

שנה לז

גליון ה (רכא)

סיון - תמוז 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 ה (רכא)
סיון - תמוז 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 לחור' השיבות
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
'קנין המשפט', מודיעין 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

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס, ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה, מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה

'פרי הארץ, ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
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

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

התוכן

גנוזות

ה	רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש זלה"ה (ד' תתל"ז - ד' תתק"א)	שיטה למס' שבועות דף לג בעריכת הרב יהודה זייבלר
יג	רבינו יצחק בר טודרוס זלה"ה מחכמי ספרד ותלמיד הרמב"ן זלה"ה (- ה' כ' -)	פירוש על ה'אזהרות' שחיבר רבי שלמה בן גבירול זלה"ה בעריכת הרב צבי וינברגר
כו	הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור זיע"א (- תקמ"ז)	מאמרים ודברות קודש מתוך כת"י ספר 'חיים וחסד' בעריכת הרב אהרן דוד לנדאו מכון 'שיח אבות' קידינוב
לה	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (א)

שפתי ישנים

מג	הגאון רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל ראש ישיבת קארלין סטאלין 'בית אהרן וישראל' ברוקלין נ.י. (תר"צ - תשע"ט)	בסוגיא דשינוי קונה
----	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------

חידושי תורה

מה	הרב יעקב יוסף בלומינג ר"מ ביישיבה לצעירים קרלין סטולין מודיעין עילית	בגדרי מצות תלמוד תורה ודין ביטולה לצורך קיום שאר מצוות
נו	אפרים בן ציון ב"ר אברהם וואלפין מתיבתא 'תפארת יוחנן' קרלין סטולין בורו פארק	בענין קנין שטר בעובד כוכבים

בירורי הלכה

סא	הרה"ג רבי שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן ראב"ד 'כולל הרבנים' מאנסי נ.י.	פסק הלכה מאת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בדין ספק ממזר
סו	הרה"ג רבי יעקב מאיר שטרן דומ"צ בב"ד הגר"ש ואזנר זצ"ל, דומ"צ דקהילת ויזניץ ואב"ד קהילות יעקב, ב"ב, מח"ס 'משנת הסופר' ו'אמרי יעקב' הרב אפרים ביניק כולל להוראה 'כתר נחום שלמה' קרלין סטולין ביתר עילית	מזווה בפתח חדר שירות
סט	הרב ראובן קלפהולץ ר"כ ש"ס קארלין סטולין, טבריה	בדיני טוען וחוזר וטוען

עח	הרב משה אהרן הלוי אייזין	כשרות החלב בשביעית ובשמינית
	מור"ץ בבית ההוראה 'הוראה כהלכה' של הגרא"צ הכהן, כולל להוראה 'כתר נחום שלמה' ור"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' קרלין סטולין ביתר עילית	
צ	הרב עקיבא שפר	בדין הלוואה בריבית בשליחות גוי והמסתעף
	כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' ירושת"ו	
קה	הרב יחיאל מיכל הכהן טרעגער	דין השמיט בתפילה או בקידוש של חג השבועות חיבות 'זמן מתן תורתנו'
	ניו יארק	
קט	הרב מנחם מאנעס בלומענפרוכט	הפולמוס אודות כשרות חלב סתם בארצות הברית
	מח"ס 'חלב טריפה', ברוקלין נ.י.	
קיז	הרב לוי יצחק קורנבליט	בירור שיטות הפוסקים בדין חם מקצתו חם כולו
	כולל להוראה 'כתר נחום שלמה' קרלין סטולין ביתר עילית	
קכא	הרב אהרן אייזין	בענין אכילת דגים עם מאכלי חלב
	כולל 'בית אשר' סטאלין קארלין, רמות ירושת"ו	

כתבים

קכט	הרב דוד חיים עהרנרייך	לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוב"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ב) פרק ב - ישיבת 'אור ישראל' בלוגינעץ
	קארלין סטאלין, ביתר עילית	

הערות

קנא

תיקון טעות בספר 'שו"ת זרח השלום' לרבי זרחיה גוטא זלה"ה שבהוצאת המכון / בעניין אם חל היאוש כשהתייאש מגוף החפץ ולא מדמי החפץ - הרב נפתלי חיים שוחט שליט"א, כולל 'קנין המשפט' סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית, תשובת הגרמ"מ שפרן שליט"א, ראש ישיבת 'נועם התורה' אב"ד 'הישר והטוב' / בענין הנ"ל, תגובה למאמרים בענין התשלום לתחבורה ציבורית בגלינות ר"ח - ר"כ - הרב ישראל מאיר דייטש, מודיעין עילית / תגובת הכותב: הגדרת חברות התחבורה ביחס למדינה וביחס לנוסעים, והאם מותר לנסוע בחברות המפעילות קוים שיש להזמין מקום מראש כשלא הזמינו מראש - הרב דוד בריזל, דין בבית הוראה 'יורה ומשפט', ר"כ 'קנין המשפט', קרלין סטאלין מודיעין עילית, מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד', כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / על הנכתב בגליון ר"כ באם יש חיוב להפריש ביכורים מכל אילן ושדה ובדברי בעל 'דרך אמונה' בזה - הרב יוסף קדיש בראנדסדארפער, רב בטבריה עילית, אב"ד קהילת החסידים - "קנה בושם" ומח"ס "אורה ושמחה" על הרמב"ם / בענין הנ"ל - הרב משה שמעון גרלין / תגובת הכותב - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע אור"ח / מספר הוספות על המאמר בגליון ר"כ בבירור המנהג להתארח בליל הסדר אצל אחרים ובגדרי שליח ציבור והמסתעף - הרב אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד, כולל ללימוד קדשים, סטאלין קארלין, גבעת זאב / על מכתבו של הגרז"נ גולדברג זצ"ל בגליון רט"ו בענין הרחקת האילן מן העיר בזמנינו - הרב משה חיים אוירבך, כולל עיון בשיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו

גנוזות

רבי יוסף הלוי אבן מיגאש זלה"ה

שיטה אחרת לר"י מיגאש - שבועות דף לג

בעריכת הרב יהודה זייבלד

מבוא

רבינו יוסף ב"ר מאיר הלוי אבן מיגאש נולד בספרד בשנת ד'תתל"ז, והיה תלמידם של אביו ושל רבינו יצחק ב"ר ברוך אבן אלבליה. כשהיה בן י"ב שנים האירה ארץ ספרד באורו של הר"ף שקבע משכנו בתוכה ופתח את ישיבתו בעיר אליסנה, ורבינו יוסף עבר לישיבתו ונעשה תלמידו המובהק, והר"ף סמך עליו את ידיו, למלא את מקומו בראשות הישיבה ובהנהגת יהדות ספרד אחרי פטירתו בשנת ד'תתס"ג. בין תלמידיו נמנה רבי מימון אביו של הרמב"ם. הרמב"ם כתב עליו בהקדמתו למשנה, "כי לב האיש ההוא בתלמוד מבעית למי שיסתכל בדבריו ועומק שכלו בעיון, עד אשר כמעט נאמר בו: וכמוהו לא היה לפניו מלך במנהגו ודרכו". בשנת ד'תתק"א נלב"ע באליסנה.

הר"י מיגאש חיבר פירושים על כל התלמוד, אך מהם נשתמרו רק פירושו למסכתות בבא בתרא ושבועות. פירושו למסכת שבועות השתמרו במספר כתבי יד, ונדפסו לראשונה בספר אוריין תליתאי, שלוניקי תקי"ח; שוב בפראג תקפ"ו ע"י ר' משה לנדא, ושוב בוורשה תרכ"ד ע"י ר' אלכסנדר גינז. ר' יחיאל זק"ש ההדיר ד"צ של מהדורת ורשא יחד עם פירושו בשם "אמרי יחיאל", ירושלים תשל"ז. בשנת תשמ"ב יצאה לאור מהדורה שלמה על פי כתבי יד ודפוס, עם הערות הגרמ"ש שפירא זצוק"ל, והכוונה בהשלמות מכתב יד - לכתב היד שממנו פרסם תחילה רש"א וורטהיימר את ההוספות שאינן בדפוס, בקובץ גנזי ירושלים תרס"א, כפי שהעיד העורך בהקדמה שם.¹ כתב היד היה בבעלותו של החיד"א ומופיעה עליו חתימת בעלים בגוכת"י: "קניתי פה ליורנו ממוכר ספרים שקנאהו מעזבון הר' יצחק לופיס פירירא נ"ע נאם הצעיר חיד"א כסלו ש' תק"ם". בנוסף לכתב יד זה, שיש בו 127 דפים, ישנם קטעי גניזה הכוללים את חידושי הר"י מיגאש למסכת שבועות לדפים בודדים, משני עותקים.²

1 כיום זהו כתב יד ירושלים, בניהו EGN 2.

2 מנצ'סטר B 2071 לדף ל"ח; אחריו דף אחד חסר, המשך כתב היד בדף כמעט שלם, לדף ל"ט, בפרס כ"ח III B 90; שני שרידים מדף מהמשך פרק ו, על שבועות מב, קמברידג' 92 + T-S AS 95.118. מעותק אחר השתמרו כמה דפים באוסף פנסיכלבניה Halper 111, לדפים ט"ז-כ"א.

השוואת המהדורות וכתבי היד של פירושי רבינו הר"י מיגאש למסכתות בבא בתרא בשבועות, מעלה שפירושי הר"י מיגאש באו לפנינו בב"ב בשתי מהדורות ובשבועות בשלוש מהדורות.³

במסכת שבועות, מהדורה אחת שבדפוסים הישנים, היא הקצרה ביותר. המהדורה השנייה, שבאה למסכת שבועות בכתב היד שהיה בבעלותו של החיד"א ונדפסה על ידי רש"א וורטהיימר והגרמ"ש, והיא גם המהדורה שבקטעי הגניזה הנ"ל, והיא מכילה דיבורים רבים נוספים. במסכת בבא בתרא, המהדורה שבכ"י מינכן ובדפוסים היא המהדורה הקצרה, ואין במסכת זו שתי מהדורות קצרות.

המהדורה השלמה, שהיא השלישית במסכת שבועות והשנייה בב"ב, מתייחדת בכך שיש בה העתקות של לשון התלמוד עם פירושים קצרים. במסכת בבא בתרא מצאנו את המהדורה הזו בכ"י אחד,⁴ ויש בה דיבורים רבים וחלקי דיבורים שאינם בנדפס. אין ספק שמדובר בחידושי הר"י מיגאש, וגם מה שנמצא שם ולא בכתבי היד האחרים הוא משלו, שכן בראש כה"י יש יחוס מפורש אליו, וגם הקטעים הנמצאים בו ולא בדפוסים הראשונים מובאים על ידי הראשונים בשם הר"י מיגאש.⁵ מהדורה זו עמדה לפני רבי זכריה אגמאתי, בן זמנו של הרמב"ם, שמעתיק רבות מהר"י מיגאש, והדברים מתאימים למהדורה זו.

עדיין אין בידינו להכריע אם המהדורה השלישית הזו היא המהדורה היחידה שכתב הר"י מיגאש, והמהדורות האחרות הן קיצורים שערכו חכמים מאוחרים; או שמא ר"י מיגאש כתב כמה מהדורות, והמהדורה השלישית היא האחרונה שכתב ולכן היא הרחבה ביותר; ויתכן גם שהמהדורה השלישית שהיא "תעליק", דהיינו כתבים שנועדו לשימוש התלמידים, כפי שציין הרמב"ם בהקדמתו לפיה"מ, "ואספתי מה שנודמן לי מ'תעאלק' אבי זצ"ל וזולתו מפי רבינו יוסף הלוי ז"ל", וכיון שהם כתבים שנועדו לשימוש תלמידים, הם כוללים גם ביאורי עניינים פשוטים יותר לכאן. גם אם מדובר בכתבים כאלו, ברור שהם נכתבו על ידי הר"י מיגאש עצמו, כיון שהם כתובים בסגנונו המיוחד, והלשון חופפת במקרים רבים מאוד למהדורות האחרות.⁶ במקומות ספורים יש במסכת בב"ב (ויתכן שגם במה שלפנינו כאן במסכת שבועות) בשתי המהדורות שני פירושים החולקים זה על זה,⁷ ומכך נראה יותר שאין מדובר בקיצור של חכם מאוחר, שלא היה שותל פירוש החלוק על מה שהיה לפניו, אלא מדובר במהדורות שונות של רבינו הר"י מיגאש עצמו.

3 תודתי להרב יהושע פוליטנסקי שסייע לי בליכון עניין זה מתוך רוחב ידיעותיו ורוב עיונו בתורת הר"י מיגאש.

4 גינצבורג 565, במוסקבה. ההוספות שבכתב יד זה למסכת בב"ב, שלא נדפסו לפני כן, התפרסמו לראשונה במהדורות השלמה של ר' יעקב דהן ור' יהושע פוליטנסקי, חידושי הר"י מיגאש לבבא בתרא, בני ברק תשע"ה. מהדורתם מתבססת על כתב יד זה כיסוד הנוסח.

5 כפי שהרחיבו הרב דהן והרב פוליטנסקי במבואם למהדורתם הנ"ל.

6 וראה מה שנתבאר במאמרי 'משיעורי הרמב"ם לשבת', בית אהרן וישראל ר"ה (תשרי חשון תש"פ), עמ' יא, לפירושים השונים למונח 'תעליק', ולכן שיתכן שמדובר בשיעור שנכתב על ידי הרב והועתק על ידי התלמידים בהשגחתו. במבוא לספר גנוזות הרמב"ם ובית מדרשו, מכון באר"י, ירושלים תשפ"ב, עמ' כז, הועמדו הדברים על דיוקם, והובאה גם האפשרות שמדובר בעיבוד של חיבורו של הרב. כאן, לפי האמור, אפשרות זו סבירה פחות.

7 כפי שהעירו במקומות אלו במהדורת הרב דהן והרב פוליטנסקי הנ"ל.

בעוד שבפירוש הר"י מיגאש לב"ב יש בידינו כתב יד לרוב המסכת מהמהדורה השלישית והשלמה, וכאמור, במסכת שבועות לא נמצאה עד עתה דבר ממהדורה זו. אותו כתב יד הכולל את המהדורה השלמה לב"ב כולל אמנם גם את הפירושים למסכת שבועות, אלא שהם נכתבו על ידי מעתיק אחר, ונוסחתם שווה כמעט לנוסח שבדפוס⁸, שהיא המהדורה הקצרה ביותר.⁹ מהשיטה מקובצת של רבינו בצלאל אשכנזי לא הגיעו לידינו למסכת שבועות אלא שני דפים בריש פרק ידיעות הטומאה, דף יד⁹, ושם מביא דיבור אחד מהר"י מיגאש, אלא שהדברים זהים לנוסח שבא כבר בדפוסים, וכדרכו גם בב"ב שמביא מהמהדורות הקצרות של הר"י מיגאש.

עתה זכינו בס"ד למצוא שני דפים מהגניזה, שבהם נמצא פירושו של הר"י מיגאש לרף ל"ג, מהמהדורה השלישית והמורחבת. יש בדפים אלו דיבורים חדשים, ובהם חידושים רבים, שלא ראו אור הדפוס, ובהם גם דברים הנוגעים למה שנשאו ונתנו רבותינו ראשי הישיבות, בגדר זכות תביעת הממון שיש בקנס קודם שהעידו עליו עדים בבית דין (עי' אבי עזרי גניבה פ"ג ה"ח), ובגדר דין מודה בקנס ואח"כ באו עדים למ"ד דפטור, וגדר הרשאה מתורת אפוסטרופסות, ועוד שמועות יסודיות.

מה נכבד יום זה שבו הגיעה שעתם לצאת לאורה ולעמוד לפני הלומדים, תרבה הדעת ותיכון השמועה. תודתנו לספריית קיימברידג' על רשותם האדיבה לפרסום הדברים.

מהדורה

[לג, א] [הא ראיבעיא לן משביע עדי קנס מהו. פירוש, מי אמרין כיון דאילו מודה הנתבע מיפטר, לאו עדות הוא דקא כפרי ליה, דאילו היה אית ליה ממון ממש גבי נתבע לא היה מיפטר בהודאתו, ומדמיפטר בהודאתו כמאן דלית ליה גביה מידי, דהא לאו¹] ממון ממש הוא, אלא חיובא בעלמא [הוא, ולא הוי ממון] עד דמטי לידיה, או דילמא כמה דלא אודי ממזא אית ליה גביה, ואע"ג דקנסא הוא מכל מקום תביעת ממון דקנס הוא, וכפירת עדות ממון היא.

ומהדרין אליבא דרבי אלעזר ב"ר שמעון לא תיבעי לך. דאמר אע"ג דמודה בקנס פטור אם יש עדים יבואו ויעידו וכיון דבאו עדים בתר הכי מתחייב, ולא מיפטר גנב בהודאתו, ואע"ג דמודה מקמי עדים הודאתו אינה, ועדים דידעי עדות קנס ו.. שיבואו ומשבע לעדים וכפרו חייבין דממונא הוא דכפרו, ולא מצו למימר דילמא מודה ומאי מפסדנן בכפירתנו, ... דממונא מעליא קא כפרי העדים וחייבין.²

8 מסיבה זו משכו הרב דהן והרב פוליסנסקי את ידם מלפרסם את החידושים למסכת שבועות על פי כתב יד זה, כיון שלא מצאו בו חידוש.

9 כ"י פטרבורג EVR II A 453/7. פורסם ע"י ר"א הורביץ, בנספח לשיטה מקובצת חולין, הוצאת אהבת שלום. תשס"ג, ח"ב, עמ' שצה-שצח.

1 מתחילת הדיבור עד כאן לא בא לידינו מכה"י, והשלמנו מהנדפס כדי שיוכן על מה הדברים סובבים.

2 דיבור זה מורחב מהנדפס, אבל תיבות רבות מטושטשות בו וחלקן נקרעו. ומכל מקום ממה שנשתייר מבואר דרבינו מפרש מה שלראב"ש ודאי חייבים העדים, כיון שעל ידי עדותם בודאי היו יכולים לחייבו, וגם אם היה מודה לא היה נפטר, ולכן אינם יכולים לומר שלא הפסידו את התובע בכך שלא העידו. וזה שלא כמבואר מריהטת לשונו במהדורה הנדפסת, שמה שלראב"ש אינו נפטר בהודאתו הוא ראייה לכך דממונא אית ליה גביה, דמה"ט אינו נפטר בהודאתו, והסיבה שהעדים חייבים היא כיון שהקנס נחשב ממון ממש, כמו שביאר הגרמ"ש באות עג, ועי' קוב"ש ח"ב סי' יג. ואדרבה, ממה שנשתייר כאן נראה דטעמא דאינו

כי תיבעי לך אליבא דרבנן דאמרי בפרק מרובה מודה בקנס ואחר כך באו עדים [פטור, מאי, מי אמרינן חיובא בעלמא הוא³] ופטורין [דכיון דמודי ומפטור] אלמא לאו ממונא דקנסא הוא אלא חיובא בעלמא ולא שייך ביה שום תביעת ממונא אלא תביעת חיוב הוא, דאילו הוה ליה ההוא קנסא דאית ליה גביה תביעתא דממונא הוא לא הוה מיפטור בהודאתו, או דילמא השתא מיהא הא לא אודי דין דממונא ממש קא מעידי.⁴

ואמרי' והני רבנן דאיבעיא לן דסברי מודה בקנס ואחר כך באו עדים פטור אליבא דידהו כמאן סבירא להו אי כר' אליעזר ב"ר שמעון הא אמר דבר הגורם לממון כממון דאמי. פי', ואי נמי סבירא להו דהאי תביעה לאו ממונא דקנסא הוא אלא תביעת חיובא בעלמא, מכל מקום ההוא חיובא גרמא ליה, דהא כדמפיק ליה מיניה הוי ליה ממונא, ודבר הגורם לממון כממון דמי וליחייבו העדים. אלא ברבנן דפליגי עליה דר' אלעזר ואמרי דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי מאי.

ואתנין למיפשטיה מדקתני משיבעני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני נזק וחצי נזק, והא חצי נזק קנסא הוא ואפי' הכי קתני, אלמא משיבע עידי קנס חייב. ומהדר' האי דתנא דתאני וחצי נזק קסבר⁵ פלגא נזקא ממונא ולחכי חייבינהו.

ומקשי' הניחא⁶ למאן דאמר פלגא נזקא ממונא ולחכי לא נשמע מיניה משיבעי עידי קנס, אלא למאן דאמר פלגא נזקא קנסא מאי איכא למימר, נפשוט בעיין מהכא דהן חייבין.

נפטר בהודאתו הוא כיון דידע דאיכא עדים, ולא בהכרח מפני שהוא חוב ממון ממש. ואע"ג דלהלן בדברי חכמים מבאר רבינו דהאיבעיא היא אם ממונא דקנסא הוא או חיובא בעלמא, מכל מקום לפי המהדורה שלפנינו לא נוחא לרבינו לפרש דלראב"ש ודאי ממונא דקנסא הוא, כיון דלא מה"ט מודה בקנס ואח"כ באו עדים חייב.

3 ככה"י יש קרע במקום זה והושלם מהנדפס.

4 תיבות אלו, דין דממונא ממש קא מעידי, ליתנייהו בנדפס. ונראה מהוספה זו, דלפי הצד דמשיבע עדי קנס חייבים, גדר חיוב הקנס שונה, ואין צדדי האיבעיא האם במקום שיש "חיובא בעלמא" שאינה "תביעת חבירו" יש חיוב שבועת העדות, אלא צדדי האיבעיא הם בגדר קנס קודם שבאו עדים גופא, אם הוא חיובא בעלמא או שמא ממונא ממש הוא.

והנה נחלקו הראשונים אם בקנס יכול לתפוס בזמן הזה שאין דיני קנסות, עיין תוס' ב"ק טו: ד"ה ואי וכו' דעת הר"ת שיכול לתפוס רק המזיק עצמו ובשעת הנזק, ולשונו הקילו חכמים, ואינו מדינא. ועיי"ש ברע"א שציין רש"י דף לו: וכוונתו שרש"י חולק וסובר דמהני תפיסה גם בתוקע, אף שאינו תופס המזיק עצמו. ועיין ברא"ש שם סי' כ' שהביא דעת הר"מ הלוי דטפי מנזקיה אם תפס מפקינן מיניה, שלא תיקנו לארווחי, והרא"ש חולק שאין זו תקנתא אלא מדינא, דמדאורייתא מחייב ליה אלא שאין דיין בכבול שיכפנו ובכה"ג עביד איניש דינא לנפשיה, ולעיל מינה הביא הרא"ש דעת הר"ת הנ"ל שיכול לתפוס רק המזיק עצמו, וחולק עליו עיי"ש. ונמצא שלדעת ר"ת מדינא לא מהני תפיסה והיא רק תקנה, שזה מורה שלא חל חיוב עד פסק ב"ד, ולכן יכול לתפוס רק את המזיק עצמו, וזו ג"כ דעת הרמ"ה דלא מהני תפיסה ביותר מנזק, שבזה לא תיקנו, שסובר ג"כ שתפיסה הוא תקנה, והרא"ש חולק על שני הדברים ומשורש אחד, שסובר שחל חיוב קנס מיד, וב"ד הם רק כדי לכפותו. ורש"י בסוגיין כתב דלאו ממון גמור הוא, ממון הוא, וכוונתו שבזה סובר כהרא"ש שחל חיוב קנס מיד, וזהו הטעם לומר ממון הוא, ואולם לאו ממון גמור הוא, ופירושו שכיון שיכול להודות וליפטר, אין חיובו "גמור", ולפי"ז האיבעיא היא בחיוב ממון שאפשר ליפטר אם חייב שבועת העדות. ולדעת הר"י מיגאש ודאי חל חיוב מיד, והאיבעיא היא אם זה חיוב לחברו, וא"כ תועיל תפיסה, או שמא אינו אלא חיוב על עצמו, וא"כ גם לא תועיל תפיסה.

5 כאן יש עוד תיבה או שתיים שאינן קריאות.

6 כאן יש עוד תיבה או שתיים שאינן קריאות.

ופרקי' האי מתני' מיתוקמא בחצי נזק צרורות דהלכתא גמירי לה דממונא הוא ולא דברה [אלא] בחצי נזק דממון אבל לעולם תביעת קנס תביעת חיובא בעלמא הוא ולא תביעת ממונא דק...א..יה בב"ק בהמה שהיתה [מהלכת בדרך והיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושיברה את⁷] הכלים משלמת חצי נזק. ואע"ג דכי אורחייהו הן וכל מידי דאוריחיה לא משלם חצי נזק, הא הילכתא גמירי לה דהוי חצי נזק.

[והא דקתני⁸] תשלומי כפל ותשלומי ד' וה' והא הני קנס קנסות נינהו ונפשוט מיניהו דהמשביע עידי קנס חייב. ומהדרין משום קרנא שבכלל כפירת הקנס כופרין נמי הקרן שהוא ממונא ולא משום קנס הן חייבין ולא תפשוט לקנס.⁹

תא¹⁰ שמע שאנס איש פלוני או פתה את בתי. ומשני משום בושת ופגם דממונא [הוא]. ומקשי' כיון דכולהו רישא וסיפא ממונא מאי קמ"ל התנא דכתביניהו אכתי לא ידעינן דהמשביע עידי ממון חייב. ומהדרי' דלהכי כתבין[נ]הו רישא חדא קמ"ל לחצי נזק צרורות דהילכתא גמירי לה, סיפא חדא קמ"ל לאפוקי מדר' נחוניא ב'.

[ע"ב] המשביע וכו' חייבין הודה מפי עצמו קודם שיבואו העדים פטור בהודאתו וכיון שפטור בהודאתו אין העדים חייבין על כפירתו.

מני¹¹ אלימא¹² ר' אלעזר בר' שמע' היא דא' יבואו עדים ויעידו ואע"פ שהודה אינו פטור. אלא לאו רבנן היא וש"מ משביע עדי קנס חייב. ומהדרין לא לעולם רבי אליעזר ב"ר שמ' היא והכי קאמר לא משכחת לה הודה דפטור אלא אם כן הודה מפי עצמו בלא עדים. אבל כל זמן שלא הודה מעצמו והשביע העדים וכפרו חייבין.

והאי דקתני בסוף מתני' שאנס פלוני ופיתה את בתו ושחבל בו בני ושהדליק גדישי בשבת הרי אלו פטורין. משום דהני כולו לאו תביעת ממון היא, דהא שאנס פלוני ופתה את בתו ואע"פ שהעידו בכך נמי פטור אותו פל' מן הממון דקם ליה בדרבה מיניה, דהא הבא על בתו בשריפה קאי. וכן נמי שחבל בי בני אע"פ שהעידו עדים בכך פטור הוא הבן מן התשלומין, משום דקילין המכה אביו ועשה בו חבורה בסקילה קאי. ושהדליק גדישי בשבת אע"פ שהעידו העדים בכך נמי פטור, משום דקים ליה בדרבה מיניה, דהא¹³ מיחייב סקילה על השבת, הולכך לאו תביעת ממון היא ולפיכך העדים פטורין מקרבן שבועה.

ומקשי'¹⁴ מעמא דאיש פלוני כהן ב' דלא עסק ממון הוא משום הכי פטירי, הא מנה לפלוני ביד פלוני חייבין משום דהוי עסק ממון, והאמרת עד שישמעו מפי התובע. ופריק שמואל האי דדיקנין ממתני' דחייבין ואע"פ שלא שמעו מפי התובע בבא בהרשאה הוא וכגון

7 בכה"י יש כאן קרע בדף, והושלם מדברי רש"י ד"ה חצי נזק, שנראה שהוא מקור הדברים כאן.

8 חסר מחמת קרע בכה"י והושלם ע"פ הנדפס.

9 בכל דיבור זה יש הרחבה שאין בנדפס.

10 דיבור זה ליתא בנדפס.

11 דיבור זה נמצא בנדפס בסגנון אחר.

12 גירסת רבינו אינה כגירסת הספרים שלנו, שהש"ס דוחה הא מני ראב"ש, ומקשה מסיפא דאתי כרבנן, אלא מעיקרא מקשי' דע"כ מתני' אינה כראב"ש משום סיפא. ולא מצאנו חבר לגירסתו בכה"י ודפוסים.

13 מכאן ועד סוף הדיבור ליתא בדפו"ר וא"י בדפו"ב.

14 כל דיבור זה ליתא בנדפס.

שמינהו התובע אפטרופא¹⁵ על הנתבע, ומשביע האפטרופא את העדים שאם אתם יודעים שיש מנה לפלוני ביד פלוני, וכאילו התובע עצמו משביעו. ומקשי' והא אמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא דהיינו אפטרופא אמטלטלי, והני מנה לפלוני הא מטלטלי ניניהו. ומהדרי' הני מילי דלא כתבינן אמטלטלי היבא דכפריה שהנתבע כופר בהם, כדגרסי' התם גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש לא הגזלן ולא הגזל הגזל לפי שאינו שלו והגזל אע"פ שהוא שלו אבל אינו ברשותו, הולכך אי כפר בהו לא מצי למכתבינהו למיריש בהרשאה¹⁶, והכא לא כפר בהו הנתבע ומשום הכי כתבי' בהו הרשאה.

ת"ר מנין שאין הכתוב מדבר בשבועת העדות אלא בתביעת ממון. רבי אליעזר אומר דין הוא נאמרו אואין כאן או ראה או ידע ונאמרו להלן בשבועת הפקדון אואין או בתשומת יד או בגזל או עשק, מה אואין דפקדון אינו מדבר וכו'.¹⁷

ובאנו לפרוך אואין דרוצח יוביחו, דכתיב או בכלי עץ יד אשר, וכת' נמי או השליך עליו כל כלי, וכת' נמי או באיבה, וכת'¹⁸ נמי או בכל אבן אשר ימות בה, שהן אואין כו'. ומהדרינן דנין אואין שיש עמהם שבועה דהיינו שבועת העדות מאואין שיש עמהן שבועה דהיינו שבועת הפקדון דכת' בה ונשבע על שקר, ואל יוביחו כו'.

תו מקשי' אואין דסומה יוביחו או עבר עליו כו' או איש אשר תעבור שהן כו'. ומהדרי'¹⁹ דנין אואין שיש עמהם שבועה ועדות ולא כתיב בהן כהן כהן מאואין שיש עמהם שבועה של פקדון ואין עמהן כהן, ואל יוביחו אואין דסומה שאע"פ שיש עמהן שבועה יש עמהן כהן הולכך מפקדון הוה ליה למילף.

15 גם בלשון רש"י מכונה המורשה אפטרופוס. ונחלקו בזה הראשונים, עיין רמב"ן ובעה"מ ב"ק דף ע. ובסוגיין שהאריכו בזה, אם ההרשאה היא משום שליחות או משום קניין או שיש בהרשאה גם שליחות וגם קניין, ולכא' בדברי רש"י ורבינו מבואר גדר אחר, שאפטרופוסות היא, וצ"ב בגדר הדבר, ומ"מ מבואר דבהכי עדיפא מכל שליחות וקרוכים ענייניה לענייני הקניין, שמחמת כן א"א לומר לו לאו בע"ד ידידי את, וע"ד דברי הר"ן בפ"ב דקידושין דמה"ט מהני גם לחובה. ומצאנו בתיקון שטרות הקדום של קהילת אליסאנה שבה כיהן רבינו הר"י מיגאש, שנתקנו עוד לפני זמן הר"ף, שהיו כותבים בשטר הרשאה "ואגבן הרשיתיו והשלטתיו ומיניתיו אפטרופא" (עיי' שטרי קהילת אליסאנה, עמ' 180, מתוך כתי"מ ששאב משטרות אליסאנה וכמבואר שם במבוא). ובתשובת הגאונים שהובאה בספר התרומות שער נ ח"ד ס"ו ובמרדכי ב"ק רמז עא, מבואר שאם הרשה את עבדו הרשאה היא, ומקורם ממה שאבי יתומים שמינה אפטרופוס הרשות בידו, ומבואר שנקטו שגדר המורשה דומה לאפטרופוס, ולכן לית להו מסברת הטור חו"מ ס' קכ"ג דאין יכול לעשות עבדו מורשה כיון שידו כידו, ושמא ס"ל דרק בתורת שליחות ישנו חסרון זה דידו כידו ולא בתורת אפטרופוסות.

16 בדברי רבינו מבואר דהא דלא כתבינן הרשאה אמטלטלי דכפריה הוא מפני שאינם ברשותו לכתוב עליהם הרשאה, ולא כרש"י והרמב"ם (שלוחין פ"ג ה"ו) שפירשו שאין הטעם אלא מפני שנראה כשקר. ובב"ק ע ע"א איכא תרי לישני, לל"ק אמרי נהרדעי דלא כתבינן אורכתא אמטלטלי בכל גווני, וקאמר אמימר דטעמא משום דרבי יוחנן דגזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. ואיכא דאמרי דאמרי נהרדעי דלא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה, טעמא דכפריה, דמיחזי כשיקרא, אבל לא כפריה כתבינן, ע"כ. וא"כ לסוגיין דרק בדכפריה לא כתבינן, לכא' הטעם משום דמיחזי כשיקרא וכדברי רש"י והרמב"ם, ולא משום שעל ידי הכפירה אינם ברשותו. אכן כבר בירר הראב"ד בתמים דעים (ס' סא) דגירסת ר"ח שם היא כן, אמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה, אמר ליה רב אשי לאמימר מאי טעמא אמר ליה מדר' יוחנן וכו', ע"כ, והיא גירסת רבינו.

17 מתחילת הדיבור עד כאן בנוסח שונה מהנדרפס.

18 מכאן ועד סוף הדיבור ליתא בנדרפס.

ורבי²⁰ עקיבא יליף מהבא והיה כי יאשם לאחת מאלה יש מן מאלה מקצת חייב ומקצת פטור, הא כיצד כו'.

ור' יוסי יליף מן והוא עד או ראה לחוד או ידע לחוד, זו היא ראייה בלא ידיעה לפי שראו מנה שנתן זה לזה אבל לא ידעו אם מתנה אם פקדון אם פרעון הוא²¹

★ ★ ★

19 מכאן ועד סוף הדיבור ליתא בנדפס.

20 כל דיבור זה ליתא בנדפס.

21 עד כאן השתמר בגניזה וחבל על דאבדין.

רבינו יצחק בר טודרוס זלה"ה

פירוש על האזהרות שחיבר רבי שלמה בן גבירול

בעריכת הרב צבי וינברגר

קבלה בידינו מרבתינו (עיין מכות כג:) שתרי"ג מצוות ניתנו למשה בסיני, אולם חז"ל לא מסרו לנו את סדר מנין המצוות אחת לאחת, ורק בזמן הגאונים והראשונים החלו להתחבר חיבורים המונים את כל מצוה מתרי"ג מצוות באופן מפורט, אולם כל אחד מהם סלל דרך לעצמו באופן מניית המצוות. והאחרונים¹ האריכו לבאר הכללים של כל אחד ממוני המצוות, ופלפלו בראיות לכאן ולכאן (ואין כאן המקום להאריך בזה).²

מי שנחשב אצל רבתינו הראשונים לראשון מוני המצוות הינו הבה"ג, שבריש ספרו "הלכות גדולות" הביא בפרטות כל תרי"ג המצוות שניתנו למשה מסיני, אולם קיצר מאוד בלשונו, ולרוב מצטט רק לשון הכתוב או שם המצווה, והביא את כל המצוות כמקשה אחת ללא ציון אות לכל מצווה ומצווה, וזה גרם שגבי כמה קטעים מדבריו יש מחלוקת במפרשי האם כוונתו למצוה אחת או לב' מצוות, לבד מחילוקי הגירסאות הרבים שיש בספרו המקשים עוד יותר על סידור תרי"ג המצוות לפי הבה"ג.

רוב בעלי האזהרות³ דרכו בשבילו של הבה"ג, וכן הוא גם דעת ר' שלמה בן גבירול באזהרותיו, שלקח לו את הבה"ג עטרה לראשו, אולם גם מפיוטים אלו די קשה לדעת דרכו של הבה"ג במנין המצוות, היות שנכתבו בלשון פיוט, ובהרבה מקומות אפשר להטות כוונתם לכאן ולכאן.⁴

חיבורים הרבה נתחברו משך הדורות לפרש את האזהרות של רבי שלמה אבן גבירול, והמפורסם מביניהם הוא ספר זוהר הרקיע שנתחבר על ידי הרשב"ץ.

פירוש זה שאנו מפרסמים קטעים ממנו לראשונה, הינו פירוש רבינו יצחק בן טודרוס (שאודותיו נכתוב קצת לקמן) לאזהרות אלו, שהיה ספון בכתב יד מאות בשנים, ובפירושו מנה את כל המצוות אחת לאחת עם ציון אות לכל מצוה ומצוה, וארוחנא בהא, שחוץ מפירושו היקר על כל המצוות, יש לנו גם דעה חדשה מאחד מהראשונים⁵ על סדר מנין המצוות לדעת רשב"ג שהוא גם דעת בה"ג כנראה מלשון רבינו בהקדמתו. פירוש זה של רבינו לאזהרות מצוטט כבר על ידי המלאכת שלמה בפירושו למשניות⁶ (קידושין פרק א' משנה ח'): "ומצאתי בפירוש ה"ר יצחק ב"ר טודרוס ז"ל לאזהרות דה"ר שלמה ב"ר גבירול ז"ל וכו', ומביא שם המלאכת שלמה את לשון רבינו במצוה י"ד (שיובא אי"ה לקמן).

1 בפרט הגרי"פ פערלא בחיבורו הגדול על מנין המצוות של ר' סעדיה גאון.

2 מאמר ארוך בענין זה תמצא במבוא לספר תרי"ג מצוות השלם.

3 הם פיוטים שחיברו הקדמונים על מנין תרי"ג מצוות, ונהוג לאומרם בכמה קהילות בחג השבועות.

4 וכמו שרואים במפרשי אזהרות רשב"ג, שלגבי כמה מחרוזי נחלקו האם כוונתו למצוה מסוימת, או שהוא רק למליצה ותפארת הלשון.

5 לעת עתה עדיין לא מצאתי חבר לרבינו במנין המצוות כפי שיטתו.

6 שכתב דר' שלמה בן גבירול בנה את פיוטו על פי סדר המצוות של הבה"ג, ורבים הסתפקו במנין המצוות של רשב"ג ואין הכיוון עולה בידם רק לפי שלא הביטו אל מנינו של הבה"ג שהוא מקורו של רשב"ג.

(ומ"מ בביאור דיני כל מצוה הסתמך ר"י טודרוס על הרמב"ם והרמב"ן על אף שבמנין המצוות הם חולקים על הבה"ג, וכמו שהעיר רבינו בהקדמתו).

כעת לכבוד חג השבועות אנו מפרסמים לראשונה קטעים אלו מתוך פירושו לאזהרות, בתקוה שנוכה להוציא לאור את פירושו בשלימות.

ר' שלמה בן גבירול⁷

רבי שלמה אבן גבירול נולד בסראגוסה אשר בספרד בשנת ד' תשפ"א לאביו רבי יהודה, אך הוא גדל ללא אב ואם, כי השניים נפטרו בהיותו בצעירותו. מחסור ועוני היו מנת חלקו, בודד ועלוב גדל, אך כשרונותיו והתמדתו הביאו לו כבר בעול ימיו לפרסום רב, בגיל שש עשרה הוציא לאור שירים שהתפרסמו ביותר, נוסף על כוחו בשיר גם היה גדול בדקדוק, בפילוסופיה, תכונה, בעל מחשבה מעמיקה, ובעיקר גדול בתורה.

בגיל צעיר היה תחת חסותו של רבי יקותיאל אבן חסן שהיה מהמקורבים למלכות, ומכח קרבתו הגיע לשררה מכובדת. ר' יקותיאל העניק להבחור שלמה הרחבת הדעת והיה לו כאב, ואכן ר' שלמה הספיק הרבה בכתיבה בכל השטחים.

ר' יקותיאל נהרג עקב מלשינות בשנת תשצ"ט, ויקונן עליו רבינו הרבה, ואז הוכרח רבינו לעזוב את סראגוסה, ועבר לגרנדה תחת חסותו של ר' שמואל הנגיד.

רבי שלמה החל לכתוב שירים מנעוריו, והתחקה אחרי שירי דונש בן לברט השקולים על פי יתד ותנועה כשירי הערבים, אחד מיצירותיו המפורסמים ביותר הוא פיוט האזהרות שלו הנ"ל על תרי"ג המצוות שנאמר בהרבה קהילות בחג השבועות, ובהיותו אך כבן שש עשרה שנה חיבר שיר זה, כמו שכתב בראש שירו:

אני השר, והשיר לי לעבד.

אני כינור לכל שירים ונוגנים.

ושירי הוא עטרה למלכים,

ומנבעות בראשי הסגנים.

והנני בשש עשרה שנותי,

ובי שכל כמו בן השמונים.

ר' שלמה נפטר בשנת תת"י.⁸ ואודות פטירתו מובא בשלשלת הקבלה, כי תוגר (טורקי) אחד שקינא בו על רוב חכמתו הרגו, ובכדי להסתיר הדבר שלא יודע מי ההורג, הלך וקבר אותו בגינתו תחת אחד מעצי התאנים שלו. אילן התאנה חנט פגיה קודם זמנה, וגם הוציאו תאנים גדולות ויפות מאוד שהביאו את כולם לידי השתאות והתפלאות. שמועת התאנים של חצר התוגר הגיעה לאזני המלך, והתוגר נקרא למלך ונדרש להסביר את הצלחתו בגידול תאנים כה יפים וגדולים בזמן קצר מאוד. הלז לא עמד בהפצרותיו של המלך ולאחר איומים מכות ויסורים הודה על מעשיו, והסביר כי התאנה חנטה פגיה לפני הזמן כיון שאיש קדוש מונח תחתיה, והודה על הריגתו. כמוכן שההוא בא על עונשו, ורבי שלמה אבן גבירול בא לקבר ישראל.

רבינו יצחק בר טודרוס

רבינו יצחק בר טודרוס היה אחד מן הראשונים בתקופת הרשב"א. לא נשתייר בידינו הרבה מקורותיו, ונעתיק כאן את המעט שידוע לנו.⁹

7 מלוט מספר פרקים בתולדות ישראל עמוד קפ"ח, וספר שמות חכמים אות כ"א (עיי"ש לעוד הרבה פרטים על רשב"א).

8 עיין ספר שמות חכמים לעוד דעות בזה.

9 מלוט מספר אוצר הגדולים אות תתרי"ח, ומספר שמות חכמים.

ר' יצחק בר טודרוס חי לפני כשבע מאות שנה, ונפטר קודם שנת ה'ע"ה. היה מחכמי ספרד, וממקובלי הדור בעיר ברצלונה בימי רשב"א ז"ל, ומגדולי תלמידי הרמב"ם ז"ל, וכן למד אצל ר' יצחק סגי נהור בן הרשב"א ואצל רבי שלמה פטיט. הוא נשא ונתן עם ר' יחיאל מפריש ועם הר"י מקינון. מתלמידיו נודעו רבי שם טוב בעל מגדל עוז, וכן ר' נתן בעל המחכים, ור' יצחק דמן עכו.

תלמידו בעל ה'מגדל עוז' מכנה אותו: "מורי החסיד". ועוד כותב עליו¹⁰ "מלאך ד' ראיתי עומד שם על שמאלי פחד יצחק היה לי", ומסיים עליו ועל הרשב"א "נתנני ה' לרחמים בעיניהם נצרתי תאינתם והאכילוני פריהם"

רבינו חתום על החרם שהוכרז בברצלונה ביום שבת חזון בשנת ס"ה נגד הפילוסופיא ולימודי חכמת הטבע וחכמת אלוקות היוונים, כמובא בתשובות הרשב"א סימן תט"ו.

שמו נזכר בכמה מספרי הראשונים, כגון: בתשובת הרשב"א הנ"ל, ברבינו בחי פרשת בשלח, בארחות חיים הלכות תפילה אות ק"ג, במאירת עיניים פרשת אמור, בכל בו סימן י"ב, וכמובן בספרי תלמידיו המחכים ובעל המגדל עוז.

רבינו חיבר כמה חיבורים, והידוע לנו הוא חיבורו הנ"ל לאזהרות, חיבור נוסף של רבינו הוא פירוש המחזור על דרך הקבלה.¹¹ ויש שיחסו לו גם את הפירוש על ספר גינת הביתן לרמ"ה, אחרים דחו יחוס זה.

חיבור זה של רבינו לאזהרות שקטעים ממנו מתפרסמים כאן לראשונה, נמצא בכמה כתבי יד, כאן הוא מועתק מכתב יד שברשות הספריה הבריטית¹² מספר 1978¹³, ומתוארך על ידי הקטלוג של הספריה הבריטית למאה ה-15 (ק"ס - ר"ס). וכאן המקום להודות להנהלת הספריה הבריטית על רשותם האדיבה לפרסם קטעים אלו.

ואסיים בעתירה שפרסום קטעים אלו יהיה רק ראשית המלאכה, ואזכה לפרסם בעזהשי"ת את החיבור בשלימותו מוגה על פי כתבי היד השונים, וזכות רבינו יעמוד לי ולכל הלומדים שנזכה לעסוק בתרי"ג המצוות, להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים אכ"ר.

אזהרות רשב"ג

אני הוצאתיך אני הזהרתיך, אני הדרכתך, בדרכי מישרים.
ליחד אל איום, שתי פעמים ביום, להתפלל יום יום, ערבים ושחרים.
לעבדו ולאהבו, בלב ולדבקה בו, ולתמוך בנתיבו, פעמים ואשורים.
לקדש תעצומו, ליראה מזעמו, להישבע בשמו, בלי שוא ושקרים.
לצדק דינהו, ולרדוף צדקהו, ולשמור דתהו, ולעשות מאמרים.
דבריו שים מרפא, עלי לב גם על פה, וכתבתם על סיפי, מזוזות ושערים.
ושננתם תמיד, לבנך ולתלמיד, ומברכות תצמיד, מאת הנגמרים.

10 בהקדמתו לכתר שם טוב, שעודנה בכת"י.

11 נדפס בשנת תשפ"א על ידי מוסד הרב קוק, בתוך 'פירושי הראשונים לקבלת הרמב"ם'.

12 במספר מקומות שהלשון בכתב יד הנ"ל אין מובן דיו, או שיש שם חיסרון תיבות תיקנתי עפ"י הכת"י האחרים והקפתים בסוגריים מרובעות, ובמקום שמוכח משאר הכת"י שיש תיבות או אותיות מיותרות הקפתים בסוגריים עגולות.

13 צילום ממנו נמצא גם בספריה הלאומית מספר מערכת: 990001219300205171.

בכור בנים תפדה, וטוטפות תעדה, ובכנעני תרדה, ותמול בבשרים.
 ותפדה פטר חמור, והשבת תשמור, וההלל תגמור, בימים נספרים.
 ועל כנפי בנגד, גדילים תעשה לך, ותלוה דל ודך, תפיים בדברים.
 קבע ברכת מזון, באט ולא בחיפזון, ולא תמצא רוון, בעיניו כפורים.
 עבוט עני השב, ואתך אל ישב, והגזלה תשב, ועשק מסחרים.
 היה לשב עניו, לשכלו ולשניו, ותקום מפניו, ופניו נהדרים.
 ותלמוד ותלמד, והוריק תכבד, ותשיב כלי אובד, ותקדיש מבוכרים.
 והרלים תרחם, והאבלים תנחם, והחולים תשיחם, ותקבור נגזרים.
 ולפתוח ולתת, לאביון יחתת, ולשמיד ולמותת, עמלק ראש צרים.
 לבער מחמצת, בכלה נחרצת, ולשרוף מפלצת, אלילים ואשרים.
 לענג יום מנוחה, בהשקט ובבטחה, ולחוג ולשמחה, ולאחוב גרים.
 והצדקה לעשות, כפי יד וכמסות, ומשאות ומעמסות, להקים ולהרים.

הקדמת המחבר לפירוש האזהרות

אמר הכותב יצחק ב"ר טודרוס זצ"ל, ראיתי רבים מסתפקים בעיקרי המצות הנרמזות באזהרות אשר יסד הפייט ר' שלמה בן גבירול זצ"ל, ישוטטו רבים ואין הכיוון עולה בידם, לפי שלא הגיעו אל תכלית כוונתו, אל מקום היסוד אשר בנה עליו. על כן שמתי פני לעומת האזהרות אשר מצאתי בסדר הגאון רב עמרם ז"ל שמתחילות אחגור חיל לרומם לבורא, וגם ראיתי סדר הגאון בעל הלכות ז"ל, ומשמם (חפרתי) [חקרתי] אמתת כוונת הפייט הזה בענינים. ולא השגחתי לבאר מלותיו וצחות לשונו שלא להטריח, ולקחתי המקומות אשר יצא מהם ביאור מצוה, וביארתי כל אחת ואחת בכללה את אשר תשיג חקירתי מדברי החכמים מצוקי ארץ מחברי המצות ומבארים עיקריהם, הם הר"ר משה ב"ר מימון ז"ל והרב ר' משה ב"ר נחמן ז"ל, וקצת מדרשות ודברי גמרא אשר חקרתי לביאור המצות הנרמזות באזהרות הנזכרות. ואע"פ שיש מגדולי החכמים חולקים במקצת מצות שבהן, [לא] לאיש כמוני להרים יד ולדבר כנגד אחד מהם, אבל באתי להודיע כונת בעל השיר הזה, וברוך יודע האמת.

פירוש ר"י טודרוס על האזהרות

אני הוצאתיך - לידע שיש שם אלוה, שנאמר (שמות כ, ב') 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך [מארץ מצרים].

אני הזהרתיך אני הדרכתך בדרכי מישרים - הזהרתיך מן העבירות שהם מצות לא תעשה, רצה הקדוש ברוך הוא בישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות (מכות כג:).

א' ב' 14

ליחד אל איום - לקרוא קריאת שמע ערבית שחרית, הם שלשה פרשיות, 'שמע', 'והיה אם שמוע', 'ויאמר', שנאמר (דברים ו, ז') 'ודברת בם וכו' ובשכבך ובקומך', ופירשו בית הלל (ברכות

14 בכת"י שלנו מצויין אות א' על הקטע הראשון ("אני הוצאתיך לידע שיש שם אלוה", דהיינו מצות אמונה), ועל מצוה זו דקר"ש צויין רק אות ב', אולם בכת"י האחרים הוא כמו שהבאנו דאין מצויין על מצות אמונה,

(י:) בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדין. והם שתי מצות [אחת ערבית ואחת שחרית, וכן מנאן הרמב"ן ז"ל¹⁵], לפי שאין זמנה של זו זמנה של זו, ולא זו מעכבת זו.

ג'

להתפלל יום יום - להתפלל בכל יום ויום לשם יתברך ויתעלה, ויגיד שבחיו וישאל צרכיו ממנו ויתן לו שבח והודאה, שנאמר (דברים י"א, י"ג) 'ולעבדו בכל לבבכם', ודרשו בסיפרי (עקב מ"א) 'ולעבדו בכל לבבכם' עבודה שהיא בלב, ואיזו זו, זו תפלה. והתפלות הם שלש בכל יום ויום, שחרית ומנחה וערבית. ובשבתות וימים טובים וראשי חודשים הם ארבע עם תפלות מוסף. וביום הכפורים חמש עם תפלת נעילה.

ד'

לעבדו - לעבוד את השם תמיד כעבד הקנוי שעושה מל[א]כת רבו עיקר ומלאכת עצמו עראי, שתהא מפנה עצמו לתורה ולמצות ולא [יהא] לך עבודה אחרת, לכך נאמר (דברים ו', י"ג) 'ואותו תעבד'.¹⁶

ה'

ולאחבו - לאהוב את השם יתברך ויתעלה, להתבונן ולעשות מצותיו באהבה, ולהתענג בספור מצותיו ופעולותיו, שנאמר (דברים ו', ה') 'ואהבת את ה' אלהיך'. ואמרו בסיפרי (ואתחנן ל"ג), לפי שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך' איני יודע כיצד אוהב אדם את המקום, תלמוד לומר (שם ו') 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

ו'

ולדבקה בו - להתחבר עם החכמים ותלמידיהם, ללמוד ממעשיהם הטובים, לבא עד תכונת עבודת השם יתברך ויתעלה, שנאמר (דברים י', כ') 'ובו תדבק', הדבק לחכמים ותלמידיהם, וזהו ענין משיא בתו לתלמיד חכם ומהנהו מנכסיו (כתובות קיא:).

ז'

לקדש תעצמו - למסור נפשו למות על קדושת השם יתברך, שנאמר (ויקרא כ"ב, ל"ב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'. ואמרו בסיפרי (ספרא אמור פרק ח' פסקא ו') על מנת כן הוצאתי אתכם מארץ מצרים שתקדישו את שמי ברבים. והענין, שאם יאמר לו הגוי לעבוד עבודה זרה, או לבא על אחת מכל (העבירות) [העריות] שיש בהן מיתה או כרת, או להרוג הנפש, יהרג ואל יעבור, ואפילו יתכוון הגוי בזה להנאת עצמו ולא להעבירו, ואפילו בצנעה ואפילו שלא בשעת השמד, יהרג ואל יעבור, אבל בשאר עבירות ובצנעה יעבור ולא יהרג, ואפילו יתכוון הגוי להעבירו. אבל ברבים כלומר בפני עשרה בני אדם, אם להנאתו יעבור ולא יהרג, ואם להעבירו יהרג ואל יעבור. ובשעת השמד אפילו בצנעה אפילו להנאתו על מצוה קלה, יהרג ואל יעבור (סנהדרין דף עד).

שום אות ועל מצות קר"ש מצויין אות א' וב', ולכאורה זהו הגירסא הנכונה, וכמו שכתב רבינו להלן דמצות קר"ש הם ב' מצוות, ולפי"ז מצות אמונה אינו נמנה במנין תרי"ג המצוות וכדעת הבה"ג, ועיין רמב"ן בספר המצוות במצוה א' שביאר מהו טעמו של הבה"ג שלא מנה מצוה זו.

15 נוסף עפ"י שאר הכת"י, והוא ברמב"ן סוף ספר המצוות (אחרי שכחת הלאוין) ובסוף שורש י"א.

16 תנחומא ריש פרשת מטות.

ח'

ליראה מועמו - שיירא את השם תמיד לעוצם כבודו ומלכותו, ויכבוש את יצרו מתענוגי הזמן והנאותיו, שנאמר (דברים י', כ') 'את ה' אלהיך תירא'. ואמרו בתנחומא (ריש פרשת מטות), 'את ה' אלהיך תירא', שתהא כאותן שנקראו ירא אלהים, אברהם (בראשית כ"ב, י"ב) איוב (איוב א', ח') ויוסף (בראשית מ"ב, י"ח).

ט'

להשבע בשמו - להשבע בשם ה' יתברך ויתעלה ולא בשם עבודה זרה, שנאמר (דברים ו', י"ג) 'ובשמו תשבע', וכתוב בתריה (שם י"ד) 'לא תלכון אחר אלהים אחרים'. והנה הוא לאו הבא מכלל עשה, כלומר 'ובשמו תשבע' ולא תלכון בזה אחרי אלהים אחרים [להשבע בהם, וכבר נאסר זה בלאו, 'ושם אלהים אחרים'¹⁷] לא תזכירו ולא ישמע על פיך' (שמות כ"ג, י"ג), אלא בא לעבור בלאו ועשה. והרמב"ן ז"ל (במצות עשה ז') לא מנה מצוה זו, ותקן דברי בעל הלכות ז"ל שמנאה על הדרך שכתבתי.

י'

לצדק דינהו - לקבל מוסר השם יתברך מאהבה, ויצדיק עליו את הדין על כל פורענות ועל כל צרה שתבא עליו, שנאמר (דברים ח', ה') 'וידעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך'. ר' מאיר אומר ואמרו בסיפרי¹⁸ (ואתחנן ל"ב) הרי הוא אומר 'וידעת עם לבבך' וכו', אתה ולבך וידעים מעשים שעשית ויסורין שהבאתי עליך לא כנגד מעשיך הבאתי עליך יסורין. ואמרו בברכות (נדה), חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה, ועוד אמרו (שם), 'בכל מאדך' (דברים ו', ה') בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בכל הוי מודה לו.

י"א

ולרדוף צדקהו - לשפוט השופט בצדק וידון את הדין לאמתו, שנאמר (ויקרא י"ט, ט"ו) 'בצדק תשפוט עמיתך', שלא יהא אחד עומד ואחד יושב, אחד מדבר כל צרכו ואחד אומר לו קצר דברך (שבועות ל). ובפרק דיני ממונות (פנהרין ז'), 'ושפטתם צדק' (דברים א', ט"ז), אמר ר' שמעון בן לקיש צדק את הדין בלבך ואחר כך חתכהו.

י"ב

ולשמור דתהו - לשמור התורה והמצוות שמירה גדולה ומעולה, ולהתבונן בהם תמיד עד שיהיו כל המצוות חביבות עליו קלות כחמורות, שנאמר (ויקרא כ"ב ל"א) 'ושמרתם מצותי' (ו). ואמרו בסיפרי (ראה ע"ט) 'את כל הדברים אשר אנכי מצוך' (דברים י"ב, כ"ח) שתהא חביבה עליך מצוה קלה כמצוה חמורה.

י"ג

ולעשות מאמרים - להתעסק תמיד במצוות ולהרגיל עצמו בהן, שנאמר (ויקרא י"ט, ל"ז) 'ועשיתם אותם'. ואמרו רז"ל (ספרי עקב מ"ג), 'הציבי לך ציונים' (ירמיה ל"א, כ') היו מצווינין במצוות הניחו

17 כן נוסף בשאר הכת"י, וכנראה נשמט בכת"י כאן מחמת טעות הדומות.

18 אולי צ"ל 'ואמרו בסיפרי, ר' מאיר אומר'.

תפילין עשו ציצית עשו מזוזה, כי רגילות המצות קיום האמונה. והנה נזכר בתורה בקיום המצות לשון שמירה ולשון עשייה לפי שלשון שמירה כלל לכל דבר מצות לא תעשה כמו שאמרו (פסוק ה:.) (כל מקום) השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, ולשון עשיה כמשמעו כלל לכל מצות עשה. ואמרו בסיפרי (סוף קדושים) 'ושמרתם מצותי ועשיתם אותם' ליתן שמירה ועשייה למצות.

י"ד

דבריו שים מרפא - שישים על לבו כל המצות שהן חובת הגוף, ולעשותם בכל מקום כמו בארץ, שנאמר (דברים י"א, י"ח) 'ושמרתם את דברי אלה על לבבכם'. והענין, שכבר הזכיר בפרשת שמע ישראל תפילין ודברי תורה ומזוזה, והחזירים פעם שנית לרמוז בהקיש הזה שנהיה חייבין בהם לאחר הגלות בחוצה לארץ, ומהם נלמוד לכל המצות שהן חובת הגוף שחייבין בכל מקום בין בארץ בין בחוצה לארץ, כך נדרש בסיפרי (עקב מ"ד). וכונת המדרש מפני שסומך 'ושמרתם את דברי אלה' אל 'ואבדתם', כלומר שאפילו אחר שיגלו מן הארץ יתחייבו בעשיית המצות, זה מצאתי לר"ם בן"ל (בפירוש התורה דברים י"א, י"ח).

מ"ו

ובתבם על סיפי מזוזות - לקבוע מזוזה בכל שערי הבית, שנאמר (דברים ו', ט') 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך'. ואמרו במנחות¹⁹ תנו רבנן אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עירות ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ושמן כולן חייבין במזוזה, יכול אף אני מרבה בית שער אכסדרה ומרפסת, תלמוד לומר בית, מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאינן עשויין לדירה אלא לכבוד וגו'. וצריך שיכתוב בקלף אחד שתי פרשיות, הם שמע והיה אם שמוע, וגוללה ומניחה בשפופרת של קנה או של דבר אחר (עיין רמב"ם פ"ב מהלכות מזוזה ה"ו), ומברך עליה ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לקבוע מזוזה (עיי"ש הלכה ו'), וקובעה בתוך חלל הפתח (מנחות לב:.) בתחילת שלישי העליון (שם לג.) מימין הנכנס לבית (שם לד.).

מ"ז

ושננתם תמיד - שילמד האדם תורה (לבנו או²⁰) לאחרים, שנאמר (דברים ו', ו') 'ושננתם לבניך', ואמרו בסיפרי (ואתחנן ל"ד) 'ושננתם לבניך' אלו תלמידך, וכן אתה מוצא שהתלמידים קרויין בנים, שנאמר (מלכים ב' כ', ג') 'ויצאו בני הנביאים'. ועוד אמרו שם, ושננתם שיהיו מחודדין בתוך פך, כשאדם שואלך לומר לו דבר אל תהא מגמגם לו אלא תהא אומר לו מיד.

י"ז

ומברכות תצמיד - לברך בכל יום מאה ברכות, ורמז בתורה שנאמר (דברים י', י"ב) 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך', ואמרו ז"ל (מנחות מג:)²¹ אל תקרי 'מה' אלא מאה. ו'מה' בא"ת ב"ש עולה מאה (עיין תוס' שם), כי המ"ם מתחלפת ביו"ד, והה"א בצד"י, והם מאה. ועוד

19 אצלינו ליתא שם, אלא ביומא יא ע"א.

20 בשאר הכתב"י ליתא לתיבות אלו, ועיין לקמן מצוה ל"ד.

21 עיי"ש בתוס' ובדקדוקי סופרים שם.

'הנה כ"י כ"ן יבורך גבר' (תהלים קכ"ח, ד'), חסר וא"ו 'יברך כתיב', 'כ"י כ"ן' עולה מאה²², וצריך שיברך האדם מאה ברכות.

י"ח

בכור בנים תפדה - שיפדה האדם בנו מן הכהן שהוא בכור לאמו ישראלית, שנאמר (במדבר י"ח ט"ו) 'אך פדה תפדה את בכור האדם'. והפריון הוא חמש סלעים, וזמן הפריון הוא משישלים הולד שלשים יום כדכתיב (שם פסוק ט"ז) 'ופדיוו מבן חדש תפדה'. ואמרו בבכורות²³ מי שלא פדאו אביו והגדיל חייב לפדות את עצמו.

י"ט כ'

ומוטפות תעדה - הן שתי מצות, [האחת] שיניח תפלין בזרוע של שמאל, שנאמר (דברים ו', ח') 'וקשרתם לאות על ידיך', ואמרו ז"ל²⁴ אלו תפלין שכזרוע. וצריך שיטה הכית כנגד לבו (מנחות לו:), ומניח תפלה של יד ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפלין, ואחר כך יניח של ראש ואינו מברך, ואם שח צריך לברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפלין (מנחות לו:).²⁵ והענין שיכתוב בקלף ארבע פרשיות, הם: 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע', 'והיה אם שמוע', ויכתבם בארבע דפין בקלף אחד וגוללו כמין ספר תורה מסופו לתחלתו ומניחו בבית אחד (רמב"ם פ"ב מהלכות תפילין ה"א), ויקשרם בזרוע של שמאל, כמו שדרשו ז"ל (מנחות לו:). 'ידכה' יד כהה. והשנית, שיניח תפילין בראשו, שנאמר (דברים ו', ח') 'והיו למוטפות בין עיניך', ואמרו ז"ל אלו תפילין שבראש. והענין שיכתוב אותן ארבע פרשיות על ארבע דפין וגוללן כל אחד לבדו, ומניחן בארבע בתיים שהן מחוברין בעור אחד (רמב"ם שם), ויניחם על הקדקד שהוא סוף השער וכנגד הפנים, והוא מקום שמוחו של תינוק רופס (מנחות שם), וכן רוחב הרצועה כרוחב שעורה ואורך הרצועה של ראש שתהיה עד הטבור (רמב"ם שם פ"ג ה"ב), ואם נפסקו הרצועות אסור לתופרן (מנחות לה:), וצריך שיהיו הרצועות שחורות הלכה למשה מסיני (שם עמוד א').

כ"א

ובכנעני תרדה - שיעבוד בעבד כנעני לעולם, כלומר שלא ישחררנו, שנאמר (ויקרא כ"ה, מ"ו) 'לעולם בהם תעבדו'. ואמרו בפרק השולח גט (גיטין לה:), אמר ר' יהודה כל המשחרר עבדו כנעני עובר בעשה, שנאמר 'לעולם בהם תעבדו'.

כ"ב

ותמול בבשרים - למול הזכרים, שנאמר (בראשית י"ז, י') 'המול לכם כל זכר'. והענין שימול ביום שמיני ללידה את בנו, אמר הכתוב (ויקרא י"ב, ג') 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', וכן יליד בית, והוא שילדתו שפחה בביתו, אבל מקנת כספו הוא שקנאו משגולד, ימול אותו ביום שקנאו

22 דרשה זו הובאה גם ברבינו בחיי ועוד ראשונים, עיין אבודרהם הוצאת מהדורת קרן בני רא"ם פ"ג הערה 340 שליקט המקורות בזה.

23 לא מצאתי שם, אולם מובא בקידושין כט ע"א.

24 עיין רש"י דברים ו', ח'.

25 וכשיטת ר"ת שם בתוס' ד"ה לא סח, דלא כרש"י.

(שבת קלה:). ונכרי שבא להתגייר (כב"ד) [בית דין] מצווין למולו (יבמות מז:), והמילה, (שהוא חותך) [הוא שחותך] בסכין את הערלה כל העור המחפה את העטרה כדי שתתגלה, ואחר כך פורע את הקרום הרך שלמטה מן העור בצפורן ומחזירו לכאן ולכאן עד שיראה בשר העטרה, ואחר כך מוצין את המילה, ואחר שמוצין נותן עליו את האספלנית ורטיה (רמב"ם פ"ב מהלכות מילה ה"ב), ואם מל ולא פרע כאלו לא מל (שבת קלז:). ואמרו בקדושין (כט.), שהמילה ממצות הבן על האב, אבל אין עונש כרת אלא לערל שהגיע לעונשין (עין שבת קלג:). ולוקח אבי הבן או החזן את הסכין וחותך את הערלה ומברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה (שבת קלז:), ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה (רמב"ם שם פ"ג ה"ג), ופורע את הקרום הרך שלמטה מן העור בצפורן, ומחזירו לכאן ולכאן עד שיראה בשר העטרה.

כ"ג

ותפדה פטר חמור - שיפדה בכור חמור בשה, ונותן לכהן, שנאמר (שמות ל"ד, כ') 'ופטר חמור תפדה בשה'. ואם אין לו שה פודהו בדמי שה, כמו שאמרו בבכורות (יא.), אמר ר' יצחק אמר ריש לקיש, ישראל שיש לו [פטר] חמור ואין לו שה לפדותו פודהו בשויו, ואמרו עוד (שם) עין יפה בסלע, עין רעה בחצי סלע, ובינונית בשלשה זוזים, וזמן הפדיון הוא עד שלשים יום, ואם לא ירצה לפדותו עורפו בקופיץ מאחוריו, הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יפסיד ממונו (מכילתא מס' דפסחא י"ח).

כ"ד

והשבת תשמור - לשבות בשבת מכל מלאכה, שנאמר (שמות כ"ג, י"ב) 'וביום השביעי תשבות'.

כ"ה

והחלל תגמור - לגמור את החלל בשמונה עשר ימים ולילה אחד. והם: לילי הפסח ויום ראשון שלו, ויום עצרת, ושמונת ימים של סוכות, ושמונת ימים של חנוכה. ובגולה עשרים ואחד יום, שני ימים ראשונים של פסח, ושני ימים של שבועות, ותשעה ימים של סוכות, ושמונה ימים של חנוכה (תענית כח:).

כ"ו

ועל כנפי בגדיך גדילים תעשה לך - להטיל ציצית בבגד שיש לו [ארבעה כנפים, שנאמר (במדבר ט"ו, ל"ח) 'ועשו להם ציצית' וגו']. והציצית היא²⁶ ענף שעושין על כנף הבגד, כמו שאמרו במנחות (מב.) אין ציצית אלא ענף וכן הוא אומר (יחזקאל ח', ג') 'ויקחני בציצית ראשי', ובכל כנף וכנף שמונה חוטין וחמשה קשרים, וקודם שיקשור הציצית מברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות ציצית, וקושר קשר וכורך תשעה כריכות וקושר קשר ב' וכורך תשעה כריכות וקושר קשר ג' וכורך תשעה כריכות וקושר קשר ד' וכורך שלשה עשר כריכות, וקושר קשר חמישי, ועל זה הסדר הוא עושה. ומצות הציצית גדולה עד מאד, לפי שיש בציצית תרי"ג מצות כנגד מצות עשה ומצות לא תעשה, והטעם לפי שתמצא אותיות ציצית שש מאות, ושמונה חוטין וחמשה קשרים הרי לך תרי"ג, כנגד תרי"ג

מצות שהן רמ"ח מצות עשה ושם"ה מצות לא תעשה (במדבר רבה י"ח, כ"א²⁷), וכשמתעמף במברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעמף בציצית, וכל פעם ופעם שיתעמף צריך לברך, ואין צריך לברך בציצית אלא כשהוא מתכסה בבגד שיש לו ד' כנפים, כרב (מנחות מב) דאמר חובת גברא היא.

ב"ז

ותלוה דל ודך - שילוח לעני ישראל, שנאמר (שמות כ"ב, כ"ד) 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, ו'אם' זה אינו רשות אלא חובה, כדכתיב (דברים ט"ז, ח') 'והעבט תעביטנו'. ואמרו בבבא מציעא (עא.), עמי וגוי עמי קודם, עני ועשיר עני קודם, עניך ועניי עירך עניך קודמין [עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין, שנאמר 'אם כסף תלוה את עמי את' וכו'].

ב"ח

קבע ברכת מזון - שיברך לאל יתברך ויתעלה אחר אכילתו, שנאמר (דברים ח', י') 'ואכלת ושבעת וברכת'. ואמרו בתוספות (תוספתא ברכות ריש פרק ו'), ברכת המזון מן התורה שנאמר 'ואכלת ושבעת וברכת'. ואמרו בפרק ג' שאכלו (ברכות מה:), ת"ר סדר ברכת המזון הוא, א' ברכת הזן [ומרע"ה תיקנה], שנייה ברכת הארץ [ויהושע תיקנה], ג' בונה ירושלים [דוד ושלמה תקנה], ד' הטוב והמטיב, והיא מדרבנן כמו שאמרו (שם) הטוב והמטיב ביבנה תקנוה.

ב"ט

ולא תמצא רוזן בענוי כפורים - שיתענה ביום הכיפורים, שנאמר (ויקרא ט"ז, כ"ט) 'ובעשור לחדש השביעי תענו את נפשותיכם', ולמדנו ביומא (עד:) מגזירה שוה 'ויענך וירעבך' (דברים ח', ג') מה להלן ענוי דרעבון אף כאן ענוי דרעבון. ואמרו (שם עו.) שתיה בכלל אכילה היא, ועוד דרשו (שם עו.-עז:) ד' ענויין ברחיצה וסיכה ונעילת הסדל ותשמיש המטה, והם מדרבנן. וצריך שיאכל מבעוד יום שנאמר (ויקרא כ"ג, ל"ב) 'בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם', מלמד שיוסף מחול על הקדש (שם פא:).

ל'

עבוט עני הש(י)ב - שישב המשכון לעני ישראל, שנאמר (דברים כ"ד, י"ג) 'השב תשיב לו את העבוט'. והענין, אם משכנו שלא בשעת הלואה דבר שהוא צריך לו, יחזיר לו את המשכון בעת שהוא צריך לו, כלי יום ביום וכלי לילה בלילה. ואמרו בפרק המקבל (ב"מ קיד:), 'עד בא השמש תשיבנו לו' (שמות כ"ב, כ"ה) זה כסות יום שניתנה ליחבל בלילה, 'השיב תשיב לו את העבוט כבוא השמש' זה כסות לילה שניתנה ליחבל ביום.

ל"א

והגזלה תשב ועשק - שישב הגזל והעשק בעצמן אם הם בידו, או לתת דמיהן אם נשתנו, שנאמר (ויקרא ח', כ"ג) 'והשיב את הגזלה אשר גזל או את העושק אשר עשק'. ואמר רבא בפרק המקבל (ב"מ קיא.), כי הגזל והעשק דבר אחד הוא, כמו שאבאר למטה בע"ה בחרוז ולא תעשוק.

ל"ב ל"ג

היה לשב ענו לשכלו ולשניו - הם שתי מצות, האחת לכבד את הזקנים, שנאמר (ויקרא י"ט, ל"ב) 'מפני שיבה תקום', ואפילו זקן אשמאי כלומר שאינו תלמיד חכם, כמו שאמרו בקידושין (ל"ב:) איסי בן יהודה אומר כל שיבה במשמע, ואמר ר' יוחנן (שם ל"ג) הלכה כאיסי בן יהודה, אבל אם הוא בעל עבירות אינו במצות הדור.²⁸ והשנית להדר פני זקן, כלומר שקנה חכמה, כלומר אפילו הוא בחור, שנאמר (ויקרא שם) 'והדרת פני זקן' הוא שקנה חכמה כלומר אפילו יניק וחכים (שם ל"ב:). ואמרו בגמרא (שם ל"ג) תאנא 'תקום והדרת' קימה שיש בה הדור זהו [בתוך] ד' אמות, ואמרו עוד (שם לא:) איזהו הדור, לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו'. ורמזו הפייט במלת 'לשכלו' חכמה בלא שיבה, ובמלת 'ולשניו' שיבה בלא חכמה.

ל"ד

ותלמוד ותלמוד - שילמד התורה לבניו ולבני בניו, שנאמר (דברים י"א, י"ט) 'ולמדתם אותם את בניכם'. ואמרו בקידושין (ל"ד), 'ולמדתם אותם את בניכם', אין לי אלא בניכם בני בניכם מנין, תלמוד לומר 'והודעתם לבניך ולבני בניך' (דברים ד', ט'), אם כן (אם) [מה] ת"ל בניכם [בניכם] ולא בנותיכם.

ל"ה

והוריק תכבד - שיכבד האדם אביו ואמו, שנאמר (שמות כ', י"ב) 'כבד את אביך ואת אמך'. ואמרו בסיפרי²⁹, איזהו כבוד, מאכילו ומשקהו מלבישו ומנעילו מכנים ומוציא.

ל"ו

ותשיב כלי אובר - להחזיר אבידה לבעליה, שנאמר (דברים כ"ב, א') 'כי³⁰ תראה את שור אחיך וגו' השב תשיבם לאחיו'. ואמרו בסיפרי (כי תצא רכב), 'או את שיו נדחים' בדרך הדחתן, מכאן אתה אומר איזו אבידה מצא חמור או פרה רועים בדרך אין זו אבידה, חמור וכליו הפוכים פרה ורצה בין הכרמים הרי זו אבידה וכו', החזירה וברחה אפילו ד' פעמים וה' פעמים חייב, שנאמר 'השב תשיבם לאחיו'.

ל"ז

ותקדיש מבוכרים - להפריש בכור בהמה טהורה זכר ויאמר הרי זה קודש, שנאמר (דברים ט"ו, י"ט) 'כל הבכור אשר יולד בבקרך הזכר תקדיש לה' אלהיך'. ויותן לכהן, ואינו נותנו לו מיד אלא מיטפל בו עד שיגדל, כמו שאמרו בבכורות (כו:) עד כמה ישראל חייבין למיטפל בבכור, בהמה דקה ל' יום ובגסה חמשים יום.

ל"ח ל"ט מ'

והדלים תרחם - אין זה מצות עשה של צדקה, כי למטה ידבר בענין הצדקה, אבל הוא מליצה כלל להלך [אחר] מדותיו של הקב"ה, לרחם ולגמול חסד לכל הצריך לו להלביש ערומים ולנחם אבלים ולבקר חולים ולקבור מתים, והם ארבע מצות. ואמרו בסוטה (יד), 'אחרי ה'

28 עיין תוס' שם לב: ודלא כרש"י.

29 לא מצאתי, ועיין קידושין לא: שם הובאה מימרא זו.

30 בפסוק הלשון הוא 'לא תראה'.

אלהיכם תלכו' וכו' (דברים י"ג, ה'), והלא דרכו סופה וסערה, אלא מה הוא מלביש ערומים דכתיב (בראשית ג', כ"א) 'ויעש ה' אלהים לאדם כתנות עור וילבישם', לבקר חולים דכתיב (בראשית י"ח, א') 'וירא אליו ה' לבקר את החולה, לנחם אבלים דכתיב (בראשית כ"ה, י"א) '[ויהי אחרי מות אברהם] ויברך אלהים את יצחק בנו' ברכו בתנחומים, לקבור מתים דכתיב (דברים ל"ד, ו') 'ויקבור אותו בנאי'. והנה בזה החרו רמוזות השלש, ובחרו ותלבושת עריה נרמוז להלביש ערומים.

מ"א מ"ב

ולפתוח ולתת - הן שתי מצות, האחת שיפתח ידו לעניים בהרחבת היד ובהסברת פנים, אם ידו משנת, שנאמר (דברים ט"ו, י"א) 'פתוח תפתח את ירך'. ואמרו ז"ל (ספרי ראה קט"ז), 'פתוח תפתח' ואפילו כמה פעמים, ועוד אמרו ז"ל (ב"מ לא:), 'פתוח תפתח' אין לי אלא לעניי עירך לעניי עיר אחרת מנין, תלמוד לומר 'תפתח' מכל מקום. והשנית, ליתן לעני מה שהוא צריך, שנאמר (שם פסוק י') 'נתון תתן לו'. ועוד אמרו ז"ל (ספרי שם), 'פתוח תפתח את ירך לאחריך לענייך', ואם אתה תפתח את ירך ותתן לעני מוטב ואם לאו אתה תצטרך לבריות ותפתח את ירך שיתנו לך. ואמרו ז"ל (שם), 'אשר יחסר לו' (שם פסוק ח'), ואפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במצוה [זו] כפי השגת ידו, כמו שאמרו ז"ל (חולין קלא:), בענין לקט, 'תלקט לעני' (ויקרא כ"ג, כ"ב) להזהיר העני על שלו, כלומר אף על פי שהוא נוטל לקט יתן מן השרה שלו.

מ"ג

ולשמיד ולמותת עמלק - להכרית זרעו של עמלק, שנאמר (דברים כ"ה, י"ט) 'תמחה את זכר עמלק', כלומר זכרים ונקבות. ואמרו בספרי (ראה ס"ו) שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך, ולבנות בית הבחירה, ולכרות זרעו של עמלק.

מ"ד

לבער מחמצת - לבער חמץ מרשותו בארבעה עשר בניסן, שנאמר (שמות י"ב, ט"ו) '[אך] ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם'. ואמרו בפסחים (ד:), דכולי עלמא מיהת חמץ ממש שעות ולמעלה אסור, מנא לן אמר אביי תרי קראי כתיבי, 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' (שם פסוק י"ט), וכתיב 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', הא כיצד, לרבות [ליל] ארבעה עשר לביעור, ופירשו רז"ל (שם ה.), ראשון קודם [לפסח], כמו 'הראשון אדם תולד' (איוב ט"ו, ז'), וכן 'ויכל אלהים ביום השביעי' (בראשית ב', ב') שהוא קודם.

מ"ה

ולשרוף מפלצת - לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה, שנאמר (דברים י"ב, ב') 'אבד תאבדון את כל המקומות וכו' ואשיריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון'. ואמרו בספרי (ראה ס'), מנין אתה אומר שאם קצץ אשירה והחליפה אפילו עשרה פעמים שצריך לקצצה, תלמוד לומר 'אבד תאבדון'.

מ"ו

לענג יום מנוחה - לענג יום השבת במיני מאכל ומשתה, כמו שאמרו במכילתא, אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון אומר, 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ', ה'), תהא זוכה מאחד

בשבת, שאם נתמנה לך חפץ יפה תהא מתקינו לשבת. ועוד אמרו רז"ל (פסחים קו.), 'זכור את יום השבת לקדשו' זכריהו על היין בכניסתו. ויש שאומר כי לכך נקרא קדוש מפני שהזכירה נקרא בקדוש, שכשארם זוכר את יום השבת הוא מקדשו, ואם אין הוא זוכר את השבת הוא מחללו, ועל כן תקנו חכמים ז"ל קודם הסעודה שיברכו על היין כדי שיזכרו שהיום שבת, כי בשאר ימים אוכל ואחר כך שותה, וביום הזה אינו רשאי לאכול עד שישתה, מתוך כך יזכור כי יום שבת הוא ולא יוצא מרשות לרשות ולא יעשה בו שום מלאכה, ועל כן נקרא קדוש.

מ"ז

ולחוג ולשמחה - שישמח ברגלים וישמח בני ביתו, שנאמר (דברים ט"ז, י"ד) 'וישמחת בחגך אתה וביתך'. ואמרו ז"ל (ספרי ראה קמא) ישמח בכל מיני שמחה, כלומר עניני האכילה והמלבוש.

מ"ח

ולאהוב הגרים - לאהוב גר צדק להכין אותו ולסעדו במשפט ובצדקה, שנאמר (דברים י', י"ט) 'ואהבתם את הגר'. ואף על פי שהוא בכלל 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא י"ט, י"ח), הוסיף לו השם אהבה נוספת ויחד לו מצוה זו כמו שעשה באונאה, שאף על פי שאמרו 'אל תונו איש את אחיו' (ויקרא כ"ה, י"ד) הזהיר עוד בגר צדק ואמר 'וגר לא תונה' (שמות כ"ב, כ').

מ"ט

והצדקה לעשות - שיתן לעניים בג' רגלים כפי מה שחננו השם יתברך אם מעט ואם הרבה, שנאמר (דברים ט"ז, י"ז) 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך'. ואמרו בחגיגה (ח:) מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטים מביא שלמים מרובים ועולות מועטות, אוכלים ממועטים ונכסים מרובים מביא עולות מרובות ושלמים ממועטים, זה זה ממועטים על זה [אמרו מעה כסף ושתי כסף, זה זה מרובה, על זה] נאמר 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך'.

נ' נ"א

ומשאות ומעמסות להקים ולהרים - הם שתי מצות, האחת להקים לסייע ולטעון על איש או על בהמה המשא, שנאמר (דברים כ"ב, ד') 'הקים תקים עמו'. והוא שלא היה שם אחר שיסייענו, וזהו להקים לשון טעינה. והב' להרים כמו להסיר, שאם ראה בהמת חבירו רבוצה תחת משאה שיסיר המשא מעליה, שנאמר (שמות כ"ג, ה') 'כי תראה חמור שונאך רובץ וגו' עזוב תעזוב עמו' פריקה. ובפרק אלו מציאות (לב), תנינא להא דתנו רבנן פריקה בחנם טעינה בשכר, ר' שמעון אומר זה זה בשכר, והלכה כרבנן. הנה פריקה וטעינה שתי מצות.



הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור זי"ע

מאמרים ודברות קודש מתוך כת"י ספר 'חיים וחסד'

בעריכת הרב אהרן דוד לנדאו

שמו של הרה"ק רבי חיים חייקא מאמדור זי"ע נערץ ונקדש בקרב עם סגולה מזה שנות דור, עובדות מאלפות מסופרות אודותיו מאב לבן ותהלתו בקהל חסידים. בכתבי החסיד ר' מאיר ברנשטיין ז"ל הי"ד מובא כי מרן המגיד הק' זיע"א אמר לתלמידו מרן הרה"ק רבי אהרן הגדול זיע"א "אין ליטא איז דא איין אנגעגאסענע מנורה, נאר מען דארף איר נאר אנצינדן" [בליטא קיימת מנורה מוכנת להדלקה, ונשאר רק להדליקה]. ונסע לליטא ופגש את הרבי ר' חיים חייקא ז"ל, ושאל אותו למעשיו, וענה שלומד תורה לשמה. ושאל אותו שוב: א"כ איפה הם הדברים הרבה שזוכה בהן הלומד לשמה, והתחיל הרח"ח לבכות מדבריו, ושאל מה יש לו לעשות בכדי להגיע לדברים הרבה, ואמר לו מרן הר"א הגדול שלשם כך עליו ליסע להמגיד הקדוש. וכן עשה. הרה"ק רבי שלמה הכהן מראדאמסק זי"ע כותב אודותיו בספרו תפארת שלמה (פרשת צו): 'כמו ששמענו מאת הרב הצדיק המנוח מו"ה חייקא מאמדור זלה"ה שהיה עוסק בתעניות וסגופים כמה פעמים משבת לשבת והיה ניעור אלף לילות לעסוק בתורה, ועכ"ז לא הרגיש בנפשו תיקון בשלימות עד אשר בא אל הרב הקדוש המגיד מוהד"ב ממעזריטש זלה"ה ותיכף נגמר תיקונו הראוי'. הרה"ק רבי שלום מבראהין זי"ע מזכיר דברים אלו בספה"ק דברי שלום (פרשת פקודי) בתוספת העובדה שהתקרבותו אל המגיד הק' היה - 'על ידי זקני הה"ק מו"ה אהרן מקארלין כידוע'. כן הפליג בשבחו הרה"ק מהרי"א מקאמארנא זי"ע בספרו נתיב מצוותיך: 'התדע בני חביבי מה שאמרנו על פסוק 'ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא' שיש במדרש שע"י פחד גדול נמרטין השערות כמבואר שם על אחד שהיה קורין אותו מרוטה, ויש צדיק כמו רבי חייקא המדורא זצ"ל שנפלו כל שערות ראשו מפחד השי"ת ובודאי הוא מדריגה גדולה'.

כהנה וכהנה נאמר אודותיו מפי צדיקי וקדושי עליון, אף הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש זי"ע התבטא פעם ואמר: 'א איד זאל אזוי פיל פאסטין און עס זאהל ליגין אזויפיל שמחה אויפין פנים' - יהודי יצום כ"כ הרבה ויהיה ניכר כ"כ הרבה שמחה על פניו. לפי מסורת אחת השם 'חיים' שנוסף לשמו של מרן אדמו"ר רבי שלמה חיים מקוידינוב זי"ע שנקרא ע"י זקינו הס"ק מלעכוויטש זי"ע 'שלמה' ע"ש רבו הגדול רביה"ק מקארלין זי"ע, היה על שמו של הרה"ק מאמדור זי"ע.¹

על הספר הקדוש 'חיים וחסד', מקורותיו, דרכי עריכתו ומהדורותיו²

הספר חיים וחסד

חלק קטן מדברי תורתו המאירים לשעתם ולדורות נשתמרו בקרב צאצאיו ועברו מדור לדור, בשנת תרנ"א הדפיס נכדו רבי בצלאל ליעוון³ מהעיר לעכוויטש את

1 הרחד"ב גולבסקי ז"ל.

2 חלקו של המאמר התפרסם לראשונה בגליון "נראה אור" קוידינוב בחודש אדר הראשון דהאי שתא, ועתה בא בשלמות ובתוספת כמה תיקונים.

3 ב"ר אהרן דב, ב"ר חיים חייקל, בן הרה"ק ר' שמואל מאמדור, בנו של הרה"ק ר' חיים חייקל.

הספר 'חיים וחסד' בו באו מאמרים אלו. לצורך הדפסתו הדווקנית של הספר הקדוש הסתייע ר' בצלאל בכתב יד נוסף ששכן כבוד באוצר צדיקי בית קארלין, באדיבותו של הרה"ק ר' ישראל מסטאלין זי"ע, וכפי שמעידים נאמניו הבאים על החתום בשמו: 'נגש לפני כ"ק אדמו"ר שליט"א האברך המופ' מו"ה בצלאל נ"י נצר מגזע קודש של הרב הצדיק האלקי ר' חיים חייקא מאמדור, ובידו כתבי קודש מא"ז הרה"צ הנז' נ"ע ורצונו להביאם במכבש הדפוס וביקש הסכם מע"ר שליט"א, אך אין דרכו לבוא בהסכמה מפני כמה טעמים. ויען שכתבניתם נמצאים כתובים ביני עמודי דגרסי אבותיו הקדושים נ"ע מרבות בשנים בכתב יד ישן נושן משנת תודיענ"י לפ"ק ודבר בעט"ו חקוק עליהם שם מפורש שהדברים יצאו בקדושה ובטהרה מפי האי גברא אילנא רברבא זי"ע ועכ"י לזאת נעתר כ"ק למבוקשו והרשה לתת לו הכת"י מבית גנזיו וטובים השנים למען שינצל מטעות ומשבושים...'

לפלא הדבר שהמביא לבית הדפוס בעצמו בהקדמתו שנכתבה ביום כ"ג אדר תרנ"א [-חיים וחסד יעשה עמי לפ"ק], מתעלם מעובדה זו וכותב: 'הספר הזה היה בכת"י ספון טמון באוצר גנזי הספרים של הרה"צ איש אלקים מו"ה ר' אהרן זצללה"ה בסטאלין, ונכדו הרב הצדיק שליט"א מסטאלין השפיע עלי טובו וחסדו ומסר לידי הכת"י הק' הזה להביאו לדפוס, תוך שהוא מתעלם מכך שלו בעצמו כבר היה תכריך כתבים דומה - 'כתבניתם' כלשון נאמני הרה"ק מסטאלין. גם בשער הספר נכתב: 'הכתב יד קודש הזה היה נכתב בשנת תודיענ"ו (תק"נ לפ"ק) והיה ספון וטמון אצל הרב הצדיק הקדוש וכו' מו"ה אהרן זלה"ה מקארלין בין גנזי חמודותיו, שוב התעלמות מוחלטת מהעובדה שהוא עצמו החזיק בכת"י דומה.

שנת כתיבת המאמרים

כאמור, בשער הספר נכתב שכתה"י הוא משנת 'תודיענ"ו' - תק"נ. ברם משגה הוא, שכן חשבון 'תודיענ"ו' עולה תקמ"ז, לעומת זאת בהסכמת הרה"ק מסטאלין נכתב 'תודיענ"י', וכנראה שכן נכון יותר וכך עולה החשבון יפה לשנת תק"נ, ולפי"ז כתה"י שממנו נערך הספר נעתק בשנת תק"נ - שלש שנים לאחר הסתלקות מחברו בשנת תקמ"ז - ככל הנראה מכתב יד קדום יותר שבו נכתבו המאמרים סמוך לאמירתם.

שם הספר

את שם הספר 'חיים וחסד' קבע אדמו"ר רבי אהרן מקוידניוב זי"ע כדברי המו"ל בהקדמה: 'והרה"צ המפורסם מקוידנאו קרא שם הספר הק' הזה חיים וחסד כמ"ש (איוב י, יב) חיים וחסד עשית עמדי, ושם הצה"ק המחבר חיים ואותיות חסד בא"ת ב"ש בגימטריא חייקל'. הרה"ק הנ"ל אף בא בהסכמה נלהבת על הספה"ק וזל"ק: בעה"ת יום ב' לסדר חוקת התורה ה' תמוז תר"ן לפ"ק. היות כי הנוכחי האברך המופלא בנש"ק וכו' מו"ה בצלאל נ"י מגזע קודש הרה"ק המפורסם מו"ה חיים חייקא מאמדור זצוק"ל חד מבני היכלא קדישא הרב האלקי ק"ק המגיד הגדול זצוק"ל, ובידו כתבי קודש אמרים נעימים מא"ז הרה"ק הנ"ל זי"ע הולך הלוך ונסוע לאדפוסי אידרא למען יפוצו תורת א"ז הרה"ק הנ"ל החוצה להנות מאור תורתו, ואמרתי לפעלא טבא יישר וגם אנכי נתתי ד"ק לקחת ספר הנ"ל כשיצא אי"ה מבית הדפוס, וכן ראוי לכל איש אשר נגע יראת ה' לבבו להיות מהמסייעין לדבר מצוה למען יוכל האברך הנ"ל להביא הספר הנ"ל לבית הדפוס וליקח הספר הנ"ל מיד האברך הנ"ל במחיר אשר יושת עליו, ובזכות זה יזכה לרב טוב הצפון ולכל טוב סלה'.

ההסכמות

בראש הספר נדפס 'מכתב תעודה מהרב הצדיק וכו' כש"ת מו"ה ר' ישראל שליט"א מסטאלין' שחלקה הראשון הובא לעיל וכאן אנו משלימים אותה: 'ועל זאת סמכנו ואמרנו לפעלא טבא ישר כחו. ועל אדמו"ר שליט"א לקבל איה"ש הספר הזה בצאתו מבית הדפוס כפי המחיר שיושת עליו. ובכן מצוה גדולה לקרב את המוכ"ז בספ"י ולהיות מתומכי ידיו לעזר על הוצאת העתקה וההדפסה בקבלת פרענימראנטין למען שיעלה בידו להוציא מגמתו לפועל הטוב וזכות הרה"צ המחבר יגן על הקונים והמסייעים לטוב שימלא השי"ת את כל משאלותם לטובה והיה בזה שלום מאדוה"ש. יום ג' לסדר ולקחתם מפרי הארץ שנת חיים ועושר וחיותמים בכל חותמי הברכות בשם אדמו"ר שליט"א פה סטאלין: נאם יו"ט שמחה בהרב ר' אברהם יעקב ז"ל מלאהישין. ונאום אברהם אשר בהרב ר' שלמה זללה"ה.'

יחד אתה נדפסה הסכמת הרה"ק רבי אהרן מקוידניב שהובאה לעיל, ואחריהם הסכמות נוספות מגדולי וקדושי הדור ההוא, הרה"ק ר' יעקב לייב מטריסק, הרה"ק ר' אלימלך מגראדזיסק, הרה"ק ר' יצחק יעקב מביאלא, הרה"ק ר' יחיאל מאלכסנדר, הרה"ק ר' אברהם מסוכטשוב - בעל אבני נזר, והגאונים המפורסמים ר' ישראל יהושע מקוטנא - בעל ישועות ישראל, ר' ירוחם פרלמן - הגדול ממינסק, ר' אליהו חיים מייזל - ראב"ד לודז', ועוד.

לפי התאריכים המצויינים בהסכמות, הרי שהסכמתו של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א מיום ג' שלח תר"ן - היא הראשונה, אחריה באה הסכמתו של אדמו"ר מוהר"א מקוידניב זי"ע שניתנה ביום ב' פרשת חוקת - ה' תמוז, ולאחריהן באו יתר ההסכמות משלהי שנת תר"נ ותחילת תרנ"א.

תוכן הספר ומבנהו

מאמרי הרה"ק מאמדור עמוקים הם מני ים וקשי השגה לאנשים כערכנו, דומים הם מאוד בסגנונם למאמרים העמוקים המצויים מבית מדרשו של המגיד הגדול ממעזריטש זי"ע שנדפסו בספרים הק' 'מגיד דבריו ליעקב', 'אור תורה', 'לקוטים יקרים', ועוד, וכן בכת"י רבים שחלקם ראו את אור הדפוס רק בשנים האחרונות.⁴

מאמרי הקודש לא נסדרו לפי סדר הפרשיות או כל סדר אחר לכאורה, אלא מהווים אוסף של רעיונות מבית המדרש הקדוש באמדור כשבדרך כלל אין קשר בין מאמר אחד למשנהו. המו"ל בעצמו כבר נדרש לענין בהקדמתו וכותב: 'והדפסתי כפי הסדר הכתב יד ולא רציתי לשנות כי כן הסכימו גדולי וצדיקי זמננו'.

גוף הספר בדפוס ורשה מונה 138 עמודים, בסיומו באו מספר נספחים שחלקם כבר נדפסו שנים קודם לכן בספרי ליקוט שונים מבית מדרשו של המגיד ותלמידיו, בהם 'הנהגה רבה' - 'דברים שצריך האדם להתנהג בכדי שיוכל לזכך הנפש שלא תפנה להבלי הזמן רק אליו ית' ולהיות מחשבתו טהורה ויבוא טהור ויתחבר לטהור'. שני מכתבי קודש ארוכים ויסודיים מבעל המחבר, אגרת קצרה מהרה"ק ר' שמואל

4 רשימת מאמרים מקבילים חלקית מבוא ל'מגיד דבריו ליעקב' שבהוצאת קה"ת הערה 7, לאחרונה נדפס מאמר ארוך ומפורט עם ציון המקבילות ועיון בהם, בקובץ שפתי צדיקים קובץ טו, ע"י הרב יהודה וינגרטן, ראש מכון יסוד החסידות.

מאמדור אל אחיו ר' דוב בער, ולסיום באו 'כללים נוראים' מהמגיד הגדול ממעזריטש, נספחים אלו מונים 12 עמודים נוספים.

מלבד הקושי בהבנת המאמרים עצמם, הרי שכל לומד בספר הק' נתקל בטעויות למכביר, במילים חסרי פשר לעתים, ובמשפטים הנראים בלתי קשורים האחד לרעהו. כל אלו הרחיקו את הספר משולחנו של הלומד החסידי המצוי, ומתי מעט בלבד זכו לעמוד על סודו בדורות האחרונים.

מהדורות הספר

הספר הק' נדפס כאמור לראשונה בווארשא בשנת תרנ"א, ומאז לא נדפס שוב עד חלוף למעלה מששים שנה, עובדה שיכולה אולי להעיד על היותו של הספר נחלת יחידים המבינים בעם.

בשנת תשי"ד נדפס הספר שוב בעיה"ק ירושלים ע"י 'המוסד להוצאת ספרי מוסר וחסידות' של הרה"ח ר' מרדכי ליכטמאן בעל 'דפוס התחיה' שהיה מחסידי הוסיאטין וזכה לההדיר ספרי קודש רבים.

פנים חדשות באו בהוצאה זו, היות ועורכיו החליטו לסדרו על סדר הפרשיות ומאמרי חז"ל, דבר שמחד גיסא הנגיש במעט את הספר ללומד המצוי החפץ למצוא ווארט בפרשת השבוע לשולחן שבת, אולם מאידך לא ברור על דעת מי ומה נערכה החלוקה, מה גם שהצדיקים שהסכימו על הספר הכריעו כי הספר ישאר כמתכונת כתה"י, כפי שהובא לעיל לשון המו"ל הראשון בהקדמתו: 'והדפסתי כפי הסדר הכתב יד ולא רציתי לשנות כי כן הסכימו גדולי וצדיקי זמננו'. מדפיסי מהדורה זו שדברים אלו היו לצנינים בעיניהם, השמיטו שורה זו מתוך דברי ההקדמה.

כמתכונת מהדורה זו נדפס הספה"ק שוב בעיה"ק ירושלים בשנת תשל"ה ע"י 'אור הספר', מהדורה זו היתה הנפוצה עד לפני שנים מספר ובה הגה כמעט כל הצמא לדברי רבינו.

המהדורות החדשות

בשנת תשע"ג היתה עדנה לספה"ק כאשר הוא נדפס מחדש בהוצאה משובחת ומאירת עינים ע"י הוצאת 'המסורה' בירושלים ובעריכת הר"ר יעקב זאב בר נתן שיחי'. במהדורה זו החזירו עטרה ליושנה והדפיסוהו כמתכונתו הראשונה, בתוספת אלפי מ"מ וציונים, ליקוטים הוספות ותולדות, מעט תיקונים בשולי הגליון ומפתחות.

בשנת תשע"ח נדפס הספה"ק מחדש ע"י מכון 'אור לישירים' בשיתוף 'עוז והדר' כמתכונת וסדר הדפוס הראשון, בשני כרכים מפוארים, בהוצאה מנוקדת ומפוסקת היטב, בתוספת ביאור המועיל רבות ללומד הנבון בדברי הקודש העמוקים, וציונים והרחבות לספרי חסידות נוספים המרחיבים בענין הנידון. כמו גם מפתחות מפורטות, תולדות המחבר, מבואות פיוטיות, ועוד שלל מעלות לטעמם, כדרכם וכיד ה' הטובה עליהם.⁵

5 הואיל והזכירו סיפר בשבחו - מהדורה זו נדפסה בנדבת לבו של הנגיד המפואר עושה חסד לאלפים הר"ר יעקב שלום פישר ז"ל שזה עתה שחל"ח ביום ד' אייר, זכרה לו אלקי לטובה, ותצורף זכות זו לזכויותיו הרבות בפעליו לתורה לתעודה ולהרנין לב אלמנות ויתומים.

בזכות מהדורות מפוארות אלו ניתן לקבוע שהספר הגיע אל מקומו הראוי לו בכותל המזרח של ספרי החסידות, ואם כי עדיין אינו שווה לכל נפש, בכל זאת רבו ההוגים בדברות הקודש ומרוויים בהם את נפשם השוקקה.

הנוסח המדויק של כתבי היד המצויים בימינו

פרט אחד משמעותי במיוחד נעלם מעיני העורכים במהדורות החדשות, והוא עובדת קיומם של כתבי יד קדומים של המאמרים הקדושים אשר על שכיוצא בהם ואולי אף על פיהם נדפס הספר במהדורתו הראשונה. מעיון בכתבי יד אלו מתגלה לנו כי הספר הנדפס והנמצא לפנינו מלא קמשונים וחרולים, כמה וכמה מאמרים שלמים שנשמטו, שורות רבות חסרות, טעויות הדומות, ומאות פענוחי קיצורי תיבות מוטעים. כך גם אין ספור קטעים שחולקו בטעות ואחרים שדווקא התמזגו ללא סיבה, ולא אחת שילוב ושזירה של שני מאמרים מרוחקים ושונים שאינם קשורים זה לזה כהוא זה. בחלק מהמאמרים בכתבי היד צוין שהמאמר חסר, עובדה שנשמטה בדפוס, ומקשה לא אחת על הלומד שאינו מצליח לרדת לעומקן של הדברים, מחמת אי ידיעתו על החסרון הקיים בקטע הנוכחי. כך גם יד הצנזורה המרשעת ניכרת היטב, כאשר בקטעים רבים נשמטו דברים בגנות אומות העולם וכיו"ב.

לא נדע האם כתה"י שהיה לעיני המו"ל הראשון הוא אשר לקה בחסר וביתר ובכל הנ"ל, או שמא העורך הוא זה שהתרשל במלאכתו. כך או כך עת לחננה בא, ומקום הניחו מן השמים למהדירים הבאים להתגדר בה.

דבר נוסף למדים אנו מעיון בכתבי היד, כי על עיקרי המאמרים שיצא מפי רח"ח בקדושה ובטהרה הוסיפו הכותבים בסוגריים מרובעות מילות קישור וביאור להבנת הענין, בספר הנדפס נכנסו ביאורים אלו אל גוף הספר ובאריכות יתירה על המובא בכתה"י. אמנם יתכן כי גם אלו נאמרו ונשמעו מפי רח"ח ועל כן נקבעו בדפוס, ואנחנו לא נדע.

כת"י הספריה הלאומית

בספריה הלאומית בירושלים מצוי תכריך כתבים (מס' קטלוגי 3282) מבית מדרשו של המגיד הגדול אשר בשערו נכתב: 'זה הספר שייך לה"ה הרבני המופלא ומופלא בתורה וביראה החכם הכולל שבחו אין למלל כמוהר"ר שמואל בהרב מוהר"ר חיים חייקא זלה"ה'. בחתימה נוספת נכתב: 'זה הספר שייך להאלופים בני המנוח הרב המאור הגדול חסידא ופרישא הגאון הגדול המפורסם כמוהר"ר חיים חייקא מק"ק אמדור'.

מעמוד 103 ואילך נמצאים בו ארבעה עמודים אשר בכותרתם נכתב 'מרכינו הקדוש מוהר"ר חיים חייקא זצ"ל', מאמרים אלו הם הפותחים את הספה"ק חיים וחסד במהדורתו המודפסת, וכאמור כתה"י מדויק משמעותית מהנדפס לפנינו.

כת"י ספריית חב"ד ליובאוויטש

בספריית חב"ד ליובאוויטש אשר בניו יורק (מס' 2533) נמצא כתב יד נוסף של מאמרי הספה"ק, כת"י זה המונה 72 עמודים הוא כמעט מושלם [שני העמודים האחרונים מטושטשים וקרועים], ומאיר באור חדש את כל הספה"ק, כאשר כמעט בכל קטע [!] מוצאים אנו טעויות ושינויים שנפלו במהדורה הנדפסת, כאמור. חידוש נוסף בכת"י זה הוא הסדר המופתי של המאמרים, כאשר בראש כל מאמר נכתב אימתי נאמר - ביום חול או בשבת, בליל שב"ק או ביומו ובאיזה סעודה, דבר התורם רבות להבנת

המאמר הקדוש הקשרו ונסיבות אמירתו. כמעט מדי שבוע באו מאמרים שבכותרתם נכתב שהם נאמרו לפני קבלת שבת. בראש מאמר נוסף נכתב: 'בשבת הנ"ל בשעת ברכת החודש', ואכן מתבאר בו נוסח תפלת 'מי שעשה נסים'. בדב"ק שנאמרו בליל קידוש לבנה מתבאר הפסוק 'תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו'. גם בליל פורים לפני קריאת המגלה נשא רבינו הק' את דבריו לפני עדת מרעיתו, וכן בכל יתר המועדים והזמנים. עוד נמצאנו למדים כי כל הספר הנדפס לפנינו הוא ממאמרי קודש שנאמרו בשנה אחת בלבד. כתה"י מתחיל בנאמר בפרשת מקץ של אותה שנה, עובר למאמרי חנוכה, מדלג עד בשלח, וממשיך לאורך מעגל השנה - שנה שהיתה מעוברת [ראש חודש ניסן חל באותה שנה ביום ה', כנכתב במאמרי אותו יום], העמוד האחרון הניתן לקריאה הוא מהמאמרים שנאמרו בפרשת במדבר.

המאמר הראשון בכת"י זה הוא כאמור ממה שנאמר מפרשת מקץ ובמהדורת ווארשא נדפס בדף טו; אמרות הקודש שנדפסו לפני כן נמצאים בכת"י במקומות שונים לפי סדר אמירתם. המאמרים האחרונים הניתנים לקריאה בכת"י זה נדפסו במהדורת ווארשא בדף נז.

לסיכומי של כת"י חשוב זה ניתן לומר כי רוב המאמרים המובאים בו מובנים הם לקורא המתבונן, ללא שיצטרך להביא ממרחק לחזמו בהשוואות לספרים אחרים או בהשערות שונות התלויות על בלימה.

תיתי להו למנהלי וראשי הספריה החשובה ובראשם הרה"ח הוה"ק ר' שלום דובער לעווין שיחי, שפתחו לאחרונה את אוצרם הטוב המכיל אלפי כתבי ידות קדומים לרשות הציבור הרחב, מה שאפשר לנו להיוודע על קיומו של כת"י חשוב זה ולעמוד על סגולתו.

כאן אנו מדפיסים מס' פסקאות שנשמטו בדפוס, יחד עם זאת דוגמאות מעטות מני רבות משינויים משמעותיים בכתב היד אל מול הנדפס. הפיסוק, מראי המקומות ופתיחת ראשי התיבות נעשו על ידינו, המילים המוקפות בסוגריים המרובעות הם במקור. ועדיין מלאכה רבה לפני הרוצה להזהיר את הספר הק' עפ"י כתבי היד שנגלו לפנינו.

פיסקאות שלמות מכתה"י שנשמטו בדפוס

כל המגביה קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה (ברכות כד:).

הנה תפלה הוא יחוד, ומי שהוא בהיכלא דמלאכא אין שם הגבהת קול. כשמתחיל מברוך שאמר צריך להיות לו חיוק אמונה, ומברוך שאמר ולמעלה נתחזק ממילא האמונה בזמירות ובשבחים בקול עד שמגיע לתפלה עצמה, שאז צריך להיות לו בלב לבד בלא קול והמגביה קולו לעורר הכוונה הוא מקטני אמנה [אמנה ושכינה הכל אחד].

(דף ה. נאמר בימות החול בפרשת משפטים)

צריך האדם מתחלה לראות שיהא מקום שישרה הקב"ה אצלו ואח"כ יכול לשרות בו, וזהו אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' (תהלים קלב, ד), וכשהוא עושה מקום אז נמשך הקב"ה עליו.

(דף יא. נאמר בימות החול בפרשת כי תשא)

טעם למה אומרים מזמור שיר ליום השבת, כי בשבת הוא עליית כל הנצוצות ואם יש איזה ניצוץ שאי אפשר לו לעלות אז יורד משה רבינו ומעלה וזהו ר"ת למשה.

(שם)

שינויים משמעותיים בכתב היד אל מול הנדפס

נוסח הנדפס דפוס ורשה

דף י':

אמר רבי יוסי פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל ובא אליהו זכור לטוב בו, היה לך להתפלל בו' (ברכות ג.).

ירושלים נקראת ירא שלם (ב"ר נו, י), וחורבות ירושלים נקרא הבינינו שידבק בצדיק ויכול להיות יראה שלם, הצדיק נקרא 'דרך', שמשפיע החכמה למטה, ור' יוסי כשהיה מוכיח העולם היה צריך להוריד את עצמו למקומם כדי להעלותם אחר כך.

וזה שאמר אליהו זכור לטוב היה לך להתפלל בדרך, כי בלאו הכי כשיש צדיק בדור שמעלה את עצמו לאין סוף אז מעלה כל הנשמות עמו שרוצים לעבוד ה', כי כל ישראל ערבים זה בזה (שבועות לט.), ואמר לו פן יפסקוני עובדי דרכים שאינם רוצים כלל שנדבקו בגופניות, שאין להם נשמה כלל כדי להעלותם דרך כלל, לכן הוצרך להוריד עצמו למקומם כדי להעלותם עמו. חורבות ירושלים נקרא ארציות, ונקרא מחשבות זרות, וכשבאו אל הצדיק להעלותם עד שמעלה אותם לא יבואו לו עוד, ועל כן נכנס לחורבות ירושלים לדבק אותם לשורשם דהיינו אין סוף.

כמ.

המתפלל צריך שיפסע ג' פסיעות ואחר כך נותן שלום (יומא נג:). הנה הבן יש לו כח האב וכח האם, ועל כן הוא יכול

נוסח כתב היד

דף ה. נאמר כימות החול בפרשת משפטים, סיום המאמר נשמט בדפוס

אמר רבי יוסי פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל ובא אליהו זכור לטוב בו, היה לך להתפלל בו' (ברכות ג.).

הנה יראה השלמה נקרא ירושלים (ב"ר נו, י), ויש יראה תתאה שנקרא חורבות ירושלים, ור' יוסי נכנס ליראה תתאה להתחבר עם הקב"ה, ואמר לו אליהו הרי טוב לך להתחבר בדרך, פי' להיות צדיק בעצמך ולהתחבר אנשים שבמדרגות יראה תתאה להשי"ת [דרך נק' הצדיק כמו שכתוב (תענית כד:)] כל העולם נברא בשביל חנינא בני ופי' בשביל הוא לשון דרך], וזה שאמר היה לך להתפלל בדרך ואמר לו אני מתיירא פן יפסקוני עובדי דרכים שהיו מפסיקים אותי מלהיות צדיק, ועל כן ראיתי תחלה לתקן אותם לחברם לשרשם ואח"כ לא יפסקוני עוד.

והנה מה שכתוב אצל אליהו הנביא בכל מקום זכור לטוב, כי כתיב אצל אליהו ואזור עור אזור במתניו (מלכים ב א, ח), כי המוחין קדושים מגיעין עד המתנים וממתנים ולמטה היה בחי' עור ולכן היה צריך לאכילה [משא"כ משה רבינו]. ולשון אליהו הוא אלי י-ה, וכל מי שמחובר עם השי"ת נקרא אליהו ונקרא בן להקב"ה. ועל כן אליהו בגי' בן, ויכול להיות לו גילוי אליהו שמלמד אותו גדלות הבורא. וזה שכתוב בכל מקום זכור לטוב שמזכיר להאדם הקב"ה שנקרא טוב.

יב: סעודה ג' פרשת כי תשא. הקטע האחרון נשמט בדפוס, כנראה מאימת הצנזורה

המתפלל צריך שיפסע ג' פסיעות ואחר כך נותן שלום (יומא נג:). הנה הבן יש לו כח האב וכח האם, ועל כן

הוא יכול להיות מחבר בין אב ואם, ואם לא היה להבן כח שניהם לא היה יכול לחברם. והנה הבן נותן כח להאם שתבוא לפני האב ותאמר חזי במאי ברא אתינא לגבך (וזה ח"ג יג.), ועי"ז הוא מחבר אותם, אך צריך מקודם לפסוע הג' פסיעות מהאב אחר שלקח כח מהאב, ואחר כך נותן כח להאם שתאמר חזי במאי ברא כו'. והנה ענין הג' פסיעות הוא כי הנה כתיב (שמות ח, כג) דרך שלשת ימים נלך במדבר, הג' ימים הם חב"ד, ודעת הוא הממוצע ומחברם ונקרא דרך, והפירוש דרך הג' ימים נהלך, פירוש יומשך משם עד הדיבור, וזהו במדבר, ועל ידי זה נזבח הרע שבנו ע"י ההתחברות לה' אלקיננו. וזהו יופי אדמתנו לזרים, כשמיפה את האדמימות, וזהו לזרים לשון זר, או ח"ו כחינו לנכרים, כחינו שהוא החכמה לנכרים נמשך לנכרים, אלא ראוי ליפות א"ע בכדי שיבוא תענוג להאב ע"י האם, וזהו ואחר כך יתן שלום יהיה שלמות.

יג: סעודה ג' פרשת ויקהל. קטע שלם נשמט בנראה

מחמת מעות הדומות

ויקחו לי תרומה (שמות כה, ב), פירש רש"י לי לשמי, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זהב וכסף וגו' כל נדיב וגו' (שם, לה, ה). פירוש שהנה הקב"ה אין צריך לתרומה, פירוש לרומם אותו כי בלאו הכי הוא מרומם, לזה אמרו 'לי לשמי', לרומם השם של השי"ת. וזהו (אבות פ"ב מ"ב) כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, [פירוש סוף הדבר הוא השם של השי"ת], כי הנה יש אדם שעובד את השי"ת רק בלב ומחשבה בלא עובדות הרי הסוף בטל, ורצון השי"ת היה שיהא לו עבדים, [עבדים הוא על שם העובדות], ומחמת זה יש לו שם, אך בעובדא בלבד בלא כוונת הלב ג"כ אין כלום. לזה אמר כל איש אשר ידבנו לבו בכוונת הלב, [זהו לשם שמים שמרומם השם של השי"ת], וזהו שהיה מלאכת המשכן ע"י זהב וכסף כי אור נקרא משכן להשי"ת והמלאכה היא העובדות צ"ל ע"י יראה שנקרא זהב. וז"ש כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה', פירוש הדבר שצריך להתרוממות יביאה להשי"ת להו'. או פירוש יביאה כי הנה שבת הוא שמא דקוב"ה, שאנו מגביהין את השם להקב"ה [שהוא הרחמנות], והשם

להיות מחובר בין אב ואם, כי אם לא היה להבן כח האב ואם לא היה יכול לחברם. והנה הבן נותן כח להאם שתבוא לפני האב ותאמר חזי במאי ברא כו' (וזה ח"ג יג.), ועי"ז הוא מחבר אותם, אך צריך מקודם לפסוע הג' פסיעות מהאב אחר שלקח כח מהאב, ואחר כך נותן כח להאם שתאמר חזי כו'. והנה הג' פסיעות הוא כי הנה כתיב (שמות ח, כג) דרך שלשת ימים נלך במדבר, הג' ימים הם חב"ד, ודעת הוא הממוצע ומחברם ונקרא דרך, והכי פירוש 'דרך הג' ימים נהלך', פירוש יומשך משם עד הדיבור, וזהו 'במדבר', ועל ידי זה נזבח הרע שבנו ע"י ההתחברות לה' אלקיננו.

דף ל':

ויקחו לי תרומה (שמות כה, ב), פירש רש"י לי לשמי, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זהב וכסף וגו' כל נדיב וגו' (שם, לה, ה). פירוש שהנה הקב"ה אין צריך לתרומה, פירוש לרומם אותו כי בלאו הכי הוא מרומם, לזה אמרו 'לי לשמי', לרומם השם של השי"ת. וזהו (אבות פ"ב מ"ב) כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה, פירוש סוף הדבר הוא השם של השי"ת, כי הנה יש אדם שעובד את השי"ת רק בלב ומחשבה בלא עובדות הרי הסוף בטל, ורצון השי"ת היה שיהא לו עבדים, עבדים הוא על שם העובדות, ומחמת זה יש לו שם. וז"ש יביאה, פירוש יביא את השם לעצמו, את תרומת ה', עם השפע שנתמלאה בהתרוממות הראשון שנתרוממה להשי"ת וקיבלה שם שפע ובאותו השפע יביאה לעצמו.

מתמלא שפע וברכה. והנה הקב"ה יש לו חשקות להפנות אלינו [וז"ש ממקומו הוא יפן ברחמים כי אין מלך בלא עם] וכשהשם הוא מדת מלכות חוזר אלינו באה אלינו עם כל הטוב והשפע שנתמלאת שם. וז"ש יביאה פירוש יביא את השם לעצמו, את תרומת ה', עם השפע שנתמלאת בהתרוממות הראשון שנתרוממה להשי"ת וקיבלה משם שפע ובאותו השפע יביאה אצל עצמו.

דף ח: נאמר בסעודה ג' פר' תרומה

צדיק כתמר יפרח (תהלים צב, יג), פירוש הצדיק שהוא כתמר לשון מרירות, פי' שהוא אצל עצמו במרירות וצמצום כלומר אין, אז יפרח יכול לפרוח פריחה באויר לקשר עם השי"ת, אבל בארז בלבנון, ואף על פי כן הוא מושך את עצמו להשי"ת ישנה, כלומר הוא גודל מעט מעט ולא בפעם אחת כהצדיק.

דף סט.

צדיק כתמר יפרח (תהלים צב, יג), פירוש כשתלך במרירות מתי אבוא ואשיג גדולתו יתברך, יפרח השי"ת ברחמיו וחסדיו ויעזור לו ויתגדל השכל עד אין סוף ברוך הוא, אבל בארז ישנה:



רבי מיכאל בכרך זצ"ל

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

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

חידושים במסכת חולין

דף ב ע"א תוס' ד"ה התם כו' ונראה לר"ת כו' לאשמועינן שאפילו המיר במזיד כו'. ולכאורה קשה דהא נמי מסיפא שמעינן דהא ליכא מלקות אא"כ המיר במזיד, ועיין במהר"ם מה שתירץ, ול"נ ליישב¹ דאיצטריך רישא לאשמועינן דאפי' מאי דמרבין מן לשון הכל דהיינו יורש אם המיר במזיד לוקה דה"א כיון דלאו בהמת קדשים שלו הוא² ונהי דבדיעבד מהני אם המיר, מ"מ לא יתחייב מלקות קמ"ל.

ע"ב תוס' ד"ה שמא יגע כו' וא"ת ואמאי לא קאמר דלא ישחוט משום כו' הקשה רבינו אפרים איך יתכן שתהא סבין ארוכה כ"ב כו'. וצל"ע הא משכחת לה בשוחט פרה אדומה שנשחטת חוץ להר הבית ומן התורה צריך שיהיו הכהן והשורף טהור כדכתיב בפרשה איש טהור אלא שא"צ הערב שמש כראיתא בפ' הערל דף ע"ג, מיהו היינו משריפת פרה ואילך אבל שחיטתה לא בעי טהור מה"ת דלא עדיף משאר קדשים, אלא מדרבנן אסור שמא יגע א"כ משכחת לה שפיר וק"ל.

(חסר ההתחלה) פשיטא כיון דישאל ע"ג מהיכי תיתי לאסור אע"כ דשמיע להו הא דר"ג וקא אסהיד ר"א דר"י אכל משחיטת כותי ולא חייש להא דר"ג דלא קבל מיניה, אמנם לפירש"י ניחא די"ל דלא שמיע להו ומעשה שהיה היה ע"י חותך כזית בשר שנתן לו, וקמ"ל ר"א דר"י אכל ולאפוקי מרשב"ג³ דאמר אחזקי בדלא כתיבי לא סמכינן עלייהו ודוק.

דף ה ע"א תוס' ד"ה ע"פ הדיבור שאני כו' וא"ת ולמאי דס"ד כו' אבל לא ס"ד שבא הדיבור להתיר האיסור כו'. אין להקשות למאי דאיתא לקמן דף י"ג דשחיטת מין ישראל הוא לשם ע"א ור"ל מומר ישראל האדוק בע"א וידוע דאחאב ומשרתיו אדוקים היו, וסתם מחשבתן לע"א, ודלמא בא הדיבור אליו שאז כששחטו לא היה מחשבתן לע"א ואין כאן איסור כלל דבשלמא אי הוי טעמא דאינו בר זביחה איסור וודאי הוא, אבל השתא דטעמא משום דמחשבתן לע"א דלמא הודיע לו הדיבור שלא שחטו לשם ע"א. דכיון דסתם מחשבתן לע"א הוי כוודאי שחטו לע"א.

1 רבינו מיישב תירוץ אחר כעין תירוץ התוס' [דבתוס' כתבו דקמ"ל בהא דקתני 'הכל' לשון לכתחילה, דאפי' במזיד כשר, ואילו לרבינו החידוש הוא שגם יורש לוקה].

2 נדצ"ל 'היא'.

3 צ"ב דבגמ' מבואר (ד). איפכא, דלרשב"ג סמכינן עלייהו, ולת"ק לא. ואולי צ"ל 'לאפוקי מת"ק דרשב"ג'.

דף 10 ע"א ולחלופי לא חיישינן והתנן בו'. יש מקשים דבלא הכ שקלי וטריא דהכא ה"מ למירמי מתני' וברייא אהרדי, ונראה דבלאו הא דהכא י"ל דדוקא בתערובות לא חששו לחלופי משום דאף אי מיחלף אינו אלא תערובות אף⁴ אי נאסר תערובות מ"מ לא גזרו משום אחרוני, אבל במתני' בעיסה⁵ גופה דאיסורא הוא בעין חששו לאיחלופי, אבל ארפרם פריך שפיר דאמר מלתא דלטעמא עבד הוי כמו בעין ואפ"ה לא חיישינן לאחלופי פריך שפיר.

דף 11 ע"ב תוס' ד"ה לא ליסחוף בו' קודם שנצטנן בו'. ומפירש"י משמע אפי' אחר שנצטנן שכתב שהחלב מוטל על הבשר ומתחמם בו' משמע דע"י שמונה עליו מתחמם, א"כ אפי' לאחר ניתוח הרבה, מיהו דוקא כשמונה עליו ושהה הרבה הוא דאיכא למימר אבל שעה מועטת לית לן בה, מיהו לכתחלה לא ליסחוף אפי' לזמן מועט דלמא ישהה זמן הרבה, ולא קשיא מקרא דוישם את החלבים על החזות⁶, דהתם בשעה מועטת דהקרבנה וודאי ליכא למיחש וכ"נ לי להחמיר כפירש"י.

דף 12 ע"ב א"ל התם הלכתא נמירי לה מסוטה מה סוטה ברה"י בו'. פירש"י וברה"ר ספקו טהור וגזרת הכתוב הוא דהא ברה"י לחומרא אולינן וכל ספק דאיסורא בו', משמע דלא ילפינן מסוטה רק הא דברה"ר טהור אבל הא דברה"י טמא לאו מסוטה ילפינן לה רק משום דספק איסור לחומרא, ואב"י היה סבר⁷ איכא דמסוטה ילפינן הא דברה"י טמא אע"ג דאיכא חזקת טהרה, והא דברה"ר טהור לאו מסוטה גמרינן לה רק משום דמוקמינן לה אחזקה, ובוזא מיושב מה שמקשין העולם, שוב מצאתי כן בחידושי רשב"א (ד"ה אמר) ושמתני, מאי קאמר ולא שני לן בין איסור לסכנתא והא ספק טומאה ברה"ר ספקו טהור בו', דהאיך לא ידע אב"י דהא דספק טומאה מסוטה ילפינן דא"כ מ"ש רה"ר מרה"י ולפמ"ש ניהא, והא דהוכרח רש"י לפרש דלרבא ספק טומאה ברה"י לאו מסוטה ילפינן משום דאל"כ לא משני מידי ודוק, ועיין במהר"ם שכתב בע"א.

שם מתיב רב שימי שרץ בפי חולדה בו'. הקשה מהר"ם דמאי ס"ד דרב שימי דלא אסיק אדעתיה דמסוטה ילפינן דוקא דבר שיש בו דעת לישאל, דא"כ מ"ש הכא משאר ספק טומאה ברה"י דספקו טמא והניח בצ"ע, ולק"מ למעיין שם בפ"ד דטהרות דבעינן דוקא שיש לטומאה מקום אבל טומאה עוברת⁸ ספקו טהור אפי' ברה"י ואפי' יש בו דעת לישאל עיי"ש, וא"כ שפיר י"ל דרב שימי לא ס"ל לחלק בין יש בו דעת לאין בו, ושאיני הכא דאין לטומאה מקום ועוברת היא⁹, והמתרץ השיב דדוקא בדבר שאין בו דעת לישאל וכדעת הרמב"ם ואפי' אין לטומאה מקום, מיהו רב שימי י"ל דסובר כהראב"ד ועיין בתי"ט שם ד"ה ספקו טהור ודוק.

תוס' ד"ה או שירד בה מל בו' ותימה שלא הביא כאן המשנה בו'. מ"ש מהרש"א דדבריהם הם מפ"ה ר"ש דכתב דאין דרכן של אדם לגלות ולשיטתו צ"ל דראיית ר"א הוא מהא דאם

4 נדצ"ל 'ואף'.

5 אולי צ"ל 'דעיסה'.

6 כלומר, מתרץ הכתוב לרש"י מקושיית התוס'.

7 אולי צ"ל 'סובר'.

8 נדצ"ל 'עוברת', וכן לקמן בסמוך.

9 לכאור' כוונתו דלפי דעת המקשן אין לחלק בין הך דשרץ להך דהכא גבי צפור המנקר בתאנים, דהכא נמי אין לצפור מקום, וע"כ דשאני סכנתא מאיסורא. וצ"ע.

מצאה כמו שהניחה בו' ולא כלשון ראשון שפירש' עיי"ש, ולע"ד אינו מוכרח דהר"ש פי' כן מתני' דגם ברישא קתני פסולה, וע"כ מדקתני אם יכולה חולדה בו' משמע הא לא"ה כשרה לגמרי וע"כ דלא תליא באדם משום דאין דרכן לגלות, דליכא למימר הא אין יכולה חולדה בו' טמא דהא ברישא דליכא למיתלי בשרין ואפ"ה אינו טמא רק פסול, אבל הברייתא דתני ברישא טמאה, בסיפא הכי דייקנן הא אין יכולה חולדה לשנות טמאה משום דדרכן של אדם לגלות ומתני' וברייתא ע"כ פליגי בהא אי אמרינן דרכן של אדם לגלות או לא, ומש"ה מיייתי מברייתא ולא ממתני', מיהו תוס' אפשר דלא היה בגירסתם הק' פי' ראשון כמ"ש מהר"ם.

דף י"ע תוס' ד"ה סכין איתרעאי בו' והשתא פריך שפיר בתר הכי כל ספק בו' דמשמע שבא לרבות אפי' דבר שנוטה להתיר יותר מלאסור בו' ע"ש. ועיין במהרש"א ובמהר"ם שנתקשו לפרש דלמה לא יתפרש להתוס' דפריך שפיר גם לתירוץ ב' שכתבו דג"כ נוטה להתיר טפי מלאסור יותר מספק שהה, דאיכא תרתי לטיבותא דאין ספק מוציא מידי וודאי וגם סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי וגם בתר הכי פריך שפיר 'מאי שנא'¹⁰ דגם בספק שהה קרוב לוודאי להכשיר כמו שפירשו לתירוץ ג' ה"ה נמי לתירוץ ב', ואפשר לפרש לדעת דבריהם ז"ל משום דלמאי דמסקינן דרב חסדא מכשיר אפי' בלא שיבר בה עצמות משום דבעצם המפרקת איפגם ואפי' בהכי סובר דעצם וודאי פוגם וכמ"ש מהרש"א קודם לזה, מיהו וודאי דאין זה כ"כ וודאי כמו אם שיבר בה עצמות דהא אנן פסקינן כוותיה בשיבר ולא בלא שיבר וע"כ דמסברא מחלקין בין האי וודאי להאי וודאי ופשוט הוא לחלק, וא"כ בשינואי ב' שכתבו תוס' דגם במסקנא אית ליה טעמא דעצם וודאי פוגם א"כ מהאי ברייתא דכל ספק בשחיטה לאתויי כה"ג לא איתותב ר"ח רק בלא שיבר בה עצמות דבהא ג"כ אית ליה ספק וודאי ונוטה יותר להתיר מלאסור, אבל בשיבר לא הוי מרבינן מכל ספק בשחיטה דהאי וודאי מעליא הוא ומנ"ל לרבות כל כך מכל ספק בשחיטה, והמקשה וודאי אכוליה מלתא דר"ח פריך, אבל לשינואי ג' שכתבו תוס' דלית ליה לר"ח ספק וודאי אלא משום ס"ס א"כ אין סברא לחלק בין שיבר ללא שיבר דבתרווייהו איכא ס"ס וכיון דמרבינן מכל ספק בו' דאפי' ס"ס לא מהני אפי' שיבר עצמות נמי ואיתותב ר"ח מכל וכל והא דאנן מחלקינן בין שיבר ללא שיבר לאו משום ס"ס מכשרינן בשיבר אלא משום דעצם וודאי פוגם ובהא שפיר איכא לחלק, והתוס' כתבו לר"ח דלא מחלק בהכי ע"כ משום ס"ס הוא וק"ל.

ע"ב תוס' ד"ה ודלמא אנדפיק ואתי בצר ליה שיעורא בו' כגון סכין שנמצאת פגומה. עיין במהרש"א ובמהר"ם מה שפירשו, ונראה דקאי אהא דאמרינן והלכתא כר"ה בלא שיבר וכו' ח' בששיבר, וע"כ משום דס"ל דאין עצם המפרקת וודאי פוגם ואינו אלא ספק וספק, ואי משום דהעמד הסכין על חזקתה הרי פגום לפניך ואיתרע חזקתו ואדברא העמד בהמה על חזקתו¹¹ חזקת איסור, אבל בשיבר ס"ל כיון דעצם וודאי פוגם לא איתרע חזקת הסכין בהא דפגום לפניך כיון דוודאי עצם פוגם ואמרינן העמד סכין אחזקתיה וכ"כ הרשב"א בתה"א (בית א' שער ב') דטעמא דפסקינן בשיבר כר"ח משום דהעמד סכין אחזקתיה אע"ג דריעותא לפנינו וזה הוא שכתבו תוס' כגון סכין שנמצאת פגומה כן אפשר לפרש דעתם ז"ל.

10 כוונתו לדברי הגמ' בע"ב 'מאי שנא התם' וכו'.

11 נדצ"ל 'חזקתה'.

דף יא ע"א תוס' ד"ה אתיא מפרה אדומה כו' ומיהו כאן י"ל דאיכא חזקה אחרת כנגדה עב"ל. וקשה דאליבא דמאן כתבו תירוצין זה דאי אליבא דרבינו חיים שכתבו לעיל ד"ה מגא הא מלתא כו' קשה האידך ילף מכאן דרובא וחזקה רובא עדיפי דלמא שאני הכא דאיכא חזקה כנגדה ואוקמינן פרה אחזקתה דכשרה היא, וע"כ דס"ל כתיורין ב' דחזקה שאינה מבוררת אינה חזקה, ואם לתירוצין ראשון שכתבו לעיל א"כ קושייתם מעיקרא ליתא דאפי' אי נימא דאוקמה פרה אחזקתה אכתי ילפינן דאוליגן בטר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף ולא שייכא תירוצם דלעיל דהא השתא לאו מהלכה ילפינן חזקה אלא מקרא¹² וצ"ע ועיין בר"ן¹³ (על הרי"ף ד"ה גרסי' בגמ').

דף טז ע"ב תוס' ד"ה תלוש ולבסוף חברו כו' תימה מאי קמיבעיא ליה הא אסיקנא לעיל כו'. הקשה מהרש"ל בדפשימות הו"ל לתרץ דבעי' דרבא היא היכא דמבטל ליה וכמ"ש הרא"ש ע"ש, וי"ל דקשה להו דאי מתני' איירי דוקא בדלא מבטל ליה, מפי הו"ל למיתני נעץ סכין בכותל דבסתמא לא מבטל ליה כדאמרינן בגמ', דצור וקנה לאו סתמא הוא דלא מבטל, א"ו מדקתני צור וקנה ע"כ דאיירי אפי' במבטל ליה ואפ"ה שחיטתו כשרה וק"ל.

שם בא"ד תלוש ולבסוף חברו כו' ולכתחלה לא שמא ידרום וברייתא דמכשר לכתחלה בעופא דקליל כו'. פי' דא"ל¹⁴ דמתני' רבי חייא היא ובצואר למעלה דאיכא חשש שמא ידרום ואפ"ה כשרה בדיעבד באומר ברי לי שלא דרסתי ודלא כרב ענן אליבא דרבי לקמן¹⁵, אבל הא ליכא לפרש דאפי' בצואר בהמה למטה איירי מתני' ואפ"ה חיישין שמא ידרום ע"י שגיביו צואר בהמה למעלה דבהא אין סברא לחלק בין עוף לבהמה א"ו כמ"ש, ומוזה אני תמה על מ"ש מהרש"א לקמן בשינויא דר"פ דמוקי ברייתא דרבי חייא בעופא דקליל דהדרא קושיא דלעיל (דף טו: ד"ה להודיעך) לדוכתיה לאשמועינן כח דהיתרא דר"ה דמהך ברייתא דבכל שוחטין כו' לא שמעינן דלמא¹⁶ איירי בעופא דקליל ומכאן זה כתב דהסוגיא דלעיל אולא לתירוצא דר"ז ע"ש, ותימה הא אפי' איירי בעופא דקלילא הא קתני נמי בין שצואר למטה וזוהו אין חילוק בין עוף לבהמה וכבר שמעינן דמתיר תלוש¹⁷ לכתחלה ואי משום דה"ל לאשמועינן דאפי' צואר למעלה מתיר לכתחלה זה ליתא הא אדרבא בהא מודה ר"ח לרבי כדמוכח מההיא סוגיא וכמ"ש הוא ז"ל וצ"ע ודוק.

שם גמרא אמר רב זביד לצדדין. ק"ק אדמשני לעיל (דף טו:): דהא דנקט דיעבד להודיעך כחו דרבי הו"ל לשנויי דבצואר למעלה איירי דגם ר"ח אינו מכשיר אלא דיעבד.

דף יז ע"א תוס' ד"ה ר"ע סבר כו' תימה מנ"ל הא דלמא מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי וי"ל אי לר"ע מיתסר בשר תאנה א"כ היכי הותרה להם בשר נחירה כו'. ותימה לי דבפ' הערל דף ע"א ע"ב אהא דאמרינן שם דבמדבר לא מהילי כתבו תוס' וא"ת והאידך היו אוכלים קדשים או אפי' בשר כלל כיון שלא מלו כו' (כוונתם דלר' ישמעאל קשי להו דהאידך

12 כלומר, וא"כ אית לן קרא גם לדין רוב.

13 שמקשה קושיית התוס' בנוסח שונה לפיו לא קשה קושיית רבינו.

14 לא ידעתי ביאור תיבה זו [ואולי צ"ל 'די'ל'].

15 שכתבו התוס' (ד"ה אמר) שלדבריו גם בדיעבד פסול.

16 במהרש"א הלשון 'דאימא'.

17 תמוה, דבתלוש לכו"ע מותר, וזוהי סתם שחיטה, ואולי פליטת קולמוס יש כאן, וצ"ל 'מחובר'.

מצינו דאכלו בשר כלל כיון שיקריבו¹⁸ שלמים, ולר"ע דהותר להם בשר תאווה עכ"פ תקשי האיך היו יכולין לאכול קדשים) ותירצו דיוצאי מצרים מלו ופרעו ואותם אכלו קדשים אבל הילודים במדבר שלא מלו לא אכלו קדשים, אבל בבשר תאווה היו מותרים שלא נאסרה להם מאחר שאין יכולין לאכול קדשים מידי דהוי אצבי ואיל כו' עיי"ש, ולפ"ז הדרא קושיית תוס' לדוכתיה מנ"ל דר"י ור"ע פליגי דלמא כ"ע ס"ל דבשר תאווה איתסר להו ובשר נחירה אישתרי להו, ומשכחת לה בשר נחירה בהנך דלא מהולי¹⁹ דלא נאסר להם בשר תאווה כיון שאינם יכולים לאכול קדשים וצ"ע.

(בגליון כתוב מבלי לציין איה מקומו, אבל כנראה כי כאן מקומו) ויש ליישב דהסוגיא דהכא ע"כ לא סבר כסברת²⁰ דהתם משום דא"כ מאי ס"ד דרב יוסף²¹ דברייתא²² ר' ישמעאל היא וקמ"ל דבשר תאווה מותר דמאי ס"ד ליאסר כיון דליכא קדשים כמו במדבר להילודים שם וק"ל.

דף יח ע"א תוס' ד"ה אבל בשאר טבעות כו' ונראה לפרש כו' אבל בשאר טבעות לא מהני רובא כו'. וכתב הרא"ש די"ל דאם לא שחיט אלא רוב הטבעת פסולה דרוב הקנה בעינן ורוב הטבעת לא הוי רוב הקנה עיי"ש, וקשה לפי' זה הא דאמרין (לקמן בע"ב) כי סליק ר"ז אכל מוגרמת דרב ושמואל כו', דהאיך קרי ליה מוגרמת דהא לאו משום הגרמה פסלינן, אלא משום דלא שחיט רוב הקנה ואין כאן הגרמה דהא מקום שחיטה הוא וגם אם שחיט בין טבעת לטבעת ולא שחיט הרוב פסולה, וצ"ל דאלמעלה מטבעת הגדולה קאי דלא שיירי מלא החוט ע"פ רובא, מיהו זה דוחק דא"כ הו"ל למימר אכל מוגרמת דריב"י וצ"ע.

ע"ב רש"י ד"ה הכי קאמרי כו' ובהגרים היכי מצי לאכשורי הא ודאי לא שחיט רובא כו'. הקשה מהרש"א דאימא רבי יוסי ברבי יהודה דברייתא ס"ל דרוב הטבעת הוי רוב הקנה ובהא פליגי רי"ש [רב ושמואל] עליה, ותירץ דא"כ הדרא קושיא לדוכתיה דמאי קמותיב, דלמא הברייתא בלא הגרים איירי וקמ"ל דבשחט רוב הטבעת לחוד כשרה משום דהוי רוב הקנה עיי"ש, ודבריו אינם מוכנים לי דהא אעפ"כ שפיר קמותיב דאף אי איירי הברייתא בלא הגרמה, הא עכ"פ מוכח דריב"י ס"ל דרוב הטבעת הוי רוב הקנה, וא"כ בהגרים תסגי בשייר מלא חוט ע"פ רובא כמו בטבעת הגדולה דמאי שנא, אלא נראה דאע"ג דלפי' תוס' והרא"ש ע"כ צ"ל הכי דריב"י דברייתא ס"ל דרוב²³ הוי רוב הקנה, רש"י ז"ל ס"ל בפשיטות דאין זה רוב הקנה משום דעובי הטבעות²⁴ ממעט, דלרוב הטבעת מצרפינן נמי עוביה, ולרוב הקנה בעינן דוקא רוב חללה ודוק.

דף יט ע"א נמרא והלכתא כר"ח בן אנטיגנוס דקאי ר"נ כוותיה. וכתב מהרש"א ק"ק דל"ל דר"נ קאי כוותיה תיפוק [ליה] דכל עדות הלכתא כמ"ש רש"י לעיל (יח: ד"ה על מוגרמת) ע"ש, יש לתרץ דהא לכאורה קשה ארב ושמואל דלעיל (יח:). למה פסקי כרבי יוסי ברבי יהודה

18 נדצ"ל 'שהקריבו' וכיו"ב.

19 נדצ"ל 'מהילי'.

20 נראה דצ"ל כסברת 'התוס' דהתם.

21 לכאור' שגגה היא, דרבה הוא שרצה להעמיד כר' ישמעאל [ור' יוסף כר"ע].

22 בגמ' קאי על מתני' ולא על ברייתא.

23 נדצ"ל 'דרוב הטבעת הוי רוב הקנה'.

24 אולי צ"ל 'הטבעת'.

ודלא כרבי חנינא בן אנטיגנוס שהעיד דמוגרמת כשרה דהא כל עדות היא הלכה, ואפשר לומר דלענין זה לחוד פסקו כרבי"י לענין דרובא ככולה אבל לא לענין הגרמה למעלה מטבעת הגדולה, והא דר"ז אכל מוגרמת דרב ושמואל היינו בשאר טבעות וכפי' רש"י ז"ל (לעיל יח: ד"ה מוגרמת דרב ושמואל), מיהו לשיטת תוס' (לעיל יח. ד"ה אבל, בסוף דבריהם) דכתבו דבשאר טבעות לא איירי בהגרמה כלל רק בשחט רוב הטבע' אי הוי רוב הקנה כנ"ל וכמ"ש מהרש"א (שם) א"כ ע"כ הא דאכול ר"ז מוגרמת דרב ושמואל למעלה מטבעת הגדולה הוי, והאיך פסקו דלא כרחב"א, וצ"ל דהם פירשו הא דתני ברייתא ומוגרמת פסולה ריב"י קאמר לה כלומר מה דמיקרי מוגרמת לדדיה, למעלה מטה"ג, וא"כ רחב"א אמוגרמת דרבנן קאי, דאל"כ העיד עליה מיבעיא ליה כן פירשו רב ושמואל, אבל ריב"ל (בגמ' כאן) פירש בהיפך דמוגרמת פסולה רבנן קאמרי ורחב"א אריב"י קאי, ור"ג דאכשר משיפוי קובע ולמטה כריב"ל ס"ל, והיינו דקאמר דר"נ קאי כוותיה כלומר כמו שפי' ריב"ל וכו"ג, כן יש ליישב בדוחק.

שם תוס' ד"ה הגרים שליש בו'. ועיין מ"ש מהרש"א ומהר"ם לפרש דבריהם, ולפי מ"ש (בדיבור הקודם) אולי רש"י לשיטתו והתוס' לשיטתייהו, ודוק היטב.

ע"ב תוס' השוחט מן הצדדין בו' גזירה אטו לא תחזיר בו'. וכתב בב"י (יו"ד סימן כ' ד"ה בתחילה) דמשמע מדברי תוס' דלא תחזיר פסול אפי' בדיעבד, נראה דהוכיח כן מדכתבו דגזרינן אטו לא תחזיר ואי גם לא תחזיר כשר בדיעבד לא שייך לאסור לכתחלה תחזיר אטו לא תחזיר כיון דמ"מ כשר בדיעבד, מיהו אין ראיה מכרעת די"ל דתוס' ס"ל כמ"ש הרא"ש (ריש סימן כ"ה) דבלא תחזיר כשר בדיעבד והוא דידע דשחט הסימנים קודם המפרקת אבל לא ידע לא, והיינו טעמא דאסור לכתחלה בלא תחזיר דגזרינן ידע אטו לא ידע, וא"כ שפיר גזרינן תחזיר אטו לא תחזיר ולא ידע דפסול בדיעבד, וע"ז אין להקשות מאי איכא בין מן הצדדין למול העורף, דשפיר מחלק ביניהו דמן הצדדין איכא לחלק בין ידע ללא ידע משא"כ במול העורף דוודאי שוחט המפרקת ברישא. מיהו רש"י ז"ל (במתני' ד"ה שחיטתו פסולה) לא ס"ל כמ"ש הרא"ש אלא אפי' לא ידע כשר בדיעבד וכ"כ הרשב"א בחידושו²⁵, וא"כ אין לחלק בלא תחזיר בין לכתחלה לדיעבד דכיון דדיעבד כשר ה"ה לכתחלה, דליכא שום גזרה, דסתמא שוחט הסימנים ברישא כנ"ל.

שם תוס' ד"ה מסתברא בו' תימה דלא הו"ל למימר מסתברא דהא תיובתא גמורה היא בו' וי"ל דלכתחלה פליגי בו' ע"ש. ורש"י ז"ל (ד"ה ואיכא) לא כתב הכי דפי' מחזיר דוקא ואם לא תחזיר אלא חתך שדרה ומפרקת פסולה עכ"ל, ויש ליישב קושיית תוס' לפירש"י דלאו תיובתא גמורה היא דיש לומר דס"ל לבני ר"ה מחזיר דוקא וס"ל כדאמרינן לקמן (כו:): לרבי אליעזר ומלק את ראשו ממול ערפו, ראשו של זה ממול עורף ואין ראשו של אחר ממול עורף וגזירת הכתוב היא, אלא אמר מסתברא לחוד.

דף כ ע"א תוס' ד"ה אילימא בו' תימה אמאי איצטריך לאשמוענין בו'. ולעד"נ ליישב דרש"י ס"ל דעיקר[ו] כולל ב' פירושים חדא שחט הושט ופסק הגרמת כדפי' לעיל (ט. ד"ה שהייה) והיינו דשחט בסכין פגום כדפי' תוס' לעיל דף ט' (ע"א), וחדא נעקרו סימנים כפי' בה"ג (המובא בתוס' שם), והיינו דלעיל פירש"י עיקור היינו פסק הגרמת, והכא (ד"ה אילימא)

25 ראה ש"ך (יו"ד כ' סק"ח) שכתב בענין זה "וכן נראה דעת הרשב"א בתורת הבית הארוך (כו.).".

פירש"י נעקרו סימנים, דאי לר"ה²⁶ דברי רש"י סותרין אהרדי, וכ"כ הריטב"א (כאן, ד"ה אמר) עי"ש, והא דלא פירש"י לעיל נעקרו סימנים כמו שפירש כאן, משום דקשה ליה קושית תוס' לעיל דלא הוי עיקור מעין שאר הלכות שחיטה שהן בגוף השחיטה ועיקור אינו בגוף השחיטה אלא ששוחט סימן שנעקר²⁷ עיין שם, ועוד נראה, דעיקור סתם היינו סכין פגום אבל הכא דקאמר עיקור סימנים אינו אלא סימנים שנעקרו. א"כ י"ל²⁸ דרש"י נמי ס"ל דסימנים שנעקרו אינו מרפה מצד עצמן רק דאין שחיטה מועלת בהן כפי' בה"ג, א"כ לק"מ, כנ"ל ודוק.

ולפי"ז מתורין נמי קושית תוס' לקמן דף מ"ד ע"א ד"ה והאיכא עיקור סימנים שכתבו תימה דהיכא פשיטא ליה דהוי מרפה בו' עי"ש, ולפמ"ש א"ש דהתם דקאמר עיקור סימנים מיירי בסימנים שנעקרו דגם לפירש"י אינו מרפה רק דאין שחיטה מועלת בו, אבל עיקור סתם היינו שחט בסכין פגומה וכמ"ש.

דף כא ע"ב רש"י ד"ה ת"ל והקריבו בו' דהא ע"כ ס"ל לרבי ישמעאל שנים דוקא ברכנן בו' ומיעוט ב' סימנים דישנו בשחיטה ישנו בהבדלה בו'. אין להקשות א"כ למאי הוצרך רש"י ז"ל לכתוב (בתחילת הדיבור) דר"י אומלק והקטיר סמך הא בלא"ה נמי מוכח דשנים דוקא, משום דאי לאו ומלק והקטיר ה"א דכמשפט קאי אחטאת העוף מה חטאת כשהוא אחוז הראש בגוף מזה ה"ה בעולה וכראב"ש, ומדדריש היקשא דכמשפט אמול עורף ע"כ דלא דרשינן הכי מומלק והקטיר ודוק.

דף כב ע"א גמרא ות"ק וראב"ש ממול העורף מנא להו. ק"ק דמאי פריך דלמא ס"ל כר"א דלקמן דף כ"ז ע"ב דילוף בהמה מעוף ואמר אי מה להלן ממול העורף אף כאן ממול העורף ת"ל ומלק את ראשו ממול ערפו, ראשו של זה ממול העורף ואין ראשו של אחר ממול העורף, ואי אמרת דעולה לא בעי ממול העורף למאי איצטריך ללמוד ראשו של זה בו' דהא אפי' בעוף יש חילוק בין עולה לחטאת דעולה אינו ממול העורף וכ"ש בהמה, ומדאיצטריך מיעוטא דראשו ע"כ דגם עולה ממול העורף הוא (התוספת בגליון לא מסומן, ונראה דכאן הוא מקומו: וי"ל דה"א דדרשינן ראשו של זה מול עורף ואין ראשו של עולה מול עורף²⁹). והא דאמר לקמן אי מה להלן בסימן א' אף כאן בסימן א' בו' אע"ג דעולה בעי שני סימנים, שאני עולה דמשום מצות הבדלה בעי ב' סימנים, אבל מ"מ מוכח דבסימן א' נפקא חיותא מדסגי בחטאת בא' וה"א ה"ה בהמה וק"ל.

ע"ב גמרא אמר רבא לא לישתמיט קרא בו'. וכתב מהרש"א וקשי' לי לשיטת רש"י כיון דלמצוה בעינן קרא כדכתיב בו' דא"כ לא הוי ידעינן למצוה בקמנים בו' עי"ש, ונראה דלק"מ דהא דכתב רש"י דק"ו הוא שלא לעכב דוקא אתורים קאי דמשמע גדולים ולא ילפינן עיכובא אלא מדומיא דבני יונה, אבל הא דבעי לילף בני יונה מתורים מק"ו, באמת אפי' לכתחלה בעי למילף, וה"ק ומה תורים שלא הוכשרו לכתחלה בקמנים הוכשרו בגדולים, בני יונה שהוכשרו בקמנים דהא במקום אחר³⁰ בני יונה אינו דין שיוכשר גדולים אפי' לכתחלה כיון דלפעמים

26 תיבה זו צ"ב [ואולי צ"ל 'לא"ה'].

27 לעיל קאמרי תוס' על דברי בה"ג ש"עיקור" הוא שנשחט הסימן, שאינו ענין להלכות שחיטה, אמנם תירצו ע"ז דמיירי שנשחט אח"כ, ושייך שפיר להלכות שחיטה. ורבינו שכ"כ על שוחט סימן שנעקר, דבריו צ"ב.

28 כאן חוזר רבינו לתחילת דבריו לתרץ קושיות תוס' דהכא על רש"י.

29 וכ"ש בהמה.

30 נראה דצריך להוסיף 'כתיב'.

כתיב יונה, אבל אחר דכתיב בכל מקום בני יונה דרשינהו נמי לעכב, ולפי"ז מתורץ קושית תוס' ד"ה ומה תורים בו' לפירש"י ודוק.

שם תוס' ד"ה איצטריך קרא בו' אבל גבי בוי' וכן בפ' שתי מדות גבי פלגס דבסמוך בו'. ולכאורה קשה הא דהקשו מפלגס דפ' ב' מדות דאיתותב בר פדא מדילפינן נסכי איל לפלגס מאו לאיל דאי ספי' [קא] איצטריך קרא לאתויי ספיקא, דהתם פריך שפיר דליכא למימר דמרבה לוודאי נסכי איל ולא לספק כמו עשירי וודאי ולא ספק, דהא בר פדא מייתי ומתנה אמר א"כ לא ס"ל הכי, וצ"ל דקושיתם לאו מהא דאיתותב בר פדא אלא מהא דאמר שם הניחא לרבי יוחנן דאמר בריה היא ע"ז הקשו דמנ"ל דלר"י בריה הוא דלמא לר"י נמי ספק ואפ"ה מרבה קרא דבעי נסכי איל וודאי ולא מספק. וכ"נ³¹ הכא לרבי זירא בעל האיבעיא דמשני למעוטי נרבע ונעכד ולא משני דאין³², דאיצטריך קרא למעוטי ספיקא כמו במעשר ובהרת, וע"כ דס"ל לחלק בין הכא להתם דהתם ממעט מוודאי וכתיורץ תוס', א"כ לקמן בסמוך בבעיא דפלגס דאמר אליבא דר"י לא תיבעי לי דאמר בריה הוא בו' הו"ל למיבעי נמי לר"י דלמא הוי ספיקא והקרא מרבה לוודאי נסכים, וע"כ דלא ס"ל לר"י לחלק בהכי והקשו שפיר, וזה הוא דדקדקו וכתבו בפ' ב' מדות גבי פלגס "דבסמוך", ר"ל מר"ז דבסמוך וק"ל.



31 אולי צ"ל 'א"נ', וכאן מתחיל תירוץ שני.

32 נראה כוונתו כמו תיבת 'אין' בגמ'.

שפתי ישנים

הנאון רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל

בסוגיא דשינוי קונה

(א) ב"ק סו. אמר רבא שינוי קונה כתיבא, והשיב את הגזילה אשר גזל, מה ת"ל אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי. ודברי הגמ' תמוהים דמהיכי תיתי, דמקרא דאשר גזל לא חזינן אלא דנפטר מ"והשיב" על גוף החפץ הגזול כשנשתנה אך מנ"ל דקנאו.

(ב) תמורה ו. מק' הגמ' לרבא דס"ל כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והרי גזל דרחמנא אמר לא תגזול ותנן הגזול עצים ועשאן כלים משלם כשעת הגזלה, ואיך מהני שינוי אי עביד לא מהני. ומשני הגמ' דילפינן לה מאשר גזל. ומק' הגמ' לאביי דס"ל א"ע מהני מאי עביד לקרא דאשר גזל, ומוקי לה התם למילתא אחריתי. יעו"ש. ומבואר בגמ' למאן דס"ל א"ע מהני לא בעינן לקרא דאשר גזל, ורק לרבא דס"ל דא"ע לא מהני בעי לקרא דאשר גזל.

(ג) ונתקשו טובא גדולי האחרונים בהבנת דברי הגמ'. יעו"ש בקצוה"ח סי' שס ס"ק ב שכ' וז"ל: וקשיא דאכתי מנא ליה לאביי דשינוי קונה, ונהי דס"ל אי עביד מהני אכתי מנ"ל דשינוי קנין הוא, ולא שייך אי עביד מהני או לא אלא היכא שהדבר כשהוא בהיתר ודאי מהני, ופליגי בעבד איסור, אבל שינוי אי לאו אשר גזל לא ידעינן עצם הקנין כלל. (יעו"ש בקצוה"ח מה שתי' בזה).

(ד) עוד הק' הקצוה"ח ונתיימ"ש בסי' לד ס"ק ה והחי' הרי"ם בסוגין, דהא בדבר דמהני אף ממילא לא אמרי' האי כללא דאי עביד לא מהני, ולפי"ז מה שייך בשינוי א"ע לא מהני והא שינוי קונה אף ממילא. עוד הק' מה איסור עובר בשעת השינוי, הא איסור לא תגזול עובר בשעת הגזלה ולא בשעת השינוי.

(ה) ובסי' לד פליגי הנתיימ"מ והקצוה"ח, דהנתיבות ס"ל דשינוי בידים מהני אף בשינוי דהדר ואילו שינוי דממילא לא מהני בשינוי דהדר, ולפי"ז מבאר שם דכשעושה בידים שינוי דהדר (דלא מהני בזה ממילא וכדלעיל) הריהו עובר פעם נוספת על לא תגזול, כיון דעתה מפקיע החפץ לגמרי מהבעלים. ובזה מתורץ ב' הקו' הן דבשעת השינוי עובר על לא תגזול והן דזה דווקא בשינוי בידים כיון דאיירי בשינוי דהדר. יעו"ש.

(ו) אמנם הקצוה"ח במשובב נחלק עליו, וז"ל: ונראה דעל השינוי לא הוי מק' כיון דשינוי דממילא ג"כ קונה לא שייך למימר כ"מ דא"ר לא תעביד, ולא פריך בש"ס אלא אגזלה והרי אמר רחמנא לא תגזול, לא ליהני גזלה דיליה וכיון דלא מהני גזלה ידיה אין השינוי קונה דאם לא גזלה אין בשינוי כלום ודו"ק עכ"ל. ולהקצוה"ח נמי מתורצים ב' הקו' דשעת האיסור היא הגזלה ולא השינוי, וכן דהגזלה היא תמיד בידים וע"י שגזלה קונה בשינוי. ואין כוונת הגמ' לשינוי עצמו דנימא אי עביד לא מהני. אכן הקו' באו' ג' עדין במקומה עומדת.

ז) וכמה גדולי האחרונים (חי' הרי"ם בסוגיין, שו"ת חתם סופר חו"מ סי' קלב, שו"ת עונג יו"ט או"ח סי' כט, קובץ שיעורים בסוגיין, חזו"א סי' טז או' יג) כ' לבאר עפ"י סוגית הגמ' סנהדרין עב. יעו"ש היטב. דרב ס"ל דהבא במחתרת קנה לחפצים הגזולים אף שהם בעין, דהשבת החפץ הגזול מוגדרת כתשלומים מממון הגזול והיכא דקלב"מ דלא חלה עליו חובת השבה אינו צריך להשיב החפץ הגזול.

ח) ולכאור' תמוה דהחפץ הגזול עצמו הא שייך לנגזל וא"כ אף דליכא על הגזול חובת השבה ייקחו הבעלים החפץ מהגזול דהא שלהם הוא. ומוכח דע"י קניני הגזלה קונה הגזול לחפץ ורק דרמיה עליה חובת השבה ולכן היכא דקלב"מ דנפטר מהשבה הוי החפץ שלו.

ט) אלא דבהא מילתא פליגי האחרונים, דהחי' הרי"ם והחת"ס ס"ל דהגזול קונה החפץ לגמרי ושלו הוא ורק דרמיה עליה חיוב השבה ולכן ס"ל דיכול הגזול להקדישו עולמית. אכן החזו"א ועוד ס"ל דאחר שחייבתו התורה בהשבת החפץ תו הדר קנין דבעלים בחפץ ואז ליה קנינא דגזול, וכל דינא דרב אינו נפק"מ אלא לעניין דאם מתחייב בנפשו ולא יחול עליו חובת השבת דאז נשאר החפץ של הגזול לגמרי כיון דקניני גזלה הם סיבה לקנות החפץ לגמרי ורק החיוב השבה מעכבו. יעו"ש.

י) ולפי דרכם יתורצו כל הקו', דאי סבירא לן דא"ע מהני שפיר מהני קניני הגזלה לקנות החפץ ולכן כיון דע"י השינוי פקע מצות השבה קונה החפץ וכדחזינן גבי מתחייב בנפשו, וא"כ תו לא בעי' לקרא, אכן למ"ד דא"ע לא מהני הק' הגמ' איך מהנו קניני הגזלה, ומתרצי', דילפינן לה מאשר גזל.

יא) ובשו"ת עונג יו"ט שם, הוסיף לבאר דלאחר השינוי קונה החפץ למפרע משעת הגזלה. והוכיח כן משי' הרא"ש ריש הגזול עצים דשבח שע"ג גזלה דגזול הוי ואם נשתנה החפץ אינו משלם אלא כעין שגזל ולא את דמי השבח. וחזי' דקנאו לחפץ למפרע ולכן השבח שלו. אמנם בחי' הגר"ש שקאפ סי' לט או' ה. ובאמרי משה סי' לב בהגה"ה נחלקו עליו. ויעו"י בחי' הגרש"ש שבי' הרא"ש באופן אחר.

יב) והעומד לנגד דרך זו, דהא רבא פליג עליה דרב בסנהדרין וס"ל דגזול אינו קונה לחפץ בבא במחתרת, וכשהחפץ בעין צריך להחזירו אף אם נתחייב בנפשו בשעת הגזילה ולא חלה עליו מצות השבה. ומבואר שם בגמ' דיסוד פלוגתתם אי חיוב דמים כד ליתיה לחפץ בעין היינו משום דקנאו לחפץ וזהו סברת רב, ורבא ס"ל דחייב באונסין כמו שואל ולא מחמת שקנאו. ויעו"י בזה בחי' הרי"ם בסוגיין שמבאר דגם רבא מודה לרב שקנאו לעניין שכשלא יתאפשר להשיב החפץ בעין קנאו מיד להתחייב בדמיו, וכמעכשיו לכשיאבד, ורק כשהחפץ בעין פליג עליה דרב. יועו"ש היטב ודבריו עמוקים מאד.

יג) ויעו"י באור שמח סוף הל' גניבה, וכן ביארו עוד אחרונים, עפ"י מה שחקר בנתיב"מ סי' שנא אם קונה הגזול בשינוי כשאין עליו חיוב השבה, וזוהי סברת רבא דכשמתחייב בנפשו וליכא עליו חיוב השבה ה"ה לית ליה קניני גזלה.

יד) ויש שבי' דסברת רבא הוא משום דאף דהיכא שנתחייב בנפשו הא חייב בידי שמים דכך הוא הדין בכל קלב"מ וא"כ עדיין רמיה עליה מצות השבה בידי שמים והיא מעכבתו מלקנות החפץ הנגזל אך בעצם הסברא מודה ליה לרב.

טו) ויעו"י בזה דברים נחמדים בקובץ שיעורים בסוגיין או' יד דמבאר דהוי כקניין לאחר ל'. יעו"ש.

חידושי תורה

הרב יעקב יוסף בלומינג

בגדרי מצות תלמוד תורה ורין ביטולה לצורך קיום שאר מצוות

עיקר המצווה

דבר אל תהא מגמגם לו, אלא תהא אומר לו מיד, ונכפלה מצוה זו במקומות רבים שנאמר [דברים ה', א'], ולמדתם ועשיתם, למען ילמדון [שם ל"א, י"ב] וכו', כל מי שיש סיפק בידו לתלמוד בשום צד, הוא בכלל עשה זה, ועונשו גדול מאד אם לא יקיימנו, כי המצוה הזאת היא אם לכולן, עכ"ל.

ג) והנה השיעור של "והגית בו יומם ולילה" מתחלק כפי מה שהוא אדם וצרכיו ועסקיו בענייני דעלמא, וכמו שמגדיר השו"ע הרב (או"ח סימן קנ"ה); בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו עת לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה" וכו', וקביעות העת צריך שיהיה קבועה ותקועה, בענין שלא יעבירונו אף אם הוא סבר להרויח הרבה.

ובהמשך (בסימן קנו סעיף א'); לא אמרו קביעות עתים לתורה, אלא במי שצריך לעסוק בדרך ארץ להחיות נפשו ונפשות ביתו, אבל מי שא"צ לכך, או שמתפרנס משל אחרים, חייב לקיים "והגית בו יומם ולילה" כמשמעו.¹

ואף מי שצריך לכך, לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי כדי פרנסתו בלבד ותורתו

א) אחת מתרי"ג מצוות הוא תלמוד תורה, וכנפסק ברמב"ם (פ"א מהלכות תלמוד תורה ה"ח); כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר "והגית בו יומם ולילה" וכו', עכ"ל.

ב) ואף שפסוק זה לא נכתב בתורה, אלא בנ"ך, אכתי לא נחית דרגת מצווה זו לחיוב מדברי קבלה גרידא, אלא חיובו מה"ת, כמבואר בלשון הרמב"ם בהקדמתו שם; הלכות תלמוד תורה - יש בכללן, שתי מצוות עשה. וזהו פרטן: (א) לתלמוד תורה. (ב) לכבד מלמדיה ויודעיה. וביאור שתי מצוות אלו בפרקים אלו, ע"כ.

וע"כ שפסוק זה לגלות אדאורייתא קאי, וקובע שיעור למה שכתוב בתורה כמה פעמים החיוב בתלמוד תורה, וכמו שמונה החינוך בפרשת ואתחנן (מצוה ט"ט); נאמר, ושננתם, שיהיו מסודרין בתוך פיך, כשאדם שואלך

1 ועד היכן הדברים מגיעים, שאסרו לת"ח לילך במבואות המטונפות כמבואר בברכות כד: אמר רב הונא תלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטונפות - לפי שאי אפשר לו לעמוד בלי הרהור תורה, ומהאי טעמא אמרו שם ה. שת"ח אינו חייב לקרות ק"ש שעל המיטה, וכדברי רש"י שם; ואם תלמיד חכם הוא - שרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד - דיו בכך.

שורש מצוה זו ידוע, כי בלמוד ידע האדם דרכי השם יתברך, וזולתו לא ידע ולא יבין ונחשב ככהמה.

וכן מבואר גם ברמב"ם (פ"א הלכות תלמוד תורה ה"י); עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו, שנאמר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח. הרי שמצווין אנו לדעת ולזכור הלכות התורה על בוריים.

התעסקות

ו) מעבר לזה שהתורה"ק היא הנר לרגלינו ואור לנתיבותינו, ומורה לנו הדרך על כל צעד ושעל, ללכת בה הליכות עולם, בנוסף לזאת יש בה חלק נוסף למצווה, והוא עצם ההתעסקות בה כראוי, להבין דבר ה' וחכמתו יתברך לעומק ולרוחב, וזו מטרה לעצמה, ולא רק מבוא לקיום שאר תרי"ג המצוות, ולכאור' לזה מתכווין החינוך שם במה שכותב בתו"ד "ולדעת גם כן משפטי התורה על כיוון האמת".

וכן גם הרמב"ם שם, ובלשונו; כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו.

וכן קובע גם השולחן ערוך הרב (או"ח סימן קנה); ובעת זו צריך שילמוד תורה שבכתב, ותורה שבעל פה - הלכות פסוקות ותלמוד, ולא תלמוד בלבד אם הוא תחלת לימודו, לפי שבתחלה צריך לידע הרבה מן האיסור והמותר, בלא טעמים וראיות, ואין לעשות המצוות הנהוגות, כדי שידע לשמור ולעשות ולא יחטא, קודם שידע הכל על נכון מעומק לימוד התלמוד.

ויותר מבורר בדבריו בשולחן ערוך הרב (פ"ג יורה דעה), ובלשונו; ולא אמרו

קבע², וזה וזה יתקיימו בידו, אבל כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, כי העוני יעבירונו על דעת קונו, אלא מי שחשקה נפשו בתורה ונשא לבו לקיים מצוה זו כראוי, יעשה מלאכה מעט בכל יום כדי חייו, ושאר יומו ולילו עוסק בתורה, עכ"ל.

ד) ועל מה שאמרו בנדרים ח. דאי בעי פטר נפשיה [מחובת ת"ת] בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה. דמשמע דבק"ש שחרית וערבית י"ח תלמודו. כבר מפרש שם הר"ן; מסתברא לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו, ואמרינן בפ"ק דקדושין (דף ל) ת"ר "ושננתם" שיהו דברי תורה מחודדין בפוך, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו', וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי. אלא מכאן נראה לי ראייה למה שכתבתי בפרק שבועות שתיים בתרא, דכל מידי דאתא מדרשא, אף על פי שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו, והכא הכי קאמרינן, כיון דאי בעי פטר נפשיה ממאי דכתיב בקרא בהדיא, דהיינו "בשכבך ובקומך" בקרית שמע שחרית וערבית, מש"ה חלה שבועה עליה לגמרי אפילו לקרבן וכו', עכ"ל.

ב' חלקי המצווה

הוראתה

ה) החינוך (פרשת ואתחנן מצוה תיט) מגדיר מצוות ת"ת למצווה המחייבת כל איש מישראל לדעת המעשה אשר יעשה, ומביא לכך כמה פסוקים, וז"ל: מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה, כלומר, כיצד נעשה המצוות ונשמור ממה שמנענו האל ממנו, ולדעת גם כן משפטי התורה על כיוון האמת וכו', ונכפלה מצוה זו במקומות רבים שנאמר [דברים ה', א'], ולמדתם ועשיתם, למען ילמדון [שם ל"א, י"ב], ולמדתם אותם את בניכם [שם י"א, י"ט].

2 ובא וראה השגתו של הרמב"ם גבי בעלי אומנות, שבתוך כדי דיבורו איך לקיים "ישלש אדם לימודו" נותן דוגמה בהלכה י"ב; כיצד היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום, ובתורה תשע וכו', ע"כ.

שאינם מחויבות בלימוד התורה, מ"מ מחויבות ללמוד במצות הנהגות בהן וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח, דמש"ה מברכות בה"ת, אמנם באנשים יש עוד מעלה א' על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מ"ע, רק הוי מבוא לקיום המצות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית שהוא קיום המצות, ולא הוי תכלית בעצמו, אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע מעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה, ונמצא הוי ב' בחי', מבוא להמצות וגם תכלית בפני עצמו.

וזהו דאיתא במנחות דף צ"ט, שאל ב"ד ב"א של ר"י את ר"י, כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת אריסטו, א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, דהחויב דהוי משום קיום המצות הא כבר יצא בו, כיון שיודע כל התורה כולה היאך לעשות, דדבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש, ורק מ"מ חייב מצד עצם המצוה של הלימוד תורה.

והנה אם היו אומרים ישראל נשמע ונעשה, לא ה' במשמעות קבלתם רק עול מצות, אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות, והי' נשמע נמשך ומבוא לנעשה, ונעשה הוי התכלית, והי' רק קבלה א'. ומש"ה אמרו נעשה, ומובן מאילו שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע, ונמצא דהוי נשמע תכלית מצד

שמבטלין ומפסיקין מתלמוד תורה כדי לקיים מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים כמו שיתבאר, אלא להפסיק לפי שעה וזמן, מה שאין בו אלא ביטול מצות העסק ולימוד התורה תמיד, אבל לא ביטול מצות ידיעת התורה באר היטב בפירושה, שהן ההלכות כולן בטעמיהן בדרך קצרה.³

ועל חלק זה קאמר התנא (בפ"ה דאבות משנה כ"ב); בן בג בג אומר, הפוך בה והפוך בה דכולה בה, ובה תחזי וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה,⁴ ע"כ.

ז) וכן מייסד הבית הלוי בהקדמתו לשו"ת, על פי מה דאיתא בשבת פח. דרש ר' סימאי; בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס' ריבוא של מה"ש וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, א' כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. ויש להבין אומרו "בשעה שהקדימו", ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע, ומוכח דרק ע"י ההקדמה זכו להני שני כתרים, ויש להבין היאך תלוי בההקדמה. והנראה לי, ויובן ג"כ למה אמרו ישראל נעשה ונשמע ולא נשמע ונעשה, דהנה איתא בזה"ק, נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא, הרי נעשה הוי קבלה על קיום המצות, ונשמע הוי קבלת לימוד התורה"ק. והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, א' כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים ולא ע"ה חסיד, וגם הנשים

3 יש להבהיר, שלכא' הסברא אומרת דאיפכא מסתבר, דקיל טפי לבטל תורה הבאה למטרה לדעת דיניה בקצרה, ולהורות הלכה למעשה, כדי לקיים הנלמד, שהרי זו כל עיקר מטרתה. אלא שכוונת השו"ע הרב על הדרגא דבן עזאי וחבריו כמבואר שם, שבזה שלא שבטלו מצוות פרו' השיגו דרגה של ידיעה שלימה בכל התורה כולה, ולזאת לא מבטלין תורה כדי לקיים, אבל לדרגה פשוטה של ידיעה הסברא מחייבת כנ"ל, ואפי' הכלל השגור של העוסק במצווה פטור מן המצווה לא נאמר בזה, כיבואר להלן מדברי המאירי, ומטעם הנ"ל, ע"ש.

4 חשוב לציין שאף בחלק זה קיים התנאי של ללמוד ע"מ לעשות, ושמעשיו יהיו מרובין מחמתו, ומובא בכתבי הרי"מ מקוניץ צוק"ל שאומרים צדיקי קארלין בשם הבעש"ט זי"ע שעיקר לימוד תורה לשמה הוא ללמוד ממנה מידה טובה.

וע"ע כמה שכתוב בספח"ק בית אהרן עה"פ "זאת תורת המצוה" היינו תורת האדם ולימודו תמיד להוציא הרע מאתו, ולהתלמד מן הלימוד האין להוציא הרע מאתו, וזהו ג"כ ניסיון, אם אחר לימודו לא נתרחק מתאוות רעות רח"ל ולא הוציא הרע מאתו, ידע שלימודו לא נחשב לכלום, כי לא למד מהלימוד כלום, אבל אם אחר הלימוד הוציא הרע מאתו, ונתרחק מתאוות רעות אשר היה מורגל בהם עד כה, ונתרחב להו לעבודת השם יתברך בשמחה, אז בוודאי לימודו נכון, עכ"ל.

לדרת אל עומק רום מעלתה ואל סוד שיח שרפי אמריה, וכיוצא כן היא, מקפת כל עלמין וסובבת כל עלמין, ונושאת בחובה כל רזיהם ועמקי סודותיהם, ועפ"י חכמתה יסד וברא הכל "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" (משלי ג' - י"ט וברש"י), ומאצלת ושופכת מקרני - שמשו והוד קדושתה העליונה שפע - אורות - קודש עילאיים על פני כל היצירה - ביוצעים ובלא יודעים, - לתת חיות מקורית ונצחית לכל הוגיה ותומכיה, "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו" (כתובות קי"א: ע"ש), ולקדש ולטהר את כל יושבי התבל וכל היצירה כולה ולהכשירם למגמה התכליתית להופעת הדר גאון ה' ועוזו וכו'.

ולא יתואר חיים אמתיים וכדאיים, חיים של שאיבת עוז ותעצומות ממקור החיים, חיי נצח ודבקות, כי אם ע"י עליות אין סופיות בסולם - התורה - הגדול, המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ו"מי שהוא חכם ואינו רוצה להוסיף חכמה על חכמתו ויאמר בלבו כבר למדתי כל התורה כולה וראיתי דרכיה ונתיבותיה מה לי ולצרה הזאת לטרוח בהבל ימי ומה אתבונן בה ולא הבינותי, יהי רצון שזה האיש ימות ויאסף אל עמו ולמה יחיה עוד אחר שכבר קם מללמוד" (רבינו יונה אבות פ"א מ"ג על המימרא של "ודלא מוסיף יסיף"), כי נר - התורה הוא השומר ראש של נר - הנשמה והארת הנשמה היא לפי הארת התורה תלויים ואגודים זה בזה כשמן לפתילה "תורה נתנה בארבעים ונשמה בארבעים, כל המשמר את התורה נשמתו משתמרת וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת" (מנחות צ"ט ב).

ועל ההכשרה הקודמת למי שרוצה לעסוק בתורה בעיון וחידוש, בא ר' יוחנן [שהובא בתחילת דברינו] ללמדנו הדרך אשר נלך בה ברצוננו להגיע לידי מדה זו, באמרו: כל מי שרוצה לעסוק בתורה, שמשמעו לא רק סתם לימוד, אלא עסיקה בתורה בדרך של משא ומתן בעמל ויגיעה (עיי' ט"ז אור"ח סי' מ"ז

עצמו ג"כ, דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשי', ג"כ ילמדו מצד עצמה, ונמצא ע"י ההקדמה נעשה ב' קבלות של ב' תכליתים; עול מצות ועול תורה.

וזהו שאמרו "בשעה שהקדימו", והוי ב' קבלות - עול מצות ועול תורה, ידרו ס"ר מה"ש וקשרו לכל א' מישראל ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע, דע"י ההקדמה זכו לב' כתרים וכו', עכ"ל.

כל הפצים לא ישוו בה

ח) הסברה נותנת, שמה שאמרו על התורה"ק "שאין לך מידה טובה הימנה" קאי על חלק ב' הנ"ל, שאילו על חלק רכישת ידיעותיה מסתבר לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שאין יהיה יפה כח הבן מכח האב, ומאחר שמטרת ידיעותיה הוא כדי לשמור ולעשות ולקיים, לא מסתבר שעצם רכישת הידיעה יעלה בדרגה מעל שאר העשיות [אלא שהיא כנגד כולם מאחר שהיא מובילה לכולם].

אלא מסתבר דקאי על חלק המצווה לעסוק בדברי תורה, ולעמל בעסק התורה"ק להבין כל עניינה על בוריה, ובזה מתקיים בו כל המעלות הנשגבות הנאמרות בלימוד התורה"ק שהיא תמימה ומשיבת נפש, והיא נאמנה ומחכימת פתי, ופיקודי ה' ישרים ומשמחי לב.

וכן מבאר בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א הקדמה) בהרחבה; תורתנו הקדושה אש - דתנו שונה ומשונה היא בתכלית שינוי בעומק פנימיותה והיקף תכליתה משאר דתי העמים. לא רק בתוצאותיה החיוביות, וקיום מצותיה הנעלות, המזככים את העם ואת האדם לתיקונו העליון וכו'. כי אם גם בעצם עצמיות קדושתה, שכל העולם כולו, ואפי' כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה (עיי' מו"ק ט': ובתוס', וירושלמי פאה פ"א ה"ב ומראה הפנים, ובשנות אליהו פ"א דפאה מ"א בפירוש הארוך), בהיות רוח אלקים מרחפת על פניה. ו"איש בער ולא ידע וכסיל לא יבין את זאת"

ההארה האלקית שבדברי התורה, ומבלעדי זה העסיקה שלו לא תעלה יפה וזממו לא יפיק לכוון לאמיתה של תורה כי "לא תמצא לא בסחרנים ולא בתגרים (עירובין נ"ה). ועיין בהקדמת המחבר חכמת אדם), עכ"ל.

וע"ע במה שנפסק ברמ"א (או"ח סימן מז סעיף ד') שלפסקת דינים ללא נתנית טעם אין צריך לברך ברכת התורה, ובלשונו: וה"ה דיכול לפסוק דין בלא נתנית טעם לדבריו, ע"כ. שאף שמצווה בידו, אכן ברכת התורה עם תפילה מיוחדת שלא מצינו בשאר מצוות, שמבקשים "הערב נא", וכן הודאת "אשר בחר בנו", כל זה לא נתקנה אלא לחלק התורה המאוחר בכל מעלותיה הנשגבות.

חיים נצחיים

ט) וכן מה שכתוב (דברים ל' כ') "כי הוא חיין ואורך ימין", המלמד שלימוד התורה⁵ בא לתת חיים מסוג אחר למוצאיהם בפה⁶, וההיעדרות הימנה נבצר מחיים נצחיים⁷ ואמיתיים, לכאן אף זה קאי על חלק ההתעסקות בחכמתו ית'.

וכמסופר בברכות סא: אר"ע איך שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אמר ליה עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות, אמר לו אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם מפני מה אתם בורחים, אמרו לו מפני רשות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם רצונכם

סק"א) שבכך התורה נקנית "מה הזיין הזה מתקיים לבעליו בשעת מלחמה כך ד"ת מתקיימת עם מי שעמל בהן כל צרכן" (מדרש שה"ש א'), ומלמדנו שצריך לראות את עצמו כאילו עומד באש, מחומם ומורתח כולו באש התורה "האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא הוא דקא מרתחא ליה שנא' "הלא כה דברי כאש נאום ה'" (תענית ד') שאשה תוקד תמיד על מזבח לבו כאש - בוערת, באש של מעלה שאינה נכלית, וכל חושיו רגשותיו ורעיונותיו יהיו תפוסים ומועסקים רק בה בתדירות אין סופית "העושה תורתו עתים הר"ז מפיר ברית" (ירושלמי פ"ט דברכות ה"ה), ובאהלה ימצא את כל תורת האדם הכללי והפרטי ואת תורת כל העולמות כולם מעמקי תהום ועד שמי רום "הפוך בה והפוך בה דכולה בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומינה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה" (אבות פ"ה משנה כ"ג), וכל גופו יהיה כמדורת אש מהאבה הנשמטית וגעגועי הנפש הגדולים אליה, ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהם ק"ו וכו' ת"ח שכל גופן אש דכתיב "הלא כה דברי כאש נאום ה' על אחת כמה וכמה" (חגיגה כ"ז), מופשט מכל הענינים הארציים ומודבק כולו לאש התורה השמימית "ר' אלעזר היה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של צפורי וסדינו מוטל בשוק העליון של צפורי" (עירובין נ"ד: ועיין גם ירושלמי ברכות פ"ה ה"א וכן בשבת פ"ח), ורק "המהלך בדרך ואין עמו לוויה יעסוק בתורה" (עירובין נ"ד), אם מחשבותיו פנויות מכל טרדות ומופנות אל מול הקודש והמקדש מוכנות לקבל

5 בקידושין מ. - בתלמוד תורה כתיב "כי הוא חיין ואורך ימין", ודרשו מכאן על לימוד התורה ק' שהיא אחת מהדברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב, הרי דנקט דקאי את"ת. וכן מבואר גם בפסחים מט: דקאמר שם; אמר רבי אלעזר עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר "כי הוא חיין ואורך ימין", על חייו לא חס - על חיי חבירו לא כל שכן.

וע"ע בברכות נה. ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא וכו', ספר תורה לקרות ואינו קורא - דכתיב "כי הוא חיין ואורך ימין".

6 ע"י בעירובין נד. אמר ליה שמואל לרב יהודה, שינא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים בך ותורין חיין, שנאמר "כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא", אל תקרי למצאיהם אלא למוצאיהם בפה.

7 וכן מפרש הספורנו שם; כי הוא חיין - כי הדבוק בו הוא סבת החיים הנצחיים, ע"כ.

ת"ח כמלאכים

(י) ומצינו שהפליגו חז"ל במעלת הת"ח באופן נשגב ביותר, ואף זה נובע מחלק ב' הנ"ל, ומשום שמהות התורה"ק ומטרת ההתעסקות בה, הוא, להשתנות למעליותא על רכישת חכמתה⁹, ולהיחשב בריה בפ"ע, המתקדש ומתרום להתעלות מעל הכל.¹⁰

וככתוב במשנה בהוריות יג. אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. והמקור לזאת מביא ר' אחא ברבי חנינא, דאמר קרא "יקרה היא מפנינים", מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים.

ומפורש בדברי המלבי"ם (משלי פרק ח') שהמעלה הנרכשת בזה שהוא אוגר בתוכו

שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם, אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה, אלא טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה "כי הוא חיך וארך ימיו" - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה.⁸

וכמבואר ברמב"ם להלכה (פ"ז רוצח ה"א); תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר "וחיי", עשה לו כדי שיחיה, וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין, וכן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, ע"כ.

8 ומעיר המהרש"א כאן (בח"א ד"ה יש וכו') איך שרי ליה לעבור על "וחי בהם"; ובעובדא דרבי עקיבא דשמעתין דמסר נפשו על ביטול תורה, היינו בשעת השמד דאפילו על מצוה קלה יהרג, ועוד דפרהסיא הוה ובפרהסיא אפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור, עיין שם.

ובשורת משנה שכיר (יר"ד ס"ו קצו) מרחיב בנושא, ומסוף דבריו נראה דס"ל שאף שבאופן שיש דרך ללמוד ולהמלט מן האויב מחויב לעשות כן, אחתי הקהיל ר"ע קהילות ברבים, שסבור היה שלהורות שחיותינו תלויה בת"ת הוא סיבה שלא אפשר להימלט.

וז"ל: ונראה לפרש על פי מה שפסק הרמב"ם וכן פסק בש"ע דאם יכול להמלט מחוייב להמליט עצמו שלא יפול ברשתם, והנה הם גזרו שלא יתעסקו בתורה, א"כ נהי דמחוייבים למסור עצמם על כך, מ"מ היה להם לעסוק בתורה בצנעה שלא ירגישו בזה והוה דרך המלטה מגזרתם, ורבי עקיבא היה מקהיל קהילות ברבים והוה כממציא עצמו ע"ז, וזה בודאי אינו מחוייב.

וע"כ שפיר שאלו פפוס אי אתה מתיירא מפני המלכות להקהיל קהילות ברבים, וזה בודאי אינך מחוייב ואפשר דגם איסור יש בדבר לדעת הרמב"ם הנ"ל, ע"ז השיבו בדרך מוסר ולהורות בא כי חיותנו תלוי בתורתנו הקדושה וכו', עכ"ל.

9 וכן מובא בספר דרך ה' (ח"א פ"ד); ואמנם אמצעי אחד נתן לנו האל יתברך שמו, שמדרגתו למעלה מכל שאר האמצעים המקריבים האדם אליו, והוא תלמוד תורה.

10 ומרחיב בזאת בשורת ציץ אליעזר (חלק יא הקדמה); הוא זה שביקש דהע"ה "אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש שבתי בבית ד' כל ימי חיי לחזות בנעם ד' ולבקר בהיכלו" (תהלים כ"ו).

ביקש שלש שהן אחת, שיוזכה שיהיו רגליו מושיבות אותו תמיד לבתי כנסיות ולבתי מדרשות "למלעי באורייתא ולאשתדלא בה" ולשנותה גם לאחרים, שכלל שיוסיף להגדיל תורה ולהאדירה כן יוסיף הקדוש ברוך הוא ללמדו ולחכמו ולגלות לו רזי תורה, כי "כשם שהם יושבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות וכל מקום שפנוי להם וקורין ושונים לשם שמים ויראה בלבבם ומחזיקין ד"ת על פיהם כמו כן הקדוש ברוך הוא יושב כנגדם ומגלה להם סודות התורה בפיהם ובלבבם" (א"ר פרק כ"ז).

ושיוזכה גם לחזות בנועם אור פני ד' שבאורו נתן לנו תורת - החיים, ויחונן עי"כ לדעה בינה והשכל ממעיין החכמה, ויברא לו לב טהור ורוח נכון לשמוע דברי עתיק יומין ולשמור לעשות ולקיים כל דברי תלמוד תורתו.

ולאחר מיכן לזכות גם "לבקר בהיכלו" ליכנס לפני ולפנים של היכלי התורה אשר עין לא ראתה אלקים זולתך, ויאציל עליו כביכול מחכמתו ויבינהו מבינתו לחדור אל עמקי מעמיקה, ויגל עיניו לראות נפלאותיה איך שכל העולמות כולם על כל אשר בהם תלויים ואחוזים בה כנר לשלהבת.

"תא חזי באורייתא כמה רזין עלאין סתימין אית ביה בגין כך כתיב (משלי ג') "יקרה היא מפנינים", כמה גניזין טמירין אית בה, ועל דא אסתכל דוד ברוח דחכמתא וידע כמה פליאן נפקין מאורייתא, פתח ואמר "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" (זוה"ק פ' חיי שרה ד' קל"ב א).

(פ"ג) כתב; כי אין התורה בארץ, רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמים מצד התורה, שהיא מן העליונים, ומפני כך אמרו בכל מקום "מאן מלאכי רבנן", שבשביל התורה שיש עמהם, אשר התורה היא מן השמים, נחשבו רבנן מלאכים.

(יא) ובזה מובן האמור במכות כב.; אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה, דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא, וזה משום שבכח התורה"ק להשפיע על העוסק בה כראוי עד שנעשה גברא רבה, שהוא יתדבק בנותן התורה¹¹, ויתקדש בקדושת ס"ת ויותר הימנה.

וכן מפרש בספר יערות דבש (ח"א דרוש י'); דאמרי' הני בבלאי טפשאי דקיימא קמי ספר תורה, ולא לפני ת"ח, אשר הם עיקר התורה, וחכמת אלוקים בקרבם.

תורה תכלין

(יב) וע"ע בקידושין ל: ת"ר "ושמתם" - סם תם, נמשלה תורה כסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו, בני כל זמן שהרטיה זו על מכתך, אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתיירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי. כך הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל, בני בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תכלין, ואם אתם עוסקים בתורה - אין אתם נמסרים בידו, שנאמר "הלא אם תטיב

חכמתו ית', ולא מפאת שיודע דרכי ישרים ללכת בהם כהוגן, וז"ל: "כי טובה חכמה מפנינים", מפרש מ"ש "קחו מוסרי ואל כסף", כי הדבר שקונים בעד הכסף גם אם יהיו פנינים שהם דברים יקרים, טוב מהם מה שקונים בעד מוסר החכמה, שבו קונים את החכמה שתהיה קנין בנפש, והיא טובה מפנינים, וכבר אמר למעלה (ג' ט"ו) יקרה היא מפנינים, ושם מדבר מענין היוקר ושם בארנוהו, ופה מדבר לענין הטוב, שהפנינים הטוב שבהם הוא שיש בהם סגולה להעלות חן על נושאם, והחן הזה הוא רק בעיני בני אדם, אבל ע"י החכמה ימצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם, ע"כ.

הרי שההתעסקות בתורה"ק מרומם האדם למעלה נשגבה מעל הכ"ג ביום הקדוש בקודש הקדשים, ונעשה על ידה בריה אחרת לגמרי, וכמו שאמרו בנדרים כ: דאמר אמימר מאן מלאכי השרת - רבנן.

והא לך כמה קטעים מדברי קדשו של המהר"ל בנושא - בנתיב האמת (פ"א) כתב; כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי. ובתפארת ישראל (פנ"ז תצ"ו) כתב; אי אפשר שתהיה הנבואה בדבר שהוא נבדל מן האדם לגמרי, ומפני שהחכם בו השכל הנבדל מן החמרי, אין אדם שהוא בעולם הזה החמרי מגיע להשיג מדרגתו. ובנצח ישראל (פנ"ט תתקי"ב) כתב; תלמיד חכם, הוא השכל הנבדל האלקי. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב; כי התלמיד חכם בעם הוא כמו השכל בגוף האדם. ובנתיב האמת

11 וכמו שכתב הב"ח (או"ח סימן מז) גבי הא דאמרו בנדרים פא. שסיבת חורבן בית ראשון היה עקב שלא ברכו בתורה תחלה; ונראה דכונתו יתברך מעולם היתה, שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה, שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת, היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך, שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה, ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה, והארץ כולה היתה מאירה מכבודו, ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד.

ועי' בסוגיא דנדרים בחידושי אגדות להמהר"ל דגם קאזל בדרך הזה בהרחבה, לומר; מה שלא ברכו בתורה להתדבק בו במה שהוא נותן התורה, ודבר זה הוא על הכל. והוא ע"פ המיוסד בזה"ק (ויקרא עג:) שקודשא בריך ואורייתא וישראל חד הוא, וע"י לימוד דברי אלוקים חיים נדבקים בנותן התורה היושב ושונה כנגדו.

וע"ע באמור באיכה רבה; ר' הונא ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא אמרי, כתיב (ירמיה ט"ז) "ואותי עזבו ואת תורת לא שמרו", הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה היה מחזירן למוטב, ע"כ.

ומפרש האור החיים הק' (פרשת ראה); ותלה הכתוב הברכה בשמיעה, ולא הזכיר לא מעשה ולא שמירה, לפי שהשומע דברי אלהים חיים התורה מטיבה נפשו ומישרתו, כי יש בה סם חיים, כאומרם ז"ל (פתיחתא איכה רבתי) וז"ל המאור שבה מחזירו למוטב, לזה תלה הכל בשמיעה, ע"כ. ומבואר שעצם זאת שמים אזנו כאפרכסת לשמוע דברי אלוקים חיים, ה"ז סם שמאיר בו להחזירו למוטב.

וכן גם בלבוש מרדכי (הקדמות בבא מציעא הקדמת המחבר); וכמאמרם בפתיחתא דאיכה הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו, מתוך שהיו מתעסקין בה המאור שבה מחזירן למוטב, אבל דווקא אם "מתעסקין", מתוך שהיו לומדין אין נאמר, אלא מתעסקין, שצריכין לעסוק בדברי תורה.

בשכלנו לא נוכל להקיף זאת מדוע ההתרפות - חוסר העמל בדברי תורה כה גדול, אבל הבוחר בתורה הוא ברא את עולמו והוא יודע עד כמה מחריב הכל ואת עם הקודש חוסר העמל להשכיל ולהבין בדברי תורה, וכמה טובה והצלחה רבה מביא לבית ישראל ההליכה בחוקות ה' העמל בדברי תורה, לדעת תורתנו הקדושה, להבין הדברים לעומקם ועל בוריים.¹²

שאת", ואם אין אתם עוסקין בתורה - אתם נמסרים בידו, שנא' "לפתח חטאת רובין".¹²

ובהמשך שם; תנא דבי ר' ישמעאל, בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע", אם אבן הוא נימוח, שנאמר "הוי כל צמא לכו למים", ואומר "אבנים שחקו מים".

ובספר אוצר המלך (הלכות יסודי התורה פ"ב) מבהיר בהדיא שכח ההתגברות קשורה לחלק ההתעסקות, והוא עניין נפרד מלימוד ידיעותיו והלכות התורה"ק, וז"ל והנה ארבע דרכים בלימוד התורה, [א'] ללמוד כדי לידע המעשה אשר יעשון, ועל דרך שאיתא בפ"ק דקדושין גדול התלמוד שמביא לידי מעשה. [ב'] להנצל מיצה"ר, על דרך מאמר רז"ל אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, ואמרו ברא יצה"ר ברא תורה תבלין.

וכן גם בספר פרקי משה על אבות (פרק ג'); אחר אשר הניחו השלמים הקודמים אופן ההנהגה הראויה להכנעת החומר, שלא יטה אחר התאוות הגשמיות כפי טבעו, והיה הכלל העולה מדעת כולם, שהעסק בתורה הוא סבת הכנעת הכח המרגיש בכלל, אשר הוא הנרצה אצל רז"ל באומרם בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין וכו', כי העסק בה תספיק למאוס ברע ולבחור בטוב, במה שהוא טוב, כמו שהוכיחו השלמים הקודמים, ע"כ.

12 ועד"ז גם בבבא בתרא טז. אמר רבא בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין, אמר לפניו רבונו של עולם, בראת שור פרסותיו סדוקות בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ידך.

ומפרש רש"י: לפטור את כל העולם כולו - מדינו של הקדוש ברוך הוא, לומר שאנוסין הן ע"י הקדוש ברוך הוא, שברא יצה"ר.

וממשיך הגמ'; ומאי אהדרו ליה חבריה [דאיוב], אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל - ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, ברא לו תורה תבלין.

13 אולם יש להעיר שמלשון המסילת ישרים (פרק ה') משמע דנקט שההתעוררות לחזור למוטב נובע מראיית אזהרותיו והמסתעף, ולא מעצם קדושתו, וז"ל אך אם הוא עוסק בתורה בראותו דרכיה, ציוויה ואזהרותיה, הנה סוף סוף מאליו יתחדש בו התעוררות שיביאהו אל הדרך הטוב, והוא מה שאמרם ז"ל (פתיחתא דאיכה רבתי) הלואי, אותי עזבו ותורתי שמרו, שהמאור שבה מחזירו למוטב, ע"כ.

קדושת לימודו, וככתוב בסוטה כא. עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה, שנאמר "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה".

וכן מבאר בהדיא הבאר מים חיים (פרשת ראה), שעניין זו ש"אין עבירה מכבה תורה" קשור לקדושת התורה; ועל כן אמרו (סוטה כא.) אין עבירה מכבה תורה, כי אור התורה

ומבואר שהעסק בלימוד התורה"ק בעמל ויגיעה הוא הכלי זיין¹⁴ הנותן כח לעשות חיל להשתלט על יצר המשחית¹⁵, והעסק בה מאיר ללומדיה, לקדשם¹⁶ ולטהרם¹⁷, להתקרב אל הטוב ולהתרחק מן הרע¹⁸, ע"י מה שהוא מקרב הלומד אל נותן התורה.¹⁹

(יג) זאת ועוד; שאפי' אם חלילה יכשל האדם בעבירה ר"ל, אין זה מגרע ומחסר

14 ע"י בשו"ת להורות נתן (ח"ג הקדמה); והטעם שהתורה צריכה חיזוק תמידי ובכל כחו - כי יצר לב האדם רע מנעוריו (נח ח'), והדרך היחידה להתגבר על היצר הרע הוא רק על ידי לימוד התורה, וכאמרם (קדושין ל:): בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין.

וכעין זה כתב הרמב"ם (סופכ"ב מאיסו"ב); שאין מחשבת עבירה מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה, ולכן מתאמץ היצר הרע בכל כחו למנוע את האדם מלימוד התורה, כי התורה הוא הכלי זיין היחידי שבכחו להכניעו, ע"כ.

מבואר שלימוד תורה"ק ממלא האדם בחכמת אלוהיו, ולא משאירה אתר פנוי מיניה שישתלט בה הסטרא"א. וראיתי מביאים בשם הצה"ק מדוקלא צוק"ל שהעיד ע"ע "הלכתו כמה שנים לערוך גלות, לא החלפתי את כותנתי משך חצי שנה, לקיתי את בשרי עם 'בריעכץ' [מין עשב הצורב את הגוף שהשתמשו הצדיקים לסגיפיהם], וצמתי משבת לשבת, ואני אומר לך שאת הבחור הלז [היצה"ר] א"א לנצח אלא ע"י דף גפ"ת". 16 וכן מפרש בשו"ת יביע אומר (ח"ז - יורה דעה סימן יז); כי הנה אמרו חז"ל בקידושין (ל:): אמר הקדוש ברוך הוא, בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, נמצא שעל ידי כח קדושת התורה יוכל להכניע את יצה"ר.

17 וככתוב בחפץ חיים (נדחי ישראל פרק י'); ועתה נדבר אודות הסיבה הרביעית שהזכרנו בפ"א, שהיא גורמת להסיר מעל האדם קדושת ה', וממילא נתרשל ע"י קיום הדת בכללו, והוא מה שנתרשל בעו"ה בארצות ההם ענין לימוד התורה בכלל.

כידוע בכמה מקומות בחז"ל בגמרא, ובזוה"ק בפרשת ויקרא ועוד בכמה מקומות, שעיקר הקדושה החופפת על ישראל הוא ע"י לימוד התורה, וע"י ביטול לימודה יסולק מעלי קדושת ה', וממילא אין בכחו להתגבר נגד היצה"ר, וכמו שאחז"ל בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, ובלא זה בודאי אין שום עצה כלל לעמוד נגד היצה"ר הבוזר בקרבן, ועומד ומצפה בכל מיני ערמוניות על האדם להחטיאו ולהביאו לדרכי מות. 18 וע"י בערבי נחל (במדבר שלח - דרוש ב'); וכך הוא הענין, שהשי"ת צוה לישראל להלחם תמיד מלחמות היצר הרע, ויש ב' מיני בעלי מלחמות, הראשון הוא צדיק גמור הוגה בתורה תמיד, והוא מתחבא בנפשו ומחשבתו ודיבוריו תוך התורה שהיא חומה נשגבה, ומתרחק מהתאוות הרעות ואינו בא לידי עבירה, וכשיצר הרע קרוב אליו לפתחו הוא עושה בתחבולות ומתרחק ממנו, כמאמרם ז"ל (קדושין ל:): בראתי לו תורה תבלין, שעל ידי עסק התורה בשקידה נתרחק מהיצר הרע ומתבטל תחבולותיו, הנה זה שומר נשמתו וניצוצות הקדושות המתיחסות בשרש נשמתו, לבלתי יפלו ביד אויב וכו', ע"כ.

19 וכמו שמדגיש בשו"ת מהרי"א הלוי (דרשות דרשה ז'); אמנם באמת לימוד התורה הקדושה לא לבד התועלת הגדול הזה שמצינו מן החטא, ומטהר אותנו מכל אשמה ועון. כי אם עוד מוסיף שלימות בנפש, וגורם התקרבות גדול בין ישראל לאביהם שבשמים, וההתעסקות בה חביב לפניו יתברך יותר מכל מצות שבתורה, כמו שאמרו "ותלמוד תורה כנגד כולם", וכתב "וכל חפצים לא ישוו בה", ודרשו חז"ל חפצי וחפצין לא ישוו בה.

ולדעתי נראה שלזה כוונתו במ"ר נצבים (פרשם מ') ואם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם, שהרי מלאכי השרת נתאו לה ונעלמה מהן, שנאמר "ונעלמה מעיני כל חי" אלו החיות, "ומעוף השמים נסתרה" אלו המלאכים, ע"ש. כוונתם בזה, שלא נאמר שתכלית קיום התורה והמצוה הוא, להשמר מעון ולהנצל מכל חטא ופשע, וכדאמרו חז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין, דאם לא ה' תכלית לימוד התורה כי אם לרעתכם, דהיינו להנצל מיצה"ר, למה נתאו לזה חיות הקודש ומלאכי השרת דאינם בני יצה"ר, ואינם צריכין לתבלין שהוא התורה להשמר מזה.

וזה רא' שאין עלי' תשובה דהתורה ניתנה לטובתינו, דהיינו לטוב לנו כל הימים לחיים הנצחיים, לזכות לשבת ביישיבה של מעלה, ועיינו רואות את מורינו ולעשות נ"ר לפניו יתברך, ע"כ.

ומשני, לא קשיא: כאן - במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן - במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ופרש"י מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים - תפלוס, פלוס מעגל רגלך, שתעשה אתה הגדולה [לימוד התורה"ק], וחברך יעשו קטנה [מעשה מצווה].

ועד"ז ממשיך שם הסוגיא עוד; הדר יתבי וקא מבעי להו: כתיב "יקרה היא מפנינים וכל חפצך לא ישוו בה", הא חפצי שמים - ישוו בה, וכתיב "וכל חפצים לא ישוו בה" - דאפילו חפצי שמים לא ישוו בה - כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן - במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. (טו) ויש להעיר, איך אפשר שיעשה ע"י אחרים, מי הוא האחר השונה ממנו, שעליו לא נאמרה הכלל שבאפשר לעשות ע"י אחרים ה"ה עוסק בתורה.

ונבאר ע"פ דברינו, שהרי התבאר לן שמעלת התורה מעל שאר המצוות הוא בחלק ההתעסקות ולא בחלק ההוראה שלה, וכל מה שנאמר ש"כל חפצים לא ישוו בה", קאי על חלק ההתעסקות, אבל הלומד הוראה למעשה, אין לו כל הנאמר בגדלות התורה מעל שאר המצוות, ואף שעצם הלימוד מצווה בידו, בכל זאת כל מטרות לא באה אלא להוביל לעשייה.

ולפ"ז לכאור' פשוט, שאם יתנגש לימוד כזו עם מעשה, שיפסיק מתלמודו ויקיים מה שהוא עוסק בו, וילך לעשות מעשה המצווה, ואפי' באפשר שיעשה ע"י אחרים.²⁰

וא"כ יש לפרש ע"פ שהתבאר בתחילת הדברים מגדולי הפוסקים, שבראשית דרכו של אדם בתלמודו אכתי לא הגיע עת ההתעסקות, אלא עליו להתמקד על עיקר

ואשה אש אוכלה לכלות ולבער כל הקוצים והחוחים הסובבים את האדם, ונעשית אצלו בבחינת להט החרב המתהפכת אצלו לטוב, לשמור את דרך עץ החיים היא התורה הנקראת "עץ חיים" שלא יקרב זר בהיכלו. וע"כ אמרו חז"ל (ברכות כ"ב א) דברי תורה אינן מקבלין טומאה, שנאמר "הלא כה דברי כאש וכו'".

והוא הוא דברינו ממש כי ידוע שכל בחינת הטומאה אינה כי אם בחינת הסטרא אחרא והחיצונים, ונאחזין באדם כשיטמא בדבר אשר יטמאהו, אבל אש התורה אינה מקבלת טומאה, כי היא אדרכא שורפת ומכלת כל בחינות הטומאה, הם החיצונים הנאחזין על ידי הטומאה, ואז היא נעשית לו סם חיים, חיים טובים ארוכים מתוקים, ומברכתו בכל הברכות והישועות והנחמות והטובות שבעולם, כי אין ברכה בעולם כברכת התורה, כמאמר הכתוב (משלי ח', ט"ו) "בי מלכים ימלוכו וגו'", ונאמר (שם שם, י"ח) "עושר וכבוד אתי הון עתק וגו'", ואומר (שם ג', ח') "רפאות תהי לשריך וגו'".

תורה ומצוות

יד ובזאת ההקדמה ניגש לנושא, לברר ההנהגה הישרה לאופן שלימוד תורה"ק וקיום המצוות מזדמנים לאדם כהדדי.

דעל דא איתא במו"ק דף ט', דקא רמו קראי אהדדי; כתיב "פלוס מעגל רגלך וכל דרכיך יכנו", וכתיב "ארח חיים פן תפלוס". ופרש"י פלוס מעגל רגלך - כלומר: שקול מצות ועיין בהן, איזו מצוה גדולה, ועשה הגדולה. וכתיב ארח חיים פן תפלוס - דמשמע: כל מצוה שתבא לידך - עשה אותה, בין גדולה בין קטנה, ואל תניח קטנה מפני הגדולה.

20 יש להעיר מלשון המחבר בשולחן ערוך (יורה דעה הלכות תלמוד תורה סימן רמו סעיף יח): "ת"ת שקול כנגד כל המצוות. היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתורתו, ע"כ.

דבתחילת דבריו משמע דקאי בחלק הלימוד המורה הוראה למעשה, שהיא זאת ששקול כנגד כולם, כיוון שהיא מובילה לכולם, ובזה החלק ה"ה ממשיך לחלק בין אפשר לעשות ע"י אחרים או לא. וע"ע בשולחן ערוך הרב (יורה דעה הלכות תלמוד תורה פרק ד ה"ב וה"ג), וצ"ע.

נשאלה שאילה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה.

ולדרכינו התבאר ששאלה זו אמור להתחלק לב', ותלוי באיזה חלק של תורה מדובר, שבחלק ידיעותיה להלכה למעשה, מעשה גדול, שכל הלימוד א"א מבוא ואמצעי להגיע לתכלית לשמור ולעשות ולקיים, ובחלק ההתעסקות בהבנתה והמסתעף, תלמוד גדול, והיא כנגד כולם.

ויש להבין באיזה מב' חלקים הללו נחלקו, ומה ביאור המח'.

ומה דמסיק למימר שגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, משמע דקאי בחלק ההוראה שבה, שזו העיקר שמסייע למעשה, וגדולתה נובעת ממה שהיא ב' כאחת; הן שזה מצווה והן שהיא גוררת שאר המצוות, ונמצא שעל ידה שניהם בידו, תלמוד ומעשה, וכדפרש"י שם "נמצאו שניהם בידו".

ועי' ברש"י ב"ק יז. דנקט שם למימר שבאמת מעשה גדול, שהרי זו המטרה של התלמוד, וכבר התקשו תוס' שם מהסוגיא בקידושין הנ"ל, שמבואר שבגלל שתלמוד מביא לידי מעשה לכן תלמוד גדול.

ולכאור' רש"י שמר עצמו מזאת, באומרו שברגת איכות הגדלות מעשה גדול, כיוון שזו המטרה, ברם בדרגת כמות הגדלות תלמוד גדול, כיוון שיש בה תרתי, ואולי בזה נחלקו ר"ט ור"ע אם להתמקד על האיכות או על הכמות.

ואכתי יש להבין לאיזה נפק"מ נחלקו, שהרי לכאור' אף באופן שהמצווה אפשר להיעשות ע"י אחרים יבטל מתלמודו ויעשה מעשה, מאחר שהנידון שעוסקים בה הוא בחלק ההוראה למעשה, שכל עיקר מגמתה להוביל לשמור ולעשות ולקיים, וצ"ע.

ידיעת הלכות התוה"ק למען לא יכשל חלילה באחת ממצוותיה, ולאדם כזה, מאחר שלא שייך לו עדיין חלק התעסקות בתוה"ק, יש לו לפלס דרכיו ולקיים מעשה המצווה שמזדמן.

טז) אכן מאידך גיסא אכתי יש להעיר, למה באופן שאי אפשר לעשות ע"י אחרים נאמר שיבטל מתלמודו, הלא הוא לא גרע מכל עוסק במצווה דרש"י בסוכה כה. מ"ובלכתך" ש"העוסק במצווה פטור מן המצווה", וכ"ש במצווה שעולה על כולם.

ומסביר המאירי שם, שהעוסק במצווה פטור מן המצווה לא נאמר בת"ת הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר מצוות, ולכן מבטלין ת"ת למצוות שא"א לקיים ע"י אחרים.

אכן מהלכו לכאור' סותר כל עיקר דרכינו שיסדנו, שהרי התבאר שישנה מטרה עצמית בעסק התורה, ועל דא הוא דנאמר שתלמוד תורה כנגד כולם, עם כל מעלותיה המתלוות איליו וכדלעיל, ועל חלק זה של לימוד התוה"ק דנה הסוגיא, ובזה לא שייך לומר לכאור' שעיקר מטרתה הוא להוביל לקיום, וא"כ אכתי צ"ע.

וי"ל ע"פ הכתוב בנצי"ב (העמק שאילה שאילתא קסט), שדין העוסק במצווה פטור מן המצווה, אינו נאמר במצווה שהיא תמידית, ולכן כשאדם עוסק מצוות ת"ת שהיא תמידית ואין לה שיעור או זמן שאדם פטור ממנה, ודאי אינו פטור משאר מצוות. וההיגיון בזה פשוט ביותר, שע"כ כך התייסד כל עיקר המצווה, שבאופן שהיא תתנגש עם שאר מצוות ולא יהיה דרך לקיימם אלא ע"י ביטולה, ה"ה יעמוד בצד ויאפשר לעשות מצווה השניה, שאחרת לא שייך כלל כל שאר המצוות [ולא מסתבר כלל שלא יהיו נוהגים אלא לאלו העומדים בתחילת דרכם בתלמוד, שהרי לכל ישראל ניתנה].

יז) איתא בקידושין מ:; וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד,

אפרים בן ציון ב"ר אברהם וואלפין

בענין קנין שטר בעובד כוכבים

שבתוספות (בקידושין) באופן אחר, דבעובד כוכבים לא שייך האי היקש לאמה למילף מיניה דמקניא בשטר שהרי בגוי לא שייך אמה ולכך אינו קונה בשטר.

(ב) כתב המחבר בסי' רס"ז סעי' כ"ג וז"ל עבד כנעני בין קנאו בעודו עובד כוכבים בין קנאו אחר שהטבילו רבו, נקנה בכסף או בשטר או בחזקה, בין קנאו מעובד כוכבים בין קנאו מישראל עכ"ל, הנה דעת המחבר צ"ע דהרי הסכימו כל הראשונים דעובד כוכבים אינו קונה בשטר, וא"כ איך כתב המחבר שהקונה מעובד כוכבים נקנה בשטר, וכבר הקשה כן רע"א שם בהגה' על שו"ע בשם המהר"י וייל עיי"ש.

ונראה לבאר שהמחבר פסק כשיטת הרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם (עבדים פ"ב, ה"א) וז"ל "עבד עברי שמכרוהו בית דין והמוכר עצמו נקנה בכסף ובשוה כסף ובשטר וכו'". ואמנם המרכבת המשנה (אישות פ"ז, הי"ח) כתב לבאר שהרמב"ם מייירי דוקא במוכר עצמו לישראל, דהא נקט שטר ובנמכר לעובד כוכבים אינו מועיל שטר. אבל המנחת חינוך (מצוה מב' אות כ') כתב דמדברי הרמב"ם נראה שסובר שאין חילוק בין מוכר עצמו לעובד כוכבים או מוכר עצמו לישראל דשניהם נקנים בכסף ובשטר ונראה מפשטות דבריו דסתם ולא חילק, וא"כ נמצא שהרמב"ם חולק על תוספות וסובר דעבד עברי הנמכר לגוי נקנה בשטר. ובאמת לגבי קנין שטר לעכו"ם בקרקע כתב הרמב"ם (מכירה א, יז) וז"ל "העכו"ם אינו קונה בחזקה אלא בשטר הוא שקונה עם נתינת הכסף", ומדייק האור שמח מדברי הרמב"ם דגוי בר שטרא הוא¹, ולפי"ז

(א) במסכת קידושין יד: במתני' אמרינן עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף וכו', ואמרינן בגמרא נקנה בכסף מנלן אמר קרא מכסף מקנתו מלמד שנקנה בכסף אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הואיל וכל קנינו בכסף נמכר לישראל מנלן וכו'.

ופירשו התוספות בשם רבינו תם דה"פ הואיל וכל קנינו דעובד כוכבים בעבד עברי בכסף דכתיב ביה מכסף מקנתו לאפוקי שאינו בשטר, דישראל גופיה לא קני עבד עברי בשטר אלא משום דאיתקש לאמה ואמה לאחרת דדרשינן מה אחרת מקניא בשטר אף זו וכו' ובעובד כוכבים לא שייך האי טעמא שהרי אינו בתורת גיטין וקידושין, ואפילו הקרקעות עובד כוכבים אינו קונה בשטר כדאמר בחזקת הבתים עובד כוכבים מכי מטא זוזי לידיה איסתלק ליה וישראל לא קני עד דמטא שטרא לידיה, משמע דאין קנין שטר לעובד כוכבים.

וכן במסכת בכורות (יג.) כתבו התוספות בד"ה מה אחוזה נקנית בכסף ובשטר ובחזקה וז"ל "פירוש כשקונה מישראל אף עבד כנעני כן כשקונין מישראל אבל בעובד כוכבים לא מסתבר שיועיל שטר לפי שקנין שטר לא שייך בעובד כוכבים כדאמרי' פ' חזקת הבתים עובד כוכבים מכי מטא זוזי לידיה איסתליק ליה וישראל לא קני עד דמטא שטרא לידיה". וכן סובר הרשב"ם ב"ב נד: (ד"ה אסתלק ליה) דבקרקע אין קנין שטר מועיל בעכו"ם.

והתוספות הרא"ש והריטב"א פירשו הרא"י השני (מה אחרת מקניא וכו')

1 עי' דברות משה ח"ב סי' נ' ענף ב' שמבאר דעת הרמב"ם שקונה עכו"ם קרקע בשטר ע"פ הגמ' בקידושין [דף כ"ז] שהשטר הוא אפסירא דארעא משום דע"י השטר מכירין שהשדה הוא של בעל השטר, א"כ נחשבה משיכת הלוקח את השטר כאילו משך את הקרקע, כיון דבזה שהשטר בידו תתחזק השדה בידו, א"כ הוא כמשיכת מטלטלין שלכו"ע עכו"ם קונה באופן זה עיי"ש.

וקידושין והלימוד הוא מקידושין מ"מ מה איכפת לן אופן הלימוד, דהא כעת ידעינן דאמה נקנית בשטר וה"ה ע"ע, ומהיכי תיתי שדוקא מי שהוא בתורת גיטין וקידושין יכול לקנות עבד בשטר, ע"ש, וא"כ י"ל משום האי טעמא גופא לא ס"ל להרמב"ם האי פירכא, ואדרבה י"ל דהאי היקש גופא הוא המקור לשיטת הרמב"ם שגוי קונה בשטר.

ועל הראי' שכתבו התוספות הרא"ש והריטב"א והרמב"ן והרשב"א דלא שייך ההיקש לאמה כיון דלא שייך אמה בגוי, יש ליישב, דהנה המהרי"ט הקשה למה ליה לתוספות לומר דגבי עכו"ם לא שייך ההיקש לאחרת כיון שאינו בתורת גיטין וקידושין, ולמה לא פירש כשא"ר, דלא הוי ע"ע הנמכר לעכו"ם בכלל ההיקש כיון דלית ביה בעכו"ם אמה עבריה כלל. ות' מו"ר הרה"ג ר' שמעון יהונתן שפירא שליט"א דגבי ההיקש דעברי לעבריה מיירי בהע"ע והעבריה גופא וכיון דמקישין ע"ע לאמה העבריה ליכא לחלק בין נמכר לעכו"ם לנמכר לישראל, דמצד החפצא של העבד חדא תורת עבד אית להו, וכיון דהוקש ע"ע לאמה עבריה לא איכפת לן מה דלית ליה לעכו"ם אמה עבריה, דשפיר הוקש ע"ע לאמה העבריה של ישראל, משא"כ הקישא לאחרת לא מיירי בהאשה הנקנית אלא בקנין האיש וזיל בתר טעמא הוא וזה לא שייך בנמכר לעכו"ם דהא בעכו"ם ליכא גיטין וקידושין, וא"כ א"א לעשות ההיקש לגוי, ולכן לא פירשו תוספות הראי' כהתוספות הרא"ש ושאר, ועפ"ז יש ליישב דעת הרמב"ם דס"ל בהא כהתוס' ודלא כשא"ר דהא דלא שייך אמה בגוי אינו סיבה שלא יהא בכלל ההיקש.

(ד) והנה מ"מ קשה על שיטת הרמב"ם שסובר דיש קנין שטר לעובד כוכבים בקרקע מהראי' שהביאו התוספות בקידושין יד: מסוגיא דחזקת הבתים נד. דאמרינן התם עובד כוכבים מכי מטא זוזי לידיה איסתלק ליה וישראל לא קני עד דמטא שטרא,

נאמר שהמחבר פסק כדעת הרמב"ם שאכן גוי קונה בשטר.

(ג) אבל עדיין נשאר לבאר איך יתרוץ הרמב"ם הראיות שהביאו התוספות והתוספות הרא"ש שעובד כוכבים אינו קונה בשטר.

ונראה לפרש דברי הרמב"ם על פי המהרש"א שמבאר דברי התוספות לגבי הראי' של 'מכסף מקנתו', וביאר דאין ראי' למעוטי שטר דהא מכסף מקנתו ממעט רק תבואה וכלים כמבואר בגמרא לעיל ח' ע"א, אלא דכוונת התוספות הוא דהא דקאמר המשנה בכסף, היינו מדכתיב מכסף מקנתו, ומה שאמרו בגמרא דכל קנינו כן הוא, היינו לאפוקי שטר דאין שטר מועיל בעובד כוכבים דהא שטר גופיה לא אתיא בעבד עברי אלא משום דאיתקש לאמה ואמה לאחרת וכו' ובגוי לא שייך וכו', עכ"ד, (ודלא כהמהרי"ט והפני יהושע שכתבו שאכן כוונת התוספות להביא ראי' מקרא דמכסף מקנתו למעוטי שטר גבי עובד כוכבים). ונמצא דממקרא זה אין ראיה כנגד הרמב"ם.

ובדרך אחרת אפשר לפרש דברי הרמב"ם ע"פ העצמות יוסף שכתב דראיתו של תוספות אינו אלא מהא דאיתקש לאמה וכו' ובגוי לא שייך וכו' וכיון דליכא למילף מההיקש שגוי קונה בשטר שפיר יש למעוטי מהפסוק דמכסף מקנתו שבה למעט שטר ואי לאו הראי' מההיקש שאינו שייך בגוי וכו' לא היה ממעט מכסף מקנתו שטר, א"כ כיון די"ל בדעת הרמב"ם להפריך הראי' השני שבתוספות (מההיקש וכו' ובגוי לא שייך וכו') כדלהלן, א"כ תו ליכא לראי' הראשונה שבתוספות מקרא דמכסף מקנתו, דהא אינה ראי' בפני עצמה אלא הראי' השני שבתוספות מההיקש מגלה לנו מה למעט ממכסף מקנתו וכו'.

והנה על הראי' שהביא תוספות מההיקש לאחרת וכו' ובגוי לא שייך וכו' הקשה המהרי"ט דנהי דגוי ליתא בתורת גיטין

לתרץ דיוצא ממנו בשטר ולכך שייך לעשות הק"ו, לא שייך רק אם נאמר דלכל דברים יש קנין שטר בגוי ורק בעבד עברי אימעות שטר דכתיב מכסף מקנתו, ולכך שייך לומר דעבד עברי יוצא מרשות עכו"ם בשטר, אבל לדעת ר"ת דס"ל דגם בקרקע לא מהני שטר דס"ל דקנין שטר לא נאמר כלל בעובד כוכבים ואע"ג דבקרקע ועבד ליכא שום מיעוט למעט גביה שטר הא פשיטא דלידידיה אין עבד עברי יוצא ממנו בשטר, והדרה קושיית המהרש"א לדוכתיה דליכא ק"ו דהא מה שנמכר לישראל שיוצא ממנו בשטר תאמר וכו', דהא בנמכר לעכו"ם אינו יוצא בשטר.

ועוד שעיקר סברתו של המהרש"א לחלק בין קנין ליציאה לא ס"ל לר"ת כלל, דהא בדף יד: ילפינן דאמה העבריה נקנה בכסף מדכתיב והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה, ופרש"י אלמא נקנה בכסף דאי לא ממאי מגרעה, והקשו הרשב"א והריטב"א דלמא מגרעה מדמי מקחה ולעולם הקנין שלה הוי בשטר ופירשו שם בשם ר"ת דהגמרא מוכיחה מדחזינן דיוצאה בכסף מכלל דגם היא נקנית בכסף, הרי ס"ל לר"ת דמדחזינן דיוצאה בו מרשות האדון מוכרח דנקנית בו ג"כ להאדון ולא ס"ל חילוקו של המהרש"א, ושוב קשה לפי ר"ת מדוע צריך רבי קרא למעט נמכר לעכו"ם שאינו יוצא בשש הא א"א ללמדו כלל בק"ו, וכמו שהקשה המהרש"א.

וכתב הבית הלוי ליישב, דהנה בדף ט"ז הקשו בהא דעבד עברי יוצא בשטר, למה לי שטרא לימא ליה באפי תרי זיל, אמר רבא זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול, ע"כ, ובגיטין דף ל"ח אמרינן "אתם קונין מהם ולא הם קונין מהם ולא הם קונין זה את זה, יכול לא יקנה זה את זה למעשה ידיו אמרת עובד כוכבים ישראל קונה, עובד כוכבים עובד כוכבים לא כל שכן", ופרש"י שם דהעובד כוכבים אינו קונה את העבד לגופו שיהיה צריך ממנו גט.

דמשמע דאין קנין שטר לעובד כוכבים בקרקע.

ונראה לבאר בדעת הרמב"ם ע"פ מש"כ העצמות יוסף לדחות ראייה זו, דטעמא דהתם הוי משום דכיון שהעובד כוכבים אנס וידו תקיפה מיד כשקבל הכסף מסתלק עצמו ואינו ממתין לכתיבת השטר, אבל הישראל הקונה לא סמכה דעתיה מימר אמר כיון שהעובד כוכבים אנס יבטל מכירתו, אבל בכתיבת השטר סמכה דעתיה, וכיון שכן אין הטעם דהתם משום דאין קנין שטר לגוי, וליכא ראי' מהתם ולעולם עובד כוכבים קונה קרקע בשטר, וממילא מיושב שיטת הרמב"ם.

ה) אבל עדיין צ"ע דאין יתרץ הרמב"ם להראי' שהביא התוספות בב"ב (נד: ד"ה עובד כוכבים) דאין לעכו"ם קנין שטר בקרקע משום דישאל גופיה לא קנה קרקע בשטרא אלא מספר המקנה דירמיה והתם ישראל הוה, וצ"ע.

ונראה ליישב בהקדם מה שיש לבאר מה שנחלקו הראשונים אם מהני קנין שטר בגוי, דאיתא בגמ' לקמן (טו:) "תניא ואם לא יגאל באלה רבי אומר באלה הוא נגאל ואינו נגאל בשש", פירש אין עבד עברי הנמכר לעכו"ם קונה עצמו בשש, "והלא דין הוא ומה מי שאינו נגאל באלה", כלומר עבד עברי הנמכר לישראל שאינו נגאל בקרובים, נגאל בשש, "זה שנגאל באלה אינו דין שנגאל בשש ת"ל וכו'", עכת"ד הגמ'.

והקשה שם המהרש"א דלפי מ"ש ר"ת דעובד כוכבים אינו קונה עברי בשטר א"כ הא י"ל מה שנמכר לישראל שכן יוצא בשטר תאמר בנמכר לעובד כוכבים שאינו יוצא בשטר, וממילא מופרך הק"ו, ויתרץ המהרש"א דאע"ג דעובד כוכבים אינו קונה לישראל בשטר מ"מ יוצא ממנו בשטר וכיון שיוצא ממנו בשטר שייך לעשות הק"ו מנמכר לישראל.

וכתב הבית הלוי (ח"א סי' כא') דתירוצו של המהרש"א אינו כשיטת ר"ת, דהא מ"ש

בקיודושין טז. שלפי דעת הריטב"א ודעמי' שכתבו דגופו קנוי היינו שיש קנין איסור שמותר בשפחה כנענית צ"ע מהא דמבואר בב"ק דף קי"ג שע"ע הנמכר לעכו"ם גופו קנוי ולא חשיב הפקעת הלואתו אלא גזל גמור, והרי כשישראל קנוי לעכו"ם ודאי שאין קנין איסור, וא"כ לפי דברי הריטב"א היה צריך להיות כהפקעת הלואתו, אכן לפי מה שמבואר בריטב"א בהחולץ נחא קושיא זו, דאה"נ בב"ק גבי נמכר לעכו"ם אין גופו קנוי כל כך, והא דאמרינן דהוי גופו קנוי היינו דהוי גופו קנוי בתורת משכון וכמו שביארנו לעיל.

ולפי כל הנ"ל נמצא שיש כאן פלוגתא בגדר בעלות העובד כוכבים הקונה עבד עברי, דלהשיטה מקובצת הוי קנין הגוף כנמכר לישראל וא"כ כשיוצא ממנו צריך קנין ולא מהני ליה מחילה כמו בנמכר לישראל, ולהריטב"א לא הוי קנין הגוף, וא"כ נאמר דר"ת וכן הרשב"ם בב"ב (נד:) ס"ל כהריטב"א דהוי רק כמשכון ומהני ליה מחילה גרידא ולא צריך קנין כלל א"כ מתורץ קושית המהרש"א דשייך ק"ו דהא בנמכר לעובד כוכבים נמי יוצא ממנו בשטר דהא אפילו קנין לא צריך דהא אין גופו קנוי ומהני ביה מחילה, ואפשר דמהאי טעמא כתב הריטב"א בקידושין בפירושא דכל קנינו בכסף כר"ת, דהא הריטב"א כשיטתו דעברי הנמכר לעובד כוכבים אין גופו קנוי, וכמו שנתבאר לעיל.

ומעתה אפשר לומר דהרמב"ם שחולק על ר"ת ס"ל כהשיטה מקובצת שסובר דבעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הוי גופו קנוי כמו נמכר לישראל א"כ צריך קנין מעליא להוציא והדרא קושית המהרש"א על ר"ת דאמאי הוי ק"ו, ומכח קושיא זו הכריחו הרמב"ם והמאירי דלא כשיטת ר"ת שגוי אינו קונה בשטר, ובזה תלויה המחלוקת, דר"ת סובר כהריטב"א, והרמב"ם סובר כהשיטה מקובצת.

והקשה השיטה מקובצת דבבבא קמא דף קי"ג קאמר רבא דאף בעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים גופו קנוי, דאיתא שם שאם העבד עברי ברח ממנו לא מיקרי הפקעת הלואתו אלא גזל ממש, ורבא לטעמיה דאמר רבא עבד עברי גופו קנוי, הרי דגם בנמכר לעובד כוכבים הוי גופו קנוי כמו בנמכר לישראל, וקשה מהא דאיתא בגיטין שם דאינו קונה גופו.

ותירץ השיטה מקובצת דלעולם יש לעובד כוכבים קנין בעבד עברי כמו קנין שיש לישראל בעבד עברי, והא דאמרינן בגיטין דאינו קונה לגופו היינו דאין לו בו קנין הגוף כקנין הגוף שיש לישראל בעובד כוכבים, דשם גופו קנוי לו לגמרי ומציאתו וולדותיו לרבו וכשיוצא ממנו צריך שטר שיחרור דבכמה דברים שוה שיחרורי עבדים לגיטי נשים, וכל זה לא הוי בנמכר לעובד כוכבים, משא"כ עכו"ם שקונה עבד עכו"ם אינו קונה קנין הגוף כל כך להיות נקנה לכל הנ"ל.

אמנם הנימוקי יוסף כתב (בפרק החולץ) בשם הריטב"א דנמכר לעובד כוכבים הוי גופו קנוי רק כמשכון ומהני ליה מחילה, והא דבב"ק אמרינן דהוי גזילו ולא הפקעת הלואתו ומפרשין הטעם משום דגופו קנוי, הכי פירושו, דלא הוי חוב גרידא, רק גופו קנוי להעובד כוכבים בתורת משכון ויש לו קנין בהעבד עברי כקנין שיש למלוה במשכון שאם יחטוף הלואה משכון מהמלוה הוי גזל ממש ולא הפקעת הלואתו דבעל חוב קונה משכון ומ"מ הא סגי ליה במחילה גרידא (ודלא כמוש"כ הרבה ראשונים שלדידהו לא סגי ליה במחילה גרידא וצריך קנין), וכן נפסק בשו"ע חו"מ סימן רמ"א סעי' ב' דגם בחוב שיש עליו מהני מחילה דקנין של המשכון תלוי בעיקר החוב וכיון דנפקע החוב ממילא נפקע גם קנין של המשכון.

ולפי מש"כ הנימוקי יוסף בשם הריטב"א נראה לענ"ד ליישב מה שהקשה הגרי"ז (הובאו דבריו בחידושי הגר"ח על הש"ס)

בירורי הלכה

הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

פסק הלכה מאת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בדין 'ספק ממזר'*

מחמת שנשרף ביחד עם גיטין אחרים
בשרפה שהיתה לו בביתו לפני כך וכך
(שנים).

א) בתחלת זמן הצעת השאלה, צידד
מורי הגר"מ להכריע שיש לה להבט דין
ממזרת ודאית ואסורה לבא בקהל², אבל זמן
קצר אחר כך סיפר הגאון זצ"ל תוכן הענין
להסופר גיטין המומחה ר' שלמה אליהו
ליכטער נ"י, והראה לו הכתב של אותו
ראב"י כדי לשמוע חוות דעתו בכל הענין³;
ואז השיב להגאון, דלפי ידיעתו, היה נוהג
הרשע הנ"ל ליקח סופר מסוים לגיטין שהיה
מסדר, וגם יודע שסופר מסוים אחר היה בא
לשם באקראי, ורק כשמתו שנים אלו
והראב"י לא הצליח לפעול על סופרים
אחרים לבוא אצלו לכתיבת גיטין, התחיל
במעשה נבלה שלו לסדר "גירושין דתיים"
בלי סופר, ורק ליתן כתב להזוג שהם
נתגרשו; ובכך, לפני כ"ג שנה ודאי היה לו
סופר [לכתיבת גיטין], כי שני הסופרים שלו
מתו איזה זמן אחר כך⁴. ולאור זה טען ר'
שלמה אליהו ליכטער נ"י, דממזרת ודאי על
כל פנים לא הוה הבת, דיש אומדנא שגם

בדין נערה יראת שמים, ומחונכת "בית
יעקב", שנולדה לאמה מבעלה מזיווג שני,
שנשאה אחר שנתגרשה מבעלה הראשון
באיזה טקס דתי לפני עשרים ושלשה שנים
אצל ראב"י, רשע ידוע שבשם רב חרדי
יכונה⁵, והיה ידוע אצל הרבנים שבמקום
לכתוב גט על ידי סופר ועדים וליתנו מבעל
לאשה, הוא נוהג לרמות לזוג המתגרשים
ומטעה אותם שיחשבו אשר הכתב פיטורין
(תעודת גירושין) שהוא בעצמו נותן לה, הוא
עצם הגט. וכשעמדה הנערה להתחתן עם
בנו של איזה רב הראתה אמה לאבי המיועד
את הכתב פיטורין שקיבלה מהראב"י.
ובהיות ענינו של אותו ראב"י מפורסם בין
הרבנים, על כן, תיכף ביטל האב המשך
הדברות השידוכין עם בנו ויעץ לה לשאול
מגדול הדור מה דינה ודין הבת, וכן עשתה
והציעה הענין לפני מורי הגאון רבי משה
פיינשטיין זצ"ל (כשביקשו מהאם שתספר
מה שקרה בזמן שביקרה אצל אותו ראב"י
ענתה שאינה זוכרת כלום כי כבר עבר מאז
זמן הרבה; וכששוב ביקשו מאותו ראב"י
שיראה להם עצם הגט, השיב שאינו קיים

* רשימות ממשא ומתן שהיה לי (כסליו, תשל"ד) עם מורי גאון ישראל רשכבה"ג רבי משה פיינשטיין נ"ע.

א לשון האגרות משה אה"ע ח"א סי' כ"ח, בנידון אותו ראב"י.
ב ואז דנו התלמידים באיזה אופן נכון לה להתנהג במסגרת נישואין במצבה הקיים, ואמרתי אז בהשקפה ראשונה דהיה מן הראוי ליעץ אותה להנשא לגר, ולשתות כוס של עיקרין, כי אסור להרבות ממזרים, ובארתי בתשובה שכתבתי. ובסופו של דבר, ב"ה שדננו הכל רק להלכה, ולא למעשה.
ג כי הסופר חוץ ממומחיותו הוא גם תלמיד חכם ופיקח, והגאון שליט"א מתחשב בדעתו.
ד כנראה שזה היה זמן קצר אחר שקיבלה אשה זו את גיטה, כי התשובה באגרות משה הנ"ל, שבה מזכיר מעשה מרמה ונבלה של הראב"י הוה בכתיבת גיטין שלו, נכתבה בערך שתי שנים אחר זמן הגט דנידון דין.

הש"ך (יו"ד סי' א' סק"ח) ששחיתתו עד ההמרה כשרה¹. וכל שכן הוא, ומה שם במי שעובד עבודה זרה באמצע היום בפנינו, שמתברר שכבר חשב ועסק בזה מקודם, שאין אדם משתמד פתאום, ואף על פי כן אמרינן להלכה, דהשתא, בשעת ההשמדה ממשי, הוא דאיתרע, בנדון דידן שיש סבה לתלות שנתפקר במעשיו רק מזמן שמת עליו הסופר שלו, ולא מקודם, כל שכן דאמרינן דהשתא הוא דאיתרע². הב', אף שיש פוסקים שחולקים וסוברים דשחיתתו נאסרת למפרע³, "הרי עדיין יש לצרף דבשאלת ממזר, ספק כזה אפשר דמותר". ולכן, בצירוף נימוקים אלו התיר להנערה לבא בקהל ולהנשא לכל אחד מישראל.

ג) והנה, כששמעתי זאת מסרתי דברים אלו למורי הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל, והציע לי שלכאורה כוונת הגר"מ זצ"ל היא, שמה שחז"ל גזרו גם על ממזר ספק, זהו דוקא ספק של "סוג", וכגון שתוקי ואסופי המובא במשנה קידושין (דף סט.) וברמב"ם הלכות איסורי ביאה (פט"ו הי"ב וי"ג), אבל לא בספק של "מקרה"⁴. אמנם, אחר איזה ימים נתישבתי בזה ונתקשיתי ממה שמבואר בגמרא וראשונים שגם באופן כזה גזרו חז"ל, וכגון, הנולד מן "הבא על אשה

עדים היו אצל הגט, כיון דבאותה תקופה היה נהוג בעיר נוא יארק [בשונה מהנהוג עכשיו שהעדים מוזמנים על ידי מסדר הגט], אלא שכל סופר שהוזמן לרב כדי לכתוב גט היה בעצמו לוקח עמו שני עדים קבועים⁵. ואז החליט הגאון זצ"ל להתיישב ולהמתין עם פסקו תוך הקיץ, כדי לדון בזה עוד פעם.

ב) בתחילת החורף שאחר כך, פגשתי את הגאון זצ"ל ושאלתי התוצאה מענין זה, והגיד לי שפסק שיש לאשה זו [בנוגע לבתה הכלה] "א ריכטיגע חזקת גרושה" (חזקת גרושה ברורה ואמיתית), ושהתיר להבת לבא בקהל מפני שני טעמים: הא', שיש לנו להחזיק שגם בגט זה השתמש הרשע הנ"ל בסופר זה, ושהסופר הביא עמו העדים שלו, ואם כן, נתגרשה כדין. ואי משום שבתקופה מאוחרת היה עושה מעשה רשעות ומכשיל בני אדם באיסור אשת איש, על ידי שהיה מרמה אותם ואומר להם שהכתב פיטורין שנותן להם הוא גט, ואפשר שגם באותה תקופה, או על כל פנים באשה זו, עשה כן גם כן, זה אינו. דמדעשה כך בתקופה אחרונה יותר, יש לנו לומר דהשתא הוא דאיתרע ולא קודם זמן זה, שהרי אפילו בשוחט שהמיר דתו באמצע היום, דעת

ה שני העדים היו נקראים "יאהר עדות" (עדות שנתינת), ופרנסתם היתה מזה שהופיעו לכל דבר שהיה בו לרבנים צורך בעדים, כגון תנאים, קידושין, וגישין.

ו מקור דין זה בארחות חיים הלכות עבודה זרה אות ו', שהביא: "כתוב בתוספתא דבכורות (פ"ג הי"ב) החשוד על עבודה זרה חשוד על כל מצות האמורות בתורה. ולא למפרע (ו) אם שחט או נקר חלב או עשה חריצי חלב ואחר כך נשתמד באותו יום, אלא מכאן ולהבא. שנאמר: (במדבר ט"ו, כ"ג) (ל)מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם". והביאו הב"י בבדק הבית (יו"ד סוסי' קי"ט), והש"ך (בסי' א') הביא תמציתו. (ובתוספתא שלנו ליתא מ"אם שחט או נקר חלב או עשה חריצי חלב ואחר כך נשתמד באותו יום". וכנראה שהיא הוספת הארחות חיים).

ז ויש להוסיף שבאמת יש לחלק שאינו דומה לעובד עבודה זרה, כי בנדון דידן אין בעצם מעשיו סיבה לומר שכבר עשה כן מקודם.

ח ב"ח (יו"ד סי' קי"ט בד"ה המוכר דברים האסורין) וט"ז (שם ס"ק ט"ז). והפרי מגדים (שם סי' א' שפתי דעת ס' ח' א"ק ד') בשם התבואות שור ביאר, מטעם דאדם רשע דמי למקוה, דיצר הרע בוער בקרבו מעט מעט.

ט ומה שכתוב ברמב"ם שם (הכ"א): "אבל ממזר 'ספק' או שתוקי או אסופי אסור לישא בת ישראל", היה אפשר לפרש דמייירי בכותי, וכמו שכתוב במשנה קידושין (דף עד.) "ואלו הן הספיקות שתוקי אסופי וכותי", שהוא גם כן "סוג". ולפי זה, מה שכתוב ברמב"ם שם (בהכ"ב): "וכן שאר הספיקות אסורין לישא זה מזה", יתפרש גם כן בספק אחר של סוג.

במחבר שם (סי' ד' סע' כ"ה). והרי שם הוה גם כן מצב של "מקרה" ולא של "סוג". וכשראה שלא עלה בידי להבין ביאור הענין, אמר לי מורי הגר"י: הלא "שמואל חי ובית דינו קיים"², לך ושאלו.

ה) וכן עשיתי, ושאלתי שוב מהגאון הגר"מ זצ"ל, ביאור על צירוף זה האחרון של היתרו. והסביר לי, שיתכן שכאשר אסרו חז"ל ספק ממזר היה דוקא כשיש לנו לעינים ספק ברור (וכמו אותם שהזכרתי), אבל בדבר שכל הספק בא מחמת שאנחנו בעצמנו מייצרים אותו, כגון כאן שמסברא ניתן לומר שהיה גט כשר, רק שאנחנו מסתפקים שאולי לא היה אז גט כשר, אפשר שבספק כזה לא גזרו חז"ל כלל, אלא העמידוהו על דין התורה דספק ממזר מותר³. ועל כן, בנוגע להבנת, שהיה לו צירוף זה, התיירה.



שנתקדשה ספק קידושין או נתגרשה ספק גירושין, וכיוצא בהן", ונפסק ברמב"ם שם (ה"י) ובשו"ע אבה"ע (סי' ד' סע' כ"ד ובסי' ק"ג סע' ב')⁴; או כשהולידו שתי נשים, אחת כשרה ואחת ממזרת, ונתערבו ולדותיהן, וכמו שכתוב בחידושי פני יהושע קידושין (דף עג. בד"ה וחד).

ד) וכששבתי ומסרתי דברים אלו לפני מורי הגאון רבי יעקב קמנעצקי זצ"ל, הסכים לדברי. והקשה עוד מדין המובא בגמרא יבמות (דף לז). וברמב"ם (הלכות יבום פ"א הכ"ג) ובאה"ע (סי' קס"ד סע' ו'), ביבם שכנס יבמתו קודם ג' חדשים ממות אחיו וילדה ולד לאחר ששה חדשים, וספק אם בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון, הרי הולד כשר בממה נפשך. ואם בא עליה לאחר שילדה, הבנים שיבאו אחריו ספק ממזרים (כיון דהוי מספק אשת אח שלא במקום מצוה), ואסורים ככל ספק ממזר כמו שכתוב

י ועיין במגיד משנה שם "שבפרק עשרה יוחסין נתבארו השנים" (ממזר ודאי וספק). ולא מצאתי בגמרא שם מפורש לשון כזה. וכנראה הכוונה, שהוא נלמד בקל וחומר משתוקי ואסופי, וכפי שנתבאר בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' ל"ז בד"ה נתתי), שכתב: "דאפילו שתוקי אסופי וכותי דמיית במתניתין לא הוה צריך לאיתויי, דהא קתני ספקן בספקן אסור, וכל מאי דהוי ספק (איסור) [אסור], אלא דמיית להו לאשמועינן דאניהו נמי הוה ספקי ואסורי. דאי לא הכי, הוה אמינא דשתוקי כיון דרוב כשרים אצלה לא הוי ספק לענין זה. ואסופי נמי, דהא איכא פנויה ואיכא נמי דמחמת רעבון. וכותי נמי הוה אמינא דלאו בכלל ספקי הוי ליאסר זה בזה, משום דגר מותר בממזרת. להכי איצטריך למיתני ואלו הן הספקות שתוקי אסופי וכותי, דכולהו ספקי הוו ואסורי ספקן בספקן. ולא איצטריך לאיתויי ספק ממזר מאשה שנתקדשה או שנתגרשה בספק, ופשיטא דעיקר ספקי הני נינהו".

יא ועיין בביאור הגר"א שם (סי' ק"ג סק"י) בנולד מן האשה שהיא ספק מגורשת שהולד ספק ממזר, שציין לסימן קנ"א; והוא דין המובא בגמרא גיטין (דף פ:) בסופר שכתב גט ושובר, וטעה ונתן השובר לאיש והגט לאשה, ונתנום זה לזה ולא נשאת עדיין, ולאחר זמן ערער הבעל שלא נתן לה אלא השובר, והרי הגט עדיין בידו, ולא גירשה מחדש ונשאת, תצא, וכל הי"ג דרכים בה (והולד ממזר). וכוונתו, שבהכרח נחשבת אשת איש רק מספק, וכמו שנתבאר שם מדין השני, ש"אם לא ערער הבעל עד אחר שנשאת, אינו נאמן לאסרה (לאבד זכותו של השני), והרי היא בחזקת גרושה, שאנו תולין שנפל ממנה והוא מצאו". [ומוכרח, שמה שהגט ביד הבעל (הראשון), לא אלים כחו רק לייצר ספק בהגירושין, דאם לא כן אלא שריעותא זו שנמצא הגט בידו משוי לה לודאי אשת איש, היאך נפקע ודאות זו אם הראשון מערער אחר נישואיה להשני]. וכן ציין הגר"א לדין המובא שם (בסי' קנ"ב סע' ג'), והוא, מה שנתבאר בגמרא כתובות (דף כב:) בשנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, שאם לא נשאת לאחד מעדיה אלא לאחר או שנשאת לאחד מעדיה והיא עצמה אומרת איני יודעת, תצא והולד ספק ממזר. וכן ציין שם לגמרא יבמות (דף לז).

יב גמרא בבא קמא דף נט:

יג ושונה דין סופר שכתב גט ושובר, וטעה ונתן השובר לאיש והגט לאשה, ונתנום זה לזה ולא נשאת עדיין, ולאחר זמן ערער הבעל שלא נתן לה אלא השובר, והרי הגט עדיין בידו, ולא גירשה מחדש ונשאת, והולד ספק ממזר, אף דגם שם מסתפקין רק מחמת חשבוניות שעושים מעצמנו, והיינו, אם הבעל באמת נתן גט למה הגט בידו ולא בידה; דשם נחשב גם כן שיש ספק ברור לעינים, שהלא במקום שהאשה תוציא גט היא מוציאה שובר, ובמקום שהבעל יוציא שובר הוא מוציא גט.

מכתב שקיבלתי בביאור פסק האגרות משה מאת ידידי הרה"ג צבי חשין שליט"א

בס"ד, מ"ג למטמונים למספר בני ישראל, כ"ח אייר תשע"ב
הנה, דברי הגאון ר"מ זצ"ל ניתן להסביר בכמה אנפי, ואיכא למשקל ולמטרי טובא
ולפלפל בהם בחילוקים דקים ובנ"מ בנוסחאות הביאור. אולם, הפשטות שנראה לומר הוא
כך: שבשרש ומעיקר הדין מדאורייתא כל ספק ממזר מותר, וכל שלא ידוע כודאי ממזר הוא
מותר, אלא שמדרבנן אסורוהו [משום מעלה ביוחסין] ובזה י"ל בתרתי.

א. שרבנן הפקיעו את הדין שהתירה תורה ספק ממזר, וממילא הרי הוא ככל איסור תורה
שספיקו אסור, [ואין כאן המקום לדון במחלוקת הרמב"ם והרשב"א ושיטת הראשונים וכו']
אם דין זה עצמו שספק תורה לחומרא הוא מדאורייתא או מדרבנן. וכבר האריכו בזה
קדמונינו בספריהם, ובפרט הש"ש והגר"ש שקאפ בשערי יושר והדברים עתיקין], ומדרבנן
אין שום נ"מ בין ספק ממזר לשאר ספק איסור כלל וכלל.

ב. שגם מדרבנן, עדיין יש עדיפות ומעלה לספק ממזר משאר ספיקות - כיון שבעצם
מדאורייתא הוא מותר בכל אופני הספק - אלא שיש איסור מדרבנן ל"ספק" ממזר והוא
איסור מחודש, אולם זה רק ב"ספק גמור" בבחי' "שור שחוט לפניך" כתו"ת וכל הציורים
שהובאו בתשובתו של כהדר"ג, ויבואר.

והגדר הוא שיש איסור של "ספק" ממזר, ולא שכדי שיהיה מותר בקהל צריך להיות ודאי
שאינו ממזר ללא "צל" של ספק. והנ"מ הוא: שלדרך א. שהפקיעו את הדין ספק ממזר
מדרבנן, וממילא הוא כשאר איסורי תורה שאם יש מקום להסתפק שיש איסור ואינו מותר
בודאי, הריהו אסור, אף על פי שאין לנו "שור שחוט לפנינו" וסיבה ראויה המחייבת
להסתפק, מכל מקום כיון שעדיין יש אפשרות להסתפק הריהו אסור. אבל לדרך ב. שבאמת
מעיקר הדין ממזר שונה מכל האיסורים ומדאורייתא ספיקו מותר בכל אופני הספק, אלא
שמדרבנן אסור "ספק" ממזר, וכדי לאסרו באיסור ספק ממזר צריך להיות ספק לפנינו,
בבחינת שור שחוט, שיש סיבה אלימה להסתפק, ובכל הציורים הנ"ל, בספק של "סוג" וספק
של "מקרה" כזה שחייבים להסתפק, כתרי ותרי, או ספק קדושין ספק גרושין, ספק אשת אח,
שיש דררא אלימתא ומצב של ספק.

אבל במה שדן בה הגר"מ זצ"ל, שבעצם אין שום סיבה לומר שלא נתגרשה כדת וכדין עם
גט כשר ועדים כשרים, שהרי באותה תקופה עדיין השתמש עם הסופר הכשר וכו' אלא
שאחר כך משמת הסופר התחיל עם רשעותו לתת חספא בעלמא כגט וכו'. אולם, אין לנו דבר
המספק שבשעה שהיה לו סופר כשר וכו' גם נהג כן, וממילא אין זה נדון כ"ספק" ממזר
שיהא אסור מדרבנן, אלא שאף על פי כן אנו רשאים ויכולים להסתפק שבכ"ז אולי, יתכן,
שמא, וכו', זה אינו האיסור "ספק" ממזר שחכמים אסרוהו מדרבנן. ואף על פי שבשאר
איסורים יתכן שיהיה אסור כיון שצריך שיהיה ודאי מותר כדי שיהיה מותר, אבל ממזר אינו
צריך להיות "ודאי" מותר כדי להיות מותר, ורק אם יש לנו "ספק" שהוא אסור אז הוא אסור
מדרבנן שה"ספק" אסור. וזה אך ורק ב"ספק אלים" שמחייב להסתפק מצד עצמו, אבל מה
שאנו מסתפקים, זה חכמים לא אסרו, ונשאר כמדאורייתא, ודו"ק.

נמצא בקצרה שיש ג' מצבים:

- א. שאין "סיבה" וגם אין "מקום" להסתפק כלל.
- ב. שיש "סיבה" המחייבת להסתפק בגדר "שור שחוט".
- ג. שאין "סיבה" המחייבת, אולם עדיין יש מקום להסתפק.

באופן של מצב א' גם בשאר אסורים יהיה מותר מדאורייתא ומדרבנן.

במצב ב' גם בספק ממזר יהיה אסור מדרבנן כיון שיש סיבה לספק והוא לפנינו.

במצב ג' שאין שום סיבה המחייבת להסתפק כיון שאפשר להניח שהכל כשורה, אלא שמכל מקום יש מקום להסתפק אם רוצים, ובכגון דא בגוונא של ספק כזה לא אסרו חכמים כ"ספק" ממזר.

וכל זה לדרך ב' אבל לדרך א' הרי אין שום נ"מ בין ספק ממזר לשאר אסורים והפקיעו מדרבנן את כל ההיתר של ספק ממזר, ממילא הריהו כשאר אסורים וספיקו כל-שהו אסור. וצע"ק.

זה הנראה לפע"ד בביאור עומק דבריו הקדושים, וברור שנקט כדרך ב' והכל הנ"ל.

כדי להמנע מאריכות יתירה, וכדי לא לחרוג מהמסגרת הצרה הנצרכת לביאור דברי הגאון זצ"ל, מנעתי עצמי מהסתעפות לאורך ורוחב במראי מקומות ואסמכתאות ודוגמאות שיש לי על כל הנ"ל, ואכמ"ל. ולעצם ביאור דבריו סגי במה שכתבתי לפע"ד וד"ל, והדברים מאירים.



הרב אפרים ב"ר מאיר ביניק

חיוב מזווה בפתח חדר שירות

שאינן לקובעו בתוך החדר החיצון ובב' כיסויים משום דס"ל דב' כיסויים אינו מקרי מזווה כלל ובפמ"ג [או"ח פד מש"ז ב] מבאר בדברי הש"ך שאסור לקבוע אף עם שני כיסויים, הרי לכאורה נמצא שיש לקבוע מזווה בחדר שירות היוצאת מהאמבטיה, אלא יש לקבוע אחורי הדלת.

ובפרי מגדים שם נקט למעשה דלא כהש"ך שמביא שם לגבי מרחץ שיש בתוכו דירה לבלן שחייב במזווה ומסיים שם ומ"מ מכוסה בעיניו, נמצא שלדעת הפמ"ג יש לקבוע מזווה בפתח החדר שירות אף שהוא בתוך האמבטיה ויש לכסותה כדין.

וכן פסק במשנ"ב [סימן פ"ד סק"ז] וז"ל: מזווה במרחץ בבית הפנימי ובאמצעי פטור, וה"ה מרחץ שיש לפניו חצר ובחצר עומדים שם מקצתן ערומים פטור ג"כ, ודירת הבלן חייבת במזווה שהוא חדר גמור אך מפני שמצוי שם בני אדם ערומים צריך לכסות המזווה.

וכן בספר אגור באהלך סימן לב סעיף גב, וכן בספר לבושי עז [עמוד לח] ובתשובות והנהגות [חלק ב תקמח] נקטו לחייב בפתח החדר שירות אף אם יוצא מהאמבטיה, ויקבענה עם כסוי כדין.

ויתר על כן ראיתי בספר לבושי עז [שם] שיש תמהים שאף דלת הכניסה לשירותים יש לחייבה במזווה מדין בית שער לחדר שירות, דאף שהשירותים עצמו פטור ממזווה שאינו בית של כבוד אבל מדין בית שער לחדר שירות יש לחייבו. ואמנם באור לציון [א' יו"ד סימן יד] מחייב במזווה אף בפתח האמבטיה כדין בית שער.

הנה כי כן מכל הנ"ל נראה שחייב חדר השירות במזווה אף שיוצא משירותים או אמבטיה, ולרוב הפוסקים קובעו בפתח

במסכת יומא (יא ע"א): באמת אמרו, בית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה, ושהנשים נאותות בהן - פטורין מן המזווה, יכול שאני מרבה אף בית הכסא, ובית הבורסקי, ובית המרחץ, ובית הטבילה - תלמוד לומר, בית, מה בית העשוי לכבוד - אף כל העשוי לכבוד, יצאו אלו שאין עשויין לכבוד.

וכן נפסק בטור ושולחן ערוך יו"ד סימן רפו סעיף ד': בית הכסא ובית המרחץ פטורים ממזווה לפי שאינם עשויים לדירת כבוד, וכ"פ ברמב"ם (הל' מזווה פ"ו ה"ט).

וחדר שירות [חדר כביסה] יש לדון בו אם חייב במזווה, דהב"ח [רפו סק"ה] כתב דמקום שמכבסין שם ויש שם טינופת קטנים פטור ממזווה, ובשבט הלוי [חלק ב' סימן קנ"ח] כתב לפטור חדר כביסה מפני שטינופת מצויה שם, אמנם נראה דכהיום שאין מצוי שם לרוב צואה מגולה [ובעבר היה מצוי הרבה יותר כשהיה מצוי חיתולי בד שכיבסו אותם שם], לא שייך פטור זה, וכן נקטו בשם הגר"מ פיינשטיין, ואף בשה"ל עצמו נראה שחילק כן וכמבואר בשו"ת שה"ל [חלק ה' סימן קסז], וכן עמא דבר שקובעין מזווה בחדר שירות/כביסה כשיוצא מהמטבח וכדו'.

אמנם בחדר שירות היוצא מהשירותים או מחדר הרחצה, מנהג העולם שלא לקבוע מזווה ויש לברר טעם הדבר.

הנה בש"ך סימן רפו סק"י מביא בשם ספר מעדני מלך לגבי חדר שפטור ממזווה מחמת שהנשים נמצאות בו שלא בצניעות, ויש לפניו ממנו חדר פנימי שיש לדון האם חייב במזווה או לא, ונקט בש"ך דחייב במזווה אך מפני שהמשקוף הוא בחדר החיצון יקבע המזווה בתוך החדר הפנימי אחורי הדלת, ובדברי חמודות כתב שהטעם

הכיסוי, ובזה אם יקבע בדלת הרי הוא עושה נגדו בקביעות דברים בזויים ואי אפשר לו להיזהר בזה כשהמשקוף בתוך החדר והדלת נפתחת לחדר השירות, ואמת ששם מיירי בכיסוי אחד, וגם לא מיירי שם לפטור ממזוזה, מ"מ לסניף אולי יש לצרפו, ועדיין צ"ע.

כרגיל ומכסה בב' כיסויים וי"א לקובעו אחורי הדלת, אך לא מצאתי מי שפוטר בזה רצ"ע על מנהג העולם.

שוב ראיתי לנכון שאולי לסניף יש לומר הטעם בזה, על פי דברי היד הקטנה המובא בפ"ת רפ"ו סק"ז דחלילה לעשות בקביעות שום דבר בזיון נגד המזוזה ולסמוך על

תשובת הנאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א

הנני בזה אודות שאלת כ"ת בחדר שירות או מרפסת שהם לפניס מחדר האמבטיה, האם חייבת במזוזה, וכבוד מעלתו הרגיש דמנהג העולם שאין מניחים שם מזוזה, אך לא מצא טעם לזה, הנה לענ"ד מנהג העולם לפטור הוא מכח טעמו וסברתו של מרן החזו"א ז"ל וכדלהלן, דהנה החזו"א (יו"ד סי' קס"ט אות ב') לאחר שהביא דברי רעק"א (סי' רפ"ו סי"ג) שכתב דחדר פנימי שאין בו ד' על ד' פטור ממזוזה צריך לקבוע מזוזה בימין הכניסה מחדר לבית החיצון, דכיון דחדר הפנימי אין בו דע"ד מתייחס הפתח לבית החיצון שיש בו דע"ד, וכתב ע"ז החזו"א ויש לשאול לפ"ז אם יש חדר בית הכסא פנימי, יהא הפתח חייב במזוזה בימין הכניסה מביהכ"ס לבית, ומשום נקיון אפשר לכסות, וכש"כ בזמן שהדלת לפניס של ביהכ"ס דאפשר לקבוע מזוזה בחוץ וכו', ותירץ החזו"א דדינו של רעק"א הוא משום דבית שיש בו דע"ד חשיב טפי ושדינן לה להאי פתחא בתר חדר החיצון החשוב, אבל בחדר בית הכסא אין הדין כן, שהרי שימוש ביהכ"ס חשיב דירה, ומה שהוא פטור ממזוזה זה משום שאין עשוי לכבוד אבל מ"מ דירה הוא, וכיון דדירתו חשובה הפתח מתייחס אליו ולא לבית החיצון, הלכך לעולם פתח ביהכ"ס פטור מן המזוזה עכת"ד.

ולפי דברי החזו"א הנ"ל מובן נמי טעם מנהג העולם שפוטרים הדלת שבין חדר האמבטיה למרפסת או חדר שירות, דכיון דקיי"ל דבית מרחץ פטור ממזוזה כמו ביהכ"ס (יומא דף י"א. שו"ע רפ"ו, ד') דאינם דירת כבוד, ממילא כל דלת שבין בית מרחץ והיינו חדר אמבטיה לחדר אחר, וכמו נדו"ד מרפסת או חדר שירות פטור ממזוזה.

אולם יש להעיר מהדברי חמודות שהביא הש"ך (רפ"ו ס"ק י') לענין חדר שנשים שוככות שם וכן משמשות המטה, ומשם לפניס יש עוד חדר פנימי ששם אינו עשוי להנ"ל, והוא חייב במזוזה, אלא שהמזוזה והדלת עשויים כך שהם נמצאים בחדר הנשים, וכתב הש"ך שיש לקיים מצות מזוזה בחדר הפנימי ולקובעה אחורי הדלת והיינו בחדר הפנימי ע"ש, ומשמע לכאורה דלא כסברת החזו"א הנ"ל.

אבל נראה דאין הדברים דומים, דכל הנידון של הד"ח והש"ך אינם אמורים אלא דווקא בחדר הנ"ל של הנשים, דודאי אינו בגדר בית כסא ובית מרחץ ממש דאיתא בגמרא להדיא שהם פטורים משום שאינם דירת כבוד, ובהם כתב הש"ך (ס"ק י"א) דאף אם ירצה לכסות ולא יהיה משום בזיון מ"מ פטורים "ואין לעשות שם מזוזה" עכ"ל, פי' שאסור לעשות שם מזוזה (משב"ז או"ח סי' פ"ד ס"ק ב') משא"כ חדר הנשים גם אם לפעמים רוחצות שם, מ"מ ודאי שאין דינו חמור כבית מרחץ דגמרא, ועיין בית יוסף (רפ"ו, ב') דכתב וז"ל, דעד כאן לא פטרו בגמרא יומא (י"א) מפני שהנשים רוחצות, אלא בית התבן, אבל בית דירה ממש אע"פ שהנשים רוחצות חייב וכו', אמנם אין הדבר מוסכם וכמ"ש הרמ"א ס"ב, אבל ודאי דלכו"ע שאינו בגדר בית מרחץ ממש ששם הוא בדר מקום מבוזז ואינו של כבוד, ולכן לענ"ד יש

לומר דגם הש"ך יודה לדברי החזו"א דחדר בית הכסא או אמבטיה פטור בכל גווני, וכן להיפך החזו"א יודה לדברי הש"ך הנ"ל ואין ביניהם פלוגתא.

והנה הפמ"ג שם (פ"ד ס"ק ב') כתב דמרחץ שיש חצר לפניו, ובחצר יש בית דירה לבלן ובחצר עומדים מקצתם ערומים, דהכניסה לחצר פטור ממזוזה משום דדינו כדין בית אמצעי של מרחץ, אבל הכניסה מהחצר לתוך דירת הבלן חייבת במזוזה, ומ"מ מכוסה בעינן עכת"ד.

ויש מקום לדייק מדבריו דיסבור בנדו"ד לחייב הפתח שבין חדר האמבטיה לחדר שירות או מרפסת, דכמו דס"ל דהגם דהחצר דינו כבית מרחץ דפטור, ואעפ"כ הכניסה מהחצר לדירת הבלן חייב, ה"ה בנידו"ד כן, אבל לענ"ד זה אינו, והחילוק ביניהם הוא כך, דנדו"ד דלת של האמבטיה שמשם יוצאים למרפסת או חדר שירות, הרי ודאי משמש בעיקר לאמבטיה, דגם אם לא היה שם מרפסת אלא יציאה לחצר או שטח פתוח היו קובעים שם דלת שסוגר ומכסה חדר האמבטיה, ולכן גם אם זה דלת שמשם נכנסים לחדר שירות שהוא חייב במזוזה לעצמו, אבל כיון שהדלת הוא משותף עם האמבטיה, יש לפטרו מטעמו של החזו"א כנ"ל.

משא"כ נידון הפמ"ג הרי דלת הדירה של הבלן עשוי רק לבלן בלבד, דאם לא היה שם דירה לא היה נעשה דלת, ולכן הגם שנכנסים לשם מהחצר שדינו כמרחץ, מ"מ יש לקובעו, דהוא עשוי בעיקר עבור דירת הבלן שחייב במזוזה, אמנם יש לכסותו משום כבודו, ועכ"פ הפמ"ג אינו חולק על ש"ך הנ"ל שכתב לקבוע מבחוץ, ואדרבה הפמ"ג מיייתי שם בדבריו, וציין לדברי הש"ך (רפ"ו ס"ק ח' ט') שהם באים שם לפרש דברי השו"ע בסעיף ב', ואם נימא שהפמ"ג חולק על הש"ך ודאי היה מביאו, ופשוט.

ולכן למסקנת הענין הנלענ"ד דפתח היוצא מאמבטיה למרפסת או חדר שירות פטור ממזוזה.

דברי ידידו דוש"ת מצפה לרחמי ד'

יעקב מאיר שטרן



הרב ראובן קלפהולץ

לע"נ זקנתי מרת הינדא ע"ה בת הרה"ח ר' פנחס בריזל זצ"ל
הנו"מ חנה יוטא א"ח מו"ז הרה"ח ר' משה קלפהולץ זצ"ל
נלב"ע ט"ו תמוז ה'תשפ"א

בדיני טוען וחוזר וטוען

עדים יכול לחזור ולטעון פרעתי וטענת לא לוייתי לא נחשב לטענת חיוב, ולכן ביאר העיר שושן דסו"ס שורש הסיבה שאין הלוח יכול להשביע את המלוה אפי' שבועת היסט לחוד שלא פרע מעולם, הוא רק מפני שכאן באו כבר עדים, והכח של עדים הוא שעל ידם הוחזק כפרן ומה שטען לא לוייתי נהפך כעת לטענת חיוב דנחשב כאומר לא פרעתי ונעשה כאן הודאת בע"ד, ורק משום כך יש כאן דין כל האומר לא לוייתי כאומר לא פרעתי שנעשה כאן הודאת בע"ד מפורשת, כך היה אפשר ללמד זכות על הע"ש, אלא שהסמ"ע הוקשה לו דלכאור' משום טעמא דהוחזק כפרן לחוד לא היינו מונעים את הלוח מלהשביע היסט להמלוה מפני ששבועת היסט היא שבועה קלה ופשוטה, ולכן הטעם היחידי שאין אנו משביעין היסט למלוה הוא רק מפני שהיה כבר כאן הודאת בעל דין של הלוח.

והנה כ' השו"ע לפנ"כ שהמלוה גובה את חובו בלא שבועה "שהרי הוחזק זה כפרן". דהיינו מה שהמלוה לא נשבע בנטילתו שבועה חמורה, הוא מפני שהלוח הוא כפרן. וכאן ניחא ליה להסמ"ע מה שנקט השו"ע דסגי לן בטעמא "שהרי הוחזק זה כפרן", (ועיין סמ"ע ס"ק ב'). דהנה באותו הענין עצמו נחלקו הרמב"ם והראב"ד, דלשון השו"ע הוא ואין המלוה חייב שבועה שהרי הוחזק זה כפרן, וכ' ע"ז הש"ך ס"ק ג' בזה"ל: "הוא לשון הרמב"ם", וכבר כתב הראב"ד בהשגות אין צורך לזה הטעם ונראה שלכך הגיה הרב דכל האומר כו', ואפשר כוונת הרמב"ם להורות שאפילו יטעון אח"כ פרעתי לא יהא נאמן, עכ"ל הש"ך. וכוונת הראב"ד להקשות אמאי נקט

בשו"ע חו"מ סי' ע"ט סעי' א' נפסק טענו מנה הלוייתך וכפר בבי"ד ואמר לא היו דברים מעולם ובאו שני עדים שלוה ממנו מנה ופרעו והמלוה אומר לא נתפרעתי ה"ז חייב לשלם. ואין המלוה חייב שבועה שהרי הוחזק זה כפרן. ואם לאחר שפרעו חזר (הלוח) ותבעו (למלוה) ואמר פרעתיך שני פעמים אין משביעין אותו היסט על טענה זו.

וכ' הסמ"ע ס"ק ד' בזה"ל: ובעיר שושן כ' ז"ל אין משביעין אותו היסט הואיל והוחזק כפרן לממון זה, עכ"ל. והק' הסמ"ע ולא דק דאף אם אין הוחזק כפרן אין משביעין אותו מטעם דכבר הודה שלא פרעו מתחילה דכל האומר לא לוייתי כאומר לא פרעתי ואיך יטעון עליו עתה שכבר פרעו מתחילה, וכ"כ הטור בהדיא וק"ל. עכ"ל.

כוונת הסמ"ע להק' שהאמת הוא שהמלוה גובה את חובו מפני עצם זה שהיה כאן הודאת בע"ד של הלוח שלא פרע מעולם ולכן אפי' לאחר פרעון לא יוכל הלוח להשביעו היסט כמב' בש"ך ס"ק ד', וא"כ אפילו לא היה הדין שהלוח נעשה כעת כפרן כשהעידו עדים שלוה [אשר דין כפרן הוא דין נפרד ומיוחד שלעולם אינו יכול לפרוע חובו זולת ע"י עדים שיראו שפורע], הרי סו"ס כיון שאמר מתחילה לא לוייתי ע"כ שאמר לא פרעתי ויש כאן הודאת בע"ד ולכן צריך לשלם וא"צ כלל לדין הוחזק כפרן.

אך מ"מ היה אפשר לבאר מה היה כוונת העיר שושן, דהנה זה ברור שהטוען לא לוייתי לא נחשב עדיין שיש כאן הודאת בע"ד שלא פרע, ואפילו אם יבא עד אחד ויכחישו שלוה ס"ל להטור והרשב"א [עיין לק' סמ"ע סי' ע"ט ס"ק כ'] שעדיין יכול לטעון פרעתי, ובודאי שכל עוד שלא באו

שנית שפורע] פרעתי לא יהא נאמן, מדוקדק בלשון הרמב"ם ש"כ' ואין המלוה חייב שבועה "כלל", [והשמיטו השו"ע כאן] להורות שאפי' אח"כ הלוא אינו נאמן, ולכן אינו יכול להשביע את המלוה. ובאמת שבתומים הק' על הש"ך ואין לשון הרמב"ם מורה על זה כי לא נזכר מזה דבר. אמנם יתכן שהרמב"ם שכתב "כלל" כיון לזה. אמנם יש עדיין אופן שהלוא יכול להשביע את המלוה, והוא, באופן שטוען שפרע פעם אחת אחר שחייבוהו ב"ד, אלא שלא ראו עדים שפורע, וכיון שבכפרן הדין הוא שכל שאינו פורע בעדים צריך לפרוע שוב, לכן פרע עכשיו פעם שנית, א"כ בזה יכול להשביע את המלוה אם פרע אח"כ ב' פעמים כמב' בש"ך ס"ק י"ח, הרי שעכ"ז איכא אופן שיוכל להשביעו אח"כ.

והנה בריש סי' פ' פסק השו"ע מי שטוען בב"ד טענה אחת ונתחייב בה אינו יכול לטעון טענה אחרת שסותרת הראשונה. והוסיף הרמ"א ואפי' יש עדים על טענה שניה לא מהני כדלעיל ריש סי' ע"ט.

וכתב הסמ"ע ס"ק ב' וז"ל: כדלעיל ר"ס ע"ט. ר"ל דשם נתבאר דאפי' באו עדים ואמרו שלוח ופרע לא שמענין להו ולטענתיה שאמר שפרע, ואע"ג דשם עיקר הטעם "משום דהוחזק כפרן בעדים על שאמר לא לוית", וכמ"ש שם, משא"כ הכא שלא באו עדים, היינו טעמא דשם אי לא באו עדים לא הוה נתחייב בטענתו הראשונה, עכ"ל הסמ"ע, הרי שהסמ"ע עצמו מעיד לפנינו שהטעם בריש סימן ע"ט שאינו נאמן לטעון פרעתי הוא רק מפני שבאו עדים וביאת העדים עביר ליה שנעשה כפרן ורק מפני שנעשה כפרן נחשב אמירת לא לויתי להודאת בע"ד, אבל עצם טענת לא לויתי אינו טענת חיוב, ולכן תימה גדולה על הסמ"ע מה הק' בסי' ע"ט על הע"ש ש"כ' שהטעם הוא שהוחזק כפרן והרי פשוט שרק עי"ז נעשה כאן הודאת בע"ד וכדברי הסמ"ע עצמו כאן, [וצ"ל שהבין מהע"ש שרק הוחזק כפרן לחוד סגי, וגם שלא כתב את

הרמב"ם שהטעם שהמלוה נוטל אפילו בלא שבועה הוא מפני שהוחזק הלוא כפרן והא עצם זה שהודה שלא פרע פשוט שיכול המלוה ליטול בלא שבועה.

ולפי הנ"ל יש מקום ליישב דעת הר"מ, שגם בזה יובנו היטב הדברים, שהרמב"ם ס"ל דאע"פ שאמת שמה שהמלוה גובה אפילו בלא שבועה הוא מפני שיש כאן הודאת בע"ד, וכמו ש"כ' הרמב"ם עצמו במפורש לפנ"כ הרי זה חייב לשלם שכל האומר לא לויתי כו', מ"מ זה פשוט שעצם אמירת לא לויתי אינה עדיין כאמירת לא פרעתי, ולכן כתב הרמב"ם במפורש לשון מדוקדק וז"ל: שכל האומר לא לויתי "ובאו עדים שלוח" כאומר לא פרעתי. ונמצא הלוא אומר לא פרעתי והעדים מעידים שפרע הודאת בעל דין כמאה עדים ואין המלוה מחויב שבועה כלל שהרי הוחזק זה כפרן, עכ"ל.

הרי לפנינו שהרמב"ם בא לפרש האיך נעשה כאן הודאת בע"ד, שזה נעשה דוקא ורק ע"י שבאו עדים, ורק לכן הדין הוא שאין המלוה צריך לישבע, "שהרי הוחזק זה כפרן", דהיינו, דמכיון שבאו עדים נעשה זה כפרן, וכמו שביאר להדיא לפנ"כ בהלכה ב' שכאשר יש עדים נגד דבריו נעשה כפרן, ועי"ז נוטל המלוה בלא שבועה. [והגם שבאמת עיקר כוונת הוחזק כפרן היינו "הדין" שהוא מוחזק כפרן מכאן ולהבא שלא יוכל לפרוע חוב זה ללא עדים, מ"מ הר"מ נתכוין גם לעצם המושג שהוא מוחזק בכפרן שלא יוכל אפילו להשביע את המלוה, וכמב' במחבר סעיף א' הוחזק כפרן לאותו ממון וחייב לשלם ואין המלוה צריך לישבע, שגם זה נכלל בתוקף הדין של הוחזק כפרן] ולכן בחר לו הר"מ לכתוב הוחזק כפרן דלולי זה הרי אין כאן הודאת בע"ד מפורשת, כך נר' לומר בעזה"י לסלק את השגת הראב"ד.

והן אמת שמה שביאר הש"ך את כוונת הרמב"ם [במה שכתב הוחזק כפרן] שכתב כן להורות דאפי' יטעון [הלוא] אח"כ [לאחר שיפרע עתה יטעון שזה כבר פעם

שלא פרע) משא"כ בעד אחד שלא נעשה כפרן על פיו", לכן אע"פ שהיה אפ"ל שע"י ביאת הע"א נעשה כאן הודאת בע"ד שכשאמר לא לויתי הודה דלא פרעתי, מ"מ כיון שבעד אחד ליכא "דין הוחזק כפרן", והיינו, דבע"א ליכא הדין שמכאן ולהבא לא יוכל לפרוע בלא עדים, לכן עדין לא נוצר כאן בהחלט דין כל האומר לא לויתי, ושפיר יכול לומר פרעתי קודם. [והגם שהרמב"ם הטור והמחבר והשו"ע בס"י ע"ה סעי' י"ג ובס"י ע"ט סעי' ט' פליגי על הרשב"א, מ"מ לא נחלקו על עצם הטעם הזה, וגם שהש"ך כתב ביאורים אחרים בשיטתם], הרי מכל זה שרק מפני שיש דין של הוחזק כפרן נוצר מזה דין הודאת בע"ד.

אך עדיין קשה על יסוד זה, שהרי אם באמת נימא כסברת הרשב"א שבעד אחד יכול לומר פרעתי קודם שבא העד, מפני שבעד "ליכא דין הוחזק כפרן", לכן יכול לחזור מטענת לא לויתי לטענת פרעתי, צ"ע איך נפרנס האי דינא שפסק השו"ע כאן סו' סעי' ט' [והוא מהבעל התרומות] שכתב בזה"ל: אבל אם התובע אמר לעדים שתבע בפניהם אתם עידי שטען לא לויתי, ושתק הלה, אם חזר ואמר פרעתיך קודם לכן אינו נאמן, אבל אם אמר פרעתיך אח"כ נאמן, ע"כ. והא באופן זה הרי מפורש יוצא מפי השו"ע שאין כאן דין הוחזק כפרן, ולכן הדין הוא שיכול לומר פרעתיך אח"כ, וא"כ מדוע אינו יכול לחזור מטענת לא לויתי לומר פרעתי קודם והא כל עוד שאין דין הוחזק כפרן אין עדיין דין כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי, וצ"ע. דלכאורה חזינן שיש דין כל האומר לא לויתי ולכן א"י לומר פרעתי קודם אע"פ שאין דין הוחזק כפרן, ולכן יכול לומר פרעתיך אח"כ, ולא תליא הא בהא.

**בדין מטענת יתכן שאתה חייב לי כנגדו
אם זה נחשב כמטענת חיוב**

כתב השו"ע בס"י ע"ט סעי' ב' וז"ל: התובע מחבירו מנה והשיב לו יתכן שאתה

עיקר התוצאה שנעשה כאן הודאת בע"ד [ואכן בס"י פ' הק' הנתייה"מ כמ"כ על הסמ"ע [חידושים ס"ק ג'] וז"ל: והיינו כדלעיל אמר לא לויתי ובאו עדים שלוה ופרע אינו יכול לומר פרעתי וחייב לשלם, והקשה הסמ"ע הא לעיל כתב הטעם משום שהוחזק כפרן, ע"ש שדחק, ולק"מ דעל הך דיטעון פרעתי כבר אין צריך להטעם דהוחזק כפרן דבלא"ה הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים וכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי דמי, עכ"ל. הרי שנתהפכו הדברים, שכעת מקשה הנתייה"מ על הסמ"ע דבודאי עיקר הטעם הוא שיש כאן הודאת בע"ד, ולא צריך לטעם דהוחזק כפרן, ואכן הסמ"ע יתרץ כאן שבלעדי העדאת עדים אין כאן הודאת פיו, ורק מפני שנעשה כפרן ע"י העדים יש כאן הודאת בע"ד שלא פרעתי, וא"כ עדיין קשה מה הקשה הסמ"ע על הע"ש ריש סי' ע"ט שבחר בטעמא דהוחזק כפרן [יתכן שמה שהסמ"ע הק' על הע"ש הוא רק לענין שבועת היסת, דס"ל להסמ"ע שמה שהמלוה אינו נשבע היסת הוא רק מפני שיש כאן הודאת בע"ד, ולגבי פרט זה לא סגי הטעם של הוחזק כפרן, וזולת זה עדיין היה יכול הלוה להשביע את המלוה היסת, ועכ"פ סו"ס הכל אחד הוא].

וכדברים האלו מצינו במפורש בדברי הרשב"א - הובאו דבריו בסמ"ע סי' ע"ט ס"ק כ' - דס"ל שבטעון להד"ם ובא עד אחד והכחישו ליכא דין מתוך שאינו יכול לישבע משלם, ויכול לטעון פרעתי קודם שבא העד אע"פ שאמר כבר להד"ם על ההלואה וע"א מעיד כנגדו שלוה. ובטעם הדבר כתב "דלא אמרינן בכה"ג מתוך שאיל"מ כיון דבשנים לא נתחייב ממון אלא מתוך שנעשה כפרן דאמר לא לויתי "והרי עדים מעידים שלוה וכיון שהוחזק כפרן" שוב אינו נאמן לומר פרעתי אף שאינן יודעים העדים אם פרע (דמה שהוחזק כפרן הוא לא רק דין שלא יוכל לפרוע מכאן ולהבא בלא עדים, אלא זה דין דמשו"ה אינו יכול לומר פרעתי קודם, ולא הזכיר הרשב"א שיש כאן הודאת בע"ד

כזה שהלוח אומר למלוה הן אמת שלווית ממך ק' זהובים אך יש לי בידך כנגדו משכון שמונח אצלך ויתכן שהמשכון ג"כ שוה ק' זהובים והנפקד אומר יודע אני שלא היה המשכון שוה רק חמישים הוה ליה החיוב ברי והפטור ספק וחייב הלוח לשלם, ע"כ תורף ד' הש"ך שם. ודייק שם הקצוה"ח בס"ק ה' מד' הש"ך שכל זה הוא באופן שהמלוה ברי שהמשכון לא שוה יותר מחמישים אבל כאשר המלוה ג"כ מסופק שפיר פטור הלוח מלשלם, נמצא דהש"ך ס"ל שכאשר הלוח משיב למלוה יתכן שאתה ג"כ חייב לי כנגדו והמלוה ג"כ מסופק בדבר שיתכן שאתה חייב לי כנגדו יהיה הלוח פטור מלשלם.

מעתה אפ"ל ג"כ כאן שכאשר אמר לו הלוח להמלוה יתכן שאתה חייב לי כנגדו המלוה מודה לו ג"כ שהוא מסופק בזה, שהרי לא הוזכר בשו"ע שהמלוה מכחישו, ומכיון ששניהם מסופקים פטור הלוח מלשלם, ונמצא שטען שפיר טענת פטור, עד כדי כך שיתכן דהש"ך ס"ל שאפילו אם יבואו עתה עדים ויעידו שלוח ופרע אין כאן טענת חיוב, דאע"פ שמדבריו הראשונים משמע שלא פרע מ"מ הרי לא הכחיש מעולם את ההלואה ורק שטען טענת פטור של יש לי בידך כנגדו והם טוענים לעומתו שיש כאן טענת פטור של פרעון, א"כ שפיר יש לו כעת נאמנות לחזור ולטעון מפטור לפטור, ולכן הוצרך הש"ך לפרש דמה שכתב השו"ע "וכאומר לא פרעתי דמי" על כרחך איירי דכאשר אמר יתכן שאתה חייב לי ואיני חייב לך באו עדים על דבר זה גופא והמה מכחישים את גוף טענתו לגמרי, ואומרים שאינו חייב לו כנגדו, נמצא שטענת הפטור שלו נכחשה לגמרי ובמילא ודאי שמענו מפיו שלא פרע מעולם דהו"ל כאומר לא פרעתי וצריך לשלם, וזה מה שנראה בעזה"י בדעת הש"ך.

אולם הסמ"ע לכאן לא סבירא ליה מחידושו של הש"ך, וכמב' בסי' ע"ה שהקצוה"ח חולק שם בס"ק ה' על הש"ך,

חייב לי כמו כן המעות שאתה תובע ממני יש מי שאומר דהוי כאומר יתכן שאתה חייב לי ואיני חייב לך והרי כפר וכאומר לא פרעתי דמי. עכ"ל. וכ' הרמ"א: ועיין לקמן סימן פ"א סעיף כ"ג אם יוכל לומר טעיתי בהודאה במקום מיגור.

ודברי השו"ע לא נתבארו כדי הצורך מה טענה היא זאת יתכן שאתה חייב לי, ועיין ט"ז מה שביאר בארוכה [ומאריך לבאר דברי הסמ"ע], ועיין נתיב"מ חידושים שהעתיק את ד' הש"ך והשמיט את תיבת יתכן, אמנם בכל זאת יתכן שיש לבאר ביאור נכון בכל זה.

דהנה הסמ"ע כ' וז"ל: וכאומר לא פרעתי, ונ"מ דאם באו אח"כ "עדים שאמרו שלוח ופרע" צריך לשלם שכבר הודה שלא פרע וכנ"ל בס"א, עכ"ל.

והש"ך כתב וז"ל: דהוי כאומר יתכן כו', ר"ל דכיון שאומר יתכן שאתה חייב לי כמו כן המעות רוצה לומר שאיני חייב לך מחמת שאתה חייב לי ג"כ כנגדו כסך הזה וא"כ ודאי לא פרעו דהיאך יפרענו כשחייב לו ג"כ כנגדו וא"כ "אם באו עדים שאינו חייב לו כנגדו אע"פ שמעידים ג"כ שפרעו חייב לשלם" ודו"ק. עכ"ל.

וחזינן שהסמ"ע נקט שכשאמר יש לך בידי כנגדו נחשב ממש כאומר לא פרעתי, ונעשה כבר טענת חיוב לגמרי, ולא יועיל עדות שלוח ופרע, והש"ך כתב רק שאם העדים יעידו ממש היפך דבריו, ויאמרו שאינו חייב לו כנגדו, אזי נחשב לטענת חיוב.

ולכאן אינו מובן מהו פלוגתתם על מה באו כעת העדים להעיד, דמדוע בחר הסמ"ע לפרש שהעדים מעידים עתה שלוח ופרע, והש"ך בחר לפרש שהעדים מעידים שאינו חייב לו כנגדו, וצל"ע מהו גוף פלוגתתם.

אמנם נראה בעזה"י לבאר שורש דבריהם, ע"פ ד' הש"ך לעיל סי' ע"ה ס"ק כ"ז, דהנה הש"ך יצא לחדש שבספק פרעון קודם הלואה חייב הלוח לשלם, והיינו, דבאופן

ולכן מחדש עתה בשו"ע דכאשר טוען יתכן שיש לי בידך כנגדו שפיר שמענין מינה שאומר לא פרעתי, ולכן אפי' כאשר יגיעו עדים שהלוה פרע מ"מ לאחר טענה "אשר נראה מתוכה שיתחייב בה" וכד' הסמ"ע והש"ך סי' פ' ס"ק א', ואפילו שהוא סובר שזה טענה הפוטרת, מ"מ הוחלטה טענתו לטענה המחייבת, [ועיין קצוה"ח סי' פ' ס"ק ג' מש"כ בשם מוהר"י אדרבי, ומה שנחלק עליו], ולכן כתב הסמ"ע שהנ"מ בזה שאנו אומרים שזה נחשב כאומר לא פרעתי, הוא, שאפי' ע"י עדים לא יוכל לחזור בו ולטעון שלוה ופרע מפני שסו"ס טענתו הראשונה היא טענה המחייבתו, כן נראה לבאר בעזה"י לד' הסמ"ע.

ומעתה יש להוסיף בעזה"י פרפרת נאה, דהנה הרמ"א הוסיף על דברי השו"ע בזה"ל: ועיין לקמן סימן פ"א סעיף כ"ג אם יוכל לומר טעיתי בהודאה במקום מיגו, עכ"ל. וכתב על זה הסמ"ע אין להג"ה זו שייכות לדברי המחבר בסעיף זה ובסעיף שאחר זה ה"ל לקבעה, עכ"ל. ובאמת שכן הוא הסדר בדברי הטור, דלאחר שכתב הטור הענין של סעיף ג' דהיינו שיכול לומר נזכרתי שפרעתי, כתב הבית יוסף בשם המהרי"ק שאין אדם נאמן לומר טעיתי אפילו בדליכא מיגו, עכ"ל, הרי במפורש שדבר זה שייך לסעיף ג', אך הש"ך לא העיר כלום על ד' הרמ"א הללו, ויתכן דמדשתק ש"מ ניח"ל בד' הסמ"ע שזה לא שייך כלל לסעיף ב', אך לכאן אפ"ל שיש כאן שזה תלוי בדבריהם הנ"ל, דהנה לדעת הסמ"ע שטענת יתכן שאתה חייב לי כנגדו הוא טענת חיוב, א"כ עתה כאשר בא לחזור בו ולומר טענה אחרת פשיטא שאין לו מיגו כיון שזה היה טענת חיוב, ולכן כ' הסמ"ע שדברי הרמ"א לא שייכא כאן, משא"כ לדעת הש"ך אשר טענת יש לי בידך כנגדו כאשר המה מסופקים הו"ל טענת פטור ורק אם יבואו עדים ויכחישו שאין לו בידו כנגדו הוא חייב, והרי בשו"ע לא הוזכר כלל שבאו עדים והכחישוהו, ורק נפסק שזה כאומר לא

וס"ל שאפי' כאשר שניהם מסופקים הן המלוה והן הלוה עדיין לא הו"ל טענת פטור, וכל עוד שאין הלוה טוען בודאות יש לי בידך כנגדו הרי הוא חייב לשלם, א"כ מעתה יאירו ד' הסמ"ע כספירים, [אשר הט"ז ועוד אחרונים נתקשו בביאור דבריו], דכאשר הנתבע משיב "יתכן" שאתה חייב לי כמו כן המעות שאתה תובע ממני, אין כאן טענת פטור אלא טענה שעל ידה יתחייב בבי"ד, מפני שזה טענה גרועה, ואפי' כאשר המלוה גם יהיה מסופק בדבר, חייב הלוה לשלם, ומעתה הוקשה להסמ"ע מה פירוש דברי השו"ע "וכאומר לא פרעתי דמי", והא מאי נפקא לן מינה, הרי במילא חייב ומפני מה צריך להגיע לזה שזה נחשב כאומר לא פרעתי, וזה באמת לשונו של הסמ"ע שכתב "ונפקא מינה", מפני שזה היה ק' לו, דכיון שיש כאן טענת חיוב מה צריך שיהיה כאומר לא פרעתי, ועל זה מתרץ הסמ"ע ונ"מ דאם באו אח"כ עדים שאמרו שלוה ופרע צריך לשלם שכבר הודה שלא פרע, וביאור הדברים הוא דהנה בסי' פ' אחר שכ' השו"ע הדין דמי שטוען טענת חיוב בבי"ד אינו יכול לטעון טענה אחרת שסותרת הראשונה כ' הרמ"א בשם הנימוק"י ואפילו יש עדים על טענה שניה לא מהני, אמנם באופן שיכול לתקן דבריו הראשונים הדין הוא שיכול לטעון הטענה השניה [ובאמת אשר אפילו הרמ"ה שהטור הביא דבריו בסי' פ', דס"ל שאפי' חוזר וטוען מפטור לפטור אם באו אח"כ עדים לסתור טענתו הראשונה אינו מועיל מה שחזר לטעון הטענה השניה אע"פ שטען טענתו השניה קודם שבאו עדים, מ"מ כתב במפורש שכל זה הוא רק עד דמייתי סהדי אבל אם יביא עתה עדים לטענתו השניה יכול לזכות בדין ע"י טענתו השניה אע"פ שטענתו הראשונה מוכחשת, והמבי"ט והש"ך כאן בסי' ע"ט ס"ק ב' נחלקו בביאור דבריו] וא"כ היה באמת צד לומר שאפילו כאשר טען יתכן שיש לי בידך כנגדו שזה טענה המחייבת, מ"מ יוכל לחזור בו ע"י הבאת עדים לטעון עתה טענת פטור,

שהוא מיגו), והרי כאן ברור שאין לו מיגו, שהרי כאן ראינו בעינינו שלא רצה לעמוד בטענתו הראשונה מפני שראה לפניו שעדים ממשמשיין ובאין והמה יסתרו את טענתו הראשונה ולכן מיהדר ביה, ומה ראייה יש לו לנאמנותו, [וגם יש לדון מ"ש מקול מפורסם, עיין היטב ש"ך ס"ק כ"ג], וא"כ מדוע נפסק שיכול לחזור ולטעון.

אמנם הגם שנודע מה שנקטו כמה אחרונים והוא מפורסם בשם הברוך טעם בעטרת חכמים, שמיגו הוא כח הטענה ולכן מועיל לו טענה זו שטוען כעת מפני שמתחילה היה לו כבר כח טענה זו לזכותו, ולכן אפילו שעתה אין לנו ראייה מהמיגו שלו מ"מ מתחילה נמצא כבר אצלו כח טענה זו (עד כדי שנחשב כאילו היה טוען זאת בראשונה), מ"מ לכאורה זה לא יועיל כאן, שהרי הקצוה"ח בסי' פ' ס"ק ג' ביאר היטב מה הטעם שחוזר וטוען מפטור לפטור דמהני, וכתב דאדרכה אם זה מועיל מדין מיגו הדין פשוט דבבוא העדים נופל המיגו, וכמו שמפורש במתני' מס' כתובות דף כ"ב ע"א שהעדים סותרין את טענתו הראשונה ונסתר כח המיגו, ונפל כח טענתו, (ואפי' כאשר יש לו ראייה ברורה דמה לי לשקר ומצד עצמו היה יכול לעמוד בטענתו הראשונה מ"מ אם באמת בפועל איכא הכחשה לטענת היסוד שהיה טוען נפלה כח טענתו, וית' להלן בעזה"י), וא"כ הכי נמי אפי' שחוזר וטוען מפטור לפטור טרם בוא העדים, מ"מ לא יועיל לו, כי בבואם של העדים אזדה ליה נאמנותו, כמו באשה שאמרה אשת איש הייתי וגרשה אני דנאמנת, ואפי' יש לה מיגו דאי בעי שתקה, שזה מיגו אלים, דהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אפ"ה אם יבואו עדים שהיתה אשת איש נפל כח הטענה (ואולי הפה שאסר שאני ואכמ"ל), וא"כ באיזה מיגו נאמן לחזור ולטעון כאשר רואה שעדים באים, הא אין לו לא ראייה ולא כח הטענה.

ואילולי דמסתפינא מדברי הסמ"ע והש"ך שהבינו בפשטות מד' הרמ"א שפסק על דין

פרעתי, א"כ אולי שפיר שייך כעת ד' הרמ"א שכתב ועיין לקמן "אם יוכל לומר טעיתי בהודאה במקום מיגו", דאכן באופן כזה שיש לו שפיר מיגו שהיה יכול לישאר בטענת יש לי בידך כנגדו שזה טענת פטור [ובפרט אליבא דהש"ך סי' ע"ט ס"ק כ"ג שכל דין חוזר וטוען מפטור לפטור מהני מדין מיגו, יעו"ש], היה מקום לדון בדין טעיתי אם יכול לאומרו, לכן הזכירו כאן הרמ"א. אמנם חידוש זה הוא רק בדרך אפשר.

בדין טוען וחוזר וטוען מפטור לפטור בשרואה עדים ממשמשיין ובאין

פסק השו"ע בסי' ע"ט סעי' ט' שהטוען וחוזר וטוען מפטור לפטור הואיל ולא הכחישוהו עדים נפטר מפני ששתי הטענות באות לפוטרו. וכ' ע"ז הרמ"א ואפי' במקום דאיכא למימר דמה שהודה משום שראה עדים שבאו מ"מ הואיל והודה קודם שבאו העדים לא הוחזק כפרן.

ודברי הרמ"א הללו לקוחים מד' הב"י שכ' בשם מצאתי כתוב, והוא משו"ת מהר"ם, שאם הודה מפני שראה עדים ממשמשיין ובאין לא הוי כפרן, וכ' הסמ"ע שדין זה הזכיר כבר הטור בסו"ס פ' בשם ר"י מיגאש והר"מ, ותמה על הרמ"א שכתבו בשם מצאתי כתוב כאילו חידוש הוא, הא כתבו הטור בהדיא, והש"ך כ' ע"ז ולא קשה מידי כי בטור אינו מפורש, עיי"ש.

והנה באמת לפום שייאטיה דהשו"ע והרמ"א משמע שכן הדין ברור שהוא יכול לחזור ולטעון מפטור לפטור אפי' כאשר רואה עדים שממשמשיין ובאין, ודבר זה צ"ע, שהרי הש"ך כאן ס"ק כ"ג וכן הסמ"ע סי' פ' ס"ק ד' וכן הוא פשוט לשון הטור והר"י מיגאש, סבירא להו, שמה שאדם יכול לחזור ולטעון מפטור לפטור הוא מכח מיגו דאי בעי קאי בטענתו הראשונה ולכן מהימן עתה בטענתו השנייה, (והן אמת שהתומים הקצוה"ח והנתיב"מ ס"ל שזה לא משום מיגו, אך מה נעני לאבירי הפוסקים דס"ל

ולכאורה יש להוכיח כן מעצם הראיה שכ' המהר"ם דמהני, והעתיקו הב"י, והוא מהגמ' בב"ק דף ע"ה ע"א גבי גנב שרוצה להודות שגנב "ולתחייב בהודאתו" כדי שע"י הודאתו יהיה פטור מפני שמודה בקנס פטור, והוא עתה שפיר מתחייב בהודאתו על הקרן אלא שמועיל לו הודאתו רק שהעדים לא יחייבו אותו עתה על הקנס, כמו"כ כאן אינו חוזר לטעון טענת פטור אלא טוען טענת חיוב, וכוונתו ע"כ להפטר מדין כפרן, כדי שיוכל לפרוע בלא עדים, כך נראה בעזה"י.

בדין חוזר וטוען לאחר העדאת עד אחד

כתב הסמ"ע בס"י ע"ט סעי' ט' דבאופן שטען להד"ם, ובא עד אחד ואמר שלוח, אע"פ שהעד אינו יודע אם לא פרע, וחזר זה וטען לוית' ופרעתי, נחלקו בזה הרמב"ם והרשב"א, דלהרמב"ם אע"ג שלא נעשה כפרן מ"מ לא יוכל לחזור ולטעון פרעתי, ולדעת הרשב"א כיון שע"י העד לא הוחזק כפרן, [ויכול לטעון פרעתי אח"כ], לכן שפיר נאמן עתה גם לחזור ולטעון פרעתי אע"פ שהעיד העד שלוח.

וחזינן מהסמ"ע שדייק בלשונו דמה שאינו יכול לומר פרעתי הוא כאשר טוען העד נגדו שלוח, וגם שדברי הסמ"ע הם רק לגבי הדין שלא יוכל עתה לחזור ולומר פרעתי.

אך יש לחקור מה יהא הדין באופן שיאמר לא לוית' ובא עד אחד והעיד שלוח "ופרע", אשר בזה גופא יש לחקור בב' אופנים, א', כאשר הוא טוען לא לוית' ובא ע"א שלוח ופרע אם העד מחייבו שבועה, כיון שהוא מכחיש את העד במפורש, שהעד אומר לוח והוא אומר לא לוית', וא"כ ישבע להכחיש את העד, או דילמא כיון שסו"ס עד אחד זה שבא לבי"ד לא מחייבו כלל חיוב ממון, שהרי אומר שלוח ופרע, א"כ אינו צריך לסלק את העד והוא נשאר בטענת

חוזר וטוען מפטור לפטור דמהני אפילו כשרואה שעדים ממשמשים ובאין, אמרנא שאולי הרמ"א נתכוין לדין אחר לגמרי, וכן י"ל במקור הדברים בשו"ת מהר"ם, ולפ"ז יתבאר היטב בעזה"י אמאי העתיקו הב"י רק בשם מצאתי כתוב וזה לא שייך כלל לסימן פ', דכוונת דבריהם כך הוא, שבאם טען איזה טענת פטור ואח"כ ראה שעדים ממשמשים ובאין לסתור טענת הפטור שלו ואומר עתה לבי"ד מהדרנא בי "והודה" שהוא "חייב", כמו שמפ' בלשון הרמ"א והב"י והמהר"ם והתומים שכולם העתיקו לשון זה דמה "שהודה" משום שראה עדים, וע"י הודאתו שפיר מתחייב עתה בבי"ד, אלא שבהודאתו חפץ רק בדבר אחד, והוא, שלא יחול עליו דין הוחזק כפרן, שהרי אם יחייבוהו בי"ד ע"י העדים הר"ז הוחזק כפרן, והדין הוא שאינו יכול לפרוע לעולם בלא עדים, בזה מהני ליה הודאתו קודם בוא העדים שאינו כפרן, שהיה צד לומר דמכיון שאם היו באים העדים קודם שחזר בו להודות ומחייבין אותו ועתה יודה לדברי העדים יש לו דין "הוחזק כפרן",¹ א"כ ה"נ כאשר חוזר בו קודם בוא העדים אבל עצם חזרתו הוא רק מפני שראה שעדים ממשמשים ובאין, הרי חזינן שאדם זה כפרן הוא, וא"כ לא יוכל לפרוע בלא עדים, על זה פסקו שפיר המהר"ם והב"י והרמ"א דמ"מ "הואיל והודה קודם שבאו העדים לא הוחזק כפרן", וזהו ממש הפירוש הנכון והאמיתי של "לא הוחזק כפרן", ולכן לא כתבו הפוסקים ש"נאמן" בטענתו השניה, שהרי אינו טוען עתה טענת פטור אלא באמת חייב והפסק הוא רק שהוא לא הוחזק כפרן, דו"ק שכן הוא. וכמ"כ התומים כאן והש"ך סי' י"ד ס"ק י"א בהעתקת לשון המהר"ם לא כתבו פטור או נאמן, ולא כתבו שחוזר וטוען טענת פטור אלא כתבו הודה, וכמ"כ כתבו רק "לא הוחזק כפרן".

1 ואין לו כח חזרה של חוזר וטוען מפטור לפטור, דאמרינן שם דמכיון שהוא פטור אינו מדקדק בטענתו ולכן שפיר עתה חוזר בו, דהא הכא דחזינן שהוא באמת חייב הו"ל לדקדק בטענתו וא"כ יהא דינו ככפרן.

ברין טוען וחוזר וטוען מפטור לפטור ואח"כ באו עדים

הטור בתחילת סי' פ' העתיק את פלותת הר"י מיגאש והרמ"ה, שהר"י מיגאש סובר שהדין הוא שהטוען טענת פטור נאמן לחזור בו ולטעון טענת פטור אחרת, ונאמנותו לעולם, אפילו אם אח"כ יבואו עדים ויכחישו את טענתו הראשונה. אולם שיטת הרמ"ה הוא שבטוען וחוזר וטוען מפטור לפטור קודם שבאו עדים ואח"כ באו עדים לסתור את טענתו הראשונה לא מהני לו טענתו השניה וחייב עד שיביא עדים על טענתו השניה [ועיין ש"ך סי' ע"ט ס"ק ב' מה שנחלק עם המבי"ט בביאור שיטתו].

ונתחבטו כבר בזה מאי טעמא שאם לא באו עדים נאמן לחזור מפטור לפטור וכאשר באו עדים נופל נאמנותו שהיה נאמן עד כה. והנה בקצוה"ח ס"ק ג' מבאר את שיטת הר"י מיגאש, ומינה שמעיין דס"ל ששיטת הרמ"ה הוא, שבעצם כל הנאמנות שיכול לחזור ולטעון מפטור לפטור הוא רק משום שיש לו מיגו דאי בעי קאי בטענתו הראשונה, ולכן כל זה הוא עד שיבואו עדים אבל משבאו עדים הרי זה משנה מפורשת במס' כתובות דף כ"ב ע"א דכי אתו עדים אח"כ להכחישו בטענתו הא תו ליכא מיגו. שהרי אפילו כאשר יש נאמנות לאשה ע"י הפה שאסר מ"מ אם יבוא אח"כ עדים נסתר כל הנאמנות, וא"כ גם כאן לאחר שנסתר טענתו הראשונה ע"י עדים, אין לו כל מיגו, ומאחר שהיסוד הרוס איך יתקיים הבנין.

אך בטעם הדבר למה הדין כן לא ביאר הקצוה"ח כדי הצורך, והן אמת שזה תלוי טובא בחקירה הנודעה אשר חקרו האחרונים

הפטור שלו שלא לזה, שהרי העד גם אומר שהוא פטור בעצם, אלא מטעם שפרע, גם יש לדון דעד אחד הוא כשנים עד שיכחישוהו בשבועה, והרי שני עדים היו מחייבין אותו ממון מדין כל האומר לא לוית', אך בעד אחד אין דין הוחזק כפרן וא"כ אין כאן הודאת כל האומר לא לוית'.

והאופן הב', באופן שטוען לא לוית' ובא עד אחד שלוח ופרע ועתה חוזר בו לומר פרעתי, אי נימא כנ"ל שבאמת העד אחד לא מחייבו כלל באיזה טענת חיוב, שהרי העד אומר שפרע, ובפרט שעתה יש לו עד המסייע לטענת הפטור שחוזר וטוען עתה פרעתי, וא"כ שפיר נאמן לטעון פרעתי.² וכך מדויק מד' הסמ"ע שכ' רק שהעד אומר שלוח דמשמע מזה שכאשר אומר העד שלוח ופרע יהיה פטור אפי' לד' הרמב"ם, או דילמא י"ל שאפי' כאשר עד אחד אומר שלוח ופרע הרי הוא בא בתוקפו כמו שנים המעידין, דכל עוד שלא הכחישו את העד ולא נשבע כנגדו הרי העד הוא כשנים, וכמו אילו באו שני עדים ואומרים שלוח ופרע הוחזק זה כפרן וחייב לשלם מפני שעל מה שטען לא לוית' יש לו הכחשה מעדים ויש כאן הודאת בע"ד וכאומר לא פרעתי דמי, א"כ ה"ה כשבא עד אחד שלוח נעשה זה מוכחש וכאומר לא פרעתי, ועתה אע"פ שהעד אומר שפרע לא עדיפא מכאשר שני עדים אומרים שפרע, ולא מהני ליה כלל מפני שנעשה כבר הודאה שלא פרע, שהרי זהו באמת דעת הרמב"ם ודלא כהרשב"א, א"כ לא נפקא לן מינה מה שהעד אומר שפרע, ומה שהסמ"ע לא כתב אפילו כאשר העד אומר שפרע הוא כדי לאשמעינן שיטת הרשב"א שאפי' כאשר העד אינו אומר שפרע יכול הוא לחזור ולטעון פרעתי. ויל"ע.

2 אמנם עיין בסי' פ"ז ש"ך ס"ק ט"ז שכ' שלאחר שיש כבר דין מחושואיל"מ אין עד המסייע פוטרו, וא"כ אם נעשה איזה חיוב ע"י העדאיתו שלוח, א"כ לא יוכל לפוטרו, ורק מדין שבועה יכול ע"א לפטור. [וגם יל"ע עפ"ד הש"ך בסי' פ"ז שאין העד יכול לעשות שני פעולות, ולכן אינו יכול להחליף מעד המחייב לעד הפטור, אך כאן חיובו ופוטרו באין כאחד, שאומר שלוח ופרע], ובקצוה"ח שם ס"ק ט' חולק על הש"ך [ועיין גם בקצוה"ח סי' ע"ה ס"ק ח' מה שהעתיק מהתרומת הדשן דס"ל שמשואיל"מ של ע"א הוא חיוב ברור ובודאי לא יוכל עד המסייע לפוטרו].

לפטור. דבאמת מה שאדם יכול לחזור בו מפטור לפטור הוא מפני שלא היה לו לדקדק בטענתו הראשונה כיון שהוא פטור וכפי שהסכים על סברא זו הקצוה"ח וכבר הקדימו התומים, אלא שהאחרונים התקשו כבר דא"כ מהו דעת הרמ"ה שכאשר באו עדים אח"כ אינו נאמן, דאמאי מתחייב והא לא היה לו לדקדק.

אמנם לפי הרמ"ה י"ל בפשיטות שכל מה שאין אדם מדקדק בטענתו הוא מפני שהוא יודע בעצמו שהוא פטור ואין דרך לחייבו לכן לא שאני ליה מה שהוא טוען כיון שהוא יודע שהוא פטור, אבל באופן שבאים עדים והמה מעידים שראו את ההלוואה והרי הוא יודע שהיו כאן עדים על ההלוואה א"כ איך לא דקדק בטענתו, איך אמר שלא לויתי והא עדים יודעים שלוה, וא"כ תמיד כאשר באים עדים מתברר שנתבע זה היה צריך לדקדק בטענתו, ופשוט שאינו יכול לחזור בו מטענתו הראשונה.

אלא שעדיין יש לעיין, שהרי הש"ך בסי' ע"ט ס"ק י"ג נקט שאפילו אם יש עדים רק בהכמנה (שהטמינו את עצמם) שראו את גוף ההלוואה ממש אינו יכול לטעון שקיבל שלא עבור הלוואה, וכן הסכים שם הקצוה"ח, וא"כ באופן כזה אמאי אינו יכול להשאר בטענת הפטור השניה ולומר שלא דקדק מתחילה כיון שלא ידע כלל שיש עדים, אך יתכן שהרמ"ה לא ס"ל מזה, ויתכן לומר עוד דבר דהן אמת שכשיש עדים בהכמנה שראו גוף ההלוואה אינו יכול לומר שקיבל המעות לצורך אחר, מ"מ יתכן שסו"ס מתברר כאן שהוא בעצם חייב ולא משנה כלל מה שיש לו טענת פטור, ובזה פשיטא שאין כאן טענת חוזר וטוען מפטור לפטור]. ודו"ק בטעם זה בשיטת הרמ"ה בעזה"י.

בכל דוכתא אם מיגו הוא כח הטענה או שהוא נאמנות של ראייה דמה לי לשקר, וכפי המוסכם כבר בפי האחרונים חזינן בכמה דוכתי שאפילו שיש לאדם ראייה נאמנה של מה לי לשקר, מ"מ לחומרא יש דין כח הטענה שלא יוכל להשתמש בראייתו מפני שזה מוגבל עם כח טענתו שהיה טוען, ומעתה לפי"ז מבוארים היטב הדברים, דאע"פ שיש לאשה ראייה נאמנה של מיגו, מ"מ כאשר עדים סותרים את כח הטענה הראשונה שהיתה יכולה לעמוד בה, הרי מאחר שהיסוד הרוס איך יתקיים הבנין, אע"פ שיש לה ראייה, והוא הדין כאן דאע"פ שיש לו מיגו טוב לראיה, שהרי אומר מה לי לשקר, והא אי בעי היה עומד בטענתו הראשונה, מ"מ מאחר שכעת באו עדים וסותרין טענתו הראשונה נמצא שכח טענתו הראשונה אשר ממנה יונק את נאמנותו נפלה ואין בה ממש לכן אינו נאמן עתה.³

אך באמת ביאור זה נסתר מתוך ד' הקצוה"ח כאן סי' פ' ס"ק ב', שיצא לחדש חידוש גדול, שאם טוען טענת חיוב דהיינו טענה שעל ידה יתחייב בבי"ד, אך הוא אינו יודע שזה יבא לידי חיוב, והוא סבור שזה טענת פטור, ועתה בא לחזור ולטעון מפטור לפטור אית ליה שפיר מיגו דאי בעי עמד בטענתו הראשונה כיון דאינו יודע שנתחייב מתוכו, א"כ נמצא שאפילו כאשר ליכא כלל כח הטענה נשאר המיגו ע"י הראיה והנאמנות של מה לי לשקר, א"כ מכל הלין חזרנו לתור ולחפש מהו סברת הרמ"ה שאע"פ שנאמן לחזור מפטור לפטור מ"מ בבוא העדים אינו נאמן.

והיה אפ"ל בעזה"י בדעת הרמ"ה שנקט בעצם כפי הביאור שכתב הנתיב"מ סי' ע"ט סק"ד על כל דין טוען וחוזר וטוען מפטור



3 ועיין תוס' כתובות דף כ"ג ע"ב ד"ה שתי נשים דמשמע שם להדיא יסוד זה, שאפי' אם האשה אינה יודעת כלל קודם שבאת לבי"ד שיבאו עדים, ונמצא שיש לה ראייה מוכחת שאומרת אמת, מ"מ אין לה מיגו, כיון שלאחר שבאו העדים נפלה טענתה.

הרב משה אהרן הלוי אייזון

כשרות החלב בשביעית ובשמינית

בתקופה האחרונה ישנם מפרסמים על האיסורים החמורים שיש בשתיית החלב בשנת השמיטה. פרסומים אלו הם המשך לכתיבת מאמרים בקבצים תורניים בנידון¹, ומן הראוי להתייחס ולהבהיר את עיקרי הדברים, כדי שהציבור יוכל לדעת ולהכיר את הנושאים העומדים על הפרק.

תעשיית המזון מן החי (גידול עופות פטם לשחיטה, לולי תרנגולות לשיווק ביצים, ופרות לתעשיית החלב), צורכת את תוצרת האדמה. שחת, ותחמיצי מזון שונים (תירס, דורה, ועוד), אשר חלקם מיובאים מחו"ל (כופתאות וגרעיני מזון) וחלקם הם תוצרת ארצנו הקדושה. לאורך כל השנים, היו, וישנם, אנשים יראים ושלמים החרדים ושומרים בדברי ה', שאוגרים מזון לחי משנת השישית לכל שנת השמיטה ותחילת שנת השמינית, ע"י איסופם ואחסונם בבורות תחמיץ. אך לצערנו הגדול, רוב רובו של המשק החקלאי בארצנו הקדושה, אינו שובת ממלאכה בשנת השבע, אלא מסתמך על "היתר המכירה" שכבר הוכרע לאיסור, וכן קיבלו עליהם רוב מנין של חכמי ופוסקי הדורות האחרונים.

בשנים האחרונות, קמו אנשי חיל אשר רוח בם, במטרה נעלה ונשגבה לצמצום עבודות הקרקע הנעשות בשמיטה, אצל חקלאים ובעלי שדות המספקים גידולי מספוא לפרות שברפתות המספקות את החלב, ע"י הכנת מאכל הבהמות כבר בשנה השישית ואיסומו קודם שנת השבע, ובכך לדאוג ככל האפשר להאכיל את הפרות מגידולי שישיית. פעילות הקודש מתבצעת הן בפניות ישירות לחקלאים, והן במגעים מול וועדות הכשרות השונות, והן בפרסום חומר בקבצים תורניים, ומאמרים בעיתונות החרדית וכו' - מתוך מטרה וקריאה ברורה לציבור החרדי שלא לצרוך את החלב שנחלב מפרות שאכלו מזון שנעשו בו איסורי שביעית (וכך לגרום ללחץ על הרפתנים, שיביא להשבתת החקלאים).

והנה אף ששאיתפת ותקוות כולנו שהשי"ת יערה רוח טהרה ממרומים, וישובו הבנים התועים לאביהם, ולעשות את רצון אבינו שבשמים, ותרבה הדעת ויראת ה' בישראל, ומלאה הארץ כבוד ה'. וראויים העסקנים החשובים לברכה והערכה על פועלם הכביר ומעשיהם הרצויים, ואף חוב קדוש להשתתף בפעולות לחיזוק שמירת התורה והמצוות, וע"פ הוראות גדולי ומאורי הדור, (בדרך זו יש גם לפעול ולהפעיל לשמירת השביעית והלכותיה גם בתחום עופות הפטם והתרנגולות לשיווק הביצים, ולא שמענו עדיין על עסקנים ששינסו מותניים לעורר על הנושא, ובפרט למי שחושש שיש לאסור את החלב גם בדיעבד כך גם יש לו לחשוש לאסור העופות והביצים).

בכל זאת יש להבהיר שהרצון למנוע את חילול השביעית, אין בו בכדי לפקפק על כשרות החלב בשנת השמיטה. ופוק חזי שרבנן ותלמידהון נהגו בו היתר - כל מערכות הכשרות די בארעא קדישא הדין, וכל יושביה. לכל היותר, ניתן לסדר את המערכה ולהציע את עיקרי הסוגיות ולהצביע על ההידורים שנדרשים להוסיף. וכעת, בשלהי שנת השמיטה, יש מקום

1 אחד המאמרים שבתקופה האחרונה מרבים לצטטו בפרסומים שונים ולציין, פורסם לפני שנתיים וחצי, בקובץ בית אהרן וישראל, גליון כסלו-טבת תש"פ (ר"ו), ע"י הרב ישראל מאיר ולדמן שליט"א. כותב המאמר האריך בליקוט ומובאות מהרבה ראשונים ואחרונים שאיסורי שביעית הם 'איסורי הנאה', וחקר בדין 'שמור, נעבד ונזרע', והדין אם יהיה גם שמור, וגם נעבד, ונזרע באיסור. ודן בסוגיה של בהמה שנתפטמה מאיסורי הנאה, ואם יש היתר של זה וזה גורם.

לדון על מצב החלב, וכשרותו. וזה החלי בעז"ה, בהבאת קיצור ותמצית הדברים, אלא שתחילה יש לציין ולהפנות את הקורא לתשובה ערוכה בנידון שכתב מו"ר הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א (שו"ת משיב כהלכה סימן מ"ב) ומשם שאבתי הרבה ממראי המקומות, וכן למאמר ארוך ונפלא מאת הגאון רבי מרדכי גרוס שליט"א², וכן למאמרו של הרב ישראל חיים וינגוט בקובץ בית אהרן וישראל גליון קפ"א, תשרי תשע"ו. וישמע חכם ויוסיף לקח.

נוהגים לזרוע את מאכלי הבהמה (בקה, שבולת שועל, ותלתן) באלול של ערב שמיטה, כאשר קליטת הזרעים והתפתחותן בקרקע היא בחורף של שנת השמיטה. היכול שצומח יש בו קדושת שביעית, ולכן מטופל ע"י אוצר בית דין, עד לשלב האכלתן לבהמות. ואינו אסור משום 'ספיחין', ע"פ ההיתר של ד' שדות, [ראה בהערה⁴ לביאור הדברים], ויש צירוף נוסף להיתר 'ספיחין', כיון שהם מאכלי בהמה⁵, וע"ע להלן.

יכול זה, שבאחריות אוצר בית דין, אין בו איסור אסיפת כל היכול כדרך הבעלים, ואין בו איסורי 'שמור ונעבד' או סחורה, ואין בו חובת ביעור, וע"ע להלן.

אך רוב הרפתנים שבא"י אינם משתמשים בהיתר של אוצר בית דין, אלא מאכילים את הפרות בתערובת מזון שמיוצרת ע"י מכוני התערובת, ומקור היכול מחקלאים

ישנן שלש שאלות עיקריות בנושא המזון בשמיטה, שיש לדון אם גורמות לפקפוק על כשרות החלב: א. איסור ספיחין. ב. שמור ונעבד, או גרוע מכך - נזרע בשביעית. ג. בחורף של שנת השמינית - הבהמות אוכלות ממזון שלא נתבער בזמן הביעור.

המצב הרצוי ביותר, היה מתאפשר באם היה את היכולת להאכיל את הבהמות לאורך כל שנת השבע ותחילת השנה השמינית, ביכול שנת השישית, או ביכול חו"ל. אלא שאין הדברים עומדים במבחן המציאות, וכיום, הרפתנים החרדיים מזינים את הפרות ביכול המותר ע"פ אוצר ב"ד, ויתר הרפתנים בקיבוצים וביישובים, מסתמכים על מזון משנת השביעית, ע"פ 'היתר מכירה'.

הרפתנים שנוהגים ע"פ אוצר בית דין, מסתמכים על קולות מיוחדות שהנהיג החזו"א³ בדיני ספיחין. על פי הוראותיו

2 בקובץ "בנתיב החלב" ט' (ועיי"ש עוד תשובות מאת רבני ועדת מהדרין - תנובה).

3 מתוך מכתב החזו"א, שכתב לקראת שנת השמיטה תרח"צ (הופיע לראשונה בירחון מוריה אלול תשל"ט, שנה תשיעית גליון א ב, עמ' צז-צח): "...בשמיטות האחרונות סמכו על המכירה, לא נכנסו הרבנים לברר את דברים המותרים, ועכשיו שאגו"י קיבל על עצמו לשמור שביעית כהלכתה, הוטל עלינו לברר דברים המותרים. ואמנם הקושיים הם בגינות של ירק ובשדות תבואה, והנה, יצא בהיתר לנטוע ירק קודם ראש השנה ולא יהא בהם איסור ספיחין אף שנלקטין בשביעית, וכדעת הר"ש והרמב"ן, וכן הותר להם לזרוע תבואה קודם ר"ה ולוקח התבן למקנתם...". וראה להלן בהערה ביאור כוונתו בהיתר זה.

4 בד' שדות לא גזרו חכמים משום ספיחין (רמב"ם פ"ד משמור"י ה"ד). אחת מד' השדות, היא 'שדה בור', והיינו קרקע שאינה עומדת לזריעה, ולא גזרו בה גזירת ספיחין, כיון שלא חששו שמא יבואו עובדי עברה ויזרעוה בסתר, שהרי אין הקרקע עומדת לזריעה. ע"פ זה היתר החזו"א (סימן כ"ב, סק"ה) לחקלאים לזרוע (מזון בהמה) בשינוי מחזור הזרעים, וכצמחים שעלו בשדה בור. והיינו, שדה שלפי סדר הגידול החקלאי ('מחזור הזרעים') צריכה להישאר בורה בחורף כדי שתחדש את כוחה, ועומדת לזריעה רק בקיץ, נמצא שמה שצומח בה בחורף, אין בו איסור ספיחין. וחידש החזו"א שהוא הדין, אם זרע בשדה זו לפני שמיטה כדי שיצמחו הזרעים בחורף, אין עליהם איסור ספיחין, ואין אנו אומרים שהזריעה שלו הוכיחה שהשדה לא עומדת להישאר בורה, כיון שזרע בזמן זה רק משום שמירת שמיטה, ואין זריעה זו כדרך העולם. וראה את דברי הגרשז"א בענין זה, ב'שולחן שלמה' - שביעית, עמוד קלה.

5 שבולת שועל, אינה מאכל בהמה, אך יש עדיפות לזריעה, כי בכך פותרים חששות שיכולים להתעורר בדיני ספיחין בשלבי הצמיחה, ואכמ"ל.

שהאיסור לאכול את בשר הבהמה, הוא רק אם אכלה דברים האסורים בהנאה, אבל אם אכלה דברים שאסורים רק באכילה - אין כל איסור לאכול את בשרה, אף אם אכלה מהם כל ימיה ועיקר גדילתה היה מהמאכלות האסורות. וההיתר של 'זה וזה גורם' נצרך רק אם אכלה דברים האסורים בהנאה (כרשיני עבודה זרה), ורק באופן זה תלוי הדין, שאם עיקר גדילתה מהן - אסורה, ואם רק נתפטמה מהן, ואכלה גם דברים המותרים, מותר משום זה וזה גורם.

לקנות לכתחילה בשר או חלב מבהמה שאכלה מאכלות אסורות: עוד הביא שם בש"ך, שכתוב בתורת חטאת (כלל ס"ה דין ב) בשם האיסור והיתר, שאסור לקנות לכתחילה בהמה מן הגוי שינקה מחלב טריפה, אף שחלב הטריפה אינו איסור הנאה. והפמ"ג שם ביאר שטעם האיסור לקנות לכתחילה הוא אם ידוע שנתפטמה באיסור, ומשום מראית עין. אך הכרתי ופלתי הביא (סימן פ"ב סק"ב) מהמנחת יעקב שכתב לאסור אכילת אווז הבר, משום שאוכלים שקצים ורמשים, וכתב ע"ז הכרו"פ: "והוא שטות, דבעינן נתפטם באיסור, וגם שיאכל איסורי הנאה ... ואין לחוש לחומרא מה שאין להם שורש ועיקר בגמ' כלל".

וכן החיד"א במחזיק ברכה (סוף סימן ס) האריך בנידון זה, והביא את שיטות האוסרים והמתירים, וסיים: "סוף דבר, דבהמה או עוף שאכלה תדיר דברים האסורים באכילה, שרי לאוכלה ... והמחמיר תבוא עליו ברכה וקדוש יאמר לו".

שתיית חלב מבהמה שאכלה חמץ בפסח: הפרי מגדים כתב בכמה מקומות בדין שתיית חלב מבהמה שאכלה חמץ בפסח, וחילק להדיא אם אכלה בימי הפסח רק חמץ, או שאכלה גם מאכלי היתר. ביו"ד (שם, בשפ"ד ה) כתב: "חמץ בפסח - אין לשתות חלב מבהמות עובדי כוכבים שאוכלין הבהמות חמץ איסורי הנאה, ולאחר שהיות מעת לעת יש להקל דלאו

שמסתמכים על 'היתר המכירה'. ולכן אנו דנים אותו כנזרע ונעבד באיסור, ונוסף עליו דין ספיחין, ובשמינית - משום דין ביעור פירות שביעית.

אכן, יסוד הדברים אינו בהלכות שביעית, אלא ביורה דעה סימן ס', בדין שתיית חלב ואכילת בשר בהמה שנתפטמה מאיסורי אכילה או הנאה.

בהמה שאכלה או נתפטמה מאיסורי אכילה או הנאה: מקור הדברים מגמרא במס' תמורה (דף כ"ט. ושם במשנה דף ל:): על בהמה שאכלה כרשיני עבודה זרה, או ינקה חלב מבהמה טרפה, שאסורה להקרבה על המזבח. וכתבו שם תוס' (ד"ה שינקה) שהאיסור הוא לא רק להקריב למזבח אלא אסורה גם באכילה להדיא. ומבואר שם (בגמ' ופירש"י) שהיינו הוא רק אם 'עיקר גדילתה' של הבהמה היא ממאכלי האיסור.

ובמסכת עבודה זרה (מ"ט). בדין 'פרה שנפטמה בכרשיני עבודת כוכבים', מבואר שאם אכלה גם כרשיני עבודה זרה, וגם מאכלי היתר, תלוי במחלוקת ר' יוסי ורבנן אם 'זה וזה גורם' מותר או אסור. וככל שהכרעת ההלכה להתיר מצד 'זה וזה גורם', מותר לאכול את בשר הפרה או חלבה אף אם אכלה גם כרשיני עבודה זרה שאסורים בהנאה.

על פי זה פסק הרמ"א, ביו"ד סימן ס' סעיף א: "בהמה שנתפטמה בדברים אסורים מותרת, אבל אם לא נתפטמה כל ימיה רק בדברים אסורים, אסורה". והיינו כנ"ל - אם רק 'נתפטמה' בדברים אסורים, ולא היה עיקר גדילתה מהם, מותרת, אבל אם 'נתפטמה כל ימיה (עיי"ש בש"ך) רק בדברים אסורים', ונמצא שעיקר גדילתה מהמאכלות האסורות, ואסורה.

ודייק הש"ך שם (סק"ה) מדברי הרמ"א, שהאיסור כשעיקר גדילתה היה ממאכלות אסורות, הוא גם אם אכלה דברים אסורים שאינם אסורים בהנאה. אך הש"ך משיג על דבריו, ומוכיח מדברי המרדכי והתוס'

שעבדו בהם ע"פ 'היתר מכירה' - כ'בהמה שנתפטמה מאיסורים'. שהרי אף שהחרדים לדבר ה' נזהרים ונשמרים עד למאוד שלא לאכול גידולים אלו, כהכרעת גדולי ירושלים בשנת תר"ע, ועמלו של החזו"א, מרא דשמעתתא בהלכות התלויות בארץ, ש'הראה לכל כי אפשר לשמור את השמיטה כהלכתה, וכל פטפוטי הדברים כי יש בזה פיקוח נפש וסכנה, אינה באה רק מקרירות הלב וחוסר יראה הראויה לתורה ומצוה⁶. עדיין אין זה מובן מאליו להגדיר את גידולי ההיתר מכירה כ'גידולי איסור', שהרי החקלאים והרפתנים ההולכים בדרך זו, נוהגים על פי הוראת רבותיהם שמורים להם לעשות כן, וע"פ צדדי ההלכה המבוארים בארוכה בספר "מעדני ארץ", ובשו"ת יביע אומר (ח"י, יו"ד לז-מג), ועוד.

ויש להסמך לזה את דבריו של הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סימן קפו), אודות קניית אתרוגים 'שהביאו מא"י בסוף שנת תשי"ב שהיא שנת שמיטה, ע"פ הוראת ב"ד הראשית שעשו כתקנתם ע"י מכירה לנכרי, שהרבה אין סוברין היתר זה, אם יש להמחמירין איזה חשש מלצאת ידי חובת המצוה ומלברך עליהם...'. וכתב בתוך דבריו: 'פשוט שכיון שהם עושין על פי הוראה, ליכא איסור לפני עוור, ולא איסור מסייע ידי עוברי עברה, שהעושה ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו, כל זמן שלא עמדו למנין בקבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם. כמו שלא חטאו מקומו של ר' יוסי הגלילי כלום בזה שאכלו בשר עוף בחלב, והעושים כר' אליעזר עוד קבלו שכר על עשיית סכין למול בשבת, אף שהאמת לדינא שהוא עוד בחיוב סקילה. ולכן אין שייך כאן קנסא ולא סיוע ידי עוברי עברה כלל ... ולכן אין לחוש למה שאסרם גאון אחד ליקחם ולצאת בהם. ומה שהפריז אותו גאון עוד לומר שהמוכר

מאיסורי הנאה בא החלב, ובתוך מעת לעת נמי, כיון דהוה זה וזה גורם, ומדרבנן אסור לכתחלה". [ונראה שמה שכתב שמדרבנן אסור לכתחילה, הוא משום החשש של מראית עין, וכמ"ש לעיל בביאור האיסור והיתר]. ובהלכות פסח כתב (תמ"ח א"א סק"י): "לשתות החלב בפסח, עיין מה שכתבתי בפריי ליורה דעה בסימן ס' בש"ך דלאחר מעת לעת י"ל דשרי החלב ... ולשתות החלב תוך מעת לעת, אם אכלה ג"כ תבן, הוה זה וזה גורם". ובשו"ת 'מגידות' כתב (סימן ס"ה) שההיתר בזה וזה גורם הוא רק בהפסד מרובה.

ובמשנה ברורה (שם סקל"ג) הביא: "חלב של בהמה שאוכלת חמץ, אפילו היא של נכרי, נחלקן אחרונים בזה. ודעת הפמ"ג להתיר החלב שחלבו אחר מעל"ע שאכלה חמץ, ויש מקילין [-ישועות יעקב] אפילו בו ביום, אם אוכלת שחרית וערבית מדברים המתירים". וצ"ע, שלא הביא שבזה וזה גורם גם הפמ"ג מתיר בתוך מעל"ע, ואולי סתם את דעת הפמ"ג להחמיר משום דבריו בשו"ת מגידות שהתיר רק בהפסד מרובה.

ועל כל פנים, כל זה בחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה, ובכל זאת מותר בזה וזה גורם. ובשאר איסורי אכילה, נקטו הפוסקים להיתר גם אם עיקר גדילתה מהם [כהש"ך שהשיג על רמ"א], ויש שהחמירו משום מראית עין.

דיני שביעית

ע"פ האמור, יש לדון על החלב שנחלב מהפרות שאוכלות מיבול השדות שנעבדו בהם ע"פ 'היתר מכירה', לגבי כל אחד משלושת איסורי שמיטה שהובאו לעיל, אם שייך גם במאכל בהמה, ואם גדרם כאיסור אכילה או הנאה.

אלא, שבתחילת הדברים יש להציע בפני המעיינים, ספק והערה כללית, על עצם ההתייחסות לפרות שאכלו גידולים משדות

א. ספיחין

מדאורייתא, ירקות וכן תבואה וקטניות שצמחו בשביעית - מותרים באכילה, אמנם חכמים אסרו גידולים אלו מחשש שמא עוברי עבירה יזרעו בסתר ויאמרו שהגידולים עלו מאליהם, ונקראים בלשון חז"ל 'ספיחים'.

בתבן וקש, ושאר מאכלי בהמה: בירושלמי שביעית (פ"ט ה"ה) הסתפקו בתבן וקש אם יש בו איסור ספיחין, ופסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות שמו"י ה"ה) שתבן וקש מותרין משום ספיחין. וביאר הר"ש סיריליאן בירושלמי שם, שהספק הוא אם חז"ל גזרו על הספיחין רק במאכל אדם או גם במאכלי בהמה, ונמצא לפי דבריו שלפי הכרעת הרמב"ם, אין חשש ספיחין בכל מאכלי הבהמות.⁷ ובאמונת יוסף על הירושלמי שם ביאר שבמאכלי בהמה בוודאי לא היה צד בירושלמי שיש בו איסור ספיחין, והספק הוא רק בתבן וקש שיש בו צד יותר חמור משום שעיקרו עומד למאכל אדם מחמת התבואה.

אכן, החזו"א (בסימן ט' סק"ז ד"ה ומש"כ) כתב שפשוט שאיסור ספיחין נוהג גם במאכל בהמה, ורק בתבן וקש לא גזרו חז"ל, כי אין חשש שעוברי עבירה יבואו לזרעם בסתר, כיון שהתבן והקש הם שאריות שנשארו מחיטה שהיא מאכל האדם, אבל מאכלי בהמה שהדרך לזרעם, גם הם אסורים באיסור ספיחין. וכ"כ הגרשז"א במנחת שלמה (ח"א סנ"א אות י"א, אכן יש לציין למכתב מכת"י שנדפס ב'שולחן שלמה' - שביעית עמוד קלא, ובו נשאר למסקנא שאין ספיחין במאכל בהמה). ובדרך אמונה (פ"ד, ביאה"ל סוד"ה שיהיו) הביא מחמיו הגריש"א שבדברים שדרך בני אדם לזרוע, כגון למאכל בהמה וכיו"ב, יש איסור ספיחין. וראה עוד בענין זה בשו"ת משנת יוסף (ח"א סימן י"א).

אם ספיחין הוא איסור הנאה: גם אם נאמר שיש דין ספיחין במאכל בהמה, ושאסור

וקונה אותם הוא ככופר במעשה בראשית, ואם בפרהסיא הוא כמחלל שבת בפרהסיא שהוא כמומר וחשוד על כל התורה, הוא טעות בדבר משנה (בכורות דף ל) החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות, וגם בשבת גופה הוא רק בחשוד על לא תעשה ולא על עשה, ואיסור סחורה הוא רק עשה, ובגיטין דף נ"ד איתא נחשדו ישראל על השביעית, אף לעבוד, ומ"מ ודאי לא היו חשודין על כל התורה. ע"כ. וראה כעין זה גם בשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן מ"ד.

ויש להסתפק אם נידו"ד דומה לזה. שהרי יש חילוק גדול בסברא, שהאגרות משה דיבר רק לחשש 'מסייע ולפנ"ע', ששם שייך לומר שכיון שסומך על רבותיו, אין זה כמכשילו באיסור, משום שלשיטת רבותיו מותר הוא, אבל בנידו"ד שהשאלה נוגעת לנו, אם הבהמה נתפטמה מאיסור, מה לנו ולסברת רבותיו ומוריו המתירים, שהרי הנידון הוא אם החלב שאנו שותים נוצר מבהמה שאכלה מאכלי איסור, וכל שלדעתנו המאכלים אסורים, דינה כבהמה שאכלה את האיסור ונתפטמה ממנו, [אלא שיש מקום לסתור את החילוק. שהרי גם איסור 'לא תתן מכשול', הוא על המכשיל ולא על הנכשל, ובכל זאת מבואר באגרו"מ צד ההיתר, וצ"ע].

א"כ אפוא, אף שקיבלנו על עצמנו את הוראות גדולי ומאורי ישראל להתרחק מכל סרך היתר הפקעה בהלכות שביעית, ולא זו אף זו, שאנו מייחלים ומצפים לזמן שתמלא הארץ דעה ושמירת התורה בכל פרטיה ודקדוקיה, עדיין לא ברור ומוסכם ע"פ ההלכה שבהמה שאכלה מגידולי היתר מכירה דינה כבהמה שנתפטמה מאיסורים. עם זאת, כיון שלא מצאנו ראייה ברורה לפשוט ספק זה, הרי שמכאן ואילך עד סוף המאמר, נתייחס בכל האמור, כאילו דין גידולי היתר מכירה כגידולי איסור. (ראה הוספה בסוף המאמר)

7 וכך נהגו כל השנים בקוממיות. ע"פ עדות הרבנים לבית מנדלזון וצ"ל ושיבלחט"א.

מזכירים דין 'שמור ונעבד' בחדא מחתא ואינם מבדילים ביניהם, והאמת היא כי הן ב' סוגיות נפרדות שאינם קשורות יחד, אלא שבמציאות הקיימת בדרך כלל - כל מה שהוא 'שמור' הוא גם 'נעבד' וכן להיפך.

שמור: היינו מי שלא הפקיר את כרמו או שדהו ועבר על מצוות "והשביעית תשמטנה ונטשתה" בכך ששמר את הפירות לעצמו.

רש"י בפרשת בהר (כ"ה, ו) מביא דרשת חז"ל בתורת כהנים על הפסוק והיתה שבת הארץ לכם לאכלה: "מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור". עוד שנו בתורת כהנים (שם) "ואת ענבי נזירך לא תבצור, מן השמור בארץ אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר". אלא שנחלקו הראשונים בביאור הדרשה. הרמב"ן (בהר, שם) כתב: "מכל מקום לא אסרו חכמים פירות השדה המשומר לכל אדם, אלא שלא יקחו אותם מן המשמר ... שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור ויהיו לנו הפירות מן השבות". אבל שיטת ר"ת ש'שמור' אסור באכילה (מובא בסוכה, ל"ט ע"ב, תוס' ד"ה בד"א, ועוד הרבה - ר"ה ט. יבמות קכ"ב. מנחות פ"ד. ועוד): "אומר ר"ת דפירות מן המשומר אסורין. כדרשין בת"כ ואת ענבי נזירך לא תבצור מן המופקר אתה בוצר ואי אתה בוצר מן המשומר דנזירך משמע דנזר מהן בני אדם".

הרמב"ם לא כתב בזה להדיא, אך משמע מדבריו שסובר ששמור מותר באכילה, שעל דברי הגמרא (סוכה ל"ט) "במה דברים אמורים, בלוקח מן המופקר אבל בלוקח מן המשומר אפילו בכחצי איסור אסור", פירש (פ"ח הלכה י"ב, עי' מהר"י קורקוס שם, ופיהמ"ש פ"ט משנה א) שהיינו משום איסור מסירת דמי שביעית לע"ה, ומשמע שהפירות עצמם מותרים.

נעבד: היינו פירות שנעבדו באיסור ולא שבתו בהן ממלאכות האסורות בשביעית.

שנינו במשנה (פ"ד משנה ב): "שדה שנטייה, בית שמאי אומרים אין אוכלין

להאכילן לבהמה, יל"ד אם האיסור הוא בגדר איסור הנאה. וידועים דברי השער המלך שהוכיח מלשון הרמב"ם, 'מדברי סופרים שיהיו כל הספיחים אסורין באכילה', ומכאן שההנאה מותרת. אך החזו"א כתב (סימן יא סק"ו ד"ה ובתוס' קידושין, ובתוספת ביאור בערלה, סימן ט ס"ק טו), שאסור להשתמש באיסורי שביעית (ספיחין, אחר הביעור, ועוד). וז"ל: "אפשר דבשביעית אין איסור הנאה ככל שארי איסורי הנאה, שהרי אין מכוונת התורה שלא ליהנות מפירות שביעית, ואדרבה, הקפידה תורה שיהנה כדרך עיקר הנאתן". וביאר, שיש כאן 'איסור השתמשות', וכמו שאסור להשתמש בפירות שביעית לסחורה, כך אסור להשתמש בהם אחר הביעור, ואסור להשתמש בספיחין. ועיין בדרך אמונה (ביאור הל' פ"ד, ד"ה שיהיו) שהאריך בזה וכתב: "יתכן שלא אסרו חז"ל אלא 'הנאה של כליו', דומיא דטבל ותרומה. כגון להאכיל לבהמה, או לזרוע, או לצבוע, או לעשות ממנו בגד, שכל זה מכלה אותו, אבל הנאה שאינה של כליו, כגון לשבת על הספיחין, או להשעין בהן הדלת, או לסתום בו נקב, וכה"ג שאין מכלה אותו אפשר דמותר". ועכ"פ ברור, שגם אם אסור להשתמש בספיחין ע"מ להאכילן לבהמה, אינו בגדר שאר איסורי הנאה, ופשוט.

וראיה לדבר שאכילת הספיחין אינה גורמת איסור לבהמה, מדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ה), שהבהמה רועה כדרכה, ואין צריך להפרישה. ומכאן, שאיסור האכלת הספיחין לבהמה, הוא רק איסור ההשתמשות בספיחין, והיינו לתת לה בידים או להעמידה בסמוך לתבואה ע"מ שתאכל. וכן משמע בחזו"א (סימן ט, סק"ו ד"ה שם), וכן הורה הלכה למעשה להרב משה פלס, רבה של 'נתיבה', כפי שמובא ברשימותיו.

ב. שמור ונעבד

טרם שנציין את עיקרי הדברים בדין 'שמור ונעבד', יש להדגיש כי אכן רבים

שהפירות נעבדו באיסור. וז"ל התוס': "של עזקה - פירות שביעית שנחרשו בשביעית. כלומר לא תהא סבור שבשדה בור גדלו אלא נחרש יפה ונעזק כמו ויעזקהו (ישעיה ה) וכן עוזק תחתיהן של זיתים דלקמן (דף פה:): פי' חופר ומשליך אבנים". כעין פירוש זה הביאו גם הרמב"ן, הרשב"א וריטב"א ביבמות שם - "יש לפרש 'עזקה' מלשון 'מצאו יושב ועוזק תחת הזיתים', שפירושו חופר או עושה לה כמין גדר למלאתו עפר, ואברויי אילנא הוא ואסור".

ג. רש"י הנ"ל תמה על אלו שפירשו שהאיסור משום שהפירות נשמרו באיסור: "קשיא לי דמאי איסור יש כאן, אם עבר זמן הביעור, לא שנא מן המשומר ול"ש מן המופקר אסורים, וקודם הזמן אלו ואלו מותרים". (ועיין ברמב"ן שם שדייק שדברי רש"י אלו הם לשיטתו בפרשת בהר, שפירות שמורים מותרים באכילה). ולכן פירש"י: "כמדומה לי דהאי 'עזיקה' שם העיר שבארץ ישראל ופירותיה משובחים. ואם היה עובד כוכבים זה בחוצה לארץ ומשבחם ואמר מעזיקה הבאתי, אין חוששין לומר אמת דבריו, ושמא לא נתעשרו וישראל מכרם לו אלא להשביח מקחו".

ד. הרמב"ן מביא פירוש נוסף ש'עזיקה' היינו נטיעה צעירה, ויש כאן חשש של פירות ערלה, עיי"ש].

סיכום השיטות בשמור ונעבד: ב'שמור' - דעת ר"ת שהפירות אסורים באכילה, ולשיטתו זוהי דרשת חז"ל בתורת כהנים, וא"כ יש אסמכתא לדין זה מהתורה. דעת רש"י, רמב"ם ורמב"ן להתיר שמור באכילה. ב'נעבד' - דעת ה'ערוך' שהפירות אסורים באכילה, ולכאורה האיסור הוא קנס מדרבנן. אך דעת רש"י ועוד ראשונים להתיר נעבד באכילה.

להלכה: הרמב"ם פסק שגם פירות שנשמרו מותרים (וכנ"ל מפ"ח הי"ב שהאיסור הוא רק למסור דמי שביעית לע"ה). וגם פירות שנעבדו באיסור מותרים (פ"ד ה"א: "אפילו

פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים אוכלין". ונחלקו הראשונים בביאור משנה זו. הרמב"ם ב'פיהמ"ש כתב: "נטיבה, הוטבה, ר"ל שחרשה והפכוה היטב". הרמב"ן (בפרשת בהר, שם) ביאר שנטיבה היינו ששמרו את הפירות: "שדה שנטיבה, בית שמאי אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית, ובית הלל אומרים אוכלין, כלומר כיון שאמרה תורה שיהא השבות לנו לאכלה ולא השמור אמרו ב"ש שהפירות עצמן נאסרין, וב"ה סוברין שאין הפירות נאסרין". והראב"ד בפירושו לתורת כהנים (בהר, פרא א, פרשתא א, ד) כתב לבאר בכמה דרכים את שיטת בית הלל שמתירים לאכול בנטיבה, וז"ל: "ובית הלל אומרים אוכלין, שאין דנין אותה כשמור ופירות האילן שיצאו בתוכה מותרין. אי נמי, אם נזרעה מפני אונס המלכות פירותיה מותרין לאחרים. אי נמי, קסברי בית הלל שאף השמור מותר. מיהו בהא מודו בית הלל שאם הטיבה בשביעית הוא עצמו לא יאכל מפירותיה בשביעית...". עכ"ל מהנוגע לענייננו, ונמצא מדבריו שבפירוש הראשון סובר שב"ה מתירים לאכול פירות שנעבדו באיסור, אבל בב' הפירושים האחרים סובר שנעבד אסור באכילה ומשמע שכך מסקנתו להלכה.

[של עזיקה הן: בסוגיא ביבמות (קכ"ב). אודות נאמנות הגוי, הובא שם: "עובד כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק, ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן, של נטע רבעי הן - לא אמר כלום, לא נתכוון אלא להשביח מקחו". ומשמע שאם היה נאמן היו הפירות אסורים. ונחלקו הראשונים בביאור 'עזיקה'.

א. יש שפירשוהו, שהפירות נשמרו באיסור. וכך הביא רש"י (אלא שהקשה על פירוש זה, וכלהלן): "מפרדס מעוזק וגדר סביב לו לשומרו". וכן פירש ר"ת, לשיטתו הנ"ל שפירות שנשמרו באיסור אסור לאוכלם מדין 'שמור'.

ב. ה'ערוך' (ערך 'עזק', והובא בתוס' מנחות פ"ד. ד"ה שומרי ספיחין) פירש,

עליהם, הוא רק במאכלי אדם, ולא במאכלי בהמה. ועכ"פ אינו איסור הנאה, כי אם איסור אכילה.

הכרעות החזו"א: כפי הידוע, החזו"א השאיר דין זה בסתירה, שבמקום אחד (סימן ט' סק"ז ד"ה תבואה) אוסר גם שמור וגם נעבד, ובמקום אחר (סימן י' סק"ז ד"ה ואתרוגים) מתיר אתרוגים של שמור ונעבד, ובסדר השביעית (סימן כ"ו אות א) אוסר שמור ולא כתב גבי נעבד. וע"פ השמועה נטה להקל אלא שלא רצה לקבוע הלכה לרבים נגד דעת ר"ת. וראוי להעתיק מש"כ בדרך אמונה (פ"ד צהה"ל שי"ז) אודות הסתירה בדעת החזו"א: "יש מכתב שכתב להחמיר ובמכתב אחר כתב להקל, אמנם בסדר השביעית שנדפס ע"י ר"ז שפירא ז"ל השמיט זה, וכבר נשאל ע"ז והשיב שרצה שיהיה סתירה, והיינו שיש מקום להחמיר וכן לעצמו היה מחמיר בזה. ועי' בקריינא דאגרתא⁹ ח"א סי' קמ"ז. ע"כ. והגאון רבי שמריהו גריינמן זצ"ל כתב¹⁰ (במכתב בסוף ספר דיני שביעית מהגר"מ הורוויץ) שהחזו"א התיר לקנות פירות משדות של משמרים באיסור, כיון ש"הקנס לא היה מגיע למשמרים, כיון שבין

שדה שנטייה בשביעית וצמחה, פירותיה מותרין באכילה". ושם הט"ו: "עבר וזרעו בשביעית ... ונלקט בשמינית, בין זרעו בין ירקו מותר". וראה שם בהשגות הראב"ד שמשגי ומקשה "לא מצינו בזורע בשביעית שום היתר", ועיי"ש במהר"י קורקוס).

מנהג ירושלים: בשנת תר"ע חתמו רבני ירושלים על כרוז בעיצומה של המערכה על "היתר המכירה", ופרסמו כי הפירות המובאים לירושלים ע"י החקלאים שמכרו את קרקעותיהם לנכרי ועבדו בשדות - אסורים באכילה מצד 'שמור ונעבד', והיינו שקיבלו ע"ע לאיסור פירות שנשמרו ונעבדו באיסור. (ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סימן צ"ה, וראה הערה⁸). אולם בשעת הדחק או לחולים קטנים וחלושים יש לסמוך על המקילים (הגר"מ שטרנבוך ב'שמיטה כהלכתה' פ"ב ס"ד). ויש לציין שרבים נהגו לאכול בחורף של שמינית ירקות שנזרעו בשביעית ונלקטו בשמינית אחרי חנוכה או שכבר עשו כיו"ב, ואף אין אח"כ פיקוח מ'ועד הכשרות' של העדה"ח על ענייני שמיטה, ומכאן שלא נהגו במנהג זה מעיקר הדין אלא כסייג וחזק, ואכמ"ל יותר מזה. ובוודאי שיש לצדד שהמנהג שקיבלו

8 וראיתי בספר 'בית דוד' (עמוד קפו הערה 7) שדייק מדברי המנחת יצחק שאף המחמירים חששו יותר לר"ת וסייעתו שאוסר 'שמור' מאשר לשיטת הערוך שאוסר 'נעבד'. (ואף יש חילוק בסברא, כמו שכתבנו למעלה שאיסור 'שמור' יש לו אסמכתא מפסוק ואילו איסור 'נעבד' הוא רק משום 'קנס', שבוה יש יותר מקום להקל לאחרים, וכמ"ש בשם החזו"א). אך המעיין בפנים הדברים יראה שאין כל דיוק מדברי המנח"י. שבתשובה שם עסק אודות הבאת בננות לירושלים בעת הדחק וכו', וסיים שם בסוף דבריו: "הבד"צ בירושלים עה"ק ת"ו החמירו גם בבננות בספיחין, אבל בעבר הירדן פשיטא להקל כנ"ל, ושני החששות האחרונים הנ"ל, היינו נעבד ונזרע בשביעית אינם במציאות בהגדון בהבננות שלפני הפסח דשביעית, שלא נשתל בשביעית ורוב העבודות המה לאוקמי, כמ"ש בס' ברית עולם (סי' ג' סעי' מ"ה), ועוד טעמים שבת' משנת יוסף שם, ולא נשאר רק משום שמור, ונודע שהחזו"א סמך על מקילין במשמור בשביעית, אמנם אנחנו פעה"ק ת"ו מחמירין מאד שכ"פ הגאונים זלה"ה שלפנינו כנודע... עכ"ד מהנוגע לענייננו, ודייק ה'בית דוד' שהמנח"י מציין את מנהג ירושלים לאפוקי מהחזו"א רק לגבי 'שמור', אבל מלשון המנח"י מוכח שלא דן על איסור נעבד ונזרע' כיון שאינם שייכים במציאות.

9 וז"ל שם בקריינא דאגרתא: 'שלא רצה להזדקק להתיר למעשה היתר מוחלט, אע"פ שגילה דעתו הקדושה בספרו, מ"מ לקבוע הלכה לרבים נגד דעת ר"ת ז"ל לא רצה. ובכלל היתה דרכו בקודש במקום שההלכה רפויה ויש צדדים, להקל ליחיד השואל, אבל להתיר בסיטונות לכל הכלל כולו, ראה בזה ענין קלות בשמירת תורה"ק. ונראה לענ"ד דמה"ט אע"פ שבספרו כתב שאפשר להקל במשמור, מ"מ בסדר השביעית שהיא קביעת הלכה למעשה לכל הצבור, כתב דאסור. ופ"נ נדברנו עמו זלה"ה במה שדבריו ז"ל סותרים, והשיב שלזה נתכוין שיהיה סתירה בדבריו, ואשער שהוא מה"ט שכתבנו'.

10 העתקתי מספר 'הלכה ערוכה - שביעית' עמוד קצו.

לכם לאכלה' - ודרשו חז"ל 'מן השבות בארץ אתה אוכל, ואין אתה אוכל מן השמור', וכמו שפירושו הקרבן אהרן ומלבי"ם - מן השבות בארץ קודם שביעית, ולא מן השמור, היינו נעבד, מלשון 'לעבדה ולשמרה' (בראשית ב טו), וכתב שכן מבואר בירושלמי שקלים פ"ד הלכה א. ואמנם ראה בחזו"א (סימן כב סק"ג ד"ה שם ההן, וד"ה והנה במש"כ), שהכריח שאין הביאור בירושלמי כדבריו.

ובכל אופן מוכרח, שאינו בגדר איסור הנאה, אלא איסור אכילה. בין אם האיסור נלמד מלא תאכל כל תועבה, ובין אם האיסור נלמד מדרשת חז"ל שאין אוכלים מן השמור שנעבד, מפורש בקרא רק איסור אכילה ולא יותר מכך.

ג. חובת ביעור

חז"ל דרשו בתורת כהנים (והובא ברש"י עה"ת) על הפסוק 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול' - כל זמן שחיה אוכלת בשדה, בהמה אוכלת בבית, פֶּלֶה לחיה שבשדה, פֶּלֶה לבהמתך שבבית". וכך פותח הרמב"ם את הפרק העוסק במצוות ביעור (פרק ז' מהלכות שמיטה ויובל): "פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה, שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול, כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה, אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה חייב לבער אותו המין מן הבית. וזהו ביעור של פירות שביעית".

גם מינים שהם רק מאכל בהמה, צריך לבערם. (משנה פרק ז מ"א, ורמב"ם פ"ז הי"ג).

וכיצד מבערים - כתב הרמב"ם בהמשך: "היו לו פירות מרובין, מחלקן מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ואסור לאכול אחר הביעור בין לעניים בין לעשירים, ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור, שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן בכל דבר שמאבד". וראה בארוכה בראב"ד ורדב"ז

כך ימכרו פירותיהם, ואדרבה הפסידו בזה רק הגזהרים באיסור שביעית, לכן הקיל למעשה באיסור משומר". ויש לזה סמך ממש"כ הרמב"ן בפרשת בהר שהבאנו לעיל, "לא אסרו חכמים פירות השדה המשומר לכל אדם, אלא שלא יקחו אותם מן המשמר", ודו"ק. (אף שבאמת נראה כוונת הרמב"ן לאיסור הקנייה מן החשוד מצד מסירת דמי שביעית לע"ה, אך בכל זאת נראה שיש כאן סמך לעיקרון זה שאין לקנוס את הלוקחות שלא שימרו את הפירות, והקנס הוא רק על המשמר שגזרו עליו שלא יקנו ממנו).

נזרע באיסור בשביעית: עד כאן דיברנו מצד 'שמור ונעבד', אלא שחמור מהם מה שנזרע באיסור בשביעית. ודעת הראב"ד שאף אם 'נעבד' מותר, בכל זאת 'נזרע' אסור. (ראה בפירוש הראב"ד לתורת כהנים, בהר פ"א). אכן, הרמב"ם הכריע גם בזה להיתר, שכן כתב בפ"ד הט"ו: "עבר וזרעו בשביעית, ויצא לשמינית ... בין ירקו, בין זרעו מותר". והראב"ד השיג על דבריו: "לא מצינו בזרע בשביעית שום היתר, שהרי אמרו הנוטע והמבריק פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית והנוטע בשביעית במזיד יעקור...". אבל המהר"י קורקוס יישב את דעת הרמב"ם: "ומה שהקשה הר"א, נראה לתרץ דאע"ג דאסור לזרוע, ואם זרע - לא לבד במזיד, אלא אפילו בשוגג, יעקור, מכל מקום הכא בעבר וזרע ולא עקר ... שאעפ"י שהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרין". וכדבריו כתב הכסף משנה באופן השני, אע"פ שבתחילה נטה לאיסור, וע"ע ברדב"ז איך שפירש את דעת הרמב"ם.

לדעת האוסרים, מצאנו שני טעמים בדבר. יש שאמרו שנלמד מ'לא תאכל כל תועבה' כל שתיעבתי לך אסור באכילה, (עיין ערוך לנר, ביבמות שם, וכן כתבו רבני ירושלים בכרוז שפורסם לקראת שמיטה תר"ע על איסור 'שמור ונעבד'). ויש שכתבו (בית ירדב"ז, סימן ג סק"א) שנלמד בתו"כ (בהר פ"א ה"ה) מהפסוק 'והיתה שבת הארץ

שמשמע מדבריהם שמה שלא נתבער אסור בהנאה [ראה במאמרו הנ"ל של הרב וולדמן שהביא לקט לשונות הראשונים בהאי עניינא]. וכן יש שדייקו מהכרעת החזו"א שהפירות טעונים קבורה או שריפה וכל דבר המאבדן, אך החזו"א כתב להדיא (בסימן י"א סק"ו, ובערלה סימן ט סקט"ו) שההכרעה כדעת הרמב"ן שפירות שביעית, אם לא נתבערו בזמן הביעור, אסורין באכילה מדרבנן, ואסור להשתמש בהם לתשמישן העיקרי, ועל כרחק צ"ל שמה שכתב בסדר השביעית שטעונים קבורה או שריפה, היינו כדי למנוע מתקלה.¹¹ וצ"ע.

ביעור במאכלי בהמה: נציין בקצרה מס' נקודות שיש לדון בהם לגבי איסורי ביעור במאכלי בהמה. בתחילת הדברים הבאנו שיש כמה צדדים אם יש איסור ספיחין במאכלי בהמה, והנה, אם ננקוט שיש איסור ספיחין במאכל בהמה - יש לומר שכל דיני ואיסורי פירות שביעית (קדושת, הפסד, ביעור, סחורה) נפקעו ממנו, וכן הסתפק החזון איש (בסימן ט סק"ו, ד"ה וכשתולשין, הכריע להיתר בדין הפסד ואיבוד בידים, אלא שבתחילת דבריו הסתפק בזה, ויל"ע אם ה"ה לדין ביעור). ואם נאמר שבטלה הקדושה מחמת איסור הספיחין, גם לא נאסר לאחר הביעור. [ובמאמרו הנ"ל של הרב וינגוט בירר וביסס סברה זו]. ושמעתי מהגר"מ עמנואל שליט"א, מגדולי העוסקים במצוות התלויות בארץ, שהחזו"א הקל לקנות זרעים לאחר שמיטה, אע"פ שהיה בהם חשש שלא נתבערו בזמן הביעור. וכנראה צירף להיתר גם ספק זה.

כמו"כ שמעתי ממנו, לגבי זמן הביעור של התחמיצים השונים שהם מאכל הפרות, שחלקם [תחמיץ תירס למשל] אין להם זמן ביעור, כיון שמגדלים מהם כל השנה, וי"ל שאין בהם חובת ביעור, שהרי לעולם אינם

שם. אבל הרמב"ן בפרשת בהר, כתב: "הכילוי הזה לא פירש הרב (רש"י) מהו. ועניינו, שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום. ואין הענין שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה ובאכילה ויהא מחויב לאבדם, ולא מנו חכמים במשנה (סוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפים ולא מן הנקברים, ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם, כענין בערתי הקדש מן הבית". וראה עוד ברמב"ן שמה שמונח באוצר בית דין א"צ לבערו, וביאר הגרשז"א במנחת שלמה (ח"ג סימן קלב, אות י"ג, וחזר בו ממש"כ בח"א סנ"א אות י"ז): "פירות שנשארו הפקר במחובר, או נלקחו לאוצר בית דין ולא זכה בהם שום איש, רק נשארו כן עד לאחר שכלה לחיה מן השדה, שפיר יכולים לזכות בהם עד עולם".

כשיטת הרמב"ן כתבו גם הר"ש, ועוד ראשונים, וראה במהרי" קורקוס וכס"מ שכך נוקטים להלכה. וכן נהוג עלמא.

הגיע זמן הביעור ולא ביער: לדעת הרמב"ם, פשוט שהפירות אסורים באכילה, וצריך לבערם מן העולם. והרמב"ן בפרשת בהר, כתב שכל שלא ביערו בזמן הביעור, נאסר ללא תקנה ודינו כאיסור שאין לו מתירין. ויצוין שדעת הר"ש והרא"ש (במשניות פ"ט, משנה ח) שיכול לתקן את הפירות ע"י שיבערם בכל זמן שירצה, ושוב יכול לחזור ולזכות בהם, וכן מבואר בתוס' פסחים (נ"ב: ד"ה מתבערים). אך החזו"א הכריע להלכה (סימן כ"ו, סדר השביעית אות א): "הגיע זמן הביעור ולא ביער, נאסרו הפירות ואסורין באכילה לכל אדם, וטעונים קבורה או שריפה וכל דבר המאבדן".

אלא שאין הדבר מוכרע אם הפירות שלא נתבערו אסורים רק באכילה והשתמשות, או גם כאיסור הנאה. ויש לשונות בראשונים

11 וראה במאמרו הנ"ל של הגר"מ גרוס שליט"א, שבירר כי הרבה לשונות מהראשונים שכתבו ששביעית היא מאיסורי הנאה, היינו שתופסת את דמיה, ואכמ"ל. עיין בדבריו וקחנו משם.

כלים לחיה שבשדה. ולגבי תחמיץ חיטה וחבילות קש או אספסת, זמן הביעור המקובל הוא בזמן רביעה שנייה של מוצאי שביעית, שהוא זמנים שונים בחודש מרחשוון דהיינו שעד אז לא מתעוררת

השאלה. ואח"כ הרי כבר יש זריעה חדשה, שאע"פ שנזרעה בשביעית, הרי הולכים בתר לקיטה, ואין בה קדושת שביעית. ואם כן יש הרבה אוכל של שמינית לפרות, ויש לתלות בהיתר.

תרכובת המזון לפרות החולבות, ודין ע"פ העולה מהנ"ל

הפרות החולבות אוכלות¹² תערובת מזון, 'בליל', המכיל בתוכו 'מזון גס', 'מזון מרוכז', ו'רטיבות' (מים, מי גבינה או נוזלים אחרים). המזון הגס הוא ברובו מיבול ארץ ישראל, שחת וקש, תחמיצי תירס ועוד, (אין אפשרות לייבא מזון זה מחו"ל, בהתאם לחוק הגנת הצומח, מחשש לייבוא 'מחלות קרקע וצמחים', ע"י זבל הבהמות שמשמשים בו אח"כ לדישון וזיבול השדות), והמזון המרוכז הוא גרעינים ו'כוספא' המיובאים מחו"ל (בהם אין את החשש של ייבוא מחלות הקרקע, כיון שניתנות לפרות רק לאחר ריסוק, מה שלא מתאפשר בשחת). ויש מקרים שמוסיפים לתוך התערובת (שמיוצרת בדרך כלל, ומחולקת לרפתנים ע"י מרכזי מזון ייעודיים) גרעיני חיטה מתוצרת מקומית. שמעתי שבשמיטה זו קיים חשש מוגבר להוספת גרעיני חיטה מקומית, כי הייבוא מחו"ל פחת משמעותית, כתוצאה מהתייקרות המחירים בשווקים (שנגרמה, בין שלל הסיבות, גם ממלחמת רוסיה-אוקראינה), ומצד שני, החיטה המקומית הצליחה בשנה זו והשתבחה מריבוי גשמי הברכה בשנה זו, עד שראויה למאכל אדם, אך טחנות הקמח אינן רוכשות את גרעיני החיטה לצורך טחינה לקמח לאפיית מוצרי מאכל, כיון שוועדות הכשרות אינן מאשרות את החיטים שגדלו ע"פ 'היתר המכירה', מה שגורם להפניית גרעיני החיטה הראויים למאכל אדם, למרכזי המזון של הפרות. ויש לפעול ולעורר מכל מי שהיכולת בידו, להשתדל שהיבול המקומי לא ישווק למרכזי הזנת הפרות.

ע"פ הגדרת המומחים, המזון הגס הוא העיקרי בנפח, והוא החלק החשוב ביותר לפרה למקור חיותה, וריבוי החיידקים הטבעיים שבמעיה ותהליכי העלאת הגרה החיוניים לה, ואילו המזון המרוכז הוא העיקרי לתנובת החלב, ומשפיע מאוד על איכות וכמות החלב שהפרה תניב. אלא שכלל לא ברור שבדין 'זה וזה גורם' צריכים לחשב מי הרוב ומי המיעוט, מי העיקר ומי הטפל. והכלל הקובע הוא, אם חלק האיסור צריך לסיוע מההיתר (שיטת הש"ך יור"ד סימן פ"ז, סקל"ה), או אפילו שאין צריך לסיוע זה, כל שההיתר מסייע הוי כזה וזה גורם (דעת הט"ז שם סק"ג). ובכל מקרה, בנידו"ד, בוודאי שהכוספא וגרעיני המזון המיובאים מחו"ל, אף שפחותים בנפחם, הם חלק מעיקר המזון, ועכ"פ בכל מה שקשור לחלב.

גם הנוזלים המתווספים לבליל תערובת המזון, ומי השתייה הניתנים לפרות מהווים גורם דומיננטי בתפוקת החלב, ותלוי הרבה בטמפרטורות המים וברמת נקיונם, ויש לדון אם גם המים נכללים כחלק מתרכובת המזון - אם הם יוסיפו לשאלת 'זה וזה גורם', [ויש לעיין בזה טובא ע"פ דברי הפרי מגדים בהלכות פסח, סימן תמ"ח הנ"ל, ואכמ"ל].

ובבואנו לדון על כשרות החלב, יעלה בידנו שמצד איסור ספיחין - אין פקפוק על החלב, שיש לצרף את שיטת הרש"ס והאמונת יוסף שאין כלל דיני ספיחין במאכל בהמה, ואף לדעת החזו"א וסייעתו שכל שזורעים ממנו לבהמה יש בו דין ספיחין, מ"מ אינו אסור בהנאה, ואין כאן משום בהמה שנתפטמה באיסורי הנאה.

12 ייש"כ לר' יוסף חיים דוברבני הי"ו מבית חלקיה, על המידע המקיף והמקצועי.

והוא הדין לשאלת שמור, נעבד או נזרע - רבו המתירים מעיקר הדין, ואף אותם שנהגו איסור בשמור ונעבד, הוא בגדר קנס או מנהג, ושפיר יש לומר שלא החמירו בזה על מאכל הבהמות, ובוודאי שאינם אסורים בהנאה. ועדיין לא הוזקקנו להיתר של 'זה וזה גורם', ויתכן שיש לסמוך ע"ז גם אם יהיה חשש מראית עין. (אלא ש"ל שאף אם מותר מעיקר הדין, מ"מ המחמיר קדוש ייאמר לו, וכדברי המחזיק ברכה).

עד כאן, מה שנוגע לשנת השמיטה עצמה.

ובשנה השמינית, כשמגיע זמן הביעור, כל רפתן או חקלאי שנוהג ע"פ אוצר בית דין, אין עליו כלל חובת ביעור. אלא שרובם של החקלאים אינם נוהגים ע"פ אוצר ב"ד, ומסתמכים על 'היתר המכירה' שהופקע לגמרי ע"י ציבור יראי ה' בא"י שמתייחסים לכך כיבול הקדוש בקדושת שביעית לכל דינו ואיסוריו, וא"כ יש לדון מה דין החלב מפרה שאכלה יכול שלא נתבער. וע"פ שנתבאר יש כמה צדדים לומר שאין בהם חובת ביעור. ואף אם נאסרו מחמת שלא קיימו בהם מצוות ביעור, הוכרע מעיקר הדין שפירות שביעית שלא נתבערו, אינם אסורים בהנאה, וגם אם נחוש שיש כאן איסור הנאה, החלב מותר משום זה וזה גורם.

אלא, שיש לנצל מקום חשוב זה ולהציע פתרון פשוט ומעשי, לאנשי החיל אשר פועלים להציל את הציבור מאיסורי שביעית ו/או לוועדות הכשרות. כפי שנוכחנו לדעת, השאלות על הספיחין, ושמור ונעבד ונזרע, כבר אינן נוגעות לדיון בשמיטה הנוכחית, וגם יש בהן היתר מוצק ומבוסס. אבל בנוגע לקיום מצוות ביעור, שזמנו רק בחורף הבעל"ט, וניתן עדיין לפעול ולתקן, יש להציע את האפשרות להתארגן עם רשימות של "מרכזי המזון" של הפרות והרפתנים, (וייתכן שעקב עבודתם המיוחדת והמאומצת, הרשימות נמצאות כבר בידם), ויתכננו דרך שבהגיע זמן הביעור יבואו שלשה בני אדם לבעלי המזון, ויסבירו להם בדרכי נועם על מהות הביעור, ועל ההזדמנות להועיל לכלל ישראל, ויאמרו לבעלי המזון להפקיר את המזון בפניהם, ושוב יכול לחזור ולזכות בו, כהכרעת הרמב"ן ושאר הראשונים שמצוות ביעור הוא שיפקירונו, אף שאח"כ זוכה בו ומכניסו לביתו. וכך יצילו את ישראל מאיסורי אכילה ממזון שלא נתבער. ובזכות שמירת השביעית נזכה בעז"ה לביאת גואל צדק במהרה, כך שבשמיטה הבעל"ט נחזור לקיום מצוות השביעית מדאורייתא, וכל בית ישראל יישו ויגילו על שמירת התורה והמצוות באופן המהודר ביותר, ולא יהיו שום שאלות וחששות בדיני שמיטה - הן על כשרות החלב, והן על כשרות הביצים והעופות.

★

הוספה לעמ' פב:

[ועכ"פ ברור שאף אם נתייחס לגידולי 'היתר מכירה' כגידולי איסור, מ"מ לא שייך כלל לדון את המאכל בהמותיו במאכלים אלו, כמתכוון לבטל את האיסור, שהרי עשה כהוראת רבותיו האומרים שאין כאן איסור כלל. ולא גרע מטעה בדין ואומר מותר, שדינו כשוגג ולא קנסוהו לאסור את מה שביטל. ועיין יו"ד סימן צ"ט בט"ז סק"ט, ופמ"ג ויד אברהם שם, שהסמיכו לזה את דברי המג"א באו"ח (שי"ח סק"ג) ועוד פוסקים, שכל שעשה על פי הוראת חכם דינו כשוגג, ולא שייך בו הקנס של המבטל איסור לכתחילה. והדברים פשוטים, ולא הוצרכו להיכתב אלא להוציא ממש"כ הרי"מ וולדמן במאמרו הנ"ל].

★ ★ ★

הרב עקיבא שפר

בדין הלוואה בריבית בשליחות גוי והמסתתף

מעשה שהיה כדיירי בנין מגורים אשר החליטו להתקין מעלית בבנין, והוסכם שאחד מהדיירים יטול הלוואה משכנתא מהבנק על כל הסכום, והתשלום החודשי של הקרן והריבית ישולם בכל חודש ע"י כל הדיירים, אמנם כיון שאחד מהשכנים לא רצה להסתמך על ההיתר עיסקה של הבנק, הועלה פתרון בין השכנים שכיון שאחת מהדירות שייכות לשכן גוי, והדין הוא שמותר ללוות מגוי בריבית וכן מותר להלוות לו בריבית, הרי שקיימת אפשרות שהשכן הגוי הוא זה שיטול את ההלוואה מהבנק, והגוי ילווה לכל השכנים את ההלוואה והם ישלמו לו את חלקם בתשלום החודשי של הקרן וריבית, והוא יפרע לבנק את הקרן והריבית.

והנה לכאורה אע"פ שההלוואה מהבנק נעשית ע"י גוי, מ"מ עדיין לא נפתר איסור הריבית, שהרי הגוי הוא שלוחם של כל שכניו הישראלים ללוות ולפרוע הריבית, ולהלכה נפסק שיש שליחות לגוי לחומרא, והדבר נחשב כאילו הישראל מלווה ישירות לישראל השני, והישראל השני פורע הריבית לישראל הראשון, והגוי שבאמצע הוא רק שליח, ואסור ללוות באופן זה ע"י שליחות.

אכן נשאלת השאלה האם שייך לעשות את ההלוואה באופן שהגוי לא יהיה שלוחם, כלומר שהגוי ילווה על שמו ולעצמו שלא בתורת שליחות, ואח"כ יחזור וילווה ליהודים המעוֹת. ונפשם בשאלתם, האם מותר וישר הדבר לעשות כן, או שיש גם באופן זה צד איסור רבית.

ונבוא בזה לדון בדבר, א. בפלוגתת הראשונים אי אמרינן שליחות לחומרא בגוי לענין ריבית, ודבריהם הובאו בשו"ע וברמ"א בסי' קס"ח (סעיף ה-ז), ולהלכה הכריע הרמ"א דאיכא שליחות לחומרא, ומ"מ כתב דבמקום שנהגו להקל, אין למחות בידם.

ב. במה שמצינו שם, לשיטת ההג"מ וכן פסק נמי ברמ"א, דאפי' אי ליכא שליחות לחומרא, מ"מ כל ששולח אותו בשליחות בעינן נמי שיהיה לשליח משכון מהמשלח, דאל"כ נראה הדבר כריבית, משום דהישראל הראשון תובע לגוי, והגוי חוזר ותובע לישראל שני, ולא התירו אלא כשנותן הישראל משכון.

ג. עוד נדון בזה באורך, באופן שאלה הנ"ל, שהגוי ילווה מהיהודי לעצמו בענין שלא ייעשה בשליחות הישראל, וישוב הגוי להלוות מעצמו לשכניו הישראלים, אם למרות כן בעינן לשיטת ההג"מ משכון מיד הישראל, והוא משום דמ"מ איכא כאן מעשה שליחות, או שמא מכיון דליכא דין שליחות לא בעינן משכון מיד הישראל לשיטת ההג"מ.

אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו מותר ואם העמידו אצל ישראל אסור.

פלוגתת הראשונים אי איכא שליחות לחומרא בגוי לענין ריבית

ונחלקו הראשונים בטעם האיסור היכא שמעמידו אצל הישראל, האם הוא מטעם שליחות לחומרא, וכמו דהגמ' סברה שם מתחילה לפרש, והיינו דמחמירים לומר דיש שליחות לגוי, ולכן נחשב הדבר כאילו הגוי מלווה לישראל שני בשליחות הישראל ראשון ולכן אסור, או דהטעם הוא משום דהביריתא איירי באופן שנטל ונתן ביד, והיינו שקיבל

א. הנה בטור יו"ד סימן קס"ט הביא פלוגתת הראשונים בדין שליחות לגוי, האם מחמירים לומר דאיכא שליחות, או לא, ומקור פלוגתתם הוא בגמ' ב"מ ע"א ע"ב, דשם איתא בסיפא דבריייתא, נכרי שלוה מעות מישראל ברבית וביקש להחזירם לו מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני

בס"ה, [ואפי' דהרמ"א איירי באופן הפוך דהגוי הוא שלוחו של המלוה להלוות לישראל, מ"מ דינו שוה להיכא דהלוה שולח אותו בשליחות ללוות]. ג. הנה האופן השלישי הוא המבואר בטור וכן פסקו המחבר שם בס"ז, ומקור הדברים הוא ברא"ש [בסימן נ"ה] בשם תשובת ר"י, והוא באופן שהישראל שולח את הגוי ללוות בריבית בשליחות, אולם מ"מ המלוה אינו יודע כלל שהוא בא בשליחות של הישראל, אז לשיטת רש"י הדבר תלוי, דמצד המלוה ליכא שום איסור, אולם מצד הלוה כן איכא איסור, והיינו דמבואר בדברי הרא"ש דכל מה דמחמירין לסבור שליחות לחומרא, היינו רק היכא דשניהם יודעים דהגוי שבא ללוות הוא בעצם עבור הישראל, אבל כל שלא ידע המלוה כלל שהוא עבור הישראל לא מחמירין לומר שליחות לחומרא, וז"ל הרא"ש שם: דלא דמי לחומרא דקתני בסיפא דברייתא, דהתם שניהם יודעין בדבר ומתכוין ישראל ליטול רבית הבא מכיסו של ישראל אבל הכא ליכא איסורא לגביה מלוה דלא ידע, ע"כ. אולם לשיטת ר"ת דליכא שליחות ליכא כלל איסור לא למלוה ולא ללוה. אולם מ"מ אפי' לדעת רש"י דאיכא איסור ללוה, מ"מ מחוייב הלוה לשלם למלוה, וכמו שהביא הב"י בשם רש"י דהנמנע מליקח רבית מישראל בענין זה הרי זה חסיד שוטה, [ועוד דהרי אפי' בכל ריבית דרבנן הלוה עובר רק על לפני עור כמבואר בסימן ק"ס, וכל שאין איסור למלוה הרי ליכא לפני עור כמבואר שם], ומה דאמרינן דאיכא איסור ללוה, היינו דאסור לעשות כן לכתחילה.

שיטת ההנהגות מיימוניות

דלעולם בעינן משכון

ג. הנה עוד יש להקדים מה דהביא הב"י, שם וכן פסקו הרמ"א בשו"ע, לשיטת ההג"מ, החולק על דעת הטור, וז"ל הב"י: וכתבו ההגהות דאם כן מה שהתירו התוספות בשם רבינו תם ללוות על ידי גוי

הישראל הראשון המעות מן הנכרי וחזר ונתנם לחבירו, וכמו שמפרשים שם את הרישא של הברייתא, שיטת רש"י דאיכא שליחות לחומרא, ושיטת ר"ת דליכא שליחות לחומרא.

כמה אופנים

ששייכת האי פלוגתא להלכה

ב. והנה האי דינא דשליחות לחומרא בגוי נוגע להלכה בכמה וכמה אופנים, אולם לענייננו נדון בג' אופנים, א. באופן הנ"ל דאיירי בברייתא, והוא בגוי שלוח מעות מישראל, ואח"כ רוצה ישראל שני ללוות ממנו, ומעמידו אצל הישראל ראשון, והישראל ראשון אומר לו שילוח לישראל שני, ודבר זה תלוי בהנ"ל דלשיטת רש"י דאיכא שליחות לחומרא הוא אסור, ולשיטת ר"ת דליכא שליחות הוא מותר, והביאו המחבר בסימן קס"ט ס"ו. ב. באופן שהישראל שולח את הגוי בשליחות ללוות בריבית על שם עצמו מישראל אחר, ואח"כ יחזור וילוח ממנו [וכמו שביאר בחו"ד דהוא דווקא באופן שלוח הגוי על שם עצמו, דאילו הגוי מזכיר את שם המשלח אז אינו תלוי כלל בדין שליחות לחומרא, מכיון דהמלוה סומך על הישראל המשלח, ואף האחריות הוא עליו, אז אינו מגרע כלל מה דהגוי הוא זה שנותן לו המעות, דהגוי עביד מעשה קוף בעלמא, וודאי ר"ק הוא לכו"ע, ורק היכא דהגוי לוח בשמו, דאז באמת הוא מתחייב כלפי המלוה, משום דהמלוה אינו יודע כלל שהוא לוח בשליחות הישראל השני, וכל האחריות הוא רק על הגוי, ואז הדבר תלוי בדין שליחות לחומרא, והיינו משום דאילו איכא שליחות לחומרא, אז נחשב מעשיו של הגוי למעשיו של המשלח, ופיו כפיו, וא"כ הוה ממש כאילו הישראל הוא הלוה, כיון ששלח אותו בשליחות, אולם אי ליכא שליחות לחומרא, אז נחשב כאילו הגוי הוא הלוה, ולא הישראל], ובדין זה נמי נחלקו ר"ת ורש"י, דלרש"י הוא אסור, ולר"ת הוא מותר, והביאו הרמ"א שם

שליחות, אולם אנו נדון על דברי הרמ"א דכן איירי באופן שהוא שליחות, והיינו שהוא שולח את הגוי ללוות מישראל חברו, והגוי באמת מתחייב כלפי המלוה שלו, ורק מ"מ הוא פועל בשליחות הישראל, ולכן יש לדון בה מצד דין שליחות לחומרא.

ופסק הרמ"א בזה, דבאופן כזה שהגוי מלוה לישראל בשליחות הישראל הראשון הוא אסור, והיינו מטעם שליחות, והוא לשיטת הסוברים דאיכא שליחות לחומרא, וכן נמי הוסיף הרמ"א דאפי' לשיטת שאינם סוברים שליחות לחומרא הוא נמי אסור, והוא מכיון דאין כאן משכון, והישראל יכול לגוי והגוי יחזור ויכופ לישראל שני, וא"כ הוא מחזי כריבית ולכן הוא אסור.

דברי הש"ך דרך בשליחות בעיני משכון

ה. והנה העיר הש"ך בסקי"ב על דברי הרמ"א, וז"ל: ואפי' לא אסור אלא כשהלוה בשליחות ישראל הראשון דאל"כ לא מחזי כריבית שהעובד כוכבים לצורך עצמו מתחלה לזה ועי' לקמן סעיף כ"א, ע"כ.

והיינו דמבואר בדברי הש"ך דכל האיסור לשיטת ההג"מ דכל שאין משכון הוא נראה כריבית, היינו דווקא היכא שהוא מלוה בשליחות, אבל אם הוא אינו בשליחות ליכא איסור.

מה שצ"ב בדברי הרמ"א

ו. והנה הרמ"א סיים שם וכתב אבל אם אית ליה לעובד כוכבים משכון מישראל שני, שאין צריך לכופ אותו, ולא עשה בשליחות של ישראל ראשון, לכולי עלמא שרי, והנה בביאור דברי הרמ"א באמת צ"ע דאמאי בעינן לב' הדברים בין שיהיה משכון, ובין שלא יהיה בשליחות, והא לכאורה כל שהוא בלא שליחות שרי אף בלא משכון כלל.

מהלך החו"ד בביאור דברי הרמ"א

ז. ובאמת דבחוו"ד שם סק"ז ביאר דאיכא ט"ס בדברי הרמ"א, וצ"ל משכון מישראל שני שאין צריך לכופ מותר, ואם לא עשה בשליחות לכולי עלמא שרי, והיינו דהרמ"א

היינו במשכון שאין המלוה נוגש לשום אדם כי אין לו דבר כי אם על המשכון דוקא. אבל באשראי אסור דאע"ג דאין שליחות לגוי מכל מקום כיון שהמלוה תובע לגוי והגוי את ישראל מחזי כמאן דשקיל מיניה רביתא, ע"כ.

והיינו דההג"מ סובר דאפי' לשיטת ר"ת דליכא שליחות לחומרא, אולם עדיין איכא איסור ללוות בצורת שליחות, משום דהוא נראה כריבית, משום דהישראל ראשון תובע לגוי, והגוי חוזר ותובע מהישראל שני, ולכן בעינן שיהיה לגוי משכון מהישראל, והנה ההג"מ חולק בזה על הטור שם, דהטור סובר דלר"ת מותר אף בלא משכון, ומ"מ ברמ"א פסק כשיטת ההג"מ שם בס"ה.

דברי המחבר והרמ"א

ד. והנה המחבר שם בס"ה פסק וז"ל: אם ישראל הלוה לעובד כוכבים בריבית, והעובד כוכבים מלוה אותם לישראל בריבית, וחוזר ישראל הראשון ונוטל רבית מהעובד כוכבים, אסור. הגה: ודוקא אם העובד כוכבים הלוה לישראל השני בשליחות ישראל הראשון, וכמאן דאמר יש שליחות לעובד כוכבים לחומרא, ואפילו אי אין שליחות לעובד כוכבים לחומרא מיירי דישראל כופה לעובד כוכבים ליתן לו רבית ויודע שהעובד כוכבים יכופ הישראל השני להוציא ממנו הרבית משום דמחזי כריבית, אבל אם אית ליה לעובד כוכבים משכון מישראל שני, שאין צריך לכופ אותו, ולא עשה בשליחות של ישראל ראשון, לכולי עלמא שרי, כמו שיתבאר בסמוך. ע"כ.

והנה אנו נדון עתה בדברי הרמ"א, [מכיון דדברי המחבר שם איירי באופן אחר לגמרי, וכמו שביאר הש"ך שם, וכן מוכח במקור הדברים בב"י, שהוא מתשובת הרשב"א, דלא איירי המחבר כלל מצד דין שליחות לחומרא, דלא איירי בשולח לגוי שילווה עבורו, אלא איירי באופן של הערמה, דהיינו דבאמת אין הגוי כלל מתחייב, ומעיקרא דעתו על המשלח, דאז הוא ר"ק ואפי' בלא

משכון לשיטת ההג"מ, ואפי' היכא דהוא שלא בשליחות, [דאל"כ מדוע באמת לא פירש הש"ך כמו החו"ד, דסיום דברי הרמ"א שכתב דבלא שליחות שרי, איירי בלא משכון ואליבא דכו"ע, דאף לשיטת ר"ת הוא דווקא שלא בשליחות מכיון דליכא משכון ומדהוצרך הש"ך לדחוק ולפרש דהוא רק לרש"י, אבל לר"ת שרי אף בשליחות מוכח דסבר דלעולם בעינן משכון ולכן ביאר דהרמ"א איירי עם משכון וא"כ מימילא כתב דלר"ת שרי אף בשליחות], וא"כ תמה הרעק"א דדברי הש"ך בסקי"ד סותרים למה שכתב הש"ך בסקי"ב דהיכא דהוא שלא בשליחות לא בעינן משכון אף לשיטת ר"ת, וכן נמי סיים החו"ד שם וכתב ומה שכתב בס"ק י"ד דחוק קצת לפרשו עיי"ש.

יישוב סתירת דברי הש"ך דהדבר תלוי בפעולת שליחות, ולא בדין שליחות

ט. והנה לכאורה לולא דמסתפינא היה נראה ליישב את דברי הש"ך בהקדם מה שיש עוד לדון בדברי הב"י, דהנה בב"י כתב שם, [בס"ז], להיתר המבואר ברא"ש בשם ר"י, דסתמא כל היכא ששולח גוי ללוות, לא מחזקין אינשי ברשיעי דנימא דשוויה שליח, אלא אמרינן דדעתו היה שילוח הנכרי מישראל ויחזור וילוו לז' וז"ל הב"י: מיהו היכא דליכא עדים דשוויה שליח וגם הלוח מודה שלא אמר לו שיהיה שלוחו אפשר שאפילו ידע המלוה מותר דהא איכא למימר דדעתו הוה שילוח הגוי מישראל ויחזור וילוו לו. ולפי מה שכתבתי בסמוך בשם ההגהות במלוה באשראי גם לרבינו תם אסור אם ידע המלוה וגם אם לא ידע המלוה איכא איסורא ללוה ואם כן קמו להו רבינו תם ורש"י בחדא שיטתא במלוה באשראי דאסור מיהו לרש"י מטעם שליחות ולרבינו תם מטעם דמחזי כמאן דשקיל רביתא מישראל, ע"כ.

והנה מריהטת הדברים לכאורה מבואר דהב"י קאי על דברי הטור שכתב דאפי'

כותב ב' היתרים, חדא היכא דאיכא משכון, דהוא היתר רק לשיטת ר"ת, דכל דאיכא משכון ליכא מחזי כרביית, ותו כתב הרמ"א היתר נוסף שהוא לכו"ע, והוא היכא דלא שלח אותו בשליחות [אלא נתכוון שהגוי ילוה לעצמו ורק אח"כ יחזור וילוו לו שלא בתורת שליחות, וכמו שכתב הרא"ש שם בשם ר"י] דאז שרי לכו"ע, ואפי' בלא משכון כלל, והוא ע"פ מה שכתב הש"ך בסקי"ב דכל שהוא שלא בשליחות לא בעינן כלל משכון אף לשיטת ההג"מ. [ובאמת לפי"ז לשון הרמ"א שכתב לכולי עלמא שרי קאי רק על האופן השני, וכמו שכבר העיר בעצי לבונה].

מהלך הש"ך בביאור דברי הרמ"א, והסתירה בדבריו

ח. אולם בש"ך בסקי"ד כתב וז"ל: ולא עשה בשליחות של ישראל, כלומר לרש"י, אבל לר"ת אפילו עשה בשליחות הישראל שרי כדלקמן סעיף ט' בהג"ה דאין שליחות לעובד כוכבים, ע"כ.

והיינו דהש"ך ביאר דכוונת הרמ"א הוא דלשיטת ר"ת איכא היתר כל שיש משכון, אולם לשיטת רש"י איכא היתר היכא דהוא לא בשליחות, וסיים הש"ך דבאמת לר"ת באופן כזה מותר אפי' הוא כן בשליחות, מכיון דאין שליחות לחומרא.

והנה ע"כ מבואר בזה, דהש"ך הבין דסיום דברי הרמ"א כמה שכתב דאם הוא לא בשליחות איכא היתר, איירי נמי דאף איכא משכון, ומשו"ה כתב הש"ך דלר"ת שרי באופן כזה אפי' הוא כן בשליחות, מכיון דלר"ת כל שיש משכון שרי אף בשליחות, דאין שליחות לחומרא.

ובאמת דלכאורה צ"ע על הש"ך וכמו שכבר העיר הרעק"א, דהנה לכאורה מדברי הש"ך בסקי"ד, מבואר דהבין דהרמ"א ע"כ איירי עם משכון, ואפי' היכא דהוא לא שלח אותו בשליחות נמי איירי עם משכון, וא"כ ע"כ מבואר בזה דהש"ך סבר דלעולם בעינן

לחומרא, והיינו דהש"ך הבין דההג"מ בא לחדש דאפי' דר"ת סובר דליכא דין שליחות לחומרא, אולם מ"מ מודה ר"ת דכל היכא דאיכא בפועל שליחות [דהוא באמת עושה אותו שליח, ולולא הא דאין שליחות לגוי, אז ודאי היה שלוחו בכך] אז מ"מ איכא איסור משום מחזי כריבית דהוא נראה כשלוחו, ובעינן משכון, אבל היכא דליכא דין שליחות בפועל, וכגון היכא דשולח לגוי ללוות לעצמו, ודעתו אח"כ לחזור וללוות ממנו, באופן שאינו מתכוון לעשותו שליח כלל, אז באמת לא בעינן משכון, וליכא איסור מחזי. [דכמו דלרש"י שרי לגמרי מכיון דליכא שליחות, ה"ה נמי לר"ת ליכא מחזי כשלוחו].

או אפש"ל באופ"א דאכן כוונת הש"ך לאפוקי היכא דליכא כלל שליחות [כלומר דליכא כלל מעשה שליחות] וכגון היכא דהגוי מתחילה לזה לעצמו, ולאחר זמן חוזר הגוי ומלוה לישראל אחר דאז אפי' דבעצם הישראל ראשון תובע לגוי, והגוי חוזר ותובע את הישראל שני, מ"מ יודה ההג"מ דליכא איסור מחזי, משום דלא הלזה לישראל שני בשליחות כלל.

והנה לכאורה שורש הנידון הוא, מה בא הש"ך לאפוקי, האם הוא תלוי בדין שליחות לחומרא, או בפעולת שליחות.

נפק"מ לדינא בין ב' הצדדים

י"א. והנה לכאורה איכא ב' נפק"מ בין הצדדים, חדא הוא היכא דהוא באמת שולח את הגוי ללוות עבורו, ורק מ"מ אינו עושה כן בשליחות, אלא דעתו שהגוי ילוה לעצמו, ואח"כ יחזור וילווה לו, דאם הוא תלוי בדין שליחות, אז כאן ליכא דין שליחות ולא בעינן משכון, אולם אם אינו תלוי אלא במעשה שליחות אז בפועל יש כאן מעשה שליחות.

והנה לכאורה איכא עוד נפק"מ איפכא יותר מחודש, והוא היכא דהגוי לזה לעצמו, ואח"כ בא הישראל ורוצה ללוות ממנו ומעמידו אצל הישראל ראשון ואומר לו

היכא דאיכא עדים שעשה אותו שליח, מ"מ איכא היתר למלוה מכיון דלא ידע, וע"ז כתב הב"י דכל היכא דליכא עדים שעשה אותו שליח אז באמת אמרינן דלא נתכוון לעשותו שליח, אלא רק נתכוון שילווה לעצמו, והוא יתחייב בכך [שלא בשליחות] ואח"כ יחזור וילווה ממנו, וא"כ ליכא איסור מצד שליחות לחומרא, וע"ז סיים הב"י וכתב דמ"מ לפי מה שכתב בסמוך להג"מ אז איכא איסור כל שאין לו משכון, וא"כ לכאורה משמע דהב"י סבר דלא כש"ך, אלא סובר דאף היכא דלא עשאו שליח, שפיר איכא איסור להג"מ בלא משכון.

ולכאורה אפשר לדחוק ולומר דבאמת אין סיום דברי הב"י קאי על מה שאמר קודם לכן והוא היכא דלא נתכוון לעשותו שליח, אלא קאי על דבריו בקטע הקודם דשם איירי היכא דהוא עשה אותו שליח, וע"ז קאמר דנמצא דאף לר"ת אסור, ואין חילוק בין רש"י לר"ת לדינא, אלא רק בטעם הדבר.

אמנם אולי אפש"ל בדרך נוספת, דהנה לכאורה יל"ע מהו האיסור מחזי כריבית לשיטת ההג"מ, המבואר לעיל, והנה בפשטות ביאור הדבר הוא, דההג"מ סבר דכל היכא דהישראל ראשון תובע לגוי, והגוי חוזר ותובע לישראל שני, אז נראה הדבר כאילו באמת הלזה לו בשליחות, והיינו דאפי' דבאמת מדינא אין שליחות לחומרא, אולם הוא מחזי שליחות, והיינו דהוא נראה כאילו הישראל הראשון הלזה לו בשליחות.

וא"כ לפי"ז שפיר מובן מה דהש"ך אכן כתב דכל זה היינו דווקא היכא דהוא שולח אותו בשליחות דרק אז נראה הדבר דהוא באמת בשליחותו ואסור, אבל כל שהוא בלא שליחות אין הדבר מחזי שהוא לזה בשליחות.

בירור כוונת הש"ך לפי הנ"ל

י. והנה לכאורה יל"ע איזה אופן בא הש"ך לאפוקי, דהיינו האם הש"ך בא לאפוקי כל היכא דליכא דין שליחות

בשליחות אז בעינן שיהיה משכון, בא הש"ך לאפוקי היכא דליכא כלל פעולת שליחות, ולא בא לאפוקי היכא דאין דין שליחות, כלומר דלא בא הש"ך לאפוקי היכא דהוא שולח את הגוי ללוות מישראל, ואח"כ רוצה לחזור ללוות ממנו, ורק אין דעתו לעשותו שליח [דאז באמת מבואר ברא"ש דלרש"י שרי, מכיון דאינו שלוחו], אלא בא לאפוקי היכא שאין כלל שום שליחות, וכגון שלוח הגוי לעצמו, ורק לאחר זמן ביקש לו הישראל שילוח לו, ואפי' אם אח"כ מעמידו אצל הישראל, דאז לא בעינן משכון.

וטעם הדבר הוא כמו שנתבאר, דעיקר סברתו של הש"ך הוא משום דסבר דהטעם דבעינן משכון להג"מ הוא משום דהוא מחזי כריבית, וכל המחזי היינו שנראה הדבר שהוא שולח אותו בשליחות ללוות, ומשום"ה בעינן משכון, וא"כ שפיר סבר הש"ך דאפי' היכא דליכא דין שליחות בפועל, וכגון שדעתו שהגוי ילוה לעצמו ורק אח"כ יחזור וילוח ממנו, דאז לרש"י שרי, אבל מ"מ עדיין נראה כאן כאילו הוא שלוחו, מכיון שנראה שהוא שולח אותו ללוות, ואח"כ רואים שהישראל תובע מהגוי, והגוי חוזר ותובע מהישראל שני, ולכן באמת אף באופן זה סבר הש"ך דכן בעינן משכון, ורק בא לאפוקי היכא שאין כלל פעולת שליחות, אלא הגוי לוח לעצמו וחוזר אח"כ ומלוה לו.

ובאמת הרמ"א דכתב דהיכא דהוא אינו שלוחו אז שרי, איירי לגבי דין שליחות לחומרא, וע"ז כתב דהיכא דליכא דין שליחות לחומרא, וכגון היכא דדעתו שהגוי ילוה לעצמו ואח"כ יחזור וילוח ממנו, דאז ליכא דין שליחות, ושרי לרש"י, וא"כ בהא שפיר סבר ר"ת דמ"מ בעינן נמי למשכון, מכיון דעדיין איכא כאן פעולת שליחות, ואפי' דאין כאן דין שליחות, ולכן שפיר סבר הש"ך דע"כ איירי הרמ"א דאיכא נמי משכון, ודלא כחור"ד, משום דסבר דבלא משכון אסור באופן כזה לר"ת, ולכן ביאר הש"ך כפירושו בכוונת הרמ"א דאכן לר"ת יהיה מותר אפי' בשליחות, אולם אינו

שילוח לישראל שני, דהנה באופן כזה איכא איסור מצד שליחות לחומרא, אולם מ"מ עדיין יש לדון דמ"מ אין נראה כאן כלל פעולת שליחות כל שהוא, מכיון דלא שלח את הגוי ללוות עבורו, [דהא הלואה מתחילה לגוי נעשה ע"י הגוי לעצמו ולא בשליחות] וא"כ אולי הוא נמי תלוי בהנ"ל, דאם העיקר הוא דין שליחות, אז כאן איכא דין שליחות ובעינן משכון, אולם אם העיקר הוא פעולת שליחות אז מכיון דכאן אין פעולת שליחות כי מתחילה כבר לוח הגוי לעצמו אז אין נראה כ"כ כשלוחו, ואפי' שהישראל ראשון אומר לגוי שילוח לו, מ"מ אינו נראה בשליחות, ולא בעינן משכון.

וא"כ לפי"ז דנתבאר דאפי' באופן של מעמידו אין הדבר נראה כפעולת שליחות, א"כ כבר אפשר נמי לבאר דהש"ך בא לאפוקי נמי אופן כזה של מעמידו, דלא רק היכא דהגוי לוח לעצמו ואח"כ חוזר ומלוה לו, אלא אפי' אם אח"כ חוזר ומלוה לו ואף מעמידו אצל הישראל מ"מ לא בעינן משכון.

והנה מצד הסברא לכאורה איכא סברא גדולה לומר כצד השני, [דהוא תלוי בפעולת השליחות ולא בדין שליחות] והיינו משום דעד כמה שאנו מפרשים דכל האיסור מחזי כריבית, היינו משום דהוא נראה שלוחו, אז כבר אין נפק"מ מהו באמת דעתו בליבו, ואפי' אם הישראל בליבו מתכוון לא לעשותו שליח, אלא רוצה שהגוי ילוה לעצמו, ואח"כ יחזור וילוח ממנו, מ"מ לגבי מה שנראה לאחרים אין שום חילוק, דעדיין נראה הדבר שהוא שולח אותו בשליחות ללוות, או להלוות, וא"כ שפיר אסור, ורק היכא דליכא כלל פעולת שליחות, וכגון שהגוי כבר לוח לעצמו, ולאחר זמן חוזר ומלוה לישראל אז ליכא שום איסור מחזי ושרי אף בלא משכון.

יישוב הסתירה בדברי הש"ך

י"ב. וא"כ לכאורה לפי"ז יש ליישב שפיר את סתירת דברי הש"ך, והוא דהש"ך בסק"ב, שכתב דדוקא היכא דהוא

בט"ז שם מבואר דסבר דאף באופן כזה בעינן משכון לר"ת, אולם בש"ך שם לא הוזכר כלל דבעינן משכון, וע"כ מדוייק דאכן הש"ך סבר דבאופן כזה לא בעינן משכון, וכמו שנתבאר, דכל שאין פעולת שליחות מתחילה בהלואת הגוי, ליכא מחזי.

ולעומת זאת החו"ד שם שפיר כן ביאר דבעינן משכון, וא"כ שפיר אפשר דהחו"ד שפיר סבר דהעיקר תלוי בדין שליחות לחומרא, דכל היכא דאיכא דין שליחות אז בעינן משכון, וא"כ סבר דאילו בעינן משכון היכא דהוא שולח אותו ללוות, אז בעינן נמי משכון היכא דהוא מעמידו אצל הישראל, ומשונה בעינן נמי בס"ו משכון, ולכן שפיר ביאר אף בכוונת הרמ"א בס"ה דכל שאין דין שליחות לא בעינן משכון, ולכן אף לר"ת בעי שלא יהיה בשליחות, ומשונה שפיר הוקשה לו נמי דהוא דלא כמדוייק בש"ך סק"ד.

יישוב דברי הב"י

י"ד. והנה לכאורה לפי דברים אלו שפיר ניחא נמי דברי הב"י, דאכן הב"י באמת איירי באופן שהוא שולח לגוי ללוות בשבילו, ורק אין דעתו לעשותו שליח, אלא רוצה שילווה לעצמו, ואח"כ יחזור וילווה ממנו, והנה לשיטת רש"י דהאיסור הוא משום שליחות לחומרא, אז באמת איכא היתר דאין כאן שליחות, אולם לשיטת ההג"מ דכל האיסור הוא משום דמחזי כשלוחו, אז באמת אף בהא עדיין נראה הדבר שהוא שולח אותו ללוות עבורו ואיכא איסור מחזי.

[אולם מ"מ לשון הב"י צ"ב קצת, דמסיים שם ואם כן קמו להו רבינו תם ורש"י בחדא שיטתא במלוה באשראי דאסור מיהו לרש"י מטעם שליחות ולרבינו תם מטעם דמחזי כמאן דשקיל רבייתא מישראל, והנה לפי מה שנתבאר דקאי על היכא דאינו עושה אותו שליח אז באמת רש"י ור"ת אינם בשיטה אחת דלרש"י שרי ולר"ת אסור, וא"כ מלשון זה משמע קצת דכן קאי על היכא דהוא עושה אותו שליח וצ"ע].

סותר למה שכתב לעיל בסקי"ב, דכל היכא דהוא שלא בשליחות לא בעינן משכון, מכיון דשם איירי שאף ליכא פעולת שליחות כלל.

והנה מ"מ יש להעיר דאפי' דמלשון הרמ"א מתחילה [דע"ז קאי הש"ך בסקי"ב] משמע דלא איירי דווקא בישראל ששולח לגוי להלוות לישראל אחר, אלא איירי בישראל שכבר הלוח לגוי, ואח"כ חוזר ומלוה לישראל שני, וא"כ צ"ב מ"ש אופן זה מההיא דמעמידו אצל הישראל, מ"מ צ"ל דודאי אין זו כוונת הרמ"א, דהרי מקור הדברים הוא מתשובת הרשב"א [ח"ג רמ"ג] ושם ודאי איירי בישראל הבא ללוות בריבית ע"י גוי, וא"כ ע"כ צ"ל דאף כוונת הרמ"א הוא לא לומר דאיירי באופן שהגוי מתחילה לווה באמת לעצמו, אלא אח"כ אומר לו הישראל שילווה לישראל שני, אלא פשוט דאיירי באופן שיש כאן ישראל הרוצה ללוות בריבית, והמלוה עושה כאן הלואה בשליחות, דהוא שולח לגוי שילווה לו, ורק מ"מ אינו עושה הדבר בצורת הערמה כמו שאיירי המחבר, דאין הגוי מתחייב כלל, אלא עושה הדבר בצורה שמתחילה מלוה לגוי, והוא מתחייב ואח"כ חוזר ושולח אותו שילווה לישראל, אבל מכיון דכל הלואת הגוי מתחילה הוא עבור לשלוח אותו אח"כ שילווה לישראל אז איכא כאן פעולת שליחות והוא מחזי כשליחות, משא"כ היכא דהגוי באמת לווה לעצמו ואח"כ חוזר ומלוה לישראל שני, אז אפי' אם מעמידו אצל הישראל ראשון נמי ליכא פעולת שליחות ואינו מחזי כריבית.

הובחה למחלך הנ"ל

דהוא תלוי בפעולת שליחות

י"ג. והנה לכאורה עוד יש להביא ראיה, דהש"ך באמת סובר כצד השני, ובאופן שמעמידו אצל הישראל באמת לא בעינן משכון, דכן מדוייק בדברי המחבר בס"ו דשם איירי באופן שלא שלח אותו ללוות עבורו, אלא מעמידו אצל הישראל, ובאמת

הרעק"א דאף היכא דהמלוה אינו יודע, דאז נמי לשיטת ר"ת ליכא שום איסור ללוה, מכיון דאין שליחות לחומרא, מ"מ בעינן משכון שלא יהיה מחזי כריבית, משא"כ אילו גורסים מלוה, אז נראה הדבר שקאי לשיטת רש"י דסובר דלא ידע ליכא איסור למלוה אלא רק ללוה, דבעינן משכון, ואינו כן, משום דכאן איירי לשיטת ר"ת דאפי' בלא משכון לעולם ליכא איסור משום דאין שליחות, ואפ"ה בא לומר דבעינן משכון אפי' בלא ידע ודו"ק].

מה שיש לדון בטעם הדבר אמאי כל שלא ידע המלוה ליכא דין שליחות לחומרא

ט"ז. והנה לכאורה יל"ע לפי מה שכתבנו לעיל דאיכא ב' דרכים להבין מהו המחזי כריבית לשיטת ההג"מ, דאפש"ל דהוא מצד הדין שליחות לחומרא, דאפי' דאינו אסור מדינא, מ"מ גורם שיהיה מחזי כריבית, אולם ייתכן להבין דהוא תלוי בפעולת השליחות, כל שהוא שולח אותו ללוות, אבל אינו תלוי תמיד דווקא בדין שליחות לחומרא, והנה אילו נאמר כצד השני אז לכאורה יל"ע מה הפשט בהאי דינא דלא ידע המלוה דהא מצד הלוה הרי יש כאן פעולת שליחות דהא הוא שלח אותו ללוות מגוי, וא"כ אלכאורה תמוה מה שייך נפק"מ בין המלוה ללוה, דנאמר דכיון דהמלוה לא ידע אז אינו מחזי כריבית, והא סו"ס נראה הדבר בשליחות, ואילו נאמר דכיון דמצד עשיית המלוה אינו נראה כשלוחו מכיון דלא ידע, אז א"כ אף מצד עשיית הלוה אין כאן פעולה שנראה כשליחות, והיינו דממ"נ דאילו נאמר דאפי' אם הדבר תלוי בפעולה לחוד, מ"מ רק היכא דשניהם יודעים אז נראה כפעולת שליחות, משום דפעולת שליחות אינו תלוי רק בעשיית הלוה, אלא אף בעשיית המלוה, שהוא יודע וכאילו מלוה ע"ד השליחות, וכל שאין המלוה יודע כלל אז אף אינו נראה כפעולת שליחות, א"כ צריך להיות דלא בעינן משכון מכיון דאין

ביאור ההיתר דלא ידע המלוה

ט"ו. והנה לכאורה עוד יש לפרש ע"ד זה נמי מה שמבואר בהמשך בדברי המחבר שם בס"ז, דפסק וז"ל: ישראל שאמר לעובד כוכבים: לווה לי מעות ברבית מישראל בשמך, והמלוה לא ידע שבשביל ישראל הם, המלוה מותר והלוה עושה איסור, ויש מקילין, משום דאין שליחות לעובד כוכבים. וכבר נתבאר דאין להקל רק במקום שנהגו להקל, ע"כ.

והנה בש"ך שם כתב בסקי"ח וז"ל: ויש מקילין. דאין איסור ללוה ולא למלוה אף ליקח הרבית מישראל אף אם ידע מיהו היינו דוקא אם הוא בענין דלא מחזי כריבית כדלעיל סעיף ה' בהג"ה. ע"כ.

והנה שם העיר הרעק"א על דברי הש"ך וז"ל: מיהו היינו דוקא. קאי גם אלא ידע דמותר ללוה דזהו רק דוקא בענין דלא מחזי כריבית ע"י נגישה. כך מבואר בב"י, ע"כ.

והיינו דהרעק"א מבאר דכמו דלשיטת רש"י דאיכא שליחות לחומרא, הדבר תלוי, דאם ידע המלוה אז איכא איסור לשניהם, ואם לא ידע המלוה, אז איכא איסור רק הלוה, ה"ה נמי לשיטת ההג"מ דאין האיסור מדינא, אולם מ"מ איכא איסור מצד מחזי כל שאין משכון, נמי יהיה הדבר תלוי, דכל שהמלוה ידע אז איכא איסור לשניהם, וכל שאין המלוה יודע אז איכא איסור מצד הלוה, ועכ"פ נמצא דלעולם בעינן משכון משום דאפי' היכא דהמלוה לא ידע מ"מ בעינן מצד הלוה דהוא כן עובר איסור. [ואגב גררא יש להעיר דהגירסא בדברי הרעק"א הוא, קאי גם אלא ידע דמותר ללוה דזהו רק דוקא בענין דלא מחזי כריבית ע"י נגישה. ולא כמו שהגיהו במהדורות החדשות המלוה, והיינו משום דהרעק"א בא לציין דאפי' דהש"ך שכתב דבעינן להג"מ משכון, קאי על אופן שהמלוה יודע, דמזה איירי קודם לכן, וא"כ איכא מקום לטעות ולומר דרק היכא דשניהם יודעים, אז בעינן משכון להג"מ, וע"ז העיר

[אולם מ"מ בדברי הב"י אינו מיושב משום דנתבאר לעיל דלכאורה סבר דהדבר תלוי בפעולה, ולכן אף לר"י היכא דהישראל שולח לגוי שילוח, אבל אין דעתו לעשותו שליח, אלא שילוח לעצמו ויחזור ויתן לו, מ"מ בעינן משכון, ולעומת זאת משמע דנמי מודה לרעק"א, דאף מצד הלוח לחוד בעינן למשכון וצ"ע].

י"ח. והנה עוד יש להעיר דבאמת בט"ז שם בסקי"ז, מבואר דסובר דלשיטת ההג"מ לעולם בעינן משכון, ואפי' היכא דליכא כלל לא דין שליחות, ולא פעולת שליחות, אלא כל היכא שבסופו של דבר הישראל תובע לגוי, והגוי חוזר ותובע לישראל שני שפיר מחזי כריבית, ובעינן משכון, וא"כ לפי דברי הט"ז נמצא דלעולם בעינן משכון.

אולם מ"מ לדינא אינו כן, והוא משום דעד כמה שאזלינן בשיטת הט"ז, אז הרי הט"ז עצמו סובר דלא קי"ל כלל כשיטת ההג"מ דבעינן משכון, דכן כתב להדיא בסקי"ז, וכן נמי העיר לזה שם בסק"ר, וא"כ ממ"נ אילו אזלינן בשיטת הט"ז דבעינן תמיד משכון, אז לדינא לא קי"ל כלל כשיטת ההג"מ וא"כ למעשה שוב לא בעינן משכון.

[ובאמת דבנקוה"כ שם על דברי הט"ז בסקי"ז העיר דאיכא חילוק, דרק היכא שהגוי הלוח לישראל בשליחותו של הישראל הראשון אז בעינן משכון, והוא הש"ך לשיטתו].



והנה אגב גררא, אכתוב עוד מה שיש לבאר בדברי הש"ך בסקט"ז.

דין זכייה במעות עבור המלוה

א. הנה בטור שם, לאחר שהביא את פלוגתת רש"י ור"ת בענין שליחות לחומרא, כתב עוד וז"ל: ומיהו אפי' לרבינו תם אם ישראל השני אומר שבשליחות הראשון מקבלם מהעובד כוכבים אסור דשליח של ישראל הוא וכאילו מקבלם מידו דמי, ע"כ.

הדבר נראה כאן בשליחות, ואם נאמר דכיון שהלוח עשאו שליח ללוות אז כן נראה הדבר כשליחות, ולא תלוי בידיעת המלוה, א"כ בעינן נמי משכון מצד המלוה דסו"ס נראה הדבר כשליחות, [ודחוק מאד לומר דעצם הפעולה, נמי תלוי דמצד הלוח הוא נראה כשליחות כיון שיודע ושלח אותו ללוות, אולם מצד המלוה אינו נראה כשליחות מכיון דאינו יודע], ובשלמא אילו נפרש כצד שהוא תלוי בדין שליחות לחומרא, אז שפיר שייך לומר חילוק זה דכיון דדין שליחות איכא רק בידע, אז מחזי נמי איכא רק בידע המלוה, ולכן כל שהמלוה לא ידע, אז איכא איסור רק מצד הלוח, אולם אילו הוא תלוי בפעולת השליחות אז לכאורה צ"ב.

תליית דברי הרעק"א והש"ך לגבי לא ידע המלוה, דכ"א לשיטתו לפי מה שכתבו בדברי הש"ך לגבי היכא שאינו בשליחות

י"ז. ולולא דמסתפינא אולי י"ל דבאמת כל אחד אזיל לשיטתו, והוא בדברי הש"ך הוכחנו לעיל דלכאורה סובר דהדבר תלוי בפעולת השליחות, ולא בדין שליחות לחומרא, וא"כ אולי י"ל דבאמת הש"ך שכתב דבעינן משכון היכא דשניהן יודעים הוא במכוון, דדווקא התם סבר הש"ך דבעינן משכון, מכיון דאז נראה הדבר כפעולת שליחות דשניהם יודעים וע"ד כן מלוה לו, ודלא כמו שהעיר הרעק"א, ובאמת היכא דהמלוה אינו יודע, סבר הש"ך דכיון דהפעולה מצד עצמה כבר אינה נראית כאילו הוא בשליחות, מכיון דהמלוה אינו יודע כלל, אז אף מצד הלוח כבר לא בעינן משכון, דאינו נראה כשליחות, ולעומת זאת הרעק"א שהעיר על דברי הש"ך דדינו הוא נמי היכא דהמלוה לא ידע, הוא לשיטתו דמוכח לעיל דסובר לכאורה דהדבר תלוי לעולם בדין שליחות לחומרא, [מדחוקשה לו סתירת הש"ך] וא"כ שפיר סבר דכל שמצד הלוח איכא איסור שליחות לחומרא, אז בעינן מצידו משכון וצ"ע.

שיטת הב"י אי יכול לזכות שלא מדעת חבירו, ואי איכא חסרון של שלוחו של בעה"מ

ג. והנה בב"י שם כתב וז"ל: מתוך לשון זה משמע דאפילו לא שוייה ישראל המלוה שליח אסור דזוכה הוא לו שלא מדעתו. וכן הזכירו תלמידי הרשב"א שכתבו דמשכחת לה דמדינא אסור ולא משום חומרא היכא דאמר ליה ישראל המלוה לגוי תנם לישראל שני בשבילי והגוי אומר לו לישראל שני זכה בהם ולא מחמת שליחותו של גוי אלא שכיון שהגוי רצה לזכות לו מעות הרי הוא מסתלק מהם והרי הוא כזוכה מן ההפקר ע"כ. הרי שאפילו לא אמר המלוה ללוה קבלם בשבילי אסור מדינא וכל דמיתסר מדינא פשיטא דמודה ביה רבינו תם. ודע שכתבו תלמידי הרשב"א עוד סברא אחרת בשם רבם וז"ל והיא דלא משכחת לעולם דאיכא איסורא מדינא אלא משום חומרא בעלמא דאפילו אמר ישראל המלוה לגוי תנם לישראל שני בשבילי וקבלם ישראל על דעת לזכות לישראל חבירו כיון שמיד הגוי הוא זוכה בהם ואי אפשר לומר שהוא מסתלק מהם בעודם בידו הילכך ישראל זה אי אפשר לזכות בהם אלא מחמת הגוי וכיון דאינו יכול לזכות בהם מדין שליחותו שוב אי אפשר לו לזכות בהם וכתבו שדברים אלו קרובים אל הדעת. ולפי זה אפילו מינהו ישראל המלוה שליח בפירוש לזכות בשבילו שרי לדעת רבינו תם. ע"כ.

והנה בעצם מבואר בב"י דאיכא ב' נידונים, בתחילת דבריו כתב לדון, האם הישראל השני יכול לזכות במעות עבור הראשון, היכא שלא עשה אותו שליח כלל, וזוכה עבורו שלא מדעתו, וכתב הב"י דמדברי הטור משמע דיכול לזכות עבורו אפי' שלא עשאו שליח, וע"ז הוכיח הב"י מדברי תלמידי הרשב"א דנמי משמע כן.

ובהמשך כתב עוד הב"י לדון מצד החסרון המבואר בתוס' דאיכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, וע"ז הביא לשיטת

והיינו דהטור מחדש דאפי' לשיטת ר"ת דליכא שליחות לחומרא, מ"מ איכא אופן דאסור מדינא והוא באופן שהישראל השני אומר שהוא זוכה במעות עבור הישראל הראשון בשליחותו, דאז נעשים המעות של הישראל ראשון, והוא ממש כאילו הישראל הראשון הוא המלוה לישראל שני ואסור מדינא.

והנה בעצם בתוס' בב"מ ע"א ע"ב, ד"ה בשלמא, נמי הקשו אמאי כל הנידון הוא רק משום שליחות לחומרא, ולא אמרינן דאף מדינא הוא אסור משום דהישראל השני זוכה במעות עבור הראשון, וז"ל שם: תימה אמאי לא הוי רבית גמור כשהעמידו אצל ישראל אפילו מקבל הנכרי רבית שהרי נעשה ישראל שני שלוחו של ראשון לקבל חובו מידו של נכרי.

שלוחו של בעל הממון

ב. אולם ע"ז תירצו התוס' שם, וי"ל דאפילו שיוכל לזכות לחבירו במציאה הכא אין קבלתו מן הנכרי זוכה לישראל חבירו דנהי אם היה נכרי מפקיר מעותיו היה יכול לזכות לחבירו השתא מיהא שהנכרי אינו מפקירן אלא בא לזכות מעותיו למלוה על ידי זה הלוחה אין לו כח לזכות שאם כן היה ישראל המקבל שלוחו של נכרי לזכות במעותיו של ישראל ואין שליחות לנכרי וה"ל להיות מותר אפי' העמידו אצל ישראל אי לאו דלחומרא אמרינן דיש שליחות לנכרי, ע"כ.

והיינו דמבואר בתוס' דכיון דהישראל השני בא לזכות במעות מיד הנכרי, אז הוא כאילו נעשה שלוחו של הנכרי, והוא ע"פ היסוד דשליחות בעינן נמי לשלוחו של בעל הממון, ומכיון דכאן בעל הממון הוא הגוי, אז כדי לזכות במעות בעינן נמי לח'לק השליחות מצידו, וא"כ שוב הדבר תלוי בשליחות לחומרא, ואילו היה הגוי מפקיר המעות אז שפיר היה יכול לזכות בהם עבור הישראל הראשון אבל מכיון דאינו מפקירם אז אינו יכול לזכות בהם עבור הראשון.

שהביא הבית יוסף ראייה מתלמידי רשב"א שכתבו דמשכחת לה דמדינא אסור ולא משום חומרא היכא דאמר ליה ישראל המלוה לעובד כוכבים תנם לישראל השני בשבילי והעובד כוכבים אמר ליה לישראל שני זכה בהם ולא מחמת שליחותו של עובד כוכבים אלא שכיון שהעובד כוכבים רצה לזכות לו מעות הרי הוא מסתלק מהם והרי הוא כזוכה מן ההפקר עד כאן, אינה ראייה שהרי התם לא אמר הלוי שמקבלם בשליחות הראשון אלא התם היינו טעמא דכיון דאמר העובד כוכבים זכה בהם הרי הוא מסתלק מהם וזוכה מן ההפקר נ"ל, ע"כ.

וצ"ב כוונת הש"ך, דהנה לכאורה נראה דהש"ך בא ליישב את ראיית הב"י שהביא מתלמידי הרשב"א, ומבאר דכיון דהתם הגוי רוצה שיזכה בהם הישראל שני, אז הוא מסתלק מהם ונעשה כאילו הפקר, ומשום"ה יכול הישראל לזכות בהם.

והנה לכאורה נידון זה שהמעות נעשה הפקר, ולכן מהני זכייה בזה עבור הישראל הראשון, זה אינו קשור כלל למה שדן הב"י בתחילת דבריו, וכמו שכבר תמיהו הרבה אחרונים, דבתחילת דבריו דן הב"י לגבי האם הישראל שני יכול לזכות במעות בשליחות הראשון אם הראשון לא עשה אותו שליח בפירוש, והנה בזה לא מהני מידי מה שהמעות נעשים הפקר, דהא מ"מ אילו נאמר דהשני אינו יכול לזכות עבור הראשון שלא מדעתו, א"כ אף אם המעות הם כהפקר נמי אינו יכול לזכות בהם, וכל מה דמהני שהמעות הם הפקר היינו רק לגבי הנידון השני של הב"י, והוא לגבי האם איכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, דע"ז שפיר כל שנאמר שהמעות נעשים כהפקר, אז מועיל לזכות בהם עבור הישראל, מכיון שלא בא מכח הגוי.

והנה מחמת קושיא זו, יש מי שפירשו דע"כ מבואר בזה דכל כוונת הב"י והש"ך בתחילת דבריו, באמת אינו לנידון האם יכול להיות שליח שלא מדעתו, אלא היינו רק

רבים של תלמידי הרשב"א דהוא סבר דאיכא חסרון, ולכן אפי' אם הראשון עושה לשני שליח בפירוש לא מהני, וכמו שנתבאר לתוס' משום דהוא בא לזכות מיד הגוי, אז בעינן נמי לצד השליחות מהגוי מכיון דהוא בעל הממון ולא מהני.

והנה לכאורה לפי השיטה הראשונה בב"י, מבואר דהם סברו דליכא כלל חסרון של שלוחו של בעל הממון, וכל הנידון היה רק אם יכול השני לזכות עבור הראשון היכא שלא עשה אותו שליח בפירוש, ורק אח"כ הביא הב"י לדון בדיון זה של שלוחו של בעל הממון.

שיטת הב"ח דלא מהני לזכות במעות שלא מדעת חבריו

ד. והנה בב"ח כתב וז"ל: ומ"ש ומיהו אפילו לרבינו תם וכו'. נראה דקאי אמה שכתב דאם העמידו אצל ישראל ואמר ישראל הראשון לגוי ליתנם לשני דשרי לקבלם מן הגוי וליתן הרבית לישראל לרבינו תם וקאמר השתא מיהו אם הישראל אומר בפירוש שבשליחות הראשון מקבלם מהגוי אסור דישראל שני שלוחו של ישראל ראשון הוא ומשמע להדיא דאם לא שוייה ישראל הראשון שליח אין מקום לומר דשלוחו הוא שלא מדעתו ושרי והכי נקטינן ודלא כמה שפירש בית יוסף, ע"כ.

וכן בש"ך הביא לדברי הב"ח, והנה מריהטת לשון הב"ח נראה, דבא לחלוק על מה שכתב הב"י דיכול הישראל לזכות במעות עבור הישראל הראשון אפי' היכא שלא עשה אותו שליח לזכות עבורו, דע"ז חולק הב"ח וסובר דלא מהני לזכות עבור הישראל הראשון כל שלא עשה אותו שליח בפירוש מכיון דאינו יכול להיות שלוחו שלא מדעתו.

דברי הש"ך שהביא לדינו של הב"ח

ומה שתמיהו בסיום דבריו
דבהפקר בן מהני לזכות

ה. אולם לפי ביאור זה שפיר צ"ב המשך דברי הש"ך, דהנה הש"ך מסיים וז"ל: ומה

הראשון הלוהו, על כן אסור מדינא אפילו לא אמר הלוה שמקבלם בשליחות הראשון, אבל כשלא אמר העכו"ם זכה בהם אינו אסור לדעת ר"ת אלא א"כ שוייה המלוה שליח וק"ל, עכ"ל.

וכן נמי מבואר בעצי לבונה [בד"ה ומה שהביא הב"י] וז"ל: ומה שהביא הב"י ראייה מהת"ר דחה הש"ך דהתם אסיר אפי' לא אמר כלל שמקבלם בשליחות הא' אלא דאמר העובד כוכבים ומזלות זכה בהם הוא מסתלק וזוכה מן ההפקר, ור"ל לכן אסור שם מדינא דהוי כישראל הא' הלוהו דהא העובד כוכבים ומזלות מסתלק מהם, ואסור אפי' לא אמר הלוה כלל כשקבלה בשליחותו, אבל היכא דהעובדי כוכבים ומזלות לא אמר זכה בהם צריך דווקא דשויה המלוה שליח, ולא מהני מה שאומר הלוה שבשליחות הא' מקבלם דלא שוי שליח שלא מדעתו, ע"כ. וכו' עיי"ש.

והיינו דלכאורה מבואר בדבריהם דכל הנידון בדברי הב"ח ובדברי הש"ך מתחילתם ועד סופם, הוא רק לגבי הנידון הראשון בב"י האם השני יכול לזכות עבור הראשון בלא שאמר לו בפירוש שיהיה שלוחו לזכות לו.

והנה יש להקדים ולבאר דאכן באמת מצד החסרון של שלוחו של בעל הממון לא דנו כלל, והוא משום דכאן אזיל הב"י בשיטת תלמידי הרשב"א דסברו דליכא כלל חסרון משום שלוחו של בעל הממון, ורק בהמשך הביא לשיטת רבם דסובר דאיכא חסרון זה, אבל הם עצמם בתחילת דבריהם לא סברו דאיכא כלל חסרון של שלוחו של בעל הממון.

וא"כ כל הנידון הוא רק האם השני יכול לזכות במעוֹת עבור הראשון בלא שעשה אותו שליח בפירוש, והנה הב"י סבר דיכול לזכות עבורו במעוֹת אפי' שלא מדעתו, וע"ז שפיר חלק הב"ח וכתב דאין מקום לומר דהוא נעשה שלוחו שלא מדעתו, ורק היכא דהישראל הראשון אומר לו בפירוש שיהיה שלוחו יכול לזכות עבורו.

מצד הנידון של שלוחו של בעל הממון, ומשום כך שפיר מבואר דכל שהמעוֹת נעשים כהפקר ליכא חסרון של שלוחו של בעל הממון.

ואשר לפי"ז שפיר ע"כ צ"ב דא"כ דכל הנידון בש"ך הוא רק משום שלוחו של בעל הממון, א"כ מדוע הדבר תלוי האם הישראל הראשון עושה אותו שליח בפירוש או לא, [דהא בדברי הב"ח מבואר דכל שהראשון עושה אותו שליח שפיר מהני לזכות עבורו] והא לעולם הוא בא לזכות במעוֹת מיד הגוי, וא"כ איכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, ומשום"ה רבו הביאורים לחלק בגדרי החסרון של שלוחו של בעל הממון, דהדבר תלוי נמי אם עשה אותו שליח בפירוש או לא, ואכה"ל.

מהלך חדש בביאור הש"ך

דליכא חסרון של שלוחו של בעה"מ

אלא חסרון של שלוחו שלא מדעתו

ו. אולם על אף שיש מן הדברים נכונים ואמיתיים, מצד עצמם בגדר הדברים של שלוחו של בעל הממון, אבל בקושי רב נכנסים בדיוק לשונו של הש"ך והב"ח, ולכן נראה עיקר כפי המבואר בעצי לבונה, ובאמרי בינה.

דהנה בעצי לבונה ובאמרי בינה כתבו שניהם ע"ד אחד וז"ל האמרי בינה: ומה שהביא הב"י ראייה וכו', ר"ל דהב"י סבירא ליה דהא שכתב הטור דאם הישראל השני אומר שבשליחות הראשון מקבלם מהעכו"ם אסור, הוא אפי' לא שויה ישראל המלוה שליח ג"כ אסור, דזוכה הוא לו שלא מדעתו, והביא ראייה ע"ז מתלמידי הרשב"א, דהרי הם מיירי שלא אמר המלוה ללוה קבלם בשבילי אפי' הכי אסור מדינא, וכל דמיתסר מדינא פשיטא דמודה ביה ר"ת, ורבינו הש"ך ז"ל דחה ראיות הב"י דהא התם מיירי דלא אמר הלוה שמקבלם בשליחות הראשון ואפי' הכי אסור, אלא דשם הוא הטעם כיון דהעכו"ם מסתלק מהמעוֹת הוי כישראל

היכא דהישראל הראשון עושה אותו שליח אז מהני לזכות עבורו, אבל כל שלא אומר לו בפירוש שיהיה שלוחו אין מקום לומר דשלוחו הוא שלא מדעתו ושרי, והיינו משום דא"א להיות שלוחו שלא מדעתו, מכיון דחובה הוא לו.

ביאור דברי הש"ך שכתב דבהפקר בן יכול לזכות לחבירו

ח. אולם לפי"ז שפיר עדיין צ"ב מה שכתב הש"ך לדחות ראית הב"י מדברי תלמיד הרשב"א, דשאני התם דהגוי מסתלק מהם ונעשה המעות הפקר, והנה אילו הנידון הוא משום דהישראל שני לא יכול לזכות שלא מדעתו עבור הישראל ראשון, א"כ אפי' אילו המעות הם הפקר עדיין לא מועיל מידי, דמ"מ א"א לזכות שלא מדעתו מכיון דחובה הוא לו.

וע"ז שפיר ביארו העצי לבונה והאמרי בינה, דכל שהגוי מסתלק והמעות נעשים הפקר, שוב הוה כאילו הישראל הראשון מלוה לו, כלומר דכל מה דבעינן לזכייה, שהישראל השני יזכה במעות עבור הראשון, היינו דווקא משום דהגוי עדיין עומד כאן באמצע, ומכיון דהוא מעות של הגוי והגוי עדיין חייב לישראל ראשון, א"כ נחשב שהגוי הוא המלוה ולא הישראל, ולכן כדי שיחשב להלוואת הישראל, בעינן לזכייה שהישראל שני יזכה במעות עבורו, אבל כל היכא שהגוי כבר נסתלק מכאן, והמעות הם כהפקר אז שוב נחשב ממש כאילו הישראל הראשון הוא המלוה אותם, וא"כ כבר לא בעינן כלל לזכייה השני עבור הראשון, דהא הראשון עומד כאן ומלוה לו, ומה צריך עוד זכיות עבורו.

והנה לפי"ז שפיר מדויק לשון הש"ך שכתב, אינה ראייה שהרי התם לא אמר הלוח שמקבלם בשליחות הראשון אלא התם היינו טעמא דכיון דאמר העובד כוכבים זכה בהם הרי הוא מסתלק מהם וזוכה מן ההפקר. והיינו דהתם אין הישראל שני כלל זוכה בהם עבור הראשון, מכיון דבאמת לא יכול

סברת הב"ח דלא הוה זכות מה שזוכה במעות עבור חבירו

ז. והנה באמת יש לדון מהו סברתו של הב"ח דסבר דהשני אינו יכול לזכות עבור הראשון שלא מדעתו, והא לכאורה זכות הוא עבור הישראל הראשון דנעשה מעות שלו, וא"כ מדין זכין לאדם שלא בפניו בעי לזכות עבורו, ומדוע סבר הב"ח דא"א לזכות שלא מדעתו.

והנה אולי אפשר ל"ע"פ מה שמבואר באור שמח בביאור דעת הרמב"ם [פ"ה מהלכות מלוה ה"ד], וז"ל: והנה לשיטת רבינו נראה, דבאמת היכי שעשה הראשון שליח לשני לזכות לו במעותיו שפיר מצי למשויה שליח, אבל כיון שלא עשאו בפירוש אמרינן דאין זה זכות להמלוה, דנימא דזכין לאדם שלא בפניו, כיון דכשהוא ביד העו"ג מצי לקבל ריבית, ואפילו כי לוח ישראל מיניה, אבל כי זכה המלוה במעות שוב כי שקיל הלוח מיד ישראל קא שקיל, ואסור למיהב ריבית, והכא חזינא דדעתו אריבית, וא"כ לא הוי כאן זכיה כלל, ע"כ, עיי"ש.

והיינו דמבואר באור שמח דאיכא שפיר צד לומר דדבר זה אינו נחשב כזכות עבור הישראל הראשון, והוא משום דכל שלא יועיל הזכייה עבור הראשון, אז שפיר יהיה מותר לתת ריבית לשיטת ר"ת דליכא שליחות לחומרא, [ואפי' לחולקים על ר"ת דכן איכא שליחות לחומרא מ"מ יהיה האיסור רק מדרבנן] וא"כ ע"י הזכייה שהוא זוכה לישראל הראשון הוא גורם שיהיה איסור מדאורייתא לתת ריבית, מכיון דנעשו מעות של הישראל ממש, ומכיון דהרי ברור דדעתו של הישראל ראשון הוא לקבל ריבית, א"כ דבר זה שהוא זוכה עבורו וע"י כך הוא נאסר לקבל ריבית, הוא אינו זכות עבורו אלא חובה, ומשו"ה שפיר לא מצי לזכות עבורו של מדעתו, אלא רק היכא דהישראל הראשון אומר לו בפירוש שיהיה שלוחו ויזכה במעות עבורו אז מהני.

והנה לפי"ז שפיר מתבאר היטב דיוק לשון הב"ח שכתב לחלוק על הב"י דרק

וא"כ לכאורה אף הכא אפשר לבאר כן, והיינו דמכיון דכל ההלואה באה ליד השני רק מחמת שהישראל ראשון פוטר לגוי והגוי הפקירם, א"כ שפיר נחשב שהוא המלוה, מכיון דהגיע ע"פ הוצאת ממונו, ומשו"ה כל שהגוי כבר נתסלק מכאן שוב נחשב הישראל הראשון שהוא המלוה, ושפיר לא בעינן כלל זכייה, [משא"כ כל עוד שהגוי לא מסתלק אז נחשב שבא ההלואה מהגוי, ולכן בעינן זכייה לישראל הראשון], ודו"ק היטב.

[ולפי"ז יש לבאר דמה שכתב החו"ד בסק"ח וז"ל: ומה שהביא הש"ך בס"ק ט"ז בשם תלמידי רשב"א דכשאומר העובד כוכבים זכה דאסור, התוספות פליגי בהדיא בזה שם בד"ה [בשלמא] סיפא לחומרא וכתבו דאין העובד כוכבים יכול לזכות. ונראה דלא קיימא לן כתלמידי רשב"א שהביא הש"ך, מדלא הביא המחבר, ע"כ.

וצ"ל דאין כוונת החו"ד לסיום דברי הש"ך במה שכתב דהמעות נעשים הפקר, דזה אינו תלוי בשלוחו של בעל הממון כנ"ל, ועיקר כוונת החו"ד היינו בכלל לכל דבריו שהביא הב"י בתחילת דבריו בשם תלמידי הרשב"א דהם באמת סברו דליכא כלל חסרון של שלוחו של בעל הממון, וע"ז העירו דתוס' חלוקים ע"ז, וצ"ע. ואפי' דלכאורה קצת מדויק מדברי החו"ד בחידושים בסק"א דשם כן הביא לדינו של הש"ך דכל שעושה אותו שליח אסור, אבל שלא מדעתו אינו נעשה שלוחו, וא"כ משמע קצת דאזיל אפי' לפי מה שפסק בביאורים דקיי"ל דאיכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, מ"מ היכא דעושה אותו שליח ליכא חסרון זה, אולם מ"מ אינו מוכרח כ"כ מכיון דבחידושים לא הביא לפסק זה דקיי"ל דאיכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, וא"כ ייתכן לומר דאכן בחידושים העתיק לדברי הש"ך רק לפי הצד שליכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, ורק בביאורים כתב להלכה דאיכא חסרון של שלוחו של בעל הממון וצ"ע].

לזכות עבור הראשון משום שלא עשה אותו שליח, ורק מ"מ הוא זוכה בהם מההפקר, והיינו דאז לא בעינן כבר שיזכה עבור הראשון אלא כאילו הראשון עומד כאן. [משא"כ אילו נפרש דכוונת הש"ך הוא מצד שלוחו של בעל הממון, אז דחוק מאד דברי הש"ך שכתב דהתם לא אמר הלוה שמקבלם בשליחות הראשון, דהרי ודאי כן זוכה השני עבור הראשון בשליחותו, ורק ליכא חסרון מכיון דהוא הפקר].

בירור גדר החיוב של הישראל שני היכא שהגוי מסתלק והמעות הם כהפקר

ט. אולם עדיין צ"ב בגדר הדברים, מה הפשט דמכיון דהגוי מסתלק מהם ונעשה הפקר אז נעשה כאילו הישראל הראשון הוא מלוה אותם לשני, והא לכאורה צ"ב דהא מ"מ לא זכה הישראל הראשון במעות כלל, וא"כ איך יכול להיחשב כאילו הוא המלוה אותם.

ולכאורה יש לבאר ע"פ מה דאיתא בשו"ת אבני נזר יו"ד סימן קפ"ח, דדן שם בין הדברים, בגדרי החיוב היכא דאומר לו הניחם ע"ג קרקע, או תנם לו והיפטר, וכתב שם באות י"א וז"ל: ומשני באמר תנם ע"ג קרקע והפטר. היינו שיזמין המעות לשני ליטלו בחנם. וכיון שהגיע הנאה אל השני מכח הראשון ובהוצאת ממונו חשיב שהוא הלוה לו כמו ערב שלוף דוך דחשיב מלוה כיון שבהוצאת ממונו הגיע ממון ללוה. וכן באמר תנם לפלוני והפטר ואני אתנה עמו שיתן לי קרן ורבית [דמדאורייתא מותר רק מדרבנן מחזי כשני הלוה לו] היינו ג"כ דכיון שפטר הראשון את האמצעי תיכף אף קודם שנתחייב לו האחרון שפיר חשיב בהוצאת ממונו הגיע לשני הממון ויכול להתנות עמו. ע"כ.

והיינו דמבואר בדבריו דסבר דכיון שהגיע ההנאה אל השני מכח הראשון ובהוצאת ממונו, משום דהוא פטר את האמצעי, ורק משום כך בא המעות ליד השני, לכן חשיב שהוא המלוה, עיי"ש.

סיכום הדברים

- (א) נחלקו הראשונים האם אמרינן יש שליחות לגוי לחומרא, ובהג"מ חידש דאפי' לשיטת ר"ת דליכא שליחות מ"מ בעינן משכון שלא יהא מחזי כריבית.
- (ב) הש"ך כתב לחדש דכל דינו של ההג"מ הוא רק היכא דהוא שולח אותו בשליחות, ויש לדון בכוונתו, האם בא למעט היכא דליכא דין שליחות, או דבא למעט היכא דליכא פעולת שליחות, ואיכא ב' נפק"מ, א. היכא דאיכא פעולת שליחות בלא דין שליחות כגון ששולח לגוי ללוות עבדו, אבל לא בתורת שליחות, ב. להיפך, היכא דאיכא דין שליחות וליכא פעולת שליחות היכא דהגוי כבר ליה לצרכו, ועכשיו חוזר ומעמידו אצל הישראל ומלוה לשני.
- (ג) בש"ך לכאורה איכא סתירה כמו שתמהו רעק"א והחו"ד, דבסקי"ב משמע דכל שהוא בלא שליחות לא בעינן משכון, ובסקי"ד בביאור הרמ"א משמע דלעולם בעינן משכון אפי' בלא שליחות.
- (ד) יישוב הש"ך, ע"פ הצד דהש"ך בא למעט כל היכא דליכא פעולת שליחות, ואינו תלוי בדין שליחות, ובסקי"ד קאי על הרמ"א דאיירי היכא דליכא דין שליחות, אבל איכא פעולת שליחות, ולכן בעינן משכון. ותמיהה הרעק"א והחו"ד הוא משום דהם סברו דהוא תלוי בדין שליחות לחומרא.
- (ה) תליית דברי הש"ך והרעק"א כ"א לשיטתו, לגבי דין המחבר דכל שלא ידע המלוה ליכא שליחות לחומרא, האם להג"מ בעינן משכון אף בלא ידע המלוה, דלש"ך לא בעינן משום דליכא פעולת שליחות, ולרעק"א כן בעינן משום דאיכא דין שליחות לחומרא מצד הלוה.
- (ו) דין זכיית השני במעות עבוד הראשון, שיטת הב"י בשם תלמידי הרשב"א דמהני אף שלא מדעתו, וליכא חסרון של שלוחו של בעל הממון, ודעת רבם של תלמידי הרשב"א דאיכא חסרון של שלוחו של בעל הממון.
- (ז) דעת הב"ח דלא מהני שלא מדעתו, וביאור שיטתו דהוא משום דסבר כאור שמח שאינו זכות עבודו משום דע"י הזכייה נעשה כאן איסור ריבית, אולם היכא דהגוי מפקיר המעות, לא בעינן לזכייה, לפי דרכו של האבני נזר דנעשה הלואה מיד הראשון מחמת שבא לו ע"י הוצאת ממנו.

העולה להלכה

ובזאת נבוא לבאר העולה להלכה, וכמובן שלא באתי להכריע למעשה אלא להציע הצדדים בפני המורים ויושבי על מדין, בנדון השכנים המעוניינים שהשכן הגוי יקח ההלואה מהבנק לצורך התקנת המעלית בבנין, באופן שאינם עושים אותו שליח, אלא דעתם שהוא ילוה לעצמו, ואח"כ הוא יחזור וילוה להם המעות בריבית.

הנה מצד דין שליחות לחומרא אין הדבר אסור, משום שדעתם היא שהגוי ילוה שלא בשליחות, אולם עדיין יש לדון מצד דינו של ההגהות מיימוניות שסובר שאפי' באופן שאין דין שליחות, מ"מ צריך שיהיה לגוי הלוה משכון מהישראליים, משום שאל"כ נראה הדבר כריבית, משום שהישראל ראשון תובע את הגוי, והגוי חוזר ותובע את הישראל שני, ולפי"ז אף כאן כדי שיהיה הדבר מותר, צריך שהיהודים יתנו משכון לשכן הגוי, דהיינו שירשמו לו משכון על דירתם, ולפי הדברים הנ"ל נמצינו למדים שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת הש"ך עם הרעק"א והחו"ד, שלפי שיטת הש"ך צריכים לעשות כן, ולשיטת החו"ד והרעק"א אין צריך.

הרב יחיאל מיכל הכהן טרענער

בדין המתפלל או מקדש בחג השבועות

שהשמיט התיבות 'זמן מתן תורתנו'

יותר, א"כ מבואר דגם אם לא אמר 'זמן מתן תורתנו' יצא ידי חובתו, וכן מבואר בדין אחר כעין זה בשו"ע הרב (שם ס"ב), דכתב מי שטעה והתפלל י"ח של חול ביום טוב, אם הזכיר יום טוב בברכה אחת מהן כגון שאמר יעלה ויבא בעבודה והזכיר שם יום טוב זה יצא. עיי"ש במג"א (סק"ב), ומבואר שיוצא באמירת יעלה ויבא ואין אמירת 'זמן מתן תורתנו' מעכבת.

(ב) דין השמיט בתפלה שם החג: ופשוט שכן הוא לדינא להני דעות שסוברים דעצם הזכרת שם החג בפרטיות אינו מעכבת, רק די אם הזכיר שהוא יום טוב, דבהגהות רעק"א (סי' תפ"ז ס"א) כתב בשם שו"ת בית יהודה (סי' ד'): ואם לא הזכיר שם החג אלא שאמר את יום טוב מקרא קדש יצא. וכן פסק בערוך השלחן (ס"ד), והחיי אדם בנשמת אדם (כלל כ"ח סי' ו') כתב דהא ודאי אם לא אמר רק ותתן לנו מועדים לשמחה וסיים הברכה יצא עיי"ש, וכן פסק בשו"ת יד אליהו (סי' י') ושו"ת וישב משה (ח"ב סי' ע' וסי' ע"א) ושלמי חגיגה (דיני בענין תפלת המועדות סי' ג' סק"ב) ושד"ח (מערכת יו"ט סי' ב' כלל ב') והביא כן גם בשם כמה אחרונים, ובתהלה לדוד (סי' קפ"ח סק"א) כתב דמסתברא דיצא עיי"ש, ובשו"ת מאזני צדק (או"ח ח"א סי' ז') הביא ראיה דבדיעבד יצא עיי"ש, ועיין גם בכף החיים (סי' תפ"ז סק"ה), א"כ כ"ש באמר 'חג השבועות הזה' רק שלא הזכיר שהוא זמן מתן תורתנו דיצא ידי חובתו כיון דהזכיר שם החג.

והגם שדין זה כפולגתא תליא, דבברכי יוסף (סק"א) כתב על הבית יהודה דיד הדוחה נטויה ולא שמה מתיא עיי"ש, ועיין גם בדבריו (סי' תרס"ח סק"ב) ובמאמר מרדכי (שם סק"א), ובמ"ב (סי' תפ"ז

יש לדון בדין המשמיט בחג השבועות בתפילה או בקידוש התיבות 'זמן מתן תורתנו', והזכיר רק 'חג השבועות הזה', האם יצא ידי חובתו, או שמא צריך לחזור ולהתפלל או לקדש. וכן יתבאר בעז"ה מה הדין להיפך, אם הזכיר בתפלה וקידוש רק התיבות 'זמן מתן תורתנו' ולא אמר 'יום חג השבועות הזה' האם יצא ידי חובתו.

(א) דין השמיט בתפלה זמן מתן תורתנו: כתב המחבר (סי' תצ"ד ס"א): וסדר התפלה כמו ביום טוב של פסח אלא שאומרים את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו. וכן הוא הנוסח בקידוש על הכוס, עיין במהרי"ל (הלכות יו"ט אות ג'), אבל אינו מפורש שם הדין אם השמיט חלק מנוסח זה אם הוא מעכב או לא.

ויש להביא כמה ראיות שאינו לעיכובא ויוצא גם באומר רק התיבות 'חג השבועות הזה'.

הנה איתא במסכת סופרים (פי"ט ה"א ה"ב), בפסח בין בתפילה בין בכוס צריך להזכיר ביום טוב מקרא קודש הזה ביום חג המצות הזה כו', בחג השבועות אומרים ביום טוב מקרא קודש הזה וביום חג השבועות הזה. ולא כתבו שם כלל שיש להזכיר גם תיבות 'זמן מתן תורתנו', א"כ ודאי שאינו לעיכובא, והגם שנוסחתינו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו' מקורו בראשונים, מ"מ י"ל שאין כוונתם לעיכובא ולא נחשב כשינה מטבע שטבעו חכמים אם השמיטו.

וכן מבואר ממה דאיתא במחבר (סי' תפ"ז ס"ג): בפסח, שכח לומר אתה בחרתנו ואמר יעלה ויבא יצא. ודין זה הוא גם בשאר מועדים כמבואר באחרונים, וביעלה ויבא הלא אין אומרים רק 'חג השבועות הזה' ולא

היאך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו, הלא לפי החשבון לא היה באותו יום והרבה תירוצים נאמרו בזה, ובחק יעקב (סק"א) כתב ליישב בזה"ל, ונראה לי דמעיקרא לא קשה מידי, וכמו שכתב הריב"ש (סי' צ"ו) שלא תלה הכתוב חג השבועות ביום מתן תורה אלא ביום החמישים לעומר, אלא שבזמן הזה דידעינן בקביעת דירחי ולעולם ניסן מלא ואייר חסר, נמצא דהשלמת חמישים יום הם ששה בסיון, על כן אנו אומרים יום מתן תורתנו עיי"ש, ודברי הריב"ש מובאים גם בפרי חדש (ס"א) ושו"ע הרב (ס"א), ועיין בזה בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' צ"ח), והביא שם מספר עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח"ב פט"ו) דכתב 'לא אישתמיט קרא בשום דוכתא למימר שחג השבועות הוא יום מתן תורה' עיי"ש.

א"כ נראה לומר דלפי דבריהם אין אמירת 'זמן מתן תורתנו' מעכבת כלל, דעיקר קביעת החג אינו כלל מחמת נתינת התורה אלא בשביל הקרבת המנחה חדשה, אלא כיון שבזמנינו עולה הוא באותו יום ע"כ אנו אומרים גם זמן מתן תורתנו אבל באמת לא מטעם זה קבעו החג, וכשקידשו על פי הראיה אין הכי נמי שלא היה אומרים זמן מתן תורתנו בכל שנה, א"כ מסתבר מאוד דאין אמירתו מעכבת גם בזמנינו.

ה) אולם אין הדבר מוסכם, דמכמה פוסקים מבואר דגם מחמת נתינת התורה נקבע החג, וז"ל החינוך (מצוה ש"ט), וביום החמישים זה שהיה יום שניתנה בו תורה הוא חג העצרת ונקרא גם כן חג השבועות. ועיי"ש במנחת חינוך (סק"ב) דכתב בביאור שיטתו, דלפי הברייתא דסדר עולם בשישי בסיון ניתנה תורה, א"כ היה נתינת התורה בשבת בששה בסיון ביום טוב של עצרת, ומנהגינו דאנו אומרים בחג העצרת זמן מתן תורתנו הוא על פי הברייתא דסדר עולם עיי"ש, מדבריו נראה שנקבע החג ביום החמישים גם בשביל שהיה אז נתינת התורה, וכן משמע קצת בספר אבודרהם (סדר תפלות

סקי"א) כתב אם לא אמר אתה בחרתנו וגם לא יעלה ויבוא רק והשיאנו, אע"פ שאמר מועדי קדשך אם לא הזכיר חג פלוני בפרט לא יצא [דרך החיים (סי' קי"א סק"ג), אבל בפמ"ג (סי' תפ"ז מש"ז סק"ב) מסתפק בזה] עיי"ש, מ"מ כבר חלקו על דבריהם השדי חמד ותהל"ד וישב משה ומאזני צדק הנ"ל, וכן הוא דעת רוב אחרונים הנ"ל, עכ"פ בשאלתינו שהזכיר שם החג ודאי נראה שיצא אע"פ שלא הזכיר זמן מתן תורתנו.

ג) וראיתי מי שכתב לחלק דאין הכרח שיש פלוגתא בין הבית יהודה להמ"ב, דהבית יהודה מיירי באמר יום טוב מקרא קדש הזה, וע"כ כיון שאמר 'הזה' הזכיר עכ"פ היום טוב שעומד בו רק לא קראו אותו בשמו הפרטי ממש ע"כ יצא, אבל המ"ב מיירי שאמר 'מועדי קדשך' ובזה לא הזכיר כלל דמיירי בפרטיות היום טוב שעומד בה רק הזכיר שם הכללי של עצם הימים טובים, בזה יש לומר דגם להבית יהודה אינו יוצא.

ברם נראה שאין בזה שום הכרח, דבהגהות רעק"א כשהעתיק משם הבית יהודה העתיק שאמר 'את יום טוב מקרא קדש' יצא, ולא הזכיר כלל מילות 'הזה', א"כ משמע דהבין בדעתו דגם בלי תיבת 'הזה' יצא, ועוד דגם לפי דבריו עדיין לא יצאנו מידי פלוגתא דהחיי אדם מיירי גם בלא אמר 'הזה' ואע"פ כן סובר דיצא, ועוד דלדבריו עולה לכאורה דגם בהזכיר שם החג רק שלא אמר 'הזה' לרמז דכונתו להחג שעומד בה, כגון שאמר ביעלה ויבא 'ביום ראש חודש' או 'חג המצות' ו'חג השבועות' והשמיט מילת 'הזה' לכאורה אינו יוצא, דאין שום הוכחה מדבריו דכונתו לראש חודש וחג הזה שעומד בה, ולא מצינו דין זה בדברי הפוסקים, אבל עדיין יש לחלק משם וצ"ע, ובנידון הנ"ל אין נפקא מינה בזה כיון שאמר חג השבועות הזה ע"כ נראה דיוצא ידי חובתו.

ד) קביעות יו"ט שבועות על מה הוא: ועוד יש להוסיף טעם שיוצא על אף השמטתו, דידוע מה שהקשה המג"א (בריש סי' תצ"ד)

פעמים בתוך דבריו, דכיון שחתם כהוגן גם אם השמיט באמצע שם הפרטי של החג יצא, וזה שייך גם בקידוש א"כ יש לומר דגם כאן יצא, אבל עיקר ראייתו שם הוא מתפלה א"כ יש לעיין אם יש לדמות לזה גם דיני קידוש.

והגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל בספר שנות חיים (סי' ק"מ) בדין הזכיר חג הסוכות בשמיני עצרת כתב סברא דדין קידוש חמור בזה מדין תפלה, דקידוש נתקן רק בעבור חובת היום ולכך כל שלא אמר כתיקונו ממש לא יצא, משא"כ בתפלה דאף בחול הוי חיוב תפלה ואין לו ענין לחובת היום דוקא ע"כ יש לומר דאין קפידא כל כך עיי"ש, וא"כ גם כאן יש לומר כסברא זו ואין ראייה מתפלה לקידוש.

שו"ר בספר ברכת הבית (שער מ"ו בשערי בינה סקנ"ג) דכתב מפורש בקידוש שאם לא הזכיר כלל איזה יום טוב יצא עיי"ש, אבל לא הביא שום ראייה וסמך לדבריו וצ"ע, עכ"פ בנידון דידן שאמר 'חג השבועות הזה' ודאי נראה שיצא ידי חובת קידוש הגם שהשמיט 'זמן מתן תורתנו'.

(ח) דין השמיט בתפלה 'חג השבועות הזה': ואם אירע להיפך דאמר בתפלה רק המילות של 'זמן מתן תורתנו' והשמיט 'חג השבועות הזה', [ושאלה זו שייך רק בהשמיט לגמרי גם יעלה ויבא, דאם לא כן אז הגם שלא הזכיר חג השבועות הזה בותתן לנו כו' מ"מ הלא הזכירו אח"כ ביעלה ויבא], אז לכאורה אין להביא ראייה מאחד מראיות הנ"ל בהשמיט זמן מתן תורתנו דיוצא ידי חובתו, דבמסכת סופרים מיירי כשאומר חג השבועות הזה שבה נכלל כל הבא בשביל היום טוב, ומזה אין ראייה שכן הדין אם הזכיר רק זמן מתן תורתנו שאינו מזכיר רק פרט אחד מהיום טוב ומאן יימר דדי בזה, ומטעם זה אין ראייה מדין השמיט אתה בחרתנו או התפלל שמונה עשרה ברכות דחול ואמר יעלה ויבא דיצא, דשם אומר הנוסח של 'חג השבועות הזה' משא"כ כאן.

השבועות) שכתב: אומר ואת יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתנו מפני שבשבועות ניתנה התורה. ובלחם שלמה שם הביא מהרמב"ן (ויקרא פכ"ג י"ז) דכתב: בחג השבועות שהוא יום מתן תורה יביא הקרבן בדין תודה כי הוא יום העצרת. ועיין בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ז סי' י') מה שהעיר על הריב"ש הנ"ל מכמה מקומות עיי"ש.

א"כ לדבריהם עיקר היום טוב הוא גם בשביל שנתנו התורה באותו היום, א"כ אין לצרף טעם זה בהשמיט זמן מתן תורתנו, אבל מ"מ יש קצת סברא לומר דגם באמירת חג השבועות עצמו יוצא ידי חובתו שבה נכלל גם זכר לנתינת התורה, כיון שלדבריהם קבעו חג השבועות גם בשבילה.

עכ"פ יש לנו כמה טעמים שיצא ידי חובת תפלה בהזכיר 'חג השבועות הזה' ולא הזכיר 'זמן מתן תורתנו'.

(ו) דין השמיט בקידוש זמן מתן תורתנו: ונראה שכן הוא הדין גם בקידוש שאם השמיט 'זמן מתן תורתנו' יצא, [הגם שלא ברור שכל הראיות הנ"ל שייכים בקידוש], ראשית, כן מבואר במסכת סופרים שמייירי גם מקידוש על הכוס דדי באמירת חג השבועות הזה. שנית, דלכמה דעות אין עיקר החג מחמת נתינת התורה רק מחמת המנחה חדשה, וע"כ מסתבר שאינו מעכב, א"כ יש לנו שני טעמים שאינו מעכב ויוצא ידי חובת קידוש באמירת 'חג השבועות הזה', וגם אם נאמר שעיקר החג הוא מחמת שהיה אז נתינת התורה יש לצדד שזה נכלל באמירת חג השבועות הזה כמבואר לעיל (אות ה').

(ז) דין השמיט בקידוש שם החג: יש לעיין מהו הדין בלא הזכיר פרטי שם החג בקידוש רק אמר יום טוב מקרא קודש או מועדי קדשין, אם להניי הפוסקים שסוברים דיצא ידי חובת התפלה ה"ה שיצא ידי חובת קידוש, או שאין להביא ראייה מתפלה לקידוש, והבית יהודה שם הדגיש כמה

בשבילה, ואין זה כמזכיר חג השבועות הזה שיש לומר שנכלל הכל בה וצ"ע, עכ"פ לפי רוב אחרונים הנ"ל פשוט שיוצא ידי חובתו.

(י) דין השמיט בקידוש חג השבועות הזה: וכל זה הוא בתפלה, אבל בקידוש עדיין צ"ע אם יצא בהשמיט 'חג השבועות הזה' גם אם הזכיר 'זמן מתן תורתנו', ובפשטות תלוי בדין הנ"ל (אות ז') אם לא הזכיר כלל שם החג הפרטי בקידוש אם יצא ידי חובת קידוש, והבאתי שם מהברכת הבית דיצא, ולפי השלמי חגיגה הנ"ל יש לומר דיצא דהוי כאילו הזכיר שם החג עצמו דיצא, ובצירוף שניהם נראה שיש לסמוך לומר שיצא ואין צריך לחזור ולקדש, ואם יש שם אחר שעדיין לא קידוש אולי עדיף יותר שיכוין לצאת ממנו.

העולה מכל הנ"ל:

אם השמיט בתפלת חג השבועות הזכרת 'זמן מתן תורתנו' או הזכרת 'חג השבועות הזה' יצא ידי חובתו. וכן אם השמיט בקידוש הזכרת 'זמן מתן תורתנו' יצא ידי חובתו, ואם השמיט בקידוש הזכרת 'חג השבועות הזה' נראה ג"כ שיש לסמוך שיצא.

וכן אינו דומה להשמטת 'זמן מתן תורתנו' דצדדנו להקל כיון דלפי כמה פוסקים אין עיקר החג בא בשבילם, משא"כ שבועות הוא שם החג שנקרא כן בתורתנו הקדושה בפרשת שמות (ל"ד כ"ב) ודברים (ט"ז ט"ז) ובעוד כמה מקומות, ע"כ יש לומר דהשמטתו מעכבת דהוי כאילו לא הזכיר החג, ומכל זה היה נראה דלא יצא בהשמטת חג השבועות הזה, ברם לפי מה שנתבאר לעיל דדעת רוב הפוסקים שאין הזכרת שם החג מעכבת כלל, וגם בלא הזכיר לא חג השבועות הזה ולא זמן מתן תורתנו יצא, פשוט שלדבריהם יוצא בהזכיר עכ"פ 'זמן מתן תורתנו'.

(ט) והנה בספר שלמי חגיגה הנ"ל כתב שגם לפי הברכי יוסף הנ"ל (אות ב') דדחה דברי הבית יהודה, אם אמר בשבועות 'זמן מתן תורתנו' יצא דהוה כאילו העלה על שפתו שם החג עיי"ש, ודבריו צ"ע הלא כבר נתבאר לעיל דאין זה עיקר הסיבה שבא החג בשבילה לפי דעת הריב"ש ודעימיה, א"כ מהיכי תיתי לומר שיוצא בזה במקום הזכרות חג השבועות הזה, ודבריו לכאורה עולים יפים להני דעות הנ"ל שסוברים דגם זה מעיקר החג הוא, ברם גם זה אינו ברור, דאין נכלל בזה המנחה חדשה שקבעו החג



הרב מנחם מאנעם בלומענפרוכט

הפולמוס אודות חשי טריפות חלב סתם בארצות הברית

אך מאז שנתעוררה השאלה, נשמעה שמועה מתמדת מרבנים אחדים והרבה בני תורה, שאלו האוכלים מוצרי חלב סתם, וסומכים על שיטת רבינו האגרות משה זצ"ל² שפיקוח הממשלה מהני להשוות את כל החלב בארה"ב לחלב ישראל, נכשלים חס ושלום באיסור טריפות בגלל השאלה הנ"ל. וזאת משום, שהתיקון הנ"ל לא עזר אלא לרפתות המייצרות מוצרי חלב ישראל, שרק שם יכולים המשגיחים לברר ולהוציא את הפרות שנותחו מתוך העדר. אבל בשאר הרפתות בארה"ב שאין עליהם משגיחים, ואין שום קפידא להוציא ולהפריד את הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן - היאך ישתה החלב מהן, והרי לא הוצאו הטריפות מתוך העדר.

וקודם כל דבר יש לציין, שנידון דידן הוא נידון אחר לגמרי מהשאלה המפורסמת שעלתה בשנים האחרונות על הכשרות הכללית של חלב בזמן הזה. שהשאלה שנתעוררה היא לגבי מה שרגילים בזמנינו לערב חלב ממאות פרות יחד, וידוע שאחוז גדול מהפרות - ובפרט הפרות החולכות - לקויות בטריפות (וחלק גדול בסירכות המטריפות). נמצא לפ"ז שבכל מוצרי

א. ברצוני כאן להעלות על הכתב בקצרה, את תולדות הפולמוס אודות כשרות החלב בארצות הברית, שעליה כתבתי את ספרי החדש הנקרא "חלב טריפה".

כבר עברו כמעט שלושים שנה מעת שנתגלתה הבעיה, שמצוי שהרופאים מנתחין ומטריפין את הפרות שחלו במחלת הקיבה. והשאלה נתעוררה ברפתות שייצרו חלב ישראל, שהמשגיחים שעבדו שם הבחינו שהרבה פרות היו מנותחות, ולא היו ששים פרות כשירות בעדר כנגדם. וזה גרם למהומה גדולה בנוגע לכשרות החלב והגבינות (וגם לענין הכלים שנתבשלו בהם מוצרי החלב), דהגם שהחלב טריפה בודאי נתבטל ברוב מן התורה, מ"מ היה אסור מדרבנן כיון דלא היה ששים בעדר כנגד הטריפות. ובאותה תקופה עסקו הרבנים בנידון זה, ודיו רב נשפך אודות השאלה. ובעיקר עסקו הרבנים בכשרות החלב והגבינות [של חלב ישראל] שכבר נחלבו ויוצרו, אך על להבא עיקר הפולמוס הושקט, כיון שהארגונים והרבנים המכשירים מוצרי חלב ישראל אומרים שהם הקפידו מאז להוציא את הפרות שנותחו מכלל העדר, ושלא לחלוב אותם.¹

1 ראה בקובץ "זרע יעקב" (חלק ה') משא ומתן בין השבט הלוי זצ"ל, והרב מרדכי אונגאר שליט"א (יו"ר מחלקת הכשרות דביד"צ דשיכון סקוויא) בענין האם יש לנהוג בהמחלבות לעשות הניתוחים לכתחילה. וכתב שם השבט הלוי זצ"ל, דהגם ש"מצד הדין יש למצוא ניתוח שאין בו חשש טריפות", מכל מקום "לדורות אין לבנות כשרות על ניתוח זה או אחר וכו'" היות במרוצת הזמן יתכן שיצא איזה מכשול מזה ע"ש.

2 אגרות משה, יורה דעה סימן מ"ז-מ"ט. וכע"ז כתב החזון איש (יורה דעה סימן מ"א ס"ק ד') וז"ל ואמנם בשיש פיקוח הממשלה על החלב שלא יערבו חלב טמא, והם צפויים לענוש על הזיוף, יש מקום לומר דהוי כשפחות החולכות דמירתתות וכיושב בצד העדר וכשהוא עומד הוא רואה עכ"ל. וכדאי לציין דבר מעניין בנוגע להמנהג בארה"ב אודות חלב עכו"ם מהרב רפאל מרדכי בארישאנסקי זצ"ל, שהראה לי ידידי הרב אברהם וילנר שליט"א מלייקוואוד בעמח"ס מנחת אברהם. הוא היה רב בניו יורק משנת תרפ"ד עד פטירתו בשנת תשי"א. ה"דבר אברהם" כתב עליו שהוא היה "רב גדול ומפורסם עוד בעולם הישן", ונסמך בן כ"ב להוראה על ידי הרב יצחק אלחנן ספקטור והרב שמואל מוהליבר זצ"ל. הוא כתב (מובא בספר מכתבים מחטבים, דף 173) שבאמעריקא "מיר פארלאזען אויפן ספר פרי חדש (יו"ד סימן קט"ו ס"ק ר') ע"ש.

אסרו החלב מחשש חמור של חלב טריפה, ואפילו הכי השאלה החמורה הזו לא עשתה רושם עליהם, והם המשיכו לאכול את כל מוצרי חלב סתם כמקודם.

וכן זה נוגע מאוד בארץ ישראל למקילים במוצרי חלב המכילים אבקת חלב עכו"ם, בהסתמך על שיטת הרב צבי פסח פרנק זצ"ל (הר צבי, יורה דעה סימן ק"ג) והציץ אליעזר (חלק ט"ז סימן כ"ה) שהקילו בזה. עיקר שיטתם הוא שגזירת חלב עכו"ם - גם במקום שאין כל חשש לעירוב חלב טמא - נגזרה על חלב במתכונתו, ולא על מוצר המופק מחלב. ועל סמך דעותיהם איכא היום בארץ ישראל הרבה מוצרים שיש בהם אבקת חלב עכו"ם. ורבים החזיקו להלכה [אף לכתחילה] כהמקילים באבקת חלב, וכבר הוחזק בארץ ישראל שנים רבות, ורק המהדרין נמנעו מלאכלם.³ אלא שכל זה הוא רק אם הנידון הוא לגבי חלב עכו"ם, אך בודאי אי אפשר להקל ולאכול מוצרי חלב שנעשו מאבקת חלב טריפה.

וכן יש הרבה אנשים המקפידים הקפדה גמורה שלא לאכול חלב סתם אפילו בשעת הדחק, אלא דמכל מקום הם מקילים לכתחילה לענין קטנים, ובפרט לתינוקות שיש להם בעיות עיכול, הצריכים תרבות מוזן מיוחדות המיוצרות דוקא עם חלב סתם. אך דא עקא, דאם יש חשש טריפות, זה חמור יותר מהנידון של חלב עכו"ם גרידא. דאף על פי שהחלב אסור בנידון דידן לכל היותר רק מדרבנן,⁴ ואיכא פוסקים

החלב אין ששים [בחלב הכשר] כנגד הטריפות. הנושא הזה נוגע גם לחלב ישראל, ומה שכתבתי להלן בפנים אינו נוגע לשאלה זו כלל וכלל. לבירור נוסף בנושא ההוא, עיין מאמרו של הרב גבריאל אילאוויטש שליט"א, הנדפס בקובץ "בית אהרן וישראל" (שנה יח גליון ב', וגליון ד').³

ובאמת, כמה רבנים כתבו תשובות למעשה אודות השאלה, ואסרו כל מוצרי חלב סתם מחמת הפירות שנותחו לתקן קיבתן. ולמשל, עיין מ"ש הרב מנשה קליין זצ"ל אבדק"ק אונגוואר (משנה הלכות חלק י"ג סימן קי"ג), והרב יוחנן וואזנער שליט"א ראב"ד דחסידי סקווירא (חיי הלוי חלק ד' סימן מ"ד). ודברים חריפים בענין זה כתב הרב יצחק שטיין שליט"א, דומ"ץ פאלטישען וראב"ד קארלסבורג, בשנת תשע"ב בקובץ גינת ורדים (קובץ י"ד), וז"ל: שכהיום ברור שבחלב מן השוק, אין המדובר עוד בחלב עכו"ם בלבד רק בחלב טריפה, או עכ"פ בחשש חמור של טריפה, וברור שאין נוגע עוד ההיתר של האגרות משה כי מי אומר שהיה מתיר במציאות שכזה. עכ"ל.⁴

ב. עם זאת, הרי גלוי וידוע לכל, שגם בימינו בארצות הברית יש אנשים יראים ושלמים שאוכלים ושותים כל מיני מוצרי חלב סתם, מבלי להתחשב עם השאלה הנ"ל. והגם שאמת הוא שהרבה מהם אינם יודעים כלל שהיה שום חשש אודות כשרות החלב, מ"מ יש ששמעו את השמועות שהרבנים

3 וע"ע מ"ש בתשובות והנהגות (ח"ה סימן רמ"ה), הרב חיים ישראל בעלסקי זצ"ל (ישורון לא, דף שמו), והרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל (ירחון תורני הבאר, אדר ניסן תשס"ג, דף קמ).

4 וכ"כ הרב יחיאל טויבער זצ"ל, אבדק"ק מכון להוראה מאנסי, בספרו משיב בהלכה (סימן נ"א הערה ס"ז) וז"ל הרי ידוע דיש הרבה פארמער'ס שעושים הדקירה וא"כ בהחלב שלהם יש גם תערובות חלב טריפה ובכח"ג בודאי צריך להחמיר ולמנוע מלשתות חלב נכרי וכו'. וא"כ בזמנינו יש טעם נוסף להחמיר מלהשתמש בחלב עכו"ם אף להגאון בעל אגרות משה עכ"ל. וכ"כ הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א, דומ"ץ בקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא, בחוברת "בנתיב החלב" (ח"א דף 68) וז"ל ובפרט בארצות הברית למשל שיש שאלה חמורה של חלב טריפה... שוב יש לדון במפעל המשתמש בחלב עכו"ם כדין חלב שנתערבו בו חלב טריפה וכו' אמרינן חתיכה נעשית נבלה עכ"ל.

5 ע"פ החזון איש, יורה דעה סימן מ"א ס"ק ד'.

6 כיון שהחלב טריפה בטל ברוב הן התורה, דהפרות שנותחו הן מיעוט בלבד, ומין במינו בטל ברוב מן התורה.

ממנה, מכל מקום אם אין חסרון ולקוּתא בגופה אינה טריפה אלא מסוכנת. עיקר הדברים מבוארים בדברי הרמב"ם (פרק ד' ממאכ"א הי"ד) והרשב"א (תוה"ב הקצר דף כח.), ושיטתם הובאו להלכה בפרי מגדים (משב"ז, סימן ס' ס"ק א'), ובעוד אחרונים, ואכמ"ל.

אך הבעיה מתעוררת בעת שנעשה הניתוחים בכדי לתקן הקיבה, דמכיון שהמחלה גורמת שהקיבה מתמלאת באויר - ומתנתקת ומתהפכת לצד שמאל של הפרה - הרופאים צריכים להחזיר הקיבה למקומה הנכון. וברוב המקרים הרופאים מנקבים נקב קטן בחלק העליון של הקיבה, בכדי להוציא את האויר ולהקל העברתה. והרי קיימא לן (יו"ד סימן מ"ח סעיף א') שנקובת הקיבה הוי טריפה. וכן יש חשש טריפות מחמת החתך הנעשה בדופן ובבטן הפרה בכדי להגיע אל הקיבה. אותו החשש הוא מחמת קריעת בשר החופה את רוב הכרס (ע"ש סעיף ג').

והנה, מפורסמת תשובת הרב חיים ישראל בעלסקי זצ"ל, ראש ישיבת תורה ודעת, שכתב להתיר את הפרות שעברו ניתוח. והאריך בספרו שלחן הלוי (חלק בירורי הלכה סימן ט"ו) להוכיח שאין דין טריפה על אותן הבהמות שנותרו, ומשום כך כל החלב והגבינות וכל מוצרי החלב היוצאים מאותן העדרים מותרים הם לכתחילה על פי דין. ואחד מחידושי הגדולים הוא, דאף שעל ידי הניתוחים נטרפו הפרות, מ"מ מכיון שלבסוף הבהמה חוזרת לברייתה ע"י רפואות בחוננות, והנסיון העיד עליהן שרפואות אלו מועילות, שוב אין על בהמה כזו דין טריפה והיא כשירה בלי פקפוק. וכע"ז ביקש הרב יחזקאל ראטה זצ"ל, אבד"ק קארלסבורג, בספרו עמק התשובה (ח"ה סימן ס"א) לצדד ולעשות סניף בדברנו ובהפסד מרובה, ע"פ המקילים שטריפה חוזרת להכשירה ע"ש.

המתירים (עיין ביאור הלכה סימן שמ"ג) לספות איסורי דרבנן לקטנים בשעת הצורך - הא בכה"ג איכא טמטום הלב, וכדמבואר להדיא בש"ך ובפרי חדש ביורה דעה סימן פ"א. וכן נידון זה נוגע מאוד לזקנים ולחולים הצריכים לאכול דוקא מוצרים ותרופות המיוצרים עם חלב סתם, והוא דבר שכיח מאוד בבתי חולים ובבתי אבות בארה"ב.

וכמו כן זה נוגע למעשה להרבה אנשים המקילים לכתחילה לענין נ"ט בר נ"ט של חלב סתם, שיש מעידים שהאגרות משה זצ"ל אמר שאף בעל נפש אין צריך להחמיר לענין כלים הבלועים מחלב סתם (עיין מסורת משה ח"ג אות ל"ג). וכן כתב הרב יוסף אליהו הענקין זצ"ל (גבורות אליהו יורה דעה סימן כ"ט) וז"ל "כיון שיש בזה ערבות מטעם הממשלה לכן הרבה מקילים, ונאמר גם בשם הגה"צ חזון איש ז"ל, וממילא אפילו המחמירים מקילים בכלים". והרי אי נימא שחלב סתם אסור משום חלב טריפה, הא אי אפשר להקל בכלים מחמת נ"ט בר נ"ט, דהרי זה נ"ט בר נ"ט דאיסורא.

ג. ועד היום מוצרי חלב סתם עדיין הם נמצאים תחת השגחת הארגונים המוסמכים בארה"ב, שהם המשיכו לתת הכשר על מוצרי חלב סתם אף לאחר שנתגלה שהרבה פרות נותרו בכדי לתקן קיבתן. והרבנים המובהקים שלהם כתבו תשובות אודות שאלה זו, ובעיקר תשובותיהם עסקו בכדי להתיר את הפרות שעברו ניתוחים ולומר שלא נטרפו מחמתן, ועל כן הבעיה מעיקרא ליתא.

דהנה, עיקר הבעיה של טריפות בנדו"ד הוא רק כשהרופאים מנתחין את הפרות. דהרי המחלה מצד עצמה אינה מטריפה את הפרה, דאף אי נימא שבודאי תמות הפרה מחמת מחלת הקיבה, מכל מקום המחלה איננה בכלל מנין הטריפות⁷, כיון דקי"ל להלכה דאף בחולי שבודאי תמות הבהמה

שהם כנגד גדולי האחרונים שמימיהם אנו שותים (כמו ה"טז, הש"ך, הפרי חדש, התבואות שור, הפרי מגדים, הנודע ביהודה, החתם סופר, החכמת אדם, הערוך השלחן, ועוד הרבה אחרונים). ואשר על כן, אף אי נימא שאולי יש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק (וכמו שבאמת סמכו הרבה רבנים⁹ על שיטות יחידאות בימים ההם להכשיר מוצרי חלב ישראל בדיעבד), מ"מ להתיר חלב סתם לכתחילה ע"פ סברתם, במקום שאפשר להשיג חלב ישראל הכשר למהדרין, אינו פשוט כלל וכלל.

ד. והנה, אי נימא שהפרות נטרפות מחמת הניתוחים וכנ"ל, יוצא לפ"ז שחלב סתם לכאורה אסור בגלל זה. דהרי אם נניח שהעיקר להלכה הוא כרובא דרובא של גדולי האחרונים, המחמירים ומטריפים את הפרות שנותחו, נמצא שהדרך המקובלת להתיר את החלב היא רק אי נימא שהחלב טריפה בטל בששים (1.6). וכדי לומר זאת, לכאורה, עלינו להניח שאחוז הפרות שנותחו ונטרפו אינן יותר מ-1.6% בכל עדר ועדר. אך הרבנים האוסרים שעסקו בשאלתנו סגרו עלינו הדרך, שהם הניחו בפשטות שאין ששים בכל רפת ורפת בארה"ב. והביאו נתונים שאחוזי השכיחות של מחלת הקיבה גבוה מששים, ועל כן אין שייך להתיר מטעם ביטול.

ולדוגמא, עיין מ"ש הרב מנשה קליין זצ"ל (שם) וז"ל: אמנם לאחרונה יצא קול אשר בין הבהמות הכשרות יש אחוז מסוים [בין חמש לחמש עשרה אחוזים] בהמות אשר לסיבת מחלה עשו להם ניתוח ע"י רופא בהמות עכ"ל. וכן כתב הרב מרדכי

והשבט הלוי זצ"ל (חלק ט' סימן קנ"ה) עשה סניף להתיר ע"פ שיטת הרא"ה (בדק הבית דף לה). דס"ל שקרום מחמת מכה הוי קרום בשאר האברים. ותוכן דבריו הוא, דבנדו"ד שהרופאים אומרים שהם מנקבים לתוך הקיבה באלכסון, ועולה קרום במקום הנקב, יש להתיר בצירוף שיטת הפלתי (סימן ל"א ס"ק א') דס"ל שנקב באלכסון אינו מטריף. ועיקר הדבר כבר מבואר במהרש"ם (דעת תורה סימן מ"ח ס"ק ד').

ויש שרצו להתיר הנקב שנעשה בקיבה ע"פ דברי השואל ומשיב (מהדורא קמא חלק ג' סימן פ"א) שכתב דהיכא שניקב האבר בכדי לרפא את הבהמה, וחזינן שנתרפאת עי"ז, יש לומר שאין הנקב מכאיב לבהמה ואינו טריפה. אולם הרב יחזקאל ראטה זצ"ל (שם) הביא כמה ראיות נגד השואל ומשיב, וכתב וז"ל דברי השואל ומשיב בזה תמוהין וכי דיני הטריפות נמסרו ע"י טעמים וכו' הן הנה הלכה למשה מסיני וכו' וכל שהוא ניקב הוא טריפה אף שלפי דרכי הרפואה יוכל למצוא להן תרופה וכו' עוד שהדבר תמוה לי במאד לפסוק הלכה למעשה על סברא כל דהוא שאין לו זכר בדברי הפוסקים עכ"ל.

והגם שההמון כנראה סמכו להתלות באילנות גדולים בשיטת הרבנים הנ"ל, ועל כן המשיכו לאכול מוצרי חלב סתם אף לאחר שנתעוררה השאלה של חשש הטריפות⁸, אך הרבה רבנים ובני תורה שלמדו את הסוגיות העמוקות של פרק אלו טריפות הבינו שצדדי ההיתר שהציגו הרבנים הנ"ל הם מחודשים מאוד, כיון שהמתירים סמכו בעיקר על שיטות יחידאות

8 וראיתי בספר מראות יחזקאל (חלק א', דף תמ-תמא) להרב יחזקאל ראטה זצ"ל, שדעתו ג"כ היה שאפשר להקל על מוצרי חלב סתם מחמת חשש הטריפות, אלא שיש להחמיר מצד דיני חלב עכו"ם ע"ש. ועוד כתוב שם (דף תי) שהחלב והגבינות שמעורב בהם מאותם בהמות מותרים בהפסד מרובה, כיון דלא נודע עד אחר שנתערבו ברוב מין במינו, ויש ספק אם נעשה הניתוח באופן המטריף ע"ש.

9 ראה מ"ש הרב יחזקאל ראטה זצ"ל בספרו עמק התשובה (חלק ה' סימן ס'); הרב מנחם זכריה זילבער שליט"א, אב"ד פריימאן וראב"ד דהתאחדות הרבנים, בספרו מאוני צדק (יורה דעה חלק ג' סימן א'); הרב שלמה הכהן גראס זצ"ל, דומ"ץ מחזיקי הדת דחסידי בעלזא, בהפרסם (חוברת יא שנה סח); הרב יוחנן וואזנער שליט"א, ראב"ד דחסידי סקווירא, בספרו חיי הלוי (חלק ד' סימן מ"ד) ועוד.

בשאר אברים (סימן ג', וסימן י"ב). וכן האם צריכים לחוש בסתמא שמא ניקבה הקיבה במהלך הניתוח (סימן ט'), ואם חלב טהור סותם את הנקב שנעשה בקיבה (סימן י'), וכן האם יש להכשיר את הנקב בקיבה מחמת שנסתמה בסתימה המתקיימת (סימן י"ג). וגם הארכת שם (סימן י"ז) בענין מה שרגיל בפומי דאינשי, שיש להתיר את החלב בשופי כיון שידוע לנו שהפרות שנותחו חיות י"ב חודש, וקיי"ל שטריפה אינה חיה.

ו. ולאחר שסיימתי לעיין בפרטי הניתוח ובסוגיות ההלכה, מניתי עצמי בכלל הסוברים שלכתחילה אין כדאי לסמוך על הסברות המחודשות של הרבנים להתיר הניתוחים היכא שאפשר, כיון שלפי גדולי האחרונים הפרות נטרפות מחמתן, וכמו שהארכתי בזה בספרי בחלק "הטריפות". ואשר על כן נראה, שאם יש לפנינו פרה שבדאי עברה ניתוח בכדי לתקן קיבתה, שאין לשנות את חלבה מחמת האיסור של חלב טריפה (עיין מה שכתבתי בחלק "הטריפות" סימן י"ז אות ח'). וכך גם שמעתי מכמה רבנים מובהקים בארה"ב שדברתי עמם אודות שאלה זו, שהם הסכימו שדברי המתירים הם מחודשים מאוד, וכנגד גדולי האחרונים. ולא האמנתי איך כל כך הרבה אנשים לא חשו כלל לזה, והתחלתי לחפש על מה סמכו הרבה מאחינו בני ישראל בארה"ב, שאוכלים ושותים חלב סתם, מבלי להתחשב עם השאלה החמורה הנ"ל.

אך בתקופה זו שמתי לב לחוסר עקביות עם מה שהרבנים הניחו אודות המציאות בשאלתינו, שהצלחתי להשיג דו"ח ממחלקת החקלאות של הארה"ב, ושם נכתב ששכיחות מחלת הקיבה היתה 2.2%. ומספר זה הוא הרבה מתחת ממה שנקטו האוסרים בפשיטות, שאחוזי שכיחות המחלה הוא לפחות 5% בכל רפת ורפת. והבחנתי שיש דברים בגו, ושכדאי הוא לעיין ולברר יותר - ושאויל הנחת הרבנים אודות המציאות בנדו"ד אינן מתארות

אונגאר שליט"א בקובץ מבית לוי (חלק ח' דף נו). וזה לשון הרב אשר אנשיל עקשטיין שליט"א, דומ"ץ בקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא, במכתב [משנת תשע"ז] המובא בספר חלב ישראל כהלכתו (דף תקמב) "פה ארה"ב ששכיח בכל רפת חלב טריפות וכן היא המציאות בכל רפת".

ה. והנה בעת שלמדתי בישיבה פרק אלו טריפות, החלטתי שאעמיק בנידון זה כמיטב יכולתי, כיון שהוא נוגע מאוד למעשה להרבה מאחינו בני ישראל. ומתחלה הנחתי כנ"ל, שצדדי ההיתר בנדו"ד בעיקר תליא אם הניתוחים מטריפים את הפרות, ועל כן עיינתי בסוגיות ההלכתיות של פרק אלו טריפות, ובפרט במה שנוגע למעשה לדין הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן. ובעת שעיינתי בהנושאים הנ"ל הבחנתי שהיו הרבה מחלוקות בין הרבנים בנוגע להניתוחים, הן בעניני הלכות טריפות והן לענין המציאות, וזה דחף אותי לברר ולאמת את פרטי הניתוח בעצמי. ועל כן התחלתי ליצור קשר עם פרופסורים ורופאים רבים בכל רחבי ארה"ב, וכן עיינתי בספרי רפואה ודוחות מחקר, בכדי להבין את כל פרטי הניתוח על בוריים. וגם הצלחתי ליצור קשר עם אחד מהרופאים שהמציא ניתוח מפורסם לתקן את הקיבה, ולברר עמו פרטים רבים. ובספרי "חלב טריפה" כתבתי מבוא מפורט על פי המידע הנ"ל, בכדי לבאר את סוגי הניתוחים הנפוצים שבהן משתמשים הרופאים בכדי לרפא הפרות.

ולאחר מכאן התחלתי לעיין בדין הפרות שעברו ניתוח בכדי לתקן קיבתן, ואם נטרפות בכך. וחלק הראשון של ספרי נקרא "הטריפות", ושם כתבתי הרבה סימנים אודות דין הפרות שנותחו, ואם נטרפות הפרות מחמת קריעת בשר החופה את רוב הכרס, ומחמת נקובת הקיבה. ודנתי שם במיוחד בצדדי ההיתר המפורסמים שכתבו הרבנים, כמו נקב באלכסון (סימן י"א), וטריפה חוזרת להכשירה (סימן ו'), ושיטת הרא"ה שקרום מחמת מכה הוי קרום

בימים ההם היו יותר מ-11,000 רפתות בניו יורק בלבד. נמצא לפ"ז שמחקרו דגם מספר קטן מאוד (0.2%) של הרפתות בניו יורק, ולא מסתבר להוציא מסקנות לשאר אלפי הרפתות בניו יורק על סמך מדגם קטן כזה. וכך הסכים אותו הפרופסור, שאין להסיק שום מסקנות ע"פ מחקרו, כיון שלא נעשה באופן המייצג.¹⁰

והארכתי בכל זה בספרי בחלק "התערובות" בסימן י"ט (אות א'-ח'), והצגתי שם את המציאות ע"פ המידע שאספתי, ממאות רפתות ומומחים רבים ברחבי ארה"ב, אודות שכיחות המחלה והטיפולים הנפוצים ברפתות בימינו וכו"ל.

ז. אלא דאכתי לא נשלם הענין לגמרי, דהרבנים האוסרים כתבו שאפשר לברר ולעקוב אחר מוצרי חלב סתם בארה"ב לרפת המקורית שלה, ועל ידי זה יכולים כאו"א לקבוע את האחוז של חלב טריפה הנמצא במוצרי חלב סתם. ולדבריהם אין שייך להתיר החלב, דאף שיש רפתות הכשירות וכו"ל, מ"מ הרי יכולים לעקוב אחר כל בקבוק חלב סתם לרפת המקורית שלה, ולברר את מספר הפרות שנותרו, ואת כשרותה של אותה רפת. ומכיון שאיכא לברורי - חייב לברר, אף שכל האיסור בשאלתינו הוא לכל היותר רק מדרבנן. ואין להתיר שום מוצר של חלב סתם אלא לאחר שנתברר שלא נתערב בתוכו אחוז של חלב טריפה האוסרתו.

אולם, כאשר ניסיתי לעשות זה ראיתי שגם זה כנגד המציאות, דהרי בלתי אפשרי הוא לברר ולקבוע בדיוק הרפת שממנה הגיע החלב בבקבוק או מוצר מסויים. וזאת משום, שהחלב מהרבה רפתות מתערב יחד במשאיות, ולאחר כך גם במיכלי ענק במפעלים המעבדים את החלב. כלומר, הנידון המרכזי במוצרי חלב סתם אינו על

במדויק את מה שקורה למעשה. ועל כן התחלתי ליצור קשר עם מאות רפתנים ברחבי ארה"ב, בכדי לברר מה נעשה באמת ברפתות. וכן יצרתי קשר עם רופאים המטפלים למעשה ברפתות, ועם מומחים רבים, ויש מהן ששלחו אלי הנתונים ואחוזי השכיחות של מחלת הקיבה ברפתות שבהן הם עובדים.

ולאחר בירור מקיף של כמעט שנה שלמה, עם יותר מ-300 רפתות והרבה מומחים ורופאים ברחבי ארה"ב, הגעתי למסקנה שברור שאין עובדות אחידות לכל הרפתות. ואדרבה, לכל רפת היו אחוזים שונים של המחלה, ושיטות שונות של טיפול בפרות החולות. ואף שברפתות רבות הדרך היא לנתח את הפרות החולות ואין ששים כנגדן, מ"מ ברפתות רבות אחוז שכיחות מחלת הקיבה נמוך, ויש ששים כנגד הטריפות. עוד מצאתי שנפוץ כבר שנים רבות שהרפתנים משקיעים הרבה כסף בכדי למנוע את המחלה, וממנים תזונאים מיוחדים להשגיח על בריאות הפרות בזמן לידתן. ובאותן הרפתות המחלה לא היתה מצויה כלל. ועוד היתה לי התכתבות עם הרבה רפתנים שאמרו שהם בכלל אינם מטפלים עם הפרות החולות, אלא מוכרים או שוחטים אותן. ועל כן המציאות והכשרות של כל רפת שונה כל אחת מחברתה. וכנראה שהרבנים האוסרים הניחו שמה שהם ראו על רפתות אחדות שבהן ייצרו חלב ישראל, כך היא המציאות בכל הרפתות בארה"ב, ולפי הנתבאר לא נראה כן.

יתר על כן, הצלחתי להתכתב עם אותו פרופסור שדברו עמו כל הרבנים הנ"ל מלפני שלשים שנה, בעת שנתגלתה הבעיה לראשונה. כל האחוזים שציטטו הרבנים היה ממחקרו שנעשה על 26 רפתות בניו יורק. והגם שזה נשמע מספר גבוה, מ"מ

10 המדגם היה (כלשונו) "מדגם נוחות". שיטה זו מתבססת על בחירת הנחקרים הקלים ביותר להשגה עבור עורך המחקר. ומדגם כזה אינו מייצג, ואין להסיק מסקנה על סמך הדגימה אלא לגבי המדגם עצמו.

בספרי בסימן י"ט אות ט'-י', להוכיח שזה נקרא ספק איסור, כיון שלא יתכן לברר מקור החלב במוצר מסויים ע"ש. וכל המציאות שהצגתי שם בררתי ואישרתי עם מומחים רבים ברחבי ארה"ב. וכדאי לציין כאן מה שהעיר לי ידידי הרב ירחמיאל פאלק שליט"א, ראש חבורה בבימ"ד גבוה דליקוואד, שעל פי הנ"ל נראה שיש להתיר מטעם רובא דליתא קמן (ואולי אף מטעם כל דפריש מרובא פריש), כיון שאין כאן איסור קבוע ואכמ"ל.

ח. ולאחר כל הנ"ל היה ברור ש"החסרון" של חלב סתם, שאין עליהם משגיחים, היא יתרון גדול בענין זה של החשש טריפות. וזאת משום שברפתות שמייצרות את חלב ישראל, שם יכולים המשגיחים לברר את הנתונים ומספר הפרות הטריפות קודם החליבה, ואשר על כן בודאי מוטל על הרבנים המכשירים החיוב לברר מקודם את מצב הטריפות, ולהוציא מתוך העדר את הפרות שנותחו. אבל במוצרי חלב סתם - שאי אפשר לברר את הרפת המקורית שממנה הגיע החלב, החלב מותר כיון שהוא ספק איסור דרבנן, ואין צריכים לחשוש לחששא של חלב טריפה כלל.

ולא זו בלבד, אלא שאף בעת שנתעורר הפולמוס בארה"ב מלפני שלשים שנה אודות הטריפות, היה יתרון גדול לאלו שהשתמשו אך ורק במוצרי חלב סתם. וזאת משום, דעל מוצרי חלב סתם מעולם לא היה חשש טריפות מחמת הפרות שנותחו בכדי לתקן קיבתן כנ"ל, כיון שלא היה אפשר לברר את הרפת המקורית שממנה הגיע החלב. ולפיכך, מעולם היו כל מוצרי חלב סתם בחזקת ספק איסור דרבנן בלבד ומותרות, דהרי יתכן שהחלב בתוכה נחלב

רפת מסויימת, אלא על מוצרי החלב שבמדף החנות. וכיון שאי אפשר לקבוע מהיכן הגיע החלב במוצרים אלה, יוצא שאי אפשר לקבוע בדיוק מהי הכמות של חלב טריפה המעורבת במוצר מסוים, דיתכן שמקורו ברפת שאין עלה שום חשש טריפות, ובפרט מרפתות הגדולות כנ"ל.

על מנת להבהיר נקודה זו אסביר בקצרה את תהליך ייצור החלב בארה"ב. לאחר החליבה החלב מאוחסן במיכל גדול שברפת, ומשם הוא מועבר למפעל במשאית חלב. משאית ממוצעת יכולה להכיל אלפי ליטרים של חלב, ולכן ברוב המקרים המשאית מגיעה למפעל עם חלב ממספר רפתות שונות. כשהמשאית מגיעה למפעל שופכים את החלב למיכלי ענק, וכתוצאה מכך יוצא, שמיכל אחד מכיל לפעמים חלב שמקורו מהרבה רפתות שונות. במפעל חלב גדול יכולים להיות הרבה מיכליות ענקיות, וא"כ אם למשל יש להם חמש מיכליות, יתכן שהמפעל משתמש בחלב הבא מיותר מעשרות רפתות שונות. והמפעל אינו יכול לברר בדיוק איזו רפת היא מקור החלב בבקבוק מסוים, כיון שהחלב מכמה משאיות מתערב יחד במפעל בתוך המיכליות. וכן כתבו לי כמה מומחים, שלכל היותר יכול המפעל לצמצם בבקבוק חלב למספר מסוים של רפתות שונות. ואחד מהמומחים הגדולים בענין זה הביע דעתו ואמר לי ש"קל יותר לברר את היצר שממנה נלקחו העצים לבנות את הבית שלך, מלברר בדיוק איזה רפת היא המקור של חלב בבקבוק או מוצר מסויים".

אשר נמצא לפי זה, שאין חשש טריפות על חלב סתם, כיון שהוא ספק איסור דרבנן בלבד, דיתכן שמקורו מרפת שאין עליו בעיה של טריפות.¹¹ והארכת בזה שם

11 ולמרות שזה פשוט מאוד ש"אי אפשר לברר" מקור החלב (כיון שהחלב מהרבה רפתות מתערב יחד במפעל), מכל מקום אפילו יצויר שבאמת היינו יכולים לברר את הרפתות (וכשרותן) שמהם קיבלו המפעלים את החלב, הא ברור כזה הוא קשה מאוד, וכרוך בטירחא מרובה. ופשוט שאינו מחוייב לברר דבר כזה, דהרי בספק איסור דרבנן החיוב לברר הוא רק כשאפשר לברר בקל, וכמ"ש הפרי מגדים (שפתי דעת סוף סימן ק"י אות ו').

ספיית איסור דרבנן המטמטם את הלב וכן"ל).

וכל מי שרוצה לעיין בנושא זה לעומק, מומלץ לעיין בספרי "חלב טריפה", שם דנתי בהרחבה ע"פ כל המידע שמצאתי ממחקרי, בין לענין הניתוחים שנעשים בכדי לרפא את הפרות החולות, ובסוגיות בהלכות טריפות שמסתעפין ממנו. ובין לענין המציאות על הרפתות בימינו אודות שכיחות מחלת הקיבה, ובשיטות הטיפול הנפוצות לטפל בפרות החולות (ונמצא בסימן י"ט). וכן הארכתי בתיאור תהליך ייצור החלב בארה"ב, ולהוכיח שם שאין שייך לברר ולעקוב אחר מוצרי חלב לרפת המקורית שממנה מקור החלב. ואקוה לה' שכל מה שכתבתי ימצא חן בעיני לומדי פרק אלו טריפות, ובמיוחד יהיה תועלת לאותם הרוצים להעמיק בנידון זה הנוגע למעשה.

ובסיום הדברים אדגיש - וכך גם הדגשתי כמה פעמים בתוך ספרי "חלב טריפה" - שאין כוונתי כלל לדון בעיקר היתרו של רבינו האגרות משה ודעימייהו זצ"ל על חלב סתם (אם דינו כחלב ישראל או כחלב עכו"ם), ובדואי שכל אחד ימשיך כמנהגו, וכמסורת רבותיו ואבותיו. וכל כוונתי אינה אלא להשקיט את הטענות מעל אחינו בני ישראל שהם נכשלים באיסור טריפות ח"ו. ואני תפלה שהמקום יהא בעזרנו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

מרפת שלא היה עלה שום פרות שנותחו. ומשא"כ במוצרי חלב ישראל, הא בעת שנתעוררה השאלה של הטריפות - ראו וגם ידעו המשגיחים את כל הנתונים ומספר הפרות שנטרפו באותן הרפתות, והם הכירו שלא היה ששים כנגד הטריפות. ולפיכך לא היה אז להרבנים שום דרך להתיר את החלב והגבינות של חלב ישראל (וגם הכלים) למהדרין, כי אם בדיעבד ובהפסד מרובה בלבד, על פי שיטות ודעות יחידאות שאין הפוסקים סומכים עליהם לכתחילה.

ט. וסידרתי את כל מה שמצאתי בענין הנ"ל, והוא נמצא בספרי בחלק "התערובת" בסימן י"ט. והצגתי אותו לפני הרבה רבנים חשובים (וביניהם הרב דוד פיינשטיין זצ"ל), ורבים שיבחו אותה מאוד. ויש שאמרו לי שכדאי לפרסם הדברים, ולהדפיס ספר בענין זה, בכדי להודיע בשער בת רבים שאין חשש טריפות על חלב סתם, ושאלו שסמכו מעולם על האגרות משה זצ"ל יכולים להמשיך ולאכול כל מוצרי חלב סתם כיון שהוא מותר לגמרי. גם היו כמה רבנים האוסרים ששוחחתי עמם שחזרו בדעתם, והסכימו שהחלב מותר. והיו גם רבנים מהחוגים החסידיים שדברתי עמם שהסכימו שזה תועלת גדולה אף להם, דאע"פ שהם אינם מקילים כהאגרות משה זצ"ל [לענין חלב סתם] כידוע, מכל מקום אף הם מקילים בשעת הצורך לקטנים וחולים, ואשר על כן זה מאוד נוגע למעשה גם להם (שאין כאן

הרב לוי יצחק קורנבליט

בירור שיטות הפוסקים בדין חם מקצתו חם כולו

כל הכלי, ושיטת הטור שבכל הכשר כלי בין ליבון ובין הגעלה - אם הוכשר המקצת הוכשר כולו, [ועיי"ש מה שמבאר החילוק בשיטת הרא"ה בין ליבון להגעלה], ומוסיף לבאר שם, דלהרא"ה כשמגעיל מקצת ע"י הלחות פולט הכל עיי"ש. ולכאורה נראה מדברי המחבר והרמ"א דאמרינן חמח"כ, שהרי משמע מדבריהם שבלע כל הכלי ע"י מה שחם מקצתו, וכן פולט מכל הכלי, אלא שנחלקו היאך צריך להכשירו.

ובש"ך שם (ס"ק ט"ז וי"ז) כתב גם כן שהמחבר והרמ"א נחלקו האם נקטינן כדעת הרשב"א או כדעת הרא"ה, והטור פסק כדעת הרא"ה, וכתב שם: ומיהו כ"ז לסברתם, דאע"ג דלא נשתמש האיסור אלא במקצת, מפעפעת הבליעה ע"י הלחות ביותר מכדי שיעור התשמיש. ולפי"ז אם נשתמש בו בדבר היתר קודם ההגעלה באותו מקצת שלא נשתמש בו האיסור - הרי ההיתר נאסר, אבל מהר"מ מ"ץ כתב דחמח"כ הוא לענין דאם הכלי נעשה חם בראש אחד ונפל האיסור בראש השני, דאז גורם חמימותו לאיסור להיבלע בראש השני, אבל לא מהני שאם נפל האיסור מצד אחד שיהא מתפשט בצד השני, וכתב שם שדעת רוב הפוסקים כמהר"ם מ"ץ עיי"ש.

והט"ז (שם) והש"ך (שם ס"ק י"ח) כתבו, דלדעת הרמ"א צריך ג"כ לכתחילה להגעיל כולו, כמש"כ הטור והמחבר והרמ"א (באו"ח סי' תנ"א סי"ב) שצריך להגעיל ידות הכלים, ומבואר ג"כ מדינא דידות הכלים דאמרינן חמח"כ, דהרי לכתחילה צריך להגעיל את כולו, ובדיעבד סגי דפולט ע"י הגעלה על מקצתו.

והנה הפר"ח (סי' קכ"א ס"ק ט"ו) כתב שהמחבר בסי' צ"ד וצ"ח חזר בו ממה שכתב כאן, וס"ל דלא אמרינן חמח"כ רק באופן דמהר"מ מ"ץ וכמו שהביא הש"ך

בשו"ע (יו"ד סי' צ"ד סעיף א') כתב המחבר: "התוחב כף חולבת בקדירה של בשר או איפכא - משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה אם הכף ב", דהיינו ששמשו בו בכלי ראשון תוך מעת לעת. ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת משערים בכולו, משום דחם מקצתו חם כולו". וכתב הרמ"א ע"ז: "וסברא ראשונה עיקר, וכן נוהגין, ועיין לקמן סי' צ"ח סעיף ד". ע"כ. וכן כתב בסי' צ"ח (סעיף ד): "התוחב כף של איסור בהיתר - צריך ששים כנגד כל מה שתחב מהכף, שאין אנו יודעים כמה בלעו, בין שהם של חרס או עץ או מתכת, ויש מי שהחמיר בכף של מתכת להצריך ששים כנגד כולו אפילו לא הכניס אלא מקצת, משום דחם מקצתו חם כולו". וכתב רמ"א שם ע"ז: "ונוהגין כסברא הראשונה". ע"כ.

והקשו הפוסקים, נושאי-כלי השו"ע (הט"ז והש"ך, מג"א ופר"ח, רעק"א וכו"פ. ועוד, וכלהלן) שבסימן קכ"א ס"ו משמע שהשו"ע והרמ"א סוברים דאמרינן חם מקצתו חם כולו, רק שנחלקו אם צריך הגעלה על כולו או שסגי הגעלה במקצת הכלי וע"י חמח"כ יהא נכשר כולו. שזה לשון השו"ע: "כלי מתכות, אע"פ שיש אומרים שאם נשתמש איסור במקצתו נאסר כולו משום דחמח"כ, אבל לענין הכשרו לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו, בין לענין הגעלה בין לענין ליבון". והשיג הרמ"א על זה, וכתב: "ודווקא אם נשתמש בכולו אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו - כבולעו כן פולטו".

ובט"ז שם (קכ"א ס"ק ז') מביא ג' שיטות הראשונים בענין זה: שיטת הרשב"א [וכן פסק המחבר] שצריך הגעלה בכל הכלי, שיטת הרא"ה שאם בלע ע"י בישול במקצת - די כשמגעיל מקום שנבלע האיסור לחוד, דכבולעו כן פולטו, אבל בליבון צריך ללבן

צ"ב. וחילוק זה כתבו הרבה פוסקים, ראה: פמ"ג (יו"ד סי' צ"ב), שו"ת פנים מאירות (ח"א יו"ד סימן פ"ג), חו"ד (סי' צ"ב ביאורים ס"ק ט"ז), כו"פ (יו"ד צ"ד ס"ק ג), מטה יונתן ויד אברהם (הובאו באוצר מפרשים יו"ד סי' צ"ד), יד יהודה (יו"ד סי' צ"ד קצר ס"ק ט'), נפש חיה (סי' י"ד).

והכו"פ ומטה יהונתן שם כתבו, דלפי"ז כשמכשיר כלי שבלע במקצת ע"י הגעלה במקצת, אם היה הכלי חס כולו כשבלע - צריך להיות חס כולו כשמגעילו דכבכ"פ, וכ"כ החו"ד שם. ולכאורה היינו בדיעבד יש חילוק אם היה חס כולו או רק במקצתו, אבל לכתחילה כתבו הט"ז והש"ך (יו"ד סי' קכ"א) דצריך להגעיל כולו בכל אופן, כמבואר ברמ"א באו"ח סי' תנ"א.

ולביאור הרעק"א ושאר הפוסקים - שיש חילוק אם כל הכלי חס שבכ"ג לכו"ע בולע ופולט בכל הכלי אפי' שנשתמש במקצתו, ואם חס רק מקצתו בולע ופולט רק במקצת - יש לעיין במח' רבינו פרץ ושאר הראשונים וכמו כן בדברי מהר"מ מ"ץ שהובא בש"ך שם באיזה אופן קמירי, האם באופן שחס כל הכלי או רק מקצת הכלי. ובפמ"ג (יו"ד סי' צ"ד משב"ז ס"ק א') ביאר, שמחלוקת רבינו פרץ ושאר הראשונים הוא כשהכלי חס במקצת וצונן במקצת. ולפי"ז לדעת רבינו פרץ בולע כל הכלי אפי' שמקצתו קר.

אמנם בספר נפש חיה (יו"ד סי' י"ד) מבאר, דלרבינו פרץ ג"כ בולע דווקא כשכל הכלי חס והיס"ב, רק החילוק הוא דאם הכלי חס ע"י האש - בזה לכו"ע בולע ופולט מכולו, אבל אם הכלי חס כולו ע"י מקצתו שנעשה חס בבישול וכדו' - בזה נחלקו רבינו פרץ ושאר הראשונים, דלרבינו פרץ בולע ופולט מכולו, ולשאר הראשונים בולע רק במקצתו. ולפי"ז יש לבאר גם בדברי מהר"מ מ"ץ, דלכאורה זה ג"כ תלוי במח' הנ"ל, דלהפמ"ג בולע אפי' שחלק הכלי השני צונן, ולנפש חיה דווקא כשחס כולו, ועיי"ש שכתב לבאר בדעת מהר"מ מ"ץ כמו כן באריכות, ובשו"ת פנים מאירות משמע

שם, וכן לענין הכשר שאין צריך להכשיר כולו אלא סגי במקצת הכלי שנשתמש בו, והרמ"א שכתב כאן כבולעו כך פולטו, לרווחא דמילתא נקטיה, דאפי' לסברת האומרים דחמח"כ לענין הכשר, מודו דסגי בהכשר מקצת דכבכ"פ, ופסק כן לענין הלכה דבין בליבון בין בהגעלה סגי בהכשר מקצת הכלי, ודלא כהש"ך דפסק כרא"ה עיי"ש. ומש"כ באו"ח (סי' תנ"א) דבעי הכשרה לידות הכלים - תי' הפר"ח (שם ס"ק ט"ז) כתירוץ הב"ח, דא"א דלא בלעו הידות טעם החמץ ע"י כ"ר כשמדיחים אותם עיי"ש.

ובמג"א (סי' תנ"א ס"ק כ"ד) תירץ וז"ל: ולי נראה דוקא שתחב בתבשיל אותו מקצת שהגעיל, דאף את"ל שמתחילה פשט האיסור בכולו כמש"כ ביו"ד (סי' צ"ב ס"ה), מ"מ לא אמרינן שנפלט מאותו צד שלא נתחב, וכמו שכתוב סימן צ"ד, אבל אם תחב אותו צד שלא נגעל אסור, וכן משמע ביו"ד (סי' צ"ב ס"ה) גבי טיפת חלב וכו', ומש"כ רמ"א בד"מ דאין מוליך בליעתו, היינו שאינו מפליט ממנו כנזכר לעיל. לפי"ז נתבאר דבולע בכולו ע"י חמח"כ, אבל אינו פולט באותו קדירה ע"י חמח"כ, רק אם תחב חלק הנבלע בקדירה אחרת אוסר המתבשל בקדירה ע"י מה שנבלע בו קודם ע"י חמח"כ, ולכן בסי' צ"ב דתחב כף חולבת בקדירה של בשר או איפכא - אוסר רק כפי מה שנתחב בו, דבולע ואינו פולט בקדירה זו, אבל אם אח"כ יתחב כף זו בקדירה אחרת אפי' בצד השני - יאסור, משום דבלע קודם ועכשיו פולט בקדירה זו, ולכן בעי הגעלה בכולו כמ"ש בסי' קכ"א דיש בליעות בכל הכלי עיי"ש.

וברעק"א שם (או"ח סי' תנ"א ס"ק י' וי"א) מחלק דבסי' צ"ב דהקדירה כולה חמה, לכן לכו"ע בולע בכולו אפי' נשתמש במקצת, אבל בסי' צ"ד הכף אינה חמה. דאם חמה כולה צריך ששים נגד כולה, אבל בכף וכן לדין במתכות - אין צריך ס' רק כנגד מה שתחב בקדירה, א"כ אין סתירה מסי'

שמחת יו"ט, עיי"ש. ואם נאמר דס"ל כדעת רעק"א דכאן מיירי דחם כולו וכו"ע מודים דבולע ופולט בכולו, אם כן למה כתב ויש חולקים כדעת מהר"מ מ"ץ, ופסק כהחולקים במקום הפס"מ או מניעת שמחת יו"ט. והרי כאן לכו"ע מודים שבלע בכולו.

ולכאורה יש לדייק דלא ס"ל כהמג"א, שהרי פסק שאם הגעיל רק הכלי אין אוסר היד בדיעבד, ולדעת המג"א אוסר, אם כן צ"ב מש"כ בשו"ע הרב שם (סעיף ע"ה) בדיון כלי כסף המצופים בזכוכית בחוץ או בפנים, וז"ל: אבל אם הוא (פי' הזכוכית) בצד החיצון של הכלי - מותר להשתמש בו בפסח ע"י הגעלה או מילוי ועירוי, שהרי ההיתוך זכוכית שמבחוץ לא בלע כלום מהחמץ שנשתמש בו מבפנים, ואף שלפעמים עירו לתוכו חמץ רותח וכלי מתכות שחמח"כ ונתחמם גם צד החיצון של הכלי, ונבלע שם טעם החמץ בזכוכית הקבוע שם - מ"מ כשנשתמש בו בפסח לא נפלט כלום מהזכוכית למשקה שבתוכו, אף אם יהיה משקה רותח, וע"י כן יתחמם גם צד החיצון של הכלי שכל מקום שחמח"כ מ"מ מקצת חם זה שאינו חם אלא מחמת חום מקצת השני - אין לו כח להפליט הגיעול הבלוע שם ולהוליכו למקצת השני, כמו שנתבאר ביו"ד סי' צ"ד. ולכאורה דין זה הוא כדעת המג"א. (ועיין בספר פסקי אדמו"ר הזקן מה שכתב לתרץ בזה).

ואפשר לבאר דבאמת ס"ל כדעת רעק"א שבהוהם הכלי בולע ופולט מכולו, ורק בהפס"מ סובר דסומכין על דעת הפר"ח שפירש בדעת מהר"מ מ"ץ דאפי' חם כולו בולע רק במקצת שבלע. ולפי"ז י"ל דמה שכתב בסעיפים כ"א וכ"ב מיירי שחם כולו, ולכן לכו"ע בולע ופולט בכולו, וכמו שנראה מבואר מדבריו בסי' ע"ה דרך בחם מקצתו ע"י מקצתו אינו פולט מה שבלע, משמע דאם בולע ע"י חם כולו - בולע ופולט מכולו וכביאור רעק"א ושאר הפוסקים, וכן משמע ממה שכתב בסוגריים שם דאין חוששין

דמהר"מ מ"ץ והרא"ה לא פליגי, רק דהרא"ה מיירי בכולו חם ומהר"מ מ"ץ מיירי במקצת חם ומקצת צונן, עיי"ש ובביאוריו. והפר"ח שפסק כמהר"מ מ"ץ כתב שאפי' חם כולו בולע רק במקצת שתחב באיסור, ועיין במפרשים כאן שביארו באריכות סוגיות הגמ' והפוסקים בענין זה, וכתבתי רק מה שפוסקים למעשה.

ובמשנה ברורה (סי' תנ"א ס"ק ס"ט) כתב על דברי הרמ"א שם, דאם לא הגעיל הידות רק הכלי - אין לאסור בדיעבד. פירוש, דאפי' שבכ"מ אמרינן כשם שנבלע החמץ ביד על ידי גוף הכלי כן עתה נפלט ממנו ע"י הגעלה של גוף הכלי וכו', אבל אם לא הגעיל את גוף הכלי - נאסר התבשיל ע"י תחיבת הידות בלבד. ולכאורה מבואר מדבריו דס"ל כרבינו פרץ דאמרינן בכל מקום חמח"כ, שהרי נאסרו הידות ע"י שנשתמש בגוף הכלי, וכן מהני הגעלה של הכלי על הידות.

וצ"ע שהרי ברמ"א ביו"ד משמע שהעיקר שלא כדעת רבינו פרץ. ואין לפרש דס"ל כהש"ך ומהר"מ מ"ץ, דא"כ למה כתב אח"כ שאם לא הגעיל הכלי ותחב הידות בתבשיל בפסח - נאסר התבשיל, הרי חלק זה לא נבלע בו איסור, שהרי משתמש בכלי ולא בידות, ולפי ביאור רעק"א דלעיל י"ל דכאן איירי דחם כל הכלי, ולכן לכו"ע בולע ופולט מכולו, אבל דברי רבינו פרץ מיירי במקצתו חם ומקצתו קר.

אמנם יש לעיין בדעת השועה"ר כמאן פסק, שהרי כתב (שם סעיפים כ"א כ"ב) כדעת המ"ב, שאם הגעיל הכלי ולא הידות ותחבו בפסח לתוך התבשיל - הרי זה מותר באכילה, ואם לא הגעיל כלל אפי' את גוף הכלי ותחב את יד הכלי לתוך תבשיל - יש אוסרים את התבשיל אם הכלי וידו של מתכות וכו', שבכ"מ אמרינן חמח"כ, ויש חולקים ע"ז ואומרים שאע"פ שכל מתכת שחמח"כ אעפ"כ הבלוע שבמקצתו אינו מתפשט בכולו ע"י חום זה, ויש לסמוך על דבריהם במקום הפס"מ או במקום מניעת

שחוקן לקדירה אינו אוסר, ובאות י"ג כתב שבכולו רותח פולט מכולו, כדעת רעק"א ושאר פוסקים, ובאות טו"ב כתב דלהרמ"א אם תחב צד השני - אי"צ ששים כנגד מה שתחב, ומיהו י"א [כמג"א] דבולע ואינו פולט ע"י חמח"כ, אבל בקדירה השניה שתחב צד השני - צריך ס' ג"כ נגד מה שתחב, ובהפס"מ או בשעת הדחק יש להקל כסברא ראשונה. א"כ נתבאר שפסק כדעת המג"א ורעק"א ושאר הפוסקים.

שיבלע בפסח ע"י חום האש, דבכה"ג בולע ופולט מהזכוכית עיי"ש, אבל בבלע ע"י מקצתו חם ומקצתו צונן - אינו בולע בכולו, רק ס"ל להחמיר כהמג"א, וזה הדין דסעיף ע"ה. ולפי"ז נתבאר דאינו סותר הא דלא קיימא לן כרבינו פרץ.

שוב הראני ידידי הרה"ג ר' צבי ברא"ב באלד שכדברים האלה הכריע הכף החיים להלכה, שפסק ביו"ד סימן צ"ד לגבי כף חלב שתחבו לבשר, דבאות י"ב כתב שמה



הרב אהרן הלוי אייזון

בענין אכילת דגים עם מאכלי חלב

מדין איסור בשר בחלב

הנה לכאורה מקרא מפורש דבשר דגים נכלל בגדר בשר, כאמור לענין דגים שאין להם סנפיר וקשקשת: מבשרם לא תאכלו [ויקרא יא, י], וכן הוא באבן עזרא שם דהדג יקרא בשר. והנה אמנם קי"ל שדווקא בשר בהמה וחיה [ששייך בהם 'בחלב אמור'] אסורים מדאורייתא, אך בשר עוף מותר, אמנם מדרבנן גזור על בשר עוף, וא"כ לכאורה היה מקום לגזור גם על בשר דגים בחלב.

אכן שנינו משנה מפורשת [חולין קג:]: כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים. ובר"ן שם, דמהא דשנינו דמותר לבשלו, משמע דמותר לאכלו גם כן, והא דכתבה המשנה בלשון בישול, היינו משום דהתורה אפקיה לאיסור אכילת בשר בחלב בלשון בישול. ועיין עוד בריטב"א [שם] מה שביאר. וכן פסקו הרמב"ם [פרק ט' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ה'] הרשב"א [תורת הבית בית ג' שער ד'] והטור [יו"ד סימן פ"ז], דדגים וחגבים מותר לאכלן בחלב. ועיין במדרש אלפא ביתא [בתי מדרשות ח"ב עמוד תנ"א]: אסרתי לכם בשר בחלב, התרתי לכם בשר דגים בחלב. ויש שהביאו גם מקור לדבר מברייתא דכלה רבתי [פרק א'], עיין בספר זרע חיים סימן ל'.

ובטעם הדבר שלא גזרו בזה כתב בספר החינוך [מצוה קי"ג] מפני שאין בשרם דומה כלל לבשר בהמה, ולא יבואו בני אדם לטעות בזה.

אמנם בשו"ת ויחי יעקב [יו"ד סימן ל'] כתב לבאר טעם המחמירים שלא לאכול דגים בחלב, משום מראית עין, שלא יחשבו בטעות שהבשר של הדג הוא בשר גמור ואוכלו עם חלב.

[ומה שהבאנו לעיל מקור מהפסוק דבשר דגים נחשב לבשר, מבואר באחרונים לדחות בב' אופנים. א. מהא דכתיב 'מבשרם' במ"ם סתום הוה כאילו כתוב בהדיא 'מבשר שרץ המים', והוא בשר עם שם לוואי. ב. 'מבשרם' מוסב באופן כללי על 'מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים', וכל שיש ביבשה יש בים, ואיננו מוסב על 'שרץ המים' (דהיינו דגים) בלבד, אלא גם על החי שביבשה.

ברם יש הדנים במקורות אחרים, הן מתורה שבכתב והן מתורה שבעל פה, דדגים בכלל בשר, ואין כאן המקום להאריך. עיין בשו"ת יהודה יעלה למהרי"א אסאד יו"ד סימן קמ"ג, ובשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סימן רל"ז.

והגם דנפסק להלכה בשו"ע [יו"ד סימן רי"ז סעיף ח'] לענין נדרים בהא לישנא: מקום שדרכם אם ישלח אדם שליח לקנות לו בשר אומר לו לא מצאתי אלא דגים, אם נשבע או נדר במקום זה מהבשר, נאסר אף בבשר דגים, ע"כ. כתב בבית הלל [יו"ד סימן פ"ז ס"ק ג'] שאף במקומות אלו מותר לבשל דגים בחלב אפילו לכתחילה, דרק לענין נדר כיון שבמקום זה הם בכלל בשר הרי הם בכלל נדרו, אך לא לענין איסורים אחרים. ועיין עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ז' סימן ע"ה, ובשו"ת משנה הלכות חלק י"ב סימן צ"ז].

סכנה

ומעתה נבא לדון האם משום סכנה אסורה אכילת דגים בחלב, דהנה, מבואר בגמרא במסכת פסחים [עו:]: דישנה סכנת צרעת לאוכל בשר שנצלה יחד עם דג. וחמירה סכנתא מאיסורא [חולין י.]. וכן מובא להלכה בטור ושו"ע או"ח סימן קע"ג [ס"ב], ויו"ד סימן קט"ז [סעיף ב'].

וכן הסכימו להשיג על דבריו, בעל התויו"ט בדברי חמודות [שם], הפרי חדש [ס"ק ו', ובסימן קט"ז ס"ק ג'], הרב יוסף מולכו בשלחן גבוה [ס"ק י"א], המגן אברהם [או"ח ריש סימן קע"ג], החיד"א במחזיק ברכה [כאן אות ד'], באליה רבה [או"ח שם ס"ק ט'] ואליה זוטא [או"ח שם ס"ק ח'], ושלא ראה מקפידין כזה, בספר לחם הפנים [ס"ק ד'], ובשו"ת חתם סופר [יו"ד סימן ק"א], דנאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים, ע"ש. וכן ביד אפרים [הכא], ודבמדינותינו עמא דבר שמבשלים דגים עם חלב ולא קפדי כלל, וכן הוא בספר הלכה פסוקה [הכא ס"ק י"א]. גם בפתחי תשובה [ס"ק ט'] הסכים למעשה דהאידינא שכל העולם מבשלים דגים עם חלב, מותר. וכהיבא דאמרינן בשבת [קכט:]: וביבמות [עא:] דכיון דדשו בה רבים מותר ושומר פתאים ה'. ובענין דדשו בה רבים יעויין בתרומת הדשן [סימן רי"א], ובאליה רבה [או"ח סימן תצ"ג ס"ק י"ט]. וע"ע מש"כ בזה בדברי יציב [יו"ד סימן ל"א אות ה' ד"ה ובשבת].

אולם מה שכתב הפרישה [ס"ק ח'] להביא ראיה דלא כדברי הבית יוסף מהא דאמרינן בחולין [קיא:] דגים שעלו בקערה של בשר מותר לאכול בכותח, דמשמע שאוכלין דגים עם כותח שהוא חלב, אבל איפכא לא אמר שמותר לאכלן עם בשר, ע"כ, יש לדחות, דהתם בגמרא לא נחית לדין זה, אלא במה שנוגע לענין נותן טעם בר נותן טעם, וכפי אשר העמיד זקניי ה"ט"ז לקמן בסימן צ"ה [ס"ק ג']. שוב ראיתי בשו"ת משה האיש [סימנים י"ב י"ג] שכבר נכתב בו נידון זה, ע"ש. אמנם זה אמת דאפשר להביא ראיה מהמשך דברי הגמרא דמבואר שהיו אמוראים שאכלו דגים בחלב, וכפי שהביא לראיה בספר מקום שמואל [סימן פ"ז סעיף ג'].

ובספר מעשה רוקח על הרמב"ם [מאכלות אסורות פ"ט ה"ה] הביא דברי המגיהים בבית יוסף, והעיר דאין הלשון

ועינא דשפיר חזי יחזה, דהמקור הקדום ביותר בנידון דידן מצוי בפירוש רבינו בחיי על הנכתב בפסוק [שמות פרק כ"ג פסוק י"ט] לא תבשל גדי בחלב אמו, שכתב לבאר על דרך הפשט טעם המצוה של איסור בשר בחלב. דהנה, הדם מזוג רע ומוליד אכזריות, וחלב שנעשה מן הדם, אף על פי שנשתנה לדבר אחר, מכל מקום כשחוזר ומערבו עם הבשר, חוזר לכח הדם, וטבעו הראשון כבתחלה, וזה מטמטם הלב ומוליד גסות ותכונה רעה בנפש האוכל. וכן דעת הרופאים בתערובת דג וגבינה שנתבשלו כאחד, שמוליד תכונה רעה וחולי הצרעת. עכתו"ד. והובאו דבריו במור וקציעה להיעב"ץ [או"ח סוף סימן קע"ג]. אולם סייג דבריו דדעת הרופאים היא ולא מדעת חכמי ישראל אמרה.

והבית יוסף [סימן פ"ז] אחר שהביא דברי הר"ן הרמב"ם והרשב"א שהבאנו לעיל דמותר לאכול דגים בחלב, סיים, דמכל מקום אין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה, כמו שנתבאר בספר אורח חיים סימן קע"ג, ע"כ. ונמשך אחריו הלבוש [שם סעיף ג'] שהעתיק כדברים האלה. אמנם הוסיף וכתב כדברינו לעיל דבשר דגים לא איקרי בשר, לענין איסור בשר בחלב. ועיין בדברי חמודות [חולין פ"ח ס"ק רל"ט].

ותמה על הב"י בדרכי משה [שם ס"ק ד'] שלא ראה מימיו נזהרים בזה, ומה שנתבאר באורח חיים שם אינו אלא שלא לאכלו בבשר משום סכנה, אבל בחלב מותר. גם בשו"ת באר שבע [סימן ל"ה] תמה שלא נמצא באורח חיים שאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה, ולא היה ולא נברא בשום ספר, ע"כ. הלכך נקט הרמ"א דנראה שנתערב להבית יוסף בשר בחלב. וכן כתב בט"ז [ס"ק ג'] דטעות סופר הוא, וצריך להגיה עם בשר. ובש"ך [ס"ק ה'], דמה שנדפס בבית יוסף הוא טעות, כי לא נזכר שם רק לענין בשר, אבל בחלב לא שמענו ולא ראינו, וכל יומא ויומא נהגינן הכי לבשל דגים ולאכול.

גם בשו"ת בית דוד [חלק יורה דעה סימן ל"ג] כתב להליץ יושר על דברי הבית יוסף, ונראה לו טעמו, דכשם שבבשר ודגים יש סכנת צרעת, שהבשר מן הבהמה שנבראת ביבשה, והדגים שנבראו בים, תעורבתם מביאה לידי סכנה, כך החלב שיוצא מגוף הבהמה הרי הוא כבשר הבהמה עצמה, ותעורבת החלב עם הדגים מביאה גם כן לידי סכנת צרעת. וכעין זה בתפארת יעקב [חולין קג: במתני'], דכיון שמבואר בגמרא שיש סכנה באכילת דגים ובשר יחד, אם כן בכל איברי הבהמה יש סכנה באכילתם עם דגים, ואף החלב בכלל איברי הבהמה לענין זה. ועיין בבכורות [ו:]. וע"ע בשו"ת שם משמעון [חיו"ד סימן י"ב] שכתב לבאר דברי הבית יוסף בכמה אופנים.

אכן, בשלחן גבוה [ס"ק י"א], אחר שהביא דברי הכנסת הגדולה כתב, דדחוק הוא בעיניו, שהרי כמו שאומרים הרופאים חסר מן הספר, וכל כי האי לא נשאר בקולמוס, ע"כ. ובמחזיק ברכה [ס"ק ד'] כתב, דמה שפירש הכנסת הגדולה דברי הבית יוסף, כמה מן הדוחק יש בזה, שהרי דבר חדש הוא, שהרופאים אומרים שיש סכנה בדבר, והיה לו למרן לבאר כל זה, ועוד שלא הביא דין זה בשלחן ערוך, [ובפרט דלענין אכילת בשר עם דגים יחד כן כתב השו"ע בכמה דוכתי, הכותב]. ולכן היותר נראה שנפל טעות סופר בדברי מרן הבית יוסף, ע"כ דבריו בקוצר. וע"ע בשו"ת והשיב משה [סימן י"ז] מש"כ בזה.

וקצת קשה, שאם הוא טעות סופר בבית יוסף וצריך לומר דגים בבשר, אין לכך שייכות עם הנאמר לעיל בבית יוסף, שעיסוקו בדין אכילת דגים בחלב שאין בהם איסור, ומה ענין הסכנה באכילת בשר ודגים לזה. וכבר העיר כן בשו"ת בית דוד [שם]. וכן הקשה בשו"ת אהל יצחק הכהן בנימוקיו על הרמב"ם [בפרק ט' מהלכות מאכלות אסורות], ע"ש. גם הבאנו לעיל דברי המעשה רוקח דאין הלשון מתיישב כלל. וכן בשו"ת בארות המים הנ"ל כתב

מתיישב כלל. והוסיף: ומאי דקשה לי טובא, דאם יש בו חשש סכנה, איך התירוהו במשנה [חולין קג:] ולא ביארוהו בגמרא. גם רבינו שהיה ראש הרופאים, איך לא חש לה. וסיים: ומנהג העולם שלא ליזהר, וצריך לעיון, ע"כ. ואחר העיון בשו"ת בארות המים [יו"ד סימן א'], ראיתי שהרגיש בקושיא זו, ויישב דהמשנה איירי רק מענין איסור בשר בחלב ולא משום סכנה. וזה ממש כפי אשר כתבתי לעיל לדחות הראיה של הפרישה.

ויעויין במחצית השקל שביאר היטב ראיית הש"ך מגמרא פסחים [עו:]: דדג בחלב לית ביה משום סכנה. אמנם בשו"ת בית דוד [יו"ד סימן ל"ג] דחה ראייה זו בדרך חידוש, דהא מסיק עלה [בפסחים שם], דמר בר רב אשי אסור לאוכלה אפילו במילחא, כלומר אפילו שלא נצלה הדג עם בשר אלא צלאו במלח אסור לאוכלו בכותח, ונקט במילחא שאין דרך לצלותו בלא מלח, וכמו שפירש רש"י בכיוצא בזה בפסחים [ל. ד"ה אפילו]. וראה עוד בספר וזאת ליהודא [הכא] מה שפקפק על ראיית הש"ך. ועיין בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן ק"א [ד"ה איברא].

אמנם, בכנסת הגדולה [הגהות בית יוסף אות י"ט] כתב לקיים דברי הבית יוסף, וביאר כוונתו, דאין לאכול דגים בחלב מפני הסכנה כפי שאמרו הרופאים, כמו שנתבאר באורח חיים סימן קע"ג דמפני הסכנה אין לאכול בשר עם דגים. ומכאן סמך לנוהגים ליטול ידיהם בין גבינה לדגים, ע"כ.

וכן כתב בשו"ת חינוך בית יהודה [יו"ד סוף סימן ס"א] בשם מהר"ם מקראקא דיש לקיים הגירסא, והיינו, שאסור לבשל דגים בחלב, משום שחקר אצל חכמי הרופאים ואמרו, שדוקא דגים מטוגנים עם חמאה מותר לאכול, אבל מבושלים בחלב יש בהם סכנת חולי, כי טבע הדגים שמקררים מאד וגם החלב, ורע ומזיק לגוף, כידוע לרופאים, וחמירא סכנתא מאיסורא, ע"כ. ועיין עוד בט"ז סימן ק"א ס"ק ד', ע"ש.

בחיי לשון גבינה, אפשר דזהו מפני שבמחוזותיו היתה רגילות לאכול גבינה, והתמקדו הרופאים במה שנוגע לזה. ועיין בשו"ת אדני פז שהביא דברי רבינו בחיי, וכתב שהוא הדין חלב. שוב מצאתי בשו"ת רב פעלים [ח"ב חיו"ד סימן י' ד"ה והנה] ראייה לתמיה דידן, ע"ש.

האם גם בחמאה ושומן יש סכנה

ובאמת יש לברר, האם כל סוגי מאכלי חלב יש בהם סכנה לדעת הרופאים, בדבריו הבית יוסף אפשר לדון ולומר דמה שכתב חלב מוסב על כל מיני החלב. והנה, הגאון הרופא רבי יצחק למפרונטי בספר פחד יצחק [מערכת ב' סט:] כתב: כל ימי גדלתי בין החכמים וזקני הרפואה ולא מצאתי סעד למה שכתב הרב שארית יהודה בשם הרופאים שיש סכנה באכילת דגים בחלב, ואף שיש באמת סכנת חולי גדול וכבד מאד עד מות למי ששותה חלב ממש ואחר כך דגים, או לאוכל דגים תחלה ואחר כך שותה חלב, אבל האוכל דגים בחמאה או בגבינה לא מצאתי בזה שום סכנה. ומכל מקום כיון שהדבר יצא מפי המלך הוא מרן הבית יוסף, מנעתי מתוך ביתי אכילת דגים עם גבינה או עם חמאה. עכ"ל. ע"ש. וכן הוא בבית לחם יהודה [שם] ששמע מהרופאים דדוקא בחלב ממש הוא סכנה, אבל לא בחמאה או בשומן שעולה חלב כבוש. ובחלב ממש הוא דאיירי ביה הבית יוסף והלבוש.

והפמ"ג כתב בכמה דוכתי [הכא מש"ז ס"ק ג', שפ"ד ס"ק ה', א"א באו"ח סימן קע"ג] דבדגים בחלב יש סכנה, ובדגים בחמאה ובשומן הנקלט מעל גבי החלב אין סכנה. והכא במש"ז סיים: ויש ליזהר שלא לבשל חלב עם דגים, כי חמירא סכנתא מאיסורא, ועיין מגן אברהם או"ח סימן קע"ג, ע"כ.

ולדקדק אנו צריכים בדברי קדשו. ראשית, כתב דבריו בלישנא ד"ש ליזהר, משמע מזה דבדיעבד אין לאסור, וכן דקדק בפתחי תשובה [ס"ק ט']. מיהו מדברי

שאין הגהה זו נכונה בבית יוסף, ע"ש. ועיין בספר ויען שמואל [חלק י"א סימן מ"ה].

ומן הענין לציין עוד, שהבית יוסף בנידון זה, להבדיל מכל הפוסקים הקודמים לו, הרמב"ם הרשב"א החינוך הר"ן והטור, שכתבו בפירוש דגים וחגבים מותר לאכלן בחלב, כתב בשו"ע [סעיף ג'] בהאי לישנא: אבל דגים וחגבים אין בהם איסור אפילו מדרבנן, ע"כ. ויש לדקדק שלא כתב דגים וחגבים מותרים לאכילה בחלב, רק כתב שאין בהם 'איסור', ודו"ק. והיינו דיש סמך לדעת הסוברים שדברי הבית יוסף אינם בטעות. וע"ש בשו"ת חיים וחסד [סימן ס"ו], ובשו"ת עמק יהושע [מאמאן, ח"א, יו"ד סימן כ"ב].

נמצינו למדים דישנם כמה וכמה שתלו דעתם בדברי הרופאים. וכן כתב בספר בית לחם יהודה [ס"ק ד'], שרופאים מומחים אמרו שיש סכנה באכילת דגים עם חלב. וכן כתב החכם הרופא רבי יעקב צהלון בספר אוצר החיים, שאין לאכול דגים לא עם חלב ולא עם בשר מפני שמוליד חולאים קשים. וכן בכנסת הגדולה [שם] בשם השארית יהודה, ששמע מפי הרופאים, שגם באכילת דגים בחלב יש סכנת צרעת. וכן פסק בשו"ת אדני פז [סימן מ"ב] שאף בדיעבד יש לאסור דגים שנתבשלו בחלב משום דחמירא סכנתא מאיסורא.

והלום חזינן להערוך השלחן [סימן פ"ז סעיף ט"ו] שכתב לדחות את דברי המביאים ראייה מספרי הרופאים שיש סכנה בדגים עם חלב, מדברי רבינו בחיי הנזכרים שהסכנה הוא בדגים עם גבינה, ולא כתב שהסכנה בדגים עם חלב, ע"כ.

ויש לתמוה על דבריו, הרי כל מה שכתב רבינו בחיי בדגים בגבינה הוה סכנה עולה על מה שכתב מקודם דחלב הוה במקורו דם וכשחוזר להתערב עם בשר, אם בשר בהמה ואם בשר דגים, חוזר הטבע הרע, אם כן הסכנה היא שהחלב שבגבינה חוזר למהותו הראשון, וזיל בתר טעמא. ומה שתפס רבינו

אחד רוצה לעשות חומרא בביתו עוד יותר טוב, אך מן הדין אין בזה כלום, ובשכונתנו רוב האנשים אין מנהגם לאכול, ואולי משום שאין אוהבים את זה. וסיום דבריו דכל אחד ישאר כמנהגו, וליכא חשש בזה, ע"ש. וע"ע בבן איש חי [שנה שניה פרשת בהעלתך ט"ו], ובשו"ת רב פעלים [ח"ב סימן י"].

ולהאמת מצאנו כבר כזאת אצל הקדמונים. דהנה, בלקט יושר [מהדורת ברלין עמוד 103] העיר על רבו בעל התרומת הדשן בזה הלשון: ביום ראשון של שבועות אכל פלדן ודגים המטוגנים בחמאה וכו'. וע"ע בבית מאיר [או"ח סימן שי"ח סעיף ט"ז] שהתיר להעמיד בשבת דגים בחמאה להפיג צינתן, ע"ש.

ולענין אכילת דגים בגבינה, ביוגורט, או בלבן, כתב בזבחי צדק [שם]: והגם דרוב הפוסקים מתירים, מכל מקום נוהגים בעירנו בגדאד, דאין מבשלים דגים בחלב, וכן עם גבינה או עם החלב חמוץ שקורין יגורט, ובערבי לבן, אין אוכלים דגים, דחמירא סכנתא, אבל נוהגים לבשל דגים עם חמאה, ע"כ. ולגבי שמנת, כתב בשלחן הטהור [או"ח סימן קע"ג סעיף ה']: אסור לאכול דגים בחלב והוא סכנתא, וכן בנסיובי דחלבא, אבל בחמאה, וכן בסמעטיני [שמנת] נהגו להקל, ע"כ. וגבינה מותכת, כתב בפסקי תשובות [או"ח שם הערה 19] דמסתבר שדינה כחמאה הוא, וזיל בתר טעמא, דגם זה משומן החלב.

בלא נתבשלו יחדיו

איברא דישנו חילוק בין אם אוכל דגים שנתבשלו עם החלב יחד לבין לא נתבשלו יחדיו. דהנה ברבינו בחיי הנזכר דקדק בהביאו דעת הרופאים שסוברים דתערובת דגים וגבינה שנתבשלו כאחד דייקא מוליד תכונה רעה וחולי צרעת. משמע מיניה דכל שלא נתבשלו יחדיו ליכא סכנה באכילת דגים עם חלב. וכן הוא בשו"ת אדני פז [שם], וכן בשו"ת חינוך בית יהודה [שם] בשם הרופאים. ברם, בבית יוסף הנזכר,

הפתחי תשובה משמע דכוונתו להתיר בדיעבד גם באכילה, אך באמת י"ל שהרי פתח וכתב 'דיש סכנה לאכול', ולא נתן מקום ללמוד שבדיעבד יש להקל, ורק בסיום דבריו שנקט לשון זהירות הרי נקט 'לבשל' וא"כ יתכן דכוונתו דלכתחילה לא יבשל דחיישינן שיבוא לידי אכילה, ובדיעבד אם כבר בישל, יכול ליהנות מזה, אך לא לאכול שהרי חמירא סכנתא מאיסורא.

תו בעינן לדקדק, דציין לדברי המגן אברהם בסימן קע"ג. והנה בשייכות לנידון דידן כתב שם המגן אברהם שני דברים. א. הביא דברי המשיגים על הבית יוסף שכתבו דטעות סופר נפל בדבריו, ושכן כתבו האחרונים. ב. לענין מה שפסק המחבר התם דבין בשר לדגים חובה ליטול הידים, משום דקשה לצרעת, דאפשר שבזמן הזה אין סכנה כל כך דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמרא שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידינא אינו מזיק, דנשתנו הטבעים, וגם הכל לפי טבע הארצות, ע"כ. ולהלן נרחיב בענין זה. על כל פנים נראה, דהפרי מגדים ציין לדבריו של המגן אברהם, להורות דהנוהג לאכול דגים בחלב, יש לו על מי לסמוך כיון שנשתנו הטבעים.

וכדעת הפרי מגדים להקל לענין דגים עם חמאה סבירא להו לכמה מהאחרונים. בכנסת הגדולה [שם] חינוך בית יהודה [שם], בית לחם יהודה [שם]. אדני פז [שם], וכתב דכל העולם עושים כן. וכן בזבחי צדק [ס"ק י"ח], מקדש מעט [ס"ק י"ב], עצי העולה [סימן קט"ז ס"ק ח'], מבשר צדק [פסק הלכה ס"ק ז'], יד יהודה [פירוש הקצר ס"ק י'], ועיין להלן מה שנעתיק מדברי היד יהודה. וזהו דלא כפי מאי דמבואר מדברי הפחד יצחק הנזכר לעיל. ואפשר דאין סותרים דבריהם עם דברי רבינו בחיי הנזכר, דבחמאה נשתנה החלב לגמרי, ושוב אינו חוזר לטבע הדם.

וראה בשו"ת זבחי צדק [ח"ג סימנים קמ"ב קמ"ג], דאנשי מבוי מנהגם לאכול דגים עם חמאה ואין בזה חשש, ואולם אם

ובשורת חתם סופר [יו"ד, סימן ק"א ד"ה איברא] לענין אכילת בשר עם דגים, עמד על כך שהרמב"ם השמיט דין זה, וכתב, דנראה שלפי עוצם חכמתו ידע והבין הרמב"ם שנשתנו הטבעים בענין זה, וכו', אלא משום דחזינן לרמב"ם דרב גובריה ברפואות וטבעיות שהשמיט הנ"ל, על כרחינו ניסה בחקירתו ומצא שנשתנו הטבעים בזה. לאחר מכן הביא דברי הכנסת הגדולה בשם הרופאים דגם באכילת דגים עם חלב יש סכנה, וכתב: ולפענ"ד זה אינו אמת, ונאמן עלינו הרמב"ם גדול הרופאים. אמנם ביאר דעתו דלמעשה אין להקל באכילת בשר עם דגים, מיהו על כל פנים יש לצרף הא דהשמיט הרמב"ם דבר זה, דלא הוה חמירא סכנתא מאיסורא, דהיינו שיספיק ששים.

ועיין שם בחתם סופר שציין להמגן אברהם הנזכר, וכתב דכל ראיותיו יש לדחות. וע"ע בשדי חמד [מערכת טבעים] שחבל אחרונים השיגו על דברי המגן אברהם. ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק [יו"ד סימן רמ"ד]. גם מדברי המחבר באו"ח שם שכתב דחובה ליטול הידים משמע דלא סבירא ליה דברי המג"א.

אך, בשו"ת מהרש"ם [ח"ד סימן קכ"ד], מצינו שכתב בשם חכם אחד שאמר לו בשם ספר הקנה, דאחר אלף החמישי בטלה הסכנה, ע"ש שהיקל על פי זה. ועיין עוד בשו"ת דובב מישורים [חלק ג' סימן ל"ט] שהביא בשם הגאון השואל שצירף דבריו של ספר הקנה להתיר באופן דמיירי התם, ע"ש. וע"ע בספר תפארת צבי [יו"ד סו"ס צ"א, להגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין]. וע"ע בספר הלכה פסוקה [יו"ד סימן פ"ז ס"ק י"א]. וע"ע חולין צז. ברש"י מה שכתב לענין כילכית. וע"ע בשו"ת משנת יוסף [ח"ו סימן ס"ו אות ד'], ששאל רופא בזמנינו, והשיב לו, דבספרי הרפואה לא נזכרה שום סכנה באכילת דגים עם מוצרי חלב, ע"ש.

ובכל שאר האחרונים הסוברים דנקטינן למעשה כדבריו, מבואר, דגם דגים שנחבשלו בפני עצמם סכנה לאכלם בחלב.

ובאמת כבר כתב הרמ"א בדרכי משה [סימן קט"ז ס"ק ג'] לענין אכילת בשר עם דגים, שאכילתם בודאי חמור בסכנה לכל הפחות כדגים עם חלב, בשם המרדכי בהגהות [חולין סימן תש"נ], דאין סכנה בבשר ודגים רק לבשל ביחד ולאכלן. וכן הביא מהאיסור והיתר הארוך [כלל ל"ט], ומשם יש ללמוד גם לענין דגים בחלב.

האם נשתנו הטבעים

עוד צירוף יש להמקילים באכילת דגים עם חלב, על פי דברי המגן אברהם הנזכרים [או"ח סימן קע"ג ס"ק א'] דכתב לענין מה שפסק המחבר התם דבין בשר לדגים חובה ליטול הידים, דאפשר שבזמן הזה אין סכנה כל כך דחזינן כמה דברים המוזכרים בגמרא שהם סכנה לרוח רעה ושאר דברים, והאידנא אינו מזיק, דנשתנו הטבעים, וגם הכל לפי טבע הארצות. וכ"כ המגן אברהם בסימן קע"ט [ס"ק ח', ויש לציין ששם לא כתב 'אפשר']. והעתיקו המשנה ברורה [סימן קע"ג ס"ק ג', סימן קע"ט ס"ק י"ח] בסתם בלי שום חולק. ובספר אשר לדוד [או"ח סימן תקנ"ט] הביא דברי המגן אברהם הללו, וכתב דלפי זה כל שכן שבנידון דגים וחלב אין חשש סכנה כלל, וכפי שהבאנו לעיל לכאורה גם הפמ"ג כוונתו לציין כן.

וביד יהודה בפירושו הקצר [ס"ק י'] אחר שהביא דברי האחרונים שאסור לאכול דגים בחלב משום סכנה, סיים: ודבר שאין לו יסוד בדברי חכמינו זכרונם לברכה, רק מהלכות הרופאים, הכל לפי המקום והזמן, דאין כל המקומות והזמנים שווים בטבע. גם בכף החיים [סופר, ס"ק כ"ד] הסיק, דאין כל אורח המקומות שווים, וגם לא כל הטבעים של בני אדם שווים, וסכנתא חמירא מאיסורא, ולכן יש להחמיר, ורק בחמאה יש להכשיר.

נטילת ידים בין גבינה לדגים

להחמיר, משום דחמירא סכנתא מאיסורא. ויש להצריך נטילת ידים גם כן בין זה לזה וכו', וכן הדחה וקינוח הפה וכו', ע"כ. ועיין במה שכתב שם ס"ק ד'.

אמנם נראה לענ"ד שבזמנינו יש להקל בנטילה זו, כיון שהדרך לאכול על ידי מזלגות או כפות, ומצינו להפרי חדש [סימן פ"ט ס"ק ט'] לענין מי שאכל גבינה ורצונו לאכול בשר, דאם אכל במזלג, אינו צריך נטילה בין ביום ובין בלילה. והובאו דבריו להלכה בבאר היטב [שם ס"ק ה']. ואמת שהפרי מגדים [שפתי דעת שם ס"ק כ'] כתב על דברי הפרי חדש הנ"ל דמכל מקום הנכון להחמיר בדבר שאין בו טורח, והובאו דבריו בפתחי תשובה [שם ס"ק ד']. מכל מקום רחוק נידון דידן מלהצריך נטילה, דאף על גב דחמירא סכנתא, מכל מקום סכנה זו של אכילת דגים עם חלב יסודותיה רעועים, ובפרט דאפילו לענין בשר וחלב ששם ודאי שייך טפי ענין נטילה, אמרינן דאף על פי כן הוה רק חומרא.

דברי פוסקי זמנינו

והגרש"ז אויערבאך זצ"ל [הליכות שלמה הלכות פסח פרק י"ב הערה 48] נהג כמנהג בית אבותיו שלא לאכול דג וגבינה יחדיו, אך לשואליו הורה, דכיון שאין מנהג זה מוסכם לכולי עלמא, ורבים וטובים אינם זהירים בכך, וגם כתבו דטעות סופר הוא, אין צריך להזהר בדבר אלא מי שכן היא מסורת בית אבותיו, ועל הכלים אין לחוש בכל גווני. ולשואל שאמר שאין להם מסורת בדבר אלא שאביו נוהג כך, השיב שלא יקבל כן על עצמו בתורת נדר, כדי שבמקום הצורך יוכל להקל, אבל שלא במקום הצורך ישתדל לנהוג כאביו, ע"כ.

ודעת הגר"ש וואזנר זצ"ל [מבית לוי, יו"ד עמוד צ"ו אות ד'] דאמנם יש נזהרים שלא לאכול דגים עם חלב וגבינה, אבל דגים עם חמאה מותר. וג'לטין המופק מדגים עם חלב אין חשש, והטעם, דכיון שנשתנה לגמרי אין חשש.

ועדיין נדרשים אנו למה שכתב בכנסת הגדולה בכמה דוכתי [או"ח סימן קע"ג בהגהות בית יוסף, יו"ד סימן קט"ז ס"ק כ"ב, בהגהות הטור ובהגהות בית יוסף] שמנהג רבו המהרי"ט ועוד רבנים גדולים, ליטול ידיהם בין גבינה לדגים, ושהגאון רבי אשתרוק בן שאנגי אמר שסמכו מנהג זה על דברי הבית יוסף שלא לאכול דגים בגבינה או בחלב מחמת הסכנה. והובאו דבריו במגן אברהם ריש סימן קע"ג שדחה הדברים על פי המקילים באכילת דגים בחלב בסימן דידן. ברם בספר בתי כנסיות [חלק בית הלחם או"ח סימן קע"ג ס"ב] כתב דאין הבדל בין דגים ובשר לבין דגים וחלב כלפי המחמירים, ואשר על כן כתב דצריך לרחוץ הידים בין דגים לגבינה, ושיש לעשות קינוח והדחת הפה בין גבינה לדגים. והביאו המהר"י פאלאג'י בספרו יפה ללב [או"ח שם]. וכן כתב בשו"ת בארות המים [סימן א'].

אמנם בשו"ת אהל יצחק [בחידושו על הרמב"ם פ"ט מהלכות מאכלות אסורות] כתב, דאף מי שחושש לדברי הבית יוסף ונמנע מאכילת דגים בחלב, אינו צריך נטילה וקינוח והדחת הפה, ודי לנו לאסור אכילתם יחד, ושכן נהגו בשאלוניקי שלא לאוכלם יחד, אבל לענין נטילה אם אפשר בנקל עושים, ואם לאו די להם בקינוח במפה. ובשו"ת מטה יוסף [יו"ד ח"ב סימן ז'] כתב, שהמהרי"ט והרבנים שנטלו ידיהם בין גבינה לדגים עשו כן לחומרא בעלמא, או משום נקיות. וע"ע בעיקרי הד"ט סימן י' סעיף כ"ג, ובשו"ת באר שבע [איילינבורג, סימן ל"ה ד"ה ומהר"ם].

ובנידון זה הכריע הכף החיים [סימן קע"ג ס"ק ג'] במעין פשרה, וכתב, ונראה כיון דזה על פי הרפואה, ואויר המקומות אינו שוה כידוע, אפשר שיש מקום מזיק ויש מקום שאינו מזיק. ועל כן, במקום שלא דשו בו רבים לאכול דגים בחלב או בגבינה, יש

ה' [שהביא בשם כמה אחרונים דיש לחלק ולהקל בנידון של סכנה סגולית ביחס לסכנה טבעית, וסיים במה שדן לענין דגים בחמאה, דאף סכנה זו שאין לה מקור בש"ס, לא חשיבא כסכנה טבעית למיחש לה כל כך, ע"ש. וע"ע ביבי"א ח"א חיו"ד סימן ט' אות ח', וסימן כ"ג אות ח', ובשו"ת יחזק דעת חלק ו' סימן מ"ח.

ואולם רבותינו הקדושים לבית סטולין קרלין הקפידו שלא לאכול דגים עם מאכלי חלב, ורק בחמאה הקילו, ראה קובץ בית אהרן וישראל [גליון ע"ז עמוד ק"י]. וכן מטי משמיה דכ"ק מהר"א מבעלזא זיע"א שיש להקפיד שלא לאכול דגים בחלב משום כבודו של הב"י שהחמיר בזה. ובספר מרא דשמעתתא [אות שפ"ז] הביא דגאב"ד ירושלים הגרמ"א פריינד זצ"ל החמיר שלא לאכול דגים עם חלב אפילו ללא בישול, אבל בחמאה ושומן שעל גבי החלב הקיל. ובחג השבועות נהגו אצלו בשנים קדמוניות לערב דגים בשומן החלב [הנקרא שמנת] ולאכלם.

העולה לדינא:

- א. אין לאכול דגים עם מוצרי חלב, זולת עם חמאה, גבינה מותכת, וכן כל הנוצר משומן החלב.
- ב. אמנם, אלו שמנהג אבותיהם להקל בזה, יש להם על מי לסמוך. ברם, גם לאלו יש מקום להחמיר שלא לאכלם אחר שנתבשרו יחדיו.
- ג. בין אכילת דגים למוצרי חלב יש להקל שא"צ לקנח הפה במאכל ולהדיחו במשקה, וליטול הידים, והמחמיר בקינוח והדחה תבוא עליו ברכה.
- ד. התערב חלב בדגים ויש שישים כנגד החלב, כגון שנשפך קצת חלב לתוך קערה של סלט טונה וכדומה, נקטינן להקל. ונראה גם שאם אין ששים אפשר להוסיף בדגים עד ששים כדי לבטל החלב. [כך הורה הגר"י פ"י זצ"ל לענין בשר עם דגים, וכ"ש בנידון דידן].
- ה. מותר לכתחילה לבשל דגים בקדירה או מחבת חלבית נקיה, אף על פי שבישלו בה מוצרים חלביים בתוך כ"ד שעות [בת יומא].
- ו. ג'לטין עם חלב, כגון מעדן חלבי שמעורב בו ג'לטין המופק מדגים, מותר באכילה.



ובשו"ת עמק התשובה לגאב"ד קארלסבורג זצ"ל [ח"ו סימן ש"ח] השיב על דבר אכילת מאכל הנעשה מגבינה ודגים המעורבים יחדיו [שקוראים למאכל זה בארה"ב קרום טשיו עם לאקס], ויש רבנים הנותנים לזה הכשר, דבאמת הדבר תמוה מאד, איך לא חשו לזה כי מעולם בכל בתי ישראל נזהרו שלא לאכול דגים וגבינה יחדיו, ובודאי השומר נפשו ירחק מזה, ע"כ.

ומובא בספר אורחות רבינו [ח"ב עמוד צ"ח], שבבית הקהלות יעקב, נהגו שלא לאכול דגים מבושלים בחלב, עיי"ש.

ומשמיה דהגר"ש אלישיב זצ"ל [הערות חולין קד. ד"ה חוץ] מובא, דנוהגים להקפיד שלא לבשלם יחד, אבל לאכלם יחד ליכא קפידא, ע"כ. ונראה שסמך דבריו על דברי המגן אברהם שהבאנו לענין טבעים, ועל הדקדוק בדברי הפרי מגדים לענין בישול ואכילה. ועל אף שכמה וכמה מהאחרונים חלקו על דברי המגן אברהם הנזכרים, עיין בשו"ת יביע אומר [ח"י סימן נ"ח סוף אות

כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

הישיבות הקדושות מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסטאלין קארלין זיע"א (ב)

ישיבת "אור ישראל" – לונינעץ

תקופת בראשית | הישיבה בפריחתה | בנין של קבע | המשמר הנכנס | ראש הישיבה מקלעצק |
משא הקודש | חסידים נתבעים ונותנים | ויצא לך שם | בימי הרת עולם

כאמור בפרקנו הקודם¹, ייסד מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א בשנת תר"פ ישיבה בסארני. לאחר שנים, בראשית קיץ תר"ץ, העתיק בנו הק' מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין צוק"ל הי"ד את הישיבה הקדושה אשר על שם אביו הק'², וייסדה מחדש בעיר לונינעץ³, שם גדלה הישיבה ויצאה למרחב ונתוספו ספסלי בית המדרש⁴.

העיר לונינעץ היתה מקום מושב חסידים מאנ"ש, ורבותינו מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין זיע"א הי"ד, ומרן אדמו"ר מקארלין זיע"א הי"ד היו מגיעים לשבות מידי שנה שבת אחת בעיר עם החסידים תושבי העיר והסביבה⁵.

1 קובץ בית אהרן וישראל, גיליון רכ.

2 שם זה מתנוסס על בלנק הישיבה וחזקתו, בהם נכתב: "הישיבה הק' אור ישראל בלונינעץ". וראה להלן מכתבו של מרן זיע"א מקארלין לישיבה הק', שם נכתב: "לכש"ת בר בני רב אור ישראל". כך גם מופיעה הישיבה בכל רישומי ועד הישיבות. בבלנק נוסף ששרד נכתב: "ישיבת 'אור ישראל' בלונינעץ שנתיסדה על שם אדמו"ר מסטאלין זיע"א, הנהלה אדמו"ר שליט"א מקארלין" (בספר הזכרון לעיר לונינעץ מופיע שם הישיבה 'בית ישראל', והוא נובע כנראה מזכרונותיו של הגרא"מ שך שפורסמו בספר זה, שם הוא חותם "ר"מ ישיבת 'בית ישראל' בלונינעץ בעבר, כעת ר"מ של ישיבת פוניבז בבני ברק". אך ברור כי הוא פליטת הקולמוס, וכי השם היה 'אור ישראל').

3 אחת הסיבות לקביעת מקום הישיבה בלונינעץ ולא בקארלין, מקום מגורי מרן זיע"א ואנשי שלומו, היא בשל ישיבת 'בית יוסף' נובהרדוק שכבר שכנה בפניקס בסמיכות מקום.

4 בהיות הישיבה בעיר סארני היתה כישיבה מקומית, דהיינו שהתאספו נערים בני העיר ונוספו עליהם מעיירות הסביבה ולמדו יחד בבית המדרש. עם מעברה לעיר לונינעץ היתה לה עדנה ופנים חדשות, והושתתה כישיבה של קבע בין דברים הרוחניים ובין דברים הגשמיים, כישיבות המפורסמות. עם פתיחת שערי הישיבה בלונינעץ מנתה הישיבה ארבעים תלמידים, וכעבור מחצית השנה נתרבו התלמידים ומספרם נמנה לערך מאה, ובסביבות מספר זה היה מנין התלמידים במשך כל ימי קיום הישיבה, וכדלהלן. במכתב מר' משה פעלדמן, גזבר ועד הישיבות בלונינעץ, מאייר תר"צ הוא כותב: "ועתה יסד אצלינו האדמו"ר מקרלין ישיבה גדולה בעלת ארבעה מחלקות ובה לומדים נערים עם זקנים יחד כארבעים תלמידים... ויקים לה והי' ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד".

5 מרשימות חסידים עולה כי מרן זיע"א מקארלין שהה בלונינעץ בשבת פר' משפטים (מברכים אדר הראשון) שנת תרפ"ז ובשבת פר' יתרו דשנת תרפ"ט (בתקופה שהישיבה עוד ישבה בסארני). בזכרונותיו של הגרא"מ שך הוא כותב: "מה גדולה היתה שמחת כל העיר, כשהיה רבי אלימלך פרלוב צוק"ל מקארלין שובת בה שבתו, או רבי משה פרלוב

תקופת בראשית

יחד עם הישיבה העתיקה גם ראש הישיבה דסארני הגאון החסיד רבי חיים מנדל קוסטרומצקי ז"ל הי"ד את מקום תורתו ללוינעץ. אבל בתקופה זו נחלש כבר ולא היה בכוחו לעמוד בראש הישיבה ולכן נשאר רק בתפקיד מנהלה הרוחני, בתפקיד זה כיהן עד חודש אלול דשנת תרצ"ה – אז לאחר שזוגתו נפטרה, עלה בהוראת מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א והתיישב בעיר העתיקה בעיה"ק ירושלים תובכ"א.

מיד לאחר חג הפסח הריץ מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א מכתב אל הגאון רבי חיים עוזר בוילנא עם בשורת העתקת הישיבה ובכקשה להצעת מועמד ראוי לראש הישיבה:

"אחדשה"ט באה"ר, אבקש כ"ת כאשר הישיבה דסארני אשר היתה תחת השגחתו הוכרחה כעת לשנות מקום מחמת כמה טעמים נגלים ונסתרים. מצאתי לבחור מקום טוב עבורה בע"ה בעיר לוינעץ, ובאשר הר"מ הר"ג ר' חיים מענדיל אשר הי' על הנהלת הישיבה ומגיד שיעור הגדול, כעת נחלש מעט מכוחותיו הקודמים, בכך נשאר בדעתו אשר הרב הנ"ל יהי' על הנהלה, ולהגיד שיעור הגדול נפנה אל כ"ת אשר יבחרו עבירינו מהלומדים הגדולים אשר תחת רשותם, והוא יהי' על השיעור הגדול, וגם אשר יוכל להשפיע על הבחורים הגדולים הלומדים אצלנו בתור קיבוץ אשר הם לומדים חדושים. אך ורק שיהא ירא מרבים, כי זה יסוד כל הבנין, וגם יהי' לו הדרת פנים לכבוד הישיבה. ולשלוח את הרב שיבחרו ללוינעץ, ושם ימצא הרב ר' חיים מענדיל, עמו יתמיד בכל עניניו לטובה..."

בעקבות המכתב שלח הגר"ע את רבי יוסף ברקוביץ זצ"ל הי"ד מקוסובה, בעמח"ס 'חלקת יוסף' על עניני חו"מ ושביעית ללוינעץ, שם מונה לראש הישיבה⁶.

זצוק"ל מסטולין: בכל שנה היו באים אלה לשבוע אחד ללוינעץ ואז לבשה כל העיר חג וששון". ובספר לוינעץ (עמ' 147 ואילך) מופיעים פרטים אודות ביקורים אלה, ושם לסיכום בעמ' 152 מסופר: "לוינעצער יידן, אן אונטערשייד, דערמאנען מיט א ציטער די אומפארגעסלעכע, איינדרוקספולע זכרונות פון די שיינע חסידישע שבתים אין לוינעץ" [תרגום: יהודי לוינעץ ללא יוצא מן הכלל מעלים בהתרגשות וזכרונות בלתי נשכחים מלאים רושם מהשבתות החסידיות הנעלות בלוינעץ] וראה עוד שם בעמ' 116. וראה להלן במכתב תלמיד הישיבה משה הערש הכהן סוסטער ובו הוא מוסר על אפשרות כי מרן אדמו"ר זיע"א מקארלין עומד להגיע לשבות בשבת פרשת ויקרא – זכור תרנ"ץ בלוינעץ. עם מעבר הישיבה ללוינעץ ומינוי רבי יוסף ברקוביץ לראש הישיבה נתמסד סדר הלימוד בדרך הלימוד של ישיבות ליטא. סגנון זה המשיך אח"כ גם ע"י שאר ראשי הישיבה והרמ"ם ששימשו בהמשך. ראה גם להלן מכתב ממנהל הישיבה רב העיר ראי" וולאר הכותב כמה שנים יותר מאוחר כי לומדים "ממש על דרך מיר וקלעק". לפי הנמסר בקרב צאצאיו התלבט רבי יוסף באותם ימים בין הצעת ראשות הישיבה בלוינעץ לבין הצעת רבנות בעיירה אחת, ונסע לראדין להציע את ספקותיו בפני החפץ חיים שהכריע: "אם תתמנה לרב עיר יהיו לך אולי עשרה בחורי ישיבות... לעומת זאת, בישיבה שאליה מזמינים אותך יש כבר כעת ארבעים בחורים לומדי תורה. מוטב אפוא כי תלך ללמד שם!".

בדו"ח שהגישה הנהלת הישיבה לועד הישיבות בכסליו תרצ"א בא רבי יוסף על החתום כראש הישיבה. כיהן בלוינעץ עד סוף שנת תרצ"ג.

רבי יוסף נולד בקוסובה. היה תלמיד ישיבת מיר שם עלה וגדל בתורה, והמשגיח דשם רבי ירוחם העיד עליו כי הוא בקי בכל הש"ס. לאחר נישואיו החל בהרבצת תורה, והיה מקורב להגר"ע גרודזינסקי שהורה פעם בעת אסיפת רבנים בוילנא לחכות עליו באמרו "רבי יוסף קוסובר יש לו דעת תורה". (במקורות שונים מצאנו שבעיר קאזאן-הארדאק כיהן באותם שנים רב בשם רבי יוסף בן רבי דוד ברקוביץ, ואינו רבי יוסף דנן שהיה בן רבי קלנימוס קלמן) בירחון כנסת ישראל וילנא חוברת יא שהופיע בתמוז תרצ"ב נדפס מחידושי תורתו תחת השם: יוסף בערקאוויץ ר"מ דלוינעץ. לאחר שעזב את לוינעץ הקים את "ישיבת מהרש"א" באוסטראה שבווהלין שהתקיימה עד שנות ה-60. בשנת תרצ"ז

באותם ימים עלתה הצעה נוספת למנות לראש הישיבה את הגרא"מ שך זצ"ל, אשר שימש באותה תקופה בהנהגת ישיבת קלעצק. הגרא"מ שך התייעץ בדבר עם רבי אהרן קוטלר זצ"ל, ורבי אהרן ענה לו כי לאחרונה הזדמן לו לבקר בלונניץ, וזאת לרגל נישואי אחד מתלמידיו שהתקיימו בעיר, ובשבת מסר שם שיעור למשך שעה ורבע בעניני קדשים, כשתלמידי הישיבה נשאו ונתנו עמו בדבריו. על כן המליץ רבי אהרן לגרא"מ שך לקבל את המשרה ואמר לו: "יש שם עם מי לדבר". ואכן הגיע הגרא"מ שך לביקור ממושך במקום אלא שאז לא יצא הדבר לפועל.

במכתב ששלח מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א הי"ד בקיץ שנת תר"ץ אל העסקן הנודע החסיד מאנ"ש רבי אהרן טייטלבוים מארה"ב⁷ הוא מציין את העברת הישיבה ללונניץ ומינויו של רבי יוסף ברקוביץ לעמוד בראשה:

"...יקבל כ' גודל תשואת חן על השגחתו לטובה לישיבתינו בסארנע. כי קבלנו בימי האדר וניסן ארבעים דאלער אשר בזה החזיקו את ידינו, וזה הכל ע"י כ"ת. ובע"ה בקיץ הזה העתקנו את הישיבה מסארנע, אל מקום יותר מוכשר ללימוד, לעיר לונניץ, ובע"ה נתוספו תלמידים טובים, ולקחנו לעזר הר"מ הר"ר חיים מענדיל, עוד מגיד שיעור גדול מגדולי התורה, ומובן אשר ההוצאה נתרבה. בכך כאשר כ"ת הי' בעזרינו עד הנה, כן ייטיב חסדו גם כעת להשתדל לטובת ישיבתינו הנושאת נזר שם כבוד קדושת אאמו"ר זי"ע...".

בחורף תרצ"א כתב מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א מכתב אל החסיד רבי אלטער קויפמן ז"ל מירושלים⁸, בו הוא מודיעו על יסוד הישיבה הק' ושגב חשיבותה ומבקשו לפעול עבורה:

"אבקשו אך אם אפשר לו, כאשר יסדנו במחנינו לא רחוק מקארלין ישיבה שהיא כעת דבר הכרחי, שבלתי ישיבה אין לומדים, ובהישיבה לומדים נערים ובחורי חמד שאבותיהם חסידים, וההוצ' מרובה כי יש ראשי ישיבות, ובית תבשיל עבורם, אם אפשר לו להיות מתמכין דאורייתא בדבר יקר כזה, כי בעזרת השי"ת הישיבה מפוארת בכל אופנים, ויש לה כבר שם בין הישיבות, ויעזור השי"ת שיהא דבר של קיימא ולא ישלום שום עינא בישא

הביא לדפוס בבילגורייא את ספרו ועליו הסכמת הגר"ע מווילנא, חלק שני מספרו היה מוכן לדפוס בפרץ המלחמה אלא שלא נדפס ונאבד. נעק"ה בוויילנא בתשעה באב שנת תש"א. חתנו היה רבי חיים יעקב גולדויכט זצ"ל ראש ישיבת "כרם ביבנה".

7 ר' אהרן נולד בשנת תרנ"א לאביו הרה"ח ר' יעקב יצחק טייטלבוים מטוראוו שעלה לעיה"ק ירושלים והיה בעל האכסניה של מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א בירושלים שמחוץ לחומות. אמו היתה בת החסיד ר' לייבקה שפילער גלוביצערמאן מסטאלין, שמרן אדמו"ר הזקן הושיבו בבתי הקדושים בקארלין בעת שעבר לגור בחצר הקודש בסטאלין. עוד בצעירותו הוסמך ר' אהרן להוראה מהגאון רבי חיים ברלין וכיהן כרב בשכונת אחוה בירושלים. היה חתן הרה"ח ר' שמחה מאנדלבוים ז"ל. בשנת תער"ב נסע לאמריקה בשליחות הועד הכללי ונשאר שם. בארה"ב התבלט בפעולותיו והיה מגדולי העסקנים שומרי תו"מ. כיהן בתפקידים בכירים ב"סנטרל רעליף" וב"ג'וינט", וכן כמזכיר אגודת הרבנים באמריקה. עמד כל ימיו לעזר ולסיוע לרבוה"ק בני מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א בפעולותיהם הק'. עמד בקשרי ידידות ועסקנות הדוקים עם גדולי הדור הגאונים בעל "חפץ חיים", רח"ע גראדזינסקי, רא"י קוק ורא"ד כהנא-שפירא מקובנה זצ"ל. פעל רבות בשנות המלחמה למען הצלת בני הישיבות בשאנחיי. נלב"ע ג' אלול תש"י ונטמן בירושח"ו.

8 בנו של החסיד רבי אריה לייב הכהן (לייביש) צ'עצ'יק - קויפמן ז"ל מטבריה שזכה בילדותו לראות פני קודש מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. ר' אלטער היה מקורב מאוד ומנאמניו של מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א, חסיד אמיד, בעל פרס של עצי פרי, עבד בסוכנות היהודית, והיה שולח סכומים נכבדים למרן זיע"א. נשאר נאמן לשלשלת הקודש. נפטר בשם טוב י"ז אלול תשמ"ב ונטמן בהר הזיתים.

המכתבים נמצאים באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

ח"ו בדבר הגדול הזה, וא"כ אם אפשר לו, לא מכיסו רק להשתדל בין מכיריו, שלא ידעו אפילו על מה⁹, ואם יעלה בידו ישלח הנה...".

לקראת חג הפסח שלח לו מרן זיע"א מכתב נוסף ובו בין השאר קבלה על המעות ששלח עבור הישיבה, ומוסיף דברים אודות יגיעתו עבור הישיבה ותקוותו ממנה:

"...כן נתקבלו תרומתו על הישיבה הק' גם הברכות שבירך, יתן ה' שחפץ ה' יצליח בידי ויהא זה בית ועד לחכמים יראי ה', כי רוב עמל וכח השקעתי בזה והרבה יגיעות וממש מס"נ עליה, ויה"ר שיהא באמ' תפארת לעושיה לאבותינו הק' זי"ע, וידידי יזכה להיות נמנה לכל דבר מצוה מתוך הרחבת הלב. ידידו דוש"ת ומברכו בחג כשר ושמח".

אברהם אלימלך בהה"צ זצ"ל

ידיעה נוספת אודות הישיבה בתחילת דרכה בלונינעץ אנו מוצאים במכתב שכתב החסיד המשב"ק רבי פנינע פלאטניצער לירושלים לחסיד הישיש רבי ישראל בנימין גליבערמאן ז"ל ביום ז' תמוז תר"צ, - אחר שהוא מספר כי ביום ד' העבר התקיימה שמחת הבר מצוה של בנו של מרן זיע"א "מטע קודש כמר דויד'ל שליט"א" ורושם פרטים מהשמחה, הוא כותב, "עוד כ' חדשות אשר בע"ה יסד כ"ק ישיבה מנערי אנ"ש בלונינעץ. המנהל הוא ידידינו הרה"ח ר' חיים מענדיל נ"י, ולקח אברך אחד מופ' גדול מגיד שיעור לפני הנערים היכולים ללמוד דף גמרא עם תוספת כמעט בעצמם. לבד זה יש בחורים גדולים לומדים בעצמם בתור קיבוץ כמו בהישיבות הגדולות, בערך קרוב לחמשים בחורים, ולומדים ב"ה בחשק גדול, ומתפללים בפ"ע כמו בשנים קדמוניות¹⁰. יעזור השי"ת הצלחה גדולה בלימודם ושלומם".

הישיבה בפריחתה

הישיבה קנתה לה שם כאחת הישיבות המובחרות, ובחורף תרצ"א כבר נמנו על ספסליה לערך מאה תלמידים. הדברים יוצאים מתוך דו"ח שהגישה הישיבה ל"ועד הישיבות", בכסליו תרצ"א, שם מופיעים פרטים מאלפים נוספים על היקף הישיבה, התלמידים, השיעורים, מגידי השיעורים ואנשי הצוות:

"מספר המחלקות והשיעורים - חמשה מחלקות, ועוד קיבוץ בחורים לומדים / סדר ואיכות הלמודים בכל מחלקה - מחלקה א' גמרא, מחלקה ב' גמרא ותוספות, ג' עם כל התוס', ד' כל התוספות עם מפרשים, ה' גמרא מפרשי הש"ס, קיבוץ, פלפולי חדושי תורה שני פעמים בשבוע. / מספר התלמידים - לערך מאה תלמידים כן ירבה ויפרוץ. (כאן בא פירוט מספר התלמידים לפי המחלקות הנ"ל). / מספר התלמידים המתפרנסים מבית התבשיל - יותר מחמישים. / מספר הרמיי"ם - הראש ישיבה משיעור החמישי ועוד ארבעה רמיי"ם ועוד מנהל

9 כדרכם של רבונ"ק בזהירותם לעשות מעשיהם בהסתר ובהצנע ונזהרו מאוד מעינא בישא.
10 כידוע הנהיג מרן אדמו"ר זיע"א עם יסוד חברות הבחורים בירושלים כי הבחורים יתפללו בנפרד מהאברכים. מה שבשעתו נתפס כחידוש וכשינוי גדול. ממכתב זה נראה כי נהגו כן גם בימים מקדם. ראה גם בפרק על הישיבה הק' של מרן אדמו"ר זיע"א בלוצק, כי גם שם הנהיג מרן זיע"א כי הבחורים יתפללו בפני עצמם.

ומשגיח". בשולי הדו"ח באו על החתום ראשי ומנהלי הישיבה, ר' חיים מענדל קאסטרומצקי, ר' יוסף ברקוביץ ורב העיר ר' אלתר יודא זולאר.

מִן אֲדָמוֹר מִקְאָרְלִין זִיע־א ה"ד שיגר באותם ימים¹¹ אגרת למנהלי ועד הישיבות בה מעלה על נס את שבחי הישיבה הק' ומזכיר את מינוי רבי יוסף ברקוביץ לראש הישיבה:

"...וכעת ב"ה נתרבו בני הישיבה כמעט לפי שנים, לבד אשר עוד באים תלמידים, וב"ה יש אצלינו חמשה שעורים, גם קבוץ טוב מבחורים מופ' הצריכים לעזר. בכך בקשתינו להודרו ולשלוח תיכף הדרוש להישיבה, ולא להקטין המדה, כי ההוצאה ב"ה מרובה, כי הוכרחנו ליקח עוד ראש ישיבה לבד הר"ר חיים מענדל, את הר"ר יוסף קאסיווער... ויחשבו את הישיבה כאחת החשובות, כי בע"ה נקווה לראות פרי טוב מיישיבתנו להגדיל תורה ולהאדירה..."

סדר היום בישיבה היה כדלהלן: לאחר תפילת שחרית סעדו פת שחרית, שכללה פרוסת לחם אחת וביצה אחת¹². סדר הלימוד התחיל בשעה תשע והסתיים בשעה שתיים בצהריים, והתלמידים למדו חמש שעות רצופות. לארוחת צהריים השתדלה הנהלת הישיבה לסדר שכל אחד ילך לסעוד אצל אחד מהבעלי בתים בעיר, ולנשארים בישיבה הכינו בכל יום מרק עם מעט שעועית. סדר אחה"צ כלל אף הוא חמש שעות רצופות מהשעה שלוש אחה"צ עד שמונה בערב, אז התפללו ערבית ואח"כ סעדו במטבח הישיבה לחם עם קפה¹³.

בשנים הראשונות היה נהוג כי תלמידי הישיבה היו צריכים לסדר לעצמם ולבקש אכילת "טעג" אצל בעלי הבתים. פעם כשמרן זיע"א הגיע לביקור בישיבה, התאוננו הבחורים מדוע הם בעצמם צריכים ללכת ולבקש מבעלי הבתים, ובקשו שיסודר ע"י הנהלת הישיבה שכל אחד יקבל בדרך כבוד מהבעלי בתים, ומרן קיבל דבריהם, והורה לסדר כך¹⁴.

11 בחודש חשון תרצ"א. ראה גם להלן בהמשך הפרק במכתב הקודש לאנ"ש בעיר ביאלסטוק שנכתב באותה עת. יציין כי לקראת חנוכה שלח אז מרן זיע"א מכתב לאנ"ש בעיה"ק ירושלים תובב"א ובו הרחיב בענין נס חנוכה ע"י החשמונאים שמסרו נפשם על חכמת התורה הרמוזה בפך השמן החתום בטבעתו של כהן גדול "...היינו שחתמו מעט הקדושים א"ע ללמוד תורה בכוונה מיוחדת ללמוד וללמד לשמור ולקיים בכל נפשם ולבם, ובזכותם הכריעו כל ישראל לזכות לפליטה גדולה כהיום הזה לפנות היכל ה' לב בני" לטהר מקדש מעשה ידיהם, וקבעו ימי חנוכה לזכר עולם כי מה שהי' הוא עתה אנחנו בעת המר הזאת... אך חסדי השי"ת שנשארו בכל מקום בחור"ל הישיבות אשר בהם לומדים ולולא זאת נשתכח ח"ו תורה מישראל...". המכתב בשלמות נדפס בדברי אהרן תחת הכותרת "ע"ד החינוך לבית ישראל" עמ' קסו.

12 סדר זה היה כשהמצב הגשמי היה יותר טוב, ואילו בזמנים קשים יותר כללה ארוחת הבוקר פרוסת לחם עם כוס תה וקובית סוכר.

13 מפי עדותו של הרה"ח ר' דוד רוניק ז"ל שלמד בישיבה בלוגינץ בשנת תרצ"ז ונתעלה שם בתורה. בחורף היה אוכל אצל בעלי בתים, אך בקיץ התבייש לילך והיה אוכל רק בישיבה. הארוחות הדלות נתנו בו את אותותיהן, וכשחזר לסטאלין לימים נוראים היה כחוש מאוד. על אף זאת סיפר כי עובדה זו לא הפריעה לתלמידים מהתמדתם בתורה. ר' דוד היה משומעי לקחו של הגרא"מ שך, ולעת זקנותו על אף כל התלאות שעבר ברוסיה הסובייטית היה מזכיר את שיעוריו בערגה והיה מצטט משיעוריו בעל פה. שנים לאחמ"כ כשנודע לו שיש המשך לבית סטאלין קארלין, והתוודע לפעילות במדינות חבר העמים להחזיר עטרה ליושנה, פנה לישיבה שהוקמה שם ע"י אנשי שלומנו בקייב, ומסר שם שיעורים ממה שזכר מבחורות עת אשר למד במסכת בבא קמא בישיבותינו הקדושות בלוגינץ ובסטאלין. דברי עדות אלו וקצת מזכרונות ר' דוד (בהיותו גר בעיר ביתר) העלה הרה"ח ר' ברוך בריזל ז"ל מביתר על הכתב, יהי זכרו ברוך.

14 מפי תלמיד הישיבה הרה"ח ר' משה פיאוואווא ז"ל. בספר היזכור לקהילת ויסוצק מסופר על בן העיר התלמיד גרשון נפחן ה"ד שלמד בישיבה בלוגינץ ועל תלאות אכילת ה'טעג' אצל בעלי בתים.

חלק נכבד מהתלמידים בישיבה היו מבני החסידים המסתופפים בצל מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א. על אף הקשיים והמחסור ששררו בשנים ההם בין יהודי פולין שחסמו את הדרך מפני התרחבות הישיבה, השתדלה הנהלת הישיבה בהתאמצות יתרה לקבל את התלמידים מבני אנ"ש שהתדפקו על דלתותיה¹⁵.

בין הרמ"ם ששימשו בישיבה במשך השנים היו: רבי נח סימנער מביאלסטוק והחסיד רבי שמואל שלום שניידער¹⁶. בין המשגיחים שכיחנו בישיבה לבד מהגה"ח רבי חיים מענדל קוסטרומצקי, היה החסיד רבי נח יוסף וולדימירסקי (נח סטולינער) בנו של הרה"ח ר' שלמה סופר מסטאלין ששימש גם כר"מ¹⁷. בחורף שנת תר"צ נתמנה כמשגיח ר' שלמה זלמן בריזל שהגיע מירושלים להשתתף בשמחת חתונת בתו של מרן זיע"א בחודש כסלו, ושימש בתפקידו כמחצית השנה עד סוף הקיץ.

בנין של קבע

לאחר מספר שנים של ישיבת ארעי זכתה הישיבה להשתכן בבנין של קבע שנבנה במיוחד עבורה בסמוך לבית הכנסת הגדול¹⁸. בתרומת בן העיר החסיד מאנ"ש רבי שלמה הופשטיין ורעייתו מרת ברכה ע"ה¹⁹.

חגיגת חנוכת הבית לישיבה הק' התקיימה ביום ראשון פרשת עקב בערב, ט"ו באב תרצ"ג - ליל ההילולא קדישא של מרן אדמו"ר הצעיר רבי אשר זיע"א.

אחד מבני העיר מדווח על מהלך השמחה: ²⁰ ביום ראשון משעות הבוקר החלו להגיע רבנים ואורחים ללונינעץ. בשתיים בצהריים הגיע ברכבת מרן אדמו"ר זיע"א מקארלין שנתקבל ע"י הרבנים וקהל רב. בשעה חמש אחה"צ החלה החגיגה. הראשון נאם רבי משה מילשטיין

15 במכתב מהנהלת הישיבה מחודש אייר תרצ"ז הם "מתנצלים" בפני הנהלת ועד הישיבות על קבלת תלמידים נוספים על אף שהנהלה מתקשה בהחזקת הקיים: "הגם שהעת דחוקה למאד מאד מוכרחים היינו לקבל תלמידים חדשים מחמת שבכל העיירות הסמוכים אין להם ישיבה באיכותה וכמותה כשלנו, ושנית אשר הם מאנשים השייכים לכולל שלנו אנ"ש מקארלין". ראה גם לעיל במכתב מרן זיע"א לחסיד ר' אלתר קויפמן, "ובהישיבה לומדים נערים ובחורי חמד שאבותיהם חסידים".

16 מפי צאצאיו שיחי' ר' שמואל שלום ה' מתושבי קרלין, והיה מקושר אל מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך זיע"א. כהונתו בישיבה בלונינעץ היתה כנראה לפני תקופת כהונת הגרא"מ שך כראש הישיבה. על פי בקשתו של מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א בא לכהן משך שנה אחת כר"מ בישיבה בסטאלין, ואח"כ חזר למשרתו בישיבה בלונינעץ. נעקד"ה בשנות הזעם הי"ד. בנו היה החסיד המסור ר' נחמן שניידר ז"ל מארה"ב.

17 כשנדפסה בשנת תרצ"ז מודעת ברכה אליו לרגל שמחה במעונו הוא מתואר: "הו"כ ידידינו הנכבד, אחד ממיסדי ומנהלי ישיבתנו, הרב הגדול בתורה ויר"ש, נח יוסף וולדומירסקי נ"י, ועל החתום באו: "בשם ועד 'עזרת תורה' דיישיבת 'אור ישראל' בלונינעץ, יו"ר - דוד פרלוב [בנו של מרן זיע"א], סגן יו"ר - יהושע הלל שטרן, מזכיר - חיים סטורבינסקי. בשם תלמידי שיעור החמישי - נחמן שוסטער, אהרן שטרן, שלום קובריק. בשם תלמידיך שיעור הרביעי - חיים חניני, ישראל ברגמן, חיים ברוך טילטשעץ. גם אנו בין המברכים, הרב אלתר יהודה זולר אב"ד דלונינעץ, הרב אברהם רובין שו"ב, הרב מאיר קרינס, מרדכי בורטניק, יעקב גלויברמן".

18 בית הכנסת הגדול כונה 'די אלטע שול', בו התפללו אנ"ש החסידים ורב העיר.

19 הקמת בנין הישיבה עלה להם בכסום של אלפיים דולר, שהיה סכום עצום בימים ההם. הגרא"מ שך זצ"ל בזכרונותיו אודות הישיבה בספר לונינעץ רושם: "כן כדאי לציין כאן את פעולתה הברוכה של האשה ברכה הופשטיין, אשת הרוקח ר' שלמה הופשטיין ז"ל שכתבה את הבנין לישיבה. יהי זכרה ברוך!". ר' משה פיזוואוו ז"ל שהיה תלמיד הישיבה בתקופתם של ראשי הישיבה רבי משה ברנשטיין והגרא"מ שך, היה מספר שבבחסם של רבי שלמה ורעייתו כי על אף שבנו מכספם את בנין הישיבה, הרי שלא התערבו ולא רצו לקבל מעמד או להביע דעה בשום דבר בעניני הישיבה.

20 בגליון דאס ווארט יז אלול תרצ"ג.

רבה של לענין ומסר את ברכתו בפני נציגי הרשויות בפולנית, אחריו נאם רבה של לאכווע רבי יצחק ברקוביץ, אח"כ דיבר רבה של לונינעץ רבי יהודה זולאר שנשא בעול הישיבה, ופנה בדבריו לבני העיר לתמוך ביתר שאת בישיבה.

אחריו נאמו ראש הישיבה רבי יוסף ברקוביץ, רבי זלמן שפירא רבה של דאויד-הוראדאק, רבי דוב פאלאק רבה של מיקאסעוויטש ורבי דוב רבינוביץ רבה של קאזאן-הוראדאק.

בשעה תשע בערב הגיע מרן מקארלין זיע"א בראש הקהל לבנין בית המדרש והוציאו את ספר התורה של הנדיב, ובהלוכה חגיגית העבירוהו בשירה ובריקודים לבנין החדש של הישיבה ששעריה נפתחו בידי מרן זיע"א. לאחמ"כ התקיימה סעודת ההילולא שנמשכה עד מאוחר בלילה בשמחה רבה, בשירה וריקודים, כשבמהלך הסעודה הוקראו מכתבי ברכה רבים מרבנים ואישי ציבור.

המשמר הנכנס

בתחילת הזמן של חורף תרצ"ד נתמנה לראש הישיבה רבי משה ברנשטיין זצ"ל²¹, חתנו של הגאון רבי ברוך בער ליבוביץ זצ"ל מקמניץ. על התמנותו סיפר הגה"ח רבי חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל כי במהלך אסיפה של גדולי ישראל אשר התקיימה באטוואצק בראשות הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי, בה השתתף גם מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך זיע"א, סערו הרוחות מאוד, אולם רבי משה שהגיע לשם עם חותנו נתעמק בתלמודו, וכשהוקשה לו איזה תוס' ניגש הישר אל רבי חיים עוזר ושאלו לפירוש התוספות בלא לשים לב לסער המתחולל סביבו. רבי חיים עוזר התחייך, אך התנער מכל הדיונים וענה לו תשובה שהשביעה את רצונו. כל אותה העת עקב מרן אדמו"ר מקארלין זצוק"ל הי"ד מן הצד ונהנה מאוד, כשגמר רבי משה ופנה לילך פנה אליו מרן זיע"א ואמר לו: "ווייל ווען אלע זענען געלעגן אין אנדערע זאכן ביסטו געלעגן אין לערנען וועלן מיר דיר שטענדיג געדענקען". ואכן לא איחרה העת לבוא, ומרן זיע"א הזמינו לבוא לכהן כראש הישיבה בלונניץ.

על הגעתו לישיבה בלונניעץ מסופר, כי כאשר נקבע היום בו יגיע לישיבה, יצאו כל בני הישיבה יחד עם המון מתושבי העיר להקביל פניו. מכיוון שהרכבת הקדימה לבוא, הלך לו רבי משה לבדו עם חפציו לישיבה, מבלי שירגישו בזה, וישב ללמוד בהתמדה גדולה. לאחר שחיכו ולא פגשוהו בתחנת הרכבת נודע להם כי הוא יושב כבר בהיכל הישיבה ועוסק בתלמודו.

במכתב שכתב רבי משה ברנשטיין לוויילנא אל הגאון רבי חיים עוזר בחודש אדר תרצ"ד הוא מתאר את מצבה הרוחני הנעלה של הישיבה: "במעט הזמן שאני שוהה פה, הגדתי כבר ב"ה הרבה שיפורים חדשים, שלפי דעתי הם ראויים להגיד אפילו בהישיבה היותר גדולה, ואני רואה בזה ברכה מרובה גם לעצמי, גם לישיבה. יש כאן קיבוץ של עשרים וחמשה בחורים

21 על מקומו של רבי יוסף ברקוביץ. המצוקה הכספית התמידית ששרתה בישיבה, כאשר בצוק העתים לא הצליחו מנהלי ועד הישיבות לעמוד בהתחייבותם לשלם את משכורתו של ראש הישיבה, גרמה לעזיבת כמה מראשי הישיבה במשך שנות קיומה. במכתב מרא"י זולאר לועד הישיבות בסוף זמן הקיץ - אלול תרצ"ג, כותב אודות הדוחק של רבי יוסף: "כבר כתבתי את הדחקות של ראש ישיבה שלנו, אשר עשו מעות' למחצה ולשליש וכעת הוא לרביע... כי גודל הצער והלחץ מראש ישיבה אין לתאר על הכתב". "וחרפה גדולה לנו אשר בכל פעם נצרך לכתוב לכם לבקש כמו מי שעומד על פתחי נדיבים, בפרט שיודעים ומכירים את ראש הישיבה שלנו ומצבור".

שיש ביניהם בעלי כשרונות גדולים. מלבד זה אני מגיד דף גמרא בכל יום לפני השיעור החמישי, היינו כעשרים בחורים צעירים, שכמעט כולם עומדים כבר לצאת אל הקיבוץ. מלבד זה יש עוד ארבעה שיעורים שמספרם מגיע עד חמשים או יותר. ההשגחה אינה מוטלת עלי כי יש כאן מנהל רוחני [רבי חיים מענדל ז"ל]. יש להשיבה חשיבות גדולה בעד הסביבה הזאת, וביחוד בעד חבל וואלין שרוב התלמידים הם משם...".

בעת כהונת רבי משה כראש הישיבה שיגר חותנו הגאון הנודע רבי ברוך בער מקמניץ זצ"ל מכתב אל רבי יוסף שוב ממנהלי ועד הישיבות בוילנא בו הוא מבקש לשלוח לחתנו סכום מעות על חשבון כספים המגיעים לישיבת "כנסת בית יצחק" בקמניץ: ²² "...הנני מבקשם לתת לחתני הרב הגאון ר' משה נ"י שליט"א בערינשטיין על חשבון ישיבתנו סך מאה וחמשים זהובים. גם עוד אבקש מכתב ר"ה שי' שיבוא בעזר של חתני שי' בדבר שנוסע בהשתדלות עבור ישיבתו בלוננינץ ויש בזה הקמה גדולה להתורה אנא לעזור... כי ישיבתו הקדושה יש לה חשיבות גדולה וע"י שחתני שי' עומד בראשה תתגדל מאד הישיבה ותתאדר התורה".

רבי משה כיהן בתפקיד ראש הישיבה שנה אחת עד סוף שנת תרצ"ד, ובתחילת חורף תרצ"ה ²³ כתב הרב דלונניץ ומנהל הישיבה הגה"ח ר"י זולאר מכתב אל ועד הישיבות בוילנא, בו הוא מבקש מהם שיציעו מגיד שיעור שימלא את מקומו של רבי משה בהגדת שיעור לחברי הקיבוץ ולתלמידי השיעור החמישי:

"אפשר יש להם ראש ישיבה מפורסם אשר יוכל לחדש חדושי תורה באופן יותר טוב אזי יודיעונו לנו, כי ב"ה נמצאו בישיבתנו יותר מעשרים בחורים גדולי לומדי תורה בהקיבוץ, וגם בחורים בהשיעור החמישי ג"כ לומדים גמרא ומפרשים".

בשולי המכתב באה חתימת קדשו של מרן אדמו"ר זיע"א מקארלין ומתחתיה נכתב: חתימת אדמו"ר מקארלין אשר הוא כעת בישיבתנו הק' "אור ישראל".

בהמשך עלה לכהן כראש הישיבה רבי יודל קאפלינסקי שהיה לפני כן ר"מ בישיבת נוברדהוק ונשאר עד סוף הקיץ אותה שנה ²⁴.

רבי משה ברנשטיין נולד בשנת תרנ"ב בעיר לושה במחוז מינסק. בצעירותו נסע ללמוד בישיבת סלוצק אצל הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל. משם עבר לישיבת סלבודקה שבראשות הגרב"ד לייבאוויץ. לימים לקחו רבי ברוך בער זצ"ל לחתן לבתו. כיהן לתקופה קצרה כר"מ בישיבת קוסובה, בה התיידד עם הגאון בעל חזון איש זצ"ל ואף למדו שיעוריהם יחד. אחר תקופה שכיהן בישיבת חותנו עבר לישיבה בלוננינץ, ועם עזיבתו חזר לישיבת חותנו בקמניץ. בשנת תש"א עלה לארה"ק ובה יסד מחדש את ישיבת קמניץ יחד עם גיסו רבי יעקב משה לייבאוויץ. חיבר "דברי משה" ב' חלקים על מסכתות נשים ונוזקין, וקונטרסים בשם "אחדות ישראל" ו"הגיונות". נלב"ע י"ח מנחם אב תשט"ז.

במכתב מהרב דלונניץ רא"י זולאר בשנת תרצ"ו לרבי חיים עוזר ולוועד הישיבות הוא כותב: "...הנה כאשר ישיבתנו נודעת להם מקודם ע"י הרה"ג ר' משה בערנשטיין חתן הצדיק הגאון ר' ברוך בער מקאמניץ שהיה אצלנו בישיבתנו, וכעת אצלנו הרב הגאון ר' אלעזר מנחם שך מקלעצק וגם הוא כתב לכם את יקר תפארת ישיבתנו באיכותה ובכמותה...".

²² האגירת מתאריך כב סיון תרצ"ד.

²³ המכתב אינו נושא תאריך אבל קוטלג בועד הישיבות בכסלו תרצ"ה. בתחילת המכתב נכתב: "מבקשים מכ' שישלחו לנו מעות שהרב הגאון ר' משה בערנשטיין כתב לנו שלא קבל אצלם מעות רק בעד חצי חדש אלול, ואצלנו לקח הלואה גם בעד תשרי, וכעת לא בא אצלינו על חורף והוכרחנו לסלק את הלואתנו כי היינו ערבים על המעות, ע"כ ישלחו לנו תיכף מעות... כן נצרך לנו לידע על ברוך כמה יתנו לנו בכל חדש נגד ראש ישיבה אחר, ולע"ע אין לנו ראש ישיבה".

בשולי המכתב נכתב: "כתבנו מכתב להרב הגאון מו"ה חיים עוזר אודות הרב הגאון ר' שלמה והשיב לנו אשר יסע לאמריקע". וכנראה שהיה משא ומתן אודות ביאת רבי שלמה היימן זצ"ל שנשלח ע"י רבי חיים עוזר באותם ימים לארה"ב לכהן שם כראש ישיבת תורה ודעת.

ראש הישיבה מקלעצק

ראש הישיבה האחרון בישיבה, שהטביע עליה חותם מיוחד וכיהן תקופה ממושכת הוא הגאון הנודע רבי אלעזר מנחם שך זצ"ל²⁵ שכהן לפני כן כראש ישיבת נוברדהוק. הוא הוזמן ע"י מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א לכהן בראשות הישיבה לקראת זמן החורף דשנת תרצ"ו²⁶. לאחר שהות של כמה חודשים בלונניץ, בחודש שבט תרצ"ו, הביע הגרא"מ את מצב הישיבה במכתב לידידו ותלמידו רבי יואל קלופט (לימים בחיפה):

...אמרתי לנסות על זמן אחד, וב"ה שמצאתי ישיבה מפוארה. היינו שיש בתוכה שלושים בחורים בהקיצון, כמוכן שכל המינים, אבל יש גם בעלי כישרונות, יש בה

24 במכתב מהנהלת הישיבה מחודש מנ"א תרצ"ה לועד הישיבות בבקשת כסף עבורו, "מסתמא שמעו מאתו הוא הרב הגאון ר' יודל קאפלינקי שהי' ראש ישיבה בנאווארדאק". נראה שהיה דמות פחות מוכרת וכולטת משאר ראשי הישיבה שכינה לפניו ולאחריו. במכתב מרבי לייב הערץ שמוקלר משיבת אור ישראל בראוניא מאדר ב' תרצ"ה הוא כותב אודותיו: "איש יודע ומבין בדבר, שנתחנך כל ימיו בישיבת סלבודקה כנסת ישראל, והוא גדול בתורה ואיש דעתן, ה"ה הרב הגאון ר' יהודה קפלינסקי נ"י ר"מ בישיבת נאווארדאק". היה גם תלמיד ישיבות מיר וסלונים שבראשה עמד רבי שבתי יגל. לפני הגעתו ללונניץ כיהן כר"מ בשיעור החמישי בישיבה קטנה בנברדהוק. אחר עזיבתו את לונניץ עבר לכהן כר"מ בישיבה דחסידי ברסלב בוורשה ושם נספה עקה"ש הי"ד. תיאור קצר לדמותו נמצא בפנקס נאווארדאק עמ' 134. במכתבים לועד הישיבות נכתב אודותיו כי הוא מטופל בכמה ילדים, ראה גם פנקס סלונים ב' עמ' 392. במכתב מרבי יואל זולאר לועד הישיבות מסוף תשרי תרצ"ו הוא כותב: "לויתי מאה וחמישים זל. גין הראש ישיבה בכדי שלא יסע בלא מעות לביתו... ובעזר השי"ת שלמתי לו בשלמות. איה"ש על חורף יהי' אצלנו ראש ישיבה הרב הגאון ר' אליעזר מנחם שאך".

25 רבי אליעזר מנחם מן שך נולד בוואביילניק שבליטא בשנת תרנ"ט. למד בסלבודקא ובסלוצק ובהמשך נתמנה כר"מ בסלוצק. נשא את בת אחותו של רבי איסר זלמן מלצר. כיהן בהנהגת הישיבה בקלעק ומשם עבר לנברדהוק ומשם הגיע ללונניץ. בעת המלחמה העולמית עלה מוויילנא לארץ ישראל. בארה"ק שימש כר"מ בכמה ישיבות ובשנת תשי"ב נתכהן כראש ישיבת פוניבז' שם כיהן עד פטירתו. לימים היה לזקן גדולי הדור ולרבם ומנהיגם הרוחני של בני ישיבות ליטא. כל ימיו נצר בליבו את זכר הישיבה בלונניץ ונשאר ידיד לבית סטולין קרלין. טרח ובה לעת זקנתו מבני ברק לירושלים במיוחד כדי להשתתף בשמחת הכנסתו לברית של פע"ח רבי משה צבי בן כ"ק אדמו"ר שליט"א שהתקיימה ביום י"ט סיון תשנ"ג. חיבר ספר 'אבי עזרי' על הרמב"ם. נלב"ע ט"ז חשוון תשס"ב ונטמן בבני ברק. פרטים שונים בתולדות הישיבה וכהונת הגרא"מ שך בה לקוחים מתוך ספר תולדותיו 'מרן הרב שך'.

26 במכתב אל רבי יואל קלופט (שחלקו מובא למעלה בהמשך) מסוף שבט תרצ"ו הוא מספר: "בזמן הזה נשתנה אצלי שעזבתי את נווהרדק וקבלתי המשורה בלונניץ, הרבה סיבות גרמו אותי לזה... וע"כ קבלתי עלי המשורה בלונניץ כדי שאקמץ ממשכורת הוצאות הדרך בעדו. השכירות שלי הוא מאה וחמישים זהובים לחודש. חמישים זהובים בערך עולה הוצאתי פה, ונשאר מאה זהובים בעד הבית. וגם פשוט, מפני שגם בזמן הזה שלח הרבי מקארלין טעליגרמא וביקשני מאד לקבל עלי המשורה, ואמרתי לנסות על זמן אחד... אך מה לעשות על להבא לא אדע... והרבי דקארלין והרב דפה מציעים ומבקשים שאקבע דירתי עם משפחתי בלונניץ... טרוד אני בהגדת שני שיעורים בעד הקיצון בכל שבוע, ושיעור החמישי בכל יום... בחורף הזה לומדים פה מס' ב"מ, כעת מגיד אני שיעורים על פ' המפקיד, ואי"ה ביום ב' יש לי מה להגיד בסוגי' דשליחות יד...".

במכתב נוסף מער"ח ניסן תרצ"ו הוא כותב לרבי יואל: "אצלי הכל כמקדם, ולא אדע איך לעשות על זמן הבא אי"ה, הרבי מקארלין ביקשני שאבא, ומסתמא יהי' שאשוב שמה, כי הרי אין לי דרך אחרת, ובפרט כי המצב דוחקני מאד". ובמכתב מב' ניסן תרצ"ז הוא כותב: "זה שתי שנים שאני משמש בהישיבה בלונניץ בתור ר"מ, הישיבה היא ישיבה מפוארה, יש בה בעלי כשרונות, אבל הטרדה רבה מאד, יען כי אין לה משגיח רוחני, אקוה כי אי"ה על הקיץ יסודר עם משגיח". ר' שלמה זלמן בריזל שהגיע מירושלים כיהן בישיבה כמשגיח בסוף החורף והמשגיח א"ח כ' בזמן הקיץ, וכנכתב לעיל.

הגעתו של הגרא"מ שך לכהן כראש הישיבה היתה מוסכמת כבר בקיץ הקודם. כפי שכתבו רבי אלתר יואל זולאר מלונניץ ורבי חיים מענדל קוסטרומצקי בשלהי קיץ תרצ"ה במכתב לועד הישיבות: "איה"ש נקווה אשר על ימי חורף יתרבה אצלנו תלמידים לומדי תורה. והראש ישיבה ישאר אצלנו, הרב הגאון המפורסם ר' אלעזר מנחם שאך מקלעצק, הנקרא וובאלניקער, אשר יקבל אצלנו חמשה ושלושים דאלארין כל חודש".

אחד שהוא בעל כשרון גדול מאוד. וגם שיעורים יש, ארבעים צעירים בכל השיעורים, והשיעור החמישי שאני מגיד בכל יום, עשרה במספר, גם בהם יש בעלי כשרונות, בכלל יש בה מקום להתגדר ולעסוק בתורה, בעזרה"ת²⁷.

איכות הישיבה הק' באה לידי ביטוי במכתב מהנהלת הישיבה – עליו בא על החתום גם ראש הישיבה הגרא"מ שך – שנשלח להגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל בחודש אייר אותה שנה, בו הם כותבים:

הנה כבר ידוע ומפורסם טיב ומעלת הישיבה דפה, אשר ב"ה במשך שנות קיומה הרבה עשתה ועלתה בידה להפיץ תורה במחוזות אלו... גם ב"ה הקיבוץ הולך וגדל ונמצאים בו בחורים גדולי תורה.

שנים לאחר מכן היה הגרא"מ שך מתאר בהזדמנויות שונות באופן ציורי וחי איך שהיו לומדים בישיבה בהתמדה עצומה. גם דרכי החסידות של בחורי הישיבה שהיו זרים בתחילה לראש הישיבה, נתחבבו עליו במשך הזמן. ואף היה בא להקשיב בערב שבת ל'ידיד נפש' שהיה נזעק בלבט אש, למרות שהוא כבר התפלל מנחה לפני כן, בהטעימו לרבי חיים מענדל²⁸: "א סטאלינער 'ידיד נפש' גיט מיר חיות אויף א גאנצע וואך"²⁹.

שיעוריו של הגרא"מ שך בישיבה ארכו שעה ושלושת רבעים. הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל היה מוסר כי מרן אדמו"ר זיע"א מקארלין ביקש מהגרא"מ שך שביום שהוא מוסר שיעור כללי ילך לטבול במקוה³⁰.

ההתמדה בישיבה היתה הפלא ופלא, בחורים פשוטים לצד בני עליה, כולם שקדו על תלמודם בהתמדה רבה על אף כל הקשיים והמחסור בימים ההם³¹. פעם כשהגיע מרן אדמו"ר מקארלין

27 רא"י זולאר במכתב לועד הישיבות בבין הזמנים דתשרי תרצ"ז כותב: "הרב הגאון ר' אליעזר מנחם שך מקלעצק נסע מאתנו ונשאנו לו בע"ח מחדש אלול 150 זל. ומחויבים לשלם לו ג"כ בעד חדש תשרי כי כך גמרנו עמו, ואנחנו בע"ח מקיץ הזה יותר מאלף זהובים, מלבד החובות הישנים... והכרח לכ' לרחם עלינו כי אין לנו שום עצה, ואם לא נשלם לו, ראשית גודל רח' עליו, ושנית לא ירצה לבוא אלינו, ואם הוא לא יבוא אזי יתבטל ח"ו הבנין הגדול..."

28 הגרא"מ שך שהה בקיץ תר"צ בישיבה יחד עם רבי חיים מענדל, אבל בעת כהונתו כראש הישיבה כבר עלה רבי חיים מענדל לארה"ק. לימים לאחר שעלה הגרא"מ שך לארץ בשנת תש"א, בא כמה פעמים לבקר בידידות רבה את רבי חיים מענדל במעונו (בביתו של החסיד רבי אפרים גוטליב ז"ל שהיה צמוד לבית מדרשו 'בית אהרן') בעיר העתיקה בירושלים.

29 מפי התלמיד ר' ניסן שור ז"ל. ר' ניסן היה מספר כי לאחר עשרות שנים כשעלה לארץ, הגיע לבקר את הגרא"מ שך, ובין הדברים שאל את הגרא"מ האם הוא זוכר את מה שאמר בעת שהותו בלונגניץ על ה'ידיד נפש' הקרלינאי, ענה הגרא"מ על אתר, וודאי, זה נתן לי חיות לכל השבוע.

30 מקורביו ובני ביתו סיפרו כי עד סוף ימיו, הקפיד לא לוותר על טבילה ביום ג'. ואולי הוא משום מנהג זה.

31 הדברים משתקפים מתוך גרגירים ממכתבים שנשלחו מהנהלת הישיבה לועד הישיבות ולעסקנים שונים: "כאשר קבלתי מכ' מכתב אשר המקח מגמרא גיטין מוויילנא הוא זלאטע 101 גראשין, בודאי יוקר גדול הוא רק מה נוכל לעשות, ע"כ תיכף בהגיע מכתב זה לידם ישלחו לנו ארבעים גמרות תיכף, כי יש בזה ביטול תורה שאין לנו אפילו חמשה גמרות." "על זמן החורף להזמין לנו גמ' בבא בתרא לערך 40 גמרות, אפשר יוכלו לשלוח לנו ישינים משיבות אחרות אשר למדו, רק שלא יחסרו הדפין הראשונות, כי יודע אני שיהא חרשים ביוקר..." "מישיבת מיר קבלנו גמרות כתובות בעד 1 זל א גמרא, ונחסר לנו חמשה... בבקשה שנית שישלחו ע"י פאצט 5 גמרות תיכף." "אבקש מכ' הרמה שישלחו לנו גמרות קידושין. נצרך לנו כחמשים רק אפשר קשה להם לקנות, לכן לע"ע ישלחו לנו שלושים גמרות ושני רא"שין ואלפס בכדי שלע"ע לא יבטלו הישיבה... אפשר יתנו לנו משיבת פינסק 20 גמרות בתורת שאלה, כי גם בחורף נתנו לנו 20 גמרות יבמות בתורת שאלה. הגמרות ישלחו לנו על הבאהן ולא על פאצט." "תיכף ישלחו לנו 30 גמרות בבא מציעא. יש לי דרך לפנות לווארשא, רק הבחורים רוצים בדווקא של ראונקראנץ מחמת שיש בהן גליון רש"א והתיבות טובים ויפים." "כאשר נחנך מאד לעז"ת דישיבתנו הספר לבוש מרדכי על בבא מציעא מאת הגרמ"מ עפשטיין ז"ל כי אנו לומדים

זיע"א לביקור בשיבה והיה זה בעת סדרי הלימוד כשהבחורים שקדו על תלמודם, לא הבחינו הבחורים כלל כי מרן זיע"א בא, כך שהה זמן ממושך ללא שהבחינו בו תלמידי השיבה³².

הגרא"מ שך היה סועד ארוחת צהריים יחד עם הבחורים, כדי שיוכלו להמשיך ולהתפלפל בלימודם אף בעת סעודתם. כך גם היה נשאר להתפלפל בד"ת עם התלמידים עד שעה מאוחרת בלילה³³.

כדרכם של חסידים ואנשי מעשה מאז ומקדם נהגו התלמידים לנסוע לקארלין להסתופף בימי חג ומועד בצל הקודש, והיו חוזרים טעונים ברשימה של חיות והתלהבות דקדושה להמשיך בתלמודם ולהתעלות בתורה וחסידות³⁴.

בשנת תרצ"ט, בפרוס העצרת נסעו הבחורים כדרכם למרן זיע"א בקארלין³⁵, החג חל באותה שנה בימי רביעי וחמישי, ולאחריו נשארו התלמידים לשבות בקארלין, ובשל שיבושי רכבות חזרו לשיבה רק ביום ראשון בשעה מאוחרת אחר הצהרים.

עתה מס' זו, ע"כ ישתדל כת"ר להמציא אלינו את הספר הנ"ל. "לא נוכל לסכול גודל הלחץ והצער, אשר בעוד שבוע צריכים כמה בחורים לנסוע לביתם ואין לנו ליתן להם חלוקה, והנשארים בפה לא נוכל ליתן להם מזון בבית התבשיל". "אין לנו שום עצה כי נשארו ב"ע גדולים מחורף הזה אשר נצרכים לשלם בעד לעקטערע והסקה לבית". "לא נוכל לתאר את גודל הדחקות בשיבה, שנצרך לנו כל שבוע 100 ככרות לחם, ומי יודע מה יהי' על הבא. אולי יוכלו לשלוח לנו עוד מאה זל. ממש יחיה נפשות, כי אין לנו שום עצה, נצרך הכל לשלם במזומן...". "אצלנו הדוחק אין לשער כי היקרות עצום עד מאד, הככר לחם אשר הי' 40 גראשין, כעת 55, ונצרך לנו 110 ככרות לשבוע". "היוקר גבר למאד לכפלים בלחם ובשר, והבחורים אשר יבואו ללמוד הם בני עניים אשר מביתם לא ישלחו להם אפילו פ"א, וממש הן הלבשה והנעלה הכל על הישיבה". "הבעלים של מוכרי לחם ובשר דוחקים לנו שלא ירצו ליתן בהקפה רק מעט מזער, ואם יקיפו איזה זלאטעס יעמדו מליתן, וכמה ימים אשר אין מבשלים בשר, והימים האלו גין הישיבה נקראים תעניתים כי הולכים רעבים, בפרט שגם לחם אין כדי צרכם...".

32 מפי תלמיד הישיבה הגאון רבי אשר ליכטשטיין זצ"ל לימים ראש ישיבת קמניץ.

מסופר כי באחד מביקוריו של מרן אדמו"ר מקארלין זי"ע בשיבה, היה נוכח בעת שיעורו של ראש הישיבה הגרא"מ שך. אחר השיעור שתו לחיים, ויצאו בריקדה נלהבה עד התפשטות הגשמים ממש, הבחורים מצאו את עצמם שוכבים תחת השולחנות. הגרא"מ שך שלא היה רגיל לדברים כגון אלו, היה הדבר זר בעיניו עד למאד. אבל לאחר מכן, בשעה שהתיישבו הבחורים ללמוד בחשק ובהתלהבות ביתר שאת וביתר עוז בהתמדה כפולה ומכופלת, התיישבו הדברים על לבו. 33 סיפר התלמיד רבי חיים זייציק ז"ל כי כל לילה כשהיה הגרא"מ שך עוזב את היכל הישיבה בדרכו לאכסנייתו היו נמשכים אחריו שובל של תלמידים שהיו ממשכים לישא וליתן עמו בדברי תורה עד השעה אחת בלילה, אז היה הגרא"מ שך פורש למנוחה, ומדי בוקר בשעה חמש כבר היה קם וחזר לשיבה.

34 החסיד ר' דוד רעזניק ז"ל היה מספר כי לקראת שבועות וראש השנה בדרכם של בני הישיבה להסתופף בצל מרן זיע"א בקארלין, היו נוסעים עד לגדות נהר הפרפיאט ומשם היו ממשיכים בסירות לקארלין. בדרך מסעם היו נפגשים עם החסיד ר' נטע גלויברמן שהגיע מעירו דאויד-הורודוק בדרכו קארלינה, והיה מצטרף אליהם. ר' נטע שהיה מבדולי המנגנים הנודעים בחצר הקודש היה מנצל את זמן הנסיעה איתם לעבודת הנגינה, ותוך כדי הפלגה במרחבי נהר הפרפיאט היה מלמד לבחורים את הניגונים החדשים שהולחנו לקראת החג הקרב ובא, כשהבריא סביב, עצי השדות והצפרים אשר עליהם, מתרוננת מקול השירה והזמרה שעלה מתוך הספינה.

אפיזודה מעניינת מעלה התלמיד ר' אשר מיאסניק בזכרונותיו: בשנת תרצ"א נסעו כמאה ועשרים חסידים מערים ועיירות שונות ברכבת להסתופף בצל מרן זיע"א בקארלין בשבת חנוכה. בדרך ירד שלג כבד בגובה שני מטר וזה עיכב את הרכבת מלהגיע לקארלין. החסידים מכל העיירות שהרכבת עברה דרכם, רובנה, קאול, מאנביץ, סארנע, דאבראוויץ, אנטנבקה, נימוביץ, ויסאצק, דובה, רפליבקה ועוד, יצאו בכל תחנה לנקות השלג ובכל זאת לא הספיקה הרכבת להתקדם עד כניסת השבת מעבר לעיר לונינעץ, והוכרחו להשאר שם לשבת. אנ"ש בלונינעץ התארגנו מיד וסידרו להם אש"ל בכבוד, וכך התנהלה השבת בהתרוממות בשיבה יחד עם כל האורחים מאנ"ש. במוצ"ש יצא ר' אשר שהיה אז נער צעיר ועיכב את הרכבת בתחנה עד שכל החסידים עלו אליה, וכך הספיקו עוד להגיע לסעודת מלוה מלכה אצל מרן זיע"א בקארלין.

35 ראש הישיבה הגרא"מ שך שרצה שהתלמידים ישארו לשבועות בשיבה, שלח קודם החג לבקש ממרן אדמו"ר מקארלין זיע"א שיוור לבחורים להשאר בשיבה, ומרן זיע"א השיב לו שהתלמידים לא ישמעו להוראה כזו, ואי אפשר לומר לחסידים לבל יבואו לחג השבועות לרדם, ומכיון שכך הסיר הגרא"מ שך את התנגדותו, אך הזהירים שיחזרו מיד אחר

כשהגרא"מ שך נכנס ביום ראשון בבוקר להיכל הישיבה ונוכח לראות שרוב הבחורים לא חזרו עדיין, כאב לו הדבר, בפרט שלהשקפתו היה עליהם מלכתחילה להשאר בישיבה לחג השבועות, וזמן הנסיעה והחזרה גרעו עוד כל כך הרבה זמן. בעקבות כך גמר בדעתו לעזוב את משרתו בישיבה.

חזר הגרא"מ שך לקלעצק, שם פגשו רבי אהרן קוטלר, וכששאלו למה איננו בישיבה, וסיפר לו הגרא"מ דברים כהוויית. טען לעומתו רבי אהרן שבעזיבתו את הישיבה הוא גורם ליתר ביטול תורה, ומשום כך חזר ללוינינעץ³⁶. כשנוכח בחזרתו בהתלהבות והתמדת התלמידים ששבו מקארלין, נחה דעתו בראותו את השפעת החג שעבר עליהם בצל הקודש³⁷.

בישיבה למדו גם שני בניו הגדולים של מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א ר' דוד ור' ישראל הי"ד³⁸. קודם הסדר היה רבי דוד יושב עם קבוצה של בחורים והיו מדברים ביניהם עניני חסידות ועבודה מתובלים בסיפורי צדיקים, אבל משעה שהתחיל הסדר היה כל כולו מוקדש ללימוד בעיון וביגיעה בחברותא עם הבחור החסיד ר' דוד רוזניק ז"ל³⁹.

בשנים האחרונות למד בישיבה העילוי המופלא שנחשב לפאר התלמידים, הבחור יעקב גלויברמן הי"ד בנו של החסיד ר' נתן נטע גלויברמן מדאוויד-הורודוק⁴⁰. היו ראשי ישיבות

החג, וישבתו את השבת שאחר החג בישיבה. יצוין כי לפרטי מאורע זה ישנן גרסאות שונות, ויש המספרים כי הדבר קרה בשנה הראשונה להגעתו של הגרא"מ שך לישיבה.

36 מסופר כי כשחזר לישיבה שאל את התלמידים, שמא תאמרו דבר תורה ששמעתם מהרבי? ! השיבוהו כי מרן מקארלין זיע"א דיבר בקדשו אודות דברי חז"ל בשבת (פ"ח:): אמר ריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמתם של ישראל שנאמר נפשי יצאה בדברו, וזהו מה שכתוב שכל ישראל אמרו למשרע"ה לאחר שתי הדברות הראשונות "ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ד' אלו קינו עוד ומתנו קרב אתה ושמע", ושאל מרן זיע"א, וכי מה אכפת להם לישראל שיסתלקו מן העולם, ותצא נשמתם בקדושה ובטהרה מתוך דביקות בבורא יתברך, הלא הגיעו למדרגה העליונה של נפשי יצאה בדברו. וענה בשם צדיקים, אמת כי זוהי מדרגה גדולה מאוד, אבל היה צר להם לישראל להפסיד את השמונה דברות האחרונות, ובלשוננו הטהור: ס'איז א שאד די אנדערע אכט דברות, וע"ז באו לפני משה כשנפשם בשאלתם "קרב אתה ושמע וגו'" ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' א' אליך ושמענו ועשינו". כששמע הגרא"מ שך את הדברים התפעל מאוד ואמר כי אפילו שבועיים שלמים של נסיעה היה כדאי עבור כך.

37 מפי שמועתם של תלמידי הישיבה: ר' ניסן שור, ר' שלמה גולדבאר, ר' חיים זייציק, ר' משה לייב לעווין ור' נח צייטלין. נ"י. נח צייטלין עלה לאר"י אחר נפילת מסך הברזל, והתארח אצל אנ"ש בירושלים עיה"ק. פעם בלכתו לסעוד אצל מארחו נתלווה לו בנו של המארח, ור' נח התחיל לומר לו בע"פ דף גמרא ממסכת ביצה, אחרי חמישים שנה שלא זכה ללמוד, מאז הוקם השלטון הקומוניסטי, זכר עדיין את מה שלמד בצעירותו בישיבה. יהי זכרו ברוך]. סיפר התלמיד ר' משה לייב לעווין ז"ל כי אחר נסיעת הבחורים לקארלין, נכנס הגרא"מ שך להיכל הישיבה ומצא את ר' משה לייב יושב לבדו, הגרא"מ שאלו היכן כל התלמידים, ומשענה שנסעו למרן זיע"א לחג השבועות, שאלו למה לא הצטרף אליהם, רמ"ל השיב כי אין בירו להוצאות הנסיעה, על אתר הוציא הגרא"מ את דמי הנסיעה מכיסו ונתנם לו ע"מ שיצטרף אליהם.

38 אכסנייתם היתה בבית רב העיר הגה"ח רא"י זולאר ז"ל. מפי ר' משה פיאוואווא ז"ל. במכתב שכתב החסיד רבי פיינע פלאטניצער בחורף תרצ"ז אל הגה"ח רבי חיים מענדל קוסטרומצקי לירושלים הוא כותב: הבחורי חמד מטע קודש לומדים בלוינינעץ, ב"ה עולים למעלה.

39 ר' דוד רעזניק ז"ל סיפר שהוא הגיע לישיבה בהיותו כבר כלי מלא וגדוש, למדן וחריף כמו המבוגרים שבשיבה, לאחר שלמד לפני כן מספר שנים בישיבה בטסאלין, וכן למד בקלעצק אצל רבי אהרן קוטלר, ולכן נבחר כחברותא עבור רבי דוד בנו בכורו של מרן אדמו"ר רבי אברהם אלימלך מקארלין צוק"ל הי"ד. חברותא נוספת היתה לו לרבי דוד בן מרן זיע"א עם התלמיד רבי אשר ליכטשטיין, לימים ראש ישיבת קמניץ. ידוע כי רבי אשר למד גם עם רבי ישראל בן מרן זיע"א, והיה מספר כי כיניו בפי התלמידים היה 'הולה' משום שלא רצו לקראו בשמו של מרן אורי ישראל זיע"א.

40 הרב החסיד ר' נתן נטע גלויברמן ז"ל מבליהוש ואח"כ בדאוויד-הורודוק. היה דבוק מאד אל מרן אדמו"ר אורי ישראל מטסאלין זיע"א ולאחר מכן לבנו הק' מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד. יצק מים על ידי החסיד הנודע רבי

שרצו שהעילוי מדאויד הורודוק ילמד בישיבתם, אך אביו שלחו ללמוד בישיבה בלונניץ. יעקב שהיה מתמיד עצום וכלי מפואר, עלה ונתעלה עד שהגרא"מ שך מינהו למגיד שיעור בישיבה ול'חזור' על שיעוריו, כשהוא עדיין בחור צעיר⁴¹.

משא הקודש

ניהולה הכספי והגשמי של הישיבה היה על ידי רב העיר הגאון החסיד רבי אלתר יהודה זולאר⁴², אך מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א נשא על כתפיו הק"צ⁴³ את העול הכספי הקשה של החזקת הישיבה וכל צרכיה וכן בפרטות את התלמידים על כל צרכיהם⁴⁴.

אברהם יצחק מהורודוק זצ"ל. היה מספר נפלא ובעל זכרון מיוחד. כן היה בעל מנגן (וכנ"ל בהערה) והביא מחצה"ק בקארלין ניגון מארש על 'זיאתי' וכן ניגון ריקוד נאה הקרויים על שמו. שימש כבעל תפילה בעירו ובקארלין אצל מרן אדמו"ר הרא"א אשר העריכו כערכו. היה איש חסד ועוזר דלים. בשנת תרצ"ה עלה לארץ הקודש והתיישב בגבעתיים. נלב"ע ח"י כסלו תשי"ז נטמן בבית החיים בקרית שאול.

41 תלמיד הישיבה ר' שלמה גולדבאר (שהיה נכד הגה"ח המפורסם רבי אברהם יצחק קולטון ז"ל מדויד הארדאק) סיפר כי כשהבחור יעקב היה מגיע לבקר את זקנו ר' אברהם יצחק, היו הם משוחחים ביניהם שעות רבות בדברי תורה כשלשונות ש"ס ושור"ע השגורים בפיהם, נאמרים בזה אחר זה בעל פה.

ר' דוד רוניק ז"ל היה מספר כי התלמידים בישיבה היו לוקחים גמרא והיו מצביעים על מקום מסוים בדף והבחור יעקב היה אומר מה כתוב במקום זה בכל הדפים שאחר כך. כך גם מסופר כי המשגיח רבי ירוחם ממיר שהכירו אמר עליו: מנין לוקחים בחורים כאלה? ואף ניסה להשפיע עליו שיעבור לישיבת מיר.

42 נולד לאביו רבי יצחק בשנת תרכ"ו. נסמך להוראה מהגאונים רבי יצחק אלחנן מקובנה ורבי שלמה הכהן מווילנא. היה קשור בעבותות אהבה והסתופף בצל מרן אורי ישראל מסטאלין זיע"א ולאחר פטירתו התקשר אל בנו מרן אדמו"ר רא"א מקארלין זיע"א. בשנת תרנ"ד נמנה למו"צ בעיר לעכוויטש. בשנת תרנ"ט נמנה עפ"י המלצת מרן אורי ישראל זיע"א לחסידים בני העיר לרבה של לונניץ. הגרא"מ שך זצ"ל בזכרונותיו בספר לונניץ כתב אודותיו: "היה מיוחד ומצויין במידותיו ובפשוטותו ובענוותו. הוא ניהל את כל העניינים בישיבה שלא ע"מ לקבל פרס. כמה שנים הייתי עמו יחד ולא ראיתי בו שמץ של רוגז. עם כולם דיבר בסבר פנים יפות, לטוב לכו לא היה שיעור, ואין ערוך לגדולתו". במכתב לועד הישיבות כותב רא"א: "כאשר ידוע לכם אשר אנכי עוסק בישיבה דגא לא מחמת כסף ולא מחמת כבוד רק באשר שאנכי באתי בשנים ורוצה אני לקיים וראה בנים לבניך אל תקרי בניך אלא בוניך". ובמכתב נוסף: "הלא ידוע לכם אשר אנכי כותב לכם בלא שום פני", כי ב"ה בהישיבה שלנו מונח מעות שלי כמה מאות יותר מאלף זל. רק הישיבה שלנו אהוב ליי". העידו ניצולים כי בעת העקידה של קהילת לונניץ ביום ה' אלול תש"ב, בדקות האחרונות קודם הטבח עודד את בני קהילתו בדברי עידוד ונחמה ובקריאת שמע ישראל. הי"ד.

43 ראש הישיבה רבי משה ברנשטיין במכתבו להגאון רבי חיים עוזר מאדר תרצ"ד (שחלקו הובא לעיל) כותב: "הוצאות הישיבה היא גדולה למדי, כי יש כאן בית התבשיל בעד יותר מארבעים... הרבי מקארלין נושא את הישיבה במסירות נפש, וממש נופל תחת משאו...".

ובמכתב שכתב הגרא"מ שך לרבי חיים עוזר באייר תרצ"ו: "גם הרבי מקארלין שליט"א אשר הוא נושא עול הישיבה כבר שקוע בחובות על הישיבה, ואין לאל ידו להחזיקה עוד".

44 שרד מכתב שנכתב מלונניץ ע"י תלמיד הישיבה הבחור משה צבי הכהן שוסטר לארה"ב להחסידי ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל מיום א' לסדר ויברך אותם משה תרח"ץ, ובו לאחר שמספר לו שהשתתף בשמחת נשואי בתו של מרן זיע"א שהתקיימה בקארלין ב"ט כסלו, הוא כותב: ואת זה רק צריכים אנחנו לבקש מהשי"ת שישאר לנו רשימה שקבלנו משמחה של מצוה זו על כל חיינו... אצלינו בישיבתנו ב"ה הכל הולך על נכון, לומדים ב"ה על צד היותר טוב, ועניין הגשמי אצלינו כמו שהי' מקודם, אבל על זה חרד לבי בזכרי כי תיכף אחר חג הפסח צריך אני לעמוד לעבודת הצבא, ואין לי שום עצה היאך להפטר מהם, וכבר דברתי עם כ"ק אדמו"ר שליט"א אודות זה, ואמר לי שאין לו שום עצה, רק באם הי' לי לפחות תשעים דולר - זהו במעות שלנו ארבע מאות וזהובים, או יש תקוה, כי גם לזה צריכים סיעתא דשמיא... הנה חושבים שיהי' כ"ק אדמו"ר שליט"א בפה על ש"ק זו [פ' ויקרא], ובשתיית לחיים [אזכיר] גם את כ' לטוב...

בברכת מזל טוב שכתבו כמה מתלמידי הישיבה למרן זיע"א בעיתון 'אונזער פינסקער לעבן' לקראת שמחת הנישואין כתבו בחזרום: "...דרך לנו משעול, לבל נכשל, את נפשנו הורה מעדינים, בתורה ובתפילה תמים, רכים אנו דמן חבריא זעירא, הלא בכל זאת נחסה בצל קדושתו הטהורה, ביום זה לברכו נכספות נפשותינו...". ועל החתום באו, יהודה

בזכרונותיו של הגרא"מ שך שכתב לימים אחר שנות הזעם תיאר את התמסרותו של מרן זיע"א לישיבה:

הישיבה נוסדה בשנת תרפ"ט⁴⁵, על ידי האדמו"ר רבי אלימלך פרלוב זצוק"ל מקארלין-פינסק, והיא פרחת ושגשגה. עד פרוץ המלחמה היו בה כתשעים תלמידים מכל ערי פוליסיה-וואלין. מהם – בחורים גדולים בתורה ויראה. ומה נהדר היה המחזה, כאשר הרבי בא ללוניניץ! כל בני הישיבה יצאו לקראתו לקבל פניו בתחנת-הרכבת, ביניהם הרב וכמה בעלי בתים נכבדים. הרבי היה מסור בכל לבו לישיבה בפרט ולהרבת תורה בכלל...⁴⁶ ביחוד גדלה השמחה ביום שהיה הרבי מקארלין מתייחד עם בני הישיבה. הוא דיבר עמם, חיזקם ועודדם. כאב היה להם לדאוג ולמלא כל צרכם⁴⁷.

בעזבונו של החסיד רבי מאיר לעווין מסארני שרד העתק מכתב קודש לחיזוק בדרכי התורה והעבודה ששלח מרן זיע"א אל בני הישיבה בעת ביקורו השלישי בארץ הקודש בחורף שנת תרצ"ג⁴⁸:

מכתב שכתב אדמו"ר שליט"א מארץ הק' לישיבתו בלוניניץ בפה פולין

מהרי יהודה ומירושלים ומציון המצוינות קודש הקדשים מקום עליות התפילות וירידת השפע לכל העולם, באתי באהבה רבה לדרוש שלום בני אל חי תלמידים יקרים ונחמדים בני הישיבה הקדושה אור זרוע בלוניניץ, ישאו הרים להם שלום וברכה ופלגי הצלחה על ברכי התורה והמדות.

ציפערשטיין, נח וולאדימירסקי, דוד פרידמאן, אברהם טריבוכ, יעקב גלייבערמאן, מרדכי גרשנוויץ, מרדכי בארטניק, אשר טשעטשיק.

45 לא דק, והישיבה בלוניץ נוסדה לאחר פסח דשנת תר"צ וכנכתב לעיל.

46 במכתב קודש שכתב מרן זיע"א לעידוד הקמת ישיבה בעיר צפת ת"ו קוראים אנו לאמר: ב"ה עמ"י עש"ו, לכ' ידידי הנכבד הרה"ג ר' אברהם לייב שליט"א [הגה"ח ר' אברהם לייב זילברמן ז"ל רבה של צפת ת"ו] גם אני נפשי יהיית בכתובה להיות מן הנמנים לדבר מצוה שש אנכי על אגרת כת"ר אשר נתן לבו ויצאו לאור את המפעל הנשגב והרם לייסד ישיבה במקום הקודש ע"ש רבותינו הק' ומה להעיד על מוסד יקר וחשוב על שני המאורות בישראל שהאירו עיני ולב ישראל בתורה ויראת ה', חפץ ה' בידם יצליח להרבות שבח המוסד כל המוסיף הרי הוא גורע לכל מבין יקר הזה, ולאחינו בני"ב בכל מקומותם הנני מבקש התעוררו להחיש תמיכתם בנרבת לבם עבור הישיבה הקדושה. יעזור ה' שהתורה והיראה בה יהיו צמודים יחד ואשרי מי שיהא לו חלק בה. ובאתי עה"ח יום ו' תשרי תרצ"ב פה קרלין. אברהם אלימלך פערלאו. (הישיבה נקראה ע"ש של רבותינו שישבו בצפת, הבית יוסף והארז"ל זיע"א).

בביקורו האחרון של מרן זיע"א באר"י בקיץ תרצ"ט ביקשו ממנו מנהלי ישיבת תורה ויראה בירושלים לבא לביקור בישיבה, משנבצר ממנו לבוא שלח להם מכתב ברכה. גוף המכתב נכתב ע"י רי"ה הלטובסקי ומרן זיע"א בא בחתי"ק עליו: ב"ה. לכבוד הנהלת הת"ת והישיבה הק' תורה ויראה בעיה"ק ירושלים ת"ו. שמחתי באומרים לי בית ה' נלך לבקר את הת"ת והישיבה הק', אולם כבר אין הזמן גרמא וטרוד אני באלה מסעי, והיות כי שמעתי מהנהלת הישיבה והת"ת אשר היא מפציה תורה ויראת ה' טהורה בקרב הנוער ורבות חיל כבר עשתה להשריש בלבבות הילדים והבחורים דרכי ה' ועבודתו ותורתו ויראתו, אשמח מאד לתת את הסכמתי לקיומה והחזקתה של הישיבה הק' ואצו את ברכתי שהישיבה הק' תשגא אחריה מאד והמנהלים והגבאים אשרי חלקם יתברכו בחיים עושר וכבוד וחפץ ה' בידם יצליח להקים דור נאמן לבית ישראל בארץ ישראל על טהרת הק'. נאם ח"ק.

בעתון 'דאר היום' מוחשון תרפ"ה נכתבה סקירה על ישיבת חברון בין הדברים נכתב: בזמן האחרון בקר את חברון האדמו"ר מקרלין הרה"צ מוהר"א פערלאו ובני ליתו, ובקרו את הישיבה התלהב מאד מאד, וידר נדר לעשות תעמולה בין חסידיו ואנשי בריתו לתמוך בהמוסד הקדוש הזה בכל האפשרי, אף כי כידוע חזקה מאד רוח הישיבה הזאת מרוח החסידות.

ראה גם בהערה בפרק המבוא בקובץ באו"י גליון רכ, אודות ישיבות נוספות שמרן זיע"א תמך בהם.

47 יש לציין כי הגרא"מ שך היה מתאר בערגה בהזדמנויות שונות במשך השנים את אצילות נפשו ומידותיו של מרן זיע"א, ובפרט היה מתרפק ומפליא את התפילות הלוהטות במחיצת מרן זיע"א בשהותו בלוניניץ.

48 מרן זיע"א הגיע ביום כ"ז כסלו לנמל יפו. שהה אז בימי הפורים בין אנ"ש בירושלים, וביום כ"ד אדר נסע חזרה לביתו בקארלין.

ראשית אמרי אברכם שיוזכו ללמוד מתוך שמחת לב רחבה ולשעבד כוחותיהם והרגשותיהם לעבודת שכם אחד לרפא מזבח ד' בהתחזקות אמונה בתורה, ועבודה זו תפלה ומעשי המצוה באהבת חברים מקשיבים והתבטלות זה לזה בהתקשרות נאמנה לתורתנו הקדושה והטהורה, וצריך כל אחד ואחד להשגיח בעינא פקיא על זמנו ועתותיו לבל ילכו חו"ח לבטלה הגם שעה אחת ביום, כמאמר זקני הרה"ק זצוק"ל זי"ע⁴⁹, שזה נקרא סדר היום שיסדר כל היום לעבודתו ית"ש ובפרט להרחיק משיחה בטילה ח"ו כמאמר הירושלמי⁵⁰ כל פטמין בישין בר מפטמא דאוריתא טב, רק להיות גרים באוריתא תדירא וללמוד על מנת לעשות, וכמאמר המשנה⁵¹ שמספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ופירוש מאבותי הקדושים זי"ע בשם הבעש"ט הקדוש זי"ע "לשמר" מצות לא תעשה בכל מקום שנאמר השמר אינו אלא לא תעשה, "לעשות" פירוש מצות עשה, ומספיקין דקאמר פירוש הקב"ה מומין לו מצות שיעשה אותם ונותנים לו כח ופנאי לעשות המצוה.

ואל ימעט בעיניכם דבר קטן, או שעה קטנה בלמוד תורתנו הקדושה, כמאמר המדרש⁵² כשאני מתחיל וכשאני נכנס לתורה, שערים הרבה נפתחים לי, ואז תהיו קדושים ומזומנים לאורך ימים בימינה ועושר וכבוד גם כן, ותזכו להתרבה במדותיו ית"ש ויהי נועם ד' עליהם לכוונן מעשיהם להורותם ולהנחותם במעגלי צדק ומקודש לקודש יערה עליהם, רוח טהרת לב להיות להם היכולת לשפר ולתקן המדות שפת תורת האדם ולהיכנס ולפני ולפנים תורת ד', כמאמר זקני הקדוש זצוק"ל זי"ע בשם הקדוש בעל "נועם אלימלך" זי"ע על פסוק "כי אם בתורת ד' חפצו" וזה לשונו הקדוש⁵³ כי אם חפצו כשיחפץ האדם שיוזכה לתורת ד' היינו לשם ה' לעשותה בשלמות "ובתורתו יהגה" בתורתו הם המדות שלו שהם אינם כתובים בתורה כי אם שפת נאמנה לתורה הקדושה למען הישר דרכנו בסלול דרך נתיב אשר דבר אמ'.

ונזכה לראות עין בעין בשבוע שבו עמו לציון ברינה ועיר האלהים ישמח בקבוץ בניה לתוכה בשמחה להקריב קרבן ד' במועדו בהלל הגמור בעולות ושלמי מנחה ושמחה כימי קדם ויאמר לדל השואל ובא לציון גואל במהרה בימינו אמן

בברכת ציון וירושלים לכש"ת בר בני רב "אור ישראל"

אברהם אלימלך בהה"צ זצ"ל

על הקשר ההדוק וההתמסרות המיוחדת של מרן זיע"א לישיבתו הק' תעיד העובדה שכשנה קודם נסיעתו האחרונה לארץ ישראל שהתקיימה לבסוף בקיץ תרצ"ט, שלח למסור לאנ"ש בארץ שחיכו זה עידן ועידנים לקראת בואו, שמצדו הוא מוכן לזה בכל רגע, אלא שכמה מניעות בדבר, ובתוכם מנה את הקושי לעזוב את הישיבה החביבה עליו כבבת עינו, -

49 ספה"ק בית אהרן ה.

50 ברכות פ"ט ה"ה.

51 אבות פ"ד מ"ה.

52 יל"ש תהלים רמז. מובא גם בספה"ק בית אהרן מ"ג ע"ב.

53 ליקוטי שושנה.

כשמונים בחורים הלומדים בלונינעץ⁵⁴. וכן אמר פעם בשיחה שהגם שאין דרכו לדרוש ברבים, אך כשביל הישיבה בלונינעץ הוא מוכרח לפעמים להגיד להם איזה דברים⁵⁵.

כאמור הרי שמלבד העול הרוחני של דאגה להתעלות בני הישיבה הן בתורה והן בדרכי החסידות ועבודת השם, נשא מרן זיע"א על כתפיו הק' גם את העול הכספי של הישיבה ובית התבשיל לתלמידים, - דבר שלפי המצב באותם ימים היה עול גדול וכבד מנשוא.

שרדו מספר מכתבים ממרן זיע"א בענין זה לאנ"ש וגם לכלל אחינו בית ישראל בקריאה לעזרה לקיום התורה. להלן נביאם.

בי"ז שבט תרצ"א ד' והייתם לי סגולה" כתב מרן זיע"א אגרת קודש ל"אנ"ש החסידים המופ' תושבי ביאלסטאק ה' עליהם יחיו" לטובת הישיבה⁵⁶:

אחדשה"ט, אבקש כבודם להתעורר לבוא תיכף לעזר הישיבה בלונינעץ כי העת דחוק מאד בכלל ובהישיבה בפרט הצריך לכלל, ואל יהי' להם ישיבותינו כמו זרה נחשבה להעלים עין ולב מעליה, כי לא לכבודינו עשינו אותה, רק להחזיק את נקודת אבותה"ק אשר מסרו נפשם הק' עליה כמה דורות, ובע"ה הצליחו מעשינו ברוחניות הענין אשר הלימוד ב"ה עלה במעלות טובות אשר כל רואיו יתנו שבח והלל גמור על טוב וחשק לימודם ביראת שמים, בכך בקשתי אשר ישתדלו ביניהם בכל כחם להתנדב מעמד חדשי בטוב עין הוא יבורך בכל טוב, והכסף אשר יאספו, למסור לידידי האברך החסיד מו"ה הלל נ"י המוכ"ז והוא ימסור לכם בפרטות ענין הישיבה והכרחיות צורכה.

ובזה הנני ברכה לכולם כי יתברכו בשפע רב ברכה והצלחה.

אברהם אלימלך ביה"צ זצ"ל

בעת ימי שהותו של מרן זיע"א בארץ חמדתנו בביקורו המוזכר לעיל שיגר מכתב לבבי לאנ"ש בחוץ לארץ לטובת הישיבה הק'⁵⁷:

ב"ה אור לארבעה עשר בחודש טבת שנת תרצ"ג פעה"ק ירושלים ת"ו

מציון מכלל יופי יופיע וישפיע העליון שפעת ברכה וחיים למע"כ אהובינו אנ"ש היקרים חסידים ואנשי מעשה רבנים ועסקנים יחיו הם וגשיהם ובניהם וכל אשר להם חיים טובים ונעימים בעושר ואושר עולמים.

הגעתי השמועה עד למקום הקודש כי מצב ישיבותינו הק' בלונינעץ נורא ואיום ולבני הישיבה היקרים לי מאד אין לחם ופתא סעדא דליבא לתורה, וידוע אמרם ז"ל אם אין קמח אין תורה.

הנה כי כן מראש הררי ציון כשופר ארים קולי ברגש להבת שלהבת איש דת תורתנו

54 ברכת אהרן עמ' קצג. ומעניין כי אף שמרן זיע"א ישב בקארלין, ראה מצידו את הנסיעה לארה"ק כנתיק מבני הישיבה אשר בלונינעץ.

55 שם עמ' קעד.

56 המכתב נמצא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

57 העתק המכתב נמצא בעזבונו של הרה"ח ר' מאיר לעווין ז"ל מסארנע.

הקדושה אליכם אחים וידידים הנאמנים לה' ואלי, עורו נא, עמדו נא לעזרת ה' בגבורים, מלאו ידכם לה' ברכה להחזיק במעוז ומבצר תורתינו הק' התעוררו נא בימין צדקתכם כ"א יותר מהונו אונו וכוחו, ותמכו בידכם מזה ומזה את ישיבתנו הק' משאת נפשינו שממנה תצא אורה זו תורה על טהרת הקודש וגם יראת ה' טהורה וחסידות.

אשרי אדם עוז לו בהיכל התורה הזה ואשרי אנוש יעשה זאת ויחזיק את הבאים ומסתופפים בצל ישיבתנו בחורי חמד מבני קודש המקיימים את התורה מעוני וחיים חיי צער עתידים המה בעוזהש"ת להחזיק ולקיים את מעוז הדת ושארית הפליטה של היהדות הטהורה והנאמנה בזמנינו אלה, ולכם תהי' הצדקה שגרמתם להעמיד דור דעה ולהיות מתמכין דאורייתא.

וכדאי הוא הזכות של החזקת התורה והיהדות להגן עליכם באלף המגן ולהשפיע לכם רב טוב כאמור עין חיים היא למחזיקים בה ותומכי' מאושר, ואף אני לא אמנע את הטוב מלהתפלל בעדכם ובעד בתיכם וכל אשר לכם במקום הקדוש לפני הכותל המערבי אשר לא זוהי שכינה משם ובכל מקומות הקדושים והצדיקים אשר ידרכו כפות רגלי שם אשא רנה זו תפלה בעדכם להריק לכם ברכה עד בלי די ולטוב לכם כל הימים בבני חיי ומוזוני ריחיי, ואתם שלום וביתכם שלום ותשכילו ותצליחו בכל אשר תפנו לטוב, ועיניכם תראנה בבנין ארצינו והרמת קרן ב"י ומלאה הארץ דעה את ה'.

אברהם אלימלך בהה"צ זצ"ל

ביום ג' פר' ויגש ז' דחנוכה שנת תרצ"ז כתב מרן אדמו"ר זיע"א הי"ד מכתב בקשה לתמיכה, שיועז אל 'אלופים הרה"ג מנהלי הוועד רעליף קאמיט בנויארק':

"אחר דרישת השלום לכ"ת אודיעם אשר שני התקציבים, אחד, עשרה דולאר, והשני משעק מעשרים דולאר עבור ישיבתנו הק' בלוגינעץ הגיענו נכון, וזוהי אביעה תודתי לכ' אשר ישתדלו בטובת ישיבתנו הק' אשר דורשת לעזר להוצאותיה המרובים, ב"ה כי תוסיפה בכל פעם לומדים וגם עשינו סניף מחלקה מישיבתנו בעיר סארני בזה החורף... אבקש מאד להשתדל להיות לעזר להישיבה הזו שהיא יחידה ומצוינה, שע"ז מעידים כל גאוני דורנו, ואקוה כי ישימו עין לטובה עלי' כראוי... ויתברכו העושים והמעשים בכל מעשיהם בהצלחה רבה למען יוכלו למלאות רצונם הטוב מתוך הרחבה גדולה"⁵⁸.

בשל מצבה החמרי הקשה הדפיסה הישיבה בתקופה האחרונה לפני המלחמה העולמית דף המכיל 'קול קורא לעזרה'⁵⁹:

58 עם מכתבו של מרן זיע"א צורף גם שאלון שמולא ביום ג' כ"ד כסלו ובו פרטים אודות הישיבה. שם הישיבה - אור ישראל / גיל התלמידים - 15 שנים עד חמשה ועשרים / מספר הרמ"ם והמורים - ראש ישיבה על הקיבוץ ושיעור החמשי, וארבעה מורים על השאר מחלקות / מספר התלמידים סה"כ - 102 / כמה תלמידים אוכלים במטבח המשותף של המוסד - בבית התבשיל אוכלים חמשים בחורים הגדולים / הוצאות הישיבה בשנת תרצ"ו - שנים עשר אלפים זהובים 1200 זלאטעס. על החתום באו, א. יהודא ברי"ז ולולאר חופ"ק לוגינעץ מנהל הישיבה ואלעזר מנחם שך ראש הישיבה הק' דפ"ק.

המכתב והשאלון נמסרו לידינו ע"י דוב אליאך. אודות הישיבה קטנה בסארנע ראה בסוף הפרק על הישיבה בסארנע (קובאו"י גליון רכ).

59 מאוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

לכ' הרבנים הגאונים המפורסמים ולכ' כל נדיבי לב בכל אתר ואתר.

הננו פונים אליכם בשם התורה הקדושה מקור חיינו ונשמת רוח אפינו להודיעם מצערנו בדבר המוסד הנשגב אשר עמלנו בו כמה שנים והצליח בידנו לרומם בית מקדש מעט, ישיבתנו הק' אור ישראל בלונדון אשר יסד כ"ק אדמו"ר הק' זי"ע מסטאלין, וכעת מתנהלת תחת המחזיקה בנו אדמו"ר הרה"ק מקארלין שליט"א, והיא לאור מאיר בגלילות אלו הרחוקים משיבות, וחשבנו בצדק אשר יאמר עליה, הלך אחריה, כמו יבנה בשעתה. התלמידים נתרבו ב"ה ומגיעים קרוב למאה, ועוד תלמידים רבים דורשים לקבלם, כי סימן ברכה נראה לכל אשר נתגדלו בה, תלמידים ראויים להורות ולדון, ויש תקוה מהם שיהיו למאורי וגדולי ישראל להאיר לנו חשכת ליל הגלות באור ישראל סבא.

אבל לצערנו הגדול מצב הישיבה נורא ומחריד מאוד כי הלחץ גדול, והתלמידים המוסרים נפשם על מזבח התורה ואוחזים בקרנות המזבח מדוכאים ומעונים מחצי רעב וסובלים ממחסור הגדול, ובאו בני הישיבה עד משבר וכח אין עוד.

בהמשך הם מתחננים לעזרה כספית דחופה ומסיימים בברכת ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת וחיותמים: נאום א. יהודה זוליאיר אב"ד דלונדינעץ - מנהל הישיבה, ונאום אליעזר מנחם שך, ר"מ בהישיבה. אחריהם על ה'קול קורא' בא הג"ר אהרן וואלקין זצ"ל רבה של פינסק בהמלצה:

ביודעי ומכירי קאמינא כי היטב נודע לי טובה של הישיבה אשר הרבה בחורים מופלגי תורה יחסון בה, ומצוה גדולה להחזיקה בכל האפשר וכל תומכיה ברוכים יהיו בכל אשר יפנו כנפש המברכם. אהרן וואלקין אב"ד דפינסק

אחריו באו עה"ח: אליעזר ארי' ליכטשטיין⁶⁰ רב בק"ק לאכווע, דוב במו"ה מיכל פאלאק רב בק"ק מיקאסעוויטש, דוב בער ראבינאוויץ רב בק"ק קאזאנהאראדאק, חיים זלמן אשעראוויץ רב בק"ק לאכווע, משה מיהלשטיין רב בק"ק לענין, פסח זוכאוויצקי רב בק"ק האנצעוויץ.

אחר כל הנ"ל באו דבריו הקדושים של מרן אדמו"ר רא"א מקארלין זיע"א:

עיניכם הרואות בקשת עזרה הכתובה למעלה. בפרט בעת הזאת אשר אין שיוור כי אם התורה הק' ולומדיה אשר הם מאוד מוצל מאש התבערה אשר ללהב יצאה בכל פנות ומחנות, בודאי ראוי אשר כ"א יתן אוזן קשבת לעזרה, ודי להרבות בדברים הנוגעים לענין בקשת תמיכה מאחינו בני ישראל. ואך רחשי לבבי אציע לברך לכל העושים כי יתברכו ככתוב עץ חיים היא למחזיקים, ותומכיה מאושרים יהיו בבני חיי מזוני רויחא כאוות נפש המברכם.

אברהם אלימלך פערלאו

על מסירותו ודאגתו של מרן זיע"א למצב הגשמי בישיבה, סיפר החסיד ר' משה פיוואוואז ז"ל כי פעם אספו אנ"ש סכום כסף הגון ביניהם ונתנו אותו למרן אדמו"ר מקארלין זצוק"ל,

60 בנו רבי אשר היה תלמיד הישיבה וניצל מהמלחמה העולמית ולימים היה ראש ישיבת קמניץ בירושלים וכנ"ל. רבי אשר היה חתנו של רבי משה ברנשטיין שכאמור שימש שנה אחת כראש הישיבה הק' בלונדון.

שיוכל לנסוע להבראה. לאחר מכן כשקיבל מרן זיע"א מכתב שבישיבה בלונגין צריכים כסף, שלח את הכסף שנאסף עבורו והעבירם לטובת הישיבה הק'.

עוד סיפר ר' משה: פעם הגיע מרן זיע"א מקארלין לשבות שבת בקרב אנ"ש בבראנוביץ (וכמנהג רבוה"ק שהקפידו לא ליסע בערש"ק - הגיע מרן ביום חמישי). בהיותו שם קיבל ידיעה מרא"י זולאר הרב דלונגין, אודות המצב הגשמי הקשה בישיבה. אמר מרן זיע"א כי לא יקבל קהל עד שיביאו לו סכום הגון עבור הישיבה. הלך הנגיד החסיד ר' גרשון ברעגמאן ז"ל וסיבב בעיר בין אנ"ש והביא סכום שבע מאות זלאטעס, ורק אז נאות מרן זיע"א לקבל קהל⁶¹.

חסידים נתבעים ונותנים

החסידים מאנ"ש תושבי עיר לונגין קבעו להם סכום חדשי שכל יחיד היה נותן לטובת הישיבה⁶². בין עסקני ותומכי הישיבה הבולטים מתושבי לונגין היו החסידים מאנ"ש ר' משה וואלף דיאטלוביץקי, ר' אלתר לוי, ר' אפרים איצל רובינרוט ור' שאול ווילק (שהיה חסיד הורדוק), ובמיוחד החסיד ר' מוטל שוורצמן (שהיה גם מבעלי המנגנים בין אנ"ש בלונגין) שהתמסר בכל מרצו לטובת הישיבה⁶³. זכר כולם לברכה הי"ד.

החסיד רבי מאיר לעווין ממיסדי הישיבה בסארני עמד אף הוא לעזר רב לטובת הישיבה לאחר שעברה ללונגין ותרם והתרים אחרים למענה. מסופר גם אודות החסיד הנעלה ר' פנחס דוב ברעגמאן ז"ל הי"ד⁶⁴ (הידוע בכינויו ר' פיניע פלוטניצער), שלאחר שהתאלמן

61 מסופר כי אחד מנגידי אנ"ש ר' אלעזר שו"ב הכהן ברעגמאן מברנוביץ לקח לבתו חתן בשם ר' שלום שרשבסקי. לאחר זמן כשלא נפקדו בזש"ק נכנס ר' אלעזר יחד עם חתנו למרן זיע"א לפעול עבורו בתו. לאחר שהתחייב על סכום גדול לטובת הישיבה הבטיח לו מרן זיע"א שיושעו, ולפקודת השנה נולדה להם בת. אבי האברך שלא היה מאנ"ש והתגורר בירושלים בא לבית הכנסת שלנו לשתות לחיים ולהתברך בברכת מז"ט וקרא בהתרגשות לחסידים: ס'איז דאך כישוף! כן מסופר בזוג מתושבי הארדאק שבא לפני מרן זיע"א בעת ביקורו בעיר, בבכיה על בנם יחיד שנפל למשכב והרופאים מייאשים אותם. אמר להם מרן זיע"א שבאם יתמכו בבניית בנין הישיבה, יכריא בנם. הם קיבלו על עצמם, ובאותו יום החלו לפעול ולשלוח חומרי בניה עבור הישיבה, ובנם הכריא מחליו.

גם בשולי כמה מכתבים פרטיים ממרן זיע"א ליחידים מאנ"ש עוררם להטות שכם לטובת הישיבה. בשולי מכתב לר"א קויפמן הנ"ל רשם מרן זיע"א: אולי יוכל לכתב לדודו הר' חיים אבא ש"י שהוא ישלח איזו סכום על הישיבה הק'. גם במכתב להחסיד רבי אבא חיים שפירא ז"ל שישב בתל אביב כותב לו מרן זיע"א: כאשר כתבתי מכתב לר' זרח פלוטניצקי אודות הישיבה ולא השיב שום תשובה ע"כ לראותו ולדבר עמו אודות זה. מכתב זה שרד ובו כותב מרן זיע"א: הגני מבקשו שישתדל בעד הישיבה אשר בלונגין שהיא ישיבה גדולה ומפוארה, ממילא צריכים להרבה כסף, בטח ימלא בקשתי.

גם במכתבים לאנ"ש בארה"ב ביקש מהם מרן זיע"א להשתתף בהוצאות הישיבה. במכתב להחסיד ר' עזרא קוסטרומצקי ז"ל כותב מרן זיע"א: כן בקשתי להשתדל אודות הישיבה בלונגין כי מאד המצב דחוק שם. ובמכתב לר' יוסף מאיר מרגליות ז"ל מארה"ב (בן הרה"ח ר' יחיאל צבי - רבי הערש קרייניקער) בתשרי תרצ"ה: אם אפשר לעשות שום דבר לטובת ישיבתנו.

62 במכתב מחודש תשרי תרצ"ד כותב אחד מעסקני ועד הישיבות בלונגין להנהלה בוויילנא אודות הפעילות בעיר: "חלק גדול מתושבי המה מחסידי קרלין, שיש להם ישיבה "משלהם", שהם מסורים לה בלב ונפש והם משלמים מס חדשי לטובת ישיבתם". גם במכתבו לאנ"ש דעיר ביאלסטוק מורה להם מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א, "בכן בקשתי אשר ישתדלו ביניהם בכל כחם להתגבר מעמד חדשי".

63 בספר לונגין עמ' 152 מובאים גם שמות מספר נשים צדקניות בעיר שהתמסרו לטובת הישיבה.

64 הרב החסיד ר' פנחס דוב ברעגמאן ז"ל. מהחסידים הנלהבים והנאמנים של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א. תפילותיו היו בוקעות רקיעים בסערה ובהתלהבות גדולה. היה המלמד בסטאלין של בנו הק' כ"ק מרן אדמו"ר רבי משה מסטאלין זיע"א הי"ד. לאחר מכן היה המשמש בקודש ויד ימינו של כ"ק מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין הי"ד, איש שיחו וסודו, והמלמד של בניו הצדיקים הקדושים וצ"ל הי"ד. עלה על קידוש השם בחודש מרחשון תש"ג.

בצעירותו התגורר בחצה"ק בקארלין וכיהן כמשמש בקודש, וכשהיו מגיעים החסידים הנגידיים ממשפחת ברעגמאן מווארשה ומבראנוביץ לקארלין להסתופף בצל הקודש, היה מחיבם בסכומים הגונים לטובת הישיבה, והיו נתבעים ונותנים.

בארה"ב התעסקו עבור הישיבה החסידים המסורים רבי אפרים אהרן טאנצמאן⁶⁵ ורבי זעליג דוב טרבילו ז"ל מדיטרויט.⁶⁶ מידי ערש"ק היה ר' בערל עובר על פתחי הבתים בדיטרויט ומאסף כספים אותם היה שולח לישיבות הק' בלונינגן ובסטאלין.⁶⁷

ויצא לך שם

תיאור אודות הישיבה והצלחתה נמצא במכתב שכתב רבי אלתר יהודא זולאר רב העיר לונינגען ומנהל הישיבה אל הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי מווילנא בחודש אייר תרצ"ז:

"כבר נודע בשערים מהמוסד הגדול אשר יסד הרה"צ מקארלין, היא הישיבה דפה, מכונה בשם "אור ישראל", אשר במשך הזמן השמיטה⁶⁸, יצא מאתנו בחורים גדולי לומדי תורה, אשר הרב הגאון הר"מ מקלעצק הר' אהרן קאטלאר והר"מ מפניסק הר"ש וויינטרוב והר"מ מקאמינעץ הרב ר' ראובן⁶⁹ כולם ה' בישיבתנו וראו אותה באיכותה וכמותה, וה' להם התפעלות גדולות ונתנו רוב תודה להרבי מקארלין וגם אלי הח"מ ולהר"מ, ואמרו אשר באם שלא ראו בעיניהם לא יאמינו, אשר הבחורים ילמדו ממש על דרך מיר וקלעצק, והם מלאים בש"ס וראשונים בפלפולא דאורייתא..."⁷⁰

65 בדינו מסמכים מפעילותו לטובת הישיבה. במכתב מרבי חיים מענדל קוסטרומצקי לבני משפחתו בארה"ב הוא כותב "...לאחותי היקרה הצנועה מרת חוה תי' ולאחי היקר החסיד מו"ה אשר נ"י... אשת ר' אפרים אהרן כתבה אלי מכתב בדבר הישיבה והזכירה שניכם במכתבה, ווי טייער איז בא מיר דער גריס וואס איך האב גיהאט דורך איר, ווען איך האב גיהאט אזא ריכטיגן גריס פון אייך. טייערע שוועסטער, סי האט מיר זייער גיפרייט די הארץ צו זעהן אין דעם בריך, אז דו בינסט עוסק במצוה החזקת הישיבה הקדושה וואס דער רבי זאל גיוונט זיין האט איר אוף גישטעלט, השי"ת זאל דיר געבן כח און קראפט דו זאלסט קענען וואטער טאהן אין דעם...".

66 ר' זעליג דוב שהעתיק את מקום מגוריו לארה"ב ע"פ הוראת מרן אור ישראל זצוק"ל, התיישב בדיטרויט ויחד עם כמה חסידים שהצטרפו אליו פתחו את התיישבות החסידים בדיטרויט שהלכה וגדלה עם הזמן. כששכרו בנין לביהכנ"ס דאגו שיהיה חדר צמוד, שם פתחו 'חיידר' לילדי אנ"ש. ור' שמאי המלמד, אף הוא מאנ"ש, היה מתמסר ללמד תורה לצעירי הצאן. ביתו של ר' בערל שימש לאכסניית מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זע"א כשהיה מבקר בדיטרויט. ר' בערל עצמו על אף עסקיו לעצמו ועסקנותו לאחרים היה יושב ולומד שעות ארוכות ביום בביהמ"ד יחד עם חברותו, לחלק מהם היה משלם במיטב, כמו"כ היה לומד עם אנ"ש מא"י שנקלעו לדיטרויט, כמו ר' דוד לייב ברנדווין ור' זלמן ג"ב ועוד.

67 מסופר כי בישיבה בלונינגן היו אומרים כי אחוזים נכבדים מהתקציב השנתי היו מהכספים ששלח ר' בערל. עוד מסופר בקרב צאצאיו כי בתקופה שהיה באמריקה חוק שאסר לייצר 'שנאפס' (יי"ש) ולמכור אלהול (תקופת היובש), והעובר על החוק היה צפוי לעונש כבד, נמנע מלהתעסק בכך מחמת החוק הנוקשה, אבל פעם אחת לפני פסח החליט ר' בערל שאכזר עברו עצמו אין לו להסתכן אבל עבור הישיבה הקדושה יש לעשות כל מה שאפשר. וממחשבה למעשה עסק במכירת שנאפס לחג הפסח, ונשאר עם אלף ומאתיים דולר רווח נקי, סכום עצום בימים ההם. כל סכום הרווח במלואו נשלח חיפק ומיד לישיבה בלונינגן, תרומה זו האירה את עיניהם של הנהלת הישיבה, בסכום הזה היה בכדי להחזיק את הישיבה על כל ההוצאות במשך זמן רב.

68 אז מלאו שבע שנים לקיום הישיבה שפתחה שעריה בלונינגען בר"ח אייר תר"צ, כנ"ל בתחילת הפרק.

69 רבי ראובן גרווובסקי זצ"ל חתנו של רבי ברוך בער זצ"ל מקאמינץ.

70 במכתב מוקדם יותר מחודש תמוז תרצ"ב הוא מספר: "הרב הג' מו"ה ירוחם ממיר ה' בפה והתפלל איך נתיסד בשנים מועטות ישיבה כזה...". ראה גם לעיל במכתבו של רבי ברוך בער מקאמינץ, "כי ישיבתו הקדושה יש לה חשיבות גדולה וצ"ע שחתיני ש"י עומד בראשה תתגדל מאד הישיבה ותתאדר התורה".

במכתב קודש מבין כסה לעשור שנת תרצ"ז ממרן מקארלין זיע"א אל הנהלת ועד הישיבות הוא מציין את איכות הישיבה לצד ההוצאות הכספיות הגדולות והתמיכה הנדרשת:

"...וביודעם קאמינא שיוודעים את ערך ישיבתנו בכמותה ואיכותה, אשר הישיבה נמצאת במצב עלי' הודות להשי"ת, ויחד עם זה מובן, מתרבים הוצאות הישיבה, ומן הראוי הי' להתחשב בזה ולהרבות התמיכה הכספית כפי ערכה. יען כי הישיבה הק' הוא מקום מורה ובית אולפנא המרכזי בגלילות אלו, אשר נוהרים אלי' מקרוב ומרחוק..."

ובמכתב נוסף אל עסקנים בארה"ב מתשרי תרצ"ז כותב מרן זיע"א:

"...ישיבתנו הרמה בתלמידים מורי הוראה, וחריפים בפלפולי אמת לשם טוב בהנהגתם הישרה לכל רואי אותם..."

תיאור נוסף על הישיבה ופעליה מצאנו במכתב שכתב בשנה שקודם המלחמה ראש הישיבה הגרא"מ שך לאגודת הרבנים בארה"ב:

"...כאשר נודע ומפורסם למדי טוב מעלת גדולת הישיבה הקדושה אשר בעיר לונינעץ, אשר יסדה הרה"ג הצדיק מוהר"ר אברהם אלימלך פערלאוו שליט"א האדמו"ר לחסידי קארלין - פינסק. ורבת היא שעשתה ועלתה בידה להגדיל תורה להרביץ לעדרים ויצאה לה שם בכל המדינה כולה, ונהרו אלי' תלמידים מקרוב ומרחוק, אשר ב"ה עולה מספרה יותר ממאה בחורי חמד המשימים לילות כימים להגות בתורתנו הקדושה. אבל מה נורא המצב כעת אשר מקורי הכנסה נתדלדלה בעת משבר כזאת במדינתנו לרובם ככולם מבני עניים שאך מהם תצא תורה, ומוטל כל הצטרותם על הנהלת הישיבה ואין בידה להושיע..."

בהמשך המכתב הוא פונה ומבקש מהם מכתב המלצה לטובת הישיבה. יחד עמו בא על החתום מנהל הישיבה רא"י זולאר רב העיר. בשולי הדף הוסיף דברים הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי מווילנא זצ"ל שנשא על שכמו את משא הנהגת הכלל והישיבות:

הנני לאשר בזה מכתב ידידי הרב הגאון מו"ה אלעזר מנחם שך שליט"א, שידעתי לגדול בתורה, וגם הישיבה בלונינעץ הגדילה על ידו, והנני לתמוך ביד שלוחם, ויראו נא למלאות מצידם דבר בקשתי. מוקירם ומכבדם כרום ערכם הדוש"ת. חיים עוזר גראדזענסקי

בימי הרת עולם

הגרא"מ שך כיהן בתפקידו כראש הישיבה עד חודש אלול תרצ"ט. אז חלתה בתו במחלת ריאות קשה (ממנה נפטרה כחצי שנה לאחר מכן) והוצרך לנסוע איתה לבית חולים בווילנא לתקופה ממושכת, והוסכם כי צריך להביא אחר על מקומו⁷¹. באותם ימים עלתה הצעה

71 חצי שנה לאחר מ"כ, בחודש אדר ב' שנת ת"ש כשהמלחמה העולמית כבר היתה בעיצומה, עדיין הופיע בתואר "הרב אליעזר מנחם שך ר"מ בלונינעץ", בירחון כנסת ישראל שי"ל בליטא העצמאית ב'וויליאמפאלע-סלבודקה', שם נדפסו מדבריו ותרותו. [גם אחר עלייתו לאר"י עד שהחל לשמש כר"מ עדיין כונה בתואר זה, ראה מאסף 'בית מדרש' שי"ל בתל אביב בשנת תש"א לזכר הגרא"מ זצ"ל].

להביא על מקומו את רבי ישעיה שמענוביץ, אלא שרבי ישעיה שהיה בעבר תלמידו של הגרא"מ שך בשיבת קלצק, לא רצה בענותותו לבא ולישב על מקום רבו.⁷²

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה באלול תרצ"ט שלחו התלמידים את שאלתם לפני מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א (שהיה בדרכו חזרה מביקורו האחרון בארצה"ק) כדת מה לעשות, ומרן זיע"א ביקשם לנסות להמשיך בסדרי הישיבה. אלא שכעבור חודש ימים הודיע הרא"י זולאר (שנשא בעול הישיבה) לתלמידים, כי בשל המצב אין בידו להשיג עבורם אפי"פת קיבר, וכך ננעלו דלתות הישיבה⁷³, ותלמידיה התפזרו זה בכה וזה בכה, ורובם נעקדו עק"ה הי"ד.

יחידים מהתלמידים הצליחו להמלט לוויילנא שם המשיכו ללמוד יחדיו, כשהגרא"מ שך ששהה שם באותה עת היה מוסר להם שיעורים⁷⁴. חלקם עברו משם לשנחאי ומשם הצליחו לצאת לעולם החפשי, ומהם אשר היו למרביצי תורה⁷⁵.

•

הישיבה הקדושה שנטע מרן זי"ע בלונינעץ, שהאירה את לבבות תלמידיה במשך עשור, הדירה נשמעים גם ממרחק השנים, והיא משמשת עד עצם היום הזה כדוגמה וכאות לישיבה שמגדלין בה תורה וחסידות במקום אחד על מבועי רבותינו הקה"ט זיע"א.

במאמר הבא אי"ה: הישיבה הק' בית ישראל' בסטאלין



72 רבי ישעיה נשא בשנת תרח"צ את בתו של החסיד מאנ"ש רבי מנחם זלמן בריסקמן מסעכאו שנלב"ע שנתיים קודם לכן, בעת שהגיעה לפרקה יעץ מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א לבני המשפחה להשיאה לאחד מבחירי ישיבת מיר, ובדבר הנדונה להבטיח כי אם יהא ראוי לכך ימנוהו למשרה תורנית בישיבה בלונינעץ. לימים היתה זוגתו של רבי ישעיה אומרת כי ענותותו הצילתו כי אם היה מגיע ללונינעץ היה נספה ר"ל יחד עם תושבי העיר ובני הישיבה. פרטים לתולדות רבי ישעיה יבואו אי"ה בפרק על ישיבת בית אהרן וישראל בארה"ב.

73 מפי תלמיד הישיבה ר' ניסן שור ז"ל. כך גם בספר לונינעץ עמ' 21 ו-66 מסופר כי עם פרוץ המלחמה וכינון השלטון הסובייטי בעיר נסגרו כל המוסדות וחיי הקהילה בעיר. יצויין כי בספר ולאדימריץ מסופר על בן העיר התלמיד יעקב לשץ' שהמשיך ללמוד בישיבה בלונינעץ עד הכיבוש הגרמני בקיץ תש"א. ואולי המשיכו חלק מהתלמידים בסדרי הישיבה במסגרת מצומצמת.

74 מפי התלמידים ר' משה פייוואוו ור' ניסן שור ור' אשר צציק זכרם לברכה. התלמידים ר' שלמה גולדבאר ור' ניסן שור סיפרו כי התווכחו ביניהם האם יש לנסוע לוויילנא או שמא בעת מלחמה לחזור לבית הוריהם, וסיכמו ביניהם כי יסעו לקארלין וישאלו את מרן זיע"א, בהגיעם לקארלין היה זה בשעות אחה"צ, ונכנסו לבית הכנסת, הגבאי שפגשם התפלא למטרת בואם, וכשהשיבו שברצונם לשאול את מרן זיע"א מה לעשות, דחאם הגבאי באמר כי בעת האחרונה (מתחילת הכיבוש הקומוניסטי) אין מרן זיע"א נוהג כלל ברבי"סטווע מפני הסכנה, ומגיע רק לתפילות בבית הכנסת ותו לא, נענה ר' שלמה ואמר "אין בין ר' אברהם יצחק'ס (הארדאקער) אן אייניקל" ומרן זיע"א יקבלו בכל אופן, אמר לו הגבאי, אם כן, עמדו נא בפרוודור דרכו יעבור מרן זיע"א, וכשיכנס לתפילת מנחה תציגו את שאלתכם. כשמרן זיע"א עבר שם תמה ושאלם למעשיהם פה, הציגו את שאלתם, מרן זיע"א הורה להם תיכף לנסוע לוויילנא. בהגיעם לוויילנא כבר נסעו משם בני הישיבה אך ע"י הגעתם לשם היתה להם נפשם לשלל. [ר' ניסן סיפר שהציע אז למרן זיע"א שבנו הבחור הק' רבי ישראל הי"ד שהיה בן גילו יצטרף אליו לנסוע לוויילנא ולא הסכים מרן זיע"א].

75 מתלמידי הישיבה שלא מאנ"ש ששרדו את המלחמה והתבלטו לימים מלבד רבי אשר ליכטשטיין ראש ישיבת קמניץ הנזכר לעיל, יש לציין את איש המוסר רבי אלחנן יוסף הערצמאן זצ"ל שלמד בלונינעץ בתקופתו של ראש הישיבה רבי יוסף ברקוביץ.

הערות

תיקון טעות בספר 'שו"ת זרח השלום' לרבי זרחיה גוטא זלה"ה

הספר 'שו"ת זרח השלום' לרבי זרחיה גוטא זלה"ה נעתק, נערך ויצא לאור בס"ד ע"י מכוננו, ובסוף סימן ג' הבאנו 'קצת דיני נזירות' אשר הופיעו בכתב היד. דברים אלו מופיעים כולם בהלכות נזירות למהריק"ש שהדפיס מהרי"י אלגאזי בספרו 'הלכות קטנות' מאשר היו מועתקות לפניו, ונדפסו כיום בשו"ע המפואר ע"י 'מכון ירושלים' אחר סימן רלט. הדבר מתאים עם דרכו של רבי זרחיה זלה"ה להעתיק ולאסוף לעצמו מתשובות הקודמים לו. תיתי ליה להרב בצלאל דיבליצקי הי"ו שהפנה את תשומת לבנו לעובדה זו.

המערכת

בענין אם חל היאוש כשהתייאש מגוף החפץ ולא מדמי החפץ

יש לברר בדין יאוש באבידה ובגניבה, באופן שנתיאשו הבעלים מגוף החפץ אבל לא נתיאשו מערכו, וכגון בגניבה שידוע שודאי יקבלו ערך החפץ מהגנב. ומצינו להרמב"ן במלחמות (כ"ק מא. מדפי הרי"ף ד"ה ומה) שכתב וז"ל: ואף על גב דכנאו בבירה דמימר אמר בי דינא מחייבי ליה לאהדוריה ניהליה, ועוד דמדמיה לא מיאש, הלכך לאו יאוש הוא כלל עכ"ל. ומבואר דלא חשיב יאוש אפילו על גוף החפץ כיון שאינו מתייאש מדמיו. ויעוי' באמרי משה (סימן לא אות ה) שכתב שאם בא ארי ששייך לאדם אחד ורצה לטרוף בהמה השייכת לאדם אחר, הגם שבעל השור כבר נתייאש ממנו, אין אחר רשאי לקחת את השור לעצמו משום שהבעלים לא נתיאשו משווי השור ובדעתם לתבוע את בעל הארי דמי בהמתו, שאין מועיל יאוש מגוף החפץ אם לא נתייאש מדמי החפץ. אמנם מצינו שהסמ"ע (סי' שסח סוסק"ג) לא כתב כן, וס"ל דחשיב יאוש על גוף החפץ, הגם שהבעלים לא נתיאשו משווי. ועיי' באו"ש (הל' גניבה פ"ד ה"א) שנסתפק בזה ונשאר בצ"ע. [ויעוי' בחי' הגר"ד לנדו (ב"מ סי' י"ד אות א' סק"ג) שהוכיח מדברי התוס' הרא"ש (ב"מ דף כ"ו:) לגבי שנים שהלכו בדרך ונפלה מטבע מאחד מהם, שאין בעל המטבע מתייאש מפני שחושד שחבירו גנבו ממנו, ומתכוון לתפוס מהשני ממון אחר כנגד מטבע זה, ומבואר שאין מועיל היאוש על המטבע שנאבדה אע"פ שודאי מתייאש מגוף המטבע, שהרי מתכוון ליטול ממנו ממון אחר]. ולכא"י יש להביא ראיה מהא דר"פ לולב וערבה (סוכה מב:) במשנה, "ויו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן ע"ג האיצטבא, והזקנים מניחין את שלהם בלשכה. ומלמדין אותם לומר כל מי שיגיע לולבי בידו הרי הוא לו במתנה". ופירש רש"י (שם ד"ה ומלמדין) וז"ל, "ומלמדין בידו את כולן לומר אם יבוא לולבו ליד חברו הרי הוא שלו במתנה, כדי שלא יאצלו לא גזול ולא שאול". והנה מבואר שצריך כל אחד להתכוון 'להקנות' לחבירו את הלולב שלו. והנה יש לעי' באופן שלא התכוון להקנות לחבירו שמשמע שלא היה השני יוצא ידי חובתו כיון שאינו שלו וכמו שכתב רש"י. ולכא"י יש לדון בזה שהרי מעיקר הדין היה צריך להיות שמותר לכל אחד ליטול לולב אחד ולא יהיה נחשב גזול אע"פ שאין זה הלולב שלו, שהרי כל אחד ואחד שהביא

לולבו ומסרו לגבאים הסכים לכך שהגבאים יתנו לחבירו לולב זה והוא יקבל מהם לולב אחר, שהרי זה היה הסדר ההכרחי בבית המקדש שאין אפשרות לסמן כל לולב ולולב כדי להחזירו לבעליו, וכיון שכך היה הסדר ודאי שכל אחד ידע שלא יקבל הלולב שלו ונתן על דעת כן והסכים לכך, אלא שמ"מ הזהירו את כל אחד שתכוון להקנות לחבירו את לולבו, שכדי שיוכל חבירו לצאת ידי חובתו בלולב צריך שיהיה שלו ממש מדין לכם, ולכן אע"פ שהסכים שלא יחזירו לו הלולב שלו, אבל עדיין לא התכוון להקנות לחבירו במתנה הלולב שלו, ולכן הצריכוהו לומר שמתכוון להקנותו במתנה.

אמנם יש להקשות שהרי כיון שידוע לו שלא יקבל הלולב שלו, א"כ ודאי נתייאש מהלולב שלו, ונמצא שגם אם לא התכוון להקנות את הלולב שלו למקבל הלולב, יזכה בו המקבל מדין יאוש שהבעלים כבר נתייאשו ממנו, ומדוע הוצרכו לומר לו שיתכוון 'להקנות' למקבל הלולב. ונראה ליישב הקושיא על פי יסוד הרמב"ן ודעמיה שכדי שיחול היאוש ב'גוף' החפץ צריך שיתייאש גם מ'דמי' וערך החפץ, ובגדון דידן אין לו יאוש מערך ודמי הלולב שלו, שהרי כל מי שהניח שם לולב ובא ליטול לולב אחר אסור לו ליטול שני לולבים אלא צריך להשאיר הלולב שלו, וגם הגבאים אסור להם ליתן לאחד שני לולבים, ונמצא שמעולם לא התייאש כל אחד מדמי וערך הלולב שלו, ולא מהני היאוש מהלולב שלו, ולכן צריך שיתכוון להקנות הלולב למי שיוזכה בו.

[ויש לציין שלהלכה נלמד מזה גם לגבי מצה (או"ח סי' תנ"ד במג"א בשם הב"י) דבעינן בה ג"כ לכם, שאם אפו כמה אנשים את מצותיהם יחדיו ומתערבים המצות אהרדי שמלמדים אותם לומר כל מי שיגיע מצתי לידו הרי הוא לו במתנה, ומלמדים אותם לומר כן כבר בשעת טחינה שלפעמים מתחלף הקמח, ולכאור' גם שייך רא"י זו שכתבנו].

ולכאור' יש ליישב באופן אחר, דהנה הקצוה"ח (סי' רנט ס"א) כתב שלפי דעת הרמב"ן שאין מועיל יאוש כשהחפץ נמצא בביתו, הוא הדין בחצר השותפין אין מועיל יאוש של אחד מהשותפין ע"ש. אמנם הנתיח"מ שם חולק עליו שצריך שיעקר הטעם שאין מועיל יאוש בביתו היינו משום שמשתמר עבורו, אבל אם אינו משתמר לדעתו הוי יאוש גם ברשותו ע"ש. ולפי"ז יש לדון לפי הקצוה"ח בנ"ד, שהגבאים שם היו שומרים עבור כל אחד ואחד, וחצר הנפקד קנוי למפקיד [וכמ"ש הקצוה"ח בסי' קפ"ט] ונמצא דהוי חצר של המפקידים ולכן לא חל היאוש. אמנם לפי הנתיח"מ שם פשוט שמועיל היאוש כיון שסו"ס אינו משתמר לדעתו ועבורו, ולפי"ז הדרא הרא"י מכאן שאין מועיל יאוש מגוף החפץ אם לא נתייאש מדמי החפץ.

בברכה

נפתלי חיים שוחט

כולל 'קנין המשפט' קארלין סטאלין מודיעין עילית

תשובת הגר"מ שפרן שליט"א

בענין התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית

לכבוד הגאון הגדול רבי מנדל שפרן שליט"א

הנני לבקש לשמוע בשאלה שנשאלתי כמה פעמים, אחד שעלה לאוטובוס ולא שילם מיד בהתחלה, והגיע פקח והשית עליו קנס בסך 100 שקל, האם יש חובה לשלם עפ"י הדין קנס זה, [והנפ"מ שאם אינו חייב עפ"י דין, יוכל לקזז פעמים אחרות נגד סכום זה. או שיוכל לנסות להתלונן לחברה ולהגיד שזה לא היה נכון].

צדדי השאלה, שלפי ההגדרה שלהם הקנס הוא 'תעריף מוגדל' על הנסיעה, וזה חלק מההסכם עם הנוסעים שאם לא שילמו מיד ישלמו סכום גבוה יותר. אך יש לדון באופן שאדם זה מתכוון לגזול [מפני טעות שסבר שמותר לנסוע מבלי לשלם], ונמצא שלא התכוון אף פעם לעשות עמם הסכם, ולכן אולי לא מוגדר שהתחייב לשלם להם סכום גבוה זה.

בברכה

דוד בריוז

תשובה

שלו' רב,

- א. אין שום היתר לגזול, והציבור יכולים לקבוע קנסות לנתפסים בגניבה.
- ב. אגב: מי שרגיל לעלות ואינו משלם ונתפס ונקנס, אם רק יעשה חשבון כמה פעמים הוא כבר לא שילם, ימצא שחיובו הוא יותר ממה שנקנס.
- ג. צורת השאלה היא האם ללמדו או להתיר לו להמשיך לעלות בלי לשלם, או ללמדו לשקר לחברה שהדבר לא היה !! חושבני שרוב צריך לנזוף בשואל. ואסור לרב אפי' להראות שמסתפק בזה או לצדד בזה.
- ד. עכ"פ אלו שמערימים על המקוואות ונכנסים בלי לשלם והנוסעים בלי לשלם, הם אלו שגונבים גם מבנקים וגם מחבריהם. והם פסולים לעדות ולקידושין.
- ה. אין צורך לכוונתו להתחייב, הוא אינו חייב משום שהתחייב, אלא זכות הציבור לקבוע סדרים וקנסות כאלו.¹
- ו. לשיטתכם שתלוי בדעתו להתחייב, ואם כל מי שאין דעתו וכוונתו לקבל תנאי החברה אסור לו לעלות לאוטובוס שהרי זהו תנאם ובלי להתחייב הרי הוא גזלן בנסיעה. ואם ח"ו יקרה איזה נזק הרי הביטוח שיקבל הוא גזל משום שאינו מבוטח והרי זה גם גזל אח"כ את חברת הביטוח. כתבתי כן רק לשיטתכם אבל למעשה הוא חייב משום שכח הציבור לעשות סדרים ולקנס את הרמאים והגנבים.
- ז. אסור לרב לשתף פעולה עם שואל כאלה שאלות בזה הוא גורם חילול השם ותשובותיו מתפרסמות בכל העולם שמותר לרמות נכרים או חברות וכו'. התשובה חייב להיות חד משמעי 'אסור'.

בברכה

מנחם מענדל הכהן שפרן

בענין הנ"ל

ב'קובץ בית אהרן וישראל' (גיליונות ר"ח - ר"כ) התפרסמו סדרת מאמרים מהג"ר דוד בריזל שליט"א בנוגע לדיני התשלום בנסיעה בתחבורה ציבורית, המאמרים נכתבו בבהירות ונתבאר בהם כל הגדרות חיוב התשלום על הנוסע בתחבורה הציבורית, ולפי היסודות שנתבארו שם ביאר היטב את כל אופני החיוב למעשה בכל הנידונים הקיימים לנוסעים בתחבורה הציבורית, הנידונים המרכזים הם: א' תשלום בהזדמנות אחרת. ב' תשלום עבור ילדים. ג' תשלום בפרופיל רב קו אחר, [סטודנט, נוער וכו']. ד' עלה בטעות לאוטובוס אחר. ועוד נידונים רבים וכפי שיבואר להלן, סדרת המאמרים ומסקנותיה עוררו הד ציבורי, ועל כן נכנסתי לעובי הקורה ע"מ לבדוק את הצדדים המציאותיים וההלכתיים, והנני בזאת להגיש את תוצאת בירור וליבון הדברים כפי מה שעלה בידי.

1 הוספת המעתיק: במה שכתב הגאון שליט"א שהציבור יכול לקבוע תקנות ולקבוע סדרים, לכא' כוונתו לדברי הרמב"ם (ממרים פ"ב ה"ב) וז"ל: כ"ד שגזרו גזירה או תקנו תקנה והנהיגו מנהג, ופשט הדבר בכל ישראל, וביאר בזה הגר"מ שפרן שליט"א (הובא בספר אוצר המשפט ח"ב עמוד תקמ"ב לגבי זכויות יוצרים) וז"ל: משמע שלא בדרך גזירה יכולים חכמים להנהיג מנהג, ולאחר שנהגו כן הרי זה מחייב, ואין צורך שתהיה אסיפה של חכמי הדור אלא אם כולם מבינים שכך ראוי להיות הרי זה הופך לתקנה, וכן מצינו בדברים שלא מועיל בהם קנין מצד הדין אולם יש בזה חיוב מצד המנהג וכו', והיות שאיסור הפרת זכויות יוצרים בנוי עפ"י טובת הציבור ועל היחס של הציבור לתקנה זו, ניתן עפ"י רוב להסתמך על החוק כראי שכך טובת הציבור וכו' עכ"ל. וראה עוד באוצר המשפט (ח"א עמוד קס"ב ואילך) שהאריך הגר"מ שפרן שליט"א בתוקף התקנות וההנהגות שמנהיגים הציבור עי"ש. [יש לציין כי הרחבנו בשאלה זו אם יש חובה לשלם הקנס במאמר השני בענין דיני התשלום בתחבורה ציבורית גליון רי"ט אות ב' עמוד צ"ו, וכעת קיבלנו תשובת הגר"מ שפרן שליט"א].

בתחילה יש להעמיד מה סיבת וגדר החיוב, ולפי"ז נוכל לדון באופני התשלום השכיחים וכגון בשכר, או בטעה וכו', ומכיון שנידון זה תלוי כולו בהגדרה ההלכתית והמשפטית של חברות התחבורה, ובהגדרת יחסי ההסכמים של חברות התחבורה עם משרד התחבורה, אי לכך נקדיש את תחילת הדברים לענין זה, ע"מ להעמיד את הדברים על דיוקם.

ישנם שני צורות של העברת תקציב ממשרדי הממשלה [היינו המדינה] לחברות ציבוריות\מוסדות וכדו', אפשרות א' היא 'תקציב סבסוד', לדוג' ישיבות כוללים או עמותות סיוע וצדקה שמקבלים תקציבים מהמדינה לעזרה בפעילותם, ותקציבים אלו ניתנים רק בעמידה מוקפדת בקריטריונים מסוימים, ואף נבדקים מפעם לפעם ע"י המדינה שאכן עומדים בתנאים הנצרכים לכך, כמוסדות ועמותות אלו לא קיים יחסי עבודה מול המדינה, דהיינו ראש הישיבה גם באופן שמתחייב שבישבתו לומדים 300 תלמידים, אבל אינו מחויב להעמיד שירות זה עבור המדינה, וביכולת מנהל המוסד לעצור את פעילותו ללא שום מגבלה, ולא קיימת איזה שהיא התחייבות למדינה לבצע שירות כל שהוא, וגם המדינה לא מעמידה לו את התקציב כתמורה לשירות שהעמיד לציבור, אלא כסיוע לפעילות קיימת שהמדינה מעוניינת לעזור לה להתקיים מכל סיבה שהיא.

אפשרות ב' היא 'תקציב קבלן', דהיינו שהמדינה שוכרת את שירותי חברה מסוימת או אדם מסוים ע"מ לבצע פעולה מסוימת עבור המדינה ועבור האזרחים², לדוגמא עבור המדינה באופן שהמדינה שוכרת חברת ניקיון ע"מ לנקות את משרדי הממשל וכדו', שהחברה היא קבלן ביצוע של ניקיון עבור המדינה, ועבור האזרחים באופן שהמדינה שוכרת חברת ניקיון שתנקת את הרחובות, וגם באופן זה החברה היא 'קבלן ביצוע' עבור המדינה, והאזרחים הם הנהנים בפועל מהסכם זה שבין המדינה לחברת הניקיון, אבל ההסכם והחיוב הוא של המדינה לחברת הניקיון.

ההבדל המהותי לציבור הכללי בין שני ההגדרות הנ"ל, הוא מה היחס של המוסד או החברה ביחס לציבור הכללי שנהנה בפועל משירותי החברה או המוסד, באופן הראשון ב'תקציב סבסוד' הבעלים היחיד הוא מנהל המוסד והוא הקובע בכל ענייני המוסד, ומה שהוא מקבל תקציבים מהמדינה כסיוע למוסד שברשותו, לא מקנה למדינה זכות כל שהיא במוסד, ולכן כל שירות שהמוסד או חברה שמקבלת 'תקציב סבסוד' שמבצעת עבור הציבור, קיימת חובת תשלום גמורה על השירות הזה, כפי שיקבע נותן השירות, וככל קציעה שמחייבת בדיני שכירות פועלים. אמנם באופן השני שהמדינה שוכרת את שירותי החברה, והחברה היא קבלן ביצוע של המדינה, במקרה זה המדינה היא השוכר של הפעולה, והיא המחויבת בתשלום עבור הפעולה, והאזרח שנהנה מהפעולה אינו מחויב לנותן השירות מאומה כיון שנותן השירות קיבל את כל שכרו מהמדינה, ולכן לא יוכל בעל החברה ניקיון לתבוע מהאזרח דמי 'נהנה' או 'יורד' או 'שכירות פועל' על הניקיון שביצע, כיון שהוא פועל של המדינה בענין זה, ומקבל את שכרו מהמדינה, ורק המדינה תוכל לתבוע את האזרח על התביעות הנ"ל, וברור [ולזהלן נרחיב בזה].

ומעתה יש לדון מהו הגדרת התקצוב שמקבלות חברות התחבורה עבור הסעת הציבור, האם זהו 'תקציב סבסוד' או זהו 'קבלן ביצוע' של המדינה, היינו האם החברה מבצעת שירותי הסעת המונים, והמדינה שמעוניינת בפעילות זו מסייעת ומתקצבת את הפעילות ע"מ להמשיכה ולגרום לה להמשיך בזה, וכמו כל תקציב הסבסוד שהמדינה נותנת לישיבות ועמותות צדקה וסיוע, או שההגדרה היא שהמדינה שוכרת את החברה שתעמיד לה שירותי תחבורה עבור האזרחים, וכמו שהמדינה שוכרת חברות ניקיון שינקו את הרחובות כמו כן היא שוכרת גם כן חברות תחבורה שתפעלנה קווי נסיעה למען האזרחים, והמדינה היא האחראית הבלעדית לתשלום לחברה עבור פעילות התחבורה, [וגם אם בפועל האדם משלם את התשלום על הנסיעה לחברת התחבורה, בסופו של דבר התשלום מועבר ברובו למשרד התחבורה וכפי

2 וגם באופן זה קיימים שני אופנים, או באופן שהעובד הוא שכיר של המדינה והמדינה היא המעסיק הישיר וקיים יחסי עובד ומעביד בין המדינה לשכיר והגדרתו בחוק 'עובד מדינה', או באופן שהמדינה שוכרת את שירותי העובד כעצמאי 'פריילנסר', והגדרתו 'קבלן ביצוע', וכמו שלחילופין קיים במגזר הפרטי אופן של מעסיק של שכיר שיש ביניהם יחסי עובד ומעביד, ויש אופן של עצמאי שנותן שירות עבור אדם אחר 'פריילנסר', חשוב להדגיש לצורך המשך הדברים שבית המשפט קבע בכמה פסיקות שהקביעה אם היחס הוא עובד ומעביד או עצמאי אינו לפי נוסח ההסכם שביניהם, אלא זה ענין של מהות, ואם מהות ההסכם הוא כמו עובד ומעביד גם אם החוזה ביניהם יהיה של העסקה כעצמאי יחולו על הסכם זה כל החובות שקיימים בחוק ליחסי עובד ומעביד.

שיתבאר להלן, והחברה רק משמשת כזרוע שמבצעת את הגביה בפועל], והנפק"מ בין שני ההגדרות היא כמו שכתבנו למעלה, האם החברה היא הפועל של הנוסעים, וכל תקציבי הסיוע שהיא מקבלת אינם קשורים לכך שהיא מעמידה שירותי תחבורה לנוסע, [וכמו שהמדינה תביא תקציבי סיוע לנהגי מוניות ע"מ שימשיכו להפעיל את שירותי המוניות שלהם, שלא יהיה בכך סיבה שהאדם שהזמין מונית לא מוגדר לשוכר פועל רגיל], או שהחברה היא הפועל של המדינה, וכקבלן ביצוע של עבודת תחבורה המדינה שוכרת את שירותי החברה להעמיד תחבורה לציבור, ואין בין החברה לנוסעים שום זכות של 'פועל' וכדו', כי את הקציצה ואת שכר הנסיעה משלמת המדינה, והאזרח רק נהנה משירות שהמדינה העמידה עבורו.

והנה בגיליונות הקודמים הניח הרב הכותב שליט"א הנחת יסוד שתקציבי המדינה לחברות הם 'תקציבי סבסוד' ולא 'תקציב קבלן ביצוע', [יעויין בנספח למאמר הראשון ובהערה 21 שם שהעמיד כך את שיטתו בצורה מוחלטת], ומחמת כן נקט בפשיטות שהנוסעים הם השוכרים של חברת התחבורה להסיעם, וכמו נהג מונית, והאריך להעמיד שקיימים ד' סיבות חיוב, א' חיוב נהנה, ב' חיוב יורד, ג' שכירות פועל, ד' שכירות מקום, ומחמת חיובים אלו כל דרישות והוראות התשלום שקבעו חברות התחבורה האדם הנוסע חייב בהם בצורה מוחלטת, ככל קציצה עם פועל שמחויב לכל מה שקצצו, וכמו כן הנוסע ללא תשלום גוול בכך את חברת התחבורה באופן ישיר, ומשום כך הכריע הלכה למעשה בכל הנידונים א' שאסור לעלות ע"ד שלם בהזדמנות אחרת. ב' עלה בטעות על אוטובוס אחר חייב בתשלום. ג' רכש מוני חודשי חופשי ואינו עליו חייב בתשלום, והכל נקט לחומרא מכיון שסובר שהנוסע הוא ה'נהנה' מהנסיעה וכמו כן הנוסע מחויב מדין קציצת פועל בכל התנאים שחברות התחבורה מעמידות כתנאי לנסיעה, ועיין בהערה.³

אמנם לאחר הבירור המציאותי, ולאחר העיון המדוקדק במסמכי המכרזים ובהסכמי הנסיעה שנחתמו בין משרד התחבורה לחברות התחבורה, וכמו כן קיבלתי חו"ד משפטית טלפונית מעו"ד מומחה⁴ שכך הם הגדרת הדברים מבחינה משפטית,⁵ מתברר ששגה הרב הכותב שליט"א בהגדרת תקציבי המדינה

3 יש להעיר כי לכאורה קיימת סתירה מהותית שנשזרת לאורך שני המאמרים שהתפרסמו, הנה לכאורה דבר ברור שיש רק גוף אחד שיכול לחייב בתשלום או משרד התחבורה או חברות התחבורה, דהיינו או שהחברה היא כמו נהג מונית והיא עומדת מול הנוסע והנוסע שוכר את החברה להסיעו, או שהחברה היא שכירה של משרד התחבורה, והמשרד הוא התובע את הנוסע לתשלום, ולפי דעת הכותב שהחברה היא העומדת מול הנוסע וקוצצת את פעולתה עבור הנסיעה ככל פועל וכמו נהג מונית, א"כ לכאורה אין שום משמעות להסכמי החברות עם משרד התחבורה, וכמו שנהג מונית יקצוץ עם נוסע על תשלום שלא לפי חוק, [גם אם הנהג יקבל איהה שהוא סבסוד מהמדינה], הנוסע יהיה מחויב בקציצה, כיון שביחס לנוסע גם אם הנהג גוול בזה את המדינה או כל גוף אחר שהתנה איתו על כך אין בזה שום סיבה להפקיע את הקציצה שקצץ עם הנוסע, והנהג גוול את המדינה אבל הקציצה קיימת, ומשום כך לכאורה אין שום משמעות להוראות של משרד התחבורה, ואך ורק להוראות של חברות התחבורה, כי גם אם ישנה הוראה של משרד התחבורה, באם החברות אינם מקיימות את זה, ותובעות תשלום שלא על פי ההוראות של משרד התחבורה, הנוסע מחויב בזה כי כך היא קציצת החברה לנסיעה באוטובוסים שלה, ומה שהחברה גוזלת בזה את המדינה, אין זה מפקיע את חיוב הקציצה של הנוסע כלל להוראות החברה, נפק"מ לענין מה שנכתב במאמר השני באות "במקרה שהחברה לא העמידה אפשרות גביה בזמן הנסיעה, שלפי הוראות משרד התחבורה אין חובת תשלום, אבל כתב במאמר שחברת 'קוים' מבקשת שישלמו ואינה מחייבת, שלכאורה כיון שזהו הקציצה של החברה, א"כ יהיה מחויב לשלם על נסיעה זו, ואפי' שהחברה גוזלת בזה את משרד התחבורה, אין זה עניינו של הנוסע שכך הסכים לקבל את קציצת החברה, ולאורך כל המאמר מתייחס הכותב למשרד התחבורה כהוראות שמחייבות את הנוסע, ולכאורה לפי דבריו אין בזה שום סכרה, כי החברה היא המחייבת ולא משרד התחבורה, [אמנם יתכן שכל עוד החברה לא הודיעה במפורש שהוראותיה הם לא כהוראות משרד התחבורה אין לחוש לכך וניתן לדון שהסתמא היא כמו הוראות משרד התחבורה, ולא בתורת 'מחייב' אלא כסתמא שכך הם הוראות החברות בעצמם, ויל"ע], ודו"ק.

4 ניתן לקבל את כל המסמכים הרלוונטים בכתובת מייל md848705992@gmail.com, וליווכח בזה בנכונות הדברים שנכתבו בפנים.

5 לאחר זמן הגיע לידי הקובץ האחרון של 'בית אהרן וישראל' במדור תגובות הובא תגובתו של הר' הלפרין למאמר על התחבורה הציבורית, ובהערה 1 שם הביא גם כן ששמע מדיין אחד שכך הגדרת הדברים, וגם הרב הכותב בעצמו בתגובתו לדברי הר' הלפרין נראה שמסכים בתוך דבריו שזהו החוזה בין המדינה לחברות התחבורה.

לחברות, וההסכם בין המדינה לחברות התחבורה הוא הסכם שהמדינה שוכרת את חברות התחבורה להפעיל מערך קווי נסיעות ברחבי המדינה, והמדינה מתחייבת לשלם עבור שירות זה, והחברות הם קבלני ביצוע עבור המדינה להפעלת התחבורה הציבורית במדינה, וכך גם מסביר פשוט שזהו 'מהות' ההסכם שבין המדינה לחברות, כי הרי החברות אינן ארגוני חסד ועמותות סיוע לאזרחים, אלא חברה שמטרתה היחידה היא להרוויח כסף, ואין כלל סברא לומר שהמדינה 'מסבסדת' את הנסיעה ומעמידה תקציב סבסוד לחברה, אלא הסברא הפשוטה היא שהחברה מעמידה שירות תחבורה ציבורית עבור המדינה, ומקבלת על כך תמורה מלאה עבור פעולותיה, והחברה היא 'קבלן ביצוע' עבור המדינה, והמדינה מחויבת בתשלום מלא עבור השירות שקיבלה מהחברה דהיינו התחבורה שהעמידה החברה למדינה, וכך גם פשוט נוסח המכרז והסכמי ההתקשרות בין החברות למשרד התחבורה.⁶

מסקנת הדברים, שהאדם הנוסע בתחבורה ציבורית אינו שוכר את חברת התחבורה לנסיעתו כמו במונית, אלא החברה מבצעת שירות תחבורה עבור המדינה, והיא מקבלת על כך תמורה מלאה מהמדינה עבור נסיעה זו, והאדם משתמש בשירות של המדינה, למה הדבר דומה לבעל שמחה ששכר אוטובוס להסיע את קרוביו וידידיו לשמחתו, אם אדם יסע באוטובוס זה ללא רשות, הוא גוזל את בעל השמחה ולא את בעל האוטובוס.

ומעתה אין כלל מקום להגדרות החיוב שהתבארו במאמרים שהתפרסמו, כי א"א לחייב מצד קציצת 'שכירות פועלים' או 'שכירות מקום', כי הקציצה אינה בין הנוסע לחברה, אלא בין החברה למשרד התחבורה, וכמו כן אין לחייב מתורת 'נהנה' או 'ורד', כי החברה מבצעת את זה כפעולה עבור משרד התחבורה, ומקבלת מהם תמורה מלאה לפעולה זו.

אמנם עדיין יש לדון לחייב את הנוסע בתחבורה הציבורית בתשלום מהסיבות דלהלן, ויפורטו אחת לאחת בהרחבה:

א' שימוש בכספי ונכסי המדינה שלא כחוק.

ב' התנגדות החברה לנסיעה באוטובוס שהוא רכוש הפרטי ללא תשלום.

ג' הפסד אחוז הרווח של החברה [וה"ה לנהג בחברות שמעניקות אחוז מכל תשלום לנהג] שמרויחה על כל נסיעה תוספת על התשלום הקבוע.

ד' חילול ה'.

ה' קניית הרגלי גניבה והשרשתם בנפש האדם.

ועתה בפרטות, א' שימוש בכספי המדינה שלא כחוק, ידוע שנחלקו בזה פוסקי זמנינו מה יחס הבעלות של כספי המדינה, ואם יש איסור להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, ואין המקום במאמר זה לדון וליכנס במחלוקת זו, אבל זה ברור שלשיטות שאסור להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, א"כ אין שום מקום להתיר כלל לנסיעה ללא תשלום, כי ממ"נ או שהמדינה אוסרת או שהחברות אוסרות, ואין כלל מקום להתיר בזה, ומחויב האדם בכל כללי משרד התחבורה⁷ בצורה מוחלטת, וכל הנידון מתחיל אך ורק למצדדים שאין איסור להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, [ונאמרו בזה כמה טעמים, א' ליכא דינא דמלכותא דינא באר"י אפי' למלך ישראל. ב' חסרון 'בעלות', שלא שייך בעלות למושג 'מדינה' ורק לאדם

6 לדוג' עיין בחווה ההתקשרות בין חברות התח"צ למשרד התחבורה קיימת התחייבות של החברות [סעיף 7.4] להפעיל את כל הקווים שקיבלו רישיון על הפעלתם, בצורה סדירה וכו', כמו כן בהקדמה לחווה נכתב שהחווה היא להסדרת רישיון קו כמשמעו בתקנות התחבורה, ובתקנות התחבורה נכתב בחלק ה' פרק ג' חובות בעל הרישיון "בעל רישיון קו יפעיל את השירות שעליו ניתן לו הרישיון באורח תקין, סדיר ורצוף, בצורה המבטיחה נסיעה נוחה ויעילה בהתחשב בצרכי הציבור", דהיינו החווה בין המדינה לחברות משמעתו הפשוטה והברורה היא 'הפעלת הקוים', ויתירה מזאת בעת זכייה במכרז יש להשליש למדינה סכום כסף גדול [עשרות מליונים] כערוכר לקיום החווה, וכמו כן קיים מנגנון פיצויים נרחב [מוגדר נספח כ"ו בחלק מהמכרזים] על כל אי עמידה כל שהיא בפרטי המכרז לדוג' אי ביצוע נסיעה נקנסים ב 2000 ש"ח, איחור של נסיעה נקנסים ב 500 ש"ח, אי עצירה בתחנה, או הורדה והעלאה שלא בתחנה, אוטובוס מלוכלך או שילוט שאינו תקין ועוד ועוד, וא"כ יחס העבודה של המשרד עם החברות הוא ודאי יחס של 'קבלנות' ולא של סבסוד.

7 ואינו מחויב כלל להוראות חברות התחבורה, ואך ורק להוראות המשרד, וכפי שהורחב בהערה 4.

פרטי, והוא כממון הפקר כי בעליו נתיאשו ממנו. ג' לקיחתם מיסים בצורה שאינה הוגנת ושוויונית, או בלקיחה שאינה ע"פ דין תורה וכדו', וא"כ האדם לוקח לעצמו את מה שלקחו לו שלא כדין מדין עבד איננו וכו']. ורק לצד זה יש מקום לצדד ולדון האם עדיין יש איסור גזל מחמת השימוש באוטובוסים ששייכים לחברות התחבורה שהם חברות פרטיות, וקיימת להם זכות למנוע את השימוש שלא בתשלום.

ב' 'התנגדות החברה לנסיעה ללא תשלום', הנה יש לדון האם לחברה יש זכות למנוע את נסיעת הנוסע באוטובוס ללא תשלום כיון שהחברה היא פרטית, והאוטובוס שייך לחברה ולא למדינה, וזכות החברה לקבוע כל כלל שתמצא בממונה, ואם החברה קבעה שאין לנסוע באוטובוס ללא תיקוף, א"כ יכולה למנוע את הנוסע מהנסיעה מכח 'בעלותה על האוטובוס', ואמנם שהיא 'שכירה' של משרד התחבורה, אבל עדיין זכותה מכח בעלותה קיימת, וא"כ יש לדון מה זכות 'פועל' או 'קבלן' בזמן שהוא שכיר לבעה"ב לפעולתו ב'כלי האומנות' שבהם הוא מחויב לעשות מלאכתו לבעה"ב, [והאם רשאי למנוע דברים מכח בעלותו], והנה בנתיבות המשפט סי' של"ג סק"א דן לגבי דינא דשכירות פועלים אם יכולים לחזור בהם לאחר שקיבלו עליהם הפעולה, דמבואר ברמ"א דהיכא דמשך בעה"ב את כלי האומנות שבהם עושה המלאכה אין הבעה"ב יכול לחזור בו, ולא הפועל אם הוא קבלן, [ואם הוא שכיר יכול לחזור בו, ויכול הבעה"ב לעכב את הכלי אומנות אצלו], ומעמיד שם הנתיב"מ את שיטתו שבכל שכירות פועל עם כלי אומנות, קיימים כאן שני שכירויות נפרדות, שכירות הפועל, שכירות כלי האומנות, ומוכיח דבריו מדברי התרומת הדשן בסי' שי"ח ונפסקו להלכה ברמ"א סי' רכ"ז סעיף ל"ג דהיכא דשוכר פועל עם סוס ונעשה אונאה, אי דיינינן ליה כאונאת פועל דליכא אונאה משום דהוה כעבד ועבדים הוקשו לקרקעות ואין אונאה בקרקע וא"כ ה"ה בעבדים ופועלים, או דיינינן ליה כאונאת כלים, וחידש התרומת הדשן דמשערים כמה שילם עבור הפעולה וכמה שילם עבור שכירות הסוס, ואי איכא אונאה על הסוס חייב לשלם, ופסק כן הרמ"א להלכה, ומבואר מדבריו דבכל שכירות פועל עם כלי אומנות איכא שני שכירויות, שכירות הפועל, שכירות הכלי, ועל שכירות הפועל ליכא דין אונאה, ועל שכירות הכלי איכא דין אונאה, וממילא מוכיח מזה הנתיב"מ לדבריו לענין דין חזרה, דהיכא דהוה קנין בגוף הכלי, דכבר זכה בשכירות הכלי ליכא דין חזרה ואכמ"ל. עכ"פ מבואר מדברי התרומת הדשן והרמ"א והנתיבות המשפט דבכל שכירות פועל עם כלי אומנות, הכלים מושכרים ומשועבדים לשכירות ומוקנים לשוכר, אמנם בש"ך שם בסי' של"ג סק"ה פליג על הנתיב"מ [לענין עיכוב החבילה] וסב"ל דכיון דיכול לחזור בו, א"כ מנה אין כאן משכון אין כאן, והכלי לא משועבד לשכירות, כיון שעל עצם השכירות יכול לחזור בו, ומודה הש"ך לדברי הנתיב"מ באופן של קבלן היכא דאין יכול לחזור בו, דהכלים משועבדים למשכיר ויכול לעכבם כדין חבילה, והיינו דהש"ך נמי דפליג על הנתיב"מ לא פליג מסבא על הנתיבות, ומודה דהיכא דאין יכול לחזור בו, או כל עוד לא חזר בו, איכא שכירות נמי על הכלי ושעבוד הכלי לשכירות הפעולה עבור המשכיר, ורק היכא דדינו דיכול לחזור בו, סב"ל דכיון דחזר בו א"כ מנה אין כאן משכון אין כאן, [ומלשון הש"ך 'משכון אין כאן' מבואר נמי דסב"ל דכלי השכירות הוא 'משכון' על השכירות], ומבואר מדברי האחרונים דנקטו דכלי האומנות שבהם משתמש הפועל או הקבלן משועבדים גם כן לשכירות לגמרי כמו הפועל עצמו, והוה כשני קניינים שונים, קנין הפועל, קנין הכלי, ודו"ק.

והשתא דאתינא להכי א"כ יש לדון האם הפועל יכול למנוע מאדם זר שלא להשתמש בכלי האומנות, או"ד כיון שהכלי משועבד בשכירות כלים למשכיר של הפעולה, א"כ כמו שבכל שכירות שאדם משכיר בית לחבירו אינו יכול למנוע מהשוכר להכניס לשם כל מאן דבעי, ובפרט באופן שמשכירו ע"מ שיארח שם בני אדם, א"כ פשיטא שכל מה שהוא חלק ממהות השכירות אין יכול המשכיר למנוע את השימוש.

ומן הראוי לציין לדברי הערוך השולחן חו"מ סי' ש"ח סעיף י' וז"ל "במדינתנו שנוסעים בעגלות, כשהשושה עמו שיסע לבדו או שני אנשים אסור לו להבעל עגלה להוסיף יותר, וכשדיבר עמו להושיבו תחת המחסה של העגלה אסור לו להושיבו שלא במקום המחסה, וכשדיבר שלא יהיה משא על העגלה אסור לו ליטול משא אף מעט, ואם דיבר שלא להושיב אשה בעגלה מפני שמקפיד לנסוע עם אשה אסור לו להושיב שם אשה, ומפני שאלו הדברים קלים בעיני העגלונים צריכים להודיע להם את הדין שכשמשנים הם גזלנים גמורים" ומבואר בדבריו שאסור להבעל עגלה להוסיף יותר ממה שהתנה עם הנוסע, [ואפי' שאין בזה שום הפסד לנסוע], ולכא' מבואר שאחרי שהשכיר את המקום אין לו שום זכות יותר בעגלה זו, וא"כ ה"ה בנדינו שאחרי שהשכירו את האוטובוס למשרד התחבורה, שוב אין להם זכויות כלל לקבוע דברים באוטובוס, ומהם התנאים לנסיעה באוטובוס, והדבר דומה לאדם ששכר מונית,

שאין בעל המונית יכול לומר לו שפלוני ופלוני לא יסע במונית, כיון ששכר את כל המונית, שוב אין לו זכות לקבוע מי ומי הנוסעים, וה"ה באוטובוס, ודו"ק.

ג' 'הפסד אחוז הרווח של החברה', הנה ביארנו למעלה שהחברה הינה שכירה של המדינה לביצוע קווי התחבורה במקומות שבהם הם מפעילים את התחבורה, והמדינה משלמת להם סך כללי על הפעלת הקווים, אמנם חלק מהסכמי המדינה עם החברות הוא שהחברה לבד מהתשלום הקבוע שאותו מתחייבת המדינה לשלם, קיים רווח נוסף שמקבלת החברה על כל נסיעה ונסיעה, [אחוז הרווח משתנה בכל חברה ובכל אשכול], כמו כן בחלק מן החברות בהסכמי העבודה עם הנהגים מקבלים הנהגים תוספת על כל נוסע ונוסע שהם מעלה ושהוא משלם מקבל הנהג תוספת מסוימת, יוצא אם כך שבכל תיקוף קיימים כאן 3 תשלומים שונים, א' 90 אחוז למדינה, 9 אחוז לחברה, 1 אחוז לנהג,⁸ אם כך לכאורה אין נותן ש'חברת התחבורה' וה'נהג' יוכלו למנוע את הנסיעה ללא תשלום, כיון שהם מפסידים את חלקם בנסיעה זו, והנוסע גוזל מהם את התמורה שהם צריכים לקבל בנסיעה זו ממנו, וא"כ יכולים למנוע את הנוסע מלנסוע ללא תשלום.⁹

אמנם אם המחייב הוא רק הפסד החברות את אחוז הרווח שלהם, א"כ יש לדון בעבר ונסע ללא תשלום ומעוניין להשיב את הגזילה, שחיובו להשיב יהיה לשלם לחברת התחבורה רק את החלק שהפסידה בכך שנסע ללא תשלום, ואינו מחויב לשלם את כל עלות הנסיעה, מכיון שאת 90 האחוז שהמדינה משלמת החברה קיבלה בין כך ולא הפסיד בכך את החברה, ורק את חלק החברה עליו לשלם, אמנם מעיקרא היה אסור לו לנסוע ללא תשלום, כי עובר בזה על איסור גזל של החברה, אבל בעבר ונסע ומעוניין לקיים מצות 'והשיב את הגזילה' חייב לשלם לחברה את החלק שהחברה מרויחה¹⁰, וכמו כן חייב לשלם לנהג את חלקו.

8 להמחשת הדברים, כביכול האדם שעולה לאוטובוס עליו לתקף ב-3 מכשירים שונים ע"מ לשלם לכל מי שמרויח בנסיעתו, 1 למדינה, 2 לחברה, 3 לנהג עצמו, וכל זה קורה בתיקוף אחד שמתחלק התשלום לכל 3 הגופים הנ"ל.

9 והנה הרב הכותב שליט"א כתב על זה בדבריו שם במאמר הראשון בהערה 15 בנוגע להפסד הנהג על הבונוס שמקבל על כל נוסע שמתקף, וכ' שם שבאופן שיש לו תביעה על החברה כי שילם יותר מהנצרך, יכול שלא לשלם ואינו זקוק להתחשב בהפסד הנהג, כיון שיש לו תביעה על החברה, כיון שהיה הנוק לנהג בדרך גרמא, וצ"ן לספרו משפט המזיק בפרק י"ד ששם הרחיק בדין הזיק בגרמא מה הם האופנים המותרים, ולכאורה לפי דברינו שהגדרת ההסכם בין משרד התחבורה לחברות שזה הסכם 'קבלן ביצוע' ולא 'הסכם סבסוד', א"כ יהיה מותר גם להפסיד את החברות, [ואולי יהיה בזה נפק"מ מה הטעם למצדדים שאין איסור גזל מהמדינה, אם זה חסרון בעלות, א"כ כאן שאין לו תביעה על המדינה א"כ יהיה אסור, אבל אם הטעם הוא משום שלוקח מה שלקחו לו שלא כדין, א"כ דמיא לנידון המבואר שם שלקחה ממי שחייב לו, מתירה להפסיד לשני בדרך גרמא, ודו"ק].

אמנם לענ"ד שגה הכותב בענין זה לדמות הפסד זה לגרמא, דגרמא עניינו שמזיק לשני בממונו, ולא בידים אלא בגרמא, אולם הפסד זה שמפסיד לנהג או לחברה את מה שמגיע להם ממי שהתחייב להם, אין זה 'נזק', דנזיקין עניינו ממון שקיים לאדם וניזוק, אבל בנידון דידן זה רק מניעת רווח, ואין זה ממון שקיים לנהג או לחברה שהוא 'מזיקו', אלא רק מונע ממנו שירותו, וא"כ אין כלל מקום לדון בענין זה בדיני גרמא ונזיקין, ודו"ק וברור.

10 ויש לדון לגבי אפשרות התשלום לחברה, דהנה כידוע אין אפשרות לשלם לחברות כסף כלל, וכל האפשרות היא רק לתקף את הכרטיס, וא"כ מכיון שבאם לא שילם 10 פעמים חייב רק כעשרים אחוז מעלות הנסיעה, כיון ששאר ה-80 אחוז משלמת המדינה עבור הנסיעה וכפי שנתבאר בפנים, א"כ לכאורה אין לאדם דרך לשלם את ה-20 אחוז שהוא חייב לחברה, כי אפי' אם יתקף רק כשיעור ה-20 אחוז שהוא חייב, אכתי אין זה תשלום לחברה, כי הרי החברה מעבירה מתוך זה 80 אחוז למדינה, וא"כ יצא שלא שילם את מה שחייב לחברה, וא"כ אין כלל אפשרות לשלם לחברה רק את חלקה, ובהכרח צריך לשלם את כל מה שלא שילם, אמנם יש לדון כיון שחייב לחברה רק 20 אחוז, והחברה אינה מוכנה לקחת את מה שחייב בלבד, א"כ יש לדון מה הדין שהנגזל אינו מוכן לקבל את הגזילה רק אם ישלם הגזול יותר ממה שחייב, או שמערים תנאים וצורות אין הוא 'מסכים' לקבל את התשלום, האם יש לו זכות [עכ"פ בדיני שמים] לקבוע בזה, או שעד כמה שאינו מעוניין לקבל באופן שחייבתו התורה את הגזול, תו ליכא לגזול חיוב לשלם ע"פ תנאי הנגזל, ויל"ע בזה.

אמנם עדיין יש לדון האם החברה יכולה לעכב ולמנוע מלנסוע ללא תשלום מסברא זו, והנה יש לדון האם אכן יכולים לחייב מסברא זו, דהנה מכח גוף הבעלות על האוטובוס אינם יכולים למנוע וכמו שהתבאר לעיל, אבל עדיין כיון שניתנת להם הזכות למנוע הנסיעה ללא תשלום ממשרד התחבורה, א"כ יש לדון את הנסיעה בתשלום כקציצה נוספת של החברה עם הנוסע, וניתנת להם הזכות לכך ממשרד התחבורה שהוא השוכר הראשון, ומסכים לחברות לקצוץ עם הנוסעים לשלם להם גם על נסיעה זו, וא"כ הנה קציצה נוספת עם הנוסע ויחוייב לשלם על קציצה זו, למה הדבר דומה לאדם שנוסע במונית ומבקש ממנו בעל המונית להעלות עוד נוסעים, וקוצץ איתם בעל המונית על נסיעה זו, דמרויח בעל המונית פעמיים מנסיעה אחת, וא"כ ה"ה כאן דמשרד התחבורה מסכים להם לקצוץ עם הנוסעים על תשלום לנסיעה שכבר מחויבים בה, וא"כ יהיה מחויב הנוסע לשלם מדין הקציצה שלו עם החברה, ודו"ק.

אמנם גם בסיבת חיוב זו יש לפקפק מכמה וכמה טעמים וכמו שיתבאר.

א' יש לדון האם ההגדרה היא שהחברה משכירה את האוטובוס לשני גופים, למשרד התחבורה, ולנוסע, והנוסע משלם רק את האחוז שאותו מרויחה החברה, או שהאוטובוס מושכר למשרד התחבורה בלבד, ומשרד התחבורה מוסיף בתשלום השכר שמתחייב לחברה תשלום נוסף על כל אדם נוסף שהם מסייעים, והנה בהסכם ההפעלה של החברות עם משרד התחבורה ישנו סעיף שמונע מהחברות להשכיר לגוף נוסף את הנסיעה שהם מחויבים בה, וא"כ התשלום עבור התיקוף של כל נוסע הוא חיוב של משרד התחבורה ואין זה קציצת פועל נוספת של החברה עם האדם הנוסע, וא"כ אין הנוסע גוזל את החברה, אלא גורם שהמדינה תגזול את החברות ולא תשלם לחברה את התשלום המגיע לה.¹¹

בענין זה יש להוסיף עוד שלשון החוק הוא [במכרז של אשכול חשמונאים-מודיעין עילית] "תמריץ איסוף נוסעים - מפעיל השירות יהיה זכאי לתשלום של 0.5 ש"ח עבור כל נסיעת נוסע בתשלום שביצע נסיעות בקווי השירות באשכול" דהיינו שהחיוב של משרד התחבורה הוא רק על נוסע משלם, ולא על נוסע שאינו משלם, [כוונתם לכאן] בסעיף זה הוא שנוסע מתחת גיל 5 שאינו משלם, או באם תוכיח החברה ע"י מצלמות וכדו' שישנם נוסעים שאינם משלמים שהמדינה לא תחוייב לשלם עבור נוסעים אלו]. וא"כ באופן שנוסע ולא שילם בפועל אין כלל חיוב למשרד התחבורה לשלם לחברה, ואין גם גזל כלפי המדינה, כי כלל אין חיוב למדינה לשלם לחברות באופן שלא שילם הנוסע, ורק גרם שהחברה לא 'תרויח' והנה רק מניעת רוח ולא גזל, ודו"ק.

ב' הגדרת התוספת הזו שהמדינה משלמת לחברות מוגדר במסמכי ההסכם כדמי תמריץ, דהיינו אין זה תוספת תשלום שהמדינה מוסיפה או שהנוסע משלם עבור נסיעתו, אלא זהו תמריץ שהמדינה מתמרת את החברות ע"מ שהחברות יפעילו שירות גבוה ואיכותי, וא"כ יש לדון שכלל אין כאן קציצה של שכר פעולה, אלא זהו דבר חיצוני שמקבלים 'תמריץ' וא"כ אין כאן חיוב 'שכר פעולה' כלל.¹²

ג' יש לדון האם כיון שהחברה מחויבת לבצע פעולה זו דייקא עבור משרד התחבורה, א"כ אין הנוסע מחויב לשלם שוב על נסיעה זו, כיון שזה גופא הפעולה שנתחייב למשרד התחבורה, והדבר דומה לאדם ששכר מונית שתסיע את ידידו, [וחייב המשכיר מדין הראהו בשל חבירו], והנהג מונית קצץ גם עם הנוסע, דאין מחויב הנוסע לשלם, כיון שפעולה זו עצמה כבר מושכרת ע"י המזמין הראשון, ואין יכול הנהג לקצוץ עבור פעולה זו בעצמה משני גורמים שונים, ואין זה דומה לקציצה של 'זמר' או כל פועל

11 לשון ההסכם הוא "ידוע למפעיל השירות כי לא תשולם לו כל סובסידיה או תמיכה אחרת שלא נקבעו בהסכם זה, בגין שירותי הסעה שהוא נותן בגין הסכם זה", והנה לאחר התבוננות נוספת לא מפורש שאינם יכולים להשכיר לגוף נוסף, אלא שלא תשולם לחברה תמיכה נוספת, ואפשר לפרש את זה רק על המדינה ולא על גוף נוסף, ויש לברר את זה בצורה משפטית מה המשמעות של סעיף זה.

12 אמנם יש לדון בזה, כיון שהחברות ודאי 'משקללות' את התשלום הזה כחלק מהרווח שלהם, ומבחינתם זה חלק מהשכר שהם מרויחים עבור פעולתם, וא"כ יש לדון האם כיון שזה מוגדר בחוק ל'תמריץ' כך היא ההגדרה לדינא, או שכיון שמבחינת המהות זהו 'תשלום' יש לדון את זה כתשלום, אמנם זה נידון כללי בכל אדם שיש לו עובדים שמשלם להם 'בנוסים' וכדו', האם הבונוסים הם חלק מהשכר פעולה שהתחייב לפועל, ויהיה לזה דיני שכר שכיר וכו', דודאי הפועל 'משקלל' את כל הבונוסים בשכרו, או דהוה מעין מתנה או תנאי שהתחייב המעביד לעובד, אבל אין זה חלק מהשכר פעולה שלו, ואין על זה דיני שכר שכיר, ויל"ע.

שמבצע עבור רבים, כיון ששם כל אדם שנהנה מהפעולה יש לו סיבת חיוב, גם אם הפעולה של הפועל היא אחת, משא"כ שהפעולה והנהנה הם אחד, כיון שכבר שולם לפועל שכר על פעולה והנאה זו גופא א"כ אינו יכול לקצוץ שוב על פעולה זו, וא"כ יש לדון שכיון שמשרד התחבורה משלם להם תשלום על הסעת כל נוסע ונוסע במיוחד, א"כ אין החברה יכולה לקצוץ שוב על פעולה זו, ואכתי יל"ע בזה.

ד' 'חילול ה', הנה לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ה' הלכה י"א "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואף על פי שאינן עבירות הרי זה חילול את השם" עכ"ל הנצרך לנו, היינו מבואר ברמב"ם דאפי' דברים שאינם עבירות כלל, כיון שהבריות מרננים אחריו, איתא בזה משום חילול ה', ולכאור' בדבר זה של תשלום בתחבורה ציבורית, שאין לך 'דברים שהבריות מרננים אחריו' גדול מזה, לכאור' מדין חילול ה' פשוט וברור שאסור לנסוע ללא תשלום, אמנם אין בסעיף זה חיוב תשלום היכא דכבר נסע ולא שילם, או באופן שמתקף בכרטיס שאינו שלו, או בפרופיל שאינו שלו וכו', ודו"ק.

ה' 'קניית הרגלי גניבה', בשיחות עם רבנים ומורי הוראה הורו כולם פה אחד שעל אף שמצד הדין יש לדון ולפלפל הרבה לדינא בדיני גזל אי אסור או מותר, ואם חייב לשלם ובאיזה אופן, עכ"פ מדיני המוסר שהנוסע ללא תשלום משריש בנפשו הרגלי שימוש בממון של אחר ללא תשלום, ובכך יוצר לעצמו הרגלי גזילה וגניבה, ועל כל אדם לימנע מכך לחלוטין.

ויש להביא על כך את דברי החינוך במצוה רכ"ט מצוות לא תגזול שכ' אחד הטעמים מדוע חז"ל אסרו לגזול אפי' ממינים שהתירו את גופם וא"כ ממונם מותר מכ"ש, כ' וז"ל "ועוד אפשר לומר שכוונתם וזכונם לברכה בהרחיקם זה כדי שלא ירגיל האדם טבעו בכך, כי גריעות יהיה בנפש בהרגילה במדות הפחיתות והרעות, והוא חבל חזק למשוך העוון" עכ"ל, והיינו מבואר דאפי' היכא דמצד איסור גזל שרי לגזול, אפ"ה מצד ההרחקה וההרגל בנפש האדם יש לימנע מזה, ודו"ק.

בברכת התורה

ישראל מאיר דייטש

כולל דעת שמואל מודיעין עילית

תגובות הכותב

הגדרת חברות התחבורה ביחס למדינה וביחס לנוסעים

א. ראיתי דברי הרב דייטש שליט"א, והנני להשיב על טענותיו ולפרש מה שכתבת, שמבוסס על פסקם של כל גדולי הדיינים שליט"א שבדורנו, שהורו מפורשות שגם אם היה צד להקל להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, אך כיון שחברות התחבורה הן חברות פרטיות אין כל צד היתר בדבר.

ובתחילת הדברים הנני מוכרח לציין כי במחילה מכבודו על אף שטרח רבות לברר הדברים ולהעלותם עלי גליון, העלה בזה כמה יסודות שגוים ובכך מצא צדדים להקל בזה, אך כל הרואה יראה ויווכח שחלק מההנחות והיסודות שהניח אינם נכונים כלל, ולהלן בהמשך אתייחס בעיקר להעמיד יסודות הדברים, [ולא אתייחס לכמה וכמה דברים שכתב שאינם נכונים, כי כשיפול היסוד יפול הבנין ולא יהא צורך להתייחס ולענות על כל פרט ופרט], וכמו שיתבאר לפנינו בעז"ה.

ראשית יש להקדים במה שהניח הנחה כדלהלן: 'החברה מבצעת שירות תחבורה עבור המדינה, והיא מקבלת על כך תמורה מלאה מהמדינה עבור נסיעה זו, והאדם משתמש בשירות של המדינה, למה הדבר דומה לבעל שמחה ששכר אוטובוס להסיע את קרוביו וידידיו לשמחתו, אם אדם יסע באוטובוס זה ללא רשות, הוא גוזל את בעל השמחה ולא את בעל האוטובוס'.

והנחה זו שגויה היא מיסודה, כי גם אחד ששכר אוטובוס כדי להסיע את האורחים לחתונה, גם אם נניח שההגדרה שהאוטובוס שכור לבעל השמחה, אך ודאי שהנהג אינו חייב להכניס לאוטובוס שלו אדם שבעל השמחה לא הרשה לו לעלות לאוטובוס, ואדם שלא קשור לשמחה לא יכול לעלות לאוטובוס כשלא קיבל אישור מבעל השמחה וכשהנהג מתנגד, שכאשר הנהג ימחה בו, יאמר לו שהאוטובוס אינו שלך אלא הוא של בעל השמחה והוא לא נמצא כאן למחות בו, והדבר פשוט ש'הבעלות' נשארת אצל

בעל האוטובוס, אלא שהוא השכיר את האוטובוס ל'צורך' בעל השמחה שיוכל להביא קרוביו וידידיו, אבל לגבי אנשים אחרים שמעוניינים לעלות שם שלא בהסכמת בעל השמחה - מעולם לא יצא האוטובוס מרשות בעליו. [והוא כ"ש מהדין שבמטלטלין אין השוכר רשאי להשכיר, שוודאי שכלפי השוכר השני ששכר שלא כדין, הבעלים נחשב לבעלים גמור ויכול למחות בו, כמבואר בפוסקים ואכ"מ]. והגע עצמך, במה שכתב הנתיחה"מ (בסי' של"ג סק"א) שבשוכר פועל שמביא כליו, שמוגדר גם כשכירות כלים מצד הבעה"ב, האם הבעה"ב יוכל ליטול כלים אלו ולמסרם לאחרים כי הוא שכרם, והדבר פשוט שכל השכירות הוא לצורך הפעולה שהפועל נשכר עבורו, אבל לגבי כל שאר השימושים נשאר הכלים בבעלותו של המשכיר.

ולפי"ז כל התחלת טענותיו אינם מתחילות כלל, שגם אם נקבל הנחתו שהמדינה שוכרת את החברה ואת האוטובוסים [ולהלן יתבאר שאין ההגדרה כן], מ"מ השכירות היא רק לצורך הסעת 'הנוסעים' שמשלמים תשלום מלא, אבל לגבי אנשים שעולים ללא תשלום, על זה מעולם לא שכרה המדינה את האוטובוס מהחברה, והבעלות על האוטובוס נשאר בידי בעלי החברה, כך שבעלי החברה יכולים לעכב מכל אחד שאינו משלם שלא יעלה על האוטובוס בלא תשלום מלא. והדברים פשוטים וברורים.

ועתה נבאר כיצד מוגדר ההסכמים שבין המדינה ובין חברות התחבורה, והנה דיני שכירות פועלים מצינו שני סוגי פועלים, שכיר וקבלן. וגם שכיר וגם קבלן הוא שכיר גמור שמקבל שכר על הפעולה שעושה עבור המזמין, אלא שהחילוק בין שכיר לקבלן הוא, ששכיר מקבל שכר לפי השעות והוא משועבד לזמן מסוים, וקבלן מקבל שכר על המלאכה ללא קשר לכמות השעות ואינו משועבד לזמן מסוים. אך בשניהם ההגדרה שמשלמים לו עבור 'מלאכתו' בלבד, וישנם יחסי עובד ומעביד שהמעביד התחייב לשלם לעובד עבור העבודה שלו.

והנה הקבלן הרגיל בגמ' ובפוסקים הוא סוג פועל רגיל שמקבל שכר על המלאכה שאין אפשרות לכופו לסיים המלאכה, ועליו נאמרו כל דיני שכירות פועלים. אמנם מצינו סוג קבלן נוסף, שאינו כמו פועל רגיל שיוכל לחזור בחצי היום, אלא הגדרתו הוא ש'התחייב' בחיוב הגוף 'להעמיד' המלאכה עבור הבעלים, וכשם שאפשר להתחייב להמציא לחבירו מוצר מסוים [וכמו שמצינו בגמ' ובפוסקים שאפשר לפסוק על החיטים שהמוכר מקבל שכר ומתחייב להמציא החטים לאחר זמן], כן הוא מתחייב להעמיד המלאכה למזמין, והתשלום הוא על שקיבל ממנו מלאכה זו. מקור סוג קבלן כזה, מבואר בדברי הריטב"א (ב"מ דף ע"ט: ודף ע"ה) בשם רבו שאם התחייב להעביר חבית בספינה יש בזה אחריות הגוף להעמיד את התוצאה של העברת החבית ממקום למקום [ואין חיובו מדין פועל רגיל שיוכל לחזור בו, אלא אינו יכול לחזור בו כיון שהתחייב בחיוב הגוף להעמיד תוצאה זו עבור המזמין], וכפי שביארו דבריו במחנה אפרים (שכירות פועלים סי' ב') ובחזו"א (ב"ק סי' כ"א סק"ח וכו') ובשיעורי רבי שמואל (ב"מ ח"א ר"פ האומנים), ונתבאר ענין בארוכה ע"י מו"ר הגר"ש סגל שליט"א בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון ר"ט פרק א' אות ל"ח - ל"ט, ופרק ג' אות ד', ובגליון ר"י בנספח. ושוב נדפסו בספר משכן שלום ח"ג, מהדורה שניה שנת תשפ"א, קונטרס בענין מכת מדינה).

והנה בזמנינו, במקומות ומקרים רבים מאד, הפועלים אינם נשכרים באופן ישיר על ידי המעביד, ואין המעביד מתחייב לשלם להם שכרם, אלא המעביד שוכר 'קבלן' שהוא מתחייב 'להעמיד' את התוצאה למעביד באמצעות העסקת פועלים שעובדים תחתיו. הקבלן הוא זה שמתחייב לשלם לפועלים את שכרם, והקבלן גובה שכרו מבעל הבית עבור התוצאה שקיבל הבעל הבית. ובפשטות בימינו מתכוונים לסוג הקבלן שמבואר בריטב"א שהוא התחייבות הגוף להעמיד המלאכה עבור המזמין.

ולדוגמא, אדם המעוניין לשפץ את דירתו שוכר 'קבלן בנייה', הקבלן כמובן אינו יכול לבצע את עבודת הבנייה בעצמו, ולכן הקבלן שוכר פועלים תחתיו שהם יעשו את העבודה, בדרך כלל הקבלן הוא המעסיק הישיר של הפועלים, והפועלים אין להם כל יחס של עובד ומעביד מול המזמין, אלא המזמין התקשר והתחייב מול הקבלן לשלם לו על התוצאה הסופית, והקבלן התחייב להשלים לו את המלאכה בכך שיעמיד הבניה ע"י פועלים וחומרים שלו. כמו כן, חברה יזמית הרוכשת קרקעות ומוכרת דירות חדשות, החברה מבצעת את חזוי המכירה מול הרוכשים, אך לחברה היזמית אין נסיון ויכולת לבנות דירות, ועל כן היא מתקשרת עם חברה קבלנית המתעסקת בבנייה, והחברה הקבלנית מתחייבת עבור החברה היזמית לבנות את הדירות. החברה הקבלנית שוכרת 'קבלני משנה' שהם מתכננים עבורה את התכנון וההנדסה, החברה הקבלנית גם שוכרת קבלני משנה לפיתוח התשתיות ולבניית הדירות וכל

הנצרך, עד שהרוכש מקבל את הדירה מהחברה היזמית. אך הרוכש אין לו כל יחס הלכתי ומשפטי באופן ישיר מול החברה הקבלנית ומול כל קבלני המשנה שבנו את הדירה שלו, כי היחסים שלו הוא מול החברה היזמית שחתם עמה הסכם רכישה, שהחברה היזמית התחייבה להעמיד לו דירה בנויה. ולכן החברה הקבלנית שבנתה בפועל את הדירות, לא תוכל לתבוע את תשלומי הדירה מהרוכש במידה והוא לא שילם, אלא היא תתבע את החברה היזמית, והחברה היזמית תתבע אותו. וכן להיפך הרוכש לא יוכל לתבוע את החברה הקבלנית שתעבוד עבורו, אלא הוא יתבע את החברה היזמית שהתחייבו להעמיד לו דירה בנויה, והחברה היזמית תתבע את החברה הקבלנית שהתחייבה לעבוד עבור החברה היזמית. [אלא אם כן יש אחריות מיוחדת של החברה הקבלנית מול הלקוח שמתחייבת גם עבורו מלבד מה שהתחייבה עבור החברה היזמית]. וראה עוד בהערה.¹

והנה בגמ' ב"מ מצינו (דף ע"ו ודף ק"א) שבעל הבית ששלח שליח לשכור פועלים, אם השליח אמר לפועלים 'שכרכם עלי', אזי חייב השליח לשלם להם באופן ישיר, והשליח יטול שכרו מבעל הבית. אבל אם השליח אמר להם 'שכרכם על בעה"ב', אזי הבעל הבית הוא המעביד שלהם והם תובעים את בעל הבית בלבד, ואין השליח חייב לשלם להם כלל ע"ש. ודנו הפוסקים באופן שהשליח אמר להם 'שכרכם עלי', האם יש לבעל הבית יחסי עובד ומעביד מול העובד, והשאלה היא האם העובד יכול לתבוע את בעל הבית את שכרו אם השליח לא ישלם לו.

והנה באולם המשפט (סי' שט"ו ס"ד) ובספר לחקרי הלכות (להגר"ח ה"ר, סי' ו') כתבו שאם השליח אמר להם 'שכרכם עלי' אזי הפועל נחשב פועל של השליח ולא של בעה"ב. ויש שכתבו ללמוד כן מדברי הרמב"ן בב"מ (דף ק"ח) ע"ש. וכן משמע בדברי החזו"א במכתבו הנדפס בחי' חזו"א על הש"ס (ב"מ דף ע"ו) ע"ש. אמנם ביתרון האור (על המשנה ב"מ פ"ו) כתב שבאופן כזה נחשב כפועל של בעה"ב, והשליח הוא רק 'ערב קבלן' על שכר הפעולה. וכן מבואר בשו"ת בית יצחק (חזו"מ סי' פ"א) ובאבני חושן (סי' של"ב סק"א).²

1 כיום רוב שירותי התחזוקה והנקיון ואבטחה של המשק הציבורי והעסקי מתבצע על ידי קבלני שירות, המעסיקים עובדים לאספקת שירותים אלו. ובשנים האחרונות התפשט בכל העולם שיטת ניהול מודרנית המכונה 'מיקור חוץ' (באנגלית: Outsourcing), לפי שיטת ניהול זו החברות גדולות המתמחות בתחום מסוים, מתעסקות רק בתחום הספציפי הזה, וכל שאר פעילויות החברה שאינן מתמחות בהן, הן מוציאות לקבלני שירות חיצוניים המבצעים עבורם חלק משירותי ופעילויות החברה, לדוגמא, מרבית החברות הגדולות לא מעסיקות היום עובדים ישרים לצורך 'שירות לקוחות' לענות ללקוחות החברה ולשרת אותם, אלא החברות שוכרות 'חברות חיצוניות' המעסיקות עובדים לצורך שירות לקוחות עבור החברות הגדולות. גם כל שירותי המחשוב של החברות הגדולות מתבצעות ע"י חברות חיצוניות, כך שהבנקים והחברות הגדולות שצריכים שירותי תכנות ומחשוב מתקשרים מול חברה המספקת שירותי תכנות ומחשוב, והיא מעסיקה מתכנתים שעובדים עבור המזמין, אך היחס המשפטי וההלכתי הוא בין החברה לחברה, ואין כל זיקה של העובדים שהם מוגדרים כפועל של החברה החיצונית.

יצוין, כי בעבר היו גופים רבים שלא רצו לשלם את השכר הרגיל שהם נותנים לשאר העובדים, ולכן שכרו חלק מהעובדים באמצעות חברות כח אדם שהן מעסיקות עובדים קבועים לפעילות הרגילות של הגופים הנ"ל, ובכך חסכו החברות שלא שילמו לעובדים אלו שכר רגיל, וכדי לעמוד לצד העובדים נחקק חוק להגן על עובדי חברות כח האדם שאין אפשרות להעסיקם מעבר 9 חודשים ועוד הגבלות שונות. אך כל זה הוא מבחינת חוקי המדינה שאינם מתייחסים ליחס ההלכתי, ומבחינתם שגם אם באמת העובד נשכר על ידי חברה חיצונית ואין לו עילה לתביעה כספית מול המעסיק, הם מכריחים את המעסיק לשלם לו כאילו היה עובד רגיל שלו, אבל מבחינה הלכתית כיון שהוגדר מראש שהוא לא עובד שלו אלא של החברה החיצונית, אין לעובד זכות תביעה מהמעביד הראשי על זכויות אלו, כי הוא לא נשכר אצלו כלל. [וכאמור, בשירותים חיצוניים שאינם חלק מגוף פעילות החברה, לא שייך חוק זה, כי זה באמת פעילות חיצונית שאינו חלק מפעילות החברה, ובוה אין כלל זיקה משפטית בין העובד שנשכר ע"י חברה חיצונית לבין החברה שמקבלת את השירותים הללו].

2 בעיקר שיטות הפוסקים שהפועל נחשבים כפועל של בעה"ב והשליח הוא כערב קבלן, יש לתמוה בזה קושיא עצומה, מדברי הגמ' (ב"מ דף ק"א) תנו רבנן האומר לחבירו צא שכור לי פועלים שניהן אין עובדין משום כל תלין זה לפי שלא שכרן וזה לפי שאין פעולתו אצלו. היכי דמי אי דאמר להו שכרכם עלי שכרו עליו הוא, דתניא השוכר את הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו נותן לו שכרו משלם וחוזר ונוטל

והנה המקובל בזה כיום להורות, שגם לפי שיטות הפוסקים שהשליח שאמר שכרכם עלי הם נחשבים כפועלים של בעל הבית, היינו דוקא באופן המבואר בגמ' שהוא היה רק שליח לשכור לו פועלים, אלא שהוסיף לומר להם שכרכם עלי, שאזי מפרשים כוונתו שהבעה"ב שכר אותם והוא התכוון להתחייב להיות כעורב עבור חיוביו של בעל הבית. אמנם בסוג קבלן שבזמנינו שהוא מקבל תמורה על כך מבעל הבית, שהוא מקבל 'רווח קבלני' עבור הפעולות שהוא משיג לבעל הבית, והוא לוקח על עצמו את כל ה'עול' וה'אחריות' כדי שהתוצאה תתקבל עבור בעל הבית, והוא שוכר תחתיו קבלני משנה ופועלים שיעשו את העבודה תחתיו, באופן כזה הקבלן הראשי הוא הפועל של בעה"ב, שהרי הוא מפקח ועומד מול הבעה"ב ומול הפועלים בנפרד, והפועלים עובדים אצלו ולא אצל הבעה"ב כלל. [שכאמור, אין כאן מחלוקת עקרונית האם יתכן סוג פועל כזה שהוא לא עושה כלום אלא שוכר פועלים תחתיו, שלכל השיטות אפשר לקבוע כן, אלא שנחלקו מה היתה כוונת השליח והפועלים כששכרם בשליחות בעה"ב ואמר להם שכרכם עלי, אך באופן שברור לכל שהוא המעביד הישיר שלהם, והוא לא משמש כשליח בלבד, לכו"ע אין לפועלים זיקה ותביעה כלפי המזמין העבודה].

וכאמור לעיל, מסתבר שבכל ההסכמים של שירותים חיצוניים שחברה מתחייבת מול חברה שניה להעמיד שירות או לבנות פרויקטים ועבודות שונות, החברה הקבלנית אינה כלל סוג של קבלן שבגמ' ובפוסקים, אלא היא מתחייבת בחיוב הגוף של בעלי החברה להעמיד את השירות המבוקש עבור בעל הבית [וכמו סוג הקבלן שמוכא לעיל בשם הריטב"א]. וכך הוא ההבנה הפשוטה של כל ההסכמים שנחתמים במשק על פרויקטים ועבודות שונות, שבכל התקשרות של גוף אחד שהזמין עבודה אצל חברה מבצעת, החברה מתחייבת 'להעמיד' את השירות ו'התוצאה' המבוקשת, וגם אין זיקה ישירה בין העובדים והפועלים של החברה המבצעת לבין המזמינה, אלא החברה המבצעת יש לה התחייבות להעמיד את התוצאה המבוקשת למזמינה, והחברה המבצעת יש יחסי עובד ומעביד מול הפועלים שלה בלבד. [וראה עוד מש"כ בזה הג"ר שריאל רוזנברג שליט"א בספר דבר למשפט (שכירות פועלים, סי' י' אות ג' - ה')].

והנפק"מ בהגדרה זו מיהו המעביד ביחס לפועל, הוא לגבי תביעות שכר, האם הפועלים יכולים לתבוע את המזמין או את הקבלן המבצע, שכאמור אין לפועל זכות תביעה על המזמין. וכן באופן שהחברה החיצונית שכרה מבנים כדי להפעיל משם את הפעילות שלה, אין לבעלי המבנים כל תביעה על תשלום שכירות מהמזמין, כי כל הפעילות המתבצעת על ידי החברה החיצונית אינם קשורים ואינם מחייבים את המזמין. [ומסתבר בכל זה, שגם באופן שלא הוזכר סעיף זה בחוזה שלא יתיקיימו יחסי עובד ומעביד בין המזמין לבין פועלי החברה החיצונית, הרי שכיון שהמקובל הוא שישנה הפרדת רשויות והמזמין אין לו זיקה ישירה מול הפועלים, לכן גם בלא סעיף זה המכון בהסכם שלא יהיה יחסי עובד ומעביד מול הפועלים].

ויש בזה נפק"מ נוספת לגבי תביעות נזיקין, מי האחראי שלא יהיו פגעים במסגרת עבודה זו, ומיהו הנתבע על הנזקים שיארעו במסגרת עבודה זו, וכגון כמה שמקובל להתחייב לעובדים לשלם להם על הנזקים שייגרמו להם במסגרת עבודתם, הרי שבזה ההבנה הפשוטה היא, שאם אחד מהעובדים ניזוק, כיון שהעובד הועסק על ידי הקבלן החיצוני ולא על ידי המזמין, התביעה שלו הינה רק על הקבלן החיצוני שהעסיקו, ולא על המזמין שאין לו כל זיקה ויחס ישיר עמו. וכן הדבר נוגע שלפי חוקיהם הוא, שאם נגרם נזק לאחרים על ידי עובדי החברה או על ידי מתקני ורכוש החברה, יש לניזק תביעה ישירה על 'החברה' שתשלם לו את הנזקים, ובאופן שאחד ניזוק על ידי אחד מעובדי או מתקני החברה החיצונית, כיון שהחברה הקבלנית פועלת באופן חיצוני ועצמאי, והקבלן החיצוני משמש כגוף נפרד מהמזמין, לא יוכל הניזוק לתבוע את הגוף המזמין, אלא יוכל לתבוע רק את החברה החיצונית, ואין כל זיקת תביעה של האדם הניזוק על המזמין.

מבעל הבית מה שהנהה אותו. לא צריכא דאמר להו שכרכם על בעל הבית עי"ש. ומבואר שאם אמר שכרכם עלי עובר השליח בכל תלין, וקשה שאם הפועלים נחשבים כפועלים של בעה"ב והוא מתחייב כעורב קבלן בלבד, א"כ מדוע עובר בכל תלין שהרי הוא רק עורב על חיובו של בעה"ב, ואטו עורב קבלן על חיובו של בעה"ב עובר בכל תלין, ומוכח מכאן שבאמר שכרכם עלי הוי השליח כמעביד ישיר עבור הפועלים ולכן שייך בו כל תלין. ומצאתי להאולם המשפט (סי' שט"ו ס"ד) שכבר הוכיח מסוגיא זו כשיטה זו שנחשב כפועל ידידיה. ובספר משפט הנהנה הנמצא בכתובים כתבתי ליישב קושיא זו ואכ"מ.

ולאור הדברים האמורים, הרי שגם לפי השיטות שמותר להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, אם המדינה שוכרת שירותי חברה חיצונית, אין כל צד של היתר ליהנות מכספי החברה שלא כחוק גם במסגרת פעילותה של החברה עבור המדינה.

ב. עוד יש להקדים, המבואר בגמ' (ב"מ שם ובדף ק"ז) שיכול ראובן לשכור את שמעון שיעשה בשל לוי וראובן מתחייב לשלם לו על כך, [ונלמד מכאן שיסוד שכירות פועלים אינו דוקא כשעושה אצל המזמין ששכרו להיות הפועל, אלא גם כשקצץ עמו להיות פועל אצל לוי, מתחייב ראובן לשלם לו על כך].

ויש לדון באופן שלוי מעוניין לשכור פועל אך אין לו מספיק כסף כדי לשלם לו ולכן אינו שוכר הפועל, וראובן שרוצה לעזור ללוי פונה לשמעון ושוכר אותו וקובע עמו שילך להשכיר עצמו אצל לוי בסכום מוזל, וראובן מתחייב לשלם לו היתרה שמעבר לסכום שלוי ישלם לו עבור פעולה זו. ויש לברר מיהו המעביד של שמעון, האם ראובן או לוי.

ויש לפשוט שאלה זו, שהרי דבר פשוט הוא ששני אנשים יכולים לשכור אדם אחד לפעולה אחת, וכל אחד יהיה שוכר בעצמו, כי אין הגבלה שיהיה הפועל משועבד לשני אנשים לכל אחד בנפרד, וכגון נהג מונית שאוסף אנשים בתחנת האוטובוסים, שהוא משתעבד להיות פועל של כל אחד ואחד בנפרד, ועם כל אחד הוא עושה קציצה נפרדת, וכל אחד מתחייב בעצמו לשלם לו. ויש להוכיח כן ממה שדנו הראשונים והפוסקים שהמלמד יש לו דין שכיר כלפי התלמידים, והיה נהוג בזמניהם שהמלמד היה מלמד לכמה תלמידים יחד ונשכר לכל אחד בנפרד, הרי שאפשר לו להיות שכיר על פעולה אחת שמשמשת לכמה אנשים וכל אחד שוכר אותו בנפרד ומתחייב לשלם בנפרד. ומכאן יש ללמוד בראובן ששוכר את שמעון לפעולה מסוימת וראובן המעביד מסכם מראש עם שמעון שיכול להשכיר עצמו בפעולה זו גם עבור אחרים ולקבל מהם תשלום נוסף, [כגון ששוכר אדם לומר תהלים, ומסכם עמו שיכול להשכיר עצמו גם לאחרים שישלמו לו עבור אמירת התהלים], שודאי חלה הקציצה של כל אחד ואחד בנפרד שהפועל מתחייב לעבור עבור כל אחד מהם,

ולפי"ז יש ללמוד שגם באופן שראובן שכר את שמעון שישכיר עצמו אצל לוי, ויקח סכום מסוים מלוי והיתרה ישלם לו ראובן, הרי שראובן שוכר אותו על פעולה זו ביחס לתשלום שהוא מתחייב לשלם לו, ולוי שוכר אותו לפעולה זו עבור שווי הפעולה שהוא ישלם לו באופן עצמאי.

[אמנם יש להדגיש, כי בשוכר את הפועל והראוהו בשל חבירו והתחייב לשלם לו, אין הפועל יכול לקצוץ עם בעל הבית, כיון שהשוכר מקפיד בכך שהרי אינו רוצה שהמקבל ישלם על כך, וכן לא יוכל לתבוע אותו מדין נהנה כיון שהמקבל נהנה מכך הקציצה ששכר את הפועל שיעבור עבורו, והרי זה פסיקה שהשוכר הפועל אמר לו שיעשה הפעולה בשל פלוני בחינם ואני אשלם לך, שכדי שיוכל לתבוע את השוכר עליו לעשות למקבל בחינם, וכן כתב בחת"ס (ב"מ דף י"ד), והארכתי בזה במשפט הנהנה, ואכ"מ].

ג. ועתה נבוא לבאר היחס שבין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה, והנה בחלק מההסכמים שנחתמו בין משרד התחבורה לבין חברות התחבורה נרשם כדלהלן: מובן לנו כי במידה ונוכח בהליך זה, נהיה אחראים לכל הפעולות הנעשות על-ידי כל עובדינו ולתוצאותיהן, וכי בכל מקרה לא ייקשרו יחסי עובדי מעביד ביניכם לבינינו, או מי מאתנו או מטעמנו, ובכלל זה עובדינו הקבועים והזמניים או כל מי שמועסק מטעמנו בדרך כזאת או אחרת. [כן הוא בכתב ההתחייבות המצורף למכרו להפעלת אשכול קווי צפון ירושלים עירוני, (בתאריך 2018 דצמבר למניינם), וכן הוא בכתב ההתחייבות המצורף למכרו להפעלת להפעלת אשכול רהט. יצוין כי בהסכם אשכול חשמונאים לא ראיתי שמופיע סעיף זה (ובשאר ההסכמים לא בדקתי כעת), אך כאמור לעיל כיון שכך מקובל לרשום במרבית ההסכמים שחברה או גוף ממשלתי שוכר שירותים חיצוניים מחברה חיצונית, כפי שבדקתי בכמה וכמה מכרזים מסוגים שונים, וכך הוא מהות העיסקאות בכל המשק, הרי שודאי שגם בחוזה שלא הוזכר במפורש סעיף זה, מתפרש ההסכם באופן זה].

והנה בסעיף זה מוגדר במפורש, כמה תנאים חשובים מאד. א. אין המדינה אחראית לכל הפעולות הנעשות על ידי עובדי החברה ועל התוצאות שלהן. כלומר, המדינה לא תישא בנזקים שייגרמו לאחרים ע"י חברת התחבורה. כך שבמקרה שנוסע או אדם אחר ינזק ע"י האוטובוסים ועובדי חברת התחבורה, או שחברת התחבורה יגרמו לנוסעים נזקים באי עמידה בזמני הנסיעות, לא יהיה לנוסע תביעה כלשהי כלפי

המדינה, כי המדינה אינה הגוף שמפעילה את התחבורה הציבורית, וכי החברה פועלת באופן עצמאי ונפרד ללא שום קשר למה שהתחייבה מול המדינה לבצע את השירות לאזרחים. ב. 'אין' יחסי עובד ומעביד בין משרד התחבורה לבין 'חברת התחבורה'. כלומר, מדובר בהתחייבות של חברת התחבורה להעמיד את השירות המבוקש, אבל אין החברה 'שכירה' של המדינה. ג. 'אין' יחסי עובד ומעביד בין משרד התחבורה לבין 'עובדי החברה' ולכל מי שמועסק ע"י החברה.

ולאור זאת, נמצא שאם אחד נסע בתחבורה הציבורית מבלי לשלם לחברה, לא תוכל המדינה לתבוע את התשלום מהנוסע שנסע ללא תשלום, כי הרי לא המדינה היא זו שהעמידה לו את שירותי התחבורה, שכיון שהמדינה שכרה באופן חיצוני את החברה, והחברה בעצמה מפעילה את התחבורה עבור האזרחים, הרי כשם שהנוסע לא יכול לתבוע את המדינה על מחדלי החברה, כי לא נחשב שהוא שכר את המדינה בנסיעה זו, אלא שכר את החברה בנסיעה זו, הרי שגם כלפי הנוסעים אין כל יחס של המדינה כלפיהם, ואין עילת תביעה שהנוסע נסע בנכסי המדינה שלא כדין. שכאמור אם ההגדרה היתה שהמדינה שכרה את החברה עבורו, נמצא שהוא נוסע אצל המדינה, ואם כן המדינה תהיה חייבת לשלם לו על כל מחדלי החברה, כשם שכל חברה מתחייבת לשלם על מחדלי העובדים שלה. אך כיון שישינה הפרדת רשויות מוחלטת שהחברה התחייבה להעמיד את השירות, אבל המדינה לא שכרה כלל לא את נכסי החברה ולא את עובדי החברה, והחברה היא גוף עצמאי ביחס לעובדים שלה וביחס לנוסעים שלה, והמדינה לא תישא בנזקים שהחברה או עובדיה יגרמו לאחרים, הרי שפשוט שאין כאן זיקה בין הנוסעים לבין המדינה. [אלא שאם אחד נסע מבלי לשלם, תוכל המדינה לתבוע בערכותיהם על 'גרם נזק' שהוא גרם למדינה באי התשלום לחברה, שגרם שהמדינה תצטרך לשלם תשלום נוסף לחברה בגין התחייבותה לשלם לחברה מה שאנשים לא ישלמו, אבל המדינה אינה יכולה להיות תובעת ישירה על שהעמידה לו את שירותי הנסיעה והוא לא שילם].

וכיון שהתברר שהחברה היא גוף עצמאי והפעילות שהיא עושה מול הנוסעים היא פעילות נפרדת מההתחייבות שלה כלפי המדינה, וכי המדינה לא מעמידה את שירותי הנסיעה לאזרחים, אלא החברה היא זו שמעמידה את השירותים לאזרחים, יש לבאר שההגדרה ההלכתית היא, כמו שציינו לעיל, שהחברה 'התחייבה' למדינה להעמיד את מערך התחבורה עבור הנוסעים, וההסכם בין המדינה לחברה הוא, שהחברה 'תשכיר' את עצמה עבור הנוסעים שישלמו כל אחד את ערך הנסיעה כפי התשלום שנקבע שהנוסעים ישלמו, וביחס ל'יתרת התשלום' שלא יתקבלו מהנוסעים [שהרי התשלום שהנוסעים משלמים אינו מספיק להפעלת החברות, ונדרש סבסוד מצד המדינה על חלק הארי של הפעלת התחבורה], המדינה היא זו שתשלם לחברת התחבורה ומתחייבת לשלם לה עבור יתרה זו, כך שהחברה התחייבה למדינה להפעיל את השירות תמורת התשלום שהמדינה תשלם לה, והחברה היא גם שכירה עצמאית של הנוסעים ביחס לתשלום שהנוסעים משלמים כל אחד לפי התעריף שלו. [וייתכן עוד, שגם כלפי הנוסעים אין כאן שכירות רגילה של שכירות פועלים - הנהגים, וגם שכירות כלים - האוטובוסים, אלא החברה מתחייבת לנוסעים להסיעם ממקום למקום, והיא התחייבות הגוף של החברה להעמיד את השירות להסיע את האזרחים. וכל מי שעולה על האוטובוס מוגדר כאילו הוא שוכר את שירותי החברה ומתחייב לשלם על כך].

ומעתה הדבר פשוט מאד, שאין כל היתר לנסוע בתחבורה הציבורית מבלי לשלם גם אם היה מותר להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק, שכאמור השכירה של הנוסעים היא חברת התחבורה בלבד, והיא גובה את הכסף מהנוסע באופן עצמאי מבלי קשר למה שהתחייבה למדינה לבצע את הנסיעות הללו, כי החברה מתחייבת גם עבור המדינה לבצע נסיעות אלו [בגין התמורה שהמדינה משלמת]. והיא גם שכירה עצמאית מול הנוסעים להסיעם והיא קוצצת שכר על כך, ולכן אין היתר לנסוע מבלי לשלם. וציוין, כי גם על החלק שהמדינה משלמת לחברה במידה שהנוסע לא ישלם, אין זה מוגדר כאילו החברה היא שליחה של החברה לגבות את הכסף עבור המדינה, שכאמור החברה היא זו שנשכרת לנוסעים להסיעם, והנוסעים מתחייבים כל אחד לשלם על הנסיעה התעריף המלא של הנסיעה בתעריף שלו, אלא שהמדינה התחייבה לחברה שכלל הנוסעים לא ישלמו, היא תשתתף ביתרה שהנוסעים לא שילמו. [וכבר נתבאר במאמר השני שם, שאע"פ שהמדינה תשלם לחברה ונמצא שהחברה לא הפסידה רק התמריץ שמקבלת עבור כל נוסע, מ"מ כיון שהוא מחויב לשלם לחברה, אינו יכול להיפטר מחיובו במה שהמדינה שילמה לחברה חלק מסכום הנסיעה שהוא התחייב לשלם, שהמדינה לא שילמה לחברה כדי לכסות את החוב

שלו, אלא הוא חייב לשלם, והמדינה שילמה לחברה כדי שהחברה לא תפסיד, והרי זה כמו כל מזיק חפץ מבוטח, שגם אם הביטוח משלם לניזוק, אין זה פוטר את המזיק מלשלם].

יש להוסיף עוד נקודה חשובה, [שאף שלדעתי הדברים דלעיל ברורים הם מעצם פרשנות ההסכמים, ואין צריך להוסיף בזה, אך גם אם יהיה מי שיתעקש שאין הכרח לפרש כן את ההסכמים], שכבר נתבאר לעיל שאין כל מניעה שיושכר הפועל עבור שניהם יחד, באופן שהמעביד הראשון מסכים לכך שהפועל ישכיר עצמו למעביד נוסף, ובנדון דידן כיון שהחברה מעוניינת שהאנשים ישלמו, והדרך לזה הוא שהחברה משכירה את השירות שלה לאזרחים, א"כ הרי פשוט שהמדינה אינה מעכבת את החברה שתשכיר את שירותיה לאזרחים, שהרי המדינה תרויח מכך שהנוסעים ישלמו תשלום מלא, וכיון שהחברות מצהירות במפורש שאינם נותנות רשות לעלות בלא תשלום מלא, הרי זה שכירות גמורה של החברה כלפי האזרחים, ולא משנה בכך שהחברה גם מחויבת בשכירות זו כלפי המדינה, שכיון שהמדינה מסכימה שהחברה תשכיר את שירותיה גם עבור האזרחים, ודאי שאפשר שתחול שכירות נוספת גם ביחס לאזרחים. והדברים פשוטים וברורים.

[ויש להשיב טענה נוספת כנגד הטענה הנ"ל, שהרי אם המדינה אין לה כח לחייב את האזרחים לשלם (מפני סברות שונות שזה מוגדר כהפקר וכיו"ב), אם כן גם ההסכם של החברה לבין המדינה אין לו תוקף, וכיצד נוכל לקבוע שכיון שהחברה כבר מושכרת למדינה אינה יכולה לקבוע שכירות עם הנוסעים, שעד כמה שהחברה אינה שכירה למדינה ודאי שביכולתה לקצוץ שכירות עם הנוסעים, וכך שממ"נ יש לשלם תשלום מלא, או כלפי המדינה או כלפי החברה].

ובעיקר מה שהוכיח שמכך שהחברה מתחייבת לבצע את הנסיעות ומקבלת קנסות, והמדינה קובעת את סדרי הנסיעה, מוכח שהמדינה שוכרת את חברות התחבורה, לענ"ד אין בזה הוכחה, כי מסתבר מאד שגם בעבר כאשר המדינה לא השתתפה במלוא התשלום לחברות התחבורה, אלא החברות קיבלו סכום מסוים עבור סבסוד, ומעבר לסבסוד זה היה על החברה לגבות את כל הכספים מהנוסעים, היה בזה התחייבות של החברה לבצע את הנסיעות בתנאי לסבסוד זה, ומסתבר שנוסח החוזה היה זהה לחוזים של היום שהחברה מתחייבת להעמיד ולבצע הנסיעות וכו', שכיון שהמדינה היא זו שמסבסדת את הנסיעות יש ביכולתה לדרוש התחייבויות וקנסות וכיו"ב. ובאמת שגם עתה מוזכרים בכל החוזים ענין ה'סבסוד' שהמדינה מסבסדת, [וזה ודאי שלא מוזכר שהמדינה 'שוכרת' את החברה כדי לבצע את הנסיעות עבור האזרחים ב'שליחות' המדינה]. אך כאמור לעיל, גם לפי הבנה זו שהמדינה שוכרת את החברות, כבר נתבאר לעיל שכל זאת הוא כלפי המדינה, אבל ביחס שבין החברה לנוסעים, החברה משכירה עצמה לנוסעים.

ויש להוסיף עוד נקודה מהותית, שכידוע המדינה היא זו שנותנת רשיון להפעיל את התחבורה, והמדינה נותנת זכיון לחברת התחבורה לטובת הציבור, וכנגד הענקת הזיכיון הזה, המדינה דורשת תנאים, הרי גם כאשר חברת תקשורת מקבלת זיכיון להפעלת תקשורת היא מתחייבת למדינה על כל מיני תנאים, וכי מאן דהו העלה בדעתו שבשל ההתחייבויות של בזק לפרוס תשתיות ולתת שירותים ולהיות מחויבת למחירים כאלה וכאלה, הרי שבזק היא פועל של המדינה ולא של בעל הקו, וכי יש מקום לשאול 'אם בזק היא לא פועל של המדינה והשכירות שלה הוא מול בעלי הקו, איך המדינה מתערבת בזה וכיצד המדינה דורשת מבזק לעמוד בתנאי הזכיון. שכאמור כיון שהמדינה נותנת הזכיון וגם משתתפת בסבסוד היא קובעת תנאים והתחייבויות לצורך מתן הרשיון.

ד. והנני להתייחס עוד לחלק מהדברים שכתב בקצרה, מה שכתב להוכיח מדברי הנתיב"מ (סי' של"ג סק"א) שכל שוכר פועל שוכר גם את כליו, ולפי"ז כתב שהמדינה שוכרת את האוטובוסים ולכן אין החברה יכולה לאסור הנסיעה באוטובוסים למי שלא משלם. כבר נתבאר לעיל שאינו קשור כלל לשאלה דידן, ששם הוא שכירות לצורך המלאכה, אבל אם זה שלא לצורך המלאכה אינו שוכר למזמין, וכאן לגבי אנשים שאינם משלמים לא הושכר, ולכן נשאר בבעלות בעלי החברה. ועוד יש להשיב שבנדון דידן נתבאר לעיל באורך שודאי שאין כלל שכירות של האוטובוסים של החברה למדינה, שדוקא בנדון הנתיב"מ שם שהוא פועל רגיל, ס"ל להנתיב"מ שכשם שהוא משכיר עצמו כפועל כן הוא משכיר כליו למעביד, אבל בזמנינו פשוט שאין המדינה שוכרת את האוטובוסים, אלא יש לה הסכם חיצוני מול בעלי החברה ואינה שוכרת את נכסי החברה, וכמו שהוכחנו לעיל שאין המדינה אחראית על הנוקים שיארעו בנכסים של החברה, כך שודאי שהאוטובוסים מעולם לא נשכרו למדינה, והחברה שהיא פרטית יכולה

לאסור על האזרחים שלא לעלות לאוטובוס אלא למי שמשלם להם, ואם אינו משלם לפי הכללים שנקבעו הרי זה נחשב כגזולן ממש.

ומה שהביא מדברי הערוך השולחן (חור"מ סי' ש"ח סעיף י') וז"ל "במדינתנו שנוסעים בעגלות, כשהשושה עמו שיסע לבדו או שני אנשים אסור לו להבעל עגלה להוסיף יותר", החילוק פשוט הוא, שבדבריו מבואר שהנוסע היה לו קפידא שיסע לבדו או שיש לו קפידא שלא תיסע שם אשה כמפורש להדיא בדבריו, ולכן משועבד בעל העגלה למה שהשתעבד לו, ולא הוזכר כלל בערוך השולחן שגם בדבר שאין לו קפידא לנוסע שיהיה לו איסור לבעל העגלה לעשות כן, כי כל ההשתעבדות של הבע"ג הוא להעמיד העגלה לצורך הנוסע, אבל אם אין לנוסע כל הפסד וקפידא לא התכוון להשתעבד עבורו.

ועוד יש להשיב בזה, שהרי כאן 'השוכר' - משרד התחבורה, מורה במפורש לעגלון לא להעלות אנשים שלא בתשלום, וגם העגלון עצמו מעונין בכך שלא יסעו מבלי לשלם, כך שגם המשכיר וגם השוכר מעכבים מלעלות בלא לשלם.

ומה שכתב שבהסכם שבין משרד התחבורה לבין חברת התחבורה יש תנאי שלא תוכל החברה להשכיח השירות לאחרים, ראשית כבר כתב בעצמו בהערה שטעות הוא, ועיקר המכון הוא שהחברה לא תהיה זכאית מהמדינה לתשלום נוסף בגין שירות זה. ושנית, גם אם נפרש כמו שחשב בתחילה, והסעיף אוסר על החברה להשכיר את עצמה, ודאי שלא מדבר על המקרה הזה, שהרי אדרבה ואדרבה משרד התחבורה מעונין שהחברה תשכיר את עצמה לכלל הנוסעים ותגבה מהם תשלום ואין כל סכרא לומר שפרשנות הסעיף היא לאסור זאת, שהרי המדינה תרויח מכך שהנוסעים יתחייבו לשלם [ולא יוכלו להסתמך על השיטות שמותר להשתמש בכספי המדינה שלא כחוק].

סוף דבר: נתברר למעלה מכל ספק, כי גם אם נגדיר שהמדינה שוכרת את חברות התחבורה, מ"מ האוטובוסים נשארים ברשות החברה ויכולים לעכב על הנוסעים ללא תשלום, ועל כן הנוסע מבלי לשלם עובר על איסור גזל. וכן נתבאר שגם אם נקבל ההנחה שהמדינה שוכרת את החברה, מ"מ אין זה סותר שהחברה משכירה את שירותיה לאזרחים, והמחייב של האזרחים לשלם הוא ישירות לחברה שהעמידה לה שירותי תחבורה.

חברות המפעילות קוים שיש להזמין מקום מראש - אם מותר לנסוע כשלא הזמינו

ה. בגליון הקודם (ר"כ) כתבתי במה שישנם חברות תחבורה שמפעילות קוים מסויימים שיש להזמין מקום מראש, האם יש זכות הלכתית לנרשמים מראש לעכב את אלו שלא הזמינו מראש שלא יעלו על האוטובוס, וכתבתי בפשיטות שכיון שהחברה דורשת להזמין מקומות מראש, הרי שאם לא הזמין מראש אסור לו לעלות על האוטובוס אם לא יהיה מספיק מקומות לאנשים שנרשמו מראש.

וכעת הגיע לידי ע"י הרב יעקב גנצרסקי שליט"א מכתב שקיבל ממשרד התחבורה בתאריך כ"ז אדר תשפ"א כדלהלן: חברת קוים מפעילה קוויים ליעדים מרוחקים בעיקר במגזר החרדי. בכל קו כזה, מספר נסיעות בודדות, ולפיכך הקימה החברה מערכת לרישום מקומות מראש. מטרת ההזמנה היא לקבל אינדיקציה מציבור הנוסעים על הקווים, ובכך החברה יכולה להיערך לעומסי נוסעים ולאפשר תגבור נסיעות ככל שניתן. תוכנית הזמנת מקום מראש הינה תוכנית של ערבות הדדית בין הנוסעים, אנו מבקשים מהנוסעים להירשם מראש ובכך למנוע עוגמת נפש לנוסעים שכן נרשמו לנסיעה. לאור העובדה, שההרשמה אינה חובה, ישנם מקרים חריגים בהם מגיעים נוסעים אשר לא נרשמו. למרות הרצון הטוב, לא תמיד החברה יכולה להזמין נסיעת תגבור. מבקרי נסיעה של החברה אינם רשאים להוריד נוסע שלא הזמין נסיעה מראש, ולא ידוע בחברת קוים על מקרים מסוג זה, ע"כ המכתב.

והנה לאור האמור במכתב שאין ההרשמה מחייבת והמבקרים אינם רשאים להוריד נוסע שלא הזמין כרטיס מראש, נמצא שאם אחד לא הזמין מראש ועולה לאוטובוס על חשבון אנשים אחרים, אין זה נוגד את התקנות של החברה. אמנם מכל מקום נראה שיש בזה איסור מטעם אחר לעלות על חשבון אחרים כשהוא לא נרשם מראש ואחרים נרשמו מראש.

ידוע הנדון מה גדרו של ה'תור בהלכה' שנהוג בכל מקום ומקום שיש תור שכל המקדים לבוא זכאי להיכנס ראשונה לקבל את השירות המבוקש, ויעזי" מה שכתב בזה מו"ר הגר"ש סגל שליט"א במשכן שלום (ח"ב סי' ע"ג) להוכיח שאע"פ שאין בזה איסור גזל, מ"מ יש בזה איסור מדין פשרה וצדק,

כמבואר בגמ' בסנהדרין (דף ל"ב:) שאם שתי ספינות באות בנהר ואחת מהם עומדת לטבוע, שיש להקדים את הטעונה להאינה טעונה מדין 'צדק צדק תרדוף', ויעו"ש במאירי שאע"פ שאין לזה תוקף בהלכה מדיני גזל מ"מ מחייבת התורה לנהוג בדרך הצדק והפשרה, ומכאן מקור לכך שאם אחד הקדים לבוא לחבירו, יש בזה מהפשרה והצדק שלא יעקפו התור יעו"ש במשכן שלום באורן.

ונראה שגם בנדון דנן שאחד הזמין את המקום באוטובוס ושריין לעצמו מקום, ואחרים לא הזמינו ובכך גרמו שהחברה לא תשלח אוטובוס נוסף, הרי שזה לא גרע מכל תור שיש להקדים את מי שהגיע מקודם, וכאן הפשרה והצדק אינו לקבוע לפי מי שהגיע ראשון ותפס מקום באוטובוס, אלא התור נקבע לפי הסדר שאלו שהזמינו ראשונים מקום יקבלו מקום לפני אלו שלא הזמינו מקום. וביותר, שהרי אילו היה השני מזמין מראש היתה החברה שולחת אוטובוס נוסף, והוא גרם לכך שלא יהיה אוטובוס נוסף, ולכן ודאי שיש בזה דין הפשרה והצדק שנלמד מהפסוק של צדק צדק תרדוף. וכאמור לעיל במכתב של משרד התחבורה, שכן הוא גם כוונת משרד התחבורה והחברה בכך שהיא מבקשת שיזמינו מקומות מראש, [וכלשונם: שהיא 'תוכנית של ערכות הדדית בין הנוסעים, אנו מבקשים מהנוסעים להירשם מראש ובכך למנוע עוגמת נפש לנוסעים שכן נרשמו לנסיעה'], וכיון שהם קבעו את הנוהל הזה למען ערכות הדדית, אע"פ שאין בזה איסור גזל גמור, מ"מ יש בזה חובה לנהוג כן מדין הצדקה והיושר וכמו כל עקיפת תור שנלמד מדין צדק צדק תרדוף שאין לעקוף תור וכמבואר לעיל.

בברכה ובהוקרה למערכת הקובץ על שהקדישו אכסניה חשובה זו לביור דינים נחוצים אלו

דוד בריוול

על הנכתב בגליון ר"ב באם יש חיוב להפריש ביכורים מכל אילן ושדה ובדברי בעל 'דרך אמונה' בזה

בקובץ באו"ג גליון ד' (ניסן אייר תשפ"ב) במדור הערות, הרחיב הרה"ג אפרים פישל סגל שליט"א, בפשט דברי הגאון בדרך אמונה הלכות ביכורים (פ"ב הל' יז ס"ק קכג) שכתב וז"ל: הבכורים אין להם שיעור מה"ת שהתורה לא נתנה לו שיעור ואפי' פרי א' פוטר אפי' מאה שדות שיש לו במאה מקומות ובלבד שהיו מאותו המין. עכ"ל. וטרח בהבנת דבריו יעו"ש.

ואמנם יש לציין כי הגאון בעצמו בביאור ההלכה בב' מקומות בפרק הנ"ל ביאר דבריו באר היטב. והנני מעתיק לשונו.

(א) ביאור ההלכה הלכות ביכורים פרק ב הלכה יח אמד"ה וחזר והוסיף כתב וז"ל:

"דפשיטא דאין מביאין אלא פ"א ובזה נפטר השדה וכל מה שיצמח בה כל השנה וכו' דנראה פשוט דאין מביאין בכורים ממין א' אלא פעם א' בשנה ואפי' נטע אילנות חדשים ממין זה".

(ב) שם הלכה יט אמד"ה יראה לי: ויל"ע מה הלשון נטלת מן הטהור על הטמא הרי בכורים אין טובלין את הפירות ואם הפריש פ"א בכורים שוב א"צ להביא עוד בשנה זו בכורים אף אם יטע עוד אלף אילנות או תבואה ויוציאו פירות בין אם כיון לפוטרם ובין שלא כיון לפוטרם ואפי' יאמר בהדיא שאין מכוין לפוטרם לא יועיל מידי כי א"צ לפוטרם שכבר נפטר גברא, ובשלמא ממין על שאינו מינו או משנה על חברתה שפיר שייך בבכורים שחייב לחזור ולהפריש אבל מטהור על הטמא לכאור' אין שום נ"מ רק לענין השיעור דרבנן של א' מששים שצריך ליתן גם כנגד הטמאים ועו' עיי"ש.

ועכ"פ צ"ל הפשט בדרך אמונה שהביא הרב שליט"א, לומר שאפילו פרי אחד פוטר מאה שדות אפילו אם לא נתכוין כלל על שאר השדות, ואפילו אם באותן שאר השדות עדיין לא ביכרו כלל, והיינו שכוונתו לומר שהבאת ביכורים הוא רק חובת גברא ולא חובת הקרקע, ר"ל המצוה של ביכורים הוא שייבא אדם פעם אחת בשנה ביכורים למקדש, כמו שביאר זה להדיא בביאור ההלכה כנ"ל.

ואמנם עי' בספר תורת הארץ להר"מ קלירס סי' א' שהאריך מאוד בביור שאלתא דאם ביכורים הוא רק חובת גברא או גם חובת פירות, יעו"ש. ועוד דיברו בזה בספרים רבים. עכ"פ שיטת הדרך אמונה נתפרש בדברי עצמו באר היטב.

יוסף קדיש בראנדסדארפער

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ החשוב "בית אהרן וישראל", ישאו ברכה, מאלקי המערכה, עד עולם.

בגליון הקודם העיר כבוד הג"ר אפרים פישל הלוי סגל שליט"א הערה עצומה ע"ד מו"ר הגרמ"ק קנייבסקי זצוק"ל במש"כ בדרך אמונה הלכות בכורים פ"ב בצה"ל ס"ק קפ וזה לשונו: "ומ"ש בתוספתא דביכורים פ"א ה"ו הרי שהפריש את בכוריו וקרא עליהן וחזר וקנה שדה אחרת כו' מביא ואינו קורא, אין הכונה שחייב להביא [שהרי כבר יצא י"ח ביכורים בהפרשה ראשונה שכבר עשה] אלא שיכול להביא, ומ"מ אין קורא, ולגירסת כת"י שם מיירי ממין אחר דבזה בודאי חייב להביא ע"ש", דהלא אפילו אם חייב ביכורים אינו על הפירות, אלא על הגבאר, וכמבואר ברש"י בגיטין מזב, (ד"ה מדאורייתא) ובתוספות בב"ב פא,א (ד"ה ההוא) בשם רשב"א, מ"מ פשוט שהחייב הוא רק על שדותיו ופירותיו שיש לו עתה בשעת ההפרשה, אך שדותיו שעתה אינן כלל שלו פשוט דלא רמיא עליה עתה כלל חיובא דביכורים [ע"ל פ"ד בצה"ל סקס"ז], ואם כן הרי לא קשיא מידי מהתוספתא, דבודאי שאם לאחר שכבר הפריש ביכורים וקרא עליהן, חזר וקנה שדה אחרת שיש בה מאותו המין שכבר הפריש, פשוט דחייב לחזור ולהפריש ביכורים מאותו המין גם משדה זו, שהרי משדה זו עדיין לא הפריש ביכורים, ורק לקרות אינו קורא משום שאין אדם קורא פעמיים בשנה, ומאי קשיא ליה לרבינו ז"ל.

א) והנה האמת היא, דדעת רבינו ז"ל היא להדיא, דכשפריש פעם אחת ביכורים, הרי זה פוטר אותו מלהפריש שוב ביכורים מאותו המין בשנה זו, ולא רק מפירות שכבר גדלו [בשעת ההפרשה], אלא אפילו מפירות שיצמחו ויגדלו בעתיד באותה השנה, ואפילו גם מאילנות חדשים שיטע, פטור הוא מלהפריש בכורים מפירותיהן לכשיגדלו ויתבכרו, ולפי דעתו ז"ל פשוט וברור דגם משדה שקנאה לאחר ההפרשה, פטור מלהפריש ביכורים מפירותיה [מאותו המין שכבר הפריש], ואע"ג שבשעה שהפריש ביכורים עדיין לא היתה השדה השניה שלו. שכן שפתיו ז"ל ברור מללו בדר"א הלכות בכורים פ"ב ה"יח בבה"ל (ד"ה וחזר) וז"ל: "ועיין בירושלמי בכורים פ"ג ה"א רבי זעירא בעי בכורי יחור מהו שיתירו חנטו וכו', ואין לפרש דהכונה דמיבעיא ליה אם הבכורים קאי גם על אותן שחנטו ונפטריין הן מבכורים, או דלא קאי עליהו וצריכין להביא עוד פעם בכורים עליהן דפשיטא דאין מביאין אלא פעם אחת ובזה נפטר השדה וכל מה שיצמח בה כל השנה. וברש"ם משמע, דמיירי שנטע יחור חדש ומיבעיא ליה אם צריך להביא ממנו עוד הפעם בכורים, ולכאורה צ"ע דנראה פשוט דאין מביאין בכורים ממין אחד אלא פעם אחת בשנה ואפילו נטע אילנות חדשים ממין זה, ועיין במשנה זו פ"ק דבכורים דע"כ לא פליגי אלא באדם אחר אם חזר ומביא מאותו המין, משמע דהאיש הראשון פשיטא שאין מביא [ואינו מוכרח די"ל דלענין קריאה מיירי דפשיטא שאין קורא] וצ"ע". וכן חזר וכתב כן להלן שם בהי"ט בבה"ל (ד"ה יראה) וז"ל: "הרי בכורים אין טובלין את הפירות ואם מפריש פעם אחת בכורים שוב אין צריך להביא עוד בשנה זו בכורים אף אם יטע עוד אלף אילנות או תבואה ויוציאו פירות בין אם כיון לפוטרם ובין שלא כיון לפוטרם ואפילו יאמר בהדיא שאין מכין לפוטרם לא יועיל מידי כי אין צריך לפוטרם שכבר נפטר גברא", וכ"כ רבינו ז"ל בקצרה בשערי אמונה פאה (פ"א מ"א, סק"ז ד"ה ואע"ג) וז"ל: "בבכורים אף אם עשה כל שדהו בכורים, מכל מקום יש עליו שם בכורים על מה שיצמח אח"כ, דהא בכורים פוטר גם מה שיצמח אח"כ כדתנן בבכורים פ"א מ"ז דב' פעמים בשנה אינו מביא". ולפי זה שוב אין פלא הא דנקט בדר"א בפשיטות דכמו"כ אם חזר וקנה שדה אחרת שוב אינו מביא מאותו המין שכבר הפריש, ואע"ג דבשעת ההפרשה לא היתה השדה עדיין שלו, דבהאי דינא דאין אדם מביא פעמיים בשנה כלול דבהפרשת ביכורים פ"א בשנה הרי הוא נפטר מלהביא שוב ביכורים באותה השנה ממין זה, בין אם יטע עוד משבעת המינים בשדהו ובין אם יקנה שדה חדשה ויתבכרו בה משבעת המינים. ולכאורה הטעם בכל זה הוא, דמכין דבכורים לאו חיובא דהפירות נינהו [שהרי אין הבכורים אוסרין את הפירות בטבל], אלא חיובא דגברא נינהו, כמש"כ רש"י בגיטין מזב, (ד"ה מדאורייתא) והתוספות בב"ב פא,א (ד"ה ההוא) בשם רשב"א, וכנ"ל. [וע"ל באות ז].

ולפ"ז נקט רבינו ז"ל דע"כ הא דקתני בתוספתא פ"א ה"ו "אע"פ שנתבכרו מאותו המין מביא" הוא משום שמקורם לא הפריש משדה זו, ולפ"ז תמה, דהא בביכורים אין השדות מחלקות כלל ומהני הפרשת בכורים משדה אחת על כל השדות שיש לו, ואהא מתרץ, דכונת התוספתא, שהרשות בידו להביא, אבל

אינו חייב להביא שכבר נפטר ע"י הביכורים שהפריש ממין זה משדהו הראשונה. והטעם שרשאי להביא, לכאורה נראה, דהנה לגבי לוקח דמאותו המין שהביא המוכר אינו מביא, כתב הרמב"ם בפ"ד ה"ה ד"אם הפריש מביא", והטעם בזה, דלא גרע מהמוכר שיכול לעשות אפילו כל שדהו בכורים, כמש"כ שם בדר"א סקל"ז בשם הרדב"ז, וא"כ הכי נמי כאן, דמכיון שיכול לעשות כל שדהו בכורים, משו"ה רשאי להביא שוב מאותו המין שכבר הפריש משדהו הראשונה.

(ב) אולם לכאורה דברי רבינו ז"ל צ"ב, דהיאך יתכן לפרש דמ"ש בתוספתא "מביא וקורא" דהרשות בידו להביא, ואי"ז חיוב, והלא מיירי שנתבכרו גם משאר מינים שעדיין לא הפריש ולא הביא מהם ביכורים [כדקתני "אע"פ שנתבכרו לו משאר מינין ואע"פ שנתבכרו לו מאותו המין", וכמ"ש בנוסחאות כ"י אות ל, שנדפס בש"ס וילנא, וזוהי הגירסא הנכונה, וזולת המפרשים שגורסים "אע"פ שנתן לתוכן מין אחר", וכמ"ש בצה"ל שם], וממיינס הללו הרי בודאי חייב להביא, ואם כן היאך מתפרש "מביא" בין לחיוב לגבי שאר מינים, ובין לרשות לגבי אותו המין שכבר הפריש ממנו. אמנם נראה פשוט, דרבינו ז"ל קיצר בלשונו, וכונתו, דבודאי הא דקתני בתוספתא "מביא" היינו חיובא, שחייב להביא מצד לתא דשאר המינים שנתבכרו, אבל אותו המין שכבר הופרש ממנו והכניסו לתוכן, זה אינו חיובא, ורק הרשות בידו להביאו, אבל הא דקתני "מביא" קאי אשאר המינים, כלומר, דאע"ג שנתן לתוכן מאותו המין שכבר הפריש, מכל מקום מביא, והיינו שחייב להביא מחמת המינים החדשים שעדיין לא הפריש מהם. ועיקר כונת התוספתא לאשמועינן, דלא רק במביא מאותה השדה ממין אחר אינו קורא [כדתנן במ"ט], אלא אפילו במביא ממין אחר ומשדה אחרת, גם אינו קורא [ואגב אורחא אשמועינן, דאפילו כשהכניס לתוכן מאותו המין, אין זה מגרע, וחייב להביאן משום שאר המינים]. וכ"כ במנחת בכורים: "ואשמעינן הכא אפילו משדה אחרת וממין אחר" [מש"כ כבוד הרה"ג שליט"א "וגם מצאתי במנחת בכורים שם שנקט בפירוש התוספתא שיש חיוב להביא בלא קריאה, ואף מאותו מין שכבר הפריש עליו", לא הבנתי כונתו, דעיי"ש במנח"ב דקאי לפרש לפי הגירסא "אפילו ממין אחר", ולפי זה פשיטא דחייב להביא, שהרי עדיין לא הביא ביכורים ממין זה]. וראיתי בחסדי דוד דגריס בתוספתא "אף על פי שנתן לתוכן מאותו המין", ומפרש דהא דקאמר "מביא" היינו שהרשות בידו להביא [ועיי"ש שכתב דהתוספתא אתא לאשמועינן אהא דקתני לעיל בסמוך בה"ה לגבי לוקח דמאותו המין אינו מביא, וכדתנן במ"ז לדעת חכמים, היינו שאינו חייב להביא, אבל רשאי להביא. והנה לפי זה מצאנו מקור למש"כ הרמב"ם בפ"ד ה"ה, דאם הפריש הלוקח מאותו המין מביא]. ודבריו ז"ל צ"ע טובא, דהא עכ"פ חייב להביאן מחמת שאר המינים וכמשנ"ת. ועוד, דהחס"ד לא כתב ולא הזכיר כלל ד"ז [שחידש רבינו ז"ל], דכשפריש בכורים משדה אחת נפטרין כל שדותיו מביכורים מאותו המין, וגם מאילנות חדשים שיטע, ומשדות אחרות שיקנה, במשך כל השנה. וצ"ע.

(ג) ולפמשנ"ת א"ש מה שתמה כבוד הרה"ג שליט"א מלשון התוספתא שם לעיל בה"ה, לגבי הפריש את בכוריו ומכר את שדהו דהמוכר "מביא ואינו קורא", ושם פשוט דהכונה שחייב להביא את הביכורים שהפריש, וא"כ מסתבר דגם הא דקתני בה"ו "מביא ולא קורא" היינו שחייב להביא, שכן באמת אה"נ, דגם בה"ו כונת התוספתא היא, שחייב להביא, ומשום שאר המינים [שעדיין לא הביא מהן] שנתבכרו בשדה זו שקנה עתה, וכונת רבינו ז"ל אינה אלא דאע"ג שנתן לתוכן גם מאותו המין שכבר הפריש, חייב להביא מחמת לתא דשאר המינים, ואין המין שכבר הפריש ממנו ונתן לתוכן, מגרע ומפסיד מלהביאן, שכן הרשות בידו לחזור ולהביא מאותו המין שכבר הביא, אבל הא דקתני בתוספתא "מביא" דהיינו שחייב להביא, קאי רק על המינים החדשים, ואילו מאותו המין שכבר הפריש, אינו חייב, ורק רשאי להביאו שוב, וכמשנ"ת.

ולפ"ז גם פשוט ולק"מ מה שתמה כבוד הרה"ג שליט"א מלשון התוספתא שם בה"ה לגבי הלוקח דמאותו המין אינו מביא", ואפ"ה הדין הוא שאם הפריש, מביא, כמש"כ הרמב"ם בפ"ד ה"ה, הרי היכא שכוונת התוספתא "שרשאי להביא", קאמר "אינו מביא", ור"ל שאינו חייב להביא, וא"כ לא מסתבר לפרש בלשון התוספתא בה"ו "מביא וקורא" דהרשות בידו להביא, דא"כ הו"ל למיתני "אינו מביא", וכדקתני בה"ה, ולפמשנ"ת לק"מ וא"ש היטב, דבאמת הא דקתני בה"ו "מביא" היינו שחייב להביא, ומשום שאר המינים החדשים שנתבכרו, ולא קאי על אותו המין שכבר הביא, דזה אינו חייב להביא ורק רשאי להביאו, וזוהי כונת רבינו ז"ל.

אמנם עצם ד"ז שכתב מע"כ שליט"א, דהא דקתני בה"ה לגבי הלוקח ד"מאותו המין אינו מביא מתפרש שאינו חייב להביא [לפ"ד הרמב"ם דאם הפריש מביא, הנה רבינו ז"ל בעצמו עמד בתמיהה זו לפ"ד הרמב"ם דאם הפריש הלוקח מאותו המין מביא היאך מתפרש לשון המשנה בפ"א מ"ז "מאותו המין אינו מביא", וכלשון התוספתא בה"ה, וכתב עלה רבינו ז"ל בקצרה בפ"ד בצה"ל סק"ט, דהמשנה מיירי שהמוכר כבר הביא בכוריו מאותו המין לירושלים, דבכה"ג הדין הוא שאין הלוקח רשאי להביא שוב מאותו המין, וכמש"כ שם בדר"א סק"ז, דגם בהא דקיי"ל דהרופה לעשות כל שדהו בכורים עושהו, הדין הוא, דלאחר שכבר הביא הביכורים לירושלים, שוב אינו יכול לעשות בכורים מאותו המין, כמש"כ בדר"א פ"ב ס"ק קכו בשם המשנה ראשונה בביכורים פ"ב מ"ג [וראה בסמוך אות ד].

ד) אמנם מהאי טעמא גופא קשיא לי טובא בדברי רבינו ז"ל, דהלא כאן בתוספתא בה"ו מיירי, שכבר הביא את הביכורים לביהמ"ק, כדקתני להדיא הרי שהפריש את בכוריו "וקרא עליהן", ואם כן היאך רשאי להביא שוב מאותו המין שכבר הפריש ונתן לתוך הביכורים מהמינים החדשים שגדלו בשדה שקנה אח"כ, והלא בכה"ג שכבר הביא לירושלים את הבכורים שהפריש בתחילה שוב אינו רשאי להביא מאותו המין, אולם על המשנה ראשונה גופיה לק"מ, דמסתמא גריס בתוספתא "אפילו ממין אחר" [דאית דגרסי הכי, כמ"ש בצה"ל פ"ב ס"ק קפ, ובמנח"ב שם כתב דכ"ה נוסחת הגר"א], והתוספתא אתא לאשמעינן, דאפילו ממין אחר ומשדה אחרת גם אינו קורא שאין אדם קורא פעמיים בשנה, אבל רבינו ז"ל שהביא להלכה את דברי המ"ר [דלאחר שכבר הביא בכורים לירושלים שוב אין עושה כל שדהו בכורים, ואפילו בלוקח אינו יכול להפריש שוב מאותו המין], צ"ע טובא, דהיאך מצי לפרש בהתוספתא ה"ו דהרשות בידו להביא מאותו המין, והלא לאחר שכבר קרא על ביכוריו שהפריש מקודם, שוב אינו רשאי להביא מאותו המין. וצ"ע.

ה) אמנם לכאורה נראה, דגם עצם הדין שחידש רבינו ז"ל בפ"ב בדר"א ס"ק קכג, דהפרשת ביכורים משדה אחת פוטרת אותו המין אפילו ממאה שדות שיש לו במאה מקומות, לא ס"ל להמשנה ראשונה [ולפ"ז פשוט דכל שכן דלא שייך שיפטור גם אילנות שיטע אח"כ וכן שדות שיקנה אח"כ, ובמילא לק"מ הא דקתני בתוספתא ה"ו "אע"פ שנתן לתוכן מאותו המין מביא", דמאחר שקנה השדה אח"כ, כודאי דחייב שוב להפריש ביכורים אפילו מאותו המין]. והוא לפמש"כ רבינו ז"ל בפ"ד בדר"א סק"מ בשם המ"ר (בפ"א מ"ז ד"ה מאותו): "ויש אומרים שאם מביא משדה אחרת [כגון שקנה ב' שדות] אפילו מאותו המין מביא וקורא וצ"ע", ובצה"ל סקע"ה כתב עלה: "משנה ראשונה, ומדייק כן מלשון הרע"ב שכתב מאותה שדה, וצ"ע דבבכורים אין השדה מחלקת כלל ואם הפריש משדה אחת פוטר אפילו אלף שדות כנ"ל פ"ב הי"ז ס"ק קכ"ג, ונראה שכונת הרע"ב מאותה שדה שקנה לאפוקי משדה אחרת שלו כודאי מביא וקורא", והיינו שתמה עמש"כ המ"ר דאם הלוקח קנה מהמוכר שתי שדות, והמוכר הפריש בכורים משדה אחת, צריך הלוקח להביא מהשדה השניה אפילו מאותו המין, דהרי כשהמוכר הפריש משדה אחת נפטרו כל שדותיו מאותו המין, וא"כ חשיב שהמוכר הפריש ביכורים גם מהשדה השניה ממין זה. ומבואר, דהמ"ר לא ס"ל דבהפרשת ביכורים משדה אחת פוטרת שאר שדותיו, אלא החיוב הוא להפריש ביכורים מכל שדה ושדה.

ברם, דברי מו"ר ז"ל נשגבו מבינתי המועטת, דמש"כ בדר"א "כגון שקנה ב' שדות", לא מוזכר כלל במ"ר, וז"ל המ"ר: "מאותו המין אינו מביא, פירש הר"ב, מאותו שדה ומאותו המין, משמע דמשדה אחרת אפילו מאותו המין מביא וקורא. ונראה בהא לאו דוקא שהמוכר לא קרא, אלא אפילו הביא וקרא, הלוקח חוזר וקורא אם הביא משדה אחר אפילו מאותו המין, דלענין שדה אחר אין לו שייכות עם המוכר כלל, וכאינש בעלמא הוא", הרי שלא הזכיר כלל שהלוקח קנה מאותו המוכר שתי שדות, ואדרבא מלשוננו "דמשדה אחרת וכו' דלענין שדה אחר אין לו שייכות עם המוכר כלל", משמע דכונתו לאפוקי שדה אחרת שהיא של הלוקח מקודם או שקנאה מאיש אחר, וכדמסיק רבינו ז"ל גופיה בכונת הרע"ב. וצ"ע טובא.

ועוד תמוה, דרבינו ז"ל עצמו בפ"ב בדר"א ס"ק קז מביא בשם המ"ר גופיה דבהפרשת ביכורים משדה אחת נפטרינן גם שאר שדותיו מאותו המין, שכתב שם: "אלא מפריש מן הטהור כו', ואפילו משדה אחרת שאין צריך להפריש ביכורים מן המוקף ובלבד שיהא מאותו המין", ומקורו במ"ר פ"ב מ"ה, כמ"ש שם בצה"ל ס"ק רכז, ואילו כאן בפ"ד בצה"ל סקע"ה נקט דדעת המ"ר דלא מהני משדה אחת על חברתה. וצ"ב. אמנם גם מש"כ רבינו ז"ל בדר"א פ"ב ס"ק קנ בשם המ"ר דמהני משדה אחת על חברתה, לא בירא לי כ"כ, דלשון המ"ר שם הוא: "ושלא מן המוקף כבכורים, הא דתלי תרומת מעשר בביכורים,

משמע דפשיטא ליה בביכורים טפי מתרומת מעשר, אע"ג דבתרומת מעשר כתיב קרא מכל מתנותיכם אפילו אחד ביהודה ואחד בגליל, מכל מקום ביכורים לא צריכי קרא, דאי אפשר להם דליבעי מוקף, שהרי בנכתבה תליא, ואם ביכר אילן אחד פוטר כולם הקרוב והרחוק, והנה אע"ג דלגבי תרומ"ע כתב "אפילו אחד ביהודה ואחד בגליל" [והוא לשון הירושלמי בתרומות רפ"ב], מ"מ לגבי ביכורים יש מקום לומר דהשדות מחלקות, וכמו בפאה, והן אמת דלא בעי ביכורים מן המוקף, וכדתנן להדיא במתניתין שם, מ"מ יתכן דזהו רק בשדה אחת, שאין האילנות מוקפין, אבל בשתי שדות אולי י"ל דהשדות מחלקות, ומסיום לשונו "ואם ביכר אילן אחד פוטר כולם הקרוב והרחוק" ולא כתב "פוטר אפילו משדה אחרת", אולי משמע דס"ל דביכורים משדה אחת על חברתה לא מהני, ויל"ע.

ו) כבוד הרה"ג שליט"א תמה, מדוע לא הוכיח רבינו ז"ל בפ"ב בצה"ל ס"ק קפ ד"ז דמהני הפרשת ביכורים משדה אחת לפטור כל שאר שדותיו, ממשנה מפורשת בבכורים פ"ב מ"ה דתנן דבכורים ניטלת שלא מן המוקף, ושוב כתב ליישב, דמהא לא אריא ד"ל שאין צריך להפריש מכל אילן ואילן וסגי בהפרשת ביכורים מאילן אחד אף על האילנות המרוחקים שאינם מן המוקף, אבל אכתי היה מקום לומר, דעכ"פ חייב להפריש מכל שדה בפנ"ע, וכן יש לדקדק בלשון פיה"מ להרמב"ם שכתב "ממקצת אילנות מספיק לו על שאר האילנות", ולא כתב שמשדה אחת מספיק לו על שאר שדותיו, ודבריו נכונים, וכן מבואר ממש"כ רבינו ז"ל גופיה בספרו שערי אמונה בכורים שם ע"ד הרמב"ם בפיה"מ, וז"ל: "ממקצת האילנות, אע"פ שאין מוקפין לשאר האילנות ואע"פ שיש ביניהן הפסק" ודו"ק.

ז) איברא, דמה דנקט רבינו ז"ל בפשיטות דהפרשת בכורים פוטרת גם אילנות שיטע אחר ההפרשה באותה השנה [כמ"ש בפ"ב בבה"ל הי"ח ובהי"ט שם], וכן מה שנקט בפשיטות דפוטרת אפילו משדה שיקנה אח"כ [כמבואר שם בפ"ב בצה"ל ס"ק קפ], חידוש עצום הוא, ויל"ע בזה טובא, דרבינו ז"ל תלי לה לד"ז בהאי דינא דאין מביא פעמיים בכורים מאותו המין בשנה אחת, כמ"ש בבה"ל שם בהי"ח "דנראה פשוט דאין מביאין בכורים ממין אחד אלא פעם אחת בשנה ואפילו נטע אילנות חדשים ממין זה", וכ"כ בשע"א פאה שם "דהא בכורים פוטר גם מה שיצמח אח"כ כדתנן בבכורים פ"א מ"ז דב' פעמים בשנה אינו מביא", ולכאורה לפו"ר האי דינא דאין מביא מאותו המין פעמיים בשנה הוא רק לגבי מה שכבר נתחייב בביכורים [בשעה שהפריש], אבל פירות שעדיין לא נתחייב להפריש מהם בכורים [וכמו שדה שקנאה אח"כ], או שעדיין לא היו בעולם כלל [כמו אילנות שנטע אחר ההפרשה], ואפילו פירות שגדלו באילנות שבתוך שדהו אבל בשעת ההפרשה עדיין לא התחילו כלל לצמוח, חייב להביא מהם אח"כ בכורים [דכל מה שלא היו לו בשעת ההפרשה הרי זה דומה למין אחר דפשוט דחייב להפריש בכורים מכל מין משבעת המינים, כמבואר במ"ט], ולפי זה גם הא דס"ל לחכמים במ"ז לגבי לוקח, דמאותו המין אינו מביא, היינו רק מאותן הפירות שכבר היו אצל המוכר בשעה שהפריש, אבל מה שגדל אח"כ, בודאי חייב הלוקח להביא גם מאותו המין, דגם המוכר היה חייב בכה"ג להפריש שוב מהפירות החדשים שגדלו אחר ההפרשה. ולכאורה צ"ב דעת מו"ר ז"ל דמאי שיאטיה ד"ז [פירות שנתווספו לו אחר ההפרשה] להאי דינא דאין מביאין מאותו המין פעמיים בשנה. וצ"ע. אמנם בבה"ל שם בהי"ט משמע דמפרש לה מטעם דבכורים חיובא דגברא הוא, ולא חיובא דהפירות נינהו [וכנ"ל מרש"י בגיטין מז, ובתוספות בב"ב פא, א], אולם גם בזה לכאורה יל"ד, דהרי זה פשוט דאף אם בכורים חיוב גברא נינהו, מכל מקום זה נובע מחמת הפירות, והיינו דמכיון שיש לו משבעת המינים פירות חדשים שגדלו בשנה זו, חל עליו חיובא להפריש מהם ביכורים [ודוגמא לדבר, מעשר כספים, דפשוט לכו"ע דהוא חיובא דגברא, שהרי גם אם אינו מעשר ומפריש מכספו לצדקה, אין הממון נאסר ומותר בהשתמשות ובהנאה, אבל החיוב מעשר כספים דרמאי עליה הוא מחמת הממון שקיבל או הרויח], ואם כן עדיין יש מקום לומר דרך הפירות שיש לו בשעת הפרשה נפטרינן, אבל אם יהיו לו אח"כ עוד פירות, ע"י אילנות חדשים שנטע או שקונה עוד שדה וכיו"ב, שוב חל אגברא חיובא דבכורים מחמת הפירות החדשים שביכרו שעדיין לא היו לו בשעת ההפרשה [וכמו במעשר כספים דבודאי חיובא דגברא הוא כמשנ"ת, ובודאי דאם לאחר שהפריש מעשר מממונו, קיבל וזכה בעוד ממון, פשוט הוא דחייב שוב להפריש גם מהממון החדש מעשר כספים. ואפילו לפי הסוברים דיכול להפריש מעשר כספים לצדקה על סמך הרווחים שיהיו לו בעתיד [עיין בדר"א הלכות מתנ"ע פ"ז סקכ"ה שהביא מאהבת חסד שיש מחלוקת בזה], הרי עכ"פ צריך להפריש עשירית גם כנגד הרווחים שירויח לעתיד ולא סגי כלל בהפרשת עשירית רק מהרווחים שיש לו עתה על חשבון הרווחים העתידיים, ופשוט. ובדרך אגב אכתוב, כי רבינו ז"ל היקל לי הלכה למעשה להפריש מעשר כספים על סמך הרווחים לעתיד, וכדעת המקילין בזה].

אמנם דעת מו"ר ז"ל אינה כן, ונקט להלכה למעשה, כדשמפריש בכורים פעם אחת, שוב נפטר מלהפריש בשנה זו בכורים ממין זה אפילו כשיגיע לידו פירות חדשים שגדלו בשדהו לאחר שהפריש, ואפילו אם יטע אילנות חדשים, ואפילו אם קונה שדה אחרת וגדל בה מאותו המין שכבר הפריש. ולדידיה לק"מ וא"ש היטב מש"כ בצה"ל בפ"ב ס"ק קפ, דלשיטתיה אזיל.

הכו"ח כבכור התורה לומדיה עוסקיה ומרביציה.

בפרוס חג הבכורים
משה שמעון גרליץ

תגובות הכותב

שמחתי בראותי דברי הרבנים שליט"א, ובפרט מה שהאריך מו"ר הגרמ"ש גרליץ שליט"א בביאור דעת בעל ה'דרך אמונה' בגדר חיובא דביכורים, וישר כוחו על דבריו הנפלאים והבוררים, ובפרט מה שהביא ליישב מקצת הערותי בקובץ הנ"ל.

אמנם ברצוני לחדד שעיקר הערתי שהערתי שם על דרכו של הדרך אמונה לענ"ד עדיין עומדת על עמדה, והיא, דהדר"א חידש דחיובא דביכורים הוא אגברא לחוד, ולכן כל שהפריש פעם אחת ביכורים נפטר מחיובו לגמרי, ואפילו אם יקנה שדה חדשה וילקוט בה מאותו מין שכבר הפריש, לא יהא חייב להפריש שוב ביכורים בשנה זו. וכפי שציין הגר"ק ברנדסדורפר שליט"א שכך ביאר הדר"א להדיא במקו"א, והגרמ"ש שליט"א הוסיף לבסס היטב חידוש זה בדברי הדר"א.

וכפי שהערנו הרי דברים אלו נסתרים לכאורה ממשנה מפורשת במסכת ביכורים, שם אמרו שבדין הפרשה 'מן המוקף' שוה תרומת מעשר לביכורים [ודלא כתרומה], ומפרישים תרומת מעשר גם שלא מן המוקף, וכדרך הפרשת הביכורים.

והנה, אמנם אי נקטינן שחיוב הביכורים הוא להפריש מכל שדה ושדה [ואמנם חיובא אגברא הוא ולא על הפירות שאינן טבל קודם ההפרשה, אך חיוב הגברא הוא להפריש מכל שדה, ודוגמא לדבר, ציצית נקטינן דחובת גברא היא ולא חובת מנא, אמנם חייב הגברא להטיל ציציות בכל בגד שלו] שייך לומר שדין הביכורים הוא להפריש 'שלא מן המוקף' שמפריש משדה אחת ופוסט בזה החיוב המוטל עליו להפריש מכל שדה ושדה שלו, וכך גם דין תרומת מעשר שמפריש מפירותיו כאן על כל פירות שיש לו בכל העולם. אבל לדברי הדר"א שבהפרשה משדה אחת אינו פוסט כלל שאר השדות, והיינו מפני שא"צ כלל לפטור זה, דמעולם לא חל החיוב אלא אגברא לחוד, לא שייך כלל לומר שהפרשת הביכורים נעשית 'שלא מן המוקף' ולדמות להם דין הפרשת תרומת מעשר [שודאי צריכה להעשות על כל הפירות, ופשוט שלא שייך להפריש על פירות שעדיין לא נתחייבו] שהרי אין כאן מעשה הפרשה על שדות אחרים כלל.

ויש להוסיף ולחדד, דהא קיי"ל דחיוב הביכורים הוא רק בפירות שצמחו בקרקע שלו, ולכן הקונה אילן בשדה חבירו ואין לו קרקע פטור ממצוה זו, וא"כ שפיר יש להבין שהפרשת הביכורים פוטרת את הגברא אף שעדיין לא צמח כל היבול משדותיו, דאדרבה, החיוב הוא דוקא על הפירות המתבכרים ולא על שאר היבול, אמנם שפיר יש להבין שאכן אין החיוב על ה'פירות' אלא על 'יבול השדה' [שאף שמבואר בכמה ראשונים דחיובא אגברא הוא, מ"מ חיוב הגברא הוא להפריש מכל שדה ושדה שלו], ולכן כל שהשדה היתה בידו בזמן ההפרשה נפטרה מהחיוב, ואף אילנות זורעים שנזרעו בה אח"כ שוב לא חל עליהם חיוב אחר שכבר הפריש מ"ראשית כל פרי האדמה" - וכל זה נכלל בהאי כללא דביכורים מפרישים אותם אף שלא מן המוקף, שההפרשה פוטרת כל יבול 'שדותיו' שבכל העולם, בין היבול שכבר צמח ובין העתיד לצמוח בשנה זו, כיון שאין החיוב חל על הפירות עצמם, אך כל שהשדה עדיין לא היתה ברשותו בעת ההפרשה פשוט שלא שייך שתפטר ע"י הפרשה זו, שהרי משדה זו לא הביא את ראשיתה, וגם לא נפטרה בהבאת ראשית משדהו האחרת, שהרי אז עדיין לא היתה שלו.

ולפי"ז באמת אין שום סתירה ממשנה זו לדברי הדר"א בשאר המקומות שהביאו הרבנים הנ"ל שליט"א, שהרי שם כתב רק שההפרשה פוטרת כל שדותיו ואף העתיד ליזרע ולצמוח [ואמנם חידש שא"צ כוונה לפטור הכל, וזה צ"ע אם מתאים עם המבואר במשנה הנ"ל], אך מה שהוסיף לחדש בדבריו שהבאתי בקובץ הנ"ל שאף נפטר מלהפריש משדה שקנה אחר הפרשת הביכורים, זה נסתר לענ"ד מהמשנה הנ"ל.

ועיינתי בדברי הגר"מ קלירס זצ"ל בספרו תורת הארץ (ח"א פ"א אות כ"ו) שציין להם הגר"ק ברנסדורפר שליט"א, וראיתי שזכיתי לכון לדעתו, שכבר הוכיח ממשנה זו שחובת הביכורים אינה אגברא לחוד, [אמנם עיי"ש שנטה בדרך השונה במקצת מדרכינו, ונקט שהחיוב על הפירות ממש], ועיי"ש שביסס הוכחה זו והפריך צדדי פירוט שהיה עולה על הדעת בזה.

ולפי דרכינו זכינו ליישב גם דברי הפרישה שהתקשינו בהם במאמרנו, שכתב לבאר שלא שייך למנות מצות הביכורים בין המצוות הנעשות בכל פת, כיון 'שאין' אדם מביא ביכורים מכל שדה ושדה שלו, רק מכל שדותיו ביכורים פעם אחת, וכתבנו שזה מתאים אם נאמר כדרכו של הד"א שהחיוב אגברא לחוד, אבל אם החיוב הוא על כל היבול, הנפטר ע"י הפרשה משדה אחת - וכפי שהוכחנו מהמשנה הנ"ל - א"כ הרי שפיר מתקיימת המצוה בכל הפירות, וכשם שמצות התרומה וכדו' מפורטת בין המצוות שם כיון שההפרשה פוטרת כל הפירות.

אך לפמש"כ לבאר שההפרשה פוטרת את ה'שדה', והיינו שגם היבול שעדיין לא נזרע וצמח נפטר, שפיר יש להבין שלא שייך להחשיב שהמצוה נעשתה ב'פת', שהרי אף אילו לא נזרעו וצמחו גרעיני פת זו כבר נפטרה השדה עצמה בה מחיוב הביכורים ע"י ההפרשה שכבר עשה.

בברכת התורה

אפרים פישל הלוי סגל

מספר הוספות למאמר בגליון ר"ב בבירור המנהג להתארח בליל הסדר אצל אחרים ובגדר שליח ציבור והמסתעף

במה שכתבתי באות ה' שאפ"ל בדעת רש"י שאין מעלת ברב עם הדרת מלך בשני אנשים אלא בג', ראיתי בס' פרי שלמה (ברכות מה.) שכתב כן וכ"מ קצת בדיוק ל' רש"י חולין ק"ו סע"א. אלא שיל"ע בזה שמדברי רש"י חולין כ"ט ריש ע"ב משמע שאף בשנים שייך הידור של ברב עם וא"כ צ"ע, אם לא שנחלק דשאני היכא דשניהם עושים מצוה 'אחת' שאז אף בשנים יש ההידור אבל כשיש כמה אנשים שלכ"א היה חיוב פרטי ואנו רוצים שא' יוציא ידי חובת כולם בזה רק מג' ואילך ניכר ההידור, ועיין.

במה שהבאתי שם שאפי' כשכל אחד עושה מצוותו בעצמו יש ענין ברב עם וכמ"ש אינו דומה מרובים עושים את המצוה וכו' ראיתי עוד ברע"ב (אבות פ"ו מ"ג) ש"א שמצא אחיתופל את דוד שהיה נכנס לבית המדרש יחידי וא"ל בבית אלקים נהלך ברגש כתיב שחייב אדם ליכנס שם בקיבוץ עם לפי שנא' ברב עם הדרת מלך וכו' הרי שאף כ"א לומד לעצמו יש ענין שיהא בקיבוץ עם.

במה שדנתי באורך האין יצא הבן ידי חובת סיפור יצי"מ כשמיסב אצל אביו, ראיתי בהליכות שלמה (פסח פ"ט סעיף ל"א) שכ' חידוש גדול שעיקר חיוב על האב הוא שישמעו בניו בלילה הזה סיפור יצי"מ וכיון ששומעין הסיפור כראוי סגי ואף אי"צ למנות את המספר על כך אלא ממילא נפיק ידי חובתו עיי"ש והוא חידוש גדול, אמנם לפי"ז יתיישב לנו בזה הנוסע לרבו (אות י"ח) שיוצא יד"ח אף אם לא נסבור כמהלך האח' דשומע כעונה להלכות שליחות הוא.

במה שדנתי (אות י"ד) האך מהני בלא מינוי שליחות, בשו"ת חקרי לב (או"ח א' שלהי סי' מ') כ' שאחד מוציא חבירו הוא לפי שזכיה מטעם שליחות עיי"ש [אמנם הוא מח' ראשונים כידוע].

במה שדנתי (אות ט"ז) בענין איהו לא מצי עביד שליח היכי מצי משוי, כעין ענין זה דנו בכמה פוסקים למאן דס"ל דאיכא מצוה בשופר הן בשמיעה והן בתקיעה וא"כ כ"א יוצא חלק זה ע"י שליחות (יום תרועה ר"ה כ"ח. אבני"ז או"ח מ' חו"מ ס"ה) וא"כ היאך קיי"ל שחצי עבד וחצי בן חורין אין מוציא את עצמו אבל יוצא ע"י אחר עי' יום תרועה שם כ"ט. שתי' שאי"ז שליחות גמור וכהא דכהני שלוחי דרחמנא (וכעין מש"כ המאירי גבי שליח ציבור) וע"ע חקרי לב שם וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' י"ד שדן עפ"י הנוב"י עיי"ש.

בברכה, שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד

בענין הרחקת האילן מן העיר בזמנינו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

ראיתי בגליון רט"ו שהובא שם תשובת הגאון הגדול ר' נחמיה זלמן גולדברג ז"ל ליישב מה שהעיר השואל הרב ר' משה גוטשטיין שליט"א בענין מדוע אין נוהגין כהיום בדין המובא בגמ' ב"ב כדב, דמרחיקין את האילן מן העיר עשרים וחמש אמה, הא כל תקנה שתיקנו חז"ל לא בטלה התקנה אע"ג דבטל הטעם, וראיתי להתייחס למקצת מדבריו.

א- בענין מה שהקשה דהאינדא הרי חזרה ארץ ישראל לישראל וא"כ חזר הטעם ג"כ לנהוג דין זה, יש לציין דבספר משפט שכנים [על מס' ב"ב, קסלר] כתב וז"ל: "שאלתי למוח"ז מרן הגר"ח קניבסקי אם כעת שאין הארץ ביד גוים חזר הדין למקומו ולכל הפחות בערים שרוב יושביה שומרי תו"מ, והשיב בזה"ל: "הלואי שיהי' כן ובעוה"ר עדיין לא זכינו לזה" עכ"ד.

ב- ובענין קושייתו דהקשה דלא בטלה התקנה גם אם הטעם בטל, ראיתי לציין מה שהשיב בשו"ת אגרות משה [או"ח ח"ב סי' ק'] בענין הא דאין מקפידין בזמן הזה על איסור רקידה בשבת [כיון שלא שייך טעם הגזירה שמא יתקן כלי שיר שהרי איננו בקיאים בזה], דהנה בדבר זה ישנם שני דינים: א- דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו וא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, וה-ב' דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

והנה על הדין הראשון דבענין בי"ד שגדול ממנו בחכמה ובמנין כתב דהרי דין זה הוא דווקא אם פשט איסורו בכל העולם כדאיתא במס' ע"ז דף לו,א וכיון דבטל הטעם לא חשיב כפשט איסורו, דבמצב זה שאין את הטעם לא פשט איסורו.

ועל הדין ה-ב' דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, כתב ר' משה לחדש דכיון שכהיום אין מקפידין ע"ז וכולם עוברין על זה, חשיב כמו שהיה מנין אחר להתירו, דאילו היו מתאספין כל החכמים לענין זה וודאי היו מתירין אותו כדי שלא יהיו מזידין ולכן חשיב כאילו היה מנין אחר להתירו.

וז"ל: ונראה לע"ד שהטעם הוא דנחשבה כלא פשטה הגזירה אף שכבר פשטה בימיהם אבל כיון שעכשיו נשתנה מכפי שהיה בימיהם ננסתלק הטעם לא נחשב מה שפשטה בעת שהיה הטעם לפשטה גם עכשיו כשליכא הטעם, ואף שמ"מ הרי צריכין מנין אחר להתירו, יש לומר דכיון שידוע שכל החכמים שבעולם היו מסכימין להתיר מאחר שעוברין... רק שאז שהיה הטעם לא היו יכולין לבטל משום שכבר פשטה, ולכן כשנסתלק הטעם שלא נחשב כפשטה גם עכשיו שאפשר לבטל כשהיו נמנין ומסכימין נחשב כנתקבצו החכמים ונמנו ודנו להסכים להתיר.

וא"כ לכאורה יש ליישב בזה ג"כ הא דאין מקפידין על נטיעת אילנות סמוך לעיר בזמן הזה, דהנה הרי הטעם בטל ד"עדיין לא זכינו שיתחזור ליד ישראל" כנ"ל, ונחשב כלא פשטה התקנה אף דכבר פשטה בימיהם, ואי משום דבענין מנין אחר להתירו, כיון דעוברין על זה וודאי שהיו כל החכמים מתירין דבר זה נחשב כמו שהתירוהו.

ג-ועוד נראה לומר: דבזמן הזה שאין זה מוסיף נוי, כלל לא שייך התקנה, ולא שייך כאן הנושא הנ"ל בתקנות דבטלו הטעם, דכאן את עצם התקנה לא שייך כלל לקיים, ולכאורה לא תיקנו סתם להשאיר מקום פנוי, אלא לנוי.

משה חיים אורבך

למשלוח חידושי תורה, תרומות והנצחות

מכון בית אהרן וישראל

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

טלפון: 02-5370106 פקס: 053-7978992 EMAIL: beisaron1@gmail.com

המעוניינים להצטרף לרשימת המנויים המקבלים את הקובץ במייל תמידין כסדרן

מתבקשים לשלוח בקשה במייל למשרדי המכון.

לזכרון עולם יוחקו בספר

גיליון זה יוצא לאור
לעילוי נשמת

האברך הר"ר מרדכי בנימין רובינשטיין ז"ל
בן יבלחט"א הר"ר יוחנן הי"ו
נלב"ע ה' סיון, ערב חג השבועות תשפ"א

הבה"ח מאיר יחיאל מיכל גלויברמן ז"ל
בן יבלחט"א הר"ר יהודה לייב הי"ו
נלב"ע ה' סיון, ערב חג השבועות תשפ"א

האברך הר"ר אליהו קרעפל ז"ל
בן ר' ברוך ז"ל
נלב"ע י"ד תמוז תשפ"א

תהא נשמתם צרורה בצרור החיים
עדי יקיצו וירננו שובני עפר