז"ל "דבאמת יש קפידא בזה... כי כן דרך העולם לתמוה על מי שרואים שאומר קדיש והוא צעיר בשנים וא"כ יוכל להזיק לאביו שיאמרו שכבר מת, וברית כרותה לשפתים" ע"ש. וכן הוא בפתחי

ולכן י"ל שרק בנביא או צדיק גדול דשכיח שהקב"ה שומע דיבורם, י"ל שיש לחוש לברית כרותה לשפתים, משא"כ בסתם אדם. וכן לא כל ת"ח או נשיא בכלל "צדיקא רבה". ולכן לא כתבו הראשונים טעם זה גבי דין אמירת "שב" לאכל וחולה. ולכן יש לפרש הטעם לדין זה, שהוא רק משום שאין זה דרך ארץ לומר כן, אבל אין זה בכלל פתיחת פה לשטן או ברית כרותה לשפתים (אם לא בנביא או "צדיקא רבה"). ולכן אין להביא ראיה מדין זה לנ"ד. ולכן שפיר הוא מה שהראשונים הנ"ל לא כתבו טעמים אלו.

ועוד י"ל טעם יותר פשוט שלא הביאו הראשונים והב"י והט"ז והש"ך, הטעם של ברית כרותה לשפתים לגבי דין של אין לומר לאכל או חולה "שב". וזה מפני שאין כאן הוכחה ברורה כלל שכוונת הנשיא או הרב היא לישב באבילות או מחלה, אלא פשוט שכל כוונתם היא רק שלא לעמוד בפניהם. משא"כ בברית כרותה לשפתים שזו שייכת רק כשיש הוכחה ברורה לכוונת האומר. לכן באברהם אבינו הוא אמר "ונשובה", וזה דבר מפורש. וכן ביהוא הוא אמר בפירוש "יהוא יעבדנו הרבה". וכן בפינחס אחיו של שמואל הוא אמר "אי בדידיה הוה", כוונתו ברורה. וכן באבוב דשמואל שאמר, "אילו בנתך הווין", כוונתו ברורה. וכן ברבי ינאי שאמר "כפו מטתו", כוונתו ברורה. וכן ברב אשי שאמר "אי שכיב", כוונתו ברורה. משא"כ אם הנשיא אמר לאכל לישב, פשוט אין כוונתו לומר לו לישב עוד באבילות, אלא רק לומר לו שהוא אינו צריך לעמוד לפניו. ולכן אין זה בכלל ברית כרותה לשפתים כלל. אלא יש כאן רק רמז בעלמא לישב באבילות. ולכן רק מטעם דרך ארץ אין לומר כן.

ה) ועוד הביא כת"ר, והוא מעשה דשמואל ואחיו במו"ק יח. הנ"ל. וזה בתוך השבעה לרוב הפוסקים כמבואר בדברי כת"ר. וכתב כת"ר, "וכן משמע מהגמרא במו"ק יח. שיש איסור גמור לומר מילים של קללה גם בלא כוונה לקלל, שאל"כ איך הותר לשמואל בימי אביו להוכיח את אחיו על שנכשל בברית כרותה לשפתים, ולהביא פסוק שמלמד ממנו שמילים של קללה יכולות להזיק גם בלא כוונה לקלל? והרי אבל אסור בדברי תורה."

ולענ"ד אין זה מוכרח, שהרי האכל מותר לפסוק איסור והיתר ליחיד השואל אותו אם אין אחר אלא הוא, כמבואר ברמ"א ס"שפד א ע"ש. ונראה שאף לפסוק הלכה שהיא רק לכתחילה הוא מותר, שכל זה בכלל "איסור והיתר". ואם

וכ"כ הרשד"ם ב"ד ס"כא ומהר"א ששון ס"קסז, וכן דעת השואל בשו"ת מהרי"ל ס"קמד.

אלא מצינו שמרן בב"י לא סבר כן, שכתב הטור בס"ש מב. לגבי אבילות לחתן שלדעת הרא"ש קובר המת מיד ונוהג ז' ימי אבילות ודוחה חופתו עד שיעברו כל ל' יום, אבל לדעת הרמב"ן אין מאחרין החופה ל' יום אלא עושין אותה תיכף שעברו ז' ימים. וכתב הב"י שם, "ולענין הלכה נקטינן כדברי המיקל באבל". וכן הוא בב"י ס"שעח. לגבי אם האבל אסור לאכול משלו רק סעודה ראשונה כדעת הרא"ש, או כל סעודה ביום ראשון משלו אסור וכדעת התוספות, וכתב הב"י "נקטינן באבל הלכה כדברי המיקל" ע"ש. וכן הוא בב"י ס"שפז לגבי דעת הרמב"ם שיש חיוב לישב על מטה כפויה, שכתב הב"י, "והראב"ד כתב על מ"ש וחייב לישב על מטה כפויה, לא ראיתי שורש לזה. ולענין הלכה כיון שהראב"ד והרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן, וכ"ש שהם מקילין והלכה כדברי המיקל באבל" ע"ש. וכן הוא בב"י בס"שצו לגבי אבילות קטן שנעשה גדול קודם שעברו עליו ל' יום ממיתת אביו, שלדעת מהר"ם צריך להתאבל, ולדעת הרא"ש הוא פטור, וכתב בב"י "דהא קי"ל הלכה כבתראי, וקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל". וכן מצינו בס"שצב, שלדעת הרמב"ם מותר לאבל ליארס אשה אפילו ביום המיתה, והרמב"ן והטור חולקים, וכתב הב"י שם, "ולענין הלכה נקטינן כהרמב"ם דמיקל באבל הוא, ומסתבר טעמיה". ובסוף ס"תא כתב הב"י לגבי פורים, "ולנהוג בה אבילות נקטינן כדברי ר"מ והרא"ש, דלגבי הרמב"ם רבים נינהו, ובתראי ומקילים באבל". הרי מבואר מכל זה שלדעת מרן שי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, אף לגבי מחלוקת הפוסקים. וכ"כ הכנה"ג בס"שפז בהג' ב"י אות א, שכן הוא דעת מרן ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על מרן איך הוא לא חש לדעת הבה"ג והתוספות והרא"ש הנ"ל דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים, וכ"ש בפוסקים. וכן הוא בשיירי כנה"ג בא"ח בהג' ב"י בסוף ס"תקמח, שכתב "הלכה כדברי המיקל באבל, דאע"ג דכתבו התוספות בשם בה"ג דה"מ בתנאים, אבל לא באמוראים, וכתבו מהרשד"ם ומהר"א ששון דכ"ש בפוסקים, במקום אחר הוכחתי מדברי רבינו המחבר בכמה מקומות דאמרינן הלכה כדברי המיקל באבל ואפילו בפוסקים". אלא הוא לא ביאר טעם מרן שלא חש לדעת הבה"ג. וכן ראיתי בשבט יהודה בס"שעח, שהקשה כן על מרן שהשתמש בכלל זה אף בפוסקים, וז"ל "אחר נשיקת ידיו אין כלל זה צודק אלא במחלוקת שבגמרא לא

תשובה י"ד ס"שעו ס"ק ד, ע"ש. מ"מ לפי מה שביארתי חשש זה שייך רק בנביא או "צדיקא רבה" כיהוא, ולא בסתם אדם. מ"מ אם עדיין האב מקפיד על זה, עדיין יש לדון מצד כבוד אב, ואין כאן מקומו.

ולפי כל הנ"ל, אף שכתב הרמ"א ב"ד שם סע"ב. "לא יאמר אדם לא נפרעתי כפי מעשי או כיוצא בדברים אלו, שלא יפתח פיו לשטן". מ"מ י"ל שאין זה איסור גמור, אלא מצד היותר טוב. ואף שכת"ר הביא שיש אחרונים שסברו שיש איסור גמור בזה, מ"מ לענ"ד אין זה כן. ושוב ראיתי למהריק"ש ב"ד שם שכתב, "שאין ראוי לאדם לומר לא נפרעתי כפי מעשי או כיוצא בדברים אלו, שלא יפתח פיו לשטן" ע"ש. הרי הוא רק אין "ראוי", אבל איסורא ליכא, וזה כדבריננו. וכן נראה דעת הבן יהוידע במו"ק יח. שכתב, "האי דברית כרותה לשפתים עדיפה, דקאמר ברית כרותה, אך אל יפתח פיו לשטן הוא לשון אזהרה בעלמא" ע"ש. הרי אל יפתח פיו לשטן אינו איסור ממש, אלא אזהרה בעלמא. ומ"ש לגבי ברית כרותה לשפתים, כבר ביארתי לעיל.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קכד.

שאלה: האם אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל, אף במחלוקת הפוסקים.

תשובה: (א) כתבו התוספות בכתובות ד. ד"ה אבל דברים, "...ופסקו ה"ג כר' יוחנן, ופירשו אע"ג דקי"ל כדברי המיקל באבל, ה"מ בתנאי אבל באמוראי לא" ע"ש. וכן כתב הרא"ש שם אות ז בשם הבה"ג, וכ"כ התוספות במו"ק כד. ד"ה הכי ע"ש. וכן הוא ברמב"ן בתורת האדם על מ"ש במו"ק יט. וז"ל "ואמרי רבואתא כי אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל בתנאי אבל באמוראי כסוגין בעלמא...". וכן הוא בריטב"א במו"ק יז: ד"ה כך אסור, וז"ל "...אבל דעת בעלי התוספות, וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת ז"ל דלא איתמרא ההוא כללא אלא בפלוגתא דתנאי, אבל דאמוראי הדרינן לכללין דכולי ש"ס". וכן הוא בדף כ: ד"ה א"ל, וז"ל "ולא אמרו הלכה כדברי המיקל בענין זה דקריעה לחוד ואבילות לחוד, ועוד שזו מחלוקת אמוראין". הרי מצינו שלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים, וא"כ ק"ו בפוסקים שלא אמרינן כן.

במחלוקת הפוסקים, ולא אמרו להקל גם בפוסקים אלא כשיהיה הדבר מוכרע ושקול או בדבר המסופק... ע"ש. (אלא אף על השבט יהודה יש להעיר מ"ש "אין כלל זה צודק אלא במחלוקת בגמרא", דמשמע כל מחלוקת בגמרא בין בתנאים או אמוראים, שהלא לפי הבה"ג הכלל הוא רק בתנאים.)

(ב) לכן יש לבאר דעת מרן בזה. כתוב בעירובין מו. "אמר רבי יהושע בן לוי, הלכה כדברי המיקל בעירוב... ס"ד אמינא הני מילי יחיד במקום יחיד, ורבים במקום רבים, אבל יחיד במקום רבים אימא לא... ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן כל מקום שאתה מוצא יחיד מיקל ורבים מחמירין הלכה כדברי המחמירין המרובים חוץ מזו שאע"פ שרבי עקיבא מיקל וחכמים מחמירין הלכה כדברי רבי עקיבא, וסבר לה כשמואל דאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל" ע"ש כל הסוגיא. הרי נראה מכאן שיש להשוות עירוב לאבילות, ובשניהם ההלכה כדברי המיקל, וזה גם כהיחיד מיקל והרבים מחמירין.

וכמו דמצינו שלדעת הבה"ג לא אמרינן כלל זה לגבי אבל אלא במחלוקת תנאים, ה"ה נראה שלדעתו אין אמרינן כלל זה לגבי עירוב אלא בתנאים. וכן הוא ברא"ש בפ"ב דעירובין אות ד שכתב, "ופסק ר"מ ז"ל דלית הלכתא כרבה בר שימי... ואי משום דקי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב, הני מילי בפלוגתא דתנאי אבל בפלוגתא דאמוראי ליתא להאי כללא, מדפריך בפ' מי שהוציאוהו (דף מז:): גבי הנהו דכרי דאתו למברכתא והא שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן אע"ג דשמואל מיקל" ע"ש. הרי זה כדעת הבה"ג באבל, וה"ה בעירוב. וכן הוא בהג' אשירי בפ"ד אות ט שכתב, "מכאן דהא דהלכה כדברי המיקל בעירוב ובאבל דוקא בתנאי, אבל באמוראי לא...". וכן הוא במרדכי בפ' מי שהוציאוהו, אות תצט ע"ש.

אלא מצינו שיש חולקים בזה. כתב רבינו חננאל בעירובין כה: "...ור' זירא אין קירויי מיתרו אלא המקום הקירוי חלוק הוא זה מזה, וקי"ל כר' זירא דמיקל בעירובין". וכן כתב הרא"ש בפ"ב דעירובין אות ד, ואחר שהביא את דברי ר"ח הנ"ל הוא כתב, "וכתב רבינו מאיר ז"ל מדבריו למדתי דסבירא ליה הלכתא כדברי המיקל בעירובין אפילו בפלוגתא דאמוראי". וכתב על זה הרא"ש (עיין קר"נ שם אות ל) "ואם תאמר תיקשי ליה הא דפריך לקמן פ' מי שהוציאוהו הא שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, והא שמואל מיקל. וי"ל דודאי הואיל ואיתמר כללא דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן אף לגבי עירובין אייתנין

להאי כללא, אבל היכא דלא איתמר כללא כגון הכא דפליגי רבה ור' זירא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין". ע"ש. ויש לדון בדעת הרא"ש עצמו בזה, וי"ל שאף שהוא הביא סברת רבינו מאיר לעיל מזה דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין באמוראים, מ"מ כיון שהוא הליץ בעד ר"ח, י"ל דהכי ס"ל הרא"ש. וכן נראה מהקר"נ שם אות מ, שהרגיש שלעיל מזה פסק הרא"ש כרבה בר שימי לחומרא, ולדעת רבינו מאיר הטעם הוא מפני אין הלכה כדברי המיקל בעירוב באמוראים, לכן כתב הקר"נ טעם אחר כדי להסביר שיטת הרא"ש, וז"ל "ומ"מ ס"ל לרבינו לעיל דהלכה כלישנא קמא ולא כרבה בר שימי, דלישנא קמא סתמא דגמרא קאמר... ע"ש. הרי נראה מזה שלדעת הקר"נ הרא"ש מסכים לרבינו חננאל, ולכן הוא נתן טעם אחר שהרא"ש החמיר שלא כרבה בר שימי. שוב ראיתי בברכ"י א"ח ס"שנח בשירוי ברכה שהאריך לבאר דעת הרא"ש, וכתב "והרא"ש הכריע כר"ח, ואיהו מפרק אליביה קושית מהר"ם, והיינו דהרא"ש בשאר דוכתי נקיט דהלכה כמקל אף באמוראי דסבר כר"ח" ע"ש. הרי מבואר שלדעת ר"ח והרא"ש לא קי"ל כר' מאיר דהלכה כהמיקל בעירוב רק בתנאים.

וי"ל שהטעם שהרא"ש הכריע כר"ח הוא מפני דכן מצינו בתוספות בעירובין סו. ד"ה יפה, וז"ל "רבינו חננאל פסק כרבי יוחנן אע"ג דשמואל פליג עליה בסמוך דקסבר דכל מקום שאוסרין ואין מערבין אין מבטלין, דכל דוכתא קי"ל כר' יוחנן לגבי שמואל וכדברי המיקל בעירוב" ע"ש. הרי אף באמוראים אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב. (וכן הוא במרדכי והג' אשירי הנ"ל ע"ש) וכן הביא הרא"ש דברים אלו של התוספות שם באות ט ע"ש. והמעייין בדברי ר"ח יראה שהוא רק כתב, "הלכתא כרבי יוחנן, דקי"ל שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן". והוא לא כתב הטעם "וכדברי המיקל בעירוב", אלא צריך לומר שטעם זה הוא מהתוספות והרא"ש עצמם. ולכן נראה שהרא"ש סבר כרבינו חננאל דאף באמוראים אמרינן הלכה כדברי המיקל, ודלא כרבינו מאיר, והוא משום שכן סברו התוספות.

וכן מצינו ברא"ש בעירובין פ"ה אות ט שכתב, "תנו רבנן עיר של יחיד ונעשית של רבים ורשות הרבים עוברת בתוכה כיצד מערבין אותה, עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן, ונושא ונותן באמצע, ואין מערבין אותה לחצאין... אמר רב פפא לא שנו אלא לארכה אבל לרחבה מערבין, ואיכא דאמרי אמר רב פפא לא תימא דלארכה הוא דאין מערבין הא לרחבה מערבין אלא אפילו

דדברים שבצינעא נהג ואע"פ דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, הנ"מ בפלוגתא דתנאי אבל דאמוראי לא, מכאן ראייה לדבריהם דברייתא מסייע ליה לר' יוחנן. ולענ"ד נראה שהרא"ש הביא דברי הבה"ג לסייעתא דאנו קי"ל כרבי יוחנן, אבל אין להוכיח שהוא מסכים לטעמו של הבה"ג שזה משום דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים, אלא הטעם הוא משום "מדמייתי סייעתא לרבי יוחנן מבריייתא", כמ"ש הרא"ש בתחילת דבריו. וזה כמ"ש התוספות שם ד"ה אבל דברים, וז"ל "ואור"י דודאי נראה דהלכה כר' יוחנן מדאמר ש"ס הכא מסייע ליה לר' יוחנן. ואת"ל אדרבה יש להוכיח ממה דאנו קי"ל כרבי יוחנן להחמיר דאין לומר הלכה כדברי המיקל באמוראים, זה אינו שכבר כתב הרא"ש בעירובין פ"ב אות ד הנ"ל, "דודאי הואיל ואיתמר כללא דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן אף לגבי עירובין אייתנין להאי כללא, אבל היכא דלא איתמר כללא... אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין". וכן י"ל לגבי אבל דכיון שיש לנו הכלל שהלכה כרבי יוחנן כנגד שמואל, ממילא שאין לחוש להכלל דהלכה כדברי המיקל באבל. הרי מצינו מכל הנ"ל שי"ל שדעת הרא"ש כרבינו חננאל והתוספות בעירובין סו. הנ"ל שאף באמוראים אמרינן הלכה כדברי המיקל. ואם אמרינן כן לגבי עירובין ממילא י"ל הכי לגבי אבל. (וגם מצינו שכתב הש"ך בח"מ ס"ט ס"ק ב, "...וממ"ש הרא"ש פ' גט פשוט, אין ראייה דלא העתיק אלא לשון הרי"ף כהוותו, וכן דרכו בכמה מקומות שמעתיק לשון הרי"ף, ובמקום אחר אינו סובר כן ע"ש. וכ"כ הש"ך בנקודות הכסף י"ד ריש ס"טו ע"ש. וא"כ הכי י"ל בנד"ד שהרא"ש הביא לשונו של הבה"ג, ואף הוא הסכים לפסק הבה"ג, מ"מ הרא"ש עצמו לא סבר כטעם הבה"ג).

אלא ראיתי בקרבן נתנאל בפ' אלו מגלחין, שרוח אחרת עמו, שכתב הרא"ש שם אות כח לגבי קריעה, "ואמוראי פליגי ביה דגרסינן בגמ' אותן קרעים מתאחין או אין מתאחין, פליגי ביה אבוה דר' אושעיא ובר קפרא, חד אמר מתאחין וחד"א אין מתאחין, ויש פוסקין דהולכין אחר המיקל בדברי סופרים...". וכתב הקר"נ שם באות כ, "דהולכין אחר המיקל בדברי סופרים. והא דלא קאמר מטעם דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, משום דכתבו התוספות בשמעתין ובריש כתובות דהני מילי במחלוקת של תנאים אבל במילתא דאמוראי לא". הרי נראה שהקר"נ פירש הרא"ש דקדק לכתוב כלשונו משום שהוא סבר כהבה"ג הנ"ל. ולענ"ד זה אינו, ויש להעיר על הקר"נ שהלא קי"ל דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה אלא רק באבל. וכן הוא במו"ק כו: שכתוב שם, "אמר שמואל

לרחבה נמי אין מערבין... ונראה כלישנא קמא דבשל סופרים אפילו בעלמא הלך אחר המיקל וכל שכן בעירוב שאין לו עיקר מן התורה שהלכה כדברי המיקל בעירוב". הא לגבי דעת רב פפא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב, אף שזה ספק בדעת אמורא.

וכן מצינו ברא"ש בעירובין פ"ו אות א שכתב, "אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבי אליעזר בן יעקב, ורב הונא אמר מנהג כרבי אליעזר בן יעקב, ורבי יוחנן אמר נהגו כרבי אליעזר בן יעקב... ואע"ג דקי"ל דהלכה כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל, בהא הלכתא כשמואל דאמר הלכה, דאפילו בפירקין דרשנין לה כדקי"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב כדאמר ריב"ל לעיל דף מו. וקי"ל כוותיה לגבי רבי יוחנן". הרי לדעת הרא"ש אף כאן במחלוקת אמוראים אנו אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב. אלא זה קשה לי, שהלא כבר כתב הרא"ש לעיל בפ"ב אות ד הנ"ל, "דודאי הואיל ואיתמר כללא דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן אף לגבי עירובין אייתנין להאי כללא, אבל היכא דלא איתמר כללא כגון הכא דפליגי רבה ור' זירא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין". ולכן כאן הו"ל לומר דהלכה כרבי יוחנן כנגד שמואל, וזה עדיף מהכלל דהלכה כהמיקל בעירוב. ויש לתרץ דאה"נ דאמרינן דהכלל שהלכה כרבי יוחנן כנגד שמואל הוא עדיף מהכלל שהלכה כדברי המיקל בעירוב, אבל כאן כיון שאף רבי יוחנן מודה דנהגו כרבי אליעזר בן יעקב "ואי עביד לא מהדרינן להו", כמ"ש הרא"ש שם, מזה יש להקל יותר ויש לפסוק כשמואל, משא"כ כשיש מחלוקת גמורה ואין אחד מודה לחבירו כלל. הרי מבואר מכל זה שהרא"ש סבר דהלכה כדברי המיקל בעירוב אף במחלוקת אמוראים.

ג ולפי זה יש לדון בדעת הרא"ש לגבי אבילות, שנראה שאם הוא סבר דאמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב אף באמוראים וכדעת רבינו חננאל הנ"ל, ממילא י"ל הכי לגבי אבל, שהם שוים כנראה מעירובין מו. הנ"ל והג' אשירי הנ"ל. וא"כ יש להעיר על הרא"ש איך הוא הביא דעת הבה"ג בכתובות ד. הנ"ל שסבר דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באמוראים. ונראה שי"ל שאף שהרא"ש בכתובות הביא דברי הבה"ג כדי לומר דאנו קי"ל כרבי יוחנן שיש חיוב באבילות בצנעא בשבת, מ"מ הרא"ש עצמו לא הסכים לטעם הבה"ג לגמרי. וז"ל הרא"ש שם, "וכיון שדברים שבצינעא נהג חובה הוא ואסור בהם, מדמייתי סייעתא לרבי יוחנן מבריייתא, וכן משמע במו"ק כד. דרב ושמואל פליגי עליה דרבי יוחנן לענין שבת ואמרי תשמיש בשבת רשות, ובעל הלכות פסק כרבי יוחנן

ראיה מבעל המאור הנ"ל דאמרינן הלכה כדברי המיקל בכל ספק ולא רק במחלוקת תנאים.

וגם ראיתי במדרכי ב'פ' אלו מגלחין אות תתפב שכתב, "שמע שמועה קרובה בשבת ולמוצ"ש נעשית רחוקה, דפליגי אמוראי, רבי מני אומר אינו קורע, רבי חנינא אומר קורע, והלכתא כדברי המיקל באבל כדאמרינן בכל דוכתא באבלות" ע"ש (וזה אף שהמרדכי הביא דעת הבה"ג באות תתקו ע"ש) הרי מפורש שאף במחלוקת אמוראים אמרינן הלכה כדברי המיקל. (אלא שיש להעיר עליו שלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה, כשביארתי לעיל).

הרי לפי כל זה שפיר הוא שיטת הב"י דאף בפוסקים אמרינן הלכה כדברי המיקל באבילות, ש"ל שהוא לא סבר כהבה"ג באבילות ולא כרבינו מאיר בעירוב, אלא כרבינו חננאל והתוספות בעירובין סו. והרא"ש, והחכם בבעל המאור, והמרדכי, שאף באמוראים אזילינן לקולא, ויש להשוות דין עירוב לדין אבל בזה, וממילא שכן י"ל בפוסקים.

שוב ראיתי בגינת ורדים י"ד כלל ה ס"י שכתב, "כלל של דברים שאין אנו מוכרחין לקבל דברי בה"ג, ואית לן למימר דהלכה כדברי המיקל אפילו במחלוקת אמוראים ופוסקים. ועיין בחידושי הרי"מ ט דכתובות שכתבנו לעיל, דמייתי מפסקי הרא"ש דבשלהי פ' עושין פסין שכתב משם הר"ם לענין עירוב, דמפליג בין פלוגתא דתנאי לפלוגתא דאמוראי כהבה"ג, ובתר הכי מייתי נמי משם הר"מ דהלכה כדברי המיקל בעירוב גם בפלוגתא דאמוראי, ומינה י"ל דענינא דאבל הוי דומיא דעירוב דכולהו בחדא סוגיא, וכשם דמספקא ליה להר"ם בכלל העירוב כן הוא מסתפק דענינא דאבל דתרווייהו בחדא סוגיא אזלי, וכיון שסוף סוף אין דבר זה יוצא מידי מחלוקת אנו על מי נסמוך, ונראה דראוי למינקט כדברי האומרים דגם בפלוגתא דאמוראי נקטינן להקל, כיון שסוף סוף הך ספיקא הוי במידי דרבנן, ובכל מידי דרבנן נקטינן להקל..." ע"ש. וזה כשביארתי לעיל. אלא שיש להעיר קצת על דבריו. מ"ש "ובתר הכי מייתי נמי משם הר"מ דהלכה כדברי המיקל בעירוב גם בפלוגתא דאמוראי", הוא אינו, שהם דברי רבינו חננאל, ורק כתב ר"מ "מדבריו למדתי דסבירא ליה הלכתא כדברי המיקל בעירובין אפילו בפלוגתא דאמוראי". הרי הר"מ פירש דברי ר"ח אלא הר"מ עצמו לא סבר כן כלל, וכן מ"ש הרא"ש אחר כך ליישב שיטת ר"ח, כל זה דברי הרא"ש עצמו ולא דברי הר"מ כמ"ש הקר"נ שם ס"ק ל. ולכן אין לומר כאן שהר"מ

הלכה כרבי יהודה בן בתירה, ומי אמר שמואל הכי, והאמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, אבילות לחוד וקריעה לחוד". הרי דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בקריעה. וכן הוא ברא"ש שם סוף אות עא, וכן הוא בכללי הגמרא למרן בהליכות עולם שער ה' פ"א, וכן הוא ביבין שמועה שם. ולכן כיון שכן הוא, נשאר לגבי קריעה רק הטעם שבכל ספיקא בדרבנן אזלינן לקולא, ולכן שפיר כתב הרא"ש "דהולכין אחר המיקל בדברי סופרים". אמנם לגבי אבילות שפיר י"ל שהרא"ש הסכים דלא קי"ל כהבה"ג וכשביארתי לעיל, ודלא כהקר"נ הנ"ל. (וראיתי ברש"ש בב"ב קמו. שכתב בסוגריים, "אמנם הק"נ במו"ק אות קסא מביא בשם רשד"ם ורא"ש דבפוסקים ל"א כלל זה", דהיינו דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים. ולענ"ד אין זה מוכרח בדעת הרא"ש כשביארתי).

ואגב יש להסביר הטעם דלא אמרינן לגבי קריעה שהלכה כדברי המיקל, דהיינו אף ביחיד המיקל כנגד הרבים שמחמירים, משא"כ באבילות, והוא לפי מ"ש הרא"ש באלו מגלחין אות לב, "ועוד לענין אבילות חומרא דאית לידי קולא הוא, שנוהג אבילות בשבת דברים שבצנעה, ומבטל דברי תורה כל ז', ותפילין יום ראשון" ע"ש. וי"ל דוקא לאבילות יש לאזיל לקולא, שאם מחמירין באבילות זה מביאין לידי קולא לגבי תלמוד תורה ותפילין, משא"כ בקריעה שלא שייך טעם זה, ולכן לא אמרו שיש לאזיל לקולא אף כשהיחיד מיקל כנגד הרבים שמחמירין. ולכן רק בספק שקול יש לאזיל לקולא ככל ספק דרבנן (אלא עיין לקמן שאף בכל דרבנן יש לאזיל לקולא אף אם היחיד הוא המיקל. ולכן י"ל שמה שאמרו שהלכה כדברי המיקל באבל הוא בא לומר שאין רשות להחמיר כיון שזה בא לידי קולא בת"ת ותפילין, משא"כ בקריעה ושאר דרבנן, שאם הוא רוצה להחמיר הרשות בידו. ועיין עוד בזה בשו"ת מכתב לחזקיהו ח"א ס"יא)

ד) ושוב ראיתי בבעל המאור ב'פ' אלו מגלחין (דף טז. ברי"ף) שהוא כתב, "...אי איכא מקרובי המת מאן דאיתא ליה שמועה ביום י' של אחר החג אי הויא ליה כשמועה קרובה או כשמועה רחוקה, יש מן החכמים מי שנסתפק לו זה הדבר, ותלה הדבר להקל משום דהויא ליה ספק אבילות וכדברי המיקל באבילות נקטינן". וכן הוא ברי"ף שם (דף יב: ברי"ף). הרי נראה לדעת חכם זה אנו אמרינן הלכה כדברי המיקל בכל ספק באבילות ולא דוקא במחלוקת תנאים. וכן ראיתי בדברי אמת בשו"ת סוף ס"ב, שהביא

מטעם דהלכה כמיקל בעירוב, דהיינו אף באמוראים, וכמ"ש הגור"ר הנ"ל. ושוב ראיתי בשיורי ברכה א"ח ס"שנח הנ"ל שכתב על תוספות אלו בעירובין סו. "ולכאורה מהא איכא לסיועי למ"ש הדר גו"ר... בכונת התוספות בכתובות הנז' דדעת ר"י דהלכה כמקל באבל אף באמוראי, ומדברי הגהמ"י הנז' דכתבו דמוכח מהתוספות דהלכה המקל בעירוב אף דאמוראי הוי סיעתא לדברי הרב גו"ר"ר ע"ש. וזה כדברינו.

ועוד כתב הזר"א שם בד"ה וגם, לגבי אי אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל גם באמוראים ופוסקים, "דאין זה מחלוקת שקולה, דהלא מודעת זאת מ"ש כל המחברים בכמה ענינים דהלכה כבה"ג דדבריו דברי קבלה, ובפרט דמצינו להתוספות בפ"ג דמ"ק כד. דהביאו דבריו סתם." ע"ש. ולענ"ד יש להשיב על זה, שהלא ביאתי לעיל שנראה שרבינו חננאל והתוספות בערובין סו. והרא"ש, והחכם בבעל המאור, והמרדכי, לא סברו כבה"ג, ואם הם לא חשו לדברי הבה"ג הכי קי"ל. הרי נראה מכל זה שהעיקר כדעת הגו"ר שאף באמוראים אנו אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל, וא"כ שפיר הוא מה שהב"י הביא כלל זה לגבי מחלוקת הפוסקים.

ו) ולענ"ד יש לבאר טעם אחר להסביר מה שמרן הביא כלל זה במחלוקת הפוסקים, וזה אף אם אמרינן שאנו קי"ל כדעת הבה"ג. כבר כתבתי לעיל דאמרינן הלכה כדברי המיקל באבל אף אם היחיד מיקל כנגד הרבים המחמירים. אלא יש לדון, שהלא יש לומר שבכל דרבנן י"ל הכי, שמצינו דאמרינן ספק דרבנן לקולא אף כשהרוב אוסרים, וכן נראה מהרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"ח, שפסק המחלוקת בין רבנן ור' יוסי בר' יהודה לקולא, והראב"ד השיג עליו שהלכה כרבנן, דהיינו הרוב, אבל כתב הרב המגיד שם שסברת הרמב"ם היא להקל בשל דבריהם. הרי שיש לאזיל אחר המיעוט בדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הוא כדעת הגהת מיימוני ריש הל' ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל' יו"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י." וכן נראה מהתורת חסד באה"ע ס"ט אות ה. שהסביר הטעם דאמרינן ס"ס לקולא לדעת הרמב"ם שסבר ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וז"ל "י"ל דלא החמירו דרבנן אלא בספק אחד השקול, אבל בדאיכא עוד ספיקא אע"ג דהוי מיעוטא מ"מ מצטרף להך ספיקא לענין זה" ע"ש. ושוב ראיתי שכן כתב היביע אומר ח"ד א"ח ס"לב אות א ע"ש. ודלא כדמצינו בגינת וורדים י"ד

סותר את עצמו או שיש ספק בדעת הר"ם, ודלא כמ"ש הגור"ר הנ"ל, "דמספקא ליה להר"ם בכלל העירוב." מ"מ מצינו שיש להשוות דין עירוב לדין אבל, ולכן שפיר י"ל שאין לחוש לדעת הבה"ג לגבי אבל (שוב ראיתי בשיורי ברכה בא"ח ס"שנח שאף הוא העיר על גו"ר ע"ש).

ה) ועוד, יש לצרף להנ"ל דעת הר"י בתוספות בכתובות ד. הנ"ל, ש"א שהוא פליג על הבה"ג. וכן כתב הגינת ורדים הנ"ל ד"ה וא"כ, וז"ל "אבל ר"י מקיים ומעמיד הכלל דהלכה כדברי המיקל באבל אפילו במחלוקת אמוראים, אכן הכא שאני שהתלמוד מגלה דעתו שרוצה לפסוק כרבי יוחנן ומייתי ליה סיעתא, ובכל מקום שהתלמוד מגלה דעתו לא ניחוש לשום כלל בעולם." הרי אם אין גילוי מפורש בגמרא, אז לדעת ר"י בתוספות הנ"ל, אנו אמרינן דהלכה כדברי המיקל באבל אף באמוראים. אלא ראיתי למהר"י זיין ז"ל שם בס"א, שהוא השיב על זה, וז"ל "התוספות בפ"ג דמו"ק (כד.) כתבו דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל אלא בתנאים כו', ולא הזכירו דברי ר"י כלל, משמע דאין זה מחלוקת." ועל זה השיב הגו"ר בס"יב, "וראוי לאפוש פלוגתא ולומר דר"י פליג על בה"ג כדי לדחות דברי בה"ג, דהוה כהלכתא בלא טעמא לחלק בין מחלוקת דתנאים למחלוקת דאמוראים." ע"ש. הרי מצינו שיש מחלוקת בדעת ר"י בתוספות אם הוא סבר כהבה"ג או לא.

וכן ראיתי בזרע אמת ח"ב י"ד ס"קסא, שדן בדעת ר"י בתוספות הנ"ל, ובד"ה והן, הוא הביא מ"ש מהר"י אדרבי בס"רמג. וכתב הזר"א על דבריו, "וא"כ לפ"ד ז"ל מקום יש בראש לומר דר"י פליג אבה"ג ולית ליה האי כללא דבה"ג" ע"ש. אלא אחר כך בד"ה וגם, הוא כתב על דברי הגו"ר הנ"ל, "מ"ש דר"י פליג אבה"ג אינו מוכרח, וממילא דלית לן לאפוש פלוגתא כמ"ש מהר"י זיין... ושכ"כ בהדיא התוספות סתם בפ"ג דמו"ק כד. ד"ה הכי... דהא ידוע דסתם תוספות הוא ר"י, וגם פשט דברי התוספות דכתובות הנ"ל מורים כן דר"י לא פליג אבה"ג." הרי בסוף הזר"א סבר שר"י הסכים לדעת הבה"ג. מ"מ יש להעיר עליו ממה שהוא הביא ראייה שר"י לא פליג על הבה"ג משום מ"ש בסתם בתוספות במו"ק כד., שהלא בתוספות בעירובין סו. הביאו דעת ר"ח לפסוק כרבי יוחנן מטעם דהלכה כמיקל בעירוב, ואחר כך הביאו התוספות שהר"י חולק על רבינו חננאל ופסק כשמואל משום "מדנקט סתמא דהש"ס הכי שמע מינה דהכי הלכתא", (וזה כמו שאמר ר"י בתוספות כתובות ד.). ולפי זה י"ל שאם לא נקט סתמא דהש"ס הכי, אף ר"י מודה דהלכה כרבי יוחנן

ולפי זה י"ל דסבר מרן דהא דאמר הבה"ג שהלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת תנאים, דהיינו שאין רשות להחמיר אף ביחיד המיקל כנגד הרבים, אבל כאמוראים אין לומר כן, אבל סבר מרן דאה"נ שהוא יכול להקל ככל מחלוקת בדרבנן ביחיד כנגד רבים כשביארתי לעיל, אבל הרשות בידו להחמיר אם הוא רוצה. א"כ כשהביא מרן כלל זה בב"י כדי להכריע במחלוקת הפוסקים, כוונתו היא לומר שהלכה כדברי המיקל באבל, אבל אה"נ אם הוא רוצה להחמיר הרשות בידו, ולפי דעת מרן זה אף לפי דעת הבה"ג.

(ז) ועוד ראיתי בזרע אמת הנ"ל, שהוא פירש דעת הב"י לגבי הלכה כדברי המיקל בפוסקים, באופן אחר, וז"ל בד"ה והן, "נלענ"ד דכל זה במחלוקת שקולה, אבל המחלוקת בנד"ד אינה שקולה... לא שייך בזה הכלל דהלכה כדברי המיקל באבל, ותדע דהרי מצינו בכמה דוכתי דפסק הרב"י בהל' אבילות כדברי המחמירים לפי שהם רבים, ואחד מהם בס"שפט. וז"ל ולענין הלכה הו"ל הראב"ד יחידא לגבי הנך רבואתא, והלכה כדברי המחמירים, וכן מוכח עוד ממ"ש הרב"י בס"שץ גבי מחלוקת איסור נטילת שער באשה, דכתב על זה וז"ל ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ. והיינו משום דאזיל לשיטתיה דס"ל דכל שיש שנים מג' עמודי הוראה מצד אחד, נקטינן כוותיהו, אלמא אי לאו האי טעמא היה פוסק להחמיר כשאר הפוסקים משום דרבים נינהו, אע"ג דהוי מחלוקת במידי דאבילות" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. בתחילה י"ל שאם הב"י או אחד מהפוסקים נשתמשו בכלל זה דהלכה כדברי המיקל באבל, נראה שדעתם היא שכלל זה שייך אף כשהיחיד מיקל כנגד הרבים המחמירים, וכשביארתי לעיל. ולכן אף אם בנדון שלהם יש מחלוקת שקולה, כיון שהם לא אמרו כשאר מקומות "ספק דרבנן לקולא" וכדומה, אלא רק הלכה כדברי המיקל באבל, משמע שהם סברו שכלל זה שייך אף ביחיד המיקל כנגד הרבים, אף שבאותו דין הוא מחלוקת שקולה. וזה כמו שדקדק הקר"נ הנ"ל בדברי הרא"ש בפ' אלו מגלחין, אות כח לגבי קריעה, שכתב ברא"ש "ואמוראי פליגי ביה דגרסינן בגמ' אותן קרעים מתאחין או אין מתאחין, פליגי ביה אבוה דר' אושעיא ובר קפרא, חד אמר מתאחין וחד"א אין מתאחין, ויש פוסקין דהולכין אחר המיקל בדברי סופרים...". וכתב הקר"נ שם באות כ "דהולכין אחר המיקל בדברי סופרים. והא דלא

כלל ה"ס"י, שהוא חולק על זה וז"ל "כיון שאיסור זה הוא מדרבנן, הא קי"ל ע"ז. דמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל, ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי, אמנם יסודו של דבר הוא, דאפילו במידי דאיסורו דרבנן, כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים, אע"ג דרבים מחמירים והיחיד מיקל." וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא בדרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקום יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם בדרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל' ממרים פ"א הל"ה בשם ההג' מיימוני שם, שאף ברוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחא בע"ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא. (ויש להעיר על הרש"ש בעירובין מו. שכתב דמשמע מע"ז. לריב"ק דאם אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכין אחריו, וזה אינו לפי מ"ש ההג' מיימוני הנ"ל). ועיי' ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיי' במרדכי בפ' אלו מגלחין אות תתקטז שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירוב דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמועינן דאין חילוק, ממילא ידעינן שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא.

א"כ יש לדון, למה בעינן הכלל הלכה כמיקל באבל אף ביחיד כנגד הרבים, הלא בכל דרבנן אמרינן הכי כשביארתי לעיל. ויש לומר שלגבי אבל הוא מוכרח לאזיל לקולא כדי שלא להקל לגבי תלמוד תורה ותפילין כמ"ש הרא"ש באלו מגלחין אות לב, "ועוד לענין אבילות חומרא דאתי לידי קולא הוא, שנוהג אבילות בשבת דברים שבצנעה, ומבטל דברי תורה כל ז', ותפילין יום ראשון". ע"ש. אבל בסתם דרבנן אף שהוא יכול לאזיל לקולא, מ"מ הרשות בידו להחמיר. ועיי' עוד בזה במכתב לחזקיהו ח"א ס"יא, וכן י"ל לגבי עירוב, שהוא זכות גדולה לתקן עירוב כמ"ש התשב"ץ בח"ב ס"לז, וז"ל "וזכות גדולה היא למתקן כמ"ש בביצה טז: ...מאן דאורי לאיסורא הויא הוראה לקולא משום דמתקלקלי בה רבים ובאים לטלטל בלא עירוב". וכן הוא בחתם סופר א"ח ס"צט ע"ש. ולכן אמרו חכמים שכשיש מחלוקת בעירוב צריך לאזיל לקולא אף ביחיד המיקל כנגד הרבים, ואין רשות להחמיר, משא"כ בשאר דרבנן שהרשות נותנת אם הוא רוצה להחמיר.

לבעל העיטור שכתב בפ' במשל"ס אין צריך להתאבל, אף שהיה הדבר בפלוגתא קי"ל הלכה כדברי המיקל באבל" ע"ש. וכן הוא בכנה"ג הנ"ל. וכן כתב הדברי אמת הנ"ל. וכן כתב הברכ"י בי"ד ס"ש צ"ז אות ג בשם כמה פוסקים, וכן הוא כתב בעין זוכר מע"ה אות סב ע"ש, וכן הוא בחיים שאל ח"א ס"ב, בד"ה ברם ע"ש. וכן הוא בח"ב ס"כג ע"ש. וכן הוא בנשמת לכל חי י"ד ס"ס ד"ה ולענין, ע"ש. וכן הוא במכתב לחזקיהו הנ"ל. וכן הוא ביביע אומר ח"ד י"ד ס"כט אות ו ע"ש. וכן נראה לדינא, ובלבד שזה לא כנגד כללים אחרים, כגון שמרן פסק כג' עמודי הוראה וכדומה.

סימן קכה.

שאלה: האם מותר לאבל ליטול צפרניו בתוך השלשים ע"י אחר, אם יש צורך לזה מצד פרנסתו וכדומה.

תשובה: (א) **נשאלתי** לגבי מי שקשה לו להגדל צפרניו בשלשים של אבילות, כיון שלצורך פרנסתו הוא צריך להיות בידים נקיות בלי שום חשש לכלוך תחת צפרניו. והוא אינו יכול לתקן הדבר באופן אחר כגון בלבישת כפפות וכדומה.

פסק מרן בס"ש ז, "כשם שאסור לגלח כל שלשים יום כך אסור ליטול צפרנים בכלי, אבל בידיו או בשיניו מותר, אפילו תוך שבעה". וזה כדעת הרי"ף והרמב"ם כמבואר בב"י שם. אלא מצינו בטור שם שיש ראשונים שסברו שמותר ליטול צפרנים בשלשים, וז"ל "וכתב הרי"ף גיאות דאחר ז' מותר אפילו במספרים, וכ"כ בה"ג וכן פסק בספר המצות" ע"ש. לכן נראה שיש לצרף דעתם לספק ספיקא כמבואר לקמן.

גם ראיתי שכתב מרן שם, "ואשה שאירע טבילתה אחר שבעה תוך שלשים, אם תטול צפרניה בידיה או בשיניה אינה נוטלת יפה, אלא תאמר לעכו"ם ליטלם לה בתער או במספרים". וכתב הרמ"א שם, "ולאו דוקא עכו"ם אלא הוא הדין ישראלית, וסרכא דלישנא דחול המועד נקט". ופירש הט"ז שם בס"ק ג הטעם שמותר ליטול צפרניה ע"י אחרת, וז"ל "תמוה לי דאם יש איסור ליטול בעצמה ודאי גם ע"י ישראלית אסור דיש משום לפני עור וגו', אבל נראה לי שהוצרכו ליטול ע"י ישראלית כדי שיהיה ע"י שינוי כמ"ש בסמוך דאילו בידיה או בשיניה אי אפשר לה להסירה היטב כפי הצורך לטבילה" ע"ש. הרי מבואר שמה

קאמר מטעם דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל...". הרי שיש חילוק בין הלכה כדברי המיקל באבל ובין סתם ספק בדברי סופרים לקולא. ולכן צ"ל כשהב"י השתמש בכלל זה, הוא דקדק לכונן שכלל זה שייך אף ביחיד המיקל כנגד הרבים, אף שבאותו נדון הוא עדיין ספק שקול.

ועוד יש להשיב על זר"א הנ"ל, וי"ל דמ"ש הב"י "ולענין הלכה כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן", שהוא סבר כמ"ש הרא"ש בעירובין פ"ב אות ד הנ"ל, "ודאי הואיל ואיתמר כללא דשמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן אף לגבי עירובין איתנין להאי כללא, אבל היכא דלא איתמר כללא... אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירובין". לכן סבר הב"י דכלל זה של הלכה כדברי המיקל באבל, שייך רק כשאין כלל אחר שהוא עדיף כנגדו. ולכן כיון שכבר פירש הב"י בהקדמתו שיש לו הכלל שיש לאזיל אחר ג' עמודי הוראה, ממילא שכלל זה עדיף מהכלל של ספק כדברי המיקל באבל. ולכן בס"שפט פסק הב"י כדעת הרמב"ם והרא"ש להחמיר כנגד הראב"ד, אבל אה"נ שבשאר מקומות הסכים הב"י שהלכה כדברי המיקל באבל אף ביחיד כנגד הרבים. וכן בס"שן כתב להתיר מטעם "דהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן", שכלל זה עדיף מהכלל שהלכה כדברי המיקל באבל. ולכן מיושב על פי זה מה שיש להעיר מדברי הזר"א הנ"ל, על מה שביארתי.

שוב ראיתי במכתב לחזקיהו בס"יא הנ"ל, שכתב בד"ה חוזרני, על דברי הזר"א הנ"ל, "מ"מ נראה לענ"ד דגם הרב זרע אמת ז"ל משלנו הוא, דמודה דאנן בדידן אית לן למיזל בתר המיקל אפילו אם הוא יחיד, וזה דע"כ לא מסיק הרב ז"ל כן, אלא לפום מאי דמשמע ליה וס"ל דלא כוותיה דרב כנה"ג דס"ל דהאי כללא איתמר נמי לגבי הפוסקים דמנ"ד פליג עליה וס"ל דלא אתמר הכי אלא לגבי תנאים ולא לגבי אמוראים ופוסקים, אא"כ פליגו רבים עם רבים, אמנם לפום מאי דקי"ל וסוגיא דעלמא כוותיה דמרן החבי"ב ז"ל, ומרגלא בפום רבנן בתראי דקי"ל כוותיה דמרן החבי"ב דאתמר נמי לגבי פוסקים, וכותלי בית המדרש יוכיחו ספרים מלאים משתמשים בזה, א"כ בזה גם הרב זר"א מודה דאפילו יחיד נגד רבים נאמר כלל זה, דהא מר הוא דאמר האי כללא דהלכה כדברי המיקל באבל איצטריך להיכא דפליגי ביחיד עם רבים" ע"ש. ונכון הוא.

וכן כתבו כמה אחרונים דאנו קי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים. וכן הוא למהרח"ש בתורת חיים ח"ג ס"נ שכתב, "כללא דמילתא למעשה יראה דכיון דחזינן

שאחר מותר ליטול צפרניו הוא מטעם שאף זה בכלל שינוי.

אלא ראיתי בנקודת הכסף שם שהוא הקשה עליו, וז"ל "זה אינו, דע"י ישראלים לא הוי שינוי, דא"כ למה אמרו בש"ס ופוסקים ליטלם בידו או בשינוי, הל"ל ע"י אחר, אלא ודאי אין זה שינוי דכן הוא הרגילות שאחר נוטל צפרניו של חברו" ע"ש. ולענ"ד יש להשיב, דבשלמא לגבי קטנים או זקנים מצינו הרגילות שאחר נוטל צפרניהם, אבל בסתם אדם לא מצינו זה והוא דבר דלא שכיח. ולכן שפיר כתב הט"ז שזה בכלל שינוי. והטעם שלא אמרו בש"ס ובפוסקים שזה בכלל שינוי, הוא מפני שזה שינוי גרוע כיון שאין השינוי ניכר בצפרנים, משא"כ בנטילת הצפורנים בידו או בשינוי, שאין כאן נטילה יפה והשינוי ניכר בגוף הצפרנים שהם אינם יפים, ולכן שינוי כזה משובח, ולכן הזכירו הפוסקים רק שינויים כאלו, ועוד שברוב פעמים סגי בנטילה כזו, אבל אה"נ אם א"א באופן אחר כמו לגבי טבילה דבעינן נטילה יפה וכמ"ש מרן, אז אה"נ שאף שינוי גרוע כזה מועיל.

וראיתי בש"ך שם ס"ק ד שפירש באופן אחר, וז"ל "ולפעד"נ דדוקא נקט עכו"ם דאלת"ה א"כ אפילו לאיש לשתרי לגלח או ליטול צפרניו ע"י ישראל אחר, אלא ודאי כיון דשלוחו הוא אסור, וא"כ אמאי שרי באשה טפי בשלוחה מבהיא עצמה, וגם דוחק לומר דסרכא דלישנא דחול המועד נקט דהא המחבר ס"ל בא"ח ס"תקלב דמותר ליטול צפרנים בחול המועד. וקאמר דעל ידי עכו"ם מותר דאמירה לעכו"ם שבות, ובמקום מצוה לא גזור, וא"כ ה"ה באבל דהא קי"ל אמירה לעכו"ם שבות אפילו בדבר שאינו של שבת וכדלעיל הלכות כלאי בהמה ס"רצ"ד, וא"כ הכא דוקא לעכו"ם שרי דאמירה לעכו"ם לא אסור אלא משום שבות, ובמקום מצוה לא גזור, אבל לישראל אסור" ע"ש.

(ב) **ויש** לדון בדבריו. מ"ש "א"כ אפילו לאיש לשתרי לגלח או ליטול צפרניו ע"י ישראל אחר". זה אינו, דלא אמרינן היתר זה לגבי גילוח, שהזכירו הפוסקים ההיתר של שינוי רק לגבי נטילת צפרנים ולא לגבי גילוח. והטעם מובן שלגבי גילוח ודאי הוא רגיל ע"י אחר, שכל אדם נוהג לישב לפני הספר (שבת פ"א מ"ב), ולכן אין זה שינוי כלל, משא"כ בנטילת צפרנים.

וגם יש להשיב על מ"ש הש"ך "וגם דוחק לומר דסרכא דלישנא דחול המועד נקט, דהא המחבר ס"ל בא"ח ס"תקלב דמותר ליטול צפרנים בחול המועד", שכתבו

האחרונים שבכמה מקומות מרן נקט לשון הראשון שהוא המקור לאותו דין, אף שהוא לא סבר כמוהו בכל פרט. וכן מצינו ב"ד ס"ק ד שהביא מרן לשון הרמב"ם שסבר שסתם כלי של עכו"ם בני יומן הם, אע"פ שמרן לא פסק כן בס"קכ"ו. וכתב הש"ך שם בס"ק יג, "א"כ הכא בלאו הכי מותר, וצ"ל דלא הביא כאן דברי הרמב"ם אלא ללמוד דבשר פוגם שמן ודבש" ע"ש. הרי מרן הביא לשון הרמב"ם אף שהוא לא סבר כמותו בכל פרט. וכן כתב המטה יהודה בס"תקפ"ב בס"ק ג, וז"ל "ומ"ש הש"ע ס"תפז אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט, נגרר אחר לשון התוספות שכתבו כן, ולדידיה אפילו אינו יודע שהוא יו"ט אינו חוזר". הרי מרן הביא לשון התוספות אע"פ שלא סבר כמותם בכל פרט. וכן הוא במאמ"ר בס"תרנה. "דלשון הש"ע שם הועתק מדברי הרמב"ם... ומרן בש"ע העתיק דבריו ולדוגמא בעלמא נקטיה" ע"ש. הרי מרן הביא את לשון הרמב"ם אף שהוא לא סבר כמותו בכל פרט. וכן הוא במ"ב ס"שיח ס"ק סב שכתב, "ואף המחבר אפשר דסובר כן כמו שסתם שם, אלא דלישנא דרי"ו נקיט ואזיל". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שמרן הביא הלשון של מהר"ם מאינגלטיר"ה, אף שמרן לא סבר שיש איסור ליטול צפרנים בחול המועד. וזה כדרכו.

ומ"ש הש"ך שטעם ההיתר הוא אינו מפני שינוי אלא שע"י עכו"ם הוא רק שבות ובמקום מצוה לא גזור. יש להשיב, די"ל דשאני דין אבילות משאר איסורים, שלגבי שבת וגם חול המועד המעשה עצמו הוא האיסור, ולכן המעשה של נטילת צפרנים הוא האיסור. וכן לגבי כלאים מעשה הנטיעה הוא האיסור, אבל לגבי אבילות אין המעשה עצמו האיסור אלא האיסור הוא מה ששוב אין לו צער ועינוי. ולכן כשגדל שערו בימי אבלו, יש הוכחה ע"י זה שהוא בצער ועינוי משום מתו. לכן מה לי אם הוא עצמו גלח שערו או אם עכו"ם גלח שערו, הלא סוף כל סוף שוב אין הוכחה שהוא בעינוי וצער, והוא עובר על האיסור. הרי מצינו שאין המעשה האיסור אלא מה שהוא אינו בעינוי וצער. וכן י"ל לגבי האיסור של אחיזת תינוק בידו, שכתב הרמב"ם בסוף פ"ה דאבלות, "ולא יאחז תינוק בידו שלא יביאנו לידי שחוק". ונראה פשוט שאין מעשה האחיזה האיסור אלא השמחה והשחוק. ולכן אף אם העכו"ם עושה המעשה ונותן התינוק ביד האבל, אין לומר שזה רק שבות, שהלא אין מעשה האחיזה האיסור אלא השחוק. וכן הוא לגבי איסור רחיצה וגילוח אין המעשה האיסור אלא מה שהוא אינו בצער ועינוי על מתו. מ"מ מצינו שדין מלאכה לאבל שאני, שדבר האבד מותר ע"י אחרים כמבואר במרן בס"שפ"ה, ובזה אין הטעם של

אחר השבעה, ואת"ל שאין ההלכה כמותם ויש איסור בדבר, אז שמא ההלכה כהט"ז, וכן נראה דעת הרמ"א, שנטילת צפרנים ע"י אחר הוא בכלל שינוי והוא מותר. ועוד הלא אנו קי"ל שההלכה כדברי המיקל באבילות אפילו במחלוקת הפוסקים. ולכן יש להתיר בנדר"ד.

(ד) וגם ראיתי מ"ש המקום שמואל ח"ב בחידושי לי"ד ס"ש, שאף הוא השיג על הש"ך וז"ל "מ"ש הש"ך וז"ל ולענ"ד נראה דדוקא נקט עכו"ם דאי לא תימא הכי אפילו לאיש לישתרי לגלח או ליטול צפרניו ע"י ישראל אחר, אלא ודאי וכו' עכ"ל. לק"מ לע"ד דטעם הרב בזה כיון שלא התירו נטילת צפרניו אלא בשינוי ביד או בשינים, וכאן לענין טבילה דא"א לנטלן יפה בשינוי ע"כ התירה לה לעשות שינוי כזה ע"י ישראלית אחרת. ואפשר באמת דלאינן ג"כ מותר ע"י איש אחר אלא בדאישי רבנותא קמ"ל דאפילו הוא עצמו מותר ליטלן ע"י שינוי ביד או בשינוי. ומה שהקשה עוד הט"ז וז"ל 'עוד קשה אפילו לדעת רמ"א והלא בס"ש צג ג, התירו ליטול צפרניו בשביל למוח ולמה לא נתיר בשביל טבילת מצוה לכ"ע, ולא ראינו נשים נוהגות כן ליטול צפרנים ע"י אחר תוך שלשים' עכ"ל. אומר אני דאין בזה אפילו התחלת קושיא דמה ענין שם דהתירו לתקן להמוהל שאין שם מוהל אחר אלא הוא לתקן צפרניו, דזה א"א ע"י אחר דאפשר שלא יתקן יפה כרצון המוהל ההוא, אבל כאן דאפשר ע"י אחר למה נתיר לו, וזה פשוט לע"ד. הלכך נלע"ד כיון שהש"ך פסק דדוקא ע"י עכו"ם אבל לא ע"י ישראל, והט"ז פסק להתיר לגמרי, א"כ דברי הרב הם ממוצעים לטלם ע"י ישראלית, ואין לזוז מדבריו" ע"ש. ועיין בחכמת אדם ס"קסה אות ל, שכתב כדעת הט"ז, "ואם א"א ע"י אחר נ"ל דמותר ליטול בעצמה" ע"ש. ועיין בערוך השולחן ס"ש צא אות ו, שאף בימיו המנהג היה כהט"ז.

אלא ראיתי בשיורי ברכה בס"ש צא אות ב שכתב, "בידיו או בשינוי וכו'. אבל אסור שיטלם ע"י אחר אפילו גוי, ודלא כהרב מקום שמואל בחידושי דינים אשר ל"ו צד"ה צידד צדדים להתיר ע"ש ודוק." ולענ"ד אין לומר שהמקום שמואל "צידד צדדים להתיר" ע"י אחר, דמשמע שאין זה פשוט לו, שהלא הוא התיר בפירוש כדעת הרמ"א בלי פקפוק כמבואר בסוף דבריו הנ"ל. הרי מצינו שהרמ"א והט"ז והיד אליהו והמקום שמואל פליגי על הש"ך. ולכן נראה ששפיר הוא לומר ספק ספיקא הנ"ל, ויש להתיר בנדר"ד כיון שהוא לצורך פרנסתו. כן נראה לענ"ד.

איסור מלאכה משום עינוי וצער, אלא משום היסח הדעת מאבילות. וכן הוא בב"י בס"ש פד"ה ומ"ש מלאכה, "ורבינו ירוחם כתב בשם הראב"ד הטעם שאפילו עני אסור במלאכה בג' ימים הראשונים, משום דאחז"ל 'שלשה לבכי', ואם יעסוק במלאכה נמצא מתעצל בבכי" הרי שע"י המלאכה יש היסח דעת מן הבכי. וכן כתב הערוך השולחן בפירוש שם באות ה, "ואם יעשה במלאכה יסיח דעתו מן הבכי." ולכן בזה אם אחר עושה המלאכה עדיין האבל עצמו יכול ליתן מחשבתו על מתו, ואין כאן היסח הדעת ולכן הוא מותר. משא"כ בדין רחיצה וגילוח, שאף ע"י אחר עדיין יש איסור, וע"י עכו"ם הוא אינו שבות.

(ג) **שוב** ראיתי ביד אליהו ס"צו, שאף הוא כתב ליישב דעת הט"ז והקשה על הש"ך, וז"ל "ולענ"ד שער א"א בענין אחר כי אם צריך אחר לגלח אותה, ואדרבה אם היא תדחק בעצמה לגלח עצמה אז הוא שינוי כמ"ש בגמ' לית ספר דמספר עצמו. ובש"ך ס"ק ד בס"ש, דדוקא נקט עכו"ם דאלת"ה אם כן לאיש למשתרי ליטול צפרניו ע"י ישראל אחר, אלא ודאי כיון דשלוחו הוא אסור וכו'. וצ"ע מנ"ל דאסור עיין פ"ג דמ"ק יח. ובתוס' שם. וי"ל דחדא מהיתרא חשיב רק שיהא ע"י שינוי וכשהוא ע"י אחר י"ל דכ"ש שהוא שינוי ומותר, או י"ל אף לפ"ד משום דאפשר ליה בידיו או בשינוי, לא כן גבי אשה דא"א בכך דלא תטול יפה. ומ"ש דאסור לעכו"ם משום אמירה לעכו"ם שבות, ובמקום מצוה לא גזור וכו'. תמהני, וכי משום מלאכה אסור נטילת צפרנים, הלא משום תענוג, ולכך אין חילוק בין ז' לבין ל', ואפילו תוך ז' מותר ע"י שינוי ואפילו אחר ז' צריך שינוי, וע"כ משום תענוג הוא, והתירו ע"י שינוי או ע"י אחר שהוא יותר שינוי" ע"ש. וששתי שכוונתי לעיל לרוב דבריו.

ולפי זה הכי יש לפרש מ"ש מהר"ם מאינגלטיר"ה, "אשה שאירע טבילתה בחוה"מ לא תטול צפורניה בעצמה, אבל אומרת לנכרית ליטול צפורניה אפילו בגנוסטרי, דכיון דאמירה לנכרי שבות במקום מצוה לא גזור, אבל היא עצמה אינה יכולה ליטלה יפה בשיניה או בידיה. וכן הדין אם אירעה טבילת מצוה תוך ל' אחר ז'." דהיינו דאין הטעם ברישא שייך להסיפא, שהטעם של חול המועד הוא משום שבות, אבל הטעם באבילות הוא לא מטעם שבות, אלא מטעם שינוי וכמ"ש הט"ז. וכן צ"ל לדעת הרמ"א שכתב שלא דוקא בעכו"ם אלא הוא הדין בישראלית.

לכן נראה שי"ל בזה ספק ספיקא לקולא, דהיינו ספק אם ההלכה כהבה"ג ודע' שמותר לאבל ליטול צפרניו כדרכו

סימן קכו.

שאלה:

(א) **שביעית:** בדין היו מג' ועד ט' אילנות בשדה וראוין לעשות ששים מנה, חורשין כל בית סאה בשבילן.

(ב) **שקלים:** האם להרמב"ם היו שופרות בכל ירושלים או דוקא בבית המקדש.

(ג) **נזיר:** מה הטעם שהרמב"ם פסק כאביי ולא כרבא בדין נדרים ושבועות של עבד.

(ד) **מנחות:** האם יש ליישב שיטת הרע"ב "דלאחר שעשה פתיתין כזיתים כופל כל זית לשנים ושנים לארבעה".

וכל אלו הערות על הפירוש **אור אליהו** על חידושי הגר"א על המשנה, להרה"ג **אוריאל שלמוני שליט"א**.

תשובה:

לכבוד הרה"ג **אוריאל שלמוני שליט"א**.

הערות:

שביעית פ"א מ"ד דף ו הערה ו.

כתב הרמב"ם בהל' שמיטה פ"ג הל"ד, "היו מג' ועד ט' וראוין לעשות ששים מנה, חורשין כל בית סאה בשבילן ואע"פ שיש בהם מי שאינו ראוי לעשות". וכתב הכסף משנה שם, "דמג' עד ט' יש להם דין אחר, דג' בעינן שכל אחד יהא ראוי לעשות, ואם יש בהם אחד שאינו ראוי לעשות אין חורשים להם אלא לצרכן. וכשהם מג' ועד ט' אע"פ שיש בהם אחד שאינו ראוי לעשות חורשין כל בית סאה בשבילן".

וכתב כת"ר: "ונראה שמ"ש הכ"מ 'אע"פ שיש בהם אחד, לאו דוקא אחד, שהרי כתב הרמב"ם 'ואע"פ שיש בהם מי, אלא נראה דבעינן שלא יהא פחות מג' שעושין וצ"ע."

ולענ"ד דברי כת"ר נכונים, שהטעם שכתב הכ"מ "אע"פ שיש בהם אחד", הוא רק לאפוקי מה שהוא כתב לעיל מזה בדין ג' אילנות, דהיינו 'דג' בעינן שכל אחד יהא ראוי

לעשות, ואם יש בהם אחד שאינו ראוי לעשות", ולכן אף בסיפא בדין ג' ועד ט' הוא נקט לשון זה "אע"פ שיש בהם אחד", אבל אה"נ אף כשיש יותר מאחד עדיין חורשין כל השדה, וכמו שדייק כת"ר בדברי הרמב"ם שכתב "ואע"פ שיש בהם מי". וכן נראה מהרדב"ז שם שכתב, "אבל אם היו מג' עד ט' אע"ג דמקצתן עושין ומקצתן אין עושין, כיון שעושין בין כולם ככר דבלה חורשין כל בית סאה". הרי הוא כתב "ומקצתן אין עושין", דמשמע דאף אם הם יותר מאחד עדיין חורשין. וכן הוא בערוך השולחן העתיד הל' "שמיטה ס"ח אות יב, שכתב "...מה לנו אם מקצתן לא יעשו". הרי מלשון "קצתן" משמע שאף יותר מאחד. והוא לא הביא שהכ"מ חולק על זה כיון שפשוט לו שאף הכ"מ מודה שלא דוקא אחד.

מ"מ נראה שהרמב"ם בפירוש משניות לא סבר כן, שהוא כתב בפ"א מ"ד, "כשיהיה כשיעור בית סאה מג' אילנות עד ט', אסור לחרוש כל בית סאה בשבילן, אא"כ כולן עושות פרי, ויתקבץ מפירותיהן ככר של ששים מנה". ע"ש. נראה דבעינן שני דברים, דהיינו מלבד ויתקבץ מפירותיהן ששים מנה, בעינן ג"כ "כולן עושות פרי". הרי לא אמרינן כאן אף "אם מקצתן אין עושין". ונראה שהרמב"ם במשנה תורה חזר ממ"ש בפירוש משניות. (ואף שיש לדחוק בלשונו ויש לפרש 'כולן ביחד עושות פרי של ששים מנה', דהיינו אף כשקצתן אין עושין, מ"מ מלשון "כולן עושות פרי" לא משמע כן.)

פ"א מ"ה.

כתוב במשנה "שלשה אילנות של שלשה אנשים, הרי אלו מצטרפין וחורשין כל בית סאה בשבילן. וכמה יהא ביניהם ר"ג אומר כדי שיהא הבקר עובר בכליו".

ובדף י הערה כג כתב כת"ר, שלהרמב"ם דין זה של "כדי שיהא הבקר עובר בכליו", שייך לאו דוקא כשיש ג' אילנות אלא אף ביותר מזה. וז"ל "...אמנם מהרמב"ם הנ"ל (פ"ג הל"ב) משמע לכאורה כהתוי"ט, דהא להאי דינא דבעינן שיהא ביניהם מרחק של כדי שיהא הבקר עובר בכליו כתב בהל"ב, ואילו לדינא דמג' ועד ט' וכן להיו מי' ולמעלה כתב רק בהלכה ג' וד'. ברם י"ל שכתב זאת בהלכה הראשונה שהזכיר שחורשין כל בית סאה בשבילם, וה"ה בשאר מקומות שחורשין כל השדה" ע"ש.

ומצאתי תנא דמסייע לך, והוא הרדב"ז שם בהל"ד, וז"ל "...ולפיכך הוא (הרמב"ם) מפרש הירושלמי 'ובלבד שלא

שפשוט הוא שהפירוש של מקדש הוא דוקא בית המקדש, וזה אף להרמב"ם.

ושוב ראיתי לר' ברזלי בן ברוך יעבץ ז"ל בספרו לשון ערומים, בלשונות הרמב"ם הל' שופר פ"ב הל"ה, שכבר הקשה על דעת הרמב"ם מדין ברכת כהנים וכמ"ש כת"ר, והוא כתב "וז"ל הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה 'כבר ביארתי פעמים כי מקדש תקרא ירושלים כולה, ומדינה שאר העיירות שבכל א"י'. עכ"ל... עוד מקשים מהא דגרסין ספ"ק דיומא כא. גבי הא דאמר רב יהודה אמר רב בשעה שישראל עולין לרגל עומדין צפופין ומשתחוין רווחים, וקאמר וזה אחד מעשרה ניסים שנעשו במקדש דתנן עשרה ניסים נעשה בבית המקדש וכו', ופרי' תלמודא פתח במקדש וסיים בירושלים יע"ש. ולפי דברי רבינו מאי קשיא... ומיהו לזה היה אפשר לומר והוא ברור לכל דמקדש סתם תקרא ירושלים כולה, אבל בית המקדש לא יצדק אלא לבית העולמים דוקא, ומ"ה פריך התם ביומא פתח במקדש. מיהו קשה מהא דתנן סוטה פ' אלו נאמרין לז'. ברכת כהנים כיצד במדינה אומר אותה שלש ברכות, ובמקדש ברכה אחת... שוב ראיתי להרב באר שבע שם בסוטה שדחה מזה פ' הרמב"ם ז"ל יע"ש. ועל כן נראה לענ"ד כי הרמב"ם ז"ל לא יכחיש, שלפעמים מילת מקדש לא יתחיד אלא בבית העולמים דוקא, היכא שהדבר מוכרח בעצמו, אבל היכא דאיכא לפרושי מילת מקדש על ירושלים ג"כ, מפרשין, ובהכי ניאח... דבשלמא במתני' מצינן לפרושי מקדש על ירושלים כולה שהיו תוקעין בכל העיר כולה, לפיכך תקרא ירושלים כולה מקדש, אבל התם ביומא דניסים הראשונים דקחשיב לא היו אלא בבית המקדש דוקא, א"כ ע"כ שאינו כולל גם לירושלים, ומ"ה פרי' פתח מקדש וכו'. (ועיין בערוך לנר בסוכה מא. ד"ה מדינה, שאף הוא הקשה על הרמב"ם מסוגיא דיומא הנ"ל, ותירץ ג"כ שיש לחלק בין מקדש ובין בית המקדש). הרי מצינו שמ"ש שמקדש הוא ירושלים הוא לאו דוקא, והכל לפי הענין.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, שכתוב משנה בשקלים פ"ו מש"ה. "י"ג שופרות היו במקדש...". ובפ"ו מש"א. כתוב "י"ג שופרות, י"ג שולחנות, י"ג השתחויות היו במקדש...". ופשוט שהשולחנות והשתחויות היו בבית המקדש ממש כמבואר שם במשנה ג' וד' ע"ש. ולכן ממילא שאף השופרות היו דוקא בבית המקדש, שהפירוש של מקדש כאן עולה לכולם. ולכן ממילא שאף הרמב"ם מודה לזה וכמ"ש הלשון ערומים הנ"ל "שלפעמים מילת מקדש לא יתחיד אלא בבית העולמים דוקא". ולכן הכי יש לפרש

יפחות... שיהיו השלשה אילנות משולשים בקרקע, וכן תשעה אילנות שיהיו מתושעים בקרקע, שלא יהיו כל האילנות לצד אחד והשאר פנוי, דאם היו ככה אין חורשין להם אלא לצרכן. ודמיה להא דתנן עשר נטיעות מפוזרות בתוך בית סאה, וכתב עלה רש"י ז"ל בפ' לא יחפור, 'עשר נטיעות מפוזרות בכל בית סאה לארכו ולרחבו כולה בשוה יונקות בשוה בכל בית סאה, וכולה צריך להם' ע"כ. וא"ת א"כ למה לא כתב זה הירושלמי, וי"ל דלא קי"ל הכי, דדוקא גבי נטיעות בעינן מפוזרות בכל בית סאה, אבל אילנות גדול אע"ג דאינן מפוזרים בכל בית סאה, כיון שהבקר עובר בכליו ביניהם סגי בהכי וחורשין כל בית סאה בשבילם... ע"ש. הרי הרדב"ז כתב לגבי אילנות מג' עד ט', דאף בזה בעינן שהבקר עובר בכליו ביניהם. והוא פירש כן לדעת הרמב"ם. וזה כדעת כת"ר.

שקלים פ"ב מ"א דף ע.

כתוב במשנה: "כשם שהיו שופרות במקדש, כך היו שופרות במדינה". ופירש הגר"א, "במקדש מקדש ממש, ומדינה בכל העיירות, דבירושלים לא היו צריכין דשופרות היו קיבוץ להוליך למקדש, וכן הוא בכל הש"ס דלא כהרמב"ם". ופירש כת"ר, "אבל בירושלים (חוץ מהמקדש) לא היו שופרות משום דבירושלים לא היו צריכין לשים שופרות, משום דשופרות היו קיבוץ של השקלים מן הציבור ע"מ להוליך אותם למקדש, וא"כ מי שנמצא בירושלים יכול להוליכם למקדש בעצמו... ודלא כהרמב"ם שמפרש בכל מקום דמקדש הכוונה כל ירושלים, ומדינה שאר עיירות". ובאות לג כתב כת"ר, "ואולי מזה ק"ק להרמב"ם שפי' דמקדש היינו כל ירושלים, א"כ היו שופרות גם בירושלים, והרי בירושלים לא היו צריכין כנ"ל. ואולי י"ל דגם זה עשו ע"מ להקל על האנשים שבירושלים שלא יצטרכו ללכת עד המקדש וצ"ע."

ולענ"ד נראה שאף הרמב"ם מודה שהשופרות בירושלים היו רק בבית המקדש. ואף שהוא כתב בפירוש משניות בפ"ד דראש השנה, "כי מקדש תקרא ירושלים כולה". מ"מ מצינו שלא דוקא הוא וכמ"ש כת"ר שם באות לד, "בסוף עירובין (פ"י מ"א – יד) שמחלקות בין מקדש למדינה, וטעם החילוק שם הוא משום שאין שבות במקדש. וזה מובן שייך רק במקדש ממש, וא"כ ע"כ דמ"ש שם מדינה הכוונה אף לירושלים (חוץ מהמקדש). וכן בסוטה (פ"ו מ"ז) גבי ברכת כהנים ברור ששם "מדינה" הכוונה אף לירושלים". ולכן מצינו שיש מקומות

גם במשנה בפ"ב מ"א, שכתוב שם "כשם שהיו שופרות במקדש, כך היו שופרות במדינה", דהיינו בבית המקדש דוקא כמו בפ"ו. ודחוק לחלק ביניהם. ולכן אין לומר שלדעת הרמב"ם היו שופרות בכל ירושלים.

נזיר פ"ט מ"א דף קה.

כתוב בגמרא שם סב: "ת"ר למה רבו כופהו לנזירות אבל לא לנדרים ולערכין, מאי שנא גבי נזיר דאמר רחמנא לאסור איסור על נפשו, במי שנפשו קנויה לו, אי הכי אפילו לגבי נדרים נמי, אמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שהיה אשכול של ענבים מונח לפניו... אלא אמר רבא כגון שהיה חרצן מונח לפניו... אלא אמר אביי... דאמר קרא להרע או להטיב..." ע"ש. וכתב כת"ר שם בהערה ו שהרמב"ם פסק כאביי, וגם כתב, "ומהרדב"ז והכ"מ משמע דהטעם שפסק כאביי משום דמשמע בגמרא שנדחו דברי ר"ש ורבא."

ולענ"ד יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ש בבא מציעא נב. אות יט, וז"ל "אמנם יראה דרבה גרסינן הכא ולא רבא, שלא מצינו בכל הגמרא שקבע רב אשי דברי רבא קודם אביי, כי אביי מלך קודם רבא, והיה פותח תחלה בבית המדרש, הלכך נקבעו דבריו תחלה. וכיון דגרס רבה, א"כ הלכה כאביי דבתרא הוא." ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שצריך לגרוס רבה במקום רבא כיון שכתב רב אשי בגמרא דברי אביי בסוף. ולכן כיון שאביי היה אחר רבה וגם אחר רב ששת, שפיר י"ל דהלכה כבתראי וכאביי. לכן שפיר הוא מה שפסק הרמב"ם כאביי. ושוב ראיתי שכת"ר בהערה ב הביא שאף במרומי שדה כתב שיש לגרוס רבה במקום רבא, ודלא כהב"ח שם שמחליף רבא באביי. ולפי מ"ש הרא"ש הנ"ל בב"מ נכון הוא.

שוב הקשה כת"ר בהערה ו על מ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' שבועות הל"ו, "עבד שנשבע אין רבו צריך לכפותו והרי הוא אחר שנשבע כקודם שנשבע, לפי שאין גופו קנוי לו כדי שתחול עליו שבועתו, ונאמר בשבועות לאסור איסור על נפשו, מי שנפשו ברשותו יצא עבד שהוא ברשות אחרים, ונמצא כמי שנשבע על נכסי אחר". וכתב כת"ר על זה, "ומהרדב"ז והכ"מ משמע דהטעם שפסק כאביי משום דמשמע בגמרא שנדחו דברי ר"ש ורבא. והנה לכאורה קשה דלפי זה אמאי הביא קרא דלאסור איסור ולא קרא דלרע או להטיב. ועיין תוי"ט שגיר' אחרת היתה להרמב"ם דגמ', ועי' במעשה רקח ובחי' הגרי"ז מהדורה ד' נזיר סב: ...".

ונראה שגם יש להביא מ"ש במרומי שדה שם לפרש דעת הרמב"ם, וז"ל "מאי איצטריך אביי לדרשה להרע או להטיב, והרי קרא לאסור איסור על נפשו כתיב בשבועה כמו בנדרים. איברא אביי לטעמיה במס' שבועות כ. דאיסור מיתפס בשבועה ולא שבועה, והוי כמו מיתסר חפצא, וא"כ א"א למעט שבועות מהאי קרא, אבל לשיטת רבא שם דאיסור בלשון שבועה, ודאי דלא נצרכה באמת להאי דרשא, והאי קרא דלאסור איסור על נפשו סגי גם לשבועה. וזהו ודאי דעת הרמב"ם בהל' שבועות פ"ב הל"ו, שהביא קרא דלאסור איסור על נפשו גבי שבועות. והראב"ד ז"ל השיג מסוגיין דהביא קרא להרע או להטיב, אבל עומק דעת הרמב"ם ז"ל ברור כמש"כ, דלרבא סגי בדרשא דלאסור איסור על נפשו. והכי פשטא דסוגיא דנדרים הנ"ל דף יז. דקאמר דמלהרע או להטיב לא נתמעט אלא מקרבן ולא מאזהרה כלל, אלא מדכתיב לא יחל דברו, אבל מיחל הוא לחפצי השמים, וא"כ לא נתמעט בעבד מהאי קרא כלל. אלא ודאי דלפי האמת לא נתמעט אלא מלאסור איסור על נפשו" ע"ש.

מנחות פ"ו מ"ד דף קמ.

כתוב במשנה "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות פתיתה, מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל... וכולן כזיתים."

ופירש הרע"ב, "... דלאחר שעשה פתיתין כזיתים כופל כל זית לשנים ושנים לארבעה". והוא כפירוש הרמב"ם שם על המשנה. (אלא שסבר הרמב"ם שאין להבדיל הכזית אחר כפילה, והרע"ב בריש פ"ט כתב שיש להבדיל הכזית).

והקשה הגר"א על זה, וז"ל "ערע"ב והוא פי' הרמב"ם, והוא תמוה מאד, דבגמרא שם ובפ"ו דברכות אמר ר' יוסף מנא אמינא לה כו' וכולן פותתן כזיתים...". ופירש כת"ר שם, "דז"ל הגמרא 'אמר ר' יוסף האי חביצא דאית בה פירורין כזית, בתחילה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ, אי לית בה פרורין כזית מברכין עליה בורא מיני מזונות, אמר ר' יוסף מנא אמינא לה דתניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלן לאכלן מברך המוציא לחם מן הארץ, ותני עלה וכולן פותתין כזית' ע"כ. ואי כרמב"ם והרע"ב שהיה מחלק את הזיתים לארבעה, א"כ היאך מייתי ר' יוסף ראיא דחביצא דאית בה פרורין כזית בתחילה מברך המוציא,

בראשון לציון לברכות לז: שכתב, "דהא רבא לא פליג אדרב ששת אלא מפרש למילתיה, והיינו דלא קאמר רבא אמר "ע"ש. וקי"ל כרב ששת ורבא כמבואר בטור בא"ח ס"קסח ע"ש. הרי כשיש תוריתא דנהמא עליהו, אף שהוא פחות מכזית עדיין יש לברך המוציא, ודלא כרב יוסף. ועוד י"ל "ומנחות איכא תוריתא דנהמא" כמ"ש הראשון לציון שם. ולכן י"ל שרב יוסף סבר שהפירוש של "וכלן פותתן כזית", הוא שדוקא שיעור כזית בעינן ואין להבדיל לפחות מזה, ורב ששת ורבא סברו שאין זה נכון אלא שיש להבדיל הכזית, ולכן ממילא הם סברו שיש לברך המוציא אף בפחות מכזית כשיש תוריתא דנהמא עליהו. ולכן כיון דקי"ל כרב ששת ורבא, ממילא דאנו קי"ל שיש להבדיל הכזית. ולכן שפיר הוא מה פירש הרע"ב.

ועיין במאירי בברכות לז: שכתב "ישראל שהביא מנחה... וכשהכהן נוטל שיריה לאכול מברך המוציא, ואע"פ שיש בהם מעשה מרחשת ומחבת, אע"פ שהם נפרכות לפתיתין, הן של כזית הן של פחות מכזית..." ע"ש. הרי שלא כרב יוסף, דקי"ל שאף בפחות מכזית יש לברך המוציא על המנחה. ולכן צ"ל שאין ראיה מ"וכלן פותתן כזית", שהרי מותר להבדיל לפחות מכזית. וכן הבנת הרע"ב.

ועיין בצ"ח הנ"ל שיש לפרש הסוגיא שם דאביי פליג על רב יוסף, ודאביי סבר כרע"ב, וז"ל "וגם אביי לא יכחיש ברייתא דתני עלה וכו', אלא שאביי מפרש כפירוש הרע"ב דהך פותתן כזית הוא בתחלה קודם שכופלן, וכל זית כופל אח"כ א' לשנים ושנים לד' וגם סובר דכופל היינו שמבדיל כפשטא דמתני', וא"כ לא נשאר בשעת ברכה רק פתיתון של רובע זיתים... ואפ"ה מברך המוציא" ע"ש. ולענ"ד הכי יש לפרש לרב ששת ורבא וכשביארתי לעיל. ושוב אין להקשות על שיטת הרע"ב, דאח"כ שהוא לא פירש כרב יוסף, מ"מ הלא אין ההלכה כוותיה אלא כרב ששת ורבא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת התורה.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

מהא דתניא נטלן לאכלן מברך המוציא כו', ותני עלה וכולן פותתן כזית – דמשמע דדוקא על כזית מברך המוציא ואי לא הוי כזית לא – הא שם היה מחלק כל כזית לארבעה חלקים, ואדרבה להרמב"ם והרע"ב לא זו בלבד שאין ראיה אלא תהיה משם גם קושיא לר' יוסף, דהא אמר ר' יוסף דחביצא דלית בה פירורין כזית מברך בורא מיני מזונות ואילו מהברייתא מבואר דאף פירורין פחות מכזית (שהרי היה מחלק כל זית לארבעה) מברך המוציא.

ובהערה לב. כתב כת"ר "והביא קושיא זו בשושנים לדוד, ותירץ דלהרמב"ם ודאי לא קשה מידי דאף שכתב 'ואותה פתיתה שהיא כזית מקפלה לארבעה', מ"מ הרי סיים 'ואינו מבדיל כדי שלא יהו פתיה פיתים' ע"כ. 'וא"כ שפיר מוכח מהכא לענין ברכה' (מלשון השל"ד) ברם להרע"ב קשה דלא רק שלא סיים 'ואינו מבדיל' וכו', כהרמב"ם, אלא אף כתב להדיא לקמן ריש פ"ט דאחר שפתתן כזית כופלן א' לב' וב' לד' ומבדיל ע"ש." (מ"מ דעת הרמב"ם בהל' מעשה קרבנות פ"ג הל"י אינה כמ"ש בפירוש משניות, וכמ"ש כת"ר בהערה לא בשם השושנים לדוד.)

הרי מבואר שהקושיא מר' יוסף הוא רק על הרע"ב ולא על הרמב"ם, ודלא כהגר"א שהשוה דעתם. וגם ראיתי בצ"ח בברכות לז: ד"ה ותני עלה, שאף הוא השווה דעת הרע"ב להרמב"ם, וז"ל "ואם נפרש כפירוש הרמב"ם והרע"ב נסתר דברי רב יוסף, וצ"ל שהרמב"ם והרע"ב לא הי' להם הגירסא ומבדיל..." הרי הוא לא הרגיש במ"ש הרע"ב בריש פ"ט. שיש להבדיל, ודלא כהרמב"ם. עכ"פ מצינו שאף שאין להקשות על הרמב"ם עדיין יש להקשות על הרע"ב. וכן ראיתי בתוספות חדשים, והראשון לציון על המשנה שם שהקשו כן.

ולענ"ד נראה שיש ליישב דעת הרע"ב, שהלא מצינו שרב ששת ורבא שם פליגי על רב יוסף, שכתוב שם בסוף הסוגיא, "רב ששת אמר אפילו פירורין שאין בהן כזית, אמר רבא והוא דאיכא תוריתא דנהמא עליהו". ופירש הב"י בא"ח ס"קסח ד"ה אמר, "דרב ששת להוסיף על דברי רב יוסף לברכת המוציא בא ולא למעט" ע"ש. ועיין

אבן העזר

סימן קכז.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרמב"ם שאם אחד עוסק בתורה וטרוד בה שהוא מותר להתאחר מלישא אשה. ומ"ש לגבי בן עזאי.

תשובה: (א) כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ט הל"ב וג', "וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה, והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה. מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושנה בה כבן עזאי, ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו..." ע"ש. וכן הוא במרן ס"א ג ד ע"ש. ונשאלתי לבאר דעת הרמב"ם.

ובתחילה יש להעיר על הרמב"ם שאם אמרינן בדין זה עוסק במצוה פטור מן המצוה, אז הלא הוא פטור לגמרי, ולמה כתב הרמב"ם שהוא רק מותר להתאחר בנשיאת אשה. וכן ראיתי במשיב דבר ח"ב ס"ג שהקשה כן, וכתב לגבי הכלל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, "...שפטור אפילו שלא יעשה מצוה אחרת לגמרי, כמו הא דברכות דחתן פטור מק"ש, ומקור הדין בזבחים (ד"ק) דעוסק במתו פטור מק"פ, וע"ע סוכה (כה:), אבל בעוסק בת"ת אינו פטור מן המצוה אלא ת"ת קודם אם אפשר שתעשה אותה מצוה לאחר, או ע"י אחר, וא"כ האיך למד רבינו זה הדין מהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה וכש"כ בת"ת, הרי דאינו כש"כ כלל, דת"ת האף דהיא מ"ע יקרה מכל המצות, מ"מ אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה, דע"מ כן נתנה התורה כדי לעשות המצות, ע"כ עודני נכון בהבנת דברי רבינו" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב דאח"כ ששייך כאן לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה. ובתחילה יש לדון, דבשלמא כשהוא לומד תורה שהוא פטור מנשיאת אשה, אבל בשעת אכילה, והליכה בדרך ועשיית צורכי ביתו וכדומה, שהוא אינו עוסק בתורה איך אמרינן שהוא פטור, הלא באותו זמן הוא חייב בנשיאת אשה. אלא צ"ל שכיון שכל אלו כאכילה וכדומה הם כדי לקיים גופו, והם הכנה והכשר כדי ללמוד תורה, שהוא מוכרח לעשות צורכי גופו כדי

ללמוד, ממילא אף אלו בכלל עוסק במצוה, וכדמצינו שהולך למצוה פטור מן הסוכה שאף ההליכה בכלל המצוה, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, כמ"ש רש"י והר"ן בסוכה כה. והמ"ב בס"ת רמב"ם לז, וכן משמע בברכות יט: לגבי מי שהיה הולך לשחוט את פסחו, וכן כתב השיטה מקובצת לברכות יא. וכן הוא בשדי חמד מע"ע ס"מה בשם הריב"ש. ולכן שפיר י"ל באלו עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכבר כתב מרן בא"ח ס"רלא א, "אפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה וההליכה והשיבה והקומה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו..." ע"ש. וכן מצינו בא"ח ס"מז י, שכתב מרן לגבי ברכת התורה, "אם הפסיק מללמוד ונתעסק בעסקיו, כיון שדעתו לחזור ללמוד לא הוי הפסק, וה"ה לשינה ומרחץ ובית הכסא דלא הוי הפסק." הרי י"ל שכל אלו אינם הפסק כיון שהם הכשר כדי שהוא יכול ללמוד עוד. ולכן אף אלו נחשב בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, והוא פטור מנשיאת אשה כשהוא לומד תורה, אף בשעה שהוא הפסיק לצורכי גופו.

(ב) אלא נראה שסבר הרמב"ם שיי"ל שכל צורכי גופו בכלל עוסק במצוה רק כשהלימוד תורה הוא לזמן קצוב, כמו שנה או שנים, שבזה י"ל שהוא כיון בדעתו ללמוד כל מה שאפשר באותו זמן, וכל כוונתו בצורכי חול הם כדי להכשיר לו ללמוד תורה, ואפשר לומר כן לזמן קצוב כזה, אבל מי שאינו רוצה לישא אשה כלל כל ימיו, והוא עוסק גם במלאכתו ושאר דברי חול, אין לומר בסתם אדם שכל כוונתו בכל ימיו אף בצורכי חול הם כדי להכשיר לו ללמוד תורה, שהרי מעשיו מוכיחין עליו שמלבד לימוד תורה הוא עוסק במלאכתו גם כן, ומי יאמר שכל כוונתו באכילה ושתיה ושינה וכדומה, היא רק ללמוד תורה, שמא י"ל שכוונתו היא כדי לחזק גופו כדי לעבוד בפרנסתו. אלא במי "שחשקה נפשו בתורה תמיד ושנה בה", שפיר י"ל שבכל ימי חייו הוא יכול לכוון שכל מה שהוא עושה הוא כדי להכשיר לו ללמוד תורה, וכבן עזאי.

לפי זה בסתם אדם הוא מותר רק להתאחר נשיאת אשה, שרק לזמן קצוב הוא יכול לכוון שכל מעשיו הוא כדי להכשיר לו ללמוד תורה, וממילא הוא בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה באותו זמן, אבל באדם גדול כבן עזאי "שחשקה נפשו בתורה תמיד ושנה בה", אף בכל ימיו י"ל שכל כוונתו במעשה חול היא כדי להכשיר לו ללמוד

כמצוה שאפשר להעשות ע"י אחרים משום דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים וכדאמר בן עזאי. ע"ש. ולכן שפיר כתב הרב המגיד על הרמב"ם שם, לגבי בן עזאי, "וסובר רבינו שקיבלו חכמים תשובתו". וגם שפיר מ"ש הרמב"ם "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וכל שכן בתלמוד תורה", דהיינו שכיון שמצוות פו"ר היא בכלל אפשר ע"י אחרים, שפיר י"ל בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכיון שבזה לימוד תורה נחשב עוסק במצוה, ממילא הוא עדיף משאר מצוות שתלמוד תורה כנגד כולם. ושוב אין לומר כמ"ש המשיב דבר הנ"ל, "אין בה כח בעוסק בה לפטור מן המצוה".

שוב ראיתי בערוך השולחן בס"א אות יג שכתב, "ואע"ג דעוסק בתורה אין לו לפטור עצמו ממצות, מ"מ מצות פו"ר דהוא זכר ונקיבה יש לו עדיין זמן לקיים, והוי כמצוה שאינה עוברת דמצות ת"ת דוחה אותה." ועל זה יש להשיב כמ"ש המשיב דבר הנ"ל, שמ"ש הרמב"ם עוסק במצוה פטור מן המצוה, פירושו הוא שהוא פטור לגמרי, וא"כ אין הטעם משום שהיא אינה מצוה עוברת, אלא הוא פטור ממנה אף אם היתה מצוה זו עוברת ומשום עוסק במצוה פטור מן המצוה. אלא כבר כתבתי שהטעם שסתם אדם מותר רק להתאחר לישא אשה, הוא מפני שרק בזה שייך לומר עוסק במצוה אף בשעה שהוא עושה צורכי חול וכשביארת לעיל.

סימן קכח.

שאלה: האם מי שעובר על איסור קירוב בשר בעריות משום שעבודתו במקום שיש נשים שאינן שומרות תורה ומצוות, צריך לעזוב את עבודתו.

תשובה:

לכבוד ידידי.

נראה ממכתבך, שאתה עובר על האיסור של קירוב בשר בדרך חיבה ותאווה בעריות, אף שאין מעשה ביאה עצמו. וזה מפני שמקום עבודתך הוא במקום שאין הנשים שם שומרות תורה ומצוות. והשאלה היא אם צריך לעזוב העבודה.

כבר כתב מרן באה"ע ס"כ ז' לגבי איסור יחוד, "אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים. כיצד יעשה, יתעסק עמהם ואשתו עמו, או יפנה

תורה, ולכן ממילא שייך לגביו עוסק במצוה פטור מן המצוה כל ימי חייו. ושוב ראיתי במהר"ם שיק אה"ע ס"א שכתב לחלק כן, וז"ל "ולכן בב"ע שחשקה נפשו ולא פסק ומבטל מעולם מד"ת א"צ לבטל מדברי תורה ואינו חייב לפסוק מדברי תורה לעולם. אמנם באחרים דלפעמים מבטלין ומפסיקי, וא"כ חל עליהם אז לישא" ע"ש. ונראה שזה כדברינו, שאם סתם אדם אינו מתכוין לתלמוד תורה כל הזמן אלא הוא עוסק בצורכי חול ובפרנסתו גם כן, ממילא שאין כוונתו להכשיר כל מעשיו כדי לתלמוד תורה, וממילא שוב אין לומר בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה.

(ג) **ועוד** יש לדון, שהלא כתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה פ"ג הל"ד, "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו." (וכן הוא במרן בי"ד ס"רמו יח) וזה קשה להבין בנד"ד, שהלא א"א לאדם לקיים מצות פו"ר אלא ע"י עצמו שהחיוב מוטל על גופו, ולכן איך כתב הרמב"ם בנד"ד שהוא פטור משום שהוא לומד תורה. אלא צ"ל כמ"ש ביבמות סג: "אמרו לו לכן עזאי יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים, אמר להן בן עזאי ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים" ע"ש. הרי מבואר שאף מצוות פו"ר נחשבת כשאפשר לקיים ע"י אחרים, וזה מפני שכל כוונת המצוה היא כדי לקיים "פרו ורבו ומלאו את הארץ", וכיון שאפשר למלאות הארץ ע"י אחרים שפיר י"ל שהעוסק בתורה פטור ממצות פו"ר. אלא שעדיין יש להעיר על זה שהלא אנו קי"ל כר"י דאין דורשין טעמא דקרא, ולכן עדיין י"ל שכל אדם חייב בפרו ורבו, ואין לומר שכיון שכל כוונת המצוה היא כדי למלאות הארץ שהוא פטור אם אפשר ע"י אחרים. אלא מצינו שאף למ"ד שסובר שאין דורשין טעמא דקרא "שאני הכא דמפרש קרא" כמבואר בב"מ קטו. ע"ש. וכן י"ל בדעת הרמב"ם, שבהל' מלוה ולוה פ"ג הל"א, הוא פסק כר"י שאין דורשין טעמא דקרא, אף שבמקומות אחרים נראה שהוא פסק כר"ש, מ"מ כתב הלחם משנה שם שזה רק כשכתוב טעם המצוה בפסוק, שבזה דורשין טעמא דקרא. ולכן בנד"ד כיון שכתוב הטעם בפסוק, דהיינו "ומלאו את הארץ", שפיר י"ל כסברת בן עזאי, שמצוה זו נחשבת כשאפשר ע"י אחרים. וכן ראיתי במהר"ם שיק הנ"ל שכתב, "וע"כ צ"ל דפו"ר מקרי אפשר להתקיים, דעיקר הטעם למלא ולישב העולם, וזה המתק ב"ע ביבמות שם בלשונו 'אפשר לעולם להתקיים ע"י אחרים' ע"ש. וכן ראיתי בנחל איתן הל' אישות פ"טו הל"ב שכתב, "נימא דמצוה זו דפריה ורביה חשיבא

כמו אם יהיה עניו באמת, ומי שזכה ליראת שמים כתקנה וכיוצא. כל זה מועיל לינצל ממנו, אבל ע"י עסק התורה מתקן היצה"ר עצמו ועושה הוא טוב. וזה כוונת רז"ל אמר הקב"ה בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" ע"ש.

ובזה אולי אפשר לקיים מ"ש בסוף מסילת ישרים "וכבר יכול להיות חסיד גמור, איש מפני צורכו הוא בעל מלאכה" ע"ש.

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קכט.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם מותר לשמוע קול אשה נכרית. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ב ס"קב.

לכבוד הרה"ג מרדכי אלתר שליט"א.

תשובה:

א) כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כא, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאווה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה. שנאמר לבלתי עשות מחקת התועבת וגו', ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה. העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות. ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביופיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של האשה ונתכוין להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שעה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין..." ע"ש. הרי נראה מזה שהאיסור ליהנות באצבע קטנה היא רק מדרבנן, אטו קירוב בשר. וגם משמע שאיסור זה שייך רק לגבי עריות וחייבי לאוין. וכן ביארתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב ע"ש.

וגם כתבתי שם באות יב:

"כתב הרמב"ם שהאיסור של קול אשה הוא דוקא בערוה או בחייבי לאוין. לפי זה יש לדון בקול אשה נכרית אם הוא בכלל חייבי לאוין או לא. וראיתי בהל' אישות פ"א

למלאכה אחרת." וכן י"ל בנדון דידן, שאם א"א באופן אחר "יפנה למלאכה אחרת."

מ"מ אם הוא דבר קשה למצוא עבודה אחרת, ויש בזה הפסד מרובה, יש להשתדל בכל מה שאפשר לכבוש את יצרן, כמ"ש בפרקי אבות, "איזהו גבור הכובש את יצרו". ויש ליתן עצה לזה, לפי מ"ש רש"י בפ' וישב פ"ט פסוק יא שיוסף בא לאשת פוטיפר "לעשות מלאכתו", דהיינו "לעשות צרכיו עמה, אלא שנראית לו דמות דיוקנו של אביו". הרי כשיוסף ראה במחשבתו דיוקנו של אביו הוא פורש מהעבירה. ולכן נראה שבכל שעה שאתה אצל איזו אשה ויש חשש מכשול כשאתה בעבודתך, יש לחשוב בדמות אשתך, וזה יגרום חרטה על איזו מחשבה לעבור על איסור עם אשה אחרת. ודמות אשתך תצילך מכל עון. וזה כעין, "כיצד יעשה, יתעסק עמהם ואשתו עמו" הנ"ל.

וגם מצינו באבות דרבי נתן פ"טז, שרבי עקיבא כשהוא היה אצל השלטון עם שתי נשים יפות כל הלילה, הוא הציל את עצמו מעבירה ע"י שהריח הנבילה והטרפה מפיהן, וקץ נפשו מהן. וכן יש לעשות כעין זה בנדר"ד, שאם אתה חושב על הצואה בבטניהן והריח הרע מזה, תוכל להפריש את עצמך מאיסור.

וכעין זה מצינו בברכות כ. שכתוב שם, "רב גידל הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר להו הכי טבילו הכי טבילו, אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מיצר הרע, אמר להו דמיין באפאי כי קאקי חיורי (אווזים לבנים)". ופירש הרש"ש שם שהנשים היו ערומות ע"ש. הרי ע"י מחשבתו שחשב אותן כאווזים לבנים הוא הציל את עצמו מיצר הרע. וכן ראוי לעשות בנדר"ד כשביארתי לעיל.

וגם יש לקיים מ"ש בפרקי אבות, "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון..."

וגם יש לקיים מצות לימוד תורה בכל יום, וללמוד בעצמך כל מה שאתה רוצה, בין במשנה בין בגמרא בין בתנ"ך והמפרשים בין בהלכה, כל מה שלבך חפץ. וע"י זה מחשבותיך יהיו בדברי תורה בכל יום, ולא יישאר מקום ליצר הרע לשלוט. וכן הוא בקידושין ל: "בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין, ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו" ע"ש. ופירש החיד"א ז"ל בכסא רחמים, אבות דרבי נתן פ"טז, "אע"ג דיש סגולות להכניע יצה"ר

כתוב בגמ' שבת שם לגבי מלחמת מדין בפ' מטות, "תנא דבי רבי ישמעאל (ולא רשב"י, ודלא כמ"ש כת"ר) מפני מה הוצרכו ישראל באותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה. אמר רב ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים, אומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה."

ויש לפרש סוגיא זו אליבא המחלוקת בין רבנן ורשב"י בע"ז לו: שלדעת רבנן הלאו דלא תתחתן בם הוא רק בז' אומות, ולדעת רשב"י הוא אף בשאר אומות. והרמב"ם בפ"ב דהל' אי"ב פסק כרשב"י, והטור בס"טז פסק כרבנן ע"ש. ופירש הב"ח שם ד"ה ומ"ש דרך, שלדעת רבנן בז' אומות "בבנותיהן ליכא לא תתחתן אא"כ בעל ואז איכא לאו דבתו לא תקח לבנך, ולוקה על לאו זה אפילו לא בא עליה דרך אישות" ע"ש. וכן הוא בב"ש שם ס"ק א שכתב, "ולשאר פוסקים חייב בז' אומות בביאה שלא חיתון משום לא תקח" ע"ש. (ועיין בגר"א שם דמשמע דבעינן דקדש ובעל, ועיין בערה"ש שם שהניח דבריו בצ"ע.) הרי מצינו שלרבנן בז' אומות אף ביאה של עראי ודרך זנות יש איסור תורה.

ועכשיו יש לדון במלחמת מדין. וי"ל דאה"נ שהם אינם בכלל ז' אומות, מ"מ כיון שאמר משה "החיתים כל נקבה?... הרגו כל זכר בטף וכל אשה...", משמע שבאותה שעה יש למדין דין ז' אומות שכתוב בהם בפר' שופטים, "לא תחיה כל נשמה". וציוי זה בכלל מצוות שאינן לדורות כמ"ש הרמב"ם בספר המצוות שרש ג', וכגון "במזן איש אל יותר ממנו. ואמרו יתברך אל תצר את מואב ואל תתגרר בם מלחמה, וכן האזהרה שבאת בבני עמון אל תצורם..." ע"ש. ולפי זה שפיר י"ל שלרבנן באותה שעה יש למדין דין של ז' אומות, ואף ביאת זנות אסור מן התורה.

ולפי זה יש לפרש דהסוגיא דשבת הנ"ל הוא אליבא דרבנן, ודלא כרשב"י. ולכן רבי ישמעאל ורב ששת סברו כרבנן. ולפי זה באותה שעה נשי מדין היו בכלל חייבי לאוין, ודלא כנכרית בעלמא. ולכן שפיר יש לגזור בהם כמ"ש הרמב"ם הנ"ל "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של האשה ונתכוין להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שעה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין..." וכבר כתב הרב המגיד שם, "ויש בדברים אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור שהוא מדבריהם." ולכן מה שכתוב בגמ' "אמר רב ששת מפני

הל"ז שכתוב שם, "כל שאסר ביאתו בתורה ולא חייב עליו כרת הן נקראין איסורי לאוין. ועוד נקראין איסורי קדושה ותשעה הן. ואלו הן..." הרי החייבי לאוין הם תשעה, ובכלל התשעה שם הרמב"ם לא מנה נכרית לישראל. ונראה הטעם הוא שאף שיש לאו של לא תתחתן בם, מ"מ בביאה עראי אין כאן לאו כמבואר בהל' איסורי ביאה פ"ב הל"ב, שרק בדרך חתנות יש לאו. ולפי זה נראה דהא דכתב הרמב"ם בפ"כ הל"ג, "ודברים אלו אסורין בחייבי לאוין", נראה שכיון להתשעה שמנה בהל' אישות ואין נכרית בכלל זה כיון בביאה עצמה בדרך עראי אין איסור תורה, ולכן לא שייך לגזור קול אשה אטו ביאת נכרית. ולכן יש לדמות קול אשה נכרית לקול פנויה שמותר.

וכן הוא, שהלא לדעת הרמב"ם בפ"א דאישות הל"ד, הבוטל פנויה עובר על לאו של "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". ואעפ"כ לא מנה הרמב"ם לאו זה בכלל התשעה בהל"ז, וכן כתב הלחם משנה בפ"א בסוף הל"ז ע"ש. ולכן מבואר שאף שבפנויה יש לאו, מ"מ עדיין מותר לשמוע לקולה, ולכן הכי י"ל בנכרית שהיא קיל טפי מצד שהביאה עצמה בדרך עראי מותרת מן התורה, ולכן ק"ו שאין לגזור על קולה. ע"ש עוד בזה. ולכן ממילא י"ל שלדעת הרמב"ם אין איסור ליהנות מאצבע קטנה של נכרית. וכן כתבתי בח"ב שם אות יב.

ועל זה העיר כת"ר, "ונראה להוכיח לא כן בקול אשה בדעת הגר"א שכתב על דברי השו"ע שהדין הוא בחייבי לאוין מדברי הגמרא בשבת סד: שהביאה דברי רשב"י דמפני מה מנה תכשיטין שבפנים עם תכשיטין שבחוץ, וכתב שהרי נאסרו בלא תתחתן בם, ומכאן מוכח שאף חייבי לאוין אסורין. ומבואר שלמד שגויה דינה כחייבי לאוין. אמנם הדבר תמוה שיהא לאו דקורבה במחבק ומנשק לנכרית ובזנות אינו בלאו. והנה מעצם דברי הגמ' מוכח לכאורה שאסור להסתכל בכונה ליהנות בנכרית..."

(ב) **ויש** להשיב. כתב מרן באה"ע ס"כ א, "ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין." וכתב הגר"א על זה בס"ק י, "כמ"ש בשבת סד: אמר ר"ש למה מנה כו' וערש"י שם ד"ה המסתכל כו' ושם הוא בל"ת דלא תתחתן שם." ולענ"ד נכון מה שכתב כת"ר, "אמנם הדבר תמוה שיהא לאו דקורבה במחבק ומנשק לנכרית ובזנות אינו בלאו." ולכן יש לבאר הסוגיא שם באופן אחר לדעת הרמב"ם.

כשמהרהר בה עובר בלאו. וראיתי כן בגירסא ישנה ברמב"ם, וכנראה גריס כך בחינוך. הרי זה נראה כשביארתי בארחותיך למדני שם.

וכן ראיתי לרבינו יונה בשערי תשובה, שער ג' אות מא שכתב, "ולא תתורו אחרי לבבכם... הזהרנו בזה שלא לחשוב לעשות עבירה וכל דבר פשע וחטא, בענין שנאמר (משלי פ"כד. ח.) מחשב להרע." הרי המחשבה לעשות איזו עבירה, בכלל איסור זה.

ולכן אף בסוגיא דידן י"ל הכי שמ"ש "שזנו עיניהם מן הערוה", שאף שההרהורים מצד עצמם אינם אסורים מן התורה כמ"ש התורות אמת והאחיזה לדעת הרמב"ם, מ"מ ע"י כן היו להם מחשבות של זנות, ולדעת רבנן באותה שעה יש איסור תורה בזה כשביארתי לעיל, והם רצו לעקור איסור זה. ולכן הם עברו על איסור לא תתורו, ולכן ממילא שהם צריכים כפרה. וכן הוא, שמצינו שתאוותם היתה כל כך גדולה שאף היו מועדים לעבוד ע"ז משום זה, כדמצינו לגבי בנות מואב בסוף פר' בלק, וכמ"ש רש"י שם, "כשתקף יצרו עליו ואומר לה השמעי לי, והיא מוציאה לו דמות פעור מחיקה ואומרת לו השתחוה לזה" ע"ש. ולכן שפיר י"ל שהם רצו לעקור איסור זנות בבנות מדין, והם היו עוברים על לא תתורו. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קל.

שאלה: האם מותר לשמוע קול אשה ברדיו. והם הערות על מה שכבר כתבתי בח"ב ס"קב.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) באות ב כתב כת"ר, "מדוע שלא יאסור הרמב"ם הוצאת שז"ל משום "בל תשחית". ופשטות הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ו ה"ח עד ה"י) משמע שכל השחתה אסורה מהתורה. ואף שהמשנה למלך שם (בה"ח) נראה שלמד ברמב"ם דהוי רק דרבנן, מ"מ רבו הפוסקים שלמדו ברמב"ם דהוי דאורייתא."

מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוף עם תכשיטין שבפנים, אומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה, הוא אסמכתא בעלמא, דהיינו גזירה אטו קרוב בשר בחייבי לאוין.

ואף שהרמב"ם פסק כרשב"י ודלא כרבנן כמו שכתבתי לעיל, מ"מ עדיין ילפינן מסוגיא דשבת הנ"ל שהיא אליבא דרבנן, שיש לגזור הסתכלות ליהנות באצבע קטנה אטו קרוב בשר בחייבי לאוין שאין בהם צד היתר של ביאת זנות. ולכן כיון שהרמב"ם פסק שביאת זנות מותרת מן התורה בנכרית ואף בז' אומות, ממילא שלא שייך גזירת אצבע קטנה בנכרית לדעת הרמב"ם.

ג) ולפי זה מ"ש בגמ' שבת הנ"ל "תנא דבי רבי ישמעאל מפני מה הוצרכו ישראל באותו הדור כפרה מפני שזנו עיניהם מן הערוה". צ"ל לדעת הרמב"ם שזה במקומות מכוסים. ואף שכתבתי בח"ב ס"קב שלדעת התורות אמת והאחיזה סברת הרמב"ם היא שהרהורים אסורים רק מדרבנן. מ"מ כתבתי שם שכשיש כוונה לעקור מצוה מן התורה, אז יש איסור דאורייתא של לא תתורו.

וזה כמו שכתב ר' יצחק נברו ז"ל בספרו לב מבין על הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ב הל"ג, וז"ל "הנה מדברי רבינו למדנו דכל מחשבה שהיא לעבור על דברי תורה אסורה, ואיתיה בלאו דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם... וכ"כ הסמ"ג בלאוין ט"ו, ועיין להרב דינא דחיי בדף י"א ע"ד מה שהאריך, ועיין להחינוך בסדר קדושים ס"ריג דכתב מדברי רבינו. ועיין להרב יפה מראה בפ"ק דברכות, וסיים וכתב "אלא כל מחשבה הגורמת לו לאדם לעקור דבר מן התורה אסור, ובפירוש הזהיר הכתוב על זה במקום אחר ולא תתורו אחרי לבבכם... ע"כ. ולפום מאי דכתיבנא דבמחשבה רעה לעבור על דברי תורה אמרינן באיכא לאו דלא תתורו כגון מחשבה לזנות וכדומה..." ע"ש כל דבריו. הרי "דכל מחשבה רעה שהיא לעבור על דברי תורה הרי הוא בלא תתורו אחרי לבבכם".

וכן ראיתי להר" משה שטרנבוך שליט"א, בדעת ומחשבה על הרמב"ם שם, שכתב "אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה. הרמב"ם מחדש שלא רק הרהורים ועבודה זרה אסרה תורה, אלא כל פקפוק באמונה, והיינו במחשבה שגורמת לו לאדם לעקור אחד מעיקרי התורה אסרה התורה באסור לאו, ובחינוך מפרש שכל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור דבר מן התורה אסורה, והיינו לא רק בעיקרי התורה אלא כל דבר בתורה

לחתנים וכלות, ותולין בהם דברים שלא הביאו אוכל נפש, אבל דברים שהביאו אוכל נפש אסור מפני שהם נאסרים בהנאה. ופירש הש"ך, "והוה משום כל תשחית לאסור אוכל נפש שלא לצורך".

אלא כתב מרן בא"ח ס"קעא א, "ואין זורקים הפת משום בזיון אוכלים". וכתב המ"א שם בס"ק א, "עיינ ב"ד סוף ס"ש דאסור לגרום לאוכלין שיאסרו בהנאה". וראיתי בשהם וישפה על הרמב"ם הל' מלכים פ"ו הל"י שכתב על דברי המ"א הנ"ל, "ולא זכיתי להבין וכי לזו הצרכנו, והא היינו כל תשחית דאורייתא, ואפילו אם גורם להם שיאסרו באכילה נראה דהוי ב"ת, דאף שראוי לעכו"ם אינו ראוי לישראל. ואפשר דכונתו דכאן שאינו משחיתים בידים אלא גורם להם שיאסרו אין זה כל תשחית". הרי נראה מזה שאין איסור כל תשחית בגרמא. וכל טעם שהביא המ"א הדין בס"שנ הוא מפני שאף זה בכלל בזיון אוכלין אף שאין זה בכלל כל תשחית, ודלא כהש"ך הנ"ל.

ולפי זה י"ל לגבי שז"ל שאף שמה שהוצאת הזרע היא מעשה, מ"מ הזרע נאבד מאליו, וזה גרמא, ואין בזה כל תשחית.

אלא יש לדחות, שמלבד שהש"ך הנ"ל סבר שיש איסור ב"ת בגרמא, אף אין להוכיח מהמ"א שהוא פליג על הש"ך, שהרי רק הביא הדין מס"שנ. ולא כתב בפירוש שאין בזה ב"ת. ועוד, הלא כתב הרמב"ם בהל' מלכים שם הל"ח, "אין קוצצים אילני מאכל שחוץ למדינה, ואין מונעין מהם אמת המים...". והלא מה שהוא מונע אמת המים הוא בכלל גרמא, ועדיין זה אסור משום ב"ת. ולכן נראה שהסברה הראשונה שכתבתי היא העיקר. כך נראה לענ"ד כעת.

שוב כתב עוד הרב הנ"ל בענין זה. וזה מה שהשבתי לו:

כתב כת"ר באות ב. "למה משווה כת"ר תשמיש עם מעוברת וזקנה, למוציא שז"ל, ולענ"ד לא דמי כלל דתשמיש סוכ"ס הוא בדרך כל הארץ, ובין אם תשמיש הוא ראוי להוליד ובין אינו ראוי, משא"כ שז"ל לעולם הוא שלא בדרך כל הארץ... ולגביו לא שייך לומר מ"ש כת"ר "אלא כיון שעדיין זה להנאתו ותאותו, אין זה בכלל כל תשחית". תדע, מי שמשחית לחם כי נהנה בעצם ההשחתה באיזו שהיא הנאה, וכי לא יעבור על כל תשחית? ודאי יעבור, שאין דרך כל הארץ להשחית לחם."

ויש להשיב. ראיתי סברה זו בבנין ציון ח"א ס"קלז שכתב, "והן אמת שלא מצאנו אזהרה מפורשת לאיסור הגדול דהשחתת זרע, ובחידושי לנדה כתבתי שאולי האזהרה היא מלא תשחית כמו שיש בכלל אזהרה זו לחבול בעצמו, או שהלכה למשה מסיני היא." וזה כמ"ש כת"ר.

ויש לדון בזה מסברה. כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו הל"ט, "כל אילן סרק מותר לקוץ אותו ואפילו אינו צריך לו". משמע שמותר להשחית אילן סרק. אלא יש לשאול, הלא יכול להשתמש בעץ לתועלת כגון להדליק העצים בתנור כדי לבשל מאכלו וכדומה. ולכן איך אמרינן שהוא מותר להשחית אילן סרק, ואין צורך להשתמש באילן סרק לתועלת. אלא צ"ל דאזלינן בתר עיקר תשמיש דוקא, ולכן כיון שעיקר כוונת העץ ליתן פרי, ובאילן סרק ליכא פירות, שוב אין לחוש לשאר תשמישים שאינם עיקרים. ולכן אין חיוב עליו להדליק העצים בתנור וכדומה.

ולפי זה יש לדון לגבי מי רגלים, שהלא מצינו בזה"ז שהשתן הוא יפה לצמחים, כמ"ש הערה"ש בא"ח ס"שלו אות כב, "וגם במי רגלים ראיתי מי שכתב שעכשיו אומרים ע"פ נסיון דטובים הם לזיכול הקרקע (תפארת ישראל)". ולכן הלא יש איסור של כל תשחית כשהשתן הולך לאיבוד. אלא צ"ל שכיון שאין זה עיקר תשמישו, שוב אין לחוש לכל תשחית, שעיקר התשמיש לשתן הוא רק להוציא הפסולת בדם של אדם לחוץ מגופו. ולכן אין חיוב מטעם כל תשחית להשתמש בשתן לדבר אחר.

ולפי זה יש לחקור לגבי תשמיש המטה באשה מעוברת או זקנה שאינה ראויה להריון, שבאלו אין הזרע יכול לגרום הריון. איך מותר האיש בתשמיש המטה, הלא זה בכלל "כל תשחית", שהוא משחית זרעו בתוך האשה. לכן צ"ל שאין עיקר כוונת הוצאת הזרע בשביל הריון, אלא להנאתו ולתאותו, או לקיים מצוות עונה. ולפי זה אין להקפיד על מה שהוא משחית זרעו בתוך אשה שאינה ראויה להריון, כיון שאין עיקר כוונת הוצאת הזרע כדי לגרום הריון.

לפי זה יש לדון לגבי שז"ל, וי"ל דאה"נ שהוא עושה עבירה, אלא כיון שעדיין זה להנאתו ותאותו, אין זה בכלל כל תשחית, אף שאין הזרע ראוי לגרום הריון. וזה דומה למי שמשחית אילן סרק, ולא השתמש בו לשום צורך.

ויש עוד סברה בזה. כתב מרן ב"ד שנ "...ותולין מפתחו של מת ופנקסו בארוננו משום עגמת נפש, ועושים חופות

שמה היא מן השמים, שמה אינה. הרי מוכח דאינו מיירי על כל איסור ואיסור פרטי שבתורה, אלא מיירי רק על "עיקר מעיקרי התורה" ותו לא... אך בחושב ללבוש בגד שעטנז, לא מצינו כלל שיעבור על לאו מן התורה אף להרמב"ם. תדע, הא מסקינן בקידושין (לט: מ.) דרק בע"ז הקב"ה מעניש על המחשבה, ואם איתא לדברי כת"ר, יש להעניש אף על מחשבה ללבוש שעטנז ועל מחשבה לעבור על כל איסור תורה... וזה לא שמענו בשום מקום.

ויש להשיב לפי מ"ש ר' יצחק נברו ז"ל בספרו לב מבין על הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "הנה מדברי רבינו למדנו דכל מחשבה שהיא לעבור על דברי תורה אסורה, ואיתיה בלאו דלא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם... וכ"כ הסמ"ג בלאוין ט"ו, ועיין להרב דינא דחיי בדף י"א ע"ד מה שהארין, ועיין להחנינוך בסדר קדושים ס"ריג דכתב כדברי רבינו. ועיין להרב יפה מראה בפ"ק דברכות, וסיים וכתב "אלא כל מחשבה הגורמת לו לאדם לעקור דבר מן התורה אסור, ובפירוש הזהיר הכתוב על זה במקום אחר ולא תתורו אחרי לבבכם, ואמרו ז"ל שאין הקב"ה מחשב מחשבת עבירה כמעשה חוץ ממחשבת ע"ז שהיא נחשבת לו כמעשה" עכ"ל. הרי להדיא דכל מחשבה רעה שהיא לעבור על דברי תורה הרי היא בלא תתורו אחרי לבבכם ועובר על לאו אלא דאין לוקין עליו. אשר לפי זה קשה לי מ"ש בקידושין בפ"ק לט: רבי יעקב סבר שכר מצות בהאי עלמא ליכא... הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות וכו' ובחזרתו נפל ומת... ודילמא מהרהר עבירה הוה ומחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה ע"כ. ולפום מאי דכתיבנא דבמחשבה רעה לעבור על דברי תורה אמרינן דאיכא לאו דלא תתורו כגון מחשבה לזנות וכדומה, א"כ מאי קמתרין מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, דלא יהיה דאינה מצרפה למעשה הא מיהא בעודו מחשב כבר עבר על לאו דלא תתורו, וכיון שכן אין לך עון גדול מזה דקעבר על לאו, וא"כ מאי קא מתרין מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, אפילו דאינו מצרפה דהא מיהא עבר אמימרא דרחמנא, ומש"ה עלה לבירה ונפל ומת, ועדיין מצינן למימר דשכר מצוה בהאי עלמא איכא... וקא תירין ליה כיון דלא חשיב כמעשה אינו ראוי לעונש כזה... דאפילו קעבר על לאו דלא תתורו אפ"ה כיון דמעשה לא עשה לא היה לו ללקות, ר"ל אינו ראוי ללקות, ומשום הכי מקשה בתר הכי, ודילמא מהרהר בע"ז דבאותה מחשבה חשיב שפיר כמעשה. ע"ש כל דבריו. הרי "דכל מחשבה רעה שהיא לעבור על דברי תורה הרי היא בלא תתורו אחרי לבבכם", דהיינו אף על מצוות שעטנז וכדומה. ואין

ויש להשיב. אה"נ דתשמיש מעוברת וזקנה הוא בדרך כל הארץ, אלא עדיין יש לשאול למה אין איסור בזה משום בל תשחית. ולכן כתבתי שאין עיקר התכלית של הוצאת הזרע משום הריזון, אלא רק להנאת האיש ותאותו, ולכן אין זה בכלל בל תשחית, שלגבי בל תשחית האיסור הוא רק לגבי עיקר התכלית. ולכן ממילא בשז"ל אף שהוא אינו בדרך הארץ והוא עובר על איסור, מ"מ עדיין אין זה בכלל בל תשחית, כיון שעדיין יש לו הנאה לתאותו מזה.

ואין לדמות זה ללחם, שבלחם עיקר התכלית הלחם הוא לאכילה דוקא. ולכן אם ישראל אוכל לחם התרומה, ודאי הוא עובר על איסור אכילת תרומה לזר, אבל עדיין הוא אינו עובר על בל תשחית כיון שסוף כל סוף יש לו הנאה ממה שהוא אוכל הלחם. אולם אה"נ אם אחד משחית לחם כי נהנה מעצם ההשחתה באיזו שהיא הנאה, שזה בכלל בל תשחית כיון שהוא אינו אוכל אותו, שהכל תלוי על עיקר התכלית כשביארתי במכתב הקודם. הרי לגבי לחם עיקר התכלית הוא לאכילה, אבל לגבי הוצאת זרעו, עיקר התכלית היא רק לתאות האיש, בין אם תאוה זו בדרך כל הארץ או לא.

ולכן בשז"ל אף זה להנאת תאותו, ולכן אף שהוא איסור חמור, אין שייך בזה בל תשחית, ומה שהוא דרך הארץ או לא, אינו מעלה ומוריד. ולפי זה מצינו ברמ"א אה"ע ס"כה. ב. שיש מקילין ואומרים שביאה שלא כדרכה מותרת. ואף שאין זה דרך כל הארץ, עדיין אין זה בכלל בל תשחית בזרעו, כיון שעדיין זה בכלל הנאתו. וי"ל שהאוסרים סוברים שיש בזה שז"ל אבל עדיין י"ל שאין זה בכלל בל תשחית, וכשביארתי.

ב) באות ג כתבתי שלדעת הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ב הל"ג האיסור של לא תתורו, הוא "מה שאדם חושב בלבו לעזוב מצות התורה ולרדוף אחרי העבירה, ואין איסור כאן העבירה עצמה, אלא המחשבה בלבד... ולכן אם אדם חושב בלבו ללבוש שעטנז, אין איסור של לא תתורו בלבישה, אלא רק מה שהוא בוחר בלבו לעזוב מצות התורה ולרדוף אחרי העבירה."

והעיר כת"ר, "ולכאורה דבריו אינם מובנים כלל, דהרי מיד סיים שם הרמב"ם "כיצד, פעמים יתור אחר עכו"ם, ופעמים יחשוב ביחוד הבורא, שמה הוא שמה אינו, מה למעלה ומה למטה, מה מלפנים ומה לאחור, ופעמים בנבואה שמה היא אמת, שמה היא אינה, ופעמים בתורה

להקשות על זה כמ"ש כת"ר "דרכ בע"ז הקב"ה מעניש על המחשבה".

וכן ראיתי להר' משה שטרנבוך שליט"א, בדעת ומחשבה על הרמב"ם שם, שכתב "אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה. הרמב"ם מחדש שלא רק הרהורים ועבודה זרה אסרה תורה, אלא כל פקפוק באמונה, והיינו במחשבה שגורמת לו לאדם לעקור אחד מעיקרי התורה אסרה התורה באסור לאו, ובחינוך מפרש שכל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור דבר מן התורה אסורה, והיינו לא רק בעיקרי התורה אלא כל דבר בתורה כשהרהר בה עובר בלאו. וראיתי כן בגירסא ישנה ברמב"ם, וכנראה גריס כך בחינוך". הרי זה נראה כשביארתי בארחותיך למדני שם.

וכן ראיתי לרבינו יונה בשערי תשובה, שער ג' אות מא שכתב, "ולא תתורו אחרי לבבכם... הזהרנו בזה שלא לחשוב לעשות עבירה וכל דבר פשע וחטא, בענין שנאמר (משלי פ"כד. ח.) מחשב להרע." הרי המחשבה לעשות איזו עבירה, בכלל איסור זה ולא דוקא ע"ז, וממילא אף לחשוב ללבוש שעטנז בכלל זה.

באות ג. הביא כת"ר מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ד הל"ד. אות ג. "המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה, והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות, שנאמר לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם." ונראה שזה כשביארתי לעיל, שהמחשבה לעזוב מצוה מן התורה, היא בכלל לא תתורו, ואיש זה חושב שהמחשבה לבדה אינה נאסרה, וכתב הרמב"ם שזה אינו, שאף המחשבה לעבור על מצוה מן התורה אסורה. (אלא עיין לקמן עוד ברמב"ם זה.)

ולפי הנ"ל יש להשיב על ההערה הנכונה שכתב כת"ר באות ו. כתבתי בח"ב ס"קב אות ה, "נראה להביא ראיה שאין בהרהור איסור תורה, והוא מסוטה ח. "אמר רבה הכא טעמא מאי, שמא תצא מב"ד זכאית ויתגרו בה פרחי כהונה". פירש"י "שטהורה תמצא ולא יבדקה המים ויתגרו בה ויהיו רודפים אחריה כל ימיה". ויש לדקדק מאי החשש של "רודפים אחריה", שהוא חשש לאחר זמן, הלא יש כאן חשש עכשיו, והוא הרהור בשעת ראיה במקומות מכוסים, אלא צ"ל שאין איסור תורה בהרהור, אבל אם "רודפים אחריה", יש בזה חשש איסור תורה של אשת איש, ולכן ודאי יש לחוש לזה."

והעיר כת"ר "מה שכת"ר רוצה להוכיח מרש"י בסוטה ח. לא זכיתי להבין מכמה טעמים, חדא, הרי בא"א עסקינן, דהיינו סוטה שבעלה קינא לה, והביאה למקדש, והרי בערוה גמורה הודה כת"ר שיש איסור הרהור זנות מהתורה, דודאי לא גרע מרוצה ללבוש שעטנז שלכת"ר הוא איסור תורה, ורק בפנויה שאינה ערוה מיקל כת"ר לדעת הרמב"ם."

ויש להשיב. אה"נ שלא ביארתי היטב. וי"ל שיש לדקדק בעוד פרט באיסור של לא תתורו, והוא מ"ש הרמב"ם הנ"ל בהל' ע"ז פ"ב הל"ג "כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה", הרי נראה שהאיסור הוא רק אם הוא כיון לעזוב המצוה, דהיינו שהוא אינו מאמין באותה מצוה. וזה כעין מ"ש אחר כך, "ופעמים בנבואה שמא היא אמת, שמא היא אינה, ופעמים בתורה שמא היא מן השמים, שמא אינה." הרי המחשבה כאן היא "לעקור" האמונה, וכן הוא לגבי המצות שהאיסור של לא תתורו הוא רק אם כיון לעקור המצוה ואינו מאמין בה.

ולכן יש שני אופנים, באופן אחד אדם חושב שהוא אינו מאמין במצות שעטנז, ורוצה ללבוש בגד שעטנז, בזה הוא עובר על לא תתורו, כיון שהוא חושב לעקור המצוה. באופן שני הוא רק חושב שרוצה ללבוש בגד שעטנז, כגון שהקור גדול ואין לו בגד אחר, אבל עדיין הוא מאמין במצוות שעטנז. בזה אינו מכוי' "לעקור" המצוה אלא רק רוצה לעבור עליה. וזה כמ"ש הדעת והמחשבה הנ"ל "שכל מחשבה שגורמת לו לאדם לעקור דבר מן התורה אסורה". הרי רק אם הוא כיון לעקור המצוה יש איסור של לא תתורו.

ולפי זה הכי י"ל לגבי הרהור באשת איש, שאם יש לו רק הרהורי תאוה אלא עדיין הוא מאמין שאשת איש אסורה לו מן התורה, אין כאן מחשבה לעקור המצוה, ולכן לא עבר על לא תתורו.

ולפי זה מובן הראיה מסוטה ח. הנ"ל, שהחשש הוא רק שמא "רודפים אחריה", שי"ל שהפרחי כהונה לא כיונו לעקור מצות איסור אשת איש כלל, אלא רק משום תאוותם, יש לחוש שמא הם מביאים לעבור על לאו של אשת איש בגופם, אבל אין איסור מצד המחשבה, אף שהיא אשת איש, כיון שאין ההרהורים עצמם אסור מן התורה, אלא רק אם כיונו במחשבתם לעקור המצוה ושהם אינם מאמינים במצוה זו. ולכן כתבתי בח"ב שם

כדברי תורה, וא"כ אף בפנויה שוב הוי כדאורייתא. וע"ע במהר"ן חיות לנדרים כב: בשם הרמב"ן, דכל הנלמד מהנביאים וכתובים הוי הלכה למשה מסיני, כבמ"ק ה. ובסנהדרין ועוד. וע' חזון עובדיה שבת ח"א עמ' ב' וג'. אמנם אם איוב רק היה מחמיר ע"ע לק"מ.

ויש להשיב, דאח"כ כן כתב מרן בס"ת, אצל מה שכתבתי הוא לדעת הרמב"ם שלא סבר כן (ואף שם הבאתי דעת הרמב"ן). ואף למרן י"ל שאיוב רק החמיר על עצמו כמ"ש כת"ר, וכמבואר באבות דרבי נתן שהזכרתי שם.

(ד) כתבתי באות ז, "...אמנם בראיית מקומות גלויים באשה כגון פניה או אצבע קטנה של אשה, אין לגזור כלל שמא ראייה זו גורם להרהור שזה קיל טפי ממקומות מכוסים ואין לחוש להרהור, אלא יש בזה גזירה אחרת אם הוא מתכוין ליהנות והיא הגזירה משום החשש של לא תקרבו לגלות ערוה, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין, כמבואר בהל"א וב, ויש לדמות קול אשה לראיית מקומות המגולים, שהלא הקול יוצא מפיה, דהיינו ממקום גלוי, ולכן אין לחוש להרהור כלל בזה ואין לאסור קול אשה מטעם זה אף בעריות, אלא רק משום חשש לא תקרבו, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין כמבואר ברמב"ם שם."

ועל זה העיר כת"ר באות ח, "באות ז כתב כת"ר ויש לדמות קול אשה לראיית מקומות המגולים, שהלא הקול יוצא מפיה, דהיינו ממקום גלוי, ולכן אין לחוש להרהור כלל בזה, ואין לאסור קול אשה מטעם זה אף בעריות". עכ"ל. ודבריו לכאורה נראים תמוהים, דמה בכך שהקול יוצא ממקום מגולה, סו"ס קולה ערב, ומביא לתאוה כדכתב רש"י ברכות כד. ד"ה קולך. ועוד, הרי יש קול גרוני, שבא מהגרון, שהוא מכוסה. ולא הבנתי דברי כת"ר בזה.

ויש להשיב. מ"ש כת"ר סו"ס קולה ערב ומביא לתאוה, הלא הכי י"ל אף לגבי פניה, שפניה יפות ומביאין לידי תאוה, או ששערות בתולה יפות ומביאין לידי תאוה. אלא לא גזרו רבותינו בראיית מקומות מגולים (רק שאין לו לכוין ליהנות), וה"ה הכי לגבי קולה, שאף שהוא ערב, לא גזרינן. ומ"ש כת"ר שהקול בא מהגרון, והוא מקום מכוסה, אין זה קושיא, שכבר אמר הקב"ה לשמואל הנביא, "כי האדם יראה לעינים", וכיון שלמעשה האדם רואה שהקול יוצא מפיה בתנועות שפתייה, ממילא הוא כיון רק לפיה, דהיינו מקום גלוי.

אות ג כמה פעמים "לעזוב מצות התורה", דהיינו לעקור המצוה, שהוא אינו מאמין בה, אלא שלא פירשתי היטב כוונתי.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' תשובה פ"ד הל"ד אות ג הנ"ל, "המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם." ולפי מה שפירשתי זה קשה, שהלא משמע מכאן שהוא עדיין מאמין שיש איסור של אשת איש, שהוא מסכים שאם בא אליה או קרב אצלה יש איסור. ולכן איך כתב הרמב"ם בסוף שהוא עובר על לא תתורו. לכן יש לפרש דאח"כ שהרהורים אסורים רק מדרבנן כשביארתי לעיל לדעת הרמב"ם, מ"מ מצד עצמם הם עדיין עון גדול כיון שמביאין לידי עבירה בגופו בעריות, וכדמצינו בסוטה ח. הנ"ל שפרחי הכהנים "רודפים אחריה", ולכן מ"ש הרמב"ם כאן הוא לגבי איסור דרבנן של לא תתורו. ואין זה תימה, שהלא באותה הלכה אות א כתב הרמב"ם "האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה, שזה אבק גזל הוא". הרי הוא כולל אף איסורי דרבנן בהלכה זו, ולכן הכי י"ל שהאיסור של לא תתורו כאן הוא רק מדרבנן כיון שהוא עדיין מאמין בלאוין של עריות, משא"כ אם הוא כיון לעקור המצוה, שבזה האיסור הוא מן התורה כנראה ממ"ש הרמב"ם בל' ע"ז הנ"ל.

וראיתי להר"מ משה שטרנבוך שליט"א בהדרך לתשובה, שכתב על רמב"ם זה, "דבריו צ"ב שאיסור ולא תתורו לא מיירי בעריות דוקא, אלא המסתכל באשה ליהנות מיפיה עובר בלאו הזה, ולמה הרמב"ם קבע חומר הסתכלות בעריות דוקא, ואיסורא מפרש שיגיע לגופן של עריות, והלוא כל הסתכלות בנשים יש בזה איסור, וכן עלול להגיע לידי עבירה". ולפי מה שביארתי לעיל אין קושיא, דהיינו שלדעת הרמב"ם אין בהרהורים איסור תורה אא"כ הוא כיון לעקור המצוה לגמרי, משא"כ כאן. וכמו שיש גזירה בקול אשה אטו קירוב בשר רק לגבי עריות, ה"נ יש גזירה דרבנן של לא תתורו אטו קרוב בשר רק בעריות. הרי לפי זה אף מרמב"ם זה נראה שהרהורים אסורים רק מדרבנן (אם הוא לא כיון לעקור המצוה).

(ג) באות ד. כתב כת"ר, "באות ג כתב כת"ר, וזה מה שהביא הרמב"ם שם, ושפיר הוא מ"ש הרמב"ם שבהרהורי זנות בפנויה אין איסור תורה אלא מדברי קבלה" וכו'. ויש להעיר, דהרי מרן פסק (או"ח ס"ת תרצו ז) דדברי קבלה

ויש להשיב, שאין לנו לגזור גזירות חדשות מדעתינו. וזה כמ"ש הרב המגיד בהל' חמץ ומצה פ"ה הל"כ, שכתב "ואני אומר אין לנו לגזור גזירות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל." ועיין עוד בזה ביחודה דעת ח"ה ס"כ ח"ו ס"כ, וח"ג ס"ס, ועוד מקומות. לכן אף אם יש טעם טוב לגזור, מ"מ אם מעיקר דין אין לחוש כיון דנד"ד דומה לדין של מראה שאינה של מתכת כשביארתי, שוב אין לנו לגזור גזירה מדעתנו.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קלא.

שאלה:

האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.

האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.

האם הספרדים יכולים לסמוך על הרמ"א שמותר לשני אנשים כשרים להתייחד אם אשה אחת.

יחוד עם נדה פנויה.

יחוד עם אשה שאינה יפה.

בדין בעלה בעיר, ואם אמרינן בזה"ז אימת בעלה עליה.

הליכת אשה לרופא נשים.

למה השמיט הרי"ף הדין של אנשים בחוץ ונשים בפנים וכו'.

אם היתר פתח פתוח אף כשלבנו גס בה.

האם מותר יחוד עם גויות רבות.

האם קטן מציל מיחוד.

וכל אלו הערות על הספר להרה"ג אריאל פרג'ון שליט"א.

(ה) באות יא. כתב כת"ר, "באות יא אחר שהביא לשון רש"י בסוטה (מ"ח) כתב כת"ר "הרי נראה מזה שהכל תלוי על כוונת האנשים ומה "שנותנים לבם לקול נשים", אלא אף בזמרי גברי וענייני נשי, עדיין יש קצת איסור כיון שמ"מ עדיין יש קול זמר של אשה, וכיון שהם כווננו שיהיו האנשים לחוד והנשים לחוד, יש כוונה לשמוע דוקא קול אשה כשהן עונות, ויש איסור בזה. אמנם י"ל שבמקום שאין מקפידים אם קול זה של איש או אשה, והם אינם נותנים לבם לשמוע דוקא קול של אשה, אלא רק ליהנות מהזמר בלבד בין אם המזמר איש או אשה, אולי מודה רש"י שאין איסור בזה" עכ"ל. ולא הבנתי. הרי רש"י כתב להדיא "שאיין המזמרים מטים אוזנם לקול העונים", ואעפ"כ אסור. ואילו לדברי כת"ר, כל שאינו מכוין להנות, שרי. וא"כ למה אסר רש"י אע"פ שאינם נותנים דעתם כלל לזמר הנשים".

ויש להשיב, דאח"נ "שאיין המזמרים מטים אוזנם לקול העונים", מ"מ כיון שהאנשים לחוד והנשים לחוד, עדיין זה נראה כאילו כיווננו דוקא לקול של נשים, ולכן אף שבאמת האנשים לא כיווננו לקול הנשים, עדיין "קצת פריצות יש" כמ"ש רש"י שם. ומ"ש רש"י "קצת פריצות יש דקול באשה ערוה", פירושו שאף שאין איסור ממש כיון שאין המזמרים מטים אוזנם לקול העונים, מ"מ כיון שהנשים לחוד, זה עדיין נראה כאילו כיווננו לקול הנשים, ולכן עדיין זה נראה קצת בכלל "קול באשה ערוה". הרי שאין כאן איסור ממש של קול אשה, אלא רק שנראה כאיסור כיון שהנשים לחוד, לכן כתב רש"י שזה בכלל "קצת פריצות", משום שאין בזה איסור ממש של קול אשה. אלא י"ל אם אין הנשים לחוד, והאיש לא כיון לקול אשה אין כאן איסור כלל.

(ו) באות טו. כתב כת"ר, "ועוד יש להעיר, דהנה כל הנחת כת"ר להתיר בנד"ד, היא מחמת דהרמב"ם אסר לשמוע קול אשה ערוה וחייבי לאוין, משום גזירה דרבנן כדי שלא יקרבו לערוה, וקול הוא מקרב דעת השומע למי ששרה. אכן ברדיו, שאין האשה כאן, לא שייך לגזור כלל, ולא דמי לנר בקומה גבוהה, אלא דמי להא דשבת קמט. דמראה שאינה של מתכת לא גזרו בה. אולם באמת יתכן מאד דאין הנחה זו מוכרחת, דיש מצב גדול בו השומע אשה שרה ברדיו נקשר בה ומחזור אחריה, ונותן דעתו עליה, ואף מהפש קרבתה ממש. וא"כ שוב לפחות לא גרע מאשה בצד אחר של נהר, שהודה כת"ר שיש לאסור מדינא משום לא פלוג...".

תשובה:

ובאותו זמן מועט היו יכולים להעמיד ע"ע שלא ילכו לנקביהם עד שיעבור מלפניהם, ואין להם לסור מהתם לדרך אחרת מפניה.

לכבוד הרה"ג אריאל פרג'ון שליט"א.

ששתי לקרות ספרך על דיני יחוד, והכל בטוב טעם ודעת.

והנה קצת הערות:

האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.

כתוב בקידושין פא. אמר רב יהודה אמר רב, ל"ש אלא בעיר, אבל בדרך עד שיהיו שלשה, שמא יצטרך אחד מהם להשתין, ונמצא אחד מתייחד עם הערוה. וגם כתוב שם, "רב ורב יהודה הוו קאזלי באורחא, הוה קאזלא ההיא אתתא קמיהו, א"ל רב לרב יהודה דל כרעיך מקמי גיהנם, אמר ליה והאמר דאמר בכשרים שפיר דמי, א"ל מי יימר דבכשרים כגון אנא ואת, אלא כגון מאי, כגון רבי חנינא בר פפי וחבריו."

ועל זה כתב כת"ר, "והנה צ"ע מדוע התפלא רב יהודה על דברי רב מתחילה, והלא הוא האומר שבדרך צריך שלשה, והם היו שנים בלבד."

וכת"ר כיון בזה למה שהעיר ר' יצחק שנג'י ז"ל בספרו בארות המים ס"ז שכתב, "הן אמת שיש גמגום בהאי עובדא... דמאי פריך רב יהודה לרב והאמר דאמר בכשרים שפיר דמי, והא בסמוך לעיל מזה קאמר הוא גופיה אמר רב יהודה אמר רב לא שאנו אלא בעיר... וא"כ שפיר קאמר ליה דל כרעיך... וצל"ע" ע"ש.

וכן העיר ר' יצחק פלאג'י ז"ל בספרו יפה תלמוד ח"ב בקידושין שם, שכתב "והכא בדרך היו כדקאמר הוה קאזלי באורחא, והם שנים לבד, ואיכא שמא וכו' וצ"י."

וכת"ר תירץ קושיא זו, וז"ל "ע"כ נראה שצ"ל שדין שלשה, ושמא יצטרך לנקביו, הוא דוקא שהאנשים והאשה הולכים יחד איתה כל הדרך מצוותים יחד, אבל אם אינו כן, אין חשש במה ששנים חולפים על פניה או אפילו ישהו זמן מסויים סמוך אליה."

ובזה כת"ר כיון למ"ש בהגהות הרד"ל בקידושין שם, וז"ל "דהם יצאו לדרך בלא האשה רק פגעו בה דאזלא קמיתא,

אלא עדיין יש לדון בגדר של "ישהו זמן מסוים סמוך אליה" שמותר כמ"ש כת"ר. ויש לדייק שבגמ' שם כתוב "שמא יצטרך אחד מהם להשתין", אבל בסוטה ז. כתוב "שמא יצטרך אחד מהם לנקביו". ונראה שגירסת רש"י בקידושין היא אינה "להשתין" אלא "לנקביו", כנראה מדבריו שם. וכן הוא בתוס' ר"י הזקן שם. ופירש הרד"ל שם, "לנקביו, דסתמא היינו גדולים כמ"ש מהרא"ש רפ"ג דערובין, ועיין מ"ש בחי' ברכות כג: בזה בס"ד, וכ"פ בסוטה, ובאמת לכאורה כיון דלהשתין א"צ להתרחק כ"כ, ובבכורות מד: אמרינן משתינין מים בפני רבים... אבל משום גדולים צריך להרחיק..." ע"ש.

ולפי זה אם אמרינן שהחשש משום שמא ישתין, אז אף לזמן מועט יש חשש זה שהאדם משתין כמה פעמים ביום, אבל אם החשש הוא שמא יצטרך לנקביו, דהיינו גדולים, אז אין חשש לזמן מועט, שאין רגיל לאדם ליצטרך לנקביו כמה פעמים ביום.

האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.

כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כ הל"ח, "לא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה...". וכן פסק מרן בס"כ ה"ע"ש. אלא שכתב הרמב"ם בהל' אבל פ"יב הל"י, "תינוק שמת כל שלושים יום יוצא בחיק ונקבר באשה אחת ובשני אנשים, אבל לא באיש אחד ובשתי נשים מפני ייחוד". וכן פסק מרן בי"ד ס"שנג ד ע"ש. ולכאורה יש בזה סתירה.

ופירש מרן הכסף משנה בהל' איסורי ביאה הנ"ל, "ואיכא למידק על מ"ש רבינו לא תתייחד אשה עם אנשים הרבה, ובפ' י"ב מהל' אבל כתב ונקבר באשה אחת ושני אנשים. וי"ל דהכא מיירי בייחוד ממש בבית שאין הפתח פתוח לרה"ר."

והקשה המגיה שם על מרן, וז"ל "משמע אבל התם לא מיירי ביחוד ממש והוי פ"פ לרה"ר וצ"ע. ולפי זה למה סיים שם אבל לא באיש אחד וב' נשים משום יחוד הא בפ"פ לרה"ר אין חוששין ליחוד כלל. וע"כ נלע"ד לתרץ דהא אשה אחת עם ב' כשרים מותר ביחוד אלא שרבינו

וגם ראיתי להחיד"א ז"ל בספרו שער יוסף, בחלק שו"ת ס"ד דף ז ע"א שכתב על דברי הלחם משנה הנ"ל, "ק"ק לקע"ד שכתב הרב ז"ל וכה"ג משנינן לרבנן אליבא דרבינו וכו'. דנראים הדברים דגם לרבנן דשרו באשה וב' אנשים, קשה ממאי דאסרינן בעלמא יחוד כי האי ואמטול הכין אך חילק הר"מ ז"ל דשאני הכא דאיכא טרדא דאבילות, וזה אינו דלרבנן לק"מ דגם בעלמא שרי ת"ק דמתני' בקידושין באשה וב' אנשים, אלא דאתמר עלה אר"י אמר רב ל"ש אלא בכשרי וא"ל רב לר"י לאו כשרי כגון אנא ואת אלא כר"ח, וס"ל להר"מ ז"ל דמדינא קאמר וכמ"ש הר"ן ז"ל, וכן נראה מדברי הה"מ ז"ל ומרן ז"ל בב"י א"ה ס"כב. ע"ש. וא"כ ה"ה נימא גבי ת"ק דברייתא דשרי ת"ק באשה וב' אנשים דה"ד כשרי כר"ח, וכי היכי דשרי ת"ק דמתני' בעלמא, ומנ"ל להר"מ ז"ל דמאי דשרי ת"ק דברייתא היינו אפילו בסתם אנשים." (ע"ש מה שתירץ בעד הלחם משנה).

לכן כיון שאין תירוץ הלחם משנה ברור, ויש לפקפק בו כמבואר לעיל, נראה שיש לקיים דברי מרן הכסף משנה. ויש לפרש שיש ג' מדרגות במקום היחוד, (א) בבית יש יחוד חמור, כיון שהוא סגור ואין רשות לעוברים ושבים ליכנס בו. (ב) ברשות הרבים בעיר, לא שייך יחוד כלל כיון שכל העוברים ושבים רואים אותם. (ג) אלא בחוץ לעיר דינו באמצע, דהיינו הוא אינו חמור כבבית כיון שהוא אינו במקום סגור, מ"מ עדיין אין להתיר יחוד לגמרי שם כיון דלא שכיח שם עוברים ושבים. ולכן במקום זה יש דין מיוחד, שבסתם אדם כשרים יחוד מותר בב' אנשים ואשה אחת, אבל לא באיש אחד וב' נשים שזה חמור טפי. ולכן מה שהתיר הרמב"ם בחוץ לעיר הוא אינו מטעם טרדא וכדומה, אלא מפני שדין חוץ לעיר הוא אינו חמור כדין בתוך הבית סגור. כן נראה כוונת הכסף משנה.

לפי זה אין להקשות כמ"ש המגיה על הכסף משנה, "למה סיים שם אבל לא באיש אחד וב' נשים משום יחוד הא בפ"פ לרה"ר אין חוששין ליחוד כלל", שאין כאן קושיא כיון שחוץ לעיר אינו דומה לפתח פתוח בעיר, שפ"פ הוא כבתוך רה"ר בעיר, משא"כ בחוץ לעיר דלא שכיח שם עוברים ושבים. ולכן כשכתב מרן "דהכא מיירי בייחוד ממש בבית שאין הפתח פתוח לרה"ר", אין כוונתו לומר שחוץ לעיר כדין פ"פ בעיר, אלא בבית אין פ"פ, ובחוץ עיר מצד אחד הוא כפתח פתוח כיון שיש רשות לעוברים ושבים לעובר שם, מ"מ כיון דלא שכיח שם עוברים ושבים עדיין יש קצת דיני יחוד. כן נראה לבאר דעת הכסף משנה.

החמיר דאין מחזיקין סתם בני אדם לכשרים, וע"כ התם דעוסקין במת אפילו סתמא מחזיקין אותם לכשרים ומותר אשה א' עם ב' אנשים, משא"כ ב' נשים ואיש אחד דאפילו כשרים אסור לא מהני מה שעוסקים במת. וכעין זה תירץ שם בלחם משנה" ע"ש.

והוא כיון למ"ש הלחם משנה בהל' אבל שם, וז"ל "ול"י נראה לתרץ כמו שתירצו התוספות לאבא שאול דאמר אף באיש אחד ושתי נשים דאע"ג דאמרינן במס' קידושין דאין איש אחד מתייחד עם שתי נשים, בשעת אבילות דטרידי שרי. וכי האי גוונא משנינן לרבנן אליבא דרבינו דאשה אחת עם אנשים דאינו יחוד גמור כאיש אחד עם נשים דהוי יחוד טפי מקלינן הכא משום דאיכא אבילות, אע"ג דבעלמא היכא דליכא אבילות אסרינן ליחוד כי האי."

וראיתי שכת"ר הביא תירוץ זה של הלחם משנה כדי לבאר דעת הרמב"ם, ולא הביא כת"ר תירוץ הכסף משנה.

ונראה שיש להקשות על מ"ש הלחם משנה, וזה לפי מ"ש ר" מאיר יצחקי ז"ל באור יקרות, בחידושו על הרמב"ם בהל' איסורי ביאה שם, וז"ל "...ועוד קשה דהא משמע בגמרא דפירצי אפילו רבים דאסירי והיינו טעמא דלא מכספי אהדדי, וא"כ דינם שוה לשתי נשים ואיש אחד, דההיא נמי הוי טעמא דדעתן קלות ומתפתות ולא מתביישות אע"ג שהן שתיים. ועוד קשה דהאי טעמא דבשעת אבילות דטרידי נאמר שם בגמרא דוקא לאבא שאול, אבל לרבנן פליגי עליו ואסרי אפילו בשעת אבילות כמו שמבואר שם בסוגיא יע"ש וצ"ע." וכוונת קושיתו הראשונה היא, שאם בהל' אבל מתירין אשה אחת עם ב' אנשים אף בסתם אנשים ולא חיישינן דלא מכספי אהדדי, ה"ה שיש להתיר לשתי נשים ואיש אחד מטעם זה, וזה לא מצינו. וכוונת הקושיא האחרונה היא שכתוב בקידושין פ. "ורבנן סברי להו כר' יצחק דאמר רבי יצחק מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו, אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו". וגם מצינו כתוב בסוכה נב. "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחות בית דוד לבד ונשיהם לבד, אמרו והלא ק"ו ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד..." ע"ש. ונראה מזה שאף שאין יצר הרע שולט עדיין יש לחוש לעבירה, ולכן ה"ה לגבי יחוד י"ל הכי, שלרבנן אף את"ל כאבא שאול ד"תביר יצריה" וכמו שפירש הלחם משנה, מ"מ עדיין יש לחוש לעבירה.

וגם יש לצרף לזה מ"ש המשנה למלך בהל' סוטה פ"א הל"ג לדעת הרמב"ם, וז"ל "ואף דאליבא דרבנינו נראה מדבריו לעיל פ"כ מהל' איסורי ביאה דין ח דמדינא כל סתם אדם אינם בחזקת כשרים, ולפיכך סתם וכתב שלא תתייחד אשה אחת אפילו עם שני אנשים. נראה דזה אינו אלא חומרא בעלמא דהחמיר על עצמו רב וקי"ל כוותיה דראוי להחמיר, אבל פשיטא דמדינא ליכא איסור יחוד בשני אנשים" ע"ש. הרי אף לדעת הרמב"ם זה חומרא בעלמא, ואינו לדינא. וכן ראיתי להחיד"א ז"ל בשער יוסף בשו"ת ס"ד דף ז ע"א שהוא הסכים לזה ע"ש.

ולכן נראה שאם המנהג אינו כהרמב"ם ומרן וכשהעיד הזרע יצחק הנ"ל, שוב אין לחוש לדעת הרמב"ם כיון שאף לדעתו זה חומרא בעלמא כמ"ש המל"מ והשער יוסף הנ"ל.

יחוד עם נדה פנויה.

כתב כת"ר שלדעת הרמב"ם בפ"כ מהל' איסורי ביאה הל"א שיחוד עם הנדה פנויה אסור מן התורה.

ויש להביא הערה על זה ממ"ש ר' רפאל בירדוגו ז"ל בתורות אמת אה"ע בס"כ ס"ב וז"ל "כשאירע. נראה דלא נצרכו לגזור אלא על יחוד פנויה טהורה שאינה נדה, אבל אם היתה נדה, היא בכלל כל העריות שמדברי תורה וכמ"ש בס"א. וק"ק היאך אמנו נתייחד עם תמר, והלא בתולה היתה ומסתמא היא נדה. וי"ל דטהורה היתה שהיו רגילין לטבול לטהורות. וע"ז לא הקפיד דוד המלך ע"ה ושלחה לו, וגם מסתמא לא יפרוץ אמנו בנדה רח"ל."

יחוד עם אשה שאינה יפה.

כת"ר הביא מ"ש רב נטרונאי גאון (ברודי אופק י"ד ס"רסב) "שהיחוד עם נשים יפות מראה אסור." הרי משמע שאם הן אינן יפות, אין איסור.

וכן נראה ממ"ש הרדב"ז ח"ג ס"תתק"ט (תפא) וז"ל "וזהו כיון שהן זקנות שאין אדם מתאוה להן, הווי שומר להנך דמסתפו מינייהו דילמא מגלו" ע"ש. הרי נראה שאם אין האשה יפת מראה אין חשש יחוד. אלא כבר כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כ מהל' "אסור להתייחד עם הערוה מן העריות בין זקנה בין ילדה...". וכן הוא במרן בש"ע. הרי שאף בזקנה שאינה יפת מראה יש איסור.

ונראה שכן למד מרן מדין סוטה, שכתב הרמב"ם בפ"ג דהל' סוטה הל"א, "ומוסרין לו שני ת"ח לשמרו שמא יבא עליה קודם שתיה... ומשלחין אותו לירושלים". הרי בחוץ לעיר אין חוששין ליחוד בג' אנשים ואשה אחת (אף שבעלה אסור לבא עליה). ולכן י"ל שהדין של קבורת התינוק בחוץ לעיר, אינו מטעם טרדא דאבילות שהרי לגבי סוטה לא שייך טעם זה. ואף שיש לדחות ראיה זו כמ"ש כת"ר, "שכיון שהבעל לא יניח להם לבוא עליה, גם הם לא יניחו לו לבוא עליה". מ"מ נראה שמרן לא חילק כן בפירושו בדעת הרמב"ם, ולדעתו לא שייך איסור יחוד באשה אחת וב' אנשים בחוץ לעיר. (ועדיין יש לפלפל לגבי אם סבר הרמב"ם כהא דאמר רב יהודה אמר רב, ל"ש אלא בעיר, אבל בדרך עד שיהיו שלשה.)

האם הספרדים יכולים לסמוך על הרמ"א שמותר לשני אנשים כשרים להתייחד אם אשה אחת.

מצינו שמרן בס"כ. ה. סבר כדעת הרמב"ם שלא תתייחד אשה אחת אפילו עם אנשים הרבה. ע"ש. ולכן נראה שאין להספרדים להקל בזה.

אלא ראיתי לר' יצחק עטיה ז"ל בספרו זרע יצחק, בחלק פלפלת כל שהוא, ס"טו בדף צד ע"ד בד"ה ומעתה, שכתב, "יש לתמוה על מה שפסק מרן ז"ל בש"ה ט"ש בסע"ה, וז"ל לא תתייחד אשה א' אפילו עם אנשים הרבה עד שתהיה אשתו של אחד מהם שם וכו'. והוא כפסק דברי רבינו. ודע עקא דאמאי קא שביק מר לסברת הרי"ף והרא"ש הנז' דרבים נינהו ופסק כיחידא, והא מר גופיה האיר לן האי כללא רבה בהקדמותו לטור א"ח דהיכא דפליגי ג' עמודי ההוראה, ותרי מינייהו קיימי לחד סברא, פסקינן כוותיהו, אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים על הדעת ההיא ולכן פשט המנהג בהפך. יע"ש. והכא לא מצינו לחכמי ישראל דפליגי על האי פסקא דהרי"ף והרא"ש והטור בנו, ואדרבה מצינו דפשט המנהג כסברתם דאשה אחת מתייחדת עם כמה אנשים דסתמם כשרים, אם לא בפרוצים. והיי' דקא אזלי בתר רובא דמינכר, ומנ"ל למרן ז"ל להחמיר כולי האי, ולכאורה צ"ע."

הרי מלבד מה שהזרע יצחק העיר על מרן, הוא גם כתב שאין המנהג כדבריו. ולכן נראה שיש לספרדים לסמוך על זה.

בדין בעלה בעיר, ואם אמרין בזה"ז אימת בעלה עליה.

כתב כת"ר, "אמנם צ"ע במציאות השכיחה כיום, שלצערנו יש מקומות שאשה יכולה להמצא מדברת דקות ארוכות עם גבר זר, אם במציאות כזו אין זה נחשב כקרובה שליבה גם בה, ואז אין לסמוך על היתר בעלה בעיר. וכן יש ליקח עוד בחשבון שכיום אין כל כך אימת בעלה עליה, ומבחינה כלכלית ובטיחותית אין האשה תלויה בבעל כל כך, ואף אם יתפוש אותה מזנה, אין בידו לעשות מאומה כמעט, גם אם יפנה לרשויות. וא"כ נמצא שכיום יש עליה פחות "אימת בעלה" מאשר פעם. על כן נראה שאין לסמוך על היתר זה אלא במקומות שיש הקפדה יתרה על גדרי הצניעות של שיחת אשה עם גברים וד', וכן שבאותו מקום ישנה משמעות מרחיקת לכת של נידוי חברתי לאשה שתתפש מזנה."

שעוסק עם נשים במלאכתו. וכיון דמצינו שמרן בש"ע ס"כב ז פסק כהרמב"ם, ממילא י"ל דקי"ל שאין מי שעוסק עם נשים בכלל לבו גם בה. ולכן ק"ו בנד"ד שאם האשה מדברת עם איזה איש כמה פעמים, אין זה בכלל לבו גם בה.

וראיתי בשער יוסף בסוף ס"ג שכתב, "כתבו הר"ם ובסמ"ג והטור דגם בה היינו שגדלה עמו או שהיא קרובתו ע"ש. ורש"י ז"ל כתב שושבינתיה בעלת ברית לו ע"ש. ומי שעסקו עם הנשים נהי דגם בהו, מ"מ נראה דאינו גם בהו בסוג זה שכתבו הפוסקים ז"ל ע"ש. הרי בסוג של גם בהו בעסקו עם נשים הוא יותר קיל הסוג שגדלה עמו. וי"ל שלדעת הרמב"ם אין זה בכלל גם בהו, ודלא כרש"י שהחמיר אף בזה, וכיון שמרן פסק כהרמב"ם הכי קי"ל. ולכן ה"ה בנד"ד שאין זה בכלל לבו גם בה, דנד"ד אינו חמור יותר מדין מי שעוסק בנשים.

ומ"ש כת"ר, "שכיום אין כל כך אימת בעלה עליה, ומבחינה כלכלית ובטיחותית אין האשה תלויה בבעל כל כך, ואף אם יתפוש אותה מזנה, אין בידו לעשות מאומה כמעט, גם אם יפנה לרשויות". ולענ"ד אין מעלה או מוריד, וי"ל שהפירוש של "אימת בעלה עליה", שהיא מפחדת מכעסו וחמתו, וזה שייך גם בזה"ז, ואין טעם הפחד משום חשש מזונות וכדומה.

ועוד כתב הערוך השולחן בס"כב אות טו, "מלמד שיש לו אשה אין חשש בזה, לא מיבעיא כשהיא עמו בבית שלומד עמהם דמותר שהרי אין דרכה לצאת מביתה, אלא אפילו לומד בבית אחר מותר כיון שאשתו בעיר תבא אליו בכל עת והיא משמרתו" ע"ש. הרי באיש אין לו "אימת אשתו עליו", ועדיין מועיל שמא היא תבוא. ולכן ק"ו בנד"ד אם היא מפחדת מבעלה משום כעסו, שזה מועיל לגבי יחוד, וזה בכלל "אימת בעלה עליה", ואין זה תלוי על חשש מזונות וכדומה.

ולכן נראה אף אם היא מדברת דקות ארוכות עם גבר זר, שאין זה בכלל לבו גם בה.

הליכת אשה לרופא נשים.

כתב כת"ר, "רופא שהותר לו לבדוק אשה בצניעות, חלים עליו דיני יחוד, ואף יש סוברים שחלים עליו דיני יחוד בצורה חמורה יותר משאר אדם, ואפילו יהיו שם כמה נשים. וצ"ע אם מועיל היתר בעלה בעיר בכה"ג שבעלה

ויש להשיב. ונראה שאין זה בכלל "לבו גם בה", שהרי כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כ הל"ב, "ואם היה זה גם בה כגון שגדלה עמו או שהיתה קרובתו..." ואף דמצינו בקידושין פא. שכתוב שם, "שאני רב ביבי דשושבינתיה הואי וגייסא ביה". (עיין בב"ב קמד: דין שושבינות) ופירש רש"י "בעלת ברית לו". מצינו שכתב ר"ח פלאג"י ז"ל בחיים ושלום ח"ב ס"פא, שיש להשוות פירוש זה למ"ש הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "והרי השושבינין סתמא הם קרובים לכלה ושגדולים עמה, ואף לרש"י שפירש בעלת ברית לו, אעפ"כ לא יכחיש לפירוש הרמב"ם דגם בכה"ג שנקרא שושבינתיה גייסא בה, וגם בכלל השושבינים יתכן להיות מי שהוא בעלת ברית עמה, וכיון דבכלל השושבינים נכללו הגייסים בכלה לא הוצרך לאומרו, וזה ברור". הרי שאין מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י.

ולכן י"ל שדוקא מי שמכיר האשה זמן ארוך כמו שגדל עמה וכדומה, הוא בכלל לבו גם בה, אבל אם היא מדברת מפעם לפעם אם איזה איש ברחוב או בחנות וכדומה אין זה בכלל "שגדלה עמו".

ועוד י"ל, שלדעת רש"י הא דכתוב במשנה בקידושין שם, "כל שעסקו עם הנשים לא יתחד עם הנשים", הטעם הוא מפני "שלבם גם בהו וכולן מחפות עליו". אלא לדעת הרמב"ם הטעם הוא מפני שאע"פ "דבעבדיתה טריד", עדיין אין להתיר יחוד, כמבואר ברא"ש שם. הרי הרמב"ם לא סבר כפירוש רש"י שדין זה בכלל לבו גם בהו, וי"ל שלבו גם בהו שייך רק באם גדלה עמו, אבל לא במי

ולכן מ"ש כת"ר, "אע"פ שאם יתפס מקלקל בשעת העבודה מועד להיות מפוטר ממשרתו, שחשש זה לא טוב הוא מהחשש התמידי שהבעל יגלה שאשתו זינתה..."
אינו ברור כלל, שהרי בשלמא שאין להתיר יחוד בכל איש מפני החשש התמידי שהבעל יגלה שאשתו זינתה, אבל אין בזה חשש שמא יפסיד פרנסתו, וגם אין חשש של עונש מהמלכות, משא"כ ברופא שיש בו חששות אלו, ולכן יש טעם גדול להתיר יחוד מפני זה.

וזהו כמו דמצינו לגבי חלב נכרי, בחזון איש י"ד ס"מא אות ד שכתב, "ואמנם בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא והם צפויים לעונש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולבות דמירתות, וכשיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה" ע"ש. וכן הוא באג"מ י"ד ח"א ס"מ. שהתיר לשתות חלב נכרי כי אין לחוש שהנכרי יערבב חלב אסור בחלב הפרה, כי הדבר אסור על פי חוק, והרי כאילו יהודי משגיח ע"ש. הרי פחד מעונש הוא כאילו ראינו. ולכן הכי י"ל לגבי הרופא שפחד מהעונש כאילו אנן סהדי שאין איסור בינו ובין האשה.

וכן מצינו ברדב"ז ח"ג ס"תתקיט (תפא) שכתב, "ותו כיון דעושים מלאכה זו הם בעלי האומנות והם צריכין בכל שעה להביא נשים לעשות מלאכתן, לא מרעי לחזקתיהו" ע"ש.

וכן הוא בישכיל עבדי ח"ב אה"ע ס"ז אות ו שכתב, "ואין מקום לחוש לנאנסה... אי מטעמא דהרופא עצמו לא מירע אומנותיה, אי מטעמא דאימת מלכות עליו דעושים להאונס..." ע"ש. ובס"ח. אות ה כתב שיש לסמוך על סברת הרדב"ז הנ"ל, וגם כתב "דמאחר דהרופא זו הוא מלאכתו אשר ממנה מתפרנס לא מירע לאומנותיה ומירתת פן יגלה קלוננו ופסוק לחיותיה" ע"ש.

וכן הוא בציץ אליעזר ח"ו ס"מ פ"ב אות י ואילך שכתב, "ישנו ברופא גם צד היתר כללי נוסף, והוא בזה דגבי ידידה ישנו חזקה דלא מרע אומנותיה, שאם יתפסוהו בקלקלתו יעבירוהו מתפקידו" ע"ש.

(ואגב י"ל שאף רופא אינו בכלל לבו גס בה, שכבר כתבתי לעיל דאנו קי"ל כהרמב"ם שאין מי שעוסק עם נשים בכלל "לבו גס בה". ועוד אף אם הרופא בודק במקומות מכוסים, מ"מ אין זה בדרך חיבה כלל אלא בדרך

לא יכול להכנס לחדר שהרופא שם... יש עוד להתבונן אם אחר שהרופא רואה אברים מוצנעים שבה, אם אין הדבר נחשב כ"ליבו גס בה", שאז לא יועיל מה שבעלה בעיר. ולא נראה שיש מקום להקל ברופא שכיר, אע"פ שאם יתפס מקלקל בשעת העבודה מועד להיות מפוטר ממשרתו, שחשש זה לא טוב הוא מהחשש התמידי שהבעל יגלה שאשתו זינתה..."

ונראה שכוונת כת"ר היא שכמו שבכל יחוד אין טעם להתירו מפני שהאיש מפחד שמא בעל האשה יגלה הדבר, ומצינו שהכל חושדים לו על עבירת זנות, כמו כן אין לומר לגבי רופא שיש להתיר יחוד מטעם שמא בעל האשה יגלה הדבר והכל חושדים הרופא על זנות.

ולענ"ד אין זה ברור. שכל החשש ביחוד הוא מפני שנשים דעתן קלה ונוחות להתפתות כמ"ש רש"י בקידושין פ: ע"ש. ולכן נראה שהטעם דאין היתר של בעלה בעיר באיש שלבו גס בה, הוא מפני שבזה היא אינה מקפדת שמא יבוא בעלה כיון שלבו גס בה, הוא דבר קל לאשה להתפתות.

וכן י"ל לפי מ"ש מרן בס"כב ז, "אפילו איש שעסקו ומלאכתו עם הנשים אסור לו להתייחד עם הנשים..." וזה כדעת ר"ח והרמב"ם שסברו שבדין זה היה ראוי להתיר טפי, אבל עדיין אסור. ופירש הרא"ש בקידושין פב. סברתם וז"ל "משמע שרוצה לומר אע"פ שהיה ראוי להתיר לו יותר משום דבעבדתיה טריד או משום דאינו יכול ליזהר אפ"ה אסור" ע"ש. ונראה שזה שלא כדמצינו במרן בס"כב ג שכתב, "ומותר למרביעי בהמה להכניס כמכחול זכר לנקבה מפני שהם עסוקים במלאכתם לא יבואו לידי הרהור." אלא שאין טעם זה מועיל לגבי יחוד, ועדיין יש חשש של פיתוי מהאשה. וזה כמו דמצינו שאין מועיל הטעם שבעלה בעיר בלבו גס בה.

אלא נראה שדין רופא שאני, שיש בו טעם נוסף, דהיינו שיש לו פחד מעונש המלכות או שמא הוא יפסיד פרנסתו והוא אינו יכול לעבוד עוד כרופא. ולכן מטעם זה י"ל שאף כשיש פתוי מהאשה, הרופא עדיין יכול לכבוש את יצרו, ולכן אין לחוש ליחוד. ואין זה דומה לבעלה בעיר ולב האיש גס בה, שאין שום חשש עונש מלכות לאיש. וגם אין זה דומה למי שמלאכתו בנשים, שכבר פירש הרא"ש לדעת ר"ח והרמב"ם שזה מיירי רק "דבעבדתיה טריד", אבל גם בזה אין חשש עונש לאיש. ולכן נראה שדין רופא הוא קיל טפי מכל הנ"ל, ואין איסור יחוד בזה.

אומנותו וכמ"ש הש"ך ב"ד ס"קצה ס"ק כ ע"ש. ולכן אין לומר משום זה שלבו גס בה.)

למה השמיט הרי"ף הדין של אנשים בחוץ ונשים בפנים וכו'.

כתב כת"ר "בריי"ף לא הזכיר גמ' זו של נשים מבפנים וכו'.

וראיתי לר' יהודה הכהן ז"ל באהלי יהודה על הרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"כ הל"ח שכתב, "והן אמת דתמיה לי לפי שיטתו (הרי"ף) דפירש בדעת הרי"ף דס"ל דסתם אנשים שרי, א"כ אמאי השמיט הא דאנשים בחוץ וכו', אם לא שנאמר דמ"ש הרי"ף ז"ל בתחילת דבריו משמע דהיינו וכו', היינו לס"ד דהכי אפשר לפרש בדעת הרי"ף, אמנם אחר שראה דהרמב"ם לא ס"ל הכי, א"כ מוכרח שהוא דוקא מ"ש בגמרא כגון רב חנינא בר פפי כו', אלא דלזה הוקשה לו דלמה לו להרמב"ם להביא הא דאנשים מבחוץ, אך להרי"ף ניחא דלא הביא הך דאביי, ואדרבה יפה דקדק."

וכשאני לעצמי, עדיין זה קשה, שאם הרי"ף סבר דכשרים הם דוקא כר"ח בן פפי, הו"ל להביא חידוש זה, ולא הו"ל לכתוב בלשון סתום "אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים... לא שנו אלא בכשרים". אלא י"ל דאה"נ שהרי"ף לא סבר כהרמב"ם ולא בעינן כשרים כר"ח בר פפי אלא אף סתם אדם כשר, מ"מ הא דאנשים בחוץ וכו' מיירי בפרוצים, ולכן אף באשה אחת באנשים פרוצים הרבה אסור, וזה מובן מאליהו ממ"ש הרי"ף שאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים אם הם כשרים.

וכן ראיתי בפלפלת כל שהוא הנ"ל דף צ"ג ע"ד שכתב, "...דכיון דהיה פוסק מתחילה מימרא דרב ל"ש אלא בכשרים סתמא, אבל פרוצים אפילו עשרה אסור וכדכתב הרי"ף, א"כ פשיטא דתו לא הוה צריך ללמד הא דאנשים בחוץ וכו' או בהפך והוי' בפרוצים, דמרישא נפקא מעיקר החילוק וכדמצינו להרי"ף ז"ל דלפום שיטתיה לא הוצרך כלל ללמד האי דינא דהכל אחד." הרי שיטת הרי"ף מבואר. ועיין בשער יוסף בשו"ת ס"ב דעת הראשונים אם האי דינא דאנשים בחוץ הוא בפרוצים או לא.

אם היתר פתח פתוח אף כשלבנו גס בה.

כת"ר הביא מחלוקת הרמ"ה והרמב"ם בזה.

ויש להעיר ממ"ש בשער יוסף בתשובה ס"ג בענין זה, שאחר שהוא הביא דעת החלקת מחוקק והב"ש לאסור, האריך בדעת רש"י, ושוב כתב "...ואף אנו נאמר כן בדינא דגייסא ביה דבפ"פ שרי, אף דבעלה בעיר אסור, וכן מוכח מדברי התוספות ז"ל בפ"ק דשבת שהבאתי לעיל שכתבו דלאסור יחוד בנדה ולשרי הוא בבגדו והיא בבגדה היכא דליכא יחוד כגון שפ"פ לרה"ר, ואי אמרת דבפ"פ בגייסא ביה יש יחוד מאי קא' התוספות ז"ל. וכן ממ"ש גבי פלטי בן ליש... וכן מוכח מלשון הר"מ והסמ"ג... וכן נראה מהטור והש"ע, והתימא על הרב ח"מ והרב ב"ש ז"ל שכתבו בפשיטות דגם בפ"פ נמי אסור...". ע"ש כל דבריו.

האם מותר יחוד עם גויות רבות.

כתב כת"ר, "והנה צ"ע אם מותר היחוד עם גויות רבות...".

ויש להעיר שכתב הרמב"ם באיסורי ביאה פ"כ הל"ד, "אבל לא תתייחד ישראלית עם הכותי ואע"פ שאשתו עמו...". וכתב ר"י יעקב משה ז"ל מדוד הורודוק, בספרו לחם אבירים, בחידושו על הרמב"ם שם, "...למה כתב רבינו בלשונו "עם עכו"ם", הלא גם עם נשי עכו"ם ג"כ אסורה להתייחד משום שפיכות דמים היכא דאינה קרובה למלכות, אך אפשר לומר מדלא הזכיר רש"י כלום מדין יחוד עם נשי עכו"ם משמע דבזה מודה רש"י ז"ל להתוספות דעם נשי עכו"ם מותר להתייחד, וכן בפוסקים לא הוזכר שום איסור מזה" ע"ש.

האם קטן מציל מיחוד.

כתב כת"ר, "מצינו שקטנה שלא לבשה היצר מצילה מהיחוד, מפני שנחשבת כאילו אין דעתה קלה לענין זה, כיון שאין לה כל תאוה אליו. ומסברא נראה שכשם שדין זה נכון בקטנה, כך הוא נכון בקטן שלא לבשו היצר."

וכבר כתבתי בדין זה באורחותיך למדני ח"ג ס"קט ע"ש.

ואסיים בכבוד רב ובברכת הצלחה רבה

מחבר הספר אורחותיך למדני.

סימן קלב.

שאלה: בזמן התלמוד שהקידושין והנישואין היו בהפרש גדול, האם לאדם שקדש את אשתו ולא נשאה, הותר לשמוע אותה שרה.

תשובה:

לכבוד ידידי ר' צוריאל פלטיץ שליט"א

א) בתחילה יש להבין טעם האיסור של קול אשה. כתב בהגה"מ בפ"ג הל"טז דהל' ק"ש באות ס, "פי' רבינו חננאל, וקול אע"ג דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא, וכל אלה דוקא שאין רגילות אבל בתולה הרגילה בגלוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, וכן בקול הרגיל בו." הרי מבואר שלדעת ר"ח הטעם של איסור בקול זמר של אשה הוא מפני הרהור, וכמו שמצינו טעם זה בשעת ק"ש, ה"ה שלא בשעת ק"ש י"ל האיסור משום הרהור.

וכן נראה מהרשב"א בברכות כד: בשם הראב"ד שכתב לגבי שוק באשה שהוא משום הרהור ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי קול אשה. ועיין בנמ"י בברכות שם שאף הוא אזיל כשיטת הראב"ד. וכן ראיתי במאירי בברכות כד. בד"ה צריך, שהוא כתב, "צריך לאדם שיזהר כשיקרא את שמע או יתפלל שלא יפנה עיניו לשום דבר המביא לידי הרהור אפילו באשתו... ובאשה אחרת אפילו באצבע קטנה כל שהוא מכויץ לראות או לשמוע אסור בכל שעה להסתכל בה ולשמוע קולה" ע"ש. הרי נראה מזה שאף שלא בשעת ק"ש האיסור הוא משום הרהור. ונראה שאיסור הרהור הוא מדאורייתא משום לא תתורו כמבואר ברבינו יונה כמ"ש הב"י בס"כא, או משום ונשמרתם מכל דבר רע כמבואר בע"ז כ: "ונשמרתם מכל דבר רע, שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה כלילה". ופירשו התוספות שם, "האי קרא דרשה גמורה היא".

ולפי זה יש לומר בנד"ד כיון שהוא אסור לבא עליה קודם הנשואין עדיין יש חשש הרהור, והוא אסור לשמוע קולה בדרך שיר.

ב) ועכשיו יש לחקור בדעת הרמב"ם, שכתב בהל' איסורי ביאה פ"כא, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה. שנאמר לבלתי עשות מחקת התועבות וגו', ונאמר

לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה. העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות. ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביופיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של האשה ונתכוין להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין... ע"ש. הרי כאן הרמב"ם איירי שלא בשעת ק"ש, ונראה מזה שאין הטעם של קול אשה משום הרהור, אלא משום גזרה מדרבנן שלא תקריבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה. ועוד י"ל שגזרו חכמים גזירה זו רק לגבי עריות וחייבי לאוין, אבל לא בשאר נשים. וצ"ל שאין כאן איסור של הרהור, שאל"כ הלא אף בשאר נשים מלבד מאלו שייך לומר שיש הרהור, והוי ליה לאסור בכל נשים ולא דוקא בעריות וחייבי לאוין.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"א, וז"ל "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה, והבא על ארוסתו בבית חמיו מכין אותו מכת מרדות." ופירש הכסף משנה, "זה נלמד מנוסח ברכת אירוסין 'ואסר לנו את הארוסות', כלומר מדרבנן" ע"ש. הרי האיסור כאן רק מדרבנן. ולכן היא אינה בכלל עריות וחייבי לאוין, וממילא שאין איסור של קול אשה לבעלה לדעת הרמב"ם.

ואף שהיא עדיין נדה קודם הנשואין, נראה שאין נדה בכלל עריות וחייבי לאוין בענין זה כיון שהיא ראויה לתקן האיסור ע"י טבילה, משא"כ בשאר עריות וחייבי לאוין. וכבר כתבתי על זה בארחותיך למדני ח"ב ס"קב ע"ש.

לכן נראה דנד"ד תלוי על המחלוקת בין הרמב"ם ושאר הראשונים הנ"ל.

ואסיים בברכת שלום והצלחה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קלג.

שאלה: האם יש איסור של ונשמרת מכל דבר רע בראיית גויה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אלישיב גלברד שליט"א.

(א) כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"כ הל"א, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר הרי זה לוקה מן התורה... להביט ביופיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של האשה ונתכוין להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין..." ע"ש. הרי משמע שאיסור הסתכלות שייך רק בעריות וחייבי לאוין. אלא כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"ק שאין גויה בכלל עריות וחייבי לאוין לדעת הרמב"ם.

אלא כתוב בע"ז כ. "מיתיבי ונשמרת מכל דבר רע (כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה) שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכווערת, ולא בבגדי צבע של אשה..." ע"ש. וגם כתוב שם כ: "ת"ר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה" ע"ש. וכן כתב הרמב"ם שם הל"כא לגבי הדברים שגזרינן שלא להוציא זרע לבטלה, "וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה. אפילו להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה אסור שלא יבוא לידי הרהור" ע"ש.

והעיר כת"ר, "...מבואר בברייתא כ: דונשמרת וכו' קאי מטומאת קרי, ומה שייך לחלק אם היא מחייבי לאוין או לא, והביאה הרמב"ם איסורי ביאה כא כ ועוד מיד אח"כ כתוב וכן אסור להסתכל בנשים וכו'. והרי בהל"ב שכתב הרמב"ם שכל אלו אסורים בחייבי לאוין קאי גם על הראיה. ואם בראיה נודה שאכן אסור גם על גויה, הרי צריך לכלול בזה כל החששות של הרהור (המובאות שם הלכה א). ולאוסרם מצד ונשמרת הנ"ל, אף אם מצד איסור הנאה מערוה נאמר שלא עובר צריך לאסור."

ויש להשיב. הרמב"ם לא הביא לגבי איסור ונשמרת מ"ש בברייתא הנ"ל דהיינו "שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכווערת". אלא הוא רק כתב "וכן אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה. אפילו להסתכל בבגדי צמר של אשה שהוא מכירה אסור שלא יבוא לידי הרהור." הרי הוא הביא הדין של בגדי צבע (צמר), אבל לא האיסור שלא יסתכל אדם באשה וכו'. ובמקום זה הוא הביא הדין של איסור

הסתכלות בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה. ולפי זה יש לפרש לדעת הרמב"ם שהחשש של הרהור שמביא לידי קרי הוא רק במקומות המכוסים. וכן מצינו במקור לדין נשים בשעת הכביסה, שכתוב בב"ב נז: "שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה", ופירש רבינו גרשום שם שהטעם הוא "משום שעומדות יחיפות ומגלות זרועותיהן שלא יגרה בעצמו יצר הרע". הרי האיסור רק כיון שהן "יחיפות ומגלות". ולכן י"ל שסבר הרמב"ם כברייתא זו, דהיינו שאם האשה מכוסה כראוי שוב אין איסור הרהור בהסתכלות במקומות מגולים. אלא בעריות וחייבי לאוין עדיין יש איסור אף באצבע קטנה כמבואר ברמב"ם הל"א לכן החילוק מבואר, דהיינו שלדעת הרמב"ם אין חשש קרי בהסתכלות במקומות מגולים משא"כ בעריות וחייבי לאוין שיש חשש קירוב בשר אף במקומות מגולים, ויש איסור אם כיון ליהנות.

וכבר כתבתי בתשובה הנ"ל באות ז – שלא גזרו חכמים אלא רק בראיה או מחשבה בעניני תשמיש כגון להסתכל בבהמה בשעה שמזדקקין זכר לנקבה (הרמב"ם שם הל"כ), או גזרו שאין לעבור על פתח של זונה (הל"כב) שזה גורם מחשבה של תשמיש עם זונה כיון שהיא מיוחדת לכך, או גזרו בנגיעת הגיד עצמו שאין להושיט ידו לאמה כלל אלא בשעה שהוא צריך לנקבו (הל"כג), או גזרו שאין להביט במקומות מכוסים באשה כגון הן שעומדות על הכביסה (הל"כא), שיש לחוש להרהור במקומות מכוסים יותר ממקומות המגולים, ואף לילך אחרי אשה גזרו על הרהור אף שהיא בבגדיה (הל"כב), מ"מ הוא רואה תנועות האברים תחת הבגד במקומות מכוסים (עיין ברדב"ז ח"ב ס"תשע) וכן גזרו על ראיית בגדי צבע (או צמר לגירסת הרמב"ם בהל"כא) שנראה אף זה אפשר לגרום הרהור למקומות המכוסים שהבגד מיוחד לכסות אותם. אמנם בראיית מקומות גלויים באשה כגון פניה או אצבע קטנה של אשה, אין לגזור כלל שמא ראייה זו גורם להרהור שזה קיל טפי ממקומות מכוסים ואין לחוש להרהור, אלא יש בזה גזירה אחרת אם הוא מתכוין ליהנות והיא הגזירה משום החשש של לא תקרבו לגלות ערוה, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין, כמבואר בהל"א וב, ויש לדמות קול אשה לראיית מקומות המגולים, שהלא הקול יוצא מפיה, דהיינו ממקום גלוי, ולכן אין לחוש להרהור כלל בזה ואין לאסור קול אשה מטעם זה אף בעריות, אלא רק משום חשש לא תקרבו, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין כמבואר ברמב"ם שם. – ולכן ממילא שאין איסור ראיית גויה במקומות גלויים.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קלד.

שאלה: האם יש לבאר מ"ש המשחא דרבנותא בדעת מרן בס"כ כח כח שכתב מרן, "המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקודשת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת."

תשובה: (א) **נשאלתי** לבאר מ"ש המשחא דרבנותא בדעת מרן הנ"ל, ובתחילה עיין בטור ובב"י שם. והנה דברי משחא דרבנותא, וכתבתי מה שנלענ"ד לפרש בדבריו בסוגרים.

"שאלתא..." רצ"ע דבשלמא מ"ש בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן ספק מקודשת, ניחא אע"ג דהרא"ש וסיעתו סוברים דאינה מקודשת לגמרי, פסק כהרמב"ן להחמיר דס"ל הכי כמ"ש בב"י יע"ש טעמו. אבל במ"ש בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקודשת, הא דלא כמאן דהיא גופה מימרא דרב גידל (בפסחים ז). "המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדנייתא, אין חוששין לקידושין" (לפר"ת (שפירש שש שעות דהיינו מסוף שש שעות, מצינו בחמץ דרבנן דהיינו חיטי קורדנייתא שהן חמץ נוקשה, ושעות דאורייתא אין חוששין לקידושין, ואין כאן ספק). וכ"ש לפרש"י (שפירש שאף מתחילת שש שעות, ולפי זה אף בתרי דרבנן אין חוששין לקידושין, וכ"ש בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא שאין חוששין. ועיין בגר"א בס"כ ס"ק נה שפירש כן לדעת רש"י, אלא אין זה ברור שיש מפרשים שלדעת רש"י חיטי קורדנייתא הן חמץ גמור מן התורה, עיין מ"ש בארחותיך למדני ח"ב ס"ק א אות ג ד"ה אלא). וכ"ת הה"נ דפסק להחמיר כדעת הרז"ה וכמו שציין הר"מ רבקה (בבאר הגולה), ליתא חדא דהא האי סברא נדחית מכל הפוסקים כמ"ש בב"י כאן וא"ח (ס"תמג), ועוד דאי אתי למיחש ליה ליחוש נמי משעה ז' עד הלילה בחמץ דאורייתא ושעות דאורייתא, ולימא ספק מקודשת, ובדקתי בחלקת מחוקק (ס"ק לח) ומצאתי לו שהקשה כן והניח הדבר בצ"ע."

(ב) ואם תאמר, שלפי זה מותר לראות באצבע קטנה של גויה אף אם הוא מתכוין ליהנות. בזה י"ל שכמו כבר כתבתי בתשובה הנ"ל – שמצינו שלש מדרגות ברמב"ם בענין זה לגבי ראייה באשה, בהל"ב כתב לגבי ערוה "להביט ביפיה אסור... והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון ליהנות כמי שנסתכל במקום התורף." ומיד בהל"ג כתב "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין. ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדוקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות..." ובהל"ד כתב, "ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואע"פ שהיא ערוה ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול". נראה מכל זה שיש שלש מדרגות בהנאה בראייה, אחת היא ראייה בעלמא ואין כוונתו ליהנות והיא במקום שראוי להיות גלוי כגון באצבע, ונראה שזה מותר, שהרמב"ם כתב שהראייה אסורה רק אם הוא מתכוין ליהנות. המדרגה השנייה היא ראייה באופן שהוא מתכוין ליהנות, אבל אין כוונה כאן להרהור זנות, אלא הוא כיון ליהנות מהיופי כמו שאיש יכול ליהנות מהיופי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה, וראייה כזו אסורה, אבל נראה שזה רק בערוה או חייבי לאוין, אבל בפנויה אין איסור, וזה מ"ש הרמב"ם "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין". ולכן מותר לבדוק פנויה, ואף שכתב הרמב"ם "כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה", אין ללמוד מזה שמשום טעם אחר יש איסור, שזה אינו אלא שאם הוא אינו מתכוין לישאנה אין ראייה כזו מדה נכונה ודרך ישרה להביט ביופיה בלי טעם, אבל איסור ליכא. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פ"ז דף נד. "ואשה הפנויה מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות להסתכל ביופיה ואין בזה איסור אלא על דרך צניעות והפרישות, והוא מן הדברים המותרים כדי שלא יגע באיסור". הרי שזה כמו שביארתי. (ולכן מ"ש הרמב"ם שאסור ליהנות אפילו בראיית אצבע של אשה, צ"ל שזה דוקא בערוה או חייבי לאוין, אבל לא בפנויה). והמדרגה השלישית, היא ראייה בכוונת זנות, וזה בכלל הרהור עברה והיא אסורה. – ולפי זה הא דמותר להסתכל באצבע קטנה של גויה וכדי ליהנות, זה רק אם הוא לא כיון בדרך זנות, וכדמצינו לגבי פנויה. כך נראה לדעת הרמב"ם.

ויש כמה צדדים ופרטים לזה, עיין עוד מה שכבר כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב.

אבל לכתחלה אין לו לשהותו משנכנסה שעה ששית דקיימא עליה מצות תשביתו מתחלת שעה שביעית מדכתיב אך חלק וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם שלא לשהותו, ולא שרינן ליה לכתחלה למיכל ולא ליהנות בו... ומצאתי בתלמוד ירושלמי מודה ר"ש באיסור שהוא אסור, ואיסורו מה הוא, ר' ירמיה אמר איסורו מדברי תורה, ר' יונה ור' יוסי תרווייהון אמרי איסורו מדבריהם. הרי יש איסור דרבנן לר"ש לאכול חמץ אחר שעה ששית, ודלא כהמשחא דרבנותא הנ"ל.

אלא שכתב הרא"ש בפסחים כח. "שבעל העיטור כתב דלר"ש אסור בהנאה מדרבנן, ובעל המאור כתב דמותר באכילה עד הלילה דבאכילתו הוא משביתו". וכן הוא בטור בא"ח ס"תמג ע"ש. הרי נראה מזה שאף איסור דרבנן ליכא באכילה לדעת בעל המאור, וכמ"ש המשחא דרבנותא הנ"ל. לכן מ"ש הבעל המאור "ולא שרינן ליה לכתחלה למיכל ולא ליהנות בו", דהיינו אין לשהותו לכתחילה, אבל אם בדיעבד הוא עשה כן, אז אף לכתחילה הוא מותר לאכול החמץ כדי לשביתו, ואין איסור אף מדרבנן. וכן מ"ש הירושלמי שיש איסור מדבריהם, דהיינו להשהותו לכתחילה, אבל אם עבר אז מותר לכתחילה לאכול אותו. ולכן נראה שהעיקר בזה כהמשחא דרבנותא, ודלא כנראה ממ"ש הב"ש הנ"ל.

ג) **ועוד** יש להעיר, שהתירוצ של המשחא דרבנותא הוא כמו התירוצ של הב"ש שם, שעיקר תירוצ המשחא דרבנותא הוא שרק לגבי חמץ דרבנן ושעות דאורייתא יש לומר שהוא ספק קידושין כיון שלדעת בעל העיטור הוא בכלל תרי דרבנן כיון שהשעות הם רק מדרבנן עד הלילה, וי"א שיש לחוש לקידושין בתרי דרבנן, משא"כ בחמץ ושעות מדאורייתא דאשכחן דכמה רבוותא סברי דאינה מקודשת. אלא שהמשחא דרבנותא כתב כן לפי מ"ש הבעל העיטור, והב"ש תירץ כן לפי דעת הרז"ה, שהב"ש סבר שלדעת הרז"ה יש איסור דרבנן בחמץ אחר שש שעות, וכמ"ש המשחא דרבנותא לדעת הבעל העיטור. וכן כתב הב"ש שם, "ולפי זה י"ל דחושש לדעת הבעל המאור, לכן אם קידש בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא היינו עד הלילה הוי ספק, כי לר"ש ליתא איסור דאורייתא עד הלילה, נמצא הוי תרי דרבנן ומקודשת לכן הוי ספק קידושין... אבל חמץ דאורייתא ושעות דאורייתא היינו שעה ז' אינה מקודשת דהא אפילו לר"ש דס"ל דלית איסור דאורייתא עד הלילה, מ"מ הוי חד דאורייתא ואינה מקודשת". הרי שזה כהמשחא דרבנותא, אלא שהב"ש כתב כן לפי דעת הרז"ה והמשחא דרבנותא כתב כן לפי דעת בעל העיטור.

"תשובה: בלי ספק דהב"י ז"ל חש לסברת הרז"ה כמו שחש לסברת הרמב"ן, אע"ג דגם הוא יחיד בדבר זה חשש להו משום חומרא דאיסור דאשת איש, ופסקו בחכמת סדרו בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ראה שדעת הרז"ה מקודשת ואפילו הוי תרי דאורייתא דפסק כר"ש (פסחים כח:): מותר לאכול חמץ עד הלילה ולית ביה איסור אפילו מדרבנן (עיי' בטור א"ח ס"תמג), חשב הב"י אפילו אנו אומרים כסברת ב"ה (בעל העיטור, עיי' בטור א"ח ס"תמג). דכתב דאסור מדרבנן, מ"מ הו"ל תרי דרבנן (דהיינו חמץ נוקשה אסור רק מדרבנן, וגם אחר ו' שעות הוי רק מדרבנן), ולכך פסק מקודשת להחמיר, אבל בתרי דאורייתא לסברת רש"י והרמב"ם ודעמייהו אע"ג דלב"ה (בעל העיטור) ליכא איסור אלא מדרבנן, מ"מ הו"ל חמץ דאורייתא ושעות דרבנן לפחות חשבינן ליה כן, דכמה רבותינו סברו דאינה מקודשת (עיי' ב"י), ולכך פסק בזו דתרי דאורייתא אינה מקודשת כלל כיון דאפילו פסקינן הלכה כב"ש (צ"ל כר"ש) וחיישינן לסברת הרז"ה אע"ג דהוא יחיד בדין זה, מ"מ א"א לומר אלא בדעת ב"ה (בעל העיטור) דאסור מדרבנן, וכיון דאיכא חדא מדאורייתא אינה מקודשת, אבל בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא כיון דהם תרי דרבנן אע"ג דלב"ה (בעל העיטור) אינה מקודשת, כיון דהוא מפרש גם כן מימרא דרב גידל אליבא דר"ש, וס"ל דמימרא דרב גידל אליבא דכ"ע (כן הוא בעיטור הל' ביעור חמץ, פ' זמן השבתה ואיסור אכילה, דף קכד:), מ"מ בזה חשש לסברת הרז"ה דלדידיה לא חשיב ליה אפילו תרי דרבנן, דס"ל דמותר באכילה עד הלילה. וטעמו דהב"י ז"ל כיון דאשכח דכמה רבוותא סברי דבתרי דרבנן מקודשת (עיי' בב"י ובגור"א ס"ק נה), וכן פסק בריש בסעיף, לכך פסק להחמיר, ובחדא דאורייתא דאשכחן דכמה רבוותא סברי דאינה מקודשת (עיי' בב"י), לא חשש בזה לסברת הרז"ה וכמ"ש. ודוק יפה יפה."

ב) **ויש** להעיר קצת על דבריו. מ"ש "שדעת הרז"ה מקודשת ואפילו הוי תרי דאורייתא דפסק כר"ש מותר לאכול חמץ עד הלילה ולית ביה איסור אפילו מדרבנן". זה נראה שלא כמ"ש הב"ש שם ס"ק נג, וז"ל "והמעין בדברי המאור לק"מ, כי שם כתב אליבא דר"ש אע"ג דליכא לאו עד הלילה, מ"מ אסור מדרבנן משעה ו' עד הלילה". הרי לב"ש עדיין יש איסור דרבנן להרז"ה, ודלא כהמשחא דרבנותא. ונראה שהב"ש למד כן ממ"ש הבעל המאור בפסחים ז. וז"ל "ואי אכיל ליה משש שעות ולמעלה עד הערב אינו עובר באכילתו, שאין לך השבתה גדולה מזו,

והאיסור אחר שש שעות הוא רק מדרבנן, ולכן בתרי דרבנן אינה מקודשת. אמנם לא מצינו בעיטור שהוא כתב בפירוש שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה, אלא הוא נקט כלשון רש"י בזה, שכתב העיטור שם, "וכדרב גידל אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא דשררין ויבשין אין חוששין לקידושין, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מניה" ע"ש. וזה כמו שכתב רש"י שם, "המקדש אשה משש שעות ולמעלה. מתחלת שש דאיסורא דרבנן הוא. אפילו בחיטי קורדניתא, הצומחים בהרי אררט, קשין הם מאד ואפילו הכי אין חוששין לקידושין אם באו עליהם מים, ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו." הרי רש"י לא הזכיר חמץ נוקשה כלל, ועוד הוא כתב "דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש", משמע שיש רק חד דרבנן והוא מפני "שש" בלבד, דהיינו השעה שהיא מתחילת שש, אבל מצד החמץ עצמו עדיין הוא חמץ גמור. וכן הבין הנו"ב מה"ק ס"כא בד"ה ואפילו, בדעת רש"י, והוא כתב "אבל ס"ל רש"י דחיטי קורדניתא אף שקשים, מ"מ כשבא עליהם מים נעשים חמץ גמור, ורק הזמן הוא מדרבנן שהיא שעה ששית." והוא הניף ידו שנית בצל"ח פסחים ו: בד"ה מו' שעות, ע"ש. וכן הוא בפני יהושע בפסחים כא: בד"ה משש, שכתב, "נראה מפירושו שהוא סובר דחיטי קורדניתא אית בהן חששא דאורייתא, ואע"ג דקשות הן ואיכא לספוקי שמא לא נתחמצו, אפילו הכי כיון דהוי ספיקא דאורייתא ומחוייב לשורפו ליכא שום רבנות בהכי." וכן כתב הקרבן נתנאל בפ"ב אות ב ס"ק ז לדעת רש"י, "דרש"י ס"ל דחיטי קורדניתא חמץ גמור הוא, וכן משמע בערוך בערך קרדן, ודלא כהנך פוסקים שאומרים דרש"י ס"ל אפילו בתרי דרבנן אינה מקודשת." (ומ"ש דלא כהנך פוסקים, דהיינו כדעת הב"ח בא"ח ס"תמג. בד"ה ומתחלת שעה ששית, וכדעת הב"ש הנ"ל, שסברו שרש"י איירי בתרי דרבנן), וכן כתב הערוך השולחן באה"ע ס"כח אות צ לדעת רש"י ע"ש. ועיין עוד בזה בחק יעקב בס"תמג ס"ק ו, הרי שיש מקום לומר שחיטי קורדניתא יש בהן חשש חמץ גמור, ודלא כפירוש ר"ת.

ולכן אף לדעת העיטור י"ל הכי שהוא סבר כרש"י הנ"ל. ולכן ממילא שהוא סבר שמה שאמר רב גידל הוא בחד דאורייתא, דהיינו החמץ, וחד דרבנן, דהיינו לר"ש שסבר שיש רק איסור דרבנן עד הלילה, אבל אה"נ שאם יש תרי דרבנן, אף רב גידל מודה שיש לחוש לקידושין. ולכן אין

אלא יש להעיר על המשחא דרבנותא, שאם אמרינן שדעת מרן בש"ע היא לפי דעת בעל העיטור, אז פירוש זה בדעת מרן נראה דחוק, שהלא בב"י שם מרן לא הביא סברת בעל העיטור כלל. וידוע מ"ש המהר"י זיין, הובא דבריו בברכ"י י"ד ס"רעו אות ב, "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך הש"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכן צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבש"ע אבל לפסוק דבר כאשר נראה לכאורה בש"ע איסור גמור יש בדבר." לכן ה"ה י"ל שמ"ש מרן בש"ע הוא לפי מה שמרן פירש בב"י, וכיון שבב"י שם מרן לא הזכיר כלל סברת בעל העיטור, אז קשה לומר שמ"ש בש"ע הוא לפי סברת בעל העיטור.

לכן נראה לענ"ד שעיקר סברת מרן בדינים אלו לפי מה שפירשתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קה שדין זה תלוי על הפקר בית דין הפקר, וכמ"ש רש"י בפסחים ז. "ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו." (והב"י הביא דעת רש"י זו, אף שהוא לא הביא כל דבריו, מ"מ לגבי העיטור הוא לא הזכירו כלל.) ולכן כשיש צד דרבנן, דהיינו חמץ דרבנן ושעות דאורייתא יש לחוש לדעת רז"ה מדין קים לי, ויכול המקדש לומר שהוא סבר כהרז"ה שאין איסור לקדש בחמץ בערב פסח ולכן אין לומר לגבי הפקר בית דין הפקר כיון שהוא אינו עובר על איסור דרבנן, ולכן יש קידושין, אלא כיון שכמה ראשונים חלקו על הרז"ה, מרן הניח דין זה בספק מקודשת. אלא בתרי דאורייתא אין שייך לומר הפקר בית דין הפקר, שאמרו רבותינו כן רק כשיש צד אחד מדרבנן כנראה מרש"י הנ"ל, לכן אין לחוש לדעת הרז"ה, ועיין בארחותיך למדני שם, שביארתי זה ביותר ביאור.

(ד) וגם יש להעיר על מ"ש המשחא דרבנותא הנ"ל, "אבל בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא כיון דהם תרי דרבנן אע"ג דלב"ה אינה מקודשת, כיון דהוא מפרש גם כן מימרא דרב גידל אליבא דר"ש, וס"ל דמימרא דרב גידל אליבא דכ"ע." הרי לדעת העיטור בתרי דרבנן אינה מקודשת. ואין דבריו מוכרחים, והוא פירש כן מפני שהוא סבר שאף מה שאמר רב גידל הוא לפי דעת ר"ש. ולכן כשאמר רב גידל "המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדניתא, אין חוששין לקידושין", כוונתו היא שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה ואינו אסור אלא מדרבנן כמ"ש בתוספות שם,

דדעתו לקדשה בכלי שהוא חשוב יותר, היה לו ליתן הכלי ריקן, אלא ודאי אין דעתו אלא על השמן, ומהתימה שהב"י לא הרגיש בזה. וטעמו דרבינו ירוחם משום דלעולם לא אזלינן אלא בתר החשוב יותר, דבמאי דחשיב טפי דעתו לקדשה בו. "הרי שכוונת הרב המגיד היא שאם אמרינן בשמן שכוונתו היתה רק בכלי, ועדיין השמן ברשותו, אז מצינו שאף אחר נתינת הכלי להאשה הוא צריך לחזור אחריה בכל פעם ופעם שהוא רוצה להסתפק מהשמן שהשמן עדיין שלו, ולכן פשוט הוא שהאיש לא כיון לטירחה מרובה כזו, אלא צ"ל שכוונתו על השמן בלבד. לכן המשחא דרבנותא העיר על הב"י שמ"ש רבינו ירוחם שכל דינים אלו הם רק בכלי חרס, הוא אינו לפי פירוש הרב המגיד.

(ב) ויש להשיב, והוא שאף מה שפירש הרב המגיד הוא רק בכלי חרס גם כן, שהרי כתב הרב המגיד הנ"ל "אבל בשמן אם היה דעתו לקדשה בכלי לא היה נותנו לה מלא שמן, שהרי הוא עומד לתשמיש השמן." ונראה שהוא כתב כן רק לגבי כלי שאינו חשוב, שבכלי כזה "הוא עומד לתשמיש השמן", אבל בכלי שהוא יותר חשוב מהשמן, כגון כלי כסף או זהב, אין לומר כלל שהכלי עומד לתשמיש השמן, שהרי בזה הכלי העיקר והשמן הוא הטפל. ועוד בשלמא בכלי חרס י"ל "אם היה דעתו לקדשה בכלי לא היה נותנו לה מלא שמן", שבזה השמן הוא יותר חשוב והוא העיקר, והכלי הוא הטפל, ואין דרכו לקדשה בדבר שהוא רק טפל כשהעיקר שם, אבל כשהכלי הוא יותר חשוב מהשמן, אז ממילא הכלי העיקר והשמן הוא הטפל, ושפיר הוא לקדשה בכלי חשוב שהוא העיקר, והשמן הוא רק כתכשיט וטפל לכלי. ויש לדמות זה למי שרוצה לקדש בארגטל של זהב, אלא הוא נותן לתוכו פרחים בדרך הידור ותכשיט להארגטל, שי"ל שעדיין דעתו לקדש בארגטל, שהרי הוא דבר חשוב מאד, וכן הוא בנד"ד שהשמן הוא כמו הידור לכוס של זהב. לכן בזה י"ל "אם היה דעתו לקדשה בכלי היה נותנו לה מלא שמן."

ושוב ראיתי בשם יוסף לר' יוסף אליקים ז"ל מסופיא, בחידושו על הרמב"ם שהקשה בדין זה, וז"ל "ומ"ש ה"ה ז"ל במים שבכלי, נראה שזה היה דעתו לקדשה בכלי ובמים ומשום דלא חשיבי כסיפא ליה מילתא לומר בכוס זה ובמה שבתוכו, אבל גבי יין אם איתא דדעתו לקדשה בשניהם היה לו לאומרו בפירוש דכיון דחשוב ליכא כסיפותא כנ"ל. ומ"מ בכוס מלא שמן עדיין צריך טעם דנהי דדעתו לקדשה בשמן דאל"כ למה נתנו לה מלא, אבל מ"מ נימא דדעתו לקדשה בשניהם גם בכלי שלא יהיה הפך

פירוש המשחא דרבנותא בדעת העיטור מוכרח, אלא צ"ל שהמשחא דרבנותא סבר שאף רש"י פירש כר"ת שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה כמו שכתבו הב"ח והב"ש והגר"א הנ"ל.

סימן קלה.

שאלה: האם יש להשיב על קושית המשחא דרבנותא, על מ"ש הב"י בס"כט, בדין "האומר לאשה התקדשי לי בכוס זה, אם היה מלא מים, הרי זו מקודשת בו ובמה שבתוכו דמצטרפו לשה פרוטה. ואם היה מלא יין הרי זו מקודשת בו ולא במה שבתוכו. ואם היה מלא שמן הרי זו מקודשת במה שבתוכו ולא בו", שכל זה איירי רק בכוס של חרס.

תשובה: (א) הדין הנ"ל הוא לפי דעת הרמב"ם בפ"ה דהל' אישות הל' כט, וכן פסק מרן בסתם בס"כט ט ע"ש. ופירש הרא"ש בקידושין מח: דברי הרמב"ם, וז"ל "וה"ר משה ז"ל פירש במאי בו ובמה שבתוכו משום דמיא בטלים לגבי כלי דחשיבי, בחמרא בו ולא במה שבתוכו משום דמסתמא מנא עדיף אעילוויי וחמרא לא בטיל לגבי כלי, בציהרא במה שבתוכו ולא ביה, משום דעדיף ממנא ודעתא אעילוויי." הרי משמע שרק כשהשמן הוא עדיף מהכלי י"ל שדעתה עליו, אבל אם הכלי הוא של כסף או זהב, ודאי דעתה על הכלי. לכן מרן בב"י שם, אחר שהוא הביא דברי הרמב"ם והרא"ש הנ"ל, הוא כתב "כתב רבינו ירוחם, ומיירי בכוס של חרס."

אלא שכתב הרב המגיד לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, וז"ל "והטעם לפי שהמים אינן חשובין ובטלין אצל הכלי, ודעתו על הכל. אבל יין כיון שהוא חשוב קצת יותר מן המים אינו בטל אצל הכלי, ולפיכך בו ולא במה שבתוכו. בשמן מתוך שהוא דבר חשוב ביותר, ואינו עומד לשתייה כיון הרי הוא דבר בפני עצמו, לפיכך במה שבתוכו ולא בו. ואין לומר בו ולא מה שבתוכו כמו שאמרו ביין, מפני שהיין עומד לשתייה ויסתפק ממנו כאחת, אבל בשמן אם היה דעתו לקדשה בכלי לא היה נותנו לה מלא שמן, שהרי הוא עומד לתשמיש השמן." ופירש המשחא דרבנותא בס"כט, "וכוונתו לומר דבשמן אם היה דעתו לקדשה בכלי, לא היה נותן לה אלא הכלי ריקן, ולא אמרינן גבי יין אם היה דעתו לקדשה בכלי לא היה נותן לה אלא הכלי ריקן, דבשמן דרכו לשהות בכלי זמן מרובה, ואיך בכל שעה יקח השמן להסתפק ממנו ויחזיר לה הכלי, אבל ביין דרכו להסתפק ממנו כאחת, ולכך בו ולא במה שבתוכו. וכפי זה מ"ל של חרס מ"ל של זהב אנו אומרים אם איתא

נזדמנו לקדש ולא נתקדשה. וכתב הרמ"א שם, "וכן אם אמרו נתקדשה סתם ולא אמרו לפלוני, או שאמרו נתקדשה בעיר אחרת, לא מקרי קול." הרי שאין חוששין לכל קול, אלא רק כשיש הוכחה גדולה שהיא כבר מקודשת, אבל בסתם קול אין חוששין לו. וכתב החלקת מחוקק והב"ש שם דבעינן ד' דברים כדי לחוש לאותו קול, דהיינו "א. נתקדשה בעבר ולא תתקדש. ב. היום ולא אתמול. ג. לפלוני ולא סתם. ד. בעיר זו ולא בעיר אחרת." ע"ש. הרי רק כשיש פרטים אלו יש לחוש להקול אבל אם לא כן אין לחוש לו, וכמבואר כל זה בפ' המגרש פח: ופט. ע"ש.

ובסע"ב כתב מרן אופן אחר שיש לחוש לקול, וז"ל "וכן אם באו שנים ואמרו ראינו כמו שמחת אירוסין ושמענו הברה מפלוני, ששמע מפלוני שנתקדשה פלונית בפני פלוני ופלוני, והלכו להם העדים למדינה אחרת או מתו, הרי זה קול שמחזיק אותה מקודשת." הרי אף כאן יש לחוש לקול, אבל כשאין פרטים אלו, אין לחוש לו כלל.

וכן הוא בריב"ש בס"קכג שכתב, "ושני הדרכים (הנ"ל בפ' המגרש) האלו הביאם הרי"ף ז"ל בהלכותיו, ולכן אם חקרו ב"ד הקול איך הוא, והוחזק באחד משני דרכים אלו, חוששין לו, אבל אם לא הוחזק בב"ד אין חוששין לו כדאמרינן התם (פט): אמר רב אשי כל קלא דלא אתחזק בבי דינא לאו קלא הוא, ואין בזה חולק." הרי מלבד שני דרכים אלו, אין לחוש לקול כלל.

לכן לפי זה בנד"ד נראה שאין לחוש למה שאמר איש זה, שודאי הוא לא אמר שהיא כבר מקודשת היום בעיר זו, ואף מה שהוא אמר שיש עדים, אף בזה אין זה מספיק, שהלא רק כשאמרו שנים לפנינו שיש עדים יש לחוש לקול זה כמ"ש מרן הנ"ל "אם באו שנים", אבל בנד"ד הוא רק איש אחד שאמר כן, ואין לחוש לדבריו כלל.

אלא עדיין יש לדון לזה לפי מ"ש הטור שם, "כתב הרמב"ן (צ"ל הרמ"ה כמבואר בב"י) דהוי קלא אפילו אשה שאמרה מפי תרי, ודוקא שתלו בשנים שהלכו למדינת הים דמרתתי היום או למחר אתו, אבל אם תולין בשנים שמתו לא הוי קלא. וא"א ז"ל כתב דלא מהני אלא תרי מתרי..." ע"ש. הרי לדעת הרמ"ה יש לחוש לקול אף אם אמר אחד, ואפילו אשה, ולכן ה"ה בנד"ד יש לחוש למה שאמר איש זה. ואולי יש לחוש לסברת רמ"ה. אלא זה אינו שהלא מרן בש"ע לא פסק כהרמ"ה. ועוד יש ס"ס בנד"ד כדי לומר שאין לחוש לדעת הרמ"ה, והוא מפני מ"ש הב"ח שם בסוף ד"ה ומ"ש רבינו וכן, וז"ל "וראייתו בפסק אחד של

משמעות דבריו שאמר בכוס זה, ואם בשמן היא מקודשת אפילו שלא הזכיר שמן, כ"ש בכלי שהזכירו בפירוש". ונראה שיש לתרץ קושיא זו, וי"ל שדין זה איירי רק בכלי חרס שאינו חשוב, ולכן כיון שהוא אינו חשוב שפיר י"ל שאין דעתו לקדשה אלא בשמן בתוכו אף שהוא רק הזכיר בכוס זה, אבל אה"נ שאם הכוס של זהב, ודאי י"ל כמ"ש השם יוסף, "דדעתו לקדשה בשניהם גם בכלי שלא יהיה הפך משמעות דבריו שאמר בכוס זה, ואם בשמן היא מקודשת אפילו שלא הזכיר שמן, כ"ש בכלי שהזכירו בפירוש". ולכן שפיר י"ל שאף להרב המגיד כל דין זה איירי בכלי שאינו חשוב.

ועוד י"ל בזה, והוא שכיון שכתבו הרמב"ם ומרן בדין זה "...בו ובמה שבתוכו דמצטרפו לשוה פרוטה", איך אמרינן שזה איירי אף בכוס של כסף או זהב, הלא הם שוים יותר הרבה משוה פרוטה, ולא שייך לומר בהם "דמצטרפו לשוה פרוטה". אלא צ"ל שדין זה איירי דוקא בכוס של חרס שהוא בזול מאד, ויש ספק אם הוא שוה פרוטה או לא. וכיון שהרב המגיד כתב פירושו על דברי הרמב"ם, ממילא הוא הסכים לזה בפירושו.

ולפי זה שפיר הוא מה שהב"י לא הביא שיש מחלוקת בין רבינו ירוחם והרב המגיד בדין זה, שיי"ל שאף הרב המגיד מודה למ"ש רבינו ירוחם. כן נראה לענ"ד.

סימן קלו.

שאלה: מה הדין כאשר לפני החופה ניגש אדם למסדר החו"ק ואומר לו שהכלה כבר נשואה לאיש, והיום או מחר יבואו עדים ויעידו על זה. האם צריך לעכב את החופה עבור זה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג אוריאל שלמוני שליט"א.

א) כתב מרן בס"מ א, "פנויה שיצא עליה קול שנתקדשה היום לפלוני בעיר זו, חוששין לה והרי היא ספק מקודשת אע"פ שאין שם ראייה ברורה, וכל קול שלא הוחזק בב"ד אין חוששין לו. וכיצד הוא הקול שהוחזק בו שהיא מקודשת, כגון שבאו ב' עדים והעידו שראו הנרות דולקות ומטות מוצעות ובני אדם נכנסים ויוצאים ונשים שמחות לה ואומרות נתקדשה פלונית, אבל אם שמעו אותן אומרות פלונית תתקדש היום אין חוששין לה שמא

והרב מהר"ר לייב מפראג שכתב וז"ל ואני אומר דהא דקאמר ר' אבא לא שישמעו קול הברה וכו', אין פי' דבזה שאמרו שמענו מפלוני ששמע מפלוני ופלוני וכו' והלכו להם למדינת הים סגי בכך, דא"כ אמאי תנן יצא שמה בעיר מקודשת ה"ל למתני אמרו שנים שמענו מפלוני וכו' מקודשת, אלא ודאי דתרתני בעינן דאיכא הברה בעיר פלונית נתקדשה לפלוני וכשב"ד חוקרין אחר הדבר בעינן נמי דבאו שנים ואמרו שמענו מפלוני וכו', וכל היכא שאין שם קול הברה והמולה בעיר לא נקרא קול, דאל"כ לא תהא בת ישראל פנויה שילכו שני ריקים ופוחזים ויאמרו במסיבה פלונית מקודשת, וישמע אחד ויעיד משמם. הלכך צריך שיהא קול הברה בעיר, שאין בני אדם מקבלין קול הברה אא"כ יש בו ממש, וכשיצטרף לזה שיאמרו שנים שמענו מפלוני, חוששין לקדושין. וכן משמע מדברי הרמב"ם... ע"ש. וכתב הב"ח על זה "והוא דבר ברור". וכן הוא בט"ז שם ס"ק א ע"ש. הרי לפי זה יש לעשות ס"ס בנד"ד כנגד דעת הרמ"ה הנ"ל, דהיינו שמא בעינן רק כשבאו שנים לפנינו וכמו שכתב הרא"ש והש"ע, ואת"ל שזה אינו אלא ההלכה כהרמ"ה דאף כשבא איש אחד יש לחוש דבריו, מ"מ הלא לדעת המהר"ל מפרא"ג והב"ח והט"ז עדיין בעינן ג"כ קול ברה, ובנד"ד ליכא קול הברה אלא רק מה שאמר איש זה לפנינו. ולכן כיון שיש ס"ס ודאי אין לחוש לסברת הרמ"ה, ובפרט שאף כשאין ס"ס אנו קי"ל כהש"ע. (וכבר האריכו האחרונים באם אמרינן ס"ס לקולא באיסור ערוה, באשת איש וגם בקידושין, עיין בדבריהם. והעיקר הוא שאף באלו אמרינן ס"ס לקולא.)

אלא שיש אופן אחר שיש לחוש לקול, והוא מ"ש המהרי"ק בסוף שורש פו על הסוגיא בפ' המגרש הנ"ל, וז"ל "ואע"ג דהתם מיירי בקול שהוחזק בב"ד וכגון דאמר פלוני שמע מפלוני ופלוני מפלוני והלכו למד"ה, פשיטא דהתם דליכא אלא קלא בעלמא צריך שיהיה כן, דאלת"ה לא הנחת בת לאברהם אבינו מותרת להנשא, שלעולם יצא קול שנתקדשה לאחר, אבל הכא דאיכא חזקה טובא, פשיטא דלא צריך שיתחזק בב"ד... ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"מ ב ע"ש. וזה לא שייך בנד"ד שהמהרי"ק איירי, "דכיון דיצא קול זמן ארוך כל כך בלי הפסק שהיתה ארוסתו, וכן הוחזקה בעירה וחוז' לעירה" ע"ש. וזה לא שייך בנד"ד שאין שום קול כלל מלבד מה שאמר איש זה לפנינו.

אלא שיש אופן אחר שיש לחוש לקול, והוא מ"ש המהרי"ק בסוף שורש פו על הסוגיא בפ' המגרש הנ"ל, וז"ל "ואע"ג דהתם מיירי בקול שהוחזק בב"ד וכגון דאמר פלוני שמע מפלוני ופלוני מפלוני והלכו למד"ה, פשיטא דהתם דליכא אלא קלא בעלמא צריך שיהיה כן, דאלת"ה לא הנחת בת לאברהם אבינו מותרת להנשא, שלעולם יצא קול שנתקדשה לאחר, אבל הכא דאיכא חזקה טובא, פשיטא דלא צריך שיתחזק בב"ד... ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"מ ב ע"ש. וזה לא שייך בנד"ד שהמהרי"ק איירי, "דכיון דיצא קול זמן ארוך כל כך בלי הפסק שהיתה ארוסתו, וכן הוחזקה בעירה וחוז' לעירה" ע"ש. וזה לא שייך בנד"ד שאין שום קול כלל מלבד מה שאמר איש זה לפנינו.

ולענ"ד זה אינו, שי"ל שכל הטעם דבעינן לברר הקול בב"ד הוא מפני מ"ש הר"ן שם, "והטעם לכל אלו שהרבה אומרים פלוני שמע מפלוני והם אומרים שמענו מפלוני ופלוני שהלכו להם למדינת הים, ואילו יבואו לב"ד ויחקרו יאמרו לא שמענו ולא ראינו." וכן הוא בב"י שם. הרי כל הענין כאן הוא רק כשנראה שיש ממשות בקול, אז יש לחקור בב"ד אם הוא אמת או לא, אבל אם הוא ברור בלי חקירה בב"ד שאין לחוש למה שאמר איש זה כיון שהוא יחיד, ואין כאן "באו שנים", ממילא שאין צורך לחקור בדבריו בב"ד. וכן יש לדקדק בלשון הרמ"א הנ"ל שכתב, "ויש לב"ד לחזור ולדקדק אחר הקול כדי לברר אם יש בו ממשות", דהיינו כשיש חשש שמא יש בו ממשות כיון שבאו שנים, ויש לבודקם אולי הם יאמרו שבאמת לא שמענו ולא ראינו, אבל כשיש רק אחד לפנינו אין טעם לחזור לב"ד כלל, שכבר ידוע שאין כאן קול שיש בו ממש. ולכן אין לבטל החופה מפני מה שאמר איש זה, ואין זה בכלל קול שיש בו ממש. לכן נראה שיש לרוב המסדר קידושין לחקור מאיש הזה, וגם מן הכלה מה הוא הענין, ואם היא מכחשת, ואומרת שהיא אינה אשת איש, אף שאמר לו הרב שאולי יבואו מחר העדים לומר שהיא אשת איש, והיא עדיין אומרת שהיא אינה אשת איש, אז מותר להרב לסדר הקידושין. כן נראה לענ"ד.

ג) אלא יש לדון בזה מטעם אחר, והוא שי"ל שאף כשיש קול שאין בו ממש, מ"מ אם העדים בקרוב והם יכולים לבא לפנינו, אז יש להמתין עד שיבואו כדי לברר אם

ב) אלא עדיין יש לדון בזה, שהלא כתב הרמ"א שם סע"ב, "ויש לב"ד לחזור ולדקדק אחר הקול כדי לברר אם יש בו ממשות (ב"י בשם התשב"ץ ובשם הרשב"א)".

ולפי זה יש להקשות על מ"ש הדר"מ הנ"ל בשם הריב"ש ודע' שאין לחוש לעדים שהם חוץ לעיר, שהלא אנו קי"ל כאב"י ורבא וצריך לחוש לעדים אלו ולהביאם להעיד לפנינו. אלא אין כאן קושיא, שכבר כתב הר"ן בקידושין שם (דף ו: ברי"ף), "ודאמרין אמרי איכא סהדי באודית, היינו דנפקא קלא דאיכא סהדי באודית דידעי דאית בה שוה פרוטה, וקלא דלא איתחזק הוא, דאי אתחזק אפילו רב חסדא מודה דחיישין ליה כדאיתא בס"פ המגרש, אלא ודאי קלא דלא אתחזק הוא, ומש"ה לא חייש ליה רב חסדא. ואב"י ורבא היינו טעמייהו משום דסבירא להו דאע"ג דבעלמא לא חיישין לקלא דלא איתחזק כדאיתא התם, היינו לאחזוקי כולה מילתא משום קלא, כגון יצא שמה בעיר דמקודשת, דכיון דאיהי בחזקת פנויה קיימא, לא חיישין לה בקלא דלא איתחזק, אבל הכא דפשטה ידה וקבלה קידושין אלא דלא ידעינן אי אית בהו שוה פרוטה, אפילו בקלא דלא איתחזק חיישין, ודכותה ההיא דשבוייה, דכיון דידעינן דודאי נשבית אלא דלא ידעינן אם טמאה אם טהורה, נפק קולא דאיכא עדי טומאה כדמסקינן התם דעדי טומאה איתמר, הוה לן למיחש אפילו בקלא דלא איתחזק אלא דהקילו בשבוייה משום דמנוולה נפשה. ודכותה נמי הא דאמרין בפ' יש נוחלין (קלה). בההוא גברא דמוחזק לן דלית ליה אחי, ואמר בשעת מיתה דלית ליה אחי, ואמר רב יוסף למאי ניחוש לה חדא וכו', ואקשינן והא איכא עדים במדינת הים דידעי דאית ליה אחי, ואסיקנא זיל חוש לה וקלא דלא איתחזק נמי הוה, ומ"ה הוה סלקא דעתיה למימר דלא חיישין לה, ואסיקנא דחיישין הואיל ואשה זו בחשש איסור היתה" ע"ש. וכן הוא בריטב"א שם, וכן הוא בתשב"ץ ח"א בסוף ס' קנדה, וכן הוא במהר"י בירב ס'נו דף קלז ד"ה והיותו ע"ש, וכן הוא באבבת רוכל ס' קפא ד"ה וכו', וכן הוא במהריב"ל דף נח: שכתב "אלא ודאי שעיקרן של דברים כמו שכתב הר"ן ע"ש.

הרי כשאין קלא דאיתחזק אין לחוש לעדים כשהם חוץ לעיר, אא"כ כבר יש מעשה קידושין ויש בו ספק, אבל כשעדיין אין מעשה קידושין אין לחוש. ולכן שפיר כתב בדר"מ הנ"ל שאף אם העדים בקרוב אין לחוש להביאם. וכן הוא בריב"ש ס' קכג שהוא המקור למ"ש הדר"מ, שכתב הריב"ש "ובקול זה אין נראה שיהיה בו דבר מן הדרכים האלו, אלא שאיש שהוא אומר על האשה היא שהוא קדשה בצנעה בפני עדים שהלכו להם ואינם כאן, והוא המוציא הקול והיא מכחשת אותו. ולכן אין בדבריו ממש ואין מעכבין אותה מלינשא, והיא תחוש לעצמה,

הכלה היא אשת איש או לא. אלא זה אינו, שכבר כתב הדרכי משה שם בס"ק ב, "וכתב הריב"ש ס' קכג דכל היכא שלא הוחזק הקול בב"ד אע"פ שאומר קדשה בפני פלוני ופלוני והם במקום קרוב ויבואו בקרוב תוך יום או יומים, אין חוששין למנוע אותה מיד להנשא. וכ"כ הב"י בשם הרשב"ץ ולא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין ולא חלקו בין מקום קרוב למקום רחוק, ומיהו הכל תלוי ומסור לדיינים יראי השם אם יראו להם שיש ממשות בדבר ויכולים ב"ד להחרים על מי שטוען דברים שאינם, וכ"כ הרשב"א (ב"י) ס' ס"מב. הרי כשאין כאן קול ממש אז אף אם ודאי יש עדים בקרוב שיאמרו שהכלה היא אשת איש, ואין זה קול בעלמא שיש עדים אלא האיש אומר בפירוש שיש עדים, עדיין אין לחוש להם.

ולכאורה יש להקשות על זה מסוגיא דקידושין יב. שכתוב שם, "ההוא גברא דאקדיש באבנא דכוחלא, יתיב רב חסדא וקא משער ליה אי אית ביה שוה פרוטה אין, ואי לא לא... אמרי ליה רבנן לרב חסדא אמאי הא איכא סהדי באידית דידעי דבההוא יומא הוה ביה שוה פרוטה, השתא מיהא ליתנהו קמן, לאו היינו דר' חנינא, דאמר ר' חנינא עידיה בצד אסתן ותיאסר. אב"י ורבא לא סבירא להו להא דרב חסדא, אם הקילו בשבוייה דמנוולה נפשה גבי שבאי, ניקל באשת איש. אישתאר מההיא משפחה בסורא ופרשו רבנן מינה... משום דסבירא להו כאב"י ורבא." ועיי' רש"י שם. הרי לדעת אב"י ורבא יש לחוש לעדים שהם בחוץ לעיר. ואנו קי"ל כאב"י ורבא, וכן הוא בטור בס"ל לא שכתב, "כתב הרמ"ה אי קדיש במידי דלא ידעינן השתא אי הוה שוה פרוטה בעידן קידושין או לא... אם אפשר להתברר ע"י עדים שהיה שוה פרוטה בשעת קידושין חיישין להו ולא שרינן לה אפילו העדים רחוקים מכאן הרבה." הרי אף אם העדים מחוץ לעיר יש לחוש להם, וכאב"י ורבא. וכן כתב הבדק הבית שם, וז"ל "משמע דס"ל להרמ"ה (כן צ"ל) דלית הלכתא כרב חסדא משום דאתמר עלה אב"י ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, כלומר להתירה משום דאיכא סהדי באודית... הלכך אע"ג דר"ח עביד עובדא, לא עבדינן כוותיה." (והדר"מ שם לא ראה הבדק הבית, וכן הלחם רב בס"י ד"ה ואגב, לא ראה הבדק הבית הנ"ל ע"ש). וכן כתב מרן באבבת רוכל בס' קפא ד"ה ולכאורה, "ומשמע ודאי דכאב"י ורבא נקטינן דבתראי נינהו, ועוד דהא עבדי רבנן כוותיהו." וכן כתב המהריב"ל (דף נח) "וכל הפוסקים כתבו דהלכה כאב"י ורבא." וכן כתב החכם צבי בסוף ס' קלה וז"ל "דהא קי"ל כאב"י ורבא דפליגי עליה דרב חסדא דההיא דקדיש באבנא דכוחלא... וכן פסקו הפוסקים ז"ל ע"ש.

אמנם כשאין מעשה קידושין לפנינו אין לחוש כלל אף כשיש ודאי עדים בחוץ לעיר, וזה מ"ש הריב"ש הנ"ל. (וגם הר"ן הנ"ל כתב כר"י בתוספות שיש לחוש לקול דלא איתחזק, וגם כלשון הריטב"א הנ"ל. וכן אין ללמוד מדין שבויה לדין קידושין כמ"ש הר"ן הנ"ל וז"ל "ודכותה ההיא דשבויה, דכיון דידעינן דודאי נשבית אלא דלא ידעינן אם טמאה אם טהורה, ונפק קולא דאיכא עדי טומאה כדמסקינן התם דעדי טומאה איתמר, הוה לן למיחש אפילו בקלא דלא איתחזק אלא דהקילו בשבויה משום דמנוולה נפשה." אולם לגבי קידושין אף שודאי יש עדים בחוץ לעיר אין לחוש כיון "דאיהי בחזקת פנויה קיימא". ועיין במהריב"ל הנ"ל שאף הוא הביא דעת ר"י בתוספות, ואחר כך דעת הר"ן, הרי שזה מודה לזה).

ולכן בנד"ד שאין שום מעשה קידושין י"ל דכיון דליכא קלא דאיתחזק אין לחוש לעדים בחוץ לעיר, וגם בנד"ד י"ל לגבי מה שאמר אותו איש, כמ"ש הריב"ש הנ"ל, "והיא מכחשת אותו. ולכן אין בדבריו ממש ואין מעכבין אותה מלינשא, והיא תחוש לעצמה, שאם לא תאמר כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שתוכל לינשא".

(ה) **אלא** עדיין יש להבין מ"ש הר"ן בסוף דבריו בסוגיא דיש נוחלין קלה. וז"ל "ואסיקנא דחיישינן הואיל ואשה זו בחשש איסור היתה." הלא החשש איסור כאן שאולי היא יבמה לשוק, ואמרינן שיש לחוש לעדים בחוץ לעיר, וא"כ אף בנד"ד י"ל שבכלה זו יש "חשש איסור" שאולי היא כבר אשת איש, ויש לחוש לעדים בחוץ לעיר.

ויש לתרץ כמו שיש לתרץ קושיא אחרת בענין זה, והוא מה שהקשה רעק"א בס"ק ד"ה ובימי, וז"ל "מבואר בקידושין יב: דלא הקילו רק בשבויה דמנוולה נפשה, אבל לא במקום אחר, אף דכתבו התוספות שם י"מ דמקילים בשבויה דהוא לאו, א"כ ה"נ י"ל דלבעלה רק איסור לאו, כבר דחו תוספות שם זה הפירוש, וגם במק"א כתבנו דקשיא טובא על זה הפירוש מב"ב קלה. דקאמר על יבמה לשוק נמי הך הקילו". ובסוגרים שם כתב, "...הא מה שייכות א"א בזה כיון דמת, והחשש רק שמא מת קודם הגט והיא יבמה לשוק והוי חייבי לאוין לכ"ע" ע"ש. הרי הקושיא היא, איך כתבו הי"מ בתוספות שיש להקל בשבויה שהאיסור רק לאו לכן אין לחוש לעדים שהם בחוץ לעיר, הלא בב"ב קלה. לגבי יבמה חיישינן לעדים שהם חוץ לעיר אף שהאיסור של יבמה לשוק רק לאו ג"כ.

שאם לא תאמר כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שתוכל לינשא, שיבא אחד ויוציא קול עליה שהוא קדשה בפני פלוני ופלוני שהלכו להם לעיר אחרת, ותצטרך להמתין עד שיבואו העדים. אלא ודאי אין חוששין לדבריו כיון שהיא מכחשת אותו... ואין חילוק בין אם הם במקום קרוב או במקום רחוק כל שאינן כאן... וכן לשון הגמרא מוכיח בקידושין (יב.) גבי ההוא גברא דקדיש באבנא דכוחלא... משמע דהאי קלא לא איתחזק בבי דינא דאי איתחזק אפילו ר"ח מודה דחיישינן כדאיתא בפ' המגרש, אלא קלא דלא איתחזק הוה, ואע"ג דבעלמא לא חיישינן ליה, הכי סברי רבנן דאיכא למיחש ליה כיון דידעי ליה בודאי שהיא פשטה ידה ונתקדשה וליכא ספיקא אהא אלא אי אית בהו קידושין... ע"ש. הרי הוא אזיל כשיטת רבו הר"ן הנ"ל. וזה אף כשהאיש אומר בפירוש שיש עדים בחוץ לעיר, והוא אינו רק קול בעלמא שיש עדים שם. וכן הוא במהריב"ל הנ"ל שכתב, "הא קמץ בהדיא דלא חיישינן לקלא שיש עדים במדינה אחרת שנתקדשה פלונית אם לא הוחזק הקול בב"ד דעדידיה בצד אסתן ותאסר, וכל שכן כשלא יצא קול אלא שהמקדש בעצמו אומר שיש לו עדים במדינת הים פלונית דלא חיישינן לדבריו כלל" ע"ש.

(ד) **ולכאורה** יש להקשות על הנ"ל מ"ש התוספות בקידושין יב: וז"ל "והאיכא סהדי באודית. אין לפרש דניחוש לשמא איכא סהדי, דא"כ אין לדבר סוף, דלעולם איכא למיחש. והא נמי ליכא לפרש והא איכא סהדי דידעי דבההוא שעתא הוה ביה ש"פ, דפשיטא דעל זה ראוי להחמיר, אלא נראה לר"י לפרש והא איכא סהדי, כלומר יצא הקול שיש עדים באודית או במדינת הים." הרי נראה מכאן שאם ודאי יש עדים ראוי להחמיר, ויש להביאם להעיד. וכן הוא בתוספות בכתובות כג. ד"ה והא, שפירשו "יצא קול דאיכא עדים" ע"ש. ולכן איך כתב הריב"ש הנ"ל ודע' שאף אם האיש אומר שיש ודאי עדים אין לחוש. אלא אין זה קושיא, שהריטב"א שם אזיל כשיטת ר"י וכתב, "איכא קלא דאיכא עדים באודית, ולא קלא דאיתחזק בבי דינא". ושוב כתב "ואע"ג דקי"ל התם (פ' המגרש) דכל קלא דלא איתחזק בבי דינא לאו קלא הוא, קסברי הני רבנן דהתם הוא שקול הקידושין הוא יוצא לגמרי ואין קידושין מוחזקין כלל אלא על פי הקול דלא מחזקין קדושי מעיקרא אפומייהו, אבל בזו שכבר היא מקודשת בפנינו אלא דמספקא לן בקדושי אי הוה בהו ש"פ אי לאו בכי הא חיישינן לקלא אע"ג דלא איתחזק". ע"ש. הרי כל טעם הר"י בתוספות הוא מפני שכבר יש מעשה קידושין, ולכן י"ל שרק בזה סבר ר"י "והא איכא סהדי דידעי דבההוא שעתא הוה ביה ש"פ, דפשיטא דעל זה ראוי להחמיר".

סימן קלז.

שאלה: האם יש ליישב דעת הב"י ממה שהשיג עליו המשחא דרבנותא, לגבי דעת הרא"ש באם מותר לברך ברכת אירוסין אחר הקידושין.

תשובה: (א) כתב בתשובת הרא"ש ריש כלל כו, "וששאלת שמצאת כתוב בשו"ת על שם רב יצחק אלפסי ז"ל שאין לברך ברכת אירוסין אלא קודם הקידושין.... ודאי כן הוא כמו שכתבת, והמברך אחר הקידושין טועה הוא ומחזירין אותו." והב"י בס"לד הביא תשובה זו, וכתב "וכבר נתבאר בסמוך שכן דעת הרמב"ם, וכיון דהרי"ף והרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן". וגם הוא כתב שם לגבי אלו שנהגו לברך אחר הקידושין ובשעת נישואין (עיין בריב"ש ס"פח) "וכבר נתבאר בסימן זה שלדעת הרמב"ם והרא"ש ברכה לבטלה היא".

אלא מצינו שכתב הרא"ש בפ"ק דכתובות באות יב, "ויש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם קידושין כדאמר (פסחים ז:): כל הברכות כולן מברכין עובר לעשייתן. ויש שכתבו שצריך לעשות אחר האירוסין דילמא הדרא בה אשה והויא ליה ברכה לבטלה" (ודעה האחרונה היא דעת רבינו תם) ושם באות יז כתב, "ורבינו נסים הורה אם לא בירך ברכת אירוסין, יברך בשעת נשואין עם ז' ברכות, וכן מסתבר." וכן הוא בטור בס"לד ע"ש. הרי מכאן נראה שהרא"ש לא סבר כמ"ש בתשובה הנ"ל. אלא שכתב הקרבן נתנאל שם בס"ק ב, "צ"ל דלא הביא רבינו דעת רבינו תם אלא לסמוך עליו בדיעבד, שאם לא בירך קודם קידושין. וזה שכתב רבינו בשו"ת, שהמברך אחר הקידושין לכתחילה טועה הוא, והעד לזה שמסיים 'ומחזירין אותו', וע"כ רצונו שמחזירין אותו מאותה הוראה מאז והלאה, ולנהוג שיברך קודם האירוסין. והב"ח נדחק בזה והנלענ"ד כתבתי, וכ"כ בית שמואל." הרי שאין סתירה בדעת הרא"ש, אלא בדיעבד יכול לברך ברכת אירוסין אחר הקידושין, ואין זה ברכה לבטלה, ודלא כמ"ש הב"י הנ"ל.

וכן הוא במשחא דרבנותא שם שכתב, "ודע לך שמ"ש הב"י, וכבר נתבאר בס' זה, שלדעת הרמב"ם והרא"ש ברכה לבטלה היא, אגב ריהטא דקול מוחא לא דק ועמו הס"ר, דהרא"ש כתב על דברי רבינו נסים ור"י שהזכרתי למעלה, 'וכן מסתברא', ועם היות שבתשובה כתב 'ששאלת שמצאת בתשובת הרי"ף שאין לברך ברכת

וראיתי בדברי אמת, בענין לאוין דף עד: ד"ה הרי משמע, שהוא כבר הרגיש בקושיא הנ"ל, והוא כתב על דברי המהרי"ט, "ועל מ"ש בקידושין יב: אם אמרו בשבועה אמרו בא"א, כתבו שם התוספות משם י"מ דשבועה היא בלאו וא"א היא בחנק, והוא דעת רש"י כמ"ש התוספות בכתובות כג. וקשה לו מסוגיא דב"ב קלה. שאמרו שם אם אמרו בשבועה יאמרו בא"א, והתם הוי גבי יבמה לשוק דהו"ל לאו. וצ"ל דרש"י לטעמיה דס"ל דמחזיקין מאיסור לאיסור, לפיכך התם ה"פ, אם אמרו שבועה דבחזקת היתר קאי יאמרו בשומרת יבם דקאי בחזקת א"א, וכמ"ש הרשב"ם שם ומהר"י מטרנאני ז"ל, אבל בקידושין שכלם קיימו בחזקת היתר פירשו אם אמרו בשבועה דהוי איסור לאו יאמרו באיסור א"א דהוי בחנק, וסוגיא זו מוכח כסברת רש"י דמחזיקין מאיסור לאיסור ע"ש. הרי לפי זה אין לדמות דין קידושין לדין יבמה, שכבר היתה ליבמה חזקת איסור א"א, וזה מ"ש הר"ן הנ"ל "ואסיקנא דחיישינן הואיל ואשה זו בחשש איסור היתה." (ואגב יש לתרץ הקושיא על ה"מ בתוספות באופן אחר, דהיינו שמא הם סוברים כהרמב"ן והרשב"א שדין קול ביבמה הוא רק בקול שהוחזק בב"ד וכמבואר ברב המגיד בפ"ג דיבום הל"ג ע"ש. ולכן אין לדמות דין זה לשבועה דהתם יש רק קול בעלמא דלא איתחזק בב"ד.)

הרי מבואר מזה דבנ"ד אין לחוש לעדים שהם בחוץ לעיר, וכמ"ש הריב"ש הנ"ל. וכן הוא בב"י ס"מב ד"ה מצאתי כתוב, שאחר שהוא הביא דברי הריב"ש הנ"ל הוא כתב "וכ"כ הר"ש בר צמח בתשובה דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים בין מקום קרוב למקום רחוק, והיינו ממש ההיא דפ"ק דקידושין יב: והא איכא סהדי ואמרינן השתא מיהא ליתנהו קמן" ע"ש.

לכן מצינו שהכל תלוי על הרב המסדר קידושין ויש לו לחקור מהכלה ומהאיש שאמר שהיא כבר אשת איש, אם יש לחוש בדבר או לא, ואם הוא ראוי להביא דבר זה לבית דין או לא, וכמ"ש הדר"מ הנ"ל "הכל תלוי ומסור לדיינים יראי השם אם יראו להם שיש ממשות בדבר." ונראה שאם פשוט לו שזה קול אין בו ממש והאשה מכחשת איש זה, אז הוא יכול לסדר הקידושין מיד. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה בלמוד תורה.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

בכללי הפוסקים, וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרא"ש אות מו ע"ש. מ"מ מצינו שאין זה כלל ברור בכל מקום כמ"ש מרן בב"י י"ד ס"קסט ד"ה מצאתי, וז"ל "ואע"פ שבח"מ סוף ס"עב כתב 'ואע"פ שבתשובה כתב הרא"ש שהמלוה על המשכון ש"ש, בפסקיו כתב שהוא שומר חנם, ודא אחרונה היא' עכ"ל. משמע שתפס דבריו בפסקים יותר עיקר מדבריו בתשובה, י"ל דלאו כללא כייל ובאותה תשובה בלבד הוא דקאמר דהוה קים ליה דדבריו דפסקים היה אחר אותה תשובה, ואין למדין משם למקומות אחרים. וכן הוא ב"ד ס"רא ד"ה אבל רבינו, כתב מרן על מ"ש הטור בח"מ ס"עב הנ"ל, "ואפשר לומר דהתם לאו כללא כייל לכל מקום שדבריו בתשובה יסתרו דבריו בפסקים דנקטינן דבריו בפסקים עיקר, אלא בההיא תשובה דוקא קאמר שהיה ידוע לו דדבריו בפסקים היו האחרונים לה, שכבר השיב אותה תשובה כשכתב אותה דין בפסקים" ע"ש. וילפינן מזה לנ"ד, וי"ל שלדעת מרן העיקר הוא מ"ש הרא"ש בתשובה ולא בפסקיו, כיון שאין הוכחה שמ"ש הרא"ש בפסקיו הוא אחר מ"ש הרא"ש בתשובתו. ושוב ראיתי שכן כתב בחידושי הגהות על הטור ע"ש. וגם יותר נראה למרן להשוות דעת הרא"ש עם הרי"ף והרמב"ם, וזה כמ"ש היד מלאכי בכללי הרא"ש אות כט, "כשדברי הרא"ש על הש"ס סתרי אהדדי, וליכא שום הוכחה בדבריו לידע בבירור לאיזה משניהם דעתו נוטה יותר, או הי מתרווייהו אמרן באחרונה, ראוי לנו לתפוס בסברא שסוברת כהרי"ף ז"ל, כנה"ג ח"מ ס"קה בהג' הטור אות יט" ע"ש. ואף בנ"ד י"ל הכי שראוי לומר שכיון שיש סתירה בדברי הרא"ש, שראוי לתפוס כדעת הרי"ף שהביא הרא"ש בתשובתו.

ולכן לפי זה שפיר הוא מ"ש הב"י שלדעת הרא"ש יש חשש ברכה לבטלה אם מברכין ברכת אירוסין אחר הקידושין.

סימן קלח.

שאלה: האם בזה"ז הספרדים יכולים לברך שבע ברכות אף שלא בבית החתן.

תשובה: (א) כתב מרן בס"ס י, "י"א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים. וה"מ כשדעתו לחזור אח"כ לחופתו, אבל אם הולך לגמרי לבית אחר וכל החבורה עמו, ונעשה אותו בית עיקר, גם שם נקרא חופה ומברכין ברכת חתנים. וכן לפעמים שהולכין החתן והכלה לעיר אחרת, צריך לברך שם ברכת חתנים אם הוא בתוך ז'." הרי

אירוסין אלא קודם הקידושין, ודאי כן הוא והמברך אחר הקידושין טועה הוא' עכ"ל. אין כוונתו במ"ש והמברך אחר הקידושין טועה הוא לומר שברכתו לבטלה, אלא טועה הוא מי שהוא עושה כן לכתחלה, אבל אה"נ אם לא בירך קודם הקידושין דיכול לברך אח"כ אפילו אחר שעבר זמן מרובה. ואת"ל דכוונתו לומר דמברך ברכה לבטלה, הרי בפסקיו חזר בו, ואין אנו סומכין אלא ע"פ מ"ש בפסקיו משום דהפסקים חיברם ז"ל באחרונה כמ"ש הטח"מ סוף ס"עב ובב"י במקום אחר. הרי הוא פירש דברי הרא"ש כהקרבן נתנאל הנ"ל. וגם פשוט לו שאף את"ל שיש סתירה בין התשובה לפסקים, מ"מ אנו אזלינן אחר פסקי הרא"ש, ודלא כהב"י הנ"ל.

(ב) **ונראה** שהב"י סבר שיש מחלוקת ברורה בין מ"ש הרא"ש בתשובה, ובין מ"ש בפסקיו. ומ"ש המשחא דרבנותא והקר"נ, שמ"ש הרא"ש בתשובה הוא רק לכתחילה, מרן לא סבר כן. ונראה לדעת מרן, הוא דחוק לומר שמ"ש הרא"ש, "טועה הוא ומחזירין אותו", שהוא רק לכתחילה, שאם היה סבר הרא"ש כן, הו"ל לומר "...ודאי כן הוא כמו שכתבת, אלא מ"מ אם לא בירך קודם אירוסין בדיעבד הוא יכול לברך אחרי כן", או כדברים כאלו. אלא ברור שהלשון של "טועה הוא ומחזירין אותו", הוא שאף בדיעבד אין לעשות כן, ושיש בזה ברכה לבטלה.

וכן הוא, שנראה שכוונת הרא"ש בלשון "מחזירין אותו", היא כעין דמצינו במי שטועה בדין בסנהדרין לב. וכתוב במשנה "דיני ממנות מחזירין". ופירש"י, "סותרין את הדין לאחר שגמרוהו". וכן הוא בנ"ד שרא"ש סבר שאף בדיעבד אין לברך אחר הקידושין, ומחזירין מי שעושה כן, "וסותרין" דין זה וסברת מי שעושה כן. וכן מצינו בסנהדרין לג. שכתב רש"י, "טועה בדבר משנה. שטעותו מצוי בדבר המשנה, אין דינו דין לגמרי וחוזר." (ועיין עוד בזה בחו"מ ס"כה.) וכן סבר הרא"ש בתשובתו, שמי שמברך ברכת אירוסין אחר הקידושין, הוא כטועה בדבר משנה, ואין דינו דין לגמרי וחוזר, דהיינו שהוא צריך לחזור לגמרי מסברתו. וזה כוונת הרא"ש במ"ש "טועה הוא ומחזירין אותו". ולכן שפיר הוא מ"ש מרן שלדעת הרא"ש בתשובה יש בזה ברכה לבטלה.

ומ"ש המשחא דרבנותא, שאף אם יש מחלוקת, הלא אנו קי"ל כמ"ש הרא"ש בפסקיו. אף על זה יש להשיב, שכן הוא דמצינו שכשיש סתירה בדברי הרא"ש בין מה שהוא כתב בפסקיו ובין מ"ש בתשובתו דאנו קי"ל כפסקיו. וכן כתב מרן בחו"מ ס"קטז בשם הר"י בן הרא"ש, וכן הוא בכנה"ג

נמי הכי אלו הן חופת חתנים זהורית המוזהבות, אבל עושה פפירית ותולה בה כל מה שירצה". ופירש"י, "זהורית המוזהבות. טלית צבועה שני, ובו קובעין טסי זהב עד שמעמידין אותה כמין כיפה. אבל עושה הוא פריפיר. כמין כיפה של מעגלי עץ כמו שאנו עושים ותולין בה צניפין ורדידי זהב כמו שאנו עושים". ומסתמא שתיקון זה הוא בבית החתן, וכמ"ש רש"י הנ"ל במגילה ה: "ובנין בית חתנות לבנו, כשמשיא אשה לבנו הראשון היה בונה לו בית ועושה לו חופה בתוכו". הרי החופה הנ"ל בבית. וכן יש ללמוד מספר יואל פ"ב טז, שכתוב שם, "יצא חתן מחדרו, וכלה מחופתה". ופירש הרד"ק שם, "אפילו החתן שהיה לו לשמוח עם אשתו יצא מחדרו, וכן הכלה תצא מבית החופה והוא החדר הנזכר". וכן הוא במצודת דוד שם. הרי החופה בבית החתן, ולכן י"ל שהתקון בגמרא סוטה הנ"ל הוא בבית. וכן הוא בערוך השולחן ס"נה אות ז ע"ש.

וכן יש לדקדק בדברי הרשב"א בכתובות ח. ד"ה ויש, שכתב "...אבל בו' בשבת ובשבת עצמה פי' שהחתן יוצא מבית הכנסת, ומפקין כלה מחדרה ונכנס לחופה, הם מברכין קודם סעודה, שזו שמחה גדולה שמשמחין אותו העם". ויש לדקדק שהלא הכלה היא כבר נשאת והיא בבית החתן בשבעת ימי המשתה, ולכן אם היא יצאה מחדרה, צ"ל שחדרה היא בבית החתן, וכשהיא נכנסת לחופה, צ"ל שהחופה היא דבר מתוקן בבית החתן ולא הבית עצמו, שהלא היא כבר היתה שם בבית. לכן י"ל שהרשב"א סבר כהראשונים הנ"ל שהחופה היא חידוש ודבר מתוקן בבית החתן. וכן י"ל לדעת הריטב"א שם סוף ד"ה לימא, שכתב, "ואותם שמוליכין לכלה ממקום למקום, אי איכא חופה בדרך במקום מברכין ברכות בפנים חדשות, ואי לא לא מברכין אלא שהשמחה ואשר ברא" ע"ש. וגם בזה יש לדקדק במ"ש "אי איכא חופה בדרך", ונראה שאף הוא הבין שהחופה היא דבר מיוחד שהוא מתוקן לחתן וכלה וכשביארתי לעיל, והוא אינו הבית עצמו.

ולפי זה מובן מ"ש מרן בס"ס א, "צריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם נישואין...". וזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"י דהל' אישות הל"ג ע"ש. הרי ברכת חתנים היא בבית החתן כי שם החופה ועיקר מקום השמחה והוא מתוקן לכך. ואף שהרמב"ם לא הזכיר בפירוש שיש תיקון מיוחד לחתן וכלה בבית החתן, אלא אדרבה לכאורה נראה מלשונו שהבית עצמו הוא החופה ולא בעיני תיקון מיוחד בבית כדי לקרות הבית חופה, שהוא כתב שם בהל"א, "ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד

נראה מזה שאין לברך שבע ברכות בבית אחר שאינו בית החתן, כשדעת החתן לחזור אחרי כן לביתו.

אלא יש לדון בזה, שנראה שמרן איירי רק כשעיקר מקום השמחה הוא בבית החתן, שכן היתה דרכם לעשות כל שבעת ימי השמחה בבית החתן עם חבריו, והם עושים תיקון וחידוש בבית שהוא החופה. וכן נראה במגילה ה: שכתוב שם, "בנין של שמחה, זה הבונה בית חתנות לבנו". ופירש"י, "ובנין בית חתנות לבנו, כשמשיא אשה לבנו הראשון היה בונה לו בית ועושה לו חופה בתוכו". הרי החופה היתה בבית החתן, ונראה שהחופה היא דבר נפרד מהבית, ובית לחוד וחופה לחוד אלא שהחופה היא בתוך הבית. וכן הוא בבית יוסף ס"ט ד"ה האיש שכתב, "כתב בא"ח בשם העיטור חופה הוא שמוסרה האב ומכניסה בבית שיש בו חידוש כגון סדינים המצויירין שקורין קורטיני"ש, ויש עושים סוכה מוורדים או מהדס, ובה מתייחדים שניהם שקורין טאכמ"ו בלע"ז, והאומר חופה הוא סודר שחופין בראשיהם בשעת ברכה לאו מילתא היא, מדגרסינן בסוכה ירושלמי עד שיכנס לחופה ש"מ מקום מיוחד כעין כילה שיושבין שניהם עם השושבינין הוא חופה, ובירושלמי בסוכה אלו הן חופות חתנים סדינים המצויירים כו" ע"ש. הרי החופה היא דבר חידוש ומתוקן בתוך הבית. וכן ראיתי בשער המלך בחופת חתנים אות ט שכתב, "מצאתי לאחד קדוש מדבר מן הראשונים ז"ל, ונראה שהיה בזמן הרשב"א ז"ל... וז"ל... ע"כ נראה לי שהדברים כך הן, האב מוסר תחלה בתו לחתנו להיות לו לאשה עם אחוזת מרעיו, וזהו הנקרא נישואין, ואחר שהיתה עומדת יום או יומים להכין צורכי סעודה ומלבושין היה מיחד בית אחד לשמוח שם עם שושביניו ואוהביו, ולעשות סעודה כדי לבעול בלילה, והיו מכניסין שם הכלה. ואותו בית המתוקן לכך, הוא הנקרא חופה, והוא מ"ש בירושלמי לא סוף דבר לחופה אלא לבית שיש שם חופה, כלומר שאע"פ שעדיין לא הושיבו באפריון אלא בבית שיש שם אפריון מיד אוכלת בתרומה. וע"כ אני אומר שהחופה שלנו היא הכנסה הכלה שאנו מכניסין לבית שיש בו סדינים המצויירים שקורין קורטיניס... ע"ש. וזה כהב"י הנ"ל בשם הא"ח בשם העיטור. הרי מצינו שבית החתן הוא עיקר מקום השמחה כיון שביתו מיוחד לשבעת ימי השמחה ויש בו חידוש והוא מתוקן לכך, ותקון זה נקרא חופה.

ומלבד מ"ש בירושלמי הנ"ל בסוטה פ"ט הל"ט, "אלו הן חופות חתנים סדינים המצויירים", מצינו כתוב בבבלי בסוטה מח: "מאי חופת חתנים, זהורית המוזהבות, תניא

לפי הנ"ל יש לדון בזמנינו, ונראה שאם אין עושים בית החתן עיקר מקום השמחה, אז ממילא י"ל שאין בית אחר טפל לבית החתן, וממילא שאף לדעת מרן יש לברך ברכת חתנים בבית אחר, שכל דינו של מרן הנ"ל, הוא רק כשבית החתן הוא עיקר מקום שמחה ומתוקן לכך כגון שיש אפריון שם, משא"כ בזמנינו שאין עושים אפריון וחופה בבית החתן. וכן הוא, שהלא מנהג העולם בזמנינו להכין סעודת הנישואין מיד אחר החופה באולם, ואף שם מברכים ברכת חתנים בין לאשכנזים ובין לספרדים, והלא לפי מ"ש מרן אין לברך שם כלל ברכת חתנים כיון שאין זה בית החתן, אלא צ"ל כמו שביארתי, שכיון בזמנינו אין בית החתן מיוחד לשמחה ואין שם אפריון, ממילא שאין ביתו עיקר ומותר לברך ברכת חתנים באולם, או בבית אחר. וכן נראה מהרדב"ז ח"ד ס"א לפ"ק שך. (רמט.) שכתב, "אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים, מברכין שם שבע ברכות לפי ששם הוא עיקר השמחה. ועוד מסתברא לי שאין הדברים אמורים אלא בשאר סעודות, אבל בסעודה ראשונה כיון שהחתן והכלה ושושבינין שם, שם עיקר השמחה ומברכין שבע ברכות". הרי שהכל תלוי על עיקר מקום השמחה, וי"ל שאף בשאר סעודות אם החתן והכלה ושושבינין היו חוץ מבית החתן, אז באותו מקום יש עיקר השמחה. ולכן בזמנינו שאין עושים תיקון וחופה בבית החתן ממילא שהוא אינו מיוחד לשמחה, וממילא שאף למרן יש לברך בכל בית ובית שהולכים החתן והכלה לסעודתם.

וכן ראיתי בערוך השולחן ס"ב אות לו, שכתב על דברי מרן הנ"ל, "אמנם כל עיקר דין זה נתייחד אלא כשיש מקום חופה קבוע להחתן ולהכלה עם השושבינים על כל שבעת ימי המשתה כמו אפריון שעושים באשכנז כמ"ש הטור... ולכן כשסרים משם באקראי אין שם שמחה, אבל אצלנו שהחופה היא ברחוב ואח"כ אין מקום קבוע לשבעת ימי המשתה, הדבר פשוט דבכל מקום שמתאספין החתן והכלה והחבורה ואוכלים ושמחים שם, הוא כמקום החופה" ע"ש. הרי דין זה אף לפי דעת מרן. וכל שכן לדעת הר"ן שאינו סובר כדעת מרן הנ"ל בשם התוספות והרא"ש והטור. ואף מצינו שלדעת הט"ז שם בבית אחר, אלא מה שפירשתי הוא אף לדעת מרן ודו"ק.

(ג) שוב ראיתי בתורות אמת בס"ב א שכתב, "צריך לברך וכו'. משמע דאין לברך ברכת נישואין אלא בבית החתן, וכן לשון הברייתא בפ"ק דכתובות מברכין ברכת חתנים בבית חתנים. וקצת תימה על מנהגינו שמברכים בבית

עמה ויפרישנה לו. וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום". הרי הוא לא הזכיר כלל שיש תיקון מיוחד בבית החתן בשביל החתן וכלה, אלא הבית עצמו הוא החופה. וי"ל בזה שכן הוא, ויש חילוק בדבר, שלגבי נישואין בעינן רק ביאת הכלה לביתו וזה מ"ש הרמב"ם כאן, אבל כדי לברך ז' ברכות בעינן מקום שמחה כמבואר בסוכה כה: "אין שמחה אלא בחופה" ע"ש. ובזה יש לחלק, שאם יש תיקון מיוחד בבית החתן אז בזה יש הוכחה שדוקא בית זה הוא מקום שמחה והוא העיקר, ולא בית אחר שהוא הטפל, ולכן אין לברך ז' ברכות אלא בבית החתן, אבל כשאין תיקון מיוחד לחתן וכלה אז אין כאן עיקר וטפל ויש לברך ז' ברכות בשבעת ימי המשתה בכל בית שהחתן והכלה הולכים לשם לסעודתם, שבכולם יש שמחה. לפי זה יש לפרש שמ"ש הרמב"ם בהל' ברכות פ"ב הל"ט, "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים", הוא איירי לפי מנהג העולם בזמנו ובימי חז"ל שיש תיקון מיוחד בבית החתן, שהלא י"ל שאף הרמב"ם מודה לגמרא סוטה הנ"ל, ולכן בזה איירי הרמב"ם שכתב שיש לברך ברכת חתנים בבית החתן, אבל אה"נ שאם אין חופה של סדינים מצויירים וכדומה בבית החתן, אז אף הוא מודה שיש לברך ברכת חתנים אף בבתי אחרים.

(ב) לפי זה יש לדון במ"ש מרן הנ"ל י"א שאם החתן יוצא מחופתו, אפילו כלתו עמו, והולכים לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים, ונראה שזה דוקא כיון שבית החתן הוא עיקר מקום שמחה לפי מנהגם, והוא מיוחד ומתוקן לכך, ולכן הוא העיקר, ואם הם הלכו לאכול בבית אחר, אז אותו בית הוא רק מקום טפל לבית החתן, וממילא אין לברך שבע ברכות שם, שאין אותו בית עיקר מקום השמחה. לכן מצינו שאין בית החתן העיקר לשמחה ממילא, אלא רק אם הזמינו לכך ע"י תיקון, דהיינו החופה, שע"י זה יש הוכחה שבית החתן הוא העיקר לשמחה. וכן נראה מהרא"ש בסוכה פ"ב אות ח, שהוא המקור להלכה זו, והוא כתב בכלל דבריו, "ונוהגין באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה, והוא נקרא חופה" ע"ש. וכן הוא בטור שכתב, "מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי חופה, ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא, ושם מברכין ברכת חתנים כל ז', ונוהגין באשכנז שעושים אפריון למושב החתן והכלה והוא נקרא חופה, ושם מברכין ואם יצא משם לאכול בבית אחר ודעתו לחזור אח"כ לחופתו, אין מברך שם שבע ברכות" ע"ש. הרי כשעושים בית החתן עיקר לשמחה כגון שיש אפריון שם יש לומר דין זה, משא"כ כשאין הוכחה שבית החתן עיקר לשמחה אין לומר ששארי בתי הם רק טפלים ואין לברך שם.

סימן קלט.

שאלה: האם הוא נחשב כאיני ניוזנית ואיני עושה, כשיש לאשה חשבון בבנק בנפרד מבעלה. והוא הערה על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"ק"ב.

תשובה: כתבתי שם בשאלה: "האם ממונה שלה או של בעלה, לגבי אשה שעוסקת במלאכתה במשרד, ובשכרה היא מתפרנסת כל ביתה וגם בעלה שאין לו מלאכה כלל." ולמסקנה כתבתי: "נראה שאם האשה הולכת במשרד לעבודתה כדי לכלכל ביתה ואין הבעל עוסק במלאכה כדי לפרנס ביתו, אז שפיר אמרין בזה שמעשה ידיה לאשה, אף שאין תנאי מפורש בזה, ואף אם בתחילת הנישואין הבעל עסק במלאכה כדי לפרנס ביתו, וכנראה מהמהרי"ט ח"מ ס"סז בתחילת תשובתו."

וזה הערה על דברי מהרה"ג **אברהם מימון** שליט"א, מחבר הספר **נשמת אברהם**.

א.

סברת קמא קמא בטיל כשהממון נמצא במקום נפרד.

והנה עיקר סברת המהרי"ט שהזכרנו דקמא קמא בטיל, הנה פעמים רבות קורה שחשבונות של בני הזוג מופרדים, ולכאורה לא שייך בזה את סברת מהרי"ט דקמא קמא בטיל, דהרי בשלמא כשהבעל עוסק במלאכתו והוא נותן ממנו למזונות הבית, בזה י"ל שמעשה ידיה שלו הגם שיש לה יותר ממנו, והגם שהבעל הפסיק כבר לעבוד אמרין קמא קמא בטיל, אולם אם ממונה נמצא במקום שרק מיוחד לה אין בזה את סברת קמא קמא בטיל, אולם יש לדחות ולומר שלא איכפ"ל היכן נמצא ממונה, וגם כשהוא נמצא במקום שהוא מיוחד רק לה, הרי מעש"י הם של הבעל, ולכן גם כשהבעל הפסיק את מלאכתו הממון הנמצא בחשבון נפרד בבנק הרי זה שלו.

ב.

חשבון נפרד האם יש לדונו כאיני ניוזנית ואיני עושה.

אלא דאכתי יש לדון מפן אחר, דלכאורה כיון שממונה נמצא בחשבון נפרד, ואין הבעל יכול ליטול הממון בלא

הכלה בשעת קידושיין. ונראה שיש לבטל המנהג, וכבר תלי"ת בטלו המנהג וקבענו לברך בבית חתנים. ושוב הראו לי בספר חדש נקרא כתם פז להרב בעל בר יוחאי בפר' בראשית 'ויביאה אל האדם', מכאן אוליפנא דבעאן אבא ואימא דכלה למיעלה ברשותיה, וכן נהגו היום הישר להביאה אל בית החתן, ושם מברכין ז' ברכות, לא כמנהג המגורשים שמברכין בבית אביה, וסמך לדבר 'את בתי נתתי וכו'. עכ"ל. ונראה שגם המגורשים בטלו המנהג ההוא כאשר אנו רואין בעיר פאס יע"א מקום המגורשים, שמברכין בבית החתן, וכן בכל ערי המערב. ולפי זה קשה מנהגינו לברך ברכת נישואין שלא בבית החתן אלא באולם. אלא צ"ל שמנהגינו הוא לפי הרדב"ז הנ"ל שכתב "אם יצאו מפני שבית החופה קטן מהכיל הקרואים, מברכין שם שבע ברכות לפי ששם הוא עיקר השמחה." ולפי זה י"ל בנד"ד באופן אחר, והוא שהטעם שצריך ז' ברכות בכל שבעת ימי המשתה בבית החתן, הוא מפני ששם היו הנישואין ביום הראשון וכמ"ש התורות אמת הנ"ל, ולכן כיון שהוא עיקר המקום, ממילא שאף בשאר ימי המשתה יש לברך ז' ברכות רק שם, שהכל הולך אחר תחילת הנישואין שהוא עיקר יום השמחה. לכן בזמנינו שאין עושים הנישואין בית החתן, אלא באולם, אז י"ל שאם נתבטל העיקר שהוא הנישואין ביום הראשון, אז ממילא נתבטל הטפל, שהוא שאר ימי השמחה, וכמ"ש בגיטין נט: "נתפרדה חבילה". ולכן אף בשאר ימים יש לברך ז' ברכות אף חוץ מבית החתן.

ושמעת בשם ר' עזרא עטייה ז"ל שהמנהג קדמון בירושלים היה לברך ברכת חתנים רק בבית החתן. ולענ"ד נראה שמנהג זה היה מזמן שהיו עושים בית החתן עיקר מקום השמחה והוא מתוקן לכך באפריון וכדומה וכשביארתי לעיל, ואף עושיין הנישואין בבית החתן ביום הראשון, אבל בזמנינו כיון שאין עושים בית החתן עיקר מקום השמחה ואף ביום הראשון עושים הנישואין באולם, ממילא אף לפי מנהג קדמון זה יש לברך ברכת חתנים אף בבית אחר.

למסקנה נראה שאף לדעת מרן, בזמנינו יש לברך ברכת חתנים אף שלא בבית החתן, כיון שאין בית החתן מקום מיוחד ומתוקן לשמחה. כן נראה לענ"ד.

ס"פב וסמך על דבריו. אולם יוצא איפא שהיכא שהיא ניוזנית מבעלה הגם שחשבון בנק שלה מופרד אין זה נחשב לאיני ניוזנית ואיני עושה.

ד.

אם היא ניוזנית מה הדין בהפרידה החשבונות.

אלא דיש לדון אם היא ניוזנית האם עצם המעשה שהיא מפרידה את החשבונות הרי זה כמו שאומרת איני ניוזנית ואיני עושה, האם מה שכתבו הראשונים אמירה הוא לאו דוקא דבעיא לומר זאת בפה אלא גם מעשה מגדיר זאת כאומרת איני ניוזנית ואיני עושה.

והנה הגם שכתב הריטב"א שהמחילה צריכה להיות בבית דין דוקא, וביאור דבריו דמהגמ' כתובות פג. משמע שהאומר אי אפשי בתקנת חכמים שומעין לו והבין הריטב"א דלכן בעינן שההפקעה תהיה בבי"ד. ובפרט יש לחדד את הדברים יותר לפי דברי הריטב"א בעצמו שכתב "דלא להוי מילי דרבנן כי חוכא" דאם היתה אומרת בפני בעלה אין בזה חוכא כ"כ, אלא מאחר שדבריה צריכים להשמע בפני בי"ד ובי"ד פוסק שהתקנה מבוטלת ואינה יכולה לזכות יותר במזונות אם האשה תחזור יש בזה חוכא. ואכתי נראה היה להוכיח מדברי הריטב"א דבפתיחת חשבון נפרד לא מהני מדין איני ניוזנית ואיני עושה דהרי בזה אין שום חוכא אם היא תחזור בה. ועדיין אינו מוכרח.

ה.

מביא דמהראשונים מבואר דא"נ וא"ע הוא מדין מחילה.

ונראה שהדבר תלוי במה שכתבתי לדון בארוכה בספר משנת אברהם ס"סט בירור ההלכה ס"ד עמוד שסג, בהגדרה הדינית של אמירת איני ניוזנית ואיני עושה, שהבאני מדברי ההפלאה (כאן סעי' יח) שאמירת איני ניוזנית ואיני עושה היינו שהיא מוחלת על המזונות. וכן הכרחנו זאת מדברי הראשונים ע"ש בארוכה.

רשותה, וכיון שהבעל אין לו שום אמצעי עבודה בכדי לכלכל את ביתו הרי הוי כאומרת איני ניוזנית ואיני עושה, ובכה"ג הרי אמרין את סברת מהרי"ט דלא אמרין בזה קמא קמא בטיל וכל הממון שלה. וכן כתב בשו"ת אורחותיך למדני כדבר פשוט.

ג.

הערה מדברי הראשונים שבעינן לומר להדיא א"נ וא"ע.

והנה הב"י (כאן) הביא מדברי הר"ן בזה"ל : וכ"כ הר"ן בפרק אע"פ (כג: ד"ה גמ') וז"ל: דוקא בדאמרה איני ניוזנית ואיני עושה, הא אמרה איני עושה בלבד לא אמרין דמהני, ולא יהא בעל חייב לזונה דהא כי אמרה קונם שאני עושה לפיך הא קאמרה איני עושה, ואפילו הכי תנן בסמוך שאין צריך להפר אלמא לא מבטל תקנה לעולם עד דאמרה בהדיא איני ניוזנית עכ"ל. ומבואר דבעינן שהאשה תאמר בפירוש איני ניוזנית ואיני עושה. וכן מבואר מהרבה ראשונים וכן ביאר בחידושי רבינו קרשקש (שם) וז"ל: וכתב רבינו נ"ר דכל שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה מיד נתבטלה התקנה ושוב אינה יכולה לומר ניוזנית אני ועושה. דאין הרשות בידה לומר היום איני ניוזנית אבל למחר אני ניוזנית, אלא מיד שאמרה אי אפשי בתקנת חכמים שוב אין לה מזונות. עכ"ל. וכן ביאר הריטב"א (שם) וז"ל: מורי הרב לוי ז"ל היה אומר דכיון שאמרה כן בפעם אחת בבי"ד, פקעה תקנת מזונות מינה, דלא ליהוו מילי דרבנן כי חוכא, ונראין דבריו. עכ"ל.

ומבואר מדברי הריטב"א שמחילת המזונות צריכה להיות בבי"ד, ועוד כתב הריטב"א (נט.) וז"ל: אפילו לרב הונא דאמרי יכולה אשה שתאמר לבעלה איני ניוזנית ואיני עושה, הני מילי כשאמרה כן בפירוש, אבל זו שאוכלת, אע"פ שהקדישה לא אמרין נעשית כאומרת, דהא בבי"ד צריכה לומר כן. עכ"ל. וכן עיין בספר יד ידיד ס"סד שגם העלה כן מדברי הראשונים.

ולכאורה מכל דברי הראשונים הנ"ל יוצא שלא כסברת המהרי"ט הנ"ל (והבאנו את לשונו בירור ההלכה ס"ט), וצ"ל כדברי האבני האפור ח"א ס"סט אות א, שכתב ליישב דהמהרי"ט נשמר מקושיא זו וביאר בתו"ד דכל מה שצריכה לומר בפירוש היינו שבעלה זן אותה אבל היכא שבעלה לא זן אותה אינה צריכה לומר להדיא איני ניוזנית ואיני עושה. והביא את דבריו המשפטי עוזיאל מהד"ת

ו.

אחד משלם את חשבוניותיו ואת מאכלו, הרי זה ברור שהאשה לא ניזונית מהבעל והוי כאומרת איני ניזונית ואיני עושה.

האם הוי כמחילה שהדעת סומכת עליהן.

ממני אברהם מימון הלוי

מחבר סידרת הספרים משנת אברהם.

וזה מה שהשבתי להרב הנזכר.

לכבוד הרה"ג אברהם מימון שליט"א.

שמחתי מאד לקבל מכת"ר ההערה על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"קב, על חשבוניות בנק מופרדים אם מעשה ידיה של הבעל או לא. ויש להשיב על דברי כת"ר.

באות א. הביא כת"ר סברת המהרי"ט בח"מ ס"סז אם אמרינן קמא קמא בטיל. מ"מ כבר כתבתי שם אות ד, "שכשאני לעצמי נראה שאין מקום לסברה זו של המהרי"ט והחז"א (אה"ע ס"ע אות ו) דהיינו דאמרינן קמא קמא בטל. ויש להוכיח כן מדברי הרמב"ן שהמהרי"ט הביא בתחילה. והוא בר"ן בפ' אשה ניזונית בד"ה אלמנה ששהתה, וז"ל "דדוקא אלמנה הוא דבעיא שתים וג' שנים והיינו דנקט אלמנה אבל אשת איש אפילו שהתה שעה אחת ולא תבעה מזונותיה הפסידתן". נראה מזה ק"ו שאם האשה מפסידה מזונותיה אחר שעה אחת כ"ש שהיא מפסדת אחר שתים או ג' שנים. ועל זה כתב הרמב"ן אחר כך, "אבל אם לא נתן לה מזונותיה ועשתה ואכלה אפילו הותרה אין לבעלה עליה כלום... כל שאין מעלה לה מזונות זכתה היא במעשה ידיה ואפילו דרך שתיקה, וזו היא ששנינו אם אינו נותן לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה שלה". הרי הוא סתם בדבריו ולא חילק בין אם בתחילה הבעל נתן מזונותיה משעת נישואין ובין אם בתחילה הוא לא נתן כלום, ועוד נראה מלשונו שאף אחר שתים או ג' שנה הוא אינו מעלה לה מזונות זכתה היא במעשה ידיה, דהיינו אף שהוא מכלכל אשתו בשתים או ג' שנה בתחילה. ולפי זה יש לדון דלא אמרינן כאן שמעשה ידיה נתבטל בממון הבעל שהוא נתן לה בתחילה למזונותיה, וזה אף כשהיא שותקת. ולכן נראה שאין לומר סברה זו של קמא קמא בטל, ויש לאזיל אחר מה שכתב המהרי"ט בתחילה כדבר פשוט שמעשה ידיה שלה, ולא

הנה כשהאשה פותחת חשבון בנק יש לדון אם יש להגדיר את זה כמחילה על המזונות. ונראה שבפתיחת חשבון נפרד לא ברור לנו שהיא מותרת על מזונות הבעל, וגם אם נאמר שזה כוויתור על המזונות היינו שברור לנו שהיא לא תבע יותר מזונות מהבעל, הרי כבר כתב בשו"ת הרמב"ם ס"ת"ט בזה"ל: שאלה: ראובן טען על שמעון בתביעה א' וכפרו שמעון ונתחייב שבועת הסת. ועמדו זקני יושר לעשות פשרה ביניהם על דבר מה מהחשבון אשר חשב ראובן שנשאר על שמעון, ואמר שמעון אין לו אצלי מאומה, ועמד ראובן על רגליו לפני קהל מירשאל ואמר תעידו עלי חי התורה ובשם הגדול שלא אתבע לשמעון הנז' בשום דבר בעולם לעולם לא בשבועה ולא בממון. יורנו רבינו היועיל לשמעון שבועת ראובן כמו המחילה אם לא. תשובה: לא הגיע בזה מחילה בשום פנים מראובן לשמעון לא מהשבועה שנתחייב להשבע ולא מממון שנתחייב, לכן כל זמן שיתבע ראובן לשמעון בטענות אלו בעצמם הוא מחוייב בהן, אבל בעת שיתבענו יהיה עובר על השבועה שנשבע ולא מהממון. עכ"ל.

והעולה מדבריו שאדם האומר לחבירו שלא יתבע את חבירו אין זה מחילה, והביאור הוא פשוט משום שהיתור אינו על עצם החוב אלא רק על האמצעי להשיג את החוב ובכדי שהחוב יהיה מחול בעינן למחול עליו בעצמו. וכדברי הרמב"ם הנ"ל כן כתב להדיא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ס"תלה, והגם שמדברי המהרי"ט אה"ע ס"כ וכן בשו"ת הרא"ש כלל עג ס"י, מבואר דאין תביעה נחשבת למחילה, הכא הרי יש לנו ספק אם זה נקרא ויתור. ולכן נראה יותר לצדד שפתיחת חשבון בנק בפ"ע אינו כאומרת איני ניזונית ואיני עושה.

ז.

מסקנה.

כאשר ביארנו שבפתיחת חשבון גרידא אין להגדיר זאת כמחילה וכאומרת איני ניזונית ואיני עושה. אלא שכל דבר לגופו, וזוג שחיים יחד וכל אחד מפרנס את עצמו ואוכל לעצמו והם כשני אנשים נפרדים שגרים בבית אחד שכל

לומר ויתרה. וכתב הרמב"ן ז"ל דה"ה למזונות ולמעשה ידיה...". ע"ש. הרי כאן סברו הריטב"א והר"ן דלא בעינן דבור בפה אלא אף שתיקה בכלל "אומרת איני נזונת ואיני עושה". וזה קשה שהלא הם אמרו דבעינן אמירה בפה דוקא כמבואר בדברי כת"ר, אלא צ"ל דכל מה שצריכה לומר בפירושה היינו כשבעלה זן אותה, אבל היכא שבעלה אינו זן אותה היא אינה צריכה לומר בהדיא איני נזונת ואיני עושה. וכן הבין המהרי"ט בדברי הראשונים, וז"ל "ומנא אמינה לה מהא דמייתי הר"ן ז"ל בפ"ה אלמנה נזונת משם הרמב"ן ז"ל גבי אלמנה ששהתה שנים ושלש שנים שאם לא נתן לאשתו מזונות ועשתה ואכלה אפילו שהותירה אין לבעלה עליה כלום, דכל היכא דאיהו לא יהיב לה מזונות אינה צריכה להתנות בפירושה ולומר איני נזונת וכו', אלא זכתה במעשה ידיה אפילו דרך שתיקה, וזו היא ששנינו (כתובות פ"ה מ"ט) אם אינו נותן לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה שלה". הרי המהרי"ט למד חילוק זה מהראשונים עצמם, וכן צ"ל ליישב מה שכתבו הראשונים.

אלא זה עומד כנגדי, והוא מ"ש בעל התרומות שער ו ריש ח"ג, וז"ל "והיכא שיש לאשה ממון שעשאתו סגולה מן מעשה ידיה, בכל אלו אע"פ שהוא עני ואינו זן אותה ולא מלבישה כראוי, והיא נזונת מאותו ריוח שהיא עושה אותו ממון, אעפ"כ זוכה בו בעל, ובעל חוב כמו כן גובה אותה בחובו, דמעשה ידיה דבעל הוה ומה שנותר אצלה יקחנו הבעל ובעל חוב כמו כן, ואין לנו לחוש אחר שהוא עני במה שתזון אשתו דהא אסיקנא דנותנין לו מזונות אבל לא לאשתו וכדאיתי בערכין". הרי נראה מזה שאף כשבעל אינו זן את אשתו, ואף אם האשה אינה רוצה ליתן ממצעי ידיה לבעל, עדיין מע"י שלו. וזה שלא כדעת הרמב"ן והריטב"א והר"ן הנ"ל וגם שלא כמ"ש הר"ן בשם הרמב"ן בפ"ה אשה נזונת בד"ה אלמנה ששהתה, הנ"ל (עיי' אות א) וגם שלא כהרב המגיד משנה בפ"י דהל' אישות הל"כ, הנ"ל בשם הרמב"ן והרשב"א. וזה תמוה שהלא בעל התרומות הוא תלמיד הרמב"ן.

וראיתי בבד קודש על הרמב"ם בהל' אישות פ"י הל"ד, שאחר שהוא הביא דברי התרומות הנ"ל, הוא כתב "והרואה יראה דדברי בעה"ת הללו הוא מעין ספיקו של מוהרי"מ"ט הנז' ומהתימה איך לא הביא ראיה לדבריו מדברי בעה"ת הללו... והיה אפשר לומר דשאני נדון בעל התרומות לנדון מהרי"מ"ט דנדון בעה"ת היא לא היתה מכלכלת אלא את עצמה ולא לבעלה ולא לאנשי ביתה, משום הכי קאמר דהוי לבעלה, משא"כ בנדון מהרי"מ"ט

אחר מה שהוא כתב בתורת "אפשר" שמעשה ידיה קמא קמא בטיל לגבי הבעל. ואף הרשב"א שם סבר כהרמב"ן, וכן הוא במגיד משנה בפ"י דהל' אישות הל"כ, ועוד הרב המגיד הביא דין הרמב"ן לגבי אשה שהלך בעלה למדינת הים, שכן הוא הענין מהל"טז ואילך, ולכן נראה שאף אם הבעל מכלכל אשתו בתחילה ורק אחר כך הלך למדינת הים עדיין מועיל שתיקה כדי לומר שהיא זכתה במעשה ידיה, ולא אמרינן כאן קמא קמא בטיל. ולכן מה שכתב המהרי"ט בתחילה הוא העיקר, ולא מה שהוא כתב בתורת "אפשר".

אות ב. מה שהביא כת"ר בשמי, כן הוא, וז"ל שם באות ג, "אמנם עדיין י"ל שכיון שיש לה בנק מיוחד לעצמה והיא שולטת על הממון שם כפי רצונה ואין הבעל יכול ליטול הממון מהבנק בלי רשותה וכיון שאין לבעל שום מלאכה לכלכל ביתו, זה הוכחה גדולה שהיא אינה רוצה ליתן ממונה לבעלה, וזה נחשב כשהיא אומרת בפירושה א"נ וא"ע, וכבר כתבתי שאם היא מפרשת כן שוב לא אמרינן הכלל של קמא קמא בטיל כנראה מהמהרי"ט הנ"ל. וזה אף אם קבלנו עלינו הכלל של קמא קמא בטיל שהביא המהרי"ט בלשון "אפשר". מ"מ זה דוקא אם הבעל אינו זן אותה, אבל אם הוא זן אותה אז אף אם יש להם חשבונות מופרדים מעש"י לבעל, וזה מה שכתבתי "כיון שאין לבעל שום מלאכה לכלכל ביתו".

אות ג. כת"ר הביא שכתבו הראשונים דבעינן אמירה בפה דוקא באומרת איני נזונת ואיני עושה. וכ"כ הריטב"א והר"ן. ושוב כתב כת"ר "ולכאורה מכל דברי הראשונים הנ"ל יוצא שלא כסברת המהרי"ט... וצ"ל כדברי האבני האפוד ח"א ס"ט אות א, שכתב ליישב דהמהרי"ט נשמר מקושיא זו וביאר בתו"ד דכל מה שצריכה לומר בפירושה היינו שבעלה זן אותה, אבל היכא שבעלה לא זן אותה אינו צריכה לומר בהדיא איני נזונת ואיני עושה". ולענ"ד כן מוכרח לדעת הראשונים, ואין תירוץ זה בא רק ליישב דעת המהרי"ט אלא צ"ל כן כדי ליישב דברי הראשונים עצמם. כתב הריטב"א בכתובות סד: ד"ה נכנסה, "ואם אין נותנים לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה שלה. פי' מותר מעשה ידיה... אלא הכי קאמר שאם אינו מעלה כסף לפרנסתה והיא שותקת לו ויתרה מותר, וה"ה למזונות מעשה ידיה...". ע"ש. וכ"כ הר"ן בסוף פ' אע"פ (דף כח: ברי"ף) ד"ה מתני', וז"ל "ואם אינו נותן לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה. כלומר מותר מעשה ידיה שלה... הכי קאמר שאם שתקה היא ולא תבעה מעה כסף לצרכיה ועשתה מותר הרי היא לעצמה ואין הבעל יכול

פעמים מצינו שהבעל ואשתו עושים כן מפני שהוא יותר נוח לכם לעשות כן. וזה מפני שאם יש להם רק חשבון בנק אחד, אז אפשר שזה מביאין לידי תקלה, דהיינו אם ביום אחד הבעל כותב צ'ק של סך גדול, ובלי ידיעתו אף אשתו כותבת צ'ק של סך גדול, מצינו שאין להם ממון בחשבון הבנק כדי לשלם הצ'קים. ולכן יותר נוח להם אם כל אחד יש חשבון נפרד, ובזה לא מביאין לידי תקלה כזו. לכן בזה מצינו שאין כוונת האשה שהיא אינה רוצה למזונות מבעלה ומעשה ידיה שלה, אלא כוונתה היא רק שהוא יותר נוח להם אם יש להם חשבונות מופרדים. ולכן כיון שאין זה הוכחה ברורה נראה שאין לסמוך על זה כשהיא עדיין מקבלת מזונות מבעלה.

אות ה. (א) כת"ר הביא מ"ש ההפלאה שאמירת איני ניוזנית ואיני עושה, היא מטעם מחילה. ולפי זה יש לחדד השאלה בנד"ד. כתב המהרש"ל בפירושו להסמ"ג עשין מח. לגבי אלמנה ששהתה בבית אביה ולא תבעה כתובתה כ"ה שנים, "ונ"ל דמאן דמחילה אפילו בלב מהני בלא דיבור. ולמאי נ"מ להיכא שמחל בלב שאסור לו לתבוע אח"כ, והוי כגזל... ע"ש. וכן הובא דבריו בקצות החושן ס"יב ס"ק א, וגם בנתיבות שם, והקשו עליו שהלא אמרין שדברים שבלב אינם דברים. ולכן הם תירצו לפי מ"ש המהרי"ט ח"ב ס"מה, דלא אזלינן בתר מחשבה רק במקום דאיכא אומדנא דמוכח לכל העולם. וכן הוא בחקרי לב ח"א ח"מ ס"ו, "דכל דאיכא אומדנא דמוכח הו"ל דברים שבלב דמוכח והוו דברים" ע"ש. ולפי זה השאלה בנד"ד היא, שאם האשה אינה אומרת כלום, אלא היא רק פתחה בחשבון שלה בבנק, אם זה בכלל מחילה, שהלא זה רק דברים שבלב. ולכן בזה צריך לאזיל אחר האומדנא דמוכח, ויש לדון אם פתיחת החשבון נחשבת כאילו היא אומרת איני ניוזנית ואיני עושה. וכבר כתבתי שאם היא עדיין מקבלת מזון מבעלה, שאין כאן הוכחה שהיא כיון לומר איני ניוזנית ואיני עושה.

(ב) ויש להעיר על סברת ההפלאה שאמירת איני ניוזנית ואיני עושה, היא מטעם מחילה. ויש לחקור אם זה אף לפי דעת הרמב"ם. כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"א טז, "חייב עצמו בדבר שאינו קצוב כגון שאמר הריני חייב לזון אותך או לכסות חמש שנים, אע"פ שקנו מידו לא נשתעבד...". הרי מזונות אשה בכלל דבר שאינו קצוב. ועוד כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"טו הל"ו, "כל הלוקח סתם אינו לוקח אלא הדבר השלם מכל מום. ואם פירש המוכר ואמר על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, הרי זה חוזר עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחול הלוקח, או עד שיאמר

דהיא היתה מכלכלת את בעלה ואת כל בניו ואנשי ביתה איכא לספוקי דילמא לא הוי לבעלה, ומשום הכי לא הביא ראיה מדברי בעה"ת הנזכרים. אלא דאכתי כד מעיינת שפיר ליכא לפלוגי בהכי, דמה שיש להסתפק הוא כיון דהוא אינו זן אותה אפשר דהוי כמו מפרש דבריה דאמרה איני ניוזנית ואיני עושה דדבריה קיימין, וא"כ דברי בה"ת וספקו של מהרימ"ט שוין הן, וצריך תלמוד ע"ש. ולענ"ד יש להעיר על בעל התרומות עצמו איך הוא סבר שלא כרבו הרמב"ן ואף לא הזכיר שמו.

ואולי י"ל שסבר בעל התרומה דשאני דין עני שהוא אנוס ורצונו לזון את אשתו אבל הוא אנוס ואינו יכול, ובזה עדיין י"ל שהעני זוכה במעשה ידיה, אבל אם הבעל יש לו ממון ויכול לזון את אשתו אלא עדיין הוא אינו רוצה ליתן לה מזונות, בזה שפיר י"ל שמעשה ידיה שלה, ובנדון כזה דברו הרמב"ן ודע' הנ"ל. וכן יש לומר מסברה לפי מה שפסק מרן בס"ע. ד. "הנושא אשה ואח"כ נשתטית חייב לזונה ולרפאה." הרי אף כשהיא נשתטית ואינה יכולה ליתן לו מעשה ידיה, מ"מ עדיין הוא חייב לזון אותה כיון שהיא אנוסה. לכן הכי י"ל כשהבעל אנוס, דהיינו אם הוא עני או חולה ואינו יכול לעבוד כדי לזון אותה עדיין היא זוכה במעשה ידיה.

עכ"פ מצינו שהעיקר בזה כהמהרי"ט שאם הבעל אינו זן את אשתו אז אף כשהיא שותקת עדיין י"ל שמעשה ידיה שלה. וכן נראה מהראשונים הנ"ל.

באות ד. כתב כת"ר, "יש לדון אם היא ניוזנית האם עצם המעשה שהיא מפרידה את החשבונות הרי זה כמו שאומרת איני ניוזנית ואיני עושה". ואיני מבין המציאות, מה אומרת האשה כאן אם היא אומרת שכוונתה בחשבון נפרד שהיא אינה רוצה למזונות מן הבעל ומעשה ידיה שלה, הלא אנן סהדי שהיא עדיין מקבלת מזונות מן הבעל, ולכן נראה שכשהיא עדיין ניוזנית אין לחוש כלל שהחשבון נפרד בבנק הוא כאילו היא אומרת איני ניוזנית ואיני עושה, שמעשיה מוכח עליה שהיא ניוזנית מן הבעל, שהרי היא מקבלת כסף מן הבעל בכל שבוע או בכל חודש כדי לקנות אוכל וצורכי הבית, ולכן ממילא מעשה ידיה לבעל. אלא רק כשהיא אינה מקבלת מזונות מן הבעל אז שפיר י"ל שכוונתה היא בכלל "איני ניוזנית ואיני עושה". כן נראה לענ"ד.

ועוד י"ל שאין הוכחה כל כך בחשבונות בנק מופרדים שהיא רוצה לומר "איני ניוזנית ואיני עושה", שכמה

קצוב, משא"כ בנ"ד שאין במחילת מזונות דרך מקח וממכר, ולכן אף שהוא אינו סך קצוב עדיין שייך מחילה.

וכן י"ל לדעת הב"ח בסוף ס"רז, שפירש, "דבתולה בדעת עצמו בלחוד כגון שחייב עצמו לחבירו כפי רצונו או שנעשה ערב לחבירו כפי רצונו התם ודאי משתעבד אפילו בדבר שאינו קצוב שכך הוא רצונו... אבל במוכר לחבירו על מנת שאי אתה חוזר עלי במום, דהמכירה תולה בדעת שניהם... חוזר עד שיפרש המום" ע"ש. ולכן ה"ה בנ"ד ששכאומרת האשה איני ניזונית ואינו עושה, אמירה זו תלויה רק על עצמה, שכל התקון הוא לטובתה ולא לבעלה, ולכן שפיר הוא לאשה למחול אף בדבר שאינו קצוב.

אלא שראיתי שכתב הערך השולחן ח"מ ס"רמא אות ד, וז"ל "כתב הרב פני משה ס"נז, דצריך שידע המוחל כמה הוא סך מוחל ועל הכל הוא מוחל, אבל אם לא ידע הסך דהוא מוחל א"כ לא ידע מאי קא מחיל והו"ל מחילה בטעות. וכן נראה מתשובת מהראנ"ח ע"ש. וכן הוכיח מהרימ"ט ח"א ס"קב ע"ש. וכן ראיתי בדרכי נועם ס"כד, שאפשר לומר דגם לדעת החולקים על הרמב"ם במתחייב בדבר שאינו קצוב אפשר דבמחילה כ"ע מודו שצריך לידע כמה שיעור מחל ע"ש. אלא שראיתי בפר"ח במים חיים תשובה יג שהוא חולק עליהם, וכן ראיתי לבעל היד מלאכי הנ"ל שהוא חולק על סברת אחרונים אלו ופירש כל זה לנכון, ועיין עוד בזה בערך השולחן שם. ולכן נראה שהעיקר בזה, ששפיר י"ל כסברת ההפלאה שכשהאשה אומרת איני ניזונית ואינו עושה, הוא מטעם מחילה, אף שהמחילה בדבר שאינו קצוב.

אות ו. כתב כת"ר שנראה מתשובת הרא"ש כלל עג ס"י, "דאין תביעה נחשבת למחילה", דהיינו שאף שאין כאן מחילה על החוב עצמו אלא הוא רק אומר שהוא אינו תובע החוב, עדיין זה בכלל מחילה לדעת הרא"ש. ונראה שזה מפני שכתב הרא"ש שם, "שמחל לוי לאביהם כל תביעה". הרי הוא מחל רק התביעה ולא החוב עצמו, ועדיין זה בכלל מחילת החוב. ונראה שאף מרן הסכים לזה, שהטור בח"מ ס"עז הביא תשובה זו, וכתב הב"י באות ח שאף שהרמב"ם חולק על זה כיון שהם ערבים זה לזה, מ"מ יש ללמוד שאם הם קבלנים שיש כאן מחילה "שאם מחל לאחד מהם מחל הכל ושניהם פטורים". הרי מצד מחילה על התביעה הסכים מרן להרא"ש. וכן כתב ר' חיים פלאג"י ז"ל בחוקות החיים ס"סד. וז"ל "נראה ודאי דמי שחייב חוב ממון לחברו מהני מחילה להפקיע שעבוד אפילו לא אמר לו מחילה בפירוש מחול לך אלא שאמר לו דברים

לו כל מום שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך וקבלתי אותו, שהמחול צריך לידע הדבר שימחול לו בו ויפרש אותו כמו המפרש בהונייה. ופירש הטור בח"מ ס"רלב את דברי הרמב"ם, וז"ל "וזה נוטה לצד דבריו שכתב שאין אדם מקנה לחבירו דבר שאין לו קצבה" ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם לא שייך מחילה בדבר שאינו קצוב. ולכן נראה שה"ה במזונות לאשה, שהאשה אינה יכולה למחול על מזונותיה, כיון שהמזון אינו קצוב, ודלא כנראה מהפלאה הנ"ל.

אלא ראיתי ברשד"ם ח"מ ס"שע שכתב, "...ואע"ג שלדעת הרמב"ם ז"ל המחייב עצמו בדבר שאינו קצוב לא מהני, מ"מ מהטעם הראשון שאין כאן חייב ליתן אלא מחייב עצמו שלא ליקח, נראה ודאי דבר ברור שאפילו הרמב"ם יודה בנ"ד שהפטור והסילוק קיים... ע"כ לא קאמר הרמב"ם אלא דלא משתעבד האדם ומתחייב ליתן בדבר שאינו קצוב אבל לסלק עצמו פשיטא ופשיטא שדבריו קיימים לכ"ע. ע"ש. הרי שאין לומר שלא שייך מחילה בדבר שאינו קצוב כשהוא בגדר סילוק ולא לקח. וכן ראיתי לבעל היד מלאכי בבית יהודה ח"ב ס"מב בד"ה תשובה, שהוא הביא דברי הרשד"ם הנ"ל, וכתב "וכן כתב עוד משמו מהר"ש חיון נכדו בספר בני שמואל יז: והסכים עוד לדבריו מהר"ם מלמד בספרו משפט צדק ס"ס כה, ומהר"ר ברוך אנג"ל בתשובותיו ס"כז ע"ש. עיניך הרואות דהאמת אתי במה שכתבתי שדעת הרשד"ם ז"ל היא... דלסלק עצמו ולמחול מצי מחיל אף דבר שאין לו קצבה גם לפי דעת הרמב"ם ז"ל" ע"ש. ולכן אף בנ"ד י"ל שהרמב"ם מודה שהאשה יכולה למחול על מזונותיה אף שזו דבר שאינו קצוב, כיון יש כאן רק סילוק בעלמא.

אלא מצינו פירוש אחר בדעת הרמב"ם בהל' מכירה פ"טו. הנ"ל. והוא שהטעם דבעינן מחילה רק על סך ידוע במקח וממכר הוא ק"ו מאונאה. וכן הוא ברב המגיד שם. וכן כתב מרן בבדק הבית שם על דברי הרמב"ם, וז"ל "אלא דמסיים וכתב 'כמו המפרש דאונאה', משמע דמטעם דמיון דין האונאה נגע בה כדברי הרב המגיד, ולא מטעם מתחייב בדבר שאינו קצוב שכתב רבינו (הטור הנ"ל)". ולכן אף שמרן בח"מ ס"ס וס"קלא יג וס"רז כא לא פסק כהרמב"ם לגבי דבר שאינו קצוב, מ"מ עדיין הוא הביא דין זה בש"ע בס"רלב, כיון שהוא סבר כהרב המגיד שיש ללמוד דין זה מאונאה, ולכן מצינו שיש מחילה רק על סך קצוב. מ"מ עדיין אין ללמוד מזה לנ"ד, שרק בדרך מקח וממכר כששייך אונאה י"ל דשייך מחילה רק על דבר

בכפירתו. ומוכח מהמעשה שיש קטטה גדולה ביניהם עד שצריכו "זקני יושר לעשות פשרה ביניהם... לפני הקהל". לכן מסתמא שראובן כיון למעט הפשרה כל מה שאפשר. ולכן בשלמא שהוא נשבע שלא לתבוע החוב, אבל הוא עדיין אומר ששמעון חייב לו החוב, ומשום העזות פנים של שמעון שאינו מודה לו י"ל שראובן אינו מוחל על החוב עצמו שאם שמעון אינו מסכים שיש חוב למה לו לראובן למחול את החוב, ולכן אין מחילה על החוב עצמו. ולפי זה י"ל שאם חוזר שמעון ומסכים לראובן שיש חוב אז שמעון צריך לשלם החוב לראובן, שאין כאן מחילת החוב בתחילה. הרי האומדנא בנדון הרמב"ם שראובן אינו מוחל החוב, ולכן אנו תופסין לעיקר רק מה שהוא הוציא בפיו, וכיון שהוא אינו ממש בלשון מחילה, ממילא אין כאן מחילה.

אולם בתשובת הרא"ש כולם הסכימו שיש חוב, ואין מי שכופר על זה, ואין מחלוקת גדולה על זה. ועוד המחלוקת הוא רק בין היורשים, אבל אין שום הוכחה שהיתה קטטה בין לוי וראובן ושמעון. ולכן כשאמר לוי שהוא אינו תובע החוב, ממילא שהוא כיון בדעתו שהוא מחל החוב לגמרי.

וכן י"ל בדעת מהר"ם, שאף הוא מודה שיש לאזיל אחר האומדנא. כתב בשו"ת מהר"ם בס"תלה (דפוס פראג), לגבי מעשה בשעת נחום אבליים (עיין ס"תלה) "ועוד נדון זה אפילו אם כדברי ראובן אין בלשון זה לשון מחילה שאמר לו 'לא אתבעך יותר', כיון דלא אמר לו מחול לך או היפטר או אחד מלשון מחילה, שאמר לו 'לא אתבעך יותר', כיון דלא אמר לו מחול לך או היפטר או אחד מלשון מחילה, אין זה אלא פטומי מילי וכשיאמרו בתנחומי קטן, ולא נתרצה למחול, דלא אמר אלא שלא אתבעט." הרי האומדנא כאן שכל כוונת התובע הוא רק ל"פטומי מילי", ורק כדי "שלא אתבעט", ובפרט שהנתבע הוא בשעת אכלו. ולכן ודאי שהתובע לא כיון ממש למחילה, ולכן כיון שהוא לא אמר בפירוש שהוא מחל החוב, ממילא שאין לחוש למחילה.

הרי לפי זה אין מחלוקת בין הרמב"ם ומהר"ם ובין הרא"ש, ואפשי מחלוקת לא מפשינן, ושפיר הוא מ"ש החוקות החיים הנ"ל בשם האחרונים, שיש לאזיל אחר האומדנא. וכן י"ל מסברה, שכבר כתבתי לעיל באות ה בשם המהרי"ט והקצות החושן והנתיבות והחקרי לב שבמחילה בלב יש לאזיל אחר אומדנא דמוכח, ולכן י"ל שאף באמירה בפה יש לאזיל אחר אומדנא דמוכח כדי לפרש כוונת דבריו. ולכן יש לחלק, שאם פתיחת החשבון

המוכיחים שנראה שראובן מחל מהני להפקיע חוב גמור כמו שנראה מתשו' הרב מהרימ"ט ח"ב אה"ע ס"כ בשם הרב מהר"מ די בוטון, והסכים עמו מהרימ"ט שם ס"כא וכ"כ הרב כנה"ג ח"מ ס"רמא הגה"ט אות טו, וסיים וכתב בתשובת הרב משפטי שמואל ס"סו אינה חולקת על זה יע"ש. והנראה שכן הוא האמת דגם הרב משפטי שמואל מודה דכל שנראין ומוכיחים הדברים שמחל מהני, ואינו צריך שיאמר כן בפירוש מחלו לך, וכן יש להוכיח עוד מדברי מהרימ"ט שם בח"ב ח"מ ס"מה. וכן הוא בחיים ביד ס"נז דף עב ע"ב ע"ש. הרי כל האחרונים הנ"ל הסכימו לסברת הרא"ש.

ולכאורה י"ל כאן כסברת החיים שאל ח"א ס"נו לגבי לינה על גב בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו" ע"ש. ולכן לכאורה י"ל שאילו מרן ראה תשובת הרמב"ם הנ"ל אולי הוא היה פוסק כדעת הרמב"ם ודלא כהרא"ש. ולכאורה יש לדחות סברה זו, שהלא עדיין י"ל שאף אם מרן ראה תשובת הרמב"ם עדיין הוא יכול לפסוק כנגד הרמב"ם וכדעת הרא"ש. וכן מצינו במקומות אחרים שמרן פסק כהרא"ש כנגד הרמב"ם, עיין בא"ח ס"יא ב, שמרן פסק ב"א בתרא כדעת הרא"ש וכנגד דעת הרמב"ם ב"א קמא, כמבואר בשולחן גבוה שם בס"ק ד, וכן פסק מרן בא"ח ס"לב ט כדעת הרא"ש כנגד הרמב"ם, דהתם הוא הביא דעת הרא"ש באחרונה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין לדחות מה שפסק מרן כדעת הרא"ש מפני מה שמצינו בדברי הרמב"ם. אלא יותר נראה כמ"ש הב"י בח"מ ס"עז סוף אות ג, וז"ל "ועוד דפשוט המנהג לפסוק כהרמב"ם בדיני ממונות" ע"ש. ולכן עדיין י"ל שאילו ראה מרן תשובת הרמב"ם הוא היה פוסק כמוהו.

אלא שוב נראה שאין מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, ובכל מקום יש לחוש לאומדנא דמוכח, ואם יש אומדנא שהתובע אינו רוצה למחול אז יש לתפוס רק מה שהוא מוציא בפיו, ולכן רק אם הוא אומר בפירוש בלשון מחילה שוב אין לחוש ויש כאן מחילה, אבל אם הוא לא אמר בהדיא שהוא מחל, אין לחוש למחילה. אולם אם יש אומדנא שהתובע רוצה למחול, אז אף אם הלשון אינו ברור ואינו ממש בלשון מחילה עדיין אמרינן שיש כאן מחילה.

וי"ל דבנדון הרמב"ם "ראובן טען על שמעון בתביעה אחת וכפרו שמעון". הרי שמעון כופר את ראובן והוא אומר שאין כאן חוב, וראובן כופר את שמעון, והוא אומר שיש כאן חוב. ואף בשעת השבועה ראובן עומד

כתבתי בספרי משנת אברהם לדון בסתירה זו בסימן נפרד כפי שכת"ר יראה שהביא לפניו את ספרי, וכתבתי כך החילוק בין הדברים הוא פשוט דכל שהבעל מוכן לזון את אשתו, גם אם היא לא רוצה מזון ממנו, אין הבעל מפסיד את מעש"י אלא כשאומרת בפירוש איני ניזונית ואיני עושה, אולם כשהבעל לא זן אותה היא לא צריכה לומר דבר, וממילא היא זוכה במעש"י.

ג.

מבואר כן מדברי ההפלאה

וההפלאה (ס"ק כ'). כתב דהדין המבואר בר"ן בשם הרמב"ן שבשתקה ולא תבעה מזונות מעש"י שלה אינו מצד הדין דגם בשתיקה הוי כאומרת איני ניזונית ואיני עושה, דהרי לפי שיטת הר"ן כל שאמרה איני ניזונית ואיני עושה אינה יכולה לחזור בה לתבוע מזונות, וכתב: ע"כ צ"ל דלא הוי כאומרת א"נ וא"ע, ומ"מ כיון שלא נתן לה מזונות, ממילא מע"י של עצמה עכ"ל. והחילוק הוא מוכרח מדברי הר"ן שהזכרנו.

ד.

עולה מהנ"ל שיש ב' גדרים

והעולה מזה דאיכא שני גדרים במה שהבעל אינו זוכה במע"י אשתו.

א. כשאומרת איני ניזונית ואיני עושה.

ב. כשבפועל אינו זן אותה.

והם שני דינים נפרדים. ויש ביניהם נפק"מ דהנה לעיל הרמ"א (ס"ט ד ע"ש בבירור ההלכה ס"ג.) הביא מחלוקת ראשונים כשאומרת איני ניזונית ואיני עושה אם היא יכולה לחזור או לא, אולם אם אנו מגדירים שתיקה ואי תביעה מצד שבפועל היא לא קיבלה תמורת המעש"י שלה, ואינו נוגע לנידון של אמירת איני ניזונית ואיני עושה.

ה.

הערה מכל הנ"ל על דברי המשפטי עוזיאל

היא כשהבעל שוב אינו נותן לה מזונות, אז יש בזה אומדנא דמוכח שהיא כיון בדעתה לומר "איני ניזונית ואיני עושה". אולם אם הפתיחה בשעה שהבעל עדיין נותן לה מזונות אז אין כאן הוכחה כשביארתי לעיל, ועדיין מעשה ידיה לבעל. ועוד חזון למועד.

ואסיים בהוקרה רבה וברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

וזה מה שהשיב הרב הנ"ל:

מוצאי שמחת תורה תשע"ב.

לכבוד הרה"ג בעל ארחותיך למדני שלום רב לכת"ר. קיבלתי את תשובתו המיארה ואשיב מה שנראה לי לענ"ד בקצרה, ובחג לא יכלתי להשיב כיון שהייתי טרוד במסירת שיעורים בענייני דיומא. והנה ישנם הרבה דברים שכת"ר הביא שכבר התייחסתי עליהם בספרי שיראה אור בקרוב מאוד בעזרת ה' יתברך שמו, וחלק כבר הארכתי עליהם בספר שיצא כבר לאור עולם, ואציין לכת"ר בכל מקום ואקווה שיצא מזה תועלת.

א.

סברת קמא קמא בטיל

הנה בספרי כבר הערתי כן מדברי הרמב"ן (כתובות צו.) ומדברי השו"ע (לעיל ס"ע) גבי דין הלך למדינת הים, ושו"מ שהעיר כן בספר תבואת שמש ס"עא, וכתב דנראה שהמהרי"ט רק צדודי מצדד וספוקי מספיקא ליה. ומה שהבאתי לדון בסברא זו לגבי חשבונות בנק מופרדים ודחיתי סברה זו שאין חילוק היכן נמצא ממונה, וזה משום שיש כמה פוסקים שכתבו את סברת המהרי"ט, (והבאתי חלק מהפוסקים אלו בספרי), עיין בספר חוקי חיים (להרא"ח בורג"ל, ס"צה) ובשו"ת יוסף אברהם (ס"ב דף כה:) ובשו"ת שאול ונשאל (ח"ב ס"נו).

ב.

סתירה בדברי הר"ן

הנה מה שהעיר שדברי האבני אפוד נצרכים הם לדברי הראשונים ולא רק לשוב דברי המהרי"ט, הנה כבר

(ולגבי בעל אנוס כגון שנמצא בבית האסורים עיין בספרי משנת אברהם עמ' תפט).

ו.

לפי הראשונים צריך אמירה

הנה מה שכת"ר לא הבין את מה שהסתפקתי האם בעצם פירוד החשבונוט הוא נחשב כמו אמירה בכוונתי בזה לדון האם דברי הראשונים החשיבו דווקא אמירה, והרי ברור שאם ניתן לפרש מעשה זה באופן שלא קאי על אמירת איני ניוזנית ואיני עושה הרי שלא דנתי בכלום, וכל כוונתי לומר באופן שאין לבעל לפרש את המעשה הזה כאל צד אחר, האם זה גם יחשב כאמירת איני ניוזנית או בעיני לומר דווקא "בפה".

ז.

מחילה בדבר שאין בו קצבה.

עייין כבר במה שהארכתי בזה בספרי משנת אברהם (עמ' שסג) במה שציניתי בתוך תשובתי הראשונה, ושם הבאתי את דברי המהר"ם, וכן חידושי רעק"א (ח"מ ס"מא סע"ב) בשם המבי"ט, והסמ"ע (ס"עז ס"ק ב), ולגבי מה שכת"ר יישב את המחלוקת הרא"ש והרמב"ם, הנה גם צריך ליישב את דברי הרא"ש (כלל עו ס"ג).

ח.

איני ניוזנית מטעם מחילה

לגבי דברי ההפלאה שהוא מדין מחילה כך סובר גם המחנה אפרים (דבר שלא בא לעולם ס"ד) ובאמת בשו"ת יביע אומר (ח"ה ח"מ ס"א) כתב שהמחילה לא מועילה לפי שיטת הרמב"ם. ועיין בשו"ת היכל יצחק (ח"ב ס"לד) ומה שהארכתי בזה בספרי משנת אברהם עמ' שסח.

ט.

הערה בדרך אגב.

ודרך אגב בשולי הגליון של הב"י שלי יש לי הערה על הב"י שם (ס"עז) שכתב על תשובת הרא"ש ולטעמיה אזיל שפסק בשנים שלוו כאחד שגובה מאחד הכל אם ירצה,

ומכל הנ"ל יש תשובה לדברי שו"ת משפטי עוזיאל (אה"ע ח"ז ס"פב) שכתב דהדין של הר"ן המבואר כאן שוה להאי דינא דאומרת איני ניוזנית ואיני עושה, שיש ראשונים שסוברים (הר"ן כג: ד"ה בגמ' בשם הרא"ה, הריטב"א פג. ד"ה הכי, וכ"כ רבינו קרשקש נח; ובמאירי מז:) שהאשה אינה יכולה לחזור בה אחרי שאמרה איני ניוזנית ואיני עושה, ויש ראשונים שסוברים (רבינו ירוחם מישרים נ' כג ח"ה הביאו הב"י כאן, והתוספות מז: ד"ה זימנין, והרא"ש פ"ד אות י נראים כמסופקים) שהאשה יכולה לחזור בה. (עיין בארוכה במשנת אברהם ס"סט בירור ההלכה ס"ג ד עמ' שנו). ורצה המשפטי עוזיאל לומר דה"ה לנ"ד אם האשה יכולה לחזור בה כששתקה, אולם לפי דברינו הדבר נדחה שפיר, ואין לזה שום שייכות להאי דינא דהכא. דו"ק.

ה.

הערה מדברי ספר התרומות

הנה לענ"ד הבנת דברי ספר התרומות הוא פשוט ולא כמו שהבין בספר בד קודש אשר כת"ר נמשך בזה אחריו, שהבד קודש הבין שהבעל זוכה במותר מעש"י אף שהבעל אינו זן אותה. אולם נידונו של ספר התרומות אינו נוגע כלל לדין הראשונים שהביא הר"ן, אלא נידון ספר התרומות הוא כיון שעשתה מהמעשה ידיה סגולה לצורך פרנסתה, היינו שהכינה סידור קבוע למזונותיה שמוטלים על הבעל, ונראה שויתרה על חיובו ומשלו היא אוכלת וזה כעייין סברת המהרי"ט דכל דהיכא רווחא ביתא ויתרה, והרמב"ן ושאר הראשונים מיירו שעשתה לעצמה וכמו שהרמב"ן כתב בסתם מותר לעצמה כיון שאדעתא דנפשה קא עבדה. דו"ק בכל זה כי קצרתי.

ומה שכת"ר ביאר בדברי ספר התרומות הוא שמייירי באנוס כהא דהשו"ע סע"ד, הוא דוחק עצום בדבריו דמהכ"ת בדבריו שמייירי בעני שאינו יכול להשתכר. ועוד הוסיף כת"ר "חולה" זה מהכ"ת, ועדיף להישאר בצ"ע. והרי כתב הרשב"א (עז. ד"ה ולענין) שהגם שהרי"ף פסק כדעת שמואל שכופין לזון אם אין לו במה לזון כופין להוציא, ואין בזה סברת אנוס. וגם בשוטה לפי סברת הח"מ ס"ק טו, אם רוצה ליתן לה את כתובתה הרי הוא נפטר מחובת המזונות אלא הוא דרמא על עצמו חובה זו (ועיין בפת"ש שם שהעיר דמהרשב"א מבואר לא כן).

כר' יוחנן. ואפילו למאן דפסק התם כרבי חנינא הכא עדיפא, דעל הסתם היתה עושה כדרך שהיתה עושה בתחלה ואם איתא דקפדה היה לה לפרש. ולענ"ד אין זה טעם לדחות מה שהוא כתב בתחילה, ונראה שאין לומר ויתרה לגבי אשה שעוסקת במלאכה, שבשלמא לגבי הדין הנ"ל במי שמת והניח ב' בנות י"ל ויתרה כיון שהבת אינה עוסקת במלאכה עצמה ואין טורח אצלה כדי לקבל ממנה כיון שכל ממנה הוי בתורת ירושה, דהיינו שהיא מקבלת ממנה ממילא, ולכן שפיר הוא לומר שהיא מוחלת על העישור של אחותה, אבל בנד"ד שהאשה עוסקת במלאכתה ויש לה טירחה מרובה לקבל ממנה מי יאמר שבאופן כזה שהיא מוחלת על עבודתה קשה והיא נתנה ממנה לבעלה. ולכן אין לומר ויתרה בנד"ד.

ונראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הר"ן בסוף פ' אע"פ לגבי מעה כסף, 'שאם שתקה היא ולא תבעה מעה כסף לצרכיה ועשתה מותר הרי היא לעצמה ואין הבעל יכול לומר ויתרה, וכתב הרמב"ן ז"ל ה"ה למזונות ולמעשה ידיה אלא רבותא קמ"ל שאפילו במעה כסף שאינה צריכה לו כ"כ לא אמרינן ויתרה. וכן הוא ברשב"א שם בד"ה הא דתנן, וכן הוא בריטב"א שם בד"ה נכנסה. הרי מבואר דלא אמרינן ויתרה לגבי מלאכה הנעשית ע"י האשה והכל שלה, ודלא כמצדד המהרי"ט בזה, ואפשר לומר הטעם הוא כדיארתי לעיל ששאני ירושה שהיא אינה עוסקת בגופה לקבל הירושה, והירושה באה ממילא, משא"כ לגבי מעשה ידיה שאם היא עוסקת בה ברוב טירחה ודאגת נפש מי יאמר שהיא מוחלת על זה. הרי שיש לחלק בין דין ירושה ובין מלאכה. ולכן הוא נראה דחוק לומר שספר התרומות איירי שויתרה על חיוב בעלה, שהרי היא עוסקת במלאכתה כמ"ש בספר התרומות "שיש לאשה ממון שעשאתו סגולה מן מעשה ידיה."

(ב) **ועכשיו** יש לדון על מ"ש כת"ר על מה שפירשתי בלשון "אולי" בדברי ספר התרומות. כת"ר כתב ראיה כנגדי מדברי הרשב"א שפירש שלכ"ע צריך להוציא את אשתו אם הוא אינו יכול לפרנס אותה, ואין בזה סברת אונס. ובתחילה י"ל שנראה שהספר תרומות איירי בעני שאינו יכול להשתכר, שהוא כתב "אע"פ שהוא עני ואינו זן אותה ולא מלבישה כראוי", ויש לפרש שהוא איירי בעני שאינו יכול להשתכר, ואף שזה אינו מוכרח בדבריו, מ"מ מצד אחר הוא אינו מוכרח שהוא איירי רק בעני שיכול להשתכר. ומי יאמר שספר התרומות סבר כהרשב"א שהביא כת"ר, והלא הביא הב"י בס"ע (ד"ה ומ"ש ואם היה עני) דעת הרשב"א, ושוב כתב, "ורבינו

אבל למה שפסקתי סע"ב, כדברי האומרים שאין אחד מהם חייב בחצי של חבירו אלא מדין ערב שמחל לאחד מהם לא מחל אלא בחלקו וגובה מחבירו חצי החוב מיהו יש ללמוד מתשובה זו היכא ששניהם קבלנים זה לזה שמאיזה מהם שירצה גובה הכל שאם מחל לאחד מהם מחל הכל ושניהם פטורים. עכ"ל וצ"ע שהרי בתשובת הרא"ש כתב להדיא בתחילת התשובה שהמעשה היה וכתוב בו ששניהם לוויין וקבלנין זה לזה, ובזה אין לומר דהרא"ש לשיטתו בשנים שלוו שיכול לגבות מאיזה שירצה, דהא כאן מדובר בהדיא שהם קבלנים זה לזה ולכ"ע יכול לגבות ממי שירצה.

והייתי עוד שמח לפלפל עמו בדברי תורה ומאוד שמחתי מדבריו העמוקים וימחל לי על הקיצור וידון אותי לכף זכות.

ממני אברהם מימון הלוי.

וזה מה שהשבתי על דברי הרב הנ"ל:

לכבוד הרה"ג אברהם מימון שליט"א.

שלום וברכה. אני מודה מאד לכת"ר על הערותיו המחכימות. וששתי שכוונתי לכמה דברים בספר נשמת אברהם. וכעת אני משיב על קצת דבריו.

אות ה. א) כתב כת"ר לפרש דברי ספר התרומות, וז"ל "אלא נדון ספר התרומות הוא כיון שעשתה מהמעשה ידים סגולה לצורך פרנסתה, היינו שהכינה סידור קבוע למזונותיה שמוטלים על הבעל, ונראה שויתרה על חיובו ומשלו היא אוכלת, וזה כענין סברת המהרי"ט דכל היכא ורווחא ביתא ויתרה, ושאר הראשונים מיירו שעשתה לעצמה וכמו שהרמב"ן כתב דבסתם מותר לעצמה כיון שאדעתא דנפשיה קא עבד. ואין פירוש זה מוכרח בדברי ספר התרומות שהוא לא הזכיר "ויתרה" כלל. ועוד כבר כתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"ק"ב, שיותר נראה דלא כסברת המהרי"ט, וכתבתי באות ה, "ועוד כתב המהרי"ט שם לצדד על מה שהוא כתב בתחלה שהאשה זכתה במעשה ידיה, דהיינו 'אי נמי אפשר לומר דכיון דאיכא ריוח ביתא מסמתא וותרה כדאמרינן בפרק מציאת האשה (כתובות סט.) במי שמת והניח ב' בנות וקדמה ראשונה ונטלה עישור נכסים ולא הספיקה שניה לגבות עד שמת הבן א"ר יוחנן שניה ויתרה וחולקת בשוה, ומסיק דטעמא דר"י משום ריוח ביתא. ופסקו הרי"ף והרמב"ם

להוציא. וכן דקדק בערך השולחן באה"ע ס"ע אות ב בלשון הרי"א"ז ע"ש. ועוד נראה, שלפי דעת הרי"א"ז אף הרמב"ם סבר כן, דהיינו שכתב הרמב"ם בהל' אישות פ"יב הל"א, "ואם היה עני ביותר ואינו יכול ליתן לה אפילו לחם שהיא צריכה לו, כופין אותו להוציא ותהיה כתובתה חוב עליו עד שתמצא ידו ויתן." ומשמע שפירש הרי"א"ז, שזה דוקא כשהיא אינה יכולה לזון את עצמה ע"י מע"י. הא אם היא יכולה לזון את עצמה, שוב אין כופין אותו. הרי מצינו שהוא אינו דחוק כלל לומר שאף ספר התרומות סבר כן.

ועוד מה שפשוט לכת"ר שסבר הרשב"א שאף אם הבעל אנוס עדיין כופין להוציא, "ואין בזה סברת אנוס". אינו ברור כלל לדעת הרשב"א. כתב הב"י הנ"ל "וכתב הרשב"א דאפילו לדברי ר"ח והרי"ף איפשר לומר שאם אין ב"ד יכולין לכופו כגון שאין לו במה לפרנס א"נ שאינו רוצה להשתכר להרויח ולזון שכופין אותו להוציא." וכן הוא ברב המגיד הל' אשיות פ"יב הל"א, ונראה מזה שלפירוש הראשון, דהיינו "כגון שאין לו במה לפרנס", הוא כסברת כת"ר שאף אם הוא אנוס ואינו יכול להשתכר כופין הבעל להוציא את אשתו. אלא לפירוש השני, דהיינו "א"נ שאינו רוצה להשתכר", משמע שרק אם הוא יכול להשתכר אלא הוא פושע ואינו רוצה להשתכר, כופין אותו להוציא, אבל אם הוא אנוס ואינו יכול להשתכר, שוב אין כופין לו כלל. וראיתי שכתב הר"ן בסוף פ' המדירה, "וכתב הרשב"א... שאם אין ב"ד יכולין לכופו לזון כגון שהוא עני ואינו רוצה להשתכר... דכופין אותו להוציא". הרי הוא לא הביא פירוש הראשון, אלא הוא תפס פירוש השני לעיקר.

שוב ראיתי בחתם סופר אה"ע ח"א ס"קלא (הראשון) ד"ה אמנם, שאף הוא פירש דברי הרשב"א כהר"ן, וז"ל "ובאמת הרשב"א דמייתי הרא"ש ור"ן ס"פ המדירה נזהר מקושיא זו וכתב ואינו רוצה להשכיר ולהרויח, פי' בודאי אם יש לו נכסים כופין ויורדין לנכסיו ואין כאן חיי נפש, ואם אין לו וגם אם הוא חולה ואינו יכול להשכיר ולהרויח אע"פ שהוא חיי נפש מ"מ לא גרע משאר בעל חוב שאפילו המלוה מת ברעב אם אין לו להלוה פטור, אך הכי מיירי כשיכול להשכיר עצמו ולהרויח ואינו רוצה, וקשה לכופו שירוויח ויעשה מלאכה והוא אינו רוצה וה"ל חיי נפש והוא הוי ליה פושע ולכן כופין לכ"ע ע"ש. הרי להרשב"א כופין לכ"ע רק כשהוא פושע, משא"כ אם הוא אנוס. ולכן אין קושיא מדברי הרשב"א למה שביארתי.

ירוחם (נתיב כג ח"ה) כתב שתמוה על הרמב"ם למה כופין אותו להוציא מאחר שאין לו ממה לזונה, דאם אין לו אין כופין כמו בעל חוב שאין לו. וכ"כ רבינו תם בתשובה. הרי שאין כופין להוציא אם הוא עני ואנוס ואינו יכול לזונה, וי"ל דבכה"ג איירי בספר התרומות.

וכתב הב"ח שם ד"ה כתב רבי אליהו, "דבין לפרש"י ובין לפר"ת אין כופין, אלא בהא פליגי דלפר"ת יש לו כופין אותו לפרנסה כשאר בעל חוב שכופין אותו לפרוע, והיכא דאין לו אין כופין אותו ללוות ולהתעסק באומנות, אבל מוסיף על כתובתה שלשה טרפעיקין ולפירש"י בין יש לו ובין אין לו אין כופין רק מוספין שלשה טרפעיקין. ע"ש. ושוב כתב הב"ח, "וכך כתב גם רבינו ירוחם ע"ש ר"ת בתשובה דאין כופין אותו להוציא והכי נקטינן." וכן הוא ברמ"א בס"ע ג ע"ש. ולפי זה י"ל שאף ספר התרומות סבר כר"ת ואף שהבעל אינו יכול להשתכר אין כופין להוציא, אלא מוסיפין על כתובתה שלשה טרפעיקין, וחידש ספר התרומות שעדיין מעשה ידיה לבעלה, שהלא הבעל לא פקע מחיובו לגמרי כיון שהוא מוסיף על כתובתה.

שוב ראיתי לר"ח אלגאזי ז"ל בנתיבות משפט, שכתב על דברי רבינו ירוחם הנ"ל בד"ה שבתי וראה, "באיש שנולדו בו מומין גדולים קפליגו רשב"ג ורבנן במשנה ורבנן ס"ל דאין כופין אותו להוציא, ופסקו רבא ור"נ הלכה כחכמים, וכן פסקוה המפרשים להלכה. הרי דאע"ג דנולדו בו מומין גדולים קי"ל דאין כופין אותו להוציא וכ"ש מפני שאין לו במה לזונה... וכל שכן כשאין לו במה לזונה דרוצה אשה בקב ותפלות וכו' ויכולה לצמצם עצמה על ידי מעשה ידיה..... מ"מ נראה לענ"ד אם אינה בת מלאכה וא"א לה לזון את עצמה במעשה ידיה אפילו בצמצום וע"י הדחק, לכ"ע כופין אותו להוציא כדי שתנשא לאחר ולא תמות ברעב." הרי אם הבעל עני ואנוס וע"י מע"י היא יכולה לזון את עצמה, וכנודון ספר התרומות הנ"ל, אין כופין להוציא.

וכן יש לדקדק בדעת הרי"א"ז, בשלטי הגבורים בסוף פ' אע"פ (דף כח. ברי"ף) סוף אות ג, וז"ל "לשון ריא"ז, אם אין ידו משגת לזון ולפרנס את אשתו ואפילו בשיעורים הפחותים שביארנו, וגם היא אינה מסתפקת במעשה ידיה ותובעת גירושין ממנו, כופין אותו להוציא ותהיה כתובתה חוב עליו עד אשר תשיג ידו ותגבה ממנו, וכך שיטת מיי". הרי רק אם אינה מסתפקת במע"י כופין הבעל להוציא, הא אם היא מסתפקת במע"י אף שהבעל אינו יכול לזון אותה משום שהוא עני ואנוס, אין כופין אותו

שם, "וששאלתא שטר שהיה לו ללוי על ראובן ושמעון וכתוב בו ששניהם לוין וקבלנין זה לזה..." אלא אחר כך כתב הרא"ש שם, "ויורשי שמעון אומרים הכל מחל כי ראובן היה הלוי, ואבינו לא היה כי אם ערב, ומנהג הסופרים שהערב יכנס בחוב עם הלוי וכותבין ששניהם קבלנין כאילו הלוי שניהם יחד..." ע"ש. הרי מבואר שאף באמת שערבאין זה לזה, מ"מ עדיין מנהג הסופרים היה לכתוב "קבלנין" בשטר. ולכן אין להוכיח מלשון זה שהם ממש קבלנים. הרי מבואר שהרא"ש איירי באופן שבאמת הם ערבאין זה לזה. ולכן שפיר כתב הב"י שהרא"ש אזיל לפי שיטתיה.

ואסיים בברכה ובחיבה על ההערות החשובות.

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמ.

שאלה: האם יכולה אלמנה לתפוס מטלטלין בעד כתובתה אחר מיתת בעלה. ודעת הרמב"ם ומרן בזה.

תשובה: (א) כתב מרן בס"צ כ, "...ועכשיו שתקנו הגאונים שתגבה כתובה ותנאי כתובה ממטלטלין, הרי היא ניזונית ממטלטלין אפילו לא תפסה." הרי דמהני תפיסה למזונות, אלא לא מצינו בפירוש במרן אם אחר תקנת הגאונים מהני תפיסה אף לכתובתה. ולכן יש לבאר את הדבר.

כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ח הל"י "אלמנה שתפסה מטלטלין כדי שתזון מהן, בין שתפסה מחיים בין שתפסה אחר מותו, אפילו תפסה ככר זהב, אין מוציאין מידה, אלא כותבין עליה בית דין מה שתפסה ופוסקין לה מזונות ומחשבין עמה, והיא ניזונית ממה שבידה עד שתמות או עד שלא יהיו לה מזונות, ויקחו היורשין את השאר." הרי לגבי מזונות היא יכולה לתפוס, ואין מוציאין מידה.

ושוב כתב בהל"א, "וכן אם תפסה מטלטלין בכתובתה בחיי בעלה ומת גובה מהן, אבל אם תפסה אחר מותו לכתובתה אינה גובה מהן אע"ג שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי הכתובה מן המטלטלין, לפיכך תזון האלמנה מן המטלטלין אע"פ שלא תפסה." והוא כיון לזה למ"ש לעיל בפ"טז הל"ז, "תקנו הגאונים בכל הישיבות שתהיה האשה גובה כתובתה אחר מות בעלה אף מן המטלטלין כדרך שהתקינו לבעל חוב לגבות מן

ועוד אף לפירוש הראשון ברשב"א, אפשר לומר שזה דוקא כשהאשה אינה יכולה לזון את עצמה במעשה ידיה, שאין שכרה ממע"י מספיק לזון אותה, אבל כשהיא יכולה לזון את עצמה, אפשר שאף לפירוש הראשון אין כופין להוציא, וכסברת הרי"א ונתיבות משפט הנ"ל. ולכן עדיין י"ל שספר התרומות איירי בעני שהוא אנוס ואינו יכול להשתכר ולכן מוספין על כתובתה כמ"ש הב"ח הנ"ל, וחדש ספר התרומות שעדיין מעשה ידיה לבעלה, כיון שלא פקע החיוב לזון אותה מהבעל.

ומה שכתבתי "לכן הכי י"ל כשהבעל אנוס, דהיינו אם הוא עני או חולה ואינו יכול לעבוד כדי לזון אותה עדיין היא זוכה במעשה ידיה". וכתב כת"ר "ועוד הוסיף כת"ר 'חולה' זה מהכ"ת". כוונתי לפרש מאיזה טעם הבעל אינו יכול להשתכר, דהיינו שמא הוא חולה, וכוונתי למ"ש החת"ס הנ"ל שכתב "וגם אם הוא חולה ואינו יכול להשכיר". הרי הוא אינו דחוק כלל לפרש דברי ספר התרומות שהוא איירי שהבעל אנוס ואינו יכול להשתכר, וי"ל שזה בכלל מ"ש "אע"פ שהוא עני ואינו זן אותה ולא מלבישה כראוי" כן נראה לענ"ד.

אות ז. כתב כת"ר: "ולגבי מה שכת"ר יישב את המחלוקת הרא"ש והרמב"ם, הנה גם צריך ליישב את דברי הרא"ש כלל עו ס"ג". וראיתי שכתב הרא"ש שם, "ששאלתא ראובן שהוציא שובר וכתוב בו ששמעון מחל כל תביעות ממון שהיה לו עליו עד היום הזה, ושוב הוציא שמעון שטר שראובן חייב לו מנה, וזמן השטר והשובר ביום אחד, וראובן אומר ששטרו מאוחר" ע"ש. ונראה שאף כאן יש אומדנא דמוכח שכוונתו בשובר למחול ממש החוב, אף שהוא כתב בלשון "מחל כל תביעות ממון". וזה מפני שיש לאזיל אחר שעת כתיבת השובר, ובאותה שעה אין שום רמז שיש מחלוקת ביניהם, ולכן מסתמא ששמעון כיון למחילת החוב עצמו. ורק אחר כך יש מחלוקת ביניהם איזה מאוחר, או השובר ביד ראובן או השטר ביד שמעון. הרי בשעת כתיבת השובר שפיר י"ל דמסתמא כיון שמעון למחול החוב עצמו. משא"כ בתשובת הרמב"ם שיש הוכחה שבשעה שהוא אמר שהוא אינו תובע, הוא לא כיון למחול החוב עצמו, וכן בנדרון המהר"ם כשביארתיו. ולכן הישוב שכתבתי בין הרמב"ם והרא"ש עדיין נכון הוא.

אות ט. העיר כת"ר על הב"י בח"מ ס"עז שהרא"ש בתשובתיו כלל עג אות י איירי בקבלנים, ואיך סבר הב"י שהוא איירי בערבאין זה לזה. וכן הוא, שכתב הרא"ש

שתקנו הגאונים שתגבה כתובה מטלטלי ומתקנה זו ניוזנת מן מטלטלין אע"פ שלא תפסה אם הניח בעלה מטלטלין אינה יכולה לעכב, ואע"פ שבספר הדפוס כתוב 'ואם' הניח בעלה בוא'ו, גם יש הפסקה בין מ"ש 'לפיכך תזון האלמנה' וכו' למ"ש 'בעלה מטלטלין' כו', ט"ס או המדפיס הוא שהבין כסברת מהר"ם מינץ ז"ל. וכן מצאתי בדפוס מגדול עוז כתוב 'אם' הניח בעלה מטלטלין, בלא וא"ו ובלא הפסקה" ע"ש.

הרי מבואר שלדעת הכסף משנה, אחר תקנת הגאונים יכולה אלמנה לתפוס מטלטלין אחר מיתת בעלה, ואין מוציאין מידה. אלא שזה קשה לפי מ"ש מרן בתשובת בית יוסף, דיני כתובות ס"ה "דתפיסה זו אם היא לכתובה צריכה שתתפוס מחיים ואם תפסה לאחר מיתה אינה כלום. ואם תפס למזונות אפילו לאחר מיתה מהניא לפי פסק הרי"ף והרמב"ם ז"ל." הרי הוא הביא הדין לדעת הרמב"ם כבשעת הגמרא, ומשמע אף בזה"ז הדין כן, דהיינו אף אחר תקנת הגאונים. ומצינו שהוא סותר מ"ש בכסף משנה הנ"ל. וכבר הרגיש בזה הכנה"ג הנ"ל וכתב, "ואיפשר דרב המחבר בתשובה מיירי קודם שנשבעה וכמ"ש המרדכי ז"ל פ' אלמנה ניוזנת" ע"ש. ונראה שהוא כיון למ"ש המרדכי בשם תשובת רש"י, "דכל היכא דתניא שאלמנה תטול ותתן או תמכור או תשום לעצמה או לאחר בנכסי יתומים, לאחר שתשבע היא או לאחר שפייסה היתומים קא מיירי, כי לעולם קודם שבועה אין לה רשות בנכסים לא במקרקעי ולא במטלטלי, דהבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה" ע"ש.

(ב) אלא שראיתי בדבר משה אה"ע ס"מג, שהוא תירץ הסתירה במרן באופן אחר, דהיינו שמרן סבר כמהר"ם מינץ הנ"ל ושיש לחלק בין גביית הכתובה שבזה"ז היא מהמטלטלין, ובין תפיסת המטלטלין דלא מהני אף אחר תקנת הגאונים. וז"ל "ולענ"ד לחלק בפשיטות כדי שלא יהיו סותרים דבריו שבכ"מ למ"ש בתשובה, דמ"ש בכ"מ הוא ללמדנו דהר"ם ז"ל כתב דלכתובה אפילו תפסה אחר מותו אינו גובה ממטלטלין משום דכך הוא דינא דגמרא דכתובת אשה אינו גובה ממטלטלין אפילו תפסה, ולזה אמר מרן דכל זה מדינא דגמרא אבל לדידן גובה אפילו לא תפסה, גם בתשובה אינו מכחיש זה אלא דהשמיענו ז"ל דכיון דעתה כתובה נגבית מהמטלטלין וזה הוא ידוע ולא הוצרך לפרשו שם אם תפסה לאחר מיתה ורוצה להחזיק בידה כדי לגבות כתובתה לכשתרצה לאו כל כמינה דלא יפו הגאונים כ"כ את תקנתם ואם תפסה מטלטלין שיהיו בידם ויאבדו היורשים מלישא וליתן בהם עד שתרצה

המטלטלין..." ע"ש. ונראה מזה שאף שלפי התקנה האלמנה יכולה לגבות כתובתה מן המטלטלין אחר מיתת בעלה, מ"מ היא אינה יכולה לתפוס המטלטלין, וזה מ"ש הרמב"ם "אבל אם תפסה אחר מותו לכתובתה אינה גובה מהן אע"ג שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי הכתובה מן המטלטלין". וכן פירש מהר"ם מינץ כמ"ש הכנה"ג בס"צג אות נו, וז"ל "ונראה מדברי מהר"ם מינץ ז"ל בתשובה ס"צו, שלדעת הרמב"ם ז"ל אפילו לבתר דתקנו רבנן בתראי למיגבה כתובתה מטלטלי תפיסה דלאחר מיתה לא מהני לכתובה, אלא למזונות" ע"ש.

אלא שראיתי להכסף משנה שם, שכתב, "...אבל אם תפסה לאחר מותו לכתובתה אינה גובה מהם. היינו לדינא דגמרא שאין הכתובה נגבית מטלטלי, אבל לדידן גובה מהם אפילו לא תפסה." הרי לפי דבריו בזמן הזה יכולה האלמנה לתפוס המטלטלין לכתובתה אחר מיתת בעלה, ואין מוציאין מידה. אלא שזה קשה שא"א להלום פירוש זה בדברי הרמב"ם שכתב "אבל אם תפסה אחר מותו לכתובתה אינה גובה מהן אע"ג שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי הכתובה מן המטלטלין". הרי אף בזה"ז לא מהני תפיסה. אלא נראה שיש טעות הדפוס ברמב"ם לפנינו, וצ"ל שמ"ש הרמב"ם "אע"ג שתקנו הגאונים..." הוא אינו שייך להל"א אלא לדין שאחר זה, דהיינו שהוא תחילת הל"ב שבדפוס שלנו כתוב בהל"ב, "ואם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותן, היורשים נוטלין אותן והן מעלין לה מזונות ואינה יכולה לעכב עליהן ולומר יהיו המטלטלין מונחין בבית דין עד שאיזון מהן שמא יאבדו ולא יהיו לי מזונות..." ולכן י"ל שהלגירסא ביד הכסף משנה, הל"ב התחיל באמצע הל' יא שלנו, והכי קאמר, "אע"ג שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי הכתובה מן המטלטלין, לפיכך תזון האלמנה מן המטלטלין אע"פ שלא תפסה, אם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותן, היורשים נוטלין אותן והן מעלין לה מזונות ואינה יכולה לעכב עליהן ולומר יהיו המטלטלין מונחין בבית דין עד שאיזון מהן שמא יאבדו ולא יהיו לי מזונות..."

וכן פירש הכנה"ג שם לדעת הכסף משנה, וז"ל "אבל דעת הרב בעל כסף משנה לפרש שמה שכתב הרמב"ם ז"ל 'אע"פ שתקנו הגאונים שתגבה כתובה' אינו חוזר למעלה והוא ענין נפרד ממה שלמעלה, למעלה כתב 'אבל אם תפסה לאחר מותו לכתובתה אינה גובה', ושם הפסיק הענין ומיירי לדינא דגמ', דלבתר תקנה בין למזונות בין לכתובה תפיסה דלאחר מיתה מהניא, ומ"ש 'אע"פ שתקנו הגאונים' הוא נפרד שמתחיל עתה בדין אחר ואומר 'אע"פ

וכן נראה מרבינו ירוחם נתיב כג ח"א שכתב, "כתובה ומזוני ממטלטלי אחר תקנת הגאונים, וכתב הרמב"ם וזהו כתנאי כתובה כגון מזונות ככתובה לפיכך תזון האלמנה מן המטלטלין שהניח בעלה אע"פ שלא תפסה אותם והם מעלין לה מזונות ואינה יכולה לעכב עליהם ולומר יהיו המטלטלין מונחין לב"ד שאזון מהם..." ע"ש. הרי אף הוא מצרף מ"ש הרמב"ם בהל"א, דהיינו "לפיכך תזון האלמנה מן המטלטלין אע"פ שלא תפסה", למ"ש הרמב"ם בהל"א "ואינה יכולה לעכב...". הרי נראה לדעתו שכל זה הלכה אחת ברמב"ם, וכסברת הכנה"ג לדעת הכסף משנה.

שוב ראיתי שכן נראה ממ"ש מרן עצמו בב"י ס"צג בד"ה כתב הרמב"ם, וז"ל "כתב הרמב"ם אם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותם היורשים נוטלין אותם וכו', בפ"ח כתב וז"ל אע"ג שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי הכתובה מן המטלטלין לפיכך תזון האלמנה מן המטלטלין אע"פ שלא תפסה, אם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותם, היורשים נוטלים אותם וכו'". הרי מבואר שלסברת מרן יש לצרף מ"ש הרמב"ם בהל"א דהיינו "אע"ג שתקנו הגאונים", למ"ש הרמב"ם בהל"א "אם הניח...". ונראה שכן היתה הגירסא לפניו. וגם נראה שהוא גורס "אם" וכמו שכתב הכנה"ג הנ"ל. ונראה שלשון הב"י הוא ראייה גדולה למ"ש הכנה"ג הנ"ל. וכן ראיתי בחידושי הגהות שם אות ה שכתב "ברמב"ם שלפנינו איתא הגירסא הכי ושם הגירסא ואם הניח בעלה כו' והוא דבור בפני עצמו ע"ש. אמנם כבר ביארתי שמה ברמב"ם כי הך אע"ג שתיקנו הוא דבור בפני עצמו וצ"ל ולפיכך בוי"ו וכן צ"ל אם הניח בעלה בלא וי"ו ור"ל אע"ג שתקנו כו' ולכן תיזון האלמנה כו' אפ"ה אם הניח בעלה מטלטלין כו' ע"ש. הרי מרן בב"י סבר כמ"ש הכנה"ג הנ"ל בדעתו, ולכן הכי יש לפרש בדברי הכסף משנה.

ג) ומ"ש הדבר משה הנ"ל להקשות על הכנה"ג, וז"ל "דהא ודאי דלא מהני כיון דבלאו תפיסה גובה לכשתרצה". הרי מה לה לתפוס כיון שאף בלי תפיסה היא יכולה לגבות כתובתה. יש להשיב, שכבר כתב הכנה"ג שם "וא"ת מאחר דלבתר תקנת הגאונים אפילו בלא תפיסה גובה כתובה מהם, מה צורך להשימענו דתפיסה דלאחר מיתה מהניא, כבר הוקשה לו זה לר' המחבר ז"ל בב"י ח"מ ס"קז. ותיירץ דנ"מ אם אין לו עדים או שטר שזה חייב לו, שאם לא הוה תפיסה לא הוה מגבינן לה ע"כ. וה"נ בכתובה איכא למימר דנ"מ לכשנאבדה הכתובה, ובין בחוב ובין בכתובה מיירי בדליכא עדים וראיה." וכן הוא

לגבות כתובתה, אלא בענין התפיסה הדין שוה בין קודם התקנה בין לאחר התקנה, וכי היכי דקודם התקנה לא מהני תפיסה לאחר מיתה לגבות כתובתה, ה"ה לאחר התקנה לא מהני תפיסה כיון דבלאו הכי גובה מהן אפילו לא תפסה אם רוצה לגבות כתובתה... ויש לעמוד על דעת הרב כנה"ג שכתב כן בשם מהר"ם מינץ שם ורצה לאפוש פלוגתא דמרן בכ"מ לא ס"ל הכי אלא דתפיסה מהניא לאחר מיתה אף בכתובה לאחר התקנה, והוצרך לדחוק עצמו לפרש דברי הר"ם ז"ל לפי דעתם, דהרואה יראה דברי מרן ז"ל בכ"מ דלא נחית לומר דלאחר התקנה דמהני תפיסה אלא גובה מהם אפילו לא תפסה קאמר, כלומר לאפוקי דקודם התקנה דלא היה גובה מהם כלל אפילו תפסה כמ"ש הר"ם קמ"ל דלדידן גובה מהם, אבל לא נחית שם לענין התפיסה לומר שאם תפסה דאין מוציאין מידה עד שתרצה לגבות כתובתה כדין המזונות, דהא ודאי דלא מהני כיון דבלאו תפיסה גובה לכשתרצה, ולא דומה למזונות כדכתבתי. והרב כנה"ג לא הבין כן, ודין גרמא לו ז"ל דתמה על מרן ממ"ש בתשובה כנז"ל, אבל הדבר פשוט כדכתבתי לע"ד.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. כתב מרן בכ"מ, "...אבל אם תפסה לאחר מותו לכתובתה אינה גובה מהם. היינו לדינא דגרמא שאין הכתובה נגבית מטלטלי, אבל לדידן גובה מהם אפילו לא תפסה." הרי הכ"מ כתב את דבריו לגבי "אם תפסה לאחר מותו". ולכן נראה שהוא מיירי אף בתפיסה לכתובה אחר מיתת הבעל. ועוד כל שכן הוא, שהוא כתב "אפילו לא תפסה", משמע מ"אפילו" שכל שכן הוא אם היא תפסה.

וגם מ"ש הדבר משה הנ"ל "והוצרך לדחוק עצמו לפרש דברי הר"ם ז"ל לפי דעתם", דהיינו בין לדעת מהר"ם מינץ ובין לדעת הכ"מ, שהכנה"ג כתב שלדעת הכ"מ שמ"ש הרמב"ם "אע"ג שתקנו הגאונים..." הוא אינו שייך להל' יא אלא לדין שאחר זה, דהיינו שהוא תחילת הל"ב, ולענ"ד אין זה דחוק כלל, שנראה שכן סבר הר"ן בריש פ' אלמנה ניוזנית, בסוף ד"ה מה שתפסה, וז"ל "וכתב הרמב"ם בפרק הנזכר שאע"פ שתקנו הגאונים כן, אינה יכולה לעכב ולומר יהיו המטלטלין מונחין בב"ד עד שאזון מהם..." הרי הוא מצרף מ"ש הרמב"ם בהל"א "אע"פ שתקנו הגאונים", למ"ש בהל"א "ואינה יכולה לעכב עליהן ולומר יהיו המטלטלין מונחין בבית דין עד שאזון מהן". הרי להר"ן נראה שכל זה הלכה אחת, וכסברת הכסף משנה.

מהניא, וזה נראה ברור ופשוט... ברם זה חזיתי... שכתב הרשב"א ז"ל בתשובה הביאה מרן ב"י... ומצאתי לו חבר ספר מישרים... ופירש דבריו הרב נתיבות משפט ז"ל...". ע"ש. הרי הוא הסכים למ"ש הנתיבות משפט הנ"ל שרבינו ירוחם סבר כהרשב"א, אלא הוא סבר שאין כן דעת שאר רבונותא. וראיתי הדבר משה הנ"ל בד"ה ולפ"ז, שהוא הביא מ"ש מר אביו הנ"ל, וכתב בד"ה הרי, "הרי מבואר כל מאי דכתיבנא דאדרבא אחר התקנה עדיפא מינה ומצינן למימר דלא מהני התפיסה כיון דבלאו הכי גבייא, וזהו דעת הרי"ף והרמב"ם וכולהו רבונותא דמייתי התם, זולת הרשב"א ז"ל דחידש דאף לכתובה מהני תפיסה אפילו לאחר מיתה לאחר התקנה, ומצא לו חבר להרב ס' מישרים וכמ"ש בשם הרב נתיבות משפט ז"ל" ע"ש. הרי מלבד הרשב"א ורבינו ירוחם לא מצינו מהראשונים שסברו דמהני תפיסה, והוא הסכים לדיוק הנתיבות משפט בדברי רבינו ירוחם.

ויש לדון בזה, שהלא הלשון של רבינו ירוחם הוא כהרי"ף והרא"ש בריש פ' אלמה ניוזנית, שכתב רבינו ירוחם הנ"ל "אלמנה שתפסה למזוני ממטלטלי מה שתפסה תפסה, לכתובה מה שתפסה לא תפסה. והאידינא שתקינא כתובתה ותנאיה ממטלטלי מה שתפסה תפסה". וכתב הרי"ף, "והאידינא תקינו רבנן כתובה אפילו ממטלטלי, וכיון דמזוני תנאי כתובה ותנאי כתובה ככתובה דמי, מזונות נמי ממטלטלי בין תפסה בין לא תפסה". וכן הוא ברא"ש שם. ונראה שרבינו ירוחם פירש בדברי הרי"ף והרא"ש שדין כתובה כדין תנאי כתובה, וכיון דמהני תפיסה לכתובה ה"ה דמהני תפיסה לתנאי כתובה, דהיינו מזונות. וכן מ"ש הרי"ף והרא"ש "נמי", פירושו שכמו שבכתובה יש לגבות ממטלטלי בין תפסה בין לא תפסה, ה"ה "נמי" במזונות ממטלטלי בין תפסה בין לא תפסה. הרי שאין לחלק בין כתובה ובין מזונות ובשניהם מועילה תפיסה. וקשה לומר שרבינו ירוחם פליג על רבו הרא"ש ולא הזכיר שמו. ולכן כיון שכתב הנתיבות משפט שרבינו ירוחם סבר כהרשב"א, והכרם שלמה והדבר משה לא חלקו על זה, ממילא י"ל שכן דעת הרי"ף והרא"ש. ולכן איך כתבו הכרם שלמו והדבר משה שאין כן דעת שאר הראשונים.

ועוד, אם אמרינן שכן דעת הרי"ף דמהני תפיסה לכתובה וכדעת הרשב"א, ממילא י"ל שכן יש לפרש בדעת הרמב"ם לפי הכלל שכתב הב"י בא"ח ס' תקיה בד"ה ולענין, וז"ל "וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה". וכן הוא בגינת ורדים א"ח כלל ג ס"ז

לר"ח אלגאזי ז"ל בנתיבות משפט הנתיב כג ח"א שכתב, "ואע"ג דהאידינא גביא כתובה ממטלטלי שאפילו לא תפסה, נ"מ טובא במה שתפסה לכמה מילי, חדא שאם יש בעל חוב מוקדם ממנה וקדמה היא ותפסה אפילו לאחר מיתה, הוה ליה כבעל חוב מאוחר שקדם וגבה כמ"ש הר"ן בפ' הכותב לאשתו גבי מתני' דינתנו לכופל שבהן יע"ש. ועוד נ"מ לתפסה ולא נשבעה ונתנתם לאחר ומתה וכמ"ש לעיל" ע"ש.

(ד) ועוד כתב הנתיבות משפט שם, שדעת רבינו ירוחם היא כדעת הרשב"א דאחר תקנת הגאונים מהני תפיסה לכתובה, וז"ל "ומ"ש רבינו 'והאידינא שתקנו כתובה ותנאיה ממטלטלי מה שתפסה תפסה', נראה שכוונתו לומר דהאידינא דתקנו כתובה ממטלטלי אפילו תפיסה דלאחר מיתה מהניא לכתובה, והן הן דברי הרשב"א בתשובה הביאה הרב מוהריק"א בטור אה"ע ס"צ וז"ל עכשיו שנהגו לכתוב ממטלטלי וכו', וכתובה גובה אפילו מן המטלטלים, אפילו תפסה לכתובה לאחר מיתת הבעל מה שתפסה תפסה ע"כ" ע"ש. ולכאורה יש להביא ראיה שדעת רבינו ירוחם היא כדעת הרשב"א ממ"ש הב"י בס"צ וז"ל "ז"ל רבינו ירוחם כתב הרי"ף בתשובה שהאשה שתפסה מטלטלין למזונות כשחזרה מקבר בעלה... ע"כ. ונראה דאין מוציאין מידה לתת ביד היוורשים אלא נותנין אותה ביד נאמן עכ"ל... כתב הרשב"א בתשובה עכשיו שנהגו לכתוב מטלטלי ומקרקעי וכתובה גובה אפילו מן המטלטלין אפילו תפסה לכתובה ואפילו לאחר מיתת הבעל מה שתפסה תפסה". הרי מרן הביא תשובת הרשב"א מיד אחר דברי רבינו ירוחם, ולא אמר שהם פליגי. ולכן נראה שאף לסברת מרן דעת רבינו ירוחם כדעת הרשב"א וכמ"ש הנתיבות משפט הנ"ל. אלא שיש לדחות ראיה זו ממ"ש המאמר בס"ק ע"ג בענין אחר, וז"ל "ועל כרחק צ"ל שהם חולקים, ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה". ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שמרן הביא דברי רבינו ירוחם וגם דברי הרשב"א אין מזה הוכחה שלסברת מרן הם מודים זה לזה. מ"מ אף שאין ראיה מכאן, עדיין פירוש הנתיבות משפט נכון הוא, וי"ל שרבינו ירוחם סבר כהרשב"א.

(ה) וכתב הכרם שלמה (מר אביו של הדבר משה הנ"ל) אה"ע ס"ל, "ואי תפסה לאחר מיתה דוקא אם תפסה למזוני יכולה למימר קי"ל כהרי"ף והרמב"ם ז"ל, אבל לכתובה לא דליכא שום מרבוותא דלימא דתפיסה דלאחר מיתה

ועדיין תפיסה זו מהניא. אלא שיש לדקדק ממה שהוא הביא ראיה לדבריו ממ"ש בגמרא "אלמנה שתפסה מטלטלין בכתובתה מה שתפסה תפסה", שהלא מבואר בגמרא שזה רק לגבי מזונות ולא לכתובה (וכן הוא בהג' אשירי שם שהביא דברי הראב"ן הנ"ל). אלא צ"ל שכוונת הראב"ן היא, שבזה"ז יש לדמות תפיסה במטלטלין אף לכתובתה לתפיסה ממטלטלין למזונות קודם תקנת הגאונים. הרי לדעתו נראה דהאידנא מהני תפיסה לכתובתה אחר מיתת בעלה.

וכן נראה בתשובה שניה של הראב"ן שהביא המרדכי שם, וז"ל "...ואמרו לא נשבעת אמנו על כתובתה והנכסים בחזקתנו הם. דעתי נוטה שזכתה הבת מכל צד, שבאים אחים להוציא מיד אחותם מכא אביהם ואומרים לא נשבעה אמם על כתובתה ונכסים בחזקתן הם, אפילו יש להם עדים שהנכסים של אביהם היו, אלו שביד אלמנה אין יכולים להוציא מיד כדאמרינן ריש פ' אלמנה ניוזנית אלמנה שתפסה מטלטלין בכתובתה מה שתפסה תפסה ואין היתומים יכולין להוציא מידה" ע"ש. הרי הוא איירי לגבי כתובה ועדיין אמרינן מה שתפסה תפסה. ואף שהראיה מפ' אלמנה ניוזנית, היא לגבי מזונות דוקא, יש לפרש כמו שפירשתי לעיל שכוונת הראב"ן היא, שבזה"ז יש לדמות תפיסה במטלטלין לאחר מיתת הבעל אף לכתובתה לתפיסה ממטלטלין למזונות קודם תקנת הגאונים. הרי אף הראב"ן סבר כהרשב"א.

ולכן י"ל שרש"י ורבינו ברוך והרי"ף והרמב"ם והרא"ש והראב"ן והרשב"א ורבינו ירוחם כולם סברו דבאידנא מהני תפיסה במטלטלין לכתובתה אחר מיתת הבעל. ולכן יש להעיר מזה על מ"ש הכרם שלמה והדבר משה הנ"ל ששאר רבוותא לא סברו כן. אלא נראה שהעיקר כמ"ש הכנה"ג ומה שהוא פירש בסברת הכסף משנה לדעת הרמב"ם.

ו) עוד ראיתי בדבר משה שם בד"ה וזה מבואר, שהביא ראיה לדעתו שהרמב"ם סבר דמהני תפיסה אף אחר תקנת הגאונים רק למזונות ולא לכתובה, וז"ל "וזה מבואר בדברי הר"ם ז"ל דבתחילה כתב החילוק שיש בתפיסה למטלטלין לכתובה מדינא דגמרא, ואח"כ כתב אע"פ שתקנו הגאונים שתגבה הכתובה ותנאי כתובה מהמטלטלין כו' אם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותן היורשים נוטלים אותן וכו' מכלל דבמזונות אם תפסה אין נוטלין אותן, הא אם תפסה לכתובה היורשים נוטלין אותם מדכתב חילוק זה במזונות, דאל"כ ליאשמועינן ריבנות

בד"ה ומה שפירש, שכתב "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי". ולכן יש לפרש דברי הרמב"ם כמ"ש הכנה"ג הנ"ל לדעת הכסף משנה, ובזה דעת הרמב"ם כהרי"ף.

ולענ"ד נראה ש"ל שאף רש"י סבר דמהני תפיסה לאחר מיתת לכתובה אחר תקנת הגאונים. כתב המרדכי בפ' אלמנה ניוזנית, "וכן פירש"י בתשובתו דכל הנכסים שהניח המת הם בחזקת היתום בכל מקום שהם ואינם משועבדים לא לכתובה ולא לבעל חוב אלא למזונות בלבד, ואם תפסה לכתובה לאחר מיתת יחזור ליוורשיו בלא שום טענה... וה"פ לא אמרן אלא מזוני מפני חיי נפש אבל כתובה אפילו לאחר שנשבעה דאז דינה לטרוף ממקרקעי, אם תפסה מטלטלין מפקינן מינה. וכתב רבינו ברוך וז"ל בראותי זה הפסק תמהתי ואמרתי האידנא משתעבדי מטלטלי לכתובה ולבעל חוב, ואמאי לא מהני אפילו תפיסה לאחר מיתת אפילו לכתובה. ואומר אני היינו טעמא ידידיה משום דאמר פ' הכותב דלא מהני תפיסה אלא היכא שצבורים ומונחים ברה"ר או בסימטא אפילו לרבי טרפון דאמר תפיסה לאחר מיתת מהניא, הלכך כשהנכסים מונחים ברשות המת, מיד כשמת נכנסו ברשות היתומים" ע"ש. וכן הוא בהג' אשירי שם. הרי לפי מה שפירש רבינו ברוך בדברי רש"י רק ברשות היחיד אין תפיסה מועילה, אבל הרה"ר או בסימטא שפיר י"ל דהאידנא מהני תפיסה לכתובה. וזה מ"ש "ואמאי לא מהני אפילו תפיסה לאחר מיתת אפילו לכתובה", דהיינו שאף לכתובה מהני תפיסה לאחר מיתת, אם היא ברשות הרבים. והמרדכי והג' אשירי קבלו תירוץ זה של רבינו ברוך בלי פקפוק. הרי אף רש"י ורבינו ברוך סברו כהרשב"א הנ"ל.

וכן י"ל בדעת הראב"ן במרדכי שם, וז"ל בתשובה ראשונה, "...ועוד הא מעשה בכל יום שאדם נותן מטלטלין בלא דעת אשתו אע"פ שמשועבדים לה בזמן הזה, ואם הם רוצים להשוות שיעבוד מטלטלין לשיעבוד קרקעות לא יתן אדם מטלטלין בלא אשתו, אלא ודאי כי תקינו דורות האחרונים כתובת אשה ממטלטלי מפני שאין להן שדות בזה"ז... ותופסת אותן נשבעת כמה יש בידה וגובה השאר ממטלטלין שהן בעין בשומת ב"ד, אע"ג דתפסה לאחר מיתת בעלה, דהרי אמרינן אלמנה שתפסה מטלטלין בכתובתה מה שתפסה תפסה, ואין כח ביד חכמים להוציא מידה, ואפילו בזמן שהיה שיעבודה על הקרקעות וכ"ש עתה ששיעבודה על המטלטלין" ע"ש. הרי הוא איירי בגביית כתובה, שהוא כתב "כתובת אשה ממטלטלי", והוא כתב "דתפסה לאחר מיתת בעלה",

ואם תפס למזונות אפילו לאחר מיתה מהניא לפי פסק הרי"ף והרמב"ם ז"ל. ונראה שזה סותר מ"ש מרן בכסף משנה הנ"ל. כבר כתב הכנה"ג שם לתרץ דברי מרן כמו שכתבתי לעיל. ולענ"ד עוד י"ל, שמ"ש מרן הוא רק לאפוקי ממ"ש לעיל מזה, דהיינו "דמרגלה בופמייהו דאינשי ונשי דתפיסה בכה"ג מהניא, ופשיטא להו האי מילתא מבעיתא בכותחא" ע"ש. ולכן הוא כתב שאין זה פשוט כלל כיון שמדינא דגמרא תפיסה לכתובה אחר מיתת הבעל לא מהניא. ואע"ג שבזמן הזה יש תקנת הגאונים, מ"מ כבר כתב הרמב"ם בהל' אישות פ"ט הל"ז שתקנה זו אינה בכתובת בני דכרין. ובהל"ט כתב שיש מקומות שלא ידעו מתקנת גאונים. ולכן מ"ש מרן בתשובה הוא רק כהקדמה לתשובתו כדי לאפוקי ממה שאמרו המוני עם, ושאיין זה דבר פשוט כבעיתא בכותחא. מ"מ לדינא הוא מודה שאחר תקנת גאונים אה"נ שתפיסה מהני.

ועוד אף אם לא תאמר שיש ליישב דעת מרן בתשובה כדלעיל. אז י"ל שיש מחלוקת בין מ"ש מרן בכסף משנה ובין מ"ש מרן בתשובה. וכבר כתב הברכ"י ח"מ ס"לד אות יז ד"ה ומצאתי, לגבי תשובות מרן, "כי כמה זימני אירע כן בתשובות, דהמסדר והמגיה בם יהיו חותמים לפי השערותם כידוע". הרי הוא אינו ברור שכל תשובות מרן הן ממנו. וכן הוא בשו"ת ברכה י"ד ס"רמט אות ב לגבי תשובה אחרת למרן, וז"ל "והן עתה נטה דעתי שאינה מתורת מרן, ויש לי סמוכות על זה, ואין ראיה דחתים עלה מרן כי כזה וכזה עושים המעתיקים כאשר נתברר לי כמה זימני" ע"ש. ועיין בברכ"י ח"מ ס"כה אות כח שכתב, "בארץ ישראל ומצרים שנהגו כפסק מרן, לא זו בלבד כמו שפסק בבית יוסף ובש"ע אלא גם כמו שפסק בתשובה, כן מוכח ממ"ש הרב משאת משה... ואינו מוכרח". ואף שראיתי לר' כלפון משה הכהן בשואל ונשאל ח"ב ס"קס שכתב לחלוק על הברכ"י, וז"ל "דמסתמא כיון שחתום מרן על התשובה שבאבקת רוכל, היא ודאי למרן ז"ל". ע"ש. (ועיין בחיים שאל ח"א ס"עד אות יא שאחר שהוא הביא דעת המשאת משה הנ"ל הוא כתב, "והם דברי טעם דאנן קבלנו הוראת מרן ז"ל. ודבריו בתשובה הם הלכה למעשה בפרטות ועדיף מש"ע". ובהשמטות שם הוא כתב "ולא אכחד דיש לצדד דדוקא דינו בש"ע קבלו" ע"ש). מ"מ כבר ראיתי לר' שלמה אבן דאנאן ז"ל בבקש שלמה ס"מב ד"ה ודע, שהביא מ"ש הברכ"י הנ"ל, וכתב "ולפי זה כל שלא יש לנו בירור שהתשובה היא של מרן, מידי ספיקא לא פלטינן אף כי שמו הגדול נקרא עליה" ע"ש. ולכן בנדר נראה שמ"ש מרן בכסף משנה הוא העיקר,

דאף בכתובה אם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה היורשים נוטלין אותן, והוה שמעינן דהדין שוה בין בכתובה ובין במזונות, ומדנקט האי דינא דוקא במזונות משמע דלענין התפיסה בכתובה לא מהני תפיסה אלא היורשים נוטלין אותם והם יפרעו לה כתובתה לכשתרצה משופרי שופרי, משא"כ במזונות דאם תפסה אין היורשים נוטלין אותן. ולזה כתב מרן ז"ל בתשובה הדברים כפשוטן דלפי פסק הרי"ף והרמב"ם לא מהני תפיסה לכתובה לאחר מיתה" ע"ש. הרי כיון שבהל"יב הביא הרמב"ם רק הדין לגבי מזונות דמהני תפיסה, וז"ל "ואם הניח בעלה מטלטלין ולא תפסה אותן, היורשים נוטלין אותן והן מעלין לה מזונות". משמע שאין הדין כן לכתובה ולא מהני תפיסה לכתובתה.

ויש להשיב, שמ"ש הרמב"ם בהל"יב שהיורשים "נוטלים אותן", דהיינו כדי לישא וליתן בהם כדי לפרנס האלמנה כל זמן שהיא לא תבעה כתובתה. וזה כמ"ש בתשובת הרי"ף ס"מו, "הרי הם סוחרים בו ומשתכרין בו וזנין אותה, ואם רצתה בכך מוטב ואם לאו תטול כתובתה". ולכן כתב הרמב"ם בהל"יב, "והן מעלין לה מזונות ואינה יכולה לעכב עליהן ולומר יהיו המטלטלין מונחין בבית דין עד שאיזון מהן". אולם כל זה לא שייך כשהאלמנה רוצה לגבות כתובתה, שהרי היורשים משלמים האלמנה כתובתה רק פעם אחת ממה שיש בידם, ואין להם לישא וליתן במטלטלין כדי לשלם הכתובה שהמטלטלין כבר בידם, אלא רק כשהם צריכים לזון האלמנה לזמן מרובה, אז הם צריכים לישא וליתן במטלטלין כדי לפרנס האלמנה לכמה ימים. וכבר כתב הריב"ש בס"קז בד"ה ולענין, "ולענין המזונות האלמנה תהיה נזונת לעולם ואין יכולת ביד היתומים להפקיע מזונותיה בפרעון כתובתה בלא רצונה... הרי"ף והרמב"ם ז"ל פסקו כשמואל וכן הסכימו כל האחרונים... וכי ראו הקהל שנכסי היחידים מועטים ואם האלמנה תהיה נזונת לעולם לא ישאר דבר ליתומים עשו תקנות... ע"ש. הרי אפשר להיות מזונות לאלמנה לזמן מרובה. ולכן ודאי שייך בזה שהיתומים רוצים לישא וליתן במטלטלין, משא"כ בפרעון הכתובה שהוא רק בפעם אחת, לא שייך נושא ונותן במטלטלין כיון הם משלמים לאלמנה רק פעם אחת ממה שכבר יש בידם. ולכן כל דין זה לא שייך בגביית כתובה, ולכן הרמב"ם הזכיר רק מזונות ולא הביא שתפיסה מהני בכתובתה. ולכן אין ראיה מכאן שהרמב"ם סבר דלא מהני תפיסה לכתובתה.

ז) ומ"ש מרן בתשובה הנ"ל "דתפיסה זו אם היא לכתובה צריכה שתתפוס מחיים ואם תפסה לאחר מיתה אינה כלום.

יורשה דכיון דהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעלת מום, ובתוך כך מתה קודם שנתפייסו אינו זוכה בירושה. ומהכא שמעינן שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה, שוב אינו יורשה, כדאמרין במס' גיטין (יח). משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות. הרי נראה מדברי הרשב"ם שאם יש בדעת הבעל לגרשה אינו יורשה, דהיינו ששוב היא אינה כאשתו, וממילא הוא אינו צריך להתאבל עליה.

אלא מצינו שהתוספות והרא"ש שם פליגי על פירוש הרשב"ם, והם פירשו הסוגיא לגבי ארוסה, וכתבו התוספות, "דבארוסה מיידי, ובא לראות אם היא תותרנית אם לאו, ואם אינה תותרנית ישאנה, ואמרו חכמים הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבדוקה ולא לשם נישואין נכנס, ולכן אם מתה לא יירשנה..." ע"ש. ולפי זה אין להוכיח מכאן לגבי גירושין. ועוד מהרשב"ם הנ"ל נראה שדינו לפי מ"ש בגיטין יח. שאם נתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות. אולם זה לפי דעת רבי שמעון שם, ומצינו שרבנן פליגי עליו, וכתבו הרא"ש בריש פ"ב דגיטין אות ד שלר' יוחנן יש לבעל פירות עד שעת נתינה, וכן הלכתא ע"ש. ולכן לדעתם כיון דקי"ל כר' יוחנן ולבעל יש פירות עד שעת נתינה, ממילא הוא יורשה, והוא צריך להתאבל עליה.

וראיתי בים של שלמה בגיטין פ"ב אות ד שדן בזה, והוא הביא דברי הרשב"ם הנ"ל וכתב, "נראה לי דלאו דוקא משעת כתיבה לר"ש, אלא אף בלא כתיבה, כלישנא דתלמודא מכיון שנתן עיניו לגרשה כו', ומשמע היכא דברירה לן דנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות לר"ש, רק משעת כתיבה הוא מילתא דברירא לן שנתן כבר עיניו לגרשה. רק שתמה אני על דבריו מה מביא ראיה מר"ש, הא רבנן פליגי אפילו לריש לקיש, וסברי משעת חתימת הגט, והלכה כרבנן... ובעלי התוספות והרא"ש נמי השיגו על דבריו, וכתבו שאין ירושת הבעל שהיא דאורייתא נפקעת עד לאחר גירושין. ומעשה בא לידי באחד שהיה בקטט עם אשתו, והיה לו דעת ברור לגרשה, ובתוך אותו הקטט מתה. והוריתי לו שלא לישב ז' ימי אבילות, ושלא להתאבל עליה. והבאתי ראיה מדברי הרשב"ם שפסק כך אפילו לענין ירושת הבעל שהוא דאורייתא... ונילף מיניה מק"ו לענין אבילות שהוא לכ"ע מדרבנן דפטור מאבילות. ואף שכתבתי דליתא לדברי רשב"ם, היינו משום דס"ל (דסבירא לן) דהלכה כרבנן דסברי אליבא דר"י שיש לבעל פירות... אבל מנין לנו לחייבו באבילות דרבנן. ועוד מאחר לר"ש דסבר כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו

וכ"ש הוא כיון שנראה מלשונו בב"י הנ"ל שהוא סבר כפירוש הכנה"ג הנ"ל בדעת מרן בכסף משנה.

ולכן למסקנה נראה דמהני תפיסה לכתובתה אחר מיתת הבעל, וכמ"ש הכנה"ג שם, וז"ל "ולענין הפסק נראין הדברים דתפיסה לאחר מיתה מהנייא אפילו לכתובה כדעת הרב המחבר ז"ל בכסף משנה. וכן הסכים הרשד"ם בחא"ה ס"קפז וקפט וקעח" ע"ש. וז"ל הרשד"ם בס"קעח "דאלמנה שתפסה... אין מוציאין מידה... וזה אפילו למזונות, כל שכן אם תפסה לפרעון כתובתה... ואין לומר דהיינו היכא דתפסה מחיים אבל תפיסה לאחר מיתה לא מהני... היינו לדידהו דלאו הוו משעבדי מטלטלי לכתובה ולב"ח, אבל אחר תקנת הגאונים דמטלטלי משעבדי הכל שוה" ע"ש. וכן ראיתי לר' רפאל מלדולה ז"ל במים רבים אה"ע ס"כג ד"ה נמצינו, שהוא הביא מ"ש הכנה"ג לפרש דברי הכסף משנה, ולא פליג עליו. וכן ראיתי במעשה רוקח על הרמב"ם שם. ואף שהדבר משה הנ"ל הקשה על הכנה"ג כמו שביארתי לעיל, מ"מ לדינא הוא כתב, "דפסיק ותני שם הר' מר אבא ז"ל דמה שתפסה האלמנה אפילו לכתובה מהניא, דמי יוכל להוציא מידה" ע"ש. וכן עיקר.

סימן קמא.

שאלה: האם הבעל שרוצה לגרש את אשתו, כיון שיש קטטה ביניהם, צריך להתאבל עליה אם מתה קודם נתינת הגט.

תשובה: (א) כתב מרן בס"צ ה, "מי שנתגרשה ספק גירושין ומתה אין הבעל יורשה". וכתב הרמ"א שם, "אבל כל זמן שלא נתגרשה אע"ג שנתן עיניו לגרשה יורשה". נראה מזה שכיון שהבעל יורשה יש לדון שהיא עדיין אשתו, ולכן ה"ה שהוא צריך להתאבל עליה (וכמ"ש התוספות ביבמות פט: ד"ה כיון, שכתבו "דכל היכא דירית לה, מטמא לה", ואם הוא מטמא לה ממילא שהוא צריך להתאבל עליה, וכמ"ש מרן בי"ד ס"שעד ד ע"ש). אלא מצינו שדין זה של הרמ"א אינו ברור אלא הוא תלוי על המחלוקת בין הרשב"ם ובין התוספות והרא"ש. שכתוב בב"ב קמו. "אמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית היא, ונכנס אחריה לחורבה לבדוקה, אמר לה ריח צנון אני מריח בגליל, אמרה ליה מן יהיב לן כותבות דיריחו ואכלנא ביה, נפל עלה חורבה ומתה, אמרו חכמים הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבדוקה, מתה אינו יורשה." ופירש הרשב"ם, "...אינו

למ"ד משום פירי איכא, אלא מן האירוסין בשלמא למ"ד משום בת אחותו איכא אלא למ"ד משום פירי ארוסה מי אית לה פירי, אמר רב עמרם הא מילתא שמעית מיניה דעולא דאמר משום תקנת הולד. אלמא עולא לית ליה טעמא דבת אחותו מדאיצטריך לפרושי טעמא משום תקנת ולד. ועוד מדאמר רמי בר חמא ביבמות פ"ג (דף נב:) הרי אמרו אמר ללבלר כתוב גט לארוסתי לכשאכנסנה אגרשנה הרי זה גט, אלמא רמי בר חמא לא חייש לטעמא דבת אחותו, וכיון דעולא ורמי בר חמא ור"ל קיימי בחדא שיטתא, דרבי יוחנן יחידא ולית הלכתה כוותיה, ועוד דר"ש דמתניתין נמי ס"ל משום פירות הוא, וכן הלכתא.

הרי לפי מ"ש הבעל העיטור בפירוש ראשון, "דקמיתא אפכינן, ור' יוחנן ור"ל קי"ל כר' יוחנן דאמר זמן משום פירות", ובזה אנו קי"ל כרבי יוחנן וכהא דאתמר "מאימתי מוציאין לפירות רבי יוחנן אמר משעת כתיבה", י"ל שאף הרשב"ם סבר כן, והוסיף הרשב"ם לפרש שכתובה לאו דוקא אלא מזמן שהבעל נתן עיניו לגרשה.

ולפי מ"ש הבעל העיטור בפירוש שני, דמפכת בתרייתא, אנו קי"ל כר"ל שביין לרבנן ובין לר"ש הטעם הוא מפני פירות. אלא עדיין יש לשאול שהלא הו"ל להרשב"ם לפסוק כרבנן, אלא נראה שסבר הרשב"ם דמ"ש בגיטין יז: "והא איפכא אשמעינן להו, דאתמר מאימתי מוציאין לפירות רבי יוחנן אמר משעת כתיבה וריש לקיש אמר משעת נתינה, איפוך." הרי במפכת תרייתא, מצינו שר"ל סבר מוציאין לפירות משעת כתיבה. וצ"ל שר"ל אמר כפשוטו, ודלא כהתוספות ודע' שפירשו כתיבה דהיינו חתימה. ולכן מצינו שר"ל פסק כר"ש. ולענ"ד שלזה כיון הריי"ף שם שכתב, "ואיכא מ"ד הלכתא כר"ש בן לקיש דאמר משעת כתיבה...". וכן הוא ברא"ש שם אות ד שכתב, "איכא מאן דאמר הלכה כריש לקיש דאמר משעת כתיבה, אבל משום בת אחותו לא, קסבר זנות לא שכיחא", אף שהריי"ף והרא"ש עצמם לא סברו כן.

וכן ראיתי בבית יהודה ח"ב ס"קכא שפירש כן בד"ה ואפשר לומר, וז"ל "אבל לרשב"ם פירוש שעת כתיבה דריש לקיש כפשוטה, וס"ל הלכה כרבי שמעון, ולאו דוקא עד שעת כתיבה אלא משנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות" ע"ש. הרי הוא פירש שלדעת הרשב"ם אנו קי"ל כר"ל שפסק כר"ש. ועוד הוא פירש ששעת הכתיבה לאו דוקא, וכמ"ש הים של שלמה הנ"ל, שכתב "היכא דברירה לך דנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות לר"ש, רק משעת כתיבה הוא מילתא דברירא לך שנתן כבר עיניו לגרשה".

פירות, א"כ ק"ו לענין אבילות, ונהי דחכמים חולקים, והלכה כוותיהו, מ"מ הלכה כמיקל באל, א"כ הלכה כר"ש באבילות... והנה תמהו העם על ככה, ושלחתי דברי לזקני ירושלים, וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו לק"ו שדנתי מדברי הרשב"ם. הרי לפי זה אין הבעל להתאבל על אשתו שמתה, כשהיתה קטטה ביניהם והוא נתן עיניו לגרשה.

אלא נראה שהוא דבר תמוה לסמוך על הרשב"ם בנד"ד, שהלא הקושיא במקומה עומדת, שאיך הוא פסק כר"ש כנגד רבנן, ואם ההלכה כרבנן, שוב אין ראייה כלל כדי לומר הק"ו הנ"ל בדברי הים של שלמה, דהיינו שאם ההלכה כר"ש בירושה ק"ו שההלכה כמוהו באבילות.

ב) ויש לבאר דעת הרשב"ם. ובתחילה יש להביא קצת מהסוגיא בגיטין יז. – כתוב במשנה "נכתב ביום ונחתם ביום, בלילה ונחתם בלילה, בלילה ונחתם ביום כשר. ביום ונחתם בלילה פסול, רבי שמעון מכשיר". וכתוב בגמרא שם, "איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום בת אחותו, ריש לקיש אמר משום פירות... בשלמא לרבי יוחנן היינא דאיכא בין רבי שמעון לרבנן, אלא לריש לקיש מאי איכא בין רבי שמעון לרבנן, פירי דמשעת כתיבה ועד שעת חתימה איכא בינייהו. והא איפכא שמענין להו, דאתמר מאימתי מוציאין לפירות, רבי יוחנן אמר משעת כתיבה, ור"ל אמר משעת נתינה, איפוך." ויש שני אופנים לפרש "איפוך", או י"ל שהאיפוך שייך למ"ש בסיפא, דהיינו במקום "מאימתי מוציאין לפירות, רבי יוחנן אמר משעת כתיבה, ור"ל אמר משעת נתינה", צ"ל "רבי יוחנן אמר משעת נתינה, ור"ל אמר משעת כתיבה". וכן פירשו התוספות שם. או י"ל שהאיפוך שייך למ"ש ברישא, דהיינו במקום "איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום בת אחותו, ריש לקיש אמר משום פירות", צ"ל רבי יוחנן אמר משום פירות, ר"ל אמר משום בת אחותו. וכבר כתב הר"ן שם "ולא מסיימי אי מפכינן קמיתא אי בתרייתא". ע"ש.

וראיתי ברא"ש בפ"ב דגיטין אות ד, וגם ברשב"א שם ד"ה ולענין פסק הלכה, שהם הביאו מ"ש הבעל העיטור, וז"ל "ומסתברא מדגרסינן בירושלמי (פרק זה הל"ב) ר' יוחנן אומר משום אכילת פירות, ש"מ דקמיתא אפכינן, ור' יוחנן ור"ל קי"ל כר' יוחנן דאמר זמן משום פירות, ואף כי מפכת בתרייתא מדגרסינן בפ' כל הגט (דף כו:) ומקום הזמן קא פסיק ותני ל"ש מן האירוסין ל"ש מן הנשואין, בשלמא מן הנשואין בין למ"ד משום בת אחותו איכא, בין

הדחק". וה"ה בנד"ד י"ל "דלא איתמר הלכתא לא כר"ש ולא כרבנן". ושפיר י"ל שיש סמוך על ר"ש. וראיתי בט"ז ב"ד ס"רצג ס"ק ד שכתב, "וכן איתא פ"ק דגיטין יט. כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, אע"פ דת"ק פליג עליה התם והלכה כרבי". אלא שיש להשיב על זה כמ"ש הנקה"כ שם, וז"ל "לאו ראייה היא כלל כמו שהוכחתי בש"ך ס"רמב דדוקא בהך דנדה דגזירת מעת לעת היא מדרבנן, אמרינן הכי, וכן בגיטין דד"ת הוי גט לכ"ע כדמוכח בש"ס שם ע"ש". הרי מה שיש לסמוך על ר"ש הוא רק לגבי תקנה דרבנן, דהיינו מ"ש בגיטין יז. "איתמר מפני מה תיקנו זמן בגיטין, רבי יוחנן אמר משום בת אחותו, ריש לקיש אמר משום פירות". הרי זמן בגט מדרבנן, אבל אין לסמוך על ר"ש לגבי ירושת הבעל מאשתו שהיא מן התורה.

אלא שיש להשיב על זה, דבשלמא לדעת התוספות והרא"ש שירושת הבעל מאשתו היא מן התורה וכמ"ש הים של שלמה הנ"ל, אבל הלא לדעת הרמב"ם היא רק מדרבנן. וכ"כ הרמב"ם בהל' נחלות פ"א הל"ח, "והבעל יורש את כל נכסי אשתו מדברי סופרים...". ופירש הרב המגיד שם, "ומפורש פ' הכותב פג: דרב סבר ירושת הבעל דרבנן, ופסק רבינו כן". וכן הוא בתשובת הג' מיימוני הנ"ל שכתב, "ובכמה דוכתין מוכח דירושת הבעל מדרבנן". ולכן עדיין י"ל שיש לסמוך על סברת רבי שמעון בשעת דחק, אף לגבי ירושה. אלא מצינו שהרי"ף והרמב"ם השמיטו האי דרבי יהושע בן לוי, כמבואר בב"י בס' קכז שם, ומשמע שאף בשעת הדחק אין לסמוך על דעת רבי שמעון לגבי ירושה אף שהיא מדרבנן, מ"מ עדיין י"ל שאם אנו קי"ל דאבילות על אשתו היא תרי דרבנן כמבואר לקמן, שפיר הוא לסמוך על ר"ש אף לכתחילה, ואין לבעל להתאבל על אשתו אם כבר נתן עיניו לגרשה.

(ד) ולכאורה נראה ממ"ש הב"י בס"צ, "וכתוב במישרים נכ"ג ח"ח בן מיגש פירש כפרשב"ם", שהר"י אבן מיגש סבר כהרשב"ם לגמרי, וכן כתב בשו"ת כרם שלמה ס"מז שאחר שהביא את דברי הב"י הנ"ל כתב, "אך הטור כתב בשם הרא"ש ומרן ב"י שם בשם התוספות ז"ל דלא כרשב"ם ז"ל שאין הירושה נפקעת אלא בגירושין גמורים ע"ש. הרי מבואר שהוא מחלוקת שקול... איברא דראיתי בתשובות הר"ב המפה ס"ק"ב, דפסק הלכה למעשה כסברת התוספות והרא"ש והטור ס"צ משום דכבר נדחו דברי רשב"ם ז"ל, ויחיד הוא בסברא זו... ותמהני איך כתב דרשב"ם ז"ל סברא יחידא היא, והלא רבינו ירוחם כתב

ואף שהרא"ש והרשב"א פליגי על העיטור הנ"ל, מ"מ י"ל שהרשב"ם סבר כמותו. וכן כתב הבית יהודה שם, שהוא הביא דברי בעל העיטור הנ"ל כדי להסביר דעת הרשב"ם, וכתב "ומעתה מה שהקשה הרא"ש ז"ל דהא ר"י פליג וס"ל דיש לבעל פירות עד שעת נתינה, לא קשיא דס"ל דקי"ל בהא כריש לקיש או דמפכינן לקמייתא כדעת בעל העיטור, ור' יוחנן הוא דס"ל משעת כתיבה, ולשיטת רשב"ם ז"ל פירש שעת כתיבה, כתיבה ולא חתימה, כתיבה נמי לאו דוקא דמשנתן עיניו לגרשה אין לבעל פירות, ונקט כתיבה דהוא דבר מסויים" ע"ש. ולפי זה שפיר יש לפרש שהרשב"ם סבר כהעיטור, ואף דלא קי"ל כוותיה לגבי ירושה, מ"מ יש לסמוך על דבריו לגבי אבילות כמבואר בים של שלמה הנ"ל.

ועוד מצינו חבר לדעת הרשב"ם בהג' מיימוני בתשובות דשייכי להל' אישות ס"לה, וז"ל "כי אחרי שנתן עיניו לגירושין והוציא עליה שם של מקח טעות, הרי לענין ממון כתובתה הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, ואין לו ליורשה. ואפילו לא טען טענת מקח טעות כ"א גירשה מביתו, נמאסה עליו ואין לו ליורשה, דבכה"ג אמרינן דבגיטין פ"ב כיון שנתן עיניו לגרשה שוב אין לו פירות. ובכמה דוכתין מוכח דירושת הבעל מדרבנן...". הרי הוא סבר כהרשב"ם הנ"ל.

(ג) ולכאורה יש להביא ראייה לדעת הרשב"ם שהדין כר"ש, ממ"ש בגיטין יח: "אתא לקמיה דרבי יהודה בן לוי, אמר ליה כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת דחק". וכן פסק הרא"ש שם, וכן הוא במרן בס"קכז ב בשם י"א. ופירש הב"ש שם, "הטעם הוא בעת הדחק עבדינן כרבי שמעון דאמר כיון שנתן עיניו בגירושין אין לו פירות". וי"ל שכיון שבשעת דחק עבדינן כר"ש משמע שכן ההלכה מצד הדין. וכעין מ"ש הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת, "כתבתי להקל בהפסד מרובה... והוא מטעם כי באותן מקומות היה נ"ל כי היתר גמור אליבא דהלכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר ולכן כתבתי דבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי דעבדי הכא". ולכן ה"ה י"ל בנד"ד שמצד הדין ההלכה כר"ש. וכעין זה מצינו בעירובין מו. שכתוב שם, "ותניא מעשה ועשה רבי כר' אלעזר, לאחר שנזכר אמר כדי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת דחק, מאי לאחר שנזכר... אלא דלא איתמר הלכתא לא כרבי אלעזר ולא כרבנן, לאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה, אמר כדי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת

האיש על אשתו...". הרי נראה מכאן שאבילות על אשתו היא רק מדרבנן. ולכן ודאי שיש לאזיל לקולא בנד"ד ואין לבעל להתאבל על אשתו כשהוא כבר נתן עיניו לגרשה. ועוד י"ל שאף שמרן כתב בסתם ב"ד ס"שצח שאבילות יום ראשון אם הוא יום המיתה וקבורה היא מדאורייתא, מ"מ הלא כתב בס"שצט יג, שמנהג העולם כה"א שאף ביום ראשון אבילות היא מדרבנן. וכ"כ הש"ך בס"שצח ס"ק ב ע"ש. ולפי זה לגבי אשתו אבילות היא תרי דרבנן, ולכן ודאי יש להקל בנד"ד.

אלא שיש לדון בזה, שכתב הכסף משנה בהל' אבל הנ"ל "...וכ"כ רבינו לקמן בפרק זה אשתו של כהן מתטמא לה, והיינו ודאי מדאורייתא, וכן משמע עוד מדבריו רפ"ג, וא"כ למה כתב שאינו מתאבל עליה מן התורה. ואפשר לומר דרבינו אזיל לטעמיה דסובר שכל דבר שאינו מפורש בתורה ממש, אע"פ שדינו דין תורה, מקרי מד"ס, ואשתו אינה מפורש בתורה, דשאריו אינו מוכרח שיהא פירוש אשתו, שהרי אונקלוס תרגם לשאריו לקריביה דקריב ליה. הרי נראה מזה שלא כמו שביארתי לעיל, אלא הרמב"ם סבר שאבילות על אשתו היא מן התורה.

אלא ראיתי ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ז, שהקשה על הכסף משנה הנ"ל, וז"ל "אמנם ממ"ש הכנה"ג בלשונות הרמב"ם שם בפ"ב מהל' אבל, בשם הרדב"ז ח"ב נראה בהדיא שדעתו לחלק בין מדבריהם לד"ס דו"ק ותשכח. וכן יש ללמוד מדברי הכסף משנה גופיה בפ"א מהל' נחלות הל"ח ע"ש. וכן הכריח בפלפול עצום הר"ב סדר אליהו רבא וזוטא הנ"ל בדף סח סט... וכן תפס עיקר מהר"ר חנניה קאזיז בס' קנאת סופרים שלו על מצות הרמב"ם בשרש ב', ותמה הפלא ופלא על דברי הכסף משנה דהל' אבל והל' עדות, ופירש הוא ז"ל דברי הרמב"ם דמדרבנן גמור הוא דקאמר, וכן יש לפרש בכל מקום שכתב מדרבנן או מדבריהם... ע"ש.

לכן נראה שיש לפרש דברי הרמב"ם בהל' אבל הנ"ל כפשוטו, שאבילות על אשתו היא מדרבנן. וי"ל שהטעם הוא מפני שסבר הרמב"ם שאבילות על אשתו תלויה על דין ירושה. וכבר כתב הרמב"ם בהל' נחלות פ"א הל"ח, "והבעל יורש את כל נכסי אשתו מדברי סופרים...". ופירש הרב המגיד שם, "ומפורש פ' הכותב פג: דרב סבר ירושת הבעל דרבנן, ופסק רבינו כן". וכן הוא בכסף משנה שם שכתב בסוף דבריו, "בפ"ו משמע בהדיא מדברי רבינו שסובר שהיא מדבריהם, שכתב ירושת הבעל אע"פ שהיא מדבריהם עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה."

בשם הר"י נ' מיגש ז"ל כפירוש רשב"ם כמ"ש שם מרן ב"י בשמו יע"ש."

אלא שזה אינו, שכבר השיב הבית יהודה הנ"ל על זה, וז"ל "ולא כן אנכי עמדי, דכבר כתבתי לעיל דהר"י בן מיגאש ז"ל אינו שוה לרשב"ם ז"ל אלא בפירוש הך עובדא בתורתנית דכנשואה איירי, אבל לענין דין אם נתן עיניו לגרשה אינו מודה לרשב"ם, וא"כ משה שפיר קאמר בתשובה ס"ק ב דרשב"ם ז"ל דן את הדין יחידי... ע"ש. וכן הוא, שכבר כתב הרמב"ן בב"ב שם, וז"ל "ור"י הלוי פי' כהר"ש אבל אמר דהכא דוקא הוא משום דמקחו מקח טעות, ובא לבטל קידושין מעיקרא" ע"ש. הרי רק בזה מודה הר"י אבן מיגש להרשב"ם כיון שיש מקח טעות, אבל כשנתן עיניו לגרשה אין שום הוכחה שהוא מודה להרשב"ם בזה, כיון בזה אין שום חשש על הקידושין, שאין כאן חשש מקח טעות. וכן ראיתי בערך השולחן ס"צ אות יא ד"ה מיהו, שאף הוא השיב על הכרם שלמה הנ"ל.

מ"מ נראה שיש להליץ קצת על דעת הכרם שלמה, וי"ל שאין דעת הרשב"ם דעת יחיד, שהלא כן נראה סברת האיכא דאמרי ברי"ף שפסקו כר"ל ור"ש, וכן דעת הבעל העיטור, וכן הוא בתשובת הג' מיימוני הנ"ל. הרי מצינו חוט משולש, ואין לומר שהרשב"ם דעת יחיד. אלא י"ל שהרשב"ם הוסיף לפרש שמ"ש ריש לקיש בגיטין "משעת כתיבה", הוא לאו דוקא אלא אף משעת שנתן עיניו לגרשה, וכשביארתי לעיל.

לפי זה י"ל שאף שמרן בש"ע ס"צ לא הביא דעת הרשב"ם, כיון שהוא פסק כהתוספות והרא"ש, וכן כתב בתשובת הרמ"א ס"ק ב, וז"ל "כבר נדחו דברי רשב"ם דיחיד הוא בסברא זו, ולכן השמיט ג"כ הרב בעל ש"ע דבריו מתוך ספרו, וכתב סתם דבעל יורש אשתו עד שיגרשה." מ"מ י"ל שאף מרן מודה שלגבי אבילות אין הבעל להתאבל על אשתו. ואף שכתב מרן ב"ד בס"שעד ד בדרך סתם, "כל הקרובים שהכהן מיטמא להם, שהם אביו ואמו ובנו ובתו ואחיו ואחותו מאביו הבתולה ואשתו מתאבלים עליהם...", מ"מ לגבי אשתו י"ל שהוא מודה שיש לאזיל לקולא וכדעת הרשב"ם, שמרן כתב רק בדרך כלל שיש להתאבל על אשתו, ולא ביאר הפרט באיזה אופן אמרינן דין זה. כן נראה לענ"ד.

(ה) ויש להוסיף על זה, והוא לפי מ"ש הרמב"ם בהל' אבל פ"ב הל"א, "אלו שאדם חייב להתאבל עליהן דין תורה. אמו ואביו בנו ובתו ואחיו מאביו. ומדבריהם שיתאבל

לכן י"ל שסבר הרמב"ם שכיון שירושת הבעל היא מדרבנן, כן י"ל לגבי אבילות.

וכן ראיתי בפירוש ליקוטי חבר בן חיים על הרמב"ם בהל' אבל הנ"ל, שכתב "כסף משנה, והיינו ודאי מדאורייתא. דבריו צ"ע דהרי בהדיא כתב הרמב"ם לקמן עשאוה כמת מצוה, הרי דלא דרשי' לה מולשאריו. ועיין כ"מ לקמן וצ"ע. ואולי דבר זה תליא בפלוגתא אי ירושת הבעל דאורייתא מדרש ולשאריו, וירש אותה ה"נ דרשינן לשאריו לדרשה גמורה, וכיון דהרמב"ם פסק ירושת הבעל דרבנן, גם כאן ס"ל דאין לשאריו דרשה גמורה." וכן הוא ביד איתן שם, שכתב "ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה. רבינו אזיל לטעמיה שפסק בהל' אישות ובהל' נחלות, לענין ירושת הבעל דאינו אלא מד"ס, דס"ל דשאריו זו אשתו לא הוי דרשא גמורה" ע"ש. ועיין עוד ברש"ש בב"ב קמו: שכתב להשוות ירושה ואבילות לגבי הבעל לאשתו, "דבתרוייהו כתיב לשאריו הקרוב אליו". ולכן ממילא אם הירושה מדרבנן ה"ה האבילות. ולפי זה שפיר כתבתי לעיל דאבילות על אשתו היא תרי דרבנן, ויש לסמוך על דעת הרשב"ם הנ"ל. (ואל תשיבני שאם אבילות על אשתו היא תרי דרבנן איך אומרים לבעל שלא להניח תפילין ביום הראשון של אבילות, והלא תפילין מצוה מן התורה, שזה אינו, שכבר מצינו שאבילות בשמועה קרובה היא מדרבנן כמבואר ברמב"ם בהל' ביאת מקדש פ"ב הל"י. וגם באבילות בשמועה קרובה אין להניח תפילין ביום ראשון, לכן אם אמרינן כמנהג העולם שכל אבילות היא מדרבנן, מצינו שאבילות בשמועה קרובה היא תרי דרבנן, ועדיין אין להניח תפילין, והטעם הוא שיש כח ביד חכמים לבטל מצות עשה מן התורה בשב ואל תעשה כדמצינו בכמה מקומות, ואין לחלק בין חד דרבנן או תרי דרבנן, וי"ל בזה לא פלוג. ועיין עוד בזה בדגול מרבבה י"ד ס"ש פח א)

ו) אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש בתשובת הרמ"א ס"קב הנ"ל, "ועוד אני אומר, דודאי אף רשב"ם לא קאמר אלא בימיהם שהיו מגרשים נשותיהם שלא מדעתם, דמאחר שבדידיה תליא מילתא, והוא נתן עיניו לגרשה, כמו שנתגרשה דמי, מאחר דאין מעכב בידו, וכדאמרינן בעלמא כל שעומד לגזוז כגוזז דמי, וכל שטר העומד לגבות כגבוי דמי, אבל בזמן הזה שאין אדם מגרש אשתו בלא דעתה... ודאי אף רשב"ם מודה דלא אבד ירושתה." וכן ראיתי סברה זו בשו"ת פני משה ח"א ס"נד שכתב, "דאפשר דבנד"ד אף רשב"ם יודה משני טעמים, דאפשר דע"כ לא אמר רשב"ם דאם נתן עיניו לגרשה כו', אלא

דוקא היכא דבידו לגרשה, אבל בזמן זה שיש שבועה וחרם דרגמ"ה ג"כ שלא לגרש בע"כ, אפשר דבכה"ג כיון שאין בידו לגרשה, אף אם נתן עיניו לגרשה לית לן בה, כיון דלאו סמא בידיה" ע"ש. וכן הוא בכרם שלמה הנ"ל בד"ה אכן ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שלא שייך לומר דעת הרשב"ם בזה"ז, והבעל יורש את אשתו אף כשיש קטטה ביניהם והוא נתן עיניו לגרשה, ממילא שהוא צריך להתאבל עליה אם מתה קודם הגירושין.

אמנם יש להשיב, שכיון שאבילות על האשתו היא מדרבנן, (ואת"ל שהיא מן התורה כמ"ש הכסף משנה הנ"ל, הלא עדיין י"ל שהיא מדרבנן כיון שלמנהג העולם אבילות אף ביום ראשון היא מדרבנן), אז י"ל שלדעת הרשב"ם הנ"ל כשתקנו בתחילה אבילות על אשתו, הם תקנו כן רק כשלא נתן עיניו לגרשה, ואף שבזה"ז אין בידו לגרשה בלי רשותה, מ"מ התקנה במקומה עומדת, ועדיין אין לבעל להתאבל עליה. (וכן מצינו בכמה תקנות שאף אם הטעם לא שייך עוד, מ"מ התקנה היא כבראשונה. ואל תשיבני שזה דוקא בתקנה לחומרא, אבל לגבי אבילות היא לקולא שלדעת הרשב"ם תקנו שלא להתאבל על אשתו אם נתן עיניו לגרשה וזה לקולא, שזה אינו שאף שיש צד קולא מדין אבילות, מ"מ יש צד חומרא מדין תפילין שהאבל פטור ביום ראשון, ולכן אין לומר שהוא צריך להתאבל בזה"ז שהרי זה חומרא שמביאה לידי קולא לגבי תפילין שהוא חיוב דאורייתא, משא"כ למנהג העולם שאף ביום ראשון אבילות היא מדרבנן. וכ"כ הרא"ש בפ' אלו מגלחין אות לב, "ועוד לענין אבילות חומרא דאיתי לידי קולא הוא, שנוהג אבילות בשבת דברים שבצנעה, ומבטל דברי תורה כל ז', ותפילין יום ראשון" ע"ש).

ז) וראיתי בערך השולחן בס"צ סוף אות יא, שהוא פליג על מ"ש הים של שלמה הנ"ל, וכתב "ולענ"ד לא מסתבר, כיון שיורשה וחשבי' לה כאשתו הוו תרתי דסתרן, וכבר כתב הבית דוד י"ד ס"קצא, דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל בסברה הדחויה מכל הפוסקים." ולענ"ד י"ל שכיון שנראה שאף הבעל העיטור סבר כהרשב"ם, וכן הוא בתשובת בהג' מיימוני הנ"ל, וכן הוא דעת האיכא דאמרי ברי"ף, שפיר י"ל שיש לסמוך על דעתם, ובפרט שלגבי אבילות החיוב להתאבל על אשתו הוא תרי דרבנן, וכשיאירתי לעיל.

ומ"ש "כיון שיורשה וחשבי' לה כאשתו הוו תרתי דסתרן", י"ל שאין בזה סתירה, וזה מפני מ"ש בתשובת הרשב"א ח"ג ס"רנב וח"ד ס"קנא, לגבי שומרת יבם

שגם במקום שרוב הפוסקים מחמירים הלכה כדברי המקילים, וכ"כ בשו"ת גו"ר ע"ש. לכן נראה שכיון שדעת מרן הוא כהחיים שאל, כנראה מדברי השבט יהודה והחיים שאל הנ"ל, ודאי דהכי נקטינן. ושוב ראיתי בשו"ת מכתב לחזקיהו (לבעל השד"ח) בס"א, שכתב לגבי הלכה כדברי המיקל בפוסקים, "אמנם לפי מאי דקי"ל וסוגיא דעלמא כוותיה דמרן החבי"ב ז"ל, ומרגלא בפוס רבנן בתראי דקי"ל כוותיה דמרן חבי"ב דאתמר נמי לגבי הפוסקים, וכותלי בית המדרש יוכיחו ספרים מלאים משתמשים בזה, א"כ בזה גם הרב זרע אמת מודה דאפילו יחיד נגד רבים נאמר כלל זה..." ע"ש והכי נקטינן.

ויש להוסיף על דברי הגו"ר והחיים שאל הנ"ל, שי"ל שבכל איסור דרבנן יש מקום לומר ספק דרבנן לקולא אף כשהרוב אוסרים ודלא כמ"ש הגו"ר הנ"ל, וכן נראה מהרמב"ם בהל' יו"ט פ"ז הל"ח שפסק המחלוקת בין רבנן ור' יוסי בר' יהודה לקולא, והראב"ד השיג עליו שהלכה כרבנן, דהיינו הרוב, אבל כתב הרב המגיד שם שסברת הרמב"ם היא להקל בשל דבריהם. הרי שיש לאזיל אחר המיעוט בדרבנן. וכן הוא במצפה איתן בשבת סד: שכתב, "דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הוא כדעת הגהת מיימוני ריש הל' ממרים דאפילו ביחיד נגד רבים קי"ל לקולא בשל סופרים, וכ"כ שם הכסף משנה, וכן משמע מהרב המגיד פ"ז מהל' יו"ט הל"ח, ומסולקת קושיית הפ"י. ושוב ראיתי שכן כתב היביע אומר ח"ד א"ח ס"לב אות א ע"ש. וכבר מצינו בעירובין מו. שלדעת רבא בדרבנן אף ביחיד כנגד רבים אזלינן לקולא, כמ"ש שם "אמר ליה רבא לאביי, מכדי עירובין דרבנן, מה לי יחיד במקום יחיד, ומה לי יחיד במקום רבים". אלא לדעת רב פפא ורב משרשיא שם בדרבנן אזלינן לקולא רק במחלוקת שקולה, ולא כשהרבים מחמירים, ע"ש. וכן כתב המאירי שם, ודלא כרבא ע"ש. אלא לפי מ"ש הכסף משנה בהל' ממרים פ"א הל"ה בשם ההג' מיימוני שם, שאף ברוב מנין מחמירים, עדיין אזלינן לקולא וזה כוונת רבי יהושע בן קרחה בע"ז ז. נראה שהרמב"ם פסק כרבא, ויש לאזיל לקולא אף כהמיעוט מקילין. (ויש להעיר על הרש"ש בעירובין מו. שכתב דמשמע מע"ז ז. לריב"ק דאם אחד גדול מחבירו בחכמה ובמנין הולכין אחריו, וזה אינו לפי מ"ש ההג' מיימוני הנ"ל.) ועיין ברא"ש בעירובין שם שהוא הביא מה שאמר רבא והשמיט מה שאמרו רב פפא ורב משרשיא. ועיין במדרכי ב'פ' אלו מגלחין אות תתקטז שכתב, "ונראה לר"י דאפילו ביום הראשון הלכה כדברי המיקל באבל, כדאמרינן מכדי עירובין דרבנן מה לי יחיד במקום יחיד, מה

שמתה והיבם כהן אם מיטמא לה, וז"ל "ראשית כל יש לדעת אם עיקר הדבר תלוי בירושה, שהיורש מיטמא, שאינו יורש אינו מיטמא, או לא. ובאמת שאין הדבר תלוי בירושה, שהרי אינו מיטמא לאחותו ארוסה שנתאלמנה אע"פ שהוא יורשה, וכן אשתו פסולה, דקי"ל מיטמא לאשתו כשרה ולא לאשתו פסולה, אע"פ שהוא יורשה...". ע"ש. ועיין עוד בזה בחידושי הרשב"א ביבמות פז: ד"ה לא זה וזה, וכן בריטב"א שם. (וזה שלא כנראה מהתוס' יבמות פט: ד"ה כיון, שכתבו "דכל היכא דירית לה, מטמא לה.") הרי מבואר מדברי הרשב"א, שיש אופנים שהוא יורשה אבל אינו מיטמא, וממילא שהוא אינו צריך להתאבל עליה, ואין זה נחשב סתירה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שהבעל יורשה אבל הוא א"צ להתאבל עליה.

ועוד מ"ש הערך השולחן דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל בסברה הדחוויה מכל הפוסקים, אינו ברור, דאה"נ שכתב השבט יהודה בס"שעז אות א, "גם מ"ש מרן דנראה מהתוספות דנקטינן באבל הלכה כדברי המיקל ע"כ. ונשתמש בכלל זה בכמה מקומות לעיל סוף ס"ש"מב וס"שצב וס"תא יע"ש. אחר נשיקת ידי, אין כלל זה צודק אלא במחלוקת בגמרא לא במחלוקת הפוסקים, ולא אמרו להקל גם בפוסקים אלא כשיהיה הדבר מוכרע ושקול, או בדבר מסופק, אבל כשיהיו רבים מהפוסקים מחמירין... מחמירין." וכן הוא בזרע אמת ח"ב י"ד ס"קסא, שכתב "שהלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת הפוסקים כל כמה שאינו יחיד במקום רבים, אלא רבים כנגד רבים שהם כמעט כמחלוקת שקולה" ע"ש. אלא מצינו בגינת ורדים י"ד כלל ה ס"י שהוא חולק על זה, וז"ל "הא דאמרינן באלו מגלחין יח. הלכה כדברי המיקל באבל, תימה מה אהני לך הך כללא, והלא בלאו הכי כיון שאיסור זה הוא מדרבנן, הא קי"ל ע"ז ז. דמחלוקת של סופרים הלך אחר המיקל, ושקול טיבותא דכללא בידך ושדי אחיזרי, אמנם יסודו של דבר הוא, דאפילו במידי דאיסורו דרבנן, כשחולקין מרובים על היחיד נקטינן כמרובים, אע"ג דרבים מחמירים והיחיד מיקל... לכן כה"ג ודכוותיהו כיילו הך כללא דהלכה כדברי המיקל באבל, לומר שאפילו הרבים מחמירים והיחיד מיקל נקטינן כיחיד המיקל." וכן הוא בחיים שאל ח"א ס"ב בד"ה ברם, לגבי מ"ש הרמ"א בדרכי משה בס"שצ אות ה, לחלוק על מרן שהתיר לאשה להסתפר אחר שבעה שמכיון דרבים חולקים נקטינן כוותיהו, וז"ל "לשרי לן מר דהא הלכה כדברי המיקל באבל, ודאי אף אי נפיש טפי המחמירים, דאי לא מאי אהני כללא, הרי בלא"ה אי נמי הוו פלגא ופלגא ספקא דרבנן לקולא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, אלא ודאי

לי יחיד במקום רבים, כלומר למה ליה לאשמוענין דאין חילוק, ממילא ידענין שאין חילוק...". הרי אף זה כרבא.

וא"כ יש לחזור לשאול מ"ש הגו"ר והחיים שאל הנ"ל לגבי הכלל הלכה כדברי המיקל באבל, "מאי אהני האי כללא, הרי בלא"ה אי נמי הוו פלגא ופלגא וספיקא דרבנן לקולא", וי"ל שאם בשאר איסורי דרבנן אזלינן לקולא וכדעת היחיד כנגד הרוב שמחמירים, כ"ש בהלכות אבל שיש לאזיל אחר דעת יחיד. ולכן בנד"ד ודאי יש לאזיל אחר הרשב"ם, ושפיר כתב הים של שלמה הנ"ל, "ונהי דחכמים חולקים, והלכה כוותיהו, מ"מ הלכה כמיקל באבל, א"כ הלכה כר"ש באבילות". וכ"ש מאחר שנראה שאף הבעל העיטור סבר כהרשב"ם, וכן הוא בתשובת בהג' מיימוני הנ"ל, וכן הוא דעת האיכא דאמרי ברי"ף, כשביארתי לעיל.

ח) וגם ראיתי בבית מאיר בס"צ ה, שהקשה על הים של שלמה שכתב לגבי דעת ר"ש דלאו דוקא כתיבה קאמר אלא כל זמן שנתן עיניו לגרשה אין לו פירות, וז"ל "ועיין בב"ב שם מבואר בתוספות דאף לר"ש כתיבה דוקא, ומוכרחת הכי מקושייתם מגיטין יז ד"ה ר"ל... מ"מ לשון הסוגיא משמע כהתוספות מהנאמר פירי דמשעת כתיבה א"ב, ולא דמשעה שנתן עיניו" ע"ש. ולענ"ד י"ל דבשלמא שכן סברת התוספות, אבל י"ל שדעת הרשב"ם אינה כן, ולכן שפיר הוא מ"ש הים של שלמה שלהרשב"ם כתיבה לאו דוקא, וכן הוא בבית יהודה הנ"ל ע"ש.

וגם ראיתי ברש"ש בב"ב שם, שכתב, "ומהכא שמענין שמי שמתה אשתו מתוך קטטה כו' שוב אינו יורשה. נ"ל דה"ה דאינו מתאבל עליה דבתרוייהו כתיב לשארו הקרוב אליו. ואף שהפוסקים דחו לפירושו, מ"מ לענין אבילות יש לסמוך עליו דהלכה כדברי המיקל באבל. (אמנם הק"נ במו"ק אות קסא מביא בשם רשד"ם ורא"ש דבפוסקים ל"א כלל זה)" ע"ש. הרי דעת הרש"ש כדעת הים של שלמה הנ"ל. ומ"ש בסוגרים דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבילות בפוסקים, אנו לא קי"ל הכי, שהרי הביא מרן בי"ד בסוף ס"שצו בב"י מחלוקת בין הר"מ והרא"ש, וכתב "וקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, הילכך נקטינן כדברי הרא"ש". הרי לדעתו אף בפוסקים הלכה כדברי המיקל באבל. וכן כתב הברכ"י בי"ד ס"שצו אות ג בשם כמה פוסקים, וכן הוא כתב בעין זוכר מע"ה אות סב ע"ש. וכן הוא ביביע אומר ח"ד י"ד ס"כט אות ו ע"ש. ולכן שפיר הוא מ"ש הרש"ש בתחילת דבריו, "דאינו מתאבל

עליה". (ועיין לעיל בחלק זה לגבי אבילות מה שביארתי כלל זה דהלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים.)

מ"מ אף שכן נראה לדינא, עדיין יש ליתן שיעור בדבר, כדי שלא יבא כל אדם לומר שהיתה קטטה בינו לאשתו, ונתן עיניו לגרשה, והוא אינו צריך להתאבל עליה. ונראה שהשיעור בזה כמ"ש הפני משה הנ"ל, וז"ל "דאפשר דע"כ לא אמר רשב"ם אלא היכא דעשה מעשה, כגון ההיא דנכנס אחריה לחורבה לבדקה שאם ימצא בה בעלה מום יגרשנה, אבל בדברים בעלמא שאמר לאנשים שהיה רוצה לגרשה באמירה בעלמא בכה"ג אפשר דאף רשב"ם יודה, ושניא ההיא דנכנס אחריה לבדקה דעביד מעשה". ולכן נראה שיש לסמוך על הרשב"ם רק כשיש מעשה דמוכח שיש קטטה ביניהם והוא רוצה לגרשה, כגון שהיא כבר הלכה מביתו לדור בבית אחר, או שהם כבר הלכו לבית דין כדי לדון לפניהם על ענין הגט וכדומה. כן נראה לענ"ד.

לכן למסקנה נראה שאין הבעל צריך להתאבל על אשתו אם כבר נתן עיניו לגרשה משום קטטה, וזה רק אם יש מעשה דמוכח שכן דעתו.

סימן קמב.

שאלה: האם לדעת הרמב"ם אנו קי"ל לגבי גט, שידים שאין מוכיחות הויין ידים. ואם צריך לכתוב "ודן" מן התורה או מדרבנן או רק לכתחילה.

תשובה: (א) כתוב במשנה בגיטין פה. "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם. רבי יהודה אומר ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין...". וכתוב בגמרא שם, "במאי קמפלגי, רבנן סברי ידים שאין מוכיחות הויין ידים, ואע"ג דלא כתב לה ודן, מוכחא מילתא דבהאי גיטא קא מגרש לה. רבי יהודה סבר ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, וטעמא דכתב לה ודן, דמוכחא מילתא דבהאי גיטא קא מגרש לה, אבל לא כתב לה ודן, אמרי בדיבורא גרשא ושטרא ראייה בעלמא הוא."

והרמב"ם בפ"א בהל" גיטין הל"ד כתב "...וגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם". הרי משמע מזה שהוא פסק כרבנן כיון שהוא לא הביא שגם צ"ל "ודן דיהוי..." אלא בפ"ד הל"ב בנוסח הגט הוא כתב, "...והאי את מותרת לכל אדם ודן די יהוי ליכי מינאי ספר תירוכין...". הרי כאן הוא הביא מה שאמר רבי יהודה. הרי לכאורה נראה שיש סתירה בדבריו.

מה שאמרו הרמב"ן וברשב"א בדין זה ותו לא. הרי שאין להוכיח מהרב המגיד שהרמב"ם פסק כרבי יהודה.

וראיתי בלחם משנה בפ"א הל"ד בסוף דבריו שכתב, "...אבל לפי דברי ה"ה ז"ל שהביא שם בפ"ד דברי הרמב"ן והרשב"א שפסקו כר"י ולא הזכיר שם שדעת רבינו חלוק עליהם, משמע לכאורה שהוא סובר בדברי רבינו שכן דעתו, ואם הדבר כך קשה מדידה אדידה, שכאן נראה דפסק כרבנן וצ"ע." ולענ"ד יש לדקדק להיפך מדברי הרב המגיד, דהיינו כיון שהרב המגיד לא כתב "וכן דעת רבינו" כדרכו בכמה מקומות, משמע שהוא סבר שדעת הרמב"ם סתומה, ולכן יש לאזיל בזה כדעת שאר הראשונים.

(ב) **אלא** ראיתי בפירוש המשניות להרמב"ם בגיטין שם שכתב, "רבי יהודה אומר אע"פ שגוף הגט הרי את מותרת לכל אדם, צריך שיכתוב בו ודין דיהוי לך מינאי, והלכה כרבי יהודה" ע"ש. הרי כאן הוא כתב בפירוש שההלכה כר"י. אלא יש לדקדק בזה, שנראה שר"י הסכים לרבנן שגוף הגט הוא הרי את מותרת לכל אדם, אלא שצריך להוסיף "ודן דיהוי" וכו'. ויש לדון אם הוספה זו היא מן התורה או מדרבנן או רק לכתחילה בלבד ואינה לעיכובא.

ובתחילה יש לדון אם הלשון "צריך" שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל הוא רק לכתחילה או לעיכובא. כתב הטור בא"ח ס"ריט, "דלישנא 'וצריך'... משמע דוקא לכתחילה." אלא שהב"י שם פליג וכתב, "דאדרבה לישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר" ע"ש. והרדב"ז בס' שני אלפים נז כתב, "כבר ידעת דאיכא דצריך הוי לעיכובא ואיכא דוכתא דלא הוי לעיכובא אלא למצוה מן המובחר" ע"ש. ועיין עוד בזה בעין זוכר מע"צ אות ו ע"ש. ולכן אין לדקדק בלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "צריך", אם כתיבת "ודן" הוא רק לכתחילה או לעיכובא, כיון דלא מצינו כלל ברור בזה.

ועוד י"ל שאין להוכיח מדברי הרב המגיד הנ"ל שלדעת הרמב"ם "ודן" מן התורה וכמו שסברו הרמב"ן והרשב"א ודע' דאנו קי"ל כר"י, דהיינו שצריך לכתוב "ודן" מן התורה, שזה אינו שאין הוכחה מדברי הרב המגיד שכן דעת הרמב"ם כשביארתי לעיל.

(ג) **שוב** ראיתי ברמב"ם בהל' גירושין פ"ג הל"ז, שכתב "מפני תקנת סופר התירו חכמים לסופר שיכתוב טופסי גיטין ויניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום

והרב המגיד בפ"ד שם, אחר שהוא הביא הסוגיא בגיטין הנ"ל, הוא כתב "וכתבו הרמב"ן והרשב"א ז"ל והרבה מן המפרשים ז"ל דקי"ל כר' יהודה בהא והוכיח כן ממ"ש פ"ק דנדרים ה: דרבא ס"ל ידידים שאין מוכיחות לא הויין ידידים... ע"ש. ויש לדקדק בדבריו, דאח"כ שכתבו הרמב"ן והרשב"א והמפרשים דקי"ל כר"י, מ"מ הרב המגיד לא כתב "וכן דעת רבינו", או לשון אחר כזה. הרי הוא לא פירש לנו מה היא דעת הרמב"ם בזה, אי קי"ל כרבנן או כר"י. ונראה שצ"ל שדעת הרמב"ם בזה סתומה, כיון שבפ"א נראה שהוא סבר כרבנן, ובפ"ד נראה שהוא סבר כר"י. ולכן הרב המגיד הביא רק מה שכתבו שאר הראשונים, והוא לא כתב שכן דעת הרמב"ם. וכן מצינו במקומות אחרים שיש חילוק כשהביא הרב המגיד דברי הרמב"ן או הרשב"א, שפעמים הוא רק הביא דעתם ולא כתב "וזה דעת רבינו", כיון שאין גלוי בדעת הרמב"ם אם הוא הסכים לדעתם או לא, אלא הרב המגיד הביא מ"ש הרמב"ן והרשב"א רק כדי לבאר הדין או להוסיף עוד הלכה, כגון בהל' שבת פ"ט הל"ד שכתב, "וחיוב ההגסה יש מי שכתב שאין חייב בה אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו, אבל מהגיס פעם אחת דבלא מגיס מתבשל אף המגיס פטור, ולזה נוטה דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל" ע"ש. הרי כאן הוא לא כתב "שכן דעת רבינו" כיון שאין גלוי בדברי הרמב"ם אם הוא הסכים לזה או לא. אולם בפ"א הל"ג כתב, "וכתבו הרמב"ן ז"ל והרשב"א ז"ל שמעינן מינה דמשום כבודו בלחוד קאמר, אבל אם בא להרוג ואפילו בשבת מותר, וזה דעת רבינו." הרי כאן הרמב"ם הסכים להרמב"ן והרשב"א, ולכן כתב הרב המגיד, "וזה דעת רבינו". וכן מצינו בהל' אישות פ"ג הל"ב שכתב הרב המגיד על דעת הרמב"ם "וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל." ובהל"ו שם כתב, "וכבר העלה הרשב"א ז"ל כדברי רבינו." הרי באלו הוא כתב בפירוש שדעת הרמב"ן והרשב"א כהרמב"ם. ולכן יש לחלק כשביארתי לעיל, שכשכתב הרב המגיד בפירוש שכן דעת רבינו וכיוצא, שפיר י"ל שהרמב"ם הסכים להרמב"ן והרשב"א, אבל כשהרב המגיד רק הביא מ"ש הרמב"ן וברשב"א ולא כתב "וכן דעת רבינו", משמע שאין גלוי לזה בדברי הרמב"ם אם הוא הסכים או לא, אלא הרב המגיד הביא מ"ש הרמב"ן והרשב"א להוסיף על ביאורו ותו לא.

ולכן בנד"ד כשהביא הרב המגיד דעת הרמב"ן והרשב"א דקי"ל כרבי יהודה, והוא לא כתב "שכן דעת רבינו", משמע שאין גלוי בדברי הרמב"ם בזה, אלא הרב המגיד הביא רק

שמשמען שהוא משלח אותה, ללשונות שמשמען שישלח עצמו ממנה, כנלמד מענינו. והזכיר ביניהם לשון דברי את מותרת לכל אדם, ולכך כתב נמי שזהו לשון עצמו שאמרו החכמים שהוא גופו של גט, אבל לא בא למעט דאין צריך ליותר. הרי הרמב"ם פסק כר"י, דהיינו שמן התורה יש לכתוב ודן.

וכן ראיתי במכתב אליהו שער ב ס"א, שכתב "ולי לע"ד יראה דהרמב"ם ודאי פסק כר"י וכמ"ש ה"ה, וממה שכתב בפ"א לא מכרעא כלל דפסק כרבנן, דאפילו לר"י לעולם עיקר גופו של גט הוי הרי את מותרת וכו', אבל ודן אינו נכתב לגופן של גט, כי אם ליד הרי את מותרת דלהוי ידים מוכיחות, ומשום הכי לא כתבו בפ"א דשם איירי בעיקר לשון הגירושין דהם גופו של גט, ומ"ש בפ"ד הויא לעיכובא וכמ"ש הרב המגיד. וראיה לזה שבפירוש המשנה כתב וז"ל ר"י אומר אע"פ שגוף הגט הרי את מותרת לכל אדם צריך שיכתוב בו ודן דיהוי ליכי מינאי, והלכה כר"י עכ"ל. הא קמץ דפסק כר"י ע"ש. הרי אף מכאן נראה שיש לכתוב ודן מן התורה.

וכן ראיתי לר' נסים הכהן ז"ל מתונס, שכתב בחידושו על הרמב"ם בספרו מעשה נסים, הל' גירושין, "...דלעולם פסק רבינו כר"י ולהכי הזכיר בפ"ד ודן וכו', ומ"ש הכא גופו של גט הרי את מותרת וכו', לאו למימרא דאם לא כתב ודן דיו וכשר, אלא כוונת רבינו היא משום דכתב בסמוך כתב לה הרי את משולחת הרי את מגורשת הרי את לעצמך הרי את מותרת וכו', הרי זה מגורשת ע"כ. ולכאורה משמע מדברי רבינו דאם כתב לה הרי את מגורשת או כתב לה הרי את משולחת וכו' הגם דלא כתב אלא אחד לשון מהלשונות הללו, הרי זו מגורשת, ואפילו לא כתב לה הרי את מותרת עם הרי את משולחת או עם הרי את מגורשת וכו', אלא דכתב לה אחד מהלשונות לחוד, הרי זו מגורשת. וזה אינו אלא דאפילו כתב לה כל הלשונות צריך לכתוב הרי את מותרת לכל, דזהו גופו של גט כדאמרינן בגיטין. לזה כתב רבינו וגופו של גט וכו' ר"ל דצריך לכתוב הרי את מותרת וכו', כדכתבתי אבל אה"נ דצריך לכתוב ודן וכו' ולא למעטו בא אלא בא לשלול הכוונה אשר כתבתי, וזה נראה לי נכון. הרי אף הוא סבר שהרמב"ם פסק כר"י, ומשמע שצריך לכתוב ודן מן התורה.

ה) אלא כשאני לעצמי יש לדון בדבריהם, דבשלמא יש לפרש כן בדברי הרמב"ם בפ"א הנ"ל, אלא הלא מצינו שכתב הרמב"ם בפ"ג הל"ז, "מפני תקנת סופר התיירו חכמים לסופר שיכתוב טופסי גיטין ויניח מקום האיש

הרי את מותרת לכל אדם...". הרי שאין לכתוב התורף אלא הטופס. ומצינו שבכלל התורף הוא "הרי את מותרת לכל אדם". ולא כתב הרמב"ם אף "ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין". הרי משמע שודן הוא בכלל הטופס. וכן נראה מהרמב"ם שם הל"ז, וז"ל "כתב אחד מחמשה אלו טופס הגט, והניח מקום התורף שהוא מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם, וכתבן הפקח הגדול הישראלי לשמו, הרי זה גט כשר." הרי אף כאן נראה ש"ודן" הוא בכלל הטופס.

ולפי זה יש לדון אם הטופס הוא מדאורייתא או מדרבנן. וראיתי שכתב מרן בשו"ת בית יוסף הל' גיטין וגירושין ס"ט, וז"ל "ותמהתי על מי שאמר שהטופס אינו מן התורה, דא"כ לפי דבריו אם לא כתב אלא התורף בלבד, דהיינו שם האיש ושם האשה והזמן והרי את מותרת לכל אדם, כשר מן התורה. וזה דבר לא עלה על הדעת, שאם אין שם תיבות ואומרות שהוא מגרש אותה, היאך תתגרש בו. ועוד יש לתמוה עליו דא"כ לפי דבריו דטופס הוא דרבנן ותורף הוא דאורייתא, היאך אמר הזמן הוא בכלל התורף, והרי הזמן אינו אלא מדרבנן משום בת אחותו או משום פירות, אלא ע"כ יש בתורף דבר שהוא מדרבנן, וכן יש בטופס דברים שהם מדאורייתא...". הרי אף בטופס י"ל שקצתו מדאורייתא וקצתו מדרבנן. וכן הוא בגט פשוט בס"קכה. אות צז. שהביא דברי מרן הנ"ל. הרי לפי זה עדיין יש לדון אם ודן אף שהוא בטופס, אולי הוא מדאורייתא או מדרבנן.

וראיתי בפר"ח בס"קכה. אות כ, שהוא חולק על מרן הנ"ל, ובכלל דבריו הוא כתב, "...ואי קשיא תו היכי לא קאמר דצריך להניח נמי מקום התיבות שקושרות הענין שהוא מגרש אותה, ול"ק מידי דהא ודאי בכלל לישנא דמתני' הוי... וכההיא דתנן בפ"ב גבי עלה של זית דאפילו לא כתב אלא אני פלוני מגרש את אשתי כשר, הרי לך בהדיא דלא מקרי תורף אא"כ יש תיבות שמוכיחות שהוא מגרש אותה, וזה ברור." ונראה שאף מרן מודה לזה, שרק התיבות בטופס שקושרות הענין הם מן התורה, וזה מ"ש מרן "שאם אין שם תיבות ואומרות שהוא מגרש אותה, היאך תתגרש בו", אבל שאר תיבות בטופס הם מדרבנן. ולפי זה יש מקום לומר ש"ודן" הוא רק מדרבנן, שאף בלי תיבות אלו מובן שהאיש מגרש את האשה.

ד) אלא ראיתי בתו"ט בפ' המגרש שם, שלדעתו הרמב"ם פסק כר"י וי"ל ודן הוא מן התורה, וז"ל "והא דכתב הרמב"ם בפ"א... התם לא נחית אלא לחלק בין הלשונות

דלאו לעיכובא כתביה. ועוד שהרי כתב בפירוש המשנה דהלכה כר' יהודה... ולענ"ד יש לתרץ דרבינו מפרש דר' יהודה לא פליג ארבנן דבדאי דאף אליבא דידיה גופו של גט מן התורה הוא הרי את מותרת לכל אדם, ואמנם מאי דפליגי הוא אם צריך מדרבנן להוסיף ודן די והוי וכו' אם לאו, דרבנן סברי דכיון דידים שאין מוכיחות הויין ידיים סגי בהכי, ורבי יהודה סבר דלא הויין ידיים, ולכן צריך להוסיף ודן די וכו' ע"ש.

ו) **אלא** שראיתי בפר"ח בס"קכה כ שהשיג על סברה זו. והוא הביא מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל, והבין הפר"ח שהרמב"ם סבר שהמחלוקת בין רבנן ור"י היא רק לכתחילה ולא לעיכובא, ולכן לרבנן לא בעינן ודן כלל, ולר"י בעינן אותו רק לכתחילה והוא אינו לעיכובא. וכתב הפר"ח על דברי הרמב"ם, "...ולפי זה משמע דס"ל דרבנן ור"י ל"פ אלא בלכתחילה, אי בעינן ודין, וא"כ מצינן למימר דבחיבור נמי פסק כר"י דהא לדידה לא בעינן ודין נמי לעיכובא אלא לכתחילה... וכל זה שיבוש דהא מוכח להדיא בפ"ק דנדרים דפלוגתא דר"י ורבנן הויה לעיכובא מן התורה, דאתא דקתני האומר לחבירו מודרני ממך מופשרני ממך וכו', אסור קאמר שמואל עלה בכולן עד שיאמר שאני אוכל לך שאני טועם לך, ופרכינן עלה לימא קסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, כלומר וכיון דלא אמר שאני אוכל לך לא מוכחא מילתא דבאכילה קאמר ולא מיתסר באכילה, ומשנינן אין שמואל מיקים לה למתני' כר"י דאמר ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, ותנן גופו של גט' וכו', אלמא דס"ל לר"י ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים אינו מדרבנן ולחומרא, אלא מן התורה קאמר, ובין לקולא ובין לחומרא קאמר, ומ"ה קאמר שמואל דאי לא אמר שאני אוכל לא מיתסר באכילה ע"ש. הרי דילפינן מסוגיא הנ"ל שהמחלוקת בין רבנן ור"י לגבי ידיים מוכיחות, היא מן התורה, ודלא כמשמע מהרמב"ם בפירוש המשניות שהוא רק מדרבנן (ולדעת מהר"י לוי הוא מדרבנן ולעיכובא, ולדעת הפר"ח בדעת הרמב"ם בפירוש משניות הוא רק לכתחילה). וכן ראיתי למהר"י נבון ז"ל בגט מקושר בס"קו ס"ק לט שכתב על דברי הפר"ח, "שנראה שהדין עמו, וזה עצמו קשה על תירוץ מהר"י הלוי שכתב דפלוגתא דר"י ורבנן הוא מדרבנן ע"ש.

ולענ"ד אין דברי הפר"ח בזה מוכרחים, דמצינו שרבה בנדרים שם חולק על שמואל, שכתוב שם, "איתמר שאין מוכיחות אביי אמר הויין ידיים ורבה אמר לא הויין ידיים... לימא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן קמיפלגי דתנן

ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם...". הרי שאין לכתוב התורף אלא הטופס. ומצינו שבכלל התורף הוא "הרי את מותרת לכל אדם". ולא כתב הרמב"ם שאף "ודן דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין" בכלל התורף. הרי משמע שודן הוא בכלל הטופס. וכן נראה מהרמב"ם שם הל"י, וז"ל "כתב אחד מחמשה אלו טופס הגט, והניח מקום התורף שהוא מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם, וכתבן הפקח הגדול הישראלי לשמו, הרי זה גט כשר." הרי אף כאן נראה ש"ודן" הוא בכלל הטופס. ואם אמרינן שצריך לכתוב ודן מן התורה, אז הו"ל להרמב"ם לכתוב שאף "ודן" בכלל התורף, אלא כיון שהוא לא כתב כן, ממילא שהוא בכלל הטופס, ומשמע שהוא אינו מן התורה, שאין זה בכלל מ"ש בתשובת הב"י הנ"ל, "וזה דבר לא עלה על הדעת, שאם אין שם תיבות ואומרות שהוא מגרש אותה, היאך תתגרש בו", שהרי אם כתב "הרי את מותרת לכל אדם", זה כבר בכלל "תיבות ואומרות שהוא מגרש אותה", ולכן ממילא שמה שהוא כתב אחר כך "ודן...", הוא רק מדרבנן.

ולענ"ד כן יש ללמוד מהגט פשוט בס"קכו אות לט, שאחר שהוא הביא שלכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם מפ"א דגירושין לפ"ד. הוא כתב "ואני שיירתי דרך לעצמי, דלעולם הרמב"ם פוסק כר"י דבעינן ודן וכו', כדמוכח מדבריו פ"ד וכמ"ש בפירוש המשנה... ומ"ש הרמב"ם בפ"א דגופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, היינו לעיקר הגירושין שיהיה לשמה ויש לו דין תורף הגט, וכן בכל דוכתא לענין לשמה ומחובר אינו מזכיר דבעינן שיהיה לשמה ושלא במחובר רק התורף... ואלו ודן לא קאמר שיהיה מכלל התורף דבעינן ליה לשמה... אלא יש לו דין טופס ע"ש. ולכאורה מזה שאם יש לדין דין טופס אז יש מקום לומר שהוא מן התורה שהגט פשוט אזיל כשיטת תשובת הב"י הנ"ל שאף הטופס יש תיבות שהן מן התורה. אלא מצינו שאחר כך כתב הגט פשוט שם לגבי ודן, "...אלא יש לו דין טופס וגרע מזמן שהוא דרבנן, דבזמן אם כתבוהו חש"ו או במחובר או נמחק אפשר דהוי גט בטל מן התורה דאלמנה כאילו היה של תורה... משא"כ בודן דיש לו דין טופס ע"ש. הרי משמע מזה שכיון שודן גרוע מזמן, ממילא שאף ודן הוא מדרבנן. כן נראה לענ"ד לפרש דברי הגט פשוט.

וכן ראיתי לר' יעקב לבית הלוי ס"קו שכתב, "ואכתי קשה, שהרי בגט עצמו כתב הרמב"ם בפ"ד מהל' גירושין בסדר הגט שצריך לכתוב ודן די הוי וכו'. ודוחק לומר

אלא נראה ממ"ש שם, "איבעיא להו בעינן ודן או לא בעינן ודן. תא שמע דאתקין רבא בגיטי איך פלניא בר פלניא פטר ותריך ית פלוניא אינתתיה דהות אינתתיה מן קדם דנא מיומא דנן ולעלם, ואילו ודן לא קאמר. ולטעמך כולהו מי קאמר אלא בעינן, הכא נמי בעינן." נראה מזה שאם לכתוב ודן בגט תלוי על אם הוא בכלל תקנה או לא. הרי משמע שכתובת ודן בגט היא מטעם תקנה, דהיינו שהיא רק מדרבנן. וי"ל שסבר הרמב"ם שפסק כר"י כמבואר בפירוש המשנה, דסוגיא זו היא אף לר"י.

ולפי זה עדיין יש לפרש מ"ש בגמרא שם, "במאי קמיפלגי, רבנן סברי ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים, ואע"ג דלא כתב לה ודן, מוכחא מילתא דבהאי גיטא קא מגרש לה. ור' יהודה סבר ידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, וטעמא דכתבה לה ודן דמוכחא מילתא דבהאי גיטא קא מגרש לה, אבל לא כתב לה ודן אמרי בדיבורא גרשה, ושטרא ראיא בעלמא הוא" ע"ש. וי"ל שאף כאן ר"י מודה לרבנן שמן התורה לא בעינן ודן, שהרי כיון שהאיש עומד לפני האשה והוא נותן הגט בידה, מסתמא הוא כיון לגרש אותה ע"י שטר זה, ולקיים המצוה כהוגן. אלא בא ר"י לומר שמ"מ מדרבנן יש לחוש שמא זה עדיין נראה כשהוא מגרש רק בדיבור בעלמא, ולכן מדרבנן יש לכתוב דן.

ויש להסביר זה לפי מה דמצינו בירושלמי פרק ערבי פסחים הל"ג שכתוב שם לגבי מצה, "והכא מכיון שהיסב חזקה כיון". ופירש הפני משה שם "דמה שעשה לכוונת המצוה עשה". וכן הוא בקרבן העדה שכתב, "שחזקה שכיון לאכול". משמע מזה שע"י מעשיו, דהיינו הסיבה מוכח שהוא מכיון למצוה ויש חזקה לזה ולא בעינן שהוא מכיון בפירוש. אלא שיש להעיר, שהלא לגבי הסיבה אין זו הוכחה גמורה שהוא כיון לעשות המצוה, שהרי אף בימי החול הם היו מסובין כמו דאמרינן במה נשתנה, 'בין יושבין ובין מסובין', ולכן מי יאמר שבהסיבה שהוא כיון לאכול המצה לשם מצוה, שעדיין י"ל שהוא כיון לאכול כשאר ימי החול בתורת סעודה בלבד אבל לא לשם מצה, אלא צ"ל שכיון שהוא ליל פסח והמצות לפניו י"ל דמסתברא י"ל שלהמצוה מכיון. ולכן הכי י"ל גבי נתינת גט, שכיון שהגט בידו ואשתו לפניו, דמסתמא הוא כיון לקיים המצוה כהוגן, דהיינו ע"י הגט ולא ע"י דיבור בעלמא.

וכן הוא בירושלמי בר"ה פ"ג הל"ז שכתוב שם במשנה, "מי שהיה עובר אחורי ביהכ"נ... ושמע קול שופר... אם

גופו של גט... אביי דאמר כרבנן, ורבא דאמר כרבי יהודה... ורבא אמר אנא דאמר אפילו לרבנן, ע"כ לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט דאין אדם מגרש את אשת חבירו, אבל בעלמא מי שמעת להו. ע"ש. הרי לרבא אין לומר כשמואל שהמשנה בריש נדרים היא דוקא כר' יהודה, אלא י"ל שהיא אף לרבנן כיון שהמחלוקת בין רבנן ור"י היא דוקא לגבי גיטין שרק לגבי גט סברו רבנן ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים כיון שאין אדם מגרש את אשת חבירו. וכן כתב הפר"ח עצמו שם וז"ל "ותדע דהא אמרינן התם דרבא דס"ל ידידים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים, אתי אפילו לרבנן וע"כ לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט, דאין אדם מגרש את אשת חבירו, אבל בעלמא לא" ע"ש. ולכן אין להביא ראיא ממ"ש שמואל ש"ל דאנו קי"ל כרבא. ולפי זה יש לפרש שלדעת רבא אף ר' יהודה מודה לסברת רבנן שאין אדם מגרש את אשת חבירו, שהיא סברה חזקה, אלא שבא ר"י לומר דאע"פ כן, מ"מ לכתחילה יש לחוש שידיים שאין מוכיחות לא הויין ידיים, ולכן לכתחילה יש לכתוב ודן בגט. ולפי זה שפיר הוא מ"ש הרמב"ם בפירוש משניות הנ"ל, ואף אם אמרינן שזה רק לכתחילה כמו שהבין הפר"ח בדעת הרמב"ם שם, עדיין היא סברה נכונה.

ועוד הקשה הפר"ח שם מסוגיא דנדרים הנ"ל, וז"ל "ותו דברייא קתני הרי זו חטאת הרי זו אשם, אע"פ שהוא חייב חטאת ואשם לא אמר כלום, לאביי אוקימנא לה כרבי יהודה, ש"מ דר"י אף לקולא קאמר ידיים שאין מוכיחות לא הויי ידיים מן התורה. ומעתה ע"כ למימר דאע"ג שבפירוש המשנה פסק כר"י, בחיבור חזר בו ופסק כרבנן" ע"ש. ואף לזה יש להשיב, דמה ראיא מדין חטאת ואשם לדין גט, שהלא שאני דין גט כשביארתי לעיל, שאף ר"י מודה לרבנן דאין אדם מגרש את אשת חבירו, אלא שעדיין סבר ר"י שמדרבנן לכתחילה בעינן ודן.

ז) ואכתי פש גבן לברורי דאם אמרינן שהרמב"ם פסק כר"י ויש חיוב מדרבנן לכתוב ודן, איך לפרש הסוגיא בפ"ה המגרש לדעת הרמב"ם, דבשלמא בסוגיא דנדרים הנ"ל י"ל שלרבא לרבנן אין צורך לכתוב מינאי כיון דאין אדם מגרש את חבירו, ולכן י"ל שאף ר"י מסכים לסברה זו, אלא הוא סבר שעדיין יש לכותבו מדרבנן, אבל בסוגיא דגיטין, המחלוקת היא לגבי ודן, דהיינו שהאיש מגרש האשה בשטר זה ולא בדיבור בעלמא כמ"ש בגמרא שם, ובזה לא שייך לומר אין אדם מגרש את אשת חבירו, ולכן אולי לר"י יש חיוב מן התורה לכתוב ודן.

שאף שהר"ן עצמו לא סבר כן, מ"מ הוא פירש שדעת הרמב"ם כרבנן לגמרי.

ומ"ש הר"ן "ואין זה מחוור", נראה שכוונתו היא דבשלמא דבפ"ק דנדרים מפשטא הבעיא כרבא, מ"מ שאני התם כיון שזה לגבי כתיבת "מינאי", ויש סברה גדולה לומר שאין אדם מגרש את אשת חברו, אבל לא שייך סברה זו בסוגיא דפ' המגרש כיון דהתם איירי ב"ודן", ולכן אין ללמוד מנדרים דאנו קי"ל כרבנן לגבי ודן בפ' המגרש. אולם לפי מה שפירשתי לעיל, שפיר י"ל שאף בסוגיא דפ' המגרש המחלוקת בין רבנן ור"י היא רק מדרבנן, דהיינו שלרבנן אין צורך לכתוב ודן כלל, ולר"י יש חיוב מדרבנן לכתוב ודן. ולפי זה אם אמרינן כמו שפירש הר"ן שהרמב"ם פסק כרבנן, אז י"ל הכי בין בנדרים גבי מינאי, ובין בגיטין לגבי ודן.

ועיין בלחם משנה בפ"א הל"ד הל' גירושין מ"ש בזה. ועיין במכתב אליהו הנ"ל מ"ש על דברי הלחם משנה, ועיין בשער המלך בפ"א דגירושין מ"ש על דברי המכתב אליהו, והמעשה נסים הנ"ל. ובפרט במה שכתבו לפרש הסוגיא של "איבעיא להו בעינן ודן או לא בעינן ודן. תא שמע דאתקין רבא בגיטין..." ע"ש.

ומלבד הר"ן הנ"ל, ראיתי שאף המרח"ש ח"ב ס"לט ד"ה אמנם, סבר שהרמב"ם פסק כרבנן, וז"ל "...אע"ג דבעלמא קי"ל ידידים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים, גבי גט פסקו הרי"ף והרמב"ם כרבנן" ע"ש.

והפר"ח הנ"ל ג"כ כתב שהרמב"ם סבר כרבנן ודלא כר"י, ולדעתו הרמב"ם בחיבורו חזר ממ"ש בפירוש המשנה. ופירש הפר"ח לדעת הרמב"ם, "וטעמו ז"ל משום דאע"ג דמיבעיא לן אי בעינן ודן או לא בעינן ודן ולא אפשר, מ"מ סבור הרב ז"ל דהך סוגיא מתחלפא עם סוגיא דפ"ק דנדרים דבהיא סוגיא משמע לן דפלוגתא דר"י ורבנן אינו בודן, דהיא לכ"ע לאו מגופו של גט הוא, אלא במינאי פליגי לפי שאין כאן ידיים מוכיחות אם מגרש אשתו או אשת חברו. ותדע דהא אמרינן התם דרבא דס"ל ידידים שאינן מוכיחות לא הויין ידיים, אתי אפילו לרבנן וע"כ לא קאמרי רבנן דלא בעינן ידיים מוכיחות אלא גבי גט, דאין אדם מגרש את אשת חברו, אבל בעלמא לא. ואם בודן פליגי הא בודן לא שייך הך טעמא דאין אדם מגרש אשת חברו, ואעפ"כ לא בעו רבנן ידיים מוכיחות דהא לא מוכחא מילתא דבהאי גיטא (נראה שצ"ל לא) מגרש לה אלא בדבור בעלמא, אלא משמע ודאי דלסוגיא

כיון לכו יצא, ואם לאו לא יצא. ובירושלמי כתוב, "אמר ר"י יוסי בן חנינה לא אמר אלא 'וכן מי שהיה עובר' הא אם עמד חזקה כיון" ע"ש. משמע מזה שמעשיו מוכח עליו שהוא כיון לצאת, דהיינו שהוא עומד מהליכתו וזה מוכח שהוא רוצה לשמוע השופר לצאת המצוה, ולא אמרינן שהוא עומד מאיזה טעם אחר שהוא שלא לצורך המצוה. לכן אף שאפשר שהוא עמד לטעם אחר כגון לנוח בדרכו או כדומה, מ"מ כיון שהיום ראש השנה והוא שומע קול השופר באותה שעה, מסתברא שלהמצוה הוא מכוין. וכן י"ל לגבי נתינת גט דמסתברא הוא כיון לקיים המצוה כהוגן כיון שהגט בידו ואשתו לפניו. וי"ל שאף ר"י מודה לזה אלא הוא החמיר רק מדרבנן לכתוב ודן, ולא מן התורה.

וגם נראה שיש להביא ראיה שלדעת ר"י מה שצריך לכתוב בגט "ודן", הוא רק מדרבנן. כתוב במשנה בפ' המגרש שם, "גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, רבי יהודה אומר ודן.... גופו של גט שחרור הרי את בת חורין, הרי את לעצמך." ויש לחקור למה לא סבר ר"י שאף בגט שחרור יש לכתוב "ודן...". וכבר הקשה כן התו"ט שם, ועיין מ"ש בזה. ועיין ברעק"א שם אות ק מה שהקשה על דבריו. ולענ"ד נראה, דילפינן דין גט שחרור מדין גט אשה, כמ"ש בקידושין כג: "גמר לה לה מאשה", וכן הוא בתו"ט שם. ולכן י"ל שהוא קשה אם אמרינן שלר"י צריך ודן מן התורה, שאז אף לגבי גט שחרור צריך לכתוב כן, וזה לא שמענו, אלא אם אמרינן שר"י סבר שכל החיוב לכתוב ודן בגט הוא רק מדרבנן, אז י"ל דבשלמא שסבר ר"י שגזרו רבנן כן בגט אשה, אבל אין להוסיף על זה כדי לומר שאף בגט שחרור צריך לכתוב ודן. הרי יש הוכחה מכאן שלר"י החיוב לכתוב ודן בגט אשה הוא רק מדרבנן.

הרי מצינו דאם אמרינן שהרמב"ם בחיבורו פסק כר"י, וכנראה מהפירוש משניות, אז י"ל שזה רק מדרבנן, אלא שיש מחלוקת אם הוא לעיכובא או לא.

ח) אלא מצינו שהר"ן יש לו שיטה אחרת בזה, והוא סבר שהרמב"ם פסק כרבנן, שכתב הר"ן בפ' המגרש הנ"ל "והרמב"ם כתב בפ"א דהל' גירושין גופו של גט הרי את מותרת לכל אדם, נראה שהוא פוסק כרבנן לגמרי, ואע"ג שכתב ודן בטופס הגט שכתב בפ"ד, אין הוכחה משם דבעינן ליה לעיכובא. ונראה שהוא סובר דאע"ג דבעיין הכא לא מפשטא, אפ"ה מפשטא מסוגיין דפ"ק דנדרים דאמרינן דרבא דאמר אפילו לרבנן. ואין זה מחוור." הרי

דנדרים לא פליגי אלא במינאי, ולסוגיא דהמגרש פליגי בודן... ע"ש. ושוב כתב הפר"ח שהרמב"ם פסק כסוגיא דנדרים ע"ש.

הרי מבואר שיש ד' דעות בדעת הרמב"ם, י"א שהוא פסק כר"י ודן הוא מן התורה, י"א שהוא פסק כר"י אלא ודן הוא מדרבנן ולעיכובא, וי"א שלפי מ"ש בפירוש המשניות הוא רק לכתחילה (הפר"ח, אלא הוא סבר דלא קי"ל כהפירוש משניות). וי"א שהרמב"ם פסק כרבנן, והוא סבר שודן הוא רק לכתחילה. ולענ"ד העיקר בזה הוא שודן הוא רק מדרבנן כשביארתי לעיל, אלא הוא לעיכובא, שאין לומר שהוא פסק כרבנן, שהרי מצינו בפירוש במשנה הוא פסק כר"י. אלא אין לומר שהוא מן התורה, כיון שהוא לא כתב שודן הוא בכלל התורף. ולכן י"ל שהוא מדרבנן והוא לעיכובא וכדעת מהר"י הלוי הנ"ל. וגם י"ל כאן הכלל המסור בדינו, שיש לפסוק כדעת האמצעי. וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"ר מט שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, וכבר כתבתי כלל זה בח"א בס"י אות ט, ובס"מ אות יא, ובס"פ אות ח, ובס"קמז אות י ע"ש. ולכן אין לומר שלדעת הרמב"ם ודן הוא מן התורה, וגם אין לומר שהוא רק לכתחילה ואינו לעיכובא, אלא י"ל שהוא מדרבנן ולעיכובא. והנ"מ בזה הוא כמ"ש הרמב"ם בהל' גירושין פ"י הל"א וב ע"ש. כן נראה לענ"ד.

סימן קמג.

שאלה: האם יש ליישב מ"ש המהרי"ט שחזקה דרבא, שקטנה שהגיעה ל"ב שנה חזקה הביאה סימנין, היא אף כשבדקה ולא נמצאו שתי שערות, שיש חזקה שנשרו שערותיה, והוא קרוב לדאי ואינו ספק שקול.

תשובה: (א) כתוב בנדה מו. לגבי מיאון, "והאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנין. ה"מ בסתמא אבל הכא דבדקו ולא אשכחו לא, אי הכי תמאן, חוששין שמא נשרו." ופירש"י, "חוששין שמא נשרו, ואם הגיעה לכלל שנותיה ובדקו ולא אשכחו לא ממאנת."

ולכאורה נראה שמה שחוששין שמא נשרו הוא ספק שקול, אלא ראיתי שכתב המהרי"ט ח"א ס"מא וז"ל "וראיתי להרשב"א ז"ל בתשובה אלף רי"ו, בכלל דבריו שם, וז"ל 'הילכך אשה זו כיון שנסתפקו במספר שנותיה

אנו חוששין שמא הגיע לכלל שנים ומקודשת דבר תורה, ואם נבדקה ולא מצאו לה סימנין אנו חוששין שמא נשרו וכדרבא וכו', אלא שיש להתישב כאן לפי שיש בזה ספק ספיקא, ספק אם באה לכלל שנים ספק לא באה, ואת"ל הגיעה לכלל שנים ספק הביא סימנים ונשרו ספק לא הביאה, וכל ספק ספיקא אפילו בשל תורה אזלינן לקולא, ואפ"ה איני רואה בזה להקל כי יש עוד להתישב בדבר'. עכ"ל. ונ"ל הטעם שאמר כי לא ראה בזה להקל דאין מקום לומר כאן ס"ס דאת"ל דבאה בכלל שנים שוב אין להסתפק ולומר שמא נשרו, דחזקה אלימתא היא דמשבאה לכלל שנותיה הביאה סימנין כדאמר רבא, ולא אמרינן דלא חיישינן לנשרו אלא להחמיר בשל תורה בחליצה אפילו בספק רחוק אע"ג דאיכא חזקה דרבא, אבל לעולם חזקה גדולה היא שהביאה ואין כאן אלא ספק אחד ספק באה לכלל שנים ספק לא באה, דבכמה מקומות מצינו שסמכו על החזקה להקל אפילו בשל תורה כדאמרינן חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ועוד אמרינן חזקה אין בית דין של כהנים עומדים משם עד שיכלו כל מעות שבשופר, וגם אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו בפ' בכל מערבין, וכן בכמה דוכתי, אף כאן כיון דאמרינן משבאה לכלל שנותיה חזקה הביאה סימנין אין כאן ספק, דטפי איכא למימר שהביאה ונשרו דשכיח טפי ממה שנאמר שלא הביאה דאין רגילות שלא תביא. ובפ"ק דפסחים אמרינן גבי שפחתו של מציק שהטילה נפל לבור שבא מעשה לפני חכמים וכו', וטהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם, וכתבו התוספות דגררוהו ואכלוהו הוי ספק הרגיל ולכך התירו לכתחילה... א"כ מסתבר טפי לומר כיון שבאה לכלל שנותיה דודאי הביאה ונשרו ממה שנאמר עדין לא הביאה, ולא נשאר כאן אלא ספק אחד, ספק באה בכלל שנים ספק לא באה. והא דבודקין למיאונן בקדושין דרבנן ולא אמרינן חזקה הביאה סימנין, התם לאו משום דלא חיישינן לחזקה דרבא, אלא כיון דרבנן הם שתקנו קדושין ביתומה קטנה הם עצמם אמרו שתמאן כל שלא הביאה שתי שערות לפנינו, ומעיקרא הכי תקון והם אמרו והם אמרו. הרי החשש של שמא נשרו הוא אינו ספק שקול אלא הוא ספק רגיל שנשרו.

וראיתי בכתב סופר א"ח ס"ח, שהקשה על המהרי"ט הנ"ל (וגם על דעת מהר"ם קאסטאלאן ז"ל במהרי"ט שם ס"נא). וז"ל "ובמח"כ היה נעלם מהם לשעה מ"ש הרמב"ם פ"יא מהל' גירושין וז"ל 'הרי שנבדקה ולא נמצאו בסימנים וכו' הרי זה חוששין לה שמא נשרו, לפיכך צריכה גט מספק וכו', ואם נשאת תצא מזה ומזה והולד ספק ממזר'. ובהרב המגיד שם וז"ל 'ומה שאמרו חוששין שמא נשרו דן אותה

רבינו כספק מקודשת מן התורה'. הרי מפורש ברמב"ם לא כמהרי"ט דנשרו קרוב ודאי אלא ספק שקול" ע"ש.

וכן ראיתי בשב שבעתתא ה שאחר שהוא הביא דברי מהרי"ט הנ"ל בפ"ד וגם דעת מהר"ם קאסתאלן ז"ל, הוא כתב בפ"טו "ומדברי הרב המגיד למדנו לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא דספק נשרו הו"ל ספיקא דאורייתא ע"ש בפ"יא מגירושין וז"ל 'וממה שאמרו חוששין שמא נשרו, דן אותה רבינו כספק מקודשת מן התורה' עכ"ל. הרי מבואר דספיקא הוי והוא ספק דאורייתא, אלא דזה בדנדבקה ולא נמצאו שערות, אבל אם לא נבדקה בזה מצינו למימר דחזקה דרבא מילתא כיון דליכא ריעותא לפנינו". הרי שיש ללמוד ממ"ש הרב המגיד שיש ספק קידושין מן התורה שיש כאן ספק שקול שמא נשרו.

(ב) ולענ"ד אין זה מוכרח כלל. וי"ל שהשב שמעתתא והכתב סופר אולו כשיטת התוספות בכתובות ט. בד"ה ואיבעית אימא, דבעינן ספק שקול לס"ס, שאם הספק אינו שקול הוא כליטא ושוב אין לומר שיש כאן ספק, שכתוב שם בגמרא, "אמר ר' אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, ואמאי ספק ספיקא הוא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואם תמצא לומר תחתיו ספק באונס ספק ברצון...". וכתבו שם התוספות שברצון הוי רובא ובאונס הוי מיעוט, ולכן הקשו התוספות על ס"ס זה, "וא"ת א"כ בס"ס נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתיה דמי ולא נשאר אלא חד ספק, ספק תחתיו... ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ספק ספיקא שרי" ע"ש. הרי שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט הוי כליטא ואינו מצטרף לס"ס. וכ"כ הש"ך בי"ד ס"רצג ס"ק ו, שאין לעשות ס"ס אם ספק אחד הוא מיעוט כנגד הרוב. וכן הוא בש"ך בס"קכט ס"ק כח, וכן ראיתי בט"ז בי"ד ס"קצ ס"ק ב, וכן הוא בגליון מהרש"א לי"ד ס"שעא על הש"ך בס"ק א שם, וכן ראיתי בתשובות החדשות לרעק"א בס"נו שכתב שם לגבי נדונו, "עכ"פ היכי דהוי רוב נכרים הדבר ברור דליכא ס"ס כלל וכמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דרוב דאורייתא לא נחשב לספק להצטרף לס"ס, וכ"כ התוספות ב"ב נה: בד"ה ר"א מטהר, וכ"כ הש"ך י"ד ס"קכט ס"ק כח" ע"ש. וכן נראה מהלחם משנה הל' מאכלות אסורות פ"ב הל"כט ע"ש. וכן דעת החקרי לב י"ד ס"קכו וכן הוא בכללי ס"ס בס"קי להזבחי צדק ס"כג, וכן להכה"ח באות כא ע"ש.

אלא מצינו בטור ומרן בי"ד ס"קכט יא, שכתבו "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים

להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגע בו". וכן הוא ברא"ש בע"ז ע. וכן הוא בפסקי הרא"ש בע"ז שם אות יח שכתב, "אפילו הוא דר בין העכו"ם במקום שרגילין להחביא ממון בחבית של יין מותר". משמע שפשוט לו שכן דעת הרא"ש. וכן ראיתי ברבינו ירוחם נתיב יז ח"ב (דף קנה:) שכתב, "במקום שאין רוב גנבי ישראל ה"ל ס"ס ומותר, ספק אם ישראל אם גוי ואת"ל גוי שמא פתחן לראות אם היה בהם מטמון... ונראה כי דין זה דס"ס הוי דוקא במקומות שרגילין לשים מטמון או בגדים בחביות, אבל במקומות שאין רגילין בכך אין תולין להקל ואסור כיון שאין רוב גנבי ישראל, וכן נראה מהרא"ש ע"ש. וכן ראיתי בתשב"ץ ח"ג ס"קמח שכתב, "אע"פ שרוב גנבי העיר עכו"ם הוי ליה ספק ספיקא, ספק עאל עכו"ם ספק לא עאל ואת"ל עאל ספק נגע ספק לא נגע דשמא פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו או מפני הפחד, וכיון דאיכא ספק ספיקא איכא למשרי" ע"ש. וא"כ נראה שאף בספק שאינו שקול דהיינו במקום שיש רוב גוים, מ"מ עדיין מועיל ספק זה לס"ס.

וכן מצינו למרן בכ"מ בפ"ט דאיסורי ביאה הל"א, שהקשה מאיזה טעם אסרו חכמים כתמים הלא הוא ס"ס להתיירה, ספק מגופה או לא, ואת"ל מגופה ספק אם הוא מהעליה או החדר. והקשה הט"ז עליו בי"ד ס"קצ ס"ק ב, שרוב דם היוצא מהאשה הוא מן המקור ולכן אין כאן ס"ס ע"ש. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל אין קושיא על מרן, שמרן סבר שיש לעשות ס"ס לקולא אף בספק אחד שאינו שקול. וכן נראה דעת הט"ז עצמו בי"ד ס"פד ס"ק יז, ועיין בנקה"כ שם והגהות הט"ז שם. ועיין עוד בכ"מ בהל' תרומות בפ"ח הל"ד שכתב ס"ס כזה, "דאיכא למימר דילמא נקבה היא ואין לה כלום במקום בנים, ואת"ל זכר הוא שמא תפיל וסמוך מיעוט מפילות למחצה נקבות וה"ל רובא והזכרים מיעוטא, ולמיעוטא לא חיישינן" ע"ש. וראיתי במשכנ"י בי"ד ס"לז, שהאריך בדין זה של ס"ס שאינו שקול, והוא הביא כמה ראיות שיש לעשות ס"ס כזה, ובסוף הוא כתב, "ומבואר בעז"ה מכמה ראיות מוכיחות וברורות בלי גמגום כלל."

אלא י"ל שמה שהתירו הפוסקים הנ"ל ס"ס שאינו שקול, הוא רק במקום שהחזקה היא להתיר. וכן יש לדייק מהסוגיא דיבמות קיט. דפליג ת"ק עם ר' יהושע, באם יצאה חמות מלאה, ת"ק סבר שחוששת ור' יהושע סבר אינה חוששת, ורוב הפוסקים והש"ע פסקו כת"ק (עיין

אמרינן אוקמה אחזקתה. ופירש"י ז"ל כיון דמגופא קא חזינא מועדת ועלולה היא לכך, אין לה חזקת טהרה ע"כ. ובלשון הזה כתבו רבינו ישעיה מטראני ז"ל כיון שרגילה היא לראות אתרע חזקת טהרה... משמע בכל חזקות דבעלמא היכא דעשויה להתבטל אינה חזקה. ע"ש כל דבריו. הרי שאין לצרף בנד"ד החזקה שהיא היתה קטנה. (ועיין בשב שבעתא ג פ"י שהוא חולק על המהרי"ט.)

אלא יש לצרף חזקה אחרת, דהיינו שהיא פנויה, שקודם הביאה אין שום חשש קידושין מן התורה, שרבנן תקנו נשואין לקטנה יתומה שאין לה אב, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר בזנות כמבואר ביבמות קיב: ע"ש. ולכן כיון שהקידושין הוא רק מדרבנן היא אינה צריכה גט ותוכל לצאת במיאון. ולפי זה י"ל שמן התורה עדיין יש לה חזקה שהיא פנויה, ושפיר הוא לצרף לחזקה זו המיעוטא שלא היו לה שערות מעולם כשלא נמצאו שערות בשעת בדיקה. ולכן שפיר י"ל שהוא ספק שקול דהיינו שמא היא קטנה בשעת ביאה או שמא היא גדולה, והוא ספק קידושין מן התורה. וזה אף אם אמרינן כמ"ש המהרי"ט שהוא ספק הרגיל שנשרו השערות. הרי שאין להקשות על המהרי"ט מדברי הרמב"ם הנ"ל.

שוב ראיתי שיש להביא ראייה לדעת המהרי"ט ממ"ש המהרי"ק בס"קצא דף קג ע"ד וז"ל "ידע ויבין מדברי רבינו משה, שיש לחלק בין ספק קידושין לספק גירושין, מדלא כלל גבי ספק קידושין דכל מקום שאמר מקודשת מספק או צריכין גט מספק או הרי אלו קידושין מספק, שאם נשאת לאחר תצא והולד ספק ממזר כמו שכלל גבי ספק גירושין או שהיא ספק מגורשת. אלא ודאי פשיטא ופשיטא דבספק קידושין לא שייך למימר שתצא והולד ספק ממזר ושתהיה ספק ערוה כמו שכתב בספק גירושין, דהך קיימה בחזקת היתר היינו חזקת פנויה, והך בחזקת אשת איש" ע"ש. ויש לדון בזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"א דהל' גירושין הנ"ל, שהלא שם יש ספק קידושין מן התורה כמ"ש הרב המגיד ועדיין כתב הרמב"ם והולד ספק ממזר. והלא י"ל שיש לקיימה בחזקת פנויה ואין כאן חשש ממזר כמ"ש המהרי"ק. אלא צ"ל דשאני דין זה כיון שאין זה ספק שקול אלא אף כשבדקו ולא מצאו שערות עדיין י"ל "דחזקה אלימתא היא דמשבאה לכלל שנותיה הביאה סימנן כדאמר רבא" כמ"ש המהרי"ט, ורוב נשרו. ולכן בזה לא אמרינן קיימה בחזקת פנויה מן התורה. הרי נראה שהמהרי"ט סבר כהמהרי"ק.

בתוספות רי"ד שפסק כר' יהושע). וכתבו התוספות שם בד"ה האשה, "שאף על גב דאיכא חזקה דמסייע לרובא דנקבות ומפילות חוששת דאיתרע ליה חזקה שיצאה מליאה". ופירש הנ"י כיון דמלאה היא לית לה חזקת היתר לשוק. ולכן למדינן מזה דבעינן חזקה להיתרא גם כן מלבד הס"ס דהיינו ספק נקבה ספק זכר ואת"ל שמא זכר הוא שמא מפיל, וכן נראה מהרמב"ן שם. ולפי מ"ש מרן לגבי הכתמים הנ"ל, אתי שפיר שהחזקה היא שהאשה טהורה, ובתרומה החזקה היא שהאשה מותרת באכילת תרומה, וביי"נ החזקה היא שהיין הוא כשר. ולכן י"ל שמה שהתירו הפוסקים הנ"ל ס"ס שאינו שקול הוא רק כשיש חזקה להיתרא. ונראה שהטעם הוא מפני שיש לצרף המיעוט להיתרא להחזקה להיתרא, ובזה שפיר י"ל ס"ס. וכבר כתבתי כל זה בארחותיך למדני ח"א ס"קלב ע"ש.

(ג) ולפי זה יש לדון בדברי הרמב"ם בהל' גירושין פ"א הל"ה הנ"ל ומ"ש הרב המגיד שיש בזה ספק קידושין מדאורייתא, שכתב הרמב"ם שם "הרי שנבדקה ולא נמצאו לה סימנים הואיל ונבעלה אחר שהגיעה לזמן הראוי לסימנן הרי זו חוששת לה שמא הביאה ונשרו. ולפיכך צריכה גט מספק. ואם מיאנה אחר שנבדקה ונתקדשה לאחר, צריכה ממנו גט מספק. ואם נשאת תצא מזה ומזה והולד ספק ממזר משניהם." ופירש הרב המגיד "...וממה שאמרו חוששין שמא נשרו, דן אותה רבינו כספק מקודשת מן התורה." ויש לפרש זה לפי סברת המהרי"ט הנ"ל שחזקה דרבה היא אף כשלא נמצאו שערות בבדיקה, והוא ספק הרגיל שהיו שם שערות ונשרו, והוא מיעוט שאינו רגיל שלא היו שם שערות כלל והיא קטנה. ולכאורה נראה שיש לצרף המיעוט שאינו רגיל לחזקה שהיא היתה קטנה, ולפי זה יש לנו ספק שקול שמא היא קטנה ואין כאן קידושין מן התורה ע"י ביאה, או שמא היא גדולה ויש כאן קידושין מן התורה. אלא אין זה נכון לפרש דברי הרב המגיד לפי דעת המהרי"ט הנ"ל. וזה מפני שכבר כתב המהרי"ט שם שלא אמרינן שיש חזקה שהיא קטנה. וז"ל "ומיהו נראה דחזקת קטנות לאו חזקה היא להעמידה בחזקת קטנה כמו שהיתה מקודם, דכי אמרינן אוקי מילתא אחזקתיה היינו בדבר שמצוי לעמוד באותה חזקה, אבל חזקת קטנות אינה חזקה דהא כל יומא גדלה ואתאי, והיאך נאמר העמידנה על חזקתה, אטו לעולם תשב כך קטנה, וכיון דסוף חזקה זו שתסתר שתגדל הנערה ותהיה בחזקת גדולה משבאה לכלל שנותיה, אין זו חזקה. ועדיפה מינה אמרינן בריש נדה, והלל כי אמרינן העמיד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופא, אבל אתתא כיון דמגופא קא חזינא לא

(ברי"ף) וז"ל "דכיון דאיהי בחזקת פנויה קיימא, לא חיישינן לה בקלא דלא איתחזק" ע"ש. וכן הוא ברי"ן שם ד"ה תנו רבנן, (דף א: ברי"ף) שכתב "ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קידושין אי צריכה גט מדאורייתא או לא, דאפשר דמדאורייתא שריה משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה, דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ביה העמד ממון על חזקתו... והשתא מותרת להנשא, אלא שמפני חומרא דערוה אסרוה רבנן, ומשום הכי אמרינן הכא דספיקא הוי וחיישינן מדרבנן." ע"ש. ועיין בבני אהובה הל' אישות פ"ד הל' כב שכתב, "הב"ש ס"ל ס"ק ט כתב דהיינו שנחלקו שני כתי עדים, כת אחת אומרת קרוב לו וכת אחת אומרת קרוב לה, אבל עד אחד אומר קרוב לו ועד אחד אומר קרוב לה, הוי ספיקא דרבנן עכ"ל. ומתוך דבריו משמע דשני כתי עדים הוי ספיקא דאורייתא, ולא משמע כן בסוגיא דיבמות לא. דאמרינן שם דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן דאוקמינן לה לאשה אחזקתה, וכן הרי"ף והרא"ש והתוס' ורוב הפוסקים הרמב"ן במלחמות והר"ן בפ"ב דכתובות כתבו דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן, ואם עד אחד אומר קרוב לו ועד אחד אומר קרוב לה, אפילו ספיקא דרבנן ליכא, רק דלכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא כמבואר במס' כתובות כג. והטעם דלא תנשא לכתחילה כמ"ש התוס' שם ד"ה תרויהו וכו', שאנו יודעין שזרק לה וכו', או שהיו נרות דולקות" ע"ש. ועיין בחתם סופר אה"ע ח"א סוף ס"ז שכתב, "ומ"ש כל מקום דמוקמי' בחזקת היתר אסור מיהת מדרבנן, בחפזו כתב כן, דזהו דוקא בספיקא דתרי ותרי, ויעיין בלשון רש"י בעירובין לה: ד"ה א' אומרת, וא"נ היכי דאיכא תרי חזקה דסתרי אהדדי" ע"ש. ולכן שפיר הוא בנד"ד לצרף חזקה זו שהיא פנויה מן התורה למיעוטא דהיא קטנה.

אלא עדיין יש לדון בזה, שכתוב ביבמות סח. "אמר רבא בבן תשע שנים ויום אחד דהנך פסולים קתני דפסלי בביאתן, וכדתניא בן תשע שנים ויום אחד גר עמוני ומואבי... שבאו על כהנת ... פסולה" (פרש"י, דהיינו מן התרומה). ועל זה כתב המהרי"ט באותה תשובה, בד"ה ומיהו, לגבי ספק בן תשע, וז"ל (ומ"ש בסוגריים הוא ממני), "דכיון דודאי בא עליה אתרע לה חזקתה דכשרות (באכילת תרומה), דומיא דספק קידושין דתנן בפ' החולץ (צ"ל פ"א ארבעה אחין, דף ל:): ספק קרוב לו ספק קרוב לה היא ספק קידושין וחולצת ולא מתיבמת, דכיון דודאי קידושין היו שם אלא שספק אם חלו ספק לא חלו, לא מוקמינן לה אחזקת פנויה דחזקת פנויה אתרע לה כיון שראינו לפנינו שזרק לה קדושין, אף כאן כיון שודאי בא עליה אתרע לה חזקה. לזה כתבו התוספות (יבמות סח.

ד) ואל תשיבני שאין לומר החזקה שהיא היתה פנויה, שהרי כיון דאיכא ריעותא לפנינו, דהיינו שהיא נבעלה אחר שהיא הגיעה לזמן הראוי לסימנים, שוב אין לסמוך על החזקה שהיא היתה פנויה. וזה אינו דמצינו בכמה מקומות לגבי קידושין שיש לסמוך על חזקה זו. כתבו התוספות בכתובות כג. ד"ה מאי, "ואם תאמר שנא ושנא דרישא אית לן לאוקמה בחזקת פנויה וסיפא בחזקת אשת איש, וי"ל דברישא אע"ג דאית לן לאוקמה בחזקת פנויה מ"מ תרי ותרי ספק דרבנן היא... והוה לן למימר תצא מדרבנן." הרי מן התורה שפיר י"ל שיש חזקה שהיא פנויה. וכן הוא שם ד"ה תרויהו, "ו...ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה, והני ב' סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה דכיון דודאי זרק לה הקידושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה" ע"ש. הרי לכתחילה י"ל דאיכא ריעותא בחזקה משום הקידושין, אבל מן התורה שפיר י"ל אוקמה אחזקה שהיא פנויה. ועיין במהרי"ק ס"קעא דף קג שהוא הביא התוספות הנ"ל, וכתב "ואי לאו משום חזקה שהיא בחזקת פנויה היה הדבר ספק דאורייתא, שהרי הדבר תלוי ושקול והוי פלגא ופלגא, דכך יש לי לומר נתקדשה כמו לא נתקדשה, ואפ"ה סמכינן אחזקה לענין שאם נשאת לא תצא, ואע"ג דחזקה גרוע היא שהרי קדושין לפנינו." הרי שמן התורה יש לסמוך על חזקת פנויה. וכן נראה מהתוספות בקידושין עט. ד"ה קידשה, שכתבו "ו...ל דודאי לא פליגי בקידשה אביה לחוד, דבהיא מודה שמאל דאינה מקודשת דאמרינן העמד אשה אחזקת פנויה כמו שהיתה קודם שקידשה והרי היא בוגרת לפנינו ואין קידושי האב כלום, אבל עתה שקדשה אף היא עצמה ליכא חזקה דפנויה דממה נפשך אשת איש היא, או משום קידושי אביה או משום קידושי דידה" ע"ש. הרי רק כשאין ספק כלל שיש קידושין אין לאזיל אחר חזקת פנויה, אבל כשיש ספק שפיר הוא לסמוך על חזקת פנויה. (ועיין בדברי אמת קונטרס ט בענין דברי סופרים, דף קיא. ע"ד ד"ה אבל, שכתב על תוספות זו "שמדברי התוספות פר' האשה שנתארמלה (הנ"ל) לא משמע הכי שהקשו גבי מה שאמרו מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, דשנא ושנא רישא אית לן לאוקמה בחזקת פנויה וסיפא בחזקת אשת איש, ואע"פ שכבר היא מקודשת לפנינו" ע"ש.) וכן הוא ברב המגיד בהל' אישות פ"ט הל' לא שכתב, "...וכן נראה דעת הרמב"ן והרשב"א, ולדבריהם אע"פ שהיא מסופקת בדבר, כיון שהיא בחזקת פנויה ואין שם עד שנתקדשה אלא אחד ואחד מכחישו, אם נשאת לא תצא" ע"ש. וכן הוא ברי"ן בפ"ק דקדושין יב. (דף ו:

מצינו לדעת הרמב"ם, שהרי כתוב בפסחים "אמר ר' יהודה מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון שהטילה נפל לבור, ובא כהן והציץ בו לידע אם זכר הוא אם נקבה היא, ובא מעשה לפני חכמים וטיהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויין שם." ופירשו התוספות "דגרירת חולדה וברדלס הוי ספק הרגיל" ע"ש. ושוב כתוב בגמרא שם, "והא הכא דודאי הטילה וספק גררוהו וספק לא ההיא שעתא, וקאמי ספק ומוציא מידי ודאי. לא תימא שהטילה נפל לבור אלא אימא שהפילה כמין נפל לבור, והוי ספק וספק" ע"ש. הרי שאם ודאי הטילה נפל הוא טמא. וכן כתב הרמב"ם בהל' טומאת מת פ"ט הל' יא "בור שמטילין לתוכו נפלים המאחיל עליו טמא דין תורה, אע"פ שחולדה וברדלס מצויין שם, אין ספק מוציא מידי ודאי" ע"ש. הרי אף שהוא דבר רגיל דגררו החולדה והברדלס, מ"מ עדיין זה נשאר בספק מן התורה, משא"כ בספק דלא שכיח שמן התורה הוא אינו ספק כלל. הרי שיש לחלק בין ספק הרגיל שעדיין נחשב ספק, ובין ספק דלא שכיח דאינו ספק כלל, ולכן שפיר י"ל שאע"פ שאין לצרף ספק דלא שכיח לחזקה דהיתרא, מ"מ יש לצרף ספק שאינו רגיל לחזקה דהיתרא. ולכן שפיר יש לפרש דברי הרב המגיד בהל' גירושין הנ"ל כמו שביארתי לעיל.

(ו) **אלא** עדיין יש להקשות על זה, שמי יאמר שהרמב"ם סבר כהרא"ש ודע' שמועיל ספק שאינו שקול לס"ס. ואדרבה ראיתי בדברי אמת קונטרס ט בענין דברי סופרים דף קט ע"ג שכתב, "...אלא שהרמב"ם לא חשיב ס"ס אלא כהשני ספקות כולם חשיבי ספק גמור ושקול, כל אחד בפני עצמו" ע"ש. וכן נראה מהרמב"ם בפ"ב דמאכלות אסורות הל' כ"ט, שכתב "חבית שפתחיה גנבים, אם רוב גנבי העיר ישראל היין מותר בשתייה ואם לאו אסור." הרי לדעתו שאין להתיר ברוב גנבי גוים, ודלא כדעת הרא"ש ודע' הנ"ל. ולכן אין לפרש בדעת הרב המגיד בהל' גירושין שיש לצרף המיעוט לחזקה, שהרי לדעת הרמב"ם המיעוט כליתא.

אלא אין זה ברור כלל, שהרי מצינו שכתב הרמב"ם בהל' יבום פ"ג הל' טז, "וכן אשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים, ובאו שנים ואמרו לה מת בעליך, הרי זה לא תחלוץ ולא תתייבם לעולם עד שיודע אם ילדה צרתה או לא ילדה." והוא כהמשנה ביבמות ק"ט. ופירש רבא שם, "רישא חזקה לייבום ורובא לשוק, וחזקה לא עדיף כי רובא, ואייתי מיעוטא דמפילות סמוך לחזקה, והוה ליה פלגא ופלגא, לא תנשא ולא תתייבם." ולכאורה נראה שזה רק כר"מ שחייש למיעוטא, אלא מצינו שהרמב"ם בהל'

סוף ד"ה רישא) דאין שום ריעותא בבעילה כיון שעדיין לא הוחזק זה בגדול, ולעולם בחזקת קטן היה, ולא דמי לספק קידושין דמשעה שזרק לה קדושין והדבר מסופק אם קרוב לו או קרוב לה איתרע חזקה דפנויה, ותרצו דהתם מיירי כגון שעכשיו הוא ודאי בן תשעה, הילכך כיון דודאי בעל איתרע לה חזקת כשרות, ותו ליכא למימר אוקמא אחזקתה" ע"ש. ונראה מ"מ ש"לא מוקמינן לה אחזקת פנויה דחזקת פנויה איתרע לה כיון שראינו לפנינו שזרק לה קדושין", שאין כאן חזקת פנויה אף לגבי מ"ש הרמב"ם והרב המגיד בל' גירושין פ"א הנ"ל, שהרי כיון שיש ביאה ממילא איתרע לה חזקת פנויה.

אלא שזה אינו. ובתחילה י"ל שמה שאיתרע לה חזקת פנויה לגבי קידושין וספק קרוב לו או קרוב לה, הוא רק מדרבנן בתרי ותרי כשביארתי לעיל. ולכן מדאורייתא שפיר י"ל שיש כאן חזקת פנויה, והמהרי"ט לא פליג על זה שהרי כן כתבו הראשונים הנ"ל. וכן הוא בסוגיא שהביא המהרי"ט ביבמות לא. שכתוב "ותו בשתי כיתי עדים נמי ספיקא דרבנן היא, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי, ואשה אוקמה אחזקה". עיין ברש"י ותוספות שם, ומ"ש הבני אהובה הנ"ל. לכן שפיר כתב הרב המגיד בהל' גירושין הנ"ל שיש ספק קידושין מן התורה, שאף שרק מיעוט שנשרו היו קטנות מ"מ יש לסמוך המיעוט לחזקת פנויה מן התורה. ושוב ראיתי במהרי"ט ס"א ד"ה ועוד, שאף שם הוא הביא סוגיא הנ"ל וכתב, "דטעמא מאי אחמור רבנן בתרי ותרי טפי מבשאר ספיקי, היינו משום דלדברי הכת האחת אתרע לה חזקה" ע"ש. הרי אף להמהרי"ט הוא רק מדרבנן ורק בתרי ותרי. וכ"כ המהרי"ט בס"נא ע"ש.

ועוד י"ל שמ"ש המהרי"ט, "וזה כתבו התוספות (יבמות סח. סוף ד"ה רישא) דאין שום ריעותא בבעילה כיון שעדיין לא הוחזק זה בגדול", כן י"ל לגבי הל' גירושין פ"א הנ"ל שיש רק ספק אם היא קטנה או גדולה, ולכן אין ריעותא לחזקת פנויה. הרי שפיר י"ל לדעת המהרי"ט שמן התורה יש חזקת פנויה ושפיר הוא לסמוך המיעוט לחזקה, ואין קושיא מ"מ ש הרב המגיד, על המהרי"ט.

(ה) **ואף** דמצינו שספק דלא שכיח אינו מצרף לס"ס וכמ"ש התוספות בכתובות ט. ד"ה ואי בעית, וכן הוא ברשב"א ס"תא. וכן הוא ברב המגיד בהל' איסורי ביאה פ"ח הל' ע"ש. ולכן י"ל שגם הוא אינו מצרף לחזקה דהיתרא. מ"מ י"ל דספק דאינו שכיח לחוד וספק שאינו רגיל לחוד, דספק שאינו רגיל הוא קיל טפי ומצרף לחזקה דהיתרא. וכן

לכן נראה שיש לפרש מ"ש הרמב"ם לגבי גנבי עכו"ם באופן אחר. וכבר הבאתי בארחותיך למדני ח"א ס"קלב אות ז, מ"ש המאירי לדעת הרמב"ם שיש להשוות דין זה לדין ספק ביאה טמא לרבנן אף ברוב שדות טהורות. ולפי זה י"ל שבשאר מקומות שאין ספק ביאה, שפיר י"ל שסבר הרמב"ם שיש לסמוך מיעוטא לחזקה, וממילא ש"ל ס"ס שאינו שקול. (אלא עיין מה שכתבתי שם באות ח להקשות על פירוש המאירי.)

ועוד י"ל לפרש דעת הרמב"ם, והוא שרק כשיש חביות הרבה י"ל שיש ספק שמא פתחו משום ממון, שכן דרכם של גנבים לפתוח הרבה חביות לחפש אחר הממון, אבל בחבית אחת אין לומר ספק זה. ולכן כיון שהרמב"ם איירי רק בחבית אחת, ממילא הוא לא איירי באופן שיש ס"ס, אבל אה"נ שהוא מודה שכשיש חביות הרבה ויש ס"ס אז אף ברוב גנבי עכו"ם יש להתיר וכדעת הרא"ש. וכן ראיתי בלחם אבירים על הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות שם שכתב, "מקורו ממש" ע"ז ע. הנהו גנבי דסלקי לפומבדיתא ופתחי חביטא טובא, אמר רבא חמרא שרי, ומסיק בש"ס כיון דאיכא דפתחי לשם ממוןא הוי ס"ס וכמ"ש רש"י... ועיין בתוספות ד"ה פתחי, וז"ל 'והכא לאו דוקא טובא כיון דתלינן בישראל אבל בסמוך הוי דוקא כיון דפתחי טובא' עכ"ל. ועיין במהרש"א דכתב אפילו בודאי פתחי לשם שתיה שרי בפומבדיתא דהוי שם רוב גנבי ישראל, ור"ל א"כ אפילו היה חבית אחת דליכא ס"ס מ"מ שרי מחמת דהיה שם רוב גנבי ישראל. עוד כתב המהרש"א אבל משום עובדא דשמואל דלא הוי התם רוב גנבי ישראל נקיט חבית טובא, דמשו"ה יש לתלות בממונא והוי ס"ס... וי"ל דרבינו גריס בגמרא כן, היינו כיון דפתחי טובא הוה ליה ס"ס וכמו דאמרו שם בגמ' כיון דפתחי טובא, וס"ל לרבינו דמה דקאמר בש"ס חביות אצל מעשה דרבא זה הוא לאו דוקא יען דשם הלא רוב גנבי ישראל ובזה אפילו חבית אחת ג"כ מותר, אבל אצל מעשה דשמואל דשם לא היה רוב גנבי ישראל לכן בעינן שיהא דוקא חביות טובא, דאז יש ס"ס כנ"ל, אבל בחבית אחת דאין רק ספק אחד אסור. ולפי זה כיון דרבינו מיירי בחבית אחת וכדאמר 'שפתחיה', לכן בעינן שיהא רוב גנבי ישראל, דאם היה רק מחצה על מחצה הלא אין רק ספק אחד, אבל באמת ס"ל לרבינו דהיכא דפתחי הרבה חביות אפילו ליכא רוב גנבי ישראל ג"כ מותר מטעם ס"ס הנ"ל ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה י"ל שאף כשאין ספק שקול יש להתיר לדעת הרמב"ם, וכמו שנראה מהרמב"ם בדין אשה שהלך בעלה וצרתה למדינת הים הנ"ל.

אבות הטומאות פ"טז הל"ג, לא פסק כר"מ אלא כרבנן, לגבי התינוק שנמצא בצד העיסה, עיין בקידושין פ. הסוגיא. אלא י"ל שהרמב"ם סבר שמה שאמר רבא ביבמות הנ"ל, הוא אף לרבנן (ודלא כהתוספות שם שסברו שהוא רק לר"מ), והוא סבר כרב האי גאון הובאה דבריו בחידושי הרמב"ן שם, שכתב שמה שאמר רבא בגמרא שם הוא אליבא דרבנן גם כן, ורבנן לא פליגי על ר"מ בזה, והמשנה אליבא דרבנן גם כן, ולכן לרבנן חיישינן למיעוט לצרף לחזקה גם כן, והפלוגתא בין רבנן לר"מ הוי במקום דליכא חזקה כגון בתשע חנויות וכן י"ג ליבוס, אבל במקום שיש חזקה ויש לצרף לאותה חזקה המיעוט אז הוא פלגא ופלגא ע"ש. ולפי זה יצא הסוגיא בקידושין מפשוטו וצריך לומר לרבנן שהעיסה היא פלגא ופלגא ולכן תולין ולא שורפין ולא היתה טמאה לגמרי, ולכן למדינן מזה שאף לרבנן דקי"ל כווייתם חיישינן למיעוט. ולפי זה אם המיעוט מצרף לחזקה ק"ו שהוא מצרף לרוב או למחצה על מחצה, ולכן נראה ששפיר הוא לעשות ס"ס בספק אחד שאינו שקול, שהספק שהוא שקול הוא כמו מחצה על מחצה והספק שאינו שקול הוא כמיעוט. ולכן מ"ש הרמב"ן שם בתחילה שקשה על רבינו דהיינו הרי"ף שכתב המשנה להלכה, לפי דברי רב האי גאון הכל אתי שפיר, ומשמע להרמב"ן שאף הרי"ף סובר כרב האי גאון בזה. וכן י"ל בדעת הרמב"ם שדרכו לאזיל כשיטת הרי"ף. (וכבר כתב הכ"מ בפ"א מהל' מגילה הל"י, שיש לנו לומר שרבינו מסכים לדעת הרי"ף רבו. ובגנת ורדים א"ח כלל ג ס"ז כתב, "וכלל גדול בידינו שיש לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." ולפי זה כן י"ל בנדר"ד.)

וכן ראיתי במעשה רוקח על הרמב"ם בהל' יבוס הנ"ל, שכתב, "מתני' ואוקמוה כר' מאיר דחייש למיעוטא, ואם רבינו פוסק כר"מ למה פסק בפ"ו דקטן וקטנה מייבמין, הלא לר"מ יש לחוש לקטן שמא יהיה סריס וקטנה שמא תהיה אילוניית כדאיתא התם בגמרא. וי"ל דלעולם אינו פוסק כר"מ דהו"ל יחיד לגבי רבנן, אלא דהכא אית לן חזקה דקאמר רבא התם חזקה ליבוס ורובא לשוק לא עדיף כי רובא, ואתי מיעוטא דמפילות סמוך לחזקה והו"ל פלגא ופלגא ע"כ. ולענ"ד... מצאתי להרשב"א ז"ל ושם כתב דלדעת רבינו והרי"ף ז"ל דברי רבא הם אליבא דכ"ע, ועוד הביא שם גירסא אחרת שכתוב בה 'אלא אמר רבא לעולם רבנן היא', ובין הכי ובין הכי דברי רבינו אמיתיים ע"ש. וזה כדברינו.

סבר כהתוספות בכתובות ט. דבעינן ספק שקול דוקא לס"ס. וכן הוא בתורת חסד אה"ע ס"ט אות ה שכתב, "דודאי לדעת הסוברים דספיקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, והתיר ס"ס הוא מטעם רוב, צ"ל שני הספיקות שקולים, אבל אם ספק אחד הוא מיעוטא ויש רוב כנגדו, אינו מצרף לס"ס, ולא שייך לומר בכה"ג סמוך מיעוטא לפלגא". וידוע שהרשב"א סבר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה. הרי לפי זה שפיר הוא מ"ש המהרי"ט הנ"ל לפרש דברי הרשב"א.

ח) ולפי זה יש לדון בדין מיאון עצמו, לפי מה שביארתי לדעת הרמב"ם והרב המגיד הנ"ל בהל' גירושין, דהיינו שאין למאן כשהיא בת י"ב שנה בלי בדיקה כיון שיש חזקה דרבא שהיא גדולה, כמ"ש מרן בס"קנה יט ע"ש. אולם אם בדקו ולא מצאו שתי שערות עדיין היא יכולה למאן, ולא אמרינן שמא נשרו והיא גדולה. ולכאורה יש לפרש בדין זה שכשלא נמצאו שערות בבדיקה, שיש לצרף המיעוט שלא היו לה שערות כלל והיא קטנה לחזקה שהיא פנויה מן התורה, ויש כאן ספק שקול אם היא יכולה למאן או לא, וכיון שקדושיה והמיאון הם רק מדרבנן יש לאזיל לקולא והיא יכולה עדיין למאן. אלא זה אינו שהרי מדרבנן היא אינה פנויה כלל ויש לה קידושין מדרבנן, ולכן מדרבנן אין לומר שיש כאן ספק שקול, אלא צ"ל הטעם שהיא עדיין יכולה למאן הוא כמ"ש המהרי"ט הנ"ל, וז"ל "כיון דרבנן הם שתקנו קדושין ביתומה קטנה הם עצמם אמרו שתמאן כל שלא הביאה שתי שערות לפנינו, ומעיקרא הכי תקון והם אמרו והם אמרו."

ט) וגם יש לפרש הדין של חליצה לדעת הרמב"ם. כתב מרן בס"קנה. ה. "כשם שממאנת בבעל כך ממאנת ביבם אם לא מיאנה בבעל". אולם אם היא גדולה היא אינה יכולה למאן אלא צריכה חליצה. ולכאורה י"ל שכמו דמסתמא בלי בדיקה היא אינה יכולה למאן כשהיא בת י"ב שנה משום חזקה דרבא שהיא גדולה, כמו כן היא יכולה לחלוץ, אלא זה אינו שאין לה לחלוץ עד שיבדקו אותה וימצאו שתי שערות כמ"ש מרן שם סע"ט ע"ש. אלא אם בדקו ולא מצאו שערות אין לומר שמא היו שם ונשרו, אלא כמ"ש המהרי"ט הנ"ל שיש "להחמיר בשל תורה אפילו בספק הרחוק אע"ג דאיכא חזקה דרבא."

ונראה שיש לפרש דין זה כמו שפירשתי לעיל לדעת הרמב"ם, וי"ל שכשלא נמצאו שערות בשעת בדיקה, שיש לצרף המיעוט שאינו רגיל שלא היו בה שערות מעולם והיא עדיין קטנה, לחזקה שהיא פנויה מן התורה

וגם ראיתי באורה ושמחה שם, שכתב "ונראה לתרץ דהרמב"ם ס"ל דרק שמואל הוא דס"ל להתיר בזה, אבל רבא דלא התיר שם אלא ברוב גנבי ישראל, לא ס"ל להחשיבו כספק ספיקא, משום דאע"פ שפתח לשם ממון, חזקה שכיון שעמד על יד היין לא העמיד עצמו מלנסך כיון שהן אדוקין בעבודה זרה" ע"ש. הרי אף לפי זה אין להביא ראיה מכאן שהרמב"ם סבר דבעינן ספק שקול לס"ס, כיון דליכא ס"ס בדין גנבי עכו"ם.

ולכן שפיר י"ל דשאני דין גנבי עכו"ם, ועדיין י"ל שהרמב"ם מודה להרא"ש דאמרינן ס"ס אף כשספק אחד אינו שקול. ואף שנראה מהכ"מ בהל' טומאת מת פ"ט הל"יב בתירוץ שני, שלהרמב"ם אין לומר ס"ס שאינו שקול, מ"מ מהתירוץ הראשון שם, שפיר י"ל שהרמב"ם סבר שאף בספק שאינו שקול י"ל ס"ס ע"ש. (ועוד מהכ"מ מאיסורי ביאה הנ"ל משמע שהוא תופס לעיקר דלא בעינן ס"ס שקול כשביארתי לעיל). (ועיין בארחותיך למדני שם אות י ד"ה מ"מ, מה שפירשתי דעת הרמב"ם באופן אחר). ולכן שפיר הוא לפרש דברי הרב המגיד הנ"ל כמו שפירשתי לעיל, ואין לומר שהרב המגיד איירי רק בספק שקול.

ז) ולפי זה יש לפרש מ"ש הרשב"א בתשובה אלף ריו במהרי"ט הנ"ל. ונראה שאף בנדון הרשב"א י"ל ס"ס, דהיינו "ספק אם באה לכלל שנים ספק לא באה, ואת"ל הגיעה לכלל שנים ספק הביא סימנים ונשרו ספק לא הביאה, וכל ספק ספיקא אפילו בשל תורה אזלינן לקולא". ואף בזה, שאף כשאין נמצאו שערות אחר הבדיקה וי"ל שהוא ספק הרגיל שהם נשרו, ויש לצרף המיעוט דאינו רגיל שלא היו שם שערות מעולם, להחזקה שהיא פנויה, וי"ל שהיא אינה מקודשת מטעם ס"ס. מ"מ י"ל שהרשב"א כתב "ואפ"ה איני רואה בזה להקל כי יש עוד להתישב בדבר", מפני הוא חושש לדעת התוספות בכתובות ט. הנ"ל שאם היה שם רוב גמור מדאורייתא המיעוט הוי כליתיה ואינו מצטרף לס"ס, וכשביארתי לעיל.

וכן מצינו לדעת הרשב"א בתורת הבית ביני יי"נ, שהוא כתב לגבי גנבי גוים, "גנבים שפתחו חביות ואין ידוע אם עו"ג אם ישראלים, אם רוב גנבים של אותו מקום עו"ג אסור ואם ישראלים מותר דגרסינן בפרק השוכר, ההוא גנבא דסליק ופתח חביתא אמר רבא חמרא שריא רוב גנבי ישראל נינהו". הרי הוא לא סבר כהרא"ש שאף ברוב גנבים עכו"ם יש להתיר מטעם ס"ס, אלא צ"ל שהרשב"א

"מימים ימימה", שכתב "...בלא תעשה העיקר הוא מה שאין אדם עושה, ואם עשה מחמת אונס או ענין אחר הפוטרו שוב הוא כמו כל אדם, שהעשיה אינו נחשב לעשיה, ושוב לא עשה כמו זולתו. לא כן במצות עשה, אף שלא יעשה מחמת איזה אונס מ"מ לא מיחשב כמאן דעביד דסוף סוף לא עשה... ובה ביאתי דברי הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ה הל"ט, משום שנאמר ושמרתם את המצות, כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר. דלפ"ז צריך לקיים ושמרתם את המצות בכל הפסח, וצע"ג דהיאך אמרו בצקות של נכרים ממלא אדם כריסו כו', ועיין ברכ"י בזה. ולפמ"ש א"ש, דבאמת לכל מעוט אין צריך לחוש כלל, אך זהו בכל ימי הפסח שהוא ל"ת שלא לאכול חמץ, ושוב כי אין צריך לחוש מדינא, א"כ אם יאכל הוה כמו שלא אכל חמץ כלל, לא כן בלילה ראשונה דמצוה לאכול מצה, אם יאכל אחד מני רבבה חמץ האם תאמר שאכל מצה, הלא ודאי לא אכל מצה יהיה מאיזו סבה שיהיה, ולכן צריך שימור ודו"ק." הרי כשיש חיוב לקיים מצות עשה כגון אכילת מצה בליל ראשון של פסח יש לחוש ל"אחד מני רבבה", וצריך שימור. ולכן ה"ה דבעינן בדיקה כדי לקיים מצות עשה דחליצה שמוטלת עליה, אף משום חשש כלשהו. וכן דעת עוד אחרונים כשביאתי לעיל בא"ח לגבי מצות מצה, ואף שכתבתי שם שהעיקר בזה שאף במצות עשה יש לסמוך על ס"ס, מ"מ אפשר לומר שהמהרי"ט סבר כהמוצל מאש ודע'. ולכן שפיר הוא מ"ש "ולא אמרינן דלא חיישינן לנשרו אלא להחמיר בשל תורה בחליצה אפילו בספק תרחוק אע"ג דאיכא חזקה דרבא".

ועוד י"ל ליישב דברי המהרי"ט. והוא מדין בדיקת תולעים, שכתב מרן ב"ד ס"פ ד ח, "כל מיני פירות שדרכן להתלע כשהם מחוברים לא יאכל עד שיבדוק הפרי." ופירש בב"י בשם הר"ן, "לפי שהתולעת מצוייה בהם, ולומר דכיון דהדבר מצוי אע"פ שהוא מיעוט, למיעוט המצוי חששו" ע"ש. וכתב המשכנ"י ב"ד ס"ז ד"ה וזכיתי, "ולדעת הרבה פוסקים גם המתליעין במחובר אין אסורין עד שירחשו ויהלכו בתוך הפרי והוי כשרץ השורץ על הארץ, וזו דעת רש"י ז"ל והרא"ש והר"מ ז"ל, וא"כ הנמצאים מתולעים לאחר תלישתן אין ידוע אם ריחשו בתוך הפרי בעודן מחובר או שאח"כ ריחשו ומותרות והוי ספק איסור, ואפ"ה מצרכינן לבדוק בתרייהו תוך י"ב חודש, אף דהוי ס"ס, שמא אין בו תולע, ואת"ל יש בו שמא לא ריחש במחובר, וגם איכא רובא." (ועיין עוד שם שכן י"ל לגבי בדיקת הריאה שאף כשיש סירכא הוא ספק

שקידושין בקטנה יתומה מן האב הוא רק מדרבנן, ומן התורה היא פנויה, ולכן מן התורה היא ספק קטנה ספק גדולה והיא אינה יכולה לחלוץ. אלא י"ל שכיון שדין חליצה זו היא אף כשלא בעלה אחר י"ב שנה, אז י"ל שכל דין חליצה כאן הוא רק מדרבנן, ולכן י"ל ספק דרבנן לקולא והיא גדולה והיא יכולה לחלוץ. אלא צ"ל שאף שהחליצה מדרבנן כעין דאורייתא תקון, והיא אסורה לחלוץ ולא אמרינן נשרו השערות, וכמ"ש המהרי"ט הנ"ל, וז"ל "ולא אמרינן דלא חיישינן לנשרו אלא להחמיר בשל תורה בחליצה אפילו בספק הרחוק אע"ג דאיכא חזקה דרבא".

ט) הרי לפי הנ"ל שפיר הוא מ"ש המהרי"ט לפרש דברי הרשב"א הנ"ל. אלא שראיתי בכתב סופר הנ"ל שהוא כתב עוד להקשות על פירוש זה של המהרי"ט, וז"ל "ויש לי הוכחה גמורה דרמב"ן ורשב"א ס"ל או כרמב"ם דחשש נשרו הוא ספק השקול או קרוב לומר שלא נשרו כמ"ש כמהרמ"ק דלא כמהרי"ט, דהא ס"ל דבחליצה צריכה בדיקה משום כל דאפשר לברורי וכו', היינו שמא נמצא דאין לה סימן, ואם בלא נמצא אמרינן מחזקה ודאי נשרו ומחומרא לא תחלוץ, בודאי אין לנו להחמיר ולבדוק שמא לא נמצאו, דגם כשלא נמצאו מחזיקים אותה בודאי הביאה ונשרו, אלא דמחמירין בשלא נמצאו וכדאי להחמיר כשלא נמצאו, אבל בודאי אין לנו לבדוק כדי להביא עצמינו לחומרא, וע"כ דנשרו אינו ודאי ולא קרוב לודאי" ע"ש. הרי שאם הוא קרוב לודאי שהיא גדולה יש לחלוץ בלי בדיקה.

ויש להשיב על דבריו. וי"ל דשאני חליצה שהיא מצות עשה ויש חיוב עליה לקיימה, ויש לחלק בין מצות לא תעשה ומצות עשה וכמ"ש המוצל מאש ס"יג וז"ל "דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל האיסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצוות, או דרבנן או דאורייתא, שהיא עשה כך וכך, אין לפוטרו משום ס"ס, שהרי אפילו באלף ספיקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ לא קיים העשה, והרי החיוב מוטל עליו." וכמו שאין לפוטרו מטעם ס"ס ג"כ י"ל שיש לחוש שהוא אינו מתקיים העשה כשיש אף ספק "אפילו באלף ספיקות." וכן הוא באבני נזר בח"א ס"תפד אות יב שכתב, לגבי דין אתרוג מורכב, "...אבל במצות עשה שהתורה צוותה ליקח אתרוג, צריך להיות אתרוג ודאי, וכמו שתירצו האחרונים מההוא דחולין, וא"כ אף ס"ס להחמיר." וכן הוא במשך חכמה פר' בא בפסוק

שמצד הדין אין צריך בדיקה לחליצה, מ"מ כיון שהחליצה היא בפני בית דין ויש פרסום לדבר, אמרו חכמים שיש להחמיר ולבדוק.

הרי מבואר שאין להקשות על המהרי"ט במה שכתב לפרש דברי הרשב"א הנ"ל.

סימן קמד.

שאלה: האם יש ליישב שיטת המהרי"ט שכל חזקה העשויה להשתנות ולהתבטל ממילא לאו חזקה היא, כגון ספק בן ט' אין לו חזקה שהוא קטן ופחות מבן ט', כיון שממילא הוא יגיע לבן ט', וממילא נתבטלה החזקה שהוא פחות מבן ט'.

תשובה: (א) כתוב במשנה ביבמות סז: "וכן תשע שנים ויום אחד פוסלין ולא מאכילין, ספק שהוא בן ט' שנים ויום אחד..." פירש"י, "הוי נמי כבן ט' ופוסל..." ע"ש. וכתבו התוספות בדף סח. ד"ה רישא, "ואם תאמר וספק בן ט' היאך פוסל בביאתו נוקמיה אחזקה קמייתא דהוה פחות מבן ט' ונוקי איתתא בחזקת כשרות... וי"ל דהכא כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי בן ט', אע"פ שהיה ספק כשבא עליה, לא מוקמינן ליה אחזקה קמייתא אלא אזלינן בתר השתא שהוא ודאי בן ט', דחזקה קמייתא איתרע ליה."

וכתב המהרי"ט בס"א ד"ה ומעתה על תוספות הנ"ל "צריך ליישב הך דיבמות דלא תקשי אכולהו סוגיי דאמרין בתלמודא דמוכח מינייהו דלעולם אזלינן בתר חזקה קמייתא אלא היכא דאיתא תרתי לריעותא כדאמרין בנדה ובפ' בתרא דקדושין ובפ"ק דחולין, ויליף לה מנגעי בתים דכתיב ויצא הכהן והסגיר כו', ודילמא אדנפיק ואתי בצר ליה שיעוריה, ופי' שם התוספות דנ"ל נמי התם דאפילו אתיליד רעותי כגון היכא דלאחר שבעה נמצא חסר מ"מ מיקמי אחזקתיה. והכא ביבמות עביד ספק בן ט' כודאי בן ט', וספק הביא שתי שערות כודאי הביא, ונראה דהך דיבמות דמיא לנדה דמטמאה מעת לעת ולא אזלינן בתר חזקה כדמפ' טעמא בגמרא דכיון דמגופא קא חזיא אתרע לה חזקתה, ופירש"י כיון דמגופא קחזיא מועדת ועלולה היא לכך ואין לה חזקת טהרה ע"כ. אלמא כל שהיא מועדת ומעודתה לכך אין לה חזקה, דמעיקרא נמי להכי קיימא. והכא נמי בספק בן ט' אין זו חזקה מה שמתחילה קטן, דמעיקרא נמי להכי קאי, ובכל יום גדל ואתאי, וכן נמי ספק הביא ב' שערות כיון שאפילו שאין לו סופו

שמה יש שם נקב או לא. הרי אף בס"ס יש לבדוק אם הוא מיעוטא דמצוי. הרי מבואר שאף שיש ס"ס להתיר, כיון שספק אחד מיעוטא דמצוי שוב יש חיוב מדרבנן לבדוק.

ולפי זה הכי י"ל לגבי דין חליצה, שיש כאן ס"ס שהיא יכולה לחלוץ וא"צ לבדוק, דהיינו ספק אם יש לה שערות והיא יכולה לחלוץ, ואת"ל שאין לה שערות ספק שהיו שם ונשרו, ועדיין היא יכולה לחלוץ. אלא י"ל שהוא מיעוטא דמצוי שלא היו לה שערות, ואף שבזה הוא קרוב לודאי שנשרו כגון ע"י רחיצת הגוף וכדומה, מ"מ כיון שהוא מיעוטא דמצוי שלא היו שם שערות, שפיר אמרו שיש לבדוק. ואף שהמיעוטא דמצוי מצד עצמו אינו מוכח שהיא קטנה שעדיין י"ל שנשרו, מ"מ אף לגבי בדיקת תולעים י"ל הכי דהמיעוטא דמצוי מצד עצמו אינו מוכח שיש איסור, שהרי אף שהוא מיעוטא דמצוי שיש תולעים, מ"מ עדיין י"ל שהם מותרים שמא לא רחשו בעודן מחובר. (ואף שהוא אינו דומה ממש לדין תולעים, מ"מ עדיין י"ל שהיא סברה נכונה.) הרי לפי זה שפיר הוא לדעת המהרי"ט דבעינן בדיקה לחליצה.

ועוד כתב המשכנ"י שם בדף רח ד"ה איברא, לגבי ס"ס אי מחייבין לברורי, "די"ל אף לדברי הסוברים א"צ לברר, היינו דוקא בספק ספיקא הנולד על פי מעשה ומקרה ואנו מסופקים אם יש איסור כלל, סמכינן אס"ס ואומרינן ודאי אין כאן האיסור ואין צריך לבדוק, אבל בדבר שהאיסור ישנו בטבעו של עולם והוה ואנו צריכין לברר האיסור מתוך ההיתר שלא יכשלו בו... צריך לחוש יותר על בירורו" ע"ש. הרי איסור שהוא "מטבעו של עולם" חמור טפי. ולכן אף בנד"ד לגבי חליצה, אם אין לה שערות נחשב כאיסור מטבעו של עולם שכן הוא בדרך הטבע שקטנה אין לה שערות. ולכן אף כשיש ס"ס כדי לחלוץ (וידוע שס"ס עדיף מחזקה וגם מרוב כמ"ש הפוסקים) עדיין יש לבדוק, אף בחשש רחוק.

ועוד י"ל ליישב מ"ש המהרי"ט לגבי חליצה, דשאני חליצה כיון שיש פרסום בדבר, וכמ"ש הרב המגיד בפ"ח מהל' יבום לגבי ספק חלוצה שבדיעבד אם נשאת שלא תצא משום ספק דרבנן לקולא כמבואר ביבמות כד., והוא כתב בשם הרמב"ן שם, "ואע"ג דשאר ספק של דבריהם אפילו לכתחלה לקולא כיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה בב"ד אין מתירין אותה לא היא ולא צרה שלה". הרי כיון שיש פרסום גדול לזה לפני ב"ד כמ"ש הרמב"ן אחר כך "ומיפרסמא מילתא טובא", לכן אין לעשות ספק דרבנן לקולא לכתחילה. ולפי סברה זו הכי י"ל בנד"ד שאף

וכן הקשה ר' משה קאשטאלין ז"ל במהרי"ט ס"נא, וכתב המהרי"ט על קושיתו, "עוד תמה על מה שכתבתי דהא דלא מטמאין בנדה לענין חולין לאו משום דמוקי לה אחזקה אלא משום דלא ילפינן מסוטה לטמאה למפרע, ואמר שהעלמתי לשון התוספות שכתבו אבל לחולין אוקמה אחזקה כו', ומה חרד עלינו את כל חרדה הזאת, כי אני אמרתי דאי לאו מטעמא דהך טומאה דמעת לעת קיל טפי משום דלמפרע הוא, לא הוי סמכינן אהאי חזקה דלאו חזקה היא, אלא משום דטומאה קלה היא, כדאמרינן הנח מעת לעת דרבנן דמדאורייתא ליכא למילף מסוטה אמרינן אוקי אחזקה." הרי נראה שסבר המהרי"ט שבדרך כלל אין לסמוך על חזקה שנדה טהורה, אלא רק כאן יש לסמוך על חזקה גרועה זו כיון דלא ילפינן מסוטה טומאה למפרע.

וראיתי בשב שבעתתא ג פ"י, שפירש דברי המהרי"ט, וז"ל "דילפינן מסוטה דומיא דסוטה שהוא להבא אבל למפרע טהור, וכמו דילף רה"ר לטהר לפי שאינו דומה לסוטה שהוא ברשות היחיד דוקא, וכמו שאמרו לענין דבר שאין בו דעת לישראל דומיא דסוטה וכל שאינו דומה לסוטה הלכתא גמירי בטומאה דספיקו להקל." ושוב הוא הביא מ"ש בחידושי הר"ן בריש נדה, וז"ל "ומצאתי כזה בחידושי הר"ן... ויש מפרשים דאע"ג דליכא חזקה מיהו הו"ל ספק טומאה, ומסוטה גמרינן מה התם מכאן להבא ולא למפרע אף כל ספק טומאה לא מטמאין למפרע אלא משום מעלה דקדשים." וא"כ דברי מהרי"ט נמי על דרך זה דילפינן מסוטה לטהר טומאה למפרע" ע"ש. הרי מבואר שלא אמרינן דאין ללמוד מסוטה כלל למפרע, אלא אה"נ שיש ללמוד אלא יש ללמוד, שהוא טהור. ולכן כיון שיש לימוד ממילא לא בעינן חזקה האשה כדי לומר שהחולין טהור.

אלא השב שבעתתא שם הקשה על סברה זו, וז"ל "אמנם מדברי התוספות נראה דלא ילפינן מסוטה לטמא למפרע אבל לא לטהר למפרע אלא משום חזקה וכמ"ש, וראיה ברורה לזה דבתוספות שם ריש נדה הקשו דנדה ברשות הרבים אמאי טמא לקדשים כיון דילפינן מסוטה לטהר אפילו ליכא חזקה, וכמו דמטהר בנדה לקדשים בדבר שאין בו דעת לשאול, ותי' דלא ילפינן מסוטה לטהר ברה"ר היכא דהיא עכשיו טמאה, משא"כ דבר שאין בו דעת לשאול דלאו מסוטה יליף אלא מדרב גידל וע"ש בדבריו. ואי נימא דילף מסוטה לטהר בטומאה א"כ בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים אמאי טמא לקדשים,

להיות אין כאן חזקה, ולהכי אזלינן בהו לחומרא. ומיהו אי השתא דאתי קמן נמי לא ידעינן אם הוא בן ט' או לאו, ודאי טפי הוה לן לאוקמי בחזקת קטן כמו שהיה מקודם, ונוקי אתתא בחזקת כשרות, להכי כתבו התוספות כגון דהשתא דאתי קמן הוא ודאי בן ט' וכיון שכן הורעה חזקתו הראשונה, וחזקת כשרות נמי הורעה שנאמר כמו שהוא עכשיו איפשר שהיה בן מקודם ונפסלה בביאתו" ע"ש.

וכן כתב המהרי"ט בס"מא לגבי חזקת קטנה, וז"ל "ומיהו נראה דחזקת קטנות לאו חזקה היא להעמידה בחזקת קטנה כמו שהיתה מקודם, דכי אמרינן אוקי מילתא אחזקתיה היינו בדבר שמצוי לעמוד באותה חזקה, אבל חזקת קטנות אינה חזקה דהא כל יומא גדלה ואתאי, והיאך נאמר העמידנה על חזקתה, אטו לעולם תשב כך קטנה, וכיון דסוף חזקה זו שתסתר שתגדל הנערה ותהיה בחזקת גדולה משבאה לכלל שנותיה, אין זו חזקה. ועדיפה מינה אמרינן בריש נדה, והלל כי אמרינן העמד דבר על חזקתו היכא דלית ליה ריעותא מגופא, אבל אתתא כיון דמגופא קא חזיית לא אמרינן אוקמה אחזקתה. ופירש"י ז"ל כיון דמגופא קא חזיית מועדת ועלולה היא לכך, אין לה חזקת טהרה ע"כ. ובלשון הזה כתבו רבינו ישעיה מטרנאני ז"ל כיון שרגילה היא לראות אתרע חזקת טהרה... משמע בכל חזקות דבעלמא היכא דעשויה להתבטל אינה חזקה." ע"ש כל דבריו.

ב) אלא שיש להקשות על דבריו, שהרי כתוב במשנה בריש פ"ק דנדה, "שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן, הלל אומר מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה, וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעת לעת." וכתבו התוספות שם, "מפרש בגמ' דתולין לא אוכלין ולא שורפין, ודוקא לקדשים או לתרומה, אבל לחולין לכ"ע דיה שעתה דאוקמא לה בחזקת טהורה. וא"ת מאי שנא מכל ספק טומאה דברה"י טמא ודאי אף לחולין, ולא מוקמינן בחזקת טהרה משום דילפינן (לקמן דף ג.) מסוטה מדפריך גגמרא לר"ש אי מה סוטה טמאה ודאי ברה"י אף הכא טמאה ודאי, ומשני שאני סוטה דאיכא רגלים לדבר, משמע דלרבנן דאמרי ברה"י טמאות אתי שפיר וטעם דתרתו לריעותא לא הוצרך אלא לטמא אפילו ברה"י. וי"ל דלא ילפינן מסוטה לטמאה למפרע ולכן בטומאה דמעת לעת מוקמינן לה אחזקה." ע"ש. הרי נראה מזה שיש לנדה דין חזקת טהרה, שכתבו התוספות "מוקמינן לה אחזקה".

כשיטת המהרי"ט לגבי רשות היחיד, שאף דילפינן מסוטה לטהר ברה"י למפרע, עדיין יכולים החכמים להחמיר בתרומה וקדשים כיון דלא בטלו לימוד זה לגמרי כיון שהוא עדיין שייך בחולין. וזה בכלל מ"ש הדברי יוסף "אבל לאסרו מקצתו יכולים".

ויש לבאר הטעם שרבותינו לא גזרו כלל לגבי שאינו יודע לשאול, ולגבי ספק ברשות הרבים דילפינן מסוטה לטהר גזרו רק בששה ספקות, ולגבי ספק ברשות היחיד למפרע גזרו בכל תרומה וקדשים. וי"ל שבשאינו יודע לשאול הוא קיל טפי כיון שניכר מגוף האדם שאין כאן טומאה, כיון דהכל רואים שהוא קטן או שוטה וכדומה, וכעין שכתבו התוספות בנדה ג. ד"ה מרגשת, "מודה שמאי בשוטה ובמוך משום דהנהו חלוקות משאר נשים" ע"ש. ולגבי ספק ברשות הרבים דילפינן לטהר ברשות הרבים עדיין הקילו ולא גזרו בכל תרומה כיון שהמקום ניכר, דהיינו שהכל יודעים שמקום זה רשות הרבים ואינו רשות היחיד בתוך הבית. ולכן כיון שניכר מהמקום שוב לא גזרו בכל תרומה וקדשים. אולם בספק למפרע ברשות היחיד, אף דילפינן מסוטה לטהר כמ"ש המהרי"ט, מ"מ כיון שהוא אינו דבר הנראה לעינים להכיר בין להבא או למפרע, אלא הוא דבר התלוי על זמן בלבד, שוב החמירו רבותינו להחמיר בכל תרומה וקדשים. כן נראה לענ"ד. הרי מצינו ששפיר כתב המהרי"ט שיש ללמוד לטהר ספק טומאה בחולין למפרע ברשות היחיד. ולכן ממילא לא בעינן חזקת טהרה בזה, ושוב י"ל שכל חזקה העשויה להשתנות אינה חזקה.

ד) עוד כתב השב שמעתתא שם להקשות על המהרי"ט, וז"ל "נראה ראייה ברורה דע"כ מעת לעת שבנדה מדין חזקה הוא, דאי מסוטה יליף לטהר טומאה דלמפרע א"כ לאוסרה על בעלה דזה אינו ענין לטומאה אמאי טהורה, דהא כתבו התוספות פ"ק דב"ק יא. ד"ה אין מקצת שליא בלא ולד, והקשו היכי דמי אי ברשות הרבים אפילו חד ספיקא טהור ואי ברשות היחיד אפילו ס"ס טמא. ותירצו דשמעתין איירי לאוסרה על בעלה ע"ש. ומבואר דלאוסרה לבעלה לא יליף מסוטה לא לרשות היחיד ולא לרשות הרבים, ועיין מ"ש בשמעתא א' פ"י, וא"כ תיקשי הא דתנן פ"ק דנדה יד. במשנה שם נמצא לאחר זמן מביאין אשם תלוי, אחר אחר פטורין מן הקרבן ע"ש. ואמאי הא בנדה אמרת דליכא חזקה ומשום דעלולה לכך ומסוטה לא יליף אלא טומאה ולא איסור נדה לבעלה, א"כ אפילו באחר אחר נמי יביאו קרבן, ע"כ מוכח דבנדה נמי איכא חזקה ואע"ג דעלולה לכך ועשויה להשתנות, ומש"ה באחר אחר מוקי

דהא כיון דיליף מהלכה א"כ אפילו לקדשים ותרומה טהור אע"כ מוכח דלא יליף כלל למפרע מסוטה לא רשות היחיד ולא רשות הרבים, וכיון דלא ילפינן לא לטהר ברשות הרבים ולא לטמא ברשות היחיד אוקי אדינא לטהר משום חזקה, ולקדשים החמירו דלא ליהני חזקה, אבל היכא דילפינן לטהר פ' ליכא חזקה אפילו לקדשים טהור כמו בדבר שאין בו דעת לשאול." הרי לדעתו התוספות לא סברו כהמהרי"ט, שלדעת התוספות כדילפינן מהלכה, אין להחמיר בקדשים כדמצינו לגבי דבר שאין בו דעת לשאול, אבל כשלא ילפינן מהלכה כמו לטהר ברשות הרבים, שפיר הוא להחמיר בקדשים. ולכן לגבי רשות היחיד הטעם שהחמירו למפרע בתרומה וקדשים הוא מפני שאין לימוד כלל מסוטה למפרע. ולכן ממילא הטעם שהקילו בחולין למפרע ברשות היחיד הוא מפני שיש חזקה להתיר, ודלא כהמהרי"ט.

ג) ולענ"ד יש להשיב. ונראה מהתוספות דבספק ברשות הרבים אין להחמיר כלל בקדשים כשיש אינו יודע לשאול. ואין להקל בספק בקדשים ברה"ר מטעם דילפינן לטהר ספק ברה"ר מדין סוטה, כיון "שהאשה שראתה השתא ודאי טמאה היא ולא גמרינן מסוטה לטהר ברה"ר אלא כמו ספק נגע...". הרי משמע דאילו ילפינן מסוטה לטהר אשה ברשות הרבים שוב אין להחמיר בקדשים. ויש להעיר על זה דמצינו שיש גזירות שהחמירו חכמים בתרומה בספק טומאה ברה"ר, כדמצינו בטהרות פ"ד מ"ה, "על ששה ספקות שורפין את התרומה...". וכתבו המפרשים שאף שנגעה בהן התרומה ברשות הרבים עדיין היא נשרפת. הרי אף שזה בכלל "ספק נגע...", וילפינן מסוטה לטהר ברה"ר, עדיין החמירו חכמים בגזירות אלו, ודלא כנראה מהתוספות הנ"ל. ויש לתרץ כמו דמצינו במה שכתבו האחרונים בשיטת הט"ז בא"ח ס"תקפת, שמה שהתירה התורה בפירוש א"א להחכמים לגזור עליו, כגון מילה ביום שבת. וכתב על זה היד מלאכי בס"רצה, "הרב חוות יאיר בס"קמב שדא ביה נרגא בהאי כללא, שהרי מצינו דאפילו מה שהוא מצוה לדעת קצת פוסקים אסרוהו חכמים משום גזירה, כגון לנכרי תשיך שאסרוהו חז"ל שמא ילמד ממעשיו". ושוב תירץ היד מלאכי בשם הדברי יוסף ס"מח, "עד כאן לא אמר הט"ז דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שהתירו בפירוש בתורה אלא שאין כח בידם לאסור מכל וכל, אבל לאסור מקצתו יכולים לעשות כן...". ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שמה שהחמירו בספק תרומה הוא לא בכל ספק תרומה, אלא רק בששה ספקות. ולכן מצינו שמה שסברו התוספות שאין להחמיר כלל בספק טומאה כדילפינן מסוטה, הוא לאו דוקא. ולכן נראה ששפיר י"ל

ועוד אף את"ל כתנא ברא שיש להביא אשם תלוי בנמצא אחר זמן, ולא באחר אחר. ופירש השב שמעתתא שבאחר אחר יש חזקת היתר ולכן הקילו. והלא כל דין זה איירי בשעת וסתה כמ"ש הרמב"ם בהל' שגגות הנ"ל שלא שעת וסתה הוא אנוס, ורק בשעת וסתה הוא שוגג, והוא לפי הגמרא בשבועות יז. יח. ע"ש. וכבר כתב הערוך השולחן בי"ד ס"קפד אות ג, "והרי רוב נשים רואות בשעת וסתן וכל אשה היא מוחזקת שתראה בשעת הוסת... ואין לומר דמוקמינן לה בחזקת טהרה מפני הזמן שקודם הוסת, הא אין לך חזקה עשויה להשתנות יותר מזה" ע"ש. וגם כתב הנר"ב מה"ק י"ד ס"נה ד"ה והנה דבריו, "ואומר אני אף שנחלקו תנאים ואמוראים אם וסתות דאורייתא או דרבנן אין טעם פלוגתתם דלמ"ד וסתות דרבנן, מן התורה לא אמרינן חזקה אורח בזמנו בא ועיקר חזקה זו תהיה לדידה רק מדרבנן, א"ו גם לדידה חזקה זו היא ככל החזקות שבש"ס וחזקה מן התורה היא כדאמרינן בפ"ק דחולין, אלא דנגד חזקה זו היא חזקת האשה שבחזקת טהרה עומדת, ולכן מן התורה אוקמינן חזקה להדי חזקה וזהו טעם מ"ד וסתות דרבנן." הרי שבשעת וסתה שוב אין כאן חזקת טהרה כלל. ועוד נראה שמשתנו היא אף למ"ד אורח בזמנו בא מדאורייתא. וא"כ אין כאן חזקת היתר כלל, ואיך כתב השב שמעתתא שיש כאן חזקת היתר ומשום זה א"צ להביא אשם תלוי באחר אחר.

ועוד ראיתי בב"י בי"ד ס"קפז. שהביא מ"ש הראב"ד בבעלי הנפש, וז"ל "הרואה דם מחמת תשמיש צריכה לבדוק פעם ראשונה ושלישית ואם ראתה בכולן אסורה לשמש, והוא שבדקה עצמה כשיעור וסת או כדי שתושיט ידה לתחת הכר או תחת הכסת ותטול עד ותבדוק כדי שיהא בעלה באשם תלוי, אבל אח"כ הרי הוא כמעט לעת שבנדה שאינה מטמאה את בועלה ואינה מוחזקת ברואה דם מחמת תשמיש ואינה נאסרת על בעלה" ע"ש. הרי הטעם דלא בעינן אשם תלוי באחר אחר הוא מפני "ואינה מוחזקת ברואה דם מחמת תשמיש", דהיינו דמסתמא שדם זה בא אחר התשמיש, וכן החזקה. הרי אין ההיתר משום שהיתה לה חזקת היתר קודם התשמיש כמ"ש השב שמעתתא, אלא רק משום שבאחר אחר יש חזקה שהדם הוא בא אחר התשמיש. ולכן אין נראה מכאן ראיה כנגד המהרי"ט.

ה) ועכשיו יש לדון במ"ש התוספות הגיטין ב: ד"ה עד, לגבי הא דאמרינן עד נאמן באיסורין אינו באיתחזק איסורא, וז"ל "וא"ת ומנא לך דעד אחד נאמן באיסורין,

בחזקת טהרה, ולאחר זמן כיון דנמצא בכדי שתירד מן המטה איתרע חזקתה, מש"ה מביאין אשם תלוי, וזה ראיה ברורה."

ולא ראיתי כאן ראיה כנגד המהרי"ט. ומה שפשוט להשב שמעתתא שמביאין אשם תלוי בנמצא לאחר זמן אינו ברור כלל. כתוב במשנה שם "נמצא על שלה לאחר זמן טמאין מספק ופטורים מן הקרבן", דהיינו מחטאת וגם מאשם תלוי. וכן הוא בגמרא שם, "נמצא על שלה לאחר זמן כו'. תנא וחייבין אשם תלוי, ותנא דידן מ"ט (ולא בעינן אף אשם תלוי), בעינן חתיכה משתי חתיכות." הרי לתנא במשנה לא בעינן אשם תלוי כלל. וכן פסק הרמב"ם בהל' שגגות פ"ה הל"ו, וכן פירש הלחם משנה שם, וכן הוא בערוך השולחן העתיד בהל' שגגות ס"ריג אות יז. והטעם הוא כמ"ש רש"י שם "דכתיב באשם תלוי אחת מכל מצות קרינן הילכך בעינן שתים אחת של איסור ואחת של היתר, ואכל אחת ואינו יודע איזהו אכל... אבל הכא חדא חתיכה היא ספק שריא ספק אסורה, ותנא ברא סבר יש אם למסורת..." ע"ש. ולכן לפי זה לא בעינן אשם תלוי כלל כיון שאין זה בכלל דיני אשם תלוי. ולכן אין ללמוד מכאן שאם אין חזקה להתיירה וכדעת המהרי"ט, שיש להביא אשם תלוי, שלא שייך כאן אשם תלוי כלל כיון שיש אם למקרא, (עיי' עוד בלחם המשנה הנ"ל, וכן בלחם משנה בהל' שגגות פ"ח הל"ב, ובב"י י"ד ס"קפז, ובב"ח שם).

אלא שראיתי בתוספות שם ד"ה בעינן, שיש להם שיטה אחרת בזה. וז"ל "וא"ת בריש פ' ספק אכל (כריתות יז): דפריך לר' חייא בר רב דבעי חתיכה מב' חתיכות מברייטא דהכא, ומשני רבי אליעזר היא דאמר כוי חייבין על חלבו אשם תלוי אדמקשה מברייטא לסייעיה ממתני' דהכא דפטרה מקרבן. וי"ל דשמא מתניתין לא פטריה אלא מחטאת ולא פליג אברייטא, והא דקאמר ותנא דידן ה"ק את"ל דמתניתין פוטר אף מאשם תלוי היינו טעמא דסבר בעינן חתיכה מב' חתיכות." הרי מבואר שיש מקום לומר שאף המשנה סברה שיש אם למסורת, ובעינן אשם תלוי. אלא נראה מלשון התוספות שאין זה ברור, שכתבו פירוש זה בלשון "שמא". ועוד כשכתבו התוספות "את"ל דמתניתין פוטר אף מאשם תלוי", משמע שהוא אינו ברור כלל דבעינן אשם תלוי (ועיי' מ"ש הראב"ד לקמן), ועוד אף דמצינו בפירוש המשניות להרמב"ם וגם ברע"ב שם שיש חיוב אשם תלוי, מ"מ הרמב"ם בחיבורו חזר בו. וכן מבואר בשושנים לדוד שם.

אינה נפסקת ממילא והיא תלויה רק על טבילה. ולכן בחזקה זו מודה המהרי"ט שהיא חזקה אלימתא. ועל חזקה זו כתבו התוס' והרמב"ן שעדיין היא נאמנת כיון שהיא בידה לתקן ע"י טבילה. ולפי זה הכי יש לפרש דברי התוס' הנ"ל, "וי"ל דאינה בחזקה שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא, וגם בידה לטבול (דהיינו החזקה הראשונה נתבטלה ממילא), וגם בידה לטבול (דהיינו לתקן החזקה השניה)". ולכן הכי יש לפרש בדברי הרמב"ן הנ"ל, שכתב "ובתוס' תירצו דהתם בידה לתקן שתספור ותטבול אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימיה, מ"מ יכולה היא לספור ולטבול, וכל שבידה לתקן ע"א נאמן אע"ג דאתחזק איסורא". הרי הוא איירי רק בחזקה השניה, שהוא לא כתב שיש הפסקת הדם ממילא וכמו שכתבו התוס'. ולכן כשכתב השב שמעתתא, "דהא אע"ג דידוע ששלמו ימי טומאתה אפ"ה הוי חזקה. ולזה כתבו טעמים אחרים ליישב מה שנאמנת בספירה". כן הוא שיש חזקה, אלא היא החזקה השניה כשביארת לעיל, ולזה אף המהרי"ט מודה, אבל בחזקה הראשונה הנ"ל שיש הפסקת דם, הכל מודים שאין זו חזקה כיון שהיא ראויה להשתנות, "והיא טהורה ממילא" כמ"ש התוספות. ולכן שפיר הוא מה שהמהרי"ט הביא ראיה מכאן לסברתו.

ו) ויש לבאר עוד בסברת המהרי"ט, והוא שאף שחזקה הראויה להשתנות אינה חזקה, מ"מ זה דוקא כשהבא הזמן שראוי לשינוי, אבל קודם הגעת אותו זמן שפיר י"ל שיש חזקה. ולכן י"ל שאשה אחר טבילתה יש לה חזקת טהרה עד שהגיעה שעת וסתה, ורק כשהגיעה שעת וסתה שוב אין לומר שיש לה חזקת טהרה כיון שבאותה שעה היא ראויה להשתנות. וכן נראה מהמשנה בריש נדה, שרק לגבי אשה שאין לה וסת אמרו שיש לחוש בתרומה וקדשים מעת לעת לדעת רבנן, אבל "כל אשה שיש לה וסת דיה שעתה". הרי י"ל בזה שכיון שיש לה וסת יש לה חזקה שהיא טהורה עד שיגיע הזמן שיש לחוש שמא תראה דם. ויש להסביר הטעם כמ"ש הנ"ב הנ"ל שהחזקה שהיא טהורה נתבטלה בפני החזקה שאורח בזמנו בא. ולכן מצינו שאף להמהרי"ט שקודם שהגיע הזמן שראויה החזקה להשתנות שפיר י"ל שיש חזקה. ולכן בספק בן ט' ביבמות סח. הנ"ל י"ל שאין חזקה אלא כשהקטן הוא קרוב לבן ט' ובאותו זמן הוא ראוי להשתנות לבן ט', אבל כשהוא בן ד' או ה' ואין שום ספק בדבר שפיר י"ל שיש לו חזקה שהוא קטן.

וי"ל דילפינן מנדה דדרשינן בפ' המדיר (כתובות עב.) וספרה לה לעצמה. וא"ת א"כ אפילו איתחזק איסורא, וי"ל דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא, וגם בידה לטבול". וכשאני לעצמי נראה שסברו התוספות כהמהרי"ט הנ"ל, שנראה שכוונתם היא שאין כאן איתחזק איסורא כיון שאין זה נחשב חזקה כיון שהיא ראויה להשתנות, דהיינו שבדרך הטבע אחר קצת ימים יש הפסקת דם נדה, ולכן כיון דממילא יש הפסקת דם, אין האשה בכלל חזקת איסורא, ואין ללמוד מכאן דעד נאמן אף בחזקת איסורא. וזה מ"ש התוספות "דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה", דהיינו שראיית דם היא ראויה להשתנות. "וכשעברו שבעה טהורה ממילא", דהיינו דמצד הטבע יש הפסקת דמים, ולכן אין כאן חזקת איסורא. וכ"כ המהרי"ט עצמו בס"א. בד"ה ובהא, "...אלא דיש עלינו לומר דהך חזקה נדה לאו חזקה היא שיודעים אנו שלסוף ימים ישלמו לה ימי טומאתה, הילכך כי אמרה נמי שלא ראתה עוד ולא סתרה מניינה מהימנא, אבל חזקה דאשת איש אינה עשויה להתבטל וחזקה אלימתא היא" ע"ש. ונראה שדעתו כהתוספות הנ"ל.

וראיתי בשב שמעתתא שם פ"א שהביא דברי התוספות הנ"ל ושוב הביא מ"ש הרמב"ן ברפ"ק דגיטין, וז"ל "עד אחד נאמן באיסורין, ויש מפרשים משום דכתיב וספרה לה, וקשיא לי התם אתחזק איסור שאפילו פרסה נדה עמו במטה או שיוולדת סופרת לעצמה ונאמנת על טבילתה ונגמור מיניה דע"א נאמן באיסורין ואפילו אתחזק איסורא. ובתוס' תירצו דהתם בידה לתקן שתספור ותטבול אע"פ שאין בידה לתקן עכשיו אם לא שלמו ימיה, מ"מ יכולה היא לספור ולטבול, וכל שבידה לתקן ע"א נאמן אע"ג דאתחזק איסורא כדאמרינן פ' האשה רבה עכ"ל". וכתב השב שמעתתא על דברי התוספות הנ"ל ודברי הרמב"ן, "והרי מבואר מדברי התוס' והרמב"ן דחזקה העשויה להשתנות הו"ל חזקה, דהא אע"ג דידוע ששלמו ימי טומאתה אפ"ה הוי חזקה. ולזה כתבו טעמים אחרים ליישב מה שנאמנת בספירה". הרי שלא כפירשתי לעיל, ושלא כהמהרי"ט.

ויש להשיב שיש כאן שתי חזקות לאיסורא, דהיינו החזקה הראשונה היא שאשה רואה דם, וגם מלבד זה יש חזקה שניה לאיסורא משום שאף כשיש הפסקת הדם עדיין היא נדה עד שעת טבילה. ובשלמא לגבי החזקה הראשונה של הפסקת הדם י"ל שאין זו חזקה כיון שהיא ראויה להשתנות ולהתבטל, אבל החזקה השניה שהיא טמאה

הגיע לזמן שראוי להשתנות מבן ח' לבן ט' לכן אין כאן חזקה, מ"מ עדיין יש חזקת האשה שהיא מותרת לאכול תרומה, ולכן עדיין יש לסמוך על חזקה זו כדי להתירה לאכול תרומה. אולם כשהדין בא לפנינו כשהקטן ודאי בן ט', אז י"ל שיש כאן חזקה שהוא היה בן ט' בשעת ביאה כמ"ש המהרי"ט הנ"ל "כמו שהוא עכשיו אפשר שהיה בן ט', ולכן מצינו שיש כאן חזקה האשה להתירה באכילת תרומה, ויש כאן חזקת הקטן לאוסרה באכילת תרומה, ונשאר לנו ספק איסור דאורייתא ויש לאזיל לחומרא, דהיינו שהיא אסורה באכילת תרומה. הרי מצינו שאף מדין זה י"ל שכשהגיע הזמן שהחזקה ראויה להשתנות ממילא, שוב אין כאן חזקה, ואין להמתין לבטל החזקה עד שכבר הגיע השינוי, אלא רק כשהגיע הזמן שראוי לשינוי, ודין אכילת תרומה שאני כיון שגם יש שם חזקת האשה מלבד חזקת הקטן. כן נראה לענ"ד.

וראיתי בשב שמעתתא שם בפ"ג שכתב על התוספות הנ"ל, "והיטב הוטב בעיני מה שאמר בזה אחי הרב המופלג בדברי התוספות שם סח. ד"ה רישא... וכיון דקושיית התוספות אינה אלא לתרומה, דהא לכהונה כבר כתבו ליישב דהוא משום מעלה ביוחסין, ומש"ה שפיר מתרצי לה כגון דהשתא ודאי בן ט', דבכה"ג בתרומה וקדשים אזלינן בתר שעת מציאתן, דהא בנדה ובקופה וקדשים מחמרי למיזל בתר שעת מציאתן, וחזקה קמא איתרע לחומר תרומה, אבל בעלמא אזלינן גם בתר חזקה דקטנות ואפילו השתא לפנינו גדול אמרינן השתא הוא דנעשה גדול, ע"כ דברי הרב נר"י. והוא נכון." (ומ"ש בקופה, הוא כיון לנדה ג: ע"ש). הרי הוא פירש שהחמירו בכשרות לאכילת תרומה כמו שהחמירו בתרומה בריש נדה דיני טומאה, והוא לא פירש כמו שביארתי לעיל משום שלא סבר כשיטת המהרי"ט. ולענ"ד אין פירוש זה בשב שמעתתא הנ"ל מוכרח כלל. ואין לומר בזה שהחמירו בתרומה כדמצינו בנדה, ש"ל שדוקא לגבי טומאה בתרומה החמירו כמ"ש התוספות בריש נדה, אבל בשאר דיני תרומה כגון מי ראוי לאכול תרומה וכדומה, לא מצינו שהחמירו יותר משאר איסורים. ויש לומר שהטעם הוא מפני שהשלישי בתרומה פסול כמ"ש הרמב"ם בהל' אבות הטומאה פ"א הל"ג, ולכן משום זה החמירו בשאר דיני טומאה בתרומה, אבל לא בשאר דיני תרומה שאינם שייכים לטומאה. ויש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם הל' טומאת המת פ"ה הל"ז, וז"ל "בד"א לענין תרומה וקדשים, אבל לחייב כרת על ביאת מקדש או על אכילת קדשים אינו חייב אלא שניים בלבד..." ע"ש. הרי יש לחלק בין טומאת קדשים שהוא פסול בריעי, ובין

וכן יש ללמוד ממ"ש המהרי"ט בס"א. "וההיא דקידושין (עט). דפריך בגמ' אההיא דרב ושמואל אילימא בתוך שיתא השתא היא דבגרה, פי' דנוקמה אחזקת נערה באותה שעה והשתא הוא דבגרה, התם היינו משום דבתוך שיתא בחזקת קטנה היא עומדת ואינה ראויה להביא סימנין עד י"ג והם סימני בגרות צמל וכו', אבל אי לא קיים לן בשני הנערה אלא שבדקונה עכשיו ונמצאת בוגרת, בהא ודאי מודה רב דחיישינן לקידושי שניהם ולא אזלינן בתר מעיקרא כיון שסופה להיות גדולה. וכן מצאתי להרמב"ן ז"ל שכתב על נערה שנסתפקנו במספר שנותיה והביאה סימנין לא מצאנו דינה מפורש, וי"א שמטילין אותה לחומר כדין כל הספקות, כך הביאה המגיד משנה בפ"ב דאישות...". ע"ש. הרי כשהספק קידושין היה בתוך שיתא אז לרב יש לה חזקת נערה, ומה שעכשיו בשעת בדיקה היא בוגרת י"ל השתא היא בגרה. אולם כשלא ידענן כלל מתי היה הספק קידושין אם הוא כשהיא נערה או בוגרת, בזה לא אמרינן שיש לאזיל אחר החזקה קמייתא שהיא נערה ואין קידושיה קידושין, אלא אין כאן חזקה כיון שהיא ראויה להשתנות, וי"ל ספק דאורייתא לחומרא, כמ"ש הרמב"ן בשם י"א. הרי מבואר מכאן שכשהספק הוא בזמן שהוא ברור שאינו הגיע הזמן להשתנות, דהיינו בתוך ששה חדשים, אז עדיין י"ל שיש כאן חזקה קמייתא, אלא רק כשיש ספק אם הגיע הזמן שראוי להשתנות שוב אין לומר שיש לסמוך על חזקת קמייתא.

ולכאורה גדולה מזו כתב המהרי"ט הנ"ל, שאף כשהוא בא לזמן שראוי להשתנות עדיין י"ל שיש חזקת קמייתא, אלא רק אחר כך כשהוא ודאי בן ט', (או ודאי שיש דם נדה לפנינו) שוב אין לומר שיש חזקת קמייתא למפרע. וכן הוא כתב בס"א הנ"ל, "ומיהו אי השתא דאתי קמן נמי לא ידענן אם הוא בן ט' או לאו, ודאי טפי הוה לן לאוקמי בחזקת קטן כמו שהיה מקודם, ונוקי אתתא בחזקת כשרות, להכי כתבו התוספות כגון דהשתא דאתי קמן הוא ודאי בן ט' וכיון שכן הורעה חזקתו הראשונה, וחזקת כשרות נמי הורעה שנאמר כמו שהוא עכשיו אפשר שהיה כן מקודם ונפסלה בביאתו." הרי רק אחר דאיתרע החזקה קמייתא י"ל שאין לסמוך עליו למפרע. אלא נראה דשאני דין זה שכתבו התוספות ביבמות סח. הנ"ל, שיש שם שתי חזקות, דהיינו חזקת הילד שהוא קטן, וגם חזקת האשה שהיא ראויה לאכול תרומה. לכן אף אם בא הדין לפנינו כשהוא עדיין ספק בן ט' יש לאזיל לקולא, אף כשיש כאן ספק איסור דאורייתא, כדי לומר שהיא מותרת לאכול תרומה, ש"ל שאף ששוב אין חזקת קטן כיון שהוא כבר

מקודם שהוא יגדיל, שהוא דבר ידוע לכל העולם שבדרך הטבע הקטן. יגדיל, ולכן דין קטן עדיף טפי מדין מקוה, ולא בעינן חזקה מקודם לגבי קטן. ולכן מ"ש השב שמעתתא הנ"ל "אבל ספק קטנות עדיין לא הוחזק מעולם להיות גדול בן ט'." אינו השגה כלל על המהרי"ט כיון דבקטן לא בעינן את זה, משא"כ במקוה וכשביארתי. וגם מ"ש השב שמעתתא שרק לגבי מקוה אין חוששין לחזקה קמיתא שיש בו מ' סאה, כיון שיש חזקת טומאה באיש הטובל בו, משא"כ בקטן. אף בזה י"ל שרק לגבי מקוה י"ל דבעינן ג"כ חזקת טומאה כדי לומר שאין לסמוך על חזקת שהיה בו מ' סאה, והוא מפני שחזקה זו שהמים שבמקוה מתמעטין היא גרועה, שהוא אינו בדרך הטבע כלל שהמים בכל מקוה בעולם יתמעטו לפחות מ' סאה כשכתבתי לעיל. וידוע שכל חזקה שהיא בדרך הטבע היא חשובה טפי, וכמ"ש הרש"ש בכתובות ט. דשאני הדין של נקבות וזכרים, מפני שמחצה נקבות הוי בתולדה וטבע העולם ולכן הוי מחצה ודאית, משא"כ ספיקא דתחתיו ע"ש. ומצאתי תנא דמסייע ליה והוא הריב"ש בס"ש ע"ב, שכתב כן לדעת התוספות בכתובות שם ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שמה שהקטן יגדיל הוא בדרך הטבע ועדיף טפי משאר חזקות. וכן י"ל לגבי נדה דהא שהאורח בא ושוב הדם פוסק, הוא בדרך הטבע, משא"כ במי המקוה דממעטין. ולכן לא ראיתי כאן השגה על סברת המהרי"ט.

(כתב המגיה הרב חיים יהודה הריס שליט"א – הש"ש כ') שמדבעינן חזקה שנתמעטו לפחות מארבעים סאה, ולא די בעצם החזקה שמתמעטין והולכין, בזה מוכח שאף שהולכין ומתעמטין, וא"כ בודאי תיפחת המקוה מ"מ סאה, איז חזקה שאין בה מ' סאה. כי רק אם כבר הוחזקה בפועל שנפחתה מארבעים – רק כך חזקה שנתמעטה וא"כ לא די בישובו שמים אין דרך העולם שיתמעטו, אך קטן דרכו להגדיל. כיון שהש"ש הוכיח מכך שלא סגי אף כשהוחזק שנשנתו מים אלו מדרך העולם, וכן מתמעטין, ודמו לקטן שמגדיל – ואפ"ה בעינן שיוחזק בפועל שנפחתו מארבעים, ולכן לא סגי בקטן בכך שחזקה שגודל, וכל עוד לא נעשה גדול – ל"ה חזקה

אמר המחבר. ויש להשיב. כבר כתבתי לעיל באות ו. שלדעת המהרי"ט שאין חזקה בדבר שראוי להשתנות, הוא רק כשהגיע זמן להשתנות ולא קודם כן. ולכן קטנה בן ג' ודאי יש לה חזקה שהיא קטנה, אבל כשהיא קרובה לבוגרת ויש חשש שמא יש בה סימנין, שוב אין לה חזקה כיון שהגיע הזמן שחזקה זו ראוייה להשתנות. וכן הוא במקוה אם יש בו פ' סאה אף שדרכו שממעטין והולכין,

אכילת קדשים שאינו חייב כרת אלא בשניים. ולכן ק"ו בתרומה ובדינים שאינם שייכים לטומאה שי"ל שלא החמירו. ולכן אין לפרש בדברי התוספות הנ"ל שהחמירו דוקא בתרומה, אלא יותר נראה לפרש דברי התוספות כשיטת המהרי"ט וכשפירשתי לעיל.

ז) והמהרי"ט בס"מ הביא עוד ראיה לדבריו מדין מקוה, וז"ל "ומצאתי להר"ן בתשובה ע"ג על מקוה שהיה רגיל להיות מימיו מתרביין ונפחתין לפחות מ' סאה שאין לסמוך על חזקתו הראשונה שהיה שלם ואפילו שנמדד עכשיו ונמצא שלם. ודקדק כן מההיא קדושין ע"ט. דהוא או' שכ"מ היה ע"ש. מוכח להדיא דכל חזקה שרגילות הוא להשתנות אינה חזקה, כ"ש חזקת קטנות שבכל יום ויום היא גדלה לעינינו אין לה חזקה כלל" ע"ש.

והשב שמעתתא בפ"א הנ"ל דחה ראיה זו, וז"ל "ואינו ראיה לענ"ד, דהתם במקוה כבר הוחזק להיות מימיו מתמעטין בפחות מ' סאה א"כ חיישינן שמא בשעה שטבל כבר היה נתמעט בפחות מ' סאה כיון דדרכו כבר בזה. ועוד עשויה להתמעט בפחות מ' סאה, אבל ספק קטנות עדיין לא הוחזק מעולם להיות גדול בן ט', וכיון דמעולם לא היה בן ט' מוקי לה בחזקתו שעדיין אינו בן ט'. והר"ן לא כתב אלא במקוה שהוחזק להיות מתמעטין בפחות מ' סאה, אבל במקוה שהוחזק להיות מימיו מתמעטין וחוסרין והולכין אבל לא הגיע מעולם לשיעור פחות מ' סאה לא חיישינן לה, ואע"ג דזה דרכו להיות פוחת והולך, ומוקי המקוה בחזקתו שלא נפחת משיעור מ' סאה אע"ג דדרכו להיות חסר. וא"כ ה"ה בבן ט' אע"ג דדרכו מעולם להיות גדול והולך כיון דלא היה בחזקת גדול בן ט' מוקי ליה שפיר בחזקתו דעדיין אינו בן ט' וצ"ע." ושוב הוא הביא כל דברי תשובת הר"ן מהב"י ב"ד ס"א ואחר כך כתב, "ומבואר מדברי הר"ן דלא אתי עלה אלא משום חזקת טמא... ומבואר דהיכא דליכא חזקה כנגדה הו"ל חזקה מעליא אע"ג דעשויה להשתנות... וא"כ חזקת קטנות דלא הוחזק בגדלות של ט' וגם אין חזקה כנגדה הו"ל ודאי חזקה מעליא" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. והוא שכל טעם דבעינן במקוה שכבר יש חזקה מקודם שמימיו מתמעטין, הוא מפני שרק ע"י זה יש הוכחה שהוא יגיע לפחות מ' סאה, שהוא אינו מוכרח מדרך הטבע שבכל מקוה המים מתמעטין. ולכן רק כשכבר יש חזקה זו מקודם שהמים במקוה זה מתמעטין אז י"ל שאין לסמוך על החזקה שהיה בו מ' סאה בתחילה. אולם לגבי קטן לא בעינן הוכחה

ויש להשיב. ונראה שכוונתו דהא דאמרין עד אחד נאמן באיסורים הוא דוקא כשאין איתחזק איסורא, אבל כשאיתחזק איסורא כגון בטבל וכדומה, הוא אינו נאמן, אא"כ הוא בידו לתקן כמבואר ביבמות פח. וכמ"ש הפוסקים. ולכן קטן הוא בכלל איתחזק איסורא כיון שהוא אסור לנדור כיון שהוא עדיין אינו גדול. ולכן הקשה השב שמעתתא על המהרי"ט מדברי התוספות, שמוכרח לומר שמה שהוא קטן נחשב חזקה אלימתא, ומשום זה הקשו התוספות קושייתם, ותיצו דשאני הכא כיון שאף שהקטן נחשב איתחזק איסורא ועד אחד אינו נאמן, מ"מ כיון שזה בכלל "בידו לתקן" עדיין נאמן האב.

ולענ"ד אין זה פירוש נכון בדברי התוספות, שהתוספות לא דברו כאן בענין איתחזק איסורא כלל אלא בענין שיש חזקת היתרא, דהיינו שהחפצא של הנדר הוא היתר קודם הנדר, ועכשיו ע"י הנדר הוא נעשה איסור. ואין כאן דבר איסור שהעד רוצה להתיר, אלא הוא דבר היתר שהעד רוצה לאיסור. וזה מ"ש מרן ב"ד ס"קכז ג, "עד אחד נאמן באיסורים להתיר אבל לא להחמיר". ובזה עדיין אמרין שאם הוא בידו לאיסור עדיין נאמן לאיסור. וזה כמ"ש בגיטין נד. "תנו רבנן היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים וא"ל זבחים שעשיתי עמך נתפגלו נאמן, אבל אמר לו טהרות שעשיתי עמך פלוני נטמאו וזבחים שעשיתי עמך ביום פלוני נתפגלו אינו נאמן. מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא, אמר אביי כל שבידו נאמן, רבא אמר כגון דאשכחיה ולא אמר ליה ולא מידי ולבתר הכי אשכחיה ואמר ליה. ולפי זה הכי יש לפרש התוספות "נאמן לנדרים. דעד אחד נאמן באיסורין (כשהוא רוצה לאוסר ההיתר), תימה הא אין נאמן אלא בדבר שבידו (כאביי, וכן הסכים רבא, עיין לקמן הרא"ש והגר"א). וי"ל כיון דסופו ליגדל עשאוהו כדבר שבידו..." הרי התוספות לא דברו בענין שהקטן הוא בגדר איתחזק איסורא, ולא שייך להביא ראיה מכאן כנגד סברת המהרי"ט.

ושוב ראיתי שכן פירש בתוספות הרא"ש שם קושית התוספות הנ"ל, וז"ל "נאמן לנדרים וכו'. תימה כיון דאין בידו לעשות אמאי מהימן לאביי דאמר בפ' הנזיקין גבי טהרות שעשיתי עמך נטמאו דלא מהימן אלא היכא דהוי בידו, ורבא נמי לא פליג אלא נימא דכי הוו בידו דבזימנא קמייתא דאשכחיה לא אמר ליה ובתר הכי אמר ליה דאינו נאמן" ע"ש. וכן הוא בפני יהושע שם שכתב על דברי התוספות הנ"ל, "ובמה שכתבו דאין נאמן אלא במה

מ"מ ודאי יש לו חזקה אחר זמן מועט שהוא כשר ושיש בו מ' סאה כיון שהמקוה היה בו פ' סאה מתחילה, אבל כשהוא הגיע למא' סאה ויש חשש בכל יום שמא ממעטין והגיע לפחות ממ' סאה, בזה י"ל שאין כאן חזקה כיון שראוי להשתנות בקרוב. ולכן בזה הוא דומה למ"ש הר"ן במקוה שהיה רגיל להיות מימיו מתרביין ונפחתין לפחות ממ' סאה, שאף בזה הוא קרוב להשתנות. אלא אין אמרין בכל מקוה שממעטין והולכין, וזה כמ"ש מרן בס"רא. סה. בשם הר"ן הנ"ל, "אבל אם לא הוחזק להיות מימיו מתמעטים כל כך שיעמדו על פחות ממ' סאה, אע"פ שפעמים שמימיו עולין ופעמים מתמעטין". ויש לדקדק מלשונו שיש הרבה מקוואות שאין דרכם שממעטין והולכין, שאף אם פעמים ממעטין, המים שבאו אחר כך ע"י גשמים וכו' עולין, ואף פעם הוא לא הגיע לפחות ממ' סאה. ולכן כתבתי דבעינן חזקה במקוה שיש הוכחה שהוא הגיע לפחות ממ' סאה, שהוא אינו מוכרח מדרך הטבע שבכל מקוה המים ממעטין. ולכן רק כשכבר יש חזקה זו מקודם שהמים במקוה זה ממעטין אז י"ל שאין לסמוך על חזקה שהיה בו מ' סאה, אולם לגבי קטן לא בעינן הוכחה מקודם שהוא יגדיל שהוא דבר ידוע לכל העולם שבדרך הטבע הקטן יגדיל. וזה מיירי כשהוא קרוב לזמן גדולתו, כשכתבתי לעיל. ולפי זה אין ראיה מהש"ש במה שהוא כתב שיש חזקה למקוה שהוא כשר ושיש בו מ' סאה בכל זמן שלא תיפחת המקוה ממ' סאה, דאח"נ שכן הוא אלא זה רק קודם לזמן שיש להסתפק בו כגון בתחילה כשהיה בו פ' סאה, ודאי אחר זמן מועט יש לו חזקה שהוא כשר, אבל אנו איירינן במקוה שהוא קרוב מאד להיות פחות ממ' סאה, בזה סבר המהרי"ט ששוב אין לו חזקה כיון שראוי להשתנות. (

ח) ועוד ראיתי בשב שמעתתא שם פ"ג שהקשה על סברת המהרי"ט מ"ש התוספות בקידושין סד. וז"ל "ובתוספות פ' האומר סד. בהא דתניא בני זה בן י"ג שנים ויום אחד, בתי זו בת י"ב שנים ויום אחד, נאמן לנדרים דע"א נאמן באיסורים, תימה הא אינו נאמן אלא בדבר שבידו, וי"ל כיון דעשוי לגדל עשאוהו כדבר שבידו. ע"ש. ומזה נראה נמי מבואר דחזקת קטנות הוי חזקה דאי לאו חזקת קטנות ומשום דעשוי להשתנות, א"כ מאי קושיא כיון דהיכא דליכא חזקה נאמן אפילו אינו בידו. וכן בתירוצם שכתבו דעשאוהו כדבר שבידו, ותיפוק ליה דלא בעי כלל בידו כיון דליכא חזקה אע"ג דאפילו בקטנות ובשנים נמי הוי חזקה" ע"ש.

הרי אשה שאין לה וסת מותרת לבעלה בלי בדיקה מטעם שיש לה חזקת טהורה, אף שחזקה זו ראויה להשתנות, ודלא כהמהרי"ט.

ואף בזה יש להשיב. ובתחילה י"ל שלדעת הרמב"ם והרא"ש אין מכאן ראיה שלדעתם בעינן בדיקה קודם תשמיש לאשה שאין לה וסת, וכמבואר בב"י בס"קפו ע"ש. אלא צ"ל שראיית השב שמעתתא היא לדעת שאר הפוסקים שחלקו על הרמב"ם והרא"ש. ואף לדעתם יש לדון מאיזה טעם לא בעינן בדיקה כלל באשה שאין לה וסת (כשהיא אינה עוסקת בטהרות).

וי"ל שרק בטהרות החמירו רבותינו, אבל כשהיא אינה עוסקת בטהרות י"ל שדם נדה אסור מן התורה רק כשיש הרגשה וכדעת שמואל בנדה נז: וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' איסורי ביאה הל"א, והטור ומרן בס"קפג ע"ש. ולפי זה אם הרגישה שהיא נדה (כמ"ש שמאי בנדה ג. "ואשה מרגשת בעצמה", ופירש"י "יודעת בעצמה כשיוצא דם ממנה") היא יכולה לומר כן לבעלה, וכיון שהוא בא עליה והיא לא אומרת כלום מסתמא שהיא טהורה מן התורה, ורבותינו לא גזרו לבדוק בכה"ג. וזה אתי שפיר שהלא שמואל הוא דאמר שאשה שאין לה וסת א"צ בדיקה לבעלה כשהיא אינה עוסקת בטהרות כמבואר בנדה יב. ע"ש. וכן נראה מהתוספות שם ד"ה כיון, וז"ל "כיון שבא מן הדרך מפיסה ותבעה לתשמיש, ואי חזיא כבר רמא אנפשה שהרגישה בשעת ראייתה וזוכרת." ע"ש. הרי לא בעינן בדיקה כיון שהיא הרגישה בדם נדה והיא יכולה לומר לבעלה שהיא טמאה. (ואף שכתוב בגמרא שם שזה באשה שיש לה וסת, והתוספות שם כתבו שזה רק למי שבא מן הדרך, ואם לא בא מן הדרך לא, י"ל שכל זה כשהיא עוסקת בטהרות, אבל יש ללמוד מכאן לאשה שאינה עוסקת בטהרות שאף כשהיא אינה בא מן הדרך לא בעינן בדיקה כיון שודאי היא הרגישה דם נדה והיא יכולה לומר כן לבעלה, ורק בטהרות החמירו אם לא בא מן הדרך.) וכן הוא בערוך השולחן ס"קפד יב, וז"ל "כל רבותיהו סוברים דסמוך לוסתה מותר מן התורה... דהא התורה האמינה לכל אשה על ימי נדותה ועל מי טהרה, וא"כ ממ"נ מותר לו לבא עליה דאם תרגיש הלא תאמר לו ויפרוש, ואם לא תרגיש הרי היא מותרת לו." ע"ש. ולפי זה י"ל כשכתוב במשנה בנדה טו. "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן. הבאין מן הדרך נשיהן להן בחזקת טהרה, הטעם אינו משום שהיא בחזקת טהרה כיון שפוסקת דם נדה מקודם, שאין זו חזקה לאשה שאין לה וסת לדעת המהרי"ט שהיא ראויה להשתנות, אלא י"ל שהחזקה כאן

שבידו כוונתם לסוגיא דפ' הניזקין נד: דהיכא דאיתחזק התירא אין נאמן אלא במה שבידו לאביי ולרבא היכא שכבר היה בידו, וא"כ משמע להו דהכא נמי הוי כאיתחזק התירא והדברים שהדירו דהקדישו הם ג"כ חזקת היתר." ע"ש. וכן הוא בגר"א, דאנו קי"ל אף כאביי, שכתב מרן בס"קכז ג, "עד אחד נאמן באיסורים להתיר אבל לא להחמיר." וכתב הגר"א שם בס"ק כא, "כמ"ש בגיטין שם (נד:) דדוקא שהוא בידו... והיינו בדבר דאתחזק להתירא." ע"ש. הרי זה כאביי, ומשמע שהוא סבר כהתוספות הרא"ש הנ"ל שרבא לא פליג על אביי. ולכן אין כאן הענין של איתחזק איסורא כמו שנראה מהשב שמעתתא הנ"ל, ואין להביא ראיה מכאן כנגד המהרי"ט.

ואדרבה יש להביא סייעתא להמהרי"ט ממ"ש בתוספות הרא"ש שם תירוץ אחר לקושית התוספות, וז"ל "י"ל דשאני הכא שמאליו גדול הילכך בקל יש להאמינו ולהוציאו מחזקת קטן." הרי משמע שחזקה הראויה להשתנות ממילא היא חזקה גרועה, וכמ"ש המהרי"ט לעיל בס"נא לגבי נדה, "ומה חרד עלינו את כל חרדה הזאת, כי אני אמרתי דאי לאו מטעמא דהך טומאה דמעת לעת קיל טפי משום דלמפרע הוא, לא הוי סמכינן אהאי חזקה דלאו חזקה היא, אלא משום דטומאה קלה היא, כדאמרינן הנח מעת לעת דרבנן דמדאורייתא ליכא למילף מסוטה אמרינן אוקי אחזקה." הרי אף כאן י"ל לתירוץ הרא"ש "לא הוי סמכינן אהאי חזקה דלאו חזקה היא." ולכן האב נאמן.

וכן ראיתי בחוות דעת בס"קכז ס"ק א שכתב, "ובזה א"ש ג"כ דברי התוספות בקידושין סד. ד"ה נאמן לנדרים, שכתבו דכיון שסופו ליגדל הוי כדבר שבידו וכו' שהוא תמוה. ולמ"ש א"ש דסופו ליגדל הוי ג"כ חזקה עשויה להשתנות." ע"ש. הרי הוא סבר כהמהרי"ט.

(ט) עוד ראיתי בשב שמעתתא שם פ"ב שהקשה על המהרי"ט, וז"ל "ועוד אני מוסיף דהא בהדיא שנינו בנדה פ' כל היד, כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן, ואפילו נשים שאין להן וסת בין ערה בין ישינה, וע"ש בגמרא. והרי אשה שאין לה וסת הו"ל כמו מקוה שהוחזק להיות מימיו מתמעטין דכבר היתה נדה וסופה ועלולה בכך להיות עוד נדה, ואפ"ה מוקי לה בחזקת טהרה דהא קרי לה חזקה, וגם לבעלה אינו ענין לסוטה וכמ"ש בפ"י שם, אע"כ כמ"ש בפ"יא, דטעמא דהר"ן אינו אלא משום דבמקוה איכא חזקת טמא, ואי לאו חזקת טמא אפילו היכא דמקוה הוחזקה להיות פוחת ממ' סאה אכתי בחזקתו קאי."

וסתה ולאפוקי מסברא דרבה בר בר חנה, ולא קאי אדר"ל" ע"ש. וכבר כתבו הרמב"ן ודע' שם שעונתה, דהיינו סתם נשים חזיין בסוף עונה, דנדה בינונית עונתה ל' יום ע"ש. וכתב הריטב"א "דמיירי באשה שאין לה וסת, ומיהו נהי דלית לה וסת, עונה מיהת אית לה דרגילה להפסיק בו טהרה אלא שפעמים מקדים או מאחר" ע"ש. הרי כשאין לה וסת יש לחוש לל' יום, וכן הוא במרן ס"קפט א, "כל אשה שאין לה וסת קבוע חוששת ליום ל' לראייתה שהיא עונה בינונית לסתם נשים." ולפי זה י"ל שהטעם שאשה שאין לה וסת אינה צריכה בדיקה לבעלה קודם תשמיש, הוא משום שעדיין יש לה עונה ויש לה חזקת כמה נשים שהיא תראה דם נדה ביום ל'. ולכן מטעם זה היא טהורה ולא משום שיש לה חזקת טהרה אחר טבילתה מקודם. ולכן אין קושיא מכאן על שיטת המהרי"ט.

(י) ולפי הנ"ל יש להוסיף על מ"ש המהרי"ט לתרץ קושית ר" משה קאשטאלין ז"ל, וכתב המהרי"ט "עוד תמה על מה שכתבתי דהא דלא מטמאין בנדה לענין חולין לאו משום דמוקי לה אחזקתה אלא משום דלא ילפינן מסוטה לטמאה למפרע, ואמר שהעלמתי לשון התוספות שכתבו אבל לחולין אוקמה אחזקתה כו', ומה חרד עלינו את כל החרדה הזאת, כי אני אמרתי דאי לאו מטעמא דהך טומאה דמעת לעת קיל טפי משום דלמפרע הוא, לא הוי סמכינן אהאי חזקה דלאו חזקה היא, אלא משום דטומאה קלה היא, כדאמרינן הנח מעת לעת דרבנן דמדאורייתא ליכא למילף מסוטה אמרינן אוקי אחזקה." וי"ל שמלבד זה י"ל דאח"כ שהאשה יש לה חזקת טהרה, שכל דין זה איירי באשה שאין לה וסת כמבואר במשנה בריש נדה, ולכן בשלמא שאין לה חזקה משום שחזקת טהרה ראויה להשתנות, מ"מ מצד אחר יש לה חזקת טהרה שעונתה ל' יום, ובתוך אותו זמן היא עדיין אינה ראויה לראות דם נדה אף שכמה פעמים היא ראתה דם נדה קודם ל' יום (עיי' בריטב"א הנ"ל) וזה לפי מה שביארתי לדעת המהרי"ט, שרק בזמן שהוא ראוי להשתנות אמרינן אין לסמוך על חזקה קמייתא, אבל קודם לכן שפיר הוא לסמוך על חזקה זו, וה"ה כאן שקודם ל' יום עדיין אין זה בכלל הזמן הראוי להשתנות ולכן עדיין יש לסמוך על החזקה. או י"ל שיש לה חזקת טהרה מפני שעדיין לא הרגישה ביציאת הדם וגם לא ראתה, שבחולין י"ל דאנו דקי"ל "וכותלי בית הרחם לא מוקמי דם" כמבואר לעיל. וי"ל שחזקה זו אינה בכלל ראויה להשתנות, שמה שהנשים הרגישו ביציאת דם נדה הוא דבר קבוע ואינו ראוי להשתנות. וכן י"ל במה שרוב נשים רואות דם ביום ל' אף שאין להן וסת (לפי מה שפירש הריטב"א הנ"ל).

היא שהאשה יכולה להגיד לבעלה שהיא נדה, וכיון שהיא לא אומרת כן יש חזקה שהיא עדיין טהורה. (ואת"ל שדין זה אף כשהיא ישנה, וא"כ איך היא יכולה להגיד לבעלה שהיא נדה, כבר כתב הערה"ש שם אות יג. "ואף שיש לחוש שיבא עליה כשהיא ישנה, לא שכיח זה וא"א שלא תקיץ מעט משנתה. וזה שנאמר בגמ' כשהיא בחזקת טהרה מותר לו לבא עליה כשהיא ישנה, פירשו רבותינו ג"כ לאו דוקא ישנה ממש" ע"ש).

ועוד י"ל, והוא לפי מ"ש החוות דעת בס"קפו א, לדעת הרמב"ם דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה קודם תשמיש, וז"ל "נראה ברור דבדיקת אשה שאין לה וסת כשאינה עסוקה בטהרות אין צריכה בדיקת חורין וסדקין... וראיה ברורה לזה דהא עיקר הטעם דבדיקת חורין וסדקין כתב הרשב"א משום דהן המעמידין הדם. והנה אנן קי"ל בנדה ג: דאף הלל ס"ל האי סברא דאי איתא דהוי דם מעיקרא הוי אתי וכותלי בית הרחם לא מוקמי דם רק לטהרות הוא דקאמר ולבעלה לא קאמר חשש דכותלי בית הרחם ע"ש. בהדיא וכן אמרינן כמה פעמים דבעלה חולין הוא וכיון דכותלי בית הרחם לא מוקמי דם בקינוח סגי." ע"ש. וכל זה לדעת הרמב"ם והרא"ש דבעינן בדיקה קודם תשמיש לאשה שאין לה וסת, אבל י"ל שלדעת שאר הפוסקים אף קינוח לא בעינן כיון בחולין ולבעלה אמרינן כותלי רחם לא מוקמי דם, ואם היא נדה היא יכולה לראות שזב הדם ממנה. ולכן מטעם זה היא אינה צריכה בדיקה, ולא משום שיש לה חזקת טהרה. (ועיי' בערה"ש ס"קפו אות ה שפליג על החו"ד וסבר שלהרמב"ם בעינן בדיקה בחורין וסדקין).

ועוד י"ל בזה, והוא לפי מה שפירשו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בנדה טו. הנ"ל, וכן הוא בר"ן בפ"ב דשבועות (דף ד: ברי"ף), דהיינו שמה שפירש ריש לקיש המשנה כמ"ש שם, "אמר ריש לקיש והוא שבא ומצאה תוך ימי עונתה", הוא איירי באשה שאין לה וסת (ודלא כרש"י). וכ"כ הר"ן וז"ל "והוא שבא ומצאה תוך ימי עונתה קאי באשה שאין לה וסת שחושש בה לעונתה, דמתני' סתמא תנן כל הנשים ומשמע בין יש להן וסת בין אין להן". (ואף שאמר רב הונא לא שאנו אלא שלא הגיע עת וסתה קאי באשה שיש לה וסת שחושש לה לוסתה ולא לעונתה. מ"מ אף הוא מודה לר"ל כשאין לה וסת שיש לחוש לעונתה. וכן י"ל לדעת רבה בר בר חנה שם. וכן כתבו הראשונים הנ"ל שם, וז"ל הריטב"א, "ורב הונא איירי באשה שיש לה וסת, ולא דפליג אדר"ל אלא דאיהו אשמועינן באשה שיש לה וסת אינה בחזקת טהרה אלא בשלא הגיע שעת

סייג. וכן כתב הרמב"ם שם בפירוש משניות. וכן הוא בתוספי הרא"ש שם שכתב, "והלל קסבר כיון דאית להו ריעותא מגופה תו ליכא כאן חזקה והלכך ראוי לעשות סייג". הרי מן התורה אין לחוש כלל שמא יש דם בבית החיצון. ולכן אף לחכמים שסברו שיש לגזור רק מעת לעת, י"ל שאף הם סברו שהוא רק מטעם סייג ואף לדעתם מן התורה אין לחוש לדם בבית החיצון כיון דמן התורה אמרינן "כותלי בית הרחם לא מוקמי דם". ולפי זה י"ל דבשלמא לגבי תרומה וקדשים גזרו רבנן, אבל בחולין י"ל שלא גזרו לחוש שמא הדם בבית החיצון, ולכן אף כשאין חזקת טהרה כמ"ש המהרי"ט, אין לחוש לזה. וזה כמ"ש החוות דעת בס"קפו א הנ"ל, "דאף הלל ס"ל האי סברא דאי איתא דהוי דם מעיקרא הוי אתי, וכותלי בית הרחם לא מוקמי דם רק לטהרות". ולענ"ד זה רק לתרומה וקדשים, משא"כ לחולין. ולכן אין להקשות על המהרי"ט קושיא הנ"ל.

(יב) **כתב המהרי"ט** בס"מא ראיא לדבריו, וז"ל "ודמי קצת להא דאמרינן בפ' בתרא דנזיר (סד). אהא דתנן חזקת טמא טמא חזקת טהור טהור, ואמר רב המנונא התם בנזיר ועושה פסח שהלכו בקבר התהום בשביעי שלהם טהורים, ואמר ליה רבא מודינא לך בעושה פסח דלא מחוסר כלום, אמר ליה אביי והא מחוסר הערב שמש, א"ל שמשא ממילא ערבא."

ואף על זה הקשה השב שמעתתא פ"יב, וז"ל "והדרן למ"ש מהרי"ט ראיא מהא דאמרינן פ' בתרא דנזיר גבי נזיר ועושה פסח, וא"ל רבא מודינא בעושה פסח דלא מחוסר כלום, וא"ל אביי הוא מחוסר הערב שמש אלא שמשא ממילא ערבא, ומוכח דכל חזקה העשוי להשתנות לאו חזקה הוא. הנה ראיא זו סובב הולך על שיטתו שהעלה מוהרי"ט בח"א ס"פב שם, דמפרש שחזקת הטמא טמא הוא מתורת חזקה ממש, ומזה הוכיח שם דמחזיקין מאיסור לאיסור ע"ש. ובשמעתא ה פ"ב שם הוכחנו בראיות מוכרחות דהא דתנן שחזקת טמא טמא, לאו מתורת חזקה אתינן עלה ע"ש. וכיון דאינו בתורת חזקה אלא מתורת רגלים לדבר שלא טיהר הלכה למשה מסיני טומאת התהום למי שהוא טמא כבר טומאת מת, ומש"ה אמרו נמי מסברא דזה שהוא בשביעי שלו כיון דשמשא ממילא ערבא לאדם כזה הותר מהלכה למשה מסיני טומאת תהום וע"ש בשמעתא ה פ"ב ופ"ג ותבין."

וראיתי שם בשמעתא ה פ"ב שכתב, "...והתם בנזיר לאו מתורת חזקה אתינן עלה כיון דכבר נטהר מטומאתו

(יא) **ועוד** הקשה השב שמעתתא שם בפ"יב על המהרי"ט, וז"ל "ועוד בעיקר סברא שכתב המהרי"ט דהא טהורה היא לחולין לאו משום חזקה הוא אלא משום דילפינן לה מסוטה לטהר טומאה דלמפרע, אי נימא דליכא חזקה כלל בנדה ומשום דעלולה לכך, א"כ אפילו בלא ראיא דלפנינו ראוי להסתפק אם כבר ראתה והדם בבית החיצון, וא"כ אין זה טומאה דלמפרע אלא טומאה דלהבא, אע"פ דנדה אית להו חזקה מעליא ואע"ג דעשוי להשתנות, וכל זמן שלא ראתה לפנינו ליכא ספיקא כלל שמא ראתה והדם בבית החיצון, כיון דכל הנשים בחזקת טהרה, ואפילו ברשות היחיד דלא מהני חזקה כל זמן דלא איתרע לא מחזיקין ריעותא, ואין הריעותא אלא משום ראיא דעכשיו נסתפק שמא אותו ראיא כבר היה בבית החיצון שפיר הו"ל למפרע, אבל אי נימא כיון שעלולה לכך לא הוי חזקה ומדמה אותו מהרי"ט למקרה שדרכו להיות פוחת והולך, והתם בהך דתשובת הר"ן אפילו המקרה עכשיו שלם נמי הוי ספק, וכמבואר שם בתשובת הר"ן, א"כ אפילו עדיין לא ראתה הו"ל ספק וכמו במקרה, והובא תשובת הר"ן פ"יא ע"ש. וא"כ הו"ל טומאה דלהבא, אע"כ כמ"ש פ"יא דהר"ן לא אתי עלה אלא משום חזקת טמא, אבל היכא דליכא חזקה המנגדה שפיר הוי חזקה אפילו עשוי להשתנות וליכא ריעותא כלל בנדה קודם שראתה, ואפילו כבר ראתה ואין לה וסת, ואין הספק אלא מחמת ראיא שראתה עכשיו, מש"ה הו"ל ספק דלמפרע, ודוק היטב." הרי הוא הקשה על סברת המהרי"ט שאם אין חזקת טהרה אז יש לחוש שמא כבר ראתה והדם בבית החיצון.

ולענ"ד יש להשיב. והוא שהחשש שמא הדם בבית החיצון הוא אינו מן התורה, שלדעת בית שמאי בנדה ג: "דאם איתא דהוה דם מעיקרא הוה אתי.... כותלי בית הרחם לא מוקמי דם". וכן הוא ברש"י בריש נדה שפירש הטעם שלדעת שמאי דיין שעתן, וז"ל "אם ראתה דם די לנו אם תטמא תרומה וטהרות שתגע בהן משעת ראיא ואילך, ולא אמרינן כי היכי דהשתא אישתכח דם בבית החיצון אי הוה בדקה נמי מקמי הכי הוה אישתכח וכותלי הרחם העמידוהו". ע"ש. ואף דמצינו שהלל פליג בזה כמ"ש בנדה ג. "והלל כותלי בית הרחם העמידוהו" ופירש"י במשנה שהטעם של הלל שסבר "מפקידה לפקידה ואפילו לימים הרבה", הוא מפני "דשמשא עם סילוק ידיה ראתה וכותלי בית הרחם העמידוהו". מ"מ זה רק משום סייג, וכמ"ש בנדה ד: "וחכ"א לא כדברי זה ולא כדברי זה, לא כדברי שמאי שלא עשה סייג לדבריו ולא כדברי הלל שהפריז על מדותיו". הרי לדעת הלל הוא

שהטעם שכתב המהרי"ט ש"דמי קצת", הוא מפני מ"ש הרא"ש שיש "קצת" טעם לדבר.

וכן יש לפרש דברי התוספות, שכתבו "שרגלים לדבר כלומר שטעם גדול יש בדבר הואיל והוא בחזקת טומאה מת לא הותרה טומאת התהום אצלו", דהיינו שיש טעם גדול שאין לטהר כשיש חזקת טומאת מת. ועל זה אמר רבא שאין מחוסר ערב שמש בכלל חזקת טומאת מת. הרי לכל הראשונים הענין כאן לגבי מחוסר ערב שמש, הוא חזקה.

ולכאורה יש להקשות מכאן על מה שביארתי לעיל שאף להמהרי"ט הא דאין סומכין על חזקה קמייתא הוא רק כשהגיע הזמן שראוי להשתנות, אבל קודם לכן שפיר הוא לסמוך על חזקה קמייתא. ולפי זה הלא בערב שמש אין ספק שינוי מיום לערב אלא כשהגיע זמן בין השמשות, אבל קודם לכן ודאי יום הוא ובאותו זמן אין לומר שאין לסמוך על חזקה קמייתא שהוא עדיין טמא משום מת, ולכן איך סבר רבא שאין לחוש לזה. אלא נראה דשאני כאן כיון שהעושה פסח כבר ירד לטבול ביום השביעי. הרי הוא עושה מעשה לעקור חזקתו של טומאת מת, ולכן כיון שהוא עשה מעשה שוב אין לחוש לערב שמש כיון שאין כאן דבר שתלוי על מעשיו, ואף קודם שהגיע בין השמשות אין לחוש לחזקת טומאת מת, משא"כ בנדה או ספק בן ט' וכדומה שאין חזקתו תלוי על מעשה. (ואפשר משום זה כתב המהרי"ט הנ"ל "שדמי קצת" לדין נזיר).

עייין עוד בכל זה בפני יהושע קידושין ק"א ס"צד, ובקהלת יעקב תוספת דרבנן סוף אות רה, חידושי רעק"א י"ד ס"טו ב, קול אליהו ח"א י"ד ס"מא, ובמח"א הל' אישות ס"ב, דברי אמת ס"ו דף יז ע"ב, רשד"ם י"ד ס"רוז, חק"ל ח"א י"ד ס"קטו דף קע ע"ד ועוד. כמבואר ביחוד דעת ח"ג ס"ע בהערה שם.

הרי מבואר מכל זה שיש לקיים שיטת המהרי"ט שכל חזקה הראויה להשתנות אינה חזקה. אלא שכתבתי שזה רק כשהגיע הזמן שראוי להשתנות, אבל קודם לכן עדיין יש לסמוך על חזקה קמייתא. כן נראה לענ"ד.

הראשונה ע"י טהרה במקוה, אלא טעמא דמלתא מבואר בתוספות שם (סג.) וז"ל שחזקת הטמא טמא, דכי גמירי דטומאת התהום דמת הותרה היינו דוקא לאדם שלא היה בחזקת טומאת מת שחזקת טמא טמא, כלומר שרגילים לדבר כלומר שטעם גדול יש בדבר הואיל והוא בחזקת טומאת מת לא הותרה טומאת התהום אצלו עכ"ל ע"ש. וביאור דבריהם דלאו בתורת חזקה אתינן עלה, אלא מסברא אמרה משנה, דכיון דטומאת התהום חידוש הוא הלכה למשה לחלק בין טומאת התהום לטומאה מגולה גבי נזיר ועושה פסח, משא"כ בכל הטומאות אין חילוק בין טומאה מגולה לטומאת התהום, וכיון דחידוש הוא מסתבר לומר שלא נתחדשה הלכה לנזיר ועושה פסח בטומאת התהום אלא לאדם שלא היה בחזקת טומאת מת, ולא משום חזקה אתינן עלה, דאין מחזיקין מטומאה לטומאה כל שנטהר מטומאתו הראשונה" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בנזיר שם, "ויעמוד בחזקת טומאה, והטעם בזה מה שאמר שחזקת טמא טמא. ופי' רגלים לדבר, שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנלך אחר האפשריות, ואמנם העיקר כשנתקיים איזה ענין שיהיה נניחהו בחזקתו עד שיבא דבר אחר שיבטלו מזה החזקה, וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרות אחר הרי זה לא יסתלק החזקה." ע"ש. הרי מבואר מזה שהעיקר כאן החזקה. ולכן אין להתיר מטעם טומאת התהום, כשיש חזקת טמא משום מת. ועל זה "אמר ליה אביי והא מחוסר הערב שמש, א"ל שמשא ממילא ערבא". הרי ששוב אין כאן חזקת טמא משום מת. וממילא י"ל שהטעם הוא כיון שזו חזקה הראויה להשתנות.

וראיתי בפ' הרא"ש שם שכתב, "האי רגלים לדבר לאו דוקא, דהכא גמירי הלכתא, אלא כלומר קצת טעם יש לדבר כיון דבחזקת טומאת מת לא נתנה הלכה לטהרו." הרי נראה מזה שכשיש חזקת טומאת מת, אין לטהר משום טומאת התהום. לכן השאלה בגמרא היא אם עדיין יש חזקת טומאת מת במחוסר ערב שמש. ועל זה השיב רבא שאין כאן חזקה, כיון שהיא ראויה להשתנות. (ואולי י"ל

חושן משפט

סימן קמה.

שאלה: (א) האם מותר לתפוס מעות אחרות במקום המעות הנגזלות בדין עבד אינש דינא לנפשיה.

(ב) האם אשה נאמנת במקום דלא שכיחא אנשים.

(ג) האם אמרינן שמותר לבא לפני דיין עכו"ם אם נתרצו שני בעלי הדין.

והם הערות על מ"ש הרה"ג ישראל הירשנזון שליט"א בספרו יורו משפטיך.

תשובה:

לכבוד הרה"ג ישראל הירשנזון שליט"א.

הנה קצת הערות על מ"ש בכת"ר בקונטרס על הלכות בית דין.

פרק: עשיית דין לעצמו.

כתב כת"ר: י"א דאין אם עושה דין לעצמו רק בחפץ שבטוח שהוא שלו, כגון גזלו או רוצה לגזלו, או רוצה להזיקו, יכול להציל שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מחמת גזילה או ממקום אחר, אסור.

ובהערה כתוב: היינו שאם יש לו חובות או חיובים קודמים אפילו של חפצים א"א לקחת חפץ אחר תמורתו.

ומקור דברי כת"ר ממ"ש הרמ"א בח"מ ס"ד א, "וי"א דלא אמרינן עבד אינש דינא לנפשיה רק בחפץ מבורר לו שהוא שלו כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו יכול להציל שלו, אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר לא." והוא מהמרדכי בפ' המניח ע"ש.

אלא י"ל שכל זה בגזל חפץ, אבל בגזל מעות הוא מותר לעבד דינא לנפשיה בתפיסת מעות אחרות מהגזולן ששוות למעות הנגזלות, "דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי." וכן הוא בשואל ומשיב תליתאה ח"א ס"שעא שכתב, "אך בזה יש להסתפק... אי דוקא גזילה מותר לקחת... או דילמא

דוקא דבר שאינו שלו הוא דאסור... אבל אם מגיע לחבירו מעות מותר ליקח מעות אחרים, דהיינו הך דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי." וברב פעלים ח"ג ח"מ ס"ה כתב על דברי השואל ומשיב הנ"ל, "ואיך שיהיה מדברי המרדכי ז"ל הנז' מוכח בחפץ מבורר שהוא עודנו בעין מצי כל אינש למעבד דינא לנפשיה ויטול אותו כשיזדמן לידו אפילו בסתר שלא בידעת הגזול, ורק אם יבא ליטול דבר אחר כפי ערך אותו דבר שגזלו ממנו אינו רשאי. ובהיכא שגזל או גנב ממנו או שכפר וכיחש בחוב בסך ידוע וברור, ואח"כ בא לידי מעות של אותו אדם שגזלו או כיחש בו, הנה בזה נסתפק הגאון מהרי"ש ז"ל הנז' לפי דעת המרדכי הנז' אי חשיב כמו דבר אחר ואינו רשאי, או דילמא כיון שהוא בעין מבורר שרי דוזי בזוזי אינו, מיהו מסיים דבריו נראה דנטה דעתו להתיר בזה, ורק דלא נודע בבירור הגניבה וכמה גנב אינו יכול להוציא לעשות דין לעצמו... גם הרב השואל פשיטא ליה בכה"ג דרשאי למעבד דינא לנפשיה" ע"ש. וכן מסיק הרב פעלים שם וז"ל "נוכל להורות לשואל שיקח המעות שלו בסתר משל שמעון כנגד הסך שגזלו וכחש בו" ע"ש. ולענ"ד כן הוא, שהלא לדעת הריב"ש ס"שצו נראה שאינו צריך ליקח ממש אותו חפץ, וכן הוא בדרכי משה שם ס"ק א שכתב על דעת המרדכי הנ"ל, "אבל לא משמע כן מתשובת ריב"ש" ע"ש. ולכן י"ל שאם יש ספק בדעת המרדכי בזה יש לאזיל לקולא כיון שלדעת הריב"ש הוא מותר. ולכן מ"ש כת"ר "אי אפשר לקחת חפץ תמורתו" נכון הוא, אבל זה לא שייך במעות, שבמעות הוא מותר ליקח מעות אחרות, "דהיינו הך דמה נ"מ בזה זוזי בזוזי."

פרק: הראיות בבתי הדין.

כתב כת"ר: הראיה הטובה ביותר שישנה ב' עדים זכרים כשרים.

מ"מ נראה שיש פעמים שהאשה נאמנת, וזה כמ"ש הרמ"א בס"ה יד, "וכל אלו הפסולים פסולים אפילו במקום דלא שכיחא אנשים כשרים להעיד. וכל זה מדינא אבל י"א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילין להיות כגון בבית הכנסת של נשים או בשאר דבר אקראי שהאשה רגילה ולא אנשים כגון לומר שבגדים אלו לבשה אשה פלונית והן שלה, ואין רגילין אנשים לדקדק בזה, נשים

נאמנות" ע"ש. והוא לרבינו גרשום ור"ת והמהרי"ק וההת"ד והאגודה והכלבו, כמבואר בדרכי משה שם.

ואף שהרמ"א כתב דין זה בלשון י"א ולא בלשון סתם, שמשמע קצת שהוא אינו ברור לדינא, מ"מ בדר"מ הוא כתב, "ולכן נראה לי דאין לדחות דבריהם בלא ראייה ברורה". משמע דהכי ס"ל לדינא.

ועוד נראה שלפי תקנה זו אף יש להוציא ממון משום שהאשה נאמנת. וכן כתב בפעולת צדיק ח"ב ס"קסז, וז"ל "...והלא גם מהרי"ק בשיטת תה"ד קאי שכ"כ בס"קפ, וז"ל 'עוד נמצא בתשובת שאלה סביב המרדכי פ' החובל וז"ל: ע"ד הקטטות והריבות אם הנשים והקרובים יכולים להעיד ודאי הוא דנאמנות אפילו בדבר שיש בו ממון כדאמרינן התם החיה נאמנת לומר זה בכור אפילו יש בו הוצאת ממון ה' סלעים לכהן'. עכ"ל. הרי לנו כמה עדים נאמנים דבכה"ג נאמנים וכו'. גם בכלבו ס"קיו. מוכח כן. גם בתשובת הגאון מהר"ם ברוך כתב כן בפשיטות וז"ל 'וכן תקנו שאשה יחידה או קרוב נאמן לומר שראה שהכהן, וכן קטן נאמן כשאין פנאי להזמין אחרים כדאמרינן בהחובל שהוא דתקע ליה לחבריה, א"ר יודא הא אנא חזיתיה זיל שלים ליה מנה צורי...'. עכ"ל. הרי לך שלשת הגאונים מפורש בדבריהם דאפילו בענין ממון דקנסא נאמנים." ע"ש.

וכדעת הרמ"א פסק הש"ך בי"ד ס"ש"לד ס"ק צו, וז"ל "ולפעמים א"צ עדים כשרים אלא אפילו אשה וקטן או קרובים נאמנים בדבר של קטטות, כ"כ מהרי"ק שורש קפ, וכן כתב הרב ח"מ ס"ס לה (כן צ"ל) ע"ש. וכן נראה דעת הלחם רב בס"ו, וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"שסו שכתב, "...מ"מ אם הביאה נשים שראו אותה לובשת בגדים אלו בחול סגי בה, כי אע"ג דאין עדות לאשה, ומטעם שאין רגילות האנשים להסתכל בבגדי הנשים. וראיה לדבר מהא דאמרינן ג' נאמנים על הבכור, חיה לאלתר וכו', הא לך דבדבר שהאשה רגילה לידע ולא האיש נאמנת אפילו לאפוקי ממונא, דהא בכור נוטל פי שנים בעדות החיה, הכא נמי לא שנא" ע"ש.

מ"מ מצינו שמרן בב"י שם לא הסכים לדעת התה"ד, שאחר שהוא הביא דברי הרשב"א בתשובה, ודעת הרמב"ם, הוא כתב, "ולאפוקי מדברי מהרי"ק ס"קפ, ובתרומת הדשן ס"שנג האריך בזה, ואין דבריו נראין." ע"ש. ועיין בדרכי משה שם שהוא כתב שמ"ש הרמב"ם הרשב"א הוא לדינא, אבל לפי התקנה הנ"ל שפיר יש

להאמין האשה. ואע"פ כן ראיתי למהר"י טייב ז"ל בערך השולחן ס"לה שהוא כתב, "וכבר מרן הב"י הביא דברי הרמב"ם ותשובת הרשב"א ודחה דברי מהרי"ק ותה"ד מהלכה ע"ש. גם מהרש"ל ביש"ש בפ"ק דב"ק ס"מא דחה דבריהם מהלכה, והאריך להוכיח דאינם כשרים ותקנה זו לא נתפשטה, אלא להכשיר בפרטי דינים ע"ש. ואין נראה כן דעת מרן אלא דבכל ענין כל הפסולים כמאן דליתנהו" ע"ש. וכן הסכים מהר"ח ש"ח"א ס"נח, וכתב ואין ספק אילו ראה התה"ד תשובת הרשב"א לא היה חולק להוציא ממון ע"ש.

לכן נראה לדינא שהספרדים דאזלו כדעת מרן, אף לפי מ"ש בב"י, אינם יכולים לסמוך על דעת התה"ד ודע' כדי להוציא ממון, ששפיר יכול המוחזק לומר קי"ל כהב"י. אולם נראה שהאשכנזים דאזלו ביד רמ"א יכולים לסמוך על התה"ד כדי להוציא ממון כיון שכן דעת הרמ"א. ונראה שאין המוחזק האשכנזי יכול לומר כאן קי"ל כהב"י. וזה לפי מ"ש החוות יאיר בס"קסה, וז"ל "וכן מה דסתם לן הב"י בש"ע דזכה שנקבע הלכה כמותו ולא חלקו עליו הבאים אחרים, אין לומר קים לי כלל נגד הכרעתו אף לדעת י"א דמצי למימר קים לי בכל דבר ממון... וכן בכל מה דסתם הב"י בש"ע ובמקום הג"ה רמ"א דעת חולקים והסכים עמהם, ג"כ ה"ל כדבר משנה בארצות הללו דנוהגין כוותיה. ובמקום שכתב י"א ולא הכריע ה"ל סמ"ע וש"ך בהכרעתן כדבר משנה בכל ענין, ואם יש ביניהם מחלוקת לא גרע כח ש"ך לדעתי במקום שחולק על הסמ"ע לפסוק כוותיה אף להוציא וה"ל ג"כ כדבר משנה דקי"ל כבתראי..." ע"ש. ולפי זה שפיר י"ל שראוי להאשכנזים לפסוק כהרמ"א, שאף שהוא הביא דין זה בלשון י"א, מ"מ הוא לא הביא מי שחולק בזה, ועוד מרן בש"ע לא כתב בפירוש שהוא חולק על התה"ד אלא בב"י, והחוות יאיר כתב לחוש לדעת מרן בש"ע כשאין חולקים עליו, ולא כתב כלום על דעת מרן בב"י. ולכן ק"ו שיש לסמוך על הרמ"א להוציא ממון. ועוד הלא הש"ך סבר כהרמ"א כשביארתי לעיל. ולכן אין המוחזק יכול לומר בזה קים לי כהב"י. וגם בנתיבות המשפט בס"כה בכללי תפיסה אות כ כתב, "וכתב בתשובת חוות יאיר דבמקום שסתמו המחבר והר"ב הג"ה ולא חלקו עליהם הסמ"ע והש"ך אין יכול לומר קים לי כפוסק אחר. ואם כתב הרמ"א וי"א יכול לומר קים לי, ובמקום שהכריע הרמ"א מי שמורה למולו הוי טועה בדבר משנה, וה"ה אם הרמ"א לא הכריע והסמ"ע והש"ך הכריעו, ובמקום שהסמ"ע והש"ך חולקים הלכה כהש"ך דהוא בתרא אם לא שרואין שהש"ך העביר דרך על הסמ"ע." הרי הוא סבר כהחוות

יאריר לדינא. ולכן נראה שהאשכנזים יכולים לסמוך על מ"ש הרמ"א אף להוציא ממון מן מוחזק. כן נראה לענ"ד.

ושוב ראיתי בכנסת יחזקאל ח"מ ס"פג שדן בכל זה ובכלל דבריו כתב, "אך במדינות אלו שגוררים אחר דרכי רמ"א הוי כמו יתד במקום נאמן" ע"ש. ועיין עוד בערוך השולחן ס"לה אות יג שהביא עוד פרטים לדין הרמ"א.

פרק: איסור הליכה לערכאות.

כתב כת"ר: אסור לדון בפני דיני עכו"ם ובערכאות שלהם, וכן ללכת לבתי משפט אזרחיים בא"י היום, אפילו שדנים בדיני ישראל, ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור.

ובהערה שם לגבי המקור לאיסור זה, אפילו אם נתרצו, כתב כת"ר לעיין בתשובת הרא"ש כלל סח יג.

(א) **ויש** לדון בזה. ובתחילה י"ל שמ"ש כת"ר שיש איסור אפילו אם נתרצו, והוא מתשובת הרא"ש, נכון הוא. אלא הוא כבר בדברי הרמב"ן בפירוש התורה בתחילת פר' משפטים, וז"ל "...יש הפרש ביניהם שאם רצו שתי בעלי הדין לבא לפני ההדיט שבישראל מותר הוא ובדקבלוה עילויהו דינו דין, אבל לפני כותים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדיננו באותו ענין." הרי אף אם הסכימו בעלי הדין אין להם לבא לפני כותים לדין. וכן הוא בב"י בס"כו ע"ש.

וכן הוא בתשובת הרשב"א בב"י ס"כו, וז"ל "כתב הרשב"א שנשאל על אחד שמתה בתו ותבע את חתנו בערכאות העכו"ם שיחזיר לו כל הנדוניא בטענה אע"פ שבדיני ישראל הבעל יורש את אשתו כיון שהכל יודעים שהם הולכים בדיני עכו"ם הרי כל הנושא אשה שם כאילו התנה כן וכמו שאמרו (כתובות סז). גמלי דערביא אשה גובה פורנא מהם לפי שסומכת עליהם. והשיב כל דבר שבממון תנאו קיים ובאמת אמרו שמתנין בכענין זה, אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט העכו"ם באמת נ"ל דאסור לפי שהוא מחקה (פי' מחזיק את חוקם) את העכו"ם, וזהו שהזהירה התורה לפניהם ולא לפני העכו"ם, ואע"פ ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון, שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות העכו"ם ודיניהם, ולא אפילו לעמוד לפניהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל..." ע"ש. הרי אף הרשב"א סבר כהרמב"ן הנ"ל.

אלא שכתב הריב"ש בס"נב, "מה שכתבת שאחרין לאשה אחר מיתת הבנות אינו כלום כיון שהראשון ראוי ליורשו דירושה אין לה הפסק, זה היה אמת אם היה נעשה בין היהודים במקום שדינין דיניהם בידי ישראל, אבל המצוה הזו היה דר במיורקה בחזקת עכו"ם וכן האשה הבאה לירש מכח הצוואה גם היא שם בחזקת נכרית, וכן הללו הבאים לירש מחמת קורבה גם הם דרים שם בחזקת נכרים, וגם ביהדותם היו להם לדון בדיני עכו"ם כי כן נהגו מעולם קהל מיורקה מרצונם, וא"כ איך ילך ויסע ממקומו אחד משתי הכתות וילך ארץ מרחקים שידינו לו בדיני ישראל, יבאו במיורקה לפני הדיין שלהם שהוא הגזבר ומי שיזכה ויחזיקו הגזבר בנכסי המוריש הוא היורש..." ע"ש. הרי מבואר שבנדון זה אין לחוש לאיסור לבא לדין לפני דיין עכו"ם, ודלא כהרמב"ן והרשב"א והרא"ש הנ"ל. ויש לחקור בטעם הריב"ש.

כתב בעל הכנה"ג בכעי חיי ס"קנח, על שיטת הרשב"א והריב"ש הנ"ל, "...אבל הריב"ש ז"ל בתשובתו ס"נב חולק על הרשב"א בדין הנחלה, וסובר דאם נהגו לדון בדיני הירושות כמנהג הגוים הולכין אחריו, ומתוך דבריו שם נראה דאפילו לעמוד לפניהם בדין מנהגם, ולפי זה הריב"ש ז"ל חולק על הרמב"ן והרשב"א ז"ל שסוברים דאפילו שניהם רוצים אסור. והריב"ש סובר דלא נאמר לפניהם ולא לפני גוים אלא כשהאחד אינו רוצה לדון לפני גוים, אבל בשניהם רוצים אין כאן איסור, וכל שיש שם מנהג הרי הוא כאילו שניהם רוצים" ע"ש. הרי הריב"ש סובר דאין איסור לבא לפני דיין עכו"ם אם שניהם רוצים.

ולכאורה י"ל שפירוש זה אינו מוכרח, ויש לפרש דברי הריב"ש באופן אחר. והוא לפי מ"ש החקרי לב בח"מ ס"נג דף צ ד"ה שוב, וז"ל "ראיתי להרשב"א ז"ל ח"א ס"סא שחלק על דברי הריב"ש אלו, וכתב וז"ל 'ומ"ש שכן נהגו מעולם קהל מיורקה גם כי יהיה הדבר כן, אין מביאין ראיה ממנהג של איסור, ותא חזי מה סלקא בהו, ועוד שאין ספק שלדון בדיני גוים אינו אלא משום דינא דמלכותא דינא, ושמא שם היתה מלכות מקפדת שידונו היהודים בדיני גוים ולא בדיני ישראל' ע"כ. מבואר שבנדון הריב"ש ז"ל היה מנהגם מצד המלכות דאף אם אינו מן הדין לומר בזה דד"ד כל שהמלכות מקפדת על זה לא נצטוו להסתכן על זה, וא"כ מה"ט הוא שכתב הריב"ש ז"ל דהיה להם לדון כפי מנהגם כיון שנהגו לדון מצד המלכות מצד הסכנה, וכה"ג כתב הרדב"ז בס"סז ואה"נ דאי נהגו מאליהם כך, המנהג בטל. אמת שקשה מלשון הריב"ש ז"ל שכתב כי כן

כיון שכאן מיירי בדין מנהג. אלא זה קשה לי, שהלא הריב"ש סבר שמותר לילך לפני דיין עכו"ם וז"ל "יבאו במיורקה לפני הדיין שלהם", לכן בשלמא שאין איסור אם נהגו כמנהגי גוים בעסקיהם שאין לחוש, שכל זה עדיין בין איש וחבירו, אבל כשיש מחלוקת ביניהם מי התיר להם לבא לפני דיין עכו"ם, ולעבור על "לפניהם". והלא כתב הרשב"א שם "שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות העכו"ם ודיניהם, ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין". ולכן צ"ל שהרשב"א פליג על הריב"ש שכתב "יבאו במיורקה לפני הדיין שלהם". ולכן עדיין י"ל שהריב"ש סבר כמ"ש הבעי חיי הנ"ל שלא שייך איסור זה כששניהם נתרצו, ודלא כהרשב"א. שוב ראיתי להחיד"א ז"ל בטוב עין ס"יז אות ד, שהביא מ"ש הארח לצדיק, וז"ל "ועוד י"ל כמ"ש בספר ארח לצדיק... דהרשב"א לא אמר אלא כשרוצה לידון כדיני האומות, אבל אם המנהג כן מודה הרשב"א, ובזה תירץ מהרש"ך ע"ש באריכות, והכי נמי בנ"ד יאמרו זה. וצריך להתיישב הוא בדבר" ע"ש. ונראה שבכלל מה שצריך להתיישב הוא מ"ש הארח צדיק שאין מחלוקת בין הריב"ש והרשב"א.

(ב) אלא מצינו שהרמ"א בש"ע הביא מ"ש הריב"ש בס' רמח"א, וז"ל "ואם עשה הצואה במקום שנהגו לידון בערכאות של עכו"ם, ובאו אח"כ לידון בדיני ישראל לא אמרין דירושה אין לה הפסק." הרי זה מ"ש הריב"ש. אולם בס' שס"ט יא כתב הרמ"א, "הנושא אשה במקום שדנין בדיני עכו"ם ומתה אשתו, לא יוכל אבי אשתו או שאר יורשיה לומר כל הנושא אשה על דעת המנהג הוא נושא ונודון הדבר בדיני עכו"ם, דאם מתה יורשה בעלה או כדומה לזה, וליכא בזה משום דינא דמלכותא." הרי כאן הוא פסק כהרשב"א. וראיתי בסמ"ע שם ס"ק כ שהרגיש בסתירה זו, וכתב "וא"ת הא כתב מור"ם בהג"ה בר"ס רמח"א וז"ל 'ואם עשה צוואה במקום שנהגו לידון בדיני עכו"ם...' עכ"ל. והוא מהריב"ש ס"נב, ושם בתשובה מפורש דאירי שיצא זה הבא לירש למקום אחר שדנין בו דיני ישראל, ואפ"ה פסק שגלך אחר מקום שנעשה בו הצוואה וידונו בדיני עכו"ם. וי"ל דשאני התם דכיון דהמצוה מת באותו מקום שדנין בדיני עכו"ם ועשה צוואה סתם ואחריו לפלוני, אמרין ודאי דעתו היה כמו שמורגל בפי הבריות דמפרשים ואחריו לפלוני כפשוטו, ואפילו אם הראשון ראוי לירש, ומ"ה פסק שדנין בדיני עכו"ם. משא"כ כאן בהנושא אשה דבשעה שנשאו זא"ז לא היה שעת הירושה ולא היה שום גילוי דעת שנשא אדעתא דמנהגא, והבעל עומד עתה לפנינו ואומר שלא היה דעתו לישא ע"ד שאם תמות שלא ירשנה" ע"ש כל דבריו. הרי

נהגו קהל מיורקה מרצונם, נראה דלא היה מנהגם כך מצד המלכות, מ"מ כיון שהרשב"ך ז"ל העיד שהיה המלכות מקפדת אם אינם דנים בדיניהם על כרחך לומר שהריב"ש כתב כן להודיע רשעת בני מיורקה שמרצונם נתרצו להיות דנים בדיניהם, שאם היו משתדלים בתחילה עם המלכות שיניחם לדון בדיניהם אפשר שהיה עולה בידם, אך לאחר שנתרצו ונהגו לדון בדיניהם א"א בשום צד שיתרצה המלך להניחם שידונו בדיני ישראל. הרי כל טעם הריב"ש שהתיר לבא לפני דיין עכו"ם הוא מפני שיש סכנה בדבר. אלא זה אינו נראה לענ"ד, שהלא הקשה התשב"ך שם על מ"ש הריב"ש, וז"ל "י"ל בנדון הזה שאין למסור ממון זה לדיניהם לפי שאין המלכות מקפדת אלא על הנכסים שהם באותה מלכות, אבל נכסים שהם במלכות אחרת אינה מקפדת, וכ"ש שאם המלכות הן מקפדות זו על זו דאדרבה יש לנו לומר שלא לדין באותו דין מחמת דינא דמלכותא כדי שלא תקפיד מלכות זו שהנכסים שהן במלכותה, ויש באותה מלכות תובעין שיש בהן זכות שיהיו מפקיעין זכותן מפני דין מלכות שכנגד ותובעין בהן באותה מלכות" ע"ש. וי"ל דאד"נ הריב"ש מודה בזה, ולא שייך בנדון ידיה סכנה כיון שאין הקפדה מצד המלכות. ולכן נשאר לנו טעם הבעי חיי הנ"ל, דהיינו שלהריב"ש לא שייך איסור לבא לפני דיין עכו"ם כיון שניהם רוצים בכך.

ועוד ראיתי לר' אברהם רודריגס ז"ל בארח לצדיק ח"מ ס"א, שסבר שאין מחלוקת בין הרשב"א והריב"ש, והוא כתב על דברי הריב"ש "דגם ביהדותם היה להם לידון בדיני עכו"ם הוא מטעם שני דלאו משום דינא דמלכותא קאמר הכי אלא משום דינא דמנהגא אתי עלה, שכן כתב כי כן נהגו מעולם קהל מיורקה מרצונם, וכשהוא מדין מנהג שנהגו כן מאליהם ס"ל דמותר לידון בדינה. ובזה נראה דהרשב"א ס"ל הכי, דייקא נמי דקאמר בתשובתו 'כל דבר שבממון תנאו קיים ובאמר תאמרו שמתנין בכענין זה, אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט העכו"ם באמת נראה לי דאסור' ע"כ. הא קמץ דלא קפיד אלא משום משפטי העכו"ם, אבל אם נהגו כן מאליהם ולא משום ללכת כמשפטי העכו"ם מותר, דהא כתב 'מתנין בכענין זה', ובסתם מנהג כתב הרשב"א בתשובה, הביאה הריב"ש ס"קכח, שאפילו לא הסכימו עליו בפירוש בני המדינה אלא שנהגו סתם הרי הוא מנהג חזק כאילו התנו כן... וא"כ כיון שהמנהג הוא כתנאי ויכול להתנות לא פליג הרשב"א ז"ל על זה. וכ"כ הרש"ך ז"ל ח"ב ס"רכט. דבמקום שנהגו שלא יצטרכו בעסקיהם לידון בדין תורה מנהגם מנהג" ע"ש. הרי לדעתו שיש להשוות דעת הרשב"א והריב"ש

וכל זה קשה לי, שהלא נראה מתשובת הרשב"א הנ"ל שבכל אופן אין לילך לפני דין עכו"ם. ועוד ראיתי בכפי אהרן הנ"ל בד"ה ודע, שהקשה על מ"ש המהרי"ט והסמ"ע, וז"ל "ודע שבכל מה שטרחו מהרי"ט והסמ"ע לזווג תשובת הריב"ש דס"נב עם תשובת הרשב"א הנז' על פי חילוק הנז' דשאני מצוה בערכאות דחשבינן ליה כאילו פירש ואמר בלשון מתנה, לפקע"ד עדין לא עלתה ארוכה, ואין זיווגם עולה יפה, שהרי עינינו הוראות להרשב"א ז"ל בתשובה ח"ג ס"קכט, וז"ל 'ראובן מת ועשה צוה בפני גוי ערכי, והקדיש נכסיו... והוריש כל נכסיו לבת אחת נשואה על תנאי שאם תפטר בתו הירשת בלא בנים שיחזרו קצת קרקעותיו ליורשי אביו... אם יש ממש במה שעשה. והשיב שאין בצוה זו ממש כדקי"ל אחר כך לפלוני אין לשני במקום הראשון כלום אם הראשון ראוי ליורשו דירושה אין לה הפסק'. ...הנה מדברי הרשב"א אלו מתבאר דאפילו שנעשית הצוה ע"י ערכי גוי לא מתרצין דיבוריה שר"ל בלשון מתנה... וזה שלא כדברי הריב"ש אפילו לפי חילוק מהרי"ט והסמ"ע."

ועוד הקשה הכפ"א שם, "ותמיהא לי טובא על מהרי"ט איך לא זכר שר דהריב"ש עצמו בס"קסז קסת, הביא סברת הרמב"ם דסובר דבלשון מתנה ליורש יש לה הפסק, וכתב שאין נראין לא דברי הרמב"ם, אלא לעולם אם הראשון ראוי ליורשו אפילו כתב בלשון מתנה אין לה הפסק, ושכ"כ הראב"ד והרשב"א ע"ש... וא"כ מה נועיל באמרינו דכיון דכתב בלשון גוים הו"ל כאומר בלשון מתנה, והלא מר ניהו הריב"ש גופיה מכת הסוברים דגם בלשון מתנה לא מהני" ע"ש. הרי בין מ"ש הרשב"א ובין מ"ש הריב"ש יש להקשות על פירוש המהרי"ט והסמ"ע בדעת הרמ"א.

ולכן נראה לענ"ד לפרש דעת הרמ"א באופן אחר, דהיינו שאף שהוא הביא דעת הרשב"א וגם הריב"ש, מ"מ הרמ"א מודה שאין דיעותיהם שוות, ויש מחלוקת ביניהם. אלא הרמ"א עצמו עשה פשרה במחלוקת זו, והוא כמ"ש המהרי"ט והסמ"ע, שיש לאזיל אחר כוונת המצוה אם יש הוכחה ברורה שהוא כיון לדיני עכו"ם. אלא הרמ"א בס"רמח. כשהביא את דעת הריב"ש, השמיט מ"ש הריב"ש לבא לפני דין עכו"ם, וכוונת הרמ"א בזה, שעדיין הם צריכים לבא לפני ב"ד ישראל, וזה מ"ש הרמ"א "ובאו אח"כ לדון בדיני ישראל", דהיינו שהדינים הישראלים יכולים לפסוק הדין אחר כוונת המצוה, דהיינו שאם יש הוכחה ברורה שהוא כיון למתנה, הדינים יכולים

בנדון הריב"ש אמרינן "ואחריו לפלוני" כפשוטו והוא מתנה, ולא אמרינן שלא פסק הירושה כדיני ישראל (עיי' בס"רמח דינים אלו). והוא מפני שכן המנהג פשוט בארצם, ומשמע שאף הרשב"א מודה לזה.

וכן תירץ המהרי"ט בח"מ ס"ו לדעת הרמ"א, וז"ל "ואפשר לומר על דעתו של מהר"ם איסרלך דטעמו של הריב"ש שם משום דהך דינא דלשון מתנה ליורש ירושה הוא עיקר טעמא דלא עקרה מתורת ירושה לגמרי ואוקמה אדין דמתנה דאי עביד הכי מהני, אלא רוצה הוא להפסיק נחלה מיורשיו ורחמנא אמר שאין לה הפסק דאל"כ הו"ל לשוויה בתורת מתנה גמורה, הילכך באותם העומדים בחזקת עכו"ם וא"א לזווג מנימוסיהם כי אפסקיה למתנה אמרינן בתורת מתנה הוא דיהיב, וכ"ת נעקריה בהדיא ונשוויה מתנה, הא לא מצי דנמוסיהם נקנו ואזיל, וכן אותם בני מיורקה שנהגו מעולם ברצונם לדון בדיני העכו"ם דכל מילי דתלוי ברצונם דמצי למימר דאדעתא דהכי נחית מעיקרא בכל דבר שאפשר להתקיים בדיננו אע"ג דלא פירש כמאן דפירש דמי, ולא צריך למעקריה בהדיא דסתמן כפירושן, אבל זה היה יכול לפרש בדיננו דלא בא לעקור ירושה אלא משום מתנה, והלך לדרוש בבעל זבוב לעקור נחלה לגמרי בנימוסיהם ולהפסיקה, מעשיו בטלים דרחמנא אמר אין לה הפסק, וזהו על דרכו של מהר"ם אסרלס ז"ל דאגב שטפיה נקט דברי הריב"ש ז"ל כפשוטן והעתיקן". הרי מצינו שהמהרי"ט סבר כהסמ"ע בפירושו בדעת הרמ"א.

וכן ראיתי לר' אהרן עזריאל ז"ל בכפי אהרן ח"א ח"מ ס"יד ד"ה ומעתה, שכתב על דברי מהרי"ט הנ"ל "והן הן דברי הסמ"ע שם ס"ק כ, אפילו שקיצר בדבריו אין ספק שכיון לזה. נקטינן מדברי הרבנים הנ"ל דאף מור"ם ז"ל אזיל ומודה לדינו של הרשב"א דבירושות ליכא דינא דמלכותא, ושנייא הך דהריב"ש הואיל ועשה צוה ואמרינן דהו"ל כמפרש דבתורת מתנה יהיב" ע"ש.

אלא לפי זה עדיין יש לדון, שאם הרמ"א סבר כהריב"ש הלא מצינו שהוא מודה לו שמותר לילך לפני דין עכו"ם, וכמ"ש הסמ"ע הנ"ל "אמרינן ודאי דעתו היה כמו שמורגל בפי הבריות דמפרשים ואחריו לפלוני כפשוטו, ואפילו אם הראשון ראוי לירש, ומ"ה פסק שדינן בדיני עכו"ם". וצ"ל שהרמ"א סבר שאף הרשב"א מודה לזה. ולכן מצינו שלפי מ"ש המהרי"ט והסמ"ע לדעת הרמ"א אם יש הוכחה ברורה שהתובע והנתבע כיוונו בשטר לדיני עכו"ם, אז הם מותרים לבא לפני דין עכו"ם, וזה אף לדעת הרשב"א.

דווקא אם לוקח לצורך משכון, אבל אם לוקח את הכסף עבור גוביינא הדבר מותר. אמנם קצה"ח שם בס"צ האריך להקשות על דבריו, הרי "מאן שם ליה". ותירץ שם שאולי מיירי בלווה אלם שאין סיכו שישלם. וכ"כ שער המשפט הובאו דבריו בפ"ת ס"ד, א"כ לפי הבנה זו יש לחשוש עדין שלא לתפוס ממון בכל מקרה אם החוב נוצר מחמת מלווה. ואפשר עוד לחלק בדבריו, שמה שאסר בס"צ. מטעם "מאן שם ליה", זה רק בחפץ, אבל מעות יכול לתפוס ואין חסרון של שומת בית דין, וזה מ"ש בס"עב. ולפי זה מותר לתפוס מעות.

הראיות בבתי דין.

הדברים נכתבו בפ' הראיות בבתי דין, שיש מקומות שאכן נשים וקרובים נאמנים, ועוד מפורש הדבר בש"ע אה"ע ס"עד י ועוד, שבמקום קטטה בין הבעל והאשה מושיבים נשים ביניהם, לדעת מי הגורם לקטטה ואכמ"ל.

איסור הליכה לערכאות.

דברי כת"ר נכתבו באורך בדברי הפוסקים בזמנינו אנו. וכבר רמזתי על כך בהביאי את תשובת הגר"ש משאש זצ"ל רבה של ירושלים בשו"ת תבואת שמ"ש, ששם נשאל על אדם שקנה בית מחברה, ובחווה נכתב שהדברים ידונו בבית המשפט אזרחי, ואסר הרב זצ"ל ללכת לבית משפט אזרחי רק כתב כמו שהבאתי, שב"ד יפסוק כפי מה שהיה פוסק בית המשפט אזרחי."

סימן קמו.

שאלה: האם העדים שראו הגניבה יכולים להכות הגנב כדי שיחזיר את הגניבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

א) כתב מרן בח"מ ס"ד א, "יכול אדם לעשות דין לעצמו, אם רואה שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו, ואם האחר עומד כנגדו יכול להכותו עד שיניחנו, אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיכול לברר ששלו הוא נוטל בדין..." ע"ש. וזה מטעם דעביד איניש דינא לנפשיה, כמבואר בב"ק כז: ע"ש.

לפסוק שיש כאן מתנה. והרמ"א לא הסכים להריב"ש שמותר אף לבא לפני דיין עכו"ם. וכן הוא, שהרי הרמ"א בס"כ א קיבל בשתיקה מ"ש מרן שאסור לדון בפני דיין עכו"ם, דהיינו בכל אופן. ואילו סבר הרמ"א שיש לפסוק כהריב"ש שיש פעמים שמותר לבא לפני דיין עכו"ם, הו"ל לכתוב שיש מי שחולק, או לכל הפחות לומר "עייין לקמן מה שכתבתי בס"רמח" דהיינו הדין של הריב"ש. אלא כיון שלא כתב כן, ודאי לא הסכים למ"ש הריב"ש בנידון ידידיה שמותר לילך לפני דיין עכו"ם. (ועייין עוד בכפ"א שם מ"ש בדין זה, ובפרט במ"ש הרמ"א בס"שסט, שטעם הרשב"א הוא מפני "דלא אמרין דיןא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך".)

ולפי זה שפיר הוא מ"ש כת"ר בדרך סתם כדברי מרן בס"כ א, "אסור לדון בפני דיין עכו"ם ובערכאות שלהם, וכן ללכת לבתי משפט אזרחיים בא"י היום, אפילו שדנים בדיני ישראל, ואפילו נתרצו ב' בעלי דינים לדון בפניהם אסור."

ואסיים בהוקרה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

וזה מ"ש הרב הנ"ל על דברי בספרו:

בעשיית דין לעצמו.

הנה הראוני שמ"ש כת"ר מוזכר בקצור בספר מנחת שלמה על ב"ק לגרש"ז זצ"ל ב"ק כז: ושם כתב שהוא מחלוקת קצות החושן והתומים הובאו דבריהם בקצה"ח ס"עב ס"ק כב, ובהערות שם לתשובת הריב"ש ס"שצו. (אמנם כתב כבר להעיר הגרש"ז זצ"ל שאם קיבלם בתורת פיקדון כבר כתב קצוה"ח בס"ד, שיש לאסור את הדבר מצד דברי הזהר כמבואר שם). והנה מקורו של קצה"ח בס"עב הוא ממ"ש הרמ"א סע"ז, וז"ל "ודוקא שתפס חפץ, אבל תפס מעות, נשבע היסת ונפטר (טור והתרומה שער מט)" ויש להקשות על דברי הרמ"א וקצות החושן, הרי קי"ל בס"צ ו, "אם בא למשכנו (ללווה) שלא בשעת הלואתו, לא ימשכנו הוא בעצמו, שאם משכנו הוא בעצמו עובר בלאו (ועיין לעיל ס"ד) אלא בית דין ישלחו לו שלוחם." וא"כ כיצד כותב הרמ"א שמועילה תפיסת מעות, הרי זה איסור דאורייתא. ובקושיא זו התחבט קצה"ח שם בס"ק ב, וכתב לתרץ בשם הנמ"י סוף פ' המקבל, אליבא דר"ת שמה שאסור לתפוס כסף, הוא

דין רודף, וכדעת הספרי, ודלא כש"ס דילן. ולכן לכאורה י"ל שהרמב"ם לא סבר כהסוגיא דב"ק הנ"ל, ואין ילפינן מפסוק "וקצתה", שאף אחר יכול לעבד דינא כדי להציל את חברו בדיני ממון.

אלא זה אינו, ששוב כתב הלחם יהודה שם, "מיהו תימה לי דבב"ק דף כח. דרשינן לקרא דוקצותה לממון, וכמ"ש רש"י ז"ל בפי' התורה. ורבינו גופיה פסקה בפ"א מהל' חובל ומזיק דין ט יעו"ש. ואפשר דגם לזה היתה כוונת הראב"ד בהשגה הנזכרת, ור"ל בספרי דרשו לה הכי, וגמרא דילן לא דרשי להאי קרא כפשוטו אלא פירושו ממון לענין בושת, והשגה כזו היא השגה חזקה וצ"ע."

וראיתי במעשה רוקח שם, שכתב ליישב דעת הרמב"ם וז"ל "וצריך לומר דתרתני שמע מינה, דוקצותה את כפה אם בבושת, ולא תחוס עינך בנפשות, וכבר ידוע דרכו של רבינו בדבר שאין בו נפקותא לענין דינא אינו חושש לדרישת הפסוקים, ובספר לחם יהודה ז"ל נתקשה בזה, והדבר פשוט מעצמו" ע"ש. הרי לפי זה אף הרמב"ם מודה לסוגיא בב"ק כח. הנ"ל. ולכן שפיר י"ל שאף הוא מודה שאף חברו או אשתו של בעל החפץ, יכול לעבד דינא ולהכות את הגנב כדי להציל החפץ מידו.

(ב) **שוב** ראיתי שכתב הרמב"ם בספר המצוות, ל"ת ס"רצז, "הזהירנו מלהתירשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות או ההפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שהיה טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו, או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק, ובאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חברו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת. וכבר בא בזה הענין גם כן אם לא יגיד ונשא עונו. ולשון ספרא מנין שאם אתה יודע עדות שאין אתה רשאי לשתוק, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך, ומנין שאם ראיתי אותו טובע בנהר או חיות או לסטים באין עליו שאתה חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך. ע"ש. הרי נראה מזה, שיש חיוב מפסוק לא תעמוד להציל חברו מנזק ומהפסד ממון, ולא דוקא הצלת נפשות.

וכן ראיתי בתשובת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם אלף תקפב (ריח) שכתב על דין לא תעמוד, "יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חברו, אלא שאינו חייב להכניס עצמו לספק סכנה בשביל ממון" ע"ש.

אלא עדיין יש לדון לגבי איש אחר שראה את הגניבה האם הוא יכול להכות הגנב, דבשלמא בעל החפץ אמרינן שהוא עבד דינא לנפשיה, אבל איש אחר אולי י"ל שאין לו רשות להכות הגנב. וראיתי שכתב הרמב"ם בהל' חובל פ"ה א, "אסור לאדם לחבול... ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מ ישראל... דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא יוסיף להכותו, אם הזהירה תורה מלהוסיף בהכאת החוטא, ק"ו למכה את הצדיק." ויש לדון בזה, שכיון הרמב"ם כתב דין זה לגבי "אדם כשר", וגם לגבי "צדיק", אולי י"ל שכיון שהגנב רשע, אין איסור להכותו.

וראיתי בב"ק כח. שכתוב שם, "ת"ש וקצתה את כפיה ממון, מאי לאו בשאינה יכולה להציל ע"י דבר אחר, לא שיכולה להציל ע"י דבר אחר, אבל אינה יכולה להציל ע"י דבר אחר פטורה..." ע"ש. ופירש רבינו חננאל שם, "וקצתה את כפה ממון, קשיא לר' נחמן דהא הוא דאמר עבד איניש דינא לנפשיה, וזו לא יכולה להציל אישה מיד מכהו אלא בהחזיקה במבושיו אמאי חייבת ממון, נימא עבד דינא לנפשיה. ושני כגון שהיתה יכולה להציל בלא שליחות יד במבושיו, בדחיפה או בהכאה, וכיון שהיתה יכולה ולא עשתה חייבת, וסלקה בהדין טעמא." הרי נראה מזה, שאם האשה אינה יכולה להציל בעלה אלא ע"י הכאה באיש אחר, היא מותרת להכות אותו איש. וכן הוא ברא"ש שם שכתב, "רב נחמן אמר עבד איניש דינא לנפשיה... אשה מצלת את בעלה כשאין יכולה להציל ע"י דבר אחר." הרי ראינו דהא דאמרינן עבד איניש דינא לנפשיה, לאו דוקא האיש עצמו, אלא אף אחר יכול להצילו, כגון אשתו או חברו. ולכן י"ל שכיון שבעל החפץ יכול להכות הגנב, ה"ה שחבירו שראה את הגניבה יכול להכות הגנב.

אלא יש לחקור אם הרמב"ם סבר כן, שהוא כתב בהל' רוצח פ"א הל"ז לגבי רודף ונרדף, "ואם אינן יכולין לכוין ולהצילו אא"כ הרגוהו לרודף, הרי אלו הורגין אותו, אע"פ שעדיין לא הרג, שנאמר וקצותה את כפה לא תחוס עיניך." וכתב הראב"ד שם, "בספרי קא דריש לה הכי. וכתב הלחם יהודה שם לפרש כוונת הראב"ד, "ר"ל דבגמ' דילן בפ' בן סורר, לא מיפקי דין דניתן להצילו בנפשו מהאי קרא, אלא מקרא דנערה המאורסה שהעתיק רבינו בסמוך דין י. ומקרא דלא תעמוד על דם רעך לקמן דין יד. ובספרי דדרשי לה הכי מקרא דוקצותה...". הרי נראה שלדעת הרמב"ם אין הפסוק מיירי לגבי ממון אלא לגבי

יש לדמות הדין של עבד דינא לנפשיה, לדין דיין בב"ד, ולכן י"ל שאף כשהדיין בב"ד יכול לכוף ע"י אחרים, כמו כן לגבי עבד דינא לנפשיה שהוא יכול לכוף ע"י אחרים, וממילא שאין עבירה בידי אחרים במה שהם כופים הגנב להחזיר הגניבה.

ד) ועוד י"ל שכתוב בב"מ כד. "מר זוטר חסידא אגניב ליה כסא דכספא מאושפיזא, חזיא לההוא בר בי רב דמשי ידיה ונגיב בגלימא דחבריה, אמר היינו האי דלא איכפת ליה אממונא דחבריה, כפתיה ואורי."

ו**כתב** בתשובת הרא"ש כלל סח סוף אות כג, "...ומחוייבין בית דין לכתוב מעשה ב"ד ולקיים השטר כבתחילה, וכופין לפרוע, ואם היו היורשים בכאן... היו ראויים לכפותם ולרדותם עד שיאמרו אמת, דעדיפי כל הני אומדנות מההיא אומדנא דמר זוטר חסידא דאיגנב כסא דכספא...". הרי משמע מדבריו שהמעשה דמר זוטר חסידא, הוא רק משום שהוא דיין, ובכלל מעשה ב"ד, אבל שאר אנשים אינם יכולים לעבד דינא לנפשיה כשיש רק אומדנא בעלמא.

ולפי זה כתב רבינו ירוחם בספר מישורים נתיב א ח"ב, "דיין יכול לעשות בגניבה או כיוצא בה לכוף בשוטים בשביל אמתלא מועטה, זה הדין הוא פשוט בגמרא מצינא מההיא עובדא דמר זוטר חסידא...". הרי דוקא דיין מותר לעשות כך, וכדברי רבו הרא"ש הנ"ל.

ו**כתב** התשב"ץ בח"ג ס"קסח לגבי מעשה שהיה, "ידוע הוא כי הגונב אינו גונב בעדים, ואם באנו לדון על פי עדים בכיוצא בזה, תלקה מדת הדין. והרשות נתונה ביד כל דיין בכל דור ודור לגדור גדרים כמו שנהגו הגאונים ז"ל בדיני קנסות ואף מדין התלמוד מותר לעשות כן, ומכין ועונשין שלא כדין משום מגדר מילתא, וכ"ש להציל עשוק מיד עושקו ונעלב מיד עולבו. ומצינו בתלמוד שע"י אמתלא כפו לאדם אחד עד שהודו בגנבה בפ' אלו מציאות כד. מר זוטר חסידא... ע"ש. הרי מצינו שמה שעשה מר זוטר הוא רק מפני שהוא דיין, ואם לא כן, לו היה לו רשות לעשות כן. ונראה שהטעם שאין איש אחר שאינו דיין יכול לעשות כן, הוא מפני שאין זה דבר ברור שתלמיד זה הוא הגנב, כיון שיש רק קצת הוכחה לבדה.

ועוד יש לדקדק בסוגיא זו, והוא מה שפירש"י "אגניב ליה כסא דכספא. כלי של אושפיזו היה." וכתב מהר"ץ חיות

הרי להציל חבריו מהפסד ממנו הוא בכלל לא תעמוד. ולפי זה יש סברה לומר שכמו שמותר להכות הרודף כדי להציל הנרדף, וזה בכלל לא תעמוד, כמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח פ"א הל"ט, "הרואה רודף אחר חבריו להרגו... ולא הציל... עבר על שני לאוין, על לא תחוס עינך, ועל לא תעמוד על דם רעך", ה"ה דמותר להכות הגנב כדי להציל חבריו מהפסד ממנו.

ג) ועוד י"ל, כתב הדרכי משה בח"מ ס"ד ס"ק א, "כתוב בתה"ד ס"דש אע"ג דעביד דינא לנפשיה, מ"מ אסור לעשותן ע"י עכו"ם, אבל במרדכי סוף פ' הגוזל בתרא משמע דשרי, וכן כתב בהג"א פ' המניח, מיהו אפשר לכתחילה אסור" ע"ש. וכן כתב הרמ"א בש"ע שם. ויש לדון, מאיזה טעם מותר לעבד דינא לנפשיה ע"י עכו"ם, הלא זה בכלל לאו דלפני עור לא תתן מכשול, שכתב הרמב"ם בהל' חובל פ"ה הל"ג, "ועכו"ם שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה ויך את המצרי". וכתוב בע"ז ו: "מנין שלא יושיט אדם... אבר מן החי לבני נח, ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול". ואף התה"ד שאסר לעבד דינא לנפשיה ע"י עכו"ם כתב שהטעם הוא מפני, "...אפ"ה ע"י נכרים אסור לעשווי, דכה"ג כתב מרדכי שלהי הגוזל קמא דאפילו במידי דדינו כל דאלים גבר אין לתקיף ולאדם אחד על חבריו ע"י נכרים כלל דמכוער הדבר לעשווי ע"י נכרים." הרי הטעם האיסור מפני שהוא דבר מכוער, והלא הו"ל למימר שיש בזה לאו דלפני עור. ואף שיש לפלפל אם יש כאן לפני עור מדאורייתא או דרבנן, מ"מ עכ"פ איסור איכא, ואיך כתבו הראשונים הנ"ל שהוא רק אסור לכתחילה, או הטעם הוא מפני שהוא דבר מכוער. אלא צ"ל שאין כאן איסור לעכו"ם כיון שאף זה בכלל עבד דינא לנפשיה, אף שזה ע"י אחר. ועוד אין לומר שהעכו"ם הוא שליח לישראל ולכן זה כאילו הישראל עצמו כופה הגנב, שזה אינו כיון שאין שליחות לעכו"ם, ולכן צ"ל שהעכו"ם מצד עצמו מותר להציל הישראל מהפסד ממון, והוא מותר להכות הגנב (אלא עדיין הוא אסור לכתחילה ומטעם דבר מכוער כמבואר בדר"מ הנ"ל). ולכן ה"ה שישראל מותר להכות הגנב כדי שהגנב יחזיר החפץ למי שהוא שלו.

ועוד מצינו, והוא מה שכתב המהרי"ק בס"קסא, "דבשלמא להכות חבריו או להזיקו בממונו בידים או ע"י גוי שייך למימר ביה עבד דינא לנפשיה או לא עבד דינא, דהא נמי כמו דינא שהרי הדיין יש לו כח לרדוף ולכוף בין בגוף בין בממון עד שיקבל הלה עליו את הדין". ע"ש. הרי

שהמהרש"ק פירש כהמהרי"ק הנ"ל דעביד דינא לנפשיה דומה ממש לדיין בב"ד, אלא החולקים סברו דאה"נ שזה דומה לזה, אבל לא לגבי כשיש רק אומדנא בעלמא.

שוב ראיתי בחפץ חיים כלל ז' אות יב בבאר מים חיים שם ס"ק לא שהוא הביא סוגיא הנ"ל, וכתב "ומר זוטרא חסידא דיין היה בדבר זה, ולבית דין ודאי דמותר להכות לפי צורך שעה... אבל יחיד בכה"ג אפילו יש לו עליו אומדנא רבה שגנב ממנו החפץ, ויכול לברר בעדים שהחפץ שלו... אפ"ה אין מותר לו להכות את חברו." הרי זה שלא כהחכ"ש הנ"ל.

ולפי כל זה נראה דאה"נ שחבירו יכול להכות הגנב כדי להחזיר החפץ לבעלו, וזה בכלל עביד דינא לנפשיה. אלא זה רק כשהוא ברור שאיש זה הוא הגנב, כמ"ש בבאר מים חיים הנ"ל.

(ה) **ויש לחקור** אם מותר למסור הגנב ביד עכו"ם כדי לכוף אותו להחזיר החפץ שגזל. כתוב במו"ק יז. "אמר רב יוסף צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה". וגם כתוב שם, "ריש לקיש הוה מנטר פרדיסא, אתא ההוא גברא וקאכיל תאיני, רמא ביה קלא ולא אשגח ביה, אמר ליהוי ההוא גברא בשמתא, א"ל אדרבה ליהוי ההוא גברא בשמתא, אם ממון נתחייבתי לך נידוי מי נתחייבתי לך, אתא לבי מדרשא א"ל שלו נידוי שלך אינו נידוי." ע"ש. וכתב האג"מ א"ח ח"ה ס"ט אות יא על גמרא זו, "חזינן דאף על גבא אסור להחמיר יותר מדינו שחייבה תורה. וא"כ פשוט שגם מכות ושיביבה במאסר וכל יסורי הגוף, שאסור. וכהא דב"ק כז: בהא דגרגותא דבי תרי דאתא חד קא דלי ביומא דלאו דיליה, ומחיייה, ואמר רב נחמן דלכו"ע היה רשאי למעבד דינא לנפשיה, שלא להניחו לגזול ממנו, וכן כשרואה חפץ שלו יכול ליקח בעצמו, אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה, ועיין פרטי דינים בח"מ ס"ד. וממילא לא שייך להתיר למסור את הגנב לערכאות, לדנו במאסר ובשאר עונשי הגוף."

ולענ"ד אין ראיה מכאן לנד"ד, דשאני מ"ש דצורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה, וגם מעשה דר"ל הנ"ל, וזה כמ"ש הפרישה בי"ד ס"ש שלד ס"ק סט שכתב, "צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה... עיין בח"מ ס"ד שכתב שגם שאר כל אדם עביד כל אחד דינא לנפשו, מיהו זה דוקא בגזלה שגזלו משלו, והוא בעיין." וכן הוא בב"י ס"ד. בשם המרדכי שכתב, "דוקא אותו דבר עצמו... מותר לו ליקח

שם, "עייין ת"ח שתמה מנ"ל רש"י הק' דשל אושפיזא, ונראה דאם היה של מר זוטרא בעצמו הרי אסור לעשות דין לנפשו בדבר שאינו מבורר, עי' חו"מ ס"ד. ומפני זה פירש"י דהיה של אושפיזו, ומר זוטרא לא עשה דין לעצמו רק היה דיין בדבר והיה רגלים לדבר שגנבו וכפתו או בשוטים או שנדהו, עי' שיטה מקובצת." הרי לפי כל הנ"ל לא שייך כאן עביד דינא לנפשיה כיון שאין זה דבר ברור שהתלמיד הוא גנב, ולכן רק מפני שמר זוטרא היה דיין הוא מותר לעשות שלא כדין מטעם מגדר מילתא כמבואר בתשב"ץ הנ"ל, וכן כוונת הרא"ש ורבינו ירוחם.

וכן ראיתי לר' אליהו וינטורה ז"ל בככבא דשביט, בב"מ שם שכתב, "אפילו למ"ד דעביד איניש דינא לנפשיה, היינו דוקא היכא דברור אצלנו שהוא החפץ שלו, והכא מאן מוכח דאיגנב ליה כסא ואין הדין ברור, וא"כ היכי דעביד דינא לנפשיה, ובפרט דחסידא הוה, משום הכי הוכרח רש"י לפרש דכלי של אושפיזו הוה שגנבו כלי של בעל האושפיזא דהוה דר בה מר זוטרא, וה"ט דדן דינא אף שאינו ברור" ע"ש.

וי"ל שאם היה הדבר ברור שתלמיד זה הוא הגנב, ואף אם הוא ברור שהחפץ הוא של אושפיזו, אז שוב י"ל שאף אם מר זוטרא לא היה דיין, הוא היה יכול לכפות הגנב, ולא מטעם מגדר מילתא, אלא מפני שמותר לו להציל חברו מהפסד ממנו, וזה בכלל עביד דינא לנפשיה. הרי לפי זה אף חבר או איש אחר יכול להכות הגנב כדי להחזיר החפץ למי שהוא שלו.

וראיתי למהרש"ק בחכמת שלמה ח"מ ס"שמח א שכתב, "אם נעשה לאחד גנבה בביתו, והוא יש לו אומדנא שזה וזה עשאו שגנב, אם מותר לו להכותו להודות, או אסור להכותו עפ"י אומדנא. נראה שמותר להכותו, ודבר זה מפורש הוא בהרא"ש בפ"ב דב"מ גבי מר זוטרא חסידא... ועיין בהרא"ש שם שביאר שסמך על אומדן שלו וכפה אותו בשוטים ע"ש. א"כ מוכח דמותר להכות כה"ג עפ"י אומדנא אף אם הוא בר בי רב וצורבא מרבנן. וזה ברור לדינא." וזה קשה, שהלא ביארתי לעיל שאין ללמוד ממר זוטרא שהיה דיין לאיש אחר שאינו דיין. ועוד מר זוטרא לא עשה מה שעשה מטעם עביד דינא לנפשיה אלא מטעם מגדר מילתא. ולכן אין ילפינן מזה לדין עביד איניש דינא לנפשיה. מ"מ עדיין יש ללמוד מהחכמת שלמה דאמרינן עביד דינא לנפשיה אף כשחבירו מציל החפץ הגנב, שהרי החפץ היה של אושפיזו כמבואר ברש"י, ועדיין סבר החכ"ש, שאף זה בכלל עביד דינא לנפשיה. (ונראה

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה. וזה מה שכתבתי לו:

(א) כתבתי שיש ללמוד מב"ק כח. ומתפוסק וקצתה את כפיה, דאמרינן עבד איניש דינא לנפשיה אף שלא ע"י האיש עצמו אלא אף ע"י אחר. והעיר כת"ר "אולי יש לחלק בין אשתו של אדם שהיא כגופו לכמה ענינים, לבין חבירו". ולענ"ד זה אינו, שהרי הרמב"ם בהל' רוצח פ"א הל"ז בשם הספרי למד מפסוק זה דין הריגת הרודף. הרי ילפינן מאשה לכל אדם. וכן בהל' חובל פ"א הל"ט י, ילפינן מפסוק זה לגבי אשה, לדין בושט לכל אדם. ולכן ה"ה לגבי עבד איניש דינא לנפשיה יש ללמוד מאשה לכל אדם.

(ב) כתבתי בשם הרמב"ם שלא תעמוד שייך לאו דוקא בהצלת נפשות אלא אף בהצלת ממון. ולכן כתבתי "שיש סברה לומר שכמו שמותר להכות הרודף כדי להציל הנרדף... ה"ה דמותר להכות הגנב כדי להציל חבירו מהפסד ממון". ועל זה כתב כת"ר, שאין לדמות גנב לרודף "שאם נקיש דיני גזלן לרודף, שעל שניהם נאמר "לא תעמוד על דם רעך"... א"כ יצא לדינא דמותר להרוג סתם גנב... וזה דבר שא"א לאומרו".

ויש להשיב, דאח"כ שאסור להרוג הגנב (כשלא בא במחירת), אלא יש לדמות גנב לרודף מצד "מדה כנגד מדה", דהיינו שכמו שהרודף רוצה להרוג, ה"ה שמותר להרוג הרודף כדי למונעו מהעבירה. ולכן כמו שהגנב רוצה להפסיד ממון, ה"ה שמותר להפסיד ממון כדי למונעו מהעבירה. מ"מ נראה שבסתם גנב, הוא מוכן גם להכות מי שעומד כנגדו, ועל דעת כן הוא גונב כיון שהוא יודע שדרך בני אדם לשמור ממון בכל כוחו, וכמ"ש בסנהדרין עב. "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממון", ואף באופן ש"ל שאין כוונת הגנב להרוג, מ"מ עדיין י"ל שהוא מוכן להזיק מי שעומד כנגדו. ולכן אף שאין להרוג הגנב "שגנב ויצא", כמ"ש הרמב"ם בהל' גניבה פ"ט הל"א, מ"מ יש חשש גדול שאם אתה רודף אחר הגנב רק כדי להציל החפץ שהוא גנב, שהוא מוכן להזיק הרודף כדי שהוא יכול להמלט. ולכן י"ל שאף כשאין כוונת הגנב להרוג, מ"מ עדיין יש חזקה שהוא מוכן להזיק גופו של מי שעומד כנגדו. ולפי זה י"ל "מדה כנגד מדה" מדין לא

בכל מקום שיכול להשיגו. ע"ש. ובמעשה דר"ל הפירות אינם בעין. וכן האג"מ דיבר לגבי חוב, כמ"ש "אבל לתפוס חפץ ומעות בעד חוב, אף באופן שיכול לתפוס, הוא דוקא שלא בהכאה". אמנם י"ל שכשהחפץ בעין, ומותר לכל אדם לעבד דינא לנפשיה, הוא יכול להכות ע"י עצמו וגם אף ע"י ישראלים אחרים. וכן נראה מהתה"ד ס"דש הנ"ל שכתב, "...אפ"ה ע"י נכרים אסור לעשויו, דכה"ג כתב מרדכי שלהי הגזל קמא דאפילו במידי דדינו כל דאלים גבר אין לתקיף ולאדם אחד על חבירו ע"י נכרים כלל דמכוער הדבר לעשויו ע"י נכרים". הרי משמע שרק ע"י נכרים הוא דבר מכוער אבל ע"י ישראלים הוא מותר.

וכן נראה ממ"ש הרדב"ז ח"ח סוף ס"קצ לדעת הרמב"ם, וז"ל "ומדברי הרמב"ם ז"ל נראה בפירוש שאין רשאי לנדות אלא לקחת דינו בידו וזרועו, שכתב בהל' סנהדרין פ"ב הל' יב, וז"ל יש לאדם לעשות דין לעצמו, אם יש בידו כח, הואיל וכדת וכהלכה הוא עושה וכו'. ומדתלי טעמא בכח, משמע דלאו בנדוי קאמר, דאין לך אדם שאין כחו בפיו לנדות את חבירו" ע"ש. (ועיין שם פירושו במעשה דר"ל הנ"ל). הרי כל שהוא בכלל "כח" מותר, ונראה שאף כח ע"י אחרים מותר, ומ"ש "בידו כח", פירושו בידו אף למסור "הכח" לאחרים.

וגדולה מזו מצינו במהרי"ק ס"קסא הנ"ל שכתב, "דודאי למוסרו בידו ע"ז העשוי להעליל ולהתנפל ולהתגולל ודאי אין לו למעבד דינא לנפשיה, אם לא יהיה דבר ידוע שהוא שלו". הרי לדעתו אם ידוע שהחפץ שלו אף ע"י עכו"ם מותר.

ולכן נראה שבאופן שהחפץ ביד הגנב מותר לאדם לעבד דינא לנפשיה, ואף להכות ע"י אחרים ישראלים. וזה כשהוא יכול "לברר ששלו הוא נוטל בדין", כמ"ש מרן בס"ד. וכמ"ש החפץ חיים הנ"ל, "ויכול לברר בעדים שהחפץ שלו". ואין חילוק בין קודם גניבה ואחר גניבה, שאם החפץ בעין מותר לעבד דינא לנפשיה. וזה כמ"ש מרן שם "אם רואה שלו ביד אחר שגזלו יכול לקחתו מידו", הרי אף אחר הגניבה מותר לעבד דינא לנפשיה. ועוד נראה שבאופן כזה, אף אחרים כגון עדים מותרים להכות הגנב כדי להחזיר החפץ, וכנראה מסוגיא בב"ק כח. שאשה יכולה להציל בעלה. וכן י"ל מסברה מדין אל תעמוד שאף הפסד ממון בכלל לאו זה. ועוד הדין של עבד דינא לנפשיה דומה לדין דיין בב"ד, וכמו שדיין בב"ד מותר לכוף ע"י אחרים ה"ה איש זה יכול להכות הגנב ע"י אחרים וכנראה מהמהרי"ק הנ"ל.

מספק, ואוקי ממונא אחזקתיה. והכי אמרינן בחזקת הבתים הלכתא כוותיה דרבה בארעא היכא דקיימא ארעא תיקום. וכוותיה דר"י בזווי היכא דקיימי זוזי ליקום. הרי נראה מזה שיכול המוחזק לומר קים לי כדעת המיעוט, דהיינו ר"ש ור"י ובעל העיטור, ואין להוציא ממון מידו.

אלא דמצינו שכתבו התוספות בב"ק כז: ד"ה קמ"ל, "קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. תימה מה טעם אין הולכין ליתי בק"ו מדיני נפשות כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין (ג): ור' יאשיה מייטי ליה בק"ו מדיני נפשות ומה דיני נפשות דחמירי אמר רחמנא זיל בתר רובא דיני ממונות לא כ"ש, ואפילו רובא דליתיה קמן אזלינן בדיני נפשות בתר רובא כדאמר בריש סורר ומורה (סט.) וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, וליכא למימר התם אוקי ממונא בחזקת מריה דהא ב"ד מפקי מיניה, אבל גבי שאר ממון דאיכא מיעוט וחזקה לא אזלינן בתר רובא. הרי נראה שהמיעוט בב"ד כמי שאינו, ואין לחוש לו כלל. ונראה שזה שלא כדעת מהר"ם בתשובות הרא"ש הנ"ל שסבר שעדיין יש מיעוט ויש לחוש לו כדי שלא להוציא ממון מן המוחזק.

ויש ליישב הקושיא לפי מ"ש מהר"ץ חיות בב"ק שם על דברי התוספות, וז"ל "היינו דהתורה כתבה לנו ריבוי דכתיב 'ואם מעיני כל העדה', ודרשינן במס' הוריות (ג): דקי"ל רובו ככולו, וכבר כתבתי בחבורי החילוק בין הלוח אחר רוב ובין הכלל רובו ככולו, דהלוח אחר רוב היינו שהמיעוט נשאר עדיין רק שאין דנין אחריו רק עושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב, ורובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל. והמועטים מוכרחים על פי התורה לומר דדעת המרובים היא העקרית, ודעת עצמם בטלה, וגם המה מסכימים לסברתם של הרוב, ואם נגמר הדין על פי הרוב אין עושין מעשה על פי הרוב לבד, רק אחר דעת כולם מפני דרובו ככולו ונתהפכו המועטים למרובין, ואחר שהגידו המרובים דעתם לא נשאר שום מועטים... וא"כ ברובא דדיינים אין מוציאין ממון על פי מרובים רק דחשיב מיעוט דידהו כמאן דליתא כיון דהיה רוב שוב המיעוט צריך להודות ולהצדיק דעת המרובים" ע"ש. הרי מצינו שמשום הלימוד של "ואם מעיני כל העדה" אמרינן דהמיעוט בב"ד כליתא. לכן י"ל שכשאין מחלוקת בבית דין עצמו, אין כאן לימוד מיוחד, ואמרינן אחרי רבים להטות, אלא המיעוט עדיין שם, ויש לצרף חזקת הממון עם המיעוט ואין להוציא הממון מהמוחזק, משא"כ בב"ד שכיון דהמיעוט כליתא אין החזקה מועילה בפני עצמה,

תעמוד, ושאף מותר להזיק גופו של הגנב ולהכותו כדי להציל החפץ שנגנב.

(ג) **כתב** כת"ר, "איך ולמה מותר לגוי לעזור לישראל מדין עביד איניש דינא לנפשיה, הרי כפי שציין כת"ר אין דין שליחות לגוי, אז איך הוא יכול להתערב ולהתעבר בריב לא לו."

ויש להשיב. כתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט הל"ד, "וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאיבריו נהרג עליה משא"כ בישראל". הרי משמע שאם הגוי הרג רודף שא"א להצילו באחד מאיבריו, שזה מותר. וגם נראה מסתימת דברי הרמב"ם שדין זה שייך אף אם ישראל רודף אחר ישראל אחר. ונראה שהטעם שמותר להרוג הרודף הוא מפני שכיון שהוא רודף שוב פרח מיניה האיסור של רציחה. ולכן ממילא אף אם הגוי הרג אותו, אין איסור כיון שהרודף מצד עצמו אינו בכלל איסור רציחה. ולכן אין זה תלוי על שליחות כלל, ולא אמרינן שטעם שמותר לישראל להרוג הרודף הוא מפני שהוא השליח של הנרדף, אלא נראה שהטעם הוא מפני שפרח מהרודף האיסור של רציחה, ולכן כל הבא להורגו, אינו עושה שום איסור. ולכן ממילא שאף אם הגוי הורג אותו הוא מותר.

וכן י"ל לגבי מורדין ואין מעלין ב"ד ס"קנח ב, שאם הגוי בא ומוריד ואינו מעלה, הוא אינו עושה איסור, כיון שכבר פרח איסור רציחה מהאפיקורוס.

ולפי זה הכי י"ל לגבי עביד איניש דינא לנפשיה, שכיון שהגזולן עבר על איסור גזילה, ומותר לבעל החפץ להכותו כדי ליקח החפץ ממנו, מצינו שפרח מן הגנב האיסור של חובל ומזיק, ולכן ממילא אף הגוי מותר להכותו כדי להחזיר החפץ הנגנב.

סימן קמז.

שאלה: האם המוחזק רשאי לומר קים לי כדעת מיעוט הפוסקים שנדחה ע"י מו"מ בכתב ולא בעל פה.

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

תשובה: (א) **כתב** הרא"ש בתשובה סוף כלל א, וסוף כלל פה, "ואף אם נחלקו ר"ש ור"י ובעל העיטור על שאר רבותינו בנתינת פחות מבין י"ג ובנתינת נכסים שלו, כך קבלתי מפי ר"מ היכא דאיכא פלוגתא דרבנותא לא מפקינן

מועיל. והטעם הוא כמו שביארתי לעיל, שרק כשיש בית דין המיעוט כליתא, משא"כ כשיש פרידת מקום בין הדיינים, אף שיש מו"מ, כגון ע"י מכתבים, עדיין אין זה מועיל להוציא ממון מן המוחזק.

וכן פירש הישכיל עבדי ח"ה ח"מ ס"ה את דברי הרשב"א הנ"ל, וז"ל "ממה שסיים הרשב"א "או שלא במעמדך", מבואר דכוונתו לומר דאף אם נר"נ בדבר ע"י כתב, מכיון שלא היה מו"מ במעמד אחד, לא מהני ול"מ. וכן הביא שם הישכיל עבדי מ"ש המהרלב"ח בתשובת הסמיכה, וז"ל "צריך להיות המו"מ פה אל פה, ופנים אל פנים כמו המו"מ שהיה בין סנהדרי גדולה וקטנה... גם תשובת הרשב"א הנ"ל כן נראה במ"ש "או שלא במעמדך". ע"ש.

(ובדעת המהרלב"ח עצמו, יש דעות אם בדיעבד יש לסמוך על הכתבים. כתב כת"ר, "מה שכתב שם הישכיל עבדי (בסוף אות ג ובסוף אות ז) שהרלב"ח מסתפק בזה, אינו נראה לפענ"ד... דלא כתב הרלב"ח שכן דעתו, אלא רק כתב שגם מי שיחלוק עליו, יודה בנידון הרלב"ח עצמו, כיון שחכמי צפת שלחו הכתב אחר המעשה ע"ש. ואח"ז ראיתי שכן כתב בדעת הרלב"ח הגאון רבי יעקב אבן צור זצ"ל בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ס"מח דף כט ע"ד ד"ה הרי מוכח)...". אלא ראיתי בגט פשוט הנ"ל בכלל א ד"ה ומיהו, שכתב, "וכתב שם מהרלב"ח... דבהסכמת רובו מתוך כולו בעיניו, פנים אל פנים ופה אל פה או לפחות שהיו נושאים ונותנים ע"י כתב, וכשנודה שהכל שוה כי גם בזה יש ספק אם סגי שיהיה המשא ומתן ע"י כתב שיקרא רובו מתוך כולו." הרי לדעת הגט פשוט הרלב"ח נסתפק בזה. וגם כתב הגט פשוט שם שאף מהר"י בי רב מודה להמהרלב"ח, אלא לגבי דין סמיכה "לא היה צריך מו"מ ולא חיקור דין אלא הסכמה ביניהם בלבד לעשות סמוכים ולברר אחד מהם שיהיה סמוך". ע"ש.)

ג) ולפי זה יש להעיר על מ"ש מהר"א ששון ז"ל בתורת אמת סוף ס"רז, שהוא הביא הקושיא הנ"ל על המהר"ם מדברי התוספות בב"ק כז: וז"ל "והתירוץ הנכון לדברי מהר"ם ז"ל נ"ל דלעולם דס"ל כדברי התוס' ומיעוט דדיינים הוה ליה כמי שאינו, היינו דוקא כשהדיינים הם נושאים ונותנים ביחד, שכיון שהרוב אומרים בפניו כן, פשיטא דהו"ל כמי שאינו. אבל בספרי הפוסקים או בפוסקים מתוך כתבם אם לא ראו את אלו ודברו זה עם זה, אף שראו הספרים והפוסקים, אז הוא דאמרינן קים לי, דכיון שלא ראו זה את זה, ולא עמדו זה בפני זה, אמרינן אולי אם היו שומעים הרוב את דברי המיעוט

ויש להוציא הממון מיד המוחזק. הרי הכל תלוי על אם המחלוקת בבית דין או לא. (עיי' בגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל ב ד"ה ויש, שכתב "לענין ממונא קי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, כדאיתא בריש המניח את הכד, ובריש המוכר פירות, וטעמא משום דכיון שזה מוחזק בממון סמוך מיעוטא לחזקה ה"ל פלגא ופלגא.")

לכן י"ל שכשכתב הרא"ש בשם מהר"ם המחלוקת בין הר"ש והר"י ובעל העיטור ובין שאר הראשונים, אין מחלוקת זו בבית דין כלל, אלא רק בספריהם. לכן כיון שאין כאן בית דין, שפיר הוא לצרף המיעוט להחזקה ואין להוציא הממון מיד המוחזק, משא"כ בנדון התוספות שהם דברו רק לגבי מחלוקת הדיינים בבית דין, ורק בבית דין אמרינן שהמיעוט כליתא ויש להוציא ממון מיד המוחזק. הרי מצינו שבכל מחלוקת הראשונים עדיין יש לחוש להמיעוט, כיון שאין מחלוקת בבית דין אלא בספריהם.

ב) ובזה מובן מ"ש הב"י ח"מ סוף ס"יג בשם תשובת הרשב"א, וז"ל "דעו כי כל שקבלו עליהם הקהל דעת אנשים ד' או ה' או יותר, אין הולכים אחר הרוב שאין הרוב אלא בבית דין, ואם לא הושוו כולם לדעה אחת הרי הנתבע פטור שמעמידים האדם וממונו על חזקתו עד שיודע שהוא חייב, וזה דבר ברור" ע"ש. הרי הוא איירי בהוצאת ממון מן המוחזק, ובזה רק בב"ד אזלינן בתר רובא כיון שהמיעוט כליתא כמבואר בתוספות ב"ק הנ"ל, אבל אם אין ב"ד אין אזלינן אחר הרוב להוציא ממון מן המוחזק, אלא רק אם הסכימו כולם, שבזה אין מיעוט מעיקרא.

וכן יש ללמוד מתשובה אחרת של הרשב"א (תולדות אדם ס"קד) שהביא הב"י שם, וז"ל "ראובן ושמעון שבררו להם י' אנשים לראות בדיינים... ובין כך ובין כך נסתלק אחד מהם ולא רצה להיות עמהם באותה ברירה... תודיעני אם ראובן חייב לקבל מה שאמרו הט' הנותנים או רובם. תשובה: דבר ברור הוא שכיון שנסתלק אחד מהם נתפרדה חבילה... ואין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל ומתוך משא ומתן, אבל רוב הנפרד מן הכלל ודנין או בוצעין לעצמן שלא מתוך מו"מ עם הכלל, או שלא במעמדך, לא עשה כלום." בתחילה י"ל שכל זה מיירי אף לגבי להוציא ממון מהמוחזק, דמסתמא כן דעת ראובן ושמעון. ונראה ממ"ש "אבל רוב הנפרד מן הכלל ודנין או בוצעין לעצמן שלא מתוך מו"מ עם הכלל", שאם יש מו"מ שפיר דמי אף שנפרדו. אלא ממ"ש אחר כך "או שלא במעמדך", נראה שאף שיש מו"מ, מ"מ אם נפרדו לא

ששלחו מכתבים לב"ד הגדול ומבואר כל הפרטים וכל הראיות והם נר"נ זה לזה, מ"מ הב"ד הגדול אינו בכלל הב"ד הקטן, ורק הב"ד הקטן "דנים אותם". ולכן ממילא י"ל שכיון שאין צירוף לב"ד ע"י הכתבים, לא שייך לומר החידוש שהמיעוט כליתא באלו חכמים שאינם שם, שחידוש זה שייך רק בב"ד ולא לאלו חכמים שאינם בכלל הב"ד כמבואר בתוס' בב"ק הנ"ל.

וכתב הכתונת יוסף ח"ג דף פח ע"א שורש י מדיני הקים לי ענף ה לפרש דברי התורת אמת הנ"ל, וז"ל "ונראה מזה דבזמנינו זה ששולחין פסקי דין למקומות אחרים לחכמי ישראל להסכים עליהם, ויש מהם מסכימים, ויש מהם חולקים, דודאי בזה אזלינן בתר רובא. ולא מצי המוחזק לומר קים לי, דכיון שרואים כ"א דבריו של חברו, דייק וכותב מה שנראה בעיניו עיקר לבנות או לסתור, ואזלינן בתר רובא. והכי דייק לישנא דהרב, שכתב "או בפוסקים מתוך כתבם אם לא ראו זה את זה", שר"ל שכל אחד כותב סברתו ולא ראה שום אחד מהם סברתו של חברו, אבל אם ראו כל אחד סברת חברו, הא ודאי אזלינן בתר רובא" ע"ש. הרי לדעתו סברת התורת אמת היא שיש להוציא ממון מן המוחזק אף כשיש מיעוט שסברו כהמוחזק, וכדין בית דין, אף כשאין קיבוץ דיינים ביחד.

וכשאני לעצמי אין זה מוכרח בדעת התורת אמת, וכבר כתב כת"ר, "דאין הכרח לבאר דברי התורת אמת כפי שביאר הרב כתונת יוסף, ואדרבה מדויק לשונו שכתב "אם לא ראו אלו את אלו ודברו זה עם זה" משמע כפשוטו דבעי שישבו פנים בפנים וידברו פה אל פה, וכדעת מהרלב"ח הנ"ל, והדבר צריך הכרע. "אלא עדיין יש לדון בזה לפי זמנינו, מה הדין אם דברו הרבנים בטלפון, שזה בכלל "ודברו זה עם זה", ושמא התורת אמת הסכים בזה דשוב אין לומר קים לי. אלא לענ"ד אף זה אינו מועיל, וכן יש לדייק ממה שהוא כתב, "ולא עמדו זה בפני זה", הרי בעינן קיבוץ הרבנים ביחד, וכלשון הרשב"א הנ"ל שכתב "במעמדן". וכבר ביארתי הטעם לעיל שרק בב"ד לא אמרינן קים לי משום "ואם מעיני כל העדה" כמבואר במהר"ץ חיות הנ"ל. ולא נקרא ב"ד אלא א"כ יש קיבוץ דיינים, כמ"ש "אספה לי", וכנראה מהנמ"י הנ"ל.

(ד) **וכן** דעת המשפט וצדקה ביעקב ח"ב ס"מח, שהביא דעת המהרלב"ח דלא מהני כתב. וכן הבין כת"ר, וכתב "סוף דבר נשמע מדבריו דסובר כמהרלב"ח לכל דבריו (ודלא כמ"ש הגאון ישכיל עבדי בשמו). וכת"ר כתב לבאר הדבר ביתר ביאור אחר כך.

מפיהם, היו מודים... משום הכי אמרי קים לי. אבל אם החכמים או הדיינים נקבצים יחד, ושם הם מתווכחים, נ"ל שודאי אז לא אמרינן קים לי, אלא כדברי התוספות שאותו המיעוט חשיב כמי שאינו. ויש לחקור בכוונתו, אם אמרינן שהעיקר הוא אם הם נקבצו ביחד, וזה כמו בית דין ובזה אין לחוש למיעוט כלל כיון שממילא דברו זה עם זה לברר הדין. או אם כוונתו שהעיקר הוא הויכוח ואף אם לא נקבצו ביחד אלא שלחו כתבים זה לזה ומשיבים זה לזה פעם אחר פעם לבאר דעתם, אם אף בזה אמרינן ששוב אין לחוש למיעוט אף כשלא נקבצו, שאין הקיבוץ העיקר אלא הויכוח. (עיי' בגט פשוט בכללים בסוף כלל א שביאר את דברי התורת אמת הנ"ל.)

ולפי מה שביארתי לעיל, העיקר הוא הקיבוץ שבזה הם נחשבים כבית דין, וזה בכלל הלימוד "ואם מעיני כל העדה", ורק בזה אמרינן שהמיעוט כליתא, אבל אם אין קיבוץ אין בית דין, ואף אם יש שקלא וטריא ע"י כתבים, עדיין לא אמרינן שהמיעוט כליתא, לכן אמרינן ששהמוחזק יכול לומר קים לי כהמיעוט. (וזה כמ"ש כת"ר בהערה, "אמנם יתכן לומר דהרלב"ח ס"ל דאין בירור נעשה אלא בב"ד, וכך גזרה התורה, ואין מטעם ששם דווקא נעשה הבירור בצורה טובה יותר, אלא הוא דין תורה דבעי שם בית דין, וזה דוקא במעמד כולם. וכמדומני דמצינו שיטה כזו באחרונים." ונראה שזה כהמהר"ץ חיות הנ"ל.)

ונראה שנקרא בית דין רק אם יש קיבוץ הדיינים ביחד, ולא כשהם מפוזרים. וכן נראה מהפסוקים שהביא הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"א הל"ג, וז"ל "קובעין בתחילה ב"ד הגדול במקדש... שנאמר "אספה לי שבעים איש... ומשה על גביהן שנאמר "והתיצבו שם עמך". הרי בעינן "אסיפה" וגם בעינן "עמך", ולא נקרא ב"ד אם הדיינים מפוזרים. ולכן לא אמרינן הכלל שהמיעוט כליתא כשאין קיבוץ דיינים ביחד, אף אם יש שקליא וטריא ע"י מכתבים.

וכן יש ללמוד ממ"ש הב"י בח"מ ס"יג אות ט, "כתב נמ"י פ' אחד דיני ממונות, אהא דקאמר אם הוצרך לשאול דבר מבית דין הגדול כותבים ושולחים אותו, וב"ד מודיעים דעתם לאלו, והם דנים אותם דליכא למימר שיפסקו אותו הב"ד עליהם את הדין, דהא בעינן שיהיו הבעלי דין עומדים לפני הדיינים עכ"ל". וכן כתב מרן בש"ע שם. הרי כיון דבעינן "עומדים לפני הדיינים" וכדמצינו בשבועות ל. מפסוק "ועמדו שני האנשים", ממילא שאין לצרף הדיינים שהם במקום אחר, והם לאו בכלל ב"ד זה, ואף

עיניהם ממצות עשה של תורה אחרי רבים להטות, ואין פוצה פה. אלא ודאי הדבר ברור כמ"ש דלא שייך כלל אחרי רבים להטות אלא במעמד אחד ובועד אחד. ויש להעיר, שלפי זה כיון דלא אמרינן אחרי רבים להטות במה שאנו אזלינן בתר דעת מרן, המיעוט עדיין שם (וכ"ש אם החולקים על מרן הם הרבים), ולפי זה שפיר הוא למוחזק לומר קים לי כנגד מרן, ואין להוציא ממונו מידו. אלא ידוע הוא דלא אמרינן קים לי כנגד פסק מרן כמבואר בברכ"י ח"מ ס"כ אות כז וכת, וכן הוא לדעת כמה אחרונים. ולכן עדיין יש לחקור מאיזה טעם לא אמרינן שהמוחזק יכול לומר קי"ל כנגד מרן, שהרי יש לצרף חזקת ממונו להמיעוט שחולקים על מרן, וכ"ש אם הם רבים.

לכן י"ל כמ"ש בתשובת הרא"ש כלל נה אות י בד"ה כל המנהגים, וז"ל "בענין ממון יש כח ביד בית דין לתקן תקנות בענין ממון לפי הזמן והצורך אפילו להעביר מדין תורה וליטול מזה וליתן לזה, כדתניא בפ"ק דבתרא ח: ורשאינן בני העיר להתנות על השערים והמדות ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן. פי' להסיע להעביר אדין מדברי תורה על קיצתן. ואמרינן ביבמות פט: אמר ר' יצחק מנין שהפקר בית דין הפקר... לומר לך מה האבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין את העם כל מה שירצו, וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה ונותנים אותו לזה." וכן הוא בריב"ש ס"שצט ע"ש. וכן הוא במהר"ם אלשקר ס"מח ע"ש. (וכתב שם "שמע מינה דבכל בית דין מיירי וכ"ש בצבור שיכולין להפקיע ממון ולגזור ולתקן תקנותיהם." הרי שלא דוקא בית דין אלא אף אנשי הצבור יכולים לעשות כן). ולכן י"ל שכשקבלו אבותינו לפסוק כדעת מרן, הם קבלו אף להוציא ממון מן המוחזק, אף דלא אמרינן שהחולקים כנגד מרן כליתא. וכבר כתב הרדב"ז אלף קפז (ק"ז) "דעד כאן לא קאמר מהרי"ק בשם המרדכי דמצי למימר קים לי כפלוגי להחזיק הממון בידו, אלא היכא דלא קבלו עליהם לדון כפלוגי פוסק, או שלא נהגו לדון כאחד מן הפוסקים, אבל היכא דנהגו לפסוק כדעת הרמב"ם ז"ל כי אתרין, או כדעת הרא"ש ז"ל כי אתריכו, לא מצי למימר קים לי כפלוגי שהרי כל השטרות וכל ההלוואות לדעת אותו פוסק נעשו, והוי כאילו קבלוהו עליהם שאין לסופר לכתוב את השטר לדעת כל הפוסקים מפורסמים או בלתי מפורסמים" ע"ש. הרי הכל תלוי על הקבלה, וכשביארתי. כן נראה לענ"ד.

ויש לחקור בדעת הגט פשוט בכללים ס"א שכתב, "נראה לי דלא נאמר בתורה אחרי רבים להטות אלא כשכל הדיינים מקובצים יחד במקום אחד כמו הסנהדרין, דיושבים יחד כמו חצי הגורן בעיגול, ונושאים ונותנים באותו דין ביחד פנים אל פנים ופה אל פה, ככה"ג הוא דאזלינן בדאורייתא בתר רובא. אמנם במחלוקת שאנו רואין בדברי הפוסקים זה אוסר וזה מתיר, זה מטמא וזה מטהר, וכל אחד כתב סברתו בספרו לפי דעתו או לפי בני ישיבתו, בין שהיו החולקים בזמן אחד בין שהיו בזה אחר זה, אין הדבר ברור לומר ככה"ג דמדאורייתא אזלינן בתר רובא כיון שלא עמדו למנין, ולא נשאו ונתנו ביחד פנים של פנים פה אל פה, דאנא אמינא אילו היו נושאים ונותנים ביחד מכח הפלפול והויכוח אפשר דהמרוכים היו מודים לדברי היחידים" ע"ש. ונראה ממ"ש בסיפא, שאם נז"נ במכתבים שפיר הוא לאזיל בתר רובא, שאף זה בכלל "פלפול והויכוח". וי"ל דאה"נ שבזה יש לאזיל בתר רובא, אלא זה דומה לרובא דליתא קמן, כיון שהם אינם ביחד במקום אחד, ואף ברובא דליתא קמן אזלינן בתר רובא כמבואר בחולין יא. אלא בזה עדיין המיעוט נשאר כפי שהוא, ולכן המוחזק יכול לומר קי"ל כהמיעוט, ורק בפני ב"ד אמרינן שהמיעוט כליתא, ורק בב"ד אין אמרינן קי"ל כהמיעוט ויש להוציא הממון מיד המוחזק, משא"כ כשיש מו"מ ע"י כתבים.

ה) וכן כתב המשפטים ישרים ח"א ס"רלח וז"ל "שאלה: שני חכמים נחלקו בדין, ואחד שלח דבריו לחכמים והסכימו עמו, אם בזה ג"כ אמרינן אחרי רבים להטות או לא. תשובה: נראה ברור דלא מיקרו רבים אלא בהיותם בועד אחד זה לעומת זה וכלשון חכמים בכל מקום "נמנו וגמרו", וכאשר היו בסנהדרין עומדין כגורן עגולה, אבל ע"י אגרות וכתבים לא מיקרו רבים. ותועלת שלוח הפסקים ממקום למקום הוא לשני פנים, או להסכים עם החכמים שהסכימו עמו ופסקו מה שפסקו, או לשלא ילך המתחייב בדין ויביא פסק מעיר אחרת לסתור פסק אלו באיזה ראייה ברורה שיוודו גם החכמים שכנגדו... אבל ליקרא אחרי רבים להטות, לא, רק במעמד אחד ובועד אחד." הרי הוא סבר כשביארתי לעיל.

אלא עדיין יש לדון במ"ש שם, וז"ל "ומנהגינו לפסוק כש"ע אף במקום שנמשך אחר הרמב"ם והרי"ף, ורבים חולקים עליהם, והש"ך ז"ל כמה פעמים מביא כמה פוסקים נגד הש"ע, ואנו פוסקים כש"ע, נאמר שאנו עוברים תמיד על מאמר אחרי רבים להטות, ואיך העלימו הדורות

מותר. ואין לומר שיש להפסיק בין "בשיקול הדעת" ובין "ולא במגזים", לכן "אינו בכלל הדיינים" חוזר רק על "במגזים", ורק בזה הם אינם בכלל הדיינים, משא"כ "בשיקול הדעת", שזה בכלל הב"ד, שזה אינו שנראה מכל דבריו בתשובתו מקודם לזה, שבכל אופן אין לצרף לב"ד ע"י כתבים. לכן הוא כתב ברישא, "ואין לפקפק בזה מהא דפסקינן בכל מקום כרבים במקום יחיד, דהתם נמי מעיקרא היו במעמד אחד ובוודא אחד, וכן בית הלל ובית שמאי דאמרינן בגמ' יצתה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל, ומקשינן פשיטא יחיד ורבים הלכה כרבים, התם נמי בבית המדרש כולם יחד היו יושבים ונושאים ונותנים זה לעומת זה." הרי משמע שאם ב"ש וב"ה "נושאים ונותנים" כשהם לא היו במקום אחד כגון ע"י כתבים, אין לומר בזה אחרי רבים להטות. הרי משמע בכל מיני כתבים אין לצרף לב"ד, אף בכתבים של שקליא וטריא. לכן קשה לומר שבסיפא הוא חוזר מזה. אלא צריך לפרש הסיפא כהרישא וכשיארתי. (עיין בשולי הכתב, שחזרתי קצת מפירוש זה בדברי המשפטים ישרים.)

הרי עדיין סבר המשפטים ישרים דבעינן ב"ד במקום אחד דוקא, ואין להוציא ממון מן המוחזק, אלא כשכל הב"ד במקום אחד.

ו) וראיתי שכת"ר רצה לעשות חילוק כדי לומר שאין מחלוקת בין המהרלב"ח ובין התורת אמת לפי מה שפירש בדבריו הכתונת יוסף הנ"ל דמהני מכתבים לצרף הב"ד, ושוב אין המוחזק יכול לומר ק"ל. וכתב כת"ר, "מר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי... נראה לי לומר דשני סוגי כתיבה יש (לפחות). האחת כתיבה קצרה ותמציתית, כתיבה המסכמת בראשי פרקים דעת הכותב. בכתיבה זו הראיות באות בדרך קצרה וברמז, ואין מקום לקושיות ארוכות וראיות... והנה על כתב כזה ודאי צודק הרלב"ח דאין להחשיבו כמו"מ פנים בפנים. אמנם יש צורת ביטוי אחרת, בה הכותב מנסח בצורה בהירה את כל הסוגיה כולה... ומבהירים נקודות חשובות כמו"מ... על כתיבה בדרך זו, ודאי צודק הרב כתונת יוסף, ש"על ידי הכתב דיין האדם טפ"י". ומחזורתא דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי."

ולענ"ד אין זה חילוק נכון, אלא שרק כשהדיינים ביחד יש שם ב"ד עליהם, ורק בזה אזלינן בתר רובא והמיעוט כליאת כשיארתי לעיל. וכן נראה מתשובת הרשב"א הנ"ל שכתב "במעמדך", וכן פירש המהרלב"ח דברי

אלא ראיתי שכת"ר שדא בה נרגא, ממ"ש המשפטים ישרים בסוף דבריו. וז"ל "ומ"מ נראה דאם שלחו הדברים ליד החולק, ונשא ונתן עמו ושלחו דבריהם ליד הרבים והסכימו עם אחד, הו"ל כועד אחד ואחרי רבים להטות מדין תורה. והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד משיב על דברי חבירו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזים ואומר כך נראה לי ותו לא. שזה אינו מכלל הדיינים, וכמו שהארכתי במקום אחר. ופירש כת"ר, "הרי בהדיא שמחלק בין שילוח מכתבים בעלמא, או אפילו שהחזירו מכתבים, אך בלי ראיות ונימוקים, דבזה הוא מש"כ בשם הפוסקים דלא אמרינן אחרי רבים להטות מדין תורה, אבל היכא שע"י כתבים נוצר מו"מ גמור, מדין תורה נאמר כאן אחרי רבים להטות. ומדבריו מוכח, דבאופן שיהיה מו"מ ע"י כתבים, אף שהפוסקים שהביא לעיל דבעי פנים בפנים, יודו".

וכשאני לעצמי אין זה כוונת המשפטים ישרים. וכך נראה כוונתו (והפירוש בסוגריים). "ומ"מ נראה דאם שלחו (דהיינו שני החכמים בשאלה, כל אחד שלח סברתו לחבירו במכתב) הדברים ליד החולק, ונשא ונתן עמו ושלחו (שני החכמים הנ"ל שלחו כל מכתביהם) דבריהם ליד הרבים והסכימו עם אחד, הו"ל כועד אחד ואחרי רבים להטות מדין תורה (דהיינו הרבים שנקבצו ביחד הם עצמם ב"ד, והם הכריעו לפי דעתם, אלא מה שכתבו במכתבים מבהירים דעתם, לכוון לאמת. הרי מצינו ששני החכמים הראשונים אינם בכלל הב"ד כלל, ורק הרבים שקבלו המכתבים, והם נקבצו יחד, הם ב"ד לבדם, ומה שכתבו שני החכמים הם רק עוזרים לב"ד לכוון לאמת) והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד (משני חכמים ששלחו מכתבם) משיב על דברי חבירו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזימים ואומר כך נראה לי ותו לא (שכיון שלא מגזים שני החכמים הדין, אין זה נראה שהם בכלל הב"ד, שאם הם מגזימים נראה שהם בכלל הב"ד וזה אסור כיון דבעינן ב"ד רק במקום אחד) שזה (זה חוזר על "עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת") אינו מכלל הדיינים, וכמו שהארכתי במקום אחר. ונראה שאין להפסיק בקטע "והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד משיב על דברי חבירו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזים ואומר כך נראה לי ותו לא. שזה אינו מכלל הדיינים", בין "בשיקול הדעת" ובין "ולא במגזים", וכל זה קטע אחד, לכן מ"ש "אינו בכלל הדיינים" חוזר על כל הקטע, דהיינו "שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת", שבזה שני החכמים אינם בכלל הב"ד של הרבים, והוא

הרשב"א כמבואר בישכיל עבדי הנ"ל. והוא סברה נכונה לפי מ"ש המהר"ץ חיות הנ"ל.

ז) **אלא** עדיין יש לדון בזה מטעם אחר, והוא לפי מ"ש הרמ"א בח"מ ס"ח א, וז"ל "ועיירות שאין בהם חכמים הראויים להיות דיינים, או שכולן עמי הארץ, וצריכים להם דיינים שישפטו ביניהם... ממנים הטובים והחכמים שבהם אע"פ שאינם ראויים לדיינים, וכיון שקבלו עליהם בני העיר, אין אחר יכול לפוסלן, וכן כל צבור יכולין לקבל עליהם ב"ד שאינם ראויים מן התורה." הרי אף שיש ב"ד פסול מן התורה עדיין מהני קבלה. וכן מצינו בעדות שכתב מרן בס"ל ג יח, "אם הקהל מינו עדים ותקנו שלא ישוה שום עדות זולתם כשרים להעיד אפילו לקרוביהם, כיון שקבלום עליהם." וכן לגבי עד מפי עד מהני תקנה וקבלה, כמבואר בסמ"ע ס"כ ח ס"ק כז ע"ש. וכן מצינו שמועילה תקנה וקבלה לגבי עדות אשה כמ"ש הרמ"א בס"ל יד, "וכל אלו הפסולים פסולים אפילו במקום דלא שכיחא אנשים כשרים להעיד. וכל זה מדינא אבל י"א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילין להיות כגון בבית הכנסת של נשים או בשאר דבר אקראי שהאשה רגילה ולא אנשים כגון לומר שבגדים אלו לבשה אשה פלונית והן שלה, ואין רגילין אנשים לדקדק בזה, נשים נאמנות" ע"ש. והוא לרבינו גרשום ור"ת והמהרי"ק וההת"ד והאגודה והכלבו, כמבואר בדרכי משה שם.

ועוד נראה שלפי תקנה זו אף יש להוציא ממון משום שהאשה נאמנת. וכן כתב בפעולת צדיק ח"ב ס"קסז, וז"ל "...והלא גם מהרי"ק בשיטת תה"ד קאי שכ"כ בס"קפ, וז"ל 'עוד נמצא בתשובת שאלה סביב המרדכי פ' החובל וז"ל: ע"ד הקטטות והריבות אם הנשים והקרובים יכולים להעיד ודאי הוא דנאמנות אפילו בדבר שיש בו ממון כדאמרינן התם החיה נאמנת לומר זה בכור אפילו יש בו הוצאת ממון ה' סלעים לכהן' עכ"ל. הרי לנו כמה עדים נאמנים דבכה"ג נאמנים וכו'. גם בכלבו ס"קיו מוכח כן. גם בתשובת הגאון מהר"ם ברוך כתב כן בפשיטות וז"ל 'וכן תקנו שאשה יחידה או קרוב נאמן לומר שראה שהכהו, וכן קטן נאמן כשאין פנאי להזמין אחרים כדאמרינן בהחובל שהוא דתקע ליה לחבריה, א"ר יודא הא אנא חזיתיה זיל שלים ליה מנה צוריי...' עכ"ל. הרי לך שלשת הגאונים מפורש בדבריהם דאפילו בענין ממון דקנסא נאמנים" ע"ש.

לכן י"ל בנד"ד שאף שמצד הדין אין לצרף לב"ד חכמים שאינם שם, ואין לסמוך על השקליא וטריא ע"י כתבים,

ואין לומר שהמיעוטא כליתא, ועדיין המוחזק יכול לומר קי"ל כהמיעוט, מ"מ אם כך קבלו באותה עיר, וכך מנהגם לצרף חכמים אחרים ע"י כתבים, ואין המוחזק יכול לומר קי"ל כהמיעוט, אין אחר הקבלה כלום. וזה כמו שכתב הרדב"ז הנ"ל "...אבל היכא דנהגו לפסוק כדעת הרמב"ם ז"ל כי אתרין, או כדעת הרא"ש ז"ל כי אתרייכו, לא מצי למימר קים לי כפלוני שהרי כל השטרות וכל ההלואות לדעת אותו פוסק נעשו, והוי כאילו קבלוהו עליהם." הרי אין המוחזק יכול לומר קי"ל כהמיעוט כשיש קבלה.

אלא יש להעיר על זה דמצינו שיש מן האחרונים שכתבו שיש לומר קים לי אף כנגד המנהג, עיין במוצל מאש ס"כג שכתב, "שאני מסתפק אם כמו שאנו אומרים שאין לומר מגו במקום מנהג, אי גם קים לי לא אמרינן במקום מנהג." וכתב על דבריו הדבר משה ח"ב ס"קו סעיף ה (הראשון) ד"ה ועדיין, דף קיט, "הנה הרב מהרש"ך ז"ל בח"א ס"ו (צ"ל ס"ה) כתב די"ל קים לי אע"פ שיאמרו החולקים שמעשים בכל יום שנוהגים לעשות הפך סברת כנגדם יע"ש." הרי שאף כנגד המנהג י"ל קים לי. וכן הוא בנדיב לב ח"ב ח"מ ס"מ מב שכתב, "אכתי לא איריא דלאו כללא הוא מאחר דחזינן לכל רבני האחרונים משתמשים בכלל קים לי אף במקום דלא נהיגי כן. עיין בס"כ מהר" כנה"ג, והר" מטה שמעון, ובמלתא כדנא העלה הר" דבר משה ח"ב ס"קו" ע"ש. וכן מסיק ר' דוד קראסו ז"ל בידי דוד ס"קמב, וז"ל "המורם מן האמור דקים לי במקום מנהג יכול לומר וכדכתיבנא, גם הרב אהל יצחק בס"פט לא קאמר דבמקום מנהג לא אמרינן קי"ל אלא בדרך אפשר, ולא בדרך פשיטות ע"ש." ועיין בבית דוד ח"מ ס"ה אות טו מ"ש בזה. ולכן לכאורה י"ל בנד"ד שאף שיש מנהג לצרף לב"ד דעת החכמים ע"י מכתבים לרוב כדי שהמוחזק אינו יכול לומר קי"ל כהמיעוט, מ"מ עדיין המוחזק יכול לומר קי"ל כנגד המנהג, ואין לצרף הכתבים, ועדיין המיעוט במקומו עומד, וי"ל קי"ל כהמיעוט. אלא זה אינו, שכל זה לגבי מחלוקת הפוסקים ואם המנהג כפוסק זה או לא, בזה י"ל שהמוחזק עדיין יכול לומר קי"ל כנגד המנהג, אבל בנד"ד יש תקנה וקבלה בעיר לצרף מה שכתבו חכמים במכתבם לב"ד, ואין זה תלוי על המחלוקת פוסקים שאה"נ שאין זה מצד הדין כשביארתי לעיל, מ"מ כיון שכל העיר קבלו עליהם לצרף המכתבים, ולכ"ע מותר לקבל עליהם תקנה זו, שוב אין מחלוקת בקבלה זו, ושוב אין מקום לומר קי"ל כהמיעוט שסברו שאין קבלה, שהלא הוא דבר מוסכם שיש קבלה.

להטות". ולכן הם סברו שיש לאזיל בתר רובא דברורים. לכן כתב הרשב"א, שזה אינו כיון שאין תורת בית דין עליהם, ולכן המיעוט הוא אינו כליתא, ויש למוחזק לומר קי"ל כהמיעוט, ואין למוציא ממנו ממנו.

(ב) **כתבתי** באות ג ד"ה וכן יש ללמוד, מ"ש מרן בב"י ס"יג בשם הנמ"י, "...אהא דקאמר אם הוצרך לשאול דבר מבית דין הגדול כותבים ושולחים אותו, וב"ד מודיעים דעתם לאלו, והם דנים אותם דליכא למימר שיפסקו אותו הב"ד עליהם את הדין, דהא בעינן שיהיו הבעלי דין עומדים לפני הדיינים". וכתבתי "ואף ששלחו מכתבים לב"ד הגדול ומבואר כל הפרטים וכל הראיות והם נר"נ זה לזה, מ"מ הב"ד הגדול אינו בכלל הב"ד הקטן".

וכתב כת"ר באות כ, "ושמא יש לדחות, דמה שאמר "דהא בעינן שיהיו הבע"ד עומדים לפני הדיינים", היינו כדי שהמדיינים יקבלו ע"ע פסק הב"ד הגדול. וא"כ מאחר שבאו לב"ד הקטן, הוכיחו שלא קיבלו ע"ע פסק הב"ד הגדול, אך אה"נ אם באמת היו מקבלים ע"ע פסק הב"ד הגדול, יש לצרף אף ע"י מכתבים".

ויש להשיב, דאדרבא כיון שכך דרכה של תורה שאם בית דין נסתפקו בדין שיש להם לשאול ב"ד שהוא גדול מהם, וכמו שכתוב בפ' שופטים, "כי יפלא ממך הדבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה"א בו. ובאת אל הכהנים... ודרשת והגידו לך את דבר המשפט". לכן מסתמא שכך קבלו המדיינים, שאם יש ספק לב"ד הקטן, שהב"ד ישאלו לב"ד הגדול, והמדיינים קבלו עליהם הפסק של הב"ד הגדול. אלא עדיין אין צירוף כיון שאין כולם בוועד אחד.

(ג) **בביאור דברי המשפטים ישרים.**

כבר כתבתי: "וכך נראה כוונתו (והפירוש בסוגריים). "ומ"מ נראה דאם שלחו (דהיינו שני החכמים בשאלה, כל אחד שלח סברתו לחבירו במכתב) הדברים ליד החולק, ונשא ונתן עמו ושלחו (שני החכמים הנ"ל שלחו כל מכתביהם) דבריהם ליד הרבים והסכימו עם אחד, הו"ל כועד אחד ואחרי רבים להטות מדין תורה (דהיינו הרבים שנקבצו ביחד הם עצמם ב"ד, והם הכריעו לפי דעתם, אלא מה שכתבו במכתבים מבהירים דעתם, לכוון לאמת. הרי מצינו ששני החכמים הראשונים אינם בכלל הב"ד כלל, ורק הרבים שקבלו המכתבים, והם נקבצו יחד, הם ב"ד לבדם, ומה שכתבו שני החכמים הם רק עוזרים לב"ד

וכל שכן לפי מה שכתב בחיים ביד סוף ס"לז, "שאם מצינו מחלוקת בעיקר המנהג וכי"ב, הדבר ברור שהמוחזק יכול לטעון קים לי כמ"ד פטור, ודוקא במקום שהמנהג פשוט בלי שום מחלוקת לא מצי לטעון קים לי כנגד המנהג" ע"ש. וכן הוא כתב בחקקי לב ח"מ ס"לא בדף קלח ע"ג, "כל שהוקבע המנהג בין הדיינים לפסוק כן, אז אמרינן דאין לומר קים לי נגד המנהג כמ"ש הכנה"ג בח"מ ח"א ס"כה כללי הקי"ל אות ד וס"קצה הגב"י אות קה, ובתשוב' בעי חיי ח"מ ח"ב ס"קי דקי"ט ע"ד, ובספרי סמיכה לחיים אה"ע ס"ט וח"מ ס"טו ע"ש". ולכן ה"ה אם יש מנהג ברור בעיר לצרף הכתבים, שאין המוחזק יכול לומר קי"ל כהמיעוט.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב העיר הרב הנ"ל על מה שכתבתי לעיל. וזה מה שהשבתי לו:

(א) **בענין** קים לי כדעת מיעוט הפוסקים שנדחה ע"י מו"מ בכתב. הבאתי מ"ש הב"י ח"מ סוף ס"יג בשם תשובת הרשב"א וז"ל "דעו כי כל שקבלו עליהם הקהל דעת אנשים ד' או ה' או יותר...". ופירשתי "רק בב"ד אזלינן בתר רובא כיון שהמיעוט כליתא... אבל כשאין ב"ד אין אזלינן אחר הרוב להוציא ממון מן המוחזק, אלא רק אם הסכימו כולם, שבזה אין מיעוט מעיקרא".

וכתב כת"ר באות יט, "אולם אילולי דבר כת"ר היה נראה לבאר בטעם הב"י, משום דמסתמא כך קיבלו הציבור, שלא להוציא ממון ע"פ רוב עד שישתוו דעת כל ברורים לדעת אחת ולא סגי ברובם, אך אין זה מטעם דרך בב"ד מתבטל המיעוט לרוב, והברורים אין דינם כב"ד. וכן מה שרצה כת"ר לדייק מהרשב"א שכתב "או שלא במעמדן" וכו', נראה שגם הרשב"א יש לפרש כנ"ל, דאמדינן דעת ראובן ושמעון דרצו שכל הברורים יחליטו, ולא רובם. ותו לא מידי. ולפי זה נראה שאין ללמוד כלום מדעת הרשב"א גבי נד"ד בברור ע"י כתבים".

ולענ"ד אין שום הוכחה שכן סברת הצבור – למה לצבור לקבל עליהם מה שפסקו הברורים רק כשכל הברורים לדעת אחת, הלא יותר מסתברא לומר שהצבור קבלו עליהם הברורים לפי הכלל דמצינו בתורה "אחרי רבים

וגם כתב כת"ר שם, "ומה שכת"ר כתב לפרש בדבריו, לענ"ד הלשון אינו סובל פירוש זה, דאם כדברי כת"ר לא מובן למה הוא כתב "ונשא ונתן עמו ושלחו ליד הרבים והסכימו עם אחד, הוה ליה כוועד אחד ואחר רבים להטות מדין תורה". ואם מיירי על הרבים שיושבים ממש במושב אחד וכדפירש כת"ר (וזהו שכתב "ושלחו דבריהם ליד הרבים", וכת"ר פירש שאלו הרבים יושבים כאחד ממש, ואני פירשתי שגם אלו הרבים נמצאים כל אחד במקומו ולא יחד ממש, וזה עיקר מחלוקתנו), א"כ מהו לשון "כוועד", וועד גמור הוא! ועוד קשה, דא"כ פשיטא, וכי ס"ד דכיון שאותו וועד שיושב כאחד במקום אחד ונושא ונותן פנים בפנים ממש לא יחשבו ב"ד, מכיון שהם קוראים מכתבים מראובן ושמעון? פשיטא דמהני, ומאי קמ"ל הרב משפטים ישרים בכל פסקה זו, אכן לפירושי ניחא לדברי.

ונראה שכוונת המשפטים ישרים במ"ש "כוועד", דהיינו דלא מצטרפים שני החכמים לשלחו מכתבם לוועד זה, ולכן אין זה ב"ד בשני מקומות אלא רק במקום אחד, ואף שזה נראה כוועד בשני מקומות, דהיינו שני החכמים ששלחו מכתבם, והרבים שיושבים ביחד, מ"מ זה אינו אלא הוא "כוועד" אחד. ואת"ל שזה פשוט, זה אינו שהוא בא לומר כמו שחידש הנ"ל (בב"י ח"מ ס"ג). שאף שיש ששולחים כתבים מאלו לאלו, מ"מ אין זה מועיל לצרפם לוועד אחד. לכן בנדון הנמ"י ב"ד הקטן הוא "כוועד אחד", אף שיש סברה לומר שב"ד הגדול מצרף עמהם.

וגם כתב כת"ר, "גם מסיום דבריו כתב, "וכמו שהארכתי במקום אחר", לפירוש כת"ר לא ברור למה לציין למקום אחר, אחר שזהו עיקר כל מה שטרח לבאר בכל התשובה, ובפרט בתחילתה, וגם איני יודע איה המקום האחר הלזה. אכן לדידי כמדומה לי שכוונתו על מה שביאר כן להדיא לקמן (ח"א ס"רפד דף לא ע"א ד"ה עוד ראיתי) וע"ש שהביא ראיה ברורה לזה.

ויש להשיב. בתחילה י"ל שאני מסכים עם כת"ר שהמשפטים ישרים בס"רלח כיון למ"ש בס"רפד, לכן יש לבאר דבריו שם.

כתב המשפטים ישרים בס"רפד, "עוד ראיתי להעיר און המעיין בפרט אחד ששגגו בו רבים, והוא כל ששני החכמים מתוכחים זע"ז ומקשה אחד על חברו על סברתו

לכוון לאמת) והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד (משני חכמים ששלחו מכתבם) משיב על דברי חברו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזים ואומר כך נראה לי ותו לא (שכיון שלא מגזימים שני החכמים הדין, אין זה נראה שהם בכלל הב"ד, שאם הם מגזימים נראה שהם בכלל הב"ד וזה אסור כיון דבעינן ב"ד רק במקום אחד) שזה חוזר על "עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת" אינו מכלל הדיינים, וכמו שהארכתי במקום אחר. ונראה שאין להפסיק בקטע "והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד משיב על דברי חברו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזים ואומר כך נראה לי ותו לא. שזה אינו מכלל הדיינים", בין "בשיקול הדעת" ובין "ולא במגזים", וכל זה קטע אחד, לכן מ"ש "אינו בכלל הדיינים" חוזר על כל הקטע, דהיינו "שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת", שבוה שני החכמים אינם בכלל הב"ד של הרבים, והוא מותר. ואין לומר שיש להפסיק בין "בשיקול הדעת" ובין "ולא במגזים", לכן "אינו בכלל הדיינים" חוזר רק על "במגזים", ורק בזה הם אינם בכלל הדיינים, משא"כ "בשיקול הדעת", שזה בכלל הב"ד, שזה אינו שנראה מכל דבריו בתשובתו מקודם לזה, שבכל אופן אין לצרף לב"ד ע"י כתבים. לכן הוא כתב ברישא, "ואין לפקפק בזה מהא דפסקינן בכל מקום כרבים במקום יחיד, דהתם נמי מעיקרא היו במעמד אחד ובוועד אחד, וכן בית הלל ובית שמאי דאמרינן בגמ' יצתה בת קול ואמרה הלכה כבית הלל, ומקשינן פשיטא יחיד ורבים הלכה כרבים, התם נמי בבית המדרש כולם יחד היו יושבים ונושאים ונותנים זה לעומת זה." הרי משמע שאם ב"ש וב"ה "נושאים ונותנים" כשהם לא היו במקום אחד כגון ע"י כתבים, אין לומר בזה אחרי רבים להטות. הרי משמע בכל מיני כתבים אין לצרף לב"ד, אף בכתבים של שקליא וטריא. לכן קשה לומר שבסיפא הוא חוזר מזה. אלא צריך לפרש הסיפא כהרישא וכשיארתי.

והשיב כת"ר באות כא, "ונראה שיש לדחות, דמה שאמר שב"ש וב"ה היו במקום אחד, האמת אמר, שכן אכן היה, אמנם לא בא לאפוקי ממו"מ גמור, רק בא לאפוקי מהאומר זו דעתי ולא מביא ראיה ובלא מו"מ (מגזים)".

ויש להשיב. נראה ממ"ש המשפטים ישרים, "התם נמי בבית המדרש כולם יחד היו יושבים ונושאים ונותנים זה לעומת זה." פירושו כפשוטו, דהיינו שנושאים ונותנים במו"מ גמור, ועדיין הלכה כרבים, והמיעוט כליתא רק כיון "כולם יחד היו יושבים."

הרי אין ראייה מס'רפד, שאף כשהדיינים נפרדים מזה מזה הם נחשבים כב"ד, אלא המשפטים ישרים מיירי לגבי ב"ד עצמם במקום אחד, וכן נראה מראייתו מדברי התוספות כשביארתי.

סימן קמח.

שאלה: מהו הדין לגבי אדם שידוע שעבר עבירות תנועה נשנות, ואפילו נפסל רשיונו בשל רשלנות בנהיגה, האם אין הוא פסול לעדות (ולא יוכלו להזמין להעיד בחופה).

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

א) נראה שהוא כשר לעדות, וזה משום שהוא לא עבר במזיד, ועוד שלפעמים הוא אינו חושב שמה שעשה הוא כאילו עובר באיסור תורה או דרבנן. וזה דומה למ"ש מרן בח"מ כד. "כל מי שהעידו עליו שעבר עבירה פלונית, אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה פסול. והוא שעבר על דברים שפשט בישראל שהם עבירה, אבל אם ראוהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכים להזהירו ואח"כ פסול. כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכים להודיעו שזה חלול שבת מפני שהרוב אינם יודעים זה, וכן אם ראוהו עושה מלאכה בשבת או ב"ט צריכים להודיעו שהיום שבת, שמא שוכח הוא..." ע"ש. וכן הוא בנדה"ד כשהוא עובר על איזו תקנה שתקנו המדינה לנהג, או אף אם הנהג הזיק איש אחר כשהוא נוהג במכונית, הרי זה בשוגג וגם לפעמים אין זה נחשב בעיניו כ"עבירה", ולכן הוא אינו פסול לעדות. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קמט.

שאלה: האם יש ליישב שיטת הרשב"א מהשגת הש"ך, בדין כתיבת אנן סהדי וכו' בן עד לעד, כדי לקיים המחיקה בשטר.

תשובה: (א) כתב הרשב"א בתשובות המיוחסת להרמב"ן ס"צד, "ולפי שידעתי שכלך יפה, אגיד לך דבר בא לידי

קושיא חזקה שלא מצא שכנגדו תשובה הוגנת, כ"א דחיות של הבל, חובה עליו לחזור מסברתו אף שלסברתו נ"ל שהוא דין אמת, מ"מ כיון שהקשה לו חבירו מגמ' או מפוסק וכיוצא, מחויב לחזור, וכל עוד שלא חזר ואינו חושש לקושית חבירו רק אומר כך נ"ל, ז"א מן המנין, ואין לנו לחוש לדבריו כלל. וראיה שכך היה מנהג החכמים הא' לחזור בהם מכח קושיא, ומחויב לכפוף ראשו, ממצעה דר' דוסא בן הרכינס בצרת הבת, יבמות דט"ז אמר התם כשיצאו יצאו בג' פתחים, כתבו התוס' כדי שלא ימצאו כולם יחד ויקפחם בהלכות ויצטרכו לפסוק הלכה כמותו ע"כ. הרי שאע"ג שהעיד משם חגי הנביא, אם היה מק' להם היו צריכים לפסוק הלכה כמותו. ומיהו נראה שאם היה בידו קבלה מאדם גדול מאד לא היה צריך לחזור מכח קושיא. ותדע שהרי אקשי אר"ע ואוקמיה ואפ"ה לא חזר בו, ושמא משום כן תי' התוס' שאדרבא לשמוע תשובתו, ומיהו ודאי במלתא שהיא שקולה מחויב לחזור בו מכח הקושיא כמעשה דלא יבא עמוני כו', אמר בעו לאכרוזי עליה עד שבא יתרא הישמעאלי ואמר כך מקובלני, באופן שכל שיש קושיא גלויה על דבריו, ואינו חוזר בו ה"ז דיין שקר ודבריו אינם מעלין ולא מורדין, ובסוד הדיינים ובמנינים לא יבא, וכמאן דליתיה דמי ויתקיים הדין ביושבים לפני ה' ומודים על האמת."

הרי המשפטים ישרים הביא מ"ש בתוספות יבמות טז. "יצאו בג' פתחים. שלא ימצאם כולם יחד ויקפחם בהלכות ויצטרכו לפסוק הלכה כמותו". הרי נראה מזה שדוקא אם הם ביחד הם נחשבים כב"ד, ובזה יצטרכו לפסוק הלכה כמותו, אבל אם הם נפרדים, אף ששמעו הראיות חזקות ע"י כתבים או שמיעה ע"י שליח וכדומה, אין זה מועיל לקבוע הלכה, דבעינן ב"ד שיושבים ביחד. אולם אם הם יושבים ביחד, ו"הקשה לו חבירו מגמ' או מפוסק וכיוצא, מחויב לחזור, וכל עוד שלא חזר ואינו חושש לקושית חבירו רק אומר כך נ"ל, ז"א מן המנין, ואין לנו לחוש לדבריו כלל." וזה בכלל "מגזים", והוא אינו מצטרף לב"ד אף שהוא יושב עמהם, והוא "אינו מן המנין".

לכן אני חוזר ממה שפירשתי בסוף דברי המשפטים ישרים בס"רלח, ועכשיו הכי יש לפרש את דבריו, (והפירוש בסוגריים) וז"ל "והיינו במלתא דתליא בסברא וכל אחד (בב"ד של "הרבים" שיושבים ביחד) משיב על דברי חבירו עד שישאר הדבר תלוי בשיקול הדעת ולא במגזים ואומר כך נראה לי ותו לא (שבזה אף בב"ד שיושבים ביחד הוא אינו מן המנין) שזה אינו מכלל הדיינים, וכמו שהארכתי במקום אחר."

וסהדא בתרא הוא דקא מסהיד על כך, והאי סהדא שקורי משקר, אלא נראה ודאי דלא שנא" ע"ש. וכן הוא בשלטי הגבורים בריש פ' גט פשוט ע"ש. הרי שיש לסמוך על עד אחד כדי לקיים המחקים בשטר, ע"י כתיבת אמן סהדי וכו', בין עד לעד.

וראיתי בש"ך ס"מ ד ס"ק כד שכתב בדיון זה, "אבל אם אחתום אחר כך רק אחד לא מהני, ולא דמי לדלקמן ס"מ מה כא (דהיינו השטר על הנייר והעדים על המחק), דהתם השטר הוא על הנייר וא"כ השטר הוא כפשוטו ומה שנכתב בין עד לעד אינו אלא לתועלת הלוח תיקון שלא יזייף המלוה את השטר, וכיון דאין כאן ריעותא וגם אין לחוש שיעשה זיוף כשר, משא"כ הכא שהוא לתועלת המלוה דלמא חתם כפשוטו ומאן לימא לן שהיו בו מחקין אלו או שמא במקום המחקים היה כתוב איזה ריעותא והעד הראשון דלמא חתם כפשוטו. גם מה שהביא הרשב"א בתשובה (והביאו הרב המגיד סוף הל' מלוה) ראייה מש"ס פ' ג"פ קסד. דפריך התם אי הכי כו', והיינו הך דינא דלקמן ס"מ מה כא, כדאיתא בתשובת הרמב"ן ס"צד והוא בשלטי גבורים ר"פ ג"פ, נלפע"ד דלאו ראייה היא, דהתם מיירי כשיכתבו אמן סהדי חתמנו על הנייר והשטר על המחק, דוקא על הנייר קודם חתימתן ואין לחוש דלמא ימחוק הכל, דאם יבא שטר לפני ב"ד שלא יהא נכתב על הנייר קודם חתימתן אמן סהדי כו' יהא אותו שטר פסול מטעם חששא זו ואינו כשר אא"כ כתוב כן על הנייר, והכי פריך אי הכי דברייטא מיירי בדכתבי אמן סהדי כו' בסיפא אמאי פסיק ותני פסול, הא איכא נמי למימר דבכה"ג כשר, וכל שכן לפי מ"ש התוספות שם (ד"ה אי) דלעיל מיניה דמשני דכתיב בין עד לעד דה"מ לשנויי דכתיב מעילאי על המחק, א"כ פריך שפיר דה"ה הכא ליתני דאי כתיב מעילאי על הנייר כשר. ועיין עוד בש"ך ס"מ מה ס"ק לד מ"ש בזה. הרי הש"ך חולק על הרשב"א דלא מועיל כתיבת אמן סהדי בין עד לעד כדי לקיים המחקים, והוא פירש בסוגיא בגט פשוט באופן אחר.

(ב) ויש לבאר הדבר. כתוב בג"פ קסד. "הוא על הנייר ועדיו על המחק כשר, וניחוש דלמא מחק ליה וכתבי מאי דבעי והוי ליה הוא ועדיו על המחק, דכתבי הכי אנחנא סהדי חתמנא על מחקא ושטרא כתב על ניירא, דכתבי היכא אי מלתחת גיזי ליה אי עילאי מחק ליה, דכתבי בין סהדא לסהדא. אי הכי אימא סיפא הוא על המחק ועדיו על הנייר פסול, אמאי פסול הכי נמי נכתבו הכי אנחנא סהדי חתמנא על ניירא ושטרא על מחקא, השתא נמי מאי אמרת מוחק חוזר ומוחק, הא אמרת אינו דומה נמחק פעם אחת

ומה שאמרתי, אע"פ שנחלקו עלי כל חבירי, מדעתי שאין מחלוקתם רק מצד ההרגל, ומה שלא הורגל נעשה להם זר, ואתה בנפח יפה שכלך תבור אוכל. מעשה בא לידי בשטר שכתוב בו מנה והיה ראוי לכתוב בו מאתים, ומת העד האחד עד שלא נתקן, והיו הבעלים רדופים ללכת וא"א להתעכב עד שיחליפו השטר. אמרתי ימחק ויכתוב מאתים ויקיים בין סהדא לסהדא ויכתבו כן, אנחנא סהדי חתמנא על שטרא דנא דאית ביה מחקא. וסמכי בהא אהדא דאקשינן בריש גט פשוט (קסד). הוא על הנייר ועדיו על המחק כשר, אמאי ניחוש דילמא מחק ליה לעילאי וכתבי ביה מאי דבעי והו"ל אידי ואידי נמחק פעם אחת, ואוקימנא דכתיבי בין סהדא לסהדא אנחנא סהדי חתמנא על מחקא ושטרא על הנייר. אלמא אין חוששין לומר כי מה שכתוב אחר חתימת הראשון אנחנא סהדי לא כתב כן אלא האחרון ואין סומכין על עדותו של אחד, כי בודאי אין חושדין ע"א בשקרן, ולא כתב כן עד שהסכים חבירו עמו ומדעת שניהם נכתב, שהרי ע"א קם לשבועה ופעמים לממון כשאנו יכול לישבע ואין חושדין אותו בשקרן. ואם תאמר התם הוא שחתמו על המחק בשטר שהוא על הנייר עד שיכתבו כן אנחנא סהדי וכו', אבל כשחותמין על הנייר חוששין לו ונאמר שמא העד השני כתב כן, ואין כאן אלא עד אחד על קיום המחק, זה אינו אפשר שהרי הקשה עליה מסיפא דקתני הוא על המחק ועדיו על הנייר פסול, ואמאי נכתוב הכי אנחנא סהדי דחתמנא אניירא ושטרא על מחקא, והוצרכו לדחוק משום דסוף סוף מחק, והקשו עוד כמה קושיות והוצרכו לפרק אותם בכמה פירוקים, ואם איתא מאי קושיא לימא שאני הכא דסהדא חתים אניירא ולאחר שחתם נמחק וכתב אנחנא סהדי דכתיבי בין סהדא לסהדא חד הוא דכתב ומסהיד, ולא כל כמיניה לשוויה שטרא" ע"ש. וכן הוא ביותר ביאור בח"ג ס"ב וכתב שם, "וא"ת אינו דומה דהוא על הנייר ועדיו על המחק כי כתב הכי הרי הוא כאלו הראשון נמי מעיד כן, דכיון שהתם הוא על המחק סתמא דמילתא לא חתם אלא על דעת דיכתוב הוא וחברו השני כן בין שיטה לשיטה, דאי לא היאך חתם הוא על המחק ושלא בדיון, אבל כאן מאן לימא לן שהיו מחקין ותלוין אלו בשעה שחתם הוא, דילמא לא נסהדא, בתרא לחודיה הוא דמעיד כן ומשוי ליה שטרא, ולא מהימן. הא ליתא דאי משום הא הרי מקשינן מסיפא דהוא על המחק ועדיו על הנייר פסול, אמאי נכתוב אנחנא סהדי חתימנא על ניירא ושטרא על מחקא. ומאי קושיא דשאני התם דסהדא קמא חתים אמחקא ואי לאו דעתיד למכתב ולאסהדי דתרי יהו חתמי אמחקא ושטרא אניירא, אף הוא לא חותם אמחקא וכדאמר, אבל הכא דילמא כשחתם הוא אניירא שטרא נמי היה אניירא

כתיבת אגן סהדי לעילאי קודם חתימת העדים, היא על חלק הנמחק אלא רק קודם חתימת העדים אין לחוש, שאם המלוה רוצה למחוק האגן סהדי, מצינו מחיקת שתי פעמים, וזה ניכר כנגד חתימת העדים על מחיקת פעם אחת. וזה לפי דעת ריב"ם בתוספות שם שאף כשאין כתיבה על מחיקה, עדיין ניכרת מחיקת שתי פעמים כנגד מחיקת פעם אחת. וכן הוא בש"ך בס"מ ס"ק לג ע"ש. (ועיין שיטת רבי שם).

ולדעת הש"ך ברישא החשש הוא שמא ימחק השטר וגם האגן סהדי (כן הוא לרבי בתוספות, ולריב"ם זה שייך כהאגן סהדי הוא על הנייר), אבל בסיפא אין חשש בזה ואין לחוש דלמא ימחק הכל, "דאם יבא שטר לפני ב"ד שלא יהא נכתב על הנייר קודם חתימתן אגן סהדי כו' יהא אותו שטר פסול מטעם חששא זו". ולכן להש"ך החשש בסיפא הוא רק שמא ימחק השטר ולא האגן סהדי. ולפי זה פריך בגמרא "אמאי פסול", שאם ימחק רק השטר, זה ניכר כיון שהיא מחיקת שתי פעמים, ועל זה השיב, שכיון שאין שני מיני מחיקה בשטר אחד (דהיינו מחיקה פעם אחת ומחיקה שתי פעמים) הוא אינו ניכר כמבואר ברשב"ם שם. ולפי זה הכי יש לפרש דברי הש"ך, "והכי (בסיפא) פריך אי הכי דברייא (ברישא) מיירי בדכתבי אגן סהדי כו' בסיפא אמאי פסיק ותני פסול, הא איכא נמי למימר דבכה"ג (דהיינו דאף הכא יש כתיבת אגן סהדי, אלא הוא שאני מרישא כיון שהאגן סהדי הוא קודם חתימתן, וגם אין חשש במחיקת האגן סהדי משא"כ ברישא) כשר". אלא זה קשה לי בדברי הש"ך, שא"כ הרישא שאני מהסיפא, שברישא החשש הוא שמא ימחק השטר וגם האגן סהדי, ובסיפא לדעת הש"ך הוא רק אמחיקת השטר ולא האגן סהדי. וזה דחוק, שמשמע מהגמרא שהרישא שוה לסיפא, וכמו שברישא החשש הוא במחיקת באגן סהדי והשטר ה"ה בסיפא.

אלא להרשב"א אין קושיא, שהרישא איירי באגן סהדי בין עד לעד, וכן הוא בסיפא, ולכן כיון שאין חשש מחיקה באגן סהדי שהוא בין עד לעד כיון שמחיקה זו ניכרת, ממילא שכל החשש הוא רק על מחיקת גוף השטר, ובזה כתב הגמרא "אמאי פסול", כיון שמחיקת שתי פעמים ניכרת, ולזה השיב כיון שאין שני מיני מחיקה בשטר הזיוף אינו ניכר, ולכן הוא פסול.

ג) **ועוד** יש להעיר על הש"ך, והוא דמסתימת לשון הגמרא משמע שכמו ברישא האגן סהדי הוא בין עד לעד, משמע שאף בכה"ג איירי בסיפא. ושוב ראיתי בתומים שם ס"ק

לנמחק שתי פעמים... אמר רבי ירמיה חיישינן לב"ד טועין ע"ש.

הרי להרשב"א כמו שבכתיבת השטר על הנייר ועדיו על המחק אמרינן שהאגן סהדי וכו', הוא בין עד לעד, ה"ה בכתיבת השטר על המחק ועדיו על הנייר שהוא בין עד לעד, ויש ללמוד מזה שמותר לקיים השטר שיש בו קצת מחקים באופן זה כמבואר בתשובתו הנ"ל.

אלא להש"ך יש חילוק בסוגיא, שלגבי השטר על הנייר ועדיו על המחק, כתיבת אגן סהדי וכו' היא בין עד לעד, אבל בסיפא כשהשטר על המחק ועדיו על הנייר, כתיבת אגן סהדי הוא על הנייר אלא לעילא מחתימת העדים. וזה מ"ש הש"ך, "כשיכתבו אגן סהדי חתמנו על הנייר והשטר על המחק, דוקא על הנייר קודם חתימתן". ואין להקשות על ה"אמאי פסול", שיש חשש זיוף שמא ימחק האגן סהדי והשטר כמו שחיישינן בשטר על הנייר והעדים על המחק, ויכול המלוה לזייף כל מה שהוא רוצה, דשאני הכא כיון דכל שטר שעדיו על הנייר והשטר על המחק ואין בו כתיבת אגן סהדי, הוא פסול מחשש מחיקה וזיוף. וזה מ"ש הש"ך "כשיכתבו אגן סהדי חתמנו על הנייר והשטר על המחק, דוקא על הנייר קודם חתימתן ואין לחוש דלמא ימחק הכל, דאם יבא שטר לפני ב"ד שלא יהא נכתב על הנייר קודם חתימתן אגן סהדי כו' יהא אותו שטר פסול מטעם חששא זו". ולפי זה מ"ש בגמ' "אמאי פסול הכי נמי נכתבו הכי אנחנא סהדי חתמנא על ניירא ושטרא על מחקא", משמע שכשהחתימה על הנייר יש להתיר כתיבת אגן סהדי רק קודם חתימת העדים, ולא מועיל כתיבת אגן סהדי בין עד לעד, ולכן ה"ה בנד"ד שאין להתיר כתיבת אגן סהדי אחר חתימת עד הראשון על הנייר כדי לקיים המחקים בשטר. וכתב הש"ך הנ"ל להסביר החילוק, דהיינו "ומה שנכתב בין עד לעד אינו אלא לתועלת הלוה תיקון שלא יזייף המלוה את השטר, וכיון דאין כאן ריעותא וגם אין לחוש שיעשה זיוף כשר, משא"כ הכא שהוא לתועלת המלוה דלמא חתם כפשוטו ומאן לימא לן שהיו בו מחקין אלו או שמא במקום המחקים היה כתוב איזה ריעותא והעד הראשון דלמא חתם כפשוטו".

ועוד יש לפרש בגמרא, והוא שבשטר על הנייר והעדים על המחק, שאם העדים כתבו לעילאי קודם חתימתן אגן סהדי וכו', כתיבה זו היא על הנייר, ובזה יש חשש שמא "מחיק ליה" עם שאר השטר כדי לזייף, ובזה אינו ניכר שמצינו שכל השטר ואף חתימת עדים על שטר שנמחק פעם אחת. ולכן לא התירו רבותינו דבר זה. אולם י"ל שאם

ו**כתב** מרן בס"מ א, "סופר שבא לכתוב טופסי שטרות כדי שיהיו מצויים אצלו הרשות בידו. ויכול לכתוב הכל, שם הלוח והמלוה והמענות, רק שיניח מקום הזמן שלא יהיה מוקדם..." ע"ש. וזה לפי דעת רבי אלעזר במשנה הנ"ל וכשיטת התוספות שם ד"ה רבי אלעזר. וכן דעת הרא"ש שם, וכן דעת הטור. וזה שלא כדעת רש"י שסבר שלר"א מכשיר בלבד שיניח גם מקום המלוה ומקום הלוח ומקום המענות. עיין בב"י שם.

אלא שסבר הש"ך שם בס"ק א, שיש להחמיר כשיטת רש"י, והוא כתב שכן דעת הר"ן בגיטין שם וכן דעת הראב"ן ע"ש. ולכאורה נראה שכן ראוי להחמיר כיון שי"ל שאף הרמב"ם סבר כרש"י, וכבר כתב הב"י בס"עז סוף אות ג, "ועוד דפשט המנהג לפסוק כהרמב"ם בדיני ממונות". אולם א"כ יש להעיר על מרן בב"י איך הוא לא הביא דעת הרמב"ם כלל. לכן יש לבאר דעת הרמב"ם בזה.

(ב) **כתב** הרמב"ם בהל' גירושין פ"ג הל"ז, "מפני תקנת סופר התיירו חכמים לסופר שיכתוב טופסי גיטין ויניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן ומקום הרי את מותרת לכל אדם, כדי שיכתבם לשם האיש המגרש ולשם האשה המתגרשת, ואחר כתב יחתמו העדים לשמו ולשמה". ופירש הכסף משנה שם בשם הר"ן בגיטין הנ"ל, "...ופסק רב הלכה כר"א ואפ"ה הכי פסק רבינו כת"ק דס"ל דלא קי"ל בפסקיה דרב דדחינן ליה מקמי דר"י אמר שמואל ורב חנא משמיה דעולא דאוקמוה למתניתין דהכל כשרים לכתוב את הגט ואפילו חש"ו בשייר מקום התורף כדאיתא בפ' המביא תנין (דף כג.), אלמא ס"ל דלא גזרינן טופס איטו תורף". הרי לדעת הרמב"ם אנו קי"ל כת"ק, וא"כ הלא לת"ק צריך להניח "מקום המלוה מקום הלוח מקום המענות", וכדעת רש"י הנ"ל. ולכן יש להעיר על הב"י איך הוא לא הביא דעת הרמב"ם כלל. וכן יש להעיר על הש"ך שפסק כרש"י, שהלא מלבד הראב"ן והר"ן אף הרמב"ם סבר כרש"י.

וכן מצינו בתומים שם, שהוא הקשה כן, וז"ל "תמהני למה העלימו עין מדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל דפסק כת"ק במשנה. ולדבריו כל שטרות אפילו מקח וממכר והלוואה אסור לכתוב תורף דכן מבואר במשנה והלכה כן". וכן הוא העיר על מרן, וז"ל "כי דרכו תמיד להיות נמשך אחרי דברי הרמב"ם" ע"ש. וכן הוא כתב בבני אהובה על הרמב"ם הל' גירושין פ"ג הל"ז ע"ש. אלא אם כן אף על הרמב"ם עצמו יש להעיר, שהוא לא הביא כלל דין זה

יג. שהעיר כן, וז"ל "ועכצ"ל דלכך פריך הגמרא אימא סיפא וכו', דמורה דבברייטא בהדי קתני רישא וסיפא, שטר על הנייר ועדים על מחק כשר, שטר על מחק ועדים על הנייר פסול, וא"כ שפיר פריך בממ"נ מ"ש רישא ומ"ש סיפא, אי מיירי בדלא נכתב בין סהדא לסהדא אף ברישא פסול דלמא מחיק וכו', ואי דכתוב (דהיינו בין סהדא לסהדא) אף בסיפא לכשר, וזהו שדייק בלשונו אימא סיפא, ומשני הגמרא דלעולם דכתוב (דהיינו אנן סהדי בין עד לעד) ומ"מ בסיפא אינו מועיל" ע"ש. הרי שפירוש הרשב"א העיקר.

מ"מ לדינא ראיתי בב"י בס"מד, שהביא מ"ש בתשובת הרשב"א ח"ג ס"ב, שכתוב שם "זו היא שאמרתי להלכה אבל לא למעשה", ושוב כתב הב"י "ומתוך דברים אלו נתבאר שמ"ש בתשובה אחרת, והיא כתובה בתשובות להרמב"ן ס"צד..... שאין לסמוך עליה למעשה". ואיני יודע למה כתב הב"י כן, שהלא אדרבה י"ל, דהיינו שבתחילה כתב הרשב"א בח"ג ס"ב שאין לסמוך על דבריו למעשה, אלא בסוף בתשובות המיוחסות להרמב"ן הוא כתב שאף למעשה יש לסמוך על דבריו. אלא נראה שהב"י כתב כן, כיון שהוא ראה בתשובת הריב"ש ס"מט שהרא"ה חולק על הרשב"א, ולכן הוא מצדד להחמיר כדי לומר שהעיקר כתובת הרשב"א ח"ג שאין להורות כדבריו למעשה. ולפי זה מובן מ"ש מרן בש"ע ס"מד יא, "שטר שיש בו מחקים... תקנתו של שטר זה שיכתבו אנן סהדי לבתר דחתם חד מינן... ויחזרו ויחתמו שניהם". הרי הוא כשר דוקא אם יחזרו ויחתמו שניהם ולא אחד, שלא כהרשב"א. וכן ראיתי במאירי בב"ב קסד. שאף הוא לא סבר כהרשב"א ע"ש.

סימן קנ.

שאלה: האם כותבין טופסי שטרות כדי שיהיו מצויים אצלו.

תשובה: (א) **כתוב** במשנה בגיטין כו. "הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן, שטרי מלוה צריך שיניח מקום המלוה מקום הלוח מקום המענות מקום הזמן, שטרי מקח צריך שיניח מקום הלוקח ומקום המוכר מקום המענות מקום השדה ומקום הזמן מפני התקנה. רבי יהודה פוסל בכולן. רבי אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר 'וכתב לה', לשמה" ע"ש.

אחתים ידיהו פסולה, אלמא מיחזי כשיקרא, ה"נ מיחזי כשיקרא. וליתא מדרב נחמן דאמר רב נחמן אומר היה ר"מ אפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר, ואפילו רבנן לא פליגי עליה דר"מ אלא בגיטי נשים דבעינן כתיבה לשמה, אבל בשאר שטרות לא, דא"ר אסי א"ר יוחנן שטר שלוחה בו ופרעו אינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו, טעמא דנמחל שעבודו אבל משום שיקרא לא חיישינן. הרי נראה מזה שמה שאמר רב הלכה כר"א, הוא רק לגבי גיטין ולא בשאר שטרות, וזה מ"ש הגמרא בלשון תימה "ואפילו בשאר שטרות נמי", ולמסקנה לא חיישינן למיחזי כשיקרא, ולכן מצינו שלמסקנה אשרתא דדייני כשר אף שכתוב בו "ואתו פלוני ופלוני" כמ"ש רש"י שם, וכן שטר שלוחה בו ופורעו, שאם לא מטעם שכבר נמחל שעבודו, הוא כשר אף שכבר כתוב בו שם המלוה והלוה וכו'. וכן נראה מהרמב"ם בהל' עדות פ"ו הל"ח, "מותר לכתוב הקיום בשטר קודם שיתקיים השטר, שאין הכתיבה עיקר אלא החתימה..." ע"ש. הרי השטר כשר אף שכבר כתוב בו פלוני ופלוני. וכן בהל' מלוה ולוה פ"ד הל"ז הוא כתב "שטר שלוחה בו ופורעו אינו חוזר ולוה בו שכבר נמחל שעבודו ונעשה כחרס." הרי אם לא מטעם זה השטר כשר. לכן מצינו שלפי סוגיא הנ"ל מה שאמר רב שההלכה כר"א, דהיינו הת"ק הוא רק לגבי גיטין ולא לגבי שאר שטרות. וי"ל שבשאר שטרות ההלכה כר"א בתרא. וכן ראיתי לר' דוד מועטי ז"ל שכתב בלבב דוד על הרמב"ם שם, וז"ל "ונמצא דגם מה שאמר רב הלכה כר"א, הוא דוקא על גיטי נשים דצריך שיניח מקום התורף משום דבעי כתיבה לשמה כמו שפסק רבינו" ע"ש.

ולפירוש הר"ן והכסף משנה שכוונת רב בסוגיא הנ"ל היא שההלכה כר"א בתרא במשנה, מ"מ לא קי"ל כר"א כמבואר בר"ן ובכ"מ הנ"ל, אלא כת"ק, מ"מ עדיין מצינו שלא קי"ל כת"ק לגמרי, שהרי מדין אשרתא דדייני ומדין שטר שלוחה בו ופורעו, מצינו שרק לגבי גיטין הלכה כת"ק משא"כ בשאר שטרות שההלכה כר"א בתרא. וכל הטעם שסברו הר"ן והכ"מ שההלכה כת"ק הוא מפני מ"ש בגיטין כג. "ורב יהודה אמר שמואל והוא ששייר מקום התורף, וכן א"ר חגא משמיה דעולא והוא ששייר מקום התורף", והם אמרו כן רק לגבי גט כמבואר במשנה בדף כב: "הכל כשרין לכתוב את הגט אפילו חש"ו" ע"ש. ולכן י"ל שרק בגט הלכה כת"ק במשנה בדף כו. אבל לא בשאר שטרות כדמוכח מדין אשרתא דדייני ומדין שטר שלוחה בו ופרעו, שבאלו צ"ל שההלכה כר"א בתרא. וכבר כתבתי לעיל דמסתמא יש לחלק בין דין גט לדין שטר.

לגבי שטרות דמקח וממכר או הלואה, והלא הו"ל להביא סברת ת"ק לדינא. וכן הוא בבני אהובה שם שכתב, "אך עדיין קשה, א"כ דפסק כת"ק א"כ בשטרי הלואה ומקח וממכר יהיה איסור לכתוב תורף כסתמא דמתניתין, וא"כ למה פסק הרמב"ם דמותר כי לא נזכר בכל הלכות מלוה ולוה דאסור לכתוב תורף בשטר חוב ומכירה" ע"ש. וכן ראיתי בלחם יהודה שם שכתב, "מיהו איכא למידק דלפי פירוש זה גזרינן תורף דשטרות אטו תורף דגיטין לת"ק, ולא אשכחן בדיני שטרות דהזכיר רבינו גזירה זו" ע"ש.

ואף דמצינו שהרב המגיד פירש דברי הרמב"ם באופן אחר מהר"ן והכסף משנה, דהיינו שכתב הרב המגיד שם, "פ' כל הגט הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה ומקום הזמן וכו', ומוקי לה ר"י מפני תקנת סופר וכו', קרי רב עליה דר"א טוביינא דחכימי." וזה לפי מ"ש בגמרא שם, "תרי תנאי ואלבא דר"א", דהיינו לתנאי אחד ת"ק הוא ר"א, ולתנאי אחר הוא סברת בתרא במשנה ע"ש. ופירש הלחם יהודה הנ"ל, "נראה דרבינו מפרש הא דהתם בש"ס הלכה כר' אלעזר וקרו עליה טובינא דחכימי, לאו אדר"א בתרא כפירוש המפרשים ז"ל, אלא ר"ל אדר"א קמא דהוא ת"ק דמתני', והך קושיא דפריך ואפילו בשאר שטרות נמי אתי שפיר ומפרש כפירוש רש"י דבטופס נמי מחזי כשיקרא... וכן נמי הבנת המגיד משנה." וכן הוא במעשה רקח שם, שכתב "והלכתא כר"א. ומפרש רבינו דהיינו ת"ק" ע"ש. וכן פירש המראה הפנים בירושלמי בגיטין שם, לדעת הרמב"ם. מ"מ אף לפירוש זה בדברי רבינו עדיין הרמב"ם סבר כת"ק, ועדיין יש להקשות עליו, איך הוא לא הביא סברת ת"ק לדינא לגבי מקח וממכר והלואה.

ג) ונראה שבדרך כלל יש לחלק בין דין גיטין לשאר שטרות, שהוא לא פשוט שדיניהם שווים, וכדמצינו בגיטין פו: "אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר"א בגיטין, כי אמריתה קמיה דשמואל אמר אף בשטרות...". וכן מצינו בירושלמי בסוגיא דידן פ"ג הל"ב שכתוב "בשם רב הלכה כרבי יודה בגיטין וכרבי אליעזר בשטרות". הרי מן הסתם אין דין גט שוה לדין שטר, ורק כשאמרו רבותינו שדינם שווים יש לומר כן, אבל בסתמא יש לחלק ביניהם.

ולפי זה יש לפרש מ"ש בגיטין כו: לפי מה שפירש הרב המגיד ודע' שהרמב"ם פסק כר"א שהוא ת"ק. "אמר רב הלכה כר' אלעזר, קרי רב עליה דר"א טובינא דחכימי, ואפילו בשאר שטרות נמי, והאמר רב פפי משמיה דרבא האי אשרתא דדייני דמיכתבא מקמי דליסהדי סהדי

כפירוש רש"י. וגם מתוך דברי רבינו בפי' המשנה נראה שפסק כן, שהרי כתב צריך שיניח ג"כ מקום הרי את מותרת לכל אדם, דהיינו מפני התקנה שאמרו בגמ' לדעת ת"ק. ואחרי מחילה מהתיר"ט ז"ל שכתב דרבינו בחיבורו חזר בו מפ' המשנה, ואינו נראה כמבואר. ולפי זה נראה שאין ספק כלל אם ההלכה כת"ק או כר"א בתרא לדעת הרמב"ם, אלא ההלכה כת"ק. אלא כבר כתבתי לעיל שיש לחלק בין דין גט ודין שטר, ולכן רק לגבי גט אמרינן שההלכה ודאי כר"א וכת"ק, אבל בשטרות י"ל שההלכה ודאי כר"א בתרא וכשיאירתי לעיל. וכן י"ל לפירוש הר"ן והכ"מ בדעת הרמב"ם, שאין ספק אי קי"ל כר"א קמא או בתרא.

וגם ראיתי בזכרון המלך, לר' אריה ליב צינץ ז"ל (המהרא"ל) שכתב על הרמב"ם הנ"ל, "ומעתה יש ליישב מה שפסק הרמב"ם הנ"ל לענין טופס גיטין כת"ק, ואפילו הכי לא הביא הק' דבשטרי הלואה ומכר צריך להניח מקומות שמבואר במשנה, כיון דרב פסק כר"א ובגמרא דייקו כן מרב נחמן ור' יוחנן, מוכח דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן, א"כ כיון דלרב פפי משמיה דרבא על כרחך טעמא דת"ק משום מיחזי כשיקרא, ואין צריך לומר דת"ק ס"ל דגזירה שטרות אטו גיטין הוא, רק משום מיחזי כשיקרא. ובהא פסקינן כמ"ד למיחזי כשיקרא לא חיישינן, אבל בהך דגזר ר"א טופס אטו תורף בגיטין לא קי"ל כוותיה, דבהא הלכה כרביים שהתירו מפני תקנת סופר, ואף דרב פסק כר"א, הא רב פפי משמיה דרבא דבתרא הוא הלא פסק כת"ק, ונהי דבהא לא קי"ל כוותיה דלא חיישינן למיחזי כשיקרא כדמוכח מרב נחמן ור' יוחנן, מ"מ בהא דפסק כת"ק עכ"פ לענין טופסי גיטין קי"ל כת"ק ע"ש. ואף על פירוש זה יש להעיר, שאין לומר דטעמא דת"ק שסבר שצריך להניח מקום השם והמעוה וכו' בשטרות, הוא רק מפני מיחזי כשיקרא, שהלא כתוב בגמרא שם, "מאי תקנה אמר ר' יונתן מפני תקנת סופר ור"א היא דאמר עדי מסירה כרתי, ובדין הוא דאפילו טופס נמי לא לכתוב ומשום תקנת סופרים שרו רבנן, ר' יהודה פוסל בכולן גזר טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין ור"א מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים טופס אטו תורף גזר שטרות אטו גיטין לא גזר." הרי לתנאים במשנה כל הטעם של גזירות אלו הוא מפני אטו גיטין ושמה כותב גט שלא לשמה, ולא מפני מיחזי כשיקרא. ולכן י"ל שסבר רב פפי שאחר התנאים במשנה הנ"ל גזרו רבותינו שאף יש חשש משום מיחזי כשיקרא. ולכן סבר רב פפי שלת"ק בשטרות הטעם האיסור הוא מפני אטו גיטין וחשש לשמה, אלא בשטרות לא קי"ל כת"ק בזה אלא כר"א בתרא ואין לגזור שטרות

ולפי זה שפיר הוא מה שמרן פסק בס"מ כתוספות והרא"ש והטור ודלא כרש"י כיון דמצינו שאף הרמב"ם סבר כן. ומה שבב"י הוא לא הביא מ"ש הרמב"ם אולי י"ל שבבדק הבית הוא הביא דעת הרמב"ם אלא שהוא נאבד, וכמ"ש בשם הגדולים במע"ב אות לא ד"ה בדק הבית, "ומבואר בהקדמה לבנו שנאבדו כמה קונטרסים, ואילו זכינו שיצא לאור בשלימות, אפשר דהיו מיושבים כמה השגות שהשיגו על מרן." וכן י"ל בנד"ד.

ד) וראיתי בתומים הנ"ל שהוא מיישב הרמב"ם באופן אחר, וז"ל "ודאי דס"ל לרמב"ם דבגמ' גיטין שם כו: אמרינן הלכה כר"א, ויש כאן ספק לאיזה ר"א נתכוון אם לר"א דרישא או לר"א דסיפא, דהא תרי תנאי אליבא דר"א, והגמרא ביקש לפשוט דעל ר"א דרישא אמר דאיך אפשר על ר"א דסיפא הא הוי מחזי כשיקרא, ודחי הגמרא דלא חיישינן. וא"כ הדבר בספק כמאן אמר רב הלכתא כר"א לאיזה תנאי דר"א נתכוון. ולכן בגט דאם נגזור טופס אטו תורף הוא גזרה בעלמא ומילתא דרבנן פסקינן לקולא דמותר לכתוב טופס כת"ק דמשנה, ולהיפוך בשטרות כיון דקי"ל דלא חיישינן למחזי כשיקרא ואין כאן רק גזרה שטרות אטו גט, אף זו הוי גזרה בעלמא ואזלינן לקולא וקי"ל הלכה כר"א דסיפא דבכל שטרות אפילו תורף כשר וכמ"ש התוספות. ולכן בשטרי הלואות העלים הרמב"ם דאסור לכתוב תורף וא"ש ודוק. ומ"מ צ"ע." הרי להרמב"ם יש ספק אם הלכה כר"א שהוא ת"ק או כר"א בתרא. ובספק דרבנן יש לאזיל לקולא.

ולענ"ד יש לדון בזה לפי מ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות, וז"ל "רבי יהודה יגזור טופס אטו תורף, ר"ל חושש שיכתוב ג"כ כוונת השטר שאמר ת"ק שיניח מקום עד שיכתוב בו שם הבעלים, וכשעשה כן ר"ל שיכתוב תורף השטר ואינו יודע למי הוא עד שיזדמן שמות הנוסח למי שיזדמן, הרי זה חספא בעלמא. ואמרו מפני התקנה, אמרו מפני תקנה הסופר הקילו עליו והותר לו כתיבת טופסי הגיטין כדי שלא יבטל, וצריך שיניח ג"כ מקום הרי את מותרת לכל אדם. והלכה כרבי אליעזר." ולכאורה יש להעיר על דבריו, איך הוא לא הזכיר דברי ר"א בסוף המשנה ועדיין כתב שהלכה כמותו. אלא יותר נראה שהוא כיון לפירוש הרב המגיד שהת"ק הוא ר"א, ושההלכה היא כת"ק. וכן הוא בלחם יהודה הנ"ל, שכתב "וכן צ"ל דעתו בפירוש המשנה דכתב הלכה כר"א ר"ל אדר"א קמא. וכן נמי הבנת המגיד משנה ע"ש. וכן הוא במעשה רקח שם שכתב, "...דהלכתא כר"א. ומפרש רבינו דהיינו ת"ק ודלא

אטו גיטין משום חשש לשמה, אלא סבר רב פפי שאחר זמן המשנה עדיין יש חשש בשטרות מפני מיחזי כשיקרא. ולדידן דלא קי"ל כרב פפי רק לגבי מיחזי כשיקרא, מצינו שאין לחוש כלל בשטרות (וכבר כתבתי לעיל שדין גט לחוד ודין שטר לחוד). ומ"ש המהרא"ל הנ"ל, "ואף דרב פסק כר"א, הא רב פפי משמיה דרבא דבתרא הוא הלא פסק כת"ק...". י"ל שלדעת הרמב"ם מ"ש הגמרא שרב פסק כר"א, הכוונה היא לת"ק ולא לר"א בתרא, (והוא איירי לגבי גיטין ולא לגבי שטרות) וכמבואר בדברי הרב המגיד הנ"ל וכמ"ש הלחם יהודה והמעשה רקח והמראה הפנים הנ"ל.

ולפי כל הנ"ל שפיר הוא מה שמרן לא פסק כרש"י, ואין לומר שהרמב"ם סבר כרש"י. ושוב ראיתי בערך השולחן בס"מח אות א שכתב, "דעת רש"י שצריך להניח מקום הלוח והמלוה והמעות. וכבר הוכיחו התוספות והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והריטב"א בחידושי דר"א דקי"ל כוותיה מכשיר בשאר שטרות לכתוב הכל שם הלוח והמלוה והמעות. וגם הר"ן שכתב כלשון רש"י בפי' ההלכות, הרי בחידושי שם דחה פירש"י ע"ש בפנים. וכ"כ ר' ירוחם נתיב ד' ח"ב שכן דעת כמה פוסקים ומשמע שכן דעתו. והש"ך קיים פירש"י והביא דברי הראב"ן והר"ן דס"ל כוותיה ע"ש. ואנו אין לנו אלא פסק הטור ומרן ורוב הפוסקים שדחו פירש"י, וכן פסק מהרש"ל ביש"ש פ' כל הגט ס"ג ע"ש." והכי נקטינן.

סימן קנא.

שאלה: האם יש ליישב דעת מרן בדין לוח ולוח ואח"כ קנה, ובעל חוב גבה שלא בבית דין.

תשובה: (א) כתב הטור בס"קד י, "כתב הרמב"ם וכן הדין בלוח ולוח ואח"כ קנה שאין בהן דין קדימה, ומי שקדם וגבה מהם אפילו קרקע אין מוציאין מידו. וכ"כ רבינו יונה וכתב מיהו דוקא שגבה בבית דין כגון שהגבוהו ב"ד קודם שידעו שהיה שם חוב אחר, אבל אם מעצמו גבה אפילו ע"י שומא דליכא למימר מאן שם לך, מה שגבה לא גבה. וכתב א"א הרב רבינו אשר ז"ל נראה דבריו במקרקעי אבל במטלטלי מה שגבה גבה אפילו שגבה מעצמו".

ומ"ש הטור בשם הרא"ש הוא בפ' הכותב אות יא, וז"ל "כתב הרמב"ם ז"ל (פ"כ מהל' מלוה הל"א) (וכתב בהג' ב"ח שם והב"י שצ"ל הרמב"ן) לוח ולוח ואח"כ קנה

דאמרינן חולקין אם קדם אחד מהם ותפס הכל אין מוציאין מידו, לפי שלא אמרו חכמים אלא בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה. ואף בזה נחלקו לקמן (דף צד:): אבל בששניהם שוין לכ"ע אין מוציאין מידו. וכן משמע מתוך דברי רב אלפס שמשוה דין לוח ולוח לשני שטרות שזמנן ביום אחד וכתב דיהבינן לאיש... והר' יונה ז"ל כתב הא דאמרינן אם לוח ולוח ואח"כ קנה חולקין, וכן בכל המקומות שאמר בש"ס חולקין, אם קדם האחד וגבה מה שגבה גבה, ואע"ג דאמרינן בעל חוב מאוחר שקדם וגבה מה שגבה לא גבה, ה"מ מאוחר אבל זה שיש בו זכות קצת מה שגבה גבה, ודוקא כשגבה בבית דין שהגבוהו ב"ד קודם שידעו שהיה שם בעל חוב אחר, אבל אם גבה מעצמו אפילו ע"י שומא דליכא למימר מאן שם לך, מה שגבה לא גבה. והביא ראיה מדאמרינן דפ"ק דמציעא (דף טו.) בעל חוב גובה את השבח, ואמרינן עלה מאי שבח חצי שבח, לפי שהשבח שהשביח זה הלוקח שדה של המוכר, אותו השבח משועבד לו בשביל אחריות המכר שקבל כמו שהוא משועבד לבעל חובו של המוכר, והוא ליה זה השבח לבעל חוב ולוקח כמו לוח ולוח ואח"כ קנה שחולקין ויגבה בעל חובו חצי השבח, אע"פ שהלוקח מוחזק בכל השבח כיון שבא לידו, שלא בכח בית דין לא מהניא חזקתו, ואמרינן מה שגבה לא גבה. ונראה דבריו במקרקעי אבל במטלטלי מה שגבה גבה אפילו שלא בבית דין, כדאמר לעיל (דף פד.) בפירקין לר' טרפון בפירות תלושין דכל הקודם זכה" ע"ש כל דבריו.

והב"י שם, אחר שהוא הביא דברי הרא"ש הנ"ל כתב, "וכתב רבינו ירוחם בנ"ו ח"א שהרמ"ה כתב כי בכל ענין מה שגבה גבה, ומתוך כתב זה ושהעתקתי יתבאר לך דלהרמב"ן ז"ל אפילו שלא בבית דין נמי, וכן נראה פשט דברי הרי"ף והרמב"ם שסתמו ולא חלקו, וכתב הרב המגיד בפ' הנזכר (פ"כ מהל' מלוה הל"א) שהרשב"א הסכים לדברי הרמב"ם. והשתא כיון דכל הני רבוותא קיימי בחדא שיטתא כוותיהו נקטינן, ודלא כמ"ש נ"י בס"פ יש נוחלין (צ"ל פ' מי שמת) בשם קצת מפרשים דאם תפס טפי מפלגא מפקינן מיניה." הרי לדעת הב"י אף בקרקע י"ל שאם גבה שלא בבית דין מה שגבה גבה.

וראיתי בש"ך שם ס"ק יד שהקשה על הב"י וז"ל, "כתב הב"י דמשמע מדברי הפוסקים אפילו שגבה שלא בב"ד ודלא כמ"ש נ"י פ' מי שמת בשם קצת מפרשים דאי תפס טפי מפלגא מפקינן מיניה. ולפענ"ד דינו של הנ"י אמת גבי תפיסה, דהיינו כשתפס שלא מדעת הלוח או המוכר, וכל הפוסקים אפילו אותן החולקים על הר' יונה מודים בזה,

עכשיו נולד אלא מתחילת החדש נולד, והעמד קרקע על חזקתו, ונמצא שדר בשל חבירו וצריך להעלות לו שכר. הרי הטעם שלא מועילה תפיסה בקרקע כשיש ספק, הוא משום שצריך להעמיד קרקע על חזקתו.

אמנם בנד"ד הכל מודים בלוה ולוה ואחר כך קנה, שהלוה צריך ליתן הקרקע לבעלי חובות, ואין ספק בזה כלל, ולכן אין לומר כאן העמיד הקרקע ברשות הלוה, שודאי הוא אינו שלו כיון שהוא צריך ליתן הקרקע לבעלי חובות. אלא הספק כאן הוא לגבי בעלי החובות, דהיינו אם ליתן הקרקע לזה או לזה, ולכן בזה כיון שאין חזקה שהקרקע למלוה זה או למלוה זה, אז כשתופס אחד מהם הקרקע מה שגבה גבה, כיון שאין כאן חזקה ולא שייך לומר כדברי רב נחמן "קרקע בחזקת בעליה עומדת". ויש לדמות זה למ"ש הנ"י שם, "...אבל תיקו שדינו שיחלוקו שאין אחד מהם מוחזק יותר מחברו, אם תפס אחד מהם אין מוציאין מידו, וכן כתב הרי"ף ז"ל בהנך בעיי בריש פ' המפקיד שעלו בתיקו ופסק בהם הרב ז"ל דחולקין משום דקי"ל דכל ממון המוטל בספק דליכא לאוקמיה אחזקת דמריה קמא חולקים, דאם קדם חד מנייהו ותפס לא מפקינן מיניה." ואף בנד"ד י"ל הכי, שהספק הוא בין בעלי החובות, ואין אחד מהם יש חזקה, ולכן אם תפס אחד מהם אין מוציאין מידו.

ועוד י"ל דמצינו במהרי"ק ס"קח שכתב, "הא דמסיק רב נחמן בשילהי השואל (קב:) דקרקע בחזקת בעליה עומדת ואע"ג דאפיך מיפוך ואפילו בא בסוף החודש כולן למשכיר וצריך השוכר לפרוע כל שכר החודש למשכיר אע"ג שהבית בחזקתו לענין הדירה, שהרי מושכרת לשנה, ואפילו הכי לא אמרינן דתהוי בחזקתו לפוטרו מספק כדמוכח שם בהדיא, וכדפי' שם רש"י, אלא אמרינן העמד קרקע בחזקת בעליה, וע"כ היינו טעמא דמאחר שגוף הקרקע למשכיר אע"ג שהדירה לשוכר, יפה כח המשכיר בקרקע מכח השוכר, וחייב השוכר לפרוע כל השכירות אע"ג דמספקא לן אי אומר תפוס לשון ראשון או לשון אחרון כדאיתא התם." הרי כל טעם דלא מועילה תפיסת השוכר הוא משום שעדיין הקרקע למשכיר, ולכן אמרינן "קרקע בחזקת בעליה קיימת", אבל בנד"ד אין הקרקע ודאי לבעל חוב האחר, ולכן שפיר י"ל שמועילה תפיסה.

(ג) **ועוד** מצינו בתקפו כהן ס"צו. שהביא הסוגיא בב"ב לב: שכתוב שם, "אמר רב אידי בר אבין הלכתא כוותיה דרב יוסף בזווי, והלכתא כרבה בארעא דהיכא דקיימי ארעא תיקום". ופירש הרשב"ם "באותו דין ראשון דלעיל

דלשון מה שגבה גבה משמע או שהגבוהו ב"ד או שהגבהו הלוה עצמו, אבל כשתפס מעצמו לא, והכי קי"ל בכל דוכתא דתפיסה ל"מ בקרקע, וכמ"ש בספרי תקפו כהן ס"נח וס"צו, ותדע דאל"כ איך יתרצו הפוסקים הא דאמרינן בש"ס ס"פ מי שמת דבע"ח גובה חצי השבח מלוקח משום דהוי כלוה ולוה וקנה, ונתבאר לקמן ר"ס קטו. וראיה זו הביא הרא"ש פ' הכותב בשם ר' יונה, והיא ראיה ברורה, א"ו הם מפרשים דשאני התם שהלוקח מוחזק בשבח שלא ע"פ ב"ד ולא ע"פ המוכר, שהרי המוכר לא שם ליה השבח ה"ל כתפיסה דלא מהני, כן נ"ל ודו"ק. שוב מצאתי בתשו' נ' לב ספר א' דף מט, שגם הוא כתב שסברת רוב הפוסקים היא דלא כנ"י ולא שת לבו למ"ש. גם לא הביא כלל דברי הרא"ש בפ' הכותב הנ"ל, ונראה שלא ראה דברי הרא"ש בזה, גם בלא"ה הרי הר' יונה והרא"ש חולקים, ונראה דאישתמיטתיה לן לב דבריהם, שהרי לא הביאם כלל שם ע"ש. הרי הש"ך פליג על הב"י הנ"ל.

(ב) **ובתחילה** יש לדון במ"ש הש"ך, "והכי קי"ל בכל דוכתא דתפיסה ל"מ בקרקע, וכמ"ש בספרי תקפו כהן ס"נח וס"צו". וראיתי שם בס"נח. שכתב, "...ואדרבה הך דחודש העיבור מיקרי תפיס ברשות ואפ"ה לא מהני תפיסה לרב נחמן דקי"ל כותיה מטעם דקרקע שאני דבחזקת בעלים קיימא וכמו שהביאתי לעיל ס"נג, לשון הנ"י שעומד בשיטת הרמב"ן." וראיתי בס"נג. שהביא את לשון הנ"י בפ"ק דב"מ (דף ג. ברי"ף) וז"ל "ומיהו כי אמרינן דבספיקא דממונא תפיסה ברשות מהני, הני מילי במטלטלי אבל במקרקעי אפילו ברשות לא מהניא, וראיה לדבר דקי"ל כרב נחמן דאמר בסוף השואל דפלוגתיהו דשוכר ומשכיר בחודש העיבור כולו למשכיר משום דקרקע בחזקת בעליה עומדת" ע"ש. הרי בקרקע י"ל שהוא בחזקת מריה קמא.

ויש לבאר את הדבר. כתוב במשנה בב"מ קב. "המשכיר בית לחבירו לשנה, נתעברה השנה נתעברה לשוכר, השכיר לו לחדשים נתעברה השנה נתעברה למשכיר". וכתוב בגמרא שם, "רב ושמואל דאמרי תרויהו כור בשלשים אני מוכר לך יכול לחזור בו אפילו בסאה אחרונה, כור בשלשים סאה בסלע אני מוכר לך ראשון ראשון קנה, התם טעמא מאי משום דתפיס הכא נמי קא תפיס, ורב נחמן אמר קרקע בחזקת בעליה קיימת..." ע"ש. ופירש"י "התם משום דתפיס הוא. ולעולם מספקא ליה לשמואל, הלכך מכי תפיס אין בנו כח להוציא מידו העמד דבר על חזקתו. ורב נחמן אמר קרקע בחזקת בעליה עומדת. ואפילו בא בסוף החדש כולו למשכיר שהספק לא

דנקטינן חזקת מרה קמא, אבל כשהספק הוא דינא כמאן, אז ודאי אין מקום לשום חזקה בערך בית דין, דבית דין מפקיעין ממון והחזקות, א"כ לא נשאר כאן שום מקום לשום חזקה, וא"כ הדבר נשאר בספק, שהחזקות נתבטלו מסבת בית דין, וכיון שכן שב ואל תעשה שאני, ולכן לא נוציא העומד בתוך קרקע ונשים בתוכו הראוין, אלא הדבר כמו שהוא, וזהו שאמרו התוספות לא שייך למימר כוליה האי אוקמה אחזקה... ע"ש. ויש לדון בזה, שהלא כשיש ספק ובית דין אינו יכול להכריע אין בית דין מפקיעין ממון, ולכן כשיש ספק בדינא אין לומר סברת מהר"א ששון הנ"ל.

לכן נראה לענ"ד דכדאמרינן תרי ותרי "הוו תרי ותרי כמאן דליתנהו דמי" כמ"ש התוספות הנ"ל, ולכן נשאר רק הספק במציאות, כגון בכתובות כ. אם בר שטיא מכר נכסיו כשהוא היה שוטה או בעת שהוא שפוי, ובספק מציאות כזה אזלינן בתר מריה קמא, אבל בספק בפלוגתא דרבוותא שהוא ספק דדינא אזלינן אחר מי שמוחזק עכשיו. וי"ל דשאני ספק בפלוגתא דרבוותא מספק במציאות, דבספק דמציאות אפשר שאירע ודאי כזה או ודאי כזה, אבל בפלוגתא דרבוותא הדין לעולם בספק ואין לומר שמא הלכה ודאי כפלוגי או כפלוגי, שאף מעיקרא אמרינן שדין זה בספק. וזה כמו דמצינו בחולין כב: שכתוב שם, "אי אמרת ספיקא הוי, איצטריך קרא למעוטי ספיקא". ופירש"י "מי איכא ספיקא קמי קודשא בריך הוא...". וכן הוא בתוספות שם, שפירשו, "שאינו ספיקא קמי שמיא... דקמי שמיא גליא" ע"ש. הרי בשלמא שלפני בני אדם יש ספק מ"מ בשמים אין ספק. לכן י"ל במציאות כגון אם מכר כשהוא שוטה או כשהוא שפוי, י"ל "דקמי שמיא גליה", ולכן בזה אזלינן אחר מריה קמא כיון שאולי הנכסים ודאי שלו. אמנם לגבי פלוגתא דרבוותא כיון דאמרינן לא בשמים היא והכל תלוי בידינו, ואנו בספק כמי ההלכה, אז בזה אין לומר דאזלינן אחר מריה קמא שאין לו לומר שאולי ההלכה כמ"ד שהקרקע שלו, כיון אף מעיקרא הלכה זו בספק ואין למריה קמא לומר אולי ודאי הקרקע שלי, משא"כ בספק מציאות.

וכן מצינו סברה כזו בחקרי לב (הובא דבריו באיסור והיתר דף רצא) וז"ל "דבספק במציאות הרי קמי שמיא גליא מה שבאמת המציאות, ולכן ספק דאורייתא במציאות מן התורה לחומרא, משא"כ בספיקא דדינא הקב"ה מסר הכרעת ההלכה בידי חכמי ישראל, שהראה לו הקב"ה למשה מ"ט פנים להתיר ומ"ט פנים לאסור. ושאלו ההלכה ואמר לו זהו מסורה בידי חכמי ישראל. א"כ נחלקו

מספקא ליה לרב אידי בר אבין טעם של מי משניהם נראה יותר, הלכך פוסק בראשון כרבה דאמרינן מה לנו לשקר ויעמוד על מקחו דכיון דלא אתברירו טעמיהם של רבה ורב יוסף המוציא מחבירו עליו הראיה...". ופירשו בתוספות שם דעת הרשב"ם, "וצריך לדחוק ולפרש ולחלק בין ספיקא דתרי ותרי לספיקא דדינא, דהא דלא אוקמה בחזקת מרה קמא כמו בנכסי דבר שטיא דאמרינן (כתובות כ.). אוקי תרי בהדי תרי ואוקי נכסי בחזקת בר שטיא, התם הוו תרי ותרי כמאן דליתנהו דמי ואוקמיה ארעא בחזקת מרה קמא, אבל הכא דמספקא לן דינא כמאן התם לא שייך כולי האי למימר אוקמה אחזקת מריה קמא ומוציא מיד המוחזק" ע"ש. הרי בתרי ותרי אזלינן אחר מריה קמא, אבל כשיש ספק דדינא אזלינן אחר מי שיש הקרקע בידו עכשיו. ואחר שהביא התקפו כהן שהפסקי הרא"ש סבר כר"י בתוספות, הוא כתב "...אבל בעלמא משמע דסברת הרשב"ם קושטא היא דבפלוגתא דרבוותא לא מפקינן מיד המוחזק (דין קרקע לא מהני תפיסה בפלוגתא דרבוותא אפילו תפס ברשות עיין לעיל ס"צב)". ואיני מבין מ"ש בסוגרים, שהלא הרשב"ם איירי בדין קרקע, ועדיין הוא סבר דמהני תפיסה. אלא נראה כוונתו שיש חולקים על סברת הרשב"ם וזה מ"ש לעיין בס"צב, ושם הוא הביא מ"ש הרב המגיד בהל' גירושין פ"ח הל"כא, "ויש מי שאמר שהדבר ספק הלכתא כמאן מתרין לישני ובגיטין וקידושין הוא ספק מגורשת וספק מקודשת, ובממונא אי ארעא היא קיימא בחזקת מריה קמא, ואי מטלטלין נינהו ומסרה ליד מקבל לא מפקינן להו מיניה". וכן הוא ברשב"א בגיטין עה. ד"ה ולענין פסק הלכה, וכן הוא בר"ן שם ד"ה ולענין הלכה (דף לו. ברי"ף). אע"פ כן, נראה שהרשב"ם הנ"ל לא סבר כן.

מ"מ מצינו שרבים סוברים כהרשב"ם וכדמצינו במשנה למלך בהל' שכירות פ"ז הל"ב, שכתב "כללו של דבר דכל הני רבוותא קיימי בשיטת רשב"ם, ולא מצינו מי שיחלוק עליו בפירוש כי אם ר"י בעל התוספות, ויחידאה הוא" ע"ש. (ויש להעיר עליו מהרשב"א והר"ן והרב המגיד הנ"ל, ועיין שם מ"ש בדעת הרשב"א). אלא עדיין יש לדון אם נד"ד דומה לתרי ותרי או לפלוגתא דרבנן. ועוד יש לחקור מה הוא החילוק ביניהם.

וראיתי למהר"א ששון ז"ל בתורת אמת ס"רו שכתב לבאר החילוק בזה, וז"ל "והתירוץ הנכון בזה הוא דכונת התוספות (שפירשו דעת הרשב"ם) היא דבשלמא גבי תרי ותרי הוו להו כמאן דליתנהו והדרינן לכללים בחזקת מרה קמא עדיפה, והוה ליה כשנים הבאים בלא שום עדות

דלא תנעול דלת בפני לוין אלמוה רבנן לשיעבודא דבעל חוב שלא יפסיד כלל ממה שמכר הלזה קרקע המשועבד לו, ויגבה בשבח מן הלוקח כמו שהיה גובהו אילו היתה השדה ביד הלזה והיה גם הוא עמל בה ומשביחה"ע"ש. ועיין עוד בזה בסמ"ע בס"קטו ס"ק ג מ"ש לבאר דעת הרא"ש, ובכלל דבריו כתב "...די בכח התקנה במה שהפקיעו מידו חצי השבח שהשביח השדה בידו...". הרי שייך כאן תקנת נעילת דלת ולכן "הפקיעו מידו חצי השבח", משא"כ כשאין תקנה כזו, ששפיר אמרינן מה שתפס הוא שלו. ולכן אין להביא ראיה מכאן ששאר פוסקים סברו כרבינו יונה והרא"ש, דשאני הכא כיון שיש תקנה מיוחדת ומשום תקנה זו "הפקיעו מידו חצי שבח".

(ה) וגם יש לדון במ"ש הש"ך הנ"ל "וכל הפוסקים אפילו אותן החולקים על הר' יונה מודים בזה, דלשון מה שגבה גבה משמע או שהגבוהו ב"ד או שהגבוהו הלזה עצמו". והלא כתב הנ"ל בסוף פ' מי שמת (דף עד. ברי"ף), "ולזה וחזר ולזה דאמרינן יחלוקו, אם קדם ותפס אפילו הראשון טפי מפלגא מפקינן מיניה דמדינא חולקין, כן דעת הר"ש ז"ל והריטב"א ז"ל בשם האחרונים, אבל הרמב"ם ז"ל פירש דמספיקא הוא הלכך אי תפס קמא דוקא לא מפקינן מיניה, וכן כתב הרא"ם ז"ל. הרי נראה מזה שאם תפס, דהיינו שלא בבית דין ושלא ברשות הלזה, לדעת הרמב"ם לא מפקינן מיניה. הרי זה שלא כהש"ך שכתב וכל הפוסקים מודים דמה שגבה גבה משמע או שהגבוהו ב"ד או שהגבוהו הלזה עצמו. שוב ראיתי לר"א פאלומבו ז"ל ביד המלך בהל' מלוה פ"כ הל"א שכתב, "וכתב הש"ך ח"מ ס"ק יג (צ"ל יד) דדינו של הנ"ל כ"ע מודו משום דלא התפיסו לזה או ב"ד ע"ש. וצ"ע מ"ש אח"כ הנ"ל אבל הרמב"ם כתב וכו' ע"ש" הרי כדברינו.

וכן יש להוכיח מרבינו ירוחם בשם הרמ"ה, שכתב רבינו ירוחם ספר מישורים נ"ו ח"א, "...והרא"ש כתב דאפילו גבה מעצמו מה שגבה גבה במטלטלי אבל בקרקעי מודה לדברי רבי יונה. והרמ"ה כתב כי בכל ענין מה שגבה גבה. הרי משמע שסבר הרמ"ה שבכל ענין, דהיינו בין במטלטלי ובין בקרקעי מה שגבה מעצמו גבה. ואף זה שלא כמ"ש הש"ך הנ"ל שסבר דבעינן דוקא בב"ד או שהגבוהו הלזה עצמו, אלא אף שתפס מעצמו מהני.

וכן נראה מספר התרומה שער מג ח"ד ס"יג שכתב, "ואיכא מ"ד דדוקא אנו לא יחבינן לאתתא אבל אי תפסה קרקע או מטלטלין או מעות שקנה אחר שלזה ונשא או נשא ולזה, זכתה בתפיסתה ומפסיד בעל חוב, וכדפסקינן

הפוסקים ולא נפסק הלכתא כמו מי, אז מי שיעשה כמו אחד הדיעות יש לו על מה לסמוך, היות וקמי שמיא לא גליא כמי ההלכה, וסד"א לחומרא ככה"ג לכ"ע הוא מדר' (בפלוגתא דרבוותא). הרי שיש חילוק בין מציאות ובין פלוגתא דרבוותא. ולכן גם יש לפרש דעת הרשב"ם הכי, דבספק במציאות אזלינן אחר מריה קמא, אבל בפלוגתא דרבוותא אזלינן אחר מי שיש לו הקרקע עכשיו.

ולפי זה י"ל בלזה ולזה ואחר כך קנה שהשעבוד לשני המלוים בא בבת אחת בשעת שהלזה קנה הקרקע, ואין לומר כאן שמא ודאי הקרקע למלוה זה או שמא הוא ודאי למלוה זה, שהוא בגדר של ספק מעיקרא, אז י"ל שזה דומה לפלוגתא דרבוותא שנשארת בספק, ולכן לדעת הרשב"ם אין אזלינן אחר מריה קמא. ולפי זה י"ל שלדעת הרשב"ם ודע' מ"ש הש"ך "והכי קי"ל בכל דוכתא דתפיסה ל"מ בקרקע", אינו שייך בנד"ד.

וראיתי בלחם רב ס"קנד, שאחר שהביא את הרשב"ם הנ"ל הוא הביא מ"ש הרא"ש בתשובה כלל א. שאלה ח, "...וז"ל 'כך קבלתי מפי רבנא מאיר ז"ל היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא לא מפקינן מספק ואוקי ממונא בחזקתיה, והכי אמרינן בפ' חזקת הבתים הלכתא כוותיה דרבה בארעא היכא דקיימא תיקום...'. ונראה ודאי מכאן דרבינו מאיר מפרש כפירוש רשב"ם דההיא דחזקת דמשום ספק פסקינן הלכה כרבה בארעא. וכן כתב מהר"י ן' לב ז"ל בפסקיו ח"ג נט, דדעת רבינו מאיר כרשב"ם... וכיון דנ"ד הוי פלוגתא אית לן לומר דאוקי ארעא בחזקת מי שהוא עכשיו לדעת מהר"ם ורשב"ם". וכל שכן בנד"ד י"ל הכי שהרי אף לדעת ר"י שחולק על הרשב"ם, וכן דעת הרא"ש בפסקיו שם (ועיין בתקפו כהן ס"צו מ"ש לבאר סתירת הרא"ש מתשובתו הנ"ל לפסקיו), מ"מ בנד"ד אין בעל חוב האחר בכלל בחזקת מריה קמא כשפירשתי לעיל.

(ד) ועכשיו יש להשיב על מ"ש הש"ך הנ"ל, "ותדע דאל"כ איך יתצו הפוסקים הא דאמרינן בש"ס ס"פ מי שמת דבע"ח גובה חצי השבח מלוקח משום דהוי כלזה ולזה וקנה, ונתבאר לקמן ר"ס קטו, וראיה זו הביא הרא"ש פ' הכותב בשם ר' יונה, והיא ראיה ברורה, א"ו הם מפרשים דשאני התם שהלוקח מוחזק בשבח שלא ע"פ ב"ד ולא ע"פ המוכר, שהרי המוכר לא שם ליה השבח ה"ל כתפיסה דלא מהני".

ולענ"ד אין להביא ראיה מכאן, וזה מפני מ"ש הרא"ש בפ"ק דב"מ אות לח לבאר הטעם לדין הנ"ל, וז"ל "משום

לאשה כלום תטול ואם לאו תדחה מפני בעל חוב, שהרי בעל חוב הפסיד והוציא מעותיו והאשה לא חסרה דבר, שיותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא. הרי י"ל שרק לגבי אשה מרן פסק כהרא"ש משום טעם זה, אבל בשני בעלי חובות, שפיר י"ל שאם אחד תפס קרקע שלא בבית דין דאין מפקינן מיניה.

וכן ראיתי תירוץ זה בנפת צופים שם וז"ל "וראיתי למר דודי נר"ו שרצה ליישב דבזה ג"כ יפה כח בע"ח שהוציא מעותיו וגם משום נעילת דלת בפני לוויין, משא"כ באשה לגבי עיקר ותוספת ומתנה שחיובה קלוש שאינה נפסדת בזה שלא הוציאה מעות וגם ליכא נעילת דלת, שיותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא, לא ייפו כחה דליהוי תפיסתה מעצמה תפיסה כדין ב"ח, דמהאי טעמא נמי אמרינן דהיכא דלא תפיס חד מינייהו אע"ג דחל שעבודם בשוה תדחה האשה וגובה ב"ח. הרי כשביארתי לעיל.

אלא שבעל הנפת צופים שם דחה תירוץ זה, וז"ל "ולדידי לא נהירא, דכל כה"ג הו"ל לרבינו הב"י לפרש, ותו מנ"ל לרבינו הב"י גופיה לפלוגי בהכי מדנפשיה, והלא לא אמרו אלא שאם קדמה ותפסה מה שתפסה תפסה, ואית לה למידיינה לפי דעתו כדיניה דב"ח שאפילו שלא בב"ד מהנייא תפיסתו. ולענ"ד אין כאן קושיא, ששפיר הוא למרן מדעתו הרחבה לעשות פשרה בין הפוסקים, וכן י"ל בנד"ד כיון שיש טעם נכון לחלק בין אשה וכתובתה ובין שני ב"ח כשפירשתי לעיל. ומה שמרן לא פירש כל זה בב"י, י"ל כמ"ש המחבר בי"ד ס"מ ס"ק ד בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפט וברוח בא"ר והדר משמעתיא אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע. והקירוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה" ע"ש. וכן י"ל בנד"ד, שאולי בבדק הבית הוא פירש כל זה "אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה".

ושוב כתב הנפת צופים שם, "והנכון בעיני דרבינו הב"י באה"ע הביא לדברי הרא"ש והכרעתו דבין בשניהם ב"ח, בין באשה ובע"ח לא מיקרי גביה בקרקע אלא בב"ד, ולא אסיק אדעתיה להכריע דלא כהרא"ש אלא בטח"מ שהוא

דלוה ולוה וחזר וקנה דיחלוקו כי אתו אהדדי וכי תפיס חד מניהו זכה בתפיסתו" ע"ש. הרי הוא השוה דין כתובה לדין לוה ולוה ואח"כ קנה, ובשניהם אם תפס קרקע זכה, דהיינו אף שלא בב"ד.

וכן ראיתי בגדולי תרומה שם שכתב, "להרמב"ם והרמב"ן ז"ל דבין בב' ב"ח בין באשה וב"ח כל שאין בהם דין קדימה כל שקדם אחד מהם וגבה בין במטלטלין בין בקרקע בין ע"י ב"ד בין ע"י עצמו מה שגבה גבה ואין מוציאין מידו, שכן הוא הדין בכל מקום שאמרו חולקין ולא אמרינן מה שגבה לא גבה אלא במאחר שקדם וגבה." הרי זה כמו שפירש הב"י, ודלא כהש"ך.

ו) ועדיין יש לדון בזה לפי מ"ש מרן באה"ע ס"ק ג, וז"ל "אם זמן שניהם שוה או שנשא ולוה ואח"כ קנה או שלוה ונשא ואח"כ קנה, שחל שעבודה כאחד בשעה שקנה, בין שהניח מקרקעי או מטלטלי ינתנו לבעל חוב ותדחה האשה מגביית עיקר ותוספת. ואם קדמה האשה ותפסה קרקע, אם קדמה וגבתה בבית דין כגון שהגבוה בית דין קודם שידעו שהיה שם בעל חוב, אין מוציאין מידה, אבל אם גבתה מעצמה אפילו ע"י שומא מפקינן מינה, ואם קדמה ותפסה מטלטלין אפילו שלא בב"ד לא מפקינן מינה." הרי כאן הוא פסק כהרא"ש שיש לחלק בין קרקעי ומטלטלי, ובקרקעי תפיסה מועילה רק בבית דין. וכן נראה מהטור והב"י שם. ונראה שזה סותר מ"ש הב"י בח"מ ס"ק ד הנ"ל ששם הוא לא פסק כהרא"ש. וכן ראיתי ברעק"א בח"מ שם שכתב על דברי הש"ך ס"ק יד הנ"ל שחולק על הב"י שם, "וכן פסק הב"י עצמו בשולחנו הטהור באה"ע ס"ק ג, דבקרקע לא מהני תפס כי אם בב"ד." וכן הוא בפ"ת שם (אלא בטעות כתב הגר"א במקום הגרע"א). הרי שמרן באה"ע סותר מ"ש בח"מ. אלא ראיתי בבדק הבית באה"ע שם שכתב על דין זה, "ועיין בח"מ ס"ק ד" ואולי שנראה מכאן שמרן הרגיש בסתירה זו.

וכן ראיתי בנפת צופים ח"מ ס"ע, שהקשה כן על מרן הב"י בח"מ ס"ק ד הנ"ל, וז"ל "ותו איכא לאתמוהי אמאי בההיא דאה"ע ס"ק ג, בלוה ונשא וקנה או איפכא נשא ולוה וקנה, שחל שעבודם כא', פסק כה"ר יונה והרא"ש דדוקא קדמה וגבתה על ידי ב"ד הוא דהויא גביה ודלא כהכא" ע"ש.

אלא נראה לענ"ד שאין כאן סתירה, ויש לחלק בין דין אשה ובין שני בעלי חובות, דשאני דין אשה כמ"ש הרמב"ם בהל' אישות פ"ז הל"ד, וז"ל "...ואם נשאר

גבייתו כלום, משא"כ הכא שהגבוהו לזה מיהת, לכך גבייתו גבייה" ע"ש. ולפי זה אין קושיא מכאן על מ"ש הב"י בס"קד.

לכן למסקנה נראה שבלוה ולוה ואח"כ קנה יכול ב"ח לגבות אף שלא בבית דין, וכדעת מרן בב"י.

סימן קנב.

שאלה: האם יש ליישב שיטת מרן מקושיות המהרח"ש והלחם משנה והמשכנות הרועים, לגבי מעכב בתשמיש וחזקה בחצר השותפים כשאין מחיצה.

תשובה: (א) כתוב במשנה בב"ב נז. "היה מעמיד בהמה בחצר תנור וריחים וכיריים ומגדל תרנגולים ונותן זבלו בחצר, אינה חזקה. אבל עשה מחיצה לבהמתו גבוה עשרה טפחים, וכן לתנור... הרי זו חזקה." וכתוב בגמרא שם, "מאי שני רישא ומאי שנא סיפא... אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב הכא בחצר השותפין עסקינן דבהעמדה כדי לא קפדי אמחיצה קפדי. ובהעמדה כדי לא קפדי, והא תנן השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר, אלא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב הכא ברחבה של אחורי בתים עסקינן דבהעמדה כדי לא קפדי ואמחיצה קפדי. רב פפא אמר אידי ואידי בחצר השותפין ואיכא דקפדי ואיכא דלא קפדי, גבי ממונא לקולא גבי איסורא לחומרא, רבינא אמר לעולם לא קפדי, והא מני ר"א היא דתניא ר"א אומר...". ע"ש כל הסוגיא ומה שפירש הרשב"ם.

ו**כתב** מרן בס"קסא ה, "אחד מהשותפין שבקש להעמיד בה בהמה או ריחים לגדל בו תרנגולים, חבירו מעכב עליו, וכן שאר דברים שאין דרך בני המקום לעשותם בחצרותיהם בכולם השותפין מעכבין זה על זה, חוץ מהכביסה לפי שאין דרך בנות ישראל להתבזות על גב הנהר". והמעייין בטור יראה שכאן מרן אזיל כשיטת הרא"ש, שכתב הטור שם, "אחד מבני החצר שביקש להשתמש בחצר תשמיש קבוע או שאר כל דבר שאין דרך אנשי המקום לעשותו חוץ בחצרותיהן, בני החצר מעכבין עליו חוץ מהכביסה שאין דרך בנות ישראל להתבזות על גב נהר. ויראה מדברי רב אלפס שאין נקרא קבוע אא"כ עשה מחיצה לפני בהמתו או לתנור וכירים ועושה לול לתרנגולים, אבל בהעמדה בעלמא שהעמיד בהמה או תנור וכירים או מגדל שם תרנגולים, לא מקרי קבוע. ומדברי א"א הרא"ש ז"ל יראה דהאי נמי מקרי קבוע." הרי נראה מזה שמרן בש"ע לא הביא כלל דבעינן מחיצה, ולכן נראה

האחרון, ולכן במהדורא בתרא בספר בדק הבית שם בטור אה"ע רמז להכרעתו בטח"מ ע"ש. ודו"ק. כי הוא אמת, ולאחר הכרעתו בטור ח"מ בין אשה וב"ח בין שני לויין, שוים הם והוייא גביה לדעתו אפילו שלא בב"ד" ע"ש. ואין פירוש זה נכון בעיני, שהלא כלל גדול בידינו שמרן חיבר הש"ע אחר הב"י, ובכלל זה צ"ל שהוא חיבר ש"ע אה"ע אחר הב"י לח"מ, ולכן לפי סברת הנפת צופים שיש מחלוקת בין מ"ש מרן בש"ע באה"ע ובין מ"ש מרן בב"י בח"מ צ"ל דאנו קי"ל כהש"ע באה"ע, דהיינו כדעת הרא"ש, והוא היפך מסקנת הנפת צופים. אלא יותר נכון לומר שאין מחלוקת בין מ"ש מרן בש"ע אה"ע ובין מ"ש בב"י ח"מ, ולכן עדיין י"ל דגם קי"ל כהב"י בח"מ. עכ"פ למסקנה אף הנפת צופים שמרן פסק כמ"ש בב"י בח"מ הנ"ל.

(ז) **אלא** שעדיין יש להבין דעת מרן לפי מ"ש בש"ע ס"קג ו, וז"ל "אם ירד המלוה לנכסי לזה והחזיק בהם או מכרן בלא ב"ד אינו כלום, אפילו היתה משכונה בידו או אפותיקי מפורש, כיון שיכול לשלם לו מעות ולסלקו, וי"א שאם עבר הזמן שקבע לו לפרוע או שהיא משכונה מוחזקת ביד המלוה יכול למכרה." והמקור לזה בפסחים לא. (ועייין במאירי שם) ובספר התרומה שער שער מג ח"ב, ועייין בב"ח ובתומים, ולמהר"ם פארדו ז"ל בצדק ומשפט, מה שפירש בדין זה, ובערה"ש. (והב"י שם לא הביא שום מקור לדין זה, וכמו שהעיר בגדולי תרומה שם, ולענ"ד נראה שקצת הלשון בב"י היא חסרה ונאבדה.)

ולפי הסתם הנ"ל יש להקשות על מ"ש בב"י בס"קד הנ"ל, שאיך ב"ח יכול לתפוס בקרקע שלא בב"ד, שהרי לפי מ"ש מרן בס"קג הוא "אינו כלום". וכן הוא בנפת צופים הנ"ל וז"ל "ועל כל זה קשה לי טובא דאיפכא שמעינן ליה למרן ז"ל לעיל ס"קג ו, וז"ל אם ירד המלוה לנכסי הלזה והחזיק בהם או מכרן בלא ב"ד אינו כלום. ע"ש. ושמא יש לחלק בין הגובה מנכסי לזה היכא דליכא ב"ח וכההיא דס"קג לגובה במקום ב"ח, דבגובה במקום ב"ח אלמיה לגבייתו משום פסידא שלא יצטרך לחלוק עם אחר כנ"ל. ויותר נ"ל שאף מרן הב"י לא מפיך אלא שא"צ גביה בב"ד אבל גביית לזה עצמו בעי, דתפס מאליו לא מהניא ולא כלום בקרקע, והא דכתב בסוף דבריו ודלא כמ"ש הנ"י וכו', משום דמשמע מהנ"י דאפילו תפס ע"י גביית לזה כיון שלא הגבוהו ב"ד מפקינן מיניה פלגא, וע"ז כתב הרב"י הא ליתא דלא בעי גבייה ע"י בית דין, מיהו גביית לזה מיהת ליבעי, ובהא ניחא ההיא דס"קג דאקשינן דכיון דלוה ליתיה קמן למיגבייה וב"ד לא הגבוהו ג"כ, אין

וגם ראיתי במשכנות הרועים מע"ח אות לח ד"ה עוד שכתב, "כתב מרן הב"י ז"ל דהרא"ש כתב גם לתירוץ השני והוא עיקר כדמשמע בגמרא עכ"ל. ולא ידענא מאי משמעותא טפי איכא בגמרא. ועוד אני תמיה כיון דמסתבר ליה לשיטת הרא"ש עדות ביהוסף דהכי משתמע ליה מהגמרא, א"כ מה עלה ע"ד דעת עליון, והיה העל'מה עין יוסף משולחן גבוה אשר יחסר לו דינא דשותפי בחצר תשמיש דהעמדה כדי אשר לא תזכרנה על דל שפתם, וגם דין הרחבה של חצר העלומי העין ה' נסתר" ע"ש. וכן כתב עוד שם ד"ה תבנא, על דברי מרן בש"ע, "...לא גילה רז דין חצר השותפים, וגם לא הביא על שולחנו דין רחבה של חצר..." ע"ש. דהיינו דמרן בש"ע ס"ק טו כתב, "היה מעמיד בהמה במקום מסוים לחצר חבירו או שהיה מגדל שם תרנגולים או מעמיד שם תנור וכירים ורחיים או שנתן שם זבלו, בין שהעמיד שם מחיצה בין שלא העמיד, אם נשתמש בדברים אלו וכיוצא בהם ג' שנים וטען על בעל החצר ואמר אתה נתת לי מקום זה או מכרתו לי, הרי זה חזקה." הרי מרן הביא כאן רק הדין של חצר חבירו, ולא הדין של חצר שותפים, וגם לא הביא דין רחבה.

ב) ולענ"ד נראה שאין קושיא על מרן, ונראה שמרן לא פסק כהרא"ש או כהרי"ף, אלא כהרמב"ם. ויש לבאר הדבר. מ"ש מרן בש"ע ס"ק הנ"ל הוא דברי הרמב"ם בהל' טוען פ"ב הל'יד ע"ש. וכן בס"קסא ה מרן הביא לשון הרמב"ם בהל' שכנים פ"ה הל"ג ע"ש. הרי מבואר שמרן אזיל כשיטת הרמב"ם בדין זה. אלא עדיין יש לבאר דעת הרמב"ם בדינים אלו, אם הוא סבר כהרי"ף או כהרא"ש.

ובתחילה יש לבאר קצת בדעת הרי"ף, ונראה שהטעם שהרי"ף פסק כאוקימתא קמא דרב נחמן, ולא הביא דין רחבה, הוא משום הרי"ף "לא כתב אוקימתא דרחבה משום דס"ל דכיון דרב פפא ורבינא מתרצי לאוקימתא קמא דרב נחמן, לא חיישינן למאי דהדר ביה ר"נ ואוקי ברחבה, דדילמא אי הוי שמיע לרב נחמן תירוצי דהנך אמוראי לא הוי הדר ביה, הלכך כוותיהו נקטינן", כמ"ש הב"י הנ"ל. ולכן כתב הדרישה בס"ק ס"כ, "בריי"ף שהיה ביד רבינו לא היה כתוב אוקימתא דרחבה, וכ"מ בדפוס תוגרמא דליתא שם אלא תירוצא קמא דרב נחמן." וכן הוא בב"ח בס"קסא שכתב, "ומה שנמצא כתוב בספרי הרי"ף שבידינו גם אוקימתא בתרא הוא טעות סופר, והגהה היתה כתובה בגליון והכניסוה המדפיסים בפנים, אבל בספרי ריי"ף ישנים לא כתוב אלא אוקימתא קמא" ע"ש. וכן הוא

שהוא אזיל כשיטת הרא"ש. וכן הוא בב"י שם, שאחר שהוא הביא הסוגיא בב"ב נז. הוא כתב, "...והרא"ש כתב גם תירוץ שני והוא עיקר כדמשמע בגמרא... ודעת הרמב"ם בפ"ה מהלכות שכנים כמ"ש רבינו שנראה מדברי הרא"ש." הרי הב"י כתב שפירוש הרא"ש העיקר בגמרא. ועוד כיון שהרמב"ם הסכים לדעת הרא"ש הלא הכי קי"ל, שהם שני עמודי הוראה כנגד הרי"ף שהוא יחיד, וכמבואר בהקדמת הב"י.

אלא מצינו שכתב הב"י בס"קמ אות יט בסוגיא זו, "...והרא"ש כתב אוקימתא דרחבה, משמע דס"ל כיון דרב נחמן גופיה הדר מחמת אותה פירכא לא חיישינן לתירוצי דאינך אמוראי, אבל הרי"ף לא כתב אוקימתא דרחבה משום דס"ל דכיון דרב פפא ורבינא מתרצי לאוקימתא קמא דרב נחמן, לא חיישינן למאי דהדר ביה ר"נ ואוקי ברחבה, דדילמא אי הוי שמיע לרב נחמן תירוצי דהנך אמוראי לא הוי הדר ביה, הלכך כוותיהו נקטינן. ודברי הרמב"ם פ"ב מהלכות טוען ופ"ה מהלכות שכנים, מטיין כדברי הרי"ף שלא חילק בין החצר לרחבה." הרי נראה מכאן שהרמב"ם סבר כהרי"ף, ודלא כמ"ש הב"י בס"קסא הנ"ל.

וכן הקשה המהרח"ש ז"ל בתורת חיים ח"ג ס"ה וז"ל, "אמנם הרא"ש ז"ל הביא גם תירוץ שני של רב נחמן משום דרב נחמן גופיה הדר ביה. והעולה לענין דינא דלהרי"ף הכל תלוי בעשה מחיצה כתירוצא קמא של רב נחמן דהעמדה כדי לא קפדי אמחיצה קפדי, וכך הם דברי הרמב"ם בס"י הנ"ל, והתימה מהרב ב"י ז"ל בס"קסא כתב שדעת הרמב"ם כמו שנראה מדברי הרא"ש, דבהדיא נראה מדבריו שפסק כדברי הרי"ף שאין לו חזקה אלא א"כ עשה מחיצה, וכן כתב הב"י גופיה בס"קמ שדבריו מטיין כדברי הרי"ף, אמנם להרא"ש והטור הכל תלוי בשני חזקה וכמו שהביא הטור ז"ל בס"קמ." הרי הוא הקשה על מה שנראה כסתירה בב"י.

וכן הוא בלחם משנה בהל' שכנים פ"ה הל"ג שכתב, "ועוד אני תמיה על הרב ב"י ז"ל, שכתב שם ודעת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות שכנים כמ"ש רבינו שנראה מדברי הרא"ש... אלא שהרב ב"י ז"ל עצמו דבריו סותרים, שכתב בח"מ ס"קמ בהל' חזקת קרקעות 'ודברי הרמב"ם ז"ל בפ"ב מהל' טוען ופ"ה מהלכות שכנים מטיין לדברי הרי"ף שלא חלק בין חצר לרחבה', הרי כתב שם שדעת רבינו ז"ל כדעת הרי"ף היפך האמור כאן." הרי הוא הקשה כמהרח"ש ז"ל.

בפ"ה דשכנים פסק כר"ף בשותפין בהעמדה כדי אפילו בחצר אין להן חזקה, ואפ"ה פסק דשותפין מעכבין זה על זה אפילו בהעמדת תנור כירים ורחיים בעלמא בלי שום קביעות, ש"מ דס"ל דאינם תולין זה בזה וק"ל. הרי מצינו שלגבי חזקה הרמב"ם סבר כהר"ף, ולגבי מעכב בתשמיש הרמב"ם סבר כהרא"ש. וכן הוא בב"ח בס"קסא הנ"ל שכתב, "מדברי הרמב"ם ריש פ"ה דשכנים שכתב בסתם דאחד מן השותפין שבא להעמיד בהמה וכו', חבירו מעכב עליו וכו', משמע להדיא כדברי הרא"ש דסבירא ליה דאפילו בהעמדה כדי מעכב עליו אפילו בלא עשה מחיצה... וכ"כ ב"י דדעת הרמב"ם בזה כדעת הרא"ש, ואע"פ דבדברי הרמב"ם שם ובפ"יב דטוען מבואר דסבירא ליה כרב אלפס דפוסק לגבי דין חזקה דאחעמדה כדי לא קפדי שותפים, ודלא כהרא"ש וכמ"ש הב"י גופיה למעלה בס"קמ אות כ, מ"מ בדין שותפים מעכבים סבירא ליה להרמב"ם דאפילו בהעמדה כדי נמי מעכבים" ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם יש לחלק בין מעכב תשמיש, ובין חזקה.

ולפי זה אין להקשות כלל על הב"י איך הוא כתב בס"קמ שהרמב"ם סבר כהר"ף, ובס"קסא שהרמב"ם סבר כהרא"ש, שבס"קמ הוא איירי לגבי חזקה ובוזה הרמב"ם סבר כהר"ף שרק כשיש מחיצה יש חזקה, ובס"קסא כתב הב"י שהרמב"ם סבר כהרא"ש דהתם איירי לגבי מעכב בתשמיש. ולכן נסתלקה קושית המהרש"ח והלחם משנה הנ"ל, ואין סתירה כלל בדברי הב"י.

ג) ולפי זה גם יש להשיב על קושית המשכנות הרועים הנ"ל שאם כתב הב"י בס"קסא שהעיקר כדעת הרא"ש איך הוא לא הביא דין רחבה בש"ע, שלהרא"ש העיקר כאוקימתא בתרא דרב נחמן. וי"ל כמו שכתבתי לעיל, שמרן פסק כהרמב"ם, ולדעת הרמב"ם העיקר כאוקימתא קמא דרב נחמן, ולכן שפיר הוא שמרן לא הביא דין רחבה בש"ע. ואף שכתב בב"י בס"קסא הנ"ל, "והרא"ש כתב גם תירוץ שני והוא עיקר כדמשמע בגמרא", הוא לא כתב כן להלכה, אלא שכן נראה לדעתו בסוגיא שם, אבל לדינא הוא סבר כהר"ף והרמב"ם דקי"ל כאוקימתא קמא דרב נחמן, אלא לגבי מעכב בתשמיש עדיין קי"ל כהרא"ש כיון שאף הרמב"ם מודה לדעת הרא"ש בזה כשביארתי לעיל, וזה מ"ש בב"י שם.

אלא לפי זה עדיין יש להקשות, שאם מרן פסק כהרמב"ם איך הוא לא הביא דין חזקה בחצר השותפים שיש חזקה רק כשיש מחיצה, והוא הביא רק דין חזקה לגבי חצר חבירו בס"קמ. ע"ש. וכן הקשה במשכנות הרועים הנ"ל,

בהג' הב"ח על הר"ף בסוגיא זו. ועוד נראה לדעת הר"ף שאין לחלק בין מעכב או חזקה, ובשניהם בעינן מחיצה. וכן הוא בב"ח בס"קסא שכתב על שיטת הר"ף, "לא הביא בפסקיו לגבי דין חזקה אלא אוקימתא קמא דרב נחמן דבחצר השותפין אהעמדה כדי לא קפדי אמיחה קפדי, משם יש ללמוד דה"ה לדין השותפים מעכבין בתשמיש קבוע דוקא היכא שעשה מחיצה" ע"ש. הרי לדעת הר"ף אין חילוק. (עיי' עוד לקמן שיש לפרש שיטת הר"ף באופן אחר, וכדעת הרמב"ם).

ודעת הרא"ש היא שבין מעכב בתשמיש ובין חזקה לא בעינן מחיצה. וכן הוא בב"ח הנ"ל שכתב, "אבל להרא"ש שהביא בפסקיו דאחעמדה כדי נמי קפידה השותפין, א"כ ה"ה בדין שותפין מעכבים יש ללמוד מדבריו דבהעמדה כדי נמי מיקרי קבוע" ע"ש. הרי אף להרא"ש אין לחלק בין מעכב ובין חזקה, ובשניהם לא בעינן מחיצה.

אמנם להרמב"ם יש לחלק, שלגבי חזקה בחצר השותפים הוא סבר כהר"ף שרק כשיש מחיצה יש חזקה, שאף הוא סבר כהר"ף שהעיקר כאוקימתא קמא דרב נחמן. וכן הוא בפ"ה דהל' שכנים הל"ה, שכתב לגבי חצר השותפים, "ואם העמיד בפני בהמה זו וכיוצא בה מחיצה גבוהה עשרה טפחים החזיק, שהשותפין מקפידין על מחיצה, והואיל והניחו מחל" ע"ש. וכן הוא ברב המגיד שם שכתב שלדעת הרמב"ם, "ובחצר השותפין הכל תלוי בעשיית מחיצה, ואין משגיחין על השנים" ע"ש. אלא לגבי מעכב בתשמיש, נראה שהוא סבר כהרא"ש שאף בלא מחיצה יכול השותף לעכב. וזה כמו שהוא כתב שם בתחילת דבריו, "אחד מן השותפין בחצר שהעמיד בהמה או רחיים וכיוצא בהן בחצר ולא מיחה בו שותפו, הרי זה מעכב עליו כל זמן שירצה." הרי כאן הוא לא הביא דבעינן מחיצה כלל, ודלא כהר"ף, וכן הוא בהל"ג ע"ש. וי"ל שאף שהוא סבר כאוקימתא קמא דרב נחמן, וכמו שכתבתי לעיל, מ"מ הוא סבר שזה רק לגבי חזקה, שכן המשנה בב"ב שם דברה בחזקה. ואין ללמוד דין מעכב מדין חזקה, ודלא כהר"ף בזה. וי"ל שהרמב"ם למד חילוק זה בין חזקה ובין מעכב בתשמיש, ממ"ש בגמרא שם, "א"ר יוחנן משום ר' בנאה בכל שותפין מעכבין זה את זה חוץ מן הכביסה...". הרי לגבי מעכב בתשמיש לא הזכיר כלל דבעינן מחיצה, משא"כ לגבי חזקה דבעינן מחיצה כדמצינו באוקימתא קמא דרב נחמן. ועיי' בדרישה בס"קסא אות ז שכתב, "דיש סברא לחלק בין קפידא דחזקה ובין קפידא דתשמיש... דאף בהעמדה כדי לא הוי חזקה, אפילו הכי יכול למחות... וראיה לזה שהרי הרמב"ם

ו"ל כהרא"ש ז"ל, ומש"ה לא כתב ו"א וכו' כנ"ל, ועיין בלבוש. אלא דאכתי לא פלטן דאמאי השמיט לדין רחבה ע"ש. הרי לדעתו הטעם שמרן לא הביא הדין של חצר השותפים שהביא הרמב"ם שיש חזקה רק כשיש מחיצה, הוא מפני שמרן לא סבר כהרמב"ם אלא כהרא"ש, ולדעת הרא"ש אין לחלק בין חצר חבירו ובין חצר שותפים שבשניהם לא בעינן מחיצה לחזקה, וכן הביא הרמ"א בדעת מרן.

ולענ"ד זה אינו, שהלא מרן הביא לשון הרמב"ם בין בס"קמ ובין בס"קסא, וודאי שהוא סבר כוותיה, ודלא כהרא"ש, ולכן שפיר הוא למה מרן לא הביא דין רחבה. והטעם שהרמ"א לא כתב י"א הוא מפני שכך דרכו בכמה מקומות, וכמ"ש הש"ך ב"ד ס"ע ס"ק יד בדין אחר, "הרב מבאר כן לדעת עצמו אבל דעת המחבר אינו כן... ולא כתב הרב כן בלשון וי"א כיון שאין בדברי המחבר הכרח, וכן דרכו בכמה מקומות." וכן הוא בפר"ח ב"ד ס"עב ס"ק ו, "ולדין אם יש בו ס' גם הלב מותר כפסק המחבר, והגהה כותב בסתם כאילו הרב מודה לדבריו, וליתא. וכן דרכו בכמה מקומות." ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שהרמ"א סבר כהריב"ש והרא"ש, ולא כתב בלשון י"א שהוא חולק על המחבר, מ"מ כן דרכו שאף שהוא חולק על מרן דאזיל כשיטת הרמב"ם, מ"מ הרמ"א עדיין לא כתב דעתו בלשון י"א. ולכן שפיר הוא מ"ש הסמ"ע, "...ומפני שלא כתב המחבר לפני זה בהדיא דעת הרמב"ם, מ"ה לא כתבו בשם י"א."

(ה) **ונראה** שיש להשיב על קושית המשכנות הרועים שאיך מרן לא הביא דין רחבה בש"ע אם הוא סבר כהרא"ש, באופן אחר. והוא שאף אם אמרינן שמרן בב"י בס"קסא סבר שהעיקר כהרא"ש, מ"מ כשהוא כתב דעתו בש"ע הוא חזר ממ"ש בב"י וסבר כהרמב"ם. וזה כדמצינו בכמה מקומות שמרן בש"ע היתה לו רוח אחרת מהב"י, וכמ"ש המחבר ב"ד ס"מז ס"ק ד בד"ה ואחשבה שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפט וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאף שבב"י בס"קסא סבר כהרא"ש, מ"מ בש"ע הוא חזר מזה וסבר כדעת הרמב"ם. ויש לומר שהטעם לזה הוא מפני שמרן סבר שמ"ש הטור

ו"ל "והיה העל'מה עין יוסף משולחן גבוה אשר יחסר לו דינא דשותפי בחצר תשמיש דהעמדה כדי אשר לא תזכרנה על דל שפתם". ולענ"ד נראה שמרן סבר שיש ללמוד דין חצר שותפים מדין חצר חבירו, וידוע שהפירוש של חצר "חברו", הוא לאו דוקא חברו ממש אלא איניש בעלמא כמבואר ברשב"ם בסוגיא הנ"ל, וי"ל שרק לגבי חצר חבירו מקפידים אף כשאין מחיצה, משא"כ בחצר שותפים שאין מקפידים אם אין שם מחיצה. וזה כמו שפירש הרשב"ם בב"ב נז. "ומ"ש סיפא... הא ודאי מקפידין בני חצר על איש נכרי שיביא כאן בהמותיו ומדלא מיחו ודאי הקנו לו מקום בחצר זה להעמיד בהמותיו, ואמאי אין לו חזקה, ולקמן מתרץ לה בשותפין." ולכן י"ל שרק בחצר חבירו, דהיינו איש נכרי כמ"ש הרשב"ם, י"ל שאין נ"מ אם יש מחיצה או לא, אבל יש לדון מיניה לחצר שותפים שאין הקפדה כשאין מחיצה. וזה כדעת הרמב"ם, ומרן סמך על סברה זו, ולא הביא דין מיוחד של חזקה בחצר שותפים כיון שהוא מובן מדין חצר חבירו. וכן נראה, שהלא הטור שאינו סובר כהרמב"ם, שאחר שהוא הביא הדין הנ"ל בס"קמ כתב, "...אפילו בחצר שותפות דאפילו שותפין קפדי אפילו אהעמדה לחודה, כ"ש בחצר איניש דעלמא דקפיד טפי." הרי הטור מוסיף דין חצר שותפים כיון שהוא צריך לפרש כן, שאם לא כתב כן ממילא שמעינן מדין חצר חבירו שבחצר שותפים אין חזקה אלא במחיצה, ולכן מוכרח להטור להביא דין חצר שותפים, אבל לדעת מרן שסבר כהרמב"ם, שפיר הוא רק להביא הדין של חצר חבירו, כיון ממילא שמעינן מיניה שדין חצר שותפים שאני ויש חזקה רק כשיש מחיצה. כן נראה לענ"ד, וכן יש לתרץ קושית המשכנות הרועים הנ"ל.

(ד) **ועוד** יש להעיר על המשכנות הרועים הנ"ל, שכתב הרמ"א בס"קמ טו על דברי מרן, "ואפילו היה לו חלק בחצר בשותפות, אם הוא מקום שדרכן להקפיד בזה או שעשו שאר דברים שדרך להקפיד עליו, ולא הקפידו עליו הוי חזקה למה שהחזיק. (כן דעת ריב"ש ס"רמט)". וכתב על זה המשכנות הרועים שם ד"ה עוד, "ומור"ם ז"ל הגיה עליו ואפילו יש לו חלק בחצר השותפים, והוא מדברי הריב"ש ז"ל שהביא הב"י ז"ל, ובתשובת הריב"ש מבואר להדיא דס"ל כדעת הרא"ש דפוסק כאוקימתא דמתני' ברחבה ע"ש. וא"כ לא הו"ל למור"ם לסתום. וכבר נתעורר בזה הסמ"ע, וכתב ומשום דמרן לא כתב בפירוש דס"ל כהרמב"ם לכך לא כתב וי"א ע"ש. ולענ"ד במור"ם שפיר חזי ועינוהי מטייפי למ"ש מרן בב"י ס"קסא דשיטת הרא"ש היא עיקר, ומש"ה לא הביא דין דחצר השותפים

ולכן י"ל שאחר שמרן כתב הב"י הוא חזר מפירוש הטור בדעת הרי"ף, והוא סבר שדעת הרי"ף כדעת הרמב"ם וכשביארתי לעיל, ולכן שפיר הוא למרן לפסוק כהרמב"ם בש"ע, וכרוב עמודי הוראה וכמבואר בהקדמתו להב"י. ולכן פשוט הוא שמרן לא הביא דין רחבה בש"ע שזה הוי רק לדעת הרא"ש, ודלא כהקשה עליו המשכנות הרועים הנ"ל.

(ו) ועוד ראיתי במשכנות הרועים שם מה שהוא הקשה על הב"י בס"קסא, שכתב הטור שם "שיראה" שיש מחלוקת בין הרי"ף והרא"ש. ופירש הב"י שם, "וכתב רבינו 'יראה', לפי שאם הרא"ש חולק על הרי"ף הוה ליה לכתוב 'כך כתב הרי"ף ולא נהירא מטעם כך וכך', ומדלא כתב כן משמע דלא פליגי, ולפיכך כתב יראה מדברי הרי"ף, ומדברי הרא"ש יראה" ע"ש. וכתב על זה המשכנות הרועים שם בד"ה וראיתי, "מה מקום להסתפק כיון דאוקמה בחצר ולא ברחבה ודאי דס"ל דאהעמדה כדי קפדי, ובודאי דפליג אמאי דהדר ביה רב נחמן... וכיון דהרא"ש ז"ל אוקמה כר"נ דמתני' ברחבה של חצר, ואין כאן מקום לחול ספקו של הטור. וע"ק טובא, דאדרבא בס"קמ. דמייתי לעיקר דינא דמתני', ומאי דאתמר עלה כת' בסתם ולדעת רב אלפס ז"ל וכו', וא"א כתב כו', יעו"ש. ואם איתא דהטור ספוקי מספק"ל בדעת רב אלפס ז"ל שם היה לו לגלות דעתו, כי שם ביתו ומנוחתו, ולא בס"קסא דמיירי במילתא אחריתי."

ולענ"ד יש להשיב, שאין כוונת מרן לומר בפירושו בדברי הטור, שהטור מספקא ליה בדעת הרי"ף והרא"ש, אלא אדרבה הוא ברור לדעת הטור שיש מחלוקת ביניהם, אלא כיון שהרא"ש לא כתב כן בפירושו, לכן כתב הטור מחלוקת זו בלשון "יראה". ועיין עוד בזה בהגהות הב"ח על הרי"ף בב"ב הנ"ל. ולכן שפיר הוא מ"ש הטור בס"קמ. מחלוקת זו בין הרי"ף והרא"ש ולא כתב שם שיש ספק בזה. ועוד, הטעם שהטור כתב "יראה" בס"קסא ולא בס"קמ הוא מפני שבס"קמ הביא את דעת שאר הראשונים במחלוקת זו בלשון ברורה, ולכן אף את דעת הרי"ף והרא"ש הוא הביא בלשון ברורה, ולא כתב "יראה". ורק בס"קסא. שלא הביא את דעת שאר הראשונים בזה, הוא כתב "יראה", אבל אין לומר שמשום זה יש ספק בדעת הטור, שזה אינו, אלא ודאי הטור סבר שיש מחלוקת בין הרי"ף והרא"ש, וכן כוונת הב"י בפירושו בדברי הטור. כן נראה לענ"ד.

בשם הרי"ף אינו מוכרח כלל, שכתב הטור שם שהרי"ף לא סבר כהרא"ש, ולדעת הרי"ף בעינן מחיצה כדי לעכב בתשמיש, וזה מפני שהרי"ף הביא רק אוקימתא קמא דרב נחמן. אלא י"ל שזה אינו, וי"ל דהאוקימתא קמא דרב נחמן היא רק לגבי חזקה, אבל לגבי מעכב בתשמיש אף הרי"ף הביא מ"ש בגמרא, "א"ר יוחנן משום ר' בנאה בכל שותפין מעכבין זה את זה חוץ מן הכביסה...", ומשמע מסתימת הלשון שאף כשאין מחיצה מותר לעכב בתשמיש. ולכן מצינו שדעת הרי"ף היא כדעת הרמב"ם, וזה אתי שפיר לפי הכלל שכתב הב"י בא"ח ס"תקיה בד"ה ולענין, וז"ל "וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה". וכן הוא בגינת ורדים א"ח כלל ג ס"ז בד"ה ומה שפירש, שכתב, "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." ולכן מנין להטור שהרי"ף סבר שאף לגבי תשמיש בעינן מחיצה.

וכן ראיתי למהרח"ש הנ"ל שכתב, "ואיברא שדברי הטור שם תמוהין אצלי במ"ש... 'יראה מדברי הרי"ף שאין נקרא קבוע אא"כ עשה מחיצה לפני בהמתו...', ונראה מדבריו שאם בא להעמיד בהמה ותנור כו' בלא מחיצה אין מעכבין עליו, והוציא זה מדהביא הרי"ף ז"ל התירוקן הראשון של רב נחמן דמשני בגמ' דשותפים אהעמדה כדי לא קפדי, אמחיצה קפדי... . ואחר המחילה רבה אין זה הכרח כלל, דההיא לא קא מיירי אלא לענין חזקה לומר שאם חבר העמיד שם אלו דברים בלא מחיצה ולא מחה שותפו, לא הויא חזקה, דשותפין לא קפדי, ולכך לא מוחה, אבל מ"מ אם ירצה להקפיד ודאי דמצי מעכב" ע"ש. כל דבריו. וכן הוא בלחם משנה הנ"ל בהל' שכנים פ"ה הל"ג שכתב, "אני תמה הרבה על הרב בעל הטורים ז"ל בח"מ ס"קסא ... אלא ודאי שיש לחלק דלענין להחזיק ודאי דאינו חזקה, אבל לעכב ודאי יכול לעכב, וזו היא סברת הרי"ף דפסק כאוקימתא דרבה, ומה שאנו אומרים בהרמב"ם ז"ל נאמר בהרי"ף" ע"ש. הרי אף הוא השוה דעת הרי"ף להרמב"ם. ועיין עוד בכנה"ג בס"קסא הגב"י אות כה שכתב בסוף דבריו, "...וזה דעת הרמב"ם ז"ל... ואף דעת הרי"ף ז"ל יש לפרש כן, שלא כדברי רבינו בעל הטורים ז"ל בס"קסא". וכן הוא במשכנות הרועים הנ"ל בד"ה והנה, שכתב על דברי הטור, "ואם נפשך לומר דהרי"ף ז"ל והרמב"ם ז"ל בהא פליגי צ"ע היכן מצא מפורש יוצא בדברי הרי"ף ז"ל, עד דשוניהו בפלוגתא. ואם הדברים סתומים בדברי הרי"ף ז"ל, ילמוד סתום מהמפורש, ואפוי פלוגתא לא מפשינן" ע"ש. הרי שי"ל שהרי"ף והרמב"ם שווים בדעתם.

על גביו, והוא אינו רוצה, הרי בעל העליה בונה את הבית כשהיה ויושב ודר בתוכו עד שיתן לו כל יציאתו, ואחר כך יבא ויבנה עליתו אם ירצה... ע"ש. ודין זה מהרמב"ם בהל' שכנים פ"ד הל"ג ע"ש. ולכאורה נראה מדברי מרן שבעל העליה אינו יכול לכפות בעל הבית כלל, אלא הוא רק יכול לבנות הבית בעצמו, ואולי יתן לו בעל הבית כל יציאתו.

אלא שמרן שם בסע"א, כתב "הבית והעליה של שנים, כל קלקול שיארע בכתלים מן התקרה ולמטה חייב בעל הבית לתקנו, ואם אינו רוצה לתקנו בעל העליה כופהו...". וגם דין זה ברמב"ם שם הל"א הרי כאן בעל העליה יכול לכפות בעל הבית. ויש לדון מה החילוק בין סע"א לסע"ה.

כתב הרב המגיד בהל"ג שם, "והקשה הרשב"א ז"ל למה לא יכוף בעל העליה את בעל הבית לבנותו, וכתב שבירושלמי העמידוהו בשהלך לו בעל הבית למדינת הים ואין בית דין יורדין לנכסיו. וכתב הרמב"ן כן, וזה נראה שהוא דעת המחבר שאם אפשר לכפותו כופין אותו כמ"ש בתחלת הפרק, ומשנתנו היא או בשאי אפשר לכפותו או כשאין בעל העליה רוצה לכפותו. והרשב"א ז"ל כתב שלא נשתעבדו לבעל העליה נכסי בעל הבית, אלא גוף הבית נשתעבד לו, ולעולם אין כופה אותו אלא שבונה הבית ודר בתוכו. הרי לפי זה, לדעת הרמב"ם והש"ע יכול לבעל העליה לכפות בעל הבית לבנותו ביתו. וזה כדעת הרמב"ן, ולא כדעת הרשב"א. והטעם שלא כתב הרמב"ם שמותר לכפות, הוא מפני שהוא איירי בשא"א לכפותו, או כשאין בעל העליה רוצה לכפותו. וכן מצינו בב"י בס"קסד שם, שהוא אזיל לפי מ"ש הרב המגיד הנ"ל, וז"ל "והרמב"ם פ"ד מהלכות שכנים כתב כדעת הרמב"ן, והוא דעת רבינו, ובפרק הנזכר הזכיר ג"כ ה"ה ב' סברות."

אלא מצינו שמרן בכסף משנה שם רוח אחרת עמו, שאחר שהביא את דעת הרב המגיד הנ"ל, כתב בהל' שכנים שם הל"א, "ולוי נראה שאין דעת רבינו כן, ומ"ש בראש הפרק כופה את בעל הבית לבנותו כשהיה, היינו דוקא כשנפל כותל מכותלי הבית, שע"כ צריך לבנותו כדי שלא יפול כל הבית, הילכך בעל העליה יכול לבנותו (נראה צ"ל לכופו), אבל הכא שנפל כל הבית, אם אין בעל הבית רוצה לבנותו, אין בעל העליה יכול לכופו." וכן הסכים הדרישה שם ס"ק א והביא הוכחה לפירוש זה, וז"ל "...א"ל בעל הבית לבנות הבית ולא רצה וכו', כלשון המשנה, ולא הזכיר כופיהו, ואי איירי בסמוך דוקא כשאינו, לא הו"ל לרבינו לסתום אלא לפרש. וג"כ קשה למה כתב ברישא כופיהו

שוב ראיתי לר' יוסף אליקים מוספיא ז"ל בספרו שם יוסף, על הרמב"ם בהל' שכנים פ"ה הל"ג שכתב, "כתב מרן בב"י שם בסוף ס"ז, וז"ל ודעת הרמב"ם בפ"ה משכנים כמ"ש רבינו שנראה מדברי הרא"ש עכ"ל. נראה כוונת מרן דלאו לענין דינא קאמר דרבינו והרא"ש שווים לענין דינא, שהרי זה אי אפשר דרבינו כתב כאן דבהעמדה לחוד לא הוי חזקה, ואילו הרא"ש ז"ל ס"ל דאפילו בהעמדה לחוד הוי חזקה... אלא כוונתו לומר דדעת רבינו נוטה לדברי הרא"ש, דאילו לדעת הר"ף אפילו עיכוב לא מעכב ליה... אלא שלענין דינא הם מחולקים דהרא"ש ס"ל כיון דמעכב ליה הוי חזקה, ורבינו ס"ל דלא הוי חזקה, אבל כד דייקנן שפיר נראה דאין קיום למ"ש, שהרי כתב מרן קודם סמוך לזה דמדברי הטור נראה דהר"ף אינו חולק עם הרא"ש ע"ש." ועוד כתב אחר כך, "דברי מרן צ"ע במה שהבין כאן בס"קסא ס"ז. מדברי הטור דס"ל דהר"ף והרא"ש אין חולקין, שהרי מבואר בפירוש מדברי הטור שם בס"קמ דהר"ף והרא"ש חולקין, ולפי דעתו נמצא דהטור ז"ל נסתור מחמתו במ"ש בס"קסא למ"ש בס"קמ, והיה לו למרן להקשות כן על הריב"ה ע"ש. כל דבריו. ולענ"ד העיקר בזה כמו שהוא כתב בתחילה, שמ"ש בסוף שמדברי הב"י בס"קסא נראה דהר"ף אינו חולק עם הרא"ש, זה אינו כשביארתי לעיל, שמרן רק בא לומר שאין זו מחלוקת מפורשת אלא עדיין הוא סבר שיש כאן מחלוקת ברורה, וכמו שנראה מדברי הטור בס"קמ ולכן מ"ש השם יוסף לדחות סברת עצמו שהוא כתב בתחילה, אינו נכון. ולכן שפיר הוא מ"ש בתחילת דבריו, וזה כמו שפירשתי לעיל, שאין סתירה ממ"ש הב"י בס"קמ שהר"ף סבר כהרמב"ם, למ"ש הב"י בס"קסא שהרמב"ם סבר כהרא"ש, ששניהם נכונים, אלא מצד אחד הרמב"ם סבר כהר"ף ומצד השני סבר כהרא"ש.

לכן למסקנה נראה, שאין להקשות על דברי מרן, לא בב"י ולא בש"ע בדין זה של מעכב בתשמיש וחזקה בחצר של שותפים, ומרן אזיל בדינים אלו כדעת הרמב"ם. כן נראה לענ"ד.

סימן קנג.

שאלה: האם בעל העליה יכול לכפות בעל הבית לבנות ביתו כשנפלו הבית והעליה.

תשובה: (א) **כתב** מרן בס"קסד ה, בדין נפלו הבית ועליה, "אמר בעל העליה לבעל הבית לבנות, כדי שיבנה עליתו

בנדר"ד הוא מ"ש מרן בכסף משנה, ודלא כדעת הרב המגיד הנ"ל. וכן ראיתי בערך השולחן בס"קסד אות א שכתב בנדר"ד, "ונראה דמרן בכסף משנה שחבר אחר כך, חזר בו ממ"ש בב"י, וכי האי גוונא כתב מהריק"ש בתשובה בספר אהלי יעקב ס"מט" ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על מה שראיתי לרב הפרד"ס בספרו אות היא לעולם ח"א מע"ב אות מז דף נד ד"ה ואת, "ומי יודע דאפשר שמרן הק' ז"ל חזר מדעתו מאשר חלק על הרב המגיד ז"ל בכסף משנה, לומר שהרמב"ם ז"ל קאי בדעת הרשב"א דאינו כופהו דלא כהרמב"ן ז"ל, שכהגיעו אל ביתו ביתה יוסף הביא דעת הרב המגיד ז"ל שכתב על דעת הרמב"ם ז"ל ולא פליג עליה כמ"ש בכסף משנה, כנראה דלא ניחא ליה במה שחלק התם, ועל זה בביתו הרממה ב"י הביא רבינו ושתיק עליהו, להודות לו להרב המגיד ז"ל שהרמב"ן ז"ל והרמב"ם ז"ל דעת אחד להם שכופה בעל העליה לבעל הבית לבנות, דלא כמ"ש בכסף משנה ז"ל ע"ש. וזה קשה, שהלא לפי מ"ש היד מלאכי הנ"ל מרן חיבר הכסף משנה אחר הב"י, ולכן מ"ש באחרונה הוא העיקר.

שוב ראיתי בשם גדולים ח"ב מע"כ אות נ ד"ה כסף משנה, שהשיב על מ"ש היד מלאכי הנ"ל, וז"ל "ואני בעניי אומר דאין ראיה כלל ממ"ש בכסף משנה פ"י דשמיטה, דהשמיטה היא שנת שכ"ז, והב"י השלימו שנת שי"ד דעלה סמך הרמ"ך בספר יד מלאכי, דכיון דספר כסף משנה לא נדפס והיה בכתובה אצלו כתב אותו לשון אחרי כן. כי בסוף ימיו ממש נדפס הכסף משנה, ובעוד שהם מדפיסים ח"ד ר"ב סליק לבי קברי, וא"כ מה ראיה והכרעה יש ממ"ש בהל' שמיטה. ועינינו הרואות שכל מחבר, כל עוד שלא נדפס הספר, כותב ומוסיף ומגיה אחר כמה שנים, וכל זה פשוט ומבואר. וא"כ גם שנגמר הב"י והכ"מ כמה שנים, כל עוד שלא נדפס הכסף משנה היה מוסיף הגהות ולשונות" ע"ש. הרי לפי זה עדיין הדבר בספק איזה קודם. ודלא כהיד מלאכי הנ"ל, וגם שלא כהרב הפרד"ס הנ"ל שפשוט לו שהב"י הוא אחר הכסף משנה.

אלא לפי זה עדיין יש לדון איזה פירוש בדברי הרמב"ם עדיף בנדר"ד. ולענ"ד נראה שכיון שאין דעת מרן ברורה, אז יש לאזיל לפי דעת הרב המגיד, וזה לפי מ"ש הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד (ס"לא), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך" ע"ש.

ומדבר כשישנו, ובסיפא כשאינו. אבל לפי מ"ש הכסף משנה ניהא... ע"ש. וכן הוא בסמ"ע שם ס"ק א וכן הוא בנתיבות שם ס"ק א, וכן הוא בשם יוסף על הרמב"ם שם, שכתב "ולולי דברי הרב המגיד ז"ל היה נראת פשיטות דברי רבינו ז"ל דבנפל הבית אין בעל העליה יכול לכופו, אלא אם ירצה יבנה הוא את הבית וידור בה עד שיתן לו יציאותיו, אבל בנפל כותל אחד, היינו טעמא שיכול לכופו מפני שבעל דר בתוכו ואין לו לעשות תקנה אחרת וכמ"ש הסמ"ע ז"ל." וכן הוא בערוך השולחן שם אות א שסבר כהסמ"ע ע"ש. ולפי זה י"ל שהכסף משנה ודע' סברו שהרמב"ם סבר כהרשב"א שאין נכסי בעל הבית משועבדים לבעל העליה, לכן אין כופין אותו, אבל לגבי קלקול בכותל הבית, י"ל שעדיין בעל הבית חייב לתקנו מטעם נזק כמ"ש הנתיבות שם. (אלא י"ל שמרן בכסף משנה לא סבר לגמרי כהרשב"א, שי"ל שלדעת הרשב"א אין כופין אף כשיש קלקול בכותל, וכן הוא בפרח מטה אהרן ח"א ס"ק"ב, שאחר שהביא את מ"ש הכסף משנה הוא כתב "איברא דהרב מהר"א ששון ס"צא לא הבינ כך בדברי הרשב"א, דלדעתו סובר הרשב"א דאין שום כפיה לעליון, ואפילו בקלקול הכותל יע"ש. ולפי זה מ"ש הכסף משנה על דברי הרמב"ם נמצא סברת הרמב"ם הוא דעת ג', אין שיהיה". אלא נראה בבית דוד ח"מ ס"נד ד"ה נמצא, שהכסף משנה סבר שאף להרשב"א יש לחלק בין קלקול בכותל שכופים, ובין נפל הבית לגמרי שאין כופים, וז"ל "אבל לדעת הכסף משנה ז"ל אין כאן אלא ב' סברות, הא' היא שלעולם אין כופין אפילו ישנו בעיר אא"כ נפל כותל א' או כופהו, וזהו סברת הרשב"א והרא"ה וגם הרמב"ם לפי דרכו של הכסף משנה, והב' היא דעת הרמב"ן דמחלק בין ישנו בעיר לאינו" ע"ש).

(ב) מ"מ עדיין יש לדון במה היא דעת מרן בש"ע, האם אמרינן שהוא סבר כמ"ש בב"י או כמ"ש בכסף משנה. ונראה שזה תלוי בשאלה איזה ספר כתב מרן באחרונה הכסף משנה או הב"י. וראיתי ביד מלאכי, כללי הרב המגיד והכסף משנה, אות ז שכתב, "ספר הב"י חבור מוריק"א בראשונה ואח"כ חבר חבור הכסף משנה על הרמב"ם, כן מצאתי שכתב בפשיטות הלחם חמודות... והרב לחם משנה... והאליה רבה... עתה האיר ה' את עיני וכה הראני שמרן מהריק"א כתב בכסף משנה בפ' י מהל' שמיטה סוף הל' ו שהשמיטה היא בשנת השכ"ז, ואיהו גופיה כתב בסוף ספר ב"י על ח"מ כי גמר חסיד חבור הבית יוסף בשנת שי"ד. נמצא א"כ שחבור הב"י נעשה קודם הכסף משנה י"ג שנה בקירוב. וזו ראיה ברורה שלפע"ד אין עליה תשובה" ע"ש. הרי לפי זה י"ל שהעיקר

וכן הוא בס"אלף תעז (קד) שכתב, "שאינ בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל" ע"ש. וכן הוא בס"אלף רמה (תעז) שכתב, "שעל בעל המגיד משנה יש לסמוך בהבנת דברי הרמב"ם ז"ל, לפי שהוא בא לפרש דבריו, ומדקדק בהם יפה." וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב ס"רצו ע"ש.

ועוד י"ל דמצינו בכמה מקומות שאף שמרן חולק על מ"ש אחד מהראשונים בין בכסף משנה ובין בב"י, מ"מ בשולחנו הוא ביטל דעתו מפני דעת אותו ראשון ופסק כמותו. וכעין זה מצינו בב"י א"ח שטז בד"ה וכתב, שאף שהוא הקשה שם על בעל התרומה, כתב "ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעה"ת וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליגי עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם" ע"ש. וכן מצינו בב"י א"ח ס"רנג ד"ה ומ"ש אא"כ, שהוא תימה על הטור, לגבי נעורת פשתן, אבל בש"ע הוא השמיט דין זה כהטור, וכן הוא בתוספת שבת בס"רנג ס"ק ו' שכתב, "עוד איתא בש"ס דגחלים שעממו או שנתן עליה נעורת של פשתן דקה, הרי הוא כקטומה, והטור השמיט זה, ותמה הב"י דלמה השמיטה. וגם בעיני יפלא טפי על הב"י דלמה השמיט גם הוא דין זה כאן בקצר שלו." ונראה הטעם משום מרן בטל דעתו כנגד הטור. וכן מצינו באה"ע ס"יג, שמרן בב"י הקשה על מ"ש הרב המגיד לגבי דין הבחנה בשפחה וגירות בשאינן נשואות ע"ש. אלא שבש"ע שם סע"ה סבר כדעת הרב המגיד כמ"ש הב"ש שם ס"ק ז', וחזר בו ממה שכתב בב"י להקשות על דעת הרב המגיד ופסק כמותו ע"ש. וכ"כ המהריק"ש שם לדעת מרן. וכ"כ הבית דור הל' עבדים ס"קכג לדעת מרן ע"ש. וכן מצינו בכסף משנה הל' לולב פ"ח הל"ט, שמרן פליג על הרב המגיד לגבי חסרים השיעור, אבל בש"ע ס"תרמט ה, מרן פסק כהרב המגיד ע"ש, ועוד כאלו. ושוב ראיתי שכתב היד מלאכי בכללי הש"ע אות ז בשם האחרונים, "דרך הרב"י בכמה מקומות שאע"פ שבספר בית יוסף תמה על סברת הרמב"ם או הטור, אפ"ה בספר הקצר לא סמך על תמיהתו ופסק להלכה כדבריהם." ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאף שמרן בכסף משנה פליג על הרב המגיד, מ"מ כשחיבר את הש"ע י"ל שהוא לא זו מפירוש הרב המגיד, ובפרט שבב"י הסכים לפירוש הרב המגיד. כן נראה לענ"ד.

וכן מצינו שהרדב"ז סבר בנד"ד שדעת הרמב"ם היא כמו שפירש הרב המגיד, שבח"א ס"כ הוא הביא את שיטת

הירושלמי, וכתב "ומ"מ שמעינן מינה דכל שישנו כופין אותו לבנות, וכן הוא הסכמת רוב הפוסקים, והרמב"ם מכללם." הרי כמ"ש הרב המגיד. וכן מצינו במהרל"ח ס"קכח שכתב על דברי הרמב"ם "ומ"ש שבעל העליה כופה לבעל הבית לבנות הכותל שנפל, לאו למידק מיניה דדוקא כופה אותו לבנות הכותל ולא התקרה אם תפול, אדרבה להודיענו חידוש כתב הרב כפיה בכותל דהו"א דכשנפל כותל אחד לבדו מד' כותלי הבית, אפשר שיכול בעל העליה לדור בתוכה ולא יהיה לו כח לכפות לבעל הבית שיבנה הכותל, לבטל זה כתב הרב שיש לו כח לזה, ויכול בעל העליה לכפות לבעל הבית לבנות הכותל וכ"ש כשנפלה התקרה, שא"א לו לבעל העליה לדור בתוכה בלי תיקון שיכול לכפות לבעל הבית שיבנה התקרה" ע"ש. הרי כדעת הרב המגיד. וכן מצינו בשו"ת רמ"א ס"עז וז"ל "...ואע"ג דהרשב"א חולק וס"ל דאין כופין, לא שבקינן כל הני רבוותא לילך אחרי דברי הרשב"א, כ"ש שדעת בעל הטור כן, שכתב כדברי הרמב"ם שהוכיח מהן המגיד משנה שדעתו לכופ, א"כ גם דעת הטור כן, ולכן אין לזוז מדבריהם" ע"ש.

ג) ולכאורה יש להקשות על פירוש הרב המגיד, שכתוב בירושלמי בב"מ פ"י הל"ד, "א"ר לעזר מעשה בדלית אחת שהיתה מודלה על פרסיקו של חבירו ונפשח הפרסק, ובא מעשה לפני ר' חייא הגדול ואמר לו צא והעמד לו פרסק, א"ל ר' יוחנן ולא מתני' היא וכן בית הבר שהוא בנוי בסלע וגינת אחר על גביו ונפחת, שמענו שאין כופין, והתני ר' חייא כופין נימר ולא פליגי מאן דמר כופין שהוא שם, ומאן דמר אין כופין בשאין עומד שם." ופירשו הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, "וכתב שבירושלמי העמידה בשהלך לו בעל הבית למדינת הים ואין בית דין יורדין לנכסיו", כמבואר ברב המגיד הנ"ל.

וכתב על זה הרב הפרד"ס הנ"ל בדף נה: בד"ה עוד, "עוד ראיתי להרב שם יוסף ז"ל שם רמי ומק' ע"ד מרן החבי"ב ז"ל כמ"ש ע"ד הרמב"ם ז"ל באיירי בשהלך בעל הבית למדינת הים, דמלשונו לא משמע הכי, שכתב 'והוא אינו רוצה לבנותו, הרי בעל העליה בונה...', לשון זה משמע שהבעל הבית בפנינו ע"ש. ולענ"ד תמיה לי מילתא איך הוקשה בעיניו דעת הרמב"ם ז"ל על פי מ"ש מרן החבי"ב ז"ל אחר דלשון הרמב"ם זה הוא ממש לשון המשנה, ועליה איתמר בירושלמי דאיירי כשהלך בעל הבית למדינת הים" ע"ש. ואף שהירושלמי הנ"ל על המשנה של בית הבר ונד"ד הוא ממשנה שלפני זו, דהיינו הבית והעליה של שנים שנפלו, מ"מ מצינו שהרמב"ן והרשב"א

סברו דאח"נ חילוק זה של "שם ואינו שם", שייך אף על המשנה של בית והעליה של שנים, אלא כתוב במשנה "והוא אינו רוצה", דמשמע דבעל הבית לפנינו. ולכן שפיר יש להקשות על הרמב"ן והרשב"א, וממילא על הרמב"ם, איך הכניסו מ"ש הירושלמי על המשנה של בית הבד, במשנה של הבית והעליה של שנים שנפלו.

לכן כתב הרב הפרד"ס שם בד"ה ואולם, "וזה מן התימא לע"ד איך כתבו הכי וביירושלמי וכו'", על כך דהבית והעליה דלא נגע ולא פגע הכי אוקמתא כי אם על ד' המתני' וכן בית הבד (ועיי' בס' פני משה בקונ' מראה הפנים על הירושלמי ד"ה שמענו ע"ש) ומה טוב לדעת, דעת הדיוט, להביא ראיה למה שעלה בד"ע הלא זה הו"ד מרן הק' לחלוק ע"ד הרב המגיד ז"ל שדוקא בכותל שנפל ס"ל להרמב"ם ז"ל דכופין וכו', ולא בשנפל הבית וגם העליה ממה שראינו שהירושלמי במתני' דבית הבד וגינה אחרת ע"ג וכו', אמרו דאינו שם, דאם היה שם היו כופין אותו, וא"כ ה"ה כשנפל הכותל והבית קיים דכופה בעל העליה (כן צ"ל) את בעל הכותל דומיא דבית הבד וגינה דבית הבד קיים, כופה בעל הגינה שיעשה לבית בדרו כיפין, משא"כ בבית ועליה שנפל גם הבית, מהיכא תיתי לן לומר שיכוף בעל העליה לבעל הבית לבנות אחר, דליכא מאן דס"ל הכי על גופא דמתני' בירושלמי כטעם הרשב"א ז"ל דלא נשתעבדו נכסי בעל הבית לבעל העליה עד שיכול לכפותו לבנות את ביתו, משא"כ בנפל הכותל דמצי כייף ליה כדי להרחיק הנזק עליו. ומ"ש בסוף דבריו שדין כפיה בנפל הכותל הוא מטעם נזק, כן הוא בנתיבות בס"קסד ס"ק א ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. ובתחילה י"ל דאח"נ שסברו הרמב"ן והרשב"א, שהמשנה של הבית והעליה של שנים שנפלו, שהבעל הבית הוא עדיין שם. והכי יש לפרש דברי הרמב"ן בב"מ קיז. (והפירוש בסוגרים) "ויש שדקדקו בסיפא (משנה: הבית והעליה של שנים שנפלו) אמאי בונה הוא את הבית יכפהו לבעל הבית לבנות בשלמא רישא (משנה: הבית והעליה נפחתה) איהו לא שעבד נפשיה כיון שאמר זו אלא דשעבדיה לבית, מדאמר שעל גבי בית זה, אלא סיפא יכפהו לבנות את ביתו. וביירושלמי גרסי' (במשנה: וכן בית הבד) שמענו שאין כופין אותו, והתני ר' חייא כופין אותו, נימא לא פלגינן מאן דמר כופין באותו שהוא עומד שם, ומאן דמר אין כופין באותו שאינו עומד שם, ופירשו בו (ויש ללמוד מהמשנה של בית הבד להמשנה של בית ועליה של שנים שנפלו) דהכי קשיה ליה אמאי בונה את הבית משלו ויורד ודר למטה עד שיתן לו

יציאותיו, יכפהו לבנות ומוקמי למתני' בשאינו שם, כלומר שהלך בעל הבית למדינת הים, ואין אתה יכול לכופו שאין בית דין יורדין לנכסיו שלא בפניו לבנות בית, אלא אם ירצה ירד ויבנה אותו (ואף שבמשנה של בית והעליה של שנים, משמע שבעל הבית עדיין שם, מ"מ זה איירי "או בשאי אפשר לכפותו או כשאין בעל העליה רוצה לכפותו" כמ"ש המגיד משנה הנ"ל, או כמ"ש המראה הפנים על הירושלמי שם, "דאף דבדין כופין לבעל הבית, מ"מ כל זמן שמסרב ואינו רוצה כתב מה שבעל עליה לעשות, וזה פשוט". אבל אה"נ שאף אם הוא הלך למדינת הים אין לכפותו כמ"ש הירושלמי הנ"ל לגבי בית הבד. או י"ל שאף המשנה של 'בית ועליה של שנים שנפלו' דברה כשבעל הבית הלך למדינת הים, ומ"ש 'אמר בעל העליה לבעל הבית לבנות והוא אינו רוצה לבנות', כן הוא שבעל הבית שם, אלא אחר כך קודם שיבואו שניהם לבית דין הלך בעל הבית למדינת הים, ובזה אין בית דין יורדין לנכסיו שלא בפניו, וכמ"ש בכתובות פח. וכמ"ש בתוספות שם בשם ר"ח שפסק "דמעשים בכל יום שאין מוכרים שלא בפניו" ע"ש. הרי דאח"נ שהמעשה במשנה של בית ועליה של שנים הוא איירי כשבעל הבית שם, וכמבואר ברב המגיד, ואף הרמב"ן מודה לזה, אלא יש ללמוד מהירושלמי שאף כשהוא הלך למדינת הים אין לכפותו לבנות הבית.

ואף שהרמב"ם פליג על הרמב"ן וסבר שאף אם הלך למדינת הים עדיין יורדין לנכסיו כמבואר בפ"ג דהל' מלוה ולוה, מ"מ עדיין י"ל שכשבעל הבית לפנינו מודה הרמב"ם שכופין אותו, וכן הוא בכנסת הגדולה בס"קסד ס"ק ג, שאחר שהוא פלפל בזה הוא כתב, "י"ל דמ"ש הרב המגיד ז"ל 'וזה נראה דעת המחבר ז"ל' לא קאי למ"ש הרמב"ן דלוה שהלך למדינת הים אין יורדין לנכסיו, אלא למ"ש לקמיה שאם אפשר לכפותו כופין קאי, וכן נראה מדברי הרב המגיד שכתב וזה דעת המחבר שאם אפשר לכפותו כופין, ודברי רבינו המחבר (דהיינו הב"י שם) שכתב שדעת הרמב"ם כהרמב"ן אפשר להסכימם לזה, וכוונתו לומר שדעת הרמב"ם כהרמב"ן ז"ל דבאפשר לכפותו כופין שלא כדעת הרשב"א דאין כופין, אמנם בגוונא דבכפיה חולקים הרמב"ם והרמב"ן, דלדעת הרמב"ן בשאינו לפנינו אין כופין, ודעת הרמב"ם דאף בשאינו בפנינו כופין אותו, והכא מיירי כשאינו רוצה לכפותו, וזהו שסיים הרב המגיד ומתני' היא או בדיא אפשר לכפותו או כשאין בעל העליה רוצה לכפותו ע"כ". הרי דאח"נ שיש לפרש דעת הרמב"ם כהרמב"ן בענין כפיה, אף שחולקים בדין כפיה כשהלך למדינת הים.

ולענ"ד יש להשיב על זה, דאח"כ שיש לפרש כן בדברי הרמב"ם, אבל לענ"ד הוא דחוק, שלפי זה צ"ל שהרמב"ם לא ס"ל כהירושלמי הנ"ל שהביא דין כפיה, וגם צ"ל שהרמב"ם חידש דין קלקול בכותלים מסברת עצמו בלי מקור מפורש בתלמוד. וכבר כתב היד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ב. "הדבר ידוע שהרמב"ם ושאר מחברי ספרים רובם ככולם אינם אלא מעתיקי הגמ', ולזה דבר שלא בא בגמרא אלא בקושיא אגב גררא, אין דרכם להעתיקו פר"ח י"ד ס"פג ס"ק ז, ... וכ"כ משפטי שמואל ס"צא, שהרמב"ם אינו כותב בספרו אלא מה שמבואר בגמרא, וכן מצאתי בשו"ת זרע אברהם י"ד ס"לד דף קכט ד', דמלאכת הרב ז"ל אינה אלא להעתיק הדברים הנאמרים בש"ס, לא לדחות פשט דברי הש"ס...". ע"ש. ולכן קשה לומר בנד"ד שהרמב"ם כתב דין קלקול בכותל מסברת עצמו מטעם נזק, כשלא מצינו דין זה מפורש בתלמוד. לכן יותר פשוט לומר שהדין של קלקול בכותלים הוא על פי הירושלמי הנ"ל שכתוב שם דין כפיה בפירוש. ולפי זה סבר הרמב"ם ששייך כפיה בין בקלקול קצת בכותל ובין בנפילת כל הבית. לכן נראה שמה שפירש הרב המגיד הוא העיקר כיון שלפי זה יש מקור מפורש לדברי הרמב"ם, משא"כ לפירוש הכסף משנה, שלפי דעתו לא קי"ל כהירושלמי כלל, ומצינו שאין מקור לדברי הרמב"ם.

וכן הוא בפני משה ח"ב ס"סח שכתב להרב טיליו ז"ל, "ראשית מראשית הקשה מר שכפי בעל הסמ"ע שסובר שהטור ז"ל כו' שהביא המשנה כצורתה וכו', משמע מינה דס"ל דהירושלמי אינו הלכה, דהרי הירושלמי בדין המשנה עצמה כתב הכפיה וכו' ולדידיה הוי הירושלמי דחוי מעיקרו, וכיון שכן הכפיה שכתב בנתקלקלו כותלי הבית ולא נפלו, מהיכא תיתי לה, גמיר לה דמסברא וכו', זו ודאי קושיא חזקה וכו', ובפרט שחולק עם הרב המגיד ז"ל שכתב שהרמב"ם ז"ל הביא הכפיה מהירושלמי וכו', ואין לך דוחק גדול מזה להביא כפיה מסברא, ומה גם שמרן הק' ז"ל בעצמו וכו', אשר ע"כ ראיתי ע"ת הדחק לתרץ דס"ל למרן הק' ז"ל בכסף משנה להכריע דהירושלמי זה דחוי מעיקרו כהכרעת הרשב"א והרא"ה ז"ל שהכריעו שגבמרא דילן סובר נגד הירושלמי וכו', וכפי זה בבית ועליה שנפלו ליכא כפיה דלית הלכתא כירושלמי, אמנם היכא שהבית קיימת ונתקלקלו הכותלים וכו', אפשר שיצא להם ממקום אחר" ע"ש. הרי הפני משה סבר שהוא דחוק גדול להביא דין כפיה מסברא, ויותר נוח לומר שהרמב"ם סבר כהירושלמי וכמו שפירש הרב המגיד.

או י"ל שאין מחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן כלל, ואף הרמב"ן מודה שההלכה כרב נחמן בכתובות פח. שיורדין לנכסיו אף כשהלכה הלך למדינת הים, אלא לגבי בית ועליה של שניהם שנפלו, סבר הרמב"ן לא שייך טעם של רב נחמן בכתובות שם של "נועל דלת לפני לוויין", ולכן בנד"ד יורדין לנכסיו. וכן ראיתי סברה זו בבית דוד ס"נד ד"ה א"נ, וז"ל "י"ל דהרמב"ן ז"ל נמי סבר דהלכה כרב נחמן שנפרעים שלא בפניו, ועכ"ז ס"ל דהכא אין נפרעין שלא בפניו משום דמ"ש רב נחמן שנפרעים שלא בפניו הוא מטעם שלא יהא כל אחד ואחד נוטל מעותיו של חברו והולך ויושב במדינת הים ואתה נועל דלת בפני לוויין כדאיתא בפ' הכותב דף פח. והכא לא שייך האי טעמא דלא שייך לומר שכל בעל הבית יניח ביתו וילך וישב במדינת הים, לכן אין יורדין בזה לנכסיו שלא בפניו" ע"ש. וכן הוא שלא מצינו בכתובות שם שכתבו הראשונים שדעת הרמב"ן כר"ח, אלא אדרבה מצינו בריטב"א שם שכתב, "ופסקו רבוותא והרמב"ם ז"ל הלכה כרב נחמן", ואם דעת הרמב"ן אינו כן, מסתמא הו"ל להריטב"א להביא דבריו. לכן נראה ששפיר הוא מ"ש הבית דוד הנ"ל.

ד) ועכשיו יש לדון בדעת הכסף משנה בדעת הרמב"ם. וכבר כתבתי לעיל שלפי דעת הכסף משנה הרמב"ם סבר כהרשב"א שלא נשתעבדו נכסי בעל הבית לבעל העליה, ולכן אין כופין בעל הבית לבנות ביתו, ומ"ש הרמב"ם בריש הפרק שהוא חייב לתקן קלקול בכותל הוא מטעם נזק כמבואר בנתיבות בריש ס"קסד וזה מ"ש הרב הפרד"ס הנ"ל בבית ועליה שנפל גם הבית, "מהיכא תיתי לן לומר שיכוף בעל העליה לבעל הבית לבנות אחר, דליכא מאן דס"ל הכי על גופא דמתני' בירושלמי כטעם הרשב"א ז"ל דלא נשתעבדו נכסי בעל הבית לבעל העליה עד שיכול לכפותו לבנות את ביתו, משא"כ בנפל הכותל דמצי כייף ליה כדי להרחיק הנזק עליו". וכן כתב שם בדף נה. על דעת הרמב"ם וז"ל "דלעולם דעתו כד"ע הרשב"א ז"ל דלא נשתעבדו לו נכסיו, ומה"ט אין כח בידו לכפותו, ומ"ש בכותל שכופוהו אינו מטעם שיעבוד נכסים אלא שחשב אותו למזיק בחבירו דאם לא יתקן כותל זה שנפל, מעותד כל העליה ליפול... משא"כ בשנפלו שניהם גם יחד הבית והעליה ומאי דהוה הוה, אה"נ דס"ל דאינו כופה בעל העליה לבעל הבית לבנות כיון דלא נשתעבדו נכסי בעל הבית לבעל העליה, וכדעת הרשב"א". הרי הרמב"ם סבר כהרשב"א, ודלא כפירש הרב המגיד.

כופין, כאן בישנו שם כאן באינו שם, ואם כן לדין דלא נשתעבדו נכסיו רק הבית, צ"ל דהא דתני רבי חייא כופין מיירי בנפילת כותל אחד, ומתניתין דאין כופין בנפל כל הבית ע"ש. הרי לפי פירושו אף להכ"מ הרמב"ם למד דינו מהירושלמי. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל זה אינו, שר' חייא איירי בנפילת כל הפרסק, וממילא דה"ה בנפילת כל הבית, ולא רק בנפילת כותל אחד, וכשיארתי לעיל. לכן עדיין י"ל שהעיקר פירוש בדברי הרמב"ם הוא מ"ש הרב המגיד.

וכן ראיתי במראה הפנים על הירושלמי שם בד"ה שמענו, שכתב "וכן פסק הרמב"ם ז"ל בדין דהכא כדעת הרמב"ן דכופין כדכתב שם וכופה את בעל הבית לבנותו, ובהא דכתב לקמן בהל"ג כלשון המשנה והוא אינו רוצה, להשמיענו דין דבעל העליה בונה את הבית וכו', דאף בדין כופין לבעל הבית, מ"מ כל זמן שמסרב ואינו רוצה כתב מה שבעל עליה לעשות, וזה פשוט." אלא שכתב הרב הפרד"ס על דבריו בדף נו ד"ה והיותר, "והיותר קשה שד' הירושלמי הם בעומדים על מתני' דבית הבד, דהיינו נפחתה העליה, וכמו שהם סידורים לפניו, וכפי זה יותר קרוב לשמוע כמ"ש מרן הכסף משנה ז"ל, דדוקא בנפל כותל אחד דדמיא לנפחתה העליה ס"ל להרמב"ם ז"ל דכופין, ולא בנפל שניהם גם יחד הבית והעליה... ולענ"ד זו מן התימה איך לא עמד על זה, ועשה עצמו מעלומי עין" ע"ש. ולפי מה שכתבתי לעיל אין קושיא על המראה הפנים, שהלא הלשון של "נפשח הפרסק" מוכיח, שהוא נפל ונעקר לגמרי, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי נפילת הבית לגמרי, שכופין.

וגם יש להעיר על מ"ש הפרח מטה אהרן ח"א ס"קב על דברי הכסף משנה הנ"ל, וז"ל "אכן קי"ל, דאי חילוק זה מסיק אליבא דהלכתא, אמאי לא משני ליה הירושלמי כדפריך התם שמענו שאין כופין והתני ר' חייא כופין, אמאי לא משני מתני' דקתני נפל דהיינו נפל לגמרי להכי אין כופין דלא נשתעבדו נכסי התחתון, ותנא כר' חייא דקאמר כופין מיירי דנפל כותל א' ושאר הבית קיים ועומד לפיכך כופין דהא הבית שנשתעבד קיים הוא." ונראה כוונתו, שלא הו"ל להירושלמי להביא מתני' של בית הבד שנפחת, אלא מתני' של הבית והעליה שנפלו, ובזה יש לחלק כמ"ש הכסף משנה, בין בית שנפל לגמרי שלא כופין, ובין נפשח הפרסק שכופין. אלא לענ"ד שאין זה קושיא על הכסף משנה, שהלא הפירוש של נפשח הפרסק הוא שנעקר לגמרי כמו שביארתי לעיל, ולכן צ"ל שאף

אלא ראיתי להרב הפרד"ס הנ"ל בדף נו בד"ה ואנא, שהשיב על דברי הפני משה הנ"ל, וז"ל "תמהני עליו על מ"ש בראש אמ"ד דס"ל למרן הק' ז"ל דירושלמי זה דחוי מעיקרו... דשפיר מצינן מימר דהירושלמי הוי ראוי מעיקרו להלכה, ודברי מרן הק' ז"ל מיוסדים על אדני פז גם על פי הירושלמי..." ע"ש. ושוב הוא תירץ שהירושלמי הוא על המשנה של בית הבד ונפחת, הרי שלא נפל בית הבד לגמרי אלא רק נפחת, דהיינו רק בד' טפחים, ובזה כתוב בירושלמי דין כפיה, וממילא ה"ה בבית ועליה, שהוא ככה"ג. ולכן אף כשיש קלקול בכותל שייך כפיה וכמ"ש הכסף משנה בדעת הרמב"ם. וז"ל של הרב הפרד"ס שם, "...ולא כן הדבר, דדברי הירושלמי נתונים המה על מתני' דנפחת העליה וכאמור, ונ"מ לענין הלכה דמאי דקאמר בירושלמי דכופין היינו בכגון דא שנפחת בעליה, ומקום יש בראש לכופ את בעל הבית בטענה כדי שלא תפול העליה כמ"ש מרן הק' ז"ל, אך בשנפל הבית וגם העליה אפשר דס"ל דאין כופין" ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שהלא הירושלמי דן ב"מעשה בדלית אחת שהיתה מודלה על פרסיקו של חבירו ונפשח הפרסק, ובא מעשה לפני ר' חיה הגדול ואמר לו צא והעמד לו פרסק". ופירוש "נפשח הפרסק", שהוא נעקר לגמרי. וכן הוא בבבלי קטז: שהביא מעשה זה בדין מכירה, וכתוב שם, "ונעקר הפרסק". וכן פירש פני משה על הירושלמי, "ונפשח הפרסק: נעקר ממקומו". הרי שהוא נפל לגמרי, ובזה השווה הירושלמי דין של נפחת בית הבד לדין נעקר ממקומו ולא חילק ביניהם לומר דשאני דין נפחת ד' טפחים מדין נפילה לגמרי, אלא משמע דבכל אופן, בין שנפחת ובין שנפל לגמרי יש לחלק בין אם בעל הבית שם או לא, אבל מצד שיש קלקול בכותל או אם נפל הבית אין לחלק שאם שייך כפיה אז זה בשניהם, ואם לא שייך כפיה אף זה בשניהם. ולכן שפיר כתב בתשובת פני משה הנ"ל שלדעת הכסף משנה הירושלמי דחוי מהלכה, ומצינו שהרמב"ם כתב הדין של כפיה בקלקול בכותל רק מסברת עצמו, וזה דחוק, אולם לדעת הרב המגיד שפיר י"ל שהרמב"ם סבר כהירושלמי, ויש מקור מפורש לדבריו.

ולפי זה גם יש להשיב על מ"ש הערך השולחן בס"קסד אות א, וז"ל "...אבל בכסף משנה כתב שאין דעת רבינו כן, אלא דוקא כשנפל כותל אחד דע"כ צריך לבנותו כדי שלא יפול כל הבית כופהו... ואפשר שלמד כן משום דבירושלמי אמרינן שמענו שאין כופין, והתני רב חייא

והוא אינו רוצה, הרי בעל העליה בונה את הבית כשהיה ויושב ודר בתוכו עד אשר יתן כל יציאותיו...". הרי כאן נראה שאין כפיה, ודלא כהל"א. ופירש הכסף משנה, "ו...ומ"ש בראש הפרק כופה את בעל הבית לבנותו כשהיה, היינו דוקא כשנפל כותל מכותלי הבית, שע"כ צריך לבנותו כדי שלא יפול כל הבית, הילכך בעל העליה יכול לבנותו (נראה צ"ל לכופו), אבל הכא שנפל כל הבית, אם אין בעל הבית רוצה לבנותו, אין בעל העליה יכול לכופו. (ודלא כפירוש הרב המגיד שם).

וכתב הכנה"ג בס"קסד אות ג, "מיהו קשה, כיון דכשנפלו שניהם אינו כופהו אלא בונה הבית ודר בו עד שיתן יציאותיו, הכי נמי בנפל כותל א' יבנהו ויכנסו תוך הבית. ומתוך דברי הסמ"ע למדתי תירוץ לזה, דבנפל כותל א' עדיין בעל הבית דר שם ואין בעל העליה יכול לעשות דבר אחר כי אם לכופו שיבנה, שאם יבנה הוא הכותל עדיין בעל הבית דר שם, אבל אם נפל מכל כל דאין בעל הבית דר שם, כיון דיכול לבנות וידור שם למה נכפה לבעל הבית שיבנה." אלא מ"ש שכן נראה במס"ע אינו מובן שזה לשון הסמ"ע שם בס"ק א בדין כפיה בכותל שנתקלקל, "דכופה אותו בחרמות או יורדין לנכסיו, דדוקא בסמוך ס"ה בנפלו כל הבית והעליה אין כופין להתחתון לבנות, משא"כ כאן דלא נפלו אלא שנתקלקלו הכותלים ועומד לתקן. גם אין לפרש כאן הכפיה לבעל הבית במה שירד בעל העליה וידור למטה כמ"ש הטור והמחבר בס"קסה בבית הבד דנפחתה, ובס"שיב יח בעליה שנפחתה, דכיון שנתקלקלו הכותלים אינו ראוי לדירה." הרי מבואר מסוף דבריו שבנתקלקלו הכותלים שאין הבית ראוי לדירה, ולכן איך כתב הכנה"ג הנ"ל שהוא למד מהסמ"ע שעדיין בעל הבית דר בבית כשנתקלקל כותל אחד.

וכן הקשה הרב הפרד"ס בספרו אות היא לעולם ח"א מע"ב אות מז דף נד: על הכנה"ג הנ"ל, וז"ל "ואני בער ולא אדע אחרי המח"ר דלפי דברי בסמ"ע ז"ל שכתב עוד שם, לא שייך הך תירוץ, דכתב... (דברי הסמ"ע הנ"ל) משמע לפי זה דאין בעל הבית דר שם דאינו ראוי לדירה קאמר, וא"כ איך מצא מקום ללמד תירוץ מדבריו אחר שמפרש ואומר דאינו ראוי לדירה" ע"ש.

(ב) **ולענ"ד** נראה, שהכנה"ג פירש דברי בסמ"ע באופן אחר, והוא לפי מ"ש הסמ"ע לקמן שם בס"ק יג בדין נפלו הבית והעליה, וז"ל "הרי בעל העליה בונה את הבית כו'. אבל אין כופין לבעל הבית שיבנהו ממעותיו כיון דאפשר

הכסף משנה מודה שאין פירושו בדעת הרמב"ם כהירושלמי הנ"ל.

ולפי זה יש לדייק בדברי הגר"א בס"קסד ס"ק ב, בדין "ואם אינו רוצה לתקנו בעל העליה כופהו", שכתב "ירושלמי שם הל"ד." הרי הוא הסכים שהמקור לדברי הרמב"ם, הוא מהירושלמי, דהיינו כדעת הרמב"ן וכמ"ש הרב המגיד הנ"ל, ודלא כפירש הכסף משנה. וכן נראה להש"ך שם ס"ק א, שאחר שהוא הביא מ"ש הסמ"ע, הוא כתב "וי"ל לפי מ"ש הנ"י בשם הרמב"ן (כן צ"ל), איירי בסע"ה כגון שהלך למדינת הים, עיין בב"י ובמ"מ וכ"מ." הרי לפי זה משמע שהש"ך סבר שהעיקר כדעת הרב המגיד, וכדעת הירושלמי.

מ"מ לדינא נראה שאף אם אמרין שהעיקר כהרב המגיד בפירושו בדברי הרמב"ם, וממילא י"ל הכי בלשון מרן בש"ע שהוא אזיל לפי שיטת הרמב"ם, מ"מ עדיין המוחזק דהיינו בעל הבית שנפל ביתו, יכול לומר קים לי כדעת הכסף משנה והסמ"ע ודע' ואין להוציא ממונו בכפיה. אלא כשהממון ביד שלישי שפיר י"ל שקי"ל בדינא כדעת הרב המגיד, וזה כדמצינו בדין סתם וי"א, שאף דאנו קי"ל שיכול המוחזק לומר קים לי כה"א כנודע, מ"מ אם הממון הוא ביד שלישי, אז שפיר י"ל דקי"ל כהסתם. וכן מצינו בישמח לב ח"מ ס"יא דף מד ע"ג בד"ה כי, וז"ל "דהיכא דמרן מביא סתם וי"א דעתו הוא על הסתם היכא שהנכסים הם ביד שלישי דדיינין להו כסתם, ומכ"ש היכא שהנכסים הם ביד מי שמסייע ליה הסתם דפשיטא דזכה בדינו, אמנם אין דעתו כסתם גם להוציא מיד המוחזק כשהנכסים קיימים ביד מי שמסייע ליה סברת הי"א, דלהוציא אין דעתו מסכמת להסתם." ולכן ה"ה בנד"ד שאם הממון ביד שלישי י"ל דאנו קי"ל כדעת הרב המגיד. כן נראה לענ"ד.

סימן קנד.

שאלה: האם יש לתרץ קושית הרב הפרד"ס על הכנה"ג בדין בית ועליה שנתקלקלו הכותלים, אם הבית ראוי לדירה או לא.

תשובה: (א) **כתב** הרמב"ם בהל' שכנים פ"ד הל' א, "מי שהיתה לו עליה למעלה מביתו של חבירו ונפל כותל מכותלי הבית, אין בעל העליה נותן לו כלום ביציאותיו וכופה את בעל הבית לבנותו כשהיה." אלא אחר כך בהל' ג, בדין נפלו שניהם הבית והעליה, הוא כתב "אמר בעל העליה לבעל הבית לבנות כדי שיבנה עליתו על גביו,

ס"תנ בהג"ה. ולפי דעת המח"א אמאי פשיטא ליה כולי האי לריב"ש, דהא לדעת רש"י וסייעתו עכו"ם קונה רק בכסף, ולדעת הרמב"ם והרשב"א ועוד פוסקים עכו"ם קונה בין במשיכה בין בכסף כמ"ש במשכנות יעקב ס"קמט (צ"ל א"ח ס"קלז) וא"כ להני פוסקים אין כאן איסורא, דנהי דאין שליחות לעכו"ם, מ"מ כספו קנוי ליה והשליח מעשה קוף בעלמא הוא דעבד. ואף שי"ל דריב"ש ס"ל כהנך פוסקים דעכו"ם אינו קונה אלא במשיכה, מ"מ לא הוי ליה למיסתם ולאחמורי כולי האי מאחר דתלוי הדבר באשלי רברבי, ועל כרחך דלא ס"ל כסברת מחנה אפרים. וקצת פלא שהמח"א עצמו בסימנים שאחר זה מביא את דברי הריב"ש אלו ומפלפל בהם וצ"ע. ומצאתי בשד"ח שכתב ג"כ על דברי מח"א אלו שיש חולקים עליו ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב בעד המח"א, שקשה לומר שהוא לא הרגיש בדברי הריב"ש הנ"ל כיון שבס"טו שם בד"ה וכל, כתב "ולקמן בע"ה יתבאר אם קנאם השליח או לא". דהיינו שהוא כיון לס"טז שהוא אחר סימן זה, ושם הביא דברי את הריב"ש. ומשמע שפשוט לו שאין סתירה מדברי הריב"ש למה שהוא כתב בס"טו, ולכן צריך לבאר דעת המח"א בזה.

(ב) וי"ל שהריב"ש אזיל כשיטת הרשב"א בב"ק קב: ובתשובת הרשב"א בח"ב ס"שסט ע"ש. ובתחילה יש לדון אם המוכר יכול להקנות לבעל המעות אף כשהוא אינו יודע מי הוא בעל המעות. וכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, "אמר רבא בפ' איזהו נשך (עד.) הני בי תלתא דיהבי זוזי אחד למזבן להו מידי זבן אחד מינייהו זבן לכולהו, ולא אמרן אלא דלא צר וחתים איניש איניש לחודיה, אבל צר וחתים איניש איניש לחודיה למאן דזבן זבן. אלמא אע"ג דכשמשך זה לא נתכוון לקנות אלא אחד מינייהו אפילו הכי אמרינן לאו כל כמיניה לעשות סחורה לאחר ולזכות לו במעות שאינן שלו. וי"ל דשאני אחר דבכל כי הא לא אמרינן מי הודיעו לבעל חטים לפי שדעתו של מוכר אינו אלא למי שקונה ממנו או למי שהמעות שלו, אבל לא לזה ולא לזה אלא לאחר דלאו בעל מעות ולא קונה, לא." הרי נראה מכאן שאף כשאחד קונה רק לאחד ואינו מתכוין לקנות לאחרים, עדיין יש קנין לאחרים משום שהמוכר מתכוין להקנות לבעל המעות, ומסתמא מיירי אף כשאין המוכר יודע מי בעל המעות. וכן כתב המח"א שם ס"טו, "ונלע"ד דאם הישראל נתן מעותיו של עכו"ם מעותיו קונות לו, ומוכר אע"פ שלא ידע שהוא שליח דעתו

ליה לבנות למטה ולדור בו, ועמ"ש בר"ס זה עוד בזה. משמע מכאן, דלעיל בדין קלקול בכותלים אין אפשר "לדור בו", והוא מפני שבעל הבית עדיין שם בביתו אף שנתקלקלו הכותלים, שאם תאמר שאין בעל הבית שם כיון שהבית אינו ראוי לדירה כלל, אז הלא בעל העליה יכול לבנות הכותל ולדור בו כמו שאם נפל כל הבית. אלא צ"ל שבנפל הכותל עדיין בעל הבית שם בביתו. ומ"ש הסמ"ע בס"ק א, "דכיון שנתקלקלו הכותלים אינו ראוי לדירה", פירושו שזה לגבי בעל העליה, דהיינו שאף שבעל הבית עדיין דר בבית אף שהוא מקולקל ואינו ראוי לדירה לסתם אדם, מ"מ אין לכפות בעל העליה לדור בו עם בעל הבית כדמצינו בס"שיב יח, בנפחתה העליה ש"השוכר יורד ודר בבית עם בעל הבית", כיון שלסתם אדם אין בית זה ראוי לדירה, ואין חיוב על בעל העליה לירד לדור בו עם בעל הבית. לכן מוכרח בעל הבית לתקן הקלקול. כן נראה הבנת הכנה"ג בדעת הסמ"ע.

סימן קנה.

שאלה: האם יש לסמוך על מ"ש המחנה אפרים דכי אמרינן אין שליחות לעכו"ם כשיש שליח בין הקונה והמוכר, זה דוקא כשהקנין הוא ע"י שליח כגון במשיכה, אבל בכסף לא שייך זה שהמעשה של השליח הוא כקוף בעלמא להביא הכסף מהקונה להמוכר, ויש קנין אף כשאין שליחות. או שמא י"ל שאין סברה זו מוסכמת וכמ"ש הביאור הלכה, ולכן אין לסמוך עליה.

תשובה: (א) כתב הביאור הלכה בא"ח ס"תמח ג ד"ה ובלבד, לגבי מכירת חמץ לגוי קודם פסח ע"י שליח גוי שהביא ממון הקונה שהוא גוי להמוכר שהוא ישראל, וז"ל "ודע עוד דבעל מחנה אפרים בהל' שלוחין ס"טו חידש עוד סברא דאמרינן אין שליחות לעכו"ם דוקא היכי דהקנין הוא ע"י שליח, אבל בכסף לא שייכא זה, דהיינו היכא שהקנין היה בכסף לא משגחינן כלל אשליח דדל שליח מהכא הכסף עצמו קונה הדבר, ובעל החפץ מקנה לבעל הכסף בלי אמצעות השליח ע"ש. ולפי זה יהיה קולא גדולה לדידן דסמכינן בדיעבד אדעת איזה פוסקים דכסף קונה, א"כ בזה אפשר להקנות החמץ לעכו"ם אף ע"י שלוחו אם רק שלח העכו"ם הכסף בעד החמץ. איברא דאין דברי מחנה אפרים מוסכמים, ומתשובת הריב"ש ס"תא לא משמע כן דכתב שם באחד שקנה חמץ עבור עכו"ם בפסח עובר על בל יראה וחייב מלקות דכיון דאין שליחות לעכו"ם הרי הוא כמו שקונה בעד עצמו ע"ש. דמיירי ששילם המעות בעד החמץ, ומובא דין זה לקמן

להקנות לבעל המעות "ע"ש. ולענ"ד אף הרשב"א מודה לזה לפי מה שהוא הביא הסוגיא הנ"ל.

אלא גם מצינו ברשב"א שם, שהביא הסוגיא בב"ק קב. "תנו רבנן הנותן מעות לשלוחו ליקח לו חטין ולקח מהם שעורין... מחכו עלה במערבא לרבי יוחנן אליבא דרבי יהודה וכי מי הודיעו לבעל חטין שיקנה חטין לבעל מעות" ע"ש. וכתב הרשב"א בחידושיו ד"ה אחיכו, "ואע"ג דבמערבא מחכי עלה, לא שבקי דרבי יוחנן ורב שמואל בר ססרטי דיהיב ביה טעמא, ולא אמרינן מי הודיעו לבעל החטים ולר' יהודה קי"ל כוותיה בין לסחורה בין לאכילה, ואע"פ ששנה לגמרא אם הותירו הותירו לבעל המעות, דדעתו של שליח לא אתי לקנות ולזכות לעצמו אלא לבעל המעות, ואם פחתו לשליח דקנסא הוא ומשום דשינה בשליחותיה..." ע"ש (וכלשון זה צ"ל בתשובת הרשב"א הנ"ל ע"ש). הרי נראה מזה דהא דיש קנין לבעל המעות, הוא רק "כשדעתו של שליח לא אתי לקנות ולזכות לעצמו אלא לבעל המעות". הרי דלא חיישינן לדעת המוכר כלל אלא הכל תלוי על דעת השליח שקונה ממנו. וכן פירש המח"א בס"טו הנ"ל, "דעת הרשב"א והרא"ש שכתבו דה"ט דקנה המשלח אף שלא הודיעו למוכר הוא מפני שהשליח מכוין לזכות לבעל המעות" ע"ש. ובס"ז הוסיף המח"א, "הכי איתא למשמע מדברי הרא"ש ז"ל שם בשמעתין שכתב וליתא לחוכא דבני מערבא דאע"ג דשני שליח מ"מ אין מתכוין לקנות לעצמו, ודעתו לזכות לבעל המעות, ואע"פ שבעל החטים מזכה החטים לשליח ידו כיד בעל המעות שהוא מתכוין לזכות לו עכ"ד. ומשמע דכל שהשליח אינו מכוין לקנות אלא לעצמו לא קנה המשלח דמי הודיעו וכו'". הרי נראה מכאן דלא אמרינן שהמוכר מתכוין להקנות לבעל המעות, ודלא כדמצינו בפ' איזהו נשך הנ"ל, אלא כאן הכל תלוי על דעת השליח.

ונראה שיש לחלק בזה, והוא דבפ' איזהו נשך, השליח אינו משנה לקנות דבר אחר ממה שאמרו לו המשלחים, ולכן המעות עדיין להמשלחים ולכן שפיר י"ל שהמוכר מתכוין להקנות להם, משא"כ בדין "הנותן מעות לשלוחו ליקח לו חטין ולקח מהם שעורין", שכיון שהשליח משנה לגמרי ממה שאמר לו המשלח י"ל שהוא כזקפן המעות עליו למלוה (עיין ס"קפג ג), ואז המעות ביד השליח הן כגזילה והן שלו ולכן כיון שהוא בעל המעות ממילא שהמוכר מתכוין להקנות לו בלבד. וכן הוא בנתיבות ס"קפג ס"ק ד שכתב, "...אבל כששינה כגון מחיטין לשעורין כתבו הסמ"ע והש"ך דמהני אף דקי"ל כר' יהודה

דשינוי אינו קונה, נראה דבמתכוין לגזול ולקנות לעצמו מודה ר"י ור"מ דשינוי קונה וכמבואר כ"ז בש"מ ב"ק ובחי' הרשב"א ע"ש. ולפי זה פירש במח"א בס"טו "ואף לדעת הרשב"א והרא"ש ז"ל שכתבו דה"ט דקנה המשלח אף שלא הודיעו למוכר, הוא מפני שהשליח מכוין לזכות לבעל המעות יודו בנ"ד, וע"כ לא אמרו דלא קנה בעל המעות אלא כשזקפם השליח לעצמו דנעשה עליהם גזול וקנאם בשינוי, אבל כל שאין דעת השליח להקנותו לעצמו אז קנה בעל המעות דדעתו של מוכר להקנות לבעל המעות כל שאין דעתו של שליח לקנות לעצמו" ע"ש. הרי שדין שינה מחטין לשעורין שאני מהא דפ' איזהו נשך הנ"ל.

(ג) ולפי זה יש לדון במ"ש הריב"ש בס"תא הנ"ל, ובזה אין שינוי, שהרי אמר לו הגוי לקנות חמץ, והשליח קנה חמץ, ולכן לכאורה נראה כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל להקשות על המח"א, שהלא המוכר מתכוין להקנות לבעל המעות ולכן אף כשאין שליחות כיון שאין שליחות מעכו"ם לישראל, עדיין אין הישראל קונה החמץ, וזה דומה לדין בפ' איזהו נשך הנ"ל ולא לדין מי שקונה שעורין במקום חטין. אלא נראה דשאני נדון הריב"ש. ויש לפרש דבריו לפי מ"ש בס"קפג ג, "שליח שקנה לעצמו במעות המשלח אע"פ שזקפן עליו במלוה המקח של משלח". וזה לדעת הרמב"ם. וכתב הרמ"א שם, "מיהו אם אמר השליח לפני עדים שחוזר בשליחותו י"א דקנה לעצמו". והא דבעינן עדים לזה הוא לפי מ"ש הרב המגיד בהל' מכירה פ"ז הל"ב, "...וכבר האריך הרשב"א ז"ל שם (ב"ק קב). להוכיח כן, מ"מ הפריזו על מדותיהם במה שאמרו שהוא נאמן בדבורו הקל, דודאי דוקא כשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר לפנייהם שחוזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו, הא סתמא אינו נאמן, וכ"כ הרשב"א ז"ל" ע"ש. אלא י"ל שבנדון הריב"ש לא בעינן עדים כלל שכוונת הגוי והישראל הוא לקנות החמץ באופן שיכול לחול הקנין מיד, דהיינו כדי שיוכל הישראל לקנות החמץ במשיכה, שבזה המוכר שוב אינו יכול לחזור בו, משא"כ אם הישראל אינו קונה במשיכה שאז אין הקנין חל עד שיגיע החמץ להמשלח ובכל אותו זמן המוכר יכול לחזור בו למ"ד שאין קנין מעכו"ם בכסף. ולכן צ"ל שכשהמשלח אמר לישראל לקנות לו חמץ הוא מתכוין באופן שהישראל יכול לקנות החמץ מיד ע"י משיכה, וכיון שאין שליחות מגוי להישראל, צ"ל שהגוי נתן מעותיו לישראל באופן שמועיל קנין המשיכה ע"י הישראל. ולכן פשוט הוא שניחא לגוי המשלח שהישראל יקנה לעצמו במעות המשלח וזקפן עליו במלוה. ולכן בזה לא בעינן עדים כלל

קאמר אלא אף משיכה, וה"ה למעות, והלכך כל שהקדים לו מעות ופסק סמכא דעתיה, ולפיכך מותר. וזה יותר נכון. עכ"ל. הרי מבואר ג"כ בדברי הרשב"א דדעת רבינו הרמב"ן הוא כמ"ש הריטב"א... ומאחר שענינו ראות דרבינו בהל' בכורות נראה בבירור דדעתו כדעת רבינו תם ודע' דדוקא במשיכה קונה ולא מעות, ע"כ צ"ל דמ"ש משם רבינו הרמב"ן הוא דס"ל דפירוש הסוגיא דע"ז מתפרש הכי... אבל כיון דסוגיין דבכורות לא ס"ל הכי... כסוגיא דבכורות קי"ל לענין הלכה ועכו"ם לא קני אלא במשיכה דרבינו לא ס"ל כדעת הר"ם ע"ש כל דבריו. הרי דעת הרמב"ן אינו כהרמב"ם. וכן ראיתי בסמ"ע בס"קצד ס"ק א שכתב, "...אבל הרמב"ן ושאר גאונים נחלקו על הרמב"ם וס"ל דעכו"ם מישאל אינו קונה מטלטלים בדמים כ"א במשיכה". הרי זה שלא כמהמשכנ"י והביאור הלכה הנ"ל בדעת הרמב"ן.

וגם בדעת הרשב"א יש לדון, שאף דמצינו שהוא פסק כהרמב"ם כמבואר בב"י כ"ד ס"קלב, שכתב "ומשמע שהוא תופס דברי הרמב"ן עיקר, וכן נראה ממ"ש בקצר הקדים לו הנכרי מעות מותר, אע"פ שהוא מודד לעצמו, שכל הפוסק ונותן מעות קנה עכ"ל. הרי אף במעות קונה, ולא דוקא במשיכה. וכ"כ במהרש"ך ח"ב ס"קטז, והכנה"ג בח"מ ס"קצד ע"ש. מ"מ מצינו בחידושו בחולין לט: בד"ה חזינן, שהוא כתב בסוף, "והא קי"ל דמשיכה בנכרי קונה ולא במעות, ואף הרמב"ן (כן צ"ל) נשמר מזה ואמר דרב אשי לטעמיה דאמר בע"ז דמעות נכרי קונות ולא קי"ל כותיה" ע"ש. הרי כאן הוא פסק דרך במשיכה קונה.

וי"ל שהרשב"א כתב כדעת הרמב"ם רק לגבי סתם יינם שהוא מדרבנן אבל בשאר מקומות י"ל שלדעת הרשב"א קי"ל כר"ת וכמו שפסק הרמב"ן בהל' בכורות. וזה כמ"ש המשכנ"י שם לדעת מרן, וז"ל "ובאמת ק' טובא איך סתם המחבר ז"ל בס"קלב. בפשיטות כדעת הרמב"ם ז"ל, ובהל' בכורות סתם בפשיטות כדעת הרא"ש ותוספות והטור... ולא הזכיר כלל מדעת הרמב"ם והרשב"ן והרשב"א ז"ל... וצריך לדחוק ולתרץ דבהל' בכורות דהוא איסור דאורייתא חשש... ממחלוקת רש"י ור"ת ז"ל... אבל בהל' יין נסך דאיסור סתם יינם דרבנן פסק בפשיטות להקל כדעת הרמב"ם... והחילוק הלז הוא מוכרח מדעת המחבר ז"ל בש"ע דלא לסתרו פסקי המחבר אהדדי". ולכן הכי י"ל לדעת הרשב"א, שמה שהוא פסק ביי"נ לקולא אינו הוכחה לשאר מקומות, שאף הרשב"א ידע שהרמב"ן סבר כר"ת בהל' בכורות, וזה העיקר בשאר מקומות, משא"כ בסתם

ואנן סהדי שזה ניחא ליה להגוי (ולפי סברה זו י"ל שאף הרמב"ם מודה לזה כיון שהוא ניחא לגוי, ומסתמא שהגוי מודה שהמעות הן בתורת מלוה). ואז הישראל יכול לקנות החמץ לעצמו ושוב הוא יכול ליתן החמץ להמשלח שהוא הגוי בתורת מתנה, ובוזה הישראל קונה החמץ מיד מהמוכר וזה כרצון המשלח. ולכן כיון שבשעת קנין המעות הן של הישראל, ממילא הוא בעל המעות וכיון המוכר להקנות לו החמץ. ומצינו גם כן שהישראל עובר בזה בבל יראה ובל ימצא, וכמ"ש הריב"ש.

אלא עדיין יש לפקפק בזה לפי מ"ש הביאור הלכה הנ"ל, ולפי דעת המח"א אמאי פשיטא ליה כולי האי לריב"ש, דהא לדעת רש"י וסייעתו עכו"ם קונה רק בכסף, ולדעת הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א ועוד פוסקים עכו"ם קונה בין במשיכה בין בכסף כמ"ש במשכנות יעקב ס"קמט (צ"ל א"ח ס"קלז), וא"כ להניי פוסקים אין כאן איסורא, דנהי דאין שליחות לעכו"ם, מ"מ כספו קנוי ליה והשליח מעשה קוף בעלמא הוא דעבד. ואף שי"ל דריב"ש ס"ל כהנך פוסקים דעכו"ם אינו קונה אלא במשיכה, מ"מ לא הוי ליה למיסתם ולאחמורי כולי האי מאחר דתלוי הדבר באשלי ברב"י, ועל כרחק דלא ס"ל כסברת מחנה אפרים". ולענ"ד יש להשיב שכוונת המשלח הוא לקנות החמץ לכל הדעות כדי שהמוכר אינו יכול לפקפק במכירה כדי לחזור בו, וממילא המשלח רוצה במשיכה ע"י הישראל, שלדעת ר"ת אין קנין לעכו"ם אלא במשיכה, וכיון שהמשלח רוצה בקנין גמור שהוא לכל הדעות, הוא רוצה שהישראל יקנה אף במשיכה כדי ששוב החמץ יהיה לישראל לכ"ע, ושוב הישראל יכול ליתן החמץ להמשלח.

ד) ועוד מ"ש הביאור הלכה בשם המשכנות יעקב אינו ברור כלל. וז"ל המשכנ"י שם "אבל דעת הרמב"ם ז"ל דתרווייהו קונים או כסף או משיכה, וכן דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל, עיין ב"י י"ד ס"קלב שהביא דבריהם" ע"ש. ויש לדון בזה, שהלא כתב הרב המגיד בהל' זכיה פ"א הל"יד על דעת הרמב"ם הנ"ל "וכבר נחלקו עליו ואמרו דהכי קי"ל דעכו"ם דוקא במשיכה ולא בכסף וכ"כ הרמב"ן ז"ל בהל' בכורות". הרי הרמב"ן בהל' בכורות לא סבר כהרמב"ם. וראיתי במהרי"ט אלגאזי שם בריש פ"ב אות יז ד"ה והן עתה, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "העכו"ם קונה ומקנה בין בכסף ובין במשיכה... דלא כשמעתין דבכורות. והריטב"א בחי' לע"ז כתב משם רבינו הרמב"ן דהכי ס"ל בפירוש הסוגיא דהתם... וכ"כ הרשב"א בתורת הבית הארוך, הביא דבריו מרן הב"י י"ד ס"קלב וז"ל אבל הרמב"ן פי' אמימר לאו משיכה דוקא

בכורות ריש פ"ב שאף הבה"ג ורב האי גאון סברו כר"ת. ולכן ודאי י"ל לפי זה שהישראל קנה החמץ לעצמו ע"י משיכה, ושפיר הוא מ"ש הריב"ש שהוא עובר בזה בבל יראה ובל ימצא. משא"כ במקומות אחרים דאמרינן דמעו קונות שאף אם הביא העכו"ם המעות מהקונה להמוכר עדיין יש קנין שמה שעושה העכו"ם הוא מעשה קוף בעלמא ולא בעינן שליחות בזה כלל, ושפיר הוא מ"ש המח"א. ואף בנדון המח"א שהוא שכירות מקום הקנין הוא בכסף בלבד כדמצינו ברמ"א בח"מ ס"קצד א ע"ש (וזה אף בגוי כשהזכירו הפוסקים בדיני מכירת חמץ). ולכן לא בעינן שליחות לקנות, והמוכר מתכוין לבעל המעות. הרי למסקנה נראה, שכשלא בעינן מעשה קנין אלא שמעות קונות, שפיר הוא לומר שמה שהעכו"ם הביא הממון הוא כמעשה קוף בעלמא וכמ"ש המח"א, ואין סתירה לזה ממ"ש הריב"ש. כן נראה לענ"ד.

סימן קנו.

שאלה: האם הקונה יכול למנות את המוכר שליח כדי לקנות בעד הקונה.

תשובה: (א) **נשאלתי** בדין קונה שרוצה לקנות חפץ מהמוכר, אבל כיון שהקונה בעיר אחרת הוא צלצל בטלפון למוכר ואמר לו לקנות החפץ בעדו, ואחר כך הוא ישלם הממון בעד החפץ, ואם לא יקנה עכשיו ע"י המוכר אולי המוכר ימכור החפץ לאיש אחר. ואמר המוכר שהוא מאמין שהלוקח ישלם לו אחר כך.

ובתחילה י"ל שהמשלח יכול למנות שליח ע"י טלפון אף שהם אינם ביחד וא"א לעשות כן בקנין, דלא בעינן קנין לשליחות כמ"ש מרן בס"קפב א ע"ש.

אלא עדיין יש לדון לפי מ"ש הטור בס"קפה, "מצאתי שכתב הרשב"א בפ' אלמנה ניוזנית, מאן שם לך, כלומר מי מכרו לך לפי שהוא שלוחו למכור, אבל לדידך מי מכרו לך, ומכאן נראה שאין שליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותן דמים שהרשוהו הבעלים למכרו, לפי שנעשה שליח להקנות הקרקע ללוקח אבל לעצמו אינו יכול לזכותו ולקנות, דאין אדם מקנה לעצמו דאין המכר אלא הוצאת דבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו שהוא במקום בעלים עומד" ע"ש. וכן הוא בר"ן שם (דף נז. ברי"ף) שכתב, "ומהא שמעינן שאין השליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותן דמים שהרשוהו הבעלים למכרו, לפי שכוון שהוא שליח הרי הוא כיד הבעלים, ולפיכך אינו יכול

ינם שהוא מדרבנן. וזה כמ"ש הרב המגיד הנ"ל, שהוא לא חש למ"ש הריטב"א והרשב"א לדעת הרמב"ן כיון שמלבד דין יי"נ לא קי"ל הכי אלא כדעת ר"ת.

וגם מצינו בתשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן ס"רכה, שנראה מהתם שהוא לא הכריע מחלוקת זו, שבתחילה הוא הביא הסוגיא בריש פ"ב דבכורות, וכתב "ואסיקנא דאמימר כר' יוחנן ס"ל, ואנן הא קי"ל כר' יוחנן דאמר ד"ת מעות קונות אבל משיכה לא, והלכך מולעמיתך בכסף לכותי במשיכה ולא בכסף." הרי אין קנין לגוי בכסף. אולם אחר כך הוא הביא הסוגיא בע"ז עא. וכתב "...אלא דאמימר היה סבור דשתי הקניות מן הדין ובשתייהן קונין זה מזה מעיקר דין... אלמא משמע דאמימר לאו דוקא משיכה קאמר אלא לומר דבין בכסף בין במשיכה קונה." ושוב כתב, "והלכך לסברא השניה ...", דהיינו כנראה מאמימר בע"ז הנ"ל, ואחר כך כתב "ואפילו לסברא הראשונה דאמרינן דכותי אינו קונה בכסף (כן צ"ל) לבד אלא במשיכה (כן צ"ל)...". הרי שלא הכריע בין סברות אלו, בתשובה זו. וזה מפני שלא היה צריך להכריע שם כיון שאף אם אמרינן שהכותי קונה רק במשיכה, מ"מ כיון שהמנהג בזמנו שהכותי "קונים זה מזה בכסף אף אנו מינייהו קונין מהם בכסף בדיניהם, דלא תהא אלא שנהגו הנהגה מילתא היא, ואפילו בישראל בישראל" ע"ש. ולכן י"ל שלגבי יי"נ שסתם יינם מדרבנן הרשב"א אזיל לקולא, משא"כ בשאר מקומות כנראה מחידושו בחולין הנ"ל.

הרי מצינו שאין לומר בפשיטות כמ"ש המשכנ"י והביאור הלכה הנ"ל שהרמב"ן והרשב"א סברו כהרמב"ם, אלא אדרבה י"ל שהם סברו כר"ת, ורק לגבי יי"נ הקיל הרשב"א. ויש להעיר על הביאור הלכה הנ"ל שלא הביא מ"ש הגר"א בח"מ ס"קצד סוף ס"ק יא, וז"ל "ובמטלטלין דעת כל הפוסקים דמשיכה קונה ומקנה, לבד דעת רש"י ונדחו דבריו, וכל הפוסקים חלקו עליו בראיות ברורות. אלא שלדעת הרמב"ם קונה גם בכסף, ולדעת הפוסקים לא קנה... ע"ש. הרי יש לדקדק בדברי הגר"א, שכשהוא כתב על דעת הרמב"ם "ולדעת הפוסקים לא קנה", משמע שלא מצינו בפוסקים שהסכימו לדעת הרמב"ם, ואם היתה דעת הרמב"ן והרשב"א כדעת הרמב"ם הו"ל להגר"א להזכיר דעתם כאן, אלא צ"ל שהוא סבר שהרמב"ן והרשב"א בכלל "דעת הפוסקים", והם לא הסכימו לדעת הרמב"ם. ולכן שפיר הוא מ"ש הריב"ש הנ"ל שודאי הוא נכון לומר שיש לחוש לר"ת ודע' שאין קנין בכסף לעכו"ם אלא במשיכה, וזה כדי שתהיה המכירה לכ"ע כדי שלא יוכל המוכר לפקפק בה ולחזור ממנה. וכבר כתב הרא"ש

לא בעינן שליחות למכירה זו, כיון שהתורה נתנה לו רשות למכור הפקדון משום "והשבות לו". וגם י"ל שזה כעין מ"ש הרמב"ם בספר המצוות, ל"ת ס"רצו, "הזהירנו מלהתירשל בהצלת נפש אחד כשנראהו בסכנת מות או ההפסד ויהיה לנו יכולת להצילו, כמו שהיה טובע בנהר ואנחנו נדע לשחות ונוכל להצילו, או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק, ובאה האזהרה באמרו לא תעמוד על דם רעך. וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת" ע"ש. הרי אף לגבי פקדון הוא "רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו", ואין זה משום שליחות כמוכר. לכן י"ל בפקדון, שיצא הפקדון מרשות הבעל שהפקדון שלו, לרשות השומר, ואין השומר נחשב כבעלים עצמו כיון שאין כאן שליחות. ולכן אין נראה מכאן קושיא על מ"ש הרשב"א ודע' הנ"ל.

וכן י"ל לגבי מה שהקשה המהרי"ט שם, וז"ל "דאמרינן בפרק המפקיד, דבש והדביש יין והחמיץ, מוכרן לאחרים אבל לא לעצמן. פירשו התוספות בפסחים (הנ"ל) משום דהתם גבי מציאה ליכא חשד שהרי הוא מחזיר אבידה. משמע דשלא על פי בית דין אלא במה ששם לעצמו יכול לנוטלן, ומשום טעמא דחשד לא הדרינן עובדא. וצ"ע שלא יקשה מכאן למה שכתב הר"ן ז"ל שאין מכר אלא הוצאה מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו, דלפי טעם זה היה ראוי שלא יתקיים המקח." ואף בזה י"ל שאין כאן שליחות מהבעל, ולכן בשעת מכירה לעצמו הדבר יוצא מרשות הבעל לרשות הקונה, שאין הפירוש של "הוצאת דבר מרשות לרשות", שהדבר יוצא ממקום זה למקום אחר, אלא מקנין איש זה לקנין איש אחר, וכיון שאין כאן שליחות החפץ יוצא מהבעל למי שמצא האבידה.

ג) ועוד הקשה המהרי"ט הנ"ל, וז"ל "ועוד צ"ע בהא דאמרינן בפרק שני דגיטין (כד.) גבי אשה עצמה מביאה את גיטה, והא לא חזרה שליחות אצל הבעל, פרש"י זו אינה ראויה לחזור ולומר עשיתי שליחותי, שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה וכו', והתוספות פירשו שם בענין אחר משום שליחות השני, ואין להאריך כאן." ויש לפרש כוונת המהרי"ט. כתב רש"י שם, "והא לא שליחות אצל הבעל. שליח לא מקרי אלא המשתלח מזה לזה שראוי לחזור אצל שלוחו ולומר עשיתי שליחותך לחברך, וזו אינה ראויה לחזור שהרי לא נשתלחה אלא לעצמה, ואח"כ נעשית היא בעל המעשה ובטל השליחות קודם שתחזור." וכתבו התוספות שם, "שליח לא מיקרי אלא המשתלח מזה

להקנות לעצמו, שאין המכר אלא הוצאת הדבר מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשותו שהרי במקום בעלים עומד." וכן הוא ברב המגיד בהל' אישות פ"ז הל"ד, וכן הוא במרן בש"ע ס"קפה ב, וז"ל "אין שליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותם דמים שהרשוהו בעלים למכרו" ע"ש. ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שאין "הוצאת דבר מרשות לרשות", שאין כאן קנין, שהרי המוכר הוא מוכר לעצמו כיון שהוא השליח לקונה.

ב) אלא שיש להקשות על הנ"ל ממ"ש בפסחים יג. "מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה, ונקבזה העכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא, ובא לפני רבי... חמישית א"ל צא ומוכרה בשוק, מאי לאו לנכרים כרבי יהודה, אמר רב יוסף לא לישראל כרבי מאיר, אמר ליה אביי אי לישראל נישקליה לנפשיה, משום חשדא... שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל". ופירש"י "נישקליה לנפשיה. ויאכלנו ויתן דמיו לבעלים, למה לו לטרוח ולילך בשוק אחרי שנותן לו רשות למכור." הרי נראה כשאין טעם חשדא, שמותר השליח לקנות החפץ לעצמו. וכן הוא במהרי"ט ח"א ס"צג שכתב להקשות על הר"ן הנ"ל, וז"ל "ובר מן דין צריך לי עיון, שאף לעצמו לא היינו מבטלין המכר בשביל שלא היה מי שיזכה לו, בהא בההיא דיוחנן חקוקא בפ"ק דפסחים יהיב טעמא משום והייתם נקיים מה' ומישראל, משמע דאי לאו מטעם חשד היה המכר קיים אע"פ שאין מי שיזכה לו..." ע"ש.

ולענ"ד אין מכאן קושיא, וזה מפני שאין כאן שליחות, שאין השומר שליח של המפקיד. וכן יש לדקדק מלשון מרן בח"מ ס"רצב יז, שכתב "המפקיד חמץ אצל חבירו והגיע הפסח, הרי זה לא יגע בו עד שעה חמישית ביום י"ד, מכאן ואילך יוצא ומוכר בשוק לשעתו מפני השבת אבדה לבעלים." הרי שיש לדמות דין זה לדין השבת אבידה, והלא לא שייך שליחות באבידה, כיון שמי שמצא האבידה אינו יודע מי בעל החפץ כלל, ואין הבעלים ממנים אותו כשליח כדי לשמור החפץ, וה"ה בפקדון י"ל הכי שאין המכירה משום שליחות, אלא רק כדי להציל ממנו של המפקיד, וזה בכלל דין השבת אבידה, ולא משום שליחות כלל. וכבר כתב הסמ"ע בס"רסו ס"ק יח, שהטעם שצריך לטפל באבידה הוא משום "והשבות לו, ראה היאך תשיבנו לו". ועשה זה לאו דוקא בממון כנראה מהפסוק אלא ה"ה בגוף האדם כהרואה את חבירו טובע בים וכדומה כמבואר בסמ"ע בס"תכו ס"ק א ע"ש. ולכן אם שייך עשה זה בגוף האדם אף שאין זה משמעו, שהפסוק איירי בממון, לכן ק"ו שהוא שייך בפקדון. לכן

התוספות שם מרש"י, שמה שפירשו התוספות בגיטין כד. בלא חזרה שליחות אצל הבעל, הוא לפי מ"ש בגיטין סד. ומשום זה חלקו התוספות על מה שפירש רש"י בגיטין כד. אבל אין קושיא על רש"י שלפי פירושו מ"ש בגיטין כד. הוא לכ"ע שהדין שם חמור כיון שהאשה היא "בעל המעשה", משא"כ בגיטין סג: הנ"ל. כן נראה לענ"ד.

ולפי זה עדיין יש לדון בקושיית המהרי"ט הנ"ל. ונראה שיש לחלק בין אם השליח הוא שליח לבעל וגם לאשה, או למוכר וגם לקונה, ובין אם השליח של המוכר הוא עצמו הקונה, או האשה שהיא השליח של הבעל היא עצמה מקבלת הגט. וי"ל שמ"ש הרשב"א והר"ן ודע' הנ"ל שאין קנין כיון שאין "הוצאת דבר מרשות לרשות", הוא רק כשהשליח של המוכר רוצה לקנות לעצמו, אבל אם השליח של המוכר הוא גם שליח לאיש אחר שהוא הקונה, אז בזה יש רק ספק אם יש קנין או לא, כדמצינו בגיטין סג: הנ"ל, ובאה"ע ס"קמא א ע"ש.

וכן יש לדקדק בדברי ש"ך, שבס"קפה ס"ק א הוא כתב שכשיש שליח מהבעל והוא גם שליח לאשה, יש ספק בדינא, וכן הדין במכירה, אבל כשכתב מרן שם בסע"ב, "אין שליח יכול לקנות לעצמו אפילו באותם דמים שהרשוהו בעלים למכרו", הש"ך לא פירש שדין זה תלוי על הספק בדינא הנ"ל, ורק הביא שם בהג"ה שמשמע מהגאונים שיש ספק בדין זה, הרי לדעת הרשב"א והר"ן ומרן, אין ספק כלל. ולכן צריך לחלק כמו שפירשתי לדעת רש"י, בין אם השליח עצמו הוא "בעל המעשה", שבוה אין קנין כלל, ובין אם השליח הוא השליח של המוכר וגם הקונה, שבוה יש ספק. כן נראה לענ"ד.

ד) ולכאורה יש להעיר על הדין הנ"ל, ממ"ש הר"ן בגיטין יא: (דף ד: ברי"ף) לגבי שליח לשחרר העבד בשטר שחרור, וז"ל "ולי נראין דברים כפשטן דמתני' שמעינן דכל אדם מדעתו יכול לעשות שליח לחבירו שיעמוד במקומו, ומש"ה כיון שהאדון אמר תן שטר שחרור לעבדי, הרי שליח יכול לומר הריני עושה עצמי שליח לקבלה שלו, והרי הוא כאילו עשאו עבד שליח לכך, ומינה בעינן למילף דתופס לבעל חוב קנה לפי שהתופס יכול לעשות עצמו כאילו עומד במקומו של בעל חוב." ע"ש. הרי מצינו שהשליח מהבעל יכול להיות שליח קבלה להעבד, ואף שהשטר אינו יוצא "מרשות לרשות", שהלא הוא נשאר ביד השליח.

לזה שראוי לחזור לשולחו לומר עשיתי שליחותך קודם שיעשה שליח לאחרים, ובקונטרס לא פירש כן. הרי לדעת רש"י שייך לומר לא חזרה שליחות לבעל רק כשהשליח נעשה "בעל המעשה", אבל לתוספות אף כשהשליח אינו בעל המעשה עדיין שייך לומר לא חזרה שליחות לבעל, לכן לשיטת התוספות אם השליח של הבעל נעשה שליח לאשה עדיין יש חשש של אינו ראוי לחזור. וכן כתב הפני יהושע שם בד"ה חצרה, וז"ל "...לפירש"י ז"ל דעיקר טעם בהא דלא חזרה שליחות אצל הבעל היינו דוקא היכא שהשליח נעשה בעל דבר, דא"כ לא שייך כלל הכא האי חששא דאף שנעשה השליח עצמו אח"כ שליח לקבלה לא איכפת לן כיון שאינו בעל המעשה" ע"ש. ולפי זה יש לדון לדעת רש"י שאם השליח מהבעל נעשה שליח לאשה אז אין חשש. והלא בזה אין "הוצאה מרשות לרשות", שהלא הגט ביד השליח של שניהם, הבעל והאשה, ועדיין הוא מותר לדעת רש"י. לכן הקשה המהרי"ט הנ"ל מכאן לדעת הר"ן הנ"ל. כן נראה לענ"ד כוונת המהרי"ט.

ולענ"ד אין קושיא מדברי רש"י, דמצינו בגיטין סג: שרש"י שם פירש כהתוספות, שכתוב בגמרא שם, "ההוא גברא דשדר לה גיטא לדביתהו, אזל שליחא אשכחא כי יתבה וקא לישא, אמר לה הילך גיטך, אמרה ליה ליהוי בידך (פרש"י ותהיה אתה שלוחי לקבלה)... הא לא חזרה שליחות אצל הבעל." ופירש"י "שליח שחזר ונעשה שליח למי שנשתלח לו ניתק משליחות הראשון עד שלא היה לו שהות לחזור אצל שולחו ולומר עשיתי שליחותך, ושליחות שאינה ראויה לחזור ולהגיד אינה שליחות." הרי כאן השליח של הבעל נעשה שליח לאשה, ואין השליח כאן "בעל המעשה", ועדיין סבר רש"י ששייך כאן לא חזרה שליחות אצל הבעל. וכן בפירושו כאן, הוא לא הזכיר "בעל המעשה" כלל. הרי כאן רש"י פירש כהתוספות בגיטין כד. הנ"ל. לכן צ"ל שמ"ש רש"י בגיטין כד. הוא לאו דוקא אלא אף הוא הסכים לדעת התוספות, ולכן אין להוכיח מרש"י שהוא לא סבר כהרשב"א והר"ן הנ"ל.

ועוד י"ל לדעת רש"י, דמצינו בגיטין סג: הנ"ל דהאי חשש של לא חזרה שליחות אצל הבעל הוא מחלוקת וספק, וכמ"ש באה"ע ס"קמא א, ולכן י"ל שרש"י בגיטין סג: כתב הפירוש שהוא המחלוקת, אבל בגיטין כד. הוא כתב הפירוש שהוא לכ"ע, דהיינו שאף למ"ד בגיטין סג: שסבר דאין לחוש כשלא חזרה שליחות אצל הבעל, זה דוקא כשהשליח הוא לבעל וגם לאשה, אבל אף הוא מודה שאם השליח הוא "בעל המעשה", אז יש לחוש שלא חזרה השליחות אצל הבעל. הרי זה לכ"ע, ונסתלקה קושיית

היה לו שהות לחזור אצל שולחו ולומר עשיתי שליחותך, ושליחות שאינה ראויה לחזור ולהגיד אינה שליחות", הרי אף כאן הוא כתב בלשון כללי, שהוא שייך לכל מיני שליחות, ולא רק לגבי גט. וכן נראה מהתוספות שם כד. הנ"ל, שהם פירשו כלל זה בלשון כללי, ולא רק לגבי גט.

הרי נראה מכל הנ"ל כמ"ש מרן בס"קפה ב, שאין השליח של המוכר יכול לקנות לעצמו החפץ שהוא רוצה למכור. ולכן בנד"ד י"ל שה"ה שהמוכר אינו יכול להיות שליח לקונה כדי לקנות לו החפץ שהמוכר רוצה לקנות לקונה, שגם בזה י"ל "שאיין הוצאת דבר מרשות לרשות."

ה) לכן נראה שאם הקונה אינו יכול למנות שליח אחר כדי לקנות מהמוכר, אז המוכר יכול לומר לקונה בטלפון שכוונתו להפקיר החפץ, ושוב המוכר יכול לזכות בו בעד הקונה, שהרי אחר שהמוכר הפקיר החפץ שוב החפץ אינו ברשותו, ושפיר הוא לקנות החפץ בעד הקונה. ואף דמצינו דבעינן ג' כדי להפקיר כמ"ש מרן בס"רעג ז מ"מ זה דוקא בקרקע, אבל במטלטלין די בלפני אחד, וזה כמ"ש המחנה אפרים בהל' זכיה מהפקר אות א וז"ל "ונראה מדברי הר"מ ז"ל עוד בהל' נדרים (פ"ב) דהא דבעי שלשה אינו אלא בקרקע, אבל במטלטלין סגי באחד כדין תורה, וה"ט משום דמטלטלי כל שהפקיר בפני אחד ה"ז גמר ומפקיר, שהרי אותו שהפקירו בפניו יכול לזכות בהם ונאמן לומר הפקרת אותם וזכיתי בהם אני מן ההפקר במיגו דאי בעי אמר במתנה נתתה אותם לי משא"כ בקרקע דאינו נאמן לטעון הכי, וכן נראה מדברי הרא"ש בפ"ד דנדרים" ע"ש. ולכן המוכר יכול להפקיר בפני הקונה, שהוא מדבר עמו בטלפון, ואז החפץ שוב אינו ברשותו, והוא יכול לקנות אותו בעד הקונה. ואחר כך הקונה יכול לשלם לו, וכבר אמר המוכר שהוא מאמין הקונה לשלם לו.

אלא עדיין יש לדון בדין זה אם מותר להפקיר מטלטלין בפני אחד. כתב בפסקי הרא"ש בסוף פ"ד דנדרים, "א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק המפקיר בפני ב' לא הוי הפקר בפני ג' הוי הפקר, ור' יהושע בן לוי אמר דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר, ומה טעם אמרו שלשה כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידין, וקי"ל בכל דוכתא הלכה כריב"ל... וכן בהמתו אם השאילה לעכו"ם ולא החזירה לו קודם שבת יכול להפקירה בינו ולבין עצמו כך פירש רבינו שמשון ז"ל בפ"ק דשבת. ותמיה לי מנא ליה לרבינו שמשון דבינו לבין עצמו הוי הפקר, הא לא קאמר ריב"ל אלא דבר תורה אפילו באחד הוי הפקר." הרי שיש להקשות על סברת רבינו שמשון ז"ל.

אלא אין מכאן קושיא כלל על הנ"ל, שדין שטר שחרור שאני, שכתב מרן בס"קכה א, "ראובן שהיה חייב מנה לשמעון או שהיה לו פקדון בידו, ואמר ללוי הולך מנה זה לשמעון, אם בא לחזור וליטלו ממנו אינו יכול דהולך כזכי דמי, ומיד כשהגיע ליד לוי זכה בשבילו לשמעון..." ע"ש. הרי אף שלוי הוא שליח לראובן וגם לשמעון עדיין יש קנין מראובן לשמעון. אלא פירש הסמ"ע שם בס"ק כב הטעם, וז"ל "הטעם דבפקדון ובחוב דהממון הוא כבר של זה ששלחו לידו מש"ה בקל יכול לזכות זה בשבילו, משא"כ במתנה שבא עכשיו לזכות בממון שלא היה שלו מעולם..." ע"ש. הרי שאני דין מלוה ופקדון משום שהממון כבר היה של שמעון מקודם. ולפי זה יש לדון לגבי שטר שחרור, וי"ל שזה דומה למלוה, שבתחילה העבד בן חורין ושוב הבעל קונה העבד ועכשיו הבעל רוצה לחזור העבד לבן חורין. ולפי זה שפיר כתבו התוספות בגיטין יב. "פי' ר"ת דשיחרור עבד הוי כעין מלוה דאמרינן בה תן והולך כזכי, אע"ג דבמתנה לא הוי כזכי" ע"ש. ולכן בזה לא אמרינן הדין שאין קנין כיון שאין יציאה מרשות לרשות. וכן הוא בש"ך בס"קפה ס"ק א שכתב, "אמרינן בפ' המקבל סג: מי שאמר הולך גט זה לאשתי, ואשתו אומרת תהא שלוחי לקבלה, הוי ספיקא אי יכול להיות שליח כיון שלא חזר והודיע למשלח הראשון. כך פסקו כל הפוסקים וכמו שנתבאר באה"ע ס"קמא. ואע"ג דלענין ממונא לא נ"מ בהא גבי הולך לפלוני דבמלוה ופקדון הוי כזכי אפילו בלא קבלת הלוח או שלוחו, ובמתנה לא הוי כזכי אפילו עשאו המקבל שליח לקבל וכמו שנתבאר בס"קכה, מ"מ נ"מ במי שנתן לפלוני דבר למוכרו וא"ל אדם אחר תהיה שלוחי לקנותו ממנו אי מהני קנין השליח, וא"כ הוי ספיקא דדינא והמע"ה" ע"ש. הרי מבואר שאין להקשות מהר"ן בגיטין שם בדין שטר שחרור, שדין שטר שחרור כמלוה כמ"ש ר"ת הנ"ל.

וראיתי בנתיבות בס"קפה ב, שחולק על הש"ך הנ"ל בדין זה של לא חזרה שליחות אצל הבעל, ולדעת הנתיבות יש לחלק בין דין גיטין ששייך כלל זה, ובין דין ממון וקנין שלא שייך חשש זה, ודלא כנראה מהש"ך בס"ק א שם הנ"ל. ויש להעיר על הנתיבות מלשון רש"י בגיטין כד. שכתב, "שליח לא מקרי אלא המשתלח מזה לזה שראוי לחזור אצל שולחו ולומר עשיתי שליחותך לחברך...", הרי משמע מלשוננו שהוא כתב "לחברך", ולא כתב "לאשה", שכלל זה לכל מיני שליחות, ולא רק לגבי גט. וכן יש לדייק מלשון רש"י שם סג: שכתב, "שליח שחזר ונעשה שליח למי שנשתלח לו ניתק משליחות הראשון עד שלא

ואחר כך כתב הרא"ש דעת עצמו, וז"ל "וסברא גדולה הוא לחלק בין הפקר לפני א' ובין הפקר לבין עצמו, דנהי דלא בעי רבי יהושע כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידין, מכל מקום בעי הפקר שיוכל לצאת מרשותו דומיא דשביעית שיצא מרשותו ומופקר לכל, דבינו לבין עצמו לעולם לא יצא מרשותו כיון שאינו הפקר ידוע לשום אדם, אבל הפקר במטלטלי בפני אחד יכול אותו שהפקירו בפניו לזכות בו, ויהא נאמן לומר הפקרת זוכיתי בו במיגו דנתת לי במתנה, וטוב הוא שיפקירה בפני אשתו או בפני אחד מביתו." וי"ל שכוונת הרא"ש היא שמשום סברה הנ"ל י"ל שבמטלטלין אף מדרבנן מותר להפקיר בפני אחד ולא דוקא מן התורה, שדין מטלטלין קיל טפי מדין קרקע כיון "דמיגו דנתת לי במתנה", וזה לא שייך בקרקע אלא במטלטלין, לכן כתב הרא"ש "אבל הפקר במטלטלי..." וכן פירש המחנה אפרים הנ"ל להשוות דעת הרא"ש כאן לדעת הרמב"ם.

אמנם אחר כך כתב הרא"ש שם לפרש דברי ר' שמשון ז"ל, וז"ל "ואפשר דטעמא דרבינו שמשון דאינו מחלק בין בפני אחד ובין בינו לבין עצמו משום דעיקר הפקר משביעית ילפינן... ואיירי בהפקר קרקע דומיא דשביעית, דלענין פטור מעשר איירי בהפקר, וזה לא שייך אלא בקרקע, הלכך אמר רבי יוחנן דצריך שלשה כדי שיהא א' זוכה ושנים מעידין, דבענין אחר לא יוכל הקרקע לצאת מתחת ידו, וא"כ אפילו בינו לבין עצמו, ובאחד דקאמר לאו דוקא, ואגב דקאמר ר' יוחנן בשנים לא הוה הפקר אמר איהו אפילו באחד, ולעולם הוא הדין בינו לבין עצמו." ויש לפרש דבריו כאן בג' אופנים. או י"ל שעדיין אין להפקיר קרקע בינו לבין עצמו מדרבנן, וכן הדין במטלטלין, אבל כדי להציל מאיסור תורה בשבת יש לעשות כן. וכן ראיתי סברה זו בריב"ש ס"כה, וז"ל "ומיהו אם השכירה או השאלה לכותי והתנה עמו להחזירה קודם השבת והכותי מעכבה בשבת, טוב להפקירה בינו לבין עצמו קודם השבת כדי שינצל מאיסורא דאורייתא, דהא דאסיקנא בנדרים סוף פ' אין בין המודר, דהפקר בעינן שלשה, והכא בפני שלשה לא אפשר שהרי אותם שהפקיר בפניהם יזכו בה אם ירצו או הכותי אם ישמע שהפקירה דהא לפרסומי מילתא בעינן בפני שלשה, והיינו מדרבנן אבל מדאורייתא אפילו לבין עצמו מהני, הלכך בהא נפיק מאיסורא דאורייתא." או י"ל שכוונת הרא"ש כאן כמ"ש הסמ"ע בס"ק יא, וז"ל "...אזי יפקירנה בינו לבין עצמו כדי שלא יעבור על למען ינוח שורך וכל בהמתך, דבכה"ג אפילו אחר תקנת חז"ל הוה הפקר דאנן סהדי דניחא לבעלים בהפקירה כדי שלא

יעבור אלאו דלמען ינוח וכו', כ"כ הרא"ש בפ' אין בין המודר." ע"ש. הרי הוא פירש דברי הרא"ש שאף חשש דרבנן ליכא, כיון דאנן סהדי דניחא ליה. מ"מ אף לדעת הסמ"ע בענין אחר כשאין היתר של אנן סהדי, ממילא שמדרבנן אין להפקיר בינו לבין עצמו. או י"ל כמו שנראה מהגר"א בס"ק ח, שהרמ"א הביא סברת הר"ש וכתב, "וי"א דאפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר". וכוונת הרמ"א לפליג על מ"ש מרן שם כדעת הרמב"ם "המפקיר את הקרקע כל הקודם והחזיק בה זכה דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד הרי זה הפקר", הרי רק לפני אחד יש הפקר מן התורה אבל לא בינו לבין עצמו. וכתב הגר"א על דברי הרמ"א בשם הרא"ש שפירש הר"ש, "פליגי בתרתי דאפילו בפני א' הוי הפקר, ועוד דאפילו מדרבנן סגי בכך והא דאמר שם בפני ג' היינו לפוטרו ממעשר" ע"ש. ונראה שיש טעות בדבריו, ובמקום "בפני א'", "דהיינו בפני אחד, צ"ל "בפני ע'", "דהיינו בפני עצמו, שהרי הרמ"א איירי בדין המפקיר בפני עצמו, וגם מ"ש דפליג בפני א', אינו מובן שהלא מרן והרמב"ם סברו שיש הפקר מן התורה בפני אחד, ולכן במה פליגי, אלא ודאי צ"ל במקום "בפני א'", "בפני ע'", "דהיינו בפני עצמו. ולפי זה כשכתב הגר"א אחר כך "ועוד דאפילו מדרבנן סגי בהך", דהיינו אף מדרבנן יש הפקר, ודלא כהריב"ש והסמ"ע הנ"ל.

עכ"פ מצינו שבפני אדם אחד אף מדרבנן יש להפקיר מטלטלין, ורק בינו לבין עצמו מדרבנן אין לעשות כן (אם לא אמרינן כהגר"א הנ"ל שהוא מותר לדעת הרא"ש). וכן י"ל לדעת הרמב"ם והרא"ש ולרבינו שמשון לפי מה שפירש הרא"ש בדבריו. אלא מצינו בתוספות בשבת יח: ד"ה דמקרא, שכתבו "...ואין לסמוך על זה להשכיר סוס לנכרי ולהפקיר, דהכא שאני משום דלא אפשר בענין אחר, ועוד שאין הדבר מפורסם. (ואם השכיר או השאל בהמתו לנכרי ועיכבה נכרי אצלו בשבת, היה צריך להפקיר בפני שלשה. תוס' ישנים)" הרי לפי התוספות אין להפקיר בינו לבין עצמו וגם שלא בפני אחד, אף שהבהמה בכלל מטלטלין. וכן נראה דעת המרדכי כנראה בב"י בא"ח ס"רמו ע"ש.

אלא מצינו שמרן פסק בא"ח ס"רמו ג, "...יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת או יאמר בהמה קנויה לא"י כדי שינצל מאיסורא דאורייתא." הרי מכאן נראה שהוא לא פסק כהתוספות הנ"ל כלל, אלא כפירוש הריב"ש הנ"ל שבדרך כלל מדרבנן אין להפקיר בינו לבין עצמו. מ"מ נראה שסבר מרן שבפני אחד מותר להפקיר מטלטלין, כמו שכתב הרא"ש לדעת עצמו, ודלא כדעת התוספות. וכן

אמרו לו אעפ"כ, יקבל מהן. שנאמר וזה דבר הרוצח" ע"ש. ובתחילה יש לדון למה לי פסוק זה, הלא זה כבר בכלל גניבת הדעת, והרוצח חייב להודיע לאנשי עיר המקלט שהוא רוצח, שמא הם אינם רוצים לכבדו. ובפרט אם אמרינן שגניבת הדעת היא אסורה מן התורה כמ"ש במעשה רוקח בהל' מכירה פ"ח הל"א וז"ל "...והמבי"ט ז"ל כתב, דגניבת דעת נראה דאסור מדאורייתא, והדברים ק"ו לענין אונאה" ע"ש.

אלא זה אינו שכתב מרן בח"מ ס"רכח ו, "ואם הוא דבר דאיבעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו סבור שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע חבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבוד, אין צריך להודיעו". והטעם שאין בזה גניבת דעת הוא משום "איהו הוא דקא מטעי נפשיה", כמבואר בחולין צד: ע"ש. הרי כאן מיירי כשהמקבל הכבוד טועה. ונראה מזה שאם הטעות היא אינה מעצמו אלא מאחר, אין זה בכלל גניבת דעת, כיון שהוא עצמו לא גנב דעת ע"י דיבורו. ולכן ה"ה להיפך, דהיינו כשהנותן את הכבוד טועה, אין המקבל צריך להודיעו כיון שהאיש שמקבל הכבוד אינו אומר בפירושו שהוא ראוי לאותו כבוד, והוא לא גנב דעת חבירו, אלא חבירו מעצמו נתן לו כבוד בטעות.

לכן בעינן הפסוק "וזה דבר הרוצח", כדי לומר באופן שאחרים טועים והם רוצים לעשות לו כבוד, צריך להודיעם שהוא אינו ראוי לאותו כבוד. משא"כ בדין מרן בס"רכח הנ"ל, ששם מקבל הכבוד טועה, ולא מי שנתן הכבוד.

ולכאורה י"ל שדרשה זו מיירי רק לגבי ערי מקלט, שכתוב בפסוק, "וזה דבר הרוצח אשר ינוס שמה וחי". הרי דרשה זו רק לגבי "שמה", דהיינו בערי מקלט, ולא בשאר מקומות. אלא זה אינו, שמצינו דרשה זו אף במשנה בסוף שביעית, וכתוב שם בירושלמי סוף הל"ג, "אמר רבי יוסי הדא אמרה בר נש דתני חדא מיכלא, והוא אזל לאתר ואינון מוקרין ליה בגין תרת, צריך מימר לון אנא חדא מיכלא אנא חכים". וכן הוא בר"ש שם, וכן הוא בריטב"א בקידושין ל. וכן הוא בהג"מ הל' רוצח פ"ז הל"ז ע"ש. לכן נראה שלא דוקא לגבי ערי מקלט אלא בכל מקום שהנותן כבוד טועה מעצמו, צריך המקבל כבוד להודיעו. (משא"כ כשהמקבל כבוד טועה, אין הנותן כבוד צריך להודיעו כמבואר לעיל מחולין צד: ומרן הנ"ל).

נראה בח"מ ס"רעג ז שמרן כתב, "המפקיר את הקרקע... דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד ה"ז הפקר..." ע"ש. הרי זה כלשון הרמב"ם בנדרים פ"ב הל"טז, ויש לדקדק שכל זה בקרקע, אבל במטלטלין אף בפני אחד מותר להפקיר, וכמ"ש המחנה אפרים הנ"ל.

וראיתי שהאחרונים הביאו קושית התו"ש על מרן בא"ח ס"רמו דהיינו שבח"מ ס"רעג ז הנ"ל מרן פסק כהרמב"ם שיש הפקר מן התורה רק בפני אחד אבל בפני עצמו אין הפקר כלל, ובא"ח רמ"ו הוא פסק כהרא"ש בשם הר"ש שאף בפני עצמו יש הפקר. ועיין במחצית השקל שם, ובפר"מ מה שכתבו בזה (וכן עיין ביריעות החושן ס"רעג ס"ק ד מ"ש בזה). אלא לענ"ד נראה שאין כאן קושיא, שאין סתירה בזה, וי"ל שמ"ש מרן בח"מ בשם הרמב"ם הוא לגבי קרקע כמבואר בלשונו, שבזה אין הפקר מן התורה כשמפקיר בפני עצמו, אבל בא"ח שהוא איירי במטלטלין דהיינו הבהמה, י"ל שמרן פסק כהרא"ש בשם הר"ש כיון שאין גלוי בדברי הרמב"ם מה הוא הדין לגבי מטלטלין. לפי זה יש להעיר על המ"ב שם בס"ק טו, וז"ל "ועכ"פ יזהר להפקירה בפני אחד דרבים מגדולי הפוסקים סוברים דאף דאורייתא אינה הפקר עד שיפקירה עכ"פ בפני אדם אחד". ובשער הציון שם ס"ק יח הוא כתב, "עיין בח"מ ס"רעג דכן הוא דעת המחבר שם להלכה רק הרמ"א כתב שם בשם י"א דדי מה"ת בהפקר בינו לבין עצמו, וכמה אחרונים דחקו עצמן במה שהמחבר סתם פה כדעת הרא"ש..." ע"ש. ולענ"ד אין קושיא, דיש לחלק בין דין קרקע לדין מטלטלין.

מ"מ מצינו שלדעת מרן שפיר הוא להפקיר מטלטלין בפני אחד, ולכן בנד"ד נראה שהמוכר יכול לומר לקונה בטלפון שהוא מפקיר החפץ, ושוב הוא יכול להיות שליח כדי לקנות החפץ בעד הקונה. כן נראה לענ"ד.

סימן קנז.

שאלה: דברי המשנה במכות שאדם שרצח ורוצים לכבדו יאמר להם: רוצח אני! מה הדין מי שפגע והזיק או אפילו הרג, ויצא זכאי בבית דין של הערכאות, האם ניתן לסמוך על כך שיקבל כבוד בלי לומר...".

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

תשובה: (א) כתוב במשנה במכות יב: "רוצח שגלה לעיר מקלטו ורצו אנשי העיר לכבדו, יאמר להם רוצח אני.

המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה בשם הריב"ש
ס"קא, וכן ראיתי בשם משמעון פירסט, בח"א ס"ד אות ה,
שהוא הביא ראיה לזה מברכות יט: דההולך לשחוט את
פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה ע"ש.

ועוד י"ל שהוא פטור מלטפל באבירה משום שלא שייך
לומר בזה אין מעבירין על המצוות, דהיינו שאין לעבור
על מצוות השבת אבירה בנד"ד. וכן הוא ביומא סח:
שכתוב במשנה, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו
רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין
אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי
אלא שהיתה דרך רחוקה." וכתוב בגמרא ע. לפרש,
"פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין
מעבירין על המצוות, ומאי מצוה, ברוב עם הדרת מלך
קמ"ל." ופירש"י, "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו
עוסק בה." הרי הראיה אינה נחשבת כעוסק במצוה. ולכן
ה"ה בנד"ד מה שהוא רואה את האבירה אינה נחשבת
כשהוא עוסק בה, והוא מותר לעבור עליה כדי לקיים
מצות תפילה.

וגם יש לדמות זה למ"ש התורה לשמה ס"סו, שמי ששכח
לברך אשר יצר ושוב אכל תמרים ואח"כ נזכר שלא בירך
אשר יצר, איזו ברכה יברך קודם, אשר יצר או על הפירות.
והוא השיב שצריך לברך אשר יצר קודם "משום שמתחייב
בה בתחילה ואין מעבירין על המצוות." ע"ש כל דבריו.
ולכן ה"ה בנד"ד שיש להתפלל קודם השבת האבירה
שהוא "מתחייב בה בתחילה", מתחילת היום. ואף לדעת
המהרש"ל שסבר שמי שאכל דבר שחייב ברכה אחרונה
ושכח לברך ושוב הטיל מים, ונזכר קודם שבא לברך א"י
שהוא גם צריך לברך ברכה אחרונה, דאשר יצר קודם
דתדיר ואינו תדיר תדיר קודם, כמבואר בבאר היטב ס"ז
ס"ק א ע"ש. ומשמע שאין לומר כאן שברכה אחרונה על
המאכל תחילה "שמתחייב בה תחילה", ודלא כהתורה
לשמה. מ"מ אף לדעת המהרש"ל בנד"ד תפילת שחרית
קודמת כיון שהיא תדירה, משא"כ בהשבת אבירה שהיא
אינה תדירה.

(ב) **אלא** נראה שכל זה לא שייך בנד"ד כיון דהא דאמרין
עוסק במצוה פטור מן המצוה, זה רק לגבי מצוות עשה,
אבל לא כדי לעבור על לא תעשה. ומצינו בהשבת אבירה
שכתב מרן בח"מ ס"רנט א, שמלבד העשה של השב
תשיבם, יש לאו של לא תוכל להתעלם. ולכן אין לומר בזה
עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון בנד"ד הוא עובר על
לאו אם הוא אינו מטפל באבירה. ויש לדמות זה לדין אונן,

אלא עדיין הדבר צריך אומדנא, דמצינו לגבי גניבת
הדעת שהכל תלוי על מה שהקפידו בני אדם, וכמ"ש מרן
בס"רכח יג, "מקום שנהגו לערב בין הגיתות מים מותר
לערב כשיעור שדרכם לערב." הרי הכל לפי מנהג המקום,
ואם אין מקפידין אין איסור. ולכן אף בנד"ד אם יש
אומדנא שאין אנשי מקומו מקפידין על זה, ובפרט אם הוא
יצא זכאי בבית דין של הערכאות, הוא א"צ להודיעם, אבל
אם נראה שאע"פ כן הם מקפידים, הוא חייב להודיעם.
והכל לפי האומדנא. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת הצלחה בכל מעשה ידיך

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קנח.

שאלה: האם מי שהולך להתפלל בבית הכנסת ורואה
אבירה, חייב להשיב אותה לבעליה מיד, או מותר להתפלל
תחילה ואחר כך לחזור להשיב האבירה לבעליה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **ולכאורה** י"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי
אף הליכה למצוה בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בסוכה כה.
ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך
מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות
שבויים". הרי אף שאין ההליכה עצמה המצוה אלא הכנה
למצוה עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור
ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך,
שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו
לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש
הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה
מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק
במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה
ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה
של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב
בשבתך לעוסק במצוה מיותר ובלכתך בדרך להולך לדבר
מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה מהמצוה עצמה
עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת
בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אף ההליכה עצמה
מקרי מצוה, ואמרין גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן

וגם מצינו בב"י שם שהוא כתב שלדעת הרמב"ם אם הוא רוצה להחמיר על עצמו להשיב האבידה אף שהוא אינו לפי כבודו, שזה מותר, אבל לדעת הרא"ש הוא אסור.

ולפי זה יש לדון במה דמצינו שכתוב בסוטה מב: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחל... מצוה שאני". הרי אף המלך יכול למחול על כבודו משום מצוה. וכתבו התוספות שם בד"ה מצוה, "...ונראה לתרץ דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני דמחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה... אבל... מחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם... בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מחל אפילו במקום מצוה" ע"ש. ולפי זה נראה שכבוד המצוה שהוא כבוד לשכינה, הוא עדיף מכבוד המלך, ואף דבדרך כלל אין המלך יכול למחול על כבודו, מ"מ משום כבוד השכינה עדיין הוא יכול למחול.

ולפי זה בנד"ד יש לדון בק"ו, שאם הוא אינו חייב לטפל באבידה משום שזה אינו לפי כבודו, ק"ו שאין לו לטפל בו משום מצוה שהיא כבוד לשכינה, כגון תפילה. ונראה שאף לדעת הרמב"ם שהוא רשאי למחול על כבודו כדי להשיב האבידה כמבואר בב"י הנ"ל, הוא אינו רשאי להשיב האבידה כשיש מצוה שהיא כבוד לשכינה, שכבוד השכינה הוא עדיף מכבוד לעצמו כמבואר בתוספות הנ"ל, ומסתמא שהוא אינו יכול למחול על כבוד שמים שהוא יותר חמור. ולפי זה אם הוא הולך להתפלל אין לו להפסיק בהילוכו כדי לטפל באבידה, שכבוד השכינה עדיף, ואין כבוד לשמים גדול ממי שרוצה להתפלל להקב"ה. ונראה שזה אף אם הוא יכול להתפלל במנין אחר כך, שכיון שהוא פטור ממילא שאין חיוב עליו להשיב האבידה בתחילה, והוא יכול לילך כדרכו לבית הכנסת כדי להתפלל.

שוב ראיתי לר' שמואל שלם ז"ל בספרו מלך שלם, בחידושיו על הרמב"ם הל' אבידה פ"א הל"ז, שאחר שהוא הביא התוספות הנ"ל הוא כתב, "...ולכן חזקיהו מלך יהודה וריב"ל מחלו על כבודם כדי ללמד את בניהם תורה משום דהוא מצוה דכבוד תורה דהוא כבוד שכינה, ונראה לעין כל דמשום מצות כבוד התורה הוא דעושה כן, משא"כ באבידה להרמב"ם והרא"ש. (ע"ש מה שהוא כתב על הב"י הנ"ל) הרי כבוד השכינה עדיף מהשבת אבידה לכ"ע, וי"ל שאף תפילה בכלל כבוד השכינה, והוא עדיף מהשבת אבידה, ולכן ממילא שהוא פטור מהשבת האבידה, ואין לו להחמיר בזה. כן נראה לענ"ד.

שאף שכתוב בכברכות יז: ומו"ק כג: "מי שמתו מוטל לפניו... פטור מק"ש ומן התפלה ותפילין ומכל מצות האמורות בתורה." מ"מ כתב הפתחי תשובה ב"ד ס"ש מא ס"ק ז, שזה רק במ"ע והוא אינו פטור ממצות ל"ת ע"ש. וכן הוא בביאור הלכה ס"עא ד"ה מי ע"ש. ולכן ה"ה בעוסק במצוה פטור מן המצוה, שזה רק ממ"ע ועדיין הוא חייב בל"ת. ולכן בנד"ד אף שהוא עוסק בהליכה למצוות תפילה, אין לו לעבור על לאו של לא תוכל להתעלם.

וגם אין לומר שכיון שהוא רק רואה האבידה ולא הגביהה, עדיין אינו חייב לטפל בו, ואין לחוש לראיה וכדמצינו בגמ' יומא הנ"ל, שזה אינו דשאני דין השבת האבידה שהוא עובר על הלאו אם הוא אינו מטפל בה אף משעת ראיה. ואף דמצינו מחלוקת הסמ"ע והט"ז בס'רנט א, שלדעת הסמ"ע הוא אינו חייב בעשה של השב תשיבם עד שהגביה את האבידה, ולדעת הט"ז אף משעת ראיה חייב בעשה. מ"מ אף לדעת הסמ"ע עובר על הלאו בשעת ראיה אם אינו הולך לטפל בה, וז"ל "ולאו דהעלמה עובר משום שרואה ומעלים עינו ממנו מליטלה ולהשיב" ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד הוא עובר על הלאו, ואין לומר בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, ושייך בזה אין מעבירין על המצוות.

ג) אלא יש לפטור אותו מטעם אחר, דהיינו שהוא אינו חייב להפסיד ממונו כדי לטפל באבידה. וזה כמ"ש הסמ"ע בס'רסה ס"ק א, "דאם עוסק במלאכה אינו מחויב להניח מלאכתו ולהשיב בחנם." וכן כתב הסמ"ע בס'רסד ס"ק א, "כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו, שלו קודם" ע"ש. וא"כ אף מצוות תפילה קודם, שהלא הוא צריך לבזבז עד חומש כדי לקיים מצות עשה, ולכן ביטול המצוה הוא הפסד גדול, וה"ה כאן אין לו לבטל תפילה כדי לטפל באבידה זו.

אלא עדיין יש לדון אם הוא יכול לטפל באבידה וגם להתפלל אחר כך, שבזה אין ביטול תפילה כלל, אם הוא חייב לטפל באבידה קודם. ולענ"ד נראה שעדיין הוא פטור, ויש ללמוד זה ממ"ש מרן בס'רסג א, "מצא שק או קופה, אם היה חכם או זקן מכובד שאין דרכו ליטול כלים אלו בידו אינו חייב ליטפל בהם, ואומד דעתו אילו היו שלו אם היה מחזירן לעצמו כך חייב להחזיר של חבירו, ואם לא היה מחל על כבודו אפילו היו שלו כך בשל חבירו אינו חייב להחזיר." הרי משום כבוד בריות אין חיוב עליו לטפל בו.

המצוה הוא הפסד גדול, וה"ה כאן אין לו לבטל תפילה כדי לטפל באבידה זו."

וגם כתבתי: "שאם הוא אינו חייב לטפל באבידה משום שזה אינו לפי כבודו, ק"ו שאין לו לטפל בו משום מצוה שהיא כבוד לשכינה, כגון תפילה."

וכתב כת"ר באות ה, "הגם במצוות השבת אבידה היא גם מצוה והיא גם "כבודו של מקום". ומאי חזית להעדיף מצוות תפלה (שהיא מדרבנן למ"ד), ממצוות השבת אבידה. ובשלמא ממון אדם או כבודו, חדית לך קרא דעדיף מלקיים המצווה, וכנ"ל, אך מנ"ל לומר שמצוה זו עדיפה ממצוה אחרת, בגלל שויות המצווה ממון...".

כתוב כנ"מ ל. "...נאמר 'והתעלמת מהם', למאי איצטריך קרא, אילימא לכהן והיא בבית הקברות, פשיטא האי עשה והאי לא תעשה ועשה... ותו לא דחינן איסורא מקמי ממונא" ע"ש. הרי ממ"ש לא דחינן איסורא מקמי ממונא, יש לדייק שדוקא איסורא לא דחינן, אבל מצוות עשה אחרת שאין בה איסורא דחינן מקמי ממונא, דהיינו האבידה. ולפי זה שפיר כתב כת"ר "אך מנ"ל לומר שמצוה זו עדיפה ממצוה אחרת, בגלל שויות המצווה ממון".

אלא נראה דבשלמא שאין ללמוד שמצוות תפילה עדיפה ממצוות השבת אבידה מדין כהן בבית הקברות, אבל עדיין יש ללמוד דין זה ממה שהוא פטור ממצוות השבת אבידה כשהיא אינה לפי כבודו, דהיינו שיש ק"ו שהוא פטור ממנה משום מצות תפלה, שכבוד השכינה עדיף מכבודו כשכבר ביארתי בשם התוספות בסוטה מב: ע"ש. ולכן אף תפלה בכלל "והתעלמת מהם".

ולענ"ד כן יש ללמוד מדין "שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו" בב"מ שם, ואף זה בכלל "והתעלמת מהם". וי"ל שכיון שהוא צריך לבזבז עד חומש ממונו לקיים איזו מצוות עשה, אז אף זה בכלל "מלאכה שלו מרובה".

שוב ראיתי שאף ממ"ש הגמרא "לא דחינן איסורא מקמי ממונא", יש ללמוד שאין לבטל מצות תפילה משום השבת אבידה. וזה לפי מ"ש השיטה מקובצת שם ד"ה קרא, בשם הרמב"ן והרשב"א, וז"ל "כיון דאפילו בעל אברה כהן אינו רשאי להטמא לה, היאך יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעינן לה ליתיה לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון, שאם הפקיר בעליו ממונו פטור זה מאותה מצוה, שהרי חייב הוא לומר כן

(ד) ויש להוסיף נקודה אחת, שיש להקשות על מה שכתבתי לעיל שמי שעוסק במצוה פטור ממ"ע, אבל הוא אינו פטור ממצות ל"ת, שהרי מצינו בנדרים לג: ועוד מקומות, לגבי פרוטה דרב יוסף, שמי שמטפל באבידה פטור מליתן צדקה לעני, אף שבא העני לשאול ממנו צדקה, וזה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. והלא כבר כתב הרמב"ם בהל' מ"ע פ"ז הל"ב, "וכל הרואה עני מבקש, והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך..." ע"ש. ולכן איך אמרינן לגבי פרוטה דרב יוסף שהוא פטור ממצוות צדקה, הלא אין לו היתר לעבור על לאו, ואיך הוא פטור מליתן צדקה לעני. אלא נראה שהטעם שהוא פטור הוא מפני שכאן הוא אינו עובר על לאו, וזה מפני שרק אם הוא אינו נותן מרצונו ומשום עין רע ולב רע (פרקי אבות פ"ב) י"ל שהוא עובר על לא תאמץ את לבבך, אבל אם יש לו עין טובה ולב טוב, אלא הוא אינו נותן משום שהוא כבר עוסק במצוה אחרת, אין זה בכלל "לא תאמץ את לבבך". ולכן ממילא הוא אינו עובר על הלאו, כיון דליכא לאו מעיקרא.

ולפי זה ה"ה בנדר"ד, אף שיש לאו ד"לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם", מ"מ אף כאן י"ל שזה רק אם הוא עושה כן בעין רע ולב רע, משא"כ אם הוא עושה כן כיון שהוא כבר עוסק במצוה אחרת, ועדיין יש לו עין טובה ולב טוב, שהוא אינו עובר על הלאו כיון דליכא לאו מעיקרא. ולכן שפיר י"ל בזה עוסק במצוות הליכה לתפילה פטור ממצוות עשה דהשבת אבידה. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שוב כתב הרב הנ"ל עוד בענין זה, וזה מה שהשבתי לו:

(א) כתבתי:

"אלא יש לפטור אותו מטעם אחר, דהיינו שהוא אינו חייב להפסיד ממונו כדי לטפל באבידה. וזה כמ"ש הסמ"ע בס"רסה ס"ק א, "דאם עוסק במלאכה אינו מחויב להניח מלאכתו ולהשיב בחנם." וכן כתב הסמ"ע בס"רסה ס"ק א, "כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו, שלו קודם" ע"ש. וא"כ אף מצוות תפילה קודם, שהלא הוא צריך לבזבז עד חומש כדי לקיים מצות עשה, ולכן ביטול

לתת צדקה לאסוף אבידה לבית, נראה שהוא גדול. ולכן צ"ע בדברי כת"ר בזה."

ויש להשיב. כתוב בפ' משפטים, "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו, עזב תעזוב עמו." וכתוב בב"מ לב: "ת"ש אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו." הרי המצוה כאן לכופ את יצרו הרע.

וגם כתוב בפ' כי תצא (פ"כ ד), "לא תראה את חמור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם, הקם תקים עמו." וכתוב בתרגום ירושלמי שם, "מישבך תשבוק ית מה דבלבך עליו, ומפרק תפרוק עמיה, ומטען תטעני עמיה." הרי ממ"ש "מישבך תשבוק ית מה דבלבך עליו" אף כאן הענין לכופ את יצרו הרע, וזה כוונת מ"ש "והתעלמת מהם", דהיינו שאין לאזיל בתר יצרו הרע.

ולכן כשכתוב שם לעיל מזה בפסוק ג לגבי השבת אבידה, "...לא תוכל להתעלם". אף כאן כוונת הפסוק שהוא צריך לכופ את יצרו הרע.

ולפי זה י"ל שכל כוונת הלאו הוא דוקא כשכיון לאזיל בתר יצרו הרע, אבל אם כל כוונתו לצד הטוב, כגון לקיים איזו מצוה, ממילא אינו עובר על "לא תוכל להתעלם". וזה מה שפירשתי לעיל. (ועיין ביביע אומר ח"ה א"ח ס"מ סוף אות ח מ"ש בשם השד"ח, לגבי שומר אבידה פטור מן הצדקה אף שיש בו לאו דלא תאמץ).

עוד כתב הרב הנ"ל, וזה מה שכתבתי לו:

(א) כתב כת"ר: "כתב כת"ר "אלא יש לפטור אותו מטעם אחר, דהיינו שהוא אינו חייב להפסיד ממנו כדי לטפל באבידה. וזה כמ"ש הסמ"ע בס"רסה ס"ק א, "דאם עוסק במלאכה אינו מחויב להניח מלאכתו ולהשיב בחנם." וכן כתב הסמ"ע בס"רסד ס"ק א, "כל הפסד ממון או ביטול מלאכה שלו מחמת השבה זו, שלו קודם" ע"ש. וא"כ אף מצוות תפילה קודם, שהלא הוא צריך לבזבז עד חומש כדי לקיים מצות עשה, ולכן ביטול המצוה הוא הפסד גדול, וה"ה כאן אין לו לבטל תפילה כדי לטפל באבידה זו" עכ"ל. אכן אנן עסקינן שיש לו זמן להשיב האבידה אחר התפלה. ולפי"ז לא שייך פטור זה."

ויש להשיב, שכן הוא, ולכן מיד אחר כך כתבתי, "אלא עדיין יש לדון אם הוא יכול לטפל באבידה וגם להתפלל

כדי שלא יטמא כהן, ששניהן חייבין בכבודו של מקום, ולא גלי רחמנא בכי האי עשה דנדחי, וכ"ש הוא בדבר ממון דכל שבשלו אינו רשאי, בשל חבירו נמי אינו רשאי." ע"ש. הרי אף במצות עשה י"ל סברה זו, שהרי אם בעל האבידה עצמו אינו יכול לעבור על מצוות עשה כדי להציל אבידתו, ה"ה איש אחר אין לו לעבור על איזו מצוות עשה כדי להשיב את האבידה לבעלה. ולכן בנד"ד כיון שאין לבטל מצוות תפילה משום אבידתו, ה"ה איש אחר אין לו לבטל תפילתו משום מצוות השבת אבידה. וזה כשביארתי.

(ב) כתבתי:

"שיש להקשות על מה שכתבתי לעיל שמי שעוסק במצוה פטור ממ"ע, אבל הוא אינו פטור ממצות ל"ת, שהרי מצינו בנדרים לג: ועוד מקומות, לגבי פרוטה דרב יוסף, שמי שמתפלל באבידה פטור מליתן צדקה לעני, אף שבא העני לשאול ממנו צדקה, וזה משום עוסק במצוה פטור מן המצוה. והלא כבר כתב הרמב"ם בהל' מ"ע פ"ז הל"ב, "וכל הרוואה עני מבקש, והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך..." ע"ש. ולכן איך אמרינן לגבי פרוטה דרב יוסף שהוא פטור ממצוות צדקה, הלא אין לו היתר לעבור על לאו, ואיך הוא פטור מליתן צדקה לעני. אלא נראה שהטעם שהוא פטור הוא מפני שכאן הוא אינו עובר על לאו, וזה מפני שרק אם הוא אינו נותן מרצונו ומשום עין רע ולב רע (פרקי אבות פ"ב) י"ל שהוא עובר על לא תאמץ את לבבך, אבל אם יש לו עין טובה ולב טוב, אלא הוא אינו נותן משום שהוא כבר עוסק במצוה אחרת, אין זה בכלל "לא תאמץ את לבבך". ולכן ממילא הוא אינו עובר על הלאו, כיון דליכא לאו מעיקרא. ולפי זה ה"ה בנד"ד, אף שיש לאו ד"לא תראה את שור אחיך והתעלמת מהם", מ"מ אף כאן י"ל שזה רק אם הוא עושה כן בעין רע ולב רע, משא"כ אם הוא עושה כן כיון שהוא כבר עוסק במצוה אחרת, ועדיין יש לו עין טובה ולב טוב, שהוא אינו עובר על הלאו כיון דליכא לאו מעיקרא. ולכן שפיר י"ל בזה עוסק במצוות הליכה לתפילה פטור ממצוות עשה דהשבת אבידה. כן נראה לענ"ד."

וכתב כת"ר באות ו, "ולגבי "לא תאמץ את לבבך", ראיתי שכ"כ בשו"ת יד אליהו (רגולר, ס"ט), ובגליוני הש"ס (נדרים לג: אכן יש אחרונים שתירצו אחרת קושית כת"ר כאן, ואכמ"ל). אולם לגבי "לא תוכל להתעלם", לא מצאתי מי שיכתוב כן, ולכאורה לא מסתבר לומר כן. והחילוק בין

אחר כך, שבזה אין ביטול תפילה כלל, אם הוא חייב לטפל באבירה קודם. ולענ"ד נראה שעדיין הוא פטור... ע"ש.

(ב) גם כתב כת"ר, "ולכאורה לא מוכרח כלל. דיתכן שמה שהוסיפה התורה לאו ד"לא תוכל להתעלם" היינו לאסור בלאו גם כשאנו עושה משום רוע לב, אלא בכל אופן "לא תוכל להתעלם". או בלשון אחרת, הרב שליט"א רק הוכיח מתרגום יונתן דקרא ד"והתעלמת" הוא רק ברוע לב, אך מנ"ל דה"ה גם בעניין כשהוסיפה התורה לאו מיוחד, הוא גם רק אם מתעלם ברוע לב".

ויש להשיב, שי"ל דמסתברא אין לחלק בין הפירוש של "והתעלמת" ובין "לא תוכל להתעלם", ואם אחד הוא רק ברוע לב כן הוא באחר, וכל הפסוקים הם באו זה אחר זה, ומסתברא שיש רק פירוש אחד לכולם, בין אם הוא בלשון עשה או לאו. ועוד י"ל, בפר' משפטים פ"כג ד כתוב "כי תפגע שור אויבך או חמורו תועה, השב תשיבנו לו". משמע שאין לו לומר ברוע לבב שכיון שהוא אויבו אינו רוצה להשיב את האבירה. ובאופן זה כתוב בפר' כי תצא, "וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, לא תוכל להתעלם". פירוש "אחיך", דהיינו אף שהוא אויבך כדמצינו בפר' משפטים הנ"ל, שעדיין צריך לשלוט על יצרו, ואין להתעלם ממנו ברוע לבב. ולכן עדיין י"ל שאם אין כאן רוע לבב אלא כוונתו לטוב כגון שכיון למצוה, שהוא אינו עובר על לאו זה.

סימן קנט.

שאלה: האם אמרינן שכשאמר לו חבריו להגביה מציאה ולזכות בה בעדו, והוא הגביה סתם, שהוא יכול לחזור לומר שהוא כיון להגביה בעד עצמו ולא בעד חבריו.

תשובה: (א) כתב הטור בס"רסט, "אם אמר תנה לי... והוא... הגביה מעצמו לצורך חבריו נעשו שלוחו וזכה בשבילו ואינו יכול לחזור בו, אלא נאמן לומר לצורך עצמו הגביה כל זמן שהיא בידו, משא"כ כשאמר זכה לי שאפילו אם הגביה סתם אינו נאמן לומר לצרכי הגבהתיה אפילו בעודה בידו." הרי שיש חילוק בין אם אמר בלשון "תנה לי" ובין אם אמר "זכה לי", ובזכה לי אם הגביה סתם הוא אינו נאמן לומר אחר כך שהוא כיון לזכות בעד עצמו ולא בעד חבריו. ומרן בש"ע שם לא הביא לשון הטור אלא לשון הרמב"ם בד"ץ זה, ואף שהרמ"א הביא מ"ש הטור, מ"מ יש לדון לדעת מרן אם קי"ל כהטור.

ולכאורה יש להקשות על הטור, דמהסוגיא בב"מ ט: אינו נראה כדעתו. כתוב במשנה שם, "היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי, נטלה ואמר אני זכיתי בה, זכה בה. אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחלה לא אמר כלום." ולדעת עולא שם בגמרא אין חילוק בין לשון תנה לי וזכה לי ובשניהם יש קנין למשלח כמבואר שם (וכן כתב הש"ך בס"רסט ס"ק ד, "דהש"ס מעיקרא הוה ס"ל דתנה זככה", וכן כתבו המח"א הל' שלוחין אות יט ועוד), וגם לדעת עולא אמרינן המגביה מציאה לחבירו קנה חבריו. לכן כשכתוב במשנה ברישא "נטלה ואמר אני זכיתי בה, זכה בה", הוא כשהוא אמר כן בפירוש בתחילה כמו שפירש ר"ח "דאמר תחילה. פי' קודם שיגביהנה אמר לעצמי אני מגביה כדי שאזכה בה אני". הרי שאם לא אמר כן בתחילה אלא אחר הגבהה, מצינו שהמציאה היא כבר של הרוכב ושוב המהלך אינו יכול לזכות בה. וזה כמ"ש השיטה מקובצת שם, "וז"ל הראב"ד מתני' דאמר תחלה אמר בשעה שהגבהתיה לעצמי הגבהתיה, אבל ודאי שאם הגביה לחברו ואח"כ אמר אני זוכה בה עתה לא כלום ע"כ". וכשכתוב בסיפא "אם משנתנה לו אמר אני זכיתי בה תחלה לא אמר כלום", פירושו "וסיפא הגביה סתם ונתנה לו וטוען עכשיו כי אני אמר מתחילה כי לעצמי אני מגביהה כדי שאזכה בה אני" כמ"ש ר"ח שם. הרי בסתם יש לחלק בין קודם נתינת המציאה להמשלח או לא, שקודם נתינת המציאה יש להאמין השליח על כוונתו בשעת הגבהה אף שהוא לא אמר כן בפירוש, אבל אחר נתינה אין להאמינו וכמ"ש רש"י שם, "דאם משנתנה לו טען לו אותה טענה ואמר אני הגבהתיה מתחילה לצורכי לא אמר כלום דגלי דעתיה כשנתנה לו דאדעתיה דהאי אגבהה", אבל י"ל שאם טען אותה טענה אחר הגבהה וקודם נתינה שיש להאמין השליח, שכך היתה דעתו אף כשהוא לא אמר כן בפירוש בשעת הגבהה. הרי לפי דעת עולא אף כשהשליח לא אמר בפירוש בשעת הגבהה שהוא רוצה לזכות בעד עצמו, עדיין יש להאמינו אם הוא קודם נתינת המציאה להמשלח.

ואף דאנו קי"ל כדעת ר' יוחנן שם שיש לחלק בין כשאמר המשלח בלשון "תנה לי" שאין בזה שליחות, וזה מ"ש במשנה ולכן המהלך א"צ לומר בתחילה שהוא כיון לקנות לעצמו, אלא אף אם אמר כן עכשיו המהלך קונה לעצמו, ובין אם אמר הרוכב "זכה לי", שיש בזה שליחות. מ"מ עדיין יש ללמוד מדעת עולא שסבר שתנה לי זככה לי, לדעת ר' יוחנן, ומה שסבר עולא בתנה לי סבר ר"י בזכה לי. ולכן אף לר"י י"ל בזכה לי אף כשהשליח לא אמר

בה מתחלה כשהמציאה עדיין בידו, אלא אדרבה הוא אינו נאמן כיון "כשנטלה זה סתם על דעת חבירו", והשליח כיון לעשות מה שאמר לו המשלח.

וכן משמע דעת הרמ"ך שם, וז"ל "אמר לו זכה לי לא מצי היאך למזכי בה לנפשיה, מיהו אי מקמי דאגבהה אמר לא ניהא לי למזכי ביה בדילך אלא לנפשי, אי זכה בה טענתיה טענה, דהא אפיק נפשיה משליחותיה" ע"ש. הרי מסתמא השליח עושה מה שאמר לו המשלח אם לא "דאפיק נפשיה משליחותיה". לכן שפיר י"ל שאין להאמין השליח כשהוא אמר אחר הגבהה וכשעדיין המציאה בידו, שהוא כיון לזכות לעצמו, שזה אינו אלא י"ל דמסתמא השליח כיון לעשות מה שאמר לו המשלח, ודלא כעולא.

וכן ראיתי למהרש"ח בבני שמואל הנ"ל לדעת הטור, שכתב "וכיון דמתני' תחילה קאמר כדקאמר הגמרא לעיל, הכי נמי מסתברא נראה דדוקא משום דאמר תנה לי משום הכי כשאמר זכיתי בה קנה המגביה לעצמו, אבל אם אמר זכה לי אע"פ שאמר אני זכיתי תחילה ולזכות אני הגבהתיה אינו נאמן. ולכן כתב רבינו בס"רסט משא"כ כשאומר זכה לי שאפילו הגביה סתם אינו נאמן" ע"ש. הרי לדעת הטור לר"י שעשה חילוק בין תנה לי וזכה לי, כן יש לחלק בדיון אם נאמן השליח לומר זכיתי בה תחילה.

וכן ראיתי לר"ח פלאגי ז"ל בסמיכה לחיים ס"יג דף צב ד"ה מ"מ, שפירש "דאע"ג דלעולא הכי הוא דיש חילוק בין אומר זכיתי בה עכשיו לבין אומר זכיתי בה מתחילה, היינו משום דלא מחלק בין אומר תנה לי לזכה לי, אבל ר"י דמחלק בהכי א"כ י"ל דס"ל לר"י דבאומר זכי לי עדיף טפי דאפילו כי טעין אני זכיתי בה מתחילה לא אמר כלום כיון דשתק" ע"ש. וכן י"ל לדעת הטור.

וגדולה מזו מצינו בש"ך שם בס"ק ד, שלדעתו אף עולא מודה לר"י בזה, שהוא כתב לבאר דעת הטור והרמ"א שם שכתב "ואין המגביה נאמן לומר לצורכי הגבהתיה אפילו בעודה בידו". וז"ל "ואע"ג דבש"ס מעיקרא הוה ס"ל דתנה זוכה והוה ס"ל דבתנה נאמן, מ"מ לענין נאמנות אף מעיקרא ס"ל לש"ס דזכה לי עדיף, דאינו נאמן לומר לי כוונתי, דמסתמא עשה כדעת חבירו, רק היכא שכוון באמת לצורך חבירו הם שווים." נראה ממ"ש "אף מעיקרא ס"ל לש"ס דזכה לי עדיף דאינו נאמן..." הוא אף לעולא, דהיינו שאף עולא מודה לר"י דבשלמא לגבי תנה לי סבר עולא שנאמן השליח אם אמר שבתחילה הוא כיון לזכות לעצמו, אבל כשאמר המשלח זכה לי, בזה אף עולא

בפירוש בשעת הגבהה שהוא רוצה לזכות בעד עצמו, עדיין יש להאמינו אם הוא קודם נתינת המציאה להמשלח. וזה שלא כדעת הטור הנ"ל.

וכן ראיתי במחנה אפרים הל' שלוחין אות יט שכתב כן, וז"ל "...דנאמן לומר אחר משיכה שרצה לקנות לעצמו. ולכאורה סוגיין דשמעתין פ"ק דמציעא הכי אזלא דעולא הוה מפרש למתני' דנטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה, דאיירי בדאמר מתחלה לעצמי הגבהתיה, ואע"ג דהוא ס"ל בתנה לי זככי דמי. ור"י לא זז מהאי אוקומתא אלא משום דמשמע ליה דאני זכיתי בה עכשיו קאמר וכמו שפירש רש"י, משמע דלכ"ע נאמן לומר לעצמי זכיתי בה מתחלה, ואפילו כי א"ל חבירו זכי לי בה" ע"ש. הרי כוונת המח"א כמו שביארתי לעיל. זה שלא כהטור הנ"ל (ועיין לקמן בדעת רש"י).

שוב ראיתי למהרש"ח בבני שמואל ס"נח, שכתב כן לדעת רש"י בסוגיא שם ולדעת ר' יוחנן, וז"ל "...ולפי זה אע"פ שהשתא לא קאי תירוץ דלעיל דמוקי מתני' בדאמר תחילה רק ר"ל עכשו כדפירשתי, מ"מ כבר משמע מההיא אוקומתא דכשאמר זכה לי ושתק דיכול לומר לדידי זכיתי דמעיקרא לא מחלקין בין תנה לזכה, ואע"פ דדחוה לאוקומתא זאת ויש חילוק בין תנה לזכה, דין זה לא נדחה" ע"ש. הרי כשביארתי לעיל.

(ב) **אלא** נראה שהטור פירש הסוגיא הנ"ל באופן אחר, דהיינו שר' יוחנן פליג על עולא בתרתי, אחד הוא שיש חילוק בין תנה לי וזכה לי, והשני הוא שאף כשאמר המשלח זכה לי והשליח לא אמר בפירוש בשעת הגבהה שהוא רוצה לזכות בעד עצמו, אין להאמין השליח שהוא כיון לזכות לעצמו אף אם הוא קודם נתינת המציאה להמשלח. ויש להסביר זה לפי מ"ש השיטה מקובצת שם בשם הרשב"א שהקשה לר"י למה בעינן כלל שאמר המשלח זכה לי, וז"ל "ומ"מ איכא למידק אי לא אמר תחלה למ"ד המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו אע"ג דלא אמר ליה האי זכה מאי הוי, תיפוק ליה דהו"ל מגביה מציאה לחבירו מעצמו בלא הורמנא דזוכה דקנה. וי"ל דהכי קאמר כיון דלא אמר זכה לי אלא תנה לי והאי נטלה לדעת שליחתו של חבירו, לא זכה חבירו משום דלא הוי שליח אלא ליתנה לו ולא לזכות לו בה בהגבהתו, והילכך כשנטלה זה סתם על דעת חבירו אנו אומרים דלא זכה בה חבירו, דהא לא שווייה שליח לזכות בה." הרי אמרינן "כשנטלה זה סתם על דעת חבירו". ולכן יש לומר שסבר ר' יוחנן שאין לומר כעולא שסבר נאמן לומר לעצמי זכיתי

סבר שהשליח אינו נאמן לומר כיונתי לזכות לעצמי. והטעם הוא דבזכה לי "מסתמא עשה כדעת חבירו".

לעצמי אינו נאמן, כיון "דמסתמא עשה שליחותו", או י"ל כהש"ך הנ"ל שאף עולא מודה בזה.

אלא שראיתי לרב הפרד"ס ז"ל באות היא לעולם ח"ב ס"כג בדף מ ד"ה ואחרי, שהשיג על הש"ך הנ"ל, וז"ל "ואחרי המחילה הראויה תמהני עליו שדעתו הוא להשיב על סברת הטור ז"ל דמן הש"ס נראה דאפילו בזכה לי נאמן לומר אני זכיתי בה, דמעיקרא לא הוה חילוק בין תנה לזכה, א"כ מהיכא תיתי לן לומר דלענין נאמנות עדיפי זכי לי. ותו שמפרשים ז"ל וכל הראשונים ז"ל נראה דס"ל שהחילוק בין תנה לזכה אינו אלא באומר אני זכיתי בה מעכשיו, אבל אני זכיתי בה תחילה אה"נ דזכה וכאמור ולא זו שכתב דמעיקרא הש"ס נמי הוה ס"ל דלענין נאמנות וכו' ודבריו אלה קשים לענ"ד ע"ש.

מ"מ ראיתי לר' יצחק בן יעקב ז"ל בלב מבין על הרמב"ם פ"י דהל' גזילה בד"ה והנה, שאף הוא סבר כהש"ך בזה. וז"ל "ולע"ד נראה דנפ"ל להטור ז"ל ממ"ש בש"ס לעולא ולריב"ל דס"ל המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, מתני' מני, ופריך כדאמר תחילה. א"כ נמצא כשאומר תנה לי ואח"כ אמר המגביה אני זכיתי בהדדי דליזכי בה ע"כ צ"ל דזכה בה מתחילה משעת הגבהה, א"כ כשאמר זכה לי דעדיף מתנה לי ודאי דאפילו אם אמר אני זכיתי בה מתחילה לא קנאה, דמאי רבותיה מתנה לי לדעת עולא וריב"ל. ואף לדעת ר"י לגבי תנה לי אף אם לא אמר זכיתי בה מתחילה אפ"ה זכה בה כמ"ש הטור והפוסקים ז"ל, מ"מ לגבי זכה לי מדעולא שמענין דאף אם אמר זכיתי אני מתחילה לא זכה בה... ע"ש כל דבריו. הרי אף לעולא "אמרינן לענין נאמנות אף מעיקרא ס"ל לש"ס דזכה לי עדיף דאינו נאמן לומר לי", וכמ"ש הש"ך הנ"ל.

שוב ראיתי שהגר"א שם בס"ק ה פירש דעת הטור, וז"ל "הוא פשוט בעיני, שלכאורה קשה מאי שנא זכא לי מתנה לי, אם הגביה לחבירו הרי קנה לו אפילו לא א"ל כלל, וה"ה בא"ל תנה לי. ואם לא הגביה בשבילו בא"ל זכה לי מאי הוה, אלא דס"ד של הגמרא שהגביה בשבילו, וז"ש ולימא מעני לעני וכו', וערש"י שם ד"ה ואמר אני כו', ומשני א"ל מתני' דאמר כו', ואר"י המגביה כו', וא"ת משנתינו כו', דודאי ע"כ מתני' בדקאמר תחילה, אלא בא"ל זכה לי אינו נאמן לומר שזכה בו תחילה דמסתמא עשה שליחותו כיון ששתק והגביה, אבל אם א"ל תנה לי אין מתחיל השליחות עד הנתנה והרי חזר מקודם ואמר אני זכיתי תחילה... ע"ש. הרי לדעתו ר"י פליג על עולא, ולדעתו אף כשאמר השליח שכיונתי בתחילה לזכות

(ג) **ולפי** זה אתי שפיר מ"ש הרב המגיד בפ"י בהל' גזילה הל"ב, וז"ל "החילוק בין אומר זכה לאומר תנה מפורש בגמ' במימרא דר"י. והטעם כיון שאמר זכה וזה שתק הרי זה מגביה מציאה לחבירו וקנה חבירו, אבל בתנה לא נעשה שלוחו לזכות בה בהגבההו אלא ליתנה לו". הרי אם שתק השליח המשלח זכה וכמ"ש הטור.

וכן ראיתי בב"ח על הטור הנ"ל שכתב, "ואין המגביה נאמן לומר לצרכי הגבהה. אע"ג שזה אינו מפורש בסוגיא, מוכרח הוא מדמפליג במשנתנו לגבי תנה לי בין אמר אני זכיתי בה מקמי שנתנה ליד הרואה לאמר אחר שנתנה, ולא קא מפליג נמי באומר לחבירו זכה לי בין הגביה בסתם ובין אמר דמגביה לצורך חבירו ואידי ואידי מקמי שנתנה, מכלל דאין חילוק אלא בין תנה לי לזכה לי, דבתנה לי לא זכה בה חבירו אפילו הגביה בפירוש לצורך חבירו, ובזכה לי זכה בה אפילו בסתם, והכי משמע ממ"ש ה"ה רפ"י דהל' גזילה... ע"ש. הרי הוא סבר שהרב המגיד סבר כהטור. וכן כתב ר' חיים פלאגי ז"ל שם ס"יג ד"ה למדנו, בדף צב ע"ש.

אלא ראיתי לבעל החקרי לב בסמיכה לחיים ס"יד דף קא ד"ה וראיתי, שכתב על דברי ר"ח פלאגי ז"ל הנ"ל, שאינו מוכרח שדעת הרב המגיד כהטור. ופירש דברי הרב המגיד באופן אחר, וז"ל "...די"ל דכוונתו דבשתיהן אינו נאמן לומר לא כיוונתי בהגבהתי לזכות כלל לא לו ולא לי, וכיון שהוא בידי עכשיו אני רוצה לזכות בו, אלא כל סתם כיוון למשלח הוי כיון דשתק. אבל אה"נ שאם אמר בעת ההגבהה כיוונתי לזכות לעצמי דנאמן. וכך דייקי דברי הרמב"ם שכתב כיון דהגביה לו קנה, דתי' לו יותר, אם לא דכוונתו דכל סתם הוי ככיוון לזכות לו. וכן נראה דהרי פסק הרמב"ם בפ"י דמכירה דדוקא דקנה השליח במעות המשלח לא קנה אבל במעותיו קנה יע"ש. והרי מציאה לא קנה במעות משלח. הרי הפירוש של "שתק" ברב המגיד הוא שהשליח אינו מתכוין כלל לקנות בין לעצמו בין להמשלח ובזה המציאה להמשלח, אבל אה"נ אם השליח כיון לקנות לעצמו אע"פ שהוא שתק ולא אמר כן בפירוש בפה מלא, זה מהני. ולענ"ד יש להשיב על פירוש זה בדברי הרב המגיד, שהלא כשכתב הרב המגיד "שתק" כוונתו היא דלא אזלינן אחר מחשבת וכוונת השליח כלל, אלא רק אחר מה שהוא אמר בפירוש בפה מלא. לכן אף אם כיון לקנות לעצמו אלא שלא אמר כן בפירוש אין זה מהני

בכוונת הרב המגיד הוא העיקר, דהיינו שהרב המגיד סבר כהטור. לכן יש להעיר על המח"א שם שלא הביא מ"ש הרב המגיד הנ"ל כלל, שבין אם אמרין שהרב המגיד סבר כהטור כמ"ש הב"ח ובין אם אמרין שהוא לא סבר כהטור כמ"ש בעל החקרי לב והרב הפרד"ס ז"ל, מ"מ הו"ל להביא מ"ש הרב המגיד והו"ל לבאר כוונת הרב המגיד בדין זה. עכ"פ ביארתי שהעיקר בזה הוא שהרב המגיד סבר כהטור.

(ד) וכן י"ל לדעת הראב"ן והראב"ה במרדכי בפ"ק דב"מ אות רלא, וז"ל "המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו וכ"פ אבי העזרי. ופסק ראב"ן דה"ה אם באת ליד ראובן סחורה בזול ואמר לשמעון קנה אותה ביני וביןך והריוח נחלוק (בינינו) ושמעון שתק וקנאה, ושוב אמר לעצמו קניתי דיחלוק, ואפילו לרבא דאמר המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו האמר מגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, וראה מדקאמר משנתנו דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, מכלל דאי אמר זכה לי או קנה לי קנה. וכתב רבינו אבי העזרי דרפיא בידו שהמציאה יכול לירד מן החמור ולזכות בו כמוהו אבל במקום שתלוי בקניה ואין לו דמים למה יזכה, ודאי אם היה ברור לנו שהיה יכול לחזור אחר הדמים מיד קודם שילך לו המוכר יתכן כדבריו, אבל בין כך וכך ילך המוכר וימכור לאחרים מש"ה לא קנה דה"ל זה נהנה וזה אינו חסר וכופין על מדת סדום, ודאי אם נתרצה בפירוש לקנות לשניהם ה"ל כאלו זכה לשניהם, אבל אם אין כל הדברים האלו אין נראה לי שיזכה." הרי בין לדעת ראב"ן ובין לדעת הראב"ה לגבי מציאה אם שתק השליח אז המשלח קנה.

וגם מצינו שדעת הר"ן כדעת הטור, שכתב הר"ן בב"ב ט. (הובאו דבריו בב"י ס"קצו אות ד) "מיהו אפילו תרי או תלתא דאתנו אהדדי שכל מה שישתכרו באומנותן יהא לאמצע קנו, שנעשו שכירים זה לזה, וכן אם אמרו כל מקח שיבא לידינו נהא שותפים בו קנו, שכל אחד ואחד זוכה לעצמו ולחבירו והו"ל כמגביה מציאה לחבירו עד שיחזרו בהן, דודאי אם ירצו לחזור רשאיין הן בכך שהרי פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, ודוקא שיש עדים בדבר שחזר בו אבל אינו נאמן לומר קודם שלקחתי חזרתי בי, שא"כ אף פועל שנשכר ללקט מציאה יאמר כן ונאמין אותו, אלא ודאי פועל אע"פ שיכול לחזור בו כל שלא חזר בו מסתמא על דעת תנאי הראשון הוא עושה." הרי נראה מזה שדין מגביה מציאה לחבירו הוא כדין פועל, והוא אינו נאמן לומר קודם שלקחתי חזרתי בי. הרי כדעת הטור. (וראיתי לבעל חקרי לב הנ"ל בדף ק ד"ה אף, שכתב

כיון שעדיין הוא שתק. ואם לפי פירוש בעל החקרי לב הרי צריך לחלק בין שני מיני שתיקה, דהיינו בין אם השליח אינו מתכוין כלל לקנות, ובין אם הוא כיון לקנות לעצמו, וזה דחוק שהו"ל להרב המגיד לפרש שיש פעמים דשתיקה מועילה ויש פעמים ששתיקה אינה מועילה, אלא צ"ל שכיון שהרב המגיד לא פירש שיש חילוק במיני שתיקה אלא כתב סתם שבשתק המציאה להמשלח, ודאי כוונתו היא שבכל אופן כשיש שתיקה המציאה להמשלח, דהיינו אף כשהשליח כיון לקנות לעצמו. וכן יש לדקדק "בהגביה לו", דהיינו כל שיש מעשה שהשליח הגביה המציאה כמו שצוה לו המשלח, דהיינו "הגביה לו", ודאי המציאה להמשלח, דאנו אזלינן אחר מעשה ההגבה, דהיינו "הגביה לו", ולא אחר מחשבת וכוונת השליח כלל. הרי המעשה הוא העיקר ולא הכוונה.

וראיתי באות היא לעולם הנ"ל דף לח ע"ד ד"ה עוד ראיתי, שפירש הרב המגיד באופן אחר, וז"ל "...אבל באמר זכה לי שעשאו שליח לזכות בעדו אם לא אמר זכיתי תחילה ואמר אני זוכה בה עכשיו לא מהני, דלאחר ששתק והיה כשומעו זכה לי והגביה שליחותיה דמשלח קא עביד, שחזקת שליח עושה שליחותו, והו"ל מגביה מציאה לחבירו וקנה חבירו. והכי דייק לשון רבינו ז"ל שכתב 'ואמר לחבירו זכה לי בה, כיון שהגביה לו קנה הרוכב ואע"פ שלא הגיע לידו'. הרי משמע דבריו דלהכי אתא לחלק בין זכה לי בה, לתנה לי, שבעוד המציאה בידו המגביה קנאה. ואה"נ דאיירי דאינו אומר המגביה זכיתי בה תחילה, ובא לזכות עתה, אבל אם אומר זכיתי תחילה, אפשר שיהיה נאמן, היפך סברת רבינו הטור ז"ל." נראה כוונתו היא שמ"ש הרב המגיד "שתק", הוא כשהשליח שתק אחר הגבהה, והרב המגיד אינו מייירי בשתיקה בעת הצווי מהמשלח. לכן פירש הרב הפרד"ס ז"ל שאם השליח שתק אחר הגבהה אז אין המציאה שלו, אבל אה"נ אם הוא לא שתק אלא אמר אחר הגבהה שהוא כיון בתחילה לזכות לעצמו, אז שפיר הוא והמציאה להשליח. כן נראה כוונת הרב הפרד"ס ז"ל, לכן הכי יש לפרש דבריו: "ואה"נ דאיירי דאינו אומר (עכשיו אחר הגבהה) המגביה זכיתי בה תחילה, ובא לזכות עתה (פשוט שאף זה אחר הגבהה), אבל אם אומר (עכשיו אחר הגבהה) זכיתי תחילה, אפשר שיהיה נאמן, הפך סברת רבינו הטור ז"ל." אלא יש להשיב על פירושו בדברי הרב המגיד, שיותר פשוט לומר שכוונת הרב המגיד היא שהשליח שתק קודם הגבהה בעת שהוא שמע הצווי מהמשלח. וזה מ"ש הרב המגיד "כיון שאמר זכה וזה שתק", הרי השתיקה היא בעת הצווי של "זכה לי". ולכן נראה שמ"ש הב"ח ור' חיים פלאגי ז"ל

יע"ש, במה שפירש וא"ת משנתינו כל האומר זכה, דף קמ"א מהר"ש שכן ז"ל ס"ע"רב" (ועיין לקמן בדעת רש"י)

וכן נראה מהנ"י בב"ב שם שלא הביא דין מגביה מציאה לחבירו כלל, וז"ל "אי הני תרי אתנו שכל מה שישתכרו באומנותן יהא לאמצע קנו, שנעשו שכורין זה לזה, וכן אם התנו בכל מקח או מציאה שיבא לידם שיהיה לאמצע קנו עד שיחזרו בהם, שהרי פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, ודוקא בשיש עדים בדבר שחוזר בו דאינו נאמן לומר קודם שלקחתי זה חזרתי בי, שא"כ אף פועל שנשכר ללקט מציאות יאמר כן, וכי נאמין אותו, אלא ודאי פועל אע"פ שיוכל לחזור בו כל שלא חזר בו מסתמא על דעת תנאו הראשון הוא עושה. כן כתב הרנב"ר בשם הגאון ז"ל. הרי הוא השוה דין שותפים לדין פועל, ולא הביא כלל הסברה שהוא כדין מגביה מציאה לחבירו. הרי דעתו כדעת הרמב"ן הנ"ל. ואף שהוא הביא זה בשם הר"ן וכתבתי לעיל שלהר"ן יש להשוות דין שותפים למגביה מציאה לחברו, מ"מ י"ל שמצד פועל הם שווים, או י"ל שהב"י הנ"ל הו"ל גירסא אחרת בר"ן.

ו) וגם יש לדון בדעת הראשונים הנ"ל ממה דמצינו בקידושין נט. שכתוב שם "רבה בר בר חנה יהיב ליה זוזי לרב, אמר זבנה נהילי להאי ארעא, אזל זבנה לנפשיה, והתניא מה שעשה עשוי..." ע"ש. וכתב הר"ן שם, "וא"ת והתניא בתוספתא (דב"מ פ"ד) ואיתא נמי בירושלמי בפ' איזהו נשך (הל"ג) הנותן מעות לחבירו ליקח לו פירות למחצית שכר ולא לקח אין עליו אלא תרעומת, ואם ידוע שלקח מוציא ממנו בעל כרחו. והכא נמי ליפקה להאיא ארעא רבה בר בר חנה מרב, תירצו בשם בעל מתיבות ז"ל דהתם בשלח בזוזי משלח, אבל הכא רב בזוזי דנפשיה זבין. וכן הוא ברמב"ן והריטב"א שם, וכן הוא בעיטור, וברמב"ם הל' מכירה פ"ז הל"י, וכן פסק מרן בס"קפג ב, שכתב "הנותן מעות לחבירו לקנות לו קרקע או מטלטלים והניח מעות חבירו אצלו והלך וקנה לעצמו במעותי, מה שעשה עשוי והרי הוא מכלל רמאים..." ע"ש. וגם כתב הריטב"א שם, "ואפילו במעות של משלח יש לחלק בין מי שלקח אותם סתם, למי שלקח לעצמו בפירוש." (ונראה שכיון למ"ש הרב המגיד בהל' מכירה פ"ז הל"יב בשם הרשב"א, וז"ל "דודאי דוקא כשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר לפניהם שחוזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו, הא סתמא אינו נאמן, וכ"כ הרשב"א ז"ל, וזה ודאי מוכרח דמסתמא אינו נאמן" ע"ש). הרי כשלקח המעות מהמשלח בסתם וקנה במעות של המשלח, החפץ הוא להמשלח. הרי משמע מזה שהשליח אינו יכול

"מדברי הרמב"ן והר"ן והנ"י בפ"ק דב"ב שהביא מרן בס"קעו, נראה דדוקא בשותפים דהוו כשכירים בעינן חזרה בעדים שלקח לעצמו, אבל בשליח דעלמא נאמן לומר לעצמי קנתי". ולענ"ד אה"נ שכן הוא להרמב"ן והנ"י כמבואר לקמן, אבל אין לומר כן לדעת הר"ן.)

וכן מצינו בר"ן בקידושין סוף פ"ב דף כב: ברי"ף, שכתב "מי שעשה שליח ליקח לו קרקע והלך ולקחו סתם, יכול לומר לעצמי לקחתי. ומיהו נראה לי דדוקא בקרקע סתם, אבל בקרקע מיוחד כיון שהוא מנהג רמאין כדאיתא בפ' האומר, לא מצי אמר, דשארית ישראל לא יעשו עולה". הרי בסתם הקרקע מיוחד להמשלח, וה"ה י"ל הכי במציאה. וכן כתב ר"ח פלאגי ז"ל שם ס"יג בדף צב ד"ה נמצא, לדעת הר"ן הנ"ל, וגם כתב, "וכן נראה עוד קצת הוכחה ממ"ש בפ"ק דבתרא... דיש לדון בדבריו דמגביה מציאה לחבירו וכדומה צריך חזרה בפירוש בפני עדים דוקא" ע"ש.

ה) אלא מצינו ברמב"ן בב"ב שם שהוא לא סבר כדעת הטור, שהוא כתב שם בדף ט. ד"ה הא, "שותפים שאמרו כל מקח שיבא לידנו יהא הריח ביינינו במאי קנו שאלו במתנין באומנות' לאמצע, י"ל נעשו שכירין זה לזה כדאמרין בפועל ששכרו ללקט מציאות, והוא שנתקבלו שכר זה מזה או שהתחילו במלאכה ויכולים לחזור בהן, אלא מקח שלקח במעותיו במה קנאו הלה, וא"ת נעשה כמגביה מציאה לחברו במה קנה שלא יחזור ויקח לעצמו" ע"ש. הרי נראה מזה שבמגביה מציאה לחבירו יכול לחזור כדי ליקח לעצמו, דהיינו שהוא יכול לומר בתחילה כיוונתי לזכות לעצמי וכסברת עולא. ויש לדקדק בזה שהלא בשותפים הסכימו בתחילה לשיתוף, וזה עדיף ממגביה מציאה לחבירו כשהשליח עושה כן בשתיקה, ועדיין אמרין שאף כשיש הסכמה בתחילת השיתוף עדיין הוא יכול לחזור בו כשהוא אומר בתחילה כיונתי להגביה לעצמי, וק"ו במציאה כשקיבל השליח השליחות בשתיקה שהוא יכול לחזור בו. וכן ראיתי סברה כזו לבעל החקרי לב שם דף ק ד"ה אף שכתב, "והרי בשותפים לאו בשתקו איירי כ"א שקבלו שותפות בפירוש, א"כ דוכותיה בשליח איירי גם בקבל בפירוש, ואפ"ה נאמן לומר לעצמי לקחתי" ע"ש.

וכן כתב ר' שלמה פלורנטינן ז"ל בספרו דורש משפט ס"רסט לדעת הרמב"ן, וז"ל "ממ"ש רש"י נראה שאפילו אם אמר זכה, אם טוען לעצמי הגבהתי נאמן ואין מוצאין מידו, וכן נראה מחידושי הרמב"ן, גם בחידושי הריטב"א

ולכן המשלח קנה לפי דעת הטור לגבי מציאה, ולדעת הרמ"ה), וסוגיין איירי בהודיע לעדים דלעצמו קנה. אלא ודאי דס"ל דכי קנה גם במעותיו (של השליח כדלעיל) גם כי לא הודיע, נאמן לומר לעצמי קניתי... היפך דברי הטור דס"רסט" (ומ"ש בסוגרים הוא שלי). ויש להשיב, הלא אף לחילוק של הריטב"א (והוא כיון להרשב"א כשביארתי) יש להקשות, שכמו שיש לתרץ הקושיא מהתוספתא למ"ש בקידושין נט. כדעת הטור דאיירי במעות השליח, כמו כן יש לתרץ הקושיא לדעת הריטב"א דאיירי במעות של המשלח, שהלא י"ל שהתוספתא איירי כשקיבל המעות מהמשלח בסתם ולא חזר בפני עדים ולכן המקח הוא להמשלח, והסוגיא של הגמרא לגבי רבה בר בר חנה, איירי כשרב חזר לפני עדים, "וקונה באותן מעות עצמו" (של המשלח) כמ"ש הרשב"א הנ"ל, ולכן המקח לרב. אלא ודאי שאף שיכול בעל מתיבות לומר הכי, מ"מ הוא מחלק במה שהוא נראה לו יותר פשוט, והוא לא בא לאפוקי מהחילוק של הריטב"א והרשב"א. ולכן הכי י"ל בדעת הטור, שבעל מתיבות לא בא לאפוקי מדעת הטור.

ועוד הלא לפי מ"ש בעל החקרי לב הנ"ל, מצינו שהר"ן סותר את עצמו, שבקידושין נט. הוא סבר שנאמן השליח לומר כיונתי בתחילה לקנות לעצמי, ובקידושין סוף פ"ב סבר הר"ן שהוא אינו נאמן כמו שביארתי לעיל. וכן הבעל החקרי לב עצמו הרגיש בזה בדף ק וכתב, "אך זה עומד לנגדי, דברי הר"ן בפ"ב דקידושין... ע"ש.

ולפי זה מ"ש בעל החקרי לב, אחר כך בדף ק ד"ה באופן, "שדעת רש"י והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והרמב"ם והנ"י והמרדכי ובעל מתיבות והעיסור וראש ישיבה כולו ס"ל דהאומר זכי לי במציאה או זבין לי והודה, אם טען חזרתי בי ובעת הזכיה אמר זכי לי לעצמי... זכה השליח", אינו ברור כלל שאין ראייה ממ"ש הריטב"א והרמב"ם והמרדכי ובעל מתיבות והעיסור בשם ראש ישיבה בסוגיא דקידושין נט. הנ"ל כנגד הטור. ועיין לקמן בדעת רש"י והרשב"א.

ז) ובדעת רש"י בב"מ י. יש מחלוקת. שכתב רש"י שם, "ואם תאמר משנתינו. דקתני אני זכיתי בה זכה בה, ומשמע לן אני זוכה בה עכשיו זכה בה, ואע"פ שהגביה לצורך חבריו, היינו טעמא משום דקתני ואמר לחבירו תנה לי ולא אמר זכה אתה לי בהגבהתך, נמצא שלא עשאו שליח להקנות בהגבהתה עד שעת נתינה, והרי קודם נתינה הדר בו משליחותו." והש"ך בס"רסט ס"ק ה הבין שרש"י סבר כהטור, וז"ל "...ובתי"ט פ"ק דמציאה האריך

לומר שבשעת קנין הוא כיון לקנות לעצמו, והרי מצינו שזה כסברת הטור לגבי מציאה. אלא יש לדחות, דשאני הכא שי"ל דכיון שהשליח קיבל המעות מהמשלח יש בזה הוכחה גדולה שהוא קיבל השליחות וכאילו הוא אמר בפירוש שהוא רוצה לקיים מה שאמר לו המשלח, משא"כ לגבי מציאה שאם השליח שתק אין שום הוכחה שהוא קיבל השליחות. ולכן אין להביא מכאן ראייה להטור, או כנגד הטור.

אלא ראיתי לבעל החקרי לב שם בדף צט ד"ה אלא, שהוא למד שיש ראייה מכאן כנגד הטור, והוא דקדק מדברי הריטב"א הנ"ל שהריטב"א איירי שיש חילוק בין סתם ובין לפני עדים כשהמעות של המשלח, אבל משמע כשהמעות של השליח אין חילוק הנ"ל, וז"ל "נראה דבלקח במעותיו (של השליח), גם אי לקח בסתם נאמן לומר לעצמי קניתי, הפך דברי הטור דס"רסט" ע"ש. הרי שמ"ש הריטב"א הוא במעות של המשלח, אבל אם המעות של השליח אף בסתם הוא קונה לעצמו, ודלא כהטור לגבי מציאה. ולענ"ד אין זה סתירה לדעת הטור, שהרי אם השליח קונה במעותיו, ודאי זה סימן גדול והוכחה גדולה שהוא לא רצה בשליחות של המשלח, ולכן בזה שפיר י"ל שהוא קונה לעצמו אף בסתם, משא"כ בדיון מציאה שאין הוכחה אם השליח ששתק קיבל השליחות או לא. וגדולה מזו מצינו, והוא דלא קי"ל כזה שמבואר לקמן, שלפי מ"ש הט"ז בס"קפג ולדעת הרמ"ה שהביא מרן שם בסע"ד, שאף אם השליח רוצה לקנות במעותיו עדיין המשלח קונה, אם לא שחזר השליח בפירוש בפני עדים. ואף הטור בס"קפג הסכים לזה שהרי הביא את דברי הרמ"ה, וכמבואר לקמן ע"ש.

ועוד י"ל שאין הדקדוק של בעל החקרי לב בדברי הריטב"א מוכרח, שי"ל שכוונת הריטב"א היא רק לחדש שלגבי כשהמעות של המשלח שיש חילוק בין סתם ובין בפירוש, שהוא בא רק לפרש מ"ש בעל מתיבות, והוא לא בא לדון בדיון כשהמעות של השליח, ואה"נ י"ל שאף לגבי כשהמעות של השליח שייך חילוק זה כמ"ש הט"ז הנ"ל, וי"ל שאף הריטב"א מודה לזה.

ועוד כתב בעל החקרי לב שם על קושית הר"ן הנ"ל והתירוץ של בעל מתיבות, וז"ל "אם איתא דס"ל דבלי ברור בעדים שחזר בו בעת הקנין קנה המשלח (דהיינו כסברת הטור לגבי מציאה, ואף במעותיו של השליח כדעת הרמ"ה והטור בס"קפג), מאי קשה ליה, דהתוספתא איירי בסתם דלא הודיע למוכר ולעדים דלעצמו קונה

לצורך חבירו כו', מדדייק לאוקו' דלא אמר תחילה, היינו דאי בדאמר אני זכיתי בה תחילה מצי אמר (כ)דאמר תנה לי ולא (נראה שצ"ל או) אמר זכי לי, דהרי גם בזכי לי מצי אמר אני זכיתי בה תחילה וכדעולא, דאף דס"ל דתנה לי הוי כאומר זכי לי ואפ"ה נאמן לומר אני זכיתי בה תחילה ע"ש.

וכן ראיתי לר"ח פלאגי ז"ל הנ"ל דף צב בד"ה למדנו, שכתב "...אבל אם יטעון אני זכיתי בה מתחילה ולא כיוונתי לעשות שליחותך בשעת הגבהה היה נראה דנאמן הוא בטענה זו וכמו שכן מפ' עולא למתני דתני תנה לי בדאמר אני זכיתי בה תחילה, דהלא"ה הוא נעשה שלוחו אע"פ דאמר תנה לי דס"ל דתנה כזוכה, א"כ ה"נ נימא לר"י (השליח יכול לומר) זכה לי באומר (המשלח) זכה לי. ויש קצת הוכחה לזה מדברי רש"י שם בסוגיא שפי' וא"ת משנתינו דאמר זכיתי בה עכשיו כו' יע"ש. הרי הוא הבין שרש"י סבר שאף ר"י הסכים לעולא שנאמן לומר זכיתי בה תחילה.

וכן ראיתי לרב הפרד"ס הנ"ל שפשוט ליה בכמה מקומות שרש"י לא סבר כהטור. הוא כתב בדף לז ד"ה והנה, "הנה רש"י ז"ל בפירוש הסוגיא פירש לה הכי, ואם תאמר משנתינו קאי למאי דפירש רב נחמן לעיל דאומר אני זכיתי בה היינו אני זכיתי בה עכשיו לאחר הגבהה שמתחילת' כיון לזכות לחבירו ושוב אח"כ חזר בו מדעתו, וההוא אמר אני זכיתי בה ועם כל זה זכה. וע"פ פירוש זה בפשטא דמתניתין קאמר וא"ת משנתינו, וע"ז תירץ דאמר תנה, דלמאי דפירש עולא בלישנא דמתני' דמאי דקאמר אני זכיתי בה היינו זכיתי בה מתחילה אין להקשות עוד וא"ת משנתינו ע"ש. הרי לרש"י ר"י עדיין סבר כעולא דנאמן השליח לומר אני זכיתי בה תחילה. וכן הוא כתב שם בד"ה והנה, על דברי הב"ח, וז"ל "...אין כתב שרבינו הטור ז"ל בהאי דינא מוכרח הוא אחר שמהש"ס נראה להפך, דאם איתא להא למה רש"י ז"ל בבא לפניו מאמר ר"י בגמרא המגביה מציאה וכו' וא"ת משנתינו דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי, פירש וא"ת משנתינו כו' ומשמע לך אני זוכה בה עכשיו ואע"פ כו', היינו טעמא משום דאמר תנה לי ולא אמר זכה אתה לי בהגבהתך וכו', שמדבריו אלה נראה בבירור שהחילוק שיש בין תנה לזכה אינו אלא על אומרו אני זוכה בה עכשיו, שחזר מדעתו הראשונה שהגביה לצורך חבירו, ומינה דאם אמר זכיתי תחילה הגם שחבירו אמר אליו זכה לי, שפיר מצי לזכות בה וכדאוקי לה עולא בראשית מאמר..." ע"ש. וכן בד"ה ואולם הוא כתב, "דלפי פירוש

להקשות על הטור בזה, ואין דבריו נכונים כי דברי הטור ברורים ע"פ פירש"י". וכן משמע מהפני יהושע שם שכתב בד"ה וא"ת, "אבל בזכה לי אפילו אם אמר שהגביה תחילה לצורך עצמו אפ"ה לא זכה, וכן הסכמת הפוסקים...". הרי נראה שאף רש"י בכלל זה שאל"כ ודאי הו"ל לומר שרש"י לא סבר כן. וכן כתב העין יהוסף שם ד"ה וא"ת, "נראה דרש"י ז"ל הקשה בזה דלמה לא משני דאמר תחילה, ותירץ דמשמע ליה לר"י דכשאמר אני זכיתי בה ר"ל ואפ"ה זכה, ולכן הוצרך לתרץ תנה לי...". הרי ר"י לא סבר כעולא שפירש "האי אני זכיתי בה דקאמר תחילה קאמר ליה מתחילה הגבהתיה לצורכי ולא לצורכך" כמ"ש רש"י לעיל שם. וכן הבין מהר"ם די בוטון ס"מו בדעת רש"י, וז"ל "ופרש"י ז"ל דכשאמר תנה לי אע"פ שהגביה לצורך חבירו זכה הנוטל מפני שלא עשהו שליח להקנותה בהגבהתה עד שעת נתינה, והרי קודם נתינה הדבר בו, אבל כשאמר זכה לי בה אפילו הגביה סתם זכה הוואה אע"פ שלא הגיע המציאה לידו ע"כ" ע"ש. (ועיין בכנה"ג ס"רסט סוף אות ג, שכתב על דבריו "ואין כן בפירש"י ז"ל שבידינו, אולי תוספת הוא שהוסיף על פירש"י ע"פ פי' רבינו בעל הטורים"). הרי לדעת רש"י אף בסתם זכה המשלח.

אלא כבר כתבתי לעיל שלדעת המהרש"ח בבני שמואל ס"נח, רש"י לא סבר כהטור ע"ש. וכן מצדד הכנה"ג בס"רסט אות ג, וז"ל "מדברי רש"י נ"ל לדקדק דאם אמר לעצמי הגבהתיה נאמן כל זמן שלא פירש שלצורך חבירו הגביהה, שכתב וא"ת משנתינו דקתני אני זכיתי בה זכה בה, משמע לך אני זוכה בה עכשיו זכה בה, ואע"פ שהגביה לצורך חבירו וכו', ומדכתב ואע"פ שהגביה לצורך חבירו מוכח דדוקא דאמר תנה לי אפילו דאמר הגבהתי לצורך חבירו ועכשיו אני חוזר בי זכה, אבל באומר זכה לי לא זכה, והיינו בגונא דזכה דתנה לי דהיינו במגביה לצורך חבירו, הא בסתם קנה" ע"ש. וכן כתבתי לעיל שאף המח"א סבר שדעת רש"י אינה כהטור, וז"ל "ור"י לא זז מהאי אוקמתא אלא משום דמשמע ליה דאני זכיתי בה עכשיו קאמר וכמו שפירש רש"י, משמע דלכ"ע נאמן לומר לעצמי זכיתי בה מתחלה, ואפילו כי א"ל חברו זכי לי בה" ע"ש. וכן הוא בדורש משפט ס"רסט הנ"ל, וז"ל "ממ"ש רש"י נראה שאפילו אם אמר זכה, אם טוען לעצמי הגבהתיה נאמן ואין מוציאין מידו" ע"ש.

וגם ראיתי לבעל החקרי לב הנ"ל בדף צט ד"ה וכשאני, שסבר שדעת רש"י אינה כהטור. וז"ל "הנה מפרש"י בד"ה ואם, שכתב דקתני אני זכיתי בה תחילה (נראה שצ"ל עכשיו), ומשמע לך אני זוכה בה זכה בה אע"פ דהגביה

חבירו נשכר לו לקנות ולהגביה בשבילו, והילוכן ודיבורן היינו שכר... והילכך כל שלא חזרו בהן ממש כל שקנה זכה בו חברו בחלקו עד שיחזור בו בפירוש, ואפילו אמר אני זכיתי בה תחילה שחזרתי בי אינו נאמן, שא"כ אף שהפועל שנשכר ללקט מציאות יאמר כן ונאמין, אלא שהפועל אע"פ שיכול לחזור בו ואפילו בחצי היום סתמא דמילתא כל שלא חזר בו בפירוש על דעת תנאו ושכירתו הראשונים הוא עושה. ואם חזרו בהן בפירוש, בין שותפין בין פועלין, יכולין לחזור בהן" ע"ש. ונראה שדין מציאה ודין פועל שוה בזה, שבתחילה הוא כתב "דהיינו ודאי מגביה מציאה לחבירו, ונעשו שלוחים זה לזה, או שכירים". הרי סבר הרשב"א שדין שותפין הוא כשליח שהגביה מציאה למשלה, או כדין שכירת פועל. לכן כשהוא כתב אחר כך, "ואפילו אמר אני זכיתי בה תחילה שחזרתי בי אינו נאמן", הוא כיון בזה דאנו קי"ל כר' יוחנן בב"מ י. דפליג על עולא בתרתי, דהיינו שהמשנה דברה בתנה לי וגם לא אמרינן שהשליח נאמן לומר חזרתי בתחילה, וכמו שביארתי לעיל. הרי מצינו שלדעת הרשב"א דין שליח במציאה הוא כדין פועל, והוא אינו נאמן לומר חזרתי בתחילה, אלא רק אם הוא אמר כן בפירוש קודם הגבהה להמשלח או בפני עדים כשביארתי לעיל. הרי אף מחידושי הרשב"א מצינו שהרשב"א סבר כהטור.

וכן יש ללמוד מדברי הגר"א, שכתב הרמ"א בס"ק ע"ג, לגבי שותפין "ויש חולקין ואומרים שיכולין לחזור בהן לענין מה שירויחו אח"כ, אבל לא לענין מה שהרויחו כבר, ואין נאמנין לומר שכבר חזרו בהן (נ"י פ"ק דב"ב וריב"ש ס"תעו בשם הרמב"ן והרשב"א)". וכתב הגר"א שם בס"ק יז, "וי"ח ואומרינן. כדין פועל ב"מ י. ... ודוקא אמר, ואין נאמן לומר שחזר בו כל זמן שלא אמר בפירוש, ולכן אוקים ר' יוחנן בב"מ שם דאמר תנה לי, ולא כתירוץ ראשון דאמר תחילה, דאין נאמן לומר שזכה בה תחילה כל שלא אמר מקודם, וכמ"ש הטור שם". הרי המקור למ"ש הרמ"א הוא הרשב"א, ופירש הגר"א שהוא סבר כהטור, דאנו קי"ל כר' יוחנן, ודלא כתירוץ ראשון שהוא דעת עולא בב"מ שם שסבר שאף כשהשליח לא אמר בפירוש בשעת הגבהה שהוא רוצה לזכות בעד עצמו, עדיין יש להאמינו אם הוא קודם נתינת המציאה להמשלח. הרי לדעת הגר"א, הרשב"א סבר כהטור.

וכן נראה מהנתיבות המשפט שם בס"ק ה שכתב, "...והרשב"א חולק וס"ל דכנגד מה שהרויחו אפילו בלא קנין אינו יכול לחזור מטעם דדמי למגביה מציאה לחבירו". הרי משמע שהמגביה מציאה לחבירו אינו יכול

רש"י וכל הראשונים נראה שדוקא אם אמר אני זוכה בה עכשיו לא מהני אחר שכיון לזכות בעד חבירו... אבל אם מתחילה כי הוא אמר לעצמי קניתי איך נלמד משם דאינו נאמן". וכן בדף מ"ד ו"ה ואחרי, הוא הקשה על מ"ש הש"ך הנ"ל שדעת רש"י כהטור, וז"ל "ואנכי בער ולא אדע... שנראה מפרש"י ז"ל שהוא נאמן לומר זכיתי תחילה" ע"ש. הרי מצינו שחלקו האחרונים בדעת רש"י אם הוא סבר כהטור או לא.

ח) ועכשיו יש לבאר דעת הרשב"א. כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"ז הל"ב, "הורו קצת המורים שאם קנה לעצמו במעות חבירו אחר שזקפן עליו מלוה, הרי קנה לעצמו, ומקבלין ממנו כשאמר זקפתי אותם המעות על עצמי במלוה. ואני אומר שאין דין זה אמת, אלא המקח של משלח כמו שיתבאר בדין העסק". וכתב הרב המגיד שם, "הורו מקצת המורים וכו'. דעת אלו הבעלי הוראה הוא מכח שמועה דהגוזל עצים (קב:) גבי הנותן מעות לשלוחו ליקח בהן חטים וכו', וכבר האריך הרשב"א ז"ל שם להוכיח כן, מ"מ הפריזו על מדותיהם במה שאמרו שהוא נאמן בדיבורו הקל, דודאי דוקא כשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר לפניו שחזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו, הא סתמא אינו נאמן, וכ"כ הרשב"א ז"ל, וזה ודאי מוכרח דמסתמא אינו נאמן" ע"ש. הרי נראה מזה שלדעת הרשב"א שבסתם השליח עושה שליחותו והוא אינו יכול לומר אחר כך שהוא חזר בו אלא כשיש עדים בדבר, אבל בלא עדים הוא אינו יכול לומר כן. וכן הוא בחידושי הרשב"א בב"ק קב: ד"ה אחיכו, שכתב, "...דעתו של שליח לא אתי לקנות ולזכות לעצמו אלא לבעל המעות... ומיהו דוקא בשיש עדים ששלח בהן יד לעצמו או שאמר שחזר בו משליחותו וקונה באותן מעות לעצמו, הא סתמא אינו נאמן" ע"ש. לכן נראה שאף לגבי מציאה י"ל כן, שאם שתק השליח והגביה המציאה מסתמא הוא כיון לזכות בעד המשלח, וכדעת הטור הנ"ל. וכן נראה כוונת המשנה למלך שם שהביא דעת הטור בס"רסט, בדין מציאה לדין זה של שליח הקונה במעות של חבירו ע"ש. הרי נראה שהוא סבר שדינם שווה לענין זה. הרי מצינו שדעת הרשב"א כדעת הטור.

וכן יש לומר מדין שותפים, שכתב הרשב"א בחידושי לב"ב ט. ד"ה ואני, "ואני אומר דדין פועל ודין השותפין אחד הוא בכל דבר שיש בו מעשה, כגון שנשתתפו בין במה שיקנו או שירויחו או במציאותיהן, דהיינו ודאי מגביה מציאה לחבירו ונעשו שלוחים זה לזה, או שכירים שבשכר שזה מקבל עליו לקנות ולהגביה בשביל חבירו גם

לחזור, ואינו נאמן לומר שהוא כיון בתחילה להגביה לעצמו. הרי הרשב"א סבר כהטור.

ט) **אולם** יש להשיב על הנ"ל. כתוב בתשובת הרשב"א ח"ב ס"קנז, "שאלת שותפין שהתנו אהדדי שכל מה שירויחו יהא לאמצע, היאך יתקיים תנאם. תשובה: דבר זה כבר עמדו עליו הראשונים ז"ל. יש מי שאומר שמועיל מטעם מגביה מציאה לחבירו, ואין טעם הזה נכון בעיני, שא"כ אינו קונה אלא כשנתכוין זה לזכות לחברו בשעת הגבהתו, ואם רצה לומר אני זכיתי במה שהרווחתי לעצמי נאמן, וכההיא דמגביה מציאה שאם אמר אני זכיתי בה, זכה בה. ויש מי שאומר שכל אחד ואחד נעשה כשכיר אצל חבירו, שזה שוכר עצמו לזה בשכר שחברו כשכר לו, וכן השני, וה"ל כשכרו ללקט מציאות, וזה יותר נכון." הרי מכאן נראה שהרשב"א סבר כעולא, שנאמן השליח לומר שבתחילה כיון לזכות במציאה לעצמו. ולכן הוא סבר שאין להביא טעם זה להסביר דין שותפין. וצ"ל שלפי זה הרשב"א פירש הסוגיא בב"מ י. כמו שביארתי לעיל לדעת המח"א, שאף שר"י חולק על עולא וסבר שיש לחלק בין זכה לי ותנה לי, מ"מ הוא מודה לעולא שנאמן השליח לומר שבתחילה כיונתי לזכות לעצמי. הרי לפי זה הרשב"א חולק על הטור.

וכן יש לפרש מ"ש הרשב"א בח"ב פז, וז"ל "כל מי שבא להשתתף עם חברו בכלל ענינים אלו רשאים הן וקיים, וזה מדין שכירות לפי שכל אחד ואחד מהם נעשה שכיר אצל חברו... מ"מ רשאים הן לחזור בהן כל זמן שירצה אפילו האחד, וכן בפועל כדאמר פועל חוזר אפילו בחצי היום... וכשהוא חוזר בו צריך שיחזור בו בפני עדים, אבל אם אמר הוא כשהרווחתי כבר חזרתי בי ביני לבין עצמי, אינו נאמן..." ע"ש. הרי אף כאן נראה שדין שותפין משום שכירת פועל, והוא לא הביא הטעם של מגביה מציאה לחבירו, ורק לגבי פועל הוא אמר שלחזרה בעיני עדים, משמע שבמגביה מציאה לחבירו לא בעיני עדים והוא נאמן אף כשאין עדים. וכן פירש המח"א הנ"ל, וז"ל "מדבריו אלו אני דן דדוקא בפועל הוא דאינו יכול לומר שחזר בו, דכיון דשכירו הוא ידו כיד בעל הבית, וסתמא ע"ד תנאו קא עביד, הא כל שאינו שכירו הרי זה יכול לומר חזרתי בי ולעצמי לקחתיה" ע"ש. הרי הרשב"א כאן לא סבר כהטור לגבי מציאה.

וכן יש ללמוד ממ"ש הרשב"א בח"ב ס"קג, וז"ל "שאלת ראובן היה חייב מנה לשמעון ונתן לו ראובן זה לאותו שמעון מנה ואמר תן מנה זה ליהודה בעל חוב של לוי בני,

וקבלו שמעון דרך שתיקה ועכבו לעצמו מחמת אותו מנה שהיה ראובן חייב לו, וכשבא יהודה ותבעו ממנו, אמר לו לא זכיתי בו מחמתך אלא מחמת חובי, הדין עם מי, אמרינן שתיקה כהודאה דמיא או דילמא בכל כי האי לאו כהודאה דמיא. תשובה: הדין עם שמעון שאע"פ שאמר לו ראובן להוליכו ליהודה או שיזכה בו ליהודה, כיון שקבלו הוא בשתיקה והיתה לו מלוה אצל ראובן, יכול הוא לומר אני זכיתי בו תחילה לעצמי, דומה למה שאמרו 'היה רוכב על גבי בהמה וראה את המציאה... ואקשינן מינה לעולא... ופריק מתני' דאמר תחלה, כלומר בשטען המגביה כשהגבהתיה לא לזכות בה לעצמי, אלמא אין שתיקה כהודאה דמיא בכל כי כה"ג" ע"ש. הרי גם מכאן נראה שהרשב"א סבר דאנו קי"ל כעולא, וצ"ל שאף ר' יוחנן מודה לעולא בזה, וכמ"ש המח"א הנ"ל, "דעולא הוה מפרש למתני' דנטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה, דאיירי בדאמר מתחלה לעצמי הגבהתיה, ואע"ג דהוא ס"ל בתנה לי כזכי דמי. ור"י לא זו מהאי אוקמתא אלא משום דמשמע ליה דאני זכיתי בה עכשיו קאמר וכמו שפירש רש"י, משמע דלכ"ע נאמן לומר לעצמי זכיתי בה מתחלה, ואפילו כי א"ל חברו זכי לי בה". הרי הרשב"א לא סבר כהטור.

וכן יש ללמוד מתשובת הרשב"א ח"ג ס"צז שכתב, "...אא"כ חזר בו כפועל שיכול לחזור אפילו בחצי היום ואם לא חזר בו מציאתו לבעל הבית, ועדיף ממגביה מציאה לחברו דיכול לומר אני זכיתי בה תחילה, שזה שהוא שכיר אינו נאמן לומר חזרתי בי וזכיתי בה תחילה". הרי שיש לחלק בין פועל ובין מגביה מציאה לחבירו.

וכן סבר המח"א הנ"ל בדעת הרשב"א, וז"ל "והרשב"א... ס"ל דנאמן לומר אחר המשיכה שרצה לקנות לעצמו". וכן סבר בעל החקרי לב הנ"ל למסקנה בדף ק ד"ה באופן ע"ש. וכן כתב ר"ח פלאגי ז"ל שם בס"י ג דף צד ע"ד ד"ה לכן, שכתב "דגם במגביה מציאה לחבירו דקנה חבירו באומר לו זכה לי, עכ"ז אם טוען אני זכיתי בה מתחילה הדין עמו ונאמן הוא בכך, היפך דעת הטור ודע', והכי יש לדקדק מדברי הרשב"א...". וכן הוא להרב הפרד"ס ז"ל הנ"ל בדף מ ד"ה ואשא, ואילך, שאף שהוא הקשה על המח"א הנ"ל, מ"מ הוא הסכים שדעת הרשב"א אינו כהטור ע"ש.

ואין להקשות על זה ממ"ש הרשב"א בחידושו הנ"ל, שכבר כתב ר"ח פלאגי ז"ל שם ד"ה לכן, "...מדברי הרשב"א ז"ל... בחידושו לבתרא דבשותפים אינו יכול לומר לעצמי קניתי מתחילה דא"כ אפילו בפועל אינו יכול לומר לעצמי קניתי מתחילה, דא"כ אפילו בפועל כו', ש"מ

"אע"פ שחזר. ב"מ י א', וא"ת משנתנו כו' ולא תירץ כעולא, ש"מ דלא ס"ל להא דעולא ועיי' ס"רסט ו ואין המגביה נאמן כו'. (ליקוט) ואע"פ שחזר כו', כמ"ש הרי"ף ב"ק ת"ר שיירא כו', הכא בפועל כו', אמר מיהדר כו', אלמא דוקא אמר כל מה כו', אבל אינו נאמן לומר שכך כיוונתי, תולדות האדם ס"פז. הרי בתחילה הוא הביא הסוגיא בב"מ י. הנ"ל וכתב כדעת הטור בס"רסט הנ"ל דלא קי"ל כעולא ואינו נאמן לומר שכיונתי לזכות לעצמי בתחילה, ובסוף הוא הביא דעת הרשב"א בתולדות האדם ס"פז הנ"ל. הרי הגר"א השוה דעת הטור לדעת הרשב"א ובשליח להגביה מציאה הוא אינו נאמן לומר שבתחילה כיונתי לזכות לעצמי.

ואף שי"ל שסברו הגר"א והנתיבות המשפט שהעיקר לדעת הרשב"א הוא כמ"ש הרשב"א בחידושו הנ"ל ושיש להשוות דין פועל ושותף לדין מציאה. ומ"ש הרשב"א בתשובה ח"ב ס"קנז הוא רק כדי לפקפק בזה, שהוא כתב "וזה יותר נכון", הרי הוא לא פליג לגמרי אלא הוא בא רק להעיר. ומ"ש הרשב"א בח"ב פז, שפועל אינו נאמן לומר שהוא חזר מתחילה, לאו דוקא הוא אלא ה"ה בסתם שליח. ומ"ש הרשב"א בח"ב ס"קג, שהביא ראיה מעולא, הוא רק בא לומר שאף דלדינא אנו לא קי"ל כעולא אלא כר"י, מ"מ עדיין יש ללמוד מעולא לשאר מקומות דשתיקה אינה כהודאה, דבשלמא במציאה אין לומר כן כיון שאין הוכחה וטעם למה השליח חזר משליחתו, אבל כשיש הוכחה גדולה כגון שהמשלח חייב מנה לשליח, בזה יש טעם גדול לומר שהוא חזר משליחתו כדי לתפוס המנה לעצמו, משא"כ במציאה שהמשלח אינו חייב לשליח כלום שי"ל שכיון שהשליח קיבל הצווי מהמשלח בשתיקה שהוא כיון לזכות בעד המשלח. מ"מ כל זה בדוחק, ועוד הלא מ"מ ש הרשב"א ח"ג ס"צז הנ"ל מצינו בפירוש שהרשב"א לא סבר כהטור, וכן נראה עיקר בדעת הרשב"א.

(י) ויש לדון בדעת מרן אם הוא סבר כהטור או לא. כתב מרן בס"קפג ד בשם הרמ"ה, "ראובן שאמר לשמעון זבין לי האי מידי, וזבין ליה סתמא, קנייה ראובן משעת משיכת שמעון, ואע"פ שחזר שמעון אחר משיכה ואמר לעצמי כוונתי לקנות אינו נאמן אע"ג דיהיב שמעון דמים שלו קנייה ראובן ויהיב לשמעון זוזי, אבל אם חזר בו שמעון קודם משיכה ואמר שקונה לעצמו אפילו חזר בין מתן מעות למשיכה קנה לעצמו אי יהיב שמעון למוכר זוזי מדיליה. אבל אי יהיב ראובן זוזי לשמעון ואזל ויהיב זוזי למוכר בשמא דראובן ומקמי משיכה הדר ביה שמעון ואמר לעצמי אני קונה, לא קנה שמעון עד דמודע למוכר ומכוין

משום דשותף הוא דומה לפועל ופועל אינו יכול לומר לעצמי קניתי מתחילה אפילו שבידו לחזור אפילו בחצי היום, מ"מ כל שלא חזר וקנה מסתמא ע"ד תנאו הראשון קנה וכמ"ש שם הרשב"א, הא שליח דעלמא דאמר לו קנה לי והלך וקנה לעצמו דליכא הוכחה ברורה דע"ד תנאו הראשון קנה דאינו לא פועל ולא שותף, יכול לומר ולטעון לעצמי קניתי מתחילה. והכי מוכרחים הדברים דמאחר דכבר כתב דהו"ל כמגביה מציאה לחבירו אי אמרינן דבמגביה אינו יכול לטעון לעצמי קניתי מתחילה כ"ש פועל ושותף שיש בהו קנין לדעתו דא"י לחזור מתנאם כ"א בפירוש יע"ש, אז ודאי דבמגביה מציאה עצמו אין הדין כן."

וגם אין להקשות על תשובות הרשב"א הנ"ל ממ"ש בחידושי הרשב"א בב"ק קב. הנ"ל והרב המגיד בהל' מכירה פ"ז הל' יב הנ"ל, שעל זה כתב ר"ח פלאגי ז"ל שם דף צה ד"ה ומזה, שיש לחלק בין מגביה מציאה לחבירו ובין כשהמשלח נתן מעות לשליח כדי שהשליח יכול לקנות איזה חפץ, וז"ל "דא"נ כתב הרשב"א בשליח ששינה דאינו יכול לחזור אלא בפני עדים, היינו כשהמעות הם של המשלח וזה השליח בא לשלוח יד בפקדון, והיינו מ"ש הרב המגיד בשם הרשב"א בפ"ז הל"ב, וכמ"ש הרשב"א ז"ל בחידושו לקמא קב: ...לא כן בשליח שנשלח לקנות או להרויח ולהגביה מציאה והלך וקנה עצמו במעותיו או הרויח והגביה המציאה, אז ודאי דא"צ לחזור בעדים, והוא ברור" ע"ש. הרי העיקר בדעת הרשב"א שהוא פליג על סברת הטור הנ"ל.

וכן כתב בעל החקרי לב שם דף ק ע"ג ד"ה וראיתי, בדעת הרב המגיד הנ"ל, וז"ל "...אך י"ל דאין דבריו כ"א בשותפים שלקח לעצמו מדמי השותפות וכן שליח שלקח לעצמו בדמי המשלח דאז ודאי בעי חזרה בעדים כמ"ש הרב המגיד בפ"ז דמכירה, אבל מגביה מציאה ושליח שלקח לעצמו המקח במעותיו אה"נ דנאמן לומר לעצמי לקחתי בלי עדים" ע"ש. וזה כמ"ש ר"ח פלאגי ז"ל הנ"ל.

ולכן מתשובות אלו של הרשב"א יש להעיר על הגר"א והנתיבות המשפט הנ"ל שסברו שדעת הרשב"א כהטור. וגם יש להעיר על מ"ש הגר"א בס"קפג ד, שכתב מרן שם בשם הרמ"ה, "ראובן שאמר לשמעון זבין לי האי מידי, וזבין ליה סתמא, קנייה ראובן משעת משיכת שמעון, ואע"פ שחזר שמעון אחר משיכה ואמר לעצמי כוונתי לקנות אינו נאמן אע"ג דיהיב שמעון דמים שלו קנייה ראובן ויהיב לשמעון זוזי..." וכתב הגר"א שם בס"ק ט,

לשמעון ואזל ויהיב זוזי למוכר בשמא דראובן ומקמי משיכה הדר ביה שמעון ואמר לעצמי אני קונה, לא קנה שמעון עד דמודע למוכר ומכוין מוכר לאקנויי ליה". הרי אם הוא שלא בשם ראובן, שפיר קנה שמעון. וכתב הרשד"ם, "וז"ל הרמ"ה '...אבל אי יהיב ראובן לשמעון זוזי למזבן ליה מידי ואזיל ויהבינהו זוזי למוכר אדעתא דראובן ומקמי משיכה חזר בו שמעון וזבניה לנפשיה לא קני שמעון עד דמידע לבעל המעות'. הרי משמע בפירוש שדעת הרמ"ה ז"ל שאפילו נתן כבר המעות למוכר בעבור בעל המעות אי אהדר ביה קודם משיכה מצי למיהדר, ואם ירצה המוכר קנה שמעון. ואם לא הודיע תחילה שמעון למוכר כלום אלא שנתן לו סתם, קנה שמעון אם יאמר שלעצמו קנה ולכן נתכוון" ע"ש. הרי הרשד"ם הביא רק הסיפא והוא דקדק ממנה כמו שפירשתי דעתו לעיל.

ולפי זה נראה שרמ"ה סבר כהמורים שהביא הרמב"ם בהל' מכירה פ"ז הל"ב, וז"ל "הורו מקצת המורים שאם קנה לעצמו במעות חבירו אחר שזקפן עליו מלוה הרי קנה לעצמו, ומקבלין ממנו כשאמר זקפתי אותם המעות על עצמי כמלוה. ואני אומר שאין דין זה דין אמת אלא המקח של משלח כמו שיתבאר בדין העסק". ופירש הסמ"ע בס"ק פג ס"ק ה, "שזקפן עליו במלוה. פי' שחושב בנפשיה מעות הללו שנתן לי המשלח אקנה לי בהן לעצמי ויהיו בידי מעותי בתורת הלואה ואשלם לו היום או מחר". הרי לפי מ"ש הרשד"ם הנ"ל הרמ"ה סבר כהמורים, שהרי שמעון קנה לעצמו בממון של ראובן, וצ"ל שזקפן עליו כמלוה, וכדעת המורים. וכן כתב הרשד"ם לעיל מזה, וז"ל "ודעתי שדעת הטור ז"ל כסברת המורים, לפי שאחר שהביא לשון הרמב"ם כתב לשון הרמ"ה ז"ל". הרי לדעתו הרמ"ה והטור סברו כהמורים, וכשביארתי לעיל.

ולפי זה יש לדון בדעת מרן, שאף הוא הביא לשון הרמ"ה בס"ק פג הנ"ל, ולכן יש לדון אם סבר מרן כרוב הפוסקים הנ"ל שסברו שדעת הרמ"ה כהטור בס"רסט, או אם שמא סבר מרן כפירוש הרשד"ם בדעת הרמ"ה ולכן מרן לא סבר כהטור בס"רסט.

ולענ"ד נראה שודאי סבר מרן כרוב הפוסקים ודלא כסברת הרשד"ם הנ"ל. ובתחילה י"ל שכבר כתבתי שלפי פירוש הרשד"ם בדברי הרמ"ה צ"ל דאנו קי"ל כסברת המורים, והלא מרן בס"ק פג ג פסק כהרמב"ם ודלא כהמורים, ולכן ודאי א"א לומר שמרן סבר כפירוש הרשד"ם בדעת הרמ"ה. ועוד, הלא לפי מ"ש הרשד"ם יש סתירה בדעת הטור, שלפי הרשד"ם הטור סבר כהרמ"ה

מוכר לאקנויי ליה, בד"א בדאמר זבין לי אבל אי אמר אייתי לי דאזבין ואזל וזבין לנפשיה זכה". הרי הרישא איירי כשהמעות משמעון והסיפא איירי כשהמעות מראובן. והרישא איירי כשקיבל שמעון השליחות בשתיקה ולא גילה דעתיה בשעת הקנין, דהיינו "וזבין ליה סתמא". לכן נראה מהרישא שאם השליח קיבל השליחות בשתיקה, אף אם הוא יהיב ממון שלו עדיין קונה המשלח, ולא נאמן השליח לומר שכיונתי לקנות לעצמי. הרי מזה נראה שהרמ"ה סבר כהטור, וממילא שכן דעת מרן.

וכן דעת הסמ"ע שם בס"ק ח, שכתב "מסתמא כיון שלא גילה דעתו קנייה, ודאי קנאו ראובן". וכן הוא בט"ז שם שכתב, "וזבין ליה סתמא. פי' שלא הודיע בפירוש שקונה לעצמו, ולפי זה האי דאמר ברישא סע"ב דשליח דקנה לעצמו מה שעשה עשוי, היינו שמפורש בהדיא בפני עדים שקנה לעצמו". הרי בסתם קנה המשלח. וכן הוא בב"ח שם שכתב, "נראה דהרמ"ה ז"ל ס"ל דכי היכי דבראה את המציאה ואמר לחבירו להגביה לו וא"ל זכה לי בה דקנה חבירו מיד בהגבתו... וכ"כ גם המרדכי ע"ש הראב"ן פ"ק דמציאה... דבמציאה מיד בשעה שהגביה בסתם קנה חבירו, וה"נ בשעת משיכה בסתם קנה ראובן, ולפיכך אינו נאמן לומר לעצמי קניתי כיון שלא חזר בו בפני עדים קודם משיכה, וכדין זכה לי במציאה דלא מצי לומר כשהגביה בסתם דלעצמו הגביה אי לא אמר כך בפני עדים כדלקמן בס"רסט" ע"ש. וכן הוא בגר"א שם כשביארתי לעיל שדעת הרמ"ה כהטור בס"שסט ע"ש. וכ"כ בעל החקרי לב ד"ה וראיתי, בשם המהריב"ל ע"ש. וכן נראה כוונת המח"א הנ"ל שכתב, "ודעת הרמ"ה שהביא הטור בס"ק פד (נראה שצ"ל ס"ק פג) נראה דכל שא"ל זבין לי כאלו אמר ליה זכה לי וסתמא שליחותא דמשלח קא עביד, ואינו נאמן לומר לעצמי קניתי, וכ"כ הטור בס"רסט לענין מציאה" ע"ש. הרי כולם סברו שרמ"ה סבר כהטור בס"רסט, לכן י"ל אם דין מציאה לטור שוה לדין הרמ"ה, אז לא אמרינן לבד שקנה המשלח כשקנה השליח בסתמא בשעת הקנין, אלא אף אם קיבל השליח הצווי לקנות בתחילת השליחות בשתיקה, י"ל שהשליח אינו נאמן לומר שכיונתי לזכות לעצמי, וכדמצינו במציאה לדעת הטור.

אלא שראיתי ברשד"ם בס"קנה, שרוח אחרת עמו בדעת הרמ"ה. והוא דקדק במ"ש הרמ"ה בסיפא "בשמא ראובן" (או "אדעתא דראובן" כמ"ש הטור), שאם הוא לא בשם ראובן אלא סתם אז יכול שמעון השליח לומר שהוא קנה לעצמו. לכן כתב הרמ"ה, "אבל אי יהיב ראובן זוזי

שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בש"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע. ונראה בנ"ד שאף מרן סבר כהטור, אלא הוא לא הביא דבריו בש"ע כיון שהוא "כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בש"ע". וזה מפני שמרן בס"רסט ו הביא לשון הרמב"ם בהל' גזילה פ"ז הל"ב שכתב, "היה רוכב ע"ג בהמה וראה את המציאה ואמר לחבירו זכה לי בה כיון שהגביה לו קנה הרוכב ואע"פ שלא הגיע לידו...". וכבר פירש הרב המגיד הנ"ל "כיון שאמר זכה וזה שתק הרי זה מגביה מציאה לחבירו וקנה חבירו". משמע שהוא פירש כן בדברי הרמב"ם, דהיינו שכשכתב הרמב"ם "ואמר לחבירו זכה לי בה כיון שהגביה לו", מסתימת דבריו משמע שאף כשחבירו לא אמר כלום אלא רק הגביה המציאה, הרוכב קנה. ולכן י"ל שמרן לא הביא דברי הטור בש"ע כיון שהוא מוכן ממילא מדברי הרמב"ם וכמו שפירש הרב המגיד. כן נראה לענ"ד.

עוד כתב בעל החקרי לב שם בדעת מרן, "וכן סתם בסע"ב דאם במעותיו זכה השליח וסתם משמע אפילו לא הודיע למוכר או לעדים דלעצמו קנה. והגם דראיתי להט"ז דהכריע דמ"ש בסע"ב דאם במעותיו זכה השליח, דע"כ בפירש בהדיא בפני עדים שקונה לעצמו, דאל"ה דבריו סתרי למ"ש בסע"ד (כן צ"ל) דכזבין סתם אינו נאמן לומר קניתי לעצמי יע"ש. אך למה שהבין ברשד"ם דברי הרמ"ה ל"ק, דאין דבריו כ"א בהודיע תחילה למוכר בתחילת המקח דלראובן קונה, ולא חזר בו בעת המשיכה, אבל בלא הודיע כלל אה"נ דנאמן". וכבר כתבתי שמרן לא סבר כפירוש הרשד"ם בדעת הרמ"ה, ולכן ממילא יש לקיים דברי הט"ז.

הרי מבואר מכל זה שהעיקר הוא שמרן סבר כהטור בס"רסט, וכן דעת הרמ"א כמבואר שם. ולפי זה אף דמצינו שיש חולקים על דעת הטור כשביארתי לעיל, מ"מ לדעת מרן העיקר כדעת הטור לכן כשקיבל השליח השליחות בשתיקה אף אם הוא חזר אחר הגבהה כדי לומר שבתחילה הוא כיון לקנות לעצמו, מ"מ עדיין המציאה היא למשלח, ואין השליח יכול לומר קי"ל כדעת החולקים על הטור, שלא אמרינן קי"ל כנגד דעת מרן.

למסקנה נראה שכהמשלח שלח שליח לזכות במציאה בעדו והשליח שתק והגביה המציאה, השליח אינו נאמן לומר שהוא כיון בתחילה לקנות לעצמו.

בס"קפג, ולפי מ"ש הרשד"ם השליח שקיבל השליחות בסתם נאמן לומר שהוא קנה לעצמו, ובס"רסט הטור לא סבר כן, וזה דחוק.

ועוד יש להקשות על רשד"ם איך הוא פירש הרישא בדברי הרמ"ה, שהלא כתב הרמ"ה ברישא "ראובן שאמר לשמעון זבין לי האי מידי, וזבין ליה סתמא, קנייה ראובן משעת משיכת שמעון, ואע"פ שחזר שמעון אחר משיכה ואמר לעצמי כוונתי לקנות אינו נאמן אע"ג דיהיב שמעון דמים שלו". הרי כאן שמעון קנה בסתם ולא בשם ראובן, ואף הממון של שמעון, ועדיין הוא אינו נאמן לומר שהוא כיון לקנות לעצמו, ודלא כמ"ש הרשד"ם.

וראיתי לבעל החקרי לב הנ"ל בס"יד בדף ק ד"ה ולפי, שפירש דעת רשד"ם כמ"ש הרמ"ה ברישא, וכתב "ד'זבין ליה", משמע שאמר למוכר דלראובן הוא קונה... דעכ"פ גילה דעתו בתחילה ממכר דלראובן רוצה לקנות, אלא דבעת גמר המקח לא אמר מידי". הרי מ"ש הרמ"ה "וזבין ליה סתמא", פירושו, שבתחילה הוא לשם ראובן, אבל בשעת הקנין הוא לא אמר כלום. ע"ש שהוא החזיק פירוש זה. מ"מ נראה שהוא קשה להלום פירוש זה בתיבות "וזבין ליה סתמא", שהלא הפשט הוא שהוא קיבל השליחות בשתיקה, וכמו שהבינו האחרונים הנ"ל. ואף המהרח"ש ח"א ס"פה פליג על הרשד"ם בפירושו בדעת הרמ"ה, וכן הרב בית הלוי כמ"ש בעל החקרי לב שם.

עכ"פ כבר כתבתי שמרן לא סבר כפירוש הרשד"ם, אלא כדעת רוב האחרונים שפירשו שהרמ"ה סבר כהטור בס"רסט. ולכן ממילא שכן דעת מרן.

אלא שיש להקשות על זה, שא"כ איך מרן לא הביא בש"ע דברי הטור בס"רסט. וכן ראיתי לבעל החקרי לב בדף קא ד"ה אך, שהקשה כן, וז"ל "בס"רסט שכתב הטור אחת ושתים, דאי אמר זכי לי אינו נאמן לומר לעצמי הגבהתי, השמיט מרן זה להביא בש"ע". ונראה דאה"נ שמרן סבר כהטור, ויש לתרץ קושיא הנ"ל לפי מ"ש היוסף אומץ בס"כט בד"ה ואני, "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בש"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהש"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף א"ח ס"שב, מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בש"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כונת הרב הנזכר הוא

סימן קס.

שאלה: האם גבאי ששומר ממון של צדקה בארון בגדים ביתו, חייב אם יש גניבה.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "גבאי השומר כסף של רבים בביתו, והחביא הכסף בארון בגדים, ופרצו גנבים לבית וגנבו הכל, האם חייב או פטור, דכהיום אין דרך לשמור כספים בקרקע כבב"מ מב. ואת"ל דפטור, איך הדין כששכח לנעול הבית, ובכל זאת פרצו הגנבים מהחלון (לפי שלא ידעו שהדלת פתוחה) האם עדיין פטור."

כתב מרן בח"מ ס"א ו, "מי שהפקידו אצלו מעות עניים או פקדיון שבויים ופשע בהם וגנבו פטור, שנאמר לשמור ולא לחלק לעניים, והרי הוא ממון שאין לו תובעין. בד"א כשאין זה הממון מופקד לעניי מקום זה או לשבויים ידועים, אבל אם היה לעניים אלו או לשבויים אלו, והרי הוא קצוץ להם, הרי זה ממון שיש לו תובעים וישלם אם פשע או ישבע שלא פשע כדרך כל השומרים." ועיין בנתיבות המשפט ס"ק ו, וכן בערה"ש שם אות ח, הפרטים בדין זה. ולכן זה יש לחקור במציאות בנד"ד אם הכסף של רבים הוא בכלל יש לו תובעים או לא, ואם אין לו תובעים הגבאי פטור.

(ב) **אלא** אם מצינו שיש לכסף זה תובעים, אז עדיין יש לדון בזה, אם הוא פטור מטעמים אחרים או לא. ובתחילה י"ל שנראה מהשאלה שהגבאי הוא שומר חנם. ואף שהשומר אבידה נחשב לש"ש לדעת רב יוסף, והרמב"ם פסק כרב יוסף, מ"מ זה רק משום שהוא צריך לטפל בו, אבל בנד"ד אין הכסף צריך טיפול, והשומר הוא עדיין שומר חנם. עיין עוד בזה בנודע ביהודה מה"ת ח"מ ס"נד שקצרת. ולפי זה הגבאי חייב בנד"ד רק אם יש פשיעה. ולכן יש לחקור אם הגבאי פושע כיון שהוא לא הסתיר הכסף בקרקע. כתב מרן בס"רצא טו, "הכספים והדינרים... אין להם שמירה אלא בקרקע, ויתן עליהם טפח עפר...". ע"ש ולכן לכאורה בנד"ד הגבאי פושע כיון שנתן את הכסף בארון בגדים. אלא שכתב מרן בב"י שם אות כ ד"ה כתב, "...ומ"מ נראה לי דהשתא לדידן להרב רמב"ם ז"ל נמי אין כספים צריכין שמירה אלא בקרקע, שהרי הדבר ידוע שאין

דרך בני אדם עכשיו לשמור כספים בקרקע, וכל המפקיד על דעת שישמור כדרך שבני אדם רגילין לשמור באותו זמן הוא מפקיד. והמרדכי כתב בשם ר"ת דהא דכספים אין להם שמירה אלא בקרקע דוקא לדידהו שהיו להם בתים רעועים בשדות, אבל לדידן האידנא אין צריכים שמירה בקרקע. והביאו מהרי"ק בשורש קל"א ...ובתה"ד ס"ש שלג שהאריך בדינים אלו. מ"מ מצינו שבש"ע מרן לא הביא חילוק זה בין זמנם ובין זמנינו, דאה"נ שהוא כתב בסע"יח, "בד"א שכספים אין להם שמירה אלא בקרקע, בשעה שגנבים מצוים ואנשים רמאים שמחפשים אחרים, אבל במקום דליכא כל הני א"צ לכסותם בקרקע אלא מניחם במקום שמניח מעותיו." והרי בזה"ז הגנבים מצוים, ולכן נראה שלדעת מרן אף בזה"ז צריך שמירה בקרקע.

אלא נראה שאף מרן מודה שאם המנהג באותו מקום שאין לשמור ממון בקרקע, אז לכ"ע לא בעינן שמירה בקרקע כיון שאף המפקיד יודע ומסכים לזה. וזה כמ"ש מהר"ם בן חביב בגינת ורדים ח"מ כלל א ס"א, וז"ל "אם המגאזין שסוגרים אותו בלילה במפתחות ובמנעול של ברזל, ובתוכו משים חפצים שלו ושל אחרים, ונגנב, אי מיקרי אונס". ובתשובה שם בד"ה ועוד יש טעם, הוא כתב, "יש טעם אחר לפטור, אפילו תימא דגניבה דנ"ד לא חשיבא אונס כיון דלא היה השומר במאגזין בלילה, מ"מ יש טעם לפטור לש"ש מצד מנהג המדינה, דכל הפאטורים הבאים להם סחורות, שומרים הסחורות במגאזיניש במסגרות והולכים בלילה ללון בביתם, א"כ כל השולח איזו סחורות לליגורנא ביד הפאטורישי שולח הוא על דעת שינהוג בהם הפאטור כמנהג המדינה, וכשם דאם התנה הש"ש להיות פטור מגניבה ואבידה יכול להתנות כן ופטור הוא, כמ"ש הטור ומרן בש"ע ס"שה, המנהג לשמור או להקיף הסחורות הרי הוא כהתנה... וכן לענין שמירה בהג' אשירי בפ' המפקיד גבי כספים אין להם שמירה אלא בקרקע, דכתב מהרי"ח דאם שמר בחדר סגור ובתיבה, נראה דאדעתא דהכי מפקיד, והביא דבריו בתה"ד ס"ש שלג וכתב עליו, ונראה דרוצה לומר דכיון דידוע המפקיד שאין הנפקד רגיל לשמור שום דבר כלל כי אם בענין זה, מעיקרא אדעתא דהכי מפקיד עכ"ל... והנה הרשד"ם בס"קלד הביא דברי מהרי"ח ותה"ד הנז', והאריך בראיות והעלה דכיון שאנו הולכים בתר אומדן דעת המפקידים שכבר יודעים שהסחורים אין להם מקום כל אחד אלא לפי מה שהוא, אין בין ש"ש לש"ח בזה שום חילוק." ולכן י"ל שמ"ש מרן בש"ע הנ"ל, הוא רק כשאין מנהג המקום, אבל בזה"ז דלא שכיח שמירה בקרקע, ובפרט לאלו שדרים בעיר בדירות של כמה קומות שאין להם מקום להסתיר הממון

בקרקה, ודאי דאדעתא דהכי מפקיד, שאין צורך שמירה בקרקה. ולכן נראה שאין הגבאי בנד"ד חייב מטעם זה.

ג) מ"מ עדיין יש לדון אם שמירה בארון בגדים היא שמירה מעולה או לא. ועוד, יש לצדד לומר שאף הגבאי אם בנד"ד היה לו ממון שלו בביתו, היה נותן ממנו בארון כדי לשומרו. ולכן אם זה שמירה מעולה לגבאי בממון שלו, לכאורה ה"ה שהיא שמירה מעולה לממון של רבים בביתו. אלא כתב מרן בס"רצא יד, "...ואע"פ שהניח הפקדון עם שלו, אם ראוי לשמירה פטור. ואם אין המקום ראוי לשמירה חייב. בשלו הוא רשאי ואינו רשאי בשל אחרים." הרי אין זה תלוי על דעת הגבאי אם זה מקום שראוי לשמירה או לא, אלא הוא תלוי על דעת רבים, ואם לדעת הרבים באותו מקום הארון הוא שמירה מעולה, אז אין זה בכלל פשיעה.

וראיתי במרדכי בפ' המפקיד אות רפ, שכתב "כתב ר' אבי העזרי וז"ל משמע שנהג ליתן את שלו בתיבה בחדרו, ואפ"ה בעינן מקום הראוי לשמירה דהיינו מאש ומגניבה... והוצרכתי לכתוב יען כי יש מרבתינו שפטקו דכל היכא דיהיב דיליה יהיב נמי דחבריה... אבל הכא כיון שאמרו חכמים כספים אין להם שמירה אלא בקרקה אינו רשאי לשנות אם לא יאמר בפירוש בתנאי למפקיד הריני נותנו עם שלי." הרי משמע שאין התיבה בחדרו נחשבת לשמירה מעולה, ולכאורה ה"ה בנד"ד שאין הארון נחשב שמירה מעולה. אלא מ"מ ש בסוף נראה שהטעם הוא מפני שרק שמירה בקרקה בעינן וליכא. אולם כיון שכבר כתבתי שאין המנהג בינינו לשמור הכסף בקרקה, ממילא עדיין י"ל שהארון נחשב לשמירה מעולה. ועוד, אם הרבים שנתנו הממון לגבאי ידעו שהגבאי לקח הממון לביתו, ודאי שעל דעת כן נתנו, דהיינו שהם ידעו שאין קרקה בביתו לשמור הממון, ומסתמא שהגבאי כיון להסתיר הממון במקום שהוא קשה למצוא, כגון בתוך הבגדים בארון. ולפי זה י"ל שאין בזה פשיעה, ואין הגבאי חייב. (מ"מ אם סברו הרבים שהגבאי נתן הממון בבנק, ונמצא שהממון בביתו, אז ודאי שזה פשיעה.) הרי הכל תלוי על דעת הרבים באותו מקום.

וגם ראיתי במהרי"ק בס"קלא שנשאל לגבי שומר "ששכב בחדר עם שאר אנשים נכבדים, ובאו גנבים שודדי לילה וגנבו לג' מהם בגדים עם כיסם". וכתב המהרי"ק שם, "...אבל הכא פשיטא דלא חשיב אונס גמור, שהרי היה בידו להשמר מזה, והיה לו להניח כיסו תחת מראשותיו או קשורה לו בזרועו, או להצניע במקום המוצנע שלא ימצאו

הגנב. ואפילו היה שומר חנם קרוב אני לומר שהיה חייב לשלם בכה"ג, דאע"ג שכתב המרדכי בשם ספר החכמה בשם ר"ת דווקא לדידהו שהיה להם בתים רעועים בשדות אבל לדידן האידנא אין צריכים שמירה בקרקה, היינו היכא שהניח בתיבתו במקום במשתמר מגנבים לדידן שאין לנו בתים רעועים, אבל בכה"ג שהניח כיסו קשור בבגדו, נראה דחשיב פשיעה, ואפילו שומר חנם חייב ע"ש. הרי משמע שבגדיו היו בחדר וכיסו קשור לבגד, והוא במקום גלוי בחדר, ולכן אף לשומר חנם חייב כיון שהוא פשע. אולם אם הוא במקום "מוצנע" הוא פטור. ולכן עדיין י"ל בנד"ד שכיון שהגבאי הסתיר הכסף בארון, זה נחשב מקום "מוצנע", והוא פטור.

ולכאורה נראה שאם אין מנעול בארון, שאין זה שמירה מעולה, שכתב מרן בס"רצא יג "...ויש פקדון שדרך שמירתו להניחו בתיבה או בארגז ונועל עליו..." ע"ש. הרי משמע שאם לא "נועל עליו" יש פשיעה. ולכן ה"ה בארון בעינן "נועל עליו". אלא יש לחלק, שי"ל שלגבי תיבה או ארגז, אם הגנב פותח התיבה או הארגז הוא יכול לראות החפץ מיד בלי חיפוש, אבל בנד"ד שיש ארון ויש כמה בגדים בארון, וצריך חיפוש כדי למצוא אם יש שם חפץ או לא, י"ל שזה בכלל שמירה מעולה. וזה מפני שהעיקר הוא אם החפץ "מוצנע" או לא כמ"ש המהרי"ק הנ"ל, וכיון שהגבאי הסתיר הכסף בתוך הבגדים וכדומה, והוא קשה למצוא הכסף, עדיין זה שמירה מעולה. וכן הוא, שאף אם הוא הסתיר הממון בקרקה, עדיין אין מנעול בקרקה! ועדיין הוא מותר. הרי העיקר הוא אם הפקדון במקום שהוא קשה למצוא או לא. ולכן אף בנד"ד י"ל שזה שמירה מעולה.

ויש להוסיף סברה אחרת, דהיינו שאם הגנב רואה שהארון נעול ודאי הוא מרגיש שיש איזה חפץ יקר בתוכו שמטעם זה השומר נעל את הארון, וודאי הגנב יחפש חיפוש גדול בו עד שיוכל למצא החפץ. אולם כשרואה שאין מנעול בארון אה"נ שהוא יחפש בו אבל לא כל כך היטב, אלא בחיפוש כל שהוא. ולכן יש סברה לומר שהוא יותר טוב שלא לנעול הארון. ולכן נראה מכל הנ"ל שהשמירה בארון בתוך הבגדים היא שמירה מעולה.

וגם י"ל שלא מועיל מנעול בארון, שהרי אם ראה הגנב שהארון נעול, ודאי ישבר המנעול כדי לחפש בארון. ולכן מה מועיל המנעול. וזה כמו דמצינו במרן ס"רצא ח, "...אם באו אנשים צריך לצעוק ולבקש אנשים שיעזרוהו לעמוד כנגדם, ואם היה אפשר לעשות כן ולא עשה חייב ע"ש. וראיתי בפעמוני זהב שם שכתב, "עיין להרב בס' משי"ש

משי וכלי כסף...". וכתב על זה התורות אמת שם, "ונראה קצת דאם הניחו בבית דהבית במנעול לא מהני. וצ"ע למה, מ"ש מנעול בית ממנעול ארגז. וי"ל דבית אין דרך לנעולו אלא בלילה, וא"כ ה" תחילה בפשיעה". ולכאורה י"ל שבנד"ד הגבאי פטור, שאין חיוב עליו לנעול הדלת ביום שאין הדרך לנעולה אלא בלילה. אלא נראה שאין זה שייך בזמנינו שכולם נוהגים לנעול הבית אף ביום משום הגנבים. ולכן י"ל שכיון שאין בנד"ד שמירה מעולה כיון שהגבאי פשע ולא נעל את הדלת, שהוא חייב.

אלא כל זה אינו, וזה מפני לא שייך לומר בנד"ד "כל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב". וזה לפי מה שפירש הערוך השולחן שם באות לח בדברי מרן בסע"ו הנ"ל, וז"ל "ואמרו חכמים אע"פ שזהו שמירה לענין גניבה אינה שמירה כראוי לשריפה, ופשע הוא בתחלתו. ולכן אע"פ שסופו באונס לענין גניבה מ"מ חייב דיכול להיות אם היה מטמינם במקום אחר כמו בקרקע לא היה בא האונס ג"כ, שלא היו גנבים משם". הרי שאם בתחילה הוא הסתיר הממון בקרקע, ובזה אין חשש שריפה, ממילא שזה הציל מחשש גניבה גם כן. ולכן רק באופן כזה אמרינן שאם הוא לא עשה כן שזה בכלל "כל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב". וכ"כ הערה"ש באות לט, "וכן כששמר בהמה במקום שמצוים גנבים ואין מצוים זאבים דלגבי זאבים הוי שמירה מעולה, ולבסוף אירעו שם זאבים ואכלוה חייב, דאולי אם היה שומרה במקום השמור מגנבים לא היו באים שם הזאבים" ע"ש. הרי שאם שמר מגנבים אף ע"י כן הוא היה יכול לשמור מזאבים. ולכן כיון שהוא לא עשה כן הוא חייב.

ולפי זה בנד"ד יש לדון, שאם הגבאי שמר בשמירה מעולה מגנבים דהיינו בארון ואף בנעילת הדלת, עדיין הוא אינו יכול להציל הכסף מחשש גניבה מדרך החלון, ולכן אין זה דומה למ"ש מרן בסע"ו, דהתם אם שמר כהוגן בקרקע אה"נ הוא יכול להציל אף בגנבים. וכן בשומר בהמה אם הוא שמר מגנבים הוא יכול להציל אף מהזאבים, אבל בנד"ד אם הוא שמר שמירה מעולה בארון ובדלת נעולה, עדיין הוא לא יכול לשמור מגניבה דרך החלון. ולכן לא אמרינן בזה כל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ולכן עדיין הגבאי פטור. (אלא רק אם אין לממון זה "תובעים" הוא פטור כשכתבתי בתחילה).

ואסיים בברכת הצלחה מרובה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

ח"א סקס"ו שנשאל במי שהניח חפץ ביד חבירו והניחו במקום המשתמר, ובזמן ההוא נכנסה בלשת לעיר ונשללו הבתים ונאבד החפץ של הפקדון, ועתה טוען המפקיד למה לא החבאת אותו כמו שהחביאו בני אדם חפציהם, ועל זה השיב הנפקד הלא גם המחבואות ומצפונים גילו אותם ושללו. מהו הדין, והרב הנז' מתחילה נטתה דעתו לחייב מכח דינא דסעיף זה דכתב אפילו באו אנסים וכו', אך לבסוף חלק וכתב ז"ל אך נראה לחלק דכאן בדינא דסעיף זה איירי שבודאי אם יקרא לבני אדם ודאי יהיה נצול, אבל באותו נדון שנשאל עליו שגילו המצפונות וגם הוא אם היה מחביא אפשר שיתגלה וקרוב לודאי שיתגלה אחר שהעיר בידם לנתון ולנחוש, נראה דאין עליו להחביא דמי יאמר שאם החביא היו נצולים. זהו מה שנטתה דעתו אם יסכימו עמו בעלי הוראה יע"ש. וק"ל. ואף בנד"ד י"ל כעין זה, "וגם הוא אם היה מחביא בארון נעול אפשר שיתגלה, וקרוב לודאי שיתגלה אחר שיש כח בידם לנתון המנעול, נראה דאין עליו לנעול דמי יאמר שאם נעול היו נצולים."

(ד) **אלא** עדיין יש לדון בזה ממ"ש כת"ר, "איך הדין כששכח לנעול הבית, ובכל זאת פרצו הגנבים מהחלון (לפי שלא ידעו שהדלת פתוחה) האם עדיין פטור."

כתב מרן בס"רצא ו"אם פשע בו ולא שמר כראוי לענין אחד, אע"פ שלבסוף נאבד באונס בענין אחר, חשיב פושע וחייב לשלם. מעשה באחד שמפקיד מעות אצל חבירו והניחם במחיצה של קנים והיו טמונות בעובי המחיצה ונגנבו משם, ואמרו חכמים אע"פ שזו שמירה מעולה לענין גניבה, אינה שמירה כראוי לענין האש, ומאחר שלא טמנו בקרקע או בכותל בנין פושע הוא. וכל שתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. וכן כל כיוצא בזה."

ונראה שהשמירה המעולה בנד"ד הוא משני צדדים, צד אחד הוא השמירה בארון, וצד השני הוא השמירה בבית נעול, וזה כעין "חותם בתוך חותם" ב"ד ס"קיה ע"ש. ונראה שאף הרבים שמסרו ממונם לגבאי סוברים שזה על תנאי שהדלת של ביתו נעול. ולכן אין כאן שמירה מעולה בתחילה, ואף אם סופו באונס כיון שהגנבים באו דרך החלון, עדיין הגבאי חייב. (מ"מ אין לומר שהוא חייב כיון שהארון ראוי לשריפת אש ודומה לקנים של המחיצה, כיון שאין דרכינו היום לשמור בקרקע או בכותל, אלא בתיבה וכוצא, וממילא שאף לדעת המפקיד אין לחוש לשריפת אש).

אלא שכתב מרן בס"רצא יג, "...ויש פקדון שדרך שמירתו להניחו בתיבה או בארגז ונועל עליו כגון בגדי

סימן קסא.

שאלה: האם מותר לגזול מעכו"ם מטעם "גופו הותר, ממונו לא כל שכן".

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "יעויין בב"י י"ד ס"קנח, שכתב דהא דאמרו ש"ס ע"ז כו: על הגוים (שאינם שומרים ז' מצות דבני נח) "אין מורידין ואין מעלין", אין פירושו דאסור להורידם, אלא אין חיוב, אך אם רוצה מותר, כיון דאינו שומר ז' מ... והנה השו"ע פסק בחו"מ ס"שנט א, "אסור לגזול או לעשוק אפילו כל שהוא, בין מישאל בין מעובד כוכבים." ומבואר דאף דמותר להרוג גוי ע"ז, מ"מ אסור לגזול אותו. והשתא קשיא לי, דהא בב"ק קיט. מבואר דלכ"ע מדאורייתא מותר לאבד ממון מוסר, משום הסברא "גופו הותר, ממונו לא כל שכן". אלא דנחלקו רב הונא ורב יהודה אם אסור משום סברה אחרת, והיא "דילמא הוה ליה זרעא מעליא, וכתוב יכין רשע וצדיק ילבש" ע"ש. ...וע' בשו"ת החת"ס ח"מ ס"קנד, דמ"מ הסברא של הק"ו "לא יהא ממונו חמור מגופו" היא נכונה לכ"ע... וא"כ אף אנו נאמר כן גבי גוי, גופו הותר לדעת הב"י, ממונו לא כל שכן... ונראה שאין לתרץ דבאמת מדאורייתא מותר, ורק חכמים אסרו גזל גוי, דעכ"פ לשיטת הש"ך א"א ליישב כן, שהרי הש"ך פסק בב"י הנ"ל ב"ד שם ובנקה"כ, ופסק ג"כ בח"מ ס"שנט ס"ק ב, דגזל הגוי אסור מן התורה ע"ש."

הרי הקושיא על מ"ד דגזל הגוי אסור מן התורה. ונראה שסברה נכונה היא לומר "גופו הותר, ממונו לא כל שכן", אבל כשיש לימוד מיוחד כנגד סברה זו, אז יש לאזיל אחר הלימוד. לכן מצינו דלמדין שגזל הגוי אסור מן התורה מב"ק קיג. מהפסוק "וחשב עם קונהו" או "ואכלת כל העמים", עיין בים של שלמה שם אות כ ע"ש. ולכן בשלמא כשאין לימוד מיוחד י"ל הסברה הנ"ל, אבל כיון שיש לימוד מיוחד לאסור גזל הגוי מן התורה, שוב אין לחוש להסברה "גופו הותר, ממונו לא כל שכן".

וכעין זה מצינו בבנין ציון ח"א ס"קסז לדעת רש"י, שלכאורה י"ל מסברה, שאם פיקוח נפש דוחה כל המצות (מלבד ג' כידוע) אז ה"ה שהוא דוחה איסור גזילה. אלא כתב הבנין ציון שם, "ביומא פה. יליף ר"ע דפיקוח נפש

דוחה שבת, דעבודה דוחה שבת, ופקוח נפש דוחה עבודה כש"כ שדוחה שבת ע"ש. והרי זה פשיטא שאף שהתירה התורה לחלל שבת מפני עבודת תמידין ומוספין, מ"מ לא התירה לגזול דאם לא מצא תמיד אלא מן הגזל לא התירה התורה להביאו, דהא סתמא אמרינן להוציא את הגזול... וכיון דפקוח נפש ילפינן מעבודה נאמר ג"כ כמו שעבודה לא דוחה את הגזל גם פקוח נפש לא דוחה את הגזל. ע"ש. והטעם דאין היתר לגזול קרבן תמיד הוא מפני שכתוב בסוכה ל. "אדם כי יקריב מכם אמר רחמנא, ולא דידיה הוא" ע"ש. הרי משום לימוד זה אין להתיר לגזול התמיד, וממילא אין פק"נ דוחה גזילה אף שיש סברה לומר שכמו פק"נ דוחה כל המצות ה"ה הוא דוחה גזילה.

ולכן ה"ה בנד"ד אף שיש סברה להתיר גזילת ממונו של גוי ע"ז, מ"מ כיון שיש לימוד מיוחד לאסור, אין להתיר.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קסב.

שאלה: האם מותר להשתמש במטען למכשיר הפלאפון בלי לבקש רשות מבעליו, כשלא נכתב שם בעליו על המטען, והוא מונח במקום שדשו בו רבים כגון בתוך ישיבה או משרד.

תשובה:

לכבוד הרה"ג דביר אזולאי שליט"א.

(א) **נראה** שזה אסור מטעם ששואל שלא מדעת הבעלים נקרא גזלן, כמבואר במרן בח"מ ס"שנט ה ע"ש. ואף אם אין חסרון בתשמישו עדיין זה אסור כמ"ש מרן בס"רצב א לגבי פקדון, "...אבל אם הגביהו לעשות בו תשמיש שאינו מחסרו אינו חייב משעת הגבהה אלא משעת תשמיש, ולא משום שליחות יד שהרי אינו שולח יד בו כיון שאינו מחסרו, אלא מפני שהוא שואל שלא מדעת דהוי כגזלן." ולכן ה"ה בנד"ד אף שאין שום חסרון במטען בשעת תשמישו, מ"מ עדיין זה אסור מטעם שואל שלא מדעת.

אלא עדיין יש לחקור בזה, שכיון שבעל המטען לא כתב שמו על המטען, וגם הוא במקום שדשו בו רבים כגון בישיבה או משרד, נראה שיש הוכחה מזה שהוא אינו

מקפיד אם אחר משתמש במטענו. לכן יש לברר אם יש טעם להתיר משום שהוא דבר שבעליו אינו מקפיד עליו.

(ב) כתב הרמב"ם בהל' עדות פ"י הל"ה, "אריס שלקח דבר מועט מן הפירות שבכרו בימי ניסן וימי תשרי, קודם שתגמר מלאכתו, אע"פ שלקח שלא מדעת בעל השדה אינו גנב וכשר לעדות, שאין בעל השדה מקפיד עליו, וכן כל כיוצא בזה." הרי אם יש אומדנא שהבעלים אינם מקפידים, אין חשש גזילה, ואין צריך רשות מהבעל.

אלא פירש"י בסנהדרין כו: "באריסא. דטרח בה ומורה היתרא ליטול דבר מועט יותר על חלקו מפני טרחו." ע"ש. ונראה מזה דאח"כ שיש גזל בזה, אף שהוא דבר מועט, אלא רק האריס "מורה להתירא" לעצמו, ולכן הוא אינו פסול לעדות, אבל עדיין גזילה איכא. ולכן אף בדבר מועט ואינו מקפיד, עדיין בעינן רשות מהבעלים.

וראיתי במהרי"ט בח"א ס"קן, שדן לגבי מי שהיה אוכל בסעודה של אחר, ונטל תפוח מעל השולחן ונתן לחבירו לקידושין בעד בתו, אם יש קידושין או לא, שאם אין בעל הסעודה מקפיד על התפוח נראה שיש קידושין, ואם הוא מקפיד נראה שאין קידושין. וכתב המהרי"ט, במה "שיטול מן השולחן ויקדש בו את האשה, אע"פ שנחת רוח היא לו, אין רוח בעל הבית נוחה הימנו, שאין זה מצרכי הסעודה." והוא פירש דין הנ"ל של אריס, וז"ל "ובפרק זה בורר אמרינן דכתיב בניסן וגנב בתשרי לא שמיא גזלן, ומוקי לה באריסא ודבר מועט, אלמא אע"פ שהוא אריס ואפילו דבר מועט הוי גזל, אלא דלא משוי ליה דאיכא גזל ומורה היתרא, וכ"ש בזמן אחר ידיע שהוא גזל אע"פ שהוא אריס ודבר מועט." הרי אף בדבר מועט איכא גזל, ורק האריס מורה היתר לעצמו. ולכן אף בדבר שאינו מקפיד בעינן רשות מהבעל.

וכן הוא לר' נסים אשכנזי ז"ל בנחמד למראה ח"א מסכת פאה פ"ה דף לב שכתב על דברי רש"י הנ"ל, "הרי דאע"פ דיש לזה האריס חלק בגוף הפירות, ואריא צד היתר ליטול דבר מועט בימי ניסן ותשרי, יתר על חלקו, דס"ל דבעל השדה וחרם לא יקפיד, עכ"ז אסור משום גזל, ומאי דלאו שמיא גנב ה"מ דלאו שידע שהוא גזל ואפ"ה לקח, אלא בהיתר ידידיה הוא שנטל, וכיון שכן לאו שמיא גנב, מיהו איכא איסורא דגזל כיון דלפי האמת אינו היתר" ע"ש.

לכן נראה מזה שיש מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י, שלדעת רש"י יש גזל אף בדבר מועט שאינו מקפיד. ולדעת

הרמב"ם אין בזה גזל כלל, כיון שהבעלים אינם מקפידים, שוב אין צריך רשותו.

וראיתי ברבינו חננאל שם, שכתב "הלוקח מהן לאו שמיא גנב, והני מילי באריסא שיש לו רשות ליכנס בשדה, והוא שלקח דבר מועט ודבר שנגמרה מלאכתו" ע"ש. וזה נראה כדעת הרמב"ם, שאין זה גזל כלל, ואינו צריך רשות הבעל.

וכן נראה דעת הרא"ש שם שפירש, "...ודוקא אם הוא אריס שיש לו חלק בפירות, לפיכך אין בעל הבית מקפיד על דבר מועט בדבר שנגמרה מלאכתו כדין פועל האוכל." הרי זה שלא כרש"י הנ"ל, אלא כהרמב"ם. אלא ראיתי בטור בס"ל שכתב, "אריס שגונב מחלקו של בעל הבית דבר מועט, בדבר שנגמרה מלאכתו, אינו נפסל בכך, שמורה היתר לעצמו להיות כמו פועל..." ע"ש. הרי נראה שזה כרש"י, ודלא כנראה מדברי אביו הרא"ש.

וראיתי במחנה אפרים הל' גזילה אות ב, שהוא הביא הרמב"ם הנ"ל, וכתב שהרמב"ם לא סבר, "דאפילו במידי דידעינן שבעל הבית יתרצה ולא יקפיד, צריך שיתרצה בהדיא שלא יהא בו משום גזל" ע"ש.

וכן ראיתי בגר"א בח"מ ס"לד טו, שמרן שם כתב כלשון הרמב"ם הנ"ל, ופירש הגר"א שם בס"ק כז. "אבל רש"י פירש שם משום דמורי היתרא" ע"ש. הרי רש"י חולק על הרמב"ם.

(ג) אלא נראה שמרן רוח אחרת עמו, שבכסף משנה על הרמב"ם הנ"ל הוא הביא פירוש רש"י לפרש דעת הרמב"ם, וגם כתב "...ואפשר דהיינו טעמא שכל שלא נגמרה מלאכתו, מורה ואמר כיון שאני עוסק במלאכה מותר, ואני ליקח דבר מועט...". וכן הוא בב"י ס"לד אות כ ע"ש. הרי הוא סבר שדעת הרמב"ם כרש"י בזה. וזה קצת דוחק, שהרי הרמב"ם כתב, "שאין בעל השדה מקפיד עליו", הרי אין זה רק סברת האריס אלא בעל השדה עצמו אינו מקפיד ואינו צריך רשותו.

מ"מ אף המהרי"ט הנ"ל הביא פירוש רש"י הנ"ל ולא כתב שהרמב"ם חולק עליו. וכן הנחמד למראה הנ"ל פירש דברי הרמב"ם כרש"י, וז"ל "כונתו מבוארת דר"ל אינו גנב לפוסלו בעדות, וה"מ דכי אמרה תורה אל תשת ידך עם רשע וחמס בידו, לא כן ביומי ניסן ותשרי דלא משוי ליה דאיכא גזל כיון שמורה היתרא לעצמו דאין בעל

השדה וחרם מקפיד אמט"ל לאו שמיה גנב לפוסלו לעדות, אלא כשר והגון הוא. ברם הא מיהא ס"ל דאיסור גזל יש לו משום דלא די לן מאי דאנן ידעינן שאין בעל השדה וחרם מקפיד עליו, אלא אנן בעינן שיתרצה בעל החרם והשדה בהדיא בפירוש, וכל שאינו מתרצה בפירוש יש בו משום גזל, וכמ"ש מהרימ"ט ז"ל. ע"ש שהוא חולק על המח"א הנ"ל. וכן הוא בסמ"ע בס"ל ס"ק לז, שהוא הכניס פירוש"י בדברי הרמב"ם ומרן שם. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"ל אות יז שפשוט ליה כפירוש רש"י, ולא הרגיש שלדעת הגר"א הרמב"ם לא סבר כן.

הרי מצינו שיש מחלוקת בזה, אם צריך רשות מהבעל אף בדבר שאין הבעל מקפיד עליו.

(ד) ועוד הביא המהרי"ט ראייה לדעתו, וז"ל "והרמב"ם כתב בפרק ששי (הל' אישות) שאם קדשה בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, הרי זו מקודשת מספק ע"כ. הרי אע"ג דקי"ל שאין בעל הבית מקפיד בכך עשאו ספק קידושין, לפי שנטל שלא ברשות בעל הבית. ואף כאן באוכל בסעודה לפי מה שהוכחנו דאין לו רשות ליטול וליתן לאחרים, אפילו תימא דאין בעל הבית מקפיד בכך, כל שלא נטל רשות מבעל הבית בפירוש ספיקא הוי."

אלא המח"א הנ"ל פירש דין זה באופן אחר, וז"ל "והא דכתב הכא מקודשת מספק איירי בדבר שאינו שוה פרוטה, אלא דחיישינן שמה שוה פרוטה במדי. וכ"כ הגאון הר"ש בר צמח זלה"ה ס"כב". הרי הוא פירש ראיית המהרי"ט באופן אחר. ועיין עוד בזה בנחמד למראה שם.

אלא עדיין יש לדון בזה, לפי מ"ש התוספות בסוף פ"ק דקידושין מ: ד"ה ויש, לגבי האוכל בשוק י"א שהוא פסול בעדות, וז"ל "ופי' ר"ח דהכא מיירי שחוטף ואוכל, וא"ת א"כ פשיטא דפסול דגזלן הוא, וי"ל שחוטף פחות משה פרוטה, אי נמי שגזל דבר שאינו מקפיד עליו." הרי לדעת ר"ח אין איסור גזל בדבר שאין הבעל מקפיד עליו. וזה כשפירשתי לעיל לדעתו. ואף שבתוספות שם יש פירושים אחרים לדין זה, מ"מ לא מצינו שם מי שחולק על סברה זו של ר"ח שלא שייך גזל בדבר שאין הבעלים מקפידים עליו. וכן ראיתי בב"י ס"ל אות כט שהביא תוספות אלו, ולא הביא מי שחולק על סברת ר"ח. ולכן נראה לענ"ד שהכל מודים לר"ח בזה, ויש לחלק בין אריס לדין זה. והוא שלגבי אריס, כל מה שנתגדלו בשדה הוא פרנסת בעל השדה, וחייבו תלוין בו, ולכן אף שלאריס יש חלק בשדה, ואף

שהוא דבר מועט, ואף אם אמרינן שהבעלים אינם מקפידים, עדיין בעינן רשות מהבעלים, לדעת רש"י ודע'. אולם מה שאדם חטף דבר מועט ברחוב שהבעלים אינו מקפיד עליו, אין צריך רשות מהבעלים, שאין מאכל זה בכלל פרנסתו. ואף שהחוטף חוטף בעזות פנים מיד הבעלים עדיין אמרינן שאין זה בכלל גזילה, אף שלכאורה יש טעם לומר דאדא"נ שאין הבעלים מקפידים על דבר מועט, מ"מ הוא מקפיד על החטיפה. ועוד, אף י"ל שדין קידושין הנ"ל שאני, די"ל דהתם אדא"נ שהבעל אינו מקפיד על דבר מועט, מ"מ שמא הוא מקפיד על הקידושין עצמו, שמא הוא חושב שאין איש זה ראוי לאשה זו, ולכן בזה י"ל שסבר המהרי"ט הנ"ל שיש ספק קידושין, משא"כ במי שחוטף דבר מועט ברחוב.

ועוד מצינו בירושלמי בסוף פ' לא יחפור, שכתוב שם, "ר' חנינה אעיל לר' יונתן בגינתיה ואייכליה תאנין, מדנפק חמא חד אילן דברת שובעין חיוורין, א"ל למה לא אוכלנתי מן האילן, א"ל דאינן לברי". ר' חנינה חשש משום גזל בנו. ופירש הפני משה שם, "ואייכליה: והביא לו תאנים לאכול. מדנפק: כשיצא מן הגינה ראה אילו תאנים הנקראות בנות שבע הלבנים, והן ממין היפה והמשובח, וא"ל למה לא האכלנתי ממין הזה, ובודאי לא מעין רעה עשית זה, והשיב לו שהן של בני, ואם תרצה תקח לך, ור' חנניה חשש משום גזל בנו ולא היה רוצה לקחת אותן, ואף שמסתמא היה בנו מתרצה בכך, אע"פ החמיר על עצמו." הרי ר' חנניה החמיר על עצמו, אבל מצד הדין הוא מותר אף לר' יונתן ליקח התאנים שר' חנניה יודע שאין בנו מקפיד על זה. וי"ל שאף רש"י ודע' הסכימו לזה, שהכל תלוי על האומדנא, ולגבי האריס י"ל שצריך לשאול את הבעלים בפירוש אף בדבר מועט שאין דרך הבעלים להקפיד עליו, כיון שזה פרנסתו וחייבו כשביארת לעיל. אולם כאן במעשה דר' חנינה ור' יונתן, י"ל שר' חנינה א"צ לשאול בנו, כיון שהוא יודע לבנו ומסתמא שאין בנו מקפיד על זה, אף שפרנסתו מתאנים אלו. (ועיין עוד בסוגיא דבוסתנא דמרי בר איסק בב"מ כב. ומ"ש המח"א בזה.)

ולפי זה י"ל שלכ"ע הכל תלוי על האומדנא, ואף לדעת רש"י ודע', י"ל שלפעמים א"צ לשאול הבעלים, בדבר מועט שאין הבעלים מקפיד עליו.

ולכן נראה בנד"ד, שכיון שבעל המטען לא כתב שמו על המטען, וגם כיון שהוא הניח המטען במקום שריבים דשו בו כגון בישיבה או במשרד, י"ל שהוא אינו מקפיד אם אחרים משתמשים במטענו.

אלא זה קשה להבין לדעת המח"א ודע' הנ"ל שסברו בדבר מועט אם יש אומדנא שהבעל אינו מקפיד, אין חשש גזילה, ואין צריך רשות מהבעלים. ולכן הלא לגבי טלית, כיון שלבישתו בכלל "תשמיש שאינו מחסרו", הוא קיל טפי מאכילת קצת פירות שאין הבעלים מקפיד עליו, שלגבי לבישת הטלית אין שום חסרון בגוף הטלית, משא"כ באכילת קצת פירות. וגם לגבי טלית יש אומדנא שאין הבעלים מקפיד כלל כיון שהטלית אינה מונחת בתוך תיבה בבית הכנסת, אלא בפני הרבים. ולכן מאיזה טעם יש איסור להשתמש בטלית זו אם לא מפני ניהא איניש למיעבד מצוה בממוניה. הלא אף בלא טעם זה הוא מותר כיון שאין חסרון בטלית בזה, והיא אינה מונחת בתיבה.

ונראה שיש לחלק, שלגבי פירות בשדה שהאריס מותר לאכלם (לדעת המח"א ודע') י"ל שכיון שיש הרבה פירות בשדה ולגבם פרי אחד הוא דבר מועט וטפל לשאר פירות בשדה, ולכן י"ל שאין הבעלים מקפיד כיון שעדיין יש לו הרבה פירות בשדהו. וכן בקידושין בדבר שאין בעל הבית מקפיד עליו, כגון תמרה או אגוז, י"ל שבלבד התמרה והאגוז יש לבעל הרבה פירות ומאכלים, והתמרה והאגוז דבר מועט כנגדם. וכן לסברת ר"ח שהחוטף ואוכל ברחוב אינו בכלל גזילה, י"ל שבעל המאכל יש לו הרבה לאכול מלבד מה שהחוטף חטף. אבל לגבי טלית, אין לכל אדם הרבה טליתות כדי לומר שטלית זו כמועט וכטפל כנגד כל שאר טליתות. לכן י"ל שהבעלים מקפיד, ואין להתיר לאחר ללבוש הטלית אלא מטעם ניהא לאיניש וכו'. וכן לגבי מטען, אין לאדם הרבה מטענים כדי לומר שזה מיעוט כנגד הרבה מטענים שיש לו. ולכן אין שיטת המח"א מועילה בנד"ר.

(ו) **ולכאורה** יש מקום לומר ששימוש בפלאפון בכלל מצוה, שהרי הוא יכול לקיים כמה מצוות בדיבורו בפלאפון, כגון להזמין אורחים לביתו, או ליתן עצה טובה לחבירו, או לנחם אבלים או לדבר לחולה (ואף את"ל שאין זה בכלל מה שתקנו חכמים לביקור חולים, מ"מ עדיין יש חסד בזה), או לדבר בדברי תורה עם חבירו, או לדבר להוריו ולקיים כבוד אב ואם, וכדומה. וגם מצינו בבכורות יח: שכתוב "רבי טרפון סבר אקנויי קא מקני ליה בחצירו, וניהא ליה דליתעביד מצוה בממוניה". ופירש רבינו גרשום שם, "דיתעביד מצוה שיגדל בכורו של כהן שם". וכן הוא ברש"י. וכתב מהריט"א ז"ל בקהלת יעקב, מדות חכמים מע' נ אות רו, "מאי מצוה דאורייתא שייך בהא", דהיינו שהמצוה דאורייתא לכהן לאכול הבכור בתוך

ואף שעדיין י"ל שמה שבעל המטען לא כתב שמו על המטען, אין זה משום שהוא אינו מקפיד אם אחר רוצה להשתמש בו, אלא רק שהוא בוטח שאחר לא יגנוב אותו בישיבה או במשרד, אבל עדיין י"ל שהוא מקפיד אם אדם אחר משתמש בו בלי קבלת רשות ממנו.

מ"מ י"ל דנד"ד קיל טפי, כיון דשלמא בדין אריס וכיוצא בו לעיל, דהתם יש "תשמיש שמחסרו", דהיינו שהאריס אוכל הפרי, אבל בנד"ד אין תשמיש מחסרו (עיי' מרן ס"רצב א הנ"ל), שבעל המטען אינו מפסיד כלל אם אחר משתמש במטען שלו. ולכן בזה י"ל שיש אומדנא גדולה שהוא אינו מקפיד כלל, ואין צריך לקבל רשותו לכ"ע.

(ה) **אלא** נראה שכל זה אינו. וזה משום שכתב מרן בא"ח ס"יד ד, "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת". והטעם שאין בזה שואל שלא מדעת הוי גזלן, הוא רק משום דניהא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה כמבואר בב"י שם. הרי אם לא מטעם זה, ודאי יש איסור, אף שזה בלל "תשמיש שלא מחסרו". הרי לא אמרינן בזה שאין הבעלים מקפיד על דבר מועט כזה.

ועוד כתב הכה"ח שם באות טז, "משמע דדוקא אם הציציות מונחים כך בבית הכנסת על האצטבא או בחלון שאין בו דלת ומנעול מותר ליטול, דאמרינן כיון שהניחו כך ולא הצניעו בדלת ומנעול לא קפיד וניהא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה. וכ"מ לשון הרא"ש ומרן ז"ל שכתבו ואם מצאה מקופלת וכו', משמע שמצאה כך מונחת בלא דלת ומנעול, אבל אם הטלית מונח בתיבה או בחלון שיש בו דלת ומנעול, לא אמרינן שיהא מפתח ויפתח התיבה או החלון ויקח הטלית משום דניהא ליה וכו', דודאי הבעלים מקפידים על זה"ע"ש. הרי אם הטלית על האצטבא או בחלון שאין בו דלת ומנעול מותר ליטול אותה, אלא זה רק מפני הטעם דניהא ליה לאיניש וכו', לכן כשאין טעם זה כנד"ד ממילא שהוא עדיין אסור אף שהמטען "באצטבא" וכדומה. וגם מסתמא אין שם בעל הטלית נכתב על הטלית, ואף שהטלית במקום שהרבים יכולים ליטול אותה, עדיין אין להתיר אם לא מטעם דניהא ליה לאיניש וכו'. לכן בנד"ד אף שאין שם בעל המטען נכתב על המטען, ואף שהמטען במקום שהרבים יכולים ליטול אותו, עדיין אין היתר להשתמש במטען כיון שאין זה לצורך מצוה.

ולפי זה בפלאפון, הוא אינו עשוי דוקא למצוה, שדיבורו בפלאפון הוא אף לדבר רשות. ולכן לא שייך לומר "עשויין אלא למצותן בלבד". ולכן אין לומר בזה "ניחא דליעבד מצוה בממוניה".

ויש לצרף כדי לאסור שיטת התוספות והמרדכי והגה"מ שסברו שאין אדם רשאי ליקח שום דבר לצורך מצוה אם אין רשות מהבעל, אף בטלית ותפילין. וכן כתב המרדכי בב"מ כט: באות רסג, וז"ל "סד"א ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה קמ"ל, אין להקשות מהא דמסיק פ"ק דפסחים דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, דהכא מיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו בודאי ניחא ליה. וכ"כ ההג"מ בהל' חמץ ומצה פ"ב הל"ח אות ב, וז"ל "ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, והא בפרק אלו מציאות דגרס מהו דתימא ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה קמ"ל, פירוש התוספות התם דמיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו ודאי ניחא ליה" ע"ש. ועיין עוד בזה בשער אפרים ס"ב וברכ"י ס"תלז, ולפי זה אף טלית ותפילין אין לשאול שלא מדעתו, ולכן לראשונים אלו אף המטען אין לשאול שלא מדעת הבעל.

לכן נראה שאין להתיר בנד"ד להשתמש במטען. מ"מ נראה שיש תקנה לזה, והיא שוועד הישיבה או בעל המשרד יכולים לשים הודעה במקום המטענים, שמי שנותן מטענו שם הוא על תנאי שאחרים יכולים להשתמש בו. וזה כדמצינו ב"ד ס"ש"מ לד, "האומר לחבירו השאילני חלוקך שאבקר את אבא שהוא חולה, והלך ומצאו שמת קורעו... ואם לא הודיעו ה"ז לא יגע בו." ופירש הש"ך בס"ק נ "לא יגע בו. דאף אם קרע לא יצא דהוי שואל שלא מדעת וגזלן הוי" ע"ש. הרי שאם "הודיעו", אין איסור של שואל שלא מדעת. וכן הוא בנד"ד שאם יש הודעה במקום המטענים שמותר לאחר להשתמש בהם. כן נראה לענ"ד.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

שנתו, כמ"ש הרמב"ם בהל' בכורות פ"א הל"ח, "הבכור נאכל בתוך שנתו, בין תמים בין בעל מום, שנאמר לפני ה' אלקיך תאכלנו." לכן מה שהוא "יגדל בכורו של כהן שם", הוא רק כהכשר מצוה בלבד, ועדיין זה בכלל "ניחא ליה דליתעביד מצוה בממוניה". ולכן ק"ו בנד"ד שיש כאן מצוה, שע"י דיבורו בפלאפון הוא יכול לקיים מצות עשה כגון דיבור בדברי תורה, וכ"ש הכשר מצוה כגון להזמין אורחים וכדומה. לכן לכאורה שמותר להשתמש במטען בלי רשות מהבעליו, כמו דמצינו בטלית.

אלא זה אינו, שכתוב בפסחים י: "כזר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך, בגופיה אטרחוהו רבנן, בממוניה לא אטרחוהו, או דלמא לא שנא." ופרש"י "לא אטרחוהו. ויבטל בלבו. בממוניה. לשכור חבר." וכתבו התוספות שם, "בממוניה לא אטרחוהו רבנן. פי' הכא דוקא דשמא יוציאנה או יאכלנה, אבל היכא דאיכא חמץ אמר לעיל (ד:) דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה." הרי כשיש ספק אם יש קיום המצוה או לא, לא אמרינן ניחא לאיניש וכו' (וכן הוא בקהלת יעקב הנ"ל). ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, דיש ספק בדיבורו בפלאפון, אם הוא יהיה במצוה או לא. ולכן אין לומר בזה ניחא דליעבד מצוה בממוניה.

ויש עוד טעם לאסור. כתוב בב"מ כט: "אמר שמואל המוציא תפילין בשוק שם דמיהן ומניחן לאלתר, מתיב רבינא מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום... אמר אביי תפילין בי רב חבו משכח שכיחי, ספרים לא שכיחי." וכן פסק הרמב"ם בהל' גזילה פ"ג הל"ד, "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו שדבר מצוי הוא ביד הכל, ואין עשויין אלא למצותן בלבד". וראיתי בש"ך בחו"מ ס"עב ס"ק ח שכתב לגבי דין זה, "דוקא תפילין שהרי עשויין למצותן ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם, וניחא ליה לאיניש דליתעבד מצוה בממוניה, והלכך כיון דשכיחי לחזור ולקנות ואין לו הפסד יכול לשום דמיהן ולהניחן, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם פ"ג מהל' גזילה והסמ"ג עשין עד דף קנג ע"ד שכתבו מצא תפילין שם דמיהן ומניחן, שדבר מצוי הוא לקנות ואינן עשויין אלא למצותן בלבד עכ"ל. ומהאי טעמא יכול להשתמש נמי דרך עראי בתפילין וטלית של חבירו בלא ידיעתו, וס"ת שאני משום דשכיחי שיקרע או יתשטשט" ע"ש. נראה מדבריו שיש ללמוד הדין של לבישת טלית או תפילין בלא ידיעת חבירו ממ"ש הרמב"ם לגבי מציאת תפילין, שהוא מותר להניחן שאינן עשויין אלא למצותן בלבד, ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם. הרי נראה מדברי הש"ך שההיתר של שאלה שלא מדעת הוא דוקא בדבר שעשוי למצוה בלבד כמ"ש הרמב"ם.

סימן קסג.

פרשיות

סימן קסד.

הערות על הספר שיח השדה לרה"ג שלום הורוביץ שליט"א, והוא על ספר בראשית.

לכבוד הרה"ג שלום הורוביץ שליט"א.

הערות:

פרשת בראשית

כתב כת"ר, "החסד יסוד העולם הוא, לכן ראוי שיכבדוהו ושלל יהיה ניתן אלא למי שמכיר ערכו". וגם כתב, "היתה כוונה אצל הבורא ית"ש לתת לאדם את האשה כפעולה של חסד, אולם רק לאחר שיחוש את החסר של היותו בלי אשה, מפני שראוי הוא שהמקבל חסד יהיה מודע לכך, ולכן נברא האדם חסר אשה בתחילה." ונראה שזה לפי מה שכתוב בפרקי אבות פ"ג, "הוא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתירה נודעה לו שנברא בצלם." ופירש הרמב"ם שם, "שהודעת מה שהטיבו לו שיעור הטובה היא הטבה אחרת, כי פעמים שיגמול אדם טובה לאיש מבני אדם על דרך רחמנות ולא הודיעהו שיעור מה שעשה עמו" ע"ש. וכן י"ל בנדר, שנברא אדם חסר אשה בתחילה, שע"י זה הוא יוכל להכיר הטובה אח"כ כשנבראת האשה. וזה בכלל חיבה יתירה.

כתב כת"ר "לא טוב לעולם ולאדם בהיות האדם בלי זולת אשר יהיה מסוגל לקבל ממנו השפעה טובה וחסדים אשר מתחייבים בכך שנברא הוא בצלמו ובדמותו של הבורא ית"ש הטוב ומטיב. רק הזוגיות יכולה לאפשר הכנסת דמוי האלקיות בעולמנו כאשר האדם מתדמה בהטבתו." וזה לפי מה שכתב ר' חיים ויטאל ז"ל בריש עץ חיים, וז"ל "כשעלה ברצונו יתברך שמו לברוא את העולם כדי להיטיב לברואיו..." הרי כוונת הקב"ה בבריאה היא להיטיב לברואיו. ויש לאדם לדמות את עצמו למדת הקב"ה, וכשכתב הרמב"ם בפ"א הל' דעות הל"ה ואילך, "ומצוין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו. כך למדו בפירוש מצוה זו, מה הוא נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא נקרא

שאלה: האם הא דאמרינן שהאומר לחבירו לחפור בור ברשות הרבים, שהחופר חייב, אם זה אף כשהחופר הוא בשוגג, או לא.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) **כתב** כת"ר, "בחז"מ ס"ת ח: 'האומר לחברו לחפור בור ברשות הרבים וחפרו, החופר חייב'. אם כן כיצד על הפועל המסכן שסוף סוף מוצא עבודה, ומנהל העבודה מצווה עליו לחפור בור, עד כדי כמה הוא מחויב לעמול על מנת להיות בטוח שיש למנהל הזה אישור לעשות זאת. ואם יקרה מקרה שבאמת הקבלן פועל עצמאית יתבעו את הפועל." ומה הדין "באדם שהזמין פורץ מפני שננעל מחוץ לביתו, ומתברר שהיה הכל הצגה, והמזמין למעשה הוא גנב, ופריצת הדלת מהווה דינא דגרמי."

ולענ"ד הפועל או הפורץ שוגג בדבר והוא פטור, ואין חיוב עליו לשלם הנזק. וזה מפני שהטעם שהחופר חייב בדין הנ"ל, הוא מפני שאין שליח לדבר עבירה כמ"ש הסמ"ע שם ס"ק יב ע"ש. אלא מצינו שי"א דלא אמרינן אין שליח לדבר עבירה כהשליח עושה העבירה בשוגג. וכן הוא למהרש"ל פ"ז דב"ק ס"לג ומהרי"ט ס"קיד, וכן נראה דעת הרמ"א בס"ש מח, לפי מה שביאר הערוך השולחן שם באות יז ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בס"קפב אות י ע"ש. ולכן נראה שהשליח יכול לומר קים לי כמ"ד דאין השליח חייב כשהוא שוגג, והוא א"צ לשלם. וכן הוא בערה"ש בס"ת אות ח שכתב, "דאין שליח לדבר עבירה, לפיכך האומר לחבירו לחפור בור ברה"ר וחפרו החופר חייב והמשלח פטור בדיני אדם, אא"כ לא ידע השליח שהמקום הוא רה"ר דסבור הוא ששלו." הרי בשוגג השליח פטור. ולכן ה"ה בנדר"ד הפועל והפורץ שאינו יודע שאין המשלח רשות לחפור או לפורץ הדלת, פטור.

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

פרשת וישלח.

כתב כת"ר, "סיום הקטע אומר שעשיו שב 'לדרכו שעירה', ולעומתו נסע יעקב 'סכתה'. שעיר הוא שם של ארץ, אבל יש בלשון זו גם משמעות של שדים רוחות וע"ז, ככתוב בוקרא יז ז 'ולא יזבחו (בני ישראל) עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם...'. לעומת זאת סכות הוא שם של ישוב, אבל יש בה גם המשמעות של השראת שכינה, ככתוב בוקרא כג מג 'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלקיכם.' יתכן מאוד שברמזים אלה בסיום הפסקה שלנו, רצה הכתוב להפיץ אור נוסף על השוני העקרוני שבין דרכו של יעקב לבין זו של עשיו."

ונראה שכת"ר כיון לדברי הזוהר בבראשית קעב: "ויעקב נסע סכתה אתנטייל לקבלא חולקיה דמהימנותא. מה כתיב לעילא וישב ביום ההוא עשו לדרכו שעירה, וכתוב ויעקב נסע סכתה, אלא כל חד אתפרש לסטרא דיליה, עשו לסטרא דשעיר, מאן שעיר דא היא אשה זרה אל נכר, ויעקב נסע סכתה דא מהימנותא עלאה... וכדין ויבא יעקב שלם, שלם מכלא" ע"ש. והמבין יבין.

פרשת מקץ.

כתב כת"ר, "במקראות בהן מסופר על בנימין אנו מגלים שתיקה מוחלטת לאורך כל הסיפור, גם כשמתנהל ויכוח סביב ירידתו מצרימה, וגם כשהוא מואשם בגניבת הגביע ועומד להיענש בעבדות, אין הוא מוציא הגה מפיו. עולה בדעתנו כי אותה שתקנות היא היא המעידה על ענותנותו המופלגת."

ויש לחקור בשתיקה זו. ובתחילה י"ל שמעשה גניבת הגביע דומה קצת למעשה בגניבת התרפים ע"י רחל בפר' ויצא. שבשניהם יש חשש גניבה, ולגבי הגביע כתוב "והוא נחש ינחש בו". ובתרפים אף לבן היה מנחש בהם כמ"ש הרמב"ן בפר' ויצא פ"א יט, "לבן היה קוסם ומנחש כאשר אמר ונחשתי". ומצינו שגניבת התרפים גורמת מיתת רחל בשעת לידת בנימין כמ"ש רש"י שם בפסוק לב ע"ש. ולכן י"ל שבנימין הרגיש שיש אחריות עליו במיתת אמו, ולכן כשהיה חשש שבנימין גנב הגביע, הוא הזכיר מעשה אמו שאף שם היתה גניבה בדבר העשוי לנחש בו, והוא כיון בשתיקתו לתקן מעשה הגניבה של

קדוש אף אתה היה קדוש... וחייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהדמות אליו כפי כחו. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה ח, "היא שצונו להדמות בו יתעלה כפי היכולת, והוא אמרו והלכת בדרכיו. וכבר נכפל זה הצווי ואמר ללכת בכל דרכיו, ובא בפירוש (סוטה יד.) מה הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון, מה הקב"ה נקרא רחום אף אתה היה רחום, מה הקב"ה נקרא חסיד אף אתה היה חסיד. וכבר נכפל זה הענין בלשון אחר ואמר אחרי ה' תלכו, ובא בפירוש שרצה לומר ההדמות בפעולותיו הטובות והמדות הנכבדות שיתואר בהם הא' היתעלה על צד המשל יתעלה על הכל עילוי רב. ולכן בכלל תכלית האדם הוא צריך להשפיע טובתו לאשתו, וכן להיפך מאשה לבעלה.

כתב כת"ר, "הרבה ניצלו המקראות של עיונו להשפיל את מעמדה של האשה בחברה ובמשפחה, ואנו ממליצים לנצל את השיעור הזה על מנת להעלות את דמותה של האשה בעיני תלמידינו בעזרת אותם מקראות דווקא." וכן יש לפרש בדרך רמז מ"ש ביבמות סב: "והמכבדה יותר מגופו", דהיינו שמאמר זה כולל גם הטעם שצריך לכבד אשתו, והוא שכיון שהאשה נבראת מצד אדם והוא חלק שהוא יותרת מגופת אדם עצמו, הוא צריך לכבדה, דהיינו "מכבדה" שהיא מחלק שהוא "יותר מגופו". וכן מצינו באברהם אבינו, שכתוב בפר' לך לך, "ויט אהלה", ופירש"י "בתחלה נטה את אהל אשתו ואח"כ את שלו." הרי הוא מכבד אשתו יותר מגופו.

פרשת ויצא.

כתב כת"ר "אם שכירי יום אתם לא שלמתם פעולת היום, ואם בהמות שלכם אעפ"כ לא עת האסף המקנה. דברי יעקב מעוררים השתוממות, מהיכן לוקח יעקב הזר הבודד, את האומץ להתערב בדברים לא שלו, ועוד לגעור ולהטיף ולצוות על אנשים שאינו מכיר בכלל". ולענ"ד י"ל שיעקב למד מדה זו מאברהם אבינו (שאברהם חי עד מכירת הבכורה מעשיו ליעקב, ומסתמא שיעקב למד ממנו), שכתוב בפר' לך לך, "ויהי ריב בין רעי מקנה אברהם ובין רעי מקנה לוט, והכנעני והפריזי ישב בארץ". ופירש"י "לפי שהיו רועיו של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברהם מוכיחים אותם על הגזל." הרי אף שאין לאברהם שייכות להכנעני והפריזי, מ"מ הוא חש להציל ממונם מרועי לוט. ולמד יעקב מדה זו ממנו, והיה לו האומץ להתערב בדברים לא שלו.

מצינו שהי"ז שנים שהיה יעקב במצרים הם שנים של שלימות בגדר של ז', דהיינו שלימות בגשמיות וגם ברוחניות.

כתב כת"ר בשם המדרש, "ויעקב חדש את החולי. עד ימי יעקב היה אדם מתעטש ומת. אמר יעקב רבון העולמין אדם מת בלא חולי אינו מיישב (עושה שלום בענין הירושה) בין בניו, ומתוך שהוא חולה בשניים או שלושה ימים הוא מיישב בין בניו."

ויש להסביר כוונת יעקב בזה, שהלא קודם שמת אברהם הוא לא היה חולה. ובפרשת תולדות כשכתב רש"י פ"כה. פסוק ל. "ואותו היום מת אברהם", י"ל שאברהם מת פתאום. ולכן אברהם לא היה יכול לברך נכדיו בשעת מיתתו, ולא היה יכול להורות ליצחק שיעקב היה ראוי לירושת הבכורה, ומשום זה מצינו מחלוקת גדולה בין יעקב ועשו, וגם יצחק סבר שעשו הוא ראוי לבכורה. לכן יעקב רצה להסיר מכשול זה לעתיד, והוא בקש לחולי קודם מיתתו כדי שהוא יוכל לברך בניו ונכדיו ולתקן הירושה בלי מחלוקת.

ואסיים בברכת התורה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

לכבוד הרה"ג שלום הורוביץ שליט"א.

הנה עוד הערות:

פרשת בראשית.

(א) כת"ר הביא מ"ש במדרש לגבי אדם וחווה "למה לא בראה לו תחילה, אלא צפה הקב"ה שהוא עתיד לקרוא עליה תיגר (להתלונן עליה, 'האשה אשר מתת עמדי היא נתנה לי מן העץ') לפיכך לא בראה לו עד שתבעה בפיו, כיון שתבעה מיד 'ויפל ה' אלוקים תרדמה על האדם" (מדרש רבה פרשה יז ס"ה).

אלא יש לחקור שלא נמצא בפסוק בפירוש שאדם תבעה בפיו, שכתוב "...ולאדם לא מצא עזר כנגדו. ויפל ה' אלוקים תרדמה...". הרי כתוב שרק אדם לא מצא עזר כנגדו, ולא כתוב שהוא תבעה בפיו. ויש לפרש סברת רבותינו, שיש ללמוד מצא מצא בגז"ש ממ"ש בתהלים לב ו, "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא". הרי מצינו

אמו, ואף שבנימין נקי מעבירה, מ"מ הוא סבר לקבל העונש בשתיקה כדי לתקן מעשה אמו.

פרשת ויגש.

כתב כת"ר "הוצאת כל איש מחדרו בשעת התוודעותו מוסברת כצד המכוון מצדו של יוסף למנוע הלבנת פני אחיו ברבים למרות שהסתכן בו הוא עצמו." ויש לעיין מאיפה למד יוסף מדה זו להכניס את עצמו בסכנה כדי להציל את אחיו מהלבנת פנים. ואין לומר שהוא למד זה ממעשה דיהודה ותמר, שהלא באותו זמן הוא כבר היה במצרים ולא ידע מזה. וי"ל שהוא למד זה מתורת אביו יעקב, שלמד זה בישיבת שם ועבר כשהוא היה שם כשהוא ברח מאחיו עשו. וזה מ"ש בפר' נח, "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם. וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהלה.... ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וילכו אחרנית ויכסו את ערות אביהם....". וזה אחר מה שעשה לו חם, דהיינו או שסרסו או שרבעו כמבואר ברש"י שם. ונראה שודאי נח כעס על זה, ומצינו במגילה ז: שיש סכנה כשיש שכרות, דהיינו "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום קם רבה שחטיה לרבי זירא....". ולכן כשנכנסו שם ויפת אחרנית הם נכנסו בספק סכנה, ובפרט שנח היה בשעת כעסו על מה שעשה לו חם. לכן יש לדון ק"ו מזה, דהיינו שאם שם נכנס לסכנה כדי להציל אביו מבושה בחדרי חדרים, דהיינו תוך האהל, ק"ו שיש ליכנס לסכנה כדי להציל מבושה בפני רבים. ולכן י"ל שיעקב למד מדה זו בישיבת שם ועבר, והוא מסר מדה זו לבניו. ואולי אף תמר למדה מדה זו כשהיא היתה בבית יהודה.

פרשת ויחי.

כתב כת"ר, "בזוהר הקדוש כתוב ששבע עשרה השנים בהן התגורר יעקב בארץ מצרים היו השנים היפות ביותר שראה בכל קמ"ז שנות חייו. ודבר זה מרומז בלשון פתיחת הפרשה, 'ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה'. התורה יכלה לומר 'וישב' או 'ויגר', ובמקום זה מתבטאת היא בלשון של חיוניות וחיות, לומר שזכה יעקב לחיים שלמים מתוך שמחה ושלווה."

וי"ל שגם יש רמז לזה, שהגמטריא של "ויחי", היא כ"ד, שהוא י"ז עם ז'. וידוע הוא שז' הוא מוכח על שלימות בגשמיות ורוחניות, כדמצינו בשבת שהוא יום ז' לימי מעשה בראשית, וכן הוא בכמה מקומות אחרים. הרי

תפלה ובקשה בעת מצא. לכן הכי יש לפרש באדם כשהוא לא מצא, שהוא התפלל להקב"ה ליתן לו עזר כנגדו. הרי שיש תבעה בפיו.

(ב) כת"ר הביא מ"ש במדרש תלפיות, שחנוך היה תופר נעליים, ועל כל תפירה היה מייחד יחודים ואומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ונראה שיש רמז כאן שחנוך ע"י צדקתו הציל העולם מעונש כמ"ש בסוכה מה: לגבי רשב"י, "יכול אני לפטור את כל העולם מן הדין" ע"ש. וזה הרמז של נעלים שהם הצלת הגוף מנזק כשאדם הולך לפי תומו. וזה כמ"ש בשער הכונות דף ב ע"ג והעוד יוסף חי פ' וישב אות ח, שכוונת הנעלים להגן מן הנזק ע"ש. ולפי זה מובן שכשאין נזק מהאדמה, כגון באדמת קודש, יש להסיר הנעלים וכמ"ש הקב"ה למשה "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא".

פרשת וירא

(א) לגבי תפילת אברהם, כתב כת"ר "באתגר המוסרי הגדול ביותר הוא לאהוב אפילו את הרשעים חסרי זכויות. ואתגר גדול עוד יותר הוא להקריב את עצמו ולהתמסר להצלתם ותיקונם של הרשעים האלה." ונראה שזה כדמצינו בברכות י. "הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דר"מ והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי ר' מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו, אמרה ליה ברוריא דביתו מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים חטאים כתיב, ועוד שפיל לסיפא דקרא ורשעים עוד אינם, כיון שיתמו חטאים ורשעים עוד אינם, אלא בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה ורשעים עוד אינם. בעי רחמי עלויהו והדרו בתשובה" ע"ש.

וראוי להביא מ"ש בעל התניא בליקוטי אמרים פ"לב, "ומ"ש בגמרא שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך, עם שאתך בתורה ובמצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בספר חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו. ולכן נקראים בשם בריות בעלמא צריך למשכן בחבלי עבותו' אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'" ע"ש. וכן הוא באברהם אבינו.

(ב) ועוד כתב כת"ר שם, "הרי בכל מערכת הנהגת העולם ע"י הקב"ה באמצעות מקרי הטבע יוצא לא פעם שנספה הצדיק עם הרשע. כך ברעידות אדמה, בהתפרצויות הרי געש ובשיטפונות וכדומה, רק אצל צדיקים אמיתיים מיוחדים יקלקל הקב"ה את מערכת הטבע להביא להם הצלה נסית בניגוד לשאר בני המקום."

וראוי להביא מ"ש ר"י אירגאס ז"ל בשומר אמונים, בויכוח שני ההשגחה ג', "ההשגחה השלישית היא השגחה כוללת שמבטלת הפרטית, וזו היא מכת מדינה. וכשנתן רשות למשחית לחבל דאינו מבחין בין צדיק לרשע. וכן אמרו רז"ל דבר בעיר כנס רגליך. אמנם זה יהיה דוקא בצדיק שאינו גמור, כי ג' מיני צדיקים הם, יש צדיק יסוד עולם שיכול להציל העולם כלו בצדקתו כגון האבות ומרע"ה וכיוצא, וכן עיר שנגזרה עליה גזירה או ספינה הטובעת בים יש כח בצדיק להציל את כלם וזהו ימלט אם נקי, ויש צדיק שלא יוכל להציל אלא עצמו כגון נח וכיוצא. ויש צדיק הוא נספה עם הכלל ואינו יכול להציל אפילו עצמו, ונאמר ויש נספה בלא משפט. והטעם הוא מפני שראה ולא מיחה..." ע"ש.

(ג) ועוד כתב כת"ר שם, "שאם יש צבורים של צדיקים... יש סיכוי שבכח צבורים כאלה תבוא השפעה במשך הזמן על רוב בני המקום לתקן מעשיהם הרעים."

ויש להסביר זה לפי מ"ש בפרשת ויצא, "וייקץ יעקב משנתו ויאמר... מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים וזה שער השמים." ויש ללמוד מסופי התיבות שבכל מקום שיש "צבור", באותו מקום יש "שער השמים". (עיי' בבעל הטורים שם). ופירש"י "שער השמים. מקום תפלה לעלות תפלתם השמימה." לכן ע"י תפלת הצדיקים תהיה להם הצלחה במה שישפיעו טובתם על בני העיר.

(ד) בסוף בד"ה "אברהם מהרהר במשך משפחתו". כתב כת"ר "ואולם יצחק כבר בן שלושים ושש ועדיין רווק". והלא כתב רש"י בריש פר' תולדות, שיצחק היה בן ל"ז שנה בשעת העקידה ע"ש.

פרשת ויצא

(א) כת"ר כתב "הכרנו את יעקב כ'איש תם ישב אהלים", כלומר בחור ישיבה מעין צדיק נסתר. "ועדיין יש לחקור, איך הבינו רבותינו ש'אהלים' פירושו אהל של תורה. ויש

באמתחת בנימין, ולא כתוב ב"פי" אמתחת. הרי משמע שהגביע למטה בתוך האמתחת. וכ"כ כת"ר, "בפעם שניה, לבטח כפי שמדויק בפסוקים לא מצוין שהוא נמצא בפי אמתחתו אלא באמתחתו, כנראה למטה בתחתית או בשולים כלשון חז"ל. לכן התחייבו, שהרי טבעי שכאשר יצאו כל אחד בדק, והרי ראה שאין בו גביע כפי שהכסף הונח למעלה בכלי, וע"כ נתחייבו על אשר ימצא".

אלא שוב הקשה כת"ר, שהלא יוסף לא צוה להניח הגביע למטה באמתחת בנימין, אלא בפיה, שכתוב "ואת גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן, ואת כסף שברו". ולכן איך השליח שהוא מנשה לא חש לדברי יוסף אביו. וז"ל "אמאי יוסף יצוה והוא כנשיא מצרים, והשליח לא יחשוש מלמעול בשליחות ולשים את הגביע דוקא למטה". וגם הקשה כת"ר, "מדוע יוסף ירצה שיניחו את הגביע בפי אמתחתו כאשר עוד לפני שיוצאים לדרך יכול כל אחד במקום לפתוח ולראות ולמצוא ויגלה ההכשלה".

ולענ"ד נראה, שהשליח לא מעל, ואה"נ שהוא הניח הגביע בפי אמתחת בנימין, אלא אף שהוא בפי האמתחת מ"מ הכסף היה למעלה ממנו. וכמ"ש "ואת גביע הכסף תשים בפי אמתחת הקטן, ואת כסף שברו". הרי אף שהכסף למעלה והגביע למטה, עדיין הכל הכל בפי אמתחת, ולא למטה בגוף אמתחת. ולכן י"ל שהשליח לא מעל כלל. ומ"ש בפסוקים אחרי כן, "וימהרו ויורידו איש את אמתחתו ארצה. ויחפש, בגדול החל ובקטון כלה, וימצא באמתחת בנימין". אין להוכיח מכאן שהגביע היה למטה בגוף האמתחת, שזה אינו, שכאן דברה התורה על ירידת כל האמתחת מהחמור, ולכן כתוב "אמתחתו", שמוכרח להוריד כל האמתחת. ושוב נמצא הגביע באמתחת בנימין, ולא אמרה התורה שהגביע היה ב"פי" האמתחת כיון שכבר אמרה כן לעיל שיוסף צוה לשליח ליתן הגביע בפי אמתחת בנימין, ואין צורך לחזור לומר עוד פעם "פי" כיון שהוא דבר שמובן מאליו ממ"ש לעיל.

(ב) **ומ"ש** כת"ר, "מדוע יוסף ירצה שיניחו את הגביע בפי אמתחתו כאשר עוד לפני שיוצאים לדרך יכול כל אחד במקום לפתוח ולראות ולמצוא ויגלה ההכשלה". י"ל שכיון שהגביע הוא תחת כסף, הוא אינו נראה לעינים, ואין לחוש שמא ראה בנימין הגביע בפי אמתחתו. ונראה שהטעם שלא צוה יוסף להניח הגביע ממש למטה בגוף האמתחת בתוך האוכל שהיה שם, הוא מפני שיוסף חשב שאין זה דרך גניבה, שהלא אם באמת עשה כן בנימין, היה לו להריק כל האמתחת מהכסף והאוכל שבתוכו כדי ליתן

לפרש כמ"ש רש"י בשם המדרש בפר' תולדות שם, "אהלים. אהלו של שם ואהלו של עבר". דהיינו שיש להקשות למה כתוב "אהלים" בלשון רבים, לכן תירצו רבותינו שיש שני אהלים, אהל שם ואהל עבר. והגמטריא של שם = 340 והגמטריא של עבר = 272 וסך הכל = 612 דהיינו "ברית" שהיא 612, לכן יש רמז כאן שיעקב ישב באהלים שלמדו בהם ה"ברית" שבין הקב"ה וישראל, דהיינו התורה. ועוד יש רמז שהאותיות של "אהלים" הם "אלקים". הרי שיעקב למד "ברית אלקים", דהיינו התורה.

(ב) **כת"ר** כתב, "...רש"י מתרץ ע"פ חז"ל שמלאכי ארץ ישראל עלו ומלאכי חו"ל ירדו ללוותו בדרכו. מדרש זה מלמדנו שההשגחה בארץ ישראל שונה מזו בחו"ל". וכן מבואר בפר' עקב, "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה". ועיין ברש"י שם שכתב, "...ועל אותה דרישה שדורשה דורש את כל הארצות עמה".

ואסיים בברכת התורה וברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קסה.

שאלה: בענין פרשת מקץ והאמתחות וגביע הכסף.

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

תשובה: (א) **כת"ר** הביא דעת העמק הדבר שכתב, "והאמתחות עם התבואה נתנו לשקים, שגדולים מהאמתחות" (פר' מקץ פ"מ כז). הרי השק הוא יותר גדול, והאמתחת היא בתוך השק, ופי האמתחת הוא הפתח בראש האמתחת.

והקשה כת"ר, "אחר הפעם הראשונה שחשו האחים מרומים כיצד ללא בדיקה יקבלו על עצמם בהתחייבות ללא בדיקה מדוקדקת: 'אשר ימצא מעבדיך ומת, וגם נחנו נהיה לאדוני לעבדים'". ושוב תירץ כת"ר שבפעם הראשונה שהלכו האחים לחזור לאביהם, נמצא הכסף בפי אמתחתו, "כמבואר בפ"מ כז, לכן בפעם שניה האחים בדקו ג"כ בפי אמתחות וכיון שלא ראו הגביע למעלה, התחייבו עצמם. אלא הם טעו בזה כיון שבאמת הגביע לא היה בפי אמתחת אלא למטה בגוף האמתחת, בתחתית או בשולים. וכן הוא שכתוב בפעם שניה "וימצא הגביע

סימן קסו.

שאלה: לא הבנתי את דברי חז"ל על שמושה נשבע ליתרו שבכורו שייוולד לו ינתן לעבודה זרה? האם זה מתקשר לכל הסכנה שבא לידי כך עם החשבון הלא נכון, לגבי שיקול יציאה לדרך או ברית מילה?

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

כתוב במכילתא פר' יתרו אות א, "שבשעה שאמר משה ליתרו, יתרו תן לי צפורה בתך לאשה, אמר ליה יתרו קבל עליך דבר זה שאומר אליך ואני נותנה לך לאשה. אמר ליה מהו, א"ל בן שיהיה תחלה יהיה לעבודת מזלות, מכאן ואילך לשם שמים. וקיבל עליו, אמר ליה השבע, וישבע לו שנאמר 'ויואל משה', אין אלה אלא לשון שבועה, שנאמר ויואל שאול את העם לאמר, וכתוב ויאמר נעמן הואל וקח ככרים. לפיכך הקדים המלאך להרוג את משה, מיד ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה וגו', וירף וגו'." וכן הוא בילקוט שמעוני פר' שמות אות קסט ע"ש.

ובתחילה י"ל שמה שאמר יתרו, "בן שיהיה תחלה יהי לע"ז." כוונתו היא שאין למשה למול בנו. וכן הוא בתרגום יונתן שמות פ"ד כד כה, "והוה באורחה בבית מבתותא וערע ביה מלאכא דה' ובעא למקטליה מן בגלל גרשום בריה דלא הוה גזיר על עיסק יתרו חמוי, דלא שבקיה למגזריה, ברם אליעזר הוה גזר בתנאה דאתניו תרויהן. ונסיבת צפורה טינרא... ואמרת חתנא בעא למיגזור וחמוי עכיב עלוי..." ע"ש. הרי שכוונת יתרו בשבועה, היא על המילה. ופירש התרגום שמעשה זה במלון, הוא במילת גרשום, ולא במילת אליעזר, ודלא כפרש"י שם. (ועיין בפירוש זית רענן ס"ק כו על הילקוט שמעוני שם, דאזיל כשיטת רש"י, ולא הזכיר הת"י הנ"ל.)

ולענ"ד יש הוכחה מהפסוק עצמו שכוונת יתרו על המילה. שכתוב בשמות פ"ב כא, "ויואל משה לשבת את האיש, ויתן את צפורה בתו למשה." האותיות של "ויואל משה", הם האותיות של "ומילה שוא". ופירוש שוא, "לשקר" כמ"ש רש"י בשמות פ"ב ז ע"ש. דהיינו שהשבועה היא שאין לו למשה למול את בנו כיון שלדעת יתרו מילה היא דבר שוא ושקר.

הגביע למטה, וקשה לעשות דבר כזה באופן שלא הרגיש שום אדם, שאם עשה כן ודאי הרגישו האחים או המצריים מה שעשה בנימין כיון שזה מלאכה גדולה וגם יש השמעת קול ואוושא מילתא (שבת יח.). כשהוא מריק כל האוכל, וממילא יש פרסום לדבר. אלא ודאי דרך הגנב לטמון הגביע במהירות ובאופן קל כדי שלא ירגישו האחרים מה שהוא עושה, ולכן צוה יוסף ליתן הגביע תחת הכסף בפי האמתחת, כיון שכך הוא דרך גניבה.

ומה שהקשה כת"ר, "מדוע השינוי בסדר הפסוקים, קודם וימהרו ויורידו איש את אמתחתו ארצה, ויפתחו איש את אמתחתו, ולאחר מכן ויחפש בגדול החל ובקטן כילה. הלא הסדר להיות שחפשו וכך הסדר, הורידו פתחו וימצאו". ופירש כת"ר שהגביע היה למטה ממש בגוף האמתחת, לכן החיפוש התחיל רק אחר פתיחת האמתחת, ולכן כתב ויחפש בסוף אחר ויפתחו. ולענ"ד אין זה מוכרח, שהפירוש של חיפוש הוא לא רק שליטת עין בלבד, אלא חיפוש בידים ובעיון וזה כמ"ש הער"ש בא"ח ס"שיט בסוף אות יז לגבי ברירה, "דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה בעלמא לא שייך ברירה" ע"ש. וה"ה י"ל בחיפוש שמה שרואים בתחילה בשעת פתיחת האמתחת אינו בכלל חיפוש אלא שליטת העין לבדה, אלא בחיפוש יש טירחה, והוא רק אחר כך כשבודקים בידים בתוך האמתחות כדי לברר דבר זה מזה. וכן מצינו לגבי לבן, שכתוב "ויחפש ולא מצא את התרפים", דהיינו שבחפשיה יש טירחה, וזה מ"ש שם "וימשש לבן את כל האהל", דהיינו שהוא טירחה גדולה, לברר ולבדוק בעיון. ולכן שפיר י"ל שהחפשיה באמתחות היתה רק אחר פתיחת האמתחות.

וגם מה שהקשה כת"ר איך התחייבו האחים על עצמם "אשר ימצא מעבדיך ומת, וגם נחנו נהיה לאדוני לעבדים". י"ל שכבר למדו האחים מדה זו מיעקב אביהם שאמר ללבן "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה". הרי שפשוט ליעקב בלי שום בדיקה בשום אהל, שאין דבר הנגנב תחת ידו, שאין דרך בני ישראל לגנוב, עד כדי כך שהוא אמר "עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה". וה"ה י"ל באחים שפשוט להם שלא עברו על איסור גניבה, ולכן אף הם אמרו "אשר ימצא מעבדיך ומת, וגם נחנו נהיה לאדוני לעבדים".

ואסיים בכבוד רב

מחבר הספר ארחותיך למדני.

דהיינו נראה שכמו שכתוב לגבי משה ויתרו "ויואל משה לשבת את האיש", מעשה זה גורם ש"ויואל הלוי (דהיינו יונתן בן גרשם) לשבת את האיש (דהיינו מיכה)". כך נראה לענ"ד.

ואסיים בברכת שלום

מחבר הספר ארחותיך למדני.

סימן קסז.

שאלה: מאיזה טעם בפר' עקב, כתוב בלוחות הראשונים "שתי ידי", ובלוחות שניות "בידי", דהיינו יד אחת. ומאיזה טעם בלוחות הראשונים בפר' עקב משמע שמשה רבינו קיבל אותם בשתי ידיו, ובפר' כי תשא משמע שהוא קיבל אותם ביד אחת.

תשובה:

לכבוד הרה"ג סודי נמיר שליט"א.

(א) כתוב בפר' עקב פ"ט פסוק טו, לגבי לוחות הראשונים, "ואפן וארד מן ההר, וההר בוער באש ושני לוחות הברית על שתי ידי".

ובפסוק יז שם, כתוב "ואתפוש בשני הלוחות ואשלכם מעל שתי ידי, ואשברם לעיניהם".

ובלוחות שניות בפר' פסוק ג כתוב, "...ואעל ההרה ושני הלוחות בידי". הרי כאן הם רק ביד אחת.

וכן בפר' כי תשא, פ"ד ד לגבי לוחות שניות, כתוב "ויקח בידו שני לוחות אבנים".

וכן כתוב שם בפסוק כט, "ושני לוחות העדות ביד משה".

הרי הדבר צריך ביאור, למה בלוחות ראשונים כתוב שתי ידי, ובלוחות שניות הוא רק יד אחת.

וגם יש לשאול, מהו הלשון של "על שתי ידי", וגם "מעל שתי ידי". למה לא כתוב "בשתי ידי" או "משתי ידי".

ויש לבאר את זה לפי מ"ש בברכות נא. לגבי כוס של ברכת המזון, "נוטלו בשתי ידיו, א"ר חנינא בר פפא מאי

ולפי זה יש לחקור איך הסכים משה לבטל מצוה יקרה זו. ונראה שכוונתו בזה היא לעבירה לשמה כמבואר בנזיר כג: "אמר ר"נ בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה", וכדמצינו בתמר ויעל ע"ש. וראיתי בפירוש מרכבת המשנה על המכילתא שם שכתב, "ופשטיה דענינה עם מ"ש מג"ע אופן צב, שמשה ירד למדין לתקן קליפות מדין, ולפיכך לקח בת כהן מדין, ובזוהר הובא בי"ר פ' שמות שאלולי שירד משה למדין לתקן הקליפות לא היו ישראל יכולין לקבל התורה. וקצת מוזכר בגלי רזיא הובא בי"ר שם, שלכך הוכרח תת חלק לסט"א מתנאי יתרו בבניו, לסוף כשכרתה צפורה את ערלת בנה, עי"ז שלט משה על סט"א ע"ש".

וגם מצינו כתוב בגלי רזיא (לאחד מגורי האר"י ז"ל) דף מג ע"ד לגבי יתרו, וז"ל "והיה רודף אחר זוהמתו ולא הניח ע"ז שלא עבד, וכל מי שהיה מכניס בביתו היה מפתחו להכניסו תחת זו הנחש, וכשהכניס את משה בביתו בקש לפתותו. והכתוב רמז זה הענין הה"ד קראן לו ויאכל לחם, היה רוצה להאכילו לחם מגואל. ואחר שעשה כל יכולתו לפתותו, וראה שלא יכול לו, הסכים לתת לו בתו צפורה, כי אמר אולי תפתהו אשתו. נעשה הפך כוונתו כי נמשכה אחרי מדות בעלה ע"ש. לכן י"ל שאם כוונת משה היתה "לתקן הקליפות" כמבואר בזוהר הנ"ל, אז לא מצינו תקנה גדולה מזו, דהיינו לקרב יתרו לצד הקדושה. ולכן סבר משה שמוטב לעשות עבירה לשמה, דהיינו להסכים שלא לימול את בנו, כדי לקרב יתרו לעבודת הקב"ה.

וכן ראיתי לר"א דסלר ז"ל, במכתב מאליהו, ח"א מדור שני, פ' השפעת הסביבה, שדן בכל זה, וכתב, "ומשה רבינו ע"ה קיבל על עצמו חיי צער כדי לקרב אותו (יתרו) אל האמת ע"ש. לכן י"ל שמשה הסכים ליתרו ועשה עבירה לשמה כדי לקרב יתרו אל האמת. אלא י"ל שכל שבועת משה היא רק בתנאי כדי "לשבת את האיש", דהיינו השבועה חלה רק כשמשה דר אצל יתרו, אבל כשאמר לו יתרו "לך לשלום", ממילא שמשה היה פטור מהשבועה, ולכן הוא "נענש מיתה לפי שנתעסק במלון תחילה", כמבואר ברש"י שמות פ"ד כד ע"ש.

וגם נראה שאף שכוונת משה היתה לשמה, מ"מ מצינו תקלה ליונתן בנו של גרשום, לגבי הפסל של מיכה, שכתוב בספר שופטים פ"ח, "ויהונתן בן גרשם בן מנשה". ובפ"ז יא כתוב, "ויואל הלוי לשבת את האיש".

ככלי מלא וגדוש ומלאו חכמה בעין יפה. ויש לפרש שכוונת משה בזה היא "לקבל" שפע הברכה מהקב"ה, דהיינו ביד שמאל, "וליתן" ממנו ליהושע, דהיינו יד ימין. ולכן הברכה אינו ממשה עצמו בלבד, אלא אף מהקב"ה, ולכן שפיר כתב רש"י שהוא בעין יפה ועשאו ככלי מלא וגדוש.

וכן יש לפרש לגבי ברכת כהנים שהיא בנשיאת שתי ידיים, שהרמז כאן שהכהן מקבל שפע הברכה מעליון, והוא נותן מהשפע לעם ישראל. ולכן כתוב "ושמו את שמי על בני ישראל, ואני אברכם", דהיינו שהברכה מהקב"ה, וקבלו הכהנים שפע הברכה ונתנו לבני ישראל. ולכן בעיני שתי ידיים, הימין והשמאל, אחת לקבלה ואחת לנתינה.

ב) אלא עדיין יש לחקור, דמצינו בפר' כי תשא, דבר אחר לגבי הלוחות הראשונים. כתוב בפר' לב טו, "ויפן וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידיו...". הרי זה שלא כפר' עקב, שכאן כתוב לגבי לוחות הראשונים "בידיו", דהיינו רק יד אחת.

וכן בפסוק יט כתוב "ויחר אף משה וישלך מידו את הלוחות". וכאן נראה ממ"ש "מידו", שהוא רק יד אחת, אבל לפי הקריאה הוא "ידי", דהיינו שתי ידי. והדבר צריך ביאור.

לכן נראה שיש כוונה אחרת בפר' כי תשא לגבי הלוחות הראשונים. ובתחילה יש להביא ממ"ש האור החיים בפר' לב יט לגבי טעם שבירת הלוחות, וז"ל "ונראה כי קודם שעבדו ע"ז פסקה זוהמתן כמאמרם ז"ל. ולזה עשה ה' להם משפט כתוב חרות על הלוחות חירות ממלאך המות כי כלום מיתה זו למה הצד הפרדת הזוהמא אלו כבר פסקה זוהמתן. ולזה כשעשו את העגל הרי זוהמת החטא דבקה בהם, ומעתה צריכין למלאך המות, הגם שלא חזרה הזוהמא ממש ע"י העגל לכמות שהיתה קודם קבלת התורה, ואע"פ כן שברם כי אין דין זה להם עוד שיהיו בני חורין ממלאך המות ומשעבוד מלכויות" ע"ש. וזה לפי מ"ש בשבת קמו. שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, ועכו"ם שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן. ע"ש. הרי אחר קבלת התורה קודם חטא העגל הם בגדר של אדם הראשון בגן עדן, ששוב אין לבני ישראל יצר הרע.

קראה, שאו ידיכם קדש וברכו את ה'. ונותנו לימין. א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן נעבד לחומרא. ולפי זה כתב מרן בס"קפג ד, "מקבלו בשתי ידי וכתמתחיל לברך נוטלו בימינו ולא יסייע בשמאל".

ונראה שהכוונה כאן היא, שיד ימין היא רמז ל"נתינה", ויד שמאל היא רמז "לקבלה". ועוד י"ל, שהוא אינו נכון "לקבל" רק לעצמו דוקא, אלא הדרך הישר הוא אף ליתן לאחר מחלק ממה שהוא קיבל. לכן כשקבלנו מהקב"ה פרנסתינו, יש לנו ליתן ממנה מעשר לעניים, וכן כל כיוצא בזה. ולכן כשאחד מקבל הכוס ברכת המזון מאחר, הוא מקבל בשתי ידי, דהיינו ביד שמאל והיא רמז "לקבלה", אלא כיון שאין הכוונה שכוס זה הוא רק למלא תאוותינו בשתיית יין, אלא גם כדי "ליתן" ברכה להקב"ה, הוא מצרף אף יד ימין כשהוא מקבל הכוס, ולכן בעיני "מקבלו בשתי ידי". אלא אחר כך, בשעת ברכה שכל כוונתו היא "ליתן" ברכה להקב"ה, צריך לאחוז הכוס דוקא ביד ימין, שבשעת הברכה המברך הוא בגדר של "נתינה".

ולפי זה י"ל לגבי הלוחות הראשונים שהם מהקב"ה, שמשה רבינו קיבל אותם ב"שתי ידי", פירוש שהוא קיבל אותם, וגם כוונתו היתה ליתן אותם לבני ישראל. אולם בלוחות שניות, משה עצמו פסלם כמ"ש "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים, ועלה אלי ההרה". הרי כאן משה "נתן" הלוחות שניות להקב"ה, ולכן זה בגדר של יד ימין, ולכן כתוב בפסוק, "ואעל ההרה ושני הלוחות בידיו", דהיינו יד אחת, דהיינו יד ימין דוקא.

לכן מ"ש לגבי לוחות הראשונים הלשון של "מעל", אף זה רמז "לקבלה", דהיינו שמשה רבינו קיבל הלוחות "מלמעלה", לכן כתוב "על". וזה כמ"ש במכתב מאלהו ח"א דף רכ"ב שהלוחות הראשונים הם בכלל "באתערותא דלעילא", אבל הלוחות השניות "באתערותא דלתתא". ע"ש. ובעוד מקומות בספרו.

ולפי פירוש זה, הכי יש לפרש בשאר מקומות, כגון מצינו בפר' פינחס שכתוב לגבי סמיכת יהושע, "וסמכת את ירך עליו", דהיינו רק יד אחת שהיא יד ימין, שבזה משה "נותן" ליהושע ההנהגה של בני ישראל. אלא מצינו שמשם שם שתי ידי על יהושע, כמ"ש "ויסמוך את ידי". ופירש"י, "בעין יפה, יותר ויותר ממה שנצטווה, שהקב"ה אמר לו וסמכת את ירך, והוא עשה בשתי ידי, ועשאו

וכן הוא בזוהר משפטים קי"ג שכתוב "מהו חירות על הלוחות. הכי אוקמוה חירות ממלאך המות, חירות משעבוד מלכיות" ע"ש.

וכן הוא בנפש החיים שער א' פ"ו בהג"ה שכתב לגבי אדם הראשון, "והענין כי קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור... אמנם לא שיהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד... בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל, וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמו חוץ ממנו... ובחטאו אחר פתוי בס"א, אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש... וזה שאמרו חז"ל (שבת קמו.) כשבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא... ונמשך הענין כן עד עת מתן תורה שאז פסקה אותה הזהומא מתוכם כמו שאמרו רז"ל (שבת שם), ולכן אחר כך בחטא העגל אמרו רז"ל (שם פט.) שבא שטן ועירבב וכו'... וע"י חטא העגל חזרה אותה הזהומא ונתערבה בתוכם כבתחילה" ע"ש כל דבריו. הרי בשעת מתן תורה לא היה שם יצר הרע בתוך ישראל.

ועוד י"ל שהיצר הרע נובע מצד "הקבלה", דהיינו מצד שמאל, ולא מצד הימין שהוא צד של חסד ונתינה. ולכן צ"ל שבשעת קבלת הלוחות הראשונות שאין שם זוהמא

ויצר הרע, הכל הוא בגדר של "ימין", ולא שייך להזכיר יד שמאל בקבלת התורה. וכן מצינו בזוהר שם דף פ"ד לגבי עשרת הדברות, "חמש כלילין בחמש למהוי כלא ימינא." וכן כתוב שם, "חמשה קלין אינון לימינא, וחמשה לשמאלא, ואינון דשמאלא כלילין בימינא... והכא כלא איהו ימינא". וזה כמ"ש בפר' וזאת הברכה, "מימינו אשדת למו".

ולפי זה י"ל שבפ' כי תשא כתוב לגבי קבלת הלוחות הראשונים שהם "בידו" של משה, דהיינו יד ימין דוקא. ובשעת שבירת הלוחות הכתב הוא ג"כ "בידו", אלא הקריאה היא "בידיו", דהיינו שכאן יש רמז על השינוי מיד ימין דוקא שאין שם יצר הרע כלל, לידי שכולל יד שמאל שממש נובע היצר הרע.

לכן מצינו שבפר' כי תשא הרמז בלוחות הראשונים הוא בענין היצר הרע, ולכן קבלת הלוחות הוא רק ביד אחת, דהיינו יד ימין, אבל בפר' עקב הרמז הוא לגבי "קבלה כדי ליתן לאחר", ולכן שם הוא כתוב "על שתי ידי". ודו"ק.

ואסיים באהבה רבה

מחבר הספר ארחותיך למדני.

מפתחות

אורח חיים

סימן א.	עמוד ז	סימן ו.	עמוד כג
שאלה: (א) האם יש לבאר דעת הגר"א בצבור שטעו ביום מעונן וספרו ספירת העומר קודם חשיכה.		שאלה: האם יש להניח תפילין בחול המועד או לא.	
(ב) האם הש"צ מותר לפסוע ג' פסיעות לאחריו כשהוא גמר תפילתו בלחש, אם יש שם מי שמתפלל לאחריו.		סימן ז.	עמוד ל
(ג) האם טרחא דצבורא איסור תורה או דרבנן		שאלה: אנו משתדלים להבין שיטת הגר"א בהלכה, אין אנו מצליחים להשכיל מדוע דוקא מי שמחייב ברכת התורה לפני הרהור בדברי תורה ואף יכול להיענש על הרהור ללא ברכה, מדוע דעתו לדחות את ברכת התורה עד אחרי מספר ברכות, ולא מידית אחר נקיות ידיים לברך ברכות התורה בראש ובראשונה, שהרי כל רגע וכל פסע מתעוררות מחשבות קודש בתוככי יהודי שלם.	
(ד) האם יש לחזור לאחריו עד מיל כדי להתפלל במנין אם אין שם מלון ללון.		סימן ח.	עמוד לב
(ה) האם מטריחין שומרי גנין לילך עד ד' מיל למים כדי ליטול ידיהם. ואם מטריחין לאשה ערומה לחפש אחר בגדיה כדי לברך על הפרשת חלה.		שאלה: האם ניתן להצביע על מקור שמוביל לפסיקה מה לעשות לגבי מנין שהתקבץ ולאחר מכן פרש א' ונותרו ט', האם הציבור יאמר י"ג מידות וקדיש, או שמא ידלגנו על חלק זה של התחנון.	
והם הערות על ספר טורח צבור לרה"ג יצחק רודריג שליט"א, והרה"ג אליעזר אפרסמון שליט"א.		סימן ט.	עמוד לד
סימן ב.	עמוד יג	שאלה: האם יש להסביר דעת הרא"ש לגבי איזה עדיף, רב לקהל או ש"צ.	
שאלה: בענין "כל שאוחז באמה ומשתין כאילו מביא מכול לעולם" (נדה יג).		סימן י.	עמוד לו
סימן ג.	עמוד טז	שאלה: האם מי שאומר קדיש בצבור צריך לכוין להוציא הצבור ידי חובתן.	
שאלה: האם לדעת מרן יש לברך ענ"י קודם נט"י בשחרית.		סימן יא.	עמוד לז
סימן ד.	עמוד יז	שאלה: האם צריך או ראוי להטיל בזה"ז בציצית את התכלת שגילו בדורנו (ארגמון קהה קוצים). אם כן, כיצד יש להכריע במחלוקת לגבי מספר חוטי התכלת (חצי, אחד, או שניים) וכן לגבי צורת הקשירה (האם יש שיטות שהם מועילות אליבא דכו"ע או שכל שיטה סוברת שמי שעושה באופן אחר לא יצא י"ח).	
סימן ה.	עמוד כג	שאלה: האם מי ששחיר שערותיו.	
שאלה: באם יש חשש חציצה בתפילין של ראש במי שהשחיר שערותיו.		סימן יב.	עמוד לח
		שאלה: מהו הטעם שהכונס בתולה פטור מק"ש משא"כ הכונס אלמנה.	

<p>עמוד עא</p> <p>שאלה: האם מותר להשאיר חפץ לחבר בתא או על השולחן בבית הכנסת, כדי שיקח אותו אח"כ, או שיש בזה "שימוש חול" בבית הכנסת ואסור.</p> <p>סימן כג.</p>	<p>עמוד מ</p> <p>שאלה: האם יש לבאר שיטת התוספות שסברו "שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב" בק"ש.</p>	<p>סימן יג.</p>
<p>עמוד עב</p> <p>שאלה: האם מי ששכח לברך ענ"י קודם ניגוב ידיו יכול לטנף ידיו ולרחוץ ידיו עוד פעם כדי לברך קודם ניגוב.</p> <p>סימן כד.</p>	<p>עמוד מא</p> <p>שאלה: האם יש איסור כל תוסיף במי שקרא ק"ש שתי פעמים ביום, ובשתייהם כיון לצאת חובת המצוה.</p>	<p>סימן יד.</p>
<p>עמוד עו</p> <p>שאלה: האם לדעת מרן מותר להפסיק לכתחילה בין הברכה ובין הדבר שמברכין עליו, כשהוא מענין של אותו דבר.</p> <p>סימן כה.</p>	<p>עמוד מב</p> <p>שאלה: איך לנהוג לדעת הב"י כדי לקיים התיקון של רמ"ח תיבות בק"ש, כשהוא כבר התפלל ערבית בצבור קודם הלילה.</p>	<p>סימן טו.</p>
<p>עמוד פא</p> <p>שאלה: האם מותר להפסיק בין הברכה ובין המצוה שהוא מברך עליה, כשההפסק הוא רק משום ספק צורכי המצוה.</p> <p>סימן כו.</p>	<p>עמוד מט</p> <p>שאלה: האם נכון לאדם שלא לכוין על על הנאת בני אדם כשהוא מתפלל.</p>	<p>סימן טז.</p>
<p>עמוד פג</p> <p>שאלה: האם מותר לברך אשר יצר בין מים אחרונים וברכת המזון.</p> <p>סימן כז.</p>	<p>עמוד נא</p> <p>שאלה: האם נכון לאדם שלא לכוין על על הנאת בני אדם כשהוא מתפלל.</p>	<p>סימן יז.</p>
<p>עמוד פו</p> <p>שאלה: האם מותר לדלג "הרחמן" בברכת המזון כדי לכוון היטב בעיקר ברכת המזון.</p> <p>סימן כח.</p>	<p>עמוד נב</p> <p>שאלה: האם מותר להסיר טלית קטן פסולה בתוך העמידה.</p>	<p>סימן יח.</p>
<p>עמוד פז</p> <p>שאלה: האם מותר לברך מזונות על קוגל ירושלמי שיש בו אפייה אחר בישול, אף בקביעות סעודה או לא. והוא הערה על מ"ש בח"ג ס"ח.</p> <p>סימן כט.</p>	<p>עמוד נה</p> <p>שאלה: האם מותר להסיר טלית קטן פסולה בתוך העמידה.</p>	<p>סימן יט.</p>
<p>עמוד צו</p> <p>שאלה: האם מותר לברך מזונות על קוגל ירושלמי שיש בו אפייה אחר בישול, אף בקביעות סעודה או לא. והוא הערה על מ"ש בח"ג ס"ח.</p> <p>סימן ל.</p>	<p>עמוד נז</p> <p>שאלה: בדין שומע כעונה, האם השומע חייב להקשיב ולהאזין היטב לכל תיבות העונה, או אמרינן שאף אם אינו שם ליבו להאזין ולהקשיב, מ"מ כיון שבפועל הוא שומע באזניו, הוא יצא י"ח.</p>	<p>סימן כ.</p>
<p>עמוד צא</p> <p>שאלה: האם יש לברך שהכל על פרי שנתרסק לגמרי. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"יג.</p> <p>סימן לא.</p>	<p>עמוד סה</p> <p>שאלה: האם מותר להלוות בבית הכנסת.</p>	<p>סימן כא.</p>
<p>עמוד צב</p> <p>שאלה: האם מותר להחזיר הלוואה, לפרוע בבית המדרש ובית הכנסת.</p> <p>סימן לב.</p>	<p>עמוד סו</p> <p>שאלה: האם מותר להחזיר הלוואה, לפרוע בבית המדרש ובית הכנסת.</p>	<p>סימן כב.</p>

מפתחות

ארחותיך למדני

תקנה

וכוונתם בזה כדי שהשוקולד יהיה יותר פריר וראוי לכרסום, ובזה יש יותר הנאת אכילה.

סימן לב.

שאלה: האם הורים שנולד להם ילד הלוקה ב"תסמונת דאון" או "אוטיזם" וכדומה, יש להם לברך ברכת דין האמת או לא.

סימן לג.

שאלה: האם יש לברך הטוב והמטיב על הנאה שאין בה גשמיות. והוא הערה על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי בענין זה.

סימן לד.

שאלה: האם לדעת הרא"ש בדיעבד י"ח אם בירך ברוך שעשה את הים הגדול, על ים התיכון או שאר ימים גדולים. והוא הערה על מ"ש הרה"ג דביר אזוראי שליט"א בענין זה.

סימן לה.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרדב"ז שסבר דכל היכא דאיכא מחלוקת במצווה ולא בברכה, אז היכא דקי"ל דהמצווה כשרה, ברוכי נמי מברכינן ולא חיישינן לסב"ל.

סימן לו.

שאלה: האם מותר לברך בכינוי כשיש ספק ברכה, כגון בריך רחמנא וכו'. והם הערות על מ"ש חכם אחד.

סימן לז.

שאלה: האם יש לבאר דעת ר"ת שאפשר לקרות ק"ש מפלג המנחה ולמעלה.

סימן לח.

שאלה: ראובן לפי חז"ל ראשית אוני שלא ראה יעקב קרי מימיו, והלא רק בבוקר הנה היא לאה. משמע שכל הלילה חשב שרחל היא, וא"כ ראובן הוא בן תמורה ח"ו פגום? כיצד יתכן כדבר הזה שאבי אחד השבטים הקדושים של עם ישראל יש בו שמץ של ריעותא מעצם הוותו.

סימן לט.

שאלה: האם קבלת דעת מרן היא רק בדבריו בש"ע או בב"י. ואם הקבלה על הספר או על הרב.

סימן מ.

עמוד קטו

שאלה: האם יש חילוק בין אם כתב מרן "להרב פלוני", או "והרב פלוני" בסתם וי"א.

סימן מא

עמוד קטז

שאלה: האם מה שכתוב בפ"ק דשבת, שהחזן רואה היכן התינוקות קוראין אבל הוא לא יקרא, הוא הלכה למשה מסיני או לא.

סימן מב.

עמוד קיט

שאלה: באם צריך להדליק נר שבת במקום קידוש וסעודה. הערות על מ"ש בח"ג ס"כט.

סימן מג.

עמוד קכד

שאלה: איתא בפרק ע"פ שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ולכן לא יברך ברה"מ והבדלה על כוס אחד אם יש לו שתי כוסות, וכ"פ בשו"ע. אלא שהסתפקתי האם דוקא באופן שמבדיל בסמוך לברכת המזון או לא, כגון שבירך ברכת המזון ואת ההבדלה עושה אחרי תפילת ערבית.

סימן מד.

עמוד קכט

שאלה: כשמתקיימת ברית מילה בשבת בבוקר, והמברך "אשר קידש ידיד..." עדיין לא קידש בעצמו קידושה רבה, האם ניתן לברך על אותה כוס, כשיש מזונות לפניו, לצאת ידי חובת קידוש גם כן.

סימן מה.

עמוד קלא

שאלה: באמצע הכנות למלחמה אחרונה, נסענו באוטובוס בעיצומו של שבת קדש כאשר מקום ישיבה מעל י' טפחים, והתקרב מוצאי שבת. התלבטנו היתה אם אין אנו בטלים לגלגלים של הרכב של האוטובוס, הרי אין בנסיעה שלנו חילול שבת. הנהג נוסע בהיתר וכל י"ב מיל אפילו לא תחום שבת דרבנן משום שאין תחומין מעל י' טפחים. ואז אנו רשאים להמשיך לשיר שירי סעודה שלישית ולהוציא את השבת עם תוספת כיאות. אך אם הישיבה ברכב בטלה כלפני הרשות ממילא כל המציאות כאן היא יציאה שוב ושוב חוץ לתחום, אזי שומה עלינו להוציא את השבת מיידית ולומר ברוך המבדיל.

תקנו	ארחותיך למדני	מפתחות
<p>סימן מז.</p> <p>עמוד קלג</p> <p>שאלה: האם מי שחטא בשבת יוכל לחזור בתשובה בוידוי דברים שמוציא בשפתיו.</p>	<p>סימן נג.</p> <p>עמוד קסד</p> <p>שאלה: האם מותר בשבת להחליף המים בארגטל שיש בו פרחים.</p>	<p>עמוד קסד</p>
<p>סימן מז.</p> <p>עמוד קלג</p> <p>שאלה: האם מותר לדבר בשבת במלאכות שהוא חפץ לעשות כגון שהוא אומר "אני חפץ לבנות כך וכך או לקנות כך וכך" וכדומה, כשעדיין אין לו תכנית מיוחדת לעשות מלאכות אלו, אלא הוא רק מדבר עם חבריו בדרך שיחה ותענוג.</p>	<p>סימן נד.</p> <p>עמוד קעא</p> <p>שאלה: האם מותר לרקד בשבת.</p>	<p>עמוד קעא</p>
<p>סימן מה.</p> <p>עמוד קלח</p> <p>שאלה: האם הא דמתירין שבות דשבות במקום מצוה, הוא רק במצוה שאין לו הנאת הגוף ממנה, כגון שופר או לולב, משא"כ ביין לקידוש וכדומה שיש הנאת הגוף, או אם אמרינן שאין חילוק בדבר ובכל אופן יש להתיר.</p>	<p>סימן נה.</p> <p>עמוד קעב</p> <p>שאלה: למה לא הביא הרמב"ם שיש לקרות הלל על הגאולה בזמן המשיח.</p>	<p>עמוד קעב</p>
<p>סימן מט.</p> <p>עמוד קמא</p> <p>שאלה: האם יש בהרמת שלג מהקרקע בשבת משום חופר, עשיית גומא, סותר או מוקצה.</p>	<p>סימן נו.</p> <p>עמוד קעג</p> <p>שאלה: האם אונן חייב בבדיקת חמץ.</p>	<p>עמוד קעג</p>
<p>סימן נ.</p> <p>עמוד קמו</p> <p>שאלה: האם יש איסור בשפשוף השיניים ע"י מברשת אם זה ודאי גורם הוצאת דם מהשיניים או החניכים.</p>	<p>סימן נז.</p> <p>עמוד קעח</p> <p>שאלה: האם יש ללמוד זכות על אלו שכבר כבדו ובדקו ביתם להסיר כל החמץ שבהם, ואף בחורין וסדקין, אלא שלא לאור הנר. ושוב בליל י"ד אין עושים בדיקה גמורה אלא רק כל שהוא כדי לצאת חיובם של בדיקה בליל י"ד בניסן.</p>	<p>עמוד קעח</p>
<p>סימן נא.</p> <p>עמוד קנה</p> <p>שאלה: האם בשורת איוב (כדוגמת האירוע שארע בליל שבת ויקרא באיתמר) העשויה להגיע למשפחה בשבת בצורה לא מבוקרת יכולה להיחשב כספק פקוח נפש, היות והקרובים עלולים להיבהל עד כדי סכנה, וממילא יש להתיר לאנשי מקצוע כגון רופא או קרוב משפחה (שהודעתו על הטרגדיה עשויה למנוע אבדן שפיות) להגיע לבשר אף בחילול שבת מדרבנן, ואולי אף מדאורייתא. (כהיום מודיעים בשורת איוב אף בשבת כדי שלא יודע להורים באופן לא אחראי מכל הגורמים הטכנולוגיים וכד').</p>	<p>סימן נח.</p> <p>עמוד קפג</p> <p>שאלה: האם ספק חמץ שעבר עליו את הפסח אסור באכילה.</p>	<p>עמוד קפג</p>
<p>סימן נב.</p> <p>עמוד קנט</p> <p>שאלה: האם מותר לחלל שבת באיסור תורה כשיש חשש של טירוף הדעת.</p>	<p>סימן נט.</p> <p>עמוד קפג</p> <p>שאלה: האם יש לסמוך על ספק ספיקא כדי לקיים מצות עשה, כגון אכילת מצה בליל ראשון של פסח.</p>	<p>עמוד קפג</p>
<p>סימן ס.</p> <p>עמוד קצב</p> <p>שאלה: האם מותר לברך אחר ההלל בליל הסדר אם הוא אחר חצות.</p>	<p>סימן סא.</p> <p>עמוד קצו</p> <p>שאלה: כתוב בשמות יב מד, "וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו אז יאכל בו". מה הסיבה לשינוי הדקדוקי שמוכא כאן, ומה חז"ל רצו ללמדנו בכך שהוסיפו אות שלא כדרך הכתיבה.</p>	<p>עמוד קצב</p>

מפתחות

ארחותיך למדני

תקנו

סימן סב.

עמוד קצו

סימא עא.

עמוד רח

שאלה: האם מותר לספרדים לסיים מנהגי אבילות בימי ספירה ביום ל"ג בעומר כיון שנראה מדברי האר"י ז"ל שתלמידי ר"ע פסקו למות ביום ל"ג בעומר.

שאלה: בסליחות אנו אומרים "דעני לעזרא בגולה ענין". ולא הצלחתי למצוא מה היא התפלה שהתפלל עזרא בגולה. ועוד למה לא הזכיר תפלת נחמיה בספר נחמיה פרק א.

סימן סג.

עמוד קצח

סימן עב.

עמוד רח

שאלה: אם בן א"י יכול לנסוע במטוס מא"י לחו"ל ביו"ט שני, אם יגיע לנמל התעופה בחו"ל כאשר עדיין יו"ט שני, והוא בעיר שדרים שם ישראלים, ואם מותר לו לעשות מלאכה בתוך נמל התעופה.

שאלה: האם חולה שאין בו סכנה מותר לבלוע כדורים ביום הכפורים עם קצת מים אם אין לו צמא.

סימן סד.

עמוד קצט

סימן עג.

עמוד רי

שאלה: האם יש לבאר הגדרים של מ"ש התוספות בביצה יד. "אע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל, הואיל ולכל אחד ואחד יש קולא וחומרא מכל צד עבדינן לחומרא".

שאלה: האם יש לבאר מ"ש הרמב"ם בהל' עבודת יו"כ שאם דם הפר נשפך קודם שיגמור כל המנות, הרי זה מביא פר אחר, ויחפון קטרת פעם שנייה קודם שחיטה.

סימן סה.

עמוד ר

סימן עד.

עמוד ריב

שאלה: האם מותר לעשות סעודת חנוכה הבית בחול המועד, או אם יש חשש בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה.

שאלה: האם מותר לעשות הדופנות של הסוכה מסדינים. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"קה.

סימן סו.

עמוד רא

סימן עה.

עמוד ריט

שאלה: האם יש לבאר המנהג שאין קורעין בחול המועד אלא על אב ואם. ואם יש לקרוע על ראית מקום המקדש בחול המועד.

שאלה: האם מותר להשתין בסוכה.

סימן סז.

עמוד רג

סימן עו.

עמוד רכב

שאלה: האם מותר לצבוע חדרי ביתו משיכנס חודש אב.

שאלה: האם יש להתיר לחתוך ביו"ט הדס של ו' טפחים, כדי לעשות שני הדסים כשרים של ג' טפחים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"ג ס"עב ע"ש.

סימן סח.

עמוד רג

סימן עז.

עמוד רכד

שאלה: האם יש איסור של משא ומתן ובנין ונטיעה של שמחה משנכנס אב, לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש.

שאלה: האם שליח צבור שהדליק נ"ח בבית הכנסת יכול להדליק בכרכות בביתו כדי להוציא משפחתו י"ח.

סימן סט.

עמוד רה

סימן עח.

עמוד רכו

שאלה: האם חולה שאין בו סכנה שאוכל בתשעה באב צריך לאכול פחות מכשיעורין.

סימן עט.

עמוד רז

עמוד רכו

שאלה: האם התוקע צריך לחזור אם הוא טועה בתקיעות בחזרת מוסף.

שאלה: האם לדעת מרן זמן הדלקת נרות חנוכה הוא משקיעת החמה.

יורה דעה

סימן פ.

שאלה:

מה החילוק בין חשד ומראית העין. ולמה לפעמים כתוב בגמרא "מראית העין", ופעמים "חשד".

יש שני טעמים למראית העין, והחילוק ביניהם.

אם חשד אסור מן התורה או לא.

אין לת"ח לצאת מבושם לשוק.

חשד בהליכה לעיר שיש בה ע"ז.

וכל אלו הערות על ספר להרה"ג אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג יצחק רודריג שליט"א, והרה"ג צבי אידלס שליט"א, בדיני מראית העין וחשד.

סימן פא.

שאלה:

א) במצות "והבדלתם", ואם אמרינן בטול בדג טמא בדג טהור.

ב) האם אמרינן חתיכה הראויה להתכבד כשהיא חיה ואינה מבושלת.

ג) האם לדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן אף במצות עשה.

והם הערות על הספר בית דוד להרה"ג דוד גרסון שליט"א.

סימן פב.

שאלה: האם צריך לבדוק הגרעינים כשיש חשש שמא יהיו תולעים בין הגרעין והקליפה, אף כשאין מקום לתולעים לרחוש.

סימן פג.

שאלה: בעניין מ"ש הרמ"א יו"ד ריש ס"פט, "ואם מצא בשר בין שיניו אחר השעה צריך לנקרו ולהסירו". מה הדין כאשר לא הסירו אלא בלעו, האם צריך לחכות שש שעות מזמן בליעה זו (כדין אכילה חדשה או שאין במעט זה המשכת טעם). והאם יש חילוק אם קרה הדבר בתוך השש שעות (מזמן הסעודה של הבשר).

סימן פד.

עמוד רמו

שאלה: א) האם מותר להחמיר בדיני כשרות בפני אחרים.

ב) בדין הדלקת האש בבישולי גוים.

ג) בחלב עכו"ם בארצות הברית ומדינות מערב אירופה.

ד) בדין מחלל שבת בנגיעת יין.

ה) בדין בשר קפוא ששהה ג' ימים בלי מליחה.

ו) בדין אם אף הספרדים מותר להניח תבשיל מבושל חלקית (כחצי מזמן הבישול המושלם) לפני שבת על האש מגולה.

ז) מנהג המערב הוא לסמוך על הרמב"ם ודע' שאין בישול אחר בישול אפילו בלח.

וכל אלו הערות קצרות על ספר הכשרות להרה"ג משה ביגל שליט"א.

סימן פה.

עמוד רמח

שאלה: האם הגדר של מיעוטא דמצוי שצריך בדיקה הוא עשרה למאה.

סימן פו.

עמוד רנא

שאלה: האם מותר לשתות כוס תה שיש בו חתיכת לימון, בתוך סעודת בשרי, אם חותכין הלימון בסכין חלבי שהוא נקי.

סימן פז.

עמוד רנד

שאלה: האם יש לבאר מ"ש הר"ן בפ' גיד הנשה לגבי ריח לאו מילתא היא, ובהנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו.

סימן פח.

עמוד רנה

שאלה: האם לדעת הרמב"ם בעינן דוקא חד בתרי, לגבי ביטול ברוב.

סימן פט.

עמוד רנו

שאלה: האם מאכל שהוא ראוי לאכילה בלי דוחק כשהוא חי אלא שאין דרך אדם לאכול אותו אלא מבושל, אסור

מפתחות

ארחותיך למדני

תקנמ

<p>עמוד רפח</p> <p>סימן צח.</p> <p>שאלה: האם החולה שאין בו סכנה פטור מלימוד תורה.</p>	<p>משום בישול גוי. ואם יש איסור של בישול גוי בחטים או שומשום. ואם יש איסור בישול גוי כשהוא מתכוין רק לייבש המאכל ולא לבשל אותו.</p>
<p>עמוד רפט</p> <p>סימן צט.</p> <p>שאלה: האם מי שעוסק בתורה חייב לעמוד מפני זקן.</p>	<p>סימן צ.</p> <p>עמוד רסה</p> <p>שאלה: האם יש לפרש דעת הרמב"ם לגבי אם אזלינן אחר המעמיד בכלי או לא.</p>
<p>עמוד רצ</p> <p>סימן ק.</p> <p>שאלה: האם יש מצות עשה להעמיד רב על העיר.</p>	<p>סימן צא.</p> <p>עמוד רסט</p> <p>שאלה: האם מי שהניח בקבוק של יין על השולחן, ויצא מביתו, ושכח שהיה שם פועל נוצרי שעובד בביתו לתקנו, מותר לשותות היין או לא.</p>
<p>עמוד רצא</p> <p>סימן קא.</p> <p>שאלה: האם מותר לומר שסברת אחד מהראשונים ברורה יותר מסברת ראשון אחר, כגון סברת הרשב"א ברורה יותר מסברת התוספות וכדומה, או שמא יש בזה חשש בזיון.</p>	<p>סימן צב.</p> <p>עמוד רעא</p> <p>שאלה: האם האשכנזים יכולים לסמוך על הסברה שהנוצרים בזה"ז אינם מנסכים לע"ז ולכן מגעם ביין שלנו מותר בהנאה, אף כשאין הפסד מרובה או רק כשיש הפסד מרובה.</p>
<p>עמוד רצד</p> <p>סימן קב.</p> <p>שאלה: א) האם רב הונא היה רב מובהק לרב חסדא.</p>	<p>סימן צג.</p> <p>עמוד רעג</p> <p>שאלה: האם יש לסמוך על סימנים שאירעו מעצמם כדי לפענח אותם וכדי "לכין מעשיו או למנוע מלעשות".</p>
<p>ב) בדין תלמיד מותר להורות דינים הכתובים בספרים.</p>	<p>סימן צד.</p> <p>עמוד רעח</p> <p>שאלה: באחד שנשבע שבועה גמורה מן התורה שלא ילך ללויה של קרובו, ובשעה שנשבע קרובו היה חי ובריא, וכעת ניחם על שבועתו מעיקרא בנחמה גמורה, האם יש התרה לשבועתו מיד, או אם אמרינן אין מתירין הנדר או שבועה קודם שחלו.</p>
<p>ג) בדין גדולי הדור בזמנינו, האם יש להם דין רב מובהק אף למי שלא למד אצלם.</p>	<p>סימן צה.</p> <p>עמוד רפה</p> <p>שאלה: האם יש לפרש דעת הר"ן בהיתר נדרים, במי שנשבע לצאת מן העיר קודם שבת.</p>
<p>ד) למה לא פסקו הרי"ף והרא"ש כר' ינאי שסבר שאין ת"ח רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים.</p>	<p>סימן צו.</p> <p>עמוד רפו</p> <p>שאלה: האם מותר לאדם לשנות מכל פסקיו ומנהגיו שהורגל בהם הוא ואבותיו, ולהחליט שפוסק בכל הדינים כאחד מגדולי הפוסקים.</p>
<p>עמוד שז</p> <p>סימן קג.</p> <p>שאלה: האם התלמיד יכול להורות לעצמו שלא כרבו.</p>	<p>סימן צז.</p> <p>עמוד רפז</p> <p>שאלה: האם יש לבאר דעת הרשב"א בגדר של כבוד אב ואם, לגבי מי שנשבע לדור במקום שנשא אשה.</p>
<p>עמוד שי</p> <p>סימן קד.</p> <p>שאלה: האם יש לבאר הטעם שהרמב"ם השמיט מספרו מ"ש בעירובין סז: בשם רב יהודה, "בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא".</p>	<p>סימן צח.</p> <p>עמוד רפז</p> <p>שאלה: האם יש לבאר דעת הרשב"א בגדר של כבוד אב ואם, לגבי מי שנשבע לדור במקום שנשא אשה.</p>
<p>עמוד שי</p> <p>סימן קה.</p> <p>שאלה: מהו הגדר של "אשר יחסר לו".</p>	<p>סימן צט.</p> <p>עמוד רפז</p> <p>שאלה: האם יש לבאר דעת הרשב"א בגדר של כבוד אב ואם, לגבי מי שנשבע לדור במקום שנשא אשה.</p>

סימן קו.

עמוד שיב

שאלה: במי שמעולם לא היה גביר על צד האמת אלא חי על קרדיט קארד וכיו"ב וחי בפאר, וכעת באו הנושים, ואין לו מנין לחיות, האם מחויבים לתת לו צדקה.

סימן קז.

עמוד שיג

שאלה: האם הגבאי צדקה מותר להלוות מעות צדקה לעצמו, כשאין חשש שבינתים העניים יצטרכו לכסף והוא לא יהיה, כגון שיש כסף בשפע. ואם מנהל הגמ"ח שיש לו חפצים שנקנו מכספי תרומות לצורך זה, מותר מדי פעם להשתמש בחפצים לצורכו הפרטי בדברים קטנים כגון מהדק דבק מחק וכדומה.

סימן קח.

עמוד שיד

שאלה: האם מותר ליתן מעשר כספים לאלו שרוצים לפרסם לרבים לנהוג במכונת בנחת וכדת וכדין, כדי למעט תאונות דרכים.

סימן קט.

עמוד שטז

שאלה: האם יש להסביר איך ר' אלעזר איש בירתא נתן יותר מחומש לצדקה.

סימן קי.

עמוד שיז

שאלה: האם במחלוקת בן פטורא ור"ע בב"מ סב. לפי ר"ע יש איסור לתת לשני, או רשאי לעשות כן. ומה הדין לגבי האב וילדיו.

סימן קיא.

עמוד שיח

שאלה: האם מותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות שבויים או לצורך שלום. והוא הערה על מ"ש באורחותיך למדני ח"ב ס"עז אות ד.

סימן קיב.

עמוד שכא

שאלה: פנו אלי לאחרונה להכריע בדין מספר מקרים בהם היילוד ביום הראשון לחייו נזקק לחמצן עד הלילה שלאחר הלידה בשל ירידה בסטורציה (ריכוז חמצון בדם), או נפילה של סוכר אשר דרש הזלפת מינונים שונים של עירווי סוכר למשך מספר שעות או חום נמוך הדורש שהיה באינקובאטור. אינני מדבר על המקרים שבהם נמצאה

סיבה לבעיות הנ"ל שטופלו ואז ברור שהיה חולי כל הגוף, אלא שבמקרים הללו ניתן הטיפול המשלים הנצרך והיילוד המשיך את בשלותו וגדילתו כצפוי לשבוע הראשון של חייו. השאלה עולה מכאן במקרים הנ"ל היא: במידה ולאחר פיקוח והשגחה, כאשר הושגה השלמת החוסר לא נמצא כל סיבה והיילוד ממשיך מעקב, טיפול וגידול שגרתי ככל יילוד אחר, – כיצד אנו מגדירים את המצב אותו עבר... האם האירועים הללו יצדיקו המתנה שבעת ימים מעת לעת גבי קביעת עיתוי הברית.

סימן קיג.

עמוד שכג

שאלה: האם יש לבאר איך אפשר להיות שיעור כגרים בצרעת בערלה ביום שמיני למילה.

סימן קיד.

עמוד שכד

שאלה: בילד שנולד בהיפוספדיאס כשנקב השופכה אינו במקומו הרגיל בקצה העטרה אלא מקורב יותר משם לכיוון הכיס, אשר על מנת שהילד יוכל להשתין ולהזריע כראוי יש צורך לבצע ניתוח פלסטי בגיל שנתיים ויותר, אם ישנה אפשרות לבצע את המילה כדינה ביום השמיני.

סימן קטו.

עמוד שלה

שאלה: האם מותר למוהל לחזור ולחתוך קצת מן הפריעה כמה שעות אחר שהוא כבר מל כהוגן.

סימן קטז.

עמוד שלז

שאלה: האם יש איסור בשבת למוהל לחתוך יותר משיעור המצומצם של ערלה.

סימן קיז.

עמוד שמג

שאלה: האם מי שמשכיר חדרו לנכרי כדי להקנות לו החמץ שהוא בתוכו אגב קרקע קודם פסח, צריך לקבוע המזוזה מחדש בחדר זה אחר פסח.

סימן קיח.

עמוד שמה

שאלה: האם צריך לאחוז האם בידו כשהוא משלח אותה, כדי לקיים מצוות שילוח הקן, ודעת מרן בזה. והערות על תשובה זו מהרה"ג **עידוא אלבה** שליט"א.

סימן קיט.

עמוד שמט

שאלה: האם יש לברך על מצוות שילוח הקן.

תקסא	מפתחות	ארחותיך למדני
עמוד שפד	והערות על תשובה זו מהרה"ג עידוא אלבה שליט"א. וגם הערות על ספרו.	סימן קכה.
שאלה: האם מותר לאבל ליטול צפרניו בתוך השלשים ע"י אחר, אם יש צורך לזה מצד פרנסתו וכדומה.	סימן קכ.	עמוד שסט
עמוד שפז	שאלה: האם יש לפרש מה היא המצוה לקדש בן הבכור.	סימן קכא.
עמוד שפז	שאלה: האם בשנת שמיטה משומר מותר באכילה או לא. והם הערות על מה שכתבתי בח"ג ס"צג.	עמוד שע
עמוד שפז	סימן קכב.	עמוד שעג
עמוד שפז	שאלה: האם ספק בדין מנודה לשמים לחומרא או לקולא.	סימן קכג.
עמוד שפז	עמוד שעד	שאלה: האם הא דאין פותחין פה לשטן, הוא איסור גמור או רק מצד היותר טוב.
עמוד שפז	סימן קכד.	עמוד שעח
עמוד שפז	שאלה: האם אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל, אף במחלוקת הפוסקים.	

אבן העזר

עמוד ת	סימן קלא.	עמוד שצא	סימן קכז.
שאלה: האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.	שאלה: האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.	עמוד שצב	סימן קכח.
שאלה: האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.	שאלה: האם הספרדים יכולים לסמוך על הרמ"א שמותר לשני אנשים כשרים להתייחד אם אשה אחת.	עמוד שצג	סימן קכט.
שאלה: האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.	שאלה: האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.	עמוד שצד	שאלה: האם אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל, אף במחלוקת הפוסקים.
שאלה: האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.	שאלה: האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.	עמוד שצה	סימן קל.
שאלה: האם מותר לשני אנשים לילך בדרך בחוץ לעיר עם אשה אחת לזמן מועט.	שאלה: האם לדעת הרמב"ם ומרן יש יחוד באשה אחת ושני אנשים.	עמוד שצו	שאלה: האם מותר לשמוע קול אשה ברדיו. והם הערות על מה שכבר כתבתי בח"ב ס"קב.

תקסב

ארחותיך למדני

מפתחות

אם היתר פתח פתוח אף כשלבנו גס בה.

האם מותר יחוד עם גויות רבות.

האם קטן מציל מיחוד.

וכל אלו הערות על הספר להרה"ג אריאל פרג'ון שליט"א.

סימן קלב.

עמוד תז

שאלה: בזמן התלמוד שהקידושין והנישואין היו בהפרש גדול, האם לאדם שקדש את אשתו ולא נשאה, הותר לשמוע אותה שרה.

סימן קלג.

עמוד תז

שאלה: האם יש איסור של ונשמרת מכל דבר רע בראיית גויה.

סימן קלד.

עמוד תט

שאלה: האם יש לבאר מ"ש המשחא דרבנן בדעת מרן בס"כ. כא. שכתב מרן, "המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקודשת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת."

סימן קלה.

עמוד תיב

שאלה: האם יש להשיב על קושית המשחא דרבנן, על מ"ש הב"י בס"כ, בדין "האומר לאשה התקדשי לי בכוס זה, אם היה מלא מים, הרי זו מקודשת בו ובמה שבתוכו דמצטרפו לשוה פרוטה. ואם היה מלא יין הרי זו מקודשת בו ולא במה שבתוכו. ואם היה מלא שמן הרי זו מקודשת במה שבתוכו ולא בו", שכל זה איירי רק בכוס של חרס.

סימן קלו.

עמוד תיג

שאלה: מה הדין כאשר לפני החופה ניגש אדם למסדר החו"ק ואומר לו שהכלה כבר נשואה לאיש, והיום או מחר יבואו עדים ויעידו על זה. האם צריך לעכב את החופה עבור זה.

סימן קלז.

עמוד תיז

שאלה: האם יש ליישב דעת הב"י ממה שהשיג עליו

המשחא דרבנן, לגבי דעת הרא"ש באם מותר לברך ברכת אירוסין אחר הקידושין.

סימן קלח.

עמוד תיח

שאלה: האם בזה"ז הספרדים יכולים לברך שבע ברכות אף שלא בבית החתן.

סימן קלט.

עמוד תכא

שאלה: האם הוא נחשב כאיני ניוזנית ואיני עושה, כשהאשה יש לה חשבון בבנק שהוא נפרד מבעלה. והוא הערה על מה שכתבתי בארחותיך למדני ח"ב ס"ק"ב.

סימן קמ.

עמוד תלב

שאלה: האם יכולה אלמנה לתפוס מטלטלין בעד כתובתה אחר מיתת בעלה. ודעת הרמב"ם ומרן בזה.

סימן קמא.

עמוד תלח

שאלה: האם הבעל שרוצה לגרש את אשתו, כיון שיש קטטה ביניהם, צריך להתאבל עליה אם מתה קודם נתינת הגט.

סימן קמב.

עמוד תמד

שאלה: האם לדעת הרמב"ם אנו קי"ל לגבי גט, שידים שאין מוכיחות הויין ידים. ואם צריך לכתוב "ודן" מן התורה או מדרבנן או רק לכתחילה.

סימן קמג.

עמוד תנ

שאלה: האם יש ליישב מ"ש המהרי"ט שחזקה דרבא, שקטנה שהגיעה ליי"ב שנה חזקה הביאה סימנין, היא אף כשבדקה ולא נמצאו שתי שערות, שיש חזקה שנשרו שערותיה, והוא קרוב לודאי ואינו ספק שקול.

סימן קמד.

עמוד תנח

שאלה: האם יש ליישב שיטת המהרי"ט שכל חזקה העשויה להשתנות ולהתבטל ממילא לאו חזקה היא, כגון ספק בן ט' אין לו חזקה שהוא קטן ופחות מבן ט', כיון ממילא הוא יגיע לבן ט', וממילא נתבטלה החזקה שהוא פחות מבן ט'.

חושן משפט

סימן קמה.

עמוד תע

שאלה: (א) האם מותר לתפוס מעות אחרות במקום המעות הנגזלות בדין עבד אינש דינא לנפשיה.

(ב) האם אשה נאמנת במקום דלא שכיחא אנשים.

(ג) האם אמרינן שמותר לבא לפני דיין עכו"ם אם נתרצו שני בעלי הדין.

והם הערות על מ"ש הרה"ג ישראל הירשנזון שליט"א בספרו יורו משפטיך.

סימן קמו.

עמוד תעה

שאלה: האם העדים שראו הגניבה יכולים להכות הגנב כדי שיחזיר את הגניבה.

סימן קמז.

עמוד תפ

שאלה: האם המוחזק רשאי לומר קים לי כדעת מיעוט הפוסקים שנדחה ע"י מו"מ בכתב ולא בעל פה.

סימן קמח.

עמוד תפח

שאלה: מהו הדין לגבי אדם שידוע שעבר עבירות תנועה נשנות, ואפילו נפסל רשיונו בשל רשלנות בנהיגה, האם אין הוא פסול לעדות (ולא יוכלו להזמין להעיד בחופה).

סימן קמט.

עמוד תפח

שאלה: האם יש ליישב שיטת הרשב"א מהשגת הש"ך, בדין כתיבת אנן סהדי וכו' בן עד לעד, כדי לקיים המחקים בשטר.

סימן קנ.

עמוד תצא

שאלה: האם כותבין טופסי שטרות כדי שיהיו מצויים אצלו.

סימן קנא.

עמוד תצד

שאלה: האם יש ליישב דעת מרן בדין לזה ולזה ואח"כ קנה, ובעל חוב גבה שלא בבית דין.

סימן קנב.

עמוד תצט

שאלה: האם יש ליישב שיטת מרן מקושיות המהרח"ש

והלחם משנה והמשכנות הרועים, לגבי מעכב בתשמיש וחזקה בחצר השותפים כשאין מחיצה.

סימן קנג.

עמוד תקד

שאלה: האם בעל העליה יכול לכפות בעל הבית לבנות ביתו כשנפלו הבית והעליה.

סימן קנד.

עמוד תקי

שאלה: האם יש לתרץ קושית הרב הפרד"ס על הכנה"ג בדין בית ועליה שנתקלקלו הכותלים, אם הבית ראוי לדירה או לא.

סימן קנה.

עמוד תקיא

שאלה: האם יש לסמוך על מ"ש המחנה אפרים דכי אמרינן אין שליחות לעכו"ם כשיש שליח בין הקונה והמוכר, זה דוקא כשהקנין הוא ע"י שליח כגון במשיכה, אבל בכסף לא שייך זה שהמעשה של השליח הוא כקוף בעלמא להביא הכסף מהקונה להמוכר, ויש קנין אף כשאין שליחות. או שמא י"ל שאין סברה זו מוסכמת וכמ"ש הביאור הלכה, ולכן אין לסמוך עליה.

סימן קנו.

עמוד תקיד

שאלה: האם הקונה יכול למנות את המוכר שליח כדי לקנות בעד הקונה.

סימן קנז.

עמוד תקיט

שאלה: דברי המשנה במכות שאדם שרצח ורוצים לכבדו יאמר להם: רוצח אני! מה הדין מי שפגע והזיק או אפילו הרג, ויצא זכאי בבית דין של הערכאות, האם ניתן לסמוך על כך שיקבל כבוד בלי לומר...".

סימן קנח.

עמוד תקכ

שאלה: האם מי שהולך להתפלל בבית הכנסת ורואה אבידה, חייב להשיב אותה לבעליה מיד, או אם הוא מותר להתפלל תחילה ואחר כך לחזור להשיב האבידה לבעליה.

סימן קנט.

עמוד תקכד

שאלה: האם אמרינן שכשאמר לו חבירו להגביה מציאה

תקסד

ארחותיך למדני

מפתחות

ולזכות בה בעדו, והוא הגביה סתם, שהוא יכול לחזור לומר שהוא כיון להגביה בעד עצמו ולא בעד חברו.

סימן קס.

עמוד תקלו

שאלה: האם גבאי ששומר ממון של צדקה בארון בגדים ביתו, חייב אם יש גניבה.

סימן קסא.

עמוד תקלט

שאלה: האם מותר לגזול מעכו"ם מטעם "גופו הותר, ממונו לא כל שכן".

פרשיות

סימן קסד.

עמוד תקמד

שבכורו שייוולד לו ינתן לעבודה זרה? האם זה מתקשר לכל הסכנה שבא לידי כך עם החשבון הלא נכון, לגבי שיקול יציאה לדרך או ברית מילה?

הערות על הספר שיח השדה לרה"ג שלום הורוביץ שליט"א, והוא על ספר בראשית.

סימן קסה.

עמוד תקמח

שאלה: בענין פרשת מקץ והאמתחות וגביע הכסף.

סימן קסו.

עמוד תקמט

שאלה: לא הבנתי את דברי חז"ל על שמשה נשבע ליתרו

סימן קסב.

עמוד תקלט

שאלה: האם מותר להשתמש במטען למכשיר הפלאפון בלי לבקש רשות מבעליו, כשלא נכתב שם בעליו על המטען, והוא מונח במקום שדשו בו רבים כגון בתוך ישיבה או משרד.

סימן קסג.

עמוד תקמד

שאלה: האם הא דאמרינן שהאומר לחבירו לחפור בור ברשות הרבים, שהחופר חייב, אם זה אף כשהחופר הוא בשוגג, או לא.

סימן קסז.

עמוד תקנ

שאלה: מאיזה טעם בפר' עקב, כתוב בלוחות הראשונים "שתי ידי", ובלוחות שניות "בידי", דהיינו יד אחת. ומאיזה טעם בלוחות הראשונים בפר' עקב משמע שמשה רבינו קיבל אותם בשתי ידיו, ובפר' כי תשא משמע שהוא קיבל אותם ביד אחת.