

שנה לח
גליון ד (רכו)
ניסן - אייר תשפ"ג

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 לח
גליון ד (רכו)
ניסן - אייר תשפ"ג

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. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י 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 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 - אר"ח יר"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

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
'פאר ישראל', ירושלים
'כתר נחום שלמה', ביתר עילית
'נזר הוראה', ביתר עילית
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

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
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
'קנין הלכה', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'קנין הלכה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

ישיבות

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

ישיבות לצעירים

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

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

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

כוללים ללימוד קדשים

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

התוכן

גנוזות

ה	רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה (- ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים בעריכת הרב יהודה זיבלד
כג	רבינו זכאי ב"ר משה זלה"ה (- ד' תת"פ -)	הוספות לפירוש הנ"ל על שיר השירים סדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של הרס"ג בפוסטאט (ח) בעריכת הרב יהודה זיבלד
כח	רבינו רב האי גאון זלה"ה (ד' תרצ"ט - ד' תשצ"ח)	פירוש למס' ברכות קטעים חדשים בעריכת הרב ישי רונן
לז	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו (- ת"ח)	חידושים על טור ב"י הלכות קידושין
נא	רבי שלום יוסף הלוי פייגענבוים זצ"ל אב"ד לאקאטש מח"ס שו"ת משיב שלום (תרכ"ב - תרח"צ)	הערות על תלמוד ירושלמי מס' שבת עירובין ופסחים

חידושי תורה

נז	הרב דוד אליהו אסיא סטאלין קארלין, לייקוואד, נ.י.	בגדר איסור דרבנן בבשר בחלב שלא נתבשלו זה בזה
ס	ישראל שווארץ ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בסוגיא דאשו משום חיצוי ובקושיית הנמוק"י

בירורי הלכה

סה	הרב טוביה פריינד מח"ס 'שלמי מועד' 'שלמי שבת' 'מועדים לשמחה' ושא"ס, סטאלין קארלין מודיעין עילית	השמחה והסעודות בז' ימי המשתה לחתן וכלה עם פסקי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזה בתוספת עיונים וביאורים
עח	הרב דוד אריה ציינווירט קארלין סטולין, ביתר עילית מח"ס 'לימודי המשפט' וידי קידוש'	בענין חלוקת בית גדול לשניים ע"י גורל
פה	הרב אברהם גוטליב רב ומו"צ בסטאלין קארלין, ביתר עילית ר"כ 'נור הוראה'	סוגי כיריים שונים (חשמלי, קרמי, אינדוקציה) לענין בישול בשר וחלב על גבם, ולענין הכשרם לפסח
ק	הרב אפרים בינק ר"כ 'קנין הלכה' סטאלין קארלין ביתר עילית מו"ץ בבית הוראה 'נור הוראה' של הגרא"ש שטיגליץ	דין ברכת שהחיינו בימי הספירה

קד	הרב ישראל מאיר פלמן אלעד	בגדרי מצות ביעור פירות שביעית ודין ביעור היין בערב פסח השנה
קלד	הרב יחיאל אומן	האם יש חשש חמץ בחיטים וקמח
קמז	הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן סטאלין קארלין מודיעין עילית כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן	דין מצא סכום כסף או מוצר במכונה אוטומטית
קסז	הרב אהרן לוי כולל 'תפארת אהרן' סטאלין קארלין מודיעין עילית	בדין הפסק בעניית אמן בין ברכה לטעימה או בין ברכה לעשיית מצוה

הערות

קעג

הערות שונות על המאמרים 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ד - רכ"ה - הרב אהרן יוסף אוירבך, רב לעיה"ק טבריה ת"ו / על הערות הגר"ח א"א על קונטרס 'בית מושב' שבספר 'קריית מלך רב' שנתפרסמו בגליון ר"ח. על הערותיהם של הגר"י הכהן טנוג'י, והגר"ח מודעי בהלכות קידושין שנתפרסמו בגליון רכ"ד, ועל המאמר בגליון רכ"ד על "יחוס משפחת מרן אדמו"ר מסטולין קארלין זיע"א אל מרן הבעש"ט הק' זיע"א ופרטים בשושלת בית אליק" - הרב חיים יצחק טרבייל, קארלין סטאלין, ביתר עילית, ר"מ בישיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו / חלופת מכתבים על המאמר בגליון רכ"ה באם יש לחשוש לטומאת כהנים בפסות עץ מארון הקבורה של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל - הרב אברהם אלימלך לעדערייך, כולל 'קנין המשפט', סטאלין קארלין מודיעין עילית - הרב ישכר דוב פוברסקי, בני ברק - הרב אברהם זנגר, ירושת"ו / האם יש חשש חוקות הגויים בזריקת פיסות נייר על החתן, הוספה על המאמר 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ה - הרב חיים מליץ, בני ברק / תגובת הכותב - הרב משה דז'לובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו / אודות המאמר בדין בסיס לאיסור ולהיתר בגליון רכ"ב - הרב אברהם יחיאל הלר הכהן, אופקים / תגובת הכותב - הרב שמואל דוב גוטליב, כולל 'תפארת אהרן', רב בבית הוראה 'יורה ומשפט' קרלין סטולין מודיעין עילית / אודות המאמר בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה בגליון רי"ט - הרב יקותיאל פרקש, מו"צ בירושת"ו, מח"ס 'טהרה כהלכה' 'שבת כהלכה' ושי"ס / אודות המאמר בענין קניית ד' מינים מקטן המוכר סחורתו של אביו בגליון רכ"ג והשגה ע"כ בגליון רכ"ד - הרב אברהם מרדכי ברין - בני ברק / תגובת המשיג - הרב שמואל טננבוים, כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו / אודות המאמר בגדרי מצוות תלמוד תורה בגליון רכ"א - הרב שמעון זאב ב"ר שאול יהודה עהרנרייך, כולל ללימוד חו"מ 'מתיבתא דרבי יוחנן', סטאלין קארלין טבריה ת"ו / על המאמר בגדרי מצוות תלמוד תורה בגליון רכ"א - הרב שמעון זאב בר"י עהרנרייך, קארלין סטאלין ביתר עילית / דרך עשיית החרוסת - הרב יהושע שולמן / זמן ישיבת רבי בטבריה ודין ד' כוסות ביין של שביעית - פסח דוד פרלמן, בני ברק

גנוזות

רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה

פירוש שיר השירים לרבינו שמריה

בעריכת הרב יהודה זייבל

רבינו שמריה ב"ר אלחנן היה מייסד הישיבה הבבלית בפוסטאט שבמצרים, אחד מארבעת השבויים עליהם מסר הראב"ד בספר הקבלה, וראשון מנהיגי העדה הרבניים בעיר ששמן נודע לנו. הוא מכונה בכתבי יד רבים בתואר "שמריה הרב הראש ברבי אלחנן הרב הראש", וכן בתואר הנדיר "אב בית דין של כל ישראל". רב שרירא גאון הפליג בשבחו וכתב עליו:

רבו שמריה ראש שורת נהרדעי בישיבה שלנו, יאמצהו קדושו ויסעדהו ויעזרהו ויעודדהו, בן רבנו אלחנן ז"ל... אמנם כי כן הוא ואנחנו יודעים בשבחו יותר מאחרים, ומי לנו כמהו ממזרח שמש וממערב, ארי שבחבורה, גדול הישיבה, ודעתנו בפלאון חכמותיו וחדרי תבונותיו וקושייו ופירוקיו ותרביציו, וכחו בתורה יותר מזולתו, ולולי כן, לא שמנוהו לנו למשנה ולא שתנוהו לראש בשורה גדולה משלש השורות שלישיבה, כי שבחו עדינו רב מן הכל.

גם גדולי ומנהיגי שאר הארצות הפליגו בשבחו. רבינו חושיאל מכנהו במכתב אליו "הרב הגדול מומחה בסיני, מרנא שמריה ראש כל קהל המוני, בן כבוד גד' קד' מר' ורבנא אלחנן איתן איתניי".² רבי שמואל השלישי מכנהו במכתבו אליו "ראש כבדו, אסקרבטר [-סופר] גם חכמו, יקר שמו במקהלות, פאר ערמון, הולך וגדל כרקח

1 לתולדותיו של רבינו שמריה, ראה מאן, *Jews in Egypt*, New York 1790, I, 26; II, 21; ש"ד גוטיין, 'שמריה ברבי אלחנן - מחדש התורה במצרים', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 173-56; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 56-173; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה: 634-1099 (להלן: גיל, ארץ ישראל), חלק א, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 472, 475; י' יהלום ונ' קצומטה, יצירות רבי שמואל השלישי, ירושלים תשע"ד, עמ' 29-32. אין המקום כאן לדון בפרטים ההיסטוריים של סיפור ארבעת השבויים והפולמוס סביבו. לענייננו תצוין העובדה שרבינו חושיאל כתב לרבינו שמריה איגרת, ובה הוא מספר שנסיעות יציאתו מדרום איטליה מולדתו לכיוון מצרים היו כדי ללמוד אצל רבינו שמריה, אלא שהתעכב ממושכות בקירואן, וסופו שהחליט להיענות להפצרות בני המקום ולהישאר שם: "ולהודיע לאבירנו ואדירנו, כאשר הודעתיו כבר בכתבנו פעמים שלש וארבע, כי יציאתנו מארץ מולדתנו לעבור להתגורר בארץ ישמעאל לא הייתה אלא בלתי על ראיית מגמת פני הרב אשר נכספתי משנים קדמוניות, והנה עדיין לא עלה בדינינו". ההישארות בקירואן נבעה בין היתר בשל הסתלקותו של רבי יהודה ב"ר יוסף ריש כלה, זה שלמענו נכתב הפירוש דנן. ראו ש' צפתמן, ראש וראשון: ייסוד מנהיגות בספרות ישראל, ירושלים תש"ע, עמ' 90 והלאה.

2 המכתב פורסם במלואו ע"י ש' שכטר, *JQR* 11, Schechter, S., *Geniza Specimens. A Letter of Chushiel*, (1899), 643-650.

בשמון קנמון, כבוד גדולת קדושת מרינו ורבינו שמריה הרב המהודר ומכובד ומרוברב, אור מזרח ונר המערב, בוחר ישועה, חמדת אשכול ממולא ברכות, איש שהכל בו, דחון מלא מכל טוב, יסוד נשי אדן חלד, עמוד הימיני פטיש החזק, הוגה שש לומד ארבע מסלסל בתשע, אשריו ואשרי אנשיו יושבי לשמע ממך מדרשיו ופירוquio ופישוריו ופירושו³.

מלבד הנהגתו את קהילתו בפסטאט שבמצרים, היה רבינו שמריה גם בעל קשרים הדוקים עם ראשי ישיבות בבל, ארץ ישראל וקירואן. נלכ"ע במגפה בשנת ד'תשע"א.

וכך מספר הראב"ד את עניינם של ארבעת השבויים⁴:

וקודם לכן היה סבה מאת הקב"ה שנכרת חקם של ישיבות שהיה הולך אליהם מספרד וארץ המערב ואפריקא ומצרים וארץ הצבי. וכן היתה הסבה, שיצא ממדינת קורטובא שלישי ממונה על ציים, שמו אבן רמחאץ, שלחו מלך ישמעאל בספרד ושמו עבד אלרחמאן אלנאצר. והלך ממונה על ציים אדירים לכבוש ספינות אדום ועירות הסמוכות לספר. והלכו עד חוף הים של ארץ ישראל ונסבו אל ים יון והאיים שבו. ומצאו אניה ובה ארבעה חכמים גדולים היו הולכים ממדינת בארי למדינת נקראת ספסתין. וחכמים אלו להכנסת כלה היו הולכים. וכבש אבן רמחאץ האניה ואסר את החכמים. האחד היה ר' חושיאל אביו של רבינו חננאל. והאחד רבינו משה אביו של רב חנוך, אסרו עם אשתו ועם רב חנוך בנו, ורב חנוך בנו עודנו נער. והשלישי ר' שמריה בר' אלחנן. והרביעי אינו יודע שמו וכו'. וחכמים אלו לא הגידו לאדם בעולם מה טיבם ומה חכמתם. והשלישי מכר את רב שמריה באלכסנדריא של מצרים ומשם עלה למצרים והיה לראש. ומכר את ר' חושיאל באפריקא בחוף הים ומשם עלה אל מדינת אלקירואן שהיתה בימים ההם חזקה מכל מדינות ישמעאל שבארץ המערב. ושם היה ר' חושיאל לראש ושם הוליד את רבינו חננאל בנו. ובא השלישי לקרטבה ומכר שם ר' משה ור' חנוך בנו ופדאוהו אנשי קורטובה...

למעלה ממאה שנים אחר כך, הגיע רבי מצליח גאון ישיבת ארץ ישראל מדמשק שבסוריה לפוסטאט שבמצרים, והקים בה את ישיבתו, ישיבת ארץ-ישראל. אחד מבני חוגו היה רבי זכאי ברבי משה. רבי מצליח נהרג עקדה"ש בשנת ד'תתצ"ט. בפתח דבר למאמר הראשון בסדרת הדרשות והחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט⁵, עסקנו בזיהויים של האנשים בשם רבי זכאי שחיו באותה תקופה בחוגו של רבי מצליח גאון, והבדלנו בין ר' זכאי בן ר' משה הדיין, לבין ר' זכאי הסופר שכנראה היה בנו של ר' שלמה. עלתה השערה שהם מבני משפחת ראש הגולה בדמשק, ויחוסם מגיע לרבי זכאי, אביו של רבי דוד בן זכאי שהיה ריש גלותא בזמנו של רס"ג, דרך בנו ר' שלמה.

רבינו שמריה ב"ר אלחנן ורבינו זכאי ב"ר משה נכרכים זה בזה בסיפורו של הפירוש לשיר השירים שלפנינו, שבסיעתא דשמיא באה שעת גאולתו וגאולת הפנינים היקרים שבו שהיו טמונים וגנוזים כאלף שנים, כמו גם שעת בירור ענייניו ובירור עניינים נוספים המסתעפים ממנו.

3 גיל, ארץ ישראל, ב, עמ' 24.

4 אות ז, מהדורת כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 46.

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

קיומו של פירוש רבי שמריה לשיר השירים היה ידוע זה מכבר, על פי קטע גניזה שפורסם ע"י אברמסון⁶ שבו נמצא ראשו של הפירוש, עם הכתובת "תפסיר (-פירוש) שיר השירים לשמריה אב בית דין שכל ישראל ברב אלחנן הרב הראש נ"ע, פסרה לרב יהודה ריש כלה נ"ע בי"ר יוסף אלפאסי ז"ל". מכאן העלה אברמסון שר' שמריה חיבר את פירושו לשיר השירים לכבוד רבי יהודה ריש כלה, שרב האיי גאון השיב לו תשובות רבות. פירושו של רבי שמריה נזכר בשמו גם בפירוש רבי יוסף אבן עקנין לשיר השירים, התגלות הסודות והופעת המאורות, הכותב עליו בחתימה (עמ' 499): "וראיתי פרושים אחרים כגון באור רבנו שמריה נ"ע וזולתו ולא קנה אחד מהם את לבי", אך כאן אין מפורש באיזה "רבנו שמריה" מדובר. כמו כן הוא נזכר בפירושו של רבי זכאי דלהלן. יתכן שהפירוש הנזכר ברשימת ספרים בין חיבורים רבניים כ"תפסיר שיר השירים ללפאסי"⁷ הוא פירוש זה, שנכתב עבור רבי יהודה אלפאסי, ואין הכוונה לפירוש של הקראי דוד בן אברהם אלפאסי.

אברמסון מעיר⁸ שנמצאו בגניזה דפים רבים ובהם פירוש לשיר השירים, אך אי אפשר לזהותם לפי שעה. למרות שרבים דנו בקטע זה, מאז ועד היום לא נרשמה התקדמות משמעותית בזיהוי קטעי הגניזה של פירושו של רבינו שמריה.⁹

במקביל, השתמר בגניזה קהיר דף הפותח את הפירוש לשיר השירים, שייחוסו מופיע בראשו: אמר ר' זכאי הדיין בר משה. המחבר מבטיח בהקדמתו לפרש גם את המילים וגם את העניינים, והפירוש פותח ברשימה של ביאורי מילים קשות.¹⁰ גם דף זה היה למראה עיני החוקרים, וגם בו לא נרשמה התקדמות בזיהוי קטעים נוספים של אותו פירוש.

בצאתנו לאתר קטעי גניזה נוספים מפירושו של רבי זכאי, מצאנו מאותו טופס שני דפים נוספים. על פי זיהוי זה זוהו דפים נוספים שנכתבו על ידי סופרים אחרים, ובהם אותו פירוש, כאשר זיהוי גורר זיהוי. מספר הטפסים של החיבור גבוה למדי, וניתן לומר שכמחצית מקטעי הגניזה של פירוש שיר השירים בערבית יהודית שלא זוהו עד כה - הם מהפירוש דנן, והדבר המלמד על תפוצתו הנרחבת בזמנו, עורר מידה מסוימת של פליאה, כיון שרבי זכאי לא היה מפורסם כל כך.

6 אברמסון, הנ"ל הע' 1, עמ' 82.

7 ג' אלוני, הספריה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 336.

8 שם, עמ' 163.

9 ראו מ' בן ששון, חברה והנהגה בקהילות-ישראל באפריקה-הצפונית בימי הביניים, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 143, הע' 1; ש"ז הבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גנת ורדים ובני דורו, ע"ד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 37 ("חיבר פירוש לשיר השירים ... אלא שעקבותיו לא נודעו"); א' ברקת, מנהיגי היהודים בפסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה, ב, ת"א תשמ"ז, עמ' 326; ד' וולפיש, 'ביבליוגרפיה מוערת של הפרשנות היהודית על שיר השירים מימי הביניים', בתוך: המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין (עורכים: יפת, שרה), ירושלים תשנ"ד, עמ' 562 (בתוך קטגוריית "פירושים שלא שרדו"). יצוינו כחריגים דברי א' צורף, פירוש תנחום הירושלמי לשיר השירים: עיונים במקורותיו בצירוף מהדורה ביקורתית, ע"ד, א, ירושלים תשע"ב, עמ' 40, שהעתיק במלואו את קטע הגניזה שממנו פרסם אברמסון, והוסיף ושיער שקטע הגניזה המכיל את הפירוש מפרק ז פסוק ז עד הסוף, אוקספורד c19 heb, אף הוא מפירוש זה, על פי מטבעות הלשון "כ'טבאהא לה" ו"כלאם אלולי". אך אין הצדק עמו, והפירוש הלה מאוחר יותר, ומביא בין היתר מפירושי רבי שמריה שלא בשמו (ראו MS heb. c.19/98 למטה, על הפירוש ל"הר המור" כהר הקרבנות).

10 בהמ"ל ניו יורק, אוסף שכטר, 21.

ככל שהתקדמה מלאכת הזיהוי התבררה תופעה בעלת עניין. בטופס שבו נמצאת ההקדמה שכתב רבי זכאי, מופיע הפירוש בקיצורים ודילוגים, ומאידך - יש בו הוספות מדברי רס"ג ופרשנים נוספים. מאידך, בטפסים האחרים, מופיע הפירוש בשלמות ובהרחבה, ואילו המובאות בשם רס"ג אינן נמצאות בו.

פשר העניין התברר עד מהרה מעיון בהקדמתו של רבי זכאי, הכותב שהגיע לידו פירושו של רבי שמריה ב"ר אלחנן, שממנו "רשם מה שרשם", משמע - קיצר ולא העתיק הכל, ועליו הוסיף מדברי הגאונים ובראשם רב סעדיה. חזרנו ובדקנו את הדף הפותח את פירוש שיר השירים מהטופס הארוך, המטושטש וחסר לקריאה, והתברר שהוא זהה לפתיחת החיבור של רבינו שמריה שפרסם אברמסון.¹¹ לפנינו אם כן תגלית כפולה ומרגשת: פירושו של רבינו שמריה המופיע בכמה טפסים, ופירושו של רבי זכאי שליקט מפירושו של רבי שמריה והוסיף עליו, המופיע בטופס אחד.¹² בכך התיישבה גם השאלה על תפוצתו הנרחבת של הפירוש: הפירוש בעל התפוצה הרחבה הוא פירושו של רבינו שמריה.

בהמשך נמצא ממצא רב ערך נוסף, והוא דף גדול למדי, הכולל חלק רחב של הפירוש, עד סוף המגילה¹³, ובסופו כתב הסופר: כמל תפסיר שיר השירים בעזרת הבורא ממא [ענא] בתאליפה רבינו שמריה אב בית דין שלכל ישראל הרב הראש ביר' אלחנן נב"ת.

בידינו אם כן שני זיהויים ברורים, העומדים כל אחד בפני עצמו. זיהוי פירושו של רבינו שמריה עומד על שלושה דפי גניזה. שנים שתוכנם מקביל, האחד עם כותרת מפורשת בה נאמר שמדובר בפירוש שיר השירים של רבי שמריה בר אלחנן, והשני הוא דף מתוך טופס שממנו דפים רבים של המשך הפירוש, המקבילים בתורם לטפסים אחרים; והשלישי שבסופו מפורש שזהו פירושו של רבינו שמריה. זיהוי פירושו של רבינו זכאי עומד על דף גניזה שבראשו כותרת מפורשת בה נאמר שמדובר בפירוש שלו, ושני דפים נוספים השייכים לאותו טופס.

יצויין כאן בקצרה, שמפני כמה טעמים ניתן היה לטעון שכבר כאלף שנים הפירוש דנן מיוחס לרבינו שמריה ב"ר אלחנן בטעות, ובאמת הוא נכתב על ידי חכם המאוחר לו בכחמישים שנה, ושמו רבי שמריה הכהן. אך בהתייחסות עם מומחים עלה כי משקל הטיעונים הללו קלוש, ואין בו כדי לדחות את הייחוס המפורש. בירורו של עניין זה יבוא בעז"ה בכתב בהודמנות אחרת.

שנים מטפסי פירושו של רבי שמריה נכתבו על ידי אותו סופר, וכדלהלן, ובכל זאת הם חלוקים זה מזה בנאמנותם למקור. טופס ד' מעתיק את הפירוש במלואו, בעוד טופס ה' מקצר ממנו. לצד זאת, בטופס ה' ישנם פירושים בגליונות, וטופס ד' נקי מהוספות. שמא יש לשער שרבי זכאי הוא עצמו סופרם של שני הטפסים הללו; את טופס ד' העתיק כטופס רשמי, לשימושו או לשימושם של אחרים או לצורך אדם פרטי אחר, ואת טופס ה' העתיק לשימושו האישי, ובו אכן קיים "רשמתי מה שרשמתי" ולא העתיקו במלואו, וכמו כן הוסיף בו פירושים מזמן לזמן, עד שהחליט ליצור פירוש משלו שיכלול את קיצור פירושו של רבי שמריה ואת הוספותיו. ולפי

11 בשאר הטפסים יש בידינו קטע בודד המקשה לקבוע את שיוכו של הקטע, וטופס אחד אין בו אלא התפסיר - פירוש הפסוקים - בלי ההרחבה.

12 קיימברידג' T-S Ar.27.61.

זה יש בדבריו "רשמתי מה שרשמתי" כפל משמעות: הן רישום חלקי של דברי רבי שמריה עצמם, והן רשימות הנוספות על הפירוש. ואכן, איגרת עיסקית שנכתבה על ידי רבי זכאי ב"ר משה הדיין, דומה מאוד בכתיבתה לכתב היד שבשני טפסים אלו.¹³ למרבה הצער, אין בידינו לפי שעה דפים מטופס ה' עם גליונות המקבילים לטופס פירושו של רבי זכאי, שבאמצעותם נוכל לבדוק אם ההוספות שבגליונות הללו אכן נכללו בתוך הפירוש שערך רבי זכאי.

פירוש רבינו שמריה - מהדורה

בהמשך באה בס"ד מהדורה של הפירוש לפרק ראשון של שיר השירים (והפסוק הראשון של הפרק השני, הכרוך עמו בפירוש) לרבינו שמריה ב"ר אלחנן, בליווי תרגום והערות. תודתנו לספריות בהמ"ל בני יוקימברידג' על רשותם האדיבה לפרסום החומר.

להלן הקטעים שזוהו נכון לכתיבת שורות אלו, כשהם ממוינים לטפסים. האות הסיפורית מימין מסמנת את הטופס, והספרה שלצידה - את מספר הדף בתוך הטופס.

מאפייני הטפסים: מטופס א' שרד קטע בודד. עמוד קטן, למעלה מ-11 שורות לעמוד. בטופס ב' גודל עמוד בינוני, 20 שורות, התחלות הפסוקים מצויינים בשוליים במילה "נץ". בטופס ג' גודל עמוד בינוני, 17 שורות. המילה הראשונה בכל פסוק מצויינת בסימון טעם עולה (כזה) עם נקודה מעליו. מטופס ד' שרד מספר הקטעים הגדול ביותר. דפים קטנים מעט, 15-16 שורות לעמוד. בטופס ה' הדפים בינוניים, בני 17-18 שורות. לרוב הדיו דהוי. יש הוספות של פירושים בגליונות.¹⁴ סופר טופס ד' הוא כנראה גם סופר טופס ה', ואופייני לו סימון עיגול ונקודה בתוכו בסוף עניין.¹⁵ בטופס ו' השתמרו רק פרגמנטים, ובאחד מהם רשומה הגהה בגליון. ראשי הפסוקים בכתב גדול, על פסוקים מצוטטים מסומנת סגולתא. בטופס ז עמודים בינוניים בני 20 שורות. בטופס ח' שבו הזיהוי המפורש לרבינו שמריה, הדפים גדולים ובהם 42 שורות לעמוד. בטופס ט' ישנו רק תפסיר - תרגום הפסוקים, בלי שר - ביאור העניינים.

1א	קיימברידג' T-S NS 298.25	הקדמה
1ב	קיימברידג' T-S Ar.1b.75	תפסיר ג, ו-יא; שרד ד, יא-טז
1ג	קיימברידג' T-S NS 261.1a	א, ט-יא
2ג	בהמ"ל ניו יורק ENA 3067.24-25	ב, ו-ט; ב, טז - ג, ג
3ג	אוקספורד MS heb. e.108/36-37	ד, ח-י (תרגום); ה, ט-י (פירוש)
4ג	קיימברידג' T-S Ar.24.43	שרד ז, ג-ו
1ד	קיימברידג' T-S F5.53	א, טו

13 האיגרת השתמרה בקיימברידג', T-S 8J21.9. האיגרת פורסמה ע"י מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 362-3. ראו מאמרי הנ"ל ה' 5, לדין אודות הכתב שבמכתב זה וזהותו של רבי זכאי ב"ר משה הדיין הנבדלת מרבי זכאי הסופר.

14 בקטעים: T-S NS 167.5, T-S NS 190.20.

15 סופר זה הוא שהעתיק גם את דרשת רס"ג למועדים, ראה מאמרי 'דרשת רס"ג לימי המועדים' קובץ בית אהרן וישראל רב (ניסן אייר תשע"ט), עמ' ה-כ.

2ד	קיימברידג' T-S Ar.1b.6	א, טו - ב, א
3ד	קיימברידג' T-S Ar.25.71	א, יז - ב, ג
4ד	קיימברידג' T-S Ar.25.156	ב, ג
5ד	קיימברידג' T-S NS 167.5	ב, ד
6ד	קיימברידג' T-S Ar.25.58	ב, ז
1ה	קיימברידג' T-S AS 161.85	א, א
2ה	קיימברידג' T-S Ar.21.54	א, ב-ג; ב, ג-ו
3ה	קיימברידג' T-S NS 285.119	א, ב-ג; א, טו - ב-ג
4ה	קיימברידג' T-S NS 190.20	א, ו-ז; יג-טו
5ה	קיימברידג' T-S Ar.24.5	א, ז-יג
6ה	קיימברידג' T-S NS 102.105	ב, ד-ז
1ו	קיימברידג' T-S Ar.22.26	א, טז - ב, א
2ו	בהמ"ל ניו יורק ENA 3154.1	ב, ב
3ו	קיימברידג' T-S AS 200.214	ד-ז (פירוש), ח-י (תרגום)
4ו	קיימברידג' T-S AS 200.303	ד, י-יג
5ו	קיימברידג' T-S AS 154.163	ד, י, יב-יג
6ו	קיימברידג' T-S NS 158.41	שרח ד, יב
7ו	בהמ"ל ניו יורק ENA NS 40.25	שרח ה, א
1ז	קיימברידג' ¹⁶ T-S Ar.1b.78	שרח ג, יא; תפסיר ד, א-ז; שרח ד, א
1ח	קיימברידג' T-S Ar.27.61	שרח ד, ח - ה, א; תפסיר ה, ב - ה, טז; שרח ה, ב; שרח ח, ד; תפסיר ושרח ח, ה עד הסוף
2ח	קיימברידג' T-S Ar.50.202	שרח ה, ב-טז; תפסיר ו, א-ג, שרח ו, א-ג; תפסיר ושרח ו, ד - ז, י; תפסיר ושרח ז, יא - ח,ג
1ט	קיימברידג' T-S NS 261.1b	תפסיר ג, ו - ד, ב
2ט	קיימברידג' T-S NS 303.14	תפסיר ח, יא-יד

מקור

[T-S NS 298.25] בסמה רחמנא.

תפסיר שיר השירים לשמריה אב בית דין שכל ישראל בהרב אלהן הרב הראש נע' פסרה לרב יהודה ראש כלל נע' ביר' יוסף אלפאסי ז"ל.

[T-S AS 161.85 א] כ'טאבה ינ'רי עלי צ'רוב שתי פאמא כ'טאב אלבארי ללאמה' וכ'טאב אללאמה' וכ'טאב אלול'י בינהם. ואמא אלכ'טאב ען אלבארי ללאמה' פרו אחרי עשר דפעה' ואלכ'טאב ען אללאמה' ללארי פרו ינ' דפעה' ואלכ'טאב ען אלול'י ללאמה' סבע דפוע ואלכ'טאב ען אללאמה' ... ואלסואל ען אללאמה' ... ואלנואב ענמא דלם פרו ... כולך אלכ'טאב ואנובה וסול לא...

16 זיהוי קטע זה על פי הזהות בתפסיר.

אבתרי אלכמאב מן אלא[מה ללכארי והו] גרי עליה מא גרי פי אל ... כאלפן [T-S AS 161.85 ב] אלתפריט פי ... פכאן אבתרי שיר השירים והרא כמאב אלאמה ללכארי. שחורה אני. מ[א]נ[נ] ירה. [פמרה אנא וחמנה כאכ'ביו] קרר אלסוד [יה]מני, כשקאק סלימאן. אל תראוני. והרא כמאב אלאמה ללכארי. הגדה לי. לילי אכון כנאלמה ארא סלת ען אדואר אצראכך. גואב אלכארי לה. אם לא תדעי דך. עלי מראני אלרעהה אלסאבקי.

שיר השירים דאן פיה מעאני כתירה. ואלשרה ינשרה. עיין בוייה בש'.

קאל ר' עקיבא פי תפציל שיר השירים פי מהרות. כל הכתובים קרש ושיר השירים קרש קרשים. וקאלו רבו ו'ל' למה שירה זו חביבה מכל השירות, והלא הרבה שירות אמר שלמה, וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף, ולמה הוא [משובחת מכל] [T-S Ar.21.54 א] השירות. מפני שיש בה שברו שלחב"ה ושברה שלתורה ושבחן של ישראל וקיבון גליות. שברו של חב"ה דכת' ראשו כתר פז. שברה של תורה דכת' ונדלו עלי אהבה. שבחן של ישראל דכת' כשושנה בין תרוחם. קיבון גליות דכתוב תשורו מראש אמנה.

ואלדילי עלי אנהא אפצל שירות אלתי קאל שלמה לאנה קאל ר' ח' כק' ויהי שירו חמשה פלם ידון מנהא סוי הרה.

[ב] פסרת מנשיקות מן קבל. ירד בה תורה שבעל פה. אעני אלנפל נט'ר מא קאלו רב' פי שרר כי על פי הרברים האלה ו', אנה אשאר אלי אלנפל. ובק' ויקם עדות בעקב תורה שם [בישראל] אשר צוה את אביו להודיעם לב'. ציווי ולא כתיבה, דאן ללא תורה שבעל פה אלדי מע ישראל פי אלנלות לס יתבתו פי אלדון אר כאנת תורה שבכתב רמון.. פסאלת אלאמה רבואה אן דים להא [T-S Ar.21.54 ב] פי אלנלות תורה שבעל פה אר ברא קואם אלאמה ותבתהא פי אלנלות דאן אלכלאם פיהא יפרח אבתר מן פרח אלכמר לכתר' פוא..הא.

כי מוכים ד' מקאבלה והו גאיו פי אלנלה מתל קול י'י הושיעה ו'.

[ג] לרית שמנך מוכים. ירד בה אמר אלנבות דאן משה רבינו סאל רבה אן לא תבון נבואה אלפי ישראל ואן לא תבון נבואה פי אמות העולם בכן אמ' ר' יוחנן משום ר' יוסי ג' דברים ביקש משה מלפני חב"ה ונתן לו בקש שתשרה שכנה על ישראל ונתן לו שנאמר ידך נא י' בקרבנו בקש שלא תשרה על אמות העולם ונתן לו שנאמר ונפלינו ביקש לדעת דרכיו ונתן לו שנאמר הודיעני נא ו'. פכאן אסם אלאמה ענר אלדאמות מיב בדרך אר לס ימכנתם אן יצלו אלי מתלה.

וקאל רבו ו'ל' בשעה שנלה חב"ה על הר סיני היו ד' רוחות העולם מטיפות מיני בשמים. וקאלו דרש רב נחמן [T-S NS 285.119 א] בריה דרב חסרא, לרית שמנך מוכים, למה תל' חכם דומה לצלחות של פלייטום, מנולה ריחה נורף, מכוסה אין ריחה נורף, ולא עוד, אלא דברים שמכוסין מתגלין שנאמר עלמות קרי ביה עלמות. ולא עוד אלא שמלאך המות אורחו, שנאמר עלמות אהבך, קרי ביה מות. ולא עוד, אלא שנוהל שני עלמות, אחד העוה"ז ואחד העוה"ב, שנאמר עלמות, קרי ביה עלמות.

עלמות. יפסרן מתלין יכפון ... יתעלם שלג והו' עלם יי אלדי הו [מא לא] ננטר.

עלמות אהבך אצבא ירד בה אלעלא דאן אלעלא רבמא אן יסמון בלשון נקבה מן ... כק' אמרה קהלת והו ... לקולה דברי קהלת. [ק' רבו] אליכם אישים אקרא אלו תלמידי חכמים שדומים לגשים ועושין נבירה כאנשים.

וקאלו אלעלמי עלמות אהבך על מות אהבך לקול' אם הרגם ודרשרו.

[ד] משכני. ירד בה פי אלנלות אי אנה אלאמה תפריט פלא תרעא דאן ... נט'ר מא קאלו [T-S NS 285.119 ב] נתיח כנוים ו' פכאן אלטאב אם לא ביד ו'.

חביאני המלך חדריו. קר ערפת כראיר אלכארי. לא ... ודבר אלמחבה אבתר מן פרח אלנאנן בשר באלכ'מר אלדי יפרח.

[ה] שחורה אני. עלי ... קלל אלנעמה ואן כאנו בדרך [ממ]תחנן באן להם נמאל באסתעמאלהם מצוות דאן למה קצד אלכארי באלנלות עלי ישראל נעלהם פקרא חתי לא .. נפוסהם לכתרה אמואלה ... ען אלדון יכרעו פעל להם אלפקר לנף כק' רבו ו'ל' חור הקב"ה על כל מידה ולא מצא להן לישראל אלא מידת עניות והיא דאמרי אינשי יא עניותא ליהוראי כי בראו סומקא בסוסא חורא. ולדרך קאל שחורה אני נאווה שחורה מן אלנעמה ונאווה באלמצוות.

[T-S NS 190.20 א] ..הא אליהא. וכדרך ישראל יעורו .. [כמא קאל וישבן] על הארץ אשר נתתי לעברי לעיבק אשר ישבו בה אבותיכם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם ודוד עברי נשיא להם לעולם.

[ו] אל תראוני. הרא קול אלאמה ללאמ'. [לא] תרונ אלאן פי אלנלות דרך כאנת אי אלמלך ולם .. בני אמי תרו בי ארא דאן באן יחרנו ... עזה הרה אל.. [T-S NS 190.20 ב] [שלוש שורות] פלדרך תחירת .. למה אן קבלת מן אצבא ל.. לס יכצורי רבי. והם נביאי השקר.

[ז] הגדה לי. כמאב אלאמה ללכארי עלי מעני דברה תורה כלשון בני אדם. איכה תרעה. [שתי שורות] אראדת להם ... תחיל להם נעם אלא.. פיסכרון ... אלמ'ארהה.

חברך ... אמור ... פי אלעאלס אלס תרי ..גא אלמלך ינב עלינא אן נברך ברך שנתן מכבודו לבשר ודם. ולדך [אסמרת חב]רך. וכמא שדה¹⁷ יקל פי [בגבוה ארבעה בג] עשו וליס הם אכזה פי ארין לזנותם אכזה פי אל [T-S Ar.24.5 א1] קראבה וברך אלואי סמו חברך ליי. עליהם מן כבוד אלבארי.

[ח] אם לא תדעי כך, הו נאוב אלבארי ללאמה. ארא לס תערפי אלמוצ'ע יא חסנה פי אלסאמ. והו לעמרי שי לא ימכן אן ערא. אכרני פי אעקאב אלג'נס, וארעי נראיך עלי מראעי ארעאה אלסאבקין, אי ארא הצלת פי אלנלות פאקת פי אתאר אלואלי מתל ר' עקיבה וחבריו והם עשרה ארין קתלו עלי ארין והם ר' עקיבא ור' חצית התורגמן ור' טרפון וכן עזאי ורבן שמעון בן גמי ור' ישמעאל בן גרול ור' יהודה בן בבא ור' יהודה הנחתום ור' תנינא בן תרדיון ור' ישבאב. פדך עשרה הרוגי מלכות. פוער אללה אלסאמה אן עירין להא נמיע מא אכר להא כק' תחת הנחשת וג'. פערין ר' עקיבא וחבריו. ש פליס לה ... תפצל עליה .. בתחית [המתים].

[ט] לססתי. לעמרי כחסן אלרמכה אלתי אט'הרתה [T-S NS 261.1a א] פי מראכב פרעון שבתהך יא צאחתי.

[י] נאוו לחיך. פמא אחסן כ'רדך בוינה אללאקראט וענקך באלעקוד.

[יא] תורי ורב. ואקראט מן ד'רב נצנע כך, מנצומה באללולו אלאביין כביאין אלפצה.

[טז] לסוסתי. קאלו אלעלמא אן למא נא פרעון לידכ אלבחר נפרת כילה ואבת אן תרכל פרכב פרעון עלי רמכה בעד אן כאן עלי פרס לתבעהא אלכיל פאבת אלכיל אלכיל אלו אלבחר פאט'הר אללה רמכה באלאה פתבעהא אלכיל ורכלת אלי ראכל. פלמא אן בעדו פי אלבחר רנע אלמא עליהם פנרקם כמא קאל וישבו המים ויכסו וג' [כאן]¹⁸ אלמא כתיב וכל מא דכל יכתר חתי פט.. אנהא [כמא קאל] אנוסה מפני ישראל ומה אמכנהם ארנוע אלי אל'יבוס] לאן האלת אלמיאה בינהם ובין אלבר פנרקו והלכו. פלדך קאל לסוסתי ברכבי פרעה.

וקל פיה¹⁹ מעני אכר בחסב קאל דמיתי רעיתי, לסוסתי מכתוב .. למא אן קאל אללה למשה ויבאו בני ישראל בתוך הים פועו מן אלכרוב ללבחר פקאלו כף נרכוזה לורכל .. פצאר יביסא. כמא קאל ביכשה. חתי יריהם אללה קררתה אנה נעל אלים יבשה וברך אליבשה ים אד כאן כאלק אלכל [T-S NS 261.1a ב] פלמא ראי נחשון אן דך יצעב עליהם דכל פי אלמא פאמר אללה אן תכון אלריאסה ליהודה עלי ישראל מן דך אלוות וכן אלמוך מן נחשון, כמא קאל חיתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו. שרהא למא אן[בתרא] סבט יהודה פי תקרים אלבארי אעמו לאסראל לימך עליהם.

בעד אן [T-S Ar.24.5 א2] אנמא סבט בנימין אלתקרים עלי אלבחר פנארט נפוש שרפא יהודה פרג'מותם אן לא יקרמונא לאן אלתקדמה לאנא כמא יקל שרי יהודה רגמתם, ובעדהם שרי ובלון שרי נפתלי, [ועין] דך אמנתע סבט בנימין ותק[ד]ים סבט [יהודה]²⁰. ומה מן אחר תכון לה ניה נמילה בין ירה אלס ויה יכאפיה עליה בנימיל פי סבט בנימין כמא כאנת ניהתם פי דך אלוות נמילה ואראד ושא [פי] אלמאנעה ומנעה אעמאראם אללה אגר דך והו אן אלשכניה כאנת פי הלכון כמא קאל ובין כתפיו שכן, ואיצא ידיד יי' להרצה פי קידוש השם ואמתתאל אלסאמר.²¹ ויהודה אעמאה אלדולה כמא קאל ישראל ממשלותיו. שרי ובלון שרי נפתלי כאנת עלי ידיהם נסי נחל קישון כק' ובלון עם חרף נפשו למות ונפתלי וג'. פלדך לס ידבר פי הרא אלפסוק מן אלשכמים סוארם לאנה למא דבר נסי ים סוף אצאף אליה נחל קישון.

וקל פי לסוסתי, כמא כאנת רמכה פרעון ..לס אי נמילה פי רכבי פרעה ופרח ברה בתאיאס ס ש' כרך שבתהך [T-S Ar.24.5 א2] פי אלואמות ארא ... לטאעה פאנך חסנה פרח כך.

[י] ותאוי נאוו לחיך בתורים ארא דרסת [אלתורה] לאן דך יכון באללחיים והי מתצלה באלכר[מה] כק' והנית בו יומם וג'.

חרוים ... אלמצועות כמא אן זינה ... באלאקראט אלעקוד ... תורה שבכתב ותורה שבעל פה. וחרוים אלפיוט.

[יא] וברך תורי ורב ישר אל'י שתי תורות. עם נקודות הכסף יעני אלנקט ואללהאן פלא תעדאה פאנהא יסתעאן ברה פי אלעללים. [כאנה] יקל ארא כנת תשתנלי באלתורות .. ליסאר ואלמאל.

[יב] נואבהא [לה. עד] שהמלך. מערי דך מהמא אן אלמלך פי תבאה נסריני יווי אלי ראיחתה.

[יג] צרור. ומת' נאפ'ה אלממך וידי ענרי וכאנה עלי .. יבית.

[יד] [T-S NS 190.20 א] אשכל הכפר. ומתל ענקוד אלנהא וידי ... פי כרום עין גרי.

[יז] פסרנה ען נאוו פאן אלסאמה קילת בין ירי רבהא ארא חללת אלנלות פמה מ.. אלמלך גיר מ'ארה אי אלש'ניה. לבה ען אל..עין פאט'הרה .. [מת]פומיה ענרי. פקאל 'שלוש שורות לא קריאות] אלכ' ואומר אליה ימים רבים תשבי לי לא תנוי ולא תהיי לאיש וגם אני אליך, אי לא תתבעני אחרי. וקאלו כק' כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר וג' [בעד] דך ארר ישבו בני ישראל ובקשו את יי אלהיהם ואת דוד מלכם וג'.

18 מכאן ועד סוף הפסקה ליתא בקטע T-S Ar.24.5.

19 וקיל פיה [T-S NS 261.1a : ופיה.

20 אומא סבט ... סבט יהודה [T-S Ar.24.5 ב] בקיצור ושינוי: תקדם סבט בנימין פלם יתרכזה סבט יהודה בל גארת נפוסהם אן יתקדמהם אצור אלאסבאט וכק' שם בנימין צעיר וג'.

21 לחרצה פי קידוש השם ואמתתאל אלסאמר [T-S Ar.24.5ב רק

[יג] בין שרי ילין נמ'יר מא קאל בכל לבבך ובכל נפשך.

וקאלו אלהם ו'ל פי צור המור, אף על פי ש[מצד דין] וממר דין בין שרי ילין, אי לא ארנע ען אדנין.

[יד] בכרמי עין [T-S NS 190.20] ג' נר תרנע בתצנן תמר דתיב בעין ג'י וכאן אלאמה פי ד'ך אלמ'צע [אדנין] פיה תמור¹ וכרם. ואשכול הבופר פיה כח... אלדי הו תקאלה בין ידי .. כמסיר אלי ... עין ג'י ... אליין ללנסכים והו קול אל... לאן רבותינו קאלו קרותים והמולים אלמא לין ... פי וקת והרא פי סידרם ...

[מ] ואנבה להא, הנך יפה רעיתי, הוראך חסנה' [פי הר'ה] אלכבא יא צאחבתי הוראך ... חסנה' מן עינאך אלתי באלחמאם.²²

[מ] עינד יוניס, יר בא'עניס אל' אלע'מה כן' והיה אם מעיני העדה ו', [שתם וחצי שורות לא קריאות] אבר תבת [T-S NS 285.119] א' אלהם וכד'ך ארא וקעת עלמא ... יצברו אל'ם ולא ימצו שתעין בבסר ודם כן' כי [T-S Misc.6.165] א' אתה אבינו ו', וקאל באלהם אהל' דבר, [T-S F5.53] א' נאים במובה נאים בפורענות, חסנין פי אלה'לין ג'מיעא, ד'ךך שברו אלעמא באלחמאם.

וקאל²³ אלכתאב אם תשכבון בין שפתים כנפי יונה נחפה ו'. וקאלו פי אלת'מ' אמ' ר' ינאי תפ'לין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים, ואמאי קארו ליה אלישע בעל כנפים, שפעם אחת נזרה מלכות הרשעה שמר על ישראל שכל המניה תפ'לין יקודרו את מודה, והיה אלישע בעל כנפים מניה תפ'לין ויוצא לשוק, ראוה קוסדרו אחד ר'ין מפניו ור'ין אדיו, וכיון שהגיעו אצלו נספן מראשו ואחזן בידו, אמ' לו מה בידך, אמ' לו כנפי יונה, פשט ידו ונמצאו בה כנפי יונה, ל'פיכך היו קורין אותו בעל כנפים, ומאי שנא [T-S F5.53] ב' כנפי יונה דאמ' ליה, משום דאימת'לא כנסת ישראל ביונה דכתביב כנפי יונה נחפה בכסף, מה יונה כנפיה מנינות עליה אף ישראל מצוות מנינות עליה, מאי שנא יונה שבנפיה מנינות עליה יותר משאר עופות, פיר' בבראשית רבה, ויאמר י"י אל אברם, ואומר מי יתן לי אבר כיונה, למה כיונה, ר' עזריה בשם ר' יוחנן בר סימון, לפי שכל עופות בשעה שיועין חן עין על גבי הסע' או על גבי איקן ונתפשק, אבל היונה בשעה שיועיה היא קופצת באחד מאנפיה ופורחת באחד והיא ניצולת ואינה נתפשת, ואמר רבינו נסים שמעתי בו פעם אחר, אלמ'י שצריכין ליונה לשלח [T-S Ar.1b.6] בכתבים היו שוחטין אותה קמנה ואוכלין אותה ונמצאו כנפיה מנינות עליה, וקיל פי תמתי' אלאמה ביונה לאן אלמשרר קאל למנע' על ינת אלם רחוקים מת'ל ישראל בחמאמה כרסה פי אלנלות וכך' ואני כחרש לא אשמע, וקאל דום ל'י והתחל'ל לו, וקילה רחוקים יעני ישראל אעבידין מן בית המקדש, וקיל²⁴ פי תמתי' אלאמה ביונה אנהא מצ'טהרה מן אלמ'יור ומן אלנארה ומש'זובה ומקצודה, וכמא קאלו לעולם יתא אדם מן הנרדפין ולא מן הרודפין שאין לך נרדף בתורין ובני יונה והכשירן הכתוב לגבי מובה.

[מ] [T-S Misc.6.165] ב' הנך יפה דורי, ואנאי יא ורדיי פחסן ולדיד פי אלנפוס ובכלאמך אלהם פסירינא משרא כאנה פי תצ'ורך.

[יז] קורות בתיע, וכשב ביותנא אלארו מיוינה ביונתהא, ועוארצ'הא אלשמשארה.

פרק ב

[א] [T-S Ar.1b.6] ב' אני הבצלת, ופי ניתבך עני פראיחתי כראיחה נרגם אלומא וראיחיה' ורדה' אלעמאמך כד'ךך ראיחתי ולם אתג'יר.

קול אלאמה, הנך יפה אשארה אלי נעמה' אללה עליהא פי וקת אלדולה ואלנפלאות אלדי כאן יעמ' להא.

וקולה אף ערשנ רעננה ישיר אלי ארץ ישראל לאן סמארה ארץ חמדה.

וק' קורות בתיע אדום ישיר אלי אלצ'לין כן' צריק כתמר ויפח, [T-S Ar.25.71] וא' וקאלו ו'ל'ם שבה אלצ'לאח בא'לארו ואלנכ'י [T-S NS 285.119] ג' לאן לו דבר אלארו ולם ידבר אלנכ'ל כנא נקול כמא אן אלארו לים לה תמרה כד'ךך אלצ'לאח לים לה תמרה, ולו דבר אלנכ'ל ולם ידבר אלארו כנא נקול כמא אן אלנכ'ל ארא קמע' לם יכ'לף כד'ךך והם ושלום אלצ'לאח, פלד'ךך ארתאג אן ידבר אלנכ'יע.

אני הבצלת, נרגם אלומא לאנה יתאג אלמא אכתר מן נירה, וכד'ךך ישראל מתאננין ללע'לם אלממת'ל באלמא ובה יעמ'מו.

שושנת הנמקים, ורדה' אלעמאמך הי אדמא ראיחה מן ורדה' אלנבאל ואיצ'א אן ורדה' אלעמאמך לא תריב'ל סרינא מרדה' [T-S Ar.25.71] א' אלנבאל, פלד'ךך שברו ישראל ברא פי פעל'ם אלמצוות.

ולרבותי²⁵ ו'ל' בפ' אמר להן הממונה, ניקור נעשו נסים ללדתותיו, תנו רבנן מה נסים נעשו ללדתותיו, אמרו כשהלך ניקור להביא דלתות מאלכסנדריא שלמצרים בחוריתו עמד נחשול שבים למבעו, נמלו אחת מהן והמילוח לים ועריין לא נח חים מועפו, ביקשו לזמול את חברתה עמד הוא וכרכה אמר להן המילוחי עמה, נעשה נס ועמד חים מועפו, והיה מצטער על חברתה, כיון שהגיעו לנמיליה של עכו היתה מבצצת ויוצא מתחת דפני הספינה, ויש אומ' ברייה שבים [T-S Ar.25.71] ב' בלעתה והקיאיתה ליבשה, ועליה אמ' שלמה קורות בתיע אדום הדישנו ברותים, אל תיקרא ברותים אלא בריית ים, לפיכך כל שערים שבמקדש נשתנו להיותם של זהב חוץ משערי ניקור מפני שנעשה בהן נס, ויש אומ' נדושתן מוצהבת, ר' אליעזר אומ' נחשת קלונתא היתה והיתה מאירה כשל זרוב.

22 שלוש שורות לא קריאות.

23 מכאן ועד סוף הפיסקה ליתא ב-T-S NS 285.119.

24 מכאן ועד סוף הפיסקה ליתא ב-T-S Misc.6.165.

25 כל הפיסקה ליתא ב-T-S NS 285.119.

תרגום

בשמו הרחום.

פירוש שיר השירים לשמריה אב בית דין של כל ישראל, בן הרב אלחנן הרב הראש, נוחו עדן, פירשו לרב יהודה ראש כלה נוחו עדן, בן רבי יוסף אלפאסי זכרוננו לברכה.²⁶

הדיבור נוהג בכמה אופנים. דיבור הבורא לאומה, ודיבור האומה, ודיבור הנביא ביניהם. והנה הדיבור מהבורא לאומה הרי הוא אחד עשר פעמים, והדיבור מהאומה לבורא הרי הוא שלשה עשר פעמים, והדיבור מהנביא לאומה שבקה פעמים, והדיבור מהאומה [לנביא ... פעמים], והשאלה מהאומות [לאומה ... פעמים], והתשובה ממנה אליהם הרי היא ... [פעמים], וכן הדיבור והתשובה והשאלה לאומה [הרי הם ... פעמים].

תפסיר א, א-ח

ההתחלה היא בדיבור שמהאומה לבורא, והיא נוהגת כמנהג ה[אוהבים] שהיתה ביניהם התנגדות וזלזול [והם מבקשים לשוב זה לזה]. והיתה ההתחלה "שיר השירים" (פסוק א), והוא דיבור האומה לבורא.²⁷ "שחורה אני" (פסוק ה), הוא דיבורה לזולתה. [שחורה אני ויפה] כאהלי קדר²⁸ השחורים המקיפים אותי²⁹, כיריעות שלמה. "אל תראוני" (פסוק ו). וזה דיבור האומה לבורא: "הגידה לי" (פסוק ז), כדי שלא אהיה כתועה כשהיא מבקשת את משכן חבריך.³⁰ תשובת הבורא אליה: "אם לא תדעי לך" (פסוק ח), על מרעי הרועים הנשואים.³¹

שרה א, א-ח

[א] שיר השירים, כיון שיש בה עניינים רבים, והביאור יגלה אותם.³² עיין ביהי בשלה.

26 רב יהודה ראש כלה ב"ר יוסף אלפאסי, היה מנהיג הקהילה היהודית בקירואן בזמנו של רבינו שמריה. הוא שדאג לכך שרבינו חושאל, רעו של רבינו שמריה, יישאר בקירואן ולא ימשיך בדרכו אליו. רב האי גאון כתב לבקשתו פירוש לשמועות הקשות שבמסכת ברכות, ראו י"מ דובאוויק, 'רב יהודה ב"ר יוסף ראש כלה: מחולל שינויים בקהילת קירואן', פעמים 146-147 (תשע"ו), עמ' 121-142.

27 נראה שרבינו שמריה כתב כאן את תפסיר כל הפסוקים הנזכרים כאן, אלא שהטופס המשמר את הפירוש כאן הוא הטופס המקצר (ראה הקדמה), והסופר העתיק רק את התרגומים המיוחדים והשמיט את הדברים שאין בהם חידוש. בדרך כלל תרגומו של רבי שמריה הוא כתרגומו של רס"ג, ועל כן סביר שהתרגום שהופיע כאן במקור, במקום שנשמט על ידי הסופר, הוא כתרגומו של רס"ג, יבקשנו המעיין משם.

28 כאן הועתק תרגום רבי שמריה השונה מתרגום רס"ג, שכן רס"ג תרגם "כאהלי קוריש", וזוהי את בני קדר שאהליהם שחורים עם בני שבט קוריש, ורבי שמריה תרגם "קדר" כשאר המקומות במקרא שבהם גם רס"ג תרגם "קדר".

29 המילים "המקיפים אותי" הם על פי השערת השלמת האותיות החסרות במקור. רס"ג לא הוסיף תיבות אלו, ולכן העתיקן הסופר.

30 כאן שונה פירושו של רבינו שינוי רב מפירושו של רס"ג. רס"ג מתרגם: אשר אהיה שְלֵמָה כעטופה על עדרי חבריך, ורבינו מפרש בדרך שלילה ו"שלמה" הוא לשון שאלה, כפירוש רוב הראשונים, עיי' רש"י ואבע"ז. כמו כן, "עוטיה" מתפרש לדעת רבינו לשון תעיה וחילופש, ולא לשון עטיה כרס"ג. יתכן שרבינו פירש כפירוש שהביא ראב"ע שהוא לשון עיט, למה תחמוק ממני עד שאצטרך לרדוף אחרך במרוצה כעית, ויתכן שפירש כר"ד שהוא לשון סיבוב, מן 'ועוטך עטה' (ישעיה כב, יח), למה אהיה סובבת על עדרי חבריך. 31 גם כאן שינה רבינו מרס"ג, והוסיף תיבת "הנשואים", והכוונה כפי שיבאר בפירוש הארוך, שאבדו הרועים הקודמים ועדיין יכולה לצאת בעקבות הרועים הנשואים.

32 כוונתו לבאר הטעם שנאמר "שירים" לשון רבים, כיון שכלולות בו שירות רבות. וכן הוא בלקח טוב: למה נאמר בלשון רבים, לפי שהוא מכליל בו שירים הרבה הראשונים והאחרונים. וע"ש עוד.

אמר רבי עקיבא במעלת שיר השירים בטהרות (ידים ג, ה), כל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים. ואמרו רבותינו ז"ל³³ למה שירה זו הכיבה מכל השירות, והלא הרבה שירות אמר שלמה, 'וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו המשה ואלף' (מ"א ה, יב), ולמה היא [משובחת מכל] השירות. מפני שיש בה שבהו של הקב"ה ושבהה של תורה ושבהה של ישראל וקביון גליות. שבהו של הקב"ה, דכתיב (ה, יא) 'ראשו כתם פז'. שבהה של תורה, דכתיב (ב, ד) 'ודגלו עלי אהבה'. שבהה של ישראל, דכתיב (ב, ב) 'בשושנה בין החוחים'. קביון גליות דכתיב (ד, ח) 'תשורי מראש אמנה'.

והראיה לכך שהיא המשובחת מכל השירות שאמר שלמה, שהרי הוא אמר חמש, כמו שאמר "ויהי שירו המשה", ולא נערכו מהן אלא זו.

[ב] פירשתי "מנשיקות" - "מן קבל", והכוונה בזה לתורה שבעל פה, ר"ל המסורת³⁴, על דרך מה שאמרו רבותינו (גיטין ס, ב) בביאור הכתוב (שמות לד, כז) "כי על פי הדברים האלה" וג', שהוא רמז על המסורת.³⁵ וכמו שנאמר (תהלים עה, ה) "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם", ציווי ולא כתיבה. לפי שלולא התורה שבעל פה שעם ישראל בגלות, לא היו מתקיימים בדת, כיון שהתורה שבכתב היא רמז[ה]. ועל כן ביקשה האומה מאלוהיה שיתמיד לה בגלות את התורה שבעל פה, כיון שעל ידה הוא קיום האומה ועמידתה בגלות, לפי שהדיבור בה משמח יותר משמחת היין, מחמת ריבוי³⁶...

כי טובים דודיך. היא הקבלה³⁷. והיא אפשרית בלשון, כדוגמת המאמר (תהלים כ, י) ה' הושיעה וגו'.³⁸

[ג] לריה שמניך טובים. הכוונה בזה לדברי הנביאים, לפי שמושה רבינו ביקש מה' שלא תהיה הנבואה אלא בישראל, ולא תהיה נבואה באומות העולם, כמו שאמרו (ברכות ז, א) אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי, שלשה דברים ביקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו, בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר (שמות לד, ט) 'ילך נא ה' בקרבנו'³⁹, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר (שם לג, טז) 'ונפלינו אני ועמך',

33 מדרש שיר השירים מן הגניזה, מהד' ורטהיימר, ירושלים תשמ"א (להלן: מדרש שה"ש מן הגניזה), עמ' ג. הנוסח שם חסר, וחלקו הושלם ע"י המהדיר שלא בדיוק, ולפי דברי רבינו יש לתקן ולהשלים הנוסח שם. 34 כדרשת רב דימי (ע"ז לה, א) על פסוק זה, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע, עריבים עלי דברי דודיך יותר מיינה של תורה.

35 נראה שהכוונה לכך ש"נשיקות פיהו" מורה על התורה שבעל פה, על דרך שדרשו חז"ל על הפסוק "כי על פי הדברים" על תורה שבעל פה, מחמת לשון "פה" הנזכר שם.

36 מילה קשה לקריאה.

37 הכוונה, שהכתוב משתמש כאן באחד מדרכי קישוט הלשון שבהם משתמשים המשוררים, והיא ההקבלה. עיי' ספר העיונים והדינים לרבי משה אבן עזרא, מהד' הלקין, עמ' 244.

38 נראה שהוקשה לרבינו שהפסוק פותח בנשיקות, ובסיפא כשמבאר את טעם בקשת הנשיקות הוא מדבר בדודים ולא בנשיקות. ומפרש רבינו שהיא הקבלה של הנשיקות והדודים, ודוגמה לדבר בפסוק "ה' הושיעה המלך יעננו ביום קראנו", הפותח בבקשה מה' שיושיע, ומסיים בכינויו "המלך", מתוך הקבלה בין שם ה' לתואר המלך.

39 לפנינו בברכות שם (ובמדרש אגדה תשא) הובא פסוק אחר: 'הלא בלכתך עמנו'. אך גירסת רבינו נמצאת ברבים מכתבי היד של התלמוד, כ"י מינכן ופירנצה 7 האשכנזיים, פריס 671 הביזנטי, ובארבע קטעי גניזה, ראו ב"הכי גרסין".

בקש להודיעו דרכיו ונתן לו, שנאמר (שם, יג) 'הודיעני נא את דרכיך'. ועל ידי כך שמה של האומה הוא כשמן הטוב אצל אומות, כיון שאינם יכולים להגיע למדרגה כזו.

ואמרו רבותינו ז"ל⁴⁰, בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני היו ד' רוחות העולם מטיפות מיני בשמים. ואמרו (עבודה זרה לה, ב) דרש רב נחמן בריה דרב חסדא, 'לריח שמניך טובים', למה תלמיד חכם דומה, לצלוחית של פלייטום, מגולה ריחה נורף, מכוסה אין ריחה נורף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין, קרי ביה עלומות. ולא עוד אלא שנחל שני עולמות, אחד העוה"ז ואחד העוה"ב, קרי ביה עולמות.

עלמות. מתפרש על הדברים הנעלמים, כמו "יתעלם שלג" (איוב ו, מז), והיא ידיעת ה' שהיא מה שאינו נראה.

עלמות אהבוך. הנערות, והכוונה בו לחכמה, לפי שהחכמים נקראים לפעמים בלשון נקבה מחמת ... כמו שנאמר (קהלת ו, כז) "אמרה קהלת" והוא [זכר] כמו שאמר (שם א, א) "דברי קהלת [בן דוד]". ואמרו רבותינו (יומא עא, א), "אליכם אישים אקרא" (משלי ה, ד), אלו תלמידי חכמים שדומים לנשים ועושין גבורה כאנשים.

ואמרו החכמים⁴¹, עלמות אהבוך - על מות אהבוך, כפי שאמר (תהלים עח, לד) "אם הרגם ודרשוהו".

[ד] משכני. הכוונה בזה לזמן הגלות, כלומר שהאומה מוזהרת ואינה קוראת לפי ש⁴² ... על דרך מה שאמרו (יחזקאל כ, לב) "נהיה כגוים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן", והיתה התשובה על כך (שם, לג-לד) "אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלך עליכם, והוצאתי אתכם מן העמים וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם בם".

הביאני המלך חדריו. כבר ידעת מה שכפל הבורא.⁴³ ... והזכיר את האהבה הגדולה יותר משמחת בני אדם ביין המשמה.

[ה] שחורה אני. על [מצב האומה בגלות] במיעוט הטובה, ושהם עומדים בכך בנסיון, ויש להם גמול על עשייתם את המצוות. לפי שכאשר ביקש הבורא להביא את ישראל בגלות, עשה אותם עניים, כדי שלא [יגדילו] עצמם מתוך ריבוי הממון, ... מאלו שיצאו, עשה להם את העניות למידה טובה, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (חגיגה ט, ב) חזר הקב"ה על כל מידה ולא מצא להן לישראל אלא מידת עניות, והיינו דאמרי אינשי יאי עניותא ליהודאי בי מסכנתא⁴⁴ סומקא בסוסיא חורא. ועל זה אמר שחורה אני ונאווה, שחורה מן ההטבה, ונאווה במצוות.

40 מדרש שה"ש מן הגניזה, עמ' ח.

41 כן הוא במדרש לקח טוב כאן, ומחברו רבי טוביה בן רבי אליעזר היה בן זמנו של רבינו, ראש ומנהיג במקדוניה.

42 רבינו מיישב את בקשת האומה מה' שימשוך אותה אליו ורק אחר כך תרוץ אליו, כיון שבזמן הגלות היא רחוקה ממנו כל כך עד שאינה רוצה להתקרב אליו מעצמה, והיא מבקשת שה' ישכנה אליו על כרחה, ועל ידי כך היא תרוץ אחריו.

43 ארבע מילים קשות לקריאה.

44 גירסת התלמוד: עניותא, ובויק"ר (יג, ד) בארמית מסכינותא ע"ד רבינו.

[ומה שדימה את האומה ליריעות שלמה, שהן לבנות, וכשמתלככות מנקים אותן והן חוזרות] למצבן הראשון⁴⁵, וכך ישראל ישובו [לארצם כבראשונה] כמו שנאמר (יחזקאל לו, כה) "וישבנו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב אשר ישבו בה אבותיכם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

[ו] אל תראוני. זהו מאמר האומה לאומות. אל תראוני עתה בגלות ... וזה היה ... כלומר המלכים, ואינם ... בני אמי נחרו בי כאשר ראו ... היו נשבעים ... על כך [שלוש שורות לא קריאות] ועל כן הנני נבוכה ... לפי שקיבלתי מבעלי ה... דברים שלא אמר לי אלוהי, והם נביאי השקר.⁴⁶

[ז] הגידה לי. הוא דיבור האומה לבורא, בדרך דברה תורה כלשון בני אדם. איכה תרעה [שתי שורות לא קריאות] אני רוצה להם ... תתן להם טובה ... וישתכרו ... בגלוי.

חבריד. [הם המלכים בגלות שהם מכבדים את] החכמה. הרי תראה שעל ראיית המלכים אנו צריכים לברך "ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם", ולכן [קרא להם] חבריד. וכמו שאומרת התורה בעשיו (דברים ב, ד) "בגבול אחיכם בני עשו" אף על פי שאינם אחים בדת, כיון שהם אחים בקרבה, וכן קראו הראשונים "חבריד" [מולכים] עליהם מכבוד הבורא.

[ח] אם לא תדעי לך. היא תשובת הבורא לאומה. אם לא תדעי את המקום, את, הנאה בנשים - והוא, חי נפשי, דבר שלא יתכן שיעבור - צאי בעקבות הצאן, ורעי את גדויותיך על מרעה הרועים הנשארים, כלומר, כאשר תהיי בגלות שמרי את היהדות בעקבות הקדמונים, כגון רבי עקיבא וחבריו, והם העשרה שנהרגו על קידוש השם, ר' עקיבא ור' חצפית התורגמן ור' טרפון ובן עזאי ורבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל כהן גדול ור' יהודה בן בבא ור' יהודה הנחתום ור' חנינה בן תרדיון ור' ישבאב.⁴⁷ ואלו הם עשרה הרוגי מלכות. והבטיח ה' לאומה שיחזיר לה כל מה שניטל ממנה, כמו שנאמר (ישעיה ס, יז) "תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצים נחשת ותחת האבנים ברזל", אבל תחת רבי עקיבא וחבריו הרי אין מה שאפשר להביא שישווה להם בחשיבותו⁴⁸, אלא ישובו בתחיית המתים.

תפסיר א, ט-יא

[ט] לססתי. חי נפשי, כיופי הסוסה שראיתי במרכבות פרעה, כך דימיתך, את רעייתי.

[י] נאוו לחייד. מה יפו לחייד בקישוט העגילים⁴⁹ וצווארך במחרוזת אבני חן.⁵⁰

45 וכן ביאר הספורנו את הדמיון לאהלי קדר ויריעות שלמה, העשויים מיריעה לבנה אלא שמשחירים מחמת המקרה, וכך אנכי אינני שחורה מצד עצם טבעי, אלא באופן מקרי.

46 וכ"כ בלקח טוב: בני אמי נחרו בי. כי נביאי השקר הם התעו את ישראל וגרמו להם גלות בחרון אף יי'. וכן אתה מוצא בירבעם בן נבט שהדיח את ישראל אחרי העגל, ואומר (איכה ב, יד) נביאיך חזו לך שוא ותפל ולא גלו על עוונך.

47 בפירוט עשרה הרוגי מלכות יש חלופים בין המדרשים, ודברי רבינו הם על דרך האמור במדרש תהלים ט, אלא שהוציא את רבי יוסי והכניס את רבי טרפון.

48 על דרך שאמר רבי יוחנן (ר"ה כג, א), אוי להם לאומות העולם שאין להם תקנה, שנאמר תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצים נחשת ותחת האבנים ברזל. תחת רבי עקיבא וחביריו מאי מביאין, ועליהם הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי.

49 רבינו מפרש כרס"ג ש"תורים" הם עגילים, "אקראט" במקור, ראה בהערתינו לפירושו. והוסיף רבינו תיבת "קישוט" לביאור העניין.

[יא] תורי זהב. ועגילים מזהב נעשה לך, משובצים בברדלח לבן כלובן הכסף.⁵¹

שרה א, ז-יא

[ט] לסוסתי. אמרו החכמים, שכאשר בא פרעה להכנס לים, נרתע סוסו וסירב להיכנס, ורכב פרעה על סוסתו, אחרי שהיה על סוס מהיר, כדי שהסוס ילך אחריה, ועדיין סירב הסוס להיכנס אל הים. מה עשה הקב"ה, הראה להם סוסה בדרך נס, ומיד הלך הסוס אחריה ונכנס פנימה. וכאשר הרחיקו להיכנס לתוך הים, שבו המים עליהם והטביעו, כמו שנאמר (שמות יד, כח) "וישב המים ויכסו את הרכב ואת הפרשים לכל היל פרעה הבאים אחריהם בים לא נשאר בהם עד אחד". וככל שהעמיקו להיכנס התרבו עליהם המים, עד שביקשו לשוב ולנוס, כמו שנאמר (שם, כה) "אנוסה מפני בני ישראל", ולא היו יכולים לשוב ליבשה, כיון שהיו המים בינם ובין היבשה, ועל כן טבעו ואבדו. ועל כן הוא אומר לסוסתי ברכבי פרעה.⁵²

ויש בו משמעות אחרת, לפי הכתיב שהוא "לססתי", לפי שכאשר אמר ה' למשה "ויבאו בני ישראל בתוך הים" (שם, טז) חדרו להיכנס לים, ואמרו איך ניכנס אליו, ניכנס כשיעשה יבשה, כמו שנאמר (שם) "ביבשה". עד שהראה להם ה' את גבורתו, שהוא עושה את הים ליבשה וכמו כן את היבשה לים, כאשר הוא בורא הכל. וכאשר ראה נחשון שדבר זה קשה עליהם, נכנס לתוך הים, ולכן ציוה ה' שתהיה ליהודה הממשלה על ישראל מאותו זמן והלאה, ויהיה המלך מנחשון, כמו שנאמר (תהלים קיד, ב) "היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו", ופירושו שכיון ששבט יהודה התחיל בקידוש שם הבורא, ניתנה להם המלוכה על ישראל.

והיה זה אחר ששבט בנימין הקדים להיכנס לים, ולא הניחוהו ראשי שבט יהודה, ורגמו אותם כאבנים כדי שלא יכנסו לפניהם, באמרים שלהם זכות הקדימה, כמו שנאמר (תהלים סח, כח) "שם בנימין צעיר רודם שרי יהודה רגמתם", ואחריהם "שרי זבולון שרי נפתלי", ולכן נמנע שבט בנימין והקדימו שבט יהודה. ומאחר שהיתה לו כוונה נאה לפניו ית', נתן ה' שכר נאה לשבט בנימין כפי שהיתה כוונתם באותה שעה נאה, והיה חפצם ורצונם לעבודת ה', אלא שנמנעו, ולכן נתן להם ה' שכר על כך, והוא שתהיה השכינה בחלקו, כמו שנאמר (דברים לג, יב) "ובין כתפיו שכן". וכמו כן נקרא (שם) "ידיד ה'", מחמת זריזותו בקידוש השם וקיום העניין.⁵³ וליהודה ניתנה הממשלה, כמו שנאמר "ישראל ממשלותיו".⁵⁴ ושרי

50 כ"כ רס"ג וכ"כ בספר השרשים לרי"א ג שורש חרוז בהעתיקו את תרגום רס"ג. וכן כתב רש"י ש"חרוזים" הם ענקי זהב ומרגליות החרוזות בפתילי זהב.

51 רבינו מפרש כרס"ג (ואבע"ז ורבי תנחום הירושלמי) שנקודות הכסף הם קישוט ועיטור בתוך תורי הזהב, ולא תכשיט בפני עצמו. אבל נטה מפירוש רס"ג, שפירש "נקודות הכסף" כפשוטו, ורבינו מפרש שהכוונה לברדלח המשול כסף כיון שהוא לבן כמותו. וכפי הנראה טעמו לפי שאין דרך לקשט תכשיטי זהב על ידי שיבוץ נקודות כסף, אלא על ידי שיבוץ אבנים טובות, וכן כתבו גם ראב"ע ורבי תנחום הירושלמי שהכוונה לאבנים טובות.

52 עד"ז באדר"ג (נו"א פכ"ז): רבי יהושע בן קרחה אומר, כשבא פרעה לים בא על סוס זכר, ונגלה עליו הקדוש ברוך הוא בסוסיה נקבה, שנאמר "לסוסתי ברכבי פרעה". והלא לא רכב אלא על כרוב, שנאמר "וירכב על כרוב ויעף וידא על כנפי רוח" (תהלים יח, יא) אלא נדמה הכרוב לסוסי פרעה כנקבה ונכנסו כולם לים. וע"ע בתנחומא שופטים.

53 כדברי רבי מאיר סוטה לו, ב - לו, א.

54 כדברי רבי יהודה סוטה שם.

ובולון שרי נפתלי היו על ידם ניסי נחל קישון, כמו שנאמר (שופטים ה, יח) "ובולון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה". ולכן לא הזכיר בפסוק זה שבמים אחרים מלבדם, כיון שהזכיר את נסי ים סוף וצירף להם את נחל קישון.

ויש מפרשים ב"לסוסתי", שכשם שהיתה סוסתו של פרעה הנאה ביותר ברבבי פרעה, ושמה בה, על פי פירוש החלפת ס' בש' ⁵⁵, כך דימיתך בין האומות, כשאת הולכת בדרך ה' הרי את נאה ואני שמח בך.

[י] ופירוש נאוה לחייך בתורים, כשאת עוסקת בתורה, לפי שהוא דבר הנעשה בלחיים ⁵⁶, והיא דבוקה בעבודתה, כמו שנאמר (יהושע א, ח) "והגית בו יומם ולילה".

הרוזים אלו המצוות. כשם שקישומה של האשה הוא בעגילים משובצים באבנים טובות, כך היא התורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. והרוזים - הפיוט. ⁵⁷

[יא] וכמו כן תורי זהב רומז לשתי תורות. עם נקודות הכסף, ר"ל הנקודות והנגינות, שלא תסיר אותן, והרי הן מועילות ללימוד. והרי הוא כאומר, אם תתעסקי בשתי התורות [ירכו לך] הנכסים והעושר.

תפסיר יב-יד

[יב] תשובתה לו. עד שהמלך. מנהגי הזה, כל עוד שהמלך במסיבתו ה"נסרין" שלי גרם לריחו. ⁵⁸

[יג] צדור. וכמו קופסת בושם המושק אהובי אצלי ⁵⁹, והוא כאילו לן ב..

[יד] אשבל הכפר. וכמו אשכול החינה אהובי לי, בכרמי עין גדי. ⁶⁰

שרה יב-יד

[יב] פירשתי אותו על נאוה. ⁶¹ ובכן האומה אומרת לפני אלהיה, כאשר שלחתי בגלות ומלכותך אינה ניכרת, כלומר - השכינה נסתרת מן העין, .. שמורה אצלי [שלוש שורות לא קריאות]. אומר הכתוב (הושע ג, ב) "ואומר אליה ימים רבים תשבי לי לא תזני ולא תהיי לאיש וגם אני אליך", כלומר, שלא תלכי אחר אף אחד. ואמר (שם, ד) "כי ימים רבים ישבו

55 היינו שיש לקרוא "לששתי" במקום "לססתי". עיקר הדרשה במכילתא בשלח מסכתא דויהי, לשיטת רבי עקיבא, ודרש שאמר הקב"ה כשם שששתי על המצרים לאבדם כך וכו'. ובמדרש חסירות ויתירות (רסא) קרוב יותר לדברי רבינו.

56 יבואר על דרך שכתב בלקח טוב: נאוה לחייך בתורים. מה הלחיים הללו לא נבראו אלא לדיבור, כן לא נבראו ישראל אלא לתורה.

57 כן הוא במדרש שיר השירים מן הגניזה (עמ' לו): צוארך בחרוזים - אלו הפייטנים. לבירור אודות דברים אלו במדרש זמנם, עיי' מ"ב לרנר, 'על ראשית הפיוט', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 31, והע' 95-96. וכ"ה בילקוט שיר השירים (רמז תקפג).

58 רבינו העתיק לשון רס"ג, וראו הערותינו שם בביאור הדברים. אלא שהקדים "מנהגי זה", ובפירוש הארוך מבאר רבינו את טעם ההוספה הזו.

59 עד כאן העתיק רבינו אל לשון רס"ג, וראו הערותינו שם בביאור הדברים.
60 בפסוק זה העתיק רבינו לשון רס"ג, אכן נראה שבמקום "לי" כתב שתי מילים, אך הן מטושטשות בכה"י.
61 הכוונה שתשובת האומה לה' בפסוק זה, "עד שהמלך במסיבו", חוזרת לדברי ה' שאמר לה "נאוה לחייך בתורים", והיא אומרת שמנהג זה שבו נהגה בדבקות בתורות, היה כל זמן שהמלך במסיבו וכו'. ובכן מבאר רבינו את התוספת שהוסיף "מנהגי זה".

בני ישראל אין מלך ואין שר" וגו', ואמר אחר כך (שם, ה) "אהרן ישבו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם" וגו'.

[וג] בין שדי יליון. על דרך מה שאמר (דברים ו, ה) "בכל לבבך ובכל נפשך".

ואמרו החכמים ז"ל (שבת פח, ה) בצרור המור, אף על פי שמצר לי וממר לי בין שדי יליון. כלומר, אינני יוצאת מהדת.

[יד] בכרמי עין גדי. תרגום "בהצצן תמר" (בראשית יד, ז) "דיתוב בעין גדי". והיתה האומה במקום זה שיש בו תמרים וכרמים.

ואשכול הכופר יש בו [פירוש] שהוא שדה שהיה לפניו [במדבר] במרחק אל.. [בכרמי] עין גדי ומשם היו מביאים את היין לנסכים⁶², והוא מאמר ... לפי שרבותינו אמרו (מנחות ח, ו) "קרותים וחמולים אלפא לייין". אלא שזה היה בזמנו, ודברים אלו היו בהילוכם במדבר.⁶³

תפסיר א, טו

[טו] תשובתו לה. הנך יפה רעיתי. הנך יפה בעניין [זה], את רעייתי, הנך [עדיין] יפה, מענייך שהן כיונים.⁶⁴

שרה א, טו

[טו] עיניך יונים. כוונתו בעינים לחכמים, כמו שנאמר (במדבר טו, כד) "והיה אם מעיני העדה" וגו'.⁶⁵ [שתים וחצי שורות לא קריאות] ... עד סופו מתקיים המשפט, וכן כאשר יושבים החכמים ... הרי הם מקווים לה' ואינם מבקשים סיוע מבשר ודם, כמו שנאמר (ישעיה סג, טז) "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו אתה ה' אבינו נאלנו מעולם שמך", ונאמר (תהלים נו, יא) "באלהים אהלל דבר". נאים בטובה ונאים בפורענות, נאים בשני המצבים גם יחד, ולכן דימו את החכמים ליונה.

ואמר הכתוב (תהלים סח, יד) "אם תשכבון בין שפתים כנפי יונה נהפה בכסף". ואמרו בתלמוד (שבת מט, א), אמר ר' ינאי, תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים. ואמאי קארו ליה אלישע בעל כנפים, שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שכל המניה תפילין יקודרו את מוהו, והיה אלישע בעל כנפים מניה תפילין ויוצא לשוק, ראהו קוסדור אחד רץ מפניו ורץ אחיו, וכיון שהגיע אצלו נמלן מראשו ואהזן בידו, אמ' לו מה בידך, אמ' לו כנפי יונה, פשט ידו ונמצאו בה כנפי יונה. לפיכך היו קורין אותו בעל כנפים. ומאי שנא כנפי יונה דאמר ליה, משום דאימתילא כנסת ישראל ביונה, דכתיב

62 כמו שכתב התרגום כאן: ומן הוה להון חמרא לנסכא הלא אנון במדברא לא אתר כשר לבית דרע ואף לא תנינן וגופנין ורמונין, אלא הוו אזלין לכרמי עין גדי ונסבין מתמן אתכלין דענבין ועצרין מנהון חמרא ומנסכין יתיה על מדבחא.

63 בפסקה זו מטושטשות מילים רבות, והעלינו הדברים לפי המילים הקריאות והנראה בכוונת העניין. וע"ע בלקח טוב כאן: מקום יש בארץ ישראל ושמו עין גדי וכרמים שלו נאים, והכתוב משבחו לפי שהיו עושים שם יין בטהרה לנסכים ולקרבת. ופירש לאחר שכיפר השם לישראל על מעשה העגל הזהירים על הקרבנות ועל הנסכים כדי לזכותם, לכך נאמר ספר ויקרא אחר מעשה העגל.

64 עיקר תרגום רבינו בפסוק זה מיוסד על רס"ג, אלא שהוסיף בו את התיבות המורות שתשובת ה' אליה היא שהיא עדיין יפה ועודנה בעניין זה שתיאר אותה.

65 כן הוא במוחלס לרס"ג ולקח טוב, וכעין זה בשיר השירים רבה.

(תהלים שם) "כנפי יונה נהפה בכסף", מה יונה כנפיה מגינות עליה אף ישראל מצוות מגינות עליהן. מאי שנא יונה שכנפיה מגינות עליה יותר משאר עופות, פירשו בבראשית רבה (למ, ח), "ויאמר ה' אל אברהם" (בראשית יב, א), ואומר (תהלים נה, ז) "מי יתן לי אבר כיונה", למה כיונה, ר' עזריה בשם ר' יודן בר סימון, לפי שכל עופות בשעה שיגיעין הן נהיין על גבי הסלע או על גבי אילן ונתפשין, אבל היונה בשעה שיגיעה היא קופצת באחד מאנפיה ופורחת באחד והיא ניצולת ואינה נתפשת. ואמר רבינו נסים שמעתי בו טעם אחר, אלמלי שצריכין ליונה לשלח⁶⁶ בכתבים היו שוהמין אותה קמנה ואוכלין אותה ונמצאו כנפיה מגינות עליה.

ויש אומרים בטעם שנמשלה האומה ליונה, לפי שאמר המשורר (תהלים נו, א) "למנצה על יונת אלם רהוקים", המשיל את ישראל ליונה אילמת בגלות, וכמו שנאמר (שם לח, יד) "ואני כהרש לא אשמע ובלם לא יפתה פיו", ונאמר (שם לו, ז) "דום לה' והתחולל לו". ומה שאמר "רהוקים" כוונתו בו לישראל הרחוקים מבית המקדש.

ויש אומרים בטעם שנמשלה האומה ליונה, לפי שהיא ניזוקת על ידי העופות ובעלי הכנף, ומבוקשת ונרדפת, וכמו שאמרו (בבא קמא צג, א) "לעולם יהא אדם מן הנרדפים ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בתורין ובני יונה והבשירן הכתוב לגבי מזבח".

תפסיר א, מז - ב, א

[מז] הנך יפה דודי. ואתה, אהובי, הרי אתה יפה ונעים בנפשות, ובדיבורך היפה הרי ערשינו רעננה ממים כפי שהיא בנוכחותך.⁶⁷

[יו] קורות בתינו. וקורות בתינו הארוזים המקושטים בקישוטיה, ובריהיו - האשכרוע.⁶⁸

פרק ב

[א] אני הכצלת. ובפגישתך עמי הרי ריחי כריח נרקים המישור וריח ורד העמקים, כך הוא ריחי ולא אשנה אותו.⁶⁹

שרה א, מז - ב, א

[מז] דברי האומה. הנך יפה רומות אל נעימות ה' עליה בזמן מלכותה, והנפלאות שהיה עושה לה.

66 מכאן הביא אברמסון, רב נסים גאון - חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 250, והצטער על שנקטע כאן כה"י שלפניו. וברוך מחזיר אבדה. אם הכוונה כאן לרבינו נסים ב"ר יעקב מקירואן, מפתיע הדבר שרבינו שמריה מביא ממנו, כיון שהיה צעיר ממנו בשנים, ובעת פטירת רבינו שמריה היה רבינו נסים כבן עשרים. יתכן שלכן נקט רבינו זכאי והירות ביחסו את החיבור לרבינו שמריה, וכתב שהוא "מנסוב" אליו, כלומר - מיוחס; לשוב הקושיה יתכן לתלות דברים אלו בגליון שנכנס לתוך החיבור, מה גם ששנת לידתו של רבינו נסים אינה ידועה והיא בנויה מהשערה ע"ג השערה, וכמו כן המילה "מנסוב" בה השתמש רבי זכאי אינה בהכרח מורה שרבי זכאי מפקפק ביחס הפירוש; ראה נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 56-57.

67 בפירוש פסוק זה נטה רבינו מפירוש רס"ג, שלא פירש את עניין רעננות הערש ולא את היופי בנפש.

68 בעיקר תרגום פסוק זה הלך רבינו בעקבות רס"ג, אלא שהוסיף שהם מקושטים בקישוטיה.

69 בפסוק זה העתיק רבינו מרס"ג רק את זיהוי החבצלת עם הנרקיס, ראה בהערותינו שם.

ומה שאמר אף ערשנו רעננה רומז לארץ ישראל, לפי שקרא לה "ארץ חמדה" (ירמיה ג, יט).

[ז] ומה שאמר קורות בתינו ארזים רומז אל הצדיקים, כמו שנאמר (תהלים צב, יג) "צדיק בתמר יפרח בארז בלבנון ישנה". ואמרו ז"ל (תענית כה, א), למה דימה את הצדיקים לארז ולתמר, לפי שאילו היה מוכיר את הארז ולא היה מוכיר את התמר, היינו אומרים מה הארז אין לו פירות כך אין לצדיקים פירות. ואילו היה מוכיר את התמר ולא היה מוכיר את הארז, היינו אומרים מה התמר כשחותכים אותו אין גזעו מחליף, כך וחם ושלום הצדיקים. לכן הוצרך להזכיר את שניהם.

פרק ב

[א] אני חבצלת. נרקם המישור, לפי שהוא צריך למים יותר מזולתו, וכך ישראל צריכים את החכמה המשולה למים, ובה הם מתגדלים.⁷⁰

שושנת העמקים. ורד העמקים, וריחה מהור יותר מורד ההרים, ועוד, שורד העמקים אינו נובל מהרה כורד ההרים, ולכן דימה לו את ישראל בעשייתם את המצוות.⁷¹

ואמרו רבותינו בפרק אמר להן הממונה (יומא לח, א) ניקנור נעשו נסים לדלתותיו. תנו רבנן מה נסים נעשו לדלתותיו, אמרו כשהלך ניקנור להביא דלתות מאלכסנדריא שלמצרים, בחזירתו עמד נחשול שבים למבעו, נמלו אחת מהן והטילה לים, ועדיין לא נח הים מועפו, ביקשו ליטול את חברתה, עמד הוא וכרכה אמר להן הטילוני עמה, נעשה נם⁷² ועמד הים מועפו, והיה מצטער על חברתה. כיון שהגיעו לנמילה של עכו, היתה מבצצת ויוצא מתחת דפני הספינה. ויש אומ' ברייה שבים בלעתה והקיאתה ליבשה. ועליה אמר שלמה "קורות בתינו ארזים רחישנו ברותים", אל תיקרא ברותים אלא בריית ים. לפיכך כל שערים שבמקדש נישתנו לחיותם של זהב, חוץ משערי ניקנור מפני שנעשה בהן נם. ויש אומרים נחוששת מוצחבת. ר' אליעזר⁷³ אומר נחשת קלוגיתא היתה והיתה מאירה כשל זהב.



70 כעין זה בלקח טוב: אני חבצלת השרון. מה חבצלת השרון אינה מתגדלת אלא על המים כך ישראל אינם מתגדלין אלא בתורה ובתלמידי חכמים.

71 כעין זה בלקח טוב: שושנת העמקים שהיא לחה ואינה כמושה, כך ישראל מלוחלחין במצות, אבל שושנת ההרים כמושה, לכך נאמר שושנת העמקים, כדרך שהשושנה הזו נאה כך ישראל נאים במעשיהם.

72 המילים "נעשה נם" אינן לפנינו בתלמוד.

73 לפנינו בתלמוד: רבי אליעזר בן יעקב.

רבינו זכאי ב"ר משה זלח"ה

הוספות לפירוש שיר השירים

מדרת דרשות וחיבורים מבית מדרשו של רס"ג בפוסטאט (ח)

בעריכת הרב יהודה זייבלד

בפתח דבר לפירושו של רבינו שמריה ב"ר אלחנן לשיר השירים, עמדנו על עניינו של פירושו של רבי זכאי ב"ר משה הדיין, תלמידו של רבינו מצליח גאון, הנמנה על "בית מדרשו של רס"ג בפוסטאט". לפנינו באה בס"ד מהדורה של שרידי חיבור זה, שכאמור בהקדמתו הוא כלל תחילה "פירוש מילים" - גלוסר, ואחריו ביאור המיוסד על פירושו של רבינו שמריה, ממנו הוא מקצר לפעמים ועליו הוא מוסיף מפירושי רס"ג ושאר גאונים, מספרי בעלי הלשון ומפירושיהם. שלושה דפים בלבד שרדו מפירושו, אך הם אכן מלאים במובאות מרס"ג, הערוך, ר"י אבן חיוג' ור"י אבן ג'נאח.

מן העניין להעיר על זיקתו של בית מדרשו לספר הערוך. כשרבי זכאי מביא מהתרגום הארמי למגילה (ג, ז), הוא אינו מביא יסודות מהתרגום, אלא מביא בעקיפין - בשם ספר הערוך. התרגום הארמי לשיר השירים נחתם בארץ ישראל ככל הנראה כארבע מאות שנים לפני זמנו של רבי מצליח גאון, והוא מצוי בכתבי יד רבים מאוד.¹ לא ברורה לכאורה אם כן הסיבה להזדקקות לספר הערוך, אלא שניתן להסבירה על פי מה שמצא רי"נ אפשטיין זה מכבר, שרבי מצליח גאון הגה בספר הערוך והוסיף לו הוספות, שתועדו על ידי תלמידו רבי מבורך שהיה ממעתיקי הספר הקדומים, וחלק לא מבוטל מהוספות אלו נכנס לתוך המהדורות המאוחרות של ספר הערוך, בשם רבי מצליח ושלא בשמו.²

להלן מהדורה של הוספות רבינו זכאי על פירוש רבינו שמריה ב"ר אלחנן. תודתנו לספריות בהמ"ל בני"י וקיימברידג' על רשותם האדיבה לפרסום החומר.

רשימת קטעי הגניזה של הפירוש: הדפים גדולים, בני 30 שורות. הסופר מוכר מכתיבות רבות.³

- | | | |
|----|-------------------------------|-----------------------------------|
| 1א | בהמ"ל ניו יורק, אוסף שכטר, 21 | הקדמה, פירוש המילים בראשית המגילה |
| 2א | קיימברידג' T-S Misc.6.165 | א, טו - ב, ג |
| 3א | בהמ"ל ניו יורק, ENA 3098.8-9 | ב, טו - ג, ח |

1 ראה Alexander, Philip S., ed. The Targum of Canticles. Vol. 17. Bloomsbury Publishing, 2003. עם זאת יצוין שבגניזה כמעט ולא מצויים קטעים מתרגום זה, אלא כ"י בהמ"ל נ"י ENA 2625.12-13 המאוחר יחסית, ויתכן שאכן בזמנו של רבינו זכאי לא היו מצויים במצרים כתבי יד של התרגום הארמי.

2 ראה רי"נ אפשטיין, 'ר' מצליח גאון (לתולדות הערוך)', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 265-269.

3 סופר זה כתב גם את טופס א של פירוש רס"ג לאיכה, ממנו שרדו קטעים רבים, ראו ברשימת הקטעים במהדורתנו לספר המידות - פירוש רס"ג לאיכה, מכון האוצר. בידו של אותו סופר נכתב גם פירוש לרות שבקטע הגניזה T-S Ar.26.86. נזכר בו חיבור נוסף שלו: "פי אללפאחה" - בספר הדודאים, חיבור זה לא ידוע לנו ממקום אחר. אך אין נראה שהמחבר שלו הוא רבי זכאי מחברו של הפירוש לשיר השירים, בשל ההבדל בסגנון, ובראשו - הזכרת מספר הפסוק לפני כל פסוק בפירוש למגילת רות, משא"כ בפירוש לשיר השירים.

מהדורה - מקור

[בהמ"ל ניו יורק, אוסף שכטר, 21] בשמך רחמנא.

קאל ר' זכאי הרין בר משה

אנני עומת בתופיק אללה תע' ועונה עלי נאמע' מן מעאני ספר ש[יר השירים] ולמא מ'א[הר] תפסיר מנסוב דרבינו [שמר]ידו
בן רבינו אלחנן ז"ל פעקת מנה מא ע[ל]קת[ן] ומן בעד דרך וגרת פיה מע[נ] דרבותינו חכמי ישראל ז"ל פי אלתמורד ואלמדרשות ומה
וגרת מן דרך דלנאונים ז"ל מתל רבינו סעדיה ז"ל נירה ולאחצחאב אללנה ואלמפסרין, פאול [מא] אבתרי באתבאת אלפאמ' מע[נ]ר[ה]ה
בסופה חתי אדא מלב אלתמיר תפסיר לפמ'ה ונ'דהא פי אול הרא אלמנמוע בלא תעב, ומן בעד דרך אבתרי בשרה אלמעאני ואנסב
כל קול אלי קאליה חרצי ואנתהאדי, ואסתעין פי דרך באדחי ישראל במא לם יזל לי מעינא ונאצרא כי ידו על כל מבקשיו למובה, וכך
אלולי עורנו אלחי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך.

תפסיר מחין אלפאמ' ספר שיר השירים.

שיר השירים. תסביח אלתמאביח אדרי לסלימאן. תורק. משייב. וקיל מרווק. ששופתני. נירתני. וקיל למחתני. מישרים. דיו
אלאסתקאמה. שחורה. מניירה. שחרחרות. סמרא. וקאל רבינו סעדיה נאון ז"ל פי תפסיר ירקרק שריר אלכצירה וכדלך אדמדם פרו
שריר אלחמרה. פעלי הרא יכן שחרחרות אלסואד אלשריד. נחרו בי אחרוני. ומתלה הן יבושו ויכלמו כל הנחרים כך. וקר פסרהא
רבינו סעדיה כל מן תולע כך. ונעלהא אבי וכרי יחיו בן דאוד מן מעני חרון אף וחברי פסרה אבו אלוליר אדירן אחתמו עליו. שלמה
אחיה כעושה. לילא אבון כאלנאלטה. ופסרהא אבו אלוליר פי אלפאמ' שמואל כאלמאילה אלמנדרפה. קאל ומתלה ונעט העם אל
השלל. ותעט אל השלל. לסוסתי. רמכה. בתורים. ביונה אלאקראמ. בחרוזים. באלעקוד אלמנזומה באלנאואהר אלנפיסה. ומן הרא
סמת אלשערא...

פרק ב

[ג] [גליון T-S NS 167.5] ווגרת פי תשביה ישראל באלתפאח מעאני אבר פי כלאם רב' שמואל השלישי בסדר ויושע, אן כמא מן
וקת נחור הרא אלתמרה אלי וקת [אלתנ]הו בסמך יום כראך סמנו ישראל דירבות בעד בסמין [יום, הו] קולה כתפוח קצב נמר
פירותיו לחמישים דלועה [צנועים] בן קיבולו דת לחמישים לשעשועיה.

[ז] [ENA 3098.8] קאל רבינו סעדיה בפרשת לך כך. עד שיפוח היום א[ר]אד בקין ברהי בתר מואעיד בין הבתרים⁴ מן
אנקצא ר' מלכות ומן תחית מותם. פאבתרי בקול עד שיפוח היום אלי אן ניתפך אלנהא[ר] יענין אלי אן תמיר אלישעה אלממת'⁵
בגור ויום [בך] קומי אורי' ונ'.⁶ ואראד בקי נסו הצללים [אן יז] ול צלאל אלמ[א]לך ורו[ח] להם כך' סר צלם מעדיהם. [ENA 3098.8]
[ב] [ושברו א[ל]מו[ן] ש[ע]י עבצני ואיל לסרהה הצארהמא, כך' [א]ל[ו]לא מהרה הצילנו, מהר עניי.⁶

פרק ג

[ז] [ENA 3098.9] ב' דרבותינו ז"ל [פי] שבועות בגמ' [לה, ב] [כל] שלמה האמורין בשיר [השירים אשר לשלמ]ה [ק]דש [שנ]
שיר השירים אשר לשלמה, [למלך שהשלוש ש]לו, חוין מזה כרמי שלי לפני האלף [לך] שלמה, שלמה לדידי[ה], ומאתים לעטרים את
פריו, רבנן ויש אומרים [אף זה חול] הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים [סביב לה] כלם אחויו חרב מלומדי מלחמה מפחד בלילות
מפחד נידים הרומה ללילה. אף זה ולא מיבעיא האך, אלא הא דאמר שמואל כל מלכותא דקטלא חד משיחא בעלמא לא מיענשא,
שנאמר כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דקיעא, ומאתים לנזירים את פרוי למלכותא דארעא, שמואל כמאן לא כתנא
קמא ולא כיש אומרים, [אלא ה"ק, ויא] זה קדש וזה הוא דחול ושמואל אמר כיש אומרים.

וסמעת פי הנה מישות שלשלמה ששים גבורים סביב לה אנהא ברכת כהנים פכאנת מכת.. כי.. שלמה לאנה ארא עדרת הרופהא
וגרת[ת] ה' ס'. והרא מן אלעחק [עוד סוד]. כולם אחויו חרב תרנום וכהנא וליאיו וכל שבטיא דישראל כלהון אחירן בפיתגמי אוריתא
דמתילי דחרובא ושקלן וטון ברוח בניבין מאלפי קרבא. ובפ' אין ממאנין אמר שמואל בר נחמני לעולם יראה דין עצמו כאילו חרב
מונתת לו על ריכוותיו [נהגם פתוחה] לו מתחתיו שנאמר הנה מטתו שלשלמה כלם [אחויו חרב] מפחד בלילות מפחד נהגם שרומה
ללילה.

4 מכאן הושווה לנוסח רס"ג בפרשת לך לך שהשתמר בכה"י Yevr.-Arab.I.326, א26, שו' 4-1 מלמטה, וכה"י TS.AR.22.13, ב2, שו' 19-11 מלמטה, וקטע אנטונין, Eyr.III.13213. ועל פיהם הושלמו הלקונות בכה"י שלפנינו והוכנסו בסוגריים מרובעות.

5 ברס"ג נוסף: ואמת'אל דילך.

6 התוספת "כך" [אל]ולא מהרה הצילנו, מהר עניי אינה ברס"ג לפנינו.

תרגום

בשמך הרחום

אמר רבי זכאי הדיין בר משה

גמירתי אומר, בעזרת ה' יתעלה וסיועו, [לקבץ] מענייני ספר שיר השירים. ולפי שהתפרסם הפירוש המיוחס לרבינו שמריהו בן רבינו אלחנן ז"ל, הרי שרשמתי ממנו מה שרשמתי, ואחר כך מצאתי בו עניינים לרבותינו חכמי ישראל ז"ל בתלמוד ובמדרשות, ומה שמצאתי לנאונים ז"ל כגון רבינו סעדיה ז"ל ואחרים, ולבעלי הלשון והמתרגמים. ובכן, אתחיל בהעמדת המילים בפשיטותן, כדי שכאשר יבקש התלמיד פירושה של מילה, ימצא אותה בתחילת קובץ זה, בלי עמל. ואחר כך אתחיל בביאור העניינים, ואייחס כל מאמר אל אומרו, בשקידתי והשתדלותי. ואבקש בכך סיוע באלהי ישראל שלא יפסוק ממני סיועו והשגחתו, כי ידו על כל מבקשיו לטובה, וכמו שאמר הנביא (תהלים עמ, ט) "עזרנו אלהי ישענו על דבר כבוד שמך והצילנו וכפר על חטאתינו למען שמך".

פירוש המילים בלבד בספר שיר השירים.

[א] שיר השירים. שיר השירים אשר לשלמה.⁷[ג] תורק. מבושם.⁸ ויש אומרים צלול.⁹[ו] שזופתני. ששינתה אותי.¹⁰ ויש אומרים ראתה אותי.¹¹[ד] מישורים. בעלי היושר.¹²

[ה-ו] שחורה. מוחלפת בצבעה. שחרחורת. שזופה. ואמר רבינו סעדיה גאון ז"ל בפירוש "ירקרק" (ויקרא יג, מט), החזק שבירוקים, וכן "אדמדם" הרי הוא החזק שבאדומים.¹³ ולפי זה מתפרש "שחרחורת" השחור החזק.¹⁴

7 העתק לשון רס"ג שכפה"ג הועתק על ידי רבינו שמריה.

8 העתק לשון רס"ג שכפה"ג הועתק על ידי רבינו שמריה.

9 כן הוא בתרגום התימני המיוחס לרס"ג.

10 העתק לשון רס"ג שכפה"ג הועתק על ידי רבינו שמריה.

11 כן הוא בכתב-יד של תרגום התורה וחלק מהכתובים בערבית יהודית עיראקית, עליו ראה "אבישור, תרגומי תנ"ך בערבית יהודית במזרח, ת"א תשס"ב, עמ' 86.

12 ע"פ רס"ג.

13 ז"ל רס"ג שם (ממהדורה בהכנה, על ידי ר' דוד סקליר וכתוב שורות אלו): והביאור שנמסר הוא שמה שאמר ירקרק ולא אמר ירוק, רוצה בזה לירוק החזק שבירוקים, וכן במה שאמר אדמדם ולא אמר אדום, רצה בזה לאדום החזק שבאדומים.

14 אדנים הלוי בהשגותיו על רס"ג חלק על פירושו ב"ירקרק" ו"אדמדם", ופירש שהכפלת האותיות באה להוראת החלשתם, וז"ל: והמוכיח כי כפילת אילו האותיות למיעוט הגוויץ אומר הכתוב "אל תראוני שאני שחרחרת שזופתני השמש", כלומר אל תראוני שאני משונה כמעט, שזופתני השמש והיא ששינת דמותי מן ליבון לשיחור. אילו היה מבקש השחור החמור, היה לו לומר אל תראוני שאני שחרת, לפי שקושי השחרות שמו שחור, עכ"ד. ולפי זה מתבארים דברי רבינו זכאי כאן, המקדים ומביא את פירושו של אדנים ל"שחורה" שאינו אלא שינוי לשחור מעט, ואחר כך מביא שלדעת רס"ג לא לכך הכוונה, אלא לשחור חזק, וכאמור. ואכן רס"ג אינו מתרגם "שחורה" - משונה, אלא שחורה כפשוטו.

[ו] נחרו בי. הציקו לי. וכמוהו "הן יבשו ויבלמו כל הנחרים בך". (ישעיה מא, יא). וכבר תרגמו רבינו סעדיה (ישעיה שם), כל מי שפגע בך.¹⁵ ורבי יהודה בן דוד אבן חיוג' קבע שהיא מהוראת "חרון אף" (במדבר כה, ד), וכך פרשה רבי יונה אבן ג'נאח: מי שהתחממו עליך.¹⁶

[ז] שלמה אהיה בעמיה. שלא אהיה כתועה.¹⁷ ופרשו ר"י אבן ג'נאח בפירוש המילות שלו לספר שמואל¹⁸: כמו הנוטה הסוטה מן הדרך. אמר: וכמוהו "ויעט העם אל השלל" (ש"א יד, לב), "ותעט אל השלל" (שם טו, יט).

[ט] למוסתי. סוסה נקבה.¹⁹

[י] בתורים. בקישוט העגילים.²⁰ במחרוזת אבני חן, המשובצת באבני חן רבים.²¹ ולכן נקראים בתי השיר [חרוזים].²²

פרק ב

[ג] ומצאתי בטעם דימוי ישראל לתפוח פירוש אחר, בדברי רבינו שמואל השלישי בסדר ויושע, שכשם שמתחילת פריחת הפרי שלו עד השלמתו יש חמישים יום, כך שמעו ישראל את הדיברות אחר חמישים יום. ואלו דבריו: כתפוח קצב גמר פירותיו לחמישים לרועה [צנועים] כן קיבלו דת לחמישים לשעשועיה.²³

[ז] אמר רבינו סעדיה בפרשת לך לך.²⁴ עד שיפוח היום, כוונתו במה שאמר "בחרו בתר" להבטחה בין הבתרים על כילוי ארבע מלכויות ועל תחיית המתים. והתחיל באמרו "עד שיפוח היום", עד שינפח היום, והכוונה, עד שתתגלה הישועה המשולה באור ויום, כמו שנאמר (ישעיה ס, א) "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח". ורצה באמרו "ונסו הצללים", שיסורו צלליות המלכויות וממשלתם, כמו שנאמר (במדבר יד, ט) "סר צלם

15 תרגמו כבלאו, מילון, עמ' 783.

16 בספר הרקמה שער ו כתב ש"כל הנחרים בך" ו"וחרה אף ה'" הם מגזרת "ושכן חררים במדבר" אף שאינם מאותו שורש, ועיי' בספר השרשים שורש נחר. אך רבינו זכאי מצטט תרגום של אבן ג'נאח לישעיה, שלא בא לדינו.

17 כן פירש רבינו שמריה, ודלא כרס"ג, עיי' הערתינו שם.

18 אהרן ממזן העיר: המובאה מאבן גנאח אכן נמצאת בכתאב אלאצול, ותמה שייחסה לאלפאט' שמואל, אך אולי אין ביטוי זה מכון אל חיבור מיוחד, גלוסר לספר שמואל, אלא אל ביאור הכתובים משמואל. ואין להניח שייחס בטעות לאבן ג'נאח את "כתאב אלנתף" לחיוג', שהוא פירוש פילולוגי-דקדוקי לנביאים, ושהוא מכנה את הפירוש לשמואל "אלפאט' שמואל", שכן בשרידי החיבור הזה נמצא הכתוב "ויעט בהם" (שמואל א' כה, יד), ושם לא הסמיך חיוג' את המילה ל"כעוטה" משיר השירים.

19 רבינו העתיק את תרגומו של רבינו שמריה, השונה כאן משל רס"ג.

20 רבינו העתיק את תרגומו של רבינו שמריה, השונה כאן משל רס"ג.

21 רבינו העתיק את תרגומו של רס"ג ושל רבינו שמריה, והוסיף לו הסבר, שהיא משובצת באבני חן רבים. 22 ההמשך חסר. וכ"כ ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים (שרש חרוז): ומזה קראו המשוררים הפנות של בתי השיר חרוזים, בעבור סדורם על אותות ידועות.

23 פיוט שיר השירים לשביעי של פסח 'אסלסל בפצח רנני' לרבי שמואל בר הושענא, הוהדר ע"י דודון, גנזי שעכטער, ג, ניו יורק תרפ"ח, עמ' 92-58. שם פורסם במקום "לשעשועיה": לרועה.

24 חלק מהדברים נמצאים לפנינו שם במהדורת צוקר, וחלק בכתבי יד נוספים, והשלמנו החסר כאן על פיהם. ראשית הדברים (עד המילה "הבתרים") חסרה בכל כה"י של פירוש רס"ג שהגיעו לדינו, וכה"י שלפנינו הוא לעת עתה המקור היחיד להם.

מעליהם". ודימו את המושיע לצבי ואיל מחמת מהירות הופעתם, כמו שאמר הנביא "מהרה הצילני" (תהלים לא, ג), "מהר ענני" (שם סט, יח).

פרק ג

לרבותינו ז"ל במסכת שבועות בגמ' (לה, ב) [כל] שלמה האמורין בשיר [השירים אשר לשלם] ה'ק[דש שנ'] שיר השירים אשר לשלמה, [למלך שהשלום ש]לו חוץ מזה ברמי שלי לפני האלף [לך שלמה, שלמה לדידי]ה, ומאתים לנוטרים את פרו. רבנן ויש אומרים [אף זה חול] הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים [סביב לה] כל אחוזי חרב מלומדי מלחמה מפחד בלילות מפחד גיהנם הדומה ללילה. אף זה ולא מיבעיא האיד, אלא הא דאמר שמואל כל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר ברמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקינא, ומאתים לנוטרים את פרו למלכותא דארעא, שמואל כמאן לא כתנא קמא ולא ביש אומרים, [אלא ה"ק, וי"א] זה קדש וזה הוא דחול ושמואל אמר ביש אומרים.

ושמעתי ב"הנה מיטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה", שהיא ברכת כהנים, שהיתה כתובה סביב למטתו של שלמה, לפי שכשתמנה את אותיותיה תמצאן ששים. וזה מספר הערוך (ערך טר): כולם אחוזי חרב תרגום ובהנאי וליואי וכל שבטיא דישדאל כולהון אחידן בפיתגמי אוריתא דמתילן לחרבא ושקלן וטרן בחון בניכרין מאלפי קרבא. ובפרק אין ממאנין (יבמות קט, ב) אמר שמואל בר נחמני, לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו על²⁵ ירכותיו [ונהגם פתוחה] לו מתחתיו, שנאמר "הנה מטתו שלשמה כלם [אחוזי חרב] מפחד בלילות", מפחד גהנם שדומה ללילה.



25 לפנינו: בין. ועיי' דק"ס השלם שם, שיש גורסים "על צוארו", ויתכן שנוסח רבינו הוא נוסח כלאים בין "בין ירכותיו" ל"על צוארו".

רבינו רב האיי גאון זלה"ה

פירוש למסכת ברכות - קמעים חדשים

בעריכת הרב ישי רונן

רבינו האיי גאון, ראש ישיבת פומבדיתא, נולד בשנת ד' אלפים תרצ"ט, לאביו רב שריא בהיותו כבן שלשים ושלש, בעיר בגדד בירת בבל. את חינוכו וחכמתו ינק בישיבת פומבדיתא¹ מפי זקניו, ר' יהודה גאון פומבדיתא ורב מישוי אב"ד הישיבה², יצק מים על ידם ושמועותיהם מתבדרות בפיו שנים רבות לאחמ"כ. מקטנותו עמד לימין אביו הגדול בחיזוק וביסוס ישיבת פומבדיתא וחרף גילו הצעיר החל להרביץ תורה לתלמידים שבאו לישיבה מכל תפוצות הגולה. שמו נישא בהערצה בקרב יהודי התפוצות, וביטוי של כבוד נתנו לזה, בכך שבקונטרסי שאלותיהם ששלחו לישיבה ציינו אף את רבינו כנמען, על אף שהמנהג היה לשלוח את השאלות רק עבור גאון הישיבה, וכל זאת מגודל חיבתו של רבינו על בני דורו.

רבינו היה סופר הישיבה, ומתפקידו היה להעתיק את כל התשובות שנמסרו מפי אביו הגדול לאחר שהכריע את ההלכה בשאלה הנידונה, ולשלוח מכתבים אלו לתפוצות בחזרה לשואלים. מינויו לתפקיד זה תואר כבוד נחשב הניתן רק לראויים לכך, ואכן נתערר רבינו ג"כ בעטרה זו לחיבתו אצל אביו ולגדלותו בתורה. בשנת ד'תשמ"ה (1985) מינהו אביו הגדול שהיה ראש הישיבה למשרת אב בית דין של הישיבה, והוא רק בן 46 שנה³, ומעתה נעשה נמען רשמי לשאלות שנשלחו לישיבה, ומצינו לו שמשיב תשובות לבדו אף בלי עזרתו של אביו.

בזמן כהונתו כאב"ד הוסיף רבינו וחיבר חיבורים, מלבד תשובותיו המרובות שהשיב. את החיבורים שלח ליהודי התפוצות כפי הצורך שראה לנכון או שנתבקש. בשנת ד'תשס"ד (1004), שנתיים לפני הסתלקותו של אביו, כשהיה כבן 98, מינה את בנו לראש ישיבת פומבדיתא⁴ בהיותו כבן 65 שנים בלבד.

שמו של רבינו נישא בפי כל בכבוד ובהדר, וממרחקים חזרו תלמידים אחר ישיבתו להמנות על שומעי לקחו ומקבלי תורתו, ביניהם יש למנות את ר' יצחק דיין סיצייליא (איטליה)⁵ רבי אלחנן בן שמריה ממצרים, ר' יחיאל בנו של ר' שלמה בן יהודה גאון

1 ישיבת פומבדיתא עברה לבגדד בימי רב האיי גאון בן מר רב דוד (תרן - תרנו 890 - 897), שהיה דיין בבגדד שנים רבות, והוא תחלת מי ששכן מן הגאונים בבגדד (הלכות כלולות לריצ"ג הל' יוה"כ עמ' פז בנד"מ). ואחריה עברה לשם גם ישיבת סורא, ומ"מ לא נשתנו שמותיהם המקוריים. וכ"כ רה"ג בתשובה (תה"ג רעח): המדינה הזאת שאנו עכשיו בתוכה והיא בגדאד.

2 שהיה ספרא דדיינא בבית דינו של רב צמח (אגרת המיוחסת לרב חזקיה בן שמואל ראש הסדר [ראה בן ששון שברי אגרות מהגניזה - לתולדות חידוש הקשרים של ישיבות בבל עם המערב תרביץ נו עמ' 173 ואילך] משנת ד'תשיב - 952, ליקוטים לאגרת רש"ג, לוי' ה עמ' 27).

3 אגרת רש"ג (עמ' 121): ובשנת רעט [-לשטרות, ד'תשכח ליצירה, 968] איסתמיכנא בגאונות, וסמכניה להאיי בנינו באבות בית דין מן שעור תרתין שנין. היינו שנתיים לפני כתיבת האגרת הזו, והיא נכתבה בשנת א"צח לשטרות ד'תשמו ליצירה (987) כמפורש בקולופון שבראשה.

4 ספר יוחסין (מאמר שלישי סדר הגאונים הדור השביעי): ואחריו רב שריא גאון כי כמו מאה שנה היו ימי חייו, וכשראה שהאריך שנים ובנו רב האיי היה ראוי להיות ראש ישיבה סילק את עצמו וישב בנו על כסאו.

5 נתכנה ג"כ ר' מצליח גאון (אוצה"ג הפרושים ברכות ב.), על שום היותו תלמידו של גאון ישראל ושונה משנתו לרבים. וכיוצ"ב מצינו שנתכנו חכמים שונים בתואר גאון, על אף שמעולם לא דרכו בישיבות

א"י, רבינו חושיאל אביו של רבינו חננאל, ר' יעקב בן שהין אביו של רב נסים גאון, ועוד.

מורשתו הספרותית של רבינו ענפה. כחותנו, רב שמואל בן חפני גאון דרך בשיטתו של רס"ג בעריכת ספרי הלכה, שהוא מייחד לכל נושא חיבור בפני עצמו, שבו מרחיב ומקיף נושא זה מכל צדדיו. בתחום זה נודעו ספריו: ספר המקח והממכר [-כתאב אלביע ואלאשריע], ספר השבועות [-כתאב (מכתצר פי פקה גוב) אלאימאן], הידוע גם בשם 'משפטי שבועות', ספר המצרנות [-כתאב אלשפעה] אינו בידינו, וישנם כמה מובאות ממנו בראשונים⁶, ספר השטרות⁷, הלכות תפלין, הלכות שחיטה⁸, מוסר הדיינים וספר החוב [-אחכאם אלדין]⁹.

עוד הוסיף בכתיבת ספרים בנושאים שונים ומהם: ספר המאסף [-כתאב אלחאוי] סובב על מילים קשות שבמקרא ובלשון חכמים שבספרי חז"ל, נכתב בערבית, מסודר בסדר יחודי על סדר השורשים לפי סדר האותיות שבכל שורש נותן את כל צורותיו המתהפכות, לדוגמא: עשב בשע בעש שבע עבש שעב.¹⁰ ספר ביטור דרכי התלמוד ובהלכותיו והליכותיו.¹¹ ספר העיבור.¹² ופיוטים רבים ועוד. וכל זאת בנוסף לתשובות הרבות שהשיב לכל אשר נשאל היהודי התפוצות בכל חלקי התורה.

ועל כולנה חיבר פירושים לכמה מסכתות מהתלמוד ככל אשר נדרש, וכיום ידועים לנו פירושי למסכתות ברכות, שבת, חגיגה ובבא בתרא. פירושו למסכת ברכות נכתב בהיותו אב"ד לבקשת ר' יהודה נגיד קירואן ידידו וחביבו של רבינו. את שיטתו בעריכת פירוש זה ביאר בהקדמתו לחיבור שכוונתו להרחיב רק בענינים שלפי דעתו מוקשים הם, אך סוגיות שמוכנות מדלג הוא עליהם ולא מפרשם כלל. בעריכת פירוש זה נסתייע רבות באוצר תשובות אביו שהיו מונחות בארכיון הישיבה בהם נתבארו סוגיות רבות שפירש אביו במשך שנות כהונתו הרבות לשואלים והדורשים ממנו לפרש סוגיות שונות במסכת זו.

חיבור זה היה מצוי אצל הראשונים, החל מר' יהודה הברצלוני ורבינו חננאל, עד ראשית תקופת האחרונים בבית מדרשו של ר' בצלאל אשכנזי, המצטטים ממנו קטעים רבים תוך שנושאים ונותנים בדבריו ביראת כבוד מופלגת כיאה לפירושים אלו שצור מחצבם ממסורות הגאונים והסבוראים בפירושי הסוגיות. כמו"כ השפעת

הגאונים בבבל, ובודאי שלא ישבו על כס הגאונות, כרב נסים ורבינו חננאל מקירואן, וזה ג"כ מהטעם הנ"ל שזכו לתואר זה בהיותם מעתיקי שמועת הגאונים, מתוך ספריהם שבאו לידיהם, ומהשמועות שמסרו להם אבותיהם ר' יעקב בן נסים ורב חושיאל מבית מדרשן של הגאונים. אך זאת יש לידע שתואר גאון ניתן אך ורק לראש ישיבה ביישוב הגאונים, ולא נמצא חכם בבלי גדול ככל שיהיה שנתכנה כך אם לא עמד בפועל בראשות ישיבה.

6 הובא בתשובת ר"י אבן מיגאש (שיטמ"ק ב"מ קח:), בספר הנר (ל' זכריה אגמאתי, ב"מ קח:), ובעוד ראשונים. וכן נזכר ברשימת ספרים מהגניזה (הספריה היהודית בימי הביניים רשימה 4 שורה 87), ובהקדמת המתרגם לפיה"מ לרמב"ם - סדר נשים.

7 פורסם לראשונה ע"י ר"ש אסף במוסף לתרביץ חלק א, ולאחרונה במהדורה חדשה ע"י הרב דב דומב.

8 נזכר ברשימת ספרים מן הגניזה (שם רשימה 97 שורה 45).

9 נזכר ברשימת ספרים מן הגניזה (שם רשימה 18 שורה 18).

10 נזכר ע"י ראב"ע בהקדמתו לספר מאזנים ברשימת זקני לשון הקודש: ואדוננו רב האיי גאון אסף ספר המאסף מלא חכמה וכליל יופי.

11 נזכר באגרת שכתב רבינו (ליקוטים לאגרת רב שרירא גאון ח).

12 נזכר ברשימת ספרים מן הגניזה (שם רשימה 94 שורה 8). ואולי זהו הספר שפרסם דויד סקלר במאמר 'רב האיי ראש הישיבה' בעניני העיבור שנזכר וצוטט ע"י הקראים, וא"כ הרי שאינו לרבינו.

חיבור זה ניכרת ברי"ף וברמב"ם המרכיבים להשתמש בו ולהבליע דבריו בדבריהם בסתם, ועל כולנה עלו ר' זכריה אגמאתי בספר הנר והרשב"א שציטטוהו עשרות פעמים, ומהם שתו הראשונים הבאים אחריהם.

מתפרסמים בזאת בס"ד לראשונה קטעי גניזה נוספים על הידוע עד היום מפירושו של רה"ג למסכת ברכות¹³, עם מבחר הערות מתוך המהדורה השלימה של החיבור שהתקנתי ואשר עתיד לראות אור בקרוב אי"ה, הכוללת שיחזור של החיבור ממובאות הראשונים המרובות ומקטעי פירוש נוספים מכת"י לונדון שלא הובאו כאן, מבוא מקיף לתולדות חייו של רבינו, השוואת פירושי רבינו לספרי הגאונים ועוד, כאשר עיני הלומד תחזינה מישרים.

סימוני מספרי המדף הובאו בהערה הראשונה בתחילת כל קטע.

מסכת ברכות

ח:

[אסור¹⁴ לו לאדם שיעבור אחורי ביהכנ"ם בשעה שהצבור מתפללין ...¹⁵ אינו] יכול ליכנס ואין כן¹⁶ חשד, ואם כשתפילין בראשו הרי הוא חשוב בחברים שאינן חשודין.¹⁷

ז.

ולענין עד מתי קורין קרית שמע בערבים שלש חלוקות בדבר, עד סוף האשמורות דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים עד חצות, רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר, ופסיקא הלכה כרבן גמליאל ואפילו שלא בשעת הדחק אם קרא קרית שמע של ערבית קרוב לעלות עמוד השחר יצא, ולישאנא קמא דרב אחא בר ר' חנאנא אמר ר' יהושע בן לוי פשוט דודאי הוא, אבל ללישאנא אחרינא דר' עקיבה דאמר אם קרא אפילו אחר שעלה עמוד השחר קודם להנץ החמה יצא, ואמר רב אחא אמר ר' יהושע בן לוי הלכה כר' שמעון שאמר משום ר' עקיבה, ואמר ר' זורא¹⁸ ובלבד שלא יאמר השביבנו, מפרש שאינו נוהג אלא בשעת דחק כגון שכרות וכיוצא בה דהכי אמר ר' יהושע בן לוי כד¹⁹ הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ונפקא מינה דהיכא דקרא קודם הנץ החמה יצא, אבל שלא בשעת הדחק לא יצא.²⁰

וסליקא שמעתא דרבנן דאמרי עד חצות לא פליגי על רבן גמליאל דאמר עד שיעלה עמוד השחר ... ר'... הוא דקא עבדינן, ומעשה ברבן גמליאל [ש]אמר לבניו אם לא עלה עמוד השחר חייבין אתם לקרות מחזק את הדבר לעשות כמוהו.²¹

13 לזיהויים של מרבית קטעים אלו ראה: ר' עדיאל ברויאר, 'שתי הערות על זיהוי קטעים כפירוש רב האי גאון לברכות', חצי גבורים ח (אלול תשע"ה), עמ' א'קט, הע' 18.

14 הספרייה הלאומית, ירושלים, Ms. Heb. 577.4.62.

15 קאי אדברי הגמרא שאם נושא משא או רץ שניכר שאינו יכול ליכנס.

16 - כאן.

17 וכן פ' הרמב"ם (תפלה פ"ו הלכה א) שהתפילין מוכיחים עליו שהוא רודף מצוות ואינו ממבטלי התפילה.

18 - זירא.

19 - כדאי.

20 וכן פסקו ר"ח והרמב"ם (הל' ק"ש פ"א ה"י), ובכ"י לונדון (ח"ב ס' עד) אחר שהביא דברים אלו בשם ר"ח סיים: וכ"כ רבינו האי ז"ל. וכן כתבו הרמב"ן במלחמת ה' והאבודרהם (סוף שער א) בשם רה"ג, וכ"ה באשכול (הלכות ק"ש וברכותיה) בשם הגאונים.

21 כ"ה באשכול (עמ' 13 - 14) בשם הגאונים עיי"ש.

במתניתין קתני הקטר הלבים ואיברים עד עמוד השחר, ולא קתאני בהדיהו אכילת פסחים דאלמא לא כותיהו הוא, ואיכא מתניתא אחרינתא דתנאי קרית שמע בערבית וחלל בלילי פסחים ואכילת פסחים עד עמוד השחר, ורמינהי אהדאדי, ופריק רב יוסף לא קשיא, מתניתין ר' אלעזר בן עזריה דאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה עד חצות, ובריתא ר' עקיבה דאמר עד שעת חפזון והוא עד שיעלה עמוד השחר, והני תנאי כיהני תנאי, דכתיב בקרא שלשה שיעורין בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים ...

יב:

[שלישית]²² ... הכין כי ... דאמרי רבנן גדול כבוד הבריות שהוא דוחה את לא תעשה שבתורה אוקמוהי ... בלאו דלא תסור, מילי דמדרבנן [הוא דאס] ירן ואסמיכינן אלוא דלאו תסור ה[ם] שדוחה אותן כבוד הבריות אבל לאו דאורייתא אינו נדחה מפני כבוד הבריות, ומפרשא במסכתא דמנחות (לו): במעשה דרבא דאיפסק חוטא דגלימיה בשבתא ודקאמר ליה רב פפא לאביי כולי ... בשני רב יהודה בנא... לאו דבתראי חכימי מקמאי אילא חכימי קאמיי מן בתראי ולא הוה צריכין למ... [דיובא] מדקאמ' התם ל... שלראש...

... שהממון אבר ולא ... איסורא דלאו כממונא מפני כבוד הבריות.

רביעית, ד...א אבר לכהן גדול ולנוזר ל... ובמקום כבוד הבריות ... ושכר ... למת מצוה, ופריקנה דה... לאו שאינו שוה בכל.²³

חמישית, כי ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת ויש לפניו שתי מצות הללו אחת שמטמא למיתו, ואחת שיעשה את פסחו, עושה פסחו ואין מטמא למיתו, ואם נודמן לו מת מצוה מיטמא לו ואין עושה את פסחו, והרי דחה כבוד הבריות [מצות עשה] ומפריקין שב ואל תעשה [שאני].

ב:

נשים²⁴ חייבות בקידוש היום דבר תורה ואע"ג דזמן גרמא²⁵ להם משום דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה.²⁶

לא אינש ... נשים ... בברכת המזון דאורייתא או דרבנן, ואף על גב דאשה מברכת לבעלה ונאפיק בברכתה, איכא למימר דאכל שיעורא דרבנן יוצא בברכתה אבל במקום דאכל שיעורא דאורייתא לא.

22 קיימברידג' T-S AS 93.159.

23 פיסקה זו הוסיפה רבינו מנוסחת התלמוד שעמדה לפניו, דלפנינו ליתא הקושיא מכהו ונוזר שנטמאים למת מצוה, וכדלפנינו כן היה הנוסח לפני בעל המאור, וכתב שראה בספרים הבאים מספר תוספת זו בנוסח התלמוד כפי שהביא כאן רבינו, וכן העידו הרמב"ן בתורת האדם (ענין כהנים), הרשב"א והמאירי שראו נוסח זה בספרים אחרים. וגירסת רבינו הובאה בשמו בהשגות הראב"ד (ד"ה והרי"ף לא חשש) וז"ל: רב האי ז"ל כתב בפירושו קושיא מכהן גדול ופירוקה משום לאו שאינו שוה בכל. וכמו כן הביא הרמב"ן בתורת האדם תוספת זו בשם רב האי גאון בפירושו, אלא שלא דק בדבריו, עיי"ש היטב ובהשגת הראב"ד הנ"ל.

24 קיימברידג' T-S Misc.10.171.

25 כ"ה בספר העתים, ובכת"י: גרמו.

26 כ"ה בספר העתים (עמוד 215) בשם רבינו, והושלם החסר בכת"י על פיו.

והא דחיתא היא, ומתניתין קאמרא באמת אמרו אשה מברכת לבעלה, ולית לן לאקומה בשיעורא דרבנן ולאפוקי מינה שיעורא דאוריתא בלא ראייה, אילא בין בהא ובין בהא מברכת²⁷, ומגונה הוא מי שאשתו ובניו מברכין לו, ומשנינן בעל ... לכו א...

[ורב הסדא אמר זאת אומרת הרהור לאו כדבור דמי ומפני מה מחרחרר כדי שלא יהא כל העולם עסוקין בברכות והוא²⁸] יושב ובטל אילא יעסוק בדבר שהן עסוקין כדבר אדא בר אבהה, ולא עוד אלא דקא סבר רב חסדא קרית שמע וברכת [המזון דאוריתא ומשום] הכי לא יתחיל בה אפילו בהרהור.

ולענין הרהור קא מסתייע רב חסדא דקא מפריק אליביה רב אדא בר אבהה²⁹, ועוד מסתבר טעמיה דבסיני נמי קא שאני הרהור מדיבור.

ופסקא דבעל קרי לבסוף.

ברכת המזון לאהריו מן התורה, ברורה היא, וְאֶכְלֶתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ (דברים ח ו'), וברכת התורה לפניו מן התורה קא גאמר לה רב יהודה מן כִּי שֵׁם יי' אֶקְרָא (שם לב ג'), דקאמר משה הריני קורא בתורה, הָבֹה גְדֹל³⁰ לְאֱלֹהֵינוּ.

דף כא.

... חושב³¹ את [ברכת התורה] היא חמירא שכן יש בה היי עולם, ועוד ... או³² ברכת המזון לפניו בקל וחומר קא אתיא ודאוריתא הוא, למה אמרו בבעל קרי על המזון מברך לאהריו ואינו מברך לפניו.

ונתברר דברכת המוציא דרבנן היא ולא דאוריתא, וברכת התורה לאחריה נמי דרבנן היא, ור' יוחנן לא אתא לאשמועאנן אילא מדאוריתא איני³³, ואקשו ליה ולא פריק, אבל עיקר ברכות דברי הכל איני.

ולענין ספק קרא קרית שמע ספק לא קרא פלוגתא דשמואל³⁴ ור' אלעזר, שמואל סבירא ליה דמדרבנן היא ואינו צריך לחזור ולקרות [ור' אלעזר סבירא ליה דמדאורייתא היא וצריך לחזור ולקרות, וקיי"ל כר' אלעזר³⁵], דהא כולו רבנן האי קרא ודברת בם בק"ש דרשי ליה, אפי' ב"ש וב"ה כולו שוין ודברת בם בק"ש דרשי ליה, הלכך אע"ג דרבי אלעזר לגבי שמואל כתלמיד הוא³⁶, כיון דהני קימא כוותיה לא משגחנין בשמואל, אלא ספק קרא ק"ש ספק לא

27 כ"ה בהשגות הראב"ד (ד"ה ונשים בברכה"מ) בשם רבינו האי ז"ל, ובמלחמת ה' בשם הגאון. ואין להקשות מדברי הגמרא ולטעמך בן מברך לאביו וכו', דכתב הרמב"ן במלחמת ה' שזו הגהה שהגיהו מגיהי הספרים במיעוט נוסחאות, וטעות הוא, דהא קטן אף שהגיע לחינוך כיון שאין חובת חינוכו אלא על אביו אינו יכול להוציא אחרים אפילו מדרבנן, שהרי אינו בר חיובא כלל, עיי"ש.

28 ע"פ ר"ח, ומשרידי האותיות בכת"י ניכרות מילים אחרות ולא עלה בידי לפענחם לפי שעה.

29 וכן פסק ר"ח כרב חסדא מטעם זה.

30 בכת"י: גדול.

31 קיימברידג' T-S Ar.48.140.

32 - אי.

33 וכן פסק ר"ח.

34 רבינו גרס בגמרא: אמר רב יהודה אמר שמואל, וכגירסת ר"ח הרי"ף והרא"ש.

35 וכן פסק הרי"ף.

36 וכבר כללא כיליו לן הגאונים דאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ראה מש"כ לעיל (דף יא:). בהערה לייסד ולבסס כלל זה מתורת הגאונים.

קרא חוזר וקורא, אבל ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל,³⁷ דודאי תפלה מדרבנן³⁸].

... בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה, ובלכתך בדרך פרט לחתן, והא קא מוטיב רב יוסף ובשכבך ובקומך, ואף על גב דקא מפריק ליה אביו, הכי קאמר אביו יאכיל שמואל למימר ההוא בדברי תורה הוא דכתיב, והא בית שמאי ובית הלל כולו סבירא להו בקרית שמע כתיב, דתנן בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו וכול', וכי קא מסיעין ליה לאביו בפסוק ראשון בלבד דקאמ' זו היא קרית שמע שלר' יהודה הנשיא כדאמ' רב ... בר שמואל בר מרתא מ' דרב שמע ...

... מצרים³⁹.

בו:

ואמר⁴⁰ מר רב האיי גאון ז"ל פי פרושו [-בפירושן] למסכת ברכות, ואם טעה ולא התפלל בשחרית ועבר זמן תפלה לא יפריע) תפלת שחרית עד דמצלי והדר מצלי הלה טעותו שלשחרית ואף על פי כן לית ליה שכר תפלה בעתה.

מו:

לית⁴¹ הלבנתא בבל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר ר"נ קטן היודע למי מברכין מומנין עליו, פירש רב האיי גאון ז"ל דלית הלבנתא לא כריב"ל דאמר תשעה וקטן מצטרפין⁴², ולא כותיה דאמר תשעה ועבר מצטרפין, ולא כרב הונא דאמר תשעה וארון, ולא כותיה בתשעה ונראין כעשרה, ולא כר' אמי דאמר דשנים ושבת מצטרפין, ולא כותיה בשני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה, ולא כר' יוחנן בקטן⁴³ פרח מומנין עליו עד שיביא שתי שערות, דאמרין בתרה לית הלבנתא בבל הני שמעתתא, אילא כיהא דאמר רב נחמן קטן היודע למי מברכין מומנין עליו שאינו יודע למי מברכין אין מומנין עליו. וגמרינן דוקא שהביאו שתי שערות, דאו לאו הכי הא אמרינן אמר ר' יוחנן קטן פרח מומנין עליו, ותניא נמי הכי קטן שהביא שתי שערות מומנין עליו שלא הביא שתי שערות אין

37 וכן פסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ב הי"ג) ספק קרא ק"ש חוזר ספק בריך אינו חוזר. 38 ההשלמה שבסוגריים ע"פ פירוש ר"ח, ומקורו טהור מפירוש רה"ג מדכתב האבודרהם (תפילת שחרית ופירושה - ק"ש) בהדיא דברים אלו משם רבינו.

39 בכת"י: ולענין תפלה וכו', כדחובא בספר הנר כאן. 40 הלכות תפלה וברכות לר' נתנאל כת"י אדלר 2862.15. זוהי לראשונה ע"י אברהם מרמרשטיין (תשובות הגאונים מכ"י אדלר ובדליין ועוד, דעווא, עמוד יג).

41 קיימברידג' T-S AS 91.370 מצורף עם T-S NS 329.775. 42 ואמנם בתוס' הרא"ש איתא: פ' רב האי גאון דקטן עולה למנין עשרה ונראה דהיינו טעמא דאמרין דאפילו מוטל בעריסה מצטרף דכל בי עשרה שכינה שריא דמונקדשתי בתוך בני ישראל גמרינן קדושה בעשרה לא שנה גדולים ולא שנה קטנים קרינא ביה בתוך בני ישראל ובלבד שיהו ט' גדולים, ע"כ. וגירסא משובשת נודמנה לו.

43 עד כאן חסר בכת"י והשלמתי מהרשב"א. ומכאן ע"פ הכת"י ובמקומות שהכת"י קרוע ומטושטש השלמתי מהרשב"א.

44 וכן פסק רב צמח גאון בתשובה (תשובות הגאונים-חמדה גנוזה סי' קכד), וכתב רב עמרם גאון בסדרו (ח"א סי' נט): בפירוש שמענו מרבותינו שאלו שמועות של שלשה שאכלו כאחת כגון תשעה ועבר, תשעה וארון, שנים ושבת, וקטן פורח, וקטן היודע למי מברכין, אינן הלכה ואין עושין מעשה כמותן.

מוזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן, [האי אין מדקדקין] בקטן לאיתוי פרח [כלומר שסמניו פורחים והוא קרוב למי שהביא שתי שערות⁴⁵] ואינו נדחה אילא בדקדוק, ואפ"ה קאמרינן דלית הילכתא כאילין שמעתתא דילמא מיהא שנכנס בכלל שנת שלש עשרה ויודע⁴⁶ למי מברכין.

והאיי דשבחוהי לאבוי דנפק לאבראי אהוי⁴⁷ כלפי שמיא, לאו דוקא הא מילתא, אילא ראהו שהוא יודע את בוראו ידיעה שלימה כידיעת גדולים ויודע ששכינתו בשמים.⁴⁸

תשעה אכלו דגן [ואחד אכל ירק מצטרפין]. שבעה אכלו דגן ושלשה א[כלו ירק כיון דאיכא] רובה דמנכר מצטרפים. ... [ובעינן] שלא יברך אילא מי [שאכל כזית דגן].

... [שמעון] בן שטח ואם עלו והסבו אפילו לא אבל עמהם אילא גרונרת אחת, ולא טיבל עמהן אילא בצד, ולא שתה עמהן אילא כוס אחד שליין איצטרופי מצטרפי, ודוקא לעשרה לומר לאלהינו, ולהוציא רבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן.

ממ.

שלש עשרה בריתות דמילה מפורשת בפרשת וַיְהִי אֲבָרָם (בראשית יז א),⁴⁹ שלש דתורה מפרשי רבנן⁵⁰ דאמירן בלוחות שניות הנה אֲנֹכִי פֶרֶת בְּרִית (שמות לד י), פֶּרְתִּי אֶתָּךְ בְּרִית (שם כז),⁵¹ אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית (שם כח).⁵²

45 ע"פ הרשב"א.

46 כ"ה ברשב"א, ובכת"י: ויודעין.

47 - אחוי.

48 וכ"ה ברשב"א בשם רבינו. וכ"כ הרי"ף בשם גאון שאפילו בן עשר ובן תשע כיון שידוע למי מברכים מוזמנים עליו וכתב הרשב"א שטעמו של הרי"ף משום דבעינן שיגיע לגיל חינוך, והרמב"ם (הלכות ברכות פ"ה ה"ז) כתב שקטן מצטרף אע"פ שהוא כבן שבע או שמונה, וכתב הב"י (סימן קצט) שאין הרמב"ם חולק על הרי"ף, אלא כל תינוק שידוע למי מברכים מוזמנים עליו והוא שהגיע לעונת הפעושות, והכל לפי חכמתו וחרירותו. וכדברי הרי"ף כן כתב הערוך (ערך פרח ד) בשם רב האי גאון ז"ל.

והוסיף הרשב"א שם: ופירוש לפירושו דאנן לא דחינן ברייתא דאין מדקדקין בקטן מקמי הא דר"ג, אלא פירושה דר' יוחנן הוא דדחינן דאיהו סבר דכולה מילתא תליא בפורח, ור"ג אמר דאפילו פורח אין מוזמנין עליו עד שיהא כגדול בדעותיו וידע למי מברכין, ופירוש פורח, שהביא שתי שערות לאחר שבא לכלל שלש עשרה שנה אלא שאין סימניו גדולים כדי לכוף ראשן לעיקרן שהוא שעור סימני גדלות ממש אלא שהן פורחין ויוצאין, ולפיכך כל שהוא קטן כזה שלא נגמרו סימניו לגמרי מדקדקין אחריו ואם ידע למי מברכין מוזמנין עליו ואם לאו אין מוזמנין עליו, אבל אם גמרו סימניו אין מדקדקין אחריו אלא מוזמנין עליו, ואין בודקין אחריו אם יודע למי מברכין והיינו דאמר ר"ג קטן כלומר שלא גמרו סימניו עדיין לגמרי אפי' הכי אם יודע מוזמנין עליו. עיי"ש שהביא שכן מבואר בירושלמי. וכתב להקשות על פירוש רבינו דבברייתא מפורש דבעינן שיביא שתי שערות ועל כורחך איירי בבן יג' דאל"ה אי"ז שערות אלא שומא.

49 וכ"ה בספר הנר בשם רבינו. ומנאם הרמב"ם בהל' מילה (פ"ג ה"ט) וזהו פרט: ואתנה בריתי ביני וביניך, אני הנה בריתי אתך, והקימתי את בריתי ביני וביניך, לברית עולם, ואתה את בריתי תשמור, זאת בריתי אשר תשמור, והיה לאות ברית, והיתה בריתי בבשרכם, לברית עולם, את בריתי הפר, והקימתי את בריתי אתו, לברית עולם, ואת בריתי אקים את יצחק.

50 כן כתב רבינו סעדיה גאון בפירושו לספר שמות (לד א) שללחות השניים היו שבעה יתרונות על שלוחות הראשונים, והמעלה השלישית היא שבלוחות השניים נאמרו שלוש בריתות, והולך ומונה שלושה פסוקים אלו שמביא כאן רה"ג. והרמב"ם (הל' ברכות פ"ב ה"ג, והל' מילה פ"ג ה"ט) מנה ג' פסוקים אחרים: אלה דברי הברית וכו' מלבד הברית אשר כתור אתם בחורב, אתם נצבים וכו' לעברך בברית וכו'. והיינו משום דס"ל דלא קאי אלוחות השניות דוקא אלא על התורה בכלל.

51 בכת"י נוסף כאן: 'למכתב הראשון', וכן הוא גם בפ"י רב נסים ובערוך, ואי"ז אלא אשגרת קולמוס מלשון הכתוב בדברים (י ד): ויכתב על הלחת פמכתב הראשון את עשרת הדברים. ואין כוונת רבינו לפסוק זה,

רב אבא אמר צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף, דוקא דלישאנא [מפומא]⁵³ דרבנותא.

רב אבא [אמרי בשלשה מקומות] מצינו במשניות רב, הכא רב אבא אומר, ובהאשה שנפלו לה נכסים (כתובות פא.) רב אבא אמר שאלתי את סומכוס, ובשבת בר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי (קלה:), רב חמא אמר המבילה ואחר כך ילדה זה הוא יליד בית שנימול לשמונה.⁵⁴

[כל ש]אמר נודה לך ובסוף ועל כולם [הרי זה משובח, וכל] שלא אמר הודאה מגונה. [כל שלא אמר ברי]ת ותורה בברכת הארץ, [או שלא הקדים ברית ל]תורה, ומלכות בית דוד [בבונה ירושלם לא יצא].⁵⁵

נג.

[הא⁵⁶ דאיכא אדם חשוב] והא דליכא אדם חשוב או מפרשת ... אדם חשוב אין מברכין עליו ד[מ.. אדם] חשוב חי הוא דאו הכא לנהורא עבד לה... אדם חשוב ומ[ימילה] הכל מברכין עליו, אלא קברו שלאדם חשוב קאמ' [ת]מצא אומ' בין איכא חזאנא ובין ליכא חזאנא ובין איכא סהר ובין ליכא כד ליכא קבר אדם חשוב מברכין.

ואו אומ... למימר או איכא אדם חי חשוב מברכין דאמרינן להאיר לו עשוי, ואו ליכא חשוב לא מברכין שלכבוד בית הכנסת עשוי, ...ת למימר בין איכא סיהרא ובין ליכא סיהרא ובין איכא חזאנא ובין ליכא חזאנא או ליכא אדם חי חשוב מברכין על נר שלכית הכנסת ומש[ום] ... מילתא ולא מ...מא ובכי הא מילתא⁵⁷ ... וההוא פרוש ראשון נקטינן ו...

היו יושבין ב[בית הכנסת והביאו אור לפנייהם] אור כל אחד ואחד [מברך אלא אחד לכולם, מפני] ביטול בית הכנסת.⁵⁸

... עבדי גחלים לו...ש ... ביניהן ומוציא אור מאן דאית ליה ..א. להוציא לפניו נר ביום אם הוציא בלילה לא מברכין עליו ומי שאין לו בכ... אם הוציא לפניו נר בלילה לאורה עבד ומברכין עליו ... ומוציא ושלכ.כמ. וכול' אין מברכין עליהן.

אחר שלא נזכר בו ברית. אלא כוונתו לפסוק: וַיִּכְתֹּב עַל הַלֶּחֶת אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית עֲשֶׂת הַדְּבָרִים, וטעות הדומות עלתה פה. וכ"ה לנכון בפירוש רס"ג לספר שמות הנ"ל.

52 וכ"ה רב נסים בשם 'אדונינו הא"י גאון ז"ל בפירושו דברכות'. וכ"ה הערוך (ערך ברית). וכ"ה בליקוטי ר' בצלאל אשכנזי, ובספר הנר בקיצור בשם רבינו.

53 אפשר גם להשלים: דדייקא \הכי הוא. ואכתי צ"ע, אך הכוונה ברורה.

54 וכ"ה בר"ח בשם 'רבינו הגאון זצ"ל' [והושלם על פיו], בערוך (ערך רב) ובספר יוחסין (מאמר שני, ערך אבא אריכא) בשם רבינו. ור"ח בשבת (קלה:) ביאר דדברי רבינו מוסבים אהא דקיי"ל דכל התנאים מא"י וכולם נקראים רבי חוץ משלושה מקומות אלו, שנקרא תנא בשם רב. והזכיר רבינו כל ענין זה בתשובה באורך (הובאה בערוך ערך אביי).

55 כע"ז כתב ר"ח בפירושו כאן, והושלם על פיו.

56 קיימברידג' T-S AS 93.141 מצורף עם T-S NS 181.16.

57 פירוש זה הובא בליקוטי ר' בצלאל אשכנזי בשם יש מפרשים.

58 נראה דצ"ל כך: היו יושבין ב[בית הכנסת והביאו אור לפנייהם] אין כל אחד ואחד [מברך אלא אחד לכולם, מפני] ביטול בית הכנסת. אלא שבכת"י נראה כמש"כ בפנים וצ"ע.

הנכנס לחנותו שלבשם [והריח] אף על פי שישב שם כל היום כולו אינו מברך אלא פעם אחת, היה נכנס ויוצא נכנס ויוצא, מברך על כל פעם ופעם, אפילו מאה פעמים, וחנותו של בשם נמי לריחא עבדא כי היכי דנידחו אינשי וניתו ניוכנו מינה.

היה מהלך חוץ לברך והריח אם רוב ישראל מברך אם רוב גוים אינו מברך, מחצה על מחצה אינו מברך, בערבי שבתות בטבריה, ובמוצאי שבתות בציפורי והריח [ריח] לא יברך, חזקתו אין עשוי אילא לגמר בו הכלים.

היה מהלך בשוק שלעבודה זרה והריח, אם נתרצה הרי זה חומא.

נג:

אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו אמר רב יהודה אמר רב לא שיאותו [ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב] משתמש [לאורה אפילו בריחוק מקום] יברך כדתניא [ראה שלהבת ולא נשתמש] לאורה לא יברך ...א...א. א לא ... [נשתמש לאורה ולא ראה] שלהבת לא יברך [עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה].

★ ★ ★

רבי זרחיה גוטא זל"ה

מחכמי קושטא. בקורא הדורות וכן הגר"חיד"א בשם הגדולים בערכו כותבים: "והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטרנאני ז"ל". בשו"ת ר"י באסן סי' קיז נמצאת תשובתו ובסיומה כותב: "כך נראים הדברים וכך היתה לי מיסודו של מורינו הרב הגדול נר ישראל נר"ו אשר סמך ידו וממנו תורה יוצאה לישראל ומפיו אני חי על האדמה אדם להכל דמה, הצעיר משה זרחיה גוטא". ולאחריו בא בהסכמה הר"י באסן: "כל דבר ודבר כל הנוגע אעיקר דדינא כנ"ד יחדו המתקנו סוד עם החכם השלם ידיד נפשי המאיר עיני חכמים בהלכה ועלתה הסכמתנו בכל הדברים שכתב ככתבם וכלשונם והדין דין אמת שאין להוציא ממון מן הנתבע בנדון זה ודברי החכם השלם אינם צריכים חזק, הצעיר יחיאל באסן". גם בתשובות המהרי"ט ח"ב יו"ד סי' נ"א כותב אליו וז"ל: "טובינא דחכמי הטובים שבבני עליה, מפליא עצה, מגדיל תושיה, בחירי רצתה נפשי החכם הנעלה רבי זרחיה".

בכנה"ג או"ח הלכות שבת כ"י סי' רפב: "וזכורני זה ט"ו שנה שנת השצ"ט יום כ"ה היינו מתפללים בבית יהודי אחד ונמצא הספר תורה פסול בעת קריאת הג' ונמצא שם החכם השלם כמה"ר זרחיה גוטא ז"ל ונסתפקנו...".

בשנת ת' עלה לעיה"ק ירושלים שם ישב תקופה קצרה וכיהן בה כאב"ד. בספר גינת ורדים לרבי אברהם הלוי ממצרים אה"ע כלל א סימן ט הביא עדות חכמי ירושלים בענין היתר מאה רבנים: "אנו זוכרים שנעשה מעשה פה ירושלים תוב"ב בזמן הרב הגדול כמה"ר זרחיה גוטא ז"ל ובית דינו הצדק...". ר"ד קונפורטי בספר קורא הדורות כותב: "ואח"כ עלה לחברון וישב שם קצת ימים, ואח"כ הלך למצרים וקבע דירתו שם. והיה רב מובהק ופסקן גדול, חסיד ועניו מאד, ובקי בהכמת הקבלה, וכתב פסקים רבים ודרושים, ועוד חיבר ספר גדול פירוש על בית יוסף מכל דברי הפוסקים האחרונים. ואני הכותב זכיתי ללמוד עמו בחברתו קרוב לשנה אחת בשנת הת"ה ליצירה בישיבת הרב הגדול מהר"א סכנדר ז"ל".

נלב"ע בשנת הת"ה במצרים ובשנת הת"י העלו עצמותיו לעיה"ק ירושלים. בנו היה הגאון רבי נתן גוטא שאף הוא היה מתלמידי המהרי"ט, מחכמי ירושלים, והיה שד"ר מארה"ק בערי אשכנז ואיטליה. ובן בתו של רבי זרחיה היה הגאון רבי משה בן חביב רבה של ירושלים בעל גט פשוט וכפות תמרים.

מתלמידיו היו הגאונים רבי יהודה שאראף רבו של הפרי חדש, המקובל האלוקי רבי מאיר פאפיריש, רבי שמואל רוזאניס אביו של הגאון רבי יהודה רוזאניס בעל משנה למלך ורבי שמעון בן חביב אב"ד גאליפולי זכר כולם לברכה.

הותיר אחריו חיבורים רבים שלא נדפסו. כן מובאים בשמו פסקים ותשובות בספרי האחרונים. באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 577 נמצא כרך מחידושי ותשובותיו בעצם כתי"ק, ובשנת תשע"ז נדפס על ידינו חלק התשובות ברוב פאר בצירוף מ"מ, מפתחות ותולדותיו בארוכה. ונקרא שמו "זרח השלום", וזאת על פי מה שכתב בנו רבי נתן גוטא בתשובה: "כתב הרב אדוני אבי זל"ה בספר זרח השלום מתשובות שאלות".

כאן אנו מדפיסים את חידושיו על דברי הטור הלכות קידושין מתוך חלק החידושים שבכרך זה שיוצא לאור בעז"ה לקראת שמחת הנישואין של נכדת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א הכלה בת פע"ה מוה"ר רבי יוחנן שליט"א עם החתן הרב מנחם מענדל בן הג"ר אהרן אויערבאך שליט"א ביום כ"ז אדר ש.ז.

חידושים על מור אבן העזר הלכות קידושין

סי' כ"ו

[מור ס"ג ומשנתקדשה נחשבת כאשת איש וכו']. מסתברא דבועל ארוסתו בבית חמיו משום הכי קרו ל"ה מדברי סופרים (רמב"ם פ"י מאישות ה"א, ולקמן סי' נ"ה), ואין איסורו מדאורייתא משום

פילגש, למ"ד דמיירי בקדושין בלא כתובה (עי' מ"מ פ"א מאישות ה"ד), משום דארוסה שאני דהיא מעותרת להנשא בכתובה ובחופה נמי, משום הכי מותר היה לבא עליה בימי האירוסין אי לאו איסורא דאורייתא, משא"כ בפילגש בקדושין ובלא כתובה שאינו חפץ לעולם להיות עמה בכתובה כנלע"ד.

[מור ס"ד דבר תורה היא מתקדשת בכסף וכו']. כתב רבינו ירוחם ז"ל בנכ"ב ח"א יש מהגאונים שכתבו דקדושי כסף מדרבנן וכ"כ הרמב"ם ז"ל (פ"א מהל' אישות ה"ב), והתוס' כתבו שהוא מהתורה וכ"כ הרא"ש ז"ל עכ"ל, ודבר תימה הוא איך כתב הדברים כן ונקט אותם כפשוטן דאיכא מ"ד דלהווי דרבנן.

סי' כ"ח

¹ מור ס"א קדשה לאחר יאוש וכו'. כתב רש"ל ז"ל (קידושין פ"א ס"ב) וז"ל קדשה לאחר יאוש מקודשת אפי' לא שדך וה"ה נמי אפילו לא אמרה אין וק"ל. וכתב עוד [יש"ש] וכתב² הרמ"ה ז"ל (וכו') [דווקא בגזל דעלמא מקודשת לאחר יאוש] דאיכא יאוש ושינוי רשות, אבל בגזל שלה ולא שדך אפי' לאחר יאוש אינה מקודשת כיון דליכא שינוי רשות, ואם גנב או גזל משלה ולא שדך אותה תחלה או אפי' לא שדך אותה תחלה וכשא"ל התקדשי לי בזה [ונתנו בידה, אמרה אין, הוי קידושין] וכו'.

וכתב עוד מה שתמה מהר"י קארו ז"ל, כחנם תמה, כי לא ידע שהספר חסר בכאן כמו שהגהתי בדברי הרמ"ה ז"ל, שעיקר חידושו של הרמ"ה ז"ל דיאוש לא מהני גבי גזל דילה, אבל אי הוה מהני אז לא הוה צריכנא לא לשדוך ולא לאמרה הן, כמו גבי גזל דעלמא לאחר יאוש, ודברי התלמוד דבעינן שדוך גבי גזל דילה או שתאמר הן, היינו לגבי יאוש, לזה בא להשמיענו הרמ"ה ז"ל דליתא, ומ"ש אח"כ ואף גנב או גזל, הוא מדברי הטור ז"ל, וכו"ע מודים בזה, ואיירי בין ביאוש בין שלא ביאוש.

וכתב עוד וכמו שהגהתי כן מצאתי בספר אחר וכן איתא באשר"י [קידושין] פ"ק דף פ"ט³ (סי' יט) עכ"ל. ומצאתי כתוב עוד על זה נלע"ד דכל חדושו של הרמ"ה ז"ל הוא להגיד [דבגזל דעלמא] דע"י קבלתה הוי שינוי רשות, כלומר דהויא מקודשת גמורה, דלא כרבינו ירוחם ז"ל (נכ"ב ח"א קפב ע"ג הובא בב"י) דסבר דמקודשת מדרבנן, אלא כהר"מ (רמב"ם אישות פ"ה ה"ז) ז"ל שכתב דע"י שהיא קנאתו להך גזילה בתורת קדושין אף הוא קונה אותו, כלומר והווי קדושין גמורים, וכן נמי אשמעינן הרמ"ה ז"ל דבגזל דילה אינה מקודשת כלל ואפילו מדרבנן, כיון דליכא שום שינוי רשות, דאדרבה הדרא גזילה למריה, כיון דחזרה לרשות שלה, הילכך בעינן שדוך או אמירת הן, שתקנה לו אותו גזל להתקדש בו ע"כ.

מור ס"ג קבלתו בשתיקה וכו' אינה מקודשת, אבל אם לאחר שנתנו בידה אמר לה התקדשי לי בו ואמרה אין אינה מקודשת. כן הגיה מרן⁴ ז"ל (בעמוד).

1 חלק מחידושי לסימן כח הדפסנו כבר בגליון סו, והצגנו שוב לשלמות הענין ובתוספת הערות.

2 הב"ח הביא ג"כ גירסא זו וכתב שבזה סרה קושית הב"י שם.

3 בד"ו הוא בדף פט.

4 וכן תוקן במהדורות החדשות ע"פ הב"י.

שור פ"י [אם⁵ אמר התקדשי לי בהנאת מחילת מלוה מקודשת אפילו לא מחל לה המלוה אלא אמר לה הרי את מקודשת לי במה שאני] מרויח לך הזמן [מקודשת שיש בהנאה זו שוה פרוטה ואסור לעשות כן משום ריבית] וכו'. כתב הרא"ש ז"ל בתוספותיו (קידושין ו): [בהגה"ה] דארווח לה זימנא פירש"י ז"ל וכו' ונראה דאפילו במלוה שהגיע הזמן למיגבא אינה מקודשת, דאין לך מלוה שהגיע זמנה לגבות יותר משכר שכיר דעבר עליה משום בל תלין ואפ"ה אינה מקודשת, וא"כ כי ממא זמנא למיגבא ומרווח לה זימנא וקא מקדש לה בההיא הנאה דקא מרווח לה, אמאי מקודשת, מי אלימא הנאת מלוה טפי ממלוה עצמה, ד[אפילו] מחל לה למלוה גופה אמרת דאינה מקודשת, והיכא דלא מחיל מלוה אלא דמרווח לה זימנא אמרת מקודשת, יציבא בארעא וכו', וכ"ת בההיא הנאה דלא בעיא למיתב פרוטה למאן דמפיים לבעל לארווחי זימנא (לא) הוה מקודשת, מה נפשך אי בעיא ממונא דשכיח ליה לבעל או לאשה, הנאת מלוה נמי לאו ממונא דשכיח הוא, ואי משום ממונא דמתהני לה לאשה הוא דבעינן, ועל כן היא מקודשת בהנאת מלוה, אי הכי קדשה במלוה גופה דנפישא הנאתה טפי, דתו לא צריכא למפרע [ולא מיד] כ"ש דתהוי מקודשת, אלא מסתברא דהיינו טעמא דאלימא הנאת מלוה ממלוה גופא, משום דהנאת מלוה שכיח לאשה טפי ממלוה גופה, דאילו מלוה כי מחוסר גוביינא ויכלה [לאטרוחי] לבעל עילוייה לב"ד, כי מחיל לה לאו כמאן דיהיב לה ממונא, דשכיח הוא לקדושי ביה, ואילו הנאת מלוה דאיהי גופה ניהא לה למיתב פרוטה למאן דמפיים ליה לבעל לארווחי ליה זימנא, כי מקדש לה בההיא הנאה מקודשת, וכ"ש בהנאת מחילת מלוה גופא דמקודשת.

והאי דאוקימנא דארווח לה זימנא, רבותא קמ"ל דלא מיבעיא בהנאת מחילה אלא אפי' בהנאה דארווח לה זימנא מקודשת, ולא דמי להא דאמרינן (לקמן מה): בשכר שאעשה עמך דקי"ל דאינה מקודשת, דהתם לא גמרה איהי לקדושי ליה עד דשלמא עבידתא, ולכי שלמא הו"ל במלוה, וה"ה בהנאת מחילת [שכר או בהנאת עשייה דהכי דייקי' לקמן בפ' האומר (לקמן סג): דאינה מקודשת כיון דההיא שענתא דקא מיקדש' לא מיחייבא ליה מדעם, מה שאין כן בהנאת מחילה או בהנאה כשאררווח לה זימנא, דכיון דברשותה קיימי מעידנא דאמר לה מרווחנא לך עד זמן פלו' קניא להו הכא לא מחסרה משיכה ואישתכח דבעידן קידושי' איתיה להנאת הרווחה (הדהוה).

דארווח לה זמנא. פרש"י שאמר התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שפיפסני על כך. ונראה לי שאין צריך להזכיר הפרוטה, אלא שיאמר הרי את מקודשת לי במה שאני מרויח לך זמן הלואיתך, וכיון שאנו שמין שיש באותה הרווחה הנאת שוה פרוטה מקודשת, כדאמרינן לקמן (י): גבי הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת, ומוקמינן לה באדם חשוב דבההיא הנאה דמקבל מתנה מינה, גמרה ומקנייא נפשא, אע"פ שלא הזכיר אותה הנאה אלא אמר הרי את מקודשת לי באותו מנה שנתת לי, וכיון שאנו שמין שיש באותה הנאה שוה פרוטה מקודשת.

וקשה לר"ת ז"ל דאין שייך לקרא זה הערמת רבית דהיינו רבית גמורה, שאם היתה נותנת לו אותה פרוטה שהיא מתקדשת בו הוי כעין אגר נטר, ולא איקרי הערמת רבית אלא כההיא

5 על לשון הטור העתיק המחבר לשון תוספות הרא"ש והרשב"א והעיסור, והעתקנוהו כאן כמו שכתבו המחבר ובתוך דבריו הכנסנו בסוגריים לפי מה שלפנינו בדפוס.

(ב"מ סב:) דמנה אין לי חטים במנה יש לי דלא הוי אגר נטר אלא (ויתור) [היתר] גמור, אלא שמערים להרבות מעותיו. ומפרש ר"ת ז"ל כגון שהיתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמן הפרעון ונתן זה פרוטה למלוה והרויח לה זמן וקדשה באותה פרוטה, וא"ת מה הערמת רבית יש כאן הא אמר רבא ב' איזהו נשך (ב"מ סט:) דשרי ליה לאיניש למימר לחבריה הילך ד' זוז ואופיה לפ' [לניא מאה] (ר') זוז, דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה. וי"ל דהני מילי כשאין הלוח נותן לו כלום לנותן, אבל אם נותן לו הוא נראה כשלוחו ואסור, והכא נמי כיון שהאשה מתקדשת בכך נראה כשלוחה ואסור.

וא"ת אמאי מוקי לה דארווח לה זימנא, הא בתחלת הלואה נמי היה יכול לפרש דבהנאת מלוה מקודשת כגון שהמקדש נותן למלוה פרוטה להלוות לה מעות ובאותה פרוטה מתקדשת לו, וי"ל דבהנאת מלוה משמע על מלוה שהיתה עליו כבר.

ור"ח ז"ל פ' דארווח לה זימנא שמסרה לו הממון שהיתה חייבת לו והחזירו לה ליהנות בו עד זמן שהרויח לה, ואמר לה בההיא הנאה דשביקנא לך עד כען זימנא מיקדשת לי. שאם לא אמר כן נמצא הטפל חמור מן העיקר, (וקי"ל) [דקי"ל] המקדש במלוה אינה מקודשת כ"ש בהנאת מלוה. ולא מחשיב ליה רבית גמורה כיון דלא קץ לה מידי ולא שקיל ולא מידי, אלא הערמת רבית הוי ואסור עכ"ל (התוס' הרא"ש).

והרשב"א ז"ל כתב פרש"י ז"ל שהרויח לה הזמן וכו' וכ"ש אם מחל לה המלוה עצמה ואמר לה בשכר הנאת המחילה. והא דנקט בהרווחת מלוה ולא נקט מחילת מלוה, משום דבעי לאשמעינן שאסור לעשות כן מפני הערמת רבית. וכן פ' הרי"ף ז"ל דכתב בהנאת מלוה איתא בעולם אבל מלוה עצמה אינה בעולם. אבל ר"ח ז"ל פירש דשקלינהו מינה והדר (אהדרינהו) [אופינהו] ניהלה ואמר לה בההיא הנאה דקא שביקנא לך עד כך (זמן) [וכך זימנא] מקודשת לי, דאי בדלא שקלינהו היכי עדיפא הנאת מלוה ממלוה עצמה יציבא וכו'. והאי קושיא ליתא, דהנאת מלוה איתא ומלוה גופא ליתא, ועוד דלישנא דארווח לא משמע הכי, דהול"ל דאויף לה זוזי לזמן, ועוד דאם איתא דכי לא שקלינהו מינה לא מיקדשא בהנאת הרווחה, אף בדשקלינהו מינה לא תתקדש, דהא איהו לאו במלוה גופה דיהיב לה מקדש לה אלא בהנאת המתנת זימנא, והיא גופא אינה בעולם. (והרב) [והר"א] אב ב"ד ז"ל וכן הראב"ד ז"ל פ' [רשנה] במלוה שהגיע זמנה והמעות בידה, דכיון דבעל כרחא יכול לגבותם כאלו גבאם. וגם זה אינו מחזור דכל שלא גבאם ממש מלוה היא ויכולה לפורעם לאחרים, ומלוותו של זה אינה בעולם, עכ"ל.

וז"ל בעל העיטור ז"ל (אות ק קידושין עו.) מסתברא שאין בו איסור וכו'. אבל רב"י י' מגש ז"ל אמר דוקא דארווח לה זימנא במלוה דמעיקרא, דאבך רבית הוא ומותר דאינה יוצאה בדיינים וקנין אית בגוה, ועוד כי גזרינן באבך רבית בממון ממש אבל בדבור לא, ומאי דדמיא ליה כגון קנין אשה לא גזרו ביה רבנן, אבל במלוה דהשתא כיון (דמקני) [דמתני] (ב) [מ]עיקר הלואה, רבית קצוצה היא וצ"ע עכ"ל.

מור סט"ו אבל ר"י כתב [דאומן קונה בשבח כלי] וכו'. קשה לי דר"י ז"ל לא דבר כלום ברין אומן קונה בשבח כלי, וז"ל הרא"ש ז"ל וכו' הארכתי בדף תרס"ג יע"ש, ונלע"ד דראו כבר הרא"ש ובנו ז"ל הסתירה שיש בדבריו בענין הפסק מהאומן, ועכ"ל הניחו את הדבר, כדי שנאמר שתדין דברים כפשוטן בקדושין כשנותן האומן הכלי מתקדשת בשבח שיש לאומן,

והיא מקודשת לדעת הרא"ש ז"ל, ועכ"ז ס"ל ב' המקבל (ב"מ פ"ט ס' מג) דאין אומן קונה בשבח כלי והיינו מעמא משום דבפ' הגזול (ב"ק פ"ט ס' יד) ובפ' המקבל לענין פרעון הקבלן ולענין פרעון האומן מסכים הרא"ש ז"ל דאין אומן קונה, ועכ"ז לענין קדושין שאני, כי מה שאינו חשוב קנין בעלמא, מ"מ לענין קדושין חשוב אצלה לקנין ומקודשת, דהא אפי' במקדש במלוה ממש הו"א דסמכא דעתא ומקודשת, הילכך כשנפסקה הלכה דבמלוה ממש אינה מקודשת תפסת מועט תפסת, ואימא דוקא במלוה ממש שאין בו שום צד קניה כלל, אבל כל לגבי אומן דאיכא למימר דקונה בשבח כלי, היא סומכת על אותו מין קנין כל דהו, אשר נקרא בשם קונה בשבח כלי לברד ומקודשת, אע"ג דלענין דינא בעלמא אין מועיל דין אומן קונה כמו שפסקו הרא"ש ובנו ז"ל בההיא דהגזול א' ופ' המקבל, ועל זה הוא שכתב הרב טור באהע"ז ס' כ"ח (כאן) וכן היא מסקנת א"א ז"ל, פי' על מ"ש בשם ר"י ז"ל דכשנתן לה האומן הכלי מקודשת, אבל לענין הדין בעלמא אי אומן קונה בשבח כלי לא דבר.

ויש סמך לזה מלשון הגמ' דאמרינן ב' המקבל (ב"מ קיב) בעו מרב ששת [קבלנות] עובר [עליו משום כל תלין] או אינו עובר, [אומן] קונה [בשבח כלי] והלואה היא או אינו קונה ואינו עובר, וע"כ לומר דהלואה היא לאו דוקא הוא כשאר הלואות בעלמא, דהלואה דאומן היא מילתא דמקדשה, שהרי אמרו ב' האיש מקדש (קדושין מה): ובפ' הגזול א' (ב"ק צט). דאי אומן קונה מקודשת, ואת"ל דהוויא הלואה ממש אינה מקודשת, וכ"כ דקדוק זה בספר מעדני מלך (פלפולא חרפתא ב"מ שם אות ו) יעו"ש, ועוד צ"ע בס"ד ועיין בשלטי הגבורים ב' הגזול (לה. מדפי הרי"ף) שכתב דבה"ג (בב"ק שם) וסמ"ג (עשין פט) ס"ל כר"י דקונה, ושם יישב סתירת הסמ"ג⁶ יעו"ש, גם ר' ירוחם (הלך הוה נתיב כב ה"א) בשם הרמ"ה ז"ל כתב דס"ל כהרא"ש ז"ל יעו"ש.

ב"י סעיף א"ג ואצל גול דאחרים כתב [המגיד משנה] הטעם וכו'. מצאתי כתוב טעם המגיד משנה ז"ל, נראה דהוא משום דאע"ג דליכא שינוי רשות אלא עם קבלתה אותו דבר הנגזל בתורת קדושין, מ"מ אמרינן דשניהם באים כאחד, וכייתו בשינוי רשות שבא לידה וקבלתה הקדושין, כדאמרינן התם (גיטין עו:) גיטו וידו באין כאחד, והילכך קרי ליה מקודשת גמורה וכדעת המ"מ ז"ל וכמו שפירשתי (לעיל במור). אבל רבינו ירוחם ז"ל דסבר דמדרבנן הוא דהוויא מקודשת, אפשר דמה"ט קאמר, דכיון דלא הוה ליה שינוי רשות אלא אח"כ ע"י קבלתה לקדושין, לא מיקרי שינוי רשות אלא מדרבנן, והווי קדושין מדרבנן, ויש פנים בהלכה לכל אחד ואחד ודוק.

והנה הרא"ש ז"ל בקצורים וברמזים (ב"ק פ"ז ס' ב) כתב בפירוש, דיאוש לחודיה קונה מדרבנן, ואם קדש אשה בגזילה לאחר יאוש צריכה גט עכ"ל, ובהכי מתפרש שפיר דכיון דהווי שינוי רשות בקבלה דידה, קרי ליה מקודשת דאורייתא. אבל רבינו ירוחם ז"ל סבר דכיון דליכא עד השתא שינוי רשות אלא בידה ע"י קבלתה, אינה מקודשת אלא מדרבנן, וז"ל הרא"ש ז"ל ב' מרובה (שם) שצריכה גט [דרבה סבר דלכל הפחות קני מדרבנן], (והיינו מדרבנן לחוד). אבל הרמ"ה ז"ל ס"ל דמקודשת גמורה, וכ"כ הטור בשמו ז"ל, וזהו דעת המ"מ ז"ל כדפירשתי.

ב"י שם [ואהא דאמר רב נחמן וכו' כתב הר"ן (קדושין ז. מדפי הרי"ף ד"ה הדיא) בשם הרשב"א דטעמא דמילתא הוא דקא מפרש דמשום הכי הוא דלא הווי קדושין, ומיהו אפילו אמרה בתר הכי דלשם קדושין קבלתינהו לא מהני, דשמו חכמים דעתה דלא ניהא לה לאיקדושי בגזל דידה] אלא

ברשדיך או דאמרה אין בהדיא, דבהני גווי מקניא⁷ לגביה וכו', [והכי מוכחא ברייתא דקתני] לא רצתה אינה מקודשת, ומפרשין [לא] רצתה דאישתיקה, ומדפסיק ותני אינה מקודשת, ודאי דלגמרי קאמר, דאינה מקודשת (ד) לגמרי משמע, ואפילו פירשה דעתה אחר כך וכו' כצ"ל.

ב"י שם [ואמאי דאמרין וכו'] אבל א"ל כנסי סלע זו סתמא וכו'. כתב מהר"י קשטרו ז"ל (ערך להם ס"ג) וצ"ע אם חזר וא"ל אחר שהגיע לידה ואמרה אין, ונראה שדינו כדן פקדון, [ואם אמרה הן הרי זו מקודשת] כיון שלא בא לידה בתורת פרעון ואע"פ שחייב לה עכ"ל.

סי' ל"ב

[מור ס"א ונותנו לה בפני שני עדים]. כתב רבינו ירוחם ז"ל בנכ"ב ח"א (קפא). פשוט בפי' האיש מקדש (קידושין מה). דאם אין עליו עדים חתומים בו אלא שמסרו לה בפני עדים מקודשת, דקיי"ל כר"א דעדי מסירה כרתי עכ"ל. ונמצא בזה ודאי כי כל דיני גט דשייכי לקדושין במקדש בשטר צריך לברר, ופלוגתא דרבותא בפי' המגרש (גישין פ"ו): בעדי מסירה כרתי ועדי חתימה יעו"ש.

סי' ל"ג

[מור ס"א ונתייחד עמה בפני עדים]. כתב רבינו ירוחם ז"ל (נתיב כב ח"א קפא). ונתייחד עמה כדי שיעור ביאה וכו', ופשוט בפי' הבא על יבמתו (יבמות נד). דביאת שוגג לא קניא באשה וכו'. ולפי סוגיית הגמ' (קידושין י). נראה דביאה אירוסין עושה, וכ"כ הרמ"ה ז"ל (יד רמ"ה קידושין י.). וי"מ דבעיא דלא איפשימא היא בגמ' ולפיכך לגבי ירושה נכסים בחזקתן ואין מפר נדריה, ומיירי בביאה בלא חופה ר"ל שלא הכניסה לרשותו עכ"ל.

סי' ל"ה

מור ס"ה [וכתב א"א הרא"ש ז"ל דאפילו לא מינהו שליח בהדיא אלא שגילה דעתו וכו' וכתב הרמ"ה אם האב הרצה הדברים וכו']. כתב הרב בעל עצמות יוסף ז"ל (קידושין מה). נראה דלענין דינא לא פליג הרא"ש⁸ עם הר"ם ותוס' רי"ד ז"ל (שם), דודאי אם ידענו שהאב ארצי קמיה בנו ושתיק דהוי שליח, והרא"ש ז"ל כתב [וכו'] ואמר לשדכו לו ואע"פ שלא אמר כן גבי בן קמיה אביו, מ"מ כבר סיים ואמר דלא מסתבר לחלק בין אביו לאיניש דעלמא, וגם הטור כתב כן בתרווייהו, וכן נראה לענין הלכה עכ"ל.

שם [בעצמות יוסף], מהרש"ך ז"ל בח"א סי' ו' הקשה על הרי"ף (קידושין יט. מדפי הרי"ף) ז"ל במ"ש דהך עובדא לא שייכא [הא דאביו ורבא אליבא דשמואל] וכו', דמאיזה טעם היה מקום לחוש בהאי עובדא דלילמא שדר בחשאי לקדשה לו, במאי גילה דעתו כמ"ש בתחלה לקריביה, א"כ כל ששידך ג"כ אין לך גילוי דעת גדול מזה ונימא דחיישינן שנתרצה וכו'. וכתב הרב בעל עצמות יוסף ז"ל (קידושין מה): ונראה לתרץ דבשידך ליכא הוכחה כלל דשמא לא יבא לידי גמר, אבל במ"ש לקריבאי הוי הוכחה שהיה רוצה לקדשה לו עכ"ל. ולא הבנתי דברי הרב בעל עצמות יוסף ז"ל, אבל נלע"ד דמהרש"ך ז"ל לא ראה מ"ש הר"ן ז"ל (שם) דה"ט דחיישינן דילמא שדר וכו' משום דהיה כפוי וכו', באופן דהכפיה באה אחר סירוב ואחר גילוי דעת, כי לא מלכו מה שמודה אלא הוא כפוי, והיא הנותנת לומר דהמעשה שנעשה היה ברצונו כדי לקיים מאמרו לאפוקי מהמסרב עמו, משא"כ בשידוכין כנ"ל.

7 וכן איתא בר"ן לפנינו וכן ההמשך.

8 עי' בב"י כאן שכתב שנראה שחולק הרא"ש ע"ז, ועי' בקרבן נתנאל (על הרא"ש פ"ב סי' ז) אות נ'.

שם [בעצמות יוסף], כתב הר"ן ז"ל (קידושין יח: מדפי הר"ף) [ודאמרינן שמא נתרצה] לאו נתרצה מעיקרא אמרינן דאמר לה צאי וקבלי קדושך וכו', דא"כ כשאמר אפי' למ"ד שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן, הוי דכוותה, וא"כ היכי אמרינן אח"כ ודילמא שליח שוייה, כיון שכבר אמר שמא נתרצה הבן לא אמרינן. ואח"כ כתב הר"ן ז"ל (שם יט:): והוא מפרש כך מר לא ס"ל להא דרב ושמואל דאמרי שאם נתרצה האב בתחלה מקודשת דהוי כמי שא"ל צאי וכו'. והקשה הרב בעל עצמות יוסף ז"ל (קידושין מה:): דא"כ הדרא קושיא לדוכתא מאי האי דפריך ודילמא שליח שוייה, וכמו כן הקשה גם למה שהקשו על הר"ף ז"ל דניחוש דילמא ארצויי ארצי הבן וכו', והא כתב דלהך חששא לא חיישינן עכ"ל.

ותמהני מה זו שאלה דהא בתחילה פירש הסוגיא לדעת רש"י ז"ל, ואמר לא נתרצה מעיקרא אמרינן שא"ל צאי וכו', ולבסוף גבי מ"ש בשם הר"ף ז"ל, הוצרך לפרש כי מה שאינו חושש הר"ף ז"ל אפי' ידעינן שנתרצה אפי' הוא בתחלה, היינו שהיה שם ושתק דהוי כמו צאי וכו', אבל צאי ממש ודאי דמהני לדעת הר"ף ז"ל, אבל בשתיקה הוא דאמר דלא מהני, משום הכי אתי שפיר שהקשה אח"כ ודילמא שליח שוייה, דהיינו דבפירוש הרששו וכמו שהיה לנו לומר כן בבת כמ"ש הר"ן ז"ל, שהקשו דניחוש דילמא א"ל צאי וכו' והשיב וכו' דאין דרכו של אב לומר שתקבל קדושין, אבל הו"א דניחוש בבן ובבת לרצוי דאח"כ, לזה אמר אפי' למ"ד שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן, וכבר ידענו דבבת שאני שאין דרכו של אב לומר מתחלה צאי, אבל בבן הקשו בגמ' (שם מה:): דילמא וכו' והשיב לא חציף וכו', וכל זה הוא לדעת הר"ף ז"ל כדכתיבנא ודוק.

(הרב) ב"י [ס"ב] בשם רבינו ירוחם ז"ל כתב אם אמרו במנה קדשנו וכו'. ולכאורה משמע מסתמא דהמשלח נתן בידם מנה לקדשה, וא"כ הוא מסתברא דאפי' קדשוה בפרוטא ונתנו לה השאר בתורת מתנה אינה מקודשת, וכ"ש אם קדשוה בפרוטא ונשאר השאר בידם דהקפידה היא שאינה רוצה לקדשה אלא כאדם חשוב, ומדברי רבינו ירוחם ז"ל יראה דכה"ג מקודשת, שהרי את"ל שאינה מקודשת, א"כ כשהיא מודה שקבלה פרוטה הרי היא כאומרת שלא נתקדשה ושלא קבלה מידם אלא פרוטה וככה"ג צריכא לישבע, וצריך עוד לעיין.

סי' ל"ו

מור [ס"ג] אמרה לשליח קבל הקידושין במקום פלוני וכו']. האומר לשלוחו קדש לי במקום פלוני וכו' (קידושין ג.) פרש"י ז"ל (ד"ה אינה) משום דיש לו אוהבים שם אם ידברו עליו שום דבר. ומשמע דוקא מהאי טעמא הוא דאמרינן דהויא קפידא, אבל בדליכא נאמר מראה מקום הוא או לאו דוקא קאמר, וכתב הרב בעל עצמות יוסף ז"ל (קידושין ג.) נראה דבאשה לדברי הכל הויא מקודשת דליכא קפידא, אבל הטור כתב שדין האשה שוה לדין האיש עכ"ל. ותמהני דאיך עלה על דעתו לחלק, והרי יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה (יבמות קיג.), והיא יראה לנפשה פן ידברו עליה שום דבר ויתבטלו הנשואין, יותר ממה שירא וחרד ומקפיד הבעל.

וכן בגירושין⁹ כשאמרה היא התקבל לי גמי במקום פלוני קפידא, והטעם שלו הוא שילעיוזו עליו במקום אחר שמגרש (רש"י גיטין סה. ד"ה פסול), ושנאווי המשלח כמ"ש בהמגרש (גיטין צא:),

9 זה שייך להלן בסי' קמא סעיף מט, והמחבר כתבו כאן כהמשך למ"ש מקודם לזה, והמחבר ציין לקמן שם בסעיף מה לעיין מה שכתב כאן, לכן השארנוהו כאן דמשנה לא זזה ממקומה.

וא"כ כ"ש שילעזו עליה ואינה רוצה שישמעו חרפתה במקום אחר, שיאמרו זה הוציא רשעה מתוך ביתו כי לא לחנם גרש אשתו, ומיהו בפרק המגרש (שם) משמע דאינו שנאו אלא במגרש אשתו ראשונה, והכא תנן סתם שאינו רוצה שילעזו עליו, דמשמע שיש לעז בין בראשונה בין בשניה, וצ"ל דהלעז הוא בכל הנשים, ולא טוב עשה בעמיו המגרש בלא שום מום, אבל הדבר היותר חמור דאפי' מזבח מוריד עליו דמעו (שם) וקרוי שנאו, הוא המגרש אשתו ראשונה, משום הכי אמרין הכא סתם שאינו רוצה שילעזו עליו, דמשמע בלעז סתם בכל הנשים.

פי' ל"ז

מור סעיף י"א [קמנה או נערה שקדשה עצמה וכו']. כתב הרב בעל עצמות יוסף ז"ל (קידושין מה). דע כי בגמ' יבמין כותבין נוסח אחר וכמ"ש הריטב"א ז"ל, וכיון שכן ראוי לכתוב ב' גימין, גם כריתות שמא לא נתרצה בראשון אלא בשני, וגמ' יבמין אולי נתרצה בראשון ובשני, ונראה דביבם שעשה מאמר, גם מעליא מהני, והיינו טעמא שכותבים גם יבמין כדי שיהא מוכיח מתוכו שהיא חלוצה ולא יבאו לטעות ויאמרו אין קדושין תופסים באחותה, ודוקא בעלמא חיישינן כמ"ש הריטב"א ז"ל, אבל הכא לא חיישינן, דאיכא מיאון עכ"ל.

פי' ל"ח

[מור סב"ד ע"מ שיש לי בת או] שפחה גדולה [וכו']. כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ח מאישות (ה"א) [הרי את מקודשת וכו' ע"מ שיש לי] שפחה¹⁰ או בת גודלת או אופה. וכתב הר"ן ז"ל (קדושין ב. מדפי הרי"ף) במתני' גרסינן מגודלת ומפרשינן בגמ' (קדושין מט.) מאי מגודלת גדלת דשבח יוחסין, ויהבינן טעמא דאמר לא ניחא לי דשקלא מילי מנאי ונדיא בשבבתי, כלומר דגדלה היינו חשובה בשבב יוחסין, שנולדה מעבר עברי שהיה מיוחס, שמתוך שהיא חשובה תהא מצויה לספר עם שכנותי, והרמב"ם ז"ל כתב אופה או גודלת, מלשון גדילים תעשה לך. והתוס' (שם מט. ד"ה מאי מגודלת) כתבו ר"ח פי' מגדלת שער כמו מגדלא [שער] נשייא, ומתוך שהולכת מבית לבית לקלוע מספרת כל הדברים ממנה עכ"ל.

[מור שם התקדשי לי בכוס של יין וכו']. כתוב בפרק האיש מקדש [בשלמי הגבורים (כ. מדפי הרי"ף אות ב)] בשם ריא"ז שכתב ונ"ל בעיני שאם אמר דינר זה אחד ונמצאו שנים הרי זו מקודשת שיש בכלל שנים אחד וכן¹¹ אם אמרה לשלוחה קבל לי קדושין מפלוני שאמר לי התקדשי לי בדינר של כסף ונתן לה של זהב אינה מקודשת עכ"ל, ויראה ראייה לדבריו ממ"ש הרמב"ם ז"ל בפט"ו ממכירה (ה"א ב) לעולם אין אונאה אלא בדמים אבל בחשבון חוזר, כיצד מכר לו ק' אגוזים ונמצאו ק"א וכו', וכתב המ"מ ז"ל אין בטעות כזה בשום צד ביטול מקח אפי' ביתר משתות וכו', עיין בחו"מ רל"ב דין א'.

וכתוב בתוס' רי"ד (קדושין מה:) ולא דמי ליין יפה ונמצא רע שהוא מין אחד, דכיון דיין רצה לא כל הימנו לומר רע רציתי ולא יפה. ונראה דכ"ש הוא אם נתן לו כסף סיגים הרבה שיש בכללו כסף צרוף כשיעור מה שהתנו ביניהם, שהרי הכסף אפשר להזקק ולהטהר משא"כ

10 כך היה כתוב ברמב"ם שהיה לפני המחבר, אבל לפנינו כתוב: בת או שפחה גודלת.

11 האי וכן וכו' קאי על מה שכתב שם השלטי הגיבורים בתחילת דבריו, בענין האומר לאשה עצמה שזה של זהב ונמצא של כסף.

ביין, ועכ"ז ביין אינו [יכול] למעון כן וכ"ש בכסף, וראיה ממ"ש במרדכי (ב"ב תקסג) בשם אביאסף שפסק דאם מכר כסף סיגים בחזקת צרוף אין יכול לחזור בו, וכתב מהרשד"ם ז"ל בס"י שפ"ה בחו"מ דע"כ לא קאמר [אביאסף] אלא כשיש בכסף סיגים בכלל מאתים מנה כסף מזוקק וכ"כ הרב ב"י ז"ל ע"כ. איברא דהוא לא קיים סברא זו מאביאסף להלכה ע"ש.

טור שם בכוס זה של יין ונמצא של דבש וכו'. מסתברא דיין ודבש שקולים ושוים לענין הא דכתוב בטור בס"ס כ"ט (סעיף ט) שאמרו בגמ' (קדושין מה:) האומר התקדשי לי בכוס זה והיה בו יין וכו', וכתוב שם בשם הרמב"ם (פ"ה מאישות הכ"ט) ור"ת ז"ל (שם ד"ה הא) שפירשו דביין מקודשת בו ובמה שבתוכו לא. ומסתברא דה"נ בדבש מקודשת בו ולא במה שבתוכו, וכיון שכן קשיא דהאומר התקדשי לי בכוס זה של יין ונמצא של דבש של דבש ונמצא של יין אמאי אינה מקודשת, הרי לדעת ר"ת והרמב"ם ז"ל אינה מקודשת באלו אלא בו ולא במה שבתוכו, בין שיש שם שמן בין שיש שם דבש, וצ"ל כמו שכתבתי בשם תוס' רי"ד דס"ל ז"ל דדוקא בשא"ל התקדשי לי בכוס זה לבד הוא דאמרינן דמקודשת בו ולא במה שבתוכו, אבל אם א"ל בפירוש בכוס זה של יין או של דבש מקודשת בו ובמה שבתוכו, כנלע"ד אע"פ שמסתפק בו במ"א יע"ש.

טור שם ל"ש אמרה לשליח לקבלם בתנאי ושינה השליח. וכתב הרב ב"י ז"ל דהיינו מ"ש בגמ' (קדושין מה:) שאמרה היא לשלוחה קבל לי קדושי מפלוני שאמר לי התקדשי לי בכסף והלך ונתן לה זהב מר סבר קפידא ומר סבר מראה מקום הוא. עוד אמרו שם בגמ' ונמצא של זהב דצייר בבלייתא, ופרש"י ז"ל כשנתנו לשליח היה צרור בסמרטוט ומצאתו של זהב ע"כ. ויש לדקדק דאיך השמיענו הרב טור ז"ל כשלא אמרה לשליח לקבל הקדושין ולא א"ל על תנאי אלא סתם קבל לי כסף וקבל זהב דאינה מקודשת, משום דאיכא דניחא ליה בכספא ולא בדהבא, הא ודאי הוה צריך לאודועי כיון דפלוגתא דר"ש ורבנן היא, וגם הם מסתברא דלא פליגי אלא בסתם, אבל אם פירש ואמר על תנאי לכ"ע קפידא היא ולא נחלקו בו מעולם, וכיון שכן למה השמיטו הרב טור ז"ל.

ועוד יש לדקדק מאי נ"מ בהא דתנן ונמצא, דנ"ל דצייר בבלייתא [בא] לומר דהטעה גם את השליח, דלא מסתברא דנקטי רבנן ונמצא דצייר בבלייתא מפני שהוא חדוש אליבא דר"ש, ושמא אתא לאשמעינן דאע"ג דלא שינה השליח כ"כ, אלא מפני מה שלא התיר הקשר לדעת מה בתוך הסמרטוט, דאפ"ה אינה מקודשת, וכ"ש כשישינה כל כך שראה שמקדשה במה שלא אמרה היא, ואעפ"כ קבל הקדושין, דבכה"ג ודאי דאינה מקודשת, וע"פ הדברים האלה נמצא בזה נמי דהרב טור ז"ל קצר במקום שאמרו להאריך, ומה גם הרמב"ם ז"ל שלא הזכיר שום דבר מענין השליח כלל.

ורבינו ירוחם ז"ל בנכ"ב ח"ג (קפז). כתב האומר לשלוחו הלויני דינר כסף וקדש לי אשה פלונית והלוהו דינר זהב וקדש בו אינה מקודשת דקפידא היא, פי' ואפי' לא הקנה לה בתוכו אלא כדי דינר כסף, דקפידא היא, וכן אם אמרה היא לשלוחה קבל לי קדושין מפלוני שאמר התקדשי לי כדינר כסף והלך ונתן לה של זהב אינה מקודשת דקפידא היא עכ"ל. ונלע"ד דאמר ואפי' לא הקנה לה וכו', כעין מ"ש הרימב"א ז"ל (קדושין שם) דאין השליח נפרע מהמקדש אלא הכסף ואעפ"כ אינה מקודשת וכו' יעו"ש, ה"נ אמר ר' ירוחם ז"ל דהשמיענו

דאפי' לא הקנה לה השליח (לה) אלא כדי הכסף אינה מקודשת, והיינו טעמא משום דאיכא דניחא ליה בכספא ולא בדהבא.

[מור שם לא שנא אמרה לשליח]. (מחודשים) כתוב בתוס' רי"ד בפרק האיש מקדש דף מ"ח ע"ב וז"ל גבי מ"ש בגמ' בשאמר לשליח הלויני דינר כסף וקדש לי אשה פלונית והלוה לו דינר זהב וקדשה וכו', כתב הוא ז"ל, אמר לו קדשה בדינר זהב וקדשה בדינר כסף הרויחו, אין ראוי שיחלוקו ת"ק ור"ש, שהרויח השליח את הבעל, אבל א"ל קדשה בשל כסף וקדשה בזהב ודאי קפידא הוי, שהוא אומר לא רציתי לקדשה ביותר מדינר כסף, ולמה נתת לה דינר זהב, ואפילו עשיר קופד בזה כ"ש אם היה עני, אלא דעדיפא מינה מקשה עכ"ל. ואעפ"י שכתוב שם ראוי שיחלוקו, כתבתי משמו דאמר אין ראוי¹² וכו', מפני דמצד הענין יראה דצ"ל דאמר אין ראוי וכו' ודוק.

ונלע"ד שזה חולק עם מ"ש שם רש"י ז"ל דלר"ש ניחא ליה וחשיבותא היא גביה, ומ"ש כסף, מראה מקום הוא וכו', ויש לדקדק דמדר"ש נשמע לרבנן דכשכבר גילה דעתו לקדשה בזהב אין כאן קפידא מחמת מעות ויש כאן טעות החשיבות, שזה יאמר אע"פ שהרויחי יותר הייתי חפץ בחשיבות ההוא, שיאמרו עלי שקדשתי בזהב ולא בכסף, וכבר דקדקתי במ"א בדברי רש"י ז"ל אלה, הם דלא כמ"ש בב"ש רבינו ירוחם ז"ל בס' ל"ה, דיראה דס"ל כהא דכתוב בתוס' רי"ד דודאי מקודשת היא שהרויחו השליח למקדש.

ויש להסתפק בדבר דשמא רש"י ז"ל נמי מפרשה לסוגיא זו כמו שכתבתי¹³ בשם הריטב"א ז"ל, דאמר דהב"ע כשהשליח נותן היתרון מזהב לכסף משלו וכו' יעו"ש בסוגיא זו, ואמר דסתמו כפירושו ולא הוצרך לפרש זה, ושמא נמי רש"י ז"ל מהאי טעמא נמי סתם ולא כתב בזה כלום, ומה"ט הוא שאמר דחשיבותא גביה, דהא ודאי פשיטא שהוא כן דהוי חשיבות כיון דאינו מפקיד ויש כאן חשיבות, אבל כשהוא מרויח מעות נאמר דיודה רש"י ז"ל להא דתוס' רי"ד ורבינו ירוחם ז"ל, דס"ל דאפי' א"ל קדשה בזהב כסף והרויחו ההפרש ההוא דמקודשת, אע"פ שאין כאן חשיבות ובעדם ומחמתם ראוי להכריח סברא וחילוק זה בדברי רש"י ז"ל, אע"פ שאינו מוכרח מצד עצמו ולא מסתברא נמי הענין מצד עצמו, כי כמה דעות באדם ויש אדם המקפיד על החשיבות ואינו מקפיד על ההרווחה, שכבר גילה דעתו לקדשה בזהב כי חפץ בחשיבות יותר מההרווחה, ומה"ט לא אמר לו שאם אפשר לו דקדשה בפחות שלא יקדשנה בזהב, ש"מ דמחמת חשיבות הוא אינו רוצה לקדשה בפחות אפי' אם היא חפצה להתקדש בפחות מזהב.

שור שם כסבור הייתי שהיא כהנת וכו'. אמרינן בגמ' (קידושין ג.) ואמאי והא אמר כסבור הייתי וכו' אלא לאו משום דאמרינן דדברים שבלב אינן דברים, ודחה אביי דילמא מקודשת ולחומרא וכו'. וכתב הריטב"א ז"ל ודילמא משום דלא מהימניה ליה שכך היה בדעתו וכו', וי"ל דמתני' קשיתיה, דקתני מקודשת לגמרי בין לקולא בין לחומרא, ואם קדשה אחר אינה צריכה גמ, ואי משום דלא מהימן הו"ל למיחש להצריכה גמ משני לחומרא, וזהו שאמר אביי ודילמא לחומרא

12 וכן בעצמות יוסף כתב על דברי תוספות רי"ד: ובלשונו נראה דיש טעות סופר, שכתב ובזה ראוי שיחלוקו, וצריך לומר שלא יחלוקו, והמעייין יתקן.

13 בקטע הקודם הביא דברי הריטב"א.

קאמר עכ"ל, והלכה (הו"מ סי' רז ס"ד) דברים שבלב אינן דברים, אבל מ"מ מהכא שמעינן דבדברים שהם דברים ומהנן, אלא דמספקי לן אם כך היה המעשה, בכה"ג ראוי להסתפק בדבר והוויא מקודשת מספק, והדבר צריך תלמוד, דא"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו וישבת תחת בעלה בקדושין גמורין, משום דשערי תשובה לא ננעלו (מדרש שוחר טוב תהלים סה), ואין לך דבר שאין להסתפק בו כי שמא כך היה המעשה, ומטעם דלא בריר לן להוי ספק מקודשת וצריך לי עיון.

טור סב"ה ע"מ שאני קורא כו' [אלא א"כ קורא ג' פסוקים בתרגום אונקלוס]. יש לדקדק במה שלא הזכירו הרמב"ם והרב טור ז"ל הקריאה בבית הכנסת כמו שנאמר בגמ' (קידושין מט.) בפירוש, דמשמע דישנו לזה בקריאת שם קריאה, דאל"כ למה נאמר בגמ' בבית הכנסת.

סי' מ'

[טור ס"ה אמר לה תהא מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו']. בפרק האומר בקדושין (סב.) אמרינן [כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי איתניביה האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר וכו'] אלא גר הוי בידו גר נמי לאו בידו דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך שלשה מאי טעמא משפט כתיב ביה כדין] מי יימר דמודקקי ליה (ב"ד) [הני תלתא]. ולכאורה י"ל דדוקא ג', מפני דבתורת ב"ד שלשה הוויא מילתא דלא שכיח כל כך, אבל תרי בתורת עדים שכיחי טובא, אבל מצאתי כתוב אח"כ בספר עצמות יוסף (דף צ"ט ע"ב) [שם בע"ב] וז"ל, בידו לגרשה, כתב הראב"ד ז"ל כגון שהגט בידו, דאם לא כן הכא נמי מי יימר דמודמני ליה סופר ועדים, ואפשר לי לומר דבשכר מוצא רבים סופרים ועדים עכ"ל.

ויש לדקדק לכאורה במ"ש הראב"ד ז"ל דהגט בידו, דהא מ"מ בעי עדים, דאתי דבר דבר מממון (קידושין סה:), ואינו יכול לגרשה בינו לבינה ומי יימר דמודמני ליה עדים, וצ"ל דאיהו לא ס"ל כמ"ש הר"ף ז"ל בפ' המגרש (גיטין מז. מדפי הר"ף), דעדי חתימה כרתי ומהני כשהגט חתום בידו שא"צ אז עדי מסירה, וצריך עוד לברר זה בע"ה.¹⁴

ומ"ש הרב בעל עצמות יוסף ז"ל דמיירי בשכר, קשה טובא, שהרי אי אפשר להיות השכר הרבה יותר מדאי יותר במטלה דמוכח (ע' כתובות קה.), דאל"כ הוי נוגע בעדות, הלכך במטלה דמוכח מאי שנא עדות מדיניות, וצריך לי עיון בס"ד. גם ממ"ש בחו"מ סי' כ"ח בשם הרשב"א (ח"ג סי' י"א) ז"ל בב"י (סעיף כ) דיש לחלק בין קודם שישים עצמו לעד לאחר שהוקבע לעד, משמע דנוטל יותר משכר במטלה, דאם לא כן אפילו אחר שהוא עד יכול ליטול שכר במטלה דמוכח, כמה שהוא מותר בדיין, וביבמות פרק (מצות חליצה) [האשה רבה] כתב הגמור"י (כה. מדפי הר"ף) דבב"ד של ג' סמוכין אמרינן מי יימר, אבל הדיוטות שכיחי יעו"ש.

כתב הרב טור ז"ל (ס"ז) אמר לה [תהא מקודשת לי] לאחר שאגרשך וכו'. וכתב הרב ב"י ז"ל (א"ל) [אמר] פירות [ערוגה] וכו', וכתב עוד הרב טור ז"ל (ס"ח) האומר אם תלד וכו'. וקשיא לי דבפרק יש בכור אמרינן בדף מ"ט ע"א הפודה את בנו בתוך ל' יום רב אמר פדוי ושמאל אמר אינו פדוי, דכו"ע מעכשיו אינו פדוי, לאחר ל' ואיתנהו למעות פדוי, כי פליגי בדליתנהו, רב אמר פדוי מידי דהוה אקדושי אשה התם לאו אע"ג דנתעכלו הווי קדושין ה"נ לא שנא,

ושמואל אמר התם בידו לקדשה מעכשיו, הכא אין בידו לפדותו מעכשיו עכ"ל, ויראה כי במ"ש הרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהל' אישות הל' טז) דכשהוכר העובר מקודשת, ה"נ הוא התם, כי ע"י שהבן כבר הוא בעולם משום הכי פסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מהל' בכורים (ה"ח) דפדוי, אבל הרא"ש ז"ל בפרק יש בכור (בכורות פ"ח ס"ה) והרב טור ז"ל ביו"ד ס"י ש"ה (ס"ג) כתבו דפדוי¹⁵, אע"ג דס"ל (המור באן, והרא"ש קידושין פ"ג ס"ז) דכשהוכר אינה מקודשת, ושמא הכא שאני דישנו לבן כבר הוא בעולם וכו' עמוד דבכה"ג הו"א בקדושין דמקודשת, כי הנה ימים באים וממילא קא גדיל התינוק, וכ"ת שמא ימות, הרי במקדש ג"כ לאחר ל' יום אימא ה"נ.

ס"י מ"ב

[ב"י] ס"ד [וכתב עוד הרשב"א בסו"פ הזורק (פא):] מסתברא כגון שראה הוא את העדים וכו'. כתב מהריב"ל ז"ל בח"ג ס"י פ"ו במ"ש הרשב"א ז"ל בפרק הזורק אם ראו העדים ואינם נראים וכו' אדם יודע שהמקדש בינו לבינו אע"פ ששניהם מודים אינה מקודשת הילכך לא בעל לשם קדושין אלא לזנות ע"כ. ויש להסתפק אי הוי דוקא בדלא א"ל התקדשי בביאה זו משום דעל הסתם אדם יודע וכו', אבל אם א"ל כן לא אמרינן אדם יודע וכו', ואשכחינן כדכתבינן דכתב הרשב"א ז"ל (ח"א ס"י תש"פ) בשנים שהיו אחורי הגדר ושמעו שאמר ראובן (לשמעון) [ללאה] התקדשי לי באתרוג זה אבל לא ראו נתינת האתרוג, והיו רואים ואינם נראים, אפי' היא מודה שלקחתו, ראייה וידעיה ממש בעינן ע"כ. משמע דאם ראו נתינת האתרוג אע"ג דלא היו נראים, דלא ידעו המקדש והמתקדשת שהיו רואים אפ"ה הו"א מקודשת, ואח"כ ראיתי שכתב הריב"ש ז"ל בסו"ר רס"ז שאומרת למתקדשת לו מפני שסבורה שאין שם עדים ובפרק האיש מקדש (קידושין מג.) כתב [הרשב"א] רצתה לשחק בו וכו' עכ"ל.

וקשיא לי דמשמע דס"ל דאם נתיחד עמה ולא א"ל התקדשי בביאה זו דהו"א מקודשת אם היו שניהם רואים את העדים מקודשת בשתיקה, וכפי דבריו ז"ל קשיא ההיא מהאתרוג (בתשובה שם) עם מ"ש הריב"ש והרשב"א ז"ל בפ' האיש מקדש, ולי י"ל דזהו שכתב [הרשב"א בתשובה] לבסוף ראייה וידעיה בעינן, כלומר ראית העדים נתינת האתרוג ממש, וגם ידיעת האיש והאשה שידעו ממש שהעדים היו אחורי הגדר, אבל הרב מורי ש"י כתב (מהרי"ט ח"ב אהע"ז ס"י מ"ג) ועל מ"ש הרשב"א ז"ל בההיא דאתרוג ומסתמא מיירי שידעיה האשה בעדים שהיו אחורי הגדר דאל"כ אפי' ראו הנתינה, [לאו כלום הוא, אלא ביודעים מיירי], ואפילו הכי כתב הואיל ולא ראו הנתינה באותה שעה אע"פ שראו האתרוג יוצא מתחת ידה לאו כלום הוא, ומינה רצה הרב אביו מהר"ם המב"ט ז"ל לומר בתשו' בסו"ר רכ"ו כי כשהעדים לא ראו אותה בשעת קדושין, כי כסתה פניה, ואח"כ שאלו עליה והכירוה, דלא מהני הואיל ולא היתה הידיעה בשעת קדושין, והביא ראייה מהא דאתרוג, והרב מורי ש"י (חידושי מהרי"ט קידושין מג.) כתב על זה שמא יש לחלק בין היכא דמעשה הקדושין לא ידעו העדים כמו בההיא דאתרוג, להיכא דידעו ולא הכירוה, ולא שייך לומר רצתה לשחק בו שיודעת שיכולים להחזיק בה ולראותה וצ"ע עכ"ל.

והרב ב"י בשם הר"ן ז"ל (קידושין יח. מדפי הרי"ף) כתב בסו"ר ל"ה באהע"ז דאפי' מודה שקבלתן אינה מקודשת, כיון דאין נאמנין מצד עצמן אלא מצד הוראתה וכו'. ויש לדקדק דהרי היא

בשעת קבלת הקדושין לא היתה יודעת שלא האמינם המקדש, שאם האמינם נאמנים מצד עצמן כמ"ש הר"ן ז"ל שם בפרק האיש מקדש יעו"ש ובחו"מ קכ"א (ב"י סי"ב), ואעפ"כ אמר שאינה מקודשת בהודאתה, ואמאי והרי כל שקבלה קדושין משמע שלא רצתה לשחק בו כיון שלא היתה יודעת אם האמינה, והרי מכאן ראייה למה שכתבתי בשם מורי הרב שי' שנסתפק בשקבלה קדושין בפני עדים שנפסלו אח"כ ועדים כשרים ראו הקדושין רואים ואינם נראים ודוק.

סי' (מ"ו) [מ"ג]

[מור ס"א קטן שקידש וכו' ואפי' שלח לה סבלונות וכו']. קשה למ"ש מהרש"ך ז"ל בח"א סי' צ"ד¹⁶, ממ"ש הריב"ש ז"ל בסי' ה' שהרי לאחר השדוכים הנעשים כמנהג הנוצרים שלח סבלונות, ודן עליהם הריב"ש ז"ל שעל דעת אותו מעשה שלח ואח"כ נתיחד עמה, ועכ"ז הצריך לומר לה התקדשי לי בביאה, והנה אמת כי דברי מהרש"ך ז"ל נראים בטעמים, ודברי הריב"ש ז"ל צ"ע.

סי' מ"ז

[מור ס"ב שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה וכו']. כתב הנמו"י בפ"ב דכתובות (בחדושינו כב:) עבידי אינשי דמגרשי בצנעא, ולא קאי עלה באשם תלוי כשלא נשאת לאחר מעדיה, דלא ראינוה אינה ראייה, ומשום לזות שפתים לא תנשא לכתחלה כיון דסתמא יש קול, אבל אם היה אחד מעיד במקום שנים ליכא משום לזות, דכו"ע ידעי דאין דבריו של אחד במקום שנים, וכן תרי ותרי וחד וחד והתירוה לינשא לא תצא משום לזות שפתים, והכי איתא בהדיא בפרק האשה שלום (יבמות קז:) עכ"ל.

[מור ס"ד אמרה היא בעצמה נתקדשתי וחזרה ואומרת וכו' ואם נותנת אמתלא לדבריה וכו' נאמנת]. כתב הנמו"י בפ"ב דכתובות (שם) טעמא דמספקא לשמואל כשאמרה טמאה אני ונתנה אמתלא, טפי מכשאמרה אשת איש הייתי, משום דההיא אמתלא מעליא היא, ודברים נכרים הם כדי שלא ירמאו אותה, אבל הכא דמצי למימרה דלית בה חילה הו"א דלא מהימנא, ואהדר ליה רב דאפ"ה נאמנת, ומיירי ודאי בשאין חבירתה מכחישתה, דאי מכחישה אינה נאמנת כיון דשויה אנפשה חתיכא דאיסורא עכ"ל.

סי' (ס"א) [ס"ב]

מור [ס"ו] [אין לאלמנה אלא יום א' לברכה לשון המור] [ואלמנה דוקא שנישאת לבחור אבל אם נישאת לאלמון אין מברכין אלא יום אחד].¹⁷ ומינה שאם לא התחילו לאכול אלא עד הלילה אין מברכין, דהא עבר יומו, ואינו תלוי בסעודה, והוצרכתי לזה לאפוקי ממ"ד (ע"י דק הבית שם בשם רבינו ירוחם) דיומא קמא דכתב המור, נמי ר"ל סעודה קמייתא, בין באותו יום בין ביום אחר, והביא ראייה ממ"ש הרא"ש ז"ל גבי בתולה בפ"ק דכתובות (ס"י ג) יומא קמא (כלומר) [י"מ] סעודה קמייתא, ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין דלא גרע מפנים חדשות.

16 המהרש"ך דן שם במעשה שקידשו יתום קטן ע"י דודו ואח"כ היה גם סבלונות ופסק שם מכמה אנפי שאין כאן כלל חשש קידושין.

17 בענין זה היה פולמוס נרחב בדור לפני המחבר זלה"ה, ע"י שארית יוסף סי' לט ושו"ת הרמ"ע מפאנו סי' מ ועוד.

ודקדק לומר דהרא"ש ז"ל מפרש דעצמות דיבור יומא קמא, ר"ל סעודה קמיתא, והביא [הרא"ש] ראייה מההיא דריב"ל¹⁸ דפסחים (לו.).

ומ"ש [הרא"ש] ומיהו [אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום דלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלו בני החופה] וכו'. ג"ל דע"כ לומר מטעם פנים חדשות דצריך לברך בלילה, ומינה דיומא קמא לאו דוקא, אלא ר"ל סעודה קמיתא, וה"נ הוא פירוש דברי הטור.

ועוד הביא ראייה מדברי [הטור], ולי אין מכל זה ראייה, דלא מסתברא שיכתוב הטור יום (ראשון) [אחד] בעד הסעודה הראשונה, כי אם נאמר בגמ' (כתובות ז.), לא משום הכי יכתוב אותו סתם הפוסק האחרון, גם אם הרא"ש נראה לו דעצמות דיבור יומא קמא הוא סעודה קמיתא, לא הביא ראייה מר' יהושע בן לוי, דהתם עדיין איפשר דה"ל סעודה קמיתא ביומא קמא, כמו שהוא לפי הענין¹⁹, ולעולם יומא קמא מדויק לו, שלא פורש סעודה קמיתא ביומא קמא, וסתמו כפירוש, אבל אחר היום הראשון הוא מטעם אחר, מטעם פנים חדשות, דהאי טעמא לא שייך באלמנה, שאין לה דין פנים חדשות בשלשה ימים שלה של שמחה, אלא יום ראשון בלבד הוא דמברכין.

ורבינו ירוחם ז"ל בנכ"ב ח"ב (קפו:) כתב, בבתולה יום א' מברך לעולם [כל ז' ברכות, כלומר] בסעודה ראשונה אחר ברכת המזון, אפילו לא אכלו עד הלילה כתבו המפרשים דכל סעודת יום ראשון מברכין, ואם היא אלמנה ולא אכלו עד הלילה אין מברכין עכ"ל לזה, והרי דס"ל דיומא קמא ר"ל סעודה קמא ביום קמיתא, ואפילו לא אכלו עד הלילה מברכין, ואעפ"כ אמר דבאלמנה אין מברכין, והוא השיב כי מ"ש ואם היא אלמנה, קאי לפי מה שכתב כתבו המפרשים וכו', שזה סותר וחולק עם מ"ש בתחלה כלומר וכו', ולמפרשים אין ה"נ דהדין כך באלמנה, אבל למ"ש בתחלה דיום ראשון אין מברכין אלא בסעודה קמיתא, א"כ מינה דלא למנה ס"ל שמברכין, אלו דבריו מתמיהין, דנימא דמה שאמר ואם היא אלמנה, קאי לפי מה שהביא כתבו המפרשים וכו', ולא קאי לדינו דאמר בתחלה פי' סעודה קמיתא הוא בכל הימים ודוק.



18 בגמ' שם ר' יהושע, ובהגהות הב"ח הוסיף: בן לוי, וכגירסת המחבר.

19 דמייירי התם בסעודת ליל פסח.

רבי שלום יוסף הלוי פייגענבוים זצ"ל

נולד בשנת תרכ"ב לאביו הגאון רבי זאב הלוי פייגענבוים זצ"ל, היה תלמידו של הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל בעל 'אמרי יושר', והוסמך להוראה ע"י רבו זה וע"י הגאון רבי שמואל אברהם זצ"ל אב"ד קאנסטאנטין ישן.

בשנת תרנ"ה נתמנה לדיין ומו"צ בק"ק סמאטריטש פלך פאדאל, ובשנת תרס"א נתמנה לרב ואב"ד בעיר לאקאטש פלך וואהלין, בה כיהן עד לפטירתו בחודש מרחשון שנת תרח"צ.

חיבר ספר שו"ת 'משיב שלום' (בילגורייא תרצ"א), ועליו הסכמת הרה"ק רבי ישראל מטשארטקוב, ומתארהו "ידידי הרב הגאון חריף ובקי וו"ח כש"ת מוה"ר שלום יוסף שיחי". כן פירסם חידושי תורה בקבצים תורניים שיו"ל בזמנו.

בהקדמתו ל'משיב שלום' הוא כותב "הרבה נשאתי ונתתי בהלכה ובפלפולי דאורייתא עם רבותי ועם חברי, וכמה שאלות שאלתי ממורי הגאון מהרמ"א ז"ל בעהמ"ח ספרי מנחת פתים ושירי טהרה וטל תורה ושו"ת אמרי יושר. שהיה מתחלה אבד"ק יאזלוויץ ואח"כ בבוטשאטש, וסוף ימיו בטארנא ושם מנ"כ ונדפסו בספריו במנח"פ ואמר"י, והרבה תשובות שנדפסו ממני בשערי תורה בכמה חלקים, אבל יותר מהמה שבעוה"ר נשרפו ועלו על מוקד בשנת תר"פ, פה לאקאטש, כתבי יד ושו"ת שנשאתי ונתתי עם הרב הגאון המנוח מהר"ר שמעון ז"ל אבד"ק פריצק, ועם עוד הרבה מרכני הדור וגדולי התורה, וגם מה שהשכתי לשואלי, והיא אבדה שאינה חוזרת".

כן הוא מביא "ויש בידי כעיה"ת כתבי יד בשם "נתיבות שלום" ..., והכל בכתב מיד ד' יתברך עלי השכיל והשפיע לפי השגתי הדלה, אבל להוציאם לאור עולם בדפוס לא השיגה ידי, ולבקש עזר מזולתי כדרך קצת מחברים לא אביתי, ואולי ירחיב לי השי"ת שאוכל להוציא לאור קצת מכתבי ידי הנ"ל בחיי או גם כולם כי לא יפלא ולא יבצר מהשי"ת דבר".

בספר אהלי שם בערכו מופיעים פירוט כתבי היד שברשותו "יש אתו בכתובים ספר רב הכמות בשם "נתיבות שלום" ובו ח' חלקים ונתיבות: א. 'נתיב התורה' על תושב"כ. ב. 'נתיב הים' על ש"ס בבל. ג. 'נתיב ירושלם' על הירושלמי. ד. 'נתיב החיים' על שו"ע או"ח. ה. 'נתיב הדעת' על שו"ע יור"ד. ו. 'נתיבות לשבת' על שו"ע אה"ע. ז. 'נתיב המשפט' על שו"ע חו"מ. ח. 'נתיב ארץ רבה' על מדרש רבה. עוד יש אתו בכתובים חבור בשם: 'שמן למנחה' כולל הגהות, הערות, והשגות על ספר 'מנחת חינוך', ונלוה אליו קונטרס 'משנת יוסף' על הרמב"ם ז"ל."

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 667 נמצא תלמוד ירושלמי סדר זרעים זיטאמיר תרכ"ו המלא בגליונותיו הערותיו וחידושו בכתב ידו וממנו פורסמו הערותיו על מס' שביעית בגליונות צא-צו. כעת אנו מדפיסים את הערותיו מתוך כרך ירושלמי מועד ח"א (פיטרקוב תר"ס, מס' שבת, עירובין, פסחים ושקלים) הנמצא אף הוא באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 1056.

בראש הספר היו כרוכים שני דפים כתובים משני עבריהם גוברים וקצת מפוררים, והיה ניתן להבין מהם כי ההערות שהתעוררו נופל לו באמצע הלימוד היה כותבם על הדפים האלו ואח"כ שיבץ אותם כל אחד על מקומו הנכון.

הערות על תלמוד ירושלמי מסכתות שבת עירובין פסחים

מס' שבת

פ"א ה"א רב אמר *תרכום שהוא עומד בר"ה גבוה עשרה טפחים ורוחב ארבעה המשתמש מתוכו לרה"ר ומרה"ר לתוכו חייב. נ"ב עיין בגליון א"ר להגר"א פכ"ד דכלים מש"ש.

שם ה"ב רבי חזקיה ר' ירמיה ר' הייא בשם רבי יוחנן אם יכול את לשלשל את השמועה עד משה שלשלה ואם לאו תפוש או *ראשון ראשון או אחרון אחרון. נ"ב וצ"ל ראשון ואחרון, והגאון חיד"א בברכ"י י"ד סי' רמ"ב סכ"ח כתב דבספרו שער יוסף הגיה כן ואם לאו ראשון ואחרון, וס' [פר] שע"י [א]ינו ת"י ועיין [משניות פ] אה פ"ב מ"ו¹, [ו] בתנחומא הישן במדבר סי' כ"ב [בדפוס ה] בחדש שם סי' כ"ז² בהערות שם.

שם דלמא ר' מיישא ורבי שמואל בר רב יצחק הוון יתבין אכלין* בחדא מן בנישתא עילייתא, אתא ענתא דצלולתא קם ליה רבי שמואל בר רב יצחק מיצלייא וכו'. נ"ב עיין או"ח בסי' קנ"א ועיין שבועות [דף] מ' ומ"ה וחולין [דף] ע"ה משתיה הוי שתי ומשום אחר מהמפרשים לא הביאו ראה זו ע"ש ובמק"א הארכתי בזה.

שם ה"ג ולא יפלה וכו'. אפילו בחול אסור שאינה דרך *כבוד. נ"ב עיין א"ע סימן כ"א ס"ה בהגה, ועיין בבלי ביצה ל"ב ע"ב, ועיין יו"ד [סי'] ש"צ ב[שו"ע] ס"ב בהג[גהות] חידושי ר"ע א[יגר].³

שם רבי הייא רובא* מפקד לרב אין את יכול מיכול כל שתא חולין במתרה אכול. נ"ב עיין רבינו יונה אבות פ"ג מ"ג הגי' וכדאמר ליה לר' פנחס כו' ובר"ן סוף ר"ה הגי' ר' חייא בר אבא מפקיד לרב וזה תימה לכאורה דר' חייא בר אבא שהיה תלמיד ר' יוחנן איך יצוה לרב שהיה רב הגולה בדורו א"ל [אם לא] נדחוק לומר אחרי שידענו דגם אבי ר"ח רובא הוה שמו אבא וכונתו על ר"ח רובא דזה דוחק דבכל מקום שמוכר ר"ח בר אבא כונתו על רחב"א תלמיד ר' יוחנן, עיין סנהדרין [ל] ע"א.⁴

שם א"ר יצחק* בר אלעזר מה שעשת הכמה עמרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייסה. נ"ב בחזית פ"א ס"ט הגי' ר' מתנא.

שם תני בשם ר"מ* כל מי שהוא קבוע בארץ ישראל ואוכל חוליו במתרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מוכמה לו שהוא מהיי העולם הבא. נ"ב כ"ה הגירסא גם בפיר"ח לכבלי שבת דף י"ז ע"ב ובספר [בעלי] הנפש לרבינו הראב"ד בסוף שער הקדושה הגי' [י] תני ר' יאשיה בשם ר' מאיר ולא מצאתי בחפזי במק"א שר' יאשיה יא[מר] בשם ר' מאיר וגם בסדר [הדורות] ל"מ כזה.

שם ה"ד והשאר מן מה דמני רשב"י בו ביום גזרו על פיתן ועל גבינתן ועל יינן ועל הומצן ועל צירן ועל מורייסן על בבושיהן ועל שלוקיהן ועל מלוהיהן ועל החילקה ועל השחיקה ועל הטיסני ועל *לשונן ועל עדותן ועל מתנותיהן על בניהן ועל בנותיהן ועל בכוריהן. נ"ב עיין ק"ע כאן ועיין ב"ק פ"ג ע"א.

1 ועי' בגמ' נזיר נ"ו והובא שם במלאכת שלמה דמדלא מני וחשיב במתני' שקבלו מיהושע וכלב שמעינן דקמאי ובתראי חשבינן ומציעאי לא חשבינן, ועי"ש ברש"י.

2 שם איתא שצריך לומר אפי' משלישי, וביאר בעץ יוסף דהיינו עד השלישי ולא יותר, ומעניין דאח"ז איתא שם אמר רבי תנחום הלבול מקובל אני מרבי מיאשא שקיבל מן הזקנים הלכה למשה מסיני כל מי שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא וכו', הרי שמימרא זו עצמה אמר רק עד שלישי.

3 זה קאי על לא ישב אדם לפני הספר ואם התחילו אין מפסיקין.

4 שם מבואר דרב ישב בבי"ד של רבי.

פ"ב ה"ג ר' אהא רבי סימון בשם ר"ש נזירא עשאה *מזור מהורה. נ"ב עיין נ"א הלכות שבת כלל כ"ז.

פ"ו ה"ט רבי יוחנן הוה עבר בשוקא המא חד מזבין מן אילין מלפומא וכו'. נ"ב עיין בס"ח סי' רמ"ז ששם הנוסח מוטעה ויש לתקן שם עפ"י הירושלמי הוה ע"ש והמפרשים לא ידעו במח"כ שהוא מהירושלמי לכן לא עלתה על דעתם להגיה בד' הס"ח ונחקו בדבריו ע"ש.

שם פני משה ד"ה גרמניא. כך *היה שמו וכו'. נ"ב ול"נ שהוא שם התאר למשפחת גומר הנזכרת בפ' נח ועיין ירושלמי פ"ב דע"ז דף י"ז ע"ב וירושלמי יומא פ"ח ה"ה דף מ"א ע"ב בק"ע ובהגר"א להדי"א א' ועיין להדי"א ד' י"ט ובא"ר להגר"א רפ"ב דנגעים.

שם אמר ר' אהא בר זעירא כל מי שאינו מנהש מהיצתו לפנים כמלאכי השרת. נ"ב בס"ח סימן שכ"ו הגי' אמ"ר אחא א"ר זירא והגרחי"ד בפירושו שם לא העיר בזה וע"ש במפרש שהגיה בס"ח וכהגתו כן היא בירושלמי כאן.

פ"ז ה"ב על דעתיה דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה מ' מלאכות אינן וניתני לא אתנין מיתני אלא מילין דכל עלמא מודיי בהן וכו' הן דעביד *ממזור הייב משום טוה. נ"ב עיין נ"א הלכות שבת כלל כ"ז שהביא ד' [ברי] הרוקח שכתב בשם הירושלמי השוור חייב משום טוה וכתב הנ"א שם דנראה דגירסת הרוקח היתה כאן בירושלמי שוור.

פ"ט ה"א רבי תנהומא בשם רב הונא העי אשר עם בית און מקדם לבית אל. מקדם היו קורין אותו בית אל ועכשיו *קורין אותו בית און. נ"ב ועיין מ"ב כ"ג י"ג.

פ"י ה"ג רבי יוסה בעי מעתה הוציא כנרוגרת על כתיפו הייב וכו' ומנחת התמיד של *יום תלויה בזרועו. נ"ב הרמב"ן בחומש כתב ומנחת התמיד לא ידענו לכמה ימים ישא ממנה כו' הגה לפי הנוסחא שלפ. וכן הוא הנוסח במדרש במ"ר ד' ט"ז וכ"ה הנוסח בירושלמי כאן לפני רבינו נסים גאון בבבלי שבת דף צ"ב ובבעל המאור שם הרי מפורש להדיא דרך של יום אחד היה נושא וא"כ מאי מספקא ליה להרמב"ן ז"ל ואפי' לפי גירסת רש"י בבבלי שבת שם שנראה שהיתה גם לפני הרמב"ן וליתא שם לשתי תיבות אלו "של יום" עדיין קשה מאי מספקא ליה לרמב"ן במנחת התמיד טפי מבשאר דברים דחשיב שם במקרא.

שם רבי *אבון בשם ר' אלעזר כמין צלוהית קטנה היה לו באפונדתו. נ"ב כ"ה הגירסא גם בפירוש רבינו נסים גאון ובפיר"ח גאון בבבלי כאן אבל במדרש במ"ר סופ"ד הגירסא א"ר אחא א"ר שמעון בן יוחאי.

פ"ד ה"ד א"ר הנינא מתני' אמרה בן שאין מתרפין *משפיכות דמים דתנינן תמן וכו'. נ"ב עיין שמ"ר ט"ז ב' בכל מתרפאין כו' חוץ משפ"ד שאם יאמרו לאדם בא והרוג את הנפש ואתה מתרפא אל ישמע להם עכ"ל וכונת המדרש הוא להירושלמי כאן דמיייתי ראיא מהמשנה דאין מרפאין את האשה בדמי הולד ומהרז"ו במדרש שם נדחק מאד איך יתרפא בהריגת נפש ובמחכת"ה נעלמה המשנה והירושלמי ממנו וביותר יש לתמוה עליו דנהי דנעלמה ממנו המשנה והירושלמי מ"מ איך לא נזכר לפרש ד' [ברי] המדרש הוה עפ"י המדרש דלעיל א' ל"ד דפרעה נצטרע ואמרו לו החרטומים שאין לו רפואה עד שירחץ בדמי אדם ע"ש הרי משכ"ל להתרפאות בהריגת נפש.

פ"ו ה"ג אמר רבי *חנינא מדוחק התירו לשאול שלום בשבת. נ"ב הס"ח ק"י גרים ר' אמי. שם א"ר חייא בר בא *רשב"י כד הוה חמי לאימיה משתעיא סנין אמר לה אמא שובתא היא. נ"ב הס"ח סימן ק"י גרים כאן ר' ישמעאל ע"ש ברחי"ד שם.

מס' עירובין

פ"ט ה"א ר"ש אומר חצר וגג וקרפף אחת הן לכלים ששבתו *כן. צ"ל ששבתו בתוכן.

מס' פסחים

פ"א ה"א דאמר רב הונא כד הוינן ערקין באילין בוטיתא דסדרא *רבה היו מדליקין עלינו נרות בשעה שהיו כהים היינו יודעין שהוא יום ובשעה שהיו מבחיקין היינו יודעין שהוא לילה. נ"ב בב"ר הגי' בוטיתא דטבריא ומפרשי המדרש והירושלמי לא העירו בזה מיהו בפיר"ח על פסחים דף ד' ע"א מביא את הירושלמי כנוסח שלפנינו ולא כנוסח המדרש.

שם ה"ד קרבן העדה ד"ה ת"ל אך וכו' וי"מ אך *הוא חין בגימטריא דאח"ס במ"ע וכו'. נ"ב גם פי' זה הובא ברש"י בבלי דף ה' ועיין חנוך פ' ראה מצוה תפ"ה שכתב ע"ז שהמפרש כן אינו מבין דברי חכמים ע"ש.

שם חד בר נש אפקיד וכו' אתא שאל *לרבי א"ל תימכר ע"פ בית דין וכו'. נ"ב עיין בגליון ירושלמי ב"מ פ"ג ה"ד מש"ש.

פ"ב ה"א וכן *עזרא אמר ואשר ישמיעון ויעבירו קול וגו'. נ"ב עיין גליון ירושלמי פ"ו דסנהדרין ה"ז מש"ש.

פ"ה ה"ה וממקום פלוני ועד מקום פלוני בת *אחת וכו'. נ"ב עיין לקמן פ"ט ה"ה ובבלי פסחים [דף] צ"ו ועיין ת"י פ' יתרו פסוק ואשא אתכם כו' משמע בהדיא דפסח ראשון לא אכלו ישראל במצרים אלא בהר הבית ע"ש.

פ"ז ה"א ר' יונה א"ר זעירא ור' בא תריהון בשם ר' יוחנן חד אמר כדי שתהא היד מחגרת וחורגה אמר אפילו *צפורן. נ"ב כזה איתא גם בבבלי חולין [דף] י"ז ועיין מהרמ"ש ב"ב ד"ו שכתב שדרך רש"י לקרוא ברייתא בשם משנה דרך דרך הש"ס ע"ש, ומ"מ שכח להביא דברי רש"י ריש וירא י"ח י"ב ולשון משנה משיר את השער ומעדן את הבשר אף דבאמת אינה משנה כלל רק ברייתא מנחות [דף] פ"ו [ע"ב] ועיין רש"י תהלים ע"ו י"א תחגור לשון עכבה בלשון משנה פגימת הסכין כדי שתחגור בו הצפורן ושמעתי משמו של ר' אלעזר הגאון ב"ד יצחק שהיה מביא המקרא הזה עדות לאותה משנה ובאמת אינה משנה כלל, ועיין רש"י איוב ל' ד' ובלשון משנה מלוחים כאותה ששנינו העלו מלוחים כו' והוא בקדושין דף ס"ו המצוין שם ואינה משנה רק ברייתא ע"ש, ועיין רש"י בראשית ל"ב כ"ו ובמשנה לקעקע ביצתן כו' מה שבאמת רק במדרש איכה בפיתחתא פ' ט' ע"ש, ועיין רש"י איוב ל"ז ד' ובלשון משנה שנינו בשלשה מקומות הלכה עוקבת (את ה) מקרא והיא באמת אינה משנה כלל עיין בבלי סוטה [דף] ט"ז [ע"א] וברושלמי קדושין פ"ק ה"ב, ועיין רש"י איוב ל"ט י"ג ובלשון משנה קרוי בר יוכני ע"כ ואינה משנה כלל עיין סוכה [דף] ה' ע"ב ובכורות [דף] נ"ז ע"ב, ועיין רש"י בראשית ל"ז ז' וכמוהו בלשון משנה והאלומות נוטל ומכריו ע"כ ואינה משנה כלל רק ברייתא בב"מ כ"ב ע"ב, ועיין רש"י שמות למ"ד ל"ד ושחלת כו' בלשון המשנה קרוי צפורן ע"ש ואינה רק

ברייאת בכריתות דף ו' ע"א, ועיין רש"י בראשית ל"ט כ"א מלשון כלה נאה וחסודה שבמשנה ע"כ ואינה רק ברייאת בכתובות [דף] י"ז [ע"ב], ועיין רש"י בראשית מ"ג למ"ד ובלשון משנה על הכומר של זיתים ואינה רק ברייאת בב"מ [דף] ע"ד ע"א, ועיין רש"י איוב י"ד ט"ז ובלשון משנה לא יאמר כו' שמור לי כו' והוא רק ברייאת בסנהדרין [דף] ס"ג [ע"ב].

פ"ט ה"ב היה נתון מן המודיעית ולפנים קודם לשש שעות יצא לו קודם לשש שעות יבול יהא חייב ת"ל וחדל לעשות החדל בשעת *עשייה חייב שלא בשעת עשייה פטור וכו'. נ"ב ביאור הירושלמי פשוט דהוקשה לירושלמי דהא חדל שהוראתו תמיד מניעת הפעולה נ"ע עפ"י רוב עם מ' [ב] כמו וחדלת מעזוב וכדומה הרבה כידוע לבעלי הלשון א"כ גם כאן היה צ"ל וחדל מעשות לזה דריש הירושלמי דאימתי חייב על החדלת עשיית ק"פ דוקא אם חדל בשעת עשיית ק"פ דהיינו אם יצא לדרך רחוקה לאחר שש שהוא זמן עשיית ק"פ משא"כ אם יצא קודם שש שאין זמן או לעשות ק"פ פטור וז"פ, אלא שהמפרשים לא הרגישו בכלל זה ודברי המדרש על פסוק חדל להיות לשרה כו' שהובא בגליון כאן [הנקרא ציון ירושלים] אשר גם מפרשי המדרש גם בגליון נדחקו בו במח"כ באמת פירושו פשוט דלהמדרש ג"כ קשה קושיית הירושלמי דהל"ל חדל מהיות במ"ם דהא מניעת הפעולה היא ומיישב המדרש קושיא זו עפ"י פשט דמצינו לפעמים תיבת חדל נ"ע [נכתב עם] למ"ד וזה פירוש המדרש חדל להיות לשרה כו' המד"א וכי תחדל לנדור פסק המד"א וחדל לעשות הפסח פירוש דמצינו למ"ד שהוא מורה מניעת הפעולה ויש עוד הרבה כמו ויחדלו לבנות העיר עיין ביאור שם וידוע זה לבעלי דקדוק, ועיין רש"י משלי י"ט כ"ז.

פ"י ה"א ור' תלמידי דר' יודה בן בתירה הוה לא תלמידיה דר' יעקב בן *קודשיי הוה אלא בגין דהוה בכור. נ"ב במלחמות פ"ג דפסחים הגירסא קורשיפיי ועיין בבלי הוריות [דף] י"ג ע"ב.

שם אמר רב *מנא רב יונה אבא הוה בכור וזהו אכיל וכו' נ"ב במלחמות פ"ג דפסחים הגי' אמ"ר יונה אבא הוה בכור ולא הוה אכיל וראיתי בר"ן שם שהעתיק ד' [ברי] המלחמות והעתיק את הירושלמי אמ"ר מונא ר' יונה אבא בכור הוה ולא הוה אכיל וזה דלא כגירסת המלחמות בירושלמי דר' יונה אמר על אביו שהיה בכור אלא כגירסא שלפנינו דר' מנא אמר על אביו שהיה בכור, והב"ח בהגהותיו לאלפסי החדשים הגיה בר"ן שם אמ"ר מונא אמ"ר יונה אבא בכור הוה ולא הוה אכיל, ובמדרכי פ"ד דפסחים בסימן תר"י הגי' אמ"ר מני אמ"ר יונה אבא בכור הוה וזה כהגהת הב"ח] והוה אכיל ע"כ והוגה שם בצדו אבא לא בכור הוה ולא הוה אכיל וזה גירסא חדשה, וראיתי להרש"ש בהגהותיו לרא"ש פ' ע"פ שהביא דברי הק"ע והק"נ שהקשו אמ"ר הרא"ש שם וז"ל מכאן יש סעד למה שנהגו הבכורות להתענות בע"פ למ"ד רבי בכור הוה והקשו הש"ק והק"נ דאדרבה מדפריך עלה דהא ר' יונה אבא בכור הוה והוה אכיל ומוכרח למהדר ש"מ דאין הבכורות מתענין ע"פ וע"ז כתב הרש"ש דנעלם מהם גי' הרמב"ן והר"ן וכבר הראיתי דגי' הר"ן משונה במקצת מגי' הרמב"ן ר' יונה אבא הוה בכור ולא הוה אכיל ע"כ ולא ידעתי איך ישב דברי הרא"ש כגירסת הרמב"ן והר"ן דהא הרא"ש לא הביא כלל הא דר' יונה ולא ידענו איך היתה גירסתו אכיל או לא אכיל וכבר הראיתי לעיל שיש נוסחאות שונות בזה וא"כ עדנה קושייתם על הרא"ש במקומה עומדת, אבל באמת דברי הרא"ש פשוטים דכונתו אעפ"י דמסיק דרבי איסתניס הוה מ"מ יש סעד לבכורים להתענות

ע"פ המד' [רש] דס"ל בכור הוה וכ"כ המרדכי וז"ל ואע"ג דפלוגתא היא העולם סוברים כמ"ד בכור הוה ע"כ וכ"כ הב"ח באו"ח סי' ת"ע דסוברים כהאי מ"ד לחומרא ע"ש וכ"ה גם כונת הרא"ש כמשי"ל ועיין בהגר"א באו"ח שם ודוק.

שם אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין *מעומד ובאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות. נ"ב משום שהעבדים עפ"י רוב אינם נאמנים לאדוניהם עיין בבלי פסחים [דף] קי"ג ע"ב וב"ק [דף] צ"ז ע"א ורוצים לבלות זמנם מבלי עבודה לכן אוכלים מעומד כדי שישתהה יותר באכילתם עיין רש"י עירובין דף ד' ע"א ד"ה מיסב.

שם קרבן העדה ד"ה אם שותה הוא מפוסקין אינו משתכר. אבל אם ישתה בפעם אחת דוקא הוא משתכר דייין *מגרונו שבע. נ"ב עיין בבלי סוכה מ"ט ע"ב.



חידושי תורה

הרב דוד אסיא

בגדר איסור דרבנן בבשר בחלב שלא נתבשלו זה בזה

הביא יסוד זה להלכה, וכתב היד יהודה דהוא טעות גדול.

והנה הטור בתחילת סי' פ"ז כתב דמן התורה בב"ח אסור רק דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל ענין, וכתב הב"ח פי' אפי' דרך מליחה או כבוש, ומשמע מדברי הב"ח דרק כשיש איזו דרגא של בליעות כגון ע"י מליחה או כבישה אז אסורו מדרבנן, אבל כשאין שום בליעות כלל כגון צונן בצונן או אפי' מדרבנן אין בהם איסור, והוא תמוה, דהפשטות אינה כן, אלא גם תערובת של בב"ח צונן בצונן אסורה מדרבנן.

ויש שרצו לדחוק דדברי הב"ח קאי על תחילת דברי הטור דמדאורייתא אסור רק בדרך בישול וע"ז פי' הב"ח דאתי לאפוקי כבוש ומליח שאף לגבי דינים אחרים הוי כבישול, לענין בב"ח אינו כן, וממילא בסיפא כשכתב הטור דאסור מדרבנן בכל ענין כתב הב"ח דאפי' כבוש ומליח, אך לעולם צונן בצונן נמי אסור.

והנה השו"ע בסי' פ"ז העתיק ג"כ כלשון הטור דמדרבנן אסור בכל ענין, וציין לזה הגר"א ג' מקורות, הראשון הוא מרש"י בפסחים דף מד ע"ב גבי תרו ליה כולי יומא בחלבא וכתב שם רש"י ומיהו מדרבנן אסור, אלמא דמדרבנן אסור אפי' בלא בישול דהא התם מיירי ששרה הבשר בחלב אבל לא בשלו, אמנם הב"י בריש סי' ק"ה הביא דכמה ראשונים פירשו הך גמ' דמיירי דכבש

בשו"ע יו"ד סי' צ"ד סעיף ב' איתא דאם תחב כף חלבית לתוך תבשיל של בשר ב' פעמים, ולא נודע בין התחיבות, צריך שיהא בתבשיל ב' פעמים שישים לבטל הבליעות שבכף, דחיישינן שמא נשאר קצת מבליעות החלב בתוך הכף שלא יצא בתחיבה ראשונה, וכשהוציא הכף אותן בליעות שנשארו אוסרים הבליעות החדשות שנכנסו עכשיו והכל נהפך לאיסור מדין חנ"ן, ושוב הכף מלאה מבליעות איסור בב"ח, ולכן צריך עוד פעם ס' לבטל הבליעות.

והרמ"א פליג וס"ל דסגי בפעם א' שישים, ומקור דברי הרמ"א הוא מהתרה"ד סי' קפ"ג, ושם ביאר הטעם להתיר, מפני שכל זמן שהכף עדיין בתוך הקדרה הבליעות שנכנסו לתוכה מקושרים עם כל מה שבקדרה ולא נאסרו, וכשהוציא הכף מהקדרה יש לה כבר דין כלי שני ושוב לא נאסרו הבליעות, דכלי שני אינו מפליט ואינו מבליע, וממילא בליעות הבשר שנכנסו לא נאסרו כלל.

אמנם ביד יהודה (פי' הארוך סק"ט) תמה ע"ז, דהא מ"מ בב"ח אסור מדרבנן אפי' צונן בצונן וא"כ מה נפק"מ בזה דהוי כלי שני הרי עכ"פ מדרבנן נאסרה הכף שנתערב בתוכה בב"ח בצונן וחנ"ג והוי לן להצריך ב' פעמים ס' עכ"פ מדרבנן, ומסיק שם דגם התרה"ד לא התיר מטעם זה ולא כתבו אלא לסניף בעלמא, ואמנם העיר דהחוו"ד (סק"ו)

איסור אינו מצד איסור אכילת בב"ח, אלא מצד אחר, והוא דמצינו במתני' בחולין דף קג ע"ב ובדף קד ע"ב דיש איסור להעלות בב"ח יחד על השלחן דחיישינן דשמא יבא לבשלם ולאוכלם יחד, וס"ל להב"ח והגר"א דגם הך דין שלא יאכלם יחד צוננין הוי מצד הך גזירה דשמא יבא לבשלם ולאוכלם יחד, [ובזה א"ש היטב המשך המשניות, ששני המשניות הראשונות דברו מהך גזירה של איסור העלאה, וגם המשנה השלישית שלא יהו נוגעין זב"ז מייירי ג"כ מהך גזירה], אבל מ"מ כשיש בב"ח ששניהם צוננין ולא נכבש ולא נמלח אין זה נחשב לחפצא של בב"ח אפי' מדרבנן, רק דיש גזירה חדשה דאסור לאוכלו, ורק בנכבשו יחדיו וכדו' בזה גזרו חז"ל דרמי לבישול והוי חפצא דבב"ח מדרבנן.

ומצאתי שמפורש כן בהגהות מרדכי (שבת ס' תנ"ב) וז"ל: בבשר וגבינה כיון דתניא דאפי' להעלות בשר עם הגבינה על השלחן אסור, כ"ש דאסור לאוכלו עכ"ל. הרי שאיסור האכילה יחדיו בעודם צוננים נלמד בכ"ש מאיסור העלאתם על השולחן יחדיו שהוא מטעם גזירה שמא יבא לבשלם ולאכלם.

ומעתה נחזור לתמיהת היד יהודה על התרוה"ד והחוו"ד, שהם כתבו דאין צריכין פעם ב' שישם לבטל הכף דהבליעות שנכנסו עכשיו לתוך הכף לא נאסרו מדין בב"ח משום דכשהוציא הכף מן הקדרה הרי הוא בכ"ש שאינו מבליע, ותמה עליהם היד יהודה דעכ"פ מדרבנן יש איסור בב"ח אפי' בצונן, וא"כ נאסרו כל הבליעות מטעם בב"ח ונעשה הכל חנ"נ ולמה אין צריכין פעם ב' שישם עכ"פ מדרבנן לבטל הבליעות שבתוך הכף, אמנם לפי הנתבאר אין קושייתו מוכרחת, דאף דאמנם איכא איסור מדרבנן על בב"ח צונן בצונן אבל לכמה אחרונים אין זה מטעם דנעשה חפצא של בב"ח אלא גדר של הרחקה שלא להעלותם יחד וא"כ פשיטא דלא נאסרו הבליעות להעשות חנ"נ, וי"ל דגם התרוה"ד והחוו"ד ס"ל נמי כן ולכן התירו מטעם זה.

הבשר בתוך החלב וא"כ אף דאכן איכא ראייה מהכא דבב"ח אסור מדרבנן בכבוש מ"מ ליכא ראייה דגם צונן בצונן אסור גם בלא כבישה.

עוד הביא מקור מהמשנה בחולין דף קט"ז דהמעמיד חלב בעור הקיבה אם יש בנותן טעם אסורה אלמא דאף דלא נתבשל ביחד מ"מ אסור, אמנם נראה דגם מהכא ליכא ראייה דגם צונן בצונן אסור, דמסתברא דמעמיד דומה לכבוש ומליח, שהרי הבשר פועל בכוחו להעמיד החלב, ולא דמי לצונן בצונן דהחלב רק נוגע בבשר אבל לא נכנס לתוכו כלל. [וראייה לזה דהרי כתב המרדכי (סי' תשל"ג, מובא בב"י סוף סי' פז) גבי מעמיד חלב שמצאו שם בשר דאפי' איכא ס' נגד הבשר עדיין אסור דלעולם נחשב כנותן טעם, ולכאורה כוונתו דכיון דהבשר עשה פעולה בחלב לעולם רואים הפעולה וא"א לבטלו, אלמא דגבי מעמיד חשבינן דהאיסור נכנס לתוך ההיתר].

וגם המקור הג' של הגר"א הוא מאופן של מעמיד, נמצא דלכא' ליכא ראייה כלל דבב"ח אסור אפי' צונן בצונן כשלא נבלעו זה בזה.

אמנם מאידך גיסא א"א לומר דצונן בצונן באמת מותר, דהרי איכא גמ' מפורשת בחולין דף קז ע"ב דצונן בצונן אסור, דאיתא שם במתני' דכשנותן בשר וחלב בכלי אחד צריך ליזהר שלא יהיו נוגעין זב"ז, והקשו בגמ' וכי נוגע זב"ז מאי הוי צונן בצונן הוא, אמר אביי נהי דקליפה לא בעי הרחה מי לא בעי, אלמא דאסור לאכול בשר בחלב יחד אפי' כששניהם צוננין, וצריך להדיח הבשר שנגע בחלב.

ובאמת שיש להקשות עוד, מדוע לא הביא הגר"א מקור לאיסור דרבנן בב"ח בלא בישול מהך גמ', דלכאורה הוא מקור מפורש יותר.

ונראה לומר דבודאי אסור לאכול בב"ח אפי' צונן בצונן וכדאיתא בפ"י בגמ' כמו שהבאנו, אמנם הב"ח והגר"א למדו דהך

גם בכל דדמי ליה, או שמא גזרו על כל חפצא דבשר שנמצא יחד עם חלב - יתכן שיש לתלות הדבר במח' ראשונים זו, שלשי' רש"י בפסחים דכל שלא בלעו זה מזה הוי כאילו זה לבד וזה לבד ולא נחשב בב"ח כלל, באופן זה לא גזרו, משא"כ לדברי רש"י ותוס' במנחות שפיר י"ל שגם זה בכלל הגזירה כיון שיש על זה שם בב"ח.

ובזה יש לבאר מחלוקת האחרונים הנ"ל, דפשוטות התורה"ד, והחור"ד, והב"ח, והגר"א נקטו דצונן בצונן לא הוי חפצא של בב"ח ולא אמרי' בו חנ"נ, והיינו עפ"י רש"י בפסחים, אמנם היד יהודה ס"ל עפ"י רש"י ותוס' במנחות דכשורה בשר בחלב באמת נחשב לחפצא דבב"ח אלא שהתורה התירתו, וא"כ כשגזרו חז"ל לאסור בב"ח מדרבנן, בודאי גם באופן זה גזרו ליתן לו שם בב"ח מדרבנן ויש עליו דין חנ"נ.

ונראה לתלות ענין זה במחלוקת הראשונים, דהנה רש"י בפסחים (דף כה ע"א ד"ה זאת אומרת) כתב דכשורה בשר בחלב אכתי לא בב"ח חשיב ליה והוי כאילו זה לבד וזה לבד, אמנם רעק"א בגהש"ס ציין דרש"י סותר משנתו דבמנחות (דף קא ע"ב ד"ה הואיל) נקט רש"י דכשורה בב"ח כבר נעשה חפצא של בב"ח אלא דמותר מן התורה, וכ"כ שם התוס' (ד"ה פיגל), הרי שנחלקו האם בשר וחלב צוננים הנוגעים זה בזה נחשב כחפצא דבב"ח אלא שהתורה לא אסרה זאת, או לא חשיב כלל בב"ח כיון שלא בלעו זה מזה.

וכשנבא לדון בגזירת חז"ל בב"ח שלא נתבשלו יחדיו, שיהא לזה דין בב"ח מדרבנן - האם גזרו זאת רק באופן שנתערבו יחדיו ובלעו זה מזה, דדמי לבישול שאסור מדאורייתא, וכדי לעשות סייג לתורה גזרו



ישראל שווארץ

שיטת הנימוק"י בורק חץ והיזק לאחר מיתתו

אונס, ואילו מסבב זה אונסין לעצמו וכו', אין זה אונס אלא רצון וכו', ולפי הרמב"ן אין כאן שום ראייה מהא דאונס אח"כ, כיון שהביא האונס על עצמו, וא"כ היה אפ"ל להרמב"ן דאח"נ דמתחייב אח"כ בשעת ההיזק בפועל, ועיין להלן.

שיטת הקצוה"ח

דהתוס' חולקים על הנימוק"י

ב. ב"ק דף י"ז ע"ב בעי רבא דרסה על הכלי ולא שברו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו, בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא, או דילמא בתר תבר מנא אזלינן וצרוורות ניהו, ואמרו בגמרא תיפשוט ליה מדרכה, דאמר זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרין ליה מנא תבירא תבר, ואמרו בגמ' דלרבה פשיטא ליה ולרבה מיבעיא ליה.

וכתבו התוס' שם (בד"ה זרק) וז"ל: נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרוורות ח"נ וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו, עכ"ל.

וכתב הקצוה"ח בסימן ש"צ, דמשמע מדברי הנימוק"י דלא כהתוס', דגם בחץ נמי הוי כאילו אתעבר מעשה ההיזק, ומה שהקשו בתוס' דא"כ לא משכחת בצרוורות ח"נ, תי' דנראה לענ"ד דאכתי אינו אלא כוחו, ואע"ג דכמאן דנשבר דמי כיון דאינו אלא ע"י כוחו הלכה דחצי נזק משלם.

ומשמע מדברי הקצוה"ח שהבין דברי הנימוק"י דהא דמתחייב בשעת זריקת החץ הוא רק משום שנחשב שכבר נשבר הכלי וכבר נהרג חברו, ולפי"ז לתוס' שעדיין לא נחשב שנשבר הכלי אם ימות הזורק קודם שיפגע החץ יחא הדין שיוורשו פטורים מלשלם.

א. גמ' ב"ק דף כ"ב ע"א, איתמר רבי יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו.

והקשה בנימוק"י בד"ה אשו משום חציו, אם אש דומה לחץ א"כ היכי שרינן עם חשיכה ער"ש, להדליק את הנרות, והדלקתן הולכת ונגמרת בשבת, דלפי"ז הרי הוא כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת, וכ"ש הוא, דאילו הכא באש שדליק את הגדיש, אפילו לא נתכוון להבעיר של חברו הוי כחץ, והכא עיקר כוונתו היא שתדלק ותלך בשבת.

ותירץ: דכי נעיינ במילתא שפיר, לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו, כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה, הוה לן למפטריה שאנוס הוא שאין בידו להחזירה, וה"נ אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש, ודאי משתלם נזק מאחריות נכסים ידיה, דלאו כמאן דאדליק השתא בידים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה. וכן הדין לענין שבת, דכי אתחיל מער"ש אתחיל, וכמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא דלית בה איסור חשיב, עכ"ד.

ומפורש בדברי הנימוק"י דבקושייתו סבר דחייב דחץ חל בשעת ההיזק בפועל, ולפי"ז אם מת קודם שהיזק, פטור, ולכך הקשה משבת, וכן סבר דיש איסור בשבת שלא יעשה מלאכה בכוחו, ועיין להלן. ולמעשה בתירוצו סבר שכיון שאנוס הוא באותה שעה, לא שייך שיתחייב בשעת ההיזק, וע"כ שחיובו הוא כבר בשעת הזריקה.

הבנים עצמו לאונס

ובחלקת מחוקק אבה"ע סי' נ' סוס"ק ט"ז, הביא תשובת הרמב"ן שכתב "אני אומר בדרך כלל, שאנוס כשמו ואין הרצון

עקירה צורך הנחה היא והו"ל קלב"ס, ולהנמוק"י דהפעולה מתייחסת לרגע הזריקה וההדלקה, תיפוק ליה דבתחילת הזריקה באו גם מיתה וגם תשלומין כאחד.

וכתב בתרומת הכרי דמכאן ראייה דלא כהנמוק"י, ולעולם לא מחייב לא מיתה ולא ממון, אלא בטר בסוף, ואף דאז בעצם אנוס הוא אעפ"כ בהכי חייביה רחמנא.

ישוב הקושיא מהגמ' בכתובות

ה. ובאבי עזרי (פ"ג מהל' גניבה ה"ב) כתב ליישב תמיהת התרומת הכרי, ומחלק שרק בדבר כזה ששייך שנעשה עכשיו ברגע שהוא עושה, ובמקום שהוא עושה, שייך לומר שזה נחשב כאילו עשה הכל ועל זה המעשה מחייבים אותו, ולא מחייבים אותו על מה שייעשה אח"כ, שהחיוב בא על מעשה של עכשיו אם אח"כ הרג או הזיק, שאנו אומרים כאילו שהוא הרגו עכשיו או שהזיקו עכשיו (ולא שיחשב כהרג), משא"כ במעביר ד"א ברשוה"ר לא שייך שיקרא עכשיו שכבר העביר ד"א ברשוה"ר, שהרי עדיין לא עבר ד"א וזה גופא מעשה העבירה שיעבור בפועל, ובזה וודאי שהחיוב בא עליו רק אח"כ שנח אחרי ד"א, ולכך לא שייך לומר דמתחייב בשעת הזריקה, ולא שייך לומר שהוא אנוס אח"כ שאי אפשר להחזירו, שזהו חיוב של מלאכת שבת כמו בזורה ורוח מסייעתו שזה גופא חייבתו התורה שעשה מלאכה שתהא נגמרת ע"י הרוח, ולכך הוצרכו בגמרא לטעמא דעקירה צורך הנחה היא, (וקצת תמוה דא"כ שזה המחייב של מלאכות שבת, שעושה מלאכה חשובה שנגמרת ע"י הרוח, א"כ זמן המלאכה הוא כשהוא עושה בפועל את מה שהוא עושה ולא הזמן שהרוח עושה, וא"כ יתחייב על שעה זו, ואפ"ל דעדיין אינו מתחייב רק כשהרוח תגמור מלעשות).

ואולי אפשר ליישב דברי הנמוק"י מהקושיא מהסוגיא דכתובות באופן אחר, ונאמר דלענין רציחה ונזיקין פעולת מעשה העבירה כבר התחילה בשעת הזריקה שצריך

ורבים תמהו על דברי הקצוה"ח, דהנמוק"י בעצמו כתב בשם הרא"ש בדף י"ז, אותו החילוק שכתבו התוס' בין זורק אבן לזורק הכלי בעצמו, וא"כ לדברי קצוה"ח יסתרו דברי הנמוק"י אהרדי.

בביאור אחר בדברי הנמוק"י

ג. והאחרונים ביארו בדברי הנמוק"י ביאור אחר, דבוודאי כלפי מצב הכלי אם חשיב כנשבר מיד בשעת זריקת החץ או רק בשעת ההיזק עצמו, יש לחלק בין זורק אבן לזורק הכלי עצמו, דבזורק הכלי עצמו נשתנה מהותו של הכלי, שהכלי כבר "נחשב כשבור" ואינו שווה כלום, (לא שבור ממש לרגע זה רק שחשוב כשבור לכשיגיע לארץ, וכן אם זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף לרבי יהודה דחייב בהכוחו עשרה בנ"א בזה אחר זה חייב כאן ג"כ יהא חייב), משא"כ בזורק אבן, לא נשתנה כלום בכלי עצמו שיהא חשוב כשבור. אך כל זה רק לענין אם הכלי נקרא שבור לעניין אם בא אחר ושברו אם יתחייב או לא, אבל לעניין על איזה זמן מתחייב הזורק האם על שעת הזריקה או על שעת ההיזק בפועל י"ל דדבר פשוט דמתחייב רק על שעת הזריקה דלאחמ"כ כבר אנוס הוא.

סוגיית הגמ' בכתובות זורק חץ בשבת וקרע שיראים בהליכתו

ד. בתרומת הכרי (סימן שצ"ב) הקשה על שיטת הנמוק"י במה שהוכיח דהזורק מתחייב על שעת הזריקה ובאותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה מכאן ולהבא כיון דבאותה שעה הוא אנוס, וע"כ הזורק חץ ברה"ר בשבת מתחילת ארבע לסוף ארבע ה"נ באותה שעה מתחייב מיתה דאח"כ אנוס הוא, ולענין קטלא פשיטא יותר דאנוס פטור כדאמרין בהמניח (ב"ק כ"ח ע"ב) וכ"ת ה"מ לענין קטלא וכו', וא"כ למה אמר ר' אבין באלו נערות (כתובות ל"א ע"א) הזורק חץ מתחילת ד' לסוף ד' וקרע שיראין בהליכתו פטור, ואמרו בגמ' מ"ט

ומה שהקשה הנימוק"י איך שרי להדליק בער"ש, כבר כתב בקהילות יעקב (בב"ק סי' כ"א אות א') דלפי הבית מאיר סוס"י ה' והחת"ס באור"ח סי' ס"ד שכתבו דלגבי שבת ל"ש לחייב מטעם שליחות [כגון ע"י נכרי אם נימא דיש שליחות לנכרי לחומרא], דעיקר מה שהקפידה התורה בשבת הוא שגופו ינוח ולא על המלאכה שלא תיעשה (כמו שא"א למנות שליח שיאכל מצה או שיניח תפילין בשבילו שהוא מצווה שבגופו, וה"ה הכא מצווה על גופו שינוח), ומובן לפי"ז דלא שייך להקשות מהדלקה בער"ש כיון דגופו בעצם נח, והנימוק"י סבר, או דקפדינן גם על המלאכה שלא תיעשה ע"י מה שעושה בשבת, או דסבר שכאן גרע משליח כיון שנחשב שהוא עצמו עושה.

שיטת התוס' בחיובו של חזורק חץ

ז. בב"ק דף כ"ב ע"ב, המדליק את הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור דהוי ליה קם ליה בדרבה מיניה, והקשו בגמ' בשלמא למ"ד אשו משום חציו משום הכי פטור אלא למאן דאמר אשו משום ממנו אמאי פטור אילו קטל תוריה עבדא הכי נמי דלא מיחייב, אמר לך רבי שמעון בן לקיש הכא במאי עסקינן כשהצית בגופו של עבד, דקם ליה בדרבה מיניה.

וצריך לבאר, א' אם לא נפרש כהנימוק"י לשיטת ריו"ח, איך שייך קלב"ס כשנעשה בב' זמנים שקודם נשרף הגדיש ואח"כ מת העבד. ב' אף לר"ל קשה איך שייך קלב"ס במעשה שחצי עשה גופו וחצי השני עשה רק ממנו.

והנה בתוס' הביאו בשם ר"ת שהחידוש בגדי "סמוך", שאלו אמר גדי כפות הו"א דפטור לאו משום קלב"ס רק משום דהוי כטמון דלא שכיחא, לכך אמר בגדי סמוך שאז ברור שטעם הפטור הוא מטעם קלב"ס, ואפילו למ"ד אשו משום חציו דחייב אף בטמון שייך חידוש זה בציוור שכלו לו חציו לאחר מיתת העבד, ואף דעל העבד חייב

כל אדם לשמור עצמו שלא יהרוג ואף שלא יזיק, וזה נלמד ג"כ מהא דמתחייב במיתה ונוזקין, ודין אחד הוא, (ועיין מה שהובא לקמן בשם האמרי משה בדין רודף, דבשעת רדיפתו כבר חייב מיתה), ולכן שייך קלב"ס על החיובים שחלים באותה שעה, אף אם נפרש שרק בשעת מעשה העבירה עצמה נפטר מחיובים אחרים, (שהוא מסבב החיוב שמתחייב על שעת המעשה משום מעשה העבירה שיעשה אח"כ כשכבר אנוס הוא), משא"כ בשבת אין חיוב ומלאכת העבירה מתחיל רק בשעה שינוח, מפני שעקירה לחוד אינה איסור, לכך הוצרכו לומר הטעם דעקירה צורך הנחה, ולכך שייך קלב"ס אפילו באופן זה.

הגדרת חיובו של חזורק חץ

ו. והנה בהגדרת חיוב חץ אם נחשב ככוחו או כמעשה גרידא, מצאנו בתוס' בסנהדרין (דף ע"ז ע"א), שאמרו בגמ' נפלה סכין מידו ושחטה שחיטתו פסולה, והקשו בתוס' ד"ה סוף חמה, למ"ד אשו משום חציו דכיון דהוי חציו וכוונה לא בעי, למה שחיטתו פסולה, והסיקו התוס' דאח"נ דדין זה רק למ"ד אשו משום ממנו אבל למ"ד אשו משום חציו, שחיטתו כשירה.

ומוכח מדברי התוס' דחשיב ליה למעשה החץ ככוחו שעושה, דהרי בשחיטה בעינן כח גברא, (ועיין בחידושי רבינו חיים הלוי הל' שכנים בדעת הרמב"ם).

והנה אף דחשבינן ליה ככוחו, אפשר להגדירו בב' אופנים, או דכאילו עשה בכוחו ואח"כ כוחו ממשיך לעשות, וזאת על אף שהוא כבר גמר מעשהו ורק כוחו עושה, והוא וכוחו חלוקים ולא נחשב שהוא עושה עכשיו, וזה נראה יותר לשיטת הנימוק"י דמתחייב בשעת הזריקה. ואפשר לומר באופן אחר, דחשיב כל רגע כאילו הוא עושה, והוא ממשיך לעשות בכוחו, והוא וכוחו אחד הוא, ולא יקרא אנוס כמו שהובא לעיל מתשר' הרמב"ן דבמכניס עצמו לאונס, כעושה ברצון מיקרי.

ועושה ע"י כוחו, לכן כשנהרג העבד, רק אז מתחייב בנפשו שעכשיו הרגו הוא בכוחו, ואם מת הזורק קודם שהזיק החץ, יורשיו פטורים, שלא שייך את מי לחייב.

שיטת הרשב"א במעם הפטור דקלב"ם במדליק את הגדיש

ט. הרשב"א שם כתב לפרש את דברי הגמ' דטעם הפטור במדליק הגדיש ונשרף העבד, הוא מטעם רודף, דאפשר דלר' יוחנן כל שהצית הגדיש ועבד כפות לו, הוי משעת הצתת האש רודף כיון שא"א לו לברוח, ונעשה דינו על הגדיש כרודף ששיבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם, שפטור מפני שמתחייב בנפשו בשעת רדיפתו, וע"כ פטור מלשלם על הגדיש.

וכן כתב הרשב"א לפרש את דברי הגמ' בשיטת ר"ל שאיירי בהצית בגופו של עבד, דהוי ליה בשעת הצתת האש על גופו של עבד מתחייב בנפשו, וקשה דאם איירי שאחר שמת העבד נשרף הגדיש ואז כבר אינו רודף, אמאי פטור על הגדיש, לכך כתב הרשב"א דצ"ל דנשרף הגדיש קודם שמת העבד, דכל שעתא ושעתא חשבינן ליה רודף עד שמת העבד, אבל אם נשרף הגדיש לאחר שמת העבד אין ה"נ דחייב, וכדתניא בפרק בן סורר אלו שניתן להציל בנפשו נעבדה בהן עבירה אין מצילין אותן בנפשו.

ותימה הוא דלכאורה הא דהורגים את הרודף הוא כדי להציל את הנרדף, והכא איזה הצלה נעשה לעבד לאחר שהתחיל להשרף, אם נקטול את השורף.

ביאור דברי הרשב"א

בחוב מיתת הרודף

י. והנה באמרי משה סי' ל' (בהגהה) כתב, דמוכח שיש ב' דינים ברודף, דין אחד להציל את הנרדף, וזה מוכח מהדין שקטן הרודף שמותר להרוג את הקטן להציל את הנרדף דקטן לאו בר עונשין הוא, ודין שני שהוא חיוב מיתה על עצם העבירה שעובר עכשיו, וכמו שב"ד מחויבים להמיתו אח"כ,

משום חציו ועל הגדי מטעם ממונו שייך קלב"ם, והטעם שע"י מעשה אחד בא הכל, והביאו ראיה לדבריהם ששייך פטור דקלב"ם משום שהכל נעשה ע"י מעשה אחד, מהא דאוקי לר"ל כשהצית בגופו של עבד, ופטרינן ליה אף דלא הצית בגופו של גדי.

ומשמע מדבריהם דאם היה משום חציו בלבד לא היה קשה, ולא צריך לטעמא דע"י מעשה אחד בא הכל, שהרי הביאו ראיה לדבריהם רק מר"ל שרק לפי ר"ל היה קשה איך שייך קלב"ם, ומשמע מדברי התוס' דסברו כשיטת הנימוק"י דמתחייב בשעת הזריקה, וא"כ בוודאי שייך קלב"ם.

שיטת הרשב"א בחיובו של הזורק חץ

ח. והנה ברשב"א הקשה שם בסוגיא בב"ק דף כ"ב בד"ה היה גדי כפות לו, דאמאי פטור לרבי יוחנן מטעם קלב"ם, הרי מתחייב בגדיש קודם שיתחייב בנפשו על רציחת העבד, וכדאמרינן בגונב כיס של חבירו בשבת שכבר נתחייב בגניבה קודם שיבא לידי איסור סקילה, (ועיין לעיל מה שנתיישב בדברי הנימוק"י לחלק בין איסור שבת לרציחה), והקשה ג"כ לר"ל דאוקי בהצית בגופו של עבד, דאמאי יפטר על שריפת הגדיש, דאטו מי שנתחייב בנפשו ואח"כ קרע שיראים של חבירו לא יתחייב וה"נ מאי שנא, והכא שריפת העבד לאו צורך שריפת הגדיש הוא ולא שייך כאן לומר עקירה צורך הנחה היא כמו שאמרו בכתובות בהזורק חץ בשבת, וכן אם ירצה יכול להסיר האש מעל גופו של העבד ולא שייך כאן טעם השני דאיתא שם בכתובות, שכיון שאם רוצה להחזיר החץ אינו יכול, וע"כ שייך הפטור דקלב"ם, ומשא"כ הכא הרי יכול להסיר האש מגוף העבד וא"כ למה יפטר מדין קלב"ם.

ומבואר בדברי הרשב"א דחולק על שיטת הנימוק"י בהגדרת חיובו של הזורק חץ, וסובר שחיובו בשעת ההיזק, ואז חל חיובו, ועל אותה שעה מתחייב, והטעם בזה כבר נתבאר שנחשב כל הזמן שהוא עושה, וחזור

ועיין בתוס' שם שהביאו ב' גיר' שם בלשון מתני' עיי"ש.

וגם לפי ביאור זה, מובן תי' הרשב"א דהכא שייך חיוב מיתה של רודף, אם יהרג את המדליק נמצא דאין למי לייחס את מעשה הרציחה, דכבר מת המדליק, ונמצא שהצילו אותו מלעבור על עבירה חמורה זו דרציחה.

ולפי"ז ג"כ נצטרך לומר דהרשב"א לשיטתו דמתחייב בשעת מיתת העבד ולפיכך הצילו אותו מהעבירה, אבל לפי הנימוק"י והתוס' שמתחייב בשעת זריקת החץ וההיא שעתא חשבינן ליה כאילו נעשה הכל, א"כ לא יועילו כלום בהריגתו וא"כ אין לו דין רודף בכזה ציור, ומ"מ לפי מה שנתבאר שהחיוב מיתה של הרודף הכא הוא משום להצילו מן העבירה, צריך להרוג את המדליק הגדיש באופן שימות קודם שימות העבד, משא"כ אם נבאר כהאמרי משה דלפי פירושו יכול להיות דאינו צריך למות מיד, (וצ"ע כשמת העבד ועדיין לא מת הרודף אם יצטרך להציל את הרודף שעכשיו כבר אינו מחויב מיתה, והוי ככל ישראל, שהוא חיוב מיתה רק לשעה).

העולה מכל הנ"ל:

ראובן שזרק חץ על שמעון וקרע שיראין בהליכתו, והלך לוי והרג את ראובן וראובן מת מיד.

א. אם שמעון לא מת כלל, וראובן מת קודם שפגע החץ בשמעון (כגון שהתזו לוי את ראשו של ראובן בסייף), בנימוק"י מפורש וכן נראה שהוא שיטת התוס' דירשי ראובן מתחייבים בנזקיו של שמעון, ולפי הרשב"א נראה דירשיו פטורים בנזקיו של שמעון, כיוון דההיזק נעשה אחר מותו ורק אז מתחייב ועכשיו שמת אין למי לייחס נזקיו של זה, ואין את מי לחייב.

ב. אם מת שמעון לבסוף, אם החץ קרע את השיראים קודם שמת ראובן, להנימוק"י והתוס' שייך קלב"ס שמתחייב בשעת הזריקה, ולהרשב"א ל"ש קלב"ס שלא נתחייב בנפשו, ואם קרע השיראים לאחר שמת שמעון, לכו"ע פטורים יורשיו על נזקי השיראים, להנימוק"י והתוס' משום קלב"ס, ולהרשב"א דאין את מי לחייב.

ג. ולענין חיובו של לוי, ברשב"א לכאורה נראה דבכה"ג מותר היה ללוי להרגו (ולפי הביאור השני רק באופן שימות קודם שימות שמעון), אבל להנימוק"י והתוס' לכאורה אסור היה ללוי להרוג את ראובן אפילו לפי סברת הרשב"א ברודף, שלא יועיל כלום, וגם שלשיטתם כבר אינו עושה כלום.

כך כל אדם מחוייב להרגו בשעה שמתחייב בנפשו ומחוייב מיתה על רדיפתו בלבד, ודין זה השני מוכח מהא דבן נח שרודף אחר ב"נ אחר שמחויב להרוג הרודף, ואף שלא מצווה על הצלת בן נח, ולפי"ז מובן תי' הרשב"א שחייב עכשיו מיתה על רדיפתו, ולפי"ז נראה דהרשב"א לשיטתו דחשיב ליה כל רגע שעושה וא"כ מתחייב על שעה זו מיתה שמתחייב על שעת רדיפתו מיתה, וע"כ יש לו דין רודף גם במדליק את הגדיש, אבל לשיטת התוס' והנימוק"י כבר אינו עושה כלום ולא שייך כאן פטור דרודף.

ודבריו צ"ב לכאורה, דלמה יתחייב מיתה על מה שרודף אחר חברו ועדיין לא נגע בו ולא עשה כלום.

ואפשר לומר באופן"א בביאור ב' הדינים ברודף, דין אחד להציל הנרדף וכדמוכח מהדין בקטן הרודף, ודין השני להציל את הנרדף מהעבירה, וכמו שמשמע מלשון רש"י במתני' בד"ה מתני' ואלו שמצילין אותן. מן העבירה, בנפשו, ניתנו ליהרג לכל אדם כדי להציל מן העבירה ומקראי נפקי,

בירורי הלכה

הרב טוביה פריינד

מאמר זה מוגש לכבוד השמחה הגדולה בבית קארלין סטאלין, בנישואי הכלה המהוללה תח"י בת פנ"ח מוה"ר רבי יוחנן שליט"א, בנו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, עב"ג החתן המופלג הרב מנחם מענדל אויערבאך שליט"א, בנו של הגה"ח רבי אהרן שליט"א מחבר הספרים 'הליכות שלמה' - נכדו של גאון ישראל פוסק הדור הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל

השמחות והסעודות בשבעת ימי המשתה לחתן וכלה

עם פסקי הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל ועיונים וביאורים בחלכתם

בנוסף לחיוב שמחה בשבעת ימי המשתה, מצינו דין נוסף הנוהג בשבעת ימי המשתה, והוא מה שביאר הרמב"ם בפרק ב' מהל' ברכות הל' ט' - י"א: "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים... בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם... אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון, שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין... ואלו הן שבע ברכות... יוצר האדם... שהכל ברא לכבודו... אשר יצר... יוצר האדם... שוש תשיש... שמח תשמח... אשר ברא..."

הסוברים שלא לברך ברכת חתנים

בימי שמחת החתן וכלה

למרות שתיקנו חז"ל לברך ז' ברכות נישואין במשך שבעת ימי המשתה להודות

מקור לעריכת סעודת שבע ברכות

בכל שבעת ימי המשתה

זמן שמחתם ומועדם של החתן וכלה אינו מסתיים בליל היכנסם באפריון הנישואין, אלא המנהג מימי קדם ששבעת הימים שלאחר יום שמחת נישואיהם נמשכת השמחה בשבעת ימי משתה ויום טוב, בו יתעלסו באהבים ויקלסום רעים האהובים, לשמוח על נטיעת אוהלם, והקמת ביתם.

ומנהג קדום זה כבר מצאנו אצל יעקב אבינו ע"ה וכדמצינו בכתוב שאמר לבן ליעקב אבינו ע"ה (בראשית כ"ט, כ"ז) "מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת". ופירש רש"י שם, כי 'שבוע זאת' שאמרו "הן שבעת ימי המשתה". וכן פירש בתרגום יונתן (שם): "אשלים כדון שבעתי יומא משתיא דדא..."¹

1 אמנם, לעומת זה מצינו דעה הסוברת דלא יתכן להעמיס בפסוק ד'מלא שבוע זאת' שהכונה למנהג עריכת שבעת ימי המשתה הנהוגים אצלנו, כי לדעתם הענין של 'שבעת ימי המשתה' לא הותקן בימי האבות עד שתיקנה משה רבינו ע"ה.

ובסגנון זה כתב הרמב"ן עה"ת (בראשית כ"ט, כ"א) על דברי המפרשים שפירשו את הפסוק 'מלא שבוע זאת' דקאי על שבעת ימי המשתה: "ואני לא ידעתי, כי שבעת ימי המשתה תקנת משה רבינו לישראל..." וכדברים האלה ששבעת ימי המשתה הם מתקנת אדון הנביאים עליו השלום, מבואר גם בדברי הרמב"ם הל' אבל פ"א ה"א: "משה רבינו תיקן להם לישראל שבעת ימי אבלות ושבעת ימי המשתה".

סעודות ללא מנין עשרה

וברכות רק במנין וב'פנים חדשות'

משא ומתן של הלכה מצאנו בענין זה, להרב בן איש חי בשו"ת רב פעלים ח"ד אבן העזר סימן ו': "דבשבעת ימי המשתה שמברכין אחר ברכת המזון אין כאן חיוב להביא עשרה בסעודה כדי לברך ז' ברכות, אלא אם נזדמן שם עשרה שאכלו על השולחן אז יברכו ז' ברכות אחר ברכת המזון, דהא בועז לא לקח עשרה אלא בכניסה לברה כאשר כנס את רות שהוא שעת נישואין, ולכן גם לדידן אין חיוב עשרה אלא רק בשעת נישואין שהוא בשעת החופה".

ובהמשך דבריו שם: "ודבר זה הוא פשוט, וכן מדוקדק מלשון רבותינו ז"ל עצמו דתנן בכתובות (דף ז' ע"ב): 'תנו רבנן מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רבי יהודה והוא שבאו פנים חדשות' עיין שם. נמצא שאין מחוייב להביא פנים חדשות כדי לברך ז' ברכות אלא רק אם נזדמן שבאו אז יברך, דהא לא קאמר צריך שיביא פנים חדשות כדי לברך ז' ברכות... וכן מדוקדק לשון הגמרא שם (דף ח' ע"א): 'רב אשי איקלע לבי רב כהנא יומא קמא בריך כולהו, מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא, מברך שהשמחה במעונו בתחילת הזימון, ואשר ברא אחר ברכת המזון', עיין שם. נמצא הכי עבדי רבנן

לה' על שמחת לבו של החתן ולברך את החתן וכלה לטוב להם כל הימים. מצינו בכמה מקומות שלא נזכרו בכאלה, ולא בירכו ברכת חתנים בכל ימי שמחת החתן וכלה.²

ומצינו במהרי"ל הלכות נישואין את ז' שהסביר טעם הדבר שאין מברכין ברכת חתנים כל שבעה, מפני שאין מצוי שיהיו 'פנים חדשות', וכה הם דבריו: "במדינת ריינוס אין מברכין שבע ברכות בסעודת העם עם החתונה רק כליל שבת ובשחריתו, דאין לנו פנים חדשות רק יום השבת".³ כדברי המהרי"ל הללו מצינו גם בעוד ספרים קדמונים ד'פנים חדשות הוא מילתא דלא שכיחא".⁴

מעין דברים הללו מצאנו בשו"ת מהר"י הלוי (אחיו של הט"ז) סימן ל"ז: "כיון שמסתמא אין מרבין השמחה והסעודה בשביל ג' או ד' אנשים או יותר מזה, נשתרבה המנהג שאין מברכין ז' ברכות רק בסעודה ראשונה, ובשחרית ובמנחה בשבת, אבל אחר כך אין מברכין שבע ברכות אף שיש קצת אנשים שלא אכלו שם קודם לכן. ומיהו אם יש איזה אנשים נכבדים שמרבין בשבילם השמחה והסעודה - אפילו בשביל שנים וכל שכן יותר - נראה פשוט שיברכו בשבילם ז' ברכות".⁵ וראה בערוך השולחן או"ח סימן תר"מ סעיף י"ד שכתב: "ואצלינו אין עושין כל שבעת ימי המשתה סעודות כידוע..."

2 נציין גם לדברי המהרש"ל בים של שלמה, כתובות פרק א' סימן י"ב, שהוא על דרך שכתבו הראשונים ז"ל דאין מן הראוי לברך ברכת חתנים לחתן העסוק במלאכתו בשוק, ואינו יושב בביתו לשמח את כלתו. ולכן, מאחר שהאידינא שערבה כל שמחה וקושי הגלות וצער המחיה, כולן מוחלין על שמחה זו; והחתן יוצא למלאכתו מיד למחרת נישואיו. לכן "לא ישר בעיני לברך ברכת חתנים היכא שמשכים למלאכתו, ואפילו בבתולה היכא שפסק מלשמוח, כגון במדינות הללו, דלא נהיגי כל ז' ימי המשתה... אין מברכין ברכת חתנים, דלא נהיגי כמסכת סופרים לברך ברכת חתנים על הכוס בלא סעודות שמחה... וקל וחומר היכא שפסקו מלשמוח, ואין עושים סעודה לשמחת שושבינים, דלא מברכין".

3 ואולי היו שם קהילות קטנות של כמה עשרות אנשים שכולם השתתפו בשמחת הנישואין.

4 ראה גם ספר קדושה וברכה עמ"ס ברכות, דף י"ב ע"א, ד"ה אהבה רבה.

5 נציין גם לדברי תשובות והנהגות ח"ב סימן תרמ"ה, ששמע שהגאון רבי נתן אדלר זצ"ל היה נמנע בימי השבוע לברך שבע ברכות מחשש ברכה לבטלה כיון שחשש לשיטות שצריך דווקא אנשים המשמחים שמרבים הסעודה בשבילם.

ובחוץ לארץ אינם נזהרים לעשות סעודה בעל יום מז' ימי המשתה".

הנוהגים לעשות שתי סעודות

בבוקר ובערב

כמו"כ היו רבים שדקדקו לערוך בכל יום ויום שתי סעודות שבע ברכות, אחת בבוקר ואחת בערב. וכפי שהובא בט"ז אבן העזר סימן פ"ב סק"ג בשם המהר"ל מפראג כי בימי רבותינו נהגו לברך שבע ברכות בכל יום ערב ובוקר, וזה לשונו: "במס' סופרים... איתא התם רבותינו נהגו לומר בבוקר ברכת חתנים על כוס בפנים חדשות כל ז', וכן בערבית קודם הסעודה מברכין אותה ע"כ משמע דכל ז' מברכין בבוקר ובערב..."⁶

ורבינו הגרשז"א זצ"ל, היה "מרגלא בפומיה שאין לטרוח ביותר לערוך משתה ז' ברכות - אם קשה הדבר". (מובא בישמח לב עמוד תפ"ה). והיה רגיל להזכיר את דברי השו"ת חתם סופר בתשובה (אבן העזר סימן קכ"ב) ש"פעם אחת, עשה אחד סעודת 'שבע ברכות' [גם] בשבת - ולעזה עליו כל המדינה". כמו"כ הזכיר את דבריו בעל הערוך השולחן (הנ"ל) שאין אנו נוהגים לערוך סעודת שבע ברכות בכל יום. (מובא ב'הליכות שלמה', מועדים ח"ב, פי"ח בארחות ההלכה הערה 17).

ברכת חתנים בבית חתנים

הלכה פסוקה בשו"ע אבן העזר סימן ס"ב סעיף ב', מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברכת המזון בכל סעודה וסעודה. ובסעיף י' שם הובא, דיש אומרים דאם יוצאין החתן והכלה מחופתם והולכין לאכול בבית אחר, אין אומרים שם ברכת חתנים.

עובדא בנפשייהו, דכל פעם שלא נודמן שבאו פנים חדשות מברכים אשר ברא בלבד, ואינם מכריחים עצמן לחזור אחר הדבר הזה להביא אנשים חדשות כדי לברך ז' ברכות".

ומסקנת הרב פעלים שם: "הנה כי כן, אם זה החתן אין לאל ידו להרבות בהוצאות להזמין עשרה בכל סעודה של ז' ימי המשתה כדי לברך ז' ברכות אחר ברכת המזון; אינו מחוייב לדחוק עצמו לעשות כן, כי אין זה עליו בתורת חובה אלא רק הוא למצוה מן המובחר, אבל אם יש לאל ידו להרבות בהוצאה הא ודאי למצוה גדולה תחשב לו זאת, לעשות סעודת מריעות לחתונתו בהזמנת עשרה לברך ולשבח לשמו יתברך בשבעה ברכות של חתנים, ורק צריך שיהיה בכל סעודה פנים חדשות..."

המנהג בירושלים לערוך סעודה

בכל שבעת ימי השמחה

בהמשך השנים חלו תהפוכות שונות בענין זה, מצד אחד היו מקומות וקהילות שיהיו מדקדקים לערוך סעודת שבע ברכות בכל שבעת ימי המשתה, באופן מיוחד בעיה"ק ירושלים ת"ו הקפידו בזה וכפי המובא בספר 'טל ירושלים' להגאון רבי יהודה לייב הורנשטיין זצ"ל עמוד ל': "ואדבר כאן קצת משבחי עיה"ק אף על פי שכל קהל עיה"ק כמעט 'מקבלים' יחשבו, אף על פי כן... חתן אפילו עני הולך כל ז' ימי המשתה בשטריוימל אפילו בשווקים וברחובות אפילו בין הערלים, ואין אומר ואין דברים, וספרדים ופרושים וחסידים כולם עושים בכל הימים הנ"ל סעודה,

6 נציין גם להמובא בשו"ת זכאי צדק החדשות לרבו של בעל הבן איש חי, רבי עובדיה סומך זצ"ל, סימן צ"ה שכתב: "מנהגנו פה בגדאד יע"א שכל בעלי בתים העשירים עושים סעודה בפנים חדשות בכל ז' ימי המשתה בבוקר ובערב, ומי שאין לו יכולת לעשות סעודה בבוקר על כל פנים אפילו פחות שבישראל עושה סעודה בפנים חדשות ז' ברכות בכל ליל מז' ימי החופה ואין לשנות".
ורמז נפלא על מנהג זה הובא בספר שיח שרפי קודש ח"א אות תרכ"ו בשמו של בעל החידושי הרי"ם זצ"ל: "ששבעת ימי המשתה אם עושין סעודות שני פעמים ביום הם י"ד סעודות ובכל סעודה שבע ברכות עושין צ"ח ברכות, כדי לבטל צ"ח קללות שבמשנה תורה, והבן".

סיום הברכות. והשיב, שצריך להישאר עד סיום הברכות, בהיות כי הם חלק בלתי נפרד מברכת המזון. (מרשימות נכדו הרב אהרן גולדברג שליט"א ורשימות הרב יעקב יחיאל ארנטרי שליט"א, הובא בספר 'חכו ממתקים' עמ' קס"א. והסביר שם כי רבינו ס"ל כדברי הפוסקים הסוברים דהחיוב של אמירת 'שבע ברכות' הוא על העם הנאספים. עיין בט"ז סימן ס"ב ס"ק ט'. וכן משמע בתבואת שור יו"ד סימן א' ס"ק נ"ט).

ונחלקו בזה פוסקי זמנינו, אם החיוב הוא על כל משתתפי שמחת הנישואין או סעודת השבע ברכות להישאר עד סיום אמירת הברכות או לא.

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה ח"א או"ח סימן נ"ו) צידד שהחיוב הוא על כל הנאספין, שחייבין לשמוע ברכות שבע ברכות. וראיתי שכן דעת הגאון רבי עקיבא סופר זצ"ל מפרשבורג, בספרו 'דעת סופר' (סימן כ"ו).

ברם ה'מנחת יצחק' (בתשובה ח"ב סימן מ"ג), וכ"ה בשו"ת מהר"י שטייף סימן ז', ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א סימן פ"ד סברו, שאין חיוב על כל המסובין להמתין עד סוף הסעודה בשביל לשמוע שבע ברכות. וכן מובא בקונטרס פניני שבע ברכות, פסקו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל עמ' כ"ב-כ"ג שאין חיוב להמתין ולהישאר עד סיום הברכות.

והגאון הנודע רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל כתב לי: קשה להבין טעם המקילים, שהרי מצינו שאם אוכלים בשני בתים שהשמש מצרפם. הרי שחייבים כל האוכלים לשמוע 'שבע ברכות'. וצריך לזה זריזות וזהירות שיברכו בקול רם ולא ע"י 'רמקול'. וגם יש לזרו לברך ולא למשוך זמן רב בסעודה. שמכשילים רבים שילכו בלי לשמוע 'שבע ברכות'.⁷

והני מילי כשדעתם לחזור אח"כ לבית חופתן, אבל אם הלכו לגמרי לבית אחר, נעשה אותו בית עיקר, ומברכים שם ברכת חתנים. ומבואר דדעת המחבר היא, שאין מברכים שבע ברכות רק בבית החתן. ומקור הדברים מבואר ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א בכתובות דף ז' ע"ב, בתוס' ובמאירי בשם קצת מפרשים בסוכה דף כ"ה ע"ב, ברא"ש שם פרק ב' סימן ח', ובמרדכי שם סימן תשד"מ, ובאור זרוע ח"ב סימן רצ"ט ועוד.

ואכן הרבה ממקהלות ספרדים נוהגים שאין מברכים ברכות נישואין אלא בסעודה שנערכה במקום עיקר ישיבת החתן והכלה, אבל אם יצאו לסעוד בבית של אחרים - אין מברכים שם ברכות נישואין. אבל במקהלות האשכנזים נוהגים שמברכין ברכת חתנים דהיינו ברכות 'שבע ברכות' בכל מקום שעורכים סעודה לכבוד החתן והכלה.

הלכות אלו סיכם רבינו זצ"ל, וכתב: "הספרדים נקטו כדעת המחמירים ואין מברכין אלא במקום קביעותם של החתן והכלה, אך גם ביניהם יש מנהגים שונים ומשונים. אכן מנהגנו בני אשכנז דאין שום הבדל בין אם זה באותה העיר של החתן והכלה או בעיר אחרת, כל שניכר הדבר בריבוי של הוספת אוכלין ומשקין, וגם בריבוי השמחה לכבודם, ואיכא נמי פנים חדשות, אבל בדליכא כל אלה אע"ג שהחתן והכלה נמצאין שם אין מברכים ז' ברכות", (תשובתו בקונטרס 'כרם שלמה' - 'עטרת שלמה' עמוד ל"ח. וכ"ה בקובץ מבקשי תורה גליון כ"ה עמוד רל"ד).

האוכל בסעודת 'שבע ברכות'

אם צריך להישאר עד סיום הברכות

נשאל רבינו זצ"ל, האוכל בסעודת שבע ברכות, האם חייב להמתין ולהשאר עד אחר

7 והוסיף לי בנו ידידי הרב אהרן גולדברג שליט"א, שכמה פעמים אירע שאביו הגאון זצ"ל השתתף בשמחות סעודות 'שבע ברכות' שנמשכו זמן עד שעה מאוחרת, וכשביקש לילך, מזג לעצמו כוס ובירך עליו שבע ברכות, תוך כדי שביקש כי ימשיכו בשמחת חתן וכלה גם לאחר שילך, ולאחר סיום הסעודה יברכו שנית שבע ברכות.

במעונו במקום שיושבים אנשים ונשים. אלא נוהגים שכן אומרים "שהשמחה במעונו" אף אם נודמן שהאנשים והנשים בחדר אחד כדרך שמצוי לפעמים כשמסובים רק בני המשפחה הקרובים. (מובא ב'עטרת שלמה' עמוד ס"ד, וראה פתחי תשובה אבן העזר סימן פ"ב סוף סק"ח).

מעם אמירת 'שהשמחה במעונו'

כתב רבינו זצ"ל: "הים של שלמה במסכת ב"ק (פרק ז' סעיף ל"ז) מצדד שיש לומר 'שהשמחה במעונו' בסיום מסכת, עיי"ש באריכות. וכתב הערוה"ש בסי' ס"ב דהא דלא קיי"ל הכי, הוא מפני שכוונת הברכה היא בהיות ששמחת נישואין אינה שלמה, כי המתבונן רואה שהיא מפני שהאדם בן תמותה וצריך לישא אשה לקיום המין, וכמ"ש בברכות על רב המנונא זוטא דאמרו ליה לישרי לן מר ואמר וי לן דמיתנן, ולכן אומרים 'שהשמחה במעונו' כלומר שרק למעלה הוא מקום השמחה בשלמות, אבל שמחת סיום מסכת גם אצלנו היא שמחה.

אך לענ"ד הוא קצת תמוה, דהא מבואר בגמ' שגם בברית מילה היו צריכים לומר כן אי לא משום צערא דינוקא, ועיקר הכוונה היא לומר שהשמחה אשר יש לנו היא ממקור השמחה אשר במעונו וכמ"ש הערה"ש שם 'שמעון' הוא אחד מז' רקיעים ששם מקום שירת מלאכי השרת כדאיתא בחגיגה דף י"ב, וא"כ צריכים טעם מאי שנא סיום מסכת משמחת חתן וכלה.

וחושבני דבאמת הענין של לימוד התורה הוא גדול עד מאוד, ובירושלמי אמרו אהא דת"ת כנגד כולם שהמצוות אינן שוות לדבר אחד מן התורה, גם בגמ' דידן אמרו יקרה היא מפנינים מכה"ג שנכנס לפני ולפנים, והיינו כי המשוה כבודה לדברים אחרים ה"ז דומה לאומר על יהלום שהוא חשוב יותר מזכוכית שאין טעם לדבריו. וע"כ פי' רז"ל שאין כוונת הכתוב לפנינים כפשוטו אלא לכה"ג הנכנס לפני ולפנים שהוא ענין רוחני נשגב, ואעפ"כ לימוד התורה יקר ממנו.

ובעובדות והנהגות לבית בריסק (חלק ב' עמ' נ"ט) מובא, שהגר"ח מבריסק זצ"ל, היה נוהג שאם החל לאכול בסעודת חתונה, היה ממתיך עד גמר ברכת המזון, דקיימא לן בגמ' ברכות דף ו' ע"ב, "כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, עובר בחמשה לאוין", ואינו יוצא ידי חובה בריקוד בלבד, אלא בעינן גם כן שישתתף בברכת החתנים שבסוף הסעודה.

אם מועיל תנאי שיהיה רשאי לצאת וללכת קודם 'שבע ברכות'

הורה רבינו זצ"ל, שהרוצה לברך ברהמ"ז לפני שיברכו שאר המסובין, יטול ידיו לסעודה שלא עם הצבור ויכוין אז שלא להתחייב עמהם בברהמ"ז. וכן היה הוא עצמו נוהג למעשה, כשהיה צריך ללכת ולא יכול היה להמתין עד שיסיימו את ברכות השבע ברכות. (מובא ב'עטרת שלמה' עמוד ס"ו).

ועיין באשל אברהם להגאון מבוטשאטש, דכוונה בלבד אינה מועלת, ברם סבירא ליה לרבינו דבכה"ג מהני. וכן כתב באגרות משה (ח"א או"ח סימן נ"ו), שהעצה היעוצה כשאין חפצים להמתין עד גמר סעודת השבע ברכות, וחפצים ללכת קודם גמר הסעודה, שיאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות סעודה עם שאר המסובין.

האוכל באקראי במסיבת שבע ברכות - אין חייב להמתין עד סיום הברכות

דעת רבינו זצ"ל, שהאוכל באקראי בעלמא במקום שחתן וכלה מסובין שם, ואין כוונתו כלל לכבודם (כגון מלצר בזמנינו וכיו"ב), אינו מתחייב ב' ברכות. (ועיין בשו"ע סי' ס"ב לענין שמשים האוכלים אחר הסעודה ובט"ז שם סק"ט). מובא ב'עטרת שלמה' עמוד ס"ו.

'שהשמחה במעונו' במסיבת אנשים ונשים

אמר רבינו זצ"ל, שלמעשה אין נוהגין כהב"ח שכתב שאין אומרים שהשמחה

ברית מילה שהגיעו שם חתן וכלה (מבלי שהשתתפותם תוכננה מראש), והורה מו"ח הגרש"ז זצ"ל שלא לברך 'שבע ברכות', שהרי לא קבעו הסעודה לכבודם רק לכבוד הברית. ואם קבעו הסעודה לכבוד שני הדברים, בזה יש מקום כן לברך שבע ברכות.

'פנים חדשות' שמרנים בסעודה בשבילו

תלמוד ערוך במסכת כתובות דף ז' ע"ב: "תנו רבנן, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות". פירש רש"י: "והוא שבאו, בכל יום, פנים חדשות, שלא היו שם אתמול".

ובתוספות שם בד"ה והוא שבאו פנים חדשות: "אומר ר"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר". כעין זה גם בדברי הרא"ש כתובות פרק א' סימן י"ג: "ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר". כיוצא בזה כתב הכל בו סימן כ"ה: "מיום ראשון ואילך אין אומר רק 'אשר ברא' אם אין שם פנים חדשות שלא שמעו עדיין שבע ברכות, והוא שיהיה אדם גדול ונכבד שיש לו להרבות בשבילו, שאם לא כן לא יברך בשבילו שבע ברכות".

אמנם בשיטה מקובצת עמ"ס כתובות דף ז' שם כתב: "ועוד משמע מלשון רש"י, דלא בעי בני אדם המרבים בשבילם, תדע דהא משמע דלא בעינן שידעו בני הסעודה מהבאים כדי שיכינו יותר בעבורם, דאין הברכה תלוי בריבוי הסעודה, אלא אפילו לא באו אל המשתה אלא פתאום, ולא הרבו בשבילם מידי אפילו הכי פשיטא ודאי דמברכין, וכיון שכן מה לי הראויין להרבות בשבילם או אינם ראויין, ואפשר שזהו שכתב רש"י והוא שבאו, אל המשתה, וכו', אבל התוספות לא כתבו כן, דלשון פנים חדשות משמע שיהיו בני אדם המרבים בשבילם, ואף על גב דבאו בתוך הסעודה פתאום, ונמצא שלא הרבו בשבילם, מכל

והנה הקב"ה ואוריינתא וישראל חד, וכמו שאם התורה נכתבת על קלף ה"ז נעשה קודש כ"ש כשהאדם למדה ומכניסה ללבו שנעשה קודם. ונודע שהקב"ה ברא עולמו באופן שאנחנו כביכול נותנים עוז לאלקים, וכדמצינו שאם ח"ו נעדר אחד מישראל מן העולם אומרים יתגדל ויתקדש וכו', כי מלכותא דשמיא כעין מלכותא דארעא וצריכים להשלים מזה שנחסר כביכול, כי כך היה רצונו הפשוט. ולכן כשמסיימים מסכת ויש השפעת קדושה על המסיימים ה"ז כנותן עוז של אור הקדושה של אותה מסכת לאלקים, וזה ענין השמחה בסיום.

ולפ"ז חושבני דכיון ששמחה זו היא שאנו כביכול נותנים עוז לאלקים ונותנים כח בפמליא של מעלה לכן אין אומרים שהשמחה היא ממעונו, אלא אדרבא אנו כביכול משפיעים השמחה, משא"כ בשמחת נישואין (וכן בברית מילה אי לאו משום צערא דינוקא) הרי הקב"ה שהמציא לו אשה כמאמרם ז"ל מה' אשה לאיש הוא שנתן לו את השמחה, לכן אומרים שהשמחה במעונו להורות לו על שהשפיע עלינו ממקור הברכה והשמחה", (מובא בעטרת שלמה עמוד פ"ב).

'השמחה במעונו' ו'שבע ברכות'

בסעודת ברית מילה כשיש שם חתן וכלה

בסעודת ברית מילה בברכת המזון אין אומרים 'שהשמחה במעונו', משום דאיכא צערא לינוקא ואין השמחה שלמה. וכמבואר במסכת כתובות דף ח' והובא בראשונים ובאחרונים. וכתב רבינו: "אולם אם גם נוכחים בסעודה חתן וכלה, אין חוששים לצערא דינוקא ואומרים 'שהשמחה במעונו', כנזכר במאירי למס' סוכה דף כ"ה". (מובא בהערותיו על ספר 'אוצר הברית' להמוהל הרה"ח ר' יוסף וייסברג ז"ל, ח"א פרק ג' סי' י"ז אות ט"ו).

וכתב לי חדכ"צ הגאון הנודע רבי זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל: מעשה היה בסעודת

ליה כאילו הקריב קרבן לפניו יתברך, דמהאי טעמא דהחמירו רז"ל (ברכות דף נ"ד ע"ב) ואמרו כל המאריך בשלחנו מאריכין לו ימיו ושנותיו... אם כן מסתמא ראוי לברך עליהן ז' ברכות, והוה ליה כמרבין בשבילם שכתבו התוס' בסוגיין וסייעתו ז"ל, והם לא אתו לאפוקי אלא כשבאים בני אדם שאינם עניים, וגם אין דרך להרבות בשבילם, וכל שכן דלפי דעת רש"י בסוגיין נראה כן, דאפילו אינן ראויין בשבילם מברכין".

מאיך נציין לדברי השולחן העזר ח"ב סימן י"ב סעיף א' סק"ח: "נראה שצריך שיהיו בני החופה שמחים על ביאתו שם, ואף שלא הרבו בשבילו, ומכל מקום ראוי להרבות בשבילו ואיכא שמחה יתירה בזה וכו', ומעתה צריך להתיישב על מה סמכו העולם בשבעת ימי המשתה באין להם בסעודה פנים חדשות ולוקחים אחד מן השוק מן הבא קודם, אפילו אורח ופרחי שאינן מכירין, ומברכין שבע ברכות משום פנים חדשות שלו, ואפילו בלא אכל כלל, אף על גב דאינם שמחים בביאתו, כי הוא לא בא רק משכו אותו מן השוק, וגם אינו ראוי להרבות בשבילו".

ועובדא הוי שנשאל רבינו זצ"ל בשמחת שבע ברכות שלא היו פנים חדשות בסעודה, אולם היה שם מלצר ששימש בסעודה (והוא היה יהודי שומר תורה ומצוות וקובע עתים לתורה) ובסוף הסעודה הושיבבו ליד השולחן בכדי לצרפו לשבע ברכות.

ואמר רבינו שדבר זה אינו מועיל. וסיפר, שהחזו"א היה פעם בסעודת שבע ברכות, והיו שם רק תשע אנשים ולא היו יכולים לברך שבע ברכות, ולפתע דפק מישוהו בדלת ונכנס איזה מקבץ נדבות, וכשראוהו שמחו

מקום מרבין בשבילם השמחה ושמחין עמו החתן ובני החופה".⁸

ולענין הלכה מצינו (שו"ע אה"ע סי' ס"ב ס"ח), שכתב, י"א שאינם נקראים פנים חדשות אלא א"כ הם בני אדם שמרבין בשבילם בסעודה. וראה עוד בשד"ח (מע' ברכות סוס"י ג') שהביא בזה מחלוקת הפוסקים אם פנים חדשות אינו אלא דווקא בני אדם שמרבין בשבילם הסעודה יותר. אבל סתם ארחי ופרחי שאין שמחים בהם ואין ביאתם מביא כבוד ושמחה בזה אין לברך שבע ברכות, או שאף בזה מברכין שבע ברכות.

ובספר שובע שמחות (פ"א הע' ל"ו) כתב, שהיום נתפשט המנהג שאין מקפידים להצריך אדם חשוב שמרבין בסעודה בשבילו, וסומכין על הפוסקים שאין צריך לפנים חדשות שמרבין בסעודה בשבילו.⁹

וכן הובא בספר חינוך וחסדא (ח"א דף קי"א עמוד א'), כי המנהג לברך שבע ברכות, כפי העולה מדעת הרמב"ם, אפילו על סתם אורחים שלא באו מחמת החתונה, ואפילו הם זרים ובמקרה סעדו שם, וכן יש לברך אפילו הפנים חדשות הם בני אדם עניים, ומאריך בביאור הדברים, וזה תו"ד:

"ויש לדעת כשהיו פנים חדשות בני אדם עניים אם מברכין ז' ברכות בשבילם, כיון שאין מרבין בשבילם, ואין דרך להתכבד עמהם, וגם ליכא שמחה יתירה בעבורם, ולכאורה נראה דאין מברכין בשבילם ז' ברכות כו', אמנם נראה דכיון דעל ידי שזוכה החתן להאכיל לעניים על השולחן הטהור המאכלים טובים ויין טוב למרי נפש, על ידי זה שמח החתן ובני החופה שזכו לכך, דהוה

8 מענין לציין לדברי הים של שלמה כתובות פרק א' סימן י"ח שקרובי החתן והכלה פשיטא שנחשבין לפנים חדשות, שבודאי שמחים לקראתם, וזה לשונו: "ופנים חדשות, כתב התוספות ורש"י, דהיינו אנשים חשובים, שמרבין שמחה בשבילם, פירוש, שידוע ששמחים בעלי הסעודה לקראתם, וקל וחומר קרובי החתן והכלה".

9 נציין גם לדברי הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' תרמ"ה) שכתב עוד טעם להקל, דגוף הדבר שצריך לפ"ח הוא רק כשעושים הסעודה בבית החתן, וכמו שנהגו בזמן הגמרא, ולכן הצריכו פנים חדשות לריבוי שמחה. אבל כהיום שכל צורת הסעודה נערכת לכבוד ולשמחת החתן וכלה, היא גופא שמחה מיוחדת ואין צריך פנים חדשות.

ולכאורה כוונתו שהשבת עצמה גם היא פנים חדשות, ולכן בסעודה שלישית שיש פלוגתא בזה סמכין עכ"פ בצירוף הדרשה להיחשב כפנים חדשות. (ספר ישמח לב עמוד שצ"א).

השתתפות אבל בסעודת שבע ברכות כשהוא פנים חדשות

נשאל רבינו זצ"ל, לגבי השתתפות אבל בסעודת שבע ברכות, שלפי המבואר בגיליון רעק"א (בשו"ע יו"ד סי' שצ"א), שאם האבל היה צריך להשלים עשרה לחתן בשבע ברכות דמותר להכנס ולאכול. מה הדין בדאיכא עשרה, אלא שהאבל הוא פנים חדשות, אם מותר משום כך להשתתף בסעודה. והשיב שיותר לו להשתתף בסעודה זו. (מובא בקנ' 'אהל חנה' שבסוף ספר 'פני ברוך' - הל' אבילות. וב'עטרת שלמה' עמוד ס"ה, וב'ברכת חתנים' עמוד ר"ה).

ויש מגדולי הוראה שחלקו בדין זה.

ברם הורה רבינו, שלא יכבדו את האבל באמירת אחת מברכות השבע ברכות. (כן כתב הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א בספרו 'ירושלים במועדיה'. וראה מה שהבאנו בענין זה בספרנו 'שלמי שמחה' - פסקי מרן הגרש"ז זצ"ל פרק מ"ז, לגבי אבלות בימי נישואין).

עניינו של 'פנים חדשות'

נשאל רבינו זצ"ל, במה נפקע פנים חדשות, האם בהשתתפות בסעודה, או

כולם שודאי מהשמים שלחוהו להם לצורך השבע ברכות. והיה שם אחד מגדולי המשגיחים בדור הקודם והתחיל לדבר בשבח כל יהודי ישראל, שחביב אדם שנברא בצלם וכו', והאריך בזה. ולאחר שסיים את דרשתו אמר לו החזו"א שדרשה זו היא צריך לומר לנשים הטבחות במטבח ונראה אם יועיל דרשתו שירבו בסעודה בשבילו, ובודאי שלא יוסיפו בשבילו עוד מנות, א"כ סיים החזו"א שאי אפשר לברך שבע ברכות. כך המתין זמן רב עד שנכנס הגר"י ניימן זצ"ל, (ראש ישיבת אור ישראל) ואז אמר החזו"א, שכעת יכולים לברך שבע ברכות. (מובא ב'ישמח לב' עמוד רמ"ו).¹⁰

האם 'דרשה' הוא כ'פנים חדשות'

בשו"ע (סי' ס"ב ס"ח) נחלקו המחבר והרמ"א לענין סעודה ג' בשבת אי חשיב כפנים חדשות, או שרק בסעודה א' וב' אמרינן דשבת הוא כפנים חדשות, דלמחבר רק בסעודה א' וב' אמרינן הכי, והרמ"א כתב שנהגו במדינות אלו לברך שבע ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילים לבוא פנים חדשות, וי"א הטעם דרגילים לדרוש והדרשה הוא כפנים חדשות.

ובאוצר הפוסקים (ס"ק מ"ז אות ג') הביאו פלוגתא באחרונים אם בשאר סעודות מהני הדרשה כפנים חדשות. אמנם רבינו זצ"ל אמר שמקילים בזה רק בשבת בסעודה שלישית, שיש כאן צירוף כמו תשעה וקטן, ולא בשאר סעודות שבע ברכות, אפילו שהדרשה היא מענין שבח החתן והכלה.

10 ובספר פניני שבע ברכות פסקי הגר"ש אלישיב זצ"ל הובא מעשה זה בשם הגר"ח קרייסוויטרה זצ"ל גאב"ד אנטוורפן: שהשתתף בשמחת השבע ברכות בשיבת סלבודקה בבני ברק לכבוד החתן הגאון רבי בייניש פינקל זצ"ל (לימים ראש ישיבת מיר). ונכח שם גם הגאון בעל החזון איש זללה"ה. וכשהגיעו לברך ברהמ"ז הבחינו שאין ביניהם פנים חדשות, ויצאו לחפש מי שיהיה פנים חדשות. והואיל והשעה היתה מאוחרת כלילה לא מצאו אלא אחד מהעובדי אורח ברחוב. והביאוהו להיות פנים חדשות. אמר החזו"א: הרי צריך שיהיו מרבים בשבילו, ואילו עובר אורח בלתי מוכר הרי אין ראוי להיות מרבים בשבילו. נעמד ראש ישיבת סלבודקה הגאון רבי אייזיק שר זצ"ל (דוד החתן) ודיבר בגדלות חשיבות כל אדם ואדם מישראל 'חביבין ישראל', כך שגם עובר אורח פשוט בודאי ראוי להיות מרבים בשבילו. הגיב החזו"א על דבריו ואמר: "דברין נכונים מאוד, אבל את השמועס - [השיחה] הזה עליכם לתת במטבח אצל המבשלות שהם תדענה החשיבות של עובדי אורח מישראל להיות ראוי להרבות בשבילם..."

בסופו של דבר הגיע פנים חדשות נכבד ואמר החזו"א לכבד את הגר"ח קרייסוויטרה בכל הברכות.

והחזון איש הסכים להלכה שגם מי שלא אכל, רשאי לברך שבע ברכות. (כן הובא ב'אפריון שלמה' להגרי"א דינר שליט"א). וכן היה נוהג בעל ה'קהילות יעקב' מסטיפלע הגר"י קנייבסקי זצ"ל לברך שבע ברכות אף שלא נטל ידיו לסעודה. וכן נהג בעל ה'דברי יואל' מסאטמר זצ"ל. והטעם של המקילים לברך ז' ברכות אף שלא אכלו כלל הוא, דאף אי נימא דחייב שבע ברכות הוי חלק מברכה"ז, והרי הם לא אכלו, מ"מ יכול לברך ולהוציא המסובים והחתן והכלה מדין יצא מוציא.

וכן הכריע רבינו זצ"ל כמה וכמה פעמים, שאף שנחלקו הפוסקים בענין זה - אם זה שלא אכל בסעודת שבע ברכות, אם רשאי לברך את שבע הברכות, מכל מקום למעשה סבר שיכולים לברך. (מובא ב'ישמח לב' עמוד שצ"א. וב'חכו ממתקים' עמוד קס"א).

וראה עוד בשו"ת מנחת פרי (ח"א סי' פ"ו) שהביא בשם רבינו זצ"ל, שמנהג רוב העולם שמברכים אף אלו שלא אכלו בסעודה, ומשום שהאנשים שבסעודה נתחייבו בז' ברכות ועכ"פ החתן והכלה, א"כ יכול להוציאם מדין 'ערבות'.

אמנם הגאון רבי יהושע נויבירט זצ"ל בספרו 'שמירת שבת כהלכתה' (פני"ט הערה ע"ב), הביא ששמע מרבינו: "כי לא מסתבר שאחרים מברכין הוא רק מדין ערבות לאלה שחייבים בברכת המזון, כיון שיוודעים לברך בעצמם", וצ"ע.

וסיפר רבינו זצ"ל, כי פעם אחת היה מיסב בסעודת שבע ברכות יחד עם הגאון רבי דוב בעריש ווידנפלד גאב"ד טשעבין זצ"ל ושניהם טעמו רק מיני מזונות, והנה, כאשר כיבדוהו להגאון מטשעבין לברך ברכה מהשבע ברכות מיאן, ופנה ואמר להגרש"ז - שישב שם וגם אכל רק מיני מזונות - "אני ראיתי את מורי הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל בעל 'אמרי יושר', שנמנע מלברך כשלא נטל ידיו לסעודה, והנני נוהג כמוהו, אך אתם יכולים שפיר לברך". (מובא

בשמיעת הברכות, והשיב, שאחר ששמע את שבע הברכות, שוב אינו יכול להיות 'פנים חדשות'. (רשימות הרב יעקב יחיאל הכהן ארנטרוי שליט"א).

ובפשטות סבירא ליה לרבינו כדעת הרמב"ם שהדבר תלוי אכן בשמיעת הברכות, ולא כרוב רבותינו, שהדבר תלוי בסעודת הנישואין, וכפי שהובא בערוך השולחן, אבן העזר, סי' ס"ב סעי' כ"ד וסעי' כ"ה. וע"ע בר"ן פ"ק דכתובות דף ב' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה פנים חדשות. (וראה חכו ממתקים עמוד קס"ב).

עוד נשאל רבינו זצ"ל, באחד ששמע את שבע הברכות בשבת - שאז אין צריך 'פנים חדשות' - האם פקע הימנו פנים חדשות לסעודה אחרת, והשיב, שאכן לא יכול לשמש עוד כ'פנים חדשות', כיון שכבר שמע את הברכות. (רשימות רי"י ארנטרוי שליט"א ב'חכו ממתקים' עמוד קס"ג).

מי שלא אכל פת בסעודת 'שבע ברכות' אם רשאי לברך הברכות

נידון זה מתעורר פעמים רבות, שאנשים נכבדים מזומנים לסעודת שבע ברכות. אכן אינם סועדים בפת באותה סעודה. והשאלה המתעוררת האם מי שלא סעד בסעודה אם רשאי לברך את השבע הברכות - או חלק מהם.

בשאלה זו כבר דנו כמה מרבותינו הפוסקים. בספר פני יצחק (להגאון רבי יצחק אבולעפאי זצ"ל אות ק"א) כתב וזתו"ד: "ולפי מה שהביא בתר הכי דהכל תלוי אם אוכלים מסעודת חתן, אם כן ודאי דלא יברך אלא מי שאכל מסעודת חתן, ודי לנו שנאמר דמי שלא אכל יועיל להצטרף לעשרה, ואותו חזן תלמיד חכם שבירך שבע ברכות אף על פי שהוא לא אכל עמהם, לדעתי המועט הוא דלאו שפיר עבד. ומכל מקום אם אין אחד מהאוכלים שם שיוודע לברך ברכת חתנים אזי מצי לברוכי מי שלא אכל עמהם".

אינם לפי טיב ענינם כמו ברהמ"ז שצריכה י' אוכלים לזמן בשם, אלא מדין משתה שיש בו עשרה, כמ"ש ויקח עשרה אנשים ויאמר שבו פה וישבו' וזה נמשך לכל השבעה ימים כשסועדים, אבל מניין שכל הי' צריכים דווקא להיות מהאוכלים זאת לא שמענו. וכעין מש"כ הר"ן בשם הרמב"ן שהפנים חדשות לא צריכים להיות דווקא מהאוכלים. הן אמת שכל' הרמב"ם והשו"ע מוזכר 'אוכלים' אבל שמא אורחא דמילתא נקט ולא לעיכובא וכהסברא שכתבתי. יואיל נא להודיעני דעתו דעת תורה והיה שכרי'.

והשיב לו רבינו זצ"ל במכתב תשובה וז"ל: "ידוע שיש ראשונים, וגם היו מקומות שנהגו לברך כל הו' ברכות כשהתאספו לשם שמחה גם בלי שום סעודה, אולם המנהג נקבע וכהלכה, שזה קשור עם ברכת המזון ורק זה מחייב את הברכות. וגם יש מחמירים לא לכבד כלל בברכה למי שהוא עצמו לא אכל, ולמעשה אין חוששין לכך..." וסבר רבינו שאין מברכין באופן כזה ברכת שבע ברכות, (התשובה מובאת בשו"ת 'מנחת שלמה' ח"ג סימן ק"ג אות כ"א. והשאלה ב'עלה לא יבול' ח"א עמוד של"ג. ושם מובא סיום המכתב שכתב רבינו לשואל הנ"ל: "ולכן כמו שהתנהגת היה טוב". והיינו שבירך ואמרו 'שהשמחה במעוננו' וברכת 'אשר ברא' בלבד).

נציין כי שאלה זו ממש נשאל הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת 'האלף לך שלמה', (או"ח סימן צ"ג) וזתו"ד: "שאלה, בשבעת ימי משתה האחרונים נתאספו המחנות יחד עם חבורה לסעוד ורק שלשה מהחבורה נטלו ידיהם לפת, ושאר החבורה והחתן והכלה לא נטלו ידיהם לפת, והיו בתוכם גם כן 'פנים חדשות' אשר לא נטלו ידיהם לפת רק אכלו מגדנות עם לחמניות שקורין פאנקיקען, ומסתמא נזהרו מקביעות על ג' ביצים כדין השולחן ערוך, אם יש לברך שבע ברכות".

והשיב שם: "הנה לדינא, אם החתן לא נטל ידיו, נראה דאפילו היו כמה אנשים

ב'שמח לב' שם וב'חכו ממתקים' עמוד קס"ב. וב'ברכת חתנים' עמוד רי"ד).

חתן שלא אכל פת בסעודת שבע ברכות

נשאל רבינו זצ"ל, במעשה שהיה שהחתן לא נטל ידיו לסעודה ולא אכל פת. אלא אכל מיני מגדנות ואילו קהל הנאספים אכלו פת ובירכו ברכת המזון. האם ניתן לברך ברכת שבע ברכות. והשיב, שרשאים לברך שבע ברכות. (מובא ב'שמח לב' עמוד שצ"א).

לעומת זאת בקונטרס 'פניני שבע ברכות' (עמוד כ' הערה ל"א שם) מובא משמיה דהגרי"ש אלישיב זצ"ל, שחתן שמסוגל לאכול פת, אם לא אכל פת אין מברכין עליו שבע ברכות. (ראה ב'שלמי שמחה' פרק מ"ז, לגבי סעודת החתונה אם לא אכל פת).

אמירת שבע הברכות

בשרוב המסובים לא אכלו פת

הרה"ג רבי יואל אליצור שליט"א, הרב המקומי בישוב עופרה, כתב במכתב לרבינו זצ"ל, בזה"ל: "שאלה שנתעוררה בעקבות עובדא שנתארחו אצלנו לשבת חתן וכלה תוך שבעה, ובסעודת היום היינו שלשה גברים, והזמנתי שכנים שיעכבו את ברהמ"ז שלהם ויכונונו לסיים סעודתם אתנו כנהוג. והנה כשבאנו לברך ברכת המזון (והם אכלו עמנו עוגות ופרפראות) והגישו מים אחרונים ואחרי שנטלנו מים אחרונים והושם לפנינו, אמרו שאינם צריכים כי כבר בירכו בביתם (כנראה לא הסברתי להם מראש כראוי את תוכנית), ועתה כבר לא יכלו הם ליטול ולהצטרף אלינו ואנו היינו מחוייבים כבר לרוה"פ בברהמ"ז. ואמרתי שנברך 'שהשמחה במעוננו' ו'אשר ברא' גרידא, וכך עשינו. והיתה מקצת קפידא לנשים ולחלק מהנוכחים שכביכול הטרחנו את השכנים בחינם ומנענו מן החתן והכלה את שלהם.

והנה לאחר זמן כשמצאתי לי יכולת לעיין במקצת בדבר, מצאתי שיש מקום אולי לברך שבע ברכות בכגון זה, כיון שהו' ברכות

אולם אם הוסיפו רק שירה אין זה מועיל ואין לברך שבע ברכות, (מובא ב'ישמח לב') עמוד שצ"א. וראה עוד ב'שלמי שמחה' פרק נ"ג, בדבר סעודה שלישית בשבת שבע ברכות הנערכת בבתי כנסיות, שעורכים שם סעודה שלישית כל שבת, אם מברכים שבע ברכות לחתן כשאוכל שם סעודה שלישית).

האם שבע הברכות נחשב לשומעים

למנין מאה ברכות

הלכה פסוקה בשו"ע או"ח סימן מ"ו סעיף ג': "חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות לפחות". והדברים מובאים במסכת מנחות דף מ"ג ע"ב: "תניא היה רבי מאיר אומר, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר 'ועתה ישראל מה ה' אלוךך שואל מעמך' אל תקרי 'מה' אלא מאה".

ומבואר במשנ"ב שם סקי"ד, שדנו הפוסקים האם ניתן לצאת יד"ח מאה ברכות במה שהוא שומע ברכות מאחרים ועונה עליהן 'אמן', דגדול העונה יותר מן המברך.

ויש מקום לעיין בגדרי שבע ברכות של נישואין (הכוונה לשש ברכות, דבופה"ג היא רק משום שתיית היין, ואינה נוגעת למי שלא שתה מהיין). בין בחופה ובין בבהמ"ז, אם הם נחשבים גם להמסובים והשומעים למנין הברכות ונפ"מ בזה בעיקר ביום שבת קודש. (שבימי החול יש לנו חמישים ושבע ברכות של 'שמונה עשרה' שחרית מנחה וערבית, כך שאין חסר למנין מאה. משא"כ בשבת קודש שמתפללים 'תפילת שבע' נחסר קצת ממנין מאה).

ורבינו זצ"ל אמר שמסתבר שעולים הברכות (לצרף למנין מאה) לכל המסובים בסעודה, (מובא בקובץ מבקשי תורה גליון כ"ד, עמוד ק"מ. וראה עוד אריכות בזה בספרנו 'שלמי ברכה' פסקי מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל על הלכות ברכות פרקים א-ז).

סעודת שבע ברכות בליל עשרה בטבת

אמר רבינו זצ"ל, שראוי להמנע מעריכת סעודת שבע ברכות בליל עשרה בטבת שהיא

שנטלו ידיהם לפת לא יברכו שבע ברכות כי אין זה סעודת נישואין, אפילו בלילה הראשונה אחר החופה אם החתן לא נטל ידיו לברך עמהם ברכת המזון לא יברכו שבע ברכות, כי לא נקרא ברכת נישואין אם החתן אינו סועד עמהם, אך אם החתן סועד עמהם, נראה, דבכל שבעת ימי המשתה נקרא ברכת נישואין, ודי אם שלשה אכלו פת, יברכו ברכת נישואין, אף אם שאר החבורה לא אכלו וגם הפנים חדשות לא אכלו פת, כיון דעל כל פנים החתן והכלה שמחים בבואם יברכו ברכת נישואין, ולא בעינן שהפנים חדשות יאכלו פת, רק די אם יושבים עמהם בחבורה אחת ונהנין קצת ממגדנות, שמחים חתן וכלה בשבילם, ויברכו שבע ברכות".

אמנם בספר 'זכור לאברהם' אהע"ז ערך ברכת חתנים. (הובא ב'פתחי תשובה' אהע"ז סימן ס"ב ס"ק ד'), הביא בשם חכם אחד, שצריך לכל הפחות רוב אוכלי פת לברך ברכות חתנים אחרי ברכת המזון. (וראה עוד בספר 'מנחת פתים' סימן ס"ב סעיף ה', דסבירא ליה דסגי במיעוט אוכלי פת לברך שבע ברכות, כשעל כל פנים הרוב מן העשרה אכלו מהסעודה בשר וכדומה).

לברך שבע ברכות

בשבל הקהל אכלו מיני מזונות

הורה רבינו זצ"ל, כשאוכלין מיני מזונות אין זה חשיב סעודה להתחייב בשבע ברכות, אלא בפת דווקא, וכן משמע מדברי התוס' (פסחים דף ק"ב ע"ב ד"ה שאין), שכתבו דברכת המזון גורם לברכות נישואין. (מובא בעטרת שלמה עמוד ס"ה).

חתן וכלה שנודמנו לסעודת בר מצוה

האם מברכים שבע ברכות

נשאל רבינו זצ"ל, בחתן וכלה שנודמנו בסעודת בר מצוה כמו שאר הקרואים, האם יש לברך עבורם ברכות שבע ברכות. והשיב, שאין לברך עבורם שבע ברכות, ורק אם הוסיפו מאכל מיוחד לכבודם אז יברכו,

בשם השל"ה דבעל נפש צריך להפסיק גם מבעוד יום, ומתחיל התענית מהלילה, כמו בט' באב. ברם מכיון שאנו אין בכוחנו לנהוג כן, מ"מ יש להיזהר שלא להרבות בשמחה.

והורה רבינו זצ"ל, שאין לעשות סעודת שבע ברכות כליל י"ז בתמוז. (מובא ב'שלמי מועד' סימן פ"ח עמוד תע"ג).¹¹

וכן הביאו בשמו (נשמת אברהם' ח"א סי' תקנ"ט ס"ק ד'; וברשימות הרה"ג ר' יוסף שוב שליט"א) דיש מחמירים בימי צום אלו - היינו י"ז בתמוז ו' בטבת לנהוג בהם כמו בתשעת הימים של חודש אב.. והוסיף הגר"א נבצל שליט"א וכתב: למנהג הספרדים שמתירים לשאת אשה עד ר"ח, א"כ יעשו שבע ברכות בתשעת הימים.

אכן אירע ואחד שאל לרבינו לענין סעודת שבע ברכות כליל שבעה עשר בתמוז. והשיב לו שראוי למעט קצת בשירה, אולם בעצם הסעודה ודאי אין למעט, (מובא ב'ישמח לב' עמוד שצ"ב).

סעודת שבע ברכות

במוצאי ליל שבעה עשר בתמוז

הורה רבינו זצ"ל, שרשאים לערוך סעודת שבע ברכות במוצאי ליל שבעה עשר בתמוז (וכל שכן במוצאי שאר תעניות כמו 'עשרה בטבת' או 'צום גדליה'), ואף שהוא בתוך ג' השבועות שנוהג בהם קצת דיני אבלות, מכל מקום לגבי חתן וכלה אין נוהגים שום דיני אבלות באותן ג' שבועות. (מובא ב'ישמח לב' שם. וכן הביא גם בעטרת שלמה עמוד נ"א דלענין שמחת חתן בשבעת ימי המשתה שנמשכים אחרי י"ז בתמוז אין נוהגים דיני בין המצרים).

תענית חמורה, (עיין ב"י סי' תקנ"ג בשם אבודרהם בהל' תענית שאם תענית זה היה יכול לחול בשבת, היה דוחה שבת. וראה ביערות דבש דרוש ב' דהיינו משום דצרה גדולה היתה וכל התחלות קשות. וכ"ה בדרשות חתם סופר לח' טבת דף צ"ט ע"ב ד"ה אלא קשה. וראה מה שהארכנו בספר 'מועדים לשמחה' ח"ב, כסלו טבת, סימן י"א.) דחומרא של עשרה בטבת הוא מפני שהתחלת הצרה חמורה יותר מגומרה ושב ואל תעשה עדיף. וראוי להמנע מעריכת סעודת שבע ברכות כליל עשירי בטבת, (מובא ב'עטרת שלמה' עמוד נ"א).

סעודת שבע ברכות כליל תענית אסתר

הורה רבינו זצ"ל, שאין מקום להימנע מלערוך סעודת שבע ברכות כליל תענית אסתר, דתענית זו שאני משאר תעניות, שאינה מדברי קבלה ולא מפני צרה שאירעה לאבותינו, אלא מנהג כל ישראל לזכר התענית שהיה בימי מרדכי ואסתר ולזכור שהשי"ת שומע כל איש כשיתענה וישוב אליו, כמ"ש המשנ"ב (סי' תרפ"ו סק"ב, ע"פ הרמב"ם בפ"ה מתענית ה"ה). ולכן מותר לערוך החופה והמשתה בלילה כרגיל. וכ"ש סעודת שבע ברכות שמותר לעורכה כרגיל ללא שום שינוי, (מובא ב'עטרת שלמה' עמוד נ"א. וב'הליכות שלמה', מועדים ח"א, עמוד שכ"ה. וב'הלכות שלמה' מועדים ח"ב עמוד שצ"ז).

סעודת שבע ברכות כליל י"ז בתמוז

במשנ"ב (סי' תקנ"ט ס"ק ו') מבואר שליל התענית ג"כ נכלל בתוך התענית ואין להרבות בו בדברים שבשמחה, ובשער הציון (שם ס"ק ט') הביא בשם הא"ר

11 ובכלל נציין שהיה רבינו זצ"ל מתרעם על כך שישנם הרוצים להדר בדווקא לעשות משתה וסעודת שבע ברכות בזמנים כאלו, והיה מציין לדברי החתם סופר (אהע"ז סי' קכ"ב) שכתב וז"ל: "וימי לא שמענו ולא ראינו בפ"פ דמיין שביכרו מיום שני ואילך שום ברכה [משבע ברכות], רק פעם אחת בירכו בסעודת שבת ז' ברכות עפ"י הוראת גדול אחד, ולעז עליו כל המדינה - ומסיים החת"ס - ונ"ל דאותו גדול נמי לא אמרו אלא בשבת דלא שייך ערבה שמחה דאין להזכיר חורבן ביהמ"ק בשבת, אבל בחול מודה".

בברכת פרי הגפן של ד' כוסות כיון שעיקר שתייתן למצוה ולא להנאה. אלא שאף על פי כן נראה פשוט דאחר שקידש לעצמו לאו כל כמיניה לחזור ולברך עוד פעם כדי להוציא לאחרים שלא שמעו קודם ומסתבר דחשיב ודאי הפסק וכל שכן כאן שהיה יכול החתן לצאת בברכה הראשונה שבירך על הכוס של ברכת המזון.

אלא נראה פשוט שהפירוש הוא כמו שכתב הדר"ג בתחילת דבריו דמ"כ הדר"מ מברך ז' ברכות על כוס החתן, היינו שש ברכות ויחד עם ברכתו הקודמת הם שבע. והטעם שנוטל כוס שני הוא כדי לעשות היכר שאין אומרים ב' קדושות על כוס אחד, ומה שבחרו בשל חתן הוא משום כבודו, וגם כדי שישתה אח"כ החתן מהכוס של ברכה, כיון דלענין מצות ד' כוסות מצוה לכתחילה לשנות כל רביעית ולא רוב רביעית.

אך בין כה וכה יש להרגיש דמשמע שבלי פסח מקדימים ברכת היין לפני ברכת חתנים, וטעמו של דבר נראה דכיון שעיקר הטעם שמקדימים ברכת חתנים (ולא כמו תחת החופה) הוא כדי שלא יהא נראה דברכת היין היא רק משום ברהמ"ז וכמדובר בבית שמואל (אהע"ז סי' ס"ב ס"ק ב'), לכן דווקא כשמברך על כוס אחר שאיננו של ברהמ"ז הוא דמקדימים ברכת חתנים, משא"כ בפסח שמברכין ברכת חתנים על כוס ג' של ברהמ"ז יש להקדים תחילה של ברהמ"ז ועדיין צריך תלמוד". (תשובה ב'מנחת שלמה' ח"ב סי' נ"ח אות י"ח).

שבע ברכות בליל הסדר

רבינו זצ"ל בתשובה להג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל ביאר בארוכה אודות "שבע ברכות" בליל הסדר:

"כתב הדרכי משה (סי' תע"ג סק"ג) 'כשצריך לברך שבע ברכות בליל הסדר, יברך ברהמ"ז על כוס שלו וז' ברכות על כוס של החתן'. וכתב מר שהפירוש בדר"מ הוא כך: מברך פרה"ג על כוס ברהמ"ז שלו ושוב מברך שבע ברכות ממש, היינו גם פרה"ג, וברכה זו של פרה"ג על כוס של החתן הוא כדי להוציא את החתן בברכת פרה"ג עכ"ד, וקשה לי טובא דמה טעם מברך בתחילה רק לעצמו וחזור ומברך אח"כ בשביל החתן ואמאי אין החתן יכול לצאת בברכת פרה"ג של כוס ברהמ"ז וגם מה טעם צריכים לברך בשביל החתן, וכי מפני שהוא חתן אינו יכול לברך לעצמו ככל המסובין.

תו כתב הדר"ג: 'וכי תימא כיצד יכול להוציא בברכת הגפן אחרי שהוא אינו מחויב עוד בדבר, זו דומני של"ק כי עדיין יש עליו חיוב בברכה זו על כוס הרביעי'. דבר זה אין אני מבין דמ"מ דמכוס שלישי כבר פקע חיובו ומהיכ"ת נימא שיכול להוציא בברכת כוס ג' מפני זה שחייב עדיין בכוס רביעי, ומה גם דכל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא.

וגם בעיקר הדבר נלענ"ד דכמו שיכולים להוציא אחרים בברכת היין של קידוש היום גם לאחר שכבר יצא ואע"פ שאינו נהנה כלל מהכוס כמדובר (בגמ' ר"ה דף כ"ט ובסי' רע"ג ס"ד), כמו"כ יכולים שפיר להוציא

הרב דוד אריה ציינווירט

בענין חלוקת בית גדול לשנים ע"י גורל

שני שותפים שקנו בית גדול ורצו לחלקו ביניהם, דהיינו שיחלקוהו לשני בתים קטנים, ואז יצטרכו לבנות כמה משירותי הבית כגון מטבח וכדו' בצד השני של הבית, ובינתיים שלא הוסכם ביניהם כיצד לחלקו דר שם אחד מהשותפים כשנה, ולאחר שנה הסכימו על החלוקה באופן שיבנו המטבח והשירותים הנוספים על חשבון שניהם, ויחלקו החלקים ביניהם בגורל, וכן עשו.

ועתה בא השותף שלא דר שם עדיין ותובע מהשותף השני לתת לו לדור שם שנה כנגד השנה שדר בה הוא, או לשלם לו דמי חצי שכירות שנה של דיורו.

עוד טען אחד מהם לבטל הגורל בטענת עילוי דמים, והיינו שרוצה להוסיף דמים על אחד מהחלקים ולזכות בו אף שבגורל עלה חלק זה לחבירו.

ויש לברר מהו דין התורה, ויש בזה כמה נידונים, ובעזרה ש"ת נדון בכל אחד מהם בסייעתא דשמיא.

אם נחשב לבית שיש בו בדי חלוקה

תחילה יש לדון האם הבית נחשב לבית שיש בו כדי חלוקה או לא. והנה בסי' קע"א סעי' ג' איזה הוא דין חלוקה כל שאילו ייחלק לפי השותפים יגיע לפחות שבהם חלק ששם הכל קרוי עליו אבל אם אין שם הכל קרוי על החלק אין בו דין חלוקה עכ"ל, והכא הרי אם יחלקו את הבית לשנים לא יהא שם הכל קרוי על החלק שאין לו המטבח וכל שירותי הבית, ואמנם הרי אפשר להוסיף ע"י בניה בחלק השני של הבית ואז יוכלו לחלק הבית ויהיה לכל חלק שם שהכל קרוי עליו, ויש לדון עד כמה יש לדון כבית שיש כד"ח כשצריך להוציא הוצאות בבניית השירותים השניים.

והנה בסי' קע"א סעי' ה' ברמ"א וי"א עוד דבענין ג"כ שיוכל להשתמש בחלקו כל מה שהיה משתמש בכולו, כגון אם היה מרחץ או בית הכסא צריך שיהא ג"כ בחלקו, וכן אם רוצים לחלק בית שיש בו דין חלוקה והבית יהיה נפסד ונגרע אין יכול לכוף חבירו כל שנראה לבי"ד שהפסד יותר מחומש עכ"ל הרמ"א. ובסעי' י"ד ברמ"א וז"ל אבל יש אומרים דרוב בתים אין בהם דין חלוקה שאין כל הבתים והחדרים שוין ואין חולקין בית נגד עלייה או חדר שאין

תשמישו שוה לו וכ"ש שיצטרך לסתור בחלונות או פתחים ולחזור ולבנות שיצטרך להוציא הוצאות שאין חולקין בית אחד, אבל מדברי הרא"ש בתשובה נראה דחולקין בית כנגד חנות או מרחץ, וכן לענין הוצאת הבנין אם נראה לבי"ד שאינו מזיק להם כל כך חולקים וכמושנ"ת לעיל סעיף ה' לענין הפסד הבתים וכו' עכ"ל הרמ"א.

והמבואר מדברי הרמ"א דלפי הי"א שהביא הרי הוצאת הוספת בנין דינו כדין הפסד של החלוקה בהחצר, ולפי"ז אם ההוצאות אינן מגיעות דלכדי שיעור של חומש שווי של הבית הו"ל כשדה שיש בו דין חלוקה אבל אם מגיעים לשווי חומש מתדירה לא הוי כיש בו דין חלוקה. ולפי השיטה הראשונה אם צריך להוציא הוצאות לסתור ולבנות אין זה דבר שיש בו דין חלוקה, ולכאורה מכיון דהוי ספיקא יכול כל אחד לטעון שאינו רוצה לחלוק והוי כבית שאין בו כד"ח, וכ"ש אם ההוצאות הם בשיעור הפסד של חומש ויותר מחומש מהבית דאין זה בית שיש בו כד"ח לכו"ע.

ואמנם עי' פ"ת סק"ג שהביא תשו' חת"ס חו"מ סי' י"ב שפקפק על דברי הרמ"א וס"ל דאף כשיש הוצאות יותר מחומש ע"י החלוקה מיקרי יש בו כד"ח, אך כתב

האחר לומר אשתמש ג"כ זמן שנשתמש בכל זמן שלא חלקו כל אחד בשלו הוא משתמש עכ"ל, וא"כ לכאורה אין יכול עתה האח השני לתבוע דיור שנה עבור השנה דיור שדר האח הראשון שדר שם מכיון שעדיין לא חילקו את הבית לחלוקת ימים של שנה כנגד שנה, אמנם ע"י בהגהות חכמת שלמה על השו"ע שכתב על דברי הרמ"א אלו להסתפק אם הוא דוקא בדירה אשר אין עומדין להשכיר לאחרים רק לעצמן ולכן שאין עומד להשכיר כמו דקיי"ל לעיל דאם הניח להם בית הבר ומרחץ דאף לכתחילה אם אי אפשר להשני להשתמש שם לא איכפת ליה ואומר העשיר להעני קח לך זתים וכו' ה"נ אף שניהם עשירים אם לא חלקו ושתק האחד והניח השני להשתמש שם לבדו, אבל דבר העומד להשכיר לאחרים ולהשתכר בו כגון עשאן לשכר או דינו כמו דלעיל דיכול העני לכוף את העשיר להשכירו כן ה"נ כיון שהיה עומד לשכר אם השתמש בו השותף עצמו הוי כאילו התנה בפירוש שהוא יתן השכר כמו אחר ואדעתא דשכר נחית עכ"ל.

ונתבאר בדבריו דדבר העומד להשכיר אם דר בה אחד מהשותפין מחייבין ליה ליתן להשני לדור ביה אותו הזמן שדר בה, ומהסברא דמכיון שהדבר עומד להשכיר יש לפרש דמה שהניח לו לדור וכן מה שדר בה היה משום דהוא כשהשכירו לדור בו או שישלם לו בכסף ואו שישלם לו ע"י שידור הוא כנגדו, וממילא דצריך לשלם לו או ליתן לו לדור כנגד דירתו, ועי' עוד בשער המשפט שכתב כעין דברים אלו יעושה.

ויש לדון האם בית גדול העומד בעצם לדירה אלא שיש שמשכירים את דירתם לכמה שנים ויש לתקופות קצרות יותר כגון לחגים וכו', האם משום כך יש כבר את הסברא של החכמת שלמה דמכיון דהבית עשוי לפעמים לשכירות יש לפרש דמה שדר שותף אחד שנה והלה שתק היה כעין שכירות ושהשותף השני יקבל כנגדו, או דנימא דהוא כדינו של הרמ"א דכל זמן שלא חלקו כל אחד בשלו משתמש, ומשום שדינו

לחלק דביורשים הוי כיש בו כד"ח דמעיקרא לא ירשו אלא שיעור חצי הבית פחות חומש, אבל בשותפים אין חולקים כשיש הפסד חומש ע"י החלוקה. ועוד הכריע שם דאם צריך לבנות, בוודאי שאין צריך לחלוק כשיש הפסד ע"י בנייתו עיי"ש שהביא כן מתשו' מוהרשד"ם עיי"ש, וא"כ הכא כשיש הוצאות של בנין בצד השני של הבית ובפשטות כשיש הוצאות גדולות וגם הפסד מערך הבית הגדול ששוה ומחירו הרבה יותר מאשר שני דירות קטנות הויא ליה הבית כדין שאין בו כד"ח ועד שלא הגיע הדבר מצידם ורצונם שהחליטו שניהם לחלקו אין אחד יכול להכריח את חברו לחלקו הבית לשניים ולחלקם ביניהם

דין החצר שאין בו דין חלוקה

והנה מכיון דהוי חצר שאין בו כד"ח הרי נתפרש דינו בשו"ע חו"מ סי' קע"א בסעיף ח' דאם המקום עשוי לשכור שוכרין אותו וחולקין שכרו, ואם אין המקום עשוי לשכור אם הוא חצר שוכנים בה שנה שנה שאי אפשר שישכנו שניהם כאחד מפני היזק ראיה, שהרי אין בה כד"ח ואין אדם עשוי לטרוח כל ל' יום לפנות מחצר לחצר אלא משנה לשנה ע"כ. וברמ"א שם בסוף הסעיף וז"ל לא חלקו והשתמש בו אחד מהשותפים כמה שנים לא יוכל אח"כ האחר לומר אשתמש ג"כ זמן שנשתמש, דכל זמן שלא חלקו כל אחד בשלו הוא משתמש עכ"ל הרמ"א.

והנה צ"ע להגדיר בית גדול העומד למגורים אם זה נחשב כדבר העשוי להשכיר, ואפילו אם נימא דהוי בגדר דבר העשוי להשכיר אך עד שישכירוהו בוודאי דהוי הדין לחלוק ההשתמשות דהיינו שישתמש כל אחד שנה כנגד השתמשות שנה של חברו, וא"כ לכאורה היה צריך להיות הדין שמכיון שהשתמש בהם אחד מהם שנה ששתמש עתה השני שנה כנגד.

ואמנם הרי כתב הרמ"א דאם לא חלקו והשתמש בו אחד מהשותפים לא יוכל אח"כ

בהגורל בעילוי דמים ולזכות בה, ואמנם הרי רהיטת הגמ' והראשונים וכן מבואר בהרא"ש עצמו בפסקיו דגורל הוא קנין מעלייתא וממילא דא"א לחזור בו.

החילוק בין דבר שיש בו כד"ח לאין בו כד"ח

והנה בדברי הטור מבואר דהמחלוקת של הרמב"ם והרא"ש אם גורל הוא קנין הוא בין דבר שיש בו דין חלוקה ובין דבר שאין בו כד"ח, דלשי' הרמב"ם בשניהם הויא קנין ולשי' הרא"ש לא הויא קנין.

ואמנם מצאנו שי' הראב"ד דס"ל לחלק בכך, דהנה הרמב"ם פ"ב מהלכות שכנים הלכה י"א כתב וז"ל: האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל כיון שעלה הגורל לאחד מהן קנו כולן בהנייה שנעשית להם ששמעו זה מזה לדבר שהסכימו עליו גמר כל אחד מהן ומקנה לחבירו עכ"ל. ובהשגת הראב"ד וז"ל א"א לא נתחוויר דבריו עכ"ל.

והנה הרי פסקו של הרמב"ם נובע מסוגיית הגמ' ב"ב דף ק"ו ע"ב ולא נתברר מה הוא השגת הראב"ד, והאחרונים ביארו דהראב"ד בא להשיג על הרמב"ם דס"ל דגורל הוא קנין בכל אופן ומשום דהנייה שנעשית להם וכו' גמר כל אחד ומקנה לחבירו, והראב"ד ס"ל לחלק דדוקא בדבר שיש בו כד"ח ודינם לחלק ע"י הגורל וע"כ הגורל מועיל להם שיהא זה קנין, משא"כ בדבר שאין בו כד"ח לא הויא הגורל קנין, ועי' בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם שהאריך בזה עפ"י דרכו.

ובס' משנת רבי אהרן על הרמב"ם האריך וביאר בזה באופן מופלא, דבאמת יש ב' נידונים בסוגיא זו, א' אם הגורל הויא בירור החלקים מה"ת, וזה ילפינן באמת מחלוקת הארץ. ב' אם הויא הגורל קנין על גוף החלקים שיקנה כל אחד חלקו ע"י הגורל, ובוה דחו בגמ' דא"א ללמוד מחלוקת הארץ דשאני התם שהיה ע"י קלפי ואורים ותומים, וע"ז הוא שביארו טעמא דרב אשי דבהויא

של החכ"ש הוא רק בחנות או במרחץ שעומדת ממש לשכירות וזהו סדרו של שימוש המרחץ וחנות, או אפשר דמכיון דדרכו של בתים ג"כ להשכירם כשאין לו לדור שם גם בזה הדין כן, וצ"ע.

בחו של גורל בקנין חילוק השותפות

כ' המחבר שו"ע חו"מ סי' קע"ג סעי' ב' וז"ל אם חלקו בגורל לאחר שעלה הגורל לאחד מהם נתקיימה החלוקה לכולם. וברמ"א הוסיף, מיהו הרא"ש כתב בתשובה והביאו הטור דאין הגורל קונה אלא מברר החלקים ואם החזיק אחד בחלקו החלוקה קיימת, עכ"ל הרמ"א.

ומקורו של המחבר הוא בגמ' ב"ב דף ק"ו ע"ב, תניא ר' יוסי אומר האחין שחלקו כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולם, מאי טעמא אמר ר' אליעזר כתחלת ארץ ישראל מה תחלה בגורל אף כאן בגורל, אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים אף כאן בקלפי ואו"ת, אמר רב אשי בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקני להדדי ע"כ. ובפשטות דברי הגמרא מבואר דהרמב"ם דיש קנין של גורל, אלא דהתו"א של הגמ' הוא דילפינן לה מחלוקת הארץ, והגמ' דוחה דאי מחלוקת הארץ ילפינן ליבעי קלפי ואו"ת, ומסקנת הגמ' כתירוצו של רב אשי דקנו בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקני להדדי. אמנם הרא"ש בתשו' והובא בטור ס"ל דהגורל אינו קונה, ועי' בב"ח שביאר שי' הרא"ש משום דגריס בגמ' אלא רב אשי בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומהני להדדי וס"ל דכוונת הגמ' באמרם אלא דרב אשי ס"ל דבאמת לא הויא הגורל קנין ורק דהוי גמירות דעת מעליא לבירור חלוקת השותפות, ומה שאמרו בההיא הנאה דקא צייתי להדדי גמרי ומקני דכלשיקנה כל שותף את חלקו יקנהו ומשום דבירור השותפות היתה בגמירות דעת מעלייתא.

והנה לכאורה אפשר לומר קים לי כדע' הרמ"א דגורל לא הויא קנין וממילא דיכול לחזור מהגורל ולהעלות חלק שעלה לחבירו

ואשר לפי"ז מובן דזהו רק בגורל על גוף החלקים ולא על גורל על זכות הבחירה דבזה לא מהני הגורל וכמוש"כ השבו"י [ואפשר דכוונת השבו"י דבאמת לא מהני גורל לענין ברירת החלקים רק כשדינם לחלק השותפות בגורל, ומש"כ לחלק בין גורל לברירת החלקים לגורל לזכות הבחירה היינו מצד הסברא דגמרי ומקני דלא היא הנאה דצייתי אהדדי רק בגורל לברירת החלקים ולא בגורל לזכות הבחירה].

בענין חלוקת הגורל

אם הוא קנין בנידון דידן

והשתא אם נבוא לצרף שי' השגת הראב"ד לשי' התשו' הרא"ש לפסוק דלא הוא הגורל קנין ויכולים לחזור בהם להתחלק ע"י עילוי דמים, הרי שאם הוא דבר שאין בו כד"ח ליכא בזה קנין גורל, ואשר לפי"ז לפי המבואר בתשו' חת"ס חו"מ סי' י"ב שהכריע כשי' התשו' מוהרשד"ם דאם צריך להוסיף בבנין כדי שיהא בו דין חלוקה לא עבדינן הבנין כדי שיחלקו וא"כ כל שלא סיכמו ביניהם א"צ לחלוק, ואף אם סיכמו להוסיף בבנין ולהחלק הוא כחלוקה בדבר שאין בו כד"ח וא"כ לא מהניא הגורל לפי שי' הראב"ד ויכולין לחזור בהם אחר הגורל לחלק ע"י עילוי דמים.

ואמנם אם הגורל היה לאחר שכבר בנו התוספת על חשבון שניהם ובאים עכשיו לחלוק, נראה דעכשיו לאחר הבנין ושכבר במציאות הוא בית שיש בו כד"ח ואף דלא היה עליהם חיוב לבנות אבל כאשר כבר בנו על חשבון שניהם ועכשיו הוא בית שיש בו כד"ח ושפיר מועיל הגורל אף לקנין לשי' הרמב"ם והראב"ד.

תורת העולה להלכה

א. לענין טענת השותף השני על זכותו לדור שנה כנגד אותה השנה שדר בו השותף הראשון, הדבר מסופק ויש לפשר ביניהם.

ב. ולענין אם הוי הגורל שעשו על החלוקה קנין על החלקים שכבר אינם

הנאה דקא ציייתי להדדי גמרי ומקני. וביאר שם דהראב"ד ס"ל דהא דגמרי ומקני יכולה להצטרף רק לצירוף הא דיש כאן בירור החלקים וזה שייך רק בדבר שיש בו כד"ח ויש עליהם חיוב להתחלק ע"י הגורל אבל בדבר שאין בו כד"ח לא שייך זאת, וזהו שהשיג הראב"ד על הרמב"ם דדע' הרמב"ם דבהנניית דצייתי אהדדי לחוד הוא הקנין וע"כ אינו מחלק בין דבר שיש בו כד"ח לאין בו כד"ח והראב"ד ס"ל דדוקא כשיש בו כד"ח מועיל הגורל כסברת רב אשי דבההיא הנאת דצייתי אהדדי ובצירוף הא דיש כאן בירור החלקים מדינא כיון דיש בו כד"ח. וע"כ ס"ל בדבר שאין בו כד"ח ואין כאן בירור החלקים משום דאין כאן דין גורל דדין לעשות גורל הרי לא הוא אלא בדבר שיש בו כד"ח וע"כ לא הוי הגורל גם קנין.

בענין גורל דמי שיעלה ראשון

יבחר איזה חלק שירצה

בפ"ת סי' קע"ג סק"ב הביא תשובת שבו"י ח"ג סי' קס"ב בשותפים שעשו גורל באופן שמי שיעלה ראשון יבחר איזה חלק שירצה ואחריו השני ואחריו השלישי, ועתה אחר הגורל רוצין לחזור בהם, וכ' דבזה לכו"ע יכולין לחזור, דאפילו להרמב"ם וסייעתו דס"ל דגורל קונה לגמרי מ"מ צריך דוקא גורל כמו שהיה בא"י תחום פלוני ופלוני עולה עמו, וכן מבואר מפ' רשב"ם והר"ן והר"י בן מיגאש בחידושיה, ומה"ט לא קאמר הש"ס ב"ב ק"ו ע"ב אלא אמר רב אשי וכו', אבל גורל זה מי שעלה ראשון יברר מה שירצה אין כאן ענין בירור וקניה כלל ודאי כל אחד יכול לחזור עיי"ש עכ"ד.

ואולי יש לבאר דברי השבו"י דס"ל דאף לפי שי' הרמב"ם דבין בדבר שיש בו כד"ח ובין בדבר שאין בו כד"ח הוא הגורל קנין דזהו גם כן בצירוף הא דהגורל הוא גם בירור החלקים, וס"ל דגם בדבר שאין בו כד"ח דאין דינו בחלוקה ובגורל אעפ"כ אם החליטו הם ביניהם לגורל הוא הגורל בירור החלקים, וע"כ מועיל אף הגמרי ומקני עיי"ז,

דהנה דע' הרמב"ן הובאה בנימוק"י (פ') השותפין) ובשו"ע סי' קע"ד דאין עילוי משבית הגורל, דגורל דין ועילוי אינו אלא כעין הסכמה ולא אתי העילוי דהוי כהסכמה ומבטל הגורל דהוי דין. והראב"ד והרא"ש [וכן נקט המחבר לעיקר] סוברים דאם מעלה בדמים אחד מן החלקים הרי זה נוטל בלא גורל, וביאר שם דחולקים הם שיטות הראב"ד והרא"ש במחלוקתם על שי' הרמב"ן, ומשום דמצאנו בשו"ע חו"מ סי' קט"ו דלוקח ויורשים שרוצים לסלק המלוה בזוי כשהקרקע לפי שומת ב"ד אינה שוה בכל החוב והמלוה טוען לדידי שוה לי שיעור כל חובי, דעת הראב"ד ששומעים בזה להמלוה, ודעת הרא"ש והמחבר היא דאין שומעים לו, הרי דהראב"ד והרא"ש נחלקו בזה אם טענת עילוי מועילה בכל מקום או לא, ולפי"ז יש לבאר דהראב"ד חולק על הרמב"ן משום דס"ל דאף דגורל הוא דין הרי עילוי דמים ג"כ דין הוא, וע"כ העילוי דמים יש בכחו לבטל את הגורל, ואמנם הרא"ש דס"ל דעילוי דמים אינו דין בכל מקום נמצא שהוא חולק על הרמב"ן מטעם אחר, והוא משום דס"ל דגורל ג"כ לא הוי דינא בבירור החלקים אלא הסכמה לחלק ע"י הגורל משום הסכמתם להורות כהגורל וכיון דהוי זה רק כהסכמה וע"כ העילוי יכול לבטל הגורל.

ועפ"ז מבאר שם עפ"י מה שכתב דהקנין שבגורל משום דגמרי ומקני אהדדי הוי בצירוף מה דהוי הגורל דין בירור בהחלוקה, ולפי"ז א"ש באופן נפלא דהראב"ד שהוא סובר דהגורל הוי דין בירור בהחלוקה וע"כ כחו להועיל גם משום קנין, אבל הרא"ש שהוא סובר דהגורל אינו דין בירור החלקים בחלוקת השותפות אלא כהסכמה לחלק ביניהם וע"כ סובר דהגורל אינו קנין דכיון שאינו מועיל מצד הדין לבירור החלקים אינו מועיל אף לענין קנין.

בביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד

ובביאור פלוגת הרמב"ם והראב"ד מבאר שם בספר משנת רבי אהרן, דשיטת

יכולים לחזור בהם ולתבוע לחלקן בעילוי דמים, הדבר תלוי אם הגורל היה לפני ששיפצו את הבית שהיא ראוי לחלוקה לשני בתים, דאז לא הוי הגורל קנין, שיש לצרף דעת הראב"ד והרא"ש כנ"ל. אמנם אם עשו הגורל לאחר שכבר שיפצו הבית ואזי הוי הבית כדין דבר הראוי לחלוקה ובכך הוי הגורל קנין אף לדעת הראב"ד, ואינם יכולים לחזור בהם בטענת עילוי דמים.

ויש להסתפק באם היה הגורל בזמן שעדיין לא שופץ ועדיין היה הבית דבר שאין בו כדי חלוקה, וטענו לבטל הגורל בטענת עילוי דמים, והרי יכולים לבטל הגורל בטענת עילוי דמים אלא שלא נתפשרו ביניהם ונשארו הדבר שוב בסכסוך וטענות ביניהם והיה מן הראוי שיחזרו להגורל אשר עשו והם לא עשו כן אלא עשו שוב גורל ביניהם, האם נימא דהגורל השני מבטל את הגורל הראשון מכיון שהגורל השני יש בו גם משום קנין, או דנימא דמכיון שאין הם מסתדרים בעילוי דמים ואין משתוים ביניהם וראוי להם לחזור לגורל הראשון אין על הגורל השני שם גורל כלל וממילא דלא הוי קנין כלל ואינו מבטל את הגורל הראשון וחוזרים למה שהגורל בראשונה וכן מסתברא, והבן.

או אפשר דמכיון דהגורל הראשון לא הוי משום דין גורל אלא כהסכם ביניהם וכמבואר בספר משנת רבי אהרן, משא"כ הגורל השני הוי מן הדין וכמו שביאר שם ויובא לקמן אולי משום כך גובר כח הגורל השני על הגורל הראשון והגורל השני קיים ונתבטל הגורל הראשון וצ"ע.

ביאורו של המשנת רבי אהרן בסוגיין

ומעתה לאחר שנתבארו הדינים העולים נשובה לעיין בגוף ביאורו הנפלא של הגאון בספר משנת רבי אהרן בביאור המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד והרא"ש, ותוכן דבריו שם דיסוד המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד והרא"ש שהם ג' שיטות ביסוד דינו של גורל לענין הקנין שע"י הגורל מיוסד ומושרש בפלוגתתם בענין כחו של הגורל בבירור החלקים.

הערה בדברי המשנת רבי אהרן

ומידי העיון בביאור הנפלא של המשנת רבי אהרן עולה מילתא המעורר העמקה ועיון, דשם מבאר דלפי שי' הרמב"ן והראב"ד דאיתו ס"ל דהגורל הוא דין בירור בחלוקת השותפות לשיטתם צ"ב דאמאי באמת צריך הקנין של הגורל והרי ע"י הגורל נתבררו החלקים וממילא מכיון שנתברר בדין הגורל שזהו החלק שלו וזהו החלק שלו א"כ אמאי צריך שהגורל יהא גם משום קנין והרי ע"י שנתברר שזה החלק שלו וזה החלק שלו ממילא הוא החלוקה גם בלי קנין. ומבאר שם דלשי' הראב"ד יש ליישב דמכיון דס"ל דהעילוי מבטל הגורל ומשום דס"ל דעילוי דמים הוא ג"כ דינא ודין העילוי דמים מבטל דין הבירור גורל א"ש היטב דבעינן שיהא הגורל בכדי ששוב לא יוכל לבטל את הגורל ע"י עילוי דמים, וזהו רק ע"י הקנין שבגורל וע"כ הדין שרק לפי הגורל יכול לבטל זכות הגורל ע"י טענת עילוי דמים.

ושם בהערה תמה לפי שי' הרמב"ן דס"ל דאין העילוי דמים דין אלא הסכמה והגורל ס"ל דהוי דין בירור לבירור החלקים, ולפי"ז תמוה דאמאי בעינן שהגורל יהא בו גם משום קנין והרי כשיש כאן בירור חלקים ונתברר שזה החלק שלו וזה החלק שלו א"כ שוב א"צ שום קנין של גורל וע"י בירור החלקים סגי, שהרי הרמב"ן ס"ל דאין העילוי מבטל הגורל וא"כ א"צ את הקנין לענין שלא יבוא לבטל הגורל ע"י עילוי דמים. ועיי"ש מה שדחק ליישב שי' הרמב"ן.

ולכאורה תמוה דברי הגאון, שהרי אפילו נימא דהגורל הוא בירור החלקים מדינא בחלוקת השותפות, אכתי פשוט דנפק"מ בזה דהגורל הוא נמי קנין, דכל שעדיין לא היה קנין א"כ יכולים לחזור בהם מכל החלטתם להיחלק.

ואפרש שיחתי, דהנה הרי לכאורה פשוט דהבירור חלקים שנעשה ע"י הגורל הוי בירור החלקים רק לגבי מה שנוגע לאחר

הרמב"ם באמת דהגורל לא הוי דין בירור החלקים, אלא דס"ל להרמב"ם דמשום ההיא הנאה דצייתי אהדרי לברר החלקים ע"י הגורל בההיא הנאה הוי הקנין רק משום ההיא הנאה ולא בצירוף דין של בירור החלקים, דלשי' הרמב"ם לא הוי בירור מצד הדין וכשי' הרא"ש בזה, אלא דבזה הוא חלוק על הרא"ש דלהרא"ש מכיון דלא הוי הגורל דין בירור ממילא אינו מועיל אף לקנין ולהרמב"ם מהני הגורל ומטעם אחר דהיינו רק בההיא הנאה דצייתי אהדרי להחלק ע"י הגורל, והראב"ד ס"ל דהסברא דבההיא הנאה מהני רק בצירוף הדין בירור שיש בהגורל לבירור החלקים.

ואשר לפי"ז יוצא פלוגתא בין הרמב"ם והראב"ד, דלשי' הרמב"ם דהטעם דהגורל הוי קנין הוא רק משום ההיא הנאה דצייתי אהדרי, לפי"ז יוצא דהגורל הוא קנין בין בדבר שיש בו חלוקה ובין בדבר שאין בו כדי חלוקה, דלעולם שייכא הסברא דההיא הנאה דצייתי אהדרי, ומשא"כ הראב"ד דס"ל דהקנין של הגורל כחו הוא בצירוף הדין בירור שיש בהגורל ורק משום כך מועיל הא דגמרי ומקני משום דצייתי אהדרי יוצא לפי"ז דרק בדבר שיש בו דין חלוקה דיש כאן דין בירור החלקים ע"י הגורל מועיל הגורל גם לגבי ענין קנין אבל בדבר שאין בו דין חלוקה והגורל אינו פועל אז משום בירור החלקים מכיון שאין כאן דין לעשות גורל וע"כ אינו פועל הגורל גם משום קנין.

ואלו הן הג' שיטות בדין קנין גורל, דשי' הרמב"ם דהוא קנין ובין בדבר שיש בו דין חלוקה ובין בדבר שאין בו דין חלוקה, וכדמשמע ומבאר שם בדברי הרמב"ם מהמשך לשונו בהלכות הקודמות דאירי בין בדבר שיש בו ד"ח ובין בדבר שאין בו ד"ח, ודע' הרא"ש דאין הגורל קנין בין בדבר שיש בו ד"ח ובין בדבר שאין בו ד"ח, ושי' הראב"ד דבדבר שיש בו ד"ח הויא הגורל קנין ובדבר שאין בו ד"ח לא הויא הגורל קנין וזה כוונתו בהשגתו על הרמב"ם.

חלוקה, דהנה הרי ידוע הסברו של הר"ן (מס' נדרים) ריש פרק השותפין דלמ"ד אין ברירה מדאורייתא מה שהשותף משתמש בהחצר השותפין הרי הוא משתמש במשותף חצי מה ששייך לו וחצי מה ששייך לחבירו וחבירו משועבד ליתן לו להשתמש, ולמ"ד יש ברירה הרי שכל שותף כשמשמש מתברר בזמן שהוא משתמש שהשרה הוא עכשיו שלו ואח"כ כשחבירו משתמש מתברר שזה של חבירו ואין הם משתמשים אחד בשל חבירו, אלא משתמש כל אחד בשלו. והנה כל זה כשהם משתמשים בזמן שהם משותפים אבל כאשר הם מתחלקים אמרינן דלמ"ד יש ברירה מתברר שזה שלו שהגיע לו בהחלוקה וכן החלק שהגיע לחבירו הרי זה שלו, ולמ"ד יש ברירה מתברר למפרע שזה כן מחולק להם מתחילת השתתפותם, ולכאורה הרי זה סתירה לרברי הר"ן, וכי נימא דלאחר שנתברר בהחלוקה כל חלק למי הוא שייך נימא למפרע בחלק זה הוא ג"כ השתמש רק בשלו וכן חבירו ובוודאי לא אמרינן הכי, ובע"כ צ"ל דשני זמנים הם להשתתפות ומה שיש להם לפני החלוקה אין זה מה שיש להם לאחר החלוקה וכן איפכא, וא"כ כשאנו אומרים שהגורל הוא בירור של חלקיהם היינו שהוא מברר את חלקיהם שיהא להם לאחר החלוקה אבל כל זמן שלא נתחלקו עדיין גדר בעלותם היא כמו בעלות של השותפות קודם חלוקה.

ואשר לפי"ז הרי לכאורה פשוט דאף שהם החליטו להחלק וכבר עשה הגורל לברר את כל חלק למי זה ישתייך לאחר החלוקה עדיין יכולים הם לחזור בהם מכל החלטתם לחלק השותפות ולהשאר שוב כשותפים ובלא שום קנין כלל, ואף דהיה להם החלטה לחלק השותפות וכבר עלה להם הגורל לברר החלקים מ"מ הרי בירור החלקים הוא רק אם אכן יישארו בהחלטתם לחלק את שותפותם, אבל כאשר חזרו בהם מהחלטתם לחלק השותפות שוב אין כאן

בירור חלקים דכל זמן שהם בשותפות אין כאן בירור חלקים אלא נשארים במצב שותפות של קודם חלוקה, ומשא"כ כשעשו קנין בהחלוקה וכבר נתחלקו א"כ אינם יכולים לחזור בהם ולהשאר בשותפותם רק ע"י שיקנה שוב זה מזה להשתתף ביניהם כתחילתה של שותפות והבן ודו"ק.

ואולי כוונת הגאון, דהרי בסוגיא בב"ב דף ק"ו ע"ב משמע דגם דחלוקת הארץ היה צריך לקנין של גורל, ואף ששם לא היה שייך שישארו להיות בשותפות דהרי היה מוטל עליהם לחלק הארץ, ומבואר בזה בהסוגיא דגם באופן שאין להם אפשרות להשאר בשותפותם ומחוייבים הם להתחלק וגם אם יהא באיזה אופן כזה היכי תמצי גם בזה בעינן לגבי החלוקה שיהא הגורל כקנין, ובזה תמה דכיון דהגורל הוי בירור החלקים מצד דין גורל וגם אינו יכול לערער ע"ז מצד חלוקה ע"י עילוי דמים וא"כ אמאי בעינן שיהא בהגורל גם משום קנין של גורל והבן.

אבל אה"נ דבכל חלוקת שותפות שהחליטו ביניהם להחלק ועשו הגורל, אם הגורל לא הויא קנין א"כ אף דהגורל יש בו דין בירור החלקים מ"מ אעפ"כ יכולים לחזור בהם מכל החלטתם להחלק ויישארו כשותפים.

איברא דרהיטת לשוננו משמע דלאחר בירור החלקים בהגורל כבר אין צריך לשום מעשה קנין אם נימא דהגורל הוא דין בירור החלקים, ואולי ס"ל דלאחר שנתברר ע"י הגורל בירור החלקים שיהא להם לאחר החלוקה נעשה החלוקה ממילא וכבר אינם יכולים לחזור בהם ולחזור למצב השתתפותם שמקודם וזה חידוש עצום ולו"ד הוי אמינא כמוש"כ.

וכמובן שכל מה שכתבנו הוא בדרך אפשר, והשי"ת יזכנו לעמול להבין ולהשכיל ללמוד וללמד דברי תורה"ק אמן.

הרב אברהם גוטליב

בישול בשר וחלב על סוגי הכיריים השונים (חשמלי, קרמי, אינדוקציה) והבשרם לפסח

דיני כיריים של גז

יומן של בשר וחלב. וכן אם הכלי בשרי והחצובה יש בה בליעות חלב, כשהרוטב גולש אל החצובה הוא מעביר את בליעת החלב אל הכלי הבשרי, וכן להיפך. ד. וגם לפעמים נשאר מהבישול הקודם ממשות של תבשיל שנפל או גלש על החצובה, או ניצוצות שניתזו עליה, וכשמעמיד עכשיו קדירה על החצובה ומחממה הרי היא בולעת טעם מאיסור בעין.

איברא, אכן מי שיש לו את האפשרות שיהיו לו כיריים נפרדות לבשר ולחלב בוודאי יוצא ע"י זה מכל חשש, אך מצוי לפעמים שאין אפשרות כזאת, וכן יש כאלו שאינם מבשלים תבשילי חלב אלא לעיתים רחוקות, ואין כדאי להם לקנות כיריים מיוחדות לצורך זה, ולכן עלינו לברר את עיקר ההלכה אם יש איסור מן הדין באופנים השונים:

לגבי חשש הא' של בליעה מכלי לכלי אף בלא רוטב:

ב. המקור לענין חשש זה, הוא ברמ"א ביו"ד סי' צ"ב סעי' ח', שכתב שיש להחמיר לכתחילה שלא תיגע קדירה של בשר לקדירה של חלב מבחוץ ואף שאין שם רוטב.

וכן פסק הרמ"א בהלכות פסח (סי' תנ"א סעי' ד') דחצובה שנשתמשו בה לחמץ צריכה ליבון, ומקורו בשו"ת מהר"י וייל (סי' קצ"ג). וביאר המ"א (ס"ק י"ב) דהא דצריך ליבון הוא מחשש שמא נשפך שם עיסה על החצובה בעוד האש דולק ונבלע טעם החמץ בחצובה שלא באמצעות משקה. ולכאורה כוונתו דהוא משום מש"כ הרמ"א ביו"ד סי' צ"ב סעי' ח' דיש להזהר בב' כלים לכתחילה, והיינו שאע"פ שהאיסור בלוע בתוך החצובה והוא מניח עליה בפסח

א. בעניין כיריים רגילות הפועלות על גז, האם מותר להשתמש בהם גם לבשר וגם לחלב, או שצריך לייחד כיריים נפרדות לבשר ולחלב, כבר דשו בו רבים מפוסקי הדור האחרון, ותחילה נפרט מה הן הבעיות והחששות ההלכתיות שיכולות להיווצר כתוצאה מהשימוש באותם כיריים לבשר ולחלב.

מצוי מאוד שע"י רתיחת הבישול עולה התבשיל וגולש החוצה ונוזל אל חצובות הכיריים וכן אל קרקעית הכיריים, כמו"כ לפעמים ניתזים ניצוצות בעת הבישול, ובפרט בעת הטיגון במחבת, והניצוצות נופלים על החצובה, וכשמבשלים או מטגנים באופן זה תבשילי בשר וחלב באותם כיריים, נמצא שהכיריים בלועות מבשר ומחלב, ויש בזה כמה חששות להלכה כדלהלן: א. כשבא להניח סיר עם תבשיל של בשר או של חלב על החצובה, לכאורה אסור לכתחילה משום מה שכתב הרמ"א בס' צ"ב סעי' ח', דאף שאין הבליעה הולכת מכלי לכלי בלא רוטב, מ"מ אסור לכתחילה שיגעו זה בזה אף בלא רוטב, [דחוששין לכתחילה לשיטת הסוברים שהבליעה הולכת מכלי לכלי אף בלא רוטב]. ב. באופן שגולש עכשיו מן התבשיל אל החצובה, והחצובה יש בה בליעה בת יומא מהמין השני, כגון שבישל בה חלב ביום זה וגולש מהחלב ונבלע בחצובה, וכעת מבשל בו בשר וגולש ממנו רוטב אל החצובה, רוטב בשרי זה נאסר מהבליעה של חלב שבחצובה, וחוזר ואסר את הסיר. ג. אפי' אם מבשל עכשיו תבשיל פרווה, מכל מקום הרוטב שגולש ממנו נאסר מהבליעות שבחצובה, אם יש בה בליעות בת

היעב"ץ, (אך מסיק דיר"ש יש לו להחמיר, וכמובא להלן), [וגם מהפרמ"ג והרע"א דלעיל אין אין ראי' מפורשת שבשאר איסור נמי איכא חשש, דאפשר דאף שכתבו שצריך להיזהר משום ב' כלים, מ"מ אפשר דרק בחמץ בפסח החמירו, אבל בשאר איסורים אמרינן דהאש שורפו או דמתלבן מיד], גם הגרשז"א (הליכות שלמה פסח פ"ג הע' ד' בדבר הלכה) היה מיקל בזה, וכן היה נוהג גם בביתו שלא היה לו כירה מיוחדת לחלב, וכן באגרות משה בתשובה הנ"ל מתיר לבשל בשר וחלב על אותה חצובה, וכתב דאף לפי הצד שיש בליעה שם משום דנשפך הרבה ולא נשרף מיד על ידי האש, מ"מ הרי לרמ"א בדיעבד מותר שאין בליעה עוברת מכלי לכלי, ושעת הדחק ובלא אפשר כדיעבד דמי.

ונראה עוד סברא להתיר להשתמש בכיריים לבשר ולחלב, דהרי כיוון שנבלע רק בשר או חלב לסירוגין כל פעם שעדיין לא נאסר, וקיימ"ל בזה דמיקרי התירא בלע (עיין באור"ח סי' תק"ט בט"ז ס"ק ה' ומ"א ס"ק י', וברע"א יו"ד סי' קכ"א סעי' ד' ד"ה אלא), וסגי בליבון קל, א"כ יש להניח שמחמת חום האש תמיד יש שם בהחצובה עכ"פ מצב של קש נשרף, שהוא שיעור של ליבון קל, ומהני במקום שצריך הגעלה, ונמצא שתמיד בין בישול מין האחד לבישול מין השני מתלבן מיד בליבון קל.

ועוד נראה דאף אם נימא דמקרי איסורא בלע, (כדכתב הש"ך בסי' קכ"א בש"ך ס"ק ח' לפי דעת הרמ"ע), אפשר לצרף עוד את דברי הפמ"ג בסי' תנ"א שם וז"ל "דמה שכתב המ"א הטעם משום בצק ולא כתב משום דנשפך שם שכר, משום דאם נשפך דבר לח הוה כנבלע ע"י רוטב ומהני הגעלה ואי"צ ליבון" (וכן משמע במ"א עצמו שכתב וז"ל "שנבלע בהחצובה שלא באמצעות משקה", וכן משמע להדיא גם בלשון השועה"ר סעי' כ"ד שם וז"ל "לפי שפעמים נשפך עליה עיסה ונבלע בה טעם חמץ על ידי האור שלא ע"י משקה"), וא"כ

קדירה יבישה, ודבר זה אין בו איסור בדיעבד, משום שאין הבלוע הולך מכלי לכלי בלא רוטב, מ"מ לכתחילה אסור. וכן משמע מדברי הפרמ"ג (שם בא"א סקי"ב) והרע"א (על רמ"א שם ד"ה בליבון) שכתבו "דבדיעבד שרי אם בישל בלא ליבון וכדברי הרמ"א ביו"ד סי' צ"ב דאין יוצא בלא רוטב", הרי משמע דהאיסור הוא משום חומרת רמ"א דמכלי לכלי יש להיזהר לכתחילה, (ומ"מ משמע שם דאפי' בחמץ בפסח דשיעורו במשהו אין אוסר בכה"ג בדיעבד, משום דאין בולע מכלי לכלי אפי' כל שהוא, וכן כתב באשל אברהם ס"ק י"ב ומ"ב ס"ק ל"ד).

ובמשנ"ב (שם ס"ק ל"ד) כתב דרק משום חומרא דחמץ החמירו בזה לכתחילה, [אבל בשאר איסורים אין לאסור בזה אף לכתחילה], דבאמת שתי קדירות הנוגעות זו בזו אין הבליעה יוצאת מזו לזו, כמבואר ביו"ד סי' צ"ב סעי' ח', וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיוון שבכל שעה היא על האש, ועל כן בודאי אף לפסח די לזה בליבון קל, ובדיעבד אף אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל גם כן אין לאסור, עכ"ל. [וביאר בשו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' נ"ט, דהוה כטיפת חלב שנפל כנגד האש, שהוא נשרף מיד מחמת האש ואינו נבלע כלל (כמבואר ביו"ד סי' צ"ב סעי' ו'), ואף ששם כתב הרמ"א דזהו בנשפך רק טיפה, אבל אם נשפך הרבה לא אמרינן דהאש שורפו, וא"כ כאן יש חשש שנשפך הרבה, מ"מ אפשר דזהו רק אם הוא סמוך להאש, אבל אם הוא בתוך האש ממש אפשר שנשרף אפי' הרבה. עוד ביאר דשמא כוונת המ"ב דאף שנבלע מ"מ מתלבן מיד ע"י האש], ולפי דבריו עולה לכאורה דמותר לבשל בשר וחלב על אותה חצובה.

וכע"ז כתב בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' צ"ג) דהחצובה מתלבנת תיכף לשפיכת התבשיל, גם בשו"ת כת"ס (יו"ד סי' נ"ד) כתב ללמוד זכות על המקילין להשתמש בבשר וחלב בחצובה אחת ע"פ סברת

הקדירה.² ב. דבסי' קכ"א סעי' ו' כתב הרמ"א דאם נבלע ע"י מקצתה בכולה מותר ע"י הכשר במקצתה [בדיעבד (ש"ך ס"ק י"ח)], משום דכבולעו כן פולטו, וה"ה לכאן דנכשר ע"י ליבון קל.³ ג. דהפרמ"ג כתב בסי' תנ"א (משב"ז ס"ק י"ז) והביאו הרע"א בסי' קכ"א (ד"ה דהאיסור מתפשט בכולה), דאם נבלע בשר ע"י אש דרך מקצתו ותחב צד השני לחלב לא נאסר, משום שאף שהרי נבלע בכולה, מ"מ כיון דהולך הבליעה ממקום שנבלע למקום אחר בכלי איכא נ"ט בר נ"ט, דהוה כמו שנבלע בכלי אחר ואינו אוסר. ואף שהרע"א נשאר בזה בצ"ע לדינא, מ"מ דעת הפרמ"ג חזי לצירופי.

מאידך בחכמ"א (כלל ע"ד דין ע"ב) כתב הדין שהחצובה צריכה ליבון גם לגבי שאר איסורים, וגם ראינו דהכת"ס והרב פעלים (הבאתיו להלן) כתבו דראוי ליר"ש להחמיר בזה.

גם דעת הגר"ש ואזנר היתה להחמיר בזה (כמובא בקובץ מבית לוי ח"א עמו' כ"ט), משום דדוקא בזמניהם כשהחצובה היתה בתוך האש היה שייך לומר דמיד נשרף כל מה שנשפך ואין האש מניחו להיבלע, אבל בזמנינו דרך מקצת החצובה נוגעת בתוך

גם בנידון דידן ברוב הפעמים הוי בליעה רק על ידי רוטב שנשפך מהקדירה, ולזה מהני הגעלה¹ או ליבון קל (מלבד באופן שנפל שם באמת חתיכת בשר או של חלב בעין שאז הוא דומה לעיסה ואין צירוף זה, אבל כיון שלא שכיה כ"כ אין צריך לחוש לזה).

אמנם עדיין היה מקום לפקפק על היתר זה, לפי דעת הש"ך בסי' קכ"א (ס"ק י"ז) דאם נבלע ע"י אש אמרינן דחם מקצתה חם כולה להבליע בכולה לכו"ע, וא"כ נמצא דהחלב או הבשר שנשפך נבלע בכל החצובה, אף במקומות מרוחקים שהברזל אינו חם, ונמצא שאין מתלבן שם אפי' בליבון קל, וכשמבשל אח"כ את המין ההפכי, הבליעה מהמקום המרוחק מגיע שוב עד למקום הקדירה. מכל מקום אפי' לפי טענה זו יש ג' צירופים להתיר בזה: א. דבחוו"ד בסי' צ"ב (סוף ס"ק י"ג) הוכיח דלפי הכלל שמכלי כללי אין יוצא בלא רוטב, א"כ אחר שנבלע בכלי למקום אחד ושוב חימומו הכלי אפי' ע"י האש ממש אין הבליעה זזה ממקומה כלל, וכך היא מסקנת רע"א שם (ד"ה אם נפלה כנגד הרוטב), וא"כ גם בעניינינו הבליעה המרוחקת מהאש אינה מגיעה שוב אח"כ עד למקום שתחת

1 ואף דהרע"א הנ"ל בסי' קכ"א מוכיח בשם הרמ"ע דלא כפרמ"ג הנ"ל, אלא אף שנבלע איסור רוטב ע"י אש מקרי נבלע ע"י האש, מ"מ מהני דעת הפמ"ג כצירוף לשאר סברות היתר שיש בזה.

2 ואף שמדברי הפמ"ג בסי' הנ"ל (משב"ז ס"ק ל' ד"ה כתב עוד הט"ז) שכתב "ומוהיא דטיפת חלב על הקדירה בחוץ שאם נפל כנגד הרוטב וכו' ולא אמרינן מיד שהורק התבשיל הא' נעשה נבילה" עיי"ש ודו"ק) מדויק שאינו סובר כן, מ"מ דעת החוו"ד והרע"א חזי לצירופי להתיר, בפרט בדין זה דמכלי כללי שאסור רק לכתחילה.

3 אמנם הש"ך כתב שם (ס"ק י"ז) דהרמ"א כתב כן רק על דבר שמהני הגעלה, משום דאז כמו שמבליע דרך מקצתה לכולה כך גם מפליט מכולה, אבל בדבר שנבלע ע"י אש וצריך ליבון, אף שנבלע רק דרך מקום המקצת לכולה משום דע"י אש מבליע בכולה, מכל מקום אי אפשר ללבן אז רק במקום מקצתה שהשתמש, משום דליבון הוא משום ששורף הבליעה ולא משום שפולט, ונמצא שלא נתלבן כולה, אך לגבי דבר שסגי בליבון קל לא פירט אם סגי ללבן הבליעות שנבלעו בכולה דרך ליבון מקצתה או לא. ולכאורה זה תלוי במחלוקת האחרונים, האם ליבון קל מפליט או שורף, דהפרמ"ג בסי' תנ"ב משרב"ז ד' כתב לגבי ליבון קל ח"ל מ"מ אינו שורף בפנים כי אם מפליט, ע"כ, וכן נראה שהיא דעת המרדכי סוף ע"ז שכתב "ואותו הליבון מפליט יותר מהגעלה". ומאידך היד יהודה סי' צ"ז בארוך ס"ק ו' כתב דליבון קל היינו ששורף הבליעה, וכן כתב בשו"ע סי' תנ"א סעי' י'. וא"כ לפי דעת הפרמ"ג דליבון קל מפליט ולא שורף, אפשר דכל מה שכתב הש"ך הוא דוקא בדבר שנבלע ע"י אש וצריך ליבון גמור, דאז הכשירו הוא רק משום ששורף, אבל בדבר שסגי בליבון קל אף שנבלע ע"י אש משום דהיתריא בלע אז סגי ללבן רק במקצתה שבלע. [וכסברא זו מצאתי בהלכות פסח לר' י.מ. טוקצינסקי פרק ג' סוף הע' 2].

לקדירה, ותי' דמעט לחלוחית אינו נקרא רוטב להעביר הבליעה מכלי לכלי, והביא ראייה לכך, דהרי בחתיכה שבלעה איסור הכלל הוא דבליעה אין הולך מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, אע"פ שהרי כל חתיכה בצלייה איכא הרבה לחלוחית שיוצא מהצלייה ואעפ"כ אינו נקרא רוטב להעביר הבליעה, וע"כ לומר שמעט לחלוחית לא נקרא רוטב, עכ"ד.

ולפי דברי החו"ד אלו עולה שגם אם נשפך מעט רוטב על החצובה, הרי זה בגדר של 'מעט לחלוחית' שאינו מעביר הבליעה מהחצובה להקדירה, [ואף שלפעמים נשפך הרבה בב"א, מ"מ על החצובה אי אפשר להתקבץ הרבה יחד, אלא כמעט כל השפיכה יורד מיד למטה על קרקעית הכיריים, ורק מעט לחלוחית נשאר על החצובה, (ואין נראה לחוש לרגע קט זה של השפיכה שעובר מהחצובה)].

אמנם ביד יהודה (סי' צ"ב ארוך נ"ו) הקשה על החו"ד, דהוא כתב כן לשיטתו בסי' ק"ה ס"ק ט"ו, שאיסור שנבלע ממקום אחר בלחלוחית הוה כבלוע ואינו נבלע בקדירה, משום דמעט לחלוחית אינו נקרא רוטב להעביר מה שבלוע בו, אבל הוא עצמו כבר חלק עליו בסי' ע' (ס"ק י"ג ד"ה מיהו באמת) דאם נבלע האיסור בהלחלוחית הרי זה תערובת ואינו בגדר 'בלוע', ושוב נבלע ונכנס בקדירה. וא"כ הכא נמי כאן חלב הבלוע בכירה יוצא להלחלוחית, משום דבלוע בכלי יוצא לאוכל בלא רוטב, ואח"כ נבלע יחד עם הלחלוחית לתוך הקדירה. וכתב עוד דמה שהביא החו"ד ראייה מצלי אין ראייה כלל, דבשלמא התם הלחלוחית היוצאת מן הבשר שבלוע בו איסור יוצא בלא שום טעם של איסור כלל, משום דהבלוע אינו יוצא כלל מהחתיכה,

האש, והחוש מעיד שכל מה שלא נשפך כנגד האש ממש אינו נשרף, אין לנו להקל בזה.

[ומ"מ לכאורה יש להעיר עליו בזה, דאף אי נאמר שאינו נשרף מיד מחמת האש, מ"מ הרי נתבאר לעיל שיש להתיר מטעם ליבון קל, כי מסתבר מאוד ששם בהחצובה במקום הסמוך לקדירה החום מגיע עכ"פ לכדי קש נשרף עליו מבחוץ והוה כליבון קל שמהני במקום הגעלה וכו"ל, ונגעל מיד קודם שנבלע המין השני].

כשהחצובה אינה בת יומא :

ויש להדגיש כי הנידון הנ"ל הוא רק באופן שבשעת בישול הבשר יש בחצובה בליעה בת יומא של חלב, או להיפך, אבל אם אין החצובה בת יומא מהבליעה הקודמת, כבר כתב בספר שולחן ערוך כהלכה פרק ג' הע' ל"ג בשם הגריש"א לגבי נגיעת כלי לכלי האסור לכתחילה, דכיון דאינו בן יומו אסור רק משום גזירה אטו בן יומו, אין מחמירים בנגיעת כלים לכתחילה כשאינו בן יומו, דהרי אף אם נגע בבן יומו אינו אסור בדיעבד.⁴ ולפי זה ה"ה להיפך, אם החצובה היא בת יומא מעת הבליעה, והקדירה שמבשל בה עכשיו אינה בת יומא, וגם התבשיל שמבשל בו עכשיו הוא תבשיל פרווה, אין לחוש בזה אף לכתחילה.

לגבי חשש הב' והג' שיש על החצובה לחלוחית שנאסרה ותיבלע בקדירה, וכן שהרוטב שנשפך מעביר הבליעה מהחצובה לקדירה :

ג. החו"ד (סי' צ"ב ס"ק כ') הקשה על דברי הרמ"א (שם סי' צ"ב סעי' ז') "דאם נשפך חלב על הכירה והעמיד שם קדירה של בשר צריך ס' נגד החלב שתחת הקדירה", למה אין צריך גם ס' נגד החלב הבלוע בכירה דהרי החלב מבליע ג"כ מהכירה

4 ואף שבמ"א סי' תנ"א (ס"ק מ"ד) ובט"ז שם (ס"ק כ"ח) כתבו להזהר שלא ליגע כלי של פסח בכלי חמץ, והתם ג"כ הרי הוה אינו בן יומו בפסח, אין ראייה מזה על הנ"ל, משום דבפסח אף אם בישל בכלי שאינו בן יומו אוסרים בדיעבד משום חומרא דחמץ במשהו, ולכן אוסרים עכ"פ מכלי לכלי לכתחילה, אבל בשאר איסורים שאינו אוסר בדיעבד באינו בן יומו לא גזרו מכלי לכלי אף לכתחילה,

היה אוסר קדירת הבשר שנגע בו משום שנבלע בו לחלוחית החלב עצמו, אבל בפשטות לא משמע כך.⁵ וכן מצינו גם להדברי יוסף (סי' תרכ"א) והזכרון אברהם (ד"ה ומש"כ בשני) שכתבו דאף לחלוחית קצת מקרי רוטב להעביר בליעה מכלי לכלי, וכן כתב בהליכות שלמה להגרשו"א (הלכות חג השבועות פי"ב הע' י"ג בדבר הלכה) דהכי קיימ"ל.

המורס מדברינו, דמצד חשש זה שלפעמים גולש מהקדירה או נופל איזה מאכל על החצובה, היה מקום להחמיר ולהנמנע מלהשתמש באותם כיריים לבשר ולחלב, ובפרט אם יודעים בבירור שנספך מתחלב על החצובה, יש מקום להחמיר שלא לבשל עליו קדירת בשר [או קדירה בת יומא הבלועה מבשר] תבשיל כזה שעלול לגלוש שוב, וכן להיפך. אולם יש מקום להתיר מטעמים האחרים שכתבנו לעיל, שמה שנספך על החצובה נשרף מיד, או שהוא מתלבן מיד אחר שנבלע בו.

לגבי החשש הד' דיש לכלוך בעין:

ד. אמנם באופן שיש חלב בעין שנספך על החצובה, והעמיד עליה קדירת בשר, וכן להיפך, פשוט שנאסרה הקדירה, ואפשר שאף צריך עתה ס' בתבשיל נגד כל הלכלוך.⁶ אכן ברוב הפעמים אין שם לכלוך בעין ממש, ואף אם ישנו שם כבר נשרף לגמרי במשך בישול הראשון, ולכל הפחות מתייבש ומשחים הרבה ומאבד צורתו, באופן שעתה כבר נותן טעם לפגם, ואינו אוסר שוב.⁷ ועוד דהרי כתב הרמ"א

משא"כ כאן הרי מכלי לאוכל יוצא אף בלא רוטב, וא"כ יוצאת הבליעה מן הכירה להלחלוחית ואח"כ נבלעת בקדירה.

ונמצא שלפי היד יהודה, לחלוחית זו הגולשת על החצובה מעבירה הבליעות מהחצובה לקדירה, דמקודם נפלטת הבליעה ומתערבת בלחלוחית, ומשם נבלעת לתוך הקדירה ואוסרתה. ולא מבעי אם מבשל עתה בקדירה בשר ממש וגולש מקדירת הבשר על החצובה דאסור, שהרי המרק שנספך נעשה נבילה עכשיו מחמת הבליעה של החלב שיוצא מן החצובה, ואח"כ נבלע שוב בקדירה, אלא אפי' אם מבשל עכשיו רק מאכל פרווה בכלי בשרי בן יומו, נמי איכא חשש דהלחלוחית מעביר בליעה החלבית מהחצובה להכלי בשרי ונאסר. ועוד שהרי גם הרוטב עצמו שגולש נעשה נבילה (לדברי הרמ"א בסי' צ"ה סעי' ג' עיי"ש), מחמת עירוב הטעמים שפלט מהקדירה והחצובה, ושוב נבלע אח"כ חנ"נ בקדירה של הבשר.

ועוד דמשמע דדעת הפרמ"ג, שאפילו מעט לחלוחית מקרי רוטב להעביר הבליעה מכלי לכלי, ודלא כדעת החו"ד דלעיל, דהרי כתב בסי' צ"ב (משב"ז ס"ק כ"ט, על דברי רמ"א שנגיעת כלי לכלי אין אוסר בדיעבד), וז"ל "והיינו שהמקום שהוא יבש לגמרי לא לח קצת", הרי שסובר דאם לח קצת נבלע מכלי לכלי, וא"כ אף לולי חשש של הלחלוחית שנאסרה, הלחלוחית מעביר הבליעה מהחצובה לכלי, [ואמנם אפשר לדחות דמש"כ "שיבש לגמרי ולא לח קצת", ר"ל דאם היה לח מהחלב שיצא קצת לחוץ,

5 אמנם מש"כ הדרכ"ט ס"ק קפ"ג דמדברי הפרמ"ג בהמשך דבריו שכתב "ב' כלים שנגעו זה בזה אין אוסר אפי' אם הזיע משניהם" מוכח דס"ל כחו"ד, צ"ע, כי המעיין יראה שמה שכתב "שהזיע משניהם" היינו לומר שאפי' הזיעו מבפנים לא חיישין שמא יצא לחוץ ואסר.

6 כתבתי בלשון אפשר, כי באופן שהלכלוך כבר התייבש ואינו נוזלי, יתכן דרך הקדירה נאסרה, ולא צריך ס' בתבשיל, כי באיסור גוש שנגע בקדירה אין זה ברור שצריך ס' נגדו כמו בטיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ, עיין במ"א סי' תנ"א ס"ק מ"א, ורע"א שם, ופרמ"ג שם באשל אברהם, ושועה"ר סעי' ס"ז, ודו"ק, ואכמ"ל.

7 וכן בשו"ת אור לציון לר' בן ציון אבא שאול (חלק ג' פרק י' שאלה ג') על דברי רמ"א בסי' תנ"א שצריך ללבן החצובה, כתב שזהו רק לדעת הרמ"א שמחמיר בחמץ בפסח אף אם פוגם, אבל לדעת המחבר שאינו אוסר בפסח אם הוא פוגם, אינו צריך ללבן, משום שהעיסה שנפלה נפגמה מהפיח.

חצובה נפרדת לבשר ולחלב, וכן כתב ביד יהודה (סי' צ"ב פיה"ק ס"ק ע"ג) ד"המחמיר להיות לו כירה מיוחדת לבשר וכירה מיוחדת לחלב תבוא עליו ברכת טוב".

תבשיל שנפל על החצובה של הגז או על הקרקעית שתחתיה:

ו. כל היתרים אלו נאמרו רק כלפי הקדירה העומדת על החצובה, שלא תיאסר מחמת הבליעות שבה. אבל אם נפל מתבשיל החלב עצמו על הכיריים, באופן שידוע שנשפך שם רוטב של בשר, או להיפך, והבליעה היא בת יומא, נאסר מאכל זה [כשהמקום אינו חם שיס"ב נאסר ממנו רק כדי קליפה כדין תתאה גבר, וכשהמקום שנפל עליו חם נאסר כל התבשיל, דמכלי לאוכל יוצא בלא רוטב ונבלע בכולו לדין שאין בקיאיין בין שמן לכחוש], וכשהבליעה אינה בת יומא אין המאכל נאסר בדיעבד, וכן כשאינו יודע אם יש שם בליעה בת יומא [שזהו המציאות בדר"כ] הוי כסתם כלים שאינם בני יומן. וכן באופן שאינו יודע באיזה מקום נשפך הרוטב מקודם, מתבטל מקום הבליעה ברוב מקומות, וממילא אינו אוסר אח"כ אף אם הוא בן יומא.

ובאופן שהמאכל נפל על החצובה עצמה, אף באופן שיודע שיש שם בליעה בת יומא יש צד להקל לפי אותן הדיעות דלעיל דמתלבן מיד מחמת האש, וכן נראה להורות [ראף לדעת המחמירים אין נראה כ"כ דאסרו אף בדיעבד], אלא שצריך לתת לב אם המקום היה נקי ולא נשאר שם לכלוך מהמין ההפכי שיאסור את המאכל.

דיני כיריים קרמיות

ז. כיריים קרמיות עשויות ממשטח זכוכית מחוסמת שבתוכה יצוקים גופי חימום המגיעים לדרגות חום גבוהות. הזכוכית טבעה להתפשט קצת מחמת החום, ויש חשש של התבקעות מחמת החום הרב, ולכן מוסיפים בה חומרים שונים (שלפחות חלק מהם מקורם מחומר של יסוד מתכתי, ראה

בסי' תנ"א ס"ד דביש בו סדקים [ויש שם לכלוך בעין] סגי ללבנו בשיעור שקש נשרף עליו, והכא נמי דמי להא והוי כנתלבן.

סיכום דיני חצובה רגילה הפועלת על גז:

ה. העולה מכל הנ"ל, דמעיקר הדין מותר להשתמש באותה כירה לבשר ולחלב. א. כיון דאף אם גלש מתבשיל חלבי או בשרי על החצובה יש צד שלא נבלע כלל בחצובה משום דהוה כנגד האש. ב. אף אם נבלע בחצובה מתלבן מיד (וכנ"ל במ"ב סי' תנ"א ס"ק ל"ד), עכ"פ בליבון קל שמועיל כהגעלה בב"ח דהתירא בלע, [ואף אם נימא דהוי כבלע איסורא, אפשר דלא מיקרי בליעה ע"י חום אש כיון שמה שנשפך הוה רוטב, וכנ"ל בא"א סי' תמ"ז ס"ק י"ב ושועה"ר]. ג. אף אם נאמר דאינו מתלבן, כיון דהחשש הוא רק שמא תעבור בליעה מכלי לכלי בלא רוטב, וקשה להשתמש עם כירה נפרדת הוה כשעת הדחק, וכדיעבד דמי. ד. לפי מה שביארנו לעיל, באינו בן יומא ליכא חשש אפי' לכתחילה מכלי לכלי, וכל החשש הוא רק באופן שהבליעה בת יומא, [ואף אפשר שאין צריך לשים אל ליבו אם יש שם בליעה בת יומא, כיון דכל איסור זה אינו אלא לכתחילה]. ה. גם באופן שיש חשש שמא יגלוש לשם גם כשמבשל בו עתה, מ"מ הרי נתבאר לעיל דלפי דעת החו"ד הרוטב המועט אינו אוסר. וגם לפי דעת האוסרים הרי נאסר רק באופן שיש בחצובה בליעה בת יומא, וזה חשש רחוק קצת ששני השפיכות יהיה באותו מע"ל.

אמנם כל זה מצד הדין, אבל מי שיכול להדר שיהיה לו כירה מיוחדת לחלב ודאי שמצוה מן המובחר לעשות כן, לצאת ידי כל החששות שיש בזה [ובכלל זה ניצול מחשש נוסף שמצוי ע"פ רוב כשהכירה סמוכה לשיש הבשרי, וכשמבשל שם תבשיל חלב עלולים להינתז משם ניצוצות ולהיבלע בשיש הבשרי, או במאכלי הבשר המצויים שם, ולאוסרם], וכן מצאנו בספרי גדולי האחרונים, ה"ה שו"ת כתב סופר (יו"ד סי' נ"ד) ושו"ת רב פעלים (ח"ד אור"ח סי' י"ז), שראוי לייחד

מהגלישה אינו מצטבר על החצובה, אלא מעט מאוד ממנו נשאר עליה, והשאר נופל מיד על הפלטה שמתחתיה (ומשום כך אפשר שמה שנופל על החצובה נשרף מיד מהאש ואינו נבלע, או שנבלע ומתלבן מיד, ואף אם נאמר שאינו מתלבן מיד, הבאנו לעיל דעת החו"ד דהלחלוחית אינה מפליטה בליעה מהחצובה להבליע בכלי, דמעט זה לא מקרי רוטב וכנ"ל), הרי שבכירים הקרמיות בעת הגלישה מצטברים הרבה נוזלים גם מתחת לקדירה וגם על שאר המשטח מסביב, ושפיכה זו מרובה ואינה נשרפת מיד מחמת האש, אלא נבלעת במשטח החם שתחת הקדירה בכל עוביה, ובפרט מה שנוזל רחוק מהקדירה במקום שהמשטח אינו חם, ושם

תיאור בהערה⁸), וע"י כך נוצר שילוב מוצלח והמשטח נעשה חסין אש.

בכירים אלו מצד אחד ואולי יש יתרון מסוים דעדיפי על כירים רגילות של גז, כיון שהם עשויים מזכוכית, וזכוכית אינו בולע, [ומ"מ גם מפני טעם זה אין ברור להתיר אפי' בשאר איסורים, וכ"ש לא לגבי חמץ בפסח וכמו שיבואר בהמשך], ומצד שני יש בהם כמה דברים שבהם הוא גרוע מכירים רגילות, ולהלן נדון בבעיות אלו.

א] הנה היה מקום לומר שגם בכירים אלו האש שורפת את הבליעות מיד, וכמו שביארנו לעיל. אולם באמת זה אינו נכון, ויש הברל גדול בין כירים אלו לחצובות רגילות, כי אם בכירים רגילות הנוזל שנשפך

8 בשלב הראשון הוא מיוצר כמבנה זכוכית רגיל, אולם בשלב השני מוסיפים בו חומרים שונים [אולמנו-מגיניום-בור-ברזל-טיטניום, חלק מחומרים אלו הם חומרים מתכתיים המורכבים בחמצן] ואז מקבל המבנה תכונות קרמיות, [לזכוכית רגילה יש מבנה אמורפי, כלומר יש סדר מקומי של האטומים אך אין מבנה קריסטלי מסודר, זאת אומרת שאין תאי יחידה שחוזרים על עצמם, בניגוד לזכוכית קרמית לאחר שמוסיפים את החומרים, שבה פזורים גם אטומים בהם האטומים פזורים במבנה מסודר, כלומר יש תאי יחידה שחוזרים על עצמם]. שילוב של חומרים אלו נותן עמידות גבוהה לחום ועמידות גבוהה למים (ציטוט מתוך המכלול האנציקלופדיה היהודית).

בספר יציני ארץ (מחבר: שלמה גליקסברג) מביא בשם הכימאי ד"ר יצחק קניגסברג תיאור של דרך ייצור הזכוכית הקרמית, והשוואת התכונות של חומר זה ביחס לקרמיקה ולזכוכית, וכדלהלן:

(1) שיטת ייצור הקרמיקה הרגילה, בדומה לכלי החרס, משאירה מיקרו חללים (חללים מאוד קטנים) בחומר. לתוך חללים אלו שאריות מזון יכולות לחדור, וקשה מאוד ליישם עליהם את הכלל "כבולעו כך פולטו", כי תנאי בליעת המזון (טמפרטורה, המסה וכו') "קלים" יותר מתנאי פליטתם, עקב ספיחה כימית או מכאנית של המזון לדפנות החללים.

(2) חללים אלה נוצרים עקב שיטת הכנת כלי החרס והכלים הקרמיים. בכלי חרס לוקחים חרסית מהטבע, מוסיפים מים כדי ליצר עיסה, שאותה ניתן לעבד ליצירת כלי. לאחר יצירת הכלי מנדרים את המים בתנור. נידוף המים יוצר בכלי את החללים, שבהם שכנו מולקולות המים טרם היבוש. בכלים הקרמיים, לוקחים את גריגי המינרלים מהטבע, המורכבות מתחמוצות מתכתיות ואל מתכתיות, ומחממים אותה לטמפרטורה שבה הם נידבקים אחד לשני, ולא מגיעים לטמפרטורת ההתכה שלהם (שזה 1000 מעלות צלזיוס). עושים זאת כדי לשמור על המבנה הגבישי של התחמוצות, המקנות לכלים הקרמיים תכונות של חוזק גבוה, עמידות גבוהה לשחיקה ועמידות לטמפרטורות גבוהות. מכיון שהגרירים לא הותכו אלא הודבקו הרי שגם המיקרו חללים נשמרו.

(3) בכלי הזכוכית מתכים את המינרלים - בעיקר את תחמוצת הצורן, עד לקבלת נוזל צמיגי, שניתן לעצבו לכלים, ומיד מקררים את הנוזל. החומר מאבד חלק גדול מהגבישיות. החומר שמתקבל הוא חומר אמורפי, ללא מיקרו חללים.

(4) את הזכוכית הקרמית מייצרים, בדומה לזכוכית, על ידי התכת המינרלים למצב הנוזלי במצב הראשון. בעזרת הוספת תחמוצות שונות ושיטת קירור מיוחדת בשלב השני (כלומר מייצרים אותו בשני שלבים, בשלב הראשון מייצרים זכוכית רגילה, ולאחר הקירור מחממים אותו שוב לטמפרטורות גבוהות ואז מוסיפים בו את התחמוצות) מצליחים לשמור על הגבישיות של החומר ובכך להקנות לו את התכונות הייחודיות של חומרים קרמיים - עמידות לטמפרטורה גבוהה, חוזק וכו'. מאידך אין מיקרו חללים בזכוכית הקרמית בגלל ההתכה בשלב הראשון.

(5) "בנושא כבולעו כך פולטו" מתנהגת הזכוכית הקרמית כמו הזכוכית, ולא כחומר קרמי.

והוא להחזיר את המצד מה שהוכשר בליבון קל, ע"י שהגופי חימום הלוהטים שורפים כל העת את הבליעות (לפי מה שנתבאר לעיל דמקרי התירא בלע): א. משום שהבליעות הרחוקות מהאש אינם מתלבנות היטב, דהא בעינן לכה"פ חום שקש נשרף עליו מבחוץ, ואי אפשר לקבוע בוודאות שיש שם חום כזה.¹⁰ ב. ואף אם נאמר שיש חום כזה, מכל מקום בכירים אלו שהגופי חימום הם למטה מתחת לזכוכית, והשפיכה הייתה על הכירים, באנו למחלוקת גדולה באחרונים אי מהני ליבון קל מבחוץ שלא מצד הבליעה, משום דבעינן פליטה ממקום הבליעה, עיין בהערה.¹¹ ולפי הסוברים שלא מהני, גם מה שנבלע במקום הלהבה ממש אינו מתלבן ע"ז.

בודאי אינו נשרף, ונבלע שם בעובי כדי קליפה (כדכתב רמ"א בסי' צ"ב סעי' ז' בוחילה שהולך ע"ג כירה וכו'). והחששות שיש בזה הם: א. אם כשמבשל עכשיו נוזל שוב רוטב מהקדירה, רוטב זה מפליט את הבליעה הקודמת ומבליעה לתוך הקדירה,⁹ ולפעמים נעשה הרוטב עצמו חני"נ מחמת עירוב הטעמים שפולט מהקדירה והחצובה יחד, ושוב נבלע בקדירה ואוסר אותה (והיינו אף באופן שמבשל עכשיו רק פרווה בקדירה בת יומא, וכמבאר לעיל). ב. ואפי' באופן שבכישול זה לא נשפך כלום, נמי יש איסור לכתחילה לבשל בשני כלים שנוגעים שאחד בשני ואחד חלבי, וכפסק הרמ"א בסי' צ"ב דחוששין לכתחילה דהבליעה הולך מכלי לכלי בלא רוטב.

9 וכאן לא שייך מה שצירפנו לעיל דעת החו"ד, משום דכאן שהשפיכה מרובה, לא הוה רק כלחלוחית קצת, אלא דינה כרוטב ממש.

10 בסי' תנ"א סעי' ד' כתב הרמ"א ששיעור ליבון קל היינו אם קש נשרף עליו מבחוץ, וברע"א שם הקשה דבט"ז ס"ק ח' ובמ"א שם ס"ק כ"ז מבואר דשיעורו הוא שיד סולדת מב' עברים, ובפרמ"ג שם ס"ק ל' (ד"ה דע) כתב לחלק דאם נתחמם ונבלע ע"י יס"ב אז סגי בליבון קל שיש"ב, ואם נבלע ע"י רתיחה על האש צריך ליבון קל שקש נשרף מבחוץ לדידן דמצרכינן בסי' תנ"ב הגעלה שמעלה רתיחתו.

11 בליבון חמור אשכחן בפרמ"ג במשכ"ז סי' תנ"א ס"ק ד' וז"ל "אבל הסיקו בחוץ אף דיעבר אסור, כפי תשמישו הכשירו, שבוילע חמץ בפנים אף שהסיקו תמיד בחוץ. וכן הוא בגמ' [פסחים ל, ב] ולבוש [סעי' ב'], בוכיא הסיקו בחוץ ואסור, וכלי מתכות דווקא מלאו גחלים בפנים, הא בחוץ אף שתשמישו תמיד כך ונתלבן עד שיהא ניצוצות ניתזין אסור בדיעבד", עכ"ל. ואף שכתב כן לגבי ליבון גמור, מ"מ מסתבר דה"ה כן לגבי ליבון קל, דלכאורה אין סברא לחלק בזה בין ליבון גמור לליבון קל, כי בליבון גמור אפי' ניצוצות ניתזין מבפנים אין מתלבן, משום דהליבון הוא לא ממקום הבליעה, וה"ה בליבון קל הוא כן, ואפשר דאפי' כ"ש הוא [כמו שמשמע גם מלשון שו"ת בית שלמה שמואב בהמשך], וכן משמע להדיא בשווע"ר סי' תנ"א סעי' י' להדיא לגבי ליבון קל, וז"ל "אבל בכלי מתכות שאינו נפקע מחמת חום האש, הרי הוא יכול למלאותו גחלים מבפנים, וישהה אותם בתוכו עד שאם יגע אדם בצד החיצון של הכלי יהיה יד סולדת בו, מחמת שנתלבן הכלי מן הגחלים, שאז בוודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו, אף על פי שלא נתלבן כל כך עד שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו, שהרי כל מתכות הן נכשרים על ידי הגעלה, וליבון קל הזה אינו גרוע מהגעלה" עכ"ל, הרי להדיא שלא הוכיח הכשר ליבון קל רק ע"י מילוי גחלים בפנים, ולכאורה היינו משום שסובר שלא מהני ליבון קל שלא מצד הבליעה אף בליבון קל, וכן כתב בשו"ת בית שלמה (אור"ח סי' פ"ז), וז"ל "ובליבון קל לא מהני רק במילוי גחלים או שלהבת בפנים הכלי במקום שנשתמש בחמץ או באיסור עד שיד סולדת בו בחוץ נגד הגחלים הוא דהוה ודאי כמו הגעלה ועדיף מיניה, אבל להיפך אף שהיד סולדת בו גם בפנים לא הוה אף כהגעלה, כיון דגם הגעלה כיוצא בו אינו מכשיר וזה ברור, אלא אף אם עשה ליבון גדול עד שניצוצות ניתזין הימנו נראה ג"כ דכל שלא היה האש או השלהבת בצד הפנימי במקום שנבלע החמץ לא מהני" עכ"ל, וכ"כ הגרשז"א (במנחת שלמה תניינא (ב-ג) סימן נ"א), ועיין שם שתמה על המגן האלף שסבר שכיון שהוא חם שהי"ס סגי גם מבחוץ, וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סי' ר"ח), ותמה על המראה יחזקאל [סימן כ"ד] שהקל, וכתב "ולא אדע מהו דכבולעו כך פולטו".

מאידך בספר הגעלת כלים מביא כמה פוסקים ובתוכם המגן האלף ושו"ת אבני נזר שסוברים דבמתכות מהני ליבון בצד חוץ, וכן בספר בדי השולחן סי' צ"ז (עמו' שנח"ח) רוצה להחזיר בליבון קל ע"י היסק מבחוץ, ומביא ראיה ממה שכתב המ"א סי' תנ"א ס"ק כ"ז בשם הרא"ם דכלי שצריך לגעלה וציפו אותם בעופרת דמהני ליבון קל עד כדי שיתך העופרת, ובשווע"ה סעי' ע' כתב דהוא ע"י שמסיקים אותם מבחוץ,

היינו דוקא ע"י הגעלה, (ודלא כדמשמע בט"ז שם ס"ק ל' דמותר בדיעבד אפי' בלא הגעלה משום שאינו בולע כלל, עיי"ש בפרמ"ג), ובמ"ב כתב דבהפס"מ יש לצדד להתיר בנשתמש בו חמין אף בלא הגעלה, אם היה אחר מע"ל דנותן טעם לפגם.

ובמנחת יעקב כלל פ"ה אות י"ב כתב דרך בחמץ בפסח החמיר הרמ"א, אבל בשאר איסורים מודה לדעת המחבר דאינו בולע. והביאו הפרמ"ג בסי' ק"ה (משב"ז ס"ק א' ד"ה "ואם בכלי"), ומשמע דנקט כוותיה, וכן הביא בסי' תנ"א (משב"ז סקל"א) בשם הכנה"ג להקל בשאר איסורים דאינו בולע. וכן כתבו עוד חבל אחרונים, ה"ה הבית לחם יהודה (קכ"א סוסק"י), ושו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סי' ס"ז), ויד אפרים (על שו"ע יו"ד סי' ק"כ), והחמו"ד (בב"ח אות מ'). וכן משמע שנקט הערוך השולחן (יו"ד סי' קכ"א סעי' ב') דכלי זכוכית בשאר איסורים אינו בולע, וכן נקט בשו"ת זרע אמת (ח"ב יו"ד סי' מ"ג), וכן נקט בשו"ת מנחת יצחק (ח"א פ"ה י"ב).

מאידך מדברי המ"א שם בסי' תנ"א ס"ק מ"ט משמע לכאורה שגם בשאר איסורים בולע עכ"פ, דהרי הקשה שם מאי שנא מהא דסי' קל"ה גבי יין נסך דמותר להשתמש בכלי זכוכית שהכניסו בו יין לקיום, ותי' דביי"נ הקילו, [אולי ר"ל דהקילו בסתם יינם], הרי שסבר שהקילו בזה דוקא ביי"נ, אבל בשאר איסורים משמע דנקט דיינו כמו לגבי חמץ בפסח דבולע לדעת הרמ"א¹²,

ב] כיון שמצוי לעיתים קרובות שהרוטב גולש מהקדירות, ובדרכי"כ אין מקפידים לנקות היטיב בין כל בישול ובישול, נמצא ששכיח הרבה שישאר שם לכלוך של בשר בעין שייבלע אח"כ בקדירה החלבית, או להיפך, דהרי מאוכל לכלי נבלע אף בלא רוטב, ואינו דומה לכיריים רגילות של גז, שהכלוך נשרף או מתייבש ונפגם, וכדלעיל.

ומ"מ באופן שיודע בוודאות שבאותו מע"ל לא נשפך שם כלום, וגם יודע שהכירה היתה נקיה באותו מע"ל מכל לכלוך של חמין שבישלו קודם, מותר לבשל שם קדירה מהחמץ ההפכי [אם אין הסתברות גבוהה שיגלוש מהבישול של עכשיו] וכמו שביארנו לעיל דבאינו בן יומו לא יחמיר הרמ"א מכלי לכלי לכתחילה.

ח. עוד יש לדון בכיריים הקרמיות מצד דין כלי זכוכית, ולשם כך נקדים לבאר דין בליעה בכלי זכוכית לעניין פסח ולענין שאר איסורים.

הב"י בסי' תנ"א (סעי' כ"ו) הביא מחלוקת הראשונים אם יש בליעה בכלי זכוכית או לא, ולהלכה פסק בשו"ע שם להקל כדעת הראב"ה דכלי זכוכית לפי שהם חלקים וקשים אפי' משתמש בהם בחמין אי"צ שום הכשר שאינם בולעים, והרמ"א שם מחמיר כדעת הראשונים הסוברים דיינו ככלי חרס דבולע ולא מהני ליה הגעלה, וסיים דכן המנהג. ברם בדרכ"מ שם כתב דבדיעבד מותר, ובמ"א שם ס"ק מ"ט כתב דמה שמתיר בדיעבד בשימוש ע"י חמין

וכן ראה ממה שכתב בשו"ע סי' תנ"א ס"ג טלאי שנתנוה אחר הבליעה מהני ליבון על הטלאי, [ומ"מ צריך עיון אם אפשר להביא ראיה מזה, דהרי השו"ע צ"ע עצמו הביא דין זה דלא מהני ליבון קל רק מבפנים, ופסק ג"כ ב' הלכות אלו, וע"כ דצריך איזה תירוצ' ליישב סתירה זו, ועכ"פ אין להוכיח מדבריו להתיר. וכן בשו"ת בית שלמה הנ"ל גם הביא הני תרי ראיות, וכתב לדחות שי"ל שדווקא בליבון מבחוץ שהכניסו לתנור אש מבפנים מהני, דאז נעשה ככלי עבה, ומסיק שם דעכ"פ בליבון קל ודאי דלא מהני].

והן אמת שמנהג העולם להתיר בזה, כגון בתנור שאפו בו בשר להכשירו לחלב או להיפך, אע"פ שהגופי חימום הם מבחוץ, אפשר דאין ראיה מזה, משום שיש עוד צירופים בזה, דלא פשיטא לן שיש זיעה בתנור, וגם אפי' יש זיעה אפשר דנשרף מיד, וכמ"כ כהיום ברוב התנורים יש גם גוף חימום בתוך התא. ובמקומות הציבורים שיש מקומות שצולים כבד וגם מכשירים כנ"ל, שמעתי שלפני שמסיקים את התנור שופכים על דפנות התנור חומר ניקוי חריף כדי לפגום את הבליעה, ובצירוף שני דברים אלו סומכין להתיר.

12 ומכל מקום לכאורה יש נפק"מ בין חמץ בפסח לשאר איסורים, דבחמץ בפסח נקט רמ"א דלא מהני הגעלה לכתחילה, משום דזה דאינו יכול להשתמש בפסח לא הוה בדיעבד כ"כ, משום דאף אם לא יכול להגעיל לא

דאזלינן בתר הרוב, אם הרוב הוא ממתכות דינו ככלי מתכות, ואם הרוב הוא מחרס דינו ככלי חרס. ומסתבר דגם לגבי כלי זכוכית הדין כן, ולכאורה לפ"ז גם כאן בכיריים קרמיות דינו ככלי זכוכית לכל דבר אף שמעורב בו חומרי יסוד של מתכות.

מאידך בציץ אליעזר (ח"ט כ"ו) כתב לגבי כלי "פיירקס" שעשוי ג"כ מתערובות שונות, שיש חשש שיש בהם תערובת של מתכות, ואין דינו ככלי זכוכית, אלא דינו ככלי מתכות שכולע. ובאמת כלי פיירקס דומה מאוד לזכוכית קרמית שמעורב בו משני המינים [ולפי מה שנראה מדעת המומחים, בזכוכית הקרמית יש הרבה יותר אחוזים של תחמוצות מתכת ממה שיש בזכוכית הפיירקס].

וע"פ טענה זו יוצא שלענין חמץ בפסח צריכים הכיריים ליבון כדין כלי מתכות, כיון שנבלעו ע"י אש, [והיינו אפי' לדעת השו"ע שכלי זכוכית אינו בולע, ונפק"מ גם לדין עכ"פ לגבי בדיעבד], וזה כמעט אינו במציאות ללבן את הכירה הנ"ל, גם מצד שרוב הפוסקים סוברים שצריך ליבון ממקום שנבלע, ואף אם נאמר שמהני מה שמדליק את הגופי חימום כדי ללבן, מ"מ יש חשש שהמקום שמרוחק קצת מהאש אינו מגיע לדרגה של ליבון.

וכמ"כ לגבי השתמשות של חלב ובשר בכירה אחת איכא לחששות הנ"ל. ואף אם נאמר דמה שנשפך תחת הקדירה מתלבן תמיד מהחוט הלוהט שתחתיו, והוה כליבון קל (ולא נחוש להפוסקים דלעיל שגם ליבון קל צריך מהצד שנבלע), מ"מ איכא חשש מפני השפיכה שנזחלת על המשך הכירה, ושם אין הזכוכית מגיעה לדרגה של ליבון, אפי' לא של ליבון קל, וכשמבשל בו עכשיו

[וזהו לכאור' כוונת הפרמ"ג שם ביו"ד סי' ק"ה ס"ק א', שאחר שהביא דברי המנח"י הנ"ל סיים "ועיין מ"א סי' תנ"א ס"ק מ"ט ויש לעיין בזה", והיינו דמהמ"א שם משמע דבולע אלא דמהני הגעלה], ועוד דהפרמ"ג שם בסי' תנ"א בא"א ציין לדברי הש"ך בסי' קל"ה ס"ק כ"ג דכתב בשם הר"ן "שבולעים קצת, אלא שבליעתן מעוטה מכל הכלים", ומשמע מיניה דסובר דעכ"פ בולע אפי' ביי"נ, וכ"ש בשאר איסורים.¹³

ומ"מ נראה דעמא דבר להלכה כהני פוסקים שהוזכרו לעיל דזכוכית בשאר איסורים אינה בולעת כלל, וכן כתב הר"ם מבריסק בשו"ת ירושת פליטה (סו"ס כ') וז"ל שם "משך כל השנה אין מקפידין כלל ונותנים בכלי זכוכית חלב ועומד שם יותר ממע"ל ואין מקפידין אח"כ שלא להשתמש בהן בשל בשר, ויודמן הרבה פעמים ששופכין לכלי זכוכית שומן חם ואין שואלין ודורשין אם היה בו חלב או לא". והגרש"ז אורבאך כתב בהליכות שלמה (פ"ג הע' 76) "והמנהג להחמיר בכוסות זכוכית רק לענין פסח, אבל לענין בשר בחלב נהגו לשתות בסעודה גם בכוסות נקיות שנשתמשו בהן בו ביום בחלב".

ט. ועתה נחזור לדין הכירה הקרמית:

לפי מה שביארנו לעיל בדרך עשייתו מסתבר שיש בתוכו גם מרכיבי מתכת (אמנם לא באחוזים גבוהים, אבל בכל זאת יש שם הרבה יותר מאחוזים בודדים), וא"כ יש לדון אם דינו ככלי זכוכית שאינו בולע לדעת המתירים לגבי פסח, ולדין בשאר איסורים לפי דעת רוב האחרונים, או שצריך להחמיר שדינו ככלי מתכות, ובולע.

א[בדרכ"ת סי' קכ"א ס"ק כ' כתב לענין כלי חרס שמעורב בעת עשייתו במתכות

הוה הפסד הכלי משום דיכול להשתמש בו לשאר ימות השנה, אבל בשאר איסורים אפשר דמהני הגעלה אף לכתחילה, דאם תאמר שאי אפשר להגעיל א"כ נמצא אתה אוסור גם בדיעבד, ולכן מגעילו לכתחילה.

13 ולכאורה צריך לומר לדידיה דסובר כמו שכתב המ"א דביי"נ הקילו, ולכן הקילו ביי"נ ולא בשאר איסורים, (ומ"מ צ"ע קצת דהרי בפשטות קאי הש"ך שם על הדין שכתב המחבר שכלי זכוכית של גויים אי"צ הכשר, והוא הרי סובר בהלכות פסח שאינו בולע כלל, ויש ליישב, ואכמ"ל).

לקדירה וגם בהמשך הכירה, ונוזל זה לא נשרף מיד מחמת האש, ובפרט מה שנזחל קצת יותר רחוק ממקום האש ודאי לא נשרף מיד, ונבלע בתוך הכיריים, ולא מבעי אם נשפך אח"כ גם מבישול השני ודאי שיש חשש שהבליעה יוצאת מהמשטח ונבלעת בכלי. ואפי' אם בבישול השני לא נשפך כלום, נמי יש איסור לכתחילה, דחוששין לכתחילה דהבליעה הולכת מכלי לכלי בלא רוטב.

[ג] וכן אם נחמיר שכיריים אלו בולעים, אין להתיר מכח מה שהוכשר בליבון קל ע"י שהגוף חימום הלוהט שורף כל העת את הבליעה, כי הבליעה מהשפיכה שהתפשטה רחוק מהאש אינה מגיעה בודאות לכדי שיעור קש נשרף.

[ד] וכמ"כ גם מה שנגד מקום האש, כיון שהגופי חימום הם למטה מתחת לזכוכית, והשפיכה הייתה על הכיריים, באנו למחלוקת האחרונים אי מהני ליבון קל מבחוץ שלא מצד הבליעה.

[ה] בכיריים אלו השפיכה נשארת דבוקה על הכיריים, בשונה מכיריים רגילות שרק מעט מהשפיכה נשארת על החצובה ושם היא נשרפת ומתייבשת מיד, והשאר נשפך מיד על הפלטה ששם אינו נוגע בקדירה. וכמו"כ עקב זה יש יותר סיכוי שהמאכל שנשאר על הכיריים אינו נשרף, וגם אינו נפגם במהרה.

העולה להלכה לגבי כיריים קרמיות:

לגבי הכשר לפסח:

י. להלכה למעשה לענין הכשר מחמץ לפסח, לבני אשכנז בודאי שאין שום דרך להכשירו, להרמ"א שמחמיר שלא מהני הגעלה לכלי זכוכית, ואף ליבון לא מהני, כמו שביארנו שיש פקפוקים על הליבון מצד כמה דברים כדלעיל, וכיון שהדבר מצוי שיגלוש גם בפסח יש חשש שיאסור המאכל אפי' בדיעבד (לדעת רמ"א דבפסח אוסר בדיעבד אפי' אינו בן יומו), ואפי' בלא חשש גלישה, הרי לדעת רמ"א בפסח אף אינו בן

נוזל ג"כ לשם, והרוטב מתערב ונאסר וחוזר אל הקדירה ואוסרה, וכמ"כ לפעמים משתמשים בקדירה רחבה שמגיעה עד למקום שלא היה שם ליבון, וכשהרוטב גולש שם הרי הוא מבליע את הטעם שנבלע שם לפני כן אל הקדירה שמעליו.

[ב] אף אם נאמר דדינו ככלי זכוכית ולא כמתכות, משום דעכ"פ שיע כמו זכוכית וזיל בתר טעמא, מ"מ גם מצד דין כלי זכוכית אין ההיתר פשוט, דמצאנו בטוב טעם ודעת (תליתאי ח"ב סי' כ"ה) שכתב דיש לומר שזה שזכוכית אינו בולע, זהו דווקא ע"י רותחין, אבל ע"י האור עצמו בולע, וכן כתב גם המהר"ם שיק בתשובותיו חיו"ד (סי' קמ"א). וכן כתב הגריש"א (הליכות והנהגות פסח עמו' י"ט) דגם בני ספרד שמשתמשים בכלי זכוכית בלי הכשרה כלל, כלי פיירקס כיון שמשתמשים בהם על האש ודאי בולע. אמנם בספר יד יהודה (הלכות מליחה סי' ס"ט בפי' הקצר ס"ק קיז) חולק וכתב שכלי זכוכית נקטינן בדיעבד שאין בולעין כלל, ואפי' מהאש עצמה, ושכן מבואר מהראיה שמביא הראב"י על כלי זכוכית שאינו בולע מלב דשיע ולא בלע, דשם אמרינן גם גבי צלי דשיע ולא בלע.

סיכום היתרונות והבעיות של כירה קרמית לעומת כירה רגילה של גז:

[א] בכיריים אלו יש יתרון מסוים כיון שהוא של זכוכית, לפי חלק מהפוסקים שהוזכרו לעיל דנוקטים שאינו בולע בשאר איסורים, כגון בבשר וחלב. ומכל מקום כבר נתבאר שיש מן הפוסקים שסוברים שזכוכית קרמית שמעורב בו כמה חומרים בולע כמו כלי מתכות, ואפי' אם דינם ככלי זכוכית יש הסוברים אם הזכוכית על האש הרי היא בולעת לכו"ע, וגם הבאנו דעת המ"א וש"ך דמשמע מהם שלדעת רמ"א גם בשאר איסורים נקטינן שבוולע.

[ב] אם נחמיר שכיריים אלו בולעים וכו"ל, נמצא שבכיריים הקרמיות בעת הגלישה מצטברים הרבה נוזלים גם מתחת

דאז נאסר הבלוע ונעשה נבילה, ורוצה להכשירו, ישהו מבישול בשר או חלב מע"ל כדי שלא יהיה בן יומו, ואז ידליקו את הלהבות, ולאחר כמה דקות ישפוך שם גם כן מים חמים, ומעתה ואילך אפשר שוב להשתמש לבשר.¹⁶

דיני כיריים אינדוקציה

יב. כיריים אינדוקציה מיוצרים מאותה סוג זכוכית שבה מייצרים את הכיריים הקרמיות, אלא שאין בתוכה גופי חימום כלל, אלא מעבירים בתוכה סלילים שדרכם עובר זרם חשמלי הגורם לכוח אלקטרו מגנטי, וכשמניחים עליה סיר המיועד לכיריים אלו, גלי האלקטרו מגנט מגיעים עד לתבשיל שבתוך הסיר וגורמים לה זעזועים חשמליים המחממים אותה, וע"כ כך היא מתבשלת.

ויש בשיטת בישול זה יתרון גדול לעומת הכיריים הקרמיות, משום שאף אם הרוטב גולש מהקדירה אל הכירה, אינו נבלע בתוכה ע"י אש אלא ע"י חום כלי ראשון של הקדירה. [במקום הסמוך ממש לקדירה (כ - 1 או 2 ס"מ) נבלע הרוטב בכל עובי הזכוכית, כי במקום זה הוא מתחמם מאוד מחמת הבישול, ובשאר המשטח שהוא קר לגמרי נבלע שם רק כדי קליפה, כדין כל עירוי הזוחל על הכירה, שמבואר ברמ"א סי' צ"ז סעי' ז' דנבלע רק כדי קליפה] ומשום כך נוכל להקל בהכשירו כמו שיבואר בהמשך.

בישול בפסח על כיריים אינדוקציה של כל השנה:

עם זאת, זה לא פותר את הבעיה של השימוש בפסח על המשטח של הכירה

יומו אוסר, וממילא לכתחילה מחמירין אפי' בנגיעת כלי לכלי¹⁴, לכן אין להשתמש בו בפסח כלל.¹⁵

לגבי בשר וחלב:

יא. ולענין להשתמש בו מבשר לחלב ג"כ ביארנו שיש בזה כמה דברים שאינו דומה לכיריים רגילות שיש שם כמה צירופים להקל לכתחילה, הן מצד הבליעה, הן מצד הליבון, והן משום שבדר"כ אין שם לכלוך בעין, משא"כ בכיריים קרמיות. ולכן מסקנת הדברים היא שראוי להשתמש בכיריים מיוחדות לבישול מאכלים חלביים, כדי שלא יצטרכו לבשל שניהם על אותם כיריים. ובפרט אם אין מקפידים תמיד לנקות היטב בין כל בישול ובישול, ושכיח הרבה שנשאר שם לכלוך בעין, שאז הוא אסור מן הדין.

אמנם אם אינו מבשל שם חלב ממש, אלא שהוא מבשל שאר מאכלים בכלי חלבי, כגון שמטגן עליו מאכל פרווה במחבת חלבית, ואין חשש שיגלוש מהמאכלים על הכיריים, בזה אפשר לסמוך לכתחילה על הפוסקים שאין בולעין, [כיון שחשש בליעה מכלי לכלי בלא רוטב הוא רק לכתחילה, וגם נתבאר לעיל שיש מקילין שאינו בולע גם בזכוכית כזה], וכ"ש אם הקדירה אנב"י או הכירה כבר אינה בת יומא מעת השפיכה הקודמת. וכל זאת בתנאי שהמקום שמבשל עליו עכשיו הוא נקי ואין עליו שאריות מאכלים.

הכשירו אם כבר נאסר:

וכל הנ"ל הוא לגבי השתמשות לכתחילה לבשר ולחלב, אבל בדיעבד אם כבר נתבשל שם גם בשר וגם חלב ונבלע משניהם בכירה,

14 ולא שייך להשתמש בכיריים אלו עם הפסק, כגון בכיסוי ניר כסף, כיון שזה נוגד את הוראות היצרן.
15 וגם לבני ספרד אין הדבר פשוט להכשירו, כיון שאם נחמיר דרינו ככלי מתכות, הרי שבלע ע"י האש וצריך ליבון, וכבר נתבאר שקשה ללבנו כדין.

16 משום דאף אם נאמר דנקרא בלע ע"י האש (ולפי מה שביררנו קשה ללבנו כדין באופן זה דבלע איסורא), מכל מקום הרי כל החשש הוא או מדין בליעה מכלי לכלי בלא רוטב או שמה יגלוש שוב. לגבי הדין דמכלי לכלי, הרי כאן כיון שכבר אינו בן יומו, וכבר ביארנו דבאינו בן יומו ליכא דין דמכלי לכלי לכתחילה, ולגבי החשש שמה יגלוש שוב, כיון דאינו חשש ודאי אי"צ להחמיר באינו בן יומו בזה, ועוד, כיון דהוא עשה כל טעדיק להכשירו, ויש פוסקים דלא בלע כלל וכנ"ל, וגם יש פוסקים דמהני ליבון מצד השני, אפשר לסמוך להקל.

מקום לומר דכיון שמקום הבישול חם מאד אפשר להחשיבו כליבון קל¹⁹, מ"מ אין לנו אלא מה שנאמר בפירוש שצריך ליבון קל ע"י אש, ואין לנו לחדש דבר חדש דחם ע"י דבר אחר מהני כליבון קל. ועוד דהמשך המשטח הקר לא נכשר בזה כלל, ויש בו בליעות בעובי כדי קליפה כנ"ל, ובשפיכה השנית מתחבר הרוטב עד לשם ומבליע.

ולכן לגבי בישול בשר וחלב ג"כ לא רצוי לבשל שניהם על אותם כיריים בלי הפסק בין הכירה לסיר, בפרט שיש אפשרות להפסיק ביניהם ע"י כיסוי הסילקון הנ"ל בכל פעם שמבשל עליה מאכלי חלב, ואפשר גם לכסות רק להבה אחת או שתיים. וגם באופן זה צריך להיזהר שהמשטח שמתחת הכיסוי יהיה נקי לגמרי מלכלוכי בשר, כדי שלא ייבלעו לתוך הכיסוי.²⁰ וכשמכסה רק להבה אחת ייזהר מאד שמאכלי החלב לא יגלשו עד המקום שאינו מכוסה, בפרט בבישול שיש בו חשש גלישה מרובה, כגון בבישול של חלב עצמו. וכן בטיגון של דברים חלביים במחבת, שהדרך הוא שניתז מהם ניצוצות גם ליתר המשטח, צריך לשים לב לנקות את הכירה היטב אחרי הטיגון. ונראה שאם הוא רגיל לטגן או לבשל עליה מאכלי חלב עדיף שיכסה את כל המשטח מטעם זה.

כירת אינדוקציה שכבר נאסרה מבליעת בשר וחלב ורוצה להכשירו מעתה לבישול בשרי, יש להגעילה באותו אופן שכתבנו לעיל לגבי פסח.

דיני כיריים חשמליות

יג. בכיריים חשמליות ישנן יתרונות לעומת הכירה הקרמית, כדלהלן:

א. לגבי הלכלוך שנשאר בעין, אם בכיריים קרמיות יש חשש שלא מקפידים

עצמה, לפי דעת הרמ"א שאי אפשר להגעיל כלי זכוכית לפסח, ומ"מ אפשר יהיה להשתמש בפסח ע"י כיסוי מפסיק של סיליקון המיועד לכיריים אלו¹⁷, דכיון שיש הפסק בין הכירה היבשה לקדירה, ואין רוטב שיעביר הבליעה מהכירה לכיסוי ומהכיסוי לקדירה, אין חשש אפילו לכתחילה שמא ייבלע מהכירה לקדירה, כמבואר במנהגי מהרי"ל (הלכות מאכלות אסורות בפסח) דתנורים של חרס שמשמשים בהם כל השנה בפת, אם רוצה להשתמש בו בפסח, יכול ליתן שם ברזל בתחתיתן וישתמש עליו בפסח. וכן נפסק בשו"ע ר"ס' תנ"א סעי' ה', וכן פסק במ"ב ס' תנ"א ס"ק קל"ו "דכשמניח דבר מפסיק כמו ברזל מותר להשתמש הכל מלמעלה". ומ"מ לרווחא דמילתא טוב שבנוסף לכך יגעיל תחילה את המשטח, משום דיש לחשוש שהקדירה תגלוש בפסח עד מתחת למשטח, באופן שיהיה חיבור של רוטב רותח בין המשטח של הכירה לסיליקון ולקדירה שמתבשלת עליה עכשיו.¹⁸ [ויגעילנה ע"י שישים קדירה לבשל עליה, וכשהקדירה רותחת ישפוך מעט מים רותחים על המשטח ובכך יגרום שהמים שתחתיה וכל סביבותיה ירתחו מיד, וכן יעשה לכל 4 או 5 הלהבות שבה].

בישול של בשר וחלב על כיריים אלו:

וגם לגבי בישול בשר וחלב על אותה כירה קיימים רוב החששות שישנם בכיריים הקרמיות: א. משום הלכלוך בעין שנשאר מהבישול הקודם. ב. משום השפיכה המרובה שנוזלת על המשטח ונבלעת בו, ובבישול השני כשישפך עליו שוב יפליט הרוטב הנשפך את הבליעה ויבליענה בקדירה. ג. משום חשש בליעה לכתחילה מכלי לכלי בלא רוטב, [והגם שאולי היה

17 הסיליקון הייעודי אינו חוצץ בפני גלי האלקטרו מגנט, והתבשיל מתחמם כרגיל.

18 ובדיעבד מהני הגעילה לכלי זכוכית אף לדעת רמ"א.

19 וראיתי מי שרצה לתלות שאלה זו במחלוקת האחרונים אם ליבון קל שורף או מפליט.

20 דאם יבלע בתוך הכיסוי שוב יש חשש מפני הבליעות מהכיסוי לקדירה.

חלב מוצקים וכיו"ב, ומה שיש לחוש הוא רק משום הדין שחוששים לו לכתחילה שמא הבליעה עוברת מכלי לכלי בלא רוטב, בזה ודאי שאפשר לסמוך על הני פוסקים דמתירים ליבון קל מבחוץ. ואכן באופן שמבשל מאכל חלב נוזלי ויש חשש שישפך ממנו, רצוי לכסות את הכירה לפני כן בניר כסף שיפסיק בין הכירה הבשרית לקדירת החלב, וע"ז יוצא מכל חשש.²¹

שימוש עם כירה חשמלית החלבית לתקופה מסוימת רק לבשר :

יד. ובאופן שרוצה להשתמש בכירה החשמלית החלבית לבשל עליו בשרי בתקופה מסוימת, כגון מה ששכיח שמבשלים בערבי פסחים על הכירה החלבית שאפשר להוציאה מהמטבח, ישהה הכירה לפני כן כ"ד שעות כדי שלא תהיה בת יומא, וגם ינקה אותה היטיב מכל שאריות הלכלוך שעליה, ובתקופה זאת יבשל עליו רק בשרי. כי באופן זה, אפי' לפי החשש השני הנ"ל שכבר נשפך עליו חלב ועכשיו ישפך עליו רוטב הבשר, מ"מ באופן שבליעת החלב אינה בת יומא אין בזה חשש איסור בדיעבד, ולגבי החשש של לכתחילה באינה ב"י אפשר לסמוך על דעת הפוסקים הסוברים דמהני ליבון קל מהצד שלא נבלע בו.

העולה להלכה לגבי כיריים חשמליות :

טו. באופן שמבשל שם דברים שאין בהם חשש גלישה, מותר לכתחילה לבשל על אותה כירה את מאכלי הבשר והחלב בזה אחר זה.²² ואם מבשל דברים שיש בהם חשש קרוב שהרוטב יגלוש מהקדירה אל הכיריים, יכסה הכיריים בנייר כסף שיפסיק בינם לבין הקדירה המונחת עליהם, ועי"ז יוצא מכל חשש.

תמיד לנקות היטב בין הבישולים ונשאר לכלוך על הכיריים כפי שנתבאר, הרי שבכיריים חשמליות ליכא לחשש זה, כי מקום הלהבה עצמה שורפת את הכל מיד, כפי שהמציאות מורה. ואף אם נשאר בכל זאת משהו בעין, הרי שהוא כבר שרוף לגמרי באופן שאין בו שום טעם לשבח. ולגבי שאר המשטח שסביב מקום האש אין לחשוש כל כך, כי מקום הקדירה מוגבה מעט מהמשטח שסביבו, והקדירה אינה נוגעת בשעת הבישול אלא במקום האש. ואע"פ שבעת הורדת הקדירה היא עלולה לנגוע במשטח זה, וכן בשעה שמוזזים אותה ממקום למקום עלול לקרות כן, מכל מקום אין לאסור מחמת כך לבשל על כירה אחת בשר וחלב, מהטעמים הבאים: א. כי זהו חשש רחוק מעט שהקדירה תיגע. ב. ואף אם תיגע הרי זה ספק אם תיגע במקום שיש שם לכלוך בעין מהמין ההפכי. ג. ואף אם תיגע במקום לכלוך קרוב שיהיה ס' בתוך הכלי כדי לבטלו, כיון שהנגיעה קורה בדר"כ בזווית קטנה של הכלי ולא בכל שוליה.

ב. לגבי הבלוע שבטס הלהבה, כשיש לפעמים גלישה כמותית שנופלת ישירות על הטס (בפרט באופן שהקדירה צרה מהטס), ובאופן זה הרוטב נבלע בטס ואינו נשרף מיד, מ"מ בשעה שהטס בוער באש הרי זה בגדר ליבון קל (ולכאורה אף ליבון גמור) שמלבן את כל הבליעות שבתוכו. אלא שעדיין יש לפקפק ע"פ הפוסקים המחמירים שגם בליבון קל צריך שהליבון יהיה מהצד של הבליעה, וכאן הליבון הוא מהצד התחתון של הטס בשעה שהבליעה היתה מהצד העליון. ומ"מ באופן שהוא מבשל על כירה בשרית מאכל חלבי שאין בו חשש שהרוטב יגלוש, כגון כשמטגן עליה מאכלי

21 כשמשתמש עם אותם כיריים לבישול חלב ובשר עדיף לכסותו בפעמים המעטות שמבשל עליו חלב, וכך בבישולי הבשר שהם מרובים יותר לא יצטרך לכסותו.

22 ומ"מ עדיף לתת הפסק של ניר כסף תחת הקדירה בכל פעם שמבשל חלב על הכירה הבשרית [או להיפך] כדי שלא תיגע בלכלוכי הבשר אם ישנם שם.

חמורם מכל הנ"ל:

כיריים של גז: מעיקר הדין יש הרבה צדדים להתיר להשתמש בהם לבשר ולחלב, וכן נהגו הרבה מישראל, ומ"מ מי שיכול להדר שתהיה לו כירה מיוחדת לחלב ודאי שעושה מן המובחר לצאת מידי כל חשש.

כיריים קרמיות: יש בזה כמה חששות, וצריך לייחד כיריים נפרדות לבשר ולחלב, ולגבי פסח - לשיטת הרמ"א שאנו נוהגים כפסקיו אי אפשר להכשירם לפסח כלל.

כיריים אינדוקציה: לגבי בשר וחלב - רצוי שלא להשתמש באותם כיריים לבשר ולחלב, אלא ע"י הפסק של סליקון בין הכירה לקדירה, ובפסח מותר ג"כ להשתמש בו ע"י הפסק כיסוי זה לאחר שינקה אותם היטב, ועדיף גם להגעיל את הכיריים.

כיריים חשמליות: מן הדין מותר להשתמש לבשר ולחלב, ומ"מ עדיף לכסות את הכירה בנייר כסף בעת בישול החלבי או בעת בישול הבשרי.



הרב אפרים ביניק

ברכת שהחיינו בימי הספירה

רבים וטובים בישראל נוהגים שלא לחדש בגדים בימי הספירה [ולברך עליהם שהחיינו או לחדש בלי לברך שהחיינו], וכן נוהגים שלא לאכול פרי חדש ולברך עליו שהחיינו, וכליקוטי בתר ליקוטי נביא המקורות בזה בס"ד, ומנהג ישראל תורה היא.

המקורות לאיסור ברכת שהחיינו

ברבים מן המלקטים שמביאים המנהג, מובא שהראשון שכותב לאסור לברך שהחיינו בימי הספירה הוא בלקט יושר [חלק א' עמוד צ"ז] בשם רבו מהרא"י בעל תרומת הדשן וז"ל "להלביש אפילו מצנפת חדש של פשתן לא היה מתיר בעומר".

וכן בספר אליה זוטא (תצ"ג א') כתב שלא לברך שהחיינו בימי הספירה.

ובאמת יש מקור קדום יותר, מתקופת הגאונים בשם רב שריא גאון ומובא בתשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת (סי' ס"ט) וז"ל "ועל כן גזרו חכמים שלא לעשות שמחה בין פסח לעצרת, ושלא לעשות כסות חדשה עד שבועות".

וגם בספר ערוגת הבושם¹ [עמוד 75] מצאנו לאסור וז"ל "גזרו שלא לעשות שמחה מפסח ועד עצרת, ושלא לחנך חדשה עד עצרת".²

וכן בספר יפה ללב³ [סימן תצג סק"ז] כתב בזה"ל: מנהג טוב שלא לחנך מלבוש חדש הראוי לומר שהחיינו בין פסח לל"ג בעומר.

טעם נוסף מובא בערוך השולחן [סימן תצ"ג ס"א] ומובא גם בחת"ס סופר [שו"ת אור"ח סימן קנ"ט] שבקהילות אשכנז, אחר מסעות הצלב והרציחות האיומות שבוצעו על ידי הנוצרים בימי ספירת העומר, היו רבנים שהחמירו במנהגי האבילות שבספירת העומר כמו בשלושת השבועות. וכמו שבשלושת השבועות נמנעים מלברך 'שהחיינו', מפני שאין ראוי לומר "שהחיינו והגיענו לזמן הזה" בימים שנחרב בהם בית המקדש, כך אין ראוי לומר 'שהחיינו' בימים שנרצחו בהם יהודים.⁴ וז"ל חת"ס [שם] "והנה הוא אבל גדול ליהודים ובפרט בארצות אשכנז שמחמירים בשבת לפני שבועות כמו שבת לפני ט' באב כי היה הריגת הקהילות בגזרת תנ"י ר"ל".⁵

המקורות להתיר ברכת שהחיינו

מאידך מצאנו הרבה מהאחרונים וספרי מנהגים להתיר ברכת שהחיינו בימי הספירה, באמרם שהדבר נלמד בטעות מימי בין המצרים שכתוב בספר חסידים [סימן תת"מ] יש חסידים מחסידים הראשונים שלא היו אוכלים שום פרי חדש בין י"ז בתמוז לט' באב, כי אמרו איך נברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. וכן נפסק למעשה

1 להגאון רבי אברהם בן עזריאל הודפס בשנת תקצ"ד

2 והנה כידוע האבילות הנהוגה בימים אלו היא על פטירת תלמידי רבי עקיבא, שמתו מפסח עד עצרת, כמובא בגמ' יבמות (סב:). אמנם שם כתב בזה"ל: "על פטירת תלמידי הלל ושמאי דאמרין שמונים אלף תלמידים היו להלל הזקן ושמאי מגבת ועד אנטיפרס וכולן מתו מפסח ועד עצרת". וכנראה היתה לו גירסה אחרת בגמ' שם.

3 להגר"ח פלאגי [י"ל שנת תרל"ב]

4 ולכן אף בשבת מברכים סיון אומרים אב הרחמים.

5 יש מן המלקטים שמביאים עוד מקורות לאסור ברכת שהחיינו, ויש שטעו להביא מקורות מהפוסקים שדנו לגבי שהחיינו על עצם מצוות ספירת העומר מטעמים שונים, וכמובן שאין זה ענין לזה. [כן ראיתי שמביאים בשמו של בעל עוללות אפרים שהיה רבו של בעל התויו"ט, ועוד].

השבועות "עצרת" כי הוא כיום שמיני של חג שקראו הכתוב כן.

ובספר ארחות יושר⁷ [סוף פרק י"א] כתב מה שאומרים העולם שאין לעשות בגדים חדשים בימי ספירת העומר הוא שיחת נשים, שלא מצינו חומרא זו בשום פוסק, ואם משום שמחה, די לנו במה שאסרו חז"ל שלא לעשות שמחה יתרה בריקודים ומחולות.

וכן בליקוטי מהרי"ח [מנהגי ימי העומר עמוד קמ"ג]⁸ כתב, עיין בספר הדרת קודש בשם ספר סודי רזא שאין לברך שהחיינו בימי העומר שהם ימי הדין, וכ"כ בספר עיקרי הד"ט [סימן כ"א אות י"ז] ע"ש, אך בכל ספרי מנהגים שלנו במהרי"ל, ובכל בו, ובמנהגים, ובלבוש, ובטור וש"ע, אין שום רמז לאסור.

גם מה שהביא בשם עיקרי הד"ט, יראה למעיין שם שאינו חמור כל כך שכתב וז"ל "שאינו לנו מקום לאסור שלא החמירו הפוסקים הראשונים או אחרונים בזה וכו' ושהכל תלוי במנהג ואין שום איסור בזה".

וגם בספרי הפוסקים האחרונים לא מצאנו לאסור, ואדרבה בשו"ע אינו מובא וגם בפוסקים אחרים אינו מובא אף לא כמנהג, ואף במשנה ברורה [סימן תצ"ג, ס"ק ב'] שמביא המנהג לאסור לברך שהחיינו, כתב שאם נודמן לו איזה ענין שצריך לברך עליו שהחיינו יכול לברך, ובדעת תורה כתב [סימן תצ"ג] וז"ל: בדין בגד חדש בימי הספירה אין איסור כלל ויש להקל במקום צורך קצת.

ויש עוד הרבה פוסקים שמקילים בזה כל אחד בסגנון אחר, בכף החיים [סימן תצ"ג ס"ק ד'], בשו"ת לבושי מרדכי [סימן קנ"ג], שו"ת קרן לדוד [סימן קי"ט], שו"ת דברי מלכיאל [ח"ג סימן י"ג], ובשם הגרשז"א [הליכות שלמה פרק י"א הערה 52] מובא

בשולחן ערוך [סימן תקנ"א סעיף י"ז] טוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המקצרים על פרי או על מלבוש.

וז"ל מאמר מרדכי [או"ח סימן תצ"ג, ס"ק ב'] "נשאלתי אם יש לחוש למה שנהגו קצת להקפיד שלא לברך שהחיינו מפסח עד ל"ג בעומר ואם יש לזה טעם כעיקר או אם הוא מנהג בטעות, והשבתי שמיום עמדי על דעתי לא חששתי לזה, כי לא מצאתיו בשום ספר ראשון או אחרון, ואין ספק שנשתרבו זה המנהג ממה שכתוב בשו"ע לקמן סי' תקנ"א סי"ז דטוב ליהזר מלומר שהחיינו בין המקצרים על פרי או על מלבוש... וטעמא שאין רוצים לומר בזמן אבל וצער שהחיינו והגיענו לזמן הזה. והנה יציבא מלתא דהך טעמא שייכא נמי מפסח עד ל"ג שהם ימי צער ואבל, דמהך טעמא נהגו שלא לישא אשה ושלא להסתפר בהם... ועם כל זה דעתי נוטה לומר דאין לחוש לו מאחר שלא מצינו כן בשום ספר, דאי אפשר דלא לישתמיט שום פוסק ראשון או אחרון לכתוב כן, ולכן נראה דאין ללמוד משם לכאן, דיש לומר דחורבן בית המקדש חמיר לן טפי שהרי החמירו שם בכמה דברים, ואם באנו להשוות ימי העומר להתם היינו צריכין להשוותם לכל מילי, והא ודאי ליתא, ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים ובמקום שאמרוהו, וכדומה לי שאין זה מנהג קבוע ולכן אין לחוש עליו".

ויותר מכך כתב בספר פני מביץ⁶ [סימן קל"ג ב'] שכל הענין שאין אומרים שהחיינו בימי בין המקצרים הוא משום שהם ימי פורענויות, מה שאין יכולים לומר כן על ימי הספירה שכותב עליהם הרמב"ן [פרשת אמור] שהם ימי חול המועד, ואין מקום להחמיר בזה, וז"ל הרמב"ן [פרק כ"ג פסוק ל"ו] וימים הספורים בינתיים כחולו של מועד ולכך יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג

6 להגאון רבי נתנאל הכהן פריד, הודפס בשנת תרע"ג.

7 להגאון רבי יצחק מולכו זצ"ל נדפס בשנת תקכ"ט.

8 מהדורה שי"ל בשנת תשע"ג.

"דבמלבוש איכא שמחה טפי ואסור אף בשבת".

ומצאנו שהטעם לחלק ביניהם כמו שכתב הא"ר דבמלבוש יש יותר שמחה מפירות, ויתכן לומר טעם נוסף בזה, שברכת שהחיינו על בגדים הוא חובה מעיקר הדין, ושהחיינו על פירות הוא רשות וכדלהלן.

מקור ברכת שהחיינו

בגדים ופירות חדשים

ברכת שהחיינו על בגדים חדשים מקורו בגמרא מבריתא בברכות דף נד: ונפסק להלכה בשו"ע [או"ח סימן רכ"ג ס"ג] קנה כלים חדשים מברך שהחיינו. [ומה שהרבה אין מברכים כהיום יש בזה כמה סברות].

ברכת שהחיינו על פירות מקורו בגמרא עירובין דף מ: מעובדא דרב יהודה שם, ונפסק להלכה בשו"ע [או"ח סימן רכ"ה] הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו.

וכתב שם מג"א [סק"ו] שברכה זו אינה חובה אלא רשות, הרי שעיקר ברכת שהחיינו הוא על כלים חדשים, ופירות הוא רק ממנהגא, ואולי גם משום זה לא החמירו בזה הגדולים הנ"ל כמו שהחמירו על בגדים חדשים.

מעשה רב

מסופר⁹ שמרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זצוק"ל בעלותו לארץ הקודש ביום ההצלה כ"ג אייר תש"ו ביקשו זקני החסידים שיחדש בגדים חדשים תחת בגדיו הישנים שבלו, ובתחילה לא רצה ללבוש מפני ימי הספירה ורק לאחר שהפצירו הסכים משום כבוד הציבור.

ולפי מה שהוכחנו לעיל אין מזה ראייה לאסור ברכת שהחיינו על פירות חדשים מאחר שעיקר האיסור היה על בגדים וכנ"ל.

שהתיר לברך שהחיינו. שו"ת יביע אומר [ח"ג תשובה כ"ו] נוטה להקל לברך שהחיינו, ורק בבגד חדש שמביא הרבה שמחה יש להחמיר בלי צורך.

ומצאנו גם באחרונים שמתירין לברך שהחיינו עכ"פ בשבת, כן משמע בלקט יושר הנ"ל [עמוד צ"ז], ובשו"ת יוסף אומץ [סימן תתמ"ח] ושו"ת תורת יקותיאל⁹ [מהדו"ק ח"א סימן מ"ח] ועוד.

דיוק מלשונות הפוסקים שעיקר האיסור

בימי הספירה הוא רק לחדש בגדים

והנה ברוב ועיקר מהלשונות בפוסקים האוסרים משמע שעיקר האיסור היה לחדש בגדים.

בלקט יושר בשם רבו בעל תרומת הדשן, שהוא המקור שרבים מן המלקטים מביאים, כתב שם לגבי ימי בין המצרים, שרבו בעל התרומת הדשן היה אוסר לתקן בגדים חדשים בימי בין המצרים אבל היה עושה שהחיינו על פירות אחר י"ז בתמוז אפילו אחר ר"ח אב אם בא לו דבר חשוב משום שאין מעבירין על המצוות, נראה להדיא שברכת שהחיינו על פירות קיל טפי, וכ"ש בימי הספירה.

בלשון ר' שרירא גאון "שלא לעשות כסות חדשה", וכן מלשון ערוגת הבושם "שלא לחנך חדשה עד עצרת".

ובספר יפה ללב כתב "מנהג טוב שלא לחנך מלבוש חדש".

וכן נראה בדעת תורה למו"ז מהרש"ם מברעז'ין שכתב "בדין בגד חדש בימי הספירה אין איסור כלל ויש להקל במקום צורך קצת".

וכן מצאנו לחלק באליה רבה [סימן תקנ"א סקי"ז] לגבי ימי בין המצרים שם כתב לגבי שהחיינו בשבת שיש חילוק בין פירות חדשים לבגדים חדשים, וז"ל:

9 להגאון רבי יקותיאל יהודה רוזנברג י"ל שנת תרס"ט.

10 מובא בקובץ בית אהרן וישראל פ"ב עמוד קה.

העולה מהאמור

הרבה פוסקים ומלקטי מנהגים מתירים ברכת שהחיינו בימי הספירה או שלא הביאו מנהג זה, ואף ברבים מן המקורות לאסור לברך שהחיינו בימי הספירה לא כתבו כלום מפירות חדשים רק מבגדים חדשים וכמו שביארנו לכאורה הסברא לחלק, ואף החת"ס שהחמיר כתב להדיא שבעיקר נקטו מנהג זה בני אשכנז מפני הפרעות שהיה שם, ונהרא נהרא ופשטיה.



הרב ישראל מאיר פלמן

בגדרי מצות ביעור פירות שביעית

ובדין ביעור היין בערב פסח תשפ"ג

ורדין ד' בוסות ביין של שביעית

בגדרי המצוה

ממקום שיצא משם לא הוי מדינא כ"א מצד חומרי מקום שיצא משם. ודייק החזו"א (סי' י"ג סק"ב) מרש"י שהמוליך ממקום שלא כלו הפירות למקום שכלו הפירות חייב לבער מן הדין, ולא רק משום החובה לנהוג בחומרת המקום שבא לשם, והינו משום שדין ביעור נקבע לפי מקום שנמצא הפרי. אולם התוס' שם בדף נ"ב ע"א (ד"ה ממקום) כתב שהמוליך פירות שביעית ממקום שיצאו חייב לבער מה"ת, וכתב החזו"א (שם) שלשיתו דין ביעור נקבע לפי מקום גידולם. אלא דאפשר דכל דבריו הוא כאשר יצאו ממקומן בשעה שכבר חל הביעור, ולפיכך אמרין שהחייב שחל עליו מה"ת לא פקע, משא"כ במקום שעוד לא חל עליו חובת ביעור, נקבע לפי מיקום הפירות בשעת ביעורן. והגר"ש מילגרוב הוכיח מסוגית הגמ' שם (דף נ"ב ע"א) שחובת הביעור ממקום שיצא משם היא רק מחמת חומרא דמנהג ולא מדינא, דאמרי' שהמוציא פ"ש ממקום שלא כלו למקום שלא כלו ושמע שכלו במקומו, דהיינו שהוציאן ממקומן קודם שעת הביעור ורק אח"כ כלו במקום שהוציאן, דלרב שישא בריה דרב אידי בהא פליגי ת"ק ורבי יהודה, דלת"ק פטור מן הביעור ולר"י חייב, וביאר רש"י דסברת ת"ק דבהא לא שייך חומרי מקום שיצא משם כיון שבשעה שהוציאן עדיין לא נתחייבו בביעור, ואי נימא שהדין ביעור ממקום שיצאו משם הוי מדינא לפי דאזלינן בתר מקום גידולן, א"כ מאי נפק"מ אם הוציאן כשהגיע זמן הביעור או קודם לכן, ובע"כ כנ"ל. וברמב"ם פ"ז הי"ב הביא דינא דמתני', וסיים 'לפי שנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך

חובת ביעור בפירות שביעית, ילפי' מקרא ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול, ודרשו חז"ל שכאשר 'כלה לחיה מן השדה' או 'כלה לבהמתך מן הבית'. והאחרונים חקרו בגדר חובת ביעור, אם הוא דין שחל מעצם קדושת הפרי, דכשם שהפרי אסור בסחורה ובהפסד, ומוגבל בתשמישו רק לדבר דהנאתו וביעורו שוה, כן הוא מוגבל בזמן אכילתו שאינו מותר כי אם בזמן שיש ממנו לחיה שבשדה. או דהוי מצוה חדשה ממצות השביעית המתקיימת בפירות שביעית, והיינו דכשם שיש דין הפקר במחובר כן נאמר דין הפקר בתלוש, להפקיר בזמן שכלה ממנו לחיה שבשדה.

ובפשוטו דבר זה תלייה בנידון אם דין ביעור נקבע לפי מקום שנמצא הפרי עתה או לפי מקום גידולו, דאם זה מגדרי קדושת הפרי, א"כ מתי שחל דיני קדושת הפרי חל בו נמי כל הדינים והגבלות הבאים מחמתו, אבל אם זה מצוה על הגברא להפקיר בזמן ביעורו, א"כ יש מקום לומר דדבר זה נקבע לפי מקום מציאתן של הפירות. ובדבר זה מצינו בראשונים אמתני' בפסחים דף נ' ע"ב גבי המנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים שאמרו שההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, וקתני 'כיוצא בו' המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער, וכתב רש"י דהמוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו חייב לבער משום חומרי מקום שיצא משם, ומבואר שהחובה לבער

השדה חל איסור על הפירות שאסור להחזיקם לעצמו, והיינו שהכילוי לחיה מחדש בהם חובת ביעור. ועי' בזה בחי' הגרי"פ פערלא לרס"ג עשה סא (עמוד רסז). ונפק"מ בזה, בהחליף שמן ביין, האם זמן הביעור נקבע בחלפיו כפי הזמן של הפרי הראשון דהיינו השמן (עד עצרת) או כפי חלפיו דהיינו כפי שכלה היין (בפסח), דלכאור' אם הוא הגבלה בהיתר הפירות, א"כ מאחר שסיבת קדושתן של החליפין הוא מחמת העיקר ה"ה נמי שיהיה מוגבל לפי זמן העיקר, אך לצד השני שהדין ביעור הוא רק קדושה לענין זה שכילוי לחיה אוסרן לאחר זמן, י"ל שהדין ביעור לא חל מחמת החילוף, אלא קדושה זה שיש להם מחיל בו דין ביעור כדין העיקר, וא"כ אפשר דהזמן יהיה תלוי בפירות החליפין עצמן. ודבר זה מסתבר לשיטתו שאף בפרי הראשון זמן ביעורו נקבע לפי היכן שנמצא בשעת ביעורו, וא"כ אף בחלפיו כל שלא הגיע בו זמן ביעורו אינו חייב בביעור, דחשיב כמו שעבר למקום שעוד לא הגיע בו זמן ביעורו. ולמעשה יש שדייקו כן מהירושלמי פ"ז ה"א שכתב שדין החליפין כדין ביעור הפרי, ומביא דוגמא לזה 'החליף עלין בלולבין כמה דאת אמר עלין יש להן ביעור ודכוותיה לולבין יש להן ביעור', וכונתו דלולבין מצד עצמו אין בו דין ביעור מחמת שהם מתקיימים בארץ, מ"מ כשהחליף בעלין יש להו דין ביעור כדין העיקר, ולכאור' מדוע הירושלמי הוצרך להביא דוגמא מדבר שאין בו כלל דין ביעור, ולא באופן שהחליף בפירות שיש להם ביעור, שדין ביעורו נקבע לפי הפרי הראשון, ובע"כ שבדבר שיש לו זמן ביעור זמנו נקבע לזמן שכלה אותו המין, ורק באופן שאין לו זמן ביעור אז נותנים לו את כל דיני הפרי הראשון.

ונפק"מ בנידון זה, בפירות נכרים לשיטת שיש בהם קדושת שביעית, האם יחול בו חובת ביעור, דשיטת הר"ש הזקן (הובאו דבריו בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג) שלא, וכ"כ המבי"ט משמו (ח"א סי' כ"א וכן בסי'

לשם', ומשמע מדבריו דבכל גווני בין כשכלו במקום שיצא משם ובין שכלו במקום שבא לשם כל חובת הביעור הוי רק מדיני המנהגים, שחייב לנהוג כחומרי מקום שיצא משם וכחומרי מקום שבא לשם, וכדי שיחול חובת הביעור מה"ת בעינן שיכלו בב' המקומות, דהיינו גם במקום גידולן וגם במקום מציאתן, וכ"כ החזו"א (שם סק"ד) בדעתו. וכן דעת ר"י מלוניל בפסחים דף נ' ע"ב (ד"ה ממקום) והמאירי שם דף נ"ב ע"א (שם ד"ה המוליק). וצ"ע בגידורו.

והנה במתני' פ"ז מ"ב איתא דפירות שביעית שמכרן יש להן שביעית ולדמיהן שביעית, אם הם מין שאינו מתקיים בארץ יש להם ביעור ולדמיהן ביעור. ולכאורה ממנפ"ש אם חובת הביעור הוי מצד קדושת הפרי, א"כ כשם שיש לדמיהן שביעית ה"ה שיש בו ביעור, ולמה לי למיתני שיש גם לדמים ביעור, ואם היא מצוה על הגברא להפקיר מתי שכלה לחיה שבשדה, מאי שייכא כלל שיחול על הדמים.

ובע"כ צ"ל דחובת ביעור הוי מחמת קדושתן של הפירות, ולפיכך חלה דין ביעור אף על דמיהן, אלא דאיכא ביה חידושא, לפי דיש לומר בהגדרתו ב' דרכים, דבפשוטו נאמר הגבלה בהיתר של אכילת פירות שביעית שהוא עד זמן הביעור, דהיינו כל זמן שהפירות מצויות לחיות השדה, והוי כעין אכילת קדשים שזמן אכילתן מוגבל ואח"כ נעשה נותר. [ודבר זה אפשר"ל בב' אופנים, א' דהוי מחמת קדושתן שהוא מוגבל לזמן מסוים, ב' דהפרי מצד עצמו הוא אסור בשימושים שאינם של אכילה ואינם שוים לכל אדם, אלא שלצורך אכילה התירו עד שתכלה לחיה לאסוף לביתו כפי צורכו, ומכאן והילך חזר לאיסורו הראשון ואין לו זכות בהם יותר מאחרים, וכמו שבתחילה זכיותו מוגבלת רק לאכילה כן היא מוגבלת עד שעת ביעורו]. אך אפשר לומר דהשתא פירות שביעית הם היתר גמור, ונאמרה הלכה בביעור דכשכלה לחיה מן

הפרי הראשון, כי קדושתן הבאה מהעיקר מחייב בו דין ביעור באיזה זמן, ולפיכך הירושלמי רק בלולבין מצא שזמן ביעורן יהיה לפי זמן ביעור העיקר. וכעין זה מצינו בחזו"א (סי' י"ג סק"ב) שהוכיח מהסוגיא בפסחים דביצאו לחוץ לארץ איכא עליו חובת ביעור מה"ת, ותקשה לשיטת רש"י שמקום גידולן אינו מחייב מה"ת, וכתב דרק בהוציאן מיהודה לגליל אזלינן בתר מקום מציאתן לפרש"י כיון שלא כלה לחיה כאן והוא א"י, וכונתו, דכשמוציא לחו"ל אם נלך אחר מקום מציאתן הרי יפקע לגמרי מן הביעור, וזה א"א כיון שמעצם קדושת הפרי הוא שיש לו ביעור, אבל כשמוליך ממקום למקום בא"י שאינו מפקיע את חובת הביעור, והשינוי אינו אלא בזמן הביעור ולא בעצם קדושתה, אזלינן מה"ת אחר מקום מציאתו, כיון שהכלילי לחיה הוא הסיבה המתחדשת לאיסור, ובמקום שהוא נמצא מתחדשת סיבה זו לחייבו השתא בביעור.

ובזה יובן נמי דעת רבי יהושע במתני' בפ"ט מ"ה, דהכובש שלשה כבשים דאוכלין אף על האחרון, וביאר ר"ת (הובא בתוס' בפסחים דף נ"ב ע"א, ובר"ש שם) דילפי' מקראי דכיון שיש מקצת ממנו בשדה דהיינו טעם הנבלע בו שעדיין לא כלה, אע"פ שעיקר הפרי כלה אינו חייב לבער, ע"ש. ודבר זה יתבאר רק אם ביעור הוי איסור המתחדש, אבל לפי פשוטו דמעיקרא כל זכויותיו הוא רק לאכילה ועד הביעור, א"כ החלק שכלה לחיה חייב בביעור, ומה איכפ"ל שמעורב בו נמי מין שלא נתכלה לחיה.

ולפי גדר זה נוכל להבין מתני', בפסחים דף נ' ע"ב, גבי המנהג שלא לעשות מלאכה בערבי פסחים שאמרו שההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, וקתני 'כיוצא בו' המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או

של"ו), לפי דמצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה וכדאיתא בבכורות דף י"א ע"ב לענין תרומת מעשר, וכ"פ המהרי"ט (ח"א סי' מ"ג, וע"ע ברדב"ז פ"ד הכ"ט). אכן רוב האחרונים פשיטא להו דאם איכא קדו"ש בפירות נכרים אזי איכא בהם אף דין ביעור, וכ"כ הרש"ס פ"ו ה"א, ומהר"י קורקוס (פ"ז משמו"י ה"ג) וכן הכריע החזו"א (סי' יא סק"ז ד"ה וירק, וסי' כה ס"ק כה). ועב"ז עוד בכס"מ פ"ה משביעית, ובחרדים סוף נ"ה, ובשל"ה שער האותיות אות ק' דף נז ע"ב. ובסברת ר"ש הזקן, י"א דסבר דדין ביעור אינו נובע מחמת קדושת הפירות, אלא הוא סניף מדין ההפקר של שביעית והפקעת בעלות דהתורה הגבילה זכות אסיפת הפירות עד שעת הביעור, ומכיון דהנכרי לא מצווה בהפקר פקע דין הביעור אצלו. וי"א שודאי שהוא מדין הקדושה, מ"מ כיון שהוא דין ממוני שצריך להפקיר, לכך יכול לומר קאתי מכח מי שפטור בזה. אולם להנ"ל שדין ביעור מתחדש בזמן שכלה, א"כ כל הדין חל ביד ישראל, וליכא פטורה במה שבתחילה היה ביד מי שפטור מאחר שחלות החיוב לא חל בזמן שהיה בידו.

ונחזור לענינו, הנה לפי הגדרה זו, דחובת ביעור הוי מחמת קדושתן, והוא סיבה המתחדשת לאיסור, לפ"ז שפיר הצריך הרמב"ם שיתבער גם במקום גדליתן שזהו סיבת קדושתן וגם במקום מציאתן שבו חלה האיסור עתה, ואין כח בכלילי לחייב את הפירות בביעור עד שתתחדש כל סיבת האיסור, דהיינו שיכלו מב' המקומות שיש לפירות שייכות בהם לחלות האיסור.

וזהו חידושא דמתני' שיש בדמיו ביעור, דמאחר שחובת ביעור חלה עתה, [ובפרט לשיטות שחובת הביעור נקבע לפי מקום הימצאו בשעת ביעורו], ומוכח מהירושלמי שזמנו הוא לפי זמן הביעור של חליפיו, א"כ במעות שאין בו ביעור היה צד שלא יהיה בו דין ביעור, ובה אמרי' דמ"מ בדבר שאין בו ביעור מצד עצמו אז ודאי שהקובע הוא כפי

ממקום שלא כלו למקום שכלו חייב לבער. ולכאור' מה הדמיון בין דין ביעור בפירות שביעית לאיסור עשיית מלאכה בערב פסח, דבאיסור עשיית מלאכה דהוי דין על הגברא שקיבל על עצמו מנהג שלא לעשות מלאכה, אמרי' שאינו יכול לעזוב מנהגו גם שבא למקום שעושים, וכן להיפך במקום שאנשי המקום נוהגים שלא לעשות, אף שהוא במקומו נוהג לעשות מ"מ אינו יכול לשנות ממנהג אנשי מקומו. אבל דין ביעור חל בפירות עצמן, וא"כ ממנפ"ש אם הפירות חייבים בביעור תו מוטל על הגברא לקיים הדין אף אם אינו מצוי כאן פירות שחייבים בביעור, ואם הפרי אינו חייב אף שנמצא במקום שהפירות שם חייבים מ"מ זה אינו חייב, ועל הגברא מוטל רק לקיים את הדין של הפירות, אטו על הגברא מוטל לעשות ביעור בדבר הפטור, והגברא לא חשיב שמשנה עצמו אלא שפירות אלו הם שונים, וא"כ מאי שייך חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שנכנס לשם. וכי המביא פירות מחו"ל יהיה חייב בביעור מדין חומרי מקום שבא לשם. ואף אם נפרש דמצות ביעור הוי חובת גברא, שמוטל עליו לבער פירות שביעית שמגיע הזמן שכלה, ולא הוי חובה מחמת קדושת הפרי, מ"מ חלות החיוב תליא בפירות, שרק מה שגדל באותו מקום חייב בביעור, וא"כ מה שייכא למאי ששינוי ברישא גבי איסור מלאכה שנותנים עליו חומרי מקום שיוצא משם וחומרי מקום שבא לשם, דקתני על זה כיוצא בו וכו'.

ולמעשה בנידון זה מצינו ג' צדדים, א' שכיון שקיים מצותו פקע קדושתו, ואף אי לא פקע קדושתו מ"מ כיון דעביד ביה מצות ביעור תו אין צריך לבער שוב. ב' כשמגיע שוב זמן הביעור צריך לבער כיון שעתה בשביעית חל עליו חיוב חדש דביעור. ג' כיון דבשמיטה זו חל עליו חובת ביעור מחדש א"כ צריך לבער מיד בתחילת השביעית (ולכה"פ בער"פ דשנת השביעית, דעתה כלה לחיה שבשדה) שהרי יין זה כבר כלה לחיה שבשדה.

עוד יל"ע בדבר שיש לו ב' מחזורי גידול בשנה, וקודם שמתחיל המחזור השני כבר כלה לראשון, די"א דיש בהם ב' פעמים חובת ביעור, דהנה תנן פ"ט מ"ד אוכלין על הדופרא (דו פרי, רמב"ם בפיהמ"ש), וכ"פ

אולם לפמש"כ דביעור הוי סיבה המתחדשת לאיסור ותליא במקום השתייכות הפירות בזמן שכלה לחיה, אם במקום קביעותן דהיינו מקום שיצאו משם, או במקום מציאתן דהיינו מקום שבא לשם, א"ש מאי דתני במתני' 'כיוצא בו', והשוותה דין מוליך פירות ממקום למקום לענין ביעור, למנהג איסור עשיית מלאכה בערבי פסחים, דאף שעצם חובת הביעור תליא בקדושת הפירות, אבל זמן הביעור תליא בשייכות הפירות למקום, וכשם שהיוצא

במקום שכלו ונתחייבו בביעור, ולאחר שהפקיר וזכה, הלך עמהם למקום אחר (מג' הארצות לביעור) ששם עוד לא הגיע זמן הביעור, אם הוא מתחייב שוב בביעור. או שמאחר שקיים בו חובת ביעור תו לא חל עליו חיוב חדש.

[עוד יל"ע בלקט עשבים דתנן בפ"ט מ"ו דאיכא זמן ביעור ללחים וליבשים (לפי שימושם שונה לפיכך חשיב כב' מינים ואין אוכלים הלחין על היבש שנשאר בשדה), אם ביער בזמן שהם לחים אם הם מתחייבים בזמן שיבשים שוב. ואולי אזלי' בהו בתר לקיטה, ואם אז היו לחים תו לא יחול בו שוב דינים דיבש, וצ"ע].

ושמעתי להוכיח דבר זה, דהנה בפשוטו הטעם דבמה שהפקיר בשעת ביעור מותר לו לזכות ותו אין בו דין ביעור, היינו לפי שבעת הביעור דבר זה היה מבוער, אולם יש ראיות שהטעם הוא לפי שקיים בו מצות ביעור ולפיכך פקע מיניה דין ביעור. דיעורי' בע"ז דף סב ע"ב דבי רבי ינאי יזפי פירי שביעית מעניים ופרעו להו בשמינית, ופרש"י ותוס' (בפירושא קמא) דאשתכח דאכלי עניים בשמינית אחר הביעור חליפי פירות שביעית בלא ביעור, ע"ש, והנה התם בשעת הביעור הדבר לא היה קיים, ואפ"ה כיון שאחרי זה כשהגיע החליפי שביעית לידו לא קיים בהו דין ביעור הרי זה נאסר, וא"כ מבואר שהחובת ביעור אינו נוצר ונקבע ברגע של הביעור, אלא בזה שקיים בו מצות ביעור. [ובאמת מצינו ד"ז באחרונים (חרדים פרק ביעור פ"ש, שערי צדק פי"ט סעי' ה', חזו"א סי' יא סק"ז) לענין פ"ש של נכרי לדעות הסוברים שיש בהם קדו"ש, ובזמן הביעור היה ברשות הנכרי, שהישראל הקונה מהם לאחר הביעור צריך לבער ביום שקנה, לפי שפירות אלו חייבים בביעור, ע"כ. הרי שאף שבשעת הביעור היה ברשות הנכרי שאינו חייב במצות מ"מ לא פקע מהם חובת ביעור. אולם אפשר דרשות נכרי גריעה, דאף שגוי אינו מחויב בביעור מ"מ חלה בפירות דין ביעור, משא"כ הכא

הרמב"ם פ"ז ה"ה, והיינו שיש שני מחזורים של פרי הקדושים בקדו"ש ולפיכך המחזור השני מציל גם את המחזור הראשון מחובת ביעור. וי"א דכל זה איירי כשאין הראשונים כלו לגמרי עד שכבר מגיעים השניים [והחידוש בזה שלא נגזור כסתונת שאתי לאחלופי בפירות שמינית כמש"כ הרמב"ם פ"ז ה"ה, כיון שעץ הדופרא מפורסם שנותן שני מחזורים (עי' חזו"א סי' ט"ו סק"ג ד"ה ועיקר). עוד אפשר שהחידוש בזה דאף אם נשאר בזמן שמתחיל השניים שיעור מועט כזה שבעלמא אינו מציל (עי' בדרך אמונה פ"ז סק"ס מש"כ בזה בשם החזו"א), אפ"ה לא חשיב כלה לחיה כיון שכבר התחיל גידול המחזור השני], אבל אם הראשונים כלים לגמרי עד שכבר מגיעים השניים חייב בביעור. וכ"מ בסדר השביעית שהו"ל ע"י הר"ז שפירא ז"ל ע"פ החזו"א וז"ל: מיני ירקות וקטניות שאינם מתקיימים רק בעונות מסוימות זמן הביעור בשביעית עצמה "עם כלות עונת קיומם", ומשמע דכל עונה מחייבת את הביעור מאותה העונה אע"פ שעתידין לגדול מאותו המין בשביעית בעונת הקיץ. וכן דייק המנחת שלמה (ח"א סי' נ"א אות טו) מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש כאן ובהלכותיו פ"ז ה"ה. ודבר זה נפק"מ לפיטאיה (האדומה) שכבר בחודש חשון יש פרי על העץ שחנט והבשיל מכניסת שמיטה, ובחודש כסליו מסיים את מחזור הגידול הראשון (שהתחיל בחודש תמוז), ובחודש תמוז מוציא את הגל החדש של הפירות שיהיו גם הם קדושים בקדושת שביעית, שבהם יש ב' דיני ביעור בכסליו דשביעית ובכסליו דשמינית. והנידון, ככה"ג אם יש לו בבית ממה שגדל במחזור הראשון וביער, אם כשמגיע זמן הביעור השני צריך לבער שוב, או שכיון שבשמיטה זו כבר קיים חובת ביעור תו לא חל עליו חיוב מחדש.

עוד יל"ע לשיטת הראשונים שיובא בסמוך, דכלה לחיה שבשדה נקבע לפי מיקום הימצאו של הפירות בזמן הביעור ולא לפי מיקום גידולו, בפירות שהיה

כשכלה לחיה מן השדה אזי פקעה שוב בעלותו של הזוכה וצריך לשורפם או להפקירם שוב לכל אדם, וכיון שכן סברא הוא שהגבלה זו שאין זכויות מועלת כ"א לאכילה ולא להפסד הוא דוקא על אותו הזמן שאם היה משאירם בשדה היו יכולים אדם ובהמה ליהנות מהם, משא"כ בכה"ג שאם היה נשאר בשדה היה נסרח ולא היה ראוי כלל לאכילה, נמצא שבזכותו לא גרם כלל שום הפסד לא לאדם ולא לבהמה, לכן באופן כזה מצינן שפיר לומר שיכול לזכות בהם וליעשות בעלים גמורים לכל דבר ועושה בפירותיו כל מה שלבו חפץ, עכ"ד. [ולדעת הר"ש דכל שנסרח פקע מיניה קדושת שביעית, לכא' לפ"ז במה חייל חובת ביעור, הא מאחר שפקע קדו"ש א"כ תו אין צריך לבער. ועי' במשנה ראשונה שכתב דדין ביעור מתקיים רק באופן שכלה בשדה קודם שנרקב כגון שגמרו החיות לאכול כל מה שבשדה או שהאדם אסף הכל, אך הקשה ע"ז מהא דשנו חכמים (פסחים דף נ"ג ע"א) זמן ביעור לתמרים עד הפורים בענבים עד הפסח, ואי בכל זמן ביעור תליה בשעה שהחיה אוכלת הכל מהשדה, א"כ מנ"ל דאלו נאכלים מהר יותר מאלו. ואפשר דכל הנפק"מ הוא לענין דמיו, והיינו דאפשר דבמה שפקע קדו"ש אין הכונה שמעיקרא כל קדושתה הוא עד זמן זה, אלא דהוי הפקעה מיוחדת שמתחדש כעת, ולכך בדמים אין זה שייך. עוד אפשר דבדין שנסרח ליכא דינא דג' ארצות, ולפיכך מהזמן שכלה לחיה באחד מג' הארצות מתחייב בביעור, ולאחר שהסריח בכל א"י כולו תו פקע מיניה קדו"ש. אולם בר"ש מוכח שגם בו איכא ג' ארצות, דהתם בירושלמי תני רבי אושעיא אפילו לאחר שלש שנים עד שיסרח, וכתב הר"ש משמע דפליגא אמתני' דשריא משתרד רביעה שניה, ושמא מתני' בסתם ארצות שממהר לירקב מליחלוח הארץ שמתלחלח בגשמים, אבל ר' אושעיא במקום הרים וטרשים שהקרקע קשה ואין התבן ממחר לירקב, עכ"ד, ואי

שהפירות אינם בעולם בשעת חלות הביעור]. ולפ"ז ה"ה הכא כיון שקיים בו מצות ביעור שוב זה הותר ואינו חייב תו בביעור. [ויש שהוכיחו נמי מלשון הרמב"ן בפרשת בהר, שכתב בענין הביעור: ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין "לעולם", ע"כ, ומשמע דאחר הביעור מותר לעולם וא"צ לבערם שוב בשמיטה הבאה. אך יש שדחו שלא מצוי כ"כ שישאר עד לשמיטה הבאה ולפיכך מש"כ "לעולם" לא איירי בכה"ג].

אולם ראייה זו אינו אלא לנידון הב', שאחרי שקיים בו דין ביעור בשנה זו פקע חיובו, אך בנידון הא' אפשר שכל שמיטה הוי חיוב חדש ולפיכך יתחייב בשמיטה זו שוב מחמת החיוב של שנה זו.

ולכאורה נידון זה תליה עוד אם לאחר הביעור פקע מיניה קדו"ש, דהנה במתני' פ"ט מ"ז תנן מאימתי נהנין ושוורפין בתבן ובקש של שביעית משתרד רביעה שניה, ובירושלמי שם [הובא בר"ש וברא"ש שם] מכיון שנסרח מה שבשדה מותר מה שבבית. והטעם שמותר מה שבבית, בר"ש שם מבואר דהוי היתר חדש מטעם שנסרח מה שבשדה וילפי' מדכתיב 'ולחיה' הראוי לחיה, והיינו דאיכא היתר שכל שנסרח בשדה פקע מיניה קדושת שביעית. והתוס' יו"ט כתב דכשנסרח פקע דין ביעור מסברא, דמאחר שבדבר שאם היה בשדה היה נסרח ולא היה לחיה אז לא שייך לומר שהיה לה לחיה שתאכל ממנו. אלא דדבריו צ"ב דבמתני' מבואר שמותר מאז נמי להפסידו (דהיינו לשורפו), והיינו דפקע מיניה לגמרי קדושת שביעית ולא רק דין ביעור. וביאור הדברים ראיתי בשם הגרש"ז אורבאך וצ"ל שכל דיני שביעית יסודם מדין הפקר, שעיקר חובת שביעית הוא להניח את תבואת השדה הפקר לכל אדם בהמה וחיה, וכיון שהפירות הן הפקר לכן בא הכתוב ומפרש שלא זיכה הכתוב את הזוכה כ"א לאכילה ולא להפסד וסחורה, וגם לא זיכה אותו הכתוב אלא כל זמן שמצוי עדיין מאותו המין בשדה, אבל

דבריו לעיל) שהסיבה שזוכה בפ"ש אחר הביעור מותר, אינו משום שנתקיים בו מצות ביעור, אלא לפי שזוכה בו מתורת שביעית ולא מתורת שהוא שלו (מדן הפקר פ"ש), וביארנו דבריו לעיל, לפ"ז ה"ה בניד"ד אינו מתחייב שוב בביעור כשמגיע שביעית הבאה, כיון שזכיותו בו הוא מתורת שביעית ובוה אין דין ביעור.

[ויתרה מזה מצינו ברידב"ז (סי' ה') שאפשר לקיים מצות ביעור קודם זמנו, ע"י שיפקיר קודם זמן הביעור ויזכה בהן מיד, ושוב יפקע מהן דין ביעור לגמרי, ולכן כתב שיש עיצה להוציא אתרוגים לחו"ל לפי דעת הראשונים שהאיסור להוציא מפני שצריך לקיים בהן ביעור בא"י, ע"ז שיקימו בהן ביעור בא"י לפני הוצאתם לחו"ל ויפקרו אותם ושוב יזכו בהן וישלחם לחו"ל, והיינו דדין ביעור הוא להפקיר מה שזכה ע"י ליקוט בשדות ויזכה מההפקר שהופקר ע"י הלוקטים, וכיון שעתה זוכה מהפקר דביעור שוב אין בהן דין ביעור עליהם. אולם דעת רוב אחרונים דדין ביעור חל רק משעת הביעור, ואינו מועיל מה שיפקיר קודם זמן הביעור. וכן כתב החזו"א לדינא לענין פירות המסופקים אימתי זמן הביעור, שצריך להפקיר בזמן הביעור הראשון, אבל מכיון שזה ספק האם זמן הביעור הוא עכשיו או אחרי זמן לכן אין לזכות בלזכות בהן עד יאסוף את הפירות לביתו בלא לזכות בהן עד שיעבור עליהן זמן הביעור האמיתי, עכ"ד. והנה בדברי הרידב"ז מפורש דלא כדברי רבינו, אלא אף בשאר אחרונים שחלקו אפשר שמודו לעצם דבריו שמזמן שקיים בהן מצות ביעור תו פקע מהן דין ביעור לגמרי, אלא דסברי שמצות ביעור חל רק מזמן שהגיע בהן זמן הביעור, וצ"ע].

והנה במתני' פ"ט מ"ח נחלקו לאחר הביעור מי רשאי לאוכלו, לרבי יהודה עניים אוכלים אבל לא עשירים ולרבי יוסי אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור. ובביאור דברי רבי יהודה, הנה הקה"י (סי' כ"ג) הוכיח דזה ודאי דאף לרבי יהודה ליכא

ליכא בהא ג' ארצות א"כ לעולם בעינן לחכות לזמן האחרון שנסרח וא"כ הכל הוא זמן אחד, ובע"כ כנ"ל]. אולם הרא"ש כתב דנסרח היינו שהגיע זמן הביעור, ולפיכך כשהגיע זמן ביעורו וביער (דהיינו שהוציא מביתו והפקיר) תו פקע מינה קדושת שביעית, ולכן להנות בהם בלא ביעור מותר עד זמן הביעור ולאחר מכן אסור, וכשיעשה ביעור יהיה מותר לגמרי להתשמש בו ולהפסידו. ועי' בחזו"א (סי' י"ג סק"ה) שנדחק לימר שגם כוונת הר"ש הוא כדברי הרא"ש דלא פקע קדו"ש אלא אחר שמקיים בהם ביעור, והיינו שמפקירם ושב וזוכה בהם. ואף שהר"ש כתב כשנתבטל מה שבשדה ממאכל חיה פקעה קדושת שביעית ממה שבבית, ולא הזכירו דהיינו רק אחר שמפקירם, מ"מ הכריח כן והנה לפי שיטות אלו דאחר הביעור פקעה קדושתו, פשוט שבניד"ד אין צריך לבערם שוב. אולם להלכה לא ברירא היכי קי"ל, דאף לפירוש הרא"ש אפשר דרבי הושעיה דאיתא בירושלמי פליג, וס"ל לתירוץ אחד בר"ש דער שיסרח מה שבבית לא יפקע מיניה קדו"ש. ומצינו בזה סתירה בחזו"א, דבסי' י"א סק"ו (ד"ה ובעינן) ובסי' י"ג סק"ה סתם דאחר הביעור פקעה קדושת שביעית, [וגם כשהם במחבור נפקע ממנו קדו"ש לאחר שעבר ממנו זמן הביעור], אולם להלכה בסי' כ"ו סדר השביעית אות ו' (ד"ה אם) כתב דלא פקע קדושת שביעית אחר הביעור, וכבר עמד בזה הדרך אמונה בבה"ל סוף פ"ה. [ומצינו דעת הרבה מהראשונים שגם אחר הביעור הרי הם נשארים בקדושתם, דיעו' במתני' פ"ז מ"ז השביעית אוסרת כל שהוא במינה, ובגדרים דף נ"ח ע"א אמרי' דכ"ז אינו אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם, ולהרבה ראשונים הכוונה שלענין ביעור יש לו מתירין אבל לאכילה היינו לענין לאוכלו בקדו"ש בנותן טעם לפי שאין היתר לאיסורו, הרי מפורש דקדו"ש לא פקע אף לאחר הביעור], ולפ"ז יש לדון כנ"ל. אולם לפמש"כ תוס' בע"ז דף סב ע"ב (הובא

להתקיים בכמה אופנים. וכ"כ המקדש דוד (נט, ב ד"ה והנה שיטת הרמב"ם) דלרמב"ם בשעת הביעור יכול לאוכלן ומקיים בזה מצות ביעור, ואחר זמן הביעור אסורים אף באכילה כעין קנס מפני שלא ביערו בזמנו, וע"ש.

ובהראב"ד (שם) מבואר דאיכא ב' שלבים בביעור, דכשכלה בעיר צריך למוסרו לאוצר שבעיר או להפקירו מאחר שבפ"ש יד כולם שוים, ולכך כל זמן שמצוי בעיר יכול להשתמש במה שבביתו כרצונו, אבל לאחר מכן מחלקים לכולם בשוה, וכשכלה לחיה בכל הארץ מחויב לבעור ואסור לאוכלו, ובביעור זה יתבערו לגמרי לשריפה או לאיבוד. [ועי' במפרשים שם, שהראב"ד נתקשה בדברי הרמב"ם, א' אם הגיע הביעור מהו מזון ג"ס הרי הם נאסרו, דקי"ל דאחר הביעור אחד עניים ואחד לעשירים אין אוכלין (לגירסת הרמב"ם בדעת רבי יוסי, עי' בפיהמ"ש פ"ה מ"ג), ב' מהתוספתא וירושלמי דמבואר דביעור היינו הפקר, וע"כ כתב דאיכא ב' חלקים בביעור וכו'. והנה מהתוספתא כשלעצמה היה אפשר להעמידה כרבי יהודה דשרו לעניים לאחר הביעור, ולדידה ביעור הוי הפקר לעניים ולא כילוי, אך הירושלמי דעבדי כמה אומראי עובדא למעשה קשה לומר דכולי סברי כרבי יהודה ודלא כהלכתא].

וברש"י בפסחים (דף נ"ב ע"ב) איתא דביעור הוא שמניחים במקום דריסת רגלי אדם ובהמה.

ומאידך דעת הרמב"ן (ויקרא כ"ה, ז') דביעור הוא הפקרת הפירות לכל אדם. וכ"כ הריב"ם (שביעית פ"ט מ"ב) דביעור הוא סילוק רשות בלבד. וכ"כ הרש"ם (פ"ז מ"א) דביעור היינו ביטול רשותו ממנו ופקירונו. וכן דעת התוס' בפסחים (דף נ"ב ע"ב ד"ה מתבערין), אלא שהוסף שצריך להפקירו ולהוציאו מרשותו שיאכל כל מי שירצה הן אדם הן חיה, ועי' ברמב"ן שהביא כן בשם רש"י, וכתב שהפליג על המידה ואין צריך לאפשר גם לחיה. והר"ש והרא"ש (פ"ט

איסור לעשירים לאכול לאחר הביעור, אלא הוא מדין ביעור, והיינו שאצל העשירים צריך שיהיו הפ"ש מבוער ומופקר לעניים לעולם, ואם יחזור ויזכה הרי שוב מתחייב בביעורו, וכשאכלנו הרי באותה שעה מבטל ממנו תורת ביעור. ולפ"ז מוכח שאף לאחר שקיים בו מצות ביעור שוב מתחייב שוב בביעורו. אולם אחרי זה כתב הקה"י דאינו מדין ביעור, ואינו אלא דין ממוני ששייך לאחר הביעור לעניים, ע"ש.

פרטים במצות ביעור

מהו ביעור: לרמב"ם (פ"ז ה"ג) הוא איבוד וכילוי הפירות מן העולם, ומבואר בלשונו דאיכא ג' שלבים, א' קודם הביעור ב' שעת הביעור ג' לאחר הביעור, ושעת הביעור היינו יום הביעור שאז צריך לכלותם, וזה ע"י אכילה או שריפה או משליך לים המלח, [ואז מחלקן מזון ג"ס לכל אחד ואחד, ואף דכבר חייל עליהו דין ביעור מ"מ שיעור דאכילת יום אחד חשיב אכילה אחת, וכשהתחיל לאוכלם חשיב כמבוערים, וכדאיתא בירושלמי פ"ט ה"ד חזקיה אמר מכיון שהתחיל באוצר כמבוער הוא, ופי' הרש"ם שמי שהתחיל לאכול לפני זמן הביעור מפירות שיש לו המונחים בכלי אחד (אוצר), והגיע זמן הביעור רשאי להמשיך לאכול מן הפירות שבכלי ואינו צריך לבערם, דמאחר שכבר התחיל לאוכלם אין דרך להשהותם ונחשבים הם כמבוערים, וכן פירש הבינת אדם בשערי צדק פ"ט הלכה י"ח. ויש שפירשו דביעור אסרה תורה שימוש כבעלים וזה ע"י שמעמיד אצלו כאוצר שכן הוא אכילת בעלים, אבל אכילת יום אחד הוא שיעור דעני המחזור על הפתחים ואינו אכילת בעלים, ולפיכך שיעור זה יכול להשאיר אצלו], ולאחר הביעור שכבר נאסר באכילה שורף באש או משליך לים המלח, ומלשונו משמע שגם בים הביעור אם אינו מוצא אוכלין יכול כבר לבערו ולאבדו, וכ"ה בפיהמ"ש בפ"ט ה"ב, והיינו כנ"ל דהביעור הוא כילוי, וזה יכול

יחזירו להם, והורה להם ר' אמי דכשיראו השוק פנוי מבני אדם יפקירו ואחר כך יזכו, עכ"ד.

והנה בתוספתא מבואר שמוציא ומניח על פתח ביתו, ומשמע שצריך להוציא את הפירות מרשותו לרה"ר בשעה שמפקירם, וכן מבואר בירושלמי דמפקין ליה לשוקא. וכ"כ במהר"ם חלאוה בפסחים (דף נ"ב ע"א) דמוציא פירותיו לרשות הרבים. ולפיכך לא מהני מה שיוצאם לחצרו, אלא בעינן דוקא לשוקא או לרה"ר. אך אם צריך להפקירו בפני שלשה הדבר אינו ברור, דמתחילה כתב הירושלמי שצריך, אלא שחידש שיכול אף לפני אוהביו שהם ודאי לא יזכו בו, ואח"כ כתב שיכול להוציאו לשוק ולהפקירו בזמן שהוא פנוי מבני אדם. ונאמרו בזה ב' ביאורים, הריבמ"ץ (פ"ט מ"ה) פירש דודאי שגם בשוק בעינן בפני שלשה, וכוונת הירושלמי דכשתראו השוק פנוי מאנשים הוציאו הפירות לשוק וצעקו הפירות הללו יהיו הפקר וכיון שיתחילו האנשים לבוא וליקח קדימו וזכו בהן אתם, וכ"כ ג"כ התוס' רי"ד בפסחים (דף נ"א ע"ב). אולם הגר"א פירש, דכשמפקיר בפני שלשה אינו צריך להוציאו לשוק, וכשמוציא לשוק הוא מעשה דהפקר והוי הפקר גמור אף שלא בפני שלשה, ולדבריו מה דתני בתוספתא מוציא ומניח על פתח ביתו, הכוונה אף שלא בפני שלשה.

ולדינא פסק החזו"א (סי' י"א סק"ז וסי' כ"ו סדר השביעית אות א') שצריך להוציא הפירות לשוק ולהניח על הארץ ולהפקירן בפני ג' אנשים. ובשעת הדחק שהיה טירחא גדולה להוציא החוצה התיר החזו"א (דרך אמונה פ"ו ציה"ל ס"ק כ"ט) להפקיר בפני ג' אף שלא יוציא החוצה (וכדעת הגר"א). ועי' בדרך אמונה (ציה"ל שם ס"ק לא) שהביא מהדברי ישראל' שגם לדעת הגר"א לא מהני שיפקיר במדבר במקום שבטוח ששום אדם לא יבוא לזכות אא"כ הסיח דעתו ממנו לגמרי, וע"ע במהר"א פולדא דבעינן שיניחם לבדם ברה"ר זמן מה, ור"ל

מ"ח) העתיקו לדברי התוספתא דביעור היינו שמוציא חוץ לביתו ואומר כי מי שצריך ליטול יבוא ויטול, ולדברי הירושלמי שמוציא לשוק ומפקירן. וכ"כ בחי' הר"ן ובחידושי רבינו דוד בפסחים (דף נ"ב ע"ב) ובתוס' רי"ד (שם דף נ"א ע"ב).

ולדינא, הכס"מ (שם) הביא שהתוס' והר"ש והסמ"ק והרמב"ן כולוהו ס"ל דלא כרמב"ם, והביא דברי המהר"י קורקוס שכדאי הם הגאונים ההם לסמוך עליהם שביעור הוא הפקר בלבד, ע"ש. וכן הורה החזו"א (סי' יא סק"ז) למעשה, ובפאת השולחן כתב שכן נהגו כדעת הרמב"ן. ואף בני ספרד נוהגים כן, שהרי הבית יוסף בכס"מ העתיק לדברי מהר"י קורקוס.

[ושורש הנידון הוא בגירסא דמתני' פ"ט מ"ח, רבי יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, וכן הוא הנוסח ברוב הראשונים, ולפ"ז מבואר דאחר הביעור הוא מותר באכילה. אולם הרמב"ם (עי' בפיהמ"ש פ"ה מ"ג) גרס אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין אחר הביעור].

צורת ההפקר: איתא בתוספתא (פ"ח ה"ד) ומוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול. ובירושלמי (פ"ט ה"ד) ר' יצחק בר רדיפה אתא שאיל לר' יאשיה, אמר ליה חמי לך תלתא רחמין ואבקרה קומיהון, קפודקאי דציפורי שאלון לר' אמי בגין דלית לאילין עמא רחם ולא שאל שלם איך צורכה מיעבר, אמר לון כד תחמון רגלא צלילא תהון מפקין לה לשוקא ומבקרין ליה וחזרין וזכין בה. וביאר הר"ש (פ"ט מ"ח) דשאלתם היתה דיש בני אדם כשמפקירין בפניהם פ"ש קופצים וזוכים בכל ואין בעלים יכולים לחזור ולהכניס לביתם, ולכן הורה ר' יאשיה לר' יצחק להפקיר בפני שלשה מאוהביו ולא בפני כל אדם, וכיון שאוהבין הם לא ירצו לזכות בפירות ותוכל אתה בעצמך לחזור ולזכות בהם. קפודקאי דציפורי הם בני אדם קפדנים דמתוך קפדנותם אין להם אוהב ולא שואל בשלומם, ואם יפקירו יזכו בהם ולא

ראוין להעיד לאפוקי נשים וקרובים, לפי דבעינן שכל אחד מהג' יהיה ראוי לזכות ושנים יעידו. [ובדעת הגר"א, י"א דביעור היינו מעשה דהפקר להראות שאינו בעלים עליהם, ולכך כשמוציא לשוק עצם ההוצאה לחוץ הוי מעשה דהפקר, ובבית ע"י הג' הוי מעשה דהפקר. וי"א דלשיטותי הג' אינו לחלות ההפקר אלא דבכה"ג חשיב כמו הוצאה לשוק, דעל ידי כן יד רבים שולטת בו. ונפק"מ אם בעינן שיהיו השלשה במקום שהפירות נמצאים שם, או דסגי במקום שהבעלים נמצא. וכן נפק"מ אם בעינן כשרים להעיד או שהעיקר שהם ג' שיכולים לזכות בהם]. והנה מצינו שלפעמים סמכו על הפקר בפני אחד, יעוי' בשו"ע או"ח (סי' רמ"ו סעי' ג') שבהמת ישראל הנמצאת אצל גוי וחושש שיעבוד בה בשבת ויעבור הישראל על שביית בהמתו, יפקירונו בינו לבין עצמו או בפני אחד, וכבר כתבנו בשם החזו"א שאפילו למ"ד דבר תורה הפקר בחד מ"מ לענין ביעור בעינן הוצאה יותר חשובה, ובפשוטו הכונה דלביעור לא סגי בהפקעת בעלותו לחוד אלא צריך שיעמיד את הפירות לרשות כולם, ולפ"ז יש שטענו דלביעור סגי נמי בקרובים ובפסולי עדות, דהעיקר שיעמיד הפירות ליד רבים.

ובמש"כ שצריך להוציא דוקא לרה"ר, בירושלמי שם הביא עוד מעשה, על רבי חזקיה שביקש עיצה מרבי ירמיה לזכות מחדש באוצר שברשותו לאחר שאפקירם, שלא יטלו אחרים, אמר ליה צור לי אילין פריטייא גביך (קח ממני את הפרוטות הללו והחזק אותן אצלך) ואמר ליה הרי מקומן מושכר לי, אמר ליה (עוד) לא כן אפקתך חזר וזכיתה בה (דלאחר שהוצאת את הפירות מרשותך, שהרי השכרת לי את מקומם, וכאילו יצאו מרשותך לרשותי, ומכיון שאינם ברשותך יכול אתה להפקירם, ומאחר שקיימת מצות ביעור חזר וזכה בהם לעצמך). ומבואר מכל זה שאין צריך להוציא בדוקא לרשות הרבים,

דאם נשאר לשמור על הפירות אין זה מעשה הפקר. ולדברי כולם יכול להוציא לשוק ולהפקיר ולזכות בו קודם שיספיקו אחרים לזכות בהם, וכן יכול להפקיר לפני אוהביו אף שבטוח בהן שלא יזכו בפירות בעת שהוא מפקירן.

ובמש"כ שצריך להפקיר בפני ג' אנשים, מקורו בירושלמי שהובא לעיל 'חמי לך תלתא רחמין ואבקירה קומיהון', ומשמע דלא מהני שיפקיר בפני אחד. ובאר החזו"א (סי' י"א סק"ז ד"ה ומה שהקשה) דאף שמה"ת סגי להפקיר בפני אחד (כדמבואר בחו"מ סי' רע"ג ס"ז) מ"מ לענין ביעור בעינן הוצאה יותר חשובה. ויכול להפקיר בפני שלשה אף שאינם במקומם של הפירות (אורחות רבינו עמו' של"א אות ה' בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל), ולפיכך אם בשעת הביעור אינו בביתו, יבקש מאחד שיוציאם לרה"ר והבעלים יפקירם בפני שלשה במקום שנמצא, (הגר"ש אלישיב זצ"ל במשנת הגר"ש עמו' ק"ב). ובנדרים דף מ"ה ע"א איתא דהצריכו בכל הפקר שלשה, כדי שיהיה אחד זוכה ושנים מעידים, [ויש שפירשו הטעם שאף שמפקירה לחלוטין מ"מ משום חשש הערמה הצריכו שלשה]. ובדרך אמונה (בציה"ל סק"ל) הביא דעת המהרי"ט (תשו' סי' פ"ה) שג' אנשים לענין ביעור יכולים להיות אפילו אשתו ובניו, אולם בראב"ה (פסחים סי' תי"ז) כתב דבעי ראויין להעיד, ודעת הקה"י (אורחות רבינו ח"ב עמו' שנ"ד) שאין לצרף אפילו את בנו הגדול לשני בני"א הראויין להעיד משום שהפקר צריך שיהיה בפני מי שכשהוא זוכה מההפקר הוא זוכה לעצמו, ובנו הגדול יתכן שהוא זוכה מההפקר לאביו. ודעת הגר"ש אלישיב זצ"ל דההפקר בפני ג' סגי שיהיה בפני שנים גדולים ואחד קטן שיכול לזכות לעצמו, דמאחר דבעינן שיהיה אחד זוכה ושנים מעידים סגי שיהיה אחד ממזן קטן, אך אינו מועיל להפקיר בפני אשתו או בניו הסמוכים על שולחנו וכו"ל. אולם דעת הגר"נ קרליץ זצ"ל שצריך שכל הג' יהיו

והיינו כנ"ל דכל שהם הפקר קודם הביעור. הרי הוא פטור מהביעור אף שהוא בביתו. אולם במקו"א (סי' ט"ו סק"ג) כתב דגם לרמב"ן בעינן שלא יהא משומר על כל פנים. אולם אין זה מוכרח, דאפשר דאף כשמפקירו קודם זמן הביעור בעינן שבזמן הביעור לא יהיה בביתו, ושאי התם דבשנת השביעית גם ארעא הנצרך לתלישת הפירות אפקרא רחמנא (עי' נדרים דף מ"ב ע"ב, וקה"י נדרים סי' כ"ח), ואף בשמינית שאין גוף הקרקע הפקר (עי' בדרך אמונה פ"ז בבה"ל הי"ח) מ"מ יש לו זכות ושיעבוד בקרקע לצורך תלישת הפירות, ואפשר דלענין ביעור דבר זה סגי. [ועי' בתורת זרעים (פ"ט מ"ב) שכתב כן אף בדעת הרמב"ם, לפי שאין הביעור מחייב בפירות עצמן אלא מצוה על הבעלים לבערן, אבל אם היו הפירות הפקר אין כאן מצות ביעור משום דלית להו בעלים וא"כ יוכל לאוכלן בלי זכיה. אולם החזו"א (סי' י"א סק"ז ד"ה אם הגיע) כתב בהדיא דלדעת הרמב"ם הפירות נאסרים]. ועמש"כ עוד בסמוך בבירור דעת החזו"א בזה.

והנה במה שצריך להפקירו, יל"ע אי עיקרו שלא יהא בעלים או שתכליתה שתהא יד הכל שווה בהם, ונפק"מ היכא שנאבדו הפירות ונתיאשו הבעלים מהן ומצאן אחר הביעור, אי קיים ביה מצות ביעור, דהא יאוש אינו כהפקר ולא נפק מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, ומ"מ הפירות לא היו ברשותו והיתה יד כולן שוה בהן. ובפשוטו מהא דאיתא בירושלמי לפירוש הריב"מ"ץ שאם מפקירו ברה"ר אף בגוונא שאין יכולת ביד אחרים לזכות בהן מ"מ קיים בו מצות ביעור, חזינן שהעיקר שלא יהיה בעלים, ולא איכפ"ל במה שאין יד כולם שווה.

והנה לשיטות שצריך להפקיר ברה"ר ולפני ג', יל"ע אם צריך להקפיד שיפקיר גם הכלי שהפירות שם, וכן ביין גם הבקבוק שהיין בתוכו, דאל"כ כיון דקי"ל שכליו קונים לו בסימטא, א"כ לא חשיב שיצא מרשותו. וכן בארגו ירקות יש להקפיד לפ"ז

והעיקר שהפירות לא יהיו ברשותו בעת הביעור, ולפיכך סגי שישכיר את מקום הפירות לאחר ואז יפקירם, ובזה לא חשיב שמחזיקם בידו בשעת הביעור. אולם הגר"א לשיטות' ביאר בירושלמי, שרבי ירמיה אמר לר' חזקיה שיקיים דין ביעור עי"ז שישכיר לו את מקום הפירות ויפקיר את הפירות, ועי"ז יזכה בהם מיד מפני שהמקום יקנה לך, ואמר לו רבי חזקיה שאינך צריך לכל זה, אלא כיון שמפקיר תהא מותר לך לחזור ולקנותן מיד מידי הפקר. ואזיל לשיטות' שמהני הפקר גם שהפירות בביתו, ואין צריך להוציאם מרשותו.

וכשמוציא לבנין משותף (דהיינו שמוציא מביתו לחדר המדרגות), דעת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל שמדינא אין זה מהני, מאחר שאין זה רשות הרבים אלא רשות השותפים, וממילא נחשב גם לרשותו. ובמקום הצורך התיר הגר"ש אלישיב זצ"ל להוציא לחדר המדרגות הגם דנחשב כרשות השותפים מ"מ נחשב בכך שהוציאם מרשותו.

והנה בנידון אם יכול להפקיר כשהוא בתוך ביתו או שמחויב להוציאו לחוץ ולהעמידו ברה"ר, אמר החזו"א דכל זה כשהגיע זמן הביעור ונתחייב בביעורו, אבל קודם זמן ביעורו לכו"ע רשאי להפקירו כשהוא בתוך ביתו ואין צריך להוציא לחוץ, ובלבד שלא יחזור ויזכה בהם עד אחר זמן הביעור, (דרך אמונה פ"ז ציהה"ל ס"ק כט). וע"ע בחזו"א בספרו (סי' י"א סק"ז ד"ה אם הגיע) שכתב שאם היו הפירות במחובר בזמן הביעור (ואיירי במשומר שאינו מציל מהביעור, או דאיירי באופן שלא נשאר באילן שיעור חשוב דנמי אינו מציל מהביעור, ונרחיב בזה לקמן) אינם נאסרים לדעת הרמב"ן כיון דרחמנא אפקרינהו, ואזיל לשיטות' דבכה"ג שההפקר חייל קודם שהגיע זמן הביעור אין צריך שיוצאנו מרשותו. ומשמע מדבריו דאפילו בשמור מהני דלא חייל בהו דין ביעור מאחר שהפירות הפקר מדין אפקעתא דמלכא,

חצר ע"פ מש"כ החזו"א (אבן העזר סי' קמ"ז בקונטרס בענייני עבדים ס"ק יז) שאף קרקע נקנית בקנין חצר (ולא רק מטלטלין). [אלא דעדיין יש בעיה בדבר, דאף דקי"ל דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מ"מ אם יספרו לשכן שבקומה מתחתיו את כל המעשה הנ"ל, יאמר שאינו מעוניין לזכות בה, וא"כ איגלאי מילתא למפרע שלא רצה לזכות בדירה וחצרו לא קנתה לו, ושוב הדירה חוזרת לאותו אדם שעשה בה מעשה קנין. לפיכך אמר הגר"א ג' שצריך לפעול בחכמה, ולומר לשכן מתחתיו שישמע את כל הסיפור, ושלא יגיד 'לא' אלא רק כן, אני רוצה, ואח"כ תדברו עמו גם על הדברים שלא מסכים ולא רוצה, ואז יתן בחזרה במתנה את הדירה לשכנו]. והגר"מ שפרן שליט"א טען שלא העילה חזקתו במה שעקר הדלת מציריו ושוב החזירו מטעם אחר, דהנה הרמ"א בהלכות שבת (סי' רמ"ו סעי' ג') כתב, דאדם שהשכיר או השאל את בהמתו לאינו יהודי ועושה בו מלאכה בשבת וכו', אם רוצה יכול להפקירה לפני שלשה בני אדם כדין שאר הפקר, ואפ"ה אין שום אדם יכול לזכות בה דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת, ומקורו מהטור. וביאר המ"ב (ס"ק י"ח) דר"ל שבוודאי לא היה בדעתו שישאר הפקר לעולם, כי אם ליום השבת בלבד כדי להפקיע מעליו איסור שבת, ולאחר השבת יחזור לרשותו, אבל ביום השבת גופא בודאי הוא הפקר גמור. ולפ"ז טען שכמו שדנים את דעתו של אדם שאינו מפקיר אלא כפי הזמן שצריך לכך, ה"ה יש לדון שאין אדם מפקיר אלא כפי המקום שנצרך לכך, והרי אינו זקוק להפקיר אלא את מקומם המצומצם של ארגזי היין, אבל את שאר החדר אין צורך כלל להפקיר, וא"כ י"ל שלא הפקירו, ובכלל זה מקום הדלת. נמצא דכאשר החזיר את הדלת לציריו ונעל לא עשה מעשה חזקה בהפקר ולא קנה כלום, עכ"ד. אולם הגר"א בוקוולד שליט"א נחלק דלא סגי להפקיר מקום היין לחוד,

להפקיר אף את הארגז. [ואצטט כאן מעשה שהובא בספר 'זכור לדוד' בענין זה שאפילו 'מעטפה' חשיב ככליו של מוכר ברשות לוקח, וז"ל: סיפר החזו"א, מעשה בבעל שזרק לאשתו גט בעל כרחה, והגט היה בתוך מעטפה. כל העיר נעשתה כמרקחה על המעשה אשר לא יעשה לגרש אשה בעל כרחה, והלומדים שקלו וטרו בדבר כמסתפקים אי כהאי גוונא היא מגורשת. וכשבא מעשה לפני הגר"ח אמר, פשיטא דאינה מגורשת, דכיון דהגט היה בתוך מעטפה הוי ליה כליו של מוכר ברשות לוקח ולא קנה, כיון דאי אפשר להקנות המעטפה בעל כרחה, ע"כ. והחזו"א התפעל ממעשה זה ואמר דאף דדין פשוט הוא דכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה, ולא צריכים על זה את רבי חיים, אך לתפוס שגם בתוך מעטפה הוי כליו של קונה ברשות לוקח, בשביל זה צריכים רבי חיים]. ולמעשה הגרי"י קנייבסקי זצ"ל (ארחות רבינו ח"ג עמו' של"ב) כתב דהוי הפקר אף בלא שהפקיר לבקבוק, וביאר בנו הגר"ח, דאף דקי"ל (שו"ע חו"מ סי' ר' סעי' ג') דהמפקיר פירות המונחים בכלי ולא הפקיר הכלי, אפילו שהכלי ברה"ר נחשבים הפירות ברשותו, מ"מ כיון שכל אחד יכול לבוא ולזכות ביין ולהשאיר את הכלי לבעה"ב, הרי זה נחשב שהוציאו מרשותו.

ידוע המעשה שהיה לפני כמה שמיטות בעיה"ת ב"ב, באחד שהיה לו הרבה יין הקדוש בקדושת שביעית, וכשהגיע זמן הביעור בערב פסח דשמינית רצה לבער את היין כדין, דהיינו בפני ג' וברשות הרבים, והיה קשה לו להוציא את כל היין בחורץ, ואמר בפני ג' שמפקיר את ביתו ותו גם היין אינו ברשותו וכו', והלך אחד מהג' ועשה קנין חזקה בביתו ע"י שעקר את דלת הבית ושוב זכה בביתו בקנין נעל גדר ופרץ, ורעשה העיר. וכשהגיע מעשה זה קמיה הגר"א גניחובסקי זצ"ל אמר שמי שעשה קנין חזקה בלא זכה בדירה, לפי שמיד שהפקיר זכה בעל הדירה שתחתיו בקנין

ובענין שיפקיר את הדלת ואת כל המקום הנצרך להגעת היין מטעם שיובא בסמוך.

והנה לדעת הגר"א שמועיל להפקיר בתוך ביתו, יל"ע א"כ למה הוזקקו קפודקאי דציפורי להוציא פירותיהן לשוק, ולא סגי שיפקירו בפני שלשה את הפירות שבבתיהם ויחזרו ויזכו בקנין חצר לפני שיבואו האנשים לזכות, כמו שמהני דבר זה כשמפקירו ברה"ר כמש"כ הריב"מ"ץ. ובע"כ חזינן דאף להגר"א לא מהני ההפקר אם הוא שמור בתוך ביתו דכלה מביחך בעינן, אלא שחידש רבי יאשיה שיכול להפקיר בביתו בפני ג' אלא כאשר נותן להם רשות להיכנס לביתו, ובכה"ג סגי דחשיב כאילו הוציאו לפי שאין ביתו שומרו, ולפיכך חששו קפודקאי דציפורי ששונאיהם יוכלו לזכות תיכף אחר הביעור, מאחר שהביאו להם רשות להיכנס ולזכות בו מיד, ורק כשהפקירם בחוץ חשיב כלה מן הבית אף בהפקר כזה שאין ביד אחרים לזכות בו. ומעתה נראה דלכו"ע סגי במה שמעמיד הפירות לרשות כולם אף כשהוא בביתו, אלא דלהגר"א סגי בנתינת רשות גרידא אף שבכוחו לחזור בו כל רגע, ולחולקים בעינן שיהא לרבים זכות ממונית להיכנס, ולפיכך בעינן שיוציאם מביתו. ודבר זה יש ללמוד מהוראת החזו"א שהובא בספר נתיב השמיטה (סי' ט"ו אות ג'), לענין חציר (מאכל הבהמות) שהגיע בהם ספק זמן הביעור וטורח גדול להוציאם לחוץ ולהפקירן כדין, והורה החזו"א שיפקירו את החציר 'אחרי זכיית המקום לרבים' וישאירו הפקר כדי שלא יהא צורך להפקיר כל יום, ע"כ, ומבואר שהחזו"א לא הורה להם להפקיר את המקום אלא לזכותו לרבים, והיינו לזכות לציבור זכות כניסה למקום לזמן מסוים. ולפ"ז יוצא שאף לדעת הגר"א לא סגי שמפקירו בביתו בפני ג' ודיו אלא דבעינן שידיעם שנותן להם רשות לבוא לקחת, וכן לחולקים לא סגי שיפקיר את מקום הפירות ודיו, אלא דבעינן שיפקיר גם דלת ולכל הנצרך שיוכל לקחת הפירות.

והנה בביטול חמץ לכ"ע יכול להפקיר את חמצו הנמצא בתוך ביתו ואין צורך להוציאו מביתו, (ועי' בדרכי משה סי' תמה אות א'), וכן בכל הפקר כתב הקצה"ח (סי' רנ"ט סק"א) שיכול אדם להפקיר חפציו המונחים בתוך ביתו ורשותו, ואין צריך להוציאם לרה"ר כדי להפקירם. אך בביעור יש שהצריכו להוציא, ועי' בלשון התוספתא (שביעית פ"ח ה"ד) הגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו "ומוציא" ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו בית ישראל "כל מי שצריך ליטול יבא ויטול" חזור ומכניס לביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו, ע"כ, והמדויק בלשונו יראה שלא הזכיר כלל דין הפקר אלא נתינת רשות לאחרים לזכות בו, וחלוק מביטול חמץ שצריך הפקר ממש, וביאור הדברים, דחמץ בפסח עשיית ההפקר הוא כדי שהחמץ לא יהיה בבעלותו וע"כ כל שהפקיר ואינו שלו תו אינו עובר בבל יראה, אבל בשביעית עיקר המטרה היא לתת אפשרות נתינה לאכילה לכולם, דכשכלה לחיה אשר בשדה כלה לבהמתך מן הבית כדי שזה יהיה שוב במצב שלבהמתך ולחיה אשר בארץ תהיה כל תבואתה לאכול שיהיה במצב שכולם יכלו לזכות בו ולכן צריך להוציא מרשותו, [ויתירה מזו מצינו בתוס' (פסחים דף נ"ב ע"ב ד"ה מתבערין) שצריך להפקירו ולהוציאו מרשותו שיאכל כל מי שירצה הן אדם הן חיה, אולם הרמב"ן הביא כן בשם רש"י, וכתב שהפליג על המידה ואין צריך לאפשר גם לחיה]. וזה מש"כ הגר"א שכשמוציא מביתו אין צריך כלל להפקיר אלא עצם זה שהוא ברה"ר הרי הוא במצב של הפקר שכל מי שרוצה ליטול יבא ויטול (כלשון התוספתא), ורק בביתו צריך שיהיה הפקר ממש עם נתינת רשות לאנשים להכנס ולזכות בו, ולדעת החזו"א צריך לשניהם שיוציא הפירות לחוץ ויפקיר בפני ג' שזה מעשה יותר של עמדת הפירות לרשות הרבים.

והנה החזו"א (סי' כ"ה ס"ק כ"ה) הביא דברי הרש"ס (פ"ו ה"ח) שהגדל ביד נכרי

זיכה אותו הכתוב אלא עד זמן הביעור, ולאחר מכן הוא צריך להחזיר לאותו מצב שהיה מתחילה. [והדברים מפורשים ברמב"ם (פ"ו ה"ג), וז"ל: כשמוכרין פירות שביעית אין מוכרין אותם לא במידה ולא במשקל אלא מוכר המעט שמוכר אכסרה "להודיע שהוא הפקר" ולוקח הדמים לקנות בהם אוכל אחר, ע"כ, ומבואר שאף בפירות של מוכר נמי אסור לו למכור במידה כדי להודיע שהוא הפקר, הרי דאף אחר שלקטם לא זכה בהם אלא לאכלם אך לשימושים אחרים אכתי הפקר נינהו, (אולם הרדב"ז שם פירש דברי הרמב"ם בע"א). ובוה א"ש מה שסיים הרמב"ם שלוקח הדמים לקנות בהם אוכל אחר, דלכאורה דין זה שדמי שביעית הרי הם כפירות שביעית ואין קונים בהם אלא מאכל, כבר כתב שם בה"א, וא"כ אמאי חזר על זה שוב בהלכה שאין מוכרין במידה ובמשקל, אולם לפמ"ש"כ אתי שפיר דאתי למימר שאף מה שמותר למכור מעט זה רק אם המעות ישמשו לדבר אכילה וא"כ לא הופקעו לגמרי מציווי התורה ד"לאכלה" ורק אז שרי, ואכמ"ל. וכן מבואר בירושלמי סופ"ט (הו"ד בר"ש שם), דהנה אמתני' בפ"ד מ"ב בית שמאי אומרים אין אוכלין פירות בשביעית בטובה ובית הלל אומרים אוכלין בטובה ושלם בטובה ר' יהודה אומר חלוק הדברים וכו', בפשוטו איירי בפירות שלוקט משדה הפקר בשביעית, אבל לאחר שלקטן משדה הפקר לכ"ע ליכא שום איסור להחזיק לו טובה כשנותנו לאחר מאחר דכבר זכה בו ונעשה שלו, אמנם בירושלמי מבואר דאף במי שהיה לו פירות שביעית שנפלו לו בירושה או שנתנו לו במתנה נחלקו ב"ש וב"ה אי אוכלין פירותיו בטובה, יעוי"ש. וכבר תמה הרש"ש (שם) דמאחר דזכה בפירות שביעית א"כ מדוע אסור לאכול פירותיו בטובה, ובע"כ חזינן כנ"ל שרק לאכלה זה שלו ולא לענין לתת זאת לאחר]. ונראה עוד דאף אם נאמר שהדין לאכלה ולא להפסד הוי מחמת לתא דקדושת שביעית,

פטור מן הביעור משום דאתי מכח גברא דאינו חייב בביעור, וכדאמרי' בבכורות דף י"א ע"א לקח תבואה ממורחת מן הנכרי מעשרן והן שלו, דהיינו שאם הגמר מלאכה עשה הישראל מעשרן והתרומת מעשר לוקח לעצמו משום שיכול לומר קאתינא מכח גברא דלא מצית אשתעיה דינא בהדיה. והקשה החזו"א דלכאור' לא אמרו דין זה אלא בדברים שיש בהם דין נתינה, ובוה אמרי' שהשבט (הכהנים) אינו יכול לתבועו כיון שבא מכח מי דלא מצית אשתעי דינא בהדיה, אבל ביעור אינו דין נתינה אלא הוצאה מרשותו, וא"כ אף שבא מכח מי שאינו מחויב מ"מ מוטל עליו להוציאו מרשותו. ואשר מוכח מדבריו שגם דין ביעור גידרו הוא חובת נתינה דהיינו שתכלית ההפקר הוא לאפשר לכל אחד לקחת ולא רק להסתלק ולהוציאה מרשותו. וכן משמע בהר"ן בפסחים (דף נ"ב ע"ב ד"ה מתבערין) שכתב בענין הביעור, שתכלית ההפקר הוא בכדי שיזכו עניי העיר בפירות. וזה כמש"כ שאין יסודו סילוק כביטול חמץ אלא הוא מעמידו במצב שביד כל אחד ליטלו. [אולם יש שכתבו דענין הביעור הוא להראות שאין אנו בעלים בשנה זו, ופירות שביעית צריכים להיות בשווה לכולם, ואם אין לחיה גם אנו לא נאכל. ועב"ז בחזו"א בליקוטים סוף זרעים סי' י' סק"ב. וכן יש משמעות בלשון הרמב"ן (שם) שביאר במהות הביעור בזה"ל: ועניינו שיכלה הפירות אחר זמן מביתו להפקירן.... ואינו אלא שהוא צריך לבערם מרשותו ולהפקירם לעניים ולכל אדם כענין בערתי הקודש מן הבית, עכ"ל].

ובנוסף אחר נראה, דהנה כבר יסדו האחרונים שכל דיני ק"ש נוצרים מהדין הפקר, [ועב"ז בטורי אבן ר"ה דף ל' ע"ב (אות רי"א) וקובץ שיעורים ח"ב סי' ט"ז], שעיקר חובת שביעית הוא להניח את התבואה הפקר לכל אדם בהמה וחיה, וכיון שהפירות הפקר בא הכתוב ומפרש שלא יזכה הכתוב את הזוכה בהם כי אם לאכילה ולא להפסד ולא לסחורה, וכן לא

להסתלק מהחפץ ככל סילוק בעלות ותו אין לו בו שום דינים, אבל כשחל עליו חובת ביעור מוטל עליו להחזירו ולהעמידו במצב שביד כל אחד לזכות בו, ולפיכך צריך להפקירו בחוץ. [ונראה דאף לסוברים שצריך להוציאן ולהפקירן מחוץ מביתו לפי דבלא"ה חיישינן שלא הפקיר בלב שלם, מ"מ קודם זמן הביעור קייל טפי, כדחזינן בחמץ דלא סמכו חכמים על הביטול לאחר לפי דחיישינן שלא גמר בלבו לבטלו מ"מ קודם שנחמצה העיסה מהני הביטול כדמבאר במ"ב סי' תמד בשעה"צ ס"ק לא]. ויל"ע כשהגיע זמן ביעורו בשבת, אם מותר להפקיר בשבת או צריך שיפקיר כבר מערב שבת. אולם לשיטת החזו"א שקודם זמן ביעורו אינו מקיים מצות ביעור, א"כ אם יפקיר מער"ש יפסיד מצות ביעור, ולפיכך עדיף שיפקיר בו ביום, וצ"ע.

אולם מצאנו בפמ"ג (או"ח סי' תמח א"א סק"ח) שביאר טעם חדש בדברי הירושלמי (פ"ט ה"ד) שהצריך בביעור להוציאן בחוץ, משום שהם לא גמרו בלבם להפקיר, אלא שההפקר חל משום דברים שבלב אינם דברים כשסותרים דברי פיו, אבל אם הפירות ברשותו א"כ מיד אחר שהפקירן רשותו זוכה לו שוב, ואף אם יאמר שלא תזכה לו רשותו מ"מ מיד אחר אמירתו כבר אין אמירתו סותרת למחשבתו ורשותו זוכה לו אף קודם שהיה רגע אחד כדי שיהיו אחרים יכולים לזכות בהם, ולהכי הצריכו שיוציאן מרשותו כדי שיחשב לביעור, עכ"ל. ולפ"ד אף אם יפקיר קודם זמן הביעור לעולם צריך שיפקיר בחוץ דאל"כ הרי הוא זוכה בהם שוב. ויתרה מכך נראה דאף אם יפקיר קודם זמן הביעור בחוץ, לא יהני מה שיכניס לביתו ויתכוין לא לזכות בהם שוב, אלא צריך שביום הביעור יפקיר בחוץ, וצ"ע. וחכ"א הציע לזה פתרון פשוט, שיאמר בפיו שאינו זוכה בהם אף כשמכניסם לביתו, וכה"ג רשותו לא תזכה לו כי גילה דעתו בפיו שאין דעתו לזכות, וגילוי דעת כפה לכאו' נחשב דברים שבפה עד שחזור בו

מ"מ הדין ביעור הוי מחמת לתא דדין הפקר שבו, ותרי מילי נינהו, וראיה לזה משיטת הר"ש הזקן (המובא בתשו' המב"ט באבקת רוכל סי' כה ובשו"ת המהרי"ט סי' מג) דהקונה פירות שגדלו אצל נכרי אע"ג דנהיג בהו קדו"ש מ"מ אינו חייב ביעור דמצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאשתעויי דינא בהדיה וכדאינא בבכורות דף יא ע"ב לענין תרומת מעשר, עכ"ל. ור"ל דדין ביעור לא שייך לקדושה לענין אכילה אלא הוא סניף מדין ההפקר של שביעית והפקעת בעלות דהתורה הגבילה זכות אסיפת הפירות עד שעת הביעור, ומכיון דהנכרי לא מצווה בהפקר פקע דין הביעור אצלו. ונראה דאף לחולקים על הר"ש הזקן (עי' מהרי"ט שם, ובכס"מ פ"ה משביעית, ובחרדים סו"פ נ"ה, ובשל"ה שער האותיות אות ק' דף נז ע"ב) מודים לעיקר דבריו דדין ביעור הוי משום לתא דהפקר אלא דסברי דגם אצל גוי שייך דין זה, דגם אצלו איכא אפקעתא דמלכתא, אלא כיון שהוא אינו מצווה לפיכך מותר לו להמשיך להתנהג בו בבעלות ותו יש לזה בעלים, אף שבשורשו הפרי עצמו תורת הפקר עליו, ועי'. ובספר מעדני ארץ (סי' י' ס"ק י' י"א) האריך בזה לבאר שיטת הראשונים דאחר הביעור תו פקע קדושת שביעית לפי שאחר שזוכה בו אחר הביעור תו הוא זוכה בו זכיה גמורה, ע"ש. וממילא שכשמוציא מביתו מעיקר הדין אין צריך כלל שיפקיר שהרי מעיקרא כל בעלותו הוא עד זמן הביעור ואין צריך אלא להוציא מרשותו ולעמיד זאת במצב הקודם, ולכך סגי שיוציא מביתו ויאמר אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול.

ומצאתי בדרך אמונה (פ"ז ציהה"ל ס"ק כט) שהביא בשם החזו"א, וז"ל: ושמעתי בשם מרן דהא דצריך להוציא לחוץ הוא דוקא המפקיר ביום אחרון אבל אם מפקיר קודם לכן אין צריך להוציא ובלבד שלא יחזור ויזכה בהם עד אחר זמן הביעור. וכוונתו שקודם שחל עליו דין ביעור יכול

בפיו. שוב ראיתי שכן הורה הגרש"ז אורבאך זצ"ל (הליכות שדה 90 בשם ר' אליקים שלנגר) שאף שיכול להכניס לביתו לאחר שהפקירן (אותם פירות שספק אם הגיע יום הביעור) מ"מ יכוין בפירות שאינו רוצה לזכות בו והפרי ישאר הפקר ויאמר לג' שהפקיר בפניהם: "אף שאני מכניס את הפירות לביתי, הפירות נשארים הפקר", ויכול לאכול את הפירות בתורת הפקר, והפירות ישארו הפקר עד שיעבור ודאי זמן הביעור, ואח"כ יכול לזכות בהם. [ואפשר עוד דאף לסברת הפמ"ג שצריך להוציאן ולהפקירן מחוץ מביתו לפי דבלא"ה חיישינן שלא הפקיר בלב שלם, מ"מ כשמפקיר קודם זמן הביעור קייל טפי, כדחזינן בחמץ דלא סמכו חכמים על הביטול לחוד לפי דחיישינן שלא גמר בלבו לבטלו מ"מ קודם שנחמצה העיסה מהני הביטול כדמבואר במ"ב סי' תמ"ד בשעה צ"ס"ק ל"א].

מעשה באחד שהוציא את יינו בחוץ והודיע שהוא מפקיר את היין בלי הבקבוק, וכל אחד שרוצה לזכות ביין יביא מביתו בקבוקים ויעביר לתוך שלו. ולכא' דבר זה שפיר דמי, שהרי אין דין להפקיר את הבקבוק, ואף שע"ז נמנעים אנשים מלזכות בו מ"מ את חובת ביעורו קיים. אולם לדברי הפמ"ג תלוי דאם מפקיר בסימטא כיון שכליו קונים לו בסימטא א"כ צריך להפקיר גם את הכלי, אבל אם מפקיר ברה"ר שאין כליו קונים לו ברה"ר א"כ אין צריך להוציא מכליו.

ולכאורה לדברי הפמ"ג אם יגמור בליבו להפקיר או אין צריך להוציאן מרשותו, וצ"ע.

ובפירות דאיכא ספק אימתי זמן ביעורן, כתב הגרי"מ טוקציינסקי זצ"ל (שנת תר"צ) שמוציא הפירות מביתו ומפקירן בפני שלשה, ושוב יכניסם לביתו ויתכוין לא לזכות בהן כל משך הזמן שספק לו אם הגיע עת הביעור ויאכל מהם במשך זמן זה מתורת הפקר. אולם בדעת החזו"א בזה מצינו כמה הוראות סותרות, בדרך אמונה (פ"ז ה"ג

צהה"ל ס"ק כט) כתב שאם יש ספק בזמן הביעור יכול להכניס לביתו אחר שהפקירן ולא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור זמן הביעור, כן הורה מרן ז"ל. ומבואר שאם בזמן הביעור היה מופקר שוב אין צריך לבער. ומאידך מצינו בחזו"א לא כן, עי' בספרו סי' כ"ו בסדר השביעית אות ה' לענין פירות שיש בהם ספק מתי יום הביעור, שצריך כל יום לקיים בהם מצות ביעור ולהפקירן כדין וחזון וזוכה בהן עד שיצא הספק מליבו, עכ"ד. ומבואר דלא סגי במה שמניחו הפקר אצלו עד שיעבור זמן הביעור. וע"ע בספרו סי' ט"ו סק"ג (ד"ה ונראה דאם הגיע) שכתב שפירות מחוברים שהגיע בהם זמן הביעור, לרמב"ן נפטר מביעור מאחר שהם במצב שהם הפקר, אך אם היו משומרים אינו נפטר מהביעור. ומבואר דאף שהפירות הם הפקר אף קודם זמן הביעור, מ"מ כיון שהם משומרים לא חשיב כלה לחיה שבבית וחייב בביעור. ולפ"ז צ"ל שמה שכתב החזו"א שיכול להפקיר קודם זמן הביעור כשהם בבית ולהשאירם הפקר כל זמן הביעור הוי רק בגונא שנותן רשות לכו"א להיכנס לבית ולזכות בו, ובלא"ה לא חשיב כלה מביתך. ולפ"ז אפשר נמי לומר דמה"ט כתב דבכל ימי הספק יבער כל יום מחודש, כדי להרויח שאף שמניחו בביתו במצב שאינו נותן לאחרים ליכנס לתוכו, דבזה אינו חשוב כמבוער. [ויש להוסיף לזה עוד מש"כ בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קל"ו) לענין חיוב טבילת כלים, דלהפקיר ושוב משתמש בו אף שלא ירצה לזכות בו חשיב כשלו ממש, וכמש"כ המג"א בסי' י"ג סק"ח, ע"ש. וע"ע בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתנח) לענין המפקיר חמץ בפסח ושם אותו במקום שמור אין הפקר, ולפיכך כשמפקיר בביתו צריך לפרסם קצת בין שכניו שיש בביתו פירות הפקר, דאל"כ לא מתקיים בזה ביעור, דבעינן שיהיה אפשר לאנשים לקחת זאת].

שו"מ בספר 'שנת השבע' להגר"ק כהנא זצ"ל (שנת תש"ט, עמ' מ-מא) שכתב בענין

שוב ראיתי שכן הורה הגרש"ז אורבאך זצ"ל (הליכות שדה 90 בשם ר' אליקים שלנגר) שאף שיכול להכניס לביתו לאחר שהפקירן (אותם פירות שספק אם הגיע יום הביעור) מ"מ יכוין בפירות שאינו רוצה לזכות בו והפרי ישאר הפקר ויאמר לג' שהפקיר בפניהם: "אף שאני מכניס את הפירות לביתי, הפירות נשארים הפקר", ויכול לאכול את הפירות בתורת הפקר, והפירות ישארו הפקר עד שיעבור ודאי זמן הביעור, ואח"כ יכול לזכות בהם. [ואפשר עוד דאף לסברת הפמ"ג שצריך להוציאן ולהפקירן מחוץ מביתו לפי דבלא"ה חיישינן שלא הפקיר בלב שלם, מ"מ כשמפקיר קודם זמן הביעור קייל טפי, כדחזינן בחמץ דלא סמכו חכמים על הביטול לחוד לפי דחיישינן שלא גמר בלבו לבטלו מ"מ קודם שנחמצה העיסה מהני הביטול כדמבואר במ"ב סי' תמ"ד בשעה צ"ס"ק ל"א].

מעשה באחד שהוציא את יינו בחוץ והודיע שהוא מפקיר את היין בלי הבקבוק, וכל אחד שרוצה לזכות ביין יביא מביתו בקבוקים ויעביר לתוך שלו. ולכא' דבר זה שפיר דמי, שהרי אין דין להפקיר את הבקבוק, ואף שע"ז נמנעים אנשים מלזכות בו מ"מ את חובת ביעורו קיים. אולם לדברי הפמ"ג תלוי דאם מפקיר בסימטא כיון שכליו קונים לו בסימטא א"כ צריך להפקיר גם את הכלי, אבל אם מפקיר ברה"ר שאין כליו קונים לו ברה"ר א"כ אין צריך להוציא מכליו.

ולכאורה לדברי הפמ"ג אם יגמור בליבו להפקיר או אין צריך להוציאן מרשותו, וצ"ע.

ובפירות דאיכא ספק אימתי זמן ביעורן, כתב הגרי"מ טוקציינסקי זצ"ל (שנת תר"צ) שמוציא הפירות מביתו ומפקירן בפני שלשה, ושוב יכניסם לביתו ויתכוין לא לזכות בהן כל משך הזמן שספק לו אם הגיע עת הביעור ויאכל מהם במשך זמן זה מתורת הפקר. אולם בדעת החזו"א בזה מצינו כמה הוראות סותרות, בדרך אמונה (פ"ז ה"ג

מאחר שזה דין ביום שכלה לחיה צריך הגברא לקיים דין ביעור ביום. או שזה תלוי במציאות, שבאותו רגע שכלה לחיה צריך לבער מיד, ולפיכך אם כלה בשחרית צריך לבער מיד בשחרית ואינו יכול להמתין לצהרים, וכן להיפך אם יכלה בצהרים אינו מקיים דין ביעור במה שיכלה בשחרית. ולפ"ז אינו יכול לזכות ביום הביעור דשמא עדיין עוד לא כלה לחיה. ונחלקו בזה האחרונים, דעת החזו"א (סי' י"א סק"ו, וסי' י"ג סק"ב ד"ה פסחים) דסגי לבער ביום שכלה ואין צורך לבער באותו רגע שכלה, ודעת המנחת שלמה (סי' נא אות יח) שצריך לבער מיד שכלה, ולפיכך אם כלה לחיה בבוקר והפקיר רק בצהרים עבר על מצות ביעור.

והנה מי שקשה לו הביעור, אם קונה מאוצר 'בית דין' (קודם זמן הביעור) העיצה להפטר מביעור, הוא דכשנוטל מאוצר ב"ד יתכוין לא לזכות בהם עד אחר שיעבור זמן הביעור, שהרי התשלום שמשלם לשלוחי בית דין אינם על הפירות כי אם על ההוצאות ושכר טירחא, והפירות נוטל מההפקר. אולם כשקונה מחנויות השמיטה (פירות נכרי) בפשוטו אינו יכול לעשות כן שהרי הם קונים מהנכרי בשליחותו את הפירות, ונמצא דכשמשלם (השליח) הרי הוא קונה את הפירות ומתחייב בביעור. אולם בדרך אמונה (פ"ז בציה"ה ס"ק כט) מבואר לא כן, שכתב דבמינים שאין ידוע זמן הביעור כשקונה אותן לפני הזמן לא יתכוין לזכות בהם אלא ישארו הפקר עד אחר שיעבור זמן הביעור וכן כשנוטלן מאוצר ב"ד או "מחנויות השמיטה" לפני זמן הביעור לא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור בודאי זמן הביעור, ע"כ. וע"ע בדרך אמונה (פ"ו בציה"ה ס"ק מ"ו) שהביא כן בשם החזו"א שאמר שפירות שנמצאים בחנויות שמיטה שהם ע"י שליחות בזמן הביעור אין צריכים ביעור דהוי כמו הפקר. וצ"ל דס"ל דהשליחות אינו מזכוהו בע"כ, וגם החנוני אינו מקפיד רק שישלם מה

זה דבר חידוש, וז"ל: פירות שבמחזור אין צריך לבערם 'וכשתלשם יבערם', פירות שבאוצר בית דין אין צריך לבערם כי על ידי היותם באוצר הרי הם כמבוערים, ע"כ. וע"ש בהקדמה שכל ההלכות נלקחו מספרי החזו"א ונדפס בחייו והיו בידו וכתב על זה הערות. ומבואר שפירות שהיו הפקר בזמן הביעור, אין הכוונה דחשובים כמבוערים מחמת שהם ברשות כולם, אלא דאף שהגיע זמן הביעור לפירות מ"מ אין להם בעלים שיתחייב, ודין ביעור הוי חובת גברא, ולפיכך עד שיתלשם ויזכה בהם אין חובת ביעור ולפיכך אינם נאסרים, ודומה לקונה פירות שביעית מנכרי לאחר שעת ביעורם (לסוברים שבפירות נכרי יש קדו"ש, או בגוונא שהיו פירות ישראל ברשות הגוי בזמן הביעור) שצריך לבערם לאחר שקנאום, ואינו נאסר על מה שלא ביערו בזמן ביעורו, כמש"כ החרדים (פרק ביעור פירות שביעית) והשערי צדק (פי"ט סעי' ה') והחזו"א (סי' י"א סק"ז ד"ה וירק), [אולם בפירות נכרי מצינו שיטות אחרות, עי' בשל"ה (שער האותיות אות ק') ומהרי"ט (ח"א סי' מ"ג ד"ה ומש"כ מהרי"ק) שהפירות נאסרו באכילה אע"פ שהיו ברשות נכרי בזמן הביעור, ודעת הר"ש הזקן והרדב"ז (פ"ד הכ"ט) והמבי"ט (ח"א סי' של"ו) שאין חובת ביעור בפירות נכרי, ואכמ"ל]. ולפיכך אם מפקירם קודם זמן הביעור, יכול לאכול מהם מתורת הפקר, [ולדעת הגר"ק יכול נמי לזכות בהם פחות משיעור ג' סעודות, ולדעת הגריש"א לאחר שכבר חל חובת ביעור תו ליכא היתרא דג' סעודות], וביום שזכה מתחייב בביעור.

ובמש"כ החזו"א שהגיע זמן הספק - יכול להפקיר כל יום ולחזור ולזכות בהם, הדבר תלוי אם חובת ביעור הוי דין ביום, דהיינו שביום שיכלה לחיה צריך לקיים דין ביעור, ולפיכך אף אם כלה בשחרית יכול לבער סמוך לשקיעה, וכן להיפך אף שיכלה בצהרים יכול להפקיר בשחרית ולזכות בהם אף שבשעה זו עדיין לא כלה לחיה,

לבעלים הראשונים (ועב"ז בלח"מ פ"ב מגזילה ה"א), ומבואר דיר"ש וחסיד אינו זוכה במה שאחר מפקיר שלא מרצונו. ויתירה מזה אמרו בב"מ דף כ"ד ע"ב דבמצא מציאה לאחר יאוש, דהדין דהרי אלו שלו, מ"מ אם בא ישראל ונתן סימן צריך ישראל להתחזיר לפנים משורת הדין (וע"ש בפנ"י).

הנה החזו"א (סי' ט"ו סק"ב) חידש דכשהגיע זמן הביעור הרי הפירות נעשים הפקר אף אם הבעלים לא הפקירם, וכפי הנראה שהחובת ביעור להפקירם מפקיהם מרשותו, ובפרט לפמש"כ האחרונים שהדין ביעור חייל כבר בזכותם מעיקרא, שהתורה נתנה בעלות רק עד זמן הביעור. ולפ"ז החניות המוכרת פירות נכרי, והגיע בהם זמן הביעור, לכאן נעשים הפירות הפקר. ולפיכך לפמש"כ החזו"א שאין להם על מי לסמוך, (עי' דרך אמונה פ"ד הכ"ט בבה"ל), א"כ ביום הביעור יודע שאין כוונתם לבער, יהיה מותר לקחת מהם הפירות בלא תשלום, וצ"ע.

שו"מ שהחזו"א במקו"א (סי' י"א סק"ו ד"ה ובתוס') כתב לדייק מדברי התוס', שאין הפירות נעשים הפקר מעצמן, אלא שחובה על הבעלים להפקירם.

עבר זמנו ולא ביעור

עבר הזמן ולא ביעור, דעת הרמב"ן (ויקרא כ"ה, ז') דנאסר הפרי לעולם, ואפשר דאיסור הזה מדבריהם הוא, ואולי אפילו הביעור כולו חומרא מדברי סופרים, עכ"ד.

והנה במש"כ הרמב"ן שגם עצם הדין ביעור הוי רק מד"ס, עי' בדרך אמונה פ"ז ה"א בבה"ל שהוכיח מהרבה ראשונים שהדין ביעור הוי מה"ת, רש"י ברה"ה דף ט"ו ע"א וביומא דף פ"ג ע"א, תוס' בחולין דף ק"כ ע"ב (ד"ה היכא), וכ"כ המאירי ביומא שם, תוס' בפסחים דף נ"ב ע"ב (ד"ה עד), ר"ש פ"ט מ"ה, רמב"ם בפיהמ"ש פ"ט מ"ב ובנדה דף נא ע"ב, רש"ס פ"ט מ"ח, וכן מוכח מהמאירי בב"ק דף ק"א ע"א ומפירוש

שהבטיח כשמינהו לשליח, ואם אינו חפץ לזכות בפירות מה בכך. [ובמקו"א נבאר בזה דרך אחרת]. ולפי האמור לעיל בכה"ג בזמן שיזכה בהם יתחייב בביעור, ולפיכך העיצה שגם אחר זמן הביעור לא יזכה בהם, אלא יאכל מהם בתורת הפקר.

והנה המנהג בזמנינו שמפקירים היין בערב פסח, ואין מתכוונים לזכות בהם עד לאחר הפסח, משום דאיכא ספק אם זמן הביעור הוא בתחילת פסח או בסוף פסח. ויל"ע במשכיר ביתו לנכרי ב"ג ולמחרת מפקיר היין של אוצר ב"ד שנמצא בביתו בפני ג', או באופן שהפקירו בחוץ ולאחר מכן הכניס לביתו ונתכוין לא לזכות בהם, ונמצא שזוכה הנכרי ביינו בקנין חצר, וגורם לפ"ש שיבואו לידי גוי. [ודבר זה תליה, א' אם יש קנין חצר לגוי. ב' אף אם יש, אפשר שלענין פ"ש אין לגוי זכיה (שהרי גוי נתמעט מאכילת פ"ש וא"כ אפשר שלגבינו אין זה הפקר). ג' בקנין חצר דנו האחרונים אם החצר קונה לשוכר או למשכיר, ומצינו בזה סתירה בשו"ע, יעו"י בחו"מ סי' ר"ס סעי' ג' ד', ובסי' שי"ג סעי' ג']. ובספר מחשבת עם (עמו' רפ"ח) הביא שהגר"ח קניבסקי זצ"ל השיב על זה, שזה טענה נכונה. ושמעתי מחכ"א שאפשר דכל מי שמבער פירות שביעית מפקירן רק לישראל ולא לעכו"ם, לפי דשאני מדין הפקר דונטשתה דהוי הפקר לכל, אלא דהוא דין להעמיד הפירות לכל מי דשרי לו לאכול פירות שביעית, ולפיכך עכו"ם שאין בידו לזכותו כלל לא הפקירו.

ולסיום, הנה נקטינן לדינא דביעור הוא הפקר, ומ"מ ראוי לא לזכות בפירות שביעור אחרים, דיוע"י בספר ארחות רבינו (ח"ב עמו' שנ"ד) שבעל הקה"י זצ"ל הקפיד על אלו שהיו זוכין. ומקור הדברים הוא בשבת דף קכ ע"א אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן דלא ניח"ל דליתנהי מאחרים ופרש"י בזכיה דהפקירא דידע דלא מרצונו הפקירו, וע"ע בב"ק דף קי"ד ע"א ואיכא דאמרי אם בא להתחזיר (פרש"י שחסיד הוא) יחזיר

וברעת הר"ש משנן מצינו בזה לכאור סתירות, דבאהלות (פי"ח מ"ט) כתב במעשה שבזוהם ישראל פירות מן העכו"ם, דלא אסרו משום פ"ש אחר הביעור, ומבואר דבישראל אחר הביעור הרי הם אסורים. ומאידך יש כמה דייקים דס"ל שאינו נאסר, בפ"ה מ"ג דכתב דלף אחר הביעור מותר באכילה אף שהיה טמון בתלוש בשעת הביעור, ובע"כ לפי שיכול לבערו עתה שוב. וע"ע שם מ"ט משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וכו', ופי' הר"ש החשודה על השביעית לאכול פירות לאחר הביעור בלא ביעור, ובפשוטו הכונה בלא ביעור כלל ולא רק שלא ביעור בזמנו. וע"ע פ"ז מ"ז שכתב דשביעית אחר הביעור אוסרת בכל שהוא, דאפילו עבר ולא ביעור הוי דשיל"מ כיון שיכול עתה לבערו, ומשמע דיכול לעולם לקיים בו דין ביעור. אולם השער המלך (פט"ו ממאכ"א ה"י) והחזו"א (סי' י"א סק"ב) כתבו בפשיטות דודאי דלאחר הביעור הפירות נאסרים, ואין כונתם שנתערב לאחר הביעור אלא בזמן הביעור ולא ביעור, ולכן זה אסור מדין דבר שיש לו מתירין שיכול להפקירם, אבל אם זה נתערב לאחר הביעור כיון שאין לו מתירין הרי זה אסור בנותן טעם.

ובב"ק דף ק"א ע"א איתא בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, ולמאירי (שם) ולר"ש משנן (בפירושו לתו"כ) ביארו שידלק לפי דהוי אחר הביעור, ומה מוכחין שחזותא מילתא היא. ומוכח לפירושם שא"א לבער שוב דאל"כ למה ידלק יבערנו עתה, וכן מוכח שמה שנאסר עתה הוא מה"ת וכמש"כ בדרך אמונה (שם), דהא התם בסוגיא אמרי' דבדם תבוסה דרבנן לא אמרינן חזותא מילתא, ומוכח דבדרבנן לא אמרינן חזותא מילתא, ועל כרחך מוכח דאחר הביעור אסור מה"ת. ועי' בחזו"א (סי' י"א סק"ו) שתמה גם לרמב"ן למה בעי שריפה, יגזו דלא לייטי לתקלה ודיו, ותינח לרמב"ם דבעי כליו ממש א"ש, אבל לר"ש שביעור זה הפקר, אז אף שאם לא ביער בזמנו יאסר מה"ת מ"מ יהיה סגי בגניזה ול"ל שריפה.

הר"ש משאנן בתו"כ. ועב"ז בחי' הגרי"פ פערלא לרס"ג עשה סא (עמוד רסז), ואכמ"ל.

אולם במה שנקט הרמב"ן בפשיטות שאם לא ביער בזמנו נאסר הפרי לעולם, והוכיח כן מהא דאמרו בנדרים דף נ"ח ע"ב ששביעית אוסרת לאחר הביעור בנותן טעם לפי שאין לה מתירין. עי' בחזו"א (סי' י"א סק"ו) שכתב דרעת התוס' (פסחים דף נ"ב ע"ב ד"ה מתבערין) שכל זמן שהוא משהן ולא מפקירן הם אסורין באכילה, אבל לאחר שהפקירן הן מותרים אף דמתחילה לא הפקירן. וביומא דף פ"ג ע"א גבי מאכילין אותו הקל הקל אמרינן טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית, ופרש"י מאכילין אותו שביעית לאחר הביעור שהטבל במיתה בידי שמים והשביעית בעשה, ומבואר דאחר הביעור הוא אסור באכילה מה"ת, אולם אפשר דכונתו בזמן שעוד לא ביערו, אבל לאחר שביערו אפשר דתו אינו אסור. שו"מ ברש"ס (דף ע"ז ע"ב מדפי הירושלמי) שהוכיח מהסוגיא ביומא דאחר הביעור אסור באכילה וכדעת הרמב"ם, ובתוס' רי"ד ביומא שם כבר תמה הרי אין איסור אחר הביעור דיכול להפקירו, וביאר דאיירי שעבר זמן הביעור ולא ביער דאסורים באכילה, אולם הרש"ס הקשה ע"ז דלפי מה שצידד הרמב"ן שמה שאסור אחר הביעור הוי רק מדרבנן, ובסוגיא שם מבואר שהוא מה"ת. ועמש"כ בזה החזו"א סי' י"א סק"ז ד"ה ומה שהק' לשיטתו. אולם בלא"ה כל הנידון אם זה נאסר לאחר זמן הביעור הוא רק לשיטות דביעור הוי הפקר, אבל לסוברים דביעור היינו כליו פשוט לכאורה דלית ליה שום היתר כ"א בכליו, ולפיכך רש"י לשיטות' דביעור היינו איבוד, פשוט דהוא אסור לאחר הביעור. [אלא דמאחר שאינו אסור יותר מדינו להתכלות, א"כ אפשר דכל האיסור הוי באכילה, אבל להנות מהם הנאה של איבוד מותר, וכ"כ בהדיא התורת זרעים (עמו' פ"ב) בדעת הרמב"ם ע"ש, אבל לרמב"ן דהוי מצד קנסא א"כ אפשר דאסרו להנות ממנו בכל גווני].

אין עצם הפרי באיסור הנאה, ובסוף דבריו (בערלה שם) כתב, דמתוס' בזבחים הנ"ל שאם נתערב יוליך הנאה לים המלח חזינן דהוי איסור הנאה, דאם הוא איסור השתמשות אז מה יהני מה שיוליך הנאה לים המלח הא סו"ס משתמש בהן, ואף אם אין כאן הנאת ממון אכתי יש כאן שימוש האסור]. וכן חזינן ד"ז בהרא"ש, דמחד גיסא ס"ל (בשביעית פ"ט מ"ח, תוס' הרא"ש בפסחים דף נב ע"ב) כדעת הרמב"ן שביעור היינו הפקר, ומאידך בתוס' הרא"ש בשבת פט ע"ב (ד"ה תבלין) ובע"ז דף מט ע"ב (ד"ה יוליך) מבואר דהוי איסור הנאה, וכ"ה בבעל הטורים עה"ת (שמות כג, יא) שכתב דפ"ש אסורין בהנאה [ועי' בדרך אמונה פ"ז (בציה"ה אות לו) שכתב דאולי כוונתו אחר הביעור]. וכן חזינן בר"ן בפסחים דס"ל (כדעת הרמב"ן) שמותר לאחר הביעור לפי שאין הביעור איבוד מן העולם כ"א הפקר, מ"מ ס"ל להר"ן בשבת (דף פט ע"ב ד"ה ורמינהו) ובתשו' (סימן ע') שיש איסור הנאה בשביעית (והובא דבריו להלכה בפר"ח יו"ד סי קב סק"ה). וכן חזינן בר"ש, דבתו"כ (פרשת בהר) פירש מש"כ בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק דהיינו שצבעו לאחר הביעור, אף דשיטתו (שביעית פ"ט מ"ח) דביעור היינו הפקר. וכן מבואר בפאת השולחן דמחד גיסא ס"ל (סי' כז ס"ג) דביעור היינו הפקר, ואפ"ה אם עבר ולא ביער כתב (בפירושו 'עתיקין חדיטין' על הירושלמי שקלים פ"ג ה"ב) שהרי זה נאסר בהנאה. וכ"פ הערוך השלחן סי' כ"ז ס"ח. [והנה הרמב"ן (פרשת בהר כה, ז) כתב להוכיח דביעור אינו איבוד מן העולם, דא"כ אמאי לא מנו חכמים במשנה (בסוף תמורה) פירות שביעית לא מן הנשרפין ולא מן הנקברין וכו', ע"כ, ויש שרצו להוכיח דלשיטתו אף אם הגיע זמן הביעור ולא ביערו אין זה נאסר בהנאה, דאל"כ אכתי תיקשי אמאי לא תני ד"ז במתני' בכלל הנשרפין או הנקברין, ולכאוי' אין זה מוכרח דאפשר דלא תני התם אלא דברים שהם

ולדינא, הכריע החזו"א (סי' י"א סק"ו ד"ה ובענין, ושם ס"ק ז' ד"ה וירק, ובסי' כ"ו סדר השביעית אות א') שהפירות נאסרים לעולם.

ואין זה איסור לגברא בעלמא מלהשתמש בהם, אלא הפירות בעצמותם נאסרים בהנאה. ומצינו כן בחבל ראשונים, דשיטת תוס' ועוד ראשונים (בפסחים דף נב ע"ב) דביעור היינו הפקר (ולא לאבדו מן העולם), ואפ"ה כתבו דאם עבר ולא ביערו הרי זה נאסר בהנאה, דיעוי' בתוס' בקידושין דף נו ע"ב (סוף ד"ה המקדש), שכתב דהמקדש בפירות שביעית אחר הביעור הוי בכלל מקדש באיסה"נ. וע"ש באחרונים שהקשו בסתירת דברי התוס', דשם בדף נח ע"א (ד"ה ושני) כתב דשביעית מותר בהנאה (עי' מהרש"א), ותי' הרש"ש דמ"ש תוס' דהוי איסורי הנאה היינו כשהגיע זמן הביעור ולא ביערו, אבל קודם הביעור וכן לאחר הביעור אם הפקירן הרי זה מותר בהנאה. וכ"כ הריטב"א שם בהדיא דפ"ש לאחר זמן הביעור הוי איסור הנאה. וכ"כ התוס' בע"ז דף סג ע"א (ד"ה ואינו) בהדיא דאחר הביעור הוי איסור הנאה כיון נסך, (וז"ל: שמא אחר הביעור איירי ואיסורא משום דנהנה מפירות שביעית בשעת האיסור דומיא דיון נסך דהוי טעמא משום דנהנה מיון נסך). וע"ע בתוס' בזבחים דף עב ע"ב (ד"ה כולן) דשביעית הוה חפצא דאיסור הנאה, שכתב דהא דאמרינן בב"ק דף קא ע"א בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, אם היה מתערב באחרים הוה אמרי' יוליך הנאה לים המלח, ור"ל משום דהוי איסור הנאה ולפיכך צריך להוליך הנאתו לים המלח. [והנה בהא דאמרי' בגמ' בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, לא נתבאר בהדיא איזה איסור יש בצבע, ועי' בחזו"א (שביעית סי' יא סק"ו, ערלה סי' ט סק"ט) שפי' דמיירי בספיחין או אחר הביעור ולא ביער, וכ"פ המאירי דמיירי אחר הביעור, אך כתב החזו"א דאפשר דאין זה אלא איסור השתמשות לבעלים מצד מצות ביעור, אבל

התלויות הא"י בענין מצות ביעור פירות שביעית, וע"ש בלשון 'החרדים' שכל דברי הראשונים מוסבים על מי 'ששמר את הפירות מתוך כוונה לא לבער', ומלשון זה דייק הגרש"ז אורבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה סי' נ"א אות י"ז) דאף אם לא ביער בשוגג לא נאסרו הפירות, ודוקא פירות שהתכוונו הבעלים לשומרם ולא להפקירם נאסרו באכילה. וכן נראה מלשון הרמב"ן שכתב אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור 'כדי לאכלן' אסורין הם באכילה לגמרי, ומבואר שכל האיסור הוא כשעכבם כדי לאכלן. אולם דעת השל"ה (שער האותיות אות ק') דאף בכה"ג נאסרים, וכ"ה שיטת מהרי"ט (ח"א סי' מג'), והרב גאלנטי בספר גדולת מרדכי (סי' ט'). וכן פסק החזו"א (סי' י"ד ס"ק יג ד"ה זבחים) דכל שנשאר שמור בביתו אסורים באכילה. ולענין פירות של יהודי שאינו שומר שמיטה, דעת הגרי"ש אלישיב (משפטי ארץ פל"ב הערה 11) שאינו נחשב לשוגג ופירותיו אסורים לכל הדעות, ואף שבזמנינו הם תינוקות שנשבו אפשר דכוונתו שהעיקר שיעכבם כדי לאכלן כלשון הרמב"ן, וכל שעכבם לאכילה בכל גווני הוא נאסר, וצ"ע.

אולם בפירות שקיים ספק אם חלף מועד הביעור הסופי, דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבזה אפשר להקל בהסתמך ספק זה, ובצירוף שיטת החרדים שבשוגג לא נאסר הפירות, ויבערם עתה ויפקרם ויתכוין לא לזכות בהם עד חלוף המועד הסופי. ובדרך אמונה (ציה"ל אות ל"ט) הביא שהורה החזו"א לענין המתארח אצל אחד שאין נזהר אחר הביעור, שאין לאכול דבר חריף שחתכו בסכין שבלוע מאיסור שביעית, אבל מה שנתבשל בקדרה שבשלו בה קודם שביעית מותר, וביאר שהטעם משום שסתמו הוא אחר מעת לעת, וכל זה בשעת הדחק ובדיעבד שאין התבשיל נאסר.

ובפירות נכרי, ששגג ולא ביער, גם בזה היקל הגרי"ש אלישיב זצ"ל בצירוף שיטת החרדים, ובצירוף שיטת הר"ש הוקן (הובאו

איסורי הנאה מצד עצמן, ולא במה שקנסו אותו על מה שלא עשה כדין]. אולם החזו"א (סי' י"א סק"ו ד"ה איברא) נקט קצת בענין אחר, ואיסור זה לא הוי רק לבעל הפירות, וכדתני בבביתא המוצא פירות עבירה (פ"ש שלא נתבערו - כן פירשו הר"ש והרא"ש) אסור ליגע בהן (דהיינו שאסורים באכילה אף לאחרים), אלא שלדעת ריש לקיש בירושלמי (פ"ט ה"ו) כל זה הוי במציאה שזוכה בה המוצא מדעתו ולפיכך גזרו חכמים אף עליו שלא יהנה מהפירות, אבל אם נפלו לו הפירות בירושה בעל כרחו וכן אם קיבל במתנה שלא השתדל המקבל בדבר לא גזרו עליו, ולפיכך לחד מ"ד מותר ליורשים להשתמש בהם, ולאידך מ"ד אסור ליורשיהם מדין שלא יהיה חוטא נשכר אלא ימכרו הפירות כלומר שהיורשים ישלמו עבורם ויתחלקו דמיהם לכל אדם. ולדעת רבי יוחנן פלוגתם הוי בענין אחר, וביאר החזו"א (סי' י"א סק"ו) לפי דס"ל שפירות שלא נתקיימה בהם מצות ביעור אסורים באכילה גם ליורשים ולמקבלי מתנה. ולדינא דעת רוב הפוסקים שהם נאסרים לכל אדם, וטעונים קבורה או שריפה, וכן דעת החזו"א בסדר השביעית אות א'. והנה מירושלמי זה יש שהוכיחו דהאיסור אחר ביעור הוי רק איסור גברא, ולפיכך לר"ל רק מי שזוכה בהם מדעתו קנסו ולא לאחרים, אבל אם הוא איסור חפצא, א"כ פשוט שאחרי שזה נאסר הרי כל מי שיכוא הדבר לידו יאסר גם כן, וצ"ע.

והנה הטעם שהפירות נאסרין, הרמב"ן מסתפק אם הוא מה"ת או מד"ס, ועי' בחזו"א (סי' י"א סק"ו) שלא מצאנו לזה מקור מה"ת, ע"ש. והאחרונים נקטו שהוא מדרבנן מצד קנס על מה שלא ביערם (כן מבואר בדברי החרדים פרק נה). ונחלקו האחרונים היכא דנאנס ולא היה יכול להפקירו, ולכשנשתלק אונסו מיד הפקירו, אם פירות הללו נאסרים, דעת השערי צדק לבעל החיי אדם (פי"ט סעי' ה') שאינם נאסרים, וכ"ה דעת החרדים (הקדמה למצות

שהפירות נאסרים]. והגר"ח קניבסקי זצ"ל בדרך אמונה פ"ד הכ"ט (בבאה"ה) הביא מעשה באחד שסמך על המקילין בדין קדו"ש בפירות נכרים, ולא ביער יין של שביעית, והורה לו החזו"א לשפוך את היין שנאסר, עכ"ד.

והנה בענין קדו"ש בפירות עכו"ם, דעת החזו"א שיש בהם קדו"ש וחייבים בביעור (חזו"א שביעית סי' יא סק"ז ד"ה וירק, וסי' כ"ה ס"ק כה), ומנהג ירושלים שאין נוהגים בהם קדו"ש ואין מבערין אותם. ונתבאר שלהלכה מי שנוהג כמו החזו"א יין זה נאסר עליו, ולא יהני מה שיבערם עתה. ויל"ע בקידוש או הבדיל בטעות על יין של עכו"ם לאחר זמן הביעור, או שמע קידוש או הבדלה מאחד מאנשי ירושלים (כגון שנמצא אצל חמיו בירושלים ואינו נוהג בהם קדו"ש) אי בדיעבד יצא יד"ח, עי' במ"ב בסי' רצ"ו סעי' ב' (בביה"ל ד"ה אם הוא) שהביא דברי הפמ"ג שאותן שנוהרין משתיית שכר משום חדש ואין להם יין שאינן יכולים לברך ע"ז אלא ישמע מאחרים, וכתב הביה"ל דכ"ז הוא כשקיבל עליו הזהירות בתורת חומרא אבל אם קיבל עליו בתורת איסור א"כ אף לא יצא ידי הבדלה במה שאחר מברך, עכ"ד, וא"כ לפ"ז בנידוננו כיון דלחזו"א הוי איסור גמור (עי' בדרך אמונה פ"ד הכ"ט בביה"ה מה שהביא בזה בשם החזו"א) אין יוצאים בו יד"ח הבדלה וקידוש אף כשאחר מברך. ואולי בדיעבד יש לצרף שיטת הר"ש הזקן דפירות עכו"ם אין צריך ביעור, וצ"ע.

מעשה באחד שקנה יין, ובשבת קודם הקידוש רואה שזה מהיתר מכירה. הנה קודם ביעור יש להקל בדיעבד לקדש עליו מאחר דקי"ל כדעת החזו"א דשמור ונעבד מותר, אך אחר פסח הדבר קשה להתיר, ואף דיש שיטות שאם לא ביער בשוגג אינו נאסר, מ"מ כל זמן שעוד לא קיים בו ביעור ודאי שאין לקדש בו.

ודרך אגב הביא מעשה שקרה בשמיטה זו, באחד מהאוצר ביי"ד הידועים, שביקב

דבריו בשו"ת אבקת רוכל סי' כ"ג, ובשו"ת המבי"ט ח"א סי' כ"א וכן בסי' של"ו) שלדעתו גם אם נוהגת קדו"ש בפירות נכרי אין בהם דין ביעור, וגם דיש שיטות דבכלל אין קדו"ש בפירות נכרים. ולקנות ממי שאינו שומר קדו"ש בפירות נכרי - לאחר הביעור, איכא עוד סניף להקל, לפי די"א שכל האיסור הוא על בעל הפירות ולא לאחרים, ולפיכך הורה שאין הפירות נאסרים אלא יבער מיד את הפירות. אולם הוסיף הגרי"ש"א שמי שנוהג מעיקר הדין כהחזו"א אין עיצה ותבונה והתוצרת נאסרת. וכן שמעתי מהגראי"ל שטיינמן זצ"ל דהנהגים קדושת שביעית בפירות נכרים, אין לקנות פירות נכרים שעבר זמן ביעורם מאותן הנהגים להקל בזה, שהרי הם אינם מבערים אותם ונאסרו לדידן בהגיע זמן ביעור דידהו, ואף אי הוי כאונס לדידהו כיון דסבירא להו שאין צריך לבערם, מ"מ נאסרים הפירות וכדלעיל. [ובנידון זה אם המוכר חשיב אנוס או שוגג, עי' בנודב"י (תנינא יור"ד סי' צ"ו) שביאר בהא דקי"ל דיחיד שעשה בהוראת ב"ד שמביא קרבן לפי דאגלאי מילתא שלא היתה הוראה נכונה וכיון שהאונס בא ע"י טעות לא מיחשב אלא שוגג, עכ"ד, (וע"ע במג"א סי' שיי"ח סק"ג דמי שעושה מלאכה בשבת ע"פ חכם שהורה בטעות נחשב כשוגג, והעתיקו הכף החיים שם ס"ק יז, מיהו אם עשה באונס כתב הכף החיים (שם סק"כ) בשם בנימין זאב וכןסת הגדולה שדינו קל מדין שוגג ואינו נאסר. וע"ע במש"כ השערי תשובה (או"ח סי' תמ"ח סק"ח) וז"ל: ובענין אם שהה חמץ בפסח על פי הוראה בטעות אם מיקרי אונס, יש לילמוד ממה שנתבאר באבן העזר סוף סי' יז (בית שמואל ס"ק קעב) בשם מהרי"ק (שורש סג), ועי' בשו"ת בית אפרים חלק אבן העזר). נמצא לפ"ז שמי שנוהג היתר ע"פ חכם אם כלפי שמיא גליא שהחכם טעה הוי שוגג ולא אונס, וא"כ בניד"ד ודאי שהפירות נאסרים, אלא דאף לחולקים דסביר דחשיב אונס מ"מ גם בזה קי"ל

במשנה (פ"ט מ"ב) איתא דיש שלש ארצות לביעור, יהודה ועבר הירדן והגליל, ובכל אחת יש זמן ביעור לפי הזמן שבו כלים הפירות שבו. ולדעת רש"י (פסחים נב ע"ב) והרמב"ם (פ"ז ה"ג) הר שפלה ועמק כארץ אחת לביעור, ולדעת תוס' והר"ש ועוד הם ג' ארצות לביעור, נמצא לשיטתם שיש תשעה ארצות לביעור. [ובדעת הראב"ד כתב הדרך אמונה (פ"ז ה"ג בהה"ל ד"ה היו) דיש ב' דיני ביעור, הביעור הראשון שהוא הוצאה מרשותו (לאוצר ב"ד או שמפקיר) הוא בתשעה ארצות, והביעור השני שהוא כילוי הוא בג' ארצות, וכן נראה שלמד הפנ"י בדעת רש"י, ובזה יישב קושיית התוס' שם. אולם הדרך אמונה נדחק מלשון הראב"ד שכתב שזמן הביעור הראשון הוא משעה שכלה בעיר ותחומיה, ולא כתב שכלה מההר או שכלה מהבקעה]. ובזמנינו אין אנו יודעים את חלוקת הארצות, וכן אין ידוע לנו מקור הפירות, לכן מהזמן שכלה מאזור מסוים אנו חוששים שהגיע זמן הביעור. עוד נחלקו הראשונים אם כלה לחיה הוא לפי מקום גידולן או לפי מקום מציאן, וכבר הבאנו בזה לעיל מחלוקת בין רש"י ותוס' והרמב"ם. עוד נחלקו הראשונים האם כלה לחיה הוא דוקא מפירות המחוברים או גם ממה שנמצא על הארץ תלושים, ועב"ז בדרך אמונה (בבהה"ל פ"ז ה"ג) שהביא שלרמב"ם דוקא מחוברים, ולרש"י ולר"ש אף בתלושין.

ובכמות הפירות שצריך שישאר על העץ או על הקרקע כדי שיחשב שלא כלה לחיה, האם סגי בפרי אחד, דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם צריך לחפש כדי למצוא פרי אחד חשיב שהגיע זמן הביעור, אבל אם מוצא בקלות על העץ או על הקרקע אפילו מעט מאד חשיב שעדיין לא הגיע זמן הביעור. אולם המקדש דוד (נ"ט, ב, ד"ה כתב הרמב"ם) כתב דבעינן שיעור חשוב, והוכיח כן מפסחים דף נ"ג ע"א דאמרי' בזיתים עד שיכלה האחרון שבתקוע וכו' כדי שיהא עני

שמיצרים שם את היין, יש גם פס ייצור של היתר מכירה, ובטעות הכניסו מעט יין של היתר מכירה לחביות הענקיות של האוצר ב"ד, והיה בו שיעור ביטול (דהיינו שהיה שם ששים כנגדו), אך לא רצו לשווק את זה בתורת מהדרין (אף שמדינא דבר זה מותר, מאחר שהוא תערובת לח בלח, מין במינו ובששים, ובפרט להכרעת החזו"א דשמור ונעבד מותר וא"כ אין פה איסור כלל). ולאחר יעוץ של רבני הכשרות הוחלט להעביר את כל פס ייצור זה לאוצר ב"ד מסויים שסומך על ההיתר מכירה בדיעבד, והם שיווקו זאת בתורת יין של אוצר ב"ד.

זמן ביעור הפירות

מצינו בחז"ל (פסחים דף נ"ג ע"א) זמני הביעור לפירות מסוימים, בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד חנוכה, בתמרים עד הפורים. והנה בענבים הרבה קודם פסח כבר אינו מצוי לחיה בשדה, ומ"מ כתבו האחרונים דיש מעט שנשאר על האילנות מעט, וגם החיות מלאו מאורותיהם טרף, ואם אוכלין על הטפיחין (עי' ר"ש פ"ט מ"ד 'אוכלין על הטפיחין' - כלי חרס הבנוין בכותל), כל שכן שאוכלין על מחבואות שבשדה.

אולם בשאר מינים לא קבעו לנו חז"ל זמן הביעור, ועלינו לבדוק כל שמיטה מחדש לפי דבר זה משתנה מפני נסיבות שונים. ולפיכך נוהגים בהם זמן ביעור מספק, מהזמן הראשון שלאחר הקטיפה שבו אנו חוששין שאין יותר פירות בכמות משמעותית בשדות, ואף שלשם השוואה למועד שקבעו חז"ל במינים שבהם נקבע מועד, היינו צריכים לאחר את המועד הביעור, מ"מ אין לנו אלא מה שנראה לענינו. ומאידך כיון שיתכן שמועד זה הינו קודם לזמן הביעור האמיתי, לכן בתחילת זמן הספק יפקירו בפני ג' אנשים ויכנסם לביתו מתוך כונה שאין רצונו לזכות בו עד שיצא הספק שכבר עבר זמן הביעור.

דמתליא תליא באכילת חיה, והרי זה כאילו אמרה תורה בפירוש דאין אוכלין אלא מן המופקר. [ועוד למד המקד"ד מהרמב"ם דין חדש, דאין אוכלין ע"י פירות שאין קדושין בקדושת שביעית דלא גריעי מאינן מופקדין, ע"ש]. ולפ"ד כשיבוא אחד ויתלוש את כל פירות השדה, ובדרך טבע בלא יד אדם היה נשאר לחיה שבשדה, אז לר"ש ולרא"ש חשיב כלה לחיה, ולריבמ"צ לא חשיב כלה לחיה, ולרמב"ם יל"ע, דאפשר דהגה"כ דאזלי לפי שדה המופקר היינו לפי המציאות, ואפשר דקאי לפי טבעם, והחידוש שאף אם בשדה השמור היה כלה בטבעם יותר מאוחר (כמו שקורה בזמנינו בחממות) אפ"ה אין זה מציל מן הביעור.

ובפסחים דף נ"ב ע"א איתא, רשב"ג אומר אוכלין על שבין הכיפין ואין אוכלין על שבין השיצין, וע"ש ברש"י (ד"ה אוכלין) שת"ק ס"ל דאוכלין על של בין השיצין, אף שבפועל הבהמה אינה יכולה לאכול זאת מ"מ כיון שבמציאות הפרי ראוי לבהמה חשיב שעוד לא הגיע זמן הביעור, ולדינא כתב החזו"א (סי' ט"ו סק"ה) דמסתימת דברי הרמב"ם נראה דהלכה כת"ק. ובפשוטו זה סותר לרבנן דמתני' דשביעית לפירוש הרמב"ם הר"ש והרא"ש, וכתב החזו"א (סי' ט"ו סק"ב ד"ה ורבנן) דשמור בידי אדם גרע משמור בידי שמים, ולכן אוכלין על בין השיצין אף שאין אוכלין על המשומר. וכוונתו דשמור בידי אדם דעתו להחזיק בפירות (אף שהם מחוברין) ומתוך כך נעשה כ'בית' ואינו בגדר 'שדה', ולא מיקרי כלה לחיה מן השדה. ולפ"ז בניד"ד שעדיין נשאר בשדה (בצורה טבעית), תו לא חשיב גם לשיטתם כלה לחיה שבשדה. עוד יש שדנו לפ"ז בגונא דשמור מבהמה ומחיה ולא מעופות או דשמור מאדם ולא מחיה אי נמי חשיב בית ולא שדה, ואין אוכלין על השמור, או דרך אם שמור מבהמה ולחיה אז פקע מיניה שם שדה. ולמעשה מצינו ראייה מפורשת שאם שמור מבהמה ומחיה ע"י

יוצא ואינו מוצא לא בגופו ולא בעיקרו רובע אוכלין, ומשמע דלא סגי שנשאר מעט פירות בשדה פחות משיעור זה. וכן מבואר בחזו"א (סי' ט"ו סק"ו ד"ה שם כד', ובסק"ח ד"ה ומיהו) דצריך שישאר שם כמות מסויים של פירות, ולא סגי בכל דהו, ע"ש. ובשו"ת המבי"ט (ח"ג סי' מ"ה) כתב שאפילו אילן אחד שיש בו פירות מציל על הארץ.

ולענין כלה לחיה, נחלקו הראשונים אי תליה במציאות בזמן שכלה בשדה אפי' ע"י מעשה אדם, או דתליה בטבע הפירות עד אימתי הם בטבעם נשארים בשדה ללא פועלת אדם. דהנה בפ"ט מ"ד איתא דאין אוכלין על השמור, ופירש הר"ש מפני שאין חיה יכולה לאכול שם, וכ"כ הרא"ש, וכ"כ הרמב"ם בפיהמ"ש לפי שחיה אינה אוכלת אלא מן המופקר, והינו דכלה לחיה תליא במציאות אם יש אפשרות לחיה לבוא לאכול ממנו. אולם הריבמ"צ ביאר לפי דאין סומכין על השמור מפני שבמקום הנשמר מתמתן הפרי הרבה, והיינו דס"ל דכלה לחיה שבשדה אינו סיבה כ"א סימן, שבדרך הטבע היה אמור להיות כלה, ולפיכך מה שנשאר מפעולה לא טבעית אין זה מפקיע את החובת ביעור, ולדבריו ה"ה לאידך גיסא, שאם בדרך הטבע הפירות היה נשארים בשדה עוד זמן רב, ויבוא אחד ויתלוש את כל הפירות מהשדה, לא יחול דין ביעור דלא חשיב בכך כלה לחיה שבשדה. ולפ"ז בניד"ד, לר"ש להרא"ש ולרמב"ם חשיב כלה לחיה שבשדה, ולהריבמ"צ לא חשיב בכך כלה לחיה שבשדה. והראוני בספר מקדש דוד (סי' נ"ט סק"ב בד"ה יש לחקור בסופו) שחילק בין פירוש הרמב"ם לפירוש הר"ש והרא"ש, ונעתיק תחילה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש וז"ל: ר"ל שיאכל כל זמן שימצא המין ההוא בשדה במופקר, אבל אם פסק מן המופקר ונותר בבתיים או בגנים לא יאכל, אבל הוא חייב לבער, והטעם מה שאמרנו, והוא שאמר הכתוב 'ולחיה אשר בארצך' החיה תאכל מן המופקר, עכ"ל, ולמד בדבריו דגזה"כ

קודם לכן, והיינו בתמרים כשיכלה האחרון שבצווער. ובמתני' דשביעית (פ"ט מ"ג) תנן וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים, ומבואר שרק בו ליכא שלש ארצות, אבל בענבים וגרוגרות איכא שלש ארצות חלוקות ושלש בכל אחת. והקשה הר"ש (שם) דא"כ איך תני התם דענבים עד הפסח בגרוגרות עד החנוכה, הרי יש בהם זמנים שונים שבכל ארץ וארץ. וכתב דשמא התם במאוחרות קאמר, והיינו דהזמן האחרון שבכל המקומות הוא בענבים עד הפסח ובגרוגרות עד החנוכה, אבל איה"נ שזמן תחילת ביעורם מתחיל קודם. אולם הרמב"ם (פ"ז הי"א) כתב שבמינים אלו ליכא ג' ארצות, וזמנים אלו תקף בכל ארץ ישראל. וע"ע בר"ש פ"ט מ"ח שכתב דהא דתני בפסחים כל הני זמנים, הוא כשאין ידוע זמנו, אבל בידוע לפי מה שכלו, דהיינו דבידוע הולכים אחר המציאות. וכן פסק הרדב"ז בפ"ז ה"ג. וכ"ה בר"ש סיריליו בפ"ז ה"א שכל הזמנים הנ"ל הם בזמן שהשנים כתיקונם, (לאפוקי בשנה מעוברת). וכן פסק בדרך אמונה (פ"ז ס"ק נ"ד) דכל שיעורים אלו בסתמא אבל אם ידוע שכלו או שידוע שלא כלו דיינינן כפי הידוע.

והנה בזמנינו נשתנו הטבעים, וענבים כלים מהשדה כבר בחודש שבט בשנה פשוטה ובאדר א' בשנה מעוברת. וכן חזינן בפוסקים שטבע גידולם נשתנה, דיוע"י במ"ב סי' ת"ר סק"ד שכתב שהענבים בראש השנה על פי הרוב הם בוסר, ובזמנינו כבר בחודש סיון יש ענבים, ובחודש תשרי כבר מסתיים הענבים העומדים לאכילה, וישנם רק ענבים שראויים לייץ. ולפיכך יש שחששו שבזמנינו יש לבער היין לכה"פ מספק מהזמן שאיננו מוצאים ענבים בכרם. וכן הוא פשוט לפי תירוצו בתרא בפסחים (שם) שאף בענבים זמן הביעור הוא קודם פסח, ורק באופן שאירע שנותרו פירות במקום אחר אז אוכלין עד הפסח, ואף לתירוצו קמא נמי נראה דלא פליג אלא דסבר שפסח הוא

העופות דלא חשיב שמור ומציל מביעור, דהנה במתני' אוכלין על הטפיחין, ולפי' הר"ש היינו מה שמשמין העופות בטפיחין, ור"ל שמה שהעופות מחביאים בקינם הר"ז מציל מביעור, אף שהוא שמור מבהמה ומחיה, וכן הוא שמור מעופות אחרים שלא יבא עוף אחר לאכול ממנו, וכתב החזו"א סי' ט"ו סק"ב שהחידוש דאף רבנן מודים לזה, דעצם זה שמצוי לעוף שלקחם נחשב מצוי לעוף השדה. אולם הרש"ס כתב דר"ז אתי רק לדעת רבי יוסי שמתיר לאכול על השמור, אבל לת"ק שאין אוכלים על השמור ה"ה דאין אוכלים גם על מה ששומרות הציפורים לעצמן בטפיחין.

[והנה החילוק בין הארצות הוא בב' דברים, א' שאין הבהמה הולכת מארץ לארץ, ב' מצד טעמם שהוא שונה, ואף בהמות שיצאו ממקום למקום מ"מ טעמם אנו ערב להם ולא יאכלו זאת, (ועב"ז ברש"י בפסחים דף נ"ב ע"ב, ובחזו"א סי' ג' ס"ק ל"ב שנתקשה דא"כ אמאי בתמרים וזיתים וחרובין נתנו שיעור אחד לכולם, וע"ש מש"כ בזה), ומעתה אפשר דבאותו ארץ בהמה אינה הולכת מהר לשפלה וכו', אך טעמם הוא אחד, ולפיכך אם הכלה לחיה הוא סיבה א"כ כיון שבמציאות במקום זה כלה לחיה חייב בביעור, אך אם הוא סימן אז כיון שאם בהמה היתה הולכת כאן לא חשיב שכלה לחיה א"כ במה שיש מניעה צדדית לבהמה לבוא לכאן לא חשיב מחמתו שכלה לחיה, ובזה נחלקו הראשונים האם יש ג' ארצות או ט' ארצות].

זמן ביעור ביין

מצינו בחז"ל (פסחים דף נ"ג ע"א) זמני הביעור לפירות מסוימים, בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד חנוכה, בתמרים עד הפורים. ובגמ' (שם) איתא ב' שינויא, אם זמנים אלו הוא שבו מתחיל זמן הביעור, ואם יש מאוחרות מהן אוכלין עליהן אף אחר זמנים אלו, או שזמנים אלו הם הזמן האחרון, אבל הזמן הראשון הוא

בסי' טו סק"ב, וז"ל: 'אוכלין על הטפיחין' פי' ר"ש כלי חרס הבנוין בכותל, ואשמעינן דאע"ג דבשדה כבר כלה ואין שיעור רק בעיר, וגם בעיר אינן מצוין לכל אלא לעוף, מ"מ אוכלין עליהן... ואף רבנן (החולקים על רבי יוסי במשנה שם) מודים בזה. וע"ש בקונטרס הנ"ל שפלפל רבות בדבריו אלו, ע"ש. [אולם המדקדקים כשקונים יין מאוצר ב"ד מקפידין לא לזכות בזה, מהטעם שאינו ברור מתי חל בהם זמן הביעור, ואז מעיקר דינא אין צריך לבער כלל].

עוד בענין זמן הביעור ביין: איתא בפסחים (דף נ"ג ע"א) אוכלין בענבים עד הפסח (של שמינית), וכתב החזו"א (שביעית סי' ט"ו סק"ז) דזמן חיוב הביעור הוא ביום ראשון של פסח ולא בערב פסח, ובוה יישוב הא דאיתא בירושלמי דיוצאין ד' כוסות ביין של שביעית אף דזמן ביעור הוא בפסח, מ"מ כיון שזמן ביעור הוא ביום ראשון של פסח (ולא בער"פ) לפיכך רשאי לאכול שלש סעודות ביום ראשון של פסח, עכ"ד. ומ"מ נהגו להפקיר בערב פסח, משום שחששו לדעת הרמב"ן (פסחים דף ד' ע"ב) שאין מפקירין בשבת אפילו לצורך מצוה, (וכ"כ הפר"ח באו"ח סי' תל"ד סק"ב, והשער המלך הלכות לולב פ"ח ה"ב).

אולם בראשונים מצינו בזה דברים אחרים, עי' בר"ש סיריליאן (ספ"ט דשביעית) שכתב בזה"ל: יבער עד הפסח ופסח בכלל וכדשינו יוצאין ביין של שביעית לד' כוסות ובשנת הביעור ודאי קאי, ע"כ, והנה מכח קושית החזו"א כתב שזמן הביעור הוא אחר הפסח. ובמה שלא תירץ כחזו"א אפשר ב' אופנים, א' שפירש שהכונה שאוכלין בענבים "עד הפסח" היינו שזמן הביעור הוא עד הפסח, ואחר מכן כבר נאסר (ודלא כהחזו"א שאוכלין בענבים היינו קודם זמן הביעור, ובפסח חל עליו חובת בעור), ולכך אינו יכול לפרש ששותין ד' כוסות מדין שזה שיעור ג' כוסות כיון שזה הותר רק ביום הביעור, [וד"ז יתפרש ב' פנים, או שלמד שאת השיעור מזון ג'

הזמן הרגיל שבו כלין דליות של אוכל, אבל באופן שיוודע שהגיע זמן ביעורם קודם לכן צריך לבער קודם הפסח. ומצינו שהר"ש סיריליאן פ"ז ה"א כבר נתקשה בדבר זה, שבעינינו חזינן שזמן הביעור הוא קודם פסח, וז"ל: וטעמא דאמור רבנן דשרי יין דשביעית בפסח דשמינית דקשיא דהא כך כמה זמן הוא דכלה לחיה שבשדה, והתורה אמרה מן השדה תאכלו את תבואתה, ודרשינן ע"י השדה תאכלו וכו'. תירץ רבנן בזמן שהשנים כתיקונן קאמרי וכו', ע"ש. ומבואר שכבר 'בימיו' נשתנו הזמנים וצריך לבער קודם לכן. עוד יל"ע שהרי בזמן שקבעו חז"ל (לתירוק קמא) הוא משום שעד אז נשאר נשאר ענבים בדליות 'של אוכל' (שם מקום שיש בו כרמים), ובזמנינו אין ידוע כלל אם יש גידולי ענבים במקום 'אוכל' שנוכל לאחר את זמן הביעור על סמך המקום ההוא.

ולמעשה הורה החזו"א להפקיר היין בערב פסח, וכך נהג בעצמו בער"פ בשנת תש"ו ותשי"ג להפקיר היין בערב פסח ולא קודם לכן, אף שבשנת תש"ו היתה שנה מעוברת וא"כ ודאי שזמן הביעור לפי מהמצב המציאותי היה אמור להשתנות, ובע"כ דס"ל שזוהי תקנ"ח שלעולם זמן ביעורם בערב פסח. אולם הדברים קשים שהרי בגמ' מוכח לא כן, וכמו שנתבאר לעיל. וש"מ בקונטרס "הליכות שדה" (שבט תשע"ו - גליון 193) שהבא מאמר מקיף מהגר"ד יצחקי בענין זה, והביא שהחזו"א (סי' ט"ו סק"ח) נתקשה בזה, דהרי עינינו חזות שכלה ענבים לחיה מהשדה הרבה קודם פסח (כקושית הרש"ס), ותירץ בזה"ל: וע"כ דכן הוא דרכו שנשאר על האילנות מעט, וגם החיות מלאו מאורותיהם טרף, ואם אוכלין על הטפיחין (משנה פ"ט מ"ד), כל שכן שאוכלין על מחבואות שבשדה, ושאמרו זמן ביעור כשכלו דליות שבאוכל היינו כשכבר בלה הנשאר בשדה זה עדות שכבר כלה מן המחבואה שהכינה. וע"ע במש"כ

וז"ל: ושמעתי בשם מרן דהא דצריך להוציא לחוץ הוא דוקא המפקיר ביום אחרון אבל אם מפקיר קודם לכן אין צריך להוציא ובלבד שלא יחזור ויזכה בהם עד אחר זמן הביעור. והארכנו בזה לעיל.

ד' כוסות ביין של שביעית

ירושלמי (שבת פ"ח ה"א, שקלים פ"ג ה"ב, פסחים פ"י ה"א) מהו לצאת ביין של שביעית (חובת ד' כוסות דליל הסדר), תני ר' הושעיא יוצאין ביין של שביעית. הנה בספיקת הירושלמי נתחבטו האחרונים, איזה חסרון איכא ביין של שביעית דס"ד שלא יצאו בו ידי חובת ד' כוסות, ומצינו בזה כמה ביאורים.

הקרבת העדה פי' דהנידון אי בעינן ביין דד' כוסות דין 'לכם' כמו באכילת מצה, ולפיכך כמו שאין יוצאין יד"ח מצות אכילת מצה במצה של שביעית כן אין יוצאין בד' כוסות, או דלא בעינן לכם ושפיר יוצאין בו יד"ח, ופשיט הירושלמי דיוצאין. והנה ביאור זה קשה מכמה אנפי, דהנה בעיקר יסודי הדברים דהיכא דבעינן לכם אין יוצאין בפירות שביעית ידי חובתו לפי דלא חשיב לכם, תמוה דבקידושין (דף נב ע"א) איתא המקדש בפירות שביעית מקודשת, ופרש"י ותוס' דלא אמרי' דלאו ממנו הוא לקדש אלא כיון שזכה בו ממנו הוא לכל דבר. עוד הקשה הרש"ש (הובא דבריו בסוף מסכת פסחים) דלמה לא איקרי פירות שביעית "לכם" הלא מפורש כתוב בה (ויקרא כה, ו) והיתה שבת הארץ "לכם" לאכלה, ועוד דמשנה מפורשת שנינו במסכת סוכה דף לט ע"א הלוקח לולב בשביעית נותן לו אתרוג במתנה, אע"ג דאתרוג ודאי דבעי לכם וא"כ מוכח דיוצאין ידי מצוה בפ"ש גם במצוה דבעינן "לכם", ובכלל זה שתיית ד' כוסות. ועוד דהא גבי מצה לא כתיב מיעוט דלכם אלא דילפי' בפסחים דף לח ע"א לחם לחם מחלה דכתיב בה עריסותיכם, ובחלה גופא תנן בספ"ט דשביעית האוכל מעיסת שביעית עד שלא הורמה חלתה חייב מיתה, עכ"ד.

סעודות צריך לאכול ביום הביעור ולאחר מכן כבר נאסר. או דסבר דאף אם מותר לשתות את המזון ג' סעודות שנותר לו אף אחר זמן הביעור מ"מ שיעור מזון ג' סעודות ביין הוא ג' רביעיות, ואם זמן הביעור הוא בערב פסח א"כ הותר לו לשייר רק ג' רביעיות ולא ד' רביעיות, ובירושלמי קתני שיוצאין בו ד' כוסות], ולכן כתב שזה אחר הפסח, והכונה שחובת הביעור הוא ביו"ט אחרון של פסח ולאחר מכן נאסר. ב' שלמד שבאמת עד הפסח הכוונה שעד אז יש בשדה והדין ביעור הוא רק ביו"ט ראשון (כהבנת החזו"א), אלא שלמד שאין נותנים שיעור ג' סעודות כמה שצריך לאותו היום (שביו"ט ראשון דפסח הוא יותר מג' רביעיות) אלא שיעור המקובל לג' סעודות שזה ג' רביעיות ולא ד', ולכן הוכרח לפרש שזה אחר הפסח. והנפק"מ בב' ביאורים אלו הוא אם חובת ביעור הוא ביו"ט אחרון או אחר הפסח. וע"ע בלשון ריבמ"צ (פ"ט דשביעית מ"ב) שכבוה"ל: אוכלין בענבים עד הפסח ואחר הפסח מבער, ע"כ, ומבואר בדבריו ג"כ שהביעור הוא לאחר הפסח, ולא ביו"ט ראשון כחזו"א.

ולפיכך יש ליהזר דכשמפקיר בערב פסח שלא לזכות בו שוב עד אחר הפסח, אלא יכניס לביתו ויתכוין שלא לזכות בו, דאל"כ כיון שזכה בו קודם שחל חובת הביעור תו חלה עליו דין ביעור. ויש מדקדקים שאין מתכוונים לזכות בו אף אחר הפסח, עפמ"ש"כ המהר"י קורקוס פ"ז הי"א שעד פסח ודאי לא הגיע זמן הביעור ולאחר מכן הרי ספק אימתי הוא הביעור.

ומאחר שנתבאר שחובת הביעור הרי רק ביו"ט ראשון דפסח או ביו"ט אחרון דפסח או אחר הפסח. ולפ"ז נראה דבמה שנהגו העולם להפקיר בערב פסח, בהא לכ"ע יכול להפקיר בביתו בפני ג' (אף לחזו"א), כיון שקודם שחל עליו דין ביעור יכול להסתלק מהחפץ ככל סילוק בעלות ותו אין לו בו שום דינים. וכמו שכתב בדרך אמונה (פ"ז משמו"י בציה"ה ס"ק כט) בשם החזו"א,

מקיים בו מצות ביעור, וא"כ י"ל דאין יוצאין בו גם מצות ד' כוסות מטעם דק"ל (ברכות דף מט ע"א, פסחים דף קב ע"ב) דאין עושין מצוות חבילות חבילות. אולם מקשים על זה ממתני' בפסחים דף לה ע"א שכהנים יוצאים במצה של תרומה, והרי אכילת תרומה נחשבת למצוה כדמשמע בפסחים דף מב ע"ב דמיקרי עבודה וכ"כ בהדיא הכס"מ בפט"ו דתרומות הכ"ב, ואף על פי כן לא אמרינן שבאכילת מצה של תרומה איכא איסור דאין עושין מצוות חבילות חבילות. אולם פירוש זה משמע בר"ש סיריליאן בשקלים (פ"ג ה"ב), וז"ל: ביין של שביעית, אשמעינן דכיון דיין של שביעית מצוה דרמיא עליה לשתותו דלאכלה אמר רחמנא לא משמע דנפיק מידי מצוה דרבנן דתקן ארבע כוסות, ע"כ. [ונראה מלשוננו עוד דהמצוה דקעביד בשתיית היין, הוא מצד עצם אכילת פירות שביעית, דס"ל דאיכא מצוה באכילת פ"ש, ולא דוקא מהדין ביעור].

והגר"ח קניבסקי זצ"ל בפירושו על הירושלמי במסכת שקלים הביא בשם החזו"א לפרש בע"א, וז"ל: מהו לצאת ביין של שביעית משום דפ"ש כשכלין לבהמה מן השדה חייבין בביעור אלא שמשיר לעצמו כדי מזון שלש סעודות כדתנן שביעית פ"ט מ"ח, וזמן הביעור של יין בערב פסח, ומזון שלש סעודות ביין שלש רביעיות כדמבואר במסכת עירובין (דף כט ע"א) לענין עירוב דבעי מזון שתי סעודות דביין צריך שתי רביעיות, והשתא מיבעיא להירושלמי כאן כיון דחובת היום ארבע כוסות שמא מותר לשייר ארבע רביעיות, ע"כ המובא בשם החזו"א ז"ל. ולדבריו נראה דהספק אם מה שהתירו מזון ג' סעודות הוי משום שדבר זה חשיב מבוער כיון שרצון התורה שפירות שביעית יכלו ויתבערו ועל ידי שאוכל זה מתבער, ושיערו חכמים שאכילת אדם בשבת הוא ג' סעודות ולכך לעולם התירו לו ג"ס, ולפ"ז אם ביום זה צריך יותר שרי אף יותר, או דלא פלוג ולעולם הוא רק ג' סעודות.

ולפמ"ש"כ האחרונים (הובא לעיל) דהדין ביעור הוא מחמת לתא דהדין הפקר שבו, שמעיקרא לא זיכתה לו תורה כי אם עד הביעור, ולאחר מכן צריך להחזיר למצב שהיה בתחילה, י"ל דאף דפירות שביעית חשיב 'לכס' מ"מ בזמן הביעור תו לא חשיב 'לכס', ולכן אף שאז הותר שיעור ג' סעודות היינו לפי שזה שיעור אכילה דיום אחד ולכן חשיב דבר זה כמבוער אבל מ"מ לא חשיב דבר זה שלו, ומעתה כיון שביין זמן הביעור הוא ליל פסח א"כ אף שהותר לו מזון ג' סעודות מ"מ לא חשיב 'לכס', ויובן ספיקת הירושלמי וכפירוש הקרבן העדה, ולא קשה עליו קושיית הרש"ש.

הפני משה (בפירושו לירושלמי בשבת שם) ובעל הפאת השולחן בביאורו תקלין חדתי (שם) פירשו דהשאלה היא ביין של שביעית שנשאר אצלו לאחר זמן הביעור ולא ביער דנאסר בהנאתו, והנידון אי יוצא ידי חובתו ביין זה למצות ד' כוסות לפי דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ומקשים על זה דבר"ן בנדרים דף טו ע"ב איתא דלא אמרי' על הנאת הגוף הבא מעסק מצוה מצוות לא ליהנות ניתנו, וכן הוא דעת הכל בו (סי' סד), וא"כ הכא ל"ש האי היתרא דמצות לאו להנות ניתנו. וע"ע בספר 'כלי חמדה' עה"ת (פרשת וארא) שביאר ג"כ בדרך זה, אלא שכתב טעם אחר להתיר לפי דמצות ד' כוסות ידחה את האיסור של פירות שביעית אחר זמן הביעור. אך כל זה קשה דאם כן הו"ל לירושלמי להסתפק בכל יין שיש בו איסור כמו הנודר הנאה מן היין אם יוצאין בו יד"ח ד' כוסות, ועוד דא"כ הו"ל לירושלמי לומר דמותר לשתות רק רביעית יין בצמצום ולא יותר.

ויש מפרשים בענין אחר, דכיון דיש מצוה בשתיית היין דשביעית (אף לסוברים דליכא מצוה בעצם אכילת פירות שביעית) מדין מצות ביעור, שהרי זמן הביעור ביין הוא ליל פסח, וכדאיתא בפסחים דף נ"ג ע"ב אוכלין בענבים עד הפסח, אם כן מה שהותר לשתות ביום הביעור הוי מטעם שבעצם השתיה

בעצם היין ומשועבד למכור לבושו ולשאול על הפתחים בשביל קיום ד' כוסות משא"כ בקידוש שאין מצוה בעצם היין ואינו מחוייב למכור כסותו ולשאול על הפתחים לפיכך לא חשיב פורע חובו, ופשיט רב אושעיא דשרי, אלא דבזה יש להסתפק אי שרי משום שקיום מצוה ל"ח פריעת חוב ואפילו מצוה דאורייתא, או משום דמצוה דרבנן לא היא כפורע חובו כיון שמצוה דרבנן רמי אגברא ולא היא חיוב בחפצא (כמש"כ הנתיח"מ ועוד), אבל מצוה דאורייתא חשיב פריעת חוב וליתסר [כגון לצאת ידי חובת מצה בתבואת שביעית, כגון יבול נכרי או דגן הבא מד' שדות שאינן אסורות משום ספיחין]. אולם מקשים על זה ממתני' בסוכה דף לט ע"א שאפשר ליטול אתרוג של שביעית ושל מעשר שני ולא חשיב כפורע חובו וא"כ מאי מספקא ליה לירושלמי. ובאמת בנידון זה מצינו מחלוקת ראשונים, דבשביעית פ"ח מ"ח איתא אין מביאין קני זבים וקני זבות וקני יולדות מדמי שביעית, ובנמוקי הרא"ה (הובא במשנת יוסף) פי' הטעם משום דאסור לפרוע חובו מדמי שביעית והקנינים הרי חובה עליו, אולם שאר הראשונים פירשו בע"א, התוס' יום טוב פירש משום דכל דבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין כדאיתא בספ"ק דמעשר שני, הר"ש סריליו פי' לפי דעולה למזבח ולאכלה אמר רחמנא, הרי חזינן בדבירה דלא חשיב דבר זה פורע חובו ושרי ולכך הוצרכו לטעמים אחרים. ואפשר עוד דבניד"ד גם הרא"ה ס"ל דלא חשיב פורע חובו מפירות שביעית, דדוקא קרבנות דגורם שעבוד ממוני המחייבו להביא קרבנו לפיכך חשיב פריעת חוב, משא"כ מצוה אף דמחוייב להוציא ממון מ"מ לא חשיב שיעבוד ממוני ולפיכך לא חשיב בכך לפרוע חובו. ועמש"כ בזה אאמו"ר זצ"ל בספרו שלמי תודה - פורים סי' כ"ט אות ז'.

ונסיים בעוד הלכה הנוגעת לדין הפסד פירות שביעית, דהנה בליל הסדר בעת

ובספר אור שמח (הלכות שבת פכ"ט הי"ד) פירש דספיקת הירושלמי נאמרו ביסודם אף על יין דקידוש היום שבכל שבת, דהא אמר רב בב"ב דף צז ע"א דאין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לנסכו על גבי המזבח, ונפסק כן ברמב"ם, ויין דשביעית אינו ראוי לניסוך על המזבח, דבפירות שביעית כתיב (ויקרא כה, ו) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ודרשי' ולא לשריפה, ולכן דנו בירושלמי אם יוצאין מצות קידוש ביין זה שאינו ראוי לנסכו על גבי המזבח, ופשיט דיוצאין לפי דלא נאמר דבעינן יין הראוי לנסכו ע"ג המזבח אלא כשהחסרון בגוף היין כיון שריחו רע או שהיה היין מגולה דבעינן שמהות היין יהיה ראוי לנסכים, משא"כ ביין דבשביעית דפסולים למזבח אינו מחמת גריעות היין אלא משום איסור הפסד דרמיא עליהו, וע"ש. אולם פירוש זה קצת קשה דא"כ אמאי לא מיבעיא לירושלמי לענין תרומה אם הכהן רשאי לקדש על יין של תרומה שהרי אינו ראוי לנסכים. ויש שפירשו בנ"א, דהנה איתא במתני' במנחות דף פו ע"ב דלנסכים בעינן יין מכרמים העבודים, ובגמ' שם מפרש דבעינן כרמים העבודים פעמים בשנה, ומעתה נסתפקו בשביעית שאינה נעבדת אם היא כשרה לקידוש, ופשיט דיוצאין, לפי שכל דין זה דאין מביאים יין מכרמים שאינם עבודים הוי רק לכתחילה אבל בדיעבד אם הביא כשר, וקי"ל (בב"ב דף צז ע"א) כל שאם הביא כשר אנן אפילו לכתחילה נמי.

ויש שפירשו דספק הירושלמי היתה דאפשר דלצאת ביין של שביעית יד"ח מצוה (דד' כוסות) חשיב כפורע חובו מפירות שביעית, ואסור לפרוע חוב מפירות שביעית כדתנן בשביעית פ"ח מ"ד, ועל כן היה ס"ד דכיון שהוא מחוייב במצות ד' כוסות הוי ליה לפרוע חובו לבורא מפירות שביעית ויהיה אסור, [והא דלא נסתפקו לענין קידוש סתם, י"ל דרק ד' כוסות נחשב פורע חובו כיון דיש מצוה

כתב דמותר להטיף טיפות אלו גם מיין הקדוש בקדו"ש, לפי שמדינא מותר יין זה בשתיה אע"פ שנוהגים לשופכו, וכמש"כ החק יעקב (סי' תעג ס"ק ל"ז) דאין לזה שום מקור, ואסור להפסידו משום הפסד אוכלין, וע"כ גם בשמיטה מותר מדינא להטיף טיפות אלו, אלא דיש להזהר בהם שלא לשפוך להפסד יין זה.

אמירת עשרת המכות (דם ואש ותמרות עשן, וכן בעת אמירת עשר המכות), יש עדות שנוהגים שמטיפים מעט יין מן הכוס על כל מכה ומכה לצלחת, ואין שותים אותו אלא משליכים אותו אח"כ. וביין הקדוש בקדושת שביעית, לכאורה אסור לעשות כן דהוי הפסד. אולם הגר"א זצ"ל (אילת השחר שבת דף ע"ח ע"א ד"ה לגבל בהן)



הרב יחיאל אומן

דין חמץ בחיטים וקמח

הנה ידועה החומרא שנתקבלה בהרבה בתי ישראל, שלא לסמוך על מכירת חמץ לגוי, עפ"י מש"כ המע"ר [קפ"א] להחמיר בזה כי המכירה גרועה (אולי משום שאין נעשה קנין שוראי מועיל [שא"א לקנות במשיכה או בחצר]), וכן דעת התב"ש דיש בכך ענין הערמה, ודעת הא"ר [סי' תמ"ח ס"ז] שאין להקל בחמץ גמור אם נשאר בבית ישראל אף אם מכר את מקומו. ובפרט במכירה הנעשית במפעלים בזה"ז שיש בה עוד כו"כ סיבות להחמיר (אינם שות"מ ויש לחוש שאינם מוכרים בכל ליבם, וגם שענין ההערמה חמור יותר במכירה גדולה כזו שהוי דבר הגלוי לכל שאין כונת הקונה לשלם אם יישרף הכל, וכן מצד המוכר ברור שאם יארע נזק בתוך הפסח ירוץ מיד לתקנו. וכן הגריש"א החמיר בזה"ז שהכל נמדד לפי האחריות והביטוח, ומכירה של מפעל שלם בלי שום ביטוח אינה תקיפה כלל). ועוד חששות שישנם מצד היבואנים ובעלי המחסנים שרבים מהם אינם מוכרים החמץ ברשותם, ונמצא על מדפי החנויות מוצרים שספק שמא לא נמכרו כולם.

ולא באנו לעיקר הנידון שכידוע ישנם צדדי קולא רבים (שאכ"מ לפרטם), אלא מטרתינו לדרון לדעת המחמירים בחמץ ממש, האם יש צד להחמיר גם בקמח שנמכר.

ונבוא לבאר בעז"ה הדברים משרשם בסוגיות, ולראות דעות הפוסקים בהלכה, והמסקנה העולה לפו"ר.

ויבואר בזה בע"ה ג' נידונים: נידון א' - הסימן המבואר בגמ' לחימוץ בחיטה, ובירור גדרו וענינו, ב' - דברי הגמ' לגבי חיטה הקרובה לביקוע, והכרעת הראשונים והפוסקים בזה, ג' - הנוגע לנידו"ד - האופן שנת' בגמ' שיתכן חיטה שאין בה סימן ביקוע ומ"מ היא בחזקת מוחמצת.

ענה א' - חיטה בקועה

א [דברי רש"י והרא"ש דבקועה אינו חמץ ודאי.

בגמ' [פסחים מ.] "ת"ר: אין לותתין שעורין בפסח, ואם לתת - נתבקעו אסורות, לא נתבקעו מותרות".

ויש לחקור בענין הביקוע, האם הוי 'סימן' לחימוץ (דאם שרה כ"כ זמן במים עד שנבקע, בודאי גם אירע בה התהליך של החימוץ, אבל שייך ביקוע גם בלא חימוץ), או דזהו החימוץ עצמו, כמו הסימנים בעיסה של הכסיפו פניה וכו' שמורים על החימוץ עצמו, כך הביקוע שהוא קורה מחמת החימוץ.

דהנה ברש"י פי': "נתבקעו - מחמת הניפוח שמחמת המים - אסורות, דודאי ממהרות להחמיץ". ומבו' מדבריו דהביקוע איננו חימוץ ממש, אלא סימן שראויות להחמיץ.

וכ"כ הרא"ש "דנתבקע לאו חמץ גמור הוא, אלא קרוב להחמיץ", והוכיח כן מש"י ר' יוסי דפליג ואמר "שורן בחומץ, וחומץ צומתן", שלמד הרא"ש דר' יוסי מיירי גם בנתבקעו, דגם בהם אפשר לעכב את חימוצן. ולכן כתב שאם נמצאה חיטה בקועה בעיסה שעוד לא החמיצה, יש להוכיח גם על החיטה שלא החמיצה.¹

וכן בירושל' בפירקין [ה"ז] משמע כדברי הרא"ש, דאיתא התם: "ר' יוסה אמר שרה

1 ועי' בפר"ח דגם להרא"ש י"ל דסברא זו אינה מועילה לגבי החיטה עצמה, דלא פלוג רבנן, ומ"מ לגבי התבשיל כ' דיש להקל.

והנפ"מ בפלוגתתם לפ"ז, הוא כשנפלה חיטה בעיסה ושהתה פחות משיעור מיל, ונמצאת בקועה (וידוע שלא היתה בקועה מקודם לכן), דכיון דביקוע הוא סימן ודאי לחימוץ, א"כ בהכרח תלי' שהצליח להתחמץ בפחות מהשיעור, ודלא כהרא"ש שלא אכפ"ל מהביקוע בכח"ג.

ג] בפמ"ג דשהה שיעור מיל ונתבקע הוי חמץ גמור.

אמנם בפמ"ג [בפתיחה] משמע קצת דהביקוע הוא חימוץ ודאי, שהביא מהלבוש [בס"ט] שכתב: "...אפילו נתבקעו ממש אינן חמץ גמור מן התורה, אלא הם קרוב להתחמץ, והם חמץ גמור מדרבנן", והיינו דנקט את דברי הרא"ש גם לא באופן שדיבר [שיש הוכחה שלא החמץ], אלא בכל אופן שמוצאים חיטה בקועה אין זה אלא סימן שקרוב להתחמץ.

והקשה עליו הפמ"ג, דברי"ף משמע להדיא דהוי דאורייתא, דלכן בנתרסכה כתב להחמיר משום שהוא ספק דאורייתא, וכן במרדכי בשם הרא"ם [שהביאו הב"ח], כ' לגבי חטין שירדו עליהן רוב גשמים ושרייתן מרובה, "דחוששין להם לביקוע והאוכלן בכרת". ועוד הק', דהכא פסקי' דבקועה ממש אוסרת התבשיל במשהו, ואם היה דרבנן הרי כתב המג"א [בסי' תמ"ז סק"ה] דנוקשה בטל בס'.

וע"כ מסיק הפמ"ג, דבנתבקעו הוה חמץ מן התורה וחייב כרת. וליישב דברי הרא"ש שכתב דאינו חמץ ודאי, העמיד הפמ"ג דמיירי באופן שלא שהה שיעור מיל (או דעסיק בה), אבל בשהה שיעור מיל י"ל דהוי חמץ מה"ת.⁴

שעורים במים, נתבקעו הרי אלו אסורות, שריין בחומץ מותר מפני שהחומץ צופדן", ומשמע דשריין בחומץ קאי על נתבקעו (וכ"כ פר"ח).

וכן יש להוכיח מדברי המ"ב [בסקע"ט] דאם שרה במי פירות אינו מחמץ גם בחיטה, ומשמע דמיירי גם כשנבקעה (דבזה מיירי השו"ע), והיינו דכל שיש לנו סיבה לומר שנבקע מחמת דבר שאינו מחמץ, אין הביקוע סימן חימוץ.

ב] דברי הר"ן והרשב"א, ובמה פליגו.

אמנם ברשב"א פליג על חידוש הרא"ש הנ"ל, וסבר דאם נמצאת חיטה בקועה בעיסה אוסרין כל העיסה, ומבוי' דלא נקט להקל משום ההוכחה מהעיסה, ולכא' משום דסבר שהביקוע הוא החימוץ עצמו.

וכן מצינו בר"ן, על דברי ר' יוסי שורן בחומץ וחומץ צומתן, שחלק על הרא"ש והעמיד דמיירי דוקא קודם שיתבקעו, שהחומץ מעכבן שלא יתבקעו ולא יבואו לידי חימוץ², (ופירש דרבנן פליגי על רבי יוסי משום דאפילו לא יתבקעו לאחר מכן אפשר שהחמיצו אלא שחומץ צמת ביקוען), ומשמע מדבריו דאם נתבקעו הוי ודאי חמץ.

אמנם אין מוכרח דפליגי בזה, דאפשר דמודו דאין זה החימוץ עצמו אלא סימן, ומאי דפליגי על הרא"ש, דבאו לומר דהוא סימן מוכרח שג"כ החמיצה, ולכן כתב הר"ן דאם נתבקעו אינו מועיל חומץ, כיון דהוא סימן ודאי שהחמיצו³, וכן הרשב"א חלק משו"ה דלא מהני תליה כעין שכתב הרא"ש לומר שאינו חמץ, אלא צריך הוכחה ודאית שלא החמץ, אבל אם יהיה הוכחה שלא החמץ יועיל.

2 וכן משמע קצת ברש"י, שכתב בנתבקעו שהוא מגיע מחמת הניפוח, ומשמע שהניפוח הוא השלב האחרון לפני נתבקעו, וע"ז מיירי ר' יוסי, כמש"כ "אם רואה שנופחות - שורן בחומץ", והיינו שמצליח למנוע את הביקוע, אבל אם נתבקעו לא מהני.

3 וכן יש לצדד מדהוכחנו ברש"י דהביקוע אינו ודאי חימוץ, ומאידך משמע בדבריו כהר"ן דר' יוסי לא מיירי בנתבקעו.

4 אמנם לגבי תבשיל הביא מהפנ"י בפסחים לט: שלית ביה שיעור מיל, וא"כ אם מוצאים חיטה בקועה בתבשיל גם בפחות משיעור מיל הוי חמץ גמור דא' (ועי' מ"ז סק"ב דנראה דהלך בדרך אחרת).

קורה רק התהליך הראשון של כניסת המים, אבל אינו מחמיץ כיון שהצונן מעכבו, אולם ברגע שיוצאין מהצונן שמעכב החימוץ, מיד המים מחמיצין, כיון שכבר נכנסו לתוכן.

ובטור אפשר דיש לדייק שהביקוע מוכיח דודאי החמיצו, ולכן הוכיח מארבא בחישתא והתוספתא דחטין ששרו במים, דאסורין משום שנתבקעה, ולא אמרי' דשייך שיתבקע ולא יחמיץ (ובפשטות כן דעת השו"ע למעשה, ולפ"ז יתכן שיהיה ראיה לדעת השו"ע בענין זה).

ענף ב' - חטים שנתרככו

א] הפלוגתא בקרוב להתבקע.

הנה בהמשך הגמ' שם נחלקו האמוראים בדברי הברייתא דנתבקעו אסורות, דר"ח בשם מר עוקבא אמר: "לא נתבקעו ממש, אלא כל שאילו מניחן על פי חבית והן נתבקעות מאליהן (היינו דמכח השרייה במים סגי בריח החבית לבקען)", ושמואל אמר נתבקעו ממש".

ובפשטות דברי מ"ע מובנים היטב לפי הצד דלעיל שהביקוע הוא 'סימן' לחימוץ, ולכן קאמר דאם רואים את החיטה במצב שקרוב לביקוע, ובפעולה מועטת של הנחה ע"פ הביב כבר תתבקע, א"כ מוכח שנכנסו בה המים כ"כ ובדודאי נתחמצה.

ב] פסק הרי"ף והרמב"ם אי הוי דאורייתא או דרבנן.

והנה כתב הרי"ף, דמספק"ל כמאן הלכה⁷, והלכך לענין מיכלינהו בעינייהו נקטי' לחומרא כמ"ע, דהו"ל סד"א ולחומרא, אבל אי נתערבו בתבשיל נקטי' לקולא, ולא אסרי' אלא כשנתבקעו ממש, כיון דהוי משהו דרבנן וספיקו להקל.

ובאמת מצינו עוד בפמ"ג, לגבי חטין ששהו במים צוננים שיבואר בסמוך ד"א שאינן מחמיצין בתוך המים, כתב הפמ"ג דכל זה דוקא כשלא נתבקעו, ולכאור' היינו נמי לשיטתו דביקוע הוא חימוץ ודאי, ולא רק סימן לחימוץ.⁵

ד] הפלוגתא בחיטה בתוך המים אם מחמיצה.

והנה בטור [סי' תס"ז] דן לגבי חטין שנפלו לבור, והביא בשם ראבי"ה שכתב שאין מחמיצות ע"י המים, וראיה מדאמרינן [לגבי לישת עיסה] 'תפח תלטוש בצונן', אלמא שהצונן מעכבו מלהחמיץ (והיינו כששורה בתוך מים מרובים, משא"כ לתיתה שהיא מים מועטים, בזה מחמיץ כבר בעודו עם המים).

וכתב ע"ז הטור שאין הנידון דומה לראיה, "דההיא דוקא בעיסה, אבל חטה ודאי מחמצת במים צוננים" (וכמו שפי' הפמ"ג, דבעיסה דוקא מהני משום דנכנס בכל חלקי העיסה ומונע החימוץ, מה שאין כן בחטה), והוכיח מההיא ארבא דטבעה בחישתא דאסורה משום חימוץ, וכן מדרתניא בתוספתא שרה חטין ושעורים במים והחמיצו אסורות (והיינו דב' מקורות אלו מיידי ששרה בהרבה מים, ואעפ"כ חששו לחימוץ).

והב"י דחה את ראיות הטור, "דאיכא למימר דהא דחטים מחמיצים ע"י מים צוננים היינו אחר שיצאו מתוך המים, אבל בעודן בתוך המים הצוננים לעולם אינם מחמיצין".

ומשמע בב"י דכשיוצאין החטין מן המים מחמיצין מיד, ויש לבאר עפ"י משנ"ת דהביקוע מורה על כניסת המים אל תוך החיטה, שבאופן רגיל גורר ביחד עמו את החימוץ, אמנם כשנמצא בצונן מרובה אזי

5 ומ"מ אינו מוכרח דפליג גם במי פירות דאם נתבקעו שם אסורין, דאפ"ל דביקוע דמי פירות הוי כעיסה שתפחה במי פירות דאמרי' ביה דהוי סירחון ולא חימוץ

6 ובתוס' והראשון הביאו גירסת ר"ח כל שאילו מניחן על פי אבוב [של קלאים] והם מתבקעות, ופירשו דהיינו כלי שבעלי קליות עושין בו קליות והוא מנוקב, והם מתבקעות מכח האור.

7 משמע בלשונו דאנן מספק"ל כמאן הלכה, אמנם באו"ז [רנ"א] כ' בשם הרי"ף "דאפי' מר עוקבא לא קאמר אלא למיכליה, דהוי חמץ דאורייתא, אבל בגו תבשילא לא".

ושנתרככה, והטעם ביאר הפמ"ג דאף דאיננו בקיאיין מהו קרוב לביקוע, אבל בלא נתרככה וקשים הם - בקיאיין אנו שלא הגיע לחימוץ.

ולמעשה, במ"ב חזר על ענין זה בסעיפים בהמשך שכתב השו"ע חומרא בנתבקעה, שלדידן ה"ה בנתרככה, כגון בסי"א שנמצאת חטה בקועה בעיסה או במצה אפוייה, כתב המ"ב לדלידן הוא בנתרככה אף על פי שלא נתבקע, וכן בסי"ב במליגה הביא בשם הט"ז להחמיר גם בנתרככה [אמנם הביא חולקים בזה, ויב' בע"ה בהמשך], וכן בסט"ו שכתב השו"ע "תרנגולת צלזיה שנמצאת בה חטה מבוקעת בתוך הפסח, וכו' כתב המ"ב דלפי דברי הרמ"א לעיל בס"ט ה"ה אפילו לא נתבקעה רק נתרככה.

ד] הקולא בנתרככה מבנתבקעה

והנה לפ"ז יוצא, דמה שהרמ"א לא הגיה בכל שאר המקומות, הוא משום שסמך על הגהתו בס"ט, וכ"כ הפמ"ג. אמנם בח"י [אות ל"א] הסתפק בזה, דאפשר שבכל הסעיפים הללו שיש בהם צירופים וספיקות, בזה סמך הרמ"א על דעת המחבר דדוקא נתרככה.

וכן העיר הח"י מקודם לכן [בסקכ"ו] דברמ"א בס"י כתב לגבי תרנגולת מבושלת שנמצא בה בפסח חטה מבוקעת, דנוהגין לשרוף כל החתיכה, אמנם בס"ט לגבי תבשיל שכתב דאוסרין הכל במשהו אפי' לא נתבקעו, לא כתב דנוהגין לשרוף הכל. והסיק מזה, דדעת הרמ"א דהיכא דלא נתבקעו ממש דדעת כל גדולי פוסקים להתיר התבשיל אפילו באכילה, אם כן די בחומרא זו לאסור באכילה ולא בהנאה.

ומשמע כונתו [במש"כ דהוי משהו] דמשום דמיירי בחיטה שהיא דבר מועט, ובדר"כ יש ס' כנגדה, וע"כ אין בה איסור אלא דרבנן, ונמצא הספק האם החמיצה ואסרה התבשיל כספק דרבנן, אבל אם יהיה תבשיל מועט ויהיו בו כמה חטים, שאין ס' כנגדו, לפ"ז נחמיר לאסור גם בקרובות להתבקע, משום ספק דאורייתא.⁸

וכ"כ הר"ן בביאור דברי הרי"ף: "דאע"ג דעיקר איסורא מדאורי' הוא, כיון דשיעורא מדרבנן - דהא מדאורי' לא אסר במשהו - תלי' לקולא", וכ"כ המ"מ.

אמנם ברמב"ם כתב: "שאיין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים", ומשמע כונתו דגם מ"ע לא בא לומר סימן חימוץ חדש שהוא פחות מנתבקעו, אלא דין דרבנן קאמר שאסורו גם בשיעור כזה,⁹ וכשנתערב בתבשיל שרי אף כשאין ס' נגדו.¹⁰

ג] חומרת הרמ"א, ודברי האחרונים דבעי' נתרככה.

והנה בד"מ כתב דאין המנהג להתיר גם בתבשיל, אלא אוסרין הכל אף כשלא נתבקעה, וכ"כ בהגהת הרמ"א, וטעמו ביאר הגר"א [באופן א'], דהוא משום שנוהגין כמר עוקבא דאף קרוב לביקוע.

והוסיף הגר"א וכתב: "ואין אנו בקיאיין בשיעור הראוי לביקוע", ומשמע דבא לדייק מסתימת הרמ"א דהחמיר אף פחות משיעור דמ"ע, וביאר הטעם כיון דלא בקיאיין (וכדעת הרמ"א בכמה וכמה דוכתי לחוש לאין אנו בקיאיין).

אמנם כתבו הב"ח והט"ז והמג"א [בסקכ"ה], דגם לדעת הרמ"א בעי'

8 ועי' בפמ"ג [מ"ז י'] שכי' לדלידן דטכ"ע דאורייתא, בודאי יש להחמיר כשאין ס', דהוי כמו שאוכל חיטי בעינייהו (והרמב"ם לשיטתו דטכ"ע דרבנן).

9 ועי' בב"י שכי' דאפשר דגם הרי"ף כיוון לזה, ומה שכתב 'שזהו איסור משהו' נוכל לפרש שחטים אלו אינם חמץ גמור אלא איסור כל דהו אית בהו מדרבנן. אמנם הפמ"ג [א"א י"ב] הקשה ע"ז, דא"כ למה החמיר הרי"ף בחיטה עצמה מצד ספק דא', והרי אין כאן צד דאורייתא. ועוד הקשה דמשמע בב"י דבתערובת מיקל אף בליכא ס', והלא בנוקשה דרבנן לא מקילי' בנתערב אלא בס'.

10 ועי' בפמ"ג שכי' דאין להוכיח מדברי הרמב"ם דבנתבקעו ממש הוי דאורייתא, די"ל דהוי לכל היותר נוקשה.

קבא קבא לישראל כי היכי דכליא קמי פיסחא¹¹.

אמנם התקשו הראשונים, דבגמ' לא הוזכר הסימן דלעיל שהחטין נתבקעו, ומשמע אפי' שלא נתבקעו אסורים, וקשה מאי שנא. ונאמרו בזה ד' תירוצים:

ב] חילוק הרא"ה בין חטים לשעורים, והנתבאר להלכה.

א' - בר"ן בשם הרא"ה תירץ: "משום דחיטי ניהו ובחיטי לא בעי בקוע" (דע"י הסדק הרי הם כאילו נתבקעו) והא דבעי ביקוע הוא בלתיחה דמיירי בשעורים¹², וכדאי' בע"ז סה: דלגבי חיטי כיון דאית בהו ציריא כמבוקעות דמיין¹³.

וביאר החזו"א [קכ"א, כ"א] "דבחיטי אין העדר הביקוע ראייה, דאפשר דנתבקעו בציריהו ולא מינכר, א"נ דיש להריפת החימוץ מקום לצאת ואינו מבקע את קליפתו".

וכן הביא הגר"א מהתוספתא, דתניא שם: "השורה חטים ושעורים במים ונתחמצו אסורות, ר' יוסי אומר השורה שעורים במים ונתבקעו אסורות", ומשמע דבחטים אפי' נתבקעו שרו.

אמנם הקשו ע"ז הר"ן ועו"ר, דלפנ"כ איתא בגמ': "אמר רבה: בעל נפש לא ילתות", והקשתה הגמ' "מאי איריא בעל נפש, אפילו כולי עלמא נמי, דהא תניא אין לותתין שעורין בפסח?", ותירצה: "ה"ק, בעל נפש אפילו חיטין דשירירי לא ילתות", ומבו' דיש סברא להתיר יותר בחטים מבשעורים, שהשעורים יותר רכים וממהרים להחמיץ, ולכן בשעורים כו"ע אין להם ללתות, ואילו חטים רק בעל נפש.

ובמ"ב הביא את שיטתו, ואת שיטת הט"ז דפליג ואסר בהנאה (ובביה"ל כתב דהמיקל כדברי הח"י והאחרונים שעמו לא הפסיד, אחרי דרוב הראשונים הסכימו לדברי הרי"ף להתיר התבשיל אפילו באכילה, ובפרט דרק נתרכך, וגם דאפשר לצרף דעת השאילתות).

ובסי"א לגבי חיטה בעיסה, שם כתב הפמ"ג דגם להחולקים על הח"י בס"ט, אפשר דכאן מודו דשרי בהנאה, כיון דהוי רק חשש. וכ"כ המ"ב, דיש להקל לענין הנאה בהפסד מרובה בלא נתבקע אף בלא נטילת מקום. וכן לענין כמה ספיקות וס"ס, כתב המ"ב להקל בנתרככה.

והנה, לפי הנת' ברמב"ם דחיטה שנתרככה לכל היותר הוי חמץ דרבנן, מובן דהוי סיבה להקל בכל הספיקות, וכן לענין שהייה והנאה יש להקל, אמנם להר"ן והמ"מ בדעת הרי"ף דהקולא בנתרככה רק משום שיש ספק, א"כ הקולא רק משום הצירוף של שאר הספיקות או התערובת דעושהו משהו דרבנן.

ואפשר לבאר יותר, דהחילוק בין נתבקעה לנתרככה בספיקות הוא בענין הריעותא, דאף אם שניהם הוי רק סימן על חימוץ, מ"מ נתבקעה יש בו הוכחה לפנינו שבודאי החמיץ, משא"כ נתרככה.

ענף ג' - דין חטים ששהו במים והעולה לקמח דידן

א] מעשה דארבא, וקושיית הראשונים

בגמ' [מ]: הובא מעשה "ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא", והיה פשיטא דהחיטין אסורות, אבל הספק היה אם מותר למכרם לנכרי, והסיק רבא "לזבינהו

11 כן הגירסא בגמ' לפנינו 'לישראל', וכן סבר הר"ן דגם לישראל יכול למכרם מעט מעט, אמנם הרמב"ם לא גרס 'לישראל', וע"כ חילק דדוקא לגויים מוכר מעט מעט שמא יחזור הגוי וימכרנו לישראל, אבל לישראל אסור אלא אם מודיעו כדי שיאכלנו קודם הפסח. וכ"פ שו"ע.

12 לכאור' צ"ע מהגמ' בנדה כה. "אם היתה נקבה נדונה כשעורה לארכה", ופירש"י "סדוקה לארכה", ומשמע דגם לשעורה יש סדק.

13 אמנם הר"ן דחה דדוקא התם לענין דעיילי ביה חמרא, אבל לא לענין חימוץ נאמר.

ד [חילוק הרא"ם (זליפה מועטת), ורבינו אפרים (עסיק בה)]

תי' ב' שהובא בב"י, הוא מש"כ הגה"מ בשם רא"ם: "דלא מצריכין נתבקעו אלא בלתייה זוליפתה מועטת, אבל בשרייה מרובה אפילו לא נתבקעו אסורות".

ותי' ג' שהביא הרא"ש [סי' כ"ז] בשם ר' אפרים: "אע"ג דגבי לתייה אינן אסורין אא"כ נתבקעו - ש"ה דעסיק בה (בידיו), ואינו מניח כ"כ להחמיץ", הלכך אינן באין לידי חימוץ עד שיתבקעו, אבל הכא כיון דמינח ניחאי אתי לידי חימוץ".

וסברא זו הביא הטור, וכן פסק בשו"ע [ס"ב] "דגן זה שנטבע בנהר או שנפלו עליו מים, אעפ"י שלא נתבקע אסור, דכיון דמינח ניחאי אתי לידי חימוץ".

וחילוק ד' בר"ן, שתי' בפשטות דהתם היו חטים מבוקעות ונתערבו בין החטין, ולכן אסרה רבא (ולא היקל שישאל יכירם, דחיישי דלמא ישראל לא דייק, א"נ שמא יטחנם הגוי וימכרם).

ה [דברי הפוסקים אי קי"ל כהרא"ם]

והנה מתוך זה נבוא לדון בנידוד, שכפי הידוע החטים עוברות שטיפה למשך זמן מועט, ואח"כ שוהים במחסנים כעשר שעות ויותר עם הלחות עליהם (כנראה ע"מ להפריד את הקליפה מהגרעין).

והשתא, אם נסבור כחילוק הרא"פ, בלא לחלק בין זליפה מועטת לשרייה מרובה, א"כ גם שיעור מים מועט זה השורה על החטים הוי בגדר שרייה האוסרת. אמנם אם נפסוק כהרא"ם, א"כ לא יהיה חשש לכאור, שלדעתו דוקא בשרייה מרובה, משא"כ בזליפה מועטת.

ומעתה יש לדון, האם מש"כ השו"ע את חילוק רא"פ בא לאפוקי מהרא"ם, או דשייכי תרוייהו, (דלשון "נטבע בנהר או

וכ"פ הטור [סי' תנ"ג] "לתייה אף על גב דבגמרא שרי לה בחיטי, הגאונים אסרוה .. שאין אנו בקיאים בלתייה, הלכך אין לנו לללות כלל לא בחטין וכ"ש בשעורים", וכ"פ השו"ע שם [ס"ה] "האידנא אסור לללות בין חטים בין שעורים", וביאר המ"ב כדברי הטור ע"ש.

וכ"כ הרמב"ם [פ"ה ה"ז] "החטים מותר לבלול אותן במים כדי להסיר סוכן וטוחנין אותן מיד, (והיינו דאף דהחטים אינם מחמיצות עם המים, מ"מ כששוהים אח"כ בעוד המים עליהם אז עלולות להחמיץ). ונהגו כל ישראל שלא יבללו החטים במים, גזירה שמא ישוהו ויחמיצו".

וכן בסי' תס"ז כתב הב"י שדעת הרי"ף והרמב"ם שאין חילוק בין חטים לשעורים והכי נקטינן, וכ"כ בשו"ע ס"ט.

ג [חילוק הפר"ח בדעת הרא"ה, דלא פליג בשרייה]

אמנם הפר"ח כתב בדעת הרא"ה, דאפשר אף הוא לא מייירי אלא בההיא ארבא, דבזה נאמר דחטים לא בעי' ביקוע, אבל לגבי לתייה מודה דחייטי קילי משעורים.

והיינו דבשרייה שאמורה להחמיץ, בזה שעורים קילי כיון שיש בהם ראייה שלא החמיץ, וראייה זו אין בחטים, אבל בלתייה שאינה מוכרחת להחמיץ, אלא דוקא כשיש סיבה לומר שנכנסו המים חיישי, א"כ בשעורים דרכות יותר יש לחוש יותר.

ולפ"ז אין ראייה גם מכל הפוסקים בסי' תנ"ג דלא כהרא"ה, שכל דבריהם הם בלתייה, ובוה נקטו כדברי הגמ' דחטין קילי, אמנם כאן בשרייה מרובה יתכן דידור דחטין חמירי (אמנם הגר"א לא סבר כן, שכ' בשו"ע בס"ט גבי תבשיל שנקט 'חטין או שעורין', וכתב הגר"א דבא לאפוקי מהרא"ה¹⁴).

14 ואפשר דקאי לפי מה שפי' בדעת השו"ע שם שסבר כהר"ן, והר"ן הרי דחה את הרא"ה גם לגבי שרייה, ודור"ק.

ולפ"ז יצא דיש להקל עכ"פ בהפס"מ, בהסתמך על הפוסקים הנ"ל בדריעבר סמכי' על שי' הרא"ם.

ו] יתכן דאסור גם לפי הרא"ם

אמנם דיש מקום לדון להחמיר גם לפי' הרא"ם, שחילק בין זליפה מועטת לשרייה מרובה, דהנה יש לדון בדבריו, האם עיקר החילוק הוא 'בכמות' - אם יש מעט מים או הרבה¹⁶, או שהחילוק הוא 'בזמן' - אם שורה הרבה זמן במים או מעט זמן, (ומש"כ זליפה מועטת, משום דעי"ז מתייבשים המים ואינם שוהים זמן מרובה על החטה¹⁷).

ויש להוכיח מדברי הב"ח כצד ב', שהביא ראייה לרא"ם מהרשב"א שכתב "...כל שטובע במים מן הסתם שוהה בו", והנה ברשב"א לא הודגש את כמות המים אלא את הזמן, שבדבר הטובע במים 'שוהה בו' - היינו זמן מרובה, ולכן נאסר, ומשמע דתלוי בשיעור הזמן ולא בכמות המים (ועי' הע' ¹⁸).

ואי נימא הכי, א"כ באופן כזה שמניחים הרבה חטים ביחד במקום צונן שאין המים מתייבשים, אפשר דאף לדעת הרא"ם יהיה אסור כמו בשרייה מרובה.

שנפלו עליו מים" אפשר לפרשו נפלו מים דומיא דנטבע בנהר, היינו מים מרובין דוקא).

ובאמת הב"ח נקט כהרא"ם, וסייעתו מלשון הרשב"א שכתב בתשובה 'ולא דמי לארבא בחישתא - דהכל טבעו במים וכל שטובע במים מן הסתם שוהה בו ויש בו להחמיץ', ומבו' שנתן טעם לאיסורו משום דשוהה בו. וכן הביא מהאגור שפסק כן הלכה למעשה בשם אביו.

אמנם הט"ז [בסק"ג] כתב דמסתמת השו"ע משמע דאין חילוק בין זליפה מרובה למועטת, וכ"כ הגר"ז: "כל דגן שנפלו עליו מים אפילו מועטים, ואפילו היו גשמים מזלפין עליו זליפה מועטת - אם שהה לחלוות המים עליו שיעור מיל, אף על פי שלא נתרכך במים וכו' הרי זה אסור אפילו להשהותו עד לאחר הפסח אפילו שלא נתבקע".¹⁵

וגם הב"ח נקט להחמיר דלמעשה יש ליהזר לכתחילה אף בזליפה מועטת .. כל שלא עסיק בה", הביאו במ"ב, ובביה"ל הביא מהבי"מ בדריעבר במקום הפס"מ יש לסמוך על הרא"ם.

15 והנה בסי' תס"ז סק"ח לגבי שבלים מחוברות שירדו עליהם גשמים מועטים, התיר המ"ב אף למצת מצוה, ולא החמיר מצד ששוהין עליהם. אמנם שם בשעה"צ נת' הסברא משום דאגב מדליהו לא מחמצי, והיינו דכל זמן שהיית המים עליהם הם עומדים באופן שהמים נופלים והולכים ולא מתעכבים שם. ואמנם העירוני לדברי השע"ת בשם המעיל צדקה [ציין לו המ"ב], שדן לגבי חטין מחוברים שנפל עליהם גשם, וכתב כמה סברות להקל, והסברא האחרונה "דהרי טל לא מעצר ונופל עליהם בכל יום", והנה לחלוות הטל לכאו' הוא כמו מים מועטים, והיקל בזה. (אמנם נראה דעדיין חלוק מהמצאות דידן, שהחטים שוהים במקום סגור ושונה מחטים בטל שנמצאים באויר והמים מתייבשים).

16 וכמו בכבישה שכתב הפמ"ג ר"ס ק"ה דבב' גושים אף שהם לחים קצת לא שייך גבייהו כבישה. 17 ומאי דפליג הרא"פ לפ"ו, דסבר דאף כששוהה זמן מרובה, אם עסיק בה אינו מחמץ. 18 העירוני דבמ"ב הביא את הבי"מ ששאלוהו לגבי חטין שבאו בספינות קטנות, דקרוב שבתוך הזמן שהיא על הדרך הוגשם עליהם מטר השמים, וגם כשהמלחים מגביהים תמיד החובלים מן המים להוליך הספינה אין ספק שניתו עליהם מי הנהר בכל צדדי הספינה, וכתב הבי"מ להקל עפ"י דברי הב"ח הנ"ל שפסק כהרא"ם, וכדיוק הרשב"א דבעי' דוקא שיהיה בו, והכא לא שהה בתוך המים, ונראה מדבריו דהדגש הוא על כמות המים, שהרי כאן יש חשש שהמים מוסיפים ומזלפים עליהם כל הזמן ואינם מספיקים לייבש, ואעפ"כ מכיון שאינם שוהים בתוך המים מותרים.

ומ"מ עדיין אפשר לטעון (וכן ראיתי שצייד הגרש"א שטרן שליט"א), שבאמת החילוק בין שהייה לזילוף, וממילא במידה ובא ע"י שהייה אין חילוק בכמות המים, ואין ראייה מהבי"מ דמירי שאינו באופן של שהייה עם מים. וצ"ע.

וע"כ כתב החזו"א, דהרא"מ ורא"פ לא פליגי, דגם רא"פ צריך לטעם הרא"ם (דזליפתה מועטת) בשביל שלא יאסר בשהיה שלאחר הליתיה ושקדם לתיתה [דזליפתה מועטת] כולל דגם זמן השריה מועט], ומש"כ רא"פ דליתיה עסיק בה, בא לומר שזה מפסיק בין שהיה ראשונה לשהיה אחרונה, אבל העיקר שלא יעבור על הדגן תקופה ארוכה של בלילה במים שבדרך הרגיל תקופה זו מחמצת, ולתיתה אין בה תקופה כזו.

ולפ"ז כתב להלכה, דכל מאי דאסרי' במינח נייחא, היינו דוקא כשהמים נקוו והדגן נשרה בתוך המים, ואז אם נשרה זמן מרובה אסורין אפי' לא נתבקעו, אבל אם המים זולפין ולא נקוו אף שמטפחין על פני הדגן אם לא נתבקעו מותרין כדין לתיתה.

והוכיח כן מדברי הט"ז בסי' תנ"ג, במה שהתיר השו"ע בדיעבד קמח מן השוק, וכ' הט"ז דאף במקום שלותתין אותו תלי' דאימר לא לתת בדרך שנתחמץ, ולכאור' עדיין קשה דהרי הרמב"ם כתב דכל מאי דשרי הוא דוקא אם טוחנין אותן מיד, אבל כשלא הכינם לפסח ודאי מצוי הדבר שישוהו בין לתיתתן לטחינתן, ולכן כתב דנראה שאין דברי הר"מ אלא לכתחלה, אבל דיעבד אפי' שהיה מותר דחטים לא עיילו בהו מים ע"י לתיתה כיון דקשין הן.

אמנם המ"ב באמת הוסיף מילים בדברי הט"ז, שכתב שם [בסקכ"ד] 'אפי' במקום שלותתין החטין, דמסתמא אין שורין עד שתחמץ, אלא מציפין עליהם מים ומדיחים וטוחנים מיד', ומב' דאם היה לנו לחשוש שלא טחנו מיד היה אסור גם בדיעבד (וכ"מ במ"מ, שמצד הדין צריך לטחון מיד).

ט [דברי הרדב"ז]

ושבו מצאתי מובא משו"ת הרדב"ז [ח"ג תקפ"ט] שצידד ג"כ להחמיר בחטים לתותין שהם בחזקת חמץ גמור, וכתב: "שהליתיה שהתירו מדין התלמוד היא של זריזין לצורך הפסח, ואין משהין אותו בתוך המים זמן

ז] אם יש להקל מצד דאין מתרככות

והנה יש לדון בדבר, מצד שיודעי דבר מעידים, שהחטים קשות אחר השהייה הנ"ל, ויש לדון אם יש בזה קולא.

ובאמת כבר דיבר בזה המ"ב, שכתב בשם כמה אחר', דבמינח נייחא יש להחמיר אף בלא נתרככה, ובשעה"צ בתחילת דבריו תמה בזה מנא להו הא, ואח"כ כתב דאפשר דסבר רא"פ דאם מינח נייחא א"צ אף לריכוך, ולבסוף סיים דיש להקל עכ"פ למכור לעכו"ם [קודם פסח] באופן זה שהם קשים. ומב' דלא נקט בשופי להקל בדבר.

ויש עוד להוסיף לפי מה שביאר הפר"ח בדעת הרא"ה, שחילק בין חטים לשעורים, וביאר הפר"ח דקאי על חטים ששהו במים דהתליה היא שהחמיצו, ובוה חטים חמירי דאינם צריכים סימן ביקוע, ורק לגבי לתיתה מורה דחיטי קילי משעורים, (ועי' לעיל דלפ"ז אין ראייה מהפוסקים שאין להחמיר כן במינח נייחא שחיטין חמירי), וא"כ בנידו"ד דמיירי בחטים יש כאן חומרא נוספת, שאין ראייה מהא דלא נתבקעו (ויש לדון עדיין מצד מה שגם לא נתרככו, האם גם בזה יש חומרא בחטים, וצ"ע).

ח [שיטת החזו"א בדעות הראשונים, ובענין קמח]

והנה החזו"א [קכ"א כ"ה] ביאר באופן אחר את מחלוקת הראשונים הנ"ל, ועולה מדבריו להיפך ממשנ"ת, דאף לרא"פ יש להקל בחטים דידן.

דהקדים החזו"א, דבלתיתה ישנם ג' חלקים: א' - שריה במים קודם לתיתה, ב' - קילוף סוכנ', ג' - שהיה אחר לתיתה קודם טחינה, והנה לתיתה עצמה אינה מחמצת דשריה ראשונה אינה זמן מרובה, וזמן הליתיה ג"כ אינו מחמץ, שהמים הזולפים אינם מחמיצים (כדאמר בגמ' מ' א' אגב מדלייהו כו'), ואף אי נימא דבמים מרובים מחמיצין, מ"מ אין ממהירין להחמץ ותולין להקל.

והנה המג"א שהחמיר אחר הפסח, בודאי אין זה משום דסבר שהוא ודאי ולא ספק, דהרי איהו קאמר ג"כ דהוי ספק, וע"כ דסבר דבכל אופן שהיה לו ספק בפסח והיה צריך להחמיר בב"י דרבנן, קנסוהו חז"ל לאחזה"פ. וכ"כ החזו"א [סקכ"ג] דאף אם הדבר ספק כיון שהיו אסורין באכילה מה"ת מחמת ספיקא דאורייתא, אסורין לאחר לפסח מחמת קנסא.

אמנם כל זה במקום ספק השקול שנקט"י דיש להחמיר בפסח, אבל במקום שיש עוד צד קולא, שמקילי במקום הפס"מ, בזה יתכן שגם המחמירים יודו שאין להחמיר מצד חמץ שעבר עליו הפסח, ואף אם בפסח לא היה לו הפס"מ והיה צריך להחמיר, אמנם לא מסתבר שהיה מחוייב בדבר עד כדי כך שנקנסו ע"ז.¹⁹

ועוד יש לצרף מש"כ החזו"א בהמשך דבריו, דאם הדבר ספק אם שוהין הרבה, אפשר שהן בחזקת היתר, ואפשר גם בספיקות דידן נוכל להקל עכ"פ לענין קנסא דרבנן, דסו"ס יש להם חזקת היתר.

[ב] דברי המג"א דהוי ספק

והנה המג"א [בסקי"ב] הקשה אמאי מקילי לגבי התבשיל בלא נתבקעו, והרי מש"כ הרי"ף להקל בתבשיל נאמר דוקא משום הפלוגתא דמ"ע ושמואל, שלגבי התבשיל דהוא דרבנן סמכי אדעתיה דשמואל, אבל כאן דודאי החמין (דהא מינח נייחא) מדוע נקל בתבשיל.²⁰

אלא ביאר המג"א [וכ"כ הח"י סק"ז], דבאמת גם החומרא במינח נייחא אינו דודאי החמין, אלא כלשון הטור "דאתי לידי חימוץ", היינו דאינן חמץ ודאי אלא ספק, ולכן מתירין התבשיל שהוא איסור משהו דרבנן.

מרובה, ומיד מנגבין אותו ומיבשין אותו .. אבל בנ"ד אדרבה אחר שרוחצין את החטים במים צוברין אותה כדי שלא תתייבש, ונותנין עמה המורסן וכותשין אותם ברגלים עד שמשירין את קליפתם. ואני חקרתי על הענין והם רוחצין את החטה בחצי יום וצוברין ומניחים אותם כך עד הבקר עד שנפתח קצת כדי שתהיה נוחה לינשר קליפתה .. ומי יאמין שלא יגיע בשיעור הזה לידי חימוץ, ולפיכך אני אומר שחייבין עליו כרת והמשהא אותו עובר בכל יראה ובל ימצא."

ונראה מדבריו שמציאות זמנו דומה לזמנינו, שהיו רק רוחצין את החיטה, ואח"כ מניחים אותה שלא בתוך המים, וע"ז כתב די"ל שחייבין עליו כרת האוכלו בפסח.

ענף ד' - עוד נידונים בהנ"ל

[א] מקום החומרא בלאחר הפסח

הנה יש לדון בנידון יסודי המשליך גם לנידו"ד, במקומות שהתירו הפוסקים בשעה"ד או בהפס"מ, האם בכה"ג כשעבר הפסח אפשר להקל אף בלא הפס"מ.

שהנה מצאנו פלוגתא בפוסקים בכל דבר המוחזק לחמץ, שכתב המ"ב [תנ"ג ס"ק כ"ח] דהריפות העשוין מה' מיני דגן אסור להשהותן לכו"ע, ששורין אותן הרבה במים קודם כתייתן ונעשים חמץ גמור, וע"כ אף אם עבר והשהה אותן דעת המג"א וא"ר ועו"פ דאסור אחר הפסח, אף למכור לעכו"ם, אמנם בא"ר בשם זקנו מצדד להתיר למכור לגוי אחר הפסח אם לא נתבקעו, שכל שלא נתבקעו אינו ודאי חמץ אלא ספק (כמו שיובא להלן מהמג"א), ובכה"ג יש להקל בעבר עליו הפסח שאינו אלא איסור דרבנן.

19 וגם אפשר לטעון, דמדמך המ"ב במקום הפסד אף לענין אכילה דאורייתא, ק"ו שנסמך דרבנן אף שלא בהפסד.

20 ועי' בגר"א [על הרמ"א, בדרך ב'] דזהו טעם המחמירים ואוסרים הכל במשהו אפי' לא נתבקעו, משום דהוי כמינח נייחא, והמחבר שסבר דהתבשיל מותר, דסבר כהר"ן דבההיא ארבה היו ביניהם חטים מבוקעות (וצ"ע דלפ"ז דברי המחבר בס"ט אינם כדבריו בס"ב).

וכן נראה ברמ"א בס"ב, שכתב בשם האגור דדגן שהיה מונח בעלייה וירדו גשמים, אותן שנתלחלו אסורות, והשאר מותר להשהותן מכח ס"ס, שמא לא ירדו עליהם גשמים, ואת"ל ירדו - שמא לא נתחמץ, ומבוי דאף דאם ירדו היו כמו ששרה במים (דהריי מייירי בגשמים מרובים, כמש"כ המ"ב), מ"מ הוי ספק ומצטרף לס"ס.

ואמנם ילה"ק לפ"ז, א"כ אמאי הקשו לרבא מבגד שאבד בו כלאים ולא ימכרונו לנכרי מחשש תקלה, דשם מייירי בודאי איסור, ואילו הכא הוי ספק, ומהיכ"ת שיהא בו את האיסור למכור לגוי, דהוי ס"ס שמא לא ימכור לישראל, ואם ימכור שמא אינו חמץ, ועוד ספק דלמא לא יאכלנו הישראל בפסח.

וכן הק' השפ"א, והוסיף דאף דנתבאר בס"י נ"ז דאין עושין ס"ס לכתחילה [דלכן אסור למכור ספק דרוסה לנכרי], אבל עדיין אין קושיא מכלאים לכאן, וגם י"ל דהוי כמו דיעבד, וגם שמא ג' ספיקות יש להקל. וכן העיר במהר"ם שיק [או"ח רט"ו] והוסיף דאין לדמות לס"י נ"ז, דשמא דוקא התם דשעת איסורא, משא"כ בחמץ דמייירי בזמן היתירא.²¹

ובאמת בעיקר דברי המג"א פליג החזו"א [ססקכ"ב] שהקשה דהתם אסרינן אפי' לא נתבקעו שיעורא דמר עוקבא, וע"כ כתב דדוקא הכא שלא שהה זמן מרובה חשיב ספק, אבל בספינה ששהה זמן מרובה הוי ודאי חמץ.

ושו"ר בדברי הריטב"א [מ]. שדחה דברי הרי"ף שהיקל בתבשיל, וכתב עליו: "ובודאי שלא דקדק בה רבינו ז"ל כל הצורך, דלעולם לא בעי' נתבקעו אלא בלתיא שהיא דבר מועט, אבל אם נשרו במים לגמרי פעמים מתחמצים מרוב השרייה עד שלא יתבקעו, והיינו עובדא דארבא דחיטי דטבעא בחישתא שאסרוס, ודימו אותם לבגד שאבד בו כלאים", ומשמע דר"ל דגם בתבשיל אינו ספק אלא ודאי, ודלא כתרנויהו.

ג] בירור לפ"ז בצדדי ספק ספיקא

והנה אם נפסוק כהמג"א יש לדון, דגם אם יש צד שלא טחנו מיד, מ"מ מכלל ס"ס לא נפקא, דמאחר שכתב המג"א דמה דמחמרי' במינה נייחא אינו בתורת ודאי אלא רק ספק, א"כ כשיש ספק אם שרה במים יש לצרף לס"ס, שמא לא שרה, וגם אם שרה שמא לא נתחמץ.

ויש לדון מצד ב' אפשרויות ספק, הא 'ספק פלוגתא' היינו פלוגתא דהמ"ב והחזו"א, והב' 'ספק במציאות' האם שרייה זו קרויה שריה או לא.

והנה בספק שמצד המציאות יש לצדד דודאי אין זה ספק, עפ"י מש"כ הרשב"א [הובא בב"י ק"צ, ובש"ך סי' צ"ח ס"ג] דספק התלוי בחסרון ידיעה לא מיקרי ספק, דדעת שוטים הוא, וכע"ז בר"ן דדבר שא"א לעמוד עליו אי אזלינן לקולא א"כ כ"א ישער במה שנראה בעיניו, ולפיכך השוו מדותיהן. ולפ"ז י"ל דה"ה כאן שאיננו יודעים את שיעור המים המדובר בפוסקים, א"כ הוי כספק חסרון חכמה.

אכן גם אם נדון מצד ספק פלוגתא, אפשר דיש להחמיר, וע"פ מש"כ בתוה"ש [כללי ס"ס ח'] דאף דמצרפי' ספק פלוגתא לס"ס, אבל אם המורה עצמו (המצרף לס"ס) מסתפק בדבר, זה מקרי ספק חסרון חכמה, ואין להקל לא בספק א' בדרכנו ולא בס"ס.

וביאור הדבר [שמעתי], דכאשר מורה ההוראה מסתפק בדבר בודאי שאין זה 'ספק' המצטרף לס"ס, והשתא אם יראה שב' צדדי הספק הם ב' שיטות בראשונים או באחרונים, הרי לא נוסף לו בעצם צד

21 ועי' במנח"י [ח"ט ט' נ'] שכתב דהספק שמא נתחמץ ל"ה ספק השקול דקרוב לודאי דנתחמץ ול"ה ס"ס.

ומה שיש לדון הוא במקום שהחמץ מעמיד את הדבר, דהסברא הפשוטה לפי המג"א שאין להחמיר אם נתערב אחר הפסח, דהרי כל החומרא של מעמיד היא במקום דאסור בו נ"ט שהוא מצד ניכר האיסור, ולכן אמרי' דגם ע"י המעמיד ניכר האיסור. אמנם כאן שאין בעיה שיוכר האיסור כיון שלא גזרו עליו באופן כזה, א"כ גם מעמיד יהיה מותר.

אמנם מצאנו לא כן במג"א [בשם מהרמ"ל] שכתב שמרי שכר שעבר עליו הפסח וחמץ בו עיסה אסור, דהוי כאלו הוא בעיניה, (ובשו"ת פנ"י פליג, וכן המ"ב כתב ד"ח ובמקום הפסד מרובה יש להתירו בהנאה ע"י שישליך הנאת האיסור ליה"מ), וצ"ע להמג"א לשיטתו מדוע החמיר.

וצ"ל דכיון דענין הקולא בתערובת הוא מצד שאין המאכל נקרא מעתה על שם האיסור, אלא על שם ההיתר שהוא הרוב, ממילא יש חומרא במעמיד, שכל התערובת קרויה על שם האיסור שבלעדיו לא היתה התערובת עומדת.

ומ"מ הא ודאי דמין דברים כאלו שגם מבלעדיהם היתה התערובת עומדת, וניתנים רק לתוספת ושיפור המראה והפריכות וכדו', לפי זה בודאי שלא יהא בהם החומרא דמעמיד, אלא רק אם נחמיר ענין נ"ט, וכמשנ"ת כאן לא מחמיר'.

סיכום ודינים העולים:

ענף א: א. ברש"י כ' דאם נתבקעו החיטים אסורות דמהירות להחמץ, ומשמע דאינו החימוץ בעצמו אלא רק סימן, וכ"כ הרא"ש דנתבקעו אינו ודאי שהחמיצו, ולכן מועיל הוכחה שלא החמץ, וכ"מ בירושלמי, וכן במ"ב לגבי מי פירות משמע שאפי' נתבקעו אינן מחמיצין.

ב. אמנם ברשב"א פליג על הרא"ש בדין זה, דאין הוכחה מהעיסה על החיטה, וכן מה שהוכיח הרא"ש מר' יוסי דמהני חומץ, פי' הר"ן דמיירי בלא נתבקעו. ומ"מ אין ראייה דסברו דהוי סימן חימוץ בעצמו, אלא דהוי ראייה מוכרחת דודאי החמץ, ולעולם אם יתבקע במי פירות מודו דאינו חמץ.

ג. בפמ"ג הביא מהלבוש שנקט כהרא"ש דאינו חמץ דאורייתא' בכל אופן של ביקוע, והק' עליו מהרי"ף ומעו"מ, ולכן כ' דאם נתבקעה ושהה שיעור מיל הוי חמץ גמור דאוריית' (ודברי הרא"ש יש להעמיד דוקא בלא שהה).

להקל, אלא ספיקו נשאר כמות שהיה. (ולכן לא מוצאים בפוסקים בכל מחלוקת ראשונים ואחרונים, שיוורו להקל בדרבנן או יצרפו לס"ס, והטעם לכאן עפ"י הנ"ל דהפוסקים עצמם נסתפקו בדבר, ולא נוסף להם סיבה להכרעה ממה שחלקו קודמיהם).

ובאמת יש כאן עוד צירוף של ספק, הוא הספק שמא המכירה חלה, וכן ראיתי בס' ארחות רבנו [ח"ב עמ' כ"ד] שכתב שתיאר לפני הקה"י את אופן הלחיתה, שהיה כעין זמנינו, ואמר לו שיש להם דין קמח מהשוק שמתרין בדיעבד, והטעם אמר לו משום צירוף הצד שחלה המכירה, עם הצד שמא צריך דוקא ביקוע.

ד] הדין בתערובת, וע"י מעמיד

ואמנם בסיום הנידון יש להדגיש, דאין מדובר במאכל שנתערב בו החמץ (אחר הפסח), דנידון זה קילא טפי, כמב' בשו"ע ס"ס תמ"ז דפסק הלכתא כרבא דאם נתערב בין במינו בין שלא במינו מותר, וכדאמרי' בגמ' דאף דקי"ל כר"ש דקנים, ה"מ בעיניה אבל על ידי תערובת לא.

והנה בשיעור התערובת, דעת השו"ע כהטור דבע"י דוקא ס', אמנם כתב המ"ב דרוב הפוסקים חלקו ע"ז, וס"ל דבטל חד בתרי, "דלא קנים אלא היכא שהוא בעיניה", והיינו דלא מטעם ביטול מותר, רק מטעם דלא קנים (כן ביארו המקו"ח ועוד).

ד. בטור הביא שי' ראבי"ה דבצונן מרובה אינו מחמיץ, והק' עליו מההיא ארבה, אמנם הבי' חילק דהחיימוץ הוא רק כשיוצא מהמים, והיינו דבעודו במים אירע בו הריכוך שבדר"כ מורה על החיימוץ, אבל כאן המים עיכבוהו מלהחמיץ, וכשיוצא מחמיץ תיכף.

ענף ב: א. שי' מר עוקבא דיש להחמיר אף בקרוב לביקוע, וכתב הרי"ף דמספק"ל כמאן הלכה וע"כ בדאו' יש להחמיר כמ"ע ובמשהו דרבנן להקל, והיינו כשיש ס' כנגדו, כמו שבי' המ"מ בשיטתו וכן הר"ן, אמנם הרמב"ם כ' דכשלא נתבקעה הוי חמץ דרבנן, ולפ"ז אף בפחות מס' (ומ"מ מבו' בדבריו דנתבקע הוי דאורייתא, ובפשטות כהפמ"ג דהוי חיימוץ בעצמו).

ב. הרמ"א החמיר לאסור התבשיל אף בלא נתבקעה, ובי' הגר"א משום דנוהגין כמ"ע ואין אנו בקיאים בשיעורו, אמנם כתבו האחרונים דמ"מ נתרככה בעי', דבלא נתרככה אנו בקיאים דלא החמיץ. וכן פסק המ"ב במקומות שהשו"ע החמיר בנתבקעה, דלדידן ה"ה נתרככה.

ג. אמנם בח"י הסתפק דשמא בשאר מקומות דיש עוד צירופים, סמך הרמ"א להקל בנתרככה, וכ' כן למעשה לגבי הנאה דיש להקל, והביא שיטתו המ"ב ואת שיטת החולקים, ובסי"א לגבי חיטה בעיסה כ' דגם החולקים מודו דשרי בהנאה, כיון דהוי רק חשש.

ענף ג': א. במעשה דארבה דטבעה דאסרה רבא, ולא הוזכר ענין הביקוע, תי' הרא"ה דיש לחלק בין חטים דאית בהו ציריא לשעורים דלית בהו (וע"כ בעי' ביקוע), והפוסקים הקשו מכח הגמ' דהקילה בחטין דשרירי, אמנם הפר"ח תי' דאף הרא"ה לא מיירי אלא בשרייה דבעי' ראייה שלא החמיץ, ובחטין אין העדר הביקוע ראייה, משא"כ בלחיתה שבעי' ראייה שהחמיץ, ובזה חטין עדיפי דשרירי.

ב. הרא"ם חילק בין זליפה מועטת לשרייה מרובה, ורא"פ חילק בין לחיתה דעסיק בה למינח נייחא, וכן נקטו הטור והשו"ע. (ואופן ד' בר"ן דהוי בתוכו חטין בקועות).

ג. ולמעשה, הבי"ח כ' דעיקר כהרא"ם, דכן משמע ברשב"א ועור, אמנם סיים דלכתחילה יש להחמיר, וכן החמיר הט"ז והגר"ז וכ"כ הביה"ל [והביא מהבי"מ דבשעה"ד יש לסמוך להקל].

ד. ולפ"ז יש להחמיר בקמח דידן ששורה זמן רב בעוד המים מטפחין עליו, וזה קרוי מינח נייחא דלפי הרא"פ יש להחמיר, ואפשר אף להרא"ם יש להחמיר, לפי משמעות הבי"ח דהחילוק הוא 'בזמן' שהשייה אם מרובה או מועט, ובדידן שהזמן מרובה אסור גם להרא"ם. וכן אי' ברדב"ז שכתב להחמיר בקמח שלהם (שנעשה בדומה לשלנו) דהוא בכרת בפסח.

ה. אמנם החזו"א נקט איפכא, דגם הרא"פ מודה לחילוק הרא"ם דבעי' דוקא שריה מרובה, (דאל"ה ייאסר גם בלחיתה שיש בה שרייה מועטת קודם ואחר הלחיתה, ולזה כתב דעסיק בה, דזה מחלק הזמנים שלא יהיה שרייה מרובה), אם המים זולפיין ולא נקו אף שמתפחין על פני הדגן אם לא נתבקעו מותרין כדין לחיתה.

ו. דעת המג"א דגם מינח נייחא אינו ודאי אלא ספק, ולפ"ז יש לדון דבמקום ספק אפשר דיש לצרף לס"ס, אמנם יש לדחות דספק במציאות לא שייך כיון דהוי ספק חסרון חכמה, וספק פלוגתא אפשר ג"כ דאין לצרף, עפ"י התוה"ש דאם נסתפק לנו הדבר לא מועיל מה דפליגו בו רבוותא. אמנם מצאנו בחזו"א שכתב ע"ז דאם ספק שרה הרבה במים אפשר

דמוקמי' על חזקתו. ועוד יש לדון לצרף הספק שחלה המכירה, וכן היה טעמו של הקה"י שהתיר קמח שנמכר.

ז. במקום תערובת - פסקי' כרבא דבטל ברוב, וכתב המ"ב דרוב הפוסקים פליגו על השו"ע והתירו אף שנתערב חד בתרי, דר"ש לא גזר בכה"ג. ואמנם במעמיד כתב המג"א דיש להחמיר, וצ"ל דבזה לא שייך הסברא של רוב שמבטל את שם החמץ, דכיון שמעמיד נקרא שמו על המאכל, אבל כשניתן רק לתוספת מסתברא דודאי בטל.



הרב חיים ב"ר יעקב וינגרטן

מצא סכום כסף או מוצר במכונה אוטומטית

מצוי לפעמים במכונות אוטומטיות למכירת מוצרים [כמו במכונות למכר משקאות, ממתיקים וכדו' או במכונות תשלום בכניסה למקוה וכדו'] שאדם מוצא מטבעות כסף - בפתח המכונה במקום המיועד לקבלת העודף, או שנמצא במקום המיועד לקבלת המוצרים - מוצר מאחד המוצרים הנמכרים במכונה זו, ויש לדון מה דינם.

וכמו"כ יש לדון במי שמצא שטר כסף במכשיר כספומט, במקום המיועד ליציאת השטרות, [מצוי יותר בכספומט חוץ בנקאי המופעל ע"י חברה פרטית, המוצבים בצרכניות וכדו', שהשטרות נפלטים אחד אחד, ומיד נפלטים לגמרי מהמכשיר, בשונה מכספומט בנקאי שהשטרות נשארים תפוסים ואם אין מושכים אותם בזמן הם נבלעים בחזרה] ויש לדון מה דינו.

והדבר מצוי בכמה אופנים, יש אופן שהמכונה מקולקלת, כגון שהמכונה מוציאה ללקוח שמגיע לו עודף, סכום גבוה יותר מהסכום המגיע לו, ובאופן זה הדין ברור שאסור ללוקח ליטול העודף המיותר לעצמו, אלא חייב להשיב אבירה לבעליה - בעל המכונה, וכמו שיתבאר אי"ה בסוף המאמר.

אמנם יש אופן אחר, שמוצא סכום כסף שכבר מונח במקום העשוי לקבל העודף, שאז מסתבר שלקוח קודם שחכ לקחת את העודף המגיע לו, ועיקר מאמרינו יתייחס לאופן זה.

ובאופן זה נדון בשני נידונים: א. ראשית דבר צריך לדון מצד הבעלות הממונית למי שייכים עכשיו מעות אלו, האם שייכים עדיין למוכר, או שכבר נקנו ללוקח, או שאינו שייך לשניהם והוי הפקר. ב. אחר שנדע מיהו הבעלים והמעות הם שלו, נצטרך לדון האם יש חיוב להכריז ולהשיב האבירה לבעליה, או שדינה כאבירה שהתייאשו ממנה בעליה והמוצאה זוכה בה.

וראיתי בספרי זמנינו שדנו בזה, ויש מהם שדנו להתיר משום שהמעות נעשו הפקר, כיון שמרשות המוכר כבר יצאו והלוקח עדיין לא זכה בהם, ולפי"ז אין צריך לדון כלל אם התייאשו הבעלים ואף כשיש בו סימן הותר למוצאו, ובאתי לעיין במקור דין זה, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

לוזה שייחד מעות למלוה בהסכמתו

א. הנתיה"מ (סי' שד"מ סק"א) מחדש דלווה הבא לפרוע חוב למלוה ואינו נותן לו דמי הפירעון בידו אלא שהלווה נתרצה במה שהלווה ייחד לו מעות במקום מסוים ה"ז דמי הפירעון נקנין למלוה ואין צריך קנין וז"ל: אבל כשהמעות בידו נעשה תיכף של המלוה דלא בעי קנין לפרעון, רק תיכף כשנתרצה המלוה במה שייחד הלווה לפרעון, אין צריך קנין חדש בשעת גוביינא עכ"ל. ולפי"ז כל היכא דאמר ליה הנח מעות במקום זה והפטר הרי המעות נקנין לגמרי למלוה.

ועי' בתשורת ש"י (סימן שס"ב) שמביא דהחת"ס (חו"מ סימן קפ"ז) פסק שפירעון דמי המקח שהניח לוקח על השולחן בשביל המוכר ונגנב, כיון שלא קנאו המוכר וגם לא נעשה שומר בשבילו הרי ההפסד על הלוקח, והתשורת ש"י עצמו חולק עליו על פי דברי הנתיה"מ אלו שבפירעון חוב אין צריך קנין ה"ה במכר כיון שיש על הלוקח חוב לשלם דמי המקח כיון שייחד הלוקח למוכר דמי המקח בהסכמת המוכר נקנו המעות למוכר, ולכן כתב שם שאם נגנב אח"כ הרי ההפסד למוכר, ועי"ש שכתב דאף כשלא אמר בפירוש שנתרצה אלא אף אם שתק אמרי

שא"ל מלוה ללווה לשלוח ע"י שליח נכרי שאינו בר שליחות, דמי הפירעון שייכים עדיין ללווה ולא יצאו מרשותו, אלא שמ"מ יש על המלוה שיעבור ע"ז והוי כאפותיקי מפורש, וז"ל: ודמי למ"ש הריטב"א בקדושין [ח' ע"ב, עיין שם] באומר הנח על גבי קרקע והפטר, דנפטר מהלואתו והלווה יכול לחזור וליקחם, דלא נקנו המעות למלוה, והדין דין אמת, אבל מ"מ נהי דהמעות עדיין של הגוי, מ"מ מהיכי תיתי לא יהיה המלוה יכול לגבות דמי חובו של גוי ממעות הללו, בפרט שאי אפשר לו לתבוע החוב ממקום אחר רק ממעות הללו, והמעות הללו נעשו כאפותיקי מפורש, והמלוה זכה שיהיו המעות אצלו כאפותיקי מפורש, ובדאי שאין שום אדם יכול לקחתם, רק המלוה גובה חובו מהן, וכן בהנח על גבי קרקע והפטר, ודאי דאין שום אדם יכול ליקח אותן להשתמש בהן, רק המלוה גובה חובו מהן, ואם לקחן אחר, המלוה מוציא אותן ממנו בדיינים, וזה ברור ופשוט עכ"ל. מבואר מדבריו דאף דלא זכה המלוה בפירעון כ"ז שלא עשה קנין מ"מ אינם הפקר כיון דיש עליהו שיעבוד למלוה כאפותיקי מפורש.

והנה דבריו כאן אינם מתיישבים עם מה שכתב בסי' שד"מ (שהבאנו לעיל) דהא התם כתב דהמעות נקנו לגמרי למלוה וכאן כתב דנשארו של הלווה ואין על המלוה רק שיעבור, וצ"ב.¹

וסברת הנתייה"מ מבוארת היטב, דכל אמירת המלוה זרוק חובי והפטר אינה אלא שהלווה יפטר משאר נכסיו, והמלוה מוריד מהם תביעתו, אבל ממה שהלווה מניח ע"ג קרקע לצורך החוב מדוע נימא שהמלוה ירצה להוריד מהן שיעבורו וע"כ רוצה

כן. ועי' בשו"ת אגרות משה דנראה דנקט כדברי הנתייה"מ ועי"ש שהוכיח כן מדברי המחבר (חו"מ סימן ק"כ סעיף ב').

והנה לכאור' כל הנידונים דידן ג"כ דמיא לדברי הנתייה"מ, דכיון דיש הסכמה בין הלוקח והמוכר שע"י שהמכונה תוציא את דמי העודף שנתחייב עכשיו המוכר ללוקח יפטר מחובו, הרי יש הסכמה שיניח דמי הפירעון במקום זה, ולדברי הנתייה"מ הרי זה יוקנו ללוקח אף בלא קנין.

אלא שלהלכה אינו כן, דדברי הנתייה"מ הם מחודשים מאוד, ועי' בספר משכן שלום (למו"ר הגרש"מ סגל שליט"א, ח"ב סימן נ"ו אות ד') שכתב להוכיח דמשמעות הפוסקים שלא נקטו להלכה כדברי הנתייה"מ, ואף בפירעון חוב בעי קנין, וכמו שכתב תחת"ס הנ"ל שהביא התשורת ש"י. וע"ע במילואי משפט (על דברי הנתייה"מ שם) שמוכיח מכמה ראשונים דלא סבירא ליה כדברי הנתייה"מ, אלא אף בפירעון חוב צריך קנין. וביותר נראה דלא קי"ל כן להלכה כיון שהנתייה"מ בעצמו במקום אחר (סימן קכ"ג סק"א) סותר דבריו ממה שכתב כאן ונראה מדבריו שם דלא נקנו המעות למלוה, וכמו שנביא אי"ה דבריו בהמשך.

זרוק חובי והפטר

ב. אלא שיש לבוא לדון מצד אחר, דהנה כתב המחבר (סימן ק"כ סעיף א') מלוה שאמר ללוה 'זרוק לי חובי והפטר זורקו, אפילו רחוק למלוה, ונאבד קודם שיגיע לידו, פטור'. ואף שמצד החוב הלווה נפטר מחובו, מ"מ דנו הפוסקים בגדר הבעלות למי שייכים דמי הפירעון אחרי שזרקם כדי להפטר.

והנה הנתייה"מ (סימן קכ"ג סק"א) כתב דהיכא שא"ל זרוק חובי והפטר או היכא

1 ועי' עוד במש"כ הנתייה"מ כן בספרו תורת גיטין (דף ע"ה) לענין פירעון בעל כרחו דג"כ לא נקנו למלוה אלא עדיין הן של הלווה רק שמשועבד כאפותיקי למלוה, [ומש"כ שם 'המעות עדיין הן של המלוה ומשועבדין הן להמלוה' ע"כ הוא ט"ס, וצ"ל עדיין הן של הלווה], ועי' עוד בספרו קהלת יעקב (הלכות קידושין סימן כ"ח סעיף ז') שסתפק בזה. [ועי' בספר נתיב בינה להגר"ב מרק על דברי הנתייה"מ בסי' שד"מ סק"א מש"כ לתרץ סתירת דברי הנתייה"מ].

ליה, הרי מוכח דמצד הלווה שנפטר מחובו יצאו המעות לגמרי ודלא כדברי הנתיח"מ.

והנה אף שלכא' מדברי הרשב"א שמביא רעק"א מוכח דלא כדברי הנתיח"מ, אמנם כשנעיינ בכוונת דבריו ע"כ יש כאן חילוק באיזה אופן, וכדלהלן.

בעלות מצד המלווה ב'הנח ע"ג קרקע'

ד. ובמה שכתב הנתיח"מ שגם למלווה יש זכויות בממון זה כיון שנשאר על ממון זה השיעבוד נכסים שהיה לו על כל נכסי המלווה יש לדון מה משמע בדברי הרשב"א בזה.

והנה רעק"א בתחילת דבריו מדמה להו האי דינא לסימן קצ"ד ס"ב, והיינו דהתם מבואר לענין ישראל שלקח שדה מהעובד כוכבים ונתן דמים, וקודם שהספיק להחזיק בה בא ישראל אחר והחזיק בה דזכה בה, כיון שהעכו"ם נסתלק מיד והישראל לא קנה עד שיכתוב לו שטר, וקודם שיכתבו השטר הרי הן כהפקר.

והתם נחלקו הראשונים אם השני שקדם וזכה בהו צריך לשלם לראשון את הדמים שנתן למוכר, דהטור מביא דשיטת רב האי גאון הוא דיש עליו חיוב להחזיר הדמים ושיטת הרא"ש דהוא פטור אף מתשלומין, ובשו"ע (ס"ב) פסק המחבר כרבינו האי גאון דנותן לראשון את הדמים ועי"ש שכתבו הראשונים שם (בב"ב דף נד:) ב' טעמים בזה, א. דהשדה בחזקת הישראל למשכון בידו בשביל היכא שלבסוף לא יתקיים המקח וישאר חוב על הנכרי על דמי המקח, (כ"כ הרמב"ן) וכן מביא הסמ"ע (סק"י). ב. משום דמשתרשי ליה, דהיינו שנהנה מישראל זה במה ששילם לנכרי דמיו, והוא נהנה מחסרונו של חברו (כ"כ רבינו יונה בשם הר"י) וכ"כ הנתיח"מ (סק"ה) בשם קצת פוסקים [ועי"ש שכתב כמה נפק"מ].

שישאר כאפותיקי מפורש, ויהא עליו שיעבוד שהיה לו קודם בה.

דברי הרשב"א

ג. והנה הגרעק"א בגליון השו"ע (סימן קכ"ג סעיף א') ג"כ הן בבעלות על דמי הפירעון בזרוק חובי והפטר וז"ל: נ"ב ואם בא אחר וקדם וזכה בה יש לעיין בזה דלכאורה י"ל דהוי כזוכה מן ההפקר כיון שהלווה סילק ידו מהם והוציאם מרשותו דהמלווה עדיין לא זכה בהן בקנין שיהי' המעות אלו שלו ויש לדמות לדינא דלקמן סי' קצ"ד ס"ב. שוב מצאתי בשט"מ ב"מ דף ע"א ע"ב (ובדפוס ברלין היא דף קכ"ו ע"א) שכתב בשם הרשב"א וז"ל אם אמר ישראל לגוי הניחם ע"ג קרקע והפטר והניחם איהו ואסתלק לי' וישראל לא זכה בהו וכי הדר שקלינהו ישראל שני מן ההפקר זכה בהו ע"ש וצ"ע לדינא עכ"ל, הרי מוכיח מדברי הרשב"א דכיון שאמר להו הנח ע"ג קרקע והפטר נעשו הפקר לגמרי וכל מי שרוצה וזוכה בהו ודלא כדברי הנתיח"מ.²

וכן הם דברי הרשב"א: 'דאי אמר ליה ישראל לנכרי הניחם ע"ג קרקע והפטר והניחם, איהו איסתלק ליה אבל ישראל לא זכי בהו, וכי הדר שקלינהו ישראל שני מן ההפקר זכה בהן, והילכך כי יהיב ליה בין קרן בין רבית מדינא מתנה דעלמא הוא דיהיב ליה' עכ"ל, והיינו דאם ישראל הלווה לגוי, והגיע זמן פרעון, וכדי שיוכל ליטלו ממנו ישראל אחר כדי ללוותו מהמלווה ולא יהא בה איסור רבית, א"ל המלווה לגוי שיניחם ע"ג קרקע ויפטר, דהדין הוא שבזה הותרו המעות ולא נקרא הישראל השני כלוה מהישראל ראשון כתב הרשב"א דישראל זה שזכה בהם הרי הוא זוכה מן ההפקר, ואף אם משלם קרן ורבית לישראל המלווה הרי מתנה בעלמא הוא דקא יהיב

2 אמנם יש לציין דהתוס' שם (ב"מ ע"א: ד"ה בשלמא) לא כתבו כן, אלא אף בהנח ע"ג קרקע והפטר נשאר המעות של המניח, אלא שכלפי רבית ה"ז מהני עי"ש, ועי' בדברי הרמב"ן, ובדבריו אין הכרח (ועי' משכן שלום הל' רבית סי' ס"ו אות ח').

הוא כמשכון ג"כ שייך כאן, דהא ע"כ אין הכוונה שהתנו שיהא הקרקע למשכון, אלא הכוונה היא שכשנתן הישראל הלוקח מעותיו לגוי כדי ליקח בהן קרקע, הרי הגוי נשתעבד ליתן לו תמורתו, ויש שיעבוד על גופו ועל נכסיו, אלא שאח"כ כשהתנו שיתן לו קרקע לקנות, אף שהמקח עדיין לא חל, הוי כמו שפירשו שהלוקח מסלק עצמו מכל נכסי הגוי, ולא יהא שיעבוד אלא על קרקע זו, והוי כמו שהתנו שקרקע זו תהא כאפותיקי מפורש, וא"כ סברא זו אינה דיוקא בקרקע, ואף בזרוק חובי והפטר יש סברא זו, דשכשכמו ביניהם שיזרוק חובו ועי"ז יפטר הרי כוונת המלווה שמעתה אין לו שיעבוד על כל נכסי המלווה, אלא על מעות אלו שיזרוק לו, ועד שיגיע הפרעון לידיו ישאר עליהם השיעבוד הקודם שהיה לו על כל נכסיו.³

מסקנת הדברי משפט

ה. ומשום האי כתב בדברי משפט, דע"כ צריך לומר דלא קי"ל כדברי הרשב"א להלכה, דהרשב"א סבירא ליה כשיטת הרא"ש דסבירא ליה בהאי דינא דסי' קצ"ד דפטר אף מדמים, ולא מחייב תשלומין משום משתרשי או משכון, ולא קי"ל כן לדינא,

ועי"ש שמוכח כן אף מדברי תלמידי הרשב"א הש"ך, דהנה הב"י (יו"ד סי' קס"ח) כתב בשם תלמידי הרשב"א דהיכא שהמלווה אומר לנכרי הלווה תנם לישראל שני בשבילי, ואמר הנכרי לישראל שני זוכה בהם לישראל ראשון, דהישראל שני זוכה בהם מהפקר, דאף שמדינא נעשו המעות הפקר מ"מ אסור הישראל שני ליתן רבית לראשון, וז"ל הב"י: דמשכחת לה דמדינא אסור ולא משום חומרא היכא דאמר ליה ישראל המלווה לגוי תנם לישראל שני בשבילי והגוי אומר לו לישראל

והנה לפי זה מה שכתב הגרעק"א בזרוק חוב והפטר דמיא להא דסימן קצ"ד ס"ב, ע"כ כוונתו דאע"פ שיכול אחר לזכות בה מ"מ יתחייב בתשלומין למלווה שהרי הוא אמר ללווה זרוק חובי, וכהא דסי' קצ"ד, וגם ב' הטעמים הנ"ל שייכי כאן, וכמו שיתבאר [אף שאפשר לדחות דאין כוונתו לדמות לסי' קצ"ד אלא שהוי הפקר, אבל לגבי חיוב תשלומין אינו דומה, מ"מ צ"ב מהו החילוק ביניהם וכמו שיתבאר להלן].

אמנם מה שכתב הגרעק"א בהמשך דבריו בזרוק חובי והפטר הוא הפקר לגמרי על פי דברי הרשב"א שכתב כן בהנה ע"ג קרקע והפטר, משמע בפשטות דכאן חזר בו והוי הפקר לגמרי ואף אין צריך אף לשלם דמים, ולא דמיא להא דסימן קצ"ד, דכן מוכח בדברי הרשב"א, שכתב 'מתנה בעלמא הוא דקא יהיב ליה' הרי מפורש דאין עליו שום חיוב תשלומין למלווה, וכן מוכח בדברי משפט (סי' קכ"ג סק"א) דאי היה חיוב דמים על השני לא היה היתר לענין רבית שהרי יש לו לישראל המלווה שיעבוד ובעלות על ממון זה עי"ש, הרי מבואר דכיון שאמר זרוק חובי והפטר נעשו לגמרי הפקר וכל הרוצה זוכה בה.

ובדברי משפט (שם) מקשה דלכאור' בדברי הרשב"א צריך ביאור מדוע אין חיוב תשלום למלווה שהלווה לגוי ואמר לו הנה ע"ג קרקע, דמאי שנא מסי' קצ"ד, שמחייבים את הזוכה לשלם לישראל שלקח מהגוי משום דהוא הרוויח מהפסידו, וה"ה הכא הזוכה במעות הרוויח מהפסידו של המלווה, שע"י שאמר לגוי שיניח מעותיו ע"ג הקרקע ויפקירם הוא יכל לזכות בהם, והוא לפי הטעם של משתרשי.

ולכאור' גם הטעם השני שנתבאר שם שמחייבין אותו בתשלום משום שהקרקע

3 ואף שהן מטלטלין וכתב הנתי"מ (סי' קצ"ד סק"ה) שבמטלטלין שהפקירו הבעלים אין בע"ח יכול לטרפם מיד הזוכה בהם, ודלא כדעת הט"ז (בסי' רמ"ה ס"י) שאף במטלטלין טורף הבע"ח מהזוכה, ואף במלווה על פה, מ"מ הנתי"מ סותר עצמו בסי' רמ"ה, דהקצוה"ח שם (בס"ק ב') נקט כהט"ז ומביא ראיה לדבריו, והנתי"מ שם (סק"ה) מביא דבריו ומסכים עמו.

תנם לי, ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו דהדין הוא דאם העמידו אצל נכרי מותר, ואקשי' הא אין שליחות לנכרי, ומתריצין דא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר, דהיינו דהישראל הלווה נפטר מחובו ע"י שהניחם ע"ג קרקע, ומה שנטלו משם הישראל השני אין זה הלווה אלא מהגוי, והקשו הראשונים (עי' בתוס' ד"ה בשלמא, וברמב"ן שם) אמאי לא מוקמינן לה בא"ל תנם לישראל זה והפטר, דאף בזה כיון שנתנן לישראל זה הרי הוא נפטר מחובו שהיה חייב לגוי, ואין הוא חייב עוד יותר רבית לגוי, וא"כ האי הלוואה שלוה בה הישראל שני אי"ז נתינת ריבית לישראל, ועי' בתוס' והרמב"ן שתיצו שבתן לפלוני והפטר אסור מדרבנן.

והרשב"א תירץ וז"ל: אלא מסתברא דטעמא דמילתא כדאמרו לעיל דאינו בתורת זכייה כלל, וכיון שכן כי א"ל תנם לישראל חברך והפטר, נהי דהישראל ראשון אפטר מיניה, מיהו ישראל שני לא זכה ליה, וזווי דהישראל נינהו, ואי בעי הדר שקיל להו מישראל שני, דלדעת שיזכה לנכרי נתנם לו, וכל שלא זכה מחמת נכרי אף הוא חוזר ונוטלם. ואפשר דבכי הא רבית קצוצה ליכא דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה, ואיסורא מיהא איכא משום דמחזי כנותן רבית מחמת מעותיו של ישראל, וא"נ כיון דזווי דהישראל נינהו ובתורת הלוואת רבית שקלינהו, הו"ל כמלוה מעותיו ליתן אגר לאחר דאסור דבר תורה דמחמתיה יהיב, כנ"ל עכ"ל. הרי מפורש בריש דבריו שהיכא שא"ל מלווה ללווה 'תן לפלוני זה והפטר', אף אחר שנתנם לזה נשאר בבעלותו של הלווה כל זמן שלא זכה בו המלווה, ואפי' הכי נפטר הלווה מחובו, ואף בגוי שאמר כן לישראל הלווה נפטר מחובו, ואף שכל כוונתו היתה שהישראל השני יזכה הממון בשבילו, ולמעשה אינו זוכה הממון בשבילו כיון שאין שליחות לגוי, אפי' הכי בעצם נתינתו לישראל נפרע מחובו.

אלא שהכא כיון שדעת הגוי ליפטר את הישראל רק עם יתנה עם השני שיתחייב

שני זכה בהם ולא מחמת שליחותו של גוי אלא שכיון שהגוי רצה לזכות לו מעות הרי הוא מסתלק מהם והרי הוא כזוכה מן ההפקר עכ"ל. והש"ך (סי' קס"ח ס"ק ט"ז) מביאם להלכה ומבארם דכשאמר הגוי זכה בהם לישראל ראשון ה"ז אסתלק מהן הלווה הגוי ונעשו הפקר והישראל זוכה בהן מן ההפקר, ולכן אסור.

ובדברי משפט מדייק דע"כ לא סבירא להו לתלמידי הרשב"א כדברי הרשב"א, דמהא דאמרו דאסור לישראל הזוכה ליתן רבית לישראל המלווה אע"פ שהשני זכה מן ההפקר, ע"כ צריך לומר דאף דנעשה הפקר מ"מ חייב השני לשלם לראשון דמים שהיה חייב לו הנכרי כיון דע"י מעותיו שנתן הראשון לנכרי נעשו המעות הפקר, וכהא דסי' קצ"ד, ומשום הכי אסור משום רבית, ודלא כמו שכתב הרשב"א דבאומר הנח ע"ג קרקע נעשה הפקר לגמרי ואף דמים אינו משלם.

ולכן כתב דלדידן דנקטי' בסי' קצ"ד דיש על הזוכה חיוב תשלומין, הרי בכל האופנים חייב בתשלומין ואף בהנח ע"ג קרקע והפטר משלם דמים.

אלא שמה שכתב דהרשב"א סבירא ליה בדינא דסימן קצ"ד כשיטת הרא"ש לכאור' אינו כן, דיעוי' ברשב"א שם (ב"ב דף נ"ד: ד"ה אמר רב יהודה) שמביא במפורש דברי רבינו האי גאון, ומשמע דנקט כן לדינא, וא"כ קושייתו בעינה עומדת, דמאי שנא הא דהנח ע"ג קרקע והפטר דהוי הפקר ואינו מחויב בתשלומין, להא דסי' קצ"ד, ואי"ה בהמשך יתבאר.

תן לפלוני והפטר

ו. אלא שיעוי' בדברי הרשב"א גופיה, דמבואר שם חילוק בין היכא שא"ל הנח ע"ג קרקע, לבין היכא שא"ל תן לפלוני והפטר, והנה מקור הדברים הוא מה שמבואר בגמ' ובראשונים בסוגיא התם (דף עא:): דהנה בגמ' שם מהדרינן לתרוצי הא דהישראל שלוה מעות מן הנכרי כרבית, וביקש להתחזיר לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו

כדי שע"י יחזור הממון לידי ע"י שפלוגי יתחייב ליתנו לו, בזה אין כאן סברא שמפקירו הלווה, דמהכ"ת יפקירו אם הפרעון נעשה גם בלא הפקר.

בעלות מצד המלווה

ב'תן לפלוגי והפטר'

ז. אמנם כשנדרן על בעלות מצד המלווה על מעות אלו, שהבאנו לעיל שמבואר מדברי הנתיח"מ [לשיטתו אף בהנח ע"ג קרקע] שאף אחרי שהניחם ע"ג קרקע והלווה נפטר מחובו הרי היא כאפותיקי מפורש שהמלווה השאיר על המעות אלו את השיעבוד נכסים שהיה לו מקודם על כל נכסי אלו, ואף שפטרו מחובו, לא פטרו אלא מכל שאר נכסיו אבל ממעות אלו לא מחל שיעבודו, יש לדון האם גם בדברי הרשב"א נימא כן באופן של 'תן לפוגי והפטר'.

ולכא' בדברי הרשב"א מפורש דאינו כן, דהא הרשב"א מצדד לומר דאחר שהישראל נתנו לישראל חבירו על מנת שיתחייב לגוי ונטלם השני על מנת כן הרי זה רבית קצוצה, ואי אף אחר שנתנם לשני [קודם שזכה בהם לעצמו] המעות עדיין משועבדים לגוי כאפותיקי מפורש מי שיך לומר שהי ר"ק, דהא כיון שלעולם יבוא הגוי ויטלו לעצמו הרי זה נקרא שהמעות בבעלותו ואיך שיך לומר שהם ר"ק, וע"כ מוכח דכשא"ל המלווה תנם לפלוגי והפטר ה"ז מוחל לו עצם החוב בתנאי שיתנהו לפלוגי, וכשמקיים התנאי ונתנם לפלוגי כיון שנמחל החוב אז נמחל גם השיעבוד נכסים שהיה לו על כל נכסי הלווה, וא"כ יהא מוכח מדברי הרשב"א גם בזה שלא כדברי הנתיח"מ.

אלא שלכא' אפשר לדחות, דלכא' בכל 'תן לפלוגי והפטר' הדבר תמוה מאוד לומר שהמלווה יפטור את הלווה מחובו בתנאי שיתנהו לפלוגי רק על סמך נאמנותו על המקבל שהוא סומך עצמו על זה שהמקבל יביאנו לו או שיחייב עצמו בהתחייבות כלפיו, דזה ודאי מחודש, דמי מוחל אדם חובו בחינם, וע"כ צ"ל דדברי הרשב"א

רבית לגוי אחר שיזכה בו בזה מסתפק הרשב"א אם הוא ר"ק, דרשב"א בפירושו הראשון כתב דאי"ז ר"ק כיון שאין הישראל קוצץ הריבית אלא הגוי קוצץ הריבית עם השני, ובפירושו השני כתב דהוי אף ר"ק, דהישראל הראשון נתנו בהלוואה לשני על דעת קציצת הגוי שישלם קרן ורבית לגוי, והרי הוא כמו שהוא מלווה לו ע"מ שיתן הפרעון לאחר מדין ערב.

ואין ה"נ אחר שיזכה בו הישראל השני לעצמו ע"מ לפרוע הרבית לגוי הרי נקנו לו המעות לגמרי כמו כל מעות הלוואה, ומה שכתב הרשב"א שהמעות נשארו בבעלות הישראל הראשון, היינו קודם שזכה בו השני לעצמו, אלא מיד כשהראשון נתנם לו, ועדיין לא זכה בו השני לעצמו, דאז אף שהוא נפטר מחובו כיון שנתנם ע"פ ציווי ואף התנה עם השני שיפרע לגוי, מ"מ המעות נשארו שלו עד שיזכה בו השני.

ומ"מ מבואר מדברי הרשב"א חילוק לגבי בעלות הלווה אחר שפורע חובו בין היכא שאמר 'הנח ע"ג קרקע והפטר' להיכא שאמר 'תן לפלוגי והפטר', דבהנח ע"ג קרקע והפטר כתב דנעשו המעות הפקר לגמרי, ויצאו לגמרי מבעלות הלווה, משא"כ בתן לפלוגי והפטר כתב דאף שנפטר מהחוב מ"מ עד שיבואו לידי המלווה נשארו המעות ברשות הלווה.

ולכא' צ"ב מהו החילוק, דהא אי אפשר לומר דהטעם דיצא מרשות הנותן בהנח ע"ג קרקע הוא משום דלא שיך פירעון בלי שיצא מרשותו, או שנימא שסתמא מפקירו כיון שבין כך יודע שלא יחזור לרשותו, דא"כ מדוע בתן לפלוגי והפטר אינו כן.

ולכא' צ"ל דהחילוק הוא מצד אמירת המלווה, דכשא"ל 'הנח ע"ג קרקע והפטר' הרי הוא כמו שאומר לו 'תפקירו' ולא פטרו אלא אם מפקירו, ולכן כשמניו הלווה ע"ג קרקע אמר' דעשה כן על דעת המלווה והפקירו מרשותו, משא"כ באמר לו 'תן לפלוגי והפטר' שבקשתו אינו ליתן לפלוגי

נפטר העכו"ם בהנחתו ויצא מרשותו אף דהנכרי עשה זאת בצוואתו של הישראל הראשון מ"מ נעשה הפקר ממש ושוב גם הקרן שנתן לישראל הראשון הוי כמתנה מה שאין כן כשנתנו לישראל השני בשביל הישראל הראשון כיון דהשני מקבלו בשביל ישראל, או דסובר דיכול לזכות בשביל ישראל ול"ב שלוחו של בעל הממון ודלא כתוס' שם או אף אם יסבור דאינו יכול לזכות אף אחר שנעשה הפקר מ"מ כיון דמיד העכו"ם הלווה בא לידו בשביל ישראל נשאר שעבודו ע"ז כיון דזה פרעון חובו ובא לידו בשביל פרעון החוב מה שאין כן כשנפק' החוב בשביל שאמר הנח על גבי קרקע ואחר כך קבלו הישראל בזה שפיר כתב הרשב"א דמה דיהיב ליה אחר כך הוא מתנה מה שאין כן אם מסרו ליד השני במצות ישראל הראשון אף דהוי הפקר כיון דהעכו"ם כבר אסתלק מ"מ נשאר שעבודו של ישראל על זה ורק גוף המעות הוי הפקר אבל הזוכה חייב לישראל עכ"ל.

וכתב כאן ב' סברות במה שיש לחלק בין היכא ששלח ע"י שליח להיכא שהניחם הנח ע"ג קרקע, א. מתחילה כתב דכשנתנם לישראל אחר הרי השליח זוכה בשביל ישראל המלווה וסבירא ליה דיכול לזכות ואי"צ לשלוחו של בעל הממון.⁴ ב. ואח"כ כתב דיש סברא לחלק ביניהם והיכא ששלח הלווה ע"י שליח שאני, דכיון דמיד העכו"ם בא ליד השליח הרי נשאר שיעבודו, משא"כ בהנח ע"ג קרקע, ולא נתברר כוונתו במ"ש סברתו השניה, דמה עדיף במה שמסרו מיד ליד.

ביאור החילוק בין 'הנח' ל'תן לפלוני' כלפי שיעבוד המלווה

ט. ובפשוטו נראה כוונתו, ובזה נבאר יסוד החילוק מדוע גם כלפי השיעבוד מצד

שאני, דעד כאן לא קאמר כן הרשב"א אלא משום שהגוי המלווה סיכם עם הישראל הלווה שאף אם אינו יכול לזכות הממון בשבילו, מ"מ אינו פוטר מחובו אלא אם יתנה לישראל אחר, ויתנה עמו שאת הפרעון לא יחזיר לו אלא יחזירנו לגוי זה, ובזה אף שהישראל הלווה הוא נקרא המלווה של השני ולכן אף מצדד לומר דהוי ר"ק, מ"מ הגוי מובטח בחובו שהרי הלווה מחויב להחזיר לו חובו משום התנאי שעשה עמו מלווה שלו, והגוי לא פטרו אלא על דעת שיתנה כן עם הלווה.

וא"כ דווקא באופן זה הוא דמחל הגוי כל שיעבודו, אבל באופן אחר שאין הלווה מתנה כן עם המקבל, ואין המלווה מובטח ע"י כן בממונו, ודאי אינו מוחל שיעבודו שהיה לו עד עתה על כל נכסי הלווה, דמאיזה טעם נימא שמוחל שיעבודו חנים [ועי' במשכן שלום הלכות רבית ס"ו ס"ו אות י"ג בסו"ד], ואי"ה בהמשך יתבאר מהו החילוק בין 'הנח' ל'תן לפלוני' כלפי שיעבוד המלווה.

דברי האמרי בינה

ח. ויש להביא סיעתא לזה, דהנה באמרי בינה (דיני גביית חוב סימן כ"ז, ד"ה ואם אמר) מביא קושיית אא"ז הדברי משפט, מאי שנא דברי הרשב"א דבהנח ע"ג קרקע נעשו המעות הפקר לגמרי ואין על המלווה שום שיעבוד, מהא דתלמידי הרשב"א שאם אחר שאמר המלווה ללווה 'תן המעות לפלוני והפטר' אמר הלווה למקבל 'זכה במעות זה לגוי פלוני' דאף שנעשו המעות הפקר מ"מ נשאר שיעבודו של המלווה, [הוא מתייחס להא דאין שיעבוד על המעות, והוא כטעם הראשונים דמחייבין בסי' קצ"ד משום משכון, אלא שלכאור' ה"ה לטעם דמשתרש], וכתב לתרץ בב' אופנים, וז"ל: ואפשר לומר דוקא כשאמר הנח והפטר דכבר

4 וכ"כ בחו"ד (קס"ח סק"ח) על דברי הש"ך, דטעמא דתלמידי הרשב"א הוא משום שסבירא להו שא"צ שלוחו של בעל הממון, ולא קי"ל כן לדינא, אמנם מדברי הש"ך לא משמע כן, שהרי כתב שמהכא ליכא ראייה כיון דטעמא משום שנעשה הפקר, וע"כ צריך לחלק כתיורצו השני של האמ"ב.

החוב, אלא שיש כאן תנאי שמתנה עמו שאם יתנהו לישראל זה הרי הוא מוחל לו כל השיעבוד שהיה לו על כל שאר נכסיו, ומשאר שיעבודו רק על מעות אלו כדין אפותיקי מפורש, [וכן מוכרח לומר לדברי הנתיח"מ בהנח ע"ג קרקע, שהרי לדבריו לא יצאו כלל מרשות הלווה].

וא"כ אולי אפשר"ל דזה גופא החילוק, דכשא"ל הנח ע"ג קרקע הרי אמירתו 'הנח ע"ג קרקע' כוונתו לומר 'תפקירו' [נכמו שכתבנו לעיל בדברי הרשב"א גופיה, דזהו החילוק בין 'הנח' ל'תן' לפלוני' מצד בעלות הלווה], ובמה שהוא מפקירו הוא פוטרו מחובו, וכיון שפטרו משיעבוד הגוף ירד גם שיעבוד נכסים, אבל כשא"ל תנהו לישראל אחר, כיון שהמטרה היא שגייע הממון לידו הרי אין הפרעון נשלם עד שגייע הממון לידו, אלא שמ"מ יש כאן 'מחילה' דבמה שהוא נותנם לפלוני הוא מחל לו השיעבוד שהיה לו על כל נכסיו, ומשאר על ממון זה שיעבודו כאפותיקי, וא"כ אף אם אמר הלווה למקבל 'זכה לפלוני' [כהא דתלמידי הרשב"א] שאז מצד הלווה נעשה הפקר, אינו מצד דהוי פירעון וירד שיעבוד הגוף, דהא המלווה אינו זוכה בהם אלא כשיבואו המעות אליו, אלא שהלווה מצידו מפקירם.

ביאור מדוע ב'הנח' אין חיוב

במו סי' קצ"ד

י. ולפי"ז גם מתורץ קושיית הדברי משפט הא דבהנח ע"ג קרקע לא חייב הרשב"א משום הא דסי' קצ"ד, דלהמבואר אתי שפיר, דבסי' קצ"ד שהגוי המוכר נתן הקרקע לישראל משום קיום המקח לא שייך כלל הסברא שהמקבל מפקיר מצידו, דהא לא היה כאן הסכמה להפקיר מקחו [וגם בקרקע אינו שייך כ"כ], אלא שמטרת נתינת הקרקע היא לשם קיום המקח ויגיע ליד הקונה, וא"כ רוצה שישאר אצלו הזכות שיעבוד שיש לו על נכסי הגוי, וגם מצד משתרשי אינו מוחל למי שיזכה בו.

המלווה יש חילוק בין הנח ע"ג קרקע לתן לפלוני, דבאמת גם בהנח ע"ג קרקע סבירא ליה להרשב"א שצריך לישאר שיעבוד על מעות הלווה שמייעד לפרעון אף אחרי שיניח ע"ג קרקע, אלא שסבירא ליה דדוקא כשא"ל ללווה מסור החוב לשלוחי כדי שגייע אליו, דאז כיון שהמטרה היא שהמעות יגיעו אליו ה"ז מעוניין שישאר שיעבודו, ובה איירי תלמידי הרשב"א, אבל כשא"ל זרוק חובי והפטר, הוי כמו הפקר מצד המלווה שכיון שא"ל שיונח ע"ג קרקע הוי כמו שהפקיר שיעבודו, שהרי א"ל להניחם במקום הפקר [ועי' במשכן שלום (ח"ב סי' נ"ו אות ט', בסוגריים) שכ"כ].

ואף שגם בהנח ע"ג קרקע והפטר היה רצונו שע"ז יבוא ישראל אחר ויטלנו משם כדי ללוות מעות אלו, מ"מ עצם ההנחה שם היתה למטרה שיהא הפקר, ועשהו בצורה כמו שאמר זרוק מנה לים, כיון שא"ל הניחו ע"ג קרקע במקום שאינו משתמר, משא"כ כשא"ל תן לישראל אחר, הרי המטרה היתה שע"י ישראל זה יגיעו מעות הפרעון אליו, ובזה לא היתה כאן מחילת שיעבוד, אלא אדרבה תחילת פרעון.

אמנם אפשר להוסיף בזה עוד ביאור, דהנה בתחילת דבריו ביאר האמרי בינה הא דלהרשב"א הוה המעות הפקר לגמרי, ונפקע גם השיעבוד שהיה לו למלווה על כל נכסיו, ומבאר דהא 'דקודם היו כל הנכסים בכלל השעבוד היינו משום דגופו נשתעבוד, כל נכסים אחראין וערבאין להמלווה, וכשנפקע השעבוד הגוף ממילא נפקע גם כן השעבוד נכסי' והיינו דכיון דהלווה נפטר בהנחתו ע"ג קרקע הרי ירד ממנו השיעבוד הגוף, וא"כ ירד גם כל השיעבוד נכסים, דלא שייך שיעבוד הגוף בלא שיעבוד נכסים, ולכאור' למאי דמסיק צ"ב דא"כ מדוע אם נתנו לישראל אחר כדי שיתנהו למלווה ואמר הלווה 'זכה למלווה' נשאר על מעות אלו השיעבוד נכסים, הא כבר ירד שיעבוד הגוף.

וע"כ צ"ל, דכשא"ל שיתנהו לישראל אחר, אף שנתנו לישראל זה אינו כפרעון

והנה לפי כל זה מבואר דהא דאמרי' דכשא"ל תנהו לישראל אחר דיש עליו חיוב תשלומין, אין הנקודה דווקא במה שנותנם ליד ישראל אלא ה"ה היכא שא"ל המקבל שיניחו במקום מסוים שהוא מקום המשתמר כדי שהמקבל יבוא ויקחהו משם, שהמטרה של הנתינה לשם היא כדי שיבוא לידי המקבל הרי אין כאן המקבל מוחל שיעבודו.

ביאור ספיקתו של רעק"א

יב. והנה אחר כ"ז מבואר דברי הגרעק"א, דמתחילה מדמה דין זרוק חובי והפטר להא דסי' קצ"ד, והוא כדברי הדברי משפט שאינו מחלק ביניהם, ואח"כ מביא דברי הרשב"א שמבואר שהי הפקר לגמרי ואף דמים אינו משלם וכתב ע"ז 'וצ"ע לדינא', ונראה משום דקשיא ליה מאי שנא בין הנח ע"ג קרקע שהי הפקר לגמרי להא דסי' קצ"ד, ולכו כתב וצ"ע, משום דמספקא ליה אם זרוק חובי דמיא להא דסי' קצ"ד וכמו שכתב בדברי משפט ולפי"ז גם בזרוק חובי והפטר יש עליו חיוב תשלומין, ונצטרך לומר דהא דהרשב"א הוא שלא להלכה, או דלמא דדברי הרשב"א הם להלכה ונצטרך לחלק בין זרוק חובי והפטר להא דסי' קצ"ד, דשאני הא דזרוק חובי והפטר דיש הפקר מצד המלוה וכסברת האמרי בינה.

ונסבם עיקרי הדינים:

בזרוק חובי והפטר - להנתיח"מ נשאר המעות של הלווה ויש על המלוה שיעבוד כאפותיקי מפורש, ובזה ודאי מוכח מהרשב"א דלא כדבריו, שהוא כתב דאף בהנח ע"ג קרקע נעשה הפקר לגמרי. [אמנם להדברי משפט מצד הנותן הוי הפקר, אלא שהזוכה בה מחויב לשלם למלוה דמיו כמו דינא דסי' קצ"ד, והרשב"א שפטר מתשלומין הוא דלא כמה דקי"ל בסי' קצ"ד, אבל האמרי בינה מחלק ואם אמר זרוק חובי הוי הפקר לגמרי ויצא מהנותן ואף אין שיעבוד בשביל המלוה כיון דהפקיר שיעבודו].

וגם אין כאן טענה שכיון שנפרע החוב ליכא גם שיעבוד נכסים, דהא הוא כלל לא פטרו מחובו, אלא שהגוי מצדו הפקיר הקרקע, וא"כ כל זמן שלא בא הקרקע לידיו יכול לישאר שיעבוד נכסים.

והנה אף שכתב האמ"ב חילוקו לגבי השיעבוד ממון שיש על המקבל, והוא טעמא דמשכון בדינא דסי' קצ"ד, לכאור' גם להטעם דמשתרשי צ"ל כן, דהיכא שא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר יש הפקר ומחילה לכל הזכויות שיש לו במעות אלו וגם מצד משתרשי אין בהם חיוב לזוכה בהם, ואף שאפשר לחלק דרך לגבי זכות שיעבוד יש כאן מחילה, כיון דשיעבוד הוא זכות בעלות על הממון, ובזה המקבל מחל והפקיר זכותו, אבל לגבי חיוב תשלום משום משתרשי שאינה זכות בעלות על הממון אלא חיוב צדדי מהכ"ת שיש כאן מחילה, זה אינו דהא כיון שהמעות נעשו הפקר ע"פ ציווי, מה שיך לחייב הזוכה משום משתרשי, דאטו מי שיפקיר רכושו ויבוא אחר לזכות בו מי נחייבו משום משתרשי, אלא ודאי דרך בהא דסי' קצ"ד שלא היה הפקר מדעתו, אלא שהוא בא לקנות קרקע מהגוי, רק שמחמת דיני קנין נעשו הקרקע הפקר, ובהא מתחייב מדין משתרשי, אבל בהפקר מדעת ודאי פטור לגמרי, וא"כ מתורץ קושיית הדברי משפט.

בשמטרת המלוה שיניע הממון אליו

יא. והנה לפי כ"ז, יש לנו קצת סיעתא לומר דאף הרשב"א ס"ל דהיכא שא"ל המלוה ללוה 'תן לפוני והפטר' דהמלוה משאיר על מעות אלו שיעבוד נכסים, דהא תלמידי הרשב"א כתבו כן אף כשאמר אח"כ הלווה מעצמו 'זכה לפלוני', [אף שאינה ראייה דאולי טעמא משום דס"ל דזוכה למלוה וא"צ שלוחו של בעל הממון, כמ"ש בחו"ד, מ"מ בדברי הש"ך לא משמע כן], ובפרט שמסתברים הדברים כן, וא"כ אין לנו ראייה מפורשת דלא כדברי הנתיח"מ.

שהמכונה מקולקלת לא מסתבר לחשוש לכך, אלא מסתבר שלוקח קודם שכחם ולא נטלם.

והנה זה ברור שכל לוקח שקונה מוצר במכונה זו יש לו הסכם עם המוכר שכל דמי העודף שיתחייב לו מהמקח ביניהם הרי במה שהמוכר מוציא לו המעות בפתח המכונה ה"ז נפטר בכך, ואף אם אח"כ יגנבו או יאבדו לא יהא ללוקח שום טענה על המוכר, ולכא' הוי ממש כדין זרוק חובי והפטר.

אמנם כיון דמטרת התנאי שיפטר ע"י זריקת חובו הוא כדי שהלוקח שעומד עכשיו ליד המכונה יקחנו מיד ויגיעו המעות אליו, וא"כ הוי כדין 'תן מנה לפלוני' שהממון נשאר בבעלות המכונה עד שיגיע ליד הבעלים, ואף מצד הלוקח אין כאן מחילת שיעבוד, וכמו שכתב הנתיחה"מ, ואף בדברי הרשב"א מסתבר לומר כן כדיארנו לעיל.

וא"כ דינו שהוא שייך לבעל המכונה, ויש עליהם שיעבוד ללוקח שהיה כאן ולא לקח העודף.⁵

מצד יאוש

יד. וכל זה הוא מצד גדר הבעלות על הממון, והנה עכשיו נבוא לדון אם יש להתיר מצד יאוש, דאף שלא נעשו הפקר מ"מ הותר למוצאה כיון דהבעלים התייאשו וכדלהלן.

דהנה כשנדון על בעלי המכונה האם נתייאשו, דלהנתיחה"מ צריך לדון על יאוש שלו כיון דהוא בעל המעות שהרי המעות נשארו בבעלותו, ובפשטות אינו מתייאש,

והיכא שא"ל תנהו לישראל אחר והפטר, וכן היכא שא"ל המקבל שיניחו במקום מסוים שהוא מקום המשתמר כדי שהמקבל יבוא ויקחהו משם, - מצד הנותן מפורש ברשב"א שזה נשאר בבעלותו כל זמן שלא זכה בה המלווה, ומצד שיעבוד המלווה, להנתיחה"מ יש על ממון זה שיעבוד בשבילו, וכתבנו להוכיח שאין להוכיח מדברי הרשב"א שלא סבירא ליה כוותיה.

ולפי כל זה מבואר, דלכל הפחות באופן שאין מעשה הפקר של המלווה, כגון בשלח ע"י שליח נכרי אי אפשר לומר קים לי כדברי רעק"א דהמעות נעשו הפקר לגמרי, דהא הרשב"א גופיה מחלק בין היכא שאמר 'הנח ע"ג קרקע' לבין היכא שאמר 'תן מנה לפלוני', וכדנתבאר.

ועתה נבוא לנידונינו דלכא' ג"כ דומה ל'תן מנה לפלוני' וכדלהלן.

עודף במכונה למכירת מוצרים

יג. והנה נתחיל בנידונינו במי שמצא סכום כסף בפתח מכונה אוטומטית למכירת מוצרים או במכונה הנמצאת בכניסה למקוה וכדו'. הרי כשבאים לדון על הבעלות הממונית על כספי העודף, נראה כך, דהנה נקדים ונאמר דמסתבר הדבר דכשנמצא סכום כסף במקום המיועד לקבלת העודף מסתבר שהוא מלקוח קודם שהיה כאן ושכח לקחת את העודף, ואף שיש צד לומר שהמכונה מקולקלת שלא הוציאה עודף ללקוח שהיה כאן מקודם, והוציאה העודף רק לאחר זמן, שאז דינו שונה וכמו שיתבאר אי"ה בהמשך, מ"מ עכשיו שלא ידוע לנו

5 וכו' כן מצוי מאוד בזמנינו, שנפוץ בהרבה מקומות מכירות שכונתיות (כגון משנת יוסף וכדו') שמוכרים מוצרי מזון במחיר מוזל ע"פ הזמנה ותשלום מראש, וההספקה מתבצעת מידי שבוע ביום ושעה קבועה ע"י חלוקה במקום ציבורי שאינו משתמר, כגון חניה וכדו', והנהוג הוא שביום ההספקה אחראי המכירה נמצא במקום עד שעה מסוימת, ולאחמ"כ אין לו שום אחריות על המוצרים, ואף אם יאבדו, אין על המזמין שום טענה עליו, ונשאלה שאלה האם לאחר השעה הקבועה והמוצרים מונחים שם עד שיבאו הבעלים, האם המוצרים נקראים הפקר כדברי הרשב"א בזרוק חובי והפטר, כיון שיש הסכמה שבעלי המכירה ישאירו במקום שאינו משתמר, ולדברינו פשוט שיש על המזמין שיעבוד עליהם, דהא הוא מצידו רוצה שהמוצרים יגיעו אליו, אלא שהוא מחמת טרדות וסיבות טכניות לא הספיק עדיין להגיע לקחתם, והוא מיצר על כך, וא"כ פשוט שאין לו רצון ודעת למחול שיעבוד שיש עליהם.

שכתב הרמב"ן (דף ל. ומובא ג"כ ברשב"א שם) דבעל אבידה שאמר לא בעינא אין עשה דהשבת אבידה ואין כלל חיוב להשיב לו, וא"כ ה"ה הכא כיון שברור לנו שאין הבעלים רוצים בכך אין חיוב להשיב לו.⁷

אמנם כשנדון על היאוש של הלוקח, דהוא יש לו שיעבוד על המעות, ומיקרי כבעלים לענין זה [ואחר שיש שיעבוד על הלוקח אי"צ כבר לומר טעמא דאין חיוב השבה בשביל המוכר משום 'לא בעינא', דהא בין כך משועבד למוכר ואף אם נחזירו למוכר יטלנו הלוקח⁸], הנה באופן שיש בו

וגם יש כאן יאוש שלא מדעת דהא אינו יודע כלל שמעות נשארו כאן ונאבד ממנו, אלא שלכא' נראה דאין חיוב השבה משום טעם אחר, דהא הוא ודאי אינו רוצה שהמעות יחזרו אליו, כיון שאם יחזירוהו לו ישוב חיובו ויתחייב שוב ללוקח, דהא הדין הוא דאף כשא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר, דאם אחר שהניחם ע"ג קרקע חזר הלווה וזכה בהם לעצמו לא נפטר מחובו וחזר להיות מחויב למלוה כיון דלא מיקרי כמי שהניחו ע"ג קרקע⁶, וא"כ ע"כ כלפי בעל המכונה אין שום חיוב השבת אבידה, דכיון שברור שאינו חפץ בהם הרי כמו שאמר "לא בעינא"

6 כן מוכח מדברי הריטב"א בקידושין (דף ח:): שכתב כן לענין האומר לחבירו תן מנה על גבי סלע ואתחייב אני לך, שמחויב מדין ערב וז"ל והוא שלא חזר ונטלו משם דאי חזר ונטלו משם הא לא עבד כלום על פיו ובמה נשתעבד לו, מיהו אם נתנו שם והלך לו והניחו לאיבוד במקום שאינו משתמר ואחר כך חזר ונטלו משם, איכא למימר דחבירו חייב לו דמאי דהדר השתא ושקלינהו כמציאה הוא אצלו ומן שמיא הוא דאקנינהו ניהליה, והא תליא בפלוגתא דרשב"א ורבנן פרק אלו מציאות (ב"מ כ"ד א') המוצא מציאה בסרטיא ופלטא ובכל מקום שהרבים מצויים שם דרבנן אמרי חייב להחזיר ורשב"א אמר אינו חייב להחזיר, וקיימא לן כוותיה ברוב גוים מיהת, הילכך כל שנחננו לאיבוד במקום שהרבים מצויין שם שאילו מצא שם מציאה אינו חייב להחזיר והניחו שם ולאחר זמן חזר ונטלו הרי הוא אצלו כממון אחר וחבירו חייב לו במנה זה, וכיוצא בו באשה מקודשת, אבל מקום שחיוצא בו אם מצא שם מציאה חייב להחזיר לבעלים אף כאן נמי כשחזר ונטלו הרי נטל שלו והלה פטור, ובאשה אינה מקודשת, וכן אם אחר שהניחם במקום האבד בא חבירו ונטלם ואמר לו טול אותם, אם לא רצה ליטלם הרשות בידו, וזה חייב לו בהם שכבר נתחייב לו בהם כשנתנם לאיבוד על פיו עכ"ל.

וכיון שכתב דאם חזר ונטלו (כשעדיין לא היה במצב של רוב גוים) לא עבד מידי ולא מיקרי שהניח הוא הדין לגבי היכא שכבר היה הלווה מחויב למלוה ואמר לו הנח ע"ג קרקע, דאם חזר ונטלו ה"ז לא עבד כלום וחייבו למלוה נשאר.

והנה אף שכתב הריטב"א דאם הניחו והלך לו ואח"כ חזר ונטלו ה"ז כמציאה חדשה הרי כתב דזהו דווקא כשהניחו במקום שאם מצא מציאה היה פטור מלהשיבה כדן רוב גוים ובאופן דידן שמצא בפתח המכונה הרי לא מיקרי כמקום של רוב גוים שהרי אם מצא בו דבר שיש בו סימן ברור שמחויב בהשבה, וא"כ אם חזר ונטלו חזר חיובו.

7 כ"כ הרמב"ן שם בביאור גירסת הגמ' "לא דחינן איסורא מקמי ממונא" וז"ל: ואיכא מקצת נוסחי עתיקי ודווקני דכתיב בהו פשיטא מי דחינן איסורא מקמי ממונא, ונראה לי דהכי פירושה משום דכיון דאפילו בעל אבדה כהן אינו רשאי להטמא בה היאך יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעי' לה ליתיה לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון שאם הפקיר בעליו ממון זה פטור הוא מאותה מצוה, שהרי חייב הוא לומר כן כדי שלא יטמא כהן ששניהן חייבין בכבודו של מקום והתורה אמרה להחזיר אבדה לחברו ולכבד אביו ואמו בממונו ולא לעבור על המצות, ודמיה לההיא דגרסינן בכתובות (מ' א') היכא אמרי' דאתי עשה ודחי את ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומה לעשה אבל הכא אי אמרה לא בעינא ליה מי איתיה לעשה כלל, כלומר הואיל ואפשר לה לבטלו אף על פי שאמרה בעינא ליה אין שומעין לה ששניהם חייבין בכבודו של מקום ולא גלי רחמנא בכי האי עשה דנדחיה, וכל שכן הוא בדבר שבממון דכל שבשלו אינו רשאי בשל חברו נמי אינו רשאי עכ"ל.

8 והעירוני דגם עצם הסברא של 'לא בעינא' אינה מוכרחת, דאולי נימא דהלוקח לא היה פוטר את המוכר מחובו אילו היה יודע שיאמר 'לא בעינא' ועל דעת זה לא היה פוטרו, ומשום תנאי זה המוכר מחויב לומר 'בעינא', כדי שעיי"ז נחזירו לו והוא יתחייב שוב ללוקח, אלא שמ"מ אי"ז נפק"מ כיון שבין כך משועבד ללוקח, וגם ע"פ רוב במכונות הנ"ל וכדו' לא יועיל להחזירו לבעלי המכונה כיון שבדרכם הם לא יחזירוהו ללוקח, ובפרט בכספומט וכדו'.

משתמר שאינו קונה א"כ עומד הבעלים בצידו, (שו"ע סי' רס"ח ס"ג).

אמנם ע"י להלן (אות יז) דאף במטבע אחד, יש אופן שיש בו סימן כשידע לכוון הזמן ששכחו כאן, והוא דווקא במכונה שבאים לשם הרבה קונים שאם נשכח כאן מטבע אינו נשאר שם הרבה זמן.

טו. וכן כשמצא מוצר בפתח המכונה, במקום המיועד לקבלת המוצרים הנמכרים, ג"כ הוא כנ"ל, דבין אם נימא שהמוצר נשאר בבעלות בעל המכונה, כיון שלא עשה בה הלוקח קנין, מ"מ אינו רוצה המוכר שיחזירוהו לו כדי שלא יתחייב שוב ללוקח, והוי כאומר לא בעינא, שאין חיוב השבת אבידה, ובין אם נימא שהחפץ כבר נקנה ללוקח [כגון בקנין כסף לשיטת הסוברים דאף מדרבנן כסף קונה כל זמן של חזר בו, או שמעות קונות משום סיטומטא], כיון שאין בהם סימן יש כאן יאוש בעלים ומותר למוצאה.⁹

אמנם יש לדון באופן שאין היתר יאוש וכגון באופן שיש לחשוש משום יאוש שלא מדעת [כמו במכונה לממכר סוכריות קטנות ששכח סוכריה אחת] האם יש לחשוש לשיטות הנ"ל שהלוקח קנה בכסף, ואז אסור משום ישל"מ, או שאין לחשוש בזה, וכן יש לדון האם יש ללוקח בה שיעבוד כאפותיקי כמו בזרק חובי והפטר או שבמקח לא שייך לומר כן והוי הפקר.

סימן כגון שהיו בו כמה מטביעות שיש בו סימן מנין [סימן מקום ודאי אינו, דהא הדרך להיות שם מטבעות וכמו ברקתא דנהרא] לכאור' אינו מתיימש, דהא אין כאן שום סיבה שנאמר שהתיימש⁹, וכדין מצא בחנות דבר שיש בו סימן דפסק הש"ך (סי' ר"ס ס"ק י"ט) דחייב להכריז.¹⁰ ויש על המוצא חיוב הכרזה והשבה.

אמנם אם היה שם רק מטבע אחד דאין בו סימן מנין, ה"ז מותר למוצאו דכיון דאין בהם סימן ה"ז מתיימש, וצ"ל דגם כאן תלינן שהבעלים כבר משמש בכיסו כמו בכל מצא מעות דתלינן כן, ואף שבכל מצא מעות היינו טעמא דאמר' כן משום דאמר' דהבעלים התיימשו מיד כשמשמשו כיון דאינם יודעים היכן נאבד ויודעים שלא יוכלו למוצאו, ולפי"ז כאן לא שייך סברא זו כיון דהבעלים יודעים היכן נאבד שהרי נזכרו דשכחם לקחת העודף ויודעים דהעודף נמצא כאן, אלא שצ"ל דמ"מ הבעלים מתיימשים, כיון דהבעלים חושב שעד שיבואו לכאן לקחתה כבר ילקח משם ע"י אחר ולא ימצאם, ומיד כשנזכר אין בדעתו לחזור ולחפשו משום כך, [ואף שמשו"ה היה צריך להמתין יותר זמן ליאוש מ"מ המוצא אינו צריך להמתין דלעולם כשמצאו המוצא תלינן שעבר שיעור זמן זה כמו שמוכח בדברי הרא"ש במצא בחנות].

ובעל המכונה אינו קונה המעות בקנין חצר אחר יאוש, כיון שהוא מקום שאינו

9 ואין סברא לומר שאין המנין סימן כיון שאין הבעלים יודעים מנין המעות שנמצאים שם, (כ"כ בהשבת אבידה כהלכה פי"ב הערה ל', וצ"ע), דהא בדר"כ הוא יודע ע"י שעשה חשבון כמה כסף הכניס וכמה היה צריך לקבל עודף, ואף שאינו יודע איזה סוג מטבע יצא מ"מ כיון שידוע מנינם די בזה, ומיקרי סימן מנין. 10 ולכאור' הכא לכו"ע יהא חיוב להכריז, ואף לדברי הסמ"ע שם (ס"ק י"ז) דסבירא ליה דמצא בחנות דבר שיש בו סימן דהרי אלו שלו ואפי' ברוב ישראל, הכא שאני דכל סברת הסמ"ע שם הוא ע"פ דברי הרא"ש דהבעלים מתיימש כיון שסבר דהחנוני שעומד שם תדיר ודאי מצאו וכיון שתבעו כמה זימני ולא החזירו ודאי דעתו לנטלו לעצמו, משא"כ כאן שאין כאן חנוני שעומד כאן שיתיימש בגללו, וא"כ לכו"ע יהא חיוב להכריז.

11 אמנם יש לדון באופן שאין היתר משום יאוש, וכגון באופן שיש לחשוש משום יאוש שלא מדעת [כמו במכונה לממכר סוכריות קטנות שמצא סוכריה אחת, ויש לחשוש שלא שם לב ששכח סוכריה אחת] האם יש לחשוש לשיטת הנ"ל שהלוקח קנה בקנין כסף, ואז אסור משום ישל"מ, או שאין לחשוש בזה, ונימא שהוי הפקר, וכן יש לדון האם יש ללוקח בה שיעבוד כאפותיקי כמו בזרק חובי והפטר או שבמקח לא שייך לומר כן, והוי הפקר.

המכונה מחובו, ואף שהלך לו הוא פטר את הבעלים במה שהמכונה הוציאה אח"כ את העודף, ולפי"ז במטבע שיש בו סימן יהא עליו חיוב להחזירם ללקוח כיון שיש עליו שיעבוד, או שאולי נאמר דהוי אבירה מדעת במה שהלך לו, אלא שמצד שני אפשר לומר דאינו כן, דאף שהלקוח ידע מכך, אפשר דהוא חושב בדעתו שהוא מקווה שהעודף יצא מיד, ואם לא יצא לו העודף מיד הרי הוא יתבע את בעלי המכונה לאחר זמן, כיון דבעלי המכונה ודאי יחזיר לו דגם הוא מבין שאינו מחויב להמתין זמן ממושך כדי לקבל את העודף, דהא ברור שאין זה מדרך העולם להמתין לעודף, וגם בעלי המכונה רוצים שהמוצא יחזירם לו, דהא מסתמא הלקוח הקודם יחזור ויתבע אותם, ולפי"ז יהא עליו חיוב להחזירו לבעלי המכונה ואפי' במטבע שאין בו סימן כיון שהוא נשאר בבעלותם, ויל"ע. [וזהו באופן שנמצא מעות במקום העשוי לקבלת עודף, ועי' להלן אות כא עוד נידונים במכונה מקולקלת].

שטר כסף בכספומט

יז. כשמצא שטר כסף בפתח לקבלת המזומנים בכספומט, הנה גם כאן ברור דבעלי הכספומט נפטר מחובו במה שהוציא השטרות לבקשת הלקוח, ואף אם יאבדו השטרות לאחר מכן ואפי' באונס לא יוכל לתבעו כלום והוי כזרוק חובי והפטר, [לאו דווקא אם היה חוב קודם, דהא בכספומט פרטי אין לבעלי הכספומט שום חוב קודם ללקוח זה דאינו אלא כחברת שירות, אלא שמ"מ ההסכם ביניהם הוא שלא יוכל הלקוח לתבוע את החברה אם יאבדו או יגנובו השטרות לאחר שהמכונה תוציא השטרות לבקשתו].

ולכא' לפי"ז הוי ג"כ כנ"ל דאף שלא נעשו בשטרות שום קנין, אין השטרות הפקר, כיון דעד שיגיעו לידי המקבל הרי הם שייכים לנותן וא"כ הם שייכים לבעלי הכספומט, ואף יש עליהם שיעבוד בשביל המקבל, שהרי הבנק חייב ללקוח חוב ממון

בשהמכונה מקולקלת

טז. וכל זה באופן שהמכונה פועלת כראוי, אמנם באופן שהמכונה מקולקלת, כגון אם קרה מקרה, ולקוח שהכניס תשלום למכונה כשלא ידוע לו כלל שהמכונה מקולקלת, ולאחר שהמתין לקבלת העודף ראה שהמכונה מחמת קלקול אינה מוציאה עודף והלך לו, בזה ברור דאף אם לאחר זמן המכונה שחררה את העודף, אין בו דיני זרוק חובי והפטר וככל שנתבאר לעיל, דהא הלקוח לא הסכים כלל לפטור את הבעלים ע"י כך שהמכונה תוציא את העודף באופן זה, כיון דלא פטר את הבעלים אלא אם המכונה תוציא את העודף בזמן, אבל על דעת שתוציאו לאחר זמן אינו מסכים שע"י כך יפטרו הבעלים מחובו, ומשו"ה ה"ז נשאר בבעלותו של בעל המכונה ויש חיוב להחזירם לו, וגם הבעלים רוצים שהמוצא יחזירם לו, כיון שמסתמא הלקוח ישוב אליו ויתבענו, ויתחייב להשיב לו, ובאופן זה יש חיוב להחזיר אפי' במטבע אחד שאין בו סימן דהא ידוע לנו ממי נפל שהרי ראינו שנפל מבעל המכונה, אלא שלמעשה דין זה אינו נוגע כל כך, כיון שכל המוצא כסף במקום המיועד לקבלת העודף אין לנו לחשוש שהמכונה מקולקלת, והאפשרות הסבירה יותר היא שהמכונה פעלה כראוי, רק שאמר' שהלקוח שכחם כאן.

אמנם מה שיש לדון הוא באופן שידוע לכולם שמכונה זו היא מקולקלת, וכגון באופן שידוע לכל שמכונה זו יש בה איזה תקלה שאינה מוציאה עודף אלא לאחר המתנה של זמן מסוים, ובדרך כלל הלקוחות ממתנים עד שיצא העודף, בזה יש להסתפק באופן זה שמצא מטבע במקום המיועד לקבלת העודף דבזה מסתמא אינו מונח כאן מחמת שכחת הלקוח אלא מחמת שהלקוח לא המתין לעודף והלך לו, דהנה מצד אחד אפשר לומר דכיון שהלקוח ידע מכך שיצטרך להמתין זמן מסוים לקבלת העודף והוא לקח זאת בחשבון הרי על דעת כן פטר את בעלי

מהלקוח, וא"כ קשה לומר שרק אחר שהוציא המזומנים הוא מצפה לקבל תמורה ע"י התחייבות הבנק, אלא שלכאור' צ"ל דמיד בלחיצת הכפתור שהלקוח נותן הוראה למכונה שרצונו למשוך מזומנים הרי הלקוח מחייב עצמו בתשלום לבעל המכונה שיעבידו ע"י הבנק, ורק אחר שבעלי המכונה יש לו התחייבות מצד הלקוח הוא מסכים להוציא את המזומנים, וא"כ אחר שהלקוח לחץ על הכפתור וכבר התחייב בתשלום יש לו שיעבוד על מעות בעלי הכספומט, ושייך לומר שסיכמו ביניהם שעל מזומנים אלו ישאר השיעבוד שהיה לו¹², ועדיין צ"ב].

מצד יאוש

יח. אמנם יש לדון האם יש להתיר מצד יאוש, דכלפי בעל הכספומט לכאור' ג"כ אין כאן שום חיוב השבה דאף אם המעות שלו מ"מ אינו רוצה שיחזירוהו לו כיון שאינו רוצה להתחייב שוב ללווקח וכמו שכתבנו לעיל. אמנם לגבי המקבל שמיקרי בעלים משום שיש לו בה שיעבוד יש לדון האם מתייחס בה ובאופן שאין בה סימן [כגון בשטר אחד שאין בה סימן מנין, אמנם סימן מקום לעולם לית בה דהא הוי כרקתא דנהרא שהרי יש במקום זה תדיר שטרות], דלכאור' בפשטות הבעלים מתייחסין, אלא שיש לדון דאולי אין הבעלים מתייחסים כיון דהמוצא יכול לברר מי הוא הלקוח ששכחו, דהא הדבר ברור שהלקוח ששכחו לא שכחו כאן לפני זמן רב, והוא היה זה שהיה כאן לפני המוצא, דהא אם היו כבר עוד כמה אחרים בינתיים הם היו כבר

משום מעותיו שמופקדים אצלם, ובזה נשתעבדו נכסיהם ללקוח, ובמה שסיכמו שיפרעו חובו ע"י מזומנים אלו, הרי רצונו בכך שישאר השיעבוד שהיה מקודם כיון שמטרת הוצאת המזומנים הוא כדי שיבוא לידי הלקוח וכמו שנתבאר לעיל.

[אמנם לכאור' באופן זה הדבר אינו ברור, כיון דבכספומט של חברה פרטית, (וגם הכספומטים שמונחים מחוץ לבנק הם בדר"כ מופעלים ע"י חברה חיצונית, שהרי אפשר למשוך בו ע"י לקוחות כל הבנקים), וא"כ אין ה"נ לטעם דהחיוב תשלומין הוא משום משתרשי זה שייך גם כאן, אבל לפי הטעם שהחיוב בתשלומין ללקוח הקודם הוא משום שיש על נכסי הלווה שיעבוד על כל נכסיו, והמלווה השאיר על ממון זה השיעבוד שהיה לו מקודם, הרי באופן זה לא שייך לומר כן, שהרי אין על בעלי הכספומט שום חוב כלפי הלווקח, ורק הבנק הוא זה שיש לו עליו חוב ממון, ואף שהלקוח חייב בתשלומין לבעלי הכספומט משום קבלת המזומנים שקיבל עתה, מ"מ לא בא חיובו אלא אחר שהכספומט הוציא המזומנים לבקשת הלקוח, ובזה נתחייב הלקוח לשלם לו ע"י ששולח את הבנק שיעביר לו את התשלום, אבל לא לפני כן, וא"כ אין על המזומנים שום שיעבוד ללקוח (ואף בכספומט שבבעלות הבנק עצמו, הרי באופן שאין ללקוח יתרת זכות בחשבונו ג"כ אין על הבנק חוב ממון אליו).

אמנם לכאור' יש לדחות דאינו כן, דהא זה ברור שאין בעלי הכספומט מוכן להוציא מזומנים כשהוא לא מובטח בקבלת התשלום

12 וידידי הג"ר יעקב ברי"צ בריזל שליט"א הביא ראיה לזה, דהנה כתב החזו"א (יו"ד, סי' ע"א, אות ג') לבאר הדין לענין רבית דאסור לומר כל הנותן אינו מפסיד, וז"ל: והכונה דאסור לומר לפלוני תן ד' זוזי למלוה בשביל שילוני ואני אפרע לך הני ד' זוזי, ואע"ג שלא יפרעוהו אח"כ ואפי' מחל לו כיון דבשעה שנתן נתן ע"מ שיפרע מהלוה הני זוזי של לווה הן כיון דהלוה משתעבד כנגדן והני זוזי הוא כנגד השיעבוד שמתחייב ללוה כנגד השיעבוד ופורע חובו במה שנותן ללוה עכ"ל. הרי דביאר דמה שהפלוני נותן למלוה עכשיו ד' זוזי משום שדעתו לקבלם אח"כ מהלווה ה"ז נקרא כמו ממון הלווה, ומבאר הטעם דבמה שהלווה אומר שישלם לו הרי זה מתחייב בהכי, ומה שהפלוני נותן הזוזי למלווה הוא כמו פרעון חוב שמשלם לו כנגד מה שחייב עצמו, וזהו מה שכתב 'והני זוזי הוא כנגד השיעבוד שמתחייב ללוה כנגד השיעבוד' דשיעבוד זה הוא כנגד מה שכבר נתחייב לו הלווה במה שהתחייב באמירתו שישלם לו, ועדיין צ"ב.

ויודעים שהוא המאבד אולי נימא שאינו מתייאש, ובכל זה צריך לברר המציאות.

בשהבעלים יודע לבוון הזמן ששכחו

יט. אמנם מה שיש לדון בזה עוד, דאף בשטר שאין בו סימן, עדיין יש אופן שיכול להוכיח שהוא שלו, והוא ע"י שהבעלים יכולין הזמן מתי היה כאן ושכח לקחת כספו, וע"י כן יחויב להתזירו ונבאר, דודאי בכל אבידה אינו יכול להביא ראיה שהיא שלו ממה שיוכיח שהוא יודע מתי נפל ממנו, דהא בדרך נפילה הרי אינו יודע לכוון מתי נפל ממנו, וא"כ יש לחשוש שבינתיים נאבד כן גם לאדם אחר במקום זה, וגם מצד המקום חיישינן שמה נפל גם לאחר במקום זה, אבל כשמוצא שטר בכספומט, שהוא מצומצם למקום מסוים, אלא שאין זה סימן מקום כיון שהוא כרקתא דנהרא, מ"מ כיון שהוא מקום שיש בו הרבה תחלופה, דהיינו שאם היה נשכח כאן שטר, אינו עובר אלא זמן קצר עד שיבוא אחר וימצאנו שהרי מיד כשיבוא עוד לקוח הרי הוא ימצאנו, וא"כ כשהבעלים מכונן הזמן שהיה כאן אין חשש שבזמן קצר כזה היה כאן עוד אדם שגם כן שכחו כאן, וא"כ נאמר שמה שמכוון הזמן ה"ז ראיה שהיא שלו.

ואף שאין ראיה לזה¹⁵, שנוכיח דהיכא כשיודע לכוון הזמן ה"ז נקרא סימן, הוא

לוקחים שטר זה, וא"כ שייך לברר אצל הבנק [או אצל חברת הכספומט] ע"י שיבדקו במחשב מי משך כסף בזמן מסוים זה קודם שהמוצא בא לכאן, וע"י כך יחזירוהו לו,¹³ וכיון דהבעלים יודעים ששייך לברר ע"י כך שהוא איבדו אינו מתייאש, ואף שהוא קצת טירחא למוצא לבקש מהבנק לבדוק מ"מ כיון שהוא שייך וגם הוא מחויב לעשות כך משום השבת אבידה מהכ"ת שהבעלים נתייאש [אלא שצריך לברר המציאות אם הבנק מסור מידע זה ללקוחות אחרים ואם הבנק מסכים לטרוח ולבדוק מי הוא המאבד, כמו"כ צריך לדון בכספומט מחברות פרטיות אם גם בהם שייך לבדוק מי הוא המושך האחרון].

ובכספומט פרטי גם כן יש לדון עוד דאולי שם אינו מתייאש הבעלים משום עוד סיבה כיון שבדרכי"כ יש שם מצלמות¹⁴ [של החנות או של הכספומט], דאף שבכל אבידה שנמצא בחנות לא אמרי' שאינו מתייאש משום ששייך לבדוק ע"י המצלמות, והטעם כיון שהוא טירחא גדולה לחפש ולראות במצלמות ממי נפל דהא לא ידוע באיזה זמן נפל וגם קשה לראות ממי נפל ה"ז הבעלים מתייאשים דאינם סומכים על כך, אבל כאן שידוע למוצא באיזה זמן בערך היה כאן המאבד וגם אין צריך לראות שנופל ממנו בפועל אלא די במה שרואים אותו כאן

13 ע"י ספר אסוקי שמעתתא (ב"מ דף כ"ו אות ד' בהערה) שכתב כן, ואף בלא סימן יחזירו לו מדין גניזיל בתר בתרא.

14 ובכספומט של הבנק אינו סברא להתיר כיון ששם הוא דבר מורכב מאוד לבדוק את המצלמות כיון שצריך אישור מיוחד לכך ואינו ניתן בקלות, אבל בחנות פרטית הדבר קל יותר.

15 ואין להוכיח, מהא דאמרי' (בגמ' דף כז.) לגבי שוכרים, דאזלינן בתר בתרא, דשאני התם שידוע ברור מיהו השוכר אחרון וידוע בבירור שלא היה אחר אחריו.

ולכאור' האי דינא אינו דווקא כשמצייץ זמן מדויק ביותר שהוא סמוך ממש לזמן שהיה כאן המוצא, שבאופן זה לא שייך כלל לחשוש שהיה כאן אחר אחריו, אלא אף אם מצייץ זמן שהוא מרוחק במספר דקות מהזמן שמצאם המוצא, שבאופן זה הרי שייך לומר שנחשוש שהיה כאן אחריו עוד לקוח, ואולי נשכח ממנו, אלא שלכאור' לא מסתבר לומר כן, כיון שהוא חשש רחוק מאוד, וכיון שהוא נאמן שאומר שנשכח ממנו, מהכ"ת נחשוש עד כדי כך שהיה כאן אחר וגם ממנו נשכח.

ואף שלגבי גט מבואר בגמ' (גיטין דף כז:) שלעולם חיישינן שמה מאדם אחר נפל, דהנה מבואר שם בגט שנאבד מהשליח שאם לא נמצא לאלתר, ה"ז חיישינן שמה הוא גט אחר שאינו שלו ששמו כשמו וכגון בשני יוסף בן שמעון, ומבואר שם בגמ' ששיעור לאלתר הוא לאלתר ממש, [ויש שם בגמ' כמה מ"ד מהו הגדר בזה, ויש שם מ"ד דאפי' אם רק עבר אדם אחד חיישינן], אלא שלכאור' זהו רק לגבי גט שצריך סימן מובהק, אבל באבידה לא מסתבר לומר כן.

וע"י בפתחי חושן (ח"ב פ"ג הערה ל') שכתב לרון דבומנינו לכאור' נשתנה הדבר כיון שדרך המוכר להחזיר את דמי העודף ללוקח ומניחם על הקופה ויוצא שעל תיבה זו מונחים גם מעות השייכים ללוקחין וא"כ יהא בו דין הרי אלו שלו כיון שהלוקח נתייאש.

ולכאור' אף לפי מה שכתבנו לעיל דאין המעות נקנין ללוקח, דהא דמיא ליתן לפלוני והפטר' שנשאר בבעלות המוכר, ורק יש עליהם שיעבוד בשביל הלוקח, מ"מ כיון שיש עליהם שיעבוד בשביל הלוקח ודאי החיוב השבה אינו אלא בשבילו, שהרי אף אם יהא אצל המוכר יטלנו הלוקח, [וכלפי המוכר בלאו הכי יש להתיר מטעם אחר וכמו שכתבנו לעיל, דאינו רוצה שיחזירוהו לו כדי שלא יתחייב שוב ללוקח¹⁶, ולא דמיא למעות שנפלו מהמוכר בעצמו ששם ודאי רוצה שיחזירו לו וכדין מעות שנמצאו בין התיבה ולחונני].

וא"כ היכא שמצאו במקום שמסתבר שהוא מדמי העודף וכגון שמצאו במקום המיועד לקבלת העודף דאין המוכר מניח שם מעותיו, וכיון שהוא מדמי הלוקחות אם אין בהם סימן הרי אלו שלו כיון דנתייאשו, וכשיש בהם סימן [ואף סימן מנין יהא בהם סימן כיון דהוא כדרך הינוח] חייב להחזיר ללוקח, וכדין מצא בחנות דפסק הש"ך (סי' ר"ס ס"ק י"ט) דאם יש בו סימן חייב להכריז.

ולכאור' כשאין בהם סימן הדין הוא כן אף כשמצאו במקום שיש להסתפק אם הוא מהמעות שהניחם הלוקח למעות והמוכר שכחם, או שהוא מדמי העודף שהניח המוכר ללוקח, והלוקח שכחם, וכגון

דבר המסתבר, דמאי שנא אם מכוון המקום והמנין, או שמכוון הזמן שיהא כאן.

אלא שאין זה אלא במכונות פעילות שבאים לשם תדיר הרבה בני אדם, שאז יש בו הוכחה במה שהוא מכוון הזמן שהיה כאן, כיון שאין חשש שהיה כאן עוד אחד אחריו וגם הוא שכח כמהו, וגם לא מסתבר שהיה מאחר ששכחו לפניו, דא"כ כבר היה נלקח מכאן ע"י אחר, אבל במכונות שאינם פעילות כל כך [כגון המכונות לממכר מוצרים במקומות מרוחקים וכדו'], הרי המוצא אינו צריך להכריז משום כך, כיון שאף שיבוא הבעלים ויאמר הזמן ששכחו אין זה ראיה שהיא שלו, שהרי אולי היה אדם אחר אחריו שג"כ שכחו [ואף אם קרה מקרה ומיד אחר ששכחו היה אדם אחר שמצאו, והוא בא ונקב הזמן שהיה כאן כשהוא הזמן שסמוך לזמן שמצאם המוצא, ג"כ אינו חייב להחזירם, דלא מיקרי שנתן סימן, דהא אין כאן זמן מצומצם שדייק, דכיון שהדרך הוא שאם נשכח כאן מעות ה"ז נשאר הרבה זמן, אין כאן נתינת סימן, דאולי הוא מאדם אחר שהיה כאן לפני זמן, ונשאר כאן כיון שלא בא אדם אחר].

מעות שנמצאו בחנות על הקופה

כ. במצא מעות בחנות על התיבה כשאין בהם סימן, נחלקו הטור והרמב"ם (בסי' ר"ס ס"ה) אם דינו כמצא מעות בחנות או כדין בין התיבה ולחונני, ולהלכה מביא הרמ"א בשם יש אומרים שיטת הטור דהרי הם של חנוני, ודינו חלוק ממצא מעות אצל שולחני על השולחן דהתם הרי אלו של מוצאו, והטור כתב סברת החילוק דמצא בחנות על התיבה דהרי הוא של החנוני משום שאין דרך הבאים לקנות ליתן חפציהם על התיבה משא"כ אצל שולחני מניחין מעותיהן.

16 אמנם באופן זה עדיין צריך לרון, דהא מצוי כשאחד מוצא מעות על הקופה דהמוכר מציע עצמו לקחתו אצלו כדי שיחזירו למוצא שיבוא אח"כ ועושה כך בשביל שירות ללוקחות, ואף שאין דעתו להתחייב שום ללוקח לכאור' כיון שבא לידי שוב ה"ז מתחייב ממילא, וא"כ אינו מוכח שהוא התייאש, וצ"ע. והעירוני עוד דיש לרון בזה דאם רואים שהמוכר מסכים לקחתו אולי יהא חיוב השבת אבידה גם משום הלוקח, דצריך להחזיר למוכר כדי שיתחייב שוב המוכר ללוקח, ויש לעיין אם יש חיוב השבת אבידה בזה.

א. קיבל יותר עורך - באופן שהמכונה הוציאה ללקוח שמגיע לו עורך, סכום יותר גבוה מהסכום שמגיע לו, ואז האפשרויות הסבירות הן כך, או שהמכונה סתם הוציאה יותר כסף בטעות, או שדמי העורך של הלקוח הקודם נתקעו, ועכשיו המכונה מוציאה מה שהיה אמור לקבל הלקוח הקודם.

ובאופן זה ברור שהכסף שייך רק לבעל המכונה ויש חיוב להחזירם לו, דאם הוא סתם שהיה כאן טעות והמכונה הוציאה יותר מחמת קלקול ודאי דחייב להשיבם לבעלים, אלא אף אם הכסף המיותר הוא מדמי העורך של לקוח קודם שהעורך שלו נתקע במכונה ורק עכשיו הם יצאו, ברור שאין כאן כלל דין זרוק חובי והפטר וכל הנידון שכתבנו לעיל שנאמר שהכסף יצא מרשות הבעלים כיון דבזה הם נפטרו מחובו של הלקוח, אינו שייך כאן דהא הלקוח לא פטר את הבעלים אלא כשהמכונה עוברת כראוי ומוציאה את העורך בזמן שעדיין הוא עומד כאן, אבל אם המכונה תוציא את העורך רק לאחר זמן כשכבר הלך לו לא פטרם כלל, וגם מה שכתבנו לעיל דאין חיוב השבת אבידה לבעלי המכונה כיון דאין הם רוצים שנחזירם להם כיון דבכך הם שוב יתחייבו ללקוח והוי כאומר לא בעינא, גם זה לא שייך כאן דהא כאן הם עדיין נשארו מחוייבים ללקוח, ועוד יותר דהא מסתבר שהלקוח ישוב לבעלי המכונה לתבוע אותם את העורך שלא הגיע אליו, וא"כ הבעלים רוצים שנחזיר להם את

שמצאם על גבי הקופה, שלא במקום המיועד לקבלת העורך וגם בזה יש להקל.¹⁷

אמנם באמת יש לדון בכל זה, דאולי עורך שמונה ע"ג הקופה נשאר בבעלות מליאה של המוכר, דבנידון דידן ששניהם עומדים כאן המלוה והלווה לא דמיא ל'תן לפלוני והפטר', אלא נימא דהמלוה [דהיינו הלקוח שמקבל העורך] רוצה שדמי החוב יבואו לידי ואלא שיניחנו ויפטר, אלא שמ"מ דרך העולם שהמוכר מניחו על הקופה ודי בכך, כיון שהלקוח יודע שהמוכר עסוק בעסקיו ואינו יכול לדאוג שדמי העורך יגיעו עד לידי, ה"ז סומך עצמו שהמעות יגיעו לידי, אבל אם לבסוף לא יגיעו לידי אינו רוצה כלל שהמוכר יפטר, כיון שמטרת ההנחה על התיבה הוא שהמעות יגיעו לידי, וכיון שהלקוח רצונו בהכי, הרי כל זמן שלא הגיע לידי אינו נפטר המוכר, ולא דמיא למכונה אוטמטית דהתם שאין המוכר לפנינו מוכרח הלקוח לפטרו בהכי משא"כ הכא שיכול להניחו בידיו, ויל"ע.

לקוח שיצא לו סכום יותר גבוה מהסכום שמגיע לו

כא. והנה כל זה באופן שהמוצא מצא סכום כסף כשהוא כבר מונח במקום העשוי לקבל העורך שאז מסתברים הדברים שהוא נשכח כאן ע"י הלקוח הקודם, ועתה נדון בעוד כמה שאלות מצויות באופן שברור לנו שהמכונה מקולקלת.

17 דיש לדמותו למה שכתב רעק"א (דף כא: על תוס' ד"ה תאנה) דכל היכא שיש ספק ממי נפל ולגבי אחד מהם יש ודאי יאוש יכול ליטלו לעצמו מספק, דרך היכא שיש ודאי מרא קמא וספק יאוש אסור משום חזקת מר"ק, או במקום שיש סימן ואיכא לברורי כגון במחצה ישראל ומחצה עכו"ם חייב, וז"ל: ורציתי לומר דתוס' ס"ל כהך גירסא אגב חשיבי דכל אוכלין חשיבי, וגם ס"ל דמוחלטת דבספק ממי נפל ולגבי חד הוי יאוש וזכה המוצא מספק דאינו דומה לספיקא דל"י דנפל דהוי ספק אם נתיאשו הבעלים והוי חזקת מר"ק וכן במתני' דמכשירים דמע"מ חייב להכריז ואינו תולה בספק שמא מעובדי כוכבים ומזלות, היינו כיון דיש בו סי' ועומד לברר כמו דס"ל לרבנן דרשב"א בר"נ הכי סבירא לרשב"א עכ"פ בסי' השקול, אבל הכא בזתים וחורבים אלו היה מעיקר הדין דהוי ס' אם מבעל האילן אם מעובדי דרכים גם לאביי יהיה שלו מספק דשמא מעובדי דרכים והוי מדעת, דבזה אינו מתנגד חזקת מר"ק וגם א"א לברר כיון דלית בו סי', ומש"ה הוכיח תוס' דבדין דתולה בודאי לבעל האילן עכ"ל. וה"ה הכא כיון דלגבי הלקוח אי נפל ממנו יש כאן ודאי יאוש אף שאי נפל מהמוכר אין כאן יאוש ה"ז מותר.

להחזירו ללקוח זה הוא ע"י שיחזירם לבעל המכונה, [ואולי באופן שאין על המכונה שום מספר טלפון, מסתבר להלקוח הקודם נתייבש מכספו, וא"כ הם מותרים ללוקח, דהא בעלי המכונה לא קנאם לעצמו בקנין חצר כיון דבאיסורא הוא דאתא לידיה].

בא לוקח אחר ונטל העורף לעצמו

כב. ולהשלמת הענין נדון עוד באחד שהכניס כסף למכונת מכירת משקאות ויצא עורף ובעודו עומד שם הגיע אחד והכניס את ידו לפתח המכונה במקום שהיוצא העורף ולקחם לעצמו, כשהוא טוען מקודם הכנסתי גם אני למכונה זו כסף לצורך תשלום, ולא קיבלתי עורף, כעת אני תופס את המעות האלו לעצמי.

והנה מתחילה נקדים דאין לומר דאין האחר יכול ליטלם לעצמו כיון דכשהמוכר עשאו אפותיקי לראשון הרי זה כמי שמכרם לאחר ובמטלטלין שהדין הוא דאם מכרם לאחר אין בעל חוב נוטל ממשועבדים ה"ה כאן כיון שעשאו אפותיקי הוי כמי שמכרם, זה אינו דמפורש בשו"ע (סימן קי"ז ס"ד) דלא מהני לענין זה אפותיקי מפורש במטלטלין וז"ל המחבר: וכן לענין קדימה, אם עשה מטלטלין אפותיקי, אפילו מפורש בשטר לראשון, וקדם מלוה מאוחר וגבאם, זכה, עכ"ל. הרי מבואר דעשיית מטלטלין כאפותיקי לא מיקרי כמי שמכרו ויכול אף בע"ח מאוחר לגבות ממנו, ועי"ש טעמו.

אלא שיש לדון מטעם אחר, הנה לפום ריהטא ע"פ מה שכתבנו לעיל נראה שאסור, דהנה מבואר דמעות אלו אינם הפקר, והוי כתרן לפלוני והפטר, שהלוקח סילק עצמו מכל חיוב כלפי בעל המכונה, אלא שכל זמן שלא זכה בהם הלוקח הרי זה עדיין שייך לנותן ויש על מעות אלו דין כאפותיקי מפורש בשביל הלוקח, וא"כ כיון שהלוקח הקודם שלא קיבל העורף עדיין לא הפסיד כלל חובו, שהרי כל זמן שלא הוציאה המכונה מעות בשבילו הרי יש על המוכר עליו חוב ממון ויש על זה שיעבור מכל

הכסף, וא"כ כיון שהכסף שייך רק לבעלי המכונה והם רוצים שנחזירם להם יש חיוב להחזירם להם משום השבת אבידה.

ואין חילוק אם היו כמה מטבעות שיש בהם סימן מנין, או שייצא רק מטבע אחד שאין בו סימן, דהא כיון שראינו שזה יוצא מהמכונה וידוע לנו מי הם הבעלים הוי כמו שראינו שנפל אבידה מאחד שיש חיוב להחזירם לו אף בלא סימנים, וגם הבעלים אינם מתייאשים כלל כיון שידוע להם שהמוצא ידע מי הם הבעלים והוי כמו שיש להם עדי נפילה.

ב. קיבל יותר מוצרים - וכן מצוי מאוד במוצרים, שמחמת קלקול המכונה הוציאה שני מוצרים במקום מוצר אחד, ג"כ הדין כנ"ל דיש חיוב השבת אבידה לבעלי המכונה.

ג. קיבל יותר כסף בביטול עיסקה - ובאופן שלאחר שלקוח נוכחי הכניס את התשלום לצורך קניית מוצר, ומחמת קלקול המוצר לא יצא, וגם נסיון לביטול העיסקה, ולקבל כספו בחזרה לא הועיל, אלא אחר שדפק על המכונה יצא לו סכום גדול יותר ממה שהכניס, בזה יש לדון דלכא' מסתבר דמטבע זה הוא מלקוח קודם שג"כ ניסה לקנות וגם אצלו המכונה לא הוציאה מוצר, והוא כספו שנתקע במכונה, [אמנם באופן שלא יצא ע"י דפיקה על המכונה, אלא מיד כשלחץ ביטול יצא לו יותר ממה שהכניס, צריך לדון במציאות הדברים האם בכל ביטול יוצא אותו מטבע ממש שהכניס, דאז ג"כ מסתבר דהוא מלקוח קודם, או שיוצא מטבע אחר, דאז מסתבר דהוא מכספי בעל המכונה והיתה כאן טעות].

ובאופן זה מצד הבעלות על הממון הרי המעות נשארו ברשות הלוקח, דהא ודאי לא הקנה את כספו כשלא קיבל כלום, וא"כ יש חיוב השבת אבידה ללוקח, אלא שהחיוב להחזיר הוא לבעל המכונה, דהא מטבע זה אין בה סימן, אלא שמסתמא יחזור לקוח זה לתבוע מעותיו מבעל המכונה וא"כ הדרך

מזיק שהזיק שיעבודו של חבריו (שמבואר בסי' ס"ו סל"ב).

ומבואר בנתיח"מ דרך באופן זה שהשליח במעשיו הוא שפטר את הלווה מכל חיובו כלפי המלוה בזה אסור לו לתפוס משום פוטר חובותיו של חבריו, אבל בעלמא שלא נעשה על ידו וכגון אם אחר שאמר המלוה ללווה 'תן לפלוני והפטר', בא בע"ח אחר ונטלם מהפלוני המקבל, ה"ז מהני ויכול לתפוס, ואע"פ שבבע"ח זה היה יכול לתפוס משאר נכסיו אין זה טענה כיון דהוא דואג לעצמו, וכיון שהלווה חייב לו הרי הוא יכול לתפוס.

ולפי"ז ה"ה בנידון דידן דבעל המכונה נפטר מחובו כלפי הלוקח בלא כל קשר ללוקח השני אלא מיר כשהוציא העודף לבקשת הלוקח ראשון נפטר, ורק אח"כ בא לוקח אחר ותפסו לעצמו, הרי אמרי' דכיון דיש לו ללוקח שני זכות בממון המוכר כיון דיש לו למוכר חוב כלפי לוקח זה, ה"ז יש לו זכות לתפוס לעצמו, ואע"פ שע"י מעשיו יפסיד הלוקח ראשון.

ולא מסתבר לרחות ולחלק דלא דמיא כלל לתן לפלוני והפטר כיון שיש תנאי שלא יפטר אלא באופן שדמי העדף יגיעו אליו, אבל כשיש חשש כזה שיבוא לוקח אחר ויתפוס ממנו המעות לא פטר אותו כלל מחובו, דהא א"כ גם בדברי הנתיח"מ יש לומר כן דאם היה יודע שהשליח יתפוס אותו לעצמו, לא היה פוטר, ואף שיש לומר ששאני התם שהוא בעצמו הביא את השליח שיקבל לידיו המעות והרי לוקח בחשבון שאולי יתפסנו לעצמו, ולא יגיעו המעות לידיו משא"כ כאן דרך אח"כ בא אחר מן הצד ותפסו לעצמו, דאין מסתבר לחלק כן כיון דיש כאן הסכם בין הלוקח והמוכר דכשהמכונה מוציאה עודף הרי זה פטר הלוקח את המוכר מדמי העודף, והסכימו ביניהם דלא איכפת להם מה שיהא אח"כ בדמי העודף, ואף שמתכן הלוקח שע"י כן אולי לא יגיעו העודף לידיו, דכיון דהמוכר עשה את חלקו והוציא המעות ה"ז פטור.

ממנו, וא"כ כשהוא לוקח ממון שיש עליה שיעבוד כאפותיקי בשביל לוקח אחר הרי הוא כמזיק שיעבודו של חבריו, כיון שלוקח זה אין לו מקום אחר לגבות אלא מכאן, וכשנוטלו לעצמו אין לו דרך לגבות חובו, משא"כ הוא יכול לגבות מכל ממון המוכר, ויש לדון בזה ואי"ה בהמשך יתבאר שאינו כן.

והעירוני דיש להביא ראייה מדברי הנתיח"מ דלא אמרי' כן ויכול השני לתפוס, דהנה הנתיח"מ (סי' פ"ג ס"ק ב') על מש"כ הרמ"א שם (ס"ב) בדין שליח של לוה ששלח אותו לפרוע חוב, והשליח תפס המעות לעצמו, וטוען שהלווה חייב גם לו, שכתב הרמ"א וז"ל: וכן אם שלח עם המלוה מעות לאחרים, וקבלם בשתיקה, יכול לומר אחר כך אקבלם לעצמי, ומה ששתקתי, כדי שתתן לי המעות ע"כ. וכתב הנתיח"מ וז"ל: אמנם זה דוקא בשליח שעשה הלווה, אבל שליח שעשאו המלוה בעדים, או שאמר ללווה תן לזה השליח שעשיתי לקבל המעות מידך, ואחר שקיבלם אומר לעצמי קיבלתם, מחויב להחזיר להמלוה שקיבלם בשבילו. והטעם, כיון דעל ידי שקיבלם בשתיקה נפטר הלווה מהמלוה הראשון כיון שמסרו לשלוחו על פי ציוויו, נמצא השליח הזה ששתק כשקיבלם פטר הלווה מחובו, דהא המלוה שוב אינו יכול לתובעו, הרי זה כפוטר חובותיו של חבריו דחייב לשלם כמבואר בסימן [ק]ע"ו [סעיף י"א בהגה]. ועוד, דדמי קצת להא דסימן נ"ח [סעיף א'], שיכול לומר מה לי ולך שהרי בתפיסתך תביא אותי לירי היזק. ועל פי טעם הראשון שכתבתי, אפילו מברר השליח בעדים שחייב לו, ג"כ אינו יכול לתפוס עכ"ל. וכתב הנתיח"מ בטעם הראשון דכיון שהמלוה שלח את השליח לקבל החוב, ובקבלת השליח מהלווה נפטר הלווה מחובו והוא כתן לפלוני והפטר, כיון דע"י נתינתו לשליח אין על המלוה שום תביעת ממון משאר ממון הלווה, והשליח כשתפסו לעצמו הרי הוא כפוטר חובותיו של חבריו דחייב משום

מסקנת הדברים

א. מצא מעות במכשיר אוטומטי לממכר מוצרים - יש להניח שהוא מדמי העודף ששכח לוקח קודם, וכיון דעדיין לא זכה בהם הלוקח הנ"ל הרי הוא שייך לבעל המכונה, אלא שיש עליהם שיעבוד כאפותיקי עבור הלוקח, והמוצא חייב להכריז למצוא את הלוקח בעל העודף להשיב אבירתו - המעות המשועבדות לו, אך כמובן שזה דווקא ביש בו סימן, אך בדבר שאין בו סימן הרי אלו שלו משום יאוש הבעלים, [ועי' להלן אות ג' אם הזמן בו נמצאו יכול לשמש כסימן], ולבעלי המכונה אין חיוב השבה כפי שנתבאר (אות י"ד). ואין לחשוש שמא המכונה מקולקלת והוציאה את הכסף לאחר הזמן שאז עדיין נשאר בבעלות בעלי המכונה.

וכן כשמצא בפתח המכונה מוצר מהמוצרים הנמכרים שם, אף שלא נעשו הפקר, מ"מ כיון שאין בהם סימן נתיאשו הבעלים והרי אלו של מוצאו.

ב. אמנם אם ידוע לכל שהמכונה מקולקלת שלפעמים אינה מוציאה את העודף בזמן - יש להסתפק אם חייב להחזיר העודף הנמצא לבעל המכונה כיון דלא פטרו הלוקח הקודם על דעת כן, או שנאמר דכיון שידוע מכך הרי גם בזה פטרו.

ג. מצא כסף בכספומט - לא נעשה הפקר וכנ"ל, ולכן בדבר שיש בו סימן חייב להכריז, ובדבר שאין בו סימן כגון בשטר אחד יש לדון אם יש יאוש בעלים, וכגון באופן ששייך לברר מי היה הבעלים ע"י בירור בחברה המפעילה, או ע"י מצלמות.

ובאופן שהמכונה פעילה תדיר, דהיינו שבאים לשם לקוחות מידי כמה דקות, בכל אופן יש חיוב להכריז, כיון שהבעלים יכול ליתן סימן ע"י שיכוון הזמן שהוא שכחו כאן.

ד. מצא מעות בחנות על גבי הקופה - כשיש בהם סימן חייב להכריז, וכשאינן בהם סימן - בזמנינו שמניחין עודף על הקופה לכאור' דומה לכל הנ"ל וכיון שאין בו סימן יש להתיר למוצא משום יאוש בעלים, אמנם יש לדון דאולי אינו דומה כלל לזרוק חובי והפטר כיון דדעת הלוקח והמוכר שישאר ברשות המוכר וא"כ שייך למוכר וחייב להחזיר לו.

ה. מי שיצא לו מהמכונה עודף בסכום גדול יותר ממה שמגיע לו, או מוצר נוסף - חייב להחזירם לבעלי המכונה, בין שיש בהם סימן ובין שאין בהם סימן.

ו. מכונה שהוציאה עודף המגיע לו, ובעודו עומד שם הגיע אחר ותפס העודף לעצמו, בטענה שמגיע לו עודף שהמכונה לא הוציאה בשעה שקנה - התופס זכה.



הרב אהרן לוי

בדין הפסק בעניית אמן בין הברכה לטעימה או בין הברכה לעשיית המצווה

הנה דנו הפוסקים בדין מי שבירך ברכה על אכילה או על המצוה והפסיק ע"י עניית "אמן" בין הברכה לטעימה או לעשיית המצוה, האם הוא הפסק וצריך לחזור ולברך או לא הוא הפסק ואי"צ לחזור ולברך, וראיתי להרמב"ם בזה ממה שעלה במצודתי בס"ד.

קדיש או קדושה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, לא יפסיק לענות עמהן.

ונחלקו הט"ז והמ"א שם בדעת השו"ע לגבי בדיעבד אם ענה על קדיש או קדושה, האם צריך לחזור ולברך על הנחת תפילין ש"ר, דעת הט"ז (ס"ק ח') שבדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ודעת המג"א שצריך לחזור ולברך.

ובאמת כבר נחלקו בזה הראשונים כמבואר בב"י (סימן כ"ה), דעת הרא"ש (הלכות קטנות הלכות תפילין סימן ט"ו) שבהפסיק בעניית אמן חוזר ומברך, וכן דעת רשב"א בתשובותיו (ח"ה סימן י"ג) וכן דעת האגור (סימן ל"ח), אבל דעת המרדכי (הלכות קטנות תפילין) שלא הוא הפסק, ולא עוד אלא שדעת המרדכי הוא שמותר לכתחילה לענות אמן בין הברכה להמצוה.

ובמג"א שם הביא שם את דברי הרא"ש והרשב"א ונקט כוותיהו בדעת השו"ע, ולכן פסק שחוזר ומברך, אבל הט"ז הביא את דברי המרדכי, אך ביאר שדעת השו"ע דאח"כ דביעבד לא הוא הפסק וכדעת המרדכי, אבל מ"מ לכתחילה לא יענה. ולכן כתב השו"ע שלכתחילה לא יענה, ולא נקט כהמרדכי בזה דמותו לענות לכתחילה, אך בדיעבד ס"ל כהמרדכי דאין חוזר ומברך, כן ביאר הפמ"ג שם דברי הט"ז.

והנה הפמ"ג (סימן נ"א א"א ס"ק ג') ביאר סברת המחלוקת, שסברת הט"ז דלא הוא הפסק, כיון שזה כמו שמפסיק אחרי ברכת המוציא קודם טעימת הלחם באמירת 'גביל לתורא' [תנו מאכל לבהמות, שאסור

א) איתא בגמרא (ברכות מה ע"ב) כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה וכן נפסק בשו"ע סימן רט"ו סעיף א' עיין שם.

והנה מלשון הגמרא ה"ז מגונה, משמע דלא עשה בזה איסור אלא רק מגונה הוא, וא"כ מוכח לכאורה דלא הוה הפסק בין הברכה למצווה או אכילה, דאם הוא הפסק וצריך לחזור ולברך הרי עשה בזה גם איסור שגורם ברכה שאינה צריכה. אולם הפמ"ג (סימן נ"א א"א ס"ק ג') מבאר דהא דאיתא בגמרא דהוי רק מגונה, היינו דוקא היכא דליכא הפסק בין הברכה לאכילה או למצוה, כגון שענה אמן אחרי ברכה אחרונה או ברכות השבחה, אבל העונה אמן בין ברכה לאכילה או לעשיית המצוה הוי איסור, וחוזר ומברך. ומביא שכן כתב באליה רבה (סימן קס"ז ס"ק ז') בשם הבה"ג שהעונה אמן אחר ברכותיו הוי כדיבר דברים בטלים וצריך לחזור ולברך.

ובמשנ"ב (סימן רט"ו ס"ק א'), העתיק דברי הפמ"ג דבענה אמן אחר ברכת עצמו הוי הפסק וחוזר ומברך, ובשער הציון שם (ס"ק ב') כתב שאם ענה אמן אחר ברכה שבירך אדם אחר, דינו תלוי במחלוקת הט"ז והמג"א, דלהט"ז בדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ולמג"א צריך לחזור ולברך כמבואר בפמ"ג (סימן נ"א א"א ס"ק ו').

דעת הראשונים והט"ז והמ"א בהפסיק בין הנחת תפילין של יד לשל ראש

(ב) והנה המחלוקת בין הט"ז להמ"א שציין השעה"צ הנ"ל, הוא על דברי השו"ע (סימן כ"ה סעיף י') שכתב וז"ל: אם שמע

עניית אמן אחרי ברכת עצמו

(ד) והנה כ"ז בעונה אמן אחר ברכת חבריו, אבל עונה אמן אחר ברכת עצמו, כבר הבאנו לעיל את דברי הפמ"ג בשם הבה"ג דהוה הפסק, ומבואר שם בדברי הפמ"ג שבזה אף לדעת המרדכי והט"ז הוי הפסק דהוה כמו דיבר דברים בטלים כיון שאין לאדם לענות אמן על ברכתו, וכן מצאתי בחידושי הרמב"ן ברכות דף י"א ע"ב וז"ל: והמברך על אחת מכל המצוות האמורות בתורה לא יענה אחר עצמו אמן, איני צריך לבאר ענין זה שהוא מפורש לראשונים, וכמדומה שהוא הפסק וצריך לחזור ולברך, עכ"ל. וכן נקט המ"ב בסימן רט"ו ס"ק א'.

אך הכף החיים שם נקט שאפי' אם ענה אמן אחר ברכת עצמו, לא הוי הפסק, ולא ציין שום מקור לדבריו. ולכאורה קשה, שהרי מפורש בפמ"ג בשם בה"ג שהוי הפסק ויש לחזור ולברך, וכן הוא ברמב"ן כנ"ל.

אמנם מצאתי תניא דמסייע ליה להכף החיים, והוא רבינו המאירי בספרו מגן אבות סימן א' שכתב להדיא דבהפסיק בעניית אמן אחר ברכת עצמו דלא הוי הפסק, ומדייק כן מדברי הגמרא שכתב שהעונה אמן אחר ברכותיו הרי הזה מגונה, ומשמע שזה רק מגונה ולא הוי הפסק, והסברא בזה ביאר שם המאירי שבעניית אמן הוי קיום ההודאה והשבח שבירך ולא הוי הפסק.

אמנם נראה דהפוסקים האחרונים לא נקטו כן, דלא הזכירו רק דעת המרדכי הנ"ל דהוי כמו גביל לתורה שיש בזה צורך מצוה לענות אמן, וכנ"ל. ומשמע שבעניית אמן אחר ברכת עצמו שאין בזה מצוה, ואדרבה שהרי הוא מגונה, הוי הפסק אף בדיעבד וכמו שכתב הפמ"ג להדיא בשם הבה"ג.

אם יש הבדל בין עניית אמן

על אותה ברכה או ברכה אחרת

(ה) ובשש"כ חלק ב' פרק מ"ח סעיף ז' מכריע שאם ענה אמן על ברכה אחרת של

לו לאכול קודם שמאכיל בהמותיו], שמבואר (בסימן קס"ז סעיף ו') דלכתחילה לא יפסיק אך בדיעבד אין צריך לחזור ולברך, והכי נמי לענין עניית אמן על ברכה שאינה נחשבת כהפסק, וסברת המג"א הוא דכיון דאין חיוב לענות אמן בכה"ג, לכן לא הוי כמו גביל לתורה. אמנם דעת המרדכי שצריך גם לכתחילה לענות אמן הוא, דס"ל דכיון שיש חיוב לענות אמן הוי כצורך ומותר לכתחילה.

ומבואר מדברי הפרמ"ג שאף שהט"ז והמ"א נחלקו לגבי עניית אמן אחר ברכת תפילין של חבריו, מ"מ כך דעתם גם לגבי עונה אמן על שאר ברכות של מצוות או אכילה, לדעת מג"א כיון שאין לו צורך בזה הוי הפסק, ולדעת הט"ז לא הוי הפסק כיון שסובר שהוי כמו גביל לתורי דלכתחילה לא יפסיק ובדיעבד לא הוי הפסק. ובהגהות רע"א על שו"ע או"ח (סימן ר"ו סעיף ג') מציין לדברי הפמ"ג אלו.

דעת הפוסקים להלכה

(ג) והנה במשנ"ב בסימן כ"ה (ס"ק ל"א) לגבי ברכת תפילין נקט שיש לחזור ולברך וכשיטת המג"א הנ"ל, וכתב שכן דעת הרבה אחרונים והם הא"ר ודרך החיים וחיי אדם ונחלת צבי. וכן פסק גם השו"ע הרב.

אמנם במשנ"ב סימן רט"ו לגבי ברכת הנהנין לא הכריע בדבר אלא מביא דברי הפמ"ג שכתב שזה תלוי בפלוגתא דהמג"א וט"ז. אבל לכאורה לפי מה שפסק בסימן כ"ה כשיטת המג"א א"כ יש לחזור ולברך.

ובתבואת שור סימן י"ט ס"ק כ' פסק לגבי הפסיק בעניית אמן אחרי ברכת השחיטה לפני השחיטה שצריך לחזור ולברך כשיטת מג"א, וכתב שכן דעת רוב פוסקים.

ובכף החיים סימן כ"ה (ס"ק ס"ג) פסק כהט"ז שפסק ברכות להקל, שחוששין לשיטת המרדכי בשם ר"ת, ומביא שכן כתבו המאמר מרדכי ונהר שלום ועוד אחרונים. וכן כתב הכף החיים בסימן קס"ז (ס"ק ס"א).

מדברי השערי תשובה שסובר שגם בעונה
אמן על אותה ברכה שבירך הוי הפסק, כיון
שכתב הפנים מאירות שרק קצת פוסקים
סוברים כן אבל אין מחליט שבדיעבד צריך
לחזור ולברך.

לכאורה דבריו צע"ג, שהרי מבואר בפנים
מאירות שם שכתב להדיא דלכל הפוסקים
הוי הפסק בזה ורק לגבי ברכות קר"ש יש
מחלוקת פוסקים אם עונה אמן הוי הפסק
לקר"ש, שהרא"ש ענה אמן אחרי ברכת
אהבת עולם, כיון שסבר שאין ברכה זו על
קריאת שמע, שהרי אין אנו מברכין אשר
קדשנו במצותיו וציוונו על קריאת שמע
הלכך לא הוי הפסק. וכן דעת הרמ"א דלא
הוי הפסק דלא גרע משאלת שלום. אבל
רבינו יונה והרמב"ן סוברים שאין להפסיק
גם בברכות קר"ש שסוברים שגם בזה הוי
הפסק, כיון שסוברים שזה ברכה על מצוות
קר"ש.

וע"ז כתב הפנים מאירות שכל המחלוקת
זה בברכות קר"ש ובזה יש קצת פוסקים
שסוברים שהוי הפסק, אבל בברכת הנהנין
לכו"ע הוי הפסק.

וזה כוונת השע"ת שכתב שקצת פוסקים
סוברים שהוי הפסק בענית אמן אחרי קר"ש
כוונתו דלגבי קר"ש הוי קצת פוסקים אבל
הכא לכו"ע.

וכן פשטות המשנ"ב בסימן כ"ה ס"ק ל"ו
שכתב דאם ענה אמן על איזה ברכה ששמע
חוזר ומברך ולא מחלק אם ענה אמן על
אותו סוג ברכה שבירך או על ברכה אחרת,
משמע שסובר שבכל גוני הוי הפסק.

וכן משמע ממה שכתב לפני זה בס"ק
ל"ה שאפי' לענות אמן על ברכה זו גופא
כגון לענות אמן על ברכת תפילין שמברך
אחר אסור כשיטת הדבר שמואל. ומשמע
שע"ז נמי קאי מה שכתב אח"כ שאם ענה
אמן על איזה ברכה ששמע חוזר ומברך.

חבירו תלוי אם זו אותה ברכה שבירך הוא,
כגון שבירך הגפן ועונה אמן על ברכת
חבירו שמברך הגפן, אין צריך לחזור ולברך,
ומבאר שם בהערה ל"ט והערה מ' דכיון שזו
מחלוקת הפוסקים אמרינן בזה ספק ברכות
להקל לכן בדיעבד אין צריך לחזור ולברך.

אולם אם ענה אמן על ברכה אחרת יש
לחזור ולברך, כיון שאינו שייך כלל לברכה
והוה הפסק בין ברכת הגפן לשתייתו.

ודבריו צע"ג שממה נפשך שאם נקטינן
לקולא משום ספק ברכות להקל, א"כ גם
בענה אמן על ברכה אחרת אי"צ לחזור
ולברך, שהרי לדעת הט"ז הנ"ל גם בענה
אמן על קדיש או קדושה או ברכה אחרת לא
הוי הפסק, ואם ננקוט כפוסקים שהוי הפסק
וכשיטת המג"א א"כ גם בעונה אמן של
אותו ברכה צריך לחזור ולברך.

וכן מבואר להדיא בפנים מאירות חלק ב'
סימן ה' שאם בירך המוציא וענה על ברכת
המוציא של חבירו אז הוי הפסק וצריך
לחזור ולברך, ומובא בשערי תשובה סימן
קס"ז ס"ק י"א, ובסימן רע"א סעיף ט"ו,
ובסימן תרמ"ג ס"ק א', וכן מובא בפרמ"ג
א"א בסימן ר"ו ס"ק ד' וכן כתב המטה
אפרים סימן תרכ"ה סעיף מ"ח, וכן מבואר
בברכי יוסף סימן רי"ג ס"ק ה'.

ובפש"כ שם הביא דברי השערי תשובה
סימן קס"ז ס"ק י"א שכתב וז"ל: ועיין פנים
מאירות ח"ב סימן ה', שבני אדם שיושבים
במסיבה אחת וכל אחד כוסו לפניו לקדש,
וממתינין לברכת היין עד שיברכו כולם, ומי
שקדם וברך עונה אמן אחר ברכת חבירו
ואח"כ מקדשים, לאו שפיר עבדי וגורמים
בהפסק זה ברכה לבטלה, דכיון דהפסיק בין
הברכה לטעימה הוי הפסק כמ"ש קצת
פוסקים בעניית אמן אחר ברכת קר"ש,
וצריך לברך פעם אחרת והוי ברכתו
הראשונה לבטלה. עכ"ל. וכתב על זה
השש"כ בשם הגרש"א שאין להביא ראיה

א וכן בספר בדעת נוטה על תפילין בתשובה קס"ב כתב גם כן שפשטות המשנ"ב קאי גם על ענה אמן של
ברכת תפילין ומסיים שצריך עיון קצת

(והנה בשו"ת בנין עולם סימן ב' כתב שאפי' לכתחילה מותר לענות אמן אחר ברכתו. אך נראה ששאר פוסקים לא נקטו כוותיה וכמו שהקשה על זה בשו"ת לחם שלמה, עיין שם)

אם יש חילוק בין ברכת תפילין לשאר ברכות

(ו בשו"ת פנים מאירות חלק א' סימן נ"ט כתב לגבי ברכת תפילין שמותר לכתחילה להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש ולענות אמן על ברכת תפילין, ואף שפסק בשו"ע שאפי' לקדיש וקדושה אין עונים התם שאני שהוי הפסק בענין אחר אבל הכא בעניית אמן הוי קבלת דברים שמאמין שציוונו הקב"ה על התפילין לא הוי הפסק. וכן נקט הקיצור שו"ע סימן י' סעיף ח'.

ובשו"ת דבר שמואל סימן קמ"ה חולק ע"ז² ומביא ראיות ע"ז והובא דבריו בהגהות רע"א על שו"ע או"ח סימן כ"ה, ועיין שם ברע"א שמביא ראיה לדברי הדבר שמואל שאפי' לאותו ברכה עצמה אין לענות לכתחילה עיין שם. ובמשנ"ב סימן כ"ה ל"ה מסיק כדבר שמואל ורע"א דלא כפנים מאירות.

ובאחרונים מקשים שיש סתירה בשו"ת פנים מאירות שכאן לגבי תפילין פסק שמותר לכתחילה לענות אמן על ברכת תפילין של חבירו ולגבי ברכת הנהנין פסק שאם ענה אמן על ברכתו של חבירו אפי' אם חבירו בירך אותו ברכה שבירך בעצמו, כמו שכתבת לעיל, הוי הפסק וצריך לחזור ולברך.

ובהערות על דעת תורה סימן כ"ה סעיף כתב שאולי יש לחלק בין ברכות המצוות לברכת הנהנין ולא מבאר בזה סברא. (ואולי יש לומר דברכת הנהנין חל על החפצא לכן אינו יכול להפסיק, אבל ברכת המצווה הוי

וכן בשו"ת אגרות משה או"ח חלק ב' סימן ק' מסיק שיש לחזור ולברך ואפי' כשענה על ברכת תפילין, ומוסיף שאין לומר בזה ספק ברכות להקל, עיין שם טעמא.

ומה שמביא השש"כ ראיה לדבריו, מזה דאיתא בסימן ר"ו במ"ב ס"ק ו' שאם נתכוין בהבדלה לברך על האש וסיים על האש, ואח"כ נזכר שטעה בסדר הברכה וסיים בורא מיני בשמים, יצא ידי האש וחזור ומברך על הבשמים. ולכאורה קשה למה יצא ברכת מאורי האש הא עשה הפסק בין ברכת האש למעשה הנאה, אלא על כרחך דכל שהוא שבח של הקב"ה אינו הפסק וא"כ גם אמן אינו הפסק.

יש לדחות, לפי מה שכתב בשש"כ פרק ס' הערה ק"ט בסוגריים, שכאן לא הוי הפסק דמיד כשבירך מאורי האש הוא נהנה מהאור, והסתכלות על הציפורניים אינה מעכבת כלל. ולכן לא הוי הפסק במה שסיים בורא מיני בשמים.

שוב מצאתי בשו"ת לחם שלמה (או"ח סי' מ"ד) שהבין ג"כ בדברי פנים מאירות כמו שכתבתי לעיל דס"ל דהוי הפסק בעניית אמן אף כשענה על ברכה כמו שבירך הוא לעצמו, אך למעשה הלחם שלמה שם חולק עליו וס"ל דבאופן שענה אמן על ברכה כמו שבירך הוא עצמו לא הוי הפסק בדיעבד דהוי רק קבלה שמאמין בברכה שבירך בעצמו, ועיי"ש שהביא כמה ראיות לזה, והוסיף שם שזה סברא טובה מאוד, וכ"ז דוקא אם ענה אמן על אותה ברכה שבירך בעצמו וכאמור, אבל אם ענה אמן על ברכה אחרת ודאי הוי הפסק אף בדיעבד. וכן כל זה הוא רק בדיעבד, אבל לכתחילה לא יענה בכל אופן.

וכן ראיתי בספר אפיקי מגינים ס"ק מ"ג שנקט ג"כ שבאותה ברכה שבירך בעצמו לא הוי הפסק בדיעבד. וכן הכרעת הגרש"ז אורבך וכו"ל.

ב אולם הדבר שמואל מסיק למעשה שבדיעבד אם ענה אין לחזור ולברך דכיון שזה מחלוקת הפוסקים אם הוי הפסק וספק ברכות להקל אולם לכתחילה אין לענות ואפי' אמן של אותה ברכה.

זה מצד שבעינין הויה אחת, ולכן אם ענה
אמן על ברכת תפילין לא הוי הפסק שזה
נחשב הויה אחת² משא"כ לגבי ברכת הנהנין
אם הפסיק בין ברכה לאכילה הוי הפסק כיון
שלא חל הברכה והפסיק בין ברכה לעשייה.

ולפי ביאור זה יוצא שאם הפסיק בין
ברכת תפילין להנחת תפילין של יד, הוי
הפסק גם לפי הפנים מאירות, כיון שהברכה
עדיין לא חל על המצווה. וכן כתב אפיקי
מגינים שם.

וכן ראיתי באלף למטה על מטה אפרים
סימן תרכ"ה סעיף מ"ח כתב גם כן שדברי
הפנים מאירות זה רק לגבי הפסיק בין
תפילין של יד לתפילין של ראש, אבל בשאר
ברכת הנהנין וברכת המצוות הוי הפסק גם
לפנים מאירות, ואפי' כשעונה אמן על אותו
סוג ברכה שבירך. וכן בתפילין אם הפסיק
בין הברכה לקשירה הוי הפסק אפי' כשעונה
אמן על ברכת התפילין.

היוצא מדברינו:

א. הפסיק בעניית אמן או קדיש או קדושה בין תפילין של יד לשל ראש - מצינו שנחלקו בזה
ראשונים. ולהלכה נחלקו הפוסקים בדעת השו"ע, לדעת הט"ז אין חזר ומברך, ולדעת
המג"א חזר ומברך. והשו"ע הרב ומשנ"ב נקטו כהמג"א שחזר ומברך. אבל הכף החיים
(סימן כ"ה ס"ק ס"ג) נקט כהט"ז שאין חזר ומברך משום סב"ל.

וכל זה אין חילוק בין הפסיק אחר ברכת להניח לפני שהניח של יד, או לאחר הנחת של
יד לפני הנחת תפילין של ראש.

ב. ולגבי להפסיק בעניית אמן על ברכת תפילין של חבירו - דעת הפנים מאירות שמותר
לכתחילה ואין בזה הפסק כיון שבעניית אמן על ברכת תפילין הוי קבלת דברים שמאמין
שציונו הקב"ה על התפילין ולכן לא הוי הפסק, וזה דווקא כשהפסיק בין תפילין של יד
לשל ראש. וכן נקט הקיצור שו"ע (סימן י' סעיף ח'). אבל הדבר שמואל סובר שאסור
לענות, וכן דעת רע"א ומשנ"ב, וכן נקט בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן ק"י) וכתב
שאף בדיעבד חזר ומברך. וכן משמע מדברי המשנ"ב שאף בדיעבד חזר ומברך.

ואם הפסיק בין הברכה לקשירה הוי הפסק גם לפנים מאירות. כיון שהמצווה עדיין לא
חלה וכנ"ל באריכות.

ג. אם הפסיק בעניית אמן אחר שברך ברכת הנהנין וברכת המצוות - כתב הפמ"ג (סימן נ"א)
שדינו תלוי בפלוגתא המ"א והט"ז הנ"ל. והמשנ"ב העתיק דברי הפמ"ג ולא הכריע בזה.

ג. וזה מדויק מאד בשו"ת פנים מאירות שהרי מדגיש שם שכל החסרון של הפסק הוא משום הויה אחת ומוסיף
שם דבעניית אמן על ברכת תפילין הוי כהויה אחת שהכל בענין תפילין.

כמו שבח בעלמא. ועיין עוד בשו"ת מנחת
אלעזר סימן כ' שמבאר בזה סברא)

אולם בפרמ"ג סימן ר"ו א"א ס"ק ד' כתב
להדיא שבין בברכת המצוות ובין בברכת
הנהנין הוי הפסק.

ובאפיקי מגינים ס"ק י"ג מתרץ שהפנים
מאירות סובר שיש חילוק בין ברכת תפילין
לשאר ברכות, שהפנים מאירות סובר
כהרז"ה, שלעולם אין הברכה שמברך על
של יד קאי על של ראש אלא זה שתי מצוות
ועל כל אחד מברך ברכה לחוד, והטעם
שאסור להפסיק ביניהם הוא רק מצד גזירת
הכתוב דבעינן שיהא הויה אחת לשניהם.
ולכן כתב הרז"ה שאם סח בינתיים יש לו
לחזור ולברך ולמשמש בתפילין של יד, כדי
שיהא הויה אחת. ולכן סובר הפנים מאירות
לגבי תפילין שאם ענה אמן על ברכת תפילין
ליכא הפסק, כיון שאין הפסק בין הברכה
לעשייה שהרי הניח תפילין של יד וכל הפסק

אמנם בהלכות תפילין הכריע כמג"א, ולפי זה יש לחזור ולברך. ובכף החיים (סימן קס"ז ס"ק ס"א) הכריע שאין לחזור ולברך משום סב"ל.

ד. אם ענה אמן על ברכת הבירו, שבירך אותה הברכה שבירך בעצמו - דעת הפנים מאירות (ח"ב סימן ה') דהוי הפסק וחזור ומברך, והעתיק דבריו בשערי תשובה (סימן קס"ז ס"ק י"א וסימן רע"א סעיף ט"ו וסימן תרמ"ג ס"ק א') וכן נקט בפמ"ג (סימן ר"ו ס"ק ב') ובברכי יוסף (סימן רי"ג ס"ק ה'), אמנם דעת הלחם שלמה (או"ח סימן מ"ד) שבכה"ג שענה אמן על ברכה כעין ברכתו ל"ה הפסק דהוי קבלה שמאמין בברכתו, ורק אם ענה אמן על ברכה אחרת הוי הפסק בדיעבד, וכן נקט האפיקי מגינים, וכן הכרעת הגרש"ז אורבך זצ"ל (בשש"כ פרק מ"ח סעיף ז' בהערות שם)

ה. אם ענה אמן על ברכת עצמו והפסיק בין הברכה לאכילה או למצווה - כתב בפרמ"ג בשם הבה"ג שצריך לחזור ולברך לכו"ע, וכן הוא ברמב"ן (ברכות דף י"א ע"ב), וכן פסק המשנ"ב (סימן רט"ו ס"ק א'). אבל בכף החיים מחדש שגם בזה אין לחזור ולברך ולא הוי הפסק. ומצאתי שכתב כן המאירי בספרו מגן אבות (סימן א').



הערות

הערות שונות על המאמרים 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו' בהלכות כתובה וחופה' בגליון רכ"ד-רכ"ה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלו' וברכה, ראיתי בשני הקבצים האחרונים (רכד-רכה), מאמרים מאת הרה"ג ר' משה דו'לובסקי שליט"א, הוראות בעניני נישואין, ובאתי בזה להעיר במעט:

העמדת דברים על דיוקם:

א) במאמרו הראשון כתב בענין המנהג לעשות הקנין ולחתום העדים תחת החופה. וסיפר עובדא מכבוד אאמו"ר הגאון זצ"ל בחופת יבדלחט"א אחותי תחי' וכבוד גיסי הגר"ח צ"ח בן כבוד הגר"א אולמאן שליט"א מהבד"ץ עדה החרדית, שכבוד אאמו"ר ביקש לנהוג כן שיחתמו תחת החופה מפני שכן היה מנהג אא"ז מרן הגרש"ז זצ"ל, והמחתות הגר"א שליט"א השיבו כי במהרה"י ברונא כתוב מפורש דליכא מחזי כשיקרא, ולא היה בידי אאמו"ר זצ"ל מה להשיב, וע"כ עשו כהוראת הגר"א שליט"א. עכת"ד הרב הנ"ל.

מתוך הדברים עולה רושם כי התגלתה כאן מציאה חדשה מדברי מהר"י ברונא שלא היו ידועים לכבוד אאמו"ר זצ"ל ומפני זה ביטל דעתו. והנה מפאת כבוד אאמו"ר הגאון זצ"ל מחובתי להעיר כי גם אני הייתי באותו מעמד ואין הדברים מדויקים כלל. ובכלל טעם מנהג אא"ז זצ"ל לחתום תחת החופה גם כשהכתיבה והחופה הכל מבעוד יום, אינו מחמת מחזי כשיקרא, וכמובא בשם אא"ז זצ"ל באפריון שלמה (ירושלים תשס"ז, להגר"א ב' פינקל זצ"ל, פרק ב' סעי' י"ב, ועבר את הגהותו המדוקדקת של כבוד אאמו"ר זצ"ל), אלא שכן הוא מנהג ירושלים, ועפ"ד היה מנהג אא"ז זצ"ל.

גם דברי המהר"י ברונא (סי' צד) אינם חדשים כלל והוזכרו כבר בתוך דברי אאמו"ר הגאון זצ"ל בהערותיו לספר אפריון שלמה הנ"ל (נדפסו שם בסוף הספר) על דבר אשר הביא שם את חומרת כבוד אא"ז הגרש"ז זצ"ל, שדן לחדש דכל דברי המהר"י ברונא (סי' צד) דאין חשש מחזי כשיקרא הם רק באופן דהחתימה וגם הקידושין נעשים מבעוד יום, אולם באופן דחיתום הכתובה הוא ביום והקידושין רק בלילה, אזי זוהי עדות שקר גמורה ולא רק נידון של מחזי כשיקרא, [ונדפסה חומרא זו בתחילה בס' מצהלות חתנים להגרי"מ שטרן שליט"א (תשנ"ב, עמ' קנט, וגם שם הובאו בזה דברים מכבוד אאמו"ר זצ"ל) ואח"כ בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' קכח) ודן שם גם בדברי המהר"י וייל (שהובאו בשו"ת מהר"י ברונא סי' לה) עיי"ש].

כך שבאותו מעמד (בשנת תשע"ב) לא היה לאאמו"ר זצ"ל שום גילוי מדברי המהר"י ברונא, והסיבה שכבוד אאמו"ר זצ"ל שתק, היא מסיבות שהיו שמורות עימו ומפני דרך הנהגתו המכובדת שלא להתעקש ולהעמיד דעתו להתווכח עם מחותנו שליט"א. ובכלל גם אצל אאמו"ר זצ"ל וגם אצל אא"ז זצ"ל היה כל ענין זה (באופן שהכל נעשה באותו יום) רק בגדר של לכתחילה בלבד לשמר המנהג. וכן נודעתי מהגר"ד מילר שליט"א ר"מ דשיבת פוניבז' שכן הורה לו מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל לנהוג לכתחילה לחתום רק תחת החופה.

פסק הגרי"ש זצ"ל דלא בתשובת חת"ס:

ב) במאמרו השני הביא הוראה ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שאם החופה היתה מבעוד יום או בין השמשות והברכות נגמרו בלילה, אזלינן לענין ימי השבע ברכות אחרי זמן קנין החופה שהיה ביום, שהרי תיכף אחרי הקידושין החופה קונה לנישואין, ולא אזלינן אחרי סיום הברכות. ואע"פ שזה דלא כפשטות דברי הרמ"א (סי' סב סעי' ו') בשם שו"ת הרא"ש (כלל כ"ו), והרב הנ"ל כתב שלכאורה כן מוכרח מדברי

שו"ת הרא"ש (כלל ל"ז) שכתב דברכות לא מעכבות בקנין הנישואין, וכן פסק הרמ"א בעצמו (סי' סא סע' א'), ולפ"ז מכין כבד נשואה מיד אחרי הקידושין אזי ממילא תיכף מתחילין ימי המשתה, ראה בכ"ד. והנה עיקר הדברים הם לכאורה דלא כריהטת הרמ"א (סי' סב סע' ו') בשם הרא"ש, והגרי"ש זצ"ל דחק לומר דעיקר כוונת הרמ"א היא רק לאפוקי משיטת הכנסת יחזקאל דאזלינן בתר סעודה ראשונה ואשר זה היה גם הנידון בתשובת הרא"ש שם, ולעולם אין כונת הרמ"א דתלי בברכות אלא בקנין הנישואין, ולזה הביא הרב הנ"ל ראייה מהקושיא בסתירת דברי הרמ"א דאיהו גופיה פסק דהברכות לא מעכבות את הקנין נישואין.

אכן נ"ל דאין בזה הכרח וכמו שיבאר להלן, דיתכן דאע"פ דהברכות לא מעכבות את הקנין חופה, עכ"פ ימי המשתה תליין בברכות ולא בקנין חופה.

אולם מלבד זאת יש לציין בענין זה, לדברי החת"ס (שו"ת אבהע"ז, סי' קסו) שכתב דלדין בכל חופה דעת החתן שלא לקנות הקנין חופה עד גמר הברכות, והביא כן גם משו"ת חוות יאיר (סוף סי' נ'), והוסיף החת"ס טעם כי היכי דהברכות יהיו עובר לעשייתן (וזה ישוב לקושיא הבית שמואל, סי' סב סק"א), ולפ"ד קושיא מעיקרא ליתא, דהקנין חופה לדין לא חייל אלא אך ורק בגמר הברכות, וגם רעק"א זצ"ל ציין לדברי החו"י הללו בגליון שר"ע (אבהע"ז, סי' נה, סע' יט-כ) האריך דלדין גמר החופה הוא רק בגמר והחו"י אין מוסיחין אותו, וגם בערוך השולחן (סי' נה, סע' יט-כ) האריך דלדין גמר החופה הוא רק בגמר הברכות עיי"ש, ופלא בעיני שהגרי"ש זצ"ל לא הזכיר דבריהם, [ויש להמליץ דאכן כבוד אא"ז זצ"ל (מנחת שלמה, קמא, סי' יח, הערה 7-) צידד דלא קי"ל להלכה כחת"ס זה].

ויש לציין עוד בענין זה, דהנה שיטת הרמב"ם דבעינן חופה הראויה לביאה וע"כ צריך לכתוב הכתובה לפני החופה כדי שתהא ראויה לביאה, והובא ברמ"א (סי' סא סע' א') לנהוג כן לכתחילה כשיטת הרמב"ם, ומשמע ברמ"א שזה גם לדין דחופה אינה יחוד אלא העמדת כלונסאות החופה, דגם בחופה כזו יש מקום להחמיר דתהא בשעת החופה ראויה לביאה ובעינן לכתוב הכתובה לפני"כ (ועיין בדרכ"מ וצע"ק). ונמצא לפ"ז דלמנהג שחותמין על הכתובה תחת החופה אזי עד חתימת הכתובה עוד לא חייל קנין החופה, דלפנ"כ הא אינה ראויה לביאה. אלא דמהך טעמא הנה זה נעשה ממילא דלשיטות דבעינן ראויה לביאה בהכרח מתעכב הקנין חופה עד החתימה, אכן החת"ס חדית לן דתלי בדעתו דהחתן, והוא אין מתכוין לכונסה עד גמר כל הז' ברכות.

אולם בעיקר הקושיא מסתירת דברי הרמ"א נראה דיש ליישב בזה כמו שאכתוב להלן, ורק אזכיר כי לקושיא הנ"ל דהברכות לא מעכבות כבר נתעוררו בקונטרס אחרון סוף סי' המקנה ע"ס הלכות קידושין, עיי"ש שעמד בכמה ענינים בזה, וכן בטיב קידושין. וראה גם בח"י רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל (כתובות סי' ח' סק"ז) שעמד בזה והניח בקושיא, אכן בעינן ודקדוק דברי תשובות הרא"ש עולה הבנה אחרת לגמרי בדבריו, וכמשי"ת להלן.

וראו להקדים לפנ"כ, דיש בענין זה נפק"מ מלבד דיני ז' ימי המשתה ושבע ברכות, גם לענין כל דין ל' ימים לכלה מאימתי הן מתחילין, ונפק"מ לגבי הדין דכלה תוך ל' מותרת לרחוץ פניה ביום הכיפורים (או"ח סי' תרי"ג סע' י'), או לדין אבילות, דכלה תוך ל' מותרת להתקשט בתוך ז' ימי אבילות, (יו"ד סי' שפ"א סע' ו'), ולכ"ז בעינן לידע בדיוק מתי מתחילין ז' ימי המשתה. [עיקר הדברים דלהלן כתבתים בעבר לידידי הרב הגאון ר' משה צימרמן שליט"א כהערה לחיבורו "חופת חתנים", והרבה מתוכן מכתב זה הוא ממה שנתלבן במו"מ עימן].

התמיהה בדברי הרמ"א

ג) והנה עיקר הקושיא היא בדברי הרמ"א (אבהע"ז סי' סב סע' ו') שהביא דברי שו"ת הרא"ש (כלל כו סי' ב') דימי החופה מתחילין אחר גמר ברכות החופה, וז"ל הרא"ש "כי החופה היא מקום יחוד חתן וכלה ומשעת הברכה שהותרו להתיחד מתחילין ז' ימי החופה", עכ"ל. ועפ"ז כתב הרמ"א וז"ל "ואלו ז' ימים מתחילין מיד לאחר ז' ברכות שבירך בראשונה, (תשו' הרא"ש כלל כ"ב)", עכ"ל.

ולכאורה צ"ע דהא שיטת הרמ"א בדרכי משה (סי' סב) דכלה בלא ברכה מותרת לבעלה, ומה שאמרו חז"ל (ריש מס' כלה) דכלה בלא ברכה אסורה כנדה, היינו כלה בלא חופה, וע"כ פסק הד"מ דאם ליכא עשרה יכולה לינשא ללא ברכה, ודלא כב"י שנטה להחמיר את שיטת הרשב"א דיעכבו הנישואין, וכמבואר כ"ז באורך בבית שמואל (אבהע"ז, סי' נה וסי' סב). והנה לפ"ז דהברכות לא מעכבות את ההיתר יחוד, היה ראוי שתיכף בהיותם תחת החופה כבר יתחילו ימי המשתה עוד קודם לגמר הז' ברכות, וצ"ע דברי הרמ"א בשם הרא"ש.

וגם לענין קנין הנישואין, מפורש בשו"ע (סי' נה סע' ג) דברכות לא מעכבות את קנין הנישואין, וז"ל השו"ע "אירס וכנס לחופה, ולא ברך ברכת חתנים, ה"ז נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים, וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואח"כ יהיה מותר באשתו". ומקור הדברים ברמב"ם (פ"י מאישות ה"ז). וכ"כ הרמ"א (סי' סא סע' א') "כנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים, הוי חופה גמורה, דאין הברכות מעכבות; ומברך אחר כמה ימים (טור סי' ס"ב), ולכתחלה יברך אותם קודם שתייחד עמה (כך משמע בתשובת הרא"ש), ונהגו עכשיו לברך תחת החופה, קודם שנתייחד עמה", עכ"ל. ומבואר דהברכות לא מעכבות לא את קנין הנישואין ולא את היתר הייחוד.

שיטת הרמב"ם בחופה וברכות:

(ד) והנה בעיקר דין חופה, שיטת הרמב"ם (פ"י מאישות ה"א) דחופה זהו רק יחוד גמור ולא כהעמדת חופה שלנו, ושיטת הרמב"ם (שם ה"ב וה"ו) ג"כ דבעינן חופה הראויה לביאה וע"כ חופת נדה לא קניא, [ועפ"ז כתב הרמב"ם (שם ה"ז) דצריך לכתוב את הכתובה קודם החופה, כי ללא כתובה היא אסורה לבעלה (רמ"א סי' סא סע' א')], ולפ"ז כתב הרמב"ם (שם ה"ג) דמברכין לפני הנישואין, וכמו שביארו דבריו הנו"כ (עיי' ב"ש סי' סב סק"א) דאי"ז רק מטעם עובר לעשייתן אלא גם מטעם דבעינן חופה הראויה לביאה, וכלה ללא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

ואע"פ שהרמב"ם עצמו כתב מפורש (ה"ו) דברכות לא מעכבות את הנישואין, מבואר מיהת דלכתחילה יש איסור ללא ברכה ורק דאי"ז מעכב בדיעבד ול"ח חופה שאינה ראויה לביאה לעכב הקנין בדיעבד, וזהו כדברי הב"ש (סי' סא סק"ה, וראה לעיל סי' נה סק"א) שביאר הטעם דחשיבא ראויה לביאה בדיעבד או מטעם דבירו כל רגע לברך, או מטעם דאיסור כלה ללא ברכה דאסורה לבעלה כנדה אינו כנדה ממש. וזוהי שיטת הרמב"ם, אכן אנן קיי"ל לעיקר ההלכה דחופת נדה קונה (סי' סא סע' ב'), ולדידן חופה אינה יחוד, אלא היא מה שנקרא אצלנו חופה.

דקדוק דברי הרא"ש והתמיהה הגדולה בדבריו:

(ה) אכן בשיטת הרא"ש הענין תמוה מאוד, דהא שיטתו (כתובות, פ"ה סי' ו') דלא בעינן כלל חופה הראויה לביאה וגם חופת נדה הוי חופה, וכמו"כ לשיטתו בהכרח דחופה זה בכלל לא יחוד [דהא יחוד עם נדה אסור] אלא זוהי כעין חופה שלנו, ולשיטתו ודאי איסור יחוד לא מעכב את ימי המשתה דאטו בחופת נדה לא נוהגין ימי המשתה מיד, וא"כ מה פשר דבריו בתשובה שכתב שהחופה היא מקום יחוד שזוהי שיטת הרמב"ם, ותמוה גם מש"כ שתחילת ימי החופה היא מחמת שהברכות התירו את היחוד, וברור לכאורה דכל דבריו הם לשיטת הרמב"ם ולא לשיטתו.

ועכ"פ מיהת איך שהרא"ש בתשובה ביאר דבריו ע"פ שיטת הרמב"ם, נמצא א"כ דכוונתו היא להקדים ולא לאחר, והיינו דבאופן שמברך לפני היחוד והקנין חופה, דעכ"ז ימי המשתה כבר מתחילין [וכמו שדקדק דבריו הרמ"א סי' סא, הובא לעיל אות ג'], ומעתה תמוה מאוד מנין למד הרמ"א לאיחור, והיינו דז' ימי המשתה מתחילין רק אחרי גמר ברכות החופה לדידן דקיי"ל דחופה היא חופה שלנו ומברך אחרי החופה, והא שפיר י"ל דתיכף בעומדם תחת החופה אחר הקידושין כבר איכא קנין חופה ונישואין וממילא מתחילין ימי המשתה, וברכות כאמור לא מעכבות את הנישואין. ואם נימא דגם הרמ"א כיון אכן רק לחומרא להקדים תחילת ימי הנישואין באופן שבירך לפני החופה, צ"ע איך סתם דבריו בלא לפרש דמירי שלא כמש"כ לעיל (סי' סא סע' א') דהמנהג הפשוט לברך תחת החופה, וצ"ע.

ולקושטא גם דברי הרא"ש צ"ב דכיון דמברך לפני החופה מהיכי יתתי שיתחילו הו' ימי חופה תיכף, והא בירך ולא כנס אי"ז חופה, כמבואר ברמב"ם (שם ה"ו) "המארס את האשה וברך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדין ארוסה היא שאין ברכת חתנים עושה הנישואין אלא כניסה לחופה", וכ"כ השו"ע (סי' נה סע' ב'), ובהכרח עלינו לומר בביאור דבריו דבאופן שמברך ע"ד לעשות תיכף יחוד-חופה, בזה מתחיל סדר הנישואין כבר בברכות דהוי אתחלתא דנישואין וזוהי כוונת הרא"ש.

כוונת הרא"ש דלעולם חבל תלוי בברכות:

(ו) ומתוך כך נ"ל דהרמ"א הביין שדברי הרא"ש הם על דרך מיצוע ונכונים הם לכל השיטות, דבדאי גם בזמן הרא"ש היה המנהג כמו שלנו שמעמידים כלונסאות לחופה בבית הכנסת ואח"כ החתן וכלה מתיחדים בביתם, וכעין המנהג שנוהג עכשיו הוא גם היה מנהג בזמן הרא"ש, [וראה ברא"ש סוכה פ"ב סי' ח', הובא בטור סי' סב].

וכוונת הרא"ש היא, דבין אם חופה היא כחופה שלנו ובין אם היא יחוד כהרמב"ם, בין כה ובין כה שפיר י"ל דמתחילין ימי המשתה בגמר הברכות, דאם הוי כחופה שלנו אזי הוי סיום סדר הנישואין, ואם כהרמב"ם הוי אתחלתא דנישואין.

ועיקר תוכן דברי הרא"ש דימי המשתה לא תליין בקנין חופה בפועל לא בתחילתו ולא בסופו, אלא בקיום סדר הנישואין כתקנת חז"ל שהוא בעיקרו תלי בברכות במעמד הנאספין לכבוד השמחה, שהם מבטאות את שמחת הנישואין ומברכין בהם על שמחת הנישואין, וגם לשיטת הרמב"ם כיון דהם המתירות אותן ליחוד והם נעשות ע"ד להתייחד, כבר יש כאן תחילת שמחת חופה ותחילת ימי משתה, [וביותר מצינו בזה, דראה בחלקת מחוקק (סי' סא סק"א) הבין בשיטת המרדכי דלעולם קנין חופה הוא רק בסוף וגמר ימי המשתה, ומבואר בדבריו דלעולם כל ימי המשתה הם לפני הקנין נישואין, וראה חזו"א (נשים, סי' סג סק"ט)].

בביאור גדר הענין:

(ז) ובביאור הענין נראה להוסיף, דהנה מבואר ברמב"ם דאפשר לדחות את ימי המשתה ולהפריד מהנישואין, שלא יתחילו תיכף בשעת החופה, כמו שכתב (שם הי"ג) "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה עם בתולה ז' עם בעולה ג' ואין מערבין שמחה בשמחה", עכ"ל. ומבואר אע"פ שנשא כולן כאחת ובירך כאחת עכ"ז כל אחת עושה לה ז' ימי משתה נפרדין.

וברור דגם מה שאמרו חז"ל דבעינן לבתולה ז' לברכה זהו בתוך הנך ימי המשתה, ובנשא נשים הרבה כל אחת אע"פ שבירכו לה תחילה על הנישואין, אבל הז' לברכה יהיו בימי משתה שלה. וכ"נ להדיא בלשון הרמב"ם (פ"ב מברכות ה"ט) שימי הברכה הם בימי המשתה וז"ל "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים וכו' ומברכין אותה כל שבעת ימי המשתה", עכ"ל. וממילא ברור דאם ז' ימי המשתה נדחין אזי גם ז' ימי הברכה נדחין.

וכשיטת הרמב"ם דאפשר לדחות ולהפריד את ימי המשתה מהנישואין, כן מבואר גם ברי"ף (כתובות דף ד ע"ב), והרא"ש שם נחלק עליו דלא עושין כן בסתם, אולם נראה דלא פליג על עיקר הענין. וראה עוד בט"ז (סי' סב סק"ח) שכתב בשם רבינו ירוחם דאם תיכף אחר מעמד החופה נסעו לעיר אחרת, ולא נכנסו כלל לשמוח בעיר החופה, אזי ימי המשתה מתחילין רק אחרי שיגיעו למקום העיר בה יקבעו דירתם, ונחלק שם על השו"ע ורמ"א ונסתייע בדברי הרי"ף הנ"ל דאפשר לדחות את ימי המשתה, [נדברי הט"ז צ"ע, דלכאורה הרא"ש הנ"ל בשו"ת קאי ממש על אופן זה ופליג על ביאור הט"ז ברי"ף, וצ"ע שלא ציין לזה הט"ז, וראה חלק"מ (סי' סב סק"ז) שרמז בזה].

ומעתה מבואר לנו דאי"ז כהלכה למשה מסיני דימי המשתה מתחילין בגמר קנין הנישואין, דהרי כמבואר יש אפשרות לדחות, ורק דבסתם כן הוא, שהם מתחילין תיכף אחרי הנישואין. ויתכן מעתה דגם בסתמא דמילתא שהם מתחילין מיד עם הנישואין, עכ"פ לא תליין הם דוקא בקנין אלא הם מתחילים בברכות, דימי המשתה הם מתקנת חז"ל, וכיון דבתקנת חז"ל יש סדר לנישואין, ועיקרו של סדר זה הוא ברכת חתנים בעשרה, [ולכתחילה לכו"ע אסורה היא לבעלה ללא ברכה, דגם אם אי"ז איסור גמור עכ"פ זוהי מצות הנישואין ובודאי יש בזה עיכוב וביטול מצוה, ויתכן דזוהי כוונת הרא"ש שהברכות מתירות להתייחד, דאפילו אם אי"ז איסור גמור, אבל זה בודאי מתקנת הנישואין של חז"ל לפני היחוד], וע"כ חלות ימי המשתה לא תליין בחפצא של "קנין הנישואין" אלא ב"סדר מעשה הנישואין" ע"פ תקנת חז"ל, והסדר נישואין עיקרו תלי בברכות שהם ברכות על השמחה "שמח רעים אהובים" "משמח חתן וכלה", וזוהי ההכרזה על האתחלתא דשמחה, וע"כ רק בזה תלי כל חלות ימי המשתה.

ולא דמי לאופן שבא לישא ואין לו עשרה לברך, דבודאי "אונס רחמנא פטריה" ובזה בהכרח דעתו לכוונסה מיד ללא ברכה, וחשיב דנגמר לע"ע סדר מעשה הנישואין, כיון דדעתו להתחיל מיד את ימי המשתה, [ובאמת יש לזון דבאופן דליכא עשרה, או שאינו יודע הברכות, דאולי כו"ע מודו בזה דיכול מעיקרא לשאתה ע"ד לדחות ימי המשתה, דכיון דברכות הן ממצות הנישואין, אולי יכול לעכב בזה את ימי המשתה בכדי שלא יפסיד את ברכותיהן במשך כל הימי המשתה, ויל"ע].

ונמצא לכל האמור: דשפיר יש מקום לומר כריהטת דברי הרמ"א ואין בזה דוחק וסתירה כלל, דלעולם ימי המשתה מתחילין בגמר ברכות החופה שהם הברכה על השמחה וממילא הם תחילת ימי המשתה, וזה בין לדידן דהברכות הם אחרי החופה, ובין להרמב"ם שהם לפניה.

וכ"ז בסתם, מלבד מקומות שהכרח לנו לשנות בהם הסדר, והיינו או כאופן דברי הרמב"ם בנושא נשים רבות דבזה אע"פ שמברך ברכת חתנים על הנישואין עכ"ז ימי המשתה נדחין, וכן להרי"ף באירע אבל הדוחה את ימי המשתה, דכונס ומברך ברכת חתנים ודוחה את ימי המשתה, [או לשיטת הט"ז בדעת רבינו ירוחם בנוסע לעיר אחרת], וכן כאמור באופן דאין עשרה לברך או שלא ברכו מאיזה טעם, ודעתם מיהת להתחיל את ימי המשתה מיד, דבכל כה"ג אין הברכה מעכבת את חלות ימי המשתה, אולם בסתם שימי המשתה מתחילין מיד אזי הם חלין בברכות הנישואין.

כתבתי הנלענ"ד,

אהרן יוסף אוירבך

רב לעיה"ק טבריה ת"ו

הערות שונות

כמה הארות על הנדפס במדור גנוזות בגליון רכ"ד ורי"ח ועל המאמר "יחוס משפחת מרן אדמו"ר מסטולין קארלין ויע"א אל מרן הבעש"ט הק' זיע"א ופרטים בשושלת בית אליק"

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הנכבדה.

יורשה לי להאיר בכמה הערות על הנדפס בגליון רי"ח ובגליון רכ"ד.

א] בגליון רי"ח נדפס הערות הגרחד"א על קונטרס בית מושב שבספר קרית מלך רב ח"ב, ויורשה לי להשלים פרט החסר שם, בהערותיו לסימן ז' סעיף א', ואעתיק איך שנדפס בגליון הנ"ל לשון קונטרס בית מושב והגהת הגרחד"א ע"ז.

ז"ל קונטרס בית מושב: וכן נראה שהוא דעת הנמקי יוסף וכו', אלא דיש לעמוד בדבריו במ"ש עד שיהיו מישראל מכל צדדיו כמו גבי מלך דאמרינן מקרב אחיך, הלא גבי מלך נראה דאמרינן בהדיא דאמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה וכו'. עכ"ל קונטרס בית מושב.

וז"ל הגהת הגרחד"א כפי שנדפסה בגליון שם: נעלם ממנו דברי התוס' סוטה ודברי הריטב"א ק"י [?] והרמב"ן יבמות ושאר בנותיהן, ע"כ.

ונראה דיש לקרותו ודברי הריטב"א קי' - קידושין.

ונתכוין לדברי התוס' סוטה מ"א ע"ב ד"ה אותו, ולדברי הריטב"א קידושין י"ד ע"א, ולהרמב"ן יבמות מ"ה ע"ב, שכולם כתבו דעד כאן לא אמרו דסגי בעד שתהא אמו מישראל, אלא בשאר שימות ושררות, אבל בשימת מלך בעינן עד שתהא אביו ואמו מישראל, [אלא דהריטב"א, והרמב"ן בסוף דבריו, כתבו, דכל היכא דאמרו עד שיהיו אביו ואמו מישראל, באביו מישראל סגי, ואמו אפי' גיורת, אבל מ"מ באמו מישראל לא סגי].

ב] בגליון רכ"ד, במדור גנוזות, בהערות על טור וב"י הלכות קידושין מהגאון רבי יהודה הכהן (טנוגי') זלה"ה.

על ב"י סימן כ"ז: ולי נראה ד(הרי את)נשואתי הוי מקודשת, כדאמרינן אבי (הרי את) אשתי, ע"כ.

צ"ל כדאמרינן גבי (הרי את) אשתי.

שם: אבל אי הוה פשיטא לן ד(הרי את מיוחדת)לאו למלאכה קאמר לה, אע"ג דליכא לפרושי בהרי את מיוחדת לי אלא לשון והיו לבשר אחד כדפירש רש"י, והוי בנשואתי, מיפשט הוה פשיטא ליה דמקודשת, נשואתי דליכא לפרושי דלמלאכה קאמר, מילתא דפשיטא היא דמקודשת.

צ"ל והוי כנשואתי.

על סימן כ"ח, על הטור שכתב שם, השואל חפץ מחבירו וקדש בו, כתב בעל העיטור איכא מאן דמדמי ליה למתנה על מנת להחזיר ואינה מקודשת, ואיכא מ"ד סתם שאלה שלשים יום ובההיא הנאה מקדשה, ומספקא לא עבדינן בה עובדא.

כתב הרב הנ"ל ז"ל (לאחר שתוקנו דבריו): צ"ע במאי עסקינן, אי שפירש לה בהדיא שהחפץ שאול הוא, ומקדשה בההיא הנאה, מ"ט דמ"ד קמא דאינה מקודשת, ואי מיירי בדלא אמר לה, מ"ט דמאן דאמר מקודשת, הא אין דעתה להתקדש [לא] בחפץ ולא בזכות שימוש לשעתו, ע"כ.

צ"ל הא אין דעתה להתקדש [אלא] בחפץ, ולא בזכות שימוש לשעתו.

ג] שם, במדור גנוזות, הערות על הלכות קידושין מהגאון רבי חיים מודעי זלה"ה.

על סימן כ"ז סעיף א' כתב בזה"ל: ועיין שם מ"ש הרב הימ"ן ז"ל שמנהג הספרדים עיקר שמימין הטבעת באצבע אמה, ועיין יד אהרן סימן זה, ושמעתי רמז נכון, וכמדומה שראיתי כתוב בספר, כי בקרא יש הפסוקים תורת ה' תמימה וכו' עד צדקו יחידיו, וימנה התיבות בסדר אצבעות הידים להתחיל מאגודל, לעולם יבא השם הנכבד באמה, והבן, ע"כ.

צ"ע במש"כ לעולם יבא השם הנכבד באמה, דהא אדרבה באצבע יבא השם הנכבד.

ונראה דאכן כך צ"ל: לעולם יבא השם הנכבד באצבע.

ואין זה רמז לסתור, כי זה עולה על מה שהביא מספר יד אהרן, ושם ביד אהרן מסיק לשים הטבעת באצבע, וכן הוא בספרי האחרונים בהביאם רמז זה, עיין בשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סימן א', בשם ספר קמח סולת בשם ספר יסוד התשובה.

ד] שם, במדור כתבים במאמר "יחוס משפחת מרן אדמו"ר מסטולין קארלין זיע"א אל מרן הבעל שם טוב הק' זיע"א ופרטים בשושלת בית אליק", בהערה 6' האריך בענין קשרי ידידות מופלאים שהיו בין רבותינו הקדושים ושלשלת הקודש צדיקי בית אליק.

מן הראוי להביא לזה הסיפור שנדפס בספר מאורות הגדולים לר"א ציילינגולד, במדור קדושת הרה"ק ר' אשר מסטאלין, וכך מובא שם:

הרה"צ ר' אשר מסטאלין היה לו חסיד אחד מגדולי המקורבים שלו ושמו ר' שלום מהראדאק, והנה הרה"צ ר' אשר היה לו מחלוקת עם הרה"צ ר' צבי ארי' מאליק וכו',¹ פעם אחת היה הרה"צ ר' אשר חפץ להושיב שוחט בעיר קטנה, שלח את החסיד ר' שלום מהראדאק למדינת וואלין להביא משם שוחט, והיה זה הדבר בין כסא לעשור, וירא ר' שלום הנ"ל כי לא יספיק להיות אצל הרה"צ ר' אשר על יום הקדוש כי רב הדרך, ויען כי מורגל היה תמיד להיות ביום הקדוש אצל הצדיק ונסע על יום הקדוש להרה"צ מאליק.

ויהי כבוא אל הרה"צ מאליק וישאל אותו מה שמו, ויאמר שלום בן שרה, וישבות שם ר' שלום יום הקדוש, והיה לו שמה כל טוב, וירגיש את עצמו שמח כמו שהיה אצל הרה"צ ר' אשר, והנה אצל הצדיק מאליק היה המנהג אשר במוצאי יום הקדוש תיכף אחר הבדלה חלקה הרבנית לעקין לכל האורחים החסידים אשר היו שם, ויאמר הרה"צ אל אשתו הרבנית בזה"ל די די תן לעקין לשלום בן שרה, ונתנה לו הרבנית לעקין, ואח"כ הלך ר' שלום אל הרה"צ ליקח ברכת הפרידה, ונפרד מהרה"צ ולא דיבר אתו מאומה.

ואח"כ כאשר בא אל סטאלין ונכנס אל הקדוש פנימה, ולא נתן לו הרה"צ שלום, ואחר איזה שעות כאשר ישב הרה"צ אל השלחן לאכול עם כל החבריא שלו, צוה לקרוא את ר' שלום ונתן לו שלום, וצוה אותו לישב אל השלחן ולאכול ביחד עם החבריא, ובאמצע הסעודה התחיל הרה"צ לדבר מהצדיק מאליק והתחיל לבזות אותו כדרכו, ויהי כשמוע החסיד ר' שלום את דברי הבזיונות על הצדיק מאליק, עמד מכסא ואמר, הנה מאמין אני בהצדיק מסטאלין וכל דבריו המה קודש לי, אך מה שהרבי מבזה את הצדיק מאליק בדברים קשים בזה אני קורא תגר ואני מעיד שהצדיק מאליק הוא איש קדוש, ויפן הרה"צ

1 לפי מה שסיפר החסיד רבי אהרן יוסף בריזל ע"ה, היה לו להרא"ש הגדול מסטאלין תרעומת על הרה"ק מאליק משום שלא היה כיוף להרה"ק ר"ר ברוך ממעזיבו, והרה"ק מסטאלין היה אוחז להרה"ק ממעזיבו' למלא מקום הבעש"ט הקדוש, שכל צדיקי הדור צריכים להיות כפופים אליו.

וראה מכתב הרה"ק מסטאלין להרה"ק המגיד מקאזניץ בספר ברכת אהרן עמוד' ע"ב ואילך, שכתב שם בזה"ל, וגם זאת ידע נאמנה, שמקור שורש ישראל וחיותם אורינו אור ישראל הוא הבעש"ט ח"ו לא יפסוק ולא יסוף מורעם וזע קודש מצבתם, ואני יודע שהרב הקדוש ברוך הוא וברוך שמו שיחיה במסתרים תבכה נפשו וכו'. וראה ספר בוצינא דנהורא חלק ב', ירושלים תשס"ו, תולדות וסיפורים מהרה"ק ר"ר ברוך ממעזיבו', בפרק עם צדיקי דורו, הסיפור שהיה בין הרה"ק ממעזיבו' לבין הרה"ק מאליק כשנסע אליו הרה"ק מאליק.

מסטאלין אל החבריא ויאמר להם, ראו כי זהו החסיד ר' שלום כשמו כן הוא, כי הוא איש שלם במדותיו ואינו נוטה מדרך האמת, ויען כי יודע הוא באמת שהרב מאליק הוא איש צדיק, לכן האמת אהוב בעיניו מכל, עד כי אינו משגיח גם על דברי, ואתם לולא דברתי בעיניכם על הצדיק מאליק הלא בטח הבנתם ודמיתם בנפשכם כי כנים הדברים אשר אני אומר על הרב מאליק, ועתה תלמדו מאת ר' שלום אשר כי אהוב אני בעיניו עד מאד, בכ"ז האמת אהוב אצלו יותר ואינו נושא פנים.

והנה בעת שנסתלק הצדיק מאליק בא חסיד שוטה והגיד הבשורה להצדיק מסטאלין, בדמיונו כי ישמח בזה את הצדיק מסטאלין, אך הרבי מסטאלין כאשר שמע הבשורה הרעה הזאת קרע את בגדיו ויפול לארץ ויבך בכי גדול וכו'.

והנה אחר הסתלקות של הרה"צ מאליק, התחילו החסידים מאליק להסתופף תחת צל קדושת הרה"צ ר' אשר מסטאלין, ויהי כאשר באו החסידים מאליק אל סטאלין, וישאל הרה"צ להחסידים האם היו בעת ההסתלקות של הצדיק מאליק ומה דיבר קודם פטירתו מזה העולם, ויאמרו כי היו בעת הפטירה, וישמעו כי אמר קודם הסתלקות, תיתי לי זכותא דהרה"צ ר' אשר מסטאלין, אף אינני מכיר אותו אבל יודע אני בו כי הוא אהוב אותי, והנה חסיד אחד מהחסידים שלו ושמו שלום בן שרה היה אצלי ביום הכיפורים, ומזה החסיד הבנתי את גודל קדושתו של הרה"צ מסטאלין, יכולתי לפעול על החסיד הנ"ל שישאר אצלי, אך חסתי על הצדיק מסטאלין שיניח אותו אחרי כל היגיעות שיגע בו. ע"כ הסיפור שבספר מאורות הגדולים.

ה' שם, במאמר הנ"ל (עמוד ר') כתב, שהרה"ק רבי שמעון שלמה מאליק היה חוטר מגזע הבעש"ט הק', שכן אבי חותנו רבי שמעון שלמה מסאווראן, נשא את הרבנית מרת פייגא יענטא בת רבי אברהם מקאריסטשוב וסקווירא, בנו של הרה"ק רבי אהרן מטיטוב, בן הרה"ק רבי צבי, בן הבעש"ט הק'.

יש להעיר, שגם חותן אביו היה הרה"ק רבי שמעון שלמה מסאווראן, ואביו היה גיסו של חותנו, והשתדכו ביניהם, ומוזכר זה ג"כ שם במאמר הנ"ל, הרי שהרה"ק רבי שמעון שלמה מאליק היה חוטר מגזע הבעש"ט הקדוש לא רק מצד חותנו, אלא גם מצד אביו.

בכבוד רב ובברכת הצלחה

חיים יצחק מרביילו

חלופת מכתבים על המאמר בגליון רב"ה אם יש לחשוש למומאת כהנים בפיסות עץ מארון הקבורה של כ"ק מרן אדמו"ר וצ"ל

אפריון נמטייה ניהליה דהרה"ג ר' ישכר דב פוברסקי שליט"א על מאמרו שכתב (בקובץ רכ"ה) לגבי ארונו של אא"ז כ"ק מרן אדמו"ר צוק"ל, אם דינו לטמא באוהל ובנגיעה. ושאלה זו נוגעת לרוב, כאשר ישנם חסידים ואנשי מעשה המחזיקים חתיכות מחלקי הארון הק' בתוך כיסם כשמירה וסגולה, הן בקביעות והן שלא בקביעות, ומגיעים לבית הכנסת כששביבי עץ הארון בתוך כיסם. ומתעוררת שאלה האם יש לחוש שלא להיכנס עם שביבי עץ אלו לבית הכנסת שמצויים שם כהנים.

וכהקדמה לדברים יש רק לציין שגולל מטמא אפילו פחות מכזית.¹

1 כן כתב בספר טעם ודעת (פ"ב מטומ"מ ס"ק ק"ס) 'דאין שיעור לגולל', ועיי"ש בשער הציון (ס"ק תכ"ט) שהביא כן מהכסף משנה, ולא מצאתי איה מקום כבודו. וכעין דברים אלו כתב הגאון ר' דוב לנדו בגליון אהלי טהרות. ובאמת נראה דמוכח כן מהתוספתא באהלות (פרק ט"ו ה"ח) וז"ל: "גל של צורות שעשאו גולל לקבר, הנוגע בו עד ארבעה טפחים טמא, דברי ר' יהודה. וחכמים אומרים אין טמא אלא הסדר הפנימי צרכו של קבר". וכן נפסק להלכה ברמב"ם (טומ"מ פ"ו ה"ז). והנה צורות הם אבנים קטנים, וכלשונו של הר"י בן מלכי צדק (שביעית פרק ג' משנה ז') "גל של צורות וכו'. צורות קטנים שהן כגרגרין". והרי אי אפשר לומר שכל הגל מצטרף לשיעור, דמ"מ איך מטמא במגע - הא לא נגע בכל השיעור כאחד, [וכמו שרקב אינו מטמא במגע כיון שא"א ליגע בכל השיעור בבת אחת], אע"כ ששיעורו במשהו. וכיוצא בזה

והרב הכותב שליט"א האריך בזה כיד ה' הטובה עליו ושו"ט בזה מג' צדדים, א' - מחלוקת הראשונים מהו גולל, לדעת רש"י גולל הוא ארוננו של מת, ולדעת ר"ת הוא מצבה של המת. ב' - מחלוקת הראשונים אם גולל מטמא גם אחר שפירש, לדעת רש"י והרשב"א מטמא, ולדעת הרמב"ם וסיעתו² אין מטמא. ג' - דין אם יש טומאה בגולל שנשבר, והוכיח מדברי הרא"ש במס' נזיר (סה). שיש טומאת גולל גם בזה. ובמסקנת דבריו מדרב ה' הכותב שליט"א להקל רק במקום הצורך, בצירוף דעת הראב"ד שכיום כל הכהנים הינם מטאי מתים, ולכן מצדד לאסור להכניס החתיכות כשמירה בשעת לידה אצל תינוק כהן כיון שהתינוק אינו טמא, עכתו"ד.

אמנם למעשה נראה שבנידון דידן ליכא שום חששא, ומכמה טעמים שיתבאר לפנינו בעז"ה.

היתר מצד ספק ספיקא

א] כתבו כמה אחרונים שמותר לכהן להיכנס לאהל שיש שם מצבה, או דלוסקמא שפירשו מן הקבר, דהו"ל ספק ספיקא, דשמא אין זה גולל ואפילו את"ל שזהו גולל שמא אחר שפירש טהור, עיין חכמ"א (מצבת משה סימן י"א), ושו"ת גידולי טהרה (סימן כ"א), ואבני נזר (יו"ד סימן תע"א), הובאו דבריהם בטעם ודעת (פ"ו סקל"ב), וכן הדין בארון שהרבה ראשונים חולקים על רש"י³. והטור (יו"ד שס"ט) הביא רק שיטת ר"ת, ואף שהשו"ע (שם) סתם ולא פירש, מ"מ בסימן שע"ה משמע שנקט כר"ת, וכן הט"ז והבאר היטב (סימן שס"ט) הביאו רק שיטת ר"ת.

היתר מצד כל דפריש

ב] ועוד שאפילו לדעת רש"י שארון הוא בכלל גולל, מ"מ רוב הארון טהור, שמבואר בראשונים⁴ שרק חלק חיצוני של הגולל טמא, אבל חלק הפנימי טהור, וראיתם מתנא דמתני' (אהלות פט"ו משנה ט) חבית שהיא מלאה משקים טהורים ומוקפת צמיד פתיל ועשאה גולל לקבר הנוגע בה טמא טומאת שבעה והחבית והמשקין טהורין⁵, ועיין בחזו"א (סימן ז' סק"ח) שרק החלק החיצון של החבית עצמו טמא, ולכן

מצינו בדין חרב הרי הוא כחלל, שכלי אפילו משהו נעשה חרב הרי הוא כחלל, וכמו שמוכח בסמ"ג (עשין סימן רל"א) שגם מסמרים קבועים בבית נעשים חרב הרי הוא כחלל.

ובפשטות כן נראה גם מסברא, שהרי גולל של רביעית דם ושל רובע עצמות מטמאים, וכמו שמשמע מלשון הרמב"ם (פ"ב מטומ"מ הלכה ט"ו, וע"ע גידולי טהרה סימן כ"א ודבריו צ"ע). וא"כ הגע בעצמך, היאך יתכן שגולל של רביעית יש לו שיעור כזית גולל מעליו. וכיוצא בדבר אתה אומר, הדנה איתא ברמב"ם (פ"ב ה"א) שמת שלם מטמא אפילו אם אין בו כזית בשר - וגולל שעליו מטמא, האם נאמר אז ישתנה השיעור והרי לא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין [וע"ע אהלי טהרות 63 מדור 'עטרת האהל', שדן אם יש דין גולל בעצם כשעורה עי"ש].

2 רמב"ם (פ"ו מטומ"מ ה"ד) ובפירוש המשניות (אהלות פרק ט"ו משנה ט'), וכן כתבו גמי תוס' (סוכה כג.) ותוס' הרא"ש (שם) והרא"ה (שם) ותוס' רי"ד (עירובין טו.) ומאירי (שם) וראב"ד (תמים דעים ר"ד ועל תו"כ דיבורא דחובא פ"ב ה"א) ראבי"ה (תתקפ"ה) ולקט יושר (ח"ב עמוד פ"ח).

3 כן הכריעו תוס' בכמה דוכתי (ברכות יט: סוכה כג. כתובות ד: סנהדרין מז.), והרא"ש בכמה מקומות (הובא להלן הערה 14), ורבינו פרץ (סוכה שם) וכן הביאו הרמב"ן בתורת האדם (ענין התחלה) מרבינו חננאל והערוך (ערך גלל א) וכן הוא הכרעת הראב"ד (תמים דעים ר"ד) וכן איתא בספר המאורות ובספר הנר, וע"ע קרבן נתנאל (מו"ק פרק ג' סימן ל"ט) שתמה על הב"ח שהסכים עם שיטת רש"י, וז"ל 'ותימה על הב"ח סי' שע"ה ס"ב' שהאריך והסכים לפירש"י. ולא ראה הנך ראיות גדולות מאבל רבתי. ואלו ראה היו הדר ביה".

ומש"כ הרב הכותב שליט"א שהרמב"ם ס"ל כרש"י כן כתבו כמה אחרונים [עיין מנחת חינוך (מצוה רס"ג) וחכמ"א (מצבת משה י"א)], אך יש לציין למי נפתח (י"א ר') וסדרי טהרות (דף סג): שהרמב"ם ס"ל כר"ת, וע"ע משנה אחרונה (אהלות פ"ב מ"ד) והעולה מדבריו שלדעת הרמב"ם בארונות שלנו אין איסור גולל, [אלא טומאת קבר, וקבר פנוי ודאי אינו מטמא], וע"ע טעם ודעת (פ"ב טומ"מ ס"ק קנ"ט).

4 עיין תוס' ברכות (יט:) ותוס' ר' יהודה החסיד (שם) ונימוקי יוסף (שם) וברשב"א (ח"א סימן תע"ו), ועיין ראש יוסף (ברכות יט:) דכו"ע מודו בזה.

5 והנה עיין בעטרת ראש (ברכות יט:) שהעיר 'שהדברים תמוהים ונפלאים מאוד, שהסברא זאת הוא נגד השכל, לומר שצד פנימי של הארון שהמת מונח בו בפנים יהיה טהור וצד חיצון של זה הארון יהיה טמא מחמת המת שמונח בפנים' אך עיין גור אירה (במדבר י"ט ט"ז) מה שמבאר בזה בטוטר"ד.

היין אינו נטמא ממגע החבית, שאינו נוגע אלא בחלק הפנימי. ולפי זה רק חתיכות מן החלק החיצוני של הארון טמאים, ולא מכל עובי הארון, ואנשים הרי אינם מסתובבים עם חלקים גדולים אלא עם שביבים וחתיכות דקות, וא"כ כיון שאנו דנים על חתיכות הפורשות מן הארון ואינו ידוע אם הם מחלק הארון שמטמא, או מחלק שאינו מטמא, לכאורה יש לומר כל דפריש מרובא פריש וטהור.

ג] ויש להוסיף בזה, דהנה איתא במאירי (ברכות יט:): שרק הדפנות שיש מראשותיו של המת וממרגלותיו יש להם דין דופק, אבל מב' הצדדים יש להם דין דופקי דופקים, ודופקי דופקים טהור⁶, ובוה מיישב קושיית הראב"ד (תמים דעים ר"ד) לדעת רש"י מהו דופקי דופקים⁷, ולפי זה רוב הארון אינו טמא, שתחתית הארון וב' צדדיו לאורך אינם טמאות ואפילו לפי מה שמשמע מהראב"ד (שם) שלדעת רש"י כל דפנות הארון יש להם דין דופק, מ"מ עדיין רוב הארון אינו טמא שהרי רק חלק החיצוני טמא כאמור.

היתר משום שאינו טומאת המת אלא טומאה עצמית⁸

ד] ועוד יש להוסיף שהמקור ברוך (ח"ב סימן כ' אות ב') העיר על שיטת הראשונים [רש"י והרשב"א בתשובה⁹] שגולל מטמא גם אחר שפירש, דאיך יתכן שהגולל טמא אחר שפירש - הא הוא רק כיד להעביר טומאתו של המת. ובאמת שכבר כתב סברא זו בראב"ה (סימן תתקפ"ה) ומטעם כן חולק על רש"י וסובר שאינו מטמא לאחר שפירש, וז"ל, "והיינו טעמא, דגולל ודופק לא מטמאין מחמת עצמן אלא מחמת טומאת המת שבתוכו. ותדע, דלא מטמאין אלא כל זמן שהמת בתוכו אבל לאחר שאין המת בתוכו טהור לגמרי".

ובדעת רש"י והרשב"א מוכרחים לומר שהטומאה של גולל אינו מדין יד למת, אלא שהוא שם טומאה עצמי, כמו חרב הרי הוא כחלל דהוי טומאה עצמית.

ומעתה, לפי זה לא יתכן לומר לדבריהם שכהן מוזהר בזה, שכיון שהיא טומאה עצמית, ולא מצינו שכהן מוזהר אלא על טומאות של המת עצמו. וכמו דלדין מותר לכהן להיטמא לחרב הרי הוא כחלל, משום שאינו טומאת המת עצמו, [ואנן לא קי"ל כר"ת שיש איסור גם על חרב הרי הוא כחלל, כמו שהכריע הרמ"א (יו"ד סימן שס"ט)].

ובאמת לדעת כמה ראשונים כהן אינו מוזהר על טומאת גולל¹⁰, ונימוקם עימם מדתניא בתוספתא ריש אהלות 'כל טומאה שאין הנזיר מגלה עליה אין כהן מוזהר עליה'.

6 ועוד יש לציין שלשון רש"י בחולין (עב). וכן העתיקו האו"ז (ח"ב אבילות תכ"ד) "גולל זה כיסוי ארון של מת. דופק דף שנותנים לצדו" עכ"ל, משמע דופן אחת טמא, וצ"ע.

7 והרב הכותב שליט"א כתב שתחתית הארון הוא דופקי דופקים, ולדבריו מהו קושיית הראב"ד על רש"י, אלא שלכאורה מסתברים דברי הרב הכותב שיש לו דין דופקי דופקים, וצ"ע על הראב"ד.

אלא שראיתי במהר"ל (גור אריה פי"ט פסוק ט"ז) שרש"י מיירי רק אם זהו הכיסוי שיש למת, וכגון אם הארון אינו שלם, ופתוח מתחתיו, אבל אם הוא סגור גם מתחתיו הרי הוא אטום ואין עליו שם גולל. ובוה מיישב קושיית תוס' והראשונים על רש"י שבגמרא שם מבואר שמותר לכוהנים לדלג על ארונות של מת, ולרש"י יש טומאת גולל אלא שהגמרא מיירי כשהוא אטום לגמרי, ולפי זה ארון מטמא רק כשאין לו תחתית, ושפיר הקשה הראב"ד איך שייך דופקי דופקים.

[ואין זה ענין לנידוד, שהרי גם בחול' מורידים תחתית הארון בשעת הקבורה כנודע, וא"כ כשקברו את מרן אדמו"ר זצוק"ל בחול' היה זה כמו גולל גם לפי המהר"ל, ותחתית הארון שהחזירו כשהוציאו אותו הוא טהור ודאי, ולא רק בגלל הדין 'דופקי דופקים' טהור, אלא שאל היה מחובר בכלל לארון].

8 הערת המערכת: ראה היתר זה בארוכה ובהרחבה במכתבו של הרב אברהם זנגר, המובא בסוף הדברים. וכן הוא בתוס' כתובות (דף ד:), ובאשכול (טומאת כהנים נ"ג).

10 עיין יראים (סימן שכ"ב) וסמ"ק (מצוה פ"ט) וראב"ד (תמים דעים ר"ד) כל בו (הלכות אבל) ראה (סוכה כג.). ויש להוסיף בזה שהראשונים הקשו על שיטת רש"י שגולל הוא ארון מסוגיא דברכות (יט:): מדלגים היינו ע"ג ארונות של מת, מבואר שכהן מותר לדלג ע"ג ארונות של מת, וכתבו הראשונים שע"כ לדעת רש"י אין כהן מוזהר, כ"כ תוס' (שם ובכתובות ד: וסנהדרין מז:): ותוס' רבינו יהודה (ברכות שם) ומאירי (שם) ונמו"י (שם) ורמב"ן (חולין עב.) וריטב"א (סוכה כג.) ואו"ז (תכ"ד), נמצא לדבריהם אין מקום להחמיר כב' החומרות, שארון הוא גולל, וכהן מוזהר, אך יש בראשונים עוד תירוץ ליישב רש"י, [עיין תוס' ר"י (שם) ואו"ז (שם) ורשב"א (ברכות שם) ושטמ"ק (כתובות ד:)].

היוצא לנו מדברינו, שאין מקור לאסור לכהן להיטמא לגולל שפירש מן המת ממנ"פ, לדעת רש"י והרשב"א שיש טומאה גם כשפירש, ע"כ אינו טומאתו של המת, ואין איסור לכהן להיטמאות לטומאות אחרות, ולדעת הראשונים שהוא משום שמעביר טומאתו של המת, לדבריהם אין טומאה אחר שפירש מן המת, שכשאינו על המת אינו יד, ובאמת לא מצינו שיטה בראשונים שס"ל שניהם.¹¹

אך לנגד דברים אלו עומדים דברי השיירי כנסת הגדולה (יו"ד סימן שס"ט), שמעתיק דברי הרשב"א בתשובה להלכה, ומשמע לענין ההלכה שאסור לכהן להיטמאות [ע"ע בדק הבית (יו"ד שם)]. וכן כל האחרונים המובאים לעיל שדנו אם מותר לכהן להיכנס לבית שיש שם מצבה, משמע דסבירא להו שיש להחמיר כב' החומרות לולא הטעם של ספק ספיקא, וצ"ע.¹²

בכהאי גוונא לבו"ע אינו גולל

[ה] מ"מ נראה שאין מקום להחמיר בנידון דידן מצד גולל שפירש, דהנה האחרונים הקשו על רש"י והרשב"א שגולל טמא גם אחר שפירש מכמה מקורות, א' - מהתוספתא המובאת בתוס' (סוכה כג.) דאיתא שם וז"ל: "שתי אבנים גדולות של ארבעה טפחים שעשאו גולל לקבר, המאהיל על גבי שתיהן טמא. ניטלה אחת מהן, המאהיל על גבי שניה טהור, מפני שיש לטומאה דרך שתצא" עכ"ל. מוכח מזה שפקע השם גולל, אלמא שגולל אחר שפירש טהור. ב' - תניא בספרי זוטא (הובא בר"ש במס' אהלות פרק ב' משנה ד' ובפסקי רי"ד עירובין טו.) "ר"א אומר הגולל מטמא במשא מק"ו מנבלה, אמר לו [רבי יהושע] לא, אם אמרת בנבלה שכן היא מטמאה במשא לאחר פרישה, תאמר בגולל שאינו מטמא במשא לאחר פרישה". עכ"ל. הרי להדיא שאינו מטמא לאחר שפירש. ג' - איתא במשנה באהלות (פרק ט"ו משנה ח') "קורה שעשאה גולל לקבר וכו', עשה ראשה גולל לקבר אין טמא אלא עד ארבעה טפחים, ובזמן שהוא עתיד לגור ר' יהודה אומר כולה חבור". משמע מר"י שאחר שקצץ אינו טמא, רק עד שקצץ ס"ל לר"י שהכל טמא, היות 'וכלה חיבור', ולדברי רש"י והרשב"א לא פקע השם גולל לעולם א"כ למה לא מהני שקצץ.

ועיין בבית יעקב (כתובות דף ד: ו) ובשו"ת גידולי טהרה (סימן כ"א) ליישב דעת רש"י והרשב"א, שגולל אינו מטמא לאברים. ולכן ס"ל לרש"י והרשב"א שאם היו שני אבנים וניטל אחד טהור - כיון שנתפרק הגולל, משא"כ אם ניטל כל הגולל כאחד. וכעין זה איתא בסדרי טהרות (סד:): שגולל שפירש טמא רק אם נשאר בצביונו ותבניתו כבשעה שקיבל עליו תורת טומאת גולל, ובזה נתיישב נמי מה שהעירו מפרק ט"ו ששם נקצץ ונפרק הגולל, אבל עדיין צ"ע מהספרי זוטא הנ"ל.

והתפארת ישראל (אהלות פרק ט"ו בועז אות י"א) והחכמ"א (קונטרס מצבת משה) כתבו ליישב, שגם לדעת רש"י והרשב"א רק דבר שמקבל טומאה נשאר גולל אפילו אחר שניטל, משא"כ דבר שאינו מקבל טומאה. ודבריהם צ"ע שהרי רש"י כתב כן בבהמה, ובהמה אינה מקבלת טומאה.¹³ ועוד שהרי לתירוצו זה לא נתיישב הברייתא בספרי זוטא.

עוד הביא הגידולי טהרה (סימן כ"א) תי' ליישב רש"י והרשב"א, דאיהו מיירי בדעתו להחזיר הגולל, אבל אם הגולל פירש לצמיתות אינו טמא [ע"ע לעיל מה שתירץ עוד בזה].

ולכל הפירושים בנידון דידן שהארון פירש לצמיתות ונתפרק, שכבר לא שייך לומר שמקבל טומאה, ודאי אינו מטמא, ואין איסור לכהן להיטמא לזה. וכן מסיק הגידולי טהרה (שם) וז"ל, "ולדינא בשברי ארונות ומצבות שדין גולל עליהם ודאי יש לסמוך על הרמב"ם והר"ש, ומותר לכהן ליגע בהם אחר פרישתן מן הקבר" עכ"ל.

11 ועיין לשון הרשב"א בתשובה (ח"א תע"ו) הגולל והדופק מטמאים במגע ובאהל בפני עצמן כמת עצמו אף בפרושים מן הקבר וכל טומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליה אין כהן מוזהר עליה ונזיר אינו מגלח לא על אהל גולל ודופק ולא על מגען כמו ששינוי בפרק כהן גדול דנזיר (שם).

12 שוב ראיתי שבענין זה העיר הגאון ר' דוב לנדו שליט"א בגליון חכמת אדם שלו [נדפס באהלי טהרות גליון 64].

13 וכבר העיר בזה האמבואה דספרי (חוקת אות צ"ה) על החכמ"א שברש"י מפורש גם גבי בהמה שאם פירש טהור, ועיין להלן בפנים מובא מה שתירץ הוא על רש"י והרשב"א.

[ו] ומה שהביא הרב הכותב שליט"א מפירוש הרא"ש (נזיר סה.) שהמפנה קבר מפנה גם קיסמים דהיינו 'קוצץ עצים של הארון' מחשש גולל עיי"ש, ע"כ צריכים לומר שהרא"ש לא טימא אלא משום שהוא במקום הקבר, ולכן עדיין הוא בצבינו ותבניתו כבשעה שקיבל עליו תורת טומאת גולל, - הגם שנתפרק, שעדיין ניכר שהוא מארון המת דבלאו הכי דברי הרא"ש סותרים זה את זה, שבאהלות (פ"ב מ"ד) כתב הרא"ש שגולל אינו מטמא אחר שפירש¹⁴, וא"כ אין זה ענין לנידוד.

[ז] מכל הנ"ל נראה שיש להקל, ובפרט שדעת הרמב"ם (פ"ב טומ"מ ה"טו) שעיקר טומאת גולל אינו אלא מדברי סופרים¹⁵, ואיתא נמי בזרע אמת (ח"ב סימן קמ"ז) שהאיסור לכהן להיטמאות לכו"ע אינו אלא מדרבנן¹⁶, ובדרבנן שומעים להקל, ועוד שהגידולי טהרה (שם) והאמבוהא דספרי (חוקת אות צ"ה) כתבו שגולל שפירש לכו"ע טומאתו מדרבנן. [ויש להדגיש עוד, כי בנידון דידן יש לדון גם כן לפי שיטת הפוסקים שצדיקים אינם מטמאים, ע"י בארוכה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ע'), שנת תשנ"ז, עמ' קנז - קס) מאת הרה"ג ר' שלמה זלמן שמעיה שליט"א ואכ"מ. אך כאמור לעיל בלאו הכי נראה שאין מקום לחוש בזה וכמשנ"ת].

לסיכום: לכאורה יש להקל בנידוד מחמת ד' טעמים, א - שכבר כתבו האחרונים כבעין זה שיש להקל, מחמת ספק ספיקא. ב - היות ורוב הארון אינו טמא אלא חלק החיצוני, [ולמהאירי גם שתי הדפנות לאורך אינם טמאות], אמרינן כל דפריש מרובא פריש וטהור. ג - שיתכן שא"א להחמיר כב' החומרות, בין שגולל שפירש טמא, ובין שכהן מוזהר בזה, דממנ"פ אם הוא יד למת אינו מטמא אחר שפירש, ואם הוא טומאה עצמי אין כהן מוזהר. ד - דע"כ גם לרש"י אין להחמיר בנידוד, שהרי האחרונים הוכיחו שרש"י מודה עכ"פ באחד מג' אופנים, או באופן שנשבר, או באופן שאינו מקבל טומאה, או באופן שאין דעתו להחזיר, ובנידוד איכא כל הטעמים, אשר לכאורה לא מצינו מקור להחמיר.

ויה"ר שזכותו יגן עלינו ועכ"י ובקרוב ניוושע בישועת עולמים ויקיצו וירננו שוכני עפר.

בברכה

אברהם אלימלך לערערייך

כולל קנין המשפט מודיעין עילית

14 שוב ראיתי בספר שיח דבר (עמ' ש"ו) מכתב ששלח הגאון ר' דוב לגדו שליט"א אל הגר"ח ק"צ ז"ל, שהקשה על דברי הרא"ש הנ"ל, שסותר דברי עצמו, ממה דס"ל גולל שפירש טהור, והשיב לו הגר"ח ק"צ (שם עמ' ש"ח) שהרא"ש בניזר (שם) לא טימא אלא משום מגע ולא משום אהל עכ"ד, והוא כעין שיטת הא"ר (אהלות פ"ב מ"ד) הביאו הרב הכותב שליט"א במאמרו, עכ"פ גם לפי זה אין איסור אלא שיעג בו הכהן, ולא שיאהיל עליו, וא"כ אין חשש כשאנשים נכנסים עם שביבי עץ הארון למקומות ציבוריים. והנה עוד יש לתמוה שדעת הרא"ש כר"ת שגולל הוא מצבה, כן הכריע בפסקיו (מועד קטן פרק ג' סימן ל"ט) וכ"כ בפירושו על אהלות (פ"ב מ"ד) וכן הוא בתוס' הרא"ש סוכה (כג.) וסנהדרין (דף מז:) וחולין (דף עב.) וכן משמע בהלכות טומאה להרא"ש (סימן ז'), ובאמת עיין סדרי טהרות (אהלות רו. ד"ה פירש) העיר בזה והניח דברי הרא"ש בצ"ע, ועוד יש לציין שא"א להוכיח מדברי הרא"ש שגם קיסמים דקים וקטנים טמאים, שהרי תוס' שם פירשו שמייירי בארון של שיש [וכן פירש הרא"ש שם בסוף הסוגיא, וצ"ע שסותר עצמו], וקיסמים הם חתיכות ממנו, אלמא שאינו בכלל מה שמכונה אצלנו 'קיסמים', וגם שאף אחד מהאחרונים לא הביאו דברי הרא"ש, וע"כ הם הבינו שהוא פירש כן ראב"צ שם וליה לא ס"ל, ומכל זה נראה שא"א להוכיח מיניה להלכה.

15 כן נקט הראב"ד בדעת הרמב"ם וכן הבינו רוב אחרונים בדעת הרמב"ם, עיין כסף משנה (פ"ב טומ"מ ה"טו) ומרכבת המשנה (שם) ועמק נצ"ב (חקת ה') מי נפתוח (אמנה כ"ז) מעשה רוקח (פ"ה מנזירות ה"טו) ראש יוסף (ברכות יט:) פתח האהל (כלל ו' סימן ד'), אך יש כמה אחרונים שפירשו דברי הרמב"ם שהוא מן התורה והרמב"ם קרי לה מדברי סופרים כיון שאינו מפורש בקרא, עיין רדב"ז (אלף תקפ"ז) וערוך לגר (סוכה כג.) ומנחת חינוך (רס"ג) וברכת הזבח (סוף מנחות).

16 ובאמת מצינו כעין זה בראשונים, שהאיסור לכהן להיטמאות אינו אלא מדרבנן, עיין ספר האשכול (טומאת כהנים סימן נ"ג) אורחות חיים (הלכות טומאה אות ח').

אחר כתבי זאת הצעתי את הדברים לפני הרב הכותב, והשיב על דברי במכתב, וכדלהלן.

לכבוד הרה"ג רבי אברהם אלימלך לעדערייך שליט"א.

ראשית יישר כח על שימת עינך על דברי, ועיון בהם, ועוד על הערותיך המחכימות בחריפות ובקיאיות כיד ה' הטובה עליך, אך רציתי להעיר כמה הערות בדבריך.

א) חדא במה שהבאת דעת האחרונים להתיר לכהן ליכנס לאהל שיש בו מציבה משום ס"ס, הנה דעת הפמ"ג בשו"ת מגידות לאסור והו"ד בטעם ודעת שם.

ב) ומש"כ בשם המאירי דרך הדפנות שבצד הראש חשיבו דופק, הנה בשאר הראשונים לא משמע כן כלל, ואף המאירי עצמו הביא כמה שיטות דלא פירשו כדבריו וקשה מאד לסמוך על זה.

ג) וכתבת עוד דאף אי נימא דלא כמאירי מ"מ אכתי כיון דרק הצד החיצון של הגולל טמא כמבואר בתוס' ברכות כ' ב' אם כן איכא כאן רוב טהור ואיכא כל דפריש, ולא הבנתי אמאי הרוב טהור והא אף אי נחלק לגולל ודופק מחצה על מחצה ונימא דחצי טהור וחצי טמא, (ויל"ע בזה טובא) מ"מ ליכא כאן רוב טהור אלא מחצה על מחצה וספיקו לחומרא.¹⁷

ד) ומהיכתי תיתי דרק החלק החיצון ממש לבדו טמא ורוב הארון טהור, [ואף תחתית הארון נמי טהור וא"כ יש לדון רוב טהור בצירוף קרקעית הארון, מ"מ הא הוציאו תחתית הארון כשקברוהו בחור"ל וכמו שכתבת].

ה) ועוד שצריך לברר דבר זה במציאות אי כל אחד אינו נושא חתיכה שיש בה מב' צידי הארון ואין כאן ספק כלל.

ו) ובעיקר מה שכתבת לדון משום כל דפריש יש לעיין בהנה האדם הנוטלו בתחילה הרי לקח ממקום הקביעות ואסור אף אחר מכן, כמבואר בשו"ע יו"ד סימן ק"י ס"ג, ואף אם אחר כך שכחו לא יהני דתו כבר אין כאן רוב, ואין כאן כלל כל דפריש לכאורה.

ז) ועכ"פ אף אי נימא דלענין טומאת אהל יש צדדי קולא משום ספק ספיקא, [אמנם לפי זה אסור ליכנס למקום שיש מציבה כגון מוזיאון וכדו' דתו אינו ספק ספיקא דהא ממנ"פ איכא כאן גולל, או כשיטת ר"ת או כשיטת רש"י, ואין כאן אלא ספק אחד אי גולל לאחר שפירש מטמא או לא].

ח) ובמה שכתבת דבר נחמד דהראשונים שטימאו אחר שפירש על כרחך דמי לחרב כחלל ואינו אסור לכהנים, הנה האחרונים שהבאת נקטו דלא כדבריך.

ט) אמנם הנה לענין טומאת מגע ודאי יש יותר להחמיר באשר דעת הא"ר אהלות פ"ב מ"ד דגולל אף אחר שפירש מטמא במגע, ואם כן ודאי יש להזהיר על זה שלא יגעו בזה כהנים.

י) ובכל ענינים אלו לכאורה אף אי אדם מיקל לעצמו מכל מקום כיון שכשנכנס למקום שיש בו כהנים הרי מכשיל אף אותם באיסור אי מטמאם אם כן הדבר תלוי אף בהם ולא רק בו.

ישבר דב פוברסקי

והנני להשיב על דבריו בקצרה.

א) מה שהעיר שהפרמ"ג אסר לכהן להיכנס למוזיאון שיש מצבה, באמת ראוי לציין לדברי הפרמ"ג, אך מ"מ רוב אחרונים נקטו שיש בזה ס"ס, וכן הכריע הטו"ד, [וגם לכאורה דברי הפרמ"ג אין לעשות כן רק משום דלא שרינן ספק ספיקא לכתחילה].

ב) מה שהעיר שדברי המאירי מחודשים כנים דבריו, ולא הבאתי אותם אלא לסניף בעלמא, ועיקר ההיתר הסתמכתי על זה שגולל מטמא רק בחלק החיצון.

ג) ומה שכתב שאם חצי העובי טמא נמצא שמחצה על מחצה טמא, יש להוסיף יותר מזה שאם כנים דבריו שחצי החיצון של הגולל טמא, נמצא שרוב הארון טמא, כי חצי החיצון יותר מחצי הפנימי, כידוע שהיקף החיצון גדול מהיקף הפנימי.

ד] אולם בעיקר דבריו שחציו החיצון של גולל טמא, לא אדע מנלן שהשיעור הוא חצי, כיון שילפינן לה מעל פני השדה הרואה פני השדה טמא, ורק שכבה החיצונית רואה פני השדה, וגם לדבריו למה היין שבתוך החבית טהור, ולמה רק חצי מעובי החבית טמא ולא חצי מכלל הגולל, וע"ע אהלי טהרות גליון 63 שדנו על אדם שנעשה גולל, ושם דנו הגאונים ר' איתמר גרבוז עם הגרד"ל באופנים שמותר לאכול קרבן פסח, ומבואר שם שרק שכבה החיצונית בלבד טמא.

וחצו מכל זה אפילו אם חצי מעובי הארון טמא עדיין רוב הארון טהור כמו שהעיר הרב הכותב כיון שתחתית הארון טהור, וממה שכתב לגבי קרקעית הארון הבנתי שלא הסברתי המציאות בחו"ל כ"כ טוב, שבחו"ל אסור ע"פ חוק לקבור על קרקע, ולכן קוברים המתים בתוך ארון, אבל כיון שע"פ הלכה חייבים שהמת תשכב ע"ג הקרקע, לכן אחרי שמכניסים הארון לתוך בור הקבורה פותחים הארון מלמעלה ומזיזים תחתית הארון לצדדים, דהיינו שמושכים תחתית הארון כלפי פנים כעין ב' דלתות שנפתחות כלפי פנים, ומניחים המת ע"ג הקרקע, [פנטט שעושים כדי שלא להסתכך עם החוק], והנה כשהעלו האדמו"ר זצוק"ל ודאי הביאו אותו תוך ארון שלם שיש תחתית, [א"א להעביר מת עם ארון שאין לו תחתית], וגם מתחתית הארון נלקחו חלקים, וא"כ שוב חזר הדין של כל דפריש.

ה] ומה שכתב שצריכים לבדוק שלא יהיה לאנשים חלק שיש גם מהחיצון וגם מהפנימי, דבריו נכונים מאוד, אך כפי מיטב ידיעתי אנשים יש להם רק חלקים קטנים או חתיכות דקות.

ו] ומה שהעיר מדברי השו"ע שאדם הנוטלו בתחילה הרי לקח ממקום הקביעות ואסור אף אחר מכן, אמנם כבר כתבו האחרונים שדברי השו"ע (שם) אמורים רק אם בשעה שפירש היה ספק, שבכחאי גיונא נקבע הדין שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל אם בשעה שפירש לא היה ספק, והספק נולדה רק אחר שפירש, חזרנו לכלל כל דפריש מרובה פריש, [עיין בית יצחק (לר"א חבר שער הקבוע ס"ט ט"ו)], יד יהודה (פיה"א סקט"ז) על הפרמ"ג, חזו"א (סימן ל"ז סק"ג), מנחת יצחק (ח"ז סי' צ"ו), וא"כ בנידו"ד שבשעה שנלקחו החלקים לא היה ספק, והספק נולדה רק עכשיו, חזרנו להדין כל דפריש מרובה פריש.

והנה אם יהיה לאנשים חלק שיש בו גם מהחיצון וגם מהפנימי, שהעיר הרב הכותב לעיל (באות ה') שאין היתר של כל דפריש, א"כ אפילו אם לא ידעו איזה מצד הפנימי ואיזה מצד החיצוני, ויפרקו לחלקים קטנים, בזה לא נוכל להכריע ע"י כל דפריש, כיון שבעודו קבוע כבר נקבע הדין שכל קבוע כמחצה על מחצה.

ז] ומה שהעיר שאם ההיתר הוא מצד ס"ס אין להקל לכהן להיכנס עם חלקים אלו תוך מוזיאון שיש בו מצבה צדקו דבריו, אבל עדיין יש לדון משום שאר ההיתרים.

ח] ומה שהעיר שמדברי אחרונים מבואר שיש להחמיר בגולל שפירש גבי כהן, דבריו נכונים מאוד וציינתי את זה תוך המאמר.

ט] ומה שהעיר עוד שיש יותר להחמיר במגע, יש לציין בזה לטעם ודעת שם (שער הציון ס"ק מ"ט) שהעיר גם שיש יותר מקום להחמיר במגע מאשר אוהל, ועוד יותר יש להוסיף בזה שלכאורה מדברי הרא"ש יש ראי' לדברי הא"ר, כמו שהבאתי בהערה בשם הגרמ"ק.

אמנם עדיין יש לדון משאר הצדדים שכתבנו, ועוד שאפילו אם השביבי עץ הם בתוך שקית ליכא טומאה מגע, ולא גרע מכשות שעל הקטן שאינה כעור הבשר לגבי מגע, כמו שכתב הרמב"ם (פ"א מטומ"מ ה"ד), ומשא ליכא בגולל, וא"כ יש רק מאהיל.

י] ומה שכתב שאפילו אם הנכנס תוך אהל מקיל מ"מ יש לו לחוש לכהנים המחמירים בזה, יש לפלפל בזה שכבר דנו האחרונים אם יש איסור לפני עיוור אם המכשיל סובר שליכא איסור, והנכשל מחמיר, שהריטב"א (סוכה דף י'): מביא דיעות שאין איסור לפני עיוור בזה, והוכיחו כן מהסוגיא שם, אך הריטב"א שם מסיק שא"א להקל אלא א"כ הדבר ניכר לנכשל, וכן פסק הרמ"א (יו"ד סימן קי"ט ס"ז) שמי שנוהג באיזה דבר איסור מכה שסובר שדינא הוא הכי, או מכה חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור, ועיי"ש בש"ך שהאריך בזה, מ"מ בנידו"ד אינו צריך לחוש שיש מחמירים, ורק אם נודע לו שיש מחמירים, צריך לחוש לזה.

בברכת התורה ולומדיה

אברהם אלימלך לעדערייך

והסכים הרב הכותב עם דברי, רק העיר בזה ב' הערות וכדלהלן.

כבוד הג"ר אברהם אלימלך שליט"א.

יישר כח על הדברים, ואכתוב כאן מעט הערות שעלו לי על מכתבך.

חדא כל מה שכתבו האחרונים דהיכא דהשתא לא נודע מאין לקח חשיב כל דפריש היינו דוקא היכא דבשעה שלקח היה ידוע מהיכן לקח ורק עתה נולד הספק, אך היכא דבשעה שלקח לא ידע כלל מנין לקח ונאסר לו עצמו משום לקח מן הקבוע תו אסור אחר מכן אף לכל העולם נמי וכמבואר כ"ז בדבריהם מפורש, ואם המציאות כאן שבשעה שלקחו ידע כל אחד מנין לקח אם מהחיצון או מהפנימי ואם מהקרקע או מהדפנות האמת כדברך, אך אם לא רמו אנפשיהו ולא שמו אל לב כלל מהיכן לקחו, ולא ידעו כלל אם חתיכת עץ זו שלקחו ממנה מן הקרקע או מן הדפנות ואם צידה הוא הפנימי או החצוני, הרי זה כלקח מן הקבוע דאסור לכל העולם וליכא כל דפריש, ועכ"פ אם ידעו בשעת מעשה בודאי הינך צודק דיש בזה כל דפריש אף אי עתה שכחו.

ומה שכתבת דאם נושאים זאת בתוך שקית אינו נטמא במגע, יל"ע בזה מדין כסותו של מת המבואר בגמ' חולין קכ"ה ב' דאינו חוצץ על טומאת המת, ובשטמ"ק כריתות כ"א ב' מבואר דמטמא הנוגע בו כנוגע במת עצמו ובטל לגבי המת (וכמו שכתבת במאמרך באהלי טהרות 132) וא"כ יש לדון אם דין זה הוא דוקא במת עצמו או בכל טומאה שהיא (ועכ"פ בדבר המטמא כמת), ואם הוא דין אף בגולל א"כ יש לדון בשקית קבועה המכסה לגולל דיהא דינה כדין כסותו של מת ולעורר באתי וצריך תלמוד ועיון.

בברכה ובהערכה מרובה

ישכר דב פוברסקי

בענין הנ"ל

בקובץ הקודם הובא מאמרו הנפלא של הג"ר ישכר דב פוברסקי שליט"א אודות פיסות עץ מארון הקבורה של כ"ק מרן אדמו"ר מקרלין זצ"ל המונחים אצל אנ"ש כסגולה ושמירה, האם יש איסור להכנס עמם למקומות ציבוריים משום איסור טומאת כהנים מדין גולל ודופק לפי המבואר בשו"ע (יו"ד סי' שס"ט) דכהן מזהר שלא להטמא לגולל ודופק, ולד' רש"י ארון שנקבר בו המת הוא בכלל גולל ודופק, ולד' רש"י והרשב"א גולל מטמא אף לאחר שפירש מן המת, והאריך לדון דשם גולל שנשבר ונשתנה צורתו נטהר לכונ"ע, אולם הוכיח מפ"י הרא"ש (נזיר סה.) לא כן, ממש"כ דקיסמין הבאים מארון המת מטמאים מדין גולל ודופק.

ויש לציין בזה לשו"ת גידולי טהרה (סוס"י כ"א) שנקט בפשיטות דשברי ארונות ומצבות יש עליהם דין גולל, ומאידך גיסא הנתיבות (בית יעקב כתובות ד:) כתב דגולל שפירש מטמא רק כשהוא שלם, וכ"כ בסדרי טהרות (אהלות סד:), ויישבו בזה קושיות האחרונים מכמה דוכתי ע"ד רש"י והרשב"א דס"ל דגולל שפירש טמא.

והנה הרה"ג הנ"ל כתב דמסברא נראה דאינו נטהר מאחר וגולל טמא אף אם אין לו תורת כלי, ואף אבנים ובע"ח נעשים גולל, ובע"כ דהוי טומאה עצמית כמו מת ולא משום קבלת טומאה כמו אדם וכלים, וא"כ מה אכפת לן שנשבר, וכ"כ בספר טעם ודעת (פ"ו מטו"מ ה"ו בביה"ל) דדברי הבית יעקב מחודשים מאד, אולם בספר שערי טהר (להגרש"א וולף ר"מ בליטא ובארה"ב, ח"ב עמ' נ"ה וח"ה עמ' צ"ב) האריך לבאר טעם הדבר ע"ש. אמנם הראיה הנ"ל מהרא"ש בנזיר היא ראיה אלימתא, וכבר עמד בזה הסד"ט (רו.) דמבואר בזה שלא כדבריו, דגם גולל שנשבר טמא. [ויש להעיר בסתירת ד' הרא"ש, דבפירושו לאהלות פ"ב מ"ד נקט דגולל שפירש טהור, וגם נקט שם דגולל הוא מצבה ולא ארון, וצ"ע].

ביקור בהן במוזיאון שיש בו מצבות ישנות

והנה שאלה דומה נשאלה בעבר אם מותר לכהן לבקר במוזיאון שיש שם מצבות ישנות או ארונות קבורה ישנים. ומצאנו בחכמת אדם (כלל קנ"ט ס"ב וקונטרס מצבת משה סי' י"א ובגליין רעק"א על השו"ע יו"ד סי' שס"ט ציין לדבריו) ושו"ת זרע אמת (ח"ב סי' קמ"ז) ועוד אחרונים שכתבו להקל לגבי מצבה מדין ספק ספיקא, ספק אם גולל הוא מצבה או ארון שנקבר בו המת, וספק אם גולל שפירש טמא.

והזרע אמת הוסיף עוד סניף בזה, דעיקר האיסור לכהן להטמא לגולל שנוי בפלוגתת ראשונים, ודעת הרשב"א להיתר (הובא בב"י סי' שס"ט ובחכמ"א שם) וכן משמע בתוס' (ברכות יט:): ועוד ראשונים, ועל כן אע"פ שהשו"ע פסק בזה לאיסור מ"מ יש בזה עוד סניף לקולא.

אכן הפמ"ג בספרו ראש יוסף (ברכות יט:) הביא צדדי הקולא הנ"ל ואעפ"כ צידד להחמיר, וכן בשו"ת מגידות (סי' קי"ג) הכריע הפמ"ג לאיסור (לגבי ביהכנ"ס שרצפתו נעשתה ממצבות ישנות). ובפשוטו גם ארון המת דינו שווה למצבה דלד' רוב האחרונים יש להתיר מדין ס"ס, ולד' הפמ"ג יש להחמיר.

היתר לכהן על טומאת גולל שפירש

אמנם נראה לדון חשבון נפלא להתיר לכהן ליגע במצבה או בארון של מת לכל הדעות (ונתעוררתי לשורש הדבר מדברי ספר טעם ודעת פ"ג מטו"מ ה"ג, ברכת האהל פ"ב מ"ד, ומשנת טהרות אהלות ח"א עמ' מ"ח), דהנה פלוגתת הראשונים בגולל שפירש מהמת אינו אמור לענין איסור טומאת כהנים אלא לענין עצם הטומאה אם הגולל מטמא לאחר שפירש, ונראה לדון דלענין טומאת כהנים כו"ע מודו דמותר לכהן להטמא לגולל לאחר שפירש, בהקדם כמה יסודות בידי טומאת מת.

תמיחת האחרונים ע"ד הרמ"א מה החילוק בין חרב כחלל מגולל

נחלקו הראשונים אם מותר לכהן להטמא בטומאת 'חרב הרי הוא כחלל', והרמ"א (סי' שס"ט) הביא ב' הדעות וכתב דנהגו להקל בזה. ובשו"ת זרע אמת וכן בחכמ"א (שם) נקטו דדין גולל כדין חרב כחלל, ויסוד הנידון בשניהם הוא אם כהן מוזהר שלא להטמא לכל הטומאות הפורשות מהמת (שהם אבי אבות הטומאה) או רק למת בעצמו, דבתו"כ פ' אמור איתא 'לנפש לא יטמא בעמיו, אין לי אלא המת וכו' מנין לרבות כל הטומאות הפורשות ממנו ת"ל ואמרת עליהם לרבות את הטומאות הפורשות מן המת', ופלוגתת הראשונים היא אם הכוונה לפורשות מגופו של מת דהיינו בשר ועצמות וכו' או הכוונה לדברים אחרים שקיבלו טומאה מן המת כמו גולל וחרב כחלל וכיו"ב (עי' יראים סי' שיי"א וספר האשכול סי' נ"ג), ולכן תמהו האחרונים איך חילק הרמ"א ביניהם, דלענין חרב כחלל כתב דנהגו להקל ואילו לענין גולל לא השיג על השו"ע שכתב לאסור. וכן מצאנו בספר האשכול (שם) שהשווה בין הדינים וכתב דלד' הראשונים דאסור לכהן להטמא לגולל אסור לו ג"כ להטמא לחרב כחלל, אך סיים 'אלא שלא ראינו לרבותינו להזהיר על כך' (שלא להטמא לחרב כחלל). ובנחל אשכול שם תמה מזה על הרמ"א שחילק ביניהם, וזה כתמיחת הזרע אמת והחכמ"א.

אך באמת מצאנו להדיא ברמב"ם (פ"ג מאבל) שחילק ביניהם והתיר לכהן להטמא לחרב כחלל ולא לגולל, אמנם צריך לבאר מאי שנא חרב כחלל מגולל. [להלן יבואר החילוק ביניהם, ויבואר דחילוק זה אין לו מקום בגולל שפירש, וא"כ בגולל שפירש חזר הדין דהוי כחרב כחלל שכתב הרמ"א דנהגו להקל].

[שורש פלוגתת הראשונים אם מותר לכהן להטמא לגולל הוא מהא דתניא במסכת שמחות (פ"ד הכ"א) כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה, ובמשנה (נזיר נד:): מבואר דאין הנזיר מגלח על טומאת גולל, ומטעם זה התירו תוס' והרשב"א לכהן להטמא לגולל. ודעת האוסרים הוא דברייתא זו משבשתא היא וליתא להך כללא, או דלא נאמר כלל זה אלא לענין חיוב מלקות ולא לענין עיקר האיסור (ע"ש בב"י וב"ח). ושורש הנידון אם מותר לכהן להטמא לחרב כחלל הוא ג"כ מצד כלל זה כמש"כ בביאור הגר"א, דטעם המתירים הוא משום דס"ל דאין נזיר מגלח על טומאת חרב כחלל, וא"כ ה"ה דאין כהן מוזהר עליו. וזהו שהקשו הזרע אמת והחכמ"א שהדברים סותרים, איך נקטינן להקל לענין חרב כחלל מחמת שאין נזיר מגלח עליו, והרי לענין גולל ג"כ אין הנזיר מגלח עליו ואעפ"כ נקטינן לאיסור. אכן לד' הרמב"ם שחילק ביניהם בע"כ הטעם שהתיר בחרב כחלל אינו מחמת שאין הנזיר מגלח עליו (כמשמעות ד' הגר"א) אלא הוא היתר חדש מסברא, וא"כ ניחא ד' הרמ"א, דזהו שורש מנהג העולם שנהגו להקל בזה, ומ"מ אין מזה קושיא על דברי הגר"א, כי באמת רוב הראשונים שהתירו להטמא לחרב כחלל הוא משום שנקטו דאין נזיר מגלח עליו, ורק הא דחילק הרמ"א בין גולל לחרב כחלל הוא מחמת צירוף ד' הרמב"ם, ושפיר י"ל דמחמת כן נהגו העולם להקל. ואפשר שזהו גם כוונת האשכול במה שסיים לענין חרב כחלל 'אלא שלא ראינו לרבותינו להזהיר על כך', ואפשר דכוונתו דבע"כ יש בחרב כחלל טעם בפנ"ע להיתר ואינו תלוי בדין גולל].

ביאור הגר"ח בגדר טומאת קבר דמטמא עם המת

ונראה לבאר, דהנה בפשוטו היה נראה דפלוגתת הראשונים אם כהן מוזהר על גולל וחרב כחלל היא גם לענין טומאת קבר, וכן ד' הראב"ד בהשגתו (פ"ב מט"מ ה"ו) דגם על טומאת קבר אין הכהן מוזהר כמו על טומאת גולל, אולם הרמב"ם חילק גם בזה וכתב (פ"ג מאכל ה"ג) דכהן מוזהר על קבר ולוקה, ואילו לענין חרב כחלל פסק שם להיתר, ובחידושי הגר"ח (פ"ז מט"מ ה"ד ד"ה והנה התוס') ביאר ד' הרמב"ם בהקדם מה שחקר אם קבר מטמא בפנ"ע והמת הוא רק היכ"ת ליתן לו שם 'קבר', או דהקבר מטמא בצירוף המת, והוכיח כצד הב' מהא דכהן מוזהר עליו, וביאר דזהו שורש החילוק בין קבר לחרב כחלל, דד' הרמב"ם כהראשונים דאין הכהן מוזהר אלא על המת בעצמו, אלא דהקבר מטמא בצירוף המת, משא"כ חרב כחלל קיבל טומאה מהמת ומטמא בפנ"ע ועל כן אין הכהן מוזהר עליו. [ועפ"ז ביאר הגר"ח עוד, דהנה קיי"ל דקבר שפינהו טהור, וקשה איך נטהר הקבר מאליו, וטומאה שבו להיכן הלכה, והרי כל הכלים אינן יורדין מטומאתן אלא ע"י שינוי מעשה. אכן להנ"ל ניחא דמעולם לא היה הקבר טמא בפנ"ע אלא רק בצירוף המת, וכיון שהלך המת הלכה הטומאה].

בגדר טומאת גולל - מדין קבר או טומאה בפנ"ע

אמנם לענין גולל צ"ע אם הגדר הוא כמו קבר, או דגדרו אחר. ובשיעורי הגרמ"ד (נזיר נד.) כתב לבאר עפ"ד הגר"ח דזהו גופא יסוד פלוגתת הראשונים אם גולל שפירש טמא, דטעם הדעות דטהור הוא משום דס"ל דגדר גולל הוא ממש כמו קבר דמטמא בצירוף המת, וכן נראה מהתוס' רי"ד (עירובין טו.) שהביא ד' רש"י דגולל שפירש טמא וחלק עליו דדמי לקבר שפינהו דטהור. [ובשו"ת גידולי טהרה (סי' כ"א) הביא שהקשה כן אחד מן החכמים על שיטת רש"י דגולל שפירש טמא, מי חמיר גולל מקבר עצמו דלאחר שהוסר המת משם אינו מטמא וק"ו גולל. וכתב ע"ז דק"ו פריכא הוא, דפשוט במשניות ובתוספתא דאין על הקבר שום טומאה מחמת עצמו אלא רק נתחדש דהנוגע בקבר נטמא ע"י המת ואין טומאה זו מיוחסת אל הקבר עצמו רק אל הטומאה המונחת בתוכו ולכך אם ניטל המת משם נשאר הקבר בטהרתו, משא"כ גולל גדר הגזה"כ הוא דמטמא מצד עצמו ולא משום נגיעה בטומאה וכו' עכ"ד].

וכן דקדק בכתבי הגר"ז (נזיר נג:) מל' הרמב"ם (פ"ג מט"מ ה"ג) 'הגולל ודופק מטמאין במגע ובהלך קבר', ומשמע מזה דיסוד טומאת גולל הוא כמו קבר, וכן משמע מדברי הרמב"ם בפיה"מ (אהלות פ"ב מ"ד ופט"ו מ"ט) דגולל מטמא מפני שהוא בכלל הקבר, דהקבר מטמא כולו חללו כיסויו ודפנותיו ע"ש, ובתוי"ט תמה על הרמב"ם דא"כ מה צריך ילפותא מיוחדת לטומאת גולל. אכן בפשוטו כוונת הרמב"ם היא רק דזהו גדר הילפותא דגולל חשוב כקבר וגדר טומאתו הוא כקבר. והוסיף הגרמ"ד זצ"ל דלפ"ז ניחא הא דפסק הרמב"ם גם לגבי גולל דכהן מוזהר עליו כמו לגבי קבר משא"כ על חרב כחלל, לפי שחרב כחלל אינו המת עצמו, אבל גולל וקבר מטמאים בצירוף המת עצמו כאמור.

והנה טומאת גולל ודופק שייכת גם בדבר שאינו מקבל טומאה כמו אבנים ובע"ח כמבואר באהלות (פט"ו מ"ט), והקשו האחרונים דהא בעלמא בע"ח ואבנים אינם מקבלים טומאה, ובאמת כבר עמד בזה הרמב"ם בפיה"מ באהלות שם וכתב דהא דבע"ח שעשאם גולל לקבר נטמאים אע"פ שבע"ח אינם מקבלים טומאה, היינו משום דאינם מטמאים מפני שנטמאו הם אלא מפני שנעשו חלק מהקבר והנוגע בהם הרי נגע בקבר ומה"ט אם פירשו מהקבר נטהרו, עכ"ד. וזה מתבאר היטב להנ"ל דקבר וגולל מטמאים רק בצירוף המת. וכן עמד בזה הראב"ה (סי' תקפ"ה) וביאר הטעם דגולל מדבר שאינו מקבל טומאה טמא, לפי שאין טומאתו מחמת עצמן אלא מחמת טומאת המת שבתוכן, ולכך אם פרשו טהורים, עכ"ד. וכע"ז כתב הערוך לנר (כריתות טו:) וז"ל; 'המת הוא שמטמא והגולל אינו רק הצינור שעל ידו תצא הטומאה ממת על האדם'. וכע"ז ביאר הקובץ שעורים (כתובות ד:) דגולל הוא כמו יד לקבר ומעביר הטומאה מהקבר לנוגע בו, והוכיח כן מדברי הראב"ד (תמים דעים סי' ר"ד) שכתב בשם ר"י הזקן דגולל חוצץ בפני טומאת המת, ואע"ג דקיי"ל דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה, שאני גולל שאינו מקבל טומאה כדחזינן מהא דאם פירש מהקבר נטהר, עכ"ד, וביאר הקו"ש כוונתו דהגולל אינו אלא יד להעביר הטומאה מהקבר לנוגע בו ולכך לא חשיב דבר המקבל טומאה לענין לחצוץ בפני הטומאה, (וצ"ב מ"ט ביאר דהוי יד לקבר ולא יד למת כמש"כ הערוך לנר). אמנם בספר אשר לשלמה (טהרות סי' ס"ט) כתב לבאר ד' ר"י הזקן עפ"ד הגר"ח הנ"ל דהקבר והגולל אינם מטמאים בפנ"ע אלא רק בצירוף המת (ואין צ"ל דהגולל הוא יד גרידא להעביר הטומאה מהמת או מהקבר).

תמיחת האבנ"ז איך משכח"ל סבך שאינו ראוי לקבל טומאה מדין גולל

ועפ"ז יש ליישב תמיחת האבנ"ז (או"ח סי' תס"ט סק"ה) שהקשה דלא משכח"ל סבך כשר, דהא דבר המקבל טומאה פסול לסבך בו, וכל סבך ראוי לקבל טומאה ע"י שיעשה גולל, ואין לך דבר בעולם שאינו מקבל טומאה אם יעשה ממנו גולל לקבר. וכן יש להקשות לענין כתמים שלא גזרו אלא בנמצא על דבר המקבל טומאה, ולדעת תוס' (נדה נח.) אי"ז דוקא במקבל טומאת נדה אלא כל טומאה שהיא (כגון טומאת נגעים), וקשה כנ"ל דא"כ לא משכח"ל דבר שאינו מקבל טומאה, דכל דבר ראוי לקבל טומאת גולל. וכן קשה בדין מקוה שהוויתו ע"י דבר המקבל טומאה פסול, וקשה דהא לעולם יכול לקבל טומאת גולל. ולהנ"ל ניחא, דגולל אינו דבר המקבל טומאה אלא הוי רק כיד להעביר הטומאה מן המת, וכל הדינים הנ"ל נאמרו רק בדבר שיש בו תורת קבלת טומאה בפנ"ע, [וכמו שביאר הקו"ש בד' ר"י הזקן דמה"ט לא חשיב דבר המקבל טומאה שאינו חוצץ בפני הטומאה].

יסוד פלוגתת הראשונים בדין גולל שפירש תלוי בגדר טומאת גולל

ולפ"ז מיושבת היטב תמיחת האחרונים ע"ד הרמ"א שחילק בין חרב כחלל לגולל, דכהנים מזהירים על גולל ולא על חרב כחלל, וכבר כתבנו דחילוק זה מבואר להדיא בדברי הרמב"ם, ולהאמור ביאור החילוק הוא דודאי קיי"ל כד' רוב הראשונים דאין הכהנים מזהירים אלא על המת בעצמו ולא על טומאות הפורשות ממנו, אולם קבר וגולל אינם טומאות הפורשות מן המת אלא מטמאות ע"י המת עצמו ולכך כהן מזהיר עליהם.

אכן כבר נתבאר [בשם הגרמ"ד] דכ"ז יתכן רק לפ"ד הרמב"ם ודעימיה דגולל שפירש טהור, אולם לד' רש"י והרשב"א דגולל שפירש טמא, בע"כ גדר טומאת גולל אינו כביאור הגר"ח לענין קבר דמטמא בצירוף המת, אלא הביאור הוא דחל טומאה בפנ"ע על הגולל, ועל כן ס"ל לראשונים אלו דטומאה לא פקעה בכדי, וכן בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תע"ו) ביאר טעמו דגולל שפירש נשאר בטומאתו, משום דגולל נלמד מאותו פסוק שנלמד ממנו דין חרב כחלל, וחרב הרי דינו כאבי אבות הטומאה גם לאחר שפירש מן המת, וא"כ ה"ה גולל, עכ"ד. וצ"ב מה בא הרשב"א ללמוד מדין חרב כחלל. ונראה דבא להפיק מדעת הרמב"ם דגדר טומאת גולל הוא מדין יד לטומאה ולכך מטמא כדן אבי אבות הטומאה וממילא בפירש לא שייך שיטמא, וזהו שדימה לחרב כחלל דחל עליו בעצמו טומאה ולכך מטמא גם כשפירש מהמת. [ולפ"ז הדק"ל קושיית הראשונים והאחרונים הנ"ל איך שייכת טומאת גולל בדבר שאינו מקבל טומאה, וכן הערת האבנ"ז לענין סבך. אמנם יש ע"ז ישובים אחרים, עי' קובץ שעורים (שם) קה"י (טהרות סי' י"ז) חידושי הגר"י (זבחים טז), ועי' גם חידושי הגר"ח (טטנטיל אות סה-תכג)].

נמצא לפ"ז דאין לאסור לכהנים להטמא לגולל אלא קודם שפירש

נמצינו למידן דלדעת הראשונים דגולל מטמא לאחר שפירש, גדר טומאת גולל היא כגדר טומאת חרב כחלל, וא"כ שוב אין מקום לחלק ביניהם לענין איסור כהן להטמא להם, ואם ננקוט דלא נאסר כהן להיטמא לחרב כחלל משום דלא נאסר הכהן להטמא אלא למת בעצמו ולא לטומאה הפורשת ממנו, הרי דלא נאסר ג"כ להטמא לגולל.

ומעתה עולה דהא דחילק הרמ"א ביניהם ואסר בגולל אע"פ שנהגו להקל בחרב כחלל היינו לפי שהחמיר כדעת רוב הראשונים שנקטו דגולל אסור רק בשעה שהוא על הקבר, אבל לדעת רש"י והרשב"א דגולל אסור גם לאחר שפירש אין מקום לאסור לכהן יותר מחרב כחלל, ונמצא דגם אם באנו להחמיר כדעתם דגולל מטמא לאחר שפירש, מ"מ לכהן ממנ"פ אין איסור להטמא לגולל לאחר שפירש.

והנה אף שדברינו הם נגד דברי האחרונים (הפמ"ג הזרע אמת והחכם"א) שדנו בזה ולא מצאו מקום להחיר אלא בצירוף ספיקות, מ"מ מצאתי בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' של"ז) תשובה ארוכה בדבר מצבה ישנה מלפני ד' מאות שנה שנמצאה טמונה בקרקעית חצר של עכו"ם וחרוט עליה הנוסח 'פה נטמן איש הגון ר' זכריה בן ר' ידידיה נפטר בעיוה"כ קנ"ט לפ"ק', והנכרי בעל החצר אומר שמקובל לו מאבותיו שהיה כאן בית קברות של יהודים, ודן החת"ס בארוכה אם יש להאמין לנכרי ולחוש לקבר באדמה מתחת המצבה ולבסוף הסיק להתיר מעיקר הדין לכהנים להכנס לאותה חצר וגם לפסוע על מקום האבן ע"ש, ולא דן כלל על ענין המצבה עצמה, ולכאן' היה לו לדון בזה ולהביא הצדדים לכאן ולכאן כיון שהוא דין השנוי בפלוגתת הראשונים, וקצת משמע דנקט דאין כלל איסור מצד המצבה לבדה, ולדברינו ניחא,

דמצבה שפירשה כו"ע מודו דאין בה איסור לכהן. [ויש להוסיף שהזרע אמת והחכמ"א פשוט שלא נחתו לדברינו, כי הם בלא"ה לא מצאו כלל מקום לחלק בין גולל לחרב כחלל והניחו בתימה ד' הרמ"א שחילק ביניהם, והזרע אמת הוסיף זאת לסניף להתיר בניד"ד, כי מדינא ראוי להתיר גולל בכל גווניו כמו חרב כחלל, ולדברינו מיושבת ד' הרמ"א, אך מ"מ טענת הזרע אמת נשארת לדינא לענין גולל שפירש דע"ז לא דיבר השו"ע כמו שנתבאר].

להבנם למקום שיש בו מצבה וגם ארון מתים

והנה להלכה המנהג להורות בזה היתר כד' רוב האחרונים, וכ"כ בספר טעם ודעת (פ"ו מטומאת סקל"ב) ועוד, אולם טעם האחרונים הוא משום ס"ס, וא"כ במקום שיש מצבה וגם ארון של מת יש לאסור משום ממנ"פ, ולפ"ז מי שרגיל להחזיק אצלו פיסת עץ מהארון של כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל אסור לו להכנס למקום שיש בו מצבה ישנה, אבל לפי מה שהארכנו לבאר צד ההיתר מדינא, דאין הכהן מוזהר על גולל שפירש, יש להתיר בכל גווניו. ויתכן שאפשר להקל בזה במקום הצורך, כי לפ"ד הזרע אמת יש כאן עדיין ס"ס מחמת צירוף הספק אם כהן מוזהר על טומאת גולל, ועוד דהמנ"ח (מצוה רס"ג) פירש בד' הב"י (סי' שס"ט) דגם לד' השו"ע שאסר אי"ז אלא איסור דרבנן, וא"כ במקום ספק יש מקום להקל, וכן אם יש עוד ספק במציאות אם המצבה היא של ישראל או של עכו"ם [דמעיקר הדין קי"ל דעכו"ם אינו מטמא באהל (עי' שו"ע יו"ד סי' שע"ב ס"ב), ואף דלכתחילה יש להחמיר בזה כמבואר בשו"ע שם, מ"מ במקום ספק הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל דיש להקל בזה לכתחילה (ציוני הלכה אבילות פ"י)] יש בזה צירוף להקל מדין ספק טומאה ברה"ר [באופן שיש ג' אנשים באותו מקום דנחשבים רה"ר] דלדעת הרבה אחרונים מועיל גם לגבי איסור טומאת כהנים (עי' ספר טעם ודעת פ"ו ה"ד בביה"ל). וצ"ע לדינא.

ביקרא דאורייתא

אברהם זנגר

ראש חבורה בישיבת מיר

בענין זריקת פיסות נייר צבעוניים בחתונות

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד 'בית אהרן וישראל', הנה במאמרו של הרב משה דז'לובסקי שליט"א (בגליון שבט-אדר תשפ"ג, עמ' קא) ובו הביא פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה, הביא מה שהעירוהו פסיקות הנייר הצבעוניים שזורקים הנשים בשעה שהחתן מכסה את פני הכלה בבאדעקן זה מנהג הגויים, ואסור מפני חוקות הגויים. והביא ששאל לדו"ז הגרי"י פישר זצ"ל והשיבו דאכן לזרוק פיסות נייר לבדם זהו מנהג הגויים, אבל למנהגנו שמערכים עמהם חיטים ה"ז נחפץ למנהג ייחודי ואין חשש בזה, והביא ששוב שאל כן קמיה הגרי"ש אלישיב זצ"ל והשיבו ממש כהא לישראל, עכת"ד.

ואמרתי להביא בזה מה שביירתי בזה קצת, וכמה תשובות שקיבלתי בזה מגדולי ההוראה שליט"א, דהנה ראשית דבר יש לברר מהו שורש המנהג הנ"ל, ומהו מנהג הגויים שאליו יש חשש בכלל.

דהנה המקור למנהג הוא גמרא מפורשת (ברכות נ, ב): "תנו רבנן ממשיכין יין בצנורות לפני חתן ולפני כלה וזורקין לפנייהם קליות ואגוזים בימות החמה אבל לא בימות הגשמים". ומפרש רש"י "ממשיכין יין בצנורות - משום סימן טוב". וכן ביארו כמה ראשונים בגמרא כתובות (טו, ב) "אף חילוק קליות ראייה", ודברו על המנהג בחופות אף בזמננו. ראה מש"כ הראב"ן (כתובות) "רבי יוחנן בן ברוקה אומר אף חילוק קליות ראייה שהיא ניסת בתולה שכך היו נוהגין. ונראה לי דמכאן נהגו בזה המלכות לחלק חטה לבחורים ולתינוקות וזורקין על ראש חתן וכלה בשעה שמקבל הכלה מיד אביה". [השעה המקבילה לכך בזמננו היא שעת כיסוי ההינמא]. וכ"כ בס' הפרנס - דברי המהר"ם מרוטנברג מאת תלמידו (סי' שע): "מה שנוהגים עתה להשליך חיטים בראש חתן וכלה הוא כענין דאמרינן פרק האשה שנתארמלה אף חילוק קליות ראייה". ולא רק בארץ אשכנז, אלא אף בספרד נהגו כן, כפי שכתב האבודרהם (ברכת אירוסין ונישואים) "מה שנהגו לזרוק חיטים לפני החתן והכלה על שם (תה' קמז, יד) השם גבולך שלום חלב חטים ישיבעך משום שלום".

וטעם הדבר מבואר ברש"י שם, והביאו במשנ"ב (סי' קעא סקי"ט) 'שעושין כן משום סימן טוב, שימשך שלותן וטובתן', עכ"ל. וכן טעם זריקת החיטים מבואר ברוקח (הלכות אירוסין ונישואין, אות

שג) שהוא רמז שיהיו פרים ורבים כחיטים, וממילא אם מערבין חיטים אין בזה חשש. וניכר א"כ שמנהג זריקת הניירות הנהוג כיום הוא שריד למנהג העתיק הנ"ל, ומוכח כן מהזמן שזורקין את הניירות.

ובאמת י"ל דלא חששו משום סרך חוקות הגויים, והוא כמו שהראני מו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א (ראש ישיבת 'כנסת יהודה', ירושלים) מה שייסד לן רבינו המהרי"ק עפ"ד התוספתא, דכל איסור דרכי האמורי אך ורק בעושה כן להתדמות אליהם, אבל כל שכוונתו לתועלת אחרת כגון כבוד וכדומה, ליתא משום חוקות הגויים. והובאו דבריו ברמ"א (יו"ד סי' קעח ס"א). ולפי"ז פשוט דה"ה בזריקת הנייר, היות וכל הכוונה אך ורק להרבות שמחה, שפיר דמי.

וזה לשון המהרי"ק (שורש פח): 'גם זאת נראה, דהיינו דווקא כשהוא עושה כדי להתדמות אליהם ולא לתועלת ידועה, כדמשמע הלשון דקאמר שלא תאמר הואיל והם יוצאים וכו'. ולא קאמר סתם שלא יצא בארגמן או בקלוסן כמו שהם יוצאים, אלא ודאי נראה דלא שייך לאסור משום הולך אחר חקיותיהם אלא היכא שהדברים מראים שהישראל מתדמה אליהם, כגון שעושה מעשה התמיה אשר אין לתלות טעם בעשייתו אלא מפני חקם, וכו' אבל בענין אחר לא, וכו' ובכה"ג לא שייך לאסור מאחר שהדבר מוכיח שאין מתכוין להתדמות אליהם, וכ' וגם הם לא הנהיגו זאת אלא לכבוד' ולתועלת' וכדפי', וגדולה מזו אמרו בשילהי פרק במה אשה (דף סז) וכן בחולין בשלהי פרק בהמ' המקשה (דף עז) דכל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, ואף על גב שהרגילו בו האמוריים מדהוצרך לומר דאין בו משום דרכי האמורי. וכן שנינו בתוספתא האומר אל תפסוק בינינו פן תפסוק אהבתינו יש בו משום דרכי האמורי ואם מפני הכבוד מותר עכ"ל התוספתא, הרי לך דכל שהוא משום תועלת וכבוד מותר ואף על גב דהרגילו בו אמוריים משום חוקם אפילו הכי כיון שאינו מתכוין אלא מפני הכבוד מותר כ"ש הכא שאין מתכוין אלא לתועלת וכבוד. עכ"ל יעו"ש.

★

והגאון רבי אריאל בוקוולד שליט"א (רב קהילת 'משכן חיים', בני ברק) כתב לי: 'על הנידון הראשון - אני בעצמי שאלתי לפני חופתי את מו"ר הגר"ש אויערבאך צוק"ל [ולא משום חשש דרכי האמורי שאלתי אלא משום הנהגת דברים בטלים]. והשיב לי שהמנהג היה לזרוק חיטים ושאר דגנים, לסימנא טבא לפריה ורביה, ועירבו בתוכם חתיכות נייר לקישוט. ובמשך הזמן נשכח העיקר ונשאר הטפל. ואכן בעלייתי לתורה בשבת לפני החופה, נכחה הסבתא של אחתי, מזקנות ירושלים, והיא הכינה מה לזרוק על החתן, ועיקר התכולה - בוטנים. גם לחתונה היא הכינה מה לזרוק על החתן בשעת ההינזמא, ואכן בתוך הניירות היו דגנים'.

ועוד כתב לי הגר"א בוקוולד שליט"א: 'על הנידון השני - מהו מנהג הגויים. אני בן חו"ל ומכיר היטב את מנהגם בשעת שמחה, ואינו דומה כלל לנהג אצלנו בשעת ההינזמא, ומעולם לא עלה בדעתי דמיון למנהג הגויים עד שקבלתי את מכתבך. מנהג הגויים נקרא זריקת 'קונפטי', שזורקים פיסות הנייר גבוה לאויר או מישהו מלמעלה בגובה זורק, ונופלים הניירות כעין שלג על כל האזור החוגג. ואכן משרה אוירה חגיגית. אם הם זורקים בחתונות, יעשו כן בסיום החתונה, שעת התפרצות שיא השמחה. אין שום דמיון לצורת זריקת הניירות בשעת ההינזמא. [ואם מישהו אכן יחקה את המנהג זה, הוא ודאי מגונה לחקות מנהגיהם, אבל לא נראה שום חשש איסור, שניכר שהוא דרך שמחה בעלמא], עכ"ה.

והגאון רבי יצחק שאול קניבסקי שליט"א, בנו חביבו של שר התורה זללה"ה העיד לי בכתבו אלי: 'בכל החתונות של ילדי אאמו"ר זללה"ה זרקו ניירות', אך יתכן שזרקו ניירות לבנים וכיו"ב, ולא צבעוניים.

★

וכעת זכיתי בזה לתשובה נכבדה מהגאון הגדול רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, וזה לשון מכתבו שכתב לי:

ז' אדר תשפ"ג

לידידי חביבי האברך המופלג בתו"י הרה"ג ר' חיים מלין שליט"א

הנני בזה ע"ד שאלותיך ששאלת...

הנה לא חקרתי אודות המנהג הזה, אבל לגופו של ענין ע' שו"ת בית שלמה (יו"ד ח"א סי' קצ"ז) לענין לבישת בגדים שהגויים לובשים, דאף אלו שהתחילו ללבוש כך עשו שלא כדין, מ"מ כיון שכבר

נתפשט כן אצל היהודים, אז גם מי שבא לשם אין בו איסור, וז"ל: מ"מ אחר שכבר כל היהודים שם במדינה נהגו ללבוש מלבושים אלו, עכשיו הבא לשם ולובש כמנהגם פשיטא דאין בזה מקום להחמיר עכ"ל.

וכע"ז לגבי אלו שמקשטים הרכב של החתן כלה ומחותנים עם פרחים וכיו"ב, דאף אם יתברר שהדבר התחיל ממנהג הגוים, אבל עכשיו שכבר נפוץ גם אצל היהודים אין בזה משום מנהג הגוים.

אולם מאידך אשכחן בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ט ד"ה אשר מלא) שכתב: והנה זה ברור ונכון כי אילו היה תחלת מנהגו באיסור, היה משום חוקי הגוים, אבל אחר שכבר נהגו ישראל לגלח (ר"ל בהיתר כמ"ש שם לעיל) תו אין בו שום דנדוד וכו' ע"ש, ומשמע דלא ס"ל כבית שלמה, אלא דוקא אם תחלת המנהג הוא בהיתר שרי.

אמנם אכתי י"ל בנדוד דהרי עצם זריקת ניירות לכאורה גם מתחלה אין בו חוקת העכו"ם, דהרי כתב הרמ"א (י"ד קע"ח ס"א) דכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העכו"ם לשם פריצות וכו', וא"כ בדבר זה שאינו אלא לשמחת חתן אינו בכלל זה, וכן אלו שנהגים לעשות זיקוקין דנור בחתונה לשם שמחה, אפילו אם יתברר דתחלת הדבר נלקח ממה שראו אצל הגוים דבר זה, מ"מ אין בידינו לאסרו, ועכ"פ לדברי הבית שלמה הנ"ל ודאי שריא הדבר.

ובספרא (ויקרא י"ח ל"ב) וכמעשה ארץ מצרים לא תעשו, יכול לא יבנו בנינים כמותם, ת"ל ובחוקותיהם לא תלכו, לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם וכו', ומה היו עושים האיש נושא לאיש והאשה לאשה האיש נושא אשה ובתה וכו', ובמלבי"ם שם: שר"ל שלא ילכו בחוקותיהם הנשחתים עכ"ל.

וע"ע בב"ח (י"ד קע"ח ה'), ונראה ודאי דלא אסר הכתוב אלא כגון אותם שעשוים לקיבוץ עבודת הצלמים וכו' ע"ש, ובב"י שם ד"ה כתבו הגהות מיימו' דמסברא אין להוסיף על מה שמנו חכמים שהיתה קלה בידם שהוא מחוקות הגוים וע"ש בהמשך.

ולמסקנת הדבר, הגם דודאי ראוי להתרחק מהגוים בכל דבר ולהיות מופרד מכל מנהגיהם גם אם אינו ענין של ע"ז וכיו"ב, ולא לחקות אותם בשום דבר שלא נהגו אבותינו בזה, אבל עכ"פ מדינא יש בזה לימוד זכות כנ"ל, ודבר שכבר נהגו ישראל בזה נראה דיש לסמוך על הבית שלמה כנ"ל, דכיון שכבר נשתרש המנהג גם אצל ישראל אין בזה ענין של חוקות הגוים, כיון שאין בו שום סרך של פריצות והשחתה.

דברי ידידו דוש"ת מצפה לרחמי ד'

יעקב מאיר שטרן

★

והגאון רבי יהודה טשנר שליט"א הראני מה שכתב בספרו 'שערי הנשואין', (ש"ב פרק ז, אות כד): זורקין על החתן והכלה מיני מאכלים לסימן טוב וכדאיתא (בברכות נ:): ממשיכין צינורות יין לפני חתן וכלה וזורקין לפניהם קליות ואגוזים. ועושין כן לסימן טוב (רש"י שם). וכן (במס' שמחות פ"ח ה"א) מבזבזין לפני חתן וכלה מחרוזות של דגים, ע"כ. ועכשיו נוהגים לזרוק חיתין ע"ש "השם גבולך שלום חלב חטים ישיביעך". וגם סימן הוא שיהו פרין ורביין כחיתים (תוס' ברכות שם, רוקח סי' שנ"ב-ג', אבודרהם סוף ברכת נישואין). וצריך לזהר שלא יזרקום אלא במקום נקי כמבואר בש"ס (שם) ובשו"ע (או"ח סימן קע"א). והשו"ע הוסיף, שצריך לכבד (לטאטא) אותם אח"כ ולאספם כדי שלא יבואו לידי בזיון. אלא שהבית יוסף כתב שלא נהגו לדקדק בזה, ע"ש במ"ב ובשעה"צ שכתב קצת טעם מדוע לא נהגו לאספם. ואפשר שזוהי הטעם שינו המנהג לזרוק זרע שקוראים האפע"ן (כישות) ולא חטים. והאפע"ן הם גם כן סימן טוב ע"ש יראה זרע יאריך ימים (טעמי המנהגים סימן תתקנ"ד).

והנה ברוקח ומהרי"ל מבואר שעשו כן לפני ההליכה לחופה, ובטעמי המנהגים כתב שעושין כן בעת קבלת פנים, ובשלחן העזר כתב שזורקין אחר הכיסוי, ע"כ. וכן הוא מנהגינו שזורקים אחר כיסוי ההינומא בעת שמתחילים ללכת לחופה.

אמנם כיום בא"י לא זורקים זרעים [אולי משום שקשה להזהר שלא יבואו לידי בזיון], אלא זורקים חתיכות קטנות של ניירות צבעוניים. ובה לכאורה אין סימן ברכה, ורק עושים כן כדי להגדיל השמחה.

ובחור"ל היהודים אינם נוהגים לזרוק ניירות אלו, כי שם הגוים נוהגים כן בחתונות שלהם, והיהודים נמנעים לעשות כמנהגי הגוים. והיו רבנים שהקפידו לא לעשות כן גם בארץ ישראל וכמו שמסופר על הגה"צ רבי דוד בהר"ן זצ"ל, שלא נתן ולא הסכים לזרוק על החתן כשהולך לחופה ניירות צבעוניים, ואמר שזה מעשה גויים. ופעם הכינו חיטה עם הניירות הצבעוניים, וישב והוציא את כל הניירות, והורה לזרוק רק חיטה, כמו שהיה נהוג בירושלם.

יוכע"ז כתב באוצר כל מנהגי ישרן (עמ' ל'), שזריקת הניירות הצבעוניים בא ממשכילי הדור החדש, ויש לבטלו, כי זריקת הכישות סימן לזרעם, כמו שגידולם הרבה מאד ובאין עמל וטורח, כן זרעם יפריה וירבו מאד בלי עצב וצער, אבל הנייר על מה ירמוז? ובספר יפה ללב (אות כ"ח) כתב שבמקומו, כשבאה הכלה לבית החתן נהגו לזרוק על ראשה אורז וקונפטיים (ניירות צבעוניים) ופרוטות של כסף לסימנא טבא, עכ"ד. ולזה יש קצת טעם, כיון שהאורז ופרוטות הכסף הם העיקר והניירות הצבעוניים הם רק לתוספת שמחה.

יומננס בחור"ל זהו מנהג הנוצרים, אולם כאן בארץ ישראל אנחנו נמצאים בין ערבים ולא בין נוצרים, ואין זה מנהג הגוים אצלנו. והרבה גדולים רואים שעושים כן ולא מוחים בזה, ש"מ שאין בזה איסור. ומ"מ ודאי שה' עדיף לשמור המנהג הישן לזרוק חטים, אבל אין למחות באלו הזורקים הניירות הצבעוניים, עכ"ד הגר"י טשנר שליט"א בספרו שם.

אקווה שיהיו הדברים לתועלת לומדי התורה

חיים מלין - פעה"ת בני ברק

תגובת הכותב

ייש"כ על המקורות הנפלאים, ואכן לאחר פרסום הדברים אמר לי הגאון ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א שיש להוסיף להיתר כי הרמ"א בסימן קע"ח כ' שהאיסור ללכת בחזקת הגויים הוא רק אם הוא דבר שנהגו לפריצות, או שיש חשש דרכי האמורי ושיש בו שמץ עכו"ם מאבותיהם, אבל דבר שעושים משום כבוד או טעם אחר מותר, וכן ציין לדבריו של בעל שו"ת 'בית שלמה'.

בכבוד רב

משה דולובסקי

בדין נמים לאיסור ולהיתר

ראיתי את המאמר של הרב גוטליב שליט"א בגליון רכ"ב שהאריך בטוטו"ד בהגדרת החשיבות של ההיתר והאיסור, והנני להעיר כמה הערות, ואשמח אם יתלבנו הדברים.

באות א' נוקט בפשיטות שהריב"ש בא לאסור אפילו דבר שהוא שווה ערך גדול שעל פי דין אינו צריך לוותר עליו כדי לקיים מצוות הדלקת הנר, וראייתו היא מפני שלמד שהריב"ש נתכוין באמרו 'אפילו נתן דבר חשוב' - כגון טבעת זהב וכדו'. ובהערה 8 חזקו דבריו בזה"ל: 'וא"כ הרי היה יכול למצוא היתר אם יניח דבר שלא יוותר משום הנר, אלא על כרחך שזה לא יועיל, כיון שצריך לו לשבת, ולא אזלינן בתר ערך כספי'. וחושבני שזו ראייה קלושה מאוד, ואבאר דברי, דהמציאות שצייר להציע שיניחו טבעת זהב וכדו' ע"ג הנר לא ברור כלל שזו עצה מעשית, חדא דדבר יקר מאוד אדם חס עליו שמא יתקלקל ליד האש או יתלכלך בפיה האש או בנוזלת השמן, ועוד טעם שהרי האדם חס על ממונו ולא מניח דברים יקרים כאלו על גבי הנר שהוא במקום גלוי [ע"ג השולחן שאוכלים עליו] ויכולים ילדים קטנים מבני הבית לשחק עם זה ולאבד את זה. עוד יש להוסיף שבהרבה מקרים אם יש לאשה תכשיט היא רוצה להתקשט בו לכבוד שבת ולא להניח אותו בכניסת שבת ע"ג הנר (ואולי צריך להשאיר אותו כל זמן שהנר דולק), הארכתי קצת בציורים מציאותיים כדי להראות שקשה מאוד לחדש דין כ"כ גדול מחמת דיוק קלוש.

גם מה שהוסיף שם בהערה 8 לדייק מהריב"ש מדכתב - שהנר חשוב לעולם יותר - דמשמע שלא יועיל שום דבר יקר ערך להחשיבו יותר מהנר, עכ"ד. תמהני, וליטעמך אם יניח דבר הנצרך לו לשבת כגון

טבעת שמתקשטת בה לכבוד שב"ק וגם יש לה שווי כספי יותר מהנר, וכי לא יועיל? אלא פשוט שהריב"ש דיבר באופן כללי אבל לא בא לשלול אפשרות של מציאות דבר חשוב יותר מהנר.

עוד אני תמה, גם אם נדייק מהריב"ש שיש חשיבות גדולה לנר, אבל סו"ס הרי הריב"ש ביאר היטב את החשיבות של הנר - 'לפי שהוא צריך לו עתה למצוה בעוד שהוא דולק', היינו דבונן בהשמ"ש עד שעת הסעודה יש כאן השתמשות גמורה עכשיו שהנר דולק, ולא נכשלים בני הבית בעצים ובאבנים, ונהנים באכילת הסעודה לאורו, ויש כאן קיום מצוה כל רגע שהנר דולק, וזה באמת חשיבות גדולה שסובר הריב"ש שהיא עדיפה על פני שווי ממוני, אבל ללמוד מדבריו על כל דבר היתר שעומד לו להשתמשות בהמשך השבת (שזו רק מחשבה בעלמא להשתמש בו אבל כעת אין בו שום קיום מצוה), שזו תהיה נחשבת חשיבות כ"כ אלימא לרחות שווי ממוני, זה לית לן ראיא.

באות ב' כתב שבפשטות בסיס הוא מדין הקצאה, שכיון שמייחד הבסיס לדבר איסור הרי מקצה דעתו גם מהבסיס, כיון שלא יוכל להשתמש בבסיס באופן הרגיל אלא ע"י ניצור, עכ"ד. ולא הבנתי דבריו כלל, איזה היסח הדעת יש לאדם שהניח מעות ע"ג הכר והוא יודע שברגע שיצטרך את הכר הוא פשוט מרים אותו והמעות נופלות ממילא מהכר, אין שום טעם שהוא יסיח דעתו מהכר שהרי הכר מוכן לו להשתמשות בלי שום עשייה מיוחדת, וגם בכל בסיס כגון אבן על החבית [כשאינה עומדת בין החביות] למה יסיח דעת מהחבית, הרי הוא מטה על צידה והאבן נופלת, ותמוה לומר שכזו הקצאת דעת קלושה יחשיבו חז"ל דחיה בידים ולא חזי. וכ"ש אליבא דר"ש דלא ס"ל כלל שחל איסור מוקצה ע"י הסחת הדעת, א"כ גם אם יש כאן היסח הדעת קטן, מפני שחצר מעשה ניצור לפני משתמש, אבל אליבא דר"ש בודאי שלא נעשה מוקצה ע"י היסח הדעת קלוש כ"כ.

יש להקשות עוד בנוסח אחר, מה נבאר בבסיס שמונח עליו מוקצה אבל עדיין אפשר להשתמש בו כרגילותו, וכגון שולחן שמונחים עליו נרות אבל עדיין יש שטח גדול שמשתמשים לאכול עליו, וכי האדם מסיח דעת מהשולחן משום שמונחים עליו נרות, ואת"ל שמסיח דעת מלטלטלו, זה אינו עושה איסור מוקצה דהא חפץ כבד לא הוי מוקצה אפילו שאין דעתו עליו לטלטלו, והרי יותר קשה להרים חפץ כבד מלנער מוקצה שנמצא על השולחן, ולא אומרים שהסיח דעתו מלטלטלו, וא"כ איך אפשר לומר שבסיס הוא מוקצה מחמת היסח הדעת.

בהערה 3 כתב לבאר ברש"י שכתב שהנר טפל לשלהבת, כוונתו מדין היסח והקצאת הדעת, עכ"ד. וכמה נדחק להכניס בדבריו רש"י דברים שלא כתב כלל, דרש"י לא הזכיר כלל עניין של היסח הדעת, וכתב רק עניין של טפילות, ומוכח שזה עיקר גדר המוקצה.

וגם מה שכתב בהמשך דבריו לומר דרש"י כתב טפילות רק לגבי נר ושללהבת, כנראה אשתייטה לשון רש"י שם בדף מז. [ד"ה הא ליכא פירי לא] שרש"י מבאר שכלכלה והאבן בתוכה היא מוקצה מחמת דכלי נעשה בסיס לאבן וטפילה לו ובטל תורת כלי דידה, מבואר ברש"י שכל בסיס הוא דין טפילות.

ומה שהביא ראיא לדבריו מהא דשוכח אינו נעשה בסיס וכן מאין אדם אוסר דבר של חבריו, אין בזה הוכחה לגדר הקצאה, דגם לפי הצד שזה גדר של טפילות זה חל ע"י ייחוד של הבעלים שמטפיל ומייחד את הבסיס להיות משמש את מה שעליו, וממילא אם שכח את המוקצה על הבסיס לא הטפיל אליו את הבסיס, וכן אין בעלות לאדם להטפיל חפצי חבריו להיות בסיס, ופשוט.

בהערה 6 נתקשה בדברי המ"ב שפוסק דאם יש על השולחן הנרות ושאר דברים הצריכים לו לשבת הם יותר חשובים מהנר, והקשה הרב, הרי נר קודם לשאר דברים וא"כ הוא החשוב? ותי' שהכוונה על שאר דברים הצריכים לו לשבוע, והם קודמים בדין לנר, עכ"ד. והנה זו אוקימתא שיש בה נפקותא גדולה לדינא, דהנה אם אדם זה רגיל לשבוע מהבשר והדגים שאוכל בסעודה (כדרך רוב בני אדם שעיקר שביעתם מהמנות העיקריות של הסעודה) ועל השולחן מונחים דברים אחרים שהם תוספות נכבדות לסעודה, אבל הסיר של התבשילים מונח על הכירה, ככה"ג לא יהיה הדין שהדברים המונחים על השולחן חשובים מן הנר, וזה דחוק מאוד בכוונת המ"ב שתהיה כוונתו אך ורק לדברים שאותו אדם שבע מהם, ולא לשאר דברים הצריכים לו לשבת.

בהערה 12 כתב לדחות את ההסבר שנחלקו באופן שהשווי הכספי של ההיתר הוא מרובה אלא שהנר נצרך לו למצוותו, וכתב הרב 'הסברא נוטה דאולינן בתר מה ששווה לו עכשיו יותר ולא בימות החול'. כנראה אויל לשיטתו שהבסיס הוא משום היסח הדעת, ואז סבור שכעת בשבת בודאי דעתו היא על הנר

שהוא מצוות שבת ולא על הכסף. אבל לפי מה שנתבאר מפשטות ל' רש"י שגדר בסיס הוא טפילות, בזה ודאי מסתבר שהולכים אחרי השווי האמיתי שהוא קובע את חשיבות הדבר, והרי גם עכשיו בבהש"ש אם יזיקו לו את הנר ישלמו לו כפי שוויו בשוק [ולא לפי מה ששווה לבעליו קיום המצוה] וא"כ השוויות האמיתית של החפצא לא משתנה בערב שב"ק, לכן שפיר יש לומר דאולינן בתר שוויות האמיתית, ודו"ק.

באות י"ג הוסיף להקל בדיני בסיס ולומר שכל דבר היתר שנצרך לו בשבת הרי זה חשוב מן האיסור אפילו אם יכול להשיג אצל אחרים, ואפילו אם יש לו חפץ אחר אך הוא מעדיף להשתמש בחפץ הזה, דכיון שיש לו עדיפות להשתמשות בחפץ זה הרי זה נקרא צורך שבת. והוכיח זה מדהא דהקילו האחרונים בככרות ושאר צרכי שבת דחשובים הם יותר מן הנר אפילו אם יכול להשיג אצל אחרים, עכ"ל. ולענ"ד יש חילוק גדול בין המקרים, דבככרות כנגד הנר מדובר שמצד השווי הכספי הככרות שוות יותר מנר הדולק [כך הוא בדרך כלל] אלא שהריב"ש החשיב טובא את הנר מפני שצריך לו למצות נר שבת, לכן כנגד זה העמידו הפוסקים את הככרות הצריכות לו למצות שבת ולכן הואיל והם גם שווים יותר וגם נצרכים למצות שבת לכן עדיפי מן הנר, אבל כשאנו באים לבטל דבר מוקצה ששווה הרבה יותר מן ההיתר שמנוח לידו, אלא שאנו באים להעלות את חשיבות דבר ההיתר יותר משווי אלפי דינרי כסף וזהב מחמת שצורך המצוה חשוב יותר, בזה מסתבר דדוקא אם החפצא הזה הוא לבדו החפצא דמצוה ובהעדרו יתבטל מן המצוה, דומיא דנר הדולק של הריב"ש, אבל אם המצוה לא תתבטל כלל אלא שהגברא יצטרך לבקש משכניו פת או שאר דברים, בזה מנלן שהעדפה בעלמא של הבעלים שלא לילך לבקש מהשכנים תדחה שווי ממוני של אלפי דינרים?

ויש להוכיח מהא דאוקמא הגמרא - בכלכלה מלאה פירות - דאז לא נעשית בסיס לאבן המוקצה, ולמה הגמ' צריכה כלכלה מליאה פירות, למה לא סגי בפרי אחד שחושב לאכלו בשבת, דזה כבר חשוב לו יותר מהאבן המוקצה שאין לו מה להשתמש עמה בשבת? אלא מוכח דלא סגי במה שעומד לשימוש בשבת אלא צריך שיהיה שווה לבעליו יותר מהמוקצה ויטכס ליותר עליו מאשר על האבן (שאז מחשב הוא גם את השווי הכספי).

לכן באמת נראה דאין הכרח מהריב"ש שבא להפליג בחידושים שאפילו כנגד דבר שהוא שווה ערך הרבה מאוד אפ"ה יהיה יותר חשיבות למה שצריך עתה, (שאז יוצא דינים מופלאים שמליון דולר יכולים להיות בטלים בחשיבותם לנר הדולק), שהרי אפשר לפרש בפשטות שדיבר הריב"ש על מקרה רגיל של נתינת דבר ששווי מעט יותר מהשמן דאפ"ה סו"ס השמן יותר נצרך לו, שהרי דברי הריב"ש נאמרו כלפי המנהג של נתינת הלחם שמניח על הנר, ועל זה כתב שאפילו יניח דבר חשוב בחשיבותו יותר מן השמן, כלומר ששווה בערכו יותר מהשמן, אפ"ה הצורך המייד בנר הדולק עדיף לו על ההפסד הכספי שבהיתר. שהרי דבר מצוי הוא אצל אנשים שלפעמים כשנצרכים למשהו מסוים משלמים עליו יותר משווי [וכגון אדם שנצרך לו טישו, ונצרך לוותר על שקל שתיים כדי להשיגו, יעדיפו אע"ג ששווי הוא אפסי כלפי ההפסד הממוני שמפסיד מחמתו, אבל אם יהיה זה הפסד של סכום גדול אז לא ימהר להפסידו גם אם הטישו יהיה נצרך לו], וזה מה שכתב הריב"ש שבדעת בני אדם כשיש להם נר בליל שבת שהם צריכים אותו אז גם אם יהיה דבר חשוב יותר מהנר (ששווי הממוני יותר מהשמן) אבל מ"מ כיון שאי אפשר להדליק בשבת נר אחר, לכן שווה לו לאדם להפסיד דבר חשוב בשביל שהנר ישאר דולק, אבל אם יודע האדם בעצמו שבשביל הפסד ממון גדול היה מוותר על הנר, בזה אין לנו לומר שההיתר חשוב לו יותר, אלא הדרינן לסתימת כל הראשונים והפוסקים שאם האיסור חשוב מן ההיתר הרי זה בסיס לדבר האסור. וזה כוונת הפוסקים שכתבו שאם יש לו ככרות או שאר דברים הצריכים לשבת על השולחן אז לא הוי השולחן בסיס לנר, משום דבדעת בני אדם עדיף להם לאכול סעודת שבת כדי שביעה בחושך מאשר להשאיר נר דולק ולהצטמצם באכילתם, אבל לא נתכוונו הפוסקים לומר שכל דבר שהוא עומד להשתמש בשב"ק יהיה כבר יותר חשוב מחפצי מוקצה, ודו"ק.

העולה מדברינו: שמסתבר שההגדרה של חשיבות ההיתר כלפי האיסור היא דלעולם צריך האדם להיות אמיתי עם עצמו מה באמת הוא מעדיף יותר ואז נקבעת החשיבות לפי הצורך באותה שעה, ודו"ק.

בברכת גמר חתימה טובה

אברהם יחיאל הלר הכהן

אופקים

תגובת הכותב

הנה כפי שכתבתי בפתיחה למאמרי, כל מה שכתבתי הוא לבאר את פסק גדולי פוסקי דורינו זצ"ל שהבאתי דבריהם שנקטו דאזלינן בתר צורך שבת, לכן אף שיש מקום לפלפל ולחלוק בסברות אחרות, מ"מ נראה שדרכינו מחוורת היטב להבין את דברי רבותינו זצ"ל.

ולעצם ההערות:

א. מה שכתב שתכשיטי זהב של האשה שמתקשטת בשבת הוא יותר צורך מהנר, זה תמוה, שהרי אף אם נימא שלא תוותר לגמרי על התכשיט כיון שזה שווה הרבה מפני הנר, אבל לא נראה במציאות שאשה תעדיף שלא להדליק נרות שבת, בגלל שלא תוכל להתקשט בתכשיט בשבת זו, באופן שאין מוותרת ע"ז לגמרי, ולכן בודאי שהנר שבת צריך לה יותר לשבת זו מהתכשיט, ולכן בודאי שהנר נקרא יותר צורך שבת מהתכשיט, ולכן כתב הריב"ש "לעולם", שהרי נר שבת הוא יותר צורך שבת מכל דבר, ואף שלא יוותר עליהם לגמרי מפני הנר, מ"מ לשבת זו הנר צריך לו יותר, ועיי"ש במאמרי שהוכחתי בעוד כמה הוכחות ברורות מדברי הריב"ש עצמו ועוד כמה אחרונים שכוונת הריב"ש דאזלינן בתר צורך שבת, ואין צורך לכפול הדברים.

ב. מה שכתב שדברי הריב"ש היינו דוקא בנר שבת דיש בו מצוה כל רגע, נראה לי תמוה מאוד, דהיכן ראה הריב"ש בגמרא דזה נקרא חשיבות, כיון שיש בו מצוה, דאי בעלמא אזלינן בתר שוויות כספי, א"כ גם בזה אף שהוא מצוה למה לא ניזל בתר שוויות כספי, אלא ע"כ שהריב"ש הבין שהחשיבות הוא צורך שבת, א"כ גם בכל צורך שבת צריך לומר כן.

ג. מה שכתב שאין להוכיח מדברי רש"י דאזלינן בתר הקצאה, ולכן ע"כ צריך לומר דבסיס הוא מדין טפל, הנה כבר הוכחתי היטב מדברי המ"א וכל הפוסקים הבאים אחריו, שהוכיחו מדברי רש"י הנ"ל דבאופן שהבסיס מיועד לאיסור לא מהני דבר היתר אף שהוא חשוב מאוד, והוכיחו את זה מדברי רש"י שכתב "טפל", ואי נימא שכל בסיס הוא מדין טפל, הרי ליכא שום ראיה לדברי המ"א וכל הפוסקים, ומה שכתב שנעלמו מעיני דברי רש"י שכתב שכתב שהאבן טפילה לו, הנה הרי הבאתי דברי רש"י בפרק כירה שכתב שבסיס טפל לשלהבת, וביארתי שהכוונה הוא דמשום הקצאתו נעשה טפילה, ואי לא נימא כן קשה ראת המ"א הנ"ל שנקטו כן כל האחרונים, וע"כ צריך לומר דבנר הכוונה לטפל גמור, ובאבן הכוונה לדין הקצאה גרידא.

ד. מה שכתב להוכיח ממה שאמרו כלי מלא פירות ולא נקט פרי אחד, אם זה קשה הרי זה ג"כ קשה גם אם נימא דאזלינן בתר שוויות, דהרי אפי' פרי אחד שווה יותר מאבן, ובאמת שזה לא קשה כלל, דלא נחית ללמדנו כאן דיני שוויות של בסיס, אלא בא ללמדנו דאזלינן בתר חשיבות, ואורחא דמילתא שבכלכלה יש הרבה פירות ולא פרי אחד.

ה. מה שכתב לדחות מה שישבתי את דברי האחרונים מדוע כתבו ככרות "ושאר דברים" הרי שאר דברים אינם קודמים לנר, הנה קושיא זאת קשה גם אם נימא דאזלינן בתר שוויות כספי, דמדוע נימא ששאר מאכלים שהם צורך שבת שווים לו יותר מהנר ויותר עליהם מפני הנר, וע"כ צריך לומר דאיירי במאכלי שבת ששבעים ממנו כגון דגים או שאר דברים המלפתים את הפת וכדו'.

ו. מה שכתב בתוך הדברים דאזלינן בתר השוויות של ימות החול [הוא סותר את עצמו במה שכתב במסקנתו דאזלינן מה ששוה לו יותר בשבת], הנה כבר הוכחתי מדברי המ"א שביאר את דברי הריב"ש, וכתב בדברי הריב"ש דה"ק דהשלהבת חשוב לו יותר מהלחם, ולכאורה הרי בימות החול אין שלהבת שווה כלום, דהרי אין לזה מחיר כלל, אלא ע"כ דהכוונה הוא שלא יוותר ע"ז בשבת, וכן יש להוכיח מדברי הפמ"ג על המ"א בסימו רע"ז שכתב שככרות הם חשובים יותר מהנר והוסיף על זה הפמ"ג "עכשיו", ובשו"ת שבט הלוי [שהבאתי שם במאמרי] הוכיח מדברי הפמ"ג דאזלינן בתר צורך שבת, וכתבתי שם דאף אם לא נימא בדבריו, מ"מ עכ"פ מוכח מדברי הפמ"ג דאזלינן כמה ששווה לו עכשיו, וכן הבאתי שם את דברי הגרש"ז אוירבך, שכתב דהחשיבות של בסיס היא מה יעדיף לוותר, וע"כ כוונתו דברינו דאזלינן כמה ששווה לו עכשיו, ולא כמה ששוה בימות החול.

ז. ומה שכתב להקשות דהרי אם יזיקו לו את החפץ הרי יהיה צריך לשלם כמה ששוה בימות החול השוויות האמיתיות, דבר זה נסתר מהא דכתבו המ"א וכל הפוסקים והוא מהגמרא דבבסיס אזלינן בתר ידיה, דאף שלכל העולם זה שווה יותר או פחות מ"מ אזלינן כמה ששוה להבעלים של החפץ, ובוודאי שלגבי אם יזיקו לו את החפץ לא יצטרך לשלם כמו ששוה להבעלים, אלא אזלינן בתר השוויות האמיתיות, אם כן אין סברא לומר לגבי בסיס דאף אזלינן בתר הבעלים, מ"מ אזלינן כמה ששוה לו בימות החול, דהרי גם אם ניזל בתר הבעלים בימות החול אין זה השוויות האמיתיות לגבי דין היזק, ובוודאי מסתבר דאזלינן בתר עכשיו, וכמו בערב סוכות שהמחיר של האתרוג הוא שווה יותר וזה קובע את מחירו, ה"נ בשבת הנר שווה לו יותר, שהרי יסכים לשלם יותר כדי שיהיה לו דבר זה.

ח. מה שכתב לדחות מה שכתבתי דביכול לקחת משכניו אין זה נקרא צורך שבת, ורק בככרות שהם שווים יותר מן הנר וגם הם צורך שבת הם יותר חשובים מהנר, לכן מקילים אף ביכול לקחת משכנים, דבר זה דחוק מאוד, דכיון דבעלמא אמרינן דביכול לקחת משכנים אין זה נקרא צורך שבת, מה יועיל לן שזה גם שווה יותר בערך כספי, כיון שלדבריו הרי צריך את גם שוויות וגם צורך שבת להתיר את הנר, וע"כ דבזה שאצלו אין לו אחרים, זה נקרא צורך שבת.

בכל חותמי ברכות
שמואל דוב גוטליב

בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה

ב"ה, כב' מערכת הקובץ הנפלא "בית אהרן וישראל", שלום וברכה.

בגליון רי"ט [עמ' קי"א ואילך] נדפס מחקרו היסודי של הרב ישראל אילאוויטש "בדין אכילת בשר עוף לאחר אכילת גבינה".

ובאותו ג' שם: (א) מסיק, שמן הדין אין חובה כלל להמתין ביניהם. (ב) דן בנוהג המקובל, שבכל זאת ממתנים בין אכילת הבשר לחלב - וכותב שכנראה זה עפ"י הזוהר. (ג) בהמשך מביא משו"ת מהרש"ג שאכן כותב כן.

ולאחר כל האמור, מביא מספר מטה ראובן ש"כתב שאותו זמן מה הנקרא שעה [בזוה"ק] הוא שיעור זמן של חצי שעה. דמצינו בחז"ל, דיותר מחצי שעה לא נחשב סמוך. כמבואר בפ"ק דמס' שבת במתיני' דלא ישב אדם לפי הספר.. ומפרש הר"ן, דסמוך למנחה הוא חצי שעה. ואם כן יש לומר, דכוונת הזוה"ק בשעתא חדא, היינו שלא להיות בפחות מחצי שעה - דזה נחשב סמוך ושעתא חדא".

ורציתי להעיר: בענין ההמתנה בין בשר לחלב. וכמו כן לעדכן את ציבור הלומדים, בדברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש בנדון [ניתבאר שלילת הפירוש שהכוונה היא לחצי שעה, כדי שלא יהיה "סמוך"].

א. בשל"ה הק' [מס' שבועות] מפורש כותב: "בעצרת שהמנהג לאכול מאכלי חלב, יש לעשות קינוח והדחה היטב ולפסוק בברהמ"ז, ולהמתין שעה ואח"כ יאכל בשר".

ב. כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש כותב באגרו"ק [חלק כ' עמ' רפ"ט], ומשם נעתק בסדרת הספרים "שולחן מנחם" חלק ד [יור"ד עמ' י"ט] וזה לשונו:

"לשאלתו למנהגנו בנוגע לאכילת בשר לאחר מאכלי חלב: בכלל, נהגינו בהנ"ל - ואפילו לאחר חלב וחמאה - להמתין שעה [וגם לא באותה הסעודה]. וכ"כ בשל"ה מס' שבועות שלו (קפב). ומש"כ בדרכי תשובה יור"ד סי' פט סוס"ק י"ט "שעה ויותר", צ"ע שיעורא ד"יותר" והמקור על זה.

אבל לא שמעתי אם זוהי הוראה לכל, או רק מנהג יחידי סגולה. וראה פמ"ג לשו"ע יור"ד ספ"ט שפתי דעת סק"ז, דהפסק שעה מחליף קינוח".

ובהמשך כותב שם: ש"נענעכ המכתב במשלוח. וזה עתה נתקבל מכתבו מעש"ק, בו מעתיק מספר א' מקור למנהג אלו שממתינים חצי שעה לאחר אכילת חלב וחמאה - מהשיעור בהנוגע לשלילת עשיית מלאכה קודם התפלה. שהלשון במשנה 'סמוך' למנחה, והשיעור כמבואר בפוסקים חצי שעה. שבהפסק שיעור זה, פסקה הסמיכות.

וכבוד בעל המחבר במקומו מונח, כי עכ"פ כפי שהעתיק במכתבו - עיקר הראי' חסר. שהרי בנוגע לאכילת חלב ובשר לא מצאתי לע"ע הלשון דסמוך, כי אם כ"חדא, או בשעתא חדא, או בסעודתא חדא (זהר ח"ב קכ"ה ע"א). ואם נחפש דוקא למצוא סמוכים, הרי כל לשונות הנ"ל שבוהר קרובים יותר להלשון תיכף [ועוד יותר מזה כמובן]. ושיעור תיכף הרי הוא מהלך כ"ב אמה, כפס"ד בשו"ע או"ח סי' סו. ולא עוד, אלא שגם מיקרי הפסק.

ויצויין שבספר "מרא דשמעתתא" [פסקי והנהגות הגרמ"א פריינד זצ"ל - שנכתבו ע"י תלמידו יבלח"ט הגרש"י הירש - בעמח"ס מנחת שי הלכות חלה, ועוד - אות שד"מ] כותב בשמו: "שמנהג העולם להמתין חצי שעה - והוא עצמו מחמיר להמתין שעה שלימה".

בכבוד ובברכה

יקותיאל פרקש

בנידון קטן המוכר סחורת אביו בגליון רכ"ג ורכ"ד תגובת הכותב

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

"עביד איניש לאחזוקי דיבוריה". - ראיתי השגת הרה"ג ר' שמואל טננבוים בגליון רכ"ד על מאמרי בנידון קניית ד' מינים מקטן המוכר סחורת אביו בגליון רכ"ג, ותמצית דברי היה שיש לחוש לכתחילה שלא לקנות מקטן מכמה טעמים. והרה"ג האריך בדברים, ורוב ככל דבריו הובאו בפנים המאמר, ומה שהשיג שם נענה אחד לאחד.

א. מה שדחה הראיה מהקצות בסי' קכ"ו וסי' רמ"ד וכתב שאין טעם הקצות משום דבעינן דעת מקנה לקניין אלא משום דהקפיד שיעשה בדרך שליחות. גם אנכי כתבתי כן והבאתי סברא זו מהרבה אחרונים. אך מה שכתב הרה"ג שסברא זו לא שייכת בקטן המוכר סחורת אביו כיון שלא אמר לו בלשון שליחות ואין כוונתו לעשותו שליח. לא ידעתי איך יוחזקו דבריו בלשון הקצות בקכ"ו שכתב וז"ל "ואם אומר לעכו"ם תן חפץ לפלוני והלך העכו"ם ונתן ע"פ וודאי לא זכה אותו פלוני כיון שאין שליחות לעכו"ם" עכ"ל, הרי עיניך תחזינה שדברי הקצות אמורים כשנתן חפץ שלא בלשון שליחות, ואיזה הפרש יש בין השולח עכו"ם לשולח קטן. [ומה שכתב שם הרה"ג שגם מדברי האבנ"מ סי' ק"ג סק"ח מוכח שאין טעמו משום דעת מקנה לקניין. לא הבנתי מה הרוויח בתירוצו - שטעם הקצות משום שהקפיד על שליחות. הרי גם לפי"ז לא יובנו דברי האבנ"מ דסו"ס כיון דמצד דיני שליחות אין יכול לקנות לעצמו משום דבעינן "חזרה שליחות" א"כ מ"ט יועיל בלי שליחות כיוון שהקפיד שיהיה בדרך שליחות. וא"כ דברי האבנ"מ ממ"נ נסתרים מדבריו בקצות, ואין להוכיח מיד].

ב. ומה שדחה הראיה מהנו"ב וכתב דכוונת הנו"ב בקושייתו, שגם אם אין מקפיד, אין כאן הקנאה אלא רק ניותא. לא הבנתי דבריו דא"כ מה הואיל הנו"ב (מהדו"ק סי' נ"ט) בתירוצו, דכמו שאמרין דאין כוונתו להקנאה מאותו טעם נימא דאין כוונתו להפקר, ומאי אולמא הקנאה מהפקר. ובאמת הנו"ב עצמו תמה על הרמב"ם ולדעתו גם הפקר לא היה מועיל כיון שאין כוונתו להפקיר, רק שביטל הנו"ב דעתו לפני הרמב"ם. וא"כ לאחר שביטל דעתו מ"ט הצריך שם דבר שאין מקפיד לכל בשביל שיהיה דומה להפקר, הרי אפשר כבר לומר שמקנה למי שיוכה, וכמו שכתב באמת האבני מילואים (סי' כ"ח סקמ"ט), וע"כ שזה היה פשוט לנו"ב דלא מהני בלי דעת מפורשת להקנאה. ואף אם נימא שהפקר אינו רק סילוק גרידא מ"מ הרי גם לזה צריך הסכמת הבעלים, וא"כ כמו שאמרין בדבר שאין מקפיד מסכימים הבעלים להפקר, כן נאמר שמסכימים להקנאה. ויסוד הדברים לשיטת הרמב"ם צ"ל דאנו אומדים דעתו שמסכים לכל מה שיועיל לחברו. ומ"מ הקנאה לא מהני, וע"כ משום דבעינן דעת מקנה לקניין. וגם הנו"ב במהדו"ב סי' ע"ז שכתב טעם אחר בדעת הרמב"ם מ"ט מהני דבר שאין מקפיד, וכתב שמהני מדין יאוש ושר. זה רק להסביר מ"ט אי"צ אין מקפיד לכל, אבל לא חזר בו מפשיטתו במהדו"ק שמצד הקנאה וודאי לא מהני.

וכהבנתי בנו"ב הבין גם האמרי משה (סי' ל"ז) שהבאתי במאמר. ומה שכתב הרה"ג שדברי האמר"מ חסרים. אין זה השגה וכי מקח הוא שאמרינן ביה מקח שבטל מקצתו בטל כולו. ודברי האמר"מ ברור מללו. וגם בכל דבריו מבואר דגם כשרוצים הבעלים להקנות מ"מ בעינן שיהיה דעתם על המעשה קניין, וכמו שסיים דבריו וז"ל "זה נתבאר דבלא הקנאת בעלים א"א לקנות להיות השדה שלו לחלוטין אף ידיעין דהבעלים רוצים למכור".

ג. ומה שכתב שנעלם ממני דברי הנתי' בסי' קפ"ה (סק"א) דכתב דהדין של שליח אינו קונה לעצמו זה רק כשהבעלים לא פסקו וכדברי המחנ"א. עכ"ד. לא רק שלא נעלם אלא הבאתי את דבריו, אך אין כוונת הנתי' כמו שכתב הרה"ג. דזה לשון הנתי' "דהשליח אינו יכול להחזיק לעצמו מטעם דשם שליח אינו אלא לאחר, ולאחר הוי שליח להתרצות בפיוסוק דמים, משא"כ לעצמו" עכ"ל. וכונת הנתי' בחילוקן שהבעלים ששלחו שליח וודאי לא נתנו דעתם שיקנה השליח, דא"כ היו מקנים לו עתה, וכיון שאין דעת המשלח רק להקנות לאחר מש"ה אין השליח יכול לקנות לעצמו.

ואל תתמה איך שביק הנתי' טעמם של הראשונים וכתב טעם מדיליה. דאפשר לומר כיון שהשו"ע באבהע"ז (סי' ק"ג) הביא תחילה דעת הרמב"ם שס"ל כהגאונים ששליח יכול לקנות לעצמו ע"י שומת הדיוטות, וא"כ סותר עצמו למה שכתב בסתמא בחו"מ (סי' קפ"ה) דאין יכול לקנות לעצמו. וכבר עמד בזה המחנ"א (שלוחין סי' כ'), וע"ע משל"מ פ"א משלוחין ה"ה). ולדברי הנתי' את"ש דשליח גרע מאלמנה כיון דשם שליח הוא רק לאחר.

ד. ומה שכתב שמדברי המחנ"א אין נראה דפליג על הרשב"א, המעיין במחנ"א ישפוט דנוקט אותו מטבע לשון של הרשב"א - הרשהו הבעלים למכור - וכתב שלדעתו מהני. וגם הגרש"ש (קונטרס השליחות סי' ב') כתב שהמחנ"א דחה דין הטור והשו"ע מחמת ראיותיו.

ומה שהעיר עלי בהבנת הגרש"ש (שם), הנה הגרש"ש שם בא ליישב את קשיית המחנ"א על הרשב"א וכתב דלפי חילוקן תורצו הקושיות. ומבואר דפליג במשהו על המחנ"א. ומה שכתב הרה"ג שכל חילוק הגרש"ש הוא - שגם כשפוסק דמים לשליח עדיין סומך דעתו על השליח הבקי במו"מ, וכתב הגרש"ש ב' חילוקים מתי סומך על השליח או כשאין הדמים ידועים או כשאנו עומד למכור שאז אין עדיין רצוני גמור. ומכאן זה העלה שעל קטן וודאי שאין סומך, ואין כאן אלא מעשה קוף. עכ"ד דברי המעיר.

ולענ"ד אין הבנה לדברים אלו דמ"ט לא נאמר דגם חפץ שעומד למכור סומך על קציצת השליח, ומה צורך יש בריצוי גמור. ודברי הגרש"ש ברור מללו שדבר שדמיו ידועים ועומד למכור כל אדם יכול לבוא ולקנותם וכמבואר בר"ן (ב"ב פ"ח), וא"כ בכה"ג ס"ל לגרש"ש שלא גרע במה שמסר לשליח, כיון דבלעדיו כל אחד יכל לקנותם. ורק בב' אופנים שייך לומר שאין השליח קונה לעצמו, והם או דבר שאין דמיו ידועים, או שהם ידועים אבל לא עומד למכרה, שבשני המקרים הללו לולא ששלח שליח אין יכול שום אדם לקנותם שלא מדעת המוכר, וא"כ אין שייך לומר שיש כאן דעת כללית של המוכר להקנאה, כיון שאין שום אדם יכול לבוא ולקנות מבלי לדעת את המחיר, ואין המחיר גלוי לכל.

ומה שכתב המעיר שנדחקתי ליישב סברת הגרש"ש בדברים סתומים ומחודשים. לא הבנתי מה הואיל הרב בתקנתו. כיון שכל קושייתי הייתה, שלאחר שייסד הגרש"ש דבעינן דעת מקנה לקניין וכמו שכתב שם להדיא וז"ל "אלא דבהקנאה א"א לומר כן, אלא דכוונת ורצון המקנה צריך שתהיה בשעת כוונת ורצון הקונה" א"כ נתקשיתי מ"ט דבר העומד למכרה ואינו מקפיד לא בעינן דעתו, וקושיא זו קשה גם על הרב, ומה שכתב הרב "דכיון דההקנאה אינה חלה רק ע"י דעתו בעינן שיהיה במקום הבעלים בתורת שליחות, ואם יקנה לעצמו נמצא שאין כאן הוצאה מרשות לרשות" עכ"ד. לא ענה על הקושיא כיון שעדיין קשה מ"ט לא יתן השליח דעת הקנאה לעצמו ואח"כ יסתלק, וע"כ דבעינן דעת מקנה בשעת קניין. וכמו שהוכיח הגרש"ש שם. רק שיש לחלק בין כשמוסר את המחיר לשליח שאז אין דעת הבעלים קיימת להקנאה כיון שאין המחיר גלוי לכל, לבין דבר שמחירו ידוע גם קודם, וגם לולא השליחות כל אחד יכול לבא ולקנות, ומש"ה אמרינן שדעת הבעלים קיימת. וזה החילוק שכתבתי בפנים המאמר וחילוק זה את"ש טפי לפי הבנתי, דכוונת הגרש"ש לחלק בין מקום שלולא השליחות לא היה אפשר לאף אחד לקנותו שלא מדעתו, לבין דבר שאין מקפיד שאי"צ דעתו כלל.

אמנם באמת יש אופן לומר באופן אחר ואולי לזה כיוון כ"ת. שהרי כמו שביארנו יש לכאורה סתירה בדין דעת מקנה לקניין, שמצד אחד ברשב"א מבואר דבעינן דעת מקנה לקניין, ומש"ה אין השליח יכול

ליתן דעתו להקנות לעצמו ולאחמ"כ להסתלק. ומאידך גיסא חזינן דדבר שדמיו ידועים כל אחד יכול לבא ולקנות. ולפי מה שכתבתי הישוב בזה הוא - שרק דבר שאי"צ דעת בעלים כלל וכמו בכל דבר שדמיו ידועים - אז דווקא אמרינן שכבר נתן דעתו להקנאה. אך י"ל גם באופן אחר, ונימא שגם אם המחיר לא ברור יש כבר דעת מקנה למעשה קניין. ומ"מ כששלח שליח אמרינן שמוסר כח ההקנאה לשליח, וממילא נתינת הדעת להקנאה היא של השליח. [ועדיין צ"ל דבעינן דעת מקנה להקנאה, שאם נאמר שדי בהסכמה לא שייך לומר שמסר כוחו לשליח ולא קיים אצלו, כיון שההסכמה קיימת וזה מציאות, ורק אם בעינן דעת מקנה וזה דין בקניינים י"ל שסומך בזה על השליח ונותן לשליח להיות הדעת בהקנאה].

ולפי"ז יש מקום למה שחילק כ"ת ונאמר שמה שמבואר שמוסר כוחו לשליח, זה רק בשליח גדול שסומך עליו, אבל בקטן וודאי אין מוסר לו את כוחו. והא ראייה שלגדול סומך על שיקול דעתו במחיר משא"כ על קטן, ולפי"ז יצא נפק"מ לדינא ששליח קטן יכול לקנות לעצמו.

אמנם לענ"ד זה אינו, כיון שהמשלח כשקוצב מחיר לשליח וודאי אין יכול השליח להוריד במחיר, וא"כ כל סמיכתו על השליח זה רק שנותן לו אפשרות למכור גם ביותר, [ומוכרחים לבוא להסכמתו שהרי קציצת מקח יכולה לבוא רק מהבעלים וכמבואר בב"ק (כ"א) ובשו"ע (שס"ג ס"ט) ובחזו"א (ב"ק סי' כ') סק"ד ואכ"מ], וא"כ וודאי שגם לשליח קטן נותן המשלח זכות למכור ביותר, וא"כ גם שליח קטן נחשב למקנה, ולכן גם שליח קטן לא יכול לקנות לעצמו.

אך י"ל דצדקו דברי הרה"ג מטעם אחר - דכיון שאין שליחות לקטן וודאי שאין מוסרים הבעלים כח הקנאות לשליח. אמנם אין זה ברור. ובכלל כל סברא זו שמוסר כח הקנאה לשליח תמוה בעיני, ויותר מרווח הדרך הראשונה, ולפי"ז אין הפרש בסוג השליח ומה כח השליח בהקנאה.

ה. ומה שכתב בביאור האמרי ברוך - שקושייתו ברשב"א היא מ"ט לא יקנה השליח מחמת הניחוחת של המשלח, ולא מחמת השליחות, וע"ז תירץ דהניחוחת אינה מקנה אלא יש לו בה רק זכות שימוש. עכ"ד. אין הבנה לדבריו, דמ"ט הקשה שיקנה השליח רק מחמת הניחוחת של הבעלים, ולא הקשה שיקנה מחמת הסכמת הבעלים למכירה. ועכ"צ שההסכמה למכירה אינה מועילה מחמת שמסר כוחו לשליח, וברגע שיתסלק השליח לא יהיה כאן דעת מקנה להקנאה. רק שלכאורה היינו מוכרחים לומר שיש אופנים שאי"צ דעת מקנה לקניין וכמבואר במחנ"א ובגרש"ש, ולדברי האמ"ב אין הכרח לדבריהם, כיון שאפשר לומר שמה שמצינו שמועיל זה רק לזכות שימוש.

ומה שכתב הרה"ג שהאמ"ב לא הזכיר את יסוד דברי. דבריו נכונים ולא ייחסתי את סברתי לאמ"ב אלא לרשב"א, רק דדברי הרשב"א לכאורה נסתרים מהרבה מקומות שהבאתי במאמר וכמו שהקשו האחרונים, ובזה כתבתי שלדברי האמ"ב יתיישב הכל על נכון, כיון שאין הוכחה שאם נאמוד דעת המוכר שיסכים לקניין שתחול ההקנאה, אלא יהיה רק זכות שימוש.

ו. ומה השיג עלי דאין הכרח מהמנח"פ (בתשובה סי' י"ב) לקטן שמוכר סחורת אביו, כיון שלמנח"פ אם שלחו לאדם מסוים אי"צ אמירה, וכאן האב מסכים למכור למי שיבוא ראשון. לא הבנתי דבריו שא"כ כל שולח שליח למכור נימא הכי, וא"כ במה איירי המנח"פ, וע"כ דבעינן אדם מסוים ממש ואין די במי שיבוא ראשון. וכנראה כוונת הרה"ג לחלק בין אם יש זכות לשליח לברור לקוחות או לא. וצ"ל לפי"ז שהמנח"פ ילמד כמו הדרך השניה שכתבתי באות ד'. אבל כבר כתבתי שזה דחוק, וכלן יותר נראה כמו שהבנתי במנח"פ ואבאר עתה.

הנה מה שכתב הרב שכוונת המנח"פ דאם לא שלח לאדם סתם כיון שכל המקח נגמר רק בריצויו של השליח בעינן כל דיני שליחות, ואין זה רק משום אמירת לך חזק וקני. באמת גם אני הבנתי כך בהשקפה ראשונה, אך נראה שא"א לומר כך כיון שהמנח"פ כתב שדברי הנתי' בקפ"ב סותרים לדבריו ברמ"ד, דבס"י קפ"ב סובר שצריך שיאמר ע"י הקטן "לך וקנה", ובס"י רמ"ד לא הצריך זאת. וא"כ איך כתב שם המנח"פ ליישב סוף דברי הנתי' שאפשר לשלוח כסף ע"י קטן, מהקושיא שהקשו עליו מעירובין (מ"ט). וכתב שלפי חילוקו את"ש דרך אם שולחו לאדם מסוים מהני. ולכאורה איך אפשר לתרץ כן כיון ששיטת הנתי' בקפ"ב דלעולם בעינן אמירה, וא"כ לא די לנו בסתירת הנתי' מרמ"ד עוד יסתור עצמו באותו ס"ק. וע"כ כוונת המנח"פ דגם מה שהצריך הנתי' אמירה ע"י הקטן זה רק בשולחו לאדם שאינו מסוים. וא"כ את"ש שאין סותר עצמו. ומה שהצריך שם המנח"פ דיני שליחות זה משום דהואיל ולא כתב ע"י לך משוך וקני וממילא בעינן משיכה בפני המוכר, ולכן צריך להיות בר שליחות. ובאמת לפי"ז אפשר ליישב גם את הסתירה מסי' רמ"ד דהרי שם איירי בשולחו לאדם מסוים, וכמבואר שם. ובזה סברת המנח"פ

יותר ברורה שס"ל שאם שולח לאדם סתם יש יותר חשש לחזרה, וא"כ אין הפרש בין אם יש לשליח חכ לבד או לא.

ז. ומה שכתב הרה"ג ע"פ המשפט שלום (סי' קצ"ב) דאי"צ דווקא משיכה בפני הבעלים ודי בדיעתם. והבין הרב שכונתו לידיעת סוג המעשה קניין שיעשה לבסוף. ומש"ה רצה לומר שכל הקונה ד' מינים מגביה בשביל לבקר וממילא ידוע המעשה קניין. ולא ידעתי מה נקיט נפשיה לעלווי פילא בקופא דמחטא, דכוונת המשפ"ש פשוטה שאין דין בראיית המעש"ק אלא בדיעה שנעשה, ולכן די בזה שיודיעו לבעלים שפלוני עושה קניין. אך מנ"ל לומר שכל דבר שצורת המעשה קניין שלו ברורה אי"צ אמירת לך משוך וקני. ועוד שלכאורה אין הבעלים צריכים לידע כלל מצורת המעשה קניין, ודי בדיעת המעש"ק. ובאמת נראה דאי"צ לומר לך משוך וקני, ודי באמירת לך וקני. וקצת ראייה לזה מדברי הטור (סי' קצ"ז ס"ט) בשם הרמ"ה. וא"כ כל משלח יודע שהקונה יעשה קניין, ובכל זאת לא מהני וע"כ הטעם הוא משום שבשעה שעושה קניין לא יודעים מזה הבעלים. ועוד גם לדבריו ההגבהה בשביל לבקר אינה מעשה קניין. ובכלל אתרוג נקנה רק בהגבהה ולא במשיכה כיון שדרכו בהגבהה וכמבואר בשו"ע (סי' קצ"ח) וא"כ בלא"ה ידועה המעש"ק שיעשה, ולא מצינו למי שיאמר שדבר שדרכו בהגבהה אי"צ אמירת לך משוך. [לבד מדעת המחנ"א, אך מטעם אחר, והבאתי דבריו בפנים המאמר, וסתרת דבריו].

ח. ומה שתמה הרה"ג מהנהוג למכור ערבות בבתי כנסת וקופה בצידי. ראשית כל נראה לי שרוב הערבות הנמכרים בבתי כנסת הם לא ביום הראשון, וא"כ לא בעינן "לכס" וא"כ ודאי שאין שום בעיה. ועוד שהמעיין בגוף המאמר יראה שמסקנתי שיש הרבה לסמוך על הדעות דלא בעינן דעת מקנה ועוד שאפשר שיועיל גם מכוח יאוש ותפיסה, עי' בפנים המאמר. רק כתבתי דיש "לחוש לכתחילה" במיד דאורייתא, וא"כ שוב אין שום ראייה ממנהג העולם, ולא חסר חומרות שלא התקבלו. ואי נימא - הכי נימא, שלא נפסקו להלכה למעשה הדעות המחמירים בהכי. רק הואיל ולענ"ד אין שום טורח להקפיד בזה לכן כתבתי לחוש לכתחילה.

וגם בגוף הדבר של קניית ערבות בנתינת מעות לקופה יש בזה יותר צדדים להקל מאשר בנידון קטן שמוכר, כיון שסברת הקצוה"ח לא שייכת כאן הואיל ולא הקפיד על שליח. וכן לדעת הנו"ב - לפי מה שכתב במהדו"ק (סי' נ"ט) שכל דבר שאין מקפיד לכל הוי הפקר, א"כ גם כאן יזכו מתורת הפקר, ולא דמיא לשולח שליח, דאז וודאי אין דעתו שיקחו מבלי דעת השליח. אמנם לדבריו שבמהדו"ב (סי' ע"י) א"א לסמוך ע"ז כיון דבעינן יאוש ושי". וכן לדברי המחנ"א והגרש"ש אפשר לקנות ערבות מקופה כיון שהדמים ידועים. וגם לדברי האמרי ברוך אף שלדבריו כתבתי שאין הכרח לחלק בין דבר שקצבתו ידועה ללא ידועה, מ"מ אין הכרח גם שלא לחלק ואדרבה ממה שכתב הרמב"ם שאפשר לקדש עם זה ע"כ שזה קנוי לו, ות"י הנו"ב דמהני מצד שינוי רשות דחוק. וא"כ י"ל דיודה האמ"ב שאם אין מקפיד לכל אפשר לעשות קניין. אמנם כל זה רק אם המחיר ידוע משא"כ אם הקטן קוצץ את המחיר. וכן לפי דברי הנתי' והמחנ"פ דבעינן אמירת "לך וקני" עכ"פ שלא שלחו לאדם מסוים, מ"מ בדבר שאין מקפיד לכל אפשר שיווד דנחשב כמו שנתן כבר אמירתו לכל העולם. אמנם זה דווקא במקום שהמחיר ידוע לכל העולם או אפילו כשכותב את המחיר על השולחן שבוה גם צידדתי במאמר שאפשר דנחשב כדמיו ידועים. משא"כ אם הקטן אומר את המחיר, אף שאביו קבע לו את המחיר בזה וודאי בעינן אמירה וכמבואר בנתי'. וא"כ בערבות בנמכרים בתשלום בקופה לא נשאר לנו מקום להחמיר אלא"כ נתפוס את שיטת הנו"ב במהדו"ב (סי' ע"י). דהא גם האמרי משה ציטט רק את דבריו שבמהדו"ק (סי' נ"ט), ובנידונו של האמר"מ במבכרת לא היה שייך הפקר כיון שרק לגוי רצה להקנות ולא לכל העולם. משא"כ בערבות. וא"כ באופן זה מסכמת דעתי להדר"ג שאין צריך לחוש לזה. אבל בשליח קטן ואין המחיר ברור, ונודע רק ע"י הקטן בזה ודאי שיש מקום לחוש. וגם אם יכתוב הקטן את המחיר על השולחן לא יועיל דאין הפרש בין כתיבה לדיבור, וכל מה שרציתי לומר שכתובת המחיר נחשבת לדבר שדמיו ידועים זה רק אם המשלח כותב את המחיר. והטעם פשוט דהואיל ומצד הבעלים אין כאן דעת להקנאה כיון שאין מי שיכול לקנות שלא מדעתם, א"כ גם בפרסם הקטן את המחיר זה כבר דעת של הקטן ולא של הבעלים.

וגם אם המחיר ברור יש מקום לחוש לדברי הנו"ב גם למה שכתב במהדו"ק וכן לדעת האמרי משה, כיון שאז לא שייך לומר שנעשה הפקר, דודאי אין דעתו שיקחו ללא דעת השליח, וקשה לומר שהפקיר את הסחורה תמורת תשלום כיון שהסחורה נמצאת ביד הקטן ואינו מסכים שיקחו בע"כ וא"כ אין כאן הפקר. ובכלל יל"ע אם שייך לומר שנעשה הפקר באופן שדורש תשלום, דאפשר לומר דכל דברי הנו"ב אמורים

בדבר שאינו מקפיד ומסכים שיקחו בחינם, אך זה אינו מוכרח דעדיין י"ל דמפקיר בתנאי שישלמו, [אך יש לדון בכל הפקר בתנאי אם מועיל, לדברי הר"ן (ריש פסחים) דא"א להפקיר ע"י שליח, וא"כ הוי מילתא דליחא בשליחות ולא מהני ביה תנאים, ובאמת הבית יצחק (אור"ח סי' ל"ב) כתב דלא מהני תנאי בהפקר, אמנם בשו"ת רע"א (ח"א סי' קמ"ד) מבואר דמהני תנאי בהפקר, אך באמת רע"א עצמו בחידושו על הש"ס (גיטין ל"ג) פליג על הר"ן (שם) וס"ל דמהני הפקר ע"י שליח וכן פליג עליו הבית מאיר (אבהע"ז סי' ק"כ ס"ד), ומ"מ גם לר"ן אפשר דיועיל תנאי, עיי"ש בב"מ מה שתירץ בתנאי נזירות, וה"ה כאן].

ט. וא"כ מסקנת דברי כמו שהעלתי במאמר, שאם שלח שליח קטן למכור ואין הדמים ידועים וכן לא כתב המשלח מחיר על השולחן, וכן לא כתב על ידם "לך קנה" אף שקצץ המשלח לקטן מחיר שימכור בו מ"מ יש מקום לחוש לדעת הקצות והנתי' והמנח"פ, וכן לדעת הרשב"א לפי ביאור הגרש"ש.

ואם הדמים ידועים או שכתוב מחיר על השולחן בזה יש יותר מקום להקל, אך מ"מ גם בזה יש לחוש לדעת הנו"ב במהדו"ק ומהדו"ב, וכן לדעת האמרי משה.

אמנם בערכות שעומדות וקופה בצידי, בזה רק לטעם הנו"ב במהדו"ב יש לחוש, ובזה ודאי הדעת נותנת שאין להחמיר כיון שטעם הנו"ב מחודש - דיש דין שינוי רשות בדבר שאינו גזול.

אברהם מרדכי ברין - בני ברק

בענין הנ"ל - מכתב תגובה

את דברי הרב הכותב קיבלתי, אשר טרח להעמיד דבריו ולסתור את רוב ככל דברי. ואף שיש להודות במקצת טענותיו, ודבריו קולעים אל המטרה הרצויה, מ"מ מוטל עלי לחדד כמה נקודות חשובות, ולבא כאן בשנית להעמיד הדברים על דיוקם.

א. מה שכתב דמאחר וסברת הקצות דשולח ביד עכו"ם ליתן מתנה יש בכלל דבריו שיועיל דוקא בתורת שליחות ולא בתורת מעשה קוף בעלמא, וא"כ ה"ה בנידו"ד דשולח ע"י קטן. אליבא דהאמת, צדקו דבריו דהאומר לקטן תן מנה לפלוני הרי"ז עשאו שליח להקנות ולש"י הקצות לא יועיל הקנאתו כיון דאין שליחות לקטן. אמנם בנידון דידן כל חכם לב יראה בעיני שכלו דאין הנדון דומה לראיה, דהרי הכא לא שלחו לשום מקום פשוט, וצורת ההקנאה אינו נעשה ע"י שהולך או שולח המקנה למקום הקונה ליתן לו המתנה, רק אדרבה ההקנאה נעשית מאליה ע"י הלוקחות שבאים למקומו של המקנה שהעמיד סחורתו בקרן זוית וכל הרוצה ליטול יבא ויקנה, ולא העמיד שם את בנו אלא שיפקח על המכירה וישמור על סחורתו. וביותר באופן שכתב הוא בתחילת מאמרו שגם האב עומד שם רק בשעה שהוא טרוד עם לקוחות אחרים הרי"ז כמסייע שאין בו ממש לאביו ומוכר ללקוחות האחרים ומעולם לא שלחו האב לשום שליחות.

ב. ומה שדייק עוד מדברי הנוב"י דאף אי נימא דמהני נחותא לעשות חלות מ"מ אין מועיל אלא מדין הפקר ולא מדין הקנאה וע"כ דבהקנאה יש חיסרון נוסף דבעי' דעת מקנה בשעת מעשה קנין. אין דבריו מוכרחים כלל, ולענ"ד דברי הנוב"י יתפרשו גם באופן פשוט אפי' ללא הקדמות חדשות, והוא דבשלמא היכא דאיכא אומדנא דניח"ל לבעלים בקנינו של חברו היה שייך לדון אי סגי בניחותא בעלמא לעשות הקנאה, אבל היכא דאין האומדנא אלא דאינו מקפיד על נטילת חברו אין כלול בזה דעת להקנות כלל, ולכן ס"ל להנוב"י דאף אי נימא דניחותא מהני לעשות חלות, אינו אלא מדין הפקר.

מה שכתב דהאמרי משה הבין בדעת הנוב"י כסברתו, הילך לשון האמרי משה שם בהערה לסי' ל"ז וז"ל 'דנהי ודאי דאם אין מקפיד ליכא איסור גזל היינו שיוכל לאכול ולכלות הדבר אבל אין יוכל לקנות שיהא שלו לחלוטין כיון דמקפיד לאדם אחד לא הוי כהפקר וצריך הקנאת בעלים' עכ"ד. וכוונתו למ"ש תחילת דבריו שם דאין דבר יוצא מרשות אדם אלא ע"י הקנאת הבעלים. היינו דלא סגי במה דאין מקפיד וניח"ל בנטילת חברו, רק בעי' דעת חיובית להקנותו לו. ולא הזכיר כלל הך דין מחודש דבעי' שיהא דעת המקנה בשעת מעשה הקנין.

ומה שכתבתי דדבריו חסרים, לא היה כוונתי רק על מה שבא האמר"מ לדון בסוף דבריו במכר בהמה המבכרת לגוי, ע"י קנין שאינו מועיל, דאפי' יעשה אח"כ הגוי קנין המועיל לא יועיל כיון דתו ליכא דעת מקנה. ודימה נידון זה למה שכתב תחילת דבריו דלא סגי בניחותא להוציא הדבר מרשותו. וע"ז כתבתי

דבריו חסרים שהרי כתב יש לדון כו', ולא הביא שם מסקנתו לדינא. ובאמת החילוק נראה לעין, כיון דבכח"ג הרי יש כאן דעת חיובית להקנות ואי"ז הסכמה וניחותא בעלמא.

ג. מה שכתב לדון בכוונת דברי הנתיבות אם כדברי או לא, לא ידעתי כוונתו כלל, כיון דסוף סוף מבואר בדברי הנתיבות דדברי השו"ע מייירי בלא פסק דמים דוקא וע"כ דבזה בא ליישב דברי הרשב"א דהא דבעי' שליחות הוא משום דעדיין ליכא פיסוק דמים. אבל בלא זה ליתא לדינא דהרשב"א כלל כיון דאי"ז אלא מעשה קוף בעלמא ולכן יכול לקנותו גם לעצמו.

ולאמיתן של דברים במש"כ דהנתיבות בא ליתן טעם חדש הא דאין השליח יכול לקנות לעצמו, אם כי דבריו בדעת נכוננו, מ"מ מי ישמע לו להמציא טעם חדש דלא ככל דברי הראשונים וכל זאת בכדי ליישב קושיא צדית שלא הוזכרה כלל בדברי הנתיבות. ומה עוד דלפי"ד נצטרך לומר כאילו אין דברי המחבר לקוחים מהרשב"א, דהרי הרשב"א להדיא יליף זאת מסוגיית הגמ' בכתובות דמייירי באלמנה, ולפי"ד טעמא דשליח לא כטעמא דאלמנה, ומי יהין לומר ולפרש כדברים האלו בדברי השו"ע היפך ממה שמבואר בדברי הבית יוסף עצמו כאילו לא מרועה אחד ניתנו. ומה גם דלפי מש"כ הוא דהטעם הוא דאין דעת המשלח להקנותו לשליח, וכאילו יש חיסרון בריצו המקנה, א"כ לא היה צריך הנתיבות לאוקים דברי המחבר דוקא בלא פיסוק דמים.

ומה שכתב הנתיבות בתו"ד וז"ל 'ואפי' לדעת הסוברים דהשליח אין יכול להחזיק לעצמו היינו מטעם דשם שליח אינו אלא לאחר, ולאחר הוי שליח להתרצות בפיסוק דמים משא"כ לעצמו. אין כוונתו כלל ליתן טעם חדש לדין המבואר בסעי' ב' דאין שליח יכול לקנות לעצמו, דאין זה מקומו כאן בסעיף א', והמתבונן בכללות דברי הנתיבות יראה דהצעת השמועה כך הוא. דהנתיבות בתחילת דבריו שם מייסד יסוד גדול דאף באופן דבעי' שליחות כגון לענין אמירת לך וקני או לענין פיסוק הדמים מ"מ יכול השליח להסתלק משליחותו מיד אחר האמירה או הפיסוק, אפי' קודם שעשה זה הקנין. והוקשה לו דא"כ גם בדין הסמך בסעיף ב' דאין השליח יכול לקנות לעצמו לכמה פוסקים, ומשום דאין המקח אלא ההוצאה מרשות לרשות, נאמר ג"כ שיעשה השליח שליחותו ואח"כ יסתלק, ואחר שיגמור שליחותו יחזור ויקנה לעצמו מהבעלים גופייהו. [נכמו שהקשה הרב הכותב עצמו בתגובתו]. וע"ז כתב הנתיבות דכיון דכבר יסדו הראשונים יסוד דאין שליח יכול לקנות לעצמו, יהא הטעם איך שיהא, ממילא תו אין לו לא שם שליח ולא כח שליחות כלל לעשות פיסוק דמים או לעשות אמירה כשכא להקנות לעצמו, ולכן לא מהני מה שיאמר ואח"כ יסתלק, משא"כ בדינא דסעיף א', דמייירי שם הנתיבות בגריעותא דלא חזרה שליחות, דהתם ליכא שום גריעותא בשליחות ראשונה כ"ז שאינו נעשה שליח לקבלה, ולכן ס"ל להנתיבות דכרגע יכול השליח לעשות שליחותו ולהסתלק ואחר שיסתלק יוכל לקנות מהמשלח. ודו"ק והדברים ברורים.

ד. מה שנתעקש עוד בדברי הגרש"ש, לא אכפול הדברים חינוס, רק לפי שנראה שטעה בהבנת דבריו, נחחד את הדברים בקצרה. הגרש"ש מייסד יסוד כדברי המחנ"א עפי"ד הר"ן פ' הספינה דדבר ידיע' בבירור את דעת המקנה תו אי"ז שיהא כאן המקנה בפועל. ועפי"ז כתב דבשליח להקנות אי"ז אלא מעשה קוף בעלמא. ומאי דמבו' בדברי הרשב"א הנ"ל ובשו"ע סי' קפ"ה ס"ב, דאין שליח יכול לקנות לעצמו, ע"כ דמייירי דשלח את השליח גם לעשות את דעת המקנה ואי"כ עדיין ריצויו של בעלים. אמנם זה פשוט דאם כבר אמר לו המשלח שמעונין הוא למוכרו בסכום פלוני, א"כ נמצא דאי"ז כלל לדעת השליח, ולכן הוקשה לו לגרש"ש את לשונו של מהחבר הנ"ל דמייירי דמוכר בדמים שהרשהו, ולכן מוקים לה דהרשאת הדמים לא מייירי באופן שכבר החליט המוכר למכור בדמים אילו והיינו או שעדיין לא החליט כלל מכור חפץ ה ואין עומד כ"כ להימכר ועדיין זקוק לחוות דעתו של הסרסור אם להתרצות על המכירה, או אף שכבר החליט למכור מ"מ לא החליט בדעתו למכור במחיר זה ורוצה עדיין שיטרח הסרסור להעלותו בדמיו ככל שניתן, וזהו כוונת הגרש"ש במ"ש דאין דמי ידועים, היינו שאינו פסוק וקצוב עדיין, אבל ודאי דלא עלה על דעת אדם לומר דבעי' שיהא גילוי לכל ואי"ז צריך פרסומא ניסא.

כלל הדברים הוא, דהכל תלוי במינוי השליח, אם לא נתמנה אלא להודיע את דעת המקנה אינו אלא מעשה קוף, ואם נתמנה להיות במקום המקנה שיהא פיו כפיו ודעתו כדעתו הרי"ז בתורת שליחות וככל דיני השליחות. ואין אנו דנים כלל אם יכול השליח לפחות ממחיר שקצב לו המשלח או רק להוסיף, אלא עיקר הנידון הוא על מה נתמנה השליח, דבגוונא דהמחבר בסי' קפ"ה הרי הבעלים שכרו את הסרסור בכדי שישווק את סחורתו באופן המרוויח ביותר, וע"ז מינהו לשליח, בכדי שהוא ינהל עסקיו ויחליט מה למכור ובכמה למכור. [ואפי' אם הוזכר הבעלים איזה מחיר שהרשהו למוכרו בכך וכך, אי"ז אלא

כמתרצה בדיעבד אפי' על סכום זה, ואין צורת הדברים שהוא הקובע והמחליט. משא"כ בשלח בנו שיעמוד במכירת הד' מינים, ודאי לא לזה נתמנה, שיקבע את מחירם של הסחורה, ואף אי נימא דיכול להעלות את המחיר וברא מזכה אבוה, מ"מ אי"ז תורף השליחות וכשמוכר במחירו של האב אזי המכירה מתקיימת ע"י גמירות דעתו של האב. ואפי' בשולח בנו גדול שיעמוד אצל המכירה הוי ג"כ הדין כך, דאינו אלא מעשה קוף בעלמא ויכול לקנות לעצמו, ופשוט.

ה. וזהו ג"כ כוונת האמ"ב דודאי מכח דעת המקנה החיובית ליכא לאקשווי כיון דכבר אוקמוה גדולי האחרונים דמיירי באין דמיו קצובים ואף האמ"ב נראה דמודה לזה, רק דאכתי יש להוכיח דלא סגי בניחותא בעלמא כדי לעשות הקנאה, והראיה דאי סגי בניחותא א"כ הרי גילה הבעלים דעתו דניח"ל בקציצתו של השליח, ויועיל דעת הבעלים אפי' שלא פסקו הם עצמם, וממילא יועיל ההקנאה מכח הניחותא אפי' בלא תורת שליחות וע"כ דלא סגי בניחותא ובעי' דעת מקנה ג"כ.

ו. ואחר שנתבאר יסוד הדברים, נראה שלא נשאר מקום לטעות שכן הוא גם כוונת המנח"פ. דיסוד הדברים אם השליח נתמנה שיחליט בדעתו למי להקנות ולברר את הלוקח, דאז בעינן שיהא דעתו כדעת משלחו, ורק מכח פרשת שליחות אתינן עלה. אבל היכא דדעת המשלח להקנות לכל האב לקנות, ואי"צ כלל להחליטתו וריצויו של השליח, וכלשון המנח"פ 'שאין הדבר תלוי ברצון השליח כלל' בזה ודאי דאי"צ לדיני שליחות כלל כיון דמעשה קוף בעלמא הוא.

ז. ומה שדן בענין אמירת לך משוך וקני, יש לדון מזה מכמה וכמה טעמים. שאף אם נפרש בדברי המשפט שלום כמו שהציע בדבריו, מ"מ יש לצרף עוד כמה סברות מלבד סברת המשפ"ש שלא נצטרך לאמירה בנידון דידן. א' לשיטת הסוברים דבמסר ליד שליח אי"צ אמירה וכמו שצייד המחנה אפרים (הל' שלוחין סי' כ' במוסגר). ב' לפי מה שחידש הרב הכותב דבשלחו לאדם מסוים אי"צ אמירה וה"נ הרי אין ביד קטן לברר למי להקנות והוי כשלחו לאדם מסוים. והרב הכותב חילק דזהו דוקא במוכר ע"י נתינה לקופה, ואין סברא לחלק בזה. והג' וזהו העיקר, דהיכא דאיכא אומדנא דמוכר דמתרצה במכירתם הוי האומדנא כמו אמירה, ובפרט לפי מ"ש הראשונים הטעם דבעינן אמירת לך וקני הוא משום דחיישי' שום חזר, וא"כ בדבר העומד למכירה ואין שום צד בעולם שהמוכר יחזור ממכירתם, ודאי דאי"צ עוד שום חזר. ואין לך דבר העומד למכירה כמו ד' מינים בערב החג, שהרי אין לו שום שימוש בסחורתו אם לא ימכרם קודם החג, ולכן מסתבר דאי"צ אמירת לך וקני. והראיה ממנהג העולם למכור ע"י נתינה לתוך קופה והתם נמי יש אופנים דלא כתב המוכר לשון 'לך וקני'.

סוף דבר, צדק הרה"ג דמדינא אי"צ לחוש כלל, וגם מצד החומרא, נראה דלהאמור אין שום מקום להחמיר, ודינו כשאר חומרות שלא נתקבלו על בני ישראל.

הכותב וחותם ביקרא דאורייתא

שמואל טננבוים

בענין מצוות לימוד התורה

ב"ה, כבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" תודה וברכה חזק ואומץ על פעלכם הטוב.

ברצוני להעיר אודות מש"כ הרה"ג ר' יעקב בלומינג שליט"א בגליון רכ"א בענין מצות לימוד התורה, ואימתי יש לבטלה עבור מצוות אחרות, ואע"פ שאיני ראוי, שומא עלי להעיר בדבר ה' זו הלכה.

ראשית אודה לו מאוד על שהאיר עיני כל הרואה מאמרו הנפלא בענין הלימוד, שעיקר חשיבות וגדולת מצות לימוד התורה יותר מכל המצוות, הוא עסק התורה וההתדבקות בקדושתה, ולא ידיעת המצוות שיוצא מלימודה. ועל כן שומא על הלומדים ובפרט על לומדי ההלכה למעשה, שאצלם יותר מצוי שמשקיעים בלימודם בעיקר בידיעת ההלכה, להשקיע יותר בעסק התורה"ק וההתדבקות בקדושתה. אך על מה שכתב שהלומדים לדעת המעשה אשר יעשון יש להם לבטל לימודם כשבאה לידם מצוה שאפשר להיעשות ע"י אחרים, ועל עוד כמה עניינים שכתב, הריני להעיר מה שנ"ל בזה:

הנה חילק בין: א. הלומד להביא לידי מעשה, ב. המתעסק בה להבינה על בוריה ולהאיר עצמו בקדושתה וכו', שהראשון אין לו כל המעלות שנאמרו על עסק התורה יותר מכל המצוות, ועליו לבטל לימודו אף למצוה שאפשר להיעשות ע"י אחרים, והשני עליו גמרו את ההלל בגודל עסק התורה, ואינו מבטל לימודו למצוה שאפשר להיעשות ע"י אחרים.

ויש לברר לדבריו באיזה שער יכנס מי שעוסק בהלכות הנוגעות למעשה להבינם על בוריים מתוך עמקי הסוגיות כדי להבין את עומק המצוות וטעמם ומאיר עצמו מקדושתה בלימודו, וכיון שלא שנראה מדבריו שחילק בנושא הנלמד וגם לא מסתבר לחלק בזה שכולם תורה מפי הגבורה, נראה שימנה לומד זה עם חלק העוסקים ומבררים סוד התורה שנאמרו עליהם כל שבחי העמל בתורה. אלא שחילק בין הלומד להלכה ולמעשה לבין הלומד להבין ולהשכיל.

והנה גם בחילוק זה יש לברר במקחו אם החילוק הוא במטרת הלימוד או באופן הלימוד, ובאיזה חלק נמנה את המתעמק ומפלפל בעומק הלכות חמורות שנוגעות למעשה כדי לדעת את המעשה אשר יעשה, ולאיזה צד יטה את הלומד הלכות קדשים בקצרה בלי עמל והתעמקות, שאם נכניס את המתעמק בהלכה כדי לדעת את אשר יעשה האדם בחלק השני, שגם עליו נאמרו כל המעלות הנזכרים, ואת המקצר בהלכות קדשים נכניס בחלק הראשון, שלא לו עיקר גדלות עסק התורה, א"כ נמצא שלא חילק בין הלומד למען דעת הדרך אשר ילך בה ללומד כדי להתענג מטובה¹, וכן לא חילק בין הלומד הלכות הנוגעות למעשה ללומד עניינים שאינם נוגעים למעשה, אלא חילק בין הלומד בשיטחיות ללומד בעמל והבנה עמוקה. והיינו באופן הלימוד ולא בנושא או מטרת הלימוד.

וכיון שכך משתמע מכל מהלך המאמר, שהארץ לבאר שעיקר מעלת לימוד התורה על שאר המצוות בא מלרדת לעומק סודותיה², א"כ איני מבין מדוע כתב שהלומד בתחילת דרכו³ שצריך ללמוד הלכה הנוגעת למעשה כדי לידע את הדרך ישכון בה אור, אין בו המעלות המנויות ומבטל תלמודו למצוה שיכולה להיעשות ע"י אחרים, הרי גם הלומד לדעת מה יעשה האדם צריך להתעמק בבירור המצוה וטעמיה, שאם לא ידע הפרטים והטעמים לא יוכל לקיים המצוות כהלכתן ולהשמר מהלאוויים, שכ"כ השו"ע הרב [הל' ת"ת-י"ד פ"ה ה"א]: "כי אם אינו יודע טעמי ההלכות אינו מבין גופי ההלכות לאשורן על בורין ונקרא בור, ולכן יש אוסרין להורות אפילו לעצמו מתוך הלכות פסוקות בלי טעמים שלמד" [עיי"ש שכתב אה"כ: "בקצרה בלי עיון רב ופלפול להקשות ולתרץ"] ובה"ט ג"כ כתב על הלומד הלכה למעשה שילמוד "כל הלכה ברורה בטעמה מהתלמוד ומפרשיו כמו הרא"ש או הבה"י לפחות".

ועל כרחק יחלק בכמות ואיכות העיון, שמעלות התורה אינם אלא בפלפול להקשות ולתרץ ולהבין דבר מתוך דבר וכו' עיי"ש, מה שאין על הלומד לעשות בתחילת דרכו, אבל הלומד ההלכות והטעמים בהבנה ברורה, אין עליו המעלות שנאמרו שם.

והנה כל זמן שלא למד אדם כל התורה שבכתב ושבע"פ שהם כל התרי"ג מצוות בפרטיהם וטעמיהם גם אלו שאין נוגעים למעשה [כקדשים בזה"ז ועבודות המקדש] אין לו לפלפל ולהקשות ולתרץ וכו', עי' בהערה הראיה לזה⁴, וכשלומד עבודות המקדש בלי עיון רב ודאי יש איזה מצוה שמקיים, שהרי מחויב לעשות כן, ואין עליו חיוב ללמד כדי שיוכל לקיים שהרי אין מוטל עליו קיום מצוות אלו, א"כ נתבאר

1 וגם אם יחלק שאם מטרת לימודו אינה להבין עומק התורה וליהנות מקדושתה לא תשפיע עליו הודה והדרה, מ"מ יש לנו לומר שגם הלומד כדי לדעת איך להתנהג ומכוון בלימודו גם להתענג על עומקה וקדושתה לא יגרע מהלומד רק להתענג על עומקה וקדושתה ויזכה ג"כ לאור מזיוה ולשאר המעלות המנויות, שזו וזו נתקיימה בידו, וב' כוונות עולות ביחד. עי' משנ"ב הל' ק"ש בענין מצות צריכות כוונה שכתב בשם החי אדם שהמקיים מצוה לשמה ושלא לשמה [היינו שמתכוין גם להנאתו וכדו'] יצא ידי חובתו גם למ"ד מצוות צריכות כונה וכ"ש אם מקיימה לשם ב' מצוות העולות יחד שאין זו מכבה זו, ופשוט.

2 וכן ממה שבתחילת המאמר [אותו] בחלק ההתעסקות הביא דברי הרמב"ם והשו"ע הרב בהל' ת"ת שמדברים על הפלפול ולא הביא מקורות על הלומד לידעת התורה מצוות שאינם נוגעים למעשה [עי' שו"ע הרב פ"ב ה"ט], וכן בחלק ההוראה הביא את דברי הרמב"ם שלענ"ד מדבר בחלק ידיעת התורה ואפי' במצוות שאינם נוגעים לו למעשה. נראה מזה שחילק בין תחילת לימודו של אדם שצריך ללמוד כל התורה גם שאינו נוגע למעשה [כקדשים] בדרך קצרה [כמו שיבואר להלן], ללומד בדרך פלפול אחר שיועד כבר כל התורה.

3 וכן מי שאינו יכול ללמוד כל התורה מחויב בלימוד הלכות אלו.

4 שכ"כ השו"ע הרב שם ה"א וז"ל: "חייב לשלש זמן למידתו שבכל יום ויום שליש במקרא שליש במשנה וכו' ושליש בתלמוד המבאר טעמי ההלכות שבמשניות וכו' כי לא אמרו ליגמר והדר ליסבר אלא לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות ולהבין דבר מתוך דבר וכו' שזה אין לו לעשות אלא לאחר שיגמור ללמוד כל ההלכות פסוקות בטעמיהן בדרך קצרה וכו' ועיין גם בהלכה י"א שמפורש שגם מצוות שאינן נוגעות למעשה בכלל חיוב ידיעת התורה הני"ל. ועיי"ש עוד בענין סדר הלימוד.

שגם הלומד בדרך זה לא נאמר עליו שעשה רק אמצעי לקיום המצוות, אלא הוא מקיים בלימודו חוץ מהאמצעי לקיים שאר המצוות גם מצוה לעצמה שהתורה צוותה לו ללמוד.

וכבר מבואר הדבר ברש"י (ב"ק י"ז), שכתב שהתלמוד גדול ממעשה משום ש"נמצאו שניהם בידו" תלמוד ומעשה, היינו שחזק ממה שנמצא בידו הכשר לקיום המצוות נמצא בידו גם מצות לימוד התורה"ק.

וכיון שעיקר הוכחת הכותב שכל המעלות של עסק התורה יותר משאר המצוות אינם בלומד לדעת מה יעשה הוא מסביר שדיו לבא מן הדין להיות כנדון, שכיון שכל מטרת הלימוד אינו אלא הקיום איך יעלה על הקיום במעלתו וקדימתו. כיון שנוכחנו שגם הלומד קדשים בהבנה ברורה של פרטיה וטעמיה מקיים מטרה ומצוה בפנ"ע ומסתבר שלא יגרע הלומד באופן זה הלכה למעשה⁵, כבר אפשר לתת ללומד בתחילת דרכו את חלקו ולומר שמצות לימוד התורה שהוא מקיים בעמלו בהבנת המצוות שעליו לקיים, מקיים גם מצוות לימוד התורה וידיעת התורה.

וכיון שלא מצאנו מצוה מיוחדת ללימוד בדרך פלפול ולהקשות ולתרוץ וכו' אלא גם זה נלמד ממצות לימוד התורה, נמצא שגם הלומד בדרך פלפול מקיים אותה מצוה שמקיים הלומד בהבנה וכו', כמו שהוכחנו לעיל שגם הלומד בהבנה מקיים מצות לימוד התורה, ואע"פ שודאי הלומד בפלפול מקיים המצוה בדרגה יותר רמה וכמו שהביא הכותב מהציץ אליעזר שמאריך במעלת העיון ועמל בעומק וסוד התורה כלך לשם וראה מעלתה, מ"מ אין לנו לחלק אלא במה שענינו רואות שנאמר דווקא על העיון הנ"ל, אבל הפסוקים ומאמרי התנאים והאמוראים שנאמרו על התורה ולימודה, יש לומר שגם הלומד במדרגה הנמוכה יהיה נאות מהם, ויטעם צוף אמרה של תורה, ויאיר נפשו מהמאור שבה, ויתחנן שתערב לו ויודה עליה בכל מאד⁶, ויחיה עצמו בהם⁷, ויתקרב דרכה אל בוראו, וכו' כל אחד לפי דרגתו ועמלו.

וגם מסתבר שכיון שמצוות לימוד התורה אינה נדחית מפני מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים מפני חשיבותה, כל מי שמקיים מצוה זו לא יבטלנה כן, וגם המקיימה בדרגה הנמוכה יש לומר שיקרה מצוה זו מכל חפצי שמים, שחשובה עסק התורה לפני המקום [משום הטעמים הכתובים לעיל] יותר מכל המצוות גם אם היא בדרגה פחותה.

והרב הכותב כבר העיר שמהשו"ע הרב לא משמע כדבריו, שבפ"ד ה"ב כתב שת"ת שקולה כנגד כל המצוות משום שמביא לידי מעשה, וע"כ כוונתו בתלמוד המביא לידי מעשה, וסיים ע"ז "ולפיכך התלמוד קודם למעשה בכל מקום", ומיד אח"כ בה"ג כתב שאם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק בשבילה מתלמודו, משמע דקאי על הלימוד שדיבר עליו קודם, דהיינו המביא לידי מעשה.

ויותר מפורש הענין בעצם הלכה ג' וז"ל: "היה לפניו עשיית מצוה ות"ת, אם אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו, ואפילו עוסק בקדשים וטהרות שאין נוהגין עכשיו במעשה מ"מ מצות עשה של ת"ת מצד עצמה היא ג"כ גדולה משאר מצוות רק שאינה שקולה כנגד כל המצוות כולן אלא משום שהתלמוד מביא לידי מעשה כולן שבלעדו א"א לקיימן כהלכתן" עכ"ל. הרי שהלומד לימוד שמביאו לידי מעשה היה פשוט לו שאין מבטלו למצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים, וחדש שגם הלומד קדשים וטהרות ג"כ אינו מבטל בכה"ג.

ומה שהקשה מי הוא זה שיעשה המצוה שעליו לא נאמר שלא יבטל עליה ת"ת, הנה אפשר שתיעשה ע"י מי שמחמת חלישות שכלו [או גופו] וכיוצ"ב אינו יכול להגיע לידיעת התורה, שהוא מחויב רק

5 דלמה יגרע חלקו כיון שעמל באותו אופן במצוה אחרת [ולא נראה לחלק במטרת הלימוד כמו שכבר נתבאר].

6 שהרי גם נשים מברכות ברכת התורה [ע"י שו"ע או"ח סי' מ"ז על מה מברכות] אע"פ שודאי אינן עוסקות בפלפול וכו'.

7 הנה בברכת התורה שבברכות ק"ש של ערבית אנו אומרים: "תורה ומצוות חוקים ומשפטים וכו' נשיח בחוקיך ונשמח בדברי ת"ת ובמצוותיך לע"ו, כי הם חיינו ואורך ימינו" הרי שעל המצוות נמי אמר' שהם חיינו וכו' כ"ש על הלימוד לדעת המצוות שהיא עצמה מצוה וגם כוללת כל המצוות שבלעדיה א"א לקיימן. וראה גם בשו"ע הרב פרק ב' ה"ה שכתב [על מי שאינו מוסיף בלימוד התורה רק חזון על מה שכבר למד אחר שהם כבר קבועים בזכרוננו, שמתחייב בנפשו]: "שנאמר בתורה כי הוא חייכם וגו' ואומר למען ירבו ימיכם וגו' ודברי תורה נדרשים מכלל הן לאו" ואיירי שם בלומד בתחילת דרכו, שלומד כל התורה לדעת כל המצוות, כמו שכתב שם בסוף הסעיף: "עד שיגמור כל התורה שבש"פ כולה" וכו'.

בקביעות עיתים ושאר כל היום עוסק במו"מ כמבואר בשו"ע הרב פ"ג ה"ד וכ"ש שמחויב לקיים מצוות שמזדמנות לו כשאינו עוסק בתוה"ק.

ומה גם שיש אופנים שאם הוא לא יעשנה יעשו אותה אחרים בשכר, שאז מותר להם מן הדין לבטל ת"ת עליה לפרנסתם, וכיון שתתקיים מעשה המצוה בלעדו אין לו לבטל עליה תלמודו [דהביטול לכאורה הוא שתתקיים ענין המצוה אע"פ שלא יקיימו המצוה, דהרי הוא עצמו ממילא לא יקיימנה, ועוד, שאפשר שהאחרים גם יקיימו המצוה, שאם כוונתם גם לשם מצוה אע"פ שמקבלים גם שכר יוצאים י"ח המצוה, ע"י משנ"ב הל' ק"ש בדיני מצוות צריכות כוונה שכ"כ בשם החיי אדם].

וגם אפשר ליישב שבמציאות יש אופנים שהמצוה תיעשה ע"י אחרים אם לא יעשנה הוא, כגון ע"י אדם שלא טעם עוד טעמה הערב של תורה וירון אחר המצוה להקל עליו שלא יתחייב בת"ת, אע"פ שמן הדין אין לבטל ת"ת ע"ז, וגם יל"ע אם נאמר דין זה גם במי שאינו עוסק בלימוד כשבאה המצוה לידו רק עסוק במלאכתו, ע"י ל' השו"ע "פסיק תלמודו".

סוף דבר קושיא זו אינה צריכה יישוב, וודאי שאין ליישבה בעוסקי תורה כדי לשמור ולעשות. נמצא שגם הלומד בתחילת דרכו שלומד מצוות התורה בפרטיה וטעמיה בהבנה ברורה מקיים מצות עסק התורה ומשביע נפשו מכל מעלתה לפי דרגתו שהיא דרגה פחותה מהמפלפל וכו' אחר שידוע כבר את כל התורה, וגם הוא לא יבטל לימודו למצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, אמנם למעשה צ"ע, שיתכן שיש לחלק באופנים אחרים.

בברכה

שמעון זאב בחרה"ג ר' שאול יהודה עהרנרייך

דרך עשיית החרושת

בגמ' פסחים (קטז ע"א) אמרו לגבי החרושת: "מאי מצוה, רבי לוי אומר זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר זכר לטיט, אמר אביי הלכך צריך לקהוייה, וצריך לסמוכיה, לקהוייה - זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה - זכר לטיט". ובתוס' (ד"ה צריך) כתבו: "ובירושלמי אמר אית דעבדי [רבה] זכר לדם ומשו"ה קרי ליה טיכולו במשקה, וכן עמא דבר לסמוכיה, ובשעת אכילה מקלשין אותו ביין ובחומץ".

ובאורחות חיים הלכות ליל הפסח סימן ט' כתב "והר"פ כתב ובירושלמי יש דעבדי לה רבה זכר לדם, ואומר הר' יחיאל דהא הוא איתמר, בשעת עשיה עב וכך הוא מביאו על השולחן, ובשעת טבול מקלשין אותו ביין ועושין אותו רך. וכן הוא בכל בו (הלכות ליל הסדר סי' ג'), וכעין זה באגודה, ובהגהות מיימוניות (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"א).

ועפ"ז פסק הלבוש (תעג, ה): ונוהגין לעשותו מתחלה עב זכר לטיט, ואח"כ כשבים לטבל בו את המרור נותנין לתוכו מעט יין או חומץ לרככו. וכן פסקו בחק יעקב (שם כו), ובחיי אדם (כלל ק"ל הלכה ד'). וכן הוא בקצור שו"ע (סי' קי"ח סעיף ד'): "החרושת צריך שיהיה עבה זכר לטיט, ובשעה שהוא צריך לטבול את המרור ישפוך לתוכו יין או חומץ, שיהיה רך זכר לדם, וגם שיהא ראוי לטבל בו".

הרי מבואר להדיא דרך קודם טיבול המרור מקלשין את החרושת ביין. [ויש נוהגים לתת מעט יין מעיו"ט כדי שיהא מגובל עב וכך מביאין אותו לשולחן, וקודם טיבול מקלשין אותו שיהא רך וראוי לטיבול].

ואכן שמעתי שכן מורים ונוהגים גדולי הוראה. ולפלא שלא הזכיר במשנה ברורה דבר זה, וצ"ע.

יהושע שולמן

ישיבת רבי במבריה - אימתי

בין עשר הגלויות שגלתה הסנהדרין המנויין במסכת ר"ה (לא:): איתא: "משפרעם לבית שערים, ומבית שערים לציפורי, ומציפורי לטבריא".

הסיבה שמחמתה גלתה הסנהדרין מבוארת ברש"י שם, "כשהיה הנשיא דר בו, היתה הסנהדרין עמו, וכשמסתלק הוא או בנו למקום אחר, גולה הישיבה אחריו", לפי זה יבואר סדר הגלויות כדלהלן:

לאחר פטירת נשיא הסנהדרין רבן שמעון בן גמליאל (השני - אביו של ר' יהודה הנשיא), אשר נהג נשיאותו באושא ואח"כ בשרפעים הסמוכה (עי' ר"ה לב.), עמד בראש הסנהדרין בנו - רבי יהודה הנשיא - שהתגורר באותה תקופה בבית שערים (עי' סנהדרין לב.), ולפיכך גלתה הסנהדרין אחריו לבית שערים, בסוף ימיו עבר רבי יהודה הנשיא להתגורר בעיר ציפורי (עי' כתובות קג.; ירושלמי כלאים פ"ט ה"ג), וגלתה הסנהדרין אחריו לציפורי, ובה נפטר (קהלת רבה ז, כז), וכנראה שאחר פטירת רבי, עם התמנותו של בנו רבן גמליאל (השלישי) לנשיא (עי' כתובות קג.), או בתקופה מאוחרת יותר, עברה הסנהדרין לטבריא.

אולם בגמ' מגילה ה: איתא, רבי נטע נטיעה ביום ט"ו אדר, ומקשה הגמ' "והא רבי בטבריא הוי וטבריא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון", ומבואר שתקופה מסוימת היה גר רבי בטבריא, תקופה זו אמורה להיות פרק זמן משמעותי, משום שאם לא כך לא היתה הגמ' מקשה בצורה כה ברורה "והא רבי בטבריא הוי", עובדה זו היתה יכולה להתפרש בקורות חייו של רבי כדלהלן:

בתחילה - עוד קודם שנהג רבי בנשיאות - התגורר רבי בטבריא, לאחר מכן עבר רבי לבית שערים, ובתקופה זו נפטר אביו והועמד בראשות הסנהדרין, אמנם אין לומר שאחר תקופת מגוריו בציפורי עבר לטבריה, שהרי כפי שהבאנו מפורש בדברי חז"ל דרבי מת בציפורי. וכמו כן מבואר בגמ' (כתובות קג.): שמעברו בסוף ימיו לציפורי היה ממקום מגוריו בבית שערים, הרי שלא התגורר במקום נוסף בין זה לזה.

אכן היה מקום להעלות השערה אשר תקופת טבריא בחיי רבי, לא היתה תקופה נפרדת בחייו, אלא תקופת טבריה ותקופת ציפורי חד הם, וזה על פי מה דמצאנו לר"י מיגאש בתשובותיו סי' מה (הביאו הגרעק"א בגליון הש"ס שבת קיח:), ששאל השואל מה המרחק בין טבריא לציפורי, ומשיב לו ר"י מיגאש, דמסתברא דהיינו בתוך תחום שבת, ומוכיח זאת מהגמ' בשבת (קיח:), דאמר ר' יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי, והיינו באדם אחד העומד בכניסת השבת בטבריא ומוציא את השבת בציפורי, ועיי"ש שהכריח דהיינו בחד גברא, והביא עוד משבת קד: כתב אות אחת בטבריא ואות אחת בציפורי, ועיי"ש שהכריח דאייירי בחד שבתא.

לפי זה אפשר דבציפורי ג"כ נהגו פורים בט"ו, מדין סמוך או נראה לטבריא, וע"כ פריך הש"ס היאך נטע רבי נטיעה בט"ו והלא בציפורי נוהגים פורים בט"ו, ונקט הש"ס "והא רבי בטבריא הוה" משום דהמסובב לחיוב קריאה בט"ו בציפורי הוא טבריא.

ויש לציין דבספר העיטור (אות ח' חליצה) העיר על דברי הר"י מיגאש מירושלמי תענית פ"ד ה"ה, דמבואר שם דבין טבריה לציפורי יש י"ח מיל (וע"ע ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ב, וירושלמי עבודה זרה פ"ה ה"ח), גם חוקרי זמנינו מזהים את ציפורי העתיקה חמש ק"מ מזרחית צפונית לנצרת, ורחוק הרבה יותר מתחום שבת מטבריה.

(אם כי זה ניתן היה ליישב, כי תחום שבת יכול להיות אפילו במרחק י"ח מיל מן העיר, וכגון דיש בית כל שבעים אמה כמבואר בשו"ע סי' שצח סעי' ו, וכן לגבי קריאת המגילה כל הנוסף על העיר לענין שבת נחשב כעיר גם לענין זה, וכמו שביאר בחזו"א או"ח סי' קנא).

אמנם מדברי התוס' במגילה הנ"ל ורש"י בר"ה לא: שיובא תיכף, שכתבו דטבריה היה בימי אנטונינוס, משמע דישיבתו בטבריה היתה תקופה נפרדת בחייו, בנוסף על מגוריו בבית שערים וציפורי, ובפשוטו היתה תקופת טבריה קודמת לבית שערים וכמו שכתבתי.

ולפי זה יל"ע ברש"י בר"ה שם כתב "בית שערים וציפורי וטבריא כולן בימי רבי היה, כדאמרי' אחר רבי לבית שערים, ושוב כשחלה הוליכו לציפורי כדאמרינן בכתובות, ובטבריא היה בימי אנטונינוס", מדברי רש"י משמע שימי ישיבתו של רבי בטבריא בימי אנטונינוס היו לאחר תקופת ציפורי, דהא גלות הסנהדרין לטבריה היה אחר ציפורי, ושי' רש"י זו עומדת בסתירה לדברי חז"ל שהובאו לעיל שרבי נפטר בציפורי. וצ"ע.

פסח דוד פרלמן

ישיבת 'מאור התורה' קרידינוב