

שנה לז

גליון ג (ריט)

שבט - אדר א'-ב' 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 ג (ריט)

שבט - אדר א'-ב' 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. 053-7978992, פקס. 02-5370106

E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י 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 - או"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 עזר

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
כולל עיון, 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
'קנין ושינון ש"ס, בביהמ"ד של הרה"ק מקאליסק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ה	רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד זלה"ה מחכמי מצרים וסוריא (ה' צ"ה - ה' קע"ה)	מתוך ספר 'כליל היופי' כת"י פירוש על התורה - פרשת בשלח
כה	רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה אב"ד ור"מ אנקונא מגדולי המקובלים באיטליה (- תפ"א)	דרושים על מגילת אסתר
לח	רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל אב"ד פראג בעל שו"ת 'נודע ביהודה', 'צל"ח', 'דגול מרובה' ושא"ס (תע"ד - תקנ"ג)	חידושים עמ"ס חולין (יד) ופסחים (פח)
מג	רבי שלמה שקולניק זצ"ל אב"ד פלאטיל - ליטא (תקצ"ח - תרע"ה)	מספר תשובות מתוך ספר 'תשובה שלמה' כת"י העושה ספק איסור ושוב נודע שהיה היתר אי נענש על זה / אי שרי ליטול ידים בשבת בכיוור שבבית המדרש שהמים מקלחין לחוץ דרך צינור / מטבע שנמצאה ע"י השוחט במעזי בהמה שנקנתה מגוי אי שייכת לו או לבעל הבהמה / הא דתיקנו רבנן דד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום אי נאמר כן אף בזכיה במוקצה בשבת / ביאור מאמר כנסת ישראל לפני הקב"ה 'מי שהכל שלו מכפר לי על עוון גדי' (שבת פח:)

חידושי תורה

נז	הרה"ג רבי חיים אלעזר וייס שליט"א רב העיר וגאב"ד ביתר עילית	בסוגיא דר"א שחרר עבדו, ובחיוב עבד בפר' זכור
סב	הרב שניאור זלמן דישון סטאלין קרלין, רמות ירושת"ו, ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס קרלין סטולין גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' ושא"ס	בענין הפקעת חכמים למצוה דאורייתא
סט	הרב משה צבי ברנד קרלין סטולין, ביתר עילית	בגדר שעבודא דרבי נתן

בירורי הלכה

פה	הרב שלום מרדכי הלוי סגל סטאלין קרלין, ירושת"ו אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרליץ זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	הצעת פתרון להיתר עיסקא במשכנתאות הנמכרות לנכרים
----	--	--

צה	הרב דוד בריזל	דיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית
	דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ ללימוד חושן משפט, קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	הוספות והבהרות
קו	הרב חיים ברכיה ליברמן דומ"ץ בבני ברק	החזרת עציצים למקומם במרפסת בשמיטה
קיא	הרב ישראל אילאוויטש	בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה
קכב	הרב ישראל מאיר פלמן אלעד	באיסור אמירה לנכרי בשביעית, ודעת גדולי ישראל בנידון, ופטרונות ועדי הכשרות לזה
קנ	הרב משה קוטקס ירושת"ו	בדין גרמא באיסורי שביעית ושאר דיני התורה

הערות

קסז

על גוף כתי"ק של בעל העקידה והוספות בדפוס שאינן במהדורתו השניה - הרב יהודה זייבלד, מכון בית אהרן וישראל, בני ברק / על מאמרו של הרב דוד אריה ציינווירט בגליון רט"ו בענין מיחם חלבי שעירו ממנו מים לתוך הטשאלנט, ובענין בליעות בארונות מטבח עליונים לגבי פסח - הרב אברהם מאיר רובינשטיין, כולל נזר הוראה, סטאלין קארלין, ביתר עילית / על המאמר בגליון ר"ה בענין אמירת 'ובנו בחרת' בקידוש ליל שבת - הרב אברהם שלום שישא, ירושת"ו / על מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בגליון רי"ז בענין סוכה בז' ימי החג אי הוה מצוה קיומית - הרב יעקב שמואל קטינא / על מאמרו של הרב מאיר דוד הירשמן בגליון רי"ב בענין יעלה ויבוא בברכת המזון בליל ר"ה - הרב שלמה אהרן ורטהיימר, ירושת"ו / בענין מילה בבית הכנסת, ובאיזה צד עדיף למול - הרב יהושע רימון, ירושת"ו / בדין עשרה מעריכים בקרקע הקדש - הרב זאב קוזניץ

גנוזות

רבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה

כליל היופי לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, פרשת בשלח

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רבי דוד בן רבי יהושע הנגיד, היה דור שישי לרמב"ם¹ ואחרון צאצאיו שכיהן בנגידות מצרים. נולד בערך בשנת ה'צ"ה, ונפטר אחרי שנת ה'קע"ה, קרוב לסוף תקופת הראשונים. רבי דוד המשיך את שלשלת אבותיו במצרים, אבל מסיבות שונות עזב את מצרים בשנת ה'קל"ה², ובסוף ימיו עבר להתגורר בחלב, היא ארם צובא שבסוריה.

לא רק בכהונתו כנגיד לעמו במצרים, אלא גם במגוריו בסוריה המשיך רבי דוד כאבותיו לפעול להרמת קרן ישראל מול השלטונות והושיעם בעת צרה. וכפי שכותב עליו אחד מאנשי דורו בקולופון כ"י: אדונינו נגידנו נסיכנו הודינו והדרינו, שמש זמנינו גביר מקהלותינו, מחמד נפשינו אור עינינו ועטרת ראשינו, אור העולם ומלאו ממזרח שמש עד מבואו, מורינו ורבינו דוד האהוב, הידיד, הצדיק, החסיד, מגיד הנגידים וגדול היהודים מרדכי הזמן וצנצנת המן, חכם עם לא אלמן, אשר סיכל בחכמתו כל ערמן, אב המשרה ראש ישיבה של תורה, ירום הודו מעלה, יגדל כבודו סלה.³

בסוריה היה בעל ספריה גדולה, ועודד גם מחברים אחרים לכתוב ספרים, ביניהם רבי יוסף בן אליעזר טוב-עלם שכתב בעידודו את ספרו צפנת פענח המפענח את צפונות רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לתנ"ך. בתקופה זו היה רבינו כפי הנראה בדמשק ולא בחאלב, כפי שנראה מריהטת דברי רבי יוסף בן אליעזר, בהקדמתו לספר צפנת פענח: "ובעבור קורות הזמן ירדתי עד דמשק ראש ארם, ונקראו נקראתי לפני הנגיד הגדול ר' דוד יר"ה בן ר' יהושע הנגיד...".

רבי דוד חיבר חיבורים רבים, שלעת עתה רק שניים מהם זכו לראות את אור הדפוס: מורה הפרישות ומדריך הפשיטות (הוצאת מק"צ, ירושלים תשמ"ז), העומד לצאת לאור מחדש בס"ד בתרגום בלישנא דרבנן; ופירושו לסדר התפילה של הרמב"ם ולסדר התפילה בכלל, העומד לצאת לאור על ידי ידידי בנש"ק הגה"צ ר' משה לנדא שליט"א. חיבורים רבים היו בספרייתו, והוא נהג לעטר אותם בגליונות, בהם הוסיף

1 ר' דוד ב"ר יהושע הנגיד, ב"ר אברהם השני הנגיד, ב"ר דוד הנגיד, בן רבי אברהם בן הרמב"ם.

2 בשנת קל"ה כבר היה באר"צ, כפי שעולה מקולופון פירוש רבי אברהם בן הרמב"ם לתורה, כ"י הבודליאנה באוקספורד הונט. 166: "נשלם ... שנת א'תרפ"ו לשטרות [-ה'קל"ה] ... במדינת צובה ... וכתב ... צדקה בר עובדיה רי"ת ... [בשכיל] דוד ... נכד ... אברהם המחבר הספר הזה בירבינו מימון".

3 מובא בפירוש רבי אברהם בן הרמב"ם על בראשית שמות (הוצאת לונדון תשי"ח).

פירושים יקרי ערך. בין החיבורים שהיו בבעלותו, נמנה פירושו של רבי יעקב אלאמשאטי על הלכות שבת לרמב"ם, וגם את גליונותיו עיטר רבי דוד בליקוט רב ערך מדברי המפרשים, והוא הבסיס למדור "קול נגידים" בתוך ספר "גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו - שבת" בהוצאת מכון בית אהרן וישראל, שיצא לאור בתקופה האחרונה.

פירוש כליל היופי על התורה

מלבד חיבורים אלו חיבר רבי דוד חיבורים נוספים שעודם בכתבי יד, ושניים מהם הם פירושים לתורה. פירוש אחד נכתב בערבית, וסגנונו הותאם לקהל הרחב למשכו בדברי אגדה, ושמו "יקר חמדה". הפירוש השני נכתב בלשון הקודש, והוא נקרא כליל היופי, ונשמר בכמה כתבי יד.⁴ רבינו כתב בהקדמתו דברים המלמדים הן על המקורות שעמדו לפניו ומובאים גם בחיבור שלפנינו, והן על מגמתו בחיבורו הזה, ואלו דבריו:⁵

..לא שתכל הפנינים ... האלה אותם ... במקום אחד ... אבל .. בספר האלהי שקראו מורה הנבוכים בפרקים רבים מפוזרים, וצוה [על השבת] פרק זה על זה על דרך נכונה כדי שנעמוד על [הכונה], וכבר באו אחריו שרים [רבים] ונכבדים [כר'] דוד קמחי ז"ל ור' משה בן נחמן ז"ל והדיין רבי' חננאל וקינינו הנזכר ... ור' צדוק המשכיל ז"ל ורבינו יעקב צקלי ז"ל ור' יעקב בעל ספר המלמד ז"ל ביארו לנו תורתנו מדבריו. וכאשר עמדת על דבריו והבנתי קצת מהם כי יכלתי, נדבני לבי לקרבה גם אנכי אל המלאכה ולתת עלי היום ברכה להבין משל ומליצה, ולבאר מדבריו ע"ה [ב]עניני תורתנו, וכן נבאר מדבריו קצת [המדרשים] לרז"ל על התורה, אשר כל אחת מהם מפו ומפנינים יקרה. לכן כאשר אמר ר' יעקב צקלי ז"ל⁶ "המעין באלו הדרישות על דרך פשטיהם תסתמר שער בשרו מהם ותקוץ נפשו בהם ויאמר לא מהם ולא מהמונם ולא מהמיהם ולא נגה בהם", וכ' "וכשיתבונן בהם המבין על דרך הנסתר ימצא בהם רמזים לסודות עמוקות מנופת צופים מתוקות נפלאות ונשגבות בחכמת האלה' ובסוד חשמל וערכות אשר חכמי המחקר כלו שנותם ימיהם וזמניהם להשיג אחת מהם ולא יכלו כמוהם". וכבר ביארתי קצת מדבריהם בקיבוצים שעשיתם על חיבור הרב המורה אשר קראתם אלתעאליק על ספר מורה הנבוכים. וכאשר אמר רבי' יעקב ז"ל⁷ "ומשם יתעורר האדם להכיר מפלאות תמים דעים וכי בחכמה עשה כל ברואיו ויכרך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, ואז ישכיל וידע כי אין בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם כחכמי ישראל שהם כרמון מלאים, ולהם לבדם גלה סודו אל עבדיו הנביאים, ומסיני קבלום ושמעום, לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, וברוך שבראנו לכבודו ובהר בנו ויגדלינו, וכמה מעלות מובות למקום עלינו, כי גבר עלינו חסדו וצדקתו, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, תורת אמת ובעדי עדים הנחילה לנו מורשה, וישם כתר מלכות בראשה". וכבר חיברתי מדרש על התורה בלשון ערבי, וספר יקר חכמה⁸ קראתיו, ומדברי הקדמונים והאחרונים לקטתיו, אבל רובו להמון העם שמתיו, כי למענם תקנתיו, לדרוש בו בכל יום שבת במנחה לעיניהם סדרתיו. והנה הואילתי לעשות פירוש על התורה בלשון הקדש כפי קוצר דעתי ומיעוט השנתי, ועל דברי הרב המורה

4 כ"י פטרבורג Ever II 69, דפים א1-115ב, מתחילת התורה עד אמצע פרק ב; שם, 240/04, דפים, פירוש בראשית א, ג - א, י; שם 249/01, פירוש שמות ז, ה - ז, כ.

5 כ"י פטרבורג Ever II 69.

6 ילקוט תלמוד תורה, בהקדמה.

7 בהמשך ההקדמה שם.

8 כ"ה בכה"י, ויתכן שצ"ל יקר חמדה, כפי שהוא נקרא בכל חיבורי רבינו.

צדק יסדתיו, ועל רמזי בן עזרא העמדתיו, ועל דברי חכמים תכנתיו, ומדברי האחרונים קבצתיו, וכל דבר בשם אמרו אמרתיו, ומנחה לרעי ומיודעי שלחתיו, כי כשלחן ערוך מכל מינים ערכתיו.

כתב היד של הפירוש לפרשת בשלח

כתב יד הונטינגטון 503, היה בספרייתו המפורסמת של רבי מוסי אבן עבד אלמחסן, נגיד חלב, שירש אותו מאחיו ר' סלימאן, שאליו עברו רבים מכתבי היד של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד. רבי מוסי זה הוא ר' משה ב"ר עובדיה ב"ר צדקה ב"ר עובדיה ממשפחת דיין⁹, שחי בחלב כחמשים שנה אחרי פטירת רבי דוד ב"ר יהושע. כתב יד זה כולל חטיבה שנכתבה בגוף כתב ידו של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, ובה שלושת תשובות הרי"ף בסוף הלכותיו לכתובות, שנכתבו על ידו בערבית, ותורגמו לפני מאות שנים בספר תמים דעים ובשו"ת הרמ"ע מפאנו.¹⁰ כתב יד זה כולל גם פירוש לפרשת בשלח, המחזיק 33 דפים כפולי עמודים, שמוזה למעלה ממאה ושלשים שנה כבר העסיק את החוקרים. הראשון שעסק בכתב היד, ומתוך התרגשות בולטת, היה יצחק שלמה פוכס. הוא הוציא לאור בקרקוב כתב-עת בשם "החוקר", ובו פרסם בהמשכים לקט מתוך פירוש זה.¹¹ במבוא הוא מספר על גודל חשיבות החיבור בעיניו, המביא רבות מדברי רס"ג וחכמים אחרים שדבריהם לא באו לידינו ממקומות אחרים, וסגנונו פילוסופי. מהדורתו של פוכס עמדה לפני חכמים שבאו אחריו, אחד מהם הוא רמ"מ כשר, שבספרו "תורה שלמה" לפרשת בשלח מביא ממנו כעשרים מובאות. יהודה רצהבי, בשחזורו את פירושי רס"ג לספר שמות, השתמש במובאות שבתורה שלמה כדי להוסיף על המקורות הכלולים בפירושו, אך ככל הנראה לא השתמש בכתב היד עצמו, ולכן מובאות בשם הגאון שלא הובאו על ידי פוכס, לא הובאו גם על ידי רצהבי.

פוכס לא הצליח לזהות את מחבר הפירוש, הוא הציע להקדימו ככל האפשר, אך לא לפני 1165, בה חובר ספר אפיהם אליהוד של שמואל המערבי ("הכלמת היהודים") המוזכר בספר. מאחר ופוכס לא הספיק להעתיק באוקספורד את כל כתב היד, הוא פרסם רק מבחר ממנו.

גם נויבאואר בקטלוג שלו לספריית הבודליאנה לא זיהה את החיבור ואת מחברו.¹² הוא הדין לחוקרים אחרים שעסקו בכתב היד, ונתנו דעתם בעיקר לביקורת שלו על דרכו של רס"ג בפשט המקראות,¹³ שאף הם לא זיהו את מחברו ולא עסקו בכך.

9 כפי שהרחיב ר' סלימאן דוד ששון, מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם, עמ' 16.

10 על כך שחטיבה זו נכתבה בידו של רבי דוד הנגיד, עמד "פנטון", פירוש מיסטי לשיר השירים בידו של ר' דוד בן יהושע מימוני, תרביץ סט (תש"ס), עמ' 585.

11 החוקר א, תרנ"א, עמ' 351-358; ב, תרנ"ד, עמ' 404-408.

A. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library (Oxford 1886), 12, 814, p. 163.

13 הדברים מוהדרים לפנינו, בפירוש פרק יד פסוק יד. הובאו ע"י ח' בן שמאי, 'הספרות המדרשית-רבנית בפירושי רס"ג: המשך וחידוש', בתוך: 'יהושע לאו ודוד דורון' (עורכים), מסורת ושינוי בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים (דברי הוועידה השישית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית), רמת גן 2000, עמ' 67 ('הנ"ל', מפעלו של מנהיג, עמ' 371); 'הנ"ל', 'ריבוי משמעויות של הכתובים בשיטתו הפרשנית של רב סעדיה גאון', בתוך: ש' קליין-ברסלבי ואחרים (עורכים), מנחה למנחם: מחקרים... לפרופסור מיכאל שוורץ, ת"א תשס"ט, עמ' 22.

והנה, בפירוש זה מצויות הערות מספר על הגליון, שכבר זיהו שהן כתובות בידו של רבי דוד הנגיד.¹⁴ לא נותר לנו אלא לעשות צעד אחד נוסף ולחשוף בכך את זהותו של המחבר: בהערה שבדף 560 כתב רבי דוד: "ועל דרך פירושי זה יומתק לך" וכו'. הרי שמדובר בפירוש שלו. החיבור הוא כתב יד סופר, וההגהות משל המחבר בעצמו.

הדפים הכוללים את הפירוש לפרשת בשלח לא היו מתחילה חלק מהכרך הגדול שרכש הונטינגטון, והם ניזוקו על ידי רטיבות בחלקם העליון - נזק שפגע רק בהם ולא בשאר הדפים שבכרך. עקב הרטיבות, שגרמה להצמדת הדפים, עברו מילים רבות בשורות העליונות של הצד השני של העמודים, לצד הראשון של העמוד הבא. פוכס פטר עצמו מלפענח שורות אלו, אך בכלים הטכנולוגיים של ימינו, לא קשה להפוך דיגיטלית את התמונה שממול, ולדלות ממנה רבות מהמילים המשלימות. על ידי כך זכינו בס"ד להשלים בכמה מקומות את השורות החסרות.

דרך הפירוש וסגנונו

החיבור כתוב בסגנון שהתווה המחבר בהקדמתו לכליל היופי: "על דברי הרב המורה צדק יסדתיו, ועל רמזי בן עזרא העמדתיו, ועל דברי חכמים תכנתיו, ומדברי האחרונים קבצתיו, וכל דבר בשם אמרו אמרתיו, ומנחה לרעי ומיודעי שלחתי, כי כשלחן ערוך מכל מינים ערכתיו". כלומר: הוא מיוסד על דברי הרמב"ם במורה נבוכים וראב"ע, וכן על דברי שאר הקדמונים.

חיבור זה הוא אוצר בלום לפירושי רס"ג. בפרשת בשלח מועטים הם קטעי הגניזה שבהם בא הפירוש הארוך של רס"ג. לקט של פירושים בודדים הובא במדרש תימני מסוף זמן הראשונים, שהשתמר בבהמ"ל בניו יורק (Ms. 4941), וממנו כלל יהודה רצהבי כמה קטעים בליקוטו, "פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות", ירושלים תשנ"ח. בחיבור שלפנינו מובאים דברי רס"ג פעמים רבות, ובנדפס כעת ימצא המעיין י"ג פירושים של רס"ג, שרובם הגדול לא הגיע לידינו ממקום אחר. בעלת עניין רב גם התנגדותו העקרונית של רבינו, בפירושו לפרק יד פסוק יד, לדרכו של רס"ג בחיבור הפשט עם הדרש.

כמו כן מכיל החיבור הערות רבות בפשט ובעומק הפשט, שרבינו הוא היחיד להאירם ולבארם, ולא מצאנו להם מקבילות בספרי שאר הראשונים.

זיקה מיוחדת קיימת בין פירושי רבינו לבין פירוש ראב"ע. פירושו הנוכחי דומה בסגנונו פעמים רבות לפירוש ראב"ע, ומבוסס עליו ומצטטו שוב ושוב. אכן, גם רבי יוסף בן אליעזר טוב-עלם מספר שכתב בעידודו של רבינו את ספרו צפנת פענח המפענח את צפונות רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לתנ"ך.

חידה בלתי פתורה היא השאלה האם רבינו השלים את תכניתו וכתב את כליל היופי על כל חמשה חומשי תורה, או שמא כתב רק על פרשיות נבחרות. מתוך הימצאותם של כתבי היד של הפירוש לבראשית ומקצת שמות במצרים - משם הגיעו לאוסף פירקוביץ שהשתמר בספריית פטרבורג ברוסיה, ומאידך, הפירוש לפרשת בשלח נמצא בסוריה ומשם הובא על ידי הונטינגטון שהוריש את ספרייתו לספריית הבודליאנה באוקספורד, סביר להניח שרבי דוד החל בכתיבת "כליל היופי" בעודו במצרים, אך לא השלימו; ובתקופת מגוריו בסוריה, לאחר שכבר ראה שלא יעלה בידו להשלים את הפירוש לכל התורה, עלה ברצונו לכתוב לכל הפחות את

הפירוש לפרשת בשלח שלפנינו. מסיבה זו כתוב הפירוש כיחידה עצמאית, עם פתיחה, ועם ביאורי מילים שכבר אמורים היו להתבאר לפני כן. לכן גם לא נמצאו מקבילות לפירוש זה בגניזה.

להלן באה מהדורה מתוקנת ומוערת של הפירוש מתחילת פרשת בשלח ועד סוף הפרשה השניה, בפרק יד פסוק יד. עוד חזון למועד לההדיר את המשך הפירוש בעז"ה. תודתנו לספריית אוקספורד על מתן הרשות להשתמש בכתב היד שברשותם ולההדיר.

מהדורה

[49] יציר חמר אגוש נתעב ונאלח	ובקעשן מהרה גז ונמלח,
ממלח מקלל הפכי יסודות	יסוד יבש וקר עם חם ועם לח,
התנפר לעושהו ויוצרו	ויתפאר בזהב או בדלח,
לכחש בו ולאמר לא ידעתי	וירפם עז אילותו וידלח,
וינשה צור וישפח אל מחוללו	הכי מורד בקונהו היצלח,
וכל יוכל כרנגע האבדיו	וכליותי בחץ ועמו לפלח,
אשר כל יש כמו חמר בידו	וכספינה ביד חובל ומלח,
קרב משפיל והתבונן פעין לב	בחסד אל מקרא טוב וסלח,
אשר יגדיל חסדיו על יראיו	וראש אויביו בתער אף יגלח,
כמו נקם בפרעה ועבדיו	נקמות בארם ¹⁵ סדר בשלח.

פרק יג

[יו] ויהי. קל, חציו האחרון שרש. ולהעדר הלמד כמנהג בעלי הה"א, נעלמה היו"ד להקל, והמירו הסגול שהיה ראוי לפ"א הפעל כגורת ויפן, בחירק, להורות על היו"ד. והוצרכו להניע יו"ד העתיד בשוא, לבלתי התחבר שני שברים.¹⁶ וכבר העיר זולתנו על דקדוק זאת המלה.¹⁷

בשלח. כבד. והבי"ת עתית. והיא כמו כ"ף "כשלחו כלה" (שמות יא, א). [50א] והמלה מקור במקום עבר, ואחותה בעלת הכ"ף לעתיד, והנה כמו כאשר שלח פרעה.¹⁸

15 בגליון: ל"א פירשם.

16 דברי רבינו בביאור משולב: תיבת ויהי היא מהבנין הקל. חציו האחרון, אותיות הי, הן מהשרש שהוא "היה". ולהעדר הלמד - מאחר ולמ"ד הפעל, האות האחרונה, נשמטה כמנהג בעלי הה"א - כפי שקורה בכל מילה שבה למד הפועל היא אחת מהאותיות נל"ה, שהן נשמטות כשבראש המילה באה ו"ו ההיפוך, לכן נעלמה היו"ד ואין הוגים אותה, כדי להקל על ההגייה, שלא יהיה צורך לומר ויָהִי, וכמו כן המירו הסגול שהיה ראוי לפ"א הפעל - האות האמצעית של הפועל, כגורת ויפן, בחירק, כך שלא אמורים ויָהִי אלא ויָהִי, כדי להורות על היו"ד האחרונה, שהרי חיריק באה עם יו"ד אחריה, אבל סגול אינה באה עם יוד אחריה. והוצרכו להניע את יו"ד העתיד הראשונה, המורה על העתיד, בניקוד שוא, ולא בחיריק כמו במילה "ויפן" הנוכרת, לבלתי התחבר שני שברים - כדי שלא יבואו שתי אותיות סמוכות זו לזו בניקוד חיריק, שהרי הה"א שאחריה נקודה בחיריק, וכאמור.

17 עיי' כתאב אלנתף לר"י אבן חיוג', ת"א תשס"א, עמ' 80.

18 דברי רבינו בביאור משולב: תיבת בשלח היא מהבנין הכבד. והבי"ת עתית - היא בי"ת הזמן, המורה על זמן השילוח. והיא כמו כ"ף "כשלחו כלה" (שמות יא, א) שאף היא מורה על זמן השילוח. והמלה מקור במקום

פרעה. לא ידעתי אם להפריע¹⁹ הוא עצם או תאר, וזולתנו דבר לפי דעתו.²⁰
את העם. ופעם בלא את, כמו "שלח עמי" (לעיל ח, טז; י, ג).
ולא נחם. הגדה²¹ במקום נשוא המשפט, והו"ו לצחות, והיודע לשון קדר יצדיקני. ומלת נחם
קל, יוצא, עם כנוי הרבים הפעולים.²²
ושלשה פעמים הזכיר לשון רבים על העם בזה הפסוק, ואחת בלשון יחיד.²³ והנה הרבים
בעבור הפרט והיחיד בעבור הכלל.²⁴
והנה נחם כמו "כאשר ראם" (בראשית לב, ג).

אלהים. תאר השם הנכבד. וכבר באר זולתנו שתופו וטעם שתופו.²⁵ ואל תתמה בעבור שהוא
לשון רבים בקבוץ הו"ד והמ"ם, והספור עליו לשון יחיד על הרוב, כי הכחות והסבות האמצעיות
רבות, וכלם תכלינה אל הסבה האחת הקיצונה אשר היא ממעל כל עלה. והנה המשלח אינו
פרעה, רק בעבור היותו הסבה הקרובה. ואמנם המשלח את העם באמת הוא הסבה הרחוקה.
והעד הנאמן, [50ב] "המוציא אתכם" (לעיל ו, ז), "אשר הוצאתיך" (להלן כ, ב). או כי בעבור
שהיה רצון האל יתברך שפרעה יאבה שלחם ברצונו אחרי מאנו שלחם, להודיעו כחו המלא כל
הארץ והשגחתו בשלוחו, על כן בשלח פרעה. על כן אמר הנביא (ירמיה נ, לג) "וכל שוביהם
החזיקו בם מאנו שלחם", ואמר (שם, לד) "גואלם חזק [ה' צבאות שמו]" וכו'.

עבר, שלא אמר "כששלח פרעה" אלא "בשלח פרעה" - בעת שְלַח, וכפי שתרגם רס"ג, "למא אטלק",
ואחותה הנזכרת, "כשלחו כלה", היא בעלת הכ"ף המורה לעתיד, והנה - תיבת "בשלח", כמו שהיה אומר
כאשר שלח פרעה, שאז היתה המילה "שלח" משמשת כפועל ולא כמקור.
19 נדצ"ל: פרעה, או שהכוונה ל"הפרע" הנזכר בירמיה, ראה בהערה הבאה, ואם הפרע הוא עצם, הרי שפרעה
הוא תואר ולהיפך.

20 כוונת רבינו לדברי ראב"ע (בראשית מא, י): לפי דעתי כי אין פרעה שם עצם, רק שם תאר, והוא מלשון
מצרים, כמו חירם בצור. גם היום יקרא כל מלך גדול על ישמעאל נגיד המאמינים, על כן מצאנו פרעה בימי
אברהם ובימי יוסף, ומת פרעה וקם פרעה. וכן בימי ירמיהו. הלא תראה הכתוב יפרש מה טעם פרעה, כי
הוא מלך מצרים. והעד, "הפרע" (ירמיה מד, ל, "פרעה הפרע מלך מצרים") שהוא שם העצם.

21 בדרך כלל משתמשים בשם "הגדה" ל"נשוא", בהשפעת הערבית, שבה הנשוא נקרא "אלכבר", ורס"ג
משתמש בתפסיר במילה זו כתרגום ל"הגדה". וראה מילות ההגיון לרמב"ם, פרק א, שמה שהמדקקים
קוראים לו "אלמבתדי" - התחלה - הוא שבעלי ההגיון קוראים לו נשוא, ומה שהמדקקים קוראים לו
"אלכבר" הוא זה שבעלי ההגיון קוראים לו נשוא. אך רבינו משתמש ב"הגדה" לא ל"נשוא" בלבד, אלא
למשפט הכולל הן את הנשוא והן את הנשוא, בדומה להוראה זו אצל רס"ג בספר האמונות והדעות,
הפתיחה, פ"ג.

22 דברי רבינו בביאור משולב: ולא נחם, במילה נחם יש בו זמנית נושא ונשוא, כאילו אמר "נחה אותם" שבו
"נחה" הוא הנשוא ו"אותם" הוא הנשוא, ואם כן יש כאן הגדה שלמה, במקום נשוא המשפט, שלא היה לו
לומר אלא "ולא נחה" בלי לומר "אותם", שהרי הנשוא נזכר לעיל, "העם".

והו"ו במילה "ולא" באה רק לצחות, ובלשון הקודש בה בדרך כלל, והיודע לשון קדר
יצדיקני, שכן בערבית היא באה כפ"ה רפה, ומשמעותה "הרי ש...", ואין לתרגם אותה בל"ק. וגם רס"ג לא
תרגמה בתפסיר, אלא כתב "לם יסירהם". וכן כתב ראב"ע: וי"ו ולא נחם כפ"א רפה בלשון ישמעאל.
ומלת נחם היא מהבנין הקל, והיא פועל יוצא הפועל באחרים ולא בעצמו ולא פועל עומד, עם כנוי הרבים
הפעולים, שכן משמעותה "נחה אותם", ו"אותם" הם הרבים הפעולים.

23 שלושת הפעמים שבלשון רבים הם: נחם, בראותם, ושבו. ובלשון יחיד: ינחם, ולא אמר ינחמו.
24 כיון שקיומו של כלל ישראל הוא בעבור כל פרט ממנו, וקיומו של כל יחיד הוא למען הכלל, אפשר
להשתמש בלשון יחיד על הרבים ובלשון רבים על היחיד.

25 ראה מורה נבוכים (ח"א פ"ב): כי כבר ידע כל עברי כי שם אלהים משתתף לשם ולמלאכים ולשופטים
מנהיגי המדינות.

ועל דרך פירושי זה ימתק לך דרש חכמינו ז"ל (מכילתא מס' דויהי בפתיחתא) בכתוב הזה, אין שילוח אלא לשון לווי, שנאמר (בראשית יח, מז) "ואברהם הולך עמם לשלחם".²⁶

דרך ארץ פלשתים. הוא הקרוב, כי הוא היתר. ודרך המדבר הוא הקשת והוא רחוק. על כן "ויסב". ויחס כל קשת עגולה אל יתרה יודע מחכמת המדות.

בי קרוב הוא. דרך פה לשון זכר.²⁷ ודעת ר' משה הכהן שהיא במקום אע"פ, עם דעת ר' אברהם בן עזרא שהוא כמשמעו²⁸, השוו אצלי, לפי שאין הכרע בתהלוכם, ואתה מבינתך תדענו.

בי אמר אלהים. על דעת הגאון, וכי אמר פן ינחם.²⁹ ומלת כי קרוב אצלו, שב אל הפלא, הנסתר מהכתוב.³⁰

פן ינחם. כמו "פן ישלח ידו" (בראשית ג, כב), כי הוא ית' שמו מגיד מראשית אחרית.³¹ והנה השם ית' לא יחליף מנהג הטבע ובעליו כי אם לצורך גדול ודבר חזק, ולהודיע גבורתו והשגחתו לאשר אינם יודעים באמת. והנה אם כח השם ושלוחו היה מחזק לבותם לבלתי הנחמם ושובם [51א] מצרימה בראותם מלחמה, מי ידע, כי זה על דרך פלא.³² ודע כי סבת סבוב המדבר איננה זאת לבדה ואילו היתה זאת לבדה החרשתי לשואל, רק סבות תכליתיות רבות לפי חכמת הצור ית', וקצתם תדעם מפירושי הגאון ז"ל.³³ ומה נכבדו דברי חכמינו ז"ל

26 במכילתא: אין שלוח אלא לשון לווי, שנאמר ואברהם הולך עמם לשלחם, הפה שאמר גם את ישראל לא אשלח (לעיל ה, ב), הוא אומר אנכי אשלח אתכם (שם ח, כד), לפיכך נאמר ויהי בשלח פרעה, ע"כ. והיינו שכדי להגדיל את ההיפוך, שפרעה שאמר שלא ישלח את העם סופו ששלח אותם, הוסיפו על כך ואמרו שהוא גם ליווה אותם. וקשה לכאורה איך רואים בפסוק זה שהוא שלח וליווה אותם ברצונו. אך לפי מה שביאר רבינו מבואר היטב, שלכן ייחס הכתוב את השליחה לפרעה ולא לסיבה הראשונה, הקב"ה, כיון שהיה צורך שיהיה השילוח ברצונו, ולכן נקרא גם על שמו.

27 עיי' קידושין ב ע"ב, ראב"ע איכה א, ג.

28 ראב"ע הביא דעת ר' משה הכהן (אבן ג'יקטילה) וחלק עליו: כי קרוב הוא. א"ר משה, אע"פ שהוא קרוב, וכמוהו לפי דעתי, כי עם קשה עורף הוא (שמות לד, ט), רפאה נפשי כי חטאתי לך (תה' מא, ה), כי רכב ברזל לו (יהושע יז, יח). ולפי דעתי אין צורך, כי טעמו למה לא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים בעבור שהוא קרוב, והנה נחם דרך רחוקה שלא יראו מלחמה, ויאמרו נתנה ראש ונשובה מצרימה (במדבר יד, ד).

29 כתרגום רס"ג בתפסיר, שהוא טעם נוסף, "לאנה קרוב, ולאן קאל אללה".

30 הכוונה שהמילה "הפלא" נסתרת, ו"כי קרוב הוא" מתייחס אל הפלא, שהפלא בהליכה דרך ארץ פלשתים הוא קרוב והוא אות קל, וחייבה החכמה להסב אותם דרך המדבר להיות האותות רבים וגדולים, כדברי רס"ג בפירוש הארוך כאן, שהובאו ברבינו בחיי בשם רבינו חננאל.

31 כמו שכתב ראב"ע: וידענו, כי השם יודע העתידות בלי ספק, וידע שינחמו אם יוליכם דרך ארץ פלשתים. ואמר פן ינחם העם, כי דברה תורה כלשון בני אדם שיבינו הלומדים.

32 ובכך מיושבת הקושיה למה לא נחם ה' דרך ארץ פלשתים, והיה מחזק את לבב ישראל שלא ישובו מצרימה, בדרך מהדרכים, כגון על ידי משה שלוחו. והתירוץ לקושיה זו הוא, שאין הקב"ה חפץ להנהיג את העולם בדרך היוצאת מהטבע.

33 דברי רס"ג הובאו בליקוט התימני בהמ"ל Ms. 4941 דף 40 ומשמם לפירושי רס"ג במהדורת י' רצהבי, וזה תרגומם: ויסב אלהים את העם, עשה אותם ה' נבוכים מן הדרך המהירה המכוונת שהיא היתה הכוונה הראשונה, כיון שצפה שאין יכולת לגופם לעמוד בה לפי הטבע, והסב אותם לדרך אחרת כדי שתאמת הכוונה הראשונה, לפי שאין בטבע האדם שיגדל בעבודת בחומר ובלבנים וכיוצא בהם, ומיד ירחץ ידיו מחלאתן וילחם בילידי הענץ בבת אחת, ולכן חס עליהם ה' ועשאו נבוכים במדבר עד שלבשה נפשם גבורה, כפי שידוע שהשמעת וסבל הגוף מחייב את הגבורה, והיפך זה מחייב את הפחדנות. וגם כן נולד דור שלא הורגל לשפלות ועבדות וכל זה בגזירת האלהים על ידי משה רבנו, "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו את משמרת ה' שמרו על פי ה' ביד משה".

(מכילתא דרשב"י יג, יז), כל שכן לא הביאם המקום ברוך הוא בפשוטה, אמר, אם יכנסו לארץ³⁴ עכשיו הן מחזיקים בשדות וקרמים ובמילין מן התורה, אלא הריני מקיפן למדבר ארבעים שנה, שיהו אוכלין מן המן ושותין מן הבאר, והתורה נבללת בגופן. מיכן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר, לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, שניים להן אוכלי תרומה. ואמרו עוד (שם), כל שכן לא הביאם המקום ברוך הוא בפשוטה, אלא כיון ששמעו כנעניים שישראל נכנסין לארץ, עמדו ושרפו את הזרעים וקצצו את הנמיעות וסיתרו בנינות וסיתמו מעיינות. אמר הקב"ה לא הבטחתי אביהם אברהם שאני מכניסן לארץ חרבה, אלא כך הם מוכמחין, "ובתים מלאים כל טוב" וכו' (דברים ו, יא).

ודע כי וישבו מצרימה במחשבתם, [51] כמו "ועתה לא יבצר מהם" (בראשית יא, ו).³⁵ והעד הנאמן, "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (במדבר יד, ד).³⁶ וחכמים ז"ל אמרו (מכילתא מס' דויהי בפתיחתא) שלא יראו את עצמות אחיהם בני אפרים ויחזרו. והלא דברים קל וחומר, אם כשהקיפן דרך רחוקה אמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה" (שם), כל שכן אילו הביאם בפשוטה. ואל יחשוב החושב שאם היה מקיפן בפשוטה היו שבים מצרימה, ומוזה ברחק חכמתו ית', וברחוקה חשבו לשוב ולא שבו, כי לא מחכמה יאמר האומר זאת, והאמת מה שפירשתי אם תכירנה.

[יח] ויסב. כבר נוסף.³⁷ והוא על דעת ר' אברהם מבעלי הכפל³⁸, ועל דעת אחרים מבעלי הנון.³⁹ וזו"ו יוסב כזו"ו "ועבדיך באו" (בראשית מב, י) וזו"ו "ואחלצה צוררי ריקם" (תהלים ז,

יתכן שבכלל דברי רס"ג גם מה שהביא רבינו חננאל ומשם הובא ברבינו בחיי, וזה תורף לשונו: שהולכים דרך המדבר לסבה אחרת, והיא כדי להרבות להם אותות ומופתים, כי אילו הולכים דרך ארץ פלשתים הקרוב ויתן הקדוש ברוך הוא בלבם שיתנו להם רשות לעבור דרך ארצם ושלא יעכבו אותם כלל היה האות קל, ועל כן חייבה החכמה להסב אותם דרך המדבר להיות האותות רבים וגדולים בירידת המן, ועלית השלל, והוצאת מים מן הצור, כי כפי מה שנתרחקו מן הישוב יגדל האות והמופת שיעמוד מין האדם במקומות ההם... ודע כי כל עניני ישראל ומקריהם במדבר הכל היה נסיון גמור, כדי שיגדלו נפשם השכלית במדרגות הבטחון שהוא שרש האמונה, כדי שיהיו ראויים לקבל התורה, ולסבה זו קרע להם את הים מדי עברם לתוכו ולא בבת אחת, גם אחרי צאתם מים סוף אל מדבר שור, ובאו למרה והיו המים מתוקים חזרו ונמדרו ועל ידי העץ חזרו למתיקותם, וכל זה נסיון גמור וכענין שכתוב (להלן טו, כה) "ושם נסהו", גם ירידת המן דבר יום ביומו ולא ימים רבים, הכל נסיון גמור כענין שכתוב (להלן טז, ד) "ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו", גם אחרי היותם ברפידים ורפו ידיהם מן התורה שקבלו במרה ובעונש זה בא עמלק ונלחם בהם, כי בעון בטול תורה הצרות באות לעולם, כל הענינים האלה היו נסיון גמור כדי לקבוע בנפשותם מדת הבטחון, ועל זה אמר שלמה המע"ה (משלי כב, יט) "להיות בה' מבטחך הודעתך היום אף אתה", יאמר, מה שהודעתך עד היום בספר הזה מן המוסרים והמשלים הכל היה לתועלתך, ולהגיע אותך אל שלמות מדת הבטחון כמו שהגעתי אני אליה זהו שאמר "אף אתה", באר לנו כי מדת הבטחון עקר גדול ויסוד התורה והמצווה.

34 כל שכן... לארץ] במכילתא דרשב"י לפנינו: אמר הקדוש ברוך הוא אם אני מכניסן דרך פשוטה.
35 וכפירוש ראב"ע שם, שאין הכוונה שבאמת יוכלו לעשות מגדל וראשו בשמים, אלא "אם אעזבו ויחשבו שיוכלו לעשות כל חפצם", ואף כאן אין הכוונה שיוכלו בני ישראל לחזור בפועל למצרים, אלא שיחטאו בכך שיחשבו שטוב להם לשוב מצרימה.

36 הרי שכאשר התייראו שיפלו בחרב יושבי הארץ, לא שבו מצרימה בפועל, אלא רק אמרו שיתנו ראש לשוב מצרימה.

37 הבנין הכבד הנוסף - בנין הפעיל.

38 כמוש"כ כאן: מפעלי כפל, סבב.

39 ספר זכרון לר"י קמחי, בנין הפעיל, ברלין תרמ"ח עמ' 67: ויתכן שנאמר כי ויסב אלהים ממחסרי הני, ששרשו נסב, כי הרבה מלות נשתנו בענין, ומקצתם מבעלי הכפל ומקצתם מחסרי הני, ע"כ. ראב"ע כאן כותב שלא לשמוע לאומרים כן.

ה⁴⁰, והוא קשור עם "ולא נחם".⁴¹ והנה הטעם כי לא נחם הדרך הקרובה רק "ויסב", כי ההולך דרך הקו העקום הנה ילך הדרך הקרובה זמן רב, כי קו חצי העיגול הוא פעם וחצי פעם וחצי שביעית פעם מן האלכסון⁴², בקירוב.

המדבר. מן המושבים.⁴³

וחמושים. חגורי חומש בכלי מלחמה. והוא הצלע החמישית בדברי רז"ל (סנהדרין מט, א) "ויכתו אבנר [52א] באחרי החנית אל החומש" (שמואל ב' ב, כג), א"ר יוחנן, בדופן החמישית, מקום שמרה וכבד תלויין. על כן אמרו חז"ל (מכילתא מס' דויהי בפתיחתא) אין חמושים אלא מזויינים, וכן הוא אומר (יהושע א, יד) "ואתם תעברו חמושים". והנה אין צורך למורה ר"א ז"ל.⁴⁴

ואמ' ר' אברהם, כי טעם להזכיר הכתוב וחמושים במקום הזה, כי למעלה כתוב "בראותם מלחמה", כי ביד רמה יצאו בכלי מלחמה, לא כמו עבדים בורחים. ורבים יחשבו כי זה הטעם אין לו טעם⁴⁵, ואיננו כן, כי ידוע שמחשבת המצריים אז בעלות ישראל ממצרים, כי דרך שלשת ימים ילכו במדבר לזכות וישובו, על כן העלם השם חמושים, ותבונתו אשר אין לה חקר ידעה הנחמם בראותם מלחמה.

[יט] ויקח משה. בצווי, על כן "אשר העלו בני ישראל" (יהושע כד, לב). או משה במקום כל ישראל, כמו "מה תצעק אלי" על דעת ר' אברהם.⁴⁶ או משה בעצמו, כי הנכבד יתעסק בנכבד, ואיש כמוהו לא ישגיח בהון כמו במעשה טוב וחשוב, אף כי לקיים דבר השבועה. ואמר "אשר העלו בני ישראל" [52ב] על משה, לכבודו.⁴⁷ הפשט. ובדרש (סוטה יג, ב), שהמצוה נקראת על שם גומרה, ונכון הוא.

40 ראה ראב"ע תהלים שם בשם רבי משה אבן ג'קטילה, שהו"ו ב"ואחלצה" היא כו"ו ב"ועבדך באו", והיינו שהיא כפ"ה רפה בלשון ישמעאל ואינה תוספת דבר, אלא משמעותה "ולכן, ועל כן". וכוונת רבינו שאף כאן הכוונה "ועל כן סבב ה' את העם". וכן תרגם רס"ג: פאדארהם, כפ"ה רפה.

41 שנתבאר לעיל שאף הוא כפ"ה רפה בלשון ישמעאל, ומכל מקום אין המשמעות זוהי בשני המקומות ואין כאן אלא קשר ביניהם, שכן שם המשמעות היא "הרי ש...", וכאן המשמעות היא "ועל כן". ויש עוד משמעויות לפ"ה הרפה, והצד השווה בכולן שבלה"ק אפשר להשמיט מלתרגמן.

42 לפי השיעור המקורב לפאי - שלוש ושביעית, כמוש"כ הרמב"ם בפיה"מ עירובין פ"א מ"ה. 43 יתכן שכוונת רבינו לפרש את השם "מדבר", מהוראת איבוד כמו "ידבר עמים תחתינו", "ותקם ותדבר את זרע הממלכה", ונקרא המדבר כן כיון שהוא אבוד מהמושבים.

44 יתכן שכוונת רבינו שלחנים טרח ראב"ע להוכיח שזהו פירושו של "חמושים", כיון שכבר מפורשים הדברים במכילתא. ויתכן שכוונתו ל"ר"א אחר שפירש באופן אחר, ועיי' ר"א בן הרמב"ם שפירשו לשון מזוזרים.

45 מתוך תשובת רבינו נראה שהמקשים על ראב"ע הקשו שתי קושיות, האחת למה היה לבני ישראל להראות עצמם כיוצאים ביד רמה וכלי מלחמה ולא כעבדים בורחים, ומה הרוויחו במה שנראו כך. והשניה, שאם אכן היו חמושים כגיבורים, למה היה חשש שישוּבו מצרימה בראותם מלחמה, והרי אנשי חיל המה ויצאו למלחמה וינצחו. ותירץ רבינו את הקושיה הראשונה, שראו להסיר חשש המצרים שהם בורחים מאיתם לצמיתות, ועשו זאת בכך שהראו שאינם כעבדים בורחים אלא כאנשי חיל. ואת השניה תירץ, שהקב"ה שהוא בוחן לבות ידע שיכרחו בראותם מלחמה אף על פי שהם חמושים.

46 וכתב שם ראב"ע: מה תצעק, י"א כי משה צועק אל השם. וזה איננו נכון, כי כבר דבר לו "ואכבדה בפרעה" (שמות יד, ד), רק נאמר אל משה שהוא כנגד כל ישראל, בעבור שצעקו בני ישראל אל ה'.

47 כאן נמחקו כארבע מילים.

השבע השביעי. (בחסור יוד). "פקד יפקד" (בהמשך הפסוק), רק הראשון כבד, לעבר, והשני קל, לעתיד.

והעליתם. הגדה במקום נשוא המשפט.⁴⁸ ויחסר אות התנאי והיא מלת אם שהיא במקום כאשר,⁴⁹ כמו "והיה אם בא אל אשת אחיו" (בראשית לח, ט), [י]וטעמו כאשר יפקדכם האלהים העלו את עצמותי.. או טעמו כי האלהים יפקדכם, ואתם אל תשכחו מהעלות עצמותי.⁵⁰

מזה. כמו בזה.⁵¹

אתכם. לא על ידי שליח.⁵² ומה שאמרו (מכילתא מס' דויהי בפתיחתא) כי על עצמות השבטים דבר, דרש הוא, והפשט מה שאמרנו. והעד, "ויקח משה את עצמות יוסף עמו", והוא היה חי,⁵³ והנה "והעליתם" לצוות ככה לבניכם ובניכם לבניהם, כדעת החכם ר' אברהם.⁵⁴ ורבים יחשבו כי אין דעת חכמינו במדרש "אתכם", כמו שהבין ר"ש ז"ל,⁵⁵ בעבור שמצאוהו כן (מכילתא שם), והעליתם את עצמותי מזה, יכול מיד, ת"ל אתכם, ומנין שאף עצמות השבטים העלו עמם, ת"ל מזה אתכם. וחשבו כי הדרש הוא ממנין ז"ה⁵⁶, ואין חפץ במחשבתם, כי מאתכם נלמוד שני הענינים יחד.

[כ] ויסעו. כבר אמרו חכמינו (מכילתא דרשב"י) כי שלש מסעות נסעו עד שלא הגיעו לים, מרעמסם לסכות ומסכות לאיתם מאיתם לפי החירות.

[כא] וי"י. כבר אמרו חכמים ז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א) כל מקום שנאמר וי"י הוא ובית דינו. והנה נאמר לפניכם כמו לעיניהם, וכן "לעיני העם" (לעיל ד, ל) כמו "לפני פרעה" (לעיל ג, ט), כי העינים מלאפנים. והולך כמו ההולך. והעמודים אותות ביד הדבק בו, וסודי תדענו מדברי ר' אברהם,⁵⁷ ודברי ר"ש ז"ל לא יכחישוהו.⁵⁸

48 עיי' לעיל הערה 23 למשמעות מושג זה. והכוונה כאן, שבמילה והעליתם יש בו זמנית נושא ונשוא, כאילו אמר "ואתם תעלו" שבו "תעלו" הוא הנשוא ו"ואתם" הוא הנושא, ואם כן יש כאן הגדה שלמה, במקום נשוא המשפט, שלא היה לו לומר אלא "העלו" בלי לומר "אתם", שהרי הנשוא נזכר לעיל, "בני ישראל".

49 וכן תרגם רס"ג בתפסיר: אדיא ד'כרכם אללה - כאשר יפקד אתכם ה'.

50 לפי הפירוש השני לא אמר להם יוסף שאם וכאשר יפקדם ה' יעלו את עצמותיו, אלא סיפר להם שכך יהיה, שיפקדם ה', וביקש מהם שבאותה שעה יעלו את עצמותיו.

51 ככל הנראה הוקשה לרבינו שהרי כוונת יוסף לא היתה לצמצם את הבקשה שיעלוהו רק מהמקום הזה, ועיי' אורח"ח שעמד בזה ופירש באופ"א. ורבינו מפרש ש"מזה" אינו "ממקום זה" אלא "מכח זה", כמו "בזה" שפירושו "על ידי זה", והכוונה שמכח הפקידה שיפקד ה' את ישראל ויעלם ממצרים, יעלו גם את עצמותיו. 52 תיבת "אתכם" קשה, שכיון שיוסף השביע את אחיו, לא היה לו לומר "אתכם", שהרי אותם לא העלו. ולכן פירשו במכילתא שאף את עצמות השבטים העלו. ורבינו מפרש שבקשת יוסף היתה שהם או זרעם יעלוהו בעצמם ולא ישלחו לכך שליח.

53 ואם פירוש "אתכם" הוא שיעלו גם את עצמותיהם, גם במשה יתפרש "עמו" יחד עם עצמותיו, וזה אינו, שהרי היה חי.

54 וז"ל רב"ע: והוא השביעם לפני מותו שיאמרו כן לבניהם, ובניהם לבניהם.

55 והבינו שדברי המכילתא הם פשוטו של מקרא ולכן הכוונה בתיבת "אתכם".

56 שהוא בגימטריא י"ב, ורומז ל"ב השבטים. וכן סיים בילקוט שמעוני כאן: ומנין שאף עצמות השבטים העלו עמם ת"ל מזה אתכם ז"ה תרי עשר.

57 נראה שהכוונה לעמוד הענן ועמוד האש, שהם שהלכו לפני העם, וכיון שהם מכח ה', נחשב שה' הולך לפניכם, אבל אין שייכת הליכה בו. ועל דרך מה שכתב רב"ע: וה' הולך לפניכם יומם, ידענו כי השם "שוכן עד וקדוש שמו" (ישעיה נז, טו) ו"ישב קדם סלה" (תהלים נה, כ), והכתוב ידבר כלשון בני אדם, בעבור כי כח השם הולך עם ישראל, כדרך "מוליך לימין משה זרוע תפארתו" (ישעיה סג, יב), ע"כ.

לנחותם. ה"א הבנין וה"א הפעל נמצאים בכח לא בפעל. וכמוהו בחסרון ה"א הבנין, "לשמיד מעוניה" (ישעיה כג, יא).

והנה מלת יומם ולילה והדרך, יחסרו אות ב"ת⁵⁹, כמו "כי ששת ימים" (שמות כ, יא), והדרך צלח רכב" (תהלים מה, ה).⁶⁰

והנה עמוד האש לשתי תועלות.⁶¹ ויתכן ששניהם ישרתו יומם ולילה, רק הכתוב דבר כנגד הראות הממשלה. והעד, השמש והירח.⁶²

[כב] לא ימיש. אם יהיה עומד או יוצא⁶³, לא נאמין לר' אברהם שאמר כי השנים העמודים לא היו רק עד הים.⁶⁴ רק מעמו כמו "לא ימוש ספר התורה" (יהושע א, ח), על כן פסוק "לא ימיש" לחזוק, שכן היה תמיד, כי מה צורך לו וכבר ידענו זה מפסוק הקודם. וכן "לא ימיש מתוך האוהל" (להלן לג, יא), "וברית שלומי לא תמוש" (ישעיה נד, י)⁶⁵, "לא ימוש מפך" (ישעיה נמ, כא).

פרק יד

[א] וידבר י"י אל משה. אין מוקדם ומאוחר בתורה לפי דעתי. והיתה הפרשה הזאת ראויה להיות אחר "ויגד למלך מצרים" (להלן פסוקים ה-ח). על כן אין לתמוה איך השם ית' יתעה לב נברא להאבדו, בעבור שעשה בחכמה [53ב] וצוה לשוב ישראל אחורנית, כדי לדרוף פרעה אחריהם ולהטביעו. לפי שאי אפשר שלא היו עם ישראל שלוחי פרעה בסתר או בגלוי, כדעת חכמינו ז"ל (מכילתא דרשב"י, מדרש אגדה), והם המגידים לפרעה כי ישראל בורחים לא זוכים, ממה שהבינו מהם מדפיקת המהלך יומם ולילה, או מהוראות אחרות ממעשה ישראל ומדבריהם בדרך. על כן הגיד הכתוב כי בשמוע פרעה זאת נהפך לבבו, והוא אמרו (פסוק ה) "ויהפך לבב פרעה ועבדיו". ואחר שנהפך לבבו מעצמו, הנה הוא התעהו לבבו מתחלה, ונחם על ששלח את העם. ואף אם לא צוה השם ית' לשוב ישראל אחורנית היה מוכרח בטבעו הרע לדרוף. והחכמה האלהית תחיבתו למחשבתו זאת הטביעה. אלא שהאלהים גלה לנו רעיונו הכוזב לאמר על ישראל "נבוכים הם" ו"סגר עליהם המדבר" (פסוק

58 לכאורה מדברי רש"י נראה דלא כדרך הנ"ל, שכתב וז"ל, אף כאן להנחותם על ידי שליח. ומי הוא השליח עמוד הענן, והקב"ה בכבודו מוליכו לפניו, ע"כ. ומשמע שה' בכבודו ובעצמו הלך לפניו. אך באמת לא כתב רש"י שהקב"ה בעצמו הלך לפניו, אלא שבכבודו מוליכו לפניו, ואם כן גם לדעתו אין ההליכה מתייחסת לקב"ה.

59 כאילו אמר לנחותם בדרך ... ללכת ביומם ובלילה.

60 וכתב רלב"ע שם: חסר ב"ת, כמו "כי ששת ימים עשה", כאילו אמר ובהדרך צלח.

61 גם להאיר להם, וגם שעל ידו נחשב שה' הולך לפניו.

62 שנאמר בהם (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה", ואף שהירח נראה גם ביום, מכל מקום אין לו ממשלה אלא בלילה.

63 רלב"ע כאן נקט שהוא פועל יוצא, ומוסב על ה' הנוכח לעיל, שלא ימיש את עמוד הענן ואת עמוד האש. ובפירושו לישעיה (מז, ז) הביא פירוש נוסף, ש"ימיש" הוא פועל עומד, והיינו שעמוד הענן לא ימיש עצמו ועמוד האש לא ימיש עצמו. וע' פ' ר"א בן הרמב"ם, שיש סוברים ש"ימיש" הוא פועל יוצא, ו"ימוש" הוא פועל עומד.

64 כ"כ רלב"ע בפירוש הקצר כאן: ואלה העננים, אם הם שנים, היו עם ישראל עד שעברו את הים. ונפסקו מהם על דעתי, כי אין צורך ללכת בלילה אחר שנטבע פרעה וחילו בים.

65 לשון הכתוב: וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט. ודרך שגרא דלישנא הביא רבינו סיפא דקרא במקום הרישא.

ג), כאשר גלה לנו התהפכות לבכו על שילוחם, עם מה שקדם מהמכות בו ובכל עמו. [ב] ופי החירות הוא "פני החירות" (במדבר לז, ח), ולפי דעת ר' אברהם, בעבור כי הפה בפנים, ואיננו רחוק. וכן מה שדרשו חכמינו בבעל צפון שהיא צורה עשויה בחכמת חכמי מצרים לשבש לבות העבדים ולא יוכלו לברוח, גם הוא דרש נכון. והגאון אמר, יתכן שהוא שם מקום, כ"בעל פרים" (שמואל ב' ה, כ) ו"בעל חצור" (שם יג, כג), [54א] או שם צלם כ"בעל פער" (במדבר כה, ג) ו"בעל זבוב אלהי עקרון" (מלכים ב' א, ב).⁶⁶ ועל דרך הפשט, כי חירות ומגדול ובעל צפון כלם שמות מקומות.

נבחו. מלה זרה, כמו "אחרי נפלו" (שמואל ב' א, י), והיתה ראוייה הנו"ן בקמץ חטף. או היא משקל אחר, על משקל "גִּדְעַ" (תהלים קז, מז), "צִמְחַ" (יחזקאל מז, ז) רשע.

ובעבור שמעלת משה כנגד כל ישראל, וגם מעלתו לא תראה רק בהם, על כן פעם "ויחנו" ופעם "תחנו".⁶⁷ או בעבור שגם הוא יכללהו קבול האותות מכח העליון בהם, כי ילוד אשה הוא. או יהיה "תחנו על הים" דבר משה, שיאמר נח ישראל.⁶⁸ ועל הים, כמו "ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ).⁶⁹

ג] ואמר פרעה. כמו "ואני ידעתי כי לא יתן" (לעיל ג, יט), על פירושינו.⁷⁰ ועל דעת הגאון ור' אברהם, כדי שיאמר ככה.⁷¹

לבני ישראל. כמו "אומר לי" מחסי" (תהלים צא, ב).⁷² כי המשורר אומר דרך קריאה, אתה היושב בסתר עליון ומתלונן בצלו, אני שהוא מחסי ומצודתי כמוך, אומר לך עליו ומבשרך כפי נסיוני, כי הוא יצילך וגו' אם תמיד לחסות באברתו ותחת כנפיו. וכמוהו "אמרי לי אחי הוא" (בראשית כ, יג).⁷³

נְבוֹכִידָנֶסֶר. בפלס "נְבוֹכִידָנֶסֶר" (להלן יט, מז) בתמורת תנועה.⁷⁴ ור"ש ז"ל שמהו במחברת בעלי הנון, מענין "נבכי ים" (איוב לח, מז).⁷⁵ ולא אבה ר' אברהם.

66 דברי רס"ג לא באו לידינו עד הנה זולת העתקת רבינו. ובפי"ע הביא שיש אומרים שבעל צפון היה פסל שנעל בפניהם את שער המדבר לכל ויכלו להיכנס אליו, ושאחריהם אומרים שהיה אליל למצרים. ואין הדבר כן, אלא שם מקום הוא, כמו "בעל חצור" ו"בעל תמר".

67 שבתית "תחנו" שבסוף הפסוק כלל גם את משה עם בני ישראל, וב"וישובו ויחנו" שברישא לא כללו עמהם אלא אמר לו ה' לומר להם שישוּבו ויחנו. וטעם השינוי כיון שהוא כנגד כולם ולכן עומד לעצמו, וכיון שאין מעלתו אלא מכוחם לכן הוא נכלל עמהם.

68 ואין זה מדבר ה' אל משה, אלא ממה שכבר אמר משה לישראל.

69 שפירושו בסמוך, ולא עליו ממש. פסוק זה הובא כדוגמא לשימוש זה גם במשנה (מנחות פ"א מ"א).

70 לפי מה שפירש לעיל (יג, יז ד"ה פן ינחם), שה' מודיע מראש את מה שעתיד להיות לפי הנסיבות הרגילות והטבעיות, גם אם שייך שישנה האדם מהרגלו. וכ"כ בלקח טוב כאן: כלומר ויאמר, והוא מגיד מראשית אחרית.

71 כן תרגם רס"ג, חתי יקול פרעון, ותיבת "חתי" מתפרשת בכמה אופנים, ואחד מהם - כדי שיאמר פרעה. בפי' ראב"ע שלפנינו, הארוך והקצר, לא נמצאו דברים בזה.

72 ואין הכוונה שאמר כן לבני ישראל שהיו עמו, כגון דתן ואבירם, כפירוש התרגום המיוחס ליונתן, אלא שאמר כן לאנשי על אודות ישראל, וכפי' ראב"ע. וכ"פ רס"ג וראב"ע בתהלים שם את הפסוק "אומר לה' מחסי", והביאו דוגמה מהפסוק כאן.

73 וכפירוש רש"י וראב"ע שם.

74 הנו"ן נקודה בשוא במקום בתנועה, כתנועת קמץ הראויה לה, כדי להקל על הקריאה.

75 ברש"י אין מבואר שהוא מבעלי הנו"ן, אלא שדימהו לפסוק "נבכי ים", והשיגו ראב"ע, שהנו"ן ב"נבכי ים" היא שרשית ועניינו מעמקי ים, ואין לו טעם במקום הזה. ורבינו נקט לפי זה שלדעת רש"י גם "נבוכים" הוא מאותו שורש, נבך, אלא שלפעמים היא נשמטת, כגון ב"בעמק הבכא" שהביא ג"כ רש"י.

ר' אברהם⁷⁶ [54ב] וגם הגאון פרשו «נסגר עליהם המדבר»⁷⁷, והנה תהיה המלה מבנין נפעל ומשקלה נפעלים, לא פועלים כדעת ר"ש⁷⁸ סגר מפניהם, כמו כי לא סגר הסוגר המדבר, ויחסר הפועל.⁷⁹ והוא על דרך משל, כי ההולך בדרך «רגילה» ימצא דלתות פתוחות והם לתועה נעולות.⁸⁰ או סגר «מד» בדרך רחוקה, או סגר בעל צפון כדעת חכמינו (מכילתא מסכתא דויהי א). והנה יהיה המדבר פועל לקצת הפירושים ועל מקצתם פועל.

[ד] וחזקתי. אתמה על ר' אברהם למה לא הביט לפירוש הגאון הנכון שאמר כי «ואכבדה בפרעה» השני (פסוק יז) הוא על טביעת הים, כי שם מפורש «ואני הנני מחזק את לב מצרים ויבאו אחריהם, וזה הראשון «וחזקתי את לב פרעה ואכבדה», הוא כעבור אותות ליל האחד ועשרים, «ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה», שהיה קודם אות הטביעה.⁸¹

ייעשו בן. כבר הודעתוך שמשו כנגד כל ישראל.⁸² או אחז הכתוב דרך קצרה, כי ידענו כי משה אמר להם מה שצוהו השם לאמר לישראל לעשות ועשו.

[ה] ויגד. דגשות העי"ן להתבלע הפ"א. ובעבור שחסרו ה"א הבנין השיבו יו"ד העתיד בתנועת הה"א. ותשלומו ויהיגד.⁸³ ומשקלו «תנור וכירים יתין» (ויקרא יא, לה).⁸⁴ [55א] וכבר פרשתי כי «ויגד» - וכבר הוגד, כמו «וירד (משה) מעשות» (ויקרא ט, כב).⁸⁵

76 בפסיקה זו נדבקו המילים באמצע ארבעת השורות העליונות לדף שממול, פוסט לא הצליח לקרוא, ובס"ד שוחזרו רובן מתוך הדף שממול. ועדיין כמה מילים מסופקות, והן מוצגות בסוגריים זוויתיות.

77 לשון רס"ג בתפסיר: ואן אלבר קד אנגלק עליהם - ושהמדבר נסגר עליהם. וכ"כ ראב"ע: סגר עליהם המדבר שנסגרו עליהם דרכי המדבר, ולא ידעו אנה ילכו ואנה יצאו כמו הבורחים. ופירשו כן, אף על פי שאינו כפשטות תיבת «סגר» שהיא מבנין פעל ולא מבנין נפעל, כיון שהוקשה להם שלא היה מי שסגר את המדבר אלא מאליו נסגר.

78 יתכן שהכוונה לרשב"ם, החולק על רס"ג וראב"ע ומפרש שסגר המדבר עליהם את דרכו, שהוא מקום נחש שרף ועקרב וחיות רעות.

79 נדצ"ל: הפועל.

80 לדעת רבינו אין הכוונה שהתחדש קושי בהליכתם במדבר, אלא שכיון שלא הכירו את דרכיו, נדמה להם כסגור ונעול.

81 דברי רס"ג אלו לא באו אלינו עד הנה אלא מדברי רבינו. ראב"ע לא פירש כן, אלא פירש את שני הפעמים על טביעת המצרים בים סוף, ולכן הוקשה לו (פסוק טו) על המפרשים שמשו צעק לפני ה', למה היה לו לצעוק, והרי כבר הבטיחו ה' «ואכבדה בפרעה». אך לדברי רס"ג אין זו קושיה, כיון שההבטחה הראשונה היתה רק על אותות ליל האחד ועשרים, אבל על טביעת המצרים לא הבטיחו הקב"ה אלא אחר שצעק אל ה'.

82 רבינו מיישב למה לא אמר הכתוב שמשו אכן אמר כן לישראל, ומאחר שאמר להם עשו כן. ומתרץ שמשו נכלל בכלל ישראל, ואם כן שיעור הכתוב שמשו עשה מה שאמר לו הקב"ה - לומר לישראל, ובני ישראל עשו אף הם כן, ושבו אל פי החירות כמו שאמר להם משה.

83 כ"כ בכ"י פטרבורג Yevr.-Arab. II 319, שהוא פירוש דקדוקי לפרשת בשלח ממחבר לא ידוע, דף 8ב.

84 דברי רבינו בביאור משולב: וַיִּגְד, הי"ד בשורוק והגימ"ל עם דגש. דגשות העי"ן - מה שבאות ג' שהיא עי"ן הפועל יש דגש, הרי זה להתבלע הפ"א - כיון שהאות הראשונה מהשורש נגד, שהיא פ"א הפועל, אינה נאמרת אלא נבלעת ונכללת באות שאחריה. והטעם שהי"ד בשורוק הוא כעבור שחסרו ה"א הבנין שהרי בניינו הופעל, והה"א הושמטה, ולכן השיבו את יו"ד העתיד ונקודה בתנועת הה"א שהיא שורוק, ותשלומו - אם היתה המילה באה בשלמות, בלי השמטת פ"א הפועל והה"א הבנין, הוא: ויהיגד. ומשקלו «תנור וכירים יתין» שאף שם הי"ד בשורוק והתי"ו בדגש ותשלומו יתתן.

85 כמבואר במגילה (יח, א), שאין הכוונה שירד לעשות החטאת והעולה והשלמים אחרי ברכת כהנים, שהרי לא נאמר «לעשות» אלא «מעשות», ואם כן הכוונה שהיתה נשיאת כפים אחרי העבודה. ונמצא שתיבת «וירד» מתפרשת שכבר ירד מעשות הקרבנות כשעמד לשאת ידיו.

וטעמו⁸⁶, שכאשר נודע למלך מצרים דבר ישראל, אמר, כבר ברח העם. או הטעם על לשון המגידים, כי המגידים אמרו לפרעה כי לפי מה שראינו מרוח הליכתם יראה לנו כי אין זמנם ללכת ליבוח רק לברוח.

אל העם. כמו על העם.⁸⁷ ויהפך⁸⁸, כי מצאנו "אל הלקח" (שמואל א' ד, יט), גם מצאנו "הרמתה על ביתו" (שם ב, יא).

וטעם ויהפך⁸⁹, למה שחשב מתחלה "והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאיו", אף כי בשמעם כי הם חמושים, וזאת היא דעת הגאון.⁹⁰ והיא מעט רחוקה. והנכון שטעמו נהפך לבכם אחר שהשאלים בכל לבכם. ועוד שאמר להם פרעה "קומו צאו" (לעיל יב, לא) ומצרים - "ותחזק" (שם פסוק לג). או יהיה טעם "ויהפך" בעבור החן, שהזכיר הכתוב כבר שנתן השם את חן העם בעיני מצרים (לעיל יא, ג), נהפך עתה חנם ואהבתם לשנאת לב, איך יוכו על ידם המכות הגדולות ויצאו מאתם בתחבולות בכסף זהב ושמלות מתחת סבלות בְּנֵי הערים והמגדלות ושאר הפעולות.

ואשר הקשה על הגאון שאמר כי עונש המצריים בעשר מכות בעבור שהשתתפו עם פרעה בהשלכת כל הבן הילוד היאורה, וכן עונשם במביעת הים כי גם הם רדפו אחרי בני ישראל עמו להשמידם. ויאמר כי אין להם חטא משפט מות [55ב] כי הם מוכרחים מפרעה מלכם, כי הכתוב אמר בתחלה "ויצו פרעה לכל עמו לאמר" (שמות א, כב), ובאחרונה "ואת עמו לקח עמו" (שם יד, ו). והנה הם בדמות אנוסים.⁹¹ אולי יפקח עיני ויראה כי הכתוב אמר "שם א, יג-יד) "ויעבדו מצרים" "וימררו את חייהם". וכן בוידוי מקרא בכורים יספר המביא כל מה שהגיענו מהם, "וירעו אותנו [המצרים] ויענונו ויתנו עלינו [עבודה קשה]" (דברים כו, ו). וכן אמר השם לאברהם (בראשית טו, יג) "ועבדו וענו אותם". ובאחרונה העיד הכתוב כי נהפך לבכם כלבבו לאמר "מה זאת עשינו" (שמות יד, ה).

וידוע כי המרכבה בעלת ארבע[ה] סוסים, כמו שאמר (מלכים א' י, כט) "ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות [כסף] וסוס בחמישים ומאה".

[ו] והרכב, אמר הגאון שהוא הסוס או הסוסים המיוחדים לרכיבת המלך⁹², על כן "ויוסור את רכבו". ודעת ר' אברהם (פסוק ה) כי רכב ומרכבה אחד הוא, והעד "כי בא סוס [פרעה ברכבו]" (להלן טו, יט), "כל סוס רכב" (להלן יד, ט).

86 רבינו מיישב הקושיה שהרי לכאורה לא נאמר למלך מצרים שהעם ברח, שהרי עדיין לא ברחו, ואולי עדיין כוונתם ללכת ולזבוח לה'. והקדמונים ביארו בכמה אופנים איך הסיקו שכוונת בני ישראל לברוח, עיי' זוהר ח"ב מו, ב, רמב"ן, רשב"ם, רבינו מיוחס וטור.

87 וכן הוא בתרגום יונתן, וכן תרגם רס"ג בתפסיר, "אליהם". אבל רבינו מיוחס פירש "אל העם" - בשביל העם.

88 כלומר, שמצאנו בלשון המקרא שתיבות אל ועל מתהפכות ומתחלפות זו בזו, כמו שהולך ומביא.

89 רבינו מיישב הקושיה במה התהפך לב פרעה ובמה התהפך לב עבדיו ממה שהיו מתחילה.

90 דברי רס"ג בפירושו הארוך לפסוק זה לא באו לידינו. ונראה שכוונתו שבראות פרעה שבני ישראל יצאו מעבודתו והם חמושים, עלה בלבו שוב החשש שמא יצטרפו בני ישראל לאויבי פרעה, וילחמו בו ויורישוהו מארץ מצרים, שכן פירש לעיל שם "ועלה מן הארץ" - ויבירחנו מן הארץ, והתחבולה לכך היתה להעבירו בפרך, אך עתה ש"שילחנו את בני ישראל מעבדנו" שוב חזר החשש ההוא, ובפרט שהם חמושים.

91 לא מצאנו לפי שעה לא את מקור דברי רס"ג ולא מיהו המקשה עליו כן.

92 כן הובא בילקוט התימני (הנ"ל הערה 33): משמעות רכב מרכבה ופרשים, רכב - מרכב המלך, מרכבה ארבעה סוסים קשורים זה לזה והרוכבים עליהם, פרשים - חיל רגלים.

ועל דעת חכמינו (ב"ר נה, ח, רש"י) ויאסור הוא בעצמו. ור' אברהם אמר שהוא בצווי, כמו "ויבן שלמה את הבית" (מלכים א' ו, יד). ושניהם נכונים.

[ז] ויקח. טעם בחור, מכל רכבו.⁹³

ושלישים. השרים.⁹⁴ העומדים במעלה השלישית למלך.⁹⁵ והנה "שליש" תאר, כפלם נגיד, קצין, וקבוצו "שלישים". "ומבחר שלישי" בקמץ ואע"פ שנגד קבוצו בשוא הפ"א, נגידים, קצינים, "שמעו כי נגידים" (משלי ח, ו), "קציני סדום" (ישעיה א, י), הנה מלת שלישים [א56] ראייה על כל מה שבא משער נגיד קצין, שהיו ראויים להיותם קמוצי הפ"א, אבל להקל השיבו הקמץ לשבא נע אצל הקבוץ והסמיכות.⁹⁶

[ח] ויחזק. פרעה במקום מצרים. וכן "ופרעה הקריב" (פסוק י), ואמר עוד (פסוק ט) "וירדפו מצרים אחריהם" בעבור "וישיגו אותם"⁹⁷, כי הפסיק ביניהם ובני ישראל יצאים ביד רמה.⁹⁸ ועל דרך הדרש, כי המלך בעצמו היה הקודם לפנייהם, הפך המלכים, על כן וירדפו ואחריו וירדפו (פסוק ט), וכן ופרעה הקריב (פסוק י), גם "אמר אויב ארדוף אשיג אחלק" (להלן טו, ט).⁹⁹ ואיננו רחוק, אע"פ שבעלי הפשט יפרשו אויב - יחיד במקום רבים, וארדוף אשיג - כמו וירדפו וישיגו, ואחלק שלל - כמו "הלא ימצאו יחלקו שלל". והנכון בעיני כי "וירדוף" כמו "לרדוף"¹⁰⁰, כמו "וילך חרנה" (בראשית כח, י).¹⁰¹

וטעם להזכיר ובני ישראל יצאים ביד רמה עם רדיפת פרעה, אחר שהזכיר "וחמושים עליו", להודיע חכמת השם איך חזק את לבכם, כעבדים מכעיסים אדוניהם לא כדמות בורחים כאשר חשבו המגידים.

והנה יצאים [הוה] במקום עבר, כמו "וחמושים עליו", כי היציאה בלשון הקודש במקום עלייה, כמו "השמש יצא" (בראשית יט, כג).¹⁰² או יצאים כמו "כי תצא למלחמה" (דברים כ, א), "העיר היוצאת" (עמוס ה, ג).¹⁰³

93 אבע"ז פירוש ב'.

94 כ"כ רס"ג, רשב"ם ורלב"ג.

95 אבע"ז פסוק ז.

96 לדעת רבינו גם שליש בהוראת שר בא בשוא ולא בקמץ, וכאן השתנה לקמץ בשל הקיבוץ - כיון שנאמר בלשון רבים, ולהלן ב"ומבחר שלישי" הפך לקמץ בשל הסמיכות ל"ומבחר". פירושו של רבינו מנוגד לפירוש הרד"ק במכלול, שכתב: ומשקל אחר השליש אשר למלך (מ"ב ז, ב); והוא תחת המשנה, ויאמר גם כן ממנו שְׁלִישִׁים לרבים אבל הוא קמץ, ושלישים על כלו (שמות יד, ז), ומבחר שלישי (שם טו, ד), והיה זה להפריש בינו ובין שְׁנָיִם וּשְׁלִישִׁים, שיש ביניהם מעט הפרש בענין.

97 ששם הזכיר את כל המשיגים - "כל סוס רכב פרעה ורכבו וחילו", ולכן הוצרך כן להזכיר את המצרים בלשון רבים, ולא לנקוט את פרעה במקום המצרים.

98 שפירושו שהלכו לאטם וחנו על הים בבטחה, שלא כדרך הבורחים, ולכן כשרדפו מצרים אחריהם השיגו אותם חונים על הים (רבי אברהם בן הרמב"ם בשם זקינו), ולכן הזכרת "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" הביאה את הכתוב לדבר על המצרים בלשון רבים, שכל סוס רכב פרעה ורכבו וחילו השיגו את בני ישראל בהיותם חונים על הים, כתוצאה מכך שישאל היו יוצאים ביד רמה ואילו המצרים היו רודפים במהירות. מקורו במכילתא: ואת עמו לקח עמו - לקחן עמו בדברים. אמר להם: דרך מלכים להיות מנהיגין בסוף, וחילוחיהם מקדימין לפנייהם, אבל אני אקדים לפניכם, שנאמר "ופרעה הקריב". דרך מלכים, כל העם בוזזין ונותנין לפניו, והוא נוטל חלק בראש, אני אשוה אתכם בבזה, שנאמר "אחלק שלל".

100 ולפי זה אינו לשון יחיד, אלא שם פעולת הרדיפה.

101 שפירושו - ויצא יעקב מבאר שבע ללכת לחרן, שהי עדיין לא הלך לחרן אלא יצא מבאר שבע.

102 והכוונה עלילית השמש על הארץ. לפי פירושו הראשון של רבינו, "יוצאים ביד רמה" מתייחס ליציאה ממצרים שכבר היתה קודם, ולכן לשון יוצאים הוא לשון הווה במקום עבר. וכן הוא בתרגום ירושלמי השלם, "נפקו".

ויש אומר' כי ביד רמה על ימין עליון¹⁰⁴, כמו "בורע נמויה" (לעיל ו, ו). וזה הפירוש ורועו שבורה, כי אין זה מקום זכר ורוע י"י הנאדרה.

[ט] כל סוס רכב. דבק עם "וירדפו", ו"על פי החירות" "וישיגו".¹⁰⁵ ואולי נכנס "כל סוס" בינתים, בעבור שההשגה בסוסים ורוכביהם. על כן הזכיר "וחילו" אחרי הפרשים, כי הפרשים רוכבים, והחיל רגלים.¹⁰⁶ או יה[ו]י[ו] הפרשים - השרים הגדולים, והחיל - [חיל] המלך ואוכלי לחמו וארוחתו תמיד, ובכה¹⁰⁷ חילו משרתי הסוסים גם נושאי הכלים.

[י] ופרעה הקריב. [56ב] דעת המתרגם שהוא עומד, כמו "הרה תקריב" (ישעיה כו, יז).¹⁰⁸ ודעת הגאון שהוא יוצא, והפעיל מחנהו.¹⁰⁹ וכן דעת הדרש (לקח טוב) שהקריב זבחים לאלוהו. ויתכנו דברי ר' אברהם, כי זה הבנין לעולם בזה השורש יוצא, אחר שהקל ממנו עומד¹¹⁰, כמו "ולא קרב" (פסוק כ).

והנה מצרים נסע. כן דרך הלשון.¹¹¹ או נוסע על שר האומה כדרש חכמינו (תנחומא, הובא ברש"י).

וייראו מאד. מדרך הטבע כי ירך לב הנרדף לרדוף האויב.¹¹² ועוד, בעבור שהם עבדים.¹¹³ ועוד בעבור וישאילום ודבר הזביחה. ומעם מאד, בעבור הים. ומה נכבד דרש חכמינו (מכילתא דר"י כאן) במשל "יונתי בחגוי הסלע" (שיר השירים ב, יד).¹¹⁴

103 לפי פירושו השני של רבינו, "יוצאים ביד רמה" אינו מתייחס ליציאה ממצרים אלא להיותם יוצאים ביד רמה למלחמה, ואם כן אינו הווה במקום עבר, אלא הווה כפשוטו, וכפי שתרגם רס"ג. וכעין זה פירש רבי אברהם בן הרמב"ם, שכוונת הכתוב שכשם שיצאו ביד רמה כך היו ממשיכים ומתהלכים ביד רמה. 104 כן אמרו במכילתא: דבר אחר, ביד רמה - שהיתה ידו רמה על המצרים. אכן במדרשים מקבילים הגירסא: שהיתה ידם רמה, ואפשר שאף במכילתא יש לגרוס כן.

105 היינו שסדר הפסוק מסורס, ועניינו כאילו נאמר וירדפו מצרים אחריהם - כל סוס רכב פרעה ופרשיו וחילו, וישיגו אותם חונים על הים - על פי החירות לפני בעל צפון. שהרי לפי סדר הפסוק קשה למה הזכיר את הסוס והרכב אחרי שהזכיר את ההשגה, והרי מקומו בתיאור הרדיפה, ששם יש לכתוב לבאר שהיתה על ידי סוסים, ולא בתיאור ההשגה, שבזה אין צריך לתאר אלא את המקום שבו השיגום. וכ"כ ר"י אבן כספי: כל סוס רכב פרעה - דבק עם הרחוק, כלומר וישיגו כל סוס, ע"כ.

106 כפירוש לקח טוב: כל סוס רכב פרעה - זה רכב ברזל, ופרשיו - אילו רוכבי הפרשים, וחילו - אלו הרגלים. וכ"כ אבע"ז.

107 אולי צ"ל: ובכלל.

108 שכן תרגם "ופרעה קריב", ואם כן אין פירושו שהקריב אחרים, אלא שהתקרב בעצמו.

109 דברי רס"ג אלו לא באו לידינו ממקום אחר. בתפסיר לא בא כפועל יוצא. בכ"י פטרבורג הנ"ל הערה 83, נכתב כאן (דף 10ב, בתרגום ללה"ק): ופרעה הקריב, ידוע שבא בלשון בפועל יוצא ובפועל עומד, ויהי כאשר הקריב כמו הרה תקריב ללדת, ויש אומרים ששיעורו הקריב מחנהו, או בדומה לכך.

110 היינו שבבנין הפעיל משמש שורש קרב תמיד לפועל יוצא, ורק בבנין פעל הוא משמש לפועל עומד. וז"ל אבע"ז: ופרעה הקריב מחנהו, כי הקריב בכל המקרא פועל יוצא.

111 רבינו מיישב הקושיה למה נאמר לשון יחיד, "נוסע", על מצרים שהם רבים. ומתרץ שכן דרך המקרא לומר לשון יחיד על רבים, וכ"כ בשכל טוב. ובלקח טוב תירץ שבא ללמד שנסעו כולם כאיש אחד בלב אחד.

112 רבינו מיישב הקושיה למה התייראו ששים רבוא מש מאות רכב, ועוד, שהרי מצרים שלחום וכדן יצאו - שהרי לכן היו יוצאים ביד רמה - ואם כן לא היה להם לחשוש שהמצרים יעשו להם נזק.

113 וכ"כ ר"י בכור שור, ואבע"ז בפסוק יג.

114 במכילתא, למה היו ישראל דומים באותה שעה, ליונה שברחה מפני הנץ ונכנסה לנזיק הסלע, והיה נחש נושף בה. אם תכנס לפניו הרי הנחש, ואם תצא לחוץ הרי הנץ. כך היו ישראל דומים באותה שעה, הים סוגר ושונא רודף. מיד נתנו עיניהם בתפלה. עליהם מפורש בקבלה, יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה וגו'.

ויצעקו. כמו "ויצעק העם אל משה" (במדבר יא, ב), כי מצאנו "ה' נסי" (להלן יז, טו), גם "ה' צדקנו" (ירמיה כג, ו) גם "וה' הולך" (לעיל יג, כא).¹¹⁵ והנה הצעקה, המבלי אין קברים (פסוק יא), על כן ואתם תחרישון (פסוק יד) מלצעקו.¹¹⁶ גם פירוש הגאון נכון והוא על דעת חכמינו, כי פירש ויצעקו כמו "ויצעקו אל ה' בצר להם" (תהלים קז, ו).¹¹⁷ ועל הדבר השני שאמרו לו המבלי אין קברים, אמר להם תחרישון, לא על תפלתם.¹¹⁸ ואין להרשיעם על זה, לפי שאין אדם נתפס על צערו.¹¹⁹

[יא] ויאמרו. ידוע כי מלת בלי¹²⁰ כמו "עד בלי ירח" (תהלים עב, ז), "עד בלתי השאיר לו" (דברים ג, ג), "עד בלתי שמים" (איוב יד, יב).¹²¹ והנה המבלי אין כמו "המלא אין"¹²², ואחר שמצאנו "לא יש" (איוב ט, לג) במקום אין, הנה "לא אין" במקום [57א] יש. על כן צדקו חכמי המבטא הפנימי¹²³ כי שלילת השלילה חיוב, כי אם תאמר ראובן לא איננו חכם, הנהו חכם, וכן להפך. והנה לא נוכל לפרש המבלי אין - שתיים, כי אם אחת.¹²⁴ כמו "הרק אך במשה" (במדבר יב, ב), אולי הוא צחות בלשון הקדש.¹²⁵ או יתכן שיחסר "מות", וכן הוא: המבלי מות ואין קברים במצרים. והעד, לקחתנו למות, ומעמו למות ולהקבר במדבר.¹²⁶ וזה הפירוש שלי האחרון איננו רחוק, כי היה ראוי לומר המבלי מות לקחתנו למות, או המבלי קברים לקחתנו להקבר. והנה זה כמו "אור זרוע לצדיק" (תהלים צז, יא), כי בעל דעת לא יאמר שהצדיק יהיה לו אור [בלא] שמחה, ולישרי לב שמחה בלא אור, רק מעמו כי אור ושמחה לצדיקים ולישרי לב¹²⁷, וכן אחז הכתוב פה דרך קצרה, לפי שידוע שהקברים בעבור המתים. ואל יקשה בעיניך "המבלי אין אלהים" (מלכים ב' א, ג), כי גם הוא יתכן כפירושנו.¹²⁸

115 לפירוש הראשון הצעקה היא הבעת תרעומת, ואם כן אין נכון לפרש "אל ה'" כפשוטו, שאין התרעומת אלא למשה. אלא הכוונה למשה הנקרא בשם ה'. ודוגמא לדבר, כמו שהביא גם אבע"ז (לקמן יח, ג), שכן שם המזבח שכנה משה ה' נסי, וככה שם המשיח ה' צדקנו.
116 שהתרעמו למה לקחם למות במדבר, ומבואר היטב שאמר להם משה לשתוק ולהפסיק להתרעם, שכן אם היתה הצעקה לתפילה קשה למה אמר להם להפסיק להתפלל.
117 לדעת רס"ג הצעקה לא היתה הבעת תרעומת, אלא תפילה.
118 לפי דרכו של רס"ג שהצעקה היתה לתפילה, צריך ליישב הקושיה הנוכרת למה אמר להם לשתוק, שאכן לא אמר להם לשתוק מלהתפלל, אלא לשתוק מהטענה שנלוותה לתפילתם, והיא אמירת "המבלי אין קברים".

119 כן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם.
120 רבינו מפרש את תיבת "בלי" ב"המבלי אין קברים".
121 שכולם לשון שלילה, ושרשם "בל".
122 ואם כן קשה למה נקט לשון שלילה כפול, שהרי גם "המבלי" וגם "אין" הם לשון שלילה.
123 חכמי ההיגיון. עקרון שלילת השלילה - חיוב, תקף לפי הלוגיקה האריסטוטלית, מתוקף חוק השלישי הנמנע. הפילוסופים המאוחרים ערערו על קביעה זו.
124 כיון ששלילת השלילה היא חיוב, לא ניתן לפרש את "המבלי אין" כשתי מילות שלילה, שהרי אם כן נמצא שיש כאן חיוב ולא שלילה. ועל כרחינו מדובר בהוראה אחת, הנכפלת לשם חזיון.
125 וכ"כ אבע"ז כאן: מצאנו בלשון הקדש מלות שהם מענין אחד שניהם נחברים, והאחד יספיק. והנה זאת "המבלי אין קברים", כמו "הרק אך במשה".
126 וכשם שב"לקחתנו למות" החסירו את הזכרת הקבורה, כך ב"המבלי אין קברים" החסירו את הזכרת המוות.

127 דוגמא זו הובאה בברייתא דל"ב מידות, למידה זו המכונה שם "דבר שנאמר בזה והוא הדין לחברו". וכ"כ רס"ג (משלי א, ח-ט). על איחורה של "ברייתא" זו, שייכותה לבית מדרשו של רס"ג וייחוסה האפשרי לר' שמואל בן חפני גאון, עיי' בראיותיו של ר"מ צוקר במאמרו "לפתרון בעיית ל"ב מדות ומשנת ר' אליעזר", PAAJR, 23 (1954), החלק העברי, עמ' א-יט, ובספרו על תרגום רס"ג לתורה, עמ' 248, הערה 49.

וה"א "המבלי" בפתח על דעת ר' יונה הספרדי. ועל דעת אחרים בשו"א ופת"ח.¹²⁹ והנה "המבלי" שלש אותיות, ובהסיוך השתים ישארו שלוש.¹³⁰ וכמוהו "ולבעבור" ¹³¹ תהיה יראתו (להלן ב, יז) רק מלת "ולבעבור" בהסיוך השתים ישארו חמש, וכלה על דעת ר' יונה ארבע.¹³² [57ב] כי אם נחשוב .. נחשוב .. והדרש עבור.¹³³ כי מצאנו מעבור הארץ (יהושע ה, יא).

מה זאת עשית לנו. לולי שמדת הסבלנות לקדוש עליון, היתה חמת איש האלהים בוערת במ, כי חשבו שבתחבולות חכמה עשה הכל מדעתו, ואחר קריעה וטביעה אמר הכתוב "ויאמינו" (פסוק לא).

להוציאנו. הומרה תנועה קטנה בגדולה לתפארת,¹³⁴ בעבור קרבת ההכרת, כי כן דרך ההכרת, כמו "אין רואני" (ישעיה מז, י)¹³⁵, "כי אמילם" (תהלים קיח, י).¹³⁶

[יב] הלא זה הדבר. אין לתמוה אנה מצאנו זה, כי אין לתפוש עליהם בצערם על שקרם, כמו שאין לתפוש עליהם כמה שחשבו בשלוחי השם, ואין בין זה ובין "ותקרב אלי כלכם" (דברים א, כב) דמיון. והגאון ור' אברהם אמרו שזה בכלל "ולא שמעו אל משה" (לעיל ט, ט). ור"ש אמר בכלל "ירא ה' עליכם וישפוט" (ה, כא).

כי טוב לנו עבוד. דבור חדש. ותחסר מלת "עתה". וכן הוא: כי עתה טוב לנו עבוד את מצרים.¹³⁷

128 לשון הכתוב שם "המבלי אין אלהים בישראל אתם הולכים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון". וגם שם ברישא הזכיר שם אלוי, ובסיפא דיבר גם על הדרישה, ולכן יש לפרש על פי דרכו של רבינו, ששיעור הכתוב "המבלי דרישה ואין אלהים בישראל, אתם הולכים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון".

129 בספר הרקמה (שער כה, עמ' 167) כתב ר"י אבן ג'נאח: ומהשער הזה [של השמטת אות להקל על הקריאה] אצלי "המבלי אין קברים", העקר במס הדגשות כמו "הייטב בעיני ה'" (ויקרא י, יט), כי הוא לשאלה לדעת גם כן, [וכדי להקל על הקריאה פתחו ההא ולא דגשו המס, כמוש"כ שם שער לו], ולולא זה היתה הה"א בשבא ופתח, כמו "המבלי אין אלהים".

130 היינו שהשורש אינו "בל" אלא "בלי", בן שלוש אותיות, וכשנסיר את שתי האותיות הנוספות בראשו - הה"א והמ"ם - יישארו שלוש אותיות השורש.

131 לפנינו בכתוב: ובעבור. וכוונת רבינו לאמור לעיל בפסוק זה, "לבעבור נסות אתכם".

132 בספר הרקמה (שער ד, עמ' 9) כתב: ואמרם "בעבור", "לבעבור", כי הוא"ו בהם למשך, והלמ"ד והבי"ת נוספת, וכבר נהגו המשוררים לומר "עבור" במקום "בעבור" וכו' ויש אנשים מבעלי הדקדוק שתפשו עליו בזה וכו', ע"כ. וכוונתו שהבי"ת בתיבת "בעבור" היא מהשורש, והוי"ו באמצעה נוספת כדי להורות על המשך, שכן כשמשתמשים בשורש עב"ר בהוראת "למען" חובה להוסיף את הבי"ת בתחילה, למרות שהפייטנים משמיטים אותה לפעמים. ואם כן בתיבת "ולבעבור" אחרי השמטת שתי האותיות הראשונות נשארות חמש אותיות, בעבור, ולדברי ר"י אבן ג'נאח הוי"ו אף היא נוספת ולכן נשארות רק ארבע אותיות - בעבר.

133 כאן כעשר מילים מטושטשות ומחוקות. ונראה שהביא מדברי מדרש שפירש "בעבור" מלשון תבואה (או עכ"פ מלשון שחר), שהמצוות ניתנו לישראל כדי להרבות את שחרם, ומעיר רבינו שפירוש זה אינו רחוק מהפשט, כיון שתיבת "עבור" משמשת לא רק בהוראת "מפני כך", אלא גם בהוראת תבואה ודגן, כמו "מעבור הארץ".

134 במקום להוציאנו בציר"י שהיא תנועה קטנה, נאמר להוציאנו בקמ"ץ שהיא תנועה גדולה, לתפארת התיבה. ועמדו בזה אבע"ז כאן ובישעיה ורד"ק בישעיה, ועוד.

135 שנאמר רואני במקום רואני.

136 שנאמר אָמַלְמִלִּים במקום אָמַלְמִלִּים, עיי' אבע"ז שם: ובאה זאת הלמ"ד קמוצה כדרך ילבשם הכהן.

137 שדברים אלו אינם המשך לדברים שאמרו במצרים, אלא עתה הוסיפו דברים אלו. וכ"כ בלקח טוב: תחלה היינו מצטערין במצרים על שעבוד מצרים, ובאת מיתת אחינו בשלשת ימי אפלה, והיתה קשה עלינו יותר משיעבודן במצרים, ועתה מתנתנו במדבר הזה קשה עלינו מיתת אחינו במצרים, שהן נקברו, ובמדבר הזה מי קוברינו.

ממותנו במדבר. כל בן דעת יבחר המות על החיים הרעים, אף כי בעבדו בן אדם כמותו.¹³⁸ רק אמרו זה מרוב צערם ויראתם מהאויב, ומנהג בעלי המכאובים להתאוות מכאוב חזק יותר ממכאובם [58א] לבר ... בין הטוב הנמצא. והוצרכתי לפירוש הזה, בעבור שהחי יאמר תמיד, טוב לי החיים בארץ מולדתי מהמות בארץ ישחק ..

[יג] ויאמר משה אל העם אל תיראו. הטעם, אל תיראו מפחד האויב.

וטעם התיצבו, כי מת לכם ונשארו כחללים, כי האויב מפה והים מפה. והנה הנדרף, כל עוד היותו בורח ואפשר לו הבריחה, כאילו יתחדש לו כח חדש על כחו.

וטעם כי אשר ראיתם את מצרים עם הפסוק הבא אחריו י"י ילחם לכם, ולא זכר להם קריעת הים, כי עיקר צעקתם בעבור האויב, על כן אמר להם בפירוש לחזק לבותם. ואילו זכר להם ביקוע הים ובואם בתוכו היה מורך לכם נוסף, ואולי יוסיפו לצעוק ולהתרעם עליו.

והגאון הלך אחרי הדרש לקרבתו מן הפשט, כי יש בדרש (מכילתא) שארבע כתיב נעשו¹³⁹, יאמר הגאון שבכלל התיצבו הכת שהיתה רוצה לברוח. ומי יתן וידעתי אנה יברח הבורח. וחכמינו אמרו (מכילתא שם) ואחת אומרת נפול לים, אמר להם התיצבו וראו. וכן אמר¹⁴⁰ בכת הרביעית שהיתה רוצה להרבות דברים, ואמ' לה משה [58ב] ואתם תחרישון.¹⁴¹ ולא כן אמרו חכמינו, כי בדרש, ואחת אומרת נצוח כנגדן כדמות בעלי המלחמות. ואני ידעתי כי הגאון ברח מהלשון הכתוב בדרש בעבור פירוש, כי ואתם תחרישון שב אל הדבור השני, שהתרעמו ישראל על משה והוכיחוהו לאמר מה זאת עשית לנו, חדל ממנו.¹⁴² ומי יתן והגאון היה מפרש הפשט לבד והדרש לבד מבלי עירוב. והוצרכתי לזה כי תמצא הגאון לרב ענותו ישתדל לקרב הדרש אל דרך הפשט ברוב פירושו, ואין צורך, כי ידענו שחכמינו ידעו הפשט יותר מכל הבא אחריהם, ותמצאם לעולם יזכרהו בכלל הפירושים הדרשיים.

[יד] י"י ילחם לכם.¹⁴³ אפי' אם הייתם גבורי כח וחזקי לב ואתם הרודפים, יכולתו והשגחתו הנמצאת בתוכם לא היתה מצרכת אתכם להלחם, על כן אתם שתקו נא וישיתו י"י לנגדכם

138 ואם כן קשה למה העדיפו את העבדות הקשה במצרים על פני המוות במדבר.

139 אחת אומרת ניפול לים, ואחת אומרת נחזור למצרים, ואחת אומרת נעשה מלחמה, ואחת אומרת נצוח.

140 רס"ג.

141 דברי רס"ג אלו לא באו לידינו. אך מצאנו דוגמתם באחד מכה"י של עטרת זקנים מבעלי התוספות שבגניזת "ק"אדמו"ר מקרלין סטולין שליט"א, נדפס ע"י מכון באו"י, "ירושלים תש"ע, עמ' כב, והובא שם בשם "שמעתי": שמעתי שלוש כיתים היו מישראל, כת אחת רצה לברוח, וכת אחת רצה להילחם, וכת אחת רצה להתפלל. אז אמר משה לכת שרצו לברוח אמר התיצבו, ולכת שרצו להילחם אמר ה' ילחם לכם, ולכת שרצו להתפלל אמר משה ואתם תחרישון, ע"כ. ונראה שהדברים מועתקים מלשון ערבי ולכן באה תיבת "אז", שהיא תרגום "חיניד" בערבית. אכן רס"ג מפרש שהכת שאמר לה "ואתם תחרישון" לא ביקשה להתפלל, אלא להרבות בדברי טענות, וכפי שיבואר בהערה הבאה, ויתכן שמקור הדברים אכן ברס"ג, אך כיון שלא באו בכתב אלא מפי השמועה, השתכשך בכך.

142 היינו שהמדרש מפרש "ואתם תחרישון" מלצות, אבל רס"ג מפרש שיחרישו מלטעון כנגדו טענות, דוגמת מה שטענו "חדל ממנו", וכמו שהביא רבינו בשמו לעיל פסוק י. ולכן לשיטתו מיהא מלפרש את ארבעת הכתות כדברי המדרש.

143 הוקשה לרבינו שלכאורה פירוש "ואתם תחרישון" הוא לשחוק מלהתפלל, ושלא כרס"ג, והצעקה היתה צעקת תפילה כפירוש השני שהביא לעיל (פסוק י), ובא ליישב למה אמר להם להפסיק להתפלל. ומפרש בג' אופנים, האחד שהשתיקה היא מלעסוק במלחמה, והשני שהכוונה שגם אם היו שותקים להתפלל היה

לכל תמוט ההשגחה מימינכם.¹⁴⁴ או ואתם תחרישון, ולא החרשתם מהתפלה נלחם לכם השם, אף כי עם צעקתכם ותפלתכם. או טעמו ואתם תחרישון על דרך תימה, והטעם, היוכשר להיות [א59] השם נלחם באויביכם כאשר תראו עתה ואתם תחרישון מהתפלה. ואמר זה בעבור שפסקו תפלתם והחלו להתרעם.

ולפירושי שזכרתי בראשונה¹⁴⁵, אמר להם להתחיל בתפילה כדי שלא להוסיף בתרעומת, וישתקו מעליו, כי אין צורך אז לתפלת מתפלל.

ומחשבת השם העמוקה מתחלה ועד סוף להושיע את ישראל ולהשפט את אויביהם. והנה השם אמר למשה שהוא העיקר מה תצעק אלי, שהוא לפי דעתי - למה תתפלל עוד. ולא אחוש להשגת ר' אברהם שאמר כי למה יתפלל משה והשם הודיע לו הסוד¹⁴⁶, כי התשובה, שבעבור זה לא ימנע משה מהרבות בתפלה ובעבודת לבו אל השם, לקיים גזרתו והבטחתו, למען דעת הכל כי י"י שלחו. ומה נכבד דבר אנקלוס הגר השם ע"ה, "קבלית צלותך".¹⁴⁷

ודע כי שני הפירושים האחרונים שזכרתי על "ואתם תחרישון" נמצאו לחכמינו ע"ה (מכילתא), ר' מאיר ור'¹⁴⁸, והם קרובים מהפשט הגמור.¹⁴⁹ והנה על הפירוש הנכון¹⁵⁰, תחרישון עתיד במקום צווי, והפך זה "ומות בהר" (דברים לב, מט)¹⁵¹, "והאחוז בה" (בראשית לד, י).¹⁵²



ה' מושיעם, אבל בודאי נכון וראוי להתפלל, והשלישי שנאמר בלשון תמיהה, שבודאי אין להחריש מלהתפלל.

144 ע"פ לשון הכתוב (תהלים טז, ח) שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני כל אמוט.

145 הוא הפירוש הראשון בפסוק י, שהצעקה היתה צעקת תרעומת.

146 וז"ל, מה תצעק, י"א כי משה צועק אל השם. וזה איננו נכון, כי כבר דבר לו ואכבדה בפרעה.

147 שכבר קיבל ה' את תפילתו

148 במכילתא, ר' מאיר אומר, "ה' ילחם לכם", אם כשתהיו עומדים ושותקין ה' ילחם לכם, ק"ו כשתהיו נותנין לו שבח. רבי אומר, "ה' ילחם לכם", המקום יעשה לכם נסים וגבורות ואתם תהיו עומדין ושותקין. אמרו ישראל למשה רבינו, משה מה עלינו לעשות. אמר להם, אתם תהיו מפארים ומרוממים ונותנין שיר ושבח וגדולה ותפארת למי שהמלחמות שלו.

149 היינו שהם קרובים לפשט הגמור [ודרך דוברי לשון ערבי לומר "קרוב מ-" במקום "קרוב אל"].

150 שמה רבינו הורה להם להחריש, ולאפוקי שני הפירושים האחרים, שהוא דרך קל וחומר או שהוא לשון תמיהה.

151 שהוא ציווי במקום לשון עתיד, שהרי אי אפשר לצוות על המיתה.

152 שהוא ציווי במקום לשון עתיד, שהרי לא צויה חמור את בני יעקב להיאחז בארץ, אלא אמר להם שיוכלו לעשות כן.

רבי יוסף פיאימיטה זל"ה

רבה של אנקונא ומגדולי המקובלים באיטליה באמצע שנות הת'. כונה גם רבי יוסף להבה, (פיאימיטה באיטלקית משמעה להבה). [חתנו היה רבי שמשון מורפורגו שאף מילא מקומו אחריו כרבה של אנקונא וחיבר שו"ת שמש צדקה]. כיהן גם כראש ישיבה באנקונא, ומתלמידיו היו, רבי יצחק פאציפיקו רבה של וונציה, רבי חיים וולטירה רב בפינאלי ועוד קהילות, רבי יחיאל ב"ר יעקב הכהן מרבני אנקונא, ורבי יעקב ישראל בן פורת מרבני פיזארו וסיניגאליה.

החיד"א בספריו מביא כמה פעמים מדרושו בכת"י וכן שמועות ממנו ומפליג בתארו, "הרב המקובל עיר וקדיש", "רב דפקיע שמה בדור שלפנינו", "הרב הכולל חסידא קדישא", "הרב החסיד המפורסם". בספר מתת אלקים לרי"ש סיניגאליה, בהערות למס' גיטין דף נה "ושמעתי משם הרב הגדול חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאימיטה ז"ל דהיה מפרש...". בספר אמונת חכמים לרבי אביעד שר שלום באזילה מזכירו לשבח בין מקובלי איטליה.

פסקים תשובות ושמעות ממנו נמצאים בספרי רבים מחכמי איטליה. בקונטרס 'ראשית בכורי קציר' פירארה תע"ה, נדפסה הסכמתו לתשובתו של החכם רבי יעקב אולמו בענין נשיאת כפיים בנעילה. בספרים 'זיחי ויתן' 'זיחי עוד' ו'יחי דגן' לרי"ה ויטירבו מחכמי אנקונא מצטט הרבה מנימוקיו ומדרושו בכ"י, וכן באנציקלופדיה פחד יצחק, שמש צדקה, שם עולם לרבי דניאל טירני פ' תולדות. ובספר יעקב לחק לרי"ש סיניגאליה לימוד ב מביא תקנתו לקרוא לצורבא דרבנן בתואר כבוד בעלותם לתורה.

בספר עיקרי הד"ט יו"ד סי' ו "אני קריתי ושנתי מעשה מכתב ידו של הרב המפורסם ר"מ ור"מ עיר מולדתי הר"י פיאימיטא זצ"ל בהסכמת הרבנים המפורסמים הרמ"ז והרב"ך בענין אוזות פטומות... וראיתי ג"כ כ"י של הרב דוד ציטוני שכתב שהיה דעתו להקל והודה בענותנותו לדברי הגאונים הרי"ף ורמ"ז ורב"ך הנז' וסיים בלשון זה אבל מה אומר עוד אם נשרפו דברי בהבל פיהם של קדושים אשר בארץ המה וכו' ע"כ לשון של זהורית זצ"ל".

השאר אחריו הרבה ספרים ותשובות בכת"י. בספר נזיר שמשון לרי"ש סיניגאליה בהערות למס' קידושין "...וכן שמעתי מפי מגיד אמת דקרא מקרא בס' התשובות של דרושים כ"י מהרב המפורסם חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאימיטא זצוק"ל...". בספר תולדות בני ישראל באיטליה לר' יצחק רפאל אשכנזי רבה של אנקונא (קראקא תרס"א) "...והרב המופלג האלקי חסידא קדישא ופייטן מצויין כמוהר"ר יוסף ק' שלמה פיאימיטא, אשר הניח אחריו ברכה ס' תשובות יקרות הערך כ"י וכרך גדול עה"ת עפ"י סדר הפרשיות כ"י פירושים ודרשות מתוקות מדבש ונחמדות להשכיל...". רבי חנניה ניפי בהערותיו לתולדות גדולי ישראל באיטליה כותב כי ראה תשובה ממנו בכת"י בענין פריעת מסי הציבור, ונדפסה בספר שפת אמת לרבי מתתיה ניסים טירני. כן שרד פנקס אגרותיו ומתוכה מתברר עיסוקו בענייני פדיון שבויים ומלחמתו בשרידי השבתאים ובנחמיה חיון.

היה גדול בחכמת הפיוט והשיר. בשנת תס"ט הדפיסו חברת שומרים לבוקר דאנקונא, בוונציה את הספר "אור בקר" תפילות ובקשות עם תשבוהות ופזמונים שחברו על ידו. ובראשו נדפס שיר לכבודו מאת רבי יצחק פאציפיקו. תפילות אלו נתקבלו בקרב קהילות איטליה ונדפסו שוב במחזורים ובספרי תפילות רבים, ומהם "סדר תיקון שובבים" ליוורנו ת"ק, "שבר במצרים" לרבי רפאל מילדולה, ליוורנו ת"ק"ב, "שבחי תודה" לרבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי, ליוורנו ת"ק"ד. גם חיבר הקדמה מליצית ושיר לספר כהונת אברהם על תהלים להחכם רבי אברהם בכ"ר

72

שבתי הכהן מזאנטי, ויניציאה תע"ט. כמו"כ שרדה קינה שחיבר בשנת תנ"ח על פטירת הרמ"ז.

נפטר לב"ע ט' שבט תפ"א ונטמן בבית"ח באנקונא. חתנו ר"ש מורפורגו חיבר תפילה מיוחדת לאומרה על קברו בער"ה ועיו"כ.

כיום ידועים ג' כרכים מדרושי ששרדו בעצם כתי"ק. אחד מהם נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 830 ממנו הדפסנו בגליון קפח דרושים על התורה. ובגליון רב דרושים בעניני חג הפסח, וכעת אנו מדפיסים מתוכו פירוש נחמד ושוה לכל נפש על מגילת אסתר.

פירוש על מגילת אסתר

ודתיהם שונות מכל עם ואת דתי המלך וכו' (אסתר ג ח). וקשה משונות מכל עם הל"ל, ועוד פשיטא שאם דתיהם שונות מכל עם וראי שדתי המלך לא יעשו, ונ"ל דה"ק עם מאי דאמרו חז"ל (ויק"ר לג ו) על פסוק (דניאל ג יד) הצדא שדרך מישך וכו' דא"ל נבוכדנצר כשהייתם בירושלים עשיתם המוניא לכל ע"ז שבעולם וכאן באתם לעשות ע"ז שלי צדו, וא"כ הכי קאמר ליה המן לאחשורוש ראה כמה מבזים אותך ואת דתך אומה זו, למה שדתייהם שנו אותם ולקחו אותם מכל עם ולשון, זולת דתי המלך לבד אינם עושים, ולא די לך אם תקניטם שיבווך אלא אם תניח אותם בשלוח והשקט לא ישוה לך כלום, ולמלך אין שוה להניחם, אם על המלך טוב "יכתב" לאבדם, ארורים הרשעים שהקב"ה מכשילם בדבריהם, יכתב דוקא אבל לא יעלה בידו אלא הכתיבה לבד, כי לא כתב "יגזור" לאבדם, וכן הות ליה.

בלילה ההוא נדרה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות וכו' (אסתר ו א). ואגב ארחין נפרש הני פסוקי וגדייק ביה מדי עברנו בו, ותחלה נידוק מאי בלילה ההוא בה"א הידיעה, ותו קשה משום שנדרה שנתו מביא לפניו דברי הימים אדרבה הם המה ידרו לגמרי שנתו, ותו מאי ספר הזכרונות ודברי הימים דתרי מילי נינהו, ותו קשיא לחז"ל (יל"ש אסתר רמז תתרנז) דאמרו וימצא כתוב כתב מבעי ליה דנראה יותר מדוייק כתוב מכתב דהם ספר הביאו לפניו וצריך לומר שנמצא כתוב בו כך וכך.

ונתחיל לומר בפירושם דקרא אתמוהי קא מתמה בלילה ההוא נדרה שנת המלך, אחר אשר ביום אכל אכילה גסה ושתייה רבה במשתה היין של אסתר וטבע העולם אחר אכילה מנוחה וזה נדר שנתו, התחיל לערבב דעתו ולחשוב מאי דקמן ולחשוב מחשבה זרה על מזון הסעודה ועל אסתר שעשאתו ועל המן שהיה עמו כמו שכתבו ז"ל (מגילה טו:), ועוד דייקו ז"ל (שם) מכפל דלתין של נדרה¹ ואמרו נדרו עליונים ותחתונים וכו', ואני אומר שהיה הולך מחדר לחדר ממטה למטה למצא מרגוע ולא מצא, ולכן כל עת וזמן היו עשתונותיו תמהים, ולכך חשב ואמר מזקנים אתבונן אקרא בספר הזכרונות של מלכי קדמוני בדברי התרגום ואראה אם אירע להם מעשה כזה וכה עשו, ואראה ג"כ אם הלכו לאכול ולשתות עם המלכה ואהוב לבד, ואם אירע להם בלכול כזה, ואמר להביא לפניו ספר הזכרונות הוא הקצור של ספר דברי הימים שבו מזכירים הדברים ברמז כדי ללכת מהם לספר דברי הימים ולקרא הכל

1 רבינו מחדש כאן שמה שאמרו בגמ' נדרו עליונים ותחתונים הוא מפני שדייקו את כפל הדלתין של תיבת נדרה, שהיה יכול לכתוב 'נדה' כלשון הכתוב נע ונד, וכ"פ בעיני יעקב על עין יעקב.

בארוכה, ועשה זה כדי לשמוע איזה מעשה נאה לו לקרות שיהיה לענינו, ונעשה לו גם ונמצא כתוב באותם דברי הימים של מלכי קדמאי כדברי התרגום מעשה של מרדכי, וזה היה הפלא, וזהו שאמר הפסוק וימצא שמציאה היתה שם שאין שם מקומו.

ודוק ושמע כמה דקדקו יפה חז"ל לפי דרך זו במה שאמרו וימצא כתוב, כתב מבעי ליה², שכיון שאלו היו דברי הימים למלכי קדמאי לא היה אפשר להיות כתוב בספר ההוא המעשה הזה, ואם היה אפשר ע"י גם וקרוב למבע היה יכול להיות שנמצא שם כתב משני דפים או ארבעה דפים כתוב שם טופס המעשה כדי לכתבו אחר כך במקומו כדרך כל כותבי זכרונות ושמרות כותבים תחלה המאורע בניין קמן לטופס ואח"כ כותבים בספר כראוי, וכך היה ראוי להיות כאן שכתב הסופר טופס בכתב לבד כדי לכתבו אח"כ במקומו, ואותו כתב הושם מן הסופר בתוך ספר דברי הימים הזקן הזה במקרה ונמצא שם, הכי הוה ליה להיות, לכך פירשו דלא אלא ודאי גם בתוך גם ונכתב המעשה שלא במקומו.

ועוד שאף שנמצא שם באותו ספר הזכרון לא היה רוצה שמשי לקוראו והיה מוחקו, כי כן ראה עכשיו שמעיה שאין כאן מקומו, ובודאי כי כשהיה רואהו המלך מוחק היה שואלו מה זה אתה מוחק, והיה משיבו דבר כתבתי בספר הזכרון הזה שאין כאן מקומו והיה המלך שותק, דאי לא תימא הכי איך אפשר שיעיז פניו למחוק מהספר אל פני המלך ולא יהרגנו, אלא ודאי בהכי מסתברא כיון שהיה ספר זכרון בעלמא והיה מעשה שאינו ראוי שם באמת היה יכול להעזי פניו למוחקו, והקב"ה שלח גבריאל וחזר וכתב עוד כזה לפנים, וכשראהו המלך חוזר ומוחק אמר לו מה זה לך כי אתה הולך ומוחק, ובודאי כי מאימת מלך יגיד האמת גם פה כתבתי הטעות של מעלה, אז שאל לו המלך מה זה הטעות אשר עשית כמה פעמים אז הוכרח לענות ולומר מעשה של מרדכי, ולדרך זה קרובים דברי חז"ל למבע הענין.

והסכת נא ג"כ איך האריך הפסוק ואמר אשר הגיד מרדכי על בנתנא ותרש שני סריסי המלך משומרי הסף וכו' שהיה ליה למימר וימצא כתוב אשר הגיד מרדכי על בנתנא ותרש ולא יותר, כי כבר הדבר ידוע מראשית המגלה, אלא נ"ל דהאריך הכתוב והזכרון לספר בשבחו של מעשי מרדכי לאמר איך יהודי א' העיז פניו להלשין שני שרים רבים וגדולים שומרי הסף בדבר דלא ברירא ליה ובדבר שהיה יכול להשאר כובן, שהרי כתיב אשר בקשו לשלוח יד וזה עתיד להיות, ותו דסתם שליחת יד הוא בחרב או חנית או מקל יד ואפשר שלא יעשוהו וישנו דעתם, ובשמעם שזה הלשינוהו ודאי יהרגוהו, והראיה שלא נודע הדבר לפי גמרתנו, אלא שנמצא זה שומר שלא במשמרתו, ולכך מספר קרא בשבחו שכ"כ היה חביבא ליה רישא דמלכא שלא חשש לכל הסכנות האלה להיותם סריסי המלך ושומרי הסף ובקשו לשלוח [יד] ואפשר שיתחרטו, עכ"ז שם נפשו בכפו לעשות טובה עם המלך, אז שאל המלך אל הסופר והקורא בספר הזכרונות לפניו לאמר מה נעשה יקר וגדולה למרדכי על זה, כי איני זוכר ואם אני לא עשיתי אפשר שמי שממונה לתשלום גמול בפלטין שלי היה הוא חייב לגמלו או לזכרני, והסופר הרשע שתק, אבל הנערים והמשרתים שהיו עומדים לפניו ענו הם לפני המלך לאמר לא נעשה עמו דבר.

2 כאן פירש שמה שאמרו עה"פ "וימצא" שהיה זה גם שנמצא, היה כאן דיוק נוסף שהיל"ל וימצא "כתב" וכמו שביאר שנשתרבב שם כתב דהיינו פתק קטן.

ודוק ותשכח טעם לשבח במלת עמו, בהבינך תחילה סמיכות אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן אחר מעשה בנתן ותרש, נדראה לי לומר שכיון שראה אחשורוש שע"י אסתר נצול מן המיתה אמר מי גרם לי ליקח את אסתר הלא ממוכן הוא המן, כדברי הגמ' שיעצני להרוג ושתי, א"כ השיב לו גמולו כי הוא גרם טובתי זאת, ולכך נאמר אח"כ אחר הדברים האלה גדל המלך אחשורוש את המן, על זה אמרו נערי המלך משרתיו עמו לא נעשה דבר שהוא היה בעל המעשה, אבל עם אחר נעשה, ולא אמרוהו בפיר' [וש] בשביל שמשו בנו שהיה עומד שם, וכדי להכעיסו כי חרה להם אמרו זה להמלך תכף ומיד הבין והוא דאדכרו ליה כדבר החלום אשר חלם מהאיש אשר עומד מראשותיו והיה אומר לו המן רוצה להורגך ולמלוך חלופך והוא אתי לשאול מינך להמית האיש אשר רצה למלטך מן המות, ועתה אשר זכרוהו עבדיו לפניו ברמז שהוא קבל שכר על טובות שעשה מרדכי, ע"ז נזכר החלום וחשב לחקור אמיתותיו, כיון שנודמן לפניו ספור מעשה בספר הזכרונות דבור עבדיו והחלום אשר חלם כולם היו מקשקשים במוחו, ולכן חשב לנסות ושאל מי בחצר, דודאי לפי פשוטו קשה דמי יהיה בחצר בחצי הלילה, וא"ת שהיה שומע קול רגליו באים, זה אינו ודאי שהרי כתיב והמן בא לחצר בית המלך החיצונה, וכמה וכמה היה משם עד מקום בית משכב המלך, אלא ודאי לנסות חזיונו רצה שהיו מראים לו המן בא לחצר לשאול על מרדכי לתלותו בשביל שדבר טוב על המלך כדברי המדרש, או שהיה רואה המן עומד עליו וחרבו בידו להרגו, על זה שאל מי בחצר, כלום אפשר שיש אדם עכשיו בחצר, והלך שלוח המלך לראות, ובהגיע השליח אליו ראהו נכנס לחצר שמן השמים מהרוהו להגיע שם כדי לקיים למלך חלומו.

והסכת ושמע עזותו וגאותו של אותו רשע שאין כתיב והמן בא וכו' לשאול מן המלך לתלות את מרדכי כי כן היה ראוי באמת שיאמר, אלא לאמר למלך לתלות בגור דין גמור ומוסכם שאין צריך שאלה אלא אמירה החלטית לתלות, וכן אמרה אשתו הרשעה ובבקר אמור למלך וכו' אלא שהיא אמרה ויתלו את מרדכי, והמן אמר לתלות, הוא עצמו היה רוצה לתלותו, כי יודע היה במרדכי שהיה מסנהדרין³ ומתיירא היה שמא יברח מן העץ, ולכן עשה כל ההכנות שעשה בכשופיו וקסמיו כדי להגיע למבוקשו, כמו שבארנו בארוכה בדרוש, והיינו דאמר המדרש אשר הכין לו תנו לו הכין, כלומר כל ההכנות שעשה לו לעצמו הועילו כי מכשף גדול היה, ואלמלא לא נעשה העץ באותן ההכנות ודאי היה בורח ממנו בכשופיו,⁴ וכן אמר קרא (תהלים 136) בור כרה ויחפרהו ויפל בשחת יפעל, וקשה ויפל בשחת פעל ה"ל, אלא ה"ק בור כרה למרדכי דהיינו העץ וקראו בור לפי שירד לעומקא דתהומא רבה לעשותו ע"י כשופים, וחזר וחפר אותה מטה מטה ע"י עצת אשתו וחרטומיו, ויפול בשחת שהיה רוצה שיפעל לעתיד לאחרים ופעלו לו, לפי' אמר לתלות את מרדכי הוא עצמו.

ויאמרו נערי המלך אליו הנה המן עומד בחצר. (אסתר ו ה). דוק נא במלת אליו ומלת הנה דמיותרים הנה, ועוד עומד בחצר בא לחצר מבעי ל"ל, אלא עם מאי דאמרינן יובן מתוק, והוא כי נערי המלך אמרו למלך לא נעשה עמו דבר, אבל עם אחר נעשה זה המן, ומחמת שנאתו אמרו לו כן כי שונאים היו להמן כמבואר במדרש (גמ' מגילה 10). ואמרוהו ברמז מפני שמשו

3 פ' שהסנהדרין היו בקיאים בכל מיני כישוף, וכמו שהיה מרדכי בקי בשבעים לשון.

4 כי עשה מיני כישוף שגם הבקאים בכל מיני כישוף לא יוכלו לבטלן, ולכן הוא עצמו לא הצליח לבטלן.

העומד שם לקרות הכתבים, עתה שהלכו לחצר לראות מי שם כמצות המלך כשראוהו חזרו ולחשו באזנו של מלך, והיינו אליו, ואמרו לו כמתמיהים הנה המן וכו' כלומר חזי מאי דקמן ממה שהיינו מספרים לך הנה בא לפניך, וכן ירצה הנה מוכן ומזומן לפניך חלומיך, ודאי דברים בגו דמה לו לבוא בשעה זה בחצר, ועוד שכבר בא מזמן לאחר⁵ והוא עומד שם ומצפה מה לעשות, או לשמוע ולרגל הוא בא, ואז אמר המלך הגיע העת לנסות שארית חלומי שאמרו לי ג"כ שהוא בא לשאול מפני להמית האיש אשר הצילני מן המות, לכך אמר יבוא, הוא עצמו אמר לו כך בדרך חבה ולא שלח לו רשות ע"י אחר, כי כבר הגיע לאחריו הפתח.

ובדרך זה נוכל לומר שרצו עבדיו לומר בעת שאמרו הנה המן וכו' שהכי הוא קאמרי הנה המן עומד לפניך, שככה מורה מלת הנה, כדכתיב בשאול (שמואל א' ט יב) יש הנה לפניך, ולו רמזו למלך הנה המן עומד לפניך אחר הפתח לרגל, והוא אמר שנאמר שהוא עומד בחצר ואז המלך ענה יבוא ידידי, ולמה זה הוא כמתנכר, ותכף נכנס ושאל לו המלך מה לעשות באיש וכו', וכמדרומה לי שבעת שהלכו נערי המלך לקראתו שאל המן לא' מאוהב' (שאי אפשר לגדול כמוהו שלא יהיו לו אוהבים ושונאים) לאמר מה חידוש בבית המלך, וספר לו המעשה שהיה רוצה לגמול חסד על מעשה בגתן ותרש, והיה יושב וחושב בינו לבין עצמו לדברי הנער שאמר לו על מרדכי, וכיון ששמע שהמלך שאל סתם באיש אשר המלך חפץ וכו' ולא אמר על מרדכי, ועוד שדק במלת המלך שאמר באיש ידוע לקבל טובות מן המלך, ותו שכבר המלך התחיל לשלם לו גמול על מעשה הזה כדאמרן לעילא, אז אמר המן בלבו (כי ה' שכל עצתו כדי שידע ויחנק עצמו אח"כ לאמר אני ידעתי ועשיתי לעצמי בידעתי כל הצרה הזאת) למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני, כיון שכבר התחיל לגמלני ואמר באיש הידוע, לפיכך ויאמר המן אל המלך איש אשר המלך חפץ ביקרו, ודברים הללו מיותרים ולא מדויקים הם, דהכי הל"ל ויאמר המן אל המלך יביאו לבוש מלכות וכו', או ויאמר המן אל המלך ככה יעשה לאיש אשר המלך וכו' יביאו וכו'.

ולכן נראה לי דסיפר הקרא הדברים שהיה המן אומר בינו לבין עצמו וקורא עצמו איש אשר המלך חפץ ביקרו, וה"ק קרא ויאמר המן אל המלך, הוא שהיה חושב על עצמו איש אשר המלך חפץ ביקרו, יביאו לבוש מלכות וכו', וקשה דהל"ל יביאו לבוש המלך וסוס המלך וכתר המלך, אם ירצה לשאול הכתר, ואם לא ירצה לשאול הכתר אלא שר"ל בעת שיתן כתר מלכות עליו שאותו לבוש רוצה, הל"ל כשנתן כתר וכו', אלא הצורך הזה באמת היה כוונתו למלך ושאל לבוש מלכות כלומר הלבוש של המלכות עצמו, שע"י לבישת אותו לבוש היה מתלבש מהמלכות, וכן הסוס אשר רכב עליו בעת שזכה למלוכה, וגם היה רוצה לשאול הכתר, אלא שהעלים דבריו במלתא דמשתמע לתרי אנפי, ואמר אם המלך ישמעני אפשר דבר ידבר דבריו או בכעס או ברצון, אם ברצון אני אפרש דברי לצרכי, ואם בכעס אשנה דברי, כאשר עשה, כמו שאמרו ז"ל כיון שראהו כעוס בלבישת הכתר חזר ואמר ונתון הלבוש וכו' דאי ל"ה היה מפרש דאשר נתן כתר מלכות בראשו, ודוק במלת יביאו לבוש מלכות ולא יקחו לפי שהיה מרמו ואומר פעולת הדת ינתן, לכן אמר יביאו כאן הלבוש והסוס, ולא ע"י אותן השלוחים אלכש אותן, כי שרים רבים ונכבדים יעבדוני בלבישתם, ולכן ונתון הלבוש

והסוס על יד איש אשר המלך וכו', וגם אינו נכון להשפיל כבוד השר שילך הוא ליקח, אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, וקטן ילך ליקח, גדול יקח מיידו להלביש, ואחר יסייע עמו במעשה הלבישה משום הנעלת מנעל ומצע, שאין נכון להעשות ע"י גדול, לכך כתב והלבישו בלשון רבים, והלבישה תהיה בפנים והרכיבה תהיה ברחוב בפומבי גדול למען יראוהו כל העם, וה' שם בפיו דברים הללו למען ירכב מרדכי על צוארו ברחוב העיר לעיני השמש.

ויאמר המלך להמן. (אסתר ו י). קשה האי המן מיותר הוא, ותו מאי כאשר דברת והרי כבר כתיב ועשה כן למרדכי וכו', אלא כבר ידוע מה שכתבו התרגומים והמדרשים על כמה כרכורים שכרכר המן כדי שלא יעשה הכבוד למרדכי, ואמר לתת עשרת אלפים כבר כסף ולמנותו על מדינה ולחיות בניו לו לעבדים, והן כל אלה דברים מבחילים איך לפני מלך רם כמוהו יעזי פניו שר או גדול יהיה להרחיב כ"כ הדבור נגדו, ואיך היה אחשורוש סובל כ"כ, אלא האמת הוא כי אחשורוש היה חלומי בלבו והיה מבקש להאמת אותו מכל צדדיו, שאמרו לו שבשביל שמרדכי הציל למלך מן המות הוא רוצה להמיתו, ולפי' היה המלך הולך וסובל מתוך מתוך להוציא אמיתת החלום מפיו, וכמו שאמרו בגמ' דמגילה (טו.) מנו מרדכי א"ל היהודי א"ל טובא מרדכי יהודי איכא א"ל היושב בשער המלך א"ל ההוא סגי בחדא וכו' א"ל אל תפל וכו' ועיין פי' מאמר זה בדרושים דף

וככה הוה עובדא, מתחלה המלך אף שהיה מדבר עמו לא היה יכול להביט בפניו מחמת כעסו על חלומי, לפי' אמר ויאמר המלך יבוא סתם וכתוב ויאמר המלך מה לעשות באיש וכו' ולא כתיב ויאמר המלך להמן מה לעשות, אבל עכשיו ששמע המלך מקצת חלומי אמת אז נשא פניו אליו בזעף, ויאמר המלך להמן בפניו וכעס, מהר וקח אתה בעצמך לא ע"י שר קטן כדאמרת, אלא בזה ע"כ את עצמך וקח הלבוש והסוס כאשר דברת בפירוש, ולא הכתר שרצית לדבר, ואת הלבוש ואת הסוס לרכוב על התכשיטים הנלוים להם, וגם אתה בעצמך עשה כן למרדכי היהודי מכף רגל ועד ראש אתה תעשה, ודע שכל זה מגיע לו בשביל שיושב בשער המלך כי משם הגיע לו את כל זה ומשם אתה רודפהו, ועוד הזהר שלא בשביל זה אני פוטרך מלעשות לו כל שאר הדברים שאמרת באזני, לתת לו עשרת אלפים כבר כסף ולמנותו על דיסקרתא וכו' ולזייל ממבע שלו בעולם, הזהר שאל תפל דבר מכל אשר דברת באזני. ואז הלך המן סר וזעף ולקח הוא עצמו הלבוש והסוס והוא עצמו הלביש למרדכי הכל, וכתוב וילבש את מרדכי את הלבוש שספר אותו כדחז"ל (מגילה טו.) ועוד לרבות כל שאר הדברים שאמר לפני המלך, וירכיבהו ברחוב העיר ולא כתיב וירכיבהו על הסוס ברחוב העיר אלא וירכיבהו סתם, לרמוז שהרכיבהו על כתפו⁶ כדחז"ל (שם) ויקרא לפניו ולא כתיב ויקראו כמו שהיה הציווי וקראו לפניו, לרמוז אל דבר נאה כי השרים והעם בשנאתם להמן לא רצו להשמיע בחוץ קולם כדי שלא יחבא המן קולו ביניהם ויקל מעלי חרפתו, לכך הכריחוהו לזעוק יחידי למען יתבוה לעיני כל, ואמר ככה יעשה בלשון עתיד לרמוז שגם אחר שנים או שלשה ימים יצא מבית המלך כיוצא בזה ויותר ככתוב ומרדכי יצא מלפני המלך ונפל כן בפיו מתחילה כי מן השמים למדוהו לדבר כן.

וישב מרדכי אל שער המלך. אמרו ז"ל (אסתר פ"י ו) מלמד ששב אל שקו ואל תעניתו וקשה קצת שהל"ל להודות לה' ולשמוח על הנס שנעשה לו, אלא יובן יפה בהקדים מה שכתבו ז"ל

במסכת תעניות (כד: ר"פ⁷ גזר תעניתא ולא אתא מטרא, א"ל ביתו כ"ע בתעניתייכו, למחר א"ל מי איכא דחזא מידי בחלמא אר"א לדידי אקרון לי בחלמא שלם טב לרב טב וכו' אמר ש"מ עת רצון הוא בעא רחמי אתא מטרא, אף כאן כיון שעשה המקום אליו נס בשעה הזאת אמר ש"מ עת רצון הוא להתפלל על כל ישראל לקרוע גזר דינם לכן שב תכף לשקו ולתעניות, והמן נדחף אל ביתו נדחף נפעל הוא מלמד שהיו הכל דוחפים אותו ללכת לביתו קרוביו ואוהביו לבל ישבע בחרפה רבים, כי הוא היה עומד מבוהל וכמעט חוץ מדעתו ולא ידע מה לעשות ואוהביו דחפוהו.

ויספר המן לזרש אשתו. (אסתר ו יג). תימה ואיך אפשר שכולם לא ידעו דבר שנעשה בפרהסיא לעיני כל ברחובות קריה, ותו קרי להו חכמיו וקרי להו אוהביו וכבר דקו ביה רבנן, ותו כל אשר קרהו מאי הוא לשון של מקרה, ותו מאי אם מזרע היהודים וכי לא ידעו ליה והלא כתיב כי הגיד להם אשר הוא יהודי וכבר דקו בה רבנן, ותו מאי החילות, ונוכל להבינו בהקדים תחילה מה שכתבו (יל"ש שמות רמז רסד) על פסוק (שמות יז ט) ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים למה ליהושע אלא גמירי שאין בניו של עשו נופלים אלא ביד בניו של רחל וכו', ותו אמרינן במדרש מגילה זו (פ"ה ה) ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו בן בנו של קרהו וכו' זה עמלק דכתיב (דברים כה יח) אשר קרך בדרך וכו', וקשה מאי קא שלח ליה לומר בן בנו של קרהו בא עליכם מאי נפקא מינה, אלא יובן יפה עם מאי דאמרו ז"ל (תנחומא תצא) אשר קרך בדרך טמאך תחלה ומצאך שלא ירא א-לקים, עוד כתבו (שם) קרך לשון טומאה שבא עליהם דרך כשופים ושמות הטומאה, ולכך איצטריך למשה לעמוד לפניו בידיו אמונה עד בא השמש, לכך שלח ליה לאסתר בן בנו של קרהו במעשיו ובדרכיו של אביו בא נגדי במעשה כשופים, כי קנה לב אחשורוש שלא בדרך כל הארץ, ועוד שבעשיית העץ נשתמש במעשי כשופים כמו שנתבאר שם, ואע"ג שעדיין זה לא היה מזליה היה חזי, ועוד בא נגדי בלא ירא א-לקים, כי הומינם לסעודה להחמיאם כנודע, ואל כל זה רמז קרא לאמר ויספר המן לזרש אשתו ואוהביו תחילה בסתר ובחשאי את כל אשר קרהו, דהיינו הוא עצמו היה סבת אבדתו, כי כך וכך גזר עליו המלך לומר מה יעשה לאיש אשר המלך וכו' והוא נכשל בפיו ובלא דעת לומר את כל זה אשר עשה למרדכי, ואין זה אלא הסכמה א-לקית לסכל עצתו כי כבר ידע תחילה כדכתבנו, או היה לו לבקש לדעת קצת משרי המלך שעל מרדכי דבריו, וא"כ נסוגו אחר כוכבי שמיו.

ועוד רמז להם במלת קרהו שהוא הלך בבית המלך וקסמים בידים שהמלך לא ישיב פניו ריקם מכל אשר ישאל כמו שאמרנו למעלה, לאמר למלך לתלות את מרדכי וכו' לא לשאול אלא לאמר, ועכשיו קרה לו כמו שקרה לזקנו עמלק, כי אף שבא לקראת ישראל בכל מיני כשופים כד"א אשר קרך בדרך, כמו לנגדו משה ויהושע ובטלו קסמיו וכשפיו ויחלוש יהושע וכו', ככה אירע לו שלא הועילו כשפיו, ואז כששמעו זאת זרש אשתו ואוהביו חלו וזעו ואמרו לו אין עת לחשות כי אם לדבר ולשאול עצה מן החכמים אולי יגידו לנו אם יש תקון על זה, ואז כששאל מאת חכמיו ענו אותו חכמיו וזרש אשתו הסכימה עמהם לאמר אם מרדכי הוא מזרע אותם האנשים אשר אתה החילות לנפול לפניו פעם אחרת כגון בימי יהושע ודאי שלא תוכל לו ונפול תפול וכו', כי גמירי שאין עשו וזרעו נופל אלא ביד בניה של רחל, ולא די

שתפול עכשיו אתה בפניו אלא כי עתיד אתה וזרעך ליפול ביד בניהם של אלו לעתיד בימי משיח כי כן קבלה כדאמרן, והיינו מה שכתבו ז"ל במדרש ילקוט (רמז תתרנח) אמרי ליה אם משאר שבטים קאתי יכילת ליה ואם משבט יהודה ואפרים ומנשה ובנימין קאתי לא יכילת ליה, יהודה דכתיב (בראשית מט ה) ירך בעורף אויבך, אפרים ובנימין ומנשה דכתיב (תהלים פ ג) לפני אפרים ובנימין ומנשה עוררה את גבורתך וכו', וקשה היכא רמיוזא בהני קראי נפילת המן לפני מרדכי, אלא עם מאי דכתיבנא מוכן מאליו אפרים ובנימין ומנשה בניה של רחל הם וע"י יעורר גבורה בעלמא נגד השונא הכולל ויבוא ישועה לנו, ויהודה שממנו יבוא משיח אשר הוא יצוה לכל ויהיה שולט על כל, ועוד כי אז יהודה יהיה על כל שולט והוא נגיד ומצוה לאומים.

עודם מדברים עמו וסריסי המלך הגיעו ויבהילו. (אסתר ו יד). קשה מאי הגיעו באו מבעי ליה, ועוד מאי ויבהילו ויקראו להמן אל המשתה מ"ל, אלא נראה דה"ק עודם מתייעצים יחד והייתה העצה עמוקה ביניהם, והנה סריסי המלך הגיעו שם במקום בלי ראייתם, והם נבהלו כולם בראותם שם סריסי המלך פתע פתאום, וכן נראה ג"כ שרצה לומר שסריסי המלך שהם שרים קלים תכף שהגיעו שם בבית המן קראו בבהלה ובמרוצה בלי שום דרך ארץ בבית שר וגדול כמוהו, ואמרו לו המלך קורא אותך מהר ולא פירשו תכף דבר הסעודה אלא סתם דברו להביא את המן, ואל המשתה אשר עשתה, הם דברי הפסוק, שאם פירשו לו היה לו לקרא לומר ויקראו המן לבוא אל המשתה, ועוד אני אומר שלא דברו אליו אלא ויבהילו לבני ביתו שיאמרו לו שיבוא אל המלך, ותכף יצאו להם הסריסים, והוא כי כבר היה בפחד ובהלה מהמעשה אשר קרהו ומדברי חכמיו וזרש אשתו נכנס הבהלה בעצמותיו, ויפה למדוני זאת רבותינו שאמרו במדרש ילקוט (י"ש אסתר רמז תתרנח) ויבהילו להביא וכו' מלמד שהביאוהו בבהלה, וקשה טובא מה חדשו בפסוק, דהרי קרא הכי כתיבא, אלא עם מאי דאמרין מוכן פשוט שלא פירשו לו בפניו על מה מביאים אותו אלא סתם הביאוהו, ולכן אמר שהביאוהו בבהלה לפניו של אחשורוש, כי לא ידע מה היה רוצה, וזה ג"כ יורה טעם הפסוק ויבהילו להביא את המן בז"ק פסיק טעמא פסיק דיבורא, ואח"כ אל המשתה וכו', ולכן חזר הפסוק ופירש ויבוא המלך והמן לשתות וכו' כי כאן נודע לו ביאתו למשתה, והמלך כבר פסק ממנו כל חמתו כי אוהב היה להמן מאד כי כל זינא רחים לזיני[ה] וגם קשר השטן היה ביניהם.

ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני וכו'. (אסתר ז ב). מאי גם, ותו מ"ש דהכא כתיב מה שאלתך אסתר המלכה וביום הא' אמר סתם מה שאלתך ומה בקשתך וכו', אלא נראה דביום הב' היה בו תוספת האהבה מכיום ראשון, כי בראשון אף ששכך חמתו שהפרה דתו שבאה אליו שלא כמשפט ע"כ טינא מעט נשאר בלבו, אך ביום השני כבר שכך, ולכן אמר גם ברבוי ותוספת אהבה, ולכך פסק בלשון חבה מה שאלתך אסתר המלכה, או ירצה כי ידוע היה יודע אחשורוש שלא לחנם עשתה אסתר משתאות הללו אלא שאלה היתה לה לשאול ממנו ומנעה עצמה משאול ביום הראשון דבר שאינו הגון למנוע מן בעלה ומלך, וגם זמון המן לבד לסעודה נכנס בלבו, והיה יושב כאשה המקשה ללדת לדעת מה זאת, אך כבש כעסו פעם ושתים בשביל אהבה רבה שאהבה וע"ז אמר קרא ויאמר המלך לאסתר גם ביום השני כלומר גם עתה אבדתי [המינא ולא יאה] ממך שתסתירי מני סודך, וזה אני עושה להיותך אסתר המלכה, וכן ירצה מה שאלתך כאסתר מלכה שיהיה דבר הצריך לך לצרכך וינתן לך תכף והכל, אבל מה

בקשתך שאת מבקשת לאחרים שכן מורה מלת בקשה, עד חצי המלכות ותעש, חסר, שלא אמר ויעשה או ותעשה כראוי אלא ותעש חסר, ואפשר שמכאן למדו רבותינו שהיה אומר שהכל יתן לה חוץ מבנין בית המקדש העומד בחצי המלכות שזה לא יעשה לה, וזה החוץ אפשר שנלמד ממלת ותעש.

ותען אסתר המלכה ותאמר. (אסתר ז ג). התחילה לדבר נענתה, בהרמת קול, ואח"כ ותאמר, אמירה רכה, כי סברה להעזי פניה נגדו כי צערה היה דוחקתה ותעניתה היה משלהב לבה, ומן השמים השכילה והבינה ואמרה אמירה רכה, או ירצה ותען לשון ענוי בלשון ענוי ואמירה רכה אמרה דבריה, ואם מצאתי חן בעיניך המלך כלפי המלך העליון היו דבריה, וכלפי המלך התחתון אמרה אם על המלך טוב דאי לא דברים כפולים הם, או אפשר בהפך אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב, כלומר ואם לאותו שעל המלך טוב, שהיינו לב המלך ביד ה', תנתן לי נפשי, לא אמרה תתן אלא תנתן לי נפשי, מאותו שעל המלך הוא הא-לקים אשר ממנו הצלת הנפשות חיים לא אשאל אלא ממך ולא ממנו, כי אין חפצי בחיי אלא נפשי אני שואלת ממנו, שאני באתי כרצוני להבעל לערל, כמו שכתבו במדרש (רש"י בשם מדרש אגדה) על פסוק וכאשר אבדתי אבדתי ששלחה ליה למרדכי עד עכשיו הייתי הולכת שלא ברצוני וכך למדתי ממך שהנבעלת לערל באונס וכו' עיין שם, ולפניו אבקש שימחול עוני ויכפר על נפשי, ושוב שאלתי ממנו ועמי בבקשתי להנצל על ידי אם חפץ ה' בהם. ולפי פשוטו ג"כ נוכל לומר אתה אמרת מה שאלתך, דהיינו לעצמך, וינתן לך תקף הכל, ע"ז אני אומרת לך תנתן לי נפשי ובקשתי שהוא על אחרים הוא על עמי שחביב עלי כגופי.

כי נמכרנו אני ועמי. (אסתר ז ד). דע כי דע[ת] המוכר למכור לי תחלה ועמי אחרי, ועיקר מגמתו עלי, וכן ירצה עם דין א' הובא ביתה יוסף בח"מ סי' רי"ד המוכר חצר מכר איורה, והוא שלא היה בו דבר מסוים, וכן הדין ברור במוכר דבר לחברו סתם לא מכר לו דברים מסויימים, ואם טעה חוזר, אבל בשכירות יכול למעט הזמן ולהשתמש בכל, כמו שהביא הרשב"א, וא"כ הכי קאמרה לו דע אדוני המלך כי נמכרנו אני ועמי, וזה ודאי לא היה בדעתך כי סוברת אני כי דבר מסויים אני אצלך א"כ יכול אתה לחזור בך.

ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי. (שם). כי גם אני היה בלבי שיוכל להיות הדין עמו מדין שכירות ולהשתמש ממני לזמן מועט, אבל עתה שמכירה היא אין הצר שזה, כלומר אין הצר נותן לך שוויו של מכר הזה, [ב]נוק המלך ויכול המלך לחזור בו כיון שיש אונאה במקח ודאי ביותר משתות, כי כבר אמרת לי עד חצי המלכות ותעש, א"כ המקח בטל אם תרצה, ועוד י"ל כי אין הצר שואין הצר יכול לומר אחזיר לך המעות עד שוויו, כי אין הדין נותן כך כדאיתא במור ח"מ סי' רכ"ז דאם נתאנה מוכר ביותר משתות יכול לחזור בו והמקח בטל, ועוד י"ל כי אין הצר שזה בנוק המלך דע כי אין לצר להחזיר לך דבר שיהיה שזה לנוק שהוא עושה למלך, כי מעיקרא גרם לך להרוג ושתי כדי לתת לך בתו וגודמן לך חלופה ושוה לה כרצונך, אבל עכשיו אין לצר שזה לנוק שיעשה למלך.

ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה וכו'. (אסתר ז ה). כבר דקו ביה רבנן בכפל ויאמר, ועוד נידוק בהאי קרא מאי מי הוא זה דהא קיימא לן זה מראה באצבע לדבר שלפניו, דהכי הל"ל מי הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, וגם קשה על מה שאמרו ז"ל איש צר ואויב כלפי מלכא הוה מחוא, ותימה גדול הוא וכי נשתמית אסתר ח"ו בעת שהיתה צריכה לחסד

ורחמים לחרף ולגדף למלך בפניו דבר תימה הוא, ונראה דויאמר המלך אחשורוש דברים בינו לבין עצמו קאמר, כי בודאי תכף ומיד שאמרה אסתר דברים הללו הרגיש אחשורוש כי על עם ישראל אמרה דבריה, כי לא נודע שנמכר עם מימיו אלא הם, וכבר ג"כ מתשובת אסתר נודע, שהגידה לו כי ממשפחת בית שאול היא וממשפחת מלכים קאתיא, לפיכך דבר לה הוא בעצמו ולא ע"י תורגמן, ולכך אני אומר כי בהיות שהיה אחשורוש שונא לישראל יותר מהמן, כמשל בעל התל ובעל החרין (מגילה יד.) ולכן תכף ששמע דברי אסתר התחיל לומר בינו לבין עצמו חזי מאי דקמן, מה אוכל לעשות על זה כי תבטל מחשבתי, כי בהיות המלכה מזרע היהודים איך אוכל לשלוח ידי בהם, ופנה אל המלכה ויאמר לה אסתר המלכה כמה נאה לאומתך להיותך מלכה, אמרי מעתה מי הוא אשר עשה כזאת, שמא זה העומד לפנינו הוא אשר כתב על עם אחד להכריתו, שמא זה הוא, ואם זה הוא איך אפשר שכלב מלא עשה כן, כמדומה לי שלא בדעת דבר, כי חושב היה אחשורוש תכף לבקש צד ודרך להצילו, אז אמרה אסתר כלבה או בקול דממה דקה, אהה איש צר ואויב עדיין בלבו לבקש לו התנצלות, וכלפי אחשורוש הוה מחוא, ואף כי קולה לא ישמע עם כל זה הכרת פניה היה עונה בה, וכן תבין דברי חז"ל ויקל בעיניך, והמלאך ורצון א-לקים הטא מעט פניה כלפי המן, וסיים דבריה בכעסה המן הרע הזה, ואחשורוש הבין כי נגד המן היו פניה זועפות וכיוונה בדבריה המן הרע הזה לומר המן הרע הידוע הוא לאומתי לשונא ואויב תמיד, ואז המן נבעת מלפני המלך והמלכה, כי לא היו שתי הפנים שוות אלא א' בכעס לפנים וא' בכעס גמור.

וגם נוכל לומר דרך פשוטו איש צר ואויב וכו' כיוונה לאמר אין לך לומר התנצלות עליו לומר שאפשר שלא בלב מלא עשה כן, כי בא' מג' דברים א"י אפ' לדון לאדם שעשה רעה לחברו לכף זכות, הא' אם קרוביו ובני משפחתו שונאים לאיש שנעשה אליו רעה, או שהוא עצמו אויבו, או שהוא רע מעללים, לזה אמרה אסתר אדוני המלך אל תדון אותו לכף זכות, למה איש צר ורע מעללים הוא וגם אויבנו הוא, ועוד המן הרע הידוע לנו ולמשפחתנו, אז המן נבעת מלפני המלך והמלכה, פ' נשאר בעתה בלבו מדברי המלך והמלכה, כי המלך היה דן אותו לכף זכות, והמלכה מכחישתו, והיה נבהל ונבעת לדעת מי ינצח, וזה תידוק מדקאמר מלפני המלך, ולא קאמר לפני המלך, כלומר סרה בעתתיה מפני המלך ולא היה לו אלא מהמלכה, ואז המלך קם בחמתו כלומר בשביל חמתו הלך ממשתה היין אל גינת ביתן כדי לשכך חמתו ממנו, כי רוצה היה בהמן ואוהב אותו היה, ולכן הלך למקום שישוב חרונו ממנו, והמן עמד לבקש על נפשו מאסתר המלכה דוקא למה כי ראה בעין שכלו שכלתה וגמרה ונמנעה ממנו הרעה מאת המלך דוקא, ויהיה כלתה מלשון ויכלא הגשם מן השמים, וזה צחות יפה שלפי פשוטו קשה ואיך אסתר שהיתה שונאו בפרט יעשה לה חסד יותר מן המלך, או ירצה כי ראה כי המלך אין בידו למחול לו למה שכבר אמר ומה שאלתך עד חצי המלכות ותעש, וא"כ כבר הוא מתחייב וכלתה אליו הרעה מאת המלך, ואין בידו לעשות טוב מאומה אלא ככל אשר תצוה אסתר תעשה, וכן ירצה והמן עמד לבקש וכו'.

פירוש אחר שראה המלך יוצא והלך לו לגינה, אז עמד המן במקומו ולא הלך אחריו, כדי שבצאת המלך יוכל לבקש על נפשו מאסתר המלכה, ולכן לא בקש מהמלך כי ראה כי כלתה וכו' ולא בקש מאת המלכה בפניו, כי לא נכון לעשות כן לשאול שאלה משום אדם אל פני המלך, וצא ולמד שאחשורוש ודאי היה דעתו להציל את המן ממה שדרשו ז"ל (מגילה טו.)

והמלך שב מגינת הביתן וכו' מקיש שיבה לקימה מה קימה בחימה אף שיבה בחימה, שראה עשרת מלאכים בדמות בני המן עוקרים אילנות וכו' ואי לאו שהיה דעתו להצילו אמאי קב"ה איצטריך לעשות גם זה דהא כעוס היה עמו אלא כדאמרן, וגם לא תאמר שהיה להוסיף כמה על חמתו שהרי במקום שאינו צריך גם למה.

והמן נופל על המטה. (אסתר ז ח). נפל לא נאמר ויפל המן לא נאמר, אלא לרמוז למה שאמרנו ז"ל (מגילה טו). בא מלאך והפילו, ואומר לרמוז על ענין יותר יפה שהיה המן קם נבהל מפני ביאת אחשורוש וחזור ונופל, ואז אמר לו אחשורוש לא דייך שאתה רוצה להרוג עמה של אסתר והיא עמהם כמו שאמרה היא, אלא גם עד כאן על דעתך לכבושה עמי בפני ובביתי זה עזות מצח גדול, או ירצה לא דייך שכוונת הרבה פעמים להרוג אותי ולישא אותה, אלא גם כי כ"כ העזת פניך ברכך שרוצה אתה למות שבע ולשכב עמה בפני ובעיני, אין זה אלא כי גבה לבך מאד, ואפשר לומר לפי פשוטו שא"א שעלה ע"ד המלך שהיה המן בעת צערו בחדר משכיתו של מלך רוצה לשכב עם אשתו בעיני השרים והשרות, אלא כי מטה זאת היא כאותן שעושים היום התוגרמין לישב שם, והמן היה נופל על אותה המטה בכריעה על ברכים לשאול החדר מאסתר כמו שכתבנו, וכבר אמרנו שלא נכון לעשות כן לשאול דבר מאת שום נברא אל פני המלך, וזהו שאמר לו אחשורוש הגם זאת על[ה] ברצונך לכבוש ולנצח דעת המלכה בפני בבית, וכשמעו עבדי המלך שהדבר יצא מפי המלך בשגגה שיצא, כי לא היה דעתו לעשות לו רע בשום אופן כדאמרן, ועל אפו וחמתו יצאו דברים הללו מפיו, ולכן חכף ומיד חפו פניו כדי שלא יראהו בוכה ופניו משתנים וירחם עליו, כי שונאים היו אותו כל חצר המלכות על כי גבה לבו מאד, ועוד חפו פניו שלא לתת אליו זמן ודרך להתנצל ולומר אדוני המלך מי שטובע בים עושה כל מאמצי כחו להנצל, ואיך אשתוק וגזרת מות אני רואה עלי ואיך יעלה על דעתך שאני בעת כזאת ארצה לכבוש המלכה בבית המלכות והיא בכעס עלי, וכן ירצה המן חפו כי אין ראוי עוד לראות פני המלך.

ויאמר חרבונה א' מן הסריסים וכו'. (אסתר ז ט). ראיתי וערבה [עלי] פי' א', שאמר א' מן הסריסים לפני המלך שאל פני המלך היה נראה כאחד מן הסריסים אבל באמת לא היה, כי אליהו היה כמו שדרשו ז"ל (יל"ש אסתר רמז תתנ"ט) ונכון הוא, ואני עוד אומר לדרך זה ויאמר וכו' לפני המלך דבר כך אבל שלא בפניו בעצה היה עם המן, וכמו שדרשו ז"ל (מגילה טו), ועוד אפשר לומר ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך, וכי לא ידעינן דחרבונה הוא אחד מן הסריסים החשובים, והלא כבר כתיב אמר למהומן בותא חרבונא, אלא אתמוהי קא מתמה קרא, לפי שאין דרך ולא נכון לגדולי המלכות לומר רע נגד הגדון למות, וזה היה מגדולי השרים, ועכ"ז לא נמנע מללמד קטגוריא על המן השר הגדול, גם הנה העיץ, כלומר וכי עכשיו אתה יודע שזה שונא אותך ואת המלכה, והלא גם הנה לפניך העיץ אשר לכך עשה אותו גבוה חמשים אמה כדי לראות מביתך שונאו תלוי לעיניך לפי שדבר טוב עליך ולכך רודף אותו, וכן ירצה אשר עשה המן למרדכי לפי שבביתו נמצאת אסתר.

ועוד ירצה גם הנה העיץ כבר מוכן מיתתו לעיניך אם תרצה, וגם זה דבר פלא שלהיועץ למלך נתנוהו, אלא גדולה השנאה שתקלקל השורה, עומד בבית המן, גם זה רעה חולה שאפילו ההדיוטות שבתוגרמים אם ירצה שר ודיין לתלות איש על פתחו יתן שחד וממון שלא יעשו זה הקלון על פתחו, וזה שר וגדול ירצה לתלות יהודי על פתחו וסמוך לפלטין שלך,

שלכך עשאו גבוה חמשים אמה כדי שתראה קלונך בעיניך, ועוד ירצה גבוה חמשים אמה עם מאי דכתיבנא בדרוש [שלי] שלכך עשה העץ גבוה חמשים אמה כדי לקשור שם שטנים מחמשים שערי זומא לזמן לא יברח ממנו מרדכי, כי היה ירא כי הוא היה מסנהדרין, ואמר המן בלבו שמא יאמר שם ויברח, וא"כ הבט וראה עד היכן העמיק עצה צורר זה להפיל אוהבך ואז אמר המלך תלוהו עליו, כי גם הוא לא יוכל לברוח ויהיה עצתו לרעתו וכמו שפירשנו על מאמר חז"ל (אסת"ר פ"ב) שדרשו על העץ אשר הכין לו אליו הכין וכו', ועוד אפשר להעמיק ולומר רשעת הצורר הזה אחשוורוש ששנים נזכרו בקרא העץ אשר עשה המן למרדכי, והוא הרשע בהיות כי כל זינא רחים לזיניה וחפץ היה בהמן, אמר דברים סתומים תלוהו עליו, ולא פי' תלו המן עליו כי על אפו ועל חמתו היה ממתו, ועבדיו פירשו הדבר בכוונה מכוונת ויתלו את המן על העץ, כי היה יכול לומר ויתלוהו על העץ כמו שדבר הוא, אלא לא רצה לפרש ואת המן לרבות כל כלי תפארתו עמו, אשר הכין למרדכי ההכנות שעשה למרדכי גרמו לו להתלות, שאלמלא כן ודאי היה בורח מפני כי מכשף גדול וקוסם גדול היה.

וחמת המלך שכבה. (אסת"ר ז'). אומר אני שהוא מלשון אם ישוך הנחש כי היה נושך ידיו מחמתו וכעסו על אשר המיתהו כי היה חפץ בו מאד, ובמד[ר]ש כי שונא היה לישראל וזה היה נוטה לדעתו וברוך המקום שהכריחו לכך וברוך המקום שעקרו וכשם שפרע מן הראשונים.



רבי יחזקאל סג"ל לנדא זצ"ל

מה נכבד היום בהגלות נגלות תורת אור העולם רבן של ישראל רבינו יחזקאל סג"ל לנדא זי"ע בעל נודע ביהודה חידושי על מס' חולין (דף יד) ועל מסכת פסחים (דף פח), אשר היו גנוזים במשך שנים רבות בספריה הלאומית שע"י האוני' העברית ירושלים, (מס' MS. Heb.8 2906) ואשר לא שזפתם עין הדפוס עד כה.

הכת"י הוא מתלמידו 'אנשילן מיינבערנהיים' אשר שמע שיעורים מפ"ק בשנת תקכ"ז, ורשם זאת בתוך כרך שיעורים שכתב ממה ששמע מפי הגאון רבי מאיר פישלס זצ"ל דיין בבי דינא רבה דפראג.

בעת העריכה גילינו כי יש כאן הרבה אומר הבא מן החדש, חלקם דברים חדשים שלא נדפסו בספר צל"ח וחלקם עם תוספת מרובה על העיקר, או בסגנון ונוסח שונה. העתקנו מתוך הכת"י עם הוספות קלות בלא לשנות מאומה מהרצאת הדברים, כמו"כ הוספנו מ"מ ותיבות הנראות חסרות מפאת קושי הקריאה (הכת"י קרוע בשולי הדפים, וכן דיהוי הדיו שנוצר במרוצת השנים).

גוף הדברים נדפסו בספר חידושי מהרי"ל דיסקין שיצא לאור כעת, ופנים חדשות והוספות רבות באו לכאן בהערות הארות ומקבילות לדברי רבינו במקומות אחרים.

תשו"ח לידידנו הרב הגאון רבי אליהו סנדומירסקי שליט"א ר"מ ישיבת אור שמואל ירושלים, שערך את הדברים מתוך הכת"י ואף כתב ציצים ופרחים להאיר תורת רבינו, זכות התורה תעמוד לו לעד.

חידושי מס' חולין

ב"ה חידושי הלכה ותו' מה ששמעתי מהנאון מופת הדור מהור"ר יחזקאל לאנדא אב"ד ור"מ דק"ק פראג הבירה יע"א זמן קיץ תקכ"ז פ"ק חק' אנשילן מיינבערנהיים.

דף י"ד (ע"א)

במשנה השוחט בשבת ובי"ה בו'. מקשים כל המפרשים¹ אי איירי בשוגג מאי קמ"ל פשיטא דשחיטתו כשרה, דא"ל דקמ"ל דומיא די"כ דאסור בו ביום דזה אינו ענין לכאן אלא אגב גררא, אבל אי איירי במזיד יש לומר דקמ"ל דלא הוה מומר בפעם אחד כמ"ש תו' (שם) בד"ה השוחט בו'.

ולחרב הנ"ל קשה למה באמת במזיד כשר אפי' בפעם אחד, הא קי"ל (תמורה ד', ב') כרבא נגד אביי דאמר כל מידי דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ואפי' על שוגג נמי קשה דהא עכ"פ המעשה הי' באיסור.

1 בצל"ח (שם) הביא כן בשם מהרי"ק (שורש קס), הדרישה והבכור שור.

ועיין במהרי"ק שם דכתב דהחידוש במתני' דאע"פ שעשה איסור שמתחייב בנפשו ע"י זה, אינו חשוב על השחיטה ונאמן לומר ששחט כרין, ותמהו עליו בחידושי חת"ס ובבכור שור שם (ד"ה במתני') דהא למסקנא דשחט בשוגג אין בכך כל חידוש. ובבכור שור כתב דלולי מתני' הו"א למידרש מקרא ד"זובחת ואכלת" דאין השחיטה כשירה אלא בזמן הראוי לזביחה, אבל בשבת ויוה"כ שאינו זמן הראוי לזביחה, אין השחיטה כשירה, לפיכך חידשה מתני' דשחיטתו כשירה ואין דורשים כן מפני שהפסוק נדרש לענין אחר, או מפני שאף שבת ויוה"כ הן זמן הראוי לזביחה לענין קרבנות.

ובדרישה (יו"ד סי' י"א סק"א) כתב דחידוש מתני' הוא דאע"פ שחילל שבת, לא קנסוהו לפסול את שחיטתו, לפי מאי דאוקי בגמ' דאיירי בשוגג, החידוש שלא קנסו שוגג אטו מזיד. וכונת רבינו לומר דהחידוש שאין השחיטה נפסלת משום כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני.

ונראה לרב דאיתא בש"ך על ש"ע ח"מ סימן ר"ח (ס"ק ב') דמחלק היכא אמרינן לא מהני דווקא היכי דאי אפשר כי אם באיסור אבל הכא דמהני אפשר בהיתר לשחוט בחול, לפ"ז י"ל דזה קמ"ל כאן כסברת הש"ך הנ"ל. ודו"ק.²



במשנה יש לדקדק מדוע לא תני נמי השוחט לזרוק דמה לע"ז לריש לקיש דסבר (סנהדרין ס ע"ב) מותרת באכילה, אלא ונבאר צ"ל שבת דומיא די"כ קתני דאסור בו ביום, וגבי ע"ז מותר אפי' בו ביום, וכל זה לר"ל אבל לר' יוחנן דסבר (שם) השוחט לזרוק דמה לע"ז אסור לא צריך למימר דומיא די"כ קתני.

ועפ"ז מיושב דברי מהרש"א דמתרין קושי' מהרש"ל על רש"י בד"ה רבי יהודה כו' בדף ט"ו (ע"א) דהא דקאמר בגיטין (נג ע"ב) דר"י קנים שוגג אטו מזיד לא סבר כרב, אבל רב דייק דאסור ליומא דומיא די"כ, וע"כ צ"ל טעם דלא לתהני מעבירה. ולכאורה קשה אסוגי' דגיטין מתני' דסכ"ס אמאן תרמי' דהא דומיא די"כ קתני, ולפי הנ"ל ניחא דסוגי' דהתם אליבא דרבי יוחנן ולא צריך לומר דומיא די"כ קתני, א"כ י"ל מתני' ר"מ היא דסוגיא דגיטין קאי אדלעיל ארבי יוחנן.

ובזה מתורין הרמב"ם בפירוש המשניות (חולין פ"א מ"א) דכתב דבמזיד אין שייך כלל דיחיה' שחיטתו כשרה בשבת ע"ש. וקשה דא"כ קשה עליו קושי' תו' בד"ה השוחט כו'. ולפי

2 להבנת דברי רבינו שנאמרו ברמז, יש להקדים דהנה בהא דס"ל לרבא דאי עביד לא מהני, הקשה בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קטו) א"כ אמאי השוחט בשבת שחיטתו כשירה, הא כיון דעבר אמימרא דרחמנא, יש לנו לומר דאין מעשיו חלים וכאילו לא שחט כלל אלא מתה הבהמה מאליה [ועיי"ש בהגהות מהר"ן חיות דכתב דלדעת הרמב"ם דמתני' איירי בשוגג, לק"מ. אמנם עיין בדברי רבינו בנוגע ביהודה (תניינא יו"ד סי' ט, ד"ה בדין כל דאמר) דהוכיח דאף כשעבר על האיסור בשוגג, דעת רבא דאי עביד לא מהני, וא"כ קשה קושיא זו אף לפי המסקנא ואף לדעת הרמב"ם, דכיון דסו"ס עביד איסורא א"כ נימא אי עביד לא מהני, ועיין משפט שלום סי' רח ס"א]. ובש"ך (שהזכיר רבינו) כתב, דלא אמר רבא דאי עביד לא מהני, אלא רק בגוונא דא"א לעשות את המעשה הזה בלי שיעבור על האיסור, כגון להמיר בהמת קדשים שנאמר לא יחליפנו ולא ימיר אותו, וא"כ א"א להמיר בלא לעבור על האיסור, לכן לולי דגלי קרא בהדיא דהמתו חלה, הו"א דלא מהני מעשיו, וכן הנשבע שלא למכור, כיון שאינו יכול למכור בלי לעבור על האיסור, הרי אין מעשיו חלין, אבל דבר שאפשר לעשות בהיתר כגון השוחט בשבת, דעצם מעשה השחיטה היה יכול לעשות בהיתר אם היה עושהו בחול, במעשה כזה אף שעכשיו נעשה באיסור, אין אומרים דאי עביד לא מהני. [ובנוגע ביהודה שם הסכים רבינו עם דברי הש"ך וכמ"ש כאן, והוסיף דלא קשה מדברי התוס' בתמורה שם (ד"ה ורבא) דהקשו לדברי רבא אמאי השוחט את הפסח על החמץ שחיטתו כשירה, הא עבר על לא תשחט על חמץ דם זבחי, ואי עביד לא מהני, ולפנ"ד נראה כי תוס' פליגי על תי' הש"ך, דהא גם שחיטת הפסח היתה יכולה להיעשות בהיתר אם לא היה חמץ ברשותו (וכן הקשה בשער המלך גירושין פ"ג הי"ט ד"ה אך התוס'). וכתב רבינו שם ליישב דדוק בדבר שאין המעשה מפורש בתורה כגון השוחט בשבת וביחוד כ"כ שלא הזהירה התורה בהדיא לא תשחט בשבת, אלא הלאו נאמר בלשון לא תעשה כל מלאכה, וממילא שחיטה בכלל שאר מלאכות, בזה י"ל דכיון דהשחיטה יכולה להיות בהיתר, אלא שהוא עשאה באיסור, ששחט בשבת, בהא מודה רבא דמהני מעשיו, אבל מה שזהירה התורה בהדיא על דבר זה כגון לא תשחט על חמץ דם זבחי, אף אם הוא דבר שאפשר לעשותו בהיתר, היכא דעשה האיסור לא הועילו מעשיו]. וע"ע בזה בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' סט), שו"ת מהרי"ט (סי' טז), נתיבות המשפט (סי' רח ס"ק ב), ספר בני חיי לבעל הכנסת הגדולה (יו"ד סי' שלא, הו"ד בשער המלך גירושין פ"ג הי"ט), וע"ע שו"ת רעק"א (קמא סי' קכט ד"ה זאת), מנחת חינוך (מצוה שסא אות ה), יד המלך (גזילה ואבידה פ"ב ה"ב), וקובץ הערות (סי' עד ס"ק ג).

מה שכתבנו דסוגיא דהכא לרב אליבא דר"ל והרמב"ם פסק (פ"ו הל' שבת הכ"ג) כר"י נגד ריש לקיש כמו דפסקינן בכל מקום ודו"ק.³

ואני אמרתי לפני הרב דסוגיא דגמרא יש לומר דקאי ברב יהודה אמר שמואל מודה הי' רבי יהודה בסלי ויתים וענבים בו' לקמן (יד ע"ב) וק"ל.

★

בתו' ד"ה מחתבין את הדלועין בו' א"נ הכא איירי ביושב ומצפה בו'. לכאורה נראה לרב ביושב ומצפה לא שייך בי' מוקצה מחמת גרוגרות וצימוקין אבל אכתי לא נפיק מידי מוקצה מחמת איסור. אבל זה אי אפשר דא"כ ר"י אמאי לא פליג על דילועין הא יש בהם ג"כ מוקצה מחמת איסור, אלא ע"כ דנפיק מידי מוקצה לגמרי, וא"כ קשה על תו' בד"ה אם לא היתה נבלה מע"ש בו' והשתא אמאי לא מפרש משום מוקצה מחמת איסור הא לפי הנ"ל לא שייך בי' מוקצה כלל, ואמר הרב דתו' לקמן קאי על ועוד יש לפרש דאיירי בנתלשו מע"ש בו' וק"ל.

★

הרשב"א מביא בשם הרמב"ן אפי' באין יושב ומצפה נמי שרי ר"ש דלא כמ"ש תו' [ד"ה מחתבין] ע"ש, א"כ קשה לפ"מ שכתב התורת חיים (ד"ה אסורה באכילה ליומא) דהגמרא דייק דומיא די"כ דאל"כ ל"ל לאשמעינן י"כ הא כש"כ הוא משבת, אע"כ דומיא די"כ ע"ש, מגלן למימר דומיא די"כ לאיסורא וכ' דלמא מתני' ר"ש היא ודומיא די"כ להתירא אפי' באין יושב ומצפה נמי שרי כר"ש דבי"כ לא שייך יושב ומצפה דהא יום עיניו הוא, בשלמא להך פוסקים דבעינן יושב ומצפה אפי' לר"ש לא קשה דא"כ מתני' דלא כמאן, אבל לפי מה שכתבנו דהגמרא הוכיח דומיא דאמאי לא תני במתני' השוחט לזרוק דמה לע"ז ניחא, וק"ל.

★

בתו' ד"ה בהמה לר"י היכי שחטינן משמע דקסבר אב"י מסתמא לאכילה עומדת וגבי תרנגולת אמר אב"י [בריש ביצה] דעומדת לאכילה ועומדת לגדל עכ"ל. ואמר הרב לתרין דהתם קאמר אב"י אליבא דר"א דאיכא למימר דס"ל יש ברירה, אבל ר"י ע"כ ס"ל אין ברירה מדרתני או (שם ע"ב) בו'.

אבל יש לומר דתו' הוכיח ע"כ דאין לעשות פלוגתא בזה, דהרשב"א מקשה מאי פריך הגמרא בהמה לר"י היכי שחטינן דלמא באמת אין שוחטין לר"י כ"א בהזמנה, ומתרין דמוכח

³ בצל"ח שם הובא זה באריכות. וכוונת רבינו לומר דהא דקאמר בגמ' דאסורה באכילה ליומא דיוק הגמ' הוא מהא, דכיון דמתני' אתי לאורווי לן דאף המתחייב בנפשו אין שחיטתו פסולה, א"כ אמאי לא תני במתני' גם השוחט ע"מ לזרוק דמה לע"ז דאע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשירה לר"ל, ומזה למד רב דלא שנה התנא אלא דומיא דיוה"כ דאסור באכילה בו ביום.

אמנם עיי"ש ברש"י ד"ה ונסבין, ובפ"י רבינו יהונתן מלוגיל דאין הדיוק מהסמיכות בלבד, אלא שכל הזכרת יוה"כ במתני' מיותר, דהא ק"ו הוא, אם השוחט בשבת דחייב סקילה שחיטתו כשירה, השוחט ביוה"כ דאינו חייב אלא כרת, ודאי דשחיטתו כשירה, אלא לא נכתב דין יוה"כ במתני' אלא ללמד על השוחט בשבת ששחיטתו אסורה לאותו היום. וכ"כ התורת חיים שם, וכתב בצל"ח שם (ד"ה ובוה נלע"ד לתרין קושיית) דפליג עליו, וכתב דלא מסתבר דתני במתני' את יוה"כ רק כדי לאשמעינן דין שלא שייך בהל' שחיטה, וכתב דהא דתנן ובויה"כ היינו לחדש שהשוחט ביוה"כ אפילו במזיד אינו נעשה מומר ושחיטתו כשירה, דדוקא המחלל שבת בפרהסיא נעשה כמומר לכל התורה כולה, אך המחלל יוה"כ בפרהסיא אינו נעשה בכך מומר לכל התורה כולה, עיי"ש שהאר"ך בזה.

ממתני' דסוף ביצה (מ ע"א) משקין ושוחטין את הבייתות ואין משקין ושוחטין את המדבריות, ומוקמינן כר"י דאי כר"ש לית לי' חוקצה וע"כ איירי בלא הזמנה דאל"כ למה יהא משקין ושוחטין את המדבריות בהזמנה עכ"ל, וא"כ יש לעשות פלוגתא בזה אם עומדת לאכילה או לגדל ולאכילה לר"א א"כ קושי' הרשב"א במקומה עומדת דדלמא מתני' דביצה ר"א היא ומקשים תו' שפיר, והרב אברהם (ברודא) בספרו אשל אברהם תירץ בע"א ודו"ק.⁴

★

בגמרא מודה ה' ר"י בסלי זיתים וענבים כו'. וקשה א"כ לפ"ז אמאי משני רב יוסף ר"י דכלים לשני ר"י סוחטין היא. ונראה לרב מאין סוחטין אין ראי' רק בהמה העומדת לאכילה לאסור אבל לא העומדת לגדל דמקצ' דעת' מיניה ולא גורין בה שמא ישחוט, לכך הביא ר"י דכלים דיש לאסור אפי' עומד[ת] לגדל מטעם מוקצה.

ובזה מתורץ קושית תו' בד"ה מודה ר"י כו' ועוד אמאי נסבין חבריא למימר ר"י הוא כש"כ דאתי' כרבנן כו', ולפי הנ"ל ניחא דרבנן לא אתא משום דלא סברי מוקצה וליכא טעם [...] עומדת לגדל כנ"ל. אבל לפ"ז קשה על רב יוסף לימא ר"י דהכנה היא עם ר"י דאין סוחטין. וק"ל.

★

בתו' ד"ה אימר דשמעת לי' לר"י כו' דהא לקמן אמר עד כאן לא שרי ר"מ אלא במבשל אבל שוחט דאינו ראוי לכוס לא כו'. וקשה לרב דלמא לעולם ר"מ לית לי' מוקצה מחמת איסור ולקמן איירי באינו יושב ומצפה דאפי' ר"ש אוסר בזה לפי התו' (וא"ל דא"כ לוקמה מתני' בהכי לרב אשי, די"כ קתני). וא"ל דומיא די"כ קתני בב"א דהא לכולהו אמוראי חוץ רב אשי לא אמרינן דומיא כמ"ש התורת חיים ע"ש.

★

בתו' ד"ה כגון שהי' לו חולה וא"ת כו' וי"ל דדומיא די"כ כו'. אמנם לכולהו אמוראי דמתרצים משום מוקצה ליכא דומיא כלל אכתי קשה אמאי מוקי מתני' כר"מ ולא הי' לו חולה דהא הם לא סבירא דומיא די"כ, עיין בת"ח מה שתירץ ע"ז.

אמנם י"ל לעולם דידעו מהא דמשתיק לר' [...] וה"פ דסבירא להם במזיד איירי מתני' מש"ה קתני אעפ"י שמתחייב בנפשו כו', שמעינן מיני' דלא הוה מומר לכל התורה כולה וזה דלא כר"מ דסבר דהוה מומר לכל התורה, אבל השתא דאמר ר"י דמבשל א"כ במזיד ליכא לאוקמי אליבא דר"י ולאפוקי ממאן קמ"ל וודאי צ"ל דלא כר"מ דמבשל, מש"ה פריך שפיר דהא אפי' ר"מ אוסר דאין ראוי לכוס כו'. וק"ל.

★

ברש"י ד"ה הי' ר"י מאיוז משנת ר"י שמע רב דאסורה באכילה ליומא עכ"ל. ודקדק הרב דרש"י הלא מפרש מאיוז משנה שמעו חברי' דזה החברי' נסבין ר"י היא. ונראה לרב דע"כ החברי' שמעו מרב דאל"כ הא יוכל לאוקמי כר"י כמ"ש בגמרא מודה ה' ר"י לחכמים בסלי זיתים וענבים. ועוד י"ל מנ"ל לרב הונא דלמא רב הוכיח ממתני' מכח דומיא די"כ, אע"כ דהם שמעו מרב וק"ל.

★

ברש"י ד"ה ונסבין חבריא עלה. וקשה דהא האמת כן אפי' לפי המסקנא. ועוד דרש"י סתר את עצמו מרישא לסיפא.

חידושי מס' פסחים

בפסחים דף פ"ה ע"ב

במתני' האומר לעבדו צא ושחוט עלי את הפסח וכו' שכח מה אמר לו רבו בו' ישחוט מלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו ומלה שלי וכו'. ופריך בגמ' שלי מה שקנה עבד קנה רבו, אמר אב"י הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא לי' בתקנתיה דרביה ומקנה ליה חד מינייהו על מנת שאין לרבו רשות בו, פ' הקו' בתקנתא דרבו משום שאין [ל]רבו תקנה אחרית, דהא לא מצי למימר גדי שלו ומלה שלמים, ואם מלה אמר לי רבי מלה שלו וגדי שלמים, הא ממעט באכילתו הא קא אכל תרווייהו באותו הלילה משום ספק פסח, וחד מינייהו שלמים הוא עכ"ל.

ונתקשו בו הרבה עד שמהר"ם מלובלין מחק בספרו עיי"ש. ובוודאי קושייתם היא דהא כשיבא הרב בלילה ע"כ הוא יודע איזה מהם אמר וא"כ יאכל השני כד"ן שלמים ואם באת לחוש שישכח גם הרב, א"כ גם תנאי זה אינו כלום כי שניהם יצאו לבית השריפה, ואדרבה זה התנאי גרוע הוא הא אפשר לאכול כלל כ"א משום אחד מהם כדי שלא יהא הפסח נאכל למנויו, ובתנאי השלמים עכ"פ נאכלים שניהם כל זמן אכילה הפסח וזה תמיהו בדברי רש"י.⁵

ושמעתי שאמו"ר אמר דחכם צבי שכתוב בספר לתרץ בדברי רש"י דכתב בשאלה קנ"א ונראה לי ברור בדברי רש"י דכיון דקי"ל שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד יפה כח אכילת יום הא' שהוא יום זבח ושאסור להתנות עליו בתנאי שהוא אוסרו וממעטו באכילות ביום זבחו [וכו'], ולפי דברי הרמב"ן בפירושו הוא העיקר כדכ' קרא ביום זבחו יאכל וממחרת והנותר יאכל שאם יותר בדיעבד יאכל ביום של אחריו אבל עיקר מצותו ליאכל ביום זבחו וכאן אתה מפסידו באותו לילה דהא נוכל לומר דהרב לא יבא עד הלילה שהוא זמן אכילת הפסח שאינו אלא בלילה ועד שיבא הרב דהיינו קודם הלילה אינו יוכל לברור איזה שלמים, וא"כ א"א לאכול שהוא שלמים שהרי ידוע לנו ובכל אופן יש לחוש שהוא הפסח וא"כ ממעט באכילת שלמים כי על זבחו, והיינו דנקיט רש"י באותו הלילה עכ"ל והוא ברור.

והק' אאמ"ו לפ"ז אמאי מתרץ הגמ' לקמן דפריך וניתי כל חמשה חד כהן דלא עבד פסח וכו' ומשני אלא משום דקא ממעיט באכילת שלמים דאילו פסח כו' ואילו שלמים לשני ימים ולילה אחת עכ"ל, ולפי דברי הנ"ל מאי משני דממעט אכילתו דהא אדרבה דמצות אכילת שלמים דוקא ביום זבחו ולא הוי ממעיט באכילת שלמים. וצ"ע.⁶



5 בצל"ח בפסחים שם כתב על דברי רש"י שם וז"ל, דברים הללו תמוהים דהרי כבר הוא אחר תמיד של בין הערבים ואין יתנה בשלמים והא כתיב עליה השלם, ולקמן דאמר ניתי וניתני, היינו בפסח שני, ועבור זה כתבו התוס' במס' יומא (כט, ב בא"ד אלא) דפסח שני זמנו גם קודם התמיד, אבל כאן דמירי בערב פסח כבר הוא אחר התמיד.

6 וע"ע בצל"ח פסחים שם ד"ה (רש"י ד"ה בתקנתא דרביה), מש"כ בזה.

רבי שלמה שקולניק זצ"ל

קטעים מתוך ספר 'תשובה שלמה' - בת"י

בעריכת הרב יוסף מאיר יפרח

תולדותיו

הרב שלמה שקולניק זצ"ל נולד בשנת תקצ"ח¹ לאביו הרב המופלג בתורה ויראה המפורסם לשם ולתהילה ה"ה ר' אליעזר סופר זצ"ל² מק"ק וועקסנא בליטא.

רבנו זצ"ל שימש בכתר הרבנות בעיר פלאטיל (השוכנת בין טלז לסלנט) בליטא החל משנת תר"ל ועד לפטירתו בשיבה טובה ביג' אלול תרע"ה³, ובה גם מנוחתו כבוד⁴. עיר זו על אף היותה עיר מצער כרוב ערי ליטא, מלאה בחכמים וסופרים היתה. מלבד זקני הבעלי בתים שהיו מלאים בתורה וחכמה, רבים מעולי הימים שבה היו ממצוייני ישיבת טלז הסמוכה.⁵

עסקו של רבנו בתוה"ק היה מתוך דחקות נוראה ועצומה כאשר העיד על עצמו בהקדמתו 'וגם אין בידי די סיפוקי אפילו בצמצום, ובביתני אין לחם ושמלה בעוה"ר, ומה גם בעונותינו הרבים פגעי הזמן פגעו בי ונאספו עלי בני היגון ואנחה כנודע ושמוני כמטרה לחץ'. ואמנם על אף מצבו זה, כאשר נדרש בנו לעבודת הצבא, לא מנע מלהעמיס על שכמו חובות כספיים גדולים למען הצלתו ופדיון נפשו עד אשר עזרו ה' ואכן יצא לחופשי.⁶

מלבד גדלותו בתורה, נודע היה בעירו וסביבותיה גם כדרשן מופלג⁷, כוחו זה אף בולט במידה רבה מתוך תכריך כתביו אשר הניח.

בשלהי שנת תרס"ב בא לפניו איש תורני משכיל מילידי עירו - ר' מרדכי יקותיאל פרעס מעיר קורשאן שמו - ושח בפניו כי זה למעלה משלוש שנים שמצא בבית אביו אשר בפלאטיל כתב-יד ישן נושן כתוב על קלף והוא כדמות תלמוד בבלי למסכת ערלה ובכורים. בהציגו לפני רבנו קבע כי הוא ליקוט קדום של מאמרי חז"ל בעניני זרעים אשר מפוזרים היו על פני כל ספרות חז"ל. לבקשת מוצא כתב-היד הביע רבנו

1 אהלי שם עמ' 155, אוצר הרבנים עמ' 386.

2 בהקדמה לכתה"י כתב רבנו אודותיו כי לעת זקנותו עלה לארץ הקודש שם קבע איתן מושבו בתוככי קרתא דשופריא עיר הקודש והמקדש ת"ו עד לפטירתו בה ב' תשרי תרמ"ח. יש לציין כי מפי נו"נ שמעתי אודותיו כי היה בעל זכרון עצום, ובכוחו זה כי רב הוא יכול היה ללמוד את כל הש"ס בעל פה, ולמסעותיו כתב קונטרס קטן עם ג' מילים הראשונות של כל משנה בש"ס שיהא לו לעזר.

3 אהלי שם שם, אוצר הרבנים שם, ספר הפרענומערנאנטן עמ' 231, שבט מיהודה עמ' 441 ו-543. וראה הע' הבאה.

4 נוסח מצבתו ע"פ תמונת קברו שנמסרה לי מהנ"ל - 'פ"נ הרב הגאון, צדיק תמים, משים בתורה לילות כימים, עבד את ה' כל ימי חייו בישורת לב ובמישרים, רבי שלמה בהר"ר אליעזר שקאלניק רב בפלאטיל. נשמתו עלתה אל על ביום י"ג אלול תרע"ה ת.נ.צ.ב.ה'. יש לציין כי הנ"ל סיפר לי שרבנו נפטר זמן קצר לאחר שכמה ערלים היכו אותו בראשו עת עשה את דרכו לבית הכנסת.

5 כעדות חתן רבנו בהקדמתו לס' תפארת משה עמ' 10. עוד אודותיה ראה בס' יהדות ליטא ח"ג עמ' 340 וח"ד עמ' 336. אגב יש לציין כי ערב מלחח"ע השנייה מנתה קהילת יהודי פלאטיל כמאה וחמישים איש אשר נרצחו בשלהי שנת תשי"א - שם עמ' 336 ו-487. וראה עוד שם עמ' 291-292, ובספר טלז עמ' 324.

6 ראה מכתבו שנדפס בס' שנות דור ודור ח"ג עמ' תקטו.

7 ראה מכתבו הנ"ל.

את חוות דעתו במכתב אשר לימים נדפס בירחון 'סיני' (כרך עח חוברת א-ב עמ' נא).⁸

חותנו היה הרב החסיד המפורסם ר' אליהו מרגליות זצ"ל מסלנט יליד העיר ניישטאדט סוגינד.⁹

בזיווג ראשון נשא לאשה את בתו הרבנית הצנועה מרת מלכה, אך למגינת לבו לא ארכו הימים והיא נלקחה לבית עולמה בדמי ימיה בהניחה לו שתי בנות. האחת, חנה רחל, היא נישאה לר' יצחק מרדכי שניצר זצ"ל מארץ ישראל אשר מזה עשרות בשנים היה חזן נערץ בבית הכנסת 'החורבה' בירושלים העתיקה¹⁰ ולאחר מכן בבית הכנסת 'זכרון משה'.¹¹ והשנית, שרה פשה, היא נישאה לר' שלמה רוסטופסקי מפלאטיל.

מאוחר יותר נשא לאשה את אחות אשתו הרבנית הצנועה מרת חנה לאה אשר ממנה נולדו לו ארבעה בנים ושלשה בנות. בנו הגדול היה ר' זאב וולף לערמאן זצ"ל חתן הגאון ר' דוד רבינוביץ זצ"ל הרב דראגולה.¹² כבר בעודו אברך צעיר לימים ישב על כס הרה"ג ר' יואל יצחק קצנלנבוגן זצ"ל בעיר ערזוויליק פלך קובנא.¹³ רבים מהערוותיו וספקותיו אשר הציע לפני רבנו מופיעים בחיבור כתה"י של רבנו. ר' דב אריה ליב הי"ד, הוא וב"ב עלו על המוקד בשנות הזעם בעיר חוויידאן,¹⁴ גם אותו הזכיר רבנו בחיבורו. ר' ישראל זצ"ל. אבא הלל, נזכר בהקדמת ספר גיטו 'דרך המלך' על הרמב"ם, סופר ומשורר, פרסם מאמרים רבים בכתבי-עת יהודיים. בתו רחל עלקא הי"ד, גם היא וב"ב עלו על המוקד בשנות הזעם בעיר ווארזאן.¹⁵ בתו פרומה גיטל נישאה לר' חיים יעקב חוויידאנסקי זצ"ל מעיר טרישיק, אב"ד דק"ק פוניביז', מח"ס הנודע 'דרך המלך' על הרמב"ם, גם אותו הזכיר רבנו בחיבורו.¹⁶ בתו חוה לאה נישאה לר' משה זאב הכהן זצ"ל מעיר קורשאן, מחשובי תלמידי ישיבת טלו המעטירה. עם נישואיו ישב מספר שנים על כס רבנות חותנו בעיר פלאטיל¹⁷ ולאחר מכן היה לרבן של כמה קהלות חשובות בליטא. בשנת תרפ"ד היגר לארצות הברית

8 אריכות בענין פולמוס זה ראה שם עמ' מז ואילך. אגב, העתק מכתב-היד הנז' שנעתק ע"י מוצאו הנ"ל הוצע למכירה ע"י 'יוראיקה ירושלים', ראה צילום מעמודו הראשון של כת"י זה בקטלוג הנז' אדר תשנ"א מס' קטלוגי 109.

9 אהלי שם שם.

10 ראה ס' שמואל בדורו עמ' קכה.

11 אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו כרך י עמ' 3581. וראה שם כי תקופה קצרה כיהן גם כחזן בבית הכנסת הגדול בפתח תקוה. עוד אודותיו ראה שם, בית הלל (אונסדופר) עמ' 292, מוסד היסוד חלק ג פרק ז עמ' 265, ראשית עמ' 36, אם ועיר עמ' 52.

12 אהלי שם עמ' 366, אוצר הרבנים עמ' 107.

13 אהלי שם שם, דברי שמואל (אידלזאק) עמ' 11.

14 ראה מצבת זכרון אשר הציב לו גיטו חתן רבנו בהקדמתו לספרו תפארת משה עמ' 4.

15 ראה שם.

16 וראה שם עמ' 174 שהביא הערת גיטו מח"ס דרך המלך שהיתה כתובה על גליון השו"ע של רבנו.

17 כדבריו בהקדמתו שם עמ' 9. וראה בס' ארחות ישרים ח"א פ"ב עמ' לא מכתבו משנת תרע"ג כאב"ד פלאטיל. אגב יש לציין כי רבה האחרון של פלאטיל היה הגאון רבי א. זאלאנץ הי"ד שנרצח בתמוז תש"א עת הונף עליה גרזן הכרות לגדע בכרם ישראל - יהדות ליטא ח"א עמ' 340. היה מחשובי תלמידי ישיבת טלו המעטירה, ראה מצבת זכרון אשר הוצבה לו בשו"ת ממעמקים ח"ה עמ' קנה, ובסוף תשו' רבי אליעזר גורדון הנד"מ ח"ב עמ' 424. יש להוסיף כי באוצר הרבנים עמ' 142 ובטעטיקייס באריכט פון אגודת הרבנים - אגודת הרבנים בליטא עמ' 22 מופיע שהגאון המפורסם רבי חנניה נחום ליפמן הי"ד שנרצח בימי הזעם בשנת תש"ג כיהן אף הוא כרב בפלאטיל.

שם כיהן פאר כרבה של קהלת 'תפארת ציון' בשיקאגו בהיותו ממלא את מקום הגאון ר' יהודה ליב גורדון זצ"ל גאב"ד לומז'ה, שם גם הו"ל את ספרו 'תפארת משה'. בפרי עטו המבורך עיטר במות נכבדות לרוב, ואכן מספר הגיגיו ורעיוניו אשר נדפסו בהם עולים עד למאות.¹⁸

כתב-היד

כתב-היד הנמצא תח"י הוא חלקו השני של ספרו 'תשובה שלמה'¹⁹ ו'אבן שלמה'. יש לציין כי עשרות פעמים מציין רבנו לחלקו הראשון של חיבורו זה, אכן למיטב ידיעתי חלק זה לא נדפס מעולם, כמו"כ מקום המצאו של כת"י זה לא ידוע לי.

עיקר חיבורו זה נכתב עוד בימי חורפו קודם הגיעו לימי הבינה, אך שוב חזר לברר מקחו שנית לעת זקנותו, וכלשונו בהקדמתו 'וכעת חזרתי עליהם שנית להסיר מהם את הסיגים והטעות אשר כתבתי טרם הגעתי לימי הוראה ולא ידעתי על נכון דרך הפוסקים הראשונים והאחרונים אשר מימיהם אנו שותים, על כן זחלתי ואירא פן יהיה חס ושלום לאבן נגף וציר מוקשים כי אם לאבן שלמה וצדק'.

הטעם לשם חיבורו כתב בהקדמתו 'יען בזה מרומז שמי ושם אדוני אבי הרב המופלג בתורה וביראה המפורסם לשם ולתהלה כש"ת מו"ה אליעזר זללה"ה מסוף לראשית, שלמה בן אליעזר, אבן שלמה'.

כתה"י של הספר מכיל 87 עמודים בכת"י צפוף. בשולי הגליון של רבים מעמודי כתה"י נוספו הוספות והערות רבות, מתוכם ניכר בעליל כי רבנו הרבה למשמש בכתביו בכדי להעמידם על האמת ולהוסיף את אשר התחדש לו אז. יש ופעמים כתב רבנו לאותו חידוש או תשובה שתי מהדורות שבשניה תוספת מרובה. סיבת הדבר לזה כתב בהקדמתו 'ראיתי כי כמה פעמים קצרתי מאוד במקום שהיה לי להאריך יותר, הגם כי אמרו חז"ל (פסחים ג:) לעולם ילמד אדם כו', בכל זאת ראיתי כי בדור הזה אשר בעונותינו הרבים התורה מתמעטת והשכליות דלים וחלושים מאוד, פן יהיה עלי דיבת רבים לאמר כי נגע נראה לי בבית, וכי ניים ושכיב אמר להאי שמעתא, על כן ראיתי כעת להאריך מעט יותר ולסדר בדרך נכון, וגם למעט כעת ולא לרבות הפילפול שאינו עיקר להלכה ושאינן קרוב לפשוטה, ואקוה בעזרת השם יתברך כאשר יראה המעיין בעין טוב ויפה בתוך זה חיבורי, ימצא בתוכו דברים נכונים וישרים ת"ל לנפש היפה אם בעל נפש הוא'.

כתה"י מחולק לשלשה חלקים. חלקו הראשון נקרא 'תשובות שלמה', מכיל תשובות וחקירות רבות בענינים שונים על ארבעת חלקי השו"ע. חלקו השני נקרא 'אבן שלמה', מכיל חידושים ופלפולים בסוגיות הש"ס. חלקו השלישי נקרא 'רפואה שלמה', מכיל בתוכו ביאורים נפלאים למקראי קודש ומדרשי חז"ל, חידושים

18 דורות האחרונים ח"ב א-ל עמ' 103-104, 'ידישע שטעט שטעטלעך און דארפישע יישובים אין ליטע עמ' 2, הפרדס - ספר היובל עמ' 562, אוצר הרבנים עמ' 319, קובץ הוספות לספר ארחות ישרים הנ"ל חוברת א עמ' א, אסיא חוברת קג-קד עמ' 14. מבין הוראותיו בולטת פסיקתו הנודעת כי מותר למוהל ללבוש כפפות בשעת ברית המילה - ראה תשובתו בזה שנדפסה בהמאור שנה רביעית חוברת א (כז) עמ' 4, וקבעה בספרו ח"א סי' מד. עוד אודותיו ראה בהמאור שנה שמינית חוברת ג (סט) עמ' 36-38 וחוברת ז (עג) עמ' 37-39. 19 חיבור זה נזכר ע"י חתנו בספרו תפארת משה עמ' 11 ו-174, וע"י נכדו הגאון ר' שלמה שניידר זצ"ל בתשו' דברי שלמה ח"ג סו"ס שכ. אגב יש לציין כי במצבת זכרון אשר הציב לו חתנו בסוף ספרו דרך המלך מכנהו מח"ס 'דברי שלמה'. אכן לא ידוע לי שהיה לרבנו חיבור בשם זה.

ופלפולים בסוגיות הש"ס, וישוב לדברי הרמב"ם בכמה מקומות אשר נלאו המפרשים ליישב דבריו.

רבות עמלתי לברר את מקחו של רבנו, אם בפיענוח כתב-היד במקומות רבים בהם היה מטושטש ודהוי מאד ואף לוקה בחסר, אם בעריכה והוספת ציונים ומראי מקומות לאין מספר. כמו"כ עמל זמן רב הקדשתי לכתיבת קורות ימי רבנו אלה, טרחתי ככל אשר היתה לאל ידי לדלות מפי סופרים וספרים אודות תולדותיו ותהלוכות חייו, ואכן כל אשר דליתי, אם כי מצער הוא, הנה הוא לפניכם. יהי רצון שזכות רבנו זצ"ל תעמוד לי ולזרעי ולזרע זרעי כי לא תמוש התורה הקדושה ממנו ומינה לא נווע אכ"ר.

הספר עתיד לראות אור אי"ה ע"י מכון 'שובי נפשי'. להלן מתפרסמים מתוכו קטעים נבחרים בתוספת הערות.

האוכל או עושה ספק איסור ושוב נודע שהיה היתר אי נענש על זה

הנה ראיתי בספר דלתי תשובה שמביא בהלכות תערובות (י"ד ס"ה צט) ס"ק כה שם, זה לשונו, עיין בתשובת חקרי לב (י"ד ח"ב) סימן קכא במי שאכל ספק איסור ואחר כך נודע שהיה היתר אם נענש עליו, והביא בשם צמח צדק סימן סט שהוא נענש על זה מההיא דקדושין דף פא (ע"ב) אשה הפרם כו' עיין שם, והוא ז"ל דחה ראייתו, ואדרבה הביא מתום ביצה דף כה ע"ב ד"ה אורח דלא כצמח צדק, ושוב הביא ראה להיפוך מדברי התוס' סוטה דף כח ע"א (ד"ה מה) עיין שם. ועיין בספר תפארת אדם (י"ד) סימן כה שכתב דצריך כפרה גם על זה, וכתב שכן ראה בספר זרע אמת חלק יורה דעה סוף סימן מ' שכתב שהמכנים עצמו בספק איסור אף על פי שלבסוף לא עשה איסור יש לו עונש על זה, ולא עוד אלא אפילו לא הכנים עצמו בזה אלא בשוגג יש לו עונש שוגג וצריך כפרה משום דעבר אדרכנו עיין שם. ועיין בחקרי לב בהשמטות (שם שירי ח"ד ס"ו ז) שמצא אחר כך בספר זוהר הקדוש דצריך כפרה עיין שם. עכ"ל בדלתי תשובה שם.

ולפי עניות דעתי נראה בזה דיש לדבר בזה טובא, א' לדעת דסבירא לה דהא דאמרין ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא שהוא שיטת הרשב"א (תורת הבית ב"ד ש"א דף יא ע"ב, קדושין עג.) וסייעתו וכל האחרונים בזה²⁰, בודאי ליכא לספוקי בזה דצריך כפרה שהיכנים את עצמו בספק באיסור דאורייתא ודאי שצריך להלך לחומרא מדאורייתא ועבר על זה, אלא על כרחך עיקר הספיקא לשיטת הרמב"ם (טומאת מת פ"ה ה"ב, כלאים פ"ה הכ"ז, ובתשו' מהר"י בלאו ח"ג עמ' 157) והראב"ד (כלאים שם) דסבירא להו דספיקא אינו אלא מדרבנן והכנים את עצמו לעבור באיסור שהוא מדרבנן שאמרו שצריך להלך לחומרא²¹, ואם כן ליכא למיפשט מסוגיא דקדושין דף פא אישה הפרם כו', דשאני התם דהכנים[ה] את עצמה לאיסור דאורייתא, משום הכי צריכה סליחה וכפרה אף על גב שהפיר לה בעלה, משום דהוי ליה כמו

20 ש"ך י"ד ס' קי בכללי הס"ס ס"ק כה, תורת השלמים בקונט' הספקות במחודשים ס"ק יח, פמ"ג בכללי הס"ס שפתי דעת ס"ק כה, שאג"א ס' קז, ישוע"י אור"ח ס' יז סק"ג, ועוד.

21 וכו"כ בס' עמודי אש ס' ז אות יד. אכן יש להעיר ע"ז מד' הרשב"א בנדרים (ג: ד"ה ה"ג) שכתב אהא דהאומר לאשה הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתו אסורה לאכול בתרומה, דאילו אכלה ולא מת הבעל נמצא אוכלת כדן למפרע, ע"ש. ומבואר דס"ל דליכא כלל איסורא בכה"ג, והא לדידיה ספק דאורייתא לחומרא הוא מה"ת. וראה מה שכתבנו בזה בקובץ תורת שמעון ח"א עמ' סג.

שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר מלה כדאמר רבי עקיבא ובכה על זה כדאיתא שם בסוגיא ובנוזר (כג.) יעויין שם היטב, מה שאין כן הכא דלא הכנים את עצמו כי אם באיסור דרבנן מנא לן דצריך סליחה וכפרה בידי שמים שלא לענוש על זה בספיקא.

וגם אפילו אי אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, גם כן ליכא למיפשט כל כך מהתם, דשאני התם דהיכנים[ה] את עצמה האשה לעבור באיסור דאורייתא ודאי, דהתורה אסרה לנוזר לשנות יין, מה שאין כן בנידון דידן דבאמת אינו אלא ספיקא דאורייתא, ספק חלב ספק שומן, דבעצם הוא קיל מאיסור דאורייתא ודאי, הגם שצריך להלך גם כן בזה לחומרא מדאורייתא ועבר על זה לפי מחשבתו, אף על פי כן בעצם האיסור הוא קיל, שאינו אלא ספיקא, ויכול להיות שהוא שומן, כנמצא אחר כך באמת כן שהיה שומן והיתר גמור, ולא הוי מחשבה רעה כל כך כמו בנוזר ביין. ואולי מטעם זה הישיג גם כן עליו בספר חקרי לב על הצמח צדק הנ"ל²² כי אין הספר בידי ולא ראיתיו מעולם.

וגם מה שכתב מהתוס' דביצה דף כה ע"ב ד"ה אורח כו', דלא (הוא) כצמח צדק, נראה לי דלא מוכח מידי משם, דזה לשון התוס' שם ד"ה אורח כו', פירש רש"י ולאו משום איסור טריפה. תימה דבסמוך משמע שיש בדבר איסור, דקאמר נטיעה מקטע רגליוהן דקצביא. וי"ל דודאי ליכא איסור, דמשנשחטה היא עומדת בחזקת היתר, מיהו אם נמצאת טריפה לאחר שאכל, הוא נענש כשוגג ולא כאונס, שלא היה ליה למחר כל כך, עכ"ל התוס'. ועיין שם בהגהות רש"א בזה (בחיורשי אנדות ד"ה נטיעה, בסופו). ואם כן משמע בהדיא מהתוס' שם דדוקא אם נמצאת טריפה לאחר שאכל הוא נענש, אבל אם באמת נמצאת כשירה אחר כך שאכל, בודאי ליכא שום חטא ועונש בזה, אף על גב שהוא לא ידע בעת אכילה שיהיה כשירה. ואם כן מוכח מזה דלא כצמח צדק דסבירא ליה דהוא נענש על זה כהאי גונא מי שאכל ספק איסור ונמצא היתר, כן הוא כונת המחבר חקרי לב בזה.

אולם זה אינו, ולא קשיא מידי מהתוס', דהתם יש לומר דעד כאן לא סבירא ליה התוס' התם דליכא עונש היכא דנמצא באמת כשירה כנ"ל היינו דשאני התם דמשנשחטה הותרה דבחזקת היתר עומדת כדאמר רב הונא (ביצה שם) לעיל ע"א דמביא ליה הש"ס, משום הכי ליכא שום חטא ועונש בזה באכילה זו לא במחשבה ולא במעשה אכילה, משום דקיימא לן דאזלינן בתר רובה וחזקה, והרוב הם כשרים, ובדיקת הריאה גם כן אינו אלא מדרבנן²³ ועיין בהגהות רבינו צבי חיות (ביצה שם:) דכתב בשם התבואות שור (סי' לה) דילפינן מהכא מסוגיא זו בדיקת הריאה על כל פנים אינו אלא מדרבנן. ועיין בש"ך ביורה דעה בזה (סי' לט ס"ק ה; מב), אבל מה שאין כן בנידון דידן שאכל ספק איסור שהוא מדאורייתא, יש לומר דשפיר יש לו עונש, וצריך סליחה וכפרה אף על גב שנמצא היתר, כמו שכתב הצמח צדק בזה, וכדמשמע בהדיא מהתוס' סוטה דף כח שם ד"ה מה תלמוד לומר היא נטמאה כו', דזה לשון התוס' שם, וא"ת כו' י"ל דהכתוב אוסרה קודם שתייה כאלו היא ודאי, ואף על גב דליכא מלקות כדמוכח בפרק קמא דיבמות, מיהו לאו הבא מכלל עשה איכא, ואפילו אם היא טהורה נענש בבית דין של מעלה אם בא עליה כמו חייבי עשה ולא כשאר ספיקא כגון ספק חלב ספק שומן ואכלו ונודע שהוא שומן אף על גב דצריך כפרה וסליחה, מיהו לא חמיר

22 ואכן גם מטעם זה דחאו שם.

23 הסוגריים אינם בכת"י.

כחייבי עשה, עכ"ל התוס'. ומהכא מוכח בהדיא כצמח צדק כמו שכתב גם המחבר חקרי לב כל זה מהתוס' סוטה הנ"ל ועוד משארי מחברים בזה כנ"ל, ודוק היטב בזה. ויען כי הספר חקרי לב לא נמצא במחזו שלנו לעיין בו הנראה לעניות דעתי כתבתי בזה.²⁴

אולם לכאורה יש לפשוט גם כן מדוד המלך ע"ה ממעשה שהיה (שמואל ב, יא), לשיטת רש"י (ב"מ נט. ד"ה כדרדר רכא) דהיתה גם כן ספק אשת איש, דלא ידעינן אם ימות במלחמה או לא, וכאמר גם כן הש"ס בהזהב דף נט (ע"א) מוטב שיבעול אדם ספק אשת איש ולא ילבין פני חבריו ברבים מנא לן מדוד, ואחר כך כשמת במלחמה נעש[ת]ה פנויה מעיקרה, שהיה²⁵ התנאי שתהיה מגורשת משעת נתינה מהיום, אף על פי כן נענש על זה.²⁶ ועיין שיטת רש"י בכמה מקומות (שבת נו. ד"ה שבקש וד"ה גט, הובאה גם בתוס' בכ"ד כלהלן), ותוס' שבת (שם ד"ה גט) ובגיטין (ענ: ד"ה אמר רבה) ובכתובות (ט: ד"ה כל) באריכות.

יש לדחות, דשאני התם דבשעת מעשה שהיה עדיין לא הוה פנויה, והוה כמו אשה שהיתה נזירה ושת[ת]ה יין ואחר שתיה הפיר אביה או בעלה, אי אמרינן מעיקר קעקר כדבעי הש"ס שם או היתיר אותה חכם, דודאי מעיקר מעיקרה, אבל בשעת שתיה הוה איסור ודאי, יש לומר דשפיר צריך בזה סליחה וכפרה, דאפילו אם הפיר מעיקרה קודם שתיה גם כן צריכה כפרה וסליחה כדכתיב וכדאמר הש"ס בנזיר ובקידושין ודוק היטב, אבל מה שאין כן בנידון דידן בספק חלב וספק שומן דהיה²⁷ בשעת אכילה היתר גמור ולא אחר כך נעשה היתר כדהתם, אם כן ליכא למיפשט מירי מהמעשה שהיה דרוד.

ועוד בלאו הכי ליכא למיפשט מירי, דלטעמך תיקשי לשיטת רבינו תם (בתוס' שם) דסבירא ליה דהיתה מגורשת גמורה ולא על ידי תנאי, דסבירא ליה דכל היוצא למלחמת בית דוד היו מגרשין את נשיהן גירושין גמורים²⁸ ואחר כך כשיבאו מהמלחמה יחזירו אותם, אם כן תיקשי אמאי נענש דוד, אלא ודאי כדתיירץ התוס' משום חילול השם עיין שם היטב, ואם כן הכי נמי יש לומר בפשיטות לשיטת רש"י שהיה²⁹ הגירושין על תנאי, הוא בודאי חילול השם לצדיק כמותו.³⁰ עיין שם היטב בתוס' מי שאחזו בגיטין דף עד ע"א שם בסוף, ובשבת דף נו (ע"א) בתוס' שם כל זה בסוגיא שם דאמר שם כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, עיין שם היטב ובתוס' שם.

והא ליכא להקשות, דתיקשי לכאורה מסוגיא דקדושין דף פא הנ"ל וכן מסוגיא דנזיר, דאיתא שם דרבי עקיבא כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי דכתיב אישה הפרם וד' יסלח לה,

24 ככל דבריו אלו כתב ג"כ בחקרי לב.

25 ובכת"י: שהיתה.

26 ואע"פ דבגמ' שבת (נו.) איתא דכל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, הא מ"מ מצינו שנענש על מעשה דבת שבע כדאיתא ביומא (כב:) וסוטה (י:), וס"ל לרבנו השתא דעונשו היה על שהכניס עצמו לספק זה. ואכן מצאתי למהרש"א בח"א ע"ז (ה.) שכתב כן. וראה בקובץ הנ"ל עמ' נז שכתבנו להוכיח ממעשה דרוד איפכא, אכן אז טרם נגלו לעיני דברי המהרש"א הנז', וגם סבור הייתי כדעת רבנו להלן (וכדעת האחרונים הנז' בהערה שם, הע' מס' 30) שחטא דוד היה אך משום חילול ה'. וראה עוד בזה בס' עמודי אש הנ"ל ובס' קובץ הערות סי' מב אות ו.

27 ובכת"י: דהיתה.

28 ובכת"י: גמורה.

29 ובכת"י: שהיתה.

30 ראה ס' חסידים סי' תתרד, מגיד משרים פר' מקץ, כסא רחמים על אדר"נ פרק לט; חומת אנך שמואל ב, יב; שם תהלים לב, בן יהוידע יומא סו: ד"ה ועוד, משך חכמה דברים ל, ב.

אמר מה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר מלה אמרה תורה צריכא סליחה וכפרה כו', עיין שם היטב כל הסוגיא. תיקשי אסוגיא דמנחות דף סד ע"א, שם בנמרא אתמר, שחט שני חטאות של ציבור, דנמצא הראשון כחושה והשני שמינה בבני מעיין, דאמר ליה רבינא לרב אשי כהאי גונא מאי כו', ומביא לה פלוגתא דרבה ורבא לענין שמע שנמבע תינוק ופירש מצודה להעלות דגים והעלה דגים והתינוק, דרבה סבירא ליה פטור ורבא סבירא ליה דחייב, וזה ללשנא קמא שם. ואיכא דאמרי דבעי רבינא היכי דלא שמע דנמבע תינוק פליגי רבה ורבא בזה. אם כן אמאי פטור לרבה, כיון שהוא ניתכוין לאיסור, לצוד דגים בשבת, ונעשה היתר שהעלה גם כן את התינוק שהוא פקוח נפש שדוחה שבת, אם כן היה צריך על כל פנים סליחה וכפרה כנ"ל בקדושין ונוזר הנ"ל.

אך באמת לא קשיא מדי, דעד כאן לא פליגי רבה ורבא התם אלא לענין חיוב חטאת, דרבה אויל בתר מעשה שהוא היתר גמור, שהעלה תינוק גם כן, ורבא אויל בתר מחשבה שחשב לצוד דגים, שסבר שמותר לצוד בשבת, שהוא שגגת איסור, משום הכי חייב חטאת, אבל התם בקידושין ובנוזר הנ"ל איירי לענין עונש בידי שמים, שצריך סליחה וכפרה על זה על כל פנים דכתיב ונסלח לה לענין נדר שהפיר לה בעלה או אביה והיא לא ידעה והוה כמו שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר מלה דאפילו לרבה דפטור התם במנחות מחטאת צריכא סליחה וכפרה שלא לענוש בידי שמים על כל פנים. וזה אפילו היכא דלא העלה כי אם תינוק לחוד בלא דגים גם כן צריכא סליחה וכפרה, וכל שכן שהעלה גם כן דגים עם התינוק בודאי צריכה כפרה אפילו לרבה, משום דעל כל פנים עשה איסור כמו לפי מחשבתו שחשב לצוד דגים והעלה דגים, ולרבא אפילו חטאת מחייב כהאי גונא כיון שעשה על כל פנים האיסור כפי מחשבתו ששגג בזה, אבל היכא דלא העלה דגים כלל כי אם תינוק לחוד, גם רבא מודה שפטור מחטאת, דהוי ליה כמו שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר מלה דפטור מדיני³¹ אדם ממלקות, כי אם בעונש בידי שמים וצריך סליחה וכפרה על זה על מחשבתו הרעה.³² ועיין בהגהות של מהרש"ש בזה (מנחות שם), ובשיטה מקובצת הנדפס מחדש בצדו בש"ס ווילנא שם במנחות הנ"ל (אות ג), ודוק היטב שם.

³³ והיכא דנתכוין על תריוויהו, כגון להעלות תינוק וגם לצוד דגים, ואם כן מחשבתו היה גם כן על דבר מצוה ופקוח נפש עם האיסור, עיין בר"ן בשבת סוף פרק האורג שם (דף לה סע"א ד"ה הא) שמביא שם בשם הרשב"א (שם) דשרי בשם הירושלמי (שם ה"ו). ובר"ן והרמב"ן (שם) פליגי עליו בזה, ועיין שם היטב בר"ן בזה. ועיין בשלטי הגיבורים שם היטב בזה. ועיין במגן אברהם בשו"ע אורח חיים הלכות שבת סימן שמו ס"ק יא בסוף, שמביא לה גם כן את הרשב"א הנ"ל והר"ן והשילטי גבורים הנ"ל, עיין שם היטב. וכן משמע ביומא פ"ד (ע"ב) שם.³⁴ ועיין ברמב"ם פרק ב' הלכות שבת שם (הט"ו) ובלחם משנה שם (ה"ו) דלא סבר כן.³⁵ וצ"ע בכל זה.

31 ובכח"י: מדינא.

32 ראה מה שכתבנו בזה בקובץ הנ"ל עמ' סה.

33 קטע זה מעורב בכח"י, ונסדר כפי הנראה להבנתינו.

34 שם איתא, ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו וכו', ואף על גב דקא צייד כוורי. ומשמע לרבנו דמיירי אף אי מכוון לתרוויהו. וכן משמע מרש"י שם ד"ה ואע"ג. ועי' בס' תוספת יוהכ"פ שם מש"כ בזה. 35 וכ"כ בדעתו בס' שיח יצחק יומא שם ד"ה ראה, ובמרכבת המשנה שם פ"י הכ"ג, ובצפנת פענח. אמנם בקרית מלך רב וביצחק ירנן ס"ל בדעת רבנו דאיהו ס"ל כהירו' הנ"ל, ושכן מתבאר מסוגיא דיומא הנ"ל ורש"י שם.

וכן משמע גם כן מסוגיא דמנחות הנ"ל, היכא דשמע דנטבע תינוק, והעלה גם כן מצודה לצוד דגים, והעלה גם כן את התינוק, דהוה פלוגתא דרבה ורבא, דקאמר הש"ס דעד כאן לא פטור לרבה אלא דשמע שננטבע התינוק, אבל לענין השני חטאות ששחט בשבת ונמצא השני כחוש בבני מעיין גם רבה מודה דחייב חטאת עיין שם היטב, אם כן מוכח מסוגיא דהתם דהיכא דנתכוין גם כן לדבר מצוה עם האיסור, ללשנא קמא לרבה דוקא פטור מחטאת ולרבה חייב משום דאזיל בתר מחשבתו, וללשנא בתרא פליגי כי אם דלא שמע כלל מהתינוק, אבל היכא דשמע גם כן, וכל שכן היכא שאמר בהדיא שנתכוין לתינוק להעלות וגם כן לצוד, לכולא עלמא פטור מחטאת, ודוק היטב בזה. אולם בסוגיא דבבלי הכא במנחות לא מוכח כי אם דפטור מחטאת, אבל שיהיה שרי אפילו בנטבע תינוק לא מוכח מידי אם נתכוין גם כן לצוד דגים ולהעלות גם כן תינוק.

ועיין ביבמות דף לו ע"ב [רש"י] ד"ה תנא משום רבי אליעזר אמרו יוצא בגמ, ועיין שם היטב ברש"י דפירש דרבי אליעזר פליג אסיפא דמתניתין, וקאי אין הולד של קיימא קנסינן ליה דיוצא בגמ משום דנכנס בספק איסור] אשת האח, ואף על גב דהשתא איגלאי מילתא דיבום מעליא הוואי, אפילו הכי קנסינן ליה. ואם כן תליא זה בפלוגתא דרבי אליעזר ורבנן אפילו בדיני³⁶ אדם אם קנסינן ליה, וכל שכן בידי שמים, שהכנים את עצמו בספק איסור.³⁷

ובחלק ראשון בחידושי קצרתי בזה בסוגיא דמנחות הנ"ל, יעויין שם בחידושי שעל מסכת קידושין דף פא בזה הקושיא הנ"ל ובתירוץ הנ"ל, והכא מבואר היטב בעזרת השם יתברך.

תשובה בענין אי שרי ליטול ידים בשבת בבירור שהמים מקלחין לחוץ דרך צינור

שאלה בא לידי בעירי פלאטיל, שעשו כיור (שקורין האנט פאם) בבית המדרש, ועשו לזה כמין קערה של מתכת לקבל את המים ששופכין לכיור³⁸ מהנטיילת ידים לתפילה על ידי ברוא שעשו לכיור, וגם עשו צינור מהקערה שיליך ויעבור דרך הכותל על ידי נקב לחוץ. וחקרו בזה הלומדים אם יש איסור בזה בשבת, אם הוא דומה לדין המוזכר בהש"ס דעירובין דף פח (ע"א) במשנה שם לענין ביב שמוזכר במשנה שם ובשו"ע סימן שנו (פ"א), וכן לחצר שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות שהיא סמוכה לרשות הרבים דאסור, עיין שם היטב דלכאורה הוא תליא במחלוקת המחבר והרמ"א שם, דלהמחבר (סעי' א-ג) שרי כחו בכרמלית, כמו בספינה בשבת דף ק ע"ב שם ולעיל בשו"ע סימן שנה (סעי' א) עיין שם היטב, ולדעת הרמ"א שם (סעי' ג) שהוא שיטת התוס' והרא"ש בזה אסור אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים, ולא דמיא לספינה שם. ועיין במגן אברהם (סק"י) ובט"ז שם (סק"ה) בסימן שנו הנ"ל. ואם כן הכא נמי לכאורה להא דמיא, ואסורה בשבת, משום דיעברו המים של שופכין דרך הצינור שבכותל לחוץ לרשות הרבים.

אולם לאחר העיון בזה טובא, אמרתי להם דלית בזה שום חשש איסור כלל מכמה טעמים. (א) דדין המשנה שם והדין של שו"ע הנ"ל לא איירי כי אם ששפך בידים ממש המים של

36 ובכת"י: בדינא.

37 ראה מה שכתבנו בזה בקובץ הנ"ל עמ' סב.

38 ובכת"י: של שופכין מהכיור.

שופכין בחצר שסמוך לרשות הרבים או על פי הביב שילך לרשות הרבים עיין שם היטב, משום הכי גזרו חז"ל דלמא ישפוך בהדיא גם כן בידים ממש ברשות הרבים עצמה, משא"כ בנידון דידן שהוא בתוך הכיור שקבוע שם בכותל, ובכח גברא שכל אחד ואחד שמהפכין את הברזא (שקורין תרנגול³⁹) העשו[י] לכך מהכיוור, תרד המים לתוך הקערה, ואחר כך מהקערה תרד על ידי הצינור שקורין ראהר⁴⁰ בדרך הכותל לחוץ על ידי הנקב העשוי בכותל, אם כן נשפך ממילא לחוץ ברשות הרבים, ואינו בידים ממש אלא מכחו, ולא שייך כלל כהאי גוונא הגזירה של חז"ל דלמא אתי לשפוך בהדיא בידים ממש לחוץ ברשות הרבים. ואין לך היכר יותר מזה שקבוע ועומד בכותל בבית המדרש, הכיור, ונשפכין ממילא המים לחוץ, ולא בידים ממש, כי אם מכחו הם נשפכין מהקערה, ואחרי זה יורד על ידי הצינור (והראהר) על ידי נקב בכותל לחוץ, מה שאין כן דין המשנה והשו"ע הנ"ל שם איירי בשופכין ששופך בידים ממש לתוך הביב או בחצר הסמוך לרשות הרבים שאין ביה ארבע אמות על ארבע אמות, משום הכי גזרו שמא אתו נמי לשפוך בהדיא בידים ממש גם כן לרשות הרבים עצמה, אבל כחו בכרמלית, לא גזרו בכחו כהאי גוונא, דומיא דספינה הנ"ל. וכל זה לדעת המחבר, ולדעת הרמ"א גזרו נמי אפילו כחו בכרמלית, ולא דמיא לספינה, כמו שכתבו התוס' (שבת ק ע"ב ד"ה כחו), והרא"ש שם (פי"א ס"ב). ועיין במגן אברהם ובט"ז שם היטב. ואפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים כלל, גם כן אסור לרמ"א שם, משום דגזרו, כיון דשייך על כל פנים בעיר שיש שם שישים ריבוא, עיין שם היטב, אבל מה שאין כן בנידון דידן ליכא למיחש כלל כנ"ל.

ועוד, בנידון דידן אינו כי אם כח כחו, אחד, כח גברא שבא על ידי מה שהופכים הברזא בכל פעם בכל שפיכה ושפיכה מהכיוור (ועיין לעיל בשו"ע בסימן קנט (סעי' ז) לענין נטילת ידים שם שמכשיר השו"ע כהאי גוונא משום דהוה כח גברא בזה, אבל על כל פנים אינו אלא כי אם כחו), ואחר כך כח שני, שיורד מהקערה שמחזיק המים שם עד שיורד דרך הנקב על ידי [הראהר] בתוך הכותל לחוץ, אם כן הוי ליה כח כחו, וכהאי גוונא לכולא עלמא לא גזרו אפילו ברשות הרבים, וכל שכן בכרמלית או ברשות הרבים שלנו שדינו בכרמלית לרוב הפוסקים.

ועוד יש לומר סברא בזה בנידון דידן, דכיון שהוא בבית המדרש במקום רבים שם שעומד שם הכיור והקערה, אמרינן רבים מדכרי אהדדי (ועיין בעירובין דף ג ע"א שם. ועיין ברש"י עירובין דף יח ע"א ודף כב ע"ב, עיין שם היטב ברש"י (ד"ה בור הרבים)) שלא יבאו כלל בשום אופן לשפוך לחוץ ברשות הרבים השופכין, ולא שייך כלל הגזירה של חז"ל המוזכר בשו"ע אפילו אם היה נידון דידן דומה ממש לדין המשנה והשו"ע הנ"ל. ועיין בזה החילוק טובא.

ועיין גם כן בחיי אדם כלל נה דמקיל גם כן בכרמלית בדין המשנה והשו"ע דומיא דספינה על פי המנהג, עיין שם היטב.

ועל כל פנים בנידון דידן לכולא עלמא שרי בלא פיקפוק כלל, ולית לן למיחש אפילו ברשות הרבים ממש, וכל שכן בזמן הזה דלרוב הפוסקים אין לנו דין רשות הרבים כי אם דין

39 ברזא עשויה כראש תרנגול נחשת, שמסבכין אותו לצד אחד ויוצאים המים.
40 צינור של מים.

של כרמלית⁴¹, בוראי שרי כהאי גוונא [ד]נידון דידן כנ"ל. ומה גם [שיגרום] לבטל את הרבים מנטילת ידים לתורה ולתפילה כדן.

כן נראה לפי עניות דעתי בזה, שלמה בן לאדוני אבי הרב המנוח מוריני הרב אליעזר זללה"ה מפלאטיל

ואגב אזכיר בזה, שמקילין לבטל נטילת ידים לתפילה שהוא בלא טרחא כלל, שהכחור עומד בבית המדרש בפנים, ורבים מקילין ומתפללין בלא נטילת ידים שהוא מעכב התפילה להיות מקובל ח"ו על ידי זה. ועיין בספר מרפא לשון⁴² בסוף פרק העבודה דמביא לה בשם הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"א) שהוא מחמשה דברים שמעכב את התפילה, עיין שם היטב באריכות.

תשובה בענין מטבע שנמצאה במעי בהמה ע"י השוחט

והבהמה נקנתה מגוי אי שייכת לו או לבעל הבהמה⁴³

הנה בא לפני שאלה לענין דיני ממונות, משוחט ובודק אחד, מכפרי, שבדק את בית הכסות לעיין שמה אם יש מחט או נקב כנהוג, ומצא שמה תחת הפרש של בית הכ[ו]סות מטבע של זהב של חמשה רובל כסף שבלעה הבהמה בעת שנתנו לה לאכול בתוך הכלי, ושאל השוחט בודק למי שייך המטבע, אם לו משום שמצא, או לבעל הבהמה.

והשבתי על זה, דהנה לכאורה הוה אמינא דשייך לבעל הבהמה, משום שזכה זאת על ידי בהמתו, שהווי ליה כמו חצירו שזכה לו כל דבר, והכא נמי זכה על ידי בהמתו שקנה מהנכרי את המטבע שהיה מונח בבית הכסות, כן היה נראה לכאורה.⁴⁴

אבל באמת זה אינו, דהא בהמתו הווי ליה חצר מהלכת, וחצר מהלכת לא קנה אפילו עמדה אלא בכפותה כדאיתא בחושן משפט סימן רב סעיף יג, והוא מהש"ס דבבא מציעא דף ט ע"ב דאיבעיא להו היכא דאמר משוך בהמה זו וקני כלים שעליה כו', ואמר רבא שם דאפילו אי אמר קני בהמה וקני כלים שעליה נמי לא קני משום דהווי ליה חצר מהלכת וחצר מהלכת לא קני עיין שם היטב בפירוש רש"י ובחושן משפט סימן רב. וזה במקח וממכר, וכן במציאה לדיעה א' [בשו"ע].

ואפילו לדיעה ב' שכתב ויש אומרים דמציאה קונה אפילו אינו כפותה, שהוא דעת הרא"ש (בבא מציעא פ"א ס" כד) והמור שם עיין שם היטב משום דהוה בעיא דלא נפשטא, גם כן לא קנה הכא בנידון דידן הבעל הבית את המטבע משום טעם אחר, משום דאיתא בחושן משפט לקמן בסימן רסח סעיף ג שם ברמ"א זה לשונו, אין חצירו של אדם קונה לו אלא ביודע במציאה או דהוה דאסיק אדעתא ורגיל לבא שמה, אבל דבר שאינו רגיל לבוא אין חצירו ק[ו]נה לו אף על פי שבא מציאה לשם, ו[אם] בא אחר ונטלה זכה זה הואיל ולא ידע הבעל החצר במציאה

41 שו"ע אור"ח סי' שמה סעי' ז, ושם בט"ז סק"ו ומג"א סק"ז, שו"ע הרב סעי' יא, חיי אדם כלל מט אות יג.

42 לרבי רפאל הכהן כץ (תרל"ג), סוף עמוד העבודה, עמ' סא.

43 לתשובה זו כתב רבנו שתי מהדורות, ולפנינו התשובה המתוקנת.

44 יל"ע בזה מדר' התוס' חיצוניות (הר"ד בשטמ"ק ב"מ כה: סד"ה לא נצרכה) והריטב"א קדושין (כו.) והש"ך חור"מ (סי' קצח סק"ז וסי' רב סק"ג) שכתבו, דחצר אינה קונה אלא אם כן כבר היה החצר קנוי לו קודם שהגיע החפץ לחצר, אולם אם בשעה שקנה את החצר כבר היה מונח החפץ שם אינו קונה אותו ע"י קנין חצר. ועי' בס' המקנה (כלל טו פרט כא אות ג) שכתב דכמה פוסקים ס"ל הכי. ובנוד"ד הרי כבר היה מטבע מונח בתוך מעי הבהמה קודם שקנאה ישראל מהגוי וא"כ לא קנאה מדין חצר.

אשר שם קודם שזכה בה השני. וציין שמה לעיין סימן רלב דלעיל סעיף יח ברמ"א שם לענין אם מכר הסרס[ו]ר לאחר בחזקת בדיל ונמצא שהוא כסף או זהב (ועיין שם בפתחי תשובה בזה⁴⁵) דקני השני הלוקח, משום דלא ידע הסרס[ו]ר מזה ולא זכה בה מעולם. ואם כן הכי נמי בנידון דידן, וכל שכן הוא חצירו שלא קונה לו כיון דלא ידע כלל הבעל הבית ולא אסיק אדעתא כלל שיבלע הבהמה מטבע קמנה של זהב, ולא עדיפא חצירו מידו, שהיה בידו של סרס[ו]ר שם קודם המכירה, דלא קנה משום דלא ידע שהוא כסף או של זהב, אלא קנה השני הלוקח, הכא נמי קנה השוחט ובודק שמצא ולא הבעל הבית משום חצר, כיון דלא ידע כלל ולא אסיק אדעתא ולא רגיל כלל שיבלע בהמה מטבע קמנה כזו של זהב וישאר שמה בהפרש דאדם שומר את כספו וכל שכן מטבע של זהב מחמשה רובל כסף, ואדם ממשמש בכיסו בכל שעה ושעה (כ"מ כא:), אם כן בודאי יחפש הנכרי שקנה ממנו הבהמה בכל מקום אולי נפלה בהכלי שאוכלת שמה ויחפש שמה, אם כן הוא דבר שאינו רגיל ושכיח ענין כזה שיבלע הבהמה, משום הכי לא זכה כלל הבעל הבית מטעם חצירו לכל הדעות הנ"ל, אלא זכה השוחט ובודק שמצא בעת שבדק את הבית הכוסות.⁴⁶ כן נראה לי נכון לפי עניות דעתי בסייעתא דשמיא.

אולם אם היה הבהמה של הבעל הבית בעצמו שגידלה בביתו ולא קנה מהנכרי מעולם, וידעינן גם כן שנאבד לו מטבע כזו וחיפש ולא מצא ונתיאש, יש לעיין בזה טובא, הגם שכבר היה יאוש אצלו מקודם משום שאדם עשוי לממשמש בכיסו בכל שעה ושעה כדאמרין ריש פרק אלו מציאות כנ"ל, על כל פנים יש לומר דהוי ליה חצירו, זה הבהמה, וזכה לו דבר שנאבד לו אפילו אם נתיאש מזה כיון שהוא שלו ונשאר ברשותו, ולא מהני יאוש כיון שהוא שלו הדבר שנאבד וברשותו נשאר בחצירו. הנה דבר זה תליא באשלי רברבי, דהנה שאלה כזו מובא במחנה אפרים הלכות קנין חצר סימן ז לענין בעל בית שנאבד לו שום דבר בתוך ביתו וכסבור שנגנב ממנו ונתיאש, ואחר כך מצא אחד בתוך ביתו, אי זכה ביה המוצא מכיון שראינו שנתיאש הבעל הבית. וכתב שדבר זה תליא בפלוגתת התוס' (כ"מ כו. ד"ה בכותל וד"ה וניזול) והרמב"ן שם (במלחמות דף יד ע"ב מרפי הרי"ף) עיין שם היטב. ועיין בחידושי רבי עקיבא אייגר גם כן בפרק אלו מציאות שם (בתור"ה דשתק טפי) בזה שמביא גם כן את הרמב"ן והתוס' עיין שם היטב אם מהני יאוש כהאי גוונא, ודו"ק.

אך לטעם שהבהמה הוא חצר מהלכת והוי ליה חצר שאינה משתמרת [ו]יש לומר דלא זכה לכולא עלמא, על זה יש לומר דלאחר שחיטה תוכל לקנות בעד הבעל הבית והוי ליה כחצר המשתמרת.

45 ס"ק ח. שלא רק מצופה בדיל אלא אפילו כולו כסף אלא שלא ידעו בו.
46 יל"ע בזה מד' הקצוה"ח (סי' קצח סק"ז) שכתב, דאע"ג דקי"ל דחצר המהלכת לא קנה, מ"מ מוחזק מיהא הוי, וראיה לזה מהא דפריך בב"מ (ק.) גבי מחליף פרה בחמור וילדה דליחזי ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך המע"ה, ומשני דקיימא באגס, ומשמע דוקא אי קיימא באגס או ברה"ר לא חשיב מוחזק, אך אי קיימא ברה"י אפי' בחצר שאינה משתמרת חשיב מוחזק מדלא משני הכי. ומסיק דכל היכא דהוא מוחזק או תפוס בחפץ אפי' במקום דליכא קנין כגון בחצר שאינה משתמרת או חצר המהלכת מהניא ליה התפיסה. וכן באור שאין סופו לנוח, אע"ג דלענין קנין לא קני, אבל לענין תפיסה מוחזק הוא כיון שיש לו בחצר מתהום ארעא עד רום רקיעא ורשותו היא. ע"ש. וא"כ בנדו"ד אף אי דיינינן להך בהמה כחצר שאינה משתמרת, מ"מ אכתי יש לדון לבעל הבהמה כמוחזק במטבע הואיל וסו"ס בחצירו הוא, ובמה יוכל השו"ב להוציאה מחזקתו. ושם י"ל דאף לסברת הקצוה"ח דחשיב ככה"ג כמוחזק, זהו דוקא אי עכ"פ ידע בהחפץ או

אולם לפי האמת גם זה אינו, כיון שהוא מונח בהפרש, מטבע קטנה, ויכול להשליך את המטבע עם הזבל והפרש יחד בתוך החצר, לא אסיק אדעתא להביט ולברוק ולחפש שמה, ואם כן סוף כל סוף איך שנאמר בזה הוי ליה חצר שאינה משתמרת, ובין להתוס' ובין להרמב"ן, לכולא עלמא לא קנה הבעל הבית בנדון דידן.⁴⁷ כן נראה לפי עניות דעתי.

הא דתיקנו רבנן דד' אמות של אדם קונות לו בכל מקום אי נאמר כן אף בזכיה במוקצה בשבת

שאלה: הא דקיימא לן (ב"מ י.) ארבע אמות של אדם קונה לו בכל מקום לקנות במציאה או בדבר של הפקר, איך הדין אם מצא בשבת ארנקי עם מעות, אם קנה או לא.⁴⁸

ונראה לי דלא קנה, משום דטעמא מאי תיקנו ליה רבנן דקניה ליה ארבע אמות משום דלא אתא לאנצויי כדאמר הש"ס בבא מציעא בפרק קמא שם, והיינו דוקא בחול דיכול כל אחד להגביה משום הכי אתי לאנצויי, מה שאין כן בשבת, כיון דפסק הרא"ש שם דף ט (ס' כב) ומובא גם כן במחבר בשו"ע (או"ח ס' רסו סעי' יג) דאסור למלטל בשבת אפילו היכי דירא שמא יקדמינו אחר עיין שם היטב, אם כן כהאי גונא לא תיקנו ליה רבנן דלא אתי לאנצויי כהאי גונא.

וכן יש להוכיח מהש"ס דבבא מציעא הנ"ל שם (ט.) דפרך אלא מעתה אם הגביה ארנקי בשבת הכי נמי דלא קנה, עיין שם היטב. ולכאורה קשה, הא יכול לקנות בארבע אמות בשבת. אלא ודאי דלא תיקנו ליה כהאי גונא בשבת ארבע אמות.

וליכא למימר כיון דהגביה לא ניחא ליה דליקניה בארבע אמות, דזה אינו, דהא איתא בחושן משפט בסימן רסח (סעי' א) שתי דיעות בזה, עיין שם היטב במחבר וברמ"א ובש"ך שם (סק"א), וכן סבירא לן להלכה דלא אמרינן כן זה הסברא כיון דנפל עליה בנפילה לא ניחא ליה דליקניה בארבע אמות, והוא כרב פפא ורב ששת שם (י.), וכבר דברנו לעיל בריש פרק קמא שם בחדושינו בזה. ואם כן הכא נמי לענין הגביה ליכא למימר זה הסברא, אלא דניחא ליה דליקניה בכל מילי בין בארבע אמות ובין בקנין אחר, בהגבהה ובנפילה, בכל אופנים שיכול לקנות. ועיין בחושן משפט בזה היטב שם ובש"ך שם.

אך יש לפרש בכונת הש"ס, היינו ברשות הרבים דלא תיקנו ליה רבנן ארבע אמות, אלא דוקא בהגביהה הוא דקני, וכמו שסבירא ליה רב ששת שם בבבא מציעא הנ"ל.

וליכא למימר דלא פלוג בזה רבנן בתקנתא דארבע אמות [ו] אפילו היכי דליכא סברא דלא אתי לאנצויי נמי תיקנו ליה רבנן ארבע אמות, זה אינו, דהא לעיל (ה.) אמרינן מתוך שלא קנה

בכה"ג דהו"ל לאסוקי אדעתא שיהיה החפץ שם, אבל בכה"ג דלא הו"ל לבעל החצר לאסוקי אדעתיה שיהיה שם וכנדו"ד, אף מוחזק לא הוי.

47 ובזה ניחא הא דלכאורה יש להקשות אמאי לא יקנה בעל הבהמה את המטבע מדין חצר הואיל ועומד בצד בהמתו, וק"ל (ב"מ יא.) דאף בחצר שאינה משתמרת אי עומד בצידה קנה. אכן לק"מ, משום דטעמא דעומד בצידה קנה הוא משום דבזה הויא חצירו המשתמרת ודעתו עליה, משא"כ בנדו"ד אף שעומד בצידה הא אין דעתו עליה כלל, וגם אינה בגדר משתמרת לדעתו הואיל ויכול השו"ב ליטלה אף מבלי להודיעו כלל שמצאה.

48 וע' בתשו' רבי עקיבא איגר סימן קעד באורך אם מותר לזכות מהפקר בשבת.

פקח לא קנה חרש, טעמא מאי תקינו רבנן משום דלא אתי לאנצויי, הכא אמר חרש פקח לא קני אנא אקניה עיין שם היטב, אלמא חזינן דלא אמרינן דלא פלוג כהאי גונא.

ואם כן הכא נמי בנידון דידן, ממה נפשך, אי באנשים כשרים, לא שייך כלל סברא דלא אתי לאנצויי, ואם כן לא תיקנו ליה רבנן כהאי גונא ארבע אמות, דלא שייך אתי לאנצויי בזה. ואי באנשים דלא מעלו דיטלו ויגביהו בשבת דבר מוקצה, אם כן כהאי גונא בודאי לא תיקנו רבנן ארבע אמות היכי דעביד איסורה, כמו בגניבה דלא תקינו ליה רבנן, כדפירש התוס' הכא (י. ד"ה ארבע אמות) והרא"ש בזה (ס' כה) עיין שם היטב, ודוק היטב בזה.

ולכא למימר דשאני הכא בגניבה דיעבד איסורה על ידי תקנת חז"ל דיקנה הגניבה בארבע אמות על זה לא תיקנו, מה שאין כן הכא במציאה בשבת באנשים דלא מעלו דלמא יעשו איסורה ויגביהו שפיר עשו תקנה דליקניה להם ארבע אמות דלא אתי לאנצויי ויגביהו המציאה הדבר [ה]מוקצה בשבת, זה אינו, דיש לומר וכי תקינו להו רבנן משום אנשים דלא מעלו דלמא יעשו איסורא ויגביהו בשבת ואתי לאנצויי, כמו שכתבו התוס' בפרק הזהב דף מז ע"ב שם ד"ה אי אמרת בשלמא כו' (שם) לענין משיכה עיין שם היטב. על כן נראה לפי עניות דעתי בזה דלא תקינו רבנן ארבע אמות דליקני כהאי גונא, ועיין.⁴⁹

ביאור מאמר כנסת ישראל לפני הקב"ה 'מי שהכל שלו מכפר לי על עוון גדי' (שבת פח:)

בגמ' שבת דף פח ע"ב, אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב אשכול הכופר דודי לי בכרמי עיין גדי. אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבונו של עולם מי שהכל שלו מכפר לי על עון גדי כו'.

והקשה בספר באר אברהם⁵⁰ בזה זה לשונו, וצריך ביאור דמאי תליא הכפרה דחטא העגל בזה שהכל שלו. ועיין שם שתירץ בזה שני תירוצים ליישב זה. ועיין בקול יעקב שעל חמש מגילות על שיר השירים (א, ה) על זה הפסוק ואגדה זו הנ"ל מה שפירש גם כן על שני אופנים, עיין שם היטב.

ולפי עניות דעתי נראה על דרך פשוט, ונקדים קודם מאי שראיתי נדפס בספר סערת אליהו בליקומים (ד"ה במעשה העגל) בשם הגאון החסיד זללה"ה מווילנא מאי שפירש מדרש פליאה במעשה העגל דכתיב (שמות לב, כה) ויפל מן העם ביום ההוא כשלשת אלפי איש, ואמרו במדרש (שמו"ר ל ז) הדא דכתיב חמשה בקר ישלם תחת השור (שמות כב) [כא], (לו). והוא פליאה. ואמר הגר"ז ז"ל לתרץ על פי מדרשם ז"ל על הפסוק אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי (קהלת ז, כה), אדם אחד מאלף מצאתי זה מעשה העגל שאחד מאלף חטא, ואשה בכל אלה לא מצאתי, דאשה באלה היינו 'באלה' אלקין ישראל לא מצאתי, כמבואר דנשים כשרות היו ולא חטאו בעגל.⁵¹ ואם כן קשה, הרי מידותיו של הקב"ה

49 וראה עוד שחקרו בזה בס' חתן סופר שער המקנה בענין ד"א סוף אות ב, בינת הלב סי' ג, שו"ת גבעת הלבונה או"ח סי' כו, קובץ אהל מועד (ורשה) קנ"א עמ' סא, המאור שנה ה חוברת ג עמ' 10.

50 לרבי אברהם ב"ר יהודה לייב, בעל הגהות הש"ס מצפה איתן. וראה עוד בפירושו אהבת איתן על העין יעקב שבת שם.

51 במדבר רבה כא, י. תנחומא פנחס ז. וראה ויקרא רבה ב, א.

מידה כנגד מידה, סנהדרין ק (ע"א), אם כן כשאחד מאלף חטא, לא חטאו בעגל כי אם רק שש מא[ו]ת איש, היינו משישים ריבוא, שהם שש מא[ו]ת אלף, ומדוע נפל שלשת אלפים איש. זאת הוקשה להמדרש. והשיב, הרא הוא דכתיב חמשה בקר ישלם תחת השור, היינו שפגמו בשור אשר במרכבה כמבואר במדרשים⁵², וחמשה בקר ישלם תחת השור, וחמש פעמים שש מא[ו]ת הוא מדוקדק שלשה אלפים איש, וזהו שנאמר ויפל מן העם וגומר כשלשת אלפי איש, עכ"ל. וכתב שם בהג"ה למטה, זה לשונו: ועיין מדרש רבה שמות פרשה ג.⁵³ ושם בפרשה ל (אות ז) זה לשונו, שור גנבנו כו', לפיכך חמשה בקר שלמנו תחתיו, שמתו תחתיו אבותנו במדבר. ולפי דברי הגר"א ז"ל מבואר היטב כל זה, יעויין שם היטב.

ואם כן נמצא מזה, כי מה שעשו העגל נקרא גניבה, שגנבו קדושת השור שבמרכבה הקדושה, ולעבוד אותו, וימירו את כבודו בתבנית שור אוכל עשב. ואיתא בבבא קמא דף עט ע"א במשנה, אם גנב וטבח או מכר ברשות הבעלים פטור מארבעה וחמשה, ואינו חייב ארבעה וחמשה אלא דוקא שטבח או מכר (ל)חוץ מרשות הבעלים, וכן הוא להלכה.⁵⁴

ולפי זה אתי שפיר דברי רבי יהושע בן לוי הנ"ל, שאמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבוננו של עולם מי שהכל שלו מכפר לי על עון גדי. רצונו לומר, מה שגנבנו קדושת השור שלך כמבואר לעיל, ועשינו עגל, [ו]על זה חייבנו חמשה כו', שנפל שלשה אלפי איש, זאת היה ניהא אם גנבנו שור מבשר ודם וטבחנו ומכרנו שלא ברשות הבעלים, אבל כיון שהכל שלך, שמלא כל הארץ כבודו, אם כן כל מה שעשינו הכל ברשותך הוא, אם כן אינו חייב כלל ארבעה וחמשה, ומכפר לי על עון גדי, כיון שאתה שהכל שלך בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, כי לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. וזה נכון וברור בעזרת ה' יתברך.



⁵² שמביא רבנו להלן.

⁵³ אות ב, וז"ל: כשאבא לסיני ליתן להם את התורה, אני יורד בטראומלי שלי, שהן מתבוננים בי, ושומטים אחד מהן, ומכעיסים אותי בו.

⁵⁴ רמב"ם הל' גניבה פ"ב הט"ז.

חידושי תורה

הגאון רבי חיים אלעזר ווייס שליט"א*

ישוב סתירת הסוגיות ברכות וגיטין לגבי שחרור עבדו של ר' אליעזר

דנשים ועבדים פטורים עכ"ד. ולפענ"ד אין מזה ראייה דגם אם אשה ועבד חייבין בקריאת פ' זכור מכ"מ כיון דאין קורין בס"ת בצבור בפחות מעשרה כדאמרין במגילה (כ"ג) ויליף מונקדשתי בתוך ב"י לכן צריך לזה עשרה אנשים גדולים שנקראו בני"י שאין עבדים בכלל, שאע"ג שהם חייבין בקריאת הפרשה מכ"מ אינם ראויים להשלים עדה קדושה ואין זה תלוי בחיוב. ודמי לישראל שחייב בקרבן אבל צריך כהן להקריבו לו כן צריך העבד והאשה עדה קדושה לקרוא בצבור בס"ת ולהוציאם. ע"ש.

מוביח מקושיית הגמרא

דעבד חייב בפרשת זכור

ולענ"ד לפי תירוצו של הבנין ציון לא רק שיתכן שאשה ועבד חייבים בפרשת זכור, אלא מוכח ומוכרח מהסוגיא דנשים ועבדים חייבים בזכור (אי נימא דהמעשה דרבי אליעזר היה בגלל קריאת פרשת זכור), דאל"כ איך הוכיחה הגמרא בברכות נגד ריב"ל שסובר דתשעה ועבד מצטרפין, ממה שרבי אליעזר היה מוכרח לשחרר עבדו, דמזה מוכח דתשעה ועבד אין מצטרפין. דהא אכתי י"ל כריב"ל דתשעה ועבד מצטרפין, ומה שהיה צריך רבי אליעזר לשחרר עבדו היינו רק בפרשת זכור, כיון שהעבד פטור לכן אינו מצטרף אבל ריב"ל

בברכות מז, ב, ואמר רבי יהושע בן לוי תשעה ועבד מצטרפין. מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה שחרר אין, לא שחרר לא תרי אצטריכו, שחרר חד ונפיק בחד. והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבדו, לדבר מצוה שאני. מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני.

וסוגיא זו הוא גם בגיטין לח ב, אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר לעולם בהם תעבדו. מיתיבי מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, מצוה שאני.

והעירו המפרשים מסתירת הסוגיות דבגיטין לא מקשינן דהוי מצוה הבאה בעבירה, כדאקשינן במס' ברכות, ומפרשינן דהותר רק במצוה דרבים.

ונראה ע"פ מה שכתב בשו"ת בנין ציון החדשות סימן ח בשם מו"ה שמחה נ"י שרצה להוכיח שדעת הרא"ש שנשים פטורות מפרשת זכור ממה שכ' שר"א שחרר עבדו לצרפו לעשרה משום קריאת פ' זכור שהיא דאורייתא, ולמה הוצרך לכך דאם אשה חייבת גם עבד חייב, אע"כ דדעת הרא"ש

* שיעור שנמסר בהיכל בית המדרש 'תפארת אברהם' אלימלך' דחסידי קרלין סטולין ביתר עילית ת"ו.

שלא יתן להם מתנת חנם כענין שכתוב בעובדי כוכבים לא תחנם, וכיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו והוה ליה כנותן דמי עצמו עכ"ל, ומבואר דבמצוה לא שייך לא תחנם ולכן לא הקשטה הגמרא דהוי מצהב"ע דכיון דיש מצוה לא שייך כלל לא תחנם.

אם דין העבד בדין האשה

לגבי פרשת זכור

ובעיקר הנידון אם דין עבד בפרשת זכור דומה לדין אשה יש להעיר, דהחינוך מצוה תרג כתב 'ונוגהת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים', הרי דהטעם דנשים פטורות הוי משום דנשים לאו בני מלחמה נינהו, וא"כ בעבד דלא שייך סברא זו יש לחייב.

וכן מצאנו ברמב"ם (ע"ז יב, ב) האשה שגלחה פאת ראש האיש או שנתגלחה פטורה שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית פאת זקנך כל שישנו בבל תשחית ישנו בבל תקיף ואשה שאינה בבל תשחית לפי שאין לה זקן אינה בבל תקיף, לפיכך העבדים הואיל ויש להם זקן אסורין בהקפה שאשה פטורה מ"מ העבד ע"ש, הרי שאף שהאשה פטורה מ"מ העבד חייב כיון שהטעם שאשה פטורה כיון שאין לה זקן ולכן עבד שיש לו זקן חייב, וא"כ ה"נ לגבי פרשת זכור דאשה פטורה כיון דנשי לאו בני מלחמה נינהו וממילא עבד דהוי בן מלחמה חייב בזכור.

אולם מצאנו בתוס' בכמ"ק בש"ס שכתבו דעבד פטור מפרו ורבו עיין בתוס' בגיטין מא ע"ש (אולם התוס' בחגיגה סוברים שעבד חייב בפרו ורבו), ובפשטות היינו דכיון שהאשה פטורה ה"ה עבד דינו כאשה אף דהא דאשה פטורה הוי משום דכתיב וכבשוה איש דרכו לכבוש ואשה אין דרכה לכבוש כמבואר ביבמות סה, ב, וא"כ בעבדים דבני כיבוש הם למה פטורים, וע"כ שהתוס' סוברים דכל שאשה פטורה גם עבד פטור, ואף בגוונא שסברת הפטור שייך

דמיירי מתפלה ובזימון שגם נשים חייבות בתפלה ובברכת המזון וכל החסרון הוא רק שצריך שיהא עשרה בני חורין כדי שיתקיים הא דונקדשתי בתוך בני ישראל ובזה י"ל דגם הם יכולים להצטרף לונקדשתי, ומה מקשה הגמרא, ומדמקשה הגמרא מוכח דס"ל לגמרא דגם בפרשת זכור נשים חייבות וממילא גם העבד מחוייב, וממילא מקשה הגמרא שפיר דחזינן דאף היכא שהעבד הוא בר חיובא אינו מצטרף לונקדשתי, א"כ קשה על ריב"ל שסובר בתפלה ובזימון דמצטרף דאף שהעבד חייב בתפלה מ"מ קשה למה מצטרף לעשרה שצריך משום ונקדשתי.

אולם דעת החינוך (מצוה תרג ועוד) דנשים פטורות מזכור, ולדעת החינוך צ"ל דהגמרא בברכות שמקשה מהמעשה דרבי אליעזר ע"כ דהסוגיא בברכות סוברת שהמעשה דרבי אליעזר ששחרר עבדו לא היה בפרשת זכור (דאל"כ ל"ק קושיית הגמרא וכו"ל), אלא מיירי בתפלה וכדומה, וע"ז מקשה הגמרא שפיר על ריב"ל דמיירי מתפלה מהמעשה דרבי אליעזר דגם מיירי בתפלה, ותירצה הגמרא דלדבר מצוה שאני, וכיון דלהסוגיא בברכות המעשה דרבי אליעזר לא היה בפרשת זכור שפיר מקשה הגמרא מצוה הבאה בעבירה היא והוצרך לתרץ מצוה דרבים שאני, דכיון דהוי רק מצוה דרבנן היה קשה להגמרא דמאי אולמא מצות תפלה בצבור מהא דהמשחרר עבדו, ותירצה הגמרא מצוה דרבים שאני.

הסוגיא בברכות ובגיטין נחלקו האם

המעשה דרבי אליעזר היה בפרשת זכור

ולפ"ז מיושב כמין חומר סתירת הסוגיות, דבגיטין הבינה הגמרא דהמעשה דרבי אליעזר היה בפרשת זכור, דהא בגיטין לא הובא הדין דריב"ל על הדין דתשעה ועבד מצטרפין וא"כ שפיר י"ל דהמעשה היה בפרשת זכור, וא"כ הוי מ"ע דאורייתא, וע"ז סגי התי' של הגמרא מצוה שאני, והכוונה כדברי הר"ן בגיטין שם שביאר וז"ל: שלא אמרה תורה לעולם בהם תעבודו אלא משום

דהמעשה דרבי אליעזר לא היה בפרשת זכור, ומשמע דאם היינו מפרשים דהמעשה דרבי אליעזר שהיה בפרשת זכור היה מובן בפשיטות הא דהיה דוחה עשה דיחיד כיון דהעשה דרבים הוי דאורייתא.

וקשה דהא אף אי נימא דקריאת פרשת זכור הוי מה"ת מ"מ הא שצריך עשרה בפרשת זכור לא הוי מה"ת, ועיין במפרשים מש"כ בזה.

מעם שגם העשרה בזכור הוי מה"ת

ונראה לפרש דברי הרא"ש בשני אופנים. אופן אחד י"ל דהרא"ש סובר דגם העשרה הוי מה"ת, וזה יש לבאר ע"פ דברי הרמב"ם בספר המצוות מצוה קפט 'שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת, ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תשכח המצוה ולא תחלש שנאתו ותחסר מן הנפשות עם אורך הזמן עכ"ל. ומבואר דלהרמב"ם מצות הזכירה היינו לעורר העם לשנוא ולהלחם וכו', וכיון שהמצוה לעורר את העם צריך שיהיה עשרה שזה המיעוט ששייך לקראו עם.

כשעיקרו מה"ת גם אם צורת המצוה הוי מדרבנן, נחשב לעשה דרבים דאורייתא

אופן שני י"ל דכוונת הרא"ש דאם עיקרו היה מה"ת אף שהפרטים הם רק מדרבנן מ"מ כיון דעיקרו מה"ת גם הפרטים הוי בכלל מצוה דרבים דכיון שעיקרו מה"ת ורק האופן והצורה באיזה אופן יקיים הוי מדרבנן אז גם הצורה נחשב למצוה דרבים. ומדויק כן בלשון הרא"ש שכתב 'ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה' הרי דרק דרבנן שאין עיקרו מה"ת נחשב לדרבנן ואילו דרבנן שעיקרו מה"ת הוי בכלל הדאורייתא ונחשב למצוה דרבים.

דוגמא לדבר יש להביא מדברי השער הציון (סימן קסח ס"ק עא) דהיכא דיש ספק בכדי שביעה אם לברך ג' ברכות או מעין ג'

רק באשה ולא בעבד אעפ"כ פטור העבד מגזה"כ, דלא עדיף מאשה, ונמצא לכאורה לדבריו שאין העבד מצווה באיסור השחתת זקן ודלא כהרמב"ם.

ויש ליישב ד"ל דעבדים גם נחשבים לאו בני כיבוש כיון שכל מה שקנה עבד קנה רבו, ונמצא שאין העבד יכול לזכות במה שכבש, אך יותר נראה דנחשבים כני כיבוש ומ"מ ס"ל לתוס' דפטורים מפרו ורבו.

אמנם נראה ד"ל שאין מחלוקת בין התוס' להרמב"ם יש לחלק בין פרו ורבו להשחתת זקן, דרק היכא שאשה פטורה בזה אמרינן דגם עבד פטור אף שלא שייך בו סיבת הפטור, אבל לגבי השחתת זקן הא דאשה פטורה אינו 'פטור', אלא דאין לה זקן וכלשון הרמב"ם הנ"ל, וכיון דלא הוי פטור לכן אף שא"א לחייבה עבד חייב, אבל לגבי פרו ורבו שזה פטור באשה אף שסיבת הפטור לא שייך בעבד דין העבד כאשה ופטור, וממילא י"ל דגם לגבי זכור כיון שהאשה פטורה מזכור אף שלא שייך טעם הפטור בעבד יש לפטור עבד אם אשה פטורה.

בדברי הרא"ש בברכות לגבי פרשת זכור

הרא"ש בברכות שם כתב על דברי הגמרא מצוה דרבים שאני וז"ל: מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברכים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי, מכאן תשובה לבה"ג שכתב שאם נקבר לו לאדם מת ביום טוב האחרון של חג שהוא מדרבנן דאתי אבילות יום ראשון שהוא דאורייתא ודחי עשה דרבים שמחת הרגל דיו"ט האחרון דרבנן, דהכא משמע דעשה דרבים דרבנן דחי עשה דלעולם בהם תעבודו עכ"ל.

ויש להעיר בדברי הרא"ש דמוכיח דגם בעשה דרבים דרבנן דוחה עשה דיחיד כיון

סי' ו' ובקובץ הערות סי' טט אות ז'. וגם אי נימא דמדרבנן איסור אבילות הוי בקו"ע האיסור דאורייתא י"ל דהוי בשוא"ת.

מיישב דהבה"ג יסבור כהר"ן

ובעיקר הדבר שהוכיח הרא"ש דלא כהבה"ג מהא דרבי אליעזר שחרר עבדו הרי דמצוה דרבים דרבנן דוחה עשה דיחיד כיון שלא מסתבר שהמעשה של רבי אליעזר היה בפרשת זכור, י"ל דהבה"ג יפרש כדברי הר"ן בגיטין דבעובדא דרבי אליעזר ליכא כלל האיסור, כיון דיסוד האיסור הוי משום לא תחנם וממילא לצורך מצוה לא שייך האיסור כיון דעושה לעצמו, וא"כ אף דהוי רק מצוה דרבנן ליכא האיסור ולא משום דחיה אלא דלא שייך כלל האיסור.

עשה דרבים

אינו ברור שדוחה עשה דיחיד

ובעיקר הדבר אם עשה דרבים דוחה עשה דיחיד, הנה התוס' בכמ"ק בש"ס (ביצה ה, ור"ה לא, ועוד) דנו בהא דכשבאו עדים מן המנחה ולמעלה דנתקלקלו הלויים בשיר דלמה לא נתקלקלו לגבי מוסף, ובתי' אחד תירצו דהוי עשה דרבים שדוחה עשה דיחיד, ולכאורה הוא תי' פשוט ונראה דשאר התי' שתירצו תירוצים אחרים סוברים דעשה דרבים אינו דוחה עשה דיחיד ואי נימא דעשה דרבים אינו דוחה עשה דיחיד צ"ל דהא דמו"ק יד היינו רק בדרבנן ואכמ"ל.

בדברי התוס' הרא"ש

דפסח הוי מצוה דרבים

ולפי מה שנתבאר דעשה דרבים דוחה עשה דיחיד הוא רק באופן שהעשה הנדחית הוא בשוא"ת, תתישב סתירה בדברי הרא"ש, דהנה בשבת דף ד' אמרינן וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך.

וכתבו התוס' (בתירוץ ב') דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו', ואתי שפיר הא דאמרי' בריש תמיד נשחט (פסחים דף נט. ושם) דאתי עשה

צריך לברך ג' ברכות, אף שמן התורה יוצא במעין ג' במקום ג'. ומוכיח כן מברכות לו, ב, בהא דרבן גמליאל ורבי עקיבא, דכיון דעל כל פנים מחוייב לברך מן התורה היכא דיש ספק ממילא מחוייב לברך כל הברכות כתקונם ואף על פי שאינם מדאורייתא ממש, כמו אם היה מחוייב בודאי דאין לו לפטור עצמו במעין ג' במקום ג', ודומיא מה שכתבו הפוסקים בסימן ס"ז לענין ספק קרא קריאת שמע דחזור וקורא עם ברכותיה ע"ש.

העשה דלעולם בהם תעבדו הוי בשוא"ת

ובעיקר דברי הרא"ש דעשה דרבים גם דרבנן דוחה עשה דיחיד דאורייתא, והוכיח כן מהא דרבי אליעזר שחרר עבדו אף לצורך קדיש וקדושה דרבנן, צ"ב דהא חכמים יכולים לעקור דאורייתא רק בשוא"ת ולא בקו"ע ואיך דוחה הדרבנן דאורייתא בקום ועשה וכהא דרבי אליעזר ששחרר עבדו בקו"ע.

ונלענ"ד דהרא"ש סובר דגם העשה דלעולם בהם תעבדו הוי בשוא"ת דעיקר העשה הוי לעבוד עם העבד וכשאינו עובד מבטל העשה בשוא"ת, וגם איסור השחרור הוי משום דע"י זה מבטל שלא יוכל לעבוד וגורם לביטול העבודה בשוא"ת ואיסור השחרור היינו משום הפועל יוצא שאינו עובד שעשה דבר שלא יוכלו לעבוד ואין האיסור משום מעשה השחרור אלא משום דהשחרור גורם שלא יוכל לעבוד, ועיין בטו"א חגיגה ב, ב.

איסור האבילות הוי בשוא"ת

וגם באבילות י"ל דמה שנוהג דיני אבילות כגון נעילת הסנדל אין הכוונה שגדר האיסור הוא לנעול הסנדל אלא שיש מצוה לחלוץ הנעל וממילא כשנועל מבטל את המצוה בשוא"ת וא"כ הוי שוא"ת, עיין בראשונים בכתובות ד' לגבי חתן שדוחה אבילות אף שחתן הוא מדרבנן משום דאבילות הוי שוא"ת ועיין בדברי הרעק"א שהובא בתפארת ישראל ברכות פ"ג משנה א', ובדברי יחזקאל סי' יז ובזכר יצחק ח"ב

והנה לפי מה שנתבאר בדעת הרא"ש דעשה דרבים אין בכוחה לדחות עשה דיחיד, צ"ע דהא הרא"ש בברכות הנ"ל סובר דעשה דרבים אפילו דרבנן יכולה לדחות עשה דיחיד, וא"כ קשה למה לא יוכל העשה דפסח שהוא עשה דרבים להתוס' הרא"ש לדחות העשה דהשלמה, ולכאורה יש בזה סתירה בדעת הרא"ש, אולם לפי מה שנתבאר בדעת הרא"ש דהא דעשה דרבים יכולה לדחות היינו רק עשה דיחיד שהוא בשוא"ת כשחורר עבד ואבילות וכנ"ל, אבל בקום ועשה אין בכוחה לדחות, מיושב היטב, דהעשה דפסח אין בכוחה לדחות העשה דהשלמה כיון דעשה דהשלמה עובר בקו"ע דכתיב עליה השלם ולא על קרבן תמיד של בין הערבים, ולכן דוחה רק משום הסברא דהוי עשה דכרת כמבואר בפסחים נט וכנ"ל.

הרא"ש חולק על הרמב"ן שסובר דתפלת שבת ויו"ט הוא מה"ת

וטרם אסיים נראה להעיר דמהרא"ש בברכות הנ"ל מוכח דחולק על הרמב"ן (בפרשת אמור כג, ב) שכותב על מה דהתורה קורא להימים טובים מקרא קדש וז"ל: כי מצוה על ישראל להקבץ בבית האלקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל לקל וכסות נקיה לעשות אותו יום משתה עכ"ל, ובפרמ"ג (במש"ז סי' תצ סק ג') כותב דלהרמב"ן בתפלת יו"ט צריך עשרה גדולים שהביאו ב' שערות (ועיין בדעת תורה שם דגם שיטת רש"י כהרמב"ן).

ובפשטות לפי הרמב"ן גם בשבת צריך עשרה כיון דגם בשבת נאמר מקרא קודש.

ואי נימא דגם שיטת הרא"ש הוא כן למה היה צריך צריך לומר דהיה בפרשת זכור וע"ז הוסיף שזה דוחק, הרי להרמב"ן בכל שבת הוא כן, ומוכח דהרא"ש חולק על הרמב"ן וסובר דבשבת ויו"ט ליכא חיוב תפלה מה"ת ודו"ק.

דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו.

אולם בתוס' הרא"ש יישב קושיית תוס' באופן אחר, וז"ל ומחוסר כפורים דפסח דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהני בעשה דהשלמה כדי שיזכה זה בפסח, פסח נמי מצוה דרבים איקרי עכ"ל הרי שחידש דעשה דפסח נחשב לעשה דרבים.

וצ"ב דהא בפסחים נט מבואר דהטעם דמחוסר כפורים בערב פסח דוחה עשה דהשלמה הוי משום דיבא עשה דפסח שיש בו כרת, וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת. הרי מפורש בגמרא דטעם הדחיה הוי משום דפסח יש בו כרת ולדברי התוס' הרא"ש דפסח נחשב לעשה דרבים למה לא אמרה הגמרא דטעם הדחיה דהוי עשה דרבים ואילו עשה דהשלמה הוי עשה דיחיד.

ונלענ"ד דרק לגבי הא דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך בזה סובר התוס' הרא"ש דמהני הסברא דהוי עשה דרבים, והכוונה דכיון דהוי עשה דרבים א"כ על כל יחיד מוטל להקריב הפסח וממילא לא נחשב חטא כדי שיזכה חברך אלא כדי שיזכה הוא עצמו דהקרבת הפסח מוטל גם על היחיד שהצבור יקריב הפסח, משא"כ בסוגיא דפסחים שהנידון הוא לגבי לדחות שיש לפנינו שני עשה שאז באנו לדון על חומר הדבר בזה הסברא הוא רק מחמת דפסח יש בו כרת יש בו כוח לדחות אבל עשה דרבים לא סגי לזה, וכן לגבי חטא כדי שיזכה חברך לא סגי הסברא דכרת דהא בשבת ד' קאי לגבי איסור רדיה קודם שיבא חברו לידי איסור סקילה הרי שאין דוחין אפילו איסור רדיה אצלו, אף שאצל חברו הוי איסור סקילה, וע"כ דלגבי הסברא דחטא כדי שיזכה חברך לא סגי איסור חמיר נגד איסור קל וכל ההיתר במחוסר כיפורים דנחשב כדי שהוא יזכה וזה כוונת התוס' הרא"ש במה שכתב דפסח הוי עשה דרבים.

הרב שניאור זלמן דישון

בענין הפקעת חכמים למצוה דאורייתא

תוכן המאמר: ענף א - אם הפקיעו חכמים רק לחומרא או גם לקולא / בגדר הא דחכמים חששו שלא לסמוך על בירורים דמהני מן התורה / לענין דין רוב בקבוע מדרבנן / לענין ספיקות בעדות / עוד ספיקות בזה / בתרי ותרי כשאחד מהם פסול מדרבנן / עדים הפסולים מדרבנן / לענין דבר שבערוה / חלל דרבנן.

ענף ב - עשה מעשה עבירה שיכול לתקנה ונמנע מחמת איסור מדרבנן אם נחשב אנוס / הכניס פת לתנור בשבת אם נחשב אנוס מחמת איסור רדייתו / טעם ההיתר לרדות בשבת / במקום שכבר עבר העבירה ואסור לו לתקן אם נחשב אנוס / כשהמניעה היא קודם שעבר העבירה / מניעה מחמת איסור מן התורה / בלאו הניתק לעשה ואסור מדרבנן לקיים העשה / עוד נידונים בזה / אם חכמים יכולים לעקור לאו.

ענף א - אם הפקיעו חכמים רק לחומרא או גם לקולא

משו"פ לוקה ע"ש מה שכתב לענין תקנת חכמים.

לענין דין רוב בקבוע מדרבנן

ומצינו אחד מדברים המבררים ספיקות הוא לילך בתר הרוב, ומבואר בגמ' דדין נפשות ע"פ רוב (סנהדרין דף טט), אך מצינו דין ברוב דאי המיעוט הוא קבוע, אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ואין הולכין אחר הרוב, והנה בדין קבוע יש הרבה תנאים כדי שיהא נחשב קבוע, אך יש כמה דיני קבוע דהוה רק מדרבנן, ויש לעי' אם יהני לומר כן גם לקולא. ומבואר בסנהדרין (דף פ:) בנתערבו נסקלין בנשרפין, שנותנין לכולם המיתה היותר קלה, ודנו התוס' למה אין הולכין אחר הרוב, ותיצו דהוה קבוע, וכן הוא בתוס' בזבחים (דף עא.) ואע"ג דלשון התוס' משמע קצת דהוה קבוע מה"ת, מ"מ עי' בקרן אורה ועולת שלמה שם דדנו דהוה קבוע מדרבנן, ואעפ"כ כיון דהחמירו אין דנין דיני נפשות, ועי' בתורת חסד (או"ח סי' לט ס"ק ו') בזה, אך ביתר המפרשים האריכו לבאר דכאן הוה קבוע מה"ת [עי' בתוס' הרא"ש סנהדרין], עי' בכרתי (סי' קי), וכן בחידושי הרי"ם בזבחים משמע דאי הוה מדרבנן היו הורגין אותו.

אך עצם הנחה זו שכתבו התוס' דהורגין ע"פ רוב אפילו כשהמיעוט לפנינו, עי' בחלקת

בגדר הא דחכמים חששו שלא לסמוך על בירורים דמהני מה"ת

הנה מצינו בכמה מקומות, דאע"ג דמה"ת מהני איזה בירור, אבל חז"ל החמירו בזה דלא יהני, ויש לעי' אחר שרבנן החמירו ולא סמכו על הבירור, אי לא סמכו עליה גם כשיהא לקולא או לא, וכ"כ יש לדון בשאר תקנות דרבנן אם הוא גם היכא שיוצא מזה קולא.

והראני ידידי הרה"ג ר' יחיאל קפלר שליט"א מה שמבואר בחידושי הרי"ם (סי' כח ס"ק כח), בהא דמבואר בסנהדרין (דף עא) בבן סורר ומורה דאינו חייב עד שישגול אביו ואמו, ודנה הגמ' והא מה שקנתה אשה קנה בעלה, והקשה הרי"ם והא דין זה הוא רק מדרבנן, וכתב דאולי כיון דמדרבנן לא קנה, וכמו דמצינו שהחמירו בכמה מקומות, כ"כ החמירו ולא חייבו מיתה, הרי דדן דנקרא חומרא ואין מחייבין מיתה.

וכ"כ יש להביא מה שהראני ידידי הרה"ג ר' יצחק מאיר בלסבלג דברי המנ"ח (מצוה לו ס"ק יב), בגונב נפש ומכרו וחזר תוכד"ד, דאפילו מהני תוכד"ד רק מדרבנן, וקנין דרבנן לא מהני מה"ת, כאן לכו"ע פטור, עיין בשכלך ותבין, והראוני גם לסמ"ע (סי' תכ) בהא דמבואר בגמ' דאה"נ במזיק חברו משלם ואינו לוקה, אבל אי מזיקן פחות

אך מה שכתב דכיון דמדרבנן חיישינן אי בא אחר וקדשה תופס קידושין, יש לעי', דהנה מבואר בב"ש (סי' יז ס"ק א') כ"כ דמדרבנן תופס קידושין, והקשה בחלקת יואב בפתיחה ליו"ד, דאה"נ כלפי כרת הוה ספק ולא מהני כלפי כרת חזקה, אבל לענין מיתת ב"ד מוקמינן על חזקה וב"ד הורגין, ולמה תופס קידושין, ודן דהדין דאין מיתת ב"ד הוא כיון דמחמירין, אך הוא דן דמכח חזקה אין ממיתין, ועי' דבריו באבע"ז (סי' לה) דאי קידש אשה בפסולי עדות דרבנן, אם קידשה אחר קידושין תופסין בה, כיון דמדרבנן אינה מקודשת לראשון.

וכ"כ יש לעי' בתוס' סנהדרין (דף ח:): בשיתת ר"ת, במוציא שם רע על אשתו ויש תרי ותרי, חייב מאה כסף, ודנו התוס' דע"כ מותרת לבעלה, דאל"כ א"א לקיים מצות ולו תהיה לאשה וכ"כ יהא פטור מקנס, ויש לעי' והא מחמירין מדרבנן, [ואולי בספק זנות לאוסרה לבעלה לא החמירו], אך כיון דמה"ת מותר יש קנס.

עוד ספיקות בזה

מבואר ביו"ד (סי' יח) בכמה ספיקות בשחיטה, דמה"ת הוה שחיטה כשירה ומחמירין מדרבנן, ועי' בשפ"ד (ס"ק א') שהביא ר"מ דאי שחט אסור לשחוט בנו משום ספק אותו ואת בנו ואי שחט אינו לוקה ודן דע"כ מיירי היכא דהוה ספק תורה, דאי הוה רק ספק דרבנן ומה"ת הוה שחיטה יהא לוקה, ויש לעי' והא מדרבנן מחמירין, ואולי אין מלקות [אך לא בכל ספיקות מחמירין].

בתרי ותרי בשאחד מהם פסול מדרבנן

מבואר בגמ' ר"ה (דף כב), אלו הן הפסולין לעדות לכל עדות שהאשה פסולה אף הם פסולים, והקשה בטורי אבן והא כל הני פסולים רק מדרבנן, ואה"נ לענין ממון פסולים אפילו להחזיק, כיון דהפקר ב"ד הפקר, אבל לענין נפשות בודאי נאמנים להציל, כיון דמה"ת נאמנים, וא"כ אינו שוה לאשה, ועי' בברוך טעם שם שהביא, דכ"כ

יואב בפתיחה ליו"ד (סוף אות ג') שהביא מהה"מ (פט"ו מאיסורי ביאה) דאין הורגין, ודן דאולי סובר כן מדרבנן דחוששין למיעוט.

וכ"כ יש לעי' בדברי הנודע ביהודה תנינא (חו"מ סי' נט ד"ה וראיתי), לענין להרוג ולד בידים כדי להציל את אמו, דהוה ספק נפל, שכתב דההורגו חייב כיון דיש רוב שהוא בן קיימא, וסיים דאפילו נימא דאין הורגין היינו משום דחוששין למיעוט המצוי מדרבנן, עי"ש.

וכ"כ יש לעי' בשפ"ד (סי' קי ס"ק ד') וס"ק טו) שדן כ"כ בקבוע דרבנן, ועבר איסור תורה, אי פטור ממלקות.

לענין ספיקות בעדות

מבואר בגמ' כתובות (דף כב:): ביש תרי ותרי על אשה אי נתגרשה, ונשאת לאחד מעדיה לא תצא, ודנה הגמ' איך מותרת והא הבא עליה באשם קאי, והקשו בתוס' והא כיון דבתרי ותרי מוקמינן על חזקת א"א, הוה הבא עליה בחנק ובחטאת, עי"ש מה שתרצו. ויש לדון והא עכשיו דחיישינן מדרבנן לא יהא בחטאת ובחנק, ואה"נ דלא יהא באשם כיון דמה"ת דינו בחטאת, אך י"ל דאה"נ החמירו, אבל להקל לבוא עליה בודאי אסור כיון דמה"ת בחטאת.

ומצינו בכיוצא בזה, עי' בגיטין (דף עח) בזרק גט לאשתו והוה ספק קרוב לה ספק קרוב לו, דמבואר בגמ' דהוה דינה כמגורשת ואינה מגורשת, ומשמע שדינה כן לכל דבר, והקשו בתוס' והא יש חזקת א"א, ותיצרו דמדרבנן נתנו לה דין מגורשת ואינה מגורשת, ומשמע דהוה ספק לכל דבר. ועי' במוצל מאש (ח"ב סי' מא) שהביא מהמהריב"ל, דאה"נ הוה רק לחומרא לענין אי פשטה וקבלה קידושין מאחר, אבל כלפי חטאת בודאי קאי בחטאת, וחולק עליו בביאור התוס', אבל מצד אחר, ואינו מבואר מה סובר בעצם הדין באופן דמה"ת יש חזקה והחמירו מדרבנן אי דינו בחטאת, וקצת משמע דמודה בזה.

דפטור משבועות העדות, מהו לענין תפיסה, [ויש לעי' ברשב"א בכתובות (דף יט) בשטר שאינו מקוים דמהני תפיסה ע"י מיגו ובעי מיגו לזה, וגם יש לעי' במה שנחלקו בשובר שאינו מקוים, דבהרשב"א מבואר דמהני, ובתשו' הרמב"ן (נדפס בסוף כעה"ת) מבואר דלא מהני דפסלו לגמרי]. ועי' בקצות (סי' עא ס"ק ה'), ועי' בדמשק אליעזר (סי' כח).

ועי' באבני נזר (יו"ד סי' קעד -קעה) מה שדן בשטר הפסול מדרבנן, אי שייך לומר דפסול מדרבנן לגמרי, ואי זה נקרא עקירה בקום ועשה.

לענין דבר שבקדוה

עי' בחלקת יואב (אבע"ז סי' לה) שהביא בהא דמקדש אשה בפסולי עדות דרבנן קידושין תופסין בה, אע"ג דמה"ת הוא א"א, [ועי' לעיל מה שהבאנו מדבריו בפתיחה ליו"ד], והבא עליה יתחייב מיתה, אזלינן בתר הדרבנן, וכלפי דרבנן אינו ערוה כלל, עי"ש שהאריך.

אך מצינו אריכות בזה בכל הפסולים דרבנן, עד כמה אזלינן בתר הדרבנן, כיון דהוה ערוה מה"ת.

ידוע מה שהאריכו האחרונים במגרש בגט הפסול מדרבנן ומת הבעל אי נופל ליבום ויש זיקה, אע"ג דמה"ת הוה גרושת אחיו, ועי' באבני נזר (אבע"ז סי' ריז - ריט), ומה שהביא מהרא"ש ביבמות בפרק ב"ש בשם הראב"ד בענין זה.

ועי' באמרי משה (סי' ח' ס"ק ב'), דייבמה ועשה ביאה פסולה, כיון דמה"ת הביאה חל, והוה אשת אחיו, אי יכול לחול זיקה, עי"ש מה שדן בזה.

חלל דרבנן

עוד יש לדון בהא דמבואר באבע"ז (סי' ז' סעיף כ'), בכהן חלל מדרבנן ונטמא אי חייב מלקות, דאה"נ מדרבנן הוא חלל, אבל כיון דמה"ת כהן כשר הוא חייב מלקות, ועי"ש בפי"ת (ס"ק כח).

יש לדון במקדש בפסולי עדות דרבנן דצריכה גט, וציין לב"ש (סי' מב ס"ק יט) שבאמת מסתפק דאולי אינו צריך גט דהפקיעו לגמרי, אך לא נשאר כן, וכתב דכיון דאינם כשרים רק לענין ספיקות אינו מגרע הכלל, אך עי' בירושלמי ר"ה שם, הובא בצ"פ (מהד"ת דף סא), דפסולים דרבנן לא מהני אפילו לענין נפשות, ויש לעי' במפרשים שם.

ואולי הוה דין בעדות, דאי אין מקבלין אותם אין צריכים לדון על פיהם, ועי' במכתבי תורה (סי' רטז בתשו' הר"מ) דמוסכם דפסולי עדות דרבנן מהני לענין נפשות, ועי' (סי' ריז) תשו' הצ"פ שהביא שכן מבואר בירושלמי דלא מהני, ועי' עוד שם (בסי' רי"ד וסי' רטו). ומצאתי באבני נזר אבע"ז (סי' קלט ס"ק ג'), שכתב מסברא דעדים הפסולים מדרבנן מהני להציל בנפשות, ועי"ש (בסי' קמ) שהביא דברי השואל שרצה לחלוק עלי, וחזר וביאר, ועי"ש עוד (בסי' ג') שהביא סמך לדברי הטו"א.

ומצאתי בבית יצחק (בסוף אבע"ז בדרוש לש"ש שנת תרנ"ו) שדן בדברי הטו"א אי מוכח דכשרים לנפשות, אך דן מצד אחר, לאחר שדן לחלוק על הרעק"א אי עידי הכחשה בעי עדות שיכול להזימה, ואי נימא דצריך, ובכאן אפילו מקבלין להציל, אבל לא ידונם למלקות, וחסר שיהא יכול להזימה, אך נשאר בצ"ע, דאי מקבלין להציל כ"כ ידונו למלקות, עי' בדמשק אליעזר (סי' כח) מה שהביא בזה.

עדים הפסולים מדרבנן

אך עצם הגדר שדנו בעדות הפסולים מדרבנן עד כמה פסולם ידוע, מה שנחלקו בגמ' שבועות (דף לא) אי עדות הפסולים מדרבנן אי חייבים בשבועת העדות, ולפי השיטה שחייב דנו הראשונים למה חייב, כיון דלמעשה אינו יכול לחייב ממון, ובתוס' כתבו דאזלינן בתר הדאורייתא, אך עי' בהרשב"א דכיון דמה"ת מהני יהני עי" עדותם תפיסה. ויש לעי' למ"ד החולק

ענף ב - עשה מעשה עבירה שיכול לתקנה ונמנע מחמת איסור מדרבנן אם נחשב אנוס

אינו מניח לו יהא פטור, עי' שפ"א מנחת שלמה ואילת השחר בשבת, ועי"ש באילת השחר שרוצה לומר דחכמים תקנו לפוטרו, וזהו חידוש, ועי' במנחת שלמה שכתב שיש לחלק, ועי' באור גדול (דף ה: בדפי הספר) באריכות בזה.

מעם ההיתר לרדות בשבת

ועי' בתוס' שם שהביאו ראיה דהיכא דרבנן תקנו דאינו יכול לתקן מקרי אונס, מערל הזאה ואיזמל שהעמידו דבריהם במקום כרת, אך א"כ צ"ב דהא למסקנא כאן היתירו לתקן ומ"ש דשם אסרו, ובטעם הדבר עי' במג"א (סי' רנד ס"ק כב) שהביא הקושיא מהקקין דיונה, עי"ש בדבריו, ובנתיב חיים, ועי' ברעק"א בעין הגליון שביאר, דכאן אי לא יתירו לו הוה כאילו אומרים לו לחלל שבת להדיא, משא"כ באיזמל העמידו דבריהם בדבר צדדי ורק ממילא יהא עבירה, ולכן שם אסרו, עי"ש.

וצריך להוסיף, דאע"ג דאי לא יתירו לו ג"כ יהא פטור משום אונס, אבל מ"מ כיון דלמעשה כבר עשה מעשה עבירה, לכן היתירו לו להנצל ממנה, עי' בשפ"א. [ויש לדון, דאי לא יתירו לו י"ל דאפילו עושה ברצון פטור, כיון דבין כך אינו משנה, או נימא דחייב כיון דהכנסים ברצון וידע שיגמר המלאכה, עי' בחלקת יואב (דיני אונס אות ב'-ג'), ובנחלת יהושע (סי' ד' - ה'), ועי' עוד בלשון המג"א (בסי' תמו ס"ק ב') ע"פ דברי התוס' כאן [ועי"ש במחצית השקל], דרק כיון דיש לו רצון לתקן ואינו יכול פטור, משמע דאי אינו רוצה כלל לתקן חייב, ואולי תלוי אי הוה פטור אונס או הפקעה]. ועי' לקמן.

במקום שכבר עבר העבירה

ואסור לו לתקן אם נחשב אונס

אך בודאי באופן שכבר עבר העבירה, י"ל דלא נתנו לו לתקן העבירה, כגון השולה דג

הכנים פת לתנור בשבת אם נחשב אנוס מחמת איסור רדייתו

מבואר בגמ' שבת (דף ד'), לגבי הדביק בשבת פת בתנור, דמיבעיא לן אי היתירו לרדותה קודם שיכא לידי חיוב, ובתחילה אמרינן בגמ' דמירי בשוגג, והנידון הוא אם היתירו לאחר לרדותה כדי להצילו מחטאת, וע"ז דחתה הגמ' וכי אומרים לאדם חטא [לרדותה] בשביל שיזכה חבירך. והוסיפו התוס', דאפילו מצינו במקום אחר דמותר לאדם להציל עצמו ע"י איסור קל כדי שלא יעבור איסור חמור, מ"מ כאן כיון שהמעשה איסור כבר נעשה וממילא יגמור, עדיין הוי איבעיא דאפשר שלא יעשה [אפי' המדביק עצמו] איסור קל בידים להציל מהאיסור החמור.

ומשמע מתוס' דבאיסור אופה בשבת, המעשה איסור נגמר בהכנסתו לתנור, אע"ג דיש תנאי שצריך שייגמר האפייה, אבל המעשה כבר נגמר בהכנסה, והאריכו בזה בגדר איסור אפייה, עי' בלשון התוס' ד"ה וכי בדברי הריב"א שם, ועי' בשפ"א בתוס' בהגהה מחתנו, [ועי' בארץ צבי ח"ג דף קלד].

ובמסקנת הגמ' אמרינן דהאיבעיא הוא באופן שעשה אותו במזיד, אי מותר לו עצמו לרדותה כדי להציל עצמו בסקילה, ומסקינן בגמ' דמותר. ועי' בתוס' שדנו בשאלת הגמ', דפשיטא דאפילו לא יתירו לו מ"מ לא ישמע לנו ויעבור וירדה את הפת כדי להציל נפשו, ותיריך הריב"א, דאי לא יתירו לו, אפי' לא יוציא את הפת ינצל מסקילה, דכיון דרוצה להתיר ואין מניחין לו לא מחייב סקילה, אך לא ביאר דלפי"ז א"כ למה באמת לפי המסקנא היתירו לו.

ועכ"פ מבואר בתוס' חידוש נפלא, דאע"ג דעשה מעשה עבירה, כיון שרוצה לתקן ואין מניחין לו, מקרי אונס, וכבר דנו באחרונים דא"כ מי שעבר עבירה ורוצה לתקן וחבירו

בשהמניעה היא קודם שעבר העבירה

והנה בתוס' הביאו ראייה לדבריהם דאם לא היו מתירים לו לא מיחייב סקילה, מהא דבערל והזאה העמידו דבריהם אפילו במקום כרת, ולכאורה דבריהם צ"ע, דשם עדיין לא עשה כלום, אלא שמחמת תקנת חז"ל שאסרו עליו להביא אזמל למול בנו בשבת לא יוכל להביא קרבן פסח שהוא איסור כרת, ובודאי יהא פטור אי חז"ל ימנעו אותו מלעשות, משא"כ כאן שכבר עשה מעשה עבירה, אע"פ שחז"ל ימנעוהו מלתקן י"ל דמ"מ חייב.

ועי' באגרות משה (או"ח ח"א סי' קטז) כמה תשו', שכתב לבאר דמייירי התם באופן שפשע מתחילה, ואעפ"כ פטור, ומזה הביאו תוס' ראייה. אך האחרונים העירו עליו, עי' במנחת אריאל דסוף סוף כאן כבר עשה מעשה בפועל, משא"כ שם הוה פשיעה בעלמא קודם העבירה, רק אי נימא דיהא ראייה דכאן נמי עצם הדבקות הפת בתנור אינה גמר העבירה עי' לעיל, וממילא אי הוה אונס בסוף פטור, אך ציין לאו"ש (פ"כ מהל' סנהדרין) שדן בשיטת הרמב"ם, דגם באיזמל אי הוה פשיעה בתחילה חייב כרת, ואפילו פטור מכרת נקרא פשיעה דמעכב קרבן פסח, ועי' כ"כ בטל תורה פסחים (דף צב), ועי' בשער המלך (פ"ט מק"פ הל' ט'), ועי' במהרי"ל דיסקין (אבע"ז סי' מב ס"ק לב).

מניעה מחמת איסור מן התורה

אך מה שיש לעי' בכל הסוגיא, לפי הצד דהיכא דבעצם יכול לבטלה רק חכמים מונעים אותו הוה כאונס, אי זה רק כיון דהמניעה הוי רק מדרבנן נמצא דמה"ת יש לו עצה לתקנה, וזה שחז"ל מונעין אותו הוה כאונס, אך אי המניעה הוי מה"ת לא נקרא דיש לו עצה לתקן, ובכה"ג חייב כיון ידיע מתחילה דמה"ת אין לו עצה אחרת, או דלמא דאף היכא דהמניעה הוה מה"ת נחשב אונס.

מן הים ואי יחזירו יהא פטור, י"ל דלא נתנו לו לתקן, ויהא חייב, עי' בזה בחמדת ישראל (ח"ב סי' טז), והביא שם קושיית האדמו"ר מגור, ומצויין בהערות של הגרי"ש אלישיב כאן, בבא על יבמתו מעוברת, ואי תפיל אח"כ נמצא שקיים מצוה, ואי תלד יעבור על כרת משום אשת אח, והנה אי האיסור להרוג עובר הוא רק דרבנן, יהא מותר להרוג כדי להפטר מכרת, ואי חז"ל יאסרו עליו יהא פטור מדין אונס,

וצריך להוסיף אפילו נימא דכאן מבואר דאע"ג דמעשה איסור הוא מה שהכניס לתנור, וזה שנאפה הוא רק תנאי לחייבו, ואעפ"כ פטור כיון דבסוף היה אונס מכח חכמים, מ"מ בשולה דג מן הים בודאי העבירה נגמר לגמרי, אלא דאי יחזור נקרא תיקון, ושם אע"ג דא"א לתקן חייב.

ומה שמבואר כאן דאי בסוף הוה אונס פטור, ועי' בשפ"א בשבת (דף קב), בהא דמבואר שם זה הכלל שצריך להיות בשוגג מתחילה ועד סוף, והקשה דלכאורה כ"כ במזיד בעינן מתחילה ועד סוף, כמבואר כאן בסוגיא.

אך יש לעי', דאי כאן נקרא דהאיסור נגמר, רק כיון דהיה בידו לחזור ואין מניחין לו פטור, א"כ הכלל דבעינן מתחילה ועד סוף הוא כ"ש מכאן, אבל אינו בנוי על הסוגיא כאן, ובאמת בהא דמבואר דאי היה שוגג בתחילה ואח"כ הזיד פטור מחטאת וע"כ הגמר הוא חלק מהמלאכה, ולא רק תנאי. ועי' מה שכתבתי בקובץ בית אהרן וישראל (גליון רטו).

אך עי' בתוס' ישנים, שהבין דזה גופא הוא השקליא וטריא בגמ' אם התיירו לו כדי שלא יהא לו סקילה, הרי דאע"ג דיש מניעה מדרבנן שלא לעשותו, כיון דכבר עשה המעשה ורק המניעה לחזור מעכבו, נקרא עדיין שעשה מעשה וחייב, ותוס' החולקים ע"ז י"ל דסוברים דבאפייה לא נקרא דנגמר עד אחר אפייה, ואי היה בסוף אונס פטור, עי' בשפ"א ובהגה"ה מחתנו שדן בזה.

אינו דוחה, ושב ואל תעשה עדיף, ואי העשה היה לו כח לדחות, אינם יכולים להעמיד דבריהם, ועי' בקובץ הערות (סי' יג ס"ק יא) בדברי הגרעק"א, ועי' אבני נזר (יו"ד סי' קמא ס"ק יא).

בלאו הניתק לעשה

ואסור מדרבנן לקיים העשה

עי' בשושנת העמקים (כלל יט) שדן היכא דיש לאו הניתק לעשה, אבל יש עליו איסור דרבנן לעשות העשה, כגון באונס שגירש אנוסתו ומחייב להחזירה והיא אסורה עליו מדרבנן, אי נימא דיש עשה רק הוה כאנוס לקיימו, וא"כ לא נקרא בטלו ואינו לוקה, או הוה כנתבטל העשה ולוקה.

ולכאורה זה תלוי בשאלה לעיל, אי אחר תקנת חכמים נשאר המצוה או לא, אך עי' בדבריו שם (בכלל כ'), לענין עשה איסור מה"ת, ועכשיו ורוצה לנתקו, אך יש עשה אחר כנגדו לקיים, אי אמרינן עשה דוחה עשה כדי לתקן הלאו או לא.

ועי' בלקח טוב (כלל יג ס"ק ו' ד"ה עוד) שכתב, דבתוס' כאן מבואר דנקרא אונס גם מה"ת, ולפיכך פטור מסקילה, וא"כ בניתק לעשה נקרא ג"כ בטלו בידים ולוקה. וצ"ב בכוונתו, דאפילו על הצד דלא הוה מה"ת יש להבין מהו הסברא דמהני העמידו דבריהם, ואיך זה מהני נגד תורה, וע"כ דכיון דחייב לשמוע לחז"ל נקרא מה"ת, ומהו הצד האחר. ועי' בדבריו בבית האוצר (אות אונס כלל כג) שהביא סתירה בזה, דכאן משמע בתוס' דאי הוה אונס ע"י דרבנן נקרא אונס, ובפסחים (דף פ) מבואר לגבי ק"פ, דאם הוא טמא מדרבנן לא נקרא אונס.

ומצאתי דברים מפורשים בחידושי הרי"ם בב"ק (דף צד), בענין גנב שרוצה להחזיר החפץ הגזול ולעשות תשובה, שאין מקבלין ממנו, והקשה דא"כ לא תיקן האיסור וילקה, ואין ראייה מסוגיין דפטור מטעם דנקרא אונס [והבין דאי הוה אונס פטור], דבגזילה כבר נגמר האיסור, ואף שאח"כ אינו יכול

ואי נימא דזה רק מדרבנן והביאור הוא דמה"ת יש עצה, יהא תלוי אי אחר שחז"ל אסרו את העצה הוה כאסור לו מה"ת, וא"כ הוה כמו דמה"ת אין לו עצה, או נשאר רק מדרבנן. ועי' באבני נזר (או"ח סי' תיח בהגהה ובקובץ הערות סי' סט) באריכות, בהא דיש כח ביד חכמים לעקור בשב ואל תעשה, אי הביאור הוא דנשאר שב ואל תעשה והמצוה עדיין קיימת רק א"א לו לעשותו, או דהפקיעו את המצוה לגמרי וכאילו גם מה"ת אין מצוה, [אך עי' מה שנחלקו בביאור הרשב"א בר"ה (דף טז)], והאריכו בזה בהא דאין תוקעין בשבת, אי נשאר מצוה מה"ת או לא, וידוע דהגרעק"א (במערכה ח') סובר דנשאר המצוה, וזהו לשיטתו כדיתבאר לקמן, והרבה תלוי בביאור דברי התוס' בסוכה (דף ג'), אך עי' בחידושי הרי"ם בשבת (דף כא), דהסברא דאינו יוצא מה"ת הוא משום מצוה הבאה בעבירה, ואולי בזה תלוי גם צדדי המחלוקת כאן בסוגיא, אך עי' בחזו"א דמאי (סי' ב' ס"ק ב) שדימה התוס' אפילו כשיש איסור תורה לעשות, ועי' בספר שמונה עשר דבר [תלמיד הרי"ם] (סוף דבר ב') בזה.

ומצינו בזה מה שדן הגרעק"א בתוס' יבמות (דף ז:) [ועי' ברעק"א החדש יבמות שם שהביא עוד כמה מקומות דרעק"א דן בזה], בהא דטבול יום גזור שלא להכנס לעזרה, ובער"פ נכנס מטעם דמוטב שיבוא עשה שיש בו כרת וידחה האיסור, וכתבו התוס' דיש פעמים דגזור אפילו במקום כרת, כמו באיזמל בפסחים (דף צב), וכתב הרעק"א דאינו מבין דבריהם, דאפילו העמידו דבריהם אינו יותר מאיסור לאו, וא"כ במילה דמכשירין דאינו דוחה שבת וממילא אי הוה מה"ת לא היה דוחה, אבל כאן בטומאה דעשה דפסח דוחה איסור גמור, ואפילו העמידו דבריהם דוחה, עכ"פ מוכח דאליבא דתוס' דהעמידו דבריהם הוה דין דיכולים לעקור דין תורה, אבל לפי הרעק"א אינו יותר מאיסור, וממילא הקיום

וכן יש לדון במי שנשבע לפרוע רבית דרבנן, שאינו מחויב, וכתב בעמק יהושע [סלאנים] (סי' כ"ד ד"ה וגם אפשר) שלא ילקה [אפי' אי שייך מלקות על מבטל שבועה], כיון שהוא אונס באיסור דרבנן, והנה בכאן כל השבועה הוא נגד דרבנן, ומיד עם השבועה חל הדרבנן.

וכ"כ עי' במג"א (סי' תמו), דמי שמצא חמץ ביו"ט אינו יכול להזיזו ולשורפו, ודנו התוס' בכתובות (דף ז') דאע"ג דהוה רק דרבנן אסור, ועי' במחצית השקל, ודימה זה לתוס' כאן דאף דהוה דרבנן נקרא אונס על הלאו.

אם חכמים יכולים לעקור לאו

עי' בקובץ הערות (סי' סט) מה שהביא אי יכולים רבנן לעקור לאו, ועי' שושנת העמקים (כלל ז'), והובא בשד"ח (ח"ג דף 136), ופלא שלא הביאו דברי התוס' בשבת, דלכאורה מוכח מדבריהם דעוקרים הלאו בשב ואל תעשה, ואולי זהו כוונת החזו"א דאינו עובר בבל תאחר, והביא דברי תוס' שבת לסמך דגם לאו יכולים לעקור.

לתקן חייב, משא"כ באפיייה, נקרא דעדיין לא נגמר האיסור, ועי' שם שדן אי צריך למחול לו ובזה יהא תיקון העבירה.

אך עי' בבית יצחק (או"ח סי' יח' ס"ק יד) שנקט דבאונס שעבר וגירש, והאשה אסורה עליו מדרבנן, לא יהא חיוב מלקות, כיון דהוא אונס בתקנת חכמים לחזור, ואינו לוקה, [ועי' בדבריו באהע"ז (ח"א סי' ב)].

עוד נידונים בזה

עוד יש לדון בדין ביעור מעשרות, דבשנת ג' יש דין ביעור מעשרות, ואי לא ביער לפני יו"ט הג' עובר בבל תאחר, עי' ר"ה (דף ד'), ויש לעי' דכיון דמעשרות לא נאסרו ואסור לבערם מן העולם (סוכה דף לה:), ובאופן שאינו יכול לאוכלו הוה כאונס ואינו עובר, וכאן בראשון היה איסור דאורייתא לבערם וכאן בא הבעל תאחר או האיסור ביחד, ועי' בחזו"א דמאי (סי' ב' ס"ק ב') שדימה זאת לדברי התוס' כאן דהוה אונס אך היה לו עצה לקיים קודם, ולכאורה לא היה לו להביא תוס' שדנו על דרבנן ולא על דין תורה.



הרב משה צבי ברנר

בגדרי שעבודא דרבי נתן

בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו, ע"כ.

מבואר כאן ב' אופנים של שעבודא דר"נ, א' ראובן שהלוה לשמעון ושמעון הלוה ללוי שגובה ראובן מלוי, ב' ראובן שחייב לשמעון ושמעון חייב לראובן שאם שילם ראובן ליתומים של שמעון בקרקע חוזר וגובה מהם מדין שעבודא דר"נ.

וצ"ב דהנה יש לברר בכל שעבודא דר"נ אם מת האמצעי אם נשאר השעבודא דר"נ, דא"ל שיש שעבודא דר"נ גם אחר מיתת האמצעי, בדין של רמי בר חמא למה צריך להיות פקח ולהגבות קרקע כדי לחזור לגבות מהם, הא כיון שיש שעבודא דר"נ צריך לפרוע לעצמו ופטור מלשלם לשמעון, ואפילו אם כבר הגבה לשמעון מבואר בשו"ע [סימן פ"ו סעיף ה' ובש"ך ס"ק י"ד] שאם יש שעבודא דר"נ ופרע לשני ולא לראשון צריך לחזור ולפרוע לראשון, דפקע החוב של שמעון והחוב עבר לראובן, וא"כ מה טענת היתומים מטלטלי שבק אבון גבן ומטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי, הא כל החוב אינו להם רק לעצמו מכח שעבודא דר"נ, וכן אם גבו מטלטלי [באופן א' של שעבודא דר"נ] יוכל הראשון להוציא מהם דהפירעון שפרעו להם אינו כלום כמבואר בשו"ע הנ"ל וא"כ זה פיקדון של השלישי ויוכל הראשון לגבות מזה מדין שעבודא דר"נ.

ועיין תוס' שם בד"ה משתעבדנא וז"ל: וא"ת גבי מטלטלים נמי נימא הכי, ונראה לר"י דדוקא גבי קרקע שייך למימר הכי דבת שיעבוד היא דכשהקרקע זו משועבדת לראובן חשבינן ליה כאילו היא בידו דהא אם מכרה או משכנה חוזר ראובן וגובה אותה, ולכך משועבדת נמי לבע"ח, אבל מטלטלים אין להחשיבם כאילו הם ביד

א. בגמ' פסחים ל"א א' נחלקו אביי ורבא אם בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה או למפרע הוא גובה, והק' בגמ' לפי רבא דבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה מדינו של רמי בר חמא, ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות וזקפן עליו במלוה [רש"י, שלא היו מעות לשמעון שפסק על שדה זו, וכתב לראובן שטר עליהן ושיעבד נכסיו לו עליהן] ומת ראובן ואתא בעל חוב דראובן וטריף ליה משמעון, ואתא שמעון ופייסיה בזווי, דינא הוא דאתו בני ראובן ואמרי ליה לשמעון אנן מטלטלי שבק אבון גבן ומטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי [רש"י, אע"ג דאבוהון קביל עליה אחריות מכירה זו אפילו הכי יכולין בני ראובן לבא על שמעון ולומר אנן מטלטלי שבק אבון גבן לא היית חייב עליו אלא מעות ולא היה לך ליתנן לבעל חוב ולא לעכבן בשביל אחריות מכירתך דמטלטלי דיתמי לא שיעבדום חכמים לבעל חוב, דקרקע של יתומים הוא דאמרינן בעל חוב גובה אותה בחובת אביהן משום דמחיים חל שיעבודא עליהן, אבל על מעות שלא היו בעין לא חיל שיעבודו מחיים עליהן, וכשהן בעין אין כאן לזה ולבעלי המעות דהיינו יתומים לא הלוח זה כלום], ואמר רבא אי פיקח שמעון מגבי להו ארעא והדר גבי לה מינייהו דאמר רב נחמן יתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן, אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי חוזר וגובה אותה מהן דכמאן דגבו מחיים דאבוהון דמי אלא אי אמרת מכאן ולהבא הוא גובה אמאי חוזר וגובה אותה מהן הא הוי כמאן דובין יתמי נכסי דמי ואילו קני יתמי נכסי מי קא משתעבדי לבעל חוב, שאני התם דאמר להו כי היכי דמשתעבדנא ליה לאבוכון משתעבדנא נמי לבעל חוב דאבוכון מדר' נתן דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו

ולא נתבאר כוונתו דמאחר שרק בקרקע יש שעבוד נכסים שחלה על נכסי לוי מכח שכגבוי ביד שמעון הוא, ובמטלטלים אין שעבוד זה, למה מיניה אפשר לגבות גם מטלטלים הא לאו בע"ד ידיה הוא, ועיין בקובץ שיעורים (אות קמ"ה) שפירש כוונתו דזה מדין אפוכי מטרטא למה לי, דכיון שיכול לגבות משמעון יכול לגבות גם מלוי ע"ש.

ודבריו צ"ב דברור שאין זה דין גרידא של אפוכי מטרטא שאינה קשורה לר"נ, כפי שמבואר בגמ' ב"ק מ' ב' בסוגיה דשאלה בחזקת תם ונמצא מועד, בשומר בהמה של חבירו והזיקה, וקדם הניזק ותפסיה מיניה, שאין הבעלים יכולים לטעון לשומר אי אהדרתיה ניהליה הוה מעריקנא ליה לאגמא [ופירשו שם התוס' שהבעלים טוענים שאם היה מחזיר להם הבהמה היו יכולים להבריא הבהמה ומכח זה היה מסכים הניזק להתפשר עמהם], משום דא"ל סוף סוף לאו מעלייה הו' משתלמי, והקשו בגמ' הניחא היכא דאית ליה נכסי היכא דלית ליה נכסי מאי איכא למימר, משום דא"ל כי היכא דמשתעבדנא לדידך הכי נמי משתעבדנא להאיך מדר' נתן, דתניא רבי נתן אומר מגין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מגין שמוציאין מזה ונותנים לזה ת"ל ונתן לאשר אשם לו, ע"כ. ומבואר להדיא שכח הגובינא של ראובן כלוי הוא מדין שעבודא דר"נ, וגם לא שייך שמה אפוכי מטרטא דהבעלים תובעים את השומר על שלא החזיר השור קודם שבא הניזק לתפסו והם היו מתפשרים עמו, וכן בסוגיה דהענקה בקידושין ט"ו א' מבואר שהמיעוט לו ולא לבעל חובו, הוא למעט שעבודא דר"נ בהענקה, ובהענקה אין שעבוד נכסים [עיין משנה למלך (עבדים פ"ג י"ד) שחקר בזה, ובתומים (סימן פ"ו סק"ג) נקט בפשיטות שאין שעבוד נכסים ועיין שיעורי הגרש"ש קידושין ט"ו א.], וע"כ שיש שעבוד הגוף מדר"נ מלוי לראובן, ואין זה סתם דין של אפוכי מטרטא.

ב. ונראה להיפך שבאמת עיקר דינא דר"נ הוא שאין לוי יכול לומר לאו בע"ד ידי אהרן,

ראובן, כיון שאילו מכרם או משכנם אין גובה מהן, ע"כ.

וע"ש במהרש"א שפירש כוונת דבריהם וז"ל: נראה לפרש דבריהם דהכי קא קשיא להו כיון דב"ח דאבוהון הוא משועבד ליה כמו אבוהון כשהוא חי א"כ לאו מטלטלי דיתמי נינהו שהרי ב"ח דאבוהון הוא חי וכבר משועבד ליה לשלם לו אף מטלטלים דיליה כמו אבוהון אילו היה חי עדיין שהיה מחויב לו לשלם אף ממטלטלים, ואהא תירץ ר"י דודאי אין לנו לומר מדר' נתן כאלו ב"ח דאבוהון היה חייב לו, אלא דחשבינן הקרקע המשועבד לאבוהון כאלו היה בידו כיון דאם מכרה חוזר אבוהון וגובה אותה, ולכך משועבדים נמי לב"ח דאבוהון, משא"כ במטלטלין דאין להחשיבם כו' ואף על גב דההיא דר' נתן לענין מטלטלין נמי איתמר היינו לענין דגובה מיניה אף מטלטלין כשאבוהון קיים ולא מצי למימר לאו בעל דברים ידי אהרן, עכ"ל.

ומבואר דתוס' בקושייתם הוקשה להם כמו שהקשינו בתחילה, דכיון דשעבודא דר"נ היינו שלוי חייב ישירות לראובן מה לי במיתת שמעון, החוב של לוי לראובן נשאר כמקודם, ומבואר במהרש"א דתוס' בתירוצם חזרו מהבנתם בשעבודא דר"נ, דאין שעבודא דר"נ חיוב הגוף של לוי לראובן, ולעולם שעבוד הגוף של לוי הוא לשמעון בעל חובו, רק חשבינן הנכסים בחזקת שמעון כיון שלוי אינו יכול להבריחם וממילא חייל שעבוד נכסים מכח נכסי שמעון לראובן, וזה שייך רק בקרקע שא"א להבריחם אפשר להחשיבו כגבוי ביד שמעון ואפשר לחול עליו שעבוד, אבל מטלטלים כיון שאפשר להבריחם א"א להחשיבו כביד שמעון ולא חייל שעבוד ראובן עליו, אולם זה אינו אלא לענין לגבות מלקוחות או מיורשים, אבל מיניה כל זמן שהמטלטלים ביד לוי יכול ראובן לגבות מלוי ולא מצי לוי לומר לו לאו בע"ד ידי אהרן [כוונתו כל זמן ששמעון חי, אבל אם מת נעשו מטלטלי דיתמי כמבואר בגמ'].

לתבוע את לוי, וממילא כבר חלה שעבוד נכסים על נכסי לוי, דאם ראובן לא היה יכול לתבוע את לוי לא היה באפשרי שיחול שעבוד על נכסיו.

ואפשר להסביר בכמה אופנים יסוד זה, אפשר לדמותו למטלטלין דכתבו כמה ראשונים דלא משתעבדי מה"ת בגלל זה שאפשר להבריחם ממילא לא סמכה דעתו עליהם [וכלשון הרשב"א (קידושין שם) "דירדה תורה לסוף דעתן של בריות, ומסתמא לאו עיקר אסמכתניהו אמטלטלי", ועיין גם ברש"י ב"מ ס"ז ב' ד"ה אין שביאר כן (וע"ע רש"י ב"ק י"ד ב' שכתב בעניין אחר ובתומים סי' קי"ב סק"ה וש"א"מ ואכ"מ)], וכמו"כ על נכסי לוי אם לא היה באפשרי לירד לגבות ממנו לא היה חל ע"ז שעבוד נכסי גם מכח חוב שמעון לראובן, ואפי' לחולקים במטלטלים דחל מה"ת שעבוד רק חז"ל הפקיעו שלא לגבות מלקוחות (שיטת הקצוה"ח בסי' ל"ט סק"א וסי' פ"ה סק"ה, וכן מבואר בכמה ראשונים) שעבודא דר"נ גרע טפי, דמטלטלים אפשר לגבות מהם רק שאפשר להבריחם ולהכי לא חייש, אבל שעבודא דר"נ שאין לו כח לתבוע את לוי ודאי שלא חלו ע"ז שעבוד נכסי דלא סמך דעתו עליהם לכו"ע.

וגם אפשר לבאר דכיון שאינו יכול לגבות מלוי [דאמר ליה לאו בע"ד ידידי את] אין שום משמעות לשעבוד נכסי ולא שייך שעבוד רק אם אפשר לפרוע מהם, ואם אינו יכול לגבות מהם דהם נכסי לוי ולוי אינו חייב לו כלום לא שייך שיחול ע"ז שעבוד.

ואפשר לומר דכל השעבוד נכסי שיש לראובן על לוי הוא רק מכח החוב של שמעון לראובן שהנכסים של לוי כגבויין ביד שמעון ומשתעבדים עבורו, והחויב שיש ללוי לראובן משום אפוכי מטרטא אינו גורם כלל שעבוד נכסים דלפי מהלך הנ"ל לוי אינו מחוייב לו כמו לזה, דכל החיוב שלו הוא רק מצד אפוכי מטרטא דהיינו שהחוב שיש לו לשמעון ישלם לראובן, והשעבוד

ומחוייב לשלם לראובן וכמו שכתב הרשב"א [קידושין ט"ו א'] וז"ל: ומיהו דוקא מחיים דב"ח הוא שמוציאין מבעל חובו ונותנין לאשר אשם לו, וטעמא דמלתא משום דהוי ליה כעין הפוכי מטרטא, שהרי כשגבה שמעון חובו מלוי בין גבה מעות בין גבה קרקע ב"ח שלו גובה ממנו, אם כן מעתה מוציאין מלוי ונותנין לראובן דהפוכי מטרטא למה לי, ולא הפוכי מטרטא ממש קאמינא, דהא [נראה שצ"ל לא] מצי לזה שני למימר ליה להאי לאו בעל דברים ידידי את מדכתיב (במדבר ה, ז) ונתן לאשר אשם לו, ודוקא מחיים דלזה ידידיה, משום דכל שהחייב לו בעל דברים ידידיה אף החייב לחייב לו בעל דברים ידידיה. וזה חדרשו דונתן לאשר אשם לו, עכ"ל. ומבואר שדינא דר"נ אינו אלא שאין לוי יכול לומר לראובן לאו בע"ד ידידי את, וממילא יכול לגבות ראובן מלוי מדין אפוכי מטרטא.

והדין שנכסי לוי כגבויין ביד שמעון וחילל ע"ז שעבוד נכסים לראובן, נראה שאין זה דינא דר"נ כלל, רק תוצאה מכח דינא דר"נ, דבאמת זה סברא בעלמא שנכסי לוי כגבויין ביד שמעון וחילל שעבוד נכסים על הנכסים כמו שאר נכסי שמעון וזה לא צריך קרא, אולם אילו לא היה דינא דר"נ לא היה שייך לומר שיחול שעבוד נכסים על נכסי לוי בעבור ראובן, שהרי אינו יכול לתבוע את לוי ואם לאו בר תביעה הוא א"א שיחול שעבוד נכסים, שלא שייך שיחול שעבוד על נכסי לוי אם אי אפשר לתבוע את לוי ישירות [ומכח מה שיגבו לו הבי"ד אח"כ החוב של שמעון ממילא כבר יהיה לו שעבוד נכסים על לוי, ומה המשמעות שיחול שעבוד נכסים חדשה של ראובן על נכסי לוי אם לא יכול לגבות מזה מצד השעבוד הזה], אבל אחר שחידשה תורה שאפשר לתבוע את לוי ישירות מכח אפוכי מטרטא למה לי, ואינו יכול לומר לאו בע"ד ידידי את, אפשר לחול שעבוד על נכסי לוי מסברא שכגבויין אצל שמעון הם. וזה סברא בעלמא ולא זה חידשה תורה, וכל הדינא דר"נ הוא שאפשר

התוס' לומר דאינם חשובים כגבויים ביד שמעון שאפשר להבריחם, תיפוק ליה דאפילו אם חשובים ביד שמעון מ"מ כשמת מטלטלי דיתמי לא משתעבדי, ולכן אם גבו יתומים מטלטלים אין ראובן יכול לגבות מהם, ולמה הוצרכו לומר שמטלטלים אינם חשובים כגבויים, וע"ש באמרי ברוך [בהגה' הקצות] שלא חש לקושייתו ופירש באמת כוונת התוס' כקו' הקצות שהחילוק בין קרקעות למטלטלים הוא דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי עיין גם בחזו"א ב"ק סי' ט"ו שכתב שאף שמשמעות התוס' כפי' הקצוה"ח אולם הנכון כפשט המהרש"א ושאר אחרונים, אולם בראשונים בפסחים שם [חידושי ר"ד, ומהר"ם חאלוה וע"ע בחידושי הר"ן] מבואר כדברי הקצות וצ"ע.

לכן פירש הקצות שהבנת התוס' בשעבודא דר"נ בתירוץ לא השתנה מהבנתם בקושיה, וכמו שפירש המהרש"א בקושיית התוס' דשעבודא דר"נ היא שעבוד שחלה ישירות מלוי לראובן [כאילו ראובן הלוי הלוי] כמו כן בתירוץ לא חזרו בהם התוס', אלא כוונתם שבמטלטלים אין שעבוד נכסים מדין ר"נ, דכיון שאפשר להבריחם חשוב שעבד קלוש, ובשעבוד קלוש אין שעבודא דר"נ, ורק בקרקע שהוא שעבוד אלים יש שעבודא דר"נ.

ועיין עוד בקצוה"ח סימן פ"ו סק"ה, דמיניה וודאי שגובים גם מטלטלים דשעבודא דר"נ הוא גם שעבוד הגוף מלוי לראובן כאילו לזה ממנו, ורק שעבוד נכסים אין על מטלטלים אף שמה"ח מטלטלים משתעבדים כמו קרקע ורק הוא תקנת חז"ל שלא לגבות מלקוחות, והיה צריך להיות במטלטלים כמו"כ שעבודא דר"נ, להכי כתבו התוס' דכיון שהוא שעבוד קלוש שאפשר להפקיע אותו ע"י מכירה ללקוחות, לכן אין בזה שעבוד מדר"נ דין שעבוד נכסים.

ד. וצריך להבין לפי הקצוה"ח למה כשמת האמצעי פקע שעבודא דר"נ, דהיינו שעבוד הגוף של השלישי, והרי לפי המבואר לעיל

נכסי הוא מצד שהם כגבויים ביד שמעון וכנכסי שמעון הם לעניין שיחול שעבוד ראובן ע"ז, ואפ"ה אם לא יהי יכול לתבוע את לוי דהיינו לולי ר"נ לא שייך שיחול שעבוד נכסים עליהו וכמ"ש. [ולמבואר להלן בדעת הסמ"ע אפשר שיחול שעבוד נכסים מכח חיוב אפוכי מטרותא, אבל זה יחול רק כשחל השעבוד הגוף ולסמ"ע אינו חל רק כשיתברר בבי"ד שיש כאן שעבודא דר"נ, והשעבוד נכסים יחול אז ולא יוכל לגבות מלקוחות מזמן ראשון, רק מכח השעבוד נכסים שחל מיד מכח חוב שמעון, וזה עוד מהלך בדרך הנ"ל].

נמצא שמה שמבואר בגמ' פסחים שיתומים שגבו קרקע בחובת אביהם בע"ח חוזר וגובה מהם, אינו דינא דר"נ, רק דין שבא מכח השעבודא דר"נ, שמאחר שיכול ראובן לתבוע את לוי יכול לחול שעבוד נכסים על נכסיו. ואחר שמת האמצעי אין הראשון יכול לתבוע את לוי, דאם משלם במטלטלים אין כאן אפוכי מטרותא דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי, ורק אם רוצה לשלם בקרקע יש אפוכי מטרותא דגובים קרקעות מיתומים.

והשעבוד הגוף שיש בשעבודא דר"נ כמו שמוכח בגמ' ב"ק שהבאנו לעיל הוא עיקר דינא דר"נ, והוא חיוב מדין אפוכי מטרותא וחיבתו תורה לשלם לראובן והחיוב השבה הוא לראשון, אינו שייך כשמת האמצעי דכיון שאם היה פורע ליתומים לא היה הראשון גובה מהם דמטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי, לא שייך אפוכי מטרותא בזה, ולכן תלוי אם רוצה לפרוע בקרקע יש אפוכי מטרותא, דגובים קרקעות מיתומים, ואם רוצה ליפרוע בזווי [ודינא דבע"ח בזווי] לא שייך שעבודא דר"נ, כ"ז נראה בפירוש דברי המהרש"א ז"ל.

ג. אולם בקצוה"ח סימן פ"ה סק"ה תמה על פירוש זה, דאם איתא דכח של ראובן בנכסים הוא מכח שכגבויין ביד שמעון וחלה שעבוד נכסים על נכסי לוי כאילו הם נכסי שמעון, א"כ במטלטלים מה הוצרכו

קשה להם מדין שעבוד נכסים, וע"ז תירצו ששעבוד קלוש לא משתעבד, ולפי הנ"ל ע"כ שס"ל לתוס' שיש שעבוד נכסים על מטלטלים מה"ת רק חז"ל הפקיעו מלקוחות ומיתומים [וצ"ב הטעם ביתומים] וכאן זה לא שייך כיון שלוי עדיין חי ומטלטליו משועבדים ומה שגבו היתומים אינו כלום דגבו שעבוד של ראובן [ותקנת השוק אין כאן דלקחו בתורת פירעון].

ה. היוצא לנו, ששני מהלכים יש בגדר שעבודא דר"נ, אם הוא שעבוד הגוף מדין אפוכי מטרתא, ושעבוד נכסים אין בזה [כך נראה מסברא שאם הוא דין אפוכי מטרתא הוא רק שעבוד הגוף כמו מצוה] ושעבוד נכסים הוא מדין נכסי שמעון דכגבויין ביד שמעון הם, כך לומד המהרש"א, ולפי הקצוה"ח הוא שעבוד הגוף כאילו לזה מראובן וממילא משתעבד גם נכסיו לראובן, והטעם שאין שעבודא דר"נ על מטלטלים, לפי המהרש"א הוא דכיון שהשעבוד נכסים הוא מדין שעבוד שחל על נכסי שמעון, אם מת שמעון הוי מטלטלי דיתמי לא משתעבדי [וכ"כ להדיא באמרי ברוך בהגה' הקצוה"ח סו"ס פ"ה], ולפי הקצוה"ח שלוי משועבד, הסיבה שאין לוקחים ממטלטלים הוא דשעבוד קלוש הוא ואין שעבוד נכסים מדינא דר"נ על מטלטלים וכלשון התוס', ומשמעות הראשונים בפסחים הוא כקצות החושן ע"ש.

ו. בסוף סימן פ"ה נחלקו הסמ"ע והש"ך ושאר רבונות בעניין זה כדלהלן, מבואר

דרכו של המהרש"א בפשט התוס' היה שזה עצמו קושייתו של התוס', והתוס' בתירוצם חדשו ששעבודא דר"נ הוא רק חיוב הגוף מדין אפוכי מטרתא כמו שכתבנו לעיל, והשעבוד נכסים הוא מכח שחל שעבוד על נכסי שמעון ומדין שעבוד הוא, וחיוב של אפוכי מטרתא אינה שייכת אחר מיתה. אבל לפי הקצוה"ח שהוא גדר כאילו לזה השלישי מהראשון וגם שעבוד נכסים חלה מדין לזה שמשתעבד למלוה ולוי לזה של ראובן הוא, ותוס' בתירוצם רק חדשו שאין שעבוד נכסים מדר"נ על מטלטלים אפילו מיניה [ובעלמא ס"ל לתוס' שמטלטלים משתעבדים מיניה כשיטת הרשב"א קידושין ט"ו א', ועיין קצוה"ח סי' ל"ט סק"א], תמוה מה תירצו התוס', למה שלא יגבה ראובן מלוי אחר מיתת שמעון מדין שעבוד הגוף, וצ"ל ששעבוד הגוף נפקע אחר מיתת שמעון¹, וכמו שאם פרע שמעון לראובן פקע שעבוד הגוף של לוי, כמו"כ כשמת שמעון כיון שהחוב שעבוד הגוף של שמעון מתבטל, גם לוי אינו חייב לראובן, אלא ששעבוד נכסים נשארת כמו ששעבוד נכסיו של שמעון נשארת, ולכן הקשו התוס' שגם ממטלטלים שגבו יתומים יגבו, כיון שחלה עליהם שעבוד בחיי האב מדין שעבודא דר"נ, יגבו מהיתומים, ותירצו שאין שעבודא דר"נ על מטלטלים דשעבוד קליש הוא, ושעבוד הגוף הרי התבטל כמ"ש, א"כ קושיית התוס' לא היה כדרך שביאר המהרש"א, דלפי הקצוה"ח זה פשוט לתוס' שמתבטל השעבוד הגוף כשמת האמצעי, רק היה

1 זהו שיטת הקצוה"ח בכמה מקומות (סו"ס ל"ג, וסימן ס"ו ס"ק כ"ה) שיתומים אין להם שעבוד הגוף ופקע במיתת אביהם וכדרך הר"ן בכתובות פ"ו א, וכן הסכימו רוב הפוסקים, ויש לציין שהתומים (סו"ס ס"ק י"ז) חולק דיתומים יש להם שעבוד הגוף [וכן יש ראיות מכמה מקומות ברא"ש עיין ב"ק י"א א', ותוס' הרא"ש כתבות פ"ו א, ועיין עוד רא"ש כתובות פ"ו א' בקריכתיה דר"נ ונסיב לה עצה שתמחול, מיירי דמת אביה, ולפי הקצוה"ח שבמת לזה פקע שעבוד הגוף, מוכר שט"ח ומת הלזה לכאורה כבר לא יוכל למחול ללוה דהשעבוד הגוף כבר פקע והשעבוד נכסים הוא ללוקח ואין לו מה למחול, ועיין אור שמח מכירה פ"ו הי"ב שהעיר בזה, ועתה מצאתי שעמד בזה האבני נזר או"ח סי' מ"ח ס"ק י"ב וכתב שמוכח שהרא"ש חולק על הר"ן, אולם עיין אבני מילואים סי' ל"ח סק"י שאפשר למחול למת והוכיח מדין הנ"ל]. אולם תלוי בהבנת התומים דלפי המפרשים שכוונתו שהשעבוד הגוף הוא מצד המצוה לפרוע חובת אביהם (כן מבואר באמרי בינה וישועות ישראל), כל זמן שלא גבו אין חיוב דמנכסי עצמם אין חיוב, וא"כ פקע שעבוד הגוף של האמצעי במיתתו לכו"ע ויש לעיין בזה.

גבה אותה מחיים והורשה לבניו דבעל חוב גובה ממנה, לאפוקי הכא אף אם המאוחר גבה בעצמו קרקע בחובו וחזר ומכרה לאיש אחר ודאי דאין המוקדם גובה מן הלוקח, ולמה יגרע זה הלוקח את השטר שזכה בשדה קודם שגבאה הלוה בעצמו ומכרה לזה הלוקח. ומ"ש בש"ך תדע וכו', אין זה ראייה כלל, דודאי קודם שקנאה הלוקח היה שעבודו עליה, וכן בכל השדות שאדם קונה משועבדות לבעלי חובותיו קודם שימכרם אף שלא כתב דאינני, ועכ"ז כשמכרם פקע להו שעבודיהו, ועיין מה שכתבו התוספות פרק כל שעה [פסחים שם] ד"ה משתעבדנא ליה ודוק, עכ"ל.

ומבואר דהבין שעבודא דר"נ כמו המהרש"א שהבאנו לעיל, דאין השעבוד נכסים על נכסי לוי מכח חוב לוי כאילו לזה לוי ממנו [דאז אף שלוה לוי אחר הלוואת שמעון לא שייך ע"ז דאקני] אלא שחל שעבוד נכסים מכח שאר נכסי שמעון, ואם שמעון הלוה ללוי אחר שלוה מראובן לא משתעבדים נכסי לוי לראובן דהוי דאקני, וכמו שקנה שמעון נכסים אחר ההלוואה שאינם משועבדים ה"נ מה שנשתעבד לו אחרי ההלוואה אינם משתעבדים לראובן.

ושיטת הש"ך הוא בדרך הקצוה"ח שהשעבוד נכסים הוא מכח חוב לוי לראובן שכאילו לזה מראובן, ולכן לא שייך בזה דאקני וממילא משתעבדים, כמו שפירש הקצות החושן דברי הש"ך, וכן כתבו התומים (סק"י) והנתה"מ (סק"ח) לבאר המחלוקת, ועיין שם בסו"ס פ"ה שהב"ח כתב כש"ך, והט"ז כתב כסמ"ע [בעיקר הסברא, אלא שמדינא הסכים לב"ח מצד אחר ע"ש ובט"ז ס"א].

ח. עוד נחלקו הסמ"ע והש"ך בכוונת המחבר שכתב שאם שעבד מטלטלים אגב קרקע אפשר לגבות גם מטלטלים מן הלוקח, מי זה ששעבד, דהסמ"ע פירש שהמוכר שעבד כגון אם ראובן הוא המוכר שט"ח, כשלוח משמעון בתשרי שעבד לו מטלטלי אגב קרקע, ולכן אחר שפרע שמעון לראובן

בשולחן ערוך (סעיף ו) ראובן ושמעון שלוח אחד מהשני כגון ראובן הלוה לשמעון בניסן וחזר שמעון והלוה לראובן בתשרי, ומכר ראובן השט"ח ללוי וגבה משמעון, הדין שאם המוכר [ראובן] אין לו מה לשלם, חוזר שמעון וגובה מהלוקח [לוי] אם גבה קרקע, אבל אם גבה מטלטלים אינו יכול לגבות ממנו כדין מטלטלים שאין גובים מלקוחות, אא"כ שעבד לו מטלטלים אגב קרקע שאז דינם כקרקע וגובה מן הלוקח.

ונחלקו הסמ"ע והש"ך ב' פלוגות ע"ז המחבר, א', הסמ"ע כתב (ס"ק כ"ב) שדווקא אם ראובן מכר השט"ח וגבה משמעון יכול שמעון לחזור על הלוקח אם גבה קרקע, אבל אם שמעון מכר שט"ח שלו, אין ראובן יכול לחזור על הלוקח, דאין הקרקעות משועבדים לראובן לפי שחשוב דאקני, ואין נכסים שקונה אחרי ההלוואה משתעבדים לפי כמה ראשונים אלא בכותב ליה בהדיא דקנה ודאקני [עיין טוש"ע סימן קי"ב באורך], והש"ך חולק (ס"ק כ"ב) דגם אם שמעון הוא המוכר שט"ח, יכול ראובן לחזור ולגבות מהלוקח ואין זה חשוב דאקני, כיון שנשתעבדו הנכסים מדר"נ, כמו שמבואר בגמ' פסחים שאם גבו היתומים קרקע חוזר בע"ח עליהם דהקרקע משועבדת לו מדר"נ, ה"נ אותה קרקע שגבה הלוקח מכח שמעון מראובן כבר היה משועבד לראובן מדר"נ, שראובן חייב לשמעון ושמעון חייב לראובן שפיר משתעבדי מדר"נ, וא"צ ששמעון כשלוח מראובן בניסן יכתוב לו בשטר דאקני, דממילא משתעבדים מדר"נ כאילו לזה ממנו [דהיינו כאילו ראובן לוח מעצמו].

וצריך ביאור שיטת הסמ"ע, למה אין כאן שעבוד מדר"נ גם בלי דאקני כמו שהק' הש"ך, וע"ש בהגהות חכם צבי וז"ל: גם מ"ש הרב בש"ך והסכים לדברי הב"ח אינו נראה בעיני, דמאי דמייטי ראייה מיתומים שגבו קרקע בחובות אביהן בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן, לענ"ד לא דמי כי אוכלא לדנא, דבשלמא התם הוה ליה כאילו האב

אבל הש"ך דס"ל ששעבודא דר"נ הוא חוב שיש ללוי לראובן כאילו לזה ממנו ולכן נכסיו משתעבדים לראובן, אם לוי שעבד לראובן מטלטלים אגב קרקע אף ששמעון לא שעבד מטלטלים שלו, משתעבד נכסי לוי דכאילו לזה ממנו, [ויש כאן עוד מחלוקת אם שעבוד ששעבד שמעון מועיל, דהש"ך ס"ל דכיון ששמעון לא גבה המטלטלים אלא לוקח שלו, לא חשובה דאקני ולא משתעבדים ואכ"מ].

ט. ויש כאן מקום עיון, דהנה בסימן פ"ו [שם עיקר דינא דר"נ] בסעיף ה מבואר במחבר וז"ל: אין שמעון יכול למחול ללוי ולא להרויח לו הזמן שהרי פקע השעבוד שיש לשמעון על לוי ונשתעבד לראובן, וכן אם אמר שטר אמנה או פרוע הוא אינו נאמן להפסיד לראובן ואם אחר שנתחייב לוי לראובן בבי"ד הלך ופרע לשמעון, חייב לפרוע לראובן פעם אחרת וכו' ע"כ. ושם בסמ"ע סק"ח וסק"י, דנסתלק שמעון לגמרי ולוי חייב לראובן.

ואכ"כ צ"ב איך הפירעון שפרע הלוה ללוקח שמיה פירעון הרי משועבד מדר"נ והחייב שלו לפרוע הוא לראובן, ואם הפירעון אינו כלום נמצא שהוא סתם פיקדון ביד הלוקח דאינו כלום ולמה א"א לראובן להוציא ממנו מצד שהם נשאו נכסי לזה, ובנתה"מ שם סק"ח כתב שע"כ המעשה של סי' פ"ה היה הכל קודם שנתברר שיש שעבודא דר"נ דהיינו שאין נכסים למוכר, דאם יש נכסים לאמצעי אין מוציאים מן השלישי, והמחבר כתב בסי' פ"ו שרק אם נתברר שיש שעבוד מדר"נ והלך ופרע לשני אין הפירעון כלום, אבל קודם שנתברר הפירעון חשוב פירעון ונפטר, ואף שלמחול אינו יכול אף קודם שנתברר כמו שהאריך בש"ך (ס"ק י"א) יש חילוק בין מחילה לפירעון עכת"ד.

אולם בדרישה (סק"ג) וב"ח (סק"ג) וט"ז (ס"ה), האריכו שקודם שנתברר לבי"ד אף למחול אפשר, דלא חייל שעבודא דר"נ עד שיתברר לו שחייב לראשון [הם כתבו יתברר

חובו מניסן במטלטלים, חוזר שמעון וגובה חובו מהמטלטלים שגבה הלוקח, כיון שראובן שעבד לו מטלטלים אגב קרקע [וע"ש בסמ"ע שכתב שצריך לשעבד גם מטלטלים דאקני, דאם לא שעבד דאקני, א"א להוציא מהלוקח המטלטלים דבסתם שעבוד אגב קרקע אין בכלל השעבוד רק מטלטלים דכבר נמצאים אצלו בעין ולא מה שיגבה אחרי זה, ולא נתברר כל הצורך עיין דרישה ומשפט ערוך], ומשמע מהסמ"ע שדווקא אם המוכר שעבד מטלטלים אגב קרקע, אבל אם הלוה דהיינו שמעון כשלוה מראובן בניסן שעבד מטלטלים אגב קרקע וראובן כשלוה בתשרי לא שעבד מטלטלים אגב קרקע, אין שמעון יכול להוציא המטלטלים שגבה הלוקח, דבע"ח שלו לא שעבד מטלטלים.

אבל הש"ך כתב להיפך שדווקא אם שעבד לזה הראשון [שמעון לראובן כשלוה בניסן] מטלטלים אגב קרקע יכול שמעון להוציא המטלטלים מהלוקח דהמטלטלים נשתעבדו לו מדינא דר"נ, דכל מה שנשתעבד לזה שלו נשתעבדו איליו, אבל אם ראובן שעבד מטלטלים אגב קרקע אינו יכול להוציא מהלוקח, דכיון שאין שעבוד נכסים על המטלטלים כיון שלא שעבדם לראובן, אף שראובן כן שעבד מטלטלים דאקני לא חשוב גבית הלוקח כאילו ראובן קנה מטלטלים כיון שאף פעם לא היה אצלו, אבל אם שעבד שמעון לראובן מטלטלים אגב קרקע יש להם דין קרקע ונשתעבדו לראשון מדינא דר"נ, ומוציא מלוקחות.

ובאמת שמחלוקת הזה הוא אותו מחלוקת הקודם, שהסמ"ע לשיטתו שדין שעבוד נכסים שיש על לוי הוא מכח שעבוד הנכסים שיש לו על שמעון דנכסי שמעון הם, הכל תלוי אם שמעון שעבד מטלטלין שלו, דאף שלוי ישעבד מטלטלין שלו אגב קרקע לשמעון, אם שמעון לא ישעבד המטלטלים לראובן אין מטלטלים של לוי משועבדים לראובן, ולכן שמעון צריך לשעבד לראובן.

כשמברר מלוה ראשון בבי"ד שיש כאן שני חובות והאמצעי אין לו לשלם וקאי בדינא דר"נ, מוציא מן הלוקח כיון שהקרקע היתה משועבדת לו מיד כשהלוה לאמצעי ונכסי לוי משתעבדים מיד מכח שהם כאילו נכסי שמעון, ומאותה שעה מוציא מן הלוקחות דהשתעבדו לכשיתברר שיש דינא דר"נ, ולפי"ז גם אם מחל שמעון ללוי הוה מחילה, דקודם שנתברר השעבוד הגוף הוא לשמעון ורק שעבוד נכסים יש לראובן [ודומה למוכר שט"ח שהמוכר שיש לו שעבוד הגוף יכול למחול], וכמו שכתבו הדרישה וב"ח וט"ז הנ"ל שקודם שיתברר בבי"ד אפשר למחול, ומ"מ אחר הגוביינא של הלוקח ויתברר אחרי זה שיש כאן שעבוד מדר"נ, חוזר ומוציא ממנו מכח השעבוד נכסים, ומה שכתוב בסימן פ"ו שא"א לפרוע לאמצעי היינו אחר שנתברר בבי"ד דאז השעבוד הגוף הוא לראשון.

י. אלא שיש להעיר דאם הפירעון לאמצעי חשוב פירעון קודם שיתברר שיש כאן שעבודא דר"נ [זה קשה גם לנתה"מ שקודם שנתברר בבי"ד נפטר במה שפרע לאמצעי], איך נשאר שעבוד על הנכסים אם נפטר משמעון ודאי שלא שייך עוד שעבוד, ונראה שאה"נ אם מכר לוי קרקעותיו לאחרים ופרע לוי לשמעון ודאי שכבר לא יוציא ראובן מלקוחות של לוי כמו שכבר לא יכול לגבות מלוי מכח שעבוד נכסים שלו, כיון שפקע חיובו, אבל הכא שפרע לוי לשמעון אמת שפקע השעבוד משאר הנכסים כדין כל פירעון שאין כבר שעבוד, אבל מה שפרע מאותו פירעון לא פקע מיניה דין שעבוד רק ניתוסף עליו קניין גמור דמקודם היה לראובן על הפירעון רק שעבוד ועתה שגבאו שמעון או לוקח משמעון, לא פקע מיניה השעבוד כך נראה מסברא.

יא. הנתה"מ (סק"ג) חידש דרך נוספת בגדר שעבודא דר"נ, שגדר החוב שיש ללוי לראובן הוא גדר של "ערב" ונתן לאשר אשם לו, וכמו דנכסוהי דבר איניש אינון עריבין ביה (בכורות מ"ט ב') כן הלוה שלו נעשה

בבי"ד ולכאורה ל"ד הוא, וה"ה אם נתברר לו בדרך אחר, דאין טעם ששעבודא דר"נ תלוי בבירור בבי"ד, ועיין בעל התרומות שער נ"א ח"א, שכן כתב שזה חל בבי"ד אבל הוא בא בסברה אחרת ואינו תלוי בבירור בבי"ד], וצ"ע לסברתם מה הפשט בסימן פ"ה, ממנ"פ אם מיירי קודם שנתברר [וכן מפורש בסמ"ע פ"ה ס"ק כ"ג, וציין לזה הנתה"מ הנ"ל ויש בזה תימה ואכ"מ], הרי לפי פוסקים אלו אין כלל שעבודא דר"נ קודם שנתברר ולכאורה גם שעבוד נכסים אין כאן וא"כ למה אם גבה הלוקח קרקע חוזר ומוציא מן הלוקח, הרי אינו משועבד לו קודם שיתברר לבי"ד, ואם מיירי אחר שנתברר לבי"ד א"כ הפירעון אינו כלום וודאי אפשר להוציא מן הלוקח גם מטלטלים כמו שהק' הנתה"מ.

ונראה דמכאן מוכח להדיא כיסוד שכתבנו [בביאור המהרש"א] דהשעבוד נכסים שיש על נכסי לוי הוא מצד שהם כגבויין ביד שמעון, וזה אינו דינא דר"נ, רק מילתא מסברה שכוחו מדר"נ, דהיינו לולי ר"נ לא שייך שיחול שעבוד על הנכסים אם א"א לגבות מהם מלוי, דיכול לוי לומר לאו בע"ד ידידי את, אבל מאחר שחדשה תורה שאפשר לתבוע לוי יכול לחול שעבוד על נכסי לוי, אבל השעבוד הזה אינו חלות שחל אחר שחל שעבוד הגוף דר"נ, אלא מיד חל שעבוד נכסים על נכסי לוי מדין שעבוד נכסים שיש על שמעון, שגיבבו מהם כשיתברר שיהיה שעבודא דר"נ שלא יהיה לאמצעי נכסים ושאר דינים הקובעים שעבודא דר"נ, דהיינו שהשעבוד נכסים חלה גם קודם שיתברר שיש כאן שעבוד מדר"נ, חל שעבוד שכשיתברר יגבו מהם משעה ראשונה, ורק השעבוד הגוף חל רק אחרי שמתברר שאין לאמצעי נכסים ושחייב לשלישי.

ועפ"ז יתבאר שיטת הסמ"ע, דסימן פ"ה מיירי כשלא נתברר עדיין ללוה שיש כאן חיוב מדר"נ, ולכן הפירעון למלוה שלו והלוקח ממנו הוי פירעון גמור, ומ"מ אח"כ

ערב, וזה החיוב שיש על השלישי², ועפ"ז ש"ך סק"ה שכן כתבו רוב הראשונים) שדינא ביאר הדין שפסק השו"ע (בסעיף ב' ועיין דר"נ הוא רק כשאין נכסים לאמצעי, אבל אם

2 וכתב ליישב בזה ב' קושיות שהקשה שם, א' איתא בתשובת הגאונים [הובא ב"י מחודש ג'] שאין נפרע מהשלישי מדר"נ כ"ז שלא תבע את השני לדין, דצריך לתבוע את הלוה תחילה, ולפי מה שכתבו לבאר שעבודא דר"נ שזה שעבוד כלוה של ראובן, למה צריך לתבוע את הלוה תחילה, הא לוי עצמו לזה שלו, ועפ"י יסוד הנ"ל שזה רק ערבות פשוט שצריך לתבוע את הלוה תחילה.

ב' קי"ל (פסחים ל"א א') שאם מת האמצעי נעשו המטלטלים מטלטלי דיתמי הא לוי מחויב לראובן כלוה שלו, ועפ"י יסוד הנ"ל יישב גם קושיה זה וז"ל: ולא קשה ג"כ מהא דפסחים, דתיכף משעת הלוואה נשתעבד מדין ערב שבאם לא יהיה להלוה הראשון לשלם ישלם הוא, ואפילו הלוה חי חל השעבוד על הקרקע של הלוה השני מטעם ערב, משא"כ במטלטלים של הלוה השני לא שייך שעבודא דר"נ כמו שכתבו התוס' שם עכ"ל.

ולא נתבאר כוונתו, מה קשור תירוץ התוס' ליסוד שלו שהוא מדין ערבות, ונראה דלא ניהא ליה בחידוש הקצות שהבאנו למעלה שיש שעבוד אלים ויש שעבוד קלוש, ומטלטלים אינם משתעבדים למלוה הראשון, ואפשר מצד שני טעמים, אחד שהרי נתבאר למעלה שבכלל שעבודא דר"נ הוא גם שעבוד הגוף מלוי לראובן כמבואר בראשונים שכתבו ששמעון אינו יכול למחול ללוי, וא"כ מה לי במיתת שמעון ולמה פקעה השעבוד הגוף, ועיין למעלה שכתבנו לבאר שיטת הקצות שכיון שפקע החוב שעבוד הגוף של שמעון לראובן במיתתו פקע גם שעבוד הגוף של ראובן על לוי דאין כאן ב' חובות, אבל זה אינו נכון לשיטת הנתיבות (סו"ט ל"ג ובעוד כמה מקומות נחלק בזה עם הקצות) שנשארה שעבוד הגוף גם על יתומים וא"כ שפיר יש שעבודא דר"נ שעבוד הגוף על השלישי, ולכן אינו יכול לתרץ כקצוה"ת, ויש לדחות כ"ז ותלוי בהבנת דברי התומים אם זה שעבוד הגוף של היתומים או שעבוד הגוף של רשות האב ואין להאריך. שנית אפשר שאינו מסכים עם עצם החילוק בין שעבוד אלים לשעבוד קלוש ואם הוא לזה שלו גם המטלטלים היו משתעבדים כדין כל לזה, [אולם זה תלוי אם מה"ת יש שעבוד על מטלטלים ונחלקו בזה הקצוה"ח והנחת"מ, עיין קצוה"ח סימן ל"ט סק"א, וסי' פ"ה סק"י, שמה"ת מטלטלים משתעבדים רק חז"ל הפקיעו השעבוד, ובנחת"מ סימן פ"ה סק"ח מבואר שמטלטלים מה"ת לא משתעבדים (וכפי שניהם אפשר לבאר דברי הרשב"א קידושין ט"ו א' וזהא דלא גבי בע"מ מטלטלי דיתמי אינה תורה דמדינא גבי" ע"ש ובהמשך דבריו כתב וז"ל: מכל מקום מהאי טעמא הוא משום דירדה תורה לסוף דעתן של בריות, ומסתמא לאו עיקר אסמכתניהו אמטלטלי ע"כ, משמע שמה"ת לא משתעבדי ויש בזה אריכות באחרונים אמרי בינה ואבני נזר וע"ע נחלת דוד ב"מ ד' ב' באריכות), ואם כדברי הנחת"מ שמטלטלים אינם משתעבדים ע"כ מה שחולק על הקצוה"ח בטעם שאם מת האמצעי א"א לגבות מהשלישי הוא ע"כ משום דס"ל דשעבוד הגוף של השלישי לא פקעה במיתת האמצעי, דאפילו אם לא ניהא ליה בהמצאת הקצות שיש שעבוד אלים ויש שעבוד קלוש מ"מ היה יכול לומר טעם אחר בזה שאין מטלטלין משתעבדים כיון שאין שעבוד נכסים על מטלטלים].

עכ"פ הוקשה לנתיבות שאם גדר השעבוד הוא חוב כמו לזה, א"כ לא גרע אם מת האמצעי ונשאר השעבוד כמו שהיה מקודם, ולכן חידש שהוא גדר של ערבות, ולא נתבאר דסו"ס הרי גם לפי הנתיבות הוא חוב ישיר של לוי לראובן רק שלא מדין לזה אלא מדין ערב, אבל וודאי שהוא חוב ישיר כמו שפסק המחבר שא"א למחול ללוי ולהדיא כתב המחבר שפקע חוב לוי לשמעון ונתחייב לראובן ועיין נחת"מ סי' פ"ו סק"ו שכתב כן באריכות, וא"כ עדין קושיה במקומה עומדת למה פקע השעבוד כשמת האמצעי וא"א לגבות מלוי ונעשו מטלטלי דיתמי, הא פשוט שבמיתת לזה נשאר הערב חייב כמקודם.

ונראה הפשט בדבריו, דס"ל כדבר פשוט שאם גדר השעבוד הוא חוב כמו לזה, גם הנכסים משתעבדים כמו לזה, וא"כ קשה מה לי במיתת האמצעי, לכן הולך בדרך הסמ"ע שהבאנו למעלה שהשעבוד נכסים שחל על נכסי לוי הוא מכח שהם כגבויין ביד שמעון וחל על נכסי לוי כנכסי שמעון, ורק החיוב הגוף שיש לראובן על לוי הוא שעבוד ישיר והוא מדין אפוכי מטרטא ואף שלפי זה אין לחלק אם יש לאמצעי נכסים לאין לו נכסים [ועיין אמרי ברוך בהגה' הנתיבות כאן, שחולק דגם אם הטעם הוא מצד אפוכי מטרטא יש לחלק בין יש נכסים דאז אמרינן שאולי רוצה ליפרוע בנכסים אחרים, לאין לו נכסים דאפוכי מטרטא למה לי ע"ש], חידש הנתיבות שהגדר של השעבוד הגוף הוא דין ערבות שהתורה העמידה את השלישי כערב ולא שנעשה ערב בחיוב הגוף ונכסים דוודאי עיקר החיוב נשאר לשני שלוה ממנו, רק חוב הגוף שאם לא יפרע השני לראשון אז הוא יפרע לו, וא"ת מה"ת שזה הגדר של החיוב, ע"ז דימה הנתיבות לנכסיהו דבר איניש שהם ערבים, כמו"כ החיוב הגוף של לזה שלו הוא כערב לפרוע חובות מלוה שלו, וממילא יש חילוק אם יש לאמצעי נכסים או לא, ודו"ק בזה, ולפי"ז מהלך התוס' פירש כמו שפירש המהרש"א וסמ"ע ט"ז וח"צ ושאר האחרונים ההולכים בשיטתם.

והמהרש"ל חלק על סברא זו וכמו שהאר"י המהרש"ל שם דלא שייך בשעבודא דר"נ התקנה של אין נפרעין מנכסים משועבדים גבי שעבודא דר"נ דהשלישי חשוב לזה של הראשון ולא שייך כאן התקנה, וכמו שהאר"י בקצוה"ח סק"ב ע"ש. וגם בנתה"מ נראה שמיאן בסברת הש"ך ולכן חידש שגדר שעבודא דר"נ הוא מדין ערב ולכן א"א לירד לנכסי שלישי לפני שתובעים את השני כדין ערב.

יג. עניין מרכזי בסוגיה דשעבודא דר"נ, הוא מה דעת החולקים על ר"נ, ומה היה לולי הקרא של נותן לאשר אשם לו לפי ר"נ.

זה מבואר בכמה מקומות בגמ' שיש חולקים על דינא דר"נ וגם להלכה זה נדון גדול בפוסקים אם הלכה כר"נ, עיין בסוגיה בקידושין ט"ו א', ואידך בעלמא נמי לא ס"ל כר' נתן וכו' [יש בזה אריכות בפשט הגמ' ויתבאר לקמן אי"ה בסוגיה דהענקה] ועוד שם בתוס' ושאר ראשונים באריכות כמאן קי"ל, וע"ע בסוגיה בכתובות פ"ב א' לא אשכחן תנא דמחמיר תרי חומרי בכתובה ר"נ ור"מ.

איתא בכתובות י"ט א' א"ר יהודה אמר רב האומר שטר אמנה הוא זה אינו נאמן דקאמר מאן וכו', ואלא דקאמר מלוה תבוא עליו ברכה וכו', אביי אמר לעולם דאמר מלוה וכגון שחב לאחרים וכדרכי נתן, דתניא רבי נתן אומר מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו מנין שמוציאין מזה ונותנין לזה תלמוד לומר ונתן לאשר אשם לו, ע"כ.

והקשה הר"ן (בחידושים כתובות י"ט א', וכ"ה בר"ן על הרי"ף) הא גם בלא שעבודא דר"נ כשיבא לבי"ד יעשו לו גוביינא מחוב שיש לשמעון ויוכל לתבוע ללוי וא"כ בהודאת שמעון שהוא אמנה מפסיד

יש לו נכסים אין גובים מן השלישי, ותמיהו המהרש"ל (ב"ק פ"ד סימן י"ט) והש"ך (שם) דמאי נפק"מ אם יש לאמצעי נכסים או לא הרי השלישי נשתעבד לראשון מדאורייתא ומה לו לראשון אצל השני, וכתב הנתה"מ שלפי דבריו ששעבודא דר"נ הוא רק דין ערב, ניחא דהא קי"ל בערב שאם יש ללוה לשלם אין גובים ממנו (כמבואר ב"ב קע"ג ב'), ולכן אם יש לאמצעי נכסים אין נפרעין מלוי.

יב. יש מחלוקת הפוסקים אם יורדים לנכסי שלישי לפני שתובעים את השני בבי"ד כשאינו כאן והלך למדינת הים, ונחלקו בזה המהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ד סי"ט) והש"ך (פ"ו סק"ו), דמהרש"ל ס"ל דאין צריך לתבוע את השני קודם, ושאני מערב דקי"ל בסי' קכ"ט דאין גובים מן הערב לפני שתובעים את הלוה ואם אינו כאן שולחין אחריו [כסדר האמור שם], דהתם הטעם משום אטרוחי בי דינא ואטרוחי ערב, דהערב חוזר על הלוה אם הוא יפרע, לכן קודם תובעים את הלוה, אבל בשעבודא דר"נ דאין השלישי חוזר על השני שהרי חייב לו, אי"צ לתבוע את השני קודם.

אבל הש"ך חולק דהטעם דאין גובים מן הערב לפני ששולחין אחר הלוה הוא מפני שחששו להפסד הערב [ולא משום טירחא] והאי טעמא שייך גם בלוה שני, וכמו שהאר"י הש"ך (בסק"ה) דיש התקנה של אין נפרעים מנכסים משועבדים במקום שיש נכסים בנ"ח גם בשעבודא דר"נ במקום שיש הפסד לשלישי³, וכאן יש לו הפסד דאפשר שכבר פרע השני מקודם, וכל זמן שאין תובעו מלוה שלו הרי יכול להשתמש עם הכסף, ועתה שתובעו מלוה הראשון צריך להחזיר ומפסיד תשמיש המעות סתם, לכן א"א לגבות ממנו עד שיתבעו את השני ויתברר שלא פרע.

3 ועיין בסי' קכ"ט בפת"ש סק"ט שדן לגבי ערב קבלן אם ישנו הדין ששולחים אחר הלוה, דכיון שחשוב לזה לא חיישינן לפירעון עד שיטעון בעצמו, וע"ש דהש"ך ס"ל שאין שולחין אחר הלוה וגובים מיד, וצ"ל דשאני שעבודא דר"נ דלא השתעבד מדעתו ולכן שייך אצלו התקנה של אין נפרעים מנכסים משועבדים וכו' משא"כ ערב דאדעתיה דהכי נשתעבד, וכמו שנראה לחלק בנתה"מ סק"ח.

דכל זה רק אחר דינא דר"נ ובקצוה"ח סק"א חולק, ויש בזה אריכות ולא נכנס בזה ועיין קצוה"ח ונתה"מ ריש סי' ס"ד], וע"כ צ"ל דלפי הראשונים האלו הטעם שנאמן לפי רבנן יותר מר"נ, כי הגם שיש שעבוד על נכסי לוי לראובן מ"מ זה שעבוד שחל על שעבוד דהיינו ששעבוד של שמעון משועבד לראובן וכל זמן שלא יעשה ראובן גוביינא בשעבוד של שמעון אינו יכול לתבוע לוי דכל שעבוד נכסים לפני גוביינא אינו של המלוה ובפרט דק"ל בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, וא"כ איך יכול לתבוע לוי הא לאו בע"ד ידיה הוא, וא"כ עתה שהדין הוא שרק המלוה השני הוא הבע"ד של לוי יכול לומר אמנה ואינו נקרא חב לאחרני, אבל לר"נ שראובן יכול לגבות מלוי גם בלי גוביינא של שעבוד שמעון, דזה הדין של ונתן לאשר אשם לו שמוצאין מזה ונותנין לזה ממילא לאו כל כמיניה להודות שהוא אמנה דחב לאחרניי ובהסבר הדברים עיין קצוה"ח סי' צ"ט ושיעורי הגרש"ש ב"מ י"ב ב' ואכמ"ל.

ובאמת שכבר בקושיית הר"ן והריטב"א יש שינוי גדול בקושייתם, דהר"ן הקשה דגם לרבנן הוא חב לאחרני כיון שבי"ד היו

לבע"ח שלו, ומה זה תלוי בר"נ גם בלי ר"נ הוא חב לאחרני, וע"ש שכתב להוכיח מזה כיסוד הגדול של הרשב"א שחובות לאו בני גוביינא ניהו דאין גופן ממון (עיין רשב"א קידושין שם, ור"ן כתובות ק"א), וממילא צריך לדינא דר"נ שגובים מלוי בלי גוביינא מחוב שמעון, ורק לפי ר"נ הוא חב לאחרים ואינו נאמן.

ובריטב"א (שם) תירץ בעניין אחר דלחולקים על ר"נ יש למלוה מגו דמחילה, דאם רוצה יכול למחול ללוה שלו, ונאמן לומר אמנה במגו דמחילה, ולפי ר"נ א"א למחול כמו שכתב הראב"ד שהחייב של לוי הוא ישיר לראובן ולא כל כמיניה של שמעון למחול ללוי.⁴

ועדיין צ"ב לפי הראשונים שאפשר למחול גם אחר דין דר"נ כמ"ש שם התוס' והרא"ש, וא"כ תירוצו של הריטב"א לא שייך לתרץ שהרי גם לפי ר"נ צריך להיות מגו של מחילה וע"כ כמ"ש תוס' דאין זו מגו ע"ש הטעם ובר"ן ושאר ראשונים (ועיין שם בהפלאה ואכ"מ), וגם תירוצו הר"ן לא שייך לפי הרא"ש דס"ל דשטרות בני גוביינא [בתשו' כלל ע"ט ס"ה] וכמו דק"ל בשו"ע סי' ס' וסי' ק"א [אולם בנתה"מ סק"א כתב

4 והנה הריטב"א בב"מ (י"ג א') הקשה למאי דמבואר שם בגמ' (י"ב ב', י"ג א') דשט"ח שנאבד ומודה הלוה למלוה שנפל ממנו היו מחזירים לו גם אם הוא חב לאחרניי דיגבו מלקוחות אי לאו דכיון שנפל איתרע בנפילה וחיישינן לקנוניא כמבואר שם בגמ', וא"כ הכא בשעבודא דר"נ שאין ריעותא דנפילה למה לא נאמן האמצעי לומר אמנה, וע"ש מש"כ לחלק בין חשש קנוניא על לקוחות לחשש קנוניא על בע"ח דזה רק מניעת טירפא (וע"ע נתה"מ סי' מ"ג סק"ד באורך ועוד כתב מזה בריש סי' ס"ה), והנה לפי מה שהביא הריטב"א בכתובות בשם הראב"ד דבשעבודא דר"נ א"א למחול, וביאר שם דגדר שעבודא דר"נ שלוי חייב ישירות לראובן ושמעון לאו כל כמיניה למחול א"כ פשוט למה א"א לומר אמנה, דמאותו טעם שאינו יכול למחול אינו המלוה מאותו טעם אינו נאמן לומר אמנה ואין שום קושיה מב"מ י"ב דשם הוא הלוה ממילא נאמן על עצמו ומחזירים השטר למלוה ואף שיגבו מלקוחות זה רק תוצאה מהדין [ע"ש בקובץ שמועות (הגרא"ר) ושאר אחרונים ואכ"מ] אבל בשעבודא דר"נ שאינו המלוה כלל פשיטא שאינו יכול למחול [וכן תירץ הש"ך ס"ק י"א לשיטתו שזה חוב ישיר], ולפי"ז צ"ל דכל מה שכתב הריטב"א בב"מ הוא רק לשיטת שאפשר למחול כמו שהאריך בזה בחידושי בכתובות, אבל לפי הראב"ד וכתב שם הריטב"א דהכי מסתברא נראה פשוט שאי"צ למה שכתב בב"מ דבלא"ה אינו נאמן דלאו בע"ד הוא, ואדרבה היה אפשר לומר דטעמא דרבנן אינו משום מגו דמחילה כמ"ש הריטב"א בכתובות, רק דכיון שהוא המלוה רק שמשועבד למלוה שלו נאמן מדין הודאת בע"ד וכמו שמבואר בגמ' ב"מ בשטר שנפל, ונראה שהיה פשוט לו לריטב"א דחיישינן לקנוניא במניעת טירפא, ולולי הריטב"א בב"מ היה אפשר לומר דשטר שנפל יש כאן ספק (ויש אפילו שיטות שמועיל תפיסה שם עיין סי' ס"ה סעיף ט"ו ע"ש בש"ך וביאור הגר"א, ובפרט לשיטת הרמב"ם ואכמ"ל), אבל שטר גמור ביד מלוה מה"ת שיוכל לומר אמנה וחיישינן לקנוניא, ועפ"י הנ"ל אפשר ליישב סברת התומים בסי' מ"ג ואכמ"ל.

הוא ישיר מלוי לראובן ואין ביכולת שמעון למחול החוב דלאו בע"ד הוא בחוב זה.

ומשמעות דברי הפנ"י היא, שגם בלי גוביינא דבי דינא שגבנו לראובן חוב שמעון, יכול ראובן לתבוע ללוי ע"ש דכיון ששעבוד חל על שעבוד ממילא נכסי לוי גם משועבדים לו ויכול לגבות ממנו, וכל דבריו הם ממש כדברי הריטב"א בכתובות.

יד. עיין ש"ך סי' ק"א (סק"ג) שדן בארוכה בדין שטרות בני גוביינא וסתר שם ראיות הר"ן וז"ל, לפע"ד העיקר כגדולי המורים ולא מוכח מכל זה מידי [מה שתי' הר"ן ששטרות לאו בני גוביינא] דנהי דהב"ד מגבין משטרות מ"מ לא עדיף גוביינא דב"ד ממכירת הבע"ד עצמו, לחבירו בדמי חובו שהיה חייב, נאמן לומר לו אמנה או פרוע או יכול למחול, כיון דאחר המכירה כבר נתפרע חובו ותו ל"ש שעבודא דר' נתן וכו', א"כ ה"ה בגוביינא דב"ד, וא"כ זה שאומר שטר אמנה הוא היה נאמן ולא יכול לגבות בו, שהיה הלוח אומר לו את לא בעל דברים ידידי את אלא מכח מלוה שלי אתה באת עלי והרי הוא אומר שהוא אמנה, אבל השתא מדר' נתן ה"ל מלוה ראשון בע"ד דלוה שני וכדאי' בש"ס פ' האשה שנפלו (סוף דף פ"א), ואין צריך לבא בכח הלוח שלו והלכך לאו כל כמיניה לומר אמנה עכ"ל, ומשמעות דבריו כמו הר"ן דרק בגוביינא דבי דינא אפשר לגבות לולי דין ר"נ, וממילא ודאי שאפשר למחול כמו כל מכירת שט"ח.

אולם הקצוה"ח בסי' פ"ו סק"א האריך לחלוק עליו, ונעתיק לשונו כי מכל דבריו נראים שהבין כמו הריטב"א דגם בלי דינא דר"נ אפשר לגבות מלוי בלי גוביינא דב"ד וז"ל: וצריך לדעת קרא למה וכי לא ידעינן דכל אשר יש ללוה הן בבית הן בשדה הכל משועבד למלוה "וא"כ כשיגיע זמן פרעון ודאי טורף המלוה" וכו', ובש"ך סימן ק"א (סק"ג) כתב דנהי דב"ד מגבין שטרות לא עדיף ממכירת שטרות הבע"ד גופיה וא"כ אי לאו דר' נתן כי היכי דמוכר שטר חוב נאמן

עושים לו גוביינא משעבוד שמעון ועתה בהודאת שמעון מפסיד, והריטב"א הקשה שראובן יכול לירד לנכסי לוי בע"כ ע"ש ובחידושו בפסחים ל"א א', דמשמע שבלי גוביינא דבי דינא יכול ראובן לירד לנכסי לוי, והראשונים דס"ל דשטרות בני גוביינא ושאפילו אליבא דר"נ אפשר למחול [שיטת הרא"ש], ע"כ דס"ל כר"ן דלפי רבנן צריך לגוביינא דבי דינא כדי לירד לנכסי לוי ועתה לאו בע"ד ידידה הוא, אלא שנחלקו אם כששמעון מודה בכה"ג נאמן או שחשוב הודאת בע"ד במקום שחב לאחרים ויש בזה כמה סברות.

ונראה שיש כאן פלוגתא בראשונים ואחרונים בעניין זה, דלפי רבנן [לולי קרא דר"נ] ואם נימא ששטרות בני גוביינא [דלא כרשב"א], אם יכול ראובן לירד לנכסי לוי בלא גוביינא דב"ד, או רק בגוביינא דב"ד דבלא זה יכול לומר לו לאו בע"ד ידידי את ויתבאר לקמן סברת המחלוקת.

(וכבר הבאנו בענינים הקודמים שיטת הרשב"א בארוכה דלולי דין דר"נ היה לוי יכול לומר לראובן לאו בע"ד ידידי את וזה עיקר חידושו של ר"נ שאפשר לגבות מלוי [והסברנו שזה חוב ישיר, דהרשב"א הא ס"ל בכתובות שא"א למחול בדר"נ], אולם שם בקונטרס אחרון של הרשב"א [נמצא היום בחידושי הרשב"א קידושין ט"ו ונראה להדיא שזה מתלמיד הרשב"א ע"ש וא"ת לר"נ וכו' ונראה שזה ביאור בדברי הרשב"א ודו"ק] כתב דלולי שעבודא דר"נ הטעם שלא היה אפשר לגבות מלוי דחובות לאו בני שעבוד הם וכמ"ש הר"ן).

עיין גם בפני יהושע (קידושין שם), שדן בארוכה וכתב דלעולם גם בלא שעבודא דר"נ אפשר לתבוע את לוי מכח שנכסי שמעון משועבדים לו, דשעבוד חל על גם על חובות וכיון שמשועבדים לו גבי מיניה דלוי כמו בע"ח ידידה, רק שלולי ר"נ כיון שאין זה חוב ישיר מלוי לראובן יכול שמעון למחול, ובזה חידושה תורה לפי ר"נ דהחוב

שהוא שלו, וא"כ שעבוד גופו שיש לו נמי משתעבד למלוה אפילו לשיטת ר"ת דאינו נמכר משום דהוי דבר שאין בו ממש, היינו הוא אינו יכול למוכרו אבל שעבוד דממילא דאינו בא מכחו הרי הוא משתעבד כמו שיכול לשעבד עצמו בשעבוד הגוף אף על גב דאין בו ממש כן ה"נ משועבד לזה כיון דשעבודא דאורייתא, וזה ברור ודוק, עכ"ל.

ואפשר לומר דנחלקו אם השעבוד הגוף משתעבד לראובן או רק השעבוד נכסים משתעבד, דהקצות כתב דהטעם שא"א למכור שעבוד הגוף הוא דזה דבר שאינו ברשותו, ושעבוד שחל ממילא חל גם על שעבוד הגוף כמ"ש בארוכה [וגם לביאור של הגר"ח שאין מעשה קניין על שעבוד הגוף ג"כ נראה ששעבוד שחל ממילא אין בזה החיסרון ויש לעיין בזה], ואפשר דהש"ך ס"ל כמ"ש בנתה"מ כאן (סק"א) ששעבוד הגוף אינו יכול להשתעבד ועיין שיעורי הגרש"ש קידושין שם שהעיר בזה על הקצות.

אולם אפשר שנחלקו מינה וביה, דכבר כתבנו שמשמעות הש"ך שרק בגוביינא דב"ד אפשר לגבות מלוי ובלא"ה יכול לומר לו לאו בע"ד ידיי את, א"כ ברגע ששמעון מוחל ללוי, לא שייך לומר שראובן יגבה מלוי מכח שחוב כמטלטלים ומה"ת מטלטלים משתעבדי ויגבה ממנו כמו שגובה מלוך מטלטלים, דמחילה סילוק הוא ופקע החוב, ואם אין חוב אין שעבוד.

וכל קושיית הקצות היא לשיטתו שגם בלי גוביינא דבי דינא אפשר לגבות מלוי, בזה ס"ל דלא שייך כאן סילוק דסו"ס משועבד החוב לבע"ח, ורק צורת מחילה של הקנאה יש כאן ע"ז הקשה הקצות שא"כ יגבה ראובן כמו שגובים שאר מטלטלים מלקוחות [דרך אגב עיין קצות סק"י שנחלק עם תומים סי' ס"ו סק"ל ד, במוכר שט"ח וחזר ומחלו אם ההיזק שניזוק הלוקח במחילה מתייחס ללוה או למוכר, ע"ש שבפירעון [לחד שיטה בסי' ס"ו סט"ו] חשוב שהלוה מזיק ללוקח דפירעון בע"כ

לומר אמנה או פרוע במגו דמחיל ה"ה בגוביינא דב"ד, אבל השתא מדר' נתן הו"ל מלוה ראשון בע"ד דשני וכדאיתא פרק האשה שנפלו (כתובות פא, ב) ואין צריך לבא בכח הלוה שלו הלכך לאו כל כמיניה לומר אמנה ע"ש. אמנם דברי הש"ך יתכן האידנא דמטלטלי לא משתעבדי ואם מכר או נתן אינו טורף מן הלוקח וא"כ אם יאמר אמנה או ימחול אינו יכול לטרוף מן הלוה כיון דכבר מחל לו וחובות אינו אלא מטלטלי וכו', אבל לדינא דאורייתא דאין חילוק בין קרקע למטלטלין ולמ"ד שעבודא דאורייתא טורף נמי ממטלטלי שמכר וכו', וא"כ כיון דהחוב נשתעבד למלוה אי אזיל ליה ומחיל הרי זה טורף כמו שטורף מן המטלטלין המשועבדים וממילא לא מצי טעין אמנה כיון דחב לאחרני, וא"כ אכתי תיקשי קרא למה כיון דמן התורה טורף מן המטלטלין שמכר. ולכאורה אפשר ליישב דאי לאו קרא והיה המלוה בא בתורת שעבוד לא היה לו שעבוד אלא בשעבוד נכסי ולא בשעבוד גופו כמו דאינו נמכר לשיטת ר"ת (הובא ברא"ש כתובות פ"ט ס"י "ובר"ן שם מד, ב בדפי הרי"ף), וכן למ"ד מכירת שטרות לאו דאורייתא (ברי"ף ובר"ן שם) גם השעבוד שטרות לאו דאורייתא וא"כ ודאי קרא בעי, ואפילו לשיטת ר"ת כיון דשעבוד גופו אינו משועבד היה יכול למחול כמו במכירה. וליתיה, דע"כ לא אמרינן מכירת שטרות לאו דאורייתא אלא משום דהוא אינו ברשותו ואין לו כח למכור, אבל להשתעבד גם דבר שאינו ברשותו משועבד וכמ"ש הרא"ש בתשובה כלל ע"ה סימן ג' וכו', וא"כ למ"ד שטרות משתעבדי, מן התורה משתעבדי, אפילו למ"ד מכירת שטרות לאו דאורייתא היינו משום דהוי דבר שאינו ברשותו, אבל שעבוד חל אפילו בדבר שאינו ברשותו וכו', וא"כ חל השעבוד על דבר שאינו ברשותו כמו בדבר שברשותו כיון דשלו הוא, וכמו דיורש יורשה בירושה דממילא כן משתעבדי למ"ד שעבודא דאורייתא אפילו דבר שאינו ברשותו כל

הענקה משמע שבכל חוב יש שעבודא דר"נ [פ"ב מהל' מלוה], וכבר הקשה כן הריטב"א בקידושין על שיטת הרמב"ם, ע"ש מה שתירץ באופן דרשת הפוסקים דלא כרב טביומי והובא בש"ך סק"ג.

והש"ך כתב תירוצו חדש דכוונת הגמ' "בעלמא נמי לא ס"ל כר"נ" שהכוונה דווקא בהענקה וצדקה שבזה לא שייך שעבודא דר"נ, ונעתיק לשונו: הרמב"ם מפרש "בעלמא" בכל מילי דצדקה כגון מעשר עני ושאר צדקה נמי לא ס"ל כר' נתן, דהדבר ידוע דהענקה הוא מדין צדקה וכדמשמע בקרא [דברים ט"ו י"ד - ט"ו] ובש"ס פרק אלו מציאות [ב"מ ל"א ע"ב] ובקדושין [י"ז ע"א] בכמה דוכתי, הלכך לא איצטריך לו למעוטי בעל חובו דבעלמא בשאר צדקה נמי לא ס"ל כר' נתן בהא, כדתניא בתוספתא דפאה (פ"ד ה"טז) מעשר עני אין משלמין בו החוב, ופסקה הרמב"ם בפרק ו' מהלכות מתנות עניים (ה"ז), וכ"כ המרדכי פ"ק דב"ב (ס"י תצ"ז) בשם אבי העזרי על אחד שהיו נושים בו מנה ונתנו לו צדקה דפטור לשלם ממעות הצדקה זה החוב מהך תוספתא, ע"ש, א"כ היינו דקאמרינן בעלמא לא סבירא לן כר' נתן, כן נ"ל ברור עכ"ל.

וצ"ב מה הדמיון שעבודא דר"נ לדין שאין גובים ממעות צדקה שקיבל עני, הא טעם המרדכי שאין גובים ממעות צדקה מבואר שם שזה כמו שנתנו לו ע"מ שאין לבע"ח רשות בו, ואם זה סתם דין שאין גובים מן צדקה שקיבלו בגלל תנאי, מה זה שייך לדינא דר"נ הא הוא חייב חיוב הענקה לעבד ואותו חיוב ישתעבד לבע"ח, ומה עניין זה לזה.

ועיין קצוה"ח סק"ג, ומבואר שם להדיא שאין קשר בין מה שאין גובים מן העבד בגלל התנאי, לזה שאין גובים מן האדון מדר"נ, דאם יש שעבודא דר"נ בהענקה אין בכח האדון לעשות בכלל תנאי עם העבד ושעבודו הוא לבע"ח של העבד, אלא זה דין אחר שאין שעבודא דר"נ בהענקה ע"ש.

שמה פירעון וחייב לשלם עוד פעם ללוקח, אבל במחילה דקי"ל שפטור מלשלם עוד ללוקח, נחלקו בטעם שהתומים כתב שכיון שזה להנאתו אינו חשוב מזיק, והקצוה"ח כתב שלא חשוב מזיק כי הוא אינו עושה כלום והמוכר הוא המזיק, וראיתי באבני מילואים סי' כ"ח שנחלק עם בעל ההפלאה אם אפשר למחול בע"כ של הלזה בכל מחילה, והקצות כתב שאפשר למחול בע"כ וציין למה שכתב אצלנו בקצוה"ח, ובפשוטו נחלקו בגדר מחילה ואכ"מ].

טו. עוד סוגיה יש בשעבודא דר"נ והוא עניין בפני עצמו, אם יש שעבודא דר"נ בהענקה שכירות, ומצוות, ולא באתי אלא לדון בדבר החדש בשיטת הש"ך בזה.

מבואר בקידושין ט"ו א', נחלקו ר"א ורבנן אם מוכר עצמו יש לו הענקה דר"א סבר יש לו הענקה ורבנן סוברים שאין הענקה רק במכרהו ב"ד, ואמרו בגמ' שנחלקו בדרשת הכתוב הענק תעניק לו, אם לו ממעט בע"ח, או לו ממעט מוכר עצמו, דר"א סבר לו ולא לבע"ח דבעלמא ס"ל כר"נ דמוצאין מזה ונותנים לזה ובהענקה יש מיעוט לו ולא לבע"ח דאין שעבודא דר"נ, ורבנן בעלמא נמי לא סברי כר"נ, ואי"צ לזה מיעוט ולו ממעט מוכר עצמו שאין לו הענקה.

והקשו הראשונים דהרי קי"ל כר"נ בעלמא כמבואר בגמ' כמה פעמים, ומסתמא גם קי"ל כרבנן דר"א [וגם יש ראיה לזה מהמשך הגמ' הא מני תוטאי היא], ואיך תואמים ב' הדברים להלכה, ע"ש בתוס' בשם ר' נתנאל שכתב שהפשט של בעלמא לא ס"ל כר"נ אין בכוונה בכל מקום, רק בשכירות דומיא דהענקה לא ס"ל כר"נ ע"ש הטעם ואכ"מ.

אולם עיקר הקושיה היא בשיטת הרמב"ם דמצד אחד פסק כרבנן דמוכר עצמו אין לו הענקה [פ"ג מהל' עבדים] וגם פסק שם שבע"ח אינו גובה מן ענק עבד עברי, ומצד שני פסק כר"נ ולא חילק שבשכירות אין

הענקה לא יוכל הבע"ח לגבות ממנו כמו שהביא הש"ך מהתוספתא וכמו שנראה הטעם במרדכי דיש תנאי ע"מ שאין לבע"ח רשות בו, ולכן אין בזה אפוכי מטרתא דאם יתן לעבד לא יגבה ממנו בע"ח, ואם אין אפוכי מטרתא אין שעבודא דר"נ, והא דלא אמרין בכל בע"ח שלא יהיה שעבודא דר"נ דאין אפוכי מטרתא דיכול הלוח לשלם למלוה שלו בתנאי שלא יגבה ממנו בע"ח, זה אינו דאין לו כח לעשות תנאי כזה דמחויב ליפרוע משלם, ורק בהענקה יכול לעשות תנאי ע"מ שלא יגבה בע"ח כמו בצדקה, ויש לעיין בזה.

ובתומים סי' פ"ו סק"ג כתב בעניין אחר הטעם שאין שעבודא דר"נ בהענקה, דכיון שאין שעבוד נכסים בהענקה רק שעבוד הגוף כמו צדקה ושאר מצוות [יש בזה אריכות בפוסקים], למ"ד שעבודא דאורייתא לא מצינו שעבודא דר"נ רק בדבר שיש בזה גם שעבוד נכסים אבל חוב שאינו רק שעבוד הגוף אין בזה שעבודא דר"נ ע"ש שהאר"י והנתי"מ סק"ב הביאו, ועיין נחל יצחק סי' ט', ויש בזה עניין גדול בשיטת התומים בכמה מקומות בסוגיה זה ולא נתברר כל הצורך.

עכ"פ לפי מה שנתבאר יוצא ג' טעמים למה אין שעבודא דר"נ בהענקה לפי הרמב"ם שיש שעבודא דר"נ בכל דבר, א' סברת הקצות שבצדקה אין שעבודא דר"נ דכל המצוה הוא לפרנס את העני כמו שביארנו עפ"י הט"ז בסי' ט' ושם בקצוה"ח, ב' סברת הש"ך דאין כאן אפוכי מטרתא כיון דאין גובים מן העבד, ג' סברת התומים ונתיבות שבחוב שאין בו שעבוד נכסים אין שעבודא דר"נ, ויש מקום לבאר למה כל אחד לא אמר טעמו של השני בדווקא ואכמ"ל.

טז. שני נפק"מ חדשים כתב הקצוה"ח (סימן פ"ו סק"א) בין המהלך ששעבודא דר"נ הוא מדין לוח, למהלך שהוא מדין אפוכי מטרתא, א' העיר מלשון הפסוק ונתן לאשר אשם לו, שהפירוש של אשם הוא הקרן כמ"ש רש"י (כתובות י"ט א), משמע

ונראה שסברת הקצות בטעם שאין שעבודא דר"נ בהענקה הוא עפ"י הט"ז בסי' ט' סק"א, ע"ש שדן אם יש שעבודא דר"נ בריבית קצוצה שיוצאה בדינים והשיב שם שאין בזה שעבוד מב' טעמים וטעם השני הוא, דכיון שהחויב להחזיר הוא מדין וחי אחיך עמך, את הלוח צריכים להחיות אבל מלווים שלו אין בזה שום מצוה, וכוונתו דאינו מקיים שום מצוה בפירעון לבע"ח של הלוח, ולא שייך בזה שעבודא דר"נ ופשוט, וע"ש בקצוה"ח סק"א שהעתיק הט"ז ורק חלק שם על טעם הראשון מדברי המשל"מ אבל בטעם השני נראה שהסכים ע"ש שדימה לזה הענקה ושאר צדקות.

אולם בש"ך לא נכנס פירוש זה, שתלה מה שאין שעבודא דר"נ בהענקה בזה שאין גובים מן העבד מן הענקה שקיבל וזה תמוה דמה עניין זה לזה.

ומכח זה היה נראה שהש"ך אינו הולך לגמרי עם שיטת הקצות בגדר שעבודא דר"נ, עיין לעיל שלא חילקנו ביניהם והחויב של לוי לראובן הוא גדר של לוח, ושעבוד הגוף ושעבוד נכסים ישיר, והסיבה שאין שעבוד נכסים על המטלטלים של לוי הוא בגלל שהוא שעבוד קלוש, דלא כמהרש"א וסמ"ע שהחויב הוא מדין אפוכי מטרתא, ובמטלטלים אין אפוכי מטרתא דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי כמו שהארכנו לעיל, עתה נראה שאף שבעיקר הדין ס"ל לש"ך שהחויב של לוי לראובן הוא בגדר של לוח וגם השעבוד נכסים הוא ישיר כמו שהאר"י הש"ך בסי' פ"ה שאין בזה חיסרון דאקני, אבל נראה שכח המניע של דינא דר"נ הוא אפוכי מטרתא, והטעם שאין גובים ממטלטלים הוא באמת כמו שפירשו האחרונים בדרך השני [המהרש"א] דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי דאין בזה אפוכי מטרתא, אבל כשיש אפוכי מטרתא נעשה מזה חוב גמור ואין בזה דאקני.

ולפי"ז אפשר לפרש דברי הש"ך דבענקה לא שייך שעבודא דר"נ, כיון שאם יתן לעבד

דלאו בע"ד דידיה הוא, אולם כל האחרונים תמחו ע"ז דאפילו אי נימא שגדר השעבוד הוא כלוה ממש, מ"מ וודאי שיסוד הדין שייך רק כשיש שני חובות ואם יפקע חוב אחד מהם וודאי שלא שייך בזה שעבודא דר"נ, וכמו שכתב הקצוה"ח בעצמו בסק"ו שאם פרע שמעון ללוי בטלה שעבודא דר"נ, וא"כ למה שלא יוכל לסלקו בזווי, עיין נתה"מ (שם) והגה' אמרי ברוך (שם) ואמרי בינה טוען ונטען סי' כ"ו שתמחו בזה, ואולי פירעון בע"כ אינו יכול לעשות דמיעקר הדין נתינה בע"כ לא שמיה נתינה כמ"ש בגיטין ע"ה א', והק' הראשונים מפירעון בע"כ שמיה פירעון ותירצו בזה עיין תוס' ורשב"א שם, ואולי ס"ל לקצוה"ח דדמי להתם, וצע"ג, ועיקר הנפק"מ בב' המהלכים הוא בפלוגתת הש"ך והסמ"ע סו"ס פ"ה.

שמשלמים את החומש למי שמשלמים את הקרן, ואם החוב של שמעון לראובן הוא מנה, וחוב לוי לשמעון הוא מנה, ג"כ משלמים את החומש לראובן, ומזה מוכח שגדר דעבודא דר"נ הוא כמו לוה דאם כל החיוב הוא מדין אפוכי מטרותא אין שום סיבה שהחומש ישולם למלוה הראשון, ומוכח שהחיוב הוא לראובן כמו שהלוח לו, וממילא החיוב חומש הוא לראובן, ועיין נתה"מ (סק"א) שהסכים עמו בזה⁵, ובפנים יפות סוף פר' ויקרא ראיתי שדן בזה ונראה מסקנתו שהחומש הוא כן לשמעון, והפסוק מדבר כשהחוב של שמעון לראובן הוא גם כנגד החומש.

ועוד כתב נפק"מ אם יכול שמעון לסלוקי בזווי לראובן, וכתב שלפי שיטתו שהוא חוב ישיר של לוי לראובן, אינו יכול לסלקו בזווי



5 וצ"ע ממש"כ הנתיבות שגדר שעבודא דר"נ הוא חיוב ערבות [כמו שהבאנו לעיל], א"כ למה גם החומש צריך לשלם לראובן ולכאורה זו סתירה בדבריו, אם לא שנאמר שיש איזה דין למי שזה ניתן זה ניתן כמו שיש בכמה דברים דין כזה אבל מה"ת שיהיה כן דין שלא מפורש בש"ס.

בירורי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

הצעת פתרון להיתר עיסקא במשכנתאות הנמכרות לנכרים

הובאה לפני שאלה דלהלן:

'בתקופה האחרונה ישנה התעוררות גדולה בארה"ב לתקן ענייני הריבית במשכנתאות מהבנקים. יש ארגון שעובד במסירות על בירור הבנקים שהם בבעלות ישראל, ועל סידור היתר עיסקא שיהיה בו תוקף חוקי. אכן יש בעיה קשה וידועה, שכל הבנקים בארה"ב מוכרים את המשכנתאות לאחר זמן קצר לממשלה, וברור שהמכירה לממשלה היא מכירה של חוב בקרן וריבית בלי היתר עיסקא, מעתה נמצא שבתחילה כשעושים היתר עיסקא עם הבנק, והבנק מודיע ללווה שבעוד זמן קצר ימכור את המשכנתא לגוי, והלווה צריך לחתום על הסכמתו לכך, נמצא שנחשב לכאורה כקוצץ עמו שבעוד זמן קצר יצטרך לשלם קרן וריבית ללא היתר עיסקא.

הפתרון שהוצע ע"י כמה ת"ח היה, לכתוב בהיתר עיסקא, שבשעת המכירה לגוי יהיה הבנק שליח של הישראל הלווה לקחת הכסף של המכירה בתורת הלוואה מהגוי עבור הישראל, ותחול הלוואה חדשה מהגוי בקרן וריבית, ואח"כ הבנק יקח כסף זה לעצמו לפרעון העיסקא. פתרון זה תלוי במחלוקת הראשונים אם צריך שלוחו של בעל הממון, כמו כן יתכן מאוד שכאן גרע לכו"ע כיון שאין הגוי מתכוין כלל לתת הכסף בתורת הלוואה לישראל, ועוד דאדרבה לפי החוק אין כלל כזה מושג שהממשלה תלווה כספים, וכל הסכם זה הוא נגד המושכל וההגיון שלהם.

פתרון אחר הוצע שהלווה יעשה קנין התחייבות מתחילה לממשלה מעכשיו ולאחר ל' ע"י כסף או סודר, ויתכן שיש גם קנין שטר במסמכים שהוא חותם והם מועברים אח"כ לממשלה. וזה מהלך אמיתי כי גם לפי דיניהם זה כן, וא"כ אף אם המכירה בטלה ואינה כלום, מ"מ יש כאן התחייבות שחלה על פי דין. אמנם צ"ע איך לעשות שהתחייבות זו גופה לא תהיה ריבית, שהרי עצם הדבר שהבנק דורש מתחילה שיעשה כזה קנין התחייבות הוא לכאורה קציצה אסורה. ולכאורה צריך למצוא דרך שהתחייבות זו לא תבא מכח הבנק המלווה וצ"ע איך, שהרי הבנק כן רוצה לחייב את הלווה שיהיה אפשרות ביד הבנק למכור החוב לממשלה והלווה יתחייב בכך'.

ע"כ תוכן השאלה, וזה החלי בע"ה.

תשובת הגר"ש אלישיב

'הקונה בית ומקבל משכנתא מבנק של ישראל בהיתר עיסקא, ומצוי מאד שתוך איזה ימים הבנק מוכר החוב לבנק של נכרים, והנכרים אינם יודעים שהחוב הוא ע"פ הי"ע, האם אין בזה איסור רביתי'.

א. הנה עצם שאלה זו כבר הוצעה בפני הגר"ש אלישיב זצ"ל וכנדפס בקובץ תשובות (ח"ג סי' קכ"ד אות ג') בזה"ל:

למי שירצה, ומעתה הרי לפי"ד הגריש"א יש בזה איסור ריבית, כמבואר.

מלוה על מנת שיתחייב קרן וריבית לנכרי

ב. והנה, עיקר דין זה דאסור לישאל להלוות לחבירו ע"מ שיתן הריבית לנכרי, מפורש בטור ושו"ע (סי' ק"ס סי"ד) ומקור הדברים בראשונים המצויינים בב"י (התוס' ע"א ע"ב ד"ה מצאו, הג"א סי' מ"ז, מרדכי סי' שכ"ז ורבינו ירוחם), וביארו הדברים שהוא מדין ערב, וכמבואר בגמ' (קדושין ז' ע"א) באומרת תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, דמקודשת מדין ערב, כמו שערב מתחייב ללוה אף שלא קיבל המנה אלא הלוה קיבל על פיו, ה"נ מתקדשת במה שאותו פלוני קיבל מנה על פיה מהמקדש, ומינה לענין ריבית, דמה שקיבל הלה ע"פ המלוה, נחשב כאילו המלוה קיבלו בתורת ריבית.

ועי' בב"י (שם) ובגליון הגרע"א וגליון מהרש"א (שם) שהביאו מהמרדכי (שם) שהוסיף בזה, דאף אם מתנה שיתן הקרן והריבית להקדש [או לנכרי] אסור, ומקור הדברים בדברי התוס' (ב"מ נ"ז ע"ב ד"ה לספק ומנחות צ' ד"ה בעמוד א' מארבע), שדנו בהא דמיעטו בגמ' הקדש מדין ריבית, ואוקי לה הש"ס בקיבל עליו לספק סלתות מארבע ועמדו בשלוש, ופירשו התוס' הכוונה 'כגון שהתנדב אדם לתת ק' סלעים ולא הקדישם עדיין, ונתנם לנחתום כדי לתת להקדש ארבע סאין בכל סלע', ובתחילת דבריהם סברו, דגם בהלואה גמורה מותר בכה"ג מה"ת, דהיינו שמותר להלוות לחבירו ע"מ שיתן הקרן והריבית להקדש, אך בהמשך דבריהם מסקי התוס' דבדרך הלואה אסור מן התורה, דאף שנותן הקרן והריבית להקדש, נחשב כנותן למלוה הישראל, ומדין ערב, והרי זו הלואה הדיוט.

ומבואר בדברי התוס' [וכן עולה להדיא מדברי המרדכי הנ"ל], דעיקר שו"ט דהתוס' הוא דוקא בכה"ג שנתחייב גם הקרן להקדש, דאילו בהלואה סתם לחבירו ק' על מנת שיתן כ' ריבית להקדש פשיטא להו

והשיב הגריש"א: 'ממ"נ, אם מכירת החוב לנכרים היא שלא בדיעת הלוה ה"ז כאילו מוסר ממון ישראל לנכרים, שהנכרים הלא יגבו ממון של ישראל שלא כדין, ואם הודיע מראש שהיכולת להבנק למכור את החוב לנכרים, ה"ז כאילו מלוה כסף לישראל ע"מ שישלם רבית לנכרי, אם המלוה ירצה בכך'.

וכוונת הגריש"א ברורה, דהרי כשלקח המשכנתא מהבנק של ישראל בהי"ע הרי מחציתו [או כולו] פקדון, ואין אחריות על לוקח המשכנתא על חלק זה, [אלא שצריך לברר בעדים או שבועה אם נפסד או לא הרווח], וכשהבנק מעביר המשכנתא לידי נכרים על דעת שיגבו מהלוה גם חלק זה בתורת הלואה גמורה, [ולא יוכל להיפטר בעדים או שבועה], הרי זה מוסר ממון ישראל לנכרי שלא כדין, ואם נעשה הדבר בהסכמת הלוה, שמתחילה בעת לקיחת המשכנתא הסכים לכך שהבנק רשאי להעביר החוב לידי נכרים, באופן שגם חלק הפקדון ישתנה להלואה באחריות הלוה, הרי נמצא דבעת מכירת החוב זוכה הלוה בחלק הפקדון שבידו בתורת מלוה מיד הבנק, על דעת שיתחייב קרן וריבית להקונה הנכרי, וזה אסור.

וגם על חלק המלוה [בה"ע של מחצית מלוה מחצית פקדון], הרי קודם מכירתה לנכרי לא נתחייב עליה ריבית, ואחר מכירתה לנכרי משלם גם עליה ריבית, [דהא הריבית הוא על כל הקרן], וע"כ צ"ל דבעת לקיחת המשכנתא הוא מתנה, דכל עוד החוב ביד ישראל אינו חייב עליה ריבית, אבל מעת מכירתה לנכרי יתחייב ריבית לנכרי, והרי הפסיקה נעשית מתחילתה ע"י הישראל המלוה לישראל על דעת שיתחייב על הלואה זו ריבית לאחר זמן שיגיע לידי הנכרי.

ולמעשה, הרי ידוע שבכל הסכם משכנתא בזמנינו, מותנה שהבנק המלוה רשאי להעביר את זכויותיו לצד ג', וברור דמצד ההסכם רשאי הבנק למכור את המשכנתא

והוא פסק עמו הריבית, ולהיפך, ישראל שהלוח ק' לישראל חבירו ע"מ שיתן ק"נ לנכרי, אף שכל החוב רק לנכרי, מ"מ יש בזה איסור ריבית כיון דהישראל הוא המלוה.

אלא דהריטב"א כתב לחלק בזה, דזהו דוקא בריבית קצובה שנתחייב ק' בק"נ לשנה, באופן שהלוח א"י לסלק החוב תוך הזמן ולהפטר מהריבית הקצובה, דאז הכל מתייחס למי שפסק הריבית כיון דהחוב חייל מיד בשעת פסיקה, אבל בריבית המתרבה, דהיינו באופן שקצב לו זוז לשבוע, ויכול הלוה לסלק החוב כל שבוע ולהפטר מהריבית שלא עלה עדיין, בזה הריבית מתייחסת אל המקבל, דכיון דחייל חוב הקרן אל המקבל, והוא זה שממתיך לו לפרעונו ובגינו מתרבה הריבית, חשיב ריבית של המקבל.

וכבר ציין רבי מאיר שמחה בחידושי (שם), דדברי הריטב"א שחילק בין ריבית הקצובה לריבית המתרבה, הם מקור ויסוד לדברי הריב"ש בתשו' (סי' ש"ה) [והובא בב"י והביאו הרמ"א להלכה בשו"ע (סי' קס"ח ס"כ)], בדין נכרי שהלוח לישראל בריבית, ואח"כ מכר הנכרי החוב לישראל, והעלה שם, דבאופן שהלוח אינו יכול לסלק הקרן ולהפטר מהריבית, נמצא דהנכרי כבר זכה בכל הריבית משעה הראשונה, וחזר והקנהו לישראל, ואין כאן ריבית המתרבה על הישראל ומותר לישראל הקונה לגבות הריבית, אבל באופן שיכול הלוה לסלק הקרן באיזה זמן שירצה, הרי הנכרי לא זכה עדיין בריבית שיעלה לאחר זמן אם לא יסלק החוב, וכשמכר החוב לישראל והוא ממתיך לו לפרעונו, נמצא הריבית מתרבה לישראל בעל החוב, ואסור לו לגבות הריבית מהישראל הלוה.

דעת שאר הראשונים בזה

ד. ולפי"ד הריטב"א במיוחסות, הרי ה"ה במי שהלוח ק' ע"מ שיתן ק"נ להקדש, אם הוא ריבית המתרבה מותר, דהריבית מתרבה

דהוי ר"ק, [כמפורש בדבריהם במנחות בסופם 'דהא פשיטא ודאי דאסור למימר לחבריה אנא מוזיפנא לך זוזי והב לפלניא ארבע זוזי'], כיון דנתחייב להמלוה הישראל לתת ריבית לאחר על פיו, נחשב כנותן לו ריבית מדין ערב, וכל הגדון בדבריהם הוא כשגם הקרן נתחייב להקדש, דבזה סברו התוס' דחשיב כמלוה להקדש, כיון דעיקר החוב להקדש והם ממתינים על פרעונו, ועיקר דין ריבית תלוי בבעל החוב הממתיך להחייב, וכיון דנתחייב פרעון הקרן להקדש, והקדש ממתיך לו בפרעונו, ועל המתנה זו משלם אגר נטר להקדש, הרי זו ריבית דהקדש, ואף שהחוב נוצר ע"י נתנת ההדיוט, מ"מ כיון דלא נתחייב כלום להדיוט כי אם להקדש, הרי זה חוב של הקדש שיש להמתחייב בו זכות המתנה, ועל זכות זו משלם ריבית להקדש, ואין בזה איסור [מה"ת].

אכן התוס' [במסקנת דבריהם] חזרו וציידו דזה אינו, ומשום דאף שנתחייב להקדש מ"מ נחשב כהלואה מהדיוט, דמה שמתחייב שמעון הלוה לתת ק"כ להקדש הרי כאילו נתחייב לתת ק"כ לראובן המלוה, דמה שנותן להקדש על פיו נחשב כנותן לו, כדין ערב שמה שמוציא על פיו נחשב כהגיע לידו, ונמצא דבתמורת המעות נתחייב שמעון הלוה לפרוע הקרן לראובן ע"י שיתן המעות להקדש על פיו, ועבור ההמתנה בפרעון חוב זה לראובן נתחייב עוד כ' לראובן ע"י שיתן כ' אלו להקדש, והרי זו הלואה הדיוט בריבית, וממילא לא שייך למעט מדין הקדש, אף שהרווח להקדש.

דעת הריטב"א בריבית המתרבה

ג. אמנם יעוי' בחי' המיוחסים להריטב"א (ע"א ע"ב), שכתב ג"כ, דנכרי שהלוח ק' לישראל ע"מ שיתן ק"נ לישראל חבירו, אף באופן שהשעבוד הוא רק לישראל חבירו ולא לנכרי כלל, מ"מ אין בזה איסור, כיון דהישראל לא הלווה לו כלום רק הנכרי,

והחיוב חל מתחילתו להנכרי הן על הקרן הן על הריבית, חשיב כמתחייב ונותן ריבית להמלוה הראשון.

אכן בריבית המתרבה, ס"ל להריטב"א [במיוחסות], דכיון דמצד הפסיקה הא ייתכן שישלם מיד ולא ייתוסף עליו ריבית כלל, הרי לגבי אותו ריבית שמתרבה רק מחמת אי תשלום החוב והמתנת המקבל, אין זה מתייחס להמלוה אלא להמקבל.

אך בדברי התוס' ושאר עולה דגם בזה נחשב כקבלו המלוה, ומשום דכיון דהמלוה פסק עמו מתחילה באופן זה, שיכול להמתין ולשלם על ההמתנה אגר נטר, וכיון דכל מה שפורע להקדש או לנכרי נעשה על פיו של המלוה ומתייחס כקבלתו, הרי גם מה שמשלם אגר נטר על עיכוב הפרעון נחשב כריבית של המלוה הישראל, דהרי הישראל פסק עמו שיפרע לו הקרן ע"י נתינתו להקדש או לנכרי על פיו, ובאם יתעכב פרעון זה אליו יוסיף עליו ריבית, והרי זו ריבית דישראל לישראל.

ועד"ז גם בנכרי שהלוה לישראל ע"מ שיתן הקרן והריבית לישראל, הרי לפי"ד התוס' עולה, דגם בריבית המתרבה אין בזה איסור, ומשום דנחשב כנותן הריבית לנכרי המלוה, [ודלא כריטב"א שאסר בזה].

נכרי שהלוה בריבית לישראל

ומכרו לישראל

ו. ומעתה צריכים אנו לחלק בין דין זה לדין מוכר חובו לאחר, דמבואר בתשו' הריב"ש דבריבית המתרבה חשיב כריבית של הלוקח, ולכן נכרי שהלוה לישראל בריבית המתרבה, ומכר חובו לישראל, הרי הריבית שעולה אחר מכירה לישראל הקונה, הוא ריבית קצוצה, ומשום דהתם אין מקום להחשיב פרעון הקרן כפרעון למוכר, דלא נעשה הדבר על פיו, דהא לא פסק עם הלוה

להקדש, ואין לזה שייכות למלוה הראשון, אכן מדברי התוס' הנ"ל מוכרח דאין לחלק בזה, שהרי דנו בהא דמיעטו בגמ' הקדש מדין ריבית, וכתבו דאין לפרש דאיירי בנותן מעות לאדם שיתחייב קרן וריבית להקדש, משום דכל כה"ג ודאי אסור מה"ת, ומשום דחשיב כנותן הקרן והריבית להמלוה, ומשמע דגם בריבית המתרבה הדין כן, דאי נימא דבריבית המתרבה לא חשיב כנותן למלוה, הרי שפיר אפשר לאוקי דמיעוטא דריבית בהקדש בכה"ג, שהלוה ק' לאחד שיתחייב להקדש זוז לכל חודש שימתין, אע"כ דגם בכה"ג חשיב כמתרבה להמלוה.¹

וכן יש ללמוד מכל הראשונים (שם) שנדחקו כולם למצוא אופן של ריבית קצוצה שהותרה בהקדש, והרמב"ן והרשב"א ועוד ראשונים אוקי לה בנתחייב מנה להקדש והרחיב לו הגזבר הזמן בריבית, ע"ש, ולמה לא אוקי לה באופן הנ"ל, אע"כ דבכה"ג אסור.

וכן סתימת דברי המרדכי שהובא בדברי הפוסקים משמע דבכל גיוני אסור לפסוק שיתן ק"כ להקדש, ומשמע דאף בריבית המתרבה הדין כן, ודלא כחילוקו של הריטב"א במיוחסות.

ביאור שני דעות הראשונים

ה. ובביאור הדבר צ"ל, דהנה בעיקר הך דינא, דבישראל שנותן ק' זוז לישראל ע"מ שיתחייב להקדש או לנכרי ק"נ אסור, אף שאין הריבית ואף לא הקרן משתלמים למלוה, כבר נתבאר דהוא ע"פ מש"כ הראשונים דכל שנותן לאחר על פיו של המלוה הוי ריבית קצוצה, דכמו שאשה מתקדשת בנתינת הבעל דמי קדושין לאחר על פיה, ומדין ערב, ה"נ חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה מה שנותן הלוה לאחר על פיו של מלוה, ואף אם גם הקרן מתחייב לאחר,

1 ובדברי רמ"ש בחי' הנ"ל מבואר, דהבין דהתוס' קאי בריבית קצוצה ולא במתרבה, וצ"ע, אמנם ציין שם לדברי הרשב"א בחי' (ע"א ע"ב) בהא דהניחם ע"ג קרקע והיפטר, וכפיה"נ כוונתו בדבריו עולה דאף בריבית המתרבה אסור בכה"ג, ע"ש.

בשו"ע, ואף דבדין זה מצאנו להראשונים שאסור מצד דין ערב, הרי מדברי הריב"ש עולה להדיא בדמכירת שטר לא שייך גדר זה, ולכן אסר בריבית המתרבה לישראל אף שבא מכח קציצת נכרי שמכר לו החוב, וממילא שוב יש ללמוד מדברי החי' המיוחסים להריטב"א, דה"ה שיש להתיר ריבית המתרבה לנכרי אף שבא מכח ישראל שמכר לו חוב זה שנקצץ עליו ריבית המתרבה, כל שבא מצד מכירה ולא מצד קציצה ישירה לתת לנכרי.

אמנם יעוי' בחוות דעת (סי' קס"ח סק"א) שכתב בפשיטות, דישראל שהלוה לישראל בריבית ומכרו אח"כ לנכרי, אף באופן שחל המכירה מן התורה, מ"מ אסור להישראל לשלם הריבית, וביאר בטעמו: 'כיון דהישראל קצץ עמו זמן, אף שנקנה החוב לעובד כוכבים אינו יכול לבטל השכירות שהוא לזמן, כמו בשכירות מטלטלין לזמן דאף שמוכרין בתוך הזמן אין הלוקח יכול לבטל השכירות, וכיון דקציצת הזמן קיים בשביל הישראל הוי כנותן הרבית בשביל הישראל וחייב להחזיר'.

ומשמעות דבריו דאירי אף באופן שהלוה יכול לסלק תוך הזמן ולהיפטר מהריבית של העתיד, ומ"מ ס"ל דחשיב ריבית הנקצץ ע"י הישראל, כיון דהלוה

שישלם להקונה, אלא דממילא כשמכר החוב הרי עבר החוב להקונה ומחויב הלוה לשלם להלוקח, ושוב אין להמוכר שייכות בחוב זה², וממילא הריבית שמתרבה על של לוקח הוא מתרבה, ואף שתחילת ההלוואה והפסיקה נעשתה ע"י המלוה הא', אזלינן בתר השתא, דעיקר דין ריבית תליא בבעלות על הקרן שעליו מתרבה הריבית³.

ישראל שהלווה בריבית לישראל ומכרו לנכרי

ז. וע"פ דברי הריב"ש יש לדון בישראל שלוה מישראל בריבית באיסור, ואח"כ מכר המלוה חובו לנכרי, דבזה הדין להיפך, דאם הריבית קצובה וא"י לסלק תוך הזמן אסור, דהא הישראל המלוה כבר זכה בכל הריבית ומכרו לנכרי, וכשמשלם החוב הרי משלם חוב ריבית שחל באיסור, אבל אם יכול לסלקו תוך הזמן נמצא דהריבית שחל אחר מכירת החוב לנכרי, לנכרי מתרבה, ואין בזה איסור⁴.

ויש ללמוד כן מדברי החי' המיוחסים להריטב"א, שמפורש בדבריו דמותר אף לישראל להלוות לישראל ע"מ שישלם קרן וריבית המתרבה לנכרי, וכבר הובא דבחי' רמ"ש כבר ציין, דיסוד דברים אלו מתאימים לדברי הריב"ש שהובאו להלכה

2 וכן מפורש בש"ך (חו"מ סי' ס"ו סק"ס ע"ה), ואף הסוברים התם דגם במוכר הוי כאומר ללוה תן לפלוני הקונה, [עי' חזו"א (חו"מ ס"א סק"ד)], היינו באופן שלא חל הקנין, דאז יש לדון דבא מכח שליחות, אבל היכי דחל הקנין ובא מכח בעלות בגוף החוב ודאי לא שייך כלל לדון מצד צווי המוכר, דהא לאו בע"ד הוא לצוות אחרי שמכר כבר החוב לאחר.

3 ובקובץ באורי' (גליון המאתיים עמוד תצ"ח) הארכתי בע"ה לברר דגם בשטר לכל המוציאו דינו ככל מכירת שטר, ושייך בו דינו של הריב"ש, ע"ש.

4 ומה שיש לפקפק בזה הוא, עפ"ד החו"ד (סי' קס"ח חי' סק"כ) שכתב בפשיטות, בדין נכרי שהלוה לישראל בריבית והקנה הנכרי חובו לישראל, [והוא דינו של הריב"ש הנ"ל, דריבית המתרבה אחר מכירתו לישראל יש בו איסור ריבית], דאף אם נמכר במכר גמור כדין מכירת שטרות, מ"מ אין בו אלא איסור דרבנן, ומשום דמכירת שטרות אינו מועיל רק מדרבנן. דלפי"ז אין היתר לשלם ריבית המתרבה לנכרי בחוב שקנה מישראל, באופן שאין קניינו אלא מדרבנן.

ובקובץ באורי' (גליון הנ"ל) הארכתי בע"ה לברר פרט זה, ומסקנת הדברים, דעכ"פ במכירה הנהוגה במשכנתאות, מסתברא דגם להחזיר מועלת המכירה מה"ת, ע"ש, ויש להוסיף דבעיקר סברת החזיר, נראה הסכמת כל הפוסקים דלא כהחזיר, ע"י שע"ד (סק"ח) והגהות אמרי ברוך, ובגליון מהרש"א, ובפ"ת (סק"ו), וכן העלה בנחל יצחק (סי' ס"ו סק"א ענף ו'), ע"ש באורו, וכן משמע בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' רס"א) המובא בב"י (סי' קע"ג ס"ד), ע"ש.

מכר זכותו לנכרי, ועדיין הריבית מתרבה לישראל.

אך אם ראובן הלווה לשמעון ע"מ שיפרע לו קרן וריבית המתרבה, ואח"כ מכר ראובן החוב לנכרי, מותר לשמעון להחזיק בהחוב אחר שנמכר לנכרי, ולשלם לו ריבית המתרבה עליו עבור המתנה זו, כיון דמעתה החוב שייך לנכרי והריבית מתרבה לנכרי שאין בו איסור ריבית.

ויש לשאול בזה, למה לא נימא דגם מה שנותן לנכרי נחשב כנתינה לראובן, דהרי נתחייב בחוב זה על פיו של ראובן, ומאי שנא מהיכי דנתחייב מתחילה לתת קרן וריבית ללוי, דחשבינן ליה כמתחייב ונותן לראובן, ואף אחר שלוי מכר החוב לנכרי עדיין נחשב כנותן לראובן, ומשום דכיון דהתחייבותו ללוי נעשתה על פיו של ראובן, מתייחס כנתחייב ונותן לראובן, אף שלמעשה הממון עצמו לא יגיע אליו, ולמה ייגרע כשנתחייב בתשלומין לראובן עצמו, דנימא גם בזה, דמלבד מה שנתחייב לו גוף הממון מצד עצם ההלוואה והקציצה, נייחס החיוב אל ראובן גם מצד זה שנתחייב לו על פיו, וממילא לא יפקע ייחוס זה שאנו מייחסים ההתחייבות והנתינה לראובן מכח שנתחייב על פיו, גם אחר שיימכר החוב לנכרי.

אכן הביאור בזה פשוט, דדוקא כשלא נתחייב גוף הממון לראובן כי אם ללוי, ולוי אין לו זכות בקבלת ממון זה, וגם אינו מתחייב בתמורתו לשמעון, וכל קבלת הממון הוא מכח ראובן שצוה לשמעון להתחייב וליתן הממון ללוי, וכששמעון מקיים ציויו של ראובן בתמורת ההלוואה, הרי שנקבע כי תמורת ההלוואה שקיבל שמעון מראובן היא התחייבותו ללוי, וכך נקבע צורת החוב שזכה ראובן בתמורת ההלוואה, שלוי יקבל ממון על פיו משמעון, וייחוס זה לא ישתנה גם אם לוי ימכור החוב לאחר.

קיבל זכות המתנת הזמן מהישראל בתמורת הריבית. וזה נסתר מדברי הריב"ש הנ"ל דמבואר בדבריו דכל שהלוה יכול לסלק תוך הזמן הרי הריבית שמתרבה אח"כ מתרבה להקונה.

אכן בתשו' אבני נזר (יו"ד סי' קפ"ט אות א') הביא דברי החו"ד ומבואר בדבריו דמוקי לה בריבית קצובה כשא"י לסלק תוך הזמן, אבל בריבית המתרבה באמת שרי, וכדעולה מדברי הריב"ש. וכן מבואר מדברי אא"ז מהרש"ם בדעת תורה (שם) דהבין כן בפשיטות דהחו"ד איירי בריבית קצובה, וכמבואר, דבריבית המתרבה אין לאסור לשלם לנכרי אחר שנמכר לו החוב.

ואף דזכות ההלוואה באה מיד ישראל שהלוה להישראל לזמן קצוב על מנת שישלם לו אגר נטר, ומכח זה אין הנכרי הקונה יכול לתבוע תוך הזמן, מ"מ כיון דהלוה יכול לסלק תוך הזמן ולהיפטר מהריבית המתרבה, ורק אם אינו מסלק מתרבה עליו ריבית על כל יום שאינו מסלק החוב, הרי מה שמחייב הריבית הוא מה שאינו מסלק החוב לנכרי שקנה החוב, ועל המתנה זו שממתין לו הנכרי מתחייב לשלם לו אגר נטר, הרי זו ריבית של נכרי שאין בו איסור, וכדעולה מדברי הריב"ש [שיש לו סימוכין מדברי הח"י המיוחסים להריטב"א].

סיכום וחידוד הדברים

ח. והעולה מהאמור הוא כך.

ראובן שהלווה לשמעון ע"מ שישלם קרן וריבית המתרבה ללוי, הרי זו ר"ק, ויוצאה מראובן, אף שאין הריבית משולמת לראובן המלוה, ואף הריבית אינה מתרבה על קרן שלו, שהרי גם הקרן אינו משתלם לו, מ"מ נחשב ששמעון התחייב לראובן, דמה שמתחייב ונותן ללוי על פיו של ראובן, נחשב כבא ליד ראובן מדין ערב.

ואף אם לוי מכר אח"כ החוב לנכרי, עדיין יש על שמעון איסור להחזיק בהחוב ולשלם הריבית להנכרי, כיון שנחשב כמשלם ריבית לראובן, והרי ראובן לא

ריבית, אף שהפסיקה נעשתה ע"י ישראל שלא נתן לו זכות הלואה לאחר מכירתו לנכרי רק בתשלומי אגר נטר, מ"מ הא הריבית מתרבה לנכרי ע"י המתנתו על תשלומי חובו.⁵

ובירורם של דברים לפי העולה הוא כך. תשלומי ריבית הם כתשלומי שכירות, דהיינו, שהמלוה נותן להלוה זכות להחזיק בממונו ע"י ההמתנה לסילוק החוב המוטל עליו, בתמורת תשלומי אגר נטר, ובאופן שהלוה יכול לסלק החוב כל זמן שירצה, והריבית מתרבה לפי הזמן שהלוה מחזיק בהחוב, הרי דין הריבית כדין שכירות פועלים שחלה מתחילה ועד סוף, והכוונה, דהגם שמיד בעת קבלת זכות ההמתנה נתחייב הלוה לשלם אגר נטר על הזמן שישתמש בזכות ההמתנה, אין זה אלא סיבה המחייבת, אבל חלות החוב הוא בעת ההמתנה והשימוש בפועל בממון חברו, וכל יום שמחזיק בהחוב והוא ממשש את זכותו להחזיק בממון חברו מחייבו באגר נטר לפי ערך.

ולכן, כשהמלוה מכר החוב בתוך הזמן לאחר, הרי מעתה שימושו של הלוה הוא בממונו של הקונה שממתין לו לסילוק חוב שעבר לרשותו ובעלותו, וממילא אותו חוב שחל על הלוה עבור השימוש וההמתנה, חל אל הקונה באופן ישיר, דכך נקבע דינו בעת קבלת ההלואה, שהשימוש בחוב זה יחייבנו בתשלומי אגר נטר לבעל החוב, וכמו בשוכר בית לשנה שנמכר הבית לאחר תוך השנה, דהשכירות העולה אחר מכירה מתחייב להקונה, כמפורש בסמ"ע (ר"ס שי"ב סק"ב), דכך דינו של שוכר, שיש לו זכות לגור בבית אך השימוש מחייבנו בתשלומי שכירות לבעליו, ואף שקיבל זכות השכירות

משא"כ כששמעון מתחייב לראובן ממון בתמורת ההלואה, הרי יש לראובן זכות בעצם קבלת הממון שהיא התמורה לדמי ההלואה, וחוב זה יכול להימכר לאחר, וכשנמכר לאחר שוב אין לו שום ייחוס לראובן, וחייב ממון זה שנתחייב שמעון לראובן היא תמורת דמי ההלואה, ושוב אין שום מקום לומר, דמלבד זאת שקיבל ראובן חוב הממון בתמורת ההלואה, קיבל עוד ראובן זכות ממון בכך ששמעון נתחייב לו על פיו, דלא שייך לקבוע על ממון אחד שזוכה אחד מהשני, שני סיבות נפרדות לחיוב, ואחר שנקבע שגוף הממון שקיבל ראובן משמעון היא התמורה לדמי ההלואה, אין שום סיבה לראובן לקבלת תמורה נוספת, וגם אין שום מקום להחשיב שיש כאן תמורה נוספת משמעון, דמה שנותן לראובן היא משום דמגיע לראובן ממון תמורת דמי ההלואה.

מלוה לישראל על מנת שאחר מכירתו לנכרי יתחייב בריבית המתרבה

ט. ועפ"ז נלענ"ד, דרשאי ישראל להלוות לחבירו מעות לזמן קצוב, וכל עוד החוב שלו לא יתחייב בריבית, אך מתנה עמו שיכול למכור החוב לנכרי בתוך הזמן, ואז יתרבה עליו ריבית על כל יום שלא יסלק החוב לנכרי, דלכא"ו לא גרע מהיכי דהלוה לחבירו בריבית באיסור, דמ"מ הריבית שנתרבה אחרי מכירתו לנכרי אין בו איסור, ומשום דחייב הריבית הוא מכח המתנת הנכרי בחובו, ואף שההלואה באה מכח הישראל אין בזה איסור, וה"נ בזה שהתנה מתחילה דאחר מכירתו לנכרי לא יהיה לו זכות להחזיק בהחוב רק בתשלומי

5 ויש להעיר, דלפ"ז משכחת לה מיעוטא דהקדש בריבית דרך הלואה, והוא בהלווה ישראל לישראל ע"מ שאחר שיקדיש המלוה את החוב יתחייב ריבית המתרבה, והקדיש אח"כ החוב בכתיבה ומסירה כדינו [ע"י שו"ע (יר"ד סי' רנ"ח ס"ז)], ומדבראשונים לא אוקי לה בכה"ג, משמע דליכא היתרא בהא. אכן לדעת רוב הראשונים דנקטו דמכירת שטרות מדרבנן, לא משכ"ל הקדש שטרות מה"ת, ועדיין היה אפשר לאוקי בשטר לכל המוציאו, ועל דרך שביאר התומים (ר"ס ס"ו) הא דמיעטו שטרות מאונאה, אכן באמת כל הראשונים נדחקו בזה ולא אוקי לה בכה"ג, ושוב א"א להוכיח מהא דלא אוקי כן הך סוגיא דריבית בהקדש.

לו, לא נחשב כמשלם על פיו של המלוה הישראלי, אף שהקציצה נעשתה על ידו, וגם עצם זכות ההלוואה באה מידו על מנת שיתחייב ריבית על המתנת סילוקה, מ"מ התשלומים שמתחייב אחר מכירה לנכרי אינם מתייחסים כחיוב הנעשה על פיו של המלוה, אלא תוצאה מחלות שהחיל המלוה על ממון חוב זה, וא"א לייחס הנתינה לנכרי כנתינה לישראל.

והנה הדבר פשוט וברור, דזכותו של קונה דירה מושכרת לקבל דמי שכירות אינה קשורה למה שכבר חל חיוב דמי שכירות בפועל להמוכר, ופשוט וברור דגם אם המוכר מסר להשוכר זכות דירה למשך שנה, וקבע עמו שכל עוד הדירה ברשותו לא ישלם דמי שכירות, ורק אחר שתימכר לאדם אחר יתחייב בדמי שכירות, הרי אף שעד המכירה לא היה עליו חיוב לשלם עבור מה שמשמש בדירה, מ"מ מיד כשנמכר לאחר, אף שזכות שכירותו קיימת מכח מה שקיבל זכות דירה מהמוכר, מ"מ מתחייב לשלם דמי שכירות לקונה, כיון שדר בדירתו, ולא קיבל מתחילה זכות לדור בחינם בתקופה זו, ואין שום הבדל לא בדין ולא בהגדרת הדברים, בין מי שהיה חייב לשלם דמי שכירות גם קודם מכירה, לבין מי שנתחייב לשלם רק אחר מכירה.

ועד"ז גם פשוט וברור, דזכותו של קונה חוב לקבל אגר נטר אינו קשור למה שהלוה היה חייב לשלם בפועל אגר נטר על הזמן שקודם המכירה, וגם אילו הלווה מעות למשך עשר שנה וקבע עמו שעל חמש שנים הראשונות לא יתחייב בריבית, ורק אם יחזיק החוב יותר מחמש שנה ישלם אגר נטר, ומכר החוב עם כלות חמש שנה, פשוט וברור דהלוה חייב לשלם אגר נטר להקונה אחר שכבר עברו חמש שנה, ולענין איסור ריבית יהיה תלוי אם הקונה ישראלי או נכרי, דאם הקונה נכרי, אף שהמלוה ישראלי, מ"מ רשאי הלוה להחזיק בהחוב אחרי שנמכר לנכרי ולשלם הריבית על המתנה אחר חמש שנים, ולא נחשב כמשלם לישראל, אף שזכות

מהמוכר, וכבר חל עליו הסיבה המחייבתו לשלם דמי שכירות, מ"מ חיוב השכירות הוא על העמדת השימוש להשוכר ע"י בעליו, וממילא חלות החוב על הלוה שחל עליו בעת העמדת הדירה בפועל, חל כלפי מי שהוא בעל הדירה באותו עת, ואשר בשלו הוא משתמש, ועד"ז גם באגר נטר, מתחייב הלוה בתשלומים אלו למי שהוא בעל החוב בעת הנטר.

וחדית לן הריב"ש, דנכרי שהלווה לישראל מעות למשך עשר שנה בריבית המתרבה, ובתוך הזמן מכר החוב לישראל, הרי כיון דאחר המכירה הריבית מתרבה לישראל עבור ההמתנה והשימוש בחוב השייך לישראל, הרי זו ר"ק, ולמדנו, דלענין איסור ריבית לא אזלינן בטר מי שממנו בא להלוה זכות ההמתנה, אלא אזלינן בטר מי שהוא בעל החוב שעבור המתנתו מתחייב הלוה לשלם לו אגר נטר, ולכן בנדונו של הריב"ש, הגם שזכות ההמתנה באה לו מהנכרי, מ"מ כיון דמה שמחייבנו אגר נטר הוא ההמתנה והשימוש בפועל בהחוב, ואשר לכן החיוב חל אל הישראלי שהוא בעל החוב בעת ההמתנה, הרי זו ריבית דישאל.

ועולה מזה, דישאל שהלווה מעות לישראל בריבית המתרבה ובתוך הזמן מכר החוב לנכרי, אין איסור על הלוה לממש זכות הלוואתו אחר מכירת החוב לנכרי ולשלם אגר נטר להנכרי, ומשום דנחשב הלוואת נכרי, אף שקיבל זכות ההלוואה וההמתנה מידי ישראל, ומשום דכל שההמתנה בפועל היא בחובו של נכרי, אין שום איסור להחזיק בהמתנה זו ולהתחייב בכך אגר נטר לבעל החוב כשהוא נכרי.

ואף שישראל שהלווה מעות לישראל ע"מ שיתחייב קרן וריבית לנכרי נקטינן דר"ק היא גם בריבית המתרבה, היינו משום דמה שהלוה מתחייב ונותן להנכרי על פיו של הישראלי המלוה, נחשב כנתינה לישראל מדין ערב, אבל בנדונינו שמה שהלוה משלם כעת אגר נטר לנכרי הוא מכח זה שזכה בהחוב, וממילא נקבע הדין שהריבית מגיע

למלוה ביד המקבל, ובאמת בכל מקבל עיסקא שמקבל ע"ע שלא יהיה נאמן בטענת אונסין רק בעדים, הרי יש כאן התחייבות ממונית לשלם ערך הקרן כל עוד אינו מביא עדים שנאנס, וע"י נח"י (סי' ס"ו סק"א ענף ד') שבירר דהחיוב חל מיד בעת קבלת העיסקא, ונכסיו משועבדים לחוב זה, ע"ש, וממילא אפשר לקבוע דבעת סיום העסקא יהיה עליו חוב ממוני זה, והמקבל יזכה במחצית הפקדון], וגם בחוב זה יהיה בתנאי הנ"ל, שכל עוד החוב שייך לישראל אינו מתחייב עליו ריבית, אך מעת שהחוב יימכר ויעבור לבעלות נכרי, הרי אי סילוקו תחייב את הלוח בריבית לנכרי.

תוספת דברים

יא. ואם עדיין יש לפקפק בזה ולומר, דסו"ס מיחזי כאילו הבנק המלוה פוסק עם הלוח שישלם קרן וריבית לנכרי אחרי מכירת משכנתא, נלענ"ד להציע דרך שיועיל להיתר מרווח יותר.

והוא שבנוסף להאמור, ייכתב בהסכם המשכנתא כדלהלן:

'המשכנתא ניתנת על בסיס ה"ע, מחצית המלוה למשך 20 שנה או עד למכירתה לחברה נכרית המוקדם מביניהם, ומחצית הפקדון תהפוך למלוה רגע לפני מכירת המשכנתא לנכרי כנ"ל, כאשר מצד הבנק המלוה מועד הפרעון הוא מידי עם מכירת הזכות לנכרי. עם מכירת הזכויות לחברה נכרית, תסתיים תקופת המשכנתא שניתנה ע"י המוכרת, עם זאת המכירה תתבצע אך ורק לחברות המסכימות להעמיד את האשראי עד לגמר התקופה, ולא תבקש סילוק מידי של המשכנתא, ככל שהלוח ישלם ריבית שנתית. הלוח מסכים, כי אי סילוק המשכנתא אחרי מכירתה תחייב אותו בריבית כלפי הקונה.'

בהסכם המכירה יופיע סעיף בו ייכתב: 'הרוכשת מסכימה להעמיד את האשראי עד לגמר התקופה, כנגד התחייבות הלוח לשלם ריבית שנתית כמוסכם'.

ההמתנה באה לו ממנו ועל מנת שישלם ריבית על אותה המתנה, דכך דינה של הלואה, דאף שהמלוה קוצץ ריבית על המתנתה, מ"מ איסור הריבית תלוי בזהות בעל החוב שהמתנתו מחייבתו בפועל בתשלומי אגר נטר, וכשהנכרי זכה בחוב זה שעל המתנתו יתחייב הלוח ריבית, אין איסור להלוח להחזיק בחוב זה ולהתחייב ריבית להנכרי.

וממילא אין שום מקום לאסור גם אם הותנה מתחילה ע"י המלוה הישראלי, שנותן לו זכות הלואה למשך עשר שנה, כאשר כל עוד החוב בבעלות ישראל לא יתחייב ריבית, אך כאשר החוב יימכר לנכרי, לא יהיה לו זכות להחזיק בהחוב רק כנגד תשלומי אגר נטר, וממילא כשיימכר לנכרי הרי ההמתנה תחייבנו תשלומי ריבית להנכרי, דכך נקבע זכות הלוח מתחילה שלא יוכל להשתמש בזכות זה כאשר בעליו נכרי רק כנגד חיוב אגר נטר.

הצעת אופן היתר עיסקא במשכנתא הנמכרת לנכרי

י. ומעתה יש לנו עצה למי שלוקח משכנתא מבנק של ישראל ע"פ ה"ע, והבנק מוכר אח"כ החוב לנכרי כהלואה גמורה, והוא שבהסכם המשכנתא עם הבנק המלוה יותנה כך, שמחצית המעות הם בהלואה, באופן שכל עוד המשכנתא שייכת לבנק של ישראל לא ישלם על חלק זה ריבית, אך מעת מכירת המשכנתא לנכרי, הכי כל עוד אין הלוח מסלק המשכנתא ישלם עליו ריבית לנכרי, וכיון דכל לוקח משכנתא יכול לסלק החוב כל זמן שירצה, הרי זו ריבית המתרבה שאין בה איסור כשמתרבה אצל נכרי.

ולענין חלק הפקדון, אפשר לקבוע שסיום העסקא יהיה רגע לפני מכירת המשכנתא לנכרי, ואז יתחייב הלוח בסכום השווה לקרן של המחצית פקדון [כי הריחוב כבר שולם כל חודש, כפי הרגיל], ויהיה עליו חוב כמלוה, [וכדרך שמצאנו בטור ושו"ע (סי' קס"ז ס"א) דאפשר לעשות עיסקא באופן שיעסוק עבור הנותן עד שיהיו שני מנים, ואז יהפוך

בענין זה, פרי עטם של הרבנים הגאונים רבי אברהם משה לבנוני שליט"א ורבי שמואל מרדכי גרסטן שליט"א, ששקלו וטרו בטר"ט בצדדי הענין, ואף טרחו לברר ולהעמיד על נכון הפרטים הטכניים הנוגעים לזה, אלא שהם נקטו בפשיטות כפשטות דברי החו"ד (ר"ס קס"ח) המובא בדברינו, דדעתו לאסור הלואת ישראל לישראל בריבית שנמכרה לנכרי, והבינו בדעתו כפשטות לשונו דגם בריבית המתרבה ככה"ג הוי ר"ק, ולפי"ז אין מקום להתיר באופן שהצענו בדברינו, ולכן העלו העצה המובאת לעיל בהצגת השאלה, שהמכירה לנכרי תהיה בתורת שליחות ללוות מהנכרי לצורך ישראל, והאריכו לברר ולבאר אופן ביצוע הדברים, ואף ביררו את מציאות המכירה הנעשית לנכרי, וקבלת האחוריות ע"י ישראל, [והדברים נוגעים גם לפי הצעה שהצענו], וכל מעיין בדבריהם ימצא דברים ערוכים ומתוקנים.

אכן הצעתינו מבוססת על הנחה, דמדברי הריב"ש שאסר לשלם ריבית המתרבה לישראל בחוב שקנה מנכרי שהלווה לישראל בריבית, יש ללמוד להתיר לשלם ריבית המתרבה לנכרי בחוב שקנה מישראל שהלווה בריבית, ויש לזה סמך גדול מדברי ח"י המיוחסים להריטב"א, ודברי החו"ד שכתב לאסור לשלם ריבית העולה לנכרי ככה"ג, על כרחינו צריכים לדחוק ולאוקמי דבריו בריבית שאינה מתרבה, וכמו שהבאתי דכן הבינו בדבריו בפשיטות האב"ג ומהרש"ם, ואם ננקוט דברי החו"ד כמשמעותם הפשוטה דדעתו לאסור אף בריבית המתרבה, הדברים תמוהים ומחודשים מאוד, ואף אם נמצא איזה ביאור בטעמו, הדבר פלא איך לא הזכיר כלל מדברי הריב"ש שהביאם הרמ"א בשו"ע, ולא ביאר איך יתאימו דבריו לדברי הריב"ש.

באופן זה נמצא, דהבנק שבבעלות ישראל לא נתן כלל זכות הלואה בריבית, כיון דמצד ההלואה שניתנה על ידה נסתיימה עם מכירתה לנכרי, אלא דהחברה הרוכשת העמידה אשראי עד לסוף תקופת המשכנתא המקורית, כנגד תשלומי ריבית של הלואה.

תנאים אלו תואמים את כוונת הצדדים, כיון שבאמת הן הבנק והן החברה הרוכשת מעדיפים לתת את האשראי כדי להרוויח את הריבית, ואינם מעוניינים בסילוק מיידי, והרי החברה מוכנה להשקיע את כספי המשכנתא כדי להעמיד את האשראי עד סוף תקופת המשכנתא, ולכן אף אם אינם מודעים למשמעות ההלכתית של הדברים, אין בזה כדי לסתור את מה שמותנה בפירוש בהסכם ההלואה.

ואף אם נחשיב זאת כהתחייבות של המלוה להשיג עבור הלואה הנכרי בריבית, [הגדרה שאינה נראית נכונה, דמעולם לא נתחייב המלוה בכך, אלא שמנע מעצמו זכות מכירה לנכרי באופן שהנכרי לא יסכים להאריך הזמן], איני רואה בזה שום צד איסור.

אלא דמ"מ ייתכן להבין דתנאי כזה שלא יוכל למכור החוב רק למי שיסכים להאריך הזמן, נראה כעוקר עיקר קביעת חיוב הפרעון עם מכירת החוב, וחזר להיות כאילו מתחילה קיבל זכות הלואה עד סוף הזמן.

וכיון דגם באופן זה שקיבל זכות הלואה מהישראל עד סוף הזמן, הרי מן הדין אין מקום לאסור, ולא באנו לדון רק אולי 'מיחזי כריבית', הרי כמדומה שבוזה שהוספנו תנאי זה, הרחקנו את הדבר מהלואת ישראל בריבית.

צד הפקפוק בזה

יב. והנה בקובץ ישורון (כרך י"ג שנת תשס"ג עמוד תק"ה) נדפסה מערכה נפלאה

והנה הדברים מוצעים בזה לפני ציבור הלומדים והמעיינים, עד שיוכרע הענין ע"פ גדולי ההוראה שליט"א.

הרב דוד בריזל

דיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית

הוספות והבהרות

בגליון הקודם התפרסם מאמרי בענין 'דיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית', תודות להשיגות והודות להפצת הגליון בכל רחבי הארץ ובתפוצות, הגיע דבר המאמר לכל אתר ואתר, והדברים עוררו הד עצום בדבר חובת הזהירות בתשלום לחברות התחבורה ובליבון השאלות המצויות בזה. בעקבות פרסום המאמר התקבלו עשרות פניות עם בקשות להבהרת חלק מהעניינים שנתבארו במאמר, וכן עם שאלות נוספות שלא התבארו במאמר. ולתועלת הרבים הנני בזה להשלים את הדברים בשאלות שלא נתבארו במאמר הראשון וכן להבהיר כמה עניינים, בתקוה ובתפילה שלא ניכשל בדבר הלכה.

ראוי לציין כי אחד מידידי מחשובי הת"ח בירושלים החפץ בעילום שמו, נכנס לעובי הקורה ופנה למשרד התחבורה ונפגש עם הממונים על ענייני התשלום. וכן פנה לכלל חברות התחבורה לברר אצלם הוראות שונות, במטרה לפרסם את הדברים לתועלת הכלל. ולהלן הבאתי כמה דברים משמו, ותשו"ח לו.

הנסיעה. הנה פשוט שאם לא יחזיר הגזילה יהיה בידו עוון גזילה, ואם רוצה לתקן האיסור הרי זה צריך להשתדל לשלם לחברה שמפעילה האוטובוסים במקום מרוחק. אמנם מעיקר הדין, יש לדון אם יש לחברה תביעה עליו שחייב לבוא אליהם כדי לשלם את הגזילה, שמבואר בגמ' (ב"ק דף ק"ג:) שהגוזל מחבירו ונשבע חייב לילך אחריו עד מדי, ומבואר שם שדוקא אם נשבע שלא גנב אזי חייב לילך עד מדי, אבל אם לא נשבע, פטור מלילך עד מדי. וכן מבואר בשו"ע בסי' שס"ו (סעיף א') ע"ש.

ונחלקו הפוסקים בדין זה, הסמ"ע (סי' שס"ו סק"ב) כתב שמעיקר הדין היה חייב לילך אחריו עד מדי, אלא שחכמים תיקנו שיפטור מלילך עד מדי מפני תקנת השבים. אמנם הש"ך (שם סק"ב) חולק עליו וכתב שהוא מעיקר הדין. ועוד מצינו מחלוקת בפוסקים בדין זה, ונתבאר בספרינו משפט המזיק (ח"ב סי' ל"ג אות ד'), שדעת המנחת פתים (סי' שס"ז) והערוך השולחן (שם ס"א) שדוקא אם גזל במקום אחד והלך הנגזל למדי, אזי אין חייב הגולן לילך אחר הנגזל עד מדי אם לא נשבע, אבל אם הגולן הלך למדי, הרי זה חייב לחזור למקום שגזל

ביצור להשיב חובות לחברות התחבורה

א. יש לברר מה היא הדרך להחזיר לחברות התחבורה על נסיעות שנסעו מבלי לשלם. ולאחר הביורור מול החברות, מתברר שאין אפשרות לשלם מול החברה באופן ישיר, כי החברות אינן מקבלות תשלומים עבור חובות של נסיעות קודמות. וההוראה שלהם היא, לתקף את כרטיס הרב - קו באותו קוד נסיעה ובאותו אשכול [איזור הפעלה] כפי שנסעו בנסיעה המקורית שעליה התחייבו לשלם. [והנה נתבאר שם במאמר שמשרד התחבורה משלם תשלום מיוחד על כל תיקוף מעבר למיכסה מסויימת של תיקופים בכל אשכול, והתשלום הינו בכל תקופה לפי המסוכם בין החברות לבין משרד התחבורה לפי כמות התיקופים שבתקופה זו, ונמצא שאם יתקף לאחר זמן רב, עלול לגרום שהחברה לא תקבל תגמול על תיקוף זה, ולכן יש לתקף בהקדם].

ואם נסע בחברה מסוימת במקום מגוריו, והחברה הפסיקה לפעול באזור מגוריו, והיא פועלת כעת רק במקומות רחוקים. או אחד שנסע באקראי עם חברה במקום מרוחק, ואינו נקלע שוב למקום זה כדי לשלם על

משיתים על הנוסע. ולפי"ז יש לדון שכיון שהם מגדירים זאת כתעריף מוגדל עבור עצם הנסיעה, והוא תשלום על הנסיעה ולא סתם קנס, הרי שאם הוא לא שילם מיד והשיתו עליו קנס, נמצא אם לא ישלם הקנס יתברר שהיה גזול בעצם השימוש באוטובוס בנסיעה זו. שהרי לכתחילה הם הודיעו שאם לא ישלם ויעלה פקח וישית עליו קנס יהיה התשלום עבור נסיעה זו כתעריף של הקנס. וכיון שכל נוסע שעולה על האוטובוס מסכים לתנאי החברה לשלם כפי התקנון, וכפי שנתבאר במאמר הראשון שם שכל מי שעולה לאוטובוס הרי זה כאילו שוכר את החברה שיסיעו אותו וישלם כפי התעריפים שלהם, נמצא שהעולה על האוטובוס ושכח ולא שילם מיד, חייב מעיקר הדין לשלם קנס זה. אמנם כל זה שייך דוקא באחד שעלה על דעת לשלם ואינו רוצה לגזול מהחברה, שלגביו שייך לומר שהסכים והתחייב לכל תנאי החברה, אבל אם עלה לאוטובוס והתכוון לגזול מהחברה ולא לשלם, הרי הוא מעולם לא הסכים לשלם להם מה שדורשים, ולא התכוון להתחייב לשלם להם לפי התקנון, ולפיכך לא שייך לחייבו קנס זה. וכן הורה הגר"י סילמן שליט"א כחילוק זה שאם הנוסע לא התכוון לגזול, הרי זה חייב לשלם הקנס. ואם התכוון לגזול מהחברה, אינו חייב לשלם הקנס.

אמנם יש שטענו בזה, שגם החברה לא מתכוונת לבקש סכום זה כתשלום על הנסיעה, אלא הוא קנס בעלמא שמשיתים על מי שלא שילם מיד על הנסיעה. וגם אם החברה מתכוונת לכך, מ"מ הנוסעים אינם רואים זאת כך, והנוסעים אינם מתכוונים להתחייב לשלם תעריף כה מוגדל המוכפל בעשרות אחוזים מנסיעה רגילה, ולכן אין חובה לשלם, וצ"ע לדינא.

ויש שטענו עוד, שאין החברה יכולה לחייב מחיר גבוה כל כך על נסיעה זו, שהרי זה בגדר אונאה יותר משתות שאין חיוב לשלם מחיר גבוה זה. אמנם יש להשיב בזה, שכיון שהחברות מפרסמות באופן ברור שזה

ולהחזיר לנגזל עי"ש. ונתבאר שם שיש מהפוסקים שמבואר מדבריהם שחולקים וסוברים שגם באופן שהלך הגזול למדי אין חייב לחזור לנגזל ולשלם לו.

והנה בנד"ד באופן שלא שילם מחמת טעות או שיכחה, ולא התכוון לגזול, לכאור' לא שייך טעמו של הסמ"ע שיש בזה תקנת השבים, שהרי תקנת השבים היא עבור גזולן שהתכוון לגזול, וכן מבואר בנתיב"מ (סי' רל"ב סק"י) עי"ש היטב. אמנם לפי הש"ך שדין זה הוא מעיקר הדין, נמצא שגם באופן שגזל בטעות או בשיכחה הרי זה פטור מלילך אחריו עד מדי. ונמצא שבאופן הראשון שהחברה הפסיקה לפעול במקום מגוריו, דינו תלוי במחלוקת הסמ"ע והש"ך אם יש על החברה תביעה על הנוסע שיבוא לשלם במקום המרוחק שהחברה פועלת כעת. ואם הוא הגיע למקום החברה ולא שילם, דינו תלוי במחלוקת זו של הפוסקים אם חייב לחזור לשם או לא. אך כאמור גם באופן שאינו חייב לילך עד למקום החברה, מכל מקום אם לא ישלם יהיה בידו עוון גזילה.

קנסות שהפקחים משיתים

על נוסעים שלא שילמו

ב. יש לברר מה הדין בקנסות שפקחי החברה משיתים על נוסעים שלא שילמו מיד בתחילת הנסיעה, והם קונסים על כך תשלום של מאה ש"ח, האם יש חובה מעיקר הדין לשלם קנסות אלו או לא. והנפק"מ שאם אינו חייב לשלם חוב זה מעיקר הדין, יוכל להשתמט מלשלם הקנס, או שיכול לקזז מה ששילם הקנס שלא כדין מדין עביד איניש דינא לנפשיה [וכמו שנתבאר במאמר הראשון בסעיף י'].

והנה בחוק ניתנה לחברות התחבורה אפשרות להשית קנסות על מי שלא שילם, ובחוק מוגדר תשלום זה כקנס בעלמא, אמנם חברות התחבורה מפרסמות שאם לא שילמו מיד בתחילת הנסיעה, יש תעריף מוגדל' על נסיעה זו בסכום הקנס שהם

[וכמבואר כל זה בסי' שי"א (סעיף ד') ובסי' של"ג (סעיף א') ובסי' של"ד (סעיף א').]

ולפי"ז בנ"ד אם חזר הנוסע שלא מחמת אונס, או שהיה לו לדעת תחילה שיתכן שיהיה אונס זה, הרי זה חייב לשלם תשלום רגיל על הנסיעה. אמנם באופן שהוצרך לירד מחמת אונס, באופן שכבר שילם אין לו זכות לקבל החזר על התשלום, ובאופן שלא שילם, לכאור' אינו חייב לשלם.

והנה בהגדרה של אונס, יעוי' למור"ר הגר"ש סגל שליט"א במשכן שלום (ח"ג, קונטרס מכת מדינה, אות ל"ז) שאם נשתנה המצב שלו ללא קשר לשכירות זו, ויתכן שגם אם לא יוכל לבטל השכירות ויצטרך לשלם על השכירות לא ישנה את תוכניתו, ואינו לוקח כחלק משיקוליו לשינוי התוכנית בכך שלא יצטרך לשלם על השכירות, באופן כזה מוגדר כאונס. אמנם אם הסיבה שהוא משנה התוכניות הוא כדי לחסוך התשלום שהתחייב לשלם, אזי אינו מוגדר כאונס. ולפי"ז גם כאן אם היה מוכן לשלם דמי הנסיעה גם אם היה צריך התוכנית ולא ליסע עם האוטובוס, הרי זה מוגדר כאונס ודו"ק.

אכן יש לדון בזה, שאם יתברר שלפי כללי החברה אין פטור של אונס מצד הנוסע, ומבחינתם גם אם עדיין לא שילם יש חובה לשלם על כל הנסיעה גם אם לא המשיך בנסיעה, אולי נחשב הדבר כאילו התנו עמו שישלם גם אם יהיה לו אונס, ואינו דומה לכללים של שכירות פועלים רגילה, וצ"ע בזה.

עוד נשאלתי, במקומות שאין בהם זכות לנסיעת המשך, באחד שירד בתחנה מסוימת

תעריך מוגדל, הרי זה כאילו אמרו מראש שזהו המחיר של הנסיעה במידה ולא ישלמו מיד, והרי זה כמו שהתנו עם הנוסעים שלא יהא בו אונאה כיון שהודיעו מראש שזהו המחיר הגבוה שהם דורשים על הנסיעה.¹

עלה לאוטובוס לנסיעה בינעירונית אך הוצרך לרדת לפני שיצאו מהעיר

ג. יש לברר מה הדין באחד שעלה לאוטובוס לנסיעה בינעירונית, ותיקף את הכרטיס והחל בנסיעה, אך בטרם היציאה מהעיר החליט הנוסע מפני סיבות אישיות שאינו מעוניין לנסוע נסיעה זו, וירד מיד ולא המשיך בנסיעה, האם יש לו זכות לקבל החזר על נסיעה זו מחברת התחבורה כיון שלא השלים את הנסיעה. [ובנסיעה עירונית הדבר פשוט, שגם אם ירד לאחר תחנה אחת בלבד, גם אם תיכנן בתחילה לנסוע למקום אחר ומפני אונס הוצרך לרדת, שחייב לשלם כיון שהאוטובוס קידם אותו. אך בנסיעה בינעירונית שהתשלום הוא עבור הנסיעה מעיר לעיר, יש לברר שכיון שלא היתה לו תועלת זו, אם חייב לשלם את היתרה שמעבר לתשלום של נסיעה פנימית].

ולכאור' יש לדמותו לכללים שנאמרו בדיני שכירות פועלים, שאם הפועל התחיל במלאכה אין המעביד יכול לחזור בו וחייב לשלם מלוא שכרו. אמנם באופן שהמעביד חוזר בו מחמת האונס שאין לו צורך במלאכה זו, הכלל הוא, שאם לא היה לו למעביד לדעת מתחילה מאונס זה, אינו חייב לשלם לפועל שכרו, אמנם אם כבר שילם לו שכרו, אין הפועל חייב להחזיר לו כספו,

1 ויש לציין שלפי הפרסומים שמשרד התחבורה והחברות מפרסמים, הרי שכספי הקנסות שהחברות גובות מהנוסעים שלא שילמו אינם מועברים למשרד התחבורה, אלא נשארים אצל חברות התחבורה וכספים אלו משמשים למימון הפקחים כדי שישגיחו על הנוסעים שישלמו על הנסיעות, ולפי"ז יתכן שיש הגיון בתשלום מחיר גבוה כזה, שהאנשים שאינם משלמים גורמים לחברה צורך לשכור פקחים. [ולאחרונה פירסמו, שלאור השינוי שנעשה ברחבי הארץ שישנה אפשרות לעלות מהדלת האחורית ומשלמים באופן עצמאי והנהג לא מפקח על התשלום, שינוי זה גורם להם הפסדי עתק שנוסעים לא משלמים. כמובן שבכריכוזים החרדים הציבור משלם גם מבלי הפקחים מפני שהתורה מחייבת לשלם. אך במקומות אחרים אנשים נוסעים מבלי לשלם ולכן נוצר צורך להגביר את פעילות הפקחים ולהשית קנסות כדי שהנוסעים ישלמו על הנסיעה].

השונות, במשרד התחבורה הורו, וכן הורו בחברות 'דן', 'אפיקים', 'קוים עילית', 'אגד תעבורה' ו'מטרופולין' שיש חובה לשלם. אמנם בחברות 'אגד', 'סופרבוס' ו'נתיב' בית שמש אקספרס' הורו כי סמכות הנהג היא כקברניט האוטובוס על כל המשתמע בכך, ועל כן בידו לפטור את הנוסע לגמרי מתשלום ללא בעיה של גזל מצידם [רק הזהירו ב'אגד' שהגם שהנוסע פטור הלכתית הרי אם יעלה מבקר והנהג יכחיש - הנוסע יקנס].

ובאופן שהנוסע גילה שעלה בטעות על הקו לכיוון ההפוך, וירד וחצה את הכביש, וכשעלה על אותו הקו שבכיוון הנכון בצד הנגדי, וסיפר לנהג שהנסיעה הראשונה היתה בטעות והנהג פטרו מתשלום, השיבו על כך 'משרד התחבורה', חברות 'אפיקים' 'אגד' 'סופרבוס' ו'נתיב' בית שמש אקספרס', שניתן לסמוך על הנהג, כיון שהוא פועל מתוך שיקול דעת שהנוסע לא השתמש בפועל בדמי נסיעתו. אמנם בחברות 'דן' ו'קוים-עילית', 'אגד תעבורה' ו'מטרופולין' השיבו שיש לתקף גם על הנסיעה השנייה, כיון שבפועל נסע לפחות תחנה אחת, וצריך לספוג זאת כפי שסופגים כל טעות כספית, ואין לנהג סמכות לפטור בתשלום באופן כזה. [ובאופן זה חלק מהחברות הנ"ל לא נותנות סמכות לנהג, בשונה מהאמור לעיל שהסכימו שהנוסע ישלם בהזדמנות אחרת, שדוקא מפני שישלם הם מאשרות לנהג סמכות זו, אבל לא באופן שיש חובה לשלם].

והנני נכון בזה, בנוגע להוראה ששמע ידידי הנ"ל מחלק מהחברות התחבורה שגם אם הנהג פוטר מתשלום ללא כל הגיון וסיבה, יש סמכות לנהג ואין חובה לשלם להם. ויש לדון האם אפשר לסמוך על הוראה זו, שהרי גם לפי דבריהם הנוסע יקבל קנס באם יעלה פקח, ודבר זה מעלה תימה שאם יש לו לנוסע זכות לנוסע מבלי לשלם כלל, א"כ כיצד יתכן שהוא מקבל קנס מהם, ודבר זה מוכיח שבאמת אין לנהג

והתברר לו שטעה והיה אמור לרדת בתחנה אחרת, וכיון שהאוטובוס עדיין לא התחיל לנסוע, עולה הנוסע בחזרה לאוטובוס וממשיך לנסוע. או באופן שבאמת היה בדעתו לרדת בתחנה זו, ולאחר שירד נמלך ורוצה להמשיך בנסיעה ועולה בחזרה על האוטובוס, האם חייב לשלם עתה פעם נוספת או לא.

ומסתבר בזה, שכיון שהחברה לא מבקשת לדעת מראש עד איזה תחנה הוא מעוניין לנסוע, והברירה בידו להמשיך כל העת עד התחנה האחרונה, הרי שהירידה שירד למשך זמן קצר ועלה מיד על האוטובוס, אינה מחייבת אותו לשלם מחדש, שהרי אם היה לכתחילה דעתו לירד ולעלות מיד [כגון שרוצה למסור חבילה לאדם הנמצא למטה], לא היה חייב לשלם מחדש שהרי הוא ממשיך בנסיעה ששילם עליה, ולכן גם אם היה בדעתו בתחילה לרדת בתחנה מסויימת, ונמלך בדעתו לעלות על האוטובוס שוב, אינו חייב לשלם.

סמכות הנהג לתת פטור מתשלום

ד. יש לברר אם יש לנהג סמכות לפטור את הנוסעים מתשלום, כגון שהנוסע שכח את הכרטיס שלו בבית, או שאין לו מספיק כסף בכרטיס שלו, ובמאמר הראשון דנתי בזה בהערה 11, ולאחר הבירור שבירר ידידי הנ"ל מול משרד התחבורה וחברות התחבורה, מוסכם על משרד התחבורה ועל כל החברות [מלבד חברת מטרופולין], שאם הנוסע נתקע בטעות ללא יתרה מספיקה בכרטיס הרב-קו, הרי הם נותנים סמכות לנהג לפעול מתוך שיקול דעת או רחמים ולהתיר לו לנסוע כעת בלי לתקף, ע"מ לשלם למחרת, אך באם יעלה פקח על האוטובוס הוא עלול לקבל דו"ח על שלא שילם בנסיעה הנוכחית. אך גם לדבריהם נצרכת הסכמת הנהג לכך.

אמנם באופן שהנהג פטר את הנוסע ללא כל הגיון וסיבה, בזה יש חילוק בין החברות

שאינן לדבר סוף, וכל אחד יוכל להגיד כן, מסתבר שאינם נותנים רשות לכך.

אמנם יש לדון, שיתכן שהחברות כן מסכימות לכך, שאם עלה על האוטובוס והתברר לו שאין לו מספיק כסף בכרטיס שלו, שיכול לבקש ממכר שלו שיעלה על אוטובוס אחר ויתקף שם, שכיון שהחברה קיבלה מיד תשלום על אותה נסיעה, אין להם קפידא שישלם דוקא באוטובוס שנוסע עמו, וצ"ע.

ויש לדון, מה הדין באחד שעלה על האוטובוס וראה שאין לו מספיק כסף ברב קו, ולכן מעוניין לרדת מהאוטובוס כדי להטעין את הכרטיס ולהמשיך בנסיעה, האם חייב לשלם עבור הנסיעה הראשונה שנסע תחנה אחת, או שכיון שהנסיעה הראשונה לא קידמה אותו ליעד, שהרי יצטרך להמשיך לנסוע עם אוטובוס אחר ולשלם מחדש, אינו חייב לשלם על הנסיעה הראשונה.

והנה במקומות שהתשלום לנסיעה הראשונה מזכה את הנוסע להמשיך בנסיעת המשך תוך 90 דקות, לכאורה הנסיעה השנייה היא נסיעת המשך לנסיעה הראשונה ופטור מלשלם עליה, ולפי"ז אין לחייבו לשלם. אך אין הדבר ברור לי, שיתכן שהזכות לנסיעת המשך הינה רק אם הנוסע שילם בנסיעה הראשונה, אך באם לא שילם בנסיעה הראשונה, אולי אין לו זכות להמשיך בנסיעת המשך. ונמצא שהנסיעה השנייה שישלם עליה תזכה אותו בנסיעת המשך, אבל עבור הנסיעה הראשונה יתחייב לשלם.

ובמקום שאין זכות לנסיעת המשך, מסתבר שכיון שסוף סוף הוא נסע

סמכות, וההוראה שמסרו בשירות הלקוחות איננה הוראה רשמית של החברה, ובפרט שלא פורסמה לציבור אלא נאמרה באופן פרטני בשיחת טלפון, ובאופן רשמי אינם מכירים בזה שיש סמכות לנהג לפטור לגמרי לשלם, ולכן צ"ע בזה לדינא. אמנם באופן שאין לו מספיק כסף ברב קו, או ששכח את הכרטיס שלו בבית, הדעת נוטה שזוהי אכן הוראה הגיונית למסור את שיקול הדעת לנהג אם לתת לנוסע לשלם בפעם אחרת או לא, וכיון שמשרד התחבורה וחברות התחבורה הורו שניתן לסמוך על הנהג, לפיכך יש להקל בזה.²

נסיעה על דעת לשלם בהזדמנות הקרובה

ה. והנה נתבאר לעיל [וכן נתבאר במאמר שם בסעיף ו'] שאין היתר לנסוע על דעת לשלם בהזדמנות הקרובה. כאמור לעיל, גם החברות וגם משרד התחבורה שהתירו שאם אין לו מספיק כסף ברב קו שיכול לשלם בפעם אחרת, התנו שהיתר זה הוא רק באופן שהנהג אישר לו זאת, אבל אם הנהג לא אישר לו זאת, הורו שאין לו היתר לנסוע מבלי לשלם.

והעירוני בזה, שאולי יש לחלק בין האופנים, שבאופן שאם נאמר לנסוע שלא יעלה בלא לשלם, אזי הוא ימנע מלעלות באוטובוס ולא יסע כלל, נמצא שהחברה הפסידה, ודעתה להסכים לאדם כזה שיעלה. אמנם באופן שאם נמנע ממנו לשלם בפעם אחרת הוא יטרח וימצא דרך לשלם ויסע עם החברה, אזי ודאי החברה אינה מסכימה שייסע וישלם פעם אחרת. והנה דבר זה כמעט ולא שכיח, כי בדרך כלל הוא לא יסע במונית או לא יסע כלל. ועוד יש לדון שכיון

2 דרך אגב יש לציין שישנו נוהל בחברת אגד שנים רבות, שההולכים רגלית לכותל המערבי בשבת, ובמוצ"ש מעוניינים לחזור בתחבורה הציבורית, ואין ברשותם כרטיס לשלם, שניתנת אפשרות לנסוע על דעת לשלם פעם אחרת, והנני להעתיק ממכתב של חברת אגד לידידי הנ"ל מתאריך ד' טבת תשפ"ב בנוגע לנסיעה זו: צריך לשלם על אותה נסיעה, אנחנו לא עומדים על כך שזה יהיה דוקא ביום למחרת, אבל לא להתעכב כי העיכוב גורם לשכחה ע"כ המכתב. יצוין, כי הוראה זו הינה מיוחדת לגבי הדרך חזרה מהכותל המערבי, אך בשאר הקוים ושאר החברות, אין היתר זה לנסוע במוצ"ש מבלי לשלם, מלבד אם קיבל רשות מהנהג אפשר להסתמך על רשות הנהג, וכפי שהתבאר לעיל.

מחייבת את הנוסע לרדת מהאוטובוס, אלא היא הוראה של לכתחילה, הוראה כזו אינה קובעת שאם לא מילא אחר ההוראה עובר באיסור גזל, שהרי ניתן לו רשות לעלות על האוטובוס ואין מכריחים אותו לרדת, ולכן אינו מוגדר כשימוש ברכוש החברה שלא כדין. ובנדון זה הדבר ברור שחברות התחבורה לא קבעו מעולם שהזכות לנסיעה מותנית בעטיית מסיכה, שמשרד התחבורה וחברות התחבורה אין להם כל ענין ישיר בכך, אלא זוהי דרישה מצד משרד הבריאות שיש להורות לציבור לעטות מסיכה בכל מקום ציבורי, אך הדבר ברור שבעלי החברות אין להם אינטרס אישי בכך, שעטיית המסיכה לא אמור להשפיע על הרווחים שלהם גם לא באופן עקיף, והוראה זו באה מפני הוראת הרשויות בכל מקום ציבורי, ולכן אין להתייחס להוראה זו כתנאי לעצם העלייה באוטובוס.

אמנם בנוגע לשאר הכללים שנקבעו על תשלום עבור הנסיעה, גם אם החברות אין להן הפסד, אך כיון שהן מצהירות במפורש שזהו התנאי לעלייה באוטובוס, ואם לא ממלאים אחר תנאים אלו, מצהירות החברות שיש לרדת מהאוטובוס, הרי שכדי לבטל אמירה גורפת זו, ולהחשיב כאילו החברות לא מתכוונות לכך באמת, אלא הן באמת כן מסכימות שיסעו באופנים אלו, הרי כדי ש'הדברים שבלב' יקבעו, צריך שיהיה מצב שהדברים שבלב הם 'בלבו ובלב כל אדם' שזהו כוונת החברה, וצריך שיהיה ברור לכולם שאינם מתכוונים ברצינות להוראה גורפת זו שיש לשלם על כל נסיעה ונסיעה כפי הכללים. ובנדון דידן, פשוט וברור שהחברות באמת כן מתכוונות לכך ברצינות. שהרי הדבר ברור שאם לא ינהגו לפי הכללים, החברות בעצמן יפסידו הפסדים שונים, ואין לדבר סוף, ולכן הם מתכוונות לכך במלוא הרצינות גם במקום שלא ייגרם להם הפסד ישיר, שעצם החריגה מהכללים היבשים עלול לגרום להם הפסדים רבים. ולכן החברות מתכוונות לכך ברצינות.

באוטובוס תחנה אחת, ונסיעה מתחנה לתחנה מחייבת תשלום מלא, וגם אם נסע תחנה אחת בטעות, הרי זה חייב לשלם [וכמו שנתבאר במאמר שם סעיף ח'], נמצא שיש לו חובה לשלם על הנסיעה הראשונה. ויש לחייבו לשלם גם על הנסיעה השנייה, כיון שהפסיק את הנסיעה הראשונה וירד מהאוטובוס ונוסע באוטובוס אחר, ולכן הנסיעה הראשונה אינה פוטרת אותו מלשלם על הנסיעה השנייה באוטובוס השני.

ולאור זאת יש לדון, שכיון שממילא הוא כבר חייב לשלם על הנסיעה הראשונה, נמצא שהוא כבר חייב לשלם לחברה על נסיעה זו, וא"כ אין כבר נפק"מ לחברה בכך שימשיך לנסוע ולשלם בפעם אחרת, שהרי יש לו כבר חוב לחברת התחבורה שאינו יכול לשלם כעת. אך מאידך י"ל שכיון שיש זכות לחברה שיירד מהאוטובוס ויצטרך לשלם פעם נוספת, אולי יש אינטרס לחברה שתממש את הזכות שלה שיירד, ובכך תרויח שישלם פעם נוספת, וצ"ע.

הקפדה על כללי התשלום

גם כשחברת התחבורה אינה מפסידה

ו. הנה ביארנו באורך (בנספח למאמר הראשון), שאין להתחשב בכך שמשרד התחבורה מממן חלק הארי מהנסיעות, שייחשב כאילו גוזל מהמדינה ולא כאילו גוזל מחברות התחבורה, שכיון שהחברה היא חברה פרטית, ואינה נותנת רשות לעלות על האוטובוס אם לא משלמים באופן מלא כפי התקנון שקבע משרד התחבורה, לפיכך כל שאינו משלם - גם אם החברה לא מפסידה כלל מאי התשלום - הרי זה עובר על איסור גזילה.

ונשאלת השאלה, שלאחרונה בזמן התפשטות נגיף הקורונה, ישנה הוראה שמוכרזת כל העת במערכת הכריזה של האוטובוס שיש לעטות מסיכה באוטובוס. ונשאלת השאלה, האם מי שלא עוטה מסיכה על פניו באוטובוס עובר באיסור גזל. אכן התשובה פשוטה היא, שהוראה שאיננה

לחברות התחבורה את מלוא ההנחה, והחברות אינן מפסידות כלל בשימוש בכרטיס של נוער וכיו"ב. אך מכל מקום כיון שהחברות מצהירות שאינן נותנות רשות לעלות ולנסוע עם כרטיס של נוער, הרי אמירה זו קובעת באופן החלטתי, ואין להקל בדבר. ואם נסע עם כרטיס של נוער, הרי זה מוגדר כאילו לא שילם היתרה, ועליו לשלם יתרה זו. וראה בהערה.³

ויש לברר מה הדין במבוגר שאין עמו הכרטיס האישי שלו, ורוצה להשתמש עם כרטיס נוער ולתקף פעמיים, ובכך ייחשב כאילו שילם תשלום מלא. והנה באופן כזה החברה עצמה לא תפסיד כלל, אלא היא תרויח שתקבל תשלום ממשד התחבורה עבור שני תיקופים, אך משרד התחבורה יפסיד שיצטרך לשלם לחברה עבור שני תיקופים.

ולאור המבואר, כיון שהחברות מורות לשלם לכל אחד ואחד אך ורק עם סוג פרופיל שלו, ואינן מאפשרות למבוגר להשתמש עם כרטיס מסוג פרופיל של נוער. והפקחים אף קונסים למי שנהג כן. לפיכך אין היתר לעשות כן, אלא אם יקבל אישור מהנהג כמבואר לעיל.

יתירה מכך, באם החברות היו מרויחות מכך שהנוסעים לא יצייתו לחוקים, אזי היה מקום לדון שהאמירה של החברות שיש לציית לחוקים היא מן השפה ולחוץ, ובאמת הן כן מסכימות שלא ינהגו לפי הכללים. אך המציאות היא להיפך, שהחברות לא ירויחו כלל מהחריגות הללו של הנוסעים, ולכן אין להן כל סיבה להסכים שהנוסעים יחרגו מהכללים היבשים. ואם נשאל את בעלי החברות הם בודאי ירצו יותר בטובת משרד התחבורה שיקבל יותר כסף, ולא ידאגו לטובת הנוסעים שישלמו פחות. ולכן חזרנו לכלל הפשוט שהאמירה הכללית שלהם שיש להתנהג לפי הכללים היא האמירה הקובעת בלבד.

שימוש בכרטיס של נוער עבור מבוגר

ז. לאור הדברים האמורים, נבאר הדין בנוגע לשימוש בכרטיס עם הנחה כשהוא אינו זכאי להנחה, כגון השימוש בכרטיס של נוער וכיו"ב, והנה נתבאר שם במאמר (בנספח באות ו') שהחברות סופגות 10 אחוז מההנחה. אמנם לפי מה שבירר ידידי הנ"ל, אע"פ שבהסכם נכתב שהחברות סופגות חלק מההנחה, מכל מקום בפועל משרד התחבורה אינו מיישם זאת, ומשלם

3 והנני לצטט מכתב של חברת אגד שנשלח לידידי הנ"ל בתאריך כ"ח כסלו תשפ"ב בנוגע לשימוש של נוער עבור מבוגר, להלן לשון המכתב: זה נכון שאם אדם מתקף ברב קו בפרופיל שאינו שלו (כגון אזרח רגיל שמתקף ברב קו של ותיק) אזי ההפסד אינו של חברת התחבורה אלא של משרד התחבורה, המסבסד את ההנחות. ברם, משרד התחבורה רגיש מאוד בנושא זה והוא מחייב את כל חברות התחבורה לאכוף את החוק באמצעות המבקרים העולים על האוטובוסים ואמורים לקנוס כל מי שנסתפק בשימוש לא חוקי בכרטיס. (נהגים בימינו, בפרט ברכבים עירוניים, פחות עוסקים בנושאי כרטיס, אך גם הם כמובן חייבים שלא לתקף בהם הם רואים שימוש לא חוקי בכרטיס). ברור שאם יהיו מקרים רבים של שימושים לא חוקיים בכרטיסים, משרד התחבורה לא יראה זאת בעין יפה ומדובר הרי ברגולטור שלנו, המתקצב אותנו וקובע עבורנו את כל הנהלים ולכן ברור שאנו מחויבים להקפיד בנושא זה. ע"כ המכתב של חברת אגד. [המונח 'רגולטור' הוא 'מפקח ממשלתי' שנותן רשיון להפעלת שירותים לציבור. אין הכוונה שמשרד התחבורה 'שוכר' את החברה, אלא החברה היא עצמאית, ומשרד התחבורה הינו רק 'מפקח' על פעילות חברות התחבורה, וכמו שנתבאר במאמר שם בהערה 21].

ויש לצטט מכתב נוסף של אגד לידידי הנ"ל מתאריך ד' טבת תשפ"ב: אנו באגד לא חוקרים את הנוסע מה הסיבה שיש לו רב קו בפרופיל סטודנט או בכל פרופיל אחר, את קביעת הפרופיל ברב קו עושים בעמדות הרב קו על סמך מסמכים שאדם מציג. אם יש לנוסע רב קו בפרופיל סטודנט או בכל פרופיל אחר הוא יקבל את ההנחה המגיעה לו. לנו אין כמובן מטרה להעשיר את קופת משרד התחבורה אלא לנהוג כחוק ולבצע את הוראות המשרד. אם מורים לנו שלא לכבד תעודות מסוג מסויים אנו כמובן לא נכבד אותן ע"כ המכתב של חברת אגד.

שימוש ברב קו שאינו אישי

ח. הנה לפי הכללים שנקבעו ע"י משרד התחבורה, על כל אחד להשתמש ברב קו האישי שלו, ואין להשתמש עם רב קו של איש אחר שאינו נוסע עמו באוטובוס זה, מלבד ילד עד גיל 14 או אזרח ותיק (מגיל 67 לגברים ו-65 לנשים) שרשאים להשתמש בכרטיס שאינו שלהם. [ואף שישנה אפשרות במכונת התיקוף לתקף עבור כמה נוסעים, באופן רשמי אפשרות זו היא רק בנסיעה שאחד משלם עם הכרטיס האישי שלו עבור כמה נוסעים שהצטרפו עמו לנסיעה. אך אין אפשרות להשתמש בכרטיס שאינו אישי כשבעל הכרטיס לא נמצא באוטובוס].

אך בפועל חברות התחבורה אינן עומדות על כך ואינן מקפידות על כך, וגם הפקחים לא נותנים דוחות על כך ככל שמבוגר שילם עם כרטיס של מבוגר אחר, כי מבחינתם כיון שאין כל הפסד למשרד התחבורה ולחברות התחבורה, לכן אין הקפדה על כך, ולפיכך יש להקל בזה.

וכדברים הללו השיבו מחברת אגד לדידי הנ"ל במכתב מתאריך ד' טבת תשפ"ב: אין זה נכון שאסור לך להשתמש ברב קו של רעייתך כשהיא לא עמך. הדבר מותר באם שניכם בפרופיל רגיל ובאם על הרב קו שלה מוטען ערך צבור בלבד. אם מוטען לה חוזה חופשי כלשהו אז כמובן שאסור להעביר להעביר את הכרטיס מאיש לרעהו. כמובן שאם יש לה פרופיל מיוחד בהנחה הדבר גם אסור. ע"כ המכתב של חברת אגד. [והנה זה פשוט שאין זכות להעביר כרטיס חופשי למי שלא רכש חופשי. אך יל"ע במי שיש לו כרטיס חופשי, ולקח בטעות כרטיס חופשי של בן משפחה אחר, שעפ"י החוק והתקנון אין לו זכות להשתמש בכרטיס חופשי שאינו שלו, אך יתכן שאינם מקפידים על כך כיון שיש לו כרטיס חופשי וטעה ולקח כרטיס אחר, שהחברה ומשרד התחבורה לא מפסידים מאומה, שהרי החברה מקבלת תיקוף רגיל, וצ"ע].

החזרת חובות לחברה על ידי תיקוף

ברטים חופשי פעמים רבות

ט. נתבאר לעיל שהנוסע ואינו משלם לחברת התחבורה גורם לה הפסד שלא תקבל את התיקוף ממשרד התחבורה, וכן נתבאר שגם אם אין להן הפסד, יש לשלם מחיר מלא. והנה יש ששאלו, באחד שנסע ללא תשלום, שההפסד שגורם לחברה הוא, שהחברה לא תקבל את התשלום ממשרד התחבורה עבור תיקוף זה, מדוע לא יועיל בכך שישלם לחברה על ידי שיעביר כרטיס חופשי חודשי פעמים רבות עד שיכוסה את התשלום בכך שמשרד התחבורה ישלם לחברת התחבורה.

והנה מלבד שגורם בזה הפסד למשרד התחבורה, שישלמו לחברה תשלום שלא היו אמורים לשלם לה על פי ההסכם ביניהם, נראה שגם לא יוכל להיפטר על ידי תשלום כזה, שכיון שהחברה היא חברה פרטית, והיא דורשת תשלום מלא על כל נסיעה, נמצא שאם נסע ולא שילם, הרי זה חייב לתקף תיקוף רגיל, ואף שהחברה לא תרויח מכך שישלם לה תיקוף רגיל, ורק משרד התחבורה ירויח מכך, מ"מ כיון שהוא גול את שווי הנסיעה מהחברה, הרי שחלה עליו חובת התשלום לשלם לחברה מחיר מלא של הנסיעה, ואין להתחשב בכך שהחברה כבר קיבלה מימון ממשרד התחבורה עבור נסיעה זו שהוא נסע, שמשרד התחבורה מממן כל הנסיעות, שמכל מקום יש לחברה זכות תביעה ישירות עליו על שהוא נסע מבלי לשלם. וכבר נתבאר במאמר שם (בהערה 21) שזה דומה למי שהזיק או גזל את חברו ויש לניזק ביטוח, וחברת הביטוח כיסתה את כל ההיזקות של הניזק, שמסקנת הפוסקים שהמזיק או הגולן חייב לשלם אף שחברת הביטוח כיסתה לו את הנזק, ולכן בנ"ד חייב לשלם מחיר מלא על הנסיעה שלא שילם.

וגם אם יתקף פעמים רבות עם כרטיס החופשי ויגרום שחברת התחבורה תקבל כפי הסכום של מלוא שווי הנסיעה שהיה

שייך לומר שיש עליו פטור לשלם על נסיעה זו, שהרי כבר שילם על הנסיעה. והדבר פשוט שהזכות לבטל את ההטענה בתוך 24 שעות הינה רק באופן שלא השתמש עם זכות הנסיעה שרכש, אך כיון שכבר השתמש עם חברת התחבורה, אין לו זכות לבטל את החופשי שהטעין.

והנה ידידי הנ"ל מוסר שאמרו לו בחברת קוים - עילית שבמקרה והחברה מפעילה אוטובוסים של חברות חיצוניות, והחברה לא הצליחה להעמיד גובה לכל האוטובוסים, החברה 'מבקשת' שישלמו על נסיעה זו בהזדמנות אחרת, אך החברה אינה 'מחייבת' לשלם עכ"ד.

ולענ"ד כיון שגם לדבריהם זוהי בקשה בעלמא ואינם מחייבים לשלם, הרי שאין חיוב עפ"י דין לשלם להם. ואפי' אם היו אומרים שהם מחייבים, מ"מ כיון שבעלי החברה חתמו מול משרד התחבורה שינהגו לפי הכללים שנקבעו ע"י משרד התחבורה, הרי כדי שיפרו התחייבות זו, נדרשת הצהרה מצד בעלי החברה שמעוניינים להפר את ההתחייבות שלהם מול משרד התחבורה ולחייב תשלום מהנוסעים. אך כיון שבעלי החברה לא הצהירו כן, ורק אחד מהנהלת החברה מסר כן בשיחה טלפונית ולא בהנחייה כתובה מטעם החברה, הרי שאין להתחשב בכך כשזה בניגוד להתחייבות המפורשת של בעלי החברה, שלא הצהירו שמעוניינים להפר את ההתחייבות המפורשת שלהם מול משרד התחבורה.

[ויש לציין, במה שישנה אפשרות לאחרונה לשלם באמצעים אחרים מלבד רב קו, שאם אין אפשרות באוטובוס זה לשלם באמצעים האחרים, ויש לנוסע כרטיס רב קו אצלו, שודאי שחייב לשלם בכרטיס הרב קו, שהרי ניתנה לו אפשרות לשלם. אמנם באופן שתיכנן לשלם באמצעים האחרים, ואין לו כרטיס רב קו עמו, כיון שלא הועמדה לו האפשרות לשלם, הרי זה פטור מלשלם על נסיעה זו].

אמור לשלם, מ"מ לא יצא ידי חובת תשלום שלו, שהרי התשלום שהחברה קיבלה ממשרד התחבורה לא נועד כדי לשלם את החוב שלו, שהחוב שלו כלפי החברה קיים, ומשרד התחבורה לא מתכוונים לפרוע את החוב שלו. ואם הוא גרם שמשרד התחבורה ישלם לחברה כספים שלא כדין, אינו יכול להיפטור בתשלום החוב שלו כלפי החברה, שמהות תשלום חוב היינו שהוא חייב לשלם משלו על מה שנתחייב לשלם, אבל אם אחד חייב לחבירו חוב ממון, לא יוכל להיפטור בכך שיגרום שהמלוה יקבל ממון אחר מאחרים בחינם, שהממון שקיבל מאחרים הוא מתנה עבור המלוה ואין זה פרעון החוב, ורק אם סיכם מראש בתחילה עם המלוה שבכך יופרע החוב, הרי שבהסכמת המלוה יכול לפרוע החוב, אבל אם לא סיכם מראש עם המלוה וגרם שהמלוה יקבל טובת הנאה מחבירו, אין יכול לקיים בזה פריעת החוב. [ויוכל לתבוע רק שכרו מדין יורד על פעולתו שפעל וגרם הנאה לחבירו].

בשהחברה לא העמידה אפשרות לשלם בשעת הנסיעה

י. הנה נתבאר במאמר הראשון (סעיף ט') שאם החברה לא העמידה אפשרות לשלם בשעת הנסיעה, אין חובה לשלם בפעם אחרת. ונשאלתי מה הדין באחד שרכש כרטיס חופשי יומי המזכה אותו לנסוע באופן חופשי, אך בנסיעה שנסע בפועל לא היתה מכונת תיקוף, ולכן אם היה מבקש לשלם ב'ערך צבור' היה נפטור מלשלם, וכיון שישנה אפשרות לבטל בתוך 24 שעות את ההטענה של החופשי, הוא מעוניין לבטל את ההטענה של החופשי בטענה שהיה פטור מלשלם על נסיעה זו.

ונראה פשוט, שכל הפטור שנקבע ע"י משרד התחבורה הוא שאינו חייב לתקף את הכרטיס אם לא ניתנה לו אפשרות זו, אך במי שרכש כרטיס חופשי, הרי הוא כבר שילם את מלוא התשלום לחברה, והעמידו לו אפשרות לשלם בשעת ההטענה, ולכן אין

תשלום על נסיעת ילד מתחת גיל חמש

יא. במה שנתבאר במאמר (בסעיף י"ב) שעפ"י החוק כל נוסע משלם זכאי לקחת עמו ילד נוסף בחינם, יש ששאלו האם הילד הנוסף זכאי לשבת על מקום רגיל גם על חשבון נוסעים אחרים ששילמו, או שזכות זו הינה שיכול לישב על מקום פנוי בלבד, אך במידה ועולה נוסע אחר ששילם תשלום מלא, אין לילד זכות לשבת על מקום באוטובוס, ועל ההורה להחזיק את הילד על ידיו.

והנה כיון שבחוק ובתקנון אין כל הגבלה בזה, [ואדרבה יתכן שלפי החוק הדבר בעייתי מבחינת הבטיחות להורות להורים להחזיק את ילדיהם ללא חגורה מתאימה], הרי שישנה זכות גמורה לילד מתחת גיל 5 לשבת על מקום רגיל גם על חשבון אחרים שלא יהיה להם מקום ישיבה. [אך כמובן שמן היותר וההגיונות לדאוג לאחרים שאין להם מקום ישיבה, וראוי להורה להחזיק את הילד, או לצופף שלושה ילדים בספסל אחד כדי לפנות מקום ישיבה לאחרים]. יצוין עוד, כי לגבי העלאת חבילה ומטען יד על האוטובוס, מופיע בחוק הגבלה זו, שיש זכות להניח החבילה על כסא פנוי בלבד, ויש חובה להרים את החבילה כדי לפנות מקום ישיבה לאחרים.

ובמה שכתבנו שם (הערה 17 אות א') שאם אחד נוסע עם שלושה ילדים שהם מתחת גיל חמש, ישלם עבור ילד אחד מהם. [שכיון שיש לו זכות לקחת עמו ילד אחד בחינם, יכול לקחת ילד אחד ללא תשלום, וכשמשלם עבור ילד נוסף, יש זכות לילד הנוסף לקחת עמו ילד נוסף, כך שיוצא שישלם רק עבור הנסיעה שלו ושל ילד אחד].

והעירו על זה, שציטטתי שם לשון הצו שניתן ע"י משרד התחבורה, ושם מופיע כדלהלן: ילד שטרם מלאו לו 5 שנים הנוסע בלווי נוסע ששילם את דמי הנסיעה, פטור מתשלום. היו עם הנוסע יותר מילד אחד

שטרם מלאו לו 5 שנים, ישולם בעד כל ילד נוסף על הילד הראשון, מחיר הנסיעה בעד אותה נסיעה ע"כ. ובמילים אלו שכתבו שישולם בעד כל ילד נוסף על הילד הראשון מחיר הנסיעה בעד אותה נסיעה, משתמע, שאם הוא נוסע עם שלושה ילדים, זכאי לקחת עמו רק ילד אחד בחינם, אבל עבור שני הילדים הנוספים יש לשלם תשלום מלא, מפני שהילד שמתחת לגיל 5 ששילמו עליו, אין לו זכות לקחת עמו ילד אחר שמתחת גיל 5.

ובמשרד התחבורה השיבו לידידי הנ"ל, שהצו הנ"ל אכן אינו ברור דיו, ועומדים לשנות אותו בתקופה הקרובה [ויתכן שיגבילו שדוקא מגיל מסויים יכול הנוסע לקחת עמו ילד נוסף בחינם], ובפרשנות הצו הנוכחי הם סבורים שיש להבדיל בין ילד שהוא מעל גיל חמש, שיש לו זכות לקחת עמו ילד נוסף שמתחת גיל 5, [ואין צורך שהנוסע יהיה מבוגר שיהא כשיר ללוות אותו, אלא כל נוסע ששילם - גם אם הוא ילד מעל גיל חמש - יש לו זכות לקחת עמו ילד אחר מתחת גיל חמש], אמנם אם ההורה נוסע עם שלושה ילדים, על אף ששילם עבור ילד אחד מהם, הרי זה חייב לשלם גם עבור הילד השלישי, ורק עבור ילד אחד יש לו פטור מלשלם.

ואני נכון בזה, שהרי כיון שתחילת החוק והצו הנ"ל מורה במפורש שכל אחד שנוסע ומשלם יש לו זכות לקחת עמו ילד נוסף, [ואין הגבלה שמדובר דוקא במי שחייב לשלם מפני שהוא למעלה מגיל חמש], הרי משמעות הדברים שאין כל נפק"מ אם היה חייב לשלם מפני גילו או לא, וכך שיוצא, שאם ישנם שני ילדים שהם מתחת לגיל חמש שנוסעים יחד, חייב אחד מהם לשלם והשני פטור מלשלם. וא"כ מה לי בכך ששני ילדים אלו נוסעים יחד עם ההורה שלהם, וההורה שלהם שילם עבור ילד אחר שהצטרף עמו, ומדוע יש לחייב אותו על שני ילדים, ואין אומרים שהילד השני ששילמו עליו יש לו זכות לקחת עמו ילד

קהלת יעקב (אבהע"ז סי' כ"ח ס"א) כתב שיש חיוב השבת דמים מדאורייתא ע"ש. העירוני בזה, שהמעיין שם יראה דכוונתו מפני חילול ה' כמו שהביא מהרמ"א באהע"ז (סי' כ"ח ס"א). וא"כ כשלא יודע לו שרי כמש"כ הרמ"א בחו"מ שמ"ח ס"ב שהפקעת הלואתו מותרת בעכו"ם. וכן מפורש בחזו"א (ב"ק סי' ט"ו סק"מ) שאין חובת השבה בגזל הגוי שהוא דומה להפקעת הלואתו [וכתב שרק להרמב"ם איכא חובה להשיב משום שלפי הרמב"ם חייב גם בהפקעת הלואתו, וכמש"כ בחזו"א שם בסי' י' סק"ה. ויל"ע בדברי החזו"א שם שמדייק מלשון הרמב"ם (בהלכות גזילה פ"א ה"ב) שחייב להחזיר הגזילה לגוי, ומבאר דהרמב"ם לשיטתו שסובר שגם בהפקעת הלואתו חייב. אמנם השו"ע (בסי' שמ"ח ס"ב) גם כתב שגזל חייב להחזיר, והרמ"א שם כתב שהפקעת הלואתו מותרת, ומבואר שאינו תלוי זה בזה].

וכן בכוונת הקהלת יעקב שבגזל עכו"ם יש חיוב דמים [ואין חיוב השבת חפץ הגזול], יש לפרש כוונתו שיש חיוב דמים לולא שמפקיע ההלואה (וכמבואר בנתיבות סי' ע"ב ס"ק נ"ב). אבל איה"נ אחר שמפקיע ההלואה פטור גם מדמים. ויש לציין שכן משמע משו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קי"ז וח"ה סוסי' מ"א שכשאין חילול ה' אין חיוב השבה בגזל עכו"ם גם אם היה במזיד, וצ"ע בכ"ז.

נוסף בחינם. ועוד, שאין כל הגיון בזה שאם ההורה נוסע עם שלושה ילדים, ואחד מהם הוא בגיל שש, ושני הילדים האחרים הם מתחת גיל חמש, אזי התשלום של הילד שהינו בגיל שש יפטור את הילד הנוסף, ואילו אם שלושת הילדים הם מתחת גיל חמש יתחייב ההורה לשלם עבורם. ולכן יש לנטות, שכיון שהחברות עצמן לא מגבילות בכך, וההוראה הפשוטה היא שכל נוסע משלם רשאי לקחת עמו נוסע אחר, אין להתחשב במשמעות של הצו הנ"ל שחייב לשלם, כיון שבדברי הצו עצמו ישנה סתירה מיניה וביה. וצ"ע למעשה.

הערות נוספות

יב. במה שנתבאר במאמר הראשון (בהערה 4) לדון בגדר ההסכם מול חברת התחבורה, אם הוא שכירות פועלים או שכירות מקום או שניהם, העירוני לדברי המהרש"ם (ח"ד סי' קמ"ו) בנדון הנוסע ברכבת אם חייב להדליק שם נר חנוכה, וכתב: הלא מי ששילם בעד כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישן שם וחייב בנר חנוכה עכ"ל. ומבואר שהבין שנסיעה ברכבת היא כשכירות מקום, ואפשר שאין כוונתו בדוקא לקנין שכירות אלא שיש לו רשות להיות שם.

במה שנתבאר במאמר שם (בהערה 6) שבאופן שגזל מגוי הרי זה חייב בהשבה, ונתבאר שכן כתב הנתיב"מ (בסי' שמ"ח סק"א) שיש חיוב השבה מדרבנן. ובספרו

הרב חיים ברכיה ליברמן

החזרת עציצים למרפסת בשנת השמיטה

שאלה: מי שיש לו עציצים במרפסת הפתוחה תחת השמים, והכניסם לביתו, האם מותר לו להחזירם שם בשנת השמיטה. ושאלה זו מצויה מאוד אחר חג הסוכות, שהכניסו העציצים הביתה לצורך הסוכה, ולאחר סוכות מבקשים להחזיר העציצים למרפסת.

תשובה:

דברי הירושלמי והפוסקים לגבי זריעה בתוך הבית

א. כתוב בירושלמי (ערלה פ"א סוף הלכה ב') 'רבי יוחנן בשם רבי ינאי: אילן שננטעו בתוך הבית - חייב בערלה דכתיב 'כי תבואו אל הארץ ונטעתם' [-כיון שכתוב ארץ משמע בכל מקום שתיטע], ופטור מן המעשרות, דכתיב: 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה' [-כי המילה שדה משמע רק בשדה ולא בבית], ובשביעית צריכה [-יש ספק בזה כיון שיש שני פסוקים שסותרים זה את זה], דכתיב: 'ושבתה הארץ שבת לה' [שמשמע שגם בתוך הבית נוהג שמיטה], וכתוב 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור' [שמשמע שאיסור שמיטה היא רק בשדה ולא בבית], עכ"ל.

וכתב בפאת השולחן (סי' כ' אות נ"ב), הואיל ששמיטה בזמן הזה היא רק מדרבנן, לכן אפשר להקל לזרוע בתוך הבית כיון שספיקא דרבנן להקל. והחזו"א (סי' כב ס"ק א) חלק עליו וסובר שצריכים להחמיר בזה.

דעת החזו"א שאסור לפתוח התקרה מעל זרעים

ב. וכתב החזון איש (שם) 'דאף למאן דמיקל [לזרוע בתוך בית] אסור להסיר התקרה מעל הזרעים בשביעית דהוי תולדות זרע [ולפי זה אף אם זרע ערב שביעית אסור להסיר התקרה בשביעית]. עכ"ל.

וכתב ה'הר צבי' (זרעים ב סי' לד) שאין לומר שטעם החזו"א משום שעד עכשיו היה פטור משמיטה כיון שהיה בתוך בית ואילו עכשיו חייב בשמיטה, שזה אינו שהרי זה

דומה לקונה שדה זרועה מן הנכרי בשמיטה שאין סברא לומר שהקנין הוא תולדות זריעה, והכא נמי אין ההגדרה ההלכתית של בית או שדה עושהו כתולדות זריעה. אלא וודאי שהטעם הוא משום שעל ידי הסרת התקרה הרי הוא מגביר את כח הצמיחה על ידי ריבוי השמש והגשם שיפלו על הזרעים.

ה'הר צבי' סובר שאין איסור תורה

בהסרת תקרה בשבת

ג. וכתב ההר צבי לחלוק על החזו"א, דהנה בשבת (פא, ב) בדין עציץ נקוב, אמרין שם היה מונח על גבי קרקע והניחו ע"ג יתירות מיחייב משום תולש, היה מונח ע"ג יתירות והניחו ע"ג קרקע חייב משום נוטע, ושיטת רש"י ותוספות שם דאין זה אלא מדרבנן, ובהגהות אשרי שם מבואר, דאע"ג דכשמוניחו ע"ג קרקע יונק יותר, מכל מקום, כיון דגם כשהוא מוגבה ע"ג יתירות נמי יונק קצת, אין בזה משום תולש ונוטע מן התורה, הרי דאקרובי יניקה והגדלת כח הצמיחה אין בזה משום זרע מן התורה, אם כן מכל שכן מסיר תקרה אף אם תמצ' לומר דזה מגדיל כח הצמיחה, אבל הרי גם תחת התקרה היה צומח, ושוב אין בהסרת התקרה משום זרע. הן אמנם דמהרמב"ם (פ"ח מה' שבת ה"ד) נראה דלא ס"ל כרש"י והתוס', דסובר דתוספת יניקה חשיב כזרע ממש, אבל להלכה נקטינן כרש"י ותוס' וכמו שכתב המג"א (סימן שיב ס"ק ג) עיין שם. עכתו"ד של ההר צבי.

קשה על ה'הר צבי' שיתכן שיש איסור מדרבנן להוסיף צמיחה בשמיטה

ד. ויש לעיין עליו על מה שמשמע מדברי ההר צבי שמותר להוריד עציצים מן

בכלל מלאכה. וכתב ההר צבי "ואם כן הוא הדין ובמכל שכן הסרת התקרה, דלא היה במשכן הוספת יניקה בכה"ג".

ולענ"ד קשה שמנא ליה שהסרת התקרה לא היה דוגמתו במשכן, שהרי מבואר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) 'כל דבר שהיה מבחיל את הפירות חייב משום זורע. הנוטע המברין המרכיב המקרס המזרד המפסל המזהם המפרק המאבק המעשן המתליע הקוטע הסך והמשקה והמנבק והעושה בתים וכל דבר שהוא להבחיל את הפירי חייב משום זורע'. עכ"ל. וכל כוונת האגלי טל היא לומר שהגמרא ידעה לומר שהנחת העציץ ע"ג הקרקע בוודאי לא היה במשכן, אבל שאר מלאכות יתכן שהיה במשכן.

ועוד קשה לענ"ד על ההר צבי, שאע"פ שיתכן שהסרת תקרה בשבת אינו חייב כיון שלא היה במשכן, אבל שביעית לא קשור למלאכות שהיו במשכן, ואע"פ שכל המלאכות מותרות מן התורה בשביעית חוץ מארבעה מלאכות המפורטות ברמב"ם ריש הלכות שמיטה, מ"מ מדרבנן שפיר אסרו כל המלאכות.

ואע"פ שבשו"ת מחזה אברהם (או"ח סי' נב) כתב שמה שכתוב בירושלמי הנ"ל על כל המלאכות הללו 'חייב' אפשר שאין הכוונה שחייב מן התורה, אלא שחייב מדרבנן, מ"מ מוכח שהם מלאכות חשובות שאסרו חכמים, ורואים שגם בשמיטה אסרו המלאכות הללו, וא"כ מי יימר שהסרת התקרה דומה להנחת עציץ ע"ג הקרקע.

עשיית צל להנן על הצמחים בשמיטה

ו. ולכאורה אפשר לדמות הסרת התקרה למה שכתוב במשנה (שביעית פ"ב מ"ד) שאסור לעשות בתים לאילנות, ופירוש הרמב"ם (שם בפיהמ"ש) 'שעושין להן סככות כדי לשמרם מן הגשם בזמן שמזיקן או מן השמש', וא"כ לכאורה הוא הדין שאסור להסיר הסככה כדי להשביחם וכמו שכתב החזו"א.

היתירות ולהניחם ע"ג הקרקע בשמיטה ושמותר להסיר התקרה בשמיטה, שהרי יתכן שכמו שבשבת יש איסור מדרבנן, הכא נמי בשמיטה יש איסור מדרבנן, שהרי מצאנו הרבה מלאכות שאסרו חכמים מדרבנן, וא"כ יתכן שאסור להוריד עציצים התלויים ע"ג יתירות ולהניחם ע"ג קרקע.

ועוד הרי מבואר ברמב"ם (שמיטה פ"א ה"ה) 'אין נוטעין בשביעית אפילו אילן סרק, ולא יחתוך היבולת מן האילנות, ולא יפרק העלין והבדים היבשים, ולא יאבק את צמרתו באבק, ולא יעשן תחתיו כדי שימות התולעת, ולא יסוך את הנטיעות בדבר שיש לו זוהמא כדי שלא יאכל אותו העוף כשהוא רך, ולא יסוך את הפגין, ולא ינקוב אותן, ולא יכרוך את הנטיעות, ולא יקטום אותם, ולא יפסג את האילנות וכן שאר כל עבודת האילן', עכ"ל. ובוודאי שלא כתב הרמב"ם את כל המלאכות, שהרי לגבי דברים שמותר לעשות בתוספת שביעית כתב (פ"ג ה"ט) גם שאסור לעשות להם בתים [-שיצולו על האילנות], ומוכח שבשמיטה עצמה אסור לעשות להם בתים, אלא בוודאי כללו הרמב"ם במה שכתב 'וכן שאר כל עבודת האילן'. וא"כ מנא לן שלא נכלל בזה ג"כ להסיר התקרה כדי לאפשר השמש להצמיח אותם יותר.

ועוד קשה על מה שכתב ה'הר צבי' שכל תוספת צמיחה מותרת בשמיטה, שהרי הרבה ממלאכות שפירט הרמב"ם שם הוא תוספת לצמיחת האילן.

חילוקים בין סוגי תוספות זריעה

ה. וראיתי בהר צבי שהקשה למה מותר מן התורה להניח עציץ נקוב על גבי הקרקע, מאי שנא ממשקה מים לזרעים שחייב משום זורע, ומוכח מהגדלת כח הצמיחה יש בה משום זורע אף שגדל בלאו הכי, וא"כ גם במניח עציץ נקוב על הארץ או פותח התקרה, נמי נאמר דיש בו חיוב זורע. וכתב שבאגלי טל (זורע ביאורים אות ט) נתקשה בזה, ותירץ האגלי טל שהטעם שמותר משום שלא היה במשכן לכן אין זה נכלל

שמקומם של עציצים היא במרפסת, לכן לא ניכר שמתכוין להניחם שם בגלל השמש, וא"כ אינו דומה לכל המלאכות שנמנו שם שבכולם ברור שעושה מלאכה ולכן אסורו חכמים, אבל כאן לא ברור שמתכוין למלאכה, ולכן יתכן שלא אסורו חכמים.

הסרת תקרה בשבת חייב או פטור;

פתיחתה בלילה

ח. ומבואר בשו"ת מחזה אברהם (שם) שהסרת התקרה בשבת מעל זרעים כדי לאפשר לחום השמש ליכנס אינו חייב מן התורה, כיון שאינו אלא מסיר מונע. אולם בעניינו יותר חמור כיון שמסיר העציצים ממקום הצל למקום השמש, ונמצא שעושה מעשה בגוף הזרעים. ובפרט שכבר כתבנו כיון שאסור בשבת לעשות כן עכ"פ מדרבנן [וכמו"ש המחזה אברהם שם] אפשר שגזרו חכמים ג"כ בשמיטה.

עוד מבואר במחזה אברהם (שם) שאם פותחו בשבת בלילה בזמן שאין שמש אז אין איסור דאורייתא, כיון שהוא רק גרמא. אולם ידוע הפולמוס הגדול האם מותר גרמא בשמיטה כמו בשבת שיש אומרים ששמיטה יותר חמור כיון שכתוב 'ושבתה הארץ' משמע אפילו על ידי גרמא אסור [ראה כל זה בתורת הארץ (ח"א פ"כ) ובהר צבי (ח"ב סי' לב-לג)]. ועכ"פ אפשר שראוי לצרפו לעוד ספיקות.

מרפסת הפתוחה לאויר השמים

האם נקראת בית

ט. ועכשיו נבאר האם יש במרפסת הגדר של בית, שבחזו"א (שם) כתב שהגדר של בית תלוי בכיסוי, וכתב שאולי צריך גם מחיצות עשרה טפחים, ואין צריך שיהא בית שחייב במזוזה. עכתו"ד.

אולם כמדומני שסתימת הרמב"ם והמפרשים משמע אחרת, שהרי כתב הרמב"ם (מעשר פ"א ה"י) 'אילן שנטעו בתוך הבית פטור ממעשרות, שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה, ויראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם,

רק שכתב ההר צבי 'וכיון דכל האיסור של עשיית בתים לזרעים הוא גזירה דרבנן, שוב אין לדמות גזרות של חכמים זו לזו, וכמוש"כ תוס' (שבת דף כד ע"א). ובפרט דהסרת תקרה או מכסה לא ניכר כל כך שיש כאן משום זורע, ולא דמי כלל לעושה להם בתים דניכר טפי שכל מעשיו להגדלת כח הצמיחה'. ולכאורה יש לדון במה שכתב שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו, שהרי כתב הרמב"ם (הובא לעיל) 'וכן שאר כל עבודת האילן', ומוכח מזה שלא דווקא הני אלא כל שהוא עבודת האילן אסור, וא"כ אינו נקרא דימיו גזירת חכמים זו לזו, אלא שחכמים מנו כמה מלאכות השכיחות ומזה נקיש אל השאר.

ועוד יש להבין מה שכתב ההר צבי 'ולא דמי כלל לעושה להם בתים דניכר טפי שכל מעשיו להגדלת כח הצמיחה', שלכאורה אדרבה מי שעושה בתים הוא כדי להגן שלא ינזקו, ומצאנו שיותר לעשות פעולות כדי למנוע היזק, ואעפ"כ אסור [ונתחבטו בזה הפוסקים בטעם הדבר שאסור, אבל עכ"פ מוכח שזה נחשב להשבחת האילן], וא"כ ק"ו שאסור להסיר דבר המפריע לגידול האילן שבוודאי אסור שהרי אין האילן ניזוק על ידי שיש לו גגון מלמעלה, אלא שלא יגדל כל כך טוב, א"כ הפעולה שעושה היא השבחת האילן, ולא מניעת נזק.

אולם יש לחלק חילוק אחר שהמסיר הגג אינו אלא מסיר מניעה, ולכן יותר קל מעשיית צל על האילן, וסברא זו כתובה בשו"ת מחזה אברהם (שם), ויובא להלן באות ח.

הזזת עציצים ממקום למקום אינו ניכר שמתכוין למלאכה

ז. ולכן מובן מאוד דברי החזו"א שאסור להוריד הסככה מעל האילן המונע גידול וצמיחת האילן.

אולם יתכן לומר ע"פ הדרך של ההר צבי שכל הדוגמאות של המשנה היא רק באופן שניכר בעליל שמתכוין להשבחת האילן, אבל הזזת עציצים ממקום למקום, כיון

וראיתי בחזו"א שכתב שגם הראב"ד התכוין להשיג עליו שבוודאי שיש חילוק בין חצר הפתוחה לאויר העולם לבין בית שהוא תחת הגג, ולענ"ד קשה להעמיס בראב"ד הפירוש הזה, שא"כ למה טרח לכתוב 'דחצר שנטעה או זרעה היינו דינו שדה', ולמה לא כתב בפשטות ש'חצר היא שדה כיון שפתוחה לאויר העולם', ולכן הבינו רבותינו מפרשי הרמב"ם שכוונתו להשיג שמה שכתוב שתאנה הגדלה בחצר חייבת במעשרות מדובר בחצר שזרע או נטע רובה.

ועיקר ראיית החזו"א נגד הכסף משנה היא ממה שעציץ נקוב חייב מן התורה, וכן זרע על הגג וכן בספינה, ולענ"ד יש ליישב שכל הני אין נקראים בית, שהרי עציץ נקוב מדובר שהיה בשדה ולא בחצר הבית, וכן הגג שנזרע לא נקרא בית וגם לא חצר הבית, אלא הוא שטח נפרד שייעדו אותו לזריעה, ובפרט שהרי גם חצר הנזרעת נקראת שדה וא"כ ק"ו שגג הנזרע נקרא שדה, וגם ספינה הנזרעת לא נקרא בית כמוכן. [ויש לדון מה הדין בספינה העשויה לדור שם במשך זמן ההפלגה בספינה, האם נחשבת לבית או לא].

ונראה שאע"פ שבביאור הגר"א על הירושלמי ביאר ששדה הכוונה למקום מגולה שאין לו גג, מ"מ אין ראייה ממנו שחצר לא נקראת בית, והטעם משום שחצר היא טפלה אגב הבית.

ועפ"ז לדעת רוב הפוסקים יוצא שמרפסת אע"פ שפתוחה לאויר השמים מ"מ נקראת בית, כיון שהיא טפלה לבית.

הטעם שלא גזרו חז"ל בשמיטה
[לדעת הפאת השלחן] על זריעה בבית

י. כאמור לעיל, לדעת הפאת השלחן מותר לזרוע בשמיטה בבית, ולכאורה צ"ע הרי לדעת הרמב"ם חייב במעשרות מדרבנן, וא"כ למה אינו אסור לזרוע עכ"פ מדרבנן. וכתב החזו"א (שביעית סי' כב ס"ק א) שסובר הפאת השלחן שאין ללמוד ממעשרות, שאפשר שהקילו חכמים

שהרי התאנה העומדת בחצר חייב לעשר פירותיה אם אספן כאחת'. הרי מוכח מזה שלדעת הרמב"ם גם חצר הבית נקראת בית אע"פ שעומדת תחת כיפת השמים, שהרי אילו היה סובר הרמב"ם שרק אם מכוסה בגג נקרא בית א"כ איך הביא ראייה מאילן בחצר שחייב במעשרות, שאני התם שהוא פתוח לאויר השמים.

והראב"ד שם השיג עליו וכתב 'דהרריה שהביא מחצר אינה כלום דחצר שנטעה או זרעה היינו דינו שדה'. עכ"ל.

ומוכח מהרדב"ז ומהר"י קורקוס והכסף משנה, שלדעת הראב"ד מה שמבואר (מעשרות פ"ג מ"ח) שתאנה עומדת בחצר חייב לעשר פירותיה הוא רק בחצר שזרע רובה או נטע רובה [לא לשם נוי, שאילו לשם נוי עדיין שם חצר עליו], שבטלו מתורת חצר, אבל אם עומדת בחצר שיש לה דיני חצר, הרי הוא נחשב כבית ופטור מן המעשר. הרי לן שדעת כל המפרשים דלא כמו החזו"א, אלא גם חצר נקראת בית.

ובאמת החזו"א (מעשר סי' ז ס"ק ה) כתב שדברי הכסף משנה תמוהים, שבוודאי אין חצר נחשבת כבית כיון שפתוחה לאויר השמים, ולכן ביאר כוונת הרמב"ם שאין הרמב"ם מביא ראייה מתאנה העומדת בחצר שחייב גם במה שגדל בתוך בית שהרי זה פתוח לאויר העולם וזה מקורה, אלא שכוונת הרמב"ם שלא תאמר שכיון שגדל בבית ולא הכניסו דרך השער לכן הרי הוא כמו שהכניסו דרך גגות שפטור מן המעשר, ומזה מוכיח שלא כן הוא אלא כיון שלא הכניסו בכלל כיון שגדל שם לכן הוא חייב במעשרות.

ואע"פ שדל אנכי, מ"מ כל מעיין ישפוט בצדק שסתימת הרמב"ם לא משמע כמו החזו"א, וגם הראב"ד לא הבין כן, שאילו הבין כן לא היה שואל עליו, וגם גדולי עולם מפרשי הרמב"ם כולם הבינו כוונת הרמב"ם כפשוטו, ומוכח מדבריהם שגם חצר המשמשת כנטפל לבית הרי היא כבית.

ה'פאת השלחן' להקל אף בזורע בבית, המיקל בעציץ שאינו נקוב בבית יש לו על מה לסמוך, ואמנם יש לחקור אחר המנהג, ואם אבותינו נהגו בו איסור אין כח להתיר וההלכה רופפת והלך אחר המנהג. עכ"ל. ובסי' כו כתב החזו"א בלשון אחר ו'אף בעציץ שאינו נקוב בבית הדעת נוטה להחמיר, אלא מי שסומך על הפה"ש אין לנו כח למחות דיש להם על מה שיסמכו כיון שאין עציץ שאינו נקוב מפורש בגמרא, ומה שאינו מפורש בגמרא נהיגי הפוסקים לסנף זה לקולא, עכ"ל.

וכתוב בדרך אמונה (שמיטה פ"א ס"ק נו) ובציון ההלכה (שם אות קי) שלמעשה סבר החזו"א שאפשר להקל בעציץ שאינו נקוב בבית, אולם אסור להוציאו לגזוזטרא [-מרפסת] הפתוחה מתחת השמים. ע"כ.

וזה לשיטתו שסובר שבית נחשב רק אם הוא מקורה, אולם לפי מה שהבאנו לעיל לדעת רוב פוסקים אפשר להקל בזה, ובפרט שגם למי שסובר שאסור להסיר התקרה מ"מ הרי זה רק איסור דרבנן בעציץ שאינו נקוב, שהרי מן התורה אינו אסור אלא ד' עבודות בלבד וכמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות שמיטה, וכאן הרי מדובר בעציץ שאינו נקוב, ומשמע מדברי החזו"א שיש מקום לומר שלא גוזרים בעציץ שאינו נקוב אלא מלאכות דאורייתא שהרי כתב 'והיכי שהעציץ בבית, את"ל שזורע בבית [אסור] מדרבנן, י"ל דבעציץ שאינו נקוב לא גזרו כיון שגם בזורע אינו אלא מדרבנן, וא"כ הוא הדין שמותר אם עושה מלאכה מדרבנן [-פתיחת הגג] בעציץ שאינו נקוב. [ואע"פ שציון ההלכה הביא משמו שאסור להוציאו לגזוזטרא, י"ל שהכוונה להוציאו לגזוזטרא ולזרוע בתוכו, או שיש סתירה בפסקי החזו"א].

ואת העציצים למרפסת, מנימוקים אלו:

- א. לדעת ה'הר צבי' כל שלא ניכר שמתכוין לזה לא אסרוהו חכמים, וכאן נמי אינו ניכר שמתכוין לשמש, שגם אם המרפסת היתה מקורה היה מניח את העציצים שם.
- ב. לדעת רוב הפוסקים גם מרפסת נחשבת לבית, שלדעת הפאת השלחן מותר לזרוע שם.
- ג. נוקטים שעציץ המונח על קרקע הבית נחשב כעציץ שאינו נקוב, כיון שקרקעית הבית סתומה בכמה מיני חומרים המפסיקים את היניקה.

בשמיטה משום חיי נפש, וכיון שלדעת הראב"ד פטור גם ממעשרות, וא"כ לדעתו בוודאי פטור גם בשמיטה, וכיון שיש לומר שמודה הרמב"ם לראב"ד בשמיטה, לכן סתם הפאת השלחן להקל בזה.

ולענ"ד י"ל בביאור הדבר ע"פ מה שכתב האבן ישראל (שם על הרמב"ם) שהיה פשוט לרמב"ם שחייב להפריש על מה שגדל בבית, שלא גרע מפירות חו"ל שגמר מלאכתם בארץ ישראל שחייב להפריש מדרבנן, וא"כ כיון שנגמר מלאכתו צריך להפריש אע"פ שגידולו במקום פטור. וא"כ כל זה במעשרות, אבל בשמיטה הרי כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ו ה"ה) שאין נוהג קדושת שביעית בפירות הבאים מחו"ל, ואם ניכר שהם פירות חו"ל מותר למכרם במשקל ובמנין, וכיון שאין נוהג שמיטה בדברים הגדלים בבית הרי ניכר הדבר בשעה שזורע שיש לו פטור של בית ולכן מותר, ולא מצאנו שגזרו חז"ל על זה, [אולם אם ירצה למכור אותם במשקל ובמנין יצטרך לעשות סימן שהם מפירות שגדלו בבית וכמו בפירות חו"ל].

ועפ"ז יוצא שגם אם הוצאת העציץ לקרני השמש נחשב למלאכה מ"מ לדעת הפאת השלחן מותר, כיון שלרוב פוסקים מרפסת נחשבת כבית.

עציץ שאינו נקוב

האם מותר לזרוע בו בשמיטה

יא. כעת נדון לגבי עציץ שאינו נקוב האם מותר לזרוע בו בשמיטה, שהחזו"א (שם) הסתפק בזה, ולבסוף כתב 'והיכי שהעציץ בבית, את"ל שזורע בבית [אסור] מדרבנן, י"ל דבעציץ שאינו נקוב לא גזרו כיון שגם בזורע אינו אלא מדרבנן, ואחרי שכבר הורה זקן ולכן למעשה נלענ"ד שאפשר להקל להחזיר את העציצים אל:

הרב ישראל אילאוויטש

בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה

נהגו העולם שבין אכילת גבינה לבשר בהמה וחיה וכן לבשר עוף עושים קינוח והדחה ונט"י, ויש שנוהגין להמתין חצי שעה, ומיד אחריו אוכלים הבשר אפילו בלי קינוח והדחה ונט"י.

ואתי למיכל תרוייהו בבת אחת, וכן לדעת הרמב"ם (הלכות מאכ"א פ"ט הכ"ח) דס"ל דבעינן להמתין שש שעות בין בשר לגבינה אינו כשיטת רש"י אלא משום דחיישינן שנשאר ממשות של בשר בין השניים, א"כ ה"ה שבעת שאוכל הגבינה עדיין איכא חשש שנשאר בשר בין השניים ומיחזי כאוכלן בבת אחת (או"ה כלל מ' דין י', ובגן המלך סי' קנ"ד), ולפי"ז מובן חומרות חז"ל שהצריכו להרחיק ביניהם כדי שלא יפגשו בעת אכילתם ביחד, או מפני שנראה כאוכל בשר וחלב ביחד וחיישנן שמא יבא לאכלם ביחד ממש.

וכל זה בדין המתנה בין בשר לגבינה, אבל בין גבינה לבשר מבואר בגמ' (חולין קד: וקה), ושו"ע (חיו"ד סימן פ"ט סעיף ב') שלא שייך הטעמים הנ"ל לגמרי, שלדעת רש"י אינו מושך כ"כ טעם, ולדעת הרמב"ם אינו מחזיק כ"כ בבין השניים, ולכן מועיל בזה לכו"ע רק קינוח והדחה, להוציא הפיורוי גבינה הנשאר בחיך ובין השניים, ונט"י למה שנדבק בידים (לבוש סי' פ"ט, ומאירי חולין קד:).

אמנם עדיין יש לבאר, שמהגמ' (שם) מבואר שכל מה שביארנו שיש להחמיר היא דוקא בבשר בהמה אבל בשר עוף יותר קיל דאין צריך כלל להחמיר ביניהם (יבואר בהמשך באריכות), וביאור התוס' (חולין קד: ד"ה עוף) טעמא דמילתא משום שאיסור בשר עוף בחלב הוא מדרבנן הקילו בו יותר או משום שאינו נדבק בידים ושנים וחניכים, ולכן בשלמא לפי הטעם הראשון אין חילוק בין בשר עוף קודם לגבינה קודם דשניהם דרבנן, אבל לטעם השני שבשר עוף אינם נדבקים ניחא רק בעוף קודם לגבינה אבל בגבינה קודם מאי שנא, דהרי אותה גבינה הנדבקת בשוה בין אם יאכל אחריו בשר בהמה או

א

ובאמת יש לבאר מתחילה מפני מה צריך להמתין בין אכילת בשר לגבינה או להיפך, והרי כל איסור בשר בחלב היא דווקא כשהם ביחד, כדילפינן דיני בשר בחלב ממה שכתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו (שמות כ"ג י"ט, ל"ד כ"ו, דברים י"ד כ"א), והיות שהוציא התורה איסורם בלשון בישול, ע"כ נראה להדיא דחיובם דווקא כשנתבשלו ונתאחדו כאחד, דבלא"ה הרי כל אחד התיר בפני עצמו, ומ"מ אפי' כשנתבשלו ביחד ג"כ אינו אסור מן התורה אלא א"כ נתבשלו מבשר בהמה טהורה עם חלב מבהמה טהורה, ואם חסר אחת משלשה התנאים אלו הרי רק אסור מדרבנן (חיו"ד סימן פ"ז סעיף א').

ולמה החמירו חז"ל לכל בשר וחלב שנפגשו יחד בכל אופן שהוא אפילו היכא דלא אסרה תורה בכה"ג (חיו"ד סי' פ"ז א', פ"ח א', פ"ט א', וצ"א א', ועיין רש"י חולין קג: ד"ה אסור, ומהר"ם ש"ף שם) משום דבשר בחלב כל אחד בפני עצמו מותר (פסחים מד:), ולא בדילי אינשי מינייהו (ר"ן חולין לב: דיבור ראשון), ולכן הוסיפו חז"ל עוד להרחיק בין אכילת בשר לחלב (חיו"ד סי' פ"ט א' וב') כדאמרין בגמ' (חולין קה). דרב חסדא אסר לאכול גבינה אחר הבשר ומר עוקבא לא אכל גבינה באותו סעודה שאכל בשר ולדעת רש"י (שם ד"ה אסור) בזה הכוונה מסעודת שחרית עד סעודת ערבית שהוא שש שעות, דס"ל דעד שש שעות נמשך טעם הבשר בתוך פיו (טור חיו"ד סי' פ"ט וב"ח שם, ט"ז סק"א וש"ך סק"ב בשו"ע שם), ולדעתו הרי"ז נחשב בתוך זמן זה כאילו אוכל ביחד כיון דבזמן שאוכל הגבינה עדיין הטעם זה בפיו (כעין זה איתא גם בלבוש סי' פ"ט),

רק מדרבנן אפי' כשאוכלן ביחד ולכן לא החמירו בזה אחר זה, וכן נקט הרא"ש (פכ"ה ס"ה) בשיטת הר"ף והר"ן (לו.), ומאידך דעת הר"ת (מובא בתוס' הנ"ל) וכן משמע מדברי רש"י בד"ה בלא קינוח הפה שכיון שבשר עוף אינו נדבק בידים ובשנים וחניכים ולכן אין צריך להמתין ביניהם, או י"ל באופן אחר כמו שכתב הב"ח בסימן פ"ט ס"ק ג' כיון דכל מה שהחמירו בבשר בחלב אפי' שלא אסרה תורה הוא מפני שאפשר לטעות ולאכול בשר בהמה בחלב, ולכן בבשר עוף שניכר שלא יבואו לטעות לא גזרו בזה אחר זה.

הנפק"מ בין הטעמים איכא לגבי בשר חיה שאיסורו הוא גם מדרבנן (חיו"ד סימן פ"ז סעיף ג'), שלפי טעמם של הר"ת והב"ח לא נכלל בדברי איגרא וכ"כ הרמב"ם בהמאכ"א פ"ט הכ"ח, דלפי הטעם דר"ת שנדבק בידים בשנים וחניכים אפשר לומר דגם בשר חיה נדבק כמו בשר בהמה א"כ לא שייך טעמא דאיגרא בזה וכן כתב הרדב"ז (שם הכ"ז) בדברי הרמב"ם, וגם לפי הב"ח שבשר חיה דומה לבהמה ג"כ לא שייך דברי איגרא דאפשר לטעות וכ"כ הר"ן (שם ד"ה עוף) והמ"מ (שם) בדברי הרמב"ם מובא בש"ך סימן פ"ט ס"ק י"ד, אבל לפי טעם התוס' ה"ה בשר חיה שגם הוא מדרבנן והאי דנקט איגרא עוף י"ל משום דשכיח טפי וכן כתב הרא"ש (שם) בשיטת הר"ף והר"ן (שם), ועי' עוד בחתם סופר (חולין קד:) מש"כ לחדש בזה.

בתוס' ד"ה עוף הקשו על קושית הגמ' מה שרב יצחק לא משא ידי' הרי איגרא מיירי בעוף קודם ואחריו גבינה ועובדא דר' יצחק היה להיפך גבינה קודם ואחריו בשר, ואפשר גם איגרא מודה שבכה"ג מותר, ומתוך תוס' דמגבינה לבשר בהמה גם איגרא ס"ל דאסור, דכל מה שהתיר איגרא לאכול באפיקורן בשר וגבינה הוא רק בבשר עוף אבל בבשר בהמה גם איגרא מודה שאסור בין בשר קודם או להיפך, אלא שיש חילוק בין בשר קודם לגבינה קודם לגבי אם

בשר עוף (עיין תורת חיים ורעק"א בחולין קד:), וי"ל שאין באכילת עוף אחרי גבינה הכח והיכולת להוציא הגבינה הנמצא בין השניים, דאין נדבקים בשנים וחניכים ולכן א"א להתערב שניהם יחד, וליכא למיחש שיבואו לאכלם ביחד.

ולפי"ז ניחא מה שפסק המחבר (חיו"ד סימן פ"ט סעיף ב') דבין גבינה לבשר בהמה בעינן קינוח והדחה ונט"י ואילו בין גבינה לבשר עוף אין צריך כלום אלא מיד אפשר לאכול אחריו בשר עוף, ומעתה יש לבאר מהיכן יצא לנו מנהג העולם לעשות קינוח והדחה ונט"י אחר אכילת גבינה לאכילת בשר עוף, שלהמחבר לא צריך כלום, וגם מדברי הרמ"א (בהמשך יבואר דברי הרמ"א באריכות) אינו ברור להדיא שפליג על המחבר בזה.

ואשע"כ יש לבאר במקור הדברים מדברי הגמ' והראשונים ולדינא, כל הקולות שיש בין בשר עוף לגבינה או להיפך, ולהוכיח מדבריהם שאין שום ענין ע"פ האמת לעשות קינוח והדחה ונט"י בין גבינה לבשר עוף או להמתין ביניהם.

ב

אמרינן בגמ' חולין קד: תנא אגרא חמוה דרב אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, ובגמ' אמרו שם אפי' בלא קינוח הפה ונט"י, וכתב רש"י דתיבת "אפיקורן" הוא דרך הפקר בלי שום הגבלות בין זה לזה, דמיד אחרי אכילתו ממין הראשון מותר לאכול ממין הנגדי, ומזה מקשה הגמ' על ר' יצחק שהובא לפניו גבינה ואכל ואח"כ בשר ואכל ולא משא ידי', דמהאיך יצא לדון כן הרי איגרא מתיר רק בבשר עוף ולא בבשר בהמה ור' יצחק אכל בשר בהמה, ומתוך הגמ' דאיה"נ שצריך ליטול ידיו בין גבינה לבשר בהמה רק כיון שהיה יום וראה שאין נדבק בידי שום לכלוך מהגבינה לכך אכל ר' יצחק בלא משא ידי' עכתו"ד הגמ'.

הנה בראשונים איתא ג' טעמים למה מיקל איגרא דווקא בבשר עוף, בתוס' ד"ה עוף כתב כיון דאיסורו משום בשב"ח הוא

דוקא בין גבינה לבשר עוף, אבל בין בשר עוף לגבינה צריך להמתין שש שעות כמו בשר בהמה וס"ל דמר עוקבא מיירי בין בבשר בהמה ובין בבשר עוף, וזהו קושית הגמ', שמדברי איגרא יש לדייק שרק מגבינה לבשר עוף נאכלין באפיקורן הא גבינה לבשר בהמה בעי נטילה, וא"כ איך אכל ר' יצחק בשר אחר גבינה בלא משא ידי', וכן כתב הרשב"א (תוה"ב הקצר ב"ג ש"ד פו.) בביאורו על דברי איגרא [אגב מצאתי במנחת אהרן סי' פ"ט סק"א שהביא מקור לדברי הרמב"ם דכל הקרא דבשר בין השניים מיירי בשליו שהוא עוף כדאמרינן בגמ' חולין קה. דכתיב "הבשר עודנו בין שיניהם" (במדבר י"א ל"ג), הרי להדיא דגם לאחר אכילת עוף יש להמתין מהאי טעמא].

אמנם מהמהר"ם (מובא במדרכי סי' תרפ"ז) שהביא הדרכ"מ (חיו"ד סי' פ"ט סק"ב) דבריו וז"ל ששאל אדוני ששמעת שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה ומיקל בבשר עוף בימי חורפי הייתי מתלווץ בבני אדם העושים כן ואדרבה שרי לי' מרי היה נראה בעיני כמו טעות עד שפעם אחת מסעודה לסעודה מצאתי גבינה בין שיני גזרתי על עצמי להחמיר בבשר אחר גבינה כגבינה אחר בשר ואין בדבר זה כחולק על הגמ' ולא כמוסיף שהוא גרוע דהא חזינן פכ"ה אנא להא מילתא כחלא בר חמרא וכו' וכל חד מצי לאחמורי אנפשי' לעשות משמרת ובעוף אני מיקל כיון דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן ושלוש מאיר בר ברוך ז"ל עכ"ל.

נראה להדיא מדבריו שבין גבינה לבשר עוף נאכלין באפיקורן בלא קינוח והדחה ונט"י, דרק בין גבינה לבשר בהמה החמיר על עצמו להמתין, אבל מ"מ אינו ברור להדיא אם ס"ל כהרמב"ם לגמרי בדברי איגרא או אפשר דגם בין עוף לגבינה ס"ל כהראשונים דמקילין דנאכלין באפיקורן בכל אופן, שהרי סיים בדבריו דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן דמשמע דאף בעוף קודם ג"כ, אבל בכלל אופן מצינו דאפי' שמצא

יש להמתין שיעור מסעודתא לסעודתא (כמימרא דמר עוקבא חולין קה.) או דסגי בקינוח והדחה ונט"י, וזהו קושית הגמ' שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן הא מגבינה לבשר בהמה בעי קינוח והדחה ונט"י, ע"כ דברי התוס'.

היוצא מדברי התוס' שבין עוף לגבינה וכן להיפך נאכלין באפיקורן מיד אפילו בלי קינוח והדחה ונט"י וזהו דברי איגרא, ומה שיש להמתין שיעור מסעודתא לסעודתא כדברי מר עוקבא או לפחות לעשות קינוח והדחה ונט"י הוא שייך רק לענין בשר בהמה לגבינה או להיפך, וכן נקטו הרמב"ם שכתבו הרשב"א (תוה"א ב"ג ש"ד פז סוע"א) והר"ן (שם) בדברי איגרא שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן, וכן נראה דזהו שיטת הבה"ג ור"ת המובא בב"י (חאו"ח סי' קע"ג, וחיו"ד סי' פ"ט) ממה שחילקו בין בשר בהמה קודם לגבינה קודם, דבבשר בהמה קודם ס"ל דמועיל קינוח והדחה בלבד, ואילו בגבינה קודם בעינן רק נטילה (עי' מהרש"א ומהר"ם), א"כ נראה לכאורה מדבריהם שלענין בשר עוף וגבינה שהוא ודאי יותר קיל מבשר בהמה לכו"ע כמשמעות קושית הגמ', ע"כ צ"ל שמה שכתב איגרא דנאכלין באפיקורן היינו מיד אפילו בלי קינוח והדחה ונט"י, ואין חילוק בין עוף קודם או גבינה קודם.

אבל הרמב"ם בהמאכ"א פ"ט הכ"ז כתב בזה"ל אבל אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב אינו צריך לא קינוח הפה ולא נטילת ידים, ובהלכה כ"ח כתב שם, מי שאכל בשר בתחילה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שיששה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות מפני הבשר שבין השניים שאינו סר בקינוח עכ"ל, נראה מדבריו להדיא שיש חילוק דבין עוף קודם לגבינה בעינן להמתין כבשר בהמה, ואילו בין גבינה לבשר עוף א"צ להמתין כלל וגם לא קינוח והדחה.

ומבאר הר"ן (שם) בדבריו שלמד בדברי איגרא מכח קושית התוס' הנ"ל, שמה שכתב איגרא דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן היינו

להחמיר בשש שעות וכ"ש בשר עוף שהוא יותר קיל מזה.

אבל מהפרישה (באור"ח סי' קע"ג ס"ק ה', וביור"ד סי' פ"ט ס"ק ו') נראה להדיא דלא כהב"י שהבין שמה שכתב התוס' והרא"ש שנהגו העולם להחמיר יותר מעיקר דדינא הוא רק לענין בשר עוף, דמצד הדין נקטינן כדברי איגרא שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן כשיטת הראשונים הנ"ל שלא כהרמב"ם, וע"ז נהגו העולם להחמיר שגם בין בשר עוף לגבינה צריך להמתין שיעור מסעודתא לסעודתא, דלענין בשר בהמה פשוט שצריך להמתין שיעור מסעודתא לסעודתא דהיינו מר עוקבא.

אולם אחר כל הנ"ל נראה דלא מצינו כלל מעיקר הדין להחמיר אפי' בין בשר עוף לגבינה מלבד שיטת הרמב"ם בדברי איגרא, מאחר שהוא גמ' מפורשת מדברי איגרא שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן אלא שנהגו העולם להחמיר, וא"כ יש לעיין טובא איך יש לנהוג נגד דברי גמ' מפורשת שהקילו בזה ולהחמיר, ועל כן כתב התוס' ליישב בזה מנהג העולם להחמיר ומבאר דודאי היכא דהמנהג הוא נגד הגמ' א"א לנהוג בכך, אבל היכא די"ל דהמנהג אינו ממש נגד דברי הגמ' שייך שפיר להחמיר, ולכן כתבו התוס' כיון שאפשר לומר ג"כ הכא שמה שמיקל איגרא הוא למאי דס"ל שבשר עוף בחלב דרבנן, אבל אנן דקיי"ל שאיסורו מדאורייתא (תוס' לשיטתו בחולין ק"ג. ד"ה בשר בהמה טהורה, וכן משמע מרש"י רפכ"ה ד"ה כל הבשר עי"ש) לית לי' דברי איגרא שנאכלין באפיקורן, ומשו"ה נהגו להחמיר אפי' אחרי בשר עוף כמו אחר בשר בהמה מדר' חסדא, דחששו בזה שהוא מדאורייתא, ומהאי טעמא נהגו העולם להחמיר בזה, מ"מ כל זה אינו לדידן שקיי"ל דבשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן א"כ אין מקום להחמיר בזה, אבל הש"ך בסימן פ"ז ס"ק ד' ביאר באופן אחר אפי' לדידן שנקטינן למעשה שאיסורו מדרבנן (יור"ד סי' פו' סעיף ג'), עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל שדברי איגרא

תקלה לא רצה להחמיר נגד המפורש בגמ' בדברי איגרא שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן דבזה לכו"ע יש להקל ואין טעם להחמיר בזה.

אבל התוס' (שם) והרא"ש (פכ"ה סימן ה') כתבו "שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר ואפילו אחר עוף, ומסיים הרא"ש "ואין לשנות המנהג" עכ"ל, הרי להדיא דנהגו העולם לא כדברי איגרא ומאידך משמע שרק מצד המנהג יש להחמיר אפילו בבשר בהמה ולא מצד הדין, גם ע"ז קשה דבשלמא מה שכתב להחמיר מצד המנהג על בשר עוף ניחא דמעיקר הדין א"צ כלום כנ"ל אבל אחר בשר בהמה אסור מצד הדין כמו עוקבא (חולין קה). א"כ איך שייך לומר ע"ז שהוא רק מנהג, וי"ל שמדברי הבית יוסף (חאור"ח סי' קע"ג) נראה שהבין בדברי התוס' והרא"ש, שמצד הדין מה שאסר ר' חסדא לאכול גבינה אחר בשר מיד, דכוונתו שצריך לעשות קינוח והדחה ונט"י ביניהם כשיטת הבה"ג ור"ת, ולא בעי להמתין שש שעות שהוא שיעור מסעודתא לסעודתא כשיטת הרמב"ם (המאכ"א פ"ט הכ"ח), וע"ז כתבו התוס' והרא"ש שנהגו העולם להחמיר כשיטת הרמב"ם מצד המנהג דבעינן שש שעות, דאילו מצד הדין סגי בקינוח והדחה ונט"י ביניהם כשיטת הבה"ג ור"ת.

והרא"י שהרי הב"י הביא מתחילה שיטת הבה"ג ור"ת ואח"כ הביא שיטת הרמב"ם ובזה מפרש דברי התוס' והרא"ש שכתב דנהגו העולם כהרמב"ם, נראה דזה היה כוונתו לומר בדבריו דיש לנהוג כהרמב"ם ולא כהבה"ג ור"ת, וכמו שנראה גם מדברי התפארת יעקב (חולין קה). שכתב דמפשטות דברי הגמ' נראה שמסעודה לסעודה הכוונה לאתרו וסגי להפסיק רק בקינוח והדחה כהבה"ג ור"ת, דחידוש הוא לומר דמש"כ הגמ' מסעודה לסעודה הכוונה לשש שעות, מאחר שאינו כתוב כן בהדיא, וא"כ לפי"ז נראה די"ל בזה שרק מצד המנהג יש לנהוג כהרמב"ם כמש"כ הב"י בזה, ועוד נראה דאפי' אחר בשר בהמה הוא רק מצד המנהג

ורשב"א) מלבד מצד המנהג שנהגו להחמיר בזה אפי' להמקילין.

מ"מ נראה דכו"ע מודים דקיי"ל כאיגרא ולדעת רוב ראשונים מיירי איגרא בכל אופן בין בשר עוף קודם לגבינה או גבינה קודם לבשר עוף, אלא דהרמב"ם יחיד הוא לגבי בדברי איגרא דבין עוף גבינה לא מיירי איגרא אלא בין גבינה לעוף, נמצא דבין גבינה לבשר עוף לכו"ע קיי"ל דלא בעינן כלום, דכל מה שמצינו אפי' להחמיר מצד המנהג הוא דווקא בין בשר עוף לגבינה אבל בין גבינה לבשר עוף ליכא מאן דפליג עלי' ואפי' מנהג ליכא בזה, והכי קיי"ל להדיא בשו"ע חיו"ד סימן פ"ט סעיף א' וב', שכתב בס"א כשיטת הרמב"ם וז"ל אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות וכו', ובס"ב כתב כדעת כל הראשונים וז"ל אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם וכו' וצריך לקנח פיו ולהדיחו וכו', במה דברים אמורים בבשר בהמה חיה אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אינו צריך לא קינוח ולא נטילה עכ"ל.

ג

ומאחרי שביארנו שכל הראשונים והמחבר בכללם סוברים שבין גבינה לבשר עוף לא בעינן כלום יש לבאר מהו הצד להחמיר בזה כמנהג העולם.

ואולי י"ל שהוא מדברי הזוה"ק (פרשת משפטים קכה.) שהובא בבית יוסף (חאו"ח סי' קע"ג) וז"ל "אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלפא בקלפוי לגבי אינון דלעילא וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים לאתערא דינין דלא קדישין ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין לי' נשמתא מסטרא אחרא דלא איהי קדישא" עכ"ל.

והנה פירושו בדברי הזוה"ק שקאי על הפסוק דלא תבשל גדי בחלב אמו דקאי הן

נאמרו דוקא בגבינה קודם לבשר עוף, ובעוף קודם דינו כבשר בהמה מדר' חסדא, וא"כ המנהג אינו מחמיר כנגד גמ' מפורשת, אולם לפי"ז עדיין צריך להבין למה נקט תוס' והרא"ש הלשון שנהגו העולם להחמיר שמשמע יותר ממה שאסור מצד הדין, וצ"ע, ואולי י"ל בזה לדעתו דכיון דרוב ראשונים לא נקטו כהרמב"ם א"כ שפיר י"ל בזה שהוא רק מנהג להחמיר דלדבריהם הוא נגד הגמ'.

ועכ"פ היוצא לנו מפשטות דברי התוס' והרא"ש במה שמצינו להחמיר ע"פ המנהג, הוא דוקא בבשר בהמה ועוף קודם לגבינה, אבל לענין גבינה קודם לבשר עוף לא מצינו כלל מנהג העולם להחמיר, ולכן נשאר לנו בזה דברי איגרא כפשוטו שנאכלין באפיקורן מיד אפי' בלי קינוח והדחה ונט"י (הגם שאפשר לדייק מדברי הטור (חאו"ח סי' קע"ג) שנקט שאין דברי איגרא לחצאין, שאם מחמירין אחר בשר עוף שלא כאיגרא כהתוס' והרא"ש, ה"ה דלא קיי"ל כאיגרא גם בגבינה קודם, וצריך לעשות קינוח והדחה ונט"י ביניהם כמו בין גבינה לבשר בהמה, שהרי אחרי שמביא הטור דברי הרא"ש במנהג העולם, כתב מיד אחריו "הילכך אין לאכול גבינה אחר בשר", והאי "בשר" ודאי כולל גם בשר עוף כמו שנהגו העולם להחמיר, ומיד אחריו כתב "ובשר אחר גבינה מותר מיד ע"י קינוח וכו'", וא"כ מסתבר לומר שגם האי "ובשר" כולל גם בשר עוף, הרי לפנינו שבשר עוף דינו בכל דבר כבשר בהמה אפי' בגבינה קודם, שאין איגרא לחצאין, אבל כיון שהוא גמ' מפורשת בדברי איגרא ואין חולק עליו וגם מצד המנהג לא מצינו להחמיר בזה א"כ צ"ל דרך בין גבינה לבשר בהמה יש לעשות קינוח והדחה ונט"י וזהו כוונת הטור שם, ואין לדייק מדבריו אחרת שהוא ג"כ לבשר עוף).

היוצא מכל הנ"ל שנחלקו הראשונים בכמה נקודות א- בין גבינה לבשר בהמה אי בעי קינוח והדחה ונט"י (תוס' והרמב"ם) או אפי' זה אין צריך (בה"ג ור"ת), ב- בין בשר עוף לגבינה אי לא בעי כלום כפשטות דברי איגרא שנאכלין באפיקורן מיד אפי' בלי קינוח והדחה ונט"י (תוס' בה"ג ור"ת רמב"ן שכתבו הרשב"א ר"ן) או דצריך להמתין שיעור מסעודתא לסעודתא כמר עוקבא (רמב"ם

תשובות המהר"ם הנ"ל שהחמיר על עצמו להמתין שש שעות מגבינה לבשר בהמה דווקא, הקשה שאלו ראה המהר"ם ספר הזוה"ק לא היה מיקל בבשר עוף, וכן כתב להדיא בסיום דבריו "שנכון להחמיר בדברי הזוה"ק אפילו לענין בשר עוף", ומעתיקו השל"ה (שער האותיות אות ג' כלל ע"ו).

אמנם בכנסת הגדולה (הגה"ט סק"ח) הביא דאפי' לדעת המהרש"ל שכתב בדברי הזוה"ק הוא דווקא בבשר בהמה, מ"מ גם זה הוא דווקא היכא שאכל בשר קודם ולא בגבינה קודם, וכ"כ שם דשמע שרבים מקשים על הרב ב"י בזה שהשווה בבשר קודם לגבינה קודם לדעת הזוה"ק עכתו"ד, וא"כ לדבריו יוצא שבגבינה קודם לבשר אפי' זוה"ק ליכא בזה.

ועכ"פ לפי"ז מצינו מקור מהזוה"ק להחמיר בין גבינה לבשר עוף בשעתא חדא עפ"י דברי הב"י, ולכן לאותן המחמירין כהזוה"ק להמתין חצי שעה בין גבינה לבשר יש סמך גם להמנהג שעושים קינוח והדחה ונט"י, ואף שהזוה"ק לא מיירי בקינוח והדחה ורק בהמתנה מ"מ ע"פ דברי הש"ך שהשווה דין המתנה לקינוח והדחה ונט"י כמו שכתב הש"ך (סימן פ"ט ס"ק ז') לענין המקומות שאוכלים גבינה אחר בשר בהמתנה שעה דא"צ בזה קינוח והדחה שזמן המתנה במקום קינוח והדחה ונט"י ע"ש (דלא כהט"ז ס"ק ב' ועי' דרכי"ט ס"ק ט"ו), ולפי"ז ה"ה י"ל בנדו"ד שממתניין חצי שעה שזמן המתנה הוי במקום החיוב של קינוח והדחה ונט"י, דאף שדברי הש"ך אמורים בהמתנת שעה ואין לנו רא"י מדבריו להקל בפחות מזה, מ"מ י"ל דאם לענין דברי הזוה"ק אנו סומכין דחצי שעה הוי כשעה ה"ה הכא י"ל כן, היוצא לנו דאפשר דע"פ דברי הזוה"ק והש"ך יש לנו מקור חדש למנהג העולם בין להמתנת חצי שעה ובין לקינוח והדחה ונט"י בין גבינה לבשר עוף דשניהם שוים בדינם, וכן נראה מדברי הבא"ח והכף החיים והזבחי צדק.

על חלב הן על גבינה דע"ז קאמר הזוה"ק דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא היינו בפעם אחת או בשעתא חדא היינו בתוך שיעור שעה אחת זה אחר זה או בסעודתא חדא היינו אפי' לא בשעתא חדא שכבר המתין שעה אחת רק אכלם בסעודתא חדא בלא סילוק ובירך אתחזיא גדיא מקלסא וכו', נראה מדבריו דאין חילוק בין בשר קודם לגבינה או גבינה קודם אלא דבשניהם אין לאכלם בזה אחר זה בשעתא חדא.

ובאמת מהאי טעמא מצינו שרבים נוהגים להמתין חצי שעה בין גבינה לבשר, וכמו שביאר בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' י"ג) להדיא שמנהג זה מבוסס על דברי הזוה"ק, דמה שאמר הזוה"ק בשעתא חדא אין הכוונה דוקא על שעה שלימה שהוא אחד מכ"ד שעות ביום, אלא זמן מה נקרא שעה לפעמים בלשון הגמ' כמ"ש הרבינו יונה ריש פרק אין עומדים, וע"ע מ"ב (סי' תקמ"ח ס"ק כ"ו) דשעה אחת לענין אבילות זה לאו דוקא וסגי בשעה מועטת, ובמטה ראובן כתב (סי' קפ"ו) שאותו זמן מה הנקרא שעה הוא שיעור זמן של חצי שעה, דמצינו בחז"ל דיותר מחצי שעה לא נחשב סמוך כמבואר בפ"ק דמס' שבת (ט:) במתני' דלא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, ומפרש הר"ן (ד.) דסמוך למנחה הוא חצי שעה, וא"כ י"ל דכוונת הזוה"ק בשעתא חדא היינו שלא להיות בפחות מחצי שעה, דזה נחשב סמוך ושעתא חדא.

אמנם עדיין יש לדון אם הזוה"ק מיירי גם בבשר עוף או רק בבשר בהמה, דמדברי המהרש"ל (חולין פ"ח סי' ו') משמע דכל מה שכתב הזוה"ק הוא דווקא בבשר בהמה ולא בבשר עוף, וכ"כ הפרי תואר (סק"ו) והפר"ח (פ"ט ס"ק ט"ו) וז"ל דס' הזוהר לא מיירי אלא בבשר בהמה וכדמוכח מלשון הזוהר, אבל עוף אחר גבינה שפיר דמי כדין הש"ס וכן אני נוהג עכ"ל, אבל מאידך, מהבית יוסף (שם) נראה שסובר דדעת הזוה"ק הוא גם לענין בשר עוף (וכן נראה מהדרכ"מ (חיו"ד סי' פט ס"ק ב') שמעתיק דברי הב"י), שהרי אחרי שמביא

ד

בשר בהמה לגבינה, משום שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה רכה בין השניים, ולכן החמיר להמתין אחר גבינה רכה שיעור מסעודתא לסעודתא כמו אחר בשר בהמה ושיעור המתנה בזה כל אחד לשיטתו בזה (עיין בשו"ע ורמ"א בסעיף א' שם).

וברור שלא התכוין המהר"ם להחמיר על עצמו אחרי גבינה רכה מחמת הזוה"ק דס"ל דבעינן המתנת שעה, כמבואר בהמשך הדרכ"מ שכתב "דאילו ראה דברי הזוהר וכו'", הרי להדיא דלא ראה המהר"ם את הזוה"ק וא"כ פשוט הוא דלא שייך לומר עליו שהחמיר מפני הזוה"ק, וכן מוכח גם שלא התכוין להחמיר מחמת שיטת הבה"ג ור"ת שאחרי בשר בהמה צריך רק קינוח והדחה דע"ז הוסיף המהר"ם להחמיר ג"כ אחרי גבינה רכה לעשות קינוח והדחה, דממה שסיים הדרכ"מ מהעתקת ה"י שאילו ראה המהר"ם דברי הזוהר וכו', מוכח עכ"פ שהבין שהמהר"ם החמיר על עצמו להמתין לכה"פ שעה בין גבינה רכה לבשר בהמה לא פחות מהזוה"ק, שאילו נקט המהר"ם כהבה"ג ור"ת היה צריך להקשות עליו לא רק מצד בשר עוף אלא גם מצד בשר בהמה, וממה שמקשה רק מבשר עוף מוכח דלא ס"ל כהבה"ג ור"ת, ולכן צ"ל שס"ל או כהמהגה הפשוט המובא בדרכ"מ סימן פ"ט ס"ק ה' מהגהות שערי דורא (סימן ע"ו ס"ק ב') להמתין שעה, או כשיטת הרמב"ם שאחרי בשר בהמה צריך שיעור המתנה של שש שעות, וע"ז הוסיף המהר"ם להחמיר על עצמו גם אחרי גבינה רכה להמתין כמו אחרי בשר בהמה.

ומסיים המהר"ם דבבשר עוף הוא מיקל, (וכוונתו דנאכלין באפיקורן כדברי איגרא, ויל"ע למה השמיט הרמ"א סיום דברי המהר"ם "שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן") ואחריו מביא מהאו"ה הארוך להחמיר בגבינה קשה בשיעור המתנה כמו אחר בשר בהמה.

ממה שסידר הדרכ"מ העתקת הדברים דוקא בסדר הזה, נראה עומק כוונתו, שבתחילה מעתיק דברי המהר"ם כדי

כל זה הוא מדברי הזוה"ק אבל לדינא לא מצינו שנקטו כן שהרי המחבר שם כתב להדיא "אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אינו צריך לא קינוח ולא נטילה", ולא נראה שהרמ"א פליג ע"ז דמיד אחריו כתב בזה"ל ויש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה (מרדכי בשם מהר"ם וב"י בא"ח סימן קע"ג) וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר (וכן הוא בזוהר) ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונטילת ידים מיהו טוב להחמיר עכ"ל.

וכדי להוכיח להדיא דהרמ"א פליג על המחבר יש לעיין מתחילה בדרכ"מ (סימן פ"ט סק"ב) שממנו מיוסד דבריו וז"ל "במרדכי ריש פרק כל הבשר תשובת מהר"ם פעם אחת מסעודה לסעודה מצאתי גבינה בין שינים גזרתי להחמיר על עצמי בבשר אחר גבינה כמו בגבינה אחר בשר ובבשר עוף אני מיקל עכ"ל וז"ל האיסור והיתר הארוך כלל מ' גבינה רך קודם שעברו עליו ששה חדשים או שאר מיני חלב מותר לאכול בשר מיד באותה סעודה ע"י קינוח והדחה לידיו ולפיו אבל אם אוכל גבינה ישנה לאחר שעברו עליו ששה חדשים או גבינה המתולעת אע"פ שאין איסור בדבר מכל מקום מידת חסידות שלא לאכול אחריו בשר באותה סעודה כתשובת מהר"ם עכ"ל וכן הרבה נוהגים שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה הנדבקה בין השניים כמו שאין אוכלין גבינה אחר בשר ובית יוסף כתב באורח חיים סימן קע"ג ויש מחמירין שלא לאכול בשר אחר גבינה באותה סעודה וכן יש בזוהר דיש להחמיר בדבר ולכן יש להחמיר אף בבשר עוף אחר גבינה ואילו ראה מהר"ם דברי הזוהר לא היה מיקל בבשר עוף עכ"ל שם והביא שם דברי הזוהר בזה"ל עכ"ל.

וביאורו נראה שבתחילתו מביא מהמרדכי מה שהחמיר המהר"ם על עצמו בשיעור המתנה בין גבינה רכה לבשר בהמה כמו בין

שיטה דחוקה שמצא למקור, רק הוא שיטה ששייך לסמוך ולהחמיר עליו עכ"פ לגבי השוואה ביניהם מאחר שמעתיק הב"י כל לשונו, שזה מראה עד כמה יש להתחשב בשיטת הזוה"ק, כן נראה בהבנת הדרכ"מ, והן הן הדברים בתורת חטאת כלל ע"ו דין ב'.

ועכ"פ נראה מהרמ"א במקורות הן בדרכ"מ והן בתורת חטאת דלא נחלקו על שיטת הרמב"ם כמו שנקט המחבר שבין גבינה רכה לבשר עוף לא בעי כלום, דאפילו מה שמביא הדרכ"מ מהב"י שאלו ראה מוהר"ם דברי הזוהר לא היה מיקל בבשר עוף, ודאי שאין כוונתו עכ"פ להצריך קינוח והדחה בין גבינה רכה לבשר עוף, שמהזוה"ק לא מוזכר שום חיוב של קינוח והדחה ונט"י כמו שביארנו, רק כוונתו דיש להחמיר עכ"פ בשעתא חדא ובסעודתא חדא כדעת הזוהר, ואפ"ה לא מצינו שפסק כן כמותו על אף דהזוה"ק מיירי גם בין גבינה לבשר עוף.

ה

ולפי כל הנ"ל נראה דברי הרמ"א בסימן פ"ט מבוארים היטב, שמתחיל ד"יש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה", וברור שכוונתו לשיטת המהר"ם המובא בתחילת דברי הדרכ"מ שהחמיר בשיעור המתנה אפילו אחר גבינה רכה כבשר בהמה לאפוקי בשר עוף (כמו שמבואר בהדרכ"מ שהמהר"ם החמיר רק לענין בשר בהמה), ולכן להרמ"א שפסק בסעיף א' "שהמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אפי' אחר אכילת הבשר רק שעה אחת", א"כ ה"ה אחר גבינה רכה, דמה שהחמירו לא החמירו יותר ממה שהחמירו בין בשר לגבינה (אבל הט"ו בס"ק ד' כתב ששיעורו להחמיר בשש שעות, וצ"ע שהגם שאפשר לפרש כן בשיטת המהר"ם כדביארנו לעיל, אבל מ"מ א"א לפרש כן בדברי הרמ"א, מאחר שהרמ"א נקט בסעיף א' כמנהג הפשוט להמתין שעה), וכן נרשם בהג"ה "מרדכי בשם מהר"ם וכו' בא"ח סימן קע"ג" (וצ"ע כמה שגרשם בביאור הגר"א שמקור להיש מחמירין הם דברי הזוהר).

לעורר לנו ששייך ליכשל גם בגבינה רכה, ואף דודאי אין להחמיר סתם לכל אחד בכל גבינות כמו שהחמיר המהר"ם על עצמו כמש"כ המהרש"ל מובא בש"ך סי' פ"ט סק"ז שזהו דברי מינות כיון דחו"ל לא אמרו כן אלא דרך המהר"ם שבא תקלה על ידו היה יכול להחמיר על עצמו עיי"ש, אלא להתעורר מזה יש מקום דאולי יש סוגי גבינות דיש מקום להחמיר מהאי טעמא, ואיהי"נ שבלי דברי המהר"ם לא היה מקום אפי' לחשוב כן שהרי לא מצינו כן בחז"ל. עכ"פ נראה דמאחר שיש לנו לחשוב שלפעמים שייך להחמיר גם בגבינות בשיעור המתנה כמו אחרי בשר בהמה, ולכן החמירו דוקא באותן גבינות הדומות לבשר שנדבקה בין השניים והיינו גבינה קשה כמו שמביא מהאו"ה הארוך, שאין זה גבינות רגילות שהמהרש"ל כתב שלהחמיר בזה הווי דברי מינות, דשאני גבינות אלו הדומה לכל דבר לבשר, וברור שכל זה הוא רק אחרי שמצינו שהחמיר המהר"ם ולכן הביא דברי המהר"ם והחמיר בזה רק על גבינה קשה.

ואפי' אחרי כל זאת, עדיין לא היה יכולים להחמיר אפי' בין גבינה קשה לבשר בלי מקור להדיא להחמיר בזה שהרי בכל אופן לדעת המהר"ם שהחמיר רק מפני תקלה שבא על ידו וא"כ לעורר לנו שייך אבל לפסוק כן צריך מקור ברור, ולכן מביא הדרכ"מ דברי הזוה"ק להביא משם רק ששייך להחמיר בבשר אחר גבינה כגבינה אחר בשר, לדבריו הזוה"ק משהו דיני בשר אחר גבינה כגבינה אחר בשר בשיעור המתנה, והגם ששיעורו להחמיר הוא שעתא חדא וסעודתא חדא, וליש מחמירין יש להמתין אחרי גבינה קשה שש שעות מ"מ נראה מדבריו דרק לענין להשוות בשר אחר גבינה כגבינה אחר בשר הביאו ולא לפסוק כמותו.

ולפי"ז שפיר יש לנו מקור להחמיר בגבינה קשה קודם כמו בבשר ולהשוותם, ומסיים הדרכ"מ "והביא שם דברי הזוהר בזה" רצה להדגיש שאין זה סתם עוד איזה

גבינה לבשר עוף, דאילו הסכים להמחבר שאין צריך קינוח והדחה ונט"י בין גבינה לבשר עוף, היה צריך להביא השגותיו, מיד אחרי סיום דברי המחבר מדיני בשר בהמה קודם שכתב דין בין גבינה לבשר עוף, דזה אינו די"ל אדרבה שהביא השגותיו דייקא אחרי שנראה מדברי המחבר שבשר עוף יותר קיל מבשר בהמה ואפ"ה בגבינה קשה קודם אין חילוק).

ולפי"ז שפיר ניחא גם מה שנרשם בהג"ה ע"ז ש"כ"ן הוא בזוהר", ר"ל שהיות שאין אנו מחמירין אחרי גבינה קשה מחמת הנכשל שאירע להמהר"ם כמו שביארנו, אלא רק מפני שדומה לבשר ממש הנדבקות בין השניים, א"כ צריך מקור לחידוש זה להחמיר בשיעור המתנה אחרי גבינה קשה מאחר שאינו מובא בחז"ל חילוק זה, וע"ז נרשם המקור מהזוהר כמו שביארנו בדברי הדרכ"מ, ויותר מזה יש לדייק שנרשם "כן הוא בזוהר" ולא כמו שנרשם בכל המקומות "זוהר" בלבד, ור"ל שאינו מחמיר כשיטת הזוה"ק אלא מביאו רק למקור דאין חילוק בין בשר קודם לגבינה קודם, ולכן כתבו "כן הוא בזוהר" כוונתו על השוואה בלבד ולא על עצם דינו של הזוה"ק.

וע"ז ממשיך הרמ"א מדבריו הקודמים בדין גבינה קשה, ד"יש מקילין ואין למחות רק שיעשו קנוח והדחה ונט"י", וביאורו נראה שיש מקילין אפי' בגבינה קשה בשיעור המתנה, שלא הוזהר דינם לבשר, ואין למחות בהם כמו שביארנו לעיל דמאחר דאינו מבוזר בחז"ל חילוק זה ולכן בודאי דאין למחות בהם, מ"מ א"א להקל יותר ממה שהצריכו לעשות מעיקר דדינא בגבינות דעלמא, ולכן בין גבינה קשה לבשר בהמה צריך לעשות עכ"פ קינוח והדחה ונט"י כבין גבינה רכה לבשר בהמה (לאפוקי בין גבינה קשה לבשר עוף שלא צריך כלום כדעת המחבר) אבל ודאי לא מיירי הרמ"א כלל בין גבינה רכה לבשר עוף.

ומסיים הרמ"א "מיהו טוב להחמיר", ובפשטות כוונתו שטוב להחמיר בגבינה קשה בשיעור המתנה כמו אחרי אכילת בשר דעל זה קאי כל דבריו, אמנם הלשון קצת

ובהמשך כתב הרמ"א "וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר", ולפי מה שביארנו בדברי הדרכ"מ הדברים ברורים, שרק אחרי שמצינו שהחמיר המהר"ם על עצמו, שייך להחמיר בגבינה קשה קודם כמו אחרי בשר, והיינו שעה אחת כשיטת הרמ"א בסעיף א' כמנהג הפשוט במדינות אלו, ולדידן שנוהגין להחמיר כהמדקדקין שאחרי בשר ממתנין שש שעות, ה"ה אחרי גבינה קשה וכ"כ הפרמ"ג (שפ"ד ס"ק ט"ז) והמשנ"ב (סי' תצ"ד בשערי ציון אות ט"ו), ומסתמא לשיטתם בין בשר לגבינה צריך שש שעות ולכן ה"ה בגבינה קשה דינם שוה, אבל לפי שיטת הסוברים דמועיל בין בשר לגבינה אפי' פחות מזה ג"כ הכא אפשר דפחות מזה ודינם שוה.

ומש"כ "אפילו אחרי בשר עוף", כוונתו שאין לומר שמאחר שפסק המחבר שבשר עוף יותר קיל מבשר בהמה לגבי גבינה רכה קודם, דהיה מקום לומר שה"ה מגבינה קשה לבשר עוף שאין להחמיר גם בשיעור המתנה, דזה אינו דמה שאנו מחמירין בגבינה קשה אינו מפני שהוא סוג גבינה ששייך ליכשל כהמהר"ם (שלהחמיר כהמהר"ם הווי דברי מינות כהמהרש"ל הנ"ל) דאז היה מקום להקל בבשר עוף, דהרי אף המהר"ם שבא על ידו תקלה לא החמיר קודם לעוף א"כ מה שאנו מחמירין הוא רק מפני שהוא דומה לבשר ממש, ואף שהוא גבינה אבל מהותו ודינו כבשר לכל דבר, וכמו שלענין בשר אין חילוק בין בשר בהמה לעוף ומחמירין בשיעור המתנה בכל גוונא ה"ה אחרי גבינה קשה, ולכן יש להחמיר אפילו בין גבינה קשה לבשר עוף.

ולפי"ז ניחא מה שהביא הרמ"א בהשגותיו דוקא אחר מה שכתב המחבר שבשר עוף יותר קיל מבשר בהמה, שאין לחלק כן בגבינה קשה קודם (ואין להביא ראי' מכאן שממה שמביא הרמ"א השגותיו דייקא אחרי מה שמיקל המחבר מגבינה לבשר עוף, שכוונתו בזה לומר שחולק על המחבר וצריך קינוח והדחה ונט"י גם בין

והדחת הפה וכו' וכן המנהג בגבינה רך אבל בקשה נוהגין רבים שלא לאכול בשר אחריו כמו בגבינה אחר בשר ואין חילוק בין בשר בהמה לבשר עוף עכ"ל, מדברים אלו הבין היד יהודה שמש"כ "ואין חילוק" קאי גם על מש"כ מתחילה דאם אכל גבינה מותר לאכול בשר ע"י קינוח והדחה עכתו"ד.

אולם כשנעניין בדברי התורת חטאת י"ל שמש"כ "ואין חילוק" קאי רק על מה שכתב מיד לפני זה בגבינה קשה, ע"ז כתב דאין חילוק מה אוכל אחריו דבזה נהגו כמו אחר אכילת בשר, ומסתבר לומר כן שהרי הת"ח בכללים (ש) מעתיק קודם דברי הרמב"ם שכתב דבין גבינה לבשר עוף אין צריך קינוח והדחה כלל, וכל הדברים שם הם באותו סדר הדברים של הדרכ"מ הנ"ל, וכבר נתבאר לעיל דלא משמע מהדרכ"מ שצריך לעשות קינוח והדחה בין גבינה רכה לבשר עוף, וא"כ מסתבר שהסימנים בסגנון אחד נאמרו, ולכן בפשטות ה"ואין חילוק" ביאורו כמש"כ.

היוצא לנו מכל הנ"ל דבין גבינה רכה לבשר עוף, כל הראשונים ס"ל וכן פסק המחבר להדיא דלא בעינן כלום ביניהם, וכן מוכח מסתימת דברי הרמ"א על דברי המחבר מענין זה, ואפי' להיד יהודה שנראה לו לפרש בכוונת הרמ"א שפליג על המחבר בענין זה ומחייב קינוח והדחה ביניהם, אבל גם דבריו מיוסדים, רק מפני שכ"כ הרמ"א להדיא כבר בתורת חטאת שצריך לעשות קינוח והדחה בין גבינה רכה לבשר עוף, אבל לפי מה שביארנו בדברי הת"ח, שאין מוכח דזה היתה כוונתו לחייב קינוח והדחה ונט"י בין גבינה רכה לבשר עוף, א"כ אין צורך בזה לדחוק שכך הוא כוונת הרמ"א, ולכן מעיקר דדינא לדעת המחבר וכן הוא הסכמת הרמ"א ע"פ פשטות שאין צריך לעשות קינוח והדחה ונט"י בין גבינה רכה לבשר עוף, אלא דלפי דברי היד יהודה נמצא שהרמ"א פליג על המחבר שגם בין גבינה רכה לבשר עוף בעי קינוח והדחה ונט"י, וא"כ אפשר דזה מקור למנהג העולם שמחמירים לעשות קינוח והדחה ביניהם.

מיותר שהרי כבר כתב להחמיר בשיעור המתנה אחרי גבינה קשה כבשר, וא"כ מה כוונתו להוסיף בזה, ואולי מוסיף שטוב להחמיר כדברי היש מחמירין (המהר"ם) המוזכר בתחילת דבריו, להחמיר אפי' בין גבינה רכה לבשר בשיעור המתנה כמו שביארנו, וכן הם משמעות דברי הש"ך בס"ק י"ז, שעל מה שכתב הרמ"א מיהו טוב להחמיר מביא מה שהשיג המהרש"ל על המהר"ם, דא"א להחמיר סתם דזהו דברי מינות, והרי המהר"ם נכשל בגבינה רכה, הרי נראה שהש"ך הבין שגם הרמ"א בא להוסיף חומרא בגבינה רכה כשיטת היש מחמירין, וכתב ע"ז הש"ך דא"א להורות כן דרק מי שבא תקלה על ידו יש לו להחמיר.

ועכ"פ לענינינו, מאחר שלא מוזכר בפשטות שום רמז בדברי הרמ"א שצריך לעשות קינוח והדחה ונט"י בין גבינה רכה לבשר עוף, דרק בין גבינה קשה לבשר בהמה כתב להמקילין לעשות קינוח והדחה וא"כ ע"כ דלא פליג בזה על המחבר, וא"כ נראה דלכו"ע בין גבינה רכה לבשר עוף לא בעי כלום, וכמו דאמרו בגמ' מפורש בדברי איגרא ואין שום חולק עליו, דרק נחלקו מהו כוונתו או בין עוף לגבינה ג"כ או רק בין גבינה לעוף אבל עכ"פ בין גבינה לבשר עוף ודאי דאין חולקין וגם הרמ"א מודה לזה, ואף שמצינו בזה מנהג העולם להחמיר כדלעיל הוא דווקא בין בשר עוף לגבינה אבל בין גבינה לבשר עוף אפי' מנהג ליכא וא"כ עדיין לא מצינו ע"ז שום מקום להחמיר בין גבינה לבשר עוף.

ג

אבל היד יהודה (פירוש הארוך ס"ק ג') מפרש דברי הרמ"א שמש"כ "ואין למחות וכו'" קאי גם על בשר עוף שהזכיר מקודם, וגם שלא רק על גבינה קשה קאי, אלא גם על גבינה רכה אם אוכל עוף אחריו בעי קינוח והדחה ונט"י, וכתב שם שכן הוא בסימני תורת חטאת סימן ע"ו דין ב' וז"ל ואם אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר ע"י קינוח

ואפשר דגם יש להביא עוד מקור מדברי הכף החיים (סקמ"ה) בזה שפסק כמו שנקטו הזבחי צדק (פ"ט אות כ"ו) והבא"ח (ש"ב פ' שלח אות י"ד) שכתבו שנכון להחמיר גם בבשר עוף אחר גבינה בעי קינוח ונטילה והדחת פה ומקורם מהבית יוסף באורח חיים קע"ג, וכוונתם למה שכתב הב"י שם בשם הזוה"ק, וכבר העיר ע"ז הגאון ר' יעקב מאיר שטערן שליט"א על דבריהם טובא, דאיך ראו בב"י שם דזהו כוונת הזוה"ק מאחר דהזוה"ק מייירי רק בשעתא חדא ולא בקינוח והדחה כלל ביניהם, ואפילו בשעתא חדא ג"כ כבר ביארנו דלא נקטינן הכי לדינא, ואח"כ הוכיח מדברי הלבוש (פ"ט סעיף ב') שכתב וז"ל אם אוכל בשר עוף אחר הגבינה, א"צ לא קינוח והדחה ולא נטילה הואיל והוא מדרבנן, ואין בשרו דומה לבשר בהמה לא נהגו בו להחמיר כ"כ, וכבר כתבתי בלבוש התכלת (או"ח) שכל זה הוא לפי הפוסקים המפורסמים, אבל לפי דברי הזוהר יש ליזהר אפילו בשר עוף אחר גבינה בסעודה אחת וכו' עכ"ל, וכתב הגאון שמבואר מדברי הלבוש שודאי דעת הפוסקים שא"צ קינוח והדחה בין גבינה לעוף, ופשוט דהבין כן בדברי הרמ"א, שהרי הלבוש היה תלמידו ורגיל להביא דבריו בכל מקום, ועכצ"ל דהבין כן ברמ"א שא"צ שום קינוח והדחה, ולא זו בלבד אלא גם מה שהביא אח"כ בשם הזוה"ק, אין זה מחייב קינוח והדחה רק המתנה של שעה בין גבינה לעוף.

והאמת הוא דאף הרמ"א שמחמיר אחר גבינה קשה בשיעור שעה, אין זה מדברי הזוה"ק, רק שנקט כמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין שעה (סימן פ"ט סעיף א'), המיוסד מהאו"ה הארוך שרבים עושים פשרה מדעתם, וא"כ אותו שיעור יש גם בין בגבינה קשה כמו שכתב הוא עצמו דכל הדינים שיש בין בשר לגבינה יש בין גבינה קשה לבשר, ולכן צ"ע על מה שציין הגר"א (שם אות ו') והש"ך (שם ס"ק מ"ה) להמנהג הפשוט שהוא מדברי הזוה"ק (אבל מדברי הנועם אלימלך בפרשת משפטים עה"פ לא תבשל גדי בחלב אמו, והבאר מים חיים בפרשת וירא עה"פ ויקח חמאה משמע שנהגו כדברי הזוה"ק, וכתב הבמ"ח על דברי המ"א הנ"ל שט"ס נפל בדבריו להמעיין).

ולכן למסקנת הענין לגבי המנהגים מי שאכל גבינה רכה ורוצה לאכול בשר עוף אינו חייב מדינא לעשות קינוח והדחה ונט"י כסתימת הגמ' בדברי איגרא ואין חולק עליו, ואפי' מנהג ליכא בזה כמו שפסק להדיא בשו"ע בסימן פ"ט ס"ב וסתם הרמ"א כמותו, אי לאו בדרך חומרא בעלמא ותע"ב.

ומ"מ לגבי המנהג השני שיש שנהגו להמתין חצי שעה בזה ראוי לנהוג בזה, והוא עפ"י שיטת הזוה"ק, וכן הסכים הגאון ר' יעקב מאיר שטערן שליט"א מתוך תשובתו בכתב לנידון זה. אמנם עכ"פ היוצא מכל הנ"ל דלעת הצורך ודאי יש מקום להקל בזה טובא.

הרב ישראל מאיר פלמן

באיסור אמירה לנכרי בשביעית ודעת גדולי ישראל בנידון, ופתרונות ועדי הכשרות

דעות בין רבני זמנינו, ולא באנו בכאן כי אם לבאר צדדי הנידון ונימוקי האוסרים והמתירים בזה, ועיקרי הדברים ראיתי בספר "שמיטה כמצותה" ח"ב.

ונתחיל בזה, דהנה קי"ל דאין קנין לעכו"ם בא"י להפקיע מן המעשר, ולפיכך אסור לישראל לעבוד בקרקע הגוי בשביעית, [וכפשטות הסוגיא בגיטין דף סב ע"א] והאמר רב דמי בר שישנא משמיה דרב אין עודרין עם העכו"ם בשביעית, והגמ' מיירי בזה"ז דהא מביא התם מעשה דרב ששת שהיה אחר החורבן, וכ"פ הרמב"ם (פ"ח ה"ח) שאין מסייעין אותן, וכן דעת הב"י (כס"מ שביעית פ"ד הכ"ט) דאף שכתב שאין קדו"ש בפירות עכו"ם מ"מ כתב שאסור לישראל לעבוד בו, וכיון שאסור לישראל לעשות א"כ אסור אף לומר לגוי לעשות מדין אמירה לנכרי שבות, וכמו שאמרו במו"ק דף יב ע"א כל שאינו עושה אינו אומר לנכרי ועושה. אלא דיש לדון אי איכא איסור אמירה לנכרי אף באיסור שביעית.

איסור אמירה בשאר איסורים

בב"מ דף צ' ע"א, איבעיא להו מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתי ודוש בה מי אמרינן כי אמרינן אמירה לנכרי שבות ה"מ לענין שבת דאיסור סקילה אבל חסימה דאיסור לאו לא או דלמא לא שנא וכו', ת"ש דשלחו ליה לאבוא דשמואל הלין תורי דגנבין ארמאי ומגנחין יתהון מהו שלח להו הערמה אתעביד בהו אערימו עליהו ויזדבנון (אלמא באיסור דלאו נמי אסורה אמירה לנכרי), אמר רב פפא בני מערבא סברי לה כר' חידקא דאמר בני נח מצווין על הסירוס וקא עבר משום ולפני עור לא תתן מכשול, סבר רבא ימכרו לשחיטה א"ל אביי

בשמיטה הקודמת (תשע"ה) יצא פולמוס גדול סביב הנידון אם יש איסור אמירה לעכו"ם בשביעית, ואחד מגדולי הרבנים יצא לאסור כל הירקות שהובאו מהגויים בשביעית, לאחר שנעשו באיסור ע"י אמירה לנכרי, וכן באופן דליכא אמירה מפורשת מ"מ יש לאסור מדין איסור הנאה ממעשה נכרי (כשעושה זאת לצורך ישראל), ואף לסוברים שאין קדו"ש בפירות עכו"ם מ"מ יש לאסור מאחר שאף לשיטתם איכא איסור עבודה (לישראל) בקרקע של גוי.

ומה שבדורות הקודמים התירו חכמי ישראל לקנות מהגויים (ולצורך זה הקימו ועדות שמיטה) ללא שום חשש איסור (שמור נעבד ואיסור ספיחין), היינו לפי שאז הישוב היהודי בא"י היה קטן ועדת היראים היה מתי מעט לפיכך היו הגוים זורעים ועובדים לצורך עצמם (עבור רוב הגוים, או שזורעים בסתמא והיו מביאים את סחורתם למכור) ולאחר מכן היו קונים מהם חלק מהסחורה (ללא שום חושים וסיכומים מראש), אך עתה נשתנה המציאות, שגדל הישוב וישנם אלפי רבבות שומרי תו"מ הנמנעים מלאכול ספיחין וקונים מזריעת נכרי, וועדות הכשרות למיניהם קונים אצל הגוים כמויות אדירות ומסכמים איתם מראש (ועושים איתם חושים והסכמים ע"ז) כדי שיזרעו את הירקות הנצרכים לשומרי שביעית, והרי הם זורעים כן לצורך ישראל (וללא שידועים שיששראל יקנו מהם לא היו זורעים כן). והנידון, א' אם יש בזה איסור אמירה לנכרי, (ולצד שיש, יש לדון אם מה שמסכם עימו קודם השמיטה קיל טפי), ב' אם בשביעית איכא איסור הנאה ממלאכת נכרי שעושה מעצמו לצורך ישראל (באופן דליכא אמירה לנכרי). ומצאנו בדבר זה

שביעית וחולו של מועד ליכא איבעיא ופשיטא דאיכא ביה איסור אמירה לנכרי (כדמוכח במס' מו"ק דף יב ע"א), משום דשבת ויו"ט חדא מילתא היא וגזרו אטו שבת, עכ"ד, ופי' המהר"ם דר"ל דכיון דשביעית שבת קראה רחמנא החמירו בה כמו בשבת, [ואף דשביעית בזה"ז הוי רק מד"ס מ"מ כיון שדומה לשבת יש בו איסור אמירה כשבת דאסור אף במידי דרבנן, וכן מוכח מחולו של מועד דאיכא ביה איסור אמירה כדמבואר במו"ק (דף יב ע"א), ולדעת הרבה ראשונים (ע' ביה"ל סי' תקל) איסור מלאכות בחוה"מ הוי רק מד"ס], וכ"כ בפסקי תוס' (סי' ש"י) שביעית וחולו של מועד אסור אמירה לנכרי, ומפורש בהדיא דאיכא איסור אמירה לנכרי בשביעית.

אולם המהרש"ל (שם) כתב דט"ס נפלה בתוס' וטעה הסופר בין שבת לבין שביעית וצ"ל בשבת, אך הוסיף דבשביעית בודאי אסורה אמירה לנכרי מטעם אחר, ואצטט לשונו: ועל כל זאת אני אומר שטעות נפלה בספרים, כי בכל מסכת מו"ק לא נזכר אמירה לכותי בשביעית דאסור או דשרי, כי בודאי אסור אמירה לכותי בשביעית אפילו אם תאמר שמותר בשבת, לפי שבשביעית תלה הש"י קדושה בארץ דכתיב שבת שבתון יהיה לארץ, והבן, עכ"ל.

ובביאור דבריו נחלקו האחרונים, בפשוטו כונתו שבשביעית אין האיסור משום האמירה אלא משום שביתת שדה וכדעת הראשונים (עי' ע"ז טו ע"ב, ובריטב"א ובתוס' רי"ד ובתוס' רבינו אלחנן שם) דאיכא איסור דשביעית שדה בשביעית, ע"ש, ולפ"ז כל דבריו הם דוקא בקרקע שלו (דהיינו של ישראל) שמצווה על שביתתו, שבוה עובר הבעלים במה שהקרקע אינה שובתה, וכ"כ בשו"ת נחפה בכסף למהר"י נבון (יו"ד סי' ד' בד"ה אכן נלע"ד) שכל דברי המהרש"ל הם בשדה של ישראל ולא בשדה של גוי, וכן מבואר בשו"ת שער המים (סי' ו' ד"ה ומכל מקום ובד"ה חזר הדין) דבקרקע הגוי אינו מצווה בשביתת

דיין שקנסת עליהם מכירה. ובפשטות הגמ' לא הוכרעה הבעיא אי איכא איסור אמירה אף בשאר איסורים, אולם דעת רוב הראשונים [רא"ש (שם סי' ו') רמב"ן והר"ן והנמוק"י (שם) ועוד] דלית הילכתא כר' חידקא וא"כ קי"ל דאיפשטא לאיסור, וכ"ד השו"ע בחו"מ סי' של"ח סעיף ו' (לענין חסימה) וברמ"א באבה"ע סי' ה' סעיף י"ד (לענין סירוס). וע"ע בב"י (באבה"ע סו"ס ה') ובחלקת מחוקק (שם סק"ח) ובסמ"ע (חו"מ סי' שלח ס"ק יב) דאיפשטא לאיסור בודאי משום דאנן קי"ל דאין גוי מצווה על הסירוס, ולשיטה זו מוכרח בגמ' דנפשטה האיבעיא דבודאי יש איסור אמירה לגוי בשאר איסורים, וכן איתא בביאור הגר"א (אבה"ע סי' ה' ס"ק לב), וע"ע בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קפה ד"ה אמנם) שכבזה"ל: דרוב פוסקים וממש כולם פסקו דלא כר' חידקא דאין בן נח מצווה על הסירוס, ע"כ, וא"כ איפשטא האיבעיא לאיסורא בודאות. ולפ"ז יוצא דלדינא קי"ל דאף בשאר איסורים איכא איסורא דאמירה לנכרי, וכן פסק המ"ב (סי' שמג סק"ה) שבכל האיסורים אסירא אמירה לעכו"ם (ולפיכך אסר אמירה לגוי להאכיל לקטן דברי איסור).

אלא דיל"ע באיסור דרבנן אי איכא ביה איסור אמירה לנכרי בשאר איסורים, דאפשר דאף דבגמ' מוכח דאיכא היינו דוקא באיסור לאו מה"ת ולא באיסור מד"ס, ולפ"ז בניד"ד כיון דקי"ל דשביעית בזה"ז מד"ס א"כ אפשר דלית ביה איסור אמירה, או אפשר דשביעית חמיר טפי מג' סיבות, א' דכיון דחשיב איסור דעיקרו מה"ת א"כ דינו כאיסור תורה דאית ביה איסור אמירה לנכרי, ב' כיון דשביעית דמי לשבת לפיכך דינו כשבת דאית ביה איסור אמירה אף באיסור מד"ס (ואסור אף בדיעבד כדמבואר בשע"צ סי' רנ"ג ס"ק צ"ו), ג' דבשביעית אמירה לנכרי אסורה מדין שביתת שדה וכמו שיבואר בסמוך. ועי' בתוס' בב"מ (שם, ד"ה אבל) שכתב בפשיטות דעל

בשביעית, (ויש שנדחקו מחמת זה לחדש, דכיון דק"ל דאין קנין לגוי בא"י א"כ חשיב שהקרקע שייכת לישראל, ותו איכא ביה שביתת שדהו, ולפיכך כשעובד הגוי גורם שבעליו יעברו על זה שהארץ אינה שובתת), ובפשוטו כונתם דגדר שגדר העשה דשביתת שדהו הוא שצריך לגרום שהארץ תשבות, ולפיכך כל שגורם שהארץ לא תשבות עובר בעשה, ולכך כל שאומר לגוי לעבוד הרי גורם בזה שהארץ לא תשבות, נמצא דבעצם האמירה גורם שהארץ לא תשבות וחשיב כמו שעובד בשדה הגוי, [וד"ז מדויק בדברי המהרש"ל שכתב דאסור "האמירה" לנכרי בשביעית, ולצד דהוי מצד שביתת שדהו (והוי דוקא בקרקע של ישראל) א"כ אין זה קשור לאמירה לנכרי, דהא אף שיעבוד מעצמו איכא להאי איסורא]. ונפק"מ בזה היכא שהגוי עובד בשדה הישראלי שלא ברצונו, (ד"ז מצוי בזמנינו בבית משותף שיש בו שכנים שאינם שומרי תו"מ שעובדים בגינה המשותפת בשביעית שלא ברצונו) אי עובר איסור בזה, לדעת הנחפה בכסף עובר, ולדעת המהר"ם שיק אינו עובר שהרי עובדים בה בעל כרחו ולא הוא גרם בזה שהקרקע אינה שובתת¹.

[אע"ג שגם הוא סובר (בד"ה אמנם) כדעת המהרש"ל], ולפי דבריהם בניד"ד אפשר דשרי אמירה לנכרי בזה"ז (דשביעית מד"ס) בקרקע של גוי (וכנ"ל).

אולם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קל, יו"ד סי' שכט וסי' של) הביא את דברי המהרש"ל אף בקרקע של גוי, וכן דייק הגר"נ קרליץ זצ"ל בספרו חוט שני (שביעית) מלשון המהרש"ל שגדרי מצות עשה דשביתת הארץ בשל גוי הם כגדרי איסור אמירה לעכו"ם, דאם בשל גוי ליכא שביתת הארץ א"כ איכא נפק"מ לדין אמירה לנכרי לאסור אף בשל נכרי, [ולא מיבעיא לשיטת ר"י דבחסמה אף בקרקע הגוי אסור א"כ בשביעית נמי איכא איסור אמירה, אלא אף לדעת תוס' דפליג ובחסמה רק בקרקע ישראל איכא איסור מ"מ בשביעית שעושה זאת לצורך הישראל כדי שיהיה להם ירקות מודו דאסור], ובע"כ דס"ל דאף בזה איכא לעשה דשביתת שדהו ולכך הם שווים, עכ"ד.

אמנם דבריהם צ"ב דהא הגוי (הבעלים) אינו מצווה על שביתת שדהו ומותר לו לעבוד בו בשביעית וא"כ אמאי עובר על שביתת שדהו במה שאומר לגוי לעבוד בו

1 והנה בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' נב) כתב שמותר להשכיר שדהו לעכו"ם בהבלעה, ואע"פ שמשכיר לו בשנה השביעית שרי אם משכירה לשבע שנים בשבע מאות זוז, וכן מצאתי לרב אבא מארי זצ"ל בתשובה שהתיר להשכיר שדהו בהבלעה ע"י שנים אחרות, עכ"ל. והעתיקו להלכה בפאת השלחן סוסי"כ נא. ובשו"ת המבי"ט ח"ב סי' ס"ד הביא לפסקי הרי"ד שכתב וז"ל: ולא ישכיר שדהו בשביעית אפילו לגוי, שאדם מצווה על שביתת שדהו בשביעית שנא' שנת שבתון יהיה לארץ, וכתב ע"ז המבי"ט: ונראה מכאן דדוקא בשנה שביעית עצמו, או מקודם לצורך שביעית הוא דאסור להשכיר לגוי, אבל בהבלעה כמה שנים שרי אפילו עובדה בשנת השמיטה, דאפשר שלא יעבוד בה שנה שביעית, עכ"ל. ותמהו ע"ז האחרונים [מנח"ח, שמן המור, נחפה לכסף] שהרי בשביתת בהמתו אסור להשכיר אפילו בהבלעה כדמבואר בשו"ע סי' רמ"ו א"כ מ"מ מותר הבלעה בשביתת שדהו, והרי מ"מ א"כ כשהגוי עובר בקרקע עובר הישראל בעשה דשביתת שדהו. [וכספר שמן המור הנ"ל הוסיף לבאר הקושיה, שדין הבלעה מועיל רק להחזיר את השכר שלקח שלא יקרא שכר שביעית, אבל מה מתיר את זה שהגוי עובר בשדה בשביעית ואין השדה שובתת, וכדמבואר בשביתת בהמתו דאף שמשכירה לכל השבוע לא מהני הבלעה להחזיר שתעבוד בשבת]. וראיתי בספר שלמי יוסף (סי' ב') שיישב ע"פ יסוד הנ"ל, דגדר מצות "שביתת שדהו" שצריך לגרום שהארץ תשבות, וכל שגורם שהארץ לא תשבות עובר בעשה, א"כ רק באופן שהישראל גורם לביטול שביתתו עובר בעשה. ולפיכך כשמשכיר לגוי השדה הרי גורם שהגוי יעבוד בשדה, אבל כשמשכיר בהבלעה וכשעה שמשכיר יכול לתלות שיעבוד בשאר שנים ולא בשביעית, בזה לא חשיב שמשכיר לו כדי לעבוד בשביעית אלא משכיר לו לשאר שנים, ואם הגוי יעבוד בשביעית - זה מדעת עצמו ולא הישראל השכיר עובר זה ולא חשיב שהישראל גרם לזה. (וכעין חילוק זה מצינו בשביעית פ"ה מ"ו לענין כלי עבודה, שאסור למכור לחשוד על השביעית בשביעית דחשיב מסייע, ומותר למכרם בשיטת אף שיעבוד עמו אף בשביעית לפי דזה לא חשיב שמסייעו).

לנכרי בשביעית), ולדעת המהר"ם שיק אף בקרקע של גוי איכא איסור באמירה מדין שביתת שדהו אף בזה"ז.

בשביעית פ"ד מ"ג תנן חוכרין גירין מן הנכרים בשביעית אבל לא מישראל ומחזיקין ידי נכרים בשביעית אבל לא ידי ישראל ושואלין בשלומן מפני דרכי שלום, ובירושלמי (שם) נחלקו רבי אמי ורבי חייא מהו "מחזיקין" ידי נכרי, חד אמר היינו שאומר לו איישר וחד אמר שאומר לו חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך.

ובבבלי (בגיטין דף סב ע"א) מפרש כמ"ד אחזקי בעלמא ולא שיאמר לו חרוש בה טבאות. והנה הגמ' (שם) איירי בזה"ז, דהא מייתי התם הא דרב יהודה אמר להו אחזקו רב ששת אמר להו אשרתא, ואפ"ה אסרינן אמירה לעכו"ם. אולם האחרונים כתבו לדון דאפשר דאמוראי בירושלמי לא פליגי לדינא אי שרי לומר לו חרוש בה טבאות אלא רק בפירוש המילה מחזיקין, אבל לדינא כ"ע מודו דשרי לומר חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך, והוכיחו כן מתוס' בב"מ דף צ' ע"א ד"ה חסום, שהקשו שם מהירושלמי דמחזיקין ידי נכרי דלחד מ"ד היינו שאומר לו חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך, דמבואר שמותר לומר לנכרי בשביעית לעבוד לישראל, וע"ש במה שתירצו, ואי נימא דפליגי א"כ מה קושייתם הא איכא מ"ד דפליג ואסר דבר זה, וביותר הא יכולים להביא ראיה לדבריהם דאסור מהמ"ד שאוסר לומר חרוש בה טבאות שכן נקט הבבלי, וע"כ דלא פליגי.

וברמב"ם מצינו בדבר זה מבוכה, ואצטט דבריו בפ"ח ה"ח, וז"ל: מחזיקין ידי נכרי בשביעית בדברים בלבד כגון שראוהו חרוש או זורע אומר לו תתחזק או תצליח וכיוצא בדברים אלו אבל לא יסעדנו ביד, ע"כ, ומבואר שפסק כמ"ד שאומר לו איישר, ויש שדייקו שהרמב"ם למד דלא פליגי בדינא ואף למ"ד איישר שרי לומר לו חרוש בה טבאות דאל"כ מה סיים אבל לא יסעדנו ביד, הא הו"ל למימר חידוש טפי שאפילו בדיבור

ומצאתי סמך ליסוד זה דגדר איסור שביתת הארץ הוא שלא לגרום שהארץ לא תשבות, מדברי הירושלמי פ"ו ה"ב דאיכא חד מ"ד דאסר להשכיר בהמה לגוי בשביעית כיון שחוששין שיעבוד בו את הקרקע ונמצא גורם שהארץ לא תשבות בשביעית, (והעתיקו הדרך אמונה בפ"ח ס"ק לח), ומצאתי שכבר הביא ראיה זו בספר חבליים בנעמים ח"א עמ' 92, וע"ע בפני משה בירושלמי ריש פ"ו ה"ב בביאור ספק הירושלמי מהו לטחון עם העכו"ם בארץ.

העולה מכל זה, דלגירסת התוס' שלפנינו, אסור האמירה לנכרי בשביעית אף דשביעית בזה"ז מדרבנן לפי ששביעית דינו כשבת, ולג' המהרש"ל אז בקרקע של ישראל ודאי דאסור מדין שביתת שדהו, [וחמיר טפי דאף במלאכות דרבנן אסור משום דלא חשיב ד"ז שבות דשבות כיון דחשיב כמו שהוא עצמו עושה לאיסור], ובקרקע של גוי אז לדעת הנחפה בכסף ושער המים אפשר דשרי ולמהר"ם שיי"ק אסור. וכעת הערוני למש"כ בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' תה ד"ה אבל לפ"ז) דאחר שהעלה דכל איסור ומצוה שגזרו ותקנו חכמים הוא רק אקרקפתא דגברא ולא הוי איסור חפצא, כתב דהאינדא בשביעית אין להם כח לעשות חובת קרקע כ"א על הגברא שמחויב לנהוג בשביעית, א"כ אפילו למש"כ המהרש"ל דאמירה לנכרי אסור מה"ת מפני שהמצוה היא שהארץ תשבות, זה דוקא בזמן שהשביעית מה"ת אבל בזה"ז שכל האיסור מדרבנן א"כ כל האיסור הוי על הגברא ולא על הקרקע שתשבות, א"כ ישראל המצוה לגוי לעבוד אינו חשוב כמו שהוא עובד אלא הוי כמו כל שבות בעלמא, עכ"ד. אולם כ"ז נכון לדעת הנחפה בכסף שגדר מצות שביתת שדהו הוי כשביתת בהמתו אבל לדעת המהר"ם שיק שהמצוה היא על הגברא שלא יגרום שהארץ לא תשבות א"כ בכה"ג שפיר עבר איסור. נמצא לפ"ז דלדעת הנחפה בכסף אף בקרקע של ישראל ליכא בזה"ז רק משום אמירה לנכרי (וד"ז תלוי אי איכא איסור אמירה

וזרע כונתו באמת שיעשה עבורו א"כ לא שיין לומר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דהרי הבדל רב יש ביניהם, ובע"כ דאף מאן דמתיר לומר חרוש וזרע איירי בכה"ג דליכא בזה דין אמירה לנכרי אלא דאיכא ב' לשונות להחזיקם כשרואה אותם חורשים א' אישר ב' חרוש וזרע ואני אקח ממך אחר שביעית.

והנה ברישא דמתני' תנן חוכרין נירין מן הנכרים בשביעית אבל לא מישראל, ונחלקון הראשונים בפירושו, הר"ש והרא"ש והר"י בן מלכי צדק והרע"ב פירשו דאיירי שהישראל חוכר קרקע מן הנכרי למוצאי שביעית ומתנה עמו שתהיה חרושה לאחר שביעית, והחידוש הוא שמותר להתנות אע"פ שגורם לגוי לחרוש בשביעית. ולכאורה מבואר דשרי אמירה לנכרי בשביעית. ונאמרו בזה כמה דרכים. בפירוש הרא"ש איתא דאיירי בכה"ג שיכול לעשותו במוצאי שביעית (כ"כ על הא דתנן אבל לא מישראל) לפיכך מה שבחר מדעתו לעשותו בשביעית אדעתא דנפשיה קעביד, וד"ז יובן ע"פ המבואר בב"מ דף קו ע"ב שעיקר זמן החרישה הוא בחודש מרחשון, א"כ שפיר יכול לחרוש השדה ולהכינה לזריעה עד חודש מרחשון, וא"כ לא חשיב שהישראל מתנה עמו שיחרוש בשביעית. עוד הוסיף הרא"ש שההיתר בגוי לפי שבשביל עצמו חרשה הנכרי כדי שיוסיפו לו בדמי חכירותה, ע"כ, ור"ל שהישראל יחכור השדה ממנו עכ"פ, אלא שאם תהיה חרושה יוסיף לו בדמי חכירותה ולכך חשיב שלצורך עצמו עושה כן. ונראה שמה שהוצרך לב' הדברים, הוא לאיסור אמירה ולאיסור הנאה, והיינו שהסיבה שאין איסור אמירה לפי שיכול לעשותו במוצאי שביעית, והסיבה שאין איסור הנאה (דהא כל שהגוי עושה לצורך ישראל אסור להנות מזה אף באופן שעושה הנכרי מעצמו בלא שהישראל אומר לו) כיון שלא עשוהו לצורך ישראל אלא לצורך עצמו כדי שיוסיפו לו בדמי חכירותה. ולפ"ז מבואר שאם הנכרי

אסור כגון אם אומר לו חרוש בה טבאות. ובפשוטו ד"ז תליה בביאור דבריו במש"כ "אבל לא יסעדנו ביד", דהמהריט"ן (סי' מז) כתב שכוונת הרמב"ם שלא יעדרו עמו ביחד וכדברי הגמ' הנ"ל דאין עודדין עם הגוי, ולפ"ז מדויק קצת מלשונו דלא פליגי וכו', אך האחרונים פירשו שאין הכונה שעודר עמו ביחד שזה פשוט דאסור אלא הכונה שאפילו לסייע לו כגון להושיט לו את המעדר וכיו"ב נמי אסור, והטעם כתב השרי חמד (ח"ד מערכת המ"ם כלל מד דף קמב ע"ג) דכל דבר שאסור לעשות אסור לסייע למי שמותר לו, ולפ"ז ליכא ראייה דס"ל דלא פליגי. ולמעשה מצינו דעת הרבה ראשונים דאמוראי פליגי וקי"ל כמ"ד דאסור לומר חרוש בה טבעות, יעוי' בר"ש (פ"ד מ"ג) שהביא את מחלוקת האמוראים בירושלמי, וכתב בסוף דבריו וסוגיא דסוף הנזיקין כמ"ד איישר, וכ"כ המהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם שפסק כמ"ד איישר ואסור לומר חרוש בה טבעות, וכ"ד הרדב"ז (שם) ובשנות אליהו (פ"ד מ"ג) והר"ש סיריליו (על הירושלמי שביעית פ"ו ה"א ד"ה ועכשיו שפרשת). והנה בניד"ד למאן דאסר לומר לו חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך, מבואר דאסור אמירה לנכרי בשביעית, ואף מאן דמתיר אין זה משום שהוא מתיר אמירה לנכרי בשביעית, וכמש"כ תוס' בב"מ (שם) דהתם היינו משום שהתחיל כבר לחרוש ממקודם ומפני דרכי שלום אבל אם עדיין לא התחיל לחרוש אסור לשולחו לחרוש לצרכו, וכן נראה מלשון "מחזיקין" ידי נכרים שמשמע שרואהו חורש מחזק ידיו וא"ל חרוש בה טבאות. וע"ע בשער המלך (פי"ג משכירות ה"ג) שכתב שאף באופן זה שרי רק כשאומר כן לפטומי מילי בעלמא ולא כשמבטיחו ממש שנמצא שעושה לצרכו ופשיטא דאסור (ואין זה מדין איסור אמירה אלא מדין איסור הנאה ממלאכת הגוי כמו שיבואר בסמוך), וד"ז מוכרח מהראשונים דס"ל דאמוראי בירושלמי לא פליגי, ולכאורה אם חרוש

הוא שמישראל אין חוכרין דקנסין ליה שעבד בשביעית, ע"ש. ולדבריו מפורש שאף מגוי אסור לסכם עמו שיחרוש בשבילו אף לצורך מוצאי שביעית.

אמירה לנכרי באיסור דרבנן

ובעיקר הנידון אי אמירה לנכרי אסור בשאר איסורים באיסור דרבנן, מצינו ראיות לכאן ולכאן, תוס' בר"ה דף כד ע"א (ד"ה שאני) כתב דבכל מילי אמירה לנכרי שבות אפילו בדרבנן, יעו"ש. ועי' בשו"ע יו"ד סי' שי"ג סעיף א' דאסור לומר לנכרי לעשות מום בבכור (אף שעשית מום בבכור בזה"ז אסור רק מדרבנן כמש"כ הפ"ת שם סק"א), [וכ"ה בשו"ע יו"ד סו"ס רצ"ו שהתיר לומר לגוי קטן לזרוע כה"כ בחו"ל מפני שהם מדרבנן, ומשמע דלגוי גדול אסור לומר כן אף דהוי איסור דרבנן], וכן בשו"ע יו"ד סי' קכ"ב סעיף ו' שאסור לומר לנכרי בשל לי בקדירתך שאינו בן יומו ואם אמר לו אסור אפילו בדיעבד כמש"כ הב"י בשם הרשב"א, וכן איתא בתשו' הרדב"ז (הובא בדרכי תשובה יו"ד סי' צט ס"ק סז) שאסור לומר לנכרי לבטל איסור (אף שביטול איסור הוי רק מדרבנן כמש"כ הש"ך יו"ד סי' צט סק"ז) ואם עבר ואמר לנכרי אסור אפילו בדיעבד למי שאמר לו.

ומאידך מצינו פלוגתא בראשונים לענין איסור עשיית מלאכה בער"פ לאחר חצות בזה"ז דהוי מדרבנן, אי שרי לומר לנכרי שיעשה עבורי מלאכה, יעו"י בב"י בסי' תס"ח שהביא שהרוקח התיר והמרדכי אסר, ובשו"ע (שם סעיף א') כתב ויש מי שאוסר אפילו ע"י אינו יהודי ויש מי שמתיר, ומדהביא את דעת הרוקח באחרונה משמע דס"ל דהכי נקטינן שמותר, וכן כתב שם הרמ"א דכן הוא המנהג. ועי' בפר"ח (שם) שהאריך לקיים דעת המתירין, דעד כאן לא מיבעיא להו בגמ' בב"מ אי אסור אמירה לגוי בשאר איסורים אלא באיסור לאו הא באיסור דרבנן פשיטא דשרי. ועי' בברכי יוסף (סי' תקנ"א אות ד') ובמחזיק ברכה

יחרוש עבור ישראל אסור לישראל להנות מזה, וכל ההיתר משום שאינו חורש עבור ישראל כ"א אדעתא דנפשיה. [עוד משמע ברא"ש שאסור לומר לנכרי להדיא חרוש בשביעית ואני אקח ממך אחר השביעית לפי שאמירה מפורשת לעשות החרישה עבורו אסור אף אי עביד לצורך עצמו, ורק לומר שיחכור ממנו השדה ולגרם שעי"ז יחרוש הנכרי בשביעית שרי. ודברים אלו מוכרחים בר"ש, שהרי כתב שבסוגיא בגיטין מוכח שאסור לומר חרוש בה טבאות ואני אקח ממך אחר שמיטה ואילו לענין חוכרים נירין פירש כהרא"ש, ואם נאמר כפשוטו שמותר אף לומר לו שיחרוש בשבילו כדי שיהיה לו שדה זרועה אחר שביעית נמצאו דברי המשנה סותרים, ובע"כ כנ"ל].

ובספרי זמנינו מצאנו עוד דרכים לבאר דליכא ראייה מהני ראשונים דשרי אמירה לנכרי בשביעית, א' עפמש"כ המרכבת המשנה (הובא דבריו בדרך אמונה פ"א ציה"ה אות י') דחרישה לצורך זריעה בשביעית הוי איסור דאורייתא, אבל חרישה לצורך זריעה למוצאי שביעית הוי איסור דרבנן, (ותירה מזו הביא המהר"י קורקוס (פ"ב ה"ו) שיטת הרא"ש דחרישה למוצ"ש אינו אסור אלא משום מראית העין, וכ"ד הר"ש פ"ג מ"ה, וע"ע במאירי מו"ק דף יג ע"א שהביא בזה ב' דעות), ולפ"ז י"ל דכיון דחרישה זו אף לישראל אינה אסורה מה"ת לפיכך התירו זאת ע"י נכרי. ב' עפמש"כ החסדי דוד (על התוספתא פ"ג ה"ז) שהתירו זאת רק משום חיי נפש שיהיה לישראל בשמינית שדה מוכנת לזרעה, דבלא"ה הוי גזירה שא"א לציבור לעמוד בה, הא לאו הכי לא הוה שרו רבנן, ולפיכך כיון דשביעית בזה"ז דרבנן, ובפרט דחרישה לצורך שמינית הוי עוד דרבנן, לפיכך התירו ד"ז ע"י עכו"ם משום חיי נפש. אולם הרמב"ם (בפיהמ"ש, וכן בהלכותיו פ"ח ה"ח) פירש מתני' בענין אחר, דמיירי שמדבר עם הנכרי לאחר שכבר חרשה ומתנה עמו שיחכירה לו, והעיקר החידוש

הוי רק מדרבנן), היינו משום 'ודבר דבר' דגוף הדיבור הוא דאסור, ולפיכך בזה רק אם הוא מצוה בשבת אסור, ובזה ביאר ההיתר דשבות דשבות במקום מצוה והיינו דכיון שכל האיסור הוא מצד ודבר דבר לפיכך במקום מצוה חשיב חפצי שמים דמותר. ולפ"ז כתב דכ"ז שייכא רק באיסורי שבת אבל בשאר איסורים שרי אמירה לנכרי במלאכת דרבנן].

אולם לענין שביעית אפשר דלכ"ע אסור, ולא מיבעיא לגירסתנו בתוס' בב"מ דשביעית דומה לשבת ודינו כשבת שאסור בו אמירה לנכרי אף באיסור מד"ס, ואף למהרש"ל דלא גרס יש לאסור (לשיטת המהר"ם שיק) מדין שביתת שדהו בזה שגורם שהארץ לא תשבות בשביעית. ואפשר עוד דלכ"ע (אף לדעת הנחפה בכסף) שביעית חמיר אף בזה"ז משום דחשיב עיקרו דאורייתא כמש"כ המש"מ (פ"ח ממלוה ה"א ד"ה עוד כתב הרב) והב"ח (חור"מ סי' סז סק"ג), וביה ליכא להיתר דאמירה לנכרי, וכמש"כ הכתב סופר (יו"ד סי' קנח ד"ה בכל זה) דכל שהיה בזמן המקדש דאורייתא אף שבזה"ז דרבנן אסיר ביה האמירה כאיסור תורה, ולית ביה התירה דשבות דשבות, [וגרע טפי מדבר שאיסורו בעצם הוא מדאורייתא ועשוהו בשינוי, דהפמ"ג (סי' תרנ"ה סק"א) נסתפק בזה אי חשיב שבות דשבות, והשעה"צ (סי' תקפ"ו ס"ק ק) מיקל בזה, לפי דהתם אף בזמן המקדש חיובו רק מדרבנן], וכ"כ הגר"א (סי' תסח סק"ד) לבאר שיטת המתירים אמירה לנכרי לעשות מלאכה בער"פ אחר חצות אף שבשבת אסור אף מידי דרבנן, דשאני שבת דעיקרו מדאורייתא, וא"כ שביעית נמי דעיקרו דאורייתא הר"ז אסור. אולם דבר זה אינו מוסכם, דיעוי' בתשו' בית אפרים (יו"ד סי' סב) שכתב שאף איסור שעיקרו דאורייתא מותר, והוכיח כן שהרי איסור מלאכה בער"פ בזמן שביהמ"ק היה קיים הוא מה"ת ואפ"ה מותר, ועי' בשו"ת אחיעזר ח"ב סי' לג אות א' שהביא דבריו

(סי' רמ"ד אות ה') שהסכימו לדעת הפר"ח, ועפמ"ג שם (משב"ז סק"ב) שאפילו באיסור עשה יש להתיר, [וסותר משנתו, דבסי' ש"ז משב"ז סק"ד מסתפק באיסור עשה, ומשמע דבאיסור דרבנן ודאי דשרי, ובסי' רס"ג משב"ז סק"ה דן באיסור דרבנן ונוטה להחמיר].

אולם לולי דברי האחרונים היה אפשר דפלוגתת המרדכי והרוקח לא שייכא כלל לכל איסור אמירה לנכרי באיסור דרבנן, דאפשר דאף הרוקח מודה דבשאר איסורי דרבנן אסור אמירה לנכרי ורק הכא התיר משום דאיסור זה אינו חמור כ"כ, וכן לאידך גיסא דאף המרדכי מודה דבשאר איסורי דרבנן שרי אמירה לנכרי ורק הכא אסור משום דהוי כמועד. וע"ע בגליון מהרש"א סי' רצז ס"ד שכתב שבדבר זה נחלקו הש"ך והט"ז, דלש"ך איכא איסור אמירה גם באיסור דרבנן ולט"ז ליכא. וע"ע במ"ב סי' תרצ"ו סק"ב שכתב להתיר מלאכה ע"י גוי בפורים. ויש שדייקו כן מלשון הרמ"א (יו"ד סי' רצז סעי' ד') וכן כל אמירה לעכו"ם אפי' באיסור לאו אסורה, משמע דבאיסורים דרבנן מותר, וכן נקט בפשיטות בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ש"ו. וע"ע בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סוף סי' תקנ"ט) שהביא בשם הראב"ה, שהוכיח מהסוגיא בב"מ שדנו אי איכא איסור אמירה באיסור לאו דמשמע דבאיסור דרבנן פשיטא דלא גזור, ומזה הוכיח שאף לגבי שבת לא גזור באיסור דרבנן, ע"ש, והנה אף שכל הראשונים חלקו ע"ז שבשבת אסור אף באיסור דרבנן, [עי' תוס' בשבת דף קכא ע"א (ד"ה אין) שהוכיח כן בראיות], מ"מ בשאר איסורים אפשר דידודו כמו שמשמע מהסוגיא דהתם. וע"ע ברדב"ז (כלאים פ"א ה"ג) שביאר דעת הראב"ד שמתיר אמירה לעכו"ם בכלאים בחו"ל, מה"ט דאמירה לעכו"ם שרי באיסור דרבנן. [וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קע"ב (בסופו) שביאר הא דמצינו שאסור אמירה לנכרי בדרבנן אף דהוי גזירה לגזירה (דהא דיש שליחות לנכרי

בהמה שהנכרי הבין ממנו שרוצה שיסרו בהמתו וקנסוהו משום הערמה, או דהוי משום שעשה הנכרי עבור ישראל ודינו כדין נכרי שעשה בשבת לישראל שאסור ליהנות ממנו. וראיתי בקונטרס אמירה לנכרי בשביעית שהביא שבד"ז נחלקו רש"י ותוס' שם, דלרש"י אין הקנס משום הערמה אלא משום שעשה לצורך ישראל, שהרי פרש"י "ומאהבת בעליו ישראל גונבו הנכרי שהוא מכירו ומסרו כדי שיהא יפה לחרישה", ומבואר שזה עיקר האיסור, וכן נראה מפשטת הסוגיא שם דמייתי עובדא דהנהו חסידי שגנבום נכרי מכירהם וסרסום והחליפו ביניהם דהוי כמכירה, ואף שודאי דלא עשו החסידים שום הערמה, ולפ"ז יוכרח דאיכא איסור הנאה אף בשאר איסורים. אולם בתוס' מוכח לא כן, שבד"ה דגנבין הביאו שאלות דרב אחאי דמפרש שהיו קושרין דינר בכיס של בהמה בחזקה והנכרי גונב הדינר ותולש הכיס ומסרו, וכתבו ע"ז התוס' ולשון גנבין לא משמע הכי שלא באין לגנוב רק הדינר, ע"כ, והנה לדעת השאלות בודאי עיקר הקנס אינו משום שעשה נכרי עבור ישראל אלא משום הערמה דישאל, שהרי הנכרי עשה לצורך עצמו כדי לגנוב הדינר, וגם התוס' לא דחו דבריו אלא בפשט אבל לעצם פירושו הסכים, וכן בתוד"ה מחלפי אהדי הקשו אמאי היו צריכים החסידים להחמיר על עצמן הא הם ודאי לא עשו שם הערמה ושלא מדעתן סירסו אותם, וכתבו שמה שהחליפו היה רק בגלל שהעולם לא יאמינו שהיה שלא מדעתם, וא"כ מפורש שבמה שהגוי עשה מעצמו לטובת ישראל לא נאסר בהנאה ולכן הוצרך לפרש טעם האיסור משום מראית העין. ועי' ברא"ש (שם סי' ו) שבאמת כן תירץ, ואצטט לשונו: ואע"ג דהני חסידי לא עבדו ערמה והנכרים עשו מעצמן, אפ"ה כיון שכוונת הנכרי לטובת ישראל, ע"ש. (וע"ע בהרא"ש שבת פרק כל כתבי סי' י"ב, ולכא' דבריו סותרים למש"כ בסוגין). ולפ"ז מבואר שדעת התוס' שליכא

להלכה, ע"ש. ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קל) כתב להוכיח דאיכא איסור אמירה לענין שביעית אף דהוי מדרבנן, מתוס' בב"מ דף צ ע"א (ד"ה חסום) שכתבו שאין ראייה להתיר אמירה לנכרי בממון נכרי מהא דמחזיקין ידי נכרים בשביעית, ומפרש בירושלמי דאמר ליה חרוש בה טבאות ואנא נסיבנא לה מינך בתר שביעית, דהתם מפני דרכי שלום היא, ע"כ, והרי חרישה בשביעית אין בה לאו כמש"כ הרמב"ם (פ"א ה"ד) שהחורש אינו לוקה אלא מכת מרדות, ואפ"ה לא התיר אלא מפני דרכי שלום. וע"ש במש"כ לדחות.

איסור הנאה בשאר איסורים

הנה בשבת דף קכב ע"א מצינו איסור הנאה ממעשה הגוי, ולפיכך גוי שהדליק את הנר בשבת אם בשביל ישראל אסור, והכי קי"ל (סי' רעו, סי' שכה סעיף ו', סי' תקט"ו) דאסור לישראל ליהנות ממעשה הגוי אם עשה הגוי בשביל ישראל אף אם עשה מעצמו בלא אמירה, (ואסור אפי' באופן שעשה כן הגוי בשביל להרויח כגון הכא שזורע כדי למכור לישראל בשביעית, כדמבואר במ"ב סי' רנב ס"ק כז וסי' תקט"ו סק"א). ולגבי שאר איסורים אי איכא איסור הנאה לא נתבאר בהדיא, [ומלשון בהגמ' "או דלמא לא שנא" אין להוכיח שדינו כשבת לענין כל מילי, שהרי בגמ' אמרו כן רק לענין איסור אמירה אבל הנאה דהוי גזירה אטו אמירה אפשר שעד כדי כך לא גזרו בשאר איסורים, ובע"כ חזינו שמה שאמרו לא שנא אינו ממש כשבת שהרי אף באמירה ממש י"א שבשאר איסורים מותר לומר לגוי לעשות בשלו ובשבת לכ"ע אסור, וכן לענין אמירה לנכרי באיסורי דרבנן שאין לו עיקר מה"ת רבו המתירים אף שבשבת הוא אסור], ובפשוטו נחלקו בזה הראשונים, דאיתא בב"מ דף צ' ע"ב לגבי סירוס דאיכא איסור הנאה ממעשה הגוי, ויש להסתפק בטעם שאסורו להנות ממנו, אי הוי משום שהישראל עשה הערמה

להנות ממעשיו אף בדיעבד, אבל התם אין הישראל נהנה מן הבהמה בגלל מעשה הגוי, דבלאו הכי היה לו בהמה שיכול להשתמש בו, אלא שהגוי עשה בבהמתו איסור שמוסיף לו הנאה, ובזה אם נאסר לו להשתמש בבהמה הרי אתה אוסר יותר ממה שעשה הגוי, ולפיכך א"א לאסור משום האיסור הנאה הכללי שיש בכ"מ, ולפיכך לא אסרו בזה אלא במקום דעביד הערמה.

ולפ"ז אפש"ל אף לאידך גיסא, דאף לדעת רש"י והרא"ש דאסרו אף בלא הערמה אינו משום האיסור הנאה הכללי שיש בשבת, כדחזינן שאף גבי שבת כתב המ"ב בס' רעו (ס"ק יא) דהיכא שהדליק הגוי נר שלא מדעתו דאינו חייב לצאת מהבית, אע"פ שבע"כ הוא נהנה, אלא זה קנס מיוחד שקנסוהו כיון שנעשה האיסור בבהמה של ישראל, חששו שיבוא לומר לו אף לעשות כן לכתחילה, אבל בשאר איסורים דאינם שייכים לרכוש של ישראל אפשר דליכא כלל לאיסור הנאה. ולפ"ז אף לרמ"א שפסק כדעת רש"י והרא"ש, אפשר דלענין שביעית בקרקע של גוי ליכא איסור הנאה, ורק בקרקע של ישראל אסרו משום קנס וכתבאר. ובשו"ת שער המים (בריש סימן ו')² כתב לבאר הא דאסרו בסירוס בהנאה אף כשעשוהו הגוי מעצמו בלא אמירה

איסור הנאה בשאר איסורים במה שהנכרי עושה מעצמו לצורך ישראל, וכ"ד החינוך (מצוה רצא) והאור זרוע (כ"מ סי' רפו) שאם סירס הגוי בהמה של ישראל בלא הערמה מותר. ודעת רש"י והרא"ש דאיכא איסור הנאה אף בשאר איסורים במה שהנכרי עושה מעצמו לצורך ישראל. ולדינא הטור באבן העזר (סוף סי' ה') והרמ"א (שם סעיף יד) כתבו דאף אם לא הערים הישראל בדבר והגוי מכירו ומכין לטובת ישראל אסור, [אולם המחבר השמיט למש"כ הטור].

אולם כל הראיה מהתם לאו מילתא דברירא, ועיקרי הדברים ראיתי בקונטרס "פירות השדה" (סי' יט), דהנה המחנ"א (בסוף הספר, בחידושו על טור אבה"ע) כתב שמה שהתיר התוס' בהנאה גבי סירוס היכא דליכא חשש של הערמה אפילו בגוונא שמכירו (ודלא כטור), אינו מטעם דסבר דליכא איסור הנאה בשאר איסורים, אלא הוא מטעם אחר, ואצטט לשונו: ולא דמי לשבת דאם העכו"ם מכירו אסור, וכן גבי בכור דאם אתה אוסרו לית ביה קנסא, משא"כ הכא שאם אתה אוסרו הרי אתה קונסו שצריך למוכרו, עכ"ל, וכונתו דמה שאסרו בכ"מ הנאה ממעשה הגוי היינו באופן שהישראל נהנה ממעשה הגוי, כגון בבכור שעשה בו הגוי מום, דבזה אסרו

2 ואצטט לשונו: אמנם הדבר צריך תלמוד דאמאי בשמעתין (כ"מ דף צ"ב) אסרו הנך תורי דמגנבי ומגנחין יתהון, אף שהגוי עושה כן ממילא שלא באמירת ישראל, ואילו בבכורות דקדשין חמירי (כמש"כ הרמב"ד והביאו הרא"ש) מותר דבר זה, דאמרין התם (בכורות דף לה ע"א) לא שנו אלא דא"ל אלא אם כן היה בו מום, אבל אמר ליה אם נעשה בו מום, כמאן דא"ל זיל עביד וכו'. אמר רבא מכדי ממילא הוא מה לי היה מה לי נעשה, אלא נעשה נמי ממילא הוא, ולא שנו. ועוד גרסינן תמן (שם) שלא לדעת, לאיתויי מסיח לפי תומו, ופרש"י שלא שאלם קסדור מה טיבו אלא הם עצמן מסיחין לפי תומם ואומרים ראה לא ישחט זה לעולם אלא ע"י מום ולא נתכוונו לכך שיטיל בו מום, ואפ"ה מותר, ומ"ש מהכא דמאליהם מגנחין יתהון ואפ"ה אסור. [א"ה, ובאמת כבר הקשה ד"ז האור זרוע בב"מ סי' רפ"ו, וע"ש במש"כ, אולם רש"י בבכורות (שם, ד"ה והתירו) כתב דהתם איירי שהעכו"ם אינו מתכוין להתיר ואינו יודע שע"י מום שיעשה בו ישחט, ולפ"ד לק"מ]. ואשתומם להבין הדבר על אופנו ולולי ה' שהי' חזון הרביתי בדברי הרמב"ם ז"ל שם בפי' המשנה בבכורות שכתב וז"ל: ופשוט הוא שהקסדור הזה לא נתכוון בנקיבת אוזן בכור זה אלא לעשות בו מום, אבל כיון שעשה כן ממילא ולא צויהו בכך הותר לנו לשחטו, וכאשר נעשה מתכוון לכך תמיד, נעשינו כאלו אנחנו שמצוים אותו בעשיית המום, ע"י"ש. נקוט מהכא דכל שמתכוון תמיד לעשות הגוי כך הו"ל כאילו אנו צווינו אותו ואסור, ומעתה הותרה קושייתנו. גם עפ"ז אתי שפיר מאי דמייית הש"ס מהנך תורי דאף דלא צוו אותו, מ"מ כיון והארמים עושין אותו תדיר הו"ל כאילו צוו אותו, ומשור"ה אסור משא"כ הנך דמסכת בכורות דאמר לו אם לא נעשה בו וכו', או דמסל"ת, דעושה כן לפרקים מותר, עכ"ל.

נכרי שהביא דורון מחוץ לתחום לישראל זה מותר לישראל אחר, ועי' במאירי (בב"מ שם) ובבה"ג (הלכות עירובין) שכתבו שאם הגוי הביא דורון לשנים שמותר להחליף זה לזה ולאכול כדשרינן גבי סירוס (בב"מ שם) להחליף זה בזה, הרי חזינן דלמד לענין האיסור הנאה דאיכא בשבת מהאיסור הנאה דאיכא בשאר איסורים, הרי מפורש שאותו איסור הנאה דאיכא בשבת איכא נמי בשאר איסורים. ויתרה מזו מצינו בר"ש סיריליא (פ"ט סוף ה"י) שכתב בהדיא דאיכא איסור הנאה אף לענין שביעית (כשהנכרי מפסיד פ"ש לצורך ישראל), ואצטט לשונו: אין מסיקין תנור ולא מרחץ בתבן וקש של שביעית לא שנא תבן של ישראל לא שנא תבן דגוי, ועל האמת אין תבן בשביעית מצוייה אלא דגוי, ואם הוסק יוצן, ואם מרחץ הוא של דיומסית מותר דמסייע אין בו ממש, אבל מרחץ דעלמא אסור לרחוץ בו אלא א"כ נסרחה דלא חזיא למאכל בהמה, וטעמא דכיון דיש בתבן קדושה ואסור לנו לשרפה היינו גורמין לשרפה ביד הגוי אילו היינו רוחצין במרחץ שלו "וקיי"ל דבכל המצות איכא שבות" אע"ג דאינהו לא אסירי בהו כדאיתא בב"מ (צ:): גבי סירוס ופסקו הרמב"ם ז"ל פרק י"ו דהילכות איסורי ביאה (ה"יג), עכ"ל.

הברעת ההלכה בזה

ולענין דינא לא נתבאר בהדיא בשו"ע בזה, ובאחרונים מצינו דעות בענין זה, דהנה הפרישה באה"ע סי' ה' (ס"ק לג) הקשה על הטור שפסק כהרא"ש גבי הדין שאם גוי מסרס בהמת ישראל קנסוהו למוכרו, דמ"ש מהרבעת בהמה שאסור לומר לגוי שירביע מין על שאינו מינו, ואם עבר לא קנסינן אותו למוכרו, והנולד מהן מותר לקיימו. ות"י בזה"ל: י"ל דדוקא בסירוס דבהמה המסורסת הולכת לפנינו, ויהיה נהנה במה שאסרה עליו התורה לכך קנסוהו, משא"כ בהמה הנרבעת דלאחר ההרבעה אין ניכר בה שום איסור, ואי משום הולד י"ל כיון

(כפרש"י והרא"ש והטור) היינו משום שבדבר שמתכוין תמיד לעשות הגוי כך, הו"ל כאילו צווינו אותו לעשות, ולכך כיון שהארמים עושין אותו תדיר הו"ל כאילו צוו אותו, אבל בדבר שעושה כן לפרקים מותר, והביא שד"ז מפורש בפיהמ"ש להרמב"ם בבכורות דף לה ע"א, ע"ש, ומבואר דס"ל שגוי שעושה שאר איסורים מעצמו לצורך ישראל מותר בהנאה, ורק ברגיל בכך לעשות בדבר של ישראל אז נחשב כמו שצויהו.

ולמעשה מצינו בזה ראשונים מפורשים בסוגיא, דיעוי' בתלמיד הרשב"א (ב"מ דף צ' ע"א) ובפסקי הרי"ד (שם בד"ה ת"ש) שכתבו שהטעם לאיסור הנאה הוא כמו שמצינו בשבת ויו"ט שכל מלאכה שעשה הנכרי עבור הישראל אפילו מעצמו אסורה לאותו ישראל ה"ה בשאר איסורים, ועי' בתהלה לדוד (סי' שכה סק"ח) שפירש כן ג"כ בדעת הרא"ש שהוא אותה גזירה שאסור ליהנות בשבת. אולם באור זרוע בסוגין (סי' רפו) מבואר בהדיא דליכא איסור הנאה בשאר איסורים אף במקום שנהנה ממה שעושה הגוי, שכתב דה"ה נמי לענין בכור שאם עשה הגוי מום כדי להתירו לישראל מותר בהנאה, ולא מדמינן שאר איסורים לשבת, וזה דלא כמש"כ תלמיד הרשב"א והתוס' רי"ד והמחנ"א, ופי' הגמ' בבכורות דף לה ע"א דלא כרש"י (ד"ה והתירו) והמחבר (יו"ד סי' שיג ס"ב) שקנסו אף שלא אמר לגוי [דכל שהגוי מתכוון להתירו אסור], אלא דכל שלא אמר לו הישראל אלא מעצמו עשה לא קנסו. אולם אם אמר לו, מבואר בדבריו דקנסינן ליה ואינו נשחט ע"פ אותו המום, ורק במקום שעשה מעצמו לצורך ישראל לא אסור בהנאה.

ולהלכה לא נתבאר, דאפשר דאף המחבר שאסר הוי בתורת קנסא לפי שנעשה האיסור בממון של הישראל, וכמו שביארנו לעיל בדעת הטור ורש"י והרא"ש. ומצינו בעוד ראשונים דאיכא איסור הנאה אף בשאר איסורים, דהנה בעירובין דף מ ע"א איתא

בדבריו שהתיר הנאה בשאר איסורים, אלא שכתב דכל זה הוי דוקא היכא דליכא כלל אמירה אף ברמז.

אולם מנגד מצינו חבל אחרונים שאסרו בהנאה בשאר איסורים, אף באיסורי דרבנן, דיעו' בריב"ש (סי' תצ"ח) שאפילו גוי ביטל איסור מעצמו לצורך ישראל המאכל אסור לישראל (אף שהאיסור לבטל הוי רק מדרבנן), [אולם ד"ז אינו מוסכם, דיעו' בדרב"ז (ח"ג סי' תקמז) שהתיר באופן שהאיסור הוי מדרבנן]. וע"ע ברשב"ש (סי' תק"ס) גוי שבישל בכלי שאינו בן יומו אסור בדיעבד אף שאיסורו רק מדרבנן, וע"ע בפתחי תשובה (יו"ד סי' קכב סק"ה) שהביא בשם הלבושי שרד לדון בגוי שבישל בקדירה שאינה בת יומא מעצמו בשביל הישראל לבדו או בשביל אנשי העיר למכור להם ורוב אנשי העיר ישראל שיהיה אסור המאכל.

ואיסור זה הוא אפילו אם הגוי עושה בשביל הישראל בקבלנות וקצץ מ"מ כל שהגוי עושה המלאכה כדי שהישראל יהנה מזה בשבת אסור לישראל ליהנות מזה עד כדי שיעשה אחר זמן האיסור כמש"כ המג"א סי' רנ"ב ס"ק יא והמ"ב שם ס"ק כז ובסי' תקט"ו סק"א ובביה"ל שם, [וע"ש במג"א סק"ג ובמחצית השקל שם דבאופן שכוונת הגוי שיהנה הישראל בשבת עצמו הוי כמו נר שאסור ליהנות מזה עד כדי שיעשה בהיתר אפי' בקצץ. ומה שהותר במנעלים בסי' רנ"ב, כתב הביה"ל דאיירי שם בעיר שרובה עכו"ם דוקא דאינו עושה בשביל ישראל], ועי' בפמ"ג סי' רנב א"א סק"א שכתב דבכה"ג כ"ע מודים דאסור, [ובלא"ה היכא שאין לו אפשרות לעשות בהיתר ליכא כלל להיתר של קבלנות וקצץ כמש"כ המ"ב בסי' רמ"ז בביה"ל סעי' ו'].

דנתגדל במעי אמו מאליו, ויש לו חיות בפני עצמו לא קנסוהו וכו', ע"כ. ועי' בט"ז (שם סק"ט) שהעתיק דבריו, וכתב עוד ב' טעמים לחלק בין סירוס להרבעה, ע"ש, הרי מפורש בדרישה ובט"ז שאם הגוי הרביע לבהמת ישראל אפילו בדיבורו הולד מותר, ומוכח דלא כמחנ"א שהרי הולד שנוצר מהאיסור ודאי לא הוי מטעם קנס, אלא שהוא נהנה ממעשה הגוי, א"כ חזינן להלכה דלא מדמינן שאר איסורים לשבת וכדעת האור זרוע.³

וכן מצינו באחרונים לענין סירוס, שנהגו למכור את הבהמות לנכרי כדי שיסרס אותן ואח"כ ימכור לישראל, דמותר לישראל ליהנות מזה, ואצטט משו"ת בית שלמה (אהע"ז סי' ח) וז"ל: שודאי אם נכרי סירס בהמות או עופות שלו, וידוע שעשה כן בשביל למכרם לישראל, או שרוב ישראל שעל דעת הרוב עושה, לא אשתמיט בשום פוסק לאסור בכהאי גוונא, וע"כ דלא דמי לאיסור שבת ויו"ט דאמרינן דאם נכרי עושה מלאכה בשביל ישראל דאסור לישראל בכדי שיעשו, וכתבו הפוסקים הטעם בזה דשם יאמר הישראל לעשות לו מלאכה זו, דשבת ויו"ט חמור בזה מכל האיסורים כדמבואר בסוגין ב"מ דף צ ע"א, ומשום הכי בהלין תורי דמנגחין יתהון משום קנסא היא דאסור אבזה דשמואל, ולא משום גזירה כמו בשבת ויו"ט, והוא מהטעם שכתבתי, ע"כ.

וע"ע בתשו' הרדב"ז (ח"ה סי' ר) שכתב, דאע"ג דאמירה לגוי בשאר איסורים מחמירין מספק, מ"מ היינו דוקא היכא דהישראל עשה רמז וגילוי דעת אבל אם לא גילה דעתו שיעשה האיסור שרינן, דסגי במה דמחמירין באמירה דהיא גופא הו"ל בעיא דלא איפשיטא, דיינו לאסור אמירה בהדיא או דבר הדומה לאמירה, ע"כ, ומבואר

3 ומחכ"א שמעתי דאין הדברים מוכרחים, דאפשר דקושיתם לא איירי כלל מצד האיסור הנאה כ"א מצד הקנס שקנסו אותו בגוונא דעביד הגוי איסורא בממונא דישאל, וע"ת' שכינן שאין האיסור הולכת לפנינו לא קנסו, ובוולד אף שניכר מ"מ כיון שנתגדל במעי אמו מאליו לא קנסו, אבל מצד האיסור הנאה דאיכא אף בממונן הגוי אפשר דהדרישא והט"ז נמי יודו דאיכא אף בשאר איסורים.

דהאמירה לעכו"ם לנטוע אילנות בשביעית אסורה, ה"ה נמי אם נטע העכו"ם מעצמו אילנות בשביעית לצורך ישראל, לדעת הטור אסור ליהנות מהן בדיעבד אפי' בדליכא הערמה), ומפורש בדבריו שכמו שם אסור חז"ל מה שעשה הגוי מעצמו עבור הישראל כן הוא בשביעית שאם הגוי עשה מעצמו עבור ישראל נאסר. וכן נראה מהראשונים (תוס' בב"מ דף צ' ע"א, לפי הגירסה שלפנינו) שמשוים שביעית לשבת לענין איסור אמירה לנכרי, וכמו שביאר המהר"ם (שם) לפי ששביעית איקרי שבת, [אולם אין זה מוכרח שהרי אין כוונתם דהוי כשבת לכל מילי כדחזינן שמעשה שבת אסור ונעבד ונזרע שרי לדעת הרמב"ם (פ"ד משמו"י הט"ו) אפי' לנזרע בעצמו]. ולפיכך כל הגידולים שגידל הגוי לצורך הישראל נאסרים בשימוש.

אולם ד"ז תמוה מאוד, דהא אנן קי"ל שאף אם נעבד ונזרע ע"י ישראל מותרים הפירות בדיעבד (אלא דאסרו חכמים לקנות מבעל השדה ששימר ועבד משום קנס, אבל אם נתנם במתנה שפיר יכול לאוכלם), וא"כ איך נאסר במה שנזרע ע"י נכרי. ויש שרצו לומר דנכרי חמיר טפי ואסרו בו כדי שלא יבוא לעשות כן לכתחילה פעם אחרת, וכמש"כ המ"ב בס"י שיח סק"ה לענין מעשה שבת דמותר במוצ"ש מיד ואין צריך להמתין בכדי שיעשה אף דבמלאכה הנעשית ע"י א"י בשביל ישראל צריך להמתין בכדי שיעשה היינו משום דקל בעיניו איסור דאמירה לעכו"ם ויבוא לעשות כן פעם אחרת כדי שיהיה מוכן לו במוצ"ש מיד אבל דבר הנעשה ע"י ישראל בידים ליכא למיחש דעי"ז שנתיר למוצ"ש מיד יבוא פ"א לומר לישראל לבשל לו בשבת בשביל זה.⁵

מיהו פשוט דכל האיסור הנאה הוא תולדה מהאיסור אמירה, וכמש"כ הראשונים (תוס' והרא"ש בביצה דף כד ע"ב, תוס' והריטב"א בשבת דף קכב ע"א) דהטעם שאסור בהנאה הוא משום שאם נתיר לו ליהנות חיישינן שיבוא לומר לו לעשות (וחשיב חדא גזירה משום דאי לא הא לא קיימא הא), או מטעם מראית העין שיאמרו שאמר לו לעשות (פירוש קדמון ממזרים פ"ו משבת ה"ב), ולפיכך רק במה דאית ביה איסור אמירה אית ביה איסור הנאה, ולפיכך בניד"ד גבי שביעית רק לסוברים דאית ביה איסור אמירה איכא למיסר ג"כ ליהנות ממעשיו, אבל לסוברים דבשביעית ליכא איסור אמירה כ"ש דשרי ליהנות מזה.

ולפיכך לגבי שביעית [לסוברים דאית ביה איסור אמירה] כל מה שעושה הגוי לצורך ישראל אף באופן שעושה מעצמו בלא אמירה הרי זה נאסר בהנאה. וראיתי להוכיח כן מדברי הסמ"ג, דהנה בהא דתנן מחזיקין ידי נכרי בשביעית איתא בירושלמי פלוגתא אי שרי אף לומר לו חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך, ועי' בסמ"ג (עשין קמח) וז"ל: ומפרש עוד בירושלמי שיכול לומר לו עדור חרוש "והתבואה" שתצא מן הארץ "אקננה אחר שביעית" ודברים אלו הם מפני דרכי שלום, עכ"ל, הרי מבואר שרוצה לקנות הגידולים ולא את הקרקע עצמה, ואפ"ה מאן דמתיר היינו רק אחר שמיטה, והיינו דאף המ"ד שמתיר לא התיר ליהנות בתוך שנת השמיטה ממה שעשה הגוי לישראל בשמיטה.⁴

והדברים מפורשים בשו"ת אדמת קודש (ח"ב יו"ד סי' ז') שמדמה איסור הנאה הנאמר לגבי סירוס לשביעית בזה"ז, (ולכך כיון

4 ובקונטרס "פירות השדה" (סי' יט) כתב לרחות ראייה זו, דאפשר שדעת הסמ"ג שגם בנכרי שזורע יש גזירת ספיחין, ודלא כדעת הרמב"ם (פ"ד הכ"ט), וכן דעת הראב"ד בהשגותיו על הרז"ה (סוכה דף לט ע"ב) שגם ספיחין הגדלים אצל גוי אסורים, ומה"ט אינו יכול לקנות ממנו אלא לאחר שביעית, שכן הדין שהאיסור עד חנוכה ואח"כ מותרין. והכרחם לומר כן דאל"כ איך יתכן שלומר לו מותר וליהנות אסור, הא כל האיסור ליהנות הוא מחמת החשש שמא יאמר לו לעשות, ויציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא.

5 ובאמת דין זה תליה בפלוגתא הראשונים בביצה דף כד ע"ב בטעם שאסרו להנות ממעשה גוי בשבת, דדעת רש"י שהוא כדי שלא יהנה ממלאכת שבת, [וכונתו כתב המהרש"ל (ביש"ש בביצה פ"ג סי' ד) שגנאי הוא

לאדם שיהנה ממלאכת שבת], ודעת תוס' דהוא כדי שלא יאמר לנכרי לעשות. [וב' טעמים אלו הובאו במ"ב, דיעוי' בס' רעו סק"ב שכתב הטעם שאם יהא מותר להנות יובא אף לומר לו להדליק כסברת התוס', ובס' שכה ס"ק כח כתב הטעם כדי שלא יהנו ממלאכה הנעשית בשביל ישראל בשבת כסברת רש"י]. ונפק"מ בנכרי שבישל לישראל ביו"ט ראשון של גלויות אי שרי להנות מהם בליל יו"ט שני, דלרש"י מותר שהרי ממנפ"ש אם עתה הוא חול א"כ כבר המתין בכדי שיעשה ואינו נהנה ממלאכת יו"ט ואם עתה הוא קודש נמצא דבזמן שעשה המלאכה היה חול, ולתוס' אסור כיון דחיישינן שיבוא לומר לנכרי ביו"ט ראשון לך והביא כדי לאכול מהם בשני, ולפיכך לא שרי אלא בזמן שמותר לו לעשות כן. עוד נפק"מ כשהגוי בישל לישראל זה אי שרי לישראל אחר, דיעוי' בהרא"ש (שם פ"ג סימן ב') שכתב דלדעת רש"י אסור לכל ישראל בכדי שיעשו שלא יהנה ממלאכת יו"ט, ולדעת ר"ת מסתבר שמותר לישראל אחר דלא חיישינן שיאמר לנכרי להביא בשביל אחר דאין אדם חוטא ולא לו, ע"ש. [אולם יש שכתבו דאף לר"ת אסור לכל אף לישראל אחר, וראיותם מתוס' דס"ל בכ"מ שהאיסור הוא כדי שלא יאמר לו ומ"מ כתב בשבת (דף קכב ע"א) שבאיסור דאורייתא אסור אף לישראל אחר, ועב"ז בשו"ע סי' שכה סעי' י' שחילק בזה בין דבר האסור מה"ת לדבר האסור מד"ס]. עוד נפק"מ כתב תוס' בעירובין דף ל"ט ע"ב בשיעור הזמן שצריך להמתין במוצ"ש בכדי שיעשו, אם הוא בשיעור הזמן שיעשה האיסור דהיינו בזמן שלוקח לו לתלוש הפירות מהאילן או דבעינן נמי שיעור הזמן שילך ויתלוש ויביא, דלרש"י גבי להמתין שיעור תלישה לחוד שהוא רגע אחד דאז לא יהנה ממלאכת יו"ט, ולר"ת בעי להמתין בזמן שילך ויתלוש ויביא, ע"ש.

ולכאורה ד"ז נפק"מ בניד"ד, אם בשביעית יש איסור הנאה, דנהג קי"ל דאף אם נעבד ע"י ישראל מותר לאכול, והיינו דליכא איסור להנות במה שנעשה בשביעית באיסור, וא"כ כ"ש דיהיה שרי להנות במה שנעשה ע"י גוי. ובאמת הראשונים הקשו על רש"י משיטת רבי מאיר (חולין דף טו ע"ב) דאמר המבשל בשבת בשוגג מותר ולא אסרינן מטעם שלא יהנה ממעשה שבת כמו נכרי שעושה עבורו מלאכה, ואף ר"י דאסר אינו מטעם זה אלא משום דאסר שוגג אטו מזיד. ות"י הרא"ש (שם בבב"ב) דהטעם שבשוגג לא גזרו בשוגג שלא יינה ממעשה שבת היינו משום דהוי מילתא דלא שכיחא דלא גזרו ב"י רבנן. ולפ"ז במזיד שגזרו היינו מאותו טעם שגזרו בנכרי, וא"כ בשביעית שהתירו אף בנזרע במזיד ע"י ישראל כ"ש דיהא שרי אף בנזרע ע"י נכרי. אולם כ"ז הוא לטעם שכתב רש"י, אך לפמ"ש תוס' דגזרו כדי שלא יאמר לנכרי לעשות א"כ ה"ט שיכא אף בשביעית.

ולהלכה מצוין בזה מבוכה, דבס' תקט"ו סעי' א' פסק המחבר כרש"י שמותר מיד בליל יו"ט שני בכדי שיעשו, והרמ"א כתב שם דיש אוסרים לאוסרו עד מוצאי יו"ט, וע"ע בס' רעו סעי' א' א"י שהדליק הנר בשביל ישראל אסור לכל אפי' למי שלא הודלק בשבילו. ומאידך בס' שו"ע סעי' י"ד פסק המחבר דנכרי שהביא איגרת מחוץ לתחום ופתח האיגרת מותר לישראל לקרוא מה שכתוב בו, ובפשוטו הטעם לפי שבאיגרת לא שייך הגזירה דשמא יאמר לא"י שיביא לו מחוץ לתחום שהרי אינו יודע מי ישלח לו, ותמה שם הגר"א דהמחבר סתר את משנתו, וע"ש שכתב דאפשר דאף לרש"י בכה"ל לא חשיב הנאה כיון שאינו נהנה מגופה של מלאכה. אולם הפמ"ג ס' רעו משב"ז סק"ה הרא"ש כתב דגם רש"י מודה שטעם הגזירה הוא כדי שלא יאמר לו, אלא דס"ל שגדר האיסור שעשו חז"ל הוא שלא יהנה ממלאכת שבת, ולפיכך באיגרת דלא שייך טעם הגזירה אף לרש"י ד"ז מותר, אבל היכא דשייך הגזירה תו אסור לכל אף לישראל אחר שלא נעשה בשבילו. [ובאמת מצוין חבל ראשונים דס"ל כן, דעוי' בבב"ב פ"ג בבב"ב שכתב דלא אסור ביו"ט שני, ומאידך כתב שטעם האיסור הוא כדי שלא יאמר לו. וכן בר"ן בשבת (דף קכב ע"א) כתב שטעם האיסור הוא כדי שלא ירגילנו לשבת אחרת, ומאידך בבב"ב פ"ג כרש"י דביו"ט שני שרי. וע"ע בבב"ב פ"ג (ס' שו"ע) שכתב (יד) שהביא אותו סתירה ברשב"א, וע"י בבב"ב פ"ג תקט"ו סעי' א' (ד"ה ויש מחמירין) שהביא עוד הרבה ראשונים דס"ל הכי, וע"כ כתב דכל הני ראשונים ס"ל כמש"כ הפמ"ג שאף שטעם הגזירה הוא כדי שלא יאמר לו מ"מ גדר האיסור הוא שלא יהנה ממלאכת שבת]. ולפ"ז יוצא דלכו"ע דעת המחבר הוא כרש"י, אלא דנחלקו הגר"א והפמ"ג אם לרש"י שורש התקנה הוי נמי משום שלא יאמר לו לעשות או דהוי טעם אחר. ובניד"ד גבי שביעית דמעשה שביעית שרי בהנאה כדקי"ל (חזו"א) דאף נזרע בשביעית מותר (אף שבכה"ג בשבת קנסו ואסרו שלא יהנה מהמלאכה), א"כ לדעת הגר"א שכל האיסור לדעת השו"ע הוא כדי שלא יהנה ממלאכת שבת א"כ לכאורה בשביעית יש להתיר אם נזרע ע"י נכרי, אך לדעת הפמ"ג משום שלא יאמר לו אסור שלא יהנה ממלאכות שבת א"כ אפשר דאף הכא גזרי כן. אולם לפמ"ש"כ למעלה אין הדברים מוכרחים, דאפשר דדוקא בישראל לא אסור נעבד כיון דקי"ל דהנוטע בשביעית יעקור, א"כ אצל ישראל לא הוצרכו חכמים לאסור הפירות שהרי לעולם צריך לעקור עוד קודם שגדל הפירות, ורק אצל גוי דליכא דין יעקור תו הוי ככל איסורי אמירה שנאסרין הפירות, וצ"ע.

לשאר האנשים שקונים ממנו, [ואף למי שחבר בועדת השמיטה (ע"י מינוי שליחות) חשיב שקונה ישירות מהגוי ופשיטא דנאסר עליו, אבל אנשי ירושלים שלא נהגו בפירות אלו קדו"ש ואינם עושים מינוי שליחות א"כ להם אין הירקות נאסרים], אבל זה אינו, דבעל חנות שקונה ירקות כדי למכור אסורים ליהנות מהירקות גם כל האנשים שקונים מחנות זה, והדברים מפורשים באור זרוע (הלכות עירובין עמוד לח ד"ה והכי פירושו) וז"ל: כיון דחזא דמפשי העכו"ם להביא לחנוני ישראל, והיו מתכוננים כדי שיהא לישראל למכור ולהשפיע לישראל הדריס שם, הוי כמו שמביא אדעתא דכל ישראל, דניחא ליה לעכו"ם שיקנו אחרים מן החנוני, כי גם הוא נשכר במה שמוכר לו, ועדיפא מהא דאמר לעיל כל דאתא לבי ריש גלותא אדעתא דכולהו רבנן אתא, עכ"ל.

בדיעבד אם נאסרים הפירות

אולם יש שרצו לומר דאף דנקטינן דאיכא איסור אמירה לנכרי בשביעית וכמו שהוכחנו לעיל מ"מ בדיעבד אין הפירות נאסרים באכילה, דק"ל דכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים אם מותר לומר לנכרי אז אף שנפסק לאיסור מ"מ בדיעבד מותר להנות מהמלאכה,⁷ וכמש"כ המ"ב בסי' שי"ח סק"ב דבספקא פלוגתא דרבנותא אין לאסור בדיעבד דכיון שכל האיסור הוא רק מדרבנן שקנסוהו וספיקא דרבנן לקולא,

אולם ד"ז קשה שהרי על השביעית נחשדו ישראל כדמבואר בגיטין דף נד ע"א (נחשדו ישראל על השביעית ולא נחשדו על השבתות) ולפיכך הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, ומה"ט גזרו נמי על הספיחין, ואפ"ה לא אסרו שמור ונזרע וא"כ איך נאסור מה שנזרע ע"י נכרי. וחכ"א אמר ליישב דכיון שקי"ל הנוטע בשביעית יעקור, א"כ אצל ישראל לא הוצרכו חכמים לאסור הפירות שהרי לעולם צריך לעוקרו עוד קודם שגדל הפירות, ורק אצל גוי דליכא דין יעקור תו הוי ככל איסורי אמירה שנאסרין הפירות. ולפ"ז יצא חידוש שאף לאוסרים אמירה לנכרי בשביעית בהנאה היינו דוקא לענין נזרע, אבל לענין נעבד (דליכא ביה דין יעקור) מותר כמו אצל ישראל.

והגידולים שגדלו אח"כ מעשיית הגוי נאסרו, וכדמוכח מדברי האחרונים [פרישה אבה"ע סי' ה' ס"ק לג, דרישה יו"ד סי' רצו הב' סק"א, ובט"ז יו"ד סי' רצו הב' סק"ג] שהקשו למה אם אמר לגוי להרביע לא נאסר הוולד, חזינן שנקטו בפשיטות דאיסור הנאה שאסרו חז"ל ממעשה הגוי נאמר גם על הגידולים שיצאו ממעשה הגוי.⁶

ויש שרצו לטעון שכיון שכל האיסור הנאה (במלאכה דרבנן) הוא רק לצורך הישראל שנעשה עבדו המלאכה ולא לצורך אחרים שלא נעשה בשבילם, א"כ דוקא לסוחר שקונה מהגוי בשבילו זה נאסר ולא

6 אולם לפמש"כ בהערה 3 דכל קושייתם הוי מצד מה שאסרו הבהמה בתורת קנסא (לפי שנעשה האיסור בממון של הישראל) ולא מצד האיסור הנאה, לפ"ז ליכא ראיא דאיכא איסור הנאה אף על הגידולים, וצ"ע.

7 ושמעתי מחכ"א, דהא דשרי בדיעבד היינו דוקא בירקות כאלו שאינם מתקיימים עד אחר שביעית (ככדי שיעשו), אבל בירקות המתקיימים יש לאסור, משום דבר שיש לו מתירין. ומקורו, הוא ממש"כ המ"ב בסי' שכה (ס"ק לב) דספק מעשה עכו"ם בשבת אסור משום דהוי דבר שיש לו מתירים שאפשר להמתין למוצ"ש. אלא דתמוה דא"כ מ"ש בספק פלוגתא במעשה שבת דישאל שהתיר המ"ב בדיעבד, מספק מעשה שבת דעכו"ם שאסר, ונאמרו בזה ב' תירוץ, בקובץ תשובות (ח"ב סו"ס כד) כתב דמעשה שבת דישאל איסורו משום קנס ובקנס אין חומרא של דבר שיש לו מתירים, משא"כ מעשה שבת דעכו"ם אסור ליהנות ממעשיו מדינא ולפיכך אסור אף בדבר שיש לו מתירים, והביא שחילוק זה כבר הובא בשו"ת זית רענן (ח"ב סי' ה'), ולפ"ז בניד"ד נמי אסור. אך יש שחילקו בין ספק בדין לספק במציאות וכל ספק בדין מותר, ויסוד הדברים הובא כבר בחידושי רעק"א בעירובין דף לח ע"א (ד"ה והנה) בשם הפר"ח (או"ח סי' תצו סק"ג) שבמחלוקת הפוסקים בדרבנן יש להקל אף בדבר שיש לו מתירים, ע"ש, ולפ"ז בניד"ד דהוי ספיקא דדינא שרי אף באופן שיכול להתקיים עד אחר שביעית.

בשביעית צריך שיתנה שהגוי יזרע אותה אע"פ שהזרע של ישראל, ע"ש, ור"ל שכיון שמדיני האריסות מוטל על הישראל להביא הזרעים ולזרוע, א"כ כשמסכם עם הגוי שבשביעית הוא יזרע חשיב שהגוי עובד לצורך ישראל, (וכע"ז כתב המ"ב בסי' רמה סק"ט בשם האחרונים). [והמשיך המהריט"ץ דבע"כ שהזרע והמחרישה הוא של הישראל ורק עבודת הקרקע עושה הגוי דאל"כ אין זה "מקבל" שדה כלל, והתוספתא איירי "במקבל" המורגל בכוליה תלמודא, ועוד דאם הגוי נותן הזרע והפרות לחרוש ולזרוע והוא זורעה א"כ מה יש לישראל טורח ולמה יתן לו הגוי חלק בפירות, אלא ודאי שהזרע של ישראל וכן נותן כל מחרישה ופרות וכו' והגוי רק חורש וזורע אותה, ואפ"ה ד"ז מותר כיון שאין הישראל עובד בשדה, א"כ כ"ש בניד"ד שאין לישראל חלק בקרקע והכל עושה הגוי דשרי].⁹

ובספר פרי הארץ (לגר"א כהניו) סי' ט"ז כתב לדון בדבריו, ולהשיג עמש"כ להתיר לתת לגוי שוורים ע"מ שיתן לו הגוי חלק

(וע"ע בפמ"ג סי' רנג א"א ס"ק לז שהתיר בפלוגתא דרבנותא אף איסור בישול דאורייתא שנעשה ע"י גוי, וע"ע בסי' רנד א"א ס"ק יא שדימה זאת למש"כ בברכות דף ט' ע"א כדאי הוא ר"ש לסמוך בשעת הדחק). ואף הכא מצינו שיטות להתיר אמירה בשביעית, דיעוי' בשו"ת מהריט"ט צהלון (סי' מז) שהביא לדברי התוספתא בשביעית (פ"ג ה"ז) אין חוכרין נירין מישראל חשוד וכו' המקבל שדה מן הנכרי פוסק עמו על מנת שהנכרי זורעה, וכתב שמכאן מוכח דשרי אמירה לגוי בשדה הגוי בשביעית, ומכאן זה התיר לתת לגוי שוורים וחיטים לחרוש ולזרוע בשביעית על מנת שייתן לישראל חלק בתבואה.⁸ והוסיף המהריט"ץ דאין לפרש דהתוספתא איירי בגוונא שאומר לו כן מערב שביעית, וגם בשביעית הגוי הוא שעובד בה ואין לישראל אלא חלק בפירות, והגוי אדעתא דנפשיה עביד. כיון ד"מקבל" שדה, גדרו מבואר ברמב"ם (הל' שכירות פ"ח) שהמקבל הוא שמטפל בשדה ומוציא עליו כל מה שצריך, וגם הזרע הוא על המקבל, אלא שכאן

8 ויש שנקטו דהמהריט"ץ חזר בו מד"ז, וראיתם ממש"כ בתשו' החדשות סימן קצ"ט לאסור לתת שור לחרוש וזרע ולזרוע, ובימי הגורן לחלוק התבואה ביניהם, ע"ש. אולם למתבונן בשתי התשובות יראה דליכא שום סתירה בין הדברים ואין קשר בין הגדושים, וכבר הריחב בזה בקונטרס "שביתת השביעית", דבתשובתו בישנות דן באופן שאין לישראל שותפות עם הגוי ואינו כאריס או שותף בעבודת הקרקע ובחלוקת הפירות, ואינו מקבל למחצה לשליש ולרביע אלא כן וכך כורין לשנה, דהיינו סכום מסוים בין תוציא השדה זרע רב או מעט, משא"כ בתשו' החדשות כתב בהדיא שהיה ראובן "שותף" עם גוי זה כמה שנים בעבודה, ובימי הגורן "חולקים התבואה ביניהם", ובהו כתב דנחשב כשותף בשדה, ועבודת השדה נחשבת כעבודת ב' השותפים גם יחד, ובכה"ג נחשב הישראל כשותף וכאילו גדל ברשות הישראל, וכן יש לישראל מגע יד בשדה, ובה מתחילה אסר משום דין ספיחין כיון שיש לישראל שום שותפות ומגע יד בעבודה או בשדה, וגם מקבל מהיכול כשותף או אריס לפיכך איכא איסור בנתינת הזרעים מגזירת ספיחין, ובסיום התשובה שם (בהוספת דברים מאת החכם השלם מוה"ר סולמאן) אסר אף מצד שליחות דכיון שמשכיר לו שורו כמנהגו בשאר השנים למחצה לשליש ולרביע ממה ממה שמוציא השדה, חשיב כמו שותף לגוי וכל מעשה הגוי כאילו הוא עושה בשליחותו, וכמו שאסור הישראל בעצמו לעשות ולחרוש בשביעית לצורכו כן אסור לומר לגוי לעשות לו, אבל בגוונא שאינו שותף חשיב שהגוי עושה לצורכו ומותר.

9 והנה כל ראייתנו מדברי המהריט"ץ לכא"י יש לדחות, דהא קי"ל (סי' רמג) דאריסות בשבת שרי, ולכן מותר לתת שדה וריחיים באריסות כיון שהנכרי אדעתיה דנפשיה עביד, ואף מרחץ דאיכא רווח בכל יום בפני"ע מותר (ע"ש בפמ"ג א"א סק"ב), ולכן לא אסר כלל המהריט"ץ מדין איסור אמירה וכל נידונו הוי מצד ביטול שביתת הארץ, או שבא להוכיח שלאריס מותר אף להתנות שיעבוד בשבת, (וכדעת רש"י במו"ק דף יב ע"א ד"ה מקבלי קיבולת, וע"ש ברש"ש. וע"ע ברש"י בע"ז דף כב ע"א ד"ה לא יאמר. וע"ע בלבושי שרד או"ח סי' רמ"ה אות ל"א על מג"א סק"ח ד"ה כמש"כ ריש הסי'), וד"ז הוי פלוגתא באחרונים וע"י בזה חזו"א שביעית (סי' ד' סק"כ) ובשו"ת אבני נזר (סי' מא).

וצווח על מה עשית ככה, ואמר לו הגוי אני חתכתי אותו "כדי לזורעו", והישראל שתק, והגוי זרעו. ומבעיא לן אם מותר לקיים את הנטיעה הזו, הואיל והגוי עשה כן על דעת עצמו, או אפשר שמכיון שהישראל צווח, גרם לגוי לזורעו, וכאילו אמר לגוי לזורעו. וכתב דכיון דשביעית בזה"ז דרבנן מותר אף לומר לגוי להדיא שיזרע, משום דאמירה לגוי באיסור דרבנן שרי ושביעית בזה"ז דרבנן, ואין ללמוד משבת דאסור לפי דאיסורי שבת חמורים טפי, והרוקח (סי' שי) מובא בב"י (סי' תסח) כתב להדיא שאין איסור אמירה לגוי באיסורין דרבנן אלא בשבת ויו"ט וחזה"מ, ע"ש, וכך מסקנת הפר"ח שם, וא"כ גם בשביעית יש להתיר אמירה לגוי כיון ששביעית בזה"ז דרבנן, אלא שמצינו שגם באבלות אע"פ שרק יום ראשון הוא דאורייתא עכ"פ אסור לומר לאחר לעשות מלאכתו כמש"כ בשו"ע יו"ד סי' שפ, ולכאורה צ"ל דכיון שביום ראשון אסור מה"ת ורבנן אסרו גם שאר ימים כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ועשו חזיון לדבריהם כשל תורה, ושאני נידון הרוקח שמדבר במלאכה בער"פ שכולה מעיקרה רק תקנ"ח ולכן לא אסרו בו אמירה לגוי, וא"כ שביעית אע"פ שהוא בזה"ז רק דרבנן עכ"פ כעין דאורייתא תקון, וכיון שבזמן שהיתה שביעית נוהגת מה"ת אסור היה לומר לגוי לעשות מלאכה כך גם בזה"ז נמי אסור, אלא שמשלשון הרוקח שכתב לא שייך אמירה לגוי אלא בשבת ויו"ט וחזה"מ, משמע דבשאר מילי ליכא כלל איסור אמירה לגוי, וצ"ל דשאני אבל דכתיב "והפכתי חגיכם לאבל" מה חג אסור וכו' אף אבל אסור, והוי אבל דומיא דשבת וכמש"כ התוס' בב"מ (ד"ה אבל), ע"ש. ובסוף דבריו כתב וז"ל: אמנם לא מלאני ליבי להתיר אמירה לגוי על פי ישראל וכו', ברם בנידון דידן שהגוי בא מאליו לקנב ועיקר הבית הוא של הגוי פשיטא דמה שעושה הגוי מאליו מותר, כמש"כ הרמב"ם דמה שזרע הגוי בשביעית שרי יע"ש, ומה שצווח

בתבואה דיש בזה משום אמירה לגוי, אלא שכתב שהמהריט"ץ ס"ל כדעת מהר"י קורקוס (הלכות כלאים פ"א ה"ג) שבאמירה לגוי לזרוע בשדה של גוי אין איסור אמירה לגוי. ויתירה מזו מצינו בשו"ת נחפה בכסף למהר"י נבון (ח"א יו"ד סי' ד') דלא נאסר כלל אמירה לגוי בשביעית, ואצטט תוכן דבריו, גוי שעובד בשדה של ישראל עובר הישראל על מצות ושבתה הארץ (כמש"כ המהרש"ל), אבל בשדה של גוי שרי לומר לו לזרוע את השדה בשביעית, שהרי אפילו באיסורי תורה איסור אמירה לגוי אינו אלא דרבנן, א"כ באיסור דרבנן י"ל שלא גזרו כלל לאסור אמירה לגוי, ואף שבשבת אסרו אמירה לגוי גם באיסור דרבנן ולא התירו אלא שבות דשבות במקום מצוה או חולי, י"ל דדוקא בשבת אסור, אבל לומר לגוי בחול שיעשה בשבת איסור דרבנן מותר וכמש"כ הב"י בסי' רמ"ד (וכמו שביאר דבריו בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון סי' קנו), ואף שמכל הפוסקים משמע דגם זה אסור י"ל שזה רק בשבת ולא בשאר איסורין, וכדחזינן בב"מ שאין ללמוד שאר איסורים משבת. והוסיף עוד דאף עצם איסור אמירה בשאר איסורים לא מצינו אלא באיסור תורה, אבל באיסור דרבנן לכאורה אין איסור כלל ושאני משבת, כדמוכח בב"מ שם שאפי' לשאר איסורין דאורייתא אין ללמוד ממנה כ"ש לדרבנן, והדברים מפורשים בפר"ח סי' תס"ח שכתב להדיא שאין איסור אמירה לגוי במלאכה בער"פ לפי שהיא רק דרבנן, ומה שכתב תוס' ברי"ה דף כד ע"ב דאסור אינו אלא באיסורי שבת ויו"ט ולא בשאר איסורים, עכ"ד. וגם בשו"ת פרי הארץ למהרי"מ מזרחי (ח"ג יו"ד סי' ד') כתב דאמירה לגוי בשביעית שרי, משום שאמירה לגוי בדרבנן מותרת וקי"ל דשביעית בזה"ז דרבנן, ורק בשבת זה אסור, וכו"ל.

ובספר שער המים (בחלק השו"ת סי' ו') כתב לדון אודות מעשה שגוי חתך ענף של ישראל בשביעית, וכשראהו הישראל עמד

כיון דבא מזה הנאה לישראל, ועמש"כ המנחת כהן במשמרת השבת שער ראשון פ"ט ד"ה ואמנם זה).

אולם כל השיטות הנ"ל שרצו להתיר אף אמירה להדיא קשים מאוד, שהרי הסוגיא דמחזיקין ידי נכרים בשביעית איירי בשביעית בזה"ז (כדמוכח בסוגיא בגיטין), וכתבו הר"ש ומהר"י קורקוס בדעת הרמב"ם שמוכח מהסוגיא דגיטין שאסור לומר לנכרי חרוש בה טבאות, וכן כל הפוסקים שסתמו בזה לאיסורא ע"כ מיירי אפילו בזה"ז דשביעית מדרבנן, וא"כ בהדיא דאסור אמירה לנכרי בשביעית.

איסור ספיחין

והנה לאחר שנתבאר דאית ביה איסור אמירה, יש שחידשו עוד דתו ירקות אלו נאסרים באכילה אף מדין ספיחין, [ונפק"מ שיהיה אסור אף שעשוהו לצורך חולה שאין בו סכנה, דמצד אמירה לנכרי לית לן למיסר מ"מ מדין ספיחין זה אסור, וכן נפק"מ שיהיה אסור לכל העולם ולא רק למי שאמר לגוי], דהנה החזו"א (שביעית סי' י' סק"ו) כתב שאם עבר הישראל ונעשה פועל לנכרי וזרע שדהו בשביעית אפשר דאסורין משום ספיחין דבכלל גזירת ספיחין שהפירות שנזרעו באיסור יהיו אסורין והוסיפו לאסור אף בעלו מאליהן, (אולם במהר"י קורקוס פ"ד הכ"ט הסיק שבכה"ג אינו אסור

הישראל וע"י כן הגוי זרעה גם בזה אין שום חשש דכבר הוכחתי לעיל מסוגיה דבכורות ושאר מקומות דכל שאינו מצווה לגוי להדיא, אלא הבין הגוי הדבר ברמזיה מותר, כלל העולה: דבנד"ד שהקרקע של הגוי והישראל לא א"ל מידי אלא הגוי בא מאליו וקנב, ואח"כ זרעה מאליו אע"פ שהיה על ידי הישראל שצווה בפניו, כל שלא אמר לו להדיא, נטיעה זו מותר לקיימא, כמבואר בכל מה שכתבתי, עכ"ל. ומבואר שמדינא ס"ל דשרי אף אמירה לעכו"ם להדיא, אלא שלא מלאו לבו להתיר האמירה לכתחילה, [ומשמע להדיא דאמירה אינו אוסר בדיעבד עכ"פ], אבל אם הגוי עשה מאליו או אפילו ברמז ועיקר הקרקע הוא של גוי שרי.

[היוצא מכל הנ"ל דאיכא כמה מגדולי האחרונים דסברי שבנד"ד לא נאסרה האמירה, או משום דשביעית בזה"ז הוא מד"ס, או משום שבקרקע של גוי לא נאסרה האמירה, או משום דאמירה קודם המלאכה באופן שעושה כן כדי להרויח חשיב שעושה זאת לצורך עצמו¹⁰, ולכן בכה"ג שאומר לגוי עשה מלאכתך ואני אקנה ממך חשיב צורך הגוי לענין היתר אמירה, ולפיכך למאי דקי"ל דבקרקע של גוי ולצורך גוי מותר (כדעת הר"ן והנמוק"י ועוד, ודלא כתוס') ה"נ יש להתיר, (אולם יש שהחמירו אף בזה

10 ויש שהוכיחו כן מדברי התוס' בב"מ שם (ד"ה חסום) דבכה"ג חשיב שעושה זאת לצורך עצמו, דשם תוס' דן אי אסור אמירה לגוי הוא אפילו לצורך הגוי, ותליה האם האיביעיא דחסום פרתו ודושו בה מיירי לצורך ישראל (בתבואתי) או לצורך הגוי (בתבואתך), והביא שיטת הר"י דאף בתבואתך איסור, ותוס' הקשה מהמ"ד בירושלמי דמותר לומר חרוש טה טבאות וכו'. ולכא"ו אי נימא דכה"ג חשיב לצורך ישראל אי"כ מה ענין זה לשיטת ר"י בדוקא, הא גם לדעת התוס' היה ראוי לאסור דבר זה, מאחר שהוא לצורך ישראל. [ויש שנדחקו לומר שכוונת תוס' להקשות דבר אחר, דמאי נסתפקו בגמ' אי שרי אמירה באיסור לאו, נוכח מהתם דשרי. אולם זה אינו, שהרי בתוס' בסמוך (ד"ה אבל) כתב דבשביעית אסור אמירה משום דדמי לשבת, וכל נידון הגמ' הוא בשאר איסורין. והדברים מפרשים באור זרוע (סי רפ"ד) שהביא את הפלוגתא אם בכה"ג דליכא הנאה לישראל איכא איסור אמירה לעכו"ם, וכתב דיש להביא ראייה מהירושלמי הנ"ל דליכא ביה איסור אמירה]. ובע"כ מוכח דכל אמירה שאינו עושה מעשה ישרי לישראל ועושה כדי להרויח, כמו הכא שחורש כדי שאחר שביעית הישראל יקנה ממנו, חשיב שעושה את עצם העבודה לצורך עצמו, ושפיר הוכיח מזה דלא כשיטת ר"י דבכה"ג ליכא איסור אמירה. [ויש שדחו ראייה זו, ופירשו דחרוש בה טבאות ואנא נסיבא מינך, כיון שאין זה אלא מילי בעלמא, ויכולים ב' הצדדים לחזור בהם, לא חשיב שעושהו לצורך ישראל. ולפ"ז יוכרח עכ"פ דבכה"ג דליכא חוזה המחייב (כמו שנעשה בנד"ד ע"י אחד מגופי הכשרות) לא חשיב אמירה ומותר]. ובסמוך נביא שנחלקו בזה החת"ס והשעה"מ.

וצ"ע]. עוד אפשר דלפמש"כ במק"א שבשביעית יש שליחות לנכרי¹¹ א"כ חשיב הישראל כזורע ממש באיסור, ותו איכא ביה משום גדר לשמירת השביעית, ותו אף אי עביד הגוי מעצמו (במקום שרוב ישראל) אסור לו להנות כדי שלא יבוא לאומרו. וצ"ע בכ"ז].

בשהגוי עושה לצורך עצמו

עוד כתבו לדון דאף באופן שיעשה הגוי לצורך עצמו מ"מ אם יש חשש שמא ירבה בשביל הישראל אסור לישראל ליהנות ממנו, ודין זה נאמר גם בשאר איסורים אפי' באיסור דרבנן כגון מבשל בקדירה שאינה בת יומא דאסור ליהנות אם יש חשש שמא ירבה לבשל בשביל הישראל כמש"כ בשו"ת הרשב"ש סי' תק"ס (ד"ה אלא דלכאורה), וכן לענין ביטול איסור איתא בשו"ת חקרי לב סי' ק"צ (ד"ה והיה נראה) דאסור להנות ממה שביטל הגוי היכא דמכירו אפילו בעשה הגוי לצרכו מטעם שמא ירבה בשבילו וכדאסרינן באו"ח סי' שכ"ה ס"א, ע"ש, וכ"כ שם בס"י קפ"ט ד"ה ותמהני, ע"ש.

לסכם עמו שיספק ירקות בשביעית

היוצא מכל הנ"ל, דדעת הרבה פוסקים דאיכא איסור אמירה בשאר איסורים אף באיסור דרבנן, ולכה"פ היכא שעיקרו דאורייתא, וכ"ש שביעית דחמיר טפי.

משום ספיחין). והוסיף החזו"א לחדש דבנכרי שאינו מקפיד אם הישראל יורע שדהו ויקח הפירות, ספיחין העולין בה אסורין, וה"ט משום דמהות איסור ספיחין הוא משום "גדר לשמירת השביעית", ולכן כל שבידו לזרעה ולזכות בפירות הרי לא יצאה שדה זו ופירות אלו משום גדר לשמירת שביעית שלא ילך החשוד ויזרענה, ונמצא שמה שבעלמא שייך לגוי אין איסור ספיחין אין זה משום שבעלות הגוי גורם היתר ספיחין אלא כל שהוא ביד הגוי והגוי זורעה הרי הספיחין שגדילין ע"י הגוי אין בהן משום גדר לשמירת השביעית ולכן אינן בכלל גזירת ספיחין, ע"ש. ולפ"ז יש שרצו לומר דק"ו אמירה לנכרי שאסור חז"ל מגזירה שלא יבוא לעשות בעצמו המלאכה, וכמש"כ הרמב"ם פ"ו משבת ה"א כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן, שיש בזה משום גדר לשמירת שביעית והפירות ספיחין, וכן כשעושה הגוי לצורך ישראל הרי אם נתיר לו להנות אז חיישינן שמא יבוא לומר לו לעשות וכנ"ל א"כ יש בזה משום גדר לשמירת השביעית והגידולים נאסרים. [אולם ד"ז אינו מוכרח, דאפשר שחז"ל אסרו משום גדר לשמירת שביעית רק כשיש גדר ושמירת שביעית באותו קרקע, אבל באמירה לעכו"ם הרי החשש הוא שמא יבוא לעשות בעצמו המלאכה בחצרו ולא בקרקע הגוי, ובזה מנ"ל שהוא בכלל גזירת ספיחין,

11 דהנה שיטת רש"י בב"מ (דף סא ע"ב) דלהלכתא קי"ל דיש שליחות לנכרי לחומרא מדרבנן, [וכ"פ השו"ע ביור"ד סי' קפח סעי' ו', וע"ע בדו"ח לרעק"א (בהשטות לב"מ דף סא ע"א) שכתב דדין זה לא הוי רק בריבית אלא בכ"ד]. ועמש"כ בזה בשו"ת חת"ס ח"ו תשו' כ"ד (ד"ה ועוד היינו), ולפי דבריו בשביעית שהחייב שהארץ תשבות איכא ביה שליחות לחומרא. [וע"ע בתוס' שבועות דף ג ע"א (ד"ה על הזקן) ובשטימ"ק בב"מ דף י' ע"ב בשם מהר"י אבוהב, דמוכח מדבריהם דעכו"ם נתמעט רק משליחות כח ולא משליחות מעשה, ועמש"כ בזה הנה"מ סי' קפב סק"א, ובמהנה אפרים הלכות שלוחין ושותפין סי' יא, ובקובץ הערות סי' ח' סק"ה, ובקובץ שיעורים ח"ב בקובץ שמועות ב"מ דף י' ע"ש, (ועמש"כ בזה בספר שלמי תודה - חנוכה סי' י"ז), ולשיטתם לכא' לענין איסור ושבתה הארץ איכא שליחות לעכו"ם מדינא, אלא דצ"ע דא"כ אמירה לעכו"ם בשבת יהיה דאורייתא, וכן מאי מיבעיא בב"מ דף צ ע"א גבי איסור חסימה אי איכא אמירה לנכרי, ולכאורה הו"ל לאסור מדינא, (והתם מפורש בהדיא דבאמירה לנכרי אינו עובר בלא תחסום אלא דינאן אי איכא איסור שבות), ועמש"כ בזה החת"ס שם (ד"ה מ"מ ק' הנ"ל) ולפי"ד גבי שביעית אפשר דאסור אף מה"ת, אולם הנה"מ סי' שמח סק"ד (ד"ה והנה) יישב בע"א, ולדבריו אף לענין שביעית ליכא איסור מדין שליחות].

וממון פשוט דחשיב דעביד בשביל הישראל. [ובדעת הרמב"ם מצינו בזה מבוכה אם בממון הגוי ועביד לצורך הישראל שרי האמירה, דיעוי' במהר"י קורקוס בכלאים פ"א ה"ג שכתב דמותר לומר לנכרי לעשות כלאים בזרעים ושדה של גוי אף שהוא לצורך ישראל, וכן מותר לו לומר חסום פרתך ודוש בה דישה שלי, ומאידך במהר"י קורקוס בשביעית פ"ח ה"ח כתב לאיסור, וכבר נתקשה בזה השער המלך (שכירות פי"ג), ועי' בספר נחמד למראה שביעית פ"ד ה"ד שכתב לישיב דטעמא דבשביעית אסירא אינו מדין אמירה לעכו"ם שבות, אלא משום שביתת שדהו שאסור לו לגרום שיחרש הגוי בשביעית, ע"ש.

וע"ע בדרך אמונה (כלאים פ"א ס"ק טו ובביה"ל ד"ה ומותר) שהכריע שעיקר לדינא שאף בממון הגוי איכא איסור אמירה כל שעשוהו לצורך הישראל, וכמסקנת הש"ך והגר"א שם, ע"ש]. אולם עדיין יל"ע דאפשר דחשיב שעושה כן בשביל עצמו כדי להרויח, ותו כיון שהוא בקרקע של גוי ליכא ביה איסורא, ואף לדעת המרדכי אפשר דלא חשיב שעושה להנאת ישראל.

ומצינו בזה פלוגתא דרבנותא דהחת"ס (שו"ת ח"ו סי' כ"ה) והשער המלך (שכירות פי"ג) בביאור התוס' בב"מ דף צ' ע"א (ד"ה חתום), דלדעת החת"ס מותר לומר עשה מלאכתך אפילו בשבת ולאחר שבת אקנה ממך, מאחר שעתה הוא של גוי ולדידיה קעביד כדי שירויח, ושונה ממקום שעושה פעולה שכל כולו הוא עבור הישראל, ונצטט לשונו: ובודאי אי אין לישראל שום הנאה בו אין ספק דשרי כמו בשל נבלתך (נ"ב, כתב כאן את סברת המרדכי), ולא עוד אלא דשרי לומר עשה מלאכתך אפילו בשבת ולאחר שבת אקנה ממך כמש"כ תוס' [ד"ה חסום] לענין שביעית, ע"כ. ולפ"ז אף היכא שיהיה אמירה מפורשת יש להתיר.

אולם השער המלך ביאר בתוס' דטעם ההיתר לפי שהגוי אינו סומך על הישראל ואינו אלא פטומי מילי בעלמא, ולפ"ד היכא

ונחלקו הראשונים באומר חסום פרתך ודוש בתבואתך שאין מרויח הישראל בחסימה, וכן לענין שבת באומר הילך בשר זה ובשל לצורךך אי אסור מדין אמירה לנכרי, ועב"ז בב"מ דף צ' ע"א דנחלקו ביה הראשונים, דרש"י שם ביאר בספיקת הגמ' מהו שיאמר אדם לנכרי חסום פרתך ודוש בה דאיירי בתבואה של נכרי, והתוס' (ד"ה חסום) פירש דאיירי בתבואה של ישראל דאל"כ כיון שאין הישראל נהנה ליכא איסורא דאמירה לנכרי, והגהות מרדכי (סוף פרק במה טומנין) כתב כרש"י דאיירי בתבואת נכרי ומ"מ איכא הנאה לישראל בזה שמרבה לו שכר במה שחוסמו, אבל בחסום פרתך ודוש בה דלא נהנה מינה מידי שרי. ודעת ר"י (בתוס' שם) כרש"י דאף בדישה של ישראל אסור, דכל דבר שהוא עצמו אינו יכול לעשות אינו יכול לומר לנכרי לעשות, ועי' בר"ן ובנמוק"י שאף לאוסרים (רש"י) בתבואה של נכרי היינו דוקא שהפרה והבשר של ישראל, אבל אם הוא של נכרי ואינו עושה בישראל כלום תו חשיב שהנכרי אדעתא דנפשיה קעביד, אולם מדברי ר"י מוכח שאף בממון הגוי איכא איסורא, [שהוכיחו דבריהם מהמבואר בירושלמי למ"ד מחזיקין - חרוש בה וכו' דמבואר דמותר לומר לנכרי לעשות בשלו גם דבר של ישראל עצמו אסור, והתם איירי שהנכרי עושה בשלו ואפ"ה מבואר שאם עושה מחמת הישראל אסור].

ולדינא, המג"א (או"ח סי' ש"ז סקכ"ט) פסק כדעת המרדכי, וכן משמעות דברי הרמ"א שם, והש"ך (יו"ד סי' רצ"ז סק"ד) והגר"א (או"ח שם סק"ט, יו"ד שם סעי' כא) פסקו כהר"ן ונמוק"י. וע"ע במ"ב ס"ק ע"ג ושעה"צ ס"ק פ"ב שפסק כדעת הש"ך שאין זה תלוי בהנאה כלל. ונראה דאף לר"ן והנמוק"י דבעינן שיהיה שייך לישראל, היינו משום דבעינן שיהיה לו זיקה כדי שיחשב שעשה בשביל הישראל, וא"כ היכא שעושה בשביל ישראל וכ"ש במקום שיש לו הסכם עם הישראל ועושה כן כדי להרויח

(לגריסא שלפנינו, וכן גרס המהר"ם). ולפיכך בשביעית איכא איסור אמירה ואיסור הנאה [ואיסור ספיחין] אף מהקרקע של הגוי.

ולאחר שנתבאר דאיכא איסור אמירה לגוי בשביעית, א"כ אסור לסכם עם גוים קודם שביעית על רכישת ירקות בשנת השביעית משדותיהם, דהא אית ביה איסור אמירה ותו הירקות נאסרים באכילה.

אולם יש שהתירו בכה"ג שאין מסכם עמו שיביא ירקות משדותיו, אלא מסכם עמו על התחייבות לספק פירות וירקות (בכמות מסוימת) בשמיטה מקרקע גוי או מחו"ל, ולפיכך כיון שמצד הישראל הרי הוא יכול להביא גם מאותם מקומות שאין בהם קדו"ש כגון מחו"ל (או מקרקע גוי אחר שזרע עבור הנכרים), א"כ מה שבחר הגוי מרצונו להביא משדותיו אדעתיה דנפשיה קעביד.

וכבר העירו שדין זה אינו מג' טעמים:

א' שהרי במקום שאינו מצוי לגוי להביא בהיתר (וכמו שהמציאות ידועה בזמנינו שאין באפשרותם להביא מחו"ל, הן משום שהם לא יודעים לסדר את האישורים לייבא מחו"ל, הן משום שאין לו את הכסף להשקיע שם, והן משום ששם עולה יותר ואינו יכול להרויח כמו שמרויח כשעובד בקרקעותיו) דינו כאומר לו לעשות באיסור, וכמש"כ המ"ב (בסי' רמד ס"ק כד, וסי' שז ס"ק טו) דאף כשלא אמר לגוי לעשות באיסור אם אינו מצוי להביא בהיתר הרי זה כאילו אמר לעשות באיסור, (וע"ע במ"ב סי' רמד ס"ק כד שכתב דאף באופן שיש לגוי אפשרות לדחוק עצמו ולעשות בדוחק ביום חול נחשב שאמר לגוי לעשות בשבת), ואף שאינו אומר לו לזרוע בשביעית מ"מ כיון שאומר לו תספק לי ירקות נחשב שאומר לו בפירוש לזרוע בשביעית כיון שאין מצוי לגוי להביא מחו"ל. ואף בקצץ אסור כדמבואר במ"ב סי' רנ"ב ס"ק טז, ואף אם היה יכול לעשותו מער"ש אסור להנות מזה

שיש חוזים מחייבים ודאי דיש לאסור דבר זה. ואפשר עוד דכל ההיתר בתוס' הוא שנהנה מזה לאחר שבת בכדי שיעשו, ורק חידשו דזה לא חשיב לאמירה, אבל בשבת עצמו ודאי דאסור, ככל דבר שהנכרי עושה מעצמו לצורך ישראל, ולפ"ז בניד"ד שנהנה מהפירות בשמיטה עצמה יש לאסור לכו"ע בכהאי גוונא. ולדינא, עי' בסי' ש"ז סעי' ג' דמותר לתת מעות לנכרי ולומר לו קנה לעצמך ואם אצטרך אקנה ממך אחר השבת, ובמ"ב שם סק"ג כתב דאפילו אם מבטיחו שיקנה ממנו אח"כ מותר. אולם התם האמירה היתה מערב שבת, והנכרי אינו מוכרח למכור זאת לישראל, והישראל נהנה מהם אחר השבת, ויתכן רק לאחר כדי שיעשו.

וע"ע בביה"ל בסי' תקט"ו סעי' א' (ד"ה דורון) שהביא דעת החי אדם דנכרי העושה מלאכה בשלו ע"ד למכור לישראל מותר לישראל ליהנות ממנה אפילו בשבת ויו"ט, והביה"ל השיג עליו וס"ל דד"ז אסור, אולם יתכן דבזריעה דעביד הגוי פעולה כדי שיהיה לו מה למכור, לא חשיב דעביד הפעולה עבור הישראל, ורק במקום שעביד עצם המלאכה עבור הישראל יש לאסור, אולם הביה"ל התם נקט לאסור אף במנעלים כשעשה זאת העכו"ם בשבת, ולא שרי לקנות ממנו כי אם בעיר שרובה גוים שאינו עושה בשביל הישראל, הרי חזינן לכאן דלא ס"ל האי חילוק, וצ"ע.

כמו"כ איכא איסור הנאה להנות בשביעית ממה שעשה הגוי בשלו אפילו מעצמו לצורך ישראל, דהא לענין שבת מבואר במתני' דמכשרין (פ"ב משנה ה-ו) ובשו"ע אר"ח סו"ס שכ"ו ובסי' תקט"ו סעיף ו' שעכו"ם העושה בשבת בשלו לצורך מכירה או השכרה לישראל אסור לישראל ליהנות הימנו, אלמא אף בעושה בשלו כל שעושה לצורך ישראל אסור, ועי' לעיל שהוכחנו שלדעת רוב הראשונים אף בשאר איסורים כן, ואף מאן דשרי מ"מ בשביעית יש לאסור לפי דמי לשבת כמש"כ התוס'

בא"י לצורך ישראל חשיב שהישראל נהנה מהאיסור ואסור ליהנות מהם כדמבואר במ"ב סי' שכה ס"ק נה וס"ק עח.

ג' לפמ"ש"כ המהר"ם שיק בביאור דברי המהרש"ל, א"כ כיון שיודע בבירור שהוא הולך לגדל בארץ א"כ הוא גורם בזה משום ביטול שביתת הארץ והרי זה אסור מדין ושבתה הארץ.

דעת המתירים - אופניהם ומעמם

וחכ"א רצה לומר שהתירו אמירה לנכרי בשביעית, משום דקי"ל דשביעית בזה"ז דרבנן, ואיתא בשו"ע סי' שז סעיף ה' ד"א דמותר לומר לגוי לעשות מלאכה דרבנן במקום צורך גדול או צורך מצוה, וע"ש במ"ב סק"ב דסמכין ע"ז במקום הפסד גדול, ורצו לומר דהצורך לספק לרבים פירות וירקות חשיב כהפסד גדול (דהאפשרות להביא מחו"ל במחיר יותר יקר, לצורך כלל הציבור חשיב כהפסד גדול) שהותר בשביעית בזה"ז, דשבות דשבות לא גזרו במקום הפסד.

מיהו היתר זה אינו ברור, ותליא בפלוגתא החת"ס והכתב סופר, דיעו' בכת"ס (יו"ד סי' קנח ד"ה בכל זה) שכתב לחדש שכל שהיה בזמן המקדש דאורייתא אף שעתה בזה"ז הוא מד"ס, מ"מ כיון שבמהרה יבנה ביהמ"ק ויחזור להיות דאורייתא לא מקלינן ביה להחשיבו כדין שבות לענין היתר דשבות דשבות, ודלא כמ"ש"כ החת"ס. [אולם כיון דאיכא פלוגתא בזה אי חשיב זה כדאורייתא או כדרבנן יש להקל בזה, כמ"ש"כ המ"ב סי' שכ"ד שעה"צ ס"ק י"ג ס"ד לענין רה"ר דידן כיון ד"א שהוא דרבנן לפיכך מקלינן בזה כדינא דשבות דשבות. ועוד ד"א דבמידי דאכילה ליכא להתר של שבות דשבות לצורך מצוה, ועב"ז בחיי אדם הלכות שבת כלל ס"ב סעי' ז'].

ויש שרצו לפטור בעיה זו, ע"י שמסכמים עם "ספק" נכרי (ולא עם בעל הקרקע) שהוא יסכם ויקנה מנכרי המגדל, דבכה"ג חשיב שהספק הנכרי קונה לעצמו מהמגדל הנכרי

כיון שהנכרי עביד בשביעית כדי שישתמש בו הישראל עכשיו וכדמבואר ברמ"א בסי' רעו סעיף א' (ועב"ז במג"א סי' רנ"ב סקי"א ובמ"ב שם ס"ק כז ובפמ"ג שם א"א ס"ק יא, ובמג"א סי' תקטו סק"ג ובמ"ב שם סק"א). [ודעת המתירים, לפי שדין זה שכתבנו בשם המ"ב שאם אינו מצוי להביא בהיתר הוי כאומר לו לעשות באיסור אינו מוסכם, דיעו' במנחת כהן (משמרת השבת ש"א פ"ד) שהביא שדעת הב"י להתיר אף בכה"ג, וסיים שכיון שאיסור אמירה לנכרי הוא מדרבנן כדאי הוא לסמוך עליו ולהתיר בכה"ג, וכ"כ בשו"ת בית יהודה סי' מד, אולם המג"א (סי' שז סק"ג) ציין למנחת כהן וכתב דלדינא יש לאסור ודלא כב"י, וכ"כ הט"ז (סק"ג) ובעולת שבת (סק"א) והא"ר (סק"ט) ועוד. אולם ראיתי שבשו"ת הר"א בן הרמב"ם (סי' נא) מבואר להיתר, שנשאל במקום אחד שהשוק בשבת ואינם מוכרים ואינם קונים בו אלא בשבת, ורצה הישראל לשלוח אינו יהודי כדי לקנות עבורו, וכתב שם שאם שלח את הא"י "קודם השבת" ולא פירש לו שיקנה בשבת הרי זה מותר אף שהאינו יהודי יקנה בשבת, ע"ש, ולפ"ז בניד"ד כיון שמסכמים כן עם הגוי קודם שביעית יש לסמוך על הר"א בן הרמב"ם ולהתיר אף בכה"ג, ובפרט דשביעית בזה"ז דרבנן].

ב' אף במקום שבאפשרותם להביא ממקומות המותרים ולית ביה איסור באמירה, מ"מ כיון שלמעשה הם מגדלים כאן בארץ לצורך ישראל הרי זה אסור בהנאה, וכמ"ש"כ המ"ב סי' שכה ס"ק נ"ה שאפילו היתה לגוי אפשרות להביא מים בהיתר מן הנהר והלך והביא מים ממקום אחר באיסור אסור להנות מהמים שהביא באיסור, ורק במנעלים התיר השו"ע בסי' רנ"ב לפי דהתם איירי בעיר שרובה עכו"ם דוקא שאינו עושה בשביל הישראל וכמ"ש"כ הבה"ל בסי' תקט"ו ס"א. ואף במקום שלגוי הייתה אפשרות בניקל להביא ירקות מחו"ל והגוי הלך וזרע ירקות בקרקע שלו

'שיח השמיטה' הביא מהגר"ח קניבסקי שליט"א שפעם אחת הורה לשואל, שאם יש לפניו פירות מאוצר ב"ד ופירות מחו"ל ויודע שינהג כדין בפירות שביעית, מצוה שיקנה משל אוצר ב"ד כדי לחזק ישראל השומרים שביעית). ובזמנינו שמצוי להביא מירדן ודאי דד"ז עדיף, ולא מיבעיא מדרום ירדן דהיינו מנחל זרד דרמה שלכ"ע לא כבשו מקום זה לא עו"מ ולא וע"ב ודינו כחו"ל גמור, אלא אף מצפון לנחל זרד (ולמזרחו עד נחל פרת) שיש מקומות שכבשו עו"מ ועו"ב, מ"מ ידועה דעת הרמב"ם (פ"ד משמו"י הכ"ח) שכל עבה"י אין חיובו אלא מד"ס ודינו כמקום שכבשוהו עו"מ לחוד, ודעת הרבה ראשונים (עי' ר"ש בדמאי פ"א מ"ג סוד"ה מכזיב ולהלן, רש"ס בירושלמי שביעית פ"ו ה"א, מהר"י קורקוס פ"א מתרומות ה"ה, כפתור ופרח פרק מז, מבי"ט יו"ד סי' קצו ובתשו' סי' כא, וכ"כ החזו"א דמאי סי' ד סק"א בדעת הגר"א¹²) שבעו"מ לכ"ע יש קנין לעכו"ם כסוריא. [וראיתי שכן הכריע לדינא הגר"ש אלישיב זצ"ל, דבפירות עכו"ם מעבה"י יש להקל שאין בהם קדו"ש, ומותר לסחור בפירות אלו, משום שיטת הראשונים הנ"ל שבעה"י יש קנין לעכו"ם. אולם אין להביא משם ראיה לניד"ד, דאפשר שהיקל בצירוף השיטות דמפרשי במתני' דג' ארצות לשביעית וכו' וכל שהחזיקו עו"מ נאכל אבל לא נעבד דהיינו דנאכל בלא קדו"ש, ולפ"ז בניד"ד כיון שאינו נעבד א"כ אית ביה איסור אמירה].

והוא מוכר לישראל, ודמי להא דאיתא בשו"ע סי' שז סעיף ג' שיכול לומר לגוי קנה לעצמך ואם אצטרך אקנה ממך לאחר השבת, ובמ"ב ס"ק יג כתב בשם הב"ח והא"ר דאפילו אם מבטיחו שיקנה ממנו אח"כ נמי הותר כיון שעכשיו קונה לעצמו, וא"כ ה"ה לגבי שביעית שרי לומר לו קנה אתה לעצמך ואני אקנה ממך.

אולם ד"ז אינו לפי שגם לדעת הב"ח והא"ר היינו דוקא בכה"ג שהאינו יהודי לא התחייב למכור לו את הדבר במוצ"ש, ולפיכך אף שהישראל התחייב לקנות מ"מ כיון שהאינו יהודי אינו מוכר בכך ויכול להחליט שכיון שקנה לצרכו הוא רוצה בזה לכך קנייתו היא לצורך עצמו, משא"כ בזמנינו שעושים הסכם עם הספק שמחויב למכור א"כ זה לכ"ע אסור. ויתירה מזה כתבו האחרונים שאף שם באמת החפץ אסור עד מוצ"ש בכדי שיעשו, וכדמוכח בסי' שכה סעיף ו' שאם אינו יהודי תלש פירות או צד כדי למכור את הדבר לישראל אסור לאכלם עד מוצ"ש בכדי שיעשו, א"כ מבואר שאף שהגוי עושה זאת לצורך עצמו (כדי למכרם) בלא ציווי הישראל הר"ז אסור, וא"כ כאן נמי כיון שקונה ומסכם עם הנכרי (בעל הקרקע) כדי למכרם לישראל נמי בעינן למיסר עד מוצ"ש בכדי שיעשו.

ולמעשה נחלקו בזה רבני הכשרות, ולכ"ע אין בזה היתר ברור, וע"כ לכ"ע עדיף לקנות ירקות דוקא מאוצר ב"ד (ולא פירות עכו"ם, אף לסוברים שאין קדו"ש בפירות עכו"ם) או מפירות חו"ל, (ובספר

12 בירושלמי ריש מסכת דמאי איתא שהקונה פירות מכזיב ולהלן פטור מתרו"מ, "מן הכזיב ולהלן פטור מו הדמאי ושנייא היא מכזיב ולהלן בין דמאי בין ודאי", ופי' הגר"א שם: דשם דינו כסוריא והלכה כדברי המקיל בסוריא דיש קנין לנכרי להפקיע ממעשרות. וביאר החזו"א (דמאי סי' ד סק"א) דר"ל שלא הקילו בכזיב ולהלן אלא בשדות שביד נכרי לפי שבמה שכבשו רק עו"מ יש קנין לעכו"ם להפקיע מתרו"מ. אולם מוסיף שם החזו"א בסוגריים: "אבל לא לענין שביעית ונוהג אף בשל נכרי אע"ג דבסוריא יש קנין אף לענין שביעית", ע"כ. ודבריו סתומים דלכאורה אין טעם לחלק בין תרו"מ לשביעית לענין זה. ולדינא הכריע החזו"א (שביעית סי' ג' סכ"ה, ובסי' כו בסדר השביעית סעי' ד') דהגדלים ביד נכרי בעבה"י קדושת שביעית נוהג בהם ואסורים בסחורה ובהפסד וחייבים בביעור. וכל מה שכתבנו בפנים הוא להתיר אמירה לעכו"ם בעבה"י בצירוף שיטת הראשונים הנ"ל דבעבה"י יש קנין, וכדקי"ל דבכל ספק פלוגתא יש להתיר ע"י נכרי, ע"י בסמוך בהערה 25.

במקום המותר בעבודה) אף שיודע שאינו יכול להביא רק ממקום האסור.¹³

שנית, דעת הישועות יעקב (סי' שז סק"ז) דלדבר מצוה מותר לצוות לנכרי בער"ש שיעשה מלאכה דאורייתא בשבת, וא"כ בניד"ד אפשר שאם לא יסכמו עמהם יהיה מכשלות לפשוטי העם שיקנו מאיסור ספיחין (שזול יותר) א"כ חשיב כדבר מצוה דשרי, ובפרט דשביעית בזה"ז דרבנן. ואפשר עוד דאף לפמש"כ המהר"ם שיק בדעת המהרש"ל שאמירה לגוי בשדה של גוי אית ביה משום שביית שדהו, היינו דוקא כשאומר לו בשביעית לעבוד שאז גורם בשביעית שהקרקע לא תשבות, אבל כשאומר לו בערב שביעית שרי שהרי מותר לגרום בערב שביעית שהקרקע לא תשבות בשביעית וכמו שביאר החזו"א בסי' יז ס"ק כה, וא"כ אמירה לעכו"ם לא גרע מהיכא שגורם ממש בער"ש שהקרקע לא תשבות]. ואף שגם בכה"ג איכא איסור הנאה מהפירות (שהרי הנכרי יודע שעושה זאת לצורך ישראל) כמש"כ המ"ב שם (ס"ק יא כד), מ"מ כיון שמצינו פלוגתא בד"ז אי איכא איסור אמירה לנכרי בשביעית [ודעת הנחפה בכסף ועוד דליכא דין אמירה לנכרי בשביעית בזה"ז, ובצירוף דעת תוס' שאין איסור הנאה בשאר איסורין]¹⁴, [וכן שיטת הראשונים שאין אמירה לנכרי בממון הגוי, ועי' בזה בנמוק"י בב"מ דף צ ע"א, ובתוס' שם ד"ה חסום, (ע"ש היטב בסוף דבריו), וברמב"ם הלכות כלאים פ"א ה"ג]¹⁵.

ואחת מועדות הכשרות הידועות, משום הנכתב לעיל אין מסכמים ישירות עם בעל הקרקע, רק עם סוכן הערבי שהוא קונה מבעל הקרקע, וגם זה לכתחילה הם משתדלים לספק כמה שאפשר פירות וירקות מחו"ל, אבל בזמן שאי אפשר או בזמן שעי"ז נגרם הפקעת שערים ויוקר גדול אז מביאים מפירות עכו"ם שבא"י ובאופן הנ"ל. והיתרם משום דדבר זה חשיב אמירה דאמירה, ויעוי' במ"ב סי' שז (ס"ק כד) שהביא שנחלקו בזה העבודת הגרשני והחות יאיר, והכרעת המ"ב שבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילין, וא"כ במקום שקשה להשיג מחו"ל כ"א ביוקר חשיב (לצורך הכלל) הפסד גדול ושרי, [ובפרט היכא שמסכמים כן בערב שביעית, דדעת החת"ס (הובא בבית"ל סי' שז סעיף ב' ד"ה ואפילו) שאפילו לדעת האוסרים אמירה דאמירה מותר לומר בחול לנכרי שישכור עבורו פועלים שיעבדו בשבת, ואף שהביה"ל חלק עליו מ"מ בצירוף השיטות יש להקל בשופי. ובצירוף מש"כ הבית מאיר (אה"ע סי' ה סי"ד) דלדעת רש"י ליכא איסור אמירה לנכרי בשאר איסורין קודם זמן האיסור (ועב"ז בהרא"ש ב"מ פ"ז סי' ו'), וא"כ לומר בערב שביעית לנכרי מותר.

ויש להוסיף לזה עוד צדדי היתר, חדא, שיטת ר"א בן הרמב"ם שמותר לסכם עם נכרי בער"ש שיביא מהיכן שרוצה (דהיינו או מא"י במקום שאסור בעבודה או מחו"ל

13 עוד יש להוסיף להיתר דעת הש"ך שהובא במג"א סי' רעו ס"ק יא, שביאר מש"כ הרמ"א (שם סעי' ג') שמותר לומר לגוי לילך עמו ליטול נר דלוק כבר וכו', לפי שבמילתא דרבנן (איסור מוקצה) שרינן בדבר שגם הגוי צריך לו, וכמש"כ הר"ש מבבב"ק בשם רבו ר' אליעזר ממין דחשיב שהא"י עושה זאת לעצמו כדי להאיר לו, הרי שאף שכל הליכת הא"י הוי בשביל ישראל מ"מ כיון שעשוהו לצורך עצמו כדי שיוכל להביא שרי במילתא דרבנן, ע"ש. ולפ"ז ה"ה הכא שזורע לצורך עצמו כדי שיוכל להביא לישראל הר"ז מותר. ובפרט היכא שמשום ישראל א"צ לזרוע דוקא בא"י ויכול להביא אף מחו"ל, א"כ מה שזורע כאן הוא לצורכו, ואף שאין בידו להביא מחו"ל מ"מ דמי לנו שכיון שגם העכו"ם צריך לו שרי.

14 ואף גבי שבת אינו מוסכם שבאיסור דרבנן אמירה לעכו"ם אוסר בדיעבד, דדעת הפמ"ג (סי' רג א"א ס"ק לז) שנאסר בדיעבד, וכ"ד הגר"א, אולם המחצית השקל (שם) פי' בדברי המרדכי שאינו נאסר בדיעבד. ועי' בשע"ש (שם ס"ק צו) שכתב דמדברי המג"א (ס"ק לז) משמע ג"כ שאינו נאסר בדיעבד, אולם לדינא הכריע לאיסור. אולם אפשר דשביעית חמיר טפי, דחשיב עיקרו מה"ת.

15 הנה הרמב"ם בהלכות כלאים (פ"א ה"ג) פסק שמותר לומר לגוי לזרוע לו כלאי זרעים, ומשמע שם דאפילו בא"י הוא מתיר אף דס"ל (בה"א) שהוא איסור דאורייתא, והיינו דס"ל דאמירה לעכו"ם בשאר איסורים

פלוגתא דרבנותא אין לאסור בדיעבד.¹⁶ (ויש שטענען עוד, דכיון שהגוי זורע קצת גם לצורך עצמו (לצורך הלכות הגויים) ככל השנים, א"כ בכל פרי איכא ס"ס אולי הוא מהפירות שזרע שלא לצורך ישראל ואף אם הוא מהחלק שזרע עבור ישראל י"א דד"ז שרי, וע"כ אין לאסור בדיעבד).

וכן יש לצרף דעת סה"ת דיש קנין לעכו"ם בא"י (ושרי מדינא אף לישראל לעבוד שם) וא"כ לא שייך ביה כלל דינא דאמירה לנכרי שבות, וכן יש לצרף דעת החת"ס דאית ביה התירא דשבות דשבות], אז אף דקי"ל לאיסור מ"מ בדיעבד אין הפירות נאסרים כמש"כ המ"ב בסי' שי"ח סק"ב דבספק

שרי. ומקשים דבפ"ז אי"ב הי"ג פסק כאבוא דשמואל, דאסור לומר לגוי לסרס לו את בהמתו. ועי' בכס"מ (הלכות כלאים) שתי' בשם מהר"י קורקוס, שמה שהתיר לומר לנכרי לזרוע כלאים הוא בשדה נכרי, ולא בשדה של ישראל, וכיון שהזרוע נכרי והקרקע של נכרי לא אסור אף אם הוא בשליחות ישראל ולצרכו, ופי' האיבעיא בגמ' בב"מ (דף צ ע"א) דוקא בשדה ישראל אבל בעכו"ם ודאי דשרי. וכע"ז כתב הגר"א ביו"ד סי' רצ"ז קמא סק"ז, דדעת הרמב"ם שרק בשדה ישראל איכא איסור אמירה ולא בשדה של נכרי, וכמו בחסימה, דדוקא באומר לו חסום פרתי אסור, אך לא באומר לו חסום פרתי, אפי' אם הדישה היא של ישראל, ע"כ, וסתם ולא פירש מ"ש שדה ובהמה של ישראל משדה ובהמה של נכרי, אך בסי' רצ"ז תנינא סק"ט כתב דגם חסום פרתי ודש תבואה שלי אסור, ואין זה מלאכת עכו"ם כיון שעושה בשל ישראל, ע"ש, [ומדויק דהיכא שהדישה נמי של נכרי מותר אפי' כשהיא לצורך ישראל, כגון שרוצה הישראל לקנות חטים אלו לפסח, ולא רוצה שתאכל מהם הפרה]. עכ"פ מבואר מדברי הכס"מ והגר"א דהיכא שזרוע נכרי והקרקע של נכרי שרי אמירה לעכו"ם אף שעושה זאת לצורך ישראל, ואף דלגבי שבת אף כה"ג אסור כדמבואר ברמב"ם (פ"ו משבת) כיון שעושה לצורך ישראל, מ"מ בשאר איסורין לא אסור אלא כשאומר לו לעשות בחפציו של ישראל דומיא דחסום פרתי. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קע"ב סק"ה שהוכיח כן מדברי הרא"ש והרמב"ם, ע"ש.

והנה לענין שביעית אפשר דחמיר טפי, ואף הרמב"ם מודה דאסור, וכמו שהוכיח מהר"י קורקוס בפ"ח משמו"י ה"ח דדעת הרמב"ם דאסור לומר חרוש בה טבאות ואנא נסיב לה מינך בתר שמיטתא, וכבר הקשה השעה"מ דהמהר"י קורקוס סתר משנתו, דבפ"א מכלאים ה"ג כתב דדעת הרמב"ם שמותר לומר לגוי זרע כלאים בשדך אע"ג שהוא בשליחות ישראל ולצרכו. ובע"כ צ"ל או דס"ל כדעת התוס' (בב"מ) דשביעית חמיר דדמי לשבת, או דס"ל דשביעית כל שגורם שתעביד הקרקע מלאכה איכא לעשה דשביעית שדהו אפי' בקרקע של גוי (וכדעת המהר"ם שיק, ולפ"ז היכא שאומר לו בערב שביעית דליכא ביה משום שביעית שדהו יתא שרי), או כמש"כ הדרך אמונה (בבה"ל פ"ח משמו"י ה"ח) דשבתי שביעית שהוא איסור על הקרקע כמש"כ בב"ב דף טו ע"ב ואע"ג שגוי אין מוזהר על כך מ"מ גנאי הוא שישאל אומר לו לעשות דבר שהתורה אין רוצה שיעשה אבל בכלאים שאין האיסור על הקרקע אלא על העושה את המעשה י"ל כיון שגוי אין מצווה ע"ז אין בזה מעשה תועבה ומותר לו לומר לעשות, ע"ש.

16 והנה באופן שבעל הקרקע אינו עובד בשדה, אלא יש לו פועלים שעובדים שם, והם אינם עושים אלא לצורך הגוי (דהיינו בעל הקרקע) ואינם יודעים מאומה ממה שיעשו אח"כ עם הפירות, אפשר דקילי טפי ולית ביה כלל איסור הנאה, דיעוי' בשו"ת חת"ס (ח"ה סי' קפה ד"ה אך האיבעיא) שכתב דהמתירים אמירה דאמירה איירי באופן שהנכרי האחרון אינו יודע שעושה את המלאכה עבור הישראל ולפיכך אין הדבר נאסר משום האיסור הנאה. [יתרה מזו מצינו שיטות שבכ"ה שרי לכ"ע אמירה דאמירה, דיעוי' בפמ"ג סי' רע"ז (משב"ז סוף סק"ה) שכתב דבכ"ה ג' שאינו יודע שעושהו לצורך ישראל לכ"ע שרי ולא אסיר משום אמירה דאמירה, כיון שאינו נראה כשלוחו של ישראל. וזה לכאורה שלא כדברי החת"ס שכתב דפלוגתא הוא בכ"ה ג' שאינו יודע. ולפ"ז יוצא דאיכא ב' דרגות, א' היכא שעושה ע"י אמירה של גוי לצורך ישראל (דהיינו שהגוי ביקש ממנו שיעשה עבור הישראל), וה"ה היכא שעובד בקרקע לצורך הגוי ויודע שצריך הפירות כדי למכור לישראל (וכמש"כ האו"ז הלכות עירובין עמו' לח ד"ה והכי פירושו), ב' היכא שעושה לצורך הגוי ואינו יודע מאומה שזה לצורך ישראל. ולאמור יוצא שלדעת הפמ"ג פלוגתא הוא באופן הא', אבל באופן הב' לכ"ע שרי, ולדעת החת"ס פלוגתא הוא באופן הב' (ומדין איסור אמירה), אבל באופן הא' לכ"ע אסיר. אולם שמעתי מחכ"א שאפשר שהפמ"ג איירי בגוונא דליכא כלל אמירה של הישראל אלא שהגוי מעצמו ביקש מגוי אחר שידליק נר והוא נתכין לצורך ישראל, שבוה כתב שכיון שהגוי שהדליק אינו יודע שזה לצורך ישראל אז לא ימחזי כשלוחו ושרי, משא"כ בגוונא שהישראל אומר לו אפשר שמודה לדברי החת"ס שבוה פליגי אי אסיר אמירה דאמירה]. אולם אין זה מוכרח דאפשר דסתם פועל אדעתא דבעה"ב קעביד, וא"כ חשיב שהם עובדים לצורך ישראל (שהרי לזה דעתו דבעה"ב) ואסירי בהנאה.

והצטרף לקריאתו של אחד הרבנים שפורסם בשלהי אדר ב' תשע"ד, שאף אם גדלו ע"י אמירה לנכרי אין הפירות נאסרים.¹⁷ [וכן הורה למעשה הגר"צ פלמן זצ"ל שאין הפירות נאסרים בדיעבד]. אך יצא בקריאה לרבני וועדות השמיטה השונות שישתדלו לספק כמה שאפשר פירות וירקות מחו"ל (מאחר שזה רק בדיעבד) כדי לצאת ידי כל הספיקות. והוסיף הגר"א זצ"ל (מוצ"ש"ק פר' ויצא תשע"ה) דהיכא דאיכא אמירה מפורשת שיזרע בשביעית יש לאסור, דנקטין דיש שליחות לנכרי לחומרא (כדעת רש"י בב"מ דף ע"ב ד"ה בשלמא סיפא, וכ"פ השו"ע ביו"ד סי' קסח ס"ה וס"ו, וע"ש ברמ"א שכתב וכן עיקר)¹⁸, וכל הנ"ל הוא במקום שאין אמירה מפורשת (אלא שמסכם עמו בסתם שיספק לו ירקות, ומבחינת הישראל ליכא נפקותא אם יביא מחו"ל או מגוי אחר, אז אף כשאינו יכול להביא ממקומות אחרים לא חשיב שהוא שלוחו על המעשה זריעה).¹⁹ וידוע שהגר"א זצ"ל שטיינמן זצ"ל לעצמו נזהר בזה מאד, אשר כל ימיו לא הכניס לפיו פירות עכו"ם בשביעית (כך שמעתי מאחד מבני

[ויש שהוסיפו עוד סניף להיתר, לפמש"כ המ"ב (סי' רעו ס"ק כה) גבי נקרע העירוב שמותר לומר לאינו יהודי בשבת לתקנו "כדי שלא יבואו רבים לידי מכשול", א"כ בניד"ד נמי אם לא יסכמו איתם ויצטרכו להביא מחו"ל במחיר יקר או שלא תהיה אספקה סדירה יהא רבים מפשוטי העם שילכו לקנות ירקות של היתר מכירה, א"כ כדי להציל הרבים ממכשול שלא יקנו מאיסור ספיחין מותר לנו לומר לו שיגדל עבורינו בשביעית. ויש לצדד לזה עוד דברי התוס' ב"ה דף כד ע"ב (ד"ה שאני) דאמירה לעכו"ם בשאר איסורים לצורך מצוה שרי, וע"ש ברש"ש דד"ז מוסכם לכ"ע דבשאר איסורים באסורי לאו שרי אמירה לצורך מצוה. אולם צריך לברר המציאות אם באמת ד"ז יגרום למכשול "לרבים" המקפידים לקנות רק מהכשרים המוהדרים].

דעת גדולי ישראל

ובעל האילת השחר זצ"ל נמנע מלהכריע לרבים בדבר הלכה ובפרט בדבר שכבר הורה בזה הרבנים, אך לשואלים אותו היה מורה שבידיעבד אין הפירות נאסרים. ולאחר שפרסמו בשמו לאיסור שינה ממנהגו

17 ובקונטרס הליכות שדה (גליין 188) הובא שכן דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל, והגר"א דביר הוסיף ששמע מהגר"ש"א שמקור דבריו הוא מתשו' מהריט"ץ סי' מז (הובא דבריו לעיל), ע"ש. אולם יש שמועות שהגר"ש"א חזר בו בסוף ימיו, וס"ל דהיכא דאיכא אמירה מפורשת הר"ז אסור, והמהריט"ץ איירי היכא דליכא אמירה מפורשת.

18 ובשור"ת חת"ס (ח"ו סי' כה) הביא לשיטת רש"י (בב"מ דף ע"ב דף ע"ב) דלחומרא יש שליחות לעכו"ם, ועפ"ז ביאר מש"כ רש"י בב"מ דף צ' ע"א דהאיבעיא היא כשאומר לנכרי חסום פרות ודוש בה דישא שלך, והיינו שאם אמר לו דוש בה דישא שלי פשיטא דאסור משום שליחות לחומרא, ורק בדישה שלך דאית ביה לנכרי הנאה בהא לית ביה משום שליחות, והוא בכלל ספק הגמ' אי גזרו על אמירה לעכו"ם בכל האיסורים. ותוס' שם פ' דמירי בדישה של ישראל דוקא, ואפשר דאמרו כן בשיטת ר"ת דל"ל שליחות לחומרא בעכו"ם, וא"כ גם בכה"ג אין לאסור אלא משום דין אמירה לעכו"ם.

והנה בניד"ד לכאורה אף היכא דאיכא אמירה מפורשת, מ"מ הגוי קעביד נמי להנאת עצמו שהרי עושה זאת כדי להרויח, וא"כ אפשר דלא שייך ביה דין שליחות. אולם בחת"ס שם מפורש שאף בכה"ג איכא משום שליחות, וכדברי הגר"א זצ"ל שטיינמן זצ"ל.

וע"ע בשור"ת פרי הארץ למהרי"מ מזרחי (ח"ג יו"ד סי' ד) שכתב שבקרקע של גוי אין לאסור התבואה משום שליחות הגוי, והוכיח כן ממש"כ מהר"י קרקוס המובא בהלכות כלאים (פ"א ה"ג) דמותר לומר לגוי לזרוע כלאים בשדהו של גוי, דבכהאי לא אסור, אף אם הוא שליח הישראלי, ע"ש.

19 וכך נהגו בכל השנים בוועדת השמיטה בעיה"ת ב"ב שע"ה הגר"י לנדא, וכפי שהעיד הגר"י שפירא זצ"ל (הובא דבריו בספר 'בנתיבות ההלכה' ש"ל ע"י ארגון 'והגית', כך מב) ששימש חבר וועדת השמיטה משנת תשכ"ו, שההוראה למעשה היתה: להגיד לערבים שאם יהיה להם ירקות יקנו מהם, אבל לא להגיד להם לזרוע מיוחד.

סיכמו מפורש כדין עם קנין לא נחשב כלום ואין לאסור.²² והוסיף שאף בחיי החזו"א ידעו שהגויים מרבים לזרוע בשביעית עבור היהודים ומ"מ לא אסרו. עוד אמר הגר"ח שאף אם סיכמו עם הגוי לפני שביעית יש אופנים שניתן להתיר כמו בהלכות שבת, שרמז בדרך ציווי מותר בימות החול (עי' מ"ב סי' שז סק"י), וע"כ אם יאמר לגוי שבשביעית הקודמת היינו זקוקים לכך וכך ירקות אין להחמיר, עכ"ד. ולוועדת השמיטה של הגר"י אפרתי שליט"א (הובא בספר ישא יוסף ח"ה סי' סד) הוסיף הגר"ח קניבסקי שליט"א "שיטלו תוצרת משדות נכרים מאותם מקומות שהיו מעובדים ונזרעים אצלם גם בשנה השישית ונימנע מליטול תוצרת משדה שהיה בור והחל לזרעה בשביעית לצורך ישראל", ע"כ.

וע"כ הדרך הרצוי ביותר שיתקשרו עם ערבים באופן שיאמרו להם שאם יביאו ירקות משל עכו"ם או מחו"ל אז אקנה ממך, בלא שיסכמו עמו שיביאו מקרקע מסוימת. אך ד"ז אינו מעשי מב' טעמים, א' שברוב הפעמים אין באפשרותם להביא מחו"ל (וכמש"כ לעיל), ב' מטעמי פיקוח (שלא יביאו ירקות מקרקע שבבעלות ישראל שהם ספיחין) מסכמים עמם על קרקע מסוימת.²³

ביתו), אך אינו ברור אם הוא מטעם שחשש לשיטות האוסרים אמירה לעכו"ם וכן"ל, או משום דחשש לשיטת המבי"ט (שיש קדו"ש בפירות עכו"ם) אף לענין משומר בשל גוי וכדעת הרז"ה בסוכה דף לט ע"א (וכ"מ מתוס', שם בע"ב) והרמב"ן עה"ת פר' בהר (שכתב כן בדעת רבותיו של רש"י), וע"ש ברבב"ד (בסוכה) שהשיג עליו דליכא משומר בגוי ומ"מ כתב דמשום נעבד יש לאסור, וכבר עורר בזה האו"ש (בתשו' ח"ב סי' א') והכפות תמרים (סוכה דף לט ע"ב) והאמרי יושר (להגר"מ אריק זצ"ל סי' קפ"ב), וכן ראיתי מובא שהגרי"ז החמיר לעצמו שלא להשתמש כלל בפירות עכו"ם מה"ט.

ודעת הגר"ח קניבסקי שליט"א (כ"כ בספר שיח השמיטה פי"ב סעי' ט') לחלק בין הדברים, שאם הנכרי זורע ע"פ בקשת ישראל הרי הדבר אסור²⁰ כדין אמירה לנכרי בשבת ואסור ליהנות מהם²¹, [והוסיף שבכה"ג הירקות אסורים כדין ספיחין, והיינו שהם אסורים לכל העולם ולא רק למי שנעשה בשבילו], אך אם זורע מעצמו כמות גדולה כדי לשווק לישראל מותר כיון שמעצמו עושה, ואף היכא ששני הצדדים יודעים שיקחו את הסחורה מ"מ כל שלא

20 עוד ראיתי משמיה דהגר"ח (הובא בספר ידון משה), על הא דמבואר בספר קומץ המנחה (פרשת בהר) שאיסורי אכילת שביעית גרמו לטמטום הלב (ולכן עברו על ג' עבירות חמורות ושנאת חנם), שה"ה ירקות כאילו שנעשו ע"י 'איסורי' אמירה בשביעית גורם לטמטום הלב. אך הגרא"ל (בספרו אילת השחר עמ"ס זבחים דף ס' ע"ב) הסתפק באיסורי אכילה שאינם באים מחמת עצם הדבר אם הוא מטמם.

21 ובהלכות שבת (סי' רנג מ"ב ס"ק צו) מצינו דהיכא שעושה הגוי ע"פ צווי הישראל קנסוהו טפי, ואסרהו (מלבד האיסור הנאה) שימתין לערב בכדי שיעשה אף באופן דליכא הנאה לישראל, ולפיכך מי שבישל תבשילו מערב שבת כ"צ ולמחר בשבת אמר לגוי להדליק אש ולחמם תבשילו אסור לאוכלו בשבת אף אחר שנצטנן.

22 חילוק זה בפשוטו הוציא מפ"י הרא"ש בשביעית פ"ד מ"ג, (ועמש"כ לעיל לפרש דברי הרא"ש בע"א). ואפשר עוד שלמד כדעת התוס' שאין איסור הנאה ממעשה הגוי בשאר איסורים. ואפשר עוד שסמך עמש"כ המהריט"ן בתשו' מ"ז (הובא דבריו לעיל), וס"ל שכל דבריו איירי באופן דליכא אמירה מפורשת.

23 ובפשוטו יש חיוב בזמנינו לפקח שהגויים הביאו משדותיהם, ובלא זה אסור לקנות מהם ולהשתמש בפירותיהם. דהנה בתוספתא (פ"ו הי"ב) תניא אין לוקחים מן הכותים ומן הנכרי פירות שביעית, ויש שפירשו (מנחת ביכורים שם, של"ה ח"א שער האותיות דף נז, וכן נראה מדברי הגר"א בדמאי פ"ב ה"א במעשה דריב"ל) דהיינו לפי שמוסר פ"ש לנכרי כי הדמים נתפסים בקדו"ש, אולם המהריט"ן (ח"א סו"ס מג, הובא בפאת השולחן בית ישראל סי' כג סוס"ק כט) והחזו"א (סי' י ס"ק יד) כתבו דהטעם משום שיש חשש שהגוי קונה מישראל חשוד (והוה ספיחין), וכע"ז איתא בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) לענין דמאי שבזמן

וע"כ הדרך הרצויה לסכם עמם בערב שביעית בדרך רמז או לעשות ע"י אמירה דאמירה וכנ"ל, שבאופן זה ליכא איסור אמירה ותו הם מותרים בהנאה.

[ובבד"ץ "שארית ישראל" מקפידים מלבד האמור לעיל, לקחת מחקלאי עכו"ם (ולאחר בירור שהקרקע רשומה על שמו, בלא יד ישראל) שזורע כל הזמן (ולא רק בשביעית) ומוכר לכל מי שרוצה כולל לערבים מנצרת ומטייבה (דהיינו שזורע בכל גוויי אף אם אין ישראל יקנה ממנו)²⁴, נמצא שאינם זורעים ד"ז (רק) בשביל ישראל, (ואף דבמידי דאכילה יש אוסרים אף בעיר שרובה עכו"ם כדמבואר בס"י שכ"ה סעי' ד' ביה"ל ד"ה לעצמו, מ"מ כאן הוא שלב שקודם האכילה דהיינו הזריעה, ועוד דאף שם נקטינן דבשעת הדחק או לצורך מצוה יש לסמוך על המתירים. מיהו אם הישראל משלם מראש לחקלאי מעות יש לאסור, וכדחזינן ברמ"א שם דאסר אף בעיר שרובה

נכרים (ע"י ביה"ל שם ד"ה לעצמו) דכיון ששילם לו חשיב שעושה גם בשבילו, ועב"ז בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' קכ"ג).

ולענין ירקות עלים הגדילים בתוך חממות למניעת חרקים, וזורעים אותם מתחילה במקום זה רק לצורך ישראל, וכמ"כ מוצרך בזה פיקוח כבר מתחילת הזריעה, יש שחששו בזה טפי לאמירה לעכו"ם.²⁵ אך י"ל דכיון שעושים זאת לצורך מצוה (למניעת חרקים) חשיב אמירה לצורך מצוה, ובפרט אם עושים כן ע"י אמירה דאמירה. ובבד"ץ "שארית ישראל" חששו בזה משום אמירה אף באופן שאין אמירה מפורשת, לאחר שאין לכך צורך וביקוש בשוק הערבי וא"כ הגידול נעשה אך ורק לצורך ישראל, וא"כ הסיכום עמו חשיב אמירה לנכרי, ולכן ועדת כשרותם רוכשים גידולי חממה שנזרעו וגודלו בשטח ירדן].

אך יש כשרויות (כגון בד"ץ עדה החרדית) שאינם עושים כל זה, וטענתם,

שרוב הקרקעות הן ביד ישראל אז אף במה שביד הנכרי חוששין שקנה מישראל חשוד, ולפ"ז כתב המהרי"ט שרק בזמן שרוב השדות של גוים מותר לקנות מהם. ומעתה בזמנינו שרוב השדות בא"י הן של ישראל החשודין על השביעית, א"כ אסור מדינא לקנות מנכרי אא"כ יש השגחה שמביא משרדו. 24 ונהנה באופן שהנכרי היה עושה המלאכה בין כה וכה, לא חשיב שעושה המלאכה עבור הישראל, שהרי אף בלא הישראל היה עושה דבר זה.

אלא דלכאור' ד"ז תלוי, אם בעת דעביד המעשה היה עושה אף אם אין ידוע לו מי יקנה אז שרי, ודומה למש"כ הב"י (סו"ס שז) בשם תשו' מהר"ם שמותר לישראל לילך בעדר הגוי ולהיות שם חדש או חדשים ולראות אף בשבת כשהגוי חולב דכיון שאין הגוי מוכר לו את החלב כי אם אחר עשותו את הגבינות, גוי כי עביד מלאכה בשבת מלאכה ידידיה עביד, ע"ש. אך אם בעת דעביד המעשה לא היה עושה כשאיין ידוע לו עבור מי עושה זה (אף שבלא שהישראל סיכם עמו תחילה, היה מוצא אחר שהיה מסכם עמו שיקנה ממנו) אסור (כיון דעתה עביד לצורך הישראל).

25 אולם נראה לענ"ד דבדבר זה שרי אמירה לעכו"ם לכ"ע, דהא בחממות אלו י"א דשרי הזריעה אף ע"י ישראל מב' טעמים, א', דכיון דחממות אלו אינם מועילים לגידול הצמחים (ואין עושים כן אלא למניעת חרקים), א"כ דינם כבית דהוי בעיא דלא איפשטיא בירושלמי (פ"ק דערוה"ב), ב', דכיון שמגדלים כן בעצמם שאינו נקוב א"כ י"א (רמב"ן רשב"א ריטב"א בגיטין דף ז' ע"ב) דבזה לא נאסר הזריעה בשביעית, וא"כ אף דאנן נקטינן בב' הנידונים הנ"ל לחומרא, מ"מ שרי ביה האמירה כדק"ל דבכל דבר דאיכא פלוגתא מקלינן באמירה לעכו"ם, וכדמבואר בשו"ע סי' שיד סעי' ז' גבי שבירת מנעול של כלי, וכ"כ הפמ"ג שם א"א סק"י"א, [וע"ש במ"ב ס"ק ל"ז שהביא דברי המהרש"ל שהתיר רק בהפסד מרובה, וכן במ"ב סי' רנ"ג סעי' ה' (בביה"ל ד"ה להחם) התיר אמירה לנכרי בבישול אחר בישול בדבר לח (בגוונא דליכא משום חזרה כגון ע"י סמיכה) רק כשהוא לצורך שבת ואין לו עצה אחרת], וכ"כ החזו"א לו ס"ק כא סוד"ה ונראה, וע"ע בס"י שכ"ה שעה"צ סק"ג שהיקל באמירה לעכו"ם ברה"ר דידן לפי ד"א שבזמנינו אין לנו כלל רה"ר דאורייתא (אף שלענין רה"ר נקט לחומרא, יעו"ב מ"ב סי' שמה"ס ס"ק כג, וסי' שש"ד סק"ח), וכן מצינו גבי נייעור בגד מאבק שעליו שהיקל המ"ב סי' שב סק"ו ע"י גוי, וכן בשעה"צ סי' שלח ס"ק ע"ט גבי מתיחת שעון כשהוא הולך. וכ"כ התפארת ישראל "בכלכלת השבת" (דיני אמירה לעכו"ם) שהוא כלל לכל אמירה לעכו"ם דמקלינן במקום דאיכא פלוגתא.

שאף לדעת האוסרים אמירה לעכו"ם בשביעית מ"מ לפי מצב השוק היום אין התקשרות "שמחייבת" בין הסיטונאי היהודי שהזמין את סחרותו אצל המגדל הנכרי, מאחר ששער הפירות והירקות אינם ידועים עד יום השיווק בפועל, ותלוי בהרבה גורמים משתנים, כגון טיב הסחורה, ההיצע והביקוש ביום השיווק, נזקי טבע, ועוד סיבות מדיניות ובטחוניות וכו'.²⁶



²⁶ והנה באופן שאין מסכם עמו שיגדל או שיספק לו ירקות, אלא שכל ירקות שיגדלו אצלו ימכרו לו (והיינו שהנכרי מצידו יכול לא לזרוע כלום, אלא שמה שכן זורע מחויב למכור לישראל). יש שרצו להתיר דלית ביה איסור אמירה, דיעוי' במג"א סי' רמג סק"ב שאף בקבלנות כל שהגוי מפסיד כשאינו עובד הר"ז מותר, ואף לפמ"ג (שם) שחולק, מ"מ בארס מודה דכיון שהרויח של הגוי א"כ אמרינן אדעתיה דנפשיה עביד, וא"כ בניד"ד שהקרקע של הגוי וכל הרויח של הגוי ויכול לא לעבוד בשביעית דמי לארס דשרי לכ"ע. ואף דבארס יש שאסרו להתנות עמו בהדיא שיעבוד בשבת (חזו"א שביעית סי' ד' סק"כ, וכ"מ במ"ב סי' רמה ס"ק יח, ודלא כמש"כ בשו"ת אבני נזר סי' מא), מ"מ כאן שאינו מחויב לעבוד בשביעית (ואם רוצה יכול להשבית את קרקעו) הרי זה מותר.

אולם לגבי האיסור הנאה יל"ע, שהרי מצד אחד לא יגרע ד"ז מנכרי שהדליק נר לצורך ישראל דאף בקצץ אסור ליהנות כיון דעביד להנאת ישראל, או דהכא חשיב שזורע לצורך עצמו כדי שיהיה לו ירקות למכור, ואין פעולתו בירקות כ"א בשלב שקודם לכן (דהיינו בזריעה), וזה עושה לצורך עצמו כדי להרויח. [ויש להוסיף לזה עוד מש"כ המג"א סי' תקט"ו שהיכא דקצץ אין איסור הנאה, דלא חיישינן שיבוא אף לומר לגוי לעשות כיון שקצץ גוי אדעתיה דנפשיה עביד לקבל שכירותו ולא אדעתיה דישאל, ולא יטעה לומר לגוי לעשות, וכל טעם האוסרים שם הוא משום שלא יהנה ממלאכת שבת, ובשביעית ד"ז שרי דהא קי"ל לדינא דאף שמור ונעבד מותר, וא"כ בניד"ד כיון דלגוף המלאכה חשיב שהגוי זורע לצורך עצמו (ועדיף מנעלים, שהרי המעשה זריעה עביד לצורך עצמו כדי שיגדל פירות ולא כנעלים שעושה הנעל בשביל הישראל) תו לית ביה איסור הנאה. אולם הביה"ל שם (בריש בסימן) חולק עמש"כ המג"א, ולפ"ז יל"ד כנ"ל].

הרב משה קוטקס

ברין גרמא באיסורי שביעית ושאר דיני התורה

מצינו בגמ' (שבת קכ:) דגרמא בשבת לא חשיבא מעשה. [ורק רבנן אסרוה במקום דליכא פסידא, לפי הרבה ראשונים ופסק הרמ"א (או"ח סי' שלד סכ"ב)], וכן מבואר שם בסוגיא לענין מחיקת השם.

ויש לברר מה הדין ב'גרמא' בכל דיני התורה. והיה מקום להבין בפשיטות, דמחזינן דגרמא לא נחשבת מעשה לגבי שבת ומחיקת השם, ה"ה בכל דיני התורה. אמנם אין הדבר פשוט ומוסכם, כי יתכן שאדרבה, ומהסוגיא שם מוכח דבכל התורה גרמא כמעשה, כאשר יתבאר בעזה"י.

נקדים את מה שהתפרש בגמ' בכמה מקומות בנוגע לכמה הלכות, ונבאר את המחלוקת הגדולה בקדמונים בנוגע להלכות שלא התפרש דינם, ונביא את מה שדנו בזה הראשונים והאחרונים בהלכות נוספות שלא התפרש.

כמו"כ נזכיר את שורש הדיון של כמה הלכות הנוגעות לשנת שביעית, עבודת הארץ בגרמא, והפסד פירות שביעית בגרמא.

התודה והברכה לת"ח שהעירו והאירו הערות נכוחות.¹

בקונטרס גרם המעלות (להגר"י טרונק, אות סה, הנדפס בספר חסדי אבות סי' י, שבסו"ס יבין דעת לזקנו בעל הישועות מלכו), דהביא כמה דוגמאות שמצינו שמצוה כן מתקיימת ע"י גרמא, כגון שריפת קדשים, קבורה, עריפת חמור, גילוח בסם, חליצה, השבתת חמץ. ואכן איהו ביאר שהוא מכיון דלא כתיב בהו 'עשייה', דאזיל באחד מדרכי האחרונים להלן, דהכל תלי אם כתיב 'עשייה'.

[ב] כמו"כ נידונוהו הוא לגבי איסורים ולא לגבי 'קנינים', שבזה נחלקו האחרונים בדעת הראשונים אם מהני קנין לקנות חפץ כשהקנין נעשה בגרמא. [ראה קצוה"ח (סי' רעג סק"ד), ובהערות מילואי חושן שם, ובנתי"מ (שם סק"ג), ובהערות מילואי משפט שם, ובשו"ת חלקת יואב (ח"מ סי' א').]

כמו"כ המאמר לא ידון בדין 'מצמצם', שברציחה חייב כדאיתא במשנה (סנהדרין עו:), והאופן המבואר שם הוא, שאדם נפל

הנידון במאמר זה הוא רק לגבי איסורים בתחילת דברינו נבחר שביורר הנידון לפנינו הוא לגבי איסורים בלבד:

[א] ביורר הנידון הוא לגבי איסורים ולא לגבי מצוות, שבזה יש דיון נפרד האם אפשר לקיים מצוות ע"י גרמא. [ע"י שו"ת הר צבי (או"ח סי' קמג), ומש"כ על דבריו הגרשז"א במאורי אש (פ"ה ענף ב ובמהדורת השלם עמ' רצג), וע"ע בספר מעשה וגרמא בהלכה (ח"א פרקים ב, ד) שהביא ראיות לכאן ולכאן. וע"ע בתשובת הג"ר אלעזר משה הורוויץ אב"ד פינסק, בתשו' שנדפסה בשו"ת דברי מרדכי (סי' נח אות ז) שבמצוות אי"צ כלל לדין מעשה, ובעל הדברי מרדכי (שם סי' נט אות כג) השיב על דבריו לגבי לולב דמ"מ 'לקיחה', ושוב השיבו הגרא"מ ז"ל שם (סי' ס אות כג) ע"ש, ושוב השיבו הדברי מרדכי שם (סי' סא אות כג), ואכ"מ. ובשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' עד) כתב כעין סברת הגרא"מ הורוויץ, וע"י

1 להרה"ג רבי יצחק אליעזר בהגר"ז שוב מחבר קונטרס "לעשות רצונך" בענין גרמא בשבת ובכל התורה, שבתוך ספר אשיחה בחוקיך - שו"ת בעניני כלאים (בשליכי עריכה), שנו"נ עמי בענין זה. להרה"ג רבי אלכסנדר לבל שסייע בעריכת הדברים והוסיף נופך משלו.

ח' סק"ז, ובתשובת רבי אליעזר (גורדון) סי' יב, וע"ש את גדר ההיתר שהוציאו מכח זה].

באיסור נתינת מום בבכור

באיסור נתינת מום בבכור גרמא כמעשה, כמפורש בבביתא שבגמ' (ביצה כז:), וכע"ז במנחות נו:; ובבכורות לג:): "ומנא תימרא דגרמא אסור, דתניא מום לא יהיה בו, אין לי אלא שלא יהיה בו מום, מניין שלא יגרום לו על ידי דבר אחר, שלא יביא בצק או דבילה ויניח לו על גבי האזן כדי שיבא הכלב ויטלנו - תלמוד לומר כל מום, אמר מום ואמר כל מום". ובפשטות הוא מה"ת, וכ"כ כמה אחרונים [שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שו), ושו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' רפח)].

אמנם הרמב"ם השמיט איסור זה ורק הביאו דרך אגב לענין קרבן (פ"ב מהל' בכורות ה"ח), ומזה דייקו האחרונים דלדעתו הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא [שו"ת בית אפרים (חיו"ד סוסי' סב ד"ה ובאמת, דף עא טור ב, וסי' עה), ועי' מנ"ח (מצוה רפז, אותיות י"א) ובס' המפתח (פרנקל) על הרמב"ם שם], וכ"כ בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קסב) דבסמוך. [ע"ש ראיותיו, והרחיב בדבריו בביאור הגר"י פלא על סה"מ לרס"ג (ח"א עשה קה, בסו"ד)].

אמנם בגמ' בכורות שם מבואר דר"מ פליג על דרשה זו, וביאר היראים (מצוה שפג, ובמהדורת השלם מצוה שדמ) דס"ל לר"מ דאין בזה איסור בגרמא.

גרמא בשאר דיני התורה

שלא התפרש דינם

בשאר דיני התורה שלא התפרש דין גרמא, מצינו כמה דרכים בראשונים ואחרונים:

לתוך אש או אור, ויכול לצאת מעצמו, ובא חברו ואחז בראשו של האדם ותוקפו כדי שלא יוכל להרים ראשו ומת. ובנוזיקין נחלקו אמוראי (שם עז.), ויש לברר דינו בכל דיני התורה, והרחבתי בזה בס"ד, ובפרט לענין שבת, בספרי "מצב מתמשך - כמעשה" (בשלבי עריכה בס"ד).

גרמא בשבת

גרמא בשבת אינה כמעשה, כמפורש במשנה ובגמ' (שבת קכ.) וכן הלכה. ובגמ' (שם:) דרשין "לא תעשה כל מלאכה", עשיה הוא דאסירא, הא גרמא שרי. ואמנם איירי התם על גרם כיבוי, ועי' הערה².

ועי' בגמ' (ב"ק ס.): "רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו, ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנוזקין פטור".

ונחלקו הראשונים שם, אם הוא רק לענין מלאכת זורה או גם לשאר מלאכות. וכן נחלקו בזה האחרונים לגבי כמה ממלאכות שבת.

לשיטות שהוא גם בשאר מלאכות, לכאורה גמרות אלו סותרות אהדדי, והתקשו בזה האחרונים.

ובכל זה ובמסתעף, בגדרי מלאכת מחשבת, ובגדרי גרמא, הרחבתי בס"ד בספרי 'מעשה וגרמא בשבת - דעת אי"ש ודעת שלמה' (כת"י).

במחיקת השם

גרמא במחיקת השם אינה כמעשה, כמפורש בגמ' (שם:), ודרש"י מקרא "לא תעשון כן לה'..." (דברים יב, ד), עשיה הוא דאסירא, הא גרמא שרי. [וקושיא עצומה על זה מגמ' (סנהדרין קיג.) ראה חזו"א ידים סי'

2 יצוין, שבכלי חמדה ובגדים המעלות (דלהלן), העלו טענה נפלאה, דבהבערה בשבת למ"ד ללאו יצאת (שבת ע.) חייב בגרמא, כיון דאין חיובו מדין 'לא תעשה כל מלאכה' דכתיב ביה לשון עשיה, אלא מ'לא תבערו אש', דלא כתיב ביה לשון עשיה, וע"ש בכלי חמדה מה שהביא את תשובת בעל האבני"ז ע"ז, אמנם בחת"ס דלהלן מבואר דגם לדידיה 'לא תבערו' משמע לשון עשיה, ובלא"ה קי"ל כמ"ד דבהבערה לחלק יצאת, ולדידיה כ"ז אינו שייך.

ס"ד דגרמא תהא כמעשה, כיון דיש אופנים דגרמא חייב מדאו' וכדברי הגמ' ב"ק (ס). לענין "זורה ורוח מסייעתו" - "מלאכת מחשבת אסרה תורה" [מה שאחר הדרשה להיתר גרמא, לכאור' יקשה מגמ' זו, כבר התקשו בזה הראשונים והאחרונים, וכבר ציינתי על זה לעיל לענין 'גרמא בשבת'], ושור' ש"כ האבנ' בתשובה לבעל הכלי חמדה, והביאה בספרו (ר"פ ויקהל אות ג' ד"ה אמנם), ות"ל שכיוונתי. אכן אכתי צ"ע מדרשת הגמ' לענין מחיקת השם ששם סברא זו לא שייכת.

(ב) יש שנקטו ד"גרמא" אינו "מעשה" בכל דיני התורה, וכמבואר בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קסב) שכתב: "ובכל התורה גרמא פטור".⁵ וכן נקטו האחרונים דלהלן. והוכיחו זאת מדהוצרכה הגמ' דרשה מיוחדת לאסור נתינת מום בבכור בגרמא [בין אם הוא מדאו' ובין אם הוא אסמכתא מדרבנן] אע"פ דלא כתיב ביה "עשיה". כן הוכיחו בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רמא, וע"ע באה"ע ח"א סי' כו). ובספר תורת הארץ (שם). וכן נקט הגר"ז (סטנסי"ל, מנחות נו:).

ויש מהאחרונים שהקשו סתירה בין הדרשות, בין הדרשה לגבי גרמא בשבת ובמחיקת השם, דמשמע דבכל התורה חייב, ובין הדרשה לגבי הטלת מום בבכור,

(א) יש שנקטו דגרמא בכל התורה אסורה. והוכיחו זאת, מהא דהוצרכה הגמ' לדרוש לענין מלאכת שבת ומחיקת השם דרשה מיוחדת להיתר גרמא מדכתי' בהו לשון "עשיה", משמע דבשאר דיני התורה דלא כתיב עשיה, אף גרמא אסירה. כ"כ בשו"ת בית אפרים (חיו"ד סוסי' סב ד"ה ומש"כ מכ"ת מדברי, דף עא טור ד), שו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' כ' [שם דן גבי איסור סירוס]) בשם העצי ארזים (אה"ע סי' ה')³, מנ"ח (מצוה כז אות א')⁴, שו"ת רב פעלים (לבעל הבא"ח, ח"ב או"ח סי' כ), כלי חמדה (ר"פ ויקהל אות ג'), וב'קונטרס גרם המעלות' (לגר"י טרונק אות ח, הנדפס בספר חסדי אבות סי' י', שבסו"ס יבין דעת לזקנו בעל הישועות מלכו) [והבאתי לעיל בהערה את דבריהם]. תורת הארץ (קלירס, פ"ח אות לו) [ועי' בסמוך מה שהתקשה בזה], מנח"ש דבסמוך, הגר"ד לגדו בשם "האחרונים" (בציונים והערות בסוף ילקוט מפרשים עמ"ס סנהדרין עמ' יא שהועתקו בחידושי עמ"ס שביעית סי' לד, וכן בהערותיו מנחת דבר על המנ"ח בכמה מקומות שיועתקו לפנינו, במצוה קלג, במצוה רמה, ובמצוה רפז).

ואפשר לדחות ההוכחה, דלעולם י"ל דגרמא אינו כמעשה, ומה שהגמ' הוצרכה לדרוש דרשה מיוחדת בשבת, הוא כיון דקא

3 וז"ל חת"ס: "כמ"ש בעצי ארזים דבכל התורה היכי דכתיב לא תעשה עשי' אסור הגרמה שרי כמו במחיקת השם בשבת פרק כל כתיבי וכדמוכח במנחות נ"ז ע"ב, ובר"פ שבועות העדות מייתי ש"ס כמה ענינים שהמה בכלל עשי' עול במשפט ובכלל לא תענה ברעך עד שקר, ומ"מ לא נאסרה אלא מדכתיב מדבר שקר תרחק, ואלו הוה כתיב לא תדבר שקר נמי הוה מותר הגרמת דיבור שקר, אך מלשון תרחק קדריש, וכל כי האי גוני כגון לא תבשל גדי בחלב אמו לפע"ד מי שמעמיד קדרת בשר עם חלב אצל עצים ולא ישים אש ומניח אצלם כלי זכוכית בשעה שאין החמה זורחת והניח כן עד שתזרח השמש ותכה בניצוציה ומדליק העצים ע"י הזכוכי' ותבשל בשר בחלב פטור הוא דלא תבשל כתיב וה"ה לא תבערו אש אי נימא בכל מלאכת שבת הגרמה לאו דאוריית' ה"נ בהבערה ולמאן דס"ל דאסור מדאוריית' היינו מדכתיב במלאכת שבת לא יעשה בקמץ כמו במחמץ מנחות לא תאפה - [ת' צרויה א' קמוצה] חמץ וא"כ אי הבערה לחלק יוצאת והוה בכלל מלאכת שבת הגרמה אסור ב' ככל מלאכות שבת ואי ללא יוצאת אפשר לומר הגרמה מותר". עכ"ל.

4 המני"ח דן בדעת הראשונים על איסור "לא תעשה לך פסל" בגרמא, כיון דכתיב ביה "עשיה".

5 ועד כדי כך, שמכח זה התקשה א"כ היאך הגמ' דורשת לאסור הטלת מום בבכור בגרמא ממילת "כל" [היות שלא מרבים ממילה זאת כל דבר, שהרי בכל התורה אין הדין כן וכדביא מגמ' פסחים (מג:): ובתוס' שם ד"ה מאן], ומכח זה הכריח דהוא גזירה דרבנן והפסוק אסמכתא בעלמא. ע"כ.

ויש לדחות את הראיה מחלק מהדינים, בהקדם דברי החת"ס (שצוין לעיל) שלמרות דס"ל כשיטה הראשונה, מ"מ הוא הרחיב את דרשת הגמ', לא רק למקומות דכתיב עשייה, אלא גם למקומות נוספים כע"ז, וז"ל: "ובר"פ שבועות העדות מייתי ש"ס כמה ענינים שהמה בכלל עשיי' עול במשפט ובכלל לא תענה ברעך עד שקר, ומ"מ לא נאסרה אלא מדכתיב מדבר שקר תרחק, ואלו הוה כתיב לא תדבר שקר נמי הוה מותר הגרמת דיבור שקר, אך מלשון תרחק קדריש, וכל כי האי גוני כגון לא תבשל גדי בחלב אמו וכו' [-באופן של גרמא] פטור הוא, דלא תבשל כתיב, וה"ה לא תבערו אש, אי נימא בכל מלאכת שבת הגרמה לאו דאוריית' ה"נ בהבערה ולמאן דס"ל דאסור מדאוריית' היינו מדכתיב במלאכת שבת לא יעשה בקמץ כמו במחמץ מנחות לא תאפה [-ת' צרויה א' קמוצה] חמץ וא"כ אי הבערה לחלק יוצאת והוה בכלל מלאכת שבת הגרמה אסור ב' ככל מלאכות שבת ואי ללאו יוצאת אפשר לומר הגרמה מותר". עכ"ל. וכע"ז מובא להלן גבי 'רציחה' בשם הגרש"ז אויערבאך ד'מכה נפש' משמע באופן של עשייה ולא בגרמא, לפי"ז יש לבאר חלק מהדינים דלהלן, דגרמא פטור, היינו משום דיש ג"כ קעין לשון זו.

ביאור נוסף, יבואר בסמוך עפ"י דרך הגרש"ז אויערבאך.

(ד) יש אחרונים שחילקו בין איסורים שתכליתם התוצאה שבזה גרמא אסורה כשמכוין אל האיסור [וזאת גם באיסור

דמשמע דבכל תורה פטור, כה"ק בתורת הארץ שם, וכן רמז הגר"ד לנדו (בהערות מנחת דבר על המנ"ח מצוה קלג, וכדלהלן בענין איסור כיבוי האש ע"ג המזבח).⁶

ג) הגר"ד לנדו אזיל בדרך השיטה הראשונה דגרמא בכל התורה אסור, וכדי ליישב השאלה ל"ל קרא בבכור, כתב (בהערות מנחת דבר על המנ"ח מצוה רפז הע"ז) וז"ל: "לכא' תרי גרמא אינון, דגרמא דממעטי' בשבת קכ: במלאכת שבת ובמחיקת השם מלא תעשון בכל התורה חייב, וגרמא רחוקה כהיא דנתן לו דבילה הוא דאיכא למידן בה בכלל האיסורים וכן בהטלת מום בבכור". עכ"ל. וכוונתו, דבבכור האופן שנעשה המום הוא כמשנ"ת לעיל, דע"י שהדביק את הדבילה באוזן הבכור, הכלב בא ותלשו, וא"כ לא הוא תלש את האוזן אלא הכלב, והוא גרם לזה בגרמא רחוקה.

ויש לזה קצת סיוע מלשון הברייתא לפי חלק מהנוסחאות, דכאמור ברייתא זו מופיעה בג' מקומות בש"ס, ובביצה הנוסח הוא "מניין שלא יגרום לו על ידי דבר אחר", וא"כ יש כאן הדגשה שזה ע"י דבר אחר, ולא על ידו, וביותר מודגש כן, לפי הנוסח במנחות: "מנין שלא יגרום לו ע"י אחרים". ע"כ.

[וכדרך זו ביאר הגר"ד לנדו במקום אחר, וכדלהלן לענין כלאים].

אלא דכשיטה שניה מוכח לכא' מהרבה דינים שנביא להלן, דגרמא אינו כמעשה אף דלא כתיב ביה עשייה.

6 ע"י ערוה"ש (י"ד ס"י שיג סע"י א) שהביא את ב' הסוגיות אהדדי, אך לא פ"י איך מתיישבת נקודה זאת, וז"ל: "ורביבא ד'כל' מרבה אפילו גרמא, שלא יגרום ע"י שום דבר שיתהוה בו מום ולזה אני אומר דלכן כתיב לשון לא יהיה בו ולא כתיב לא תעשה בו מום דאי הוה כתיב לשון זה בהכרח דגרמא שרי כמו שאמרו בשבת (קכ:): לענין מחיקת השם דכתיב לא תעשה כן לר' אלקיכם עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי וכן במלאכת שבת דכתיב לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי ע"ש וכאן אפילו גרמא אסור לכן לא כתבה תורה לשון עשייה [ולא דרשו חז"ל מזה עצמו, משום ד"ל דלא משום כוונה זו, ודריש מכל ודור"ק]. עכ"ל. וידיד הרה"ג רבי מרדכי רוטנברג (נו"ב ביישיבת מיר ברכפלד), כתב לי ליישב הקושיא מבכור: נראה לענ"ד לדחות הראיה מבכור, דמתי אמרינן שפשוט שגרמא הוא בכלל האיסור, במקום שהעבירה היא לעשות פעולה מסוימת אז אמרינן שאין הבדל אם פועל את הפעולה בצורה ישירה או באופן

דסתם חסימה ע"י מעשה הוא. [והוסיף, דאין להקשות דאדרכה נימא דהיות דבחסמה גופא לא כתיב עשייה, שילקה אפילו בגרמא. ודחה זאת, דא"כ איך ילפי מלאו דחסימה דאינו לוקה בלאו שאין בו מעשה, נימא דבחסמה ילקה גם בלא מעשה, ומהתם נילף לכל דוכתא, אע"כ דהיות שבד"כ יש מעשה, זה המחייב בחסימה, ומזה ילפי לכל הלאווין, ה"נ לגבי גרמא]. והוכיח כן מהרמב"ם (פ"ו הל' מלכים) דהקוצץ אילן פרי לוקה, אבל המונע ממנו את המעיין כדי שיתייבש אינו לוקה, וביאר דהוא משום דבגרמא אין לוקין.

והגרש"ז אויערבאך כתב לענין עשיית רפואה באביו הגורמת חבלה וז"ל במנח"ש (קמא סי' לב סק"ד): "ונראה לכאן שאפילו נאמר שהעמדת עלוקה אינה אלא גרמא, י"ל דנתי דפטור ממיתה יש מ"מ איסור תורה, דרק גבי שבת ומחיקת השם אמרי' דדוקא עשי' הוא דאסור וגרמא שרי, אבל בחבלה לאביו ואמו י"ל שעכ"פ איסור תורה מיהא הוי". עכ"ל.

עוד ראיתי שהגרש"ז אויערבאך בהערותיו לנשמת אברהם (ח"מ מהדו"ק עמ' רכ, ומהדו"ת עמ' קמו, ושלחן שלמה ערכי רפואה ח"ג עמ' קד), העיר על המובא שם, בשם שו"ת בית יהודה (ח"א אהע"ז סי' יד) דגם לסוכרים דהריגת עובר אסורה מה"ת, הוא דוקא בעושה בידים ולא ע"י שתיית סם, דבזה הוא רק מדרבנן, והעיר ע"ז הגרש"ז א: "צ"ע אם שזה אסור מה"ת, מנין דגרמא מותר מה"ת, הרי גרמא רק פטור ולא שמותר לכתחילה וכמו בממון גרמא בנזיקין אסור מה"ת ק"ו מחיוב השבת אבידה, ועי' רש"י גיטין (נג.) שנדחקו שם, ורק לענין

שכתבה תורה לשון עשיה] לבין איסורים שתכליתם המעשה. כ"כ בצפנת פענח על הרמב"ם (פט"ז מאיסור"ב ה"ט ד"ה ט) אסור] [וע"ש מה שהביא מירושלמי (מגילה פ"א הי"ג), תשובות רבי אליעזר גורדון (סי' יב אות יג), ועי' מה שהעיר על דבריו בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רמא).

ה) יש אחרונים שהסתפקו בזה, כן נראה בשו"ת יד אליהו (לגר"א רגולר, פסקים סי' נג). ועי' הערה.⁷

חיוב עונש או תשלומין בגרמא

בפשטות לא מצינו חילוק בין הלאו לעונש, דאם יש פטור גרמא - פטור משניהם, ואם אין פטור, חייב בשניהם. ולפי"ז גם בשאר דיני התורה יהיה כן.

אמנם המנ"ח (מצוה רפז אות י) כתב: "ונ"ל דאף דאסור גרמא מה"ת, מ"מ אין חייב מלקות אם הוטל מום בגרמתו דלא מצינו שיהיה חייב על גרמא בשום מקום ועיין בח"מ בענינים הרבה בזה". [וכוונתו בסו"ד, לגרמא בנזיקין, דאסור, אבל לא חייב בשלומין]. וכ"כ בשו"ת שאילת דוד (יו"ד סי' יא), וכתב כן גם במטיל מום בבכור שיש בו - כאמור לעיל - ילפותא מיוחדת מקרא דגרמא כמעשה. [אמנם בזה, נקט בערוה"ש (יו"ד סי' שיג סעי' ב) דיש מלקות, היות שיש פסוק מיוחד]. וב'קונטרס גרם המעלות' להגר"י טרונק (אות קו, הנדפס בספר חסדי אבות סי' י, שבסו"ס יבין דעת לזקנו בעל הישועות מלכו), כתב דאף בלאוין דלא כתיב בהו עשיה, דלכן אסור בגרמא, מ"מ אין לוקה כיון דחיוב מלקות בכל הלאווין ילפי' מלאו דחסימה, ולא דחסימה לא הוי ע"י גרמא,

של גרמא, אבל במקום שהאיסור הוא יצירת מצב שלא יהיה בו מום וכדקדק הערוה"ש בזה אין מקור לחייב גם על גרמא שכן י"ל דבגרמא א"א ליחס אליו את התוצאה הווי' שיהיה בה מום דומיא דאם נעשה בבמה מום מעצמו או שלא באשמתו שפשיטא שאי"ז מתייחס אליו ואינו בכלל הלאו ולכן צריך לרבות גרמא. ע"כ. וע"ע ספר מעשה וגרמא בהלכה (ח"א פ"א).

7 [וע"ע שו"ת בשמים ראש (סי' שלד) - ותשובה זו צוינה בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שסד) לגבי ענין אחר - שברוב דיני התורה גרמא אסור, והוסיף שאינו יודע הטעם לזה שיש דינים שמותר ושיש דינים שאסור למרות דכתיב ביה לשון עשיה. ויודע הפולמוס על ספר זה ואכ"מ].

כפי הפוסקים 'גרמא' והתירוהו, אבל הסיבה לכך היא לא מפני פטור מיוחד של גרמא, אלא מפני שהיא גרמא רחוקה ולכן אינה מתייחסת כלל אל האדם, וכטענת הגר"ד לנדו הנ"ל לענין מום בבכור, ולכן צריך לבדוק בכל מקום באיזה אופן מדובר.

בחימוץ מנחות

מצינו גמ' מפורשת בהגדרת המעשה, לגבי האיסור של חימוץ מנחות, אלא דנחלקו קמאי, ובתראי בדעת קמאי במסקנת הגמ' לענין זה. ונעתיק הדברים.

איתא בגמ' (מנחות נו:–נז:): "אמר ר' אמי, הניח שאור ע"ג עיסה [ופירש"י: מנחות] והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חייב עליה [בהנחה בעלמא], כמעשה שבת. [כי היכי דמיחייב מניח בשר על גחלים בשבת ונצלה מאליו (ה"ה ה"נ – הגהות הב"ח) חייב]. ומעשה שבת כי האי גוונא מי מיחייב והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הניח בשר על גבי גחלים, היפך בו חייב, לא היפך בו פטור אמר רבא, מאי חייב נמי דקאמר כמעשה צלי של שבת." ע"כ.

ופירש"י למסקנא את הדימוי של מנחה לשבת וז"ל: "כלומר, הכא חייב בהנחה בעלמא כי היכי דמיחייב בשבת אם היה עושה בו מעשה צלי גמור שהיפך בו דהתם איכא לפלוגי בין הפך ללא הפך כגון כבה"ג כדמפרש לקמן דאי לא הפך הוה בשיל מצד אחד אבל גבי חימוץ ליכא לפלוגי." עכ"ל.

ומבואר דרש"י מפרש דלמסקנא בשבת בעי' מעשה גמור, ורק במנחות לא בעי' מעשה גמור. ובעצם פירושו הקשו האחרונים [קרבן אורה, שו"ת מקור ברוך (סי' א'), ואבן האזל (פי"ב ממעשה הקרבנות הט"ז)], דא"כ צ"ב מהו הדימוי למעשה שבת בעוד שלא דמי כלל, ע"ש.

שבת ומחיקת השם אמרי' רק עשייה אסור הא גרמא שרי מה"ת". עכ"ל.⁸

ונראית כוונתו כך, דאיכא תרי דיני, היכא דכתיב 'עשיה', כמו בשבת ובמחיקת השם, בזה איכאפטור מעצם המעשה, וממילא הוא לא רק מהעונש אלא גם מהאיסור, אבל היכא דלא כתיב עשיה, איכא איסור, אבל עונש ליכא. וכמו שמצינו ברציחה ונזיקין דעונש או תשלום ממון ליכא, אבל איסור איכא. ונפלא.

ולפי"ז יש ליישב מ"ט בעי' קרא לרבווי גרמא בבכור כדהובא להקשות לעיל – ולביאור זה, היישוב הוא, דשם לולא קרא היה אסור אבל לא היה מתחייב עונש מלקות וכדומה, קמ"ל קרא דחייב מלקות. ונפלא.

וראה לעיל בשם הגר"ד לנדו שביאר שיש ב' סוגי גרמא, ודבריו נסכו על המנ"ח דילן, וכוונתו דבאופן של גרמא גמורה בכל התורה גרמא כמעשה, ולכן יש גם חיוב גמור וגם עונש, ורק באופן של גרמא רחוקה כמו בכור, בזה בכל התורה פטור, וגם אינו כמעשה.

דינים נוספים שהתפרשו בגמ' ובפוסקים

יודגש, שיש לעיין בכל ענין בפני עצמו, ולא באתי בזה להקיף את כל דיני התורה, וגם לא להקיף דין מסוים, אלא רק לציין בקיצור את מה שראיתי דרך לימודי.

עוד יודגש, שיתכן שגם אם יובאו דברי אחד מהראשונים או מהאחרונים שכתבו בדין מסוים שחייב או פטור, יש לברר אם לדעתו זה דין מיוחד בהלכה זו, או שהוא סבור שכן הדין בכל דיני התורה. כי לפי משנ"ת, ישנה מחלוקת גדולה בראשונים ובאחרונים בכל דיני התורה שלא התפרש דינם במפורש.

עוד העירני הרה"ג רבי יצחק (בהגר"ז) שוב שליט"א, שיתכן שיש מצבים שנקראו

8 אמנם בעצם מה שהביא בעל הנשמת אברהם מהבית יהודה, עיי' בס' תורת העובד (להרה"ג רבי ישי שרגא, מהדו"ת פרק ג מקורות סק"ג) שרצה לומר שאי"ז כוונתו, ושגם הגרש"ז אויערבאך לא ראה את דבריו בפנים, אלא העיר על המובא בשמו.

מחמץ במנחות לא בעי' שיהא מהפך בה, דאפי' בהנחה לחד מיקרי מעשה בידים בגברא". עכ"ל. [וע"ע בס' נתיבות הקודש (לגרי"מ סלומון זצ"ל גאב"ד חרקוב) במנחות שם].

וע"ע במג"א (סי' רנב סק"כ) שכתב בתוך המו"מ שלו על מלאכה הנעשית מאליה, בהקשר לטחינה ברחיים של מים, וז"ל במוסגר: "מיהו ממ"ש וכו' משמע דחייב חטאת בדבר דאתי ממילא, וכ"פ התוס' במנחות דף נ"ו דומיא דמדביק פת בתנור ונאפה". עכ"ל. ובספרי "מעשה וגרמא בשבת - דעת אי"ש ודעת שלמה" (כת"י) הובאו דברי האחרונים שדנו בכוונת דבריו, עם תוספת נופך בס"ד.

תמצית סוגיא חימוץ מנחות

למסקנת הסוגיא ישנה מחלוקת הראשונים ומחלוקת אחרונים בדעתם: [א] בשבת בעי' מעשה גמור ובמנחות ל"צ, וגם אם נאפה ממילא מהני. [ב] בשבת ובמנחות בעי' מעשה גמור. [ג] בשבת ובמנחות ל"צ מעשה גמור, וגם אם נאפה ממילא מהני.

באיסור קציצת בהרת

בקציצת בהרת, דוקא במעשה אסור, אבל ע"י סיב שרי כמבואר בגמ' (שבת קלג). מילפותא דקרא. והבינו האחרונים שההיתר הוא מדין גרמא, כן הבין בשפ"א (שם), ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קנה סוף אות יג) [ומש"כ שם שבת דף לג, ט"ס וצ"ל שבת דף קלג], וכ"כ בתורה תמימה (דברים פכ"ד הע' קט).

באיסור סירוס ע"י כוס של עיקרין

גבי איסור סירוס מבואר בגמ' (שבת קי): דאסור לשתות כוס של עיקרין כיון שמסתיר עי"ז, ומביאה הגמ' ברייתא "מניין לסירוס באדם שהוא אסור, ת"ל (ויקרא כב) 'ובארצכם לא תעשו' - 'בכם' לא תעשו, דברי רבי חנינא". ולכא"ו הוא גרמא, וכן מפורש במאירי (שם קיא. ד"ה זה שכתבנו). וכן למדו כל האחרונים דלהלן. והטעם, או

אמנם תוס' (ד"ה ומעשה) פירשו וז"ל: "ומעשה שבת כי האי גוונא מי מיחייב כו' - אע"ג דהדביק פת בתנור מיחייב התם משום דדרכו לאפות כולו, אבל כאן כשאדם מניח לפת שאור שלם ע"ג עיסה אין דרכה להתחמץ כולה אלא אותו צד לחודיה שנוגע בשאור ואותו צד עצמו אין דרכו להתחמץ חימוץ גמור (דכי ה"ג לא בעינא חמץ נוקשה) דדמי למאכל בן דרוסאי, לפיכך מדמי לה מעשה צלי של שבת דהיפך בו חייב לא היפך בו פטור דכל בצד אחד כמאכל בן דרוסאי לאו כלום הוא". עכ"ל. וכמה אחרונים [צאן קדשים, הגהות רי"א חבר, ובזבח תודה] הבינו כוונתם בפשיטות, דלא כרש"י, ודגם במנחה צריך לעשות מעשה גמור, ולפי"ז דמי ממש לשבת. ועי' מה שהעירו על דבריהם במקור ברוך שם, ובקר"א. אמנם יש אחרונים [טהרת הקודש, וקרן אורה] שפירשו דגם לדעתם למסקנא הכוונה כרש"י, ע"ש, ולפי"ז מיושבת קושיא זו.

ובפי' רבנו גרשום מאור הגולה (בגליון הגמ') כתב וז"ל: "כמעשה צלי של שבת. דאילו אתיב שפודא דבשרא בתנורא בשבתא אע"ג דלא אפיך ביה ביה חייב, דמיבשל ממילא ה"נ גבי עיסה חייב". עכ"ל. מבואר דלמסקנא, יש חידוש בשבת שחייב גם באופן שנעשה מאליו, וזהו הדימוי למחמץ במנחות שחייב גם במחמץ את המנחה בלא להפוך אותה, אף שמתחמצת מאליה. ולפי"ז כתב בשו"ת מקור ברוך (סי' א') דכשנגמר, חייב אף על הנחה ראשונה למפרע, וכמדומה דכן ראיתי בקונטרס גרם המעלות (וכעת לא מצאתי). וע"ע באבן האזל (שם) מה שפירש דבריו.

והגרי"ז מבריסק [בחיידושו מהדורת סטנסלי, וכ"ה בשמו בברכת שמואל (ב"ק סי' לט) בקיצור] ביאר וז"ל: "וביאר השקו"ט דהנה איכא דין עשיה גבי מחמץ מנחות ודין עשיה גבי מלאכות שבת, ומדמי הגמ' כמו דגבי שבת לא בעי' שיהפך מב' צדדים ומקרי מעשה בידים בגברא, ה"נ גבי

ובדעת רש"י נדחק דכך קבלו שזה הקרי של הפסוק. [אמנם ע"י בספר עין זוכר להחיד"א].

וכע"ז כבר כתב המאירי (שם קיא.): "סירוס זה אינו אלא מדברי סופרים ואע"פ שדרשוהו מן המקרא ר"ל ובארצכם לא תעשו קרי ביה לא תעשו כלומר אפי' ממילא אסמכתא בעלמא הוא או שמא אין כאן פסיק רישיה שקצת בני אדם שותים ואין נעקרינ'." עכ"ל.

פי' נוספים לאופן הדרשה, ראה תוס' בשם השאילתות וברא"ש בשמו.

מאידך גיסא לכא' מצינו דגרמא שרי באיסור סירוס, דהא מבואר ברמב"ם (שם הי"ב, ויובא להלן) שהגורם סירוס לחבירו ע"י שהושיבו בשלג ואינו נותן לו לצאת פטור. וביארו הבאר הגולה (אה"ע סי' ה סק"ב) ובביאור הגר"א (שם סק"ט) דחשיב כ'מצמצם' הנזכר בגמ' (סנהדרין עו:): שאינו כמעשה גבי סירוס, וע"כ דגרמא לא חשיב כמעשה, דאם חשיב כמעשה, ודאי דגם מצמצם לא גרע מיניה, וכן ביאר בדעת הרמב"ם הגרי"ז כמובא בחידושי סטנסי"ל (מנחות נו:). וכ"כ לי הגאון רבי דוב לנדו במכתב הנדפס בראש ספרי "מצב מתמשך כמעשה" (בשלבי עריכה): "ועי' בהגר"א לאה"ע סי' ה' סק"ט לענין איסור סירוס, שנאמר בו בתורה לשון לא תעשון, ועי' סוגיא בשבת ק"כ ב' ". עכ"ל. [א"ה, נדצ"ל 'לא תעשו' (ויקרא כב, כד), ומובא בסוגיא שבת קי:; ד'לא תעשון' נאמר לענין מחיקת השם (דברים פ"ב פ"ד), ומובא בסוגיא שבת קכ:)].

ומצאתי שעמד על סתירה זו בספר נחל איתן (לרבי אברהם משכיל לאיתן, בעל הגהות יד אברהם על השו"ע ועוד) על הרמב"ם שם, וכתב, דצ"ל דהיינו לאיסור ולא לחיוב. [וכוונתו יש לפרש, או לפי הרמב"ם דכל דינו רק מדרבנן וקרא אסמכתא וכו"ל, או דכוונתו דגם לסוכרים דאיכא לאו דאו', מ"מ אין מלקות, ודלא כמנ"ח הנ"ל דיש גם מלקות].

משום שאינו נוגע באברים עצמם [ראה שו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' כ)], או משום דבא רק לאחר זמן [וכמש"כ בשו"ת בית אפרים (אה"ע סי' ב)]. [והא דהנותן סם המות לחבירו חייב מיתה, כמו דלענין בהמת חבירו חייב מדין מזיק כדמוכח בגמ' - ע"ש כמה חילוקים].

ובפשטות הגמ' איכא לאו דאו', וכ"כ בתשו' רמ"ך (הובא בברכי יוסף, אה"ע סי' ה), וכ"כ בחלקת מחוקק (שם סק"ו). וכן מוכח מהראשונים דפסקו דאסור גם באופן של אינו מתכוין - לסוכרים דפס"ר בדרבנן שרי - כן הוכיחו בשו"ת תורת חסד (אה"ע סי' לח) ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"א סי' קמב). גם במנ"ח (מצוה רצא סק"א אות ב) כתב שכן פשטות הסוגיא, והוסיף דלפי"ז יש ללקות. אמנם ברמב"ם (פט"ז מאיסור"ב ה"י) מבואר דאין לוקין, ובפשטות ס"ל דהוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכ"כ המאירי דלהלן, וע"ש בנו"כ. ובמנ"ח שם תמה על דבריו מ"ט אין לוקין.

ובעצם הגמ' צ"ע, איך דרשי' מהפסוק שבא לומר את עצם דין סירוס באדם ע"י מעשה גמור, דה"ה ע"י גרמא. ועמד בזה בשפ"א. והוסיף חתנו במוסגר, דאדרבה מדכתיב 'תעשו' נדרוש דעשיה הוא דאסירא, הא גרמא שרי וכדרדשי' כנ"ל גבי שבת ומחיקת השם.

והראשונים נזקקו לבאר את צורת הדרשא - רש"י מפרש "לא תעשו" - קרי ביה לא תיעשו. ולכא' דברי רש"י תמוהים דהיאך דרשת ה'קרי' הופכת את המשמעות של הפסוק דמשמע דוקא עשיה, וכנ"ל דבעלמא דרשי' לא תעשה כל מלאכה, עשיה הוא דאסירא הא גרמא שרי.

ומצאתי בס"ד שעמד ע"ז החת"ס (שו"ת אה"ע ח"א סי' כ) בשם העצי ארזים, ופי' דזה מקור הרמב"ם לפרש דהאיסור הוא רק מדרבנן כיון דמדאו' שרי משום דדרשי' להיפך 'עשיה' הוא דאסירא הא גרמא שרי. [ורק כאסמכתא דרשי' להקרי 'תיעשה'],

לא תדבר שקר נמי הוה מותר הגרמת דיבור שקר, אך מלשון תרחק קדריש". עכ"ל.

בנזיקין

בגרמא אינו חייב לשלם, כמבואר בגמ' (ב"ק מח: ס., ועוד). [ועל גרמי, נחלקו תנאי (ב"ק ק.), ולהלכה חייב, ונחלקו הראשונים אם הוא מדין קנס או מעיקר הדין]. וראה בסמוך בענין רציחה במה שנוגע לנזיקין.

ברציחה

רציחה ע"י גרמא אינה מחייבת מיתה, כמבואר בגמ' (סנהדרין עז:): "אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ב) על כמה עניני גרמא.

אמנם היה מקום לדחות את ההקשר של רציחה ונזיקין לעניננו, דעניננו הוא על עצם האיסור, ואילו באלו החילוק הוא בעונש או תשלומין, אבל עצם המעשה אסור אפי' בגרמא וכפי שיתפרש.

בנזיקין: בגרמא אף שאינו חייב לשלם, מ"מ איכא איסורא כמבואר בגמ' (ב"ב כב:): "זאת אומרת גרמא בנזקין אסור". [וכן גרמא "חייב דיניי שמים" כמבואר בגמ' (ב"ק נה:), ופירש"י גיטין (נג: ד"ה וחייב) שהוא עונש משמים, ואף למפרשים שהוא חיוב שמים לשלם, מ"מ כתב המאירי ב"ק (שם) שאפילו כשפטור מדיני שמים, מ"מ יש איסור].

ברציחה: אף שאינו חייב מיתה, מ"מ הוא "שופך דמים ועון הריגה בידו וחייב מיתה בידי שמים" כלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' רוצח ה"ב).

אמנם לביאור זה יקשה, היאך למדים מרציחה שהוא חילוק רק כלפי העונש, לשאר הלכות וכדלהלן. ובלא"ה היא לכאור' קושיא על הגמ', ולפי מה שנבאר בהערה בסמוך דלמדים רק את הגדרת כח ראשון וכח שני, אתי שפיר.

עוד יש לדחות, דברציחה ובנזיקין דיש מקור מהפס' לפטור בגרמא, ברציחה:

וע"ע צפנת פענח על הרמב"ם (שם ה"ט) דגם מה שנאסר בכוס של עיקרין, הוא רק גרמא שעושה שינוי בעצם איברי הלידה, אבל גרמא בעלמא שרי, כהא דמבואר בב"ב (פ.). במימרא דרב יהודה אמר שמואל גבי סירוס הדבורים, ובשבת שם גבי כרבלתא דתרנגולתא.

אמנם הגר"א (אה"ע סי' ה סקכ"ח) הלך בדרך חדשה בדעת הרמב"ם, והוא, דהמקור לכוס של עיקרין הוא מהפסוק 'משחתם', והוי מדאר', אלא דאין לוקין עליו.

תמצית סוגיא דסירוס ע"י כוס של עקרין
איסור סירוס זה פשטותו ע"פ הראשונים דהוא גרמא, ואעפ"כ אסור.

אמנם נחלקו הדעות [גם משום סתירה מסוגיא אחריתא דמשמע דגרמא בסירוס שרי] אי האיסור בזה הוא דאורייתא ממש, או שהוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

כמו"כ גם לשיטות דהוא דאורייתא, לרוב השיטות אין לוקין בזה.

עוד יתבאר (להלן בסוגיא 'גלות'), דסירוס ע"י רופא [שליח], אפשר דקיל טפי, משום דחשיב כח אחר מעורב בו [ביחס ל'מעשה'], ובזה כן חשיב גרמא.

עשיית עול במשפט

איתא בגמ' (שבועות ל:): "ת"ר מנין לדיין שלא יעשה סניגורין לדבריו, ת"ל מדבר שקר תרחק. ומנין לדיין שלא ישב תלמיד בור לפניו, ת"ל מדבר שקר תרחק. מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחבירו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו, ת"ל מדבר שקר תרחק". ע"כ. וכך הגמ' שם מונה דינים רבים מפסוק זה. ופירש"י: "מדבר שקר - שגורם לפסוק דין על פי שנים עדים ואין כאן אלא עד אחד". עכ"ל.

וכתב החת"ס (אה"ע ח"א סי' כ): "ובר"פ שבועות העדות מייתי ש"ס כמה ענינים שהמה בכלל עשיי' עול במשפט, ובכלל לא תענה ברעך עד שקר, ומ"מ לא נאסרה אלא מדכתוב מדבר שקר תרחק, ואלו הוה כתיב

גאב"ד טורונטו ולייקווד. [וראה בסמוך בשם הדגל ראובן שגם כ"כ].

והוסיף הגר"ש מילר דלפי"ז נראה שלא יהיה דין אשו משום חציו בהרג בשוגג לחייבו גלות. [גם לא לפי התירוק בתוס' סנהדרין (עז), דאשו משום חציו, הוא דין בכל התורה כולה].

ותירץ ודחה בזה את קושיה והוכחת הקצוה"ח דלהלן. דהנה נחלקו הראשונים אם יש שלד"ע בשוגג, והקצות החושן (סי' שמח סוסק"א) הוכיח שאשלד"ע מדאשכחן גבי גלות ב"ק (לב): בטעה הדיין ואמר לשליח ביי"ד להוסיף רצועה אחת - דחייב השליח גלות. ולכא' להנ"ל שבגלות יש פטור מיוחד כשכח אחר מעורב בו, ממילא כ"ש שבשליח - המשלח יהיה פטור, דלא יהא שליח גריע מכח אחר מעורב בו בייחס למשלח, וא"כ אין ראיה שאשלד"ע בשוגג בדינים אחרים, ונפלא. - [שו"ר דכ"כ בדגל ראובן (לגר"ר ראובן כ"ץ אב"ד פ"ת, ח"ב סי' מב, עמ' פ) המצוין במלואי חושן שם הערה 14, והערת זאת לגר"ש מילר, ואמר, שראה זאת אלא שכבר אמר זאת שנים רבות לפני שנדפס במלואי חושן]. עכ"ד. ויסוד הדברים כתב בהגהות מהר"צ חיות (ב"ק שם), לדחות את ראית הקצוה"ח, דגבי גלות צריך 'מעשה' וכאן עביר רק דיבורא, אכן לא הביא את הראיה מגמ' גיטין (שם).

וכ"ז לענין חיוב גלות, אבל ודאי שגם בגרמא צריך כפרה, כמבואר בשו"ת מהר"ם לובלין (סי' מד) ובתשובת הגרעק"א (תנינא סי' ג') וביתור ביאור ופירוט בתשובות

מדרשת הגמ' בסוגיין "או לרבות את המצמצם", דמשמע דגרמא שהוא פחות מעשה ממצמצם יהיה פטור, ובנזיקין: י"ל ד"מכה נפש" כתיב, דמשמע ולא גרמא, כ"כ הגרשז"א במאורי אש (פ"ה ענף ב). אכן לפי"ז ג"כ יקשה א"כ היאך למדים מזה לשאר הלכות, ולביאור ראשון יתיישב.

ומה שמצאנו שלמדים מרציחה את החילוק בין כח ראשון לשני - לכמה הלכות אחרות, עי' הערה⁹.

בגלות

גלות שהוא חיוב על ההורג בשוגג, ודאי דפטור בגרמא דלא גרע מהדין הנ"ל ברציחה ע"י מעשה גמור. אכן מצינו קולא נוספת בגלות והוא בגמ' (גיטין ע:): "אלמה תניא שחט בו שנים או רוב שנים - ה"ז אינו גולה, הא איתמר עלה א"ר הושעיא חיישינן שמא הרוח בלבלתו, אי נמי הוא קירב את מיתתו". וכתבו תוס' (ד"ה חיישינן שמא הרוח בלבלתו): "דווקא בגלות חיישינן להני טעמי, אבל במזיד לעולם חייב ושמא יש שום דרשא גבי גלות כמו שיש חילוק בין גלות למיתה לענין דרך ירידה ועליה. והא דמשמע באלו נערו (לג:) כי מוקי ונקא המכה אשוגג דחייב גלות אפי' לא מת לאלתר, מיירי בביתא דשישא וכגון דלא פירכס". עכ"ל. וכ"כ הכס"מ בביאור דעת הרמב"ם (פ"ה מרוצח ה"ב). מבואר בזה שיש דין חדש בגלות, שכח אחר מעורב בו פטור יותר מאשר רוצח במזיד, כן שמעתי מהגאון רבי שלמה אליהו מילר שליט"א

9 לשחיטה: כמבואר בגמ' (חולין טז). בתי' הב'. [ראילו לתי' א' גם בכח ראשון אינו כמעשה].
לנט"י: כן נראה בתלמידי רבנו יונה בברכות (מב. מדפ"ר) בביאור הסוגיא "אריאת דללא" שבגמ' חולין (קז.).

ליין נסך: כ"כ הרמב"ן (ע"ז נט:) והר"ן על הרי"ף שם.

אמנם ב' הדינים הראשונים שונים במהותם משאר הדוגמאות בב' ענינים:

א' באלו בעינן כח גברא (או בנט"י כח נוטל) ויתכן שאין ראיה לדין מעשה וגרמא.

ב' באלו הם מצוות עשה מדא' או מדרבנן ויתכן שבזה הדין שונה, ויש בזה ראיות לכאן ולכאן [וציינתי בזה בתחילת בירור הדברים], ואכ"מ.

אלא דלפי"ז יש להבין מה הדימוי של הגמ' אליהם מדין "מעשה" הנאמר ברציחה, ושמעתי לבאר די"ל דלא באים לחדש דגרמא אינו כמעשה, אלא ידיע' דבעי' בהו כחו [גברא או נוטל], וכל מה שבאים ללמוד הוא, מהו כח ראשון ומהו כח שני ותו לא, ולפי"ז כל סוגיות אלו אינן קשורות לנידוד.

(ח"א סי' פג) מב' מקומות בירושלמי שאינו כמעשה ומותר, וכבר דנו רבים על ראיותיו ודבריו.

ומאיך הביא מפי"מ לרמב"ם בב' מקומות שגרמא אסור. א' מפירושו למשנה בשביעית (פ"ח מ"ז). [וכן צוין ע"י הצפנת פענח (כלאים פ"ט ה"ב בסו"ד), וע"י הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנח"ש (תניא סי' קכב, עמ' תלד-תלה), ובחי' מנח"ש שביעית (פ"ח מ"ז, וכן שם מ"א), וע"ש האריך בזה].

ב' מפירושו למשנה (סופ"ב משביעית) על הדלועין שהוקשו. [כך המהרי"ט הבין את פיה"מ דגרם אסור, אמנם החזו"א (שביעית סי' ט סק"ד ד"ה ר"מ, סי' כז סק"ב ד"ה ובחזו"א), פי' כוונתו באופ"א].

ושבו כתב המהרי"ט שהרמב"ם בחיבורו (פ"ד משמו"י הי"ח) על דלועין שהוקשו הנ"ל, פי' באופ"א מפירושו למשנה, והטעם שחזר בו כיון דס"ל דגרם מותר, ע"ש, לפי"ז גם אין ראיה מפי"מ הראשון (בפ"ח הנ"ל) [ובזה בחיבורו אין גילוי לגידונו, כיון שהעתיק את המשנה כלשונה].

ועוד יצוין ששאר ראשונים פי' טעם אחר במשנה הנ"ל (פ"ח). וכבר האריכו האחרונים וספרי זמננו בכל זה.

עבודת קרקע בשביעית

לענין עבודת הקרקע בשביעית יש לדון אי שרי ע"י גרמא, ולפי מהלך האחרונים הנ"ל, שתלוי אם כתוב לשון 'עשיה', בשביעית דלא כתיב הכי, היה צריך לחייב בגרמא, וכ"כ בקונטרס גרם המעלות (אות עא) בדעת הרמב"ן גבי חורש בשוורים. וכן הגר"ד לנדו (בחידושו על זרעים, מסכת שביעית, בענין גרמא) דן דלפי 'האחרונים' שרק היכא דכתב 'עשיה' פטרינן גרמא, לפי"ז בעבודת הקרקע בשביעית יאסר.

אמנם בתו"ד העיר הגר"ד לנדו שמהחזו"א (ב"ק סי' יד סק"ב) לא משמע הכי. וכוונתו דשם מבואר בחזו"א שהשווה את שביעית

שנדפסה מכת"י בכמה מקומות [שו"ת רע"א מכת"י (ב"ב תשכ"ה, סי' לח), והועתקה בשו"ת רע"א מהדורת מכון המאור, ובמהדורת הג"ר שלמה אריאלי].

בלשון הרע

כתב החפץ חיים (הל' רכילות כלל ט' בהקדמת הבאר מים חיים): "דע דממה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' דיעות בזה"ל 'והמספר לחבירו דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק בגופו או בממונו או להצר לו או להפחידו הר"ז לשה"ר'. מוכח שדין זה דלשה"ר איננו כשאר חלקי נזקי ממון שלא כתבתם התורה לחיוב על גרמא, משא"כ בלאו זה דלשה"ר, וטעם לזה כי שם בנז"מ לא מיירי התורה רק בדיעבד, אם הזיקו לענין תשלומין, ולכך פטרה בהם גרמא, משא"כ בעניננו בלשה"ר דאיירי' לענין לכתחילה אם הוא מותר לדבר דבר זה או לא, ולכך אסרה תורה אפי' אם רק גורם היזק בדיבורו לחבירו כי גרמא בנזקין ג"כ דינא הכי דאסור לכתחילה, כדאמר' בב"ב זאת אומרת גרמא בנזיקין אסור" וכו'. עכ"ל.

ויש לדייק שלא כתב שבגרמא בכל דיני התורה אין חיוב [וכפי שראיתי ספר אחד מבני זמננו שהעתיקו כן], אלא דקדק בלשונו 'כשאר חלקי נזקי ממון', דנקט דלשה"ר הוא כמו מזיק ולכן השווים. אבל יש להעיר דהא מבואר בספר ח"ח דבלשה"ר תרתי איתא: א' נזק. ב' גנאי. וא"כ גם אם החלק של הנזק דומה לנזק"מ, מ"מ החלק של הגנאי לכאור' דמי לכל האיסורים, ואולי בזה היה פשוט לח"ח דבגרמא נמי חיוב אית ביה, וכהנך דעות דלהלן, וצ"ע.

ובגוף הדבר יש להעיר, דלפי"ד הצפנת פענח דלהלן, דמחלק בין איסורים שהם על התוצאה שבזה גרמא כמעשה, לבין איסורים שהם על המעשה, בזה פשוט דבלשה"ר האיסור הוא על התוצאה.

הפסד פירות שביעית

איסור הפסד פירות הקדושים בקדושת שביעית בגרמא, הוכיח בשו"ת מהרי"ט

סי' ג), לענין השקאה ממחושבת המכוונת מערב שביעית, דהתיר, וביאר דאף לסוכרים דנאסרה שביבת הארץ, כ"ז כשנעשה 'מעשה', אף שהוא ע"י אחר או גוי, ואילו הכא אינו מעשה כלל.

ורק העיר שם, שיש לדון שבאופן שהחשמל מחובר לחברת החשמל ולא למצבר או בטריה, הרי שבמשך השביעית אנשי חברת החשמל מפעילים את המערכת במשך השנה [ע"י לחיצה מידי פעם על הכפתור הממשיך את פעולת המערכת, או שמכניסים פחמים לצורך הפקת החשמל] והערה נאה זאת. אמנם למעשה הורה להתיר זאת (שם בחלק פסקי ההלכה פ"ב סעי' יב), וצ"ל כפי שעוררו נכדיו בהערה על השיעור שם, דאנשי חברת החשמל אינם אלא מתעסקים דאינם יודעים מה יופעל ע"י פעולתם. עכ"ד. ויתכן גם שהוראתו היתה על בטריה, וכפי הנשמע זאת המציאות כיום, ויש לברר בכל מקום.

אמנם בשם הגרשז"א (דיני שביעית השלם, הוצאת דגל ירושלים) מובא דאסר להפעלת השקאה ממחושבת מערב שביעית. וצ"ב טעמו. דאין לומר משום שאסר גרמא בשביעית, דהרי התיר גרם הפסד פירות שביעית. ואין לומר משום שביבת הארץ, כיון דבמנח"ש התיר גרמא גם בעבודת הארץ וכנ"ל, ולא חש לשביבת הארץ. ואולי כיון שמבחינה מציאותית עלול לבוא מכשול כפי שראיתי לעורר, כגון אם תהיה הפסקת חשמל בשביעית וישראל יעלה את המפסק הראשי, או אם תהיה תקלה במחשב או בבטריה בשביעית ויתקנו זאת.

וראה בנידון הבא אם יש דין 'מלאכת מחשבת' בשביעית.

אם יש דין 'מלאכת מחשבת' בשביעית

אמנם יש לדון אם בגרמא באופן של מלאכת מחשבת, כי הא ד"זורה ורוח מסייעתו - מלאכת מחשבת אסרה תורה" המבואר בגמ' (ב"ק ס). לענין שבת, שייך גם בשביעית, ומצינו נידון לענין זה, בנוגע

לשבת בגדרי מעשה המחייב, ומשמע דגרמא פטור. וראה עוד בסמוך בשמו.

מאיך הגרש"ז אויערבאך הקל בזה בגרמא, וכמ"כ בשו"ת מנח"ש (קמא סי' מא סק"ג).

ויש לבאר עפ"י המבואר לעיל בשם החת"ס דלא רק בלשון עשייה, דרש"י עשייה ולא גרמא, אלא גם לשון אחרת שמתפרשת באופן של עשייה, וה"נ הכא מהלשון 'לא תזרע' וכה"ג, ולא כתיב לא יזרע, אולי יש לדרוש כן דגרמא שרי, ויל"ע. [אמנם גם בנוגע להפסד פירות שביעית, נידון המהרי"ט הנ"ל (גבי שביעית) דן הגרש"ז בחי' מנח"ש (שביעית פ"ח מ"א, וכן מ"ז), ושם זה לא שייך, וצ"ע].

שביבת שדהו

עוד העיר הגר"ד לנדו (שם): "וגם יש לדון בכה"ג מגדרי שביבת שדהו בשביעית לסוכרים דאיכא חיובא דאו' דשדה תשבות בשביעית ודו"ק". עכ"ל.

וכן דן בזה ובהר צבי (פ' בהר) ובספרו הדרת הארץ (פ"ו).

והגרמ"ק (מובא מפיו בשיח שמיטה) צידד לאסור בכח שני [במים הנוטפים מהמזגן] מצד שביבת שדהו. ולפי"ז ה"ה בגרמא.

וכוונתם למבואר בגמ' (ע"ז טו): שיש ביטול עשה של שביבת שדהו, כשמוכרו לאחר שיעבוד בה בשביעית. ומצינו מחלוקת ראשונים לענין אם בעל השדה חייב, כשאחר עובד בשדהו ואפי' גוי, והובאה בחזו"א (שביעית סי' יז סק"ה).

אמנם יש להעיר שלשון החזו"א שם בתו"ד: "וע"כ שאין שביבת הארץ כשביבת בהמתו אלא שתהא שובתת ממלאכת אדם בה". עכ"ל. וראיתי לדייק מזה דמשמע דבעי' מעשה, ולפי"ז לכאו' גרמא לא יחשב מעשה, אלא כממילא.

השקאה ממוחשבת מערב שביעית

ושו"ר סברא זו בשיעור הגר"ש אלישיב (משנת הגר"ש, שביעית, חלק השיעורים

ה"ב) לענין מצרף, אמנם הרה"ג ראי"ש נדב דחה לי, דיתכן שכל יסוד הרב המגיד מתבסס על דין מלאכת מחשבת אסרה תורה, ויל"ע.

ראיות לענין גרמא בשביעית

אכן יש להעיר שמצינו לכאור' הלכה מפורשת דגרמא שרי בשביעית ולפי"ז מוכח שאין בזה ביטול של שביעת שדהו. והוא במדייר (שביעית פ"ג מ"ד) דשרי, ובפשט לשי' הרמב"ם (פ"ב משמו"י ה"ד) דשרי אפי' במכוין לכך, ואף לפי הראב"ד שהשיג מירושלמי (שביעית פ"ג ה"ג) שאם מכוין אסור, מ"מ אם לא מכוין מודי דשרי, אף ששדהו לא שובתת, ושוב הראוני באשר לשלמה (לגר"ש ברמן, שביעית שם) שהוכיח מפ' החזו"א (שביעית סי' יט סק"ג) במדייר, דגרמא בשביעית שרי, וכתב דנפ"מ גם להשקאה בכח שני, וקצת דחה, אם מדייר הוא רק דרבנן (כמבואר בחזו"א שם), ולפי חידושו (שם מ"א) דבאיסורי דרבנן אין שביעת שדהו כיון שהאיסור על הגבירא. ושוב העיר דבירושלמי (שבת פ"ז) לענין שבת מבואר דמדייר דאור', ובספרי "מעשה וגרמא - דעת אי"ש ודעת שלמה" (כת"י) בשבת הארכתי בזה.

מאידך יש כמה ראיות שאסרו בשביעית גרמא [יתכן שהם דינים מיוחדים מדרבנן]: (א) ע"ש בדברי הגר"ד לנדו שרצה להוכיח לאיסור מפ' הראב"ד (על התו"כ פ' בהר פרש' ע"א ה"ו ו"לא ימלא הנקעים מים"), ע"ש. וראיה זו לכאור' תלויה בפירושי הראשונים על התו"כ, והביאם בדרך אמונה (פ"א משמו"י ה"ט בה"ל ד"ה עוגות). (ב) ע"י במשנה (שביעית פ"ב מ"ד) עושין להם בתים עד ר"ה, ומשמע דבשביעית לא, ובר"ש הביא מהירו' שפי' בית לצל, ועי' מנח"ש (סי' מא אות ג'). (ג) איסור עישון האילנות, בגמ' וברמב"ם (פ"א ה"ה), ובערוה"ש העתיד (סי' יט סעי' ו) חילק בין עישון תחת העץ לעישון בריחוק ממנו, ועמש"כ ע"ד בזיו הים פ"ב ה"ב אות ה. (ד) סוקרין את האילן בסקרא (רמב"ם

לפטורים הנובעים מדין מלאכת מחשבת, והנני מציין בקיצור.

תוס' (מו"ק יג., וגיטין מד.; וסנהדרין כו. לפי' המהרש"א שם) כתבו שאין בשביעית דין זה, והחזו"א (שביעית סי' יט סק"ב) הביאם. אמנם דבריהם לכאור' תמוהים ממשנה ערוכה (פ"ד דשביעית מ"ב) כפי שתמה באגלי טל (חורש אות א' ובהג"ה שם), [וכן העיר הגרש"ז אויערבאך בחי' מנח"ש שביעית (שם)].

ועיין עוד באג"ט שם דרצה להוכיח מתוס' (מו"ק ד:) שיש מלאכת מחשבת בשביעית, דכתבו "ורבנן סברי כיון דע"י שינוי עביד ליה לאו מלאכה היא ומותר דלא שמיא חרישה". עכ"ל.

אמנם יש לדון על הוכחתו, דתוס' לא התייחסו להדיא לדין מלאכת מחשבת, אלא רק כתבו שלפי רבנן יש את ההיתר של שינוי בשביעית, ואף דלפי החלקת מחוקק (אה"ע סי' כג סק"ה) והפר"ח (שם) דההיתר של שינוי נובע מדין מלאכת מחשבת, עולה שבשביעית יש דין זה. מ"מ שבספר התרומה (תפילין סי' רה) כבר דן בזה (לענין כתיבה בשמאל בתפילין), ויש לו צד שנחשב לשינוי בכל דיני התורה.

ויש ליישב עפ"י האג"ט עצמו במקום אחר (בפתיחה אות ג, ובמלאכת אופה אות מד סק"ג-סק"ד) שישנם ב' סוגי כלאח"י, א' כשהשינוי בתוצאה, אינו מעשה כלל ובכל התורה יחשב לשינוי. ב' אם השינוי הוא רק בפעולה ולא בתוצאה, רק בשבת חשיב שינוי כיון דאינו מלאכת מחשבת. עכ"ד. וכתיבה בשמאל הוא שינוי בתוצאה לכן מובן שיהיה שינוי בכל התורה, אבל בתוס' במו"ק אופן השינוי הוא גם בתוצאה. ושור' שכן ביאר הגרי"ש אלישיב בתשובה (משנת הגרי"ש על שביעית, חלק התשובות סי' ג) בכוננת תוס'.

עוד יש לדון שאין כוונת תוס' לפטור של 'שינוי', אלא שבזה אין לו 'שם מלאכה' כלל ועל דרך יסוד הרב המגיד (פ"ב מהל' שבת

שהגר"ח מוואלאזין כתב, דגרמא אינו כמעשה. [ומציינים לתשובת הגר"ח בחוט המשולש סי' כד, (מהדירי תשובות רבנו חיים מוואלאזין מכון י-ם, סי' ט), אמנם לא כתב כן להדיא, אלא מכללא יש ללמוד כן, ואולי הוא ראה תשובה בכתב ידו שלא נדפסה לפננו].

כלאי הכרם: בחזו"א (כלאים סי' יא סק"ח ד"ה עירובין) כתב בנוגע לכלאי הכרם בביאור דברי רש"י (עירובין צב:) וז"ל בתו"ד: "וגרמא זו אין בה איסור בשאר זרעים שאינן אלא מדרבנן". עכ"ל. משמע שבכלאים דא' אסורה גרמא.

הרכבת האילן: כתב בחזו"א (שם סי' ב' סק"ה) בדין הרכבת האילן, באופן של זריעת זרעים ע"ג שרשי אילן וז"ל: "ויש לעי' בעיקר האיסור של זריעה על גביו, הא עכשו אינו מרכיב וההרכבה ממילא אתיא, ואי אסור לקיים את המורכב י"ל דמשום איסור קיום אתינן עלה וכדלקמן ס"ז, מיהו י"ל דחשיב כמעשיו כמו אופה ומבשל לענין שבת, ומ"מ אם עקר קדם שהורכב ודאי מיתקין העבירה, אבל אם הרכיב ועקר קדם שנשרש לא מיתקין הלאו וכמש"כ סק"ד". עכ"ל.

והגרצ"פ פראנק כתב על דבריו במאסף כרם ציון (כרך ח, ירושלים תש"ב) דיש לפקפק טובא בדימוי בין כלאים לבין אופה ומבשל:

(א') כי דהרי מצינו שיש חילוק בין נזיקין למלאכת שבת בגמ' ב"ק (ס.): "רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור". ע"כ.

(ב') וגם במלאכת שבת עצמם מצינו חילוק, לביאור הרא"ש בגמ' שם, דעולה דסברא זו נאמרה רק במלאכת זורה ולא בשאר מלאכות, ועוד הביא מהנתיב חיים (על המג"א סי' רנב סעי' ה) דאופה חייב אף שנגמר מאליו כיון שכך היה במשכן אבל

פ"א ה"ז), ופי' בירו' דלאוקמי שרי, והביאו בד"א (שם), משמע דלאברויי אסור, אף שהוא גרמא בעלמא.

במודר הנאה

בגורם הנאה לחבירו, כתבו הראשונים על כמה דינים המבוארים בגמ' שמותר שהוא מטעם גרמא בעלמא, עי' ר"ן על הרי"ף (סוכה יד. מדפח"ד ד"ה של אשרה), ור"ן נדרים (לג. ד"ה סוס לרכוב), ומאירי נדרים (שם ד"ה ולענין פירעון חובו). אמנם הקשר זה יש לדחות, כיון דהכא הנידון הוא איסור ליתן הנאה לחבירו, ולכן באופן שהוא ע"י גרמא בעלמא לא נחשב שהוא 'נתן' הנאה לחבירו, והסכים עמי ג"א שליט"א.

באיסור כיבוי האש ע"ג המזבח

כתב המנ"ח (פרשת צו, מצוה קלג אות א') דשרי גרם כיבוי, והעיר הגר"ד לנדו בהערותיו 'מנחת דבר' דמנא ליה, הא דוקא היכא דכתיב עשיה ממעט' הכי, והכא לא כתיב עשיה וז"ל: "כיון דלא כתיב ל' עשיה חייב אגרמא [עי' שבת קכ ב], ועי' מנחות ג'ו נ"ז והתם כתיב ל' עשיה [באחת מל' הכתוב], ועי' ממטיל מום בקדשים וכעת לא עיינתי, ועי' מאיסור סירוס ומד' הרמב"ם בזה [והגר"א אה"ע סי' ה]. והקושיות הנ"ל ראיתי בס' ברכ"ש ב"ק סי' לט, ועוד כתב שם בשם הגר"ח לענין גרמא בכלאים, ועי' בשמיטה, ועי' אי שרי במקום הפסד בשבת [וכו'], ואי בגרמא הוי גם חסרון מלאכת מחשבת י"ל אך צריך תלמוד - עחזו"א כלאים ב' ה' ". עכ"ל.

בכלאים

כלאי בהמה: איתא בגמ' (ב"מ צא.), דהמכניס ב' מיני בהמה לדיר אינו חייב, אא"כ מכניס בידים כמכחול בשפופרת. והוציא מזה הגרצ"פ פראנק (וכדלהלן) דלא חייב בגרמא. וכבר עמד ע"ז הצפנת פענח וכדלהלן.

זריעת כלאים: בזריעת כלאים ע"י גרמא, כתב הגר"ד בברכת שמואל (ב"ק סי' לט)

ומפרשיה, והראשונים בב"מ, ועל המשנה שם, ובביאור כל הענין, וכאן אקצר ואביא רק את הנגוע לעניננו. לשון הירושלמי (כלאים פרק ח ה"ב) "משקל הוא" כובד האדם, וברשב"א ובר"ן בב"מ פירשו שהוא משום שהבהמה מרגישה בכובד היושב, ומכח זה הולכת. ועדיין לא התפרש מהו המעשה. ויש ממחברי זמננו שהוכיחו מזה שכובד הוא מעשה, והרחבתי בזה בספרי הנ"ל הן אם יש הוכחה לזה לביאור זה, וכן דיון רחב בסוגיות נוספות. אמנם יש ראשונים שנקטו את הלשון שהאדם "גרם" לזה, כ"ה לשון הרמב"ם (פ"ט מכלאים ה"ט) והר"ן שם, והיה אפשר לפרשם גם כן בדרך הנ"ל.

אמנם הצפנת פענח (כ"מ ח:) ביאר בדרך מחודשת, וז"ל: "הגדר דגבי כלאים גם גרם חייב". (וע"ש בהמשך דבריו, ובהערות המהדיר). ולפי"ד ל' הראשונים הנ"ל מדוקדקים היטב. וע"ע בדבריו (מהדו"ת דף עו סועמ' ב) שהתקשה מאי שנא מהרבעה דלא חייב, אלא ע"י מעשה, וכנ"ל מהגמ' בב"מ (צא.), וביאר דשם עדיין לא נעשה כלאים, וכל חיבורם הוא ע"י גרמא, משא"כ הכא זה שהם קשורים כבר חל שם כלאים, ולכן גם אם מנהיגן ע"י גרמא, חייב.

בבישולי עכו"ם

בשהישראל השתתף בבישול ע"י גרמא

בשו"ת מהרי"ל (סי' קצג) כתב דניפוח האש בבישולי עכו"ם נחשב לחיתוי ולכן אם הישראל מנפח בפיו אין בזה איסור של בישולי עכו"ם כיון דניפוח חשיב כגופו, והביא ראיה מהגמ' בב"ק פרק ב' גבי צורות. ונפסק ברמ"א (יו"ד סי' קיב סעי' ט) ובביאור הגר"א ציין לסוגיות הנ"ל. ובבן איש חי (פ' חוקת) דייק מזה דמשמע דאם לא היה כגופו ממש לא היה נחשב שהישראל השתתף בבישול, ולפי"ז משמע דגרמא לא יהני. וכן דייק בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קסא, סעי' ט).

שאר מלאכות שהיו במשכן ע"י מעשיו פטור בגרמא.

ג') דמצינו בכלאי בהמה דגרמא פטור ורק ע"י מעשה ממש חייב כדאיתא בגמ' (ב"מ צא.), ומצינו בירושלמי (סופ"ג דערלה) היקש בין כלאי זרעים לכלאי בהמה. עכ"ד.

והחזו"א השיב בכת"י בגליון המאסף [ונדפס בגנזים ושו"ת חזו"א (ח"ה עמ' קסב)]: "י"ל דקים להו לחז"ל שזה גם דרך הרכבה לזרוע על השרש בשביל שיורכב בזמן שדעתו על הרכבה זו שתערוכת היניקה מטעים את הירק, ומאחר שאין אנו באין כאן ללמוד מעצמנו אלא אנו מסתפקים בטעם המשנה, לא שייך להכניס כאן שיקול דעתינו". עכ"ל.

והגר"ד לנדו כתב בהערותיו מנחת דבר על המנ"ח (סוף מצוה רמה) ע"ד החזו"א הללו: "ולכאורה י"ל דאיסור הרכבה כיון דלא כתיב ביה עשייה אף גרמא אסורה בו מה"ת, וכמ"ש בספרי האחרונים לדון ע"פ הגמ' בשבת (קכ:) דגרמא אסורה בכל הנך איסורים דלא כתיב בהו לשון עשייה. מיהו יתכן דכה"ג לאו גרמא חשיב אלא כממילא, וראיה לזה מהרחקת נזיקין דגם בגרמא חשיב כגירא דיליה, וגידול ממילא לכאורה ל"ה בכלל, ויל"ע בזה בתוס' ב"ב כו. ד"ה אבל גפנים, וצ"ע"ש ובשאר קמאי שם, ויל"ע אג"ט (מלאכת זורע כד ז), וצ"ע". עכ"ל. [ואזיל בדרכו שהובא לעיל בריש הדברים דתרי גוונא גרמא איכא].

וע"ע בספר זהב התרומה (כלאים, סי' ב' ענף ח) בענין 'הרכבה ע"י גרמא'.

הנהגה בכלאים: איתא במשנה (כלאים פ"ח מ"ג) והובאה בגמ' בב"מ (ח:): "והיושב בקרון סופג את הארבעים. רבי מאיר פוטר את היושב" ובסברת ר"מ, פירש"י: "קסבר לאו מידי עביד". וצ"ב סברת רבנן, ובפרט לענין מלקות דבעי מעשה גמור. ובספרי "מצב מתמשך - כמעשה" (בשלבי עריכה בס"ד) הרחבתי בהבאת לשון הירושלמי

הפנ"י ב"ק (שם בתוד"ה אשו משום ממונו) בשיטת רש"י כדי ליישבו מקושיות תוס'. וזו לכאור' כוונת הראב"ד (ב"ק סא:): והשיטמ"ק (שם) בשם רבנו יהונתן דהמדליק את הבירה הרי"ז כמזיק בידים ולא משום אשו. ואף דלא כתבו להדיא שהוא גם לר"ל, מ"מ מדכתבו שאינו מדין אש כלל, ממילא הוי לכו"ע. [וכן ראה בחי' מנח"ש (ב"ק בחלק השיעורים סי' יד אות ט) בשיטת הרמב"ם והגר"א]. ונד"ד דמדליק באגם לכאור' הוי כמדליק בתוך של חבירו.

אכן הראיה תהיה, לפי התירוצ' בתוס' (סנהדרין עז). ועוד ראשונים, דס"ל דגם לריו"ח אשו משום חציו רק במזיק אבל ברציחה ושחיטה לא, ולכאור' ה"ה שאין דין זה לגבי כל דיני התורה וממילא ה"ה לענין בישולי עכו"ם לא יחשב מעשה, ומוכח מזה דבבישולי עכו"ם אי"צ מעשה כלל ואפי' בגרמא גזרו.

בשר בחלב

כתב בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"א סי' כ) דגרמא פטור, כיון דכתיב 'לא תבשל', משמע דוקא באופן של עשייה. וע"ע שו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קנו) דדן בזה, והכריע דיש איסור גמור גם ע"י גרמא, והגם ד'תעשה' הוא ע"י עשיה ולא ע"י גרמא, אבל 'לא תבשל' הוא כל דהוא ואפי' ע"י גרמא. אמנם נסתפק למעשה נסתפק אי איסורו דרבנן או דאורייתא [ונפ"מ לספיקות וכו'], ע"ש.

לשמאות תרומה

מה שמצאנו איסור לטמאות תרומה, דלפי רבי יהושע (פסחים טו). בתרומה תלויה אינו כמעשה ושרי, ופירש"י דדרשי' מקרא דאין איסור לגרום טומאה - וע"ש בפנ"י דמדאור' אין חילוק בין מעשה בידים לגרמא, ותווייהו שרי, ורק רבנן החמירו במעשה בידים. וע"ע אחיעזר (ח"ב סי' מ אות ג) וקובץ שיעורים לג"ר אלחנן וסרמן (פסחים אות סח).

ולולא דבריהם היה לי מקום קצת לדחות, דהמעין בתשובה בפנים יראה שבא להשיב לשואל מה הספק שלך בניפוח הרי זה גופו ממש, ואה"נ אפשר דגם אם לא היה כגופו ממש עדיין היה מקום לדון, אבל אינו מוכרח שמסקנתו היתה להתיר. (ועי' דחיה אחרת בשבט הלוי שם). [ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קסד) אם מועיל שהישראל יכוין שעון שידליק את התנור יותר מאוחר והגוי אח"כ יכניס את הפת, והחשיב פעולה זאת כגרמא ולהנ"ל אינו מועיל. אכן ע"ש סברות נוספות, ומה שהסיק לדינא, ומה שהביא משו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כה), וע"ע בזה בתשובות והנהגות (ח"ג סי' רנ)].

בשהגוי יבשל ע"י גרמא

בבן איש חי הנ"ל, אחר שהוכיח מהמהרי"ל דכשישראל בישל ע"י גרמא אינו נחשב למעשה, כתב דה"ה להיפוך, דאם הגוי יבשל ע"י גרמא, לא יאסר התבשיל. וע"ז שמעתי מפי הג"ר שלמה אליהו מילר שליט"א גאב"ד טורונטו ולייקווד שהביא ראיה נפלאה מהגמ' בע"ז (לח.) - דחשיב מעשה הגוי לאסור. דמבואר שם דגוי שהצית אש באגם ונשרפו שם חגבים, מותרים כיון דכוונתו היתה לשרוף ולא לבשל ולכן אין בו משום בישולי עכו"ם. ומבואר מכך, דאם הייתה כוונתו לבשל, אסור. ובפשטות, הגמ' היא אליבא דכו"ע, ולכאור' לפי ריש לקיש בגמ' ב"ק (כב.) דאשו משום ממונו - לא נחשב למעשה, ואפ"ה מבואר דאסור, וחזי' דאי"צ שיהיה רק ע"י מעשהו אלא גם אם כח המעורב בו אסור, וה"ה בגרמא. עכ"ד. [ראה קושיא דומה בחזו"א (ידים סי' ח' סק"ז ד"ה והא דאמר), ובתשובות רבי אליעזר (גורדון, סי' יב)].

ויש להעיר ולהוסיף על כך, דאם כל השאלה לפי ר"ל הרי דשם בע"ז היא מימרא דרב, ואולי ס"ל כריו"ח בפרט שכן הלכה, ועוד דישנן שיטות דר"ל מודה במדליק בשל חבירו דחשיב מזיק בידים והוי כחציו, כ"כ

תמצית המאמר: גרמא בכל התורה

יש לברר דין גרמא בכל דיני התורה שלא התפרש דינם. ושו"ר הדיון, דמצינו בגמ' (שבת קכ:) דגרמא בשבת לא חשיבא מעשה. [ורק רבנן אסרוה במקום דליכא פסידא, לפי הרבה ראשונים ופסק הרמ"א (או"ח סי' שלד סכ"ב)], וכן מבואר שם בסוגיא לענין מחיקת השם. ויש לברר מה הדין ב'גרמא' בכל דיני התורה. והיה מקום להבין בפשיטות, דמחזינן דגרמא לא נחשבת מעשה לגבי שבת ומחיקת השם, ה"ה בכל דיני התורה. אמנם אין הדבר פשוט ומוסכם, כי יתכן שאדרכה, ומהסוגיא שם מוכח דבכל התורה גרמא כמעשה, כאשר יתבאר בעזה"י. והעולה מהדברים:

גרמא בשבת: אינה כמעשה מילפוטא מקרא. [והאם יש אופנים שדינה כמעשה מדין מלאכת מחשבת אסרה תורה - הרחבתי בס"ד בספרי מעשה וגרמא בשבת - דעת אי"ש ודעת שלמה' (כת"י)].

גרמא בשאר דיני התורה: ישנן הלכות שיש בהם ילפוטא מיוחדת בזה לפטור. וישנן הלכות שיש ילפוטא מיוחדת לחיוב. וישנן הלכות שהתפרש דינם בגמ', אבל לא התפרשה בהם ילפוטא מיוחדת. ובשאר דינים שלא התפרש דינם נחלקו הראשונים והאחרונים:

[א] י"א דבכל מקום דלא כתיב לשון עשייה - אסור, ורק אם כתיב לשון עשייה כמו שבת - מותר. ויש מוסיפים שאף אם לא כתוב לשון עשייה, אבל כתוב לשון שמתפרשת כעשייה [כגון לא תבשל וכד'] ג"כ מותר.

[ב] י"א דבכל מקום שאין ילפוטא מיוחדת לחיוב - מותר.

[ג] יש המחלקים בין גרמא קרובה דחייב בכל התורה כשיטה ראשונה, לבין גרמא רחוקה דפטור כשיטה שניה.

[ד] י"א שאם האיסור הוא בתוצאה - גרמא אסורה, ואם האיסור על המעשה - גרמא מותרת. [ה] ויש שהסתפקו בזה מה הדין בכל מקום.

גם במקומות דגרמא כמעשה, מ"מ אין עונש מלקות. [ונחלקו האחרונים במקום שיש ילפוטא מקרא לחיוב, אם יש גם מלקות].

ובדעת הגר"ז אויערבאך, נראה שמחלק כך, דהיכן שהאיסור נכתב בלשון עשייה ממש כמו בשבת ובמחיקת השם, גרמא לא כמעשה, לא לגבי העונש ולא לגבי הלאו. אבל היכא שהאיסור לא כתוב בלשון עשייה, יש פטור גרמא רק לגבי העונש [מיתה או מלקות], אבל גבי האיסור, יש איסור תורה, וכדמצינו לגבי גרמא בנוזיקין דאינו חייב ממון אבל יש איסור תורה [וכע"ז לגבי רציחה].

והובאו הלכות רבות שדנו בהם הראשונים והאחרונים בדינם, וחלקם תלויות במחלוקת הנ"ל. ובפרט הורחב בענין עבודת הארץ שבביעית בגרמא [וכן בענין הפסד פירות שביעית בגרמא].

וכמו שהובהר בראשית חלק זה, בירור הנידון עוסק בגרמא באיסורים בלבד: [א] ולא לגבי מצוות. [ב] ולא לגבי קנינים.

כמו"כ המאמר לא דן בדין 'מצמצם', שברציחה חייב כדאיתא במשנה (סנהדרין עו:), והאופן המבואר שם הוא, שאדם נפל לתוך אש או אור, ויכול לצאת מעצמו, ובא חברו ואחז בראשו של האדם ותוקפו כדי שלא יוכל להרים ראשו ומת. ובנוזיקין נחלקו אמוראי (שם עז.), ויש לברר דינו בכל דיני התורה, והרחבתי בזה בס"ד, ובפרט לענין שבת, בספרי מצב מתמשך - כמעשה", הנמצא בשלבי עריכה בס"ד.

הערות

על גובי"ק של בעל העקידה והוספות בדפוס שאינן במהדורתו השניה

במאמרי, 'דרשות רבי ישראל די קוריאל המבוססות על מהדורה שונה של ספר עקידת יצחק', שפורסם בקובץ רי"ג, שבט אדר תשפ"א, עמ' ה-כח, הנחתי שהתקיימו יותר משני נוסחים של ספר עקידת יצחק לרבינו יצחק עראמה. מלבד הנוסח שבכ"י אנגליקה 58 שהוא מהדו"ק, ומלבד מהדורת הדפוס שהיא מהדורה אחרונה, התקיים נוסח ביניים הקרוב לנוסח הדפוס אך קצר ממנו. העליתי שם את ההשערה שהשינויים בין המהדורה האמצעית למהדורת הדפוס יצאו מתחת המלהב"ד, רבי מאיר, בן המחבר. עתה זכיתי לאישוש ההנחה בדבר קיומה של המהדורה האמצעית, ולהגדלת ההסתברות שהשינויים במהדורת הדפוס לא יצאו מידי המחבר.

בגליונות ספר "כוונות הפילוסופים" כ"י גינצבורג 92, גיליתי בס"ד סדרת גליונות שהן קרוב לודאי של בעל העקידה. אחד מהם כולל דיון לוגי ארוך והוא חתם את שמו בסופו "יצחק", והרביעי כולל את החידוש שכתב גם פעמיים בספרו עקידת יצחק, וכאן הדברים באים בקיצור, בפתיחת "ולי אני הכותב נראה" ובחתימת "כמו שכתוב במקומו". בעז"ה במק"א ארחיב בתגלית זו ובההדרת הגליונות הללו.

משעלתה בידניו מתוך גליונות אלו צורת כתב ידו של בעל העקידה, אנו מוצאים כמה דפים, שכנראה מוצאם מכריכות, הכתובים בגוף כתב ידו. שני דפים, שהשתמרו בספריית בהמ"ל בניו יורק 9503, כוללים חלקים מספר עקידת יצחק לפרשת שמות, האחד משער ל"ד והשני משער ל"ה. יש בהם גם תיקונים אופייניים לאוטוגרף: בתחילה נכתבה הקושיה "אם עם בני ישראל רב ועצום ממנו למה הוצרך לומר והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא כי אפי' בעת שלום לא ישבו בטח", ונוסף, בין השורות, לפני "והיה כי": "הבה נתחכמה לו פן ירבה. ועוד מה הטעם". זו לא שגגת מעתיק, שהרי אין כאן טעות הדומות, ומדובר איפוא בהוספת מחבר הספר, שהוסיף קושיה נוספת על שכתב בראשונה. משמע - מדובר באוטוגרף. דפים נוספים שנכתבו ביד זו, הם מספר "יד אבשלום" של בעל העקידה, והם השתמרו בספריית מכון בן צבי, 525. צירוף כל הממצאים הללו יש בו לאשש את ההשערה שבכולם מדובר באוטוגרף של בעל העקידה.

והנה הדפים של ספר עקידת יצחק, שלפי האמור נכתבו על ידי המחבר, שייכים בעליל למהדו"ב ושונים מאוד ממהדו"ק; ועם זאת, יש בדפוס הוספות שאינן בגובי"ק המחבר.

להלן דוגמא אחת. בגובי"ק נכתב: "זה הספר אשר בבחינת סדרי כללות ההנהגה אשר זכרנו ענינם היה ראוי שיקרא ספר הגאולה. כי הוסיף לתת גאולה בארץ בחדש בה דבר חדש ונפלא [נוסף בין השיטין: וזכרון לכלם יהיה] בו ירצה הש"י לשאת אותה ולסובלה ובו תתנחם מהדורות ההמה אשר בעבורם לא תוכל שאת כמו שיבא". בדפוס נוסף, אחרי תיבת "כי" ולפני "הוסיף לתת גאולה": "מלבד מה שיוספר בו מפרות ישראל מיד מצרים הגוי המר והנמהר אשר הוא דבר הכרחי להשלים הבחירה האנושית שעליה נקראו אדם עם ה' אלה ולא זולתם כמו שאמר (שמות ג') וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו אל ארץ טובה לומר כי בצאתם מן הגלות ההוא המכניעם והמטרידם מהיכולת ובתתם בארץ טובה ורחבה שיהיו רשאים ושלטינים לעשות כרצונם. הנה בשתים אלה תושלם בחירת' ויבחנו שם אם יעשו הטוב והישר כאשר יצוה ואם יחדלו. הנה על כל זה". כל הוספה זו, המבארת את חשיבות סיפור יציאת מצרים כדי לבאר את מעלתה של הבחירה האנושית, לא נכתבה בגובי"ק המחבר של המהדורה

השניה. אכן יתכן שהיא נכתבה על ידו בעותק נוסף שהתקין אחר כך, אך קרוב יותר להניח שהיא הוספת חכם אחר לקראת ההדפסה.

דוגמא נוספת והפוכה. בהמשך נאמר בגוכ"ק: "והיה ספור אלו הענינים הנכבדים אשר באו לידו להודיע לבעלי הלב כי מצא האלה"ם איש כלבבו לעשות את המעשים האלה עצמם על יד ההשגחה האלה"ית אם לעשות משפטים במצרים הרודים בעמו ונחלתו בפרך והמכים אותם בכל מכה. וכמו שאמ' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו". המילים "וכמו שאמ'" והפסוק שבסוף, הושמטו בדפוס, כנראה כיון שבעל העקידה חוזר ומביא פסוק זה כמה שורות אחר כך, והעורך החליט שהכפילות מיותרת. גם כאן עלה בידינו שהיתה מהדורה שניה השונה ממהדורת הדפוס, ושסביר שאת השינויים במהדורת הדפוס לא ערך המחבר.

כללו של דבר: איתורם של כתבי יד בגוכ"ק בעל העקידה מבסס את השערותנו מאז, על קיומה של מהדורה אמצעית של ספר עקידת יצחק.

בברכה,

יהודה זייבלד

בענין מיחם חלבי שעירו ממנו מים לתוך המשולנט ובענין חשש חמץ בפסח בבליעות בארונות המטבח העליונים

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון רט"ו כתב הרה"ג ר' דוד אריה ציינווירט שליט"א, מאמר נפלא ומקיף בשפה ברורה ובנעימה, בענין מיחם שנשפך הרבה חלב על דופנו מבחוץ, ושוב העמידו תחתיו סיר טשולנט כדי להוסיף בו מים מברז המיחם.

ועל סוף דבריו בדין הטשולנט באתי לעורר כדרכה של תורה, שכתב, שאם עלתה זיעה בשרית מהקדירה אל המיחם, ויד סולדת בזיעה, ועי"ז נבלעו במיחם ונאסר המיחם. אזי גם התבשיל שלמטה נאסר, דע"י הזיעה נחשב כאילו המיחם והקדירה מחוברים, ובליעות האיסור של המיחם הגיעו לטשולנט דרך הזיעה.

ומקור לזה הביא מדברי הדגול מרבבה בסי' צ"ב סעי' ח', במעשה שהניחו מחבת עם חלב חם תחת קדירה של בשר ועלה זיעה למעלה ונאסר הבשר. וכ' הדגול"מ שגם החלב שלמטה נאסר ע"י הזיעה, והביא הדגול"מ ראי' לזה מהמגן אברהם סי' תנ"א סקמ"ד ומהרמ"א סי' ק"ח סעי' א'.

אמנם בפמ"ג משמע להדיא דזיעה לא הוי חיבור, דבסי' צ"ב מש"ז סקכ"ח כ' בקדירה של בשר מכוסה ונפל טיפת חלב על הכיסוי באופן שנאסרה הכיסוי, וזה לשונו שם: אם התחיל להזיע שניהם אסורים דזיעה פולטת מן הכיסוי ונפל לתבשיל ע"ש.

מלשונו משמע דודאי נאסר התבשיל משום דהזיעה נופל לתוכו. אמנם במש"ז שם סקכ"ט בדין המחבת של חלב שתחת הבשר כ' וז"ל: ואם הזיעה נופלת למחבת המחבת אסורה ע"ש, ומלשון זה משמע שאינו בודאי שנאסרה המחבת אא"כ ראינו שנפל מהזיעה למחבת, ולכאור' צריך ביאור מה החילוק.

ולכאורה החילוק ברור דבסקכ"ח בקדירה מכוסה. אז הזיעה שעולה גם חוזר ויורד לתוך התבשיל כי אין לה מקום לצאת להתפשט, משום הכי גם התבשיל נאסר בודאי ע"י הזיעה שעלתה אל הכיסוי האסורה וחזרה למטה. אבל בסקכ"ט דמייירי במחבת מגולה ויש לזיעה מקום להתפשט לצדדים, אינה חוזרת ויורדת למטה, ולכן אין המחבת נאסר אלא אם ראינו שנפל ממש מהזיעה למחבת.

וכחילוק הזה ממש מצאנו להדיא ביד יהודה סי' צ"ב פיה"א סקנ"ב, שמחלק בזה דין סעי' ז' לסעי' ח', הרי משמע שזיעה לא הוי חיבור לאסור מה שלמטה, אלא באופן שבפועל יורד או מטפטף למה שלמטה.

והנה בסי' צ"ד מש"ז סק"א, בענין תוחב כף חלבית לקדירה בשרית. כ' שם שצריך לשער בקדירה שישים כנגד כל חלק הכף שנתחב לתוך חלל הקדירה ולא רק מה שנכנס לתוך התבשיל, והטעם משום דהזיעה מפליט גם כן מהכף, משא"כ למעלה מחלל הקדירה אין יס"ב שם בזיעה ע"ש, ולכא' צ"ע דלפי דבריו בסי' צ"ב הנ"ל מה בכך שהזיעה מפליט מהכף, סוף סוף אין הזיעה חוזרת אל הקדירה, דהלא הוא פתוח והזיעה ממשיך לעלות ולהתפשט, וא"כ למה צריך ס' כנגדו, ועי' יד יהודה הנ"ל שמכח קושיא זו אכן חולק על הפמ"ג ואינו מצריך ס' רק נגד חלק הכף שנכנס לתוך המאכל.

ולזה י"ל דבתוך חלל הקדירה שאני, דיש שם הבל הקדירה וגם הזיעה שם מרובה וגם הוא סגור מהצדדים, בזה י"ל דהזיעה עצמה כן חוזרת קצת אל התבשיל, או אפשר לומר דבכהאי גוונא כולי עלמא יודו שהזיעה כן נחשב חיבור גם בלי שתחזור הממשות למטה כיוון שיש הבל הקדירה וזיעה יחד. (ומה שסיים שם הפמ"ג דא"צ לשער נגד חלק הכף שלמעלה מהקדירה משום דשם אין היס"ב בזיעה, לכא' לפי דברינו לא היה מצריך לזה דגם אם היס"ב מ"מ שם אין הבל הקדירה רק זיעה וזה לבד לא הוי חיבור. וי"ל דזה לרווחא דמילתא נקט דכשאין היס"ב גם הכף לא תיאסר, או לומר דגם אם ראינו להדיא טיפות או זיעה חוזרים ונופלים לתוך הקדירה ג"כ לא נצטרך ס' נגדו משום דאין היס"ב שם. אבל לגבי לאסור את התבשיל שלמטה באופן שלא ראינו זיעה יורד, אה"נ דגם אם היס"ב שם בזיעה ג"כ אינו אוסר משום דלמעלה מהקדירה זיעה לא הוי חיבור וגם אינה חוזרת למטה).

ונחזור אל ראיית הרב הכותב לדין זה מדברי הדג"מ, ונראה דאין מזה ראייה, דמה שכתב הדג"מ שהמחבת שלמטה נאסרה, נראה פשוט שהוא מיירי באופן שקדירת הבשר מונחת ממש על המחבת חלב ככיסוי קדירה, באופן שאין לזיעה מקום להתפשט אלא חוזרת אל החלב (ואכן יש מהאחרונים שהבינו כך את דברי המחבר, ע"י רעק"א כאן סק"כ), דהא מה שמציין לדברי המג"א ס' תנ"א, שם מיירי המג"א בזיעה במקום סגור שאין לו מקום להתפשט, וכן הראיה השניה מהרמ"א ס' ק"ח סע"א א', ג"כ מיירי שם בטרפ"ד שהוא סגור עליו ממש ואין הזיעה יוצאת. ועי' בהג' אמרי ברוך שכתב ממש כדברים האלה על דברי הדג"מ, דבאופן שיש לזיעה מקום להתפשט אין החלב שלמטה נאסרת.

הרי שמהדג"מ אין ראי' לומר דזיעה הוי חיבור וכמוש"כ גם היד יהודה. וכן כ' עוד הרבה אחרונים (פרי תואר סקט"ז. צמח צדק בסע"י ח' ועוד).

והנה יש שהביאו ראי' לומר דזיעה הוי חיבור מדברי הלבוש בעטרת זהב ס' מ"ג בדין כיסוי קדירה, וז"ל: אם כיסה תבשיל של בשר בכיסוי של חלב או איפכא צריך ס' נגד כל הכיסוי אפילו אם הכיסוי נקוב למעלה שיוצא ההבל דרך שם מ"מ טעם שבכיסוי נכנס לתבשיל עכ"ל.

ובפשטות היה משמע מדבריו דאף שיש לזיעה מקום להתפשט נאסר מה שלמטה אף שאין הזיעה עצמה חוזרת למטה, ועל כרחק משום שזיעה הוי חיבור. אמנם אי משום הא י"ל דאין כ"כ הכרח, דלא כתב מפורש דזהו הטעם לאסור, וי"ל הטעם משום דאף שהוא נקוב קצת מ"מ עדיין רוב הזיעה אין לו מקום להתפשט וחוזר אל התבשיל, וכן פירש להדיא היד יהודה (ס' צ"ג פיה"א סק"ח) את דברי הלבוש.

תבא לדינא דרובם ככולם של האחרונים ס"ל דזיעה לא הוי חיבור ואוסר רק מה שלמעלה, אבל אינו חוזר ואוסר מה שלמטה שממנו הזיעה בא, אלא אם כן ראינו להדיא שמנטף מלמעלה או שאין לזיעה מקום להתפשט ובודאי חוזר אל התבשיל, וא"כ בנידונינו ששמו את הסיר הטשולנט תחת המיחם החלבי אין הטשולנט נאסר. דאף שהזיעה הבשרית עולה אל המים ואוסרו, מ"מ אינו חוזר ויורד אלא מתפשט וממשיך לעלות למעלה ולצדדים (אא"כ עירו מים מהמיחם להטשולנט שאז צריך ס' נגדו).

ושכיח דבר זה גם בפסח, בארונות המטבח העליונים שקולטים ובוכלים במשך השנה בליעות של חמץ ממאכלים שמונחים על השיש שתחתם (ולפעמים היס"ב בזיעה), ובפסח גם מניחים על השיש שתחתם מאכלים חמים שמעלים זיעה, ולפי מה שהוכחנו אין בזה חשש, כיוון שיש לזיעה מקום להתפשט ואינה חוזרת אל התבשילים.

אברהם מאיר רובינשטיין

כולל נזר הוראה סטאלין קארלין ביתר עילית

על המאמר בגליון ר"ה בענין אמירת 'ובנו בחרת' בקידוש ליל שבת

לכבוד המו"ל הגליון "קובץ בית אהרן וישראל" הע"י.

ראיתי בגליון ר"ה (עמ' קס"ב) מש"כ הכותב שליט"א שנוסח כל הראשונים בקידוש ליל שבת לומר ובנו בחרת וכו', והאריך בזה כפי השגת ידו הגדולה וכה לחי.

ורציתי להוסיף על זה שגם מנהגו של מרא דארעא דישראל הגה"ק מהרי"ד דושינסקיא זצ"ל גאב"ד דירושלים עיה"ק, היה ג"כ לומר הנוסח ובנו בחרת וגו', וכמובא בספר מנהגי מהרי"ץ (עמ' קח), ובהערה שם (אות י"ב) ציינו לזה לספר מנחת שבת בשיירי המנחה סי' ע"ה סק"ה, ובקצוה"ש סי' ע"ט בדר"ש סקי"ב שכן הוא בסידור הרב (בעל התניא) ומיישב מנין התורות, וכן האריך בזה בספר ישועות חכמה (לבעל מסגרת השולחן) סי' ע"ז דעדיף טפי לומר שניהם, וכן הוא הנוסח בסידור הארז"ל לר' אשר עכ"ל.

ואחתום שמי בכל הברכות והצלחות

אברהם שלו' שישא

פעיה"ק ירושלים ת"ו

על המאמר בגליון רי"ז בענין סוכה בז' ימי החג אי הוה מצוה קיומית

לכבוד עורכי הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל" הע"י,

בגליון רי"ז פורסם מאמרו של הרב משה חיים שמעיה בענין "סוכה בז' ימי החג אי הוה מצוה קיומית" ורציתי להעיר על דבריו כמה הערות.

א' במ"ש שם לבאר דברי המג"א סו"ס תרל"ט בשם מהרי"ל לחלק בין אכילת מצה לשיבת סוכה, והביא שם מש"כ לבאר ב"יד אפרים" בשם ה"כל בו", הנה אף שכ"כ ביד אפרים מ"מ פ"י אינו מוכרח, דאפשר לבאר כוונת מהרי"ל בפשיטות דבמצה אין כלל מצוה לאכול כל ז' רק שנמנע מל"ת שלא לאכול חמץ ולא תיקנו ברכה על הימנעות מל"ת, משא"כ בסוכה דודאי איכא מצוה וכפשטיה דקרא ד"בסוכות תשבו", ואף שאינה מצוה חיובית מ"מ קיום מצוה איכא, (משא"כ במצה שמסתירת הפסוקים למדו חז"ל בפסחים ק"כ דליכא כלל מצוה כל ז'). וכ"מ מל' מהרי"ל בעצמו (הל' חג הסוכות אות ב') וז"ל: דכשאוכל מצה אינו עושה מצוה ולא מקיים עשה כי אם שלא אוכל חמץ ואין חייבים במצה אך בלילה הראשון דכתיב בערב תאכלו מצות, אבל גבי סוכה כל שעה שהוא יושב מקיים בסוכות תשבו שבעת ימים, עכ"ל. ומשמע מדבריו להדיא כמש"כ שהחילוק דבסוכה איכא עכ"פ מצוה קיומית משא"כ במצה דאף מצוה קיומית ליכא, וכ"כ בשו"ת בנין ציון החדשות (לבעל הערוך) סי' מ"ו וז"ל: דבמצה הציורו לבד שלא לאכול חמץ וכמש"כ רש"י (ראה ט"ז ח') בשם הספרי, וא"כ כשאוכל מצה בשאר ימי הפסח לא מקיים מצוה כלל אבל בסוכה המצוה אינה שלילית אלא חיוב לישב בסוכה דבכל זמן שאוכל בסוכה מקיים המצוה לכן אף דפסור מלאכול מ"מ כיון שבשעה שאוכל מקיים המצוה לפיכך צריך לברך אבל במצה בשעה שאוכל אינו מקיים מצוה הציורו לא היה רק בשלילות שלא לאכול חמץ, עכ"ל. ומבואר מדבריו ג"כ כנ"ל.

ב' מה שהביא שם מדברי בעה"מ בפסחים (כ"ו: מדפי הרי"ף) שהקשה ג"כ מ"ש מצה מסוכה ומש"כ לחלק, הנה לפמש"כ לעיל (הערה א') יש לתמוה על עיקר קושייתו דמאי קשיא ליה הרי החילוק מבואר דבסוכה איכא קיום מצוה משא"כ במצה. ועי' בברכי יוסף (סי' תע"ה סק"ו) שהביא בשם ה"בתי כהונה" שתמה כן על בעה"מ וז"ל: וזה שנים רבות שמעה אזני מפה קדוש מוריני הרב הגדול כמהר"ר יצחק

הכהן בעל בתי כהונה וזה"ה שהיה תמיה על הרז"ה דמאי קשיתיה הלא בפסח אף אי בעי אכיל ואכיל מצה לא מקיים אלא כל תאכל חמץ ונמצא בידו קיום ל"ת, אבל בסוכות אי בעי אכיל ואכיל בסוכה מקיים מ"ע בסוכות תשבו, ואמטו להכי בפסח דאין באכילתו מצוה כל ז' כי אם שנזהר מל"ת ברוכי לא מברכינן דלא תקון ברכה לנזהר מל"ת, לא כן בסוכות כיון דאי בעי אכיל ואכיל בסוכה ליתי עשה שפיר אית לן לברוכי על קיום מצוה מעשית, עכ"ל. ואשר צ"ל בזה (וכן צידד שם בברכ"י) דבעה"מ ס"ל דגם במצה איכא מצוה קיומית כל ז' כמו בסוכה ולכך שפיר הוקשה לו מ"ש מצה מסוכה והוצרך לחלק דבמצה אפשר בלא אכילת פת משא"כ בסוכה א"א בלא שינה, וכ"כ באבנ"ז (או"ח סי' שע"ז או"ד) וז"ל: והנה בעה"מ הקשה מ"ט לא מברכין על אכילת מצה כל ז' וכו' מ"מ למדנו שאם אוכל מצה בשאר ימים הוא עושה מצוה כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג, ומצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהיה מצה, עכ"ל. (וע"ע בברכ"י שם בהמשך דבריו שמבאר באופ"א שלרז"ה ס"ל שגם במצה וגם בסוכה ליכא כלל קיום מצוה רק שנמנע מאיסור, ע"ש).

ג' מה שתמה שם על דברי המ"ב בס"י תרל"ט סקכ"ד שנסתפק לדעת הגר"א דאיכא מצוה לאכול מצה כל ז' אי איכא כמו"כ מצוה לאכול פת בסוכה כל ז', ותמה ע"ז דהרי בסוכה ליכא כלל מצוה לאכול פת דהמצוה מתקיימת גם בשאר דברים כטילוי ושינה ומגלן דאיכא מצוה דוקא באכילת פת. ע"י בספר "בשלם סוכו" (להגר"ד כהן ר"י חברון) עמ' רל"ד שםביא שם ששמע מהגר"מ זקס חתן הח"ח שדקדק בל' המ"ב דהא גופא איסתפיקא ליה להמ"ב דשמא בכלל הגז"ש דט"ו ט"ו ממצה נכלל ג"כ דאיכא מצוה לאכול פת כל ז', וכמו בליל א' דילפינן ממצה דבעינן אכילת פת דייקא ולא סגי בשיבה בעלמא שמא כמו"כ ילפינן (להגר"א) דאיכא מצוה לכתחילה לאכול פת כל ז', עיי"ש. (ולפי"ז מיושבת ג"כ התמיהה הראשונה שתמה על המ"ב).

ד' מה שהביא מפמ"ג דהאוכל חוץ לסוכה חשיב כעובר בקום ועשה, כן כתב נמי בפני יהושע (סוכה כ"ה). וז"ל בתר"ד: משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה, עכ"ל. ומבואר עוד בדבריו דשינה מחוץ לסוכה חשיב נמי איסורא בקום ועשה ודלא כמ"ש שם בשם הגר"ח לחלק בין אכילה לשינה.

ה' מש"כ שם לבאר דעת המנ"ח ודעימיה שאכילה חוץ לסוכה חשיב כעושה מעשה איסור, וביאר שם דבציצית כיון דיסוד המצווה הוא תוספת עשייה א"כ ביטולה הוא בשוא"ת, משא"כ בסוכה דכל עיקר המצווה הוא הגבלה לכן ביטולה הוא בקום ועשה. הנה זה אפ"ל בדעת הפמ"ג (וכן בדעת הפנ"י שהבאתי לעיל), אך בדעת המנ"ח א"א לומר כן דהא מבואר להדיא בדבריו דסוכה וציצית היינו הך וגם ציצית ביטולה הוא בקום עשה וא"כ ליכא למימר כדבריו.

וראיתי לבאר בזה באופ"א דהמנ"ח ס"ל דבמצוות כציצית וסוכה שמתחייב רק אם רוצה לעשות כו"כ, אזי אין פירושו שבאופן זה מוטל עליו לקיים המצווה, אלא הגדר הוא שאסור לעשותו בלא המצווה, כגון בציצית עיקר הגדר שאסור לילך בד' כנפות בלא ציצית, וכמו"כ בסוכה הגדר הוא שיש איסור לאכול חוץ לסוכה (והטעם י"ל דכיון דא"א לפרש הציווי ד"בסוכות תשבו" כפשוטו דהא ליכא חיוב לישב בסוכה, הילכך מפרשין לקרא כאילו נכתב דלא תשבו אלא בסוכה), וכן מבואר נמי בשער"י (ש"ג פי"ט) אחר שהביא דברי המנ"ח כתב עליו בזה"ל: דהנה אם היה מקום לומר דכוונת התורה במצוות ציצית שאסרה תורה לבישת ד' כנפות בלא ציצית וכן בסוכה אסרה ישיבת קבע חוץ לסוכה וזוהי עיקר המצווה שבשעה שאוכל לא תהיה אכילתו חוץ לסוכה וכו' אז היו דברי המנ"ח מובנים וכו' אבל באמת נראה לענ"ד וכו', עיי"ש שהאריך לחלוק על המנ"ח, ומ"מ חזינן מדבריו שהבין בדעת המנ"ח כמש"כ.

[ומ"מ אף להמנ"ח ודאי קיום מצוה נמי איכא כשלוש ציצית ואוכל בסוכה וכמו שמוכח להדיא מדבריו, רק שס"ל שיש שני חלקים במצוה וכגון בסוכה שעיקר הגדר שיש איסור לאכול חוץ לסוכה ולבד מזה האוכל בסוכה מקיים בזה נמי מצוה וכמו"כ בציצית, ובה שאני מהברכ"י שהבאתי לעיל בסוף הערה ג' שס"ל דבסוכה ליכא כלל קיום מצוה רק הימנעות מאיסור].

ויה"ר שתזכו תמיד להגדיל תורה ולהאדירה.

בברכה

יעקב שמואל קטינא

על המאמר בגליון ר"ב בענין יעלה ויבוא בברכת המזון בליל ר"ה

לכבוד מערכת מכון בית אהרן וישראל, שלום רב.

רציתי להעיר בדין שכח לומר יעלה ויבוא בברכת המזון בליל ר"ה, שכתב הרה"ג ר' מאיר דוד הירשמן במאמרו החשוב בגליון רי"ב (עמ' קסז), והביא את שיטות הפוסקים שאין צריך לחזור ולברך, לעומת הפוסקים החולקים.

והנה המ"ב בסי' תקפ"ב בשער הציון אות ד' כתב בזה"ל: והנה בחיי אדם (כלל כד) הביא בשם הגאון מוהר"ר אבלי פאסוועלער בעל 'באר אברהם', שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש, שאין צריך לחזור, כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ר"ה דאין צריך לחזור מחמת שאין מקדישין בלילה. ולענ"ד לא נהירא, דזה היה שייך רק אם היה מתפלל תפילת חול, מה שאין כן בזה שמתפלל תפילת יו"ט ממ"נ אינו יוצא, ואולי שהוא מיירי שנוצר תיכף שסיים הקל הקדוש (לאחר כדי דיבור), ולדידיה - [לר' אבלי] צריך לסיים בשל חול, ואף בזה צריך עיון גדול, דאף דבתלמידי רבינו יונה (ברכות דף יט מדפי הרי"ף) מסתפק דאפשר דיוצא בשל חול בדיעבד, אבל להתיר לכתחילה לסיים בשל חול זה לא מצאנו. עכ"ד.

ולפי"ד ר' אבלי הרי גם לענין הזכרת יעו"י בברהמ"ז איכא לטענה זו, שכיון שאין מקדישים חודש בלילה ממילא א"צ לחזור, ואף המ"ב שתמה עליו הרי כל תמיהתו היא מטעם ממ"נ כיון שמתפלל תפילת יו"ט, אולם בברכת המזון שאין בו תפילת יו"ט אין בו טענת ממ"נ וא"כ לכאורה גם לדברי המ"ב לא יצטרך לחזור ולברך.

שלמה אהרן ורטהיימר

ירושלים

המקום המובחר לברית מילה

בתש' הרשב"א ח"ז סי' תקל"ו כתב, מה שנוהגין למול בבית הכנסת, משום דכתיב ויכרתו ברית לפני ה', ואין ברית אלא מילה.

ובס' זכר דוד (ח"א מאמר ראשון פס"א עמ' ת"ו) כתב, לענין המקום היותר ראוי למול, לא מצינו שהפוסקים דברו בזה, אך הכל יודו דבית כנסת עדיף, אבע"א משום קדושתה, ואבע"א משום פרישות ונקיות, דבבית התינוק יושבים אנשים יחדיו כו', וכע"ז כתב בשו"ת בשמים ראש (שמ"ב), לא ידעתי מה ענין מילה למצוות של בהכ"נ, ואין זה מסדרי התפלה שתקנו חכמים ז"ל, אלא שברוב ישראל מביאין התינוק לבהכ"נ, ועושים המצוה בפרסום.

אבל בס' פלא יועץ ערך ועד כתב, ראיתי אנשי מעשה שהיו משתדלים לעשות ברית מילה בביתם, כדי לזכות שיבוא אליהו זכור לטוב לביתם כו', ובס' זכר דוד (שם) הביא מנהג זה למול דוקא בבית, ופירש הטעם כדי שהמילה תשאיר ברכה שם, דכח המצוות להשאיר רושם במקום קיומם, ומסיק דמ"מ ראוי למול לבהכ"נ, ועוד הביא דיש שנוהגים למול בבית הסנדק, דכמו שמביאים הוזב למקום המזבח, כן יובא הנער לדירת הסנדק שהוא המזבח.

ובאמת שנוצר בהרבה פוסקים שהיו מלין בבית הכנסת, וכמ"ש בתש' מהרש"ל (סי' ע'), מאחר שמלין אותו לבהכ"נ כו' שיש לנו עת קבוע למולו קודם עלינו לשבח כו', וכן בש"ך סי' רס"ה (סקכ"א), ונוהגין להדליק נר בבית הכנסת בשעת המילה, וכן בס' סוד ה' אות ב' או"ק [ג] כתב, יהיו זהירים להדליק נרות בבית הכנסת שיש בה ברית מילה. וכן נראה בדברי המהר"ל שכתב בהל' מילה, ביום המילה אל יאמרו עלינו עד אחר המילה שמסיים המוהל הברכה, אמנם נראה דכל זה לא משום שהקפידו בכך, אלא דהיו רגילים לעשות כל מעשי המצוות שברבים בבית הכנסת, וכן נישואין ועוד מצוות, ומהטעמים הנ"ל, ולמעשה היום לא נהגו להקפיד בזה.

בתוך בית הכנסת - היבן ימולו

א. בס' כללי המילה לר"י הגדול, דין נר למילה (עמ' 59) כתב, מדליקין שם נרות, על שם כי נר מצוה ותורה אור, כלומר הנר בשעת מצות המילה כמו נר לפני התורה, וכל מעשי המילה כמו תורה, ויש מקומות שמרבים בנרות, ומלין לפני ארון הקודש, ומתקנים שני קתדראות ... האחד לבעל ברית והב' לשם אליהו הנביא, גם במגדל עוז (הנחל התשיעי סוף אות ט') כתב, במקומו עומדים שני הכסאות במזרח בית הכנסת לפני ארון הקודש, ופניהם למערב.

ונראה דמש"כ ר"י הגדול דמלין לפני ארון הקודש אינו המשך למש"כ קודם דמעשי המילה כמו תורה, אלא זהו ענין חדש, וכמו מש"כ אח"ז לגבי שני קתדראות, והטעם למול שם הוא כיון דזה המקום הכי נראה בבית הכנסת, ומאותו טעם גם הש"ץ [או הדרשנים] עומד שם.

ב. במהרי"ל הל' מילה כתב, מלין ממזרח בחצר בית הכנסת אצל פתח בהכ"נ, משא"כ בכשרים שמלין בפנים אצל הפתח, ובש"ך רס"ה סק"א העתיקו לשונו. ונראה דאין כונתו דצריך למול דוקא סמוך לפתח, דבא רק לאפוקי ממזרח שמלין בחצר אצל הפתח, ועל זה כתב דכשרים מלין בפנים אצל הפתח. ואם נאמר דכונת המהרי"ל דוקא סמוך לפתח, אולי הטעם כדי שגם הנשים שבחצר תראינה ותשמענה.

אמנם בס' כורת הברית (סי' רס"ה סקנ"ח) רצה לומר בטעמו של מהרי"ל, דצריך סמוך למזוזה כמו נר חנוכה, והוא תמוה מכמה טעמים, ונפרט.

(א) אם טעמו של המהרי"ל מסיבה הלכתית, היה לו לכתוב זאת בפירושו.

(ב) בית כנסת שאין בו דירה לאדם פטור ממזוזה.

(ג) אם מהטעם דצריך להיות מסובב במצוות, היה למהרי"ל לכתוב שיעשו את המילה בצד שמאל של הפתח, וכמו בנרות חנוכה.

(ד) והעיקר, הטעם בנרות חנוכה הוא כדי שיהיה מסובב במצוות, וזה שייך רק כשיש שתי מצוות קיימות ועומדות, אבל במילה מדובר בקיום מצוה, ובזה אין עדיפות לקיימה על יד המזוזה, כמו דלא שמענו ולא ראינו שצריך ליטול לולב או לברך ברכות דוקא ע"י המזוזה.

ג. בתורת חיים סנהדרין פ"ט ב' כתב, מה שמלין בבית הכנסת בצפון, לפי שהילד הנימול נחשב כקרבן עולה, והעולה שחיטתה בצפון, וכ"כ בס' זכר דוד שם, ראוי להשים הכסא שמלין עליו בצד צפון כדין העולה הנשחטת בצפון, וילה"ע בזה כמה הערות.

(א) בתו"ח העתיק מהמד"ר, בשעה שמל אברהם ילידי ביתו והעמיד גבעת ערלות עלה ריחן לפני הקב"ה כעולה, ולפי"ז אכן המילה חשיבא כעולה, אבל לפנינו במדרש איתא, עלה ריחן כלבונה, ובזוהר כתב, מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עלי את עולותיך ואת שלמיך, בעי לסדרא מדבחא למגור עליה, ואתחשב קמי קב"ה כאילו אדבך עליה עלוון וקרבינן [שלמים], ובפדר"א כתב, כשנולד יצחק הגישו למנחה ... מכאן את למד שכל איש שמגיש בנו למילה, כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו ע"ג המזבח, ומבואר דיש שדימו מילה לקטורת, ולשלמים, למנחה ולנסכים, ובכל אלו אין דין צפון.

(ב) נראה דכל הענין למול בצפון הוא רק בבית הכנסת שיש בו קדושה ודומה למקדש, ולא כשמלין בשאר מקומות, וכן משמע מלשון התו"ח שכתב, מה שמלין בבית הכנסת בצפון כו'.

ואסמכתא לדבר, בבית הכנסת מדליקין נרות חנוכה בכותל דרום ולא בפתח, ופי' הביה"ל (סי' תרע"א) דאפילו כשהיו מדליקין בחוץ על פתח הבית, בבית הכנסת מדליקין בפנים לפרסם הנס ברבים, ויל"ע מדוע שלא ידליקו בפנים סמוך לפתח, שאז גם מתפרסם הנס וגם יהיו מסובבים במצוות [כמו שעושים בבית], ומוכח דלהדליק בכותל דרום יותר חשוב מלהיות מסובב במצוות, אלא דלפ"ז צ"ע מדוע בחוץ מדליקין בצד שמאל של הפתח, ולא בצד דרום, ומוכח שבחוץ אין ענין של דרום, דאין שם שום קדושה.

ד. העולה מהדברים, מדינא אין חיוב למול במקום מסוים, אלא דיש שנהגו למול לפני ארון הקודש והכסאות בין צפון לדרום, וכן היה המנהג בקרקא, [שו"ת טוטו"ד סי' ק"ד מהדו"ג], ויש שנהגו לשים הכסאות אחוריהם לצפון ופניהם לדרום, ובס' ברית אבות סי' ה' אות ל"ג הביא משו"ת טוטו"ד, דהמנהג במקומו היה למול על הבימה והכסא של אליהו בין צפון לדרום, וכן מנהג אחינו הספרדים, [ויצא שם לטעון דיותר ראוי לפני ארוה"ק], ובס' ברית אבות שם כתב דנהגו במקומו להעמיד הכסא בין מזרח למערב בקרן מזרחית צפונית.

גם בס' כורת הברית שם כתב דאין קפידא לאיזה צד להעמידם, ויכול למול גם כשפני המוהל נגד מזרח, וסיים שם דהמנהג להעמידה סמוך ונוכח הארון קודש, ופני המוהל קצת למערב, וכן מברכין אשר קידש על העמוד אצל הארון קודש, ולמעשה, כמדומה דהיום לא נהגו להקפיד באיזה צד שיהיה.

הסנדק

ז"ל התורת חיים: המילה כקרבן יחשב כדמשמע במד"ר ר"פ וירא ... ומהאי טעמא נראה מה שמלין בבית הכנסת בצפון לפי שהעולה שחיטתה בצפון ... וכיון שהילד הנימול נחשב כקרבן, כך רגלי הסנדק שמלין עליהן חשוב כמזבח, כמ"ש בהדיא מהרי"ל ז"ל בהלכות מילה, ונראה דלכך נוהגין ליתן כוס יין של ברכה לשתות לסנדק ... לפי שהעולה טעונה נסכים שהיו מנסכים יין על גבי המזבח בשעת ההקדשה, וכיון שהילד דומה לקרבן עולה והסנדק דומה למזבח, לכך נותנין כוס יין של ברכה בגרונו של סנדק, דהוה ליה כמנסך יין על גבי המזבח, ומהאי נראה דדוקא הסנדק המחזיק את הולד בשעת המילה על ברכיו הוא יחזיקנו ג"כ בשעת ברכה וישתה מן הכוס של יין, ודלא כאותן שנותלין את הילד מן הסנדק לאחר שנימול ונותנין אותו לאדם אחר להחזיקו בשעת ברכה והוא שותה כוס של ברכה, דאיהו לאו מזבח יחשב, ומה לו לשתות כוס של ברכה זו.

ויש להעיר:

(א) בתו"ח הביא מהמהרי"ל (תחילת הל' מילה) דרגלי הסנדק חשובים כמזבח וז"ל, הר"י סג"ל ... אמר גדול מצות בעל הברית ממצות המוהל, מפני שרגליו נדמו למזבח כאילו מקטיר קטרת לשמים, ומאותו טעם כתב רבינו פרץ ע"ה מה שאין כופלין לתת בניו לבעל ברית אחד פעמים ושלש, משום דאיתמר פ"ק דיומא כהן שהקטיר קטרת פעם אחת לא שינה עוד לעולם מפני שהקטרת היה מעשיר, לפיכך בכל פעם היו מעשרין כהן אחר, ע"כ.

ולכאורה אין הנידון דומה לראיה, דהמהרי"ל כתב דמילה היא כהקטרת קטורת, והיא באמת נעשית על המזבח, אבל התו"ח דימה המילה לעולה שנשחטת בצפון, והשחיטה אינה על המזבח, אלא על הרצפה, וא"כ אין בזה טעם להחשיב את רגלי הסנדק כמזבח, ומעתה ממ"נ, אם המילה היא כקטורת אזי אין בה נסכים, ואם המילה היא כעולה אין השחיטה על המזבח, וממילא הסנדק אינו כמזבח, ולמעשה ברמ"א סו"ס רס"ה העתיק את דברי המהרי"ל דסנדק הוי כמקטיר קטורת, [לכן לא נותנין שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת].

(ב) במזבח גופא נחלקו תנאים במס' זבחים נ"ח אם כולו בצפון, או כולו בדרום, או ממוצע, ואף למ"ד כולו בצפון הרי הוא בקצה הדרומי של הצפון, ולפ"ז מה שנהגו למול בצפון הוא זכר לשחיטת הקרבן, וכמ"ש התו"ח עצמו בתחילה.

(ג) נראה דגם לדברי התו"ח עיקר הענין הוא לשים את כסא הסנדק [המשמש כמזבח] בצפון, אבל אין נפ"מ להיכן פני הסנדק פונים, שהרי גם בשחיטת העולה ההקדפה היא רק לשחוט בצפון העזרה, אבל אין נפ"מ להיכן פונה ראש הקרבן או ראש השוחט, וא"כ הכסאות יכולין להיות מונחים מצפון לדרום.

יהושע רימון

ברין עשרה מעריכים בקרקע הקדש

התוס' במגילה כג: ד"ה עשרה ובערכין יט: הקשו אמאי סגי בעשרה להערכת הקדש והלא דבר שתלוי הוא בשיקול הדעת ובסברא וא"כ יביעי י"א מעריכים משום דאין בית דין שקול.

ולכא"ז צ"ע דמאן יימר שבין עשרת המעריכים יהיו רק ב' דעות על שוויות הקרקע, והרי יתכן שיהיו עשרה דעות האחד פחות מחברו, וממה נפשך, אי בעינן דעת כולם ממש ע"כ לא נוכל לחייב את הפודה אלא כפי הסכום הנמוך מבין כל המעריכים שלסכום זה מסכימים כולם שהקרקע שוה, ואם די בדעת רוב מהעשרה כפי שכתבו התוס' אזי יתחייב בסכום שאליו מודים ששה מבין המעריכים, ולא יועיל לנו כלום בכך שיהיו י"א מעריכים שגם אז נצטרך לדעת ששה מהמעריכים, ואף אם העשרה יתחלקו לב' דעות, חמשה חמשה לכל דעה, ג"כ נצטרך לקחת ששה דעות, ובמקרה דנן זה יהיה דעת כולם.

זאב קוזניץ

בקדוב בעז"ה בחנויות הספרים המובחרות

גנוזות הרמב"ם

ובית מדרשו

שבת ועירובין

ובו

משנה תורה לרמב"ם

בנוסח העולה מכתבי הגניזה

עם

פירוש רבי יעקב אלאמאשטי

תלמיד הרמב"ם - שחלקו הגדול לא ראה אור עד הנה

ואסופת

קול נגידים

ובה ליקוטים מכ"י מרבותינו צאצאי הרמב"ם ותלמידיו

ובסופו

שיעור הרמב"ם

מגניזת קהיר

וקטעים חדשים מספר

המספיק לעובדי ה'

לרבי אברהם בן הרמב"ם

רואים עתה אור עולם לראשונה ע"י מכון בית אהרן וישראל

הופיע ויצא לאור

ספר

חזן יעקב

חדושים וביאורים

על מסכת

בבא בתרא

בעזר החונן לאדם דעת

יוחנן בלאאמו"ר הרה"ח יעקב חיים שליט"א פילטשיק

אלול תשפ"א לפ"ק