

שנה לז
גליון א (ריז)
תשרי - חשון תשפ"ב

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

ב"ה
שנה לז
גליון א (ריז)
תשרי - חשון תשפ"ב

קובץ בית אהרן וישראל

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



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

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

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כתי' והו"ל (ע"ר)
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין
עיה"ק ירושלים תובב"א
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

כוללים ללימוד קדשים

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

כוללים ללימוד חושן משפט

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

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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

כוללים ללימוד אורח חיים

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

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

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

התוכן

גנוזות

ה	רבינו מצליח גאון זלה"ה דמשק ומצרים (- ד' תתצ"ח)	דרשה בחובות הדיינים סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ז) בעריכת הרב יהודה זייבלד
יג	רבי אהרן פיורדא זצ"ל דיין בפירדא (- תק"נ -)	דרוש לחג הסוכות
טז	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל אב"ד אלזאס (תצ"ט - תק"צ)	חידושים עה"ת פר' בראשית ונח

חידושי תורה

כג	הרב ברוך שובקס חבר בד"צ לממונות קהל מחזיקי הדת בעלזא, נתיבות חיים ושערי הלכה	ביאור סוגיית הגמ' ר"ה כ: בענין זמן ראיית הלבנה
לז	הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין סטאלין קארלין, מודיעין עילית ר"כ ללימוד ש"ס קרלין סטולין, רמות ירושת"ו	בענין מצות עשיית סוכה
מב	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה סטאלין קרלין, טבריה עילית ר"כ ללימוד או"ח, קארלין סטולין, טבריה עילית מח"ס 'אורחות הלכה'	האם סוכה בשבעת ימי החג הוי מצוה קיומית

בירורי הלכה

מז	הרב שלום מרדכי הלוי סגל סטאלין קרלין, ירושת"ו, אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	גדרי ערבות ודיניה לענין ריבית ועניני ריבית בפרעון בצ"ק של אחר ובכרטיס אשראי
פז	הרב שמואל קוריץ רב ביהכנ"ס 'קהלות החסידים' - מודיעין עילית מח"ס "אוצרות השבת" ו-"אוצרות הטהרה"	בענין סוכות במרפסות שיש מעליהם חגורות בטון
קא	הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א דומ"צ בבי"ד הגר"ש ואזנר זצ"ל דומ"צ דקהילת ויוניץ ואב"ד קהילות יעקב, ב"ב מח"ס 'משנת הסופר' ו'אמרי יעקב'	תשובה בענין הנ"ל

קד	הרב פנחס שוורץ ירושת"ו	בענין תקיעה בצד הרחב של השופר
קו	הרב רפאל חיים שיין סטאלין קארלין, טבריה עילית כולל חו"מ מתיבתא דרבינו יוחנן, טבריא ת"ו	בעניין שמירת שביעית בחצר המשותף וכן במשכיר לחשוד על השביעית
קל	הרב ישעיה שלאמאביץ מח"ס 'אבני שוהם'	שהחיינו יו"ט שני של ר"ה והמסתעף
קלט	הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן קרלין סטולין, מודיעין עילית בית אולפנא דרבינו יוחנן	דייר שמצא בדירתו סכום כסף שהוטמן לפני שנים רבות

כתבים

קנט	הרב ישראל זאב גוטמאן הוצאת אמ"ת - מונקאטש בורו פארק נ.י.	קשרי הידידות בין מרן אדמו"ר 'אור ישראל' זיע"א עם הרה"ק ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש זיע"א
-----	--	---

הערות

קסט

"בשמחת תורה בעת צחוקו" של בעל התניא, על מאמרו של הרב אביש שור בגליון רי"ב 'השוואות בין מנהגי ועניני שמחת תורה למצוה טאנץ' - הרב ברוך אבערלאנדער, אב"ד בודאפעסט / בענין 'אין הבוצע נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל' - הרב יהושע רימון / על מאמרו של הרב אברהם אלימלך לעדערייך בגליון רי"ד למקור הדין 'הפקר לעניים אינו הפקר' - הרב יעקב מנחם ברש"ז שמעיה, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן רמות ירושת"ו / על מאמר 'סוד שכל' רשימת הקבלה של הגאונים ל'בעל הרוקח' בגליון רט"ו - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / הוספות למאמר בענין 'מצות בניית סוכה' בגליון רי"א - הרב יעקב אקער, סטאלין קארלין, ביתר עילית

גנוזות

רבינו מצליח גאון זלה"ה

דרשה בחובות הדיינים

סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט (ז)

רבי מצליח גאון בן רבי שלמה גאון, נצר לשושלת הגאונים שעמדו לעם ישראל בארץ ישראל, עמד בראשות קהילת בני ארץ ישראל בפוסטאט שבמצרים, היא קהיר הישנה, משנת ד'תתפז, בעת שעבר אליה מדמשק בעקבות פטירת אביו רבי שלמה גאון, ועד להריגתו על קידוש השם בשנת ד'תתצט.

בפתח דבר למאמר הראשון בסדרת הדרשות והחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט¹, נפרסו הראיות לקיומו של בית-מדרש בחוגו של רבי מצליח, המושפע עמוקות מתורת רס"ג, עד שניתן לראותו כממשיך דרכו. דברים אלו עולים מסדרת דרשות הנמצאות בגניזה הקהירית, אותן נראה שיש לייחס לרבי מצליח על פי תיאור ברשימתו של רבי יוסף ראש הסדר, ובהן ניכרת השפעה עמוקה של תורת רס"ג. פרטים נוספים אודות רבי מצליח גאון וחוגו התבארו במאמר הנ"ל ובהערת רמ"ע פרידמן עליו שפורסמה בגליון רד, והמעין ידרשם משם.

בפרקים הקודמים בסדרת המאמרים, פורסמו הדרשות לשבועות, ליום הכפורים, לפורים ולפסח.² מאותה כתיבה ובאותו סגנון מובהק, אנו מוצאים דרשות נוספות, ואחת מהן היא הדרשה שלפנינו, שהשתמר חלקה האחרון, כולל הסיום "כן יאמר רחום" המאפיין את דרשותיו של רבי מצליח.³

חלקה האחרון של הדרשה שהשתמר בידינו, נכתב רק על העמודים הראשונים של הקונטרס, כך שהדפים האחרונים נותרו פנויים, והם שימשו מאוחר יותר שימוש משני, לכתיבת ליקוט פירושי קדמונים על התורה.

סבור הייתי בתחילה שדרשה זו היא דרשה ליום הכפורים, כיון שהיא עוסקת קרוב לסופה בטעם היות יום הכפורים וט"ו באב ימי סליחה וכפרה. אך אין באזכור בודד זה כדי לקבוע מסמרות בשיוך הדרשה באופן מובהק לעניינו של יום, ויתכן שלא הובא עניין יום הכפורים אלא מפני שממנו ראייה למעלת השלום והשוויון בין

1 דרשה לחג השבועות, קובץ בית אהרן וישראל רג, עמ' יד-לג.

2 לדברי רבי יוסף ראש הסדר, השתמרו דפים בכתב ידו של רבי זכאי מדרשת רבי מצליח לשבועות, ומהן פרסמנו בחלק הראשון של המאמר; דרשה לשבת הפסח, פורסמה בקובץ בית אהרן וישראל, קובץ רח, עמ' ה-כ; ומחברת ובה דרשות נוספות, שהצענו לזהותה עם דפים באותו כתב, שבהם דרשות ליום הכפורים וליום הפורים. הדרשה ליום הכפורים פורסמה בקובץ בית אהרן וישראל רה, עמ' ה-ט, והדרשה לפורים בקובץ רז עמ' ה-יט.

3 ראה בית אהרן וישראל, רג, עמ' כה.

המעמדות. ומכל מקום, בשל עיסוקה בענייניו של יום, ראינו לפרסמה בגליון הנוכחי המתפרסם בירח האיתנים.

הדרשה עוסקת בחובת הדיינים. בסוף תקופת הגאונים רווח העיסוק השיטתי בעניינים אלו, ויש בידינו ידיעות רבות על שני חיבורים המיוחדים לתחום זה, האחד של רב שמואל בר חפני גאון ושמו "לואזם אלחכאם" [חובות הדיינים], והשני נכתב על ידי חתנו, רב האי גאון, ושמו "אדב אלקצא" [מוסר הדיינים].⁴ בניגוד לחיבורים הללו, המקיפים את הנושא בכללותו, כאן מדובר בדרשה, המסתיימת כדרך של דרשות בדברי אגדה ותפילה לגאולה, ויתכן שהדרשה נאמרה במעמד מינוי דיינים או כיוצא בזה.

חלק מתפקידי הגאון בישיבות בבל, היה למנות דיינים בתחום הרשות שעליה היה מופקד, כמו שנאמר בתשובת הגאונים (הרכבי, סי' קפ): "כך ראינו כי המנהג בבבל שבית דין הגדול הן ממנין דיאנין בכל פלך ופלך, וכותבין לו לדיאן איגרת רשות, וקוראין אותו בלשון ארמית פתקא דדיאנותא".⁵ בתחילה היה התפקיד מסור בידו של ראש הגולה,⁶ בהמשך נוסדו שלוש רשויות, שבאחת מהן היה ראש הגולה אחראי למינוי הדיינים ובשתיים האחרות היו הדיינים מתמנים על ידי גאוני ישיבות סורא ופומבדיתא, ובסוף תקופת הגאונים היה זה תפקידם הבלעדי של הגאונים, וראש הגולה לא היה מעורב בכך. בין כך ובין כך, בזמן הגאונים לא היתה הקהילה המקומית מעורבת בבחירת הדיינים, ועל ידי כך הם זכו לעצמאות, ולא היו כפופים לקהילה. גם בישיבות ארץ ישראל היה מינוי הדיינים מסור בידו של גאון הישיבה.⁷ יתכן שמינוי כזה לוה לפעמים בטקס שבו אמר הגאון דרשה שעסקה בענייני חובות הדיינים כלפי הציבור וחובות הציבור כלפיהם, וזהו הרקע לדרשה שלפנינו.

זיהוי בעל הדרשה עם רבי מצליח מבוסס על הזהות עם כתב היד של מעתיק שאר דרשותיו הנזכרות, וכן עם סגנונו בחתימה. גם כאן, בדומה לדרשותיו האחרות של רבי מצליח, יש הקבלה לדברי רס"ג בחיבוריו, וכפי שצויין בהערות (ראה הערות 16, 21).

המעין ימצא בדרשה מלא חופניים חידושים בענייני הלכה ואגדה. **בענייני הלכה:** שיטה כמעט יחידאית שאין הלכה כרבי חייא בחיוב שבועה כשעדים העידו במקצת, ושיטה מפורסמת יותר שהלכה כרב ששת בדין הילך; וגדר הילך בנתינת ההודאה בפני בית דין.

בדברי אגדה יש כאן ביאור בדרך מדרש לתוכחת יחזקאל לרועי ישראל (יחזקאל פרק לד); גדרו של החולק על מנהיג הדור (מצד היותו מנהיג, לא מצד היותו חכם או

4 לסקירת ספרות המחקר על שני חיבורים אלו, ראה גרי ישעיהו אריאל, לבעיית זיהוי של שריד מונוגרפי בגניזה, ירושלים תשס"א; הנ"ל, 'שריד אנונימי מהלכות דיינים בערבית יהודית', גנוי קדם ט (תשע"ג), עמ' 51 והלאה.

5 להרחבה בעניין סדרי הדין ומינוי הדיינים בתקופת הגאונים, עיי' ר"ש אסף, בתי הדין וסדריהם, ירושלים תרפ"ד, עמ' 38 והלאה; ל' בורנשטיין-מקוביצקי, מבנה ההנהגה הרוחנית ובתי הדין היהודים באימפריה העותמאנית במאות הט"ז והי"ז, ר"ג תשל"ב, עמ' 19-21.

6 וכמבואר ברמב"ם (סנהדרין פ"ד הלכה יג-יד): ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו, שנאמר "לא יסור שבט מיהודה", אלו ראשי גליות שבבבל.

7 רח"ז הירשברג, 'על בתי הדין והנהלת העדה באפריקה בימי הגאונים', בתוך: י"ל מימון (עורך), ספר יובל לכבוד הרב ד"ר שמעון פדרבוש, ירושלים תשכ"א, עמ' ר, הערה 1.

צדיק) כחולק על השכינה; ההכרח שהדיינים יקבלו עליהם מרות מגאון הישיבה וכיוצא בו; חובת הדיין להתפלל בעד העם שלא יארע בהם חטא, וחובת העם להשתתף בצערו של הדיין; התועליות הבאות מהשתוות הלבבות, בלי שאחד ישתרר על זולתו, בהשגת שלום והשקט ופרנסה; הקשר בין עזיבת הקנאה והתחרות להיות יום הכפורים יום מחילה וסליחה; והקשר בין קיום המצוות לשמה לבין הגאולה.

גם בתחום חקר תולדות ישראל אפשר למצוא בדרשה זו דברים בעלי עניין על תפקידיהם של הדיינים באותה עת, נוסף על תפקידם העיקרי לשפוט בין איש ובין רעהו, ויתכן שיש למצוא כאן גם רמז לנסיבות מעברו של רב מצליח גאון מסוריה למצרים (ראה הערה 22).

חלק זה של הדרשה השתמר בקטע הגניזה שבספריית קיימברידג', T-S Ar. 52.250, שני דפים מרובעי עמודים, שמהם ארבעה עמודים שייכים לדרשתנו. תודתנו לספריית קיימברידג' על רשותם האדיבה לפרסום החומר מתוך הקטעים שברשותם.

מהדורה - מקור

[א1] פאמא מחאל אלשך אליסיר כמן סמע אן מודה מקצת טענה ישבע ועד אחד קם לשבועה, ת"ם שך פי מן שהד עליה שאהדין במקצת הטענה. וט"ן אן אלהלכה ישבע שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדת עדים.

ואלשך אלעט"ם כמא ט"ן אן מודה מקצת הטענה אדא אחצ"ר פי מג'לם אלחכם מע אקרארה באלבע"ן מא אקר בה יג'ב עליה שבועתא דאוריתא כר' חייא, ולם יכון לה מן יעלמה אן אלהלכה כרב ששת אד' הו מן בתראי, וכק' פי גמאר השואל זה אומ' גדול וזה אומ' קטן ישבע מוכר שקטן מכר, ואמאי מה שמענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא טענו, ועוד הי לך הוא. והר"א ידל אן אלהלכה כרב ששת.

ולנשברת לא חבשתם, אלהארכין, כק' כי שתיים רעות וג'. ואת הנדחת, אלכארג' [ב1] ען אלדין, כק' יצאו אנשים בני בלעל וג'. ואת האובדת, אלצ'ל אלד'י לם יגר לה מועט'א לירדה, כק' צאן אובדות היו עמי וג'. פצארו כמן קיל פיהם ואינם מכירים לדבר יהודית.

ויג'ב עלי אלחאכם אלמחתמאל ואלסיאסה ואלתעלים למן הו דונה, וכק' ואצוה את שופטיכם. אמ' ר' שמלאי אוהרה לדין לסבול את בעלי דינין.

ומן כ'אלף ריים אלומאן כמן כ'אלף אללה סבחאנה, כק' לא עלינו תלנ' כי על י"י, בהצותם על י"י.

ואלחאכם אלכאמל הו מן ויץ עליה סואה אעני גאון הישיבה, כמא פעל רבנו משה ליהושוע ולשבועים וקנים, כת' ונתתה מהודך עליו ולא כל הודך, ופיהם ויאצל מן הרוח.

תם יג'ב עלי אלמקדם אלומאן כמא כאן יג'ב [א2] עלי כהן גדול אלדעא אלי אללה סבחאנה אן לא יחדת' פי אלאמה חוטא ולא מזיד ולא שופך דם. ויג'ב עליה אלציאם ואלקיאם בסבב ישראל לאצלאח שאנהם קדאם אללה עז וגל, וכק' דוד, ואני בחלותם לבושי שק וג', וקאל שמואל אלנבי גם אנכי חלילה לי מחטוא לי"י מחדל להתפלל בע'.

ויג'ב עלי אלאומה איצ"א משארכה מן הו מקדמהם פי סראחה וצ'ראתה, כק' שאול ואין חולה מכם עלי וג'.

וענד אסתוא אלקלוב יחצל אלרצ'א מן אללה ואלנעים ואלהדו ואלארזאק וכק' ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצ'. ואלמחילה ואלסליחה כק' רבו' ז"ל לא היו ימים טובים לישר' כחמשה עשר באב וכיום הכפ' וכול'. לאן אלמחילה ואלסליחה אנמא תחצל באקאמה אלפראיין' ואכבראה ואיש את רעת רעהו אל תחשבו [22] בלבבכם וגו'. וכל מן שפק עלי אלמכ'לוקין שפק אללה עליה וכל מן אחסן אלי אלכ'לק אחסן אללה עליה וכל מן אחסן אעמאלה וגעלהא לוג'ה אללה אצלח אללה שאנה ואעמאלה, כק' היטיבה י"י לטובים וגו'.

וקד ועד אללה גלתנאה אנה אד'א אתבעו ישראל קיום המצות לשמו הנכבד אנה ימ'הר מע גזאתה מעהם חתי ישהרהם בהא לקו' נתתה ליראיך גם להתנוסס מפני קשט סלה. וקאל וגורע בגוים זרעם וגו'. כן יאמר רחום וגו'.

תרגום

[פירוש "ואת החולה לא רפאתם" בשגגת הדיינים, דין העדאת עדים במקצת]

אמנם⁸ מקום הספק המועט, הוא כמי ששמע, שמורה מקצת מענה ישבע, ועד אחד קם לשבועה, והסתפק במי שהעידו עליו שני עדים במקצת המענה. וסבר שהחלכה ישבע, שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדת עדים (רבי חייא ב"מ ג, א).⁹

[דין הילד]

והספק הגדול הוא, כמי שסבר¹⁰ שכאשר בא המורה מקצת המענה לפני מושב הדיינים¹¹ עם הודאתו במקצת מה שהורה בו, חייב שבועתא דאוריתא כר' חייא, ואין לו מי שילמדו

8 בחלק הקודם של הדרשה עוסק בתוכחה על דייני ישראל, המיוסדת על הכתובים ביחזקאל (לד, א-ד): "בן אדם הנבא על רועי ישראל הנבא ואמרת אליהם לרועים כה אמר אדני אלהים, הוי רעי ישראל אשר היו רועים אותם, הלוא הצאן ירעו הרועים. את החלב תאכלו ואת הצמר תלבשו הבריאה תזבחו הצאן לא תרעו. את הנחלות לא חזקתם ואת החולה לא רפאתם" וגו'. ומפרש "ואת החולה לא רפאתם" על שפסקו שלא כדין בדין מורה במקצת. יש להעיר שגם בנוסח התקנה שתיקן הרמב"ם במצרים בעניין הטבילה (שו"ת הרמב"ם בלאו סי' רמב) יסד את תחילת התקנה על פסוקים אלו ביחזקאל: "ואמר סלו סלו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי, אומרים אנו תלמידי חכמים, הדרים בארץ מצרים בעת הזאת, הנה כאשר נודמן לנו להתקבץ בזאת הארץ ממדינות נדחות ומגלילות רחוקים, ונצטרף עיוננו אל עיון תלמידי החכמים, שמצאנו (בזאת) הארץ מתושביה, והתחיל כל אחד מאתנו כשהוא לעצמו ובעת התקבצנו לבדוק ענייני הציבור, כפי מה שצווה כבקרר רועה עדיו ביום היותו בתוך צאנו נפרדות הרי כאשר התבוננו באנשים היחידים, להשיב מי שנטה מן הדרך ולברר דרך האמת למי שלא ידעה, ולרפא שבר מי שמעד, ולחזק מי שרפה כחו מלעמוד במה שהוטל עליו, ולעורר שמחה בלב הישרים ביושרם שהם מחזיקים בו, כדי שירבה היושר, כמו שאמר יתעלה על דרך משל את האובדת אבקש ואת הנדחה אשיב ולנשברת אחבש וגו'", עכת"ד.

9 אף על גב דפליגי עליה אבוה דרבי אפטוריקי (שם ה). ורבי יוחנן בירושלמי (ב"מ פ"א ה"א), הכריעו התוספות (שם ד"ה אי איתא) דהלכה כרבי חייא, וכן פסקו הרי"ף (ד). והרא"ש (פ"א סי' ד). וכתב הרמב"ם פרק ד' מטוען (ה"י) שכן פסקו כל הגאונים כרבי חייא. אך עיי' תוס' שבועות (מו, א ד"ה בטוענו) שהסתפקו אם הלכה כרבי חייא, ונראה מדבריהם ששיטת ה"ר יוסף ב"ה ברוך שאין הלכה כמותו.

10 בספק הקודם כתב רבינו שזה שנחלק עליו הסתפק אם הלכה כרבי חייא קמייתא, וכאן כתב שהלה סובר שהלכה כרבי חייא בתרייתא, ומשינוי הלשון משמע דדוקא הוא, וא"כ צ"ב למה גם כאן קראו רבינו "ספק" ועד שהוא "הספק הגדול", והרי לא הסתפק בכך אלא סובר שההלכה כרבי חייא. ומשמע שבאמת הספק לא היה אלא ספק אחד, אלא שהוא תלוי בשניהם, והיינו דהא דצידד שכנגדו שתהיה הלכה כרבי חייא קמייתא בהעדאת עדים, הוא רק משום דסבר דהלכה כרבי חייא בתרייתא דהילך חייב.

ובביאור הדברים כבר מצאנו למהרא"ל צונץ במעייני החכמה (אות כה) שיישב קושיית הלח"מ (טוען פ"ד ה"י) על שהביא הרמב"ם הא דהלכה כרבי חייא קמייתא כקבלת הגאונים והוראתם בלבד, והרי לכאור' לא

שההלכה כרב ששת¹² כיון שהוא מן בתראי, וכמו שאמרו בגמרא השואל (ב"מ ק, א), זה אומר גדול וזה אומר קטן, ישבע מוכר שקטן מוכר, ואמרי מה שמענו לא הודה לו ומה שהודה לו לא מענו, ועוד, הי לך הוא, וזה מורה שההלכה כרב ששת¹³.

[חובת הרועים לדאוג לנדחי ישראל]

ולנשברת לא חבשתם (יחזקאל לד, ד), הם הנמלטים¹⁴, כמו שנאמר (ירמיה ב, יג) "בי שתיים רעות [עשה עמי, אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים]" וגו'. ואת הנדחת, הם הממירים את דתם, כמו שנאמר (דברים יג, יד) "יצאו אנשים בני בליעל [מקרבך וידיחו את יושבי עירם לאמר נלכה נעבדה אלהים אחרים]" וגו'.¹⁵ ואת האובדת, היא התועה שלא נמצא לה מוכיח להשיבה, כמו שנאמר (ירמיה ג, ו) "צאן אובדות היו עמי [רועיהם התעו]" וגו'.¹⁶ ונעשו כמי שנאמר בהם (נחמיה יג, כד) "ואינם מכירים לרבך יהודית".¹⁷

[חובת הדיין בהנהגת האומה]

והשופט צריך לשאת ולנהל וללמד את מי שתחתיו, וכמו שנאמר (דברים א, טז) "ואצוה את שופטיכם", אמר ר' שמלאי, אזהרה לדיין לסבול את בעלי דיניו (סנהדרין ח, א).

צידדו בגמ' לחלוק על רבי חייא אלא משום שיתכן שיש פסוק למעט העדאת עדים במקצת, ופסוק זה מיותר רק לרבן גמליאל שלא דרש ממנו למעט טענו בחטים והודה לו בשעורים, אבל למאי דפסק הרמב"ם (טוען פ"ג ה"ח) כחכמים דטענו בחטים והודה לו בשעורים פטור, ע"כ קרא להכי אתא ולא למעט העדאת עדים, וע"כ הלכה כר"ח קמייא. ותירץ במעייני החכמה, לפ"ד הסמ"ע (סי' פז ס"ק יד) דהעדאת עדים מחייבת שבועה רק כשמעידים להדיא שלא פרע, ובכה"ג דהעידו עדים שלא פרע אינו יכול לכפור, והש"ך (ס"ק נא) האריך שטעם הפטור במודה בממון שאינו יכול לכפור בו הוא משום דהוי כהילך, ולכן אף דרבי חייא עצמו מחייב שבועה בכה"ג, היינו משום דאזיל לטעמיה דהילך חייב, אבל לרב ששת דהילך פטור אין לחייבו מדינא, ולכן כתב הרמב"ם דאין החיוב בהעדאת עדים אלא מקבלת הגאונים ומהוראתם. והשתא מה מתקן דברי רבינו, שהיה דור לפני הרמב"ם, וחולק בתוקף על קבלת הגאונים שהביא הרמב"ם, ובתורתו, ראשית משום דס"ל דהלכה כרב ששת דהילך פטור ולכן לא שייך לפסוק כרבי חייא קמייא, וזהו הספק הגדול, וגם לולא זה יש מקום לחלוק על רבי חייא קמייא כאבוח דרבי אפטוריקי, וזהו הספק המועט.

11 כשיטת הגאונים שהובאה ברשב"א ריטב"א ור"ן, דהילך הוא או בפקדון כשהוא בעין ואפילו בכל מקום שהוא, או אם ישנו מזומן בידו לפירוע בפני בית דין מיד, או כשיטת הרמב"ם (טו"נ פ"ג הט"ו) לפי הבנת המגיד משנה דאפי' בפקדון צריך שיהיה מזומן בידו להשיב מיד בפני ב"ד.

12 שאמר (ב"מ ד, א) דהילך פטור.

13 עיי' אוצר הגאונים החדש לב"מ עמ' 18-24, שהובאו דעות הגאונים בנידון זה אם הילך חייב, או קי"ל כרב ששת דהילך פטור, דעת רב עמרם גאון כפי שאמר רבי ברוך מארץ יון בשמו, שאין הלכה כרב ששת, וכן נאמר בשם רב האי גאון, ויש מוסרים בשם רב האי גאון שההלכה כרב ששת.

14 בניגוד לנחלת באבר מסוים הנוכרת לפני כן בפסוק, שאותה מפרש רבינו על דיינים שאינם בקיאים בדינים, הנשברת הם בני אדם שנשברו ועזבו את חיבורם לשומרי התורה והמשפט, והם משולים לאבר שנשבר שצריך לחבשו כדי שיחזור ויתחבר.

15 הרי שלשון הדחה נאמר לעניין עבודה זרה.

16 השווה הקדמת רס"ג לסידורו, בביאור הכתוב "תעו במדבר בישימון דרך": וגולי ישראל נקראים תועים, כמו שאמר "צאן אובדות היו עמי רעיהם התעו".

17 ולכן מכנה אותם הכתוב ביחזקאל "אובדת" ולא רק "נדחת", שהאובדת היא הכבשה שכבר אין רואים היכן היא ולכן חזרתה קשה ביותר, ואף שהנדחת מורה על המומרים וכדברי רבינו, כל עוד יש להם מוכיח והם יודעים ומכירים בלשון יהודית אינם אבודים.

[חומר עיון החולק על מנהיג הדור]

ומי שחולק על מנהיג הדור¹⁸ הרי הוא כמי שחולק על ה' יתעלה, כמו שנאמר (שמות טז, ח, סנהדרין ק, א) "לא עלינו תלנתיכם כי על ה'", "בהצותם על ה'" (במדבר כו, ט, סנהדרין שם).

[חובת כפיפות הדיינים לחכם שעליהם]

והשופט השלם הוא מי שממונה עליו זולתו, היינו גאון הישיבה, כמו שעשה רבנו משה ליהושע ולשבעים זקנים, בכתוב (במדבר כו, כ) "ונתתה מהודך עליו" ולא כל הודך (בבא בתרא עה, א), ובהם נאמר (במדבר יא, כה) "ויאצל מן הרוח".¹⁹

[חובת הדיין להתפלל על הדור]

עוד צריך דין²⁰ הדור, כפי שצריך הכהן הגדול, להתפלל לה' יתעלה שלא יארע באומה חוטא ולא מזיד ולא שופך דם. והוא צריך לצום ולקיים המצוות בעבור ישראל, להרים קרנם לפני ה' יתעלה ויתרומם, וכמו שאמר דוד (תהלים לה, יג) "ואני בחלותם לבושי שק" וגו', ואמר שמואל הנביא (שמואל א' יב, כג) "גם אנכי חלילה לי מחטא לי" מחדל להתפלל בעדכם".²¹

[חובת האומה להשתתף בצער הדיינים]

וגם האומה צריכה להשתתף עם דייניה בגירושיהם²² ובאסונותיהם, כמו שאמר שאלו (שמואל א' כב, ח) "ואין חולה מכם עלי" וגו'.

18 במקור: רייס אלומאן. לכינוי "מנהיג הדור" בישיבות ארץ ישראל בזמן הגאונים, עיי' ש' כהן, 'קטעים חדשים מן ההספד על ראש ישיבה בארץ ישראל', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 455.

19 רבינו מבאר שהטעם שלא אצל משה על יהושע ועל זקנים כל הודו, הוא לא משום שבהכרח היו לפי הכנתם במדרגה פחותה ממנו, אלא כיון שכן סידר השי"ת שתהיה ההנהגה בידי יחיד, שהוא משה בדורו וגאון הישיבה בזמן הגאונים, וכל הזקנים והשופטים יקבלו את מרותו וסמכותו ויהיו פחותים ממנו. וכן הרחיב בעקידת יצחק (שער פד), שהנהגת האומה היא על ידי יחיד בעל שכל שתחתיו יש רועים רבים בקיאים במלאכתם שאינם שלמים בשכלם כמותו: והם יקבלו עול גדולתו וימשכו אחריו, והוא אומרו "ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל", ירצה מהודך ולא כל הודך, והכוונה שיתן עליו לעיניהם קצת הודו, והוא השררה והמלכות, כדי שישמעו כל עדת בני ישראל ויצאו ויבאו אחריו, כאשר היו יוצאים ובאים אחרי משה, כי על כן אמר "אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו"; אמנם לענין שלמות ההוד, שעליו נאמר "ואשר יוציאם ואשר יביאם" כנזכר, אמר "ולפני אלעזר הכהן יעמוד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". וכן היה נוהג לכל הרועים הבאים אחריו, שישאלו את פי ה' ע"י הכהנים, שעל ידיהן היו המלכים כאלופים המנהיגים את הצאן, והאורים והתומים כאיש השכל הרועה אותם, והרי לבו נכון ובטוח על שלום הצאן אף על פי שלא יהיו הרועים שלמים כמוהו בשני העינים, עכ"ד.

20 במקור: אלמקדם. נושאי משרת ה"מקדמין" במצרים הם הדיינים והרבנים "הממונים" לשמש מנהיגים דתיים ומנהליים בערים שונות, ולא תמיד היו תלמידי חכמים. ראה מ"ע פרידמן, 'הרמב"ם, זוטא והמוקדמים - סיפורם של שלשה חרמות', ציון ע (תשס"ה), עמ' 497 והלאה. והשווה לשון הרמב"ם בספר המצוות (עשין קע): שצוו למנות שופטים ושוטרים, שיכריחו לעשות מצוות התורה, ויחזירו הנוטים בספק האמת אליה על כרחם, ויצוו לעשות הטוב ויזהירו מן הרע, ויעמידו הגדרים על העובר, עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש. ומתנאי מצוה זו שיהיו השופטים [-אלמקדמן] האלו מדרגה למעלה ממדרגה וכו'.

21 השווה לדברי רס"ג בביאור הנסיעות (נספח לפירושו לחומש בראשית, מועתק בפי' ראב"ש מל"א ז, ג), על חובת אליהו להתפלל על הגשמים: ואם לא יתפלל יהיה חוטא, מפני שהוא מזלזל בבקשתם ומונע רחמים מישראל, כמו שאמר שמואל "גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם".

22 שם רומז כאן להכרחו של רבי מצליח לגלות מסוריה למצרים.

[תועליות השתוות הלבבות וטעם הסליחה ביוה"כ]

וכאשר הלבבות משתווים²³, מושגים הרצון מאת ה' והנעימות וההשקט והפרנסה, וכמו שנאמר (תהלים עב, ג) "ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה", והמחילה והסליחה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (תענית כו, ב) לא היו ימים טובים לישראל בחמשה עשר באב וכיום הכפורים וכו'.²⁴ לפי שהמחילה והסליחה באות על ידי קיום המצוות והגדלתם, "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם" וגו' (זכריה ח, יז).²⁵ וכל המרחם על הנבראים ה' מרחם עליו²⁶, וכל המטיב לנבראים ה' מטיב עמו²⁷, וכל המטיב מעשיו ועושה אותם למען ה', ה' מטיב מעלתו ומעשיו, כמו שנאמר (תהלים קכה, ד) "היטיבה ה' למובים [ולישרים בלבבותם]"²⁸ וגו'.

[הגאולה בזכות קיום המצוות לשמון]

וכבר הבטיח ה' לאנשי גלותינו שכאשר ילכו ישראל בדרך קיום המצות לשמו הנכבד, הוא יגלה לעין כל שחלקו עמם, עד שיפרסמם בכך, כמו שנאמר (תהלים ס, ו) "נתתה ליראיך גם להתנוסס מפני קשט סלה"²⁹, ואמר (ישעיה סא, ט) "ונודע בגוים זרעם [וצאצאיהם בתוך העמים כל ראייהם יכירום כי הם זרע בך ה']" וגו'. כן יאמר רחום וג'.



23 היינו שאין אחד מתגאה על זולתו, ועל ידי כך מסתלקות המריבות ושורר השלום.
24 רבינו מפרש שטעם המחילה והסליחה בימים הללו הוא מפני שנשתוו בהם ישראל ובטלו השררות, שלשם כך היו יוצאות כולן בכלי לבן שאולין כדי שלא לבייש את מי שאין לו. ויש לכוון הדברים עם פיוט ר"ש אבן גבירול ליוה"כ (נאמר במוסף אחר סדר העבודה), יום שימת אהבה ורעות / יום עזיבת קנאה ותחרות / יום שתמחל לכל עונותינו, ודוק. וע"ע בפדר"א פמ"ו ובאו"ז הל' יוה"כ סי' רעז, על שיוה"כ הוא יום שיש בו שלום בין ישראל דומיא דמלאכים, ולכן המנהג לבקש מחילה זה מזה בעיוה"כ, אך בדבריהם אין מבוארת שייכות עניין זה לכך שהיום הוא יום מחילה וסליחה שהקב"ה מוחל עונותיהם של ישראל [ולדבריהם זהו עניין אחר, שע"י שמוחלים זה לזה מוחלים להם מן השמים, ועניין זה מבואר בהמשך דברי רבינו].

25 נראה בביאור עומק דברי רבינו, שבזמן שאין שלום ויש קנאה ותחרות, זוכר כל אחד את רעותיו של זולתו, ונמצא שעיסוקם של בני האדם כל היום הוא בחטאים וברעות. אבל כשנעזבים הקנאה והתחרות, אין אדם חושב על רעת חברו, ונמצאו הלבבות פנויים לעסוק בטובות ובמצוות ובהגדלתם. וזהו התנאי למחילה ולסליחה, שהיו עסוקים בטוב ובמצוות ובהגדלת שבחם, ולא יהיו עסוקים ברע ובגיגותיו.

26 ע"פ שבת (קנא, ב): תניא רבן גמליאל ברבי אומר, "ונתן לך רחמים ורחמן והרבך", כל המרחם על הבריות - מרחמין עליו מן השמים וכו'. ועל יסוד מאמר זה מוסיף רבינו עוד שני פרטים.

27 ולכן ישראל מוחלים זה לזה ביום הכפורים ומרחמים עליהם, ועל ידי זה מרחמים עליהם מן השמים ומוחלים להם עונותיהם, והוא טעם שני לכך שהסליחה והמחילה תלויים בשלום שבין ישראל.

28 והישרים בליבותם הם העושים את מעשיהם הטובים לשמה.

29 ופירושו "נס להתנוסס" הוא סימן לשם פרסום, כתרגום רס"ג תהלים שם.

התוצלות

אזרחי ארץ ישראל יעזבו נא את אלהי אבותיהם
הגוים אשר עבדו ויחלצוהו יהוה מכל יד ארצו
למען יראה כי יעשה בם כפי כל אשר צוהו
לעשות ויחלצוהו מכל יד ארצו

פ. ספר ליהודים ולעמים וכו'. ביום קדש הרבות
והנאמן והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש
הרבות והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש הרבות
והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש
הרבות והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש הרבות

הוא יעלה ויחלצוהו מכל יד ארצו
והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש
הרבות והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש הרבות
והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש
הרבות והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש הרבות
והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש
הרבות והנאמן ביום קדש הרבות והנאמן
ביום קדש הרבות והנאמן ביום קדש הרבות

כתי"ק רבי אהרן פיורדא זצ"ל
צילום שיר הפתיחה בראש הספר

רבי אהרן פיורדא זצ"ל

נולד באמצע שנות הת"ק לאביו הגאון רבי רפאל זצ"ל. כיהן כדיין בבית דינו של הגאון רבי משולם זלמן הכהן זצ"ל, בעל "בגדי כהונה" יחד עם הדיינים הגאונים רבי יוסף הלוי פרנקל - גוסדורף, רבי אשר עלזאס, ורבי יעקב ב"ר זעליג מרצבך זכר כולם לברכה.

בתקופתו פעלה בפירודא הישיבה הגדולה והמפורסמת, ומאות רבות של תלמידים נהרו ללמוד בישיבה זו, והיתה זאת תקופת הפריחה הגדולה של פיורדא שבאשכנז בתורה ויראת שמים.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס 939) נמצא ספר דרשות בכתב ידו של רבי אהרן זצ"ל, בדף הראשון נמצא חתימת "אהרן פיורדא" וחתימות בעלים רבות, וביניהם הרב יוסף הכהן שווארץ זצ"ל בעל "וילקט יוסף" מגרוייסוורדיין שכותב שם: זה הפנקס בחד"ת חיבר הרב מו"ה אהרן בה"ר רפאל ז"ל הדיין מק"ק פיורדא".

בתחילת החיבור רשם המחבר שיר פתיחה הפותח בראשי תיבות "אהרן פיורדא", ואחריו שבעים דרשות על התורה והמועדים ועל סוגיות הש"ס, לסיום מסכת, למילה ולנשואין, וכן הספד שכתב על הגאון רבי צבי הירש יאנוב זצ"ל הנקרא "רבי צבי חריף", ראש הישיבה ואב"ד פיורדא שנלב"ע בי"א כסלו תקמ"ו. להלן אנו מדפיסים מתוך חיבור זה דרוש לחג הסוכות.

דרוש לחג הסוכות

במדרש ילקוט קהלת הובא גם בפ' פנחס שם (רמז תשפ"ע"פ קהלת יא ב) תן חלק לשבעה ר' אליעזר אומר תן חלק לשבעה אלו ז' ימי השבת וגם לשמונה אלו ח' ימי מילה, ור' יהושע אומר תן חלק לז' אלו ז' ימי הפסח וגם לשמונה אלו ח' ימי החג ע"כ, והמדרש אומר דרשוני דבמאי פליגי הני תנאי ואמרתי להמציא ההכרח לתרווייהו לשימתייהו למידרש הקרא כדרשתו, ע"פ מאי דאיתא במס' תענית דף ב' ע"ב דתניא מאימתי מזכירין גבורות גשמים ר' אליעזר אומר משעת נטילת לולב וכו' ואמר לו ר' יהושע והלא גשמים בחג אינו אלא סי' קללה, אמר לו ר"א כו' וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינו אלא בזמנו כן מזכירין גבורות גשמים ואינו אלא בזמנו כו', רבי אומר אומר אני משעה שמפסיק לשאלה כך מפסיק להזכרה, רבי יהודה בן בתירא אומר בשני בחג הוא מזכיר, ר' עקיבא אומר בששי בחג הוא מזכיר, ר' יהודה כו' ופריך הגמ' שפיר קאמר ליה ר"א לר"י, ופי' רש"י כי היכי דמזכירין תחיית המתים כל השנה אע"ג דלא מטי זימנייהו כך מזכירין גבורות גשמים כל השנה ובחג נמי כו', ומשני אמר לך ר"י בשלמא ת"ה מזכיר דכולי יומא זימניה הוא, אלא גשמים כל אימת דאיתין זימנייהו הוא והא תנן יצא ניסן וירדו גשמים סי' קללה כו', פי' רש"י וכיון דלאו זימניה הוא אין מזכירין וה"ה בחג ע"כ.

ויש לדקדק לכאורה על קושית הגמ' ב' דקדוקים קלושים הא' דאמאי נטר המקשן עד דהביא כל הבריייתא עם דברי כל התנאים הנאמרים שם ולא פריך מיד בתר דברי ר"י שפיר קאמר ליה ר"א כדרך הש"ס בכמה דוכתין, הב' דתי' לר"י לכאורה שפת יתר הוא דאלו הקשה שפיר קאמר ליה ר"א נמי הוי ידעינן דקושייתו הוא על ר"י דהוא בר פלוגתתיה, ועוד יש להפליא לכאורה בעיקר קושייתו דהלא כבר השיב לו ר"י לר"א והלא גשמים בחג אינו

אלא סי' קללה, וא"כ מאי ראייה מייתי לו מת"ה דשם אע"ג דלא מטי זימנייהו מ"מ אינו סי' קללה משא"כ גבורות גשמים דהוי סי' קללה וגם לא מטי זימנייהו, והגם דרש"י הרגיש בזה בפי' מ"מ אינו מיושב היטב בדבריו, דמ"מ מאי ראייה מייתי מתחיית המתים.

ואמרת ליתרין הכל כחדא מחתא ומקודם אבאר מאי דכתבו התוס' שם ריש ע"א ד"ה א"כ דר"א אמר בברייתא בגמ' כל הקיץ אם בא להזכיר מזכיר כו', ואסי' קללה לא מקפידנן ור"י קפיד ע"כ, וצריך ביאור דבמאי פליג ר"א אר"י עד דלא קפיד גם הוא על סי' קללה כמו ר"י, והלא סימנא מילתא הוא וודאי גם לר"א בשאר דוכתי והלא דבר הוא ליפלוג על ר"י בדברים בעלמא בלא טעם וטענה מוכרחת, אלא אחר העיון מצאתי גם ראיתי לתרין קושית היפה מראה בזה על הא דמייתי בירושלמי במס' ברכות פ' א"ע (פ"ה ה"ב) דקאמר שם הטעם דמזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים דכשם שתחיית המתים הוא חיים לעולם כך הגשמים הם חיים לעולם, ר' חייא בר בא שמעינן ליה מן הדא דכתיב (הושע ו ב) ויחינו מיומים ביום השלישי וכו' והיינו תחיית המתים וכתיב בסוף המקרא ויבוא כגשם לנו וכו' ומקשינן גבורות גשמים לתחיית המתים ע"כ, ותמה בעל יפה מראה הנ"ל על ר' חייא דל"ל היקשא דמייתי הלא די לנו בהאי סברא ראשונה כיון דדומין להדדי גבורות גשמים לתחיית המתים וכו', וע"ש תירוצו בדוחק.

ולע"ד מתורצת חדא בירך חברתה ואומר דה"ט דר"א דאמר דמזכירין גבורות גשמים כל השנה כשם שמזכירין תחיית המתים כו' אף דאינן דומין לגמרי דהגשמים סי' קללה כקושית הנ"ל, מ"מ מהך היקשא דר"ח בירושלמי והוקשה לו גם תמיהת יפה מראה הנ"ל הוכיח לנפשיה דלהכי מקשינן גבורות גשמים לתחיית המתים לומר דמזכירין כל השנה וכשימתינה וק"ל, והיינו נמי הא דכתבו התוס' הנ"ל דר"א סבר דאסי' קללה לא קפדינן היינו משום הך היקשא.

ורק דאכתי צריכנא לבאר תמיהת בעל יפה מראה גם אליביה דר"י, דדוחק הוא לומר דר"ח בירושלמי אמר דבריו כתנאי אליביה דר"א ולא לר"י, ואמרת דלפי מסקנת סוגיתנו בש"ס דידן אתי נמי שפיר לר"י, דמייתי טעמיה דר"ע דאמר בששי בחג הוא מדכתיב בששי ונסכיה בשני ניסוכין הכתוב מדבר א' ניסוך היין וא' ניסוך המים, והדר מייתי הגמ' תניא ר' נתן אומר הסך נסך בב' ניסוכין הכתוב מדבר וכו', ואמרת דלהכי מייתי הגמ' הברייתא דר"נ לפרש אינך תנאי דפליגי על ר"ע דנפקא להו ניסוך המים מקרא דהסך נסך ופשוט הוא, ורק דעל ר"י קשה לכאורה למה אומר משעת הנחת הלולב מזכירין ולא ס"ל כר"ע ללמוד ניסוך המים מששי דכתיב ונסכיה, ובמאי פליג עם ר"ע בשלמא אינך תנאי דפליגי שם בברייתא על ר"ע אית להו סמך מקראי כמבואר שם, ורק על ר"י קשה לכאורה, ובהך דלעיל ובמסקנת הגמ' מתורין גם ר"י די"ל דאזיל לשימתינה דס"ל דתחיית המתים כל יומא זימניה וסבר דלכך מקשינן גבורות גשמים לתחיית המתים לומר דאין מזכירין אלא בזימניה והיינו משעת הנחת הלולב דאזינו סי' קללה דכבר עבר החג, ולא מששי כר"ע ומפקינן ניסוך המים מדר"נ וק"ל.

ומעתה י"ל דה"נ פ' הגמ' דפריך שפיר קאמר ליה ר"א לר"י, והיינו בתר דגמר הברייתא והוקשה לו כנ"ל דבמאי פליג ר"י אר"ע, ונ"ל דס"ל נמי הך היקשא וכו' ולפי סברת המקשן דתחיית המתים נמי אינה אלא בזמנה, יותר נראה ליה לאקושי גבורות גשמים לתחיית המתים כר"א דמזכירין כל השנה ומתורצין היטב כ' דקדוקים הנ"ל על המקשן ואין מן הצורך להאריך וק"ל.

ואכתי צריכנא לבאר לר"א דמקיש כנ"ל גבורות גשמים לתחיית המתים אף דהוא סי' קללה לומר כשם שמזכירין תחיית המתים ואינה אלא בזמנה כו', דהלא באמת תחיית המתים כולי' יומא זימניה הוא כסברת ותירוצ' ר"י ובמאי פליג בזה עם ר"י, ולאחר העיון אמרתי לתרין ע"פ הא דאיתא שם דף ז' ע"א אמר ר' אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים דאלו תחיית המתים לצדיקים ואלו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים, ופליגא דרב יוסף דאמר מתוך שהיא שקולה כתחיית המתים קבעה בתחיית המתים משמע שהיא כתחיית המתים ולא יותר ע"כ, מעתה י"ל דבהא פליגי נמי ר"א ור"י דר"א סבר כר' אבהו דגדול יום הגשמים כו' נמצא דיש לגשמים מעלה א' על תחיית המתים כר' אבהו, ולתחיית המתים יש מעלה דכל יומא זימניה כר"י, ושפיר יש ללמוד מהיקשא דר"ח הנ"ל דמזכירין גבורות גשמים כל השנה אע"פ שאינן אלא בזמנן ור"י סבר כרב יוסף דאין לגשמים מעלה על תחיית המתים נמצא יש ממילא מעלה יותר לתחיית המתים דכל יומא זימניה ולהכי סבר דאין מזכירין אלא בזימניה וכתב' הגמ' וק"ל.

ורק דאכתי צריכנא לבאר ולפרש דברי ר' אבהו דאמר דגדול יום הגשמים דהוא בין לצדיקים ובין לרשעים דמאי מעלה יש בזה דאמו על הצדיקים ימטיר ועל הרשעים לא ימטיר ודילמא אולי יש באפשרות הטבע להמטיר על הצדיקים לחוד כמו תחיית המתים באמת הוי שקול כמו תחיית המתים, וכבר נתחבטו בזה גדולי המפרשים, וראיתי בס' מנורת המאור שנדחק מאד בפירושו ע"ש בסופו בפרקי תחיית המתים.

ולאחר העיון מצאתי די"ל ולפרש לדברי ר' אבהו ע"פ מאי דאיתא בקהלת רבה סי' י"א על פסוק תן חלק לשבעה וז"ל לשבעה אלו ימי השבת וכן מצינו באלוהו במעשה דאחאב דאמר לנערו שוב שבע פעמים ויהי בשביעית זה שבת, וגם לשמונה אלו ימי מילה דכתיב שם וישם ראשו בין ברכיו זה מילה, אמר אליהו לפני הקב"ה אילמלא אין ביד בניך אלא זכות שתי מצות אלו שבת ומילה כדאי הם שתתן להם גשם דברי ר"א ור"י כו' בילקוט הנ"ל ע"כ בשנינו לשון קצת, נמצא י"ל דהיינו נמי דברי ר' אבהו דאמר אילו גשמים בין לצדיקים ובין לרשעים, פי' דאף אם הם רשעים גמורים כדורו של אחאב ואין בידם אלא ב' מצות הנזכרים כדאים הם לגשמים, ואלו גבי תחיית המתים מבואר בסוף מס' כתובות (קא:) מפסוק כי טל אורות טליך דמי שנתעסק בטל של תורה והיינו צדיקים ראויים לטל של תחיה ולא הרשעים, משא"כ רב יוסף ל"ל הך דרשא גבי אליהו וכו"י במדרש רבה הנ"ל.

ועפ"ז מתורץ היטב המדרש שהתחלתי בו ואומר דתרווייהו אזלי לשיטתייהו דר"א דסבר דמזכירין גבורות גשמים כל השנה והיינו מהיקשא כנ"ל וצ"ל בע"כ דס"ל כר' אבהו דגדול יום הגשמים דאף לרשעים והיינו מדרשא דאליהו ומנ"ל הך דרשא וצ"ל בע"כ ולמידרש כן מדכתיב תן חלק לשבעה וגם לשמונה וכמדרש רבה הנ"ל דקאי על השבת ועל המילה, משא"כ ר"י דסבר מהיקשא כנ"ל דאין מזכירין אלא בזימניה וצ"ל דס"ל כרב יוסף דלית מעלה לגשמים על תחיית המתים דגם הגשמים אינן אלא לצדיקים ול"ל דרשא דאליהו ומוכרח הוא לפרש תן חלק לשבעה וכו' על קרבנות המועדים ולא על השבת ומילה, ומוכרחין שפיר תרווייהו לשיטתייהו לדרוש הפסוק כדרשתייהו בילקוט הנ"ל ודוק היטב.

רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל

נולד בראפשוויהר בשנת תצ"ט לאביו רבי יצחק זעקל זצ"ל חתנו של הגאון רבי שמואל זאנוויל ווייל זצ"ל אב"ד ראפשוויהר.

בצעירותו כיהן כרב באלזס העליון ומקום מושבו היה בריבווילה ובריקסהיים, והיה מאחרוני הרבנים באלזס העליון, ותקופת מה מילא תפקיד של רב לכל מחוזי אלזס, ונתכנה בפי כל בשם רבי יעקל דייך.

בשנת תקס"ב נתמנה לרבה הראשי הראשון של "ריין התחתון" (נידערריין) והיה חבר בסנהדרין הגדול שהקים נאפליון בראשות הגאון רבי יוסף דוד זינצהיים בעל 'יד דוד' זצ"ל אשר עזב את שטראסבורג עירו, ועבר לפאריס, ומאז מילא רבי יעקל דייך את מקומו בשטראסבורג, ואחרי פטירת רבי דוד זינצהיים נתמנה לרבה של שטראסבורג עד יום פטירתו.

נשא ונתן בהלכה עם גדולי דורו, ובשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת אבהע"ז סי' יב) פונה אליו: "לחד מן קמייא, ה"ה כבוד אהובי א"נ האלוף הרבני המופלג ומורה גם הוא יורה, החכם השלם וכו'".

נלב"ע בן תשעים ואחת בשטראסבורג ערב שבועות תק"צ ומנוחתו כבוד בבית העלמין שבשטראסבורג קינגסהופן.

כאן אנו מפרסמים חידושים לפרשת בראשית מתוך ספרו בכת"י הכולל מאמרים ודרשות שונות על פרשות השבוע ומועדים.

בשנת תשס"ו הדפסנו מתוך כת"י הנמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א (מס' 8) את ספר תשובותיו וקבענו שמו שו"ת 'אמת ליעקב' מכיון שרבינו מסיים בהרבה מתשובותיו 'וזה' יתן אמת ליעקב, ומענין שבכתב היד שלפנינו רבינו כותב "עיין בספר שו"ת שלי אמת ליעקב" וברוך השם אשר הכין צעדינו לנחת רוח רבינו זצ"ל.

פירוש על התורה לפרשיות בראשית ונח

בפסוק¹ וישם ה' לקין אות. איתא² צרעת פרחת במצחו.

וליישב נראה, דהנה איתא במסכת ערכין (דף מז.)³ על שפיכות דמים נגעים באים, ומכפרים ממיתה עיי"ש בתוס'. ופריך והא קייל"ן עגלה ערופה מכפר, ומשני במזיד ולא אתרו בשוגג ולא אתידע, ואיתא⁴ יסורים שהם בסתר המה יסורים של אהבה, אבל יסורים שהמה בפרהסיא אינם של אהבה.

וזה"ש וישם ה' לקין אות לבלתי הכות אותו, והיינו שהביא עליו יסורים שצרעת פרחת במצחו, דהוא בגלוי ומש"ה מכפר, ודו"ק.

לפרשה הנ"ל

בפסוק⁵ והארץ הייתה תהו ובהו וגו' ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור, וירא אלקים את האור כי טוב. נראה לבאר חיבור הפסוקים אלו מקראי קדש, עפ"י (מה) דאיתא במדרש⁶,

1 בראשית פ"ד פ"טו.

2 בבראשית רבה פכ"ב.

3 וכן בויקרא רבה יד' כ'.

4 בגמ' בברכות דף ה: עיי"ש רש"י ותוס'.

5 בראשית פ"א פ"ב.

6 בראשית רבה פ"ב

והארץ הייתה תהו וכו' אמרו עליונים ותחתונים כל אחד נברא, מפני מה עליונים חיים ותחתונים מתים. והנה לא מצינו תשובה על זה.

והנה י"ל, דקרא דוירא אלקים את האור וגו' ויבדל וגו' הוא תשובה ע"ז. כי ע"ד פשוטא י"ל תמיהתם, דודאי על רשעים אין לתמוה כי חטאתם ורשעתם גורמת להם, רק תמיהתם על הצדיקים כי מקרה אחד לצדיק ולרשע כי יראה חכמים ימותו, רק ע"ז י"ל כי זהו לטובתם כי גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן, רק מה היא, כי לאחר מיתתם (ם) הצדיקים יושבים ונהנים מזיו השכינה ומאורה, משא"כ בעוה"ז.

ואיתא במפרשים⁷ על דברי האגדה שהביא רש"י בחומש⁸, וירא אלקים את האור וכו', ראה שאין העולם כדאי להשתמש בו וגנוז(ו) לצדיקים לעתיד לבוא עכ"ל. ומפרשים דאותו האור היה אור שכינה, לכך אינם כדאים רשעים להשתמש בו, רק לעתיד לבוא יחזיר אותו, כמו שנאמר⁹ לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם והיה ה' לך לאור עולם.

וא"כ הואיל דבעוה"ז א"א להיות אותו האור בעולם להנות בו הצדיקים, מפני הרשעים, ולאחר מיתתן נהנין מאור השכינה, ולכך המה גדולים במיתתן יותר מבחייהם, וא"כ המיתה הוי לטובתם, וראיה דלע"ל יהיה ה' לאור עולם ויקויים¹⁰ בלע המות לנצח וגו'.

א"כ תשובה זו השיב בפסוק הנ"ל על תמיהת הארץ, מפני מה תחתונים מתים ועליונים חיים ולמה יגרעו, ע"ז השיב הפסוק זהו טובה לצדיקים, משום וירא אלקים את האור כי טוב, ואינו כדאי להעולם להשתמש בו וגנוז לצדיקים, ומאותו האור נהנים הצדיקים לאחר מותן כי גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, וא"ש חיבור מקראי קדש הנ"ל, ודו"ק.

עוד לפרשה הנ"ל

במדרש¹¹: שאל ר' שמעון בן יהוצדק את ר"ש, שמעתי שאתה בעל אגדה, מהיכן נברא האורה, א"ל נתעמף הקב"ה כשמלה חדשה וממנו נבראת האורה עכ"ל. ויש לקדק האידך תליא השאלה מאחר שהוא בעל אגדה.

ונראה, דהנה יש דעות במדרש¹² חד אמר ממקום בה"מ נברא, ובשוחר טוב איתא הגירסא מהיכן הביא הקב"ה את האור, ממקום בה"מ. והנה רש"י פירש בפרשה שלפנינו¹³ ויבדל וגו', אף בזה אנחנו צריכין לדבר אגדה, ראה את האור כי טוב ואין העולם כדאי להשתמש בו, עמד וגנו לצדיקים לעתיד לבוא, ואם באתי לפרש כפשוטו כך פירושו וכו'.

ונפ"מ בין שני הפירושים, דלפי דברי האגדה צ"ל דהאור היה בריה חדשה שלא היה עדיין בעולם כלל, דאי הביאו ממקום בה"מ ובמקום בה"מ היה כבר אותו האור נברא, א"כ

7 עיין קהלת יעקב (אלגאזי) לשון תורה מערכת א', ע"פ מדרש רבה פרשת נשא פ"א.

8 בראשית פ"א פ"ד.

9 ישעיה ס'.

10 ישעיהו פכ"ה פ"ח.

11 בראשית רבה פ"ג.

12 שם.

13 שם פ"א פ"ד, וז"ל וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל - אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה, ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים והבדילו לצדיקים לעתיד לבא. ולפי פשוטו כך פרשהו, ראהו כי טוב ואין נאה לו ולחשך שיהיו משתמשין בערבוביא, וקבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה.

שהקב"ה ראה אותו האור שאין ראוי להשתמש בו, לא הוי לכתחילה להביאו להעולם, אבל אם היה בריה חדשה א"ש.

והשתא מיושב המדרש הנ"ל, דבל"ז לא היה רוצה לשאול מהיכן נברא האור, דהוי ידע התירוצי שהקב"ה הביא אותו האור ממקום בה"מ, אבל כיון שאתה בעל אנדה וס"ל פירוש ויבדל שנגזר לצדיקים לעתיד לבוא, כיון שראה שאין העולם כדאי להשתמש בו, וא"כ מוכח שלא היה אור עדיין בעולם רק בריאה חדשה, ולכך שאל שפיר להיכן נברא האורה, ודו"ק.

עוד לפרשה הנ"ל

ברש"י¹⁴: אמר ר' יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה הראשונה וכו', ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים¹⁵, ואם יאמרו לסמים אתם וכו' ברצונו נתנה וברצונו נטלה וכו'.

ומקשים המפרשים¹⁶ מפני מה כפל דבריו, מ"מ פתח בבראשית, ואם זה קושיה אחרת מפני מה שהתחיל בתיבה בראשית ולא בתיבה בראשונה, כמו שמדקדק רש"י בתר הכי, או משום אות ב' שהוא מיותר רק הל"ל ראשית ברא כמו ראשית חכמה, א"כ האידך מיישב את זאת בתירוצו.

ונראה ע"פ דכתבו המפרשים¹⁷ על הא דאמרינן ברצונו נתנה וברצונו נטלה, וכי דרכו של מלך הישר שיתן לאחר מתנה ויחזור ויקח ממנו. ומתצאים שבשביל זה מסיים הקרא לתת להם נחלת גוים בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו וגו', וע"י זה עשו שנתקיים כל העולם, מפני שהקב"ה תנאי התנה¹⁸ עם מעשה בראשית וכו' כדכתיב¹⁹ אם לא בריתי יומם ולילה וגו'.

א"כ, כיון דע"י שישאל שמרו את התורה מתקיים כל העולם, והוי כל העולם שלהם ע"י שמירת תורתם, א"כ בדין שייך להם הכל, אך הואיל דאיתא בסוף פ"ק דקידושין (דף מ:): גדול ת"ת וכו', דשכרו של ת"ת קודם למעשה²⁰, וילפינן מהאי קרא לתת להם נחלת גוים בעבור שישמרו חוקיו ותורותיו, פי' רש"י²¹ היינו לימוד דאיתא ושמרתם זו המשנה, א"כ לפי מאי דאיתא בש"ס בכמה מקומות²², דגוי שעוסק בתורה הרי הוא ככה"ג, א"כ י"ל טענה, אם גם הם לומדים תורה אין הדין נותן [מכאן ואילך נאבד ברעש שנת תקמט'].

עוד לפרשה הנ"ל

בגמ' דסנהדרין (דף כט.) מניין שאין טוענים למסית מנחש הקדמוני, דאמר ר"ש הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען הקב"ה, לפי שלא טען הוא, מאי הוי ליה למימר, דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין דברי רב שומעין, ע"כ.

14 פ"א פ"א.

15 תהלים קיא' ו'.

16 עיין גור אריה.

17 עיין יפה תואר, ונזר הקודש ועוד.

18 כדאיתא בשבת דף פח.

19 ירמיהו פל"ג פכ"ה.

20 עיין בתוס' שם דפרשו דעל ד"ת נדון בתחילה על אף ששואלים אותו קודם 'פלפלת בחכמה' אם 'נשאת ונתת באמונה'.

21 בקדושין שם.

22 ב"ק לח. וסנהדרין נט.

וכתבו תוס' (ד"ה) דברי הרב וכו'. וא"ת א"כ כל מסית יפטור עצמו בטענה זו, וי"ל דדוקא נחש שלא נצטווה שלא להסית ולא נענש אלא לפי שבאת תקלה על ידו, אבל מסית שנצטווה שלא להסית, נמצא כשמשית עובר, עכ"ל.

ומקשים העולם²³ מאי מקשים תוס' א"כ כל מסית יפטור עצמו באותה טענה, דלמא באמת אי טעין הכי טענה מעליותא היא, והא דכתבה התורה דמסית חייב, היינו אי לא טעין הכי בעצמו.

ומתרצים, דא"כ (ד)לא משכחת חיוב גבי מסית אלא בכה"ג, למ"ל להגמרא להוכיח מנחש הקדמוני דאין טוענין למסית, מדין מסית דעלמא בעצמו ה"ל להוכיח, דאל"ה אלא דטוענין למסית, לא משכחת חיוב גבי מסית כלל, אע"כ דאין טוענין, ומשכחת חיוב היכא דלא טעין הכי בעצמו, אע"כ צ"ל אפי' אי טעין הוא דברי הרב וכו' לא מהני, ומקשים תוס' שפיר.

אמנם עדיין קושיית העולם במ"ע. וא"ל דא"כ ממסית עצמו ה"ל להוכיח כנ"ל, ו"א, דאי ממסית עצמו ה"א מש"ה לא טענינן ליה דברי הרב וכו', דלאו טענה מעליותא היא, אבל טענה מעליותא באמת טענינן ליה.

ולכך הוצרך להוכיח, הא דאמר ר"ש הרבה טענות היה לו לנחש לטעון, 'הרבה' דייקא, כמ"ש המהרש"א דטענות אחרות נמי היה לו לטעון, ולפי"ז מוכח דאין טוענים למסית משאר טענות, ומאי הל"ל דברי הרב וכו', וא"כ מוכח דטענה מעליותא היא ואפ"ה לא טענינן ליה, ומוכח שפיר דאין טוענין למסית, ודו"ק.

עוד לפרשה הנ"ל

בגמ' דסנהדרין (דף נח.) על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו²⁴, רבי אליעזר אומר אביו אחות אביו אמו אחות אמו, ר"ע אומר אביו אשת אביו אמו אמו ממש, במאי קמפלגי, ר"א סבר אביו דומיא דאמו ואמו דומיא דאביו לא משכחת לה אלא באחיה, ור"ע מוטב לאוקמיה באשת אביו דאקרי ערות אביו לאפוקי אחות אביו, (ד)שאר אביו אקרי ערות אביו לא אקרי, ת"ש ויקח עמרם את יוכבד דודתו, מאי לאו דודתו מן האם, לא דודתו מן האב, ת"ש וגם אמנה אחותי בת אבי אך לא בת אמי, מכלל דבת אם אסורה, ותסברא אחותו הואי בת אחיו הואי, וכיון דבהכי הוא ל"ש מן האב ל"ש מן האם שריא, אלא התם הכי קא"ל קורבא דאחות אית ליה בהדה מאבא ולא מאמא, ע"כ.

וצריכין להבין, למה לא הקשה המקשן בלא פלוגתא דר"א ור"ע הני תרי קראי אהדדי, דמויקח עמרם משמע אחות אביו בין מן האב ובין מן האם, ומן גם אמנה מוכח דאחותו מן האם אסורה. וצ"ל דיש לחלק בין אחותו ממש לאחות אביו או אמו, כפרש"י דאחותו כ"ש מאחות אמו, משמע דאחותו ממש מסתבר יותר מאחות אביו ומאחות אמו.

וא"כ לא קשה תרי קראי אהדדי, דאיכא למימר הא דכתיב ויקח עמרם היינו אחות אביו, ודכתיב גם אמנה דמוכח מיניה דאחותו מן האם אסורה, היינו אחות ממש.

23 עיין שו"ת חות יאיר סי' קסו.

24 בראשית פ"ב פכ"ד.

(אך) לפ"ז קשה מאי פריך אר"ע מן וגם אמנה, דלמא התם אחותו ממש מש"ה אסורה, אבל אחות אביו שרי, וצ"ע. ודו"ק.

עוד לפרשת בראשית

בגמ' דחולין (דף ס.) דרש ר' חנינא בר פפא, יהי כבוד ה' לעולם וגו' פסוק זה שר העולם אמרו, נשאו דשאים ק"ו בעצמן אם רצונו של הקב"ה לצאת בערבוביא למה נאמר למינהו באילנות. ופרש"י²⁵ שאצל אילנות נאמר ג"כ למינהו בציווין, ולא אצל דשאים, ואצל עשיה לחוד נאמר למינהו, ע"כ.

ומקשים העולם, מנ"ל שנשאו דשאין ק"ו בעצמן דלמא באמת נצטוו, והא דלא כתיב למינהו אצל דשאים דהתורה סמכה אמה דניתן לדרוש הק"ו, וא"כ גם אנן דרשינן ק"ו, אם הקב"ה ציוה באילנות דלאו דרכן לצאת בערבוביא, מכ"ש דשאים. ותרצו דלפ"ז לא לכתוב למינהו בעשייתן גבי דשאים, ונילף ק"ו מאילנות.

ויש להקשות דבעשייתן איצטריך למכתב למינהו, דא"א לילף הק"ו מאילנות אי אמרת דאילנות עשו כפי הציווי, כיון דאין דרכן בערבוביא, אבל דשאים ה"א דעברו ח"ו ולא שינו את דרכם, ועוד קשה דלפ"ז נמי י"ל שלא ה"ל לכתוב למינהו בציווין של אילנות.

וע"כ צ"ל דהקב"ה ציוה להן, דאל"כ למה יצאו דשאים למיניהם נגד דרכם, דלמא אין זה רצונו ית' כלל הלא לצאת בערבוביא כיון דלא ציוה לאילנות, רק מעצמן יצאו למיניהם כדרכן דאין יוצאין בערבוביא, אבל דשאים לא, אע"כ צ"ל כיון דלמדו הדשאים ק"ו מאילנות דהקב"ה ציוה לאילנות למינהו, וא"כ למינהו גבי אילנות למ"ל.

ויש ליישב חדא בירך חברתה, דאי לאו דכתיב בשום ציווי למינהו, ה"א דגם דשאים ציוה הקב"ה למינהו, רק לא כתב להם הציווי משום דסמך דנילף מעשייתן דודאי ציוה להן, ולכך כתיב הציווי באילנות ולא בדשאים להראות דלא ציוה להם, דאי ציוה להם ה"ל למכתב כמ"ש באמת, א"ו לא ציוה להם, ודשאים נשאו ק"ו מעצמם.

והשתא א"ל כקושיית העולם, דלמא באמת ציוה גם לדשאים, והא דלא כתיב משום דסמך אק"ו, (ד)א"כ הדרא קושייה לדוכתא דלא לכתוב גם באילנות, דאז ה"א נצטוו והא דלא נכתב שסמך אמאי דכתיב בעשייתן, וא"ל דה"א דאילנות לא נצטוו רק מעצמן יצאו למיניהם כנ"ל, ז"א, דאי יצאו מעצמן לא נכתוב גבי אילנות בעשייתן, ובלא"ה ידעינן יצאו כדרכן, וא"צ למינהו כיון דלא ציוה להן, ודו"ק.

פרשת נח

ברש"י בחומש²⁶: קץ כל בשר בא לפני. כל מקום שאתה מוצא זנות אנדרלמוסא בא לעולם וכו', כי מלאה הארץ חמס, לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל וכו', עכ"ל.

ולכאורה נראין דברי רבינו שלמה כסותרין אהדדי, וכן הקשה בס' שפתי חכמים עיי"ש.

²⁵ וז"ל שם: באילנות נאמר למינהו, עושה פרי למינו, אבל בזרעים לא נאמר בצוואתם למינו, אבל ביציאתם נאמר מזרע זרע למינהו.

²⁶ בראשית פ"ו פ"ג, ע"פ בר"ר פכ"ו.

ונראה בכוונת רש"י, אי לא עברו על גזל היה להם תירוץ על עריות, משא"כ השתא שעברו גם על הגזל שפיר נחתם גזר דינם על העריות ממנ"פ.

דאיתא בגמ'²⁷ מכל עין הגן אכול תאכל ולא מן הגזל. ויש להקשות לכאורה הלא באדם הראשון לא היה שייך כלל גזל, שהיה שלו כמו שפרש"י בפרשת ויקרא²⁸, אדם כי יקריב מכם, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל היה שלו וכו', עיי"ש. וצ"ל דמש"ה כתיב בקרא ויצו ה' אלקים על האדם לאמר, דהיינו לאמר לדורות הבאים אחריו, שאחריו שייך גזל ויזהרו בניו על כך.

והנה בגמ'²⁹ דרשין ממילת לאמר זו גילוי עריות.

ולפי"ז א"ש פי' רש"י הנ"ל, על עריות לחוד היה להם תירוץ, דיכולים היו לומר דלא נצטוו ע"ז כלל, רק לפי"ז מילת לאמר למ"ל, וצ"ל לדורות (כמו) גבי גזל, וא"כ אין להם תירוץ על גזל. דבל"ז היה להם תירוץ על גזל, דלא נצטוו רק אדה"ר ולא לדורות, אבל השתא נחתם גז"ד ממנ"פ, כיון דעברו על שתיהן על גזל ועל עריות, וממנ"פ קאי מילת לאמר על אחד מהעברות הללו, ודו"ק.

עוד לפרשת נח

ברש"י בחומש³⁰: 'בדורותיו' יש מרבתינו דורשים לשבת, שאילו היה בדור צדיקים היה צדיק יותר, ויש דורשים לגנאי, לפי דורו היה צדיק ואלו היה בדור אברהם לא נחשב לכלום עכ"ל.

ויש לתמוה על אלו שדורשים לגנאי הלא בגנות בהמה לא דיבר הכתוב דכאיתא בגמ'.³¹ ועוד יש לדקדק על שינוי הלשון, דביש דורשים לשבת כתב רש"י אילו היה בדור 'צדיקים' וכו', וביש דורשים לגנאי כתב רש"י אילו היה בדור 'אברהם' וכו', ולמה שינה רש"י ולא כתב ג"כ אלו היה בדור צדיקים וכו', הלא דבר הוא.

ונראה דרש"י שינה בכוונה ליישב הקושיה על האי דדורשים לגנאי.

דהנה אותן שני דעות, י"ל דמחולקים בשני פירושים שכתב רש"י ז"ל בפרשת לך לך³², שאמר הקב"ה לאברהם אבינו התהלתך לפני והיה תמים, כתרנומו פלח קדמאי, הדבק בעבודתי. והיה תמים, אף זה ציווי אחר ציווי, היה שלם בכל נסיונותי וכו', עיי"ש.

א"כ לפי פי' זה שהקב"ה ציוה לו שיהיה שלם, נשמע שמקודם לכן לא היה שלם, ובנה מצינו (ד) כתיב איש צדיק תמים וכו', משמע שכבר היה לו מדה זו של תמים, וא"כ לכאורה מעלתו של נח גדולה משל אברהם, ובאותו הפסוק כתיב את האלקים התהלתך נח, ופי' רש"י באברהם אומר את אשר התהלכתי לפניו, נח היה צריך לתמכו אבל אברהם היה מתחזק והולך מאליו.

27 סנהדרין נו:

28 פ"א פ"ב.

29 סנהדרין שם.

30 בראשית פ"ו פ"ט.

31 בבא בתרא דף קכג. ועיי' פסחים ג.

32 פי"ז פ"א.

א"כ בקרא הנ"ל נמי כתיב התהלך, משמע שהיה מתחזק כנ"ל, ואף שעדיין לא היה לו מדת תמים דהא עתה היה מצוה לו והיה תמים, ונח כבר היה תמים ואפ"ה היה צריך סעד לתומכו, וא"כ הדברים סותרים אהדדי.

וע"כ צריכין למסבר קראי וליישב בזה, דלעולם מעלת אברהם היה יותר ממעלת נח, והא דכתיב בנח שכבר היה תמים, קאמר בדורותיו, דאילו בדור אברהם לא היה נחשב לכלום, ולכך שפיר היה צריך סעד, משא"כ אותן שדורשין לשבח, ס"ל כפי' שני של רש"י שם בפרשת לך לך, והיה תמים קאי על מצות מילה שנצטוו אז, אבל במעלות ומדות כבר היה שלם ותמים, א"כ שפיר מצי למדרש לשבח כראוי ולק"מ קושיה הנ"ל, ודו"ק.



חידושי תורה

הרב ברוך שובקם

בביאור הגמ' בענין זמן ראיית הלבנה (סוד העיבור)

נושא המאמר

אחת מן הסוגיות הקשות שהגאונים והראשונים נבוכו רבות בביאורה היא הסוגיא בר"ה דף כ ע"ב. הגמ' מתייחסת במילים קצרות בעניין היתכנות ראיית הלבנה בסוף החודש ובתחילת החודש. הקושי בגמ' הוא גם להתאים את דברי חז"ל עם המציאות הנראית לעינינו. כדוגמא לקושי בדברי הגמ' יש לציין תחילה את דברי רבינו חננאל שכתב שם: "וזה שאמר ר' זירא כ"ד שעי מיכסי סיהרא דבר זה לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירוש".

איננו מתכוונים במאמרינו זה להקיף את כל פירושי הראשונים, אלא להציג את הפירושים היסודיים המבארים את המאמר בשלימות ולדון בקשיים שיש בפירושיהם. ולאחר מכן לפרש את הגמ' בשלוש דרכים מחודשות המתאימות לחכמת התכונה ולרמב"ם בהלכות קידוש החודש. רוב הרעיונות שמאחורי הפירושים המחודשים כבר נמצאו בראשונים (בעיקר בתשב"ץ), אלא שסידרנו אותם באופן שתתיישב כל סוגיית הגמ' עם חכמת התכונה ע"פ הרמב"ם בהלכות קידוש החודש. המעוניין לעיין בליקוט כל פירושי הראשונים וכליבונם יעיין במאמר שכתב הרב זלמן קורן כנספח לשו"ת תשב"ץ ח"ג מהדורת מכון ירושלים.

סוגיית הגמ'

ומכאן להמשך הסוגיא עליה מתמקד מאמרינו: "אמר רבי זירא אמר רב נחמן: עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא. לדידן - שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו - שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא. למאי נפקא מינה? אמר רב אשי: לאכחושי סהדי." היינו שהלבנה מתכסה עשרים וארבע שעות, בשבילינו שש שעות מהישנה ושמונה עשרה שעות מהחדשה ובשבילם שש שעות מהחדשה ושמונה עשרה שעות מהישנה. והנפק"מ ממימרא זאת להכחיש עדים.

פירוש רש"י

"סמוך לחידושה מלפניו ומאחריו היא מתכסה מן העין מתוך קוטנה, שש שעות לפני חדושה ושש שעות לאחר חדושה נעלמת מכל אדם, קודם לכן ולאחר מכאן שטים עשרה שעות שהיא במזרח נראית לבני

נקדים להביא את תחילת הסוגיא, אף שבמאמרינו לא נתמקד לפרש חלק זה: "אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה. אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור: נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? - אמר ליה: לא. - אמר ליה: מדהא לא ידע מר - איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר. כי סליק רבי זירא שלח להו: צריך שיהא לילה ויום מן החדש, וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי; מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות - בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות - בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה. למאי נפקא מינה? - אמר רב אשי: לאכחושי סהדי."

למערב, אלא לכל מקום מזרח שלו ומערב שלו וההבדל הוא רק שבמערב החמה והלבנה זורחים ושוקעים באיחור מסוים לעומת המזרח.

בנוסף לכך ארץ ישראל ובבל אינם כל כך רחוקים שיהיה הבדל כה גדול בהיתכנות ראיית הלבנה, שבמקום אחד יצטרכו פי שלוש של שעות על פני מקום אחר.

ג. על פי הידוע מכל התוכנים ומכל אלו שניסו לראות את הלבנה בתחילת החודש, אין שום אפשרות לראות את הלבנה שש שעות לאחר המולד ואף לא בזמן קרוב לזה.¹ להלן נאריך עוד בעניין זה.

פירוש הרז"ה

הרז"ה האריך מאוד בפירוש הסוגיא. תוכן דבריו כדלהלן:

א. אין שום אפשרות בעולם שתראה הלבנה אלא לאחר שעברו 24 שעות מהמולד.

ב. השבת נכנסת בעולם 6 שעות לפני שהיא נכנסת ארץ ישראל ומסתיימת 18 שעות לאחריה. והיינו שקו התאריך הקובע בהלכה הוא 90 מעלות מזרחה לארץ ישראל.

ג. קביעת השנה שלנו מבוססת על כך, שאם המולד לפני חצות היום בירושלים, הלבנה תיראה לאחר 24 שעות מהמולד במקום הנמצאת 18 שעות מערבה לארץ ישראל בשעת שקיעת החמה ולכן ניתן לקבוע ר"ח בו ביום. משא"כ אם המולד לאחר חצות, הלבנה לא תיראה בו ביום בשום מקום בעולם, וכלשונו: "נולד אחר חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה ביום שבת בשום מקום בעולם".

ד. בנוסף למגבלה שצריך שיעברו 24 שעות מהמולד, אין אפשרות לראות את הלבנה החדשה אלא בשקיעת החמה ואת הלבנה הישנה בהנף החמה. אם 24 שעות

מזרח ולא לבני מערב מתוך קוטנה, וכשהיא במערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח, והיא לעולם לפני חדושה בקרן מזרחית דרומית ולאחר חדושה בקרן מערבית דרומית, כך ראיתי ביסודו של רבי סעדיה זכורנו לברכה, הילכך כשהישנה מתכסה במזרח - אין החדשה נראית לבני מזרח עד עשרים וארבע שעות, וכשמתכסה מבני מערב - אין החדשה נראית להן עד עשרים וארבע שעות. לדידן - לבלב, דקיימין במזרח. מכסיא שית מעתיקא - ולא יותר, מה טעם - מפני שהלבנה הישנה שלפני חדושה בקרן דרומית מזרחית, ורואין אותה בני בבל הסמוכים למזרח ונעלמת מהן מכאן ואילך מתוך קוטנה, ולסוף שש שעות של חדושה היא עומדת בקרן דרומית מערבית, ורואין אותה בני ארץ ישראל הסמוכין למערב ולא בני בבל, וכן כל שתים עשרה שעות שאחר שש שעות הראשונות, הרי שמתכסה החדשה מבני בבל שמונה עשרה שעות, ולאחר שמונה עשרה שעות כבר גדולה היא, ונראית בכל מקום. לדידהו שית מחדתא - כמו שפירשתי, שלבסוף שש נראית לבני מערב. ותמניסר מעתיקא - כמו שפירשתי, שהישנה בסוף תכליתה לעולם במזרח, וכל שמונה עשרה שעות של ישנה מתוך קוטנה לא נראית במערב, אבל קודם לכן - גדולה היתה, ונראית למרחוק. לאכחושי סהדי - אם יאמרו: ראינו הישנה והחדשה בתוך עשרים וארבע שעות - שקר העידו."

הקשים בפירוש רש"י הם שלושה:

א. קושיית התוספות שם שהלבנה בסוף החודש נראית בסוף הלילה בלבד ובתחילת החודש נראית בתחילת הלילה בלבד, כך שאין הלבנה מתכסית כ"ד שעות, אלא לפחות ל"ו שעות.

ב. כפי הידוע שהארץ כדורי אין מדינה שקרובה יותר למזרח ומדינה הקרובה יותר

¹ לשיאים עולמיים לראייה מוקדמת של הלבנה לאחר המולד עיין: <https://www.astronomycenter.net/record.html?l=en>

מתרחש ליקוי חמה. הנטייה המקסימלית של הלבנה לצפון או לדרום היא 5 מעלות.

ג. לפני המולד הלבנה מתקרבת לשמש בקצב של כ-12 מעלות ליום, מעלה בשתי שעות. ולאחר המולד הלבנה מתרחקת בקצב דומה של כ-12 מעלות ליום. ובכך משלימה הלבנה בשלושים יום סיבוב שלם של 360 מעלות.

ד. הקושי לראות את הלבנה בתחילת החודש ובסופה נובע משני גורמים. 1. ככל שהלבנה קרובה לשמש, חרמש הירח דק יותר וממילא קשה יותר לזהות. 2. כדי לראות את הלבנה יש צורך שהשמש ישקע מספיק, כדי שלא יהיה אור יום חזק והלבנה לא תתקרב יותר מדי לאופק. וזאת משום שכוכבים או חרמש ירח דק אינם נראים באור יום ולא סמוך לאופק, כשם שהשמש נראית חלשה יותר סמוך לאופק ואף ניתן להסתכל עליה בעין. ולסיכום מרחק הלבנה מהשמש באופן כללי משפיע ומרחק הלבנה מהשמש ביחס למעלות האופק משפיע.

אם הלבנה נמצאת בדיוק מעל שמש ביחס לאופק והיינו שקו דמיוני מהלבנה לשמש פוגע בזווית ישרה עם האופק, הלבנה תיראה אף במרחק קטן יותר. ואם הקו הדמיוני מהלבנה לשמש פוגע באופק באלכסון, יהיה צורך שהמרחק יהיה גדול יותר.

ה. לפי הרמב"ם המרחק הקטן ביותר שהלבנה יכולה להיראות היא מרחק של 9 מעלות (עיי' שם פרק יז הלכה ג), דהיינו 18 שעות לאחר המולד. האפשרות שהלבנה תיראה במרחק של 9 מעלות היא כאשר הקו הדמיוני שבין הלבנה והשמש פוגע באופק ארץ ישראל בזווית של 90 מעלות.

ו. הרמב"ם מאריך שם לחשב מתי תיראה הלבנה באופק ארץ ישראל ומחלק בין ימות השנה ובין אם יש ללבנה רוחב צפוני או דרומי. אבל, בכל חודש יש מקום אחד בעולם שהלבנה החדשה נראית 18 שעות לאחר המולד ומקום אחר בעולם שהלבנה

שלאחר המולד הסתיימו לפני שקיעת החמה באותו מקום, יש להמתין עוד עד שקיעת החמה. אם 24 שעות שלפני המולד התחילו לפני הנץ החמה ראיית הלבנה הישנה תקדים עוד, עד הנץ החמה הקודם.

ה. ומכאן לפירושו בסוגיא - המילה 'לדידן' הכוונה לקצה המזרח שהשמש זורחת בו שש שעות לפני ארץ ישראל. והמילה 'לדידהו' מתייחסת לארץ ישראל. אם בארץ ישראל תיראה הלבנה החדשה בשקיעת החמה, 24 שעות לאחר המולד, היא תיראה בקצה המזרח באיחור נוסף של 18 שעות. אם תיראה הלבנה הישנה בארץ ישראל בנץ החמה, 24 שעות לפני המולד, היא תיראה בקצה המזרח מוקדם יותר בשש שעות. אם בקצה המזרח תיראה הלבנה החדשה בשקיעת החמה, 24 שעות לאחר המולד, היא תיראה בארץ ישראל באיחור נוסף של 6 שעות. אם תיראה הלבנה הישנה בקצה המזרח בנץ החמה, 24 שעות לפני המולד, היא תיראה בקצה המזרח מוקדם יותר ב-18 שעות.

יסודות בהתרחשות המולד

ראיית הלבנה

לפני שנדון בקשיים שיש בפירוש הרז"ה, נקדים בקצרה את יסודות אפשרות ראיית הלבנה על פי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש.

א. בשעת המולד הלבנה נמצאת בין השמש ובין הארץ ולכן אין החלק המואר של הלבנה נראית לנו. לפני המולד הלבנה נמצא מערבה לשמש, היא זורחת לפניה ושוקעת לפניה. לאחר המולד הלבנה נמצאת מזרחה לשמש, זורחת לאחריה ושוקעת לאחריה.

ב. למען הדיוק, גם בשעת המולד, הלבנה לא נמצאת בין השמש והארץ במדויק, אלא נוטה קצת צפונה או דרומה, אם הלבנה נמצאת ממש בדיוק בין השמש לארץ,

הלבנה יכולה להיראות במקום מסוים בכדור הארץ.

הברעת החזון איש בפירוש הרו"ה

החזון איש בקונטרס ח"י שעות אות טז כותב: "ואדרבה כשאנו עומדים על הפירושים לא מצינו פירוש שלא נשאר לנו בקושיא זולת פי' הרו"ה... ופרש"י הוא ג"כ על יסוד שאפשר לראות אחר שש שעות שאינו לפי התוכנים כמו שכתב הרמב"ם והראב"ח ובתשב"ץ, וגם תו' נתקשו בפרש"י וגם פי' תו' השאירו בקושיא, הרמב"ם הניח הסוגיא בקושיא כמש"כ התשב"ץ, וכן פי' הראב"ד אינו לפי התוכנים". תוכן דבריו שפירוש רש"י אינו מתיישב עם התוכנים ועם הרמב"ם אלא פירוש הרו"ה, ולפי דבריו יש לראות בפירוש הרו"ה (אשר הר"ן והריטב"א הזכירוהו) כפירוש הנכון ביותר בגמ', מאחר שהוא מפרש את רגע המולד לארץ ישראל (ולא לקצה המזרח כפי' ראב"ח) ומתיישב עם התוכנים.

מהר"ל מפראג - לא ראינו אינו ראייה

מאיך, המהר"ל מפראג בספר באר הגולה באר השישי פ"ז כותב: "והנה גבורי מלחמה, היודעים בחכמת התכונה, הקולעים אל השערה ולא יחטיאו, זורקים אל המאמר הזה באבני קלע, אומרים דבר זה יכחיש חכמת התכונה. כי מה שאמר שאפשר שתראה הלבנה אחר שש שעות לחדושה ליושבי מערב, (ו)דבר זה אינו, כי התבאר בחכמת התכונה שאין הירח נראה אחר מולדו עד אחר יום שלם, או פחות מעט, או יותר מעט. ונמצא כי הירח מתכסה ב' ימים; יום לפני חדושו, ויום לאחר חדושו פחות מעט. וכן כתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות קדוש החודש (ה"ג), יום שלם צריך קודם שתראה הלבנה בתחלת החודש, עד כאן. וממילא גם כן יום שלם אין הישנה נראית, כי משפט

הישנה נראית 18 לפני המולד. דהיינו אם הקו הדמיוני שבין הלבנה והשמש פוגע באופק ארץ ישראל בזווית של 45 מעלות, הלבנה תיראה בהזדמנות הראשונה במקום הנמצא 45 מעלות דרומית לארץ ישראל ששם הקו יפגע באופק בזווית ישרה.

ביאור פרקי דרבי אליעזר

על פי האמור נבאר את דברי התנא בפרקי דרבי אליעזר (היגר) פרק ו: "אין הלבנה חסרה מן הרקיע אלא כהריפת עין, אפילו יש בה כמלוא החוט סובבת במזרח ובמערב, אין כח בעין לראות הלבנה עד שמנה שעות גדולים, שהם שני שעות בכל שעה ושעה".

כוונת הדברים נראה שאין מאור הלבנה הופך להיות אפס מוחלט, אלא כהרף עין ברגע המולד. משום שמיד לאחר המולד הלבנה מתרחקת מהשמש ואורה כבר פונה אלינו מעט. יתר על כן, בדרך כלל אף ברגע המולד ממש יש קצת מאור הלבנה (כמלוא החוט) הפונה אלינו, משום שהלבנה נוטה לצפון או לדרום וכפי שכתבנו לעיל אות ב. כאשר הלבנה נוטה לצפון השמש יש חוט דק של אור אשר כמה שעות לפני המולד החוט המואר פונה לצד מזרח-דרום, בהמשך מסתובב החוט לצד דרום עד שברגע המולד הוא לצד דרום ממש וממשיך להסתובב לכיוון מערב, כמה שעות לאחר המולד החוט פונה לכיוון דרום-מערב. כאשר הלבנה נוטה לדרום השמש יש חוט דק של אור אשר כמה שעות לפני המולד החוט המואר פונה לצד צפון-מזרח, בהמשך מסתובב החוט לצד צפון עד שברגע המולד הוא לצד צפון ממש וממשיך להסתובב לכיוון מערב, כמה שעות לאחר המולד החוט פונה לכיוון מערב-צפון. וזו כוונת התנא שיש כמלוא החוט הסובבת ממזרח למערב. אולם, חוט דק זה הינו תיאורטי בלבד² ואין כח בעין לראות את הלבנה אלא 16 שעות לאחר המולד שאז

2 ישנה תמונה מחרמש דק שנראה באמצעות מצלמת CCD וטלסקופ בשעת המולד ממש. עיין במקור שצויין בהערה 1.

המרחק הוא 3 מעלות בלבד, אין השמש מספיקה לשקוע אלא מעט ואור היום חזק והלבנה קרובה מאוד לאופק. (אך המהר"ל שם מיישב שבזמנם היה האור יותר זך וראיתם היתה יותר חזקה עיי"ש).

עוד יש להקשות שהרי מרחק של 5 מעלות קיים הרבה פעמים אף בשעת המולד, אם יש ללבנה רוחב צפוני או דרומי. ואם ניתן לראות את הלבנה במרחק של 3 מעלות מהשמש, אם כן כיצד ניתן לקרוא בשם 'מולד', כאשר אף בשעת המולד ניתן לראות את הלבנה (באזור הקוטב הצפוני של כדור הארץ כאשר הרוחב צפוני, או בדרום כאשר הרוחב דרומי).

לפי המהר"ל

פי' הרז"ה קשה יותר מפי' רש"י

אך מדברי המהר"ל עולה שפירוש הרז"ה מוקשה יותר מאשר פירוש רש"י. שהרי לפי הרז"ה לא ניתן לראות את הלבנה בשום מקום בעולם עד 24 שעות מהמולד, בעוד שלפי הרמב"ם ניתן לראות בכל חודש במקום מסוים בעולם 18 שעות לאחר המולד. כמו כן, לפי הרז"ה עדים המעידים שראו את הלבנה בפחות מכ"ד שעות לאחר המולד עדי שקר הם, בעוד שלפי הרמב"ם ופרקי דר"א ייתכן לראות. וכפי שכותב המהר"ל אם רואים בפועל בזמן שלפי חז"ל אי אפשר לראות הרי זו פירכא גמורה, משא"כ להיפך, כאשר לא רואים מה שאמורים לראות.

אף ששיעור של כ"ד שעות הוא שיעור ממוצע וכפי שכתב הרמב"ם בפ"א ה"ג (וזה אכן מתיישב עם שיטתו בפרק יז ה"ג שגבולות ראיית הלבנה הן ממרחק של 9 מעלות ועד מרחק של 15 מעלות³, והממוצע שבין גבולות אלו הוא 12 מעלות שהלבנה מתרחקת ב-24 שעות), מכל מקום, שיעורו של הרז"ה מתייחסת לנקודה הראשונה

אחד לחדשה עם ישנה. ומפני זה רבים אשר התחכמו בחכמה זאת, האריכו דברים על המאמרים אלו להשוותם ולאחדם עם חכמת התכונה, ועם מה שמעיד עליו החוש, שאין הלבנה נראית ו' שעות אחר חדושה, וטרחו טורח רב מאוד מאוד. ואין להשיב על דברים שלהם אם האמת אתם אם לא, אך דבר זה ברור, כי לא זה הוא הדרך, כי דברי תורה בלבד, ודברי חכמתם בלבד. ובודאי אם היו חכמים ז"ל מאחרים הזמן, לומר שהירח נראה אחר ב' ימים לחדוש הירח, וחכמי התכונה, אשר חכמתם נבנה על חוש הראות, היו אומרים שהירח נראה בפחות, היה זה קושיא עצומה. אבל כאשר חכמים קרבו והם רחקו, על זה נאמר (ר' זכחים קג ב) לא שמעתי ולא ראיתי אינו ראייה".

עוד כתב: "ומפני שאין מכחישים שום עדים אלא בדבר שאי אפשר בשום צד שלא ישקרו, אין כאן הכחשה. ובפרט בעניין קדוש החדוש על פי עדים, שכבר ידעו בית דין המולד והזמן אשר אפשר שתראה הירח, ואין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים, ואין מאיימין עליהם שלא לקדש. לכך אמרו (ר"ה כ ב) שאם אמרו העדים שנראה להם הירח קודם ו' שעות אחר המולד, בודאי הם משקרים. אבל אחר ו' [שעות], כיון שאפשר בשום צד שיהיה נראה, אין מכחישים העדים. ואילו אמרו חכמים שאין הירח נראה, והיו אומרים חכמי תכונה שהירח נראה, אז היה קושיא על דברי חכמים. אבל עתה אין קושיא כלל, כי דעת חכמים שאפשר ויכול להיות בשום צד שיהיה נראה הירח אחר ו' שעות".

קושיות על המהר"ל

דברי המהר"ל ליישב פירוש רש"י עם התוכנים קשה מאוד ונראה זר מאוד, שהרי אף לאחר 18 שעות האפשרות לראות את הלבנה היא בקושי רב, כל שכן לאחר שש שעות שעובי חרמש הירח הוא 9/1 ביחס לעובי לאחר 18 שעות. ובנוסף לכך אם

3 ומה שכתב הרמב"ם שם ה"ד שאפשר שהלבנה לא תיראה אלא במרחק של 24 מעלות, הוא רק במקרה נדיר שיש ללבנה רוחב דרומי מקסימאלי (5 מעלות) ובתקופת תשרי.

בבל, הרי לא מדובר במשפט שמלך בבל אומר, אלא של חכמי התלמוד.

2. קושיית הראב"ד שהרז"ה מחלק את המימרא לארבעה מקרים שונים: 1. שית מעתיקא - כאשר המולד בנץ החמה באר"י. 2. תמני סרי מחדתא - כאשר המולד בשקיעת החמה באר"י. 3. שית מחדתא - כאשר המולד בחצות היום באר"י. 4. תמני סרי מעתיקא - כאשר המולד בחצות הלילה באר"י.

3. הרז"ה לא מסביר את דברי הגמ' ונפק"מ לאכחושי סהדי. על פי הנראה החידוש היחידי שיש מפירוש זה הוא שיש הבדלי שעות ממקום למקום וכן קביעת קו התאריך ואף חידוש זה נשמע כבר מהמימרא הקודמת שמחשבין את תולדתו שאף עליה נאמר שנפק"מ לאכחושי סהדי.

אין להכחיש עדים

המעידים על אופן אחר

ולענ"ד נראה להציע שלושה פירושים אשר מתיישבים עם דעת הרמב"ם וההלכה הפסוקה בהלכות קידוש החודש. תחילה אקדים שלא ייתכן שהגמ' באה ללמד אותנו כיצד להכחיש את העדים, אם העידו על משהו שונה מהאמור בגמ', אלא להיפך כיצד לא להכחיש את העדים. והכוונה במילים 'לאכחושי סהדי' היא בעניין הכחשת העדים.⁴ ההוכחה לפירוש זה היא שלא ייתכן שכל חישובי הרמב"ם בהלכות קידוש החודש שמטרתם היא כדי לדעת אם יש ממש בעדות תשמיעינו הגמ' במשפט אחד ולא שייך בעולם שכלל אחד יכול עשרות ומאות חישובים וחילוקים שונים בין

בעולם שניתן לראות את הירח, שאם ניתן לראות את הירח במקום אחד ביום מסוים, ניתן לקבוע ר"ח בו ביום, והנקודה הראשונה היא במרחק של 9 מעלות בכל חודש.⁵ כמו כן, הרז"ה מפרש את הגמ' נפק"מ לאכחושי סהדי, שאם עדים העידו שראו את הלבנה תוך 24 שעות מהמולד, עדי שקר הם, וקביעה כזאת לא ניתנה להיאמר אלא בהתייחס לשיעור הקטן ביותר ולא לממוצע. וכן יש לתמוה על הריטב"א שכתב להלן בדף כה ע"א שהכלל שכ"ד שעות מכסי סיהרא נאמר על רוב, שכיחד ניתן להכחיש עדים על סמך כלל שלא נאמר אלא על הרוב.

קושיות על פי' הרז"ה

עד כאן התייחסנו לעניין פירוש הרז"ה לדין נולד קודם חצות ולקביעת קו התאריך על פיו. וכן מובא בשם הגה"ק ר' שלמה מזויעל בהסכמה לספר קו התאריך הישראלי שפירוש הרז"ה אינו מתיישב עם דעת הרמב"ם בהלכות קידוש החודש ושלפי דעת הרמב"ם קו התאריך חייב להיות 12 מזרחה לארץ ישראל. מכאן נתייחס לדוחקים בפירוש הרז"ה על קטע הגמ' לדין שית וכו'.

1. דוחק גדול לפרש את המילה לדין שהכוונה היא לקצה המזרח הרחוק מאוד מבבל. הרז"ה מבאר שבימי שבור מלכא שלטה מלכות בבל על כל המזרח עד סין.⁶ אבל, הלשון 'לדין' אמור להתייחס לאמוראים ותלמידיהם ולא לחבל ארץ שלא היה לו שום קשר עם חכמי התלמוד והקשר היחידי היה שהוא נמצא תחת האימפריא של

4 גם בתשב"ץ ח"ג ס' רטו נראה שסבר שאף אם הפרש השעות הממוצע לראות את הלבנה הוא 24 שעות, מכל מקום, לאחר 20 שעות היא נראית בנקודה אחת בעולם.

5 הרז"ה לא מזכיר סין (אלא הכוזרי מזכיר צין). יש קושי נוסף להסתמך על דברי הרז"ה שבימי שבור מלכא מלכות בבל שלטה עד קצה המזרח, משום שהמפה ששימשה את הרז"ה שונה לגמרי מהידוע לנו. הרז"ה כותב שמשעון בבל לשעון ירושלים יש הפרש של שעותיים, בעוד שלפי הידוע לנו יש מעט יותר מחצי שעה.

6 דוגמא לכך שהגמ' כותבת נפקא מינה לעניין פלוני והכוונה שעניין פלוני לא קיים, בגמ' פסחים דף קז ע"א "אנא תנינא לה לא גידול בר מנשיא, ולא גידול בר מניומי, אלא גידול סתמא. למאי נפקא מינה? - למימרא ידיה אדידיה" והכוונה שאין למימרי ידיה אדידיה. ועיין עוד בגמ' כתובות דף נד ע"ב "תנאי כתובה ככתובה דמי, נפקא מינה למוכרת ולמוחלת" ובפירוש התוספות וחידושי הרמב"ן שם.

ומאידך, הלבנה החדשה לא תיראה בבבל באותו יום שהיא נראית בארץ ישראל, אלא ביום לאחריו.

והנה בכל יום הלבנה מתכסה 12 שעות (או ליתר דיוק 12 שעות ו-24 דקות⁷) מעת שהיא שוקעת במערב עד שהיא זורחת במזרח ואף באמצע החודש, ולכן הגמ' מתייחסת למספר השעות שהלבנה מתכסה בתקופת המולד מעבר לאמצע החודש. כותבת הגמ' שהלבנה מתכסה כל יום 24 שעות גדולות שהן 48 שעות רגילות, בנוסף ל-12 שעות שאותן לא סופרים. ואף אם המולד בחצות הלילה של יום ב' והלבנה נראתה בשחרית יום א' במזרח - 18 שעות לפני המולד, אין הלבנה יכולה להיראות בשקיעת החמה של יום ב' במערב, 18 שעות לאחר המולד. וזאת משום שבתקופות השנה בהן הלבנה נראית 18 שעות לפני המולד - במרחק של 9 מעלות, אין היא יכולה להיראות 18 שעות לאחר המולד באותו אופן (אלא במקרים נדירים מאוד⁸), וכפי שנסביר בהמשך. כך שהלבנה החדשה תיראה רק בשקיעת החמה של יום ג' ובסך הכל נתכסה 60 שעות, משחרית יום א' ועד ערבית של יום ג'. כאשר השעות הבאות בחשבון הן 48 שעות שהן 24 גדולות וזו כוונת הגמ' 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא' (בדרך זו שהשעות גדולות וכפולות מפרש גם התשב"ץ בח"א סי' קה ובח"ג סי' רטו. החידוש שלא להביא בחשבון 12 שעות שהלבנה מתכסה בכל לילה נמצא במאמר הכסה שבספר מסכת ספרים).

ועתה נוקטת הגמ' דוגמא שיכול להיות הבדל משמעותי בין בבל לארץ ישראל, אם המולד היה לפני חצות ליל ג' בארץ ישראל ולאחר חצות ליל ג' בבבל, שהרי בבבל

עונות השנה ורוחב הירח, ומי שנוטה מכלל זה עדותו מוכחשת.

לענ"ד הגמ' מבקשת להבהיר שיש הבדלים משמעותיים בין האופקים השונים ולכן אי אפשר להכחיש עדים על בסיס הידוע בחישובים לאופק זה, או בתצפיות על הלבנה באופק זה, אם העד ראה את הלבנה באופק אחר. הגמ' נוקטת בדוקא בדוגמאות להבדלים קיצוניים, זאת כדי להמחיש עניין זה ששינוי האופק משפיע על הראייה. ואף שהעדים אינם מגיעים ממקום כל כך מרוחק, מכל מקום לפעמים יש מקרים גבוליים ששינוי קל באופק ישפיע על אפשרות הראייה. גם נפק"מ לימות המשיח שאפשר להגיע ביום אחד מקצה העולם. יש נפק"מ נוספת בידיעה זו שחכמי בבל אינם יכולים לדעת את אפשרויות הראייה בארץ ישראל על בסיס חישובים או תצפיות המתאימים לאופק בבל, וכן לא יחשדו את העדים שהעידו בבית דין בארץ ישראל כעדי שקר על בסיס מה שראו או חישבו בבבל.

לאור האמור נראה ליישב את הגמ' בשלוש דרכים, אשר בכל דרך יש דוחק מסוים, אולם ההכרח לא יגונה, מאחר והפירוש הקרוב ביותר לפשט, ה"ה פירוש רש"י תמוה ביותר.

הדרך הראשונה - שעות גדולות

מימרא זו היא בדרכו של פרקי דר"א שהובאה לעיל שהשעות הן שעות גדולות שכל שעה היא בת שתי שעות והיינו שמחלקים את היממה לשנים עשר חלקים וכל חלק נקרא שעה. על פי זה נראה לפרש שהגמ' רוצה להדגיש מקרה אשר הלבנה הישנה לא תיראה בארץ ישראל ביום אשר היא נראית בבבל, אלא ביום שלפניו.

7 הלבנה מתקדמת כל יום במסלול גלגל המזלות 12 מעלות ביחס לשמש, בכיוון הנגדי של הסיבוב היומי, 6 מעלות בחצי יום. ולכן כדי להשלים חצי סיבוב, הסיבוב היומי צריך להתקדם עוד שש מעלות, כל מעלה ארבע דקות.

8 בתקופת תמוז כאשר יש ללבנה רוחב צפוני מקסימאלי והמולד בסביבות חצות הלילה, שייך שיהיה מראיית הישנה עד לראיית החדשה 36 שעות זמניות שהן קרוב ל-39 שעות שוות (ומאחר ובתקופת תמוז היום ארוך). אבל, זה נדיר.

הדרך השניה - לדידהו במקום מרוחק למערב

הדרך השניה שעשרים וארבע שעות יכולה הלבנה להתכסות, לא מחמת קוטנה אלא מחמת שהיא צריכה שעה מסוימת ביום כדי להיראות - נץ החמה לישנה ושקיעת החמה לחדשה. והיינו בדרך משל אפשרות ראיית הלבנה החדשה היא עשרים דקות בדיוק לאחר שקיעת החמה ואם הלבנה לא הגיעה לגודל הרצוי באותו זמן, אלא רגע לאחר מכן, היא לא תיראה אלא למחרת, לאחר 24 שעות. וזו כוונת הגמ' 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא' (בדרך זו מפרש גם בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רטז). בדרך נוספת, כפי שכתבנו לעיל הלבנה מתכסה 60 שעות, 36 שעות מחמת דקות חרמש הירח ו-24 שעות נוספות מחמת שהיא צריכה שעה מסוימת ביום כדי להיראות - נץ החמה לישנה ושקיעת החמה לחדשה. ועתה הגמ' נותנת דוגמא אשר תמחיש את השינוי הגדול שיכול להיות בין שני אופקים מחמת ההבדל בשעון. אם המולד הוא בתחילת יום ג', הלבנה הישנה הייתה יכולה להיראות 18 שעות לפני המולד בחצות יום ב' ולא הייתה מניעה מצד גודלה, ואף על פי כן היא מתכסית 6 שעות נוספות ולא תיראה אלא לפני הנץ החמה של יום ב'. והלבנה הישנה הייתה יכולה להיראות בחצות ליל ד' לאחר 18 שעות מהמולד ואף על פי כן היא מתכסה 18 שעות נוספות ולא תיראה עד סוף יום ד' לאחר שקיעת החמה. בארץ ישראל ששעות שחרית וערבית מתאחרות מחמת שהיא יותר במערב השעות האמורות יהיו שונות (5.5 שעות לישנה, 18.5 לחדשה). במקום הנמצאת הכי מערבית ביחס לבלל והיינו 180 מעלות מערבה לבלל, עם הפרש בשעון של 12 שעות⁹, השינוי הוא באופן הקיצוני ביותר. ומאחר והמולד באותו מקום מערבי הוא בתחילת ליל ג', הלבנה הישנה הייתה

שהיא מזרחה לארץ ישראל חצות מקדים לחצות ארץ ישראל ביותר מחצי שעה. בכבל יש יותר מ-18 שעות משחרית יום ב' עד המולד ולכן נראתה הלבנה בשחרית יום ב' ונתכסה 6 שעות גדולות שהן 12 שעות רגילות עד ליל ג'. והשעות מתחילת ליל ג' עד המולד אינן נספרות, מאחר שהן בכלל השעות שהלבנה נתכסה בכל לילה. והלבנה החדשה לא נראתה בכבל בסוף יום ג' כיון שיש פחות מ-18 שעות לאחר המולד, אלא בסוף יום ד', כך שהיא נתכסה 18 שעות גדולות שהן 36 שעות רגילות משחרית יום ג' עד סוף יום ד'. והשעות מהמולד עד שחרית יום ג' אינן נספרות, מאחר שהן בכלל השעות שהלבנה נתכסה בכל לילה.

ובארץ ישראל יש יותר מ-18 שעות מהמולד עד סוף יום ג' (שהרי המולד לפני חצות) והלבנה תיראה בסוף יום ג' ותתכסה 6 שעות גדולות שהן 12 שעות רגילות משחרית יום ג' עד סוף יום ג' (וכאמור שעות ליל ג' אינן נספרות). והלבנה הישנה לא נראית בשחרית יום ב', שהרי אין 18 שעות עד למולד, אלא בשחרית יום א' ונתכסה 18 שעות גדולות שהן 36 שעות רגילות משחרית יום א' ועד סוף יום ב'.

בדרך הראשונה מתפרשת 'לדידן ולדידהו' כפשוטו והדוחק הוא לפרש על שעות גדולות וכן שלא להכניס בחשבון לילה אחת שהלבנה מתחת לאופק. בדרכים הבאות נפרש 'לדידן' על בבל ואילו 'לדידהו' נפרש על מקום אחר שאינו ארץ ישראל, אלא בכיוון של ארץ ישראל. והיינו שבארץ ישראל עצמה אכן יש שינוי אבל לא כל כך משמעותי ובמקום רחוק יותר השינוי קיצוני יותר. לענ"ד עדיף להידחק בפירוש המילה 'לדידהו' שבפרשנות המילולית שלה היא סובלת הרבה, מאשר להידחק בפירוש המילה 'לדידן' (כדרכו של הר"ה) שבפרשנות המילולית שלה היא חייבת לכלול את המדבר.

9 גם בספר העיבור לרבי אברהם בן חיים הנשיא מאמר ב סוף שער ז מפרש 'לדידן' ו'לדידהו' על שני מקומות (קצה המזרח וקצה המערב) שיש ביניהם הפרש שעון של 12 שעות. שינוי זה את הפירוש כדי להתאים אותו

לצפון קו המשווה ומזלות אלו נקראות מזלות צפוניות ומחצית השניה נוטה לדרום והמזלות נקראות מזלות דרומיות (ניתן לראות בכל הציורים). בקיץ השמש נמצאת במזלות הצפוניות, כאשר השיא הוא בתקופת תמוז. ובחורף השמש נמצאת במזלות הדרומיות, כאשר השיא הוא בתקופת טבת.

כפי שכתבנו לעיל, האפשרות לראות את הלבנה מוקדם היא כאשר הקו הדמיוני מהלבנה לשמש פוגע באופק בזווית ישרה, או קרובה לישרה. במקום הנמצא 30 מעלות לצפון קו המשווה, הזווית אינה ישרה אלא של 60 מעלות, שהרי הלבנה הנמצאת מעל לאופק נוטה לדרום ואילו השמש הנמצאת מתחת לאופק נוטה לצפון. עם זאת נטיית גלגל המזלות מקו המשווה משנה את הנתונים, וכדלהלן:

בתקופת ניסן בתחילת החודש הלבנה נמצאת צפונית יותר מאשר השמש, שהרי הלבנה עברה את השמש ברגע המולד ומתקדמת לכיוון המזלות הצפונית (היכן שהשמש יגיע בחודש אייר). ולכן האפשרות לראות את הלבנה היא מוקדמת יותר, שעל אף שקו המשווה בנקודה המקבילה ללבנה נוטה לדרום, הלבנה עצמה נוטה לצפון קו המשווה ונמצאת בדיוק מעל השמש ולכן אפשרות ראיית הלבנה בתחילת חודש ניסן מוקדמת (ציור ב'). בתקופת תשרי הלבנה נמצאת בתחילת החודש במזלות הדרומיות (היכן שהשמש יגיע בחודש חשוון), כך שהיא נוטה לדרום השמש באופן כפול. גם הנקודה בקו המשווה המקבילה ללבנה נוטה לדרום וגם שהלבנה נמצאת דרומית לקו המשווה (ציור ג'). ולכן אפשרות ראיית הלבנה בתחילת חודש תשרי מאוחרת. כל זה מבואר ברמב"ם שם פרק יז ה"ג וה"ד וכדי להבין היטב ניתן לעיין בפירוש חזון שמים או בפירוש שקל הקודש על הרמב"ם שם.

יכולה להיראות 18 שעות לפני המולד בחצות ליל ב' ולא הייתה מניעה מצד גודלה, ואף על פי כן היא מתכסה 18 שעות נוספות ולא תיראה אלא לפני הנץ החמה של יום א'. והלבנה החדשה הייתה יכולה להיראות בחצות יום ג' לאחר 18 שעות מהמולד ואף על פי כן היא מתכסה 6 שעות נוספות ולא תיראה עד סוף יום ג' לאחר שקיעת החמה.

הדרך השלישית -

לדידהו במקום מרוחק לדרום

הדרך השלישית היא באופן שונה לגמרי, כאשר ההבדל בין 'לדידן' ובין 'לדידהו' אינו מבטא הבדל בין מזרח למערב, אלא בין צפון ודרום. וזאת על פי הידוע שבבל יושבת בצפון וכפי הנלמד מהפסוק בירמיהו פרק א מִצָּפוֹן תִּפְתָּח הַרְעָה. בכדי להסביר את הדרך השלישית יש להקדים מספר יסודות על אפשרות הראיה שבהלכות קידוש החודש.

בבבל וארץ ישראל הנמצאים לצפון קו המשווה נראה קו המשווה השמימי (שמעל קו המשווה הארצי) עולה מאמצע המזרח בפנייה לצד דרום ויורד עד אמצע המערב ומשם פונה לצפון (ציור ב' וציור ג'). כאשר השמש נמצא על קו המשווה בתקופת ניסן ותקופת תשרי השמש עולה ביום לדרום ושוקעת בלילה לצפון ולכן גם נאמר בפסוק (קהלת א ו) הולך אל דרום וסובב אל צפון, ועיין רש"י שם. במקום הנמצא בדרום העולם כגון בדרום אפריקה, הרי זה הפוך ביום השמש עולה לצפון ושוקעת בלילה לדרום (ציור ד' וציור ה').

יסודות ראיית הלבנה

בתחילת החודש ובסופו

הקו עליו נמצאים השמש והלבנה ושאר כוכבי לכת נקרא גלגל המזלות (קו המילקה). מחצית מגלגל המזלות נוטה

לגירסת הגמ' שלפנינו, לפי הידוע לנו שיש ישוב בכל הכדור ולא רק במחצית העליונה וכן שהמילה 'לדידן' הכוונה בבבל ממש ולא לקצה המזרח.

אור היום אינו מפריע (כגון באמצעות צפייה מבור עמוק או מחוץ לאטמוספירה) הוא 12 שעות לאחר המולד.¹⁰ הנחה זו די מסתברת, משום שהלבנה יכולה להיות רחוקה מהשמש 5 מעלות אף ברגע המולד, כך שחרמש הירח במרחק פחות מ-6 מעלות אינו כלום. עוד אנו מניחים שהגמ' עוסקת במולד חודש תשרי, שהרי ביו"ט של ראש השנה ובתקנת המועדות עסקינן וכן אף תחילת הסוגיא של נולד קודם חצות מתייחס למולד תשרי.

פירוש הגמ' נראה כן: 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא' - שיש 24 שעות שאין הלבנה נראית כלל, גם לא בצפייה מחוץ לאטמוספירה או מתוך בור עמוק וזאת משום דקות חרמש הירח, 12 שעות לפני המולד ו-12 שעות לאחר המולד.¹¹ נתון זה הוא קבוע ואינו תלוי בין האופקים השונים, אלא במרחק הלבנה מן השמש. בנוסף לכך, הלבנה מתכסה שעות נוספות כתוצאה מהאופק והיינו מחמת קירבת השמש והלבנה לקו האופק. נתון זה משתנה לפי האופק של כל מקום ועד כמה קו האופק פוגע בקו הדמיוני שמהלבנה לשמש בזווית ישרה. וממשיכה הגמ': לדין בבבל הנמצאת במעלה 33 לצפון, הלבנה הישנה של סוף חודש אלול מתכסה 6 שעות נוספות, סה"כ 18 שעות לפני המולד ולא יותר מזה, שהרי הלבנה נמצאת במזלות הצפוניות ומעל השמש. הלבנה החדשה מתכסה בחודש תשרי 18 שעות נוספות ובסה"כ 30 שעות לאחר המולד, מחמת שהלבנה נמצאת במזלות הדרומיות ודרומית לשמש.

כן הוא בבבל הנמצאת בצפון. בארץ ישראל הקרוב יותר לדרום, הנתונים משתנים מעט. בדרום אפריקה, בנקודה הרחוקה מקו

בסוף החודש הרי זה הפוך, בסוף חודש אדר (לפני מולד ניסן) הלבנה עדיין נמצאת בנקודה שהשמש הייתה בתחילת חודש אדר - במזלות הדרומיות ונוטה לדרום באופן כפול (ציור ג'). ובסוף חודש אלול (לפני מולד תשרי) הלבנה נמצאת בנקודה שהשמש הייתה בתחילת אלול - במזלות הצפוניות, כך שהנטייה לצפון קו המשווה מכסה על נטיית הנקודה בקו המשווה המקבילה ללבנה לדרום (ציור ב').

כל זה במקום הנמצא בצפון העולם, בה קו משווה השמימי שמעל לאופק נוטה לדרום ושמתחת לאופק נוטה לצפון. בדרום העולם, הרי זה בדיוק הפוך, קו המשווה שמעל האופק נוטה לצפון, כאשר הלבנה במזלות הדרומיות היא נמצאת מעל השמש ונראית סמוך יותר למולד (ציור ד') וכאשר הלבנה במזלות הצפוניות היא לא נמצאת מעל השמש אלא נוטה הרבה לצפון ונראית מאוחר יותר (ציור ה').

יש לציין שהאמור כאן אינו הקובע הבלעדי, אלא תלוי בגורמים נוספים שאם יש ללבנה רוחב צפוני היא נראית סמוך יותר למולד לצפון העולם ורחוק יותר לדרום העולם. ולהיפך כאשר יש ללבנה רוחב דרומי. ולכן האמור בגמ' לגבי השעות שהלבנה מתכסה אינו מבטא את הזמן המדויק ואינו קבוע כלל, אלא ממחיש את השינוי שיש בין צפון הארץ לבין דרומה, בדרך של דוגמא.

כפי שכתבנו ביסודות אפשרות הראייה אות ד' הקושי בראיית הלבנה סמוך למולד נובעת משני גורמים. 1. דקות חרמש הירח. 2. אור היום משום שהשמש לא שקעה מספיק והלבנה קרובה יותר מדי לאופק ולאוויר הסמיך. בכדי לפרש את הגמ' אנו מניחים שהגבול לראות את הלבנה כאשר

10 עיין והשווה מה שכתב הרב זלמן קורן בנספח לתשב"ץ ח"ג עמוד שמ שהאפשרות לצפות בלבנה באמצעות טלסקופ היא 12 שעות לאחר המולד ועיין במקור שצויין בהערה 1.

11 גם בתשב"ץ ח"א סי' קה כתב תחילה לפרש הגמ' שהלבנה מתכסה 12 שעות לפני המולד ו-12 שעות לאחריו.

טז. וכל אלו הדברים בשהיו המדינות שבמערב ושבמזרח מכוונות, כגון שהיו נוטות לצפון העולם משלשים מעלות עד חמש ושלשים מעלות, אבל אם היו נוטות לצפון יתר מזה או פחות, משפטים אחרים יש להן שהרי אינן מכוונות כנגד ארץ ישראל. ודברים אלו שביארנו בערי מזרח ומערב אינן אלא להגיד כל משפטי הראייה להגדיל תורה ולהאדירה, לא שיהיו בני מזרח או בני מערב סומכין על ראיית הירח או תועיל להם כלום, אלא לעולם אין סומכין אלא על קידוש בית דין שבארץ ישראל כמו שביארנו כמה פעמים."

ביאור שאר הסוגיא

בכדי להשלים את המאמר נבאר גם את כל הסוגיא לפי הדעות שקו התאריך נמצא 12 שעות מזרחה לירושלים, אם כי יודגש שאין בכך שום כוונה להכריע את השאלה ההלכתית.

נקדים: כידוע שהארץ כדורי, יש הפרשים בין מקומות במעלות הנטייה מקו המשווה, מקום אחד נוטה יותר לצפון או לדרום ומקום אחר נוטה פחות וכן הפרשים בין מזרח למערב המשפיע על הפרש השעות שבין המקומות השונים. כיום לאחר שהומצאו שעונים מדויקים ותקשורת בין כל המדינות בעולם, ידוע לכולם הפרשי השעות שבין המקומות. אבל, בעבר, כאשר כל הכלים הטכנולוגיים הקיימים היום לא היו, היה קשה מאוד לעמוד על הפרשי השעות שבין המקומות ועל הנטיות למזרח או למערב, אף לאלו ששלטו היטב בחכמת התכונה.

בדיקת מידת הנטייה לצפון של כל מקום היא קלה ליודעים בחכמת התכונה, שהרי ניתן לבדוק כמה מעלות השמש נוטה לדרום בחצות היום של תקופת ניסן ותשרי, בכדי לדעת בכמה מעלות מקום זה נוטה לצפון קו המשווה. אבל לבדוק כמה המקום נוטה למזרח או למערב מקום אחר, קשה מאוד ללא תקשורת בין המקומות. הדרך לבדוק

המשווה 33 מעלות לדרום, באותה מידה שבכל רחוקה מקו המשווה לצפון, הרי זה הפוך. הלבנה בתחילת החודש מתכסה 6 שעות נוספות וביחד 18 שעות לאחר המולד, כיון שקו המשווה נוטה לצפון והלבנה במזלות הדרומיות ומעל השמש. ובסוף חודש אלול הלבנה מתכסה 18 שעות נוספות, סה"כ 30 שעות לפני המולד מחמת שהלבנה במזלות הצפוניות בנוסף לכך שקו המשווה נוטה לצפון.

הגמ' משמיענו מה שהרמב"ם כותב בהלכות קידוש החודש

והנפק"מ בכל זה הוא שאין להכחיש עדים המעידים על לבנה שנראית באופק אחר מחמת הידוע לנו על פי תצפיות או על פי חישובים לראיית הלבנה באופק זה. וכן כתב הרמב"ם שם סוף פרק יח הלכה יג והלאה וז"ל:

"יג. יתבאר בספרי חשבון התקופות והגימטריאות שאם יראה הירח בארץ ישראל יראה בכל מדינות העולם שהן למערב ארץ ישראל ומכוונות כנגדה, ואם יתן החשבון שלא יראה בארץ ישראל אפשר שיראה במדינות אחרות שהן למערב ארץ ישראל ומכוונות כנגדה, לפיכך אם יראה הירח במדינה שהיא למערב ארץ ישראל אין בזה ראייה (שלא יראה בארץ ישראל אלא אפשר) שנראה הירח בארץ ישראל.

יד. אבל אם לא יראה הירח בראשי ההרים במדינה המערבית המכוונת כנגד ארץ ישראל בידוע שלא נראה בארץ ישראל.

טו. וכן אם לא יראה הירח בארץ ישראל בידוע שלא נראה בכל מדינות העולם שהן למזרח ארץ ישראל ומכוונות כנגדה, ואם יראה בארץ ישראל אפשר שיראה במדינות מזרחיות ואפשר שלא יראה, לפיכך אם יראה במדינה שהיא למזרח ארץ ישראל ומכוונת כנגדה בידוע שנראה בארץ ישראל, ואם לא נראה במדינה המזרחית אין בזה ראייה אלא אפשר שיראה בארץ ישראל.

לא. - אמר ליה: אבא מדהא לא ידע מר - איכא מילי אחרנייתא הקשורים לשינוי האופקים בין ארץ ישראל לבבל דלא ידע מר. כי סליק רבי זירא שלח להו לבני בבל: צריך שיהא לילה ויום מן החדש כדי לראות את הלבנה לאחר שקיעת החמה, יש צורך שהמולד יהיה לפני חצות הלילה, כך שרוב הלילה והיום לאחר המולד, וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל; מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות היום - בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה במקום אחד בעולם הנמצא 12 שעות למערב ירושלים, לא נולד קודם חצות היום - בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה בשום מקום בעולם. למאי נפקא מינה? המימרא ששלח רבי זירא-אמר רב אשי: לאכחושי סהדי לחקור היטב עדים שיעידו שראו את הלבנה תוך 18 שעות מהמולד, משום שנדיר מאוד לראות את הלבנה כל כך מוקדם ויש חשש גדול שעדי שקר הם. אמר רבי זירא אמר רב נחמן: עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא. לדידן - שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו - שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא. למאי נפקא מינה? אמר רב אשי: לאכחושי סהדי. אמר מר: צריך שיהא לילה ויום מן החדש בית דין שמקדש את החודש על פי מה שהם רואים בעצמם את הלבנה (על פי המשנה בראש השנה תחילת פרק ג), אינו יכול לקדש את יום העבר אלא אם כן היה המולד בתחילת הלילה או לפניה, כדי שיהיה ראש חודש לאחר המולד (אבל אם מקדשים את החודש על פי עדים שיעידו למחרת לעולם יוצא שהמולד היה לפני ראש חודש). מנלן שיש קפידא בדבר שיהיה ראש חודש ביום שהלילה היה לאחר המולד, גם אם בפועל ראו את הלבנה? רבי יוחנן אמר: מערב עד ערב, ריש לקיש אמר: עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. מאי בינייהו? אביי אמר: משמעות דורשין איכא בינייהו. רבא אמר: חצות לילה איכא בינייהו. שלדעת ריש לקיש אפשר לקדש את החודש אם היה המולד לפני חצות הלילה וכפי שמפרש רש"י.

את הפרשי השעות הייתה סיכום בין שני התוכנים המתגוררים בשני מקומות לבדוק ליקוי לבנה, באיזו שעה היא מתחילה ובאיזו שעה מסתיימת, ובכך לדעת את הפרשי השעות ביניהם. וזאת משום שליקוי לבנה מתרחש בכל העולם באותו רגע. אבל, מאחר שליקוי לבנה נראה רק בלילה, כאשר לא ניתן להשתמש בשעון שמש והיה צורך להשתמש בשעוני חול אשר היו רחוקים מלהיות מדויקים (השעון המדויק הראשון המבוסס על מטולטלת, הומצא לפני כארבע מאות שנה בלבד), יצא שידעת הפרשי השעות שבין המקומות הייתה לוקה מאוד בחסר.

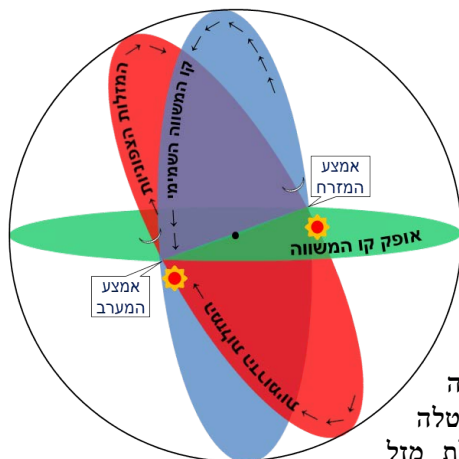
ונתחיל לבאר את הגמ' אמר שמואל: יכילנא לתקוני לכולה גולה. שמואל היה יודע לחשב אם הלבנה יכולה להיראות ולדעת אם קידשו את החודש בארץ ישראל ועל פי זה לקבוע את המועדות בגולה אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל: ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור: אבא טען שאי אפשר לדעת אם העדים ראו את הלבנה בארץ ישראל על פי חשבונות לאופק בבל, מאחר שיש הפרשי שעות ביניהם והשקיעה בארץ ישראל מאוחרת לשקיעה בבבל, ולכן אפשר שהלבנה נראתה בארץ ישראל, על אף שהיא לא נראתה בבבל. כדי להוכיח את הטענה שישנם הפרשי שעות בין מזרח למערב, ציין אבא את הברייתא נולד קודם חצות או נולד אחר חצות? אשר נאמרה לעניין חשבון המולדות הנוהג בזמנינו ואשר אי אפשר להסביר אותה אלא על פי הידיעה שיש הפרשי שעות בין המקומות. והיינו שפירוש חצות בברייתא הוא לחצות היום וכפי שנוהגים היום ואי אפשר להסביר את הברייתא אלא על בסיס ההסבר שיש מקום בעולם שהשבת נמשכת 12 שעות לאחר ירושלים וממילא אם מולד הלבנה לפני חצות היום היא יכולה להיראות בנקודה מסוימת הנמצאת 12 שעות לאחר שעון ירושלים ואשר בשעת שקיעת החמה כבר עברו 18 שעות מהמולד אמר ליה: שמואל

לאחר המולד, גם רבי זירא מתכוון לאותה עובדה מציאותית וכן רב אשי שאמר נפק"מ לאכחושי סהדי מפרש על עובדה מציאותית וממילא יוצא שאם אפשרי לראות את הלבנה אין להקפיד שיהיה המולד בתחילת ליל ראש חודש.

וקיי"ל להלכה כרבא אליבא ריש לקיש שדי בכך אם יהיה המולד לפני חצות הלילה, שהרי¹² סתמא דש"ס לעיל סברה שרבי זירא ואבא אבוה דרבי שמלאי אמרו דבר אחד והיינו שכמו שאבא אמר עובדה מציאותית שאי אפשר שתיראה הלבנה אלא 18 שעות

נספח - ציורים והסבר

ציור "א" - זריחה בתשרי שקיעה בניסן בקו המשווה

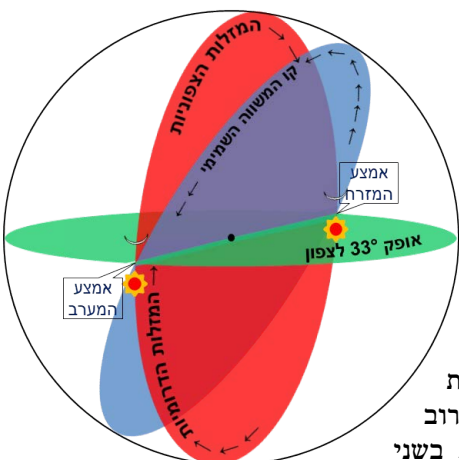


ציור א' - ממחיש כיצד נראה המסלול היומי במקום הנמצא על קו המשווה הארצי. הגלגל "קו המשווה השמימי מסתובב סיבוב שלם (ומעט יותר) כל יום, עולה במזרח עד לנוכח הראש ושוקע במערב וגורר איתו את השמש והלבנה וכל הכוכבים. על הגלגל "קו המילקה" מסתובבים השמש והלבנה בסיבובם העצמי מהמערב למזרח, השמש גומר סיבוב בשנה והלבנה גומרת 13 סיבובים בשנה, 12 פעמים בשנה הלבנה עוברת בין השמש לארץ.

"קו המילקה" נוטה 23.5° מקו המשווה השמימי, נקודות המפגש הן: בתחילת מזל טלה (היכן שהשמש נמצא בתקופת ניסן) ובתחילת מזל מאזניים (היכן שהשמש נמצא בתקופת תשרי), החלק שהשמש נמצא בו בקיץ נוטה לצפון ונקרא מזלות הצפוניות והחלק שהשמש נמצא בו בחורף נוטה לדרום ונקרא מזלות הדרומיות.

מפת הרקיע בשקיעת החמה של תקופת ניסן דומה למפת הרקיע בניסן החמה של תקופת תשרי.

ציור "ב" - זריחה בתשרי שקיעה בניסן בצפון העולם

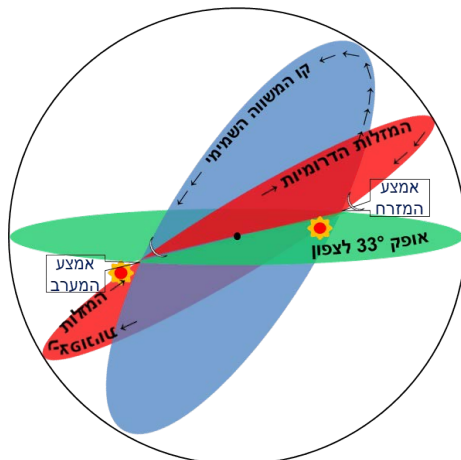


האיור של השמש והלבנה באמצע המזרח ממחיש את מיקום השמש והלבנה הישנה בסוף החודש, לפני המולד. והאיור באמצע המערב ממחיש את מיקום השמש והלבנה החדשה בתחילת החודש, לאחר המולד.

ציור ב' - ממחיש כיצד נראה המסלול היומי במקום הנמצא 33° לצפון קו המשווה. הגלגל "קו המשווה השמימי עולה במזרח ופונה לדרום, שוקע במערב וממשיך לשקוע לכיוון צפון. בשקיעת החמה של תקופת ניסן ובהנך החמה של תקופת תשרי, נמצאים המזלות הצפוניות מעל לאופק והמזלות הדרומיות מתחת לאופק, ולכן נראה "קו המילקה" עולה עד קרוב לנוכח הראש ויורד עד קרוב לנקודה הנגדית. בשני זמנים אלו הלבנה נמצאת קרובה למעל השמש וחרמש הירח נוטה כלפי מטה.

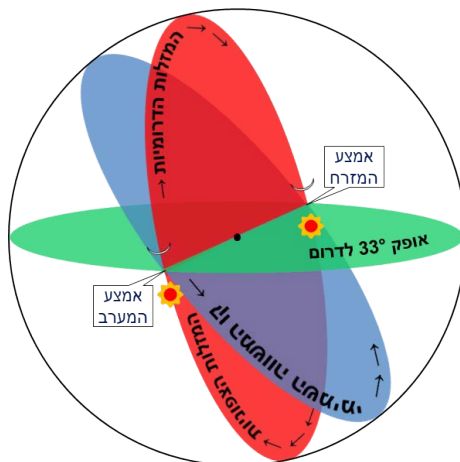
12 דוגמא בפוסקים לפסוק כריש לקיש ע"פ סתמא בש"ס כוותיה עיין בר"ן פסחים יא ריש ע"ב.

ציור ג' - זריחה בניסן שקיעה בתשרי בצפון העולם



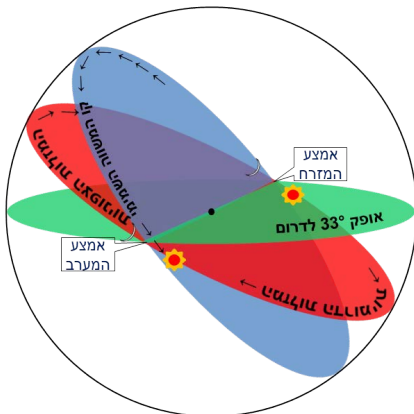
ציור ג' - גם ממחיש מקום הנמצא 33° לצפון קו המשווה. בשקיעת החמה של תקופת תשרי ובהנף החמה של תקופת ניסן נמצאים המזלות הדרומיות מעל לאופק והמזלות הצפוניות מתחת לאופק, ולכן נראה "קו המילקה" עולה בנטיה גדולה לדרום, קרוב לאופק הדרומי ורחוק מנוכח הראש ויורד בנטיה גדולה לצפון. בשני זמנים אלו הלבנה נמצאת דרומית לשמש וחרמש הירח נוטה לכיוון צפון.

ציור ד' - זריחה בניסן שקיעה בתשרי בדרום העולם



ציור ד' - ממחיש כיצד נראה המסלול היומי במקום הנמצא 33° לדרום קו המשווה. הגלגל "קו המשווה השמימי עולה במזרח ופונה לצפון, שוקע במערב וממשיך לשקוע לכיוון דרום. בשקיעת החמה של תקופת תשרי ובהנף החמה של תקופת ניסן, נמצאים המזלות הדרומיות מעל לאופק והמזלות הצפוניות מתחת לאופק, ולכן נראה "קו המילקה" עולה עד קרוב לנוכח הראש ויורד עד קרוב לנקודה הנגדית. בשני זמנים אלו הלבנה נמצאת קרובה למעל השמש וחרמש הירח נוטה כלפי מטה.

ציור ה' - זריחה בתשרי שקיעה בניסן בדרום העולם



ציור ה' - גם ממחיש מקום הנמצא 33° לדרום קו המשווה. בשקיעת החמה של תקופת תשרי ובהנף החמה של תקופת ניסן נמצאים המזלות הצפוניות מעל לאופק והמזלות הדרומיות מתחת לאופק, ולכן נראה "קו המילקה" עולה בנטיה גדולה לצפון, קרוב לאופק הצפוני ורחוק מנוכח הראש ויורד בנטיה גדולה לדרום. בשני זמנים אלו הלבנה נמצאת צפונית לשמש וחרמש הירח נוטה לכיוון דרום.

הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין

בעניין מצות עשיית הסוכה

יש לרדן האם עשיית הסוכה היא מצוה, או שהוא רק הכשר מצוה שצריך לעשות סוכה כדי שיוכל לקיים מצות הישיבה בסוכה, והנפק"מ לדינא בזה הוא, שאם העשייה היא מצוה, ראוי שהוא יבנה את הסוכה בעצמו או ע"י שלוחו דאז נחשב כמו שהוא בנה מדין שלוחו של אדם כמותו, ולא יסמוך על סוכה בנויה שאחר בנה בלי שליחותו, אבל אם הוא רק הכשר מצוה, יכול לסמוך על סוכה בנויה ואין מצוה שיבנה בעצמו או ע"י שלוחו, ויש בזה עוד נפק"מ ויתבאר לקמן.

א. דעת הירושלמי

הנצי"ב והמשך חכמה שבמצוות אלו נזכר בתורה ההכנה ולכן היא מצוה, דבסוכה כתוב "חג הסוכות תעשה לך" דזה קאי על עשיית הסוכה כדררשין מזה תעשה ולא מן העשוי, ובלולב ילפינן מסוכה שיש דין תעשה כדאיתא בגמ' סוכה דף י"א: לכן נחשב שגם בלולב כתוב תעשה, ובתפילין ומזוזה כתוב "וכתבתם", ובציצית כתוב "גדילים תעשה לך" "ועשו להם ציצית", ובמעקה כתוב "ועשית מעקה לגגך", וכן מבואר באור זרוע הלכות תפילין סי' תקפ"ג שפי' טעם הירושלמי שמברכים דווקא במצוות אלו, משום שבמצוות אלו יש דין עשיה לשמה, משמע כוונתו שכיון שהתורה הזכירה העשייה וילפינן מזה דין עשייה לשמה, לכן היא מצוה.

וכן כתבו רבינו מנוח על הרמב"ם פרק י"א מברכות והגאון ר' יעקב מקרלין בשו"ת קהלות יעקב סי' ב' והערוך לנר מכות דף ח. והאבני נזר חלק או"ח סי' תנ"ט שיש מצוה בעשיית הסוכה כיון שהעשייה נזכר בתורה, וכן מבואר ברוקח ברכות סי' שע"א ובשו"ת מהר"ח אור זרוע סי' י"א שהפסוק "חג הסוכות תעשה" קאי על עשיית הסוכה, ודלא כהחת"ס שכתב בשו"ת חיו"ד ס"ס רע"א שהפסוק קאי על עשיית החג ולא על עשיית הסוכה, ומה שדורשים מפסוק זה תעשה ולא מן העשוי, זהו רק דרך דרש ולא הפשטות של הפסוק.

וכל זה הוא דלא כמהר"י פערלא הנ"ל שפשוט לו שאין מצוה בעשיית הסוכה אפילו לדעת הירושלמי, וכתב להוכיח כן

איתא בירושלמי מסכת ברכות פרק ט' הלכה ג' ומסכת סוכה פרק א' הלכה ב' שצריך לברך בשעה שעושה הסוכה אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות סוכה, והירושלמי בברכות הוסיף שכמו כן בשעת עשיית לולב ומזוזה ותפילין ומעקה וציצית מברך ברכת המצוות, ועיין בתוס' סוכה דף מ"ו. ד"ה העושה, ובמנחות דף מ"ב: ד"ה ואילו, שהביאו דברי הירושלמי. מבואר מדברי הירושלמי שעשיית הסוכה היא מצוה ולא רק הכשר מצוה, דעל הכשר מצוה אין שייך לברך וציונו, וכן פירשו בדעת הירושלמי, הביאור הלכה סי' תרנ"ו ד"ה אפילו, והנצי"ב בהעמק שאלה שאילתא קס"ט והמשך חכמה שמות י"ב י"ז, ודלא כמהר"י פערלא בביאורו על ספר המצוות לרס"ג עשין ז' (עמוד 179) ובח"ג מילואים סי' ד' שפירש גם בדעת הירושלמי שהעשייה היא רק הכשר מצוה, אלא דס"ל להירושלמי שגם על הכשר מצוה מברכים ברכת המצוות, אולם לכאורה דבריו תמוהים, דלא מסתבר ששייך לברך וציונו על הכשר מצוה, אלא נראה כהאחרונים הנ"ל שס"ל להירושלמי שעשיית הסוכה היא מצוה, וכ"כ עשיית הלולב ומזוזה ותפילין ומעקה וציצית.

והטעם שדווקא במצוות אלו היא העשייה מצוה, ושונה משאר מצוות שההכנה שלהם הוא רק הכשר מצוה, כמו למשל עשיית השופר שהוא רק הכשר מצוה, ביאורו

אין שייך טעם זה, דגוי פסול לכתיבת תפילין, ובמסקנא פירשה הגמ' שאין מברכים אלא על מצוה שעשייתה היא גמר המצווה, אבל בסוכה העשייה אינה גמר המצווה אלא הישיבה, וכן בתפילין אין הכתיבה גמר המצווה אלא ההנחה, ועיין בב"י סי' תרמ"א שהעתיק שני הטעמים.

ויש לעיין בכוונת הגמ', האם כוונת הגמ' שאין כלל מצוה בעשייה והוי רק הכשר מצוה ופליג גם בזה על הירושלמי, ולפי צד זה נמצא שלהלכה דנקטינן כגמ' דידן אין מצוה בעשיית הסוכה, או שמא בזה מודה הגמ' לירושלמי שיש בזה מצוה, אלא כוונת הגמ' שכיון שאין זה מצוה נפרדת, והוא רק הכנה לעיקר המצווה אלא שגם ההכנה הוא מצוה כיון שנזכר בתורה כנ"ל, לכן אין מברכים על מצוה זו, ובאמת כן משמע פשוט לשון הגמ' שאין עשייתה "גמר מצוה", משמע שיש בזה מצוה אלא שאינו גמר המצווה, וכן משמע מעצם הסוגיא, דאם נאמר שהוא רק הכשר מצוה, מה הס"ד לומר שמברכים ומה הוצרך לתת טעם שכשירה בגוי, ומצאנו שנחלקו בזה האחרונים כדלהלן.

ד. מחלוקת האחרונים

והנה בשו"ת קהילות יעקב ובעמק שאלה ובביאור הלכה שם פירשו בכוונת הגמ' שוודאי יש מצוה בהעשייה, וכתבו ההוכחות הנ"ל, ואעתיק לשונו של הקהילות יעקב שתמה על דברי השואל שכתב שאין בעשייתה שום מצוה גמר מצוותה וז"ל נפלאתי על דבריו הא בגמ' שם אמרו הטעם לפי שאין עשייתה גמר מצוותה שגמר מצוותה היא הישיבה, אבל לא אמרו שאין עשייתה מצוה, וקרא כתוב חג הסוכות תעשה לך עכ"ל, וכן מבואר בחרדים הנ"ל שכתב שעשיית הסוכה היא ענף מצוה, ועוד כתב (פרק י"ט אות ב') במצוות סוכה יש שתי צואות, אחת תלויה בידיים היינו עשייתה, והשנית הישיבה בה ותלויה ברגלים והיא עיקר מצוה וגמר שלה עכ"ל,

ממה שהירושלמי כתב כן גם לגבי עשיית לולב ועשיית תפילין, ובהם ודאי אין מצוה בעשייה שהרי לא נזכר עשייתם בתורה, אמנם לפי הנ"ל אין בזה הוכחה, שגם כלולב כיון שילפינן מסוכה נחשב שכתוב בו תעשה, ובתפילין כתוב וכתבתם וכן בשו"ת קהילות יעקב הנ"ל הוסיף לפרש שכתובת התפילין הוא מצוה וז"ל ואטו ס"ד שאין בכתיבת התפילין מצוה, חס ושלום, הרי קרא מפורש וכתבתם, ופסלינן אם כתבן מי שאינו בקשירה וכן בעינן כתיבה לשמה עכ"ל, וכן בביאור הלכה סי' ל"ח סעיף ח' ד"ה הם ותגריהם, כתב שבכתיבת תפילין עצם הכתיבה, הוא מצוה משום שכתוב וכתבתם, וכן כתב הגאון ר' שלמה קלוגר בשו"ת סת"ם סי' ע"ד שכתובת המזוזה הוא חצי מצוה.

ב. ביאור המצווה בעשייה

אמנם צריך להוסיף ביאור בזה שמה שסובר הירושלמי שהעשייה היא מצוה, אין הכוונה שהיא מצוה נפרדת, אלא הכוונה כמו שביאר הנצי"ב בהעמק שאלה שם שעיקר המצווה היא הישיבה בסוכה, והעשייה הוא רק הכנה למצות הישיבה, אלא כיון שנזכר בתורה ההכנה, יש מצוה גם בהכנת המצווה, וכמו כן כתיבת התפילין שהוא הכנה למצות הנחת תפילין, ויש בו גם מצוה כיון שנזכר בתורה, וכן מבואר בחרדים (פרק י"ז אות י') שכתב שהישיבה בסוכה הוא ממנין תרי"ג מצוות, והעשייה הוא ענף מצוה.

ג. דעת גמרא דידן

והנה גמ' דידן במס' מנחות דף מ"ב פליג על הירושלמי וס"ל שאין מברכים על עשיית הסוכה וכן על שאר מצוות, והטעם בזה פי' הגמ' בתחילה שמצווה שכשירה בגוי אין ישראל מברך עליה, (ופירש"י שאינו יכול לומר אשר קדשנו כיון שגוי גם כשר בה, והתוס' פירשו במשמע צונו ולא לאחרים), ועשיית הסוכה כשירה בגוי שהרי סוכת גנב"ך כשירה, ובגמ' מקשה שם שבתפילין

ישראל למיעבד סוכה כל חד וחד לנפשיה ולמיתב בה שבעה יומי ע"כ, ומדהזכיר גם שצריך לעשות סוכה, משמע שס"ל שזה חלק מהמצווה.

וכן דייק בהעמק שאלה שם מדברי השאלות שכתב וז"ל דמחייבין דבית ישראל למיעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, וכתיב בסוכות תשבו שבעת ימים ע"כ משמע מכפל דבריו שהזכיר גם העשייה וגם הישיבה והביא שני פסוקים, דס"ל שיש שתי מצוות אחד העשייה ואחד הישיבה.

ו. דעת הרמב"ם

והרמב"ם כתב בפרק י"א מהלכות ברכות הלכה ח' וז"ל כל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר, אינו מברך אלא בשעה שעושה הציווי האחרון, כיצד, העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה, אינו מברך בשעת עשיה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעשות סוכה או לכתוב תפילין, מפני שיש אחר עשייתם ציווי אחר עכ"ל משמע מלשוננו של הרמב"ם שהעשיה היא גם מצוה, דכתב שיש אחר עשייתה ציווי אחר, ולא כתב שאין העשיה מצוה, וכן פירש להדיא רבינו מנוח על הרמב"ם וז"ל דאע"ג שהעשיה מצוה דכתיב חג הסוכות תעשה לך, כיון שיש אחר בעשייה ציווי אחר דהיינו הישיבה והאכילה והשינה, אותו הציווי האחרון הוא עיקר המצווה, והכי נמי בציצית ותפילין ומזוזה שצריך לעשות הציצית תחילה וכן לכתוב המזוזה או התפילין, אבל אלו הם תחילת המצווה לא עיקרה, שעיקר הציצית ללבשו וכן עקר מצות המזוזה לקבעה במזוזת הפתח והתפילין להניחם בראש ובזרוע, ומשו"ה אינו מברך אלא בציווי האחרון שהוא עיקר המצווה עכ"ל. והמהר"י פערלא שם כתב ג"כ שלכאורה משמע כן מדברי הרמב"ם, אלא שהוקשה לו סתירה לזה מדברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סי' נ"א שכתב לענין תקיעת שופר וז"ל כי המצווה היא

חזינן שנקט להלכה שהעשייה היא גם מצוה, ומבואר שפי' כן בדעת הגמ'.

וכן מוכח בשו"ת מהר"י בי רב סי' ס"ב בתשובת מהר"ש בן עזרא שדן שם למה אין מברכים על מצות כתיבת ס"ת שהוא מצוה דאורייתא ועתה כתבו לכם, ופי' הטעם משום שאינה גמר המצווה, דאיתא ברא"ש שעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא בשביל ללמוד בו, כדכתיב ו"למדה את בני ישראל" והוי כעשיית סוכה ותפילין ומזוזה, והרי כתיבת ס"ת ודאי הוי מצוה והוא ממנין תרי"ג מצוות, ומ"מ דימה זה לעשיית סוכה, מוכח שס"ל שגם עשיית הסוכה הוא מצוה וכוונת הגמ' שאין זה גמר המצווה כיון שהוא הכנה לעיקר המצווה,

וכן נקטו האבני נזר והערוך לנר שם והמהרש"ם בדעת תורה סי' תרכ"ה והכה"ח שם ס"ק י"א והגאון ר' שלמה מוילנא בשו"ת בנין שלמה סי' מ"ג.

אבל בשו"ת חת"ס חיו"ד ס"ס רע"א כתב שאין כלל מצוה בעשיית הסוכה, ומבואר דס"ל שזהו כונת הגמ' דמה דאיתא בגמ' שאין עשייתה גמר מצוה, היינו שהוא רק הכשר מצוה, וכן פי' בהגהות הרד"ל במנחות שם, וכן פי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי' נ"ה שהירושלמי והבבלי פליגי בזה אם עשיית הסוכה הוי מצוה, וכן נקטו מהר"י פערלא הנ"ל והדברי יציב חלק או"ח סי' רי"ז שאין מצוה בעשיית הסוכה, ונחזי אנן מה דעת הראשונים בזה.

ה. דעת רש"י והשאלות

איתא במס' מכות דף ח. שחטיבת העצים לצורך הסוכה אינה מצוה שהרי אם מצא חטוב אינו צריך לחטוב, וכתב רש"י וז"ל שאין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה ע"כ, מפורש בדבריו שעשיית הסוכה הוא מצוה ואפילו אם יש לו סוכה עשויה מצוה שיעשה סוכה, וכן דייקו מדבריו הערוך לנר והאב"ג ובעמק שאלה והמהרש"ם הנ"ל,

וכן מדויק לכאורה מדברי רש"י בספר האורה סי' צ"ו שכתב וז"ל מחייבין בית

מלאכתה, נראה ודאי דלא קשיא עליה דרבינו ז"ל, דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית שאין העשיה עושה כלום בעיקר המצווה עד שילבש טלית וישב בסוכתו בחג, אבל הקידושין עצמן עושין מעשה גמור להתירה לו על ידי חופה ולאוסרה לכל העולם, ומצוה באפי נפשה היא, ולמה לא נברך עליה עכ"ל, הנה גם בלשונו של הריטב"א מדויק שעשיית הסוכה היא מצוה, שהרי לא כתב שאין בזה מצוה, אלא כתב שאינו עושה כלום בעיקר המצווה, וכונתו לחלק שעשיית הסוכה היא מצוה רק מטעם הכנה לעיקר המצווה שהוא הישיבה בסוכה, ולכן אין מברכים עליו, משא"כ קידושין אע"פ שאינו גמר המצווה, מ"מ הוא מצוה בפני עצמו ולא מטעם הכנה לנשואין, ולכן מברכים עליו.

וכן מוכח גם מדברי הראב"ה סי' אלף פ"א שהקשה למה אין מברכים על בדיקת הסכין של שחיטה, שהרי מצווין אנו לבדקו כדאיתא בחולין דף י"ז, ותירץ בתירושו השני שהטעם הוא כיון שאין זה גמר מצוותו, דבדיקת הסכין לצורך השחיטה הוא, וכמו שאין מברכים על עשיית הסוכה, ומבואר דס"ל שבדיקת הסכין היא מצוה, ומדהוה זאת לעשיית הסוכה, מוכח שס"ל שעשיית הסוכה היא ג"כ מצוה. אמנם בשו"ת הרשב"ש סי' של"ד כתב שעשיית הסוכה היא רק מכשירי מצוה, אך יחיד הוא נגד הראשונים הנ"ל.

ח. סיכום הדברים

נמצינו למדים שלשיטת הרבה ראשונים יש מצוה בעשיית הסוכה, והם השאלות ורש"י והרמב"ם ורבינו מנוח והרמב"ן והרשב"א והריטב"א והר"ן והראב"ה, וכן נקטו הרבה אחרונים שהם החרדים ומהר"ש בן עזרא בשו"ת מהר"י בי רב והקהילות יעקב להג"ר מקרלין והאבני נזר והנצי"ב והמהרש"ם והבנין שלמה והכה"ח, וכן פסק הגר"מ שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים

השמיעה ולא התקיעה כמו שבסוכה המצווה היא הישיבה. ולא בעשיה עכ"ל, משמע מזה שאין כלל מצוה בעשיה, ומכח זה הסיק המהר"י פערלא שגם בחיבורו לא נתכון הרמב"ם שיש מצוה בעשיה, אך לכאורה דבריו מוקשים שבוודאי מדברי הרמב"ם בחיבורו מדויק שיש מצוה בעשיה וכדפי' רבינו מנוח, ומדברי הרמב"ם בתשובתו אין שום הוכחה דשם מיירי על עיקר המצווה, שעיקר המצווה הוא הישיבה בסוכה ולא העשיה, ומי שעשה סוכה ולא ישב בה לא יצא, ובא הרמב"ם לדמות לזה תקיעת שופר שעיקר המצווה הוא השמיעה ולא התקיעה, ולכן מי שתקע ולא שמע לא יצא, ולא בא הרמב"ם לדון שם אם יש גם מצוה בהכנה דהיינו בעשיית הסוכה שהיא הכנה לעיקר המצווה.

ז. דעת הרמב"ן והרשב"א ורבינו קרשקש הר"ן הריטב"א וראב"ה

והרמב"ן והרשב"א ורבינו קרשקש והר"ן במס' כתובות דף ז: פירשו הטעם שאין מברכים בשעת קדושין אשר קדשנו במצוותיו וציונו על הקדושין, משום שאין מברכים על מצוה שאינה גמר המצווה, והקדושין הוא רק חצי מצוה, דגמר המצווה הוא הנשואין, וודאי מקורם של ראשונים אלו הוא מדברי הגמ' הנ"ל במנחות, וכן העתיק בשו"ת התשב"ץ ח"ב סי' ע"ד בשם הרמב"ן, ומפורש ברמב"ן שהקדושין הוא חצי מצוה, חזינן דס"ל שהוא מצוה ולא רק הכשר מצוה, א"כ מבואר מדברי ראשונים אלו שפירשו דברי הגמ' במנחות שעשיית הסוכה והתפילין היא מצוה, ומ"מ אין מברכים כיון שאינו גמר המצווה, דאם נאמר שהוא רק הכשר מצוה, איך הוכיחו משם לקדושין שהוא מצוה,

והריטב"א בכתובות שם הביא לשיטת רבינו יחיאל דס"ל שבאמת מברכים בשעת קדושין אקב"ו על הקדושין, וכתב הריטב"א וז"ל ומה שאמרו בפרק התכלת שאין מברכים על מצוה שאין עשייתה גמר

הכתובה בתורה, כמו בהכנה בשבת דכתיב והכינו את אשר יביאו, דבזה הוי ההכנה מצוה, והעתיק דבריו השדי חמד בדברי חכמים סי' מ"ג וכ"כ המקנה בקדושין דף מ"א. שבהכשר מצוה לא אמרינן מצוה בו, והכנה דשבת מצוה מפורשת בתורה היא, וכן נראה במטה אפרים סי' תקפ"ה סעיף י' שכתב שגם מי שיכול לתקוע בשופר, יכול לכתחילה לצאת ע"י שמיעה מאחר, וא"צ לתקוע בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שהמצווה היא השמיעה, עכ"ד, והרי אע"פ שהמצווה בשמיעה, מ"מ התקיעה היא הכשר מצוה, א"כ מוכח מדבריו שבהכשר מצוה לא אמרינן מצוה בו, וכן מסתבר דאטו מצוה שיקנה בעצמו השופר או הסכין למילה, ומדכתב הפמ"ג שבבניית הסוכה אמרינן מצוה בו, מוכח דס"ל שזה מצוה ולא רק הכשר מצוה.

ח"א סי' פ', ולכן נראה שכך צריך לנקוט להלכה.

ט. הוכחה מהרמ"א ומהפמ"ג

ולכאורה מוכח כן גם מדברי הרמ"א סי' תרכ"ה שכתב מצוה לתקן הסוכה מיד לאחר יום כפור, דמצוה הבאה לידו אל יחמיצנה, ומקורו מהמהרי"ל, ולכאורה נראה שלא שייך ענין זריזין מקדימין בהכשר מצוה, דאטו יש להזדרז לקנות השופר לפני ר"ה או לקנות הסכין לפני המילה, ומדכתב הרמ"א שבבניית הסוכה יש ענין להקדים מוכח שיש בזה מצוה ולא רק הכשר מצוה, וכן הוכיח בהעמק שאלה שם.

וכן יש להוכיח מדברי הפמ"ג שם שמבואר בדבריו שבבניית הסוכה אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, וכתב בהעמק שאלה שם שלגבי הכנה למצווה לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא בהכנה

י. להלכה

נמצא להלכה שמצוה על כל אחד שיבנה הסוכה בעצמו כדי לקיים מצוות בניית הסוכה, או ימנה שליח על בנייתה דשלוחו של אדם כמותו, ולא יסמוך על סוכה שאחר בנה בלי שליחותו, דאע"פ שודאי הסוכה כשירה, מ"מ חסר לו מצוות עשיית הסוכה.

ויש להוסיף שצריך לכוון שבונה לשם מצווה, שהרי מצוות צריכות כונה, והדין שסוכת גנב"ך כשירה וא"צ כונה לשם מצוה, זה רק לענין כשרות הסוכה ולא לצאת מצוות עשיית הסוכה, וכ"כ הכה"ח סימן תרכ"ה ס"ק י"א וז"ל ומצוה לו לעשות הסוכה בידו, ואם אי אפשר לו מאיזה סיבה, לפחות יעשה מעט בידו והשאר יעשה ע"י שליח ויאמר לו אתה שליח מצוה בעדי לעשות סכך זה לשם מצוות סוכה, וקודם שיתן הסכך על גג הסוכה יאמר לשם יחוד וכו' הריני בא לקיים מצוות עשיית הסוכה כמו שכתוב חג הסוכות תעשה לך עכ"ל.

וכן ראוי שיבנה את הסוכה בעצמו ולא ע"י שליח דמצוה בו יותר מבשלוחו כדברי הפמ"ג, וכ"כ בקיצור שו"ע סי' קל"ד סעיף א' שמצוה שיעסוק בעצמו בעשיית הסוכה ובהנחת הסכך, ואע"פ שהוא אדם נכבד, זה כבודו שעוסק בעצמו במצוה. ויש שכתבו שלכל הפחות יסכך בעצמו שיעור של ז' על ז'.

ולסיום ראוי להעתיק מש"כ באלף המגן ס"ס תרכ"ד שהמטריח עצמו בעשיית הסוכה עד שמזיע הוא תיקון לחטא ויזכה לתשובה שלימה.



הרב משה חיים ברש"י שמעיה

סוכה בז' ימי החג אי הוה מצוה קיומית

אבל מ"מ בסוכה כיון דא"א לו במשך כל הז' ימים שלא יתחייב ממילא בשינה או בשאר דברים ובכה"ג הרי יצטרך לעשותו בסוכה א"כ נמצא דבמשך הז' ימים יהיה כמו מצוה חיובית כיון דא"א לו באופן אחר, משא"כ אכילת מצה יכול שיעבור כל השבעה ולא יצטרך כלל לאכול מצה ויהיה ניזון משאר מאכלים.

והמג"א בסו"ס תרל"ט כתב בשם מהרי"ל בזה הלשון: מה שאין מברכין על מצה כל ז', היינו משום שאין מצוה באכילתו, אלא שאין אוכל חמץ, משא"כ בסוכה, וביאר דבריו ביד אפרים עפ"ד הכל בו דר"ל דזה שאוכל מצה אינו אלא מפני שאינו יכול חמץ, כמו שהאוכל בשר בהמה טהורה מפני שאינו יכול לאכול טמאה, ואינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לאכול, שאותה אכילה אינה אלא לצורך גופו ולהשביע רעבונו, אבל אכילה בסוכה אע"פ שכל ז' רשות מ"מ כיון שהישיבה אינו צורך גופו אלא לצורך מצוה ראוי לברך עליו לישב בסוכה.

וביאר הדברים הוא דשאני מצות סוכה מאכילת מצה, כיון דבמצה י"ל שכל מה שאוכל עכשיו הוא רק כדי להשביע את רעבונו וכיון שא"א לו לאכול חמץ ואין לו דבר אחר לאכול הרי הוא אוכל מצה, אבל אין בפעולתו עכשיו שום פעולה של מצוה, משא"כ בסוכה הרי עצם הכניסה לסוכה אינה דבר הכרחי אלא שעושה זאת רק לשם מצוה גרידא, דאה"נ דא"א לאכול בלא סוכה וכן בשינה, אבל מ"מ פעולת הכניסה לסוכה אין לו שום שייכות למה שמשביע את רעבונו או עייפותו, ולכן הכניסה לסוכה הוה מצוה ממש ויש לברך עליה.

בהגהות החתם סופר על שו"ע שם על דברי המג"א כתב לבאר החילוק בין מצות סוכה למצה באופ"א וזה לשונו: דבמצה גופא אי לא דכתוב אחד אומר ששת ימים וכתוב אחד

בשו"ע סי' תרל"ט סעיף ג' נפסק, אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון חובה, אפי' אכל כזית פת יצא ידי חובתו, מכאן ואילך רשות, רצה לאכול סעודה סועד בסוכה רצה אינו אוכל כל שבעה אלא פירות או קליות חוץ לסוכה אוכל.

ומאידך נפסק שם בסוף הסי' בסעיף ח' שבכל ימי החג מברכין על הסוכה בשעת אכילה, ומקור הדברים הוא עפ"ד הגמ' בסוכה דף מ"ה דהלכה כרבה בר בר חנה סוכה כל שבעה צריך ברכה, הרי מבואר דאע"פ דליכא חיוב לאכול בסוכה רק בלילה הראשונה, מ"מ כל פעם שנכנס לאכול בסוכה מברך אקב"ו לישב בסוכה.

ונתקשו הראשונים מ"ש מצות סוכה שמברך כל שבעה אע"פ דליכא כלל חיוב לאכול, ומאידך במצה אינו מברך על אכילת מצה רק בלילה הראשונה דרק אז הוה חיוב, אבל כל שאר הימים כיון דליכא חיוב לאכול מצה אינו מברך.

וזה לשון הבעל המאור בגמ' פסחים דף כ"ו ע"ב מדפי הרי"ף: ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן, ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר מנא ליה לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא עכ"ל.

הרי מבואר לפ"ד דאה"נ דגם במצה וגם בסוכה ליכא חיוב מעיקר הדין כל שבעה,

דבר הכרחי עובר על מצות עשה מן התורה וכו' עכ"ל.

(ובספר הסוכה בסופו מובא ששאל להגרשז"א על דברים אלו, דאיך שייך לומר דאם שוהה בביתו בלא הכרח עובר עבירה דביטול העשה, הרי גם בביתו לפעמים שוהה בחוץ, וביאר הגרשז"א דסברת הדבר הוא דאף בביתו לו יצוייר שהיו נותנים לו שכר גדול על כל רגע שנמצא בביתו, ודאי שלא היה שוהה חוץ לביתו אף לרגע כיון שהיה מפסיד השכר, לכן בסוכה כיון דאיכא שכר מצוה, הרי הוא כמבטל ישיבת סוכה.

אכן סברא זו צע"ג דבביתו אם מקבל שכר על כל רגע, אינו יושב שם משום שהבית גורם, אלא רק כדי לקבל שכר, ולא מיקרי שיושב בביתו משום שהוא דר שם, וא"כ בסוכה דהמצוה הוא תשבו כעין תדורו דהחיוב הוא שיהיה כעין דירה, ומצד המציאות של דירה הרי אדם ששוהה חוץ לביתו זמן מה, ורק משום השכר יושב בביתו, א"כ אין זה בכלל המצוה.

ומלבד זאת דברי היעב"ץ שכתב דעל כל רגע ששוהה חוץ לסוכה ללא הכרח עובר בביטול עשה, הדבר תמוה ביותר דהרי אפי' באכילת ארעי ולא רק שהיה לחוד מותר לכתחילה ואינו עובר בעשה, וא"כ איך נאמר דבשהיה לחוד עובר בעשה).

דעת המנחת חינוך

והנה המנחת חינוך מצוה שכ"ה אות י' מביא קושיית התוס' בגמ' סוכה דף ט' דלמה לי קרא בסוכה דלך למעוטי גזולה הא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה, וכתב לתרץ בזה דהנה יש ב' מינים במצוות עשה, אחד שהוא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה, ומצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא יתברך, ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועושה נגד רצון ה' יתברך וענש יענש, אבל יש מצוות שאין חיוב לעשותם כגון ציצית דהתורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ארבע כנפות

אומר שבעת ימים, היו מחוייבים לאכול כל שבעה, ובסוכה דלא כתיב אלא שבעת ימים א"כ מחוייב בכל יום לישב ולדור בסוכה, ורק לאכול אינו מחוייב אלא לילה הראשונה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אכילה דסוכה מאכילה דמצה, אבל ישיבה ודירה בסוכה חיובא איכא כל שבעה, וכן מוכח בש"ס שבת דף קל"א ע"ב ובתוס' שם ד"ה ואי מסוכה וכו'. והכלל, דבסוכות תשבו שבעת ימים משמע חיוב לדור שבעת ימים כמו בביתו, ורק מי שלא דר לעולם כגון שומרי גינות וכדומה איננו בכלל תשבו ותדורו אבל מי שישב צריך בסוכה, והיה ראוי שנאמר כן בשבעת ימים תאכל מצות כל יום צריך לאכול מצות, לולא דכתיב ששת ימים תאכל מצות, מיניה ילפינן שהוא רשות עכ"ל.

הרי לדעת החת"ס הוה מצות סוכה מצוה חיובית שחייב לישב בסוכה כל הז' ימים דתשבו כעין תדורו וכל מה שעושה אדם בביתו יש לעשותו עכשיו בסוכתו, חוץ במקום שהוא מצטער שגם בביתו לא היה עושה כן פטור מן הסוכה, וכן לאכול פת אינו מחוייב אלא בלילה הראשונה דילפינן ממצה דהוה חיוב רק בלילה הראשונה, (וזה דלא כדברי הרו"ה שס"ל דכיון שא"א לעמוד כל הז' ימים בלא שינה מתחייב ממילא, אלא דס"ל דבעצם חייב כל הזמן לישב בסוכה, חוץ מבאופן שמצטער).

וכעין יסוד זה דמצות סוכה הוא שיהיה בסוכה כל הז' ימים דתשבו כעין תדורו מובא בעוד אחרונים, וכ"כ היעב"ץ בסידורו אות א' וז"ל: דעל כל רגע ששוהה בביתו בלי הכרח עובר בעשה ובכל רגע ששוהה בסוכה מקיים מצות עשה עכ"ל, והוב"ד בכף החיים סי' תרל"ט ס"ק י"ב.

ובספר יסוד ושורש העבודה שער האיתון פי"ב כתב וז"ל: מחוייב האדם להזהר שלא יצא כל שבעת ימי החג מהסוכה לביתו כלל וכלל אם לא לדבר הכרחי מאד וכו', כי אם ישהה מעט יותר מכדי צרכו בבית עובר על מצות עשה של בסוכות תשבו וכו', ועל כל רגע ורגע ששהה בביתו חוץ לסוכה על לא

דכשפסלינן גזול בפירוש הוה ליה כמו שסיכך בסכך פסול שאין גידולו מן הארץ או סכך שמקבל טומאה דלא הוה כלל סוכה, ואם אוכל הוי ליה כמי שאוכל בבית, וא"כ ניחא דאי הפסול הוא מחמת מצוה הבאה בעבירה נהי דאם יושב בסוכה זו לא קיים המצוה, אבל גם לא ביטל, אבל אם הפסול הוה פסול מיוחד בגזול, א"כ הוה ליה כאילו ביטל העשה וכמו שאוכל בביתו, ולכך ממעטינן לך למעוטי גזולה.

והנה בדברי המנחת חינוך מבואר יסודות גדולים במצות סוכה אשר יש לדון בהם טובא.

א. מבואר בדבריו ביסוד מצות סוכה דחוק מהלילה הראשונה הו"ל רק מצוה קיומית גרידא, ולא איקרי כלל כמצוה חיובית כדברי הראשונים המובאים לעיל, ואינו חייב להביא עצמו לסיבת המצוה ככל מצוה קיומית, וכמו שלא מצינו הידור להיות שוחט ואף שבכל פעם ששוחט מקיים מצוה קיומית.

(ורק במצות ציצית כתבו הפוסקים שמביא לידי זכירה ונענשין עליה בעידן ריתחא יש ענין לחייב את עצמו, וכן בציצית גופיה הרי בכל בגד שמוסיף מקיים עוד מצוה ובכל זאת לא מצינו שיש ענין בהוספת בגדי ציצית).

וכן נראה דעת המשנ"ב דמצות סוכה הוה רק מצוה קיומית דכתב לדון בסי' תרל"ט ס"ק כ"ד וז"ל: נסתפקתי לפי מה שידוע דעת הגר"א דמצוה לאכול מצה כל שבעת ימי הפסח, כפשטיה דקרא שבעת ימים תאכלו מצות אלא דמצות עשה הוא רק בערב משא"כ אח"כ הוא רק מצוה בעלמא, אפשר דה"ה הכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל שבעת ימים ולברך לישב בסוכה עכ"ל, הרי מבואר דס"ל דלכל הפוסקים חוץ מלדעת הגר"א דאפשר דלדידיה איכא מצוה גם בכל הז' ימים, הו"ל המצוה רק כמצוה קיומית גרידא.

אכן לכאורה גם לפי הסתפקות המשנ"ב לדעת הגר"א צ"ב דהרי שאני סוכה שחיובה הוא רק כעין תדורו, וכך הוא מצותה אם רוצה לאכול, משא"כ בפסח דלהגר"א יש עכ"פ מצוה קיומית שאינה תלויה בדין כעין

ואם רוצה הולך בלא בגד של ארבע כנפות ואינו נגד רצון הבורא, אך אם מביא עצמן לידי חיוב שבכוונה לובש ארבע כנפות כדי לקיים מצות ציצית זה דרך הטוב והישר, ובזה מבאר דגם במצות סוכה יש שני חלקי המצוה, דהיינו דבלייל ראשון יש מצות עשה לאכול כזית בסוכה ומחוייב לחזור אחר מצוה זו, ואינו יכול לומר שאינו רוצה לאכול כי החיוב הוא כמו מצה ותפילין, אבל בשאר הימים אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין שום חיוב עליו כמו במצות ציצית, אך אם רוצה לאכול איכא מצות עשה שיאכל בסוכה, וכמו"כ כשמבטל המצוה שאוכל אכילת קבע מחוץ לסוכה עובר על המצוה, וכמו הלובש בגד של ד' כנפות ואינו מטיל ציצית שעובר על מצוה.

ומוסיף עוד ביסוד דין מצוה הבאה בעבירה, דהטעם דאינו יוצא משום דהקב"ה אינו רוצה בכך ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, וכתוב אני ה' שונא בעולה, ולפי טעם זה שייך שפיר לומר דלא יצא ידי המצוה, כיון דזה אינו רצון הבורא יתברך וא"כ לא קיים המצוה, אבל דבר זה שייך שפיר במצוה חיובית כיון דלא יצא ידי חובת המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה כי זה בזה תליא, אבל במצות שאינם חיוביות כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם באים בעבירה אה"נ דלא קיים המצוה, אבל מ"מ לא ביטל את המצוה, די"ל דרק דלא קיים את המצוה, והרי זה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דג"כ לא קיים את המצוה, וכן אין לדון אותו כמי שאוכל מחוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית, דרק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל והולך בלא בגד או שאינו אוכל כלל, כי הרי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה אך שאינו כפי רצון הבורא וא"כ הרי זה כמו שאינו עושה כלל את המצוה, אבל אין לדונו שכאילו ביטל את המצוה כיון דמ"מ עושה המצוה עיי"ש עוד מה שכתב לפי יסוד זה.

ובזה מבאר בהא דהוצרכו למעט סוכה גזולה ולא סגי מדין מצוה הבאה בעבירה,

מצות סוכה אם הוה בקום ועשה

והנה עוד יסוד במצות סוכה מבואר בתוך דברי המנחת חינוך שנחלקו בזה רבות בספרי הפוסקים, דס"ל דהיכא שאוכל מחוץ לסוכה הרי הוה כעושה מעשה של איסור ממש, ואע"פ שזה רק מצוה קיומית ואינו חייב כלל לעשותו, אבל כשביטלו עושה מעשה איסור.

וכן ידוע בשם הגר"ח מבריסק דביאר דיש ב' סוגי של ביטול מצוות עשה, אחד באופן שמבטל ע"י מעשה בידים וכמו בשילוח הקן אם לוקח האם על הבנים שמבטל את העשה בידים, ועוד אופן איכא היכא דמבטל את העשה רק בשב ואל תעשה, וכגון מי שאינו נוטל לולב בלי שום פעולה כלל הרי שמבטל את העשה רק בשב ואל תעשה, והנה המבטל מצוה בשב ואל תעשה אינו עושה מעשה איסור, אלא חטא של חסרון בקיום המצוה, משא"כ במבטל בידים הרי עצם המעשה הוה ליה מעשה של איסור.

ולפי יסוד זה ביאר דיש לחלק בין האוכל מחוץ לסוכה לבין שאר ישיבות שאדם עושה מחוץ לסוכה כמו הישן מחוץ לסוכה, דהיכא שאוכל מחוץ לסוכה הוה ליה הביטול עשה דסוכה בידים, משא"כ בשאר ישיבות אינו נחשב לביטול בידים רק כמבטל את המצוה בשב ואל תעשה, ובזה ביאר מה דנקטינן דמברכין ברכת לישב בסוכה רק בשעת אכילה ולא בשעת שינה, משום שדווקא באכילה שאם לא יאכל בסוכה הרי ביטל בידים את מצות סוכה והוה מעשה עבירה, משא"כ הבא לישן בסוכה הרי אפי' אם לא ישן בסוכה לא עשה מעשה איסור של ביטול המצוה.

וכן נראה מדברי הפמ"ג בס' תר"מ א"א ס"ק י' דנסתפק אם אונן פטור מן הסוכה כמו שפטור מכל מ"ע, או ד"ל דדווקא מצות עשה שוא"ת פטור האונן ובסוכה עובר בקום ועשה שאוכל חוץ לסוכה יעו"ד.

וכן שם בס"ק ט"ו כתב וז"ל: מי שבא בדרך לסוכת חבירו או בין העכו"ם ורוצים ממון רב בשביל סוכה, ועיין ס' תרנ"ו דעל מ"ע א"צ לבזבז ממון רב א"כ ה"נ א"צ

תדורו וברצונו לאכול, ומ"מ אם עשה כן בוודאי קיים מצוה.

ועוד צ"ב הדמיון בין דין מצה לסוכות שצריך שיאכל דווקא פת, דהא דבמצה חידש הגר"א דאיכא מצוה לאכול מצה כל שבעה, היינו דחוץ מהלילה הראשונה שאכל מצה איכא מצוה לאכול כל הז' ימים, אבל בסוכות הרי בין אם יאכל ובין אם לא יאכל הא המצוה מתקיים גם בשאר דברים כטיול ושינה ומנלן דאיכא מצוה שיאכל כל הז' ימים דווקא פת.

עכ"פ נמצא דאיכא ד' שיטות ביסוד מצות סוכה, דעת הרז"ה דסוכה פעם בכמה ימים הוה כמצוה חיובית ממש, כיון דא"א לעמוד כמה ימים בלא שינה, דעת המהרי"ל דסוכה הוה המצוה העשויה שנכנס לסוכה, ודעת החת"ס ועוד אחרונים דסוכה הוה מצוה חיובית במשך כל הז' ימים, והמנ"ח ומשנ"ב ס"ל דהוה רק מצוה קיומית.

ב. עוד דבר נתחדש בדברי המנחת חינוך דבכל מצוה קיומית ליכא איסור של מצוה הבאה בעבירה, כיון דדיינינן ליה כאילו שלא עשה כלל את המצוה.

והנה הגרשז"א במנחת שלמה ח"א סי' א' מביא דברי המנחת חינוך דבמצוה הבאה בעבירה נהי דאין בזה משום מצוה כלל אבל מ"מ גם עבירה מיהא לא עביד ורואין אותו כאילו לא ישב כלל בסוכה או לא לבש כלל בגד של בגד של ד' כנפות, והקשה דהרי התורה לא אסרה כלל ללבוש בגד בלא ציצית רק חייבתו להטיל בו ציצית, וכן גם באכילה מחוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור אלא שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו, וכל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילין לאכול בשוק אלא בבית חל עליו מצות סוכה, ואי אמרינן דלא עשה מצוה הרי ממילא איכא נמי עבירה של ביטול עשה, ומציין דכן גם מבואר בשערי יושר שער ג' פ"ט עיי"ש.

וע"ע בהערות על ספר מנ"ח שם דעוד קשה הא מצוה הבאה בעבירה הוי חסרון בדבר עצמו שמקיים בו המצוה, וכלשון הגמ' גזול דומיא דפסח.

מעשה האכילה והשינה מיוחד לשם המצוה דהרי בכל השנה אוכל וישן, וגם יתכן שיעשה זאת בסוכה, ולא נוסף עליו במצות סוכה שום מצוה מעשית [מלבד בלילה הראשונה], אלא הגבלה, שאותם הדברים הקבועים כאכילה ושתיה שהם בגדר תדורו שיעשה אותם רק בסוכה, לכן כיון שאין כאן ציווי על מעשה שיעשה בסוכות יותר מכל השנה, רק הגבלה שמעשים אלו יעשה רק בסוכה, לכן אם עושה מעשה האכילה מחוץ לסוכה נחשב כעושה מעשה איסור.

ודוגמא לכך המצוה דכה"ג "בתולה בעמיו יקח" דדנו האחרונים דחשוב כעין איסור, והיינו כיון שאין בו ציווי לעשות מעשה אלא רק הגבלה שאותה אשה שהיה נושא גם לולא המצוה תהיה רק בתולה, לכן כיון שהמצוה באה רק להגבילו חשוב מ"ע כעין איסור שמגבילתו בשאר נשים, וה"ה כאן במצות סוכה שכל המצוה בא רק להגבילו, דהיינו שמעשה הדירה יעשה רק בסוכה חשוב איסור, ומשא"כ בציצית שיש ציווי על מעשה שיוסיף ציצית, שלולא המצוה לא היה מטילם לכן חשוב רק מצוה.

ובדעת רעק"א י"ל דס"ל דמצות סוכה אינה חשוב רק כעין הגבלה שיאכל רק בסוכה, אלא דחשוב מצוה לעשות מעשה ללכת לסוכה, דהיינו דכיון דהסוכה אינו עשויה לדירת קבע, אלא עשויה רק לדירת ארעי, והמצוה הוא לעשות שם דברים שהדרך לעשות בבית, לכן אין זה חשוב רק כעין הגבלה, אלא הוה מצוה ללכת לסוכה שאלמלא המצוה לא היה עושה דבר קבע בסוכה כלל כיון שהוא דירת ארעי.

ואפשר להסמך עוד ע"פ מה שנתבאר לעיל בדעת המהר"ל דס"ל ביסוד מצות סוכה דחשיב מצוה דיש לברך עליה כל ז' ימים אע"פ דהוה רק קיומית, משום דכיון שעצם מעשה הכניסה לסוכה חשיב מצוה ממש, ושאיני מאכילת מצה דאפשר דבא רק להשביע את הרעבון, וה"נ ס"ל להגרעק"א דחשיב מעשה מצוה בעצם הפעולה שצריך להכנס לסוכה.

לבזבזו על סוכה ממון רב, וי"ל דרק בשוא"ת א"צ לבזבז ממון רב, וסוכה קום ועשה אוכל באיסור כמש"כ לעיל עכ"ל, הרי דנקט דביטול סוכה חשוב איסור דקום ועשה.

אכן רבינו הגרעק"א בשו"ת החדשות סי' ב' והובא בחי' הגרעק"א סוכה דף כ"ה ע"א כתב בפשיטות דביטול מצות סוכה הוא רק בגדר שב ואל תעשה וזה לשונו: הקשה מעכ"ת בהא דאמרין שלוחי מצוה פטורין מסוכה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה וילפינן לה מחתן דפטור מקריאת שמע ופסח, הא התם מבטל המצוה בשב ואל תעשה משא"כ בסוכה דאמרין שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה ומותרים באכילה ושתיה חוץ לסוכה, ואף דאכילה ושינה חוץ לסוכה עובר בעשה בידים כמו דמבואר במג"א דלהכי מברכים אסוכה כל ז' עכ"ד השואל, במחכ"ת שגג בזה דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מ"ע, ומשו"ה מברך כמו על כל קיום מ"ע, וא"כ ביטול מצות סוכה הוה רק בשב ואל תעשה, שאינו אוכל בסוכה, והרי אפי' מצות ציצית ס"ל להמרדכי דבהולך בבגד ד' כנפות בלא ציצית דאינו בעובר בעשה דאין איסור על הילוך בבגד בלא ציצית אלא כשהולך בבגד כזה מוטל עליו המצוה לעשות ציצית ובאינו עושה מבטל המצוה בשוא"ת עיין מג"א סי' י"ג ס"ק ח' ועכ"פ בסוכה פשוט דמיקרי שוא"ת כנלע"ד עכ"ל.

הרי דפשיטא ליה להגרעק"א דביטול מצות סוכה כשאוכל מחוץ לסוכה חשוב רק שוא"ת שאינו הולך לקיים מצות סוכה.

וראיתי לבאר ביסוד המחלוקת בזה, דהמנ"ח ודעימיה סוברים, דבכגון מצות ציצית דיסוד המצוה לעשות מעשה שיוסיף ציצית על הבגד וציווי זה להוסיף ציצית חשוב מצוה, דלולא המצוה לא היה מטיל ציצית בבגדו ורק משום המצוה מטיל את הציצית, ממילא שייך לומר דלבישת הבגד בלא ציצית אין בזה מעשה איסור בידים אלא ביטול עשה בשב ואל תעשה, אבל בסוכה אין

בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

לעיי"נ מו"ח הרה"ח ר' אברהם מאיר ז"ל בהרה"ח ר' אהרן ליפשיץ ז"ל
נלב"ע ח"י שבט תשפ"א ת.נ.צ.ב.ה.
ולעי"נ חמותי מרת אסתר שיינדיל ע"ה בת הרה"ח ר' משה אהרן בוקשפן ז"ל
נלב"ע ל' תשרי תשפ"א ת.נ.צ.ב.ה.

גדרי ערבות ודיניה לענין ריבית ועניני ריבית בפרעון בצ'ק של אחר ובכרטיס אשראי ענף א'

גדרי ערב קבלן ודינו בחלואת נכרי בריבית

שיטת רש"י בדין ערב קבלן בחלואת ישראל מנכרי בריבית

א. איתא בגמ' (ב"מ דף ע"א): ת"ר אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה לו ערב¹,
ערב למאן, אילימא ערב לישראל והא תנא אלו עוברין בלא תעשה המלוה והלוה הערב
והעדים, אלא לנכרי, וכיון דדיניה דנכרי דאזיל בתר ערבא איהו ניהו דקא שקיל מיניה
רביתא, [ערב זה הלוה מן הנכרי וחזר והלוה לישראל (רש"י)], אמר רב ששת שקיבל עליו
לדון בדיני ישראל, [יתבע מן הלוה תחילה, וכשלא ימצא אצלו יגבה מן הערב, והשתא אין
הערב לוח מתחילה, הלכך כי פרע לנכרי ההיא שעתא הוא דאוזפיה לחבריה, ומאי דמוזיף
ליה שקיל מיניה, (רש"י)].

ומבואר מדברי רש"י במסקנת הגמ', דלא הותר להיות ערב להלוות נכרי לישראל רק אם
מקבל עליו ערבות סתם, שדינו דלא יפרע מהערב תחילה עד שיתבע קודם את הלוה, וכדין
ערב סתם, דבזה אף אם בסוף יגבה הנכרי מהערב והוא יחזור על הלוה לגבות ממנו קרן
וריבית, ליכא איסורא, ומשום דהערב לא הלווה מתחילה להלוה כדי שנחשוב שנתרבה עליו

1 והכוונה, דבא למעט דרך למלוה אמרה תורה אל תקח מאתו נשך ותרבית, אבל לערב לא אסרה תורה לגבות
מהלוה ריבית ששילם עבורו למלוה, ולמסקנת הגמ' איירי בערב להלוות נכרי לישראל, וכשקיבל עליו לדון
בדיני ישראל ודינו כערב סתם, ושילם הערב לנכרי קרן וריבית, וקמ"ל דמותר להערב לגבות הריבית מה
ששילם להנכרי עבורו, [אבל בערב שלוף דוץ, או אף ערב קבלן לשי' רש"י, נחשב הערב כמלוה ללוה,
ואסור לו לגבות הריבית].

ועי' ש"ך (סי' ק"ע סק"א) שהביא מהב"י בשם בעה"ת דאף ריבית המתרבה מותר לו לגבות מהלוה, ע"ש,
והיינו דהיה מקום לומר דלא התירו רק בריבית קצובה שחלה מיד על הלוה כלפי הנכרי, והלוה מתחייב מיד
לפצות הערב על כל החוב אם ייגבה ממנו, אבל בריבית המתרבה מיום ליום, הרי נמצא דגם כלפי חייבו של
הלוה לפצות את הערב לכשייגבה ממנו, מתרבה החוב מיום ליום, והוי ס"ד דבאופן זה אסור, קמ"ל דאף
בכה"ג מותר, ומשום שהחוב נתרבה על הלוה ביחס לנכרי ולא ביחס להערב, והלוה מתחייב להערב בבת
אחת כששילם חובו לנכרי.

ריבית, אלא מהמלוה הנכרי הוא שלוה, ומה שחוזר הערב וגובה מהלוה קרן וריבית הוא משום דהשתא שילם חוב שהיה לו להנכרי, ומה ששילם להנכרי עבור חובו של הלוה חוזר וגובה מהלוה, אבל לקבל על עצמו ערבות קבלנות אסור.

שיטת הרשב"א בזה

ב. והרשב"א (בחי' שם ובתשו' המיוחסות סי' רכ"ג) תמה על דברי רש"י, דמהיכי תיתי ייאסר להיות ערב קבלן, דכמו שמותר להיות ערב סתם, ומשום דחובו של לווה הוא משלם לנכרי וחוזר וגובה מהלוה מה ששילם בשבילו, ה"נ בקבלן אין הריבית מתרבה אלא על הלוה, אלא שדינו של המלוה שרשאי לגבות חובו של לווה בין מלוה עצמו בין מהקבלן, וכשגובה מקבלן וחוזר קבלן וגובה מן הלוה, מה שנתרבה על הלוה ופרע מחמתו הוא שחוזר הקבלן וגובה מן הלוה,

וע"ש דמסיק דבאמת גם בערב קבלן ליכא איסורא, ולא נאסר רק היכי דלא אזיל רק בתר ערבא שאינו יכול לתבוע כלל את הלוה, וכדין ערב שלוף דין, דבזה הערב נחשב כלוה מהמלוה וחוזר ומלוה להלוה.²

גדרי מחלוקת רש"י והרשב"א

ג. ובדעת רש"י מבואר דס"ל דערב קבלן הוא חוב עצמי שנתחייב למלוה, וכשגובה ממנו המלוה חוב עצמו הוא גובה, ולא חובו של הלוה, וממילא באופן זה נחשב הלוה כלוה מהקבלן, וכ"כ הרשב"א בתשו' (ח"ג סי' נ"ט) בדעת רש"י בגדר ערב קבלן: 'דנעשה כלוה מן המלוה ומלוה ללוה כו' וחושבין אותו כמלוה ללוה משעה ראשונה', [וכתב דלפי"ז פשיטא דאם עבר שביעית אחר ששילם הקבלן למלוה נשמט חובו של לווה, ע"ש].

וכבר ביאר הגרע"א (ב"מ ס"ב ע"ב) גדרם של דברים³, דכל הלוואה שיש לה ערב קבלן הרי מתלי תלי וקאי, דאם ייגבה החוב מהלוה הרי שהוא זה שלוה המעות מהמלוה, וכאילו

2 ויעי' בדברי הרשב"א דמבואר מתחילת דבריו דמחלקותו עם רש"י הוא בפי' הגמ' במנהג הנכרים, דלרש"י היה מנהגם כע"ק, וזוהו למד לאסור, ולרשב"א היה מנהגם כערב שלוף דין, וכן הוא בב"י, וזוהו דייק הב"י (סי' ק"ע) דדעת הראב"ד שפי' מנהג הנכרים כהרשב"א דאזיל כשיטת הרשב"א בדין ערב קבלן, [דאילו מגוף דינו של הראב"ד שכתב גבי הלוואת ישראל לנכרי דצריך שיקבל עליו הנכרי שלא ידחנו אצל ערב, דמשמע לכאורה דסגי בכך שאין הלוה יכול לדחותו, אין הוכחה דדעתו להתיר בע"ק, וכדביאר הגרע"א (שם בגליון הש"ך סק"ג) דדינו של הראב"ד נכון גם לרש"י ור"ן, דהכא סגי בקבלת הנכרי שלא לדחותו דממילא לא יוכל המלוה הישראל לגבות מישראל הערב קודם שיתבע הלוה הנכרי, דישראל הא לעולם דן בדיניו, ורק בערב על הלוואת נכרי לישראל בעי שיקבל עליו הנכרי המלוה שלא לתבוע הערב תחילה, וכ"כ החו"ד (סק"ב)]. אכן כבר עמד הרשב"א בעצמו בחידושו דהראב"ד ס"ל כרש"י [אף שפירש מנהג העכו"ם דאין גובין כלל מהלוה], ובאמת גם ברש"י לפנינו מפורש דמנהגם היה דלא אזיל רק בתר ערבא, וע"כ לא תליא הא בהא, והא דס"ל לרש"י והראב"ד למסקנא דאף ע"ק אסור, י"ל דהוא מסתימת ל' הגמ' דאוקי בקיבל עליו דיני ישראל, ובדיני ישראל סתם ערב שלא א"ל תן לו ואני נתן דינו כערב סתם, ומוכח דרך בכה"ג מותר, דאל"כ הו"ל להש"ס לומר שקיבל עליו שיכול לפרוע גם מהלוה, [וע"ע למהרנ"ח בשו"ת מים עמוקים (חי' סי' ז') מש"כ עוד בזה], ויתיישב לפי"ז גם דעת הטור כהבנת הד"מ דס"ל כשי" רש"י וכדמשמע נמי בשו"ע ס"א וב' כמו שפירשם הש"ך (סק"ג) ורע"א (שם).

שו"ר ככל החזיון הזה בשע"ד (סק"ב), ובתחילת דבריו כתב לבאר הכרחו של רש"י לאסור אף ע"ק, דהוא מכח לישנא דהש"ס שאמרו שקיבל עליו לזון בדיני ישראל, דמשמע דיש כאן ויתור מצד הנכרי, וכבר עמד בזה הרשב"א דלשיטתו אין בזה שום ויתור, אדרבה הוא מוסיף כח שיוכל לתבוע גם מהלוה וגם מהערב ומאיזה מהם שירצה יגבה תחילה, [וע"ש מש"כ ליישב לשיטתו], אע"כ דצריך לקבל עליו שיהיה דין הערב כערב סתם, ובזה יש ויתור מצד הנכרי המלוה, ואח"כ כתב ממש כדברי הגרע"א הנ"ל, וגם הביא דברי הרשב"א בחי', וביאר ש' הטור על דרך הנ"ל, וסיים 'זה נראה לי נכון מאוד וכפתור ופרח'.

3 וז"ל: 'דערב קבלן דהוי ג"כ שם לווה עליו, אלא דמתלי, דאם המלוה גובה מהלוה ממילא לא היה על הערב שם לווה ומלוה, דמה שהמלוה גובה מהלוה הוא מצד עצמו, אבל אי המלוה גובה מהערב והערב גובה

לא היה על הקבלן שום חוב, אבל אם ייגבה החוב מהקבלן נתברר שהוא הלוחה כלפי המלוה, וכשהגיעו המעות לידי הלוחה הרי מרשות הקבלן באו אליו ונתחייב לו כלוה. ולכן בלוה ישראל מנכרי ונעשה לו ישראל אחר ערב קבלן, הרי כל שהנכרי יגבה החוב מהקבלן חשיב הוא כלוה מהנכרי, וחזר והלווה המעות לישראל בריבית, והרי זו ריבית מישראל לישראל, ע"ש.

ובטעמו של דבר דחשבינן הקבלן כלוה הוא, דכיון דדינו דאף שיש ללוה לשלם מ"מ רשאי המלוה לגבות מהקבלן תחילה, ע"כ חייל עליה חוב עצמי נגד המלוה, דאילו היה חיובו רק לשלם חובו של הלוחה לא היה מקום לגבות ממנו כשיש אפשרות לגבות מהלוחה בעצמו⁴, וע"כ מעיקרא חייל חוב עצמי על הקבלן, וממילא כשנגבה ממנו חשבינן דהוא לוח מהמלוה וחזר והלווה להלוחה.

והרשב"א חולק וס"ל דגם בערב קבלן עיקר החיוב הוא הלוחה, ורק עליו מתרבה הריבית, וגם כשגובה המלוה מהקבלן אין זה גביית חוב עצמי של הקבלן, אלא חובו של הלוחה עם הריבית שנתרבה על הלוחה הוא גובה, וממילא אין איסור לחזור ולגבות מהלוחה מה ששילם חוב שלו קרן וריבית⁵, ורק בערב שלוף דין דאין למלוה דין על הלוחה כלל, ורק הערב חייב להמלוה, בזה חשיב שהערב לוח מהעכו"ם וחזר והלווה להלוחה, ויש איסור ריבית בהלוואה זו שהלווה הערב הישראל להלוחה.

מהלוחה, בזה הוה הערב לוח ומלוה, דמה ששילם להמלוה לא היה בשביל הלוחה, לדונו דמה שנתן הקרן והרבית היה עבור מה שנתחייב הלוחה למלוה, ומה ששילם הוא חזר ונוטל מהלוחה, וליכא עליו איסור רבית כמו דאמר' כן בערב דאינו קבלן, אלא דבקבלן אמר' דמה ששילם למלוה היינו בשביל עצמו דגם הוא היה חייב דג"כ שם לוח עליו, ומה שגובה מהלוחה אח"כ דהיינו דהוי כאלו לוח מהמלוה והלוחה.

4 כ"כ הרשב"א בתשו' (שם) בדעת רש"י: 'וכשהמלוה גובה ממנו הרבית לא מחמת הלוחה גובה ממנו אלא מחמתו ממש, שהרי יכול לתבוע תחלה ומניח הלוחה, שהרי יכול לתבוע תחלה ומניח הלוחה'. ויעיר' סוגיית הגמ' שילהי ב"ב ובשו"ע (סי' קכ"ט סי"ז ו"ח): 'איזהו ערב ואיזהו קבלן, אמר לו תן לו ואני נותן לך זה הוא קבלן כו', אבל אם אמר לו הלווה ואני ערב הלווה ואני פורע הלווה ואני חייב הלווה ואני נותן הלווה ואני קבלן תן לו ואני ערב (תן לו ואני פורע) תן לו ואני חייב ליתן לך, ואפילו אמר תן לו ואני קבלן, כולם לשון ערבות הם'. וביאור הדברים נראה, דערב ענינו רק הבטחה שלא יופסד מכאן תשלום הלוחה, ולכן בין שהזכיר לשון ערבות ובין שאמר ל' הלווה לא הוה רק ערב, שהרי הזכיר שיש כאן לוח וממילא חיובו רק להבטחת תשלומי הלוחה, וקבלן הוא רק כשלא הזכיר לשון הלוואה, וגם לא לשון פרעון דמשמעותו פרעון חוב של הלוחה, אלא לשון תן ואני אתן, דאז גדרו חיוב עצמי, ואינו תלוי בחובו של האחר, וזה מתאים למהלך רש"י, דגדר ע"ק הוא חיוב עצמי כאילו הוא הלוחה.

ויתר ע"כ מצאנו בדברי הרשב"א (בחי' שם ובתשו' ח"ג סי' שס"א) דערב שהתנה שיוכל לגבות ממנו תחילה לא מהני, והיינו משום דכיון שנחית בתורת ערבות שענינו הבטחת החוב של הלוחה, א"א לו להתחייב באופן שאין המלוה מפיסד ויכול לגבות מהלוחה, ורק כשנחית בתורת קבלן דאז בא להתחייב בחיוב עצמי כאילו לא היתה הלוואה ללוה כי אם נתינה, מהני לגבות ממנו תחילה. וצ"ע איך זה מתאים עם דבריו כאן במה שנחלק על רש"י וס"ל דגם ע"ק חובו של לוח הוא משלם, וצ"ע. [אכן באמת כאן בתשו' הנ"ל (מיוחסות סי' רכ"ג) כתב בתו"ד: 'ואם אמר ממי שארצה תחלה, עובר בכולם', מבואר דמועיל תנאי שיגבה מהערב תחילה אף בערב סתם, ודלא כשיטתו הנ"ל, וצ"ע].

5 יסוד סברת הרשב"א מפורשת בתשו' דדימה ע"ק לערב סתם, דכמו בערב סתם אמר' דהריבית מתרבה על הלוחה והערב שילם חובו של הלוחה ולכן חזר וגובה ממנו מה ששילם עבורו, ה"נ בקבלן הריבית מתרבה על הלוחה ולא על הקבלן, ואין לחלק דרוקא גבי ערב אמר' דהריבית אינה מתרבה עליו אלא על הלוחה, דהא א"י לתבוע הערב עד שיתבע הלוחה, משא"כ בקבלן שיכול לתבוע תחילה 'כשהמלוה גובה ממנו הרבית לא מחמת הלוחה גובה ממנו אלא מחמתו ממש, שהרי יכול לתבוע תחלה ומניח הלוחה', דהא גם בערב משכחת שהעני הלוחה תוך הזמן באופן שלא יוכל להפרע ממנו אלא מהערב, ומ"מ לא אמר' דהריבית נתרבה על הערב, ומשום דסו"ס עיקר החוב על הלוחה הוא, והערב משלם חובו של הלוחה, וה"ה בקבלן 'עיקר אסמכתיה דמלוה על לוח הוא, אלא דתנאי הוא דאתני דאי בעי מצי לאיפרועי מיניה דקבלן כל מה שהוא מתרבה על

דין ערב קבלן בהלואת ישראל לנכרי בריבית

ד. ויעזי' בדברי הרשב"א שם שהביא מהתוספתא, דכמו שהתירו להיות ערב בהלואת נכרי לישראל, ה"נ מותר לישראל להיות ערב בהלואת ישראל לנכרי, [והוכיח כן גם מהירושלמי], והיינו כשקיבל עליו הלוה הנכרי לדון בדיני ישראל שלא לדחותו אצל ערב.⁶

וכתב שם דבערב קבלן בכה"ג תליא נמי בפלוגתא הנ"ל, דלדעת רש"י אסור כיון דאם יגבה המלוה מהערב חשבינן ליה כלוה מהמלוה, והרי נמצא דישראל הקבלן לזה מחבירו בריבית, אבל לש"י הרשב"א גם כזה ליכא איסורא, דהחוב חייל על הנכרי ועליו מתרבה הריבית לישראל המלוה, וכשמשלם הערב למלוה הישראל, חובו של נכרי הוא משלם.⁷

הלוה, ומ"מ כשהחוב מתרבה על הלוה הוא מתרבה, וכשהוא נפרע מן הקבלן מה שהרויח על הלוה הוא, וכשהקבלן חוזר ונפרע מה שפרע אליו שקיל, ולא שקיל מיניה רבית כלל ולא אוזפיה בריבית, אלא דמאי דפרע שקיל מיניה. ומסיק הרשב"א: 'ומעתה אין כאן חשש ואיסור, משום דכיון שהלוה מתחייב בריבית ועליו הוא עיקר סמיכתו שהוא ניהו יזיף ושקיל זוזי, אף כשילך אצל הערב או הקבלן וגובה מהם אינו גובה מהם אלא מה שכבר נתחייב לו הלוה, וכשחזר הקבלן וגובה מן הלוה כל מה שפרע עליו אינו כגובה ממנו רבית, והיאך יקרא זה מלוה בריבית, והוא פרע עליו כל ממון זה אחר שנתחייב בכל לכותי, ולא אסרה תורה אלא רבית הבאה ממלוה ללוה.'

וגדר זה דגם בקבלן עיקר סמיכתו על הלוה מבואר בהא דכתבו הראשונים [וכתבו גם הרשב"א בתשו' שם] דאם הלוה רוצה לשלם אי אפשר להמלוה לתבוע הקבלן, [ונ"מ דאם יש ללוה רק זיבורית ורוצה לשלם לו א"י לגבות מהקבלן אף שיש לו בינונית או עדית], והיינו משום דעיקר החייב הוא הלוה, והקבלן קיבל ע"ע לשלם חובו של לווה, וכל שהלוה רוצה לשלם לא שייך לתבוע הקבלן. [עוד מצאנו בטור ושו"ע (סי' קכ"ט סכ"א) דאם הלוה מכר כל נכסיו יכול המלוה לטרוף מלקוחות ואינם יכולים לדחותו לקבלן שיש לו בני חורין, וע"ש בשעמ"ש (סק"ה) דאין לגבות ממשעבדי דקבלן במקום שיש ללוה בני חורין, ע"ש, והיינו משום דעיקר החייב הוא הלוה, ולכן אין טורפין ממשעבדי דקבלן במקום שיש בנ"ח ללוה, משא"כ ממשעבדי דלוה שפיר גובין אף במקום שיש בנ"ח לקבלן], ועי' ספר גליא מסכת (יו"ד סי' ג') שהאריך בזה בטורט.

ועי' שהביא בשם הראב"ד שכתב 'ואף על גב דמחזיא מילתא דהכא אף על גב דקביל עליה הכי [שלא ידחנו אצל הערב] אסור, משום דכי לית ליה לנכרי סוף סוף בתר ערבא אזיל וקא שקיל מיניה רבית, אפ"ה אי קביל עליה מותר, דהכי אשכחן בתוספתא.'

ומבואר בדברי הראב"ד, דלולא דאיתא בתוספתא להתיר ערב סתם על הלוואת ישראל לנכרי היה נראה לאסרו, דסו"ס מתרבה ריבית לישראל המלוה על חוב ערבותו של הישראל הערב, והיינו דכיון דחייבו של ערב נובע מזה דהוציא מלוה מעות על פיו, ומה שקיבל הלוה נחשב כקבלת הערב [אם לא ישלם הלוה בסוף]. הרי אם נתחייב ערבות גם על הריבית, הרי כל שלא שילמו הלוה, המלוה תובעו מהערב מצד שהוציאו על פיו, והיינו הנטר שהמתין ללוה על פיו של ערב, ונחשב כאילו הערב קיבל גם זכות ההמתנה, וכיון דנתחייב הערב הקרן מצד שהוציאו על פיו, ונתחייב גם על ההמתנה, חשיב ריבית מלוה למלוה. אך בתוספתא מפורש להתיר, וצ"ל דהערבות אינו על מה שנתן הנטר על פיו, אלא מה שיצר חוב ממון על אגר הנטר אצל הלוה, על פיו של ערב שהבטיחו שחוב זה ייפרע, ונמצא דהערב משלם חוב אגר נטר של הלוה, ואין כאן ריבית מהערב להמלוה.

ועי' בב"י שהביא מהמרדכי (סי' של"ב) דנחלקו ראב"ן וראב"ה בדין ישראל ערב על הלוואת ישראל לנכרי בריבית, דהראב"ן התיר, [אלא דכתב דא"א לגבות הריבית מהישראל אם לא נעשה עליו קנין דדינו כערב שלא בשעת מ"מ דבעי קנין], והראב"ה אסור, משום דהנכרי מצי למידיח שילך להישראל הערב. וכתב הב"י דהראב"ה ס"ל דסתם ערב בנכרי הוא ערב ש"ד, כמבואר בלשוננו.

והא דהתירו הראב"ן משמע בב"י ובד"מ דהוא אף באופן שסתם ערב אצל נכרי הוא ערב ש"ד, ומ"מ התיר בזה, וכן למד הד"מ בדעת התוס' בסוגיין, ומפורש שם בטעמם דישראל לא אזיל בתר ערבא, והיינו דדוקא במלוה נכרי, כיון דלא אזיל בתר לווה, ממילא הלוה פטור ממנו, דלגבי נכרי אזלינן בתר דיניהם, ונמצא דהערב יש לו דין ערב ש"ד, משא"כ במלוה ישראל אינו מן הדין דניזיל בתר דיניהם, וממילא מן הדין אין הנכרי יכול לדחותו מן הדין, ואם הנכרי הלוה ידחנו הרי דינו כלוה אלם שא"י לגבות ממנו דממילא אזיל בתר ערבא, אבל ראב"ה ס"ל דכיון דידוע מתחילה דהנכרי ידחנו אצל ערב, ממילא נחשב דהערב מתחייב מתחילה כערב ש"ד. וכן נקטינן להלכה, כמבואר בב"י.

שיטת הר"ן וביאורה

ה. ומצאנו דיעה שלישית בזה, והיא דעת הר"ן בחי' המובא בנמוק"י בסוגיין, דדעתו לחלק בין הלואת נכרי מִישראל בריבית דבזה אסור לישראל להיות ערב קבלן, 'שנמצא ממונו של מלוה מתרבה אצל הקבלן', והיינו כדעת רש"י דנחשב שהריבית מתרבה לישראל המלוה על הקבלן הישראל, לבין הלואת ישראל מנכרי בריבית דבזה מותר לישראל להיות ערב קבלן [ודלא כרש"י], וביאר בטעמו: 'שהרי ממונו של גוי אצל שניהם נתרבה, וכשהגוי נפרע מן הערב באותה שעה הוא שחל שעבודו על הלוה ושרי, שכבר נתחייב בכל מה שהוא פורע בשבילו'.

והיינו, דהר"ן ס"ל דגדרה של הלואה בערב קבלן הוא, דהן הלוה והן הערב נתחייבו בתשלום הלואה זו בחוב עצמי שחל על כל אחד מהם, וממי שירצה המלוה יגבה חובו, וכשנגבה החוב מהקבלן חוב עצמו שילם, ולכן בהלואת ישראל לנכרי בקבלן ישראל יש איסור לגבות החוב מהקבלן שנתרבה עליו ריבית לישראל המלוה, אך מה שהקבלן חוזר וגובה מהלוה אין זה משום דחשבינן ליה כחוזר והלוה להלוה, ומשעה ראשונה נתחייב לו הקרן ועליו נתרבה הריבית [כהבנת רש"י], דבאמת מעולם לא נתחייב הלוה להעבר בשעת ההלואה, אלא להמלוה הוא נתחייב יחד עם הקבלן, ועל שניהם מתרבה הריבית, אלא דכיון שעיקר ההלואה נעשתה לצורך הלוה והוא קיבל המעות, הרי כל שהחוב נפרע מהקבלן ונפטר בזה הלוה מחובו להמלוה, נמצא דהקבלן נתחייב ופרע בשביל הלוה קרן וריבית, וממילא חייב הלוה לפצותו ולשלם לו מה שפרע בשבילו, ולכן אין בזה איסור ריבית גם אם הלוה הוא ישראל והקבלן ישראל, דאין כאן הלואה למפרע מהקבלן להלוה, אלא שהלוה משלם לו מה שפרע בשבילו, ורק אחר ששילם הערב הקרן והריבית מעכשיו נתחייב לו הלוה מה ששילם בגללו.⁸

אכן הגרע"א (בגליון הש"ך סק"י) כתב לבאר דעת התוס' באופן אחר, דס"ל דסתם ערב בנכרי הוא ע"ק, ובישראל שלוח מנכרי כיון דהנכרי יתבע הערב תחילה כדין ע"ק אסור, וכדעת רש"י, אבל בישראל שהלוה לנכרי אין מקום לאסור לישראל לקבל ערבות, דהא הנכרי לא יוכל לדחותו אצל הערב, דהא גם לדיניהם ממי שירצה יגבה, וממילא לא יוכל לגבות מהישראל רק אם לא יהיה אפשרות לגבות מהנכרי כדין ערב סתם. [אמנם בדברי המרדכי מבואר דאיירי באופן שבדיניהם דינו כערב ש"ד, וכמבואר בל' ראבי"ה ומ"מ התיר הראב"ן, ועצ"ל כהבנת הב"י והר"מ].

8 וע"י ב"י (סי' ק"ע) שכתב בטעמו של הר"ן: 'ושרי לקבלן נמי למישקל מחבריה מאי דפרע לגוי דהא כיון שלא היה הלוה יכול לדחות למלוה אצל הקבלן אם כן מדין ערב נתחייב קבלן זה ולא מדין לזה ושרי', ואפשר להעמיס בדברי הב"י על דרך שנתבאר בפנים, אך באמת ל' הב"י שכתב דמדין ערב משלם ולא מדין לזה נראה יותר דס"ל בדעת הר"ן, דביסוד הדברים ס"ל כהרשב"א דגם קבלן משלם חובו של לזה, ולכן שרי ליה לגבות מהלוה מה ששילם עבורו למלוה, ומה שאסר להיות ערב קבלן על הלואת ישראל לנכרי הוא, ע"פ המובא לעיל מהראב"ד שצידד דהיה מקום לאסור אף ערב סתם להלואת ישראל לנכרי, ומשום דכיון דחיובו של הערב הוא מצד שהוציא המלוה על פיו, הרי מה שמתחייב גם ריבית הוא משום דהוציא ההמתנה על פיו, ונחשב כאילו ההמתנה היא אצל הערב כיון שהמתין ללוה על פיו, אלא דבתוספתא מפורש להיתר, וצ"ל דלא נחשב כמתין להערב, אלא דמה שנתחייב הלוה בריבית על פיו מחייב את הערב כשאין ללוה לשלם, ומעתה י"ל דכ"ז בערב סתם דא"י לתבעו תחילה, דבזה כל חיובו רק אם נפסד הממון של המלוה על פיו של ערב, בזה אין ההפסד ה'נטר' אלא ה'אגר נטר' שנתחייב הלוה להמלוה וסמך עליו המלוה שהלוה ישלם, וכשלא שילם חייב לשלם במקומו, אבל בקבלן שיכול לגבות מהערב תחילה הרי בע"כ נחשב כאילו הכל נעשה עמו, ולכן אף דגם הלוה נתחייב למלוה, ובאמת הוא קיבל זכות הנטר ולא הקבלן, מ"מ התחייב הקבלן על הנטר שקיבל הלוה על פיו, וכיון דגם הקרן נתחייב למלוה ונחשב כלוה, שוב חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה, ואף שמשלם חובו של לזה מ"מ חשיב ריבית מה שנתרבה על הערב, אך מצד שני חייב הלוח לשלם לערב מצד ששילם מה שהוא היה חייב לשלם, וחוב זה חייל אחרי שפרע למלוה בגללו, ואין כאן ריבוי.

בירור שיטת רש"י וטעמו

ו. ובדעת רש"י צ"ל דלא ס"ל הך סברא לומר דהמלוה נחית על דעת לחייב שניהם בדין לזה, ומשום דכיון דכשיגבה מהקבלן הא יחזור הקבלן ויגבה מהלוה, מסתברא דמתחילה נחית אדעתא דהכי, דאם יגבה מהקבלן [כחוב עצמי] ייחשב כאילו הלוה לזה מהקבלן, וממילא באופן זה לא נתחייב הלוה להמלוה אלא להקבלן, ודוקא בערב סתם דלעולם אין חיוב עצמי על הערב, ועיקר החוב חייל רק על הלוה, אלא דכשאינו לו לשלם גובה מהערב חובו של הלוה, הרי ממילא אין מקום להחשיב הלוה כאילו לזה מהערב, דהרי נתחייב להמלוה, ומה שנפרע ממנו הערב הוא משום דשילם חוב שלו להמלוה, אבל בערב קבלן כשהמלוה גבה ממנו חוב עצמי, מסתברא יותר להחשיב ככה"ג דחיובו של הלוה באופן כזה הוא רק כלפי הערב כאילו לזה ממנו.

הכרעת ההלכה

ז. ובטור וב"י (סי' ק"ע) הובאו ג' הדיעות⁹, ובשו"ע (שם ס"ב) בדין נכרי שלוה מישראל סתם המחבר דאסור לישראל להיות ערב קבלן, והוא כדעת רש"י והר"ן, ולעיל (ס"א) בדין ישראל שלוה מנכרי הביא ב' דיעות אם יכול ישראל להיות ערב קבלן, [והיינו, דעת רש"י לאסור ודעת הרשב"א והר"ן להתיר], ולא הכריע, וע"ש ובנו"כ בהכרעת הדין, דלכתחילה לא יקבל ע"ע ערב קבלנות להלוות נכרי לישראל, ואף אם עבר ונעשה ערב לא יגבה המלוה מהערב, אלא דאם עבר וגבה שוב אין מוציאין מידו.¹⁰

9 וע"ע בב"י שהביא בשם בעל העיטור דכל הסוגיא איירי בישראל שהלוה לנכרי, אבל בנכרי שהלוה לישראל ליכא איסורא כלל, וע"ש בהמשך דבריו דנראה דצידד דבעל העיטור ס"ל דבדיניהם הוי ע"ק, ולכן ס"ל דבנכרי שהלוה לישראל מותר, והיינו כדעת הר"ן ממש, [ועי' ש"ך (סק"ב) דמשמע דהבין בדעת העיטור דבדיניהם אזיל רק בתר ערבא, וצ"ע לפי"ז איך התיר בנכרי שהלוה לישראל, ואף לסברת הר"ן דאסברא לן הט"ז (סק"ב) לא הותר אלא בדיעבד].

10 ומבואר בב"י דהיינו משום ספיקא דדינא, כיון דלהרשב"א ליכא איסורא ככה"ג ממילא אין מוציאין ממון מהמוחזק, והד"מ נחלק עליו וס"ל דאף באופן דליכא ספיקא אין בזה רק משום אבק ריבית ואינה יוצאה בדיינים, וכ"כ הרמ"א בשו"ע (סוף ס"א). והט"ז (סק"א) תמה על הרמ"א דהא הש"ס פריך על הא דמיעט קרא דאתא נעשה לו ערב, ופריך היכי משכחל, ולדברי הרמ"א הרי כל איסורו רק מדרבנן ומאי פריך אקרא, והש"ך (סק"ב ונפקה"כ) הביא דכבר תמה כן בתשו' משאת בנימין (סו"ס ט"ז), וכתב הש"ך ליישב דכל דברי הרמ"א הם רק בערב קבלן, וסוגיין בערב ש"ד. [ועד"ז כתב גם ליישב דעת הר"ן קרקוזא המובא בטור דס"ל דלא אסרו רק לכתחילה, אבל בדיעבד שנעשה ערב ושילם לנכרי, יכול לגבות מהלוה, ותתמוה עליו ג"כ מסוגיית הגמ', וכתב הש"ך דגם דברי הר"ן אינם רק בע"ק].

ועי' בבית מאיר שתמה ע"ד הש"ך, דאי מוקי סוגיא בערב ש"ד מנ"ל להרמ"א לאסור מדרבנן בע"ק, [וכן להר"ן לאסור עכ"פ לכתחילה ליעשות ע"ק], ועיקר תמיהת האחרונים מסוגיין כתב דאין כאן אפילו ריח קושיא, דפירסת הגמ' אינה על הפסוק, [דהא באמת י"ל דקרא איירי בערב כדינו ונמא לן להש"ס דבזמן מתן תורה היה מנהג הגויים באופן אחר], אלא על הברייטא שהתירה בסתמא ליעשות ערב לנכרי, וע"ז פריך דכיון דאסור מדרבנן להיות ע"ק איך סתמה הברייטא להתיר, אחר שלפי מנהג הנכרים סתם ערב הוא ע"ק, וע"ש מש"כ למצוא מקור לדעת הרמ"א מסוגיא דר"פ א"נ (ס"ב ע"א), וע"ש עוד מש"כ בדעת הר"ן דאף לדעתו איירי סוגיין בע"ק, אלא דהיה לו גירסא בגמ' דמשמע מינה דהאיסור בשעת הלואה, וזה ודאי אינו אלא איסורא בעלמא, ולכן למד דבאמת לא נאסר רק לכתחילה שלא ליעשות ערב, ע"ש.

ובעיקר דברי הב"מ במה שדחה תמיהת האחרונים, לענ"ד גם אי נימא כהבנת הב"מ דפירכת הש"ס היא על הברייטא עדיין צ"ע, דאי נימא דאין בזה איסור תורה מנ"ל להש"ס כ"כ בפשיטות דאסור מדרבנן, והיכן נתפרשה גזירה זו שגזרו חז"ל, ומנ"ל דכו"ע ס"ל הך גזירה, והא שפיר י"ל דהך תנא דברייטא לא ס"ל שאסור מדרבנן, אע"כ דס"ל להש"ס בפשיטות דע"ק דינו כלזה ומלוה גמורים, ולכן פריך דאישתכח דישאל מישראל קא שקיל ריביתא ואסור מן התורה, ואין שום מקום להתירו. אכן לפי"ד הט"ז דיסוד האיסור הוא משום צד א' בריבית, שוב א"ש תירוק הב"מ, דאיסור זה מפורש בכמה דוכתי.

ולדינא ליכא כ"כ ג"מ בכ"ז, דהא גם לדברי הב"מ איירי הרמ"א רק בע"ק, והרי בזה בלא"ה אין מוציאין בדיעבד משום ש"י הרשב"א, ובערב ש"ד ודאי הוי ר"ק.

ענף ב'

גדרי ערב שלוף דוץ

גדר ערב שלוף דוץ

ח. הנה גדר ערב שלוף דוץ הוא, דהערב הוא המתחייב נגד המלוה, ואין הלוח חייב כלום למלוה, והלוח מתחייב לשלם להערב, כאילו לוח ממנו המעות, ולכן אסור לישראל להיות ערב ש"ד בהלוואת נכרי לישראל בריבית, ומשום דנמצא דהערב הלוח מעות לישראל חבירו בריבית, וכן אסור בהלוואת ישראל לנכרי, דאז הערב כלוה מהמלוה הישראל בריבית.

ולפי"ז היה נראה פשוט, דנכרי שהלוה לישראל בריבית ונעשה לו ישראל אחר ערב ש"ד, הרי אף אם הלוח ישלם הקרן והריבית להנכרי המלוה, יהיה בזה איסור ריבית, ומשום דהרי הלוח אינו חייב אלא לערב, והערב חייב למלוה, ומה ששילם הלוח להמלוה, הרי שילם חובו של הערב שחייב למלוה, ובכך שילם הלוח חובו להערב, ועדיין יש כאן תשלומי ריבית מישראל הלוח לישראל הערב.

חידושו של הט"ז בדין ערב שלוף דוץ

ט. אכן בדברי הט"ז (סי' ק"ע סק"ב) מפורש להיפך, ע"ש שהביא דברי הטור בשם הר"י קרקווא, דאם עבר ונעשה ערב ש"ד להלוואת נכרי לישראל, ושילם הערב הקרן והריבית להנכרי, צריך הלוח לשלם לו כל מה שהפסיד בתשלומיו לנכרי, והטור דחה דבריו, והט"ז האריך לבאר סברת הר"י קרקווא, והוא ע"פ מה שהעלה דאף ערב שלוף דוץ שנתחייב בהלוואת נכרי לישראל בריבית, לא חשיב אלא צד אחד בריבית, ומשום דאפשר שהלוח בעצמו יפרע להעובד כוכבים ולא יהיה שום איסור מן לוח לערב, וביאר שם דעת הר"י קרקווא דצד אחד בריבית לא הוי אלא אבק ריבית, ואילו כבר שילם לו לא מפקינן מיניה, וס"ל להר"י קרקווא דהכא אף שלא שילם לו עדיין, מ"מ כיון דהערב הפסיד מחמתיה שהיה צריך לשלם הריבית להנכרי חשיב כאילו כבר שילם לו.

ובהמשך דבריו הוסיף הט"ז: 'ולפי דברינו מודה הר"י קרקווא'א במי שאומר לחבירו לוח לי מעות מעובד כוכבים שנזכר בסימן קס"ט סעיף י"ז ולא נתן לו משכון דאסור, דודאי שם אפי' אם נתן לו הלוח מפקינן מיניה דמלוה כיון דשם הוה רבית קצוצה, דהא אין על הלוח שום שייכות פרעון שם להעובד כוכבים, דהעובד כוכבים לא הכירו אלא לישראל האחר שמלוה לו, ואותו ישראל מלוה לזה, וחלילה לומר בזה דהוה אבק ריבית, וע"כ לא פסק הר"י קרקווא'א דהוה אבק ריבית אלא בערב שיש עכ"פ על הלוח שם לוח נגד העובד כוכבים, אלא דהערב עושה איסור, ואפשר שיפרענו הלוח להעובד כוכבים ולא ידחנו אצל הערב כדרך כל הארץ, וע"כ לא הוה רק צד אחד בריבית והוה אבק ריבית לדידיה'.

חדית לן הט"ז, דגם בערב שלוף דוץ, אם הלוח ישלם להמלוה לא חשבינן ליה כאילו שילם חובו של הערב, אלא אדעתא דנפשיה נתן מעות להמלוה, ומשום דבאמת עיקר ההלוואה נעשתה מהמלוה הא' עבור הלוח הב', אלא שנכנס הערב להתחייב כערב שלוף דוץ ופטר הלוח כלפי המלוה, ויכול הלוח לדחותו אצל הערב, אך למעשה סתמא עומד לפרעון ע"י הלוח בעצמו, וכדרך כל הארץ שהלוח פורע ישירות להמלוה¹¹, וכל שחזרו המעות

11 אכן יעוי' בחי' הרשב"א בסוגיין שכתב דבערב ש"ד אם בא הלוח לפרוע להמלוה יכול לסרב, וכגון שיש לו זיבורית ולערב יש בינונית, יכול להמנע מליקח הזיבורית מהלוח, כדי שיוכל לגבות הבינונית מהערב, [משא"כ בערב קבלן דאינו יכול לעשות כן, כמבואר בראשונים (שלהי ב"ב) ובטור ושו"ע (חור"מ סי' קכ"ט סט"ו)], וי"ל דזה א"ש גם לסברת הט"ז, דגם לשיטתיה אין הלוח יכול לכופף המלוה להפרע ממנו, ורק אם פרע לו מדעתו נתבטל כל החוב.

להמלוה ע"י פרעונו של הלוה, הרי על אופן זה לא נתחייב לו כלל הערב, ורק כשלא חזרו המעות לידי המלוה מידי הלוה, וצריך המלוה לבוא ולתבוע הפרעון, א"א לו לתבוע הלוה, ולא חיילי חיובא רק על הערב שנתחייב לשלם במקום הלוה.¹²

דיעות האחרונים

י. ויעוי' שער דעה (סק"ג) שצייד בעצמו כסברת הט"ז [ולפלא שלא הביא כלל דברי הט"ז], דהיכי דהלוה פרע להמלוה הקרן והריבית לא חשבינן כפורע חוב הערב אלא כפורע חוב עצמו, והביא שכן מפורש בראב"ן פרק איזהו נשך דף צ"ז (ד"ו עמ' ר"ד) שכתב: 'ואם שגג ישראל הערב ונתערב לעכו"ם בשביל ישראל חבירו בלא קבלת העכו"ם לדון בדיני ישראל, מותר לישראל הלוה ליתן לגוי הריבית, ולא אמרינן כיון דהערב חייב ליתנו כי יהיב ליה לגוי הריבית כאלו יהיב לישראל הערב', ומסיק כן השע"ד לדינא. [ומה שהביא מהראב"ן, יש להעיר דבתחילת דברי הראב"ן מפורש להיפך, ע"ש, וצ"ע ליישב דבריו דלא יסתרו תחילתן את סופן].

ובתשו' אבני נזר (יו"ד סי' ק"מ) הביא סייעתא לדברי הט"ז מדברי התרומת הדשן (סי' ש"א) שכתב בדין ישראל שנתערב על הלואת ישראל לנכרי באופן האסור, מ"מ מותר ליקח הריבית מהנכרי, ומקור דברי התרומה"ד הם בהג"א (פ' א"נ סי' נ"ג) בדין ערב שלוף דין, ע"ש, ומפורש דכשהלוה משלם להמלוה לא חשבינן כמשלם חובו של הערב להמלוה וזוה פורע חוב עצמו להערב, אלא חוב עצמו למלוה הוא משלם.¹³ [וע"ע שער דעה (שם סק"ה)].

אכן יעוי' בחי' הגרע"א (ב"מ ס"ה ע"ב) שכתב: 'ודברי הגהת אשרי בלא"ה תמוהים לי שאסור הישראלי ליקח הריבית עד שיתן העכו"ם, ולא ידעתי מה מהני שיתן העכו"ם, הלא הערב הוא הלוה ונתחייב העכו"ם רבית להערב, א"כ מה שנתן להמלוה הוא כנותן בשביל הערב. וצ"ע ג'. ומבואר דס"ל להגרע"א מסברא דלא כסברת הט"ז.

אך י"ל דדוקא בכה"ג שהערב פרע הקרן ס"ל להגרע"א דגם הריבית נתחייב בו הערב, אבל היכי דהלוה שילם בעצמו הקרן והריבית אפשר דמודה דאין בזה איסור, וכמבואר בט"ז בפשיטות.

אמנם יעוי' במחנ"א (ריבית סי' מ"ב) דפשיטא ליה [בישראל שלוה מנכרי ונעשה לו חבירו ערב שלוף דין], דאף אם הערב אמר להלוה שישלם הקרן והריבית להמלוה יש בזה

ועי' בשו"ת גליא מסכת (יו"ד ס"ג) שכתב לדחות דברי הט"ז, ממשמעות דברי הרשב"א בחי' ובתשו', דתמה לפי שיטת רש"י, 'היכי קאמר דאשתכח דישלם קא מוזיף רבייתא, דלא הו"ל למימר אלא ישראל קא שקיל רבייתא, דאילו אול נכרי מנפשיה ואתפרע מן הלוה, נמצא דישלם הערב לא עבר ולא מידי, אלא דאלו פרע לנכרי המלוה והדר שקיל מישלם הלוה קא עבר מהשתא, משום דהשתא שקיל רבייתא', [וע"ש דמסיק דמצא גירסא אחרת בגמ' כפי שהיא לפנינו 'אשתכח דישלם קא שקיל רבייתא', דלפי"ז א"ש], ולדברי הט"ז הרי גם בערב ש"ד תלוי ועומד, וא"כ גם להרשב"א יקשה ל' הגמ', ולענ"ד יש ליישב, דגם לשי' הט"ז הרי ערב ש"ד הוא הלואה בריבית לערב מתחילתו, ואינו תלוי ועומד, אלא דתשלומיו של הלוה עוקר החיוב מעיקרא, דאדעתא דהכי לא נתחייב לו הערב, ואכתי צ"ע.

12 וזהו שכתב הט"ז דבהא דסי' קס"ח לא אמרי' כן, והיינו משום דהתם הנכרי אינו מכיר רק את השליח, שתמא לא נחית כלל שישלם לו המשלח.

13 אכן יעוי' בחי' רבי מאיר שמחה (סו"פ א"נ על שו"ע סי' ק"ע) שכתב דהכא בישראל שנעשה ערב על הלואת ישראל לנכרי, הרי כיון דאיכא איסורא בהך ערבות שהתחייב הערב לישראל חבירו הרי לא חיילי כלל חיובו, וממילא נתחייב הנכרי בעצמו הריבית להמלוה, וזוה פשיטא דיכול לתבוע הנכרי, וא"צ כאן לחידושו של הט"ז [והראב"ן], ע"ש, ומדברי הגרע"א דלהלן מוכח דלא כסברתו.

איסור ר"ק, וזה להדיא דלא כסברת הט"ז, [אא"כ נחלק דשאני התם שצוה לו הערב לשלם, דאז סתמא בא לפרוע חובו של הערב, ועי' תשו' אמרי בינה (סי' א' אות י"ג)]¹⁴.

בדין חיובו של לזה לערב שלוף דוץ

יא. והנה ראיתי לכמה מחברים שכתבו לבאר דברי הט"ז באופן אחר, והוא ע"פ דברי התומים והנתייה"מ בהלכות ערב, והוא בהא דמבואר שם בשו"ע (חור"מ סי' קכ"ט סי"ט) בדין ערב קבלן שנשא ונתן ביד דאין המלוה יכול לתבוע אלא את הקבלן, ואם אין לקבלן גובה מהלוה מדברי נתן, אא"כ מחל הקבלן ללוה. והש"ך (ס"ק ל"ח) העיר על המחבר שסתם דמועיל מחילתו, והא דעת המחבר (סי' פ"ו ס"ה) דאין מועיל מחילה היכי דמשתעבד מדר"ג.

ובקצוה"ח (סק"ז) הביא מהתומים שכתב ליישב דהכא גבי קבלן הרי קודם ששילם להמלוה אין לו כלום על הלוה, ולא נשתעבד מדר"ג רק אם זקפו במלוה, והקצוה"ח תמה עליו, דפשיטא דבערב שנתן ונתן ביד נתחייב הלוה להקבלן מיד.

ובנתייה"מ (ס"ק י"ד) כתב לקיים סברת התומים, דאפילו בקבלן שנשא ונתן ביד אין הלוה חייב להקבלן רק כשפורע בשבילו, ואם היה המלוה גר ומת דנפטר הקבלן, גם הלוה נפטר מהקבלן, דלא נתחייב הלוה לקבלן רק שלא יפסיד הקבלן מחמת הלוואה זו, ע"ש באורך.¹⁵

ולפי המבואר מדברי התומים והנתייה"מ דאף בערב שנו"ג ביד [דהוא ערב שלוף דוץ] אין הלוה מתחייב לערב רק כשמשלם הערב להמלוה, נמצא דאם שילם הלוה להמלוה ולא גבה המלוה כלל מהערב, הרי מעולם לא נתחייב הלוה להערב, והרי הוא כאדם זר ששילם חובו של הערב להמלוה, ולא חשיב כמשלם ריבית להערב, שמעולם לא נתחייב לו כלום, ושפיר כתב הט"ז דכל כה"ג ששילם הלוה להמלוה ליכא איסורא.

בירור מהלך הנתייה"מ

יב. אכן יעוי"ש בנתייה"מ דאחר כל הדברים הנ"ל מסיק שם: 'ומ"מ אין לזוז מפסק הש"ך', ובמהדו"ב ביאר הנתייה"מ טעמו: 'ולאו מטעם הקצוה"ח, אלא מטעם דאף דהמלוה אין לו תביעה על הלוה כלל, מ"מ ודאי הקבלן יכול לכפות את הלוה שיפרע הוא להמלוה קודם, דאדעתא דהכי נעשה עבורו ערב קבלן, לא שיפרע הוא קודם ויצטרך הוא לדון עמו, וכיון דהקבלן יכול לתבוע אף קודם שיפרע, ממילא אף המלוה יכול לתבוע את הלוה אותו כח של הקבלן מדר"ג נתן, ומשו"ה לא מהני המחילה של הקבלן אותו החיוב שיש לו על הלוה עתה, וזה ברור'.

14 ועי' תשו' ושב הכהן (סו"ס מ"ג) שביאר בדברי העיטור, דאף להסוברים דלוה שטוען פרעתי נפטר גם הקבלן, מ"מ בקבלן שנו"ג ביד שטוען הלוה פרעתי לא נפטר הערב, ומשום דהוי כשלח פרעון ע"י שליח ואינו יודע אם קיים שליחתו, ע"ש. ומסתברא דזה נכון גם לפי"ד הט"ז ודעימיה, ומשום דסו"ס עיקר חיוב הפרעון על הערב, ורק כשסילק הלוה להמלוה פקע חובו של הערב, אך אין עיקר חובו של הערב תלוי בלוה.

15 וע"ש שכתב: 'ואף דהחוב הוא ודאי כמו תנאי דמעכשיו, דהא גובה ממשעבדי מזמן הלוואה, מ"מ, כיון שמעכשיו הוי כמו שמעכשיו מתחיל החיוב ואח"כ נגמר כמ"ש הסמ"ע בסימן קצ"ה, משו"ה כשמחל קודם שנגמר החיוב לא חל שעבודו דר' נתן עדיין ומהני מחילתו'.

ומבואר דגם אם בסוף פרע הערב למלוה, מ"מ לא חייל חיוב תשלומין על הלוה למפרע, אלא גמר החיוב הוא בתשלומי הערב להמלוה, ולכן מועיל מחילת הערב קודם שפרע, והדבר פאלי, דא"כ נמצא דאם הלוה פרע מיד להערב, אין כאן שום המתנה, ולמה א"כ אסור להלוה לשלם ריבית להערב, והרי לא היה שום המתנת זמן, ואף דכבר התחיל החיוב בשעת ההלוואה, הא כיון דאין עליו חיוב לשלם עד שיפרע הערב למלוה, ודאי לא שייך אגר נטר, [ולא גרע מהא דמרבין על השכר, משום דאין שכירות משתלמת עד לבסוף, אף דודאי יש כבר סיבת החיוב], וצ"ע.

ומפורש דאף דהנתייה"מ נקט בפשיטות דלא נתחייב הלוה לשלם להערב קודם ששילם להמלוה, מ"מ הא מיהת נתחייב הלוה להערב, לפרוע חובו של הערב להלוה, דודאי לא נחית אדעתא שישלם הוא להמלוה ויצטרך לחזור ולגבות מהלוה, וע"כ נתחייב לו הלוה לשלם להמלוה מה שחייב לו הערב.¹⁶

מסקנת הדברים

יג. ומעתה הרי אדרבה, שיטת הנתייה"מ סותרת דברי הט"ז, דהא לפי דברי הנתייה"מ דנתחייב הלוה להערב לשלם החוב להמלוה, הרי כל כה"ג שהלוה משלם להמלוה הא חובו של ערב הוא משלם, שנתחייב הלוה להערב בשעת הלואה לשלם חובו של הערב להמלוה, ויש בזה איסור ריבית גמור, כמפורש בדברי הראשונים (ב"מ ע"א ע"ב) ובשו"ע (ר"ס קס"ח) דמלוה שהלוה ע"מ שישלם הלוה קרן וריבית לאדם אחר הוי ריבית קצוצה אף אם אין המלוה חייב לאותו אחר, כ"ש היכי דחייב לו והלוה פורע חובו.

ושיטת הט"ז ודעימיה מתפרשת רק אם ננקוט דלא כהנתייה"מ, וננקוט דלא נתחייב כלל הלוה כלפי הערב לשלם חובו להמלוה, [אלא לפרוע להערב], ולכן י"ל דכשפרע הלוה להמלוה פקע מעיקרו כל החוב שהוטל על הערב, דמתחילה לא נתחייב רק כשלא יוחזר הממון ע"י הלוה, וכמו שנתבאר לעיל, אבל לפי הבנת הנתייה"מ דהלוה נתחייב להערב לפרוע חובו להמלוה, אין שום מקום לומר דכשמשלם הלוה להמלוה פקע חובו של הערב להמלוה וחובו של הלוה להערב, דהא אדרבה הלוה קיים החוב שחייב עצמו כלפי הערב לשלם חובו להמלוה, וברור דיש בזה איסור ריבית קצוצה.

ורק אם ננקוט כסברת התומים וכפי דאסברה ליה הנתייה"מ בתחילת דבריו דס"ל דלא נתחייב הלוה כלום לא לשלם לערב ולא לפרוע להמלוה, שפיר יש לבאר בזה טעם דליכא איסור במה שהלוה משלם להמלוה, כיון דלא נתחייב כלל לשלם כשלא שילם הערב, וכמבואר.

אך כיון דחזינן בדברי הנתייה"מ דאחר שהסכים כסברת התומים דלא נתחייב הלוה לשלם להערב קודם ששילם להמלוה, העלה בבירור דא"א לומר שלא נתחייב הלוה כלום, דא"כ יצטרך הערב לשלם קודם להמלוה ולחזור אח"כ על הלוה, והא ודאי ליתא, ועל כרחו הוצרך הנתייה"מ לחדש דהלוה מתחייב כלפי הלוה לשלם חובו להמלוה, אשר לפי"ז שוב לא יובן הא דהתיר הט"ז ללוה לשלם להמלוה ריבית, הרי מוכרח דלא כהבנת התומים והנתייה"מ, אלא כהבנת הקצוה"ח דהלוה מתחייב להערב גם קודם ששילם להמלוה¹⁷, דאז שפיר י"ל דכששילם הלוה להמלוה פקע מעיקרו כל החוב של הערב להמלוה והלוה להערב, וכמבואר.

ישראל שלוח מישראל ונעשה לו נכרי ערב שלוף דוץ

יד. והנה יעוי' במקור מים חיים (ר"ס ק"ע) שנסתפק מה הדין בישראל שלוח מישראל בריבית ונעשה לו נכרי ערב שלוף דוץ, אם יש להתיר מצד הדנכרי נחשב כלוח מישראל ומלוה לישראל האחר, ע"ש, [ועי' חדרי דעה (שם) שהביא ספק זה, ועי' מש"כ שם].

ולהמבואר בדברי הט"ז ודעימיה דאף בערב ש"ד אם ישלם הלוה להמלוה חשיב כאילו הוא לוח מהמלוה, הרי שוב ליכא היתרא ללוות מישראל בריבית אף אם הנכרי ערב ש"ד,

16 ומבואר בדברי הנתייה"מ דיכול ראובן להתחייב לשמעון לשלם עבורו חוב שחייב ללוי, ועי' מש"כ בספרי משכן שלום (ח"ב סי' א' אות י').

17 וכן מפורש במחנא" (שלוחין סי"ב), ע"ש באורך, וכן עולה מתשו' משאת משה (חו"מ סי' ל'), המובא להלן (אות מ"א).

דהא אם ישלם הלוה להמלוה כדרך כל הארץ יש בזה איסור גמור, וכבר העיר זה בחי' רבי מאיר שמחה (סו"פ א"נ על שו"ע סי' ק"ע).

אכן עי' תשו' מהר"ח או"ז (סי' קס"ח) כתב להדיא להתיר בכה"ג, ושכן היה המנהג רווח בזמנו, ע"ש שהאריך בזה, וי"ל דאין בזה סתירה לעיקר דברי הט"ז, ומשום דגם אם חובו של הערב בטל כששילם הלוה, מ"מ הלוה לא נתחייב כלום למלוה, והרי זה כנותן לו מתנה בעלמא קרן וריבית, וצ"ע.

ענף ג'

חלות חיובו של הלוה לערב

דברי הגרע"א

טו. בעיקר חיובו של הלוה לערב שלוף דוך, משום דנחשב כאילו לוח המעות מהערב, [וכן לשיטת רש"י בערב קבלן, כשנפרע החוב מהערב, דאז נחשב שהערב לוח המעות מהמלוה, וחזר והלוה המעות להלוה], יש לברר היאך חייל חיובו של הלוה להערב, אחרי שהמעות לא באו לידו כי אם מיד המלוה, ולא מיד הערב, ונביא מדברי האחרונים שדנו בזה.

יעוי' בדברי הגרע"א בחי' (ב"מ ע"א ע"ב): 'עוד תמוה לי בסוגיא זו, דמבואר דישאל אסור להיות ערב בעד ישראל אצל העכו"ם היכי דהעכו"ם תובע להערב תחילה, דהוי כאילו הערב הלוה מהעכו"ם, חזר והלוה לישראל הלוה, ולא הבנתי במה נעשו מעותיו של ערב לדון אותו למלוה, דהא ליכא למימר דהישראל הלוה שמקבלם מהעכו"ם זוכה בשביל הערב, וחוזר ומחזיקם בידו בתורת הלואה מהערב, דהא אין שליחות לעכו"ם, אף בזוכה בשביל הישראל, מ"מ כיון דהעכו"ם מזכה אותם הוא ג"כ בכלל אין שליחות לעכו"ם כמ"ש תוס' בסוגין, ואי דנידון דהלוה¹⁸ אומר לישראל שעבד עצמך בק' להעכו"ם ואני אתן לך ק"כ, דזהו בודאי רבית גמור, דמה דמשעבד עצמו להעכו"ם ע"פ דבורו דהלוה נשתעבד לו הלוה, וזהו הוי כמו הלואה, הא מ"מ באמת משעבד עצמו הערב לעכו"ם בקרן וריבית, וכל מה שהוא משעבד עצמו נוטל מהלוה ולא יותר ואין כאן צד רבית, וצ"ע. ואולי באמת אינו רבית מדינא רק חומרא בעלמא¹⁹.

והנה מה דמסיק הגרע"א דאולי כל איסור דערב הוא רק חומרא בעלמא, אינו מתאים עם מה שהעלו הרבה מגדולי הפוסקים דערב ישראל על הלואת נכרי לישראל הוי רבית קצוצה [עכ"פ בערב שלוף דוך, עי' ט"ז וש"ך (ר"ס ק"ע) ועוד, וכ"ה להדיא בחי' הריטב"א בסוגין], וע"כ ס"ל להני פוסקים דחשיב הערב כמלוה להלוה מעיקר הדין, וצריכין אנו לבאר לפי דרכם איך נחשב הערב כמלוה להלוה, אחר שלא זכה הערב בהמעות, ובאו ליד הלוה מידי הנכרי בעל המעות.

ביאור דברי הגרע"א

טז. ותחילה יש לבאר, דלפום ריהטא הערב יכול לתבוע תשלומי הקרן מהלוה [כשנתחייב ושילם הערב להמלוה] מדין נהנה, דהא על פיו באו המעות לידי הלוה אחר שנתחייב בהם

18 בחי' הגרע"א נדפס קטע זה כך: 'ואי דנידון דהערב אומר לישראל שעבד עצמך בק' להעכו"ם ואני אתן לך ק"כ, דזהו בודאי רבית גמור, דמה דמשעבד עצמו להעכו"ם ע"פ דבורו דהערב נשתעבד לו הערב, וזהו הוי כמו הלואה, הא מ"מ באמת משעבד עצמו הלוה לעכו"ם בקרן וריבית וכל מה שהוא משעבד עצמו נוטל מהערב ולא יותר ואין כאן צד רבית'. וכל רואה יבחין שנפל כאן שיבוש, ונתחלף הלוה עם הערב בכל הקטע, ובפנים תוקן לפי הענין.

19 והיינו מדין שליחות לחומרא, וממילא זוכה הלוה המעות מהנכרי עבור הערב, והלוה זוכה שוב המעות לעצמו כדי להתחייב להערב.

הערב כלפי הנכרי המלוה, [ולכא' א"צ לזה דין שליחות כלל²⁰], ולא גרע מהא דאמרו (ב"מ ע"ו ע"א ועוד ובשו"ע ר"ס של"ו) 'השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו, נותן לו שכרו משלם וחוזר ונוטל מחבירו מה שההנהו', [ועי' שו"ע (ר"ס של"ב) ובנו"כ שם, דנוטל מה ששילם לפועל, אך לא יותר משיעור שער הזול שבשוק], וה"נ כשהרויחו ממון ע"י שצוה לנכרי ליתן לו מעות ונתחייב בהם לנכרי, חוזר ונוטל ממנו מה שההנהו.

וכן מפורש בנתי"מ (סי' ק"ל סק"ד) דערב שפרע ללוה אחר שנתחייב בדין אף שנכנס ערב מדעת עצמו שלא על פיו של הלוה, ודאי חייב הלוה לשלם לו, 'דדוקא בפורע חוב שלא מדעתו פטור דהוה כמבריה ארי שאינו מצילו רק מהיזק, אבל בנעשה ערב עבורו, כיון שהמלוה לא רצה להלוות ללוה עד שנעשה לו הלה ערב, והרי הקנהו לו זה מעותיו מחמת הערב, והוי הערב כמרויח לו ממון, שהרי על ידו הגיע הממון לרשותו, והוי כהרויח לו ממון', [וכ"ה בתומים (שם סק"ב)].

אלא דכל זה לענין תשלומי הקרן שקיבל הלוה על פיו של הערב, דזה ודאי נתחייב לשלם לו מדין נהנה, אבל לענין קציצת תשלומי ריבית ס"ל להגרע"א דא"א שיחול מכח זה, דקציצת ריבית שייך רק במלוה שנותן מעות ללוה ומעותיו של המלוה באים לידי הלוה, וקצצו תשלומי ריבית על ההמתנה, דמצד משפט הממון היו יכולים לקצוץ תשלומי ריבית על הלוואה זו כמו שמשכיר קוצץ תשלומי שכירות על מה שמוסר בשכירות לידי השוכר, אבל מה שעל פיו באו מעותיו של נכרי לידי הלוה אין בזה משום משא ומתן שאפשר לקבוע ולקצוץ תשלומי ריבית, דהא המעות לא באו לידו מידי הערב אלא מידי המלוה, אלא שהערב גרם שיבואו מעות אלו לידו, וכיון שבאו בגרמתו ונתחייב להמלוה כנגדם חשיב הלוה כנהנה מנכסי הערב, ומתחייב לשלם לו על הנאתו, אך א"א שיחייב יותר ממה שההנהו, וכמו שא"א לגביו או מזיק להתחייב תשלומי ריבית גם אם יסכימו הבעלים והגונב או המזיק כי הגניבה או ההיזק יחייבוהו בתשלומי ריבית, ה"נ בנהנה מחבירו אין כאן סיבה המחייבת רק מה שנהנה בפועל מחבירו, דבזה נחשב כאילו בא לו ממון זה מידי המהנה, אבל אין כאן מו"מ ביניהם שיוכלו לקבוע בזה התחייבויות כל שהם מעבר למה שההנהו, וממילא גם לא יוכלו לקצוץ תשלומי ריבית.

דברי האבני נזר

יז. אכן יעוי' בתשו' אבני נזר (יו"ד סי' קפ"ח) שעמד ג"כ בזה איך מתחייב הלוה להערב, [וכתב ג"כ כדברי הגרע"א דא"א לומר דמתחייב מכח מה שנתחייב על פיו, דא"כ למה נאסר לקבל הריבית שהרי גם זה נתחייב על פיו], וכתב שם (אות ח') לבאר זה ע"פ דברי הרשב"א (קידושין ח' ע"ב) באמר לה התקדשי בככר תנהו לכלב רץ אחריה דמקודשת בהיא הנאה דמצלי נפשה מיניה גמרה ומקניא נפשה, וביאר הרשב"א דלאו בככר שזרק לכלב מקדשה, אלא מחמת הנאת הצלה דשוה לדידה פרוטה עיין שם. הרי דהנאה שבא לה מחמתו חשיב שהוא עשה לה הנאה זו.²¹

והיינו דמדברי הרשב"א אלו למדנו דאפשר גם לקדש האשה בכך שמהנה אותה בגרמת מעשיו בהוצאת ממון שלו, ומבואר דנחשב כנותן לה ממון ממש ויכול לקצוץ על כך חלות קדושין, וה"נ גבי ערב שגרם שיקבל הלוה המנה מהמלוה על פיו של הערב ובגלל שהתחייב בו הערב למלוה, דשפיר יכול הערב לקצוץ עם הלוה לחייבו בתשלומי קרן וריבית כמו בנותן לו

²⁰ וכ"ה להדיא בדברי הגרע"א בהערותיו על המחנ"א (שלוחין סי' ט'), וראה להלן.

²¹ וע"ש שביאר דהיינו דוקא ככה"ג שנתן ככר להכלב דברירא שהכלב יקח הככר ויאכל להנאתו ולא ינשוק האשה שאין לו הנאה בכך, דאז מתייחס ההנאה אליו, כמו שמעמיד בהמה על קמת חבירו מתחייב משום דברי היוקא, ע"ש.

ממון בידו²², והיינו כשמתחילה קצצו הלוה והערב ביניהם שהערב יתחייב להמלוה כדי שיתן המלוה להלוה דמי ההלוואה, ובתמורת זה יתחייב הלוה להערב, [וכן הוא כוונתם בסתמא]²³.

דין נהנה ע"י נכרי

יח. אמנם לקושטא דמילתא, מה דנקט האב"נ בפשיטות דאף בנכרי יש לחייב מדין נהנה, וא"צ בזה לדין שליחות, אין הדברים מוסכמים, ונחלקו בזה הקדמונים, ע"י פרישה (יו"ד סי' רכ"א סמ"ב וסי' רל"ה ס"ב) דמבואר דצריך לדין שליחות, והו"ד בש"ך (שם סק"נ ושם סק"ח), והוסיף דגם בב"ח משמע כן, וכן עולה מדברי הט"ז (יו"ד סי' ק"ס סק"י"א), אך בדברי הש"ך בנקוה"כ (שם) מבואר דא"צ לדין שליחות, וכ"ה בדברי הגרע"א בגליון המחנ"א (שלוחן סי' ט'), ובמל"מ (פ"ה ממלוה הי"ד), אך בדברי המחנ"א (שם ושם י"ג) מבואר דצריך לדין שליחות, [וע"י מש"כ בזה באורך בע"ה בספרי משכן שלום (ח"ב סי' מ"ה ענף ב')]. ואי ננקוט דצריך לדין שליחות, ממילא לא יועיל גבי נכרי, ודלא כסברת האב"נ.

גדרי מוציא על פיו

יט. ובעיקר הסברא דנקטו הגרע"א והאב"נ דא"א לומר דחיובו של הלוה להערב הוא מדין מוציא על פיו, ומשום דאי הכי היה מן הדין שישלם לו גם הריבית שהרי גם זה נתחייב על פיו, יש לבאר הדברים, דאם כנים הדברים דכשמתחייב ריבית על פיו חייב לשלם לו ואין בזה איסור ריבית, הרי גם אי נימא דמה שחייב הלוה להערב הקרן אינו מצד מוציא על פיו אלא מאיזה טעם שיהיה, הא סוף סוף למה לא יתחייב לו באמת ליתן לו הריבית מצד דנתחייב על פיו.

ובאמת מצאנו להטור (סי' ק"ע) בשם הר"י קרקוזא שכתב, דאף דלכתחילה אסור לישראל להיות ערב להלוואת נכרי לישראל, מ"מ אם עבר ונעשה לו ערב ושילם להנכרי קרן וריבית, חייב הלוה לשלם להערב הקרן והריבית שהרי נפסד על פיו, אך הטור דחה דבריו, דאף שהלוה חייב לשלם להערב כל מה שנפסד על ידו, מ"מ לא הותר בזה תשלומי ריבית, ע"ש, וכ"ה בשו"ע (סוף ס"א ברמ"א), וע"ש בט"ז (סק"ג).

בירור הענין

כ. וביאור הדברים, דהך הפסד שהוצרך הערב לשלם ריבית לנכרי א"א להטילו על הלוה, דהא אסרה תורה ליטול אגר נטר מישראל, ובכלל זה גם אם המלוה לווה מעות אלו מנכרי ושילם עליו ריבית, דאף שהוא היה רשאי לשלם אגר הנטר להנכרי, מ"מ הלוה אסור לו לשלם אגר הנטר של מעות אלו לישראל חבירו כשלוה ממנו המעות.

ויש לבאר יותר, דהא דהותר תשלום הפסד היינו משום דאין סיבה שהמלוה יפסיד בגלל ההלוואה, וכשהפסיד יש סיבה שישלמו הלוה, דאף שאסור למלוה להרויח ע"י ההלוואה מ"מ מותר לו להבטיח עצמו שלא יפסיד ע"י הלוואה זו, ואין בהטלת תשלום זה על הלוה גדר ריבית, שאין זה תשלום על המתנת הזמן, אף שודאי לא היה הלוה נכנס לכל זה לולא שיהיה לו הרווחת זמן, דמ"מ לא נחשב תשלום על ההמתנה, אלא דזכות ההמתנה שיהיה להלוה בהלוואה זו גורמת שהלוה יצטרך לו, וכשבא הפסד למלוה בגלל צורך הלוה אין מקום לאסור

22 וע"ש (אות י"א) שביאר דזהו דוקא באופן זה שנתחייב הערב לשלם להמלוה, דאז אפשר לקצוץ על הממון שקיבל בגרמתו ונתחייב בתמורתם, אבל אילו לא נתחייב הערב להמלוה, רק ביקש מחבירו שיתן מנה לאחר, א"א שיתחייב לו האחר רק כנגד שכר פעולת הפיוס, ע"ש.

23 ובאמת מצאנו עוד כע"ז בסוגיא דמקדש במלוה דמסיק דארווח לה זימנא, ופירשו הראשונים שהיתה חייבת לאדם אחר והוא נתן לאותו מלוה פרוטה כדי שירווח לה הזמן וקידשה באותה הנאה, ומבואר דיכול לקדש בהנאה שנעשה לה ע"י אדם אחר בגרמתו..

שישולם ע"י הלוה, דאף דאסרה תורה לקבל שכר ולהרויח ע"י ההלוואה, מ"מ לא חייבתו תורה להפסיד משום כך, וא"כ ה"ה בערב, אף כשהוא נחשב כמלוה שלו, אין לו להפסיד בגין כך, ומותר לו להטיל על הלוה לשפוטו שלא יופסד ע"י הלוואה זו, אבל מה שנצרך לשלם ריבית אין זה בגדר הפסד אלא תשלומי אגר נטר, והסיבה להטילו על הלוה הוא בגלל שהוא המרויח מהמתנת המעות, וזה אסרה תורה שישולם ע"י הלוה.

אלא דהגרע"א והאב"נ ס"ל, דדוקא היכי דנתחייב הלוה להערב ע"י קבלת דמי ההלוואה מידו או מיד שלוחו, או שנתחייב לו ע"י שהגיעו המעות לידו על פיו באופן שנחשב כאילו הגיעו לידו ממנו, דאחר שנתחייב בהלוואה זו כלוה אי אפשר ואסור לו לתבוע ממנו ריבית, אף שהערב נתחייב בכך להמלוה הנכרי, אבל לולא שבאו המעות לידי הלוה מהערב או מכחו, אלא שבאנו לחייב הלוה לשלם להערב מכח זה שנתחייב על פיו, בזה אין לחלק בין הקרן להריבית, דהרי גם הקרן לא בא לידו ממנו, ולא נתחייב בו רק משום שהערב נתחייב בכך להמלוה על פיו, וא"כ גם הריבית יש לו לשלם משום שגם זה נתחייב על פיו, ומתחילה נתחייב לו הכל²⁴, ומזה הכריחו דע"כ אין חיובו של הלוה להערב מדין מוציא על פיו, אלא מצד דין שליחות או מצד דההנהו, וממילא שוב אין להתיר תשלומי הריבית מצד מוציא על פיו, וכמפורש בדברי הטור.

דברי בעל התרומות

כא. ויעז'י בבב"ה" (שער מ"ו ח"ד אות י') שהביא דעת הר"מ מנרבונא דישאל שלוחו מעכו"ם בריבית בשליחות ישראל חבריו מותר, דיש שליחות לישראל מישראל, וכתב שם דלפי"ז הא דאסרו להיות ערב להלוואת עכו"ם לישראל [דחשבינן דהערב ליה מהנכרי והוא הלווה לחבריו ישראל], היינו דוקא בשלא שלחו ישראל הלוה ליעשות ערב, ולא בא הערב בשליחות הלוה, ולכן א"א לייחס ההלוואה אל הלוה, וסיים דהא דאסרוהו להיות ערב הוא מצד שליחות לחומרא, ע"ש.

ומבואר מתו"ד דרק אחר דאוקי הא דערב בנעשה שלא ע"פ הלוה הוצרך להוסיף ה"ט דשליחות לחומרא, [דהנכרי נעשה שלוחו של הערב להלוות להלוה ויתחייב להערב], דלולא זה לא יתחייב הלוה כלל אל הערב, כיון דלא קיבל ממנו כלום, אבל לולא דברי הר"מ מוקמינן לה בנעשה ע"פ הלוה ושפיר חשיב כלוה מהערב, ומ"מ יש בזה איסור ריבית.

ודברים אלו מתאימים למה שנתבאר דבצוה לו להיות ערב הרי הלוה מתחייב בלא דין שליחות, אי משום סברת האב"נ דמתחייב מצד נהנה, [להסוברים דא"צ בזה לדין שליחות, אלא דזה שייך רק בביקש הלוה מהערב שייכנס בערבות, דאז שייך לומר דפסק עמו הערב, שנכנס לערבות אדעתא דהכי שיתחייב לו הלוה על כך שמהנהו, אבל בנכנס לבד הא לא היה שום פסיקה בין הערב להלוה, ולכן צריך לדין שליחות לחומרא, דהנכרי פסק עם הלוה בשליחות הערב], אי מצד דנתחייב על פיו, וע"ד שנתבאר.

24 ויעז'י בחי' הריטב"א (ב"מ ס"ב ע"א) בהא דמבואר בגמ' דערב להלוואת ישראל לישראל בריבית דאינו לוקח משום דבקום ועשה הוא להחזיר הריבית, ויש לפרש כי פעמים שהוא נעשה ערב קבלן, ומתחייב לו הלוה בשטר על הערבות שנכנס בשבילו, שזה כמלוה גמור הוא, ואם פרע למלוה הרבית וחזר וגבאו מן הלוה חייב הוא להחזיר לו.

ומבואר בדבריו דערב קבלן סתם לא חשיב כמלוה, וזהו כדעת הרשב"א (ע"א ע"ב) דע"ק דינו כערב סתם לענין ריבית, ולא מיחייב ליה לערב רק אחר שמשלם למלוה, ולכן כתב הריטב"א דאיירי בנתחייב הלוה לערב בשטר על הכניסה לערבות, ואז החוב חל מיד, וממילא נחשב כמלוה להלוה, והיינו משום דנתחייב על פיו להמלוה, ולכן מה שמוסיף לו יותר הוא ריבית, וחזינו דאף שמתחייב ריבית על פיו לא הותר להתחייב ריבית, ודלא כהגרע"א.

התחייבות מדין עבד כנעני ע"י המלוה

כב. והיה מקום לבאר בדרך נוספת, דחיובו של הלוה לערב נוצר ע"י המלוה, שנותן לו המעות, ודעתו שבכך יתחייב להערב, וחייל חיובו של הלוה להערב מדין עבד כנעני²⁵, כדין נותן מנה לאשה כדי שתתקדש לפלוני²⁶, ומדברי הפוסקים שהבאנו שלא ביארו כן עולה דא"א לבאר כן.

ולפי מה שהעלינו במקו"א להכריח מדברי הראשונים והפוסקים, דנכרי שנתן מנה לישראל על מנת שיתחייב קרן וריבית לישראל חבירו, נחשב כהלואת נכרי לישראל ואין בזה איסור ריבית, הרי ממילא מוכרח דבערב להלואת נכרי לישראל, אין הלוה מתחייב מכח הנכרי, דא"כ לא היה בזה איסור ריבית, וע"כ דאין חיובו של הלוה לערב מכח הנכרי.

וביותר יש להכריח כן, דהרי אי נימא דהמלוה נותן להלוה על דעת שיתחייב להמלוה, הרי מעתה שוב מן הדין שיתחייב הערב לשלם להמלוה מכח זה שהביא לו חיובו של הלוה, וא"צ כלל שיתחייב מצד ההוצאה על פיו, [ואף אם לא היה מוציא על פיו היה מתחייב על כך שהנהגו], ומעתה מנא לן כלל הך דינא דערב שמתחייב מצד מוציא על פיו, [ומועיל אף באופן שאין המקבל מתחייב להערב, וכא דתן מנה לפלוני ואתקדש אני לך], אלא ע"כ דגם בערב להלוה אין הלוה מתחייב להערב ע"י המלוה.

ובטעמו של דבר צ"ל, דסתמא אין דעתו של המלוה לפסוק עם הלוה להתחייב להערב, והוא נותן ע"פ מה שנצטווה ע"י הערב לתת ללוה, על דעת שהערב ישלם לו.

העולה מהדברים

למדנו ג' דרכים באופן חלות חיוב הלוה להערב אף שהמעות לא באו לידו אלא מיד המלוה, הא' מצד דין שליחות, ולפי"ז במלוה נכרי הוא מצד דין שליחות לחומרא [מהלך הגרע"א וכ"ה בבעה"ת בשי" הר"מ מנרבונא], הב' מצד שבאה להלוה הנאת המעות על פיו וחיובו של הערב [מהלך האב"נ], הג' מצד שנתחייב הערב למלוה על פיו של לוה.

ענף ד'

חשש ריבית בתשלום שכר לערב

דעת הט"ז והש"ך בדין תשלום שכר לערב קבלן

כג. הט"ז (סי' ק"ע סק"ג) דן האם מותר ללוה לשלם שכר לערב קבלן על כך שנכנס לערבות בשבילו, או שיש בזה איסור ריבית, ובתו"ד הביא מתשו' הרא"ש (כלל ס"ד ס"ג הו"ד בב"י חו"מ סו"ס קכ"ט) דמפורש שם, דערב סתם מותר לו ליקח שכר, וכתב הט"ז לבאר הדברים, דאף דאם בסוף יגבה המלוה מהערב הרי נמצא דהערב הלווה דמי הפרעון להלוה, ונעשה לוה של הערב, מ"מ אין איסור בנתינת השכר, דהשכירות הזה אינו שייך להלוה, אלא בעד שזה הערב עושה שיתן המלוה המעות ללוה, ומקבל עליו הערב אחריות המעות באופן שיהיה המלוה בטוח יותר, ולא עלה על דעת הערב כלל תחילה שיצטרך הוא לשלם, דאם היה חושב כן ודאי לא היה ערב בעדו, וא"כ אין שייך לומר שהשכירות יהיה רבית בשביל שיהיה מלוה שלו.²⁷ והיינו דכל ערב אינו מקבל ערבות רק משום שבטוח הוא בהלוה שישלם, אלא שהמלוה אינו סומך על הלוה רק על הערב, והערב מתכוין להבטיח

25 וזה ע"פ דעת הרבה פוסקים דמועיל דין ע"כ גם בנכרי.

26 וכן צידד בחי' הגרד"ל (ב"מ סי' ל"ה אות א').

27 ועי' בשו"ע הרב (אות ס"ג) שביאר הדברים יותר: 'אף על פי שעיקר בטחונו על הערב קבלן שהוא לוה ממנו ומלוה ללוה, וכשיגיע זמן פרעון יתבענו לערב קבלן והערב קבלן ללוה, מכל מקום המתנה שמקבל

דעתו של מלוה שלא יפסיד, והערב סומך על הלוה שישלם החוב בזמנו ולא יגיע לידי גוביינא מהערב, וממילא גם השכר שנוטל הערב הוא על העמדת הבטחון, ואינו שכר המתנה כלל, דהרי ודאי אין עולה על דעתו כלל שיצטרך לשלם ולהמתין לפרעונו.

ועפ"י העלה הט"ז בדין ערב קבלן, דלדעת הרשב"א [והר"ן], דחיובו של הלוה לערב קבלן דמי לחיובו של הלוה לערב סתם, ודאי אין שום איסור לשלם שכר לערב קבלן, דהא לשיטה זו גם בערב קבלן לא חשבינן הערב כמלוה להלוה, ורק אחר שישלם הערב להמלוה חשיב כמלוה דמי הפרעון להלוה, ודמי ממש לערב סתם דמותר לשלם שכר, דהרי גם בזה אין הערב מעלה בדעתו שיצטרך לשלם החוב, והשכר אינו אלא על העמדת הבטחון.

והוסיף הט"ז עוד, דאף לדעת רש"י, דס"ל בגדר ערב קבלן, דכל שהמלוה גבה ממנו איגלאי מילתא דהוא לזה המעות מהמלוה וחזר והלוה להלוה, מ"מ עדיין אין איסור בקבלת שכר, ומשום 'דאין השכירות שייך לרבית בעד ההלוואה שתבוא אח"כ', ומסברא הנ"ל, דהערב ודאי לא נחית אדעתא שייגבה החוב ממנו, [ואז יתברר שהוא הלוה לו המעות מתחילה], אלא הלוה ישלמנו בזמן פרעונו, וא"כ קבלת השכר הוא על העמדת הבטחון גרידא, ורק בערב שלוף דוץ, שרק הערב חתם עצמו בשטר, אסור ליטול שכר, דהא בערב זה הרי מתחילה הערב הוא הלוה מהמלוה וחוזר ומלוה להלוה, ואסור לו ליטול שכר מהלוה שלו, ע"ש.

שיטת הש"ך בתשלום שכר לערב שלוף דוץ

כד. והש"ך בנקה"כ כתב על מה שאסר הט"ז בערב שלוף דוץ: 'ואני חוכך בזה, דמ"מ השכר לאו שכר הלוואה הוא, אלא שכר מה שמתחייב הוא עצמו בעד חבירו, וכמדומה שכן נוהגין היתר'.

והיה אפ"ל בטעמו של הש"ך, דס"ל כסברת הט"ז (סק"ב) שהעלה דאף בערב שלוף דוץ שאין המלוה יכול לתבוע רק מהערב, ואם יבוא לתבוע הלוה יכול לדחותו אצל הערב, מ"מ יש להלוה שם לזה גם נגד המלוה הראשון, ויכול לפרוע החוב בעצמו להמלוה, וכפורע למלוה חוב עצמו הוא פורע, ושכן דרך כל הארץ דהלוה פורע בעצמו החוב גם כשיש ערב ש"ד.

ומה"ט ס"ל להש"ך להתיר אף לשלם שכר לערב ש"ד, ומשום דסתמא עומד לפרעון ע"י הלוה בעצמו, וע"כ השכר הוא על מה שהסכים הערב להתחייב במקומו נגד המלוה שיוכל לתבוע אם לא ייפרע בדרך הרגיל, ואין זה שכר הלוואה ודמי אגר נטר, כיון דיקבל השכר גם אם החוב ייפרע ע"י הלוה בעצמו, ושוב אין בזה איסור אף אם בסוף ייפרע החוב ע"י הערב. [וכ"כ האב"נ (יו"ד סי' ק"מ) בביאור דברי הש"ך, וע"ע בדבריו (שם סי' ר').]

ובדעת הט"ז צ"ל, דכיון דכל עוד שלא סילק הלוה החוב בעצמו הרי הוא בגדר לזה מהערב, שהרי אין לו חיוב תשלומין רק נגד הערב, אין להתיר בזה תשלומי שכר, דע"כ ייחשב תשלומי ריבית כיון דיש עליו שם ותורת לזה מהערב, וכל תשלום שמשלמין להמלוה, אף אם משלמו על עצם הסכמתו להלוות הוי בגדר ריבית, וממילא אסור לו לשלם ללוה שלו, אף דע"י סילוק החוב להמלוה ייפקע ממנו שם לזה מהערב.

הערב קבלן מהלוה אינה בעד זה, שאם היה מעלה דבר זה בדעתו שיבא לידי כך ודאי לא היה ערב בעדו, המתנה היא בעד זה שעושה שיתן המלוה המעות ללוה, על ידי שנכנס הוא בערבות ומקבל עליו אחריות המעות מחשש וספק שמא לא יפרענו הלוה, מה שאין זה בדעת הלוה כלל כשנותן המתנה. [וצריך לבאר, דמש"כ בתחילת דבריו דעיקר בטחונו על הערב כו' וכשיגיע זמן פרעון יתבענו כו', אין כוונתו דדעתו לגבות לכתחילה מהערב, דהא בהמשך דבריו כתב דודאי אין הערב מעלה בדעתו שיבא לידי כך, אלא כוונתו דהמלוה לא היה מסכים להלוות רק משום שיש לו בטחון על מעותיו מהערב, ואם לא יפרע לו הלוה יוכל לגבות מהערב, אבל ודאי סתמא דעתם שהלוה ישלם החוב בזמנו ולא יצטרך המלוה להגיע לידי תביעה]. וע"ע להלן (ענף ו').

תשלום על קבלת אחריות

כה. אכן ריהטת לשון הש"ך משמע דלא בא להשוות גדר ערב ש"ד לגדר ע"ק, ועיקר טעמו הוא דאף דבאמת הערב נחשב כמלוה כלפי הלוה, מ"מ אין לאסור תשלומי השכר, דאינו שכר הלוואה אלא שכר על כך שהתחייב במקום חבירו, [וכן עולה מפורש מתשו' תשורת ש"י (מהדו"ק סי' קס"ד) בדעת הש"ך, ויובא דבריו להלן].

והיינו, דעד כאן לא אסרה תורה אלא לשלם אגר נטר, שהוא תשלום על המתנת הזמן והשימוש במעותיו של חבירו לזמן הקצוב ביניהם, אבל הכא הרי באמת אין שום טעם שישלם הלוה להערב אגר נטר, דהא לא העמיד לו כלל המתנת זמן, דהרי המלוה הוא זה שהעמיד מעותיו לשימוש של הלוה בחנם, [ואף דהערב נחשב כלוה מהמלוה וחוזר ומלוה להלוה, מ"מ הא סו"ס לא העמיד משלו כלום לשימוש של הלוה, דעיקר ההלוואה נעשתה לצורך הלוה, ומה שקיבל הערב מהמלוה העביר אל הלוה], ומה שנוטל שכר הוא על כך שלקח ע"ע אחריות הקרן נגד המלוה במקומו של הלוה שהוא היה אמור להתחייב באחריות המעות שבאו לידו, והערב נוטל שכר ע"כ שהתחייב במקומו, ואין זה אגר נטר ולא שכר הלוואה, ואין בזה איסור לשלם אף שהערב נחשב כמלוה להלוה.

ולא דמי להא דאסרו לשלם הריבית להערב ש"ד, דהתם כיון דהערב מתחייב לשלם ריבית דמי אגר נטר להמלוה, ודאי מה שחוזר ונוטל מהלוה דמים אלו הם בכלל אגר נטר, דבא להטיל על הלוה דמי אגר נטר שמבקש המלוה, אבל כשאין המלוה נוטל ריבית, והערב מבקש שכר מהלוה, אין זה בגדר אגר נטר כלל, אלא שכר על העמדת ההלוואה ונטילת אחריות עליה.

שיטת החוות דעת בזה

כו. והחו"ד (סק"א) נחלק על הט"ז והנקודה כ, והעלה דאף בערב קבלן יש לאסור תשלומי שכר לפי ש"י רש"י דמחמרין כוותיה, וזה לשונו: 'ותמוה מאוד דאפילו לומר היה ערב קבלן בעדי ואשלם לך מה שתפסיד בשבילי אסור כל שכן שירויה, ואנה השכל שיגזור כן, דללוות מאה מהעובד כוכבים ולהבטיח ליתן עוד חמשים להעובד כוכבים והישראל יהיה ערב קבלן אסור, וליתן החמשים לישראל יהיה מותר. ומסברא נראה דאסור, כיון דהתנה עמו שיהיה קבלן לזמן וקודם הזמן אין הקבלן יכול לתובעו ולכופו לפוטרו מהקבלנות עד הזמן, כמבואר בחו"מ סימן קל"א סעיף ד' בהג"ה²⁸, וכיון דקבלן הוי כמלוה לדעת רש"י, אגר נטר גמור הוא. וביותר תימה על הנקודות הכסף שמתיר אפילו ליתן שטר'.

והנה מש"כ החו"ד דאסור לשלם לערב קבלן מה שמפסיד בשבילו, באמת הא מפורש בשו"ע דמה שמפסיד מחמת עלילה שמעליל עליו הנכרי צריך הלוה לשלם לו, ואין בזה איסור ריבית, אכן ע"כ כוונת החו"ד להפסד הריבית שמשלם הערב לנכרי דבזה מפורש בשו"ע דאסור ליטול מהלוה, וזהו שביאר החו"ד בהמשך דבריו דעיקר תמיהתו היא, דכיון דלש"י רש"י חשיב הערב קבלן כלוה ומלוה [כשהמלוה גבה מהקבלן], ומה"ט אסור ללוות בריבית, אף דעיקר התחייבות הריבית הוא לנכרי המלוה, דמ"מ אם הנכרי יגבה מהקבלן והוא יחזור ויגבה מהלוה ייחשב כאילו לווה הלוה מהקבלן בריבית, הרי כ"ש שיש לאסור לשלם מתחילה שכר להקבלן, כיון דאפשר שיבוא לידי כך שיהיה לווה שלו.

28 משמעות הדברים דהחו"ד נקט דבעת הגעת זמן הפרעון יכול הערב לכוף הלוה להוציאו מהערבות, וכדעת הרמ"א שם, אך ע"ש בש"ך (סק"ו) דאין הלכה זו מוסכמת, וע"ש בפ"ת (סק"ד) בדעות האחרונים בזה, אמנם עיקר כוונת החו"ד הוא דעכ"פ תוך הזמן לכו"ע א"א לכוף הלוה להחזיר ההלוואה ולהוציאו מהערבות, ורק אחר שהגיע הזמן והמלוה רוצה להאריך לו הזמן, בזה נחלקו הפוסקים אם יכול הערב לבקש שיוציאוהו מהערבות.

בירור סברת הט"ז

כז. אכן שי' הט"ז מבוארת דדעתו לחלק בין תשלומי ריבית לתשלום שכר ערבות, דריבית משתלם עבור ההמתנה, ולכן אף אם הקבלן שילם ריבית להנכרי אסור לו לחזור ולגבות הריבית מהלוה, ומשום דאסרה תורה ליקח מהלוה דמי המתנת המעות, ואף אם המלוה הוצרך הוא לשלם להנכרי המלוה שלו דמי ההמתנה אין זה מתיר לו ליקח דמי המתנה מהלוה שלו, ואף דהפסד עלילה רשאי ליקח מהלוה ואף חייב הלוה לשלם זאת מעיקר הדין, היינו משום דדמי עלילה אינם דמי המתנה, וממילא גם מה שהלוה משלמו להערב אין זה מחמת שהמתין לו, דהרי לא מחמת ההמתנה בא לו ההפסד, אלא מכח עצם קבלת הערבות נגד הנכרי בא לו הפסד העלילה, וכיון דקבלת הערבות נעשה בציווי הלוה מתחייב הוא לפצותו על מה שנפסד בגלל זה, אבל הפסד תשלומי ריבית שבא מחמת המתנת המעות, ואם יוטל זה על הלוה אין זה אלא מחמת שהוא זה שזכה בהמתנת המעות, והוא זה שנהנה מהמתנת הזמן שעליה שילם הערב ריבית להנכרי, ממילא הרי זה בכלל איסור ריבית, שהתורה אסרה ליטול מהלוה תשלום עבור המתנת המעות אף במקום שהמלוה הפסיד ושילם תשלום כזה עבור ההמתנה.

משא"כ תשלומי שכר על הערבות שגם היא איננה כלל על ההמתנה, אלא על מה שהבטיח להמלוה תשלומי החוב ומחמת קבלת אחריות זו הסכים המלוה להלוות להלוה, ומה"ט גם אם בסוף לא ישלם הקבלן להמלוה ולא ימתין לו כלל יישאר שכרו בידו, כיון דהשכר אינו כלל על מה שיצטרך להמתין לו אלא על עצם המצאת ההלוואה, ומה שמשלם להערב על המצאת ההלוואה ע"י שקיבל ע"ע אחריות החוב אין זה כלל בגדר אגר נטר, דהא לא קיבל ממנו כלל זכות המתנה רק מהמלוה שלו, ואין להערב שום חלק בהעמדת זכות זו, וכל חלקו הוא רק בקבלת האחריות על עצמו, ויש טעם לבקש שכר מהלוה על קבלת אחריות זו שבגינה הסכים המלוה למסור לו מעותיו, אך אין זה נחשב כלל כתשלום על ההמתנה, וממילא גם אם בסוף ישלם הקבלן ונמצא דהוא זה שהלווה להלוה, מ"מ מותר לו ליטול השכר כיון דסו"ס תשלום שכרו אינה כלל אגר נטר. [ועי' תשו' אב"נ (יו"ד סי' ר').]

סברת החוות דעת

כח. אמנם החו"ד הוסיף עוד בטעם איסורו, דהקבלנות היא לזמן וא"י לכופו להוציאו מהקבלנות בתוך הזמן, והיינו, דגם מצד העמדת הקבלנות הרי זו זכות מתמשכת, דהקבלן התחייב להעמיד הבטחון שלו למשך זמן ההלוואה ולא יוכל לבקש לסלק החוב כדי לסלקו מהערבות עד זמן הפרעון²⁹, וע"י העמדת קבלנותו לזמן זה קיבל הלוה המתנת המעות מידי המלוה, וכיון שכן הרי שכר הקבלנות מיחשב שכר על המתנת זמן וגרימת העמדת האשראי ע"י המלוה, והוא בגדר אגר נטר, אלא דכל עוד שאין הקבלן מלוה שלו אין בזה איסור דלא אסרה תורה ריבית אלא מלוה למלוה, אבל מותר לשלם לאדם אחר על גרימת העמדת האשראי ע"י המלוה, אך כיון דלשי' רש"י הרי אם יגבה מהקבלן יתברר שהוא הלווה המעות להלוה, הרי ממילא קם איסורא בזה ששילם לו שכר על ההמתנה, דהרי איגלאי מילתא שהעמדת ההמתנה והאשראי נעשתה בממונו של הקבלן, וע"ז קיבל שכר, שזהו ריבית גמורה.

ובדעת הט"ז צ"ל דס"ל דלא חשבינן שכר הערב כשכר על המתנה, אלא על עצם העמדת הבטחון, דהא לא העמיד לו כלל מעות לזמן ואין לו אלא קבלת אחריות תשלום הקרן, וממילא לא נחשב התשלום כשכר אגר נטר.

²⁹ אבל בהגיע זמן הפרעון יש לקבלן זכות לתבוע את הלוה לפרוע החוב למלוה, ע' היטיב נתי"מ (סי' ל"ז סק"ו וסי' ע"ז סק"ו), אכן אם המלוה מסכים להאריך לו זמן, נחלקו הפוסקים אם יכול הערב לבקש שיוציאו מהערבות, כמובא לעיל, אך עכ"פ כשאין המלוה מאריך לו זמן, יכול הערב לתבוע הלוה לסלק החוב ולפטרו מהערבות.

מסקנת החוות דעת

כט. והנה החו"ד אחר שתמה על דברי הט"ז והש"ך, וכמובא לעיל, מסיק וכותב: 'ואפשר דמייירי שאמר ליתן שכר שישתדל לו הלוואה, בין שיצטרך להיות ערב קבלן בעדו בין שלא יצטרך, היינו אפילו כשילווה לו בלא ערב קבלן מחוייב ליתן לו שכר טרחו, בזה מתירין הט"ז והש"ך כמוש"כ בשיטה מקובצת למציעא דף ס"ט גבי שרי לומר הילך זוז ואמור לפלוני שילווה, ע"ש. וכתב שם דדוקא כשמקדים לו השכר מותר, אבל ליתן לו אח"כ אסור'.

וז"ל השמ"ק שם מהריטב"א: 'ואמר רבא שרי ליה לאיניש למימר לחבריה הילך ד' זוזי ואימא לפלוני דלזופן זוזי, מ"ט שכר אמירה בעלמא הוא דשקל. תמיהא מילתא טובא למה לי האי טעמא תיפוק לי דמאן דשקיל ד' זוזי לא מוזיף ליה כלום ואין כאן רבית הבאה מלוה למלוה, וי"ל דהא קמ"ל דאע"ג דההוא מלוה לא בעי לאזופניהו אלא לההוא גברא וההוא גברא הדר ומוזיף להו ללוה, אין כאן רבית, ואפילו רבית מוקדמת אין כאן, כי הוא לא נתן לו על דעת שילווה לו אלא על שכר אמירה בעלמא ושכירות בעלמא הוא, ודוקא דקדים ויהיב ליה זוזי מעיקרא, דאל"כ כיון דמדידה שקיל השתא זוזי הלוואה מיחזי כנוטל שכר מעותיו'.

ועד"ז כתב בחכמ"א (ר"ס קל"ב בבינת אדם אות ב'), ע"ש שהביא ג"כ דברי הריטב"א שבשמ"ק, ולמד מזה דאסור ליתן שכר להיות ערב שלוף דוך, דהא משמע בדברי הריטב"א דלא התיר אלא בכה"ג שהלוה לא ביקש ממנו להיות ערב ש"ד, אלא לומר לפלוני שילווה לו לעצמו ויתן לו שכר אמירה, ומשמע דאילו ביקש מתחילה שיעשה ערב ש"ד אסור, ודלא כהש"ך שהתיר גם בזה, ע"ש. וכן העלה שם (ס"ז) להלכה.

שיטת הש"ך

ל. והנה מה שצייד החו"ד להעמיד דברי הש"ך כשלא ביקש ממנו מתחילה להיות ערב ש"ד הוא רחוק מאוד, דהא מפורש בדברי הש"ך דהתיר לשלם שכר על כך שהתחייב במקום חבירו, ולא חשיב ליה ריבית ושכר הלוואה, ומבואר דאף בכה"ג שתשלום השכר מתחילה הוא על קבלת ערבות שלוף דוך ס"ל להש"ך להתיר, וכן הבין החכמ"א בדעת הש"ך.

וטעמו של הש"ך מבואר, דכל שאין התשלום על המתנת המעות אלא על קבלת האחריות במקומו של הלוה, אין זה בגדר איסור ריבית, ולכן אף שהלוה ביקש מתחילה שיכנס ערב ש"ד וקבע לו שכרו אין בזה איסור, דסו"ס לאו שכר הלוואה הוא.

תשלום דמי סיכון

לא. והנה, עד כאן לא מצאנו להש"ך שהתיר ליקח שכר רק בערב ש"ד, והיינו כשהמלוה לא רצה להלוות המעות להלוה שאינו בוטח בו בפרעון המעות, ולא הסכים להלוות רק אם הערב יקבל אחריות הפרעון שעליו סומך ובוטח, דבזה התיר הש"ך לשלם להערב שכר ע"כ שהתחייב במקום חבירו ונטל ע"ע אחריות לשלם החוב אם יתבענו המלוה, אבל הא ברירא דאם המלוה יוותר על ערבותו של הערב, אך יבקש שהלוה ישלם לו אותו שכר שרצה לשלם להערב, וישלמנו להמלוה כתשלום עבור הסיכון שמסכן את מעותיו שמא לא יוכל הלוה להחזירם לו, בזה לא מצאנו להש"ך שיתיר, ולא מצאנו בדברי הפוסקים להתיר איזה אופן של קבלת שכר ע"י המלוה.³⁰

30 ע"י קצוה"ח (סי' ע"ב סק"י) ונתיב"מ (שם סקט"ו) מפורש בדבריהם דמלוה שלוקח שכר על החזרת משכון היכי דלית ליה קנין דרבי יצחק חשיב ריבית, ואם קצצו אותו מתחילה הוי ר"ק, ויש ללמוד מזה דכ"ש אם המלוה מבקש שכר בתחילת ההלוואה במקום קבלת משכון, הוי ר"ק, אף דהשכר הוא על כך שחובו אינו מובטח ע"י משכון, ואף שרשאי לבקש משכון, דלא חייבה תורה להלוות בלא משכון, מ"מ אסור ליטול שכר במקום קבלת משכון.

וצ"ל בכלל זה שאסרה תורה קבלת ריבית, וחייבה תורה להלוות להלוה הצריך למעות אלו בלא שכר, הרי בכלל איסור זה גם קבלת שכר על סיכון מעותיו, ואף דלא אסרה תורה לבקש ערבות או משכון על ההלוואה, דרשאי המלוה לבקש בטחון טוב על הלוואתו, וכן רשאי לבקש תשלומי כל הפסד שייגרם להמלוה ע"י הלוואה זו, מ"מ אין בכך להתיר לבקש שכר ע"כ שאין לו בטחון על מעותיו, דהרי שכר זה לא ימנע הפסידו אם בסוף באמת לא ייפרע חובו, אלא אדרבה הואיל ויש להמלוה סיכון שמא יפסיד מעותיו, לא ניחא ליה להלוות רק אם יקבל איזה שכר על הלוואה זו, דאז שוה לו ליטול ע"ע סיכון זה כיון ששכרו בצידו, ונמצא נוטל שכר על הלוואה, וזה נכלל בכלל איסור ריבית שאסרה תורה, אף שאין השכר נקבע כאגר נטר ממש.

וזהו באמת טעמם של החו"ד והחכמ"א דנקטו דגם בערב ש"ד אסור ליטול שכר, אף שהשכר אינו שכר הלוואה אלא שכר נטילת האחריות על עצמו, ומשום דכיון דערב ש"ד נחשב כמלוה אסור לו ליטול שום שכר על הלוואה זו ככל מלוה, [וכ"כ בבית לחם יהודה לחלוק על הש"ך ולאסור משום דמיד נעשה לזה שלו], ולא התירו ליטול שכר רק כשלא נקבע השכר על דעת שיהיה ערב ש"ד אלא שיפייס את המלוה להלוות בעצמו, דבזה ודאי לא נחשב כלל שכר הלוואה אלא שכר אמירה, כיון דקביעת השכר היתה על המצאת הלוואה באופן שלא יהיה ערב ש"ד, וממילא גם אם בסוף נכנס כערב ש"ד אין איסור ליטול השכר על המצאת ההלוואה.

בירור שיטת הש"ך

לב. ובדעת הש"ך צ"ל דס"ל דדוקא במלוה ממש שהעמיד ההלוואה להלוה בזה אין היתר ליטול שכר, אף אם קביעת השכר היא על נטילת הסיכון, דכל זה בכלל ריבית שאסרה תורה וחייבה להעמיד מעותיו להלוה בחנם, אבל בערב ש"ד דעיקר ההלוואה נעשתה ע"י המלוה שהעמיד המעות לזמן לצורך הלוה, ואין להערב שייכות להעמדת המעות, אלא שהערב נכנס להתחייב באחריות החוב ולהבטיח המלוה בפרעון מעותיו, בזה שפיר רשאי ליטול שכר על קבלת אחריות זו, אף שנחשב כמלוה המעות להלוה.

ומעתה י"ל דע"כ לא התיר הש"ך אלא בערב שלוף דוך, באופן שעיקר ההלוואה נעשית מהמלוה להלוה וסתמא עומדת להפרע ע"י הלוה בעצמו, כמבואר בדברי הט"ז, אבל בכה"ג דאיירי הריטב"א שהמלוה לא רצה כלל להלוות להלוה אלא להשליח, והוא זה שלוח המעות בעצמו וחזר והלווה להלוה, בזה דינו כמלוה ממש, [וכמפורש בדברי הט"ז הנ"ל דבזה אין על הלוה שם לזה כלל כלפי המלוה הראשון], וליכא היתרא לשלם שכר המצאת ההלוואה, ולכן לא התיר הריטב"א לשלם רק שכר אמירה, והיינו כשהשכר נקבע באופן שהמלוה ילווה המעות להלוה בעצמו, וגם בזה לא התיר רק אם כבר שילם מקודם, ודברי הש"ך הם דוקא בערב ש"ד שעיקר ההלוואה נעשית לצורך הלוה, דבזה ס"ל דליכא איסורא לשלם שכר קבלת האחריות, וכמבואר.³¹

אכן יעוי' בתשו' תשורת ש"י (מהדו"ק סי' קס"ד) שכתב: 'שאלה, ראובן מחויב לשמעון מאה ז"כ [זקוקין כסף]. ולוקח בוכיל מן באנק [-צ'ק בנקאי] שיש בה ישראלים על סך מאה ז"כ, ונכגדו נותן ראובן לבאנק וועקסיל [-שטר חוב] על סך מאה ושלשה ז"כ עד איזה זמן, ונותן ראובן הבוכיל לשמעון בפרעון החוב ולא יחזור שמעון עוד על ראובן רק על הבאנק, זה אסור לעשות הן הבני באנק הן ראובן, וכמבואר בטו"ז יו"ד סי' ק"ע סק"ג, ואף דנקודות

31 ועי' אב"ג (יו"ד סי' קנ"ג אות ד') שכתב להסמיק דברי הריטב"א לדברי הש"ך, ע"ש.

הכסף חוכך בזה, הרי הבל"י וחכ"א בכלל קל"ב דין ז' והחור"ד ס"ל כהטו"ז, והביאו ראיה לאיסור'.

הנה נדונו של התשורת ש"י הוא שראובן משלם חובו לשמעון ע"י שנותן לו שטר התחייבות מהבנק שלוקח ע"ע תשלום החוב לשמעון, ושוב אין שמעון יכול לתבוע רק את הבנק, וכנגדו מתחייב ראובן לשלם להבנק, ומ"מ כתב דלדעת הש"ך בנקה"כ מותר לראובן לתת שכר להבנק, אף דהחוב לשמעון הועבר לגמרי על הבנק ואינו עומד כלל להפרע ע"י ראובן שכבר התחייב להבנק, וזה דלא כמוש"כ לצדד בדברי הש"ך הם דוקא כשסתמא עומד להפרע ע"י הלואה לידי המלוה בעצמו.

וצ"ל דס"ל דעיקר הסברא הוא דאינו שכר הלואה, והיינו משום דכיון דהערב או הבנק לא העמידו כלל המעות לזמן³², דהא העמדת המעות נעשתה ע"י המלוה [ללא קבלת אגר נטר], והערב או הבנק לא נכנסו אלא להבטיח התשלום, אף דבאמת נחשבין כמלוים, מ"מ ס"ל להש"ך דלא חשיב שכר הלואה ואין בזה איסור ריבית.

ואינו דומה לערב ש"ד על הלואת נכרי לישראל בריבית, דבזה אסור לשלם הריבית להערב, דבזה ודאי נחשב אגר נטר, דהרי הערב שילם להמלוה על העמדת האשראי, והוא מעמידו להלוה הישראל ומבקש ממנו תשלומי האגר נטר, והרי זו ריבית גמורה, משא"כ בהלואה בלא ריבית, דהמלוה העמיד האשראי ללא קבלת אגר נטר, ואין שום טעם שהערב יבקש מהלואה אגר נטר אחר שלא העמיד ולא שילם על העמדתו, אין נטילת השכר אלא תשלומי שכר על העמדת הבטחון, ואין זה בגדר אגר נטר.

אכן דעת הש"ך מחודשת, ודעת הט"ז לאסור בזה, ומשום דכיון דסו"ס נחשב הערב כמלוה אסור לו ליטול שום שכר, וכן הסכימו הבית לחם יהודה והחור"ד והחכמ"א לדינא [והוכיח כן מדברי הריטב"א כנ"ל], ולא התיר הט"ז אלא בערב קבלן, ומשום דבזה הא לא נחשב כמלוה רק אם בסוף ייפרע ממנו החוב, וכיון דהשכר נקבע גם אם לא ייפרע ממנו החוב, שוב דמי לשכר אמירה שהתיר הריטב"א, וכמבואר. [והחור"ד פליג גם בזה, ומשום דס"ל דגוף תשלום שכר ערבות הוא בגדר שכר המתנה, וכמבואר כ"ז לעיל, אך בדברי החכמ"א מבואר דבזה הסכים עם הט"ז להתיר, וכן מסיק להלכה בשו"ע הרב (אות ס"ג), ע"ש].

ענף ה'

עמלת תשלום בכרטיס אשראי

יש לדון בענין המצוי ברכישה בכרטיס אשראי, כאשר החברה גובה עמלה מהמוכר, וישנם כאלה שמגלגלים את העמלה על הלקוח ומוסיפים זאת על דמי המקח, [דבר שאינו תואם את נוהל החברה המקפדת על כך שהמוכר לא יגבה העמלה מהלקוח], ונשאלה השאלה אם אין בכך חשש ריבית, וכדיבואר.

הגדרת הענין

לג. תחילה נבאר³³ הגדרת המצב הנוצר ברכישה בכרטיס אשראי, שעיקרה באה להסדיר תשלום באשראי, כאשר המוכר מוכן לתת אשראי ברכישה זו, אך אינו מוכן לקחת על עצמו

32 וע"כ גם בנדונו של התשורת ש"י הרי שראובן מתחייב לפרוע להבנק מיד כשפורעין החוב לשמעון, דאילו נותנין לו זמן יותר הרי ודאי יש כאן הלואה בריבית קצוצה.

33 פרטי הגדרת הדברים קבלתי מהרב נחום ויספיש שעסק רבות בבירור שאלה זו של חשש ריבית בעמלת כרטיס אשראי, ולצורך כך דרש וחקר לעמוד על פרטי הדברים, ותשואות חן לו.

את הסיכון הכרוך במכירה זו, ואת הטיפול בגביית התמורה, לעומת זאת חברת האשראי מוכנה לקבל על עצמה את הטיפול בגביית התמורה מהלקוח ואת הסיכון הכרוך בכך, בתמורה לקבלת עמלה מהמוכר, ועם ביצוע הרכישה באמצעות חיוב כרטיס אשראי, החברה מקבלת על עצמה את האחריות להעביר למוכר את התמורה הנקובה בתאריכים המסומכים ביניהם, [כאשר בדרך כלל תמורתם של עסקאות המבוצעות במחצית הראשונה של החודש הלועזי מועברות ביום 2 לחודש הבא, ושל עסקאות המבוצעות במחצית השנייה של החודש מועברות בין 8-15 יום לחודש הבא], והחברה גובה פעם בחודש כתאריך המסומך ביניהם מחשבון הבנק של הלקוח את כל סכומי הרכישות שבוצעו בחודש האחרון, [למעשה ברוב הפעמים המוכר ממתין לקבלת התמורה יותר ממה שהחברה ממתנה לקבלה מהלקוח, כיון שהלקוח משלם על כל קנייתו פעם בחודש ללא קשר לתאריך ביצוע העסקה, והמוכר מקבל את התמורה בשני תאריכים, וכן"ל].

התחייבותה של החברה מול המוכר היא חלוטה, והחברה חייבת בכל מקרה להעביר את התמורה למוכר, וכך גם התחייבות הלקוח כלפי החברה חלה מיד עם העברת הכרטיס וחיובה של החברה מול המוכר, וברור שאין ללקוח שום מחויבות כלפי המוכר, ואין המוכר יכול לתבוע תשלום התמורה רק מחברת האשראי³⁴, [אמנם מסתבר כי במקרה של פשיטת רגל של חברת האשראי, לפני העברת התמורה למוכר ולפני גבייתה מהלקוח, הרי שהלקוח יתבקש להעביר את התמורה ישירות למוכר, אך אם התמורה כבר נגבתה ממנו ע"י החברה, ודאי לא יוטל עליו לשלם פעם נוספת למוכר³⁵].

כפי מה שהתברר הרי שהעמלה הנגבית ע"י החברה מהמוכר מבוססת על שני חלקים, חלק קטן מוגדר כדמי שירות וטיפול, והחלק העיקרי מוגדר כדמי סיכון הנגבים ע"י הגורם המממן את האשראי. וכאמור, נוהל חברות הגביה הוא לגבות את העמלה מהמוכר, אלא שישנם חנויות שגובים עמלה זו מהלקוח המשלם בכ"א.

תשלומי דמי סיכון על ידי הלקוח

לד. ותחילה נברר מה היה הדין אילו החברה היתה מטילה מתחילה את העמלה על הלקוח.

כיון שהחברה מקבלת על עצמה את חיובו של הלקוח מול המוכר, הרי דינה כערב שלוף דוץ, והלקוח דינו כלוה כלפי החברה, כדין כל לוה כלפי ערב ש"ד שמתחייב מיד בקבלת ההלוואה או המקח, כאילו לוה או קיבל המקח מידי הערב, ומתחייב מיד לשלם לחברה את מה שהתחייבה למוכר על פיו, אלא שהחברה ממתנה בתשלום זה עד לתאריך שנקבע ביניהם, נמצא דיש כאן הלוואה מהחברה ללקוח, ולעומת זאת יש גם הלוואה מצד המוכר מול החברה, כאשר המוכר ממתין לקבל את תמורת העסקה עד לתאריך המוסכם.

34 ויעוי' בטור ושו"ע (סי' קכ"ו ס"ט) שנחלקו הראשונים בדיון המחלוקה לבעל חובו חוב שיש לו על אחר במעמד שלשתן, אם יכול לחזור ולגבות מהלוה, דעת הר"ף דכיון שזכה המלוה בחוב שיש ללוה על אחר כבר נפטר לגמרי מחובו, ודעת החולקים דלא נפטר לגמרי מהמלוה, וע"ש בשעמ"ש (סק"י) דה"ה בנתן לו שט"ח שיש לו על אחר, ועי' מש"כ בספרי משכן שלום (ח"ג סי' ב') לברר שיטות הראשונים והפוסקים באורך, ומש"כ שם ללמוד מזה לענין פרעון חוב בצ"ק. אכן עי' ב"ח ושו"ך (סי' צ"א סקט"ו) דהיכי דשכר פועלים ובתחילת השכירות המחם אצל חנוני, כו"ע מודו דאין להם על בעה"ב כלום, וע"ש בשעמ"ש (סי' קכ"ו סק"א) מתשו' מהרי"ט, וע"ש עוד בערך ש"י מש"כ בזה, אכן יעוי' תומים (סי' צ"א סק"ה) שתמה על הב"ח והש"ך, וע"ש אמרי בינה (גביית חוב סי' ל"ב אות ו'), ויש להאריך בזה.

אכן למעשה בנדונינו, לענ"ד הדבר ברור לפי הנוהל המקובל, שאין למוכר שום תביעה נגד הלקוח, אחרי שהעביר את כרטיס האשראי ונתחייב מול החברה, והחברה קיבלה ע"ע את תשלום התמורה.

35 וראה בספר הצ"ק בהלכה (ח"ב פ"ח סכ"ו עמוד תש"ס).

והנה החלק הנגבה כדמי שירות לכאור' אין בזה חשש ריבית גם אם היה נגבה מהלקוח, דזה נחשב כתשלומי הוצאות של הפעלת מערך גביה וטיפול בעסקאות, [אם כי לא ברירא לגמרי, דהא סכום הנגבה מבוסס ביחס לגובה הסכום, וזה מורה לכאור' דגביית ההוצאה תלויה ג"כ בהעמדת האשראי], אך החלק הנגבה כדמי סיכון, יש לדון אם מותר להטילו על הלקוח.

וכבר נתבאר, דהט"ז אסר לשלם שכר לערב ש"ד, כיון דנחשב כמלוה להלוה, ואף שלמעשה לא העמיד לו שום אשראי, דהרי העמדת האשראי היא ע"י המלוה, ואין כוונת התשלום לאגר נטר, אלא לכל היותר כדמי סיכון, מ"מ כיון דהערב נחשב כלוה מהמלוה, והוא חוזר ומלוה להלוה, אסור לו לקבל שום שכר מהלוה, ולדבריו ה"ע בנד"ד, כיון דהחברה נחשבת כערב ש"ד כלפי המוכר, הרי ממילא מיד נתחייב הלקוח להחברה, [אף אם עדיין לא שילמה למוכר, וכמו בכל ערב ש"ד], ואסור לו לשלם שום שכר לחברה.

ואכתי יש לדון לפי דעת הש"ך בנקוה"כ שהתיר לשלם שכר לערב שלוף דוץ, ומשום דמחשבינן השכר על מה שהתחייב במקומו של הלוה, ונימא דה"נ הלקוח משלם לחברה ע"כ שהתחייבה במקומו להמוכר.

ולעיל (אות ל"ב) כתבנו לצדד דעד כאן לא התיר הש"ך אלא בערב שלוף דוץ שדרכו של עולם שהלוה פורע החוב ישירות להמלוה והוא עיקר הלוה, ובנידונינו הא ברירא דאין שום מקום שהתמורה תשולם למוכר ע"י הלקוח בעצמו אחרי שהעביר את הכרטיס ונתחייב מול חברת האשראי שנתחייבה מול המוכר, וברור שהחברה היא המלוה הסכום להלקוח באופן מוחלט, והמוכר מלוה וממתין מול החברה, והרי דין החברה כמלוה גמור להלקוח, ובוזה לא מצאנו להש"ך שיתיר.

אכן כבר הבאנו שם מתשו' תשורת ש"י שדן בדבר הדומה לנדונינו, ברואובן שחייב לשמעון מאה, ולוקח שטר התחייבות מבנק ונותנו לשמעון בפרעון החוב, באופן שאין שמעון יכול לחזור עוד על ראובן רק על הבנק, והבנק מבקש תשלום עמלה על כך, וכתב שם דזה תליא בפלוגתת הט"ז והש"ך בנקוה"כ בדין תשלומי שכר לערב שלוף דוץ, וכפיה"נ הסברה בזה דכיון דהבנק לא העמידו כלל המעות לזמן, והבנק לא בא אלא להבטיח התשלום להמלוה שהוא זה שהעמיד המעות, אף דבאמת נחשב הבנק כמלוה להלוה, מ"מ ס"ל להתשורת ש"י בדעת הש"ך דלא חשיב שכר הלוה ואין בזה איסור ריבית. ולפי"ז גם בנדונינו יש להתיר לפי דעת הש"ך גם אם החברה תתבע העמלה ישירות מהלקוח, וכמפורש בדברי התשורת ש"י.

אך כבר כתב התשורת ש"י דהכרעת הפוסקים כדעת הט"ז לאסור תשלום שכר לערב שלוף דוץ, וממילא גם בנדון דידן יש בזה איסור לדינא.

כשהמוכר משלם וחוזר וגובה מהלקוח

לה. אמנם כיון שהחברה גובה זאת מהמוכר, שהוא אינו הלוה, [ואדרבה הוא מלוה של החברה, אלא שהחברה מלוה ללקוח ובגין כך היא גובה דמי סיכון], אין בזה איסור, וכמפורש בגמ' (ב"מ ס"ט ע"ב) ובשו"ע (סי' ק"ס ס"ג) דמותר לומר לחבירו הילך זוז והלוה יי' דינרים לפלוני, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה.³⁶

³⁶ אכן יש שעוררו בזה, דכיון שחברת האשראי מקזת מיד מחובה להמוכר את עלות העמלה, וכגון בקנה במאה ש"ח שיש עליה עמלה של 2 ש"ח, והמוכר מוסיף אותה על המחיר, כך שהקונה משלם 102 ש"ח, והחברה מתחייבת למוכר רק בסך 100 ש"ח, והחברה גובה אח"כ מהקונה 102 ש"ח, נמצא דלמעשה הקונה משלם ישירות לחברה את דמי העמלה, אך זה אינו, דהא לקושטא דמילתא מצד ההסכם שבין הקונה לחברה, הרי המוכר מזוכה בסך של 102 ש"ח, שזהו הסכום שנתחייב בו הקונה למוכר והעמיד במקומו את

אכן מפורש שם בשו"ע דלא הותר אלא אם אותו פלוני לא יחזור ויקח הזוז מהלוה, ומקורו בדברי הראשונים (ב"מ שם ובקדושין ו' ע"ב) שהוכיחו דאם הלוה משלם לאותו פלוני מה שנתן להמלוה מיחזי כאילו נתנו אותו פלוני למלוה בשליחותו של הלוה ואסור משום הערמת ריבית.

וביותר מבואר בחי' הר"ן (ב"מ שם): 'שאם הלוה אמר לישראל זה שיתנם הוא בשבילו והוא יפרעם זה ודאי אסור דשליחותיה קא עביד אפי' אינו פורע אח"כ, וכע"ז בנמוק"י, [ועי' בראשונים שם שדנו באומר כל הנותן לא יפסיד אם יש בזה איסור, והו"ד בגליון הגרע"א בשו"ע (שם)].

ולפי"ז גם בנדונינו אחרי שהלקוח מתחייב לתת להמוכר מה שישלם לחברה, הרי יש בזה איסור אף אם בסוף לא ישלם, [אכן ייתכן דכל כה"ג ליכא בזה איסור תורה, ומשום דא"א לייחס ההוצאה ללקוח מדין מוציא על פיו, דהא גם המוכר מעוניין בשירותי החברה, אך עכ"פ מידי איסור דרבנן לא יצא, אלא דייתכן דבזה אפשר לסמוך על הש"ך להקל, וצ"ע].

צד להיתרא

לו. ומה שנלענ"ד לצדד להיתרא, די"ל דאף אם אמנם היתה החברה מטילה את העמלה ישירות על הלקוח היה בזה איסור ריבית לדעת הט"ז ודעימיה, דחשבינן ליה כתשלומי ריבית, מ"מ בכה"ג שהחברה מטילה את תשלום העמלה על המוכר, אלא שהמוכר חוזר ונוטלו מהלקוח, אף דבכך נחשב כאילו הלקוח שילם לחברה דמי העמלה, מ"מ לא נחשב כתשלומי ריבית.

והביאור בזה, דדוקא בעלמא כשאחר משלם למלוה דינר כדי שילוח להלוה, שאותו פלוני נותן הדינר בתורת אגר נטר, וכאילו משלם ריבית על ההלוואה במקומו של הלוה, ולא הותרה אלא משום דאינה באה מלוה למלוה, בזה אם חוזר ונוטלו מהלוה אסור, דהא נמצא דדינר זה שניתן למלוה בתורת אגר נטר נחשב שניתן ע"י הלוה בעצמו, והרי זו ריבית גמורה הבאה מלוה למלוה.

משא"כ בנדונינו, דהעמלה המשולמת לחברה ע"י המוכר אינה בגדר אגר נטר כלל, ואין הגדרת החיוב כתשלום על ההלוואה במקומו של הלקוח [הלוה מחברת האשראי], אלא הוא חיוב עצמי של המוכר, שיש בו הגיון ע"פ כללי התנהלות השוק, וזאת היות והמוכר מעוניין להעמיד ללקוחותיו אפשרות רכישה גם ללא מזומן כפי הנהוג ומקובל בשווקים, ומוכן אף להעמיד אשראי לצורך זה, [שהרי בדרך כלל הוא זה שממתין לקבל התמורה מהחברה יותר ממה שהחברה ממתינה לקבלה מהלקוח], אלא שרוצה להיות בטוח במעותיו ואינו רוצה להתעסק עם גביית התמורה, ולכן נוח לו לשכור את שירותי החברה המעמידה את שירותיה לביצוע עסקאות באמצעות כרטיס אשראי, כאשר החברה לוקחת על עצמה את הסיכון הכרוך בכך, ובתמורה לשירות זה הניתנת למוכר נגבית ממנו עמלה, ונמצא דתשלום זה המוטל על המוכר אינו בגדר ריבית ושכר הלוואה כלל, אלא תשלום על שירות ולקחת סיכון ע"י החברה במקומו של המוכר.

החברה, אלא שמכח ההסכם שבין המוכר לחברה הרי היא מקזת מתוך סכום הזיכוי את סכום העמלה, ואין זה שייך לקונה כלל.

ואין לדון עוד ולפקפק, דכיון דלמעשה החברה מעבירה למוכר רק 100 ש"ח וחוזרת ונפרעת מהקונה 102 ש"ח, והרי זה כאילו הקונה משלם אגר נטר על ההלוואה שהעמידה לו, דזה אינו, ומשום דבאמת החברה זיכתה את המוכר בסך 102 ש"ח על פיו של הקונה ובמקומו, אלא דכנגד זה קיזזה את חובו של המוכר אליה, ואין זה מגרע את חיובו של הקונה שקיבל 102 ש"ח מהחברה.

ומעתה גם אם המוכר חוזר וגובה מהלקוח סכום זה ששולם על ידו לחברה, הרי גם אם נחשיב שכאילו שולמה העמלה לחברה ע"י הלקוח שהוא הלוח מהחברה, מ"מ כיון דמהות תשלום זה אינה בגדר תשלומי שכר הלואה כלל, [דהרי מצידם אינו מוטל כלל על הלוח שלהם אלא על המלוה שלהם], ממילא גם אם שולמה ע"י הלוח אין בזה איסור ריבית.

ואף דאילו היה נקבע מתחילה ע"י החברה להטיל העמלה על הלקוח היה בזה איסור ריבית [לדעת הט"ז ודעימיה], דכיון שהוא הלוח מהחברה הרי כל תשלום שמשולם על ידו לחברה המלוה, [אף אם אינו בגדר תשלומי אגר נטר אלא תשלום דמי סיכון], נחשב שכר הלואה והרי הוא בגדר ריבית, מ"מ אחר שבאמת מצד החברה מוטל העמלה על המוכר, כך שמעצם טבעה איננה קשורה להעמדת האשראי והמתנת המעות, ואינה אלא תשלום על שירות למוכר ונטילת הסיכון במקומו, הרי אף אם בסוף מתחייב בה הלוח, אין זה בגדר תשלומי ריבית.

ענף ו'

תשלום עמלה בהלואה נגר צ'ק או כרטיס אשראי של צד שלישי

ראובן שבא ללוות או לקנות בהקפה משמעון, וביקש שמעון שיתן לו צ'ק מאוחר לפרעון החוב לכשיגיע זמנו, ולא היה לראובן צ'ק משלו, וביקש מלוי שיתן לו צ'ק שלו על דעת למסרו לשמעון שילוה או ימוכר לו כנגדו, וכשיגיע זמן הפרעון יתן ראובן ללוי דמי הפרעון שיפקידנו בבנק לכיסוי הצ'ק, ויש לדון אם רשאי ראובן להוסיף ללוי עמלת שכר טרחה על כך שנתן צ'ק שלו.

ועל דרך זה יש לדון, בראובן שבא לקנות משמעון, ולוי שילם התמורה ע"י כרטיס אשראי שלו, וראובן התחייב לשלם ללוי מה שייגבה בגין החיוב בכרטיס האשראי, לכשיגיע זמן הגבייה ע"י החברה, האם מותר לראובן להוסיף עמלה ללוי על כך שנתרצה לשלם בכרטיס אשראי שלו.

גדרי הדברים

לז. ותחילה נברר השאלה הא' כשראובן נותן לשמעון צ'ק של לוי, וכדי לברר הדין אם יש איסור ריבית בכך שראובן נותן ללוי עמלה, יש להגדיר מעמדו וחובו של לוי כלפי שמעון, והמסתעף מזה לענין מעמדו וחובו של ראובן כלפי לוי.

הא ברירא דנתינת הצ'ק של לוי לשמעון מחייבת את לוי כלפי שמעון, דהא נמסר לו על דעת שיוכל לגבות החוב בצ'ק זה, והרי נתחייב לו לוי כדין מתחייב לחבירו בשטר, [והוא ע"פ המקובל ברוב בתי דינים להחשיב צ'ק כשטר חוב], מה גם שההלואה נעשתה על דעת כן, ולא גרע לוי מערב, שהרי על פיו ועל סמך מסירת הצ'ק שלו הלוח שמעון לראובן, ונתחייב לוי לשמעון להעמיד לו האפשרות לגבות הצ'ק.

ויתר על כן, כיון ששמעון קיבל הצ'ק על דעת לגבות החוב באמצעות צ'ק זה, הרי כל עוד יש לו אפשרות למשוך הכסף ע"י הצ'ק, אין בידו לחזור על ראובן לתבוע ממנו פרעון החוב במזומן, שהרי הסכים לגבות החוב ע"י הצ'ק מחשבונו של לוי, [דהא אף אם מתחילה לוח ראובן משמעון בסתם, ואח"כ נתן לו צ'ק של לוי וקיבלו שמעון לפרעון החוב, שוב א"י לחזור על ראובן כל עוד יכול למשוך כסף מחשבונו של לוי³⁷, כ"ש בזה שמתחילה נעשתה ההלואה באופן זה שקיבל צ'ק של לוי לפרעון].

37 כך הנוהל המקובל בנתינת צ'ק לפרעון, דכל עוד שיכול להציג הצ'ק לגביה א"י לחזור על הלוח לתת לו מזומנים, ורק אם א"י למשוך הכסף מהבנק חוזר על ראובן [או על מושך הצ'ק].

אלא דמ"מ החוב מוטל גם על ראובן, דכך הוא הנוהל המקובל בלוה שמוסר צ"ק של אחר להמלוה לצורך גביית החוב, דהחוב מוטל על הלוה עד שיפרע הצ"ק, ובינתיים אינו אלא פרעון מותנה, אלא דכל עוד שיכול המלוה להפרע דרך הצגת הצ"ק אינו יכול לחזור על הלוה.

ועכ"פ כיון דשמעון יכול לגבות החוב דרך הצ"ק של לוי, הרי דינו של לוי לכל הפחות כערב קבלן, ואם אכן ייפרע החוב ממנו הרי לשי' רש"י נחשב כאילו הוא לווה המעות מהמלוה וחזר והלווה המעות להלוה, ועדיפי מכל ערב קבלן לענין זה, שכל עוד יש אפשרות לגבות דרך משיכת הצ"ק של לוי א"י לתבוע את ראובן הלוה.

אכן אין להחשיב לוי כערב שלוף דוץ, דהא באמת גם ראובן נתחייב בהלוואה זו, ומה"ט אם לא יוכל שמעון לגבות הצ"ק של לוי יחזור על ראובן, ונתבאר דזהו משום דהוא עיקר החייב, אלא דנקבע ביניהם שהפרעון יהיה דרך גביית הצ"ק של לוי, וממילא דינו של לוי רק כערב קבלן.

אולם יש מקום לומר דאף הרשב"א דס"ל בערב קבלן דלא נחשב כלוה ומלוה, אלא כמשלם חובו של הלוה, הכא דמתחילה נקבע שהפרעון יהיה באמצעות הצ"ק של לוי, וסתמא עומד לכך שלוי יפרע לשמעון המלוה, וראובן יפרע ללוי, אפשר שיוודה הרשב"א דבאופן זה שבאמת נפרע החוב ע"י הצ"ק, גדרו הוא דנחשב לוי כלוה משמעון ומלוה לראובן, אך לא ברירא הך מילתא, וצ"ע.

הנדון לענין תשלום עמלה

לח. והנה בדין תשלום שכר לערב קבלן, כבר הובא לעיל (אות כ"ג) דהט"ז כתב להתיר, ומשום דאין זה שכר הלוואה, דאף דלשי' רש"י כל ערב קבלן כששילם נחשב כמלוה להלוה, מ"מ כיון דודאי לא העלו על דעתם שהחוב ייגבה מהערב קבלן, ולא העמידו הערב קבלן רק להבטחת החוב, הרי ממילא ע"כ אין השכר שכר הלוואה אלא שכר על כך שנתן בטחון להמלוה שיהיה בטוח בחוב, ועי"ז הסכים להלוות להלוה.

אכן בנדונינו הרי סתמא עומד להפרע מהערב, דהא לצורך זה ניתן הצ"ק, ואדרבה, כל עוד אפשר לגבות הצ"ק אינו יכול כלל לתבוע הלוה, ושוב לא שייך סברת הט"ז, דהא הכא

ובאמת מצאנו שנחלקו הראשונים (ב"מ קי"ב ע"ב) בבעה"ב שהמחה הפועל אצל חנוני כשיש לו אצלו מעות, והסכים הפועל, אם יכול לחזור ולתבוע את הבעה"ב, דדעת הרי"ף דהפועל א"י לתבוע רק את החנוני, ודעת רה"ג ור"ת והעיטור והרא"ש דאם אין החנוני משלם להפועל ואין הפועל יכול להוציא ממנו חזור על בעה"ב, והובאו ב' הדיעות בטור ושו"ע (סי' קכ"ו ס"ט), וע"ש בש"ך (סקל"ח) דהוי ספיקא דדינא, ויעי' שעמ"ש (שם סק"י) שהוכיח דפלוגתא זו שייכי גם בנתן לו שט"ח שיש לו על אחר שיגבה בזה חובו, דלדעת הרי"ף נפטר לגמרי ושוב א"י לתבוע הבעה"ב או הלוה, ולדעת החולקים גם בזה אם א"י להוציא מהאחר חזור על בעה"ב.

אכן המנהג במסירת צ"ק לפרעון דאם א"י למשון הכסף מהבנק יכול לחזור על הלוה, ויש לו אחריות כלפי המלוה באופן כזה שא"י לגבות הצ"ק.

ובדעת רה"ג ודעימיה נחלקו הסמ"ע והש"ך ועוד אחרונים, דדעת הסמ"ע ומהרי"ט דעיקר החייב הוא האחר אלא דהלוה נשאר ערב על כך שאם לא יוכל לתבוע השט"ח ישלם לו הלוה, אך דעת הש"ך דעדיין נשאר הלוה בחיובו לגמרי, אלא דמ"מ כל עוד יש לו אפשרות לתבוע החוב מהאחר א"י לחזור על הלוה. אכן במסירת צ"ק לפרעון המנהג הוא דכל שאין לו אפשרות למשון הכסף מהבנק א"צ להתעסק עם המושך, ויכול לתבוע המעות ממוסר הצ"ק, ומשמעות הדברים דעדיין נשאר בחובו עד שיפרע הצ"ק, אלא שהסכים המלוה שהפרעון יהיה דרך משיכת הצ"ק כל עוד יתאפשר הדבר. אכן אם ירצה יוכל גם לתבוע מושך הצ"ק שנתחייב לו ע"י שהוסב לו הצ"ק ע"י הלוה, כ"ש אם נמסר לו לכתחילה ע"י המושך.

ודאי העלו בדעתם שמסתמא ייגבה החוב ע"י הצ'ק של לוי, כך שסתמא עומד לכך שלוי הוא יהיה הלוח והמלוה [לשי' רש"י דמחמרינן כוותיה], וממילא חזר להיות התשלום שכר הלואה.³⁸

ורק לדעת הש"ך בנקה"כ שהתיר לתת שכר אף לערב שלוף דוך, ונתבאר (אות ל"ב) טעמו, דאף דהערב הוא זה שהלוה המעות להלוה, מ"מ כיון דהעמדת דמי ההלואה הרי נעשית ע"י המלוה דהוא זה שמעמיד וממתין על מעותיו, והערב לא הלוה אלא מה שקיבל מהמלוה, אין השכר המשולם להערב נחשב כריבית, ואינו בגדר אגר נטר כלל, הרי כ"ש בנדונינו דיש להתיר תשלום שכר לנותן הצ'ק, דהא סוף סוף העמדת המעות נעשתה ע"י המלוה ולא ע"י נותן הצ'ק שיקבל מעותיו מידי ראובן הלוח מיד עם פרעון המעות להמלוה, וממילא אין תשלום השכר בגדר אגר נטר, אלא שכר טרחה בעלמא.

אבל הט"ז הא לא התיר תשלומי שכר לערב שלוף דוך, ומשום דכיון דנחשב הערב כלוח מהמלוה ומלווה להלוה אין היתר ליתן לו שום שכר, אף שאינו ניתן בתורת אגר נטר, דכיון דהוה מלוה שלו כל שכר שניתן לו הוא בגדר שכר הלואה ואסור, ואף בערב קבלן לא התיר לשלם רק משום דלא נחתו אדעתא דהכי שייגבה ממנו החוב, אבל כל שההלואה נעשית על דעת שמתחילה ייגבה החוב מהערב, לא עדיף מערב ש"ד דאסור ליתן לו שכר לשי' הט"ז שהסכימו עמו האחרונים.

אכן כל זה כשהצ'ק ניתן על דעת שייפרע בו החוב, אבל צ'ק שניתן לבטחון בעלמא, סתמא אין בזה הסכמה מהמלוה לקבוע כי החוב ייפרע דרך הבנק דוקא, ושפיר יכול לתבוע מהלוה פרעון החוב במזומנים, וכל כה"ג דין בעל הצ'ק כערב קבלן בעלמא, ולשי' הט"ז ודעימיה מותר לשלם לו שכר.

תשלום עמלה בקונה בכרטיס אשראי של חבירו

לט. ועתה נבוא לברר שאלה הב', בראובן שקנה משמעון, ולוי שילם התמורה בכרטיס אשראי שלו, ובזה הדבר פשוט דמתחילה חל חוב תשלום תמורת המקח על החברה, ודינה כערב ש"ד כמושנ"ת לעיל (ענף ה'), ולוי נתחייב לחברה שהתחייבה על פיו למוכר, וממילא נתחייב ראובן ללוי, כיון שעל פיו נתחייב לחברה.

ומעתה דינו ככל ערב ש"ד, דלדברי הש"ך מותר לקבל שכר, כיון דלמעשה אין לוי מעמיד שום אשראי לראובן, וכל העמדת האשראי נעשית ע"י החברה, וממילא אין תשלומי השכר בגדר אגר נטר.

אך לדעת הפוסקים שהכריעו כהט"ז לאסור תשלומי שכר לערב ש"ד, הרי גם בזה ליכא היתרא לשלם ללוי שכר טירחא.

³⁸ הרבה יש לתמוה על הברית יהודה (סוף פרק ט' הערה נ"ב) שכתב דראובן שרצה ללוות משמעון ונתן לשמעון צ'ק של לוי הרשום לטובת ראובן, והסיב ראובן את הצ'ק לטובת שמעון על מנת שבזה יגבה שמעון חובו, וראובן ישלם ללוי, דמותר לראובן לתת תוספת שכר ללוי, דאף דעיקר חיובו של שמעון על לוי מכח הצ'ק, מ"מ לא נחשב כערב שלוף דוך כיון דגם ראובן ערב לצ'ק זה, שאם לא יוכל שמעון לגבות מלוי יחזור על ראובן מיסב הצ'ק, וסיים דכן יש לדייק מלשון שו"ע הרב, ע"ש, והדברים תמוהים מאוד, דהא להדיא מפורש בט"ז דלא התיר להיות ע"ק רק משום דלא עלה על דעתו שייגבה ממנו החוב, משמע דלולא סברא זו היה אסור אף שיכול לתבוע גם מהלוה, וא"כ הכא דנחית אדעתא שישתלם מלוי, הרי כל שבסוף נגבה מלוי ודאי חשיב מלוה של ראובן, והשכר שנתן לו הוא ריבית קצוצה.

ענף ז'

תשלום עמלה בפרעון חוב באמצעות צ'ק של צד שלישי

ראובן שהיה חייב ק' לשמעון, וביקש ראובן מלוי שיתן לו צ'ק על סך זה כדי שיתננו לשמעון שיגבה בו חובו, והתחייב ראובן ללוי להחזיר לו אחרי חודש הק' בתוספת עוד י' שכר טרחה.

ויש בזה כמה אופנים, אופן א' ששמעון אינו נמצא כאן לפנינו, אלא במקום רחוק, וראובן שולח הצ'ק לשמעון, באופן שעד שיגיע הצ'ק לידי גביה כבר יעבור חודש ימים.

אופן ב' ששמעון נמצא לפנינו, וראובן מוסר לו הצ'ק מיד לגביה, באופן שראובן נפטר לגמרי מאחריות, [וכגון במסירת צ'ק בנקאי].

אופן ג' כשמעון לפנינו והצ'ק נמסר לו לגביה מיידית, אך באופן שראובן נשאר באחריותו עד שייגבה הצ'ק.

דברי החקרי לב

מ. בנדון אופן הא' דן בספר חקרי לב (יו"ד תנינא סי' ד'), בראובן שהיה ממונה לגבות המכס מבני עירו ולהעבירו ביום הקצוב לקופת המלך בקושטא, ולפעמים אינו מספיק לגבות כל המס עד היום הקבוע, ואז מבקש משמעון שיש לו שותפות עם לוי הגר בקושטא, שיתן לו פוליסה [הוא כעין צ'ק בזמנינו] על סך שצריך ליתן לקופת המלך, והוא ישלחנו לקושטא ללוי שיעביר הסכום אל קופת המלך, וראובן מתחייב ליתן לשמעון תוך כ' או ג' שבועות סך זה בתוספת תשלום.

ובין הדברים העלה, דאם ע"פ הענין לא יגיע הצ'ק לידי גביה עד שיעברו ג' שבועות, נמצא דאין כאן הלואה, דהרי לא נתחייב ראובן לשמעון רק אחר שנגבה הצ'ק ובא הממון לידי קופת המלך, ותוך כדי כך כבר יפרע ראובן לשמעון, וממילא אין התוספת אגר נטר אלא שכר טורח על נתינת הצ'ק ועל כך שהתחייב לשלם במקומו.

וע"ש שהוסיף לבאר, דאין מקום לומר שמיד שקיבל ראובן הצ'ק מידי שמעון נתחייב כבר לשמעון, והאריך בזה מצד דאינו אלא גורם לממון ואין גופו ממון, וגם אינו שוה לראובן כלום, כי כל רצונו שיגיע הממון לקושטא וכו', ע"ש.

ומשמעות דבריו דבאמת א"א שיתחייב ראובן לשמעון קודם גביית הצ'ק, אף שכבר נתחייב שמעון לראובן במסירת הצ'ק, ומשום דאין גופן ממון, והדברים מופלאים, דהרי הא ברירא דמוכר שט"ח לחבירו שפיר מתחייב הקונה לשלם תמורתו מה שקבעו ביניהם אף שאין גופן ממון, ואף לענין קדושין מבואר בגמ' (קדושין מ"ז ע"ב) דיכול אדם לקדש אשה במה שיתן לה שט"ח שיש לו על אחרים, [ולא נחלקו בגמ' אלא מצד דלא סמכא דעתה שמא ימחול החוב], ואף בנותן לה שט"ח על עצמו יש סוברים דמועיל לקדושין, [עי' בראשונים בסוגיא דמנה אין כאן משכון אין כאן (קדושין ח' ע"ב) ובשו"ע (אה"ע סי' כ"ט ס"ו) ובנו"כ שם], וכבר העלו הקצוה"ח והנתיב"מ (סו"ס ל"ט) דאף להסוברים דאין מועיל לקדושין היינו משום דבקדושין בעי נתינה ושיצא ממון מהמקדש להמתקדשת, ובמתחייב לה ממון עדיין לא יצא ממנו שום ממון, אבל לענין התחייבות ממון מדין פסיקת דמי מקח, שפיר מצי המקבל שטר התחייבות מחבירו להתחייב כנגדו להנותנו מה שקבעו ביניהם שיתחייב לו כנגד נתינת השטר.

אכן נראה דעיקר הענין באומדנא תליא, דאף דשייך שיתחייב ראובן מיד עם קבלת השט"ח של שמעון, מ"מ סתמא אין דעתם שיתחייב על עצם קבלת החוב, אלא על הוצאת

הממון לכשייגבה החוב, דהא אין דעתם למכירת שטרות, ולא נחתו אלא ששמעון ישלם להמוכס וראובן יפרע לו מה ששילם להמוכס, וכתיבת השטר אינה אלא לצורך התשלום להמוכס, וכל עוד שלא נגבה החוב אין לראובן סיבה לתת לשמעון כלום, כיון דלא הוציא עדיין שום ממון.

תשובת משאת משה

מא. ויעוי' בתשו' משאת משה (חו"מ סי' ל') שדן בכע"ז ביעקב שהיה חייב לנכרי וביקש מראובן שיתן לו שטר פוליסה על סך זה ויתננו לנכרי שייגבה החוב במדינה אחרת מממון שיש לראובן ביד לוי, ויעקב נתן שט"ח לראובן שיפרע לו כנגדו לאחר זמן, ונמסר הפוליסה להנכרי, ואיבדו הנכרי באופן שא"י לגבות כלום, וכתב שם דאם ראובן קיבל החוב על עצמו והוא זה שנתן הפוליסה להנכרי, וכבר נפטר יעקב לגמרי מחובו להנכרי, ואחריותו רק על ראובן, אז ממילא כבר נתחייב יעקב לראובן מיד, ואף להנכרי אינו גובה החוב מראובן אין זה פוטר את יעקב לשלם לראובן, אבל אם יעקב מסר הפוליסה להנכרי, דאז אחריותו עליו דאם לא יוכל לגבות הפוליסה יחזור על יעקב, מעתה כשנאבד הפוליסה הריחוק ליעקב וא"צ לשלם לראובן, דע"כ לא נתחייב לו רק משום שיוציא ממון לפרוע הפוליסה, אבל כשא"צ לשלם הפוליסה אין יעקב חייב לו כלום, ע"ש.

והביאור בזה, דהיכי דנפטר יעקב מחובו ע"י שראובן קיבל החוב ע"ע והנכרי א"י לחזור על יעקב, סברא הוא שדעתם שיתחייב ראובן ליעקב מיד, על כך שפטרו מחובו להנכרי וקיבלו על עצמו, אבל היכי דלא קיבל עליו ראובן חוב הנכרי, אלא שנתן פוליסה ליעקב וזכה יעקב בחוב על ראובן, סתמא אין דעתם שיתחייב לו יעקב רק על הוצאת הממון לכשייגבה החוב, ואף אם כבר מסרו יעקב לנכרי, מ"מ כיון דעדיין לא נפטר בכך מחובו להנכרי, אין דעתם שיתחייב לו רק כשייגבה החוב ע"י הנכרי שהעמידו יעקב במקומו³⁹, אבל כל זמן שלא נגבה החוב אין רואים סיבה להתחייב לו, וכמבואר.⁴⁰

תשובת תשורת ש"י

מב. ויעוי' בתשו' תשורת ש"י (מהדו"ק סי' קס"ד) שכתב: 'שאלה, ראובן מחויב לשמעון מאה ז"כ [-זקוקין כסף], ולוקח בוכיל מן באנק [-שטר התחייבות (אג"ח) מבנק] שיש בה ישראלים על סך מאה ז"כ, וכנגדו נותן ראובן לבאנק וועקסיל [-שטר חוב] על סך מאה ושלשה ז"כ עד איזה זמן, ונותן ראובן הבוכיל לשמעון בפרעון החוב ולא יחזור שמעון עוד

39 ויעוי' בתשו' חכם צבי (סי' קמ"ז וקמ"ח) שדן בראובן שהלוה כסף לשמעון ונתן שמעון הלוה שטר לכל המוציא על סכום זה לזמן מאוחר, והמלוה מכר השטר לנכרי, ונתגלגל הדבר שהנכרי אינו גובה החוב מהמלוה, ובא המלוה בתביעה להלוה שישלם לו חובו אחר שאין השטר נגבה ע"י הנכרי, וע"ש דמסיק דכיון דראובן מכר החוב להנכרי אין לראובן שום תביעה נגד שמעון, ואף שהחוב לא נגבה ע"י הנכרי הרי זה רווח של שמעון, ע"ש, [ועי' מש"כ בע"ה בספרי משכן שלום (ח"ג סי' ב' אות י"ב)].

והיה מקום לדון לפי האמור, דהא מה שנתן ראובן דמי ההלוואה לשמעון הוא רק כנגד מה שנתחייב לו בשטר לכל המוציא והרי בסוף לא נגבה השטר, ולמה לא יוכל כעת לתבעו להחזיר לו דמי ההלוואה. וצ"ל דדוקא בלא שילם עדיין כנגד השטר, אז אמר' דסתמא לא נתחייב לשלם רק אחר שייגבה השטר, אבל הכא שכבר קיבל הלוה דמי ההלוואה כנגד השטר, לא אמר' דלא נתן לו רק אדעתא שייגבה השטר בסוף, דאין זה מן הסברא, וכל שהלוה מוכן לשלם למי שיוציא השטר כדין, אין עליו טענה להחזיר דמי ההלוואה. 40 אכן יעוי"ש בפנים שהאר"ן באופן שיש ספק אם כבר נגבה החוב ע"י הנכרי, וביאר שם תחילה דחשיב כא"י אם פרעת'ך, ומשום דהא ודאי כבר נתחייב יעקב לראובן בקבלת הפוליסה אלא דחובו מתלי תלי וקאי דאם לא ייגבה ע"י הנכרי יפקע חובו, ובספק אוקמינן אחזקתיה, ומשמע דהחוב חל מיד ורק אם לא ייגבה בסוף יפקע למפרע, אך בהמשך הדברים כתב לבאר די"ל דבאמת הוי ספק בעיקר החוב, אלא דמ"מ בספק חייב לשלם כדין חנוני על פנקסו דחזקה שליה עושה שליחותו, ע"ש, וצ"ע להעמיד הדברים על מכוונם.

על ראובן רק על הבאנק, זה אסור לעשות הן הבני באנק הן ראובן, וכמבואר בטו"ז יו"ד סי' ק"ע סק"ג, ואף דנקודות הכסף חוכך בזה, הרי הבל"י וחכ"א בכלל קל"ב דין ז' והחוו"ד ס"ל כהטו"ז, והביאו ראייה לאיסור.⁴¹

והדברים מתאימים להמבואר, דבאופן שראובן נותן השט"ח של הבנק בפרעון חובו ונפטר לגמרי ממנו, אסור לשלם שכר להבנק, ומשום דבכה"ג חייל על ראובן חיוב תשלומין להבנק מיד עם העברת השט"ח לידי שמעון, וכדעולה מדברי המשאת משה, וממילא נחשב ראובן מיד כלוה מהבנק, ואסור להוסיף בפרעונו⁴¹, [ומש"כ התשורת ש"י לדמותו לדין ערב שלוף דוך, דלהנקה"כ יש מקום להתיר, נתבאר לעיל (אות ל"ב)].

וע"ש בתשורת ש"י שסיים: 'אך יוכל ראובן ליתן הבוכיל לשמעון לבטחון במשכון, ועל אופן זה יקח ראובן הבוכיל מהבאנק, דאזי נוטלין הבאנק השלשה ז"כ שכר ערבות לבד ושרי'.

והיינו, דכשנותן השט"ח לבטחון בעלמא, באופן שלא נפטר ראובן מחובו לשמעון, אלא שאם לא יפרענו יוכל שמעון לגבות מהבנק, הרי בזה דינו של הבנק כערב קבלן בעלמא, ומותר ליתן שכר ערבות.

ומבואר מדבריו דהבנק נעשה עכ"פ ערב קבלן, וההיתר לשלם שכר הוא ע"פ דעת הט"ז (סי' ק"ע סק"ג) ודעימיה שהתירו לשלם שכר לערב קבלן, ומשום דכיון דהבנק כתב השט"ח כדי למסרו להמלוה בתורת בטחון, הרי קיבל הבנק ע"ע ערבות קבלנות שיוכל לגבות חובו מהבנק אם לא ישולם החוב מיד ע"י הלוה, ודינו ככל ערב קבלן, דלדעת רש"י לכשיפרע החוב על ידו גדרו הוא כגדר לוה, וממילא דינם כמלוה כלפי הלוה, [דכשנפרע החוב ע"י הבנק איגלאי מילתא דהבנק נתחייב במקומו, ונפטר מחובו כלפי המלוה, וממילא נתחייב להבנק], ולכן לפי דעת החולקים על הט"ז אסור להוסיף בתשלומו להבנק, ורק לדעת הט"ז יש היתר בזה, [ולהאמור גם להט"ז לא הותר רק כשאין דעתם שהחוב ישולם דוקא ע"י הבנק, דסתמא עומד לפרעון ע"י הלוה בעצמו, והשט"ח של הבנק אינו אלא לבטחון בעלמא, וכמבואר].

ואין לכל זה ענין לדברי החק"ל, דבעובדא דיליה לא נמסר הצ'ק לידי המוכס, וממילא לא נעשה שמעון כלל ערב על חובו של ראובן להמוכס, וכתביט הצ'ק אינה אלא שטר חוב לראובן עצמו, ובזה סתמא אין דעתו להתחייב עד שייגבה חוב, משא"כ היכי דהשטר נמסר להמלוה בתורת בטחון, דינו כערב קבלן, ואם נמסר בתורת פרעון גמור דינו כערב ש"ד, וכמבואר.

מסקנת הדברים לנדונינו

מג. ועולה מזה לנדונינו, בראובן שלקח צ'ק מלוי כדי לפרוע חובו לשמעון, ובאופן הא' שהצ'ק לא הגיע לידי שמעון המלוה עד עבור חודש ימים, הרי כל חיובו של ראובן ללוי נוצר רק כשהגיע הצ'ק לידי שמעון, וכשפורעו ראובן תוך זמן זה, אין כאן המתנת זמן, ואין איסור לתת לו שכ"ט, וכמפורש בחק"ל.

41 ואף דעדיין לא הגיע זמן פרעון החוב, מ"מ כיון דהבנק קיבל החוב ע"ע, ונעשה כערב שלוף דוך, הרי נכנס במקום הלוה, וממילא חשיב הלוה כלוה מהבנק שזמן פרעונו לאחר זמן, וכמו ערב ש"ד בשעת הלואה דהלוה מתחייב מיד להערב, ואף אם לא קיבל המעות מידו אלא מיד המלוה, ואף בנכרי שאין לו שליחות, וכן בערב קבלן לשי" רש"י דאם נגבה בסוף מהערב קבלן חשבינן שנתחייב הלוה להערב מיד בשעת הלואה, והיינו משום דע"י קבלת ערבותו קיבל המעות מיד המלוה חשיב כאילו בא מיד הערב להלוה ונתחייב לו מיד, וה"נ בפטרו מחובו לנכרי וקיבלו ע"ע דעתו להתחייב לו מיד, אלא דזמן פרעונו נקבע לאחר זמן, והרי זו הלואה מהבנק.

ובאופן שהצ'ק מגיע לידי שמעון, וראובן נפטר לגמרי מחובו, וכגון בצ'ק בנקאי [כדוגמת נדונו של התשורת ש"י], בזה נחשב כערב שלוף דוץ, ולפי הכרעת הפוסקים אסור לשלם עמלה על כך.

ובצ'ק רגיל, לכאור' היה מקום לומר דכיון דלפי הנוהל המקובל הרי שגם אחר מסירת הצ'ק לשמעון עדיין נשאר אחריות החוב על ראובן, ממילא סתמא לא מתחייב ראובן לפרוע ללוי רק אחרי שיגבה הצ'ק ממנו, ושוב אם עד שייגבה החוב ע"י הצ'ק כבר ייפרע לוי מראובן, נמצא דאין כאן הלואה, ומותר לתת לו שכ"ט, וכמפורש בחקרי לב.

אכן זה אינו, ומשום דכיון דהצ'ק נלקח כדי למסרו להמלוה בפרעון החוב, הרי ממילא נעשה לוי ערב קבלן על הלואה זו, וכמפורש בדברי התשורת ש"י, וכיון דהצ'ק נמסר בכדי שיפרע בו החוב, הרי נתבאר לעיל (ענף ו') דאין היתר לקבל בזה שכר, [ורק אם הצ'ק נמסר לבטחון בעלמא, ולא כדי ליפרע ממנו מיד, בזה דמי לכל ערב קבלן], ואינו שייך לנדונו של החקרי לב דלא נמסר השטר לידי המוכס ולא נעשה בעל השטר ערב על החוב.⁴²

42 ואעתיק כאן מתשור' מנחת יצחק (ח"ט סי' פ"ו): 'ע"ד השכיח שראובן מבקש שיק משמעון המכירו כשטר אמנה לזמן פרעון ביום פלוני ומבטיח לו להחזירו עד זמן המוגבל, וראובן משתמש באותו שיק ללוות מעות מלוי או לקניית סחורה שאינו בטוח בעצמו להם, אבל שמעון מבקש איזה סכום בעד השטר אמנה שנותן לו, והשאלה אם אין בזה משום רבית. תשובה הנה הרב הגאון מוה"ר יעקב בלוי שליט"א מו"צ דעדתנו הראה מקום לספר חקרי לב (מהדורא בתרא יו"ד סימן ד') שבאחד מהטעמים שכתב בנידונו יוצא דבכה"ג אין חשש, אבל קשה ממה שפליגו הטו"ז והנקודות הכסף (יו"ד סי' ק"ע) אם מותר ליתן שכירות לערב שנותן לו שט"ח עליו למלוה, שלהטו"ז אסור דמיד נעשה כלוה שלו, והנה"כ מתיר, דל"ה שכר הלואה אלא שכר מה שמתחייב עצמו בעד חבירו, ובת' אבני נזר (יו"ד סי' ר' אות ג') הסביר את שיטת הנה"כ, אבל החכמת אדם והחור"ד ס"ל כהטו"ז עיין שם. והנראה לענ"ד דנד"ד עדיף מנדון הטו"ז והנה"כ, שהמה מדברים בפירוש שנותן הערב לבדו שטר עליו למלוה, היינו דניתן לא רק לבטחון, רק תיכף נעשה הערב כלוה עצמו, משא"כ בנד"ד דהשיק ניתן לפרעון לראובן, ורק אח"כ נותן ראובן זה השיק לבטחון להמלוה או המוכר שלו, בכה"ג לכ"ע אין חשש לקבל שכר בעדו, אפילו אם לא יחזיר ראובן בזמן הפרעון השיק לשמעון, וכמפורש יוצא מדברי הש"ע הרב (ה' רבית סעי' ס"ג) וז"ל אבל לאיש אחר וכו' שמותר ליטול שכר בעד ערבות אפילו להיות ערב קבלן בין כע"פ בין בשטר שכתוב בו רמ"ג ורמ"ג, אבל אם המלוה אינו יכול לתבוע את הלוה בדין אלא את הע"ק כגון שנתן שטר חוב עליו לבדו, נעשה הוא מלוה של הלוה ואסור לו ליטול שכר ע"ז שרבית גמורה היא, משא"כ כשגם הלוה חתום בשט"ח ונתחייב הוא להמלוה אף על פי שעיקר בטחונו על הע"ק וכשיגיע זמן פרעון יתבענו לע"ק והע"ק ללוה, מ"מ המתנה שמקבל הע"ק מהלוה אינה בעד זה וכו' עכ"ל, ועכ"ח דבריו המה אליבא דכ"ע, דלנה"כ ה"י מותר אף אם נתן שט"ח הערב לבדו כנ"ל, וא"כ הה"ד בנד"ד אם הוא נותן השיק רק לבטחון אבל עיקר החיוב הוא על הלוה או הקונה, מותר אפילו אם אינו מחזיר השיק להנותן קודם שבא לגוביינא, אבל אם עיקר הפרעון על נותן השיק אז אפילו אם מבטיח לחזור השיק קודם זמן פרעון אין להתיר. ומצאתי כן גם בתשור' ש"י (ח"א סי' קס"ד), בדבר הנהוג לפעמים כשראובן חייב לשמעון מאה ר"כ לוקח ראובן בנק ביכעל על סך הנה"ל, וכנגדו נותן להבאקס וועקסעל / לבנק שטר / על סך מאה ושלשה ר"כ, ונותן ראובן הביכעל לשמעון על פרעון החוב, וכתב לחלק בין אם לא יחזור עוד שמעון רק על הבאקס דאסור, ובין אם הביכעל לשמעון רק בבטחון כמשכון דשרי עיין שם'.

ולהמבואר בפנים (אות מ') הרי דברי החק"ל הם כשלא נמסר השטר כלל להמלוה, ולא נפטר הלוה מחובו, וכל כה"ג לא נתחייב הלוה להנותן עד שייפרע השטר, וממילא אין כאן הלואה ורשאי להוסיף לו, ואינו ענין לדברי הטו"ז ודעימיה דאירי בערב שלוף דוץ דשם ודאי מתחייב הלוה להערב מיד שקיבל המעות ע"י ערבותו.

אכן בנדונו של המנח"י אם אכן נפטר הלוה מחובו ע"י מסירת הצ'ק ברור דינו כערב ש"ד, וכמפורש גם בתשור' תשורת ש"י שהביא שם, ודברי התשורת ש"י הם אף בניתן אחר הלואה, דמ"מ כיון דנפטר מחובו נתחייב מיד להנותן, כ"ש כשניתן בשעת הלואה דהרי הוא ממש ערב ש"ד.

וזה מתאים למה שהעלינו (אות ל"ז) דבלוקצ' צ"ק מחבירו ע"מ ללוות כנגדו אין דנין אותו כמכירת שט"ח לאחר, אלא כלוה בערבותו של בעל הצ'ק, ומה"ט מבואר בדברי המנח"י, דגם באופן שניתן רק לבטחון

ענף ח'

החלפת שמורות או צ'קים ומכירתם בפחות

ראובן ביקש מלוי שיתן לו צ'ק על ק"כ לזמן מאוחר, וראובן נתן כנגדו ללוי צ'ק של עצמו לאותו זמן, ולקח ראובן הצ'ק של לוי ומכרו לשמעון שנתן לו ק' במזומן, האם יש בזה איסור ריבית, ויש לדון עוד האם רשאי ראובן להוסיף ללוי עמלה ושכר, ויתן לו צ'ק על ק"ל כנגד הצ'ק שנתן לו לוי על ק"כ.

דברי החוות דעת

מד. כתב החו"ד (סי' קע"ג סק"ד) [בהא דמבואר שם בשו"ע דמי שיש לו שט"ח על אחר יכול למכרו לאחר בפחות ואין בזה איסור ריבית]: 'ולפי זה יש היתר בראובן שרוצה ללוות משמעון ברבית, שיבקש ראובן מלוי שיתן לו שטר חוב שלו מסך מאה ועשרים וזהובים, וראובן יתן ללוי שטר חוב שלו מסך כזה, וראובן מוכר שטר חוב של לוי לשמעון בעד מאה, אף שיצטרך ליתן אח"כ מאה ועשרים, מותר דהוי כמוכר שטר חוב בפחות'.⁴³

וכבר קדמו הסמ"ע בקונטרס אחרון (אות י"ח), [אלא שהתנה בזה שלא יגבה הקונה רק מהמתחייב בשטר והוא יחזור ויגבה מהמוכר, או שלפני הגעת זמן הפרעון יחזור המוכר ויקנה השטר מהקונה בפחות מעט מסכום ההלוואה, אבל אם יסלקנו המוכר בעת הגיע הזמן במלוא חובו הרי זו הערמת ריבית, ע"ש], וביאר דאין בזה איסור ריבית, כיון דהמתחייב בהשטר לא דיבר כלום עם הקונה שילוה להמוכר מעות, ע"ש.

והכוונה ברורה, דאם לוי דיבר תחילה עם שמעון שיתן ק' לראובן והוא יתן לראובן שט"ח על ק"כ על דעת שימסרנו לשמעון, הרי נמצא דשמעון נתן לראובן ק' על דעת לקבל שט"ח של לוי על ק"כ, והרי נעשה לוי ערב שלוף דו"ץ על הלואה ק' לראובן, ואסור לו לשלם ק"כ, ורק אם לא דיבר לוי כלל עם שמעון שילוה לראובן, אלא נתן שט"ח לראובן על שמו, אף שידוע שדעתו למכרו לשמעון בפחות, מ"מ אין ללוי שום שייכות למסירת המעות משמעון לראובן, ואין כאן רק מכירת שטר מראובן לשמעון, ואין בזה איסור.

הנדון בנדונינו

מה. והיה נראה לפי"ז דה"ה בנדונינו רשאי ראובן למכור ולהמחות לשמעון הצ'ק שקיבל מלוי, ולקבל מזומן בפחות מסכום הרשום בצ'ק, ואין כאן ריבית, דמה שגובה שמעון ק"כ

מ"מ נחשב עכ"פ כערב קבלן, והיינו משום דמתחילה ניתן אדעתא דהכי, ולפי"ז אם עומד להפרע דרך הצ'ק, אין היתר לשלם שכר לבעל הצ'ק, וכמו שנתבאר (אות ל"ח).

ועי' בר"י (פ"ב הערה י"ב) מש"כ לחלוק ע"ד המנח"י, ומשום דלא חייל דין ערבות על בעל הצ'ק, ודבריו תמוהים, דפשיטא דכשבא הצ'ק לידי המלוה נתחייב לו מושך הצ'ק.

43 ובערך שי (סי' קע"ג ס"ד) פסק על חידושו של החו"ד, ומשום דכיון שראובן לוקח שטר מלוי על ק"כ, ומוכרו מיד בק', ואח"כ משלם ק"כ ללוי, יש לדמותו להא דמבואר בב"י (ר"ס קע"ג) בשם הריטב"א לענין טרשא בקונה בהקפה ביוקר, דהיכי דמוכרו מיד לאחרים ביוקר, ליכא היתרא דטרשא, וה"נ הכא שמוכר מיד השטר לאחר בק', אסור לשלם אח"כ ק"כ ללוי, ע"ש.

ולענ"ד הרבה יש לחלק בזה, דהתם הרי באמת מוכר ביוקר מחמת ההמתנה, אלא דהתירו טרשא כשאני ניכר, ובזה כתב הב"י בשם הריטב"א דלא התירו במוכרו מיד לאחר בזול, [ובש"ע לא העתיקו, וגם הנו"כ לא הביאו דין זה, אך בפ"ת (סי' קס"ג סק"ב) הביאו לדינא], ומשום דבאופן זה ניכר התוספת שמשלם עבור ההמתנה, משא"כ בדינו של החו"ד, הרי אין ראובן קונה שט"ח מלוי, אלא דלוי מתחייב לו ק"כ לאחר זמן, וגם ראובן לא ישלם לו אח"כ יותר ממה שנתחייב לו לוי, ואף אם היה משלם לו ק"כ מיד, לא היה נחשב כתוספת, אף שאין החוב של לוי שוה עכשיו רק ק', [דומיא דכל הלואה שלא נחשב שהמלוה מקבל פחות כשנותן לו ק"כ ע"מ שיפרע לו ק"כ לאחר זמן], וממילא לא אכפ"ל שראובן מכר השט"ח לשמעון בק', דעדיין יש לראובן סיבה לשלם ללוי ק"כ, מאחר ולוי יצטרך לשלם ק"כ לשמעון, ואין כאן שום תוספת.

מלוי הוא מחמת שקנה הצ'ק מראובן, [ובלבד שלא יקבל עליו ראובן אחריות על הצ'ק, וכדין המבואר בשו"ע (סי' קע"ג ס"ד)].

ולאמור היה נראה להתיר אף אם ראובן יוסיף ללוי בתשלומו עבור נתינת הצ'ק, דהיינו שלוי יתחייב בק"כ לזמן פלוני וראובן יתן לו צ'ק שלו לאותו זמן על סך ק"ל, והוא ע"פ המבואר לעיל (אות מ') מדברי החקרי לב דעולה מדבריו דלא נתחייב ראובן ללוי עד שייגבה הצ'ק, וממילא אם מיד עם גביית הצ'ק משלם לו ראובן, אין כאן הלואה ורשאי להוסיף לו בשכר טרחתו מה שירצו.

ואף שראובן מכר כבר השטר לשמעון וקיבל דמיו, לכאורה עדיין אין סיבה שיתחייב ראובן ללוי, דהא לא קיבל עדיין כלום מלוי, ואף לא קיבל משמעון על פיו של לוי, אלא משום שמכר החוב שהיה לו על לוי קיבל דמי החוב משמעון, ורק אחר שייגבה השטר ע"י שמעון יתחייב ראובן ללוי, דכל שנגבה החוב מלוי ע"י ראובן או מי שבא מכחו נתחייב לו ראובן בתשלומיו.

בדין מכירת שטר לכל המוציא

מו. אכן יעוי' עוד בדברי הסמ"ע בקו"א שם שסיים בזה"ל: 'זה"ה דמותר לאחד ליתן לחבירו ממר"ם שבידו על אחרים למוכרו לצורכו, ועל דרך הנ"ל'. ומבואר בלשונו דלא התיר בממר"ם [שהוא שטר לכל המוציא כעין צ'ק של זמנינו], רק בנותן לו ממר"ם שיש לו על אחרים, וכגון שיש ללוי ממר"ם על יהודה שנתחייב לו ולכל המוציא סך ק"כ, ולוי מוכרו לראובן ומתחייב לו ראובן כנגדו ק"כ לכשיגיע זמן פרעון הממר"ם, ואח"כ הולך ראובן ומוכר הממר"ם לשמעון בק' מזומן שנותן לו שמעון, ומשמע דאם לוי יתן לראובן ממר"ם על עצמו, על מנת למכרו לשמעון בפחות, אין בזה היתר דמכירת שט"ח.

ובסברת הדברים י"ל, דכיון שנתחייב לוי לכל המוציא, הרי כשבא ליד שמעון הא איגלאי מילתא דמתחילה נתחייב לו לוי, [דזהו גדרו של שטר לכל המוציא, כמבואר בדברי הראשונים והפוסקים (חו"מ ר"ס ס"א וס"ו)], ואף דהא ברירא דכשהיה השטר ביד ראובן היה הוא בעל החוב, ומכירתו לשמעון היא מכירת חוב⁴⁴, מ"מ כיון דלוי מסר השט"ח לראובן על דעת שימכרנו לשמעון בפחות, והרי במסירתו לשמעון נתחייב לוי מתחילה לשמעון, הרי זה כאילו כתב לוי מתחילה שטר על ק"כ על שם שמעון כדי שיתן לראובן ק', וחשיב כאילו הלוח שמעון לראובן ק' על ערבותו של לוי בק"כ, [וכיון דראובן הא אינו מקבל שום אחריות על המחאת החוב, וכדין מוכר שט"ח בפחות, הרי נמצא דאם נחשב לוי כערב על הלואה, הרי הוא ערב שלוף דוך דאסור לכו"ע], ולא התירו מכירת שט"ח רק כשנכתב השטר של לוי מתחילה ע"ש ראובן, ואח"כ מכרו ראובן לשמעון, דבזה הרי מעולם לא נתחייב לוי לשמעון, וממילא אין להחשיבו כערב על הלואת שמעון ללוי, וכן בנתן לוי לראובן ממר"ם שיש לו על יהודה הרי נמצא דלעולם לא יתחייב לוי לשמעון, רק יהודה התחייב לו, והרי יהודה לא ידע כלל מהלואת שמעון לראובן, אבל כשלי נותן לראובן ממר"ם על עצמו לראובן על דעת להעבירו לשמעון, חשיב כאילו נעשה ערב [שלוף דוך] על הלואת שמעון לראובן.

44 ואף אפשר לפסוק דמים על מכירתו, ועדיפא מינה מפורש בש"ך (חו"מ סי' ק"צ סק"א) דמהני נתינת ממר"ם לכסף קנין קרקע, דחשיב כמכירת שט"ח דאחרים, וע"ש בחי' הרי"ם (סק"ב), וע"ע בתומים (סי' ס"ו סק"א) שכתב דהיה מועיל גם לפדיוה"ב לולא דמיעט רחמנא שטרות לפדיוה"ב, ועי' נתיב"מ (שם סוף סק"א) דנראה שהסכים עמו בזה.

אכן ייתכן דאין זה ר"ק, כיון דסו"ס לוי לא דיבר עם שמעון שילוהו לראובן, ואין זה אסור רק מצד דמיחזי כריבית, וצ"ע.

מסקנת הדברים בנדונינו

מזו. ולהאמור, הרי בנדונינו אין היתר לראובן למכור צ"ק של ק"כ שקיבל מלוי על דעת למכרו ולהמחותו לידי שמעון בק', דחשיב כאילו קיבל עליו לוי ערבות שלוף דוץ על הלואת שמעון לראובן, וכשייגבה ממנו ק"כ על הלואת ק' הרי זו ריבית הנגבית מערב, ואסור לו לשלמו לשמעון ולחזור ולגבותו מראובן.⁴⁵

ומעתה כ"ש שאסור לראובן להוסיף ללוי, ומשום דכל שלוי נחשב כערב שלוף דוץ על הלואת שמעון לראובן ממילא נחשב כמלוה לראובן, [דכיון דנחשב דראובן קיבל הלואה משמעון ע"פ ערבותו של לוי, הרי מיד נתחייב ללוי, וכמבואר לעיל (אות מ') דדוקא בלא קיבל כלום עכשיו, רק שנתן לו לוי שט"ח על עצמו בזה לא נתחייב ראובן עד שיפרע החוב, אבל כשקיבל כעת ממון ע"פ התחייבותו של לוי, הרי מיד נתחייב לו, ככל ערב שלוף דוץ], ואסור לו לשלם יותר ממה שקיבל, [לפי דעת כל הפוסקים שחלקו על הנקוה"כ שהתיר לשלם שכר לערב ש"ד].

וכל זה אם ראובן אינו מקבל אחריות על המחאת הצ"ק, אבל אם עדיין האחריות על ראובן, הרי בזה אין שום היתר של מכירת שט"ח בזול, ובודאי אסור להמחותו לשמעון בפחות, אך לענין תוספת תשלום ללוי בזה היה מקום להתיר, דהא אף אם נחשיב לוי כערב על הלואת שמעון לראובן הרי אין דינו אלא כערב קבלן דהתיר הט"ז ודעימיה לשלם לו שכר, אמנם לעיל (אות ל"ח) נתבאר דכל כה"ג שהחוב עומד להפרע דרך הצ"ק אין היתר לשלם שכר.

ענף מ'

הקדמת פרעון שט"ח וצ"ק בהווללה

דברי הפוסקים בזה

מח. הנה בדברי הסמ"ע והחור"ד המובא לעיל (ענף ח') מבואר דראובן שלקח מלוי שט"ח על ק"י לזמן מאוחר, ונתן לו שט"ח כנגדו על ק"י לאותו זמן, מותר לו לראובן למכור שט"ח של לוי לשמעון בתוך הזמן בק', ומשמע דאם שמעון בעצמו נתן לו שט"ח על ק"י אינו יכול לחזור ולמכרו לשמעון עצמו בק', והאחרונים דנו בזה, דהא מבואר בראשונים ובשו"ע (סי' קע"ג ס"ד) דכשם שמותר למכור חוב שיש לו על אחר בפחות ה"ה דיכול למכרו להלוה בעצמו בפחות, וא"כ גם הכא למה לא יוכל למכור השט"ח לשמעון עצמו בק', וישאר שמעון עם שט"ח של ראובן על ק"י.

ועי' תשו' מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנ"ז) שאכן דן להתיר בזה, וע"ש שביאר דהיה מקום לאסור מצד הערמת ריבית, כמו שאמרו בגמ' ושו"ע (סי' קס"ג ס"ג) באומר הלוני מנה, וא"ל מנה אין לי חטים במנה יש לי, ומכר לו חטים במנה שיפרענו לאחר זמן, וחזר וקנה ממנו החטים בצ' שנתן לו מיד, דאסור משום הערמת ריבית, דמיחזי כאילו מתחילה לא נעשה כלום, אלא קיבל ממנו צ' ע"מ שישלם לו ק' לאחר זמן, ועד"ז י"ל גם הכא, אמנם כיון דמבואר שם דבלא א"ל תחילה הלוני מותר, וה"נ הכא אם לא א"ל הלוני אין בזה משום הערמה.

45 וראיתי לכמה ממחברי זמנינו שכתבו להתיר החלפת שטרות גם בצ"קים, ולא נחתו לחלק בזה, ולענ"ד מדברי הסמ"ע בקי"א משמע להדיא דלא התירו באופן זה, וכמבואר, וצ"ע.

והוסיף עוד לדון, דאף בהתנו כן מתחילה שיחזור וימכור לו בק' אין לאסור, דאף דמבואר שם בשו"ע בקונה חטים במנה, דכל כה"ג שהתנו בפירוש שיחזור וימכרנו לו אח"כ בצ' אסור אף בלא א"ל הלוני, הא מבואר שם דכל זה הוא דוקא כשלא הוזלו חטים ועדיין שוים ק', וחזור ומוכרו לו בצ' בפחות משוויים, אבל אם הוזלו חטים ואינם שוות כעת רק צ' בכל גונוי מותר לחזור ולמכור לו, והרי הכא שט"ח זה של לוי הרי באמת אינו שוה כעת ק"י רק ק', ולכן שפיר מותר לחזור ולקנותו בק', ע"ש.

וע"ע בתשו' מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' ו') שדן ג"כ בזה, ונראה דעתו דיש בזה חשש הערמה, אלא דהתיר בבא להקנותו ללוי לאחר זמן ע"ש. והביא שם דבעל הערך ש"י בתשו' [והוא בספרו תשורת ש"י (מהדו"ת סי' ע"ז)] העלה דהוי ריבית קצוצה, ומשום דודאי לא נחתו בעת החלפת השטרות שיהיה זה גובה וזה גובה, אלא שיצא זה בזה, וממילא כשנותן אח"כ ק' בעד הק"י שיתן לו אח"כ הרי זו ריבית קצוצה, ומהרש"ג שם נחלק עליו, ע"ש.

דברי הגרשז"א במנחת שלמה

מט. והגרשז"א במנחת שלמה (ח"א סי' כ"ט) האריך ג"כ בזה, ובראשית דבריו נקט דאין לדון לאסור בזה רק מצד הערמה כדינא דחטים במנה יש לי, וכתב כעין דברי מהר"ם שיק הנ"ל, והאריך בזה, ונראה דעתו להתיר עכ"פ כשלא א"ל תחילה הלוני.

אמנם אחרי כל אריכות דבריו מסיק בזה"ל: 'גם יש לדון בראובן שעשה פיסוק עם שמעון שיתן לו [שמעון] חמשים סאה חטים, והתחייב [ראובן] לשלם לו עבור זה ק' זו, וכן הוא באמת השער, ואח"כ הלך ראובן והציע לשמעון שיקנה [שמעון] ממנו את החוב של ג' סאה עבור צ' זו שיתן לו עכשיו, [וראובן ישאר בחוב שחייב ק' לשמעון עבור הפסיקה], דנראה דאע"ג שרשאי הלואה לקנות את חובו בפחות, מ"מ בנד"ד כיון שלמעשה אינו נוטל ממנו כלום הו"ל כהלואת צ' בק', וא"כ אפשר שגם העסק של חילוף שטרות שבנד"ד ג"כ דומה לזה'.⁴⁶

ביאור הדברים

ג. והדברים ברורים בטעמם, דהרי מה שנתחייב ראובן לשמעון לשלם לו ק' זו לאחר זמן הוא בתמורת ג' סאה חטים שיתן לו שמעון אז, [והרי מה"ט מבואר מדברי החק"ל הנ"ל דאין חיובו של ראובן חל רק כשיקבל החטים, ורשאי לכן להתחייב לשלם לו יותר ממה שיתן, דאין כאן המתנה, דמיד כשנותן לו החטים משלם לו], וכשאחר כך חזר שמעון וקנה חוב חטים שלו בכך שנתן לו צ' זו עכשיו, הרי נמצא דלא יקבל ראובן משמעון ג' סאה חטים, ואם עדיין יתן לו אח"כ ק' זו הרי זה בתמורת צ' זו שקיבל ממנו עכשיו, [דבשעה שנתחייב לשלם לו ק' נכלל בזה דאף אם בסוף יקנה ממנו חוב החטים בצ' עדיין יתחייב לשלם הק']. והרי זו הלואת צ' בק'.

ומעתה ה"ה בנתן שמעון לראובן שט"ח על ק"י לסוף שנה, וכנגדו נתן ראובן לשמעון שט"ח על ק"י לאותו זמן, הרי שמה שנתחייב ראובן לשמעון ק"י הוא בתמורת הק"י ששמעון יתן לראובן⁴⁷, וכשבא אח"כ שמעון ופורע באמצע השנה ק' במקום ק"י, ובסוף

46 ויש להתפלא על מחברי זמנינו שהעתיקו בשם הגרשז"א שדעתו להתיר עכ"פ בלא אמר הלוני, ולא שתו לבם דבסוף דבריו נראה דחזרו בו ונוטה לאסור מעיקר הדין.

47 ואף שנתבאר לעיל (אות מ') דייתכן גם להתחייב מיד תמורת עצם ההתחייבות, מ"מ הרי ברירא, דאם ראובן יתן לשמעון שט"ח על ק' שזמן פרעונו לאחר חודש, ועבור התחייבות זו יתן לו שמעון צ', הרי זו ר"ק, אף אם יפרשו בהדיא דאין הצ' תמורת הק' שיתן לו לאחר ל' אלא תמורת ההתחייבות שהתחייב בחוב זה, דאין הלשון גורם, והרי זו הלואה גמורה, שהצ' הם אצל ראובן כהלואה על מנת שיפרע לו ק' לאחר חודש, וה"נ בנותן כ"א לחבירו התחייבות, א"א לדון בה כמכירת שטרות דעלמא, אלא גדרו האמיתי הוא התחייבות כנגד התחייבות.

השנה יתן ראובן לשמעון ק"י בתמורת ק' אלו שקיבל באמצע השנה, [ומשום דנכלל בהתחייבותו של ראובן ליתן לשמעון ק"י גם אם יתן לו רק ק' באמצע השנה], הרי זו ריבית גמורה.

ודוקא בקיבל ראובן שט"ח מלוי על ק"י לסוף שנה, ונתן לו ראובן שט"ח כנגדו, ושוב חזר ראובן ומכר שט"ח שיש לו על לוי לשמעון בק' שנתן לו שמעון, בזה ליכא שום חשש, דהא שמעון לא יקבל מראובן שום תמורה עבור הק' שנתן, אלא שבק' אלו קנה השט"ח שיש לו על לוי, ולסוף השנה יגבה החוב מלוי, משא"כ כשקיבל השט"ח משמעון עצמו, הרי שמעון יקבל מראובן בסוף השנה ק"י בתמורת הק' שנתן לראובן.

גדר פרעון מוקדם בהוזלה

נא. ואף דהראשונים דימו דין מוכר שט"ח ללוה עצמו למוכרו לאחרים, אין הכוונה דשייך למכור חוב ללוה עצמו באופן שייחשב שבסוף השנה ייגבה חוב ק"י משמעון, דהא ליתא, וכמפורש בדברי הראשונים בעצמם דמדין פרעון ומחילה אתי, דהללו פורע חובו תוך הזמן והמלוה מותר ומוחל לו מקצת חוב בעבור הקדמת הפרעון, והראשונים לא באו אלא להשוות, דכמו שהותר למכור חובו לאחר בפחות, אף דמה שמוכרו בזול הוא מצד המתנת המעות, דהקונה יצטרך להמתין עד זמן הפרעון, ולכן מסכים המוכר להוזיל ולקבל רק מקצת המעות, והקונה ירויח אגר בעבור הנטר, ומ"מ ליכא בזה איסורא, דאף דיש כאן אגר נטר מ"מ כיון דאין כאן לזה ומלוה אלא מוכר וקונה ליכא איסור ריבית, ה"נ בבא הללו לשלם חובו תוך הזמן בפחות, והמלוה מסכים להוזיל הפרעון עבור זה שמקבל מעותיו קודם הזמן, והרי יש כאן אגר נטר, מ"מ אין בזה איסור, כיון דאין כאן הלואה, אלא פרעון חוב מוקדם, ומסתלקין זה מזה.

וזוהו דוקא בסתם חוב שפורע הללו תוך הזמן, אבל בזה שנתחייב שמעון לראובן ק"י לסוף שנה, וראובן התחייב כנגדו ק"י לאותו זמן, הרי גם אחר שיפרע שמעון חובו תוך הזמן בפחות, יישאר ראובן בחוב ק"י לסוף השנה, וזאת בתמורת חובו של שמעון, וכיון דשמעון לא פרע רק ק' הרי נמצא דראובן פורע ק"י עבור ק' שנתן שמעון, ומה שנשאר בחוב ק"י לעומת הק' ששילם שמעון הוא משום דשמעון הקדים פרעון חובו, ולכן הוזיל לו ראובן שישלם לו רק ק' והוא ישאר בחוב הק"י שישלם לסוף השנה, והרי זו ריבית הבאה מלוה למלוה.

תמיהה על האחרונים

נב. וכל הדמיון שדימו האחרונים הנ"ל דין החלפת שטרות בין ראובן לשמעון לדין קניית חטים במנה ומכירתו בצ' הוא פלאי, דהתם קנה ראובן משמעון חטים ונתחייב לו מנה בתמורתם, וכשחזר ומכר החטים לשמעון בצ' אין בזה משום ביטול מכירה הראשונה, ואין מקום מעיקר הדין להחשיב המנה שישלם ראובן בסוף כתמורה על הצ' שקיבל משמעון, אלא הם תמורת המקח שקנה חטים משמעון, ולזה לא דנו לאסור בזה רק מצד הערמת ריבית, דנראה כאילו מתחילה נחתו לזה, דלא נתכוין כלל ראובן לקנות חטים, ועיקר כוונתו לקבל הצ', ולכן חזר ומכרם בצ' אף שלפני שעה קנאו משמעון במנה, וכנגד הצ' שקיבל משמעון יפרע המנה, ומה"ט כשהוזלו חטים קודם שחזר ומכרם לשמעון, ועכשיו אינם שוים רק צ', מותר למכרם לו בצ'.

אבל בנדונינו אין כאן מכירת שטרות, אלא התחייבות הדדית זה כנגד זה, ששמעון מתחייב בשטר לראובן, וכנגדו מתחייב לו ראובן, והתחייבותו של ראובן היא בתמורת התחייבותו של שמעון, והרי הא ברירא דאם שמעון יתן לראובן שט"ח על ק' לניסן, וראובן יתן לו כנגדו שט"ח על ק"י על אייר, הרי זו ריבית קצוצה, אף דבמכירת שט"ח של אחרים

לא יהיה בזה שום איסור, ורשאי שמעון למכור לראובן שט"ח על ק' לניסן שיש לו על לוי, וראובן יתן לו בתמורתו שט"ח על ק"י לאייר שיש לו על יהודה, דאין כאן לזה ומלוה, אלא החליפו ביניהם שטרות, אבל בשט"ח שעל עצמם אין זו מכירה אלא התחייבות זה כנגד זה, וכשהתחייב ראובן לשמעון ק"י לאייר כנגד מה שהתחייב שמעון לראובן ק' לניסן, הרי זו ריבית הבאה מלוה למלוה, וא"כ גם כשמתחילה התחייבו זה כנגד זה בסכומים שונים ולזמן שוה, מ"מ כשחזר שמעון ופרע חובו לראובן ק' בניסן, וראובן נשאר בחוב הק"י לאייר שהתחייב בהם כנגדו, ונמצא דראובן ישלם לשמעון יותר ממה שקיבל ממנו, והוא משום דשמעון פרע בניסן וימתין לקבל הפרעון של ראובן עד אייר, הרי זה אגר נטר.

הערמת ריבית

נג. וביותר צ"ע מה שדנו דאין בזה אף משום הערמת ריבית, ודימוהו להוזלו חטים ואינם שוים אלא צ' דרשאי לחזור ולמכרם בצ', וה"נ הרי חוב שיש לו על ראובן בק"י אינו שוה עכשיו אלא ק', ולענ"ד הדמיון תמוה מאוד, דהתם הרי קנה החטים שהיו שוים מנה ונתחייב מנה בתמורתם, וכשהוזלו ושוים רק צ' למה לא יוכל למכרם לשמעון בצ', דהא ברור דגם לכל אדם היה מוכרם בכך אחר שאינם שוים רק צ', אבל הכא שנתחייב שמעון לראובן ק"י לאייר, הרי מה שעכשיו בניסן הוא נמכר בק' הוא משום ההמתנה שצריך להמתין עד אייר, וממילא כששמעון פרע חובו בהוזלה בק' בניסן הרי זו משום דהקדים פרעונו כנגד ראובן שישלם רק באייר, והרי זו לפחות הערמת ריבית, וצ"ע ג.

תמצית וסיכום הדברים

סוגי הערבות וגדריהם

ג' סוגי ערבות מצאנו, ערב סתם, ערב קבלן, וערב שלוף דוך, וחלוקים הם בדיניהם, כאשר דינו של ערב סתם הוא, דאין המלוה יכול ליפרע ממנו תחילה קודם שיתבע את המלוה, ורק אם אין אפשרות לגבות מהלוה יכול לתבוע מהערב, לעומת זאת דינו של ערב קבלן הוא, דהמלוה יכול לתבוע ממי שירצה, ואילו בערב שלוף דוך אין המלוה יכול לתבוע רק את הערב, ואין לו על המלוה כלום, ובכל אופנים אלו, כשהחוב נגבה כדין מהערב, הרי הערב חוזר וגובהו מהלוה.

גדרו של ערב סתם הוא ברור, שיסוד חיובו הוא לשלם חובו של המלוה כשאין אפשרות לגבותו ממנו, ואף היחס בין הערב להלוה ברור, והוא דרך אחר ששילם הערב חובו של המלוה, נתחייב לו המלוה להחזיר לו מה שהוציא בפרעון חוב שלו.

כך גם גדרו של ערב שלוף דוך ברור, דהערב נחשב כלוה מהמלוה, ורק הוא נתחייב לפרוע להמלוה, ואין למלוה זכות תביעה נגד המלוה, ורק הערב יכול לתבוע מהמלוה, שנחשב שהערב חזר והלווה המעות להלוה, ונתחייב המלוה לפרוע חובו להערב, [אכן דעת הגת"מ דאין הערב יכול לתבוע מהמלוה קודם ששילם הוא להמלוה, אך יכול לתבוע ממנו לפרוע חובו של הערב למלוה ולפטרו מהמלוה].

גדרה של ערבות קבלנות נחלקו בה הראשונים, ומצאנו בזה ג' דרכים.

דעת רש"י, דבערבות קבלנות, הטלת החוב מיתלי וקאי ממי ייגבה החוב, וביד המלוה לתבוע מי שירצה, ולברר מי נחשב כלוה המעות, ואם תבע וגבה מהערב, הרי נתברר שהוא זה שנחשב כלוה המעות, והוא חזר והלווה להלוה [כעין ערב ש"ד].

דעת הרשב"א, דביסוד הדבר שוה ערב קבלן לערב סתם, דעיקר החייב הוא המלוה שלוה וקיבל המעות, אלא דבערבות קבלנות רשאי המלוה לתבוע את הערב תחילה לשלם חובו של המלוה, ואז יחזור על המלוה ולתבעו על כך ששילם חובו.

דעת הר"ן, דבערבות קבלנות הרי הלוח והערב נחשבים שניהם כלולים וחייבים בחוב עצמי, ויכול המלוה להחליט ממי מהחייבים לגבות החוב, וגם כשנגבה החוב מהערב הרי חוב עצמו שילם [כמו לדעת רש"י], אך מה שחוזר הערב וגובה מהלוח, אין זה מחמת שנחשב כאילו הוא הלוח לו המעות, אלא דכיון דדמי ההלואה באו לידי הלוח, הרי מתחילה נתחייב לפצות את הערב אם ייגבה ממנו החוב, [כמו שערב סתם חוזר וגובה מהלוח, אף שלא נחשב מלוה שלו].

חיובו של הלוח להערב

חיובו של הלוח לשלם לערב סתם אחר שפרע חובו למלוה, הוא מצד שההנהו ופרע חובו, [וראה פרטי דיניו בשו"ע (חו"מ ר"ס ק"ל)], ובערב ש"ד [וכן בע"ק לשי" רש"י כשהחוב נפרע מהערב] נחשב הלוח כלווה המעות מידי הערב, וג' דרכים מצאנו באופן חלות החוב של הלוח להערב אף שהמעות לא באו לידי אלא מיד המלוה, דרך הא' דהמלוה נחשב כשלוחו של הערב להלוות המעות להלוה ויתחייב לו, [ולפי"ז במלוה נכרי הוא מצד דין שליחות לחומרא], דרך הב' דנחשב שהמעות הגיעו לידי הלוח מרשות הערב, כיון שבאו לידי על פיו וחיובו של הערב, דרך הג' שהלוח מתחייב לשלם להערב, אמר שנתחייב הערב למלוה על פיו של לוח, ודומה למוציא הוצאות על פיו שמתחייב מדין ערב.

ערבות ישראל להלוות נכרי בריבית

דינים וגדרים אלו נוגעים לדינא בהלכות ריבית, בערב על הלוואת נכרי לישראל או ישראל לנכרי בריבית, כאשר על החוב שנוצר בין הנכרי לישראל אין איסור להוסיף ריבית, אך בחוב שנוצר בין ישראל לישראל חבירו אסור להוסיף על הקרן, ומעתה כאשר החוב נגבה מהערב, עלינו לקבוע גדר חיובו של הערב למלוה, ושל הלוח להערב, כדי להחליט אם אין איסור בתשלומי הריבית בחובות אלו.

ולהאמור, הרי בערב סתם, כיון שחיובו של הערב הוא לשלם חובו של הלוח, הרי כל שנתחייב הלוח למלוה בריבית באופן המותר, דהיינו אם המלוה או הלוח הם נכרים, אין איסור על הערב לשלם הריבית, [אף אם המלוה ישראל, כיון דהריבית נתרבה על הלוח הנכרי], ולחזור אח"כ ולגבות מהלוח מה ששילם למלוה, [אף אם הלוח ישראל, כל שהמלוה נכרי והריבית נתרבה להמלוה הנכרי, והערב שילם חובו של הלוח].

לעומת כן בערב ש"ד, אף אם המלוה או הלוח נכרים, מ"מ כיון דהערב הוא זה שלוח המעות וחוזר ומלוה אותם להלוח, הרי יש איסור להוסיף ריבית על מה שנתחייב הערב להמלוה [אם הוא ישראל], או מה שנתחייב לו הלוח [אם הלוח הוא ישראל].

אכן דעת הט"ז ועוד פוסקים, דאם הלוח שילם בעצמו ריבית להמלוה, לא נחשב כתשלומי ריבית להערב, וכאילו שילם חובו של הערב להמלוה ובכך שילם הלוח חובו להערב, אלא נחשב כסילוק עצמי של החוב, ועקירת חיובו של הערב להמלוה. אמנם יש חולקין על סברת הט"ז.

ובדינו של ערב קבלן, הרי זה תלוי בג' הדרכים הנ"ל, לדעת רש"י כל שנגבה החוב מהערב יש איסור ריבית, הן בין המלוה והערב [אם המלוה ישראל], הן בין הערב להלוח [כשהלוח ישראל], לדעת הרשב"א אין שום איסור ריבית, וכמו בערב סתם, ולדעת הר"ן, אם המלוה ישראל יש איסור ריבית על חיובו של הערב להמלוה, אך אין איסור ריבית בין הערב להלוח אף אם הלוח ישראל, כיון שלא נחשב כלוח מהערב.

להלכה, בדין הלואת ישראל לנכרי, הכריע המחבר כשי' הר"ן לאיסור, ודלא כהרשב"א, ובדין הלואת נכרי לישראל, הביא המחבר ב' דיעות, ולכתחילה אסור לעשותו, וגם אם נעשה ערב ושילם הקרן והריבית, אסור לגבות הריבית מהלוה, אך אם כבר גבה א"צ להחזיר.

יש מתירין להלוות לישראל בריבית כשנכרי נעשה ערב ש"ד, כיון שנחשב שהנכרי לזה מישראל וחזר והלווה לישראל חברו, ואין כאן ריבית מישראל לישראל, אמנם אין זה ברור לדינא.

תשלומי שכר לערב

עוד דנו הפוסקים האם רשאי לזה ישראל לשלם שכר לערב שהסכים להיות ערב להלוואתו, ובערב סתם פשיטא דליכא איסורא, כיון דאין הערב מלוה שלו, וממילא אין השכר בגדר אגר נטר, אלא שכר על העמדת הבטחון למלוה כדי שיתרצה להלוות לו, ואף דאם ייגבה החוב מהערב יתחייב לו הלוה בתשלומיו, ואז יהיה מלוה שלו, מ"מ מתחילה לא העלו בדעתם שיצטרך הערב לשלם, ואין קביעת השכר קשורה כלל להמתנת הזמן שיצטרך להמתין לתשלומי הלוה.

ודעת הט"ז להתיר נתינת שכר אף לערב קבלן, ואף לסברת רש"י הסובר דכאשר החוב נגבה מהערב נחשב הלוה כלווה מהערב, מ"מ אין בזה איסור, ומשום דגם בזה אין הערב מעלה בדעתו שהחוב ייגבה ממנו, דסתמא החוב עומד להפרע מהלוה, וממילא אין נתינת השכר קשורה לאפשרות זו שהחוב ייגבה מהערב, אלא להעמדת הבטחון, והחוו"ד חולק על הט"ז, ודעתו לאסור נתינת שכר בע"ק לשי' רש"י.

ובערב ש"ד כתב הט"ז דאסור לשלם לו שכר, שהרי הוא המלוה המעות ללוה, אך הש"ך התיר גם בזה, ומשום דאין זה בגדר אגר נטר, אחר שאין הערב מעמיד האשראי אלא המלוה הוא המעמידו ללא קבלת אגר נטר, והערב לא בא אלא להבטיח פרעון החוב, וממילא השכר אינו אלא על העמדת הבטחון, אך הסכמת הפוסקים דלא כהש"ך.

עמלת תשלום בכרטיס אשראי

קונה שמשלם בכרטיס אשראי, הרי כל חוב התשלום הוא רק על החברה, וגדרה של החברה היא כערב ש"ד, ולפי הסכמת הפוסקים אסור להלוה לשלם עמלה ושכ"ט לחברה, אך עמלה המוטלת על המוכר אין בה איסור, שהרי המוכר אינו לזה מהחברה אלא מלוה לה בכך שנותן המקח וממתין לקבל התמורה מהחברה, ואם המוכר מטיל את תשלום העמלה על הלקוח היה מקום לדון לאיסור, [כדין ריבית המשולמת ע"י אחר והלוה חוזר ומשלם לו], אך לדינא נראה דאין לאסור בזה, כיון שהעמלה המוטלת על המוכר איננה כלל בגדר אגר נטר, אין איסור בכך שהלקוח חוזר ומשלם למוכר דמי עמלה אלו.

תשלום בכרטיס אשראי של חברו

לקוח המשלם בכרטיס אשראי של חברו, החברה דינה כערב ש"ד כלפי המוכר, ובעל הכרטיס דינו כערב ש"ד כלפי החברה, והלקוח מתחייב לבעל הכרטיס כמו שלווה מתחייב לעש"ד, ואסור לו לשלם עמלה.

הלואה נגד צ'ק של צד שלישי

הלואה שנעשית עם צ'ק של צד שלישי, דהיינו, ראובן שלווה משמעון ולוי נתן צ'ק לשמעון לפרעון החוב, וראובן נתחייב לפרוע ללוי מה שייגבה ע"י הצ'ק, גדרו של לוי כע"ק, מאחר דגם ראובן אחראי כלפי שמעון, אמנם כיון דהחוב עומד להפרע ע"י הצ'ק, אין היתר לשלם עמלה ללוי, אף לשי' הט"ז, ורק אם הצ'ק לא ניתן לפרעון כי אם לבטחון, כי אז מותר לראובן לשלם עמלה ללוי לשי' הט"ז.

פרעון חוב באמצעות צ'ק של צד שלישי

פרעון חוב באמצעות צ'ק שניתן לצורך זה ע"י צד שלישי, דהיינו, ראובן שהיה חייב לשמעון, ולקח צ'ק מלוי על מנת למסרו לשמעון בפרעון חובו, ומתחייב לשלם ללוי כעבור חודש ימים, אם שמעון נמצא במקום רחוק והצ'ק יגיע אליו רק אחרי חודש, ואז כבר פרע ראובן ללוי, אין כאן הלואה מלוי לשמעון, ומשום דלא נתחייב לו כלום קודם שהגיע הצ'ק לידי שמעון, ומותר לשלם לו עמלה ושכ"ט.

אך אם הצ'ק מגיע מיד לידי שמעון, הרי אם הוא באופן שראובן נפטר מיד משמעון, וכגון בצ'ק בנקאי, הרי דינו כערב ש"ד, ואסור לשלם לו שכר, ואף בצ'ק רגיל, שאין ראובן נפטר מחובו לשמעון, מ"מ דין לוי כערב קבלן, וכיון דהחוב עומד להיפרע ע"י הצ'ק, אסור לראובן לשלם שכר ללוי.

החלפת שטרות וצ'קים

כתבו הפוסקים, דרשאי ראובן ליקח שט"ח מלוי על ק"כ לזמן מאוחר, ויתן לו ראובן שט"ח על אותו סכום לאותו זמן, ואח"כ ימכור ראובן שט"ח של לוי לשמעון בק' שיתן לו במזומן, ולכשיגיע הזמן, יגבה שמעון מלוי ק"כ ע"י השט"ח, וראובן ישלם ללוי ק"כ שנתחייב לו.

אכן מדברי הסמ"ע משמע, דזהו רק בשט"ח שנכתב ע"ש ראובן, אבל אם לוי נתן לראובן שטר לכל המוציאו, אין בזה היתר, וכפי הנראה הטעם הוא, משום דכשבא השט"ח ליד שמעון, נמצא דמתחילה נתחייב לו לוי ק"כ, כדי שיתן ק' מזומן לראובן, ודינו כערב ש"ד על מה שנתן לשמעון, ואסור לשמעון לקבל מלוי יותר ממה שנתן לראובן. ורק אם יש ביד לוי שטר לכל המוציאו שקיבל מיהודה, מותר לו למכרו לראובן בתמורת שט"ח של ראובן, ואז מותר לראובן למכרו לשמעון בזול, דכיון דיהודה אינו מעורב כלל במכירה זו, אין דינו כערב על נתינת המזומן לראובן.

וצ"ק סחיר דינו כשטר לכל המוציאו, ולפי"ז אין להתיר באופן זה שראובן יקח צ'ק מלוי על ק"כ לזמן מאוחר, כדי למכרו לשמעון בק' מזומן, ולוי יתן צ'ק שלו ללוי על ק"כ לזמן מאוחר, [וכ"ש שאסור לו ליתן צ'ק בסכום יותר גבוה], ורק אם יש ללוי צ'ק של יהודה לזמן מאוחר, רשאי למכרו לראובן שיתן לו צ'ק שלו כנגדו, וימכרנו ראובן לשמעון במזומן בסכום פחות.

יש שכתבו להתיר בהחלפת שטרות, דאחר שראובן ולוי החליפו השטרות בסך ק"כ, יכול לוי בעצמו ליתן לראובן ק' מזומן ובכך לפרוע החוב שנתחייב לו בשטר שלו, וראובן ישאר בחוב שלו ללוי לשלם ק"כ לזמן שנקבע, והדברים מחודשים, ויש שכתבו לאסור בזה, ומשום דכל חיובו של ראובן שנתחייב בק"כ הוא כנגד מה שנתחייב לו לוי ק"כ, ואם חובו של ראובן קיים גם כשלו הקדים ונתן לו רק ק', הרי יש כאן תוספת על המתנת הזמן.



הרב שמואל קורניץ

בענין סוכות במרפסות שיש מעליהם חגורות בטון

א

בשדופן הסוכה אינו מגיע לסכך בגובה או ברוחב ויש שם חגורות בטון

נשאלתי בענין הסוכות השכיחות בעירנו מודיעין עילית, במרפסות שיש מעליהם בצד דופן הסוכה חגורות בטון אשר רוחבם פחות מד' טפחים ברוב המרפסות, ורק במיעוט מרפסות רוחבם ד' טפחים, ומסככים על גביהם או מתחתם, ובהרבה מרפסות מעמידים את הדופן צמוד לגדר המרפסת או שמשתמשים בגדר עצמה שתהיה דופן לסוכה, והוא אינו מכווין ממש כנגד הסכך אלא רחוק ממנו פחות מג' טפחים ברוחב הסוכה, ולפעמים הדופן גם אינה מגיעה עד לגובה הסכך, וא"כ בעינין למימר גוד אסיק מחיצתא בכדי שהדופן יגיע עד גובה הסכך, ואח"כ בעינין למימר לבוד על האויר שבין הדופן לסכך בכדי שהדופן תהיה צמודה לסכך ברוחב הסוכה, וכן בעינין למימר שהסכך הפסול שתחת חגורות הבטון בטל לסכך של הסוכה ואינו חולק מקום לעצמו לפסול את הסוכה, ובאופן שיש בחגורות בטון ד' טפחים בעינין למימר דופן עקומה על הסכך פסול [כיון דהבטון דינו כאבנים ועפר שאין מסככין בו כמבואר בשו"ע סי' תרכ"ט ס"א, וא"כ הסכך שתחתיו דינו כמסכך בתוך הבית שהוא פסול כמבואר בשו"ע סי' תרכ"ו ס"א], וא"כ יש לדון האם אמרינן כה"ג תרי הלכתי כהדדי בכדי להכשיר את הסוכה.

חילוקי הדינים

בענין תרי הלכות כהדדי בסוכה

הנה בגמ' סוכה דף י"ז ע"א איתא אויר פוסל בסוכה בשלשה טפחים, סכך פסול פוסל בארבעה טפחים, ובסכך פסול שבצד ליד דופן הסוכה איתא שם במתני' דאמרינן דופן עקומה עד ד' אמות, וכן כתב בשו"ע סי' תרל"ב סעי' א' וב' דסכך פסול פוסל באמצע בד"ט, ומן מצד אינו פוסל אלא בד"א אבל פחות מד"א כשרה דאמרינן דופן עקומה.

ובר"ן סוכה ד' ע"א בדינא דדופן עקומה כתב, דלא אמרינן האי דינא דדופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, אבל אם אין דפנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה וכו', וכן כתבו המג"א והב"ח בסי' תרל"ב, והיינו משום שאין מצרפים ב' הלכות ביחד - גוד אסיק ודופן עקומה, וכפי שביארו כן בשו"ת הגרעק"א סי' י"ב ובשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ס"א, ובטור סי' תר"ל חולק ע"ז וס"ל דאף אם אין דפנות

מגיעות לסכך מ"מ מכח גוד אסיק הוי כמגיעות לסכך ובתור הכי אמרינן דופן עקומה, וכ"כ הט"ז בסי' תרל"ב סק"א וא"ר שם בדעת השו"ע סי' תר"ל ס"ט, וכן מבואר בשו"ת רדב"ז ח"ח סי' ע"ו שמכריע להלכה כדעת הטור שדנים תרי הלכות כהדדי.

ובשו"ת הגרעק"א קמא סי' י"ב ביאר דהר"ן דס"ל דלא אמרי' גוד אסיק ודופן עקומה כהדדי לשיטתו אזיל דכתב בסוכה דף י"ח גבי אויר שלשה באמצע סוכה ומיעטו בקנים דפליגי אי יש לבוד באמצע, האי דנקט פלוגתא דאין לבוד באמצע גבי מיעטו לומר דלמ"ד אין לבוד באמצע כי אמרינן יש לבוד מן הצד דוקא כי מיעטו מצד הסכך, אבל מיעטו מצד הדופן לא, דלא תימא כיון דפחות מד"א אמרינן דופן עקומה אפילו כי מיעטו מדופן הו"ל לבוד מן הצד קמ"ל דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עכ"ל הר"ן, וכיון שכן שפיר כתב הר"ן דבאינו מגיע לסכך לא אמרי' דופן עקומה, דלא אמרי' גוד אסיק ודופ"ע כהדדי כמו

דגם בנעץ ד' קונדיסים על שפת הגג לא אמר' גוד אסיק דקיי"ל כרבנן וכיון דבעיין אי פליגי נמי על שפת הגג לא איפשטא נקטינן לחומרא ולא מתכשרא אלא בשתים כהלכתן ושלישית טפח, וכתב ע"ז הר"ן דלפ"ז הא דאמר' בגמ' דף ו' ע"ב כי אתאי הלכתא לגוד ולבוד ודופן עקומה לענין שבת איתמר הלכתא דגוד אסיק דלגבי סוכה ליכא גוויי דנימא בה גוד אסיק דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה עכ"ל, והפנ"י הקשה דהא גם בסוכה איצטריך הלכתא דגוד אסיק להכשיר מחיצות שאין מגיעות לסכך, וכדמבואר הכי בריטב"א בדף ט"ז במתני' וז"ל המשלשל דפנות וכו' מלמטה למעלה אם גבוהות מן הארץ עשרה טפחים כשרה דאמרינן גוד אסיק מחיצה וכו' עכ"ל, ובערוך לנר תירץ דלדעת הר"ן צ"ל דסובר דהא דדפנות שאין מגיעות לסכך כשר לאו מטעם גוד אסיק הוא דחשיב ע"ז מגיעות לסכך, אלא משום דמעיקר הדין סגי במחיצת עשרה טפחים להכשיר כל השטח דמבפנים המחיצות ואף אם אין המחיצות מגיעות עד הסכך, דדוקא לענין הרוחב בעי שיהיו סמוכות הדפנות לסכך אבל לענין הגובה לא בעינן שיהיו המחיצות סמוכות לסכך.

ולפ"ז מיושב היטב דברי המג"א שכתב האי דינא דהר"ן דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, ולא קשה מהא דמבואר בשו"ע סי' תר"ל דאמרינן תרי הלכתות בכה"ג דמכשיר דפנות שאין מגיעות לסכך והסיכוך אינו מכונן נגד הדפנות אלא שרחוקים פחות מג"ט מכנגד שפת המחיצות, דאמרינן גוד אסיק ואח"כ אמר' לבוד, והמג"א לא הערה שם כלום, דדוקא בדופן עקומה לא אמר' אלא כשהדפנות מגיעות לסכך כיון דבדין של דופ"ע לא התחדש ליצור דופן חדשה מדבר שאיננו אלא רק התחדש שאם יש סכך פסול פחות מד"א בצד הדופן, בכדי שהדפנות יהיו סמוכות לסכך הכשר חשבינן שהדופן ממשיכה עד הסכך הכשר וכאילו הכולל נעקם והסכ"פ חשיב מגוף הכולל וכדכתב רש"י בדף י"ז במתני'

דלא אמר' דופ"ע ולבוד כהדדי, וביאר הגרעק"א דטעמא דהר"ן הוא לא בפשוטו דאין הסוכה מתכשרת ע"י ב' הלכות ביחד לבוד ודופ"ע, אלא דכוונת הר"ן היכא דא"א לדון על אחד אלא מכא אידך, דהא למ"ד אין לבוד באמצע א"א לדון על לבוד רק מכא דאמר' דופ"ע ונעשה אויר מהצד, בזה לא דיינינן הלכה אחת מכא הלכה אחרת, וה"נ באין דפנות מגיעות לסכך דל"ש לדון דופ"ע כיון דיש כאן אויר, אא"כ תדון תחלה גוד אסיק ומגיעות לסכך, ואז שייך לדון דופ"ע זהו לא אמרינן, אבל אם כל אחד ואחד שייך לדון לעצמו אמרינן כמה הלכתות, ולפ"ז יהיה ההלכה להר"ן אם פחות מד"א סכ"פ מצד הדופן ואח"כ ב' טפחים אויר לדידן דיש לבוד באמצע ושייך לדון ביחוד בזה דופ"ע וכן לבוד, אף דהכשר הסוכה רק ע"י שניהם מכ"מ מהני, אבל בהיפוך אם לצד הדופן ב"ט אויר ואח"כ פחות מד"א סכ"פ דא"א להתחיל לדון דופע"ק רק אחר שדנת דין לבוד דאויר כסתום זהו לא אמרינן, וכן כתב המחצית השקל בס' תרל"ב סק"ב בדעת הר"ן. והקשה הגרעק"א לפ"ז על המג"א שכתב האי דינא דהר"ן דלא אמר' דופ"ע אלא כשהדפנות מגיעות לסכך והלא בשו"ע סי' תר"ל ס"ט מבואר דאמר' תרי הלכות בכה"ג דמכשיר שם דפנות שאין מגיעות לסיכוך והסיכוך אינו מכונן נגד הדפנות אלא שרחוקים פחות מג"ט מכנגד שפת המחיצות וכ"פ הטור שם, והיינו דאמר' גוד אסיק ואח"כ אמר' לבוד, והמג"א שם (בסי' תר"ל) לא הערה כלום, א"כ אמר' תרי הלכתות ומדוע כתב המג"א דלא אמר' גוד אסיק ודופן עקומה כהדדי.

ונראה לומר בביאור דברי המג"א דהנה הר"ן כתב בדין גוד אסיק מחיצתא בדף ד' ע"ב לגבי היתה גבוהה מעשרים ובנה בה עמוד גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה דסבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא וא"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא, ולכן לגבי סוכה לא אמר' גוד אסיק, ודעת הרי"ף

הוי דופן אבל הוי מחיצה, דעיקר דינא דגוד אסיק איכא אף בסוכה לגבי חילוק והפסק הרשויות רק שאינו מספיק לשוויי דופן דלזה בעינן דופן ממשי הנראה לעינים, ולכן רק דופן עקומה ליכא למימר כשאין דפנות מגיעות לסכך דלזה בעינן דופן, אבל לדין לבוד מהני מה דאיכא מחיצה שאינה ניכרת ע"י גוד אסיק. [אלא שהקשה לפי"ז דא"כ שוב איכא נפ"מ לענין סוכה בדינא דגוד אסיק דהוי מחיצה שאינה ניכרת עד גובה הסכך]. ועי' גם בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ס"א.

ובשו"ת שבט הלוי ח"א סי' קס"ז כתב ליישב את דברי המג"א בסי' תרל"ב דדוקא להחמיר לא אמרינן ב' הלכות כהדדי ומשמע דלהקל אמרינן אף דלא שייך לומר אחד אלא מכח השני וכמ"ש שם המג"א באופן דא"א לומר לבוד עד שנאמר חבוט, וכתב שם במחצית השקל דאי לאו דהוי להחמיר הוי אמרי', אף דלא אמרי' תרי הלכות כהדדי, וביאר שם דרק כשאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרי' תרי הלכות אם יש סכך פסול פחות מד"א סמוך לדופן דבעי' למימר גוד אסיק ודופ"ע, משום דהר"ן ס"ל דבדופן י' שאין מגיע לסכך לא מכשרינן מטעם גוד אסיק, רק דלא צריך יותר לחילוק והפסק הרשויות, ולכן לא שייך לומר אז דופ"ע כדביאר הקרבן נתנאל בדף ד' ע"ב, ולפ"ז נתקשה שם מה דהקשה הגרעק"א ממ"ש"כ השו"ע בסי' תר"ל ס"ט בדפנות שאין מגיעות לסכך והסיכוך רחוק מכנגד שפת המחיצות פחות מג"ט דכשר, והיינו דאמרי' גוד אסיק ואח"כ אמרי' לבוד, אמנם לדברינו מיושב היטב דרק דופן עקומה א"א לומר אם אין דפנות מגיעות לסכך כיון דלדופן עקומה בעינן דופן ממש שנוכל לעקם אותה ולחשוב שהדופן מגיע עד הסכך הכשר אבל לענין לבוד שהתחדש ליצור סתימה חדשה לכן אפשר לומר לבוד אף כשאין דפנות מגיעות לסכך. ועי' בחזון איש סי' ע"ז סק"ז שכתב דאין לדמות ההלכות זו לזו, ואפשר דרק דופן עקומה לא אמרינן אם אין הדפנות מגיעות לה, או שאין הסכך מגיע לה, אבל בשאר דוכתי אמרינן ב'

דהרחיק את הסיכוך מן הדפנות וז"ל דהא דאמרינן שבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ארבע אמות היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה ובאירה ליכא למימר הכי ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר ומוציא את הפסול מן הסוכה דא"כ גבי אויר נמי נימא הכי עכ"ל, וכן כתב הר"ן בדף ד' ע"א, לכך בעינן דופן ממשי שקיים במציאות בכדי שנוכל לומר שהדופן מתעקם וממשיך עד הסכך הכשר, אבל כשאין הדפנות מגיעות לסכך כיון דלפי הר"ן לא אמרי' לגבי סוכה גוד אסיק דחשיב עי"ז דהדפנות מגיעות לסכך, אלא דסגי במחיצות עשרה טפחים להכשיר השטח דמבפנים למחיצות, ולענין גובה לא בעינן מחיצות סמוכות לסכך, לכן א"א לומר בזה דופן עקומה כיון דאין כאן דופן שנוכל לומר שהיא מתעקמת, משא"כ בדין של לבוד התחדש שיוצרים דבר חדש מדבר שאיננו, וחשבינן לאויר פחות מג"ט כמו שהוא סתום, כדכתב הריטב"א בדף ט"ז ע"ב לגבי מחצלת ארבעה ומשהו דמתרת בסוכה משום דופן וכן פס ארבעה ומשהו מתיר משום דופן כיון דמדין לבוד האויר חשוב סתום ומשלים לשיעור סוכה, וכן בסכך חזינן דבסוכה קטנה אם יש סכך כשר ארבע ומשהו הסוכה כשרה ע"י דין לבוד שסותם את האויר בסכך כשר ומשלים לשיעור ז"ט, ולכן כיון דהתחדש בלבוד ליצור דבר חדש אפי' כשאין המחיצות מגיעות לסכך דלפי הר"ן לא אמרי' גוד אסיק רק דלא בעינן יותר מ"ט, אעפ"כ אפשר לומר לבוד אם אין הסיכוך מכוון נגד הדפנות אלא שרחוקים פחות מג"ט מכנגד שפת המחיצות כיון דהלבוד סותם את האויר וממשיך את הסכך הכשר שבצידו ויוצא סתימה חדשה אפי' שמצד אחד הדפנות לא מגיעות עד גובה הסכך, ולא בעינן לדופן ממשית בכדי שנוכל לומר לבוד.

וכע"ז ביאר בספר קהילות יעקב סוכה סי' ד' דבאין דפנות מגיעות לסכך לפי הר"ן לא

שם אות ח']. ולכאורה צריך ביאור בדבריהם לפי מה דהסביר הגרעק"א את דברי הר"ן דמה דלא אמרי' דופן עקומה כשאין דפנות מגיעות לסכך משום דלא אמרי' תרי הלכות היכא דא"א לדון אחד אלא מכא אידך, דא"א לדון דופ"ע אלא א"כ תדון תחלה גו"א דהמחיצות יגיעו לסכך, וא"כ מדוע כשאין הדפנות מגיעות לסכך והם רחוקות בפחות מג"ט אמרי' לבוד ודופן עקומה, הרי גם א"א לדון דופ"ע כיון דיש כאן אויר אלא א"כ תדון תחלה לבוד דכאילו הדופן מגיע עד גובה הסכך ואז שייך לומר שהדופן מתעקם, אמנם לפי המבואר לעיל יתיישב היטב דכל מה דלא אמרי' תרי הלכות היכא דא"א לדון אחד אלא מכא אידך זה רק בהלכה של גוד אסיק כשאין הדפנות מגיעות לסכך והם רחוקות יותר מג"ט דאז הסוכה כשרה לא מטעם גוד אסיק דחשיב מגיעות לסכך אלא דסגי במחיצת י"ט להכשיר השטח דמבפנים המחיצות דהוי הפסק וחילוק הרשויות כדביאר הערל"ג, ולכן ליכא למימר דופן עקומה כיון דאין כאן מחיצה ממשיה עד לגובה הסכך, ואין דופן שנוכל לעקם אותה, אבל כשאין הדפנות מגיעות לסכך והם רחוקות פחות מג"ט דע"י שנאמר לבוד חשבינן לאויר שהוא סתום וכאילו שהדופן מגיע עד גובה הסכך ולכן שייך לומר שהדופן נעקם כיון דחשבי' דיש דופן עד גובה הסכך, ושפיר אמרי' תרי הלכות כהדדי בכה"ג.

[אולם צ"ע בדעת המשנ"ב שהביא בביאור הלכה שם סי' תרל"ב ד"ה הכותל את דעת הפנים מאירות סי' ס"א להחמיר שאין דנים תרי הלכות גם בלבוד ודופן עקומה ולכן החמיר שם שאפילו אם הכותל מגיע פחות מג' טפחים סמוך לסכך אין דנים לבוד ודופן עקומה, וזה הרי שלא כמשנ"ב במשנ"ב שם סק"ד כי באופן זה יש לדון להכשיר בזה. ועוד יש לתמוה על המשנ"ב בסי' תר"ל סקל"א, ושעה"צ שם אות כ"ח, שהביא דעת הריטב"א לגבי העושה סוכתו על שפת הגג, שאם הרחיק את הסכך מן השפה ולפנים

הלכות, ועי' גם בספר עמק ברכה סוכה אות ז' שכתב בדברי החזו"א.

ובמה דכתב הגרעק"א דהר"ן לשיטתו דסובר גבי פלוגתא דאין לבוד באמצע דלא אמרי' תרי הלכות כהדדי שכתב דלמ"ד דאין לבוד באמצע לא מכשרינן אם מיעט את האויר בסכ"פ ליד הדופן לומר דנידון הסכ"פ כדופן עקומה עד האויר וממילא הו"ל אויר מן הצד ליד הדופן, משום דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כהדדי, ביארו שם הקהילות יעקב והשבט הלוי דגם זה לא דמי למה דכתב השו"ע בסי' תר"ל דאמרינן גוד אסיק כשאין הדפנות מגיעות לסכך ואח"כ אמרי' לבוד כשאין הסיכון מכוון נגד הדפנות, דאמרי' תרי הלכות כהדדי, די"ל דדוקא בהאי דינא דהר"ן דמיעט את האויר בסכ"פ ליד הדופן לא מהני למימר דע"י דופן עקומה האויר שבאמצע יחשב לאויר מן הצד משום דעיקר טעמא דמ"ד אין לבוד באמצע ביאר שם הר"ן משום דאמרי' לעיל מחיצות הללמ"ס ומפרשינן לה לענין לבוד, ומשו"ה ס"ל דדוקא בדפנות הוא דאמרי' לבוד דהיינו דוקא במחיצה שחוצצת בצדדי הסוכה זה יכול להימשך מדין לבוד ולסתום את האויר שמצידו, אבל בדופן עקומה אף דהסכך הפסול נחשב כדופן וכאילו שהדופן נמשך עד האויר אבל כיון שזה לא מחיצה שחוצצת בצדדי הסוכה זה לא יכול להמשך מדין לבוד ולסתום את האויר שמצידו, וכן כתב השפת אמת בדברי הר"ן.

ולפי המבואר יתיישבו היטב דברי הפמ"ג בסי' תרל"ב סק"א והמ"ב שם סק"ד וכן הסכים הביכורי יעקב דאף לפי הר"ן דלא אמרי' דופן עקומה רק כשהדפנות מגיעות לסכך, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך והם רחוקות פחות מג"ט מגובה הסכך אז יש להקל אף לפי הר"ן למימר לבוד דכאילו הדופן מגיע עד גובה הסכך ואח"כ אמרי' דופן עקומה על הסכך הפסול שבצד, [והנה המשנ"ב שם כתב בלשון "אפשר דיש להכשיר", אולם הבכו"י שם הכריע דיש להכשיר בזה לכתחלה - הובא בשער הציון

אמרינן ב' הלכות כשאנינו זקוקות זל"ז, ובספר הסוכה פרק נ"ה כתב דפשוט דעת הב"ח והמג"א סי' תרל"ב סק"א להחמיר שאין דנים תרי הלכות ולא מצינו שחילקו בין זקוקות זו לזו או לא, וכן דעת הפנים מאירות סי' ס"א, ולכן מסיק שם דיש להחמיר בכל ב' הלכות חוץ מדופן עקומה ולבוד שכתב במשנ"ב סי' תרל"ב סק"ד ובשעה"צ אות ח' דאפשר שיש לסמוך להקל בזה, אבל לפי המתבאר לעיל בדעת המג"א רק בדין דופן עקומה לא אמרינן ב' הלכות [וכן בדופן עקומה ואויר לא מהני למ"ד דאין לבוד באמצע], אבל בכל מקום אמרינן ב' הלכות, א"כ בודאי בניד"ד שאין בסכך הפסול ד"ט יש להכשיר את הסוכה ע"י דאמרינן גוד אסיק בדופן, ואמרינן נמי דסכך פסול פחות מד"ט אינו פסול.

יותר נראה לומר דמה דסכך פסול פחות מד' טפחים אינו פסול בסוכה גדולה אינו בגדר "הלכה" לגבי דין תרי הלכות, אלא הוא מעיקר דין סוכה שכה"ג אינו חשוב מקום לפסול הסוכה, ולכן בזה לכו"ע מהני למימר גוד אסיק כשהדופן אינו מגיע לסכך וביותר נראה באופן שהדופן מגיע בגובה עד לפחות מג"ט מהסכך, ויש בצד הדופן סכך פסול פחות מד"ט כמו בניד"ד שיש חגורות בטון מעל הסכך, יש להכשיר לכו"ע ע"י לבוד כמו כל אויר פחות מג"ט בגג הסוכה ולידו סכך פסול פחות מד"ט דאינם מצטרפים לפסול הסוכה, ולא חשוב כה"ג ב' הלכות.

ובאופן שמעמידים את הדופן צמוד לגדר המרפסת או שמשתמשים בגדר עצמה שתהיה דופן לסוכה, והוא אינו מכוון ממש כנגד הסכך ברוחב המרפסת אלא רחוק ממנו פחות מג' טפחים, וגם אינו מגיע עד לגובה הסכך דאז בעינן למימר תרי הלכות שזקוקות זו לזו - גוד אסיק בכדי שהדופן יגיע עד לגובה הסכך ואח"כ בעינן לומר לבוד על האויר שבין הגדר לסכך בכדי שהדופן תהיה צמודה לסכך ברוחב הסוכה, בזה כתבו הטור והשו"ע בסי' תר"ל דאמרינן תרי הלכות בהדדי ע"מ להכשיר, והמג"א

פחות מג' טפחים אין דנים בזה להכשיר בצירוף ב' הלכות גוד אסיק ולבוד, וזה דלא כמו שנתבאר בדעת המג"א דאף לפי הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה כהדדי אבל בגוד אסיק ולבוד מודה דאמרינן כהדדי כדעת השו"ע בסי' תר"ל, ולכן המג"א לא העיר שם על דברי השו"ע, ולכאורה גם המשנ"ב שם בסי' תר"ל לא העיר על דברי השו"ע והשמיט דעת הגרעק"א דס"ל לדעת הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק ולבוד, ומשמע דס"ל להמשנ"ב דאמרינן גוד אסיק ולבוד וכמו שנתבאר לעיל בדעת המג"א, ואולי אפשר ליישב דעת המשנ"ב שבעושה סוכתו על שפת הגג אם הרחיק את הסכך מהשפה ולפנים החיסרון שאינה מחיצה הניכרת - כעין סברת רב הונא בסוכה דף ד' ע"ב עיי"ש תוס' ד"ה אבל, ולכן בעינן שם שהסכך יהא מכוון לשפת הגג דוקא, אך צ"ע שהרי מקורו של המשנ"ב הוא מהריטב"א, והרי הריטב"א כתב הטעם משום ד"גוד ולבוד לא אמרינן".

מסקנת הדברים במרפסות שיש בהם

חגורות בטון אם אמרינן ב' הלכות כהדדי

ולפי כל המתבאר נראה לומר בנידון השאלה שהסתפקנו במרפסות שיש בהם חגורות בטון בצד הדופן והדופן אינו מגיע עד לגובה הסכך, לדעת הטור שבכל מקום אמרינן ב' הלכות וכן פסקו הט"ז והא"ר, א"כ יש להכשיר את הסוכה אף אם יש בחגורות בטון ד' טפחים, דאמרינן גוד אסיק ואח"כ אמרינן דופן עקומה, אבל לדעת הר"ן כפי מה שביארו הגרעק"א והמחצית השקל, היכא דהב' הלכות זקוקות זו לזו אין אומרים ב' הלכות בהדדי, א"כ בניד"ד כיון שא"א לומר דופן עקומה רק אחר שנאמר גוד אסיק, לא מכשרין כה"ג.

אמנם אם אין בחגורות בטון ד' טפחים בזה אמרינן גוד אסיק וכן אמרינן דסכך פסול פחות מד' טפחים אינו חשוב מקום לעצמו ואינו פסול את הסוכה, ושפיר דינינן ב' הלכות כיון שאין זקוקות זו לזו, כדכתבו הגרעק"א והמחצית השקל לדעת הר"ן

ויש לדון כשמשמש בגדר הנ"ל של המרפסת בתור דופן לסוכה והגדר גבוה י' טפחים אבל אינו מגיע עד לגובה הסכך, וכן הסכך אינו מכוון ממש כנגד הגדר ברוחב המרפסת רק רחוק ממנו פחות מג"ט, ויש ביניהם אויר פחות מג"ט, האם מהני למימר בזה תרי הלכות - גוד אסיק בכדי שהגדר תגיע עד גובה הסכך, ואח"כ לומר לבוד על האויר שבין הגדר לסכך בכדי שהדופן תהיה צמודה לסכך ברוחב.

דהנה כבר נתבאר לעיל דדעת הטור והשו"ע בסי' תר"ל דבכה"ג אמרינן תרי הלכתי בהדדי - בגוד אסיק ולבוד ע"מ להכשיר, אבל בנידון דידן שמשמש בגדר של המרפסת שעשוי קנים קנים שביניהם אויר פחות מג"ט ומועיל בתור דופן לסוכה ע"י שאמרינן לבוד בין הקנים, א"כ יש לדון אם גם בכה"ג אמרינן לבוד בכדי לייצר ולבנות דופן ואח"כ אמרינן על דופן זה גוד אסיק, דאולי רק בנידון שיש אויר כל שהוא בין הסכך לדופן שאז הלבד לא בא להשלים את המחיצה אלא לקרב אותה לסכך בלבד בזה אמרינן תרי הלכות גוד אסיק ואח"כ לבוד וכן בלבד ואח"כ דופן עקומה מהני להכשיר כדכתב במשנ"ב סי' תרל"ב סק"ד בשם הפמ"ג, משא"כ בניד"ד שהאזורים שבין הקנים בגדר בונים את המחיצה דהוי לבוד של מילוי, אפשר שבאופן זה לא אמרינן תרי הלכות, ועיין בחזו"א או"ח סי' ע"ז סק"ה שדן בכעין זה אם אמרינן פעמיים לבוד בשני כיוונים ולא הכריע בדבר.

ובספר הסוכה בבירורי הלכה סי' י"ז הוכיח כן מלשון הפמ"ג שכתב וז"ל הוי יודע דמשמע להר"ן ז"ל דוקא כשמגיע דופן לסכך פסול, הא לאו הכי אף פחות מג' טפחים לא אמרינן דופן עקומה, ועיין מג"א. וצ"ע דאי אפשר שלא יהא חריץ וריח כל שהוא בין דופן לסכך, דאטו במסמרים ונסרים חיברם זה לזה, ומשמע כל פחות מג"ט כלבוד דמי, ואמרינן דופן עקומה, ודוקא כשיש ג"ט בין דופן לסכך פסול בגובה, לא אמרינן דופן עקומה להר"ן עכ"ל

והמשנ"ב שם לא העירו כלום, ומשמע דס"ל כן כדביארנו לעיל, אולם לפי הגרעק"א והמחצה"ש לא אמרינן בכה"ג תרי הלכות בהדדי לדעת הר"ן כיון שזקוקות זו לזו, וכמו שכתב הר"ן בגוד אסיק ודופן עקומה דלא אמרינן תרי הלכות כהדדי.

[אמנם באופן שהדופן מגיע בגובה עד לפחות מג"ט מהסכך וגם הדופן אינו מכוון ממש כנגד הסכך ברוחב המרפסת, אם באלכסון מסוף הדופן הקיימת עד לסכך הקיים יש פחות מג"ט אז אמרינן לבוד באלכסון והסוכה תהיה כשרה לכו"ע].

כשמעקה המרפסת העשוי מסורגים

משמש דופן לסוכה האם אמרינן

ב' הלכות בהדדי

עוד יש לדון בנידון דידן כשעושה סוכה במרפסת הנ"ל, באופן שרוצה להשתמש במעקה המרפסת בתור דופן לסוכה דאף שהמעקה אינו מגיע עד לגובה הסכך מהני לדופן הסוכה אם יש בו גבוה של י' טפחים כמו שנתבאר לעיל, דהנה הגדר של המרפסת הוא מסורגים העשויים קנים קנים שביניהם פחות מג' טפחים אויר, ובראש הגדר יש ברזל לרוחב, המחבר את כל חלקי השתי ביחד, וכבר נסתפק בזה הפמ"ג בסי' שס"ג משב"ז סק"א והובא בשעה"צ סי' ש"ס אות ב', האם נחשב למחיצת שתי לבד דאינה כשרה לדופן סוכה ע"י לבוד [בב' הדפנות כהלכתך] עיין שו"ע סי' ש"ס ס"א ובסי' תר"ל במשנ"ב סק"כ"ב, והפמ"ג שם נוטה לומר שאם יש קנה אחד לרוחב בראש הסורגים חשיב כמו שתי וערב ביחד והמחיצה כשרה לכתחלה. ודעת החזו"א סי' ע"ב סק"ז דלא נקראת מחיצת שתי וערב ע"י קנה אחד בלבד, אא"כ יהיו קנים קנים פחות מג' טפחים במשך כל גובה המחיצה, אכן בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' קל"ח מצרף דעת הפמ"ג לספק ספיקא, עמ"ש שמצרף בזה שיטת המהרש"א שמתיר מחיצת שתי דלא כדעת המג"א, ומסיק שם להקל בדבר.

הפמ"ג. הרי שבנה יסוד זה על סברא דלא מסתבר שצריכים לחבר הדופן לסכך בדבק ומסמרים שיהיו גוש אחד, אבל בנידון דידן, שהלבוד נועד לייצר ולבנות דופן, י"ל שמודה הפמ"ג דלא אמרינן בזה תרי הלכות לדעת הר"ן, וצ"ע.

ב

חגורות בטון שרחבים ד' או ג' טפחים

אם מועיל לחלק הסכך שתחתם ע"י צורת הפתח

עוד נשאלתי בענין הסוכות הנ"ל השכיחות בעירנו במרפסות שיש מעליהם חגורות בטון [אשר רוחבם ג"ט בהרבה מרפסות], ומסככים על גביהם או מתחתם, האם אפשר לשבת ולישון תחתם, [כיון דהסכך שתחתם הוי סכך פסול כמבואר בשו"ע סי' תרכ"ו ס"א], לפי מה דכתב בשו"ע סי' תרל"ב סעי' א' דסכך פסול פוסל באמצע בד' טפחים אבל פחות מד' כשרה ומותר לישון תחתיו מן הצד אינו פוסל אלא בד"א אבל פחות מד"א כשרה דאמרינן דופן עקומה וכו', ומיהו אין ישנים תחתיו כל זמן שיש בו ד"ט, ע"כ, ובמשנה ברורה ס"ק ג' כתב דיש פוסקים שסוברים דאף דפחות מד"ט הסוכה כשרה מ"מ תחת אותו המקום אסור לישון ולאכול א"כ אותו המקום הוא פחות מג"ט, והוא מדברי הראב"ד והר"ן, וסיים המשנ"ב דלכן יש להחמיר לכתחלה, ע"כ, ולפי"ז גם בניד"ד יש להחמיר שלא לשבת תחת החגורות בטון שיש ברוחבם ג"ט, אמנם יש לדון אם מהני לחלק את הסכך הפסול שתחת חגורות הבטון באופן שיעשה באמצע רחבם צורת הפתח ע"י שיעמיד קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהם לאורך כל הסוכה באופן שבתוך הסוכה ישאר פחות מג"ט מהסכך הפסול, ויהיה אפשר לשבת תחתיו. [ולכאורה זה רק באופן שאינו צריך את הדופן שמאחורי החגורות בטון שתשמש דופן לסוכה, כיון דאם משתמשים בצורת הפתח בתור מחיצה שתחתם את הסוכה ותחלק את הסכך הפסול, א"כ הדופן שמאחוריה לא שייכת לסוכה].

תחתיו, (ולדעת הראב"ד והר"ן וכן כתב המ"ב לחוש לדבריהם רק בפחות מג"ט ישנים תחתיו), ובסוכה קטנה שאין בה ז"ט על ז"ט סכך כשר אין לצרף לה אלא פחות מג"ט סכך פסול.

אבל אם המקום המקורה בסכך פסול הסמוך למקום הסוכה יש בו יותר מהשיעור הפוסל כתב המג"א בסק"ג דאי אפשר לצרף חלק ממנו ולומר דשיעור פחות מג"ט יצורף לסוכה ויוכל לישב תחתיו ושאר הסכ"פ לא יצורף, וכן כתב המשנ"ב בס"ק ח', וכן נקט החזו"א בסי' קמ"ד סק"ג, אלא שכתב שבסוכה קטנה אם יש בסכך הפוסל פחות מד"ט אז אפשר לצרף לסוכה פחות מג"ט להשלים לשיעור זע"ז, (ודלא כהגהות רעק"א דכתב דאפשר לצרף לסוכה חלק פחות מג"ט מהסכ"פ אף שכל הסכ"פ הוא יותר מהשיעור הפוסל).

חילוק סכך פסול לפחות משיעור

הפוסל בכדי שיהיה מותר לשבת תחתיו

הנה כתבתי בענין זה בקובץ יד הרש"ז ח"ב עמ' קצ"ה לגבי סוכות המצויות בהרבה מרפסות אשר אין בהם שיעור ז"ט על ז"ט, וגם במרפסות שיש בהם שיעור זה אך אינן מספיקות לכל בני הבית המחויבים בסוכה, ויש עוד חלק מהמרפסת אשר הוא מקורה בסכך פסול, או במרפסות שיש בהן שיעור, רק למעלה מהסכך יש גג שבוולט מהדופן וממילא הוא פוסל את הסכך שמתחתיו, שאפשר אז לצרף לסוכה מקום המקורה בסכך פסול בשיעור שאינו פוסל את הסוכה, ולהגדיל עי"ז את שטח הסוכה, כדנתבאר בשו"ע סי' תרל"ב סעי' א' דבסוכה גדולה שיש בהם ז"ט על ז"ט סכך כשר יכול לצרף סכך פסול אם שיעורו פחות מד"ט וישנים

ופסלין בסי' תרכ"ט סי"ח, (וצ"ע בדברי המשנ"ב דהרי מיירי בסוכה גדולה דאזיל על מה דכתב בשו"ע דסכך פסול פוסל באמצע בד"ט ומן הצד בד"א ופחות מד"א כשרה ואין ישנים תחתיו, וגם מלשון המשנ"ב שכתב שאסור לישב תחתיו משמע דאיירי בסוכה גדולה דאילו בסוכה קטנה הול"ל דאינו מצטרף להשלים לשיעור סוכה, וא"כ בסוכה גדולה אף דקיי"ל הפכן על צידיהן נעשו כשיפודין של מתכות והטפח שמבחוץ מצטרף לג' טפחים שבפנים לענין שיהיה כנסר של ד' טפחים שיהיה עליו שם של סכך פסול ולענין זה מחיצה אינה מפסקת, מ"מ אינו ממלא בפנים הסוכה רק אור של ג"ט שמותר לישב תחתיו בסוכה גדולה דאין אומרים שרואים את הטפח שמבחוץ כאילו הוא ממש בפנים, דלענין זה המחיצה ודאי מפסקת, וכן כתבו הפמ"ג והמחצית השקל יד אפרים ולבושי שרד בביאור דעת המג"א סי' תרל"ב סק"א להכשיר בזה, וכבר תמה החזון איש סי' קמ"ד אות ב' על דברי השער הצינן שלפי המג"א יש לפסול לישב תחתיו.

אמנם בתשו' פנים מאירות ח"א סי' ס"א כתב דבנסרים של ד"ט שהפכן על צידיהן נעשו כשיפודין של מתכות אף דאין בצידן ד"ט פוסל את הסוכה אפילו בהפך רק נסר אחד של ד"ט ואין בצידו ד"ט אבל מכיון דיש ברוחבו ד"ט חשבינן דממלא מקום של ד"ט סכ"פ בסוכה דמדין נעשו כשיפודין של מתכות חשבינן כאילו מונח בסוכה לרוחב, וא"כ אולי איכא איכא למימר דה"ה הכא מהדין שנעשו כשיפודין של מתכות אם יש בפנים הסוכה ג"ט סכ"פ וטפח אחד בחוץ חשבינן כאילו יש בפנים הסוכה סכ"פ שממלא מקום של ד"ט, אך בביכורי יעקב סי' תרכ"ו סק"י ודע"ת להמהרש"ם שם דחו דבריו דהך דינא דנסרים שהפכן על צידן פסולה הוא דוקא כשסיכך בכמה נסרים כאלו שביחד יש בהם ד"ט, ומהדין של נעשו כשיפודין של מתכות רק התחדש דכ"א מיקרי סכ"פ אף שאין בצידו ד"ט, וכ"כ המאירי סוכה י"ד: והמחצית השקל סי'

אמנם אם עושה מחיצה באמצע הסכך פסול באופן שמן המחיצה ולפנים כלפי הסוכה אין שיעור סכך פסול הפוסל, בזה כתב החזון איש בסי' קמ"ד סק"ב דהמג"א ס"ל דהמחיצה קוצבת את משך הסוכה, וחשיב דבפנים הסוכה אין שיעור סכך פסול וישנים תחתיו אם בפנים פחות מד"ט בסוכה גדולה, או בסוכה קטנה מצטרף לשיעור סוכה אם בפנים מהמחיצה פחות מג"ט סכ"פ, וכן דעת הקרבן נתנאל סוכה פ"א סי' ל"ה אות ז' דמחיצה מפסקת מועיל לחלק את הסכך פסול לשנים. וכן משמע בפמ"ג א"א סי' תרל"ב ס"א, וכן דעת הביכורי יעקב סי' תרל"ב סק"ג. וכן פסקו בשו"ת פתחי שערים סי' מ"א ובתשו' אמרי יושר ח"א סי' ע"א ובשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' עג וח"י סי' צט ובשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' ט אות ב, ועיין גם בשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' טז לגבי סוכה במרפסת שרחבה יותר מהשיעור ז"ט על ז"ט רק למעלה מעל הסכך יש גג שבוטל מהדופן ג"ט וממילא הוא פוסל את שלושת הטפחים מהסכך שמתחתיו, ונשאר במקום שאין גג, ששם הסכך כשר, פחות מהשיעור זע"ז, וכתבו דע"י שמעמיד דופן באמצע הסכך שיש מעליו גג באופן שבפנים הסוכה יש סכך פסול פחות מג"ט ועי"ז הוא משלים לשיעור סוכה של ז' טפחים, שהדופן מחלק את הסכך הפסול, כדפירש המג"א בסי' תרל"ב סק"א בדברי רש"י בסוכה דף י"ד: ד"ה אפומא דמטללתא דאם הניח סכך פסול רחב ד"ט שרק ג"ט בתוך הסוכה והטפח הרביעי בחוץ, אם עשה באמצע הסכ"פ דופן שאין בפנים הסוכה רק ג"ט, אז הדופן מחלק את הסכ"פ, והטפח שבחוץ לא מצטרף.

אולם במשנ"ב שם בסק"ח כתב דאפשר דאפילו בכה"ג דאין בפנים הסוכה כ"א ג"ט סכ"פ וטפח אחד בולט לצד חוץ אפ"ה אסור לישב תחתיו, וכתב שם בשער הצינן דהמג"א מסתפק בזה, כיון דהוי כנסרים שיש ברחבן ד"ט והפכן על צידיהן שאין שם ד"ט דקיי"ל נעשו כשיפודין של מתכות

פסול הפוסל, לענין האופנים דלעיל בסוכה קטנה כשרוצה לצרף מהסכך הפסול פחות מג"ט שבתוך הצוה"פ בכדי להשלים לשיעור סוכה, או בסוכה גדולה שרוצה לצרף לסוכה מקום המקורה בסכ"פ פחות מד"ט שבתוך הצוה"פ בכדי להגדיל עי"ז את שטח הסוכה, דלענין שבת צורת הפתח הוי כמחיצה כדכתב המג"א בסי' שנ"ח סק"ה וכן הט"ז בסי' ת"ה סק"ג, והפמ"ג בא"ח סי' שס"ב סק"ז, וכן התוס' בעירובין דף ו'. ד"ה רב, ובדף כ"ב. ד"ה והאר"י.

אולם בנידון דידן יש להסתפק אם מועיל צורת הפתח לפי מה דכתב הר"ן בפ"ק דף ז'. אהא דאמר רבא ואינה ניתרת אלא בצורת הפתח, וז"ל נ"ל שאין צורת הפתח מתיר בשתי דפנות של סוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאים כדאיתא פ"ק דעירובין שאם אתה אומר כן להאי לישנא קמא דרבא מאי קולא דדופן שלישית דאמר' בזה אפי' טפח כיון שיש בה צורת הפתח על פני כולה וכו', אלא ודאי אין צורת הפתח מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה אלא בדופן שלישית בלבד, דמחמירין בהא בסוכה משבת וכו', ולפי זה צריך להיזהר שלא יהא בכל קרנות הסוכה פתחים דכיון דבעינן שתי דפנות דעריבין וכו', וכ"נ מ"ש הרב אברצילוני ז"ל בספר העתים ובשם גאון שאין צוה"פ מועיל להשלים שיעור דופן בשתי דפנות הסוכה וכו' עכ"ל, וא"כ כיון שלפי הר"ן לא מהני צורת הפתח בדופן סוכה גם בנידון דידן אין לצורת הפתח דין של מחיצה בסוכה, ולא יועיל צורת הפתח לחלק את הסכך הפסול ולומר דחלק ממנו חוץ לסוכה ובתוך הסוכה אין שיעור הפוסל לשבת תחתיו.

אמנם הרא"ש בפ"ק סי' ל"ד כתב דצורת הפתח מהני מן התורה לדופן סוכה דבכ"מ צוה"פ חשיב כמחיצה, ולא בעי טפח שוחק אלא מדרבנן, וכן הוכיח הביכורי יעקב סי' תר"ל סקט"ו מהירושלמי פ"א דסוכה דמשמע שיכול לעשות סוכה בלא מחיצות כלל ע"י ד' צוה"פ בארבע צדדים כמו שחשיב זה מחיצות

תרל"ב סק"א ובשע"ת שם, ובאמת הפנים מאירות בקונטרס אחרון חזר בו מפסקו, והובא בדע"ת סי' תרכ"ו, ויעויין במנחת יצחק ח"ח סי' ט אות ב.

ואולי איכא למימר דדברי המשנ"ב בסוכה גדולה הם לשיטת הראב"ד והר"ן שהביאם המשנ"ב שם בסק"ג וכתב שיש להחמיר לכתחלה כדבריהם דאף דבפחות מד"ט הסוכה כשרה מ"מ אסור לישון תחתיו אא"כ אותו המקום פחות מג"ט, ולכן כתב הכא בסק"ח דאם בפנים הסוכה יש ג"ט סכך פסול וטפח אחד בולט לחוץ אסור לישב תחתיו דהוי כנסרים שהפכן על צידיהן דנעשו כשיפודין של מתכות, ואפילו שאינו ממלא בפנים רק מקום של ג"ט סכ"פ, ולפ"ז באמת מדויק מה דכתב המשנ"ב דאין ישנים תחתיו באופן שבפנים יש ג"ט וטפח אחד בחוץ, ומשמע מדבריו דאם בפנים הסוכה יש פחות מג"ט סכ"פ אע"פ שמבחוץ בולט יותר מטפח וביחד יש ד' טפחים סכך פסול אז המחיצה כן מפסקת וישנים תחתיו, כמו שביארנו דלענין זה המחיצה מפסקת דלא נחשב שממלא בפנים הסוכה מקום של ד"ט סכך פסול. ועיין בספר מקראי קודש סי' י"ב בהגהות הררי קודש שרצה לומר כן.

ועיין שם בספר מקראי קודש שכתב לבאר בדברי המשנ"ב דאפשר שיש לחלק אם בפנים הסוכה יש סכך פסול ג' טפחים לבין אם יש פחות מג"ט, משום דפחות מג"ט לא חשיבי ובטלים לגבי שאר הסכך הכשר, ולכן יהיה מותר לישון תחתיו בסוכה גדולה, ובסוכה קטנה מצטרף להשלים השיעור, אע"פ שמבחוץ בולט יותר מטפח וביחד יש יותר מד"ט).

חילוק סכך פסול ע"י צורת הפתח בבדי להכשיר הסוכה

ואיכא לספוקי אם מהני לעשות צורת הפתח באמצע הסכך הפסול בכדי שיהיה מחיצה לחלק את הסכך הפסול ולהכשיר בזה את הסוכה באופן שמן צורת הפתח ולפנים כלפי הסוכה לא יהיה שיעור סכך

סוכה ואין שם צוה"פ אם ע"ז נתבטל כל הדופן, והביא מהב"ח דמשמע מלשונו דע"ז נפסד כל המחיצה, א"כ חזינן דאף לפי הר"ן יש דין של צוה"פ בכל דפנות הסוכה לענין לגדור שארית הדופן שיותר מהשיעור וע"ז מתכשר אף הדופן של שיעור סוכה לפי הב"ח, וכן מוכח מהחזון איש בסי' ע"ה סק"ב דכתב דצוה"פ מועילה כשיש בסוכה דופן גמורה של ז' טפחים בשביל לגדול את שארית הדופן שיותר מהשיעור של ז' טפחים בשביל שלא יהיה פרוץ מרובה על העומד.

א"כ חזינן דמהני צוה"פ בכל דפנות הסוכה להכשירם שלא יהיה פרוץ מרובה, וא"כ ה"ה בנידון דידן שעשה צורת הפתח באמצע הסכך פסול בכדי שיהיה מחיצה לחלק את הסכך הפסול באופן שבתוך הסוכה לא יהיה שיעור סכך פסול הפוסל, זה יועיל אף לפי הר"ן, דאף לשיטתו נאמר הדין של צוה"פ דהוי דופן בכל דפנות הסוכה, ורק לענין לעשות את השיעור של ב' הדפנות ע"י צוה"פ לא מהני.

אולם איכא למימר דאף לפי המבואר דמהני צוה"פ בכל דפנות הסוכה לגבי לגדור את המשך הדופן מה שיותר מהשיעור בכדי שלא תהיה פירצה יותר מ' או שלא יהיה פרוץ מרובה על העומד, אבל כיון דזה מהני רק אם יש כבר דופן גמורה בשיעור של ז"ט, אבל לעשות את השיעור של ז"ט לא מהני בשתי דפנות כהלכתן ע"י צוה"פ, א"כ חזינן דאין לצוה"פ דין של דופן גמורה, וא"כ אולי גם בנוד"ד שעשה צוה"פ באמצע הסכך הפסול בכדי שיהיה מחיצה לחלק את הסכך הפסול לא יועיל לפי הר"ן כיון דלא הוי דופן גמורה.

מסקנת הדברים אם צורת הפתח מהני לחלק את הסכך הפסול

ע"י בקובץ יד הרש"ז ח"ב (שם) במה שהארכנו דאף אם נאמר לפי הר"ן דצורת הפתח לא נחשב לדופן בסוכה אבל בנידון דידן לגבי חילוק הסכך פסול בכדי שבתוך

לענין שבת וכלאים, אולם בתוספת ביכורים שם השיגו עליו דאין ראיה מהרא"ש כיון דאיירי לענין מחיצה שלישית כדאיתא להדיא התם לענין נראה מבפנים ושוה מבחוץ ובמחיצה שלישית גם הר"ן מודה דמהני, אמנם בביאור הלכה סי' תר"ל ד"ה נעץ ד' קונדסין כתב דלפי הרא"ש מהני צוה"פ אף בכל הדפנות, וכן כתב בסי' שס"ב דהרא"ש ס"ל דבכל גונוי הוי רה"י מן התורה.

אולם הב"י בסי' תר"ל הביא לדעת הר"ן דלא מהני צורת הפתח לדופן סוכה רק בדופן שלישית בלבד, וכן כתב בביאור הגר"א על דברי הרמ"א בסעי' ה' רק שלא יהיו הפתחים בקרנות כי המחיצות צריכין להיות מחוברים כמין ג"ס, וכתב ע"ז הגר"א וז"ל דלשיעור הסוכה לא מהני צורת הפתח אע"ג דמהני לשבת דאל"כ מאי קולא דדופן שלישית דאתי הלכתא וגרעתי וכו', ולפי"ז בקרנות ג"כ לא מהני דהא בעינן שתי דפנות דעריבן כמ"ש מ"ש התם כו' ועברי"ף וצריך שלא יהיו בכל הקרנות צוה"פ, ועי' מג"א, עכ"ל, וכן כתב שם במשנ"ב ס"ק כ"ד, ובביאור הלכה שם ד"ה שיעמיד.

אמנם איכא למימר דהנה כתב השו"ע בסעי' ה' שכשהכשירו בשתי דפנות העשויות כמין ג"ס בטפח וצורת הפתח אפילו אם יש בשתי הדפנות פתחים הרבה שאין בהם צורת הפתח שכשתצטרף כל הפרוץ יהיה מרובה על העומד כשרה, ובלבד שלא יהא בהם פירצה יתירה על י' אמות ואם יש בה צורת פתח אפילו ביותר מ', ולדעת הרמב"ם מהני צוה"פ בפירצה יותר מ' רק אם העומד מרובה על הפרוץ, וכתב שם בשער הציון דאף לדעת הר"ן דאין לעשות צוה"פ בדפנות הסוכה, היינו דוקא בשיעור הכשר סוכה ולא ביותר מזה, דהיינו שכיון שיש דופן גמורה של ז' טפחים ורק בהמשך יש פירצה יותר מ' ע"ז מהני צוה"פ לגדור שארית הדופן, וכתב שם בביאור הלכה ד"ה ובלבד שלא יהיה שם פירצה יתירה על י' דאיכא לספוקי כשיש פירצה יותר מ' בהמשך הדופן היותר מהשיעור

שיחלק את הסכך הפסול ואז אפשר לשבת מתחת לזה, ושוב דנתי לפניו אם צורת הפתח לבד תועיל וענה לי לשים שם גם סדין שיחלק את הסכך פסול, [וכנראה שבאופן שיש בסכך הפסול רק ג' טפחים בשיעור של הגר"ח נאה קיל טפי דהוי כעין ספק ספיקא, אם בג' טפחים אסור לישון ולאכול תחתיו כדעת הראב"ד והר"ן וגם אין שיעור ג' טפחים רק לדעת הגר"ח נאה, לכן בזה מועיל לחלק ע"י צורת הפתח].

[ועי' בחזו"א סי' קמ"ד סק"ד שכתב להכשיר בדופן שגובה י' טפחים ואינו מגיע עד הסכך שמהני לחלק את הסכך הפסול בכדי שבתוך הסוכה לא יהיה שיעור הפוסל ויהיה אפשר לשבת תחתיו, וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' ע"ג סוף אות ה', ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ס' אות ב' כתב לדון להקל דסגי במחיצת עשרה בצירוף אם אינו מכניס לסוכה אלא פחות מג' טפחים ואין דופן נמשכת עם הסכך פסול. ובספר מקראי קודש סי' י"ב כתב דדופן עשרה שאינו מגיע לסכך לא מועיל לחלק את הסכך מתורת גוד אסיק כיון שהוא רק דופן ואין כאן מחיצה להפסיק ולחלק את הסכך, אולם לפי מה שבאירנו לעיל ונתבאר בארוכה בקובץ יד הרש"ז דלפמ"ש הקרבן נתנאל והערון לנר בדעת הר"ן דהא דדפנות שאין מגיעות לסכך כשר בסוכה הוא לא מטעם גוד אסיק כמו בשבת ועירובין דחשיב עי"ז דהדפנות מגיעות לסכך, אלא דבסוכה סגי במחיצת י' טפחים להכשיר כל השטח דמבפנים המחיצות אף שאין מגיעות לסכך דבעינן רק מחיצות לחילוק והפסק הרשויות, ובמחיצת עשרה טפחים חשיב מחיצה שאינה ניכרת עד הסכך, וא"כ לפי"ז כיון דחשיב מחיצה זה יועיל גם בניד"ד לגבי חילוק הסכך פסול בכדי שבתוך הסוכה לא יהיה שיעור הפוסל ויהיה אפשרות לשבת תחתיו].

בחגורות בטון שרחבים ג' טפחים

אם מותר לשבת תחת הסכך שמתחתם

והנה בעיקר הדבר שכתבנו דאם החגורות בטון רחבות יותר מג' טפחים אף

הסוכה לא יהיה שיעור הפוסל לא בעינן דופן אלא מחיצה, וצורת הפתח חשיב מחיצה מעליא לענין זה להפסיק ולחלק את הסכך הפסול. וכן כתב בספר מקראי קודש להגרצ"פ פראנק סי' י"ב דמשום כן מהני צוה"פ לחלק את הסכך הפסול לשנים דהוי מחיצה מעליא לענין זה. [ועיין בתשובת הגר"ח פ' שיינברג בקובץ יד הרש"ז עמ' ר' דלפי המקראי קודש לדעת המג"א צורת הפתח הוי מחיצה בכדי להפסיק בצירוף חלקי הסכך פסול, ואין מקום המחיצה של צוה"פ סוף מקום הסוכה, אלא הסוכה נמשכת אף אחר צוה"פ עד סוף מקום הסכך הפסול, אבל דעת החזו"א (כפי מה שביארו בהגה' הררי קודש על המקראי קודש שם) דבעינן דוקא דופן בכדי לחלק את הסכך פסול, ושם הוא סוף מקום הסוכה].

וכעין זה כתב בספר חידושים וביאורים סוכה סי' ג' סק"ה, שאפשר להפסיק בסכך פסול ע"י צורת הפתח, ועי' בספר הליכות שלמה פ"ז סעי' ח' שכתב בשם הגרש"ז אויערבאך להתיר ע"י צוה"פ, אולם בהערה שם מס' 39 כתב שהורה להחמיר בזה להעמיד מחיצה גמורה.

ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' עג וח"י סי' צט שכתב שכדי לחלק סכך פסול ד' טפחים בעינן דופן בפועל ממש, וכן כתב בקובץ מבית לוי בפסקי הלכות לחודש תשרי מהגר"ש וואזנר פ"ח סי"ד שאין להקל בצורת הפתח בכדי לחלק את הסכך פסול. וכן כתב בספר הסוכה פרק מה ס"ו הע' 27 בשם הגר"ש אלישיב שאין להקל בצורת הפתח, ובספר חוט שני סוכה עמ' רכו דן בזה ולא הכריע למעשה, ובקובץ יד הרש"ז עמ' קצט הבאנו תשובה הגר"ח פ' שיינברג שהאריך לדון בזה ולא הכריע למעשה.

ושאלתי בדבר לפני מו"ר בעל "שבט הלוי" זצ"ל על סוכה בביתי שיש שם ארון בולט מעל הסוכה ברוחב 25 ס"מ שהוא יותר מג' טפחים לדעת הגר"ח נאה, ואמר לי לעשות שם צורת הפתח בפחות מג"ט

טפחים כדין סכך פסול, ואין צריך מקום חשוב ארבעה, וא"כ לכאורה י"ל כן גם לדעת הראב"ד בסוכה גדולה אין ישנים תחתיו, אולם יש לומר דהמשנ"ב לא כתב כן אלא לדעת הראב"ה (הובא בשו"ע תרכ"ו ס"א, דעה ב') דסובר דגם אם האילן חמתו מרובה מצילתו פוסל את הסכך שכנגדו, אבל לדעה הראשונה בשו"ע שם, יש לדון שאין דין סוכה תחת גג אא"כ יש בגג שיעור חשוב של ד' על ד', אבל פחות מזה אין נחשב לפסול מדין ב' סככות. לפי"ז בניד"ד יש לדון ב' ספיקות לקולא: (א) שהרי דעת רוב הפוסקים שמותר לישון תחתיו עד ד' טפחים דלא כהראב"ד, (ב) אפילו לדעת הראב"ד לדעה הראשונה בשו"ע סי' תרכ"ו ס"א אין לפסול עד ד' טפחים, ועיין בספר הסוכה בהוספות והערות לפרק כ"ז אות א', וצ"ע.

שאר בהם ד' טפחים לדעת הראב"ד והר"ן הסכך שתחתם חשיב סכך פסול שאסור לשבת תחתיו וכמו שהביאם במשנה ברורה סי' תרל"ב סק"ג וכתב דיש להחמיר לכתחלה כמוהם, והנה יש לעיין להראב"ד דאין ישנים תחת סכך פסול בין ג' לד' טפחים אע"פ שהסוכה כשירה, דהנ"מ במקום שעצם הסכך הוא סכך פסול, אבל בנידון דידן שהסכך הוא סכך כשר רק שהוא פסול מדין סוכה תחת הגג במקום שהוא תחת החגורות בטון, יש לדון דמותר לישון תחתיו דהנה כתב המשנ"ב סי' תרכ"ו סק"א לגבי סכך שתחת האילן וז"ל "ומשמע מן הפוסקים דחשבינן לסכך שכנגד האילן כסכך פסול, וע"כ אין להכשיר אא"כ הוא פחות מארבעה טפחים בסוכה גדולה או פחות מג"ט בקטנה". מבואר מדבריו שבסוכה קטנה פוסל בג'

ג

בחגורות כמון שתחת הסכך ורחבים מפה

אם אסור לישון תחתם כדין ישן תחת המטה

עוד יש לדון בחגורות בטון הנ"ל שבמרפסות כשנמצאים מתחת לסכך, דאולי אף אם הרוחב שלהם פחות מד' טפחים ואף פחות מג' יהיה אסור לשבת ולישון תחתיו כדין ישן תחת המטה או תחת הכילה דאם יש בגגו רוחב טפח אסור לישון תחתיו, אע"פ שאין צריך לאויר שתחתיו כיון שגבוה י' טפחים הוי אהל בסוכה כדכתב בשו"ע סי' תרכ"ו סעי' א-ב, וא"כ גם בחגורות בטון שתחת הסכך יהיה אסור לישון ולשבת תחתיו אע"פ שאינו רחב אלא טפח בלבד, אלא"כ ראשו ורובו מחוץ לחגורות בטון, וכמו שכתב הרמ"א בסי' תרל"ב סעי' ב לגבי אויר שאם ראשו ורובו מחוץ לאויר, מותר.

המטה דאין יוצא ידי חובתו, אף שיש לומר סתם מטה רחבה ד' טפחים, מכל מקום מדסתמו משמע אף מטה שרחבה פחות מד' טפחים לא יצא ידי חובתו, עיי"ש שנשאר בזה בצ"ע, והנה עדיין יש לחלק בין נידון דידן להפמ"ג, דשאני נוי סוכה דהוי חלק מן הסוכה, ולכן יש לדון כי דינו לפסול בד' טפחים כדין סכך פסול, משא"כ בחגורות בטון הנ"ל שמחוברות לדפנות דומה יותר לישן תחת המטה, דיש לומר שפוסל גם בטפח מדין אהל בסוכה, וצ"ע.

מעם הפסול בישן תחת המטה ואם סגי ברוחב מפה לפסול

הנה כבר מצינו כעין ספק זה בפמ"ג (משב"ז סי' תרכ"ו סק"ה) לענין נוי סוכה רחוק מן הסכך ד' טפחים ורחב טפח, דיש לדון אם הוי כסכך פסול שאינו פוסל אלא ברוחב ד' טפחים או שמא דינו לפסול מדין סוכה תחת סוכה או מדין אהל חוצץ שלכאורה פוסל אפילו בטפח, וז"ל הפמ"ג: "י"ל אף שרחב טפח הוי אוהל כישן תחת

כשהחגורות בטון סמוכות לגובה הסכך אם מותר לישון תחתם כשהם פחות מרוחב ד' טפחים

אמנם אם החגורות בטון הנ"ל סמוך לסכך בגובה פחות מג' טפחים יש לדון דבאופן זה הוא חלק מהסכך מדין לבדו, וכיון שהוא בטל לסכך א"כ שיעורו לפסול ברוחב ד' טפחים כסכך פסול.

ובספר חוט שני (שם) הוסיף דאף אם קורת הבטון הנ"ל מתחלת מן הסכך ומשתלשלת עד רחוק מן הסכך, גם באופן זה היא בטלה לסכך ואינו פוסל בפחות מרוחב ד' טפחים וכמו בנוי סוכה שכתב שם בחוט שני (עמ' רג) דאף דכתב בשו"ע שאם הוא רחוק מהסכך ד' טפחים פסולה (כשיש בהם רוחב ד' טפחים), דלא בטלי לסכך, אבל אם הנוי מתחיל מתוך ד' טפחים ומשתלשל לחוץ לד' טפחים מבואר בראשונים דאין בזה חשש דכל הפסול הוא כשיש חלל ד' טפחים מהסכך עד הנוי אבל אם אין חלל ד' וזה ההמשך אין בזה חשש, אף שהוא יורד לרחוק מד' טפחים. וכן כתב להתיר בקובץ מבית לוי ח"ב עמ' כד בשם הגר"ש ואזנר. [ונראה שאף שבנוי סוכה אם הוא בתוך ד' טפחים לסכך כשרה (אף כשיש בהם רוחב ד"ט), אבל בנד"ד בקורות בטון לא סגי שיהיה סמוך לסכך בגובה ד"ט כיון דאינו לנוי וכמבואר בשו"ע סי' תרכז סעי' ד' דשאני נוי סוכה דהוי חלק מן הסוכה, אבל בקורות בטון אולי אם הוא סמוך לסכך בגובה פחות מג' טפחים הוא בטל לסכך מדין לבדו, וצ"ע].

אמנם עיין בספר הליכות שלמה (פ"ז סכ"א הע' לא) שמסופק בדבר אם הנוי מתחיל בתוך ד' טפחים סמוך לסכך ונמשך ויורד למטה מד' טפחים, ולא הכריע בזה, ובספר סוכה כהלכתה עמ' נה מביא שחכמי ירושלים הקפידו שיהיה כל הנוי סוכה בתוך ד' טפחים לסכך, וכן כתב בספר הסוכה מהדורה חדשה פכ"ח ס"ד שכיון שיש בזה

והנה בטעם הפסול דהישן תחת המטה כתב הרי"ף (ר"פ הישן, סוכה כ, ב) וז"ל "דכיון דגבוהה עשרה שהוא שיעור סוכה נעשית כסוכה בתוך סוכה ולפיכך לא יצא ידי חובתו". אולם הרז"ה (שם) משיג על הרי"ף וכתב טעם אחר משום דהישן תחת המטה יושב בצל אויר המטה ולא בצל אויר הסוכה, והיינו דהוא נמצא במקום אחר ולא בסוכה, אכן הרמב"ן במלחמות (שם) הקשה דלטעם הרז"ה למה צריך גובה עשרה טפחים, הרי גם בטפח אחד הוי אהל כמו בשבת ובטומאה עיי"ש, ולכן ביאר הרמב"ן בדעת הרי"ף דהחידוש בסוכה שתחת סוכה הוא, דמכח ביטול קאתינן עלה, שאהל התחתון מבטל צל העליון, ומדבעי שתהא הסוכה העליונה עשרה דוקא, היינו משום דפחות מעשרה אינו חשיב אהל בשביל זה, עיי"ש. וביאור דבריו דהצל העליון נועד רק בשביל הסוכה העליונה, וכאשר גג התחתונה חוצץ בעדו הרי זה כאילו הסכך העליון הונח שלא לשם צל בשביל היושב בתחתונה, ולכן הוא פסול, [עיי"ן עוד בספר קהלות יעקב (סוכה סי' טו) מה שביאר בדברי הרמב"ן]. וא"כ לכאורה לפי המתבאר בדברי הרמב"ן דבישן תחת המטה הגג של המטה פוסל את הסכך של הסוכה א"כ צריך שיעור רוחב ד' טפחים בכדי לפסול ככל סכך פסול שפוסל ברוחב ד' טפחים ולא סגי ברוחב טפח, וא"כ גם בניד"ד בחגורות בטון הנ"ל רק כשיש רוחב ד' טפחים אסור לישון ולשבת תחתיו. אבל לפי טעם הרז"ה דהישן תחת המטה לא נמצא בסוכה אלא במקום אחר א"כ סגי שיש למטה רוחב טפח דחשיב אהל בסוכה ולכן לא יצא ידי חובתו, א"כ לפי"ז לכאורה אף בנידון דידן בחגורות בטון שתחת הסכך יתכן שאסור לישון ולשבת תחת זה אף שיש בזה רק רוחב טפח דהוא מוגדר מקום בפני עצמו. ועיין בספר חוט שני מהגר"נ קרליץ זצ"ל (סוכות עמ' קצט) שכתב דיש מקום לחוש לזה, אף ברוחב טפח שלא לישון ולשבת תחתיו.

ביניהן", עכ"ד, אולם עיין בספר הסוכה מהדו"ח ח"ב בבירורים סי' סא שכתב דדעת כמה אחרונים דבכה"ג שראשו ורובו בסוכה מותר לשבת תחת האויר, וכעין זה מבואר גם בשו"ת הרדב"ז (ח"ד [הישנות] סי' רמו [אלף שיז]).

ועיין עוד בספר הסוכה מהדו"ח ח"א פרק כג הע' 13 עמ' רפו בשם הגר"ח קנייבסקי שלדעת החזו"א י"ל שכמו באויר כך בסכך פסול שאם הוא רחב ד' טפחים והולך לאורך כל הסוכה, באופן שאין רוב גופו בסוכה אלא בצירוף ב' הצדדים ביחד, כגון שישן ראשו בצד אחד ורגליו בצד השני וגופו באמצע תחת הסכך הפסול, יש לזה דין כמו לענין אויר, שאין ישינים תחתיו, אא"כ יש ראשו ורובו במקום אחד. ולפי"ז גם בנידון דידן כשיש רצועת בטון רחבה ד' טפחים העוברת לכל אורך הסוכה ויש ג' דפנות לכל צד - יש להזהר שלא לישון חצי גופו בצד אחד וחצי גופו בצד השני.

אולם בערוך לנר (סוכה יח, ב ד"ה משום) מבואר שמותר לישן תחת סכך פסול כשראשו ורובו בצירוף ב' הצדדים הם תחת סכך כשר, וז"ל בא"ד: "למשל אם לכולו צריך עשר על עשר, כשיושב תחת פסל [- סכך כשר ד' טפחים] זה ותחת הנסר [- סכך פסול ד' טפחים] שבצדו, עוד יש ממנו ב' טפחים תחת הפסל האחר, ויושב תחת ו' טפחים פסל וד' טפחים נסר, ועדיין יש ראשו ורובו תחת הפסל", עכ"ל.

דעות להיתר ולאיסור לפיכך יש להיזהר בזה שכל הנזי יהיה בתוך ד' טפחים סמוך לסכך.

כשראשו ורובו מחוץ לסכך הפסול אם צריך שיהיה בצד אחד או אפילו משני צידי הסכך הפסול

והנה במה דכתבנו דאם יהיה ראשו ורובו מחוץ לסכך הפסול או בנידון דידן מחוץ לחגורות בטון הרי זה כשר, יש להוסיף בגדר הדבר דהנה הרא"ש (סוכה פ"א סי' לו) כתב וז"ל ואויר בין בסוכה קטנה בין מן הצד בין באמצע בג' טפחים פסולה, פחות מכאן כשרה ואין ישינים תחתיו ובלבד כשאויר מהלך בכל אורך הסוכה, עכ"ל. והביאו הרמ"א בסי' תרל"ב ס"ב דמה שאין ישינים תחת האויר היינו דוקא באופן שהאויר הולך ע"פ כל הסוכה.

והנה יש להקשות בדעת הרא"ש, כיצד יתכן איסור שינה תחת סדק אויר ברוחב משהו לאורך כל הסוכה, סוף סוף הרי ראשו ורובו בתוך הסוכה, ועיין בחזו"א (או"ח סי' קמד סק"ה) שמכח קושיא זו חידש דהרא"ש מיירי באופן שאדם ישן תחת האויר כשחציו מצדו האחד וחציו מצדו השני והאויר באמצע, ונמצא שבכל צד וצד מיעוט גופו בלבד נמצא בסוכה ורק בצירוף שני החלקים שבב' הצדדים נמצא רובו בסוכה, דעת הרא"ש לפסול לפי "שאין כאן רובו בסוכה במקום אחד, ואין מקצת הימין ומקצת השמאל מצטרפין כיון שיש הפסק אויר

תשובת הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א רב ואב"ד קהלות יעקב ב"ב בענין הנ"ל - סוכות במרפסות שיש מעליהם חגורות במזון

תמוז תשפ"א

לכבוד ידידי הרב הגאון הנכבד כש"ת מוה"ר שמואל קוריץ שליט"א רב ומזכה הרבים
במודיעין עילית מח"ס אוצרות הטהרה וש"ס חשובים

אחדש"ת בכבוד וידידות, יקרתו הגיעני והנני בזה אודות השאלה ששואל כ"ת בדבר
המצוי בסוכות שבמרפסות שיש בהם חגורות בטון בצד הדופן, והחגורה היא יותר מד'
טפחים, והדופן אינו מגיע עד גובה הסכך, וכדי להכשיר סוכה זו צריך לומר תרי הלכות,
האחד דין אסיק מחיצתא, ואח"כ דופן עקומה, וכ"ת הרחבי והעמיק שפיר בדבר באופן
נפלא, והנה תמצית הענין בקיצור, שזה תליא בפלוגתא הטור עם הר"ן, דדעת הר"ן (ט' ע"א)
והב"ח והמג"א (סי' תרל"ב ס"ק א') דאי אפשר להכשיר סוכה זו, ומאידך משמעות הטור
והשו"ע (סי' תר"ל ס"ט) דיש להכשירו, דפסקו דגם אם הדופן אינו מגיע לסכך דבעינן לומר
גוד אסיק, ובנוסף שהמחיצה אינו מכוון ממש תחת הסכך, רק שהוא בתוך שלושה טפחים
דבעינן למימר לבוד, ועם כל זאת יש להכשיר, ומשמע דגם כשנצרך להכשיר ע"י תרי
הלכות הסוכה כשרה.

וכבר עמד על זה בשו"ת רעק"א (סי' י"ב), ושם נוטה להחמיר כשיטת הר"ן והמג"א
הנ"ל, מיהו כתב דגם להר"ן דלא אמרינן תרי הלכות בהדדי, מ"מ אין זה אמור אלא היכא
כשהלכה אחת תלויה בשניה, וכגון בדופן עקומה דלא שייך לאמרה אלא א"כ אמרת מקודם
דין גוד אסיק, דאם ליכא דין גוד אסיק שמביא את המחיצה עד הסכך, לא שייך לומר דופן
עקומה, וכן כיו"ב בשאר עניינים. וכע"ז כתב המחצית השקל (תרל"ב ס"ק ב'), ולדבריהם
נפקא דכמו נדו"ד דהחגורה היא רחבה יותר מד' טפחים, א"א להכשיר הסוכה, כיון
דהמחיצה אינה מגיעה למעלה אלא ע"י גוד אסיק, וממילא א"א לומר אח"כ הלכתא דדופן
עקומה, דהרי החגורה היא יותר מד' טפחים, א"א להכשיר הסוכה, כיון דהמחיצה אינה
מגיעה למעלה אלא ע"י גוד אסיק, וממילא א"א לומר אח"כ הלכתא דדופן עקומה, דהרי
החגורה היא יותר מד' טפחים.

דעת החולקים על הר"ן

אמנם כבר הבאנו דעת הטור והשו"ע (תרל"ב ס"ט) הוא דלא כר"ן, והט"ז (תרל"ב ס"ק
א') האריך לדחות דברי הר"ן מהלכה, וכ"נ מדברי הא"ר (תרל"ב ס"ק ב') דעיקר הוא כהט"ז,
ויותר מזה מצינו בקרבן נתנאל (פ"ק דסוכה סי' ד' אות ה') שכתב וז"ל: על כן אין לזוז
מפסק הטור, גם הטי"ז מסכים ומביא ראיה לדין זה דלא כמג"א שהסכים עם הב"ח עכ"ל, וכן
הרדב"ז החדש (ח"ח מכ"י סי' ע"ו) לאחר דהביא שיטת הר"ן ועוד, מסיק דעל רבינו יעקב
(בעל הטורים) יש לסמוך לפי שהוא פסקן עכ"ל, גם הערוך לנר (בסוף ספרו תוספת ביכורים
סי' תרל"ב) מסיק דבעיקר פלוגתא בין הטור והר"ן, היה לנו לפסוק כהטור ע"ש.

קורה שהיא פחותה מד' טפחים

והנה כ"ת כתב דהיכא דהקורה היא פחותה מד' טפחים, בזה יש להכשיר לכו"ע, אי בעית
אימא דכן יוצא מדברי רעק"א הנ"ל, דכיון שאין זקוקות זו לזו אמרינן שפיר תרי הלכות,
ועוד דדין סכך פסול פחות מד' טפחים זה אינו בגדר "הלכה", לגבי תרי הלכות אלא הוא
מעיקר דין סוכה, שכה"ג אינו חשוב מקום לפסול הסוכה עכ"ד, והנה גם לענ"ד מסתברים
דברים הנ"ל, ויש להוסיף על זה דגם מדברי החזו"א נראה הכי, דעיי' בדבריו (סי' ע"ז סוס"ק

ז') שכתב להוכיח דבכל גוויי אמרינן תרי הלכתות, כדמוכח בכמה סוגיות, ושוב מסיק וכתב וז"ל: ואפשר דדופן עקומה לא שייך אם אין הדפנות מגיעות לסכך, או שאין הסכך מגיע לה, אבל בשאר דוכתי שפיר אמרינן ב' הלכתות עכ"ל, ומשמע מדבריו דרק לענין דופן עקומה יש חשש, אבל בפחות מד' טפחים אין להחמיר, ונראה לענ"ד דגם מי שסומך בדיעבד על שיטת הטור הט"ז א"ר וקרבן נתנאל, דס"ל דא"צ לחוש לדברי הר"ן, דנמי יש לו ע"מ לסמוך, וכדהכריע גם הרדב"ז כנ"ל, אבל עכ"פ בפחות מד' טפחים מסתבר מאד דלכו"ע יש להקל.

ומש"כ המ"ב (תרל"ב ס"ק ד'): דאפשר היכי דמן הדפנות עד הסכך הוא פחות מג' טפחים לכו"ע יש להקל, דאמרינן לבוד ודופן עקומה ע"כ, ובשעה"צ הביא דכן הסכים הביכורי יעקב להקל עכ"ד, ויש להוסיף ע"ז מש"כ המנחת פתים (תרל"ב) דהדבר כבר מבואר בב"ח להיתר, ולכן פשוט שיש לסמוך ע"ז לכתחילה.

מעקה מרפסת העשוי מסורגים והוא משמש לדופן האם אמרינן ב' הלכתות בחדרי

עוד דן כ"ת, כשעושין סוכה במרפסת שהדופן עשוי ע"י סורגים, שהכשרם ע"י לבוד, אמנם אינם מגיעים עד הסכך, וכדי להכשיר הסוכה בעינין להגיע לגוד אסיק, אי אמרינן בזה תרי הלכתות לדעת הר"ן וסייעתו, והביא דבספר הסוכה (ח"ב סי' י"ז) כתב לדייק מדברי הפמ"ג דלא מועיל, וטעמא דמלתא דרק לבוד של קירוב יש להקל, אבל לא בלבוד שבא לייצר דופן, ומדייק כן מדברי הפמ"ג שכתב וז"ל (תרל"ב משב"ז ס"ק א') והוי יודע דמשמע להר"ן ז"ל, דוקא כשמגיע דופן לסכך פסול (אז אמרינן דופן עקומה), הא לאו הכי, אף פחות מג' טפחים לא אמרינן דופן עקומה, וצ"ע דאי אפשר שלא יהא חריץ וריוח כל שהוא בין דופן לסכך, דאטו במסמרים ונסרים חברים זל"ז, ומשמע כל פחות מג' טפחים כלבוד דמי, ואמרינן דופן עקומה, ודוקא כשיש ג' טפחים בין דופן לסכך פסול בגובה, לא אמרינן דופן עקומה להר"ן עכ"ל. ודייק מזה בספר הנ"ל, דדוקא בלבוד של קירוב בלבד שפיר דנים ב' הלכות, ולכן הכשיר הפמ"ג בנידון שיש אויר כל שהוא בין הסכך לדופן, שאינו בא להשלים המחיצה אלא לקרב אותה בלבד, משא"כ בנדון זה שצריך להשלים ולמלאות מחיצה ע"י לבוד יש להחמיר עכ"ד.

מיהו לענ"ד אין הדבר מוכרח, די"ל דהפמ"ג רצה רק להקשות על הר"ן, דאיך יתכן דיש להחמיר גם בפחות מג', דבשלמא בתרי הלכות של גוד אסיק ודופן עקומה זה מובן, אבל בדין של לבוד וסכך פסול קשה להבין דבריו, (דאף דמהר"ן עצמו משמע דגם בזה הוא מחמיר, דלא אמרינן תרי הלכתות להדדי גם בלבוד, ולשון הר"ן ט' ע"א סוד"ה למעלה באמצע כתב: דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי ע"כ) אבל הדבר קשה להבין, ולכן נוטה הפמ"ג לומר דבזה ודאי יש להכשיר גם אם לענין גוד אסיק ודופן עקומה נחמיר בו כדברי הר"ן, אבל לענין לבוד א"צ להחמיר, וזה בכל גוויי וענין, ולכן גם בניד"ד של מחיצת המרפסת שעשויה ע"י דין לבוד, אך אינו מגיע עד הסכך יש להכשיר הדבר גם להפמ"ג, ובפרט שכבר נתבאר דהסומך על הטור וסייעתו עכ"פ בדיעבד יש לו ע"מ לסמוך.

סכך פסול יותר מג' וד' טפחים שנכנס לתוך הסוכה

ומה שהאריך כ"ת בענין סוכה שנכנס לתוכה סכך פסול יותר מג' וד' טפחים, אי מועיל לעשות הפסק של צורת הפתח, והביא דברי המ"ב (תרל"ב ס"ק ז') דכתב דאפשר דאפילו אם בפנים הסוכה אין בו אלא ג"ט וטפח אחד בולט בחוץ אפ"ה אסור לישב תחתיה, והחזו"א (קמ"ד ס"ק ב') השיג ע"ז וכתב דהוא תמוה, וכ"ד האמרי יושר (ח"א סי' ע"א הובא בשבט הליי ח"י סי' צ"ט).

אולם לגבי אם מועיל לעשות צורת הפתח, בדבר זה נחלקו הפוסקים של דור הקודם וכמ"ש גם כ"ת, ואין לנו בזה הכרעה ברורה, אך יש לי להעיר דהגם דבשו"ת שבט הלוי הנ"ל כתב שם בתוך דבריו, שמנהג העולם שמקילים בזה דדי בצורת הפתח ע"כ, אבל באמת דמה שכתב זאת הוא מדברי השואל שם, אבל השבט הלוי עצמו לא הקיל בזה, וכמ"ש בקובץ מבית לוי (פי"ח סי"ד) בשמו, וכדכתב כן מרן זצ"ל בשו"ת (ח"ח סי' ע"ג) דבעינן דופן גבוה י' טפחים ע"ש היטב, ולכן למעשה הנלענ"ד דיש לחוש עכ"פ לכתחילה, ולא להסתמך על צורת הפתח בלבד, אי לאו דיש עוד צירופים להקל בזה. (וכן אשכחן במ"ב (תר"ל ס"ק מ') שמצרף ענין צוה"פ לעוד ענין ע"ש).

דברי ידידו דוש"ת בהערכה מצפה לרחמי ד'

יעקב מאיר שטרן



הרב פנחס שוורץ

בענין תקיעה בצד הרחב של השופר

"הפכו ותקע בו לא יצא, אמר רב פפא לא תימא דהפכיה ככתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב, מאי טעמא כדרב מתנה דאמר רב מתנה והעברת דרך העברתו בעינן". (ר"ה כז, ב).

א] בענין תקיעה בצד הרחב.

הנה הגמרא דנה רק באופן ששינה צורת השופר, אך לא דנה בכה"ג שלא שינהו כלל אלא הפך השופר בידו ותקע בו בצד הרחב, וכן לא נזכר ברמב"ם ובטור.

אמנם הר"ן כתב שאם תקע בצד הרחב לא יצא, והביא דברי הירושלמי "מן המיצר קראתי קה".

ויל"ע בדין זה, אם משום שהוא שינוי כמו בהפכו שאינו דרך העברתו, או שהוא דין אחר, ולכן הביא הירושלמי קרא אחר. ושורש הספק, שיש לדון אם 'דרך העברתו' הוא דין שנאמר רק בצורת השופר או גם בצורת ואופן התקיעה.

והנה השו"ע הביא דין זה בסימן תק"צ יחד עם הלכות צורת התקיעה ("סדר הראוי לתקיעת שופר") ולא בסימן תקפ"ו עם הלכות כשרות השופר ("דיני שופר של ר"ה"), אבל הרמ"א כופל ומביא דין זה גם בסימן תקפ"ו, ובלשון "והוא הדין אם תקע במקום הרחב פסול", דהיינו שזה המשך לפסולי השופר שהוזכרו שם והמשך לדין הפכו, ונקט לשון פסול לא כהשו"ע שכתב בסימן תק"צ "לא יצא", וכן הפמ"ג (בסי' תק"צ במשב"ז) מציין ע"ד הט"ז שם שמביא את הירושלמי, והט"ז מביא מקור את דברי הירושלמי, אבל הפמ"ג מציין לסימן תקפ"ו ומטעם שלא הוא דרך העברתו. וכ"ה במ"ב). ונראה שהשו"ע לא ס"ל שהתוקע מצד הרחב נחשב שלא כדרך העברתו, שהוא דין שנאמר בצורת השופר.

והנה, הפמ"ג באשל אברהם בסימן תקצ"א מבאר שהרמ"א הוצרך לכופלו כדי שלא נחשוב שבדיעבד יוצא בכה"ג. (ויש

לעיין בדבריו אם סובר שהרמ"א הבין שלדעת השו"ע אף שכתב "לא יצא", מ"מ אינו לעיכובא, או שלדעתו כן היא גם דעת השו"ע ורק הדגיש שלא נטעה בדעת השו"ע. וצ"ע).

ויש מקום לבאר מחלוקתם אם תקיעה בצד הרחב הוא דין בשופר או בצורת התקיעה שנחלקו בגדר דרך העברתו, דהנה הריטב"א כתב: "דרך העברתו. פי' מראש הבהמה, שראשו הקצר כנגד פי האדם, ולפי"ז כל שאינו כן הוי שינוי מדרך העברה, ואפשר שהב"י ס"ל שזה אינו שינוי, ורק השינוי כמש"כ רש"י: "והעברת - דרך העברתו, כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה מחיים". שרק שינוי צורה ממה האיל מעבירו בראשו, אבל אם ראשו הקצר לא יהיה כנגד פי האדם אינו שינוי רק שלא מתקיים מן המיצר.

ב] היה רחב וקצרו ושב והרחיבו

יש לדון, בהרחיב וקיצר את השופר ואח"כ החזירו לכמות שהיה אם יכול חוזר להכשירו, שלכאורה אם הפסול שלא הוי כדרך גדילתו שהאיל מעבירו בראשו, הנה כאן חזר לכמות שהיה, אמנם לפי מה שהביאו הראשונים מהירושלמי שנקט מצד שביטל חללו, שמא י"ל שפסול, אחר ששינה את חללו כי אף שחזר ותקנו, הרי זה חלל חדש ויל"ע.

ואולי יש לתלות דבר זה במחלוקת הראשונים שנחלקו בסוגיין במה שנאמר "לא תימא דהפכיה ככיתונא", אם הכוונה שבזה ודאי דפסול או שבזה כשר, והרא"ש הביא יש מפרשים שפירשו שבזה כשר, ולכאורה הניד"ד דומה לכהפכיה ככיתונא

מלמעלה למטה לא יצא". וצ"ב שלא מביא דרשת הגמ', ואולי אה"נ לא בא לחלוק אלא לפרש, שהיה מקום לשאול להיפך, למה הוצרכנו לקרא דוהעברת שופר תרועה דבעי דרך העברתו, תיפו"ל שלא הוי כדרך גדילתן, אלא, שלולי הקרא לא הו"א שפסול, שיש מקום לחלק בין שופר לבין לולב, שבשופר אין גוף השופר חפצא דמצוה בגוף השופר רק במעשה התקיעה¹, ואם כן היה מקום לומר שגם אם הפכו לא אכפ"ל, ולכן צריך קרא דתעבירו, לומר שגם בזה שינוי מעכב, ואחר שקמ"ל שמעכב, ודאי הוא ככל המצוות שצריך דרך גידולם. ודוק. (ועכ"פ יש ללמוד מכאן שהוא פסול בחפצא ולא בצורת התקיעה, ואין ללמוד מכאן לדין תקע מצד הרחב שאינו ענין לדרך גדילתו. ודוק).

שהרי באותו זמן שהפכיה ככיתונא ודאי מבטל חללו, ועם זאת הכשירו הראשונים כיון שס"ל שבכה"ג הוי כצורה שהאיל מעבירו בראשו, וא"כ ה"ה הכא. וצ"ע.

ג] קיצר או הרחיב צד אחד

והנה, ביום תרועה (ד"ה הפכו) דן במי ששינה רק צד אחד, עיי"ש, ולכאורה לפי דברי הירושלמי ששינה חללו פסול, לכאורה יהיה פסול, שמה לי צד אחד מה לי שניים.

ד] בדברי הראב"ד שמעם הפסול

שאינו דרך גדילתו

והנה הראב"ד (דרשת הראב"ד לראש השנה, מהדורת רבי בנימין זאב פראג עמ' יד) כתב טעם שאין יוצאים בשופר שהפכו "לפי שאין יוצאין במצוות אלא דרך גדילתן, וכן אתה אומר בלולב ואתרוג שאם הפכו



1 וכסברת הירושלמי בסוכה ריש פרק לולב הגזול, מפני מה שופר גזול יוצאים בו יד"ח מלולב: "מה בין שופר ומה בין לולב... א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא".

הרב רפאל חיים שיין

בענין שמירת שביעית בחצר המשותפת ודין השכרה לחשוד על השביעית

חלק א'

בקרוב שנת השבע שנת השמיטה נתעוררה השאלה, ובאמת היא שאלה עתיקה, באנשים ראי השם הגרים בבניין המשותף יחד עם שכנים שאינם יודעים דרכי השם ואינם יודעים לשמור על קדושת שביעית כהלכתה, ושאלתם בפיהם; באם יש חצר המשותפת אשר יש בה עץ מאכל או אפילו סרק, ירקות או אפילו דשא וכדומה, וחושש ירא ה' שמה השכן יעבוד את האדמה שיש לו בו חלק, ויש לדון האם עליו לעשות דבר.

וכן יש לדון במי שמשכיר חלקת קרקע לחשוד על השביעית [או לגוי], וכן כל בית שיש בו גינה, מה עליו לעשות, והאם בכלל מותר להשכיר לחשוד על השביעית.

ויסוד השאלה היא בגדר דין השביתה, האם הוא על הגברא שצריך להימנע מלעשות מלאכה בשביעית, וממילא כשהוא נמנע מלעבוד בשדהו בשביעית קיים את מצוותו, ושוב אינו צריך לחשוש לכך ששכנו עובד בשביעית. או שהוא דין על הקרקע, שעל הבעלים מוטלת האחריות שלא יעבדו בקרקע שלו בשביעית, וכלשון הקרא "ושבתה הארץ". ואם כן, יש צד שאכן צריך לדאוג שגם שכנו לא יעבוד בקרקע שלו בשביעית.

ושאלה זו נחלקת לכמה עניינים: א. האם יש דין שביתה קרקע בשביעית, [דוגמת שביתה בהמתו בשבת], ובכללה לברר הגדרת שביתה בהמה וקרקע. ב. אפילו לכשתמצי לומר שיש דין שביתה קרקע, מ"מ באם שכנו אינו שומע לו, מה מוטל עליו לעשות, [והאם צריך לפזר ממונו]. ג. גם יש לדון אם יש לחלק בין מלאכות דאורייתא לבין מלאכות דרבנן לענין דין שביתה קרקע, ועוד חילוקים כיוצא באלו.

ובזה אמרתי לפרטן אחת לאחת, ובס"ד נזכה לסדרן כדת וכדין.

א. שביתה קרקע בשביעית

בגמרא עבודה זרה (דף טו:): הוכיח אביי דמותר למכור פרה לגוי, אי איכא למיתלי שקונהו לשחיטה, ולא חיישינן שמא יבא להשכיר לגוי ויעבוד על שביתה בהמתו. והכיח זאת מהא דמותר למכור שדה ניר לחשוד בשביעית, ולא חיישינן שיעבדהו בשביעית, "והרי שדה דאדם מצווה על שביתה שדהו בשביעית", ומ"מ כיון דאיכא למיתלי תלינן. ע"כ תוכן סוגיית הגמרא.

ונחלקו המפרשים בפירוש דברי הגמרא. התוס' רי"ד והריטב"א ביארו דברי הגמרא בפשיטות, שכמו שיש דין שביתה בהמה

בשבת ומוטל חיוב על הבעלים שבהמתו ישובת, כן בשמיטה מוטל על בעל הקרקע חיוב שלא יעבדו בקרקע שלו, ואם אחד עובד בשמיטה עובר הבעלים על שביתה קרקע. אולם בחזו"א (סי' י"ז ס"ק כ"ה) ובמעדני ארץ (להגרש"ז אויערבאך זצ"ל, סימן י"ג אות ו') ביארו בדברי התוס' שאין הכוונה שיש דין שביתה קרקע, אלא שהגמ' מוכיח שבכל אופן דאיכא למיתלי מותר, ולא חיישינן לגנאי שהלה עושה איסור בחפץ שלו, שכמו שבשביתה בהמה האיסור הוא בגוף הבהמה כן נמי בשביתה קרקע האיסור הוא בגוף הקרקע, ואפילו הכי אין חושש משום גנאי.¹

1 אולם עיין שם לשון התוס' וצ"ע.

העולה מזה; דלפי התוס' רי"ד והריטב"א ותוס' רבינו אלחנן, יש דין שביתת קרקע על הבעלים, ואם הקרקע נעבדת עובר הבעלים. ולפי תוס' והרמב"ם אין האיסור על הבעלים אלא על העושה מלאכה. אולם בדעת הריטב"א והתוס' רי"ד הנ"ל פיקפק במעדני ארץ וכמו שנתבאר.

והנה בעיקר האי נידון אם יש דין שביתת קרקע, כבר דנו האחרונים לגבי זריעה סמוך לשביעית, ולגבי אמירה לעכו"ם בשביעית, ויש מה להאריך ולדון בזה ואכ"מ.

ב. שביתת בהמה בשבת

ובכדי לבאר דין אחריות של הבעלים על הקרקע, ראיתי לנכון להביא שורש הדברים בדין שביתת בהמתו, שממנו מקור דין שביתת על הבעלים.

כשהבהמה עושה מלאכה מעצמה:

דין שביתת בהמתו בשבת איננה רק שלא יעבוד עם בהמתו בשבת, אלא גם מוטל על הבעלים שבהמתו לא תעשה מלאכה בשבת, [כמבואר במג"א ש"ה ס"ק ט"ז]. וכמבואר בפרק במה בהמה יוצאת שהאיסור כולל גם שהבהמה לא תצא בשבת מעצמה, אם יש עליה דברים שיש בהם משום משא. אלא שיש פוסקים [אליהו רבא בשיטת הרלב"ח] שסוברים שהיינו דווקא אם הבעלים שמו הדברים על הבהמה מבעוד יום, משום הכי חשוב כעובד בבהמתו בשבת. אבל אם הבהמה מעצמה ממש עושה מלאכה, אינו מוטל על הבעלים למנועה, [ויש אומרים שיש בכל זאת דין מדרבנן למנועה].

אחר עושה מלאכה בבהמתו:

עוד מצינו שאסור להשכיר בהמתו לגוי, שמא הגוי יעביד את הבהמה בשבת, ונמצאו הבעלים עוברים על שביתת בהמתו. וכתבו הראשונים (תוס' שבת יח: ד"ה דמפקרא) שאסור להשכיר אפילו על מנת להפקירה לפני שבת.

וכתב המחבר (סי' רמ"ו סעיף ג): שאם השכירה על מנת שיחזירנה לפני שבת

וכן הוכיחו בלשון הרמב"ם פ"א ה"א שביאר מקרא זה "ושבתה הארץ", שהאיסור על העושה מלאכה. ומבואר שאין דין שביתת קרקע על בעל הקרקע, אלא על מי שעושה המלאכה. [ובמעדני ארץ הוכיח עוד מהא דקצירה ובצירה, אולם זה שנוי במחלוקת].

במעדני ארץ האריך להוכיח שגם התוס' רי"ד והריטב"א לא ס"ל שיש דין שביתת קרקע על הבעלים, אלא שכוונתם שמדין שביתת קרקע אסור לו לגרום עבודה לקרקע. וכן ביאר דברי מהרש"ל (ב"מ צ). שכתב שבשמיטה אסור אמירה לעכו"ם מן התורה, וביאר שם שהאיסור הוא לגרום לאי-השבתת הקרקע בשמיטה, אבל אינו כדין שביתת בהמה שהוא דין בבהמה עצמה שמצווה לשמור על שביתתה, ואין מטרת הכתוב אלא שהקרקע תשובת, וממילא כל גורם לכך שהקרקע תהיה תחת עבודה בשביעית עובר בשביתת קרקע.

וכן באבי עזרי שמיטה (פ"ג ה"ח אות ב') ביאר שדין שביתת קרקע אינו דומה לשביתת בהמה. שאילו שביתת בהמה היא אפילו אם הבהמה עושה מלאכה מעצמה חייב להפרישה, ואילו בשביעית ודאי אין דין למנוע הקרקע ממלאכה, אלא ההגדרה היא שאסור לגרום אי-השבתת לקרקע. והוסיף שלפי הנ"ל אף דס"ל שאין שביתת הארץ, אך כיון שיש דין שאסור לגרום לאי-השבתה, א"כ, אף שהיה לכאורה מקום לומר שאי עבר ואמר לעכו"ם, היה בדין שלא יעבור רק על העושה של "ושבתה הארץ", מ"מ ס"ל שלא בא אלא כגילוי הקרא, שזו היא הגדרת שביעית, שלא יגרום נמי לכך שהארץ תיעבר, וא"כ שוב עובר גם על הלאו.

אולם במעדני ארץ הביא מדברי תוס' רבינו אלחנן (ע"ז שם) שמפורש שיש דין שביתת על הבעלים, ואם אחר עושה מלאכה בשדהו עובר הבעלים על שביתתה, כמו שעובר על שביתת בהמתו.

ג. עוד מובא באחרונים על דרך המהלך של החת"ס, שכיון שאינו בשביל ישראל לא שייך שביתת בהמתו, אלא שהוסיף שגם במשכירו לא שייך עיקר דין שביתת בהמה. וכל דין ההפקר הוא מדרבנן בלבד, עיי"ש.

נמצינו למדים שנחלקו הפוסקים באם אחר עושה מלאכה בבהמתו של ישראל, והבעלים יודעים ואינם מוחים, האם עובר הבעלים באיסור תורה או דרבנן, או שאינו עובר כלל. ועיין עוד באריכות באמרי בינה הלכות שבת סימן א'.

אחר עושה מלאכה בבהמתו על כרחו:

עוד יש לדון בגבר אלם שלוקח בהמתו של ישראל בעל כרחו ועושה בו מלאכה, האם חל חיוב על הבעלים להפקיר הבהמה. והנה לפי שיטת הסוברים דדוקא בעושה מלאכה בשביל ישראל עובר בשביתת בהמתו, ודאי שבכה"ג אין צריך להפקיר. כי איבעיא לן למ"ד שגם באינו עושה מלאכה של ישראל אם הישראל יודע מזה מוטל עליו למנוע המלאכה, האם גם כאן שהוא על כרחו דרך גניבה ואין בידו למנוע האם יש חיוב להפקיר.

והנה במעדני ארץ (שביעית סימן י"ג אות י"א) כתב בפשיטות: דבר זה פשוט שאם גזל עכו"ם פרתו של ישראל ועושה בו מלאכה בשבת, ודאי שאין הבעלים חייבים להפקירה, כיוון דלאו בדידיה תליא מילתא ואינו יכול למנוע מלעשות בה מלאכה.

מאידך בכף החיים (סימן רמ"ו ס"ק נ"ט) כתב דצריך להפקיר. והוסיף אף דאונס רחמנא פטריה, מ"מ היכא דאפשר לתקן צריך לתקן. אולם הגרש"ז ס"ל דמעיקרא אין עליו חיוב שצריך לתקן. דעיקר החיוב הוא שלא יעבוד עם בהמתו, ואם אינו עובד עם בהמתו אבל מ"מ הוא גרם שיעבודו עם הבהמה, צריך להפקיר כיון שהמלאכה מתייחסת אליו. אבל אם אין אפילו גרם

ועכבה הגוי בשבת, יפקירנה בינו לבין עצמו, כדי שיינצל מאיסורא דאורייתא.

מאידך כתב המחבר (סי' ש"ה סעיף כ"ג): מותר למסור סוס או פרד או חמור לרועה עכו"ם, ואע"פ שהעכו"ם משתמש בהם בשבת אין בכך כלום, כיוון דשלא מדעת ישראל הוא עושה, ואינו ממתין שכירות ממנו, ואם רואהו משתמש בה בשבת מוחה בידו, עכ"ל. ומשמע שאפילו שיודע שהרועה עושה מלאכה בפרתו, כל זמן שאינו רואה מותר. וצריך ביאור מאי שנא ממשכיר פרתו לעכו"ם אפילו על מנת להחזירו שצריך להפקירו. ונאמרו בשאלה זו כמה תירוצים:

א. הט"ז (סימן רמ"ו ס"ק ד') ביאר דכיון דמסרו לרועה שאינו רשאי לעשות מלאכה בבהמה, ואם יעשה מלאכה יתחייב בדיניהם, מירתת הרועה ואין הבעלים צריכים לחשוש שמא יעשה הרועה איסור בפרתו. לפי זה כתב בביאור הלכה (סי' ש"ה ד"ה ואע"פ שהא"י) לפרש דברי רב האי גאון "ואע"פ שהעכו"ם משתמש", שאין הכוונה שמשתמש ממש אלא שאינו חושש שהרועה משתמש, אבל אם הוא יודע שהרועה משתמש חייב למנוע.

ב. בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ס"ב) מביא מהג"ר אפרים זלמן מרגליות, דבשביתת בהמתו אינו מצווה אלא על מלאכות ישראל, אבל מלאכת גוי ואין ישראל נהנה ממנו כלל לא נאסר. ומסתייע מלשון הרשב"א שבתשובה (סי' נ"ט). ועוד הביא ראיה מדברי המחבר הנ"ל ועד הרבה להעמיד ראיות הרבה, והחת"ס הסכים עמו בזה. ומבואר דס"ל דכל שאין הגוי עושה מלאכה בשביל ישראל, ואין הישראל נהנה ממלאכתו, לא שייך איסור שביתת בהמה. וביאר שם החת"ס בהמשך דהשכירו לגוי שפיר חשוב מלאכתו של ישראל.²

2 עיי"ש שצייין לדברי הט"ז הנ"ל וקצת משמע שהבן כן בכונת הט"ז והב"ח אלא שהבין שאם אין הגוי מרתת אפשר דחשוב מלאכתו של ישראל כיון שהוא גורם האיסור ובשבילו שהרועה ישמור על הבהמה, וזה דלא כהבנת הביאור הלכה הנ"ל וצ"ע.

ישראל, אין בו כלל איסור שביתה. משא"כ בשביעית שהעיקר דקפיד קרא הוא שביתה הארץ, ואם כן מה לי בהפקירו, הרי בכל זאת אין שביתה הארץ מתקיימת, ומה לי הכא ומה לי התם.

[ובעיקר דברי הגרש"ז נראה לבאר על פי מה שיש לדון בעיקר חיוב להפקיר בהמתו משום שביתה בהמה. שהרי כל מצוה או חיוב מן התורה מוטל על האדם או לעשות או לשמור שלא לעשות. וא"כ צריך להבין מה הוא גדר החיוב בשביתה בהמתו, שלכאורה נראה כחיוב חדש, שלא רק שאסור לו לעשות מלאכה בבהמתו, ולא רק שחייב להפריש אחרים שעושים מלאכה בבהמתו, אלא שאם אין בידו למנוע העבודה חייב להפקיר בהמתו, וצ"ע היכן מצינו כזאת חיוב.

ולכאורה משום זה העמיד ובנה שתי יסודות: א. לומר דודאי לא חייבתו התורה להפקיר בהמתו משום שאחר עובד בבהמתו, ולא יתכן כלל שאם מישהו יעבוד בבהמתו בגניבה ולא יכול בעל הבהמה למנוע שיצטרך להפקירו. אלא שגדר הדין הוא שאסור לו לגרום עבודה לבהמתו, וא"כ מי שהשכיר בהמתו לגוי חשוב כגרם איסור לבהמתו, וע"כ צריך להפקירו להפקיע ממנו האיסור. ב. גם למד מזה שצריך להרוויח מניעת האיסור בהפקירו, ולא סתם להעביר בעלות. ולכן ס"ל דבשבת שמרוויח ומצליח למנוע את האיסור צריך להפקיר, אבל בשמיטה שאינו מרוויח כלום, ואינו מונע את האיסור, לא שייך דין הפקר. ואין הכוונה בדין אונס שאינו יכול להפקיע האיסור, אלא שאם אינו יכול להפקיע האיסור לכתחילה אין עליו חיוב להפקיע].

ועל פי זה כתב בפשיטות שאין שום חיוב להפקיר באם שכינו אינו שומר שביעית.

ד. משכיר קרקע לחשוד על השביעית

נשאר לבאר דין משכיר לחשוד על השביעית. האם כאן צריך להפקיר הקרקע כיון שהוא גרם המלאכה. וכאן אין סברת

מלאכה על ידו, ודאי שאין עליו שום איסור שהוא צריך לתקן.

ג. שביתה קרקע בחצר משותפת

והנה לפי הראשונים דס"ל שיש דין שביתה קרקע על הבעלים, דנו האחרונים באם יש שכן שעובד בחצר המשותף האם חייב השומר שביעית להפקיר חלקו. וכמו שמצינו לגבי שביתה בהמתו בשבת, שצריך להפקיר בהמתו למנוע איסור שביתה בהמתו. ואכן כך פסקו הגרי"ש אלישיב והגר"ש ואזנר שצריך להפקיר בפני שלשה, וכן הביא בדרך אמונה בשם חמיו.

אולם במעדני ארץ (שם אות י"ד) כתב שיש עדיין לדון בזה מכמה טעמים. ראשית לפי החת"ס שאינו עובר רק כשהלה עושה בשביל הישראל, א"כ כאן שעושה בשביל עצמו לא שייך דין שביתה. [ואף שהוא נהנה מן הגינה אבל כיון שעושה בשביל עצמו, לכאורה אינה נחשבת למלאכה שלו]. ואפילו לדעת החולקים שם, מ"מ כאן שהוא בעל כרחו ממש, כיון שיש לשכן זה רשות בדין שותף לעשות כאוות נפשו, ואין מי שיעכב בידו, אין האיסור מתייחס לשני כלל ואין דין שיפקיר בכה"ג. [וכאן לכאורה אין הדין שכשרואה אותו עושה מלאכה מוחה בידו, דכאן ניכר שעושה מדעת עצמו, כיון שיש רשות לו לעשות כרצונו].

ועוד כתב שם לחלק, דדווקא כשעכו"ם עושה בו מלאכה עובר הבעלים מדין שביתה, אבל אם ישראל עושה מלאכה בבהמתו, וישראל זה מצווה בעצמו, וכמוהו כבעלים עצמו, אין האחריות מוטל עליו ואינו עובר בדין שביתה. אולם בסוף הסימן הביא מתוס' רבינו אלחנן שבדבריו מפורש שאף כשישראל עושה מלאכה עובר הבעלים בדין שביתה.

עוד כתב לחלק דדווקא בשביתה בהמתו יש דין להפקיר הבהמה, כיון שאם יפקירו נפקע האיסור, שכל האיסור הוא בגלל היותה בהמה של ישראל, אבל בו ברגע שנעשה הפקר, ואין עליו יותר בעלות

בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה אינו חייב לפזר ממונו ולהפקיר שדהו. וכדי לבאר דין פיזור ממונו למצוה זו, צריך להקדים קצת בכללי החיוב לפזר ממונו בכל מצוות שבתורה.

מצות עשה: בסי' תרנ"ו כתב הרמ"א שעל מצות עשה אפילו מצוה עוברת אל יבזז יותר מחומש. מקור הדברים ברא"ש (ב"ק פ"א ס' ז'), הביאו ש"ך יו"ד קנ"ז ס"ק ג', [ועיין מג"א תרנ"ו סק"ז לגבי ענין]. אולם החת"ס (גליון שו"ע שם) ס"ל דעל מצוות עשה שהוא קום ועבור שעושה מעשה עבירה, כמו לאכול פירות שביעית, צריך לפזר כל ממונו אפילו בעשה. וכן הביא בפתחי תשובה (סי' קנ"ז סק"ד) בשם משנת חכמים ריש יסודי התורה, ועיין לשון הראב"ד מובא בב"י תרנ"ו.

מצות לא תעשה: על מצות לא תעשה צריך לפזר כל ממונו כמבואר שם ברמ"א. אכן יש שכתבו שהיינו דווקא בעובר בקום ועשה, אבל בשב ואל תעשה אפילו עובר בלא תעשה אינו צריך לפזר הון רב עליה. כן ס"ל להפמ"ג (רמ"ו משבצות ו', ותרנ"ו א"א ח') וחת"ס שם, חו"י (סוף סי' קל"ט), [והובא בגיליון רעק"א יו"ד על ש"ך הנ"ל, וכן הביא רע"א גליון חו"מ של"ט סי' בשם החינוך תקפ"ח לגבי איסור כל תלין].

אולם בריב"ש (סי' שפ"ז ד"ה ואם יבא עוד, מובא בגיליון רעק"א שם) מבואר דגם על שב ואל תעשה צריך לפזר כל ממונו כדי שלא יעבור על איסור לא תעשה. וכן הביא הפמ"ג (רמ"ו שם) בשם בכור שור פסחים דף כ"א לגבי איסור כל יראה. [וביאר הפמ"ג דשם בא לו ע"י מעשה ידיו עיי"ש, ולענייננו במשכיר, לכאורה חשוב בא לו ע"י מעשה ידיו, וצ"ע]. וכן דייק בפתחי תשובה שם מספר חומות ירושלים סוף סי' קצ"ו.

מצות תוכחה: נסתפק התיבת גומא (מובא פתחי תשובה שם סק"ה) במצות תוכחה שהוא עובר רק בשב ואל תעשה, אבל זה שעובר האיסור עובר על איסור לא תעשה,

המעדני ארץ הראשונה לחלק, שהרי כאן יש לו גרם באיסור. ואכן במנחת שלמה (ח"א סי' נ"א אות ג') צידד לומר שלפי התוס' רי"ד והריטב"א משכיר לחשוד ורואה שהלה עושה מלאכה בשמיטה יצטרך להפקיר את שלו, עיי"ש, וציין בדבריו למעדני ארץ.

ובמעדני ארץ (סי' י"ג אות י"ב) כתב לחדש ששביית קרקע בשביעית אינו דומה לשביית בהמה בשבת, אלא לשביית כלים בשבת לב"ש. דהנה בשביית כלים מצינו שיטת הראשונים (רי"ף וכביאור בעל המאור ושיטת המחבר סי' רמ"ו סעי' א') דמותר בהבלעה, ולא חיישינן לזה שהגוי עושה מלאכה, כיון שהוא בהבלעה. ובטעם דבריהם נצטרך לבאר דאין האיסור אלא כשהוא גורם מלאכה לכליו, ולכן כשזה רק בהבלעה לא נחשב שהוא גרם המלאכה ומותר.

ואף שהרמ"א שם פסק כשיטת המחמירים בשביית כליו, מ"מ בשביעית בזה"ז דרבנן יש להקל שמותר כשהוא לא עושה המלאכה ממש.

ובגוף החידוש לבאר למה דומה שביית קרקע לשביית כלים, נראה בפשיטות שבבהמה אפשר לומר שהתורה הקפידה שהבהמה של ישראל לא תעשה מלאכה בשבת, אלא תנוח אף היא במנוחת השבת. אבל כלים וגם קרקע אינם עושות מלאכה כלל, אלא שעושים בהם מלאכה, ואין שייך בהם מנוחה ושביית בעצמם. וע"כ צ"ל שדין השביתת בהם הוא שהתורה אסרה על בעליהם שלא יעשה בהם מלאכה, ואף לא יגרום שיעשו איתם מלאכה וא"כ כדי לכלול באיסור זה, צריך להיות שהמלאכה מתייחסת אליו דווקא.

עוד סברא מצינו להקל במשכיר לחשוד, משום שאינו מרוויח בהפקירו, ולא ימנע האיסור עי"ז. כיון שבכל מקרה לא תושבת הארץ, כמובא לעיל לגבי שותפים.

ה. כללי פיזור ממונו בשביל מצוה

ומצאתי לחכם אחד שיצא לדון שכיון ששביעית בזה"ז דרבנן ועוד שאינו עובר

הדרכים, או דס"ל דאחר אינו יכול לזכות בו, או דבהמה אינו הרבה ממון, או דס"ל דכיון שאינו אלא חשש אולי אחר יזכה בו לא מיקרי מפזר כל ממון, ועיין להלן.

אולם בעניי נראה לומר סברא נוספת שלא להצריך את המשכיר להפקיר קרקעותיו. דהנה בדברי הריטב"א ע"ז שם מבואר דאפילו מי שמוכר קרקע לחשוד בשביעית עובר הבעלים בהשבתת הקרקע, וצ"ע מה טעם יש בדבר. בשלמא במשכיר שהקרקע עוד ברשותו עובר על שביעית שדהו, אבל במוכר הרי נפקע בעלותו. וביאר במעדני ארץ (סי' י"ג) דצריך לומר דס"ל להריטב"א דאיסור שביעית כולל גם לגרום כל עבודה בקרקע, וממילא אפילו אם יוצא הקרקע מרשותו בשביעית, מ"מ עובר המוכר על שגרום עבודה בקרקע בשביעית.

ולפי זה יוצא דמשכיר לחשוד קרקע בשביעית לא מהני כלל אם יפקירו, כיון שמ"מ עובר על שגרום עבודה בקרקע בשביעית, שאפילו מכרו לגמרי עובר. וא"כ אין שום סיבה שיפקיר קרקע זו, כיון שאינו מרוויח בזה למנוע את האיסור. ולכאורה י"ל דכל האוסרים להשכיר קרקע לחשוד ס"ל נמי שהאיסור הוא לגרום עבודה בקרקע, וא"כ אין טעם בהפקירו, ולא ירוויח בה מאומה.

ויל"ע לפי זה בשיטת תוס' רבינו אלחנן שהובא לעיל, שבדבריו נתבאר שיש דין שביתת הקרקע, ולא רק אי-השבתה. א"כ יש לדון האם לדבריו צריך להפקיר בכה"ג. והיינו, שיש לדון האם ס"ל שיש רק איסור שביתת הארץ, וא"כ פשיטא דמהני ליה הפקר, דמעשה אינו שייך לו. או שס"ל שיש גם איסור לגרום אי-השבתה, ולזה כבר לא מהני ליה הפקר, וא"כ אין לו תועלת בזה לתקן את מה שעובר על "ושבתה הארץ". וצ"ע.

האם צריך לפזר כל ממון. ושאלתו כיון שמצוות תוכחה הוא מטעם ערבות, א"כ חשוב כאילו הוא עובר בעבירה, וא"כ לא ייחשב רק כשב ואל תעשה.

דברי סופרים: בפמ"ג (תרנ"ו א"א ח') נסתפק בל"ת דרבנן, האם צריך לפזר כל ממון או רק חומש. והעיר בדבריו דלפי שיטת הרמב"ם הרי כל איסור וגזירה דרבנן הוי בכלל לאו דאורייתא דלא תתור, והא דאמרין ספיקא דרבנן לקולא, לפי שכך התנו חכמים בתקנתם, שיהיו רק בודאי אבל בספק ניקל בהם. א"כ לפי הרמב"ם פשיטא דכל לא תעשה אפילו מדרבנן יתחייב לפזר כל ממון. ובפתחי תשובה (סי' קנ"ז סק"ד) הביא חוות יאיר (סי' קפ"ג) ורדב"ז (חלק ד' סי' אלף רט"ז) שכתבו לגבי אכילת מאכלות אסורות, דגם דבר שאסור רק מדרבנן חייב לפזר כל ממון.³

דין שמיטה לפי הנ"ל

על פי הקדמה זו נצא לדון, כיוון דשמיטה בזמן הזה דרבנן, והוא עצמו אינו עובר אלא שכינו עובר, נמצא דיש כאן ב' סיבות להקל; דהוי איסור דרבנן, וגם שב ואל תעשה. ואולי בזה נכריע שאינו צריך לפזר הון רב, ולא נחייבו להפקיר חצרו.

[אולם יתכן שיש לדון שדומה קצת למצות תוכחה, כיון שהוא אחראי על שדהו וביותר במשכיר שהוא גרם האיסור, ולפי"ז לפי המחמירים באיסור תוכחה, נצטרך גם כאן להחמיר. אולם עיין פמ"ג (רמ"ו א"א ט') דחשיב כה"ג לשב ואל תעשה לגבי ספק ספיקא לכתחילה, וצ"ע.]

והנה הפוסקים עצמן שס"ל שבשב ואל תעשה אינו צריך לפזר ממון, עסקו בסוגיא דשביתת בהמתו ולא הקשו או העירו מהא דצריך להפקיר בהמתו, ואף שבמלאכת בהמתו אין הבעלים עושים מעשה אלא עובר בשב ואל תעשה. וצ"ל באחד משני

3 ובשבט הלוי רצה להוכיח מהא שהתירו לזרוע בשמיטה משום ארנונא, לפי המפרשים הטעם משום דשביעית בזה"ז דרבנן, הרי דאינו צריך לפזר ממון על מצוה דרבנן. וכתב לדחות דשאני הפסד של רבים, עיי"ש.

דין פיזור ממון בהפקר להפקיע איסור

והנה בגופו של עניין, שרצו לדון בזה משום פיזור ממון, יש להביא מה שפסק המחבר בסימן רמ"ו סעיף ג', שמי שהשכיר בהמה לנכרי והנכרי עושה בה מלאכה בשבת מפקירה בינו לבין עצמו. והרמ"א הוסיף ואם רוצה יכול להפקירה בפני שלשה בני אדם כדין שאר הפקר, ואפילו הכי אין שום אדם יכול לזכות בה, דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת, עכ"ל. והמג"א ס"ק י"א הבין בדברי הרמ"א דאפילו בשבת עצמה אין אחר יכול לזכות בה. ולפי דברים אלו אין כאן שום שייכות לדיני פיזור ממון, כיון שאפילו אם יפקיר אין לו שום הפסד מזה.

אולם עיי"ש בפוסקים שחולקים עליו בזה, וס"ל דבשעת ההפקר עצמה ודאי אחר יכול לזכות בה, ומ"מ כתבו הפוסקים שיכול להפקירה רק לשעת המלאכה, ואז לא יוכל אחר לזכות בה דבשעת המלאכה אסור לזכות מחשש האיסור. אמנם לפי זה יש לדון בשביעית, שאפילו אם יפקיר רק בשעת מלאכה מ"מ כיון שמדובר בחילוני שאפשר שיזכה בשעת המלאכה, ואינו חושש לאיסור. אולם זה נראה פשוט דחשש רחוק כזה לא מיקרי מפזר הון רב. [ובפרט שלזכות בגוף הקרקע לא יוכל השכן כיון דהוי פלוגתא דרבוותא - המג"א והט"ז, נלך בזה בתר חזקה דמעיקרא, והבעלים הקודמים יישארו מוחזקים בקרקע. אלא שיש לדון לגבי חזקת תשמישין שבהם יוכל לזכות מספק. עיין משכן שלום ח"א מילואים סי' ג'. אולם זה עדיין אינו הון רב].

לפי כל הנ"ל יוצא לנו לענייננו לענ"ד שרחוק לומר שהטעם שאינו צריך להפקיר הוא משום שאינו צריך לפזר הון רב על דרבנן ושב ואל תעשה, כמבואר.

ו. אופן ההפקר

כתב בדרך אמונה (פ"א ס"ק ט') שצריך להפקיר בפני שלשה דווקא. והנה בעיקר דין הפקר כתב המחבר (חושן משפט סי' רע"ג

סעיף ז') דמדין תורה אפילו הפקיר בפני אחד הרי זה הפקר, אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה, כדי שיהיה אחד זוכה אם רוצה ושנים עדים. והרמ"א שם חולק וס"ל שמן התורה אפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר.

ולגבי שביתת בהמתו פסק המחבר (או"ח סי' רמ"ו סעיף ג') שיפקירנה בינו לבין עצמו כדי שלא יעבור על למען ינוח שורך. וביארו הראשונים דכיון שהוא להפקיע איסור אגן סהדי דניחא ליה לבעלים בהפקירא כדי שלא יעבור אלאו דלמען ינוח.

[אכן לשיטת המחבר נתלבטו האחרונים דעדיין צריך עיון וביאור. שהרי פסק דמן התורה לא סגי בינו לבין עצמו, ובעי לכה"פ בפני אחד, ואיך פסק כאן דמפקיר בינו לבין עצמו, יעוי"ש בפוסקים. אולם לפי הרמ"א שס"ל שמה"ת סגי בינו לבין עצמו לא קשה מידי].

והנה הרמ"א גבי שביתת בהמתו הוסיף יתר על המחבר, וז"ל: ואם רוצה יכול להפקירה לפני שלשה בני אדם כדין שאר הפקר, ואפילו הכי אין שום אדם יכול לזכות בה, עכ"ל.

ונראה שהבינו הפוסקים הנ"ל דכונת הרמ"א לחלוק על המחבר ולומר שהוא חייב להפקירו בפני שלשה, ולכן נקטו למעשה שצריך הפקר בפני שלשה. אולם מדקדוק לשונו ובעיקר ממקור דבריו נראה דאין כוונת הרמ"א אלא לומר שהמפקיר בשבת אינו הפקר רק לשבת ואין אחר יכול לזכות בו, ולזה בא הרמ"א לומר שאינו צריך לפרש אפילו זמן ההפקר שהוא רק לשבת, ובכל אופן לא יוכל אחר לזכות בו, עיי"ש, וצ"ע.

[ואולי י"ל שכיון שלא פסיקא האי איסור כ"כ כיון שיש הרבה צדדים לומר שאינו עובר כלל, משו"ה אין אומדנא שמפקיר בכל לבו וממילא צריך כללי הפקר הרגיל].

ז. מלאכות דרבנן

כתבו הפוסקים (שאלת דוד מובא מעדני ארץ י"ג ט"ו) שכל הדין של שביתת קרקע

כגון נטיעה וחרישה למ"ד שהוא מדרבנן, וכל כיוצ"ב. אבל בגזירות שהם משום מראת עין, כגון להוציא זבל מביתו באופנים מסוימים, שנראה כהולך לזבל שדהו, או גזירה שמא יבא לזרוע כגון בונה גדר בינו לבין חברו, בכל אלו אינו חשוב כלל אי שבייתת הקרקע.

ח. מלאכות הבאות

רק להשביח את הקרקע

בסוגיא דשבייתת כלים כתבו התוס' (שבת יח: ד"ה ולבית שמאי): דלא שייך שבייתת כלים אלא אם הכלי עושה המלאכה, אבל מוכרין לנכרי ועורות לעבדן וכלים לכובס לא הוי משום שבייתת כלים, דבמה שהעורות מתעבדין אין העור עושה המלאכה אלא האדם המעבדו עושה המלאכה, וכן בגד המתלבן האדם המלכנו עושה המלאכה. ולהכי נמי מוגמר וגפריית דמוקי דמנחי אארעא אף על גב שהכלים העליונים מתגפרים ונצבעים לא שייך שבייתת כלים, שהכלי שאין המלאכה נעשית בו אין בהן משום שבייתת כלים, עכ"ל.

ולפי זה יש לדון ולומר דלא שייך שבייתת קרקע רק בזרוע וזומר וכדומה, שגורם שהקרקע תעשה מלאכת קליטה וכדומה. אבל חורש לטובת הקרקע וסיקול וכדומה, שמכשיר הקרקע לזריעה או משבח הקרקע לזריעה וכן חורש לפני הזריעה, בכל אלו לכאורה לא שייך שבייתת קרקע. או דילמא יש לדחות, דשאני שבייתת קרקע שזה נקרא אי השבתה של הקרקע שכל מלאכה שעושה על ידי הקרקע חשוב שאין הקרקע שובת. ועיין לקמן בעניין קצירה ובצירה.

קצירה ובצירה

עוד כתב לדון בזה במעדני ארץ (י"ג י"ד) דלמ"ד שהעשה של "ושבתה הארץ" תלוי בקרקע, כמו שבייתת בהמתו, א"כ בקצירה ובצירה לא שייך כלל דין שבייתת קרקע. כיון שמלאכות אלו אינם דומים לטעינת משא אלא כפריקת משא, ולמה הדבר דומה

שמוטל על בעל הקרקע הוא רק אם עובדים בקרקע מלאכות דאורייתא. אבל אם עובדים בה רק מלאכות דרבנן אין איסור על בעל הקרקע. ומקור הדברים הוא מהא דאיתא בגמרא ר"פ מי שהחשיך (שבת קנג:): לגבי איסור מחמר אחר בהמתו בשבת "כל שבחבירו פטור אבל אסור בבהמתו מותר לכתחילה". ועל פי זה פסק המג"א (סי' ש"ה ס"ק ר' ז' וט"ו) שאין דין שבייתת בהמתו במלאכות דרבנן, שהרי כל איסור דרבנן פטור אבל אסור. ועיי"ש בפוסקים שדנו באריכות בענין זה. ומכאן יצא לפוסקים הנ"ל לדמות שהוא הדין לגבי שבייתת קרקע, שאין עליו חיוב באיסורא דרבנן, כיון שאין זה איסור המוטל עליו ממש, אלא שמצווה על שבייתת הקרקע, והרי זה דומה ממש לשבייתת בהמתו.

ויותר מכך הביא במעדני ארץ (סימן י"ג אות טו) בשם הגר"ל ראשקאס ז"ל, דכיון דשביעית בזמן הזה דרבנן, לא שייך כלל האי דינא דשבייתת קרקע על הבעלים, על פי סברא הנ"ל, דבדרבנן אין איסור על הבהמה והקרקע. אולם במעדני ארץ תמה עליו בזה, דודאי תקנת חז"ל היתה כעין דאורייתא, וא"כ בדין הוא שיעבור בעשה מדרבנן.

וגם בעיקר דברי האחרונים חולק הגרש"ז שם, וס"ל דלמ"ד שהבעלים עוברים על שבייתת קרקע פשוט שאין לחלק בין איסור דאורייתא לדרבנן. דדוקא לגבי בהמה שייך לומר דאיסורי דרבנן גזרו רק על קרקפתא דגברא שהוא עיקר איסור שבת, שהוא עצמו ינוח ממלאכה, ולא על מלאכות של בהמתו, שהוא דין נוסף ונפרד בהלכות שבת. אבל בשמיטה למ"ד שאדם מצווה על שבייתת שדהו ס"ל שזה הוא עיקר מצוות שביעית שתשבות הארץ, וא"כ תו לא שייך לחלק בין דאורייתא לדרבנן.

חילוק בין מלאכות דרבנן ובין גזירות דרבנן:

ולכאורה נכון להעיר שבכל זאת אפילו לפי הגרש"ז מלאכות דרבנן שיש בהם שבייתת קרקע היינו דווקא במלאכות דרבנן,

לעכו"ם שחולב חלב מבהמת ישראל, [עי"ש בס' רמ"ו מג"א סק"ז ובהג' רעק"א שם שמביא ראיה מדברי התוס' הנ"ל]. והנה דברי הגרש"ז תלויים במחלוקת ישנה בפוסקים, די"א שיש שני איסורים בקצירה אחד ללקוט הפירות ואחד לשבח האילן כמו זמירה. ולפי זה ודאי שייך בשביתת קרקע, אולם הגרש"ז חלק עליהם באריכות, וממילא לשיטתיה ס"ל דלא שייך בהו שביתת קרקע.

סיכום העולה

חצר המשותפת לכל דיירי הבניין, ואחד מהשכנים עובד עבודת קרקע בשביעית, האם צריך להפקיר את חלקו וזכותו בחצר. יש לדון מכמה אנפין:

- א. מחלוקת ראשונים האם יש דין שביתת קרקע על בעל הקרקע.
- ב. למ"ד שיש דין שביתת הקרקע על הבעלים מהו גדר החיוב, ובאם הוא לא גרם האיסור ואינו עושה בשבילו האם יש איסור על הבעלים.
- ג. בעושה בו מלאכה בע"כ ואין בידו למנעו, האם יש עליו חיוב להפקיר או שאין עליו חיוב אלא במה שיוכל להפרישו.
- ד. אפשר שהגדרת האיסור הוא כמו שביתת כלים ולא כמו שביתת קרקע.
- ה. האם יש חיוב פיזור ממונו על מצוה זו.
- ו. כיון שהעושה מלאכה בר חיובא ומצווה כמוהו, אפשר דאין חיוב על הבעלים.
- ז. אין לו רוח בהפקר, כיון שאין בידו למנעו מהמלאכה, ועדיין יש אי השבחה בקרקע.
- ח. האם שייך שביתת קרקע במלאכות וגזירות דרבנן.
- ט. האם שייך שביתת קרקע במלאכות שרק משבח הקרקע, וכן יש לדון לגבי מלאכת קצירה ובצירה.
- ולכן למעשה בשותף היה נראה שאין צריך להפקיר כלל. ובמשכיר לחשוד יש לדון ג"כ כנ"ל, אלא שאפשר שפקע ההיתר שעושה בו מלאכה בע"כ, כיון שהוא השכירו לו.
- איברא ראה להלן בחלק ב' שהרבה מלאכות יש שאינם אסורות מדאורייתא ודברים שאינם אסורים מעיקר הדין אלא משום מראית עין וכדומה, ואלו הדברים אף שאסור לעשותם מ"מ יתכן שאין צורך מחמתם להפקיר.

שוכר:

נדבך נוסף יש לדון בזה, באחד ששוכר דירה בבניין משותף ויש שכנים שמחללים שביעית. שיש לדון בזה האם מצד שכירותו יש עליו חיוב כבעלים, לדון ככל הנ"ל אם יש לו צורך להפקיר חלקו וזכותו.

והנה לגבי שביתת בהמתו כתב המג"א (סי רמ"ו סק"ח) בשם הגהת אשרי (ע"ז פ"א סימן כ"ב) דאם ישראל שכר מעכו"ם בהמה, מצווה על שביתתה דשכירות קניא לחומרא. ועיין במפרשים שם שודאי נקטינן שכירות לא קניא, ואינו אלא בגדר חומרא ולא מן הדין. ובמשנ"ב שם (ס"ק י"ב) כתב: ונכון להחמיר כיון שהוא איסור דאורייתא. (עיין שם בשער הציון).

ולפי זה שבשכירות אינו רק חומרא בעלמא, משום איסור דאורייתא, א"כ נראה שבשביעית בזה"ז דרבנן, אין שוכר מצווה על שביתת הקרקע.

ועד בית :

אכן יש לציין כי יש נידון נוסף שהוא, כשהעושה מלאכה אינו שכן פרטי, הרוצה ליטע אילן וכיוצ"ב בחצר המשותפת, אלא ועד הבית רוצה לטפל בגינון של הבנין המשותף. בזה גרע טפי שהרי הם כשליחיו, ופשיטא שצריך להסביר להם בדרכי נועם שאסור לעשות מלאכות רבות. וכאשר יתבאר להלן בחלק ב' בעז"ה, הרי שרוב המלאכות הנעשות בגינה אפשר לעשותן באופן המותר, הן מלאכות לנוי בעלמא, וגם השקאה וניקוי העשבים באופנים מסוימים. ולכן כשמסבירים לוועד בדרכי נועם איזה מלאכות מותרות ואיזו אסורות, יתקבלו הדברים בהבנה.

אכן אם בכל זאת לא נתקבל יש לו להבהיר אין הוא משתתף בעניין תשלומים לוועד הבית עבור גינון. וכמו שכתב שבט הלוי (ח"ט סי' ש"א אות ג') דאף שבדרכי תשלומי ועד בית הם מהדברים שכופין לשלם, מ"מ פשוט שאין דין כופין על מלאכה הנעשית באיסור, ואינו מחוייב לשלם.

אולם אם תובעים אותו ויעמידהו במשפט אם לא ישלם כתב בדרך אמונה (פ"א אות ט') שמותר לו לשלם, וראוי שיציין שאינו משלם אלא עבור המלאכות המותרות, או שאר הוצאות הבניין. ובשיעורי שבט הלוי (עמ' כ"ז) כתב שישלם בשנה שאחרי זה גם על שנה החולפת. [אולם צ"ע רב במה שתלה דין ועד בית במחלוקת אם יש שבייתה על הבעלים עי"ש וצ"ע].

חלק ב'

כללי המלאכות האסורות בשביעית והגדרתם

כיון שהזכרנו שיש לתלות כל מלאכה לפי גדר איסורה, דאורייתא או דרבנן והגדרתם. ראיתי לנכון לפרטם בכמה מלאכות השכיחים בעבודת גינה וחצר. לברר הדברים שכמעט ולא שכיחי מלאכות האסורות ומצריכות הפקר אפילו אי נימא דהבעלים מצווים בשביתת הארץ.

א. זמירה

דאורייתא ולא מלאכות דרבנן. בין השנויים התם מנה התנא (משנה ג') "מקרסמין", וביאר הר"ש שהוא זימור בשאר אילנות. וכן פירש רש"י (מו"ק ג. ד"ה מקרסמין). ומשמע מדבריהם דזמירה אסורה מן התורה רק בגפן, ואילו בשאר אילנות אינו אלא מדרבנן. וכן מוכח מהא דבריש מו"ק איתא דקירסום היינו מהתולדות שנאסרו מדרבנן. [ומ"מ מזה אין קושיא על הרמב"ם דס"ל לעיל דזמירה אסורה מן התורה גם בשאר אילנות, שהרי הרמב"ם ביאר שם בפירוש המשנה דקירסום היינו קציצת השבלים, ולא מיירי כלל בזמירת עץ].

זמירה אסורה מן התורה בשביעית, כדכתיב "וכרמך לא תזמור" (במדבר כה ד). וכתב הרמב"ם (פ"א ה"ג) שעל זריעה זמירה קצירה בצירה לוקין מן התורה אחד גפן ואחד שאר אילנות. ופשטות לשונו מורה דגם בשאר אילנות אסור זמירה מן התורה. [ולא רק כרם שבו דיבר הכתוב].

והנה בעיקר איסור זמירה צריך ביאור, שהרי מצינו כמה פעמים בחז"ל דאיסור קציצת ענפים אסורה רק מדרבנן, או אפילו מותרת לגמרי. ואלו הן:

ב. מלאכה נוספת שהוזכרה שם במשניות היא - 'מזרדין'. הרמב"ם פירש שהיא מלאכת קציצת הענפים המתפשטין מן האילן, ו'זרדין' הם הענפים שקוצצין בעת

א. בפרק ב' דשביעית (משנה ג') מנה התנא במשנה מלאכות שלא גזרו בהם בתוספת שביעית, וביארו מפרשי המשנה שם דלא גזרו בתוספת אלא מלאכות

מלשון דל, שמקצץ עצים, ולכאורה לפי"ד
הוי כזמירה, ושוב קשה כנ"ל.

ז. איתא בגמ' (ע"ז נ:): לגבי שביעית
ומועד "כאן וכאן אין מגזמין". וקאמר
בגמרא "ואלא זיהום אגזום קא קשיא ליה
מ"ש זיהום דשרי ומ"ש גזום דאסור, מי דמי
זיהום אוקמי אילנא ושרי, גזום אברויי
אילנא ואסור". ולכאורה יפלא דמאי קשיא
ליה הרי גזום הוא מן התורה כמו שפירש"י
"קוטע את הנוף כדי שיצא נופות הרבה
סביבות הגזום". משא"כ זיהום פירש"י
"כשיש מכה באילן ונשרה קצת קליפתו
מדביקין שם זבל וקושרין שלא ימות", ואינו
אלא מדרבנן וכוודאי שפיר שייך להתיר
משום פסידא.

והנה לתרץ רוב המקומות שמצינו
שזמירה אינו אסור אלא מדרבנן, אפשר
לפרש בפשיטות לפי שאר הראשונים חוץ
מהרמב"ם, ולומר דזמירת שאר אילנות לא
נאסרה אלא מדרבנן, ורק בגפן אסורה מן
התורה. ובזה יתורץ הכל חוץ מהמשנה
דהמדל בגפן, שם מבואר בגפן עצמו דמותר.
וכתב החזו"א (י"ט י"ד) שצ"ל דמיירי באינו
מתכוון, וכמו שהובא שיטת התויו"ט שביאר
גם דברי הרע"ב דמיירי בלא מתכוון. ומה
שיש להקשות דהא הוי פסיק רישא, כתב
לבאר, שזימור צריך דקדוק וחכמה הרבה, כי
הרבה מומין יש באילנות שגורמין גרעון
בגידולן ובפירותיהן, וכל זימור שאינו על
צד הדקדוק עושה גרעון בפירות, וממילא
אם אינו מתכוין, כיון שאינו תיקון גמור,
אלא אף קילקול, ואין עושים כן לשם זימור,
אינו אסור ע"י פס"ר. אמנם אם היה כן
מתכוין לשם זימור, גם בזימור כזה היה
אסור. עוד יש ליישב דהכא שאני שהוא
פסיק רישא בדרבנן, ועכ"פ בתרי דרבנן
מותר, ויבואר ביתר ביאור להלן לגבי סיקול.

בהמשך דבריו (כ"א ט"ו) הוסיף לבאר,
דאף הרמב"ם ס"ל דזמירת שאר אילנות אינו
אלא מדרבנן. ומה שכתב הרמב"ם "אחד גפן
ואחד שאר אילנות" לא נתכוון בזה אלא
לשאר מלאכות, עיי"ש מש"כ בזה, ומסיק

הזמיר. והר"ש פירש כשיש לאילן ענפים
לחים יותר מדאי חותך מקצת ענפים ומניח
מקצת. והחזו"א הבין בדברי הרמב"ם
שכוונתו לזמירה ממש, והקשה א"כ איך
מנו במו"ק זירוד ממלאכות מדרבנן, ואילו
להרמב"ם זמירה בשאר אילנות היינו
מדאורייתא.

ג. ועוד מלאכה המוזכרת שם - 'מפסלין',
ופירש הר"מ קציצת מה שיבש ונפסד מן
הענפים, ולשונו נגזר מפסולת. והר"ש פירש
שנוטל הפסולת וי"א שנוטל כל הענפים כדי
שתתעבה קורת האילן.

ד. עוד איתא התם לגבי מלאכות שאין
בהם איסור תוספת שביעית (פ"ב מ"ד)
'וקומטין אותן'. ופירש הר"מ הוא שחותכים
קצוותים [דפו"י קצתם] אם יצטרכו לכך,
והר"ש פירש וי"מ שובר הראשים.

ה. בפרק ד' מהלכות שביעית עוסק התנא
במלאכות שמותר לעשותן בשביעית עצמו,
ובין המלאכות מנה התנא (מ"ו): המזנב
בגפנים רבי עקיבא אומר קוצץ כדרכו. וכן
פסק הרמב"ם הלכה זו (פ"א ה"כ). התויו"ט
ביאר על פי דברי הרמב"ם דצ"ל דמיירי בלא
נתכוון לזמר, אולם ברע"ב ביאר שמזנב
היינו כדי שיעבה הגזע ויגדל ויגבר כחו כו'.
[וכן ברא"ש ר"ש ריבמ"ץ]. וקשה טובא
שמלאכה זו היא ממש זמירה, איך יתכן
שמותר זימור בגפן בשביעית. [עיי"ן משנה
ראשונה שהקשה כן, ועל כן פירש דאינו
זומר ממש, וכתב כמה חילוקים שונים
במהות המלאכה]. וגם לרמב"ם קשה
שאפילו שנתבאר בדבריו דמיירי באינו
מתכוון, מ"מ הרי הוי פסיק רישא.

ו. עוד מנה התנא שם בין המלאכות
המותרות בשביעית (מ"ד): המדל בזיתים
בית הלל אומרים ישרש. וביאור הדברים
שמותר לשרש עץ אם העצים הם מדי
צפופים. וביאר הרע"ב המדל שמוציא את
העץ עצמו כדי שיגדל ויתעבה, אולם
ברמב"ם פירש המדל שכורת וממעט

[ויתכן שעושה זאת אפילו רק משום נוי או נגישות], אלא דמשתמש בלשון ההווה "בעת הזמיר", וצ"ע.

ולענין דינא עולה מכל האמור, דזימור בשאר אילנות שנוי במחלוקת. לרש"י ודעמיה הוא מדרבנן, ולרשב"ם הוא מן התורה, ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים.

ולענין מהות הזימור האסורה מן התורה, האגלי טל כתב שהוא מחלוקת הראשונים, לפי הרמב"ם במקום מסוים לתועלת האילן, ולרש"י אפילו להוריד ענפים יבשים. והחזו"א נוטה לומר שהסרת ענפים יבשים בגפן לכו"ע היא הכל בכלל זימור.

ויש להעיר דהיום הרבה גוזמים לצורך צורת העץ, לעצב גדר חי או להשוות את הנוף בשני צדי האילן וכדומה, ולא לצורך בריאות ותועלת האילן. ויש לדון אם דומה למדל דמותר, או לזירוד שאסור מדרבנן, ועיין עוד להלן לגבי סיקול, וצ"ע.

ב. חרישה

כיון שאין חרישה מלאכה דשכיחא בגינה נבאר בקצרה רק מה דינו:

י"א שחרישה הוא מדאורייתא (מהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם ר"ש פ"ב מ"ב וכן ביאר תו"ט בדעת הרע"ב פ"ב מ"ב). ויש שחילקו בזה, שלצורך האילנות כדי שיגדלו אסור מן התורה, אבל חרישה שלא תיפסד ולא תתקלקל הקרקע, אסור רק מדרבנן. (כן מוכח ברמב"ם פ"א ה"ד שיש סוג חרישה שאסור רק מדרבנן). ויש אומרים שכל חרישה לא נאסרה אלא מדרבנן. (תו"ט שם בדעת הרמב"ם תוס' מו"ק יג. ד"ה נטיבה).

ג. הכשר השדה לצורך זריעה

בכמה מקומות מצינו שאסרו חז"ל להכשיר קרקע שיהיה ראוי לזריעה, בכמה אופנים; לפנות אבנים ולפרק סלעים ולהוריד גדרים (שביעית פ"ג ה-ט). וכן להוציא קוצים (פ"ד ב'), לפנות פסולת (פ"ב מ"ג), ולשרוף קנים (ירושלמי ד' ד'). ואף שנחלקו המפרשים בפירוש של חלק מן

בסוף דבריו דכיון שרש"י ועוד ראשונים סבירא להו דזמירת שאר אילנות אינו אלא מדרבנן, והכי מוכח בסוגיין, א"כ יש לכוון גם דעת הרמב"ם, והכי נקטינן.

בשבט הלוי (ח"ג ס' קנ"ח הערה בסוף פרק א') תמה על הכרעה זו שכתב החזו"א לפרש בדברי הרמב"ם שבשאר אילנות הוא זמירה רק מדרבנן. שהרי בסי' י"ט י"ד סתם בדעת הרמב"ם דזימור בשאר אילנות הוא מן התורה, וזה סותר דברי עצמו שהובאו עתה.

וגם סתימת לשון הרמב"ם הוא דזמירה בשאר אילנות הוא מן התורה. וכן מצינו לרשב"ם (כ"ב פ:) דאיתא התם לגבי קציצת בתולת השקמה לגבי שביעית, דעד עשרה טפחים הוא ספק אם משבח להאילן ואסור. וביאר ברשב"ם (ד"ה עבדינן מידי דודאי קשי) דספק איסור דאורייתא לחומרא, עיי"ש.

ועל כן ביאר באגלי טל (זורע סק"ד) שלפי הרמב"ם זימור הוא במקום מיוחד באילן, שהוא לטובת האילן כדי שיתחזק כוחו, והוא מסדר הנטיעה. כי כן באמת הוא דרך כל בעלי כרמים כידוע, והרי הוא כמו הברכה והרכבה שהוא מסדר הנטיעה, ושפיר הוא אב, ובזה אין חילוק בין גפן לשאר אילנות. ואינו קציצת ענפים יבשים שמפריעים וכדומה שזה אינו מסדר הנטיעה, רק משום שמתייבש הוצרך לקוצצו וזה אינו אלא תולדה. [ועל פי זה ביאר שיטת הרמב"ם דס"ל לגבי שבת זמירה חשוב אב]. אבל רש"י פירש דזימור היינו קציצת ענפים יבשים, [ולפיכך גבי שבת ס"ל לרש"י דהוי תולדה כיון שאינו מעיקר גידול העץ]. וא"כ ע"כ לרש"י צריך לחלק בין גפן לשאר אילנות.

ובחזו"א הקשה עליו מה דזירוד [לעיל אות ב'] שהבין החזו"א מפירוש הרמב"ם שהוא זימור ממש ואפילו הכי חשוב תולדה. אולם לכאורה י"ל דאין כוונת הרמב"ם לזימור ממש, אלא כמבואר שם דמיירי בענפים שמתפשטין ואינו רוצה שיתפשט,

כלל, ובפעולתו מכשירו לזריעה, וע"כ אינו נחשב לחרישה אלא לבנייה שמכשיר קרקע חדש, ואינו מלאכה האסורה בשמיטה, ולכן התירו אפילו במתכוון. ועוד הוסיף (שם) דבשמיטה לא אסרה תורה אלא כשעיקר כוונת המלאכה היא לעבודת הארץ, אבל כשאין עיקר הכוונה לעבודת הארץ אינו אסור מה"ת, והתירו חכמים היכא שראו להתיר.

והנה במהלך הראשון שאינו חשוב מלאכה בשמיטה, צ"ע שהרי למדו הכנות אלו מקרא ונטשתה כמובא לעיל, ואף דאינו אלא אסמכתא אבל למ"ד תולדות דאורייתא לומד הברייתא ללימוד מן התורה, וכן למ"ד שהוא אסמכתא מ"מ חשיב מלאכה מדרבנן.

המהלך השני לענ"ד נראה מחודש בזה שמכשיר קרקע שאינה ראויה כלל מותר, ומכשיר קרקע ראויה אסור. ואין בכוונתי לחלוק חלילה אלא לחדד החידוש. והמהלך שלישי, יש לציין שהוא היפך סברת תוס' מו"ק יג. ד"ה נטיבה. עיי"ש.

ואולי אפשר לומר על פי דברי החזו"א לעיל דמתכוון הכוונה שעיקר כוונתו על האבנים ורק חושב גם על תיקון הארץ, וא"כ אפשר דנכנס לגדר פסיק רישה דניחא ליה, ובשביעית בזה"ז דרבנן ומלאכה דרבנן, בתרתי התירו. אולם הלשון לא משמע כן וצ"ע.

אינו מתכוון:

כתב הרמב"ם לגבי גדר (ב-ח): בד"א בנתכוון לתקן שדהו כו' אבל אם לא נתכוון לתקן שדהו נוטל בשביעית כל מה שירצה. אולם לגבי סיקול אבנים אסר הרמב"ם אפילו באינו מתכוון, ובמחצב [שמטרתו רק לחצב אבנים מתוך הסלעים שבשדה] דייק הרדב"ז דאפילו כשאינו מתכוון צריך היכר, אולם דעת החזו"א בדברי הרמב"ם שבמחצב אם אין לו כוונה מותר אפילו בלא היכר.

וברדב"ז ביאר דבאינו מתכוון אכן מותר מעיקר הדין, אלא שיש חשש מראית עין.

הדברים אבל יסוד הדברים ברור שאסור להכשיר קרקע לצורך זריעה [של מוצאי שביעית]. (עיי' רמב"ם פ"א י"ד פ"ב ו-יב) וכל אלו המלאכות אסורים משום תולדה דחורש (עיי' ירושלמי שבת פ"ז ה"ב).

והנה במו"ק (דף ג.) נראה שלמדו כן מהפסוק: והשביעית תשמטנה ונטשתה תשמטנה מלקשקש ונטשתה מלסקל, ע"כ. אולם כבר נתבאר דכל מלאכות שביעית שלא נתפרשו בתורה הוי מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. [וכבר האריכו האחרונים לבאר דברי התוס' מו"ק ריש דף יג. בזה, עיי"ש].

אופן המותר וטעמו:

והנה התירו חז"ל (שביעית פ"ג מ"ו) באופן מסויים שניכר שיש לו ריוח אחר ולא לצורך הקרקע הוא עושה. וכגון שמפנה אבנים מגדר וניכר שמשמש עם האבנים לצורך בנייה מותר, ואפילו נתכוון לתקן הארץ.

והנה במה שאמרו אפילו מתכוון לתקן הארץ, כתב החזו"א (י"ט ד') לבאר דלא מיירי במתכוון לתקן השדה גרידא, דזה אסור לכו"ע. אלא מיירי בדעתו לעשות שדה, ודעתו לזרעה אח"כ, והו"ל אבנים עיקר ותיקון השדה טפל. [ובזה אף שאין הוכחתו רק לפי מה שפירש שם במחצב עי' להלן, ואילו לפי החולקים - הרדב"ז ודעמיה אינו מוכח, מ"מ מסתברא דכו"ע מודה בזה וצ"ע].

ודבר זה צריך ביאור, האיך באמת מותר לפנות ולתקן שדה, ועוד לכוון לשם תיקון, ועם כל זה מותר. [וביותר קשה לאביי דס"ל (מו"ק ב:) תולדות מדאורייתא היאך התירו כאן אפילו בנתכוון].

ובחזו"א ביאר בכמה אנפין. ראשית ביאר (י"ט סק"ב) דכיון שאין התיקון שלם, שעוד צריך לחרוש כדי להכשיר הקרקע לא חשוב מלאכה מן התורה לגבי שביעית, ואף חכמים לא אסרוהו. עוד הוסיף (ס"ק ד') דלא התירו אלא במחצב וגדר שאינו מקום ראוי לזריעה

כה"ג לא יהיה שייך איסור על הבעלים מדין שביתת האדמה.

אולם לפי משנ"ת בהיתר ניכר, במהלך ב' של החזו"א היינו דווקא במחצב וגדר וכנ"ל שלא היו ראוי לזריעה כלל, וא"כ אפ"ל שחשובה כמלאכה, אלא שבכה"ג לא הוי בכלל מלאכה כיון שאינה דומה לכל מלאכות אלו כלל, שאינו רק מכשיר קרקע שלא היתה עד כה ראויה לזריעה. אבל למהלך ראשון ושלישי לכאורה עדיין צ"ל שאינה מדין מלאכה ממש כמבואר.

עוד סברא אפשר לומר, על פי מה דאיתא מו"ק (דף יג.) דמי שפינה קוצים משדהו בשביעית לא קנסין ליה ומותר לזרעה במוצ"ש. וביאר רש"י (מבואר בתוס' ד"ה נטייה) שאין זו עבודת קרקע, ותוס' הביאו מרש"י גיטין שהטעם הוא שהיא מלאכה דרבנן, ולפי זה חילקו בין מחובר לקרקע לתלושין. ע"כ. ומשמע מדברי התוס' שלפי הטעם הראשון אפילו מחובר אינו נחשבת עבודת קרקע, ולפי זה אולי אפשר לדמות דלא מיקרי אי השבתת הקרקע ואין הבעלים מצווים על זה.

ניקוי החצר:

אכן יש לדון בעסק השכיח בשדה וגינה, שהוא פינוי הפסולת המפריעים, האם ייאסר כסיקול וניכוש וכדומה במלאכות השדה.

ונסתפק בזה במנחת שלמה (חלק א' סימן נא אות י'), וכתב שבחצר הסמוכה לביתו שהדרך לנקות אולי מותר ודומה לבהמתו מוכיח עליו. וכן כתב בספר השמיטה להרב טוקצינסקי פ"ה אות ד' להקל.

והחזו"א (י"ט א) כתב דדבר העומד לפנותו כמו כלי תשמישו מותר לפנותו, ואין בהם חשש סיקול, ולכן ניקוי מצעצועים שנפלו לחצר וגינה ודאי אינם בגדר ניכוש וסיקול.

ד. נטיעה

נטיעה בשביעית כתב הר"ש (פ"א מ"א) שאסור מן התורה, כיון שזומר הוא תולדה

ולהכי בסיקול אסור, והא דהתיר הרמב"ם בגדר מיירי בבניינו מוכיח עליו. וצ"ע בדבריו דמי מפס דהתם מיירי בבנין מוכיח עליו. ויש לפרש דבריו ולומר על זה הדרך שהזכיר רק על פי חילוקו של המהר"י קורקוס (סוף הל' ח'), דגדר שאני שאינו עודר וחורש באדמה, אלא מטפל בגדר אבנים. משא"כ ממחצב שהוא עובד באדמה עצמה, והרואה אומר שהוא עודר כדי לזרוע, [וכן בסיקול צ"ל דעודר באדמה ואפילו אם אינו מחובר מ"מ אפשר לומר דכיון שאינו דבר מסויים כגדר, אלא מלקט מתוך השדה נראה יותר כמתקן השדה לזריעה, וע"כ אסורוהו משום מראית העין].

היוצא לנו מהנ"ל שבאינו מתכוון אינו אסור מעיקר הדין אלא משום מראית עין. וכן מבואר ברמב"ם (א-טז) בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים מתוך שדהו, והוא שיטול הגס הגס כדי שלא יתכוון לנקות הארץ, אבל משדה חבירו נוטל בין דק בין גס. ומבואר דבאינו מתכוון כשלעצמו מותר רק שגזרו שמה יתכוון.

אולם עדיין צריך ביאור אם במתכוון אסור למה אינו אסור באינו מתכוון כיון שהוא פסיק רישה. וביארו האחרונים שבכל איסור דרבנן נחלקו הפוסקים אי אסור פסיק רישא, וא"כ בשביעית בזה"ז דרבנן ובמלאכה דרבנן דהוי תרי דרבנן התיירו לגמרי. ועוד ביארו דיש מלאכות שאם אינו מתכוון לא חשוב מלאכה כלל. ואפשר להטעים שכאן כיון שאינו אלא הכשר להכשר, שיוכל לחרוש ולזרוע, אם אינו מתכוון אינו מלאכה כלל אלא שגזרו משום מראית עין.

ולפי זה נמצאנו אומרים, לפי כל המתבאר שהיכי שניכר שהוא עושה לצורך האבנים מותר אפילו במתכוון, ורק כשאינו ניכר אסור משום מראית עין, שנראה שעושה לצורך האדמה, [ואולי אפילו שיזרע באיסור], או גזירה שלא יטפלו הרבה באדמה בשביעית. אולם עכ"פ צריך לומר שאינה מלאכה בעצם. ולפי זה לכאורה בכל

לעשות סייג בשביעית, ע"כ. לפי"ז ראשית משמע שחכמים לא התירו כלל, וגם מבואר לפי התוספתא דלא התיר רשב"ג אלא לעשות סייג [גדר, ולא לשם נטיעת אילן].

ובערוך השולחן (י"ט ה"ה) כתב שהאיסור ליטע אילן סרק הוא מדרבנן כדי שלא יבא ליטע אילן מאכל ונסתייע מזה שרשב"ג מתיר לגמרי [לפי גירסת הירושלמי] וא"כ מסתבר שרבנן לא אסרי אלא מדרבנן. אולם בחזו"א (י"ט כ') כתב בפשיטות דלרבנן נטיעת עץ סרק אסור מן התורה.

ויש להעיר דלמ"ד שנטיעה אפילו באילן מאכל הוי מדרבנן, צריך לבאר דגזרו גם באילן סרק ואינו גזירה על הגזירה של נטיעת אילן מאכל, אלא שהוא תקנה לעצמו שאסור כל עבודת האדמה. וכל מחלוקת האחרונים הנ"ל אם נטיעת אילן סרק היא מן התורה היא למ"ד ששאר עץ מאכל הוא מן התורה [אלא שיש לומר שאפילו למ"ד שאילן מאכל אסור מדרבנן, מ"מ נחלקו ביסוד האיסור דרבנן של אילן סרק, דלפי הערוך השולחן הוי גזירה אטו אילן מאכל, ולפי החזו"א הוי תקנה משום איסור עבודת הארץ].

ולכאורה יש להביא ראיה שהוא מן התורה מהא דתנן (פ"א מ"ג), שאילן סרק אסור בחרישה בתוספת שביעית, והרי כתבו המפרשים דלא נאסר בתוספת שביעית אלא מלאכות דאורייתא, אלא שיש לדחות דכולה חדא גזירה, שכיון שבשעת נטיעה אין היכר אם הוא אילן מאכל או סרק, אם לא נגזור בסרק אי אפשר לעמוד על גזירת אילן מאכל. אולם לכאורה יש ראיה מהא שהקשו בירושלמי ריש מכילתין מובא תוס' ר"ה ט', למה מותר עד העצרת לחרוש, תינח אילן מאכל משום הפירות, אבל אילן סרק למה, עי"ש. ואם כל האיסור של סרק הוא גזירה אטו אילן מאכל, מה שייך להקשות כן.

גיוזם עץ סרק:

כתב השבט הלוי (ח"י סי' קצ"ו) דנכון לחשוש שלא לגזום גדר חי, אם זה נכון שהעץ משביח על ידי הגיוזם, אולם העלה

דזורע [לגבי שבת] וחשוב אב לגבי שביעית, כ"ש נטיעה שדומה יותר לזורע מאשר זומר. [ואף למ"ד דזמירה בשאר אילנות הוי מדרבנן, עיין חזו"א]. וכן ביאר בחזו"א (י"ז כ') בדעת הרמב"ם. אלא שאין לוקין עליו כיון שאינו מפורש בתורה, והביאו האחרונים סיוע לשיטה זו מגמרא מפורשת (גיטין נג:) דנטיעה בין בשבת ובין בשביעית הוי מן התורה.

אולם סתימת הרמב"ם (פ"א הלכ' ב-ד) הוא שאינו אלא מדרבנן, וכן ביאר בדבריו במהר"י קורקוס. וכן ביאר שם שיטת ר"ת מובא בר"ש ריש מכילתין, וכן בתוס' ר"ה ט ע"ב. וכתבו האחרונים כמה מהלכים לדחות סתימת הגמרא בגיטין, עיין אגלי טל (זורע ס"ק ה') ומנחת חינוך מצוה שכ"ח, וראה עוד להלן.

נטיעת גרעין: בחזו"א שם הביא מירושלמי (פאה פ"א ה"ד) דזריעת גרעין של אילן, לא חשוב זורע, דזרעי אילן אינם חשובים זרעים. אולם במנחת חינוך (שם אות ד') נקט שאפילו להרמב"ם חייב מן התורה בזריעת גרעין, וכן כתב בשבט הלוי (ח"ג סי' קל"ח, על הרמב"ם פ"א ה"י) דבנטיעת גרעין מודה הרמב"ם דהוי מן התורה. ובוזה יישב קושיית הגמרא בגיטין הנ"ל, שזריעת גרעין הוי מדאורייתא, משא"כ בנטיעת ענף ושתיל אין איסור כי אם מדרבנן.

ה. אילן סרק

כתב הרמב"ם (פ"א ה"ה) אין נוטעין בשביעית אפילו אילן סרק. ולא נודע מקור דבריו.

והנה בירושלמי (פ"ד ה"ד) איתא: וכן היה רשב"ג אומר נוטעין אילן סרק בשביעית, ובכסף משנה (שם) ביאר דמשמע דרבנן אסרי. ואכן בתוספתא (פ"ג הי"א) משמע שהיא מחלוקת רשב"ג ות"ק, כדאיתא שם בתוספתא דברים, שנחלקו שם ת"ק ורשב"ג ומסיים עליה: וכן היה רשב"ג אומר מותר לאדם ליטע אילן סרק כדי

יוכחש לא התירו. אולם ברש"י ביאר 'לאוקמי' שלא יתקלקל מכמות שהוא אבל אינו משיבחו. ו'לאברויי' פירש"י מחזיקו ומשבחו. והדברים עתיקים, ועיין בתורת הארץ ח"ב פ"ב אות י"ט.

נמצינו אומרים לפי הנ"ל, שלדעת הרמב"ם אין היתר במלאכות דרבנן אלא להציל העץ ממוות ממש, אבל אם רק יוזק קצת, וכן להציל הפירות, אסור לעשות אפילו מלאכות דרבנן.

אולם במבי"ט (ח"ב סי' ס"ד) כתב להוכיח שאין חילוק בין פסידא רבא לפסידא זוטא, שהרי לא חילקו בין פסידת ירקות דהוי דבר מועט לפסידת אילנות דהוי הפסד מרובה. ועיי"ש שהתיר להשקות ירקות ועשבים, ומבואר בדבריו שגם לחשש פסידת פירות התירו מלאכות דרבנן. ועיין בתורת הארץ (שם) שנראה כמסתפק אם אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם, אולם בכל זאת להלכה הכריע להקל בשביעית בזה"ז מדרבנן. ועיין להלן לגבי ריסוס משנ"ת בזה בשם תוס' הרא"ש.

ובחזו"א (כ"א י"ד) כתב להוכיח שגם הרמב"ם מודה שאם יהיה הפסד גמור בפירות מותר במלאכות דרבנן.⁴ ועיין עוד בשבט הלוי [מובא להלן לגבי ריסוס] דס"ל דאפילו אם נאמר לדעת הרמב"ם דלא התירו אלא בנוק גמור, מ"מ היזק גמור של הפירות חשוב גם כן היזק גמור, והתירו לעשות במלאכות דרבנן.

ז. ריסוס

כתב הרמב"ם (פ"א ה"ה) וז"ל: ולא יעשן תחתיו כדי שתמות התולעת. ע"כ. ובהמשך דבריו: ולא יסוך את הנטיעות בדבר שיש לו זוהמא כדי שלא יאכל אותו העוף כשהוא רך, ע"כ.

מקור הדין ממשנה במסכת שביעית (פ"ב מ"ב) מזהמין את הנטיעות כו' מעשנין עד

דספק גדול יש בזה, כיון שאין כונתו אלא לסדר הגדר, וכן בכלל יש ספק אם זימור אסור מן התורה בשאר אילנות, וכדי לצאת מספק זה יש לעשות על ידי שינוי ניכר ורק בצורך גדול. [וכל זה על פי סברא דלא קי"ל כרשב"ג בתוספתא דלסייג מותר, והכי מסתבר שהרי וכן היה רשב"ג אומר קאי אדינא שלפני זה שמתיר רשב"ג בחיצות הקנים ובהא פסק הרמב"ם כת"ק, אולם נחלקו הפוסקים אם חיצות הקנים היינו זימור או חרישה ולמ"ד דהוי משום חרישה אין כל קשר להדין שאח"ז של סרק וכן מצאתי בשבט הלוי שהעיר בזה וצ"ע].

ולענין גיזום דשא, כתב (בח"ב סי' ר"ב) דדעת החזו"א היה נוטה להקל במקום הפסד, אולם מחמת החשש שמא יבואו להתיר ע"י המכונה המיוחד לזה, לא התיר כי אם לת"ח היודע לשער מידת ההפסד.

ו. מלאכות דרבנן, היתר לאוקמי אילנא

כתוב בתורה (ויקרא כה ד-ה): "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור". ואיתא בגמרא מו"ק (דף ג ע"א) מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא, למימר דאהני תולדות הוא דמחייב אתולדה אחרינא לא מיחייב, ע"כ. ומבואר בגמרא שם וכן בע"ז (דף נ:): דבמלאכות דרבנן שהתירו חכמים לא התירו אלא לאוקמי אילנא, אבל לאברויי אילנא אסור.

ונחלקו המפרשים בביאור לאוקמי ולאברויי אילנא. הרמב"ם (פ"א ה"י) כתב לבאר הטעם דמותר להשקות שדה בשביעית, שכיון שהיא מלאכה דרבנן התירו דאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה. מבואר בדבריו שפירש 'לאוקמי' כוונתו לקיים האילן שלא ימות. ולפי זה י"ל דהיכא שלא ימות אלא רק

4 ויש להעיר במה שמוכיח שם מדברי הנמוק"י שמותר להשקות בשביל הספיחין, שלכאורה אינו ראהי לפי מה שיתבאר להלן להנימוק"י פליג על הרמב"ם בטעם של היתר השקאה, וצ"ע.

מקום והעשן מגיע לאילן וממית התולעים מותר. ולגבי זיהום ביאר שהרמב"ם פסק כהירושלמי דס"ל גדם לאוקמי אסור, וצ"ל דגזרו זיהום דלאוקמי אטו איברויי. [וציין לח"מ פ"ח מה' יו"ט].

ובשבט הלוי (ח"ג סי' קנ"ח) הביא דברי רבינו חננאל שביאר על הא דע"ז שם, מתליעין עוקרין התולעין מן האילן בחרמש או בקרדום. מבואר בדבריו שצריך חרמש וקרדום דלא מיירי בסתם תולעים העולים על העץ ומפסידים קצת הפירות וכדומה, אלא מיירי בתולעים שחודרים לתוך העץ ואוכלים את תוכו עד שמפסידו לגמרי, ובזה ודאי מותר, כיון שמפסידו לגמרי. אבל הא דאין מעשנים מיירי בתולעים הרגילים לעלות על העץ ועל הפירות מבחוץ, ואינו הפסד כ"כ, ולא התירו משום כך. והוסיף לבאר בטעם החילוק, או שלא התירו אלא היזק שנמצא כבר, ולא שמירה מהיזק שלא יבא. או דלא התירו להציל מנזק הרגיל, שזק הרגיל הוא מטבע גידול העץ, ורק במכת מדינה והיזק שאינו רגיל התירו.

ועל זה הדרך ביאר בספר השמיטה (פ' ד' אות ג' והערה 3 באריכות) וביאר שלזהם הפרי אסור הרמב"ם כשזה תולעת הרגילה, אבל מדברים בלתי שכיחים ורגילים מותר להציל.

והנה לשיטת האומרים שבכל דין לאוקמי אילנא לא התירו להציל אלא האילן ולא הפירות, ניחא טפ"ס⁵, ואכמ"ל.

ולהלכה כתב בשבט הלוי דבשעת הדחק בשביעית בזמן הזה דרבנן אפשר להקל כדעת המתירים.

ח. קצירה ובצירה

במה שכתבה התורה לאסור קצירה ובצירה יש לחלק בה שתי חלקים: א. איסור על הבעלים לשמור שדהו בכדי

ראש השנה. מבואר שמלאכות אלו אסורות בשביעית, אך לא נאסרו קודם שביעית. וביאור מזהמין פירשו הר"ש רא"ש ריבמ"ץ ורע"ב שם: להביא דבר זוהמא שמרחיק את התולעין. וכן הובא בגמרא מו"ק ג. וכפירש"י שם.

אולם מאידך גיסא במסכת ע"ז שנינו (דף נ:): תני מתליעין ומזהמין בשביעית, וביאר רש"י מתליעין - נוטלין תולעת שבאילן. הרי להדיא מהתם דכן מותר להוריד תולעים בשביעית. ובגמ' מקשה ממתני' הנ"ל, ומשמני שיש לחלק תרי מיני זיהומי הוי, חד לאברויי אילני ואסור, וחד לאוקמי אילנא ושרי. דהיינו שיש זיהום המיועד להרחיק מזיקין, וזה בא להציל האילן, ושרי לאוקמיה. משא"כ בזיהום הבא רק ליתן ריח טוב ולהשביח האילן זה אסור.

לפי"ז הקשו הפוסקים לפסקי הרמב"ם שלא יעשן להמית התולעת, הרי הוא לאוקמי אילנא שבזה הוא ממית התולעים שלא יזיקו לאילן. וכן במה שפסק לאסור זיהום הבא להרחיק המזיקין, שהוא לכאורה בגדר לאוקמי ובדין שיתירוהו ע"פ המבואר שם בגמרא.

ובתוס' הרא"ש (מו"ק ג.) הביא פירוש הערוך שביאר ואין מתליעין שהוא להוריד התולעים, והקשה עליו דאינו פטום האילן אלא שמירת האילן ולאוקמי אילנא מותר, וע"כ פירש הרא"ש שמעשנים אותו כדי לפטמו.

החזו"א (י"ז י"ט) כתב ליישב דעת הרמב"ם, ותירץ דמתליעין שמותר היינו להוריד התולעת רק ביד. ובטעמו צ"ל או שאפילו לאוקמי אסור בכלי משום מראית עין, או משום שאינו הפסד כ"כ לא התירו אלא בשנוי, ועדיין צ"ב. ועיין עוד בערוך השולחן שחילק דאם מעשן מתחת לאילן ממש ודאי אסור, אבל אכן אם מעשן בריחוק

5 עיין במאירי מו"ק ג. שפירש דו"ל "ולו נראה שהיו עושין כן כשהיה משיר פירותיו מרוב שמנו ליכשו ולהכחישו" ולהנ"ל ניחא כיון שאינו אלא להצלת הפירות לא התירו אולם עיין מאירי ע"ז נ: ובשבט הלוי ח"ג קנ"ח וצ"ע.

שסביבה, או אופן הקצירה הרגילה בכל שנה היא זו שנאסרה, וכדלהלן.

בשיטת הרמב"ם דנו האחרונים. שהנה בקצירה כתב הרמב"ם (פ"ד ה"א) לבאר שהאיסור שלא יקצור כל השדה ויעמיד כרי ודש בבקר כו', ואופן המותר ביאר שקוצר מעט מעט וחובט ואוכל. מדבריו נראה שהאיסור הוא צורת הבצירה על כל הפירות והמלאכות שעושה בהם וכדלהלן.

ובדיני בצירה כתב (הלכה כ"ב) שאין קוצין במוקצה אלא מיבשין בחרבה, וכן לגבי אופן דריכת ענבים וכתישת זיתים כו'. ואינו מזכיר בבצירה ענין אסיפת כל הפירות. ובשתייהם לא הזכיר כלל שום שינוי באופן הקצירה עצמה.

הנה במה שביאר הרמב"ם האיסור לגבי קצירה, הזכיר בדבריו קצירת כל השדה והעמדת כרי ודישה וכו', ואינו מבואר האם עיקר האיסור הוא בקצירה בכל השדה או במלאכות שעושה אח"כ בתלוש. והמנחת חינוך (מצוה שכ"ט אות ג') כתב לחדש מכאן שיסוד איסור קצירה אינו איסור פעולה מסוימת לבד, אלא מה שהוא שמראה עצמו כבעלים, וממילא אינו עובר רק אם גם בצר וגם אח"כ עשה בתלוש כבעלים. אולם במעדני ארץ (מובא לקמן) הקשה עליה דא"כ הוי התראת ספק, שבקצירה עצמה אינו יכול לידע אם יעסוק בה אח"כ בתלוש. והרמב"ם הרי ס"ל שאין לוקין על התראת ספק, וא"כ איך פסק הרמב"ם שלוקין כמשנ"ת לעיל.

ובחזו"א (י"ב ה') נסתפק בספיקו של המנחת חינוך, האם צריך שתיהן בשביל לעבור, או שכוונתו שיש שני איסורים וכל אחד הוי איסור לעצמו. [ולצד זה סרה קושיית הגרש"ז].

במעדני ארץ (סי' ג' אות ג') ביאר דאין איסור התורה בקצירה לבדה כלל, אלא

לקצור פירותיה לעצמו, והחיוב מוטל עליו להפקיר הפירות שכל מאן דבעי יקצור הפירות. ב. איסור קצירה ממש. והנה החיוב להפקיר והעובר בו, לכאורה אינו קשור להשבתת הקרקע כלל, אלא חיוב ואיסור על הגברא. ופשוט שזה האיסור באם יש שותף בקרקע שאינו מפקיר הזכות לקצור פירות, אינו מחייב אותו בשום אופן להפקיר לגמרי את בעלותו בשדה. אולם חלק של האיסור קצירה בפועל, צריכה ליבון האם היא חיוב שמחייב בעל הקרקע, ולזה צריך לפרט פרטי האיסור, וכדלהלן:

מדאורייתא או מדרבנן:

והנה עיקר האיסור שאסרה תורה בפסוק זה הוא שלא ישמור שדהו בשביעית. אבל האיסור קצירה בפועל כתב הרמב"ן (ויקרא כה ה) שהוא מדרבנן כדי שלא יבא לשמור שדהו, אולם הרמב"ם (פ"ד ה"א וה' כ"ב) כתב שלוקין עליו, וא"כ פשיטא דס"ל שאסור מן התורה.

מן המשומר או מן המופקר:

אסור לקצור ולבצור משדה שנשמרה באיסור בשביעית, אבל שדה הפקר או שהפקירה בעלים כתב הר"ש (פ"ו מ"ב) שאין איסור קצירה ובצירה כלל. וברמב"ן (ויקרא כה ה) מבואר שאסור אפילו מן ההפקר, וכן תוס' (ר"ה ט. ד"ה קציר שני). ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים, דבמנחת חינוך (מצוה שכ"ט אות א') מצדד לפרש הרמב"ם והחינוך כהר"ש⁶ דמותר, אולם החזו"א (י"ב ה') מפרש בדברי הרמב"ם שלעולם אסור גם מן המופקר.

מהות האיסור:

איסור זה מהותו להביע מעשה בעלות, שבשביעית אסור לבעלים להביע בעלותם בשדה. אכן יש לדקדק בגדרו, אם הוא בצורת הבצירה או מלאכות נוספות

6 מדברי המנחת נראה דתלוי באם שמור אסור דלפי ר"ת ששמור אסור כלל מופקר צריך שינוי ולהמתירים שמור מותר מופקר גם בלא שינוי אולם בהערה שם ביאר אחרת.

אין שום זימור מן התורה אלא בגפן לבד, ואיך לוקה בזימור של שאר אילנות.

ב. בחזו"א (י"ז ג') ביאר שהוא איסור מחודש, והוא מתולדות זורע ונוטע והתורה חייבה עליהן. שבכללן אסרה התורה הקצירה שמשבחת הקרקע, והבצירה שמשבחת את האילן.

ועל זה הדרך ביאר בערוך השולחן (כא ב): אומר דהלאו כולל שניהם בצירה בשביל עבודת האילן כמו ליקח מעט פירות כדי שהשאר יגדילו וכה"ג, וגם שלא יבצור כדרך הבוצרים. ובע"כ כן הוא דהא מקודם כתיב שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, דהוא מעבודת האילן, ומסתמא גם קרא דבתריה הוא מעבודת האילן. ושלא יבצור כדרך הבוצרים זהו פשטא דקרא, ע"כ.

אולם לכאורה משמעות דבריו נוטים לומר שאינו אסור אלא כשיש פירות אחרים שעוד לא הגיעו לשלב בישול, וקצירה זו משבחת אותם, אבל אם בוצר כולם לא שייך האי איסור, וצ"ע.

ובעיקר הדברים הביא שבט הלוי (י' קצ"ה) דברי החזו"א אלו, וכתב מ"מ העניין עדיין לא מתיישב בדעת, דבבצירה יכול אני לתאר עצמי בצירה מן האילן כעין נטיעה, דיתכן דמוסיף כח באילן. אבל איך יתואר זה בקצירת תבואה, וי"ל קצת ועדיין צל"ע.

במעדני ארץ (סו' סימן ד') כתב דאפילו אם יש איסור קצירה לעבודת הארץ, היינו דוקא במתכוון לכך. כמבואר (פ"א ה"כ) במזנב בגפנים באינו מתכוון לכך. וכן הוא דקדוק לשון הרמב"ם. אולם ר' איסר זלמן מלצר, במכתב סוף ספר מעדני ארץ, כתב שאפילו בלא מתכוון אסור בקצירה לעבודת הארץ. אכן בדעת החזו"א לגבי ששית בשביעית [להלן] נראה כהגרש"ז. ולכאורה גם לרא"ז אינו אלא מדרבנן שהרי בספיחין מותר

ג. במעדני ארץ סי' ג' אות ח' ביאר דבעצם אסרה התורה קצירה בשביעית כמו בשבת, [בפירות ששייך בהם קדושת

במלאכות שאחר זה בתלוש העמדת כרי וכדומה. והא דכתב הרמב"ם שקוצר כל השדה הוא לאו דוקא, רק כוונתו קצירה מרובה כדי העמדת כרי. והוכיח זאת מהא שבבצירה לא כתב הרמב"ם בצירת כל השדה, וא"כ חזינן שבהעמדת הכרי עובר באיסור הקצירה. [אולם אח"כ מצדד שבקצירה מרובה עובר האיסור שאינו לאכילה, וכדלקמן]. אבל עדיין אם אחר בצר, ואח"כ הוא עושה כרי, כתב שמסברא אינו עובר מן התורה. [ולהלן הובא ראייתו לכך ממשנה פ"ו מ"ב עושין בתלוש]. וקצירה לבד כתב דהוי איסור רק מדרבנן [צ"ע מנ"ל איסורו אם הפסוק לא מיירי ביה].

שיטת הרבה ראשונים (ראה מה שהובא בר"ש ורע"ב פ"ח מ"ו) שהאיסור כולל גם שינוי באופן הקצירה והבצירה עצמה. והחזו"א (י"ב ח') כתב שהוא רק מדרבנן, ואינו אלא במקום דאפשר. והוכיח דבריו מהא דלא תני איסור כולל. ולכן הסומך להקל מעט בלא שינוי לא הפסיד. (עיין עוד שם אות ה').

קצירה לצורך הקרקע:

על אף שבחזו"ל מיוחס כל האיסור באופן הקצירה, שאופן הקצירה לא יביע בעלות כמו שנחבאר. אולם ברמב"ם משמע שיש עוד איסור בקצירה והינו "לצורך הקרקע" או "לצורך האילן", וכן כתב בה' א' לגבי קצירה ובהל' כ"א לגבי בצירה, ונתחבטו המפרשים לבאר מהות ומקור האיסור.

א. פאת השולחן (בית ישראל פרק כ"ג ס"ק י"ב) פירש דהיינו זומר, שע"י זה מתגדל האילן. ודרך אחריו במעדני ארץ (סי' ב' אות ד') וביאר דבאילן לוקה משום זומר, ובקוצר אינו אלא איסור דרבנן משום יפוי הקרקע. אולם שוב חזר בו (בסי' ג' אות ז') והקשה על מהלך זה דאינו משמע שלהוריד חלק מן הפירות יהיה עיקור איסור זימור שלוקה עליו. וביותר לפי שיטת החזו"א הרי

השדה ודאי מותר בשמינית. אמנם נכון לציין שמדברי תוס ר"ה (דף יב: בסוף) מבואר שאסור לקצור ולעשות עבודת קרקע מוצאי שביעית בפירות שביעית. [ומכאן הביא החזו"א ראייה שיש דין עבודת אילן בקצירה]. ובשבט הלוי (י' קצ"ח) כתב דמסתימת הרמב"ם משמע דמותר כל מלאכות עבודת קרקע מוצאי שביעית, ואינם אלא קדושים בקדושת שביעית.

קצירה בשדה שאינו שלו: כתב החזו"א י"ב ה' וקרוב הדבר לומר שאין איסור קצירה נוהג אלא בשדה שלו. אולם במעדני ארץ (סי' ז' אות ד') הביאו וחלק עליו דבכל גוונא אסור.

העולה לנו מהנ"ל לענינינו: שותף שקוצר ובוצר בשביעית בלי שום שינוי, בזה אין מקום להחמיר כלל וכו"ל. ולגבי בוצר ומלאכותיה כדרך בעלים ראוי לציין כי בדרך כלל לא שכיח בכמות פירות של גינות מלאכות מיוחדות לבעלים. ולגבי אם בוצר כל הפירות הרי בדרך כלל לוקט קצת קצת, ואפילו אם לוקט כל הפירות יש צד לומר שמותר לו, דאי מיירי שאין בו אלא כדי השיעור שמותר ליקח (כתב במעדני ארץ ז' ג' ועיין עוד שם ג' ד' שיעור המותרת) שאין איסור כלל. ואפילו אם כן עושה בצירה האסורה, אם היא בתלוש ודאי שאין איסור בקרקע. ואפילו אם הוא בבצירה עצמה [עיין לעין שיטת המנח"ח] מ"מ מסתברא שאינו עבודת האדמה אלא שמראה בעלות, וא"כ אין דינו לשביתת הקרקע.

ולגבי זה שהאילן או הקרקע משביח על ידי הקצירה, הנה אם אינו מתכוין לזה נתבאר דעת המעדני ארץ וחזו"א שאין איסור, ורא"ז מחמיר. ובנתכוון לכך לפי המעדנ"א היא זימור מדרבנן, אולם לפי הפאה"ש וערוך השולחן היא זימור מן התורה, ולפי החזו"א היא קצירה מן התורה לפי הרמב"ם, וזה לכאורה מלאכה בגוף הקרקע. ובזה שפיר יש לדון לפי דבריהם משום שביתת קרקע.

שביעית]. אלא שהתורה התירה לקצור ולבצור לצורך אכילה, וכל כמה שקוצר למטרה אחרת עובר באיסור קוצר. וכל דברי הרמב"ם לא בא אלא לצייר מתי קוצרים למטרה אחרת וביאר לצורך הקרקע. ולפי זה האיסור אינו בייפוי הקרקע, אלא בקצירה שלא לצורך אכילה. [אכן לפי זה יל"ע מהיכי תיתי שיש שני איסורים, אולי אינו אסור אלא קצירה, וא"כ בקוצר לאכילה אינו צריך שינוי שאינו קוצר כבעלים].

ד. שם באות י"א ביאר שהאיסור הוא להראות בעלות ע"י קצירה ובצירה, ויש שני אופנים שמראה בעלות; או באופן הקצירה שעושה כדרך בעלים, או שעושהו ליפות הקרקע שזה גם מראה בעלות ע"י הבצירה. ולפי זה אין האיסור בעצם השבחת הקרקע אלא בזה שמראה בעלות ע"י זה.

פירות ששית בשביעית:

במעדני ארץ (סי' ד' אות י"ב) הביא כמה ראיות ודעת כמה פוסקים (מנח"ח שכ"ח אות ד' צפנת פענך מתנת עניים ל"ג ע"א חזו"א כ"ב ב') דפירות ששית בשביעית לוקט כדרכו. והוסיף שאפילו למ"ד שיש איסור קצירה לעבודת הארץ, מ"מ באינו מתכוון לכך אלא ללקוט הפירות מותר. ואכן כן מתבאר בחזו"א (י"ב ז' בסוגריים) שבנתכוון לעבודת הארץ אסור אפילו פירות ששית, אולם במכתב ר' איסור זלמן מלצר סוף ספר מעדני ארץ מבואר שגם בלא נתכוון אסור משום עבודת האדמה. [ורק בקצירת ספיחים שהניח השדה מתחילה ולא עבדה בחרישה וקצירה, בהם מוכח דגם הקצירה אינה לעבודת האדמה].

פירות שביעית בשמינית:

אם הוא כדרך בעלים ודאי אסור. אבל אם הוא עושה לתועלת האילן, בחזו"א (י"ב ז' בסוגריים) מתיר. אולם במעדני ארץ (סי' ג' אות י"א) אוסר לכאורה, לשיטתו שאין האיסור משום עבודת קרקע אלא משום שאינו לאכילה, שיש עליהם איסור קצירה ואסור אף בשמינית, דאילו משום עבודת

בלבד, אבל בבית הבעל אסור להשקות כי אם בשביל אילנות. אולם לשון הברייתא סתם שדה לבן לא משמע כן, ונשאר בצ"ע. ולכאורה להשקות בשביל ירקות נקלטו לפני שביעית שיצאו בשביעית למ"ד שאין בהם משום ספיחים תלוי גם כן בזה.

אולם תוס' מו"ק (ו:) והר"ש והרא"ש וריב"מ"ץ והרע"ב סבירא להו, דדעת חכמים דפליגי התם אראב"י דגם בבית הבעל מותר להשקות את השדה בשביעית. ובחזו"א (סי' ט"ז אות ג') כתב ליישב דלפי דבריהם צריך לומר דקי"ל כראב"י ואין משקין אלא בית השלחין בשביעית. אולם עיין ברע"ב (פ"ב מ"י) שפסק להלכה דמשקין שדה הלבן בשביעית, ועיין תו"ט שם. ועיין להלן ביסוד ההיתר.

ובתוס' הרא"ש (מו"ק ו:) כתב לבאר דעת חכמים דמותר להשקות בית הבעל, דמיירי בשדה גרודה ויבשה הרבה כגון שיש זמן גדול שלא ירדו גשמים, ורבנן חשבי להו פסידא אם לא ישקה, עכ"ל. ואי נימא דכל המתירים בבית הבעל מיירי בכה"ג שיבשה מאוד, א"כ לא תהיה המחלוקת כל כך בקצוות. [ואולי להלכה אף לא תהיה כלל מחלוקת, לפי מה שביאר החזו"א לעיל דכל שדה שיבשה מאוד לפי העניין אפשר לדונו כבית השלחין ומותר להשקותו, א"כ גם הרמב"ם מודה. אלא שהרא"ש ביאר שראב"י חולק, וס"ל דכיון שאינו שכיח להשקאה לא מהני לה השקאה, וצ"ע.] אולם באחרונים מבואר דס"ל בשיטת הראשונים דמותר לעולם. וכן מבואר ברש"י מובא בשיטת ריב"ב מובא להלן.

השקאת אילן: מדברי כולם נשמע שמותר להשקות אילן, וכל השאלה הוא כמה אילנות צריך בשביל שיהיה מותר להשקות מסביבו. אולם במשנה אחרת למדנו (פ"ב מ"ד) לגבי נטיעות: "ומשקין אותן עד ראש השנה ורבי אלעזר בר צדוק אומר אף משקה הוא את הנוף בשביעית אבל לא את העיקר". ונשמע מזה דלכו"ע אין משקין הנטיעה בשביעית עצמה השקאה גמורה, וכן פסק

ז. השקאה

השקאה בשביעית הוא ממלאכות שאסרו מדרבנן בשביעית [אולם עיין לקמן שיטת הר"ש]. ונאמרו בזה כמה פרטים:

בית השלחין: משקין בית השלחין בשביעית (מו"ק ב.) והיא שדה שצריך להשקותה תמיד לפי שיהיה לו הפסד גדול אם אינו משקה אותה.

החזו"א (ט"ז ד') כתב שדין בית השלחין משתנה לפי מין הזרע ולפי זמנו בתקופת השנה, וכל שנפסד במניעת ההשקאה הוי בכלל בית השלחין. וכן כתב בשו"ת מבי"ט (ח"ב סי' ס"ד) להתיר להשקות ירקות ועשבים וכדומה, משום שאם לא ישקם יהיה להם הפסד, עיי"ש.

שדה אילן: כתב הרמב"ם (פ"א ה"ח) אם הם קרובין זה לזה כשיעור מטע עשרה לבית סאה משקין כל בית סאה בשבילן, היו מרוחקין זה מזה יתר ממטע עשרה לבית סאה מושכין מאילן לאילן אבל לא ישקו כל השדה. וכתב בחזו"א (ט"ז בסופו) שאם הוא טירחא והפסד ממון להשקות האילנות ע"י דלי, מותר לפתוח הברז ולהשקות כל השדה בשביל האילנות. ועיין לקמן שיטת הר"ש. ועוד כתב החזו"א שהפרדסים שלנו מותר להשקותם, כיון שנטועים צפופים.

בית הבעל: כתב הרמב"ם (שם) וכן עפר לבן מרביצין אותו במים בשביעית בשביל האילנות שלא יפסידו. וביארו המפרשים דמיירי במרוחקין מעשרה לבית סאה ובכל זאת מותר להרביץ לתועלת האילנות שבה, ולהרביץ פירש רבינו במשניות "מתזין מים על העפר לבן".

ואם אין אילנות, רק שמשקה בשביל ירקות שבה שיצאו למוצאי שביעית, תני בברייתא (מו"ק ו:) דמרביצין שדה לבן. הרמב"ם השמיט הלכה זו, ולא עוד אלא שמתוך דבריו מדויק שרק בשביל אילנות מותר. וכתב החזו"א (ט"ז ג') דאולי ס"ל להרמב"ם דהברייתא מיירי בבית השלחין

להשקות בשביעית "דלא מלאכה שבשדות חשיבא". [לכאורה זו היא הרש"י שתוס' הבינו ממנה דמותר השקאה גם בבית הבעל]. ומבואר מדבריהם דההיתר להשקות אינו ההיתר של לאוקמי אילנא באיסור דרבנן, אלא שלא נחשב למלאכה כלל.

ולכאורה שיטה זו של הנימוק"י זו היא שיטת הראשונים דמותר להשקות לעולם, ובאמת כן הקשה בריב"ב שם על רש"י שלפי אותו טעם יהיה מותר גם בבית הבעל.

[ולפי הנימוק"י ורש"י בריב"ב נפרש שחלוקים שני התירושים במו"ק (דף ב:): דלפי תירוצו של אביי דמיירי בשביעית בזמן הזה דרבנן, הכוונה שלהשקות הוא מלאכה, אלא שהתירו כיון ששמיטה בזה"ז רק מדרבנן ולא גזרו חכמים בהשקאה. אבל לפי תירוצו של רבא לא חשוב השקאה בשביעית למלאכה כלל, ולא גזרו בו חכמים].

כמות ההשקאה: כתבו הפוסקים שלפי הרמב"ם שטעם ההיתר הוא שלא ימות כל עץ שבה, לפי דבריו אף שהותר להשקות מ"מ צריך למעט בההשקאה, ולא להשקות אלא הכמות שלא יהיה היזק לעץ, אבל לא להשבחה בעלמא. אולם בספק נזק יש להקל.

אולם לכאורה לפי החולקים שאין זו מלאכה כלל, מותר להשקות כדרכו, וצ"ע.

וכבר נתבאר לעיל שיטת הפוסקים שלא רק לצורך העץ מותר להשקות, אלא גם להציל הפירות, וכן מותר להשקות עשבים ועצי בשמים, (מבי"ט ח"א ס' ס"ד). וכן הביא בספר השמיטה (פ"ד הערה 6 מספרו של הרה"ג ר' רחמים פרנקו זצ"ל הרב דחברון) שנתווכחו בזה חכמי ורבני ירושלים, והסכימו להתיר. ושם תשובה גם מהרב הגאון ר' אברהם אשכנזי זצ"ל שהסכים להתיר, וכן הכריע החזו"א (כ"א י"ד).

בניית מערכת השקייה:

תנן (פ"ג מ"ח) אין בונים מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית משפסקו הגשמים מפני

שם הרע"ב וז"ל: ואין הלכה כר' אליעזר בר' צדוק אלא אסור להשקות האילן בשביעית בין על הנוף בין על העיקר, ע"כ. וקשיא טובא מכל המבואר לעיל שאילן היא סיבה להתיר. וכן הקשו בתוס' אנשי שם, ונדחק לומר שאינו מותר להשקות רק השטח מסביב האילן, אבל לא על האילן עצמו. [דהיינו שצ"ל דהאילן מיבש הקרקע מסביבו, ולכן מותר להשקותו. ואולי י"ל דמיירי בנטיעות שאינם מוציאים פירות עדיין, או שעדיין אסורים משום ערלה ואין כאן הפסד פירות, ולנזק הנטיעה עצמה אין צורך בכ"כ הרבה מים, וצ"ע].

שוב מצאתי תוס' הרא"ש (מו"ק ב. ד"ה ובלבד) שביאר שהיתר האילנות מיירי בזורע בין האילנות ותחתיהן, ומחמת שהורגלו להשקות הזרעים תמיד גם האילנות למדו להיות עייפים, ואי לא משקי להו מפסדי, עכ"ל. ולפי זה נמצא דבאמת ירקות צריכים יותר השקאה מאילנות, אלא שאם יש ירקות ליד האילנות נתעייף האילן וצריך למים.

ומ"מ עדיין צריך ביאור לפי שיטת הראשונים שהתירו השקאת אילנות לגמרי. ואולי אפ"ל שלא התירו אלא לקיום האילן ובזה הותרה, אבל לצורך הפירות לא, וס"ל דהשקאה ישירה על האילן מוכח שהיא לצורך הפירות, וצ"ע.

סיבת ההיתר להשקות: בעיקר יסוד ההיתר להשקות בשביעית כתב הרמב"ם (פרק א' הלכה י'): ומפני מה התירו כל אלו שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ בה והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו. [וכן ביאר רש"י (מו"ק ב: ד"ה ורבי היא): "ומילתא דפסידא שרו רבנן". וכן הוא בר"ח שם]. וכפי המובן מדבריהם אתי מההיתר של לאוקמי אילנא שנתבאר לעיל.

אולם בנימוק"י ריש מו"ק כתב טעם אחר. שכיון שהשקאה היא מלאכה שצריכה תמיד לא מיקרי עבודה חשובה ולפיכך שריא. וברביב"ב שם מביא בשם רש"י הטעם שמותר

אולם יש שפירשו שאין טעם האיסור במתני' משום איסור השקאה כלל אלא משום שבבניית המדרגות מכשירו לזריעה, עיין תוס' אנשי שם. [והוא על פי הרמב"ם שביאר המשך המשנה משום תיקון הארץ עי"ש]. וכעין זה מבואר בנימוק"י שם שביאר סברת רבי אלעזר בן עזריה שאוסר לעשות אמה בשביעית משום שנראה כחורש.

להלכה: כתב הרמב"ם (פ"ג ה"י) האי איסור בזמן שבית המקדש קיים. ותמהו הפוסקים שאם הוא מלאכה ממש ואסור בתוספת שביעית, מאי טעמא דאיתא במשנה התם לאחר גשמים מותר, עיין משנה ראשונה ואחרונים. ועכ"פ מכל הנידון בזה הכריע החזו"א (י"ט י') דבזמן הזה אפילו בשביעית עצמה מותר, עי"ש.

והנה אפילו למאן דאוסר אם הוא שדה שמותר להשקות [אולי אפילו רק חלק מהשדה] אינו אסור, ואפילו במקום שאסור אינו אלא משום מראית עין, וא"כ בכל דין השקאה לכאורה לא שייך דין שביתה על הבעלים.

סיכום חלק ב':

זומר: זומר גפן במקום המיוחד לכך [וכוונתו לזמירה], אסור מן התורה. בשאר אילנות, מחלוקת אם אסור מן התורה או רק מדרבנן. זומר ענפים מיובשים מחלוקת אם אסור מן התורה או מדרבנן. זומר בלי דקדוק י"א שאינו אלא מדרבנן. ויש לדון בזומר לשם נוי.

באופן שאם לא יזמור יתקלקל צורת האילן [גם לשנה שאחרי שביעית], יש מתירים באופנים שהוא מדרבנן.

הכשרת אדמה: פינוי וסיקול, אם ניכר מתוך המעשים שעושה לצורך דבר ולא לתקן השדה לזריעה, אפילו אם מתכוין גם לכך אלא שאין עיקר כוונתו לכך, מותר. וי"א שלא הותר כי אם במקום שלא היה ראוי להרישה לפני זה. ואם אינו ניכר מתוך המעשים שהיא למטרה אחרת אסור משום מראית עין. [וי"א שאם היה המקום ראוי לפני זה אסור מעיקר הדין וכנ"ל]. אם אינו מתכוין לתקן השדה וניכר כן מתוך המעשים מותר, ואם אין ניכר אסור משום מראית עין. גינה לפני הבית י"א שחשוב ניכר ומותר לפנותו, כלי שאין מקומו בחצר מותר לפנותו. נוטע: נטיעת אילן היא מחלוקת אם היא מן התורה או מדרבנן, וכן בזורע גרעין מחלוקת אם היא דאורייתא או מדרבנן.

אילן סרק: נטיעת אילן סרק י"א דלכו"ע הוה מדרבנן ורבו החולקים עליו, גיזום אילן סרק יש מתירים עכ"פ בצורך גדול ובשינוי.

שהוא מתקנן לשביעית, אבל בונה הוא בשביעית משפסקו הגשמים מפני שהוא מתקנם למוצאי שביעית. ופירשו המפרשים (רע"ב ור"ש שם) שאסור לבנות מדרגות על פי הבור של המים כדי שלא יחליק כששואב המים, שנראה כמתקנן להשקות בשביעית.

והקשו המפרשים שהרי בשביעית מותר להשקות בהרבה אופנים, וביותר שלפי הרע"ב ודעמיה לעולם מותר להשקות וכמבואר לעיל. וביותר הקשה החזו"א מהא דתנן (מו"ק ב.) וחכמים אומרים עושין את האמה בתחלה במועד ובשביעית, וביאר שם בנימוק"י הא דעושין את האמה שעושין חריצין בקרקע שבהם המים הולכות סביבות השדה ומבואר דמותר לבנותו בשביעית.

וביאר החזו"א דבמקום שמותר להשקות מותר לבנות, והא דתנן שאסור לבנות הוא בשדה שאסור להשקות. והנה טעם זה אינו מספיק למ"ד שלעולם מותר להשקות כמשנ"ת. וביאר במשנה ראשונה דהא דמותר להשקות היינו רק בשביעית לצורך מוצאי שביעית, אבל לא מערב שביעית לצורך שביעית.

לאוקמי אילנא: מלאכות דרבנן מותר לעשותן אם במניעתן יהיה הפסד לאילן. י"א דדוקא בהפסד גדול ויש מתירים גם בהפסד קטן, בחזו"א התיר גם בהפסד לפירות, כמו"כ התיר גם בספק הפסד.

ריסוס: י"א שלעולם מותר לרסס, וי"א שרק בצורה מסויימת ביד או מרחוק וכדומה, וי"א שמותר רק במכה של תולעים לא רגילה. יש לדון אם ריסוס היא עבודת האדמה ועיין לגבי הכשר קרקע.

קצירה ובצירה: נחלקו הראשונים אם איסורו מן התורה או מדרבנן. נחלקו הראשונים אם אסור גם מן המופקר. נחלקו האחרונים אם האיסור הוא גם בקצירת כל הפירות וגם בעושה מלאכות בתלוש כמו העמדת כרי, או שצריך שתיהם בשביל לעבור האיסור, או שהעיקר הוא העבודה בתלוש ואינו תלוי בקצירת כל השדה כלל. יש ראשונים שסוברים שצריך לשנות באופן הקצירה [מדרבנן] ויש אחרונים שהקלו בשעת הדחק.

כשקוצר לטובת האילן או הקרקע יש אומרים שאסור משום זומר, ויש אומרים משום קוצר, דיש באיסור קוצר גם איסור לעבודת האילן, ויש אומרים שאסור משום שקוצר שלא לשם אכילה ואינו משום עבודת האילן. ובאופן אחר מבואר שכיון שעושה לתועלת האילן אסור משום שמראה בעלות בזה שעושה לתועלת האילן. ויש מחמירים ביותר שבכל אופן שיש תועלת להאילן אפילו אינו מתכוין לכך אסור משום קצירה לתועלת האילן והאחרונים חלקו עליו בזה.

פירות ששית בשביעית, רבו המתירים לקצרו, ואם מתכוון לתועלת האילן יש מחמירים. ופירות שביעית בשמינית, כדרך בעלים אסור, ואם אינו קוצרם כדרך בעלים מיהו מתכוון לטובת האילן נחלקו הפוסקים בזה.

השקאה: מקום הזקוק להשקייה מאיזה טעם שיהיה, מקום זמן או מין זרע, מותר להשקותה בשביעית. פרדסים שלנו האילנות צפופים ומותר להשקותן. אילנות בודדות מפורזות י"א שמותר רק לפזר מים אבל לא באופן השקאה ממש, ויש מתירים השקאה לגמרי. י"א שבכל מקום אסור להשקות על האילן עצמה רק מסביבה. וכל זה מדרבנן. י"א שאפילו באופן הזקוק להשקייה, צריך לצמצם רק כפי הצורך [כ"ז למ"ד שיש איסור השקייה]. יש מתירים לכוון מלפני שביעית באופן ממוחשב השקייה בשביעית ויש מחמירים.

בניית מערכת השקייה: הכרעת האחרונים שמותר לבנות מערכת השקייה בשביעית, ואפילו למאן דאסר אינו אלא משום מראית עין ולא שייך בזה דין שביתת קרקע.



הרב ישעיה שלאמאביץ

בענין ברכת שהחיינו ביום טוב שני של ראש השנה והמסתעף

שיטת רש"י

למועדים מן הראשון אפילו באו עדים לאחר מנחה, אלא מלעשות יום טוב שני לא נעקרה התקנה הראשונה ממקומה. ואם כן לפי זה למה יאמרו זמן בשני אי אמנהגא דבית דין סמכינן, שהרי מונין מן הראשון, והוא עיקר ראש השנה, כדפירש רש"י גופיה.

שיטת הב"ח בביאור דברי רש"י

ד. ולכן כתב הב"ח, דלפירוש רש"י דהתם קשה, מנ"ל לתלמודא הך מילתא דמי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי וכו', דילמא כיון שהתקין שיהיו מקבלין כל היום אם כן יום טוב שני לגמרי אינו קודש, והרחוקים העושים שני ימים מספק היו עושין, ושתי קדושות הן.

והתוספות (ד"ה הא) באמת הקשו כן, ופירשו לדעת רש"י דהכי קאמר, מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי וכו' כגון קודם חורבן דהווי קדושה אחת, ואם כן גם לאחר החורבן נמי כשהיו עושין שני ימים כמו קודם החורבן הם קדושה אחת.

ועל פי זה הם גם דברי רש"י כאן שכתב ממה נפשך, שאם תאמר דכיון דהתקין שיהיו מקבלין כל היום אם כן שני לגמרי אינו קודש, והרחוקים שעושין שני ימים מספק הוא ושתי קדושות הם, וכמו שהקשו התוספות, אם כן שפיר יש לומר זמן בשני.

ואם נאמר דאמנהגא דבית דין סמכינן והם היו נוהגין קודם חורבן לעשות שני ימים קודש מחמת התקנה שלא יהיו מקבלין עדות החדש אלא עד המנחה, ואז היה יום שני עיקר וממנו מונין המועדות, ואם כן גם לאחר החורבן נמי הוה כמו קודם חורבן, וכמו שפירשו התוספות לדעת רש"י, וצריך לומר בו זמן. - ומציין שם בה"ח: כיוצא

א. הטור (סימן ת"ר) מביא את דברי אביו הרא"ש (במסכת ראש השנה פרק ד' סימן י"ד) שמביא מה שכתב רש"י בתשובה לענין זמן בליל י"ט ב' על הקידוש וביום השני על השופר, רבותי אומרים שאין אומרים זמן אלא בראשון, דקדושה אחת הן וכחד יומא אריכא דמי. אבל אני אומר שצריך לומר זמן. וכן נוהגין במקומינו ובכל המקומות שעברתי. ואין חילוק בין יו"ט של ראש השנה לשאר יו"ט של גליות אלא לענין ביצה ומחובר לאסור של זה בזה.

וטעמא, משום דאף בזמן ב"ד פעמים היו עושין ב' ימים אף על פי שלא היה שם ספק, שיום ב' הוה עיקר יו"ט והיו גומרים יום א' בקדושה שלא יזלזלו בו לשנה הבאה. אבל לענין זמן ממ"נ, אי ספק הוא אומר זמן, ואי אמנהגא דב"ד סמכינן שהיו נוהגין היום קודש ולמחר קודש אומרים זמן, דהא מיום ב' היו מונין תיקון המועדות והוא עיקר ראש השנה, וצ"ל בו זמן וכן הלכה. ומביא הטור, שכן כתב הרשב"ם בשם זקינו רש"י, וכתב דמסתבר טעמיה. וכן דעת בעל העיטור.

ב. והגאונים כתבו שאין לומר זמן ביום ב', לא בקידוש ולא בשופר. וכתב א"א [הרא"ש] ז"ל, וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנה לפניו ויברך שהחיינו, ויהא דעתו גם על הפרי, ויצא ידי ספק. וכן היה נוהג הר"מ מרוטנבורק ע"כ.

קושיית הב"ח

ג. ובב"ח שם הקשה מדברי רש"י עצמו במסכת ביצה (ה' ע"ב) דאמרינן בגמרא מי לא מודה רבן יוחנן בן זכאי שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש, ופירש רש"י ודאי מונין

דבכדי לאפוקי נפשיה מפלוגתא נכון שילבש בגד חדש או יניח פרי חדש בשעה שמקדש או תוקע בשופר ויהא דעתו גם על הפרי או על הבגד.

תמיחת האחרונים

ז. והקשו האחרונים, שהרי ברור הדבר שאם אחד קידש על היין בשבת, והוסיף לברך בסוף הקידוש שהחיינו על בגד או פרי חדש שמונח לפניו, דודאי חשיב הפסק בין ברכת היין והטעימה, כיון דמה שמברך על הבגד או על הפרי לא שייך כלל לברכת היין והקידוש, ואף אם רק הפסיק לענות אמן על ברכת שהחיינו ששמע מאחר שמברך על בגד או פרי גם כן חשיב הפסק אף על פי שהיא רק תיבה אחת, ויש אומרים שצריך לחזור ולברך שנית בורא פרי הגפן על היין וכ"ש כשמברך כל הברכה בעצמו, וכיון שכן מה תועלת יש בלבישת בגד חדש או הנחת פרי חדש.

הן אמנם מרויחים דברכת הזמן לא חשיב ברכה לבטלה הואיל ובלאו הכי צריך לאומרו, אבל לעומת זה לפי הצד שאין צריכים לברך שהחיינו על קדושת היום הרי עושה בברכתו הפסק בין ברכת היין והטעימה, וחשיב כנהנה מהעולם הזה בלא ברכה דחמיר טפי ממה שלא יאמר כלל שהחיינו, אשר גם כליל א' דראש השנה מסתפקת הגמ' בעירובין (מ' ע"ב) אם הוא חובה או רק רשות, וגם בין הקידוש והטעימה אין נכון כלל להפסיק, אלא שלענין זה אמרינן שבדיעבד אינו חוזר ומקדש אבל לענין ברכת היין חייב ודאי לברך שנית.

ישוב הגרש"ז אורבאך זצ"ל

ח. ובשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן כ') כתב לתרץ דהנה בשו"ע (או"ח סימן רע"א סעיף ט"ו) פסק המחבר במי שקידש על היין ונשפך הכוס לפני שטעם ממנו, שצריך להביא כוס אחר ולברך עליו בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור ולקדש.

בזה מצאתי בספר תשב"ץ (סימן ק"כ), והריב"ש ז"ל בתשובה שלו (סימן תק"ה) האריך על זה.

נפקא מינא לגבי ברכת "לשנה טובה וכו'" כליל ב'

ה. ועיין בט"ז (סימן תקפ"ב ס"ק ד') שכתב, דאף שהלבוש (סימן תקצ"ו) כותב שביום הראשון אחר התפלה אין לומר "לשנה טובה תכתב ותחתם", כי בג' שעות הראשונות היא הכתיבה לצדיקים, ואין ראוי שיאמר לחבירו לשון המורה שאינו צדיק אלא בינוני. דבשלמא כל אחד בעצמו יחזיק עצמו לבינוני, ועל כן מתפללין "וכתבנו לחיים", דהיינו ביום הכיפורים, שהרי הבינונים נכתבים ונחתמים ביום הכיפורים, אך את חבירו עליו להחזיק לצדיק וכבר נכתב ביום הראשון בג' שעות ראשונות.

אך הט"ז נחלק עליו, ודעתו שיש לומר ביום א' אחר חצות גם כן "לשנה טובה תכתב", דשמא יום ב' עיקר, כדאיתא בשו"ע (סימן ת"ר) שאם באו ממנחה ולמעלה עיקר יום ב', ומתפלל על חבירו שיכתב למחר לחיים טובים. וכליל ב' דראש השנה פשיטא שיאמר כן, רק ביום שני שיוצאין מבית הכנסת על פי הרוב לאחר חצות אז לא יאמר תכתב כו'.

מקור הדין

ו. בשו"ע (סימן ת"ר סעיף ב') פסק: בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומרים שהחיינו, ואם אין מצוי פרי חדש עם כל זה או מרים שהחיינו.

והיינו משום שנחלקו גדולי הראשונים בענין ברכת שהחיינו ביו"ט שני של ראש השנה, ונפישו רבואתי דסבירא ליה שאין אומרים זמן אלא בראשון הואיל וקדושה אחת לשני הימים וכחד יומא אריכתא דמי, אבל יש אומרים דאין שום חילוק בין יו"ט של ראש השנה לשאר יו"ט שני של גלויות ואומרים שפיר זמן גם בשני בין בקידוש ובין בשופר, ולכן כתב הרא"ש וכן פסק בשו"ע

מחשבתו לא הי' בזה שום היסח הדעת, וכיון שכן אף גם בנד"ד הקידוש שאמר בשוגג לא גרע מאומר גביל לתורי בטעות, וכע"ז מצינן נמי בתוס' (פסחים ק"ו ע"ב ד"ה מקדש), עיי"ש, ונמצא לפי זה שאין הולכין כלל אחר האמת שברכתו היא לבטלה ופטומי מילי בעלמא, אלא הולכין רק אחר מחשבתו ודעתו דהואיל ולא הסיח דעת אין זה קרוי הפסק.

מסקנת הביאור

י. וממילא הכי נמי לענין ברכת שהחיינו ביום ב' של ראש השנה, כיון שעיקר ברכה זו הוא על קדושת היום של ראש השנה, לכן אף אם יבוא אליהו ויכריע ששני הימים הם כיומא חדא אריכתא ולא היה צריך כלל לומר שהחיינו, מ"מ לפי טעותו אין זה חשיב הפסק.

ולאו דוקא בראש השנה דחייב לברך מספיקא, אלא גם אם אחד טעה בשביעי של פסח ובירך שהחיינו בסוף הקידוש גם כן אפשר דלא חשיב הפסק, כיון שלפי טעותו הרי זה דומה למי שאומר גביל לתורי ונזכר שכבר מכר את השור, וכמו כן אם אחד קידש בליל יו"ט שחל ביום חול וטעה ואמר יקנה"ז, אף על פי שהפסיק לאחר ברכת היין בנר והבדלה דלא שייכי כלל לברכת היין, אפי"ה אינו חוזר ומברך שנית בורא פרי הגפן כיון שלפי טעותו הרי חשב שהברכות הן לצורך.

ראיה להנ"ל

יא. והביא שם ראיה אלימתא ליסודו המחודש הזה, דמצינן בשו"ע (או"ח סימן שד"מ סעיף א') במי שהולך במדבר ואינו יודע מתי היא שבת, שהדין הוא שצריך למנות ז' ימים מהיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש בשביעי בקידוש והבדלה, ואעפ"כ לא נזכר בשום מקום דכיון שמקדש ומבדיל רק מספק, יהיה נכון יותר להקדים קידוש והבדלה לברכת היין, כדי להרויח על כל פנים שברכתו על היין תהיה ברכה ברורה ומעולה בלא שום הפסק.

ובמג"א (ס"ק ל"ב) כתב דכל זה דוקא מפני שקידש בתחילה על היין כדין, אבל אם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים, יקח כוס אחר של יין ויברך בורא פרי הגפן וגם יקדש שנית, דכיון שלא היה יין נמצא שלא בירך ולא קידש כלל על היין, אולם אם היה בדעתו בשעת ברכה לשנות יין יותר, הרי הוא חוזר ומקדש שנית אבל אינו צריך לברך בורא פרי הגפן, כיון שהיה על כל פנים בדעתו לשנות עוד יין.

ובהגהות רע"א (על המג"א שם) חולק ע"ז וסובר דכיון שנוסח הקידוש שאמר על הכוס של מים לא הוי קידוש אלא פטומי מילי בעלמא, נמצא דנוסח הקידוש שאמר חשיב הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין, ולכן כמו שצריך לקדש שנית כך צריך גם לחזור ולברך שנית.

יסוד חדש בדין הפסק בברכות

ט. וליישב דעת המג"א, יש לומר דכיון שלפי מחשבתו שהקידוש הוא כדין הרי היה זקוק לאמירה זו לצורך היתר שתיה כיון שבלא קידוש אינו רשאי לשנות, לכן אין זה חשיב כלל הפסק אף אם טעה באמירתו ונתברר דנוסח הקידוש היה לבטלה ולא הוי כלל קידוש, שהרי מבואר בגמ' ובשו"ע (או"ח סימן קס"ו סעיף ו') דאם בירך ברכת המוציא והפסיק בין הברכה והטעימה ע"י זה שאמר להביא מלח על השלחן, או שאמר ליתן מאכל לבהמתו דאין זה חשיב הפסק, הואיל והמלח הוא מצרכי הסעודה, וכן גם האכלת הבהמה הוי נמי מצרכי הסעודה משום דכתיב ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת, הרי חזינן מהכא שאף הפסקת דברים לא חשיב הפסק אלא אם כן איכא נמי בהדיה היסח הדעת.

וכיון שכן, נראה דה"ה נמי אם אמר הבא מלח ואמרו לו אתה בעצמך כבר הבאת מלח והרי הוא לפניך, או אמר גביל לתורי ונזכר שהשור כבר מת או שהוא עצמו מכרו לאחרים, גם כן לא חשיב הפסק אף על פי שנתברר שדבריו היו לבטלה, כיון שלפי

לשתות, דהא ההבדלה הוה הפסק לברכת היין.

אך י"ל דכיון דהוא כסבור שמחויב להבדיל, כיון שעשה מה שמחויב שוב לא הוי הפסק. ומדברי המג"א (סימן רע"א ס"ק ל"ב) יש להוכיח דכל שהוא סבור שהוא חייב לעשות כן לא הוי הפסק, שמביא מפסקי מהרא"י, שאם קידש על מים וסבר שהוא יין יחזור ויקדש, אך אם היה דעתו לשתות יותר א"צ לברך שנית בורא פרי הגפן.

ולכאורה קשה, דהרי הקידוש שעשה על המים לא הוי קידוש, ואמאי אם היה דעתו לשתות יותר א"צ לברך שנית, ולא הוי הקידוש הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית יין אחר, וע"כ שכיון שסבור שהוא יין וצריך לקדש עליו לכן לא הוי הפסק.

אמנם במסכת עירובין (דף נ') משמע שאפילו אם הוא עושה שתי פעולות לשם קיום מצוה אחת, ומסתפק באיזה פעולה מקיים את המצוה, אין לברך על זה אעפ"י שממנ"פ מקיים הוא את המצוה ע"י אחת מן הפעולות, ומדינא צריך לעשות שתיהן מתורת ספק, מ"מ כיון שאפשר שע"י הפעולה השניה מקיים את המצוה הוי פעולה ראשונה כהפסק בין הברכה לקיום המצוה, וצ"ע בכל זה.

ברכת שהחיינו לא הוי הפסק

יד. ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן שצ"ה) מיישב את הקושיא ומחדש שם חידוש גדול, דבאמת ה"י ראוי לברך בכל יום שהחיינו על המצות, כגון לברך בכל יום על מצות תפילין שהחיינו, להודות להקב"ה שהחיינו גם ליום זה לקיים מצות תפילין וציצית. אלא שחכמים תקנו שאין מברכין רק על מצות ידועות, כמבואר הטעם בראשונים (סוכה מ"ו ע"א) ובבעל המאור (סוף מסכת פסחים) ובתשובות הראשונים (ע"י באבדורה שער השלישי שמביא את דבריהם), וגם אז מברכין רק בפעם הראשונה, ורק במצוה שהיא באה מזמן לזמן.

ועל כרחק צריך לומר כדאמרן, שאף אם הוא באמת יום חול ולא שבת מ"מ אין הקידוש וההבדלה חשיבי הפסק, ואף אם גם נמצא במקום ישוב ושכח וחשב על יום חול שהוא שבת וקידש על היין, אף על גב שנוסח הקידוש הרי ודאי לבטלה, מ"מ כיון שלפי מחשבתו וטעותו אין כאן היסח הדעת אפשר דאינו צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן.

ישוב נוסף לתמיה הנ"ל

יב. ובשו"ת תשובות והנהגות (חלק ב' סימן ער"ב) תמה גם כן מה מועיל פרי חדש, והלוא אם אין חיוב שהחיינו בליל שני, הוה הפסק בין בורא פרי הגפן להשתייה ונכנס לחשש ברכה לבטלה, שהפסיק מברכת בורא פרי הגפן ואמר שהחיינו שלא צריך לאומרו שם.

ולכן כתב לחדש שבורא פרי הגפן שעל הכוס עיקרה בגדר שירה על היין, (כמבואר בשאלות סימן נ"ב והובא ברשב"ם פסחים ק"ו ע"א ד"ה אמר) ולא רק כברכות הנהנין, ולכן יכול להוסיף דברי שבח ותהילה, ולכן חז"ל הוסיפו בהבדלה בורא מיני בשמים שאינו חיוב ולא חיישי להפסק. והוא הדין כאן כיון דשהחיינו הוא שבח להקב"ה אף אם לא צריך אותו לקדוש מ"מ כיון דהיא ברכה המחוייבת מחמת פרי חדש או בגד לא חיישינן להפסק.

וביותר, כיון שמדינא נהגו היום כל ישראל לברך שהחיינו, אלים מנהג זה כתקנת חז"ל, שמנהגי ישראל הם כתקנות חז"ל ועוברים בלא תסור, וכמבואר ברמב"ם (פ"ב דממרים ה, ב), ולכן אין לחשוש כלל להפסק, שזה אלים כתקנת חז"ל.

הערה נוספת בענין זה

יג. ובכעין זה נשאל אחד מגדולי האחרונים זצ"ל בעובדא דהוה באיש אחד שהבדיל על הכוס, וכשגמר בטרם שטעם מהכוס נזכר שכבר יצא ידי חובת הבדלה, אם הוא מחויב לשתות את הכוס ואם רשאי

וכיון שכן, נמצא דכיון דבירכו בליל א' שהחיינו על הסוכה, אף אם תמצי לומר דלא הוי יום טוב רק חול מ"מ ידי סוכה יצא, וכיון דיצא ידי סוכה ממילא דיצא גם כן בשביל יום טוב לדעת התוס' דסברי דשהחיינו דסוכה אף אם בירכו בחול פוטר שהחיינו דיו"ט, אם כן אין מקום כלל לברך בליל ב' שהחיינו, על כן לוקחים פרי חדש.

כן היתה תשובת הרב לר' ברוך הנ"ל. ואמר לי עוד שאינו יודע אם היה המנהג כן גם בשאר מקומות במדינת אשכנז, או שמא הוא רק מנהג קארלסרוהע לחוד מימי קדם. עכ"פ הוא חידוש מילתא מאד, כי לא הובא לנהוג כן בשום פוסק, אף לא בפוסקים האחרונים, ע"כ רשמתי לי הדברים. - ובעל המשנה שכיר מאריך לדון בזה.

האם גם השומעין צריכים בנגד חדש

יז. בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן תמ"ט) הסתפק בדין שהחיינו ביום ב' של ראש השנה דמבואר בשו"ע דיש ליקח פרי חדש בקדוש, ובתקיעת שופר ללבוש בגד חדש, אם גם השומע צריך לעשות כן, או רק המקדש והתוקע, ויש לדון בזה משום שני דברים: א', דאם השומע לא יעשה כן נמצא דלגבי זה שאין צריך לעשות שהחיינו, הרי הוי לגביה שהחיינו ברכה לבטלה. ב', גם אפשר דלגבי השומעים אם אינם צריכים לעשות שהחיינו הוי הפסק לגבם מטעם דשומע כעונה.

וכתב דלכאורה נראה דודאי אין בשומע חשש ברכה לבטלה, דאטו אסור לשמוע ברכה שאינו מחויב בה מחבירו. וברכה שמברכים כהנים על ברכת כהנים יוכיח, וכנהג רבות.

האם מותר לשמוע ברכה לבטלה

יח. אולם כתב לדחות דבאמת אף בשומע יש חשש ברכה לבטלה, אך זה רק אם השומע מכוין לצאת, דאם אין השומע מתכוין לצאת לא הוי שומע כעונה, דלא

אבל באמת הברכה בעצמה מקומה בכל עת, שהוא שבח והודאה להקב"ה שהחיינו עוד לחוג קדושת יום טוב ולשבות בו, וכן על מה שהחיינו עוד הפעם לתקוע בשופר היום, ושפיר שייך הברכה לקידוש היום ולתקיעת שופר גם ביום ב', אלא שלא תקנו לברך אלא פעם אחת, כנ"ל.

ולכן ברכת שהחיינו לא הוי הפסק בקידוש, שהברכה ודאי שייכת ליום הזה. וכמו שאם הפסיק בין ברכת המוציא לאכילה בדיבור בעניני צרכי סעודה, שאין צריך לחזור ולברך, משום דצרכי הסעודה נטפלין ושייכין לברכת המוציא, רק אם חז"ל לא תקנו ברכה זו על זה הוה ברכה לבטלה, אבל כאן כיון שהברכה קאי על פרי חדש אז הברכה בעצמותה איננה לבטלה, והפסק גם כן איננו.

מנהג חדש בענין פרי חדש

לברכת שהחיינו בליל ב' דחג הסוכות

טו. ואגב שאנו עוסקין בענין זה, אביא חידוש גדול המובא בשו"ת משנה שכיר (סימן ר"פ) אודות מנהג חדש בענין פרי חדש לברכת שהחיינו בליל ב' דחג הסוכות וז"ל: הגיד לי הרבני המופלג ר' ברוך פישער נ"י מפה, שבילדותו היה בקארלסרוהע באשכנז, וראה שם מנהג שבביל שני של סוכות היו נוטלין פרי חדש לשהחיינו, כמו שנהגו בליל ב' דראש השנה. ותמה מאד שמעולם לא ראה ולא שמע לנהוג כן, ואדרכא במג"א (סימן ת"ר סק"ב) כותב: יש טועים ליקח אף בשאר יום טוב פרי חדש וטעות הוא.

וחקר אצל הרב דשם שהיה באותה שעה, ואמר לו שבאמת הוי המנהג כן שם מקדמת דנא, ויסוד המנהג בנוי על דברי תוס' סוכה (מ"ו ע"א ד"ה נכנס) דמבואר שם דכיון דסוכה מחמת חג קאתיא, סברא הוא דזמן דידה אעפ"י שבירך בחול פטור הוא אף בחג, דזמן כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יום טוב.

בגד חדש, אם לא שלא יטה אוזן לברכת התוקע ויברך בעצמו.

אך אולי אפשר שאין בשמיעה כלל חשש ברכה לבטלה כמו שכתבו התוספות בברכות (דף כ"א:) בשומע באמצע התפלה קדושה שהמנהג לשתוק ולשמוע קדושה והפסק לא הוי כיון ששותק יע"ש.

דעת בעל האשל אברהם מבוטשאטש

כ. אולם בעל האשל אברהם מבוטשאטש כותב, שהיוצא ידי חובתו בשמיעת קידוש ביום ב' דראש השנה, אין צריך פרי לשהחינו לכולי עלמא, כמו שנתבאר בשהחינו דשופר.

והוא מחדש שם עוד, שאף אם ראו אז את הפרי החדש ולא אכלו, מברכים שהחינו ביום אחר כשאוכלים, כיון דנוהגים לברך תמיד שהחינו על האכילה, וכונת המברך בשעת קידוש לא קאי עליהם.

עוד הוא מבאר שם, שאין חוששים לומר שהחינו בליל ב' דראש השנה, אף שאם עיקרו מצד הפרי הוה ליה הפסק בין ברכה לשתייה, והיינו משום שכיון שבדיעבד אין ההפסק גורם לברך שנית, ויוצא ידי חובתו בהקידוש, כיון דלא היה היסח הדעת על ידי זה.

וכן אין קפידא מצד קדימת שהחינו להברכה שעל הפרי, [דהיינו, שמברכין ברכת שהחינו לפני שמברכין ברכת בורא פרי העץ על הפרי], הגם שאנו נוהגים להקדים ברכה דהפרי לשהחינו, מכל מקום כיון דהא דמברכין תחילה ברכת הפרי היא רק משום דהיא תדיר, אין בו קפידא רק לכתחלה, ובכגון דא לא חששו בכך.

ובפרט שמצד הראיה יש בחינת קדימה לברכת שהחינו מברכת הפרי [שהרי מצד הדין יש לברל על הראיה]. ומכל מקום שייך דקדוק לברך אז שהחינו על פרי שאוכל ממנה רק פעם אחת בשנה, ולראותה אז בתחלה, כן הוא כפי הנ"ל על צד היותר טוב.

אמרינן שומע כעונה אלא אם מתכוין ורוצה שיהיה כעונה.

וכהאי גוונא כתב בתשו' ר' עקיבא איגר (סימן ל') בענין כתיבה כדיבור דמי, דלא אמרינן כתיבה כדיבור דמי, אלא אם רוצה שיהיה כדיבור. דאם לא כן האיך מצינו ידינו ורגלינו בכותבי סת"ם, שלא יחשבו הוגה את השם באותיותיו, והכי נמי יש לומר בענין שומע כעונה.

ראיה שאסור לשמוע ברכה לבטלה

יט. והביא האבני נזר ראי' לזה מהא דאמרינן בראש השנה (דף כ"ח:) אלמא קסבר מצוות אין צריכות כוונה, מיתבי הי' עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא, מאי לאו אם כיון לבו לצאת, לא לשמוע, לשמוע הא קא שמע, כסבור חמור בעלמא הוא. והשתא קשה, תינח שופר, דאיכא למימר כסבור קול חמור בעלמא הוא, מגילה מאי איכא למימר.

אבל לפי הנ"ל דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם כן מתכוון נוחא, דמגילה מעיקרא לא קשה מידי דמצוות מגילה בקריאה תליא, דהא אפילו לא השמיע לאזנו יצא, והא דיוצא בשמיעה הוא משום דשומע כעונה, ועל כן אם לא נתכוין לא יצא כיון דלא אמרינן שומע כעונה אלא אם כן מתכוין, ועיקר הקושיא היא משופר דבשמיעה תליא מצוה, וכמו שהוכיחו הפוסקים ז"ל כיון דאפילו התוקע שלא שמע לא יצא, ובזה משני שפיר כסבור חמור בעלמא הוא:

וע"כ יש לומר הא דמותר לשמוע ברכה מחבירו אף שאינו מחויב בה היינו משום דאינו מתכוין שיהא כעונה, מה שאין כן הכא שע"כ צריך להתכוין לברכתו, שיהא כעונה, ואז הוא כעונה ואם כן שפיר יש לומר דשייך ב' חשש ברכה לבטלה.

ואחרי שהאריך בזה מסיק דאם התוקע יש לו בגד חדש שוב אין בשומעים שום חשש, ואם אין לתוקע בגד חדש, אין עצה להשומע לצאת מידי ברכה לבטלה על ידי שילבוש

הכי אינו הפסק בין קידוש להסעודה, השיב, שאם נשארים ויושבים על מקומו לעולם לא הוי הפסק.

האם ניתן להוציא אחרים

בברכת שהחיינו

כג. בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א אות פ"א) כותב, שאדם המקדש על היין שאין לו פרי חדש לברך עליו שהחיינו, כי כבר טעם מכל הפירות החדשים בימים שלפני ראש השנה, ואחד מבני ביתו השומעים הקידוש ממנו עדיין לא אכל מפרי החדש, יתן לשומע לברך שהחיינו בגמר הקידוש והמקדש יענה אמן על ברכתו של השומע, אבל לא יברך המקדש שהחיינו בשביל להוציא את השומע שלא בירך עדיין.

וכן מסיק במקראי קודש (סימן ד') דכן היא דעת הפמ"ג (סימן רכ"ה א"א סק"א) דבברכת שבח והודיה אי אפשר להוציא אחר א"כ גם הוא חייב בדבר, שאיך יברך שהחיינו על שמחת הלב של חבריו, ואצלו ליכא שמחה.

האם על כל אחד לברך שהחיינו לבד

כד. באשל אברהם מבוטשאטש כותב לענין אם יוצאים השומעים ידי חובת ברכת שהחיינו מהמקדש, או שהם צריכים לברך בפני עצמם, דאולי כמו שהמסקנא (ראש השנה כט, ב) שיוצא ידי חובת בורא פרי הגפן דקידוש בשמיעה, כן בשהחיינו טפיל גם כן הפרי לקידוש ויוצא ידי חובה בשמיעה.

ולבסוף הוא כותב, מכל מקום נוטה, שבשהחיינו דהפרי אינו יוצא ידי חובה בשמיעה, ואולי גם בתוך הסעודה ממש אינו יוצא ידי חובה, וכל אחד ואחד אומר על ראיתו ואכילתו היטב.

קמן שנתגרל ביום ב'

כה. בקצה המטה (על ספר מטה אפרים) (שם סק"ד) כותב, דנער הנעשה בר מצוה ביום שני של ראש השנה, יכול לברך שהחיינו בקידוש אף בלא להדר אחר פרי חדש, אף דראש

פרטים נחוצים בענין ברכת שהחיינו

כא. במטה אפרים (סימן ת"ד סעיף ו' ולהלן) כותב כמה וכמה פרטים נחוצים בענין ברכת שהחיינו בליל שני דראש השנה. ונביא חלק מדבריו: "אם מניח פרי חדש לצאת בו מספק ברכת שהחיינו, אז תיכף אחר ששתה מכוס של קידוש יברך על הפרי ברכה הראויה לה, ויאכל מיד הפרי. ואם אוכל כזית צריך ברכה אחרונה קודם נטילת ידים. וצריך לזהר כשאוכל ענבים שלימים עם הגרעינים שאז יש אומרים שאפילו על ענב גרגיר אחד אפילו פחות מכזית צריך ברכה אחרונה.

והעולם נוהגים שכל אחד מבני בית נוטל מן הפרי חדש ומברך עליו ברכה הראויה וברכת שהחיינו, ובאמת שאין צורך בדבר כי עיקרו לא בא אלא להסתלק מספק ברכה, ואפשר שעושין כן לסימן טוב לחידוש השנה.

בשעת ברכת שהחיינו לא יכוון על הבגד או פרי חדש בלבד, אלא יכוון על שמחת יום טוב שהגיע עכשיו ועל שמחת הבגד או הפרי שהגיע לו השמחה עכשיו.

מדוע אכילת הפרי לא הוי הפסק

כב. בענין מה שכתב בעל המטה אפרים שיש לאכול את הפרי מיד לאחר הקידוש קודם הסעודה, תמה בשו"ת לבושי מרדכי (חלק ב' סימן נ"ד) הא לכאורה אין מן הנכון לקבוע עצמו לאכילת פרי השהחיינו לאחר קידוש, דהא בעינן קידוש במקום סעודה. וכתב דכשם שמצינו במג"א (סימן רע"ג סק"ה) דהדלקת נרות בין קידוש לסעודה לא הוי הפסק, כמו כן נמי אכילת הפירות לא הוי הפסק, עיין שם.

ובספר זכר צדיק לברכה (ח"ב אות תשע"ב) מסופר, שדרכו של האדמו"ר ר' יואל מסאטמאר זצ"ל לאכול הפרי מיד לאחר קידוש, והביאו טעם מלא פירות וחילק שיריים להמסובים. וכששאלוהו בהזדמנות

אפשר לעשות זאת, לזאת עשה ר' אלעזר כן ביום ראש השנה, בתחילת השנה, והו"ל על ידי זה כאילו בירך כן בכל יום ויום.

וזהו מה דקאמר הירושלמי, ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא, דהיינו ביום ראשון מימי השנה, שהוא יום ראש השנה, וכעין דכותב הטור (בסימן תקפ"ג) שבפרובינצ"א נוהגין להביא על השולחן כליל ראש השנה כל מיני חידוש.

וי"ל שמנהג הגאון רבי דניאל פרוסטיץ זצ"ל ששלח למרנא החת"ס ז"ל על ליל ב' דראש השנה לשהחיינו כל מיני פירות שהיו נמצאים אז, היה גם כן מקורו מירושלמי זה על פי פירושי זה, דקאי אראש השנה, ושיברך על כל המינים רבן של ישראל גדול הדור מרנא החת"ס זי"ע, דהו"ל כאילו כל ישראל עשו ככה.

האם מותר לברך שהחיינו כליל ב' על "אגוזים"

כז. בשו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ב' סימן פ"ח) הובאה חקירה שנזרקה מפי החבורה, בהא דמבואר דבקידוש ליל ב' דראש השנה מניח פרי חדש ואומר שהחיינו, אם נכון למי שלא ראה עדיין אגוזים חדשים להניחם על השלחן, שאף שאין אוכלים אגוזים בראש השנה (כברמ"א סימן תקפ"ג ס"ב), מ"מ הרי מדינא גם על הראי' מברך שהחיינו כדאיתא בשו"ע (סימן רכ"ה ס"ג).

ואמרו בני החבורה, דזהו תלוי בב' הטעמים מדוע אין לאכול אגוזים בראש השנה, דלהטעם הראשון שכתב הרמ"א דאגוז בגימטריא חטא, אפשר דגם על השלחן אין להניחם, מה שאין כן לטעם הב' דמרבה כיתה וניעה בפה אין להמנע מלהניחם על השולחן.

ואף דאיכא למימר דמברכין על הראיה רק כשיכול לאוכלו, דכשאינו ראוי לאכלם מה הנאה יש לו, זה אינו, דהרי כתב בבאור הלכה (סימן רכ"ה) שמברך על הראי' בשבת בעודו באילן כיון דנגמר הפרי ורק ארי'

השנה הוי יומא אריכתא, כיון דאתמל לא היה חייב ביו"ט של ראש השנה אף מדרגן אלא משום מצות חינוך המוטלת על אביו, וממילא היום פנים חדשות באו לכאן, וצריך לעשות שהחיינו על היו"ט. - ועיין מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סימן רס"ט) בענין כעין זה.

מנהגו של החתם סופר

כו. במנהגי החתם סופר (ראש השנה, אות כ') איתא, דכליל שני של ראש השנה הביאו לפניו הרבה פירות חדשים לברכת שהחיינו.

ותלמידו בעל הליקוטי חבר בן חיים (עמוד שס"ה) מתאר את הדבר יותר, שלשהחיינו על ליל ב' דראש השנה היה מנהג הגאון רבי דניאל פרוסטיץ זצ"ל שהיה אז ראש בית דין בפ"ב לערוך פירות ע"י אריס אחד בגנות השרים שהיו נמצאים בעת ההוא, וכל מין ומין היה מסודר בפני עצמו ועלים ירוקים בין מין למין, והיה עשוי כמין הר בפאר ונוי נחמד להשכיל.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן ש"ו) כותב המצאה נפלאה בביאור מנהגו של החתם סופר, על פי מה דאיתא בירושלמי קידושין (פ"ד סוף ה"ב), רבי חזקי' ר' כהן בשם ר', עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל. ר' לעזר חשש להדא שמועתא ומצמיח ליה פריטין ואכיל בהון מכל מילה חדא בשתא.

ומבאר בפני משה שהוא כדי לברך על כל מין ומין, וליתן שבח והודאה לאל יתעלה. והמג"א (סימן רכ"ה ס"ק י"ד) הביא בקיצור הירושלמי, ועיין בט"ז (סימן רכ"ז סוסע"ק ב') מה שכתב בשם התשב"ץ.

ובעל השיח יצחק כותב, שיש לפרש שעשה כן לקיים מה שאמרו חז"ל (ברכות מ' ע"א) על הפסוק, ברוך ה' יום יום, בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. וא"כ היה ראוי לעשות כן בכל יום, וכדרך שאנו מברכים מאה ברכות בכל יום, אך כיון בכל יום אי

מה הדין בפרי המתחדש ב' פעמים בשנה או אחת לשלשים יום

כט. בשו"ת בנין עולם (או"ח סימן ל"א)
נשאל על מה שנוהגין ליקח פרי חדש בליל
ב' של ראש השנה מפירות שבגנות השרים,
ויש שם פירות שמתחדשים מזמן לזמן
ולפעמים ב' פעמים בשנה, האם ניתן לברך
על זה שהחיינו.

וכתב, דודאי דצריך לברך שהחיינו.
וראיה לזה ממה שכתבו התוס' (פרק כיצד
מברכין) גבי היה עומד ומקריב מנחות
בירושלים מברך שהחיינו, וכתבו התוס'
שם דהיינו משום שיש כ"ד משמרות כהונה,
וכל משמר מתחדש אחד לכ"ד שבועות. הרי
אף שמתחדש ב' פעמים בשנה מברך
שהחיינו.

ואף דבנדון דידן אין זה זמן קבוע לכולם
בשוה, שאצל זה נגמר קודם לחבירו אין בכך
כלום, דהרי גם בפירות הגדלים בשדה אין
להם זמן קבוע בכל מקום בשוה. והיה נראה
גם כן לדינא, דגם אם מתחדש אחת לשלשים
יום מברכין שהחיינו, דשלשים יום הוא זמן
קבוע לברכת שהחיינו, כדאיתא בפרק
הרואה הרואה את חבירו אחת לשלשים
יום מברך שהחיינו.

רביע עלי' שלא לאכלו בשבת. אם כן י"ל
דה"ה הכא. אלא י"ל כיון דבזמן הזה לא
נהגו לברך על הראי' עד שעת אכילה, אפשר
דיותר טוב שלא להניחם כלל.

עיקר הטעם הוא

משום דהוי בגמטריא חטא

כח. ובעל אפרקסתא דעניא מאריך שם
דאין לעשות כן, משום דעיקר הטעם הוא
משום דהוי בגמטריא חטא, ולכן אותם
המדקדקים שהרחיקו את האגוז בראש השנה
מפני רמז מספר שמו, והרמ"א ז"ל כבר
הביאם בשלחן הערוך לפנינו, לא זו בלבד
שאין לנו לאכלו, אלא אפילו להניחו על
השלחן בשביל שהחיינו ודאי לאו שפיר
דמי, דמה דמדינא יכול לברך על הראי' גם
כן, הוא רק מטעם שיש לו הנאה ולבו שמח
בראותו, והאי אגוז בהאי שעתא, אחרי
שחכמי אמת הרחיקוהו מפני הרמז שיש בו,
מה שמחה והנני' יש בראייתו.

ובר מן דין, דהרי מה שמתקיים כל השנה
אין אומרים עליו שהחיינו, והרי אגוזים
מתקיים כל השנה. וכן כתב בספר ברכת
הבית (שער כ"ד פתח ט"ז), "על אגוזים או
לוזים חדשים כל זמן שניכר בין חדש לישן
מברכין אבל לאחר שנתייבשו ואין ניכר בין
חדש לישן אין מברכים".



הרב חיים ב"ר יעקב וינגרמן

דייר שמצא בדירתו סכום כסף שהוטמן לפני שנים רבות

נשאלנו במעשה שהיה באברך שקנה דירה ישנה בעיר חיפה, ולאחרונה מצא סכום כסף גדול מוחבא בתוך מוט של ארון תלייה ישן, השטרות היו משנת 1968 עטופים בדף ישן נושן של לוח שנה מתקופה זו, הדייר הנוכחי גר בדירה זו שלוש שנים, ולפניו גרו כמה דיירים באותה הדירה, ובא לשאול האם יש עליו חיוב השבת אבידה לנסות לברר מי הם הדיירים שדרו שם קודם לכן, ולהשיב להם או ליורשיהם האבידה ששכחו שם, שיכול לברר מי היה הדייר שהתגורר בדירה זו בתקופת הזמן של לוח שנה זה. וכן יכול לברר שאם היה דייר שהתגורר שם במשך עשרות שנים ובתוכם שנה זו, שמסתבר מאוד שהוא הטמינם. או נימא שאין עליו חיוב כלל להחזיר אבידה זו, ואין מוטל עליו חיוב לברר מי הוא בעל הכסף.

והנה בכדי לברר ולפשט שאלה זו, יש לברר בתחילה מה הם האפשרויות המציאותיות שיש לתלות שהמטמן נשכח שם, ויש לפנינו שני אפשרויות סבירות. אפשרות אחת, שהדייר הטמינם שם ולאחר זמן נשכח ממנו ומכר את דירתו והכסף נשאר שם. אפשרות שנייה שהיא יותר סבירה, שהאדם שהטמן הכסף לא שכח מהכסף שלו, מאחר שמדובר בסכום עתק, אלא שהמטמן דר שם עד סוף ימיו, ואח"כ באו יורשיו שלא ידעו כלל מהכסף המוחבא ומכרו דירה זו לאחרים. ובכל אחת מהאפשרויות האמורות יש לדון מה דין הכסף וכדלהלן.

וכדי לברר שאלה זו, מוטל עלינו לברר כמה סוגיות בדיני השבת אבידה. בתחילה יתבאר דין המוצא מציאה לפני יאוש והבעלים התייאשו לאחר זמן כשהיה האבידה ברשותו. וכן באופן שהגיעה המציאה לרשות המוצא ללא ידיעתו, ולאחר זמן נתייאשו הבעלים, ושוב נודע למוצא האבידה על האבידה. בהמשך יתבאר דין המוצא מציאה במקום מוסתר לאחר זמן רב, האם יש לתלות שנתייאשו הבעלים או לא. וכן האם יש לחשוש שמא מתו הבעלים והרי הם של יורשיו, והיורשים אינם יודעים מהמציאה כלל, ואין כאן יאוש שהרי הוא יאוש שלא מדעת. ולאחר שיתבארו סוגיות אלו, יתבאר העולה להלכה בשאלה דידן. וזה החלי בעזר צורי וגואלי

דין באיסורא דאתא לידיה בחצר

והנה מבואר בראשונים בכמה מקומות בפירקין, שגם אם הוא עצמו לא נטל האבידה, אלא שנכנסה האבידה לרשותו לפני יאוש אפי' ללא ידיעתו, אין היאוש מועיל, והרי זה כמו אם נטלה הוא עצמו, וכמו כשמגביה מציאה בידי קודם יאוש, אע"פ שלאחר מכן התייאשו הבעלים אינו זוכה בו [בדבר שאין בו סימן לאביו, ובדבר שיש בו סימן לכו"ע] כיון דבא לידיו באיסורא, הוא הדין כשבא לחצירו באופן זה אינו זוכה בו אף לאחר יאוש, ואף שלא ידע כלל מכך שבא לחצירו. וכן פסק הש"ך (ריש סי' רס"ב, ובסי' רס"ח ס"ק ב') עי"ש.

ומצאנו יסוד זה בכמה מקומות. א. בדף כג: אמרי' ההוא גברא דאשכח כופרא בי

א. קי"ל שהמוצא מציאה לאחר יאוש הרי זה שלו, אמנם מצאנו בגמ' (כא:): שאם נטלה לפני יאוש, אפי' אם נתייאשו הבעלים אח"כ, אינו מועיל, משום דבאיסורא אתי לידיה. ובטעם הדבר מבואר בראשונים בזה ב' מהלכים, בדברי התוס' [ב"ק דף סו. ב"מ כו:] מבואר משום שכבר נתחייב המוצא בהשבה ולכן לא מועיל היאוש להתיר לו זכייתו. והרמב"ן [במלחמות, ובחי' ב"מ דף כו:] כתב דהיאוש לא חל כלל כיון דהמוצא נתחייב בשמירה לבעלים, וכיון שהוא שומרו לבעלים הרי זה כיאוש ברשות הבעלים שלא חל עי"ש בדבריו.

שכשנכנס לרשות בעל החצר היה קודם יאוש הרי באיסורא אתא לידיה שאינו קונה, ומבואר דאף בחצר יש בו דין באיסורא אתא לידיה.

ג. בסוגיא שם מבואר לגבי כותל חדש דהדין הוא מחציו ולחוץ שלו מחציו ולפנים של בעל הבית, והקשה הרשב"א וז"ל וא"ת מחציו ולחוץ תקני ליה חצרו לבעל הבית כבר כתבנו למעלה דחצרו כידו והרי זה כאלו הופקד בידו ושכחו בעלים ונתיאשו דלא קנה, עכ"ל. וכוונתו למ"ש בכותל ישן דכיון דבאיסורא אתי לידיה לא זכה בו. [ועי"ש שמביא עוד תירוץ דאינה משתמרת וכ"כ המגיד משנה]. וכן כתב הר"ן שם עי"ש.

ד. במצא בחנות [במתני' דף כו:]: מבואר דהרי אלו שלו, דהבעלים ודאי מתייאש בדבר שאין בו סימן כיון שהכל נכנסים לשם. והקשו הראשונים ג"כ שיזכה בו בעל החנות, [ובתוס' שם כתבו לתרוץ משום דאין עומד לימצא], וכתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן דלרבא צריך לומר דאינו משתמר [ועי' ברשב"א שהקשה דהא עומד בצידו], אבל לאביי אינו קונה משום דבאיסורא אתא לידיה. וכן כתב הראב"ד בהשגותיו [פ"טז מהגו"א ה"ד] דטעמא משום דבאיסורא אתי לידיה עי"ש.

ביאורי האחרונים בזה

ב. והנה השאלה היסודית שקשה בזה, מה שייך לומר בחצר באיסורא אתא לידיה, הא בין לטעם התוס' דבאיסורא אתא לידיה משום דנתחייב בהשבה, מה שייך לומר שמחויב בהשבה כשלא ידע כלל מכך, ואיך שייך לומר שהתורה חייבתו להשיב כשלא יוכל לקיים חיוב ההשבה. וביותר קשה לפי שיטת הרמב"ן דטעמא משום דכיון דשומר האבידה לבעלים ה"ז כיאוש ברשות הבעלים שלא חל, קשה הא כיון שלא ידע מהאבידה לא שמרו כלל בשביל הבעלים. [ועי' במחנ"א קנין חצר סי' ה' שמבאר אכן

מעצרתא, אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל שקול לנפשך, חזייה דהוה קא מחסם, אמר ליה, זיל פלוג ליה לחייה ברי מיניה. לימא קא סבר רב מקום לא הוי סימן, אמר רבי אבא משום יאוש בעלים נגעו בה, דחזא דקדחי ביה חלפי, ע"כ. פי' דאף שהזפת יש בו סימן מקום, מ"מ כיון דחזינן דקדחי ביה חלפי ודאי כבר נתייאש. והקשה הר"ן וז"ל וא"ת ותיקני ליה גיתו לבעל הגת י"ל דקודם יאוש היה שם ולא עדיפא חצרו מידו דכל היכא דבאיסורא אתא לידיה לא זכי בה לעולם, עכ"ל. ומובא גם בנמוק"י. ומבואר דבעל הגת אינו קונה הזפת כיון דבא לידו קודם יאוש ואף שלא ידע מכך אמרי' ביה דבאיסורא אתא לידיה. [ובריטב"א שם תירץ דלא קנה משום שאינה משתמרת].

ב. בדף כה: בהא דאמרי' במשנה דמצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו, ואמרי' בגמ' טעמא מפני שיכול לומר לו של אמוריים הן. והקשו הראשונים מדוע אין בעל החצר קונה המטמון בקנין חצר, והתוס' [בדף כו. ד"ה דשתיך] תירצו שאין עומד לימצא, ועי' בראשונים עוד תירוץ [ברשב"א בשם הראב"ד, וברמב"ם, ועוד]. והרא"ש [סי' ט'] אחר שמביא תירוץ התוס', כתב תירוץ נוסף וז"ל: ועוד י"ל מה שנשאר טמון מן האמוריים לא היו לאותו שנפל הקרקע לחלקו, כי השלל היה מתחלק לכל ישראל, ואחר שעמד שם הרי הוא כאבוד מכל ישראל והרי הוא של מוצאו. וכי תימא תקנה ליה חצירו אחר שנתיאשו ישראל, לא עדיפא חצירו מידו, דאילו בא לידו קודם יאוש תו לא קני הואיל ובאיסורא אתא לידיה. הלכך חצירו נמי ככי האי גוונא לא קניא ליה וכיון דהראשון לא קנאה ה"ה בנו ובן בנו לא קנאה, עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן הרשב"א, והר"ן. ומבואר שכל ישראל שבאותו הדור זכו בכל השלל וא"כ יש בו דין של אבידת ישראל שמחויב בהשבה, וצריך לדין יאוש שיצא מרשותם, ורק אחרי שעבר זמן מסוים שכבר הפסיקו לחפש מטמונים נתיאשו כל ישראל, וכיון

בשיטת הרמב"ם שחולק על הני ראשונים
מטעם זה, עי"ש].

ובמחנה אפרים [שם] כתב דע"כ צ"ל
דהני ראשונים שכתבו דין זה דין זה דבחצר
יש דין באיסורא הוא דאתי לידיה, לא סבירא
כשיטת הרמב"ן ולא כשיטת התוס' עי"ש
בדבריו. ונראה כוונתו דהראשונים הללו
סבירא ליה דרך אחרת בטעמא דבאיסורא
הוא דאתי לידיה לא זכי בהו, אך המחנה
אפרים לא ביאר הסברא בזה. ועי' להלן מה
שיתבאר מהקה"י שביאר דסבירא להו דדין
באיסורא הוא דאתי לידיה הוא גזה"כ, דכל
היכא שבא לידו קודם יאוש לא קנה דומיא
דאבידה דקרא שהיא לאחר יאוש. ויש לבאר
כן בכוונת המחנה אפרים.

אמנם מהלך המחנ"א צע"ג, שהרי
הרמב"ן בעצמו כתב דין זה לענין מצא
בחנות ולענין מצא בגל.

והנה באמת מצאנו בזה ב' מהלכים
באחרונים, א. החזו"א [ב"ק סי' י"ח
סק"ד] כתב לתרץ וז"ל: וצ"ל כונת
הרא"ש דמ"מ לא אתרבי חצר אלא במקום
דביד בצורה זו היה קונה, עכ"ל. ביאור
דבריו, דחצר אינה אלא דומיא דיד, וכיון
באופן כזה לא היה קונה חצר לא עדיף מיד,
וכן הוא באמת לשון הראשונים דחצר דומיא
דיד. ומקשה החזו"א עוד דמ"מ לאחר יאוש
כיון שלא נתחייב בהשבה יזכה בו, דהא גם
אם היתה האבידה בידו באופן כזה שלא
נתחייב בהשבה היה יכול לזכות בו לאחר
יאוש. ומתריך החזו"א וז"ל: וצ"ל דמ"מ
חצר פגומה היא דבצורה זו ידו לא קניא
ואמרי' ממ"נ אי חצרו כידו דון לו כמתחייב
בהשבה מעיקרא, עכ"ל. וכמהלך זה כתב
בשיעורי ר' שמואל [סי' ל"ב] עיי"ש.
והמבואר בדבריהם דבעצם אין בו כלל דין
של באיסורא אתא לידיה שיש במגביה
מציאה בידו ומשום חיוב השבה ושמירה,
אלא יש כאן דין בקנין חצר, דכיון שחצר
צריך להיות דומיא דיד, וכיון שבתחילה
כשנכנסה האבידה לחצר זו היה במצב שביד

עוד כתב בזה בשיעורי ר' שמואל שם, דהריטב"א [המיוחס] כתב חידוש דין בדין דבאיסורא אתי לידיה היכא שהגביה האבידה בידו וז"ל ואפילו בא אדם אחר והחזיק בה אחר יאוש מיד המוצא קודם יאוש לאו כלום הוא, דכיון שהמוצא נתחייב להחזירה שהרי באיסורא באה לידו מאן דאיחזיק בה מיד' דההוא מוצא לאו כלום הוא, עכ"ל. ומבואר דאע"פ שאדם אחר לא נתחייב בהשבה מ"מ אינו קונה המציאה אף לאחר יאוש. ומקשה בשי' ר"ש דא"כ מדוע לענין חצר מבואר לענין מצא בגל וכן לענין הא דקדחי ביה חלפי דהרי הוא של מוצאו,

אחר דיכול לצוות שלא נחא ליה, ולכן בתגר כשמגביהו עכשיו בידו זכה כיון דגילה דעתו שלא רצה כלל לזכות בחצירו, [ועי' בשי' ר' שמואל שמקשה על דבריו דאף כשבא לזכות ע"י חצירו יאמר דלא רצה לזכות אלא אחר יאוש, ובאמת זהו קושיית הגרעק"א, וכמו שיתבאר]. ומבואר בדבריו דאי לא גלי דעתיה דלא נחא ליה לזכות בחצירו אינו זוכה אף בהגבהתו, הרי מבואר דיש כאן על בעל החצר דין באיסורא אתי לידיה, ודלא כמ"ש החזו"א ובשיעורי רבי שמואל.

וכן מבואר בדברי הרעק"א, דהנה הרע"א [ברך כו. ד"ה ולזה] הקשה קושיא אחרת והוא מדין קנינים, דהא דין דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אינו אלא בזכות, ויש כלל להתירא נחא ליה דליקני דאיסורא לא נחא ליה דליקני, וא"כ נימא דעד היאוש לא רצה לזכות בו ורק לאחר יאוש רצה לזכות ואז יתחיל הקנין. ומתוך הרע"א וז"ל: וצ"ל כיון דהחיוב מוטל עליו להגביה האבידה וליטול מדין השבה וא"כ בע"כ צריך להתרצות שיזכה לו חצירו שיהיה בידו חיוב השבה, ואף דמצינו דאפי' בגט דמקני לה בע"כ מ"מ בידה לומר שלא יזכה לה חצירה דשאני התם דאין החיוב עליה ליטול הגט אם בידה לברוח רשות בידה אלא דאם הבעל חזק כחו ממנה ומכניס הגט לידה בע"כ מגורשת מש"ה רשות בידה לומר אין רצוני שיהא חצירי שלוחי אבל באבידה דאסור להתעלם ומוטל עליו ליטלו גם בחצר נעשה ידו בע"כ עכ"ל. ומביאר דכיון דיש עליו חיוב להגביה החפץ משום לא תוכל להתעלם [ולהר"ן אף משום השב תשיבם] ה"ז מחויב להתרצות ולזכות בו, וכיון שהוא כמו שנתרצה לזכות בו ה"ז כבר גם מחויב בהשב תשיבם וכמי שבא לידו דמי.¹

הא כיון דלענין בעל החצר יש בו דין באיסורא אתא לידיה אף אדם אחר לא יזכה בה. [ויש מקום לומר דדברי המיוחס הם דברים מחודשים ושאר הראשונים חולקים עליו, אלא שעדין לא מצאנו מפורש ראשונים שפליגי על זה], וכתב ר"ש דלפי מהלך זה מתורץ כיון דאין כאן בעצם חיוב השבה וכמו כל דין באיסורא אתא לידיה, אלא שיש דין על החצר שהיא חצר פגומה, וא"כ זהו רק על החצר אבל אדם אחר יוכל לזכות בה.

וכתב בזה ר' שמואל עוד דלפי"ז אף בעל החצר בעצמו יוכל אח"כ להגביהה אחר יאוש ולזכות בה, וכמו שהוכיח הנתיה"מ מדין תגר, אלא שהנתיה"מ כתב כן מטעם אחר דנתברר למפרע שלא רצה לזכות בה, אבל לפי מהלך זה א"צ לזה, דהא לגבי הגברא לא היה כאן כלל דין באיסורא אתי לידיה.

מהלך הנתיה"מ ורעק"א

ג. אלא שבאמת בדברי הרעק"א והנתיה"מ מבואר דלא פירשו כן, דבנתיה"מ סי' רס"ב [ס"ק א'] מקשה מסעיף י"ז לענין תגר שמבואר דאם התגר מצא האבידה אחרי ששהו בידו כדי לערבם עם פירותיו ה"ז שלו כיון דודאי כבר נתיאשו הבעלים, והקשה דהא התם בא לחצירו קודם יאוש וא"כ באיסורא אתא לידו. ומתוך הנתיה"מ בחידוש דין, דדין באיסורא אתי לידיה שיש כשבא לחצירו אינו אלא כשבא לזכות מחמת חצירו, דהיינו דאם אחר שבא אחר ומצאה בא בעל חצר בטענה שהוא זכה קודם לו מחמת חצירו, בזה אמרינן לו דבאיסורא אתי לידיה. אבל אם מגביה האבידה בידו ואומר דלא היה נחא ליה כלל שיזכה לו חצירו ודאי דלא זכה חצירו דהא גם בשלוחו וזיכה לו ע"י

1 ועיי' ש"ש ברע"א שכתב נפק"מ דזהו רק בדבר שיש בו סימן, אבל בדבר שאין בו סימן שכתב לשיטתו דאין לו חיוב להגביה, ורק אם הגביהו מחויב בשמירתן לא יהא בו דין באיסורא אתא לידיה, כיון שלא רצה לזכות בו שהרי אינו מחויב, וכתב דבנמוק"י שכתב גם במצא בחנות דין זה דבאיסורא אתא לידיה ואף שאיירי התם לפי הצד בגמ' באין צוררים והוא דבר שאין בו סימן, ע"כ צ"ל דסבירא ליה לנמוק"י דאף בדבר שאין בו סימן יש חיוב הגבהה ולכן גם בזה אמרי' ביה דין דבאיסורא אתי לידיה. [ועיי' ש"ש שרצה לומר דאולי גם

לדחות ההוכחה מדברי הר"ן, שאין ראיה מדבריו לאסור הגבהה דבר שאין בו סימן, ולפי"ז אתי שפיר].

והנה בפשטות נחלקו הגרעק"א והנתי"מ, דלפי דברי הגרעק"א הדבר תלוי אם חייב להגביהו, שכיון דמחויב להגביהו אינו יכול לומר שאין רצונו לזכות בו, וא"כ אף כשיגלה דעתו שלא ניחא ליה לקנות יהא בו דין באיסורא אתי לידיה, אלא שא"כ יוקשה קושיית הנתי"מ לפי מהלך הרעק"א מתגר שמבואר דיכול לזכות בו, וקשה שהרי הוא מחויב לזכות בו עבור בעל האבידה והוי איסורא אתי לידיה ומדוע יכול לזכות בו.²

והנראה בזה, דגם הרעק"א סבירא ליה בעיקר הדין כהנתי"מ שמועיל גילוי דעת שיאמר שלא ניחא ליה כלל שחצירו יהא כשלוחו וכידו ואין לו כלל שיכות לזה, וע"ז לא שייך לומר שמחויב להגביהו כיון דגילה דעתו שאין חצירו כלל שלוחו, אלא שקושיית הגרעק"א לא היתה אלא אחר יסוד הנתי"מ דכשאומר שרוצה לזכות בחצירו אומרין לו דבאיסורא אתי לידיה, וע"ז הקשה דאע"פ שניחא ליה לחצירו לזכות, מ"מ נימא דלא רצה לזכות אלא אחר יאוש, וע"ז מתרץ

והנה הא דמבואר בדבריו דאבידה בחצר דומה לאבידה קודם שיטלנו, היינו משום דאע"פ שהחפץ מונח כבר בחצירו, מ"מ אם יגלה דעת שאינו רוצה לזכות בחצירו לא יהא חצירו כידו, ורק משום רצונו לזכות חצירו כידו, ולכן כתב דכיון דמחויב להגביהו ה"ז מחויב להתרצות בו וה"ז כמי שנתרצה כבר.

[ויש לציין דאף שהש"ך סי' רס"ב ס"ק א' כתב להלכה האי דינא דחצירו כידו על דבר שאין בו סימן, וא"כ לפי דברי הגרעק"א יש להוכיח מכאן להלכה דיש חיוב להגביה דבר שאין בו סימן, ודלא כמ"ש בשו"ע הרב (חור"מ ס"ד דיני מציאה ופקדון ס"ב) שסבירא ליה דאף דבר שאין בו סימן יש חיוב להגביה, יש לדחות כמו שכתב הגרעק"א לשי' התוס' דאולי כתבו כן רק לענין דבר ששייך בו טביעות עין אבל במעות שאין בו טביעות עין לא ודו"ק].

ועדיין יש להקשות דהנה יש מהאחרונים שדייקו בדברי הר"ן [בדף כה:] שסובר שדבר שאין בו סימן אסור להגביהו. ולפי"ז צ"ב דהרי הר"ן כתב דין באיסורא אתא לידיה, ובפשות הוא גם בדבר שאין בו סימן. [אמנם יעוי' בשיעורי הג"ר דוב לנדו שכתב

התוס' מודו לדין זה דאף בחצר יש ביה דין באיסורא אתי לידיה (וכמ"ש המהרש"א), אלא דפליגי רק לענין דבר שאין בו סימן שכיון שאין בו חיוב הגבהה יכול לומר שלא רצה לזכות בו, או שאף שנימא שמודו גם בזה לנמוק"י אפשר דרק בכורות וכו' ששייך בו טביעות עין ששייך שיגיע לבעלים יש בו חיוב השבה, אבל במעות במצא בחנות אין בו חיוב הגבהה כיון שבין כך לא יגיע לידי הבעלים, ולכן הוכיחו התוס' תירוצם דאינו עומד לימצא ממצא בחנות, אלא שמקשה מתגר שאף כשעדיין לא מכרן לאחרים יודע ממי לקחן אין בו דין באיסורא אתי לידיה ולכן נקט כהמהרש"ל דהתוס' פליגי לגמרי ע"ז].

והנה הגרעק"א בעצמו בתוך דבריו כשדן בראיית התוס' מההיא דתגר, בדין שהלוקח מהתגר זכה בו ולא אמרי' שהתגר קנה בו, משום דאינו עומד לימצא. וגם הרא"ש כתב סברא זו. וכתב הגרעק"א דמהתוס' מוכח דלא סבירא ליה כיסוד זה שבחצר שייך דין באיסורא אתי לידיה, וכשיטת המהרש"ל בדעת התוס' שיתבאר להלן, דהיה להתוס' לומר סברא זו שנחשב באיסורא אתי לידיה. ואע"פ דהרא"ש עצמו ס"ל סברא זו שנחשב כאיסורא אתא לידיה ומ"מ הוכיח הרא"ש בדין דתגר שאין החצר קונה בדבר שאינו עומד לימצא, ומבאר הרע"א דאפשר דהתם בתגר הטעם דאין התגר קונה משום שהיאוש הוא מיד כשמוסרו המוכר לתגר ולא בא לידו כלל באיסור שהיאוש נעשה בבת אחת עם המסירה לידו. וכתב הרע"א בסוף דבריו שבדברי התוס' לא שייך לתרץ כן, שהרי התוס' כתבו לקמן דהיאוש אינו אלא לאחר זמן כדי שיוכל למכרו לאחרים, ומוכח דהיאוש הוא אח"כ, וא"כ מהא דהוכיחו מהכא דין אינו עומד לימצא ע"כ דלא סבירא ליה מדין באיסורא אתי לידיה בחצר עכ"ד הרע"א. ולפי"ז מיושב מה שהקשינו על שיטת הרע"א שלא יתיישב לשיטתו קושיית הנתי"מ מהא דתגר עצמו שקונה, משום דהתם הוי היאוש בבת אחת כשבא לידו. אמנם עיקר דברי הרע"א בדעת הרא"ש צע"ג, שהרי הרא"ש בעצמו [סי' י"א] כתב כדברי התוס' דהיאוש הוא לאחר כדי שימכרו לאחרים, וצ"ע.

המחנה אפרים, דהראשונים תירצו כאן טעמא דאינו עומד לימצא ולא משום דבאיסורא אתי לידיה, מפני שרצו לבאר מדוע כשמצאו התגר בעצמו יכול לזכות בו אף כשבאיסורא אתי לידיה, ולכן כתבו לחלק שעיקר הטעם שהלוקח מהתגר לא זכה בו משום שאינו עומד לימצא, אבל לגבי התגר בעצמו כיון שאינו עומד לימצא לכן אין בו דין באיסורא אתי לידיה, ולכן לא היו הראשונים יכולים ליישב שבאיסורא אתי לידיה, שא"כ גם התגר עצמו אינו יכול לזכות בו, ולכן כתבו לתרץ לגבי הלוקח מן התגר שאינו עומד לימצא ולא משום שבאיסורא אתי לידיה.

והנה בדברי המחנ"א צ"ב מדוע רק בתגר מיקרי אינו עומד לימצא, ובשאר אופנים של מצא בגל לא מיקרי אינו עומד לימצא, ושמעתי לבאר דשאר אופנים כיון שנמצא תחת ידו זמן מרובה, מסתמא ימצאו במשך הזמן ומיקרי עומד לימצא, משא"כ בתגר שאינו תחת ידו אלא זמן מועט, בזה מיקרי אינו עומד לימצא.

ובעיקר דברי המחנה אפרים דדבר שאינו עומד לימצא לא מיקרי כמי שמונח בידו לענין באיסורא אתי לידיה, יעוי' במנחת פתים [סי' רנ"ט ס"א] שחולק עליו וכתב דאף היכא שאינו קונה בקנין חצר ה"ז יש בו דין באיסורא אתי לידיה, ועיי"ש שרצה לומר כן אף בחצר שאינה משתמרת. [ובענין זה אי יש דין באיסורא אתי לידיה אף במחצר שאינו ראוי לקנין עי' להלן מה שכ' בזה בדברי הראב"ד].

והמבואר מכל דברי הגרעק"א דס"ל יסוד דין באיסורא הוא דאתי לידיה בחצר הוא משום דבעל החצר נתחייב עכשיו בהשבתו והוא ככל דין באיסורא הוא דאתי לידיה שיש כשהגביהו בידו, ודלא כמ"ש החזו"א והגרש"ר.

ונראה לדייק בדברי הרשב"א שג"כ סובר כמהלך זה, דהנה הרשב"א בקושייתו בדין כותל חדש מחציו ולחץ שיזכה בו בעל

הרע"א דכיון דגילה דעתו שרוצה שחצירו יהא ידו לזכות, הרי יש לו כבר חיוב להתרצות אף קודם יאוש ולקיים מצות השבה, וכיון שמחויב ה"ז כמי שכבר התרצה בו וזכה בשביל חברו, וא"ש.

והנה בקושיית הנתיב"מ לענין תגר מדוע יכול לזכות בו, מצינו תירוץ נוסף, דהנה המחנ"א [קנין חצר סי' ה'] כתב דאף להרשב"א והראב"ד דסבירא להו דאינו קונה בחצר משום דבאיסורא אתי לידיה, מ"מ אם הגביהו ה"ז קונה כדמוכח מההיא דתגר, וכתב דהטעם הוא משום דלית ביה דין באיסורא אתי לידיה כיון דהיה במצב של אינו עומד לימצא, ולא מיקרי שהאבידה נמצאת תחת ידו כשאינו עומד לימצא, ולכן אין בו דין באיסורא אתי לידיה, ולפיכך כיון שמגביהו אח"כ, הרי זה קונה את האבידה, עכ"ד המחנה אפרים. וכמהלך זה כתב בחמדת שלמה בב"מ שם.

ולכא' דבריהם מובנים לפי שיטת התוס' שהטעם שלא קנה בקנין חצר היינו משום שאינו עומד לימצא, ולכן אם מגביהו אח"כ ה"ז יכול לקנות ולכן בתגר קונה, אלא שקשה שמ"מ אף אם יגביהו לא יקנה משום דבאיסורא אתי לידיה, [לפי שיטת המהרש"א שמבאר כן בדעת התוס' דס"ל שגם בחצר יש דין איסורא אתא לידיה], וע"ז מתרץ המחנה אפרים דכיון דהיה אצלו במצב של אינו עומד לימצא, אין בו דין באיסורא אתי לידיה. אלא שהמחנ"א כתב כן לשיטת הראשונים [הרשב"א והראב"ד], אמנם הדברים צ"ב, דהרי בדברי הרשב"א והראב"ד לא הוזכר כלל יסוד זה שבדבר שאינו עומד לימצא אינו קונה בקנין חצר.

והנה הראשונים [הרשב"א והר"ן והנמוק"י] הקשו מדוע כשלקחו אדם אחר מהתגר אמרי' הרי אלו שלו, וקשה שכיון שהתגר זכה בו כבר בקנין חצר יתחייב להחזירו, ותירצו כתירוץ התוס' דאינו קונה משום שאינו עומד לימצא, ולכא' צ"ב מדוע לא תירצו כמו שתירצו בשאר מקומות דבאיסורא אתי לידיה. ויש ליישב לפי מהלך

זמן שאינו יודע הרי הוא מיקרי אנוס, אבל לענין לזכות בו אינו זוכה כיון שמיקרי באיסורא אתא לידיה עי"ש בדבריו. ודברים אלו הם השלמה לדברי הגרעק"א דכיון שמחויב להגביהה הרי הוא כנתרצה לזכות בו ומיקרי שהאבדה בידו, אלא כיון שאינו יודע מיקרי אנוס.

אלא שלשיטת הרמב"ן דשומרו לבעלים, כתב הקה"י דצ"ל דהני ראשונים שכתבו כן לא סבירא ליה כשי' הרמב"ן, וכמ"ש המחנ"א. [ועי"ש שר"ל דאף כשי' התוס' לא סברי אלא הוא מטעם אחר דהוא דין דכל היכא שבאה לידו האבדה קודם יאוש לא זכי כיון דאבדה דקרא דהוא המקור לדין יאוש איירי כשבאה לידו אחר יאוש, ואין לך בו אלא חידושו דלא קנה אבדה אלא כשבאה לידו לאחר יאוש, ומילתא בלא טעמיה הוא עי"ש]. אלא שבאמת הדברים צריכים ביאור, שהרי הרמב"ן בעצמו כתב כן בחי' לענין מצא בחנות וכן במצא בגל, וע"כ צריך לפרש באופ"א.

ובאמת גם למה שפירש בתוס' דמחויב בהשבה אלא שמיקרי אנוס, עדיין אינו מובן מדוע גם היורש והלוקח אינו זוכה בחצר, שהרי הם לא נתחייבו כלל בהשבה. וגם לדברי המיוחס להריטב"א אינו מובן החילוק בין חצר שהמוצא זוכה בו לשאר אופנים שאינו זוכה בו.

מהלך הפרי יצחק

ד. והנראה בשיטת הרמב"ן, ויסוד הדברים כבר כתב בפרי יצחק [ח"ב סי' ס"ה אות ה'] בקצרה, עפ"י דברי הנתי"מ לעיל סי' רנ"ט [ס"ק א'] שכתב דדברי הרמב"ן בדין יאוש ברשות נאמרו דווקא במקום המשתמר, והטעם דכל היכא שמשתמר לא מיקרי אבדה, ורק היכא שאינו משתמר דאינו אבדה אזי חל היאוש, ולכן בחצר המשתמר כיון דמשתמר הרי זה כיאוש ברשות ולא חל ע"כ דברי הפרי יצחק.

הכותל בקנין חצר, תירץ הרשב"א וז"ל: כבר כתבנו למעלה דחצרו כידו והרי זה כאלו הופקד בידו ושכחו בעלים ונתיאשו דלא קנה עכ"ל. ומדבריו שכתב 'והרי זה כאילו הופקד בידו', יש לדייק דלא כהחזו"א, דלפי החזו"א אינו אלא דין על החצר שהיא דומיא דיד, ולא הו"ל לומר דעכשיו אנו רואים כאילו הופקד בידו, דמשמע מדבריו דעכשיו הוא ממש כמו שהופקד בידו, והיינו שאנו רואים כאילו באה האבדה לידו, וכשבא לידו ודאי דיש בו כל דיני באיסורא אתא לידיה ונתחייב בהשבה ובשמירה וה"ה הדין הכא. [ואמנם עי' בחי' הר"ן שכתב ג"כ כקושית הרשב"א ותירוצו אלא שלא הוסיף המילים והרי זה כאילו הופקד וכו']. אמנם צריך ביאור מהו כוונת הרשב"א במה שכתב דה"ז כאילו הופקד בידו, ואי"ה בהמשך יתבאר.

ונפק"מ בין ב' המהלכים, באופן שאינו מחויב להגביה וכגון בדבר שאין בו סימן, דלהחזו"א אף שברור שדין חצר אינו אלא באופן שאם היה בידו היה חיוב השבה מ"מ דנינן בחצר כאילו החפץ כבר בידו, ואף בדבר שאין בו סימן אם החפץ כבר בידו יש חיוב השבה, אמנם לפי מהלך הגרעק"א והנתי"מ דין זה נאמר רק כשיש חיוב להגביה וכמ"ש הגרעק"א בעצמו.

והנה לפי מהלך הרע"א והנתי"מ יש לעי' כיצד יתרוצו קושיות החזו"א ור' שמואל שנתבאר לעיל שכיון דלא ידע כלל מכך לא שייך לומר שנתחייב בהשבה, וכ"ש להרמב"ן הא לא שמרו בשביל הבעלים. וכן קשה מדוע יורש ולוקח ג"כ אין זוכין בו. וכן לפי דברי המיוחס להריטב"א קשה מדוע המוצא יכול לזכות בו, ומאי שנא מכל מגביה אבדה קודם יאוש דכל אדם אינו יכול לזכות בו.

וליישב הקושיא הראשונה, יש ליישב עפ"י דברי הקהילות יעקב [סי' כ"ה אות ה'] שמצדד לומר שגם להתוס' יש כאן חיוב השבה שהרי באה האבדה לידו [ומחויב להגביהה כמו שכתב הגרעק"א], אלא שכל

אתי לידיה בהכרח דאיירי שהוא במקום המשתמר. ובמצא בחנות אע"פ שאינה משתמרת צ"ל דכיון שעומד בעל החצר בצידו הרי מיקרי משתמרת [ואע"פ שאינה קונה אלא מטעם יד, מ"מ מיקרי ברשותו שהרי קונה בו בקנין חצר].

אלא שלכאן דבברי הראב"ד יש לדון אם נוכל לתרץ כן, דיעוין ברמב"ם [פט"ז מהגו"א ה"ד] לענין מצא בחנות שלא קנה בקנין חצר, וביאר הרמב"ם משום שאינה משתמרת ואע"פ שבעליה בתוכה צריך לומר תקנה לי חנותי כמו שיתבאר עכ"ל. וכתב ע"ז הראב"ד וז"ל: א"א יש מי שאומר שאפילו אמר תקנה לי רשותי לא קנה לו, לפי שבאה שם המציאה קודם יאוש וחצירו כידו. ועוד כי אין היאוש קונה אלא באבידה, אבל זו לא היתה אצלו אבדה אלא בפקדון ששכחו בעליו עכ"ל. והנה הרי הרמב"ם איירי שהוא מקום שאינו משתמר, ומ"מ כתב הראב"ד דאמרי' שיש בו דין באיסורא הוא דאתי לידיה אע"פ שהוא מקום שאינו משתמר. והוא קושיא על חידוש הנתיחה"מ שבמקום שאינו משתמר לא אמרי' הדין דבאיסורא אתי לידיה, שהרי אע"פ שאמר שיקנה לו חצירו, מ"מ הרי נפל קודם שראהו ובאותה שעה לא היה מקום המשתמר.

אלא שיעורי' בשיעורי ר' שמואל [סי מ"ה] שמאריך לדון בנדון אחר האם באיסורא אתא לידיה צריך שיהא מעשה הראוי לקנין, וכתב דמדברי הגרעק"א והנתיחה"מ [הנ"ל], לפי הבנתו בדבריהם שהוא כפשוטו משמע דבעינן שיהא ראוי לקנין, אמנם הוכיח שמדברי הראב"ד משמע דאי"צ שיהיה ראוי לקנין, דהא הראב"ד מסכים כאן לדברי הרמב"ם דצריך שיאמר תזכה לי רשותי וכל זמן שלא אמר כן לא קנה, ואעפ"כ כתב דטעמא דלא קנה משום דבאיסורא אתא לידיה, ואע"פ שאמר תזכה לי רשותי הרי אמר כן לאחר זמן כשראה שאחר בא לזכות בו, אבל בתחילה כשנפל לחצירו הרי אלא אמר כלום ואע"פ כן מיקרי באיסורא אתא לידיה. ומתוך רבי שמואל שדבר זה תלוי

וביאור הדברים, דבנתיחה"מ מבואר דיסוד דין יאוש ברשות אינו משום שהחפץ משתמר בשבילו הרי זה כמונח ברשותו, אלא היסוד הוא דכיון דהמוצא שומרו לבעלים לא מיקרי "אבידה", וה"ה כשמונח בחצירו כיון דיש על הבעלים חיוב להגביהו, הרי זה כמו שהגביהו ויש עליו חיוב לשמרו, שהרי אסור לו ליטלו לעצמו, והרי זה מונח במקום שמיועד בשבילו, ולכן אין עליו שם אבידה כיון שאין החפץ אבוד ממנו ולא ניתק החפץ ממנו.

ויש ללמוד כן גם מדברי הראב"ד [פט"ז מהגו"א ה"ד] שמפורש לשון זה לענין מצא בחנות וז"ל: ועוד כי אין היאוש קונה אלא באבידה אבל זו לא היתה אצלו אבדה אלא בפקדון ששכחו בעליו עכ"ל. ומבואר דכיון דהאבידה נמצאת ברשותו ובחצירו אין עליו שם אבידה כלל.

ואפשר להוסיף בזה, דהנה הקצוה"ח [שם ס"ק א'] כתב דיסוד דברי הרמב"ן היינו משום דנתחייב בהשבה, אלא שחיוב שמירה לבד אינו מחייבו דהא גם בנתכוון לגזולה הרי מחויב בשמירה, אלא כיון דמחויב בשמירה יש לו מינוי של שומר והוא לא הפקיע עצמו מהשמירה שהרי לא החליט שרוצה לגזולה ולכן מוגדר כאילו האבידה מונחת ברשות הבעלים ע"ש. ולפי"ז יש לבאר שאף בחצר כיון שמחויב בשמירה והוא מונח במקום שמיועד לבעלים ה"ז מיקרי ברשות הבעלים.

והנה הא דאיירי דווקא בחצר המשתמרת, מבואר בנתיחה"מ [שם] דדין יאוש ברשות אצל הבעלים היינו במקום המשתמר, ולפי"ז כ"ש אצל השומר היינו דוקא במקום המשתמר, דלא מסתבר דאם החפץ הוא שלו ונתייאש ממנו כשנמצא במקום שאינו משתמר ה"ז יוצא מרשותו, ואם הוא של אדם אחר הרי זה מיקרי ברשות הבעלים אע"פ שאינו משתמר. ולפי"ז הא דהרשב"א שכתב במצא בכותל שאינו משתמר ולכן אינו זוכה בו בקנין חצר, היינו תירוץ בפני עצמו, אבל לתי' הראשון שמיקרי באיסורא

חפץ שמשומר בשביל אחר, אינו יכול לזכות בו בקנין חצר שיש עליו דין באיסורא אתי לידיה. [ומ"מ צ"ל דאם יגלה בדעתו שאינו רוצה בשמירה לא יועיל שהמוכר יאמר שרוצה לשמרו, כיון דאין זה ממש משומר בשביל הבעלים וכמו שיתבאר].

והנה כל זה לשיטת הרמב"ן, ולשיטת התוס' אי אמרי' דגם התוס' סבירא להו כשיטת הרמב"ן בעיקר דין יאוש ברשות [וכמ"ש הנתיב"מ סי' רנ"ט, ובחזו"א על תוס' בב"ק], יתיישב ג"כ הא דיוורש ולוקח אינם זוכים בו. אמנם בדברי הגרעק"א קשה שכתב שהתוס' לא סבירא ליה כלל מדין יאוש ברשות, וא"כ לפי"ז צ"ע דחיוב השבה גרידא שיש על בעל החצר לא יועיל לענין יורש ולוקח שהם לא נתחייבו כלל בהשבה.

בדברי המיוחס לריטב"א

שאין אחר יכול לזכות בו

ו. והנה נתבאר לעיל שיטת המיוחס להריטב"א שחידש שאם אדם אחד הגביה האבידה באופן דבאיסורא אתי לידיה, גם אם יבוא איש אחר ויזכה בו אינו יכול לזכות בו משום דבאיסורא אתי לידיה דהראשון. והקשינו שהרי בחצר במצא בגל ובחנות מוכח דאע"פ שבעל החצר אינו יכול לזכות בו, מ"מ אם בא אחר והגביהו זוכה בו. ובתחילה יש לבאר בביאור שיטתו, ועי' באגודת אזור [לאביו של האבני נזר, ערך יאוש שלא מדעת אות א'] ובאמרי משה (סי' ל"ז אות ג') ובש"ר' שמואל (סי' ה' אות ג') שכתבו דלכא' דברי הריטב"א תלויים במחלוקת תוס' והרמב"ן, דלהרמב"ן כיון דהוא יאוש ברשות היאוש לא חל כלל ולכן אף אדם אחר אינו יכול לזכות בו, אבל להתוס' היאוש חל אלא שהמוצא מחויב בהשבה, וא"כ אדם אחר שלא נתחייב בהשבה יוכל לזכות בו. ובשיעורי ר' שמואל כתב לבאר שאין סתירה מדברי הריטב"א לשיטת התוס', דאף התוס' מודים להרמב"ן דהיאוש לא חל משום יאוש ברשות עי"ש. [וזהו דלא כמ"ש הגרעק"א

מהו הסיבה שצריך לומר תזכה לי שדי, דבחי' הר"ן מבואר הטעם כדי שע"י אמירתו ה"ז מתעורר לשמרו, וע"י זה הוא משתמר, ולפי"ז באמת מוכח מהראב"ד דא"צ שיהא ראוי לקנין, אמנם הביא דבחי' הגר"ש שקאפ ביאר באופ"א דעצם השימור נעשה ע"י הבעלים שעומד בצידו והאמירה אינה אלא כדי שיהא כוונה לקנין, כיון דחלק השימור לא נעשה ע"י החצר אלא ע"י הבעלים, ועל החלק שהוא עושה הוא צריך כוונה לקנין, ולפי מהלך זה מיישב רבי שמואל שבאמת היה משומר מקודם, והא דבעינן האמירה שיקנה לו השדה הוא כדי שיהיה כוונה לקנין. ולפי מהלך זה יש ליישב גם דברי הנתיב"מ בס' רנ"ט שחידש שיאוש ברשות אינו אלא במקום המשתמר, ויש לבאר דבנדון הראב"ד מוגדר כמקום המשתמר, והטעם שצריך לאמירתו שיקנה לו חצירו היינו כמו שביאר הגר"ש שקאפ דכיון שעומד בצידו אף שלא אמר תזכה לי חצירי ה"ז מיקרי מקום המשתמר.

ביורש ולוקח

ה. ולאור מהלך הפרי יצחק שאע"פ שאין לו חיוב השבה מ"מ כיון שהאבידה משומר עבור הבעלים לכן אינו זוכה בו, יתבאר בטוב טעם מה שהקשינו לעיל מדוע גם יורש ולוקח אינם זוכים באבידה שנפלה לחצר, ויש לבאר, שכיון דהוא במקום שהוא משומר לבעלים, כיון שבתחילה היה לבעל החצר חיוב אמרי' שנעשה כפקדון אצלו שיהא משומר בשביל הבעלים והוא מונח בשבילם, ועל כן גם לאחר שהוריש או מכר החצר הם ירשו וקנו חפץ שאינו אבוד לבעלים, ואיה"נ אם יכולים לגלות דעתם שלא רצו כלל לזכות בחפץ זה, אזי באמת יזכו בו כשיגביהום, אמנם בזמן שקונים אותו מדין קנין חצר אינם יכולים לזכות בו כיון שהם ירשו דבר שמשתמר בשביל הבעלים ולכן אינם יכולים לזכות בחצר זה. ולא יועיל אם הלוקח יגלה דעתו לאחר זמן שאינו רוצה בו, שכיון שלאחר שקנה

שבא אדם אחר ונטלו מהמוצא מבלי שנתן לו רשות, אלא בדרך של גזילה, שכיון שהמוצא שומרו לבעלים הרי החפץ נמצא ברשות הבעלים וע"כ האדם שנטלו מהמוצא הרי הוא כגזול מרשות הבעלים והוא כגזולן שאינו קונה ביאוש.³

ובזה יש ליישב, שעיקר דברי הריטב"א נאמרו כשמוצא האבידה הראשון הגביה האבידה בידו, אבל במצא בגל ובחנות שהיה מונח בחצירו, אע"פ שהוא בא ליטול האבידה מהמקום שמשמר את האבידה עבור הבעלים, מ"מ לא שייך סברת הריטב"א, דאף שכשנמצא בחצר ה"ז מיקרי באיסורא אתי לידיה כיון שמשמר לבעלים, מ"מ הדבר ברור שאין זה מיקרי ממש כמו שנמצא ברשות הבעלים שיהא הנוטלו משם נקרא גזולן, דהא מ"מ אין המוצא שומרו בפועל בשביל הבעלים, [דהא בהרבה ראשונים כתבו דאינו עומד לימצא וא"כ לא מסתבר שיהא נחשב ממש ברשות הבעלים], אלא דלענין יאוש כיון שאינו אבוד מהבעלים מיקרי ברשות הבעלים, ולכן כיון שבא אדם אחר ונטלו הרי מיד כשנטלו כבר אינו נמצא במקום המשתמר לבעלים ולכן מיד חל היאוש.

ומצינו מקור לחילוק זה, בדברי הנתיב"מ בס"י ר"ס [ס"ק י"ג] שכתב לבאר דברי הרמב"ם לענין תרנגולין המדדין דלא יגע בהם ואם נטל הרי אלו שלו, וכתב דכיון שהניחו במקום המשתמר קצת הרי לא יגע בהן אע"פ שהוא אבידה שיכולין לדרות

דהתוס' לא סבירא ליה כלל מדין יאוש ברשות, ועי' נתיב"מ סי' רנ"ט שג"כ מבואר דס"ל דהתוס' סבירא להו מדין יאוש ברשות].

אלא שבאמת גם לפי הרמב"ן צ"ב דאף שהיאוש לא חל בתחילה כשהיה ביד המוצא מ"מ מדוע לא נאמר שאח"כ כשבא ליד אחר והרי הבעלים כבר התייאש ממנו ומדוע לא יחול היאוש אצל השני שלגביו אינו מוגדר כיאוש ברשותו.

ועוד דלכאור' אפשר להביא ראיה מהפוסקים שלא נקטו כדברי המיוחס להלכה, דהנה בשיטת הרמב"ן כתבו האחרונים [התהלה לדוד (סי' קט"ו) והמהרש"ם (ח"ג סי' קנ"ו) האמרי משה (סי' ל"ז)] דאף באופן שנטלה ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכון לגזולה קונה החפץ ביאוש כיון דעכשיו שהחליט שרוצה לגזולה הרי החליט שאינו רוצה להמשיך להיות שומר [ומה דאמרי' בגמ' עובר משום השב תשיבם היינו שכבר עבר] עי"ש בדבריהם. ולפי מהלך זה מוכח דלא כהמיוחס להריטב"א, שאם הוא בעצמו יכול לזכות בו אף כשבא לידו באיסורא כ"ש שאדם אחר יכול לזכות בו. [אמנם במק"א כתבנו שאולי גם לשיטתם יש עליו חיוב דמים, ולפי"ז אין הוכחה מדבריהם שנקטו שלא כהמיוחס להריטב"א, שהרי אין יכול לזכות בו כיון שיש עליו חיוב דמים].

והנראה בביאור דברי המיוחס להריטב"א, שדבריו אמורים דווקא באופן

3 ואין לומר שהוא אינו כגזולן כיון שלא הוא גרם היאוש, וכמו שפירשו האחרונים [אמרי משה סי' ל"ב אות ל"ח, ח"י ר' מאיר שמחה (ב"מ דף כ"ו:), חידושי רבי שמואל ב"ק סי' כ"ג ושעורי ר"ש ב"מ סימן ל"ט] בדברי הרמב"ן בנטלה ע"מ לגזולה דקונה ביאוש אע"פ שהוא גזולן, משום דלא הוא גרם היאוש, והרי גם כאן לא הוא גרם היאוש. אכן יש לחלק דהתם שהגזילה היה קודם היאוש וא"כ עכשיו בגזילתו במה שלקחו לא גרם כלל ליאוש שיחול, אלא הבעלים אח"כ גרמוהו ביאושם שיצא החפץ מרשותם. משא"כ הכא שהיאוש כבר היה קודם הגזילה רק שלא היה יכול לחול כלל משום דבאיסורא אתי לידיה, הרי עכשיו הוא בגזילתו גורם שהחפץ יוצא כעת מרשות הבעלים ע"י היאוש שהיה קודם, וצ"ל גם להרמב"ן דהיאוש אע"פ שלא חל מקודם מ"מ היאוש ממשיך כל זמן האבידה, וכיון שעכשיו יכול לחול ה"ז חל. אלא שיהא בזה נפק"מ דלפי"ז כל דברי המיוחס להריטב"א אינו אלא כשנטלו השני מהמוצא לאחר שכבר נתייאשו הבעלים אצל המוצא, אבל אם עדיין לא נתייאשו יחול אח"כ היאוש דהא אע"פ שהוא גזולן מ"מ לא הוא גרם ליאוש וגם לא גרם ליאוש שיחול.

הנוטלו הוא כגולן מהבעלים, אבל כשהוא בעצמו החליט שאינו רוצה להיות שומר הרי כבר אינו משומר בשביל הבעלים וא"כ יכול לזכות בו.

אמנם יש לציין שהדברי משפט [סוף סי' ר"ס] כתב דלא כהריטב"א וכתב שאף לכתחילה יכול לבוא אחר ולחטוף מהמוצא דבר שבאיסורא אתא לידו עי"ש. והדברים צ"ב דא"כ לעולם כל המגביה מציאה קודם יאוש יעשה קנוניא עם חבירו שיחטפנו מידו ויהא מותר, וצ"ע.

בדברי הרשב"א בספק הינוח

ז. אמנם בעיקר דברי הרע"א בביאור הדין דאיסורא אתי לידיה בחצר, שביאר שכיון שאם היה מתוודע היה לו חיוב השבת אבידה ולכן אינו יכול לזכות בו בקנין חצר, יש להקשות על יסוד זה מדברי הרשב"א בדף כ"ו בסוגיא דכותל ישן, דהרשב"א מקשה מדוע בכותל חדש יכול לזכות בו, הרי אף בדבר שאין בו סימן יש דין דספק הינוח לא יטול, ומתוך הרשב"א דאיירי בשתיך, ובהמשך מקשה מדוע בכותל חדש מחציו ולחוץ אין בעל הבית קונה בקנין חצר, ומתוך הרשב"א דבאיסורא אתי לידיה עי"ש. ולכאור' כשבא האבידה לידו היה לפני ששתיך וא"כ בזה היה צריך להיות בו דין דלא יגע, ובאותה שעה לא היה לו חיוב להגביהה ולהשיבה לבעלים, וקשה לדברי הגרעק"א הרי כאן לא היה חיוב להגביהה מדוע כתב הרשב"א דיש בו דין באיסורא אתי לידיה.

והנה באמת היה אפשר לומר דכיון דהמקום כאן הוא משתמר קצת, והרמ"א פסק [סי' ר"ס ס"י] דבדבר שיש בו סימן במקום המשתמר קצת יטול ויכריז, וכאן הרי מיירי בדבר שיש בו סימן וא"כ יש לו חיוב להגביה. אלא שאין לתרץ כן דהרי הרשב"א בעצמו [דף כה:]: לא סבירא ליה כלל כדברי התוס' [שנפסק ברמ"א הנ"ל], אלא סובר דאף במקום המשתמר קצת אין לו חיוב להכריז ואפי' אם נטל כל זמן שלא זו משם

למקום שאינו משתמר, דמ"מ כיון שכל זמן שלא יגע בהן לא יחול היאוש כיון שמונחין במקום המשתמר קצת, וד"א אמות קונות לו, ה"ז כיאוש ברשות ולכן לא יגע, אבל אם כבר לקחו אין צריך להחזירו, כיון שברגע שלקחו כבר אינו משתמר, וכבר מיקרי אבידה שלא ברשות בעלים, ולכן מיד חל היאוש ואע"פ שלא חשב לגזולו לעצמו מ"מ כיון שאינו ברשות הבעלים חל היאוש עי"ש בדברי הנתיה"מ. אלא שכאן אינו דומה ממש לנדון הנתיה"מ, דכאן מותר אף ליקחו לכתחילה, אך יש לחלק דבמדין יש כאן ספק הינוח, אבל כאן שהיה ודאי יאוש, אלא שהיאוש לא חל כל זמן שנמצא במקום זה, אבל מ"מ יכול ליטלו ואזי יחול היאוש, ולכן חל היאוש אצל המגביה.

[ולפי"ז יתכן לבאר לשון הרשב"א לגבי מוצא בחנות שכתב דהרי זה כמי שהופקד אצלו, ויש לבאר ככוונתו דכשם שפקדון מיקרי ברשות הבעלים כיון שמחויב בשמירה והוא נמצא במקום שמיועד בשבילו, ועל כן גם אבידה אין חל בו יאוש כיון שנמצא במקום משומר עבור הבעלים].

ובאופן אחר יש לבאר הא דמצא בחנות ובגל אליבא דשיטת המיוחס להריטב"א, ע"פ דברי הנתיה"מ לגבי תגר שכתב שיכול לגלות דעתו שלא רצה כלל לזכות בחצירו ואינו רוצה שחצירו יהא שלוחו, ונתבאר לעיל, ולפי"ז כשבא אדם אחר ונוטלו הוי לעולם כגילוי דעת שאינו רוצה, שהרי מה ירוויח מכך שנוטלו בשביל חבירו שהרי יתחייב בשמירה. אלא שלפי"ז יהיה נפק"מ דאם בעל החצר רוצה לזכות בו כדי לקיים מצות השבה, לא יזכה בו האחר כיון שהוא מקום המשומר בשביל הבעלים, וממילא השני מוגדר כגולן ולא חל לגביו היאוש.

ולפי מהלך זה, אין ראייה מהאחרונים הנ"ל שכתבו שהוא עצמו יכול לזכות בו, שאין דבריהם סותרים לדברי הריטב"א, שכל דבריו נאמרו באופן שעכשיו הוא משומר אצל השומר בשביל הבעלים דאדם אחר

שנשתמר ולכן נקבע שנשתמר לבעלים ואין חל היאוש בחצרו.

ומעתה יש לתמוה על מה שכתב בשו"ת מנחת יצחק [ח"ח סימן קמ"ו] לדינא דבמקום המשתמר לגמרי כיון שאין בו חיוב הגבהה אין בו דין באיסורא אתי לידיה דאמר' בחצר עי"ש. ולכא' הרי ברשב"א מפורש דאינו כן.

דירה מושכרת

ח. והנה בנתי"מ [סי' ר"ס ס"ק ז'] דן לענין מצא אבידה בבית שהשכירו לאחרים, וחידיש הנתי"מ שאם מצא דבר שיש בו סימן נוטל ומכריז, דהשוכר הראשון אינו מתייבש כיון שיש בו סימן, אבל אם העלה חלודה הרי הוא של השוכר אחרון כיון שודאי נתייבשו הבעלים עי"ש. ולכא' יש להקשות הא היאוש היה אח"כ, וא"כ באיסורא אתא לידיה, דאולי כשנכנס שם שוכר אחרון לדור היה קודם יאוש ובאיסורא אתי לידיה וכיצד חל היאוש. [אם לא שנדחוק דאיירי דווקא שנתחלפו הרבה שוכרים ועבר זמן מרובה דאמר' שהיאוש היה קודם שבא שוכר זה, וגם הרי ע"כ לא איירי שהבעה"ב הוא האחרון שהרי א"כ אי"צ לקנין חצר אלא משום דתלינן שהוא שלו שאינו מתייבש ממנו ימים רבים, וצ"ע. ויש לציין שבאופן שאין בו סימן לא קשיא מידי דהא היאוש הוא בשעה שהשוכר ראשון יוצא כשחיפש ולא מצא ולא לאחר זמן, וכן לענין פונדק לג' גוים ג"כ לא קשיא שהרי אין בו איסור כלל, אבל ביש בו סימן קשה וכמשנ"ת].

ויש להקשות בזה עוד, מדוע השוכר אחרון זוכה בה, ומאי שנא מלוקח שמבואר ברא"ש דגם הלוקח אינו קונה משום דבאיסורא אתי לידיה, וגם לגבי השוכר כיון ששכר חצר זה שהאבידה נכנסה שם לפני יאוש לא יקנה.

והנראה לתרץ, דכיון דאמר' שנפל מהשוכר ראשון ואף שהשוכר השני נתחייב בהשבה, מ"מ השוכר האחרון לא בא מכוח

יכול להחזיר, וא"כ בחצר הוא לעולם במצב של לא זז משם שהרי נשאר במקום שהניחם הבעלים.

ויש ליישב בדבר שהוא ספק הינוח אף שהדין הוא דלא יטול ואפי' אם נטל יחזיר, מ"מ אין הביאור שהוא ודאי אינו אבידה, אלא שיש לנו ספק מה עדיף אם ליקחנו או שעדיף להשאירו שם כיון דאולי יפסיד לבעלים במה שיקחנו, ואמרו שעדיף להשאירו, אבל לא נקבע עליו שודאי אינו אבידה, ולכן כיון שאח"כ כשעבר זמן הרבה נתברר למפרע שהיתה אבידה ששכחו הבעלים, וגם נתברר שהיתה במקום שהיה לבעלים חיוב להגביהה וחיוב לשמרה, והיתה במקום המשומר לבעלים וכמו שכתב הגרעק"א, ממילא אין יכול בעל החצר לזכות בו כיון שאם היינו יודעים מתחילה שהיא אבידה היה עליה חיוב השבה באותה שעה.

ויש לציין שמצינו כעין סברא זו בדברי הרע"א בסי' רנ"ט [על הסמ"ע ס"ק י'] לענין רוב גוים, שכתב הרע"א לענין דבר שאינו ממשמש דלהתוס' כיון שאח"כ בא ישראל ונתן בה סימן ה"ז נתברר למפרע שהיה לו חיוב השבה ואע"פ שנתייבש אסור משום ישל"מ, אמנם להרמב"ן דטעמא משום שהוא שומר לבעלים מותר כיון דבשעה שהגביהו החזיקו לעצמו ולא שמרו בשביל הבעלים ה"ז מותר עי"ש בדברי הרע"א. ויתכן לומר דבנידונינו לא מיבעיא להתוס' דנתברר אחר שעבר זמן שהיתה כאן אבידה, וכמש"כ הרע"א. אלא אף להרמב"ן אפשר דיהא מותר וגם לשיטתו נימא שנתברר למפרע שנשתמר בשביל הבעלים. ויש לחלק שבנדון הרע"א שם הרי אמרו לו בשעת מעשה שיכול ליקחנו לעצמו, ולא שייך לומר שאח"כ יתברר למפרע שנשמר בשביל הבעלים, אמנם בנ"ד הרי לא הותר לו לקחתו וגם היה לו איסור לקחתו לעצמו, ואע"פ שלא היה לו בשעת מעשה חיוב לשמרו לבעלים, מ"מ לאחר זמן נתברר שהיה לו חיוב, וגם הרי היה במקום

דלוקח מן התגר איירי אף בתגר שלוקח מרוב גוים.

וכן כתב הש"ך [סי' רס"ח ס"ק ב'] דגם התוס' סבירא ליה כן, אלא שכתב לבאר הא דהוכיחו התוס' מחנות באופ"א, דאף אם איירי בדבר שאין בו סימן וברוב ישראל, מ"מ אליבא דרבא הרי מיד הוי יאוש שהרי אין בו סימן, וא"כ אין בו דין באיסורא אתי לידיה, ואין אפשרות לומר דמתני' היא דלא כרבא, וע"כ טעמא משום שאינו עומד לימצא עכ"ד הש"ך.

אמנם הגרעק"א [בחידושים לדף כ"ו, ובכתב וחותם לדף כ"ו] מאריך לבאר כשיטת המהרש"ל, וכתב הרע"א לדחות מה שכתב הש"ך דראית התוס' הוא אליבא דרבא, דהנה הראב"ד בדין מצא בחנות כתב דטעמא דלא קנה בעל החנות משום דבאיסורא אתי לידיה, ועוד כי אין היאוש קונה אלא באבדה אבל זו לא היתה אצלו אבדה אלא בפקדון ששכחו בעליו, עכ"ל הראב"ד. וכתב הגרעק"א לבאר דברי הראב"ד במה שהוסיף ועוד וכו', וז"ל הרע"א: נראה דכוונתו דמתחילה כתב דבא לידו קודם יאוש והיינו אי ישל"מ ל"ה יאוש, ועל זה כתב ועוד וכו' היינו אף לרבא דישל"מ הוי יאוש או אם נימא כשי' הכס"מ רפט"ו דבדבר שאין בו סימן ולא יכלו הבעלים להתברר זכה אף בישל"מ, וא"כ לא הוי כלל באיסורא אתי לידיה, מ"מ אין היאוש קונה אלא באבדה וכו' והיינו אם נעשית אצלו אבדה והיא אבודה ממנו אבל זו לא היתה אצלו אבדה וכו' היינו שעדיין לא נאבד ממנו כיון שאילו ידע היה מגביה והוי בשעת נפילה ברשות בעלים וכו"ל [דהרי ודאי גם רבא מודה לסברא דבאיסורא אתא לידיה רק שסובר דבשעה שעומד ליאוש הוי יאוש, דאף דהאובד לא ידע מנפילתו אפי' הכי הוי יאוש, אבל עכ"פ בעינן שעה שעומד ליאוש כעת אילו ידע אבל אם עדיין בעת הזאת אילו ידעו הבעלים לא היו מייאשים שיכולים לרדוף אחריה, רק שאין יודעים שעתידין להתייאש כיון שאין

השוכר הקודם, אלא בא מכח הבעלים שהוא השכיר להם, בכה"ג לא מיקרי שהשימוש שלו בחצר אינו המשך משימוש של השוכר הקודם, אלא הוא קיבל השימוש מהבעלים, ועל כן אין מייחסים שהשני בא ומשתמש בחצר של הראשון שלגביו נקבע שבאיסורא אתי לידיה, ולכן יש לו דין זכיה בחצרו.

שיטות החולקים

בדין איסורא אתי לידיה בחצר

ט. והנה כשיטת התוס' דנו מפרשי הש"ס מה דעתם לגבי דין איסורא אתי לידיה בחצר, דהנה התוס' [דף כו. בד"ה דשתיך] תירצו לגבי כותל ישן שאינו קונה בחצירו משום דאינו עומד לימצא, והוכיחו כן ממצא בחנות ולוקח מן התגר דג"כ אינו קונה משום האי טעמא. ובחכמת שלמה להמהרש"ל שם כתב דמהוכיחו התוס' כן מדין מצא בחנות ע"כ דפליגי על הראשונים וסוברים דאין דין באיסורא אתי לידיה אלא כשמצא אדם אבדה והגביהו בידיו ולא כשנפל חפץ לחצירו, דאי לאו הכי מה הוכיחו דין אינו עומד לימצא מחנות, הרי יש לחלק דשאני התם דבאיסורא אתי לידיה ולכן אינו זוכה בה. וכן כתב בקצוה"ח [סי' ר' סק"א] בדעת התוס' הוכחה זו. ועוד הוכיח כן מהא דפסק הרמ"א [סי' רס"ח ס"ג] דדבר שאינו רגיל לבוא אינו קונה בקנין חצר, וע"כ דאית ליה תירוץ זה ולא סבירא ליה שיש דין באיסורא אתי לידיה בחצר.

אמנם המהרש"א שם כתב לדחות הוכחת המהרש"ל, דגם התוס' סבירא להו דבחצר יש דין באיסורא אתי לידיה, אלא דשאני הא דמצא בגל משום דתלינן שבא מאמוריים שאין בו חיוב השבה, ולא שייך הא דבאיסורא אתי לידיה [ולא סבר כמ"ש הרא"ש דכל ישראל זכו בשלל]. וגם מה שהוכיחו כן ממצא בחנות, ביאר המהרש"א, דהתם איירי במקום של רוב גוים כמ"ש התוס' שם [כו: בד"ה צרורין], וכן הא

לא קנה לו חצירו, וכעין מש"כ הרמב"ם לענין מצא בגל דגם בעל החצר לא קונה משום דהוי כזוטו של ים, ורק אליבא דאביי דלא הוי יאוש יקנה בעל בעל החצר ע"ש.

ובשיטת הרמב"ם נחלקו הפוסקים מה דעתו בדין זה דבאיסורא אתי לידיה בחצר, המחנ"א [קנין חצר ס"ה] כתב על הרמב"ם הנ"ל בהא דמצא בחנות דע"כ לא סבירא ליה כן, דהרמב"ם ביאר הטעם שלא קנה משום שהחצר אינו משתמרת ולא תירץ משום דבאיסורא אתי לידיה, מוכח דסובר שלא נאמר דין זה בחצר. אמנם הש"ך [שם] כבר עמד בדיוק זה, וביאר שגם הרמב"ם מודה לדין זה אלא שהרמב"ם רצה ליישב המשנה גם אליבא דרבא שלא נחשב באיסורא אתי לידיה, ולכן תירץ הרמב"ם דהטעם שלא קנה משום משום דאינה משתמרת ע"ש.

ועי' בהגהת אמרי ברוך [בסי' רס"ח על הש"ך הנ"ל סק"ב] שמדייק דהריטב"א לא סבירא ליה דין באיסורא אתי לידיה בחצר, דהריטב"א בסוגיא דכופרא בי מעצרתא [דף כג:]: הקשה דליקני ליה חצירו, ומתריך דהכא מיירי בחצר שאינה משתמרת לדעת הבעלים ע"ש. וכתב האמרי ברוך שיש ללמוד מדברי הריטב"א דבחצר המשתמרת היה זוכה בעל החצר, ומוכח דלא סבירא ליה דמיקרי באיסורא אתא לידיה, וביאר הטעם וז"ל: וצ"ל שסובר שאין התחלות קניית החצר אלא מעת שנתייאש והוה בהתירא אתי לידי' עכ"ל. ולכא' כוונתו שכיון שאינה זכות בשבילו לקנות קודם יאוש ודאי אינו רוצה בכך [וכקושיית הגרעק"א שהובא לעיל].

אבידה שנמצאת במקום מוסתר

י. מבואר בגמ' [דף כג:]: ההוא גברא דאשכח כופרא בי מעצרתא, אתא לקמיה דרב אמר ליה זיל שקול לנפשך. חזייה דהוה קא מחסם אמר ליה זיל פלוג ליה לחייא ברי מיניה, לימא קא סבר רב מקום לא הוי סימן. אמר רבי אבא משום יאוש בעלים נגעו בה דחזא דקדחי ביה חלפי, ע"כ. מבואר דאף

יודעין לאחר זה, ולאחר זמן לא יהיה יכולת בידם לרדוף אחריה, בודאי גם רבא מודה שעדיין הוי ברשות בעלים], והוי כפקדון ששכחו בעליו דל"מ יאוש כיון דנעשה שומר אבדה שלו ל"מ יאוש שלאח"כ כסב' הרמב"ן שהבאתי לעיל [כא: כו.]. וק"ל, ובזה נדחו דברי הש"ך סי' רס"ח ס"ק ב' במש"ש בישוב דברי תוס' בקושייתם ממתני' דמצא בחנות דקשיא לרבא דישל"מ הוי יאוש ולפי הנ"ל ליתא, דמ"מ הוי באיסורא אתא לידיה דברגע שנפלה לקרקע החצר עדיין היה ברשות בעלים וכו' ויסוד זה ברור לענ"ד, עכ"ל הרע"א. [ומבואר בדברי הרע"א שגם אליבא דרבא לא מהני יאוש ככה"ג, ודלא כהש"ך].

אלא שבאמת בדברי הראשונים מבואר כדברי הש"ך, דהא הרמב"ן [בדף כה:]: והרשב"א והר"ן [בדף כו:]: כתבו במתני' דמצא בחנות שדוקא אליבא דאביי צריכים לומר הטעם משום דבאיסורא אתא לידיה, אבל אליבא דרבא צריך לומר משום דאינה משתמרת ע"ש בדבריהם. ומבואר להדיא דלא כדברי הרע"א דאף אליבא דרבא כיון שהבעלים עומדים כאן הרי זה כבאיסורא אתא לידיה.

ויש לבאר בביאור שיטת הראשונים והש"ך, דכל זמן שהבעלים עומדים כאן ולא יצאו עדיין מהחנות, אין האבידה מוגדרת כאבידה שהרי הבעלים עשויין למצוא אותה בדרך הילוכם כאן כל זמן שנמצאים בחנות, ובאותה שעה לא נתחייב בעל החנות בחיוב השבת אבידה כיון שאינה אבידה, וכיון שלא נתחייב בהשבתן אין בו עדיין דין באיסורא אתא לידיה שהרי זה תלוי בחיוב השבה, ורק כשיצאו מהחנות נתחייבו בהשבה, ובהא באמת אליבא דרבא הוי ככל ישל"מ שהוי יאוש, וא"ש קושיית הרע"א על הש"ך.

ועי' בדברי משפט [סי' רס"ח ס"ג] שמתריך דברי המהרש"ל באופ"א דאליבא דרבא לא קשה מידי דכמו שבעל האבידה מתייאש הרי גם בעל החנות מתייאש ולפיכך

ואין להקשות מאי שנא בההיא דכופרא דאין חוששין לכך, יש לחלק דהתם כיון שאינו מוטמן במקום המשומר, וכמ"ש הסמ"ע [שהבאנו לעיל], מסתמא שכח היכן הניחו ולאחר זמן כשלא מצאו אמרי' דמסתמא התייאש, ולא מסתבר לחשוש מכך. אבל באופן שמוטמן היטב במקום המשתמר, ובפרט אם הוא באופן של מטמון בעל ערך רב שלא מסתבר לומר ששכחו הבעלים היכן הניחו יש לחשוש דהבעלים לא התייאשו כלל כיון שדרו כאן עד סוף ימיהם והיורשים לא ידעו כלל ממטמון זה וכלל לא נתייאשו.

והנה באמת כבר מצאנו טענה זו בפוסקים, דהנה הפרישה [בריש סי' ר"ס ד"ה ומ"ש רבינו ולא] בהא דאמרי' דמצא בכותל ישן הרי אלו שלו משום דתלינן דמשל אמוריים הן, כתב הפרישה וז"ל: אבל אם היו זוכרין שבנאוהו ישראלים אחרים הוה דינו שיהא מונח עד שיבא אליהו מפני שיש להסתפק של מי הוא, ולא היה יאוש כיון שבא שם דרך מטמון, וגם אין לומר שהוא בחזקת האחרון כמו במשכיר ביתו דבסמך, דכל שנמצא דרך מטמון אנו אומרים שמת בעל המטמון ולא לקחו משם, עכ"ל. ומבואר שאם ידוע שבנאוהו ישראלים אע"פ שאינם אבותיו של זה, מ"מ אמרי' שלא התייאשו הבעלים כיון שהוא דרך מטמון, ואף שהדירה נמכרה לאחרים אמרי' שבעל המטמון מת ולכן לא לקחו משם. ולכאור' כוונתו דאע"פ שהמטמון שייך ליורשיו מ"מ כיון שלא ידעו כלל מכך אע"פ שמכרו הדירה הוי כיאוש שלא מדעת כיון שיש להם מטמון, והוא ממש חשש זה.

אלא שבאמת אין דברי הפרישה מוסכמים, דהנה בביאור הגר"א [סי' רס ס"ק ח'] כתב וז"ל: וז"ש בס"א שאין זוכרים כו' ול"ד של אמוריים דאפי' ישראל בנה שאינו מאבותיו דתלינן ביה כיון דשתיך טפי ולאחר יאוש הוא, עכ"ל. ומבואר שחולק על הפרישה, ומפרש שדין כותל ישן הוא לאו דווקא בשל אמוריים, אלא כל היכא

דבר שיש בו סימן כיון שעבר זמן מרובה כל כך ודאי נתייאש, והטעם הוא דאמרי' דלאחר זמן נזכר שהטמין במקום שהוא מטמון ואינו זוכר היכן הטמינו ולכן מתייאש, וכן נפסק בשו"ע [סי' רס"ב ס"ה].

והנה הסמ"ע [סי' רסב סקי"ב] כתב שם על דין זה דקדחי ביה חלפי גדר בזה, וז"ל: שיש זמן רב שנאבד כו' דקדק לומר שנאבד, שאז מסתמא מיאש ממנו, לאפוקי אי מצאו במקום המשתמר או טמון באשפה או בחור, דאיכא למימר דדרך הינוח או מטמון בא שמה וכמ"ש בסימן ר"ס [סעיף א', ט', י"א] ע"ש, עכ"ל. מבואר דלא אמרי' שודאי נתייאש לאחר זמן מרובה אלא אם מצאו במקום שאינו משתמר, אבל אם מונח במקום המשתמר אין להתיר משום כך כיון דאמרי' דלא נתייאש כלל כיון שהניחו על מנת שישאר שם טמון לזמן מרובה ואינה אבידה כלל. ולפי"ז כל שמצאו מטמון מוחבא בביתו שהוא מקום המשתמר אין היתר יאוש אע"פ שעבר זמן מרובה כיון שהבעלים הניחוהו באופן של מטמון כדי שישאר שם לזמן רב ולעולם לא נתייאשו.

אלא שבאמת יש לחלק בזה, דזהו דווקא כשנשארו הבעלים בביתם, אבל אם מכרו הבעלים את ביתם שבתוכו מונח המטמון, ברור דלא שייך לאסור סברת הסמ"ע, דהא כיון דמכר ביתו ודאי דאין בדעתו כלל שישאר המטמון אצלו, דהא עכשיו מוכר ביתו, אלא ע"כ דשכח היכן הטמינו והתייאש מכך, או שלאחר זמן יתייאש.

חשש אולי מת קודם שנתייאש

יא. אלא שעדיין יש לדון בכל אופן שנמצא מטמון ישן בבית שאינו ידוע מי היו הבעלים שהטמינום, שיש לחשוש אולי בעל המטמון דר בבית זה עד סוף ימיו וכלל לא התייאש, ואח"כ מתו הבעלים בלא שיתיאש ממטמון זה [ואף אם התייאש ה"ה יאוש ברשות], ואח"כ באו יורשיו שלא ידעו כלל ממטמון זה ומכרו הבית לאחר וכלל לא נתייאשו מכך והוי כיאוש שלא מדעת.

ומתוך הבית אפרים וז"ל: ובעיקר קושייתנו גבי מחצ'י ולחוך אמאי הוא של מוצאו ניוחש שמא אבותיו הצניעו, נראה דקושטא דמילתא שאין לנו לחוש לזה כלל דאמרינן אם היה מצניע שם ולא נתייאש ודאי דהוי פקיד לבניו שהצניע במקום פלוני, כדאיתא בפוסקים לענין חשש פרעון וכה"ג ומכ"ש כאן שאין לחוש לזה. ואם באמת ציוה לבניו והם הניחו שם א"כ ודאי נתיאשו כיון דשתיך. ומ"ש האשר"י להקשות שהרי אפשר שהכותל שנים רבות של אבותיו ושתיך משעה שנתנוהו שם היינו משום דאין בעה"ב מתייאש ממה שמניח בביתו ימים רבים משא"כ לגבי א' מן השוק שהניח מלחצ'י ולחוך שפיר הוי של מוצאו מטעם יאוש, וא"כ בני"ד אף מחצ'י ולפנים הרי הוא של השוכר כיון שהמשכיר מודה שהוא לא הצניע שם ולאבותיו נמי ליכא חששא כנ"ל, עכ"ל.

ומבואר בדבריו שהאדם שמטמין בין בביתו בין מחוץ לביתו ה"ז ודאי מצווה את בניו דאי לאו הכי ודאי מייאש, אלא שבמטמין מחוץ לביתו אמרי' שמכך שהמטמון עדיין מונח כאן ודאי התייאשו הוא או יורשיו, אבל במטמין בביתו אף שאמרי' ג"כ שודאי ציוה לבניו, מ"מ אין היורשים מתייאשים אע"פ שלא מצאום כיון שאין בעה"ב מתייאש במה שבביתו ימים רבים, ולכן כיון שהמשכיר מודה שהוא לא הטמין וגם שלא פקדו אותו אביו אמרי' שודאי אביו כבר נתייאש, אבל בהא דהרא"ש שאין היורש לפנינו לכן לא חל היאוש.

הוכחה מדברי הנתיח"מ שיוירש

שמכר הבית חל היאוש בשעת המכירה

יג. ויש להציע בזה סברא נוספת, שכל מקום שאדם מוכר ביתו הרי הוא מסלק עצמו מכל מה שיכול להיות שאולי יש לו כאן עוד נכסים, ועצם מכירת דירתו הוא יאוש של כל מה שאולי יש לו בה, וכן מטו בבי מדרשא בשם החזו"א דכל החלטה שיש

שכותל זה אינו של אבותיו של זה שדר בו עכשיו, הדין הוא דהרי אלו של מוצאו כיון שודאי נתייאשו הבעלים, ורק כשידוע שהבית של אבותיו של זה הרי אלו של בעל הכותל.

ולכא' צ"ב מדוע לא חיישינן להאי סברא שאולי לא התייאש כלל ויורשיו שמכרוהו לא ידעו כלל מכך. ולכא' אפשר לומר דלא חיישינן כלל שיורשיו מכרו הבית אלא אמרי' דמסתמא הוא עצמו מכרו. [ואין כאן דין באיסורא אתי לידיה כיון דהכא איירי במוצא מן השוק שאינו לוקח. ועוד שלפי"ד הנתיח"מ בלוקח אף הוא עצמו יוכל לזכות בה וכדלעיל].

מהלך הבית אפרים שאין חשש

שמת ולא הודיע לבניו

יב. אכן נראה להוכיח שאף אם יורשיו מכרו הבית ולא נודע להם ממטמון זה שהטמין אביהם, חל היאוש, ויתבאר בזה ב' טעמים מדוע חל היאוש וכדלהלן.

בשו"ת בית אפרים [חו"מ סי' מד], שכתב לדון לענין שוכר שמצא מטמון והמשכיר מודה שלא הוא הטמינו, אבל המשכיר טוען שאבותיו בנו בית זה ובא בטענה אולי של אבותיו היא, ודן הבית אפרים דאולי אבותיו הטמינוהו ולא נתייאשו ויורשיו לא ידעו כלל מכך, ומביא ראיה לחשש זה מכותל ישן דכתב הרא"ש דאף שיש טענה אולי אבותיו בנאוהו מ"מ כיון דיש טענה שאולי אמוריים הטמינוהו הרי אלו שלו, ומשמע דרק במקום אמוריים אבל לולי זה הרי אלו של בעל כותל זה וע"כ טעמא דאע"פ שהיה כאן יאוש, דהא הוא כבר דבר ישן מ"מ אולי לא התייאשו כלל ויורשיהם לא ידעו מכך [ולכא' הבין דלא שייך כאן יאוש ברשות כיון שאינו עומד לימצא, וצ"ע]. ומקשה הבית אפרים דא"כ מאי שנא מההיא דכופרא דלא חיישינן להכי, וגם מאי שנא מכותל חדש מחציו ולחוך שהרי אלו שלו, הא אולי אחד מהשוק הטמינו ולא התייאש ויורשיו לא ידעו מכך.

של באיסורא אתי לידיה שיש אף בלוקח שנכנס לאחר יאוש וכמו שביארנו לעיל] ומדוע יזכה בו האחרון. ובהכרח צ"ל בדעת הנתיה"מ והש"ך דאף שזכו בה השוכרים, מ"מ בשעה שיצאו מבית זה ה"ז נתיימשו מכל מה שהיה להם כאן, בין מה שהיה להם ובין מה שזכו בה, ונסתלקו לגמרי מכל מה שזכו בה אף בלא ידיעתם.

העולה להלכה בנדרון דידן

יד. ועתה לפי כל הנ"ל נבוא לבאר מה הדין בנידון דידן, ונתחיל לדון לפי האפשרות הא' שכתבנו בתחילה, שהבעלים עצמם שהטמינו מטמון זה מכרו את ביתם לאחר זמן.

והנה באופן זה כיון שהוא דבר שיש בו סימן אין בו היתר של יאוש, אמנם כיון שכבר עבר זמן הרבה יש לדמותו למבואר בגמ' שאם ניכר על האבידה שעבר זמן רב הרי זה נתיימש וזוכה בו מוצא האבידה. אמנם יש לדון בזה לפי דברי הסמ"ע שאם היה מונח במקום המשומר לא שייך דין זה כיון שאין הבעלים מתיימש ממנו. אמנם כבר נתבאר שכל דברי הסמ"ע שייכים באופן שהדירה היא שלו, אבל כשמכר דירתו ודאי לא היתה דעתו שישאר שם המטמון, שהרי אין אדם מטמין בבית חבירו, ולא היה מוכר דירתו כשהיה זוכה בהאבידה בביתו, וכיון שמכרה ודאי נתיימש, דמסתמא לא זכר היכן הניחו ולאחר זמן כשלא מצאו התיימש שכבר לא יצאם עוד.

ואף שאין לומר שהתיימשו הבעלים קודם שמכרו הבית ובשעה שהמטמון היה בביתם, וכמבואר בדברי התוס' [כו. ד"ה וניזיל] דאין בעל הבית מתיימש מה שמפסיד בביתו כסבור שימצאנו היום או למחר ע"ש. ועוד שאין יאוש מועיל כלל לשיטת הרמב"ן [דף כו:] כשנמצאת האבידה ברשותו, [והקצוה"ח והנתיה"מ סי' רנ"ט פסקו כהרמב"ן, והנתיה"מ כתב דאף התוס' מודים לזה], מ"מ אחר שיצא מביתו ומכרו ודאי התיימש, דראה לאחר זמן שאינו

לאדם שכל מה שיודע עכשיו שיש לו זהו רכשו ולא יותר, ה"ז יאוש מכל השאר, [אלא שעדיין אולי כוונתו רק על דברים שלקח בחשבון שאולי יש לו יותר ומסלק עצמו מהם]. ולפי"ז גם כאן אין

ולכאור' יש למצוא מקור לסברא זו מדברי הרא"ש שכתב לענין שלל של אמוריים שהוא שייך לכל ישראל ואמר' ביה דלאחר זמן התיימשו, ואע"פ שהתם לא ידעו כלל מכך שיש להם עוד מטמוניות שיש להם להתיימש מכך, ומוכח שכיון שחשבו שהנכסים שיש להם עכשיו רק נכסים אלו יש להם, הרי זה מוגדר יאוש גמור כלפי שאר המטמוניות. אלא שבאמת יש לדחות רא' זו, דהתם שאני שכיון שראו ישראל שיש מטמוניות שטמנו אמוריים הרי העלו בדעתם שאולי יש עוד מטמוניות ולקחו זאת בחשבון, וכיון שעבר זמן ולא מצאו ה"ז נתיימשו מלמוצאם, משא"כ בדבר שלא עלה בדעתו כלל לא מיקרי יאוש.

אמנם יש להוכיח כיסוד זה מדברי הנתיה"מ שמוכיח כן מהש"ך, דהנה בנתיה"מ [סי' ר"ס סק"ז] בדין מצא אבידה בבית שמושכר לאחרים דהדין הוא דאזלי בתר אחרון, דכתב הנתיה"מ לבאר דברי הש"ך דזהו רק בדבר שאין בו סימן, דהא דאזלי בתר בתרא הוא לאו משום דתלינן שנפל ממנו אלא משום שאף שנפל מהראשון מ"מ כיון שיצא ודאי נתיימש ולכן שייך לאחרון כיון שקנהו בקנין חצר, [ועי' בהמשך דבריו דגם הנתיה"מ בעצמו מסכים לזה באופן שמצא בגומא] ע"ש.

ויש לעי' בדברי הנתיה"מ, דהא ע"כ איירי הכא במקום שעומד לימצא, דאי לאו הכי גם השוכר אחרון לא יזכה בו בקנין חצר, [דהא לא איירי כאן דווקא כשהוא עצמו מצאו והגביהו בידיו], וא"כ מדוע שייך לשוכר אחרון, הא אולי היו כאן כמה שוכרים בין הבעלים שממנו נפל לבין האחרון, ואף שהבעלים התיימש מ"מ שאר השוכרים שהיו בינתיים וכבר נכנסו לאחר יאוש זכו בו בקנין חצר, [והכא אין בו דין

והנה אף שכתבנו דהמהרש"ל והגרעק"א והקצוה"ח נקטו דהתוס' פליגי בזה ולא סבירא ליה כלל מדין באיסורא אתי לידיה בחצר, מ"מ קשה לומר קים ליה כוותיהו, כיון שהש"ך פסק להלכה [בסי' רס"ב סק"א, ובסי' רס"ח סק"ב] דיש בחצר דין באיסורא אתי לידיה וכתב שאף התוס' מודו לזה, וגם הנתייה"מ נראה דנקט כן [בסי' רס"ב מאריך לדון בדברי הש"ך וכמ"ש לעיל ובסי' רס"ח בחי' מעתיק דברי הש"ך].

אמנם בנ"ד יש לצדד שיכול האחרון לזכות בו, לפי דברי הנתייה"מ [סי' רס"ב] שהבאנו לעיל דאף כשנכנסה המציאה לחצירו קודם יאוש, מ"מ כיון שהגביה המציאה עכשיו בידו ה"ז זוכה בה עכשיו משום דגילה דעתו שלא רצה שחצירו יזכה בה קודם יאוש [וכדמוכח מתגר], וכל דין באיסורא אתי לידיה דאמרי' בחצר אינו אלא כשבא לזכות בחצירו כדי שלא יזכה בו אחר, ולפי"ז בנ"ד כיון שהוציא הכסף שמצא והגביהו בידיו, זכה בו עכשיו וגילה דעתו שלא רצה שחצירו יזכה לו קודם, ואע"פ שבפשוט מדברי הגרעק"א משמע דלא סבירא ליה כן, מ"מ יוכל לומר קים לי כהנתייה"מ, ובפרט לפי מה שכתבנו לעיל דאולי גם הרעק"א מסכים לדברי הנתייה"מ.

והנה לתירוץ המחנ"א [קנין חצר ס"ה] שהובא לעיל, שכתב דבכל מקום שאינו עומד לימצא אין בו כלל דין באיסורא אתא לדיה, לפי"ז יוכל לזכות בו עכשיו גם בקנין חצר, דהא כיון שאצל שאר הדיירים היה במצב שאין עומד לימצא לא מיקרי כלל שהיה אצלם במצב של באיסורא אתא לדיה, דלא מיקרי כלל שהיה אצלם כיון שאינו עומד לימצא, ודייר זה אחר שכבר מצאו וכבר אינו במצב של אינו עומד לימצא יכול עכשיו לזכות בו בחצר, דלא היה בו כלל דין באיסורא אתי לידיה.

והנה כל זה אינו אלא אי אמרי' שהתייאש המטמין רק לאחר שיצא מן הבית, אבל אם התייאש קודם שיצא מן הבית, בזה פשוט דאין בו כלל דין באיסורא אתי לידיה דאף

מוצאם, וכגון שחשב שהם בין חפציו וכו' או שחשב שימצאם כשיפנה חפציו מביתו ולא מצאם, הרי זה מתייאש מכך וחל היאוש.

והנה על הצד שנתייאש בעצמו, יש לדון שכיון שבבית זה התחלפו כמה דיירים שקנו ומכרו הבית במשך השנים, וכיון שאין ידוע מיהו הדייר שהטמין המטמון בבית, ויש לברר מה דין שאר הדיירין שהיו לאחריו.

והנה זה ברור ששאר הדיירים שקנו הבית ודרו כאן אחרי המטמין, לא זכו במטמון בקנין חצר, כיון שהמטמון הוא במקום שאינו עומד לימצא, שהדין הוא שבמקום כזה לא קנה חצירו [וכמו שכתבו התוס' ונתבאר לעיל, והובא להלכה בפוסקים בסי' ר"ס ורס"ח, ועי' ברמ"א סי' רס"ח שיש הסוברים דאף דבר שאינו רגיל לבוא, לא קניא. ובנתייה"מ חולק עליו, ומ"מ באינו עומד לימצא ודאי דלא קניא].

אלא שלוקח זה שמצא המטמון בא לזכות בו בקנין גמור, כגון בהגבהה או אף בקנין חצר, [דהא כבר מצאו והוא עומד לימצא ולכא' יוכל לזכות בו], אלא שלכא' כיון שבא ליד הדייר ראשון שלקחו מהבעלים קודם שנתייאשו הבעלים, הרי מיקרי באיסורא אתא לידיה ואינו יכול לזכות בו אף לאחר יאוש. ולא רק דייר הראשון שלקחו מהבעלים שהטמינום לא יוכל לזכות במטמון זה, אלא אף שאר הדיירים שיבואו אחריו ובכללם לוקח זה שמצאם עכשיו גם כן לא יוכלו לזכות בו, ואע"פ שקנו דירה זו לאחר שכבר נתייאשו הבעלים, דהרי נתבאר לעיל מהפלפולא חריפתא [אות צ' על הרא"ש סי' ט'] דאף בלוקח שלקחו מאחד מהיורשין לאחר יאוש אינו זוכה בו ויש בו דין באיסורא אתי לידיה, ולכא' ה"ה בלוקח שלקח מלוקח אחר כיון שמתחילה נכנס לחצר זה קודם יאוש ממשיך בו דין באיסורא אתי לידיה [וכמו שביארנו לעיל בארוכה], וא"כ לפי"ז גם לוקח האחרון אע"פ שנכנס לדירה זו אחר יאוש הבעלים מ"מ יש בחצר זה דין באיסורא אתי לידיה ולא יוכל לזכות בו.

ולפי"ז בעובדא דידן אין לחוש כלל שלא הספיק כלל להתייבש ויורשיו לא ידעו מכך, ששייך בזה סברת הבית אפרים דאמרי' שודאי היה מצוה את בניו על מטמון זה, וכן שייך בזה הסברא שהוכחנו מדברי הנתיב"מ שאף אם נימא שיורשיו לא ידעו כלל מכך, מ"מ עצם מכירת הבית היא היא, כיון דמתייבש עצמו מכל מה שהיה לו כאן וגם ממה שאולי זכה בבית זה, ובנידון דידן אף אם נימא שיורשיו לא ידעו כלל מכך, מ"מ עצם מה שמכרו הבית מיקרי יאוש שנתייבשו מכל זכות שהיה להם ושהיה יכול להיות להם בבית זה ואע"פ שלא ידעו מכך.

והנה אע"פ שבפרישה לא כתב כן, מ"מ יוכל המוצא לומר קים לי כהגר"א, וכהנתיב"מ [והנתיב"מ הרי מוכיח כן ג"כ מהש"ך], וכמו שפסק בבית אפרים.

שהיאוש לא חל כיון שהוא ברשות, מ"מ מיד כשיצא מהבית הרי חל היאוש.

ועתה נבוא לדון לפי אפשרות הב' שכתבנו, והיא האפשרות הסבירה ביותר, שהבעלים הטמינום שם מדעתם וכלל לא שכחו מכך, אלא שדרו שם עד סוף ימיהם [ואולי חשבו שהיורשים יבחינו בכך] וכלל לא התייבשו, והיורשים שירשו הבית לא ידעו ממטמון זה ומכרו הבית לאחר מבלי ידיעה על המטמון, וה"ז היאוש שלא מדעת שלא הוי יאוש, ואפשרות זו היא מאוד סבירה, שהרי מדובר בסכום כסף מאוד גדול ולא מסתבר כלל שהבעלים ישכחו היכן הטמינום וכל שכן שלא ימכרו הבית וישאירו כן.

והנה לפי דברי הפרישה שנתבאר לעיל יש לחשוש לכך, אמנם כבר נתבאר לעיל להוכיח מכמה פוסקים דלא סבירא ליה כן,

מסקנת הדברים

הדייר שמצא המטמון בביתו, יכול ליטול המציאה לעצמו ואין עליו חובת השבת אבידה מחמת הטעמים דלהלן:

א. אם המטמין בעצמו מכר דירה זו ללוקח אחר, אף שהבעלים התייבשו לאחר זמן ובא ליד הלוקח קודם יאוש, מ"מ אין בו משום 'באיסורא אתא לדידה'. [או עפ"י סברת הנתיב"מ משום דבשעה שמגביהו המוצא בידיו הרי זה מגלה בדעתו שאין רצונו שיזכה בה חצירו. או עפ"י סברת המחנה אפרים שבדבר שאינו עומד לימצא לא נאמר הדין דבאיסורא אתי לדידה].
ב. ואף אם המטמין עצמו לא מכר הבית, אלא דר שם עד אחרית ימיו, אין לחשוש שיורשיו לא ידעו כלל מכך ולא התייבשו, ונתבארו בזה ב' סברות: א. עפ"י דברי הבית אפרים שודאי היה מצוה ופוקד את בניו על מטמון זה. ב. שאף אם היורשים לא ידעו כלל מכך, מ"מ עצם מכירת הבית מוגדר סילוק ויאוש מכל מה שנמצא בבית זה, והוכחנו סברא זו מדברי הנתיב"מ והש"ך.

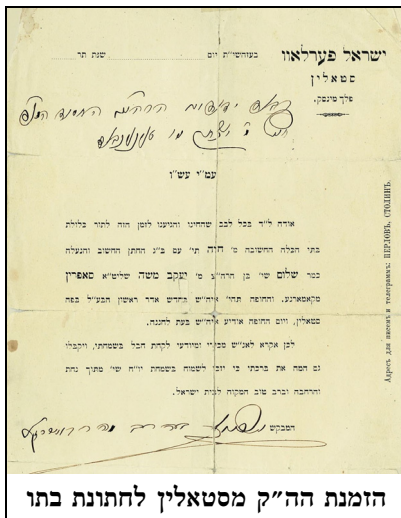


כתבים

הרב ישראל זאב גוממאן
הוצאת אמ"ת - מונקאטש

הקשר האמין בין הרה"ק בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש ואדמו"ר הקדוש רבי ישראל מסטאלין זיע"א¹

ביום ב' דראש השנה תשפ"ב הבעל"ט ימלאו מאה שנה להסתלקותו לשמי רום של הרה"ק, עמיקא וטמירא, אדמו"ר הינוקא מסטאלין, רבי ישראל פערלאוו זצוקלה"ה, הנודע בשם 'דער פראנקפורטער', על שם מקום מנוחתו בעיר פפד"מ. לרגל יומא דהילולא דיליה נעסוק בתולדותיו של אותו צדיק מזוית ייחודית, בה נברר ונשרטט את קשרי המשפחה והידידות ששררו בינו לבין רבינו בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש, עודנו בחיי אביו רבינו הקדוש בעל 'דרכי תשובה' נבג"מ.



רבינו הקדוש בעל 'מנחת אלעזר' נבג"מ היה חתנו של הרב הקדוש רבי יעקב משה מקאמרנא נבג"מ. בשנת תרס"ט בא בנו וממלא מקומו הרב הקדוש רבי שלום מקאמרנא בקשרי השידוכין עם הרבנית חוה בתו של הרה"ק מסטאלין. התנאים התקיימו בעיר קאמרנא², וזמן החתונה נקבע ליום ו' ערב שבת קודש לסדר 'כי תשא את ראש בני ישראל', ט"ז לחדש אדר הראשון שנת עת"ר בעיר סטאלין, מקום משכנו של אבי הכלה. רבינו היה זהיר מאוד בכבוד חמיו, ונסע כבדת דרך ארוכה ממונקאטש שבמדינת אונגאריין הרחוקה עד לעיר סטאלין, ליטול חבל וחלק בשמחת חותנו.³ באותה שעה

1 המאמר שלפנינו נערך על פי המקורות במונקאטש ובסטאלין, מובן מאליו שמפאת מרחק השנים ישנם אלו גרסאות שונות ופרטים שונים בעובדות המסופרות. כדרכנו נסינו להתחקות אחר מקור הדברים עד כמה שדיינו מגעת, ושינויי הגרסאות צוינו בהערות. תודתי העמוקה נתונה בזה לידידי חכם וסופר, מו"ה יוסף שאול הויזמאן מלעיקוואד, מו"ה יהודה ברנט מירושלים עיה"ק ת"ו, מו"ה משה דוד ציצ'יק משם ומו"ה משה זיבלר מעיר בני ברק על עזרתם האדיבה בהכנת המאמר. [ראה גם בקונטרס 'למען תספרו לדור אחרון' זכרונות רבי יצחק שיינבערגער (ירושלים תשנ"א), עמ' 10-11 מהנדפס].

2 'בית קומרנא' (פרק ה).

3 ראה שם תיאור ימי השמחה: "החתונה התקיימה בסטאלין באדר ראשון שנת תר"ע, ומלבד האדמו"רים מגזע קרלין סטאלין, רחמיסטרביקה, זלאטיפולי, ועוד - השתתפו גם אדמו"רי גליציה והונגריה: קומרנא,

התוודע רבינו לראשונה להה"ק מסטאלין, ובאותם ימים נוצר קשר הערכה והערצה רבה ביניהם.



רבינו בעל 'מנחת אלעזר'
עם גיסו הרה"ק רבי שלום מקאמארא

רבינו בעל 'מנחת אלעזר' הקדים להגיע לסטאלין טרם ימי השמחה, וכפי הנראה נשאר לשהות שם כל שבעת ימי המשתה.⁴ ביום חמישי, יום קודם החתונה, שמע רבינו שמתכוונים לעשות 'חתן מאהל' כפי שנהגו אז בסטאלין, דבר שרבותינו הקדושים התנגדו אליו ביותר⁵, והחל להרעיש הרבה נגד קיום הדבר, ולשם כך נכנס

מונקאטש, [רבי אברהם מרדכי שלום טויב מ]פמארין-סאסוב (אמו היתה בת הה"ק רבי אליעזר צבי מקאמארא), [אחיו רבי פנחס חיים מ]ראזלי, [רבי אברהם מרדכי קלינגבערג מ]זאלושין (גיס המחנות הה"ק מקאמארא), ועוד (שם). ואלו שזכו להשתתף בחתונה זו דימוה לחתונת 'אוסטילא'. [וראה ספר 'ייתלדו על משפחותם' (ב"ב תשס"ד; עמ' סח מהנדפס) שגם הג"מ אברהם שווארץ חתן הה"ק בעל 'אך פרי תבואה' מליסקא, שהיה מחסידי הה"ק מקאמארא השתתף בחתונה זו].

4 כך עולה ממכתב קדשו שכתב ביום ג' פרשת פקודי מעיר מונקאטש אל חתן דודו וידידו הה"ק רבי נתן דוד ראבינאוויטש זי"ע מפארציווא, שלימים היה למחותנו, וזה לשון קדשו: "הן אשר נדברנו בשבוע העברה בקהל סטאלין..."

הה"ק מפארציווא היה גיסו של הה"ק מסטאלין, שנשא בזיווגו הראשון את אחותו מאם הרבנית מרת לאה ריזל בת הה"ק רבי יחיאל יעקב מקאזניץ והרבנית מרת שרה דבורה (בא בברית האירוסין בשלהי שנת תרל"ט ונשא אותה לאשה לערך שנת תרמ"ב). הה"ק מקאזניץ נסתלק בצעירותו ביום ל' לחדש סיון שנת תר"ו, ובסוף שנת תרכ"ז לקח הה"ק רבי אשר מסטאלין את אשתו הרבנית שרה דבורה לו לאשה, ומזיווג זה נולד הה"ק מסטאלין הנזכר. הרבנית לאה ריזל לא האריכה ימים, ונפטרה ביום כ' לחדש אדר הראשון שנת תרס"ח. בזו"ש נשא הה"ק מפארציווא את הרבנית מרת יוטא בת הה"ק רבי משה יהודא ליב מסטריזוב בן רבינו בעל 'שם שלמה'.

כמו כן היה הה"ק מפארציווא מחותן עם בית סטאלין, בהיות בתו הרבנית מרת פיגא גיטל נשואה להה"ק רבי אהרן הי"ד מסטאלין ווארשא [האירוסין התקיימו בחורף שנת תרס"ה, והנישואין התקיימו בעיר פארציווא ביום ה' ז' לחדש אלול תרס"ה].

אידי דוטר אעתיק כאן מה ששמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר ממונקאטש שליט"א על אודות דודו האדמו"ר רבי אהרן מסטאלין ווארשא הי"ד.

בעת מלחמת העולם השנייה, עסק דודי הה"צ הי"ד רבות להציל אנשים בכל מיני דרכים, ולא חסך בזה כל מאמץ. יום אחד הופיעה אצלו אשה אומללה וקשת רוח, שבעלה נתפס רחמנא ליצלן על ידי הגרמנים ימ"ש, ובעלה היה אחד מראשי היודנראט [או מראשי הלוחמים בדייטשין], ותשפוך לפניו נפשה ובקשתה בפיה לבוא לעזרתה.

דודי קיבל פניה כשהיה עוד קודם התפלה, והוא עמד אז בחצר ביתו [חצר המשותפת לכמה בנינים שבאחד מהם היה דירתו], והיתה טליתו על כתפיו שעה ארוכה, ושמע את זעקות השבר של האשה, אף שידע שאין לאל ידו להושיעה כלל. והרבנית קראה לו כמה פעמים שלמען ה' יכנס פנימה הביתה, ובל יסתכן שיראו אותו מדבר עם האשה הזאת, כי היתה סכנה עצומה בדבר מפני הרואים.

לבסוף עלה לביתו, ותאמר לו זוגתו הרבנית: הרי אתה יודע שאי אפשר לך להציל את האיש הזה מפני מעמדו, ומה לך להאריך בדיכורים עם האשה האומללה הזאת, ועוד בחוץ בשער בת רבים, שמסוכן הדבר ביותר. ויען דודי הה"ק לזוגתו הרבנית ויאמר: הרי בימים טרופים אלו לא נשאר לנו כלום, וגם לעבוד את ה' או ללמוד תורה ואף להתפלל בדעה צלולה אי אפשר, הרי נשאר לנו רק דבר אחד, לעשות חסד לזולת, ואף שידעתי שאיני יכול להציל את בעלה, אבל לפחות דבר אחד אני כן יכול לעשות עבורה, והוא לתת לה מזמני לשמוע את זעקתה, ולדבר על לבה. וגם את זה את רוצה ליטול ממני?

5 וראה אזהרות הה"ק בעל ישמח משה (סעיף א) מה שכתב בזה.

אל חותנו הה"ק מקאמארנא למחות בכל תוקף, והפטיר אז אל חותנו בלשון קדשו: 'ס'וועט נישט זיין קיין חתן מאהל'. ויען לו חותנו: המחנות הה"ק מסטאלין רוצה שיערכו 'חתן מאהל', והדבר אינו קשור אלי. מיד נכנס רבינו אל הה"ק מסטאלין לדבר אל לבו, ואף הוא השיבו באותו סגנון ומטבע לשון: הדבר אינו שייך אלי, כי אם חותני הה"ק רבי דוד מזלאטפולי רוצה שיערכו 'חתן מאהל'.⁶ כשמוע רבינו זאת פנה והלך אל הה"ק מזלאטפולי ושהה שם זמן קצר, וכשיצא מחדרו שינה רבינו בעל 'מנחת אלעזר' דעתו, ואמר: 'ס'וועט זיין א חתן מאהל'.

לפליאת הסובכים אותו, איך אירע שנשתנתה דעתו הקדושה מהקצה אל הקצה, אמר רבינו: כשנכנסתי אל הה"ק מזלאטפולי להתווכח אתו אודות עריכת ה'חתן מאהל', ענה לי בפשטות ובתמימות לב כהאי לישנא: 'איך ווייס ניט, דער טאטע'⁷ האט אזוי געטוהן, און דער זיידע האט אזוי געטוהן, וועלן מיר אויך אזוי טוהן'. לעומת דברי אמת ותמימות אלו, שבקעו ויצאו מלב טהור, לבי לא הניחני להשיבו אחר.⁸

הה"ק מסטאלין הראה לרבינו בעל 'מנחת אלעזר' אותות חיבה וידידות מיוחדים.⁹ בליל שבת קודש יצא מגדרו¹⁰ וכבדו לעבור לפני התיבה לקבלת שבת. כמנהגו בכל מקום התפלל רבינו לפי נוסחו ומנהגיו,¹¹ ובהגיעו לפיוט 'לכה דודי' שר כמנהגו מדי שבת בביתו נאוה קודש,¹² אף על פי שמנהג סטאלין שאין שרים בעת

מן הנכון לציין כאן, שגם בבית סטאלין-קארלין לא נהגו לערוך 'חתן מאהל', ונהגו כן רק אצל צאצאי אדמו"ר רבי ישראל שהיה חתן הה"ק מזלאטפולי. וגם אצלו לא עשו זאת אלא רק כל זמן שחותנו היה בחיים, ומשנסתלק לבית עולמו הפסיק מנהג זה (רבי אברהם אביש שור 'פרקים נוספים על שושילתא דרדבא ונשמתי הק' של מרן אור ישראל מסטאלין' בקובץ 'בית אהרן וישראל', גליון קנ הערה 42).

הה"ק מזלאטפולי היה בן הה"ק רבי יוחנן מראחמסטריווקא, בן הה"ק רבי מרדכי מטשערנאביל וחתן הה"ק בעל 'בית אהרן' מקארלין.

בש"ה

יהי קול יעקב באו ידירי נולד עמי' למק

קול

היום הזה בו ינל יעקב
בן ספרין אשר עק
חסיד הספרין אורי
שחננו ונחננו עד היום
תבנה שני חתני
אנן ספרין ונחננו על סד
נשמת אבותינו המנוחים הקדושים
אנחנו נחננו אצלם ונחננו
שלום. אברהם לבית יעקב
דוד יוסף שני שני בניו ונחננו
לא אברהם ונחננו אצלם
לפני קולנו ונחננו ונחננו
ואנן תפלה לאל קול רצון
הנשמת לוי שני שני
השני ידירי ונחננו אצלם
והשני ידירי ונחננו אצלם

התן

היום הזה בו ינל ישראל
בן ספרין אשר עק
לפני קולנו ונחננו ונחננו
ואנן תפלה לאל קול רצון
הנשמת לוי שני שני
השני ידירי ונחננו אצלם
והשני ידירי ונחננו אצלם

דוא יום כליאת בני ידירי וקול יעקב התן הבית החרץ הויש
כני **לוי** ידירי
עני וכלל המנוחה הקדושה המנוחה
מרת **חיה** ידירי

בת דוד המנוחה הקדושה ישראל פערלאו טעיר סטאלין וידי
בן לוי ידירי וקול יעקב אצל ונחננו ונחננו ונחננו
התנוחה הקדושה אצל ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו
בן יום לחיות אצל ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו

ידידנו המנוחה הקדושה
יעקב משה ספרין
ידידנו וקול יעקב אצל ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו ונחננו

Rabbiner J. M. SAFRIN
KONARNO, (Galilee).

הזמנת הה"ק מקאמארנא לחתונת בנו

8 מפי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ממונקאטש. וראה גם 'מנהגי קומרנא' (אות קכו בהג"ה) בשינוי ובהוספה קצת: "בעת חתונת מהר"ש עם בת הרה"ק רבי ישראל מסטולין הציע הרה"ק ר' דוד מזליטפול (אבי אמה של הכלה), שבסעודת הלילה שלפני החופה שקורין 'חתן מאל' ירקוד החתן עם הכלה, והסכים לזה רבינו מהרי"מ, אבי החתן. והרה"ק רבי חיים אלעזר ממונקאטש... מחה על זה, באמרו שזה נגד הדין. אמר לו מהרי"מ: מנהג שמקובל מהרב הקדוש ר' נחום מטשערנאביל אין לדחותו, ואם תתוודע להר"ד מזליטפול ותכירנו ותשמע מפיו, תסכים גם אתה. אחר שעשה הרבי ממונקאטש כדבריו וביקר אצל הר"ד מזליטפול, אמר לחמיו: חתוני ממחאתי" [וראה גם 'אמרות טהורות' (ראחמסטריווקא) פרשת שופטים, בהערה].

9 ראה גם 'פרי ישע אהרן' ח"ב (עמ' פו, א מהנדפס): 'רבינו נהג כבוד רב עם הרבי ממונקאטש'.
10 שברך כלל נזהר לכבד לעבור לפני העמוד רק מי שהתפלל לפי נוסחתו (וראה 'שיח זקנים' ח"ז עמ' יט מהנדפס).

11 ראה 'מסעות ירושלים' (סדר יום עשירי, אות ז).

12 ראה 'דרכי חיים ושלום' (סימן שעד).

אמירת פיוט זה רק בזמנים מיוחדים.¹³ בחצר הקודש סטאלין נשתמר הניגון ששר רבינו על 'לכה דודי' באותה שבת, ונקרא הניגון על שמו, וחסיד סטאלין שרים ניגון זה עד היום הזה בסעודה שלישית בפיוט 'דרור יקרא'.¹⁴

לאחר התפלה ניגש הה"ק מסטאלין אל רבינו ואמר לו: 'איהר האט ג'דאווענט א ווארימער דאווענען'. ענהו רבינו: 'אוודאי, מיט אזא עולם וואס שטייען אונטער מיר, איז א חידוש אויף אזא התלהבות?'.¹⁵

במוצאי שבת קודש נהג הה"ק מסטאלין לנגן בכינורו את הפיוט 'אליהו הנביא',¹⁶ ועל פי רוב נכחו אז רק בניו, אך כעת לרגל השמחה השתתפו במעמד זה גם המחותנים הקדושים, ובתוכם רבינו בעל 'מנחת אלעזר'. הה"ק מסטאלין כיבד את רבינו לשיר את הפיוט 'אודה לאל', ורבינו התחיל לשיר כשהה"ק מלווהו בכינורו. בהגיע רבינו אל החרוז האחרון 'והחיו העניה' אמר רבינו כפי הנוסח הנפוץ: 'ואשר נפשו לא חיה איך יזכה לאור הבוקר', כשמוע זאת הה"ק מסטאלין רקע ברגלו ואמר: 'זאגט חיה, זאגט חיה'. אמר רבינו: 'גערעכט' ותיקן הנוסח, ואז המשיך הה"ק מסטאלין לנגן בכינור.¹⁷

באחד מימי השמחה היה דין ודברים בין המחותנים הקדושים, וכמאמרם ז"ל (שבת קל, א): 'ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא', וגבה טורא קצת בין הדבקים. הגיעו הדברים עד שהה"ק מסטאלין גמר בדעתו שלא להשתתף בסעודת השבע ברכות שנערכה על ידי המחותן הרב הקדוש מקאמארנא. וכשהיכב רבינו לסעודה וראה שהה"ק מסטאלין נתעכב מלבוא, וכששמע במה דברים אמורים, קפץ ממקומו ודילג מעל השלחן ונכנס אל חדר המחותן, ולאחר ששהה כמה דקות בקודש פנימה יצא משם רבינו כשהה"ק

13 בפורים ושמחת תורה שחלים בערב שבת קודש (ראה סידור 'בית אהרן וישראל' קודם 'לכה דודי').

14 מפי כמה מחסיד סטאלין, וכן סיפר גם החסיד רבי נחמן סופר פפירנא ז"ל (שהשתתף בחתונה זו) [והוסיף לספר: כי בעת ששר רבינו בעל 'מנחת אלעזר' בפזמון 'לכה דודי', לא שרו עמו חסיד סטאלין, כי מנהגם היה שלא לשיר, וכדי למנוע חלישות דעת מרבינו, הורה הה"ק מסטאלין למחרת בעת סעודה שלישית לנגן הפיוט 'דרור יקרא' בניגון ששר רבינו ב'לכה דודי', ומני אז נשאר המנהג בחצר סטאלין לשיר 'דרור יקרא' בניגון זה]. וכן בעל התפלה הרה"ח רבי אהרן הויזמאן ז"ל [והוא מסר שזה היה ניגון 'קאמארנא']. ועוד. וראה גם 'פרי ישר אהרן' ח"ב (עמ' קפו מהנדפס) בשם הרה"ח רבי מאיר פילטשיק ז"ל ששמעו מהרב החסיד רבי אליעזר פאשקס ז"ל [וראה עוד להלן ב'נספח א'].

15 'פרי ישר אהרן' (שם), בשם הרה"ח רבי דוד לאבל ז"ל, תלמיד ישיבה רבתי 'דרכי תשובה' במונקאטש [וכוונת רבינו על תפלת חסידי סטאלין הידועה בהתלהבות וקול גדול]. ושם נאמר שרבינו התפלל תפלת מוסף, ולאחר מכן אמר לו כנ"ל.

16 נקרא בסטאלין 'אליהו'.

17 מפי זקני חסידי קארלין. וראה קובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון קעג) במאמרו של רבי יצחק יהושע שור, 'מנהגי רבוה' מסטאלין קארלין בסדרו של יום' (הערה לה): "בעת נישואי בתו של מרן אור ישראל זיע"א, הרבנית מרת חוה ע"ה, בחודש אדר"ר שנת עת"ר, הגיע [הרב הקדוש] ממונקאטש צוק"ל... לסטאלין לרגל השמחה... במוצאי שבת לעת מלוה מלכה נתוועד עמו מרן זיע"א, והוציא את הכינור לנגן בו וללוות את זמרת הגה"ק ממונקאטש ששר את הפיוט 'אודה לאל לבב חוקר', כשהגיע אל החרוז האחרון רקע מרן זיע"א ברגלו הק' ותיקן אחריו: חיה! חיה!".

גירסה נוספת לסיפור זה: "באחד מסעודות שבת קודש התאחר רבינו בעל 'מנחת אלעזר' לבא לסעודה, כשנכנס, היה המקום צר מהכיל, וכדי להגיע למקומו עלה רבינו על השלחן לעבור ולהגיע למקומו, קרא הפראנקפורטער לעומתו ואמר: 'דרך ארץ קדמה לתורה', מיד ירד רבינו מהשלחן ונכנס למקומו מתחת לשלחן. אחר הסעודה נתחרט הפראנקפורטער על שהגיע לרבינו כך ברבים, וכדי לפייסו הזמין לבוא אצלו במוצאי שבת קודש, ואז כיבדו לשיר הפיוט 'אודה לאל', והוא לקח את כינורו וניגן עליו. כשהגיע רבינו אל המלים 'אשר נפשו לא חיה', רקע הפראנקפורטער ברגליו, ואמר: חיה! חיה! - [יזכה לאור הבוקר].

מסטאלין מלווהו בצהלת פנים כרגיל, כשידו הקדושה על שכמו של רבינו, באמרו: באמת לא רציתי להשתתף בשמחת השבע ברכות, ושום דבר בעולם לא היה מועיל לשנות החלטתי, 'נאר דער כח האמת האט אונז געקענט משחד זיין!¹⁸

באחד משבעת ימי המשתה, במהלך סעודת שבע ברכות, כאשר הציבור שש ושמש בגילת ורנן, ובראש המסוכים ישבו הצדיקים הקדושים המחוטנים, לפתע קם האדמו"ר מסטאלין ממקומו ונעמד לצד המנגנים והמזמרים והתחיל לנצח בנגינות, וציוה למנגנים איזה ניגון לנגן, ועל פיו ישק כל דבר. בין האורחים היו אשר לא הורגלו בדרכיו של האדמו"ר מסטאלין הנסתרות ונעלמות מעין כל חי, המה ראו כן תמהו על מה ולמה עזב הה"ק מקומו והתייצב בין בעלי הנגינה, ואף בין חסידי סטאלין היו כאלו אשר לא ידעו את נפשם. והנה, בתוך כך הורה האדמו"ר מסטאלין לשיר ניגון מסוים, ובתוך כדי כך נשתנתה צורתו הקדושה, ופניו חוורו כסיד. רבינו בעל 'מנחת אלעזר' שנכח שם בעת ההיא ועקב על כל הנעשה, הבחין בכך, והוציא שעונו מחיקו והביט בו, וראה כי היה אז שעת חצות. ואחר כך הפטיר לסובביו: 'איהר ווייסט גארנישט וואס דא איז גיווען, דאס איז א געווען א חצות ניגון'.¹⁹

ידועה לכל חביבותו של רבינו בעל 'מנחת אלעזר' לחפצי שמים, דברים שבקדושה יקרי ערך שהשתמשו בהם צדיקים²⁰, ובכל מקום ומקום חקר ודרש אחר דברים אלו, וכל הון לא ישווה בעיניו לקנות לעצמו חפצים יקרים כאלו, והיו לו בזה ענינים גדולים ורמים.²¹ בחצר סטאלין היה בית גנזים מפורסם, וקדשים מונחים בארונות, אוסף גדול של כתבי יד עתיקים וחפצי צדיקים. ובבוא רבינו שמה, הכניסוהו לפניו ולפנים והראו לפניו מאוצר בית הגנזים, חפצים אשר ידועים היו בנדירותם.

רבינו רשם ביקור זה למשמרת בספרו הקדוש 'דברי תורה', והעתיק משם מילתא מעלייתא שראה בכתבים הגנוזים שם, וזה לשון קדשו²²:

"בהיותי בקהילת סטאלין, ראיתי פנקס קטן, ספר כתב יד נחמד, מדברי הרב הקדוש מהר"א מקארלין זי"ע²³, וכתוב שם: ליתן צדקה לקופת רבי מאיר בעל הנס לארץ הקודש קודם התפלה... על ידי זה יעלה במחשבתו את תפלתו דרך ארץ הקודש, כמו שנאמר: 'והתפללו דרך ארצם' ודרך ירושלים ובית המקדש תובכ"א".

18 מפי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ממונקאטש. ובגירסא אחרת (מפי הרב החסיד רבי בנימין וויליגער ז"ל בשם הרב החסיד רבי ניסן פילטשיק ז"ל): 'דער יונגערמאן האט אונז מנצח געווען מיט זיין אמת! ובספר 'פרי ישע אהרן' (שם בהערה) הביא עוד: "בענין מה שרבינו העריך את הרב ממונקאטש ז"ל, כיודע ממדתו של רבינו מידת האמת... ונהנה מאד מדברי ה'מנחת אלעזר', נענה רבינו ואמר: 'מיט א אמת'ער ווארט קען מען אונז אונטער קיפן'".

19 מפי הרה"ח רבי אהרן הלטובסקי; מובא ב'פרי ישע אהרן ח"ב (עמ' פה מהנדפס). [ולהעיר ששם נדפס בטעות סופר כי זה היה בעת שמחת הנישואין, ולא היא, כי סעודת הנישואין התקיימה בליל שבת קודש].

20 ראה 'דברי תורה' (מהדורא קמא, אות כז) מה שהערה רבינו מקורו טהור בירושלמי. וראה גם 'שם' מהדורא חמישיאה (אות טו).

21 ראה 'תולדות רבינו' (אות קנט).

22 ראה 'דברי תורה' (מהדורא קמא, אות יד). וראה עוד אות טו שם [וראה 'דברי אהרן' (בית אהרן, מכתב יג)].

23 לכאורה הוא קונטרס 'תיקון החסר' של ספר הקדוש 'בית אהרן'; ראה אודות קונטרס זה מאמרו של רבי אברהם אביש שור בקובץ 'בית אהרן וישראל' גליון לא [על דרכי כתיבת והדפסת ספ"ק בית אהרן], וגליון סה [על האוצר שבחצר הקודש בסטאלין' (ג) סעיף 14]. וראה גם גליון קלו מאמרו של רבי יצחק יהושע שור 'עניני ומנהגי בית הכנסת מרבוה"ק מסטאלין קארלין, פ"ב סעיף ז ובהערות שם. ובמאמרו שבגליון ריא.

כפי הנראה, ראה בין חפצי קודש הללו גם את ספרי הזוהר הקדושים של רבינו אור שבעת הימים בעל הבעל שם טוב ז"ע אשר גנוזים בגוייהו גם שערתיו הקדושים.²⁴

ידוע שהה"ק האדמו"ר מסטאלין היו עיניו כהות ל"ע, והוצרך ללבוש בתי עינים (בריללען) במשך כל ימי חייו.²⁵ והפוסקים דנו אם מותר לצאת בהם בשבת ברשות

24 מן דין סמוכו לנא, עובדא נאה שסיפר רבינו בעל 'מנחת אלעזר' כמה פעמים כדי להמשיך ולהשפיע ישועה לרבים. וזה דבר המעשה: למוח"ז הגאון הקדוש בעל 'היכל הברכה' מקאמאראנא זי"ע היה חסיד נאמן אשר היה חשוך בנים ל"ע כמה שנים, והרבה הפציר בתפלה בעדו עד ששמע ה' בקול תפלתו ופקדו ה' לטובה ותהר אשתו, וכאשר קרבה ללדת ותקש בלדתה, עד שהוכרחו לקרוא לרופאים, ואמרו כי אין עצה שתשאר האם בחיים רק אם יקחו את הילד, והילד לא ישאר בחיים, ואי אפשר להציל שניהם.

ובאותו זמן [עובדא זו היתה בחדש מנחם-אב שנת תרל"ג; וכדלהלן] היה הגאון הקדוש מקאמאראנא זצ"ל בטריסקאוויטץ הסמוכה למקום דירת החסיד הנ"ל, על כן בא החסיד הנ"ל ברעש ובכיות גדולות לרבו הקדוש לטריסקאוויטץ. ובעת ההיא היה שם גם הגאון הקדוש רבי אשר מקארלין זצ"ל, וברשות הגאון הקדוש הזה היה ספר הזוהר אשר היה שייך לרבינו הקדוש הבעל שם טוב זי"ע [תיאור ספרי זהר אלו (מתוך קובץ 'בית אהרן וישראל', שנה יא גליון ג): ספרי זוהר אלו ניתנו במתנה להה"ק בעל 'בית אהרן מקארלין', על ידי ש"ב רבי נפתלי צבי מעיר טבריה אשר היו בידו מורשת בית אבותיו הקדושים (אמו היתה בת הה"ק רבי צבי בן הבעש"ט)]. ובעת בואו לקארלין עם אוצר יקר זה, יצא ה'בית אהרן' לקראתו בכלי זמר, וערך סעודה לכבוד המאורע, ורבינו הבעל שם טוב היה לומד בזוהר הזה, על כן היה בין דפי הזוהר שערות מהדיקנא קדישא של הבעל שם טוב זי"ע [תיאור השערות הקדושות ('שם', שנה יב גליון א): "בתוך הזהר מונחים היו ג' שערות בצבע ברוין-גלע ולבנות מעט"]. והלך הגאון הקדוש מקאמאראנא זצ"ל באותו הזמן אל הגאון הקדוש מקארלין לראות את הזוהר הנ"ל והשערות הקדושות, על כן כאשר בא החסיד הנ"ל להגאון הקדוש מקאמאראנא זצ"ל הלך אחריו שמה, ובשעה שישבו שניהם יחדיו בא החסיד הנ"ל בקול לילה ובכיות גדולות להזכיר את אשתו לעורר רחמים בעדה, כי ח"ו לפי הרופאים אין עזר כנ"ל.

ואמא הגאון הקדוש מקארלין להגאון הקדוש מקאמאראנא, הלא כ"ק פעל פקודתו ישועתו ומכחו נפקדו, על כן עליו מוטל הדבר לבקש רחמים להצילה מרדת שחת. ויאחז הגאון הקדוש מקאמאראנא בשערות הקדושות של הבעל שם טוב זי"ע ויאמר להגאון הקדוש מקארלין בזה הלשון: 'בזכות רבינו הקדוש הבעל שם טוב זי"ע אשר השערות הקדושות הם מדיקנא קדישא דיליה הנני גוזר - (וגם הדרת קדשו יסכים לזה) - שתלד האשה הזאת זרע של קיימא בנחת ובנקל, ויצא הולד בלי שום מכשול, ויהיו האם והילד שניהם חיים וקיימים. ולך לבינתך ותבוא לבשרנו בשורה טובה. וכן הוה, ובא בחזרה להתברך בברכת מזל טוב [זכר צדיק לברכה', אחר סימן י].

נותר בידינו תיאור מביקור זה בכתיבת יד הה"ק רבי שם קלינגבערג הי"ד מזאלישיץ נכד הה"ק מקאמאראנא ('כתבי שם', אות כט; מונטריאל תש"ג), זה לשונו: "על פי רוב היה [הה"ק מקאמאראנא] בימי הקיץ במרחץ טריסקאוויץ, פעם אחת היה שם ביחד עם הרב הקדוש רבי אשר מסטאלין זלה"ה, והה"ק רבי אשר ז"ל היה אצלו, ומחמת חולשתו לא יכול [הה"ק מקאמאראנא] לבוא בחזרה עד יום נסיעתו, וכאשר בא אצלו נתן לו [הה"ק מסטאלין] קוויטל עם אודם זהב, ולקח את בנו יחידו... [חסר במקור; אבל הכוונה כנראה להה"ק רבי ישראל, הינוקא מסטאלין] שהיה אז כבר חמש שנים על זרועו, וביקש ממנו לברכו, וכן עשה, ונשקו על מצחו. ואחר כך התחיל להראות לזקינתו ז"ל כתבי יד יקרים, יקרי הערך מתלמידי האר"י ז"ל... ואחר כך הראה לו י"ד קמיעות שהביאה לו וזגתו הרבנית נ"ע מזקינה הגה"ק המגיד מקאזניץ ז"ל... (זאת המעשה שמעתי כמה פעמים מכ"ק אמור"ר הה"צ ז"ל, וגם מכ"ק אדמו"ר כבוד דודי הה"ק רבי אליעזר צבי זלה"ה בנו מקאמאראנא). ואחר כך שאל זקינה ז"ל אותו, מתי יסע כבודו לדרכו, והשיב לו ביום מחר. (ואז היתה רחמנא ליצלן התולאת הידוע בעולם ל"ע שולטת), וביקש אותו זקינה ז"ל שיסע אתו עמו, ובעזר ה' יתברך יהא הכל בשלום. והשיב, שחסר לו עדיין אלף רובל כסף להוצאה, והבטיח לו אחד מנגידי עיר דראהביטש להביא לו ביום המחרת, וזקינה ז"ל הפציר בו מאד עד שבכה שיעס עמו בצוותא חדא, ולא הועיל, ונסע זקינה ז"ל לדרכו, וצוה לכל הנלוים אליו... שלא יעמדו בעיר דראהביטש... וזה היה ביום ד' [י"ג לחדש מנחם אב]... [ובערב שבת] באו איזו עגלות עם חסידים מדראהביטש, וספרו שהה"ק רבי אשר ז"ל בא לשם ביום ה' [י"ד לחדש מנחם-אב] ושבק לן חיים שם [בט"ו לחדש], ואז הבינו מה שאמר להם ומה שהפציר בו ליסע" [וראה מה שהארכנו בזה ב'סדר שנה האחרונה' השלם, מדור אחרית שנה מאמר בחדש זיו, הערה יד ובמדור אסיף השנה שם].

25 וכן ידוע שבסוף ימיו היו עיניו כהות עד שהפסיק לקרוא פתקאות החסידים ('פרי ישע אהרן', עמ' שש מהנדפס).

הרבים, והאדמו"ר מסטאלין החמיר בזה שלא לצאת בהם בשבת. ובעת שנתוועד עם רבינו בעל 'מנחת אלעזר' דן אתו על כך, ושאלו לחוות דעתו הקדושה בזה. ודעת רבינו היה להתירא. ורבינו הבטיח לו שכשיחזור לביתו נאווה קודש יעלה הדברים על הכתב. וכשנתאחר מענה רבינו מלבוא, הריץ אליו הה"ק מסטאלין אגרתו בקודש להזכירו הדבר.²⁶

תשובת רבינו על כך נדפסת בשו"ת 'מנחת אלעזר' (ח"ג, סימן ד) בו יצא רבינו להתיר נשיאת בתי עינים בשבת קודש אף במקום שיש חשש רשות הרבים.

נעתיק בזה כמה מילין יקירין מתוך לשון התשובה:

"כבוד יקרת ידידי ש"ב²⁷ ומחותני ההגה"צ וכו'.

אחדשתי"ה, הגיעני מכתבו וכו'. והנני לשמור מוצא שפתי אשר הבטחתי בעת היה נעים לי חברתו עמי וכו', ואשיב בזה על דבר הבתי עינים, והנני בזה בדעתי העניה, ויהיה ה' עמדי.

הנה על דבר השאלה אם לצאת בבתי עינים (בריללע) בשבת במקומות שאינן מעורבין, כי קשה עליו הדבר מאוד בבואו למקומות כאלו, לאשר הוא קצר הראייה (קורצזיכטיג), ונושא אותה תמיד על עיניו, ובאם יחמיר להסירה מעיניו כשיוצא בשבת או אינו רואה מאומה ממנו והלאה גם מעט, ויוכל לכשול בעץ או בדבר אחר. וגם אם יש היתר על כל פנים כשהיו הבתי עינים סביבם וידותם של זהב²⁸ דהוי תכשיט, וביאור הלכה למעשה בעזר ה' יתברך...".

לאחר שהאריך רבינו להתירא, כותב:

"בעיירות השכיחות, גם הגדולים שאין ס' רבוא בוקעים, וגם אין השערים מכוונים, ואין הרחובות ט"ז אמה, או בודאי נראה לי להקל, ואדם גדול ונכבד כמותו צריך להיות לו קבועים בשל זהב, גם הידים ותחובים כראוי באוזניו כדי שיהיו לו תכשיט, ושלא יהיו נח ליפול, ויצאו דברינו בהיתרא בעזר ה' יתברך...".

ומסיים רבינו אגרת התשובה:

"ויש עוד להאריך, ומפני ימי הרצון אחתום בזה בברכת כתיבה וחתימה טובה לאורך ימים ושנים טובות, וזכרונינו יעלה לרצון ביום הזכרון לטובה בתוך כלל ישראל בגאולת עולם במהרה בימינו אמן.

מחותנו וש"ב, מוקירו, ידידו דורש שלום תורתו.

בשבעת ימי המשתה ניכרה אהבת הצדיקים. לאות חביבות לקח הה"ק מסטאלין את רבינו באחד הימים והראה לפניו חצר קדשו. ולבסוף אמר לו שרוצה להראות לו דבר נחמד למראה, והראה לפניו אז אורות הסוסים אשר לו, והפטיר רבינו: אה אה! ואחר

26 מפי הרב הגאון רבי חיים אורי פריינד שליט"א, ועוד.

27 כפי הנראה כוננת רבינו שהיה קרובו באופן זה, אִם הה"ק מסטאלין היתה בתו של הה"ק רבי אלימלך שפירא מגראדיסק, שהיה חתן (בזו"ר) הה"ק רבי ירחמיאל מפרשיסחא בן היהודי הקדוש מפרשיסחא. וכן רבינו (בזו"ר) היה חתן הה"ק רבי שרגא יאיר מבילאברזיג, בן הה"ק רבי נתן דוד משידלאווצי, בן הה"ק רבי ירחמיאל הנזכר.

28 יצייון שבתי העיניים של הרה"ק מסטאלין הספונים כיום באוצר קדשו של כ"ק מרן אדמו"ר מקארלין סטאלין שליט"א הם, כפי הנראה, מזהב. בתי העיניים היו ברשותו של בנו אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין שקיבלם מאביו הק', ובעת נסיעתו לחו"ל באלול תרצ"ט בתחילת המלחמה העולמית בשעת הפרידה מסרם לאיש אמונו החסיד המופלג רבי אפרים גוטליב ז"ל.

כך סיפר רבינו ואמר: 'וואס פארשטייט איהר וואס מיר האבין דארט געזעהן!' ויהי לפלא.²⁹

רבינו בעל 'מנחת אלעזר' דיבר אז עם הה"ק מסטאלין אודות תנועת הציונות שהתחילה להכות שורש בלכות הצעירים רחמנא ליצלן, ואודות שאר המפלגות השונות שהיו אז. וחסיד סטאלין מוסרים שרבינו אמר אז: האדמו"ר מסטאלין הוא מהיחידים המבינים אותי.³⁰

כשנפרד רבינו בעל 'מנחת אלעזר' מאדמו"ר מסטאלין, לווהו אדמו"ר מסטאלין החוצה עד שעלה על הפיעאקער (המרכבה), ואחר כך הפטיר במאמרו: 'מיר באגלייטען דעם יונגערמאן וואס הלכה כמותו בכל מקום'.³¹

כשחזר רבינו בעל 'מנחת אלעזר' מסטאלין אל ביתו נאווה קודש בעיר מונקאטש, הפליא מאוד את דרכיו וצדקתו של הרב הקדוש מסטאלין, ודיבר ממנו בהפלגה כ'איש פלא'.³² והיה הרב החסיד רבי אליעזר פאשקעס ז"ל מספר, שכאשר חזר רבינו בעל 'מנחת אלעזר' מסטאלין עלו אליו כמה מאנשי שלומו לקבל פניו,³³ סיפר בקדשו אז מנסיעתו בסטאלין, ובאמצע דבריו תיאר איך שאחזו הה"ק מסטאלין בידיו והובילו לחצר הסוסים. ואמר רבי אליעזר, אנו הסתכלנו על רבינו בתמהון, איזה ענין נורא הולך לספר לנו כעת, והנה רבינו ממשיך לספר כי הה"ק מסטאלין הראה לו את הסוסים אשר ברשותו. וכשראה רבינו אותות התמיהה על פניו, שבקט שכלנו אין אנו מבינים מה ברצונו לספר לנו בזה, עשה תנועה בידיו הקדושות, כמי שאומר 'עס איז נישטא מיט וועם צו רעדן', ויהי לפלא.³⁴

בשנת תרפ"ב כשנפטר הרב הקדוש מסטאלין ועלה לשמים שיאו, והגיעה השמועה המדאיבה אל רבינו, קונן עליו בביתו, ואמר עליו שהיה 'צדיק הדור'.³⁵

ולעומתו ברוך יאמר, וישראל אהב והעריך את רבינו בעל 'מנחת אלעזר' ביותר, וכפי שאפשר ללמוד מהסיפור הבא.

אדמו"ר רבי יוחנן זיע"א מסטאלין אמר פעם בשיחה עם החסידים: 'בסטאלין לא אהבו קיצוניות'. שאל אחד מהחסידים, 'איי דער מונקאטשער' [היינו, שידועה החביבות

29 'פרי ישע אהרן' ח"ב (עמ' קפה מהנדפס). וראה שם אריכות דבר בענין שעסק הה"ק מסטאלין ב'תיקון נשמות נדחות שאין להם גואל', ושבאחרית ימיו התבטא הה"ק מסטאלין: "און די יונגע יאהרן האט מען אונז אונטער געשיקט גוטע פערדלעך לתקן נשמות עלזכות שאין להם גואל". וראה עוד להלן. וכן מסר הרה"ח רבי מאיר פילטשיק ז"ל בשם הרה"ח רבי אליעזר פאשקעס ז"ל.

30 בשם הרה"ח רבי צבי יעקב בריזל ז"ל, ועוד. וכן בצוואתו כתב הה"ק מסטאלין על ממלא מקומו: 'ולא יהיה מעורב בין חבורת חוכרי חבר, ומה גם להציונים והמזרחים בפרט, כי אם חבר ליראי ה'... זה יהיה להם לראש ולנשיא'. וראה ספר 'תיקון עולם' (מונקאטש תרצ"ו) סימן כג, הערה ה.

31 מפי הרב החסיד רבי שלמה אליעזר מרגליות ז"ל מירושלים עיר הקודש ששמע מזקני חסיד קארלין [וראה 'שיח זקנים' ח"ו, עמ' ער מהנדפס]. וכן מסר הרה"ח רבי מאיר פילטשיק ז"ל.

32 'תולדות רבינו' (אות עב).

33 ובתוכם המספר, וכן הרב החסיד רבי צבי דוב קליין ז"ל, ועוד.

34 מפי הרה"ח רבי יוסף בנימין וויליגער ז"ל, חתן הרב החסיד הנזכר [וראה גם 'שיח זקנים' ח"ו, עמ' קעג מהנדפס].

35 מפי הרה"ח רבי דוד לאבל ז"ל הנזכר לעיל ('פרי ישע אהרן', שם. וראה גם 'שיח זקנים' ח"ז, עמ' כ מהנדפס).

וההערכה מאביו הקדוש אל רבינו בעל 'מנחת אלעזר', והוא היה מפורסם בקנאות גדולה לדברים שבקדושה], אמר: 'דער מונקאטשער איז פאָרט געווען דער מונקאטשער' [דהיינו אז דאס איז גאר עפעס אנדערש].³⁶

זכותם תגן עלינו



נספח

תיאור ימי החתונה

להשלמת הענין נעתיק בזה תיאור ימי השמחה המופיע בספר הזכרון לקהלת דומברוביצה³⁷ (תל אביב תשכ"ה), במאמרו של מר שמואל זלצמן³⁸ 'בנתיבי הימים שחלפו' (פ"ב, אות יג 'ניגוני חסידים'), זה לשונו שם:

"היה נגון אחד שהיו משמיעים אותו אחת לכמה שנים, הוא הנגון שהיו מזמרים בו ב'שטיבל' את הפזמון 'לכה דודי' כשחל שמחת תורה בערב שבת...

שנים רבות השתמשו בנגון אחד של 'לכה דודי' עד שהוחלף באחר, וכך היה הדבר: כשהרבי ר' ישראל מסטולין זצ"ל השיא את בתו לר' שלום בן הרבי מקומרנה זצ"ל, נערכה ברוב פאר החתונה בסטולין. קהל של אלפים נהרו לשם, וכיניהם רבים מאנשי דומברוביצה. ב'שטיבל' של הרבי בזמן קבלת שבת עבר לפני התיבה אחד מבני הפמליא של חצר קומרנה, וכשהגיע לפזמון 'לכה דודי' זימר את הקטע בנגון נעים ובקול ערב להפליא, וכשחזרו הדומברוביצאים הביאו אתם את הנגון, שנקלט בהתלהבות, ומני אז התחיל מזמרים בנגון זה 'לכה דודי' בחג שמחת תורה שחל בערב שבת.

36 שגור ומפורסם בפי חסידי סטאלין-קארלין. ומפי הרה"ח רבי אלימלך טאראבעלא מנאמני בית אדמו"ר מסטאלין זיע"א נמסר, בדבריה הוי עובדא ששאל פעם את הרה"ק רבי יוחנן מסטאלין, למה חיבב אביו הפראנקפורטער ז"ל כל כך את האדמו"ר בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש, הרי לא אהב קיצוניות. ואמר: 'מפני שהיה כולו אמת' [גם הרה"ח רבי משה מלמד ז"ל, נאמן בית הרה"ק רבי יוחנן מסטאלין בלויצק, כותב ברשימותיו אודות קשרי הידידות בין רבינו בעל 'מנחת אלעזר' להרה"ק רבי יוחנן מסטאלין זיע"א].

37 העיירה דומברוביצה מקומה כ-40 ק"מ מהעיר סטאלין, ובשנים קדמוניות היתה כפופה לקהילת פינסק, ברבות השנים גדלה העיר ומינו עליהם רב נפרד. בעיר היה ציבור גדול של חסידי קארלין, וכמה מרבניה היו מחסידי קארלין סטאלין, כמו הג"מ רבי יעקב נתן ווייסמאן (ראה אודותיו בקובץ 'בית אהרן וישראל', גליון יד. 'די ברכה אין שטוב' גליון 253), בעל מחבר ספר 'מחשבות בעצה' (בארדיטשוב תרס"ב) שנתקבל בשנת תרכ"ה [בראש ספרו נדפסה גם הסכמת הרה"ק מסטאלין. לאחר מכן בשנת תר"מ עבר לכהן כאב"ד עיר טורוב, במקום הג"מ ברוך מאנדלבוים שעלה אז לארץ הקודש, ושם כיהן עד שנת תרס"ז, ואז עלה לארץ הקודש וגר בירושלים עיר הקודש עד שנת עת"ר, שאז נתקבל כרב עדת קארלין סטאלין בטבריה, שם כיהן כרב עד שנת תער"ב שאז עבר לגור במושב זקנים בכפר מירון, ושם נפטר למנוחת עולמים]. אחריו כיהן ממלא מקומו הג"מ יצחק שפירא (ראה אודותיו ב'די ברכה אין שטוב' גליון 362), נפטר ביום ח' לחדש תשרי שנת תרס"א. על מקומו נתקבל הג"מ רבי יעקב זאלצמאן [חתן הג"מ יעקב נתן הנוכח; ראה אודותיו ב'די ברכה אין שטוב' גליון 266], נפטר בשנת תרצ"ט לערך, ועל כסאו ישב בנו הג"מ אבא שנעקד"ה בשנות הזעם ביום י"ג לחדש אלול תש"ב.

38 ממשפחת רבני דומברוביצה הנוכחים בהערה הקודמת.

החוזרים מסטולין, וביניהם ר' יעקב מאיר זולוטו ז"ל, סיפרו עוד³⁹, שאותו ש"ץ אשר זימר 'לכה דודי' נפרד מהם בלחץ אידישאי שחיבר בו במקום, וזה תכנו:

טייערע ברידערלעך / הארציקע ברידערלעך / ווען וועלן מיר זיך ווידער זעהן?
אז גאט וועט געבן / און מיר'ן דערלעבן / א שמחה ביים רבין / וועלן מיר זיך ווידער זעהן".
עד כאן לשונו שם.

מעניין לעניין הננו להעתיק בזאת מכתב מהה"ק מסטאלין בו הוא מזכיר ימי השמחה האלו.⁴⁰

בעזהשי"ת, חודש ניסן עת"ר לפ"ק, סטאלין.

בהחודש אשר בו ישועות מקיפות, יופיע השי"ת חיו"ש וכט"ס, לכבוד אהו' אנ"ש דורשי הטוב, תושבי עיה"ק מבריא תו"ב, ובראשם ידידי הרב המאה"ג חו"ב בחדרי תורה, צמ"ס, וו"ח, חו"ג, יו"ש, ש"ת, מ' יעקב נתן שיחי'⁴¹, ה' עליהם יחי', הם וכל אשר להם יעמדו על הברכה, וכצננה רצון יעטרם.

אחדשו"ט באה"ר, הנני בזה להודיעם אשר הד"ג הספר 'מחשבות בעצה' אשר שלח ידידי, וגם הסך ארבעה וחמישים רו"כ וחמשה ועשרים ק' - ד"ג ששלחו כל אנ"ש שי' עם הרשימה, נתקבלו יחד, וכלם נזכרו בזכירה אחת על ראש שמחתינו למזכרת אהבה בחבה יתירה נודעת להוושע בימין ישע בנו"ר בכל משאלות לבכם לטובה...

דברי הדורש שלומם, ומברכם בחג כשר ושמח.

ישראל בהרב מהר"ר אשר זצ"ל



39 כפי הנראה עירוב פרשיות שנו כאן, וכפשוט.

40 ראה 'ברכת אהרן' (דברי ישראל, מכתב קודש מכתב ד).

41 ראה אודותיו לעיל בסמוך בהערות.

הערות

"בשמחת תורה בעת צחוק" של בעל ה'תניא'

בספר 'הרב' (עמ' רז) נעתק אמרה בשם אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא' בקשר לריקודי שמחת תורה: "דפי גמרא אינם חידוש בשמים, אבל נעלי בית לא נמצאים בגן עדן... המה המלאכים שנבראו מהריקודים שמרקדים".

מקור האמרה: "ספר השיחות" תרצ"ז עמ' 205 ממה שאדמו"ר הזקן אמר בעת הריקודים בשמחת תורה בעת צחוק".

בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון ריב עמ' קנא) העתיק הרב אברהם אביש שור מכמה מקורות: "...כי במנהג 'בדחנות' נהגו חסידים גם קודם תחילת ההקפות בתורה, ושולבו בהכרות מכירת פסוקי 'אתה הראת' שבהם כיבדו את רבותינו הקדושים".

ומוסיף לכתוב: "נראה כי במנהג זה של הבדחנות בשמחת תורה נהגו גם בראשית החסידות בחב"ד. נשתמרו דברי תורה מהרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי שאותם אמר 'בעת הריקודים בשמחת תורה בעת צחוק'..." ומעתיק את האמרה הנ"ל מתוך 'ספר הרב'.

והנה הלשון "בשמחת תורה בעת צחוק" אכן מראה לכאורה שהיה לו ענין של צחוק בעת ההקפות. אבל נראה שהכותב החשוב לא עיין במקור הדברים, כי כך נאמר ב'ספר השיחות' תרצ"ז (עמ' 205 אות טז): "דער אלטער רבי איז אמאל געזעצן שמחת תורה אנגעשפארט אויף די הענט און די חסידים האבן געטאנצט... אין מיטן טאנצן האט זיך דער רבי אויפגעהויבן און האט שטארק אנגעהויבן לאכן, און האט געזאגט, אז בלעטער גמרא איז אין ג"ע קיין נייעס...". ולפי הלשון הזה אין כל יסוד לרמוז שרצה ללמוד ממנו.

ברוך אבערלאנדער

אב"ד בודאפעסט

אין הבועז נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל

ז"ל הב"י או"ח סי' קס"ז אות י"ח, כתב הרמב"ם בפ"ז, אין הבועז נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל, וכתב ה"ר דוד אבודרהם, ואפשר שהטעם בזה משום שנאמר (איכה א'), פרשה ציון בידיה, והוא רמז לפרוסת המוציא, ובתשובות הרשב"א (ח"א סי' רע"ח) כתוב טעם זה בשם בה"ג, ושאלוהו מנין לבה"ג ולהרמב"ם זה, והשיב זה מדברי חכמים הוא להם בודאי, ומקום ידוע היה לי בזה ושכחתי, אם אמצא אחר בדיקה אשלח ואודיעך, ושוב כתב בבדק הבית, ואני מצאתיו באיכה רבתי.

ובש"ע א"ח סי' קס"ז סי"ח, הבועז נותן פרוסה לפני כל אחד, והאחד נוטל פרוסה בידו, ואין הבועז נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל, וברמ"א, פרשה ציון בידיה, רמז לפרוסת המוציא שנותנין בידו בשעת אבילות.

א. יש להסתפק במש"כ הרמב"ם והש"ע "אלא אם כן היה אבל", אם הכונה למקבל, דאין נותנין את הפרוסה בידו אלא אם כן הוא אבל, או הדכונה לבועז, דבדרך כלל אין הבועז נותן את הפרוסה ביד האוכל,

אבל כשהוא עצמו אבל הוא כן נותן את הפרוסה ביד האוכל, ולכאורה יש לדייק מלשון הרמ"א "שנותנין בידו בשעת אבילות" דקאי על מקבל הפרוסה, אמנם כאמור בב"י מקור הדין הוא ברמב"ם, והדרכי משה עצמו כתב - הגירסא האמיתית בדברי הרמב"ם, ואין הבוצע 'נותן ביד' האוכל אא"כ היה אבל, וצ"ע אם הרמ"א עצמו הוא ששינה כאן כדי ללמד דקאי על מקבל הפרוסה, או שהמדפיסים הם ששגו בהעתקה, [גם בא"ר קס"ז כ"ד העתיק כמו שלפנינו], טעו בהבנה והתעו בהנהגה.

ב. ומצאתי חבל פוסקים שכתבו מפורש דהדין הוא במקבל הפרוסה.

א) בחכמת אדם (שער השמחה, כלל קס"ג סט"ז), בחול נותן פרוסת המוציא לאבל בידו, שנאמר פרשה ציון בידיה, רצה לומר הפרוסה נותן לידו, ובשבת פורס כדרכו ונותן לפניו.

ב) ובערוך השולחן או"ח (סי' קס"ז סל"א), לא יתן הפרוסה של המוציא מידו לידם של המסובין, אלא נותן לפניהם והם נוטלין, ולאבל נותנין מיד ליד, ובשבת גם להאכל אין נותנין לידו דאין אבילות בשבת, וכ"כ גם ביו"ד (שע"ח סי"ג), אין נותנין המוציא ליד האוכל אלא מניח על השלחן ונוטל, ורק לאבל נותנין ביד דכתיב פרשה ציון בידיה, ובשבת לא יתן גם לאבל בידו.

ג) ובס' בן איש חי (שנה ראשונה פ' אמור סי"א), לא יתן הפרוסה ביד המסובין, דאין נותנים ביד אלא לאבל בר מינן.

ד) וכ"כ בשונה הלכות (הגר"ח, סי' קס"ז ס"ל), אין הבוצע נותן ביד האוכל ... אא"כ האוכל אבל ... ובשבת פורס גם לאבל כדרכו.

ה. מאידך מסוף דברי הבי" נראה דהדין הוא בבוצע [הפורס] וז"ל, אין הבוצע נותן ביד האוכל אלא אם כן היה אבל ... וכתב הרב רבינו מנוח בשם הגאונים דבשבת פורס כדרכו שאין אבילות בשבת, ומשמע דהדין הוא בבוצע, דבחול האכל פורס ונותן מידו לידם, ובשבת פורס כדרכו.

ד. עוד יש לדון מסברא, דאם הדין הוא במקבל הפרוסה, שבחול נותנין לאבל בידו, לא היתה מניעה מלעשות כן בשבת, שהרי הנותן הוא שנותן ביד האכל, ואצלו אין זה סימן אבילות, אכן בחכמת אדם הנ"ל מוכח שלא כדברינו, שהרי כתב דבשבת אין נותנין לאבל לידו, דאין אבילות בשבת, ומוכח דענין ניהוג אבילות בשבת מתייחס גם לנתינת הבוצע ביד האכל, ואמר גיסי הרמ"ק לבאר סברת החכ"א, דמה שאין אבילות בשבת בפרהסיא אינו איסור ניהוג אבילות בשבת, אלא דין בכבוד שבת דאין ראוי שתיראה בה אבילות, וא"כ זהו איסור לכולם.

ה. עוד יש להביא ראיה מהלכה אחרת שכתבו הפוסקים בענין פריסת הלחם בבית האכל, ז"ל הבי" יו"ד שע"ח, בתחילת הסימן, פרטי רמזי דינים המחודשים המבוארים בזה הסימן, [ג] בחול פורס גדול שבמנחמים, ובשבת פורס האכל כדרכו, וכ"כ בהמשך אות י"ג, כתבו הגהות מיימון בפ"ד בשם סמ"ג, גרסינן במי שמתו ובמו"ק בירושלמי (פ"ג ה"ה), בבית האכל פריס מנחם גדול דבהון, שנאמר "פרשה ציון בידיה" מפני ש"אין מנחם לה", [משמע הא יש לה מנחם הוא פריס, ומסתברא שהגדול פורס, שהוא עיקר המנחמים, לבוש], ובשבת פריס כאורחיה, שנאמר (משלי י') ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, וכ"כ בש"ע שם, פריס (פירוש, בוצע לחם לברך המוציא) מנחם גדול דבהון, ובשבת פריס כאורחיה, ע"כ, ולפי אותה דרשא ה'פרשה ציון בידיה" לא קאי על מקבל הפרוסה, אלא על הבוצע, [דהאכל אינו בוצע אלא כשאין מנחם], ואף דדרשות אלו אינן אלא אסמכתא, ואין ראיה מאחת לחבירתה, מ"מ רמז לדבר יש כאן.

ו. אמנם ראיה יותר חזקה יש משם, מדכתב הש"ע, ובשבת פריס 'כאורחיה', ומשמע דבא לאפוקי ממה שנהגו בחול, דכשהאכל פורס אינו פורס כדרכו, והיינו דהוא נותן מידו ליד אחרים.

ז. ונראה דאף המ"ב פי' דדין האכל בנתינה ביד הוא על הבוצע, דבש"ע או"ח שם כתב, אין הבוצע נותן ביד האוכל אא"כ היה אבל, וכתב המ"ג, ובשבת פורס כדרכו, אבל המ"ב סקפ"ט הוסיף וכתב - ובשבת פורס 'האכל' כדרכו, דלא יהיה כאבילות דפרהסיא אם יתן לו בידו, ע"כ, הרי שבא לומר דהדין הוא בבוצע.

הערות בעניני וגדרי הפקר

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

בגליון ר"ד [ניסן אייר תשפ"א] נדפס מאמר נפלא בעניני וגדרי הפקר מאת ידידי הרה"ג ר' אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א. ולאחר העיון בדבריו הנפלאים הערוכים בטוטו"ד הנני להעיר בזה כמה הערות דרכה של תורה, ומיני ומיניה רוחא שמעתתא בס"ד.

א. באות ב' הביא מדברי התוס' שאנץ המובא בשיטמ"ק (ב"מ דף ל') שהוכיח מהגמ' ב"מ שם שההלכה כריש לקיש שמקור דין הפקר נלמד משמיטה ולא מפאה. והביא שהר"ש משאנץ דחה הראיה ונקט שההלכה כר' יוחנן, ובהערה כתב לתמוה שהתוס' שאנץ סותר דברי עצמו בזה עיי"ש.

הנה המעיין בדברי התוס' שאנץ יראה שמבואר להדיא שאין כוונתו כלל להוכיח מהסוגיא בב"מ שהלכה כר"ל, ומה שכתב 'ובגמרא דילן אזלא סוגיא דשמעתא כריש לקיש' כוונתו להוכיח מסוגיא בגיטין כמבואר בהמשך דבריו, וגם ראיה זו דחה בסו"ד, ומסיק שאין ראיה מהש"ס כריש לקיש, והוא כמסקנתו בפירוש הר"ש משאנץ במשניות בפאה פרק ו' משנה א', והכל על מקומו בא בשלום.

ב. באות ה' כתב לדון במפקיר לעניים ולא לעשירים האם מותר לעני עכ"פ לזכות בו, והביא מדברי הפנ"י בזה, ולפי"ז העלה במסקנתו שבודאי יכול לזכות בו.

יש להעיר מדברי הבית יוסף בסי' רע"ג בשם הר"ש משאנץ וז"ל: 'ואם קדם עני וזכה לא עשה כלום כדמוכח בפרק אלו מציאות (ב"מ ל:) בעובדא דרבי ישמעאל ברבי יוסי'. וכן כתב הסמ"ע בסי' רע"ג ס"ק ו' עיי"ש.

ויעוי' בשו"ת נודע ביהודה (אה"ע סי' נ"ט) שחידש יותר שגם אם אמר להדיא שאינו מקפיד על אנשים מסויימים, אסור להם לזכות עד שיאמר שאינו מקפיד לכל העולם. ותמה עליו האבני מילואים (סי' כ"ח סקמ"ט) שבכה"ג ודאי מועיל מכיון שהוא בתורת מתנה, ועכ"פ גם לפי האבנ"מ אם אמר בלשון הפקר אסור לזכות בו, עיי"ש. וכן מסיק במעדני ארץ (שביעית סי' כ' אות ב'), עיי"ש ביאורו בזה. ועי' עוד בשו"ת נפש חיה (אה"ע סי' ט"ז) ובכלי חמדה (פר' כי תצא אות ז') שנקטו שמותר לזכות בו, עיי"ש.

ג. באות ו' כתב להוכיח מדברי רעק"א באו"ח סי' רמ"ו שאין הלכה כר' יוחנן, ממה שלא כתב רעק"א ליישב קושייתו על השו"ע דמייירי בכה"ג, עיי"ש.

יש להעיר שאף אם נאמר שהלכה כר' יוחנן ונאמר שהשו"ע מייירי באופן שהפקירו לישראלים ולא לגוים, עדיין קושיית רעק"א במקומה עומדת, שהרי בשו"ע שם מבואר גם שיכול להקנותה לגוי, ובה ודאי צ"ע שהלא גזל עכו"ם היא, ומשו"ה לא נחית רעק"א ליישב קושייתו בגוונא דהפקר. ודו"ק. ולפי דברים אלו יש לדחות מה שכתב להוכיח שם באות ז' שאין אפשר לעשות הפקר בתנאי ודו"ק.

ד. באות ז' כתב לדון האם שייך הפקר על תנאי, וכתב להוכיח בדעת רעק"א דלא מהני הפקר בתנאי עיי"ש.

יש להעיר שבשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' קמ"ה) מפורש דשייך הפקר בתנאי, עיי"ש שצייד לבאר שחלות הפקר לזמן הוא בתורת תנאי, עיי"ש. וציין לדבריו במעדני ארץ [תרומות פ"ב הי"א אות ה']. ובע"כ יש לדחות מש"כ להוכיח מדברי רעק"א הנ"ל כמו שנתבאר לעיל.

ה. באות י"ב כתב לבאר דלא מהני תנאי בהפקר כיון דילפינן משמיטה, ועיי"ש מה שדן שאין לומר כן.

ומצאתי בדברי המהר"ם שיק סי' קצ"ה שכתב להדיא סברא זו, וכתב שהוא בגדר מתנה על מש"כ בתורה, וכן כתב סברא זו במעדני ארץ שם, עיי"ש.

בברכת התורה

יעקב מנחם בהגרש"ז שמעיה

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

על מאמר 'סוד שכל' רשימת הקבלה של הגאונים ל'בעל הרוקח'

לכבוד המערכת הנכבדת של "קובץ בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות סטאלין קארלין בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א, ה' עליהם יחיו.

בקובץ חודש סיון תמוז תשפ"א נדפסה רשימה של שלשלת הקבלה שקיבל רבינו אלעזר הרוקח ז"ל סודות התפילה איש מפי איש עד אנשי כנסת הגדולה, רשימה שמית מרשימה ויפה באורכה ובגודלה. רשימה זו או דומה לה נדפסה כמדומני בקובץ "משלחן מלכים" כסלו תשס"ו אבל כאן באו פנים חדשות, הרב המהדיר שיחי' סידר שורה אחרי שורה באופן ממוספר למען ירוץ קורא בו.

עם קריאתי את הרשימה הזאת הרגשתי שהרשימה מצוצה מן האצבע, הכל וכזו, וראיתי שהרב המהדיר הביא את הפקפוקים בתחלת מאמרו והשיב עליהם בדברים הנראים דברים של טעם, אבל עם התבוננותי ראיתי שאי אפשר להעמיד רשימה זו כמו שהיא ואדרבה ברור שהכותב של רשימה זו לקח רשימות ישנות והעתיק אותם יפה יפה, וכך צירף את הכל למין מגילה מסודרת, אבל הקורא הישר רואה שהכותב הנ"ל טעה גם בהבנת הנקרא כמה פעמים בטעויות דומות, ומלבד זאת גם ערכב דברים שאין להם הגיון ושחר. כבר הרגיש הרב המהדיר שאגרת רב שרירא גאון היתה לפני הכותב דגן אלא שכמו שכתב שם בעמוד קכו בטענה 6 "ואכן תמיהות רבות עולות למקרא רשימה זו וכו'", והרב המהדיר שיחי' כותב בעמוד קכט דברים לא כל כך מובנים.

הטענה של המערערים היא כך. אגרת רב שרירא גאון מסודרת כך, כל מאה שנים (למנין השטרות) הוא מונה את הגאונים שכיחנו בפומבדיתא וכשהוא סיים את מאה השנים הוא מונה את הגאונים שכיחנו באותם מאה שנים בסורא, כך שכשהוא כתב את הגאון האחרון במאה מסויימת בפומבדיתא מיד אחר כך בא גאון ראשון באותה מאה בסורא.

הכותב דגן מעתיק "אחורה" והוא האחרון קיבל מזה שלפניו והוא קיבל מזה שלפניו עד הגאון הראשון במאה מסויימת, ואז הוא קיבל מהגאון האחרון מאותה מאה בישיבה השניה. דבר זה מביא כמובן לידי גיחוך, והכותב דגן לא הבין את מה שכתוב לפניו.

מה שכתב הרב המהדיר לתרוך את הקושיא הזו לא הבנתי, יתכן שכונתו לומר שהכותב קיבל בסתמא שהראשונים ז"ל קיבלו מגאוני סורא ופומבדיתא והכותב לקח רשימה של גאוני סורא ופומבדיתא והעתיק אותה כפי (חוסר) הבנתו, ולכן אין כאן שום קושיא. הדבר יתכן, אבל אם כן אבדנו את כל היופי של הרשימה הזו, כי כל מעלת הרשימה היא שהיא שם אחרי שם, ואם השמות הם אינם נכונים ומדוייקים מה הועלתו ברשימה זו, ומי גילה לו דווקא שזה הלך גאון אחרי גאון ממש אולי בדילוג מסויים.

ברצוני לשאול גם כן אם אבו אהרן מספר 18 חי בסביבות שנת ד' תרס כמ"ש הרב המהדיר בהערה 46, איך אחרי 4 דורות במספר 22 הוא קיבל מרב האי גאון הנודע שנפטר בשנת תשצ"ח, ונמצא שנולד כשבעים שנה אחרי חייו של ר' אהרן?

אבל לצערי יש לכותב דגן גם עוד אי הבנות הנקרא בשלש מקומות לפחות.

זה לשון הכתב (32) והוא קיבל מרב צדק, (33) והוא קיבל מרב שמואל (34) והוא קיבל מרב יהודאי. זה לשון רש"י (עמוד 119 במהדורת ר' בנימין מנשה לויז) מלך מר רב יהודה זקנו וכו' בר מר רב שמואל. עכ"ל. הרי שרב שמואל הוא אביו של רב יהודאי, ואיך קיבל הוא מבנו?

טעות זו נשנית מיד בשמות הבאים 35-36 רב אחי גאון קיבל מרב קומאי גאון ולשון רש"י רב קימאי גאון בר מר רב אחאי גאון. טעות זו משולשת במספר 51-52 רב חיים קיבל מרב צמח ובאגרת רש"י עמוד 116 מפורש רב צמח בר מר רב חיים.

טעות דומה ששרבב הכותב שם שהוזכר בתוך דור לא לו, במספרים 96-97 ורב שלמה בר חסדא קיבל מרב הונא דמחסיא שקיבל מן אממר בר שמואל בנו של מר רבה גאון.

זה לשון אגרת רש"י עמוד 106 אחריו מר רב שמואל ומישיבתו של פומבדיתא היה ומבני בניו של אממר היה, ואביו של מר רב שמואל זה היה בנו של מר רב רבא גאון שכתבנו שהיה גאון פומבדיתא

ובהדיה הוה רב הונא דמתא מחסיא בשעת תקנת הגט וכיון דלא הוה במתא מחסיא מאן דמפליג בחכמה כוותיה שקליה שלמה בר חסדאי ריש גלותא ומנייה במתא מחסיא. עכ"ל.

הרי לפנינו סדר דברים ברור, שלמה בן חסדאי הביא את מר רב שמואל שהיה נכדו של מר רב רבא שאותו מר רב רבא היה עם רב הונא. עוד פרט משפחתי כותב רש"ג שמר רב שמואל היה מבני בניו של אמימר והכוונה ברורה שהכוונה היא לאמימר האמורא שנוצר בתלמוד פעמים רבות, והוא היה מזרע זרעו. והנה הכותב שלנו העתיק כך: שלמה בן חסדאי, רב הונא דמחסיא, אמימר בר שמואל בנו של מר רבא גאון...

כך גם כל מיני שמות שנוכרו באגרת רש"ג אגב רשימת הגאונים נצטרפו אחר כבוד לרשימתו המפוראת של הכותב דגן. שלמה בן חסדאי הנשיא, במספר 75 דניאל ודוד בני ר' יהודה גאון הנשיאים, (אגב לא ראיתי בשום גירסא שדניאל ודוד היו בני ר' יהודה גאון, על דוד יש גירסא דוד בן יהודה אבל לא "גאון"), במספר 91 "רב" ענן הרשע הידוע שהיה ראש כת הקראים (ועיין דברי הרב המהדיר בהערה 99). במספר 102 רב זכאי בן מר רב אחונאי גאון, באגרת רש"ג (עמוד 104) זכאי בר רב אחונאי נשיא. הרי שזכאי היה נשיא ואביו לא היה גאון.

כן הופך הוא עוד כמה פעמים רב לתלמיד כגון 71 רב אבא גאון 72 רב יוסף גאון ולשון רש"ג עמוד 110 וקם מר רב אברהם גאון וכו' רב יוסף בר מר חייא אב בית דין וכו' ובתר מר רב אברהם מלך מר רב יוסף.

במספר 77 הזכיר את מר רב אברהם בן מר רב שריא, זהו בדיוק אותו מר רב אבא שלעיל 71, והוא קיבל מרב שימי גאון והוא קיבל מרב יוסף גאון חסיד וזקן. כאן התערבב הכותב לגמרי, כי רש"ג (עמוד 100) לפני רב אברהם כתב סיפור ארוך על מר רב יוסף בר מר רב אבא ובסוף הסיפור הוא כותב שרב שינוי רבו (של רב יוסף) בירך אותו וכו', ורב שינוי זה מוזכר בדברי רש"ג הרבה קודם והוא נזכר בדברי הכותב דגן במספר 100 כך שמר רב שינוי (שימי) קיבל 22 דורות...עצמו.

במספר 105 קיבל רב אחאי ממספר 106 רב נטרנאי, נגד דברי רש"ג המפורשים (עמוד 103) ובימייה סליק רב אחא משבחא לארץ ישראל דמר רב נטריו שמעיה הוה וכד אדברניהו נשיאה עליהו סליק להתם.

טעויות אלו הם חלק ממה שמצאתי והם מדגימים היטב את רמת הנכתב, והמעייין הישר יראה עוד שגיאות רבות גם בימי הגאונים.

כשנבוא לדורות האמוראים והתנאים נראה ערב רב של דורות כעין ויותר גרוע ממה שהראינו בימי הגאונים כנ"ל, ושמות משונים (כמו פפוס בן יהודה במספר 248), וחבר שקיבל מחבר וחבר מחבר חמשה וששה חברים כגון במספרים 224-237 והאחרון ברשימה קיבל מן הרב, עם שרבוך הדורות והרבנים עם תלמידיהם וכו'. המעייין הישר יראה ערבוכי הדברים בעיניו עד שנלאיתי נשוא ולברר כל דבר.

אגב: בעמוד קמח הביא הרב המהדיר שליט"א רשימה אחרת מיוחסת יותר ונראית יותר אמינה ושם מיוחסים סודות התפילה עד שמעון הפקולי, והרב המהדיר שליט"א בעמוד קל מעיר ששמו של שמעון הפקולי אינו נזכר בשום רשימה שלפנינו.

ברם יש ענין עצום בשם זה דווקא שנינו בברכות (כח:): תנו רבנן שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. ובספר דורות הראשונים (אינו לפני כעת) ביאר ששמעון הפקולי בבית דינו של רבן גמליאל ביבנה אחר התורבן סידר והסדיר את התפילות לפי מצבן הנוכחי שבוודאי השתנה הנוסח עם חרבן הבית כגון והשב את העבודה וכד', עכ"ד. ולפי זה (וגם בלעדי פירוש זה) היה שמעון הפקולי ממסדרי נוסח התפילה שלפנינו ואדרבה הוא המייסד של הנוסח שלפנינו ששונה מנוסחתן של אנשי כנסת הגדולה שתיקנו את נוסח התפלה בהיות המקדש על מכונן, ואם כן כשהרוקח מגלה ומלמד סודות התפלה יש מקום לשמעון הפקולי בראש, ומענין שהכותב דגן אינו יודע את זה, כנראה ברשימות התנאים שלו שמופיע שם ר' ישעיה ב' 205 ואביו של ר' שמעון בן אלעזר במספר 215, לא הופיע שמעון הפקולי.

סוף דבר לדעתי אין תועלת בפירוט כל ההבלים שנמזגו ברשימה זו, די במה שהראיתי להראות את אפס קצה הכנת הכותב ודיוקו כדי שכל אחד ידע את אשר לפניו.

בשלהי הדברים עלי להתנצל על כתיבתי שנכתבה בחריפות, אך כששקד גס כל כך קיבל פרסום נאה כל כך הרגשתי חובה להודיע קושט דברי אמת.

אברהם יעקב הלוי איצקוביץ

ירושלים עיה"ק ת"ו

הוספות למאמר בענין 'מצות בניית סוכה' בגליון רי"א

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל'

רצו"ב עוללות למאמרי שפורסם אשתקד (גליון ריא עמוד קי) בענין 'מצות בניית סוכה, והמסתעף לנידון האם חייב אדם לברך שהחיינו בסוכתו'.

הלום ראיתי בספר שלמי תודה (סוכות סי' ט' אות ב') שכותב בשם הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, שהטעם שתיקן רב כהנא לברך שהחיינו בשעת הקידוש אינו משום שאז הוא תחילת ההשתמשות בסוכתו, אלא משום שרצה לקבעו בזמן קבוע ומסוים, תדע, שהרי אפי' אם הוא יושב בסוכה טרם הקידוש אינו מברך אז אלא בשעת הקידוש. וא"כ הברכה היא על עצם בניית סוכה ולא על מה שבנה סוכה לצרכו, ואין זה כשהחיינו על בגד חדש, וממילא שייך לברך זאת גם כשנמצא בסוכה אחרת. עיי"ש שמאריך לדון בענין זה.

ברם, מצאתי בשו"ת רבבות אפרים (ח"ה סי' תקצא) שהחמיר לברך שהחיינו בסוכתו, וז"ל: הנה בברכת שהחיינו בלילה הראשון בסוכה כלל שלשה חיובים על שהחיינו: א' על החג שצריך לברך, שגם בחג שבועות צריך לברך שהחיינו אע"פ שאין שם שום מצוה מיוחדת. ב' על המצוה כמו במצות שופר או לולב, וזה שייך גם על סוכות אחרות. ג' על עשיית הסוכה, וזה השאלה אם שייך רק כשיושב בסוכה שלו. ואני זוכר בשנים הראשונות אחר חתונתי היה לי השאלה הזאת, כי הייתי סמוך על שולחן חותני, ואני הייתי לוקח פרי חדש ומברך שהחיינו ומכוין לצאת גם על הסוכה. וזכורני שדברתי אז על זה עם הגאון ר' דוב לנדא משיבת סלבודקה וגם הוא אמר לעשות כן, והורה לבחורי הישיבה שעשו להם סוכה לבד בשביל שינה, שיאכלו בלילה הראשון בסוכתם ולא בסוכת הישיבה, עכ"ל.

בכבוד רב

יעקב אקער

בשורה משמחת – יצא לאור

ז.ה.ל.צ.י.ב.

ספר חידושים

וידבר דוד

על מסכתות

יבמות + כתובות + נדרים
נזיר + סוטה + גיטין + קידושין

מאת הגאון הגדול כש"ת

רבי משה דוד שטיינזארצעל זצ"ל

רב ק"ק בית אפרים פלעטבוש
וראש ישיבת 'עץ חיים' ד'באבוב

יצא לאור לראשונה מתוך כתבי ידו



פעיה"ק ירושלים תוכב"א שנת תשפ"א לפ"ק

ניתן להשיג במשרדי המכון ובחנויות הספרים המובחרות

הופיע ויצא לאור

ספר

משפט

המשא

הלכות פריקה וטעינה
על סדר השו"ע
והלכות חנוגות למעשה

חיברתי בעזרת החונן לאדם דעת
אלעזר מרדכי רוזנטל

ביתר עילית
שבט תש"פ