

שנה לח
גליון ה (רכז)
סיון - תמוז 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 ה (רכז)
סיון - תמוז 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. 053-7978992, פקס. 02-5370106
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י וה"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 יו"ד

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

כוללים ללימוד יורה דעה

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 מרבתינו ארבעת השבועים (- ד' תשע"א)	פירוש שיר השירים (ב) בעריכת הרב יהודה זייבלד
יד	פרק עשרת הדברות מספר 'הופעת האמתות' רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה מחכמי מצרים וסוריא (ה' צ"ה - ה' קע"ה)	בעריכת הרב יהודה זייבלד
כג	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים על מס' חולין (ה) [דף פט: -צ.]

חידושי תורה

לא	הרב משה שניאור זלמן דיטון ר"כ אהע"ז ור"כ ש"ס סטולין קרלין, גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה'	בענין דיחוי במצוות
מג	הרב יצחק מאיר הגר רב ומו"צ חניכי הישיבות, רמב"ש ב'	בגדר איסור כבוש ומבושל בבשר וחלב ושאר איסורים
מט	דוד ב"ר יונה אקער ישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו	בגדר פסול מי שאינו בתורת גיטין וקידושין

בירורי הלכה

נג	הרב אהרן שטיינברג דיין בבי"ד 'הישר והטוב', חבר בד"ץ 'לשכת הפוסקים' ומראשי בית הוראה 'יורה ומשפט' מודיעין עילית, מח"ס 'עיונים במשפט'	צוואת אשה נשואה ללא הסכמת הבעל
ס	הרב צבי פלמן רב שכונת נחלת משה בני ברק	גדר ודיני 'בשר מתורבת'
עד	הרה"ג רבי דוד לאו שליט"א הרב הראשי לישראל, נשיא ביה"ד הרבני הגדול	תגובה על המאמר הנ"ל
עה	הרב ישראל וינמן מו"צ במודיעין עילית, ר"מ 'ישיבת הר"ן' ור"כ 'שערי ברכה ושלום' ירושת"ו.	בדין מסייע אין בו ממש
פא	הרב חיים משה בנימין גוטשטיין קרלין סטולין, מודיעין עילית מו"ץ בבית הוראה של הגרש"א שטרן מח"ס 'משמרת הזמנים'	בדין הדלקת נרות שבת אחר קבלת שבת של הבעל, הנוגע למנהגינו להקדים קבלת שבת בז' שבתות אחר חג השבועות

בעניני ספק ספיקא	הרב רפאל חיים שיין	צב
	כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן' טבריא ת"ו	
חוב כנגד חוב אם נחשב לפירעון	הרב יוחנן בר"ד גוטליב	צח
	כולל חו"מ 'מתיבתא דרבינו יוחנן' טבריא ת"ו	
ביסוד פטור השואל במתה מחמת מלאכה	הרב שניאור זלמן שווארץ	קיז
	קארלין סטאלין, ביתר עילית כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'	
דיני עדות באיסורין ובנאמנות ההכשרים על כשרות מאכלים	הרב איתמר יונגר	קכח
דין לחמניות שנאפו עם בצל בשרי או חלבי	הרב ראובן בר"א קלפהולץ	קלג
	כולל יו"ד 'אור ישראל' קרלין סטולין, ביתר עילית	

לשון חבמים

מקראות שאין להם הכרע בתפילה	הרב יהושע רימון	קמא
	ירושת"ו	
ביאור תיבות גריוא [גריבא], וגרבא שבש"ס	הרב שמעון גומבו	קנג
	סטאלין קארלין ירושת"ו האנצקלופדיה התלמודית	

כתבים

לתולדות הישיבות הק' מיסודם של רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א (ז) פרק ו - הישיבות בעיה"ק ירושלים ת"ו (ב) ישיבת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו	הרב דוד חיים עהרנרייך	קסא
	קארלין סטאלין, ביתר עילית	

הערות

מכתב תגובה והערות על 'פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה' בגליונות רכ"ד - רכ"ו - הרב משה דזלובסקי, עורך חופות וקידושין, קארלין סטולין ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אריה ליב הלוי לופיאנסקי, ירושת"ו / על המאמר בגליון רכ"ב בענין המתנת ו' שעות אחר אכילת תפוז"א שטוגן בשמן בשרי - הרב אברהם בטאט, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב אליהו ב"ר מרדכי למברגר, כולל להוראה, סטאלין קרלין, מודיעין עילית	קעג	
--	-----	--

גנוזות

רבינו שמריה ב"ר אלחנן זלה"ה

פירוש שיר השירים לרבינו שמריה (פרק ב')

בעריכת הרב יהודה זייבלר

רבינו שמריה ב"ר אלחנן, מקים עולה של תורה במצרים ומ"ארבעת השבועים", פירש חיבורים שונים ובהם פירושים לחמש מגילות, ומהם נתגלה בס"ד לאחרונה פירושו לשיר השירים, ופורסם מתוכו הפירוש לפרק ראשון (עד פרק ב פסוק ב) בגליון הקודם של קובץ "בית אהרן וישראל".¹ בגליון זה הננו מהדירים בס"ד את המשך הפירוש, עד סוף פרק שני.

בפירוש שלפנינו מרגליות יקרות ופירושים חדשים בכמה עניינים, כפי שיראה המעיין וכפי שהערנו בהערות, וביניהם חידוש שיש בו חזוק והערה לזמן הגלות, שהשגחת ה' על ישראל בזמן הזה יתרה על ההשגחה שהיתה בזמן מלכות ישראל, שאז היה די בהשגחה בבחינת "שמאלו תחת לראשי", אבל בזמן הגלות שעם ישראל זקוק להשגחה יתרה, ההשגחה עליו היא בדרך "וימינו תחבקני".

גם בפרק זה, כפי שהערנו ביחס לפרק הקודם, תרגום הפסוקים מיוסד על תפסיר רס"ג לשיר השירים שזכינו לההדיר בקובץ "בית אהרן וישראל" בשנת תשפ"א (קובץ ריד), ועל יסודו הולך רבינו ומשנה לפי הנצרך לדרכו, ועל כן הערנו במקומות שבהם שינה רבינו את התרגום, וביארנו את טעם השינוי במקום שהשיגה ידינו כדי ביאור. כמו כן, גם כאן מסתמך רבינו על מדרש שיר השירים רבה בכמה פירושים בביאור ה"נמשל", והערנו על כך.

קטעי הגניזה המוהדרים בזאת הם מספריית ביהמ"ל בניו יורק, ENA 3067.24; ENA 3067.25; ENA 3098.8; ENA 3154.1. T-S 167.5; T-S Ar.21.54; T-S Ar.25.156; T-S Ar.25.58; T-S Ar.25.71; T-S NS 102.105; T-S NS 167.5. תודתנו לספריות אלו על רשותם האדיבה לפרסום החומר מתוך כתבי היד שברשותן. המילים המופיעות במקור הערבי בלשון הקודש, מופיעות בתרגום כשהן מודגשות.

מהדורה - מקור

[ב] כ'טאבה [ENA 3154.1 א] אהא: כשושנה בין החוחים. לעמרי כמא אן אלויר בין א'אשאנאך משתהא כד'אך צאחבתי בין א'אחראיר תשתהא.

1 לתולדותיו של רבינו שמריה, עניינו של החיבור, דרכי גילוי כתב היד ושאר העניינים המסתעפים, עיי' במאמרנו בגליון הקודם (רכו, ניסן-אייר תשפ"ג, עמ' ה-כב).

מן מחבה' אללה' פי ישראל' אנה נסברה ומתלהם בא'שושנה ומת' [2 T-S Ar.25.71] אלאומות בא'שך. וסמא ישראל' רעיתי ואיצ'א כלך יפה רעיתי. וסמאמה בלה, לקול' אתי מלבנון בלה, וענאיתיה בהם עמימה לאן פי וקת אלנדר סמאמה בנים כק' [T-S Ar.21.54] בנים סכלים המה. כמא סמאמה פי וקת אלרצ'א בנים אתם ל'י' אלהיכם. ונעלהם סגולה מן בין אלאומות כק' והייתם ל' לעם. ואועדהם באן יעניהם מן אלאמם ויהלך אעדהם ורם לא יהלכום ולא יפניהם, כק' כי אעשה בלה בכל הגוים אך אתך לא אעשה בלה ויסרתך למשפט, נמ'ר מא יפעלה אלולאר בא'ולד.

[ג] כתפוח בעצי היער. וכד'ך אנה כמא ישתאר אל'תפוח אלדי' הו פי אל' [T-S Ar.25.156] שערא כד'ך אב'תרת וידידו מן בין אלולאר ופי מ'לה אשתהית וג'סת ותמרתה חלזה פי חנכי.

[ד] הביאני. ומן כאן קד אדכ'לני אל'י בית אל'כמר וסכרת פאן בגדה עלי פי אל'מחנה כמא כאן פי אל'מחבה.

[ה] סמכוני. פל'ך אקול' אסנרני בא'קנאני פאשרב ואפרה, וארפרני בשם אל'תפאפה פאני עליה.

[ו] שמאלו. לאן כמא שמאלה תחת ראסי פי וקת אל'דולה כד'ך ימינה תקיני פי וקת אל'מחנה.

ספרת כתפוח כמא ו'שתאר [2 T-S Ar.21.54] אל'תפוח [1 ENA 3154.1] אלדי' פי אל'שערא, וד'ך לאן למא ארס' אל'בארי תע' משה רבני אל'י ישראל' ואוראום אל'אית ואמנו כק' ויאמן העם, וכאן אל'מצרין מול' תלך אל'לילה² ילאבורם באן יומנו [T-S Ar.25.156] בנעבורה ורה וירכלו פי דינרם פלם יפעלוא, לקולה בצלו חמרתו וישבתי. ולים אדהאר גירה, ועלי מא מדחורם אל'באב ו'ל לא שינו את שמם ולא שינו את לשונם ומה אשבה ד'ך. פלמא אמרם באומרה עד'ב להא ד'ך ותשבתה בה כק' ופריו מתוק לחבי.

וקולה בין הבנים אי אכתארת אל'בארי מן בין אלאמם בלהא כמא עמל אברהם יצחק ויעקב לם ישרכו מע אללה' אחד. וכד'ך צאלחי אל'אמה. ואן אכ'מו יסירא פאן אל'כטא ערין' ואל'טאעה אצל. פל'ך קאלו בצלו חמרתו וישבתי, ואן גרת עליה אל'מחן, ת'ם ענר מא אמתתנהא בעד [T-S NS 167.5] בא'לני וג'ל כק' הביאני אל' בית הדין לם תדע אלדין ואן כאן נאלדה אל'תפריט פחי תרגע אל'י ברהא כקול' רשבת עד' י' אד'ך ושמתת בקולו.

ולרבותינו ו'ל ב'פ' אמ' ר' עקיבא אמ' ר' אחא בר תינא מאי דבת' כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים, למת נמשלו ישראל' לתפוח, מה תפוח זה פרוי קודם לעליו אף ישראל' הקדימו נעשה לנשמע. ההוא מינא דחוייה לרבא דהוה מעיין בשמעתא ויתבא אצבעתא ידיה תותי כרעיה וקא מיין לה וקא מבע דמא מביני טופריה אמ' ליה עמא דקדמיה פומיה לאוניה ברישא איבעי לבו למישמע אי מציתו קיומי קבליה [T-S NS 167.5] ואי לא קבליה. אמ' ליה אן דסנינן בשלימותא כת' בן תמת ישרים נתנם הנלך אינאשי דסנן בעלילותא כת' ברו וסלף בוגדים ישרם.

[T-S NS 102.105] אקול' פי דגלו עלי אהבה אן אל'בארי נעל' לכל מצוה פי אל'טרה מ'ט וגהא וכד'ך פי אל'טמאה עדר ודגלו, ועלי מא קאל אמרות י'י אמרות טהורות, ואן כאנת כתיבה לם אצ'ר מנהא ולם אדעהא.

וקולה סמכוני בא'שיות יריד בה בלאם אל'אנביא וחי אל'נחמות אל'תי אועד אללה' ישראל' בהא עלי ידיהם אנהא תפרח כמא יפרח אל'מכבאר מן אל'נביא לאן ל'ם יקדם אללה' הרה אל'נחמות אל'לאמה אי שי כאנו יתעוו בה פי הרה אל'גלות לשרה [T-S Ar.25.58] אל'אש'ר. פל'ך מת'לת אל'נחמות בקנאני אל'כמר.

רפרוני בתפוחים. בלאם אל'חכמים אלדי' הו תורה שבעלפה לאן בהא יתם אלדין אלא תרי אן אליהודי יקרא אל'מקרא ויחפ'תהא פארא הו לם יקרא שיא מן אל'משנה ולא מן אל'תלמוד תראה עאריא מן אלדין ולים פיה אללה' ולא תכון להא אמנה ולא ציאנה לאן אל'תפסיר אל'מנקול' אלדי' בה יוערפה אללה' לם יערפה פהו יבקא פד'מא. פל'ך נסב שימוש רבותינו ונקלהם אל'י ראיחה' אל'תפאח לאנה ירד אל'רות מת'לה.

[T-S NS 102.105] כי חולת אהבה אני. לאני מריצה, אי אני כ'אמיה.

שמאלו תחת לראשי. [T-S Ar.25.58] יריד בשמאלו נצדהה ורו פי וקת אל'דולה לאן ארא כאן אל'אנסן פי זמאן אל'אקבל' ואל'סעארה פאל'שי אל'יסיר מן אל'נצרה יכפ'. וארא כאן אל'אנסאן פי זמאן אל'מחנה יתאג אל'י קוה עמימה לתקאום אל'שראדיד אל'האלה ועלי מא קול' אל'נבי ד'ך עמי בוא בחרדיך וסנר דלתך בעדך. וקאלו מלמד שנינה רשות למחבלים לחבל. פל'ך נעלא אל'מין אל'גלות ובק' נשבע י'י בימינו ו' אי ארא נ'מע אללה' אל'גלות תכון אל'נצרה קוה [ENA 3067.25] לא ימכן מנא אנדאינא ולא ישעמו מעאמנא ולא ישרבו שראבנא כל נון נתמכן מנה ונחמד אללה' עלי ד'ך. ופי וקת אל'צ'עץ ק' יורא כי אין איש אל'י ותושע לו וזרונו ו'.

[י] השבעתי אתכם. בלאם אל'ולי ל'נמאעה. יקול' לא תתירו אל'מחבה אי אל'מלך ליני פי גיר וקתה ואלא פתכונו האל'כין בא'צבא ואל'איראל' פי כל מוצ'ע מקתלין ולא יתם לכם שי לאנכם תתחרכוני פי גיר וקתכם פאצברו אל'י אל'וקת אלדי' קררה אל'בארי פתני אל'נצרה כמא חרירו ועלי מא קאל אשרי המחבה ויניע אי אן ... ככה אינו מגיע.

[ח] קול דודי. כמאבה אל'לוי נעם כאןנא אצבר אל'י אל'וקת אל'ים כמצר כאן אל'האלה .. בצות וידי קד נ'א ואת'בא מנ'רי אל'נבאל קאפו ..אמנו.. אל'פאע.

2 אללילה] ENA 3154.1: אלמרה.

3 כל נחן ... וזרונו וגו' מופיע רק בקטע ENA 3067.25 ולא בשתי המסירות האחרות.

[ט] דומה דודי. אן ישבה וירדי חניד ללצבי או ליעפור אללאיל, פאדאה ובעד מדה קאים ווא חוטאנא וואן באן פ'מא מצ'א כאן קמ'ל מן אלטיקאן קתמלע מן אלכנא.

[ז] ענה דודי. חתי אבתדא וקאל' לי, קומי יא צאחבתי [ENA 3067.25 ב] יא חסנתי ותעאל'.

[יא] כי הנה חסתי עבר. לאן אלשתא עבר, ואלמטר מצ'א וואל.

[יב] הנענים. ואלטואויר צ'הרת פי אלארין, ותר אלכרם פקר דנא וקתה, וצות אלמאיר קד סומע עננדא.

[יג] התאנה הנטה. אלתי קד נצ' פנה ואלורטון בעד אן באן יאבסה חצלת לה אלראחיה. פקומי יא חסנה ותעאל'.

יירד בה אן אללה פך אבאינא מן אסר אלמצריין בזכות אלעבא ואלמאהא וואד קד באן נאלהא שקא וו... פלמא בלג אלוקת פרנ' ענהם. ומן אין אן אבא סמוי הרים לקולה שמעו הרים את ריב יי. ומן אין אן אלנבעות אמדאה לק' עד תאות גבעות עולם... נמיע ברכאת אל[בא] ואל[אמה] את תחצל דך.

דומה דודי. ובאן ישבה וירדי חניד ללצבי או ליעפור אללאיל. יוקאל אן אלצבי ואליעפור לו נאבא ען וט[נ]המא ומאנא מוילא לכאן אנהא אמרהמא. אן [ר]נעא אלי ומנהמא, וד'לך קאל דומה דודי לצבי או לעופר אי לא בר אן תרנע אלשכינה אלי יש' כמא כנאת [מ'ל'] אלצבי..נאנאס פעניה אלי ואחרה...

[1 ENA 3098.8 א1] [טו]... פיהא אלמפסאל ויו מעהם בצביאן ו... פאי כאן צבי יציה לציאחהם פיאכדיה ויטרה פעמל אללה מעהם נסיונות וכלציהם [ע'ל] מאן סנדבר דלך פי תחת התפוח עוררתך. [וקאלו] ו'ל לא וכלה עוד הצפינו, ואמאי תצפניה ותיויל [אלא] כל היבא דהוה שמע מצראי דמיתיליד ינוקא ינוקא דמיטו התם כי היכי דנישמעניהו ועאן [וקד] שמע ינוקא חבריה מנאוי ובאכי והינו ד[כתיב אחוה לנו] שועלים שועלים קמנים מתבלים כרמים, .. ענא אלשועלים אלדין [ב]דו אצביא אד... .. צנאר לים פיהם פטנה.

[טז] דודי לי [ואני לו ...] אלמפתקת חאל אלמאה אלתי מ'ל'ת 5. ר.ר. ק' דודי לי אי ולו חל בי כל סבב לס אול מן [ט]עתה לאן הו לא יסתברל ב[ניד]ה. דודי לי ואני לו וכו[קולה] עם זו יצרתי לי.

[קאלו] רבו ו'ל על שלשה דברים [ENA 3067.24 א] העולם קיים על הרין ועל האמת ועל השלום. הרין הו אלמשפט האמת הו אלמאנה השלום הו אלצדק, כמ' ק' צדק ושלום נשקו. חסד הו נמילות חסדים. אלתורה הו אלמשפט לאן אן לס יעלם אלתורה לס יעלם אלמשפט. ואלעבורה הו אלצדק כמא ק' וצדקה תהיה לנו כ'. ואלחסד הו אלרחמים. ופי אלחסדי... [כמא ק]אל כי אמרתי עולם חסד יבנה.

[יז] קולהא איצא .. קובל .. קיל לה פי אסר אלצבר. עד שיפוח היום. אצבאח אלי אן יתרות אלנהאר ויוול אלמלא פאלאן תחול ענהם יא וירדי ותשבה ללצבי פי הרבה או ליעפור אללאיל פי גריה אלמומלין אלרנע אלי אן ננתמע עלי גבאל אלקראבין.

ק' עד שיפוח היום יירד בה אלי אן ינפך ריה אליום אלמנול אלמטר [והו דו]לה ישראל ותוול אלדול אלתי לאומות העולם פלא תבון סכינתך מעהם פי אעמאך אלדולה להם כל ..נגיב ענהם אלי אן י'ל אלוקת פנתמע אלי גבאל אלקראבאן יעני גבאל אלקרם אלמערוף באלקראבין. [ויבון צל נצד [משתק] מן סר צלם מעליהם.]⁵

ישתק בתר מן ויבתר אותם בתוך אלדי קיל ען אלקראבין.

תרנום

תפסיר ב, ב

[ב] דבריה של האומה לה': כשושנה בין החוחים. חי נפשי, כמו שהורד שבין הקוצים נחמד⁶, כך רעייתי שבין האצילות⁷ נחמדת.

שרח ב, ב

מכלל אהבת ה' שאהב את ישראל, שייחס אותם והמשיל אותם לשושנה והמשיל את האומות לקוצים. וקרא לישראל רעייתי, וכן "כלך יפה רעייתי" (להלן ד, ז), וקרא להם בלה,

4 כל פיסקה זו אינה בקטע ENA 3098.8.

5 ..צד.. מן סר צלם מעליהם] רק בקטע ENA 3067.24.

6 רבינו מוסיף בפסוק זה ובתחילת הפסוק הבא את פועל החמדה והתשוקה, וכפי הנראה מפרש ש"חמדתי" הנאמר בסוף הפסוק הבא נמשך לכל ענייני פסוקים אלו, ומגלה שמדובר בהם בחמדה. וביאר טעמו בפירוש הארוך להלן. ונראה שמפרש "בין החוחים" שיופי השושנה ניכר יותר כשהיא נמצאת בין החוחים, מתוך השוואה אליהם, וכפירוש הרי"ד ור"ר קרא, ולא כפירוש רש"י שהקוצים גורמים לשושנה נקבים המפחיתים מיופיה, וכיוצא בזה פירשו שאר הראשונים באופנים אחרים שיסודם בכך שהחוחים מפחיתים את יופי השושנה.

7 רבינו שינה מתרגום רס"ג שתרגם "בנות" כפשוטו, ותרגמו לשון בנות חורין ואצילות.

כמו שאמר (שם, ח) "אתי מלבנון בלה". והשגחתו עליהם גדולה, שהרי גם בזמן הכעס קרא להם בנים, כמו שנאמר (ירמיה ד, כב) "בנים סכלים המה"⁸, כמו שקרא להם בזמן הרצון "בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד, א). ועשה אותם סגולה מבין האומות, כמו שנאמר (ירמיה יא, ד) "והייתם לי לעם". והבטיח להם שייטיב עמם יותר מהאומות, וישמיד את אויביהם ואותם לא ישמיד ולא יכלה, כמו שנאמר (שם ל, יא) "כי אעשה בלה בכל חגוים אך אתך לא אעשה בלה ויסרתיך למשפט", על דרך מה שעושה ההורה עם ילדיו.

תפסיר ב, ג-ו

[ג] כתפוח בעצי היער. וזה, שכשם שהתפוח שביער נחמד, כך גדל דודי מבין הבנים, ובצילו חמדתי וישבתי ופריו מתוק בחכי.

[ד] הביאני. וגם כשהכניסני אל בית היין והשתכרתי, הרי שדגלו⁹ הוא עלי בזמן הניסיון¹⁰ כפי שהיה בזמן האהבה.

[ה] סמכוני. ולכן הנני אומרת, סמכוני בקנקנים¹¹ ואשתה ואשמה, ורפדוני בריח התפוחים¹², כיון שאני חולה.

[ו] שמאלו. לפי שכשם שהיתה שמאלו תחת ראשי בזמן המלוכה, כך ימינו תחזקני בזמן הניסיון.¹³

שרח ב, ג-ו

[ג] פירשתי כתפוח - כמו שנחמד התפוח שביער. ומעם פירוש זה¹⁴, לפי שכאשר שלח הבורא ית' את משה רבינו אל ישראל והראה להם את האותות והאמינו, כמו שנאמר (שמות ד, לא) "ויואמן העם", וכל אותו הלילה היו המצרים מבקשים מהם שיאמינו בעבודה זרה ויכנסו לדתם, ולא עשו כן, כמו שאמר בצלו חמדתי וישבתי, ולא נתנו תהילה לזולתנו. וכפי ששיבחו אותם חז"ל (שמו"ר א, א; ויק"ר לב, ה) ואמרו, שלא שינו את שמם ולא שינו את לשונם ומה שדומה לכך. וכיון שציווה להם את מצוותיו, ערכו לה המצוות והיא חמדתי, כמו שנאמר ופריו מתוק לחכי.

8 כשיטת רבי יהודה (קידושין לו, א), בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר "בנים סכלים המה".
9 במקור: "בנדה", והוא הבד התלוי בראש עמוד הנקרא גם היום "דגל". וכוונת הכתוב, שהונף עלי נס אהבתו, והראה אהבתו בגלוי, כמו שביארו רס"ג ואבע"ז ורבי תנחום הירושלמי, וכמו שמסיק רבינו שהוא מה שנעשה בזמן האהבה.

10 בבאור פירושו המחודש של רבינו בפסוק זה, עיי' להלן בשרח ובהערות שם. לשון "זמן הניסיון" מופיע בפירוש רבינו לפרק זה שלושה פעמים, ככינוי לזמן הגלות, ולע"ע מצאתי רק בפירוש שיר השירים שייחס י' רצהבי לרס"ג, סיני, קכה (תשרי-טבת תש"ס), עמ' ה.

11 כן פירשו רס"ג ורבי תנחום הירושלמי, וכ"כ רש"י בהושע (ג, א), והם קנקני היין, וכמו שמבאר רבינו בפירוש הארוך.

12 רבינו מפרש "רפדוני בתפוחים" על ריח התפוחים.

13 עיי' לעיל הערה 10.

14 רבינו מפרש "כתפוח בעצי היער", שאף על פי שיש ביער עצים רבים, מכל מקום אין האדם בוחר בהם אלא בתפוח שפריו ערב לו. ועל פי זה מפרש את הנמשל, שאף על פי שהמצרים ביקשו לפתות את ישראל באליהם הרבים, לא עבדו בני ישראל אלא את ה'.

ומה שאמר בין הבנים, כלומר בחירת הבורא מבין כל האומות, כמו שעשו אברהם יצחק ויעקב שלא שיתפו אף אחד עם ה'. וכך כל צדיקי האומה. וגם כשחטאו מעט, הרי היה החטא מקרה, ועבודת ה' היתה עיקר. ועל כך אמרו בצלו חמדתי וישבתי, גם בזמן הניסיון.

[ד] וכך גם בכל הניסיונות שבאו אחר כך מדור לדור, כמו שאמר הביאני אל בית היין¹⁵, לא קראה לאל אחר, וגם כשבאה לידי רפיון, הרי היא שבה אל אלוהיה, כמו שנאמר (דברים ד, ל) "ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו"¹⁶.

ולרבותינו ז"ל בפרק אמר רבי עקיבא (שבת פה, א), אמ' רבי אחא¹⁷ בר חנינא, מאי דכתיב "כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים", למה נמשלו ישראל לתפוח¹⁸, מה תפוח זה פרי קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע. ההוא מינא דחזייה לרבא דהוה¹⁹ מעיין בשמעתא, ויתבא אצבעתא דידה תותי ברעיה, וקא מייין לה²⁰, וקא מבק דמא מביני טופריה.²¹ אמר ליה, עמא²² דקדמיה פומיה לאוזניה²³, ברישא איבעי לכו למישמע, אי מציתו קיומי²⁴ קבליתו ואי לא לא קבליתו. אמר ליה, אנן דסנינן בשלימותא כתיב בן 'תמת ישרים תנחם' (משלי יא, ג), הנך אינאשי דסנן בעלילותא כתיב בהו (שם) 'וסלף בוגדים ישרם'.

ויש אומרים בדגלו עלי אהבה, שהבורא קבע לכל מצווה מ"ט פנים בטורה וכמו כן בטמאה, כמנין "ודגלו", וכמו שנאמר (תהלים יב, ז) "אמרות ה' אמרות טהורות"²⁵, ואף אם הם רבים יותר, לא ימעטו ממ"ט, ולא אדרשם.

15 רבינו מפרש "הביאני אל בית היין" לגנאי, שהוא מקום שכרות, ורומז על חטאי האומה ונטייתה מעבודת ה'. והוא כפירושו של רבי מאיר (שהש"ר כאן), אמרה כנסת ישראל, השליט בי יצר הרע כיין, ואמרת לעגל "אלה אלהיך ישראל", הדין חמרא כד עלל בבר נש הוה מערב ליה, אמר לו ר' יהודה דייך מאיר, אין דורשין שיר השירים לגנאי אלא לשבח, שלא נתן שיר השירים אלא לשבחן של ישראל וכו', ע"כ. ואכן בשאר דברי חז"ל ושאר ראשונים בית היין מתפרש לשבח כדברי רבי יהודה, ורומז לאוהל מועד ולמתן תורה וכיוצא, ועל גודל האהבה בהם. אבל רבינו מפרש את כללות העניין לשבח אף על פי שפרט זה הוא לגנאי, וכוונת הכתוב שגם בזמני החטא לא חטאו לקרוא בשם אלהים אחרים, וגם שבו מיד בתשובה. ועיי' יפה קול על המדרש (לרבי שמואל יפה) שפירש כך גם בדעת רבי מאיר, וכתב שר"י השיבו לפני שסיים דבריו לבאר כיצד מפרש "ודגלו עלי אהבה", שגם כשחוטאים אין זה אלא לשעה קלה ומיד הם חוזרים בתשובה, והוסיף שרבי יהודה חלק על רבי מאיר אף שגם לדעתו כללות העניין היא לשבח, כיון שלדעתו צריכה שיר השירים להתפרש לשבח גמור.

16 ולפניו נאמר "ועבדתם שם אלהים מעשי ידי אדם" וגו' (פסוק כח).

17 לפניו: חמא. וכגירסת רבינו בכ"מ ועוד.

18 לפניו נוסף: לומר לך.

19 לפניו: דקא. וכג' רבינו בכ"מ ועוד.

20 לפניו: בהו. ובכ"מ: ליה, ועיי' דק"ס.

21 לפניו במקום "וקא מבק דמא מביני טופריה": וקא מבקן אצבעתיה דמא. וכגירסת רבינו כ"ה בילקוט כ"י שהביא בדק"ס.

22 לפניו נוסף: פיזיא.

23 לפניו במקום "דקדמיה פומיה לאוזניה": קדמיתו פומיכו לאודניכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו. ועיי' דק"ס שהביא מכמה כ"י הגורסים על דרך גירסת רבינו.

24 לפניו ליתא.

25 מקורו בירושלמי (סנהדרין ד, ב), שהתורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, מיינין ודגלו, וכן הוא אומר אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים, ואומר מישרים אהבוך, ע"כ. וא"כ הראיה היא מסוף הפסוק, "מזוקק שבעתים", שהם שבע פעמים שבע, מנין מ"ט.

[ה] ומה שאמר סמכוני באשיות, כוונתו בזה לדברי הנביא, והם הנחמות שהבטיח ה' על ידם לישראל בכך, שהם ישמחו כמו שהשיכור שמח מן היין, לפי שלולא שהקדים ה' את הנחמות הללו לישראל, לא היה להם במה להתנחם בגלות הזו, מחמת גודל אריכותה. ולכן נמשלו הנחמות לקנקני היין.²⁶

רפדוני בתפוחים. הם דברי החכמים, שהיא התורה שבעל פה, לפי שבה נשלמת הדת. הרי אתה רואה שהיהודי קורא את המקרא ושומר אותו, ואף על פי כן, אם לא יקרא דבר מהמשנה ולא מן התלמוד, תראה שהוא ערום מן הדת, ואין בו הכרה בה', ואין לו אמונה ולא צניעות²⁷, שכן אינו מכיר את הפירוש שנמסר במסורת, שהוא הפירוש שעל ידו מכירים את ה', ולכן הוא נשאר במצבו ואשם. ולכן ייחס את שימוש רבותינו וקבלת המסורת מהם לריח התפוחים, כיון שהוא משיב את הרוח כמותו.²⁸

כי חולת אהבה אני, כיון שאני חולה, כלומר, אני חומאת.²⁹

[ו] שמאלו תחת לראשי. כוונתו בשמאלו להגנתו עליה, והוא בזמן המלכות, שכן בזמן ההצלחה שהיתה תפילת הבריות נשמעת, מעט מהשמירה היה מספיק. אבל כשהבריות הם בזמן הניסיון³⁰, הם צריכים לכח גדול למען יעמדו בקושי המצב, ועל דרך מה שאמר הנביא (ישעיה כו, כ) "לך עמי בוא בחדריך וסגור דלתך בעדך", ואמרו (מכילתא בא מסכתא דפסחא יא) מלמד שניתנה רשות למחבלים לחבל. ולכן הנחנו את הימין לזמן הגלות.³¹ וכן נאמר (ישעיה סב, ח) "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו אם אתן את דגנך עוד מאכל לאויביך ואם ישתו בני נכר תירושך אשר יגעת בו, כי מאספיו יאכלחו וחללו את ה' ומקבציו ישתחו בחצרות קדשי", כלומר שכאשר יקבץ ה' את הגלויות תהיה הגנתו בתוקפה ולא תהיה לאויבינו יכולת עלינו ולא יאכלו את מאכלנו ולא ישתו את משקינו, אלא נהיה אנחנו

26 פירוש זה הובא גם בפירוש התגלות הסודות: דבר אחר, סמכוני באשיות, בדברי תנחומין של נביאים אשר הבטיח בהם הקב"ה את ישראל, ובשעת השעבוד היא זוכרת את הגאולה שהבטיח לה השם ומתנחמת בנחמות הללו, וזכרונן ישמח נפשה וישיב רוחה שהיא יודעת שההבטחות אמת, ע"כ. ועיי' שהש"ר ולקח טוב שפירשו גם כן את הפסוק על הנחמות, אבל דרשו כן רק את הסיפא, "רפדוני בתפוחים", ואת הרישא "סמכוני באשיות" פירשו על דברי תוכחות וכיבושים שהיו אומרים לישראל לפני שיצאו לגלות, ופירשו "אשיות" לשון חזק, ע"ש.

27 התיבות "אמונה" ו"צניעות" הן תרגומן של מילים בערבית שרגילים לנקטן יחד כיון שהן מתחרזות, אמאנה וציאנה, עיי' מילון פרידמן עמ' 126.

28 על דרך זה פירש בידי משה את ה"תפוחים", ופירש ש"אשיות" הן תורה שבכתב ו"תפוחים" תורה שבעל פה.

29 רבינו מפרש "חולת אהבה" לשון חטא בשגגה. והוא פירוש מחודש, והיא אחת השיטות במדרש שהש"ר כאן, "אף על פי שאני חולה אהובה אני לו", ופירש ביפה קול, אע"פ שאני חולה בענין אהבת ה', כי אני בריאה וחזקה בעבודתו, מ"מ אני אהובה לו, על דרך "השוכן אתם בתוך טומאותם", ולפ"ז אין "חולת" דבק עם "אהבה", עכ"ד. והנצי"ב במטיב שיר (להלן ה, ח) פירש כעין זה, שהכוונה לחוטאת, אבל פירש ש"חולת" דבק עם "אהבה", והכוונה שחולת אהבה אני שכל הפשעים שלנו אינו במרד ח"ו, אלא מחמת שהנני חולה על אהבת ה', וממילא הנני נמשכת אחר אהבת עולם הממשיך לבוא לידי חטא.

30 עיי' לעיל הערה 10.

31 פירוש רבינו מחודש, שרוב המפרשים פירשו שהנהגת השמאל היא בזמני השפל והנהגת הימין היא בזמני ההתקפה, ורבינו מפרש שבזמני הטובה די בהגנת השמאל, ובזמן הגלות השגחת ה' על ישראל גדולה יותר ומתייחסת אל הימין.

בעלי היכולת ונהלל את ה' על כך.³² ובזמן החולשה אמר (ישעיה נמ, מז) "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפניע ותושע לו זרועו וצדקתו היא סמכתו".³³

תפסיר ב, ז-יג

[ז] חשבעתי אתכם. הם דברי הנביא לקהל ישראל. הרי הוא אומר, אל תעוררו את האהבה, כלומר המלוכה, לבוא לפני זמנה, שאם לא כן הרי תהיו אוכדים כצבאים ואילים שהם נהרגים בכל מקום.³⁴ ולא תשלימו כלום, כיון שתפעלו לפני זמנכם. אלא המתינו עד הזמן ששערו הבורא, ואז תבוא ההגנה כפי שנוהרו, וכמו שאמר (דניאל יב, יב) "אשרי המחכה ויגיע", משמע ש[מי שאינו מ]חכה אינו מגיע.

[ח] קול דודי. הם דברי הנביא. אכן היה לנו להמתין לזמן זה, כלום לא היה המצב כך במצרים,³⁵ שהיה קול דודי מגיע והתקיים בדרך ההרים, מקפץ על הגבעות.

[ט] דומה דודי. שידמה דודי או³⁶ לצבי או לעופר האילים, והרי הוא, גם אחר זמן³⁷, עומד אחר כתליו, ועם כל מה שעבר³⁸, הרי הוא משקיף מן החלונות, מציץ מן החרכים.³⁹

[י] ענה דודי. עד שהתחיל ואמר לי, קומי, את רעיתי, את יפתי, וגשי אלי.⁴⁰

[יא] כי הנה הסתו עבר. כיון שהחורף עבר, והגשם הלך וחלף.⁴¹

32 כוונת רבינו, שכיון שפסוק זה עוסק בזמן הגלות, שכן גם היציאה מהגלות עדיין מתייחסת אליה, על כן נאמר בה "נשבע ה' בימינו", שהנהגה בזמן הזה עדיין מתייחסת אל הימין.

33 נראה שרבינו מפרש שטם "זרוע" היא ימין, ומכך שנאמר בפסוק זה לשון "זרוע" על זמן הגלות מוכח כפירושו, שהנהגה בזמן הגלות מתייחסת לימין.

34 כן פירש במדרש שהש"ר באחד הפירושים, או באילות השדה ששופכין דמם כדם צבי ואיל, ע"כ. וכן פירש רש"י, שתהיו הפקר ומאכל כצביים ואילים.

35 המפרשים התקשו בקישור הפסוקים הבאים, שנמשלם עוסק בגאולת מצרים, לפסוק הקודם העוסק בהמתנה לגאולה העתידה. רש"י פירש שמכאן והלאה חוזר הכתוב לביאור "הביאני המלך חדריו", ורלב"ג ועוד מפרשים כתבו שכאן מתחיל השיר השני, ואינו מחובר לפסוקים שלפניו. אך רבינו מפרש את קישור העניינים, שהנביא אומר לישראל שראוי להם להמתין לגאולה העתידה אף כשאין נראה שהיא ממששת לבוא, שהרי כך היה גם בגאולה ממצרים. ועל פי דרכו פירש את כל הפסוקים הבאים, הן בתפסיר בתרגומם, והן בפירוש הארוך שבו הדגיש את משך הזמן שעבר לפני הגאולה ואף על פי כן הגיעה גאולת מצרים ותבוא הגאולה העתידה.

36 כן הוסיף גם רס"ג תיבת "אז", שמוסב על הפסוק הקודם שהוא מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות, ואז בשעה זו הוא דומה לצבי. ורבינו הוסיף "שידמה" במקום "ידמה", לפי דרכו שהכתובים הללו מדברים בגאולה ממצרים, וכוונת הכתוב שבאותו זמן היה דומה לצבי או לעופר האילים.

37 רבינו הוסיף תיבות אלו לפי דרכו, ומפרש שמכאן והלאה עובר הפסוק ומסיק שכן יהיה גם בגאולה העתידה, שיגאל אותנו ה' כשהוא מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות ודומה לצבי ולעופר האילים, שכן עודנו עומד אחר כתליו וכו'.

38 תיבות אלו, "ועם כל מה שעבר", הוסיפו רבינו לתרגום הפסוק.

39 בתיבות אלו העתיק רבינו את תרגום רס"ג, ועיי' בהערותינו שם לדקדוק התיבות שנקט רס"ג בתרגומו.

40 תרגום פסוק זה מועתק כולו מרס"ג, מלבד התיבה הראשונה שהוסיף - "עד". ועיי' בהערותינו שם לדקדוק התיבות שנקט רס"ג בתרגומו. והוספת תיבת "עד" היא לפי דרכו של רבינו, שהפסוק מדבר בזמן זה שבו אנחנו מצפים לגאולה העתידה, ובו משגיח ה' מן החלונות ומציץ מן החרכים, עד שיבוא זמן הגאולה ואז יאמר לנו ה' "קומי" וגו'.

41 תרגום פסוק זה מועתק כולו מרס"ג, ועיי' בהערותינו שם לדקדוק התיבות שנקט רס"ג בתרגומו.

[יב] הנצנים. והתחלות הצמיחה נראו בארץ, וזמן הזמירה כבר הגיע, וקול התורים כבר נשמע אצלנו.⁴²

[יג] התאנה חנטה. והתאנה כבר הבשילה את הבוסר שלה, וגפני היין⁴³ אחר שכבר יבשו הגיע להם הריח. ועל כן קומי, את יפתי, וגשי אלי.⁴⁴

שרה ב, ז-יג

[ח] כוונתו בזה⁴⁵ שה' גאל את אבותינו משבי המצריים בזכות האבות והאמהות, ואף על פי שהשיגום יגון ואנחה, כיון שהגיע הזמן הוציאם לחירות. ומנין שהאבות נקראים הרים, שנאמר (מיכה ו, ב) "שמעו הרים את ריב ה'". ומנין שהגבעות הן האמהות, שנאמר (בראשית מט, כו) "עד תאות גבעות עולם", [שפירושן], כל ברכות האבות והאמהות יבואו עליך.⁴⁶

[ט] דומה דודי. והיה דודי דומה אז לצבי או לעופר האיילים, יתפרש, שהצבי והעופר, גם אם הסיחו דעתם ממולדתם זמן ארוך כיון שעניינם מופלג, הם שבים אל מולדתם⁴⁷, ועל כן אמר דומה דודי לצבי או לעופר, כלומר אי אפשר שלא תשוב השכינה אל ישראל, אף על פי שהיתה כמו הצבי, הרי הוא מתחבר והשגחתו היא על אחד⁴⁸...

שרה ב, טו-טז

[טו] [כיון]⁴⁹ שגזר פרעה להרוג את הזכרים, היו ישראל מתקנים מחילות ומטמינים בהם את התינוקות. ובאו המצריים עם ילדיהם הקטנים, ובכל מקום שהיה תינוק, היה פועה לעומת פעייתם, והיו לוקחים אותו ומשליכים אותו.⁵⁰ ועשה ה' להם נסים והצילם כפי שנבאר בפירוש "תחת התפוח עוררתיך" [להלן ח, ה]. [ואמרו] ז"ל (סוטה יב, א), "ולא יכלה עוד הצפינו" (שמות ב, ג), ואמאי תצפניה ותיזיל, [אלא] כל היבא דהוה שמע מצראי דמיתיליד ינוקא

42 רוב תרגום פסוק זה מועתק מרס"ג, ועיי' בהערותינו שם לדקדוק התיבות שנקט רס"ג בתרגומו. השינויים מתרגום רס"ג הם בראש הפסוק, שרבינו תרגם "והתחלות" במקום "זכיון שהתחלות", ובסוף הפסוק, שתרגם "נשמע אצלנו" במקום "נשמע בארצנו".

43 במקור: אלזרגון, כתרגום רס"ג, והיא מילה פרסית המשמשת הן לייץ והן למוטות הגפנים, ויתכן שבזמנו של רס"ג היא שימשה כינוי לזן מסוים של גפנים.

44 רבינו תרגם כאן "ולכי לך" כמו שתרגם בפסוק י', "וגשי אלי", ולא כרס"ג שחילק ביניהם מטעם שנתבאר בהערות שם.

45 רבינו מבאר את הפסוק "מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות".

46 מקורו בראש השנה (יא, א), ואומר "שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מוסדי ארץ", ואומר "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות". מדלג על ההרים - בזכות אבות, מקפץ על הגבעות - בזכות אמהות, ע"כ. ומה שכתב רבינו שהסמך לכך שגבעות הן האמהות הוא מ"עד תאות גבעות עולם", מבואר גם במשנת רבי אליעזר פט"ו ובבראשית רבתי פרשת ויחי.

47 כן כתבו הטבעיים הקדמונים, שעשו נסיונות והגלו צבאים למרחקים, וחזרו לביתם אחרי שנים אחדות כשהתירו את אסוריהם.

48 המשך השרח לפסוקים אלו עד פסוק יג, התפסיר לפסוקים שעד סוף הפרק והשרח לפסוק יד ותחילת פסוק טו, לא נמצאו עדיין.

49 רבינו מבאר את הפסוק "אחזו לנו שועלים, שועלים קטנים מחבלים כרמים", על המצריים הקטנים בשנים. התחלת הפירוש חסרה וההשלמה בסוגריים היא דרך השערה כדי להקל על הלומד.

50 מקורו במדרש שה"ר כאן: אמר ר' חנן, מה היו בנות ישראל הכשרות והצנועות עושות, היו נוטלות בניהם וטומנות אותם במחילות, והיו מצריים הרשעים נוטלין בניהם הקטנים ומכניסין אותם לבתיהם של ישראל ועוקצין אותם והם בוכים, והיה התינוק של ישראל שומע קול חבריו שבוכה ובוכה עמו, והיו נוטלין אותם ומשליכין אותם ליאור, הה"ד "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים".

ינוקא דמיטו התם כי היכי דנישמעינהו ועאו[י, וקד] שמע ינוקא חבריה מגואי ובאכי, והינו ד[כתיב "אחזו לנו] שועלים שועלים קמנים מחבלים כרמים". [וכינה אותם בשם] השועלים שהם אשר לקחו את התינוקות הקמנים ... אין בהם תבונה. [טו] דודי לי ואני לו. [נאמר על] פקידת מצב האומה שנמשלה לשושנים.

מה שאמר דודי לי, כלומר גם כאשר חלו בי כל המאורעות, אינני עוזבת את עבודתו, לפי שאין היא מוחלפת בעבודת זולתו. דודי לי ואני לו, וכמו שנאמר (ישעיה מג, כא) "עם זו יצרתי לי".

[אמרו רבותינו ז"ל (אבות א, יח; כלה רבתי ג, א), על שלשה דברים] העולם קיים, על הדין ועל האמת ועל השלום. הדין הוא המשפט, האמת היא האמונה, השלום הוא הצדק, כמו שנאמר (תהלים פה, יא) "צדק ושלום נשקו". החסד הוא גמילות חסדים. התורה היא המשפט, כיון שאם אין יודעים את התורה אין יודעים את המשפט. והעבודה היא הצדקה, כמו שנאמר (דברים ו, כה) "וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת" וכו'. והחסד הוא הרחמים. ובחסדים [מתקיים העולם כמו שנ]אמר (תהלים פט, ג) "כי אמרתי עולם חסד יבנה".

תפסיר ב, יז

[יז] גם זה עוסק במה שהיא שואלת אימתי יפגשו, והוא מדבר עמה על עניין ההמתנה. עד שיפוח היום. עד שינשבו רוחות היום, ויסורו הצללים, אז תחול עליהם, אתה ידידי, ותדמה לצבי בכריחתו או לעופר האילים בהסבתו פניו אחור בתקוותו לשוב, עד שנתקבץ על הרי הקרבנות.

במה שאמר עד שיפוח היום, כוונתו עד שינשבו רוחות היום המורידות את המטר, והיא מלכות ישראל. ויסורו המלוכות של אומות העולם⁵¹, שהרי לא השכנת שכינתך עמהן כשנתת להם את המלוכות, אלא .. עמהם עד שיבוא הזמן, ואז נתקבץ להר הקרבן, כלומר הר בית המקדש הידוע בקרבנות. [ומתפרש "צל" לשון] הגנה, [נגור] מ"פר צלם מעליהם" (במדבר יד, ט). ונגור בטר מ"ויבחר אותם בתוך" (בראשית טו, י) שנאמר על הקרבנות.⁵²



51 בזה מפרש רבינו את "ונסו הצללים", וכדמסיק.

52 דומה לכך פירש בתרגום שיר השירים כאן, שפירש את הכתוב באופן אחר, אך את תיבות "הרי בטר" פירש על הקרבנות שבהר המוריה ושכברית בין הבתרים: ותקרב את די קרב אברהם ית יצחק בריה בטור מוריה ומן קדמת דנא קרב תמן ית קרבניה ופליג יתהון בשוה.

רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד זלה"ה

פרק עשרת הדברות מספר "הופעת האמתות"

בעריכת הרב יהודה זייבל

רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד, דור שישי לרמב"ם ואחרון צאצאיו שישב על כסא הנגידות במצרים, ובסוף ימיו היה מנהיג בערי סוריא, דמשק וחאלב, היה איש אשכולות. ברשותו החזיק ספרייה גדולה במושגי אותם ימים, שכללה אוסף גדול של כתבי יד. לצד זאת, הוא עצמו חיבר מגוון חיבורים: פירושים עיוניים למקרא¹, דרשות להמון העם, חיבורים בהלכה ותרגומים למשנה תורה לרמב"ם, חיבורים בפילוסופיה וחיבורים בעבודת ה' על דרך החסידות², ועוד.

חיבורו הגדול של רבי דוד, בכמות ובאיכות, הוא "תגריד אלחקאיק אלנט'ריה ותלכיץ אלמקאצד אלנפסאניה" - חשיפת האמתות העיוניות ותמצית הכוונות הנפשיות, הכולל שני חלקים. הראשון עוסק במעשה בראשית וענייני הנפש, והשני עוסק בתיקון הדעות והמידות. החיבור השתמר בשלשה כתבי יד ובעוד מספר קטעי גניזה³.

הפרק החמישי של החלק השני של הספר, עוסק בעשרת הדברות, ומבאר את היותם מזרזים לשלושת השלמויות שהאדם יכול וצריך להגיע אליהן לפי שיטת הרמב"ם - בדעות, במידות ובמעשים. מתוך ההכרה במעלת עשרת הדברות שניתנו בסיני, בוקעת ועולה בדברי רבינו ההודאה לה' על שהעניק לנו בטובו וחסדו, "ברוך רחמנא דיהב לן אורין תליתאי בירח תליתאי ביום תליתאי על יד תליתאי לעם תליתאי", כמאמר חז"ל שאותו ממשיך רבינו ומבאר, ומסתעף ממנו לייחוד מעלתו של משה רבינו ומעלתם של ישראל, בהליכתם אחר ה' בתמימות ועזיבתם את הבלי העולם הזה ודבקותם בשכל הפועל.

בפרק זה ישנם גם אבני דרך לזיהוי חיבורים אחרים של רבינו, שכן הוא מפנה בו הן לחיבורו כליל היופי והן לביאורו על ספר המדע שבמשנה תורה לרמב"ם. כמו כן מתבארים בו עניינים יסודיים בגדר מצוות כיבוד אב ואם והיותה הן מהמצוות שבין אדם לחבירו והן מהמצוות שבין אדם למקום, תועלת תיקון המידות שבכל עשרת הדברות, פירוש מקורי לתרגום אונקלוס ב"לא תנאף" - לא תגוף, ועוד עניינים מחודשים כאשר תחזינה עיני הלומד מישרים.

לרגל "ירח תליתאי ביום תליתאי", חג מתן תורתנו, הננו להדיר פרק זה מתוך הספר, במקור הערבי, תרגום ללה"ק ומעט הערות נחוצות. מקורו בכ"י אוקספורד הונט. 489, שבו כתוב פרק זה בגוף כ"ק רבינו דוד ב"ר יהושע הנגיד. תודתנו נתונה לספריית אוקספורד על רשותם האדיבה לפרסם פרק זה מתוך כתב היד. חלק מפרק זה מופיע גם בכ"י מעתיק, פטרבורג EVR ARAB I 1528, בדפים מפוזרים (דפים 1, 21). ההעתקה הושוותה אליו ולא נמצא הבדל בין המסירות, ולכן ההדירה מתבססת על האוטוגרף.

1 ראו י' זייבל, 'כליל היופי לפרשת בשלח', קובץ בית אהרן וישראל ר"ט (שכט-אדר תשפ"ב), עמ' ה.

2 ראו י' זייבל, 'ביורים והוספות בספר דרך החסידות לרבי דוד בן יהושע הנגיד', קובץ בית אהרן וישראל רכג (תשרי חשון תשפ"ג), עמ' ה.

3 לסקירת כתבי היד של החיבור ותוכנו, עיי' י' ינון-פנטון, מורה הפרישות ומדריך הפשיטות, מק"צ ירושלים תשמ"ז, מבוא, עמ' 19 והלאה.

מקור

[96א] אלפצ' אלכ'אמס, פי א' הרברות מחתיה עלי אלמאר בצלחא אל'ארא וא'אכ'אק וא'אפעאל.

תאמל יא אבי שריעה' אלחק תע' פי דברה לנא פיהא עשר הרברות וכף אנה תע' ג'מל לנא צלחא אל'ארא וא'אכ'אק וא'אפעאל. וביאן דלך, לאן אול מא קרם אלמאר לנא באעתקאר אניתה ורובכיתה וחדאניתה ונפי אל'נסמאניה ואלתרכיב ונפי אלשבהיה ואלתמתי' לה תע', ודלך ג'מיעה דאכ'ל תחת קר' אנבי וכו' ולא ידעה דלך וכו'.

ת'ס אמרנא בנא'אל אסמה אלמעט'ם ותוקירה ואכראמה ועדם תברילה בך' לא תשא וכו'.

ת'ס אמרנא באלשבת אלדי ית'צמן דלך אל'אקראר בחרת' אלעאלם ואנה תע' ואנ'ב ג'מל' אלמונדאת אלעליה [96ב] ואלמפל'ה ואל'ג'מיע ממכין מחרתן פי ו' ימי המעשה בך' זכור וכו'. והרא ג'מיעה ית'צמן צלחא אל'ארא בלא אשכאל. פכאנוא הרה אלד' דברות משתמלין עלי צלחא אל'נסקה ותכמילהא.

ת'ס בעד דלך אמרנא באכראם אב ואם והרא פיה צלחא אל'אפעאל וא'אכ'אק וא'ארא. ודלך לאנה מתי אכרם אל'נסאן מנא ואלדיה ואמאמהם וברהם פתנצלה לה ג'מל' אעמאל'ה' פאן אלואד'ין קר' ג'רת אליהם אל'תנ'ארב וקר' בלגוא כמאל'הם ואשדהם ופרג' מנהם טיש אלצבא ומארסוא אל'אמור ורבוהא פמא ישרוא עלי אלוד סוי באל'אעמאל' אל'אחלה אל'מסתקמה. פאן כאנוא אל'אלואד מתאמרין לואלדיהם קאבלין משורתהם מסתהיבין איאדם פתנצלה בלדך אכ'אק'הם ותתקום אעמאל'הם ויתאדבון פי אנפסחם פירתאצ'ון וינאלון כמאל' נשק'ארתם. ול'הרא אוצי שעה' כל מנא וקאל' לה שמע עצה וקבל מוסר לזמן תחכם באחריתך. ואל'חכמה הנא פרו אשאהר אלי' כמאל' אל'נסק'אית.

ואעלם אן אל'נספ ואל'עקל' הם מבאדי אל'נסאן כמא אן אל'אב ואל'אם הם מבאדי אל'נספ פאמרה תע' לנא ככבוד אב ואם ית'צמן [97א] ענר בד' ביצירה אל'תאמנא איצ'א באכראם מבאדינא אל'חק'ין אל'דין הם אל'נספ וא'עקל'. והרא כמא אמר שעה' איצ'א וקאל' שמע בני מוסר אבך וא' תש תורת אבך. פק' אבך ישר בה עלי אל'עקל', וק' אבך ישר בה אלי' אל'נספ. וא'ל'ג'ין באכראמה פרו אן אל'נסאן יורד חקיקת'ם ויכון מטאוע דל'ם קאבל ארש'אד'ם וחכמ'ם. וא'ל'ג'יה מן ג'מל'ה' דלך פרו תעשים אסם אל'חק תע' ועבארתה והרא ו' אלד' קצרה תע' מנא ככבוד אב ואם עלי אל'חק'קה. פאן מן חית' ואמרנא באכראם אל'אב ואל'אם אל'נסמאנין פבאל'צ'ורה אנה יל'מנא באכראם אל'אב ואל'אם אל'רוחאנין וא'ל'קצד בלדך חתי תכמל' נפוסנא ותנצל' במכארהא אל'רוחאנין ותורד' כאל'קרא חסב מכנת'ה ותעט'מה באל'תסביח ודלך כאן הרא אל'דבור איצ'א מתעל'ק בצלחא אל'ארא מע צלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל ולמא כאן הכרא פלדך ג'עלה תע' מע אלד' אל'מתקדמה וכתב אל'ג'מיע עלי לוח ואחר דכר פיהם ג'מלת'הם אל'שם אל'מעט'ם.

ת'ס אנה תע' בעד דלך אמרנא בעדם ספך אל'דמא והרא מתעל'ק בצלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל פאנה בלדך יקרה אל'נסאן קותה אל'נע'ב'אניה ולא ימכנהא [97ב] מן אל'אנתק'הם ובהרא איצ'א תנח'ס'ם אל'אעמאל' אל'מדניה' ותנצלה.

ת'ס אמרנא בעדם אל'פסק והרא איצ'א מתעל'ק בצלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל פאן ארא אמתנע אל'פסק וא'ל'נא פבד'לך תנח'ס'ם מארה' אל'שרה וברדך איצ'א מתנע אל'פסאד אלדי ית'רבת ען אל'נא ותסתק'ים אל'עמאל'. ויג' אן עת'תבר חכמה' אנקל'ס ע"ה פי תעבירה' לא תנאף לא תנאף ומעני' בלאמה אנה יקל' לא תנהמך פי אל'לד'ת אל'נסמאניה.

ת'ס אמרנא בעדם אל'סרקה והרא איצ'א מתעל'ק בצלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל פאן אל'סרקה אנמא תצדר אל'א בסכב אל'רגבה פי אל'דינא פמן חית' ומנעהא תע' פתול' מן אל'נספ היה אל'רגבה צ'ורה ותנצלה בלדך אעמאל' אל'נספ פאן מא יעור אחר יאדי' אחרא פי שי מן אל'אשיא.

ת'ס אמרנא בעדם אל'שהארה' אל'וור וא'ל'ב'ב והרא איצ'א ית'צמן צלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל כמא קר' עלמת אן אל'ב'ב מן אל'רדאלי' אל'כ'קה פמנעה תע' צ'צלחא כל'ק'אנתא וברדך תנצלה אעמאל'נא אעני' לאמתנאע אל'וור וא'מחאל וא'ל'ב'ב מן אפואהנא.

ת'ס אמרנא בעדם אל'חאסר והרא איצ'א ית'צמן צלחא אל'אכ'אק וא'אפעאל פאן קר' [98א] אוצי'הנא אן אל'חסר אשר רדי'ה ואב'ל'ג שר יכין ודלך מנענע תע' ען אן נתכופ בה ג'מל'ה' ולא עלי חאל' אצי'א וקצד בלדך ל'ק'ווס אכ'אק'נא ולינ'ס'ם חאל' אנתמאעאנתא ויג'ירהא עלי אחסן חאל' יכין.

פצת דלך אן הרה י' הרברות קר' אחתות עלי כמאל' אל'נסאן פי כל'ק'אנתה וכמאל'ה פי נשק'אנתה אלדי יתעל'ק דלך בצלחא אל'ארא וא'אכ'אק וא'אפעאל אל'סיאסיה' אל'מדניה' ודלך ג'ב' עלינא תסביחה תע' עלי מא אהראנא ואור'בנא ואעטאנא מן אל'כמאל'. ובר'לך קר'ל' בריך רחמנא דיהב לן אור'ין תליתאי ביוס תליתאי על יד תליתאי לעם תליתאי. וא'ל'אור'ין הי אל'תורה אלתי הי הראיה ודל'אל'ה וארש'אד. פהרה אל'דברות אלתי הי תורה פרו תע' אעמאל'ה לנא בחרש השלישי פי אל'יום אל'שלישי להומנה והי תרלנא ותרשנא אלי' כמאל' אראנא וא'ל'אקנא ואעמאל'נא. ול'הרא קר'ל' אן אל'תורה משולשת אי אנה משתמלה עלי הרה אל'ג' אנראין אלתי בהא יתם קואם אל'ג'וד. ואנמא אעשית לנא הר'א אל'תורה אל'א עלי יד משה בן עמרם ע"ה אלדי' הי תליתאי.

ופי ק' אנה ע"ה תליתאי סר עט'ם ודלך לאנך קר' עלמת אן אל'נבואה הי נאיה' כמאל' אל'כמלין מן נוע אל'נסאן ועלמת איצ'א אן אל'ג'י הי אכ'ר אפק אל'אנסאניה' [98ב] וא'ל' אפק אל'מלאיכה וא'ל'מלאיכה פאנהם קאל'וא אל'קל' פיהם שהמלאך שלישי שלעולם וקר' אוצי'ה רבנו ע"ה הרה פי אל'פצ' אל' מן תאני אל'רד'אל'ה וקאל' אנהם אראורא יערפנא אן אל'עול'ם ג' ואן אל'מלאכים הם אל'עאל'ם אל'ג'.

ומעולם אן מרע"ה הו נאיה' אלכמאל אלנבוי אד' כאן ע"ה רג'ל מלכותי ודל'ך סמוה שלישי אי אנה כאן במנול'ה' אלמלאך ודל'ך ג'ב' נוול אלשריעה עלי ידה ולא ימכן אן ג'ירי בדל'ך עלי יד ג'ירה לעולם אד' לא ימכן אחר יצל דרגתה ולא יבלג מנולתה פאנה קד נתאיה פי אלעלו אלי חית' באלג דרג'ה אלפעאל ולו פי האל אלמקאנה כק' ומשה עלה אל האלהים ואחרים כמא עלמת הו אלפעאל.

פכמא אן אלפעאלי פיין' עלי אבשריון אלכמאל אלנמקי ויכרג'ה מן אלקוה אלי אלפעל ויציירה פי דרג'תה בדל'ך כאן מרע"ה פאנה כרג' ישראל מן אלקוה אלי אלפעל כק' ויוצא משה וכו' ובר'ך זכיוא וקרבוה נחו כמאלה אלעקלי אלאלאיה כק' לקראת האלהים פכמא ישראל דל'ך אלחין מתוהדין כבליאתהם נחיה תע' קריבין מנה מסתעדיון לקבול פיצ'ה מן אלמלאיכה פקבולוה ושרפוא. ודל'ך קו"ל אנהם עם תליתאי ודל'ך עלי מנולמאל תאלולא [99] פ' משה אנה תליתאי. ולא יזום מן הרא אן דרג'אתהם כמא מסתויה ואנמא אלג'יין אנהם קמא סלכיהם משה פקרבם אלי נחו דרג'תה פאכתין תע' מע"ה כהרא אלמאמר אלעמים דון כל נבי כק' לה תע' ודעך בשם. וקר שרחנא לך הרא פ' מכאנה מספר כל'ה היופי וערפנאך הנאך אנה אעתני בה לכמאלה ואכתצה כהרא אלככצין אלאלאיה ורו ע"ה סאלה תע' אלי חית' אעתני כמא נחן ישראל ואכתענא⁵ באלמאמר אלאלאיה דון כלמאה וצארת אמורנא ואחולאנא בידה תע' לא עלי יד כוכב ומול נסכה גירנא. ודל'ך ג'מיעה כק' ונפלינו אני ועמך מכל העם וע'. ואנאבה תע' וקאל גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני. וען הרא קאל תע' רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וכו'. וחוקיק' קו' ידעתי אנני אכתציתכם בענאיה' כמאה דון סאיר קבאלי אהל אלעאלם.

וקד אוצ'ה דל'ך רבנו אבעז'ר פ' י' הדברות וקאל לאן כל אמה ואמה להא מול בחסברה כק' אלגין פי דניאל שר מלכות פרס שר מלכות יון, ואמא אמתנא פאנה קמא תכמלת באנפאס משה ותחרת נפוסהם ג'מלתהם אלי חית' צארוה כאיש אחד נחו מלכ אלחך ואלתצאל באלמלא אלעלי פכמלת אנפסיהם ושרו עם אלהים פאסמאיהם ישראל ואתב'דרם תע' חלקו והכלו כק' ואתם תהיו לי וכו' וקאל כי חלק יי עמו וכו' וסאיר אלמאס קאל תע' ענהם חלק כוכב ומול כק' ופן תשא עינד' [99] וראית את השמש ואת הכוכבים וכו' אשר חלק יי אלהיך אותם, תם קאל ואתכם לקח יי, ודל'ך אנמא נאלוא סוי חין קבלוא אלחורה פלדל'ך צרנא נחן ישראל אלחקיין חלק השם לא חלק כוכב ומול אצל. והרא אנמא יתם קנא אלא מתי כמא מתכמלון כממאל אלחורה אלמחקרם דכרה אלד' הו כמאל אלרא ואיב'לאק ואלעמאל אלד' יתג' ען דל'ך אן נפוסנא תתגרד ען אלמארה ותתנה נחו אלחך ותתצל בה פלא נבקוא מלתאמין לגור באבה אלכרים אצל וכן נצירוא תמימים עמו והוא יהיה עמנו ודל'ך כק' תמים תהיה עם יי אלהיך וכו'.

וגרצ'ה תע' בדל'ך אנא נכון מסתקימין פי אב'לאקנא לא נמיל אלי אחר אלמארא ונכון אצ'א מסתקימין פי אעמאלנא ונכון אצ'א סאלמין פי אעתקאדאנתא מן אלדנס ציחוי אלראא פי אלחך גיר מתוסכ'ין בשי מן אלמאמר אלענומיה אלתי קד לטכ'ת אדרהאן אהל אלעאלם ודנסתהא מת'ל אלוקוה מע מואלע אלקת ומקצ'אהא ואן לא יפעל אלא בחסברה למסנה' אנהא תנפע ותצ'ר ותנחם ותצלח מן תלקארה וכדל'ך אעתקאד אסתנואלא¹⁰⁰] אלרוחאניה והרה אלמאמר אלענומיה ג'מיעה אלתי יתבעוהא אלמאס גירנא לאנהם לים ענדהם כמאל נפסאני ומא הם יתשווא סוי עלי אלמאמר נסמאניה ובלוג אמור תמאלויה' או אמור כ'אליה ולד'הא יתבעון מואלע אלמאקאט ואלמלסמאט ואלמאסנואלא¹⁰¹] ונקש אלאלואה פי שרף אלכואכב ואמת'אל דל'ך וזיס פי שי מן גמיע דל'ך מא יודי לכמאל נפסאני כמא בינא דל'ך פי אלחעליק אלתי עלי פ"א מה' ע"ו מספר מדע. וקר בסטנא אלקול הנאך בחסב אלמאכאן.

ולמא כמא אלמאס הכרא פלדל'ך נעלהם מתדברין באלמול ואיכוכב פתארה יתחסון ותארה יסעדון ולא אן אנתחסון ולא אן סעדון פאנהם לים ענדהם כמאל נפסאני ולא וצול אכרוי אצל. ונחן ישראל אנהאנא תע' ען אן נקתרהו בשי מן תלך אלמאמר אלתי לא חקיקה להא פי בקא אלמאס ולא הו תוצל אלהא חתי אנא לא נשתגל סוי כממאל אנפסנא פתציר אמורנא מעד'וקה באלענאיה אלרבאניה ואחולאנא שארה ען אחולא אלמאס וען הרא קרו"ל אין מול לישראל וענאו אנה מתי כמא ישראל חקיקה פמא תכון אמורנא ראנה ללמול אצל ובקראבעז'ר ורו סוד כל התורה כולה [100] ויעני אן הרא הו אלנאיה אלשריעה אנא נכון תמימים עם יי אלהיו חק אלתימיות ויחיד' כענא בענאיה' כמאה פתציר אמורנא ואחולאנא כלהא שארה' ען אלמעטאד אלי תרי אן נח למא כאן תמים ברוותיו פשמלה תע' בענאיתה וקאה מן אלמבול הו רדיה ואילארה וכדל'ך אברהם ע"ה למא כאן תמים מתהלך לפני אלהיו פכר לה טביעה' אלנא ופעל לה אלמענואלא אלבארה ונ'על מנה מן אלקלי בת'רה. וכדל'ך ישראל אבותיו על ידי משה למא כאן הו תמים. וכדל'ך זקני ישראל וראשיהם ושופטיהם וכנהניהם פאנה תע' אב'ר'ך להם אלטבאיע כמא ג'ץ פ' פרשת והיה עקב מא פעלה תע' מעהם כארען אותות מצרים ואתות הים פי אלמאב ואלמן וכן אן כל מנהם שמלתו לא כלתה מעליו ורגלו לא בעקה ארבעים שנה וגיר דל'ך מן מלחמות אלנים אלנאברה ופתח בלדארם וכדל'ך אצ'א פי איאם יהושע כליפתה פאנה תע' פעל להם תלך אלמענואלא אלמסורה פי ספר יהושע וכדל'ך מאל מא כמא תמימים עם יי פכמאנא ענאיתה תשמלהם בחית' לא תציר אחולאם כנוי הארץ [101] ולא כמשפחות האדמה ולו כמא מת'ל אללך אלתימיים עמו לקד כאן יפעל מענא אעמ'ם מנהם פאן כ'ירה תע' וגודה מסתמר מא אנקסע ולכן נחן אלד'ין מא אסתעדנא לקבולה ומצירה תע' יתוב עלינא ויצלתא ויעידנא אצלח מא כמא פי קרימנא.

תרגום

הפרק החמישי, על שעשרת הדברות מזורים על העניינים העוסקים בתיוון הדעות והמידות והמעשים.⁶

5 כהרא אלככצין ... ואכתענא] דולג מפני הדומות והושלם בגליון בכתיבת רבינו.

6 דברי רבינו מיוסדים על דברי הרמב"ם (ספר המצוות שורש תשיעי): "דע שכל צווי התורה ואזהרותיה הנה הם בארבעה דברים, בדעות ובפעולות ובמדות ובדבור". ופירט הרמב"ם דוגמאות לכל אחד מארבעת

התבונן, אחי, בתורת ה' ית', במה שהזכיר לנו בה את עשר הדברות, ואיך הוא ית' כלל לנו בהם את תיקון הדעות והמידות והמעשים. וביאור דבר זה, שראשית דברו עמנו הוא באמונת עצמותו ואדנותו ואחדותו ושליטת הגשמיים וההרכבה ממנו ושליטת הדימוי וההמשלה לו יתעלה,⁷ וכל אלו נכללים במה שאמר "אנכי ה' אלהיך" וגו' ולא יהיה לך אלהים אחרים" וגו'.

עוד ציוונו להגדיל את שמו הגדול ולרוממו ולכבדו ושלא לחלל, כמו שאמר "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא" וגו'.⁸

עוד ציוונו על השבת, שהיא כוללת את ההודאה בחידוש העולם, ובכך שהוא יתעלה המציא את כל הנמצאים, העליונים והתחתונים, וכל הנמצאים⁹ התחדשו בששת ימי המעשה, כמו שנאמר "זכור את יום השבת" וגו'. ובכל הדברות הללו נכללים ענייני תיקון הדעות בלי ספק, נמצא שארבעת הדברות הללו עוסקים בתיקון השכלים והבאתם לידי שלמות.

אחר כך ציוונו עוד בכבוד אב ואם, ובמצווה זו יש תיקון המעשים והמידות והדעות. וזה, לפי שכאשר כל אחד מאתנו מכבד את הוריו, ומאכילם וגומל להם טובות, כל מעשיו נעשים מתוקנים. שכן ההורים כבר מגושים וכבר השיגו את שלמותם וחזקם, והסתלקו מהם פזיות הנעורים וההתעסקות בעניינים השפלים וההליכה בהם, ואינם מדריכים את בנם אלא בעשיית המעשים המתוקנים והמישרים. וכאשר הבנים מקבלים את מצוות הוריהם, והם נשמעים לעצתם ויראים מהם, הרי נתקנים בכך מידותיהם ומתיישרים מעשיהם והם לוקחים מוסר לעצמם ומעוררים נחת ומשיגים שלמות לשכלם. ועל כך ציווה שלמה עליו השלום את כל אחד מאתנו ואמר לו (משלי יב, כ) "שמע עצה וקבל מוסר למען תחכם באחריתך", והחכמה הנזכרת כאן הרי היא רמז לשלמות השכלית.

ודע שהנפש והשכל הם התחלות¹⁰ בני האדם, כפי שהאב והאם הם התחלות הגוף, ולכן ציווה ה' ית' אותנו בכבוד אב ואם, שכל בעל הבנה רואה שנכללים בכך החיוב המוטל עלינו

הדברים. על פי זה מסיק הרמב"ם שם, שאין עיקר שמירת המצוות מצד הציווי שבהן אלא מצד תכליתן, ולכן כשהתרכבו הציוויים במצווה אחת אין למנות את הציוויים כמצוות רבות במניין המצוות, שכן עיקרן הוא בתכליתן, שהיא אחת מארבעת התכליות, וריבוי האזהרות אינו מוסיף לתכלית המצווה. ובמורה נבוכים (ח"ג פל"א) הרהיב בביאור היות התורה להועילנו, כמו שנאמר "לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה", וביאר "שכל מצוה מאלו התרי"ג מצוות, היא, אם לנתינת דעת אמת, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלושה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית". והוסיף שם הרמב"ם, שלא מנה בנפרד את המאמרים והדבור [כדרך שמנה בספר המצוות], כיון שגם המאמרים שזרזה התורה לומר או אסרה לומר, תכליתם היא לשם אחד משלושת הדברים הללו, וכשמונים את המצוות על פי תכליתן אין אלא שלוש תכליות. והרהיב בזה עוד (שם פכ"ז), וכתב שכוונת כלל התורה היא לתקן הנפש ותקון הגוף, תקן הנפש הוא בדעת האמתיות, ותקון הגוף הוא במידות המועילות לתקון ענין המדינה, ובכלל זה גם המעשים הטובים (ועיי' משכיות כסף פל"א בטעם ששם חילק את הדעות והמעשים לשנים, מידות ופעולות). וזהו שורש דברי רבינו כאן שמנה את שלושת מטרות התורה, בדעות ובמדות ובמעשה ההנהגה המדינית.

7 שהם הראשונים שבענייני הדעות, כפי שמנה הרמב"ם בספר המצוות (שם).

8 עניינים אלו שייכים לחלק האמירה והדיבור, אלא שהם כלולים בדעות וכאמור לעיל (הערה 6).

9 רבינו נקט (במקור) לשונות שמקורם במשנת הרמב"ם, שה' הביא לידי חיוב מצאות את כל אלו שמציאותם היתה אפשרית, וחידשם בששת ימי בראשית.

10 בלשון המקור: מבאדי, "התחלה" בלשון המתרגמים הקדמונים, ועקרון יסוד.

לכבד את ההתחלות האמתיות שהם הנפש והשכל. וזה כמו שציווה שלמה המלך ע"ה עוד ואמר (שם א, ח) "שמע בני מוסר אביך ואל תמש תורת אמן", במה שאמר אביך רמו לשכל, ובמה שאמר אמן רמו לנפש.¹¹ והכוונה בכבודם היא למען ישיג האדם את אמתותם ויהיה נשמע להם ושומע את הדרכתם וחכמתם. ותכלית כל אלו הרי היא הגדלת שם ה' ית' ועבודתו, ולפי האמת זו התכלית שכיוון בה ה' ית' מאתנו במצוות כבוד אב ואם. וכיון שציוונו בכיבוד האב והאם הגשמיים, הרי בהכרח הוא מחייב אותנו לכבד את האב והאם הרוחניים, והמכוון בזה הוא להשלים את נפשותינו עד שידבקו בהתחלותיהן הרוחניות וישיגו את בוראן כפי יכלתן ותגדלנה אותו בתשבחות. ולכן גם דיבור זה קשור לתיקון הדעות, יחד עם תיקון המדות והמעשים. וכיון שכן, קבעו ה' ית' עם ארבעת הדברות הקודמות וכתב את כולן על לוח אחד, והזכיר בכולם את השם הנכבד.¹²

עוד ציוונו ה' ית' אחר כך שלא לשפוך דמים, ודבר זה נקשר לתיקון המידות והמעשים, שהרי בכך יכבוש האדם את כוחותיו הכעסניים ולא יאפשר להם להתנקם, ובכך גם יסודרו ענייני המדינה ויתוקנו.¹³

11 פירוש זה הובא על ידי רבינו גם בפירושו לתפילה (למשנת אלו דברים), וכתב שיסודו בפירוש רבי תנחום הירושלמי למשלי על הפסוק שהביא רבינו כאן, שמע בני מוסר אביך. וז"ל רבינו שם: ודע שנגלה לי פירוש בדרך רמז דק מאוד, והוא לשרידים אשר י"י קורא (ע"פ יואל ג, ה), והוא שמה שאמרו כבוד אב ואם כוונתם בזה לכבוד השכל והוא האב, וכבוד הנפש והיא האם, כמו שביאר זאת רבינו תנחום ז"ל בתחילת ביאור משלי על דברי שלמה (משלי א, ח) "שמע בני" וכו', ע"כ. והובא פירוש זה בפירוש רבינו בחיי לפרקי אבות (הקדמה): שמע בני מוסר אביך, ימשיל שלמה השכל לאב והנפש לאם, וקרא השכל אב לפי שכשם שהאב עיקר אצל האם כן השכל עיקר אצל הנפש, וכשם שהנקה מקבלת פעולת הזכר, והזכר הוא הפועל שמראה פעולותיו בה, כי הנפש בלתי שכל אינה כלום, וכן אמר שלמה "גם בלא דעת נפש לא טוב", ואולי תאמר כיון שהזהיר את האדם שיחזיק במוסר אביו שהוא השכל, אם כן יתחייב האדם שיהיו כל עניניו ופעולותיו נמשכים אחר השכל, לא יבחר ולא ירצה בשום דבר אלא מה שיחייב לו השכל, ולא ימשך באחת מכל פעולותיו כלל אלא אחרי השכל לבד, ואם ככה הוא עושה יבא מזה שיתבטל מן העולם כח התולדה שאינה מפעולות השכל כי אם מכח הנפש המתאוה ויהיה העולם חרב, וזה בהפך מכוונת השי"ת, ועל כן אמר "אל תטוש תורת אמן", כלומר עם היות שהאדם חייב להחזיק ולהמשך אחר השכל, זהו "מוסר אביך", איני מצוה לך שתמנע מפעולות הנפש המתאוה ומן הסדור שלה, מה שתצטרך מן הענין ההכרחי וכו'.

12 רבינו מביא שתי ראיות לכך שחמשת הדברות הראשונות עניינן נעלה יותר, מפני שהן עוסקות בתיקון הדעות, האחת מכך שהן כולן כתובות על לוח אחד, והשני מפני שבכולן נזכר שם הוי"ה בעשרת הדברות, ובחמשת הדברות האחרונות לא נזכר שם הוי"ה. ולשם כך טרח לבאר כיצד מביא כבוד אב ואם לתיקון הדעות, וביארו בשני אופנים, האחד שבשמיעת מוסר האב והאם יבוא האדם לתיקון הדעות, והשני שמכיבודם יבוא לכיבוד השכל והנפש שהם האב והאם הרוחניים. עיקר יסוד זה כתבו גם הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות, שחמשת הדברות האחרונות הן טובת האדם ופעולתו לפניו, אבל חמשת הדברות הראשונות, וכאור"א כללן, הן כבוד הבורא. [אכן הרמב"ן כתב טעם אחר לכך שהיא מצוה שבין אדם למקום, שלכבוד ה' נצטוונו לכבד את האב והאם שהם שותפים עמו ביצירה. ובחלקת יצחק ח"א סי' מה הראה אאמור"ר הכ"מ מקור לכך מדברי הירושלמי פ"ק דפאה, שאמר רב יוסף "איקום מקמי שכינתא דאתיא" כשבאה אמן]. ואין סתירה לדבריו מדברי הרמב"ם בפיה"מ (פאה פ"א מ"א) שכתב שכבוד האבות הוא מכלל המצוות המביאות לתיקון המעשים והנהגת המדינה ולכן האדם אוכל פירותיהם בעולם הזה, שהרי לא הוציא רבינו כאור"א מכלל מצוות שבין אדם לחבירו, אלא הוסיף והכניסם גם לכלל מצוות שבין אדם למקום. [ועיי' חלקת יצחק שם, שהוכיח שגם לדעת הרמב"ם יש מצווה בכאור"א משום כבוד הבורא, גם כשאין לאב ולאם תועלת מכך, כששכבדו במותו, ע"ש בהרחבה].

13 רבינו לא הוצרך להרחיב בטעם שאיסור רציחה שייך לתיקון המעשים והמדינה, שדבר זה פשוט הוא, וכדברי הרמב"ם (רוצח פ"ד ה"ט) שחומרת שפיכות דמים היא משום שיש בה השחתת ישובו של עולם. והרחיב בזה החינוך (מצוה לד). ולכן רמז רבינו באמרו שבמניעת הרציחה יסודרו ענייני המדינה ויתוקנו.

עוד ציוונו שלא לזנות, וגם דבר זה נקשר לתיקון המידות והמעשים, שכן כאשר נמנעת הזנות נתקנת מידת התאוה, ובכך גם יופסק הקלקול הבא על ידי הזנות ויטיישרו המעשים המדיניים.¹⁴ וצריך אתה להתבונן בחכמתו של אנקלוס ע"ה בתרגומו "לא תנאף" - לא תגוף, ומשמעות דבריו היא, שהוא אומר: לא תתמכרו לתענוגות הגופניות.¹⁵

עוד ציוונו שלא לגנוב, וגם דבר זה נקשר לתיקון המידות והמעשים, שכן הגניבה אינה מתחילה אלא בסיבת התאוה לענייני העולם הזה, ומאחר שהקב"ה אסר את הגניבה, תסור התאוה מן הנפשות בהכרח. ועל ידי כך יתוקנו מעשי הבריות, שכן מה שיביא אחד זיוק אחד בדבר מן הדברים.¹⁶

עוד ציוונו שלא להעיד עדות בטלה ועדות שקר, וגם זה כולל את תיקון המידות והמעשים, כפי שהרי ידוע לך שהכזב הוא מהמידות המגונות ביותר, ואסר אותה ה' יתעלה, כדי לתקן את מידותינו. ועל ידי כך יתוקנו מעשינו, כלומר על ידי סילוק השקר והבטל והכזב מפינו.

עוד ציוונו לסלק את החמדה, וגם זה כולל את תיקון המידות והמעשים. וכבר התאמת לנו שהחמדה היא הרעה שבמידות המגונות, ותכלית הרע שישנו, ולכן אסר עלינו ה' יתעלה אותה. [וכל אלו כד¹⁷] שנירא ממנו בשלמות, ולא משום דבר אחר, וכוונתו בכך היא ליישר את מידותינו ולסדר את מצבינו בין אדם לחברו ולנהל אותו במצב הטוב ביותר שיכול להיות.

והתאמת לך שעשרת הדברות הללו מקיפים את שלמות האדם במידותיו ושלמותו בשכלו, שבכך נקשרים תיקון הדעות והמידות והמעשים המדיניים. ולכן חובה עלינו לשבח את ה' יתע' על ההדרכה שהדריך אותנו ועל השלמות שהעניק ונתן לנו. וכן אמרו רבותינו ז"ל (שבת פח, א) "ברוך רחמנא דיהב לן אורין תליתאי בירח תליתאי ביום תליתאי על יד תליתאי לעם תליתאי". וה"אורין" היא התורה שהיא הדרכה והוראה והיישרה. והדברות הללו הן התורה, והרי הוא ית' נתן לנו אותה בחדש השביעי ביום השלישי להזמנה¹⁸, והיא תורה לנו ותיישר אותנו אל שלמות דעותינו ומידותינו ומעשינו. ועל כך אמרו רבותינו ז"ל שהתורה משולשת, כלומר שהיא עוסקת בשלושת התכליות הללו שבהם נשלמת עמידת המציאות.

ולא הוצרך רבינו אלא לבאר מה שאיסור זה שייך גם לתיקון הדעות, וביאר שמניעת הרציחה מתקנת את מידת הנקמה.

14 קלקול ענייני המדינה ע"י הזנות והניאוף מבואר באמו"ד לרס"ג (מאמר ג פ"ב), שלא יהיו בני האדם כבהמות ולא ידע אחד מהם אביו שיכבדו והאב לא ידע מי בנו שיוריש לו נכסיו וכו'. וכן הרחיק הרלב"ג בעניין התועלת שבמעשים. ובתועלת שבמדות הלך בדרך אחרת, ע"ש.

15 רעיון זה, שפירוש "לא תגוף" שבתרגום מורה על הנאות הגוף, מובא בספרי האחרונים בשם הרה"ק מקאצק והרה"ק רבי חיים מקראסני ועוד. ומדברי רבינו נראה שנקט שהוא ביאור בדרך הפשט ולא רק בדרך רמז.

16 רבינו מבאר את הנזק במעשים מן הגניבה, שאף על פי שהממון נשאר בעולם ורק עבר מיד ליד, ולכאורה אין העולם ניזוק על ידי הגניבה, מכל מקום אם מה שיטרח בו האדם להביאו יינזק וייגנב על ידי אחרים, לא יטרחו בני אדם להשיג רכוש לבטלה, ויתבטל בכך יישוב העולם.

17 יתכן שיש כאן חסרון דברים, שהרי לא ביאר את תיקון המעשים שבאיסור לא תחמוד, ופתיחת הדברים שהמשכם כאן, ששמירת כל המצוות הללו מביאה ליראת ה', שהיא כפי הנראה תועלת בדעות הבאה מכלל הדברות, גם אלו שבין אדם לחבירו. גם בכ"י פטרבורג (דף 21א) המסירה זהה ואין בה תיקון.

18 כמו שהוכיחו (שבת פח, א) מדרשה זו כדעת רבנן, שמתן תורה היה ביום שלישי לפרישה שהיתה בחמישי, אבל לדעת רבי יוסי ניתנה תורה ביום רביעי לפרישה.

ולא ניתנה לנו התורה הזו אלא על ידי משה בן עמרם ע"ה שהוא תליתאי. ובמה שאמרו שהוא ע"ה תליתאי יש סוד נשגב, והוא, שכבר ידעת שהנבואה היא תכלית שלמות השלמים שבמין האנושי, וידעת עוד שהנביא הוא סוף גבול האנושי ותחילת גבול המלאכים, ועל המלאכים הרי אמרו חז"ל (ב"ר סח, יב) שהמלאך שלישי של עולם, וכבר הבחיר רבנו ע"ה דבר זה בפרק ה[עשירי] מהחלק השני של המורה, ואמר שכוונתם בזה היא להודיענו ששלוש עולמות הן, והמלאכים הם העולם השלישי.¹⁹ וידוע שמשה רבינו ע"ה הוא תכלית השלמות הנבואית, והיה הוא ע"ה איש מלכותי.²⁰ ולכן קראוהו שלישי, כלומר שהוא היה במדרגת המלאך. ולכן התחייב שתהיה נתינת התורה על ידו, ולא יתכן שתינת תורה אחרת על ידי זולתו לעולם, משום שלא יתכן שיגיע מישהו לדרגתו ולא שישגי את מעמדו.²¹ והרי הוא כבר הגיע לקצה המדרגה העליונה עד שהגיע לדרגת השכל הפועל, ועל כל פנים במדרגת החיבור, כמו שנאמר (שמות ימ, ג) "ומשה עלה אל האלהים", ואלהים, כמו שידעת, הוא השכל הפועל.²²

וכשם שמהשכל הפועל שופעת השלמות השכלית על בני האדם והוא מוציא אותם מן הכח אל הפועל, ועושה אותם במדרגתו, כך היה משה רבינו ע"ה, שהוא הוציא את ישראל מן הכח אל הפועל, כמו שנאמר (שם, יז) "ויוצא משה את העם". ובכך הפרישם וקירב אותם לעבר השלמות השכלית האלוהית, כמו שנאמר (שם) "לקראת האלהים". והיו ישראל באותו זמן פונים מיד בשלמותם נוכח ה' יתעלה, קרובים אליו ומוכנים לקבל את השפע מן המלאכים, וקבלוהו והתרוממו. ועל כן אמרו ז"ל שהם "עם תליתאי", וזה על דרך מה שביארנו במשה שהוא תליתאי. ואין מתחייב מכך שמדרגתם היתה שווה למדרגתו, אלא הכוונה היא שמשה הולכים וקירב אותם לעבר מדרגתו, אבל ה' ית' ייחד את משה בעניין הגדול הזה יותר משאר כל נביא, כמו שאמר לו יתעלה (שמות לג, יז) "ואדעך בשם".

וכבר ביארנו לך דבר זה במקומו בספר כליל חיופי, והודענו לך שם שהיתה לו בזה השגחה פרטית למען שלמותו, וה' ייחד אותו במעלה המיוחדת האלוהית הזו. והוא ע"ה

19 ז"ל הרמב"ם שם, אמנם אמרם שהמלאך שלישי העולם, והוא אמרם בבראשית רבה בזה הלשון שהמלאך שלישי של עולם, הוא מבואר מאד, וכבר בארנו זה בחבורנו הגדול בתלמוד, כי הנבראות כלם שלשה חלקים, השכלים הנפרדים הם המלאכים, והשני גופות הגלגלים, והשלישי החמר הראשון, ר"ל הגופות המשתנות תמיד אשר תחת הגלגל.

20 לכאורה כוונת רבינו לשמות המקובלים אצלו ואצל החסידים בני חוגו לשלושת העולמות, כפי שביאר בספרו דרך החסידות (פ"י), עולם הגבורה שהוא עולם השכלים, ועולם המלכות שהוא עולם הנפשות, ועולם הקנין שהוא עולם הגופים. ואם כן כוונת רבינו שמשה רבינו היה בעולם הנפשות שהוא עולם המלכות, והגיע עד קצה עולם זה וגבולו שבו מתחיל העולם השלישי שהוא עולם המלאכים, ולכן נקרא "תליתאי". עוד יתכן שכוונת רבינו באמרו "מלכותי" היא ללשון "מלאך", וכפי שתיעד בלאו במילונו (עמ' 669) ש"מלכותי" בלשון ערבית-יהודית עניינו "של מלאכים, מלאכי", וכוונתו לומר שהיה שייך לעולם המלאכים, וזהו שנקט כאן לשון "איש" (רג"ל במקור), על פי המדרש (ילקוט תהלים תתמא ועוד) עה"פ "איש האלהים" - מחציו ולמעלה אלהים (היינו מלאך), מחציו ולמטה איש.

21 רבינו מכריח בכך את יסוד האמונה שלא תהיה תורה אחרת מאת הבורא ית"ש, משום שלעולם לא יעמוד נביא שיהיה בדרגת הנבואה הנדרשת להורדת תורה. וכן הרחיב הרמב"ם במו"נ (ח"ב פ"ג), לצד הוכחות אחרות שהביא שם ובמקומות אחרים בחיבוריו לכך שלא יתכן שתהיה תורה אחרת.

22 כינוי "אלהים" לשכל הפועל מצוי בספר "אור זרוע" לרבי משה די לאון, וכן ברבים מספרי בעלי החכמה, על יסוד הכתוב (קהלת יב, ז) "והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה", ונותן הצורות הוא השכל הפועל (עיי' ביאור הנרבוני למו"נ ח"א פ"ד, מדרש החפץ בראשית עמ' עא, מאור האפלה בראשית עמ' לה, מדרש הביאור בראשית עמ' לג, שו"ת לרבי פריחה ב"ר משולם שאלה לב).

ביקש מה' ית' שישגיח כך גם עלינו, אנחנו ישראל, ויחד אותנו בעניין האלוהי מלבד מה שדיבר אלינו, ובכך יהיו עניינינו ומצבינו בידיו ית', לא על ידי כובב ומזל כיחסם של שאר האומות זולתנו. וכל זה הוא כמו שנאמר (שמות לג, טז) "ונפלנו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה". והשיבו ה' יתעלה ואמר (שם, יז) "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני". ועל זה אמר ה' ית' (עמוס ג, ב) "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה" וגו'. ואמיתת מה שאמר "ידעתי" היא, אני ייחדתי אתכם בהשגחה מיוחדת יותר משאר באי עולם.²³

וכבר בירר דבר זה רבינו אבן עזרא ז"ל בפירוש עשרת הדברות, ואמר שלפי שלכל אומה ואומה יש מזל לפי עניינה, כמו שאמר הכתוב בדניאל (י, יג) "שר מלכות פרס", שר מלכות יון (ע"ש, כ), אבל אומותינו מאחר שבאה לשלמות על ידי נפשו של משה, והתחדשה נפשם של כולם עד שנעשו "באיש אחד" לבקש את ה' ולדבקה בו בדבקות גמורה עליונה, נשלמה נפשם, ושרו עם אלהים (ע"פ בראשית לב, כט), וקרא את שמם ישראל²⁴, ולקח אותם ית' להיות חלקו וחבלו, כמו שאמר (שמות יט, ו) "ואתם תהיו לי" וגו', ונאמר (דברים לב, ט) "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". ועל שאר האומות אמר שהם חלקם של כובב ומזל, כמו שנאמר (דברים ד, יט) "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים" וגו' "אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים", ואחר כך אמר (שם, כ) "ואתכם לקח ה'".²⁵ ואת המדרגה הזו לא השיגו בשווה²⁶ אלא על ידי קבלת התורה, ועל כן נהיינו, אנחנו ישראל האמיתיים²⁷, חלק השם, לא חלק כובב ומזל כלל. ולא תושג לנו מדרגה זו בשלמות אלא על ידי שנהיה שלמים בשלמות התורה, שכפי שהזכרנו היא שלמות הדעות והמידות והמעשים, אשר נפיק מכך שנפשותינו יחלצו מן החומר ויפנו נוכח ה' וידבקו בו, ולא נניח אותו כלל לפנות לעניינים אחרים מלבד ענייני הנכבד. ועל ידי כך נהיה תמימים עמו והוא יהיה עמנו, וזה כמו שנאמר (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלהיך".

23 כן פירשו את הפסוק "אתכם ידעתי" על ההשגחה, גם רד"ק יחזקאל לג, ב; ר"י אברבנאל בראשית יח, טז ובשאר מקומות, ועוד.

24 ביאור הדברים על פי מש"כ רבינו בהמשך הספר (פ"ט), שהמדרגה השלישית והעליונה היא עבודת ה' כדי להתקרב אליו ולהתייחס על שמו, ו"מי שהגיע אל התכלית הזאת, הוא גם אינו עובד כדי שייקרא עבדו, אלא לה' לבדו, והוא יתעלה יכנה שמו ישראל ויאמר לו "כי שרית עם אלהים" וכו' (בראשית לב, כט), וכן יאמר "ויאמר לו עבדי אתה ישראל אשר כך אתפאר" (ישעיה מט, ג).

25 מלשון רבינו נראה שלכל הפחות עד כאן הם דברי ראב"ע, ולפניו בפירוש הקצר לא דיבר בזה כלל, ובפירוש הארוך כתב את עיקר הדברים אך לא הרחיב בהם במה שהרחיב רבינו, וגם נראה מדבריו שהוצאת ישראל משליטת המזלות היתה לצורך הוצאת ישראל ממצרים ואינה עניין למדרגתו של משה רבינו וקבלת התורה. ושם באו הדברים בפירושו של ראב"ע בלשון ערבי, כמו שהעתיק רבינו, ועיי' מה שכתבנו בזה בהקדמה לפירוש התפילה של רבינו. וז"ל ראב"ע שם: כי השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי, כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על העולם השפל כפי מה שיש במערכת מזל כל עם, מטוב או רע כן יקרנו, כי כן חלק להם השם. והנה היתה במערכת ישראל כפי כוכבי מזלם להיות עוד עובדים. והשם בכחו למען אהבת האבות חדש אותות בעולם השפל, שלא היה בממשלת העולם האמצעי, והוציא ישראל מרשות המזלות להיותם לו לעם נחלה, ובעבור זה אמרו קדמונינו אין מזל לישראל וכו', עכ"ל. ור"ע בדברי ראב"ע (דברים לב, ח) שהרחיב ביסוד זה, וכן הרחיבו בו שאר הראשונים וכוונתו.

26 היינו שהשיגו אותה כל כלל ישראל יחד, ולא רק השרידים אשר ה' קורא.
27 רבינו קורא "ישראל האמיתיים" לאלו שעל ידי עבודתם הגיעו למדרגה העליונה, וכמובא בהערה 24.

וכוונת ה' ית' ותכליתו בכך היא שנהיה מיושרים במידותינו בדרך האמצע ולא ניטה לאחת מהקצוות, ונהיה גם כן מיושרים במעשינו, ונהיה גם כן שלמים באמונותינו מכל שמין בדעות האמיתיות על ה', נקיים מכל טינוף בכל דבר מענייני הכוכבים שכבר התבלבלו דעות אנשי העולם ונטמאו בהם, כגון העמידה עם המזל בזמן עלייתו ועשיית פעולות על פיו ורק על פיו, מתוך סברה שהמזל מצמיח ומזיק ומקלקל, ומתקן את מי שפונה אליו, וכן האמונה בהורדת הכוחות הרוחניים, וכל ענייני הכוכבים ששאר האומות זולתינו הולכים אחריהם. לפי שאין אצלם שלמות נפשית, ואין הם מבקשים אלא את העניינים הגופניים ואת השגת העניינים הזמניים או העניינים הדמיוניים, ולכן הם הולכים אחר בקשת הכוכבים הזמניים והטלסמאות והמזלות והחריטה על הלוחות בהגדלת הכוכבים וכיוצא בזה. בכל אלו אין שום דבר המועיל לשלמות הנפש, כמו שביארנו דבר זה בפירושינו לפרק י"א מהלכות עבודה זרה שבספר המדע. וכבר הרחבנו כאן את הדיבור יותר מדי לפי עניין המקום.

וכיון שהיו האומות עושים כך, עשה ה' שיהיו מונהגים על ידי מזל וכוכב, ולפעמים יבוא עליהם רע ולפעמים טוב, ולא משום שהמזל מריע ולא שהוא מטיב²⁸, ואין אצלם שלמות נפשית ולא השגת אחרית כלל. ואותנו, ישראל, הזהיר ה' ית' מללכת אחר אחד מהדברים האמורים, שאין להם שום תועלת אמיתית בהישארות הנפש, ואינם מביאים אליה, עד שלא נעסוק בשום דבר אלא בשלמות נפשינו, ויהיו עניינינו תלויים בהשגחה האלוהית, ומצבינו נבדלים ממצבי שאר האומות. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל (שבת קנו, א) "אין מזל לישראל", וכוונתם בזה שכאשר אנחנו ישראל באמת²⁹, אין עניינינו חוזרים אל המזל כלל. וכמו שאמר ראב"ע ז"ל (שמות ו, ג) "וזהו סוד כל התורה כולה", וכוונתו שזו תכלית התורה שנהיה אנחנו תמימים עם ה' אלהינו בתמימות האמיתית, ואז ייחד אותנו בהשגחה פרטית, ויהיו כל עניינינו ומצבינו נבדלים מהרגיל.

הנך רואה שכיון שהיה נח "תמים בדורתיו" (בראשית ו, ט) הגן עליו ה' ית' בהשגחתו בזמנו מהמבול, הוא ואשתו וילדיו. וכן אברהם ע"ה מאחר שהיה "תמים מתהלך לפני אלהיו" (ע"פ בראשית יז, א), ביטל עבורו את טבע האש ועשה לו נפלאות מזהירות, והוציא ממנו רבים ממעטים. וכן היו ישראל אבותינו על ידי משה לפי שהוא היה תמים. וכך היו זקני ישראל וראשיהם ושופטיהם וכהניהם, והוא ית' ביטל עבורם את הטבעים, כמו שנאמר בפרשת והיה עקב על מה שעשה ה' עמם בהוציאם, מאותות מצרים ואותות הים, בבאר והמן, ושכל אחד מהם שמלתו לא בלתה מעליו ורגלו לא בצקה ארבעים שנה (ע"פ דברים ה, ד), ושאר האותות במלחמות עם הגויים הנפילים והורשת ארצם. וכמו כן גם בימי יהושע שעמד תחתיו, עשה ה' יתעלה לישראל את הנפלאות הכתובות בספר יהושע. וכמו כן בכל זמן שהיו תמימים עם ה', היתה השגחתו למנן להם, כך שלא היה מצבם כגויי הארץ ולא כמשפחות האדמה. וכן אם נהיה אנחנו כמו אותם התמימים עמו, יעשה ה' עמנו גדולות יותר מהם, לפי שטובו יתעלה נמשך תמיד ואינו פוסק, ואנחנו אלו שלא היינו מוכנים לקבלו, וגורלו ית' ישוב עלינו ויטיב עמנו וישיב אותנו לטובה יותר משהיה מלפנים.



28 מצד בחירתו, אלא לפי מה שקבע ה' בחוקו, ואינו תלוי בעבודת האדם ובמעשיו.

29 עיי' לעיל הערה 27.

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

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

בגליונות מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות ובגליונות רי-רטו את חידושיו למס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. בגליונות רכא-רכה, החלנו לפרסם את חידושיו למס' חולין, וכאן אנו מדפיסים את המשך חידושיו לדפים פט - צ ממס' חולין.

חידושים במסכת חולין (ה)

דף פט ע"ב

רש"י במתני' ד"ה ובמוקדשין לקמן פליגי בה כו'. יש להבין מאי בעי בזה, ועוד דהא בשמעתין (צ:): מסקינן דחולצו לתפוח ולא הו"ל להביא דאיכא למ"ד דדוקא בקדשים הנאכלים, וי"ל דבא ליישב מה שקשה לכאורה אהא דפריך בגמ' מוקדשין פשיטא כו', דלמא אתא לאשמועינן דבקדשים שאינן נאכלים דגיד הנשה נוהג בהן, וצ"ל כיון דרבי אית ליה לקמן (צ:) דמחוברים יעלו, ורבי הוא דסתם לן המשנה ומסתמא לא הוי סתים דלא כוותיה, ולפיכך הוצרך רש"י להביא דאיכא למ"ד כו' דהיינו רבי.

גמרא וב"ת יש בגידין בנ"ט כו'. יש לדקדק דאכתי מאי קמ"ל, דהא דיש בגידין בנ"ט הא תנינא חדא זימנא במתני' (צו:): דירך שנתבשל בה גיד הנשה, והא דאיסור קדשים חל על איסור גיד שמעינן לה ממתני' דכריתות (יג:): דאיסור קדשים חל על איסור חלב, וצ"ל דה"מ למיפוך הכי אלא דעדיפא מיניה פריך, ולפמ"ש לקמן בתוס' ד"ה ואתי כו' אתי שפיר, א"נ י"ל דקמ"ל יש בגידין בנ"ט דה"א דהך דירך בשמנו של גיד איירי בקושיית תוס' לקמן (ד"ה אס).

תוס' ד"ה ואתי איסור מוקדשין כו' דאית בהו כרת אם אכלו בטומאה כו'. יש להבין דמאי דוחקיה לפרש דמשום חומרא דכרת אתי וחייל, דהא השתא שלא נטמא לית ביה כרת, בפשיטות הו"ל לפרש משום דקדשים הוי איסור כולל ומגו דחייל אשאר בשר בהמה חייל נמי אגידו, א"נ דהוי איסור מוסיף דמוקדשין אסורים בהנאה קודם זריקה, משא"כ איסור גיד, מירי דהוי אנבלה דמחייב ר"מ שתיים (לקמן קא.), והא מתני' ר"מ היא מדקתני ונוהג בשליל כמ"ש תוס' לקמן (ד"ה איסור). וצ"ל דסבירא להו דהא תנא דמתני' לית ליה איסור כולל ופליג אר"מ בזה, דאל"כ הו"ל למיתנא גיד דנבלה דמחייב שתיים וכ"ש איסור מוקדשין דחמיר מנבלה, אע"כ דבגיד דנבלה לא מחייב משום נבלה דאין איסור חל על איסור, והא דלא כתבו משום דקדשים הוא איסור מוסיף דנאסר בהנאה, משום דאחר זריקה שהבשר נאכל לכהנים או לבעלים מותר בהנאה לזרים, ומתני' גם לאחר זריקה איירי וק"ל.

הקשה מהרש"א אמאי לא תירצו די"ל דמתני' דלקמן ר"ש היא כמ"ש בדבור שאח"ז עיי"ש מה שתירץ. ואין תירוצו מיוחזר בעיני דמוכח מדברי תוס' לקמן ד"ה איסור גיד כו' דאף לפום מאי דס"ל יש בגידין בנ"ט שפיר יש לומר דבטומאה איסור גיד ליכא, דאל"כ מאי מקשים דהוי

ליה לשנויי אין איסור חל על איסור, הא לא מצי לשנויי הכי משום דא"כ מתני' דהכא מני לא כת"ק דלקמן דאית ליה איסור חל על איסור באיסור חמור, מדרהשיבו לרבי יהודה בסיני נאסר כו' משמע הא לא"ה איסור גיד חל על איסור טמאה, ודוחק לומר דלדבריו דר"י קאמרי, דלא ניחא ליה להתלמודא לפרש הכי, ומכ"ש דלא אתיא כר"י דסובר גיד חל על טמאה וכ"ש איסור קדשים על גיד, אע"כ דס"ל ד"ל דטעמא דת"ק הוא משום דכל שגידו אסור ובשרו כו' אע"ג דלפום השתא קיימינן דיש בגידין בנ"ט וחייב משום טמאה, וכן מוכח מדבריהם בד"ה בוולדות קדשים עיי"ש, וכ"מ עוד בד"ה אלמא איסור מוקדשין קדים (לקמן ז). שכתבו דאיסור גיד חל על איסור אבר מן החי משום דלא חמיר כמוקדשין, דקשה א"כ מ"ש איסור טמאה דאין איסור גיד חל עליה מאיסור אמ"ה, ואדרבא אמ"ה חמיר שכן אסור לבני נח משא"כ גיד ואפ"ה חייל עליה כ"ש איסור טמאה דמותר לב"נ דיחול איסור גיד עליה, אע"כ דס"ל לתוס' לפי האי סברא דטעמא דבטמאה פטור משום גיד, משום דכל שגידו אסור כו' אע"ג דלפי הסוגיא סבירא לן יש בגידין בנ"ט. ומה שהקשה דמנ"ל לתוס' לתרין הכי, לע"ד לק"מ דהא יש להבין מאי קא סלקא אדעתיה להקשות מהך דאינו נוהג בטמאה דהא פשיטא דסברא פשוטה היא דלא דמי איסור גיד הקל לאיסור קדשים דחמיר ודקארי להו מאי קארי להו ולא הוצרכו כלל לפרש הכי, אלא נראה דאין כוונת דבריהם ז"ל להקשות רק לפרש הסוגיא דאמרין דהמתני' אתי לאשמועינן דאיסור קדשים חל על איסור גיד, דלכאורה לא היה צריך התנא לאשמועינן הכא דוקא באיסור גיד, דגם בחלב ודם שייך למיתני הכי ולמה נקט לה הכא, ועוד דכבר תנינא לה בפ' אמרו לו (כריתות יג): יש אוכל אכילה א' כו', לזה כתבו דפי' הסוגיא הא דאתי לאשמועינן הכי הכא, הוא משום דלא תימא כיון דאית ליה לתנא דמתני' דלקמן דאינו נוהג בטמאה משום דאין איסור חל על איסור ה"א דהוא הדין נמי דסובר דאין מוקדשין [חל] על איסור דאין חילוק בין איסור חמיר לאיסור קל ופליג על מתני' דכריתות, להכי קתני הכא הך דינא לאשמועינן דיש חילוק, ובאיסור חמיר אמרינן איסור חל על איסור. ואין להקשות הא ממתני' דלקמן מוכח דבאיסור חמיר אמרינן דחל על איסור מדאמרו לו בסיני נאסר כו' משמע הא לא"ה היה חל וכמ"ש לעיל, דאעפ"כ היה מקום למעות ולומר דלדבריו דר"י אמרו, ולדידהו לא ס"ל דחל אף באיסור חמיר, ומ"ש לעיל דזהו דוחק היינו לפי האמת דלא הוי מצי לשנויי הכי, א"נ דקדשים דאית בהו כרת חמיר טפי ואמרינן איסור חל על איסור ודוק.

תוס' בד"ה אלא קסבר כו' ולא היה יכול להקשות והתנן אינו נוהג בטמאה כו'. נראה כוונתם לאו משום דסבירא להו דאית לן למימר מסתמא דתנא דהכא הוא ת"ק דלקמן (ק): מקשים כן, אלא דמכ"ש ליכא למימר דתנא דהכא הוא רבי יהודה דלקמן דהא אמר בהדיא (שם) דבגיד דטמאה חייב שתיים, רק כיון דע"כ או ר"י או ת"ק הוא וכיון דר"י וודאי ליתא ע"כ אית לן למימר דת"ק הוא ומקשים שפיר דהא אף ת"ק ס"ל יש בגידין בנ"ט כנ"ל, ודלא כמ"ש מהרש"א לקמן (ז). בשמעתין אימר דשמעת ליה לר"י עיי"ש.

תוס' בד"ה איסור גיד כו' וא"ת ולימא דקסבר יש בגידין בנ"ט כו'. לכאורה יש ליישב דלא מצי לשנויי הכי משום דא"כ לא הו"ל למיתנא סתמא דאין איסור מוקדשין חל על גיד, דהא משכחת לה דאיסור מוקדשין איכא בגיד כגון בוולדות קדשים דתרווייהו בהדידי קאתו, ולפי¹

מאי דאמרינן מהך דנזיר מגלח איסור מוקדשין קדים ולא חל איסור גיד עליה, אע"כ דטעמא משום דאין בגידין בנ"ט מש"ה בכל ענין ליכא איסור מוקדשין בגיד, וצ"ל דס"ל לתוס' דא"כ האיך מוקי לה (לקמן צ). במבכרת כיון דקתני סתמא, אע"כ דלא איכפת לן במה דקתני סתמא וכן שפיר מקשים תוס'. עיין לקמן (בדיבור הבא) מה ששייך לכאן.

תוס' ד"ה איסור גיד בו' א"נ לא בעי לשנויי הכי בו' והשתא דקאמר בו' הוי מצי למיפרך בו' דעדיפא מיניה פריך עכ"ל. ורבים מקשים דדברי תוס' אלו תמוהים דלא יתכן לומר דלא מתרץ דיש בגידין בנ"ט ואין איסור חל על איסור משום דא"כ אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה, מה שגם לדרידה קשה דקא' אין בגידין בנ"ט דנימא אין מוקדשין נוהג בגיד, ומה שתירצו דה"מ למיפרך הכי אכתי לא מתיישב אהתרצן. והנראה בעיני דקושיית תוס' מעיקרא לא היה אהמתרץ דבעי לפרש אין בגידין בנ"ט ואיסור גיד איכא ואיסור מוקדשין ליכא, דהו"ל למימר יש בגידין בנ"ט ואין איסור חל על איסור דמאי אולמא הא מהא, ואי משום קושיא דירך שנתבשל הא אכתי לא אסיק אדעתיה מזה, אלא דקושייתם הוא בתר דקמותיב עליה מירך שנתבשל בו' לא הו"ל לאוקמי בולדות קדשים אלא הו"ל לשנויי יש בגידין בנ"ט דאיסור גיד איכא בו' משום דאין איסור חל על איסור, ואהא תירצו שפיר משום דקשיא ליה אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה, ובאמת דגם הך אוקימתא דאין בגידין בנ"ט ה"מ למידחי הכי אלא דעדיפא מיניה פריך, והא דקבעו דבריהם הכא אהך מלתא איסור גיד איכא בו' כוונתם כיון דלא נראה להש"ס לדחוק לפרש הא דקתני נוהג במוקדשין איסור גיד איכא איסור מוקדשין ליכא, לולי דקשיא עליה ממתני' דירך שנתבשל א"כ הו"ל לשנויי במסקנא דיש בגידין בנ"ט ואין איסור חל על איסור וגיד איכא מוקדשין ליכא ודוק.

תוס' ד"ה אם יש בה בנ"ט בו' משום שמנו של גיד בו'. לכאורה יש לדקדק דמאי קושיא די"ל דהמקשה סבר דמתני' דלקמן ע"כ רבי יהודה היא דסובר דשומן של גיד מותר לגמרי (לקמן צב): מדקתני ירך שנתבשל בו' דמשמע הא נצלה לא וכלק' בנמ' (צו:), ואי שומן אסיר הא חלב מפעפע אף בצלי כדפריך לקמן (צו:), ומה שתירצו בתוס' לקמן (שם ד"ה שאני) לא ניחא ליה להמקשה לתרץ וע"כ ר"י היא, וא"כ מוכח דיש בגידין בנ"ט, מיהו זה ליתא דהא ממתני' דפסחים (הובאה לקמן צ:): מוכח כר"מ הך דעצמות וגידין ישרפו לששה עשר ומוקי לה רב אשי בשמנו של גיד, מיהו אפשר דהמקשה לא ס"ל כשינויא דרב אשי דלקמן.

ועוד נראה ליישב קושיית תוס' עפ"י מ"ש תוס' לקמן (צו: ד"ה אם) דמדקתני אם יש בה בנ"ט בו' משמע דלא מצטרף שאר החתיכות והרוטב לבטל הגיד רק הירך לבדו צריך שיהיה ס' ובלא"ה הירך נעשה נבלה, א"כ יש לומר דכך היה סברת המקשה, ועיין בפר"ח סי' צ"ב סק"ז שהעלה דכל מידי דאסיר מדרבנן לא אמרינן ביה חנ"ג ושכן הוא דעת הרמב"ם בפט"ו מהל' מאכלות אסורות גבי בשר עוף בחלב, וכ"פ הוא ז"ל גבי כחל, וכ"כ בסי' צ' סק"ה עיי"ש, וכ"כ הב"י סי' צ"ב בשם הר"ן, וא"כ ה"ה בשומן של גיד דאינו אסור אלא מדרבנן דלא אמרינן ביה חנ"ג, והאיך קתני אם יש בה בנ"ט בו' דמשמע בירך לחדר אע"כ דיש בגידין בנ"ט ואיכא איסור דאורייתא. ובזה מיושב קושיית הש"ך סי' ק' סק"ה ארמ"א עיי"ש. ואע"ג דהתוס' כתבו לקמן (שם בסוה"ד) דהאי אם יש בה לאו דוקא לפי שיטתם דס"ל דהתיכה שמקצתה תוך הרוטב כל הקדרה מצטרף לבטל, מ"מ יש לומר דהמקשה אינו סובר כן, אלא דבכ"ע אמרינן חנ"ג וכפירש"י. ואין לומר דמ"מ תקשה אהמתרץ דמוקי למתני' דהכא בולדות

קדשים דהו"ל לשנווי דאין בגידין בנ"ט, ומתני' דירך בשמנו של גיד איירי, ואם יש בה לא דוקא, משום דאכתי תקשי ליה אין מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה כמ"ש תוס' בדבור הקודם לזה, ועוד כיון דלפי האמת מוכח ממתני' דאינו נוהג בממאה דיש בגידין בנ"ט, לא רצה לאוקמי הך דהכא ודירך שנתבשל דיהא סוכרים אין בגידין בנ"ט שלא יהיו סותרים אהדדי. עיין לקמן (בדבור הבא) עוד תירוץ אחר.

עוד נראה ליישב קושית תוס' דע"כ מתני' אגיד גופיה קאי דיש בגידין בנ"ט, דאי אמרת אין בגידין בנ"ט א"כ לר' אבהו דפ' כל שעה (פסחים כא:): דאמר דלא יאכל איסור הנאה משמע גיד הנשה אסור בהנאה, ואנן תנן לקמן (צג:): שולח אדם ירך לנכרי שגיד הנשה בתוכה כו' מוכח שיותר בהנאה וכדמקשינן שם בפ' כל שעה (כב.), ומאי דמשני כשהותרה נבלה היא וחלבה וגידה הותרה דחינן שם הניחא למ"ד יש בגידין בנ"ט אלא למ"ד אין בגידין בנ"ט מאי איכא למימר עיין שם, וע"כ כיון דתנא דמתני' ס"ל שגיד הנשה מותר בהנאה סובר נמי דיש בגידין בנ"ט וכן לחזקה מוכח הכי ועיין שם בתוס' ד"ה ור"ש אוסר² מה שכתבו בתירוץ ראשון, והא דלא פריך ממתני' דשולח היינו דעדיפא ליה לאותובי ממתני' דירך שמבואר שם יותר דיש בגידין בנ"ט.

[בא"ד] וקשה לפירושו דלקמן גבי החיא גידין ישרפו כו'. ולע"ד נראה ליישב דרב אשי לא קאמר רק³ דהך דעצמות וגידין בשמנו של גיד לחוד איירי, אלא דה"ק⁴ דלא תקשה אי מיפשט פשימא ליה דאיסורא לישדייה דלא מצי למשדייה משום דשמנו⁵ הדבוק בו, ולחולצו מן הגיד נמי אסור בי"ט דהוי מלאכה שאינה צריכה כיון דשומן אסור לשורפו בי"ט, וגם מאי אכפת לן בגיד גופיה אי שורפו או זורקו ע"כ יניח הגיד עם השומן עד ששה עשר וישרפנו, אע"ג דהתוס' כתבו לקמן (צא. ד"ה רב) דרב אשי לא קאי אדר"ח דמוקי לה כרבי יהודה משום דלר"י שמנו מותר לגמרי, לכאורה אינו מוכרח די"ל דהא⁶ ס"ל כר"י דאינו אלא בא' אבל לא ס"ל כוותיה לענין שמנו, וחלבו מותר דקתני חלבו דגיד הוא, וא"כ גיד דקתני שם במתני' אגיד גופיה קאי, משא"כ הכא דאי אמרת אין בגידין בנ"ט ע"כ גיד סתמא היינו שמנו, והא ליתא, כן נ"ל ליישב, שוב מצאתי שהרשב"א בחידושו⁷ כתב כעין זה.

תוס' ד"ה בוולדות קדשים כו' ומיהו קשה דבפ' בהמה המקשה כו' אבל מכן ח' משמע דלכ"ע אין בו איסור חלב כו'. יש לדקדק דעדיפא מיניה הו"ל להקשות דאף בכך מ' לא אסור ר' יוחנן אלא בהוציאו לחוץ כמ"ש לקמן (צ). ד"ה הכא במבכרת וכדמוכח מסוגיא דשלהי פרקין (קג). דלר"י אין איסור חלב חל עד שיוולד וכמ"ש תוס' שם (ד"ה דאיסור) והוכיחו כן עוד מפ' דם שחיטה, וכ"כ שם בפ' בהמה המקשה (לעיל עה). ד"ה לדברי המתיר. וצ"ל דהא דהוכיחו דלר' יוחנן בעי דוקא הוציאו לחוץ ואיסור חלב לא חל עד שבא לאויר העולם, היינו לר' יהודה דס"ל דאפי' בן מ' נותר בשחיטת אמו⁸ דעדיין ירך אמו הוא ולא מעין שחיטה עד

2 לפנינו הגירסא "ור"ש נמי מיסר אסר".

3 תיבת ירק' צ"ע, ואולי צריך למוחקת.

4 אולי צ"ל ה"ק'.

5 אולי צ"ל 'שמנו'.

6 אולי יש להוסיף 'תנא'.

7 לא מצאתי.

8 כן מבואר בגמ' לקמן צב:

שיוולד ה"ה דאין איסור חלב וגיד חל אע"ג דשלמו חדשיו כיון דירך אמו הוא עד שהוציאו לחוץ דאיכא חדשים ואוירא, אבל לר"מ דס"ל דחדשים גרמו להמעינו שחיטה בפ"ע, גם בחלב אסור אע"ג דלא הוציאו לאויר עולם, וכיון דהשתא בעינן לאוקמי מתני' כר"מ דאית ליה נוהג בשליל וכדמסיק דבר זה מחלוקת רבי יהודה ורבנן, לא הוי מצו להקשות רק מבין ח' דגם לר"מ ליכא איסור חלב.

מיהו קשה דמנ"ל דר"מ מודה בבן ח' חי דאין בו איסור חלב, דלמא לר"מ אף בבן ח' איכא איסור חלב דמשעת יצירה חל וה"ה איסור גיד, והא דנקט ר' יוחנן תלש חלב מבין ט' משום דאליבא דרבי יהודה נמי קאי כמ"ש תוס' (ד"ה רבי) והרא"ש (סי' ה') שם, ולר"י דוקא חדשים ואוירא דחלב גרמו דכיון דחזוין דלר"י חדשים לחוד לא גרמי להמעינו שחיטה אלא דניתר בשחיטת אמו הוא הדין נמי דאוירא דחלב לחוד בלא חדשים נמי לא גרים ומכ"ש אם לא הוציאו לאויר עולם דמותר, אבל לר"מ דלענין שחיטה סובר דבחדשים לבד נעשית בהמה בפ"ע הוא הדין נמי לענין איסור חלב וגיד אפי' לא שלמו חל ואפי' בלא הוציאו לאוירו. והא דפליגי ר"מ ור"י במתני' דפ' בהמה (עד.) דוקא בבן ט', היינו משום דר"מ מודה דבבן ח' ניתר בשחיטת אמו אבל בלא שחיטה איסור חלב וגיד חל משעת יצירתם כמ"ש תוס' בסמוך, וכיון דהשתא בעינן לאוקמי מתני' כר"מ דאית ליה נוהג בשליל שפיר תרווייהו בהדי הדדי קאתו. ועיין מ"ש לקמן.

בא"ד א"נ ניהא ליה למיפרך כו'. יש להבין למה נאדו מתירין ראשון דיש חילוק בין חלב לגיד, והנה רש"י ז"ל פ' במתני' אהא דוחלבו מותר וחלבו של שליל, ולכאורה אין זה לפי הסוגיא דלקמן (צב:) דמסקינן לעולם חלבו דגיד, וצ"ל דרש"י מפרש דלפי המסקנא דשמואל אחלבו דגיד קאי, לא קאי שמואל אמתני' משום דדוחק הוא לפרש דמתני' מותר לד"ה קאמר ומדאורייתא דוקא, אבל מדרבנן אסיר לר"מ דזהו דוחק, אלא שמואל מלתא באפי נפשה קאמר, ומתני' בחלבו דשליל איירי ולא ד"ה היא אלא כר"י, ר"ל דסיומא דדברי ר"י הוא, וה"ק רבי יהודה אומר אינו נוהג בשליל וחלבו מותר, ושמואל בחלבו דגיד איירי. ומ"ש רש"י לקמן (שם, ד"ה אמר) בריש הסוגיא אמלתא דשמואל וחלבו מותר דקתני במתני' ד"ה היא, היינו לפי הס"ד דמותר לגמרי, וכ"מ קצת ברש"י שם במסקנא דכתב לעולם חלבו דגיד קאמר שמואל ד"ה מותר עכ"ל, דלכאורה קשה דלא הוצרך לזה דפשיטא דאמימרא דשמואל קמשני הכי, דעליה מקשים חלבו דמאי, אלא ודאי דכוונתו דחלבו דגיד קאמר שמואל ד"ה מותר וקאמר שמואל דייקא, אבל מתני' לפום השתא בחלבו דשליל איירי. שוב מצאתי בתי"ט (ד"ה וחלבו) שנתקשה בזה בפירש"י במתני', ולעד"נ כמ"ש. ומה שהקשה עוד חלבו מאן דבר שמיה יש לומר דאגב דקתני דגיד נוהג בשליל הוצרך התנא לאשמועינן דאיסור חלב אינו נוהג בו.

א"נ י"ל דהא דמשנינן לקמן לעולם חלבו דגיד כו' היינו אליבא דרבי אלעזר א"ר אושעיא דאמר מחלוקת בבן ט' וחלך ר"מ לשיטתו כו' דלדידה ע"כ הך וחלבו אסור וחלבו מותר דקתני בכרייתא היינו חלבו דשליל כמ"ש תוס' שם (ד"ה ואמר), אבל בלא הא דר"א א"ר אושעיא יש לומר הא דפליגי בכרייתא גם בחלבו היינו חלבו דגיד, אבל חלבו דשליל מותר לד"ה משום דכל בבהמה תאכלו. אבל זה דוחק דמנ"ל לרש"י דלית הלכתא כר' אושעיא דמאן פליגי עליה, ואדרכא דמדפריך מיניה אשמואל ע"כ דהלכתא כוותיה.

ושמענין מזה דרש"י סובר דיש חילוק בין גיד לחלב וכתירין ראשון דתוס', דמ[ד]קתני במלתא דר"י וחלבו מותר ולא קתני נמי במלתא דת"ק שהוא ר"מ וחלבו אסור משמע דהתנא

דין סובר הכי לאסור בגיד כר"מ ובחלב פסק להתיר כר"י, ע"כ דס"ל לחלק ובתירוי' תוס', אמנם אפשר דתוס' לא ניחא להו לפרש הכי אלא דשמואל אוכלבו מותר דמתני' קאי, ובחלבו גיד איירי ולא תימא דמתני' ר"י היא דמתיר לגמרי בחלבו דגיד דלר"מ אסור מדאורייתא קמ"ל שמואל דמדאורייתא שריא לכ"ע וחלבו מותר דמתני' ד"ה היא, וא"כ מסתמא כיון דאיסור גיד נוהג בשליל הוא הדין נמי איסור חלב, דאל"כ הו"ל למיתני בהדיא דמותר, ומש"ה נאדו מתירוי' ראשון וכתבו א"נ ניחא ליה למיפרך כו'.

בא"ד וא"ת ואמאי לא פריך ממתני' דאינו נוהג בטמאה כו'. אין להקשות מאי קושיא דלמא ת"ק דלקמן סבר אינו נוהג בשליל א"כ איסור טמאה קדים, דא"כ היא גופא קשיא דהאיך סתם לן הכא נוהג בשליל ולקמן סתם דאינו נוהג, ועוד דסתם בר פלוגתא דר"י הוא ר"מ, ור"מ אית ליה דנוהג בשליל.

ד"ה והא מדקתני סיפא כו' תימא מאי פריך כו'. לכאורה קשה דאכתי סיפא למה לי אי לאשמועינן דשחיטת אמו לא מהני להתיר הגיד, הא כבר שמעינן לה מהך דפ' בהמה המקשה (עד.) דלר"מ הולד טעון שחיטה ומכ"ש שאין שחיטת אמו מתיר הגיד, וצריך לומר דהתוס' סוברים כדעת הרמב"ם דפסק (בפ"ח מהל' מאכלות אסורות הי"ד) לענין שחיטה כרבי יהודה דאינו טעון שחיטה, ולענין חלבו (שם פ"ז ה"ג) וגידו (שם פ"ח ה"א) פסק כר"מ דאסור, וכתב הרב המגיד (שם פ"ז ה"ג ד"ה ואם) דטעמיה משום דלענין שחיטה סתם לן תנא כר"י, ולענין גיד סתם לן כר"מ דקתני הכא סתמא ונוהג בשליל וה"ה לחלבו, וא"כ י"ל דהא קמ"ל בסיפא דאע"ג דלענין שחיטה איכא סתמא כר"י קמ"ל הכא דאעפ"כ גידו אסור ולא מהני שחיטת אמו להתירו, ולאז לאשמועינן דלר"מ אסיר דזה פשיטא הוא, אלא לדידן אתא לאשמועינן דבהא הלכתא כר"מ. וא"ל דאכתי תקשי רישא למה לי דמאחר דקתני בסיפא ונוהג בשליל שמעינן מיניה מיהת דאיסור גיד בא משעת יצירה דאל"כ לא איצטריך שחיטה להתירו, די"ל דאיצטריך סד"א דמבן ט' הוא דבא איסור גיד כמ"ש תוס' לעיל (ד"ה בולדות) וא"כ איסור מוקדשים קדים ולא אתי איסור גיד וחייל עליה קמ"ל.

בא"ד ועוד דמאי קא משני כו'. יש לדקדק הא לפי מ"ש לקמן (צ. ד"ה הכא) דלר' יוחנן בעינן דוקא שהוציאו לחוץ א"כ הכא באיסור גיד דלא מיירי בהוציאו שפיר מצינו למימר דלרבי יהודה דאמר אינו נוהג בשליל דאית ליה דלא חל איסור גיד עד שעת לידה כמו בחלב וכמ"ש תוס' לקמן (שם) ושפיר קאמר דבר זה מחל[ו]ן[ות] קת' כו', ולמה הניחו קושיא זו בתימה קיימת, וצ"ל דהך קושיא קאי לתירוי' בתרא דלעיל בדבור הקודם לזה דאין חילוק בין גיד לחלב משום ד'וחלבו מותר' דקתני במתני' בחלבו דגיד איירי, וא"כ מוכח דאף בלא הוציא לחוץ אלא הניחו שם דאסור ואין שחיטת אמו מתרת החתיכה דאל"כ מ"ש תלש חלב מחלבו דשליל המחובר בו דאסור, אלא ודאי דגם הך חתיכה אסור וכמ"ש הפר"ח י"ד סי' ס"ד (ס"ק ו') יעו"ש ומקשים שפיר, ומכח קושיא זו הוכיחו דע"כ כתירוי' ראשון דלעיל דיש חילוק בין חלב לגיד, וחלבו מותר דמתני' בחלבו דשליל איירי כפירש"י⁹, ור"י בהוציא לחוץ דוקא קאמר דחלבו כחלב בהמה, ובלא"ה י"ל דלרבי יהודה אינו נוהג בשליל לגמרי אפי' קודם שחיטה ושפיר משני דבר זה מחלוקת כו'.

א"נ י"ל דהתוס' סוברים דהכא לענין איסור חל על איסור, אי אמרת דר"י דוקא בהוציאו לחוץ איירי א"כ הכא גם לר"מ לא חייל איסור גיד כלל עד שעת לידה, דאע"ג דנראה דבתלש חלב והניחו שם במעי אמו תליא בפלוגתא דר"מ ור"י דלר"מ אסור אף כשנשחטה אמו, היינו משום דלאחר שחיטה כשנפתחה הבהמה החלב בא לאויר וכמ"ש הרא"ש בפ' בהמה (ס' ה') אליבא דריש לקיש, דלר"מ לא מהני שחיטת אמו לשליל ור"י סבר דשחיטת אמו מתיר הכל משום דכל בבהמה תאכלו, אבל כ"ז שלא בא לאויר גם לר"מ לא חל עליה איסור חלב אפי' קודם שחיטה ושפיר מקשים דהאיך משני דבר זה מחלוקת כו' דממ"נ אי ר' יוחנן אף בלא הוציא לחוץ איירי, א"כ ר"י מודה קודם שחיטה דאסור, ואי דוקא בהוציאו א"כ בלא הוציאו כגון הכא ר"מ מודה דלא חל עליה איסור ואין כאן מחלוקת.

דף צ ע"א

רש"י ד"ה בטמאה שמעת ליה כו' דהא רבי יהודה אין נוהג בשליל קאמר במתני' כו'. כתב מהרש"א (כאן) דקושטא דמלתא קאמר כו' עיי"ש. ואכתי יש להבין דמנ"ל לרש"י דלפי המסקנא דלקמן (ק:) לא קאי הך חילוקא בין טמאה לטהורה, דהא סברא מעליא הוא דבטמאה ליכא משום דכל בבהמה תאכלו. ונראה משום דלר' יוחנן דאמר תלש חלב כו' חלבו כחלב בהמה, והיינו דוקא בהוציאו לחוץ כמ"ש תוס' לקמן בסמוך (ד"ה הכא) ובסוף פירקין (קג. ד"ה דאיסור), אבל בלא הוציאו לחוץ ליכא איסור גיד וחלב, ליכא חילוק בין טמאה לטהורה דהשתא לא אתינן עליה משום דכל בבהמה תאכלו, דלא בעינן הך טעמא רק לאחר שחיטה משום דאז יצא לאויר העולם, ולולי דאמרינן דשחיטת אמו מתירתו והיינו משום דכל בבהמה תאכלו היה חלבו וגידו אסור, ובהא אמרינן שפיר דבטמאה דלא שייך הך טעמא אסור משום דיצא לאויר העולם, אבל כ"ז שלא יצא לאויר עולם דלר"י לא חל איסור חלב וגיד כלל במעי אמו, א"כ מ"ש טמאה מ"ש טהורה, וא"כ ע"כ הסוגיא דלקמן לא קאי רק אליבא דריש לקיש ואנן כר"י פסקינן. ואי נימא דהסוגיא דלקמן אינו סובר לחלק בין הוציאו ללא הוציאו גם לר"י, א"כ קשה מאי פריך שם וסבר רבי יהודה נוהג בשליל והתנן כו' הא מתני' בלאחר שחיטה איירי, והתם קודם שחיטה איירי כמו שהקשו תוס' לעיל (פמ: ד"ה והא), וע"כ דאליבא דריש לקיש פריך. ואפשר דהיינו טעמייהו דהתוס' דלא הקשו קושיא זו גם לקמן משום די"ל דהתם דאליבא¹⁰ דר"ל פריך, אבל לעיל אהא דמשני דבר זה מחלוקת כו' שפיר מקשים דאליבא דר' יוחנן ר"י מודה בקודם שחיטה דחל איסור גיד, ואליבא דר"ל ר"מ מודה היכא דלא יצא לאויר העולם כמ"ש הרא"ש בפ' בהמה המקשה (ס' ה'). וא"כ שפיר הוכרח רש"י ז"ל לפרש דלר"י אפי' בטמאה סובר אינו נוהג בשליל, ממ"נ אי סבר לחלק בין הוציאו לחוץ ללא הוציאו א"כ מ"ש טמאה ומ"ש טהורה וכמ"ש, ואי לא ס"ל לחלק ע"כ הסוגיא דהתם אליבא דר"ל לחוד קאי דלר"י שפיר י"ל דר"י נוהג בשליל ס"ל דהתם קודם שחיטה איירי, וכיון דהלכתא כר' יוחנן נקט רש"י ז"ל כוותיה ודוק.

רש"י ד"ה אלא חכא במבכרת כו' ממ"נ אי נוהג בשליל כו'. הא דהוצרך לממ"נ אע"ג דת"ק נוהג בשליל ס"ל משום דא"כ תקשה מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה, אבל בסמוך ב'איבעית אימא' כתב דס"ל נוהג בשליל לא תקשה מוקדשין נוהג בגיד מבעיא ליה משום דאי הוי תני

הכי לא הוי שמעינן דוולדות קדשים בהווייתן קדושין אלא דה"א במעי אמן קדושים ומיירי
בבהמה דאקדשיה וכדס"ד לעיל, אבל במבכרת ליכא למטעי מידי ושפיר ה"מ למיתני מוקדשין
נוהג בגיד מש"ה פירש"י ממ"נ ודוק.

רש"י ד"ה להעלותו בו' בדאמרינן לקמן דלא כתיב ולא יאכל המזבח עכ"ל. משום דגם
לרבי דדריש הריבוי למחוברין דאיסורא אין הכרח לזה דדלמא כרבנן דקרא אגידין דהיתרא
ואפי' פירשו, וע"כ דרבי סמיך אקרא ד'ולא יאכלו בני ישראל'. מיהו צ"ל דרבי ס"ל דממשקה
ישראל לא קאי רק אקרבן כולי' אבל בכגון שבהמה כשרה רק שגיד הנשה אסור אינו בכלל זה
ודוק.



חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דישון

בענין דיחוי במצות

בגדר דין דיחוי במצוות

אלא דלכאורה הריטב"א הרי הביא ראיה טובה ממצות, דהוה דבר חולין ושייך ע"ז ענין דיחוי. אמנם בעצם ענין דיחוי במצות יש לעי', דלכאורה ענין דיחוי כתיב רק בקדשים, ואולי אין לומדים משם למצות, ועי' בפנ"י בסוכה (דף לג), וכן הב"ח, שדנו דאולי הוה רק מדרבנן, אך א"א לומר כן דע"כ צ"ל כמשמעות לשון הראשונים בע"ז (דף מז) דגם במצות חל עליו שם חפץ דמצוה כמו בקדשים. ובזה יבואר בגמ' דכיון דנכנס יו"ט זהו הזמן דחל עליו חפץ דמצוה ושייך לומר ע"ז ענין דיחוי, משא"כ לענין קרבן דאין זמן דעומד לקרבן לא שייך דיחוי על בהמת חולין, וממילא ראיית הריטב"א ממצות דשייך דיחוי על בהמת חולין צ"ב. [אך יוצא דאחר דהבהמה נתקדשה כבר שייך דיחוי בהבהמה עצמה ולא רק בהקדושה, כיון דכבר נתקדשה ועומד לקרבן, וצ"ע מהא דבע"ח אינם נדחין, וצ"ע מאי שנא ממצוה].

אך מה שיש לעי', בהא דהגמ' בסוכה וכן בחולין (דף פז) הביאה עוד היכי תמצא לדיחוי, מהא דמבואר בכיסוי הדם דאי כיסהו הרוח ונתגלה חייב, הרי דאע"ג דיש דיחוי עדיין חייב, והגמ' דחתה דשם בידו לתקנו, אך עכ"פ מבואר דגם בכיסוי שייך דיחוי במצות, והציוור הוא באופן דכיסוהו הרוח ואח"כ נתגלה. ויש לעי' כאן בתרי אנפי, ראשית דלכאורה בכיסוי הדם אין כאן חפצא דמצוה, לא העפר שמכסה בו ולא הדם שנתכסה, ומבואר דשייך ע"ז דיחוי.

הנה מבואר בכמה מקומות בש"ס, דאם בשעה שהקדיש את הקרבן היה איזה פסול בהקרבן או בגברא בעל הקרבן, יש דין דיחוי בהקדושה, והקרבן נתקדש עם הדיחוי, ואפילו עבר אח"כ הדיחוי, כיון דכבר נדחה הקדושה שוב א"א להקריבו, והגמ' ביומא (דף סד) הביאה פסוק לזה. וגם אינו יכול להקדישו פעם שנית, דאין קדושה חלה על קדושה. וכ"כ מצינו עוד, שאם בשעת ההקדש היה ראוי לקרבן ואח"כ נפסלה, בטל הקדושה מדין נראה ונדחה.

אכן לכאורה על בהמת חולין לא שייך כלל דין דיחוי, אך עי' בגמ' ע"ז (דף נב), בענין הנדון אם שפך יין נסך על קרני בהמה אם נפסלה לקרבן, ומקשינן בגמ' והא האי דימוס בעלמא. ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', אם הפשט הוא דלא נאסר כלל, דהוה רק כעין משמש לניסוך, או דאה"נ נאסר, אבל כיון דהוה רק משמש יכול לבטלו ואח"כ להקדישו, וכן הביא הריטב"א בשם הר"ח כפירוש השני, והקשה הריטב"א ע"ז, והא כיון דנאסרה כבר הרי יש דיחוי, כמו דמצינו לענין מצוות דשייך דיחוי, כ"כ לענין קרבן. הרי מבואר דסובר דאפילו הבהמה עדיין היתה חולין מ"מ שייך ע"ז ענין דיחוי, ובאמת כבר תמה עליו בזכרון שמואל (בסי' סו ס"ק ה'), דלא מצינו בהמת חולין דשייך ע"ז ענין דיחוי.

ב') בהא דמברכין על כיסוי דם בעפר, ע"פ המדרש דחביבין ישראל שעושין מצות אפילו בעפר]. ובאמת עי' ביעב"ץ יבמות שם שהקשה על ר"ת, דהא מבואר דאין מכסין ברגל, הרי דגם בעפר אין לעשות דרך ביזוי. [ועי' עוד בשפ"א סוכה (דף לא) דדברי התוס' אינם מובנים מאי שנא עפר מחליצה]. אך אי נימא דהביזוי הוא בדם יש ליישב, וראיתי בעמק ברכה (לולב סי' ז') שכתב דהעפר הוא רק הכשר מצוה, ואין ע"ז שם חפצא דמצוה, ואין חסרון במה שהוא של ע"ז, אך לא ביאר מה עם הדם, ואולי הבין כפשוטו דכיון דהדם הוא המחייב הוה חפץ של מצוה.

אך עדיין צ"ע מה שהקשינו לעיל, דלכאורה בכיסהו הרוח אין כאן פסול בהחפץ, רק אין היכי תמצא של המצוה, ולמה זה קשור לדיחוי כלל, ומשמע דשייך דיחוי על הגברא ואינו קשור דווקא בחפץ של מצוה, או דנימא דכל שהיה זמן שלא היה יכול לקיים המצוה נדחה הקדושה, כמו דמצינו בנפגם המזבח דהקדושה נדחית.

מתי חל דין דיחוי

מצינו בדין דיחוי, דאי הוה פסול ברגע הראשון שנכנס יו"ט נדחה לעולם, ואפילו נפסל רק בלילה נקרא חל פסול בזמן המצוה, כמו שמדייק הערוך לנר מרש"י בסוכה (דף לג), והובא בביה"ל (סי' תקפו), ועי' מה שדן לענין שופר, ועי' בישועות מלכו (או"ח סי' מט), ובפשטות הפשט דכמו בקדושה כיון דכבר חל קדושה בפסול א"א להכשירו, כ"כ במצות חל חלות פסול עליו.

אך עי' באבני נזר (או"ח סי' י' ס"ק כה) שכתב, דכל הענין דיחוי במצות הוא רק אי המחייב הוא מכח איזה סיבה, וכיון דנדחה נדחה, וכמו בקרבן דהדיחוי מכח הקדושה כ"כ במצות, אבל אי אינו בנוי על דבר אפילו נדחה אי אח"כ חוזר ונתכשר כשר, [ובפשטות הבין דבמצות אין דין חפץ של מצוה], ובזה כתב דבלולב דכשר מכח גדילתו ואי נדחה אין לו כח זה, וכן

ועוד, דגם אם נימא דכיון דהדם הוא הגורם הכיסוי הוה חפץ דמצוה, אך לכאורה זהו רק ביש פסול בהחפץ כגון עלתה בו תמרה דהוה פסול בהחפץ, אבל בכיסהו הרוח דאינו פסול בהחפץ רק הוה כאין כאן מצוה, לכאורה לא הוה דיחוי בהחפץ, ולכאורה מוכח דיש ענין דיחוי גם על הגברא, ושייך גם בזה ענין דיחוי, כמו שיתבאר לקמן בהמשך.

אך לכאורה יש להביא ראיה דגם בכיסוי הדם שייך ענין חפצא דמצוה, דמבואר בגמ' שבת (דף כב), דהגמ' דנה דאסור להסתפק ממצות דהוה כבזיון בחפץ דמצוה, כמו להנות מסוכה או מנר חנוכה, והמקור הוא מכיסוי הדם דאין לכסות ברגל, עי"ש. ולכאורה צ"ע, דהענין דאין לכסות ברגל הוא בכיסוי הדם דאינו חפץ דמצוה, ושם הוה ענין אחר, דהוה דין במעשה המצוה שלא יעשה המצוה דרך בזיון. אך אי נימא דגם בכיסוי הדם יש חפץ דמצוה, י"ל דאה"נ אי עושה המצוה דרך בזיון הוה כמזלזל בחפץ דמצוה, ואין חסרון בעצם הדבר שעושה המצוה דרך זלזול. ומצאתי דברים מפורשים בזה, עי' בבית הלוי (פרשת תרומה) שדן דבעת שנותנין מעות לעני הוה העני כחפץ של מצוה, ואסור ליתן דרך בזיון כמו בדם, ומסיים וזה איסור דאורייתא, ועי' בכל זה. [אך גם בדבריו אינו מבואר להדיא אי האיסור הוא הזלזול בהמעשה מצוה, או בהעני, אך אי כוונתו דהוה זלזול בהמעשה, אינו צריך לכל הקדמתו, דהרי העני הוה חפץ של מצוה].

אך עוד יש לציין, דהנה כל זה הוא לענין הדם, אך עדיין יש לעיין לענין העפר אי הוה חפץ של מצוה, וכבר דנו בהא דמבואר ביבמות (דף קד) דאין להשתמש בנעל של ע"ז, ויש ראשונים הסוברים דאסור אפילו לאחר ביטול, עי' בתוס' שם בשם ר"ת, אך כתבו דלענין עפר כיסוי מותר בעפר של ע"ז, דלענין כיסוי לא חיישינן לענין מיאוס, ואי נימא דגם לענין העפר הוה חפץ של מצוה יש לעי'. [ועי' בשפ"א (יו"ד סי' כח סעיף

ראשון כתב סברות אחרות, והובא באבני נזר (יו"ד סי' שמ) להסביר דברי רש"י ביבמות (דף ו'), ומה שדן דכיון דחגיגה יש זמן, ואי לא יהיה לו תשלומין נקרא קרבן שיש לו זמן קבוע ודוחה שבת, וע"כ דשייך תשלומין, ועי' לקמן].

ועי' ברא"ש סוף מו"ק, שדן אי יש דיוחוי בגברא, והביא ראיה מהא דחגיר דיש דיוחוי בהגברא, אך עי' באבני נזר (הובא לקמן), לאחר שצווק שבודאי אין דין דיוחוי בגברא, כתב לדחות הראיה מהרא"ש, ועיקר כוונתו דכל דנפטר מתחילה אין דין תשלומין ולא מדין דיוחוי, עי"ש.

חילוקים בין דיוחוי במצות לדיוחוי בגברא

אך יש לדון עוד, דאע"ג דמצינו דיש דיוחוי בגברא, אך חלוק הוא מהא דיש דיוחוי במצות, דהנה בדיוחוי במצות הבאנו דכל שלא היה ראוי בתחילת הרגל אמרינן דיוחוי, אך בדיוחוי בגברא כתבו תוס' (בדף ב') דאי בתחילת הרגל לא היה ראוי ואח"כ בו ביום נתפשט, בודאי מחויב, ורק אי לא היה ראוי כל היום אמרינן דיוחוי, הרי דאין כאן דין דיוחוי.

ומצד שני חזינו, דאי לא היה ראוי כל היום אמרינן להלכה דיוחוי, אע"ג דלענין מצות להלכה הוה לכל הפחות ספיקא דדינא, או בודאי לא אמרינן דיוחוי, כמו שיתבאר, וע"כ דאינו סוג אחד של דיוחוי, וע"כ דכאן הוה השאלה דכיון דלא נתחייב בעיקר לא שייך תשלומין, עי' באבני נזר או"ח (סי' קכג ס"ק ב'), ועי' לקמן בזה.

ויש לדון להיפך, בהיה בתחילת הזמן שלם ואח"כ בו ביום נעשה חגיר, אי חייב בתשלומין או לא, ועי' במנ"ח (מצוה פח אות ז'), שהביא מהכס"מ דחייב, דכל דנתחייב ברגע הראשון נתחייב, ולא אמרינן דנראה ונדחה, אע"ג דלענין קדשים נראה ונדחה הוה יותר דיוחוי מלא נראה כלל, אך הביא דברי אבן דפטור, וחולק עליו, ועי'

בכיסוי הדם החיוב בא מכח השחיטה, עי"ש מה שהאריך, ועי' לקמן, [ויש לעי' לדבריו בהא דשייך דיוחוי בשופר, ואולי משום דבעי שופר מבהמה, וכל דנדחה הוה כאינו בא מכח הבהמה].

אי יש דין דיוחוי בגברא

ועכשיו יש לדון במצות דיש עליו חובת גברא ונדחה הגברא, אי שייך לומר עליו דין דיוחוי, ואי לא היה ראוי בתחילת חיובו אפילו אח"כ נעשה ראוי כבר נפטר מהמצוה, וכ"כ יש לדון אי בתחילת חיובו היה ראוי ואח"כ נדחה מחיובו, אי אמרינן ביה נראה ונדחה.

והנה מבואר בחגיגה (דף ב' ודף ט'), דנחלקו בהא דמצות ראיה דהחיוב חל ביום ראשון אי הימים האחרים תשלומין לראשון, או דכל יום חיוב בפנ"ע, ודנה הגמ' דיש נפק"מ אי היה חגיר ביום ראשון, דאם שאר הימים תשלומין לראשון פטור כיון דיום ראשון היה פטור, אבל אי כל יום הוה חיוב נפרד [אע"ג דבודאי יותר מפעם אחד אינו מחויב] חייב בשאר ימים.

ויש לעי' אי הסוגיא כאן בנוי ג"כ על דיוחוי במצות, וכמו דשייך דיוחוי בחפצא דמצוה כ"כ שייך דיוחוי בחיוב גברא, או דכאן פשוט דפטור אי היה חגיר ביום ראשון, דכיון דשאר ימים תשלומין, וביום הראשון היה הגברא פטור ולא חל שום חיוב, לא שייך ע"ז תשלומין, וא"כ בנראה ונדחה יהא בודאי חייב, דכיון דכבר חל המצוה שייך תשלומין אח"כ, כיון דאינו בנוי על דחיה.

[ועי' עוד בתוס' פסחים (דף פ) דכל הסוגיא רק בחיגר או טמא ביום ראשון דלא חזי גופו, אבל בהיה רחוק או שהיה יום ראשון שבת, דגופו ראוי אלא שאינו יכול לעשות, לכו"ע חייב ביום שני, וכן הוא בתוס' חגיגה (דף ב' ד"ה איזהו), ובאמת עי' בטו"א (דף ט') שחולק על סברת התוס', דאין חילוק מהו הסיבה דיש דיוחוי, והא דאי היה יום ראשון שבת יש תשלומין ביום

הדבר דיש אצלו הכסף של אחרים, וא"כ לא שייך אצלו דיחוי. ובסוף דן דמהא דיורשים פטורים להחזיר ריבית שלקח אביהם, ע"כ מוכח דהאיסור הוא הלקיחה, וממילא שייך דיחוי ע"ש. [ועי' בצמח דוד מה שדן מהא דבמת והיבס קטן, אח"כ בנתגדל שייך יבוס ולא אמרינן דיחוי, עי"ש].

ומה שדן רעק"א עוד דהוה בידו לקיימו, עי' לקמן, אך עכ"פ בבית מאיר וברעק"א משמע דבעצם היה שייך דין דיחוי גם בהגברא, והא דאין דין דיחוי הוא דאינו תלוי ברגע הראשון, או משום בידו, ולא היה להם צד דדיחוי הוא רק בחפצא דמצוה. אך באבני נזר שם משמע דמכאן לא שייך בכלל דיחוי בגברא, רק היה פטור כשחל המצוה, ולא שייך ע"ז תשלומין, ויש לעי' אי רעק"א או הבית מאיר נחתו לזה.

ועי' בגור אריה יהודה מה שדן מלשון התוספתא, דמשמע דחייב מצה חל ברגע הראשון, ועי' עוד בזכרון יהונתן (ס"ק ב') אי שייך לומר דבלולב עיקר החיוב חל ברגע הראשון, ועי"ש בהמשך דבריו (בס"ק ג') בנדחה בו ביום ונתרפא, ועי' בצ"פ (ח"א השמטות דף נד) באריכות בענין זה.

דיחוי במצות מילה

הנה מבואר בתורה דבן שמונת ימים מצוה למולו, ויש לעי' אי אמרינן כיון דהוה קטן ע"כ החיוב הוא על האב, או בעצם הוה החיוב על הבן כמו שיש עליו כשנתגדל, רק כיון דאינו יכול עושה את האב שליח למולו, אבל החיוב הוא על הבן.

ובזה יש לדון, באופן דהיום השמיני הוא בשבת, והבן היה חולה בתחילת היום ואח"כ נתרפא, אי אמרינן דיחוי, ואי החיוב על הבן א"כ הוה דיחוי בגברא, וזה לא אמרינן אי באמצע היום נתרפא, אבל אי החיוב על האב והבן הוה כחפצא דמצוה, יש לדון מצד דיחוי.

עוד יש לדון, בנתרפא אחר שמיני אי יש סברא דעיקר היום הוא יום השמיני ואח"כ הוה תשלומין, ויהיה תלוי דכיון דהיה פטור

בשלמי רגלים על חגיגה (אות עב) מה שהאריך בזה, ועי' בשפ"א חגיגה (דף יז) בהא דדוד מת בעצרת והביאו קרבן, וע"כ כיון שמת באמצע היום וכבר נתחייבו אין דין דיחוי, ועי' באבני נזר שם.

קטן שנתגדל או שוטף שנתרפא

וכ"כ יש לדון בהיה קטן ביום ראשון, ונתגדל בתוך החג, אי חייב להביא קרבן, או אמרינן דכיון דהיה פטור בראשון אינו חייב אח"כ, ודן במנ"ח (מצוה תפט אות ו'), דאי נימא דקטן אינו פטור ממצות רק אין מי לחייב חייב אח"כ, ולא נקרא דיחוי, עי"ש.

מבואר בר"ה (דף כח, דאי אכל מצה כשהיה שוטף ואח"כ נהיה פיקח, לא יצא חיוב מצה מה שאכל כשהיה שוטף, אך מבואר דאי נתפקח אח"כ דחייב לאכול אח"כ ולא אמרינן דיחוי, וכתב הט"ז (בסי' תעה ס"ק י'), ולא אמרינן דיחוי כיון דעדיין הוה זמן חיוב, [כמו בחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום ראשון]. ועי' בתשו' רעק"א (סי' נד) שדן בהא דקטן שנתגדל באמצע סוכות חייב בסוכה ולא אמרינן דיחוי, וכתב דשם כל רגע הוא חיוב חדש ואינו תלוי בזמן הקודם, אבל בהא דמצה אין חיוב תמיד, דהרי אי אכל אינו חייב עוד, ואעפ"כ אין כאן דיחוי, אבל גם במצה כיון דאין החיוב בנוי רק על תחילת הלילה אין דיחוי, ואין ראיה לדבר שהחיוב תלוי בתחילת הזמן, ובזה הביא כ"כ מהא דשוטה שנשתפה דחייב ולא אמרינן דיחוי.

ועי' עוד בטו"א באבני מלואים לר"ה שם, שדן בזה, וכתב דכאן שדנין בדיחוי דגברא, כיון דהיה קטן ושוטה לא נקרא דיחוי, רק עדיין לא חל חיוב כלל, ואח"כ מתחיל החיוב. ועי' ברעק"א שם שהביא דברי הבית מאיר שדן בקטן שלקח ריבית ונתגדל, כתב הריב"ש דהיורשים פטורים מלהחזיר הריבית, כיון דבתחילה היו פטורים, וכתב הבית מאיר דהסברא בנוי על דיחוי, וע"ז חולק רעק"א דבריבית אין החיוב בנוי על רגע הראשון, רק על עצם

דמהא דכתיב דבעי פרזי וכן כרך, מזה בנוי על תחילת היום, וגר שבתחילת היום היה גוי אינו בכלל הדין פרזי ופטור.

ועי' בחיי אדם בהל' מגילה, דמי שהיה פטור כמו אונן בתחילת היום, ואח"כ עבר הדין, חייב במגילה, ודן החלקת יואב (סוף או"ח) מהא דמבואר בירושלמי דאי נתגייר אח"כ פטור, וכתב במנחת שלמה ליישב, דאי המקור בנוי דבעינן דין פרזי בתחילת היום, הרי כאן היה פרזי רק היה לו דין פטור מהמצוה, וע"ז אין דין דיחוי, ואין מקור דעיקר החיוב חל בתחילת היום. [ובגוף דברי הירושלמי עי' בפני משה שלומד להיפך, שהוא בלשון תמיה, ואה"נ גר שמל אחר שהעיר פני המזרח חייב, ועי' במנחת פתים (סי' תרפז) שבראשונים לא משמע כמהלכו, (ועי"ש אי תלוי בהנץ או בעלות השחר)]. ועי' בהגהות ציון וירושלים על הירושלמי, שהביא מה שדנו בהא דשוטה דנשתפה אי חייב במצה, ומה שדן בטו"א, והקשה דלא הביא הירושלמי דגם במצות תלוי בתחילת היום, וכ"כ האריך במנחת פתים (בסי' עא).

וכ"כ מציינו במי שהיה אונן בתחילת היום אי נפטר מברכת השחר, ואי אמרינן דהעיקר חיוב חל בתחילת היום והשאר הוה תשלומין, ואי תלוי בשלש שעות או יותר, וא"כ הוה כחיגר שנתפשט באמצע היום דחייב, ועי' במג"א ושו"ע הרב (סי' עא) דאי היה אונן בתחילת היום פטור אח"כ, ועי' במנחת פתים שם באריכות.

עי' בדרך החיים בהיה חייב בתחילת היום ואח"כ נעשה אונן חייב בתשלומין, וכבר הבאנו דבחיגר מבואר בכס"מ דאי נתחייב ואח"כ נעשה חיגר חייב, כ"כ כאן, וחולק החכמת שלמה (בסי' עא) דרק בחיגר דהוה כעין חסרון צדדי דהוה שינוי בגוף ואינו יכול לעלות אמרינן דאי כבר נתחייב לא נפקע החיוב, אבל באונן שיושב בטל ופטור, ע"כ דהוה כעוסק במצוה ופטור, [אף דהט"ז סובר דעוסק במצוה דמי לחיגר], י"ל דכל דבסוף היום היה פטור אין לו תשלומין,

בשעה שחל עיקר החיוב אי שייך תשלומין, עי' באבני נזר (יו"ד סי' שלט) שדן בזה, והשאלה בנוי לשיטתו דעל חיוב גברא אין דין דיחוי, ויש לדון רק על הצד דהבן הוא חפץ של מצוה והחיוב הוא על הגברא, וכתב דלענין למולו בחול בודאי חייב, כיון דהחיוב למול אינו בנוי על העבר רק מה שעכשיו הוא ערל, אבל לענין דחיה של שבת דבנוי על הלידה, שהרי יוצא דופן אינו נמול בשבת, אולי שייך דיחוי, ובסוף נשאר דכיון דהילד הוא המחויב במצוה והאב רק שלוחו לעשות המצוה, ובחיוב גברא אין דיחוי, והראיה מהא דאכל חלב בשוגג והמיר ואח"כ עשה תשובה מביא קרבן, ולא אמרינן שהחיוב נדחה עי"ש, וראיה זו הביא כ"כ באו"ח שם, עי' בבנין שלמה (ח"ב יו"ד סי' כ').

אך יש לעיין באופן שהיה פטור ביום השמיני, אי שייך לומר שחיוב האב הוא רק ביום השמיני ואח"כ הוה רק תשלומין, וכיון דביום השמיני היה פטור אין דין תשלומין. וכבר דן בזה באבני נזר (יו"ד סי' שיט), והביא דברי הרוקח שעיקר החיוב ביום השמיני ואח"כ הוה תשלומין, ודן בהא דכתב המג"א דביש מילה ומגילה יקרא מגילה, דיכול למול אח"כ, והקשה א"כ למה דוחה שבת, וכתב דאי אינו דוחה שבת יהא פטור ביום ראשון דאין לו תשלומין, וא"כ ע"כ דוחה שבת, אבל למעשה ביבטל עוד דבר כגון מגילה ידחה מילה ליום ראשון, ועי' בציונים לתורה (כלל לז, ובמפתחות).

שעת חלות המצוות

ובזה יש לעי' בשאר מצות מתי חל עיקר החיוב, ובה יש לדון אי שייך דיחוי אצלם, או לכל הפחות דכל שהיה פטור בשעת עיקר החיוב פטור אח"כ ג"כ. והנה מבואר בירושלמי, דבגר שנתגייר לאחר שהעיר המזרח פטור ממגילה, הרי מבואר דמגילה תלוי בתחילת היום, וכל שהיה פטור באותו רגע אינו חייב אח"כ, ובאמת יש לעי' המקור לזה. ועי' במנחת שלמה (סי' כג ס"ק ח'),

להבדלה, דבקידוש אי לא עשה קידוש בלילה הא דיכול לעשות קידוש ביום אינו מדין תשלומין, דכיון דכל רגע של שבת מוסיף קדושה יכול לעשות ע"ז קידוש, [ודן דאולי זהו רק בקידוש של תורה, אבל הדין דרבנן במקום סעודה הוא רק בכניסתו], אבל הבדלה הוא רק ברגע הראשון דמבדיל בין שבת לחול, והשאר הוה תשלומין, [ועי' עוד בבנין שלמה (ח"ב סי' יז) בהזיד ולא הבדיל אי יכול להבדיל אח"כ].

אך צריך להוסיף, דמשמע ברא"ש דכל הנידון הוא רק אי נדחה כל מוצאי שבת, אבל אי באמצע מוצאי שבת עבר הדיחוי חייב, ולא אמרינן דהחויב חל רק ברגע הראשון, עי' במנחת פתים (סי' עא), ואולי מצינו דימיו לזה בספירת העומר דצריך לקרות בלילה משום תמימות, ואינו ברור אי כל רגע קודם בלילה נקרא יותר תמימות, עי' בתוס' מנחות (דף סו), ואפילו יש יותר תמימות אינו רק ענין לכתחילה, [ובתו"ד דן לבאר דברי הרא"ש לחלק בין דיחוי בגברא לדיחוי בחפצא, דדיחוי בחפצא בעצם שייך המצוה רק נדחה לזמן, ואי יתגלה עדיין מחויב הוא, אבל בקטן לא שייך דיחוי רק אינו מחויב, וא"כ לא שייך תשלומין, ובעצם כוונתו הוא דאינו ענין דיחוי רק כיון דלא נתחייב אין לו תשלומין].

אך עי' בחת"ס שדן יותר, דאה"נ בקטן שנתגדל י"ל דנקרא פטור ממש, אבל באונן אולי הוה רק כמו טירדא ואינו פטור גמור, אך ברא"ש חזינן דנקרא פטור, [ועי' אי הפטור אונן הוה כעוסק במצוה]. ולענין עוסק במצוה, עי' מה שנחלקו הדרישה והט"ז אי יש ראייה דכמו באונן אינו חייב להתפלל אח"כ תשלומין, מהו לענין עוסק במצוה.

ועי' במשכנות יעקב (או"ח סי' פח) שחולק על הרא"ש מהא דמצינו דיש מ"ד דפסח שני הוא תשלומין דראשון, אע"ג דבראשון היו עוסקין במצות וחייב, ע"כ דאין דיחוי בגברא אי הפטור מחמת שעוסק במצוה, כיון דבעצם חייב רק יש פטור צדדי,

והביא ע"ז דברי הט"ז (בסי' קח ס"ק א') שדן בזה דאבילות הוה פטור, וציין לדברי המג"א (בסי' צג), וחוצץ מזה הבאנו לעיל, דבטורי אבן שהביא המנ"ח מבואר דאי היה פטור בסוף היום אע"ג דבתחילת היום היה חייב פטור אח"כ ג"כ, ועי' כ"כ באריכות בתשו' טט"ו (בהל' אבילות) שהאריך לחלוק על הדרך החיים.

זמן חלות דיני שבת ויו"ט

וקידוש והבדלה

וכ"כ יש לעי' בשבת, אי החיוב חל רק בתחילת השבת או בכל רגע, ועי' שנחלקו הרא"ש ומהר"ם בסוף מו"ק בהא דקטן שנתגדל בשבת חייב בשבת, כמבואר ביבמות (דף לג), אי הסיבה משום דאין דיחוי בגברא או משום דכל רגע הוא חיוב עצמי, ועי' בקו"ש ביצה (אות יח) לענין המחלוקת אם אין מוקצה לחצי שבת, [והוסיף שם דאפילו להלכה אנו פוסקין אין מוקצה לחצי שבת, וע"כ להרא"ש יש שני הלכות, דמה דחל בתחילת השבת אוסר כל השבת, משא"כ מה שחל באמצע השבת, וצ"ב]. וכ"כ יש לדון לענין יום כיפור בקטן שנתגדל באמצע היום, אי חייב לצום עד הסוף, ועי' בצ"פ.

ומצינו מקור לזה בראשונים בשני מקומות, עי' ברא"ש בברכות (פ"ג) במי שהיה אונן במוצאי שבת אי חייב לעשות הבדלה אח"כ עד יום רביעי, אי אמרינן דעיקר החיוב במוצאי שבת ואח"כ תשלומין או לא, ועי' ברא"ש שם (סי' ב') שהביא דברי המהר"ם דאחר שעבר האונס חייב עד יום ג', והרא"ש חולק דעיקר החיוב הוא במוצאי שבת ואח"כ הוה תשלומין, והוה כחיגר ביום ראשון ונתפשט אח"כ, דלמ"ד הימים אח"כ תשלומין פטור. ועי' ט"ז (יו"ד סי' שצו) שדן דלכאורה דברי המהר"ם צודק, דהא דיכול להבדיל עד יום ד' אינו מדין תשלומין.

אך כבר האריך החת"ס (בסי' יז) לחלוק, וכתב לבאר דחילוק יש בין קידוש בשבת

דיחוי כמו באשחור ביו"ט, ואע"ג דבכיסוי אין דיחוי, דשם בידו לגלות משא"כ באישחור ביו"ט יש איסור למעט ואינו בידו, אלמא דגם במצות ואינו בידו אין דיחוי, כ"כ בקטן אינו בידו. וגם הראיה מהא דנתגדל בשבת אינה ראיה, דשם כל השבת הוה חיוב חדש ואינו תשלומין.

ומדבריו יצאו דיש כאן שני מחלוקת בין המהר"ם להרא"ש, וכ"כ מה שנחלקו בהבדלה אי גבירא יש דין דיחוי, וגם אי במצות יש פעמים דיש דיחוי, ועוד נחלקו אי בשבת או הבדלה אי הוה תשלומין או מעיקר החיוב, [ועדיין אינו ברור להרא"ש בנתגדל באמצע השבעה אי חייב להשלים, ועי' לקמן], ובפשטות משמע דלפי המהר"ם תלוי בדיחוי במצות, וכ"כ בדיחוי דגבירא, ויש לעי' למעשה מה עושים עם טענת הרא"ש, דכיון דסוף סוף בשעה שחל המצוה היה פטור אין שייך תשלומין, וע"כ לדבריו אינו מדין תשלומין, ואעפ"כ אי היה דין דיחוי בגבירא היה דין דיחוי, עי' לעיל, והרא"ש שחולק, ראשית, דלמעשה אי היה פטור בשעת חיובו אין דין תשלומין, ועוד דכיון דאינו בידו שייך דיחוי, ובפשטות לא דחה לגמרי המושג שבגבירא יש דין דיחוי, אך באבני נזר האריך שם שבדאי אין דין דיחוי על הגבירא, והרא"ש משתמש בדיחוי רק לדחות דברי מהר"ם, עי"ש.

ועי' בט"ז (סי' שצו) בהא דפסק בשו"ע כהרא"ש דבקטן שנתגדל אינו חייב להתאבל, ולענין הבדלה (סי' שמא) נפסק כהמהר"ם דחייב להבדיל, וכתב הט"ז שהוקשה להב"ח למה בנתגדל באמצע שבעה אינו חייב דו' ימים הוה תשלומין כמבואר בסעיף ב', ומאי שנא מהבדלה, ובזה הראה ראיה חדשה מהר"ג ב"ד, דאין חייבין להתאבל עליהם ברגע הראשון [אע"ג דאח"כ ע"י המיתה נתכפר להם], ופטור כ"כ אח"כ, הרי דבאבילות תלוי ברגע הראשון, וכל שהיה פטור אינו חייב אח"כ, ואה"נ בהבדלה אינו תשלומין, ולפיכך הלכה כמהר"ם דחייב בהבדלה.

ואין ראיה מהא דחיגר, דהוה פטור בעצם. ועי' בחכמת שלמה (באור"ח סי' עא) שחולק עליו, שבערב פסח כבר לא היו עוסקין במצוה רק היו טמאים מחמת מצות, והוה רק בגדר אונס, ולפיכך היו חייבים פסח שני, ואין ראיה למי שהיה פטור אפילו מחמת מצוה.

דיחוי בדיני אבלות

ויסוד מחלוקתם מצינו בסוף מו"ק, במת לו קרוב, והיה קטן ואח"כ נתגדל, אי מחויב הוא באבילות, והשאלה מתחלקת לשנים, בנתגדל אחר ל' אי מחויב כמו שמועה רחוקה, וכן אי נתגדל בתוך ז' או ל' אי מחויב בימים שנשארו.

והביא הרא"ש דברי המהר"ם שכתב, וכתב הרמ' דמחויב הוא, ואע"ג דלא היה גבירא בר חיובא בתחילת החיוב, הא מסקינן דלא אמרינן דיחוי במצות, [ומשמע מדין ודאי, דאי הוה מדין ספק באבילות הולכין אחר המיקל], ועוד אמרינן ביבמות (דף לג) בקטן שנתגדל באמצע שבת דחייב, ולא אמרינן דכיון בתחילת השבת היה פטור אינו חייב אח"כ, הרי דלא אמרינן דיחוי במצות.

והרא"ש חולק עליו, דיש סברא לחלק בין גבירא בר חיובא ויומא קגרים, לקטן, דבשעה שהיה צריך להתאבל פטור מחמת קטנו, ופקע ממנו חיוב אבילות לעולם, והביא המחלוקת מתי חייב בפסח שני, וכתבה הגמ' דאי היה קטן ונתגדל או גר שנתגייר אי אמרינן דפסח שני תשלום לראשון פטור, וכ"כ בשמועה רחוקה הוה דין תשלום, וכיון דהיה קטן פטור.

והא דהביא ראיה מדיחוי דמצות, דכ"כ גוף הנדחה, אין ראיה, לפי שיש חילוק בין מצוה הנדחת לגוף הדיחוי, דאין דיחוי אלא בקדשים, כי האדם הוא המחויב לעשותו, ואם נדחה עתה יעשה כשיחזור המצוה, אבל אם האדם נדחה בשעת חיובא נידחת ממנו לעולם, ואין לה תשלומין לעולם אפילו כשיהיה ראוי לעשותה, כיון דבשעת החיוב נדחתה ממנו. וגם במצות יש פעמים דיש

גדר דין דיחוי במצות ובגברא

אך לכאורה מכל זה מוכח, דחלוק דיחוי בגברא מדיחוי בחפצא, דדיחוי בחפצא אי יש דיחוי בנוי על מקור מקדשים, ושם יש כללים דנדחה הקדושה של החפץ ונהיה אינו ראוי לקרבן, וכ"כ בדיחוי במצות דהוה פסול בחפץ, [אף דזה קשה מכיסוי הדם, וכבר בארנו לעיל דיכול לומר דגם בכיסוי הדם יש חפצא דמצוה], אבל בדיחוי בגברא אינו בנוי על חסרון בחפצא, רק דכיון דהיה פטור בזמן המצוה לא שייך תשלומין, ואי היה חייב בזמן המצוה אפילו רגע כבר שייך תשלומין ואין דיחוי, וכמו שהבאנו מהאבני גזר (סי' קכג) שבודאי בגברא אין דין תשלומין, רק כל שנפטור בזמן החיוב אין דין תשלומין, ועי' בזכרון יהונתן (סי' קכו).

ועי' בדבריו [בעל עמק יהושע] בספרו נחלת יהושע (סי' כו, דף עח) שהאריך לבאר החילוק בין דיחוי בדברא לדיחוי בחפצא, וביאר דבגברא דיש לו חיוב אין דיחוי, משא"כ בחפצא אין חיוב שייך דיחוי, וממילא באונן להרא"ש כיון דאבילות אין חיוב רק במקרה שייך דיחוי, אך הוסיף דאפילו חיוב במקרה אי כבר חל כגון בנתחייב קרבן, כבר הוה חיוב ככל חיוב ואין דיחוי. והקשה בזכר יהונתן (סי' ח' ס"ק ה') דמהא דהרא"ש דימה דיחוי בהבדלה לאבילות והבדלה הוה חיוב גמור, ואעפ"כ דין דשייך דיחוי.

עוד בענין דיחוי בהבדלה

עי' באו"ח (סי' תקנו) בתשעה באב שחל במוצאי שבת, דנחלקו אי מבדילין במוצאי הצום, ועי' ברשב"א (ח"א סי' קיז) שכתב דאין מבדילין משום דיחוי, ואע"ג דבכיסיהו הרוח הלכה דאין דיחוי, שם הסיבה משום דהוה נראה ונדחה, משא"כ כאן דלא היה ראוי לעולם. ודבריו צ"ב, ראשית, דסובר כהמהר"ם שדימה דיחוי בגברא לחפצא, ועוד א"כ מה זה שכתב דבלא ראוי לעולם פטור, הא בדיחוי בחפצא נראה ונדחה הוה

וחולק על הנקודות, דאין ראייה מהרוגי ב"ד, דשם ברגע הראשון לא היה מת בכלל ולא שייך להתאבל, משא"כ בקטן דהיה שייך אבילות רק היה קטן, י"ל דיכול להתאבל אח"כ, ולכאורה כוונתו כמו שכתב בקו"ש בביצה (אות כ'), דבהרוגי ב"ד הוה דיחוי במצות דהוה דיחוי על החפצא ואין ראייה לדיחוי בגברא, [אך י"ל דכיון דעיקר המרידות רק רגע הראשון פטור, ולא משנה כלל הסיבה למה פטור], ולדבריו ע"כ דהא דאין דיחוי במצות הוה ספק, ובאבילות הולכין לקולא, [ומה שהקשה הקו"ש (אות יז) על המהר"ם למה הוא מחייב הא אין דיחוי, הוא ספק ובאבילות הולכין לקולא צ"ב, דהרי בפשטות המהר"ם סובר דבגברא אין דין דיחוי, ועוד דהרבה פוסקים אין דיחוי במצות בודאי]. ועדיין צ"ב לפי הרא"ש והט"ז, איך חל שמועה רחוקה כיון דבשעת מיתה לא חל, עי' בקו"ש חולין (אות לח), ועי' באריכות בעמק יהושע (סי' כב).

ועי' למעשה ברעק"א בכור"ח (ח"ב סי' כב) שהכריע למעשה, דאי נתגדל תוך שבעה חייב להשלים, דזה אינו מדין תשלומין, משא"כ בנתגדל לאחר שבעה.

אך עי' בעמק יהושע (סי' כב) שדן, דלכאורה חזינן כאן סברות הפוכות, דעל צד דיש דיחוי במצות אפילו היה רק ברגע הראשון אינו ראוי כבר נדחה, ובדיחוי גברא בעינן שיהא אינו ראוי כל זמן החיוב, כמו שהבאנו, ולהלכה להרא"ש לא אמרינן דיחוי במצות ובגברא אמרינן. עוד חזינן, דבמצות נראה ונדחה הוה סברא יותר לפסול, ובגברא אי כבר חל אינו נדחה, [ויש לעי' בראיית המהר"ם מכיסוי], מהא דכתבו תוס' חגיגה (דף יז) דבדוד שמת בשבועות ועשו חגיגה בתשלומין אע"ג דביום ראשון היו כולם באנינות, וע"כ דכיון דמת באמצע היום הוה כנראה ונדחה ונשאר בחיובו, עי"ש, ועי' בזכרון יהונתן (סי' ו') בדבריו.

דנדחה לעולם, ועי' אמרי יושר (ח"ב סי' צט אות ג').

וכ"כ דנו בהא דהוריות (דף יא), דהפריש קרבן ונעשה מומר, דדן הגמ' דיש דיחוי, אבל אי עדיין לא הפריש אין דיחוי בהגברא, ועי' בקו"ש בחולין, וכן במכות, דשם דהוה מחוסר כפרה גם היום ואינו בנוי על סיבה של אתמול ולא שייך דיחוי בגברא, וכבר האריך בזה בקרן אורה בהוריות (דף יא), ועי' בזכרון יהונתן (ס"ק ה') בדבריו.

וכ"כ דנו בספירת העומר, בקטן שנתגדל ועבד שנשתחרר באמצע הספירה, אי מחוייבים לספור, ואפשר לדון דכיון דבתחילת הספירה היה פטור, והספירה בנוי על העומר, הוה דיחוי. ועי' במנ"ח (מצוה שו) שכתב לדון אי חייב, וכתב בהגהות חלקת יואב על המנ"ח, דלפי הרא"ש דיש דיחוי בגברא, וספירת העומר להרבה פוסקים בנוי על העומר, ובשעת העומר היה פטור יהא דיחוי.

הכשר מצוה

מבואר בגמ' יבמות (דף קג), דנעל של ע"ז פסול לחליצה, אבל אי ביטלו מותר, עי' בתוס' בשם ר"ת, ודנו דלמה לא אמרינן דיחוי, וכ"כ הביאו הגמ' בסוטה (דף טז) בכלי שנפסל לקבלת מים והכשירו דמהני, ודנו התוס' והא למה לא אמרינן דיחוי, וכ"כ דנו תוס' לענין בגדי כהונה שנפסלו אי אמרינן דיחוי.

ודנו האחרונים, עי' בנהור שרגא יבמות, [ועי' ספרו עמק סוכות (דף לג)], ועי' בקרן אורה סוטה שם ובחזו"א (או"ח סי' כב ס"ק טו), דבכל אלו הוה הכשר מצוה ולא אמרינן דיחוי, ובזה דנו לענין בגדי כהונה, דאי הוה מצוה בפני עצמה לא הוה כהכשר, ועי' עטרת חכמים (יו"ד סי' כג), ובטל תורה זבחים (דף יט), זרע אברהם (סי' כג), [גם יש לעי', דכמו דביו"ט הדין דיחוי הוא רק כשיגיע יו"ט, בדברים אלו מתי יש דיחוי].

דיחוי יותר, אלא אם יאמר דגם כיסהו הרוח הוה דיחוי בגברא, ועי' לעיל.

ועי' בפסקי תשובה (ח"א סי' סג) באחד שבמוצאי שבת יהיה אונן, אי מחויב לעשות הבדלה מבעוד יום לפטור בלילה, והביא תשו' האמרי אמת שדן דהא דמהני הבדלה מבעוד יום בנוי דהוה כתשלומין לבלילה, וכיון דבלילה יהא פטור אין לו חיוב לעשותו מבעוד יום, ואח"כ פקפק ע"ז, ועי' בלשון הטור שהבאנו (בסי' תקצו), ועי' שם למה כשחל תשעה באב במוצאי שבת למה אינו מחויב לעשות הבדלה מבעוד יום.

וכ"כ עי' בדרך החיים (בסי' עא) הובא בביה"ל, באכל כשהוא אונן ועדיין לפני שיעור עיכול חייב לברך, וכמו שיטת המהר"ם, ועי' בשו"ע (סי' קפד) בקטן שאכל ונתגדל אי צריך לברך עוד פעם דנתחייב מה"ת, ועי' בעצי אלמוגים (סי' ס'), [ועי' מה שדן לענין נתגדל במוצאי שבת אי חייב בהבדלה, ולא משמע כן].

עוד כללים במצות

והנה מצינו כמה פסולים במצה, ויש לעי' אי יש איזה פסולים דשייך לדון בהם משום דיחוי, והנה אי לא היה לכם אינו פסול בהחפצא, ולענין מצוה הבאה בעבירה דהוה פסול בכל המצות יש לעי', אך בהקדש שלא נפדו יש לדון אי הוה פסול הגוף ושייך דין דיחוי, וכן בטבל במצה דיש פסול דאין איסורו משום כל תאכל חמץ, ועי' בקו"ש פסחים (אות קסב, אות קסד, ואות קע) לענין דיחוי, ועי' עוד בצבי תפארת (סי' נו). ועי' במנחת פתים (סי' תרנח) בנתן לקטן לולב בסוכות ביום ראשון, כיון דאינו יכול להקנותו לאף אחד וגם הוא אינו בר מצוה הוה דיחוי, ואפילו אי יהיה היכא תמצא דיתכשר אח"כ כבר נדחה.

ולכאורה דיחוי על מצוה הוה רק לשנה זו, ובאמצע שנה דאינו נוגע המצוה בטלה הדין דיחוי, ועי' במנחת פתים (סי' תרנח) דאין דיחוי משנה לשנה, אך עי' בחיבורו טל תורה ע"ז (דף מז) שמדייק מרש"י

עוד בכללי המצות

המנ"ח (מצוה תקנז) כתב לדון, במאנס והיתה האשה אחות אשתו, ואח"כ מתה אשתו, אי יש מצוה או אמרינן דיחוי, וכ"כ דן בגראה ונדחה. אך כתב דכיון דהוה מצוה המתמשכת לא שייך דיחוי, כמו שכתב בטורי אבן. ועי' מה שדן כ"כ בחצי עבד וחצי בן חורין ונשתחרר, וכ"כ הביאו רעק"א בכתובות (דף מ') שדן בבא על הקטנה ואח"כ נתגדלה אי אמרינן דהוה דיחוי, והביאו ירושלמי שם שדן בזה, וכתב דאמרינן דיחוי. ועי' קו"ש אפיקי ים (ח"ב ס"ס מב), ובית אהרן (דף מב) שכתב להדיא דאמרינן דיחוי, וכ"כ ציינו לבית יצחק (אבע"ז ח"א סי' קיט בהוספות).

אך באמת יש לדון בדברי הירושלמי, שבתחילה כתב דאי אמרה לא בעינא ואח"כ חזרה חייב ולא אמרינן דכיון דנפטר אינו חוזר המצוה, אבל בהיתה אחות אשה ומתה אשתו פטור ואמרינן דיחוי. ועי' בתוס' רי"ד שם שהארין, דחזינן דבדיחוי של החפצא אמרינן דיחוי אפילו במצוה נמשכת, אבל בדיחוי של הגברא אי הוה מצוה הנמשכת לא אמרינן דיחוי, וא"כ אי אמרה לא בעינא הוה רק דיחוי של הגברא, כיון דהוה מצוה הנמשכת חייב, [ועי' לענין קטנה], אבל באחות אשה דהוה דיחוי בהחפצא יש דיחוי אפילו במצוה הנמשכת, ויש לעי' אי הבבלי דסובר למעשה דאין דיחוי במצוה, מה הדין כאן, ואולי אין דיחוי מספק, ויש לעי' לענין המצוה ולו תהיה בספק אי חייב, עי' משל"מ (ספ"ג מהלי נערה).

עי' ברעק"א (סי' נד) שדן דקטן בחזרת רבית לא נקרא דיחוי, והביא דעת השואל הוא הבית מאיר דאפילו הגדילו פטורים לחזור משום דיחוי, [וכבר העירו דהבית מאיר (יו"ד סי' כח) פסק דאין דיחוי מדין ודאי וחייב לברך בכיסוהו הרוח, אך יש לעי' אי יש לחלק בין דיחוי בגברא לחפצא, אך הבית מאיר דימה זה לכללי דיחוי בחפצא], וחולק רעק"א, בראשונה דהוה

ספק לדינא אי אמרינן דיחוי או לא, ובדאורייתא חייב להחמיר, ואפילו אי אמרינן דיחוי זהו דיחוי בחפצא, אבל בגברא להמהר"ם אין דיחוי בגברא, ולהרא"ש י"ל דכמו שכתב בכיסוי דהוה בידו לפיכך אין דיחוי כ"כ כאן בידו להחזיר להרבית, אף דיש לחלק דכאן אפילו מחזיר אינו יכול להחזיר הכסף מכח המצוה כיון דהוה קטן, משא"כ בכיסוי בידו להחזיר החיוב, ועי' בזכר דבר (סי' ב') בזה דדין דיחוי תלוי בקיום המצוה, וכאן אפילו יחזור אין כאן קיום מצוה הוה דיחוי, אך דן מכח אחר, וציין לגר"ח (הל' ק"פ פ"ה) שדן דבמצוה דהעיקר התוצאה מהני גם לקטן כמו בק"פ, ודן דכ"כ שייך בחזרת רבית.

עי' בנחל איתן (פ"ו אות ו' ס"ק א') שדן לגבי עגלה ערופה, בעיר שלא היה ב"ד בשעת שמצוי המת, ואח"כ נהיה ב"ד אי שייך דיחוי, והביא אחרונים דיש ע"ז דין דיחוי, ודן דלכאורה כאן הוה דיחוי בגברא ותלוי במחלוקת.

עי' בצמח דוד בתשו' רעק"א שם, בהא דביבם קטן שנתגדל מבואר ביבמות (דף לט) דמייבם ולא אמרינן דיחוי, ועי' באמרי בינה הובא לקמן, ועי' בבית שלמה (אבע"ז סי' עא - עב), ולענין יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה עי' באמרי בינה שם, ועי' בזרע אברהם (סי' כג ס"ק ו').

מבואר בתוס' דבכידו לתקנו לא אמרינן דיחוי, אבל כתבו דזה רק במחויב לתקן, וממילא בכיסוהו הרוח אע"ג דכידו לתקנו לא אמרינן דהוה בידו, כיון דאינו מחויב, וזה דלא כהרא"ש דכתב דהוה בידו, עי"ש בקרבן נתנאל, ועי' בחידושים של הרב אלישיב בסוכה, דכל זה רק בכיסוהו הרוח, דעכשיו שהוא במצב של קיום ע"י העפר אין חיוב לגלות לא נקרא בידו, אבל כנתערב במים דלא הוה ככיסוי אולי מחויב להוציא הדם כדי לקיים המצוה ולא הוה דיחוי, וחולק על רעק"א שדימה זה לדיחוי, ועי' באמרי בינה שחיטה (סי' כג) למה בנדחה

דיחוי באיסורים

בגמ' במנחות (דף נד) בדבר שהיה לו שיעור ונתקטן ואח"כ חזר לשיעור ע"י מים, נחלקו בגמ' אם יש דיחוי באיסורים וכבר אינו לוקה, או חוזר ולוקה, ובסוף נשארה הגמ' בתיובתא למ"ד יש דיחוי באיסורים, ונשאר דאין דיחוי. ובתחילה יש להביא דכאן משמע דיש דיחוי על השיעור ולענין מלקות, וזה חידוש דעל העונש ג"כ שייך דיחוי, ומשמע דדין כזית הוא דין בהחפצא והוה חסרון בהאיסור אי אינו כזית, וכן הביא הר"ש בפסחים (דף מד), ועי' שהקשה מהא דחולין (דף קג) דאכל חצי שיעור והקיא ואכל עוד פעם אותו חצי דחייב, ומוכח דלא הוה דין בהחפצא, דכאן סוף סוף אכל רק חצי שיעור, ועי' במנחת אריאל במנחות שם.

אך בעצם הגמ' יש לעי', אי הבנת הגמ' בנוי על דיחוי כמו במצות כפשוטו, או דהלשון דיחוי הוא, אך עי' בקרן אורה שבודאי אין דין דיחוי באיסורים, דמהיכא תיתי לא יתחייב כיון דעכשיו יש שיעור, רק נחלקו אי נתמעט מהשיעור ונתפח ע"י מים אי נקרא שיעור או לא, אך הביאו דברי הגר"א (בסי' תפו) דמבואר דלמד כפשוטו. ובאמת כן הוא בראשונים בע"ז (דף עג) שדנו בהא דאי ביטל איסור, ואח"כ דנו אי חוזר וניעור, ודנו דאין דיחוי באיסורים ולפיכך אסור, הרי דדנו מגמ' הזאת לכל איסורים דאין דין דיחוי, והובא בחלקת יואב (יו"ד סי' יא) ובראשית ביכורים (דף כג), והביאו כ"כ רשב"א שבת (דף צא), וכן עי' במנ"ח שבת מלאכת טוחן שדימה זה לדיחוי גם בשאר איסורים, עי"ש בצלול שנקרש ואין שיעור ואח"כ נעשה נזול אי יש דיחוי, עי' תוצאת חיים (ס"ס יח). ויש לעי' אי אפשר לומר דהסיבה דאין דיחוי כיון דלר"י חצי שיעור אסור מה"ת, אבל בשאר דיחוי אה"נ הוה דיחוי באיסורים, עי' בישועות מלכו (סי' מט) בבאיור התוס' בכריתות (דף ח'), ועי' מה שדן לענין איסור דם לחלק בין

הכלי בגמ' סוטה שהבאנו הוה דיחוי, כיון דהוה בידו, [ודנו אי אמרינן בידו גם אי ע"י בידו הוה שינוי לדבר חדש, עי' במנחה חריבה, ועי' ירחי כלה על סוכה מאמר מהגר"י דזימיטרובסקי בזה].

ודנו האחרונים אי מותר למלוח ק"פ, דכיון דמליחה כצלי הוה כצלי מחמת דבר אחר, ועי' בתוס' פסחים (דף עד), וצל"ח ושפ"א שם, ודן בכל"ח (פרשת בא) דאה"נ מליחה כצלי, אבל זהו רק בשעת מעשה, אבל אח"כ חוזר לקדמותו ואינו ניכר ולא נאסר, אך דן דלכאורה בשעת המליחה הוה כצלי והוה דיחוי, ודן ראשית דהוה בידו, ועוד דכיון דהוה הדיחוי מבעוד יום ועדיין לא הוה זמן המצוה לא שייך דיחוי, [ובעצם הענין אי על אכילת קדשים מצינו דיחוי, עי' בתוס' ב"מ (דף נג) בשחטו ונפלו החומה ואח"כ בנה אי אמרינן דיחוי, וכתבו דלא אמרינן דיחוי לענין אכילת קדשים, ועי' בזרע אברהם (סי' כ' ס"ק כט) בדבריהם].

עוד דן בפרשת בראשית (אות י'), בהיה לו בנים ומתו והחיהו [עי' מה שדן בדברי השו"מ], אי אמרינן דיחוי, ודן דלא הוה דיחוי על חיוב אלא על קיום המצוה, וע"ז לא אמרינן דיחוי, וגם אה"נ יש דיחוי אבל כיון דסוף סוף יש לו ילדים יש מצוה.

עי' בחידושי הרי"ם (ר"פ הגזול ד"ה עוד נראה ובר"ה בצבע) אי הא דשינוי החזור לברייתו מהני או לא מהני, אי הביאור דלא הוה שינוי כלל, או הוה שינוי רק יכול לחזור ולשנותו ולקיימו, ודן אי בנוי על דיחוי במצות.

עי' בלקח טוב (סי' ז') לענין דיחוי בטעות, וכן בשבת אי אזהרה של לילה ויום הם שני אזהרות, וא"כ אין דין דיחוי מלילה ליום, עי"ש לענין נתגדל בשבת.

ועי' כ"כ בפסקי תשובה (ח"א סי' קטו) שהביא זית רענן (או"ח סי' כח) בשעבד אתרוג ואסרה אח"כ גבה ונתברר דלא היה בכחו לאוסרו, אי אמרינן דיחוי או הוה דיחוי בטעות.

שאר איסורים, ועי' בצ"פ קונטרס השלמה (דף יח).

אך עי' עוד בגמ' שם, דאי בתחילה היה קטן מהשיעור ונתפח מדרבנן, כיון דחצי שיעור מותר הוה דיחוי, ועי' בשטמ"ק דלר"י הוה מה"ת כיון דחצי שיעור אסור מה"ת, ובין כך אסור, אין כאן דיחוי, אבל אינו מוסכם. ועי' ברשב"א שבת (דף צא) דלענין שבת חייב, עי"ש מה שחולק על הרמב"ן, ועי' בתוס' כאן, ובטל תורה יומא (דף עז), עי' בתורת חסד (או"ח סי' ו') מה שהאריך בסוגיא. הרי דאי הוה דיחוי מעיקרא בודאי הוה דיחוי, והגמ' חקרה רק כנראה ונדחה, [וזה היפך מכל דיחוי במצות].

ובזה יש לעי', אי נראה ונדחה קודם שחל האיסור אי הוה כנראה ונדחה, או כדיחוי מעיקרא, כיון דלגבי האיסור הוה כלא נראה כלל. ובפשטות מבואר ברש"י כאן דאפילו חל האיסור או הטומאה אח"כ ג"כ תלוי בשאלת הגמ', אך עי' באחרונים שדנו לומר דכל שאלת הגמ' הוא אי האיסור כבר חל, אבל אי האיסור חל אח"כ אין דיחוי עליו, ועי' בזרע אברהם (סי' יז ס"ק לא, ובסי' יט ס"ק ה') מה שהביאו מהבית יצחק (באו"ח סי' לח), ואו"ש (פ"ט ממאכלות אסורות).

ועי' בחו"ד (סי' קג) שדן בנבילה שנפסל מאכילת כלב דפקע איסורו, ואפילו המתיקו אח"כ פטור, וחלקו עליו, ועי' בחלקת יואב שם שחולק דאין דיחוי באיסורים.

והנה נתבאר אי יש דיחוי בגברא, ויש לדון אי באיסורים כ"כ יש לדון, או לענין איסורים לא אמרינן דיחוי, ואי לא אמרינן יש לעי' במצוה שיש לאו ועשה אי מסתכלין על העשה או על הלאו, ולכאורה תלוי אי העיקר הוא העשה או הלאו, ועי' לעיל שהבאנו דברי המהר"ם והרא"ש שדנו בקטן שנתגדל בשבת אי יש דיחוי, ויש לעי' והא בשבת יש הרבה לאוין ולמה אמרינן דיחוי, ועי' דבשבת העיקר בנוי על המצוה, וממילא יש לאו, ואי יש דיחוי בהמצוה נדחה האיסור, וכן כתב בחדת ישראל (ח"ב ס"ס יא), ועי' בתשו' צבי תפארת [מונקאטש] (סי' נו) ובהגהות מהרב שמשלוא.

ועי' בהשגות הראב"ד (פ"ז מהל' ביכורים) שדן בכרי דאחר צירוף נתחייב בחלה, ודן למה לא אמרינן דיחוי במצות, אך לא דן אי אמרינן דיחוי באיסורין, ואי יש צירוף הוה טבל והוה איסור, ומשמע דהדיחוי תלוי בהמצוה, ועי' זרע אברהם (סי' כ' ס"ק טז).



הרב יצחק מאיר הגר

בגדר איסור כבוש ומבושל בבשר וחלב ושאר איסורים

משום בב"ח וצ"ע. גם קשה לי על תי' המרדכי דהגבינות לא נאסרו בהנאה דכבוש מותר בהנאה וכן לפי מ"ש דלתוס' לענין הנאה הוי ספק דרבנן מ"מ עדיין יהיה קשה יהא גבינות עכו"ם אסורים לעשות מהם תבשיל דאם העכו"ם העמיד בעור ונבלע טעם בשר וחלב בכבישה כשעתה מבשל אותו הבלוע בתוך החלב הוי עתה בישול בשר בחלב וגם בבשלו יהיה אסור בהנאה. וצ"ע¹.

ב. והנה נחלקו האחרונים בענין בישול אחר בישול בבשו"ח אי אסור או מותר יש שאסרו² ויש שהסתפקו בזה³ ואילו הגרעק"א ועוד אחרונים כתבו⁴ דבישול אחר בישול בבשר וחלב מותר, ואף דבשבת יש ראשונים האוסרים כמבואר בסי' שיח, מ"מ בשבת אסרה תורה מלאכת בישול ואפי' בבישול שני יש מעשה מלאכה אחר שמלאכת בישול הראשונה אולא אם מחמת שנצטנן וכדו' כמב' שם, אך בבשר וחלב עיקר הכונה במה שאסרה התורה הוא עירבוב הטעמים שבהם זה בזה וכיון שהדבר נעשה על ידי בישול ראשון לא שייך בו שוב בישול.

והגרעק"א אחרי שמביא מהאו"ה את היסוד שאחר כבישה אסור לבשל הוא מציין, ועיי' בפמ"ג משב"ז.⁵ עכ"ל.

והנה בס' דברי מלכאל⁶ כ' וז"ל, ועל מש"ש דחתיכה כבושה יש בה איסור בישול

א. הרמ"א בסימן פ"ז סעי' א' כ' וז"ל, כל בשר וחלב שאינו אסור מן התורה מותר בהנאה. עכ"ל. וכ' הגר"א דכוונתו לכבוש דאסור מדרבנן ומותר בהנאה. והקשו האחרונים, אמאי כ' הרמ"א דבשר בחלב דרבנן מותר בהנאה ולא כ' דמותר אף בבישול. ותי' בהגרעק"א בהג', כיון דהרמ"א כולל בהיתר הנאה אף כבוש דהוי בשר וחלב האסור מדרבנן כדאמרו בגמ' אילו תרי ליה כולי יומא שרי ומדרבנן אסרוהו, אך אסור לבשלו כיון שלא נתבשל עדיין ולכן לא כ' הרמ"א דמותר אף בבישול.

ומקור דברי הרמ"א הוא מדברי המרדכי במס' ע"ז בפ' אין מעמידין. דאמרו בגמ' שם, מפני מה אסרו גבינות עכו"ם מפני שמעמידים בעור קיבת נבילה. ודייק במרדכי מהא דלא אסרו אף בהנאה משום איסור בב"ח משום דהוו כבושים ואיסורם רק מדרבנן אין כאן איסור הנאה. והקשה ע"ז הגרעק"א, וז"ל, וקשה לי הא באמת קשה למאי נקט הטעם דמעמידין בעור קיבת נבילה הא גם בקיבת עור כשרה הוי בב"ח, וכן הקשו תוס' ותירצו כיון דהוי רק בב"ח דרבנן לא חיישי' לספיקא, וכן למה שתירצו הר"י מיגא"ש והרמב"ם דבאמת יש מהסתם ס' בחלב ואיסורו הוא רק משום מעמיד וע"י מעמיד לא נעשה בב"ח, וכיון דהמרדכי לא ס"ל להני תירוצים ישאר קושית התוס' דלמאי נקט נבילה הא בכשרה ג"כ אסור

* בגליון רכ"ז נתפרסם מאמרו של הרב דוד אליהו אסיא בגדר איסור דרבנן בבשר בחלב שלא נתבשלו זה בזה, ובמאמר זה יש הרחבה לגדר איסור זה והמסתעף.

- 1 עיי' אבני נזר יו"ד סי' פ"ב.
- 2 שבוע"י ח"א סי' ל"ח יד אפרים ועוד.
- 3 פלתי סי' פז ס"ק יג ועוד.
- 4 עיי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' פב ובליקוטי הערות על החת"ס מה שהאריך בנידון תשובה זו, ובנפש חיה סי' ל' כמו"כ דייקו מפ' הרבינו גרשום חולין קח:.
- 5 סי' קה ס"ב.
- 6 ח"ב סי' מד.

ואף בגדולי האחרונים מצאנו דעות בנידון זה. הרמ"א בתורת חטאת כלל ג' כ' וז"ל, דלא אמרי' כבוש כמבושל לכל דבר רק שבולע ומפליט אך אינו מבלבל טעם החתיכה כמו ברוטב¹⁰. אך המנחת יעקב בהג' על התו"ח שם מביא את דעת המהרש"ל הסובר דלא כהרמ"א אלא דהכבישה פועלת כבישול ממש, ומוכיח כן אף מהר"ש משאנץ בפ"י לתרומות פ"י וכ"כ המהרי"ק בתשו' קנא. עי"ש¹¹.

ועתה יתכן לומר, דהמרדכי ס"ל כהתוס' במנחות ושכן היא גם דעת המהרש"ל דכבוש הוי כמבושל ממש ולכן ל"ק קושייתו השניה של הגרעק"א דהגבינות ייאסרו בבישול היות והם כבר נתערבו היטב ע"י הכבישה, ולפי"ז ניחא גם דעת הרמ"א שלא הזכיר היתר בישול בבשו"ח דרבנן, וכפי שביארו הרעק"א דהרי אסור לבשל כבוש, והוא דהרמ"א לדעתו בתו"ח דס"ל דלא הוי כבישול ממש ולכן אסור לבשלו.

והנה מצאנו בש"ך כאן דדעת המהרש"ל דלא כהמרדכי אלא שכבוש בב"ח יהיה אסור בהנאה. ולדעתו כפש"נ ניחא כיון דהכבוש מבלבל טעמו לגמרי כבישול ראו חכמים מקום לאוסרו אף בהנאה כמבושל ממש.

והיוצא, שיש לנו ג' שיטות. דעת המהרש"ל דכבוש מותר בבישול ובהנאה. להמהרש"ל יהיה מותר בבישול ואסור בהנאה. ולהרמ"א אסור בבישול ומותר בהנאה. ויתכן שבזה גם מיושבת קושיית היד יהודה מדוע כ' כאן הרמ"א דבו"ח דרבנן מותר בהנאה מאחר וכתבו לקמן ס"ג ובסי' צא ס"ח. ולפי"ד יתכן דכוונתו היא לאפוקי מדעת המהרש"ל ולומר שאינם

כ' הפמ"ג שם שצ"ע, והיינו דהסברא כמו שכ"ל כיון שנתאחדו החלב והבשר יחד על ידי הכבישה שוב אין הבשר מוסיף מאומה בהתאחדותם וכו'. וסברת ההג' שערי דורא נראה שהבין, שההתאחדות שע"י הבישול היא יתירה הרבה מההתאחדות שעל ידי הכבישה, ועו"ל בזה ואקצר כי אכ"מ. עכ"ל הדברי מלכיא"ל שם. אמנם בעצם הבנתו בדברי הפמ"ג יש מקום לפקפק כי יש מקום לומר, דספיקו הוא על עצם היסוד שמה שאסרה תורה בבשו"ח הוא רק הנתנית טעמים אלא יתכן שהקפידה תורה על מעשה הבישול אפי' שכבר נתנו טעמים, וסברא כזו נמצאת גם בשו"ת רב פעלים⁷ האוסר בישול אחר בישול בבו"ח.

מ"מ בדברי מלכיא"ל רואים יסוד גדול לפיו אפשר ליישב את דעת המרדכי בע"ז, דס"ל דאחר כבישה מותר לבשל כיון שכבר עורבבו טעמיהם ואין בבישול מה שיתן ויוסיף.⁸

ג. אך בעצם גדר זה של כבישה אם פעולתה דומה ממש לבישול או לאו, באילני רבכי תליא.

דרש"י בפסחים כה. כ' בד"ה זאת אומרת, וז"ל, משום דאכתי לאו בשר וחלב חשיב ליה והרי הוא כאילו זה לבד וזה לבד. ע"כ. ומדבריו נראה דאין הכבוש מתערב כבישול ממש. וכ"כ רש"י במנחות⁹ בד"ה הואיל יעו"ש. ובתוס' במנחות ד"ה פיגל חולק על שיטת רש"י וס"ל דהכיבוש מבלבל הטעמים הדק היטב וכבישול ממש עביד ליה. ויעויין בצפנת פענח פ"ט ממא"ס ה"א לבאר מחלוקת רש"י ותוס' כדברינו, היינו אם הכבישה פועלת כבישול ממש אם לאו.

7 יו"ד סי' ח.

8 ויעוי' באמרי בינה סי' ג'.

9 דף קא;

10 והובא בש"ך סי' סט ס"ק א.

11 ויעוי' בסי' זה ס"ב לגבי ביצה שנתבשלה בחלב דאסורה עם בשר. והרעק"א מסתפק שם גבי בישול. ולכאור' ספיקו הוא אי נימא דלא הוי ממש כמבושל אך אי הוי כמבושל ממש יש מקום לאוסרו.

מ"מ עתה מיושבת שפיר קושייתו השניה של הגרעק"א על המרדכי. אך עדיין נותרה בעינה קושייתו הראשונה, אמאי נקטו שם בגמ' קיבת נבלה והא גם בקיבת כשרה אית לן איסור דבשר וחלב.

ו. והנה יש מקום להסתפק אם יש היתר לבשל בשר וחלב שלא על מנת לאוכלו כי אם על מנת לבדוקו אם יש במרכיביו בשר וחלב. ובשו"ת דובב משרים¹⁶ כ' להתיר על פי דעת הכסף משנה¹⁷ המקשה, מדוע לוקין על אכילת בשו"ח הא אין עונשין מן הדין, ומתוך שם וז"ל, א"נ לא אסרה תורה בישול אלא כדי שלא יבוא לאוכלו. ע"כ. הרי שמוכח מדבריו שמה שהתורה אסרה בבישול בשר וחלב הוא בישול המביא לידי אכילה אך לבדוק מרכיביו מותר. ובתשו' הר צבי¹⁸ הקשה עליו ממה שפסק הרמב"ם בפ"ט ה"ו ממאכא"ס, דהאוכל נבלה בחלב לוקה על בישולו ולא על אכילתו, הרי שיש היכי תמצי לבשל ולהתחייב בלא שיהיה חיוב על האכילה. אך המעיין בדובב משרים יראה שהוא עצמו מעיר זאת, ולקמן ניישב דבריו אי"ה. ובמסקנת דבריו תולה הגרצ"פ שאלה זו באיסור בישול אחר בישול בכו"ח משום דתכונת בדיקת המרכיבים בכו"ח נעשים על ידי בישול שני. יעו"ש. אך יש מקום עיון בדבריו, דאף לדעת הגרעק"א המתיר בישול שני מי יימר דמותר לבדוקם אם יש בהם תערובת בשר וחלב אולי יש תערובת והיא לא נתבשלה ביחד רק נכבשה ביחד ואז יעבור בזמן הבישול על איסור בישול בכו"ח.

ויתכן לומר שבאופן זה יהיה מותר מצד ספק ספיקא ספק אם יש בזה בכו"ח ואפי'

כמבושלים ממש ומותרים בהנאה, ומל' המחבר כאן היה משמע שמדברנן אסור בכל ענין לכן היה הרמ"א צריך לאפוקי מזה אפי' שכן דעת המחבר ג"כ לקמן¹².

ד. החתם סופר¹³ כ' להתיר גבינות הנעשים בקיבה ששהתה ביי"ש מטעם דהוי תרי דרבנן, דמיץ היוצא הוי רק דרבנן וכבוש הוי דרבנן. ובסוף דבריו שם מחלק בין כבוש זמן מרובה דחמיר טפי מכבוש זמן מועט דקיל טפי. יעו"ש. ודבריו טעונים ביאור, כי הרי גם בכבוש זמן מרובה הוי רק דרבנן ומדוע לא יצטרף לתרי דרבנן. ולפי מה שכתבתי נחא, דבזמן מרובה הרי זה נותן טעם כבבישול ממש, וכל' החת"ס שם, והוי כעין בשר וחלב המבושלים האסורים מה"ת ולא מדרבנן¹⁴.

ה. וראיתי בס' שערי דוד שהוכיח מדברי הש"ך בס' קז ס"ק א דכבוש הוי כמבושל ממש, ממה שהוא אוסר דגים טהורים שנכבשו עם דגים טמאים. אך לכאו' לדברינו לעיל דעת הש"ך לקולא ואינו סובר שכבוש הוי כמבושל ממש ואינו אסור מה"ת. ועיי' בר"ש בתרומות פ"י מ"ח שכ' דהא דדגים טהורים שנכבשו עם דגים טמאים אסורים לאו משום כבוש אלא מטעם מליח כרותח דחמיר מכבוש. וליכא ראייה מהש"ך. אמנם הנוב"י¹⁵ חולק על דעת הר"ש וס"ל דכבוש לאו כמבושל ממש, עיי"ש. מ"מ דעת הר"ש במקומה וכן נראה שיטת הש"ך דכבוש לאו כמבושל ממש. ובדגים דאסר צ"ל דכבוש אמנם נ"ט ואוסר מה"ת אך אינו מבלבל טעם החתיכות לגמרי ובבשר וחלב בעינן בלבול הטעמים ע"כ ליכא איסור בישול על ידי כיבוש בלבד.

12 ועיי' בארוך מש"ך ריש סי' צג.

13 שו"ת יו"ד סי' פא.

14 ועיי' בס' צג מהו זמן כבישה ארוך, ויעיי' עוד מה שכ' החזון איש סי' טו ס"ק י על דברי החת"ס הנ"ל.

15 מהדור"ק כו.

16 סי' ל'.

17 בפ"א מהל' טומאת מת ה"ב.

18 יו"ד סי' עט.

של איסור כלל, אלא חפצא של איסור יש כאן רק שאין כאן לשם איסור על מה להיתפס כי הוא תפוס באיסור אחר. וראי' לדבר מיבמות לב: אמר רב מעלה אני עלי כאלו עשה שנים ואינו חייב אלא אחת ופירש"י הואיל ועבד תרי קברנין ליה בין נסקלין ונשרפין ואף שאין איסור חל על איסור מקרי דעבד תרתי²¹. הכ"נ י"ל כיון דהתורה אסרה בישול המביא לידי אכילה אף דליכא איסור אכילה אך כיון שיש בזה בו"ח אין רצון התורה שיאכל אדם תערובת בשו"ח.

ומצאתי בחידושי הגר"ח²², שהעיר על הרמב"ם דלא חל נבלה על בו"ח, דאף אם נימא שלא חל על הבשר מדוע לא יחול על החלב וזה למה דקי"ל דבשאר איסורים טעם כעיקר לאו מה"ת רק בבשו"ח הרי שטעם הנבלה לא אסר את החלב ושייך לחלק הבשר לחול עליה. וכ' שם לתרץ, דבכל האיסורים אין איסור חל על איסור כיון דלית ליה רווחא שיחול אבל מציאות איסור יש כאן, וכדברי אביו בבית הלוי. אך בבשר וחלב ליכא כלל חפצא של בשו"ח דבמקום שהבשר נבלה אין זה בשר ששייך לדיני בו"ח וע"כ לא חל עליה איסור בו"ח על החלב. רק שבמה שכ' לגבי בו"ח יוצא דאין מקום ליישב כדברינו בכס"מ. אמנם הגר"ח קצת קשה מהרמב"ם דהא בנבלה פסק דאיסור בישול יש רק אכילה אין משום דאין איסור חל על איסור הרי שיש בבשר דיני בשר וחלב. אמנם הגר"ח בסוף דבריו מסיק שעל החלב כן חל איסור בשר וחלב. ומיושבים דברי הכס"מ ללא חידושינו, דבנבלה יש איסור בישול כיון דהוא מביא לידי אכילת החלב ששייך בו בשו"ח.

ובנידון זה אם שייך איסור בו"ח על החלב ללא הבשר דשו בזה גדולי עולם,

את"ל שיש מי יימר שנכבשו אולי נתבשלו ומותר לבשולם.

ועל דברי הדובב מישרים יש להוסיף, דהנה הב"י בריש סי' פז מביא את דברי הטור וז"ל, איסור בו"ח כתיב לא תבשל גדי וכו' ונא' ג' פעמים א' לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול וכו'. ע"כ. ויל"ע מה כוונתו בהביאו דברי הטור בשלימות¹⁹, ולכאור' בטור מובא איסור בישול בתחילה ואי' אכילה בסוף, והוא מביא איסור אכילה בתחילה. ויתכן דהוא רומז על מה שכ' הוא בעצמו בכס"מ דעיקר איסור בו"ח הוא באכילה ואסרה תורה בישול משום אכילה.

ז. הרמב"ם בפ"ט ממאכא"ס ה"י כ' וז"ל, וכן אם נפל חלב לכל החתיכות ולא נודע לאיזה חתיכה נפל נוער את הקדירה כולה עד שיתקרב הכל אם יש בקדירה טעם חלב אסורה ואם לאו מותרת. עכ"ל. והק' הגרעק"א בסי' צח, כיצד מנער הקדירה והא בניעורה הוי מבשל בו"ח²⁰ ובחלקת יואב אור"ח סי' ח' תי', דהחלב כבר התבטל בבשר ואין בו איסור בישול. ובס' דור רביעי על חולין קח: כ' ליישב על פי הרמב"ם בפ"ט ה"ב שלמד איסור אכילה ק"ו מבישול. והבין מזה בדור רביעי דלהרמב"ם לא אסרה תורה בישול כי אם בישול המביא לידי אכילה אך בישול שאינו מביא לידי אכילה לא נאסר. וזוהי לכאור' סברת הכס"מ והדו"מ שהובא לעיל.

רק שקשה עדיין קושיית ההר צבי מנבלה האסור בבישול אפי' שאין בה היכי תמצית של אכילה.

ונראה לומר, דהרי מה שאין איסור אכילה של בו"ח חל על נבילה כי אין איסור חל על איסור. וצ"ל שמה שאין איסור חל איסור אין הכוונה לומר שאין כאן חפצא

19 עיי' קונ"א בשו"ע הרב סי' רנ"ט ס"ק ב'.

20 ויעוי' בכרתי סי' פז ס"ק יג מש"כ בזה.

21 ומצאתי אח"כ כן בשו"ת בית הלוי סי' מד וכן בפרי מגדים בפתיחה להלכות פסח.

22 החדש בסטענסעל סי' שפט.

הנאה חל משום חלות איסור האכילה, על כן אינו מוסיף. אך עדיין לא ברור מדוע אינו נקרא מוסיף משום איסור בישול שנתוסף ביה. ואולי י"ל דהבישול והאכילה ב' דברים נפרדים הם ואינם קשורים זה בזה, יש איסור לבשלם ואחר שנתבשלו יש גם איסור לאכול ולהינות. ויל"ע.

ובדגול מרבבה בסעי' ג' אחר שמביא את דברי הרמב"ם בכריתות כ' ע"ז, דאף שלפי דברי התוס' בחולין דכתבו גבי איסור הנאה דלא הוי מוסיף לאכילה, עדיין אין הכרח דסוברים כהרמב"ם. מ"מ לא מצינו שחולקים עליו בפירוש וע"כ הסומך עליו במקום הפסד לא יפסיד ובשר נבלה בחלב מותר בהנאה מן התורה.

ולענ"ד נראה, דמהמרדכי שהבאנו בריש דברינו מוכח דלא ס"ל כהרמב"ם בכריתות. דהא בגבינות שמעמידין בעור קיבת נבילה הוי בוי"ח דאינו אסור באכילה מה"ת, ולהרמב"ם אף שם אינו אסור בהנאה, דהא הנאה באכילה תליא. אך המרדכי הוכיח מדלא אמרו דאסור אף בהנאה משום דהוי בוי"ח דרבנן ומותר בהנאה, והא הנאה נובעת מאכילה ע"כ לא נאסר בהנאה כיון דאכילה נמי ליכא היות והוי בשר נבלה ואין בו איסור אכילת בוי"ח כלל.

ויתכן לדחות כיון דמיירי בכבוש דאסור רק מדרבנן והם לא תקנו אי' אכילה אבל הנאה הו"ל לתקן.

אך זה דוחק לומר כן מתרי טעמי. א, דהא כל דתקנו כעין דאורייתא תקון. ב, ליכא הוכחה ברורה מהא דלא אסרו בהנאה דמותר בהנאה בבו"ח דרבנן כיון דמ"מ איכא למדחי וכנ"ל. א"כ יקשה על המרדכי מהי ההוכחה ממס' ע"ז והוי אין שם כלל מקום לאסור בהנאה, רק אי נימא דהמרדכי חולק עם הרמב"ם וס"ל דאין ההנאה קשורה

הרעק"א בדוי"ח מערכה ז' ד"ה אולם וכו' סובר דאמנם כן חל על החלב לבדו איסור בוי"ח. ואילו החת"ס²³ סובר דאין איסור בוי"ח חל על החלב ללא הבשר. וכעין זה כ' החזון איש ריש סי' כ"ב עיי"ש.

והשתא אתינא לקושיתו של הרעק"א על המרדכי דלימא בגמ' עור קיבת כשרה. והנה המגיה בביאור הגר"א (או' ג') כ' וז"ל, עיי' בחידושי ר"ע וי"ל דהמרדכי ס"ל כמ"ש הרמב"ן והריטב"א בע"ז שם דקושטא דמילתא נקט דסתם עור הקיבה שלהם נבלה הוא. עכ"ל. ולכאור' הדברים פשוטים מאד. אך התוס' הרמב"ם והר"י מיג"ש לא תירצו כך. וע"כ היה נראה לחדש דבזה נמי חלוקים המרדכי ותוס' שם. דלהמרדכי בנבלה עם חלב חל איסור בב"ח על הנבילה א"כ חל נמי על הגבינות איסור בב"ח בנוסף לאיסור נבלה.²⁴ א"כ באמת ליכא נ"מ בין עור כשרה לעור נבלה דבשניהם יש איסור או נבלה ובב"ח או רק בב"ח בכשרה. ומה שנקטו נבלה דוקא זה כמו"ש בהג' הגר"א דכן היה דרכם.

אך התוס' ס"ל דבנבלה בחלב ליכא איסור כלל וכהבנת החת"ס משו"ה לא ניחא ליה לתרץ כן כיון דאית ליה רק ב' חששות או בב"ח בכשרה או נבלה בנבלה. והו"ל לגמ' להביא את האופן הפשוט יותר אף דהוי נמי דרכם מ"מ למה דקדק לומר בזה איסור זה דוקא כיון שיש לו איסור אחר ג"כ. דהיינו, דלהמרדכי לא קשה כי כולל בנבלה הכל אך לתוס' קשה הדקדוק ולומר דהוי דרכם אפשר בצירוף מש"כ.

ח. ידועה שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות²⁵ שכ' שם נקודה נפלאה לפרש הא דאין איסור חל על איסור, בוי"ח על נבלה, אף דהוי מוסיף משום איסור הנאה שנוסף בו בבשו"ח, מ"מ כיון דכל האיסור

23 יו"ד סי' צב.

24 ואף דהוי רק בב"ח דרבנן משאי"כ הנבלה הוי איסור דאורייתא, מ"מ המרדכי לא נחית לתי' זה וכמ"ש ברעק"א שם.

25 כריתות פ"ג.

המרדכי על הרמב"ם בכריתות כיון דאמנם איסור הנאה נובע מאיסור אכילה וכמ"ש הרמב"ם וכאן יש איסור אכילה על הגבינות משום בב"ח ע"כ שפיר היה מקום לאוסרה בהנאה לולי ראו חז"ל שאין צורך לאוסרם בהנאה. והסברא שבאמת לא אסרו בהנאה יתכן דלא החמירו בדברים, ועיי' מגיד משנה ולח"מ פ"ט ממאכא"ס ה"ד.

לאיסור אכילה ניחא. אמנם באמרי בינה²⁶ כ' דהמרדכי קאי להסוברים דאיסור חל על איסור, ולענ"ד זה דוחק מאחר והרמ"א פוסק כוותיה וקיי"ל דאין איסור חל על איסור²⁷. אך לפי מה שביארנו בדברי המרדכי דס"ל כדעת הגרעק"א בזה שנבלה בחלב חל איסור בב"ח על החלב. מבוארים הדברים כמין חומר, דאין הכי נמי לא פליג



26 סי' ג'.

27 כמו כן יעוי' בס' חדרי דעה מש"כ בזה.

דוד ב"ר יונה אקער

בענין פסול מי שאינו בתורת גיטין וקידושין

גיטין דף י: מתני' כל השטרות העולים בערכאות של עכו"ם אע"פ שחותמיהם עכו"ם כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, ובגמ' הקשו בשלמא שטרי מכר שאינם אלא לראיה, כשרים דלא הוו מרעי נפשיהו וכתבין ליה שטרא, אלא שטרי מתנה האי שטרא חספא בעלמא הוא, ות' שני תירוצים, א. - דינא דמלכותא דינא, ב. - תני חוץ מכגיטי נשים. עוד הקשו שם על שיטת ר' שמעון שהכשיר אף בגיטי נשים, הא לאו בני כריתות נינהו, ופירש"י שהעכו"ם לא שייכי בתורת גיטין וקידושין. ובתוס' שם ט: ייסדו דבגיטין איכא ד' פסולים, א. - דעכו"ם אדעתיה דנפשיהו עבדי וליכא לשמה, ב. - עכו"ם לאו בני שליחות נינהו, ובעינן שליחות הבעל בכתובה, ג. - עכו"ם פסולים לעדות, ד. - לאו בני כריתות נינהו, [ומה שהקשו על ר"ש רק דלאו בני כריתות נינהו, כתבו דה"ה דהוי מצי למיפרך שיש עוד פסולים], אכן בשטרי ממונות ליכא אלא פסול אחד והוא דלאו בני עדות נינהו, ובדין הוא דכל שטרי ממון יהיו פסולים, אלא מ"מ שטרי ראיא כשרים מתקנת חכמים דכיון דלא מרעי נפשיהו, יחשבו כעדים ויאמנו, ובשטר מתנה הקשו דאע"פ שאינם שקרנים מ"מ קנין א"א להם לעשות וממילא אין כאן שטר.

מעם פסול 'אינו בתורת'

בעדות שבשטר

ולכן ודאי יש לפרש שזה פשוט שאין שום חיסרון בהגדת עדות כשאינו בתורת, וכל הפסול בסוגיין הוא, משום שהם עדים המשווים שטר גירושין, ורק בלאשוויי שטרא שם שייך פסול של אינו בתורת, כיון שהוא מסייע לעשות שטר.

ומעתה אפשר לפרש בב' אופנים, א. כיון שהשטר מחיל חלות גירושין, נמצא שהעד המכשיר את השטר הוא המיחל את הגירושין, ולכן צריך שיהיה בתורת מה שהשטר יחיל, ולפי"ז הפסול בעדות תהיה ממש כפסולו לשליחות ששניהם מסייעים בהחלת החלות. ב. או אפשר שפסולו הוא בעצם כתיבת השטר, כיון שהשטר יש בו כוח להחיל חלות, א"כ בשעת כתיבה העד העושה מעשה כתיבת שטר, דצריך שיהיה בתורת המעשה שעושה.

ביאור הקצוה"ח

והנה הקצוה"ח [ס"ח א'] כתב ליישב מה שקשה לדעת הראשונים [הג"א, ורש"י, הוזכר בתוס' ב"ק פח.]. שסוברים שעכו"ם כשר לעדות מה"ת, מה הק' הגמ' בשטר מתנה דחספא בעלמא הוא, הא עדים כשרים נינהו, ובשלמא בגיטין איכא פסול דלאו בני

ועתה נברר הפסול של 'אינו בתורת', דהנה המקור הוא בדף כג: אמר רב אסי א"ר יוחנן אין העבד נעשה שליח לקבל גט לאשה מיד בעלה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין, וכע"ז בקידושין מא: ופרש"י שם [ד"ה לפי שאינו] דמסברא אית לן למימר דמידי דלא שייך ביה לא מתעביד עליה שליח, ע"כ. והנה בסוגיין נתחדש שכמו שכל שאינו בתורת אין יכול להיות שליח בדבר, כך אינו יכול להעיד עדות על הדבר, [ועיין תוס' כב: דפסול דאינו בתורת הוא בין היכא דבעי שליחות ובין היכא דבעי עדות].

ויל"ע בזה טובא, דבשלמא גבי שליחות אתי שפיר הסברא, דכיון שהשליח מסייע בעשיית המעשה והחלת החלות, קידושין או גירושין, בעינן שיהי' בתורת, וכל שאינו בתורת א"א לו לפעול חלות זו, אבל עדות הא אינו אלא סיפור דברים בעלמא מה שראה, ואינו מסייע כלום בהחלת החלות, וא"כ מה מגרע זה שהוא אינו בתורת המעשה.

בעידי מסירה אפי' לר"א כמו שכתבו התוס' ד. ד"ה דקיימא [עיי"ש בא"ד וז"ל שטר מכר שהוא לקנין קרקע ואינו לראיה אינו מועיל כלום לר"א אם ידוע שלא נתנו בפני עדים, ע"כ], וא"כ אף לפי שיטת הקצוה"ח דעצם כתיבת השטר צריך להיות שייך בו, מ"מ זהו רק בשטר שפועל קנין או חלות, אבל בשטר ראיה שאינו פועל כלום, שוב לא הוי אלא כהגדת עדות פשוטה שא"צ להיות בתורת מה שמעיד עליו.

ביאור הנתיחה"מ

והנה בנתיחה"מ [שם ס"ק ח'] ביאר לפי שיטת הראשונים הנ"ל דעכו"ם כשרים לעדות, את דברי הגמ' והא האי שטרא חספא בעלמא הוא, באופן אחר, והוא ע"פ דברי התוס' בכתובות כ: דמה"ד כל שטר היה לו ליפסל משום מפיהם ולא מפני כתבם, ואינו כשר אלא מקרא דואקח את ספר המקנה, [ולכן צריך שיהיה כתוב בנוסח שטר דווקא, עיי"ש], וא"כ את"ש דהא קרא דואקח את ספר המקנה בישראל הוא דכתיב, כמ"ש התוס' ב"ב נד: [דמה"ט עכו"ם ליתא בקנין שטר], ולכן בעכו"ם דליכא קרא שוב איכא פסול דמפני כתבם. ובכך יישב דעת הרא"ש שסובר דבשטר מתנה שחתמו עכו"ם ומסרו בפני ע"מ ישראל, ליכא פסול דמזויף מתוכו שמא ימסור בפניהם רק משום דבע"פ מרעי נפשיהו וחיישינן לשקרא, אבל אם אף בע"פ לא מרעי נפשיהו היה כשר, והוא דהרא"ש סובר כראשונים דעכו"ם כשר לעדות מה"ת, וכל הפסול במתנה הוא דהוי מפני כתבם כמשנ"ת, ולכן בעדי מסירה דבע"פ הוא, ליכא שום פסול רק משום דמרעי אנפשיהו, משא"כ לקצוה"ח דהעכו"ם אינו בתורת שטרות אין חילוק בין ע"ח לע"מ, דבשניהם משווה שטר ובעינין שיהיה בתורת, [וזה פשוט שהנתיחה"מ סבר שזה שהעכו"ם אינו בתורת שטרות אינו מגרע כלום, כיון שהוא בתורת חלות דין הממונות כמו שכתבנו לעיל בצד א'].]

כריתות נינהו שאינם בתורת אבל בממון מאי איכא למימר, [והנה בפשטות קושייתו אינה אלא לסוברים כדעת הרמב"ן ד"דינים" דו' מצוות בנ"ח היינו דיני ממונות שלנו, [משא"כ דעת הרמב"ם, יובאו להלן], ולכן העכו"ם בתורת הממונות, וכ"כ כתב רש"י ט': ד"ה חוץ מגיטי נשים דעל הדינין נצטוו בני נח, ופשטות כוונתו דלכן העכו"ם בתורת הממונות]. ותי' הקצוה"ח ע"פ מה שכתבו התוס' קידושין יד: דעכו"ם אינו קונה בשטר, ובב"ב נד: הטעמו זאת משום שפסוק ואקח את ספר המקנה שממנו נלמד קנין שטר, בישראל הוא דכתיב, ולכן שפיר הקשו דשטר מתנה שחתמו עכו"ם חספא בעלמא הוא, כיון שהעכו"ם אינו בתורת, והוי כלאו בני כריתות נינהו דגיטין.

ועתה יל"ע הא העכו"ם שייך בחלות הממונית שהשטר מחיל, דהיינו ששדה של ראובן שייכת מעתה לשמעון, דהרי נצטוו על כל דיני הממונות של ישראל, [והקצוה"ח עצמו הביא דברי רש"י ט: דעל הדינין נצטוו], וא"כ מה איכפ"ל שאין לגוי קנין שטר, הא בחלות שהוא צריך להיות בתורת, הרי שייך, וא"כ שפיר יוכל לאשוויי שטרא, אלא מוכח מכאן כדרך השניה שהעמדנו לעיל, שעצם כתיבת שטר שיפעול חשיב מעשה שצריך להיות בתורתו, וממילא אין כשר העכו"ם לכך כיון שאינו קונה בשטר ואינו בתורת.

מדוע בשטר ראיה ליכא לפסול זה

והנה בשיעורי ר' שמואל נתקשה על הקצוה"ח, למה בשטרי ראיה לא קשה קושיית הגמ' הא חספא בעלמא הוא, הרי העכו"ם לא שייך בשטרות, וא"כ לא יועיל כלום מה דלא מרעי נפשיהו.

אכן נראה דלפמשנ"ת לק"מ, כיון שבשטר ראיה אין שום החלת חלות ע"י השטר, אלא העדים מעידים שהשדה שייכת למי שיחזיק השטר בידו, ולכן בשטר ראיה אין מושג של אשוויי שטרא דהא ל"צ לתיתו

לפרש כן, שהרי כתב בדף ט: שנצטוו על הדינין].

ומ"מ יש להוסיף דבשטרי ראייה אין מגרע מה שאינם בתורת הממונות, כמו שכתבנו לעיל בדעת הקצוה"ח, דרך בעדות דאשוויי שטרא בעינן שיהיה בתורת, ולא בסתם הגדת עדות כבשטר ראייה.

סיכום השיטות

נמצאנו למדים ג' מהלכים ביישוב שיטת הראשונים דעכו"ם כשר לעדות, בביאור למה שטר מתנה חספא בעלמא הוא: א. קצוה"ח - שאינם בתורת שטרות. ב. נתייה"מ - פסול משום מפי כתבם. ג. חת"ס - שאינם בתורת הממונות, [אך בדעת רש"י א"א לפרש כן כנ"ל].

[והנה דברי רש"י תואמים ביותר למהלך הנתייה"מ, כיון ששיטתו דף י: ד"ה תני, דבשטרי ממונות שחתמו עכו"ם ומסרו בעידי מסירה ישראל, ליכא פסול מזויף מתוכו, דלכא' יש לנו לחשוש שמא ימסור בפניהם כבשטרי גיטין הפסולין כשמזוייפים מתוכו, ולנתייה"מ את"ש כיון שכל הפסול בשטר מתנה הוא שחתמתם יש בו פסול מפי כתבם, וא"כ אין מה לחוש שמא ימסור בפניהם דהא עדות בע"פ הוא, ונפרש ונאמר שרש"י חולק על הרא"ש שסובר דבע"פ מרעי אנפשייהו, אלא אף בע"פ לא מרעי, אבל לדעת הקצוה"ח [והחת"ס] קשה, דכיון שהפסול הוא שאינו בתורת, א"כ כל עד שמשווה השטר בין ע"ח בין ע"מ יש לו פסול זה, ולא יועיל מה דלא מרעי נפשייהו. ועיין בספר אוהל יצחק שיישב בשם הגר"ח, שרש"י סבר דלר"א שהלכה כמותו רק ע"מ כרתי ולא ע"ח [דלא כשיטת הרי"ף], ולכן כל עד שחותם בשטר אינו אלא לעשותו שטר ראייה לאחמ"כ אבל הכשר השטר לא נעשה על ידו, ולכן סובר רש"י שבכל שטרי הממונות אע"פ שמזוייפים מתוכם לא נפסלו, דחז"ל לא פסלו רק שהשטר לא יפעל קנין או חלות, וכיון שכאן הוא שטר ראייה לא איכפת לן שהוא מזויף מתוכו, ובגמ'

והנה יש לעיין בסברת הנתייה"מ [ובזה אפשר לבאר דעת האחרונים שמיאנו לפרש כדבריו], שהרי מאחר שחידשה התורה בואקח את ספר המקנה שאפשר לישראל לקנות זה מזה ע"י שטר וליכא פסול דמפי כתבם, א"כ לכאורה כל שהקונה והמקנה ישראלים הם, לא איכפ"ל מי הם החותמים בשטר [כל שהם כשרים לעדות, ובתורת מה שמעידים], ולכן אעפ"י שבעכו"ם לא נתחדש דליכא חיסרון מפי כתבם בשטר, היינו רק לענין שטר הנעשה עבור עכו"ם שבזה איכא לחיסרון דמפי כתבם, אך לא כשמעידים בשטר עבור ישראל, וצ"ע.

ובשיעורי ר' שמואל העיר לפי הנתייה"מ, למה שטר ראייה אינו חספא, הא בעכו"ם לא נתחדש שטר ויש פסול דמפי כתבם, ותי' ר"ש שהרא"ש סבר ששטר ראייה אינו מדין עדות, אלא סתם חזקה למחזיקו בידו, ואין החותמים צריכים להיות כשרים לעדות אלא נאמנים שאינם שקרנים, עיי"ש. אכן לפי מה שנתבאר לעיל אולי אפשר' דבשטר ראייה הנתייה"מ מודה שכיון שהנותן והמקבל ישראלים הם, ליכא פסול דמפי כתבם, ולעולם מדין עדות הוא, אלא שבשטר קנין שהעד הוא חלק מהכשרת והשוואת השטר לשטר, שם צריך גשם להחותם יהיה חידוש התורה דליכא פסול מפי כתבם.

ביאור החת"ס

והנה בחת"ס יישב שיטת הראשונים הנ"ל ע"פ תשובת הרמ"א שהביא מחלו' בגדר דינין דז' מצוות בנ"ח, ד"א שנצטוו בכל דיני ישראל הכתובין בתורה, ויש חולקים וסוברים שמצווה כל מלך שיחקק לו דין כרצונו שלא יהיה עולם הפקר, וכבר נחלקו בזה הרמב"ם [מלכים ט' י"ד] והרמב"ן [בראשית ל"ד כ"ן] לדעת הרמב"ן נצטוו בכל דיני ישראל, ולדעת הרמב"ם חיוב להושיב דיינים לדון בשש מצוות. ובזה מיישב שהראשונים לא סברו כדעת הרמב"ן, וכיון שכן אינם בתורת הממונות כמו שאינם בתורת כריתות, [אך ציין שבדעת רש"י א"א

מדין שטרות הם, וכיון דעכו"ם לאו בני שטרות ניהו האיך יתכשר.

ולפי דברינו יש לבאר דברי התומים, שבאמת סבר שכל החיסרון של אינו בתורת, הוא רק בעידי חתימה המשווים שטר ע"י מעשה חתימתם, אבל בעידי מסירה, שרק רואים את המסירה, וע"י ראייתם גרידא מתכשר השטר, אי"צ שיהיו בתורת. [ויש לכוון דברים אלו במה שהדגיש התומים דע"ח ע"י החתימה בשטר נעשה הקנין, משא"כ ע"מ לא הם עושין הקנין כלל רק מעידים על המסירה, והיינו שהם רק מעידים, והקנין נעשה ממילא ע"י קבלת המקבל].

[ולפי"ז אף לדעת הקצוה"ח [והחת"ס] יתייבש שפיר שיטת רש"י שבשטר מתנה לא שייך פסול מזויף מתוכו, והוא, שגם רש"י סבר שהחיסרון של אינו בתורת הוא רק בע"ח ולא בע"מ].

ומ"מ נמצא חידוש לדינא לדעת התומים, לדעת הסוברים שעכו"ם כשר לעדות מה"ת, הרי הוא כשר ג"כ להעיד על קבלת קידושין, אע"פ שצריך עדות לקיומם, אכן לנתיה"מ שחלק עליו, לכאור' מוכח להיפך דאף בעד המשווה חלות רק ע"י ראייתו, איכא חיסרון של אינו בתורת, [והיינו אף לדעת הסוברים שהחיסרון בשטרות הוא שאינו בתורת השטרות, ולא מה שאינו בתורת חלות הממונית שנעשה ע"י השטר, דמ"מ אין לחלק בין ע"מ המשווים שטר, לעדים המקיימים קידושין].

אכן זה ודאי שלהעיד שאשה זו מקודשת והוא שנתקדשה בפני שני עדי קיום ישראלים, לכו"ע עכו"ם יתכשר בזה לשיטת הסוברים שעכו"ם כשר לעדות מה"ת, כיון שכאן אינו מקיים שום דבר, והוי רק הגדת עדות מחוץ למעשה.

סנהדרין כח: שאמרו פסול מזויף מתוכו אף בשטר מתנה היינו רק לדעת אב"י שסובר עידיו בחתומיו זכין לו, נמצא שהשטר עצמו שטר קנין, אבל בלא שיטת אב"י אינו אלא שטר ראייה, ובגיטין דווקא כיון שיש שם דין שטר עם כתיבה פסלו אותו אף שהעדים רק לראיה, אבל בממונות שכל השטר הוא העדות, אם העדים רק לראיה לא פסלו אותו, עיי"ש].

עדות גוי בקידושין

ואחר שהעמדנו שכל הפסול של אינו בתורת הוא רק משום שהם משווים שטר, יל"ע באופן שעכו"ם מעיד על קבלת קידושין של אשה דבעינן עדות לקיומם, אם יהיה הפסול של אינו בתורת דהא כאן אין משווה שטר, דמצד אחד י"ל דאף הקצוה"ח מודה שצריך להיות בתורת החלות, אלא שחידש שאף בתורת השטר צריך להיות כדי שיוכשר בעדותו בשטר, אכן מצד שני אפש"ל שאף להסוברים שצריך להיות בתורת החלות היינו רק כשהוא משווה שטר שיש בו כוח להחיל חלות, אבל כשרק רואה הקידושין, והתורה אמרה שע"י ראיית העדים תתקדש האשה אולי אין צריך שיהיה בתורת, אכן מהא דעדי מסירה מוכח בהדיא שלא כסברא זו, שהרי גם שם רק רואים המסירה, וממילא מתכשר השטר, ובכל זאת בעינן שיהיו בתורת.

ישוב קושיית הנתיה"מ על התומים

והנה בתומים [ס"ק ח', הובא בנתיה"מ הנ"ל] יישב דעת הרא"ש שהכשיר עכו"ם לעדות מסירה אי לא דמרעי אנפשיהו, כסברת הקצוה"ח, דמה"ד עכו"ם כשר לעדות ואינו פסול רק משום שאינו בתורת שטרות, ולכן בע"מ שהם אינם עושים הקנין כלל רק מעידים על המסירה א"צ שיהיה בתורת, ותמה עליו הנתיה"מ הא אף ע"מ

בירורי הלכה

הרב אהרן יעקב שטיינברג

צוואת אשה נשואה ללא הסכמת הבעל

מעשה בא לפנינו בבעל ואשה שהגיעו להסכמה לחיות חיים פרודים קודם שסידרו את כל עניני הממון שביניהם, ובשלב מסוים הגיעו להסכמה הדדית וחתמו בערכאות על הסכם פירוק שותפות שהיה כלול בו גם כל עניני הממון שביניהם, באופן שחלקו של כל אחד מוגדר בהסכם בצורה ברורה שהוא הבעלים היחידים על חלקו לכל ענין ולכל דבר, ויכול לנהוג בחלקו כמנהג בעלים, ואין לשום צד מהצדדים שום זכויות בחלקו של הצד השני.

לאחר זמן כתבה האשה צוואה על נכסיה, וחילקה נכסיה בין בניה ובנותיה, והצוואה נכתבה בין על הנכסים שברשותה בזמן כתיבת הצוואה שכלול בהם גם נכסים שהגיעו לידיה לאחר החתימה על ההסכם - הן שידע בהם הבעל הן שלא ידע בהם הבעל כלל, בין על אלו נכסים שיבואו לה לאחמ"כ מכח ירושה או מתנה, וחילקה נכסיה בקנין גמור מהיום ולאחר מיתה כנהוג בכל צוואות שמקנים גוף הנכסים מחיים והפירות לאח"מ.

אמנם האשה חוששת, שבאם תלך לעולמה לפני בעלה, בעלה יוציא את הנכסים מידי מוטבי הצוואה - מדין תקנת אושא, ויש לדון האם יש מקום לחשש זה.

תשובה

במקרה דנן שחתמו על הסכם פרוק שותפות, אין מקום לחשש זה, דודאי דיש בזה הסכמת הבעל על כל מה שתעשה בנכסיה, הן למכור או לתת במתנה, ובכל כה"ג ליתא לתקנת אושא עכ"פ על נכסים שהיו לה בשעת כתיבת הצוואה, וכמו"כ י"ל דגם הפסיד זכות פירות מדין נכסים שאינם ידועים לבעל, וכמו שיתבאר.

יש להקדים, שיש להבחין בנד"ד בכמה סוגי נכסים: א. נכסים שהיו ידועים לבעל בזמן חתימתם על ההסכם, ב. נכסים שהגיעו לידיה לאחר ההסכם, אמנם היו ברשותה בשעת כתיבת הצוואה, ג. נכסים שבאו לרשותה לאחר כתיבת הצוואה, ד. כספים בבנק או במקומות אחרים שאינם בעין.

אמנם הצוואה נכתבה שלא בידיעת הבעל, כל עוד שהבעל לא סילק עצמו מנכסי אשתו כדין, הרי כל נכסיה יש להם דין נכסי מלוג, ובאם כתבה צוואה מחיים, אף דחל המתנה על גוף הנכסים מחיים, מ"מ כל שתמות לפני בעלה, בעלה מוציא גוף הנכסים מיד הנהנים בצוואה, והוא מכח תקנת אושא שתיקנו כן, דהאשה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה

**צוואת א"א ע"י קנינים המועילים
שלא בידיעת הבעל וללא שמר סילוק**

תקנת אושא

הנה, עפ"י הידוע בכל כותבי צוואות הנהוגים כהיום, שמקנים את הנכסים מחיים - גוף מהיום ופירות לאח"מ, ועפ"יז, בא"א הכותבת צוואה על נכסיה הקיימים ברשותה,

וכמבואר ד"ז בר"ן ר"פ מציאת האשה, והוב"ד בב"ש [סי' צ' מא], מ"מ כל שכבר נתנה לאחרים מחיים ע"י כתיבת צוואה וכדו', ומתה אח"כ בחיי בעלה, אין הבעל מוציא מיד הלקוחות, וכמבואר כ"ז בשו"ע [סי' צ' סי"א].

כתיבת צוואה לכתחילה

אמנם נראה, דאף דמועיל כתיבת הצוואה ע"י האשה לענין זה דאין ביד הבעל להוציא מיד הלקוחות, מ"מ עפ"י המבואר בשו"ע [סי' צ' סי"א] דבנכסים שאינם ידועים לבעל לכתחילה לא תמכור, והוא עפ"י המבואר במתני' ר"פ האשה שנפלו [עח ע"א], והטעם מבואר בר"ן שם והוב"ד בב"ש שם [ס"ק מא] דע"י המכירה היא מפקיעה הירושה מיד הבעל, ועפ"י זה נראה לדינא, דאין לסייע לאשה זו לחתום על שטר צוואה זו שהיא מפקעת מבעלה שלא יירש, [ופשוט, דדין זה איתא גם במקרה של זוג שהתפרדו בע"כ וללא שום הסכמה, ואף דמצינו לדעת הרשב"ם [ב"ב קמו ע"ב], דכל שנתן הבעל עיניו לגרשה שוב אינו יורשה, ובנד"ז שהם חיים חיים פרודים, אפשר דהוי דינו כנתן עיניו לגרשה, מ"מ הא כפי המבואר ברמ"א [סי' צ' ס"ה] הבעל יורש אשתו גם בנתן עיניו לגרשה ודלא כדעת הרשב"ם, וכן בדין מורד המבואר שם ברמ"א דאין הבעל יורש, כבר חלקו עליו הח"מ והב"ש דוודאי איתא לדין ירושה גם בכה"ג, וא"כ לכאורה הדין נותן שיהא אסור לסייע בידה לכתוב צוואה באופן שמפקיעה הנכסים מירושת הבעל.

צוואת א"א ללא קנינים המועילים

והנה, כ"מ שנתבאר לעיל הוא באופן שהאשה כותבת צוואה עם קנינים המועילים עפ"י ד"ת, ויש לדון באופן שכתבה צוואה על נכסיה ללא קנינים המועילים עפ"י ד"ת, וכגון שכתבה צוואה בערכאות ללא קנינים, וכידוע חידושו של האחיזעזר דאף דאינם מועילים, מ"מ יש בזה משום מצוה לקיים

ומתה בחיי בעלה, דהבעל מוציא מיד הלקוחות, וכמבואר ד"ז בש"ס בכ"ד, ומטעם דבעל בנכסי אשתו לוקח ראשון, ונפסק כן לדינא בשו"ע אבע"ז [סי' צ' ס"ט].

נכסים שאינם ידועים לבעל

אמנם, לענין נכסים שאינם ידועים לבעל, והם קיימים ברשות האשה, והאשה כתבה צוואה על נכסים אלו ע"י קנינים המועילים והחלים מחיים, נראה פשוט דהצוואה חלה לגבי נכסים אלו, וגם אם תמות האשה קודם הבעל, אין הבעל מוציא מיד מקבלי המתנות, ומטעם דהא קיי"ל לדינא, דנכסים שאינם ידועים לבעל ליכא בהם דין נכסי מלוג ואין הבעל אוכל פירות מטעם דאין הבעל מצפה להם, וכסברת ר"ש בר"פ האשה שנפלו [כתובות עח ע"א], ומה"ט אם כתבה צוואה על נכסים אלו ליכא תקנת אושא, ואין ביד הבעל להוציא מיד הלקוחות, ויעויין בקצוה"ח [סי' קג סק"ט] וכ"ה באבנ"מ [סי' צ' ס"ק יא], שהאריך להוכיח מהך דינא דנכסים שא"י לבעל, דעיקר תקנת אושא היא רק באופן דיש לבעל זכות פירות, ואלמזה רבנן לקנין פירות של הבעל שיהא כקנין הגוף, ובכל אופן שאין לבעל זכות פירות כגון ע"י סילוק וכדו', ליתא לתקנת אושא, וגם למש"כ הש"ך [סי' קג סק"כ] לבאר גדר תקנת אושא, דנתברר לאחר מיתת האשה שיש לבעל זכות בגוף מזמן הנישואין, ולא שיש לו בחיי אשתו זכות בגוף הנכסים, אמנם מבואר שם בדבריו להדיא, דזכות זה הוא רק באופן דיש לו זכות פירות בנכסיה, ומכאן זה שייך לומר דנתברר אח"כ דכבר זכה מחיים בגוף הנכסים, אמנם באופן דאין לו זכות פירות וכהך עובדא דהנכסים אינם ידועים לבעל, ליתא לתקנת אושא.

ועפ"י נראה לענינינו, דאיה"נ כל שלא כתבה צוואה ולא חילקה נכסיה כלל, ומתה בחיי הבעל, וודאי דהבעל הוא היורש ולא יורשיה, דאף דאינם ידועים לבעל מ"מ אין בזה כדי להפקיע מדין ירושת הבעל,

והיינו, דכל שבא לירש מדין ירושה, יש עליו לקיים דברי המת וליתנו למי שציוה המת ליתנו, משא"כ היכא דהבעל זוכה בנכסיה מכח תקנת אושא, ומטעם דהוא נחשב כלוקח ראשון, ל"ש גביה דין מלקד"ה, ולכן, כל היכא דאיתא לדין נכסי מלוג והבעל אוכל פירות, הרי בכה"ג איתא לתקנת אושא, ויכול גם להוציא מיד מקבלי המתנה, וא"כ בכה"ג ליתא לדין מלקד"ה, משא"כ היכא דליתא לדין נכסי מלוג וכגון בנכסים שאינם ידועים לבעל, איה"נ דהבעל הוא היורש, מ"מ בכל כה"ג שהוא בא מדין ירושה, הרי יש עליו לקיים דברי המת וליתנו למי שציוהה האשה ליתנם והיינו ליורשיה, ועיי"ש שביאר בזה קושיית הש"ס, דאם המקבל אינו זוכה הרי הבעל זוכה לאכול פירות מדין נכסי מלוג, ובכל כה"ג זוכה בנכסיה לאחר מיתת האשה מדין לוקח, ואי"צ לקיים דברי המת, וזהו כוונת רש"י שהבעל הוא היורש והיינו מדין תקנת אושא, ועי"ז מסיק הש"ס דעשאו כנכסים שאינם ידועים לבעל, דאין הבעל אוכל פירות וליתא לדין נכסי מלוג בכה"ג, וא"כ ליתא לתקנת אושא בכה"ג, ואין הבעל יכול לזכות אלא מדין ירושה, וא"כ שפיר חל עליו הדין של מלקד"ה וצריך ליתן הנכסים ליורשי האשה, עיי"ש.

והנה, אף אי נימא דדבריו הם קשה להולמם בלשון רש"י, שכתב שהבעל יורש הנכסים וגם אוכל פירות, ומשמע דזוכה בפירות מדין ירושה ולא מדין תקנת אושא, אמנם עכ"פ היוצא מדבריו הוא, שזכינו לדין, דכל היכא דאיתא לתקנת אושא והיינו דהבעל מוציא מיד הלוקחות מטעם דהוא לוקח ראשון, ל"ש לומר דאיתא לדין מלקד"ה, והיכא דל"ש תקנת אושא, בכה"ג איתא לדין מלקד"ה.

היוצא לדינא

ועפ"י האמור נראה לענין נד"ד, באופן שהאשה רוצה לכתוב צוואה, וכתבה הצוואה ללא קנינים המועילים, וכגון שכתבה הצוואה אצל עו"ד, ועפ"י חידוש

דברי המת, מה הדין בכה"ג האם ביד הבעל להוציא מיד מקבלי המתנה או לא.

שטר מברחת

הנה, מבואר בשו"ע [סי' צ' ס"ז] באשה שכתבה שטר על נכסיה כדי להבריהם מבעלה, והוא בב' אופנים, א. שכתבה כל נכסיה לאחרים, ב. נתנה מקצת נכסיה בתנאי מהיום ולכשארצה, ועפ"י הכרעת המחבר וכ"ה דעת הרמב"ם, דבב' האופנים אין הבעל אוכל פירות בחייה, ואם נתאלמנה או נתגרשה המתנה בטילה וחוזרת להאשה, ומטעם דאיכא אומדנא דמוכח דלא כתבה אלא להבריה מבעלה, וכיון שבעלה מת שוב אין צורך בהברחה, ובאם מתה האשה בחיי בעלה אין הבעל יורש הנכסים, [ונחלקו הראשונים, במתה האשה בחיי בעלה האם המקבל זוכה או יורשיה].

והנה בסוגיא בכתובות [עט ע"א] הקשו שם בש"ס, ואי לא קננהו לוקח ליקנינהו בעל, ומשני הש"ס דעשאו כנכסים שאינם ידועים לבעל ואליבא דר"ש דס"ל דאם מכרה או נתנה קיים, וברש"י שם פ", דקושיית הש"ס היתה, דהבעל יאכל פירות וגם יירשנה, ועי"ז משני הש"ס, דעשאו חז"ל כנכסים שאינם ידועים לבעל, ע"כ, ולכאורה זה תמוה, דאף דעשאו חז"ל כנכסים שא"י לבעל ומה"ט אינו אוכל פירות, מ"מ הא נתבאר לעיל דאין בזה שא"י לבעל כדי להפקיע מדין ירושת הבעל, וא"כ מאי תי' הש"ס.

בכל מברחת איכא דין מלקד"ה

ויעויין באב"מ [סי' צ' סק"י] שהאריך לבאר דעת רש"י, דבאמת בכל מברחת נכסיה, והיינו דנותנת למקבל במטרה שהנכסים יגיעו אח"כ לידי יורשיה, הרי לכאורה יש בזה משום מלקד"ה, והיינו, דאף דהבעל הוא יורש, מ"מ יש עליו ליתן הנכסים ליורשי האשה משום מלקד"ה, דהא הושלש מתחילה ע"ד כן ליתן הנכסים ליורשיה, אמנם, דין מלקד"ה לא נאמרה אלא ליורשים,

וכדו', איה"נ דאין בזה תוקף של שטר סילוק, דהא לא נסתלק מכל זכויותיו בנכסיה בלשונות המועילים עפ"י המבואר בשו"ע, ועוד, דלאחר הנישואין אינו מועיל שטר סילוק אפי' בקנין וכמבואר בשו"ע [סי' צב], אמנם יש בזה משום הסכמה ברורה מהבעל על מכירת נכסי האשה על ידיה, ובכל כה"ג שהאשה מכרה או נתנה נכסיה לאחר, ליתא לתקנת אושא גם באופן שיש לבעל עדיין זכות פירות.

והוא עפ"י המבואר בשו"ע [סי' צ' ס"י], דאם הבעל מודה או שיש עדים שברשותו מכרה, אין הבעל מוציא מיד הלקוחות, ומקור לד"ז הוא בר"ן וברשב"א כתובות [נ' ע"א] בשם רבינו אפרים, והוב"ד בטור, והטעם לזה מבואר בראשונים שם דהוי כשלוחו, וכ"ה מבואר בשו"ע סעיף הנ"ל.

ועפ"י נראה לענין נד"ד, דכיון שיש הסכמה מהבעל על כל מה שתעשה האשה בנכסיה, ויכולה גם למכור או ליתן לכל מי שתדע, א"כ שפיר מועיל הצוואה לענין זה שלא יוכל להוציא את הנכסים מיד המקבלים, דליכא תקנת אושא בכה"ג, וכמו שנתבאר, ופשוט דאין בזה שום נפק"מ אם הצוואה היא על נכסים הידועים לבעל או שאינם ידועים לבעל, דבכל אופן ליתא לתקנת אושא וכנ"ל.

באופן שלא כתבה צוואה

לענין פירות ולענין ירושה

ונראה פשוט, דכל שלא כתבה צוואה כלל, ומתה בחיי בעלה, דהבעל יורש הנכסים, בין אלו נכסים הידועים לו ובין אלו נכסים שאינם ידועים לו, דהא מעולם לא סילק עצמו מדין ירושה, וכ"נ לענין זכות פירות עכ"פ על אלו הנכסים שהיו ידועים לו שנמצאים ברשות האשה, דלכאורה יש לו זכות פירות באם יתבענו, ומה"ט גופא שמעולם לא סילק עצמו מזכות הפירות, אמנם ע"י כתיבת צוואה הבעל מפסיד זכות הירושה, כיון שנתן לה רשות לעשות כל מה שליבה חפץ וכמו שנתבאר.

של בעל אחיעזר שיש בזה משום מלקד"ה כיון שצויותה למי שבידו לעשות, בזה יהיה חילוק על איזה סוג נכסים כתבה, דאם היו נכסים שהיו ידועים לבעל, שיש לבעל זכות אכילת פירות, ובכה"ג הא איתא לתקנת אושא והבעל זוכה בנכסיה מכח דין לוקח ואי"צ לדין יורש, א"כ נמצא, דאף אם נאמר דכתיבת צוואה באופן זה יש בזה משום מלקד"ה, מ"מ מאחר שהבעל זוכה בנכסים מכח דין לוקח, אין עליו מלקד"ה, משא"כ בנכסים שאינם ידועים לבעל דאין לבעל זכות אכילת פירות בהם, ובכל כה"ג ל"ש תקנת אושא, איה"נ דהבעל הוא היורש נכסי אשתו, מ"מ יש עליו משום מלקד"ה, וצריך ליתן הנכסים ליורשי האשה.

גם לבתחילה מותר בכה"ג

ונראה עוד, דבכל כה"ג שכותבת צוואה באופן דאין בזה רק משום מצוה לקיים דבריה, מותרת לעשות כן לבתחילה, ושאינה מהך דינא המבואר בשו"ע דבנכסים שא"י לבעל אסור למכור לבתחילה, דשא"ה דע"י המכירה היא מפקיעה הנכסים מהבעל שלא יירש, משא"כ באופן זה שאינה מקנה כלום בחייה, אלא היא מצווה מה לעשות בנכסיה לאחר מותה, דאינה מפקיעה הנכסים מהבעל שלא יירש, דהא באמת הבעל הוא היורש, אלא דיש עליו מצוה לקיים דברי המת, לכאורה אין בזה איסור אפי' לבתחילה.

בנד"ד יש הסכמה על מכירת הנכסים

אמנם נראה, דבאמת י"ל לענין נד"ד, דאי"צ לכל מה שנתבאר לעיל, דוודאי כל היכא שהאשה כותבת צוואה ע"י קנינים המועילים ללא ידיעת הבעל, בכה"ג יש לדון דאינו מועיל מכח תקנת אושא, ויש לחלק בין נכסים הידועים לבעל ובין נכסים שאינם ידועים לבעל וכמו שנתבאר, אמנם בנד"ד, שהצדדים חתמו על הסכם ממון, והגדירו באופן ברור את הנכסים השייך לכל צד, ובנוסף הצהירו בהסכם, שיש לכל צד זכות לעשות בנכסים השייכים לו כמנהג בעלים לכל דבר - למכור, לתת מתנה, להוריש

לענין לבתחילה

ועפ"י האמור נראה פשוט, דאף דע"י כתיבת הצוואה הבעל מפסיד זכות הירושה, מ"מ ל"ש בזה הך דינא דלכתחילה לא תמכור, והוא מטעם, דהא יש כאן הסכמת הבעל שהאשה יכולה לעשות בנכסיה מה שליבה חפץ.

זכות פירות לאחר שההסכם קיבל תוקף חוקי בערכאותיהם

אמנם נראה לחדש, דאף דלא היה כאן סילוק כדין, והבעל לא הפסיד הזכות פירות וכמו שנתבאר, מ"מ יש לרדן בנד"ד, דאפשר דמכח ההסכם ממון שנחתם בין הצדדים הפסיד הבעל זכות הפירות, והוא מטעם, דכיון דהצדדים חתמו על ההסכם והגישו את ההסכם לבית המשפט כשעיקר כוונת הצדדים היא למטרה אחת, כדי שההסכם יקבל תוקף חוקי, ובעיניהם כל שההסכם מקבל תוקף חוקי הרי ההסכם הוא בתוקף לכל דבר, ועפ"י ההסכם וההצהרות שהצהירו הצדדים בהסכם, הרי אין לכל צד שום זכויות בחלקו של צד השני באיזה אופן שהוא, וא"כ נמצא, דלפי הבנת הבעל אין לו שום זכות פירות בנכסיה, למרות שעפ"י ד"ת עדיין יש לו הזכות פירות, ובכל כה"ג י"ל, דאית להו להך נכסים דין כנכסים שאינם ידועים לבעל, מכיון שאינו יודע שיש לו זכות פירות בהם, ולדעתו באמת אין לו שום זכויות בהם.

שטר סילוק באופן שאינו מועיל ולדעת הבעל מועיל השטר

ומקור לסברא זו מצאנו בדברי הט"ז המובא בתשו' גאוני בתראי [סי' טז] הוב"ד בפ"ת [סי' צב סק"א], במי שכתב שטר סילוק לפני הנישואין באופן שאינו מועיל כלום, ובעיני הבעל הסילוק מועיל גם ככה"ג, שאינו יודע הדין דאינו מועיל לפני הנישואין, וכתב הט"ז, דמחמת טעותו של הבעל בחושבו שמועיל הסילוק, אית להו

לנכסים אלו דין נכסים שאינם ידועים לבעל, והוא עפ"י דברי רש"י בסוגיא שם [עט ע"א] במברחת כל נכסיה, דאף דאין המקבל זוכה בהם מכח האומדנא, מ"מ עשאוהו חז"ל כנכסים שאינם ידועים לבעל, וכתב שם רש"י בזה"ל, שהרי ע"מ שאינן שלה נשאה, דסבור שהמתנה גמורה, ע"כ, וה"נ י"ל לענין נד"ד, דאף דעפ"י הדין לא הפסיד זכויותיו בנכסי אשתו אף לאחר חתימת ההסכם, מ"מ מכיון דלפי טעותו של הבעל הפסיד הזכויות, הדין הוא דבאמת מפסיד זכות פירות.

ואם נכונים הדברים, נמצא דלענין נד"ד, מכיון דאין לבעל זכות פירות בנכסיה לאחר חתימתם על ההסכם, והוא באופן דאין בידו לחזור מההסכם, הרי פשוט דשוב ליתא לתקנת אושא, ואין ביד הבעל להוציא הנכסים מיד מקבלי המתנות, גם לולי הסברא שנתבל"ע דהיא מוכרת בהסכמתו, דבנד"ד גם הנכסים שהיו ידועים לבעל, דינם כנכסים שא"ל לבעל.

לענין דין ירושה

אלא דיש לרדן, דגם לפי סברת הט"ז הנ"ל דהבעל מפסיד זכות פירות בכה"ג, האם מועיל סברא זו גם לענין ירושה, דלכאורה נראה, דלענין להפקיע דין ירושה לא יועיל מה שהוא טועה בדין דאין לו כבר שום זכות בנכסי אשתו, דדין ירושה הוא מכח אישות, וכל עוד שלא גירשה, הבעל הוא היורש, משא"כ לגבי זכות פירות, דבא מכח תקנת חז"ל, ובידו להסתלק מהם, אלא דבעי' שיסתלק באופן המועיל עפ"י הדין, וכל שהוא טועה שעשה כדין הרי מפסיד בזה זכויותיו וכמו שנתבאר.

ולפי"ז היה נראה, דלכתחילה אין לה לתת נכסיה לאחרים מטעם דמפסידה לבעל זכות ירושה מאותם נכסים, אמנם לפי"מ שנתבל"ע, דבנד"ד שחתמו על הסכם שהבעל נותן הסכמתו לכל מה שהאשה תעשה בנכסיה, הרי הפסיד בזה דין תקנת

הנכסים בשליחותו של הבעל, וא"כ יש לעיין לענין נד"ד האם מועיל הסכמתו לענין נכסים שבאו ליד האשה לאחר חתימת על ההסכם, דהא אינו מועיל שליחות על נכסים שלא היו ברשותו בשעה שנעשה שליח.

ואפשר דיש מקום לדון בזה עפ"י חידושו של בעל מרכבת המשנה, דכל שממנה שליח בכתב, מועיל שליחותו אף לדברים שעדיין לא באו לעולם כל שהכתב קיים בשעה שבאו הדברים לעולם, ומה"ט סמכו על הפרשת חלה ותרומ"ע שליח אף על העיסה שעדיין לא בא לעולם, וה"נ נימא בנד"ד, דבזה שחתמו על ההסכם שכל צד נותן רשות לצד השני לעשות בשלו כל מה שליבו חפץ, והכתב עדיין קיים, שפיר מועיל דין שליחות בכה"ג.

ואפשר עוד, דנראה לכאורה מסתימת הפוסקים, דאין כוונת הר"ן והרשב"א במש"כ דמועיל הסכמתו של הבעל להפסיד דין תקנת אושא מטעם שליחות גרידא, אלא עיקר הטעם דכל שנעשה בהסכמת הבעל הרי יש לה רשות למכור, ושוב אין ביד הבעל לזכות מכח תקנת אושא, ולפי"ז י"ל, דשפיר מועיל הסכמתו גם על נכסים שיבואו לאחמ"כ לפני כתיבת הצוואה, כל שלא חזר בו הבעל מהסכמתו.

כתיבת צוואה על נכסים שיבואו לרשותה לאחר כתיבת הצוואה

עוד יש לדון בנד"ד לענין הנכסים שיבואו לידי האשה לאחר כתיבת הצוואה, שעפ"י הנהוג בכל כותבי צוואות, שמקנים את הנכסים הנמצאים ברשותו של המצווה בקנין גמור מהיום ולאחר מיתה, ובזה לחוד הא אינו מועיל לגבי נכסים שיבואו לרשותו של המצווה לאחמ"כ, דהא א"י להקנות דשלב"ל, והנהוג הוא, שהמצווה מודה על חוב נוסף לנהנה עפ"י הצוואה, וכמו"כ הוא משעבד נכסיו עבור החוב, וכל שהיורשים יטלו לעצמם נכסים אלו, יכול הנהנה לתבוע חובו ולגבות מאותם נכסים מכח החוב שהמצווה התחייב לו, וע"ד התחייבות של

אושא, וביד האשה לתת נכסיה לכל מאן דהוא גם לכתחילה וכמו שנתב"ע.

כתיבת צוואה על נכסים שבאו לידה לאחר חתימתם על ההסכם

אמנם נראה, דאף למה שנתבאר לענין נד"ד, דמועיל צוואתה שלא יוכל להוציא מיד מקבלי המתנות מכיון שהסכים לכל מה שתעשה בנכסיה, מ"מ לענין נכסים שהגיעו לידה לאחר חתימתם על ההסכם ממון, לכאורה אינו מועיל מה שנתן הסכמתו למכור הנכסים, דהא עיקר הטעם שכל שהבעל מסכים למכירתה שוב ליתא לתקנת אושא, מבואר בראשונים דהאשה נחשבת כשליח של הבעל, וא"כ נראה לכאורה, דעל נכסים שעדיין לא הגיעו לרשותה אינו מועיל השליחות.

ויעויין ברמ"א שם [ס"י] באשה שצויתה בחליה לתת מנכסיה ונתרצה הבעל, דאם המקבל מתנה הוא עשיר יכול הבעל לחזור בו, והיינו דאינו מועיל מתנתה שנתנה, ומקורו מהמרדכי, ועיין בהפלאה שם שנתקשה בדברי המרדכי, דאף דהאשה נחשבת כשליח של הבעל, מ"מ למאי נפק"מ באיזה קנין היא נותנת הנכסים, ומהכ"ת שלא יועיל המתנה מכח מתנת שכ"מ, וכתב שם בכוונת המרדכי, דכל מי שנעשה שליח לתת נכסי המשלח לאחרים, א"י לתת ע"י מתנת שכ"מ, דלא תיקנו חז"ל דין מתנת שכ"מ דמועיל בלא קנין אלא בנותן נכסיו של עצמו ולא של אחרים, עיי"ש, ויעויין בגליון הגרעק"א על השו"ע חו"מ סי' רנ"א, שצ"י לדברי הפלאה הנ"ל הך דינא, דאינו מועיל מתנת שכ"מ בנותן נכסי חבירו, והיינו, דעיקר חידושו של המרדכי הוא לענין מתנת שכ"מ, דאינו מועיל בנותן נכסי המשלח.

והמתבאר בדבריו, דהבין בכוונת הראשונים במש"כ בבעל שנותן הסכמתו לאשתו למכור או לתת נכסיה לאחר, דליתא לדין תקנת אושא, דהוא מטעם דנעשה שלוחו, היינו כפשוטו דהאשה נותנת

מהבעל מכח שיעבוד נכסים, דשפיר י"ל
דהוי מלוה בשטר דהא עדים חתומים על
שטר הצוואה, וצ"ע.

כל שאינו חוזר

יש הסכמה גם על ענין הירושה

אמנם נראה, דכל שאין הבעל חוזר
מהסכמתו שעליה חתם בהסכם ממון, הרי
יש בזה גם הסכמה על ענין הירושה, דאינו
מעוניין שוב לירש מנכסי האשה כלום, וביד
הנהנים לקבל הנכסים מכח הצוואה או מכח
ההתחייבות וכמו שנתבאר, ואין בזה משום
גבייה שלא כדין, מכיון דאין הבעל מעוניין
בזה כלל, ואיה"נ באם הבעל יחזור בו וירצה
לקבל הנכסים מכח דין ירושת הבעל,
לכאורה הדין עמו עכ"פ על נכסים שאין
הצוואה מועיל, וכמו שנתבאר.

חכמי ספרד המבואר בשו"ע חו"מ [סי' רז
סי"ז] ובאבע"ז [סי' ג' ס"ו], וכ"ה ברמ"א
חו"מ [סי' רפא ס"ו] לענין שטר חצי זכר.

ועפ"ז נמצא, דאף שהאשה תכתוב
צוואה גם על נכסיה שתקבל לאחר כתיבת
הצוואה וע"ד שנתבאר ע"י התחייבות, באם
האשה תמות לפני בעלה, הבעל יירש כל
נכסיה שהגיעו לידיה לאחר כתיבת הצוואה,
דהא צוואתה אינו מועיל כלום, ונמצא
דנכסים אלו נשארו ביד האשה עד אחר
מיתתה, ויכול הבעל להוציא נכסים אלו מיד
הנהנים מכח ירושת הבעל, ואי"צ לתקנת
אושא.

אלא אם נאמר, דכיון דהאשה משעבדת
כל נכסיה עבור חוב זה שהיא מתחייבת
לנהנים בצוואה, הרי הנהנים יכולים לגבות

היוצא לדינא

היוצא לדינא לענין נד"ד, דלאחר שהבעל והאשה חתמו על הסכם ממון שבו הצדדים
מצהירים, שזכותו של כל צד לנהוג כמנהג בעלים על חלקו ולעשות בהם כל מה שלבו חפץ,
שפיר יכולה האשה לכתוב צוואה על נכסיה הקיימים ולתת הנכסים לכל מי שתרצה, וזכותה
לכתוב צוואה גם לכתחילה, ואין ביד הבעל להוציא הנכסים מיד הנהנים בצוואה, דליתא
לתקנת אושא בכה"ג, ולכאורה הך סברא שהבעל מסכים לכל מה שהאשה תעשה יועיל גם
לענין ירושה, גם על נכסים שאין הצוואה מועילה, כל עוד שלא יבוא לדרוש לזכות בנכסים
מכח דין ירושת הבעל.



הרב צבי פלמן

דיני והלכות 'בשר מתורבת'

א. מהו "בשר מתורבת" והנידונים ההלכתיים. ב. האם יש עליו שם בשר ואיסור בשר בחלב. ג. האם הבשר המתורבת שנלקח מן החי יש לאסרו משום אמה"ח ובשר מן החי. ד. האם יש לאסרו משום חסרון היתר שחיטה. ה. האם אפשר להתיר תאי גזע ו"הבשר המתורבת" הגדל ממנו כדין תולעים שאינם נראים לעין האדם. ו. האם יש להתיר את תאי הגזע מצד הטעם של "מיא בעלמא הוא" והמתפתח ממנו יהא מותר בכל ענין. ז. האם יש להתיר "הבשר המתורבת" היוצא מתאי גזע האסורים מדין גידולי איסור בדבר שזרעו כלה. ח. האם יש להתיר "בשר מתורבת" היוצא מתאי גזע האסורים מדין ביטול התא "במצע הגידול" של היתר.

מהו "בשר מתורבת"

והנידונים ההלכתיים

שמקבלים בגוף הבע"ח, וזה מעודד את גדילת התא ע"י התפתחותו והתחלקותו לתאים רבים ולהתפך לתאי שריר עד שנוצרת הרקמה הבשרית, ובתהליך המלאכותי מבודדים תאי גזע מבע"ח, ומניחים אותם ב"מצע גידול" שהוא כמין נוזל, הכולל את התנאים שהתאים זקוקים להתפתחותם והתחלקותם, ולהפיכתן מתאי גזע לתאי שריר, עד שהם מתפתחים לסוג רקמה של בשר], ועלו בזה כמה נידונים הלכתיים בנוגע לכשרות הבשר, ומתחילה יש לדון האם יש שם בשר על רקמה זו שנוצרה בתנאי מעבדה, ועוד יש לדון האם יש איסור של אינו זכוח על בשר זה שלא הותרה ע"י שחיטה, עוד יש לדון אם נלקחו התאים מבהמה טמאה או מבהמה טהורה בחייה האם יש לאסור את הבשר שנוצר מהם כבשר טמא או כאבר מן החי או לא, ויש בזה כמה נקודות לדיון:

(א) הנה בנידון מה שקרוי "בשר מתורבת" (מלשון תרבות), או בשר מלאכותי, שמייצרים במעבדה מתאי גזע של בעלי חיים, רקמות בשר (רקמות שריר), בתנאים מלאכותיים המחקה את האופן שגוף הבע"ח מייצרים מתאי גזע את רקמת השריר, כלומר רקמת הבשר, [כי כידוע תאי גזע הם תאים שעדיין לא עברו תהליך התמיינות לקבוע איזה תא הוא יהיה, האם תא שריר כלומר רקמת בשר, או תא עצם, או תא שומני וכיו"ב, והתהליך הוא להפוך אותם לתאי שריר, דהיינו לתאי בשר, ולגדל אותם בתנאים שהם גדלים בגוף החי, כי לצורך גידולם והתחלקות התאים והתרבותם, עד שמייצרים רקמות בשר, זקוקים הם לתנאים מסוימים של מזון חלבונים סוכריים ועוד,

* ככינוס "בית ועד לחכמים" שע"י ועידת רבני אירופה בראשותו של הגר"פ גולדשמידט שליט"א נשיא ועדת רבני אירופה, הופיעו מר ידידיה טובי' מנכ"ל חברת 'אלפא פרייס', (מפעל לצמיחת הבשר המתורבת כתחליף לבשר בקר), ומר איתי דאנה סמנכ"ל 'סופרמייל' (מפעל לצמיחת הבשר המתורבת כתחליף לבשר עוף) והחוקר הרב אביעד בר טוב ממכון 'מדע תורתך', והציגו את דרכי היצור של הבשר המתורבת המתחדש בארץ ובעולם, ועתיד בשנים הקרובות לצאת לשיווק מסחרי ולהוות תחליף לבשר ולעוף המסורתי, ובפניהם בקשה לסלול דרך בתנאי כשרות הבשר בכדי להציג מאכל השווה לכל בכשרותו עפ"י כללי ההלכה. ובהיות ועדיין לא הגיע הענין לשולחנם של פוסקי הדור שליט"א, וראיתי כמה מאמרים שנכתבו בנידון ובהם חילוקי דעות בין הכותבים, סדרתי את עיקרי הדעות השונות מתוך מאמרים אלו בשם אומרם, כדי לעזור לפני ת"ח בעלי ההוראה לשים עיונם בענין, מתוך תפילה כי יצא דבר ה' הלכה ברורה ומסוכמת לטובת הכלל, ובעלי המפעל יכלו לברך על המוגמר להגיש דבר מאכל הבשר לדעת פוסקי ההלכה שיחי'.

מתמיינים ומתחלקים בטבע, בגוף הבהמה, כלומר שהם עצמם מתרבים וגדלים ונעשים מתאי גזע לתאי שריר, עד שלבסוף נעשים רקמת בשר, יש לעיין האם יש עליו שם בשר כיון שנוצר באותם התנאים שנוצרים וגדלים בבהמה, או כיון שסו"ס לא גדל והתרבה בגוף החי, אין עליו שם בשר, והוא נידון כמוצר סנטטי בעלמא, והנ"מ האם הוא בשרי ואסור לבשלו ולאכלו בחלב, או שהוא פרווה ומותר מה"ת לבשלו ולאכלו עם חלב.

ומצד עצם זה שמקורו של התא הוא מן החי אין לאוסרו לאכול עם חלב, דבגמ' בחולין (ק"ד א') אמרי', העצמות והגידים והקרנים והעטלפים שבשלן בחלב פטור, ואמרי' עוד שם, דם שבשלו בחלב פטור, ויליף לה התם (ק"ג ב') מדכתיב "לא תבשל גדי בחלב אמו" גדי להוציא את הדם, וכן פסק הרמב"ם בפ"ט ממאכ"א ה"ז, ומבואר דכל הנהו דבאים מן חי אבל אין עליהם שם בשר, לא נאסרו משום בשר בחלב, וא"כ ה"נ אם אין עליו שם בשר, אע"פ שמקורו בא מן החי שיש בו צורת בשר וטעם בשר, אפ"ה אין בו איסור בשר בחלב, והוא כמוצר סנטטי בעלמא, ומדרכנן יש לעיין אם יש בו משום מראית עין, אבל מה"ת מותר לבשלו ולאכלו בחלב, אבל מ"מ אפשר, דבענינינו יש עליו שם בשר.

ונחלקו בזה הדעות, הג"ר אשר וייס במכתבו בענין בשר מתורבת (וכן בספרו עה"ת "מנחת אשר" שמות תשפ"ב) כתב, לענ"ד ברור ופשוט, דכל שדומה לבשר בצביונו ורקמתו וטבעו, בשר הוא, ואין כלל נ"מ כיצד בא לעולם, ובשר זה בכל בדיקה מעבדתית יוכח שמדובר בבשר ממש, ע"כ. והוא שיחי' מוכיח כן, מסוגיא דמנחות (ס"ט ב'), דבעי ר' זירא, חיטים שירדו בעבים ע"י נס, האם כשרים לשתי הלחם, או דלמא לאו ממושבותיכם הוא, ע"ש בתוס' וברמב"ם פ"ח מתמדין ומוספין ה"ג, ש"מ דאי לאו משום מעוטא דמושבותיכם, אע"פ שלא גדלו בדרך טבעו של עולם בקרקע כ"א ע"י נס, אפ"ה כיון שהוא דומה לחיטה בצביונו

האם התא עצמו אסור, או שפקע איסורו, גם אם הוא אסור האם יש להתיר את הבשר שנוצר מדין גידולי איסור, האם התא האסור בטל ברוב היתר כשהוא מעורב במצע הגידול בהיתר. ויש להקדים, כי ישנם מספר אפשרויות מהיכן נלקחים תאי הגזע, ויש בהם נ"מ לחלק מהנידונים.

א. בחו"ל הם נלקחים מבהמות לא טהורות, ובזה הנידון האם התאים אסורים כדין יוצא מן הטמא טמא, ומה דין הבשר המתפתח מהם.

ב. בא"י הם נלקחות משריר הצואר של עגל שמצוי בו תאי גזע, ובזה יש לדון האם התאים והבשר היוצא מהם יש בהם איסור אבר מן החי, או בשר מן החי.

ג. יש מפעלים שנלקחים התאים ע"י לקיטת תאים עובריים או טרום עובריים, לפני שהתמיינו, אם בשלב של טרום השרשה ברחם, שהתחיל התא להתחלק ועדיין לא נוצר עובר ואינו בגדר חי, ובזה אפשר דאין בו משום אבמה"ח ובשר מן החי, וכן בעופות מביצת תרנגול ביום הטלחה, שגם בזה אין חששות אלו קיימות.

ד. יש אפשרות לקחת התאים מבן פקועה שאינו חייב בשחיטה.

ה. אפשרות נוספת מבהמה טהורה לאחר שחיטתה, כשהתאים עדיין חיים, או בעודה מפרכסת וכבר הותרה ע"י שחיטה.

ו. אפשרות נוספת שהוזכרה הוא משליה לאחר פרישתה מהפרה, ובזה צריך לדעת מה דין השליא, ומה דין התא היוצא ממנו.

האם יש על "בשר מתורבת"

שם בשר ואיסור בשר בחלב

ב) הנה בדין "הבשר המתורבת", שלא גדל והתרבה בגוף בע"ח, אלא בתנאי מעבדה, ובתנאי המעבדה נלקח תא גזע חי שנוצר ע"י בעל חי באופן טבעי, וע"י תהליך מלאכותי המחקה את התנאים מסביב הקיימים בגוף הבהמה הביאו להתמיינות והתחלקות התאים, באותו אופן שהם

מתאי גזע שנוצר מבעל חי שנוולד מזכר ונקבה, וזה התא מתפתח ומתחלק וגודל ומתרבה באופן שמתפתח בגוף החי, מתייחס גם תוספת זה למקורו להחשב כבא מן החיים, אף שהתפתח לא בבשר החיים כ"א על מצע הגידול באותם התנאים שהם גדלים בגוף החי. [וממש"כ החזו"א במפלת חתיכת בשר, דרך מפני שיש בה תורת חיים של אמה חשיב בשר, משמע דמצד מה שהבשר התפתח וגדל מתאים חיים שבאו מן החי כדרך גידול הבשר, לא סגי זה שיהיה עליו שם בשר. אפשר דזה גופא כוונתו במש"כ שיש על החתיכה תורת חיים של אמה, והיינו משום שמתפתח מתאים חיים שבאו מן האם, וא"כ ה"נ הבשר הגדל במצע הגידול ע"י תא חי הנלקח מן החיים אפשר דחשיב בשר, וצ"ע].

עוד כתב שם דאפשר, דלצורך שם בשר בעינן שיהא בו נפש דהיינו דם, כדכתיב (דברים י"ב כ"ג) "כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר", וכלשון הכתוב (בראשית ט' ד) "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", ומה שגדל בתנאי מעבדה ולא מן החי בעל נפש ודם, לאו בשר הוא, ולכך אף שגדל מתא גזע הבא מן החי, כיון שאין בו נפש ודם, לא חשיב בשר, ולא דמי לבהמה שירדה מן השמים שיש בה חיות נפש ודם.

וכתב עוד לפקפק על עיקר דברי הרב וייס שכתב, שבשר זה דומה בצביונו ורקמתו וטבעו לבשר, דאפשר דכיון שחסר בו המרכיב המרכזי שיש בכל בשר, שהוא הדם והנפש, וגם אין בו עצמות, אי אפשר לומר עליו שכיון שדומה בצביונו ורקמתו וטבעו לבשר הרי הוא בשר, שהרי חסר בו מרכיבים יסודיים שיש בכל בשר.

עוד הביא הג"ר אשר וייס מהגמ' בסנהדרין (נ"ט ב'), דרבי חנינא ורב אושעיא בראו עגל בספר יצירה ואכלו אותו, וכתב בספר "דרכי תשובה" ביו"ד סי' פ"ז ס"ק כ"ט בשם המלבי"ם (בראשית י"ח ו'), שבשר בהמה זו אין לו דין בשר, ומותר לאכלו בחלב, "והפתחי תשובה"

ורקמתו, חטה היא. והכי מוכח נמי מסוגיא דסנהדרין (נ"ט ב'), גבי רבי שמעון בן חלפתא שנפלו לו בהמות מן השמים, ושאל בבי מדרשא אם הוא טמא אם טהור, ואמרו לו אין דבר טמא יורד מן השמים, ולא אמרו לו דאין זה בשר כלל כיון שלא בא מן החי, ש"מ דכל שהוא בשר בטבעו ובצביונו, אין נ"מ כיצד הוא בא לעולם, ובשר הוא לכל דינו. ועוד כתב, דבניד"ד דבשר זה שורשו ומקורו בבשר טבעי, שמצאו דרך לגרום לתאי בשר בודדים להתרבות לכדי כמות גדולה של בשר, ועפ"י חוקי הטבע גדל והתרבה, ולא ע"י מעשה נסים באו לעולם, [וגם התהליך להופכו מתאי גזע לתאי בשר הוא התהליך הטבעי שביצירת הבשר], מסתבר דלכו"ע דינו כבשר לכל דבר, ע"כ.

ובספר תחומין - ל"ו משיג הרב זאב וייטמן על דבריו, מדברי החזו"א ביו"ד נדה סי' ק"י - ס', שכתב בדין מפלת כמין חיה ועוף וז"ל: נראה דכל דיני בשר אין דינם תלוי בתכונת חומרם וצורתם, ואם נברא חתיכה של בשר, איננה נבילה ולא אינה זבוחה, ואפשר דמותרת אף בחלב, אלא כל דיני הבשר הוא בבשר החיים, (פי' בבשר הבא מן החי), ואם הפילה חתיכה של בשר, אע"ג דאין על החתיכה תורת חיים מצד עצמה, יש לה תורת חיים של אמה, לפיכך אם אמה טמאה גם על החתיכה איסור הטמאה, ואם אמה טהורה, הרי היא כבשר הפורש מן החי ואסור באכילה, ואשה שהפילה, תורת החתיכה כבשר מן החי של אדם, ע"כ. הרי דס"ל, דלענין שם בשר ודיניו, אין הדבר נקבע לפי צביונו ורקמתו וטבעו וצורתו בלבד, אלא צריך שיבא מדבר שיש בו תורת חיים, והיינו מדבר חי, ואמנם בהמה שירדה מן השמים כיון שהבהמה כעת חיה, ויש בה תורת חיים, אע"פ שלא נוצרה מן החי, אפ"ה הבשר שיש בה בשר הוא, אבל חתיכת בשר שהתפתחה במעבדה ולא בבהמה חיה, יש לומר דאין עליו שם בשר, ע"כ. ומ"מ עדיין יש לדון גם לפי דברי החזו"א, דאפשר דכיון שבשר זה מקורו

דהכא הבשר המתורבת נוצר כולו מן התאים שהיו בבע"ח ע"י תהליך הדומה לגידולו הטבעי, שהוא ע"י התחלקות התאים ובנייתם, ולכך חל על הבשר שם בשר לכל דבר.

וכן מביא בספר "רץ כצבי" שם (בעמודים קע"ב - קצ"ה) בשמו ובשם עוד ת"ח לחלק, דהכא נוצר הבשר באותה דרך טבעית כמו שהוא גודל ומתפתח בגוף הבע"ח, ומצע הגידול נותנת לתא את התנאים הנצרכים לו להתפתח בדומה לתנאים שיש לו כשהוא גדל בגוף הפרה, ואז הוא מתפתח בדרך טבעית ע"י התחלקות והתרבות התאים, ובאופן זה אף שמעשה בני אדם מעורב בו, עדיין אפשר שיש עליו דין בשר לכל דבר, ואינו דומה לעגל שנוצר ע"י ספר יצירה.

ונמצא, דלפי דעתם של הרב אשר וייס והרב יעקב אריאל, הרקמה המיוצרת מתא ראשוני הבא מן החי, דינה כבשר גמור, ויש לדונו לפי מקורו, כי הוא מתייחס לבע"ח ממנו נלקח, כיון שמדובר בשכפול תאים שמקורם בתא הבא מן החי, בדומה להתרבות כל יצור מתאים בודדים לגוף שלם, ומה לי שהתפתח בתנאי מעבדה, וכיון שריבוי התאים דומה לתהליך הריבוי הטבעי הרי זה בשר לכל דינו. ועפ"י דבריהם הוסיפו וכתבו, דכל שהוציאו אותו מבהמה כשרה שנשחטה כדין, או ממפרכת ששחיתה התירתו, דינו כבשר כשר, והוא בשרי, ואם הוציאו אותה מפרה בחייה, יש לדון האם דינו כאבר מן החי או כבשר מן החי, ואם הוציאו אותה מתאים עובריים בימים הראשונים שלאחר ההפרייה, בטרם קליטת העובר בדופן הרחם, אפשר דעדיף טפי, דעדיין אין כאן בעל חי, ואין לדונו כאמה"ח ובשר מן החי, ומ"מ גם זה בשר הוא לכל דינו וכנ"ל.

וכך גם דעתו של הרב חנוך קהאן, אמנם הוא שיחי' עורר מקום לפקפק בזה, עפ"ד שו"ת "ציץ אליעזר" (ח"י סי' כ"ה פרק כ"ו) שכתב, דאדם שהושתל בקרבו לב שנלקח

ביו"ד סי' ס"ב סק"ד כתב בשם השל"ה (פרשת וישב, צאן יוסף דף ל' ע"א), דבהמה זו שנברא עפ"י שמות ולא מצד התולדה, אין צריך שחיטה ואין בו איסור אבר מן החי, ע"ש, וא"כ משמע, דלא סגי אם טבעו וצביונו דומה לבשר חי שיהא עליו כל דיני בשר ודלא כיסוד דבריו דלעיל.

וכתב לדחות, חדא דכל דבריהם שם נאמרו בדרך אגדה, ואין למדין הלכה מן האגדה, ועוד דאף לדבריהם דבשר שנברא בדרך נס ע"י ספר יצירה אינו טעון שחיטה, ואין בו איסור בשר בחלב, כניד"ד דבשר זה שורשו ומקורו בבשר טבעי, ועכ"פ בתאי גזע שנוצרו והגיעו מן החי במקורו, ומצאו דרך לגרום לתאים הללו להתמייין ולהתרבות ולהתחבר לרקמת בשר, ועפ"י חוקי הטבע גדל ומתרבה, י"ל דלכ"ע דינו כבשר לכל דבר.

בספר "רץ כצבי" (להרב צבי רייזמן, אקטואליה ח"ב) בסי' ח' אות ט', הביא את דברי השל"ה שבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה בדרך נס ולא כדרכה, לא נאמרו בה דיני שחיטה, וכתב דהגר"נ גשטטנר בשו"ת "להורות נתן" (ח"ז או"ח סי' י"א) הקשה מסוגיא דמנחות (ס"ט ב') הנ"ל, בחיטים "שירדו בעבים", שפירשו התוס' שע"י נס ירדו, ואפ"ה אי לאו מיעוטא "דמושבותיכם" היה דינה כלחם טבעי וכשר לשתי הלחם, הרי דיני התורה נאמרו אף בדברים שנוצרו בדרך נס ולא בדרך טבע העולם. וכתב לחלק בין דבר הבא בדרך נס ע"י מעשה בני אדם, כההיא דבהמה שנבראה ע"י ספר יצירה, לדבר הבא בדרך נס מן השמים, דזה דינו כשאר ברואי השי"ת בדרך הטבע ע"ש, ולפ"ז רצה הרב רייזמן לדמות, דה"נ בשר הנוצר ע"י מעשה בני אדם בתנאי מעבדה, שלא כדרך בשר הנברא בגוף בע"ח בדרך הטבע, לא נאמרו דיני התורה בבשר זה.

אכן בתחומין ל"ו, במאמרו של הרב יעקב אריאל (בכשרות בשר מתורבת, באות ד'), דחה דבריו וכתב, דלא דמי כלל, משום

אלא שהתהווה מחוץ לגוף הבהמה עם אותן תנאים המתהווים בבהמה, ואפשר שבזה גם החזו"א מודה שדינו כבשר לכל דבר וכנ"ל, וצ"ע. אלא שיש לדון אם הוא מותר באכילה, והאם יש בו איסור אבר מן החי וכיו"ב.

האם הבשר המתורבת שנלקח מן החי יש לאסרו משום אמה"ח ובשר מן החי

(ג) בנידון כשרות "הבשר המתורבת", הנה אם תא הגזע הראשוני נלקח מבהמה טמאה, יש לדון את התא כדין יוצא מן הטמא טמא, וכל הבשר המתפתח ממנו אפשר שיאסר מדין יוצא מן הטמא, [ובהמשך יבואר כמה נקודות שיש לדון בהם], וה"ה אם נלקח מעוף טמא, או מביצת עוף טמא, ג"כ יש לדון כיו"ב, אבל משום אבר מן החי ובשר מן החי אין לדון בזה, דבגמ' בחולין (ק"א ב') וברמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"י ופ"ה ה"א מבואר, דאיסור אמה"ח ובשר מן החי נוהג רק בטהורים.

ואם נלקח התא מבהמה טהורה או עוף טהור לאחר שנשחטו כדין, ואפי' בעודה מפרכסת, לכאור' אין בזה מקום איסור כלל, שהרי נשחטה ואינו בא מן החי ולא מן האיסור, אלא דלמעשה אין עושים כן היום, לפי שעצם השחיטה פוגע בכח התרבות התאים אף אם נלקחו מבהמה תיכף ומיד בעודה מפרכסת.

ואם נלקח התא מביצת תרנגולת שהיא עוף טהור, ואינה מן החי, לכאור' גם בזה אין מקום חשש איסור בתא ובבשר שנוצר ממנו.

אבל אם נלקח התא מבהמה טהורה בחייה, או מעוף טהור בעודו חי, בזה נחלקו הדעות, דבגמ' בחולין (ק"ב ע"ב) דריש מדכתיב "ולא תאכל הנפש מן הבשר" זה אבר מן החי, "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" זה בשר מן החי, ופרש"י (שם בע"א בד"ה במשהו) דמיחייב אמה"ח אע"ג דאין בו שיעור בשר, ואבשר מיחייב אע"פ שאינו אבר. וכן פסק השו"ע ביו"ד סי' ס"ב ס"א

מאדם אחר בעודו פועם וחי, אף שהוא גורם עכשיו החיות באדם המושל, אפ"ה לא נשתנה כלל זהותו של המושל, כי ברגע שהלב נכרת מגופו של הראשון, בטל כל התייחסותו אליו, והוא בשר בעלמא ללא התייחסות, וכשנשתל בגוף השני הוא מקבל שם לב מחמתו, ופנים חדשות באו לכאן, ומתייחס מעתה רק אליו ע"ש, לפ"ז רצה לדון, כי גם תא גזע, כשהוא לעצמו אינו בעל חי, ואיבד את זהותו, וכשנשתל לרקמה במעבדה ע"ג מצע הגידול, אפשר שיש בו מרגע זה זהות מלאכותית חדשה, ולא מתייחס כלל לעבר, ע"כ.

אבל נראה שהדברים חלוקים, כי אמנם כשדנים בזהות של אבר מסוים, לב תלוש הוא בשר ללא זהות, ורק בתוך גופו של המושל הוא נעשה חלק ממנו ומתחדש בו זהות, אבל בעניינינו, אין הנידון האם התא והמתפתח ממנו הוא בעל חי, אלא הנידון אם הוא בשר, ובזה הסברא נראית, דגם אם בעודו תא גזע בפני עצמו אינו בשר, אבל כשמתפתח ממנו רקמת בשר כמו בתהליך טבעי של התפתחות הבשר בגוף הבהמה, הרי זהותו הוא כפי מקורו, ולא נפרד ממקורו להחשב כפנים חדשות של זהות מלאכותית ולא כזהות שממנו בא התא לעולם, ודינו כבשר לכל דבר.

והנה אף שהזכרנו דעות המתירים שאין לו דין בשר מהטעמים שהוזכרו לעיל, וכן ראיתי עוד סברות להתיר מהטעם, דכיון שהבשר לא נולד בתהליך הרגיל, התוצאה לא קובעת אע"פ שזה דומה ממש לבשר אלא התהליך קובע, וכיון שהשתנה הדבר מהמקור שנלקח מהבע"ח, נחשב זה דבר חדש ואינו בשר. וכן מהטעם דכיון שהחומר נשתנה ונהפך לדבר אחר, פנים חדשות באו לכאן, שהרי הנוצר קיבל צורה שונה מאותו תא שממנו בא, ואינו בשרי כלל. מ"מ העיקר נוטה יותר כדעת הסוברים, שדינו כבשר לכל דבר, כי הצורה השונה שקיבל הנוצר מאותו תא שבא ממנו, הוא בעצם תהליך היווצרות הבשר, וזוהי התהליך הרגיל המתהווה בו,

כשהתחילו התאים להתחלק בביצית, ועדיין לא נוצר עובר כלל, י"ל דזה ודאי אין בו משום אמה"ח ובשר מן החי, דלאו מן החי נלקח, ולכ"ע הבשר המתפתח מותר, ודב"ז צריך עדיין בירור לעניין מעשה.

האם יש לאסור את "הבשר המתורבת" משום חסרון היתר שחיטה

(ד) במסכת חולין (ס"ז ב') מביאה הגמ' את דעת רבינא, "שדרני דבישרא", כלומר תולעים הנמצאים בין עור הבהמה לבשרה, אסורים באכילה, משום שאת חיותם הם קיבלו מהבהמה בעודה אסורה באיסור אבר מן החי, ומכיון שאין שחיטה לתולעים, איסורם לא פקע גם לאחר שחיטת הבהמה. והרמב"ם בהל' מאכלות האסורות פ"ב הי"ג כתב, שגם תולעים שגדלו לאחר שנשחטה הבהמה אסורים באכילה. והראב"ד משיג עליו, שדוקא כשגדלו בחיי הבהמה וקיבלו את חיותם מבהמה האסורה באיסור אמה"ח אסורים, כמבואר בגמ' וברש"י שם טעם האיסור, אבל תולעים אלו שקבלו את חיותם מבשר שחוטא, אף הם מותרים. וכך פסק השו"ע ביו"ד סי' פ"ד סט"ז, והוא דעת רוב הראשונים שם דרבינא אסר דוקא בתולעים שעלו בבשר בחיי הבהמה.

ובספר "נאות יעקב" (סי' כ"ב סק"ו בהערה) ובספר "קובץ הערות" (סי' נ"ט) הביאו בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, לבאר שי' הרמב"ם, דס"ל דהיתר השחיטה הוא היתר הנמשך, ולו יצויר שהבהמה תגדל ותוסיף בשר לאחר שחיטתה, תוספת זו תאסר משום שאינו זכוח, כי השחיטה חלה רק על הבהמה שנשחטה, אבל בשר חדש זה שלא נשחטה לא הותרה אע"פ שנוצר מבשר שחוטא, ולכך תולעים אלו היוצאים מן הבשר ודינם כבשר, לא הותרו ע"י השחיטה, ע"ש.

ולפ"ז דן הגר"ר מנחם גענאך שליט"א (ראש מערכת הכשרות ב-OU) דאפשר, דה"נ בשר מתורבת הגדל ומתפתח במעבדה מתאי גזע של בע"ח, יש לומר דאם דינו

וס"ב. ומעתה יש לדון לענין התא הנלקח מבהמה בחייה, האם יש בו איסורים הללו, ואז גם מה שהתפתח ממנו יחשב כיוצא מן האסור ויאסור, ולכאור' מצד בשר מן החי י"ל דאין לאסור, דאע"ג דכשהיה בגוף הבהמה היה זה חלק ממכלל הבשר שבה, אבל כשהוא מבודד ואין בו כל המרקם של בשר, ובפרט בעודו תא גזע ולא תא שריר, י"ל דלכשעצמו לא חשיבא בשר, ואולי הוא כעצם, אבל לא כבשר.

אבל מצד אמה"ח יש לדון, דהנה הרמב"ם בפ"ה ממאכלות אסורות ה"ב כתב, דאמה"ח בין שיש בו עצם בין שאין בו עצם אסור, ובספר "דרכי תשובה" יו"ד סי' ס"ב סק"ד הביא בשם ה"חקרי לב" (ח"א יו"ד סי' ל"ב) שנסתפק, בארכובה מן החי שיש בו רק עצם ואין בו בשר כלל, אי מיתסר משום אמה"ח, דכמו שמצינו באמה"ח דעצם משלים לבשר לשיעור כזית, ה"נ מיחייב על עצם גרידא אף אם אין שם בשר כלל, דמ"מ אבר מיקרי, או דלמא בעינן נמי מיעוט בשר לשם אבר, והסיק שם בדלא בשר לא מיחייב, ובשו"ת "פני אריה" סי' ע"ד הסיק, דעצם בלא בשר נמי אסור משום אמה"ח, ע"ש, וא"כ לענין אותו תא גזע הנלקח מבהמה בחייה, יש להסתפק האם דינה כעצם בלא בשר, ולדעת "הפני אריה" יאסר משום אמה"ח, או דלמא כיון שאינו עצם ממש ולא בשר, לכ"ע לא מיקרי אבר, ואין בו איסור כלל, והבשר המתרבה ממנו הוא בשר כשר לכ"ע, וגם בזה נחלקו הדעות, ולכאור' הדעת נוטה קצת דזה בעצמו ודאי דלא חשיב אמה"ח ובשר מן החי, ומ"מ אכתי י"ל דיש לאסור מדין יוצא מן האיסור, דאף דהוא בעצמו אינו לא בשר ולא אמה"ח, מ"מ מקרי יוצא מאבר מן החי ומבשר מן החי, וא"כ אף שזה עצמו אינו אמה"ח ולא בשר, מ"מ יאסר מדין יוצא מן האיסור, ואף מה שגדל והלך ממנו אפשר דיאסר משום כך, וצ"ע.

וכשהתא נלקח מתאים עובריים בשלב טרום השרשה ברחם, או קודם לכן

האם אפשר להתיר תאי גזע

ו"הבשר המתורבת" הגדל ממנו

כדין תולעים שאינם נראים לעין האדם

(ה) הנה בנידון "הבשר המתורבת" שמגדלים אותו מתאים מזעריים הנלקחים מבע"ח. יש שרצו לדון, דהתא עצמו אין בו איסור כלל אף אם נלקח מבהמה טמאה, וממילא גם מה שמגדלים ממנו מותר בכל ענין, דהנה כתבו הפוסקים לענין איסורי תולעים, דכל שאין העין שולטת בו לא אסרה תורה, ובספר "ערוך השולחן" יו"ד סי' פ"ד סעיף ל"ו כתב בשם חכמי הטבע, שבכל מיני מים מצויים מלא ברואים דקים שאין העין יכולה לראותם, ובכ"ז מותר לשתות, וגם כל האויר מלא ברואים דקים והאדם בולע מהם תדיר, ואין בהם איסור כלל, משום דלא אסרה תורה מה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ע"ש. ולפ"ז אפשר, דה"נ כיון שזה התא הנלקח מבהמה, הוא אינו דבר הנראה כלל לעין האדם ואינו מורגש בחושי האדם, ואינו נראה אלא דרך מיקרוסקופ. (ובעלי המחקר כתבו, שגודלו הוא בין אלפית מילמטר לארבע אלפיות), א"כ אין בו איסור אכילה עוד, ואף אם בא מבהמה טמאה פקע איסורו. ולפ"ז רצו לצדד, דאף הבשר המתפתח ממנו ע"י פעולות שונות אין בו איסור עוד.

ולכאורה יש לחלק, דדוקא תולעים הללו, שמתחילת יצירתם אינם נראים לעין האדם, לא אסרה אותם התורה, שהתורה ניתנה לבני אדם ולא למלאכים, אבל הכא שאותם התאים היו חלק מגוף הבהמה הטמאה, והיה זה חלק ניכר מהרכב הבע"ח, שמורכב מריבוי תאים וזו היא מציאות הברואים, אלא שע"י מעשה בני אדם הפרידה חלק דק שבדק מגוף הבהמה עד שאינו נראה לרוב דקותו, יש לומר דבכה"ג לא נפקע ממנו שמו ואיסורו ממה שהיה בתחילה, ועדיין נחשב זה כחלק מבהמה לכל דיניה.

כבשר, אף אם הבהמה נשחטה כדין, בין אם נלקחה בחייה ואין בו איסור אמה"ח, ובין אם נלקחה מבהמה לאחר שחייתה כדין, אפ"ה כיון שלא היה בעולם בשעת שחיטה, לא הותרה ע"י השחיטה, ודינה כדרגי דבישרא שגדלו מן הבשר לאחר שחיטה, דאסור לדעת הרמב"ם.

והג"ר אשר וייס שליט"א במכתבו בענין בשר מתורבת ששלח להרב גענאך, השיב, דאין לאסור משום כך, חדא דהשו"ע ביו"ד שם פסק כשיטת רוב הראשונים, שדוקא תולעים שנוצרו בחיי הבהמה מהבשר אסורים, אבל אלו שנוצרו לאחר שחייתה ולא קיבלו חיותם מבהמה האסורה, אינם אסורים משום חסרון שחיטה. ועוד דאף לדעת הרמב"ם, דוקא אותם תולעים היוצאים מן הבשר בדרך טבעו של עולם, לפעמים בחיי הבהמה ולפעמים אחרי מותה, הם נחשבים כחלק מבשר הבהמה וזקוקים להיתר שחיטה, אבל בשר זה שמתפתח ע"י מעשה אדם מתאי הגזע, ותא הגזע הוא ג"כ דבר שבבלי נראה לעין האדם ואינו גוש בשר, ודאי שאין הבשר החדש הזה נחשב כחלק ממש מבשר הבהמה שידרש לכך היתר שחיטה, אלא לגבי זה נחשב הבשר כפנים חדשות, ואין צריך היתר שחיטה על כך.

ועוד הביא שיטת ה"מרכבת המשנה" שמפרש בדעת הרמב"ם, דהטעם שהוא אסור אף אם נמצאו לאחר שחיטה, הוא משום, דאף שבתחילה לאחר שחיטה מיד לא נראו בה תולעים, מ"מ בתולעים שבבשר הבהמה לעולם יש לחוש שמא כבר היו בה בחייה קודם השחיטה, אע"פ שלא נראו בעליל, ע"ש. ולפ"ז בשר זה שהתפתח מחוץ לבהמה ולאחר שחייתה, לכ"ע אין לאסור. והביא עוד דב"מגדל עוז" נקט, דאף לדעת הרמב"ם אין איסור אלא בתולעים שנמצאו בבשרה בחיי הבהמה, והרמב"ם קיצר בלשונו, ע"ש. ולכך העלה לענין מעשה דודאי אין לאסור בשר זה משום חסרון היתר שחיטה.

מיקרוסקופי, מ"מ אחר שנתגדל התא ע"י שכפול התאים, יש לדונו עתה כגדילה טבעית, ודומה הדבר לתולעת שנולדה מזו"נ ואינה ראת לבני אדם, דבדואי לאחר שגדלה ע"י מאכל וכיו"ב ונראית, אנו דנים אותה כפי מקורה, ודינה כתולעת אע"פ שבתחילה לא היתה נראית כלל לבני אדם, א"כ ה"נ אותם התאים, לאחר שנתגדלו דנים אותם כפי מקורם, ע"כ. ולמש"נ לעיל אפשר, דאותם התאים שהופרדו מבהמה ע"י מעשה בני אדם, אף שהופרדו לחלק דק כל כך, אפ"ה מעולם לא נעשו כחלק בלתי נפרד מהבע"ח שבאו מהם, ובפרט לסברת "המנחת שלמה" דכיון שהופרדו ע"י אנשים המטפלים בהם, לא איבדו את זהותם ושמן ואיסורם מעולם.

האם יש להתיר את תאי הגזע

מצד הטעם של "מיא בעלמא הוא"

והמתפתח ממנו יהא מותר בכל ענין

ו) במסכת יבמות (ס"ט ב') אמרי', בת כהן שנישאת לישראל ומת בלא בנים, דחזרת לבית אביה, עד ארבעים יום מותר לה לאכול תרומה, דאף אם היא מעוברת ממנו, עדיין אינו וולד הפוסל את אמו מלאכול בתרומה, משום דעד ארבעים יום מיא בעלמא היא. ופרש"י יצירת הוולד ארבעים יום. ובנדה (ל' ע"א) אמרי', דהמפלת תוך ארבעים אינה חוששת לוולד, דעדיין לא נגמרה יצירתו עד מ' יום. ובשור"ת "חוות יאיר" סי' ל"א התיר לאשה שזינתה להפיל עוברת בתוך ארבעים יום. משום דאכתי מיא בעלמא הוא, ולא עובר מיקרי. וכן בשור"ת "ציץ אליעזר" (ח"ז סי' מ"ח פ"א אות ח') הקיל בתוך ארבעים להפיל עוברת כשיש לכך סיבות רפואיות, משום דאכתי מיא בעלמא הוא. ומבואר דעד מ' יום שעדיין לא מתחיל צורת אדם, הרי זה מוגדר "מיא בעלמא".

ויש שרצה לדמות הנידון לענין אותם תאי הגזע הנלקחים מבע"ח, האם יש בהם חלות איסור של בהמה טמאה, או של אבר מן החי

וכע"ז ובתוספת טעם ראיתי שמוכא בשם הרי"א (בתחומין ל"ה - ל"ו) שכתב, דאע"ג שהרקמה (הבשר המתורבת) נוצרה מתאים מיקרוסקופיים שאינם נראים לעין האדם, ויצורים מיקרוסקופיים שאינם נראים, כגון חיידקים ותולעים שאינם נראים, מותרים, כי התורה לא אסרה דבר הסמוי מן העין, כאן אין דין התאים כן, דכיון שנלקח בידי אדם מבשר הנראה לעין, ובני אדם מטפלים בהם עד שהם מתרבים וניכרים, לא נשתנה דינם, והביא שכ"כ הגרש"ז אויערבך זצ"ל בשור"ת "מנחת שלמה" (תניא ח"ב סי' ק' סק"ז) לענין איסור כלאים, בהרכבה הנעשית במעבדה ע"י הנדסה גנטית, שמרכיבים ומערבבים חלקיקי תאים של מיני עצים שונים, או שמרכיבים מבריה אחת לשניה וע"ז משנים את תכונותיה של השניה, דאף שכל חלקיקים אלו אינם נראים לעין האדם, וכל תא לכשעצמו אינו נראה לעין, אפ"ה מכיון שאנשים מטפלים בחלקיקים אלו ומעבירים אותם ממין אחד לשני, נחשב זה כדבר הנראה לעיניים ולא בטל חשיבותו, ולא דמי לתולעים שאינם נראים, ע"ש. וא"כ ה"נ התא המטופל במעבדה, כיון שאנשים מטפלים בו, וגם הופכים אותו לבסוף לדבר מוחשי הניכר לעין, דין התא כדבר הנראה לעיניים, וכל שבא מאיסור. ה"ה נשאר באיסורו, והיוצא ממנו אסור כמוהו.

עוד יש להוסיף ולחלק, דהכא כיון שאותו תא קטן לא נאבד באויר העולם, אלא ע"י פעולות בני אדם הולך ומתפתח וגדל עד שנראה לעין האדם ונעשה חתיכה הראויה לאכילה, י"ל דעכ"פ לאחר שהלך והתפתח, נידונית עתה כפי מקורה הראשונה, שהרי התא הוא זה שהלך וגדל כדרך הגידול הטבעי שלו ע"י התחלקות והתרבות התאים, אלא שלא היה זה בתוך גוף הבהמה כ"א במעבדה שיצרו בני אדם. וסברא כזו הביא בספר "רץ כצבי" שם (עמוד ר"א) בשם הרב מרדכי אלתר בעמ"ס "חדרי סוכה" שכתב, דאף שהתא עצמו אינו אלא בגודל

ארבעים ימים ראשונים של יצירת הולד שנחשב מיא בעלמא, הנה ההגדרה של מיא בעלמא אינו בהשוואה לבשר, אלא כלפי המושג של עובר, עד מ' יום נחשב מיא בעלמא, כי עדיין אין כאן צורת אדם, אלא צורת בע"ח אחרים, ומיום הארבעים מתחיל להיווצר צורת אדם, אבל אין מכאן ראייה לניד"ד האם לתא יהיה שם בשר או לא, ע"כ.

ויש להוכיח חילוק זה, דהנה במסכת תמורה (ל"א א') אמרינן, אפרוח שנולד מביצת טריפה מותר, ומפרש אביי הטעם, ביצה אימת גדלה (לאפרוח) לכי מסרחא, וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא, כלומר פקע ממנו איסור טריפה. והתוס' בחולין (ס"ד א') ד"ה שאם שואלים, מניין שביצת עוף טהור מותרת באכילה, והרי היא יצאה מאבר מן החי, ולמה לא יאסר משום יוצא מאבמה"ח, ותירצו שזה נלמד משילוח הקן ע"ש, ומשמע דבלא לימוד היינו אוסרים ביצה משום יוצא מאבמה"ח, וקשה דביצה ודאי נחשב מיא בעלמא לגבי שם עובר, וזה לא יותר טוב מעובר תוך מ' יום שמוגדר מיא בעלמא ולא עובר, ואם מיא בעלמא זה סיבה גם להסיר מעליו איסורי בשר טמא ואבמה"ח וכו', א"כ גם ביצה זו לא תאסר משום אמה"ח, וכמו דביצת טריפה שהסריחה פקע איסור טרפה ממנו, כך אף בלא הסריחה, אלא ודאי מיא בעלמא של עוברים אינו כלל טעם להפקיע ממנו איסורין, ורק ביחס לשם עובר נאמרה הגדרה זו.

וראייה זו הביא הרב יעקב אריאל (בתחומין ל"ו) לדחות את טעמו של הר"צ רייזמן להתיר את הבשר המתורבת שגדל מהתא משום איסור אבמה"ח, דכיון שנחשב זה מיא בעלמא אין עליו איסור אמה"ח. אכן בטעם החילוק כתב הרי"א בענין אחר, דגדר מיא בעלמא נאמר רק לגבי עובר אנושי, שעדיין אין עליו שם אדם כיון שאין בו צורת אדם עד מ' יום, אבל לגבי שאר כל העוברים של כל בעלי חיים, אין השלמת

וכו"ב, לסוגיא זו, שהרי בתוך ארבעים יום בודאי נמצאים תאי גזע בעובר, ומזה הוא הולך וגדל, ואפ"ה הוא מוגדר כמיא בעלמא, א"כ משמע, שתא מצד עצמו לא מוגדר בשר, ואין עליו שם מחמת אפסיותו, ולכך רצו לומר, שאפי' אם הגיע התא מבהמה טמאה, הוא לא דבר אסור ולא בשרי, והיוצא ממנו כמוהו ומותר בכל ענין, ולא מיבעיא אם התא נלקח מתאי גזע עובריים שהתא נחשב מיא בעלמא, כהגדרת חז"ל לעובר בשלבי ההריון הראשונים, והיינו משום חוסר המשמעות שלו, אלא אפי' אם נלקח מבהמה, מ"מ כשהוא מבודד כתא גזע נפרד, איבד את מהותו, וכל האיסורין נפקעו ממנו.

אבל נראה, כי אין לדמות כלל סוגיות הללו לניד"ד, דהתם הנידון האם יש עליו שם וולד ועובר, וכל שלא עבר עליו מ' יום עדיין אינו מוגדר וולד ועובר, ולא אוסר את אמו בתרומה, ולא מטמא טומאת לידה, ואין עליו איסור של איבוד נפש, וכמו שהדבר פשוט שמותר להשמיד תאי גזע גם בעודו חי, ולגבי ענין זה הגמ' ביבמות מגדירה אותו מיא בעלמא, ומפרש שם רש"י דהכוונה, שעדיין אין כאן יצירת וולד, אבל כשדנים על אותו תא (המוגדר בלשון הגמ' מיא בעלמא) אם הוא דבר אסור או לא, אם הוא בשר טמא, והאם הנוצר ממנו מתייחס למקור, אין לכל זה שייכות לגמ' ביבמות ובנדה, והרי גם אותו עובר שהיה מתחילה מיא בעלמא בתוך מ' יום, כשעברו מ' יום הוא מתייחס למקור, ולא איבד את זהותו מפני כך שבשלב מסוים היה מיא ולא עובר, וא"כ גם אותו תא גזע, בודאי כשהתפתח אפשר שמתייחס למקור, ואף בעודו תא כשדנים אם הוא אסור או מותר, ולא אם הוא וולד או לא, אפשר שלא נשתנה דינו משום כך שהוא במצב מבודד כזה.

שו"ר תשובה מהאדמו"ר ממאדז'יץ שליט"א, שהובא בספר "רץ כצבי" שם (בעמוד קצ"א), שכבר חילק כדברינו וכתב, מה שהבאת בשמה מהגמ' בנדה לענין

ענין של איסורים ולא זהות המין, ואין לזה שייכות לזהות הגנטית. י"ל דבשעה שנלקחו תאי הגזע ונעשו כמיה בעלמא פקע איסורם, ולאחר שפקע והותר, אף כשחזרו להיות בשר, האיסור אינו חוזר וניעור. ואולם למש"כ לעיל, דהגדרת מיה בעלמא לא נאמרה בנוגע לשם בשר ובנוגע לאיסורים שעליו, עדיין אפשר, שגם אם נלקחו מבהמה טהורה מן החי וכ"ש מנבלה, ישאר האיסור בעינו. ואולם אם נלקחו מבהמה שחוטה כדין, או אם נלקחו תאי גזע עובריים מביצית טרום עוברית, או טרום השרשה ברחם, דעדיין אינם מוגדרים כעובר ואין בהם איסור אבר מן החי ולא איסור אחר, אפשר שכל שנלקח מבהמה טהורה אין בהם איסור כלל, אבל אם נלקח מטמאה עדיין י"ל, דלאחר שהתפתח כבשר, הרי זה דומה לוולד שהתפתח מאותן מיה בעלמא, שבנוגע למינו ולזהותו חוזר וניעור למעמדו ממנו הגיע, מכח הרכב הגנטי והרצף בינו למקורו, ובשר זה שם בשר טמא עליו ואסור באכילה.

האם יש להתיר "הבשר המתורבת"

היוצא מתאי גזע האסורים

מדין גידולי איסור בדבר שזרעו כלה

(ז) במסכת תרומות פ"ט מ"ו תנן, הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה גדולי גדולין אסורין, איזהו דבר שאין זרעו כלה, כגון הלוף והשום והבצלים. וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' מעשרות ה"ו. ומבואר דהזורע זרעי איסור, כגון גרעיני חיטה שהם טבל, דין הגידולים שיצאו מן הזרע הוא, דכל שהזרע המקורי כלה לאחר שתילתו בקרקע, הגידולין מותרים, וכל שלא כלה, הגידולין אסורין.

ובספר "קרבן אורה" עמס"כ נדרים (נ"ז ב') בד"ה בצל הקשה, ויש לדקדק, אמאי לא יהיו כל גידולי איסור אסורין מטעם כל היוצא מן הטמא טמא. ויש לומר, דכיון דהזורע עצמה נרקבת ואח"כ היא גדלה, דהא זרעו כלה, א"כ פקע איסורו, ולא יוצא מן

הצורה קובעת את גדרו, דלא מצינו זאת בבע"ח אחרים. ועוד כתב לחלק, כי עובר מתחיל מתא ראשוני שעדיין אינו אלא מיה בעלמא, כי עדיין לא התפתח ולא התמייין לאברים שונים, עד ארבעים יום שמתחיל להיווצר צורת אדם, אבל בשר מתורבת הלוקח מבהמה שצורתה גמורה, וממנה מתרבה הבשר בכמות, אפשר שאין להגדיר זאת מיה בעלמא, ע"כ. אולם החילוק השני לא תהיה באופן שלוקחים תאי גזע עובריים מביצית טרום עוברית, שהוא עדיין מוגדר כמיה בעלמא, ובזה עדיין יש להתיר אף אם נלקח מבהמה טמאה, ולמש"כ יש לחלק בענין אחר, ואין להתיר משום כך בכל ענין.

עוד יש שחילקו, (בספר אסיא ט"ז, במאמר מהרב אביעד בר טוב והרב דוד פוקס, בענין בשר מתורבת, פרק ג' עמוד 31), דאף אם נאמר שאין איסור אכילה בתאי גזע שנלקחו מן החי, ואין דינם כדין בע"ח שממנו נלקחו, משום דמיה בעלמא הוא, ומשום כך אינם נחשבים בשר כלל, אפ"ה כיון שיש לו הרכב הגנטי מאותו בע"ח ממנו נלקח, א"כ לאחר שהתפתח ונעשה לבשר, חוזר וניעור למעמדו הראשון ממנו נלקח, בדומה לעובר שהיה בתחילה מיה בעלמא וכשהתפתח לוולד חוזר למעמדו ממנו הגיע מכח הרכב הגנטי והרצף הישיר בינו להוריו, ואף כאן לאחר שהתרבו, חוזרים להיות בשר גמור כמקור ממנו הגיעו, ואף שיש לחלק בין עובר שהתפתח כדרכו של עולם, לתאי גזע הללו שהתפתחו ע"י מעשה אדם, ובזה אולי נשארו בגדר מיה בעלמא אף כשקיבלו צורה של בשר, מ"מ אין לנו הכרח ומקור לחילוק זה.

ואולם לפי חילוק זה אפשר, שדוקא אם נלקחו תאי הגזע מבהמה טמאה, שייך לומר לגבי זהות המין דאף שהי' בתחילה מיה בעלמא והתא עצמו היה היתר, מ"מ כשהתפתח למציאות של בשר, חוזר וניעור וזהותו למקורו ואסור, אבל אם נלקח מבהמה טהורה חיה שיש בה איסור אבר מן החי, או מנבילה שאסורה משום נבילה, כיון שהוא

נשאר משהו מאותן תאי גזע הראשונים, או שנעלמו כליל לאחר התמיינותן, וכיון שדינו כדבר שזרעו כלה, א"כ לסברא הראשונה של "הקרן אורה", אין בזה איסור של יוצא מן הטמא, דאף אם התא היה אסור, מ"מ כשנחלק ונעלם פקע איסורו, ולא חשיב יוצא מן הטמא, ולסברא השנייה שכתב הקר"א, אפשר דגם בשר זה לא דומה לוולד טריפה שכל עיקר גידולו הוא מאמו, אבל בשר מתורבת זה, אמנם באו מאותן תאי גזע האסורין, אבל עיקר התפתחותו וגדילתו הוא ממה שניזון ממצע הגידול שבו מונח, וכן מהתנאים האחרים שבהם מניחין אותם, שהם מאפשרים את המשך התפתחותם, ודומה הדבר להזרעים שעיקר גדילתן של הגידולין היוצאים מהם הוא מן הארץ והאוויר, ולכך נחשבים כריה חדשה ומותרים, ה"נ כל שהמצע הגידול הוא של היתר, מדברים צמחיים וסנטטים בלבד כנהוג היום, יש להתיר גם את הבשר הגדל וצומח ממנו.

אולם יש שכתבו לחלק בין גידולי טבל לבשר המתורבת, דבגידולי טבל הגידולים אינם נוצרים רק מכח הזרע הראשון, אלא הקרקע מוסיפה גם כן כח גידול משלה, והזרע משתרש בקרקע ומתמזג בקרקע ונפסד ונרקב בקרקע, ולכך מתבטל הזרע בקרקע, וכשנוצר זרע חדש הר"ז נחשב שנוצר מהקרקע, ופנים חדשות באו לכאן, ובטל האיסור לגמרי, אבל בבשר מתורבת, ההתרבות נוצרת מיניה וביה בלבד, שמתחלק התא הראשון וחוזר ומתחלק, והכל בא מכח העיקר הראשון בלא גורם אחר, ומצע הגידול והתנאים הסביבתיים הזקוקים להתפתחותו אינו אלא כמזון ותנאים המאפשרים לתאי הבשר הראשונים להתחלק ולהתרבות, ואין התאים נשרשים במצע ומתבטלים בדומה לזרעים הנשרשים בקרקע ומתבטלים אליו, ולכך אף אם העיקר נעלם אין הגידול במצע מבטל את העיקר להחשיבו כגידול חדש ופנים חדשות, אלא עדיין נחשב זה כיוצא מן האיסור, ודומה

הטמא הוא, כדאמר' בגמ' דביצת טריפה מותרת משום דמסרחא, והוא כעפרא ופקע מיניה איסור טריפה. עוד כתב "הקרן אורה" טעם אחר, דגידולי הפירות והצמחים לא באו לכלל זה דיוצא מן הטמא, משום דהגידולין הם בריה חדשה, ועיקר גדילתן הוא מן הארץ והאוויר, ולא כוולד טריפה הוא שמתגדלת בבטן אמה הטריפה, ע"ש.

ומבואר דאף שבודאי הגידולים הם מאותן תאי גזע הנשארים מהזרע הנרקב, אפ"ה כיון שהזרע עצמו נרקב וכלה, ועוד שעיקר גדילתן של הגידולים הוא מן הארץ והאוויר, נחשבים הם ככריה חדשה, ולא כיוצא מן האיסור, ולכך מותרים, ומ"מ בזרעי איסור שאין זרעו כלה הגידולין אסורין, ומשמע בקר"א שם, דלטעמו הראשון האיסור בזה הוא משום יוצא מן האסור, דכיון שזרעו קיים נחשבים הגידולים כגדלים גם מהזרע, אע"פ שודאי גם הקרקע והאוויר גורמין גדילתן, ולטעם השני אפשר שהוא מדרבנן, ע"ש.

ולענין בשר מתורבת הנוצר מתאי גזע שהם עצמם אסורים, נחלקו הדעות האם יש להשוותו לגידולי טבל בדבר שזרעו כלה, ולהתיר הבשר אע"פ שבודאי באו מאותן תאי גזע האסורין, או לא, דהנה בגדר דבר שזרעו כלה, כתב בספר "דרך אמונה" פ"א מהל' תרומות הכ"א ס"ק קצ"א בשם הרמב"ם בפיה"מ דהיינו, שהזרע נרקב באדמה ולא נשאר ממנו אלא כמו גידין דקין בארץ, וממנו צומח אח"כ הפרי, ע"כ, וא"כ ה"נ אותן תאי גזע הראשונים שנלקחו מהבהמה, הרי לאחר תהליך התחלקותם והתמיינותם הם נעלמים, ואף אם ישאר משהו שבמשהו ממנו, בודאי הוא פחות מאותן הגידין דקין הנשארים בארץ בדבר שזרעו כלה אשר מהם צומח אח"כ הפרי, וא"כ גם אם מהם צומח אח"כ אותו בשר מתורבת, לכאורה אין לאסור את אותו בשר שהתרבה וגדל מכחו של התא הראשון משום איסור יוצא מן הטמא טמא, ובפרט שעדיין אין הדברים מוכרעים האם בכלל

ולכאורה נראה, דהך פלוגתא הוא בתא גזע הנלקח מבהמה טהורה בחייה, דאף אם התא יש בו איסור של אבר מן החי או בשר מן החי, מ"מ אפשר שהגידולים שצמחו והתרבו ממנו לא יאסרו כמוהו, ודינם כגידולי היתר, דומיא דגידולי טבל שהם מותרים, אבל תא גזע הנלקח מבהמה טמאה, והנידון הוא ביחס מין הבשר אם הוא מתייחס למין בשר טמא או לא, יש לומר דמה שיש צד נוסף המסייע בגידולו, לא יפקיע ממנו שם בשר טמא, כיון שנתרבה מבשר טמא והוא כמוהו, ולא דמי לגידולי טבל המותרים.

וכך ראיתי שכותב באסיה (ט"ו) במאמרו של הרב אביעד בר טוב והרב מרדכי פוקס בענין בשר מתורבת, (בפרק ג' עמוד 33), שאפילו אם נדמה את תאי המקור כדבר שזרעו כלה להתיר את הבשר, כל זה בנוגע לדיני איסור והיתר, אך לענין זהות המין ואיסור התלוי במין תאי המקור, מסתבר שהזהות נשמרת בכל ענין, והתוצר יהיה אסור, ואף אם ניתן להתיר בשר בהמה טהורה שנלקט מתאי גזע של נבילה או מן החי, לא ניתן להתיר באופן זה בשר חזיר וכיו"ב שיהיה כשר לאכילה, ע"ש. אכן אפשר שאין הדברים מוכרחים, די"ל דכיון שהבשר שהתרבה והתפתח לא גדל בתוך בהמה טמאה, אין דינה כבשר טמא בעצם, ורק מדין יוצא מן הטמא יש לאסרו, ולענין איסור זה י"ל, דכיון דגדל ע"י מצע הגידול וזרעו כלה, חשיב זה פנים חדשות, ולא מיתסר משום יוצא לדעת המדמים בשר זה המתרבה במצע הגידול לזרע של איסור הנזרע בקרקע ונעשה צמח, ולדעתם אף בזה יש להתיר, וצ"ע.

האם יש להתיר "בשר מתורבת"

היוצא מתאי גזע האסורים מדין

ביטול התא "במצע הגידול" של היתר

(ח) כתב השו"ע ביו"ד סי' צ"ח ס"א, איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו, אם אין שם עובד כוכבים לטעמו משערין בס'.

הדבר יותר לגידולי אויר ולא לגידולי קרקע שהמקור מתחבר לקרקע, כי בבשר זה אין חיבור מהותי, ודומה יותר לפיטריות הגדלים מהאויר, וכיון שההתרבות בעצם נוצרת מיניה וביה, עדיין יש לאסרו משום יוצא מן האיסור לסברת הקרן אורה הנ"ל, ובסברא זו מצינו אריכות בתחומין ל"ו אות ג' ובתחומין מ"ב אות ו' בשם הג"ר מרדכי גרוס, ע"ש.

אכן הרבנים המתירים פקפקו מאד בחילוק זה וכתבו, שאמנם בשלב הראשון של גידול תאי הגזע, בו אנו גורמים להם להתחלק כמה שיותר, כדי שיהיו ריבוי תאים ונוכל להפיק מהם רקמת שריר בשרי, אכן הם מתרבים מיניה וביה, אבל בהמשך במצע הגידול, כשגורמים להם לההפך לסיבים של שריר ולרקמת שריר, ולהמשיך לגדלם ולהרבותם, ודאי שעיקר ההתרבות היא מכח מצע הגידול ותומרי הגדילה ומגוון החלבונים המזינים, שהם משנים את פני התאים מתאי גזע להקמת שריר, ואין הבדל בין התהליך שעובר הזרע בקרקע והופך לצמח, לתהליך הגידול של התא שמשנה את פניו והופך לבשר, וגם כאן יש את הסברא של פנים חדשות באו לכאן, אף שאין פעולת השרשה ממש של התא בדומה להשרשת הזרע בקרקע, ואין ההתרבות מגיע רק מיניה וביה ע"י התא המקורי המתחלק להרבה תאים דומים, אלא יש כאן שינוי פנים מוחלט שנוצר ומתפתח ע"י צד נוסף, שהוא מצע הגידול, המביאו לשלב הסופי, בדומה לזרע הנזרע באדמה שגם לו יש את התאים הראשונים ממנו מתפתח הצמח, ובכל זאת נידון כפנים חדשות, ה"נ מצע הגידול הוא חלק מהותי בהפיכת תאי הגזע לרקמת שריר ולהמשך התפתחותו, וא"כ גם לסברתו השניה של הקר"א לכאן יש לדמותו לגידולי טבל שהם מותרים. זהו עיקר הנידון שיש בזה, איך להתייחס בנוגע למצע הגידול בו מונחים תאי הגזע המקורים והולכין וגדלים ומשתנים לרקמת שריר, האם כזרעים המושרשים באדמה שגידוליו מותרים, או כיוצא מן האיסור שהוא אסור.

דלא בטל, היינו דוקא אם לא היה שם מעמיד אחר רק האסור, אבל אם היה שם ג"כ מעמיד היתר, הוי זה וזה גורם ומותר אם איכא ס' נגד האיסור. וכ"כ השו"ע באו"ח סי' תמ"ב ס"ה ובמ"ב ס"ק כ"ה, דאם העמיד גבינות בשמרי שר של חמץ, אפי' יש בהגבינות שישים נגד החמץ חייב לבערם, דדבר המעמיד לא בטיל, וכתב המ"ב בשם המג"א בסק"ט, דדבש שהחמיצו והעמידו בשמרים של חמץ, ולא היה בו די להעמידו, ועירב בו גם שמרי דבש של היתר, ובצירוף שניהם הועמד, הרי זה מותר בפסח אם יש בו שישים כנגד שמרי החמץ, דכל זה וזה גורם להעמידו (פי' איסור והיתר הגורמים) הרי זה מותר אם אין כח באיסור לבדו להעמידו, ע"ש, וא"כ לפ"ז ה"נ יש לומר, דכיון שאין בכח התא של איסור להעמיד ולגדל את הבשר אלא עם מצע הגידול שהוא של היתר, חשיב זה וזה גורם, וכיון שיש בתערובת שישים כנגד האיסור ה"ז בטל ומותר.

ובספר "רץ כצבי" (שם) בסי' ח' אות ו' העלה הרב צבי רייזמן טעמים אלו להתיר את הבשר המתורבת, אף אם תאי הגזע מוגדרים כדבר האסור, משום דין ביטול בששים, דהתאים ומצע הגידול שניהם נחשבים מעמיד לגבי הבשר הנוצר, ומעמיד של איסור ושל היתר בטל בס'.

אכן בתחומין ל"ו משיג הרב יעקב אריאל על כל עיקר היתר זה של תערובת וביטול בס', וכתב שם, דתערובת שייך כששני מרכיבים מעורבין באותה מדה, כגון מאכלים מעורבים או מבושלים יחד, אבל בעניינינו, תאי המקור הם בלבד ההופכים לרקמת שריר ולבשר הגדל, אבל שאר חומרי ההזנה אינם חלק מהצומח וגדל, ואולי הם רק נבלעים בהם או שהם נשטפין החוצה, אבל בכל ענין הם לא מתפתחים ונעשים שריר, ורק האיסור עצמו הוא זה שמתרבה, וכל היוצא ממנו אסור כמוהו, וא"כ לא שייך זה כלל לדין תערובת, ואין כאן ביטול בדבר אחר כלל. וכתב הרב אריאל, כי הר"צ

וכתבו הט"ז בסק"ג והש"ך בסק"ו, דצריך שישים מן התורה, כיון שעד שישים מרגישים בהיתר טעם האיסור, וקיי"ל טעם כעיקר אסור מדאורייתא. ובשו"ע שם בסי' פ"ז סעיף י"א כתב, המעמיד גבינה בעור קיבת נבילה וטריפה ובהמה טמאה, אוסר בכל שהוא, ופי' הרמ"א, משום דדבר האסור בעצמו ומעמיד, אפילו באלף לא בטיל. וכ"כ הרמב"ם בפט"ז מהל' מאכלות אסורות הכ"ו, ופירש שם הטעם, משום דכשהאיסור הוא מעמיד, הרי הדבר האסור הוא הניכר והוא שעשה אותו גבינה, ולכן לא בטל ואוסר בכל שהוא.

ולפ"ז יש לעיין, "בבשר מתורבת" הבא מתאי גזע של בהמה טמאה, דאי נימא שהתא עצמו אסור כדין היוצא מן הטמא טמא, וכן בתאי גזע שנלקחו מבהמה טהורה בחייה, אי נימא דהתא עצמו אסור משום יוצא מאבר מן החי או משום בשר מן החי, או כשהוא בא מנבילה, אכתי יש לומר, דכיון שלצורך גידולו והפיכתו לתאי שריר, ולצורך התרבותו והתחלקותו, מערבבים אותו בתוך מצע הגידול, שהוא כמין נוזל הכולל מרכיבים שונים הזקוקים להתפתחותו, וכהיום נעשה מצע הגידול כולו מדברים צמחיים וסנטטים שהם דברים של היתר, ויש בהם ס' כנגד התאים המעורבים בהם, והתאים אינם ניכרים כלל, א"כ בטלים הם הס' ונעשו היתר.

אבל יש לומר, שהתא הנלקח מהבהמה, כיון שהוא המתרבה ומקיים את עיקר תהליך התרבות התאים ויצירת הבשר, ומצע הגידול הוא המסייע ומעורר את התאים להתרבות ולהתחלק ולגדול, אבל עיקר היצירה היא מן התאים עצמם, א"כ נחשב זה מעמיד, והרי הדבר האסור הוא הניכר, והוא שעשה אותו בשר, ולא בטל ואוסר בכל שהוא.

מיהו אכתי אפשר, דאף שתאי הגזע האסורים נחשבים כמעמיד, אפ"ה יש דין ביטול בתאי גזע הללו, דהנה הרמ"א ביו"ד שם סי' פ"ז סי"א כתב, דדבר האסור ומעמיד

האסורים הם בלבד מתפתחים ומתרבים ונעשים שריר בשר, ומצע הגידול אינו חלק בגוף ההתפתחות ואין חלקו אלא בזה שהוא מעודד את התאים להתרבות, ומ"מ דעתו היא דלגבי ההגדרה של גורם, נחשב שיש כאן שני גורמים להתפתחות השריר, כיון שבלא מצע הגידול תאי הגזע אינם יכולים להתחלק ולהתרבות ולהעשות שריר בשרי, לכך נחשב גם מצע הגידול כגורם, וכשאנו דנים בעודם מעורבים ולא ניכרים האם האיסור נחשב גורם בלעדי ואינו מתבטל בס', או שגם ההיתר נחשב גורם ואז האיסור מתבטל בס', יש להחשיבו זו"ז גורם והאיסור בטל ולא קיים עוד, וממילא מה שגדל אח"כ אינו נחשב יוצא מן האיסור ולא יוצא מן הטמא והוא מותר. אבל באמת נראה, דאף לדבריו עדיין יש לדון האם ניתן להתירו משום כך, שהרי יש לומר, דאף אם בתחילה כשהתאים היו מעורבים במצע הגידול אכן נתבטלו בס' ונחשבו היתר, מ"מ בסוף הפעולה כשנחפכו להיות רקמת שריר ובשר, ואנו יודעים בבירור שרק האיסור הוא זה שהתרבה ואין להיתר חלק בו, יתכן כי מעתה נחשב זה כניכר האיסור וחוזר וניעור, ובמצב זה לא נחשב שיש לפנינו תערובת כלל, והאיסור חוזר לפנינו.

ומ"מ יש לדון בסברא זו, דאפשר שבסוף הפעולה כשהתפתחו התאים לרקמת שריר כבר לא קיימים כלל התאים הראשונים האסורים, דהם כבר נתחלקו ונעלמו מן העולם, ולא שייך לאוסרם עתה, ורק על תאי השריר שהתפתחו ממנו אנו דנים, דאף שהם ודאי תוצר של התאים, ולא של מצע הגידול, מ"מ אין הם אסורים כלל, דלא חשיבי יוצא מן האיסור כיון שבשעתו כשעירבבו את התאים האסורים בתערובת נתבטל איסורם, והם יצאו מן ההיתר, ועדיין יש להתירם, ומ"מ דבר זה צריך בירור, האם אכן לא נשארו כלל בתאי שריר חלקים זעירים ביותר מתאי המקור שמהם הם התפתחו, וכנראה שדבר זה עדיין לא הוכרע בודאות.

רייזמן נקט, שמכיון שמוסיפים שומנים וחומרים נוספים, ומגדלים את התאים על מצע הגידול, כל החומרים הנוספים הם הרוב והאיסור בטל מהם, אבל הנחה זו אינה מדויקת, מפני שהחומרים האחרים רק מאפשרים לתאי הגזע להתרבות, אולם המוצר הסופי הוא תוצר ישיר של התאים הראשונים האסורים, והם המרכיבים הבלעדיים שלו, ולכן המוצר הסופי אסור כמוהו, ומביא בשם הר"י שפיץ שכבר עורר על כך בתחומין ל"ה, וכלשונו שם, כי תאי הגזע הם אבני הבנין של המוצר המוגמר, והמרכיב המעמיד את צורתו, לעומת החומרים האחרים המעורבים שהם נחשבים רק כתמריץ לגדילתן, ע"כ. הובאו דבריו בספר "רץ כצבי" סי' ח' עמוד קע"ג.

ובתחומין מ"ב מביא הרב זאב וייטמן (במאמרו על בשר מתורבת באות ו' עמוד 106 ב"עמדת האוסרין") בשם הג"ר מרדכי גרוס שכתב שאין מקום להתיר את תאי הגזע הראשונים מטעם ביטול, מכיון שדינם כדבר המעמיד שאינו בטל, וגם אין להתירו מטעם זה וזה וגורם, (פי' מפני שמצע הגידול שהוא של היתר ג"כ גורם לגדל את הבשר), מכיון שכאן תאי הגזע בלבד הם הגורמים היחידים, ומצע הגידול רק מאפשר להם להתרבות, והכל נגרם רק ע"י תאי הגזע. אולם הוא משיג על דבריו וכותב, שגם אם תאי הגזע עצמם אכן אסורים כהנחה זו, עדיין לא ברור מדוע אין כאן זה וזה גורם, בשעה שלמצע הגידול יש תפקיד חשוב ומרכזי ביצירת המוצר הסופי, וללא מצע הגידול והתנאים הסביבתיים תאי הגזע לא היו מתחלקים ומתרבים, ואף לא היו הופכים כלל לתאי שומן ותאי שריר שהוא הבשר המתורבת, לכן נראה, שהתוצר הסופי הוא בודאי תוצאה של שני גורמים ליצירת הבשר המתורבת, וגם אם תאי הגזע אסורים מצד עצמם, יש מקום להתיר את הבשר המתורבת מטעם זה וזה גורם, ע"כ.

והנה הדברים ברורים, שגם לדעתו המציאות לא נשתנה, ובודאי תאי הגזע

סוף דבר עדיין יש לפנינו סברות שונות האם להחשיבו זה וזה ולהתיר משום כך, או דלמא אף שמצע הגידול הוא בכלל הגורמים, כיון שאינו אלא מעודד הגידול, וגוף הגידול הוא אך ורק מהתאים האסורים, אין הם גורמים שוים, ולא נחשב זה כלפי התפתחות התאים עצמם זה וזה גורם, ואין להתירם משום כך, וזו היא דעתם של הרב גרוס והרב אריאל, לעומת דעתם של הרב רייזמן והרב וייטמן שסברו אחרת, והשי"ת ידריכנו בדרך אמת ויורנו דעה בענין זה.



מכתב תגובה מאת הרה"ג ר' דוד לאו שליט"א

עיינתי במאמרו המקיף של הרה"ג ר' צבי פלמן שליט"א הדין בחששות בכשרותו של 'בשר מתורבת' המיוצר מתאי גזע המופקים מבעלי חיים, כשרים או טמאים, בחייהם או במותם. מאמר מקיף זה כקודמיו, ממחיש את הזהירות שיש לנקוט בכל נסיון ליצור מוצר חדש באופנים שלא שערם אבותינו וקשה לדמותם למה שלפנינו. אך דווקא משום מורכבותו של הנושא, והספיקות העולים ממאמר זה ומאחרים, ובגלל הרצון ליצור מוצר שייצורו יהיה לכתחילה כמוצר שאין בו כל חשש איסור, המלצתי בחוות דעתי שפורסמה לעודד ייצור חדש של מוצר זה, באופן שבו לא יהיה כל חשש, ולהפיק את תאי הגזע הנצרכים לייצור זה מביציות מופרות שלא נקלטו עדיין ברחם הבהמה. היתרון בשיטה זו הוא שבשלב שבו מוציאים את תאי הגזע מהביציות, הן עדיין אינן 'ירך אמן', ואינן בכלל 'בשר'.

בקובץ מוריה ניסן תשפ"ג כתבתי להוכיח מסברא ומדברי הראשונים שבשלב זה, שמדובר בביציות מופרות טרם השרשתן, כשהן עוד לא התמיינו הן גם אינן אסורות בשום איסור, לא של בעל חי, ולא של 'היוצא מן החי'. לפיכך גם עירובם או השבחתם של תאי גזע המופקים מהן, לא יהיה בהם כל איסור מחמת המקום שיצאו ממנו, וככל ושאר המרכיבים המתערבים בהם או העוזרים להם להתרבות ולפתח את רקמת המוצר יהיו כשרים וצמחיים, יהיה לפנינו תוצר שאינו אסור ואינו בשר. הדגשתי גם כי תאי גזע המופרדים מן הביצית, גם אינם יכולים ליצור עובר או בעל חי ללא המעטפת של הביצית ורחם הבהמה, ולכן גם מה שמפתחים מהם אינו שייך לריבוי טבעי או לצורת וולד כלל, והתוצר המתקבל גם אינו חלק מבעל חי, ולפני שיפורו בחומרי טעם וריח הוא גם אינו דומה גם לבשר מן החי.

עם זאת סייגתי את נתינת הכשרות של המוצר בכך שלא ישווק כ'בשר' ובאופנים שלא יביא לידי טעות של עירוב בשר בחלב.

מציאת האופן הראוי לייצור כשר לכתחילה של מוצר זה, יש בה חשיבות לאור העובדה שיתכן שייצורו של בשר מתורבת זה ישנה את הרגלי האכילה, באופן שגם ציבור שומרי הכשרות יזדקק להשתמש במוצר זה, ועלינו לדאוג כבר היום שימצאנו כשהוא כשר למהדרין וללא כל חשש, ובכך לחזק את כשרות המאכלים ואת שמירת הכשרות על ידי הציבור.

דוד לאו

הרב הראשי לישראל

נשיא בית הדין הרבני הגדול



הרב ישראל וינמן

ברין מסייע אין בו ממש

בדברי ה"ז סי' שכח ס"ק א

בשבת ד"ה ר"ז, מבואר דרב אשי הדר ביה מההו"א לענין לשים כחול בעין, דלמסקנא מודה לאמימר דמסייע אין בו ממש, וא"כ למה לענין ניקף ס"ל דמסייע יש בו ממש. ומתוך, דכיון שצריך לפתוח את הפה להוציא שן, הו"ל כמו מסייע של הניקף, דאם אינו מכין את ראשו לפני המקיף א"א להקיף, ה"ה שא"א להוציא שן בלי לפתוח את הפה, כיון שבדרך כלל הפה סגור. משא"כ העיניים בדרך כלל הם או סגורות או פתוחות, ולכן לא נחשב פתיחת או סגירת העין מסייע. וע"פ זה משיג על הרמ"א, וכתב שאסור לסייע לגוי להוציא שן.

המשנ"ב פסק בהרמ"א

ג. אך יעו' במשנ"ב ס"ק יא, וס"ק סא, דכיון שהפוסקים דחו דברי ה"ז אין הלכה כמותו, וכן בשעה"צ ס"ק ט, מביא מהש"ך נקודות הכסף יו"ד סי' קצח על ה"ז שם ס"ק כא, וכן מביא הריטב"א במכות כ: בשם הרמ"ה, דלא כט"ז [ואבאר בסמוך אות ז-ח עומק כוונתו בזה], וכן יעו' בחמד משה דהקשה על ה"ז, איזה סברא היא זו לחלק בין פתיחת הפה לפתיחת העין.

סתירה בדברי אמוראים

לענין מסייע, וישוב

ד. ויעו' בתוס' שבת צג. ד"ה אמר ר"ז, דהקשה סתירה ברב אשי וסתירה ברב זביד, דבשבת ס"ל שמסייע אין בו ממש, ובביצה מוכח דס"ל דמסייע יש בו ממש, ומת' תוס' דגם ר"א וגם ר"ז חזרו בהם, והודו לאמימר דמסייע אין בו ממש. אך יעו' ברעק"א בספר דו"ח, בשבת ובביצה, [וכן אזיל לשיטתו במש"כ בגליון שו"ע סי' שכח על מג"א ס"ק טז, וכן מה שהקשה בשו"ת סי' צו, שמביאו בחזו"א יו"ד סי' עח אות א, ונראה במהשך

דברי הרמ"א - סיוע חולה בשבת

א. כתב ברמ"א סימן שכח סעיף יז, דבמקום שיש היתר לגוי לרפאות, מותר לחולה לסייע קצת. ומש"כ הרמ"א "קצת" כתב המשנ"ב ס"ק ס, דאם מסייע באופן שלולא הסיוע לא יהי' הגוי יכול לעשות את הפעולה - אסור. ומש"כ ברמ"א דמותר "לחולה", כתב המשנ"ב בשם ה"ז, דלאו דוקא החולה, אלא ה"ה גם מותר לישראל אחר לסייע קצת.

ונראה להגדיר את הדברים מה זה 'קצת', וכן לקיים הדקדוק ברמ"א למה כתב דוקא מותר לחולה לסייע, אע"פ שלדינא אין לנו אלא דברי המשנ"ב [עיי' לקמן אות י, יג-יד].

הוצאת שן ע"י גוי

ב. ויעו' ברמ"א סעי' ג, דגם באופן שאין בהוצאת השן משום מכת חלל, אבל נפל למשכב מחמת הכאב, מותר לסייע לגוי להוציא את השן. [ויעו' בשבט הלוי ח"ח סי' ע אות ו, דמשיג על השעה"צ ס"ק ו, ומבאר דאפילו לא נפל למשכב מותר לתת לגוי להוציא את השן, אך יעו"ש עוד מש"כ לפני זה, ובשש"כ פרק לד הערה לו, ובחוט שני פפ"ט אות ח, דהיום לא נראה שיש מצב כזה בשן, דאו זה מכת חלל שמותר לישראל להוציא, או דאפשר להמתין עד מוצ"ש לטפל בשן].

ה"ז משיג על הרמ"א

ונהנה ה"ז מאריך בזה, ומקשה סתירה בדברי רב אשי דאמר במכות כ: לענין ניקף דמסייע יש בו ממש וחייב מלקות, ובשבת צג: הביא רביה מרגל אחד על הרצפה ורגל אחד על האבן, דמסייע אין בו ממש. וכן מביא ה"ז מהסוגיא דביצה כב. דלפי תוס'

לפתוח או לסגור העין אין בזה שום שייכות לעשיית המלאכה, וסיוע אין בו ממש. משא"כ מעשה עבודה, דכל דבר המקרב את העבודה נחשב חלק ממנה, וא"כ לגבי שחוט חוץ, שלגוי מותר להקריב על במה בחוץ, וא"כ אין בזה משום לפני עור, אבל יש בזה משום מסייע. משא"כ לענין מלאכת שבת קי"ל דאע"ג דלולא פתיחת העין או הפה לא היה שייך לעשות גוף המלאכה, מסייע אין בו ממש, ודו"ק.

הט"ז לשיטתו ביו"ד

ו. ודע שהט"ז הוא לשיטתו ביו"ד סי' קצח ס"ק כא, לענין אשה ששכחה לגזוז ציפורניים בל"ט שנפל בשבת, שמותר לה לטבול אם היא מנקה את הציפורניים היטב, דאין גזיזת ציפורניים אלא מנהג. ומביא שם רב אחד שהורה לגזוז אותם ע"י גויה, ומשיג עליו הט"ז, דיש בזה מסייע שיש בו ממש, דכן חזינן בסוגיא דמכות דמסייע יש בו ממש. ובש"ך בנקודות הכסף שם משיג עליו והסכים לחכם שהורה מג' טעמים: א. אחרי שקבלו נשים חומרא זו לגזוז ציפורניים, צריך לגזוז מטעם חציצה. ב. גזיזת ציפורניים נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה ואינו אלא דרבנן. ג. אין במסייע זה ממש, ואין מסייע ממש אלא לענין מקיף וניקף.

אשר מבואר בזה, דנחלקו הט"ז והש"ך האם ילפינן לכה"ת מהא דמסייע בניקף נחשב סיוע שיש בו ממש דחייב מלקות ע"ז, או דאינו אלא גזה"כ לענין ניקף. דהש"ך ס"ל דהוי גזה"כ רק בניקף מהא דכתיב לא תקיפו בלשון רבים ואינו אלא גזה"כ ודין בניקף. אבל הט"ז ס"ל דיש גילוי דילפינן מניקף, מה נחשב מסייע שיש בו ממש לכל דיני התורה.

מחלוקת הש"ך והט"ז

תלוי' בב' תירוצים בריטב"א

ז. ויעז' בהג' ברוך טעם, ובעוד נז"כ על הט"ז ביו"ד שם, וכן בשו"ת תשובה מאהבה

(אות ט) דגם אזיל הגרעק"א לשיטתו בריש סי' צז, דלא כחמדת שלמה סי' מח] דכתב ליישב הסתירה באופן אחר [וכתב דלא ידע למה תוס' לא תי' כן] דבשבת מיירי במסייע "ביחד", ובביצה מיירי במסייע "לפני". ויש סברא לכאן ולכאן לחייב כ"א, או לא לחייב כל אחד.

והענין הוא, דאם זה יכול וזה אינו יכול, יש מקום לחייב את זה שיכול כי הוא לא צריך את השני כלל, אך נהפוך הוא, יש מקום לפטור את זה שיכול כי סו"ס הוא לא עושה את כל המלאכה אע"פ שהוא לא צריך את הסיוע. וכן לענין לשים כחול בעין בזמן שהעין או כבר פתוח או כבר סגור, ומי ששם עושה את הכל, וא"כ אין במסייע ממש. אמנם יש לומר ההפך שכיון שא"א לשים הכחול אם לא פותחים או סוגרים את העין קודם, יש בסיוע זה ממש.

ולפי"ז מבאר הגרעק"א דאין סתירה בר"א ור"ז, דבשבת ס"ל דמסייע אין בו ממש מיירי בזה יכול וזה אינו יכול. אבל במסייע לפני ששמים את הכחול, דלולא שהיה פותח או סוגר העין קודם, לא היה אפשר לשים, בזה ס"ל לר"א ור"ז דמסייע יש בו ממש. וצ"ע למה לא ציין רעק"א לדברי הט"ז דכתב כמותו, וסרה קושיית החמד משה על הט"ז [ע"ע לקמן סוף אות ט בסוגריים].

לדינא - וביאור האבן האזל בזה

ה. אך לדינא לא התקבל חילוקם של הט"ז והגרעק"א, ובפרט דחזינן דתוס' לא ס"ל כחילוקם.

וראיתי בזה ביאור נפלא באבן האזל, מש"כ ליישב סתירה בדברי הרמב"ם, דבסוף הלכות מעשה הקרבנות כתב דאסור לישראל לסייע לגוי בהקרבת שחוט חוץ, כגון לקרב לו הבהמה או הסכין. ולכאור' סתר מש"כ לענין לשים את הכחול בעין בשבת וביו"ט דקיי"ל דמסייע אין בו ממש ומותר.

ומבאר האבן האזל דבשבת התורה אסרה לעשות "מלאכת שבת", וא"כ המסייע

ממש בכה"ת, מהא דבשיטה ביצה כב. ד"ה מסייע מביא רק את התירוצ' הראשון, חזינן דהוא העיקר, וכ"ז לכאור' דלא כהמשנ"ב.

ובר מן דין דיוקו של החת"ס בשיטה בביצה, מביא החת"ס עוד ב' ראיות דהעיקר כתירוצ' ראשון: א. יעו' במכות דמדמה מסייע לאחד שקצץ תאנים בשבת או יו"ט, ומישהוא אחר אכלם, וכי יש הו"א שהשני יהי' חייב, ודאי השני פטור לגמרי [ובאמת הריטב"א בשם הרמ"ה מפרש את קושיית הגמ' דהוא גוזמא, וע"ז כתב החת"ס שזה דוחק]. ב. מדייק החת"ס מהרמ"א סעיף יז, שרק מתיר מסייע קצת, אלמא דמסייע יותר מזה יש בו ממש, והוא התירוצ' ראשון בריטב"א.

ונראה דיש להחמיר כשני התי' בריטב"א ע"פ מש"כ השעה"צ דהלכה כהרמ"ה שהוא התירוצ' השני, וכן צריך להחמיר כתירוצ' הראשון, ע"פ דיוק לשון הרמ"א סי' שכח סעי' יז, דרק מותר לסייע קצת, וע"ע בסמוך אות יג-יד.

וכן המעיין בתשובה מאהבה סי' קלה, יבחין שבד"ה אהובי, סמך למעשה על הש"ך - התירוצ' שני בריטב"א, ואעפ"כ בסוף התשובה ד"ה יעו', כתב לענין רופא גוי שעושה פעולת רפואה לחולה שאין בו סכנה בשבת, שלכתחילה יש לחוש לת' ראשון של הריטב"א ולא לסייע סיוע שיש בו ממש, חזינן דחשש לב' התירוצים בריטב"א לחומרא, ודו"ק.

[ויעו' ברב פעלים יו"ד ח"ב סי' לה מד"ה ועוד יש לי, מה שחידש דין לקולא ע"פ התי' ראשון בריטב"א והט"ז, לענין מי שרוצה למול את בנו, שיכול להיות סנדק ולסייע למהול ע"י שהוא מזמינו ומטהו לפני המוהל].

ביאור החזו"א

בתירוצ' הראשון של הריטב"א

ט. ובחזו"א יו"ד סי' עח [וחזו"מ ליקוטים למסכת מכות כ:]: מביא הא דהקשה

סי' קלה, ובערוך לנר מכות כ: ד"ה ר"א, ובשור"ת בית אפרים יו"ד סי' ס"ב ד"ה ואמנם בסוגריים, ובחי' חת"ס שבת צג. ביצה כב. שהביאו הריטב"א במכות כ: ד"ה מסייע, דמקשה סתירה בין הסוגיא דמכות דמסייע יש בו ממש ולבין הסוגיא דשבת דמסייע אין בו ממש. ומת' ב' תירוצים. א. יש מסייע שיש בו ממש ויש מסייע שאין בו ממש. ובשבת ובביצה מיירי במסייע שאין בו ממש, והסוגיא דמכות מיירי במסייע שיש בו ממש. ב. כתב בשם רמ"ה דהסוגיא דמכות ידע שהניקף עובר בלאו אע"פ שאין בו מעשה, רק הקשה הגמ' מדוע חייב מלקות, ות' דכיון שיש גזה"כ בניקף לחייבו אפילו בלי סיוע, חידשה התורה דבניקף יש דין מיוחד שחייב מלקות אפי' בסיוע כל שהוא, דלגבי ידיה זה נחשב מסייע שיש בו ממש.

אשר מבואר בזה דהת' הראשון של הריטב"א הוא כמו הט"ז [רק שאין זה כהביאור של הרעק"א והבנת החמד משה בט"ז, אלא ביאור אחר, אשר יבאר בסמוך אות ט, דברי החזו"א בזה] וכן כתב בחי' חת"ס שבת צג. וביצה כב. ד"ה מסייע.

לדינא בזה

ח. ולדינא כתב השעה"צ סי' שכח ס"ק ט שהלכה כדברי הרמ"ה, והלכה כהש"ך דרק לענין ניקף אמרינן מסייע יש בו ממש. וכ"כ בסדרי טהרה סי' קצח ס"ק לט ד"ה ומה שהקשה, ובתהלה לדוד סי' שכח אות ג. ושומ"מ כנ"ל בראשון לציון ביצה כב. ד"ה אבל מר.

[ובאמת אע"פ שלפי הנ"ל אין בזה איסור תורה, איסור דרבנן איכא, דיעו' בשור"ת חכ"צ סי' פב דמסייע יש בו איסור דרבנן, וכן דעת הגר"ז בסי' שכח סעי' כא בסוגריים, ולכן אסור לסייע לגוי בשבת אלא לצורך חולה שאב"ס. ודן בזה בתהילה לדוד שם באות ג, דזה לא כתוס', וכן המשנ"ב לא ס"ל שיש בזה איסור דרבנן, וקצרת].

אבל החת"ס שם, כתב להוכיח דהלכה כתי' הראשון בריטב"א דיש מסייע שיש בו

הפוסקים סי' כח סעי' ד ס"ק כט אות ט, עמ' 218).

ויעו' בשו"ת אבנ"ז אבה"ע סי' קיט, דמאריך להוכיח דהחזקת היד נחשב סיוע שיש בו ממש, כדברי החמד"ש ודעימיה. ובאות עח-עט, יצא להוכיח דקבלת הדם בעבודת הקרבנות נחשבת מעשה, דהנה מבואר בזבחים יד. קוף דשם דם מהמזרק על אצבע הכהן, צריך הכהן ליקח דם אחר מהמזרק, דיש הלכה דצריך הכהן ליקח הדם ולזרוק, אבל דם הנמצא ביד הכהן פסול לזריקה. ה"ה דצריך מעשה קבלת הדם, ואם החזקת היד לא נחשב סייע, הוי עבודה דממילא, ופסול.

ובאמת אפשר דהא דקבלת הדם נחשב מעשה הוי גזה"כ. אך גם לולא גזה"כ, ע"פ ביאור דברי הט"ז סוף אות ד, שפתיחת הפה להוציא שן נחשב סיוע שיש בו, ה"ה בכהן שמביא את המזרק ומחזיקו תחת צוואר הבהמה, יש בזה סיוע שיש בו ממש ונחשב למעשה קבלה. ואין ה"נ אם הכהן היה עומד עם המזרק ואח"כ הביא השוחט את הבהמה, ושחט מע"ג המזרק, אין זה נחשב מעשה קבלה, ופסול, עיין בזה.

ואע"פ שרוב הפוסקים חולקין על הט"ז וס"ל שאין פתיחת הפה נחשב סיוע. שאני סיוע במלאכת שבת, דהעיקר הוא עשיית המלאכה, משא"כ בסיוע במעשה הקרבנות, כל סיוע נחשב חלק מהעבודה, כמש"כ האבן האזל מובא באות ה].

ישוב בדקדוק דברי הרמ"א

י. והנה ע"פ דברי החזו"א, יש לפרש דברי הרמ"א כמין חומר בסי' שכח סעי' יז, שכתב להתיר לחולה לסייע [עיין לעיל אות א], ומשמע שלאחר אסור, והענין הוא דכל שהחולה עצמו עושה פעולה רגילה אין זה נחשב מסייע, אבל אם אחר מחזיק את החולה, זה נחשב אינו רגיל ויש בזה משום מסייע שיש בו ממש. אך בטלה דעתי דכבר הורה זקן - המשנ"ב כהט"ז, שאין נפק"מ בזה.

הגרעק"א בסי' צו דלמה המסייע בניקף לוקה, הא אין בסיוע ממש. ומת' החזו"א דכל שאחד מחזיק את עצמו בצורה משונה מרגיל, דהיינו לתת למקיף אפשרות להקיף, וכן אשה שמחזיקה את ידה בצורה שמאפשרת לגויה לגזוז ציפורניה, זה נחשב סיוע שיש בו ממש, משא"כ פתיחת עיניים או סגירתן שזה רגיל, אין נחשב סיוע.

[ולכאורה לפי"ז יש להבין דברי הט"ז לאסור לפתוח את הפה להוציא שן, שא"א להוציא שן בלי לפתוח פה גדול מאוד, שלכאורה נחשב להחזיק את עצמו בצורה משונה].

[ודע דהגרעק"א אזיל לשיטתו שלא ס"ל כדברי החזו"א בזה, דלהחזיק א"ע בצורה משונה לא נחשב כמעשה לענין מסייע, דהנה בשו"ת סי' צז, (ובשו"ת חמדת שלמה סי' נ) מובא מעשה בבחור שנתן פיקדון לבתולה, וכשעדיין מחזיק בו, אמר לה 'הרי את מקדושת לי' בזה, והבתולה החזיקה את ידה סגורה עם הכסף לרגע, ורק אח"כ זרקה את הכסף, שדעת החמדת שלמה סי' מח, דהיה מעשה נתינה אריכתא, והא דהבתולה החזיקה את ידה עם הכסף, נחשב מעשה קבלת הכסף לשם קידושין (יעו' בחלק"מ סי' כח סעי' ד, דבעינן מעשה קבלה להראות ריצוי להתקדש), וצריכה גט.

אבל הגרעק"א חולק וס"ל שאין החזקת הכסף נחשב למעשה קידושין, ואין המעשה קידושין אלא בתחילת הנתינה. וכל המשך החזקת היד סגורה עם הכסף לא נחשב מעשה. וזה לשיטתו דהקשה בסי' צו, למה הניקף נחשב מעשה. וסברת החמדת שלמה שזה נחשב מעשה, הוא כדברי החזו"א.

ושו"מ בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סו"ס קכא ד"ה ולכאור' יש, וז"ל "אך נראה במה ששם על אצבעה והיא הניחתו, זה מיקרי קבלה ממש, שא"א שלא תסייע קצת בשעת מעשה ולא גרע מניקף ומקיף דאמרינן במכות כ: שעושה קצת מעשה. (ע"ע אוצר

נראה דיש להחמיר בב' תירוצים בריטב"א

יג. ומבואר ע"פ הנ"ל שהתחדש בריטב"א בתירוץ ראשון שגם אחד שרק מחזיק את עצמו בצורה שלולא שהיה עושה כן לא היה השני יכול לעשות הפעולה, שזה גם נחשב זה אינו יכול וזה אינו יכול, ואע"פ שזה שמחזיק אינו עושה מעשה זה מצטרף לפעולה של השני.

אך כל זה דלא כש"ך ודעימיה דמיאן לגמרי בתירוצו של הט"ז. ואע"פ שיש הרבה פוסקים שסמכו על הש"ך בזה [ודע, שראיתי מביאים ראיה מהנוב"י סי' יג, דפסק כהש"ך. וזה אינו, דיעו' בנוב"י ת' סי' צט דכתב דרק לענין חוה"מ סמך על הש"ך אבל לענין שבת לא הכריע בזה], אעפ"כ נראה שזה בעיקר מטעם מש"כ במג"א ריש סי' שמ, ובמשנ"ב שם, דגזיזת ציפורניים נחשב מלאכה שא"צ לגופא ואינה אלא דרבנן. אבל בספק דאורייתא - זה אינו יכול וזה אינו יכול - דשניהם חייבין, יש לחוש לב' התירוצים בריטב"א, ולסברת הט"ז.

ולכן ע"פ החזו"א שכל שאחד מחזיק את עצמו בצורה לא רגילה, ומאפשר למי שעושה את גוף המלאכה - דלולא העזרה - לא היה אפשר לעשותה, שגם זה נחשב מסייע שיש בו ממש, והוי כמו זה אינו יכול וזה אינו יכול - יש להחמיר. ואולי יודה לזה גם המשנ"ב, אע"פ שכתב השעה"צ ס"ק ט, הלכה כהרמ"ה, ועיין בזה.

[וכן ע"פ הנ"ל נראה שיש מקום להחמיר את הט"ז דאסור לפתוח את הפה גדול מאוד לתת לרופא להוציא את השן, כמש"כ לעיל אות ט בסוגריים, והיום יש כלי ששמים בתוך הפה, שמחזיקו פתוח, ונראה לדינא שיש לשים כזה דבר בפה כשמוציאים שן בשבת, אפילו בחולה שיש בו סכנה אם אפשר, אך כ"ז לכאורה דלא כהמשנ"ב, וצ"ע.]

ביאור הענין לפי החו"י

יא. ונראה לבאר עוד בזה ע"פ מש"כ בחו"י סי' ריב בסוגריים, ליישב הא דרב אשי ס"ל במכות דמסייע יש בו ממש, ובשבת ס"ל דמסייע אין בו ממש, ומת' דבמכות מיירי בזה אינו יכול וזה אינו יכול, ובשבת מיירי בזה יכול וזה אינו יכול. וביאור הענין הוא ע"פ החזו"א הנ"ל דאם אחד מחזיק את עצמו בצורה משונה ובלי זה לא יכול המקיף להקיף - הרי זה נחשב זה אינו יכול וזה אינו יכול, אשר הדין בזה דשניהם פטורים. משא"כ בזה יכול וזה אינו יכול, מי שיכול חייב, ומי שאינו יכול לא נחשב לכלום.

להחזיק תינוק בשבת להדליק ולכבות החשמל

יב. והנה ראיתי בספר נחלת לוי ח"ב שבת סי' מו אות כד, הדין האם אפשר להחזיק ילד קטן שילחץ המתג להדליק את האור וכיוצ"ב בשבת וביו"ט, ודין להתיר משום מסייע - זה שמחזיק את הילד - אין בו ממש, כי הילד יכול לעלות על סולם או שולחן ולהדליק לבד. וכ"ז טעות, דכשנאחד מחזיק ילד, זה נחשב זה אינו יכול וזה אינו יכול, ושניהם חייבים, ואין בזה צד לפטור את המחזיק, וכ"ש לא להתיר לכתחילה.

[שוב הראו לי מש"כ בא"א מבוטשאטש, וז"ל "...אודות המחזיק בידו תינוק, והתינוק נר בידו, והוא מדליק נר בש"ק... הרי הגדול הוא מסייע שיש בו ממש, ואם לאו הוא אין התינוק יכול להדליק כלל הנר שבגובה ואין ידו משגת שם, א"כ הגדול הוא מסייע שיש בו ממש בהדלקה, וכן כל כיוצא בזה...". עכ"ל. ושמתני מכל הון שזכיתי לכוון לגדול].

אך מה שיש לדון הוא, בקטן שעולה על הסולם או השולחן, ואח"כ גדול מחזיקו שלא יפול, והקטן [שלא מבין מה הוא עושה, שלא יהיה בזה אדעתיה דאבא, שזה ודאי אסור להנות ממעשיו בשבת], מדליק או מכבה האור, בכגון דא יש לדון במסייע אין בו ממש.

קורקוס, ובדרך אמונה, דמיירי כשהלובש מסייע. חזינן דס"ל להרמב"ם דמסייע יש בו ממש, ודלא כמש"כ בהלכות ע"ז. וע"פ התירוך הראשון בריטב"א דיש מסייע שיש בו ממש, ויש מסייע שאין בו ממש, מיושב הסתירה, דבע"ז מיירי במסייע שאין בו ממש, ובכלאים מיירי במסייע שיש בו ממש. אשר לכאור' מבואר בזה דהרמב"ם ס"ל כתירוך הראשון של הריטב"א.

וראיה גדולה שצריך להחמיר את ב' התירוצים, דלכאורה הרמב"ם סתר את משנתו, דבע"ז פיי"ב ה"א ס"ל שניקף אינו לוקה (וצ"ע איך יפרנס הגמ' במכות כ:): דלא כהראב"ד שם דמחייב מלקות גם לניקף כי זה נחשב מסייע, יעו"ש בכס"מ. אך מאידך כתב הרמב"ם הלכות כלאים פ"י הל"א, המלביש את חברו כלאים, אם היה הלוש מזיד לוקה. ויעו' בכס"מ, מהר"י

נפק"מ לדינא מכל הנ"ל

יד. ויש בזה נפק"מ להחזיק ילד בשבת כשהגוי עושה פעולת רפואה בחולה שאין בו סכנה, דכל שהילד משתולל הרבה וצריך להחזיקו, זה נחשב מסייע שיש בו ממש, אבל אם רק צריך להחזיקו שלא יפול, או שלא יזוז פתאום, זה נחשב מסייע שאין בו ממש. וא"כ בלוקח ילד לרופא גוי בשבת באופן שהוא חולה שאין בו סכנה, יש לזהר רק להחזיקו בצורה שלא יזוז, ולא להחזיקו כדי שהוא לא ישתולל.

ואפילו בחולה עצמו בשבת, שצריך תפירות וכיוצ"ב שזה נעשה ע"י גוי, צריך החולה לעמוד בצורה רגילה ולא משונה כדי לסייע בתפירה. וכן אשה ששכח לגזוז את ציפורני' בל"ט שנפל בשבת [אם היא סומכת על הש"ך לגזוז ציפורניה ע"י גויה] יש להניח את ידה על השולחן ולא לזוז, כדי שלא יהי' מסייע שיש בו ממש.



הרב חיים משה בנימין גוטשטיין

בדין הדלקת נרות שבת אחר קבלת שבת של הבעל

מנהג הקדמת קבלת שבת בער"ש בשבתות בין שבועות ל"ז בתמוז

אדמו"ר זיע"א בהיותו יושב על ממלכתו בעיר לוצק היה נוהג בשבע שבתות שאחר חג שבועות להתפלל מנחה וקבלת שבת מוקדם יותר מכל שאר שבתות השנה (ילקוט מאמרים (שבת פי"ד) מרשימות הרה"ח ר' משה מלמד). ובשם זקני החסידים אמרו (שם) בטעם המנהג, משום דכיון שבשבעה שבועות של ספיה"ע איחרו בזמן קבלת שבת שהתפללו מעריב רק אחר 72 דקות אחר השקיעה כדי לספור ספיה"ע אחר צאה"כ לכן השלימו בשבעה השבועות אחר שבועות להקדים יותר את קבלת השבת.

וכן נהוג כהיום בכל קהילות קרלין סטולין בכל מקומות מושבותיהם, ובקהילותינו בעיה"ת מודיעין עילית הונהג להתפלל מנחה בשבתות אלו בזמן הדלקת נרות הנהוג בירושלים עיה"ק שהוא 40 דקות קודם השקיעה, שהוא עשר דקות קודם זמן הדלקת נרות הנהוג בעיר זו.

וידוע מה שאמר פעם אחת אדמו"ר זיע"א (בשבתו בארה"ב, בזמן שהיו מתפללים מנחה וקבלת שבת זמן רב קודם השקיעה. הובא בדברי אהרן עמר' רי"ב), שמקובל מרבנותינו הק' שבשעת אמירת ידיד נפש ערב שבת קודם מנחה כבר מקבלים את השבת ופורשים מעשיית מלאכה.

ונתעוררתי שיש מקום לשאלת רב אם יש לנשותיהם להדליק נרות שבת קודם זמן תפילת ידיד נפש בביהמ"ד שהוא בשבעה שבתות אלו 40 דקות קודם השקיעה, ולא תדליק כרגיל רק 30 דקות קודם זמן הדלקת נרות של מנהג העיר, כדי שלא תהא הדלקת נרות שבת אחר קבלת שבת של הבעל, אשר מצינו בספרי הפוסקים ג' סברות להחמיר בזה, ואמנם ב' מהם נדחו ע"י רוב פוסקי זמננו, אך הסברא הג' מוסכמת על רבים.

ואף אם נאמר שאין באמירת ידיד נפש קבלת שבת ממש [ובפרט שהרי מתפללים מנחה של חול אח"כ], אך באמירת מזמור שיר ליום השבת, ויתכן אף באמירת לכה דודי, הרי ודאי מקבלים שבת בזה, ויש לדון האם יכולה האשה להדליק אחר שקיבל הבעל שבת.

לכן אמרתי להעלות על הכתב מה שעלתה בידי בכירור סוגיא זו בעיון בספרי האחרונים שדנו בענין זה בתוספת כמה הערות שנתחדשו תוך כדי ליבון הדברים, ואתחיל תחילה בב' הסברות שנדחו ע"י רוב הפוסקים.

מלאכה לצורך האדון מדאורייתא, א"כ ה"ה אשתו הקנויה לו למלאכתו לא גרעה מעבד הקניי לו ואסורה לה לעשות מלאכה בשבילו. אמנם לפי סברא זו אינה אסורה במלאכה שאינה בשביל בעלה, שהרי אין בזה האיסור של לא תעשה כל מלאכה וכו'.

בדין בניו ובנותיו

וכן לפי סברא זו יש לומר לגבי בניו ובנותיו שאינם משועבדים לו למלאכה

שיטת האג"מ מדין שביית עבדו

בשו"ת אג"מ (או"ח ח"ד סי' ל"ח) כתב לחדש דבעל שקיבל עליו תוספת שבת ראוי שאשתו תחמיר על עצמה שלא לעשות שום מלאכה בשביל בעלה כיון שהאשה קנויה לו למלאכתו, אף שהוא רק שעבד מדרבנן, והוא מהדין המבואר ביבמות (מ"ח) דילפינן מוינפש בן אמתך דעבד ערל אפי' שאינו מחויב במצוות מכל מקום אסור לעשות

ואמתו, ובהערה שם כתב בשם השו"מ (מהדו"ק ח"ג סי' ס"ד) שהמנהג להקל בזה.

וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' ל"ח וח"ז סי' ק"ד) נקט שאין חשש בזה שבניו עושים מלאכה בשבילו אחר שקיבל עליו שבת מדין לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך, כיון שלא שייך איסור זה כלל כל זמן שבניו מותרים בעשיית מלאכה לעצמם כיון שלא קיבלו עליהם שבת, ויעוי"ש הסבר הדברים בזה.

אמנם הגריש"א (אשרי האיש ח"ב פ"ה סעי' י"ב) סבר שיש להחמיר הן בשביתת בהמתו והן בשביתת בנו מיד כשקיבל עליו תוספת שבת, וכ"כ בתשובה"נ (שם).

אכן כאשר נדייק בלשונו של המקו"ח נראה שדייק בדבריו וכתב שהבעל קיבל עליו שבת "בביהכ"נ" אשר לכאורה אין בזה הבנה שהרי מה נפק"מ היכן קיבל עליו שבת, ואפשר שנתכוין בדבריו לדייק שכל דינו הוא רק בקבלת שבת של הציבור בביהכ"נ. והיינו לפי הפרמ"ג הנ"ל דאם קיבלו רוב הציבור שבת אסור לחמר אחר בהמתו, א"כ ה"ה לגבי עבדו ואמתו נגזרים אחר רוב הציבור וחשוב שכבר שבת אצלם.

שיטת השבט הלוי ותשובות ונהגות

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' ל"ה) חולק על האגר"מ לגבי אשתו מטעם אחר, דפשוט הוא שמותרת אשתו לעשות בשבילו מלאכה אחר קבלת שבת של הבעל כיון דלענין זה אינה קנויה לו ואינו דומה לעבד או לקטן העושה מלאכה ע"ד אביו, וכן בשו"ת תשובה"נ (ח"ג סי' פ"ה) חולק על האגר"מ על מה שהחמיר שהאשה לא תעשה מלאכה לבעל משום דדמי לעבד ערל דאינו דומה כלל כיון שחיובה אינה כמו אמה ואין לה תואר אמה והאיך נחייבה בשביתה בשבת כשביתת אמתו.

האם נר שבת הוא בשביל הבעל

והנה האגר"מ אינו עוסק שם בתשובה לענין הדלקת נרות שבת אלא בסתם עשיית

שמותרים הם לעשות מלאכה לאביהם, אבל יש לדון לגבי בנותיו הקטנות שמה"ת יכול למוכרם למעשה ידיהם עד גדלותם מה הדין בזה.

באופן קבלת השבת

עכ"פ מפורש יוצא מהאגר"מ שיש לאשה להחמיר להדליק נ"ש קודם קבלת שבת של הבעל, ובפשטות אין חילוק באופן קבלת השבת של הבעל בין אם הוא ע"י קבלה לעצמו בפה בלבד בין אם הוא ע"י קבלה בתפילה בין ביחיד בין בציבור, וכך משמע באגר"מ, אמנם יעויין להלן בזה.

דברי המקור חיים

וכבר מצינו יסוד לסברת האגר"מ באחד מגדולי האחרונים, והוא במקור חיים (לבעל החוות יאיר, סי' רס"א סעי' י"ז), שכתב שמי שקיבל עליו שבת צריך למנוע מעבדו ושפחתו ובניו ובנותיו הקטנים לעשות מלאכה בשבילו מדין לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך.

אלא שהוא כתב כן רק לגבי עבדיו ושפחתו ובניו ובנותיו הקטנים, בשונה מדבריו בסברתו הראשונה (כדלהלן), שם הוא כולל גם אשתו, הרי שהבין שלא שייך סברא זו לגבי האשה, [ודלא כפסקי תשובות (ח"ג הלכות שבת מהדורה החדשה סי' רס"ג אות ל"ו הערה 338) שציין שהמקו"ח כתב ממש כהאגר"מ].

שביתת עבדו ובהמתו

בזמן תוספת שבת

והנה בספר פסקי תשובות (שם אות ל"ז) כתב לדחות את דברי המקו"ח מהלכה אפילו לגבי בניו ובנותיו הקטנים ועבדו ושפחתו, כיון שאין דבריו מוסכמים כלל, שהרי כבר נסתפק בפרמ"ג (סוסי' רס"ו במ"ז) אם האיסור של מחמר חל מיד כשקיבלו הבעלים של הבהמה עליהם שבת או רק כשכבר קיבלו עליהם רוב הציבור את השבת, וא"כ לפ"ז ה"ה לגבי האיסור של שביתת עבדו

שבת של הבעל, והוא בשו"ת באר משה (שם) שדן ע"פ הכלל שכל מה שאין האדם יכול לעשות בעצמו אין יכול למנות שליח ע"ז כדאיתא בגמרא נזיר (יב,א), וא"כ אם כבר קיבל הבעל עליו שבת שוב אין יכול למנות אשתו לשליח להדליק נר שבת בשבילו כיון שהוא אסור בעצמו להדליק כיון שכבר קיבל עליו שבת ואסור במלאכה, לכן כתב להוכיח שאין צריך שליחות מהבעל ולכן אין חשש שתדליק אחר קבלת שבת של הבעל.

אך אם ננקוט דבעינן לשליחות בהדלקת נר שבת, שוב יחזור חשש זה.

ובתשובה"נ שם כתב ג"כ שאין שום חשש בזה, והביא ראיה לזה שהרי מפורש בשו"ע הרב (סי' רס"ג סעי' י"ט) שאם האשה צריכה לטבול בליל שבת יכולה להדליק נרות שבת בביה"ש ע"י נכרי, הרי שאפי' שהיא אסורה כבר במלאכה בביה"ש מ"מ אפשר לצאת ידי חובתה בהדלקה ע"י גוי, ורק לגבי הברכה נקטינן שלא תברך מטעם אחר.

אכן לכאורה יש לדחות, כיון דממילא הוא תמוה דהרי אין שליחות לגוי, אלא צ"ל דעשאו לגוי לפועל ופועל מועיל גם בכה"ג דהוי כידו ממש ע"פ שיטת המחנ"א המיוחדש דבפועל גוי דהוי כידו ממש מועיל שליחות, וא"כ שפיר מועיל אפילו כשאין יכול לעשות שליח, אכן הרבה אחרונים חולקים על חידוש זה של המחנ"א.

שליחות בנר חנוכה אחר קבלת שבת

והנה מצאנו שדנו בזה לענין סדר הדלקת נר חנוכה ונר שבת, שפסק המחבר (סי' תרע"ט סעי' א') שהלכה כשיטת הראשונים שמדליקין נר חנוכה קודם ואח"כ נר שבת כיון שאם ידליק נר שבת קודם לא יוכל להדליק נר חנוכה כיון שכבר קיבל שבת בהדלקת נר שבת. וכתבו האחרונים שאמנם אם הדליקה האשה בטעות נר שבת קודם אין חשש בזה ויכולה לבקש מאחר שידליק נר חנוכה בעבורה בשליחותה, ואין בזה חשש משום

מלאכה לבעלה, וא"כ היה אפשר לומר דגם האגר"מ יודה דאין שום חשש בזה כיון שהדלקת נרות שבת אינה נחשבת כמלאכה לצורך הבעל אלא לעצמה עושה. אמנם בשבט הלוי שם כתב בדעת האגר"מ שהדלקת נרות שבת וודאי נחשבת מלאכה לצורך הבעל כיון שהחויב גם על הבעל, והאשה מוציאה אותו ע"י שליחות, וכמו שמצינו לגבי הפרשת חלה וכמבואר בפוסקים והדברים ארוכים.

הדלקת נרות שבת

אם הוא חובת הגוף או חובת הבית

הנה אמת הוא שהדברים ארוכים הם אם מצות הדלקת נרות שבת הוא חובת הגוף או רק חובת הבית וכמו שהאר"ק בזה בשו"ת באר משה, והרחיב הדיבור על פני כמה סימנים מסי' ט"ו עד סי' י"ט, ובתוכם שקו"ט בדין זה אם הדלקת נר שבת חייב להיות בשליחות הבעל כיון שהוא חייב על הבעל ועל האשה אלא שנתנו מצוה זו להאשה כיון שהיא עקרת הבית וגם משום שהיא איבדה חלתו של עולם וכמבואר בראשונים והיא מוציאה את הבעל ושאר בני הבית הגדולים, או שהוא מצוה על הבית שיהיה נר דלוק בבית בשבת וכשאחד הדליק התקיים החיוב ואין צריך שליחות לזה, ומביא ראיות לכאן ולכאן.

וכמדומה שהכרעת הדברים הוא שהוא חייב גם על הגוף על כל אחד מבני הבית וגם חובת הבית, וכמבואר יסוד זה בהרבה ספרי זמננו לגבי נר שבת וכן לגבי נר חנוכה, ולפ"ז נכון מה שכתב השבט הלוי הנ"ל, אלא שהבאר משה מצדד יותר שהוא רק חובת הבית ואי"צ שליחות בזה, ולדבריו יתכן שאף לדעת האגר"מ אין איסור שתדליק נר שבת אחר קבלת שבת של בעלה, כיון שאין זו מלאכה עבורו.

מדין שליחות להדלקה אחר קבלת שבת

ועתה אבוא לדון בסברא השניה שכתבו בזה להחמיר שתדליק האשה קודם קבלת

תהיה אסורה בעשיית מלאכה ואפי' במלאכה שאינה לצורך הבעל כלל אחר קבלת שבת של הבעל, והוא בשו"ת שבט הלוי (הנ"ל) שכתב בזה הלשון: שנראה שהאשה נגזרת אחר קבלת שבת של הבעל באמירת ברכו או מזמור שיר ליום השבת, דפשוט בעיני כיון שהוא קבלת שבת ע"פ הדין שבני ביתם נגזרים אחריהם והא דאשתו וב"ב נגזרים אחריה הוא בדרגה דהמיעוט נגזרים אחרי הרוב ועדיף מזה דאשתו כגופו ונמשכת אחרי מראיות שא"צ להעלותם על הכתב וכל איש שורר בביתו, עכ"ל.

מבואר מדבריו דין חדש שכמו שיש הלכה שהמיעוט נגרר בתר רוב בני העיר ה"ה שיש הלכה שבני בית נגזרים אחר האב, וביותר אשתו בוודאי נגזרת אחרי כיון שאשתו כגופו דמא, ומפורש בדבריו שם שאפי' קיבל עליו הבעל שבת בביתו ביחידות ג"כ נגזרת אשתו אחרי, (ויש ללמוד מדבריו שגם באמירת מזמור שיר נאמר הדין שמיעוט הציבור נגרר בתר רוב הציבור דהרי מינה יליף לגבי הבני בית ואשתו שנגזרים אחר האב שאמר מזמור שיר, דהרי בשו"ע הוא נכתב על ציור שהציבור כבר התחיל ערבית).

וכ"כ עוד כמה מספרי זמננו, בשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סי' ל"ט) נקט כן לגבי אשה שנגזרת אחר בעלה, וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' כ"ד), וכ"כ הגר"ש דבילצקי (קובץ אליבא דהלכתא על סי' רס"א עמו' ט"ז) וכ"כ בתשוה"נ (שם), ובספר אשרי האיש (שם אות י"ט) מובא שדעת הגריש"א הוא שתלוי אם הוא רק חד פעמי שבזה אינה נגזרת אחרי אבא אם הוא בקביעות היא נגזרת אחרי, ומסתבר דבכה"ג כנידון דידן שהוא קבוע בכל שנה ושנה שבעה שבועות ג"כ נגזרת אחרי אפילו לפי שיטת הגריש"א.

הרי דסברו כל הני פוסקים שיש סברא של אשתו כגופו בנידו"ד שבשעה שהבעל מקבל עליו שבת גם אשתו מקבלת עליה שבת

שכל דבר שאין יכול לעשות בעצמו א"י למנות שליח לעשותו בשבילו מכמה טעמים.

בהגהות יגל יעקב (שו"ע שם) ביאר, שכיון אם האשה תעבור על הקבלת שבת ותדליק נר חנוכה אחר הדלקת נרות שבת תצא י"ח מצוות נ"ח ואין בזה דין של מצוה הבאה בעבירה כיון שהוא רק מצוה מדרבנן ולא אמרינן מצהב"ע בדרבנן לדעת כמה ראשונים והמחבר סי' תרמ"ט, וממילא נחשב שהיא בכלל מצוה זו ויכולה למנות שליח לכך. וסברא זו שייכא גם בנידו"ד שהרי הדלקת נ"ש הוא רק מצוה מדרבנן, אבל אין דבר זה מוסכם כלל, ודעת הרמ"א שם להחמיר כדעת הראשונים שיש חיסרון דמצוה הבאה בעבירה אפילו במצוה דרבנן.

אך מצינו עוד סברא בזה, בשו"ת דור רביעי (ח"ב סי' ס"א) שהוא מפני שאפשר להשאל ולהתיר את הקבלת שבת כיון שהוא מדין נדר א"כ חשוב הדבר כאפשר לעשותו ע"י עצמו וא"כ גם יכול לעשות שליח. אכן גם דבר זה דמועיל שאלה על קבלת שבת אינו מוסכם בפוסקים.

וצ"ל באופן אחר, שאין זה חסרון בעצם שא"א לה להדליק אלא רק סיבה צדדית יש כאן שמונעת ממנה להדליק והוא כאריה דרביע עליה דכה"ג שפיר יכולה למנות שליח בעבורה.

והנה סברא זו של הבאר משה לחייב להדליק קודם קבלת שבת של הבעל משום שאין שייך שליחות אם אינו יכול לעשותו בעצמו שייך רק לגבי הדלקת נרות שבת אבל בשאר מלאכות וודאי שמוותרת אפי' שהוא לצורך הבעל, אמנם מצד שני לפי סברא זו אין זה תלוי בסוג הקבלת שבת קיבל עליו הבעל שבכל אופן שהוא אסור במלאכה אינו יכול למנות שליח לעשות מלאכה בשבילו.

מדין אשתו כגופו

דברי השב"ל ודעימיה

ועתה אבוא לדון בסברא השלישית שכתבו כמה מגדולי זמנינו לומר שאשה

שגם האשה נגררת אחר הביהכ"נ של הבעל ואין כאן שייכות להסברא דאין גרירה לגרירה כיון שאשתו כגופו).

(והנה דברי הערוה"ש הם לכאורה רק לפי שיטת המחצית השקל שם שאפי' שיש עוד בתי כנסיות בעיר כל אחד נגרר בתר הביהכ"נ שדרכו להתפלל שם, ועל זה כתב הערוה"ש דאע"פ שהוא נגרר בתר ביהכ"נ שלו אבל אשתו נגררת אחר רוב בני העיר כיון שהבעל עדיין נמצא בבית ולא קיבל שבת. שבאופן שיש רק ביהכ"נ אחד בעיר הרי האשה נגררת אחר הציבור בעיר כמבואר להלן דגם בנשים יש גרירה אחר רוב הציבור ואין אנו צריכים לדין גרירה לגרירה. וכדברי המחז"ש והערוה"ש לכאורה סובר גם המ"ב (בסי' תקנ"א בשעה"צ ס"ק נ"ו) דלגבי תחילת זמן הנהגת דברים האסורים בתשעת הימים כתב שכל אחד נגרר בתר הביהכ"נ שרגיל להתפלל שם אפילו שיש כמה בתי כנסיות בעיר, וזה דלא כשיטת השו"ע הרב (סעי' י"ט בסוגריים) שכתב שאם יש כמה בתי כנסיות אין כ"א נגרר בתר הביהכ"נ שלו אלא אחר רוב בני העיר, (ולהעיר שבספר אורחות שבת (ח"ג פכ"ג בהערה נ"ג) כתבו שהמ"ב לא הכריע במחלוקת זו שבין המחז"ש להשו"ע הרב, ואפשר שיש מקום לחלק בין הנידונים).

אמנם נראה דביהכ"נ עצמו וודאי שהמיעוט נגררים אחר רוב הציבור ואסורים במלאכה אפילו כשיש עוד בתי כנסת בעיר שלא קיבלו עדיין שבת, כמדויק קצת בשו"ע הרב (שם סעי' י"ט) שכתב רק שאם המיעוט לא בא לביהכ"נ ולא קיבל שבת אז בזה המיעוט אינו נגרר בתר בית הכנסת שלו שהוא רגיל להתפלל שם אם רוב בני העיר לא קיבלו עדיין שבת, משמע מזה דרך כשהוא לא בא לביהכ"נ אינו נגרר אבל אם הוא כבר בביהכ"נ וודאי שהוא נגרר בתר הציבור ואסור לו לעשות מלאכה במקום שרוב הציבור כבר קיבל שבת. אמנם יש לדחות, שאפשר שנקט האופן כשעדיין לא

ואסורה בשום מלאכה אפילו כשאינו לצורך הבעל כלל, אלא שדבריהם הם באופן שכבר התפלל מעריב קודם זמן הדלקת נרות שבת המקובל בעיר, ואפשר דרך בקבלה בתפילה סברו כך אבל בקבלה בפה בעלמא לא אמרינן שאשתו נגררת אחריו, אבל לכאורה אין סברא לחלק בזה, ובהמשך נתבאר נקודה זו ביתר אריכות.

דברי הפוסקים

והנה מצינו שחידוש זה של אשתו כגופו בנידון זה כבר כתבוהו כמה מגדולי הפוסקים, שכן מוכח בפרמ"ג (סי' רס"ג מ"ז סק"א) שכתב דכשם שמיעוט הציבור נגרר אחר רוב הציבור כן בני הבית נגררים אחר גדול הבית, ומפורש בדבריו שאפי' אחר קבלת שבת של האשה נגררים כל בני ביתה אחריה ולאו דוקא שהאב קיבל עליו שבת, והובאו דבריו בקצות השולחן (פע"ו בדה"ש סק"ה), אלא שאינו מפורש ממש בדבריו של הפרמ"ג שגם האשה נגררת אחר קבלת שבת של הבעל, אבל הסברא נותנת שהאשה נגררת אחריו שהוא גדול הבית ממש וכ"ש שיש כאן סברא שאשתו כגופו, (ולפלא שבעל השבה"ל לא הביאו, ואפשר משום דלא מפורש שם לגבי האשה), וכ"כ גם המקור חיים (שם) ממש כדברי הפרמ"ג, וכן משמע מפורש בשולחן הטהור (שם סעי' ה') שבני הבית נגררים אחר האב.

וכן מוכח בערוה"ש (שם סעי' כ"ב), שכתב שאין דין של גרירה לגרירה באשתו, דהיינו שאם הבעל עדיין בביתו ולא קיבל שבת אף שהוא נגרר בתר רוב הציבור בביהכ"נ שלו מ"מ אשתו אין נגררת אחריו. ומתבאר מדבריו שאם הבעל כבר נמצא בביהכ"נ ומקבל עליו שבת עם הציבור נגררת אשתו אחריו ואסורה במלאכה משום אשתו כגופו אע"פ כשיש עוד בתי כנסיות בעיר ושם לא קיבלו עדיין שבת ואין היא רגילה כלל לילך לבית הכנסת של בעלה דוקא, (ובספר אשרי האיש (שם אות כ') כתב שהגר"ש"א חולק על הערוה"ש וסובר

ראיה מהגמרא

והנה עלתה במחשבתי להביא ראיה ומקור מן הגמרא ע"פ דברי הראשונים לדברי האחרונים שיש גרירה באשה אחר בעלה מדין אשתו כגופו אשר לכאורה לא מצאנוהו לחידוש זה בראשונים, והוא ע"פ הגמרא בברכות (ריש תפילת השחר) דאיתא בגמרא דרב היה מתפלל מעריב בער"ש אחר פלג המנחה, והקשו התוס' (ד"ה רב) דהרי מפורש בגמ' שבת (כגב) דאין להקדים בזמן הדלקת נרות א"כ איך הקדים רב להדליק כ"כ מוקדם, ותי' התוס' ושאר שם שאם המדליק מקבל עליו שבת מיד אחר ההדלקה ניכר הוא שהוא לכבוד שבת ומותר להקדים ההדלקה, והנה לכאורה צ"ע מה היה קשה לתוס', דהרי בפשטות אשתו הדליקה נרות שבת א"כ מגין לנו שהיא הדליקה במוקדם בזמן שרב קיבל עליו שבת הרי אפשר שהיא הדליקה אח"כ. אלא ראיה מכאן שהאשה נגרת אחר בעלה וממילא היתה צריכה להדליק קודם קבלת שבת של בעלה, אלא דאפשר לדחות הראיה אם נאמר שהיה רק ביהכ"נ אחד בעיר ורב היה מתפלל מעריב עם כל הציבור וא"כ הרי הדין הוא שמיעוט הציבור נגרים אחר רוב הציבור א"כ גם הנשים נגרו בתר הציבור כמבואר ברמ"א (יור"ד סי' קצ"ו סעי' א') שהאשה נגרת אחר הביהכ"נ שבעלה מתפלל שם אבל לא מדין שאשתו נגרת אחר הבעל.

דיוק מלשון המחבר

וכן יש לדייק מלשון המחבר (שם סעי' י"ז) שכתב שאפי' קיבל אדם על עצמו שבת מ"מ מותר לו לומר לישראל אחר לעשות לו מלאכה, והנה מה טעם לא כתב המחבר שגם אשתו ובני ביתו מותרים לעשות לו מלאכה, ומשמע קצת מזה שהם אסורים לעשות לו מלאכה מדין גרירה אחר גדול הבית, (ובפס"ת (שם הערה 339) דייק להיפך מזה, ואינו מובן).

בא לביהכ"נ משום שדיבר בהווה שהרי אם הוא כבר בביהכ"נ מה טעם שלא קיבל שבת כרוב הציבור, דרך בביתו יש טעם למה שלא קיבל עליו שבת, וצ"ע עוד בזה.

אבל באשרי האיש (שם) הביא בשם הגריש"א שאפי' לשיטת המח"ש כהיום שיש מכל נוסחאות התפילה כמה בתי כנסיות בעיר וודאי שאין האדם נגרר אחר הביהכ"נ שבו הוא מתפלל בדרך כלל כיון שיכול להתפלל באותו נוסח בביהכ"נ אחרת, אכן נראה שבנידוד של קהילותינו שיש להם נוסח מיוחד ומקפידים להתפלל דוקא בבית הכנסת זה, לא שייך סברתו).

ובספר פסקי תשובות (סי' רס"א אות ל"ח הערה 341) כתב שלא נתבאר בפוסקים שהאשה נגרת אחר הביהכ"נ שבעלה רגיל להתפלל שם כשיש עוד בתי כנסיות בעיר, אך מביא שבשש"כ (ח"ב פמ"ו סעי' ז') ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סי' פ"ח) כתבו שהמנהג הוא שהם נגרות אחר הביהכ"נ שהבעל מתפלל שם, ומציין לדברי המלבושי יו"ט (על הלבוש סי' רס"א סק"ד) שהנשים הדליקו נרות שבת אחר קבלת הבעל שבת, ומוכח שלא היה אז המנהג כך, אכן צ"ע קצת שם הלשון במלבושי יו"ט.

שיטת הגר"ח מבריסק

ויותר מזה מצינו שיטה מחודשת בתשוה"נ (שם) שהביא מהגר"ח מבריסק שנהג הלכה למעשה שבבית שהאשה קיבלה שבת והדליקה בו נרות שלא לעשות מלאכה באותו בית, ואפי' להבעל חשש להתיר לעשות מלאכה, דומיא דעיר שהמיעוט נגרר בתר הרוב, והיינו כדברי הפרמ"ג הנ"ל שבני הבית נגרים אחר גדול הבית אלא שסבר דלא רק בני הבית נגרים אחר האשה אלא שגם הבעל נגרר בתר האשה, אכן זה דלא כמבואר ברמ"א (שם סעי' י') שכתב דרך האשה נאסרת בהדלקת נרות ולא שאר בני הבית, ומביא עוד אחרונים שחולקים על הגר"ח וסוברים דוודאי שאין הבעל נגרר אחר האשה.

היה טרוד בלימודו ומיד כשראה מנהגה הוכיח אותה שיש לה להדליק בזמן קבלת שבת שלו, כדמוכח מרש"י שטענתו היה רק שאין אורחא בהכי להדליק מאוחר כ"כ, הרי שלא היה טענתו מדין שהיא נגדרת אחריו.

דחיית הראיה

והיה מקום לדחות ראייתו אם נאמר שיש חילוק בין קבלת שבת בתפילת ערבית לקבלת שבת סתם בפה בלא תפילת ערבית, דאם נאמר שרק בקבלת שבת בתפילה נגדרת אחר בעלה אבל קבלה סתם אין האשה נגדרת אחריו (ובהמשך יתבאר ענין זה ביתר אריכות) א"כ אין ראיה מרב יוסף שאפשר שוודאי היה מקבל תוספת שבת קודם אלא שלא בתפילה. (ועוד אפשר לדחות ראייתו באו"א והוא דמנלן שיש להקדים הרבה בתוספת שבת, ובפרט ששיטת הרמב"ם (לפי הרה"מ שביתת העשור והכס"מ פ"ה מהל' שבת הל' ג') כשיטת הני תנאים שאין מצוה כלל של תוספת שבת, ואפשר שכך סבר גם רב יוסף, אכן דבר זה הוא דוחק).

קבלת שבת מוקדם מסיבה צדדית

ובאגרא"מ (שם) כתב גם לחלק בדרך זו, שאם מנהג בית הכנסת של הבעל להקדים התפילה הוא משום גדר וסייג בשמירת שבת דבזה נגדרת האשה אחר הבעל כמו בכל מנהגי הקהילה שהאשה נטפלת לבעל כדין מי שהלך לעיר אחרת להשתקע ואין דעתו לחזור שנוהג כמנהג המקום שבא לשם בין לחומרא בין לקולא ה"ה במנהג זה, אבל אם המנהג הוא רק מסיבה צדדית וכגון כדי שישתתפו הילדים הקטנים בסעודת שבת, בזה נראה שאין האשה נגדרת אחר הבעל ומותרת במלאכה. וצידד עוד דאפשר דבכה"ג לא נאמר בכלל הדין שהמיעוט נגדר בתר הרוב הציבור.

ובתשובה"נ (שם) כתב שאין לה להחמיר להדליק נרות שבת מוקדם מאד אלא רק תראה שכבר ידלקו הנרות קודם שהבעל

שיטת המתירים

אמנם בתורת חיים (סופר, סי' רס"ג ס"ק מ"ז) דוחה את דברי הפרמ"ג, וכן מפורש הוא בריש דברי האגרא"מ בתשובה הנ"ל שאין הבעל יכול לחייב את האשה לקבל שבת מוקדם, וכ"כ הגר"י שטייף (בתשובה סי' מ"ב). ובספר אורחות שבת (ח"ג פכ"ז הערה אות נ"ג) כתב שמכך שהמ"ב לא הביא את דברי הפרמ"ג נראה דלא סבירא ליה הכי, וכן מדייק מסתימת שאר הפוסקים שנראה דלא סבירא להו כהפרמ"ג, ויעיין שמה שכתב הסברה בזה, וכ"מ ברב פעלים (ח"ב סי' מ"ט, הוזכר במנח"י ח"א סי' כ"ד).

ראית הבאר משה

ובשו"ת באר משה (שם סי' ט"ז) נוטה לחלק באופן שאין קבלת שבת של הבעל משום גדר או סייג שמירת שבת אלא מפני נוחות, שבזה אין האשה נגדרת אחר בעלה, והוא ע"פ דברי התוספת שבת (סי' רס"ג אות כ"ח בתי' אחד) שכתב הטעם שבמוצ"ש אין מיעוט הציבור נגדר בתר רוב הציבור כמו בער"ש, והוא משום דההוספה במוצ"ש אין בו ענין של הוספה יתירה כמו בער"ש, א"כ ה"ה אלו האנשים שאין כוונתם בהקדמת קבלת שבת לתוספת קדושת השבת אלא מפני נוחות אין הדין של גרירה כיון שאינו ענין של הוספה יתירה. אך למעשה אינו סומך על ראיה זו כיון שיש דרכים אחרים ליישב החילוק בין ע"ש למוצ"ש.

אמנם כתב להביא ראיה מהגמרא שאין דין גרירה לאשה אחר הבעל, שהרי מבואר בגמרא שבת (כג,ב) דאשת רב יוסף הדליקה סמוך מאד לשקיעת החמה ואמר לה רב יוסף שאין לאחר כ"כ בהדלקת נ"ש, והנה מסתמא וודאי רב יוסף קיבל עליו שבת הרבה קודם לשקיעה א"כ וודאי שהיה לו לומר לה שאין לה להדליק אחר שכבר קיבל עליו שבת אלא וודאי שאין כזה דין שאם הבעל קיבל עליו שבת מחוייבת אשתו לקבל עליה שבת, ואין לדחות ולומר שרב יוסף

והנה בסברת חילוקו של הפרמ"ג כתב בספר שבות יצחק (בדיני נר שבת פי"ט) לבאר דקבלה ע"י הדלקה כיון דתליא ברצונו ויכול לשאול או להתנות על הקבלת שבת דמיא לנדרי מצוה ואינו יכול לחייב בני ביתו בנדרי שבת לעצמו, משא"כ בקבלה ע"י תפילה שאין קבלתו כנדרי מצוה אלא חלה עליו בע"כ ואין יכול להתנות או להתירו בשאלה לכן ב"ב נגזרים אחריה, וכ"כ הפס"ת שם.

שאלה על קבלת שבת

אמנם יש להעיר דלפ"ז דבר זה תלוי במחלוקת אם אפשר להתיר או להשאל על קבלת תוספת שבת, דנחלקו בזה גדולי האחרונים, שהלבוש (סי' רס"ג) הגהה סעי' י"ז) כתב שהוא כנדר שאפשר להשאל, והביאוהו הפרמ"ג והחת"ס שם ועוד, אבל הא"ר (סי' רס"ג סקל"ח) והערוה"ש (סעי' כ"ח) ועוד הרבה אחרונים סברו שאין זה שייך לנדרי ואי אפשר להישאל, ולמעשה נקטו האחרונים שלא להתיר אלא במקום צורך, ולפ"ז כל ההסבר לחלק בין קבלה בתפילה לקבלה בהדלקת נרות משום שעל הדלקת נרות אפשר להשאל משא"כ בתפילה אי אפשר להשאל את"ש בדעת הפרמ"ג שסבר כהלבוש והביא דבריו שאפשר להשאל, אבל לדעת האחרונים שאין מועיל התרה לא שייך חילוק זה. ובכלל תמוה הוא חילוק זה דהרי אע"פ שאחר תפילת ערבית א"א להשאל על הקבלה מ"מ הרי מי בקש מידו לקבל עליו שבת ולאסור את הב"ב במלאכה והאיך הוא יכול לאסור על הב"ב וכמו דאמרינן לגבי נדר.

עשיית שבותין אחר הדלקת נרות

עוד הרי לפי שיטת השו"ע הרב (סי' רס"ג קונט"א סק"ג) שאחר הדלקת נרות אסורה בשבותין מוכח דסבירא ליה שהדלקת נרות הוא כמו מעריב שהוא קבלת עיצומו של יום השבת וא"כ לא מועיל שאלה על זה וכמו שביאר בקונ"א שם, וכדמשמע גם במג"א (הביאו המ"ב סקי"ז וסקמ"ג וקצוה"ש סי'

חוזר לבית ולא צריך לשער את זמן אמירת ברכו בביהכ"נ, כיון דהענין הוא רק שלא יעשו מלאכה בשעה שכבר נמצא הבעל כיון שהוא כבר התפלל מעריב וקיבל שבת דאי אפשר לעשות בבית אחד חול ושבת יחד דסתרי אהדרי.

שיטת שאר פוסקי זמננו

אמנם בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב לחלוק על דברי האגר"מ דמה נפק"מ מאיזה סיבה הציבור מקבל עליהם השבת מוקדם, ובכל אופן המיעוט נגרר אחר הרוב, וכ"כ בשרגא המאיר שם, וכ"כ בהליכות שלמה (תפילה פי"ד הערה 10) בשם הגרשז"א, וכן הביא באורחות שבת (שם הערה מ"ז) מספר שבות יצחק (פי"ח אות ג' על עניני נר שבת).

בנידון דידן

אמנם כפי שהוא בראש המאמר טעם המנהג להקדים התפילה בשבתות אלו הוא כדי להשלים השבתות הקודמים שאיחרו בהם קבלת השבת [ואף שכאן בא"י לא שייך טעם זה, שאין אנו מאחרים בשבתות ספיה"ע, מנהג אבותינו בידנו], נמצא שהקבלת שבת היא לשם וכוונה לתוספת שבת, ולא שייך להקל עפ"י סברת האגר"מ.

בחילוק הפרמ"ג בין קבלת שבת בתפילה להדלקת נרות

וראיתי בספר פסקי תשובות (שם) שכתב שכל דין זה שהאשה נגררת אחר בעלה הוא רק באופן שהבעל קיבל עליו שבת בתפילת ערבית אבל אם רק אמר מזמור שיר או לכה דודי וכדו' בזה וודאי שאין האשה נגררת אחר הבעל, והביא מקור לדבריו מדברי הפרמ"ג הנ"ל שכתב לחלק בין קבלת שבת של האשה ע"י הדלקת נרות שבת שבזה אין הבני בית נגררים אחריה וכמפורש ברמ"א כנ"ל ששאר בני הבית מותרים במלאכה אחר הדלקת נרות של האשה, לקבלת שבת בתפילה שבזה נאסרים כל הבני בית במלאכה.

הראשונים שבהדלקת נרות מקבלת האשה שבת אם רוב הציבור כבר הדליקו נרות שבת אם המיעוט נגזרים (הרוב).

אבל באמת כל החילוק של הפרמ"ג נצרך רק לפי מה שחידש הפמ"ג שאפי' בקיבלה אשה שבת נגזרים כל בני הבית אחריה, וברמ"א מפורש שאין בני הבית נגזרים אחרי הדלקת נרות של האם לכן חילק בין הדלקה לתפילה, אבל אם לא נאמר כחידושו של הפרמ"ג אלא דרך אחר הבעל נגזרים בני הבית אבל לא אחר האם א"כ אי"צ לחילוק זה.

בשיטת השו"ע הרב

והנה הברכת הבית (סי' מ"ה) שערי בינה אות י"א) כתב ליישב את התמיה בדברי השו"ע הרב (סי' רס"א סעי' ה') שיש חסידים ואנשי מעשה שמקבלים שבת שתי שעות קודם צאה"כ, ומ"מ כתב שם בסעי' ו' שהמדליק נר שבת קודם פלג המנחה לא יצא וחוזר ומדליק והרי שתי שעות הוא לפני פלג המנחה, א"כ איך החסידים קיבלו עליהם שבת שתי שעות קודם, וכתב ליישב דהאשה מדלקת אחר פלג המנחה דוקא ורק הבעל מקבל שתי שעות קודם הלילה, ומוכח מזה דאפילו קיבל הבעל שבת מ"מ היא עושה עדיין מלאכות אפילו בשבילו, אכן לפי מה שאכתוב בסמוך שאפשר דרק בקבלת שבת בתפילת מעריב נגזרים אחר הבעל א"כ י"ל דכאן מיירי שלא התפללו עדיין תפילת ערבית.

באיוז קבלה נגזר המיעוט

אחר רוב הציבור

והנה באמת יש לדון בשאלה זו גם לגבי ההלכה שמיעוט הציבור נגזר בטר רוב הציבור אם הוא נאמר דוקא כשהציבור קיבל עליו שבת בתפילת ערבית, אבל באמירת מזמור שיר וכדו' אפשר דאין דין של גרירה, או אפשר שאפי' אם קיבלו עליהם שבת באמירת מזמור שיר ליום השבת ג"כ נגזרים המיעוט בטר הרוב, דבראשונים שהובא

ע"ו סעי' י"א) שכתב שיש להתפלל מנחה קודם הדלקת נרות, א"כ לא שייך חילוק הנ"ל לומר דלכן בהדלקת האשה לא נגזרים אחר האשה כיון דאפשר בשאלה, אכן י"א שדברי המג"א לגבי מנחה הוא רק דין לכתחילה, וכבר נסתפק התהל"ד (סי' רס"א סק"י) אם הדלקת נרות הוא כקבלה בתפילה והוי כעיצומו של שבת ממש, ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' מ"ה) כתב שמותר עשיית שבותין אחר הדלקת נרות, וצ"ע.

תנאי באמירת מזמור שיר

או בהדלקת נרות

אמנם עדיין יש לחלק כנ"ל שעל קבלת שבת בתפילה לא שייך לעשות תנאי שלא לקבל שבת כמבואר בשו"ע (סעי' י"א), משא"כ באמירת מזמור שיר והדלקת נרות שייך להתנות שאינו מקבל שבת עכ"פ כשיש צורך, ולכן היא קבלה קלושה ואין בזה הדין שהאשה נגזרת אחר בעלה. אכן באמת דעת המקו"ח (שם סעי' י') שגם על אמירת מזמור שיר אי אפשר להתנות, אבל דעת שאר הפוסקים (דרישה אות ב' א"ר אות כ"ה ורע"א סק"ח) שמועיל להתנות בזה. (אמנם כפי שהובא לעיל דעת השבט הלוי שגם באמירת מזמור שיר נגזרת האשה אחרי הבעל, וכן מבואר בשו"ת באר משה).

והיה נראה לומר טעם אחר בסברת החילוק של הפרמ"ג בין תפילה להדלקה, והוא מפני שמצוות נר שבת בעיקרה היא לנשים, והרי אין ציבור לנשים לכן אין כלל דין גרירה בהדלקת נרות, ולפ"ז אפשר דבכל שאר סוגי קבלת שבת יש דין של גרירה ולא רק בקבלה ע"י תפילת ערבית, וצ"ע.

ועוד י"ל באופן אחר, ע"פ דברי הגרשו"א (שש"כ פמ"ו סעי' ז') שאין דין גרירה אלא בציבור שקיבלו שבת בביהכ"נ אבל לא בשקיבלו רוב הציבור שבת כ"א בביתו, א"כ ה"ה הדלקת נרות שהוא לעולם כ"א בביתו ושלא בציבור לכן לא שייך דין גרירה בהדלקת נרות, (בב"י שם מבואר שיש מחלוקת בראשונים האם לפי שיטת

קבלה אם נוהגים הציבור לקבל שבת כ"א לעצמו בביהכ"נ לפני התפילה ג"כ מן הדין שיהא המיעוט נגרר אחר הרוב שלא יהא כעין לא תתגודדו שאצל חלק מן הציבור הוא כבר שבת ואצל חלק לא כמבואר טעם זה לדין גרירה בראשונים וא"כ מה חילוק באיזה אופן הוא הקבלת שבת דאם במציאות רוב הציבור כבר אסורים במלאכה א"כ מן הדין שהמיעוט יהא נגרר בתר הרוב, ולפ"ז גם האשה נגררת אחר קבלת שבת של הבעל אפי' שלא בתפילה.

אמנם בספר ליבון הלכות (שינברגר סי' כ"ב) כתב שמסתבר שלא נאמר דין גרירה בקבלה סתם שלא בתפילה, ודייק כך גם מערוה"ש (סעי' כ') ומהכה"ח (סקע"ה) בשם התוספת שבת, אכן אין זה ראייה מהכה"ח להמעיין שם כיון דאין כוונת התוספת שבת לומר דדוקא במעריב יש דין גרירה אלא כוונתו הוא רק שגרירה הוא בזמן שהציבור מקבלין שבת, אכן כבר נתבאר דמסתבר דלגבי הסברא דאשתו כגופו לא משנה איזה סוג קבלה קיבל עליו הבעל.

(ובדרך אגב ראיתי להעיר במה שכתב שם בענין גרירה אחר רוב הציבור לגבי איסורים שהם מדרבנן שיש בזה מחלוקת בין הכנה"ג ועוד אחרונים בזה, דהרי בתוספתא מפורש שאחר התקיעה נאסרו כולם בהטמנה מדין גרירה אע"פ שהוא רק איסור דרבנן, והרי ברכו בזמנינו הוא כמו התקיעה בזמנם, וכן מוכח מן הראשונים שדיברו רק על תפילת מנחה שאין בזה דין גרירה אלא שיתפלל מחוץ לביהכ"נ ומכמה טעמים שונה הוא משאר איסורים או משום שתפילת י"ח אסור בשבת רק משום טירחא דציבורא או י"ל משום שאין בזה איסור מלאכה, א"כ משמע מזה מפורש שלגבי שאר איסורי דרבנן נגררים המיעוט אחר רוב הציבור).

ואגב יש לעורר בדבר המצוי בשבתות אלו, שהרי נפסק בשו"ע (סי' רס"א סעי' ד') שבעת אמירת מזמור שיר מקבלים הציבור

בב"י על סעי' י"ב בהאי דינא דגרירה משמע קצת דדוקא כשהציבור קיבלו עליו שבת בתפילת ערבית. אכן המרדכי (פרק במה מדליקין סי' רצ"ז) לא הזכיר בדבריו שקיבלו שבת בברכו אלא כתב סתם שקיבלו עליהם שבת, ומשמע דאפילו בקבלה סתם בפה יש כבר דיני גרירה, וכן משמע קצת מלשון המחבר שכתב בסתם שאם הקהל קיבלו עליהם שבת ולא פירש שקיבלו שבת בתפילת מעריב (כמו שפירש בסעי' ט"ו לגבי איסור להתפלל מנחה בביהכ"נ שכבר קיבלו שבת ששם כן מזכיר שכבר התחילו ברכו). וכ"כ בפסקי תשובות (שם בהערה 337) לגבי אמירת מזמור שיר או לכה דודי שיש בזה גרירה, (וסתר דבריו שהבאנו לעיל לגבי בעל שקיבל שבת שאין אשתו נגררת באמירת מזמור שיר וכדו' רק בתפילת מעריב ממש, ופי' הטעם כיון שאפשר להתנות ולהשאל על הקבלה חוץ ממעריב שא"א להתנות או להשאל עליה, א"כ ה"ה בציבור לא יועיל קבלה במזמור שיר לגרור את המיעוט שהרי אפשר להתנות או להשאל ע"ז דמה חילוק יש בין ציבור לבעל ואשתו דשניהם יסוד אחד להם, רצ"ע).

וכן מדברי השבה"ל (הנ"ל) שכתב דבאמירת הבעל מזמור שיר ליום השבת נגררת האשה אחר הבעל, מתבאר שנקט שיש דין גרירה באמירת מזמור שיר ליום השבת. וכן מתבאר מדברי הגרשו"א (הובא בשש"כ שם הערה ל"א), וכ"מ במנח"י שם שאפי' סתם קבלה גורר הרוב את המיעוט יעווי"ש, וכן נראה מוכח גם מדברי הגר"ח מברסק ה"ל.

ונראה דהביאור הוא כיון שביסודן של דברים הוא אותו דבר וכמו שבזמן שהיו תוקעין שאז קיבלו הציבור שבת ומיעוט הציבור נגרר בתר הרוב א"כ ה"ה בברכו שנהגו לקבל שבת בברכו כמבואר במרדכי ושאר ראשונים המיעוט נגרר בתר הרוב, וא"כ ה"ה באמירת מזמור שיר שאז נוהגים כהיום לקבל שבת א"כ מן הדין שאז יהא נגרר המיעוט אחר הרוב, ולפ"ז אפי' בסתם

שבת עליהם, ולכן גם מי שנמצא בביהכ"נ ועדיין לא אמר זאת נגרר אחר הציבור ואסור בעשיית מלאכה כנ"ל, וכן אסור באכילה ושתייה. (וגם יש לדון האם מותר להתעטף בציצית דאפשר דאסור כיון שחשוב שעשאו כבר לילה כמבואר באחרונים סי' י"ח, אלא

שיש דיון באחרונים אם יש דין גרירה אחר רוב הציבור גם על הדינים שהם רק מדרבנן למי שלא קיבל עליו שבת וכן"ל, בפרט באיסורים שאינם מצד איסור מלאכה כמו שמצינו לגבי מנחה שמותר להתפלל מחוץ לביהכ"נ),

העולה מן האמור שכל מי שמקבל שבת מוקדם, יש מקום גדול להחמיר שאשתו תדליק נרות שבת קודם קבלת שבת של הבעל.

הערת המערכת: ראה גם מאמרו של הרב יהושע שמעון בריזל שליט"א בגליון המאתיים.



הרב רפאל חיים שיין

בענייני ספק ספיקא

חלק א' - ספק ספיקא בסכנה

מדין התורה הקדושה יש חיוב להיזהר מדברים המביאים לידי סכנה, כמאמר חז"ל (חולין דף ט-י) חמירא סכנתא מאיסורא. ובסוד האיסור, משמע מלשון השולחן ערוך (חו"מ סי' תכ"ז סעי' ט') והט"ז שהאיסור הוא מדרבנן, אולם הפוסקים הביאו (לבוש שם סעיף י' וסמ"ע שם ס"ק ב', הובאו דבריהם בספרי האחרונים) שהוא נלמד מן הפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאוד" והבינו הפוסקים דהוה דין תורה. ואכמ"ל.

ויש לדון עד כמה צריך לחשוש לסכנה במקרים בהם אין חזקת סכנה, או כשיש רוב שאין בו סכנה, או כשיש ספק ספיקא בעיקר הסכנה. והרי בשאר דיני התורה, במקרה של ספק ספיקא נוטים להקל.

וראיתי לנכון לפרט ולהבהיר שיטת הפוסקים בנושא זה ובכיוצא בזה כפי מה שעלה בידי בזה בס"ד.

שיטות הפוסקים:

מכריע יותר מחזקה מסתבר שאין צורך לחשוש לסכנה, ומסיק בצ"ע.

מצינו למדים דס"ל לפרמ"ג שבמקרה ספק, אם יש חזקה שאין סכנה - חדוששין, במקרה שיש רוב שאומר שאין סכנה - מצדד שלא חוששין, ובמקרה שהסכנה היא ס"ס - תלוי במחלוקת. ואף שיש מקום לחלק בין סכנה לסכנה, וכן בין סכנה סתם לסכנת נפשות, מ"מ מובן שהכונה לכל סכנה שהיא, מכיוון שהפרי מגדים מביא ראייה ממים מגולים שהם סכנת נפשות.

וגדולי הפוסקים הרבו להקשות שמצינו בכמה מקומות בחז"ל שחוששים לסכנה אפילו נגד רוב:

א. איתא בגמרא מסכת חולין דף י': "ספק מים מגולים אסורין" וביאר רש"י בפירוש ראשון (ד"ה ואילו ספק) וז"ל ואע"ג דאיכא למימר אדם נכנס לשם שגילה אותה ושאר שרצים גילו אותה שאין בהן סכנה והווי להו נחשים מיעוטא, תלינן בנחשים ואסירי עכ"ל. הרי שאפילו במקום שיש רוב חוששין.

א] בפרי מגדים (אורח חיים קע"ג משבצות זהב) מבואר שבחשש סכנה אפילו אם יש חזקה שאינה סכנה - חוששין ויש חיוב לזהר. אבל אם החשש לסכנה הוא ספק ספיקא, דהיינו שיש ספק אם הוא מסוכן בעצם, ואפילו אם מסוכן יש צד לומר שכעת לא יזיק וכדו', במקרה כזה כתב הפרמ"ג שזה שנוי במחלוקת קדומה (יור"ד סי' ק"י סעיף ט' בדברי הרמ"א ונו"כ) האם ס"ס עדיפא מחזקה. כלומר במקרה שדין הס"ס הוא נגד החזקה, יש אומרים (משאת בנימין סי' ל"ח ופני יהושע מסכת כתובות קונטרס אחרון אות מ"ו) שהולכים אחר החזקה, ויש אומרים (פרי חדש כללי ס"ס ס"ק ט"ז בשיטת הרשב"א תשובות סי' ת"א)¹ שהולכים אחר הס"ס, כי ס"ס חשוב כמו רוב או עדיף מרוב, וקיי"ל רובא וחזקה רובא עדיף. ואם כן, לפי השיטה שחזקה מכריע יותר מס"ס, ודאי שבסכנה חוששין אפילו שהוא רק ס"ס, אבל לפי השיטה שס"ס

1 ועיין עוד בהפלא"ה בכתובות שמיישב שיטת הרשב"א נגד קושיותיו של הפנ"י, ועיין בספר בית ישראל להרה"צ המגיד מקאזניץ זי"ע דמכריע כשיטת הרשב"א ומביא סייעתא מדברי הרא"ה בחידושים, ובשו"ת אבני נזר חלק אה"ע סימן קצ"ב כתב שבעגונה מסטאשוב סמך הגאון בעל הפלא"ה זללה"ה על ס"ס אפילו במקום חזקת א"א, והסכים עמו הסבא קדישא הנ"ל [מקאזניץ] והדברים ארוכים בדברי הפוסקים.

וחילוק זה אינו מתרץ אלא סוגיא דנפל עליו גל, אך אינו מיישב שאר קושיות האחרונים שהבאנו מכמה מקומות בחז"ל שחששו לסכנה דלא ברי הזיקא אפילו נגד רוב.

וראיתי בשואל ומשיב (מהדורא שביעאה סי' ל' וביד שואל על שו"ע) שנסתפק האם יש הבדל בין רובא דאיתא קמן לבין רובא דליתא קמן. כלומר, אף שאין הולכין אחר רובא דליתא קמן, מ"מ אחר רובא דאיתא קמן אפשר שהולכים אפילו בסכנה. [ולמסקנא נקט השואל ומשיב שלא הולכים אפילו לא אחר רוב דאיתא קמן]. לכן בכדי לתרץ את הקושיות על שיטת הפרי מגדים, ניתן לומר שכונתו היתה לרובא דאיתא קמן. וכן צריך לומר שס"ס נחשב כמו רובא דאיתא קמן.²

ולמסקנת הדברים: כדי לתרץ שיטת הפרי מגדים, צריך לומר שמדובר: א. בסכנה דלא ברי הזיקא. ב. דוקא ברוב דאיתא קמן. ג. ס"ס נחשב לרובא דאיתא קמן.

[אולם על הדין של ס"ס, יש להביא ראיה מגמרא ערוכה (פסחים קיב ע"ב) שחוששין אפילו בס"ס, שאמרו: "אמר רב פפא ביתא דאית ביה שונרא לא ייעול ביה איניש בלא מסני מאי טעמא משום דשונרא קטיל לחויא ואכיל ליה ואית ביה בחויא גרמי קטיני ואי יתיב ליה גרמי דחויא אכרעיה לא נפיק ואסתכן ליה" ע"כ. והרי במקרה זה ספק אם יש נחש או לא, וספק אי יתיב ליה אכרעיה ואסור. וצ"ע בדעת הפרי מגדים].

ב] בספר משמרת שלום (סימן ק"ח חידושי דינים אות ג') דעתו להקל שאין לחשוש לחשש סכנה במקרה שהוא נגד חזקה, וכן אין לחשוש במקרה של ס"ס, וכ"ש לא במקרה שהוא נגד רוב. אבל במים מגולים חוששין נגד רוב, וז"ל: "ומ"מ נראה דלפמ"ש בנקודת הכסף סי' קט"ז על הט"ז סק"ב לתרץ קושיית הד"מ דשאני זיהרא דנחש דמקלי קלי טובא, וכ"ה בתשובת חוט

ב. התוס' בפסחים (קטו: ד"ה קפא) הקשו על המובא בגמרא שמטבילים מרור בחרוסת משום קפא, ופירש ר"ח דהיינו תולעת המצויה במרור העלולה להזיק לאדם, והקשו התוס' והלא אם יש חשש כזה יש לאסור אכילת המרור מחשש אכילת שרצים. ותירצו בזה"ל: ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא, וסמך שמואל ארובא, ומשום סכנה דקפא חיישנן למיעוטא וצריך חרוסת.

ג. בשולחן ערוך (יור"ד סי' קט"ז סעיף ה') נפסק: "צריך ליזהר מליטן מעות בפיו שמא יש עליהן רוק יבש של מוכי שחין" והרי רוב העולם אינם מוכי שחין, ואעפ"כ צריך ליזהר.

ד. איתא ביומא ובערובין ונפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סי' שכ"ט סעיף ג'): מי שנפלה עליו מפולת ויש ספק אם הוא חי או מת, וכן יש ספק אם הוא שם או אינו שם, ואפילו אם תמצי לומר שהוא שם - יש ספק אם הוא גוי או ישראל, מחללים את השבת בעבורו, אף על פי שיש בו כמה ספיקות.

ובאמת יש להקשות מהגמרא המפורשת בכתובות: תינוק מושלך שנמצא בעיר שרובם גוים ונפל עליו גל "אין הולכים בפיקוח נפש בתר רוב". ומצאתי שהמשמרת שלום ביור"ד סי' ק"ח חידושי דינים אות ג' הקשה כן, והוסיף להקשות שהפרי מגדים עצמו כתב בהלכות שבת (סימן שכ"ט) שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב ולא אחר ספק ספיקא ואפילו למ"ד דעדיפא מרוב.

וכדי להמתיק דברי הפרמ"ג כתבו האחרונים דעל כרחך צריכים לומר שיש חילוק בין ספק פיקוח נפש בגל שנפל - שמחמירים בו גם ברוב או בס"ס, לבין חשש סכנה שבו הפרי מגדים מסתפק. כיון שבגל שנפל ברי הזיקא, משא"כ בכל חששות לסכנה, לא ברי הזיקא. אבל המנחת אלעזר פיקפק על חילוק זה.

נחלקו המפרשים וכלשונו של הפרמ"ג הנ"ל "מחלוקת ישנה" באם יסודו הוא מדין רוב - ששני צדדי ספק נחשבים לרוב, ויש שפירשו שיסודו הוא מכיון שכל ספק איסור תורה ספיקו לחומרא רק מדרבנן ואילו מדאורייתא ספיקו לקולא - וכשיטת הרמב"ם, וא"כ בס"ס שוב הוי ספק בדרבנן והלכתו לקולא, אולם לפי זה יוצא שאם הספק הראשון לחומרא מן התורה אז גם ס"ס יהיה לחומרא דשוב הוי ספקא דאורייתא, ומצאנו בזה מחלוקת האחרונים עיין לקמן בסוף המאמר.

והנה בספק סכנה מצינו בשדי חמד (מערכת ס' כלל ע"ו) בשם ספר כרם שלמה (האס יו"ד שס"ה (לפי סימני שו"ע)) שאפילו להרמב"ם דס"ל בעלמא ספק דאורייתא לקולא מן התורה אולם בספק סכנה מודה דספיקו אסור מן התורה, והוכיח לזה מקושיית החתם סופר שהקשה על הרמב"ם מלשון הפסוק "רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכתת" ומלשון אשר תדע משמע שדוקא ודאי מותר ולא ספק, ותירץ הכרם שלמה דבספק סכנה מודה הרמב"ם שאסור מן התורה [עיי' שתירץ אח"כ באופן אחר], וסיים השדי חמד וחיידוש הוא בעיני וצריך סעד לתומכו וציין לסוגיא דחולין (דף ט:).

ולפי הכרם שלמה עולה עוד טעם להחמיר בס"ס בסכנה, שכיון שספיקו אסור מן התורה אין טעם לפי הרמב"ם להקל בס"ס מטעם ספק דרבנן וכנ"ל.

[וכן יעויין לקמן שיי"א שהרמב"ם מודה בספק עשה שספיקו מן התורה, וגם לפי זה נמצא שס"ס יהא אסור לפי הנ"ל.]

ולסיום ראוי להעיר שבנוסף לדין "ושמור נפשך מאוד", קיים חשש שזיק אחרים, וידוע מאמר רבותינו הראשונים (תוס' מסכת ב"ק כג. ד"ה וליחייב כז: ד"ה אמאי פטור) "דיותר יש לאדם ליזהר בעצמו שלא יזיק אחרים משלא יזיק", ועוד יש להעיר שיש צד להחמיר יותר באיתחזק סכנה ואכמ"ל.

השני סי' פ"ז ולכן בשאר סכנה מועיל שפיר ששים ע"ש, א"כ כיון דכל ספיקו דהפמ"ג שם הוא רק מדחזינן בגילוי דנחש דאסרינן ולא אוקמינן אחזקה אלמא דלא סמכינן אחזקה בסכנה וה"ה די"ל לס"ס לא מהני ע"ש, ולהנ"ל יש לחלק בין נחש לשאר סכנה א"כ אין ראיה ושפיר י"ל דבשאר סכנה אוקמינן אחזקה ומועיל בו ס"ס.

עוד מבואר במשמרת שלום שם שדוקא כשלא ברי הזיקא אין לחשוש, אבל בבירי הזיקא ודאי חוששין אפילו לס"ס וכדומה.

ג] וגדולי האחרונים (שואל ומשיב שם, מנחת אלעזר) נקטו שבכל אופן של חשש סכנה יש לחשוש ולהחמיר - גם כשיש חזקה, גם ברוב וגם בס"ס. וכן הביאו מפורש להראב"ד [אחרון] באבקת רוכל (סי' רי"ג) שחושש לסכנה אפילו בס"ס.

ד] אחרי כתבי כל זאת מצאתי בס"ד מציאה גדולה והוא דברי המהרש"א שביאר דברי הגמ' במסכת שבת (דף קנו:) בעובדא דשמואל ואבלט וז"ל הגמ' "דשמואל ואבלט הוו יתבי, והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא. אמר ליה אבלט לשמואל: האי גברא אזיל ולא אתי, טריק ליה חיויא ומיית. אמר ליה שמואל: אי בר ישראל הוא - אזיל ואתי. אדיתבי אזיל ואתי. קם אבטל, שדיה לטוניה אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי, עכ"ל הגמרא.

וביאר המהרש"א שכוונת שמואל "אי בר ישראל הוא אזיל ואתי" אינו שבוודאות לא יוזק אלא שאם יש לו זכות יינצל וכמו שמבואר בהמשך הגמרא, וא"כ מתעוררת השאלה איך לא עיכב שמואל בידו מללכת שהרי היה מצב סכנה, ושמא יוזק. ותירץ המהרש"א "י"ל דמ"מ ה"ל ס"ס, ספק אם ישראל הוא ואת"ל ישראל הוא שמא יהיה לו זכות ואין מזל לישראל וק"ל" עכ"ל. הרי משנתו מבוארת שאפילו בספק סכנת חיים [ולכאורה חשוב גם חזקת סכנה] מ"מ מותר לסמוך על ס"ס, וצ"ע מכל הסוגיות הנ"ל.

ה] מאידך יש לציין מקור חדש שיהיה אסור ס"ס בסכנה, דביסוד הדין של ס"ס

חלק ב' - משנת הרמב"ם בדין ספק ספיקא

יסוד דין ס"ס לפי הרמב"ם

ספק איסור תורה לחומרא וס"ס לקולא כמבואר באריכות בסוגיא דס"ס (כתובות ט.), ובטעם שמותר בס"ס יש אחרונים שביארו, שלפי הרמב"ם דס"ל ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, א"כ ספק ספיקא הוה ספק דרבנן ולקולא. ולדעת הרשב"א דס"ל ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, אי אפשר לפרש הכי, ועל כן הוכרח הרשב"א לבאר דס"ס כרוב ועדיפה מרוב, כמבואר בתשובתו (חלק א' סי' ת"א).

ולפי זה כתבו כמה אחרונים שלפי הרמב"ם וטעמו, במקרים שצריך להחמיר בספק דאורייתא מן התורה, שוב גם ס"ס יהיה אסור, ומטעם שספק דאורייתא לחומרא. הראשון העולה הוא, הפאר הלכה דף מ"ז (ציינו בפת"ת סי' רצ"ד ס"ק י') שכתב שלפי שיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מותר מן התורה ואסור מדרבנן, בספק בלאו שיש בו כרת או בערלה [או בחלה] דספק לחומרא א"כ ספק הראשון הוה מן התורה, ספק ספיקא הוה לחומרא, ומהכ"ת להקל. וכתב שם ובאם אזכה להיות מנוח לי ארץ אקיימו דברי [לגבי ערלה].

וכן מצינו בשדי חמד (מערכה ס' כלל ע"ו) בשם הגאון שם אריה (יורה דעה סי' ב' ד"ה ולכן) דלפי הרמב"ם שספק עשה לחומרא מן התורה, ס"ס בעשה אסור ע"ש.³ והוסיף השדי חמד ולפי עניות דעתי יש לפקפק הרבה בכלל זה.

עוד מצינו בפרי מגדים (יורה דעה ק"י בסופו סוף אות כ"ה עיין עוד פתיחה כללית להלכות ברכות) שכתב שלפי הרמב"ם, שטעם ס"ס הוא מדין ספק דרבנן לקולא, לא אשכחן ס"ס לחומרא בדרבנן, כיון שאין ס"ס כרוב, והוא על דרכו של הפאר הלכה. וכן ציינו לדברי רע"א גליון בשו"ע סי' שכ"ח לגבי הפלגה בספינה שפסק המחבר שאם לא ידעין שאין המים עמוקים י' מותר להפליג לפני שבת והעיר רע"א שהוא ס"ס ספק עמוקין י' וספק אם יש תחומים למעלה מעשרה, ומ"מ מותר וע"כ דס"ס בדרבנן לקולא, [אולם שוב מצאתי בגינת וורדים כלל ס"א (ד"ה והנה בס"ס) שנסתפק הפרמ"ג בזה והכריע שהולכים להחמיר ע"ש]

ומבואר דס"ל להני רבוותא שהרמב"ם ס"ל שאין ספק ספיקא דין בעצם, ואין הצד הנוסף להתירא מוסיף תת כח, דסוף סוף יש ספק, ובספיקא מחמירין, אלא דאתי מדין ספק דרבנן לקולא.

ובאמת אין דבריהם מוכרחים, דאפשר דס"ל להרמב"ם מסברא דחשוב רוב וכשיטת הרשב"א, אלא דאינו מוכח לסבור כן, אולם הני רבוותא ס"ל שאם אינו מוכח לומר שס"ס עדיף מרוב, מסברא לא אמרינן הכי. ובאמת כן מצאתי אח"כ שהפרי חדש (סי' ק"י) דס"ל כהרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן ואפילו הכי ס"ל (פרי חדש כללי ס"ס ס"ק ט"ז) דס"ס הוה כח בעצם ומהני נגד חזקה. אולם כבר הבאנו

3 ע"ש שביאר שלפי הרמב"ם הרי לומדים מדרשת חז"ל ממזר ודאי ולא ספק ממזר, לכל התורה שדוקא ודאי אסור ולא ספק, וא"כ הוא הדין בעשה לומדים שצריך דוקא ודאי [ע"ש שדן בלאו הבא מכלל עשה ואולי כוונתו רק בלאו הבא מכלל עשה]. אולם חוץ מזה שדבריו מחודשים יש להעיר שמצינו שיטה הפוכה שיטת הפרמ"ג שאפילו להרשב"א שספק דאורייתא לחומרא היינו דוקא ספק לאו אבל ספק עשה מודה שהיא לקולה מן התורה, עיין בראש יוסף מסכת שבת דף ג"ב עמוד א' וז"ל "והוי יודע שיש להסתפק בעשה ד"ת אי אמרינן ב"י ספקו להחמיר מ"ה או לאו ד"ל כל ספקא מ"ה אסור יליף מממזר כמ"ש הרשב"א בתה"א זה דוקא לא תעשה הא עשה קיל (עיין ריש יבמות ורש"י שם) וכה"ג יש מי שאומר אפילו הלמ"מ ספיקו לקולא ה"ה אפשר בעשה וצ"ע כעת", וכן נסתפק בספרו פרמ"ג סי' ש"ה ג' אלא שם אריה שם חולק על הפרמ"ג בזה ועיין שדי חמד מערכה ס' כלל מ' בזה.

להתיר. ולפי זה מוכח דס"ל להרמב"ם דס"ס שאינו מתהפך חשוב שפיר ס"ס.

ומאידך מצינו שרע"א הקשה על דברי הגמ' שאוקמה דקידשה פחותה מבת ג', הרי יכלה לאוקמה שקידשה פחותה מבת שית ובת שבע, ובשלמא למ"ד שס"ס שאינה מתהפך חשוב ס"ס לא מצי לאוקמה הכי משום שיש ס"ס להתירא ספק אונס ספק רצון ספק תחתיו ספק אינה תחתיו, אבל למ"ד שצריך ס"ס המתהפך הרי אין כאן ס"ס, שבצד רצון אין צד שלא היתה תחתיו, כיון שפיתוי קטנה אונס הוי. והוכיח מזה דלמ"ד דבעינן דוקא ס"ס המתהפך, צריך לומר דפיתוי קטנה אוסרת, והוא המקור לדברי הרמב"ם.

[ולפי דברי הפאר הלכה הנ"ל דלא ס"ל להרמב"ם דינא דס"ס אלא מדין ספק דרבנן, יש לדון דמסתבר דבעינן ס"ס המתהפך, דאם אינו מתהפך לא חשוב כלל ספק בתוך ספק כיון דלא ס"ל יסוד דס"ס, אלא דבמתהפך ע"כ חשוב ספק בספק הראשון ושפיר חשוב ספק דרבנן].

ס"ס בממון

אמרו חז"ל אין הולכים בממון אחר הרוב, ועל פי זה דנו האחרונים מה דין ס"ס להוציא ממון. כמה אחרונים (מהר"י בן לב ג' כ"א, מהר"א ששון סי' ר"ט, ר' אליהו בן חיים ס"ס ק"ט, מהרש"ך ספר שני ס"ס כ"ד, מה"ר יעקב לבית לוי סי' י"ח) ס"ל דבס"ס מוציאין ממון⁴, וחילם מדברי התוס' כתובות (ט: ד"ה אי למיתב לה). אולם הש"ך (תקפו כהן ק"כ וכן העלה בחו"מ סוף סימן צ"א) האריך לחלוק שאין הולכים אחרי ס"ס בממון, ודחה ראייתם מהתוס' והביא סייעתא לדבריו מדברי הרא"ש (ב"ק

לעיל בתחילת המאמר כמה אחרונים דס"ל שלפי הרמב"ם ס"ס קליש מחזקה.

ס"ס המתהפך

כוונת ספק ספיקא היא ספק בתוך ספק, דהיינו אם באנו להתיר ספק ספיקא, אמרינן שאין כח בצד האיסור לאסור, כיון שגם בתוך הצד שאוסר יש צד שמוותר. עוד אופן של ס"ס היא שיש עוד צד להתיר אבל לא בתוך צד האוסר. ולדוגמא:

בגמרא כתובות ט. דנו לגבי בעל שאומר פתח פתוח מצאתי אימתי נאסרת עליו, שהרי בדרך כלל הרי יש ס"ס להתירא, ספק באונס ספק ברצון ואת"ל ברצון ספק תחתיו ספק אינה תחתיו, וביארה הגמרא שנאסרת עליו באופן שנתקדשה פחותה מבת שלש דאז אין צד הספק של אינה תחתיו.

והקשו בתוס' דעדיין ס"ס הוי, ספק באונס ספק ברצון ואת"ל ברצון ספק גדולה ספק קטנה שהרי פיתוי קטנה אונס הוא וא"כ יש עוד צד להתיר, ותירצו בתוס' דשם אונס חד הוא. ובפשטות כוונת התוס' שכיון ששתי צדדי ההיתר הם מכח אונס לא נחשב ס"ס. אולם בחידושי רעק"א פירש כוונת התוס' שאין זה נחשב ס"ס כיון שאינה ס"ס המתהפך שאינה ספק בתוך צד האוסר אלא עוד צד להתיר וכו"ל.

והנה הרמב"ם (איסורי ביאה ג' ב' סוטה ב' ד') פסק דפיתוי קטנה אוסרה על בעלה ולא אמרינן פיתוי קטנה אונס הוא, וביאר המ"מ דלמדו מהא דהעמידו בגמ' שקידשה פחותה מבת ג', וכקושיית התוס' הנ"ל דמ"מ הוה ס"ס דשמא הוה פיתוי קטנה, אלא דלא ס"ל תירוצו של התוס', וס"ל דגם שני ספיקות משם אחד חשוב ס"ס, וע"כ לומר דפיתוי קטנה אוסרה, ולהכי אין ס"ס

4 ובטעם הדבר דמוציאין ממון בס"ס אף שאין הולכים בממון אחר הרוב אפשר לומר דס"ס עדיף מרוב, אולם בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תניינא חלק ג סימן כ) ביאר דספק ספיקא הוה כרובא דאיתא קמן שהרי שני הצדדים לפנינו, וביאר לפ"ז שהרי התה"ד חידש בסי' שיי"ד דרובא דאיתא קמן אף בממון מועיל וא"כ הוא הדין ס"ס [דברי התה"ד מובא בגליון הש"ס ב"ב צג. עי"ש שנשאר בצ"ע, ובש"ד חמד הנ"ל העיר שגם איתא קמן תלוי במחלו], ולכאורה דברי השואל ומשיב הנ"ל הם לשיטתו שהבאנו לעיל לגבי סכנה שנחשב הס"ס לרובא דאיתא קמן.

אפילו לרוב לא נחשבת ס"ס, ואיך יתכן שמוציאים ממון בס"ס.

ובקוה"ס (כלל ו' אות ז') עמד בעיקר דברי הרמב"ם אלו, וביאר דלעולם אין מוציאים בס"ס אלא שדין מתנות כהונה שונה, דדין מתנות כהונה דומה למתנות עניים דקי"ל ספק לקט לקט, והביא מחלו' הפוסקים אם דוקא היכא דאיתא חזקה מחייבין להוציא ממון מדין ספק לקט לקט או גם בלא חזקה, והעלה דעכ"פ ברוב ודאי מוציאין, וא"כ גם בס"ס מוציאין.

ובשערי יושר (שער ה פרק טז בסופו) חולק על הקוה"ס בזה, וס"ל דאין דין ספק לקט לחומרא במתנות כהונה. ולכן ביאר שוודאי אם מדין ממון פטור לתת פדיון גם מדין איסור פטור, אבל אם יש חיוב ידי שמים מדין הממוני, שוב מצד המצוה יש חיוב מצוה גמורה לתת. והעלה שם שכשם שבברי ושמא חייב לצאת ידי שמים, כן נמי וכ"ש ברוב חייב לצאת ידי שמים, וא"כ שוב חייב מכח המצווה לקיים פדיון. וכלשונו "כיון דלענין מצוה אזלינן בתר רוב כמו בכל התורה, ומה דבעינן לענין קיום מצוה זו שיהיה חיוב ממון סגי לן אם איכא צד חיוב לצאת ידי שמים" עכ"ל.

ויש להעיר דלמ"ד שלפי הרמב"ם דין ס"ס קליש מרוב, עדיין צ"ע, כיון ששניהם ביארו מדין רוב וכנ"ל, אלא שלפי מהלך הקוה"ס אפשר לתרץ, לפי השיטה דספק לקט לקט אפילו בלא חזקה.

כיצד הרגל סי' ב'), והרבה פוסקים (קצוה"ח סי' פ"ז ס"ק י"ד) העלו כדברי הש"ך.

[ובתומים בקיצור ת"ק (סי' ק"ב) העלה, דאף דנימא כדברי התוס' בס"ס להוציא, מ"מ במחלוקת הפוסקים ודאי לא אמרינן, והוא יתד שלא תמוט, והמורה נגד זה מעוות הדין. אולם עיין בסימן ע"ז שצידד בס"ס של מחלוקת הפוסקים להוציא ממון למ"ד שאמרינן ס"ס להוציא ממון וצ"ע.]

ויש (רמב"ח מובא שדי חמד ס' כלל פ"ו ועי"ש עוד) שהביאו ראייה מדברי הרמב"ם הלכות ביכורים (פרק י"א הלכה ל') לגבי שתי נשים של שני אנשים אחת ביכרה ואחת לא ביכרה וז"ל ילדו שני זכרים ונקבה זה שלא ביכרה אשתו נותן חמש סלעים, שלא נפטר אלא בשני ספיקות אם אשתו ילדה זכר בלבד חייב, ואם היא ילדה הזכר והנקבה חייב, ורק אם ילדה נקבה תחלה פטור, והואיל והדבר רחוק יתן פדיונו. עכ"ל. ואף שהראב"ד וטור חלקו על הרמב"ם בזה, מטעם אחר חלקו, אבל בעיקר הדין שמוציאים מס"ס מודו. וכתב דכל גדולי האחרונים אישתמיט מנייהו דברי הרמב"ם והטור, ואילו היו רואים דבריהם היו עושים מעשה להוציא מיד המוחזק על פי זה דס"ס בלבד, ובאמת כן מבואר במשנה למלך (שם הלכה כ') שהעלה על פי דברי הרמב"ם הללו שמוציאים ממון בס"ס.

ויש להעיר דמה מאוד גדל החידוש לפי המפרשים בדעת הרמב"ם בטעמו של ס"ס דהוי ספק דרבנן ולקולא, ולפי שיטתם

הרב יוחנן בר"ד גומליב

טענת חוב כנגד חוב האם נחשבת כטענת פירעון

הנה יש לדון כשראובן תובע לשמעון מנה ושמעון מודה אלא ששמעון טוען י"ש לי אצלך חפץ כנגדו וראובן מכחישו. האיך מתייחסים לזה, האם נחשב ששמעון רוצה להיפטר ונחשב שמעון כנתבע שטוען טענת פטור, או נחשב ששמעון תובע לראובן תביעה אחרת. ויש הרבה דינים שמשנתנים אם נקרא תובע או נתבע, כמו שיתבאר בעזה"ש.

ד"ה גובה וזה גובה' וטענת הלווה אינה טענה אלא במיגו, נמצא שלגבי החוב הוי המלוה ברי ועל הפיקדון הוי א"י אם נתחייבתי ואין לחייבו ע"ז, והלווה חייב לשלם החוב שהוא מודה.

והנתיבות שם (סק"ה) חולק על הקצות וס"ל כהש"ך, וז"ל "ולפענ"ד נראה דליתא דכיון שהלוה טוען יש לי בידך כנגדו עושה זאת לפירעון, ואינו בכלל 'זה גובה וזה גובה' עמ"ש"ל סי' ע"ב סכ"ז", עכ"ל.

ובמשובב השיב ע"ז דכבר ביאר בקצות החושן דעל מנה יש לי בידך כנגדו צריך מיגו, וכיון שאומר איני יודע לא שייך מיגו, וא"כ הוי כאומר שמא נתחייבתי לי שאינו מחייב כלום, ולכן כיון שמודה על התביעה צריך לשלם. (ובעזה"ש"ת יתבאר במה נחלקו).

וכן מצינו אותה מח' לגבי נפק"מ זו ממש בסימן עב סעיף לב בקצות"ח סק"ל ג' ובנתי"מ סקמ"ו ובמשובב שם, יעו"ש.

ב. אם שמעון נחשב תובע תביעה אחרת, או כופר ונפטר, לגבי אם נחשב כופר במקצת.

בסימן עב סעיף כז נפסק בשו"ע דין לגבי משכון שנפתח באופן שהמלווה חייב באחריותו, וטוען המלווה שעדיין חייב לו להשלים על החוב כיון שהמשכון בתחילה לא היה שווה כנגד כל החוב, והלווה טוען שכן היה שווה כנגד כל החוב, שנשבע הלווה היסת ונפטר ואע"פ שמודה במקצת שנשאר חייב לו כנגד מה שלא נפתח מהמשכון, מ"מ הוי המשכון הילך. ודנים שם הסמ"ע והש"ך לגבי זה דלכאורה הרי

מחלוקת קצות ונתיבות

והנה מצינו כמה וכמה פעמים שבקצות החושן דוגל בשיטה שאם שמעון משיב שיש לו אצל ראובן חפץ או אפי' חיוב תשלומים שדינו בקרקע בשונה מהחיוב שהוא מודה לראובן שדינו בזוזי, כיון שיש דין שבאופן שיש שני חובות זה לזה אם חוב זה בזוזי וחוב זה בקרקע ל"א הפוכי מטרתא למה לי, אלא זה גובה כדינו וזה גובה כדינו (כמבואר בסי' פה סעיף ג), א"כ ה"נ כששמעון משיב על תביעת ראובן שראובן חייב לו כנגדו וראובן מכחישו בזה, אמרינן ד"ה גובה וזה גובה' ואינו יכול שמעון להיפטר בטענה זו אלא מתייחסים לכל תביעה בנפרד, כל תביעה כדינו.

אמנם בנתיבות המשפט חולק עליו כסדר וס"ל דכיון דשמעון 'עושה אותו לפירעון' נחשב כפוסט עצמו בטענת פטור.

ונביא כמה מקומות שמצינו שנחלקו בזה.

א. לגבי אם ראובן התובע נחשב איני יודע אם נפרעתי.

בסימן עה סעיף ט מדייק הקצות (סק"ה) בדברי הש"ך (ס"ק כז) שאם ראובן תובע מנה לשמעון מהלוואה, ושמעון משיב אמת אבל היה לי אצלך פיקדון ואיני יודע אם היה שווה מנה או חמישים, וראובן מודה שהיה לו חפץ של שמעון וגם הוא אינו יודע אם היה שווה מנה או חמישים, ששמעון פטור אף מחמישים, משום שנחשב שהמלווה בעצמו מסתפק בתביעתו אם הוא פרוע כיון שמסתפק אם יש לו אצלו חפץ של הלווה כנגד החוב, והקצות חולק עליו וס"ל ששמעון חייב לשלם לראובן נ', דכיון

יש מחלקת בזה אם משכון הוא הילך או לא, ע"ש.

והנה בקצות החושן (שם סק"ז) רוצה ליישב שלדעת השו"ע בסי' עב שהא דהמלוה חייב באבירת המשכון הוא משום דהוי שומר שכר, א"כ כיון שדינו של שומר בקרקע ודינו של בע"ח בזווי, א"כ זה גובה וזה גובה, וליכא הודאה במקצת וכפירה במקצת, אלא מודה לכל החוב ותובע תביעה אחרת שדינו בקרקע, והוי כמנה לי בידך שהלוייתך והלוה אומר כסות וכלים יש לי בידך כנגדו, והמלוה מודה לו בחמישים, שודאי לא נחשב שהלוה הוי מודה במקצת אף שאותם נ' הוי כמשכון ומשכון ל"ה הילך, מ"מ איזה חלק תקרא הודאה ואיזה חלק תקרא כפירה, דהא על חוב הזווי הוא מודה הכול ומה שתובע כסות וכלים כנגד כל החוב חשיב תביעה, ה"נ בצירור הנ"ל, ע"ש.

ובנתיבות המשפט (סקל"ז) חולק עליו וז"ל "וליתא לפענ"ד כמש"ל דזה לא הוי רק כטענת פירעון מהלוה כיון שעושה אותה לפירעון וכו", ועי"ש מה שמק' עוד על הקצות דאפ' נאמר כשיטת הקצות בכל מקום, מ"מ משכון שאני, עי"ש.

ג. לגבי אם שייך שבועה דאורייתא על ראובן התובע, מצד תביעת שמעון.

הנה שם בסי' עב סק"ז בצירור הראשון איירי בצירור שנפחת המשכון והוויכוח ביניהם אם נאבד באונס או בפשיעה,

(באופן שהמשכון היה שווה יותר מהחוב) שהמלוה נשבע היסת שהיה באונס ונפטר, ונתחבטו הסמ"ע והש"ך והט"ז למה לא ישבע שבועה דאורייתא של שבועת שומרים.

ובנתיבות המשפט (שם סקל"ז) מתרץ דכיון שהלוה עושה אותה לפירעון דהיינו שאינו תובע תביעה אחרת אלא אומר לו "איני חייב לך כיון שאתה חייב לי על הפחת כנגדו" א"כ העמידו כטענת פירעון וכשהמלוה מכחישו על חיוב הפחת אינו נחשב כפוסט עצמו על תביעה שתבעו אותו, אלא הרי זה כתובע ואומר שהחוב לא נפרע משום שלא נתחייבתי מחמת פחת ולכן שלם לי חובי, (ומוכיח כן מסי' פח סעיף כא ובעזה"ש"ת יתבאר בהמשך), וכיון שהוי תובע ונוטל לא שייך אצלו שבועה דאורייתא ד"כל הנישבעין שבתורה נשבעין ולא משלמים" ומבואר בכתובות פז ע"ב דמשו"ה לא שייך שבועת מודה במקצת או שבועת ע"א כשהוא בא ליטול, ה"נ לגבי שבועת שומרים¹, ולכן לא נשבע שבועת שומרים.² אמת שאם אין הלוה עושה אותו לפרעון, רק שטוען שרוצה לפרוע ותובע גוף המשכון וטוען אולי ברשותו הוא, ודאי דנשבע המלוה שבועה שאינו ברשותו מדאורייתא ושלא פשע מצד גילגול כשאר שומרים. אבל כשטוען ברי פשעת ועושה אותו לפירעון והמלוה צריך לישבע כדי ליטול נראה דאין בזה משום שבועת השומרים דאורייתא.³

1 ולגבי כל הפוסקים שלא תירצו כחירוק הנתיבות, (ובפרט הש"ך דהא ס"ל כמהלך הנתיבות כמו שנתבאר לעיל לגבי אם נחשב התובע א"י על תביעתו) אפש"ל בכמה דרכים, א. דס"ל דבשבועת שומרים שאני משאר שבועות שנשבע אפ' כשהוא נוטל, דכ"ז שלא נשבע לא נפטר מחיוב שומרים ורק בשבועה יכול לברר אנסו, [ושמעתי מידידי ר' מנחם גוטשטיין הי"ו שהרמב"ן ב"מ צז מהדו"ב כ' שאף מאן דלית ליה מתוך מודה בשומרים שכל זמן שלא נשבע חייב לשלם], וכע"ז כ' בטבעת החושן. ב. דאפשר לחייבו שבועת שומרים אחר שיטול ואז ודאי הוי נתבע ונשבע להיפטר, וכן הק' בהגהות אמרי ברוך על הנתיבות. ג. שאיירי שכבר פרעו, כמו מה שכ' הש"ך בס"ק קכא וכ"כ הנתיבות בת' הראשון, [אלא שיש להעיר ע"ז שהש"ך ס"ק קטו מתייחס למה שכ' הסמ"ע סק"פ למה לא כ' המחבר שיוכל ליטול כל החוב כמבואר בסעיף יד, משמע שעדיין לא נפרע]. ד. ועוד יש ליישב כמו שיתבאר בהמשך בעז"ה.

2 "ובסעיף י"ד [בסי' עב] דנשבע המלוה שבועה דאורייתא, שם מיירי שתובע הלוה למלוה ביתרון דמי המשכון על החוב, ובוה ודאי נשבע שבועה דאורייתא על היתרון, וממילא נשבע גם על חובו לגבותו מצד גילגול, (ל' הנתי').

3 וע"ש שדן למה לא נשבע שבועת הגאונים אלא הסית (עיין בהערה 6).

שהמלווה נשבע רק היסת נגד טענת הלווה שטוען שנפחת ט"ו ומגיע לו בחובו רק ה', ולא נשבע שבועת הגאונים דשבועת הגאונים היינו כשיש ויכוח בעצם ההלוואה, אבל כאן הויכוח לגבי תביעה אחרת של הלווה על המלווה לכן נשבע היסת ונפטר. ובש"ך (ס"ק קכ"א) חולק עליו שנשבע שבועת חמורה דשבועת הגאונים שלא נפחת כ"כ ונוטל, כיון דסו"ס הם מחולקים כמה מגיע לו מהחוב, והוי כמו שהם מחולקים בפירעון, וכיון שבה ליטול שהרי אינו טוען על גופו של משכון צריך לישבע שבועת הגאונים.

א) בשבועת הגאונים

ובפשטות נראה שנחלקו ממש בהנ"ל שבסמ"ע נראה כהבנת הקצות שלא נחשב לטענת פירעון אלא כתביעה אחרת, והש"ך לשיטתו ס"ל כהבנת הנתיבות דנחשב כטענת פירעון על ההלוואה, וכמו שהבאתי למעלה הש"ך בסי' עה סק"ז.

ואכן בקצות החושן ס"ק כ"ח מוכיח בדברי הסמ"ע דלפי ר' יוסף שחייב הפחת הוא משום חיובא דש"ש דדינו בקרקע א"כ 'זה גובה וזה גובה' ונחשב כב' תביעות ולכן צריך התובע לישבע היסת על כפירת תביעה זו, וממילא נוטל החוב שהוא תובע שהוא ברור בלי ספק.⁵

אבל בדברי קצות החושן (סי' עב סעי' יד ס"ק יח) מוכח שהמלווה מחויב להישבע שבועה דאורייתא דשבועת שומרים, דשם איירי שנאבד המשכון וטען המלווה שנאבד באונס, והלווה אינו יודע, וגובה חובו מדין א"י אם פרעתין⁴, ואפ"ה כ' שלא נפטר מחיוב שבועת שומרים שלו, יעוי"ש. (ועיין בהערה 2 לגבי שיטת הנתיבות על סעיף יד).

ד. לגבי אם ראובן נחשב נוטל לגבי המנה שכנגדו וצריך לישבע שבועת הנוטל, או לא.

והנה מאותו שורש שדנים לגבי אם שייך בו שבועה דאורייתא שהיא שבועת הנפטרין, יש לדון אם שייך בו שבועת הנוטל. והנה בסי' עב סוף סעי' כז נפסק לגבי אם נפחת המשכון בפשיעתו, והיה שווה יותר מהחוב, ונחלקו כמה היה שווה יותר, כגון שטוען הלווה שהיה שווה ל' והחוב כ' ועתה אינו שווה אלא ט"ו נמצא שנתחייב נגד החוב ט"ו, והמלווה טוען שהיה שווה רק כ"ה ונתחייבתי נגד החוב רק י', שנשבע המלווה שנפחת רק י', ונוטל י' ממה שנשאר מהחוב (כיון שנשאר מהמשכון בעין), וה' שנשאר מחזיר ללוה. ובסמ"ע (ס"ק פ"ז) כ'

4 ולכאורה צ"ע איך כ' שם הקצות דהוי א"י אם פרעתין, הא ס"ל שאינו נעשה פירעון. אמנם לא נשתנה הדין בהכי, שכ"ש אם נתייחס לזה לשני חובות היה הדין שגובה חובו, משום שהלווה לא היה מחייב את המלווה לשלם מחמת חיוב שומרים אפי' היה אומר ברי פשעת כיון שבלא ראייה נשבע שבועת השומרים ונפטר, אלא שמ"מ צ"ע על הל' שכי' שהוי א"י אם פרעתין. [ואפשר לומר דחדא מינייהו נקט, ועיין מה שכתבתי לקמן לגבי סעיף יד].

5 כל זה כ' לר' יוסף. ועי' שכי' שלמ"ד כרבה שהמלווה על המשכון אינו ש"ש אלא הוי כאילו פי' שאם יאבד או יגבד יפסיד חובו הוי טענת פירעון ושייך להשביעו שבועת הגאונים, אבל כיון שהוי ספיא דדינא אם כרבה אם כר", וכיון שהמלווה מוחזק במשכון יכול לו' קים לי כר"י וסגי בהסתי, ע"כ. ותמיה לי דהא איירי שנשאר ט"ו בעין, והרי מבואר לעיל בש"ך (ס"ק כ) וכן הביאו הקצות בסק"ח בשם מהר"י בן לב שלמ"ד כרבה שהוי כאילו פי' שאם יאבד יפסיד חובו, היינו דווקא כשלא נשאר מהמשכון אבל אם נפחת ונשאר חלק כדי חובו לא הפסיד כלום, וא"כ לפי רבה באופן הנ"ל היה יכול ליטול כל הט"ו שנשאר ולא רק י', ולא היה צריך להישבע כלל, דאפי' לדברי הלווה שהיה שווה כ"ה אינו מפסיד רק כמה שלא נשאר בעין, ולולא הקצות י"ל שמה שלא כ' הפוסקים שלמ"ד כרבה נוטל כל הט"ו, היינו משום שהבינו שדיני השו"ע הוי גם לרבה הגם שלא בגניבה ואבידה אבל עכ"פ בפשיעה, (עיין ש"ך ס"ק קצו ונתי' ח"י ס"ק פה) דחייב משום ש"ח על מה שנפחת בפשיעתו אפי' שנשאר בעין, אבל בדברי הקצות קשה דאם איירי בפשיעה א"כ עדיין גם לרבה הוי חיוב קרקע כמו לר"י כיון דמצד דהוי כאילו פי' אינו מפסיד מה שנשאר בעין, ואם משום חיוב ש"ח חיובו נמי בקרקע כמו ש"ש לר' יוסף. וקשה לומר שיש לדייק בדברי המריב"ל שהביאו הש"ך והקצות שדווקא כשנשאר כדי כל החוב לא מפסיד, אבל אם נשאר חלק מהחוב מפסיד אפי' כנגד מה שנשאר בעין, דאין בזה שום סברא. וצע"ג.

פרע שטרו תחלה שאתה מודה ואח"כ תחזור ותתבע בב"ד. היה הנתבע תובע דבר הראוי לפרעון שטרו כגון שתובעו שאתה חייב לי כך וכך מטבע ממקום אחר, הרי זה כאילו טענו שהשטר פרוע והכל תביעה אחת, ואם הוא טוענו שישבע לו לא יפרע זה בשטרו עד שישבע (כמבואר) [כמו שביאר] מז"ה עכ"ל". דהיינו שהבין שלא שייך אישתבע לי שאין לי מנה בידך כנגד החוב, באופן שהוי זה גובה וזה גובה, כגון בחפץ או חיוב קרקע נגד חוב זוי.

אמנם בנתיבות במשפט (ע"ב ס"ק לז) כ' ע"ז שהיינו רק לשיטה אחת במרדכי אבל הביא שם במרדכי דעת החולקים שיכול לו' אישתבע לי.

ובסימן כד ס"ק א' תירץ הנתיבות באו"א (ובע"ב סקל"ז במהדו"ב ציין לזה) שכוונת שליטי הגיבורים במה שכ' במנה חפץ יש לי בידך כנגדו, היינו שאין חפץ לעשותו פירעון ופטור על החוב, אלא רוצה להעמידו לתביעה אחרת ונפרדת, אבל אם רוצה להיפטר בטענה זו שפיר הוי כטענת פטור, כיון שעושה אותה לפירעון. ואין שום חילוק בין זוי לחפץ דבשניהם אם עושה אותו לפירעון הוי טענת פטור ואם אינה עושה אותה לפירעון הוי כתביעה חדשה. ולכאורה

אמנם בנתיבות המשפט (סקל"ז) כיון דס"ל דנעשה לטענת פירעון וא"כ היה צריך להישבע שבועת הגאונים, לכן מבאר דברי הסמ"ע באו"א, יעו"ש.⁶ והנה מה שמבאר הנתיבות לכא' א"א לומר בשיטת הסמ"ע (עיין בהערה 6), ויש לבאר באו"א כמו שיתבאר בעז"ה.

ב) בשבועת אישתבע לי שלא נתחייבת מנה כנגד החוב

דהנה יש דין שבכל שטר שאין בו נאמנות, כשטוען הלווה פרעתי הגם שאינו נאמן נגד השטר יכול לדרוש מהמלווה "אישתבע לי שלא פרעתיך וטול" (סי' פב), ויש לדון כשטוען מנה יש לי בידך כנגדו, אם יכול לומר "אישתבע לי דאין לי אצלך מנה כנגדו".

והנה בקצות החושן (שם) כשמוכיח כהסמ"ע הנ"ל שלא שייך להשביעו שבועת הגאונים שלא נתחייבתי כנגד החוב וליטול, מביא ראיה לזה (וכן הביאו בסי' כד סק"א) וז"ל "אמנם נראה לפי מ"ש בשליטי הגבורים בפרק הפרה (ב"ק כ, ב בדפי הרי"ף אות ד') גבי נזקקין לתובע תחלה וז"ל, כיצד הרי שתבע ראובן את שמעון בשטרו שחייב לו ליתן מנה, חזר שמעון ותבע שיש לו בידו חפץ פלוני או קרקע פלונית, אומרין ב"ד

6 עי"ש שביאר והעמיד יסוד בדברי הסמ"ע שאם כל מה שצריך המלווה למיגו הוא רק מחמת שהלווה יש לו מיגו א"צ המלווה שבועת הגאונים דאז כו"ע מודו דמהני מגו לפטור משבועה משום שכל מה שהיה צריך להישבע היינו רק מכח מיגו של הלווה, דלולא המיגו של הלווה לא היה צריך המלווה מיגו, וכאן במשכון צריך הלווה מיגו כיון דהוי טענת יש לי בידך כנגדו, [הנתיבות מצייין כאן "וכמ"ש בסמ"ע ס"ק (י"ד) [י"ג]] ובאמת בסמ"ע סק"ג מבואר להיפך דא"צ מיגו להיפטר מהממון בטענת פשיעה במשכון, (אלא מחדש שהיה צריך להישבע שבועה כעין דאורייתא וע"ז צריך מגו לפטור אף משבועה חמורה), עי"ש. ונראה שכוונתו לה"ש"ך סק"ד וכן נראה מהגירסא שהיה כ' "י"ד", שהוא חולק על הסמ"ע שם וכן בס"ק קכ"ו, שהוי טענה גרועה וצריך מיגו להיפטר בזה. ולפי"ז נמצא שהנתיבות בוחר כאן ללמוד כהסמ"ע שא"צ המלווה שבועת הגאונים ומבאר ע"פ שיטת הש"ך לגבי אם צריך הלווה מיגו, נמצא שאינו מיישב דברי הסמ"ע, ובעז"ה אבאר דברי הסמ"ע באופן אחר. וכיון שכל מה שהיה צריך המלווה להישבע היינו רק מכח המיגו דהלווה, בזה מהני מיגו לפטור מהשבועה.

ונראה במה שכ' שכל השבועה שהיה חייב היינו רק מכח מיגו דהלווה, שכוונתו או באופן שהחוב אינו ידוע בעדים, שיש לו מיגו דלהד"ם ואז היה המלווה נוטל רק מכח מיגו והיה צריך שבועת הגאונים ועכשיו שהלווה טוען טענה שצריך מיגו לזה מהני המיגו לפטור משבועה לכו"ע. או באופן שהחוב ידוע ויש ללווה מיגו דפרעתי שהיה יכול לומר אישתבע לי שלא פרע כמו בשטר (והנתיבות א"ס"ל דאמרין מיגו להשביע עיין סי' פ"ב ח' סק"ח) וכיון שיש למלווה מיגו מהני לפטור לכו"ע, כיון שכל מה שהוא צריך שבועה הוא רק מחמת מיגו של הלווה. ועיין עוד בסוף המאמר.

א. כשהמלווה אינו יודע לגבי התביעה הנגדית, אם נחשב שאינו יודע אם הלווה חייב לו והלווה פטור, אם נחשב לגבי תביעתו כתובע ברי ושהחוב ברור בלי ספק ונוטל חובו. להקצות נחשב עדיין ברי על תביעתו, להנתיבות נחשב שמא.

ב. אם נחשב שהלווה מודה על תביעת המלווה ולא שייך להשביע ללווה שבועת הנפטרי דאורייתא, אם נחשב כופר ושייך בו שבועת הנפטרי דאורייתא. להקצות נחשב מודה, להנתיבות נחשב כופר כסך התביעה הנגדית.

ג. אם נחשב שהמלווה 'נפטר' כלפי התביעה הנגדית ושייך ביה שבועת הנפטרי דאורייתא, אם נחשב 'נוטל' דהיינו שטוען שלא נפטרת מהחוב כי אינני חייב לך. להקצות נחשב 'נפטר', להנתיבות נחשב נוטל.

ד. ובזה תלוי גם להפך אם שייך ביה שבועת הנוטלין, כגון שבועת הגאונים, ושבועת 'אישתבע לך', דלהקצות לא שייך ביה כיון דהוי 'נפטר' כלפי התביעה הנגדית, ולהנתיבות שייך ביה כיון דחשיב 'נוטל' אף כלפי התביעה הנגדית.

בביאור המחלוקת

והנה עתה ננסה להבין את סברת מחלוקתם, דלכאור' דברי הנתיבות צריכים ביאור כמו שמקשה בקצות החושן. דמה בכך שעושה אותו לפירעון הרי דינו לשלם בזווי ולא בחפץ או בקרקע, "ולאו כל כמיניה למפרעיה על כרחו אלא בזווי" (משובב נתיבות סי' כד על נתי' סק"א ובסי' עב על נתי' סקמ"ו).

ונראה לבאר, דהא באמת לכאורה כו"ע מודו דאם יהיו ב' חובות ידועים בין ראובן לשמעון זה לזה, וראובן יאמר לשמעון "שלם חובך שהוא חוב זווי, ואני איני רוצה לשלם חובי שהוא חוב קרקע, אבל בכל זאת אתה תשלם חובך", ודאי שלא יעלה על הדעת לחייבו לאבד ממנו ולומר "זה גובה וזה גובה", ולא גרע מהא דמבואר בתוס'

כוונתו דמסתמא במנה מעות אין לו ענין להעמידו לתביעה נפרדת, ובמנה חפץ יותר שייך שאינו עושה אותו לפירעון אלא בתביעה אחרת.

וכן בסי' עב ס"ק לז' כ' נקודה זו שכל מה שסובר שיכול לעשותו לפירעון היינו כשכוונתו להיפטר משו"ה, אבל כשרוצה להעמידן כשתי תביעות נפרדות, אכן לא נחשב לטענת פטור, אלא לתביעה.

ועיין במשובב נתיבות (סי' כד) שכ' וז"ל "וטעות טעות תפסיה להאי גברא, כי אמנם דברינו נכונים דהיכא דטענו הנתבע דברים שאינם ראויים לפירעון כגון מטלטלין או מקרקעי אין המלוה צריך לישבע בנקיטת חפץ. והיינו אפילו רוצה לסלק אותו בזה, לאו כל כמיניה, דבעל חוב דינו בזווי, ולאו כל כמיניה למפרעיה בשוה כסף, ומש"ה אין המלוה נשבע בנק"ח אלא היכא שהנתבע תובע דבר הראוי לפירעון שטרו, כגון שטען אתה חייב לי כך וכך מטבעות ממקום פלוני, הרי זה כאילו טענו שהשטר פרוע, דהא יכול לסלקו במטבע על חובו אבל לא בשוה כסף, אפילו נתבע רוצה לסלקו בחפץ לאו כל כמיניה, והדברים פשוטים וברורים כמ"ש. ועיין בריטב"א רפ"ק דמציעא [ד' ע"א ד"ה אלא] ז"ל, אי יהיב ליה משכון על מקצת לאו הילך הוא, ואפילו אם ירצה ליתן המשכון בפירעון גמור, דלאו כל כמיניה למפרעיה על כורחו אלא בזווי, ע"ש. וכן קי"ל [סימן ק"א סעיפים א', ד'] דלא מצי לסלקו על כורחו אלא בזווי, ואם אין לו זווי יכול המלוה לומר אמתין עד שיהיה לו זווי, וא"כ כיון דלא מצי למפרעיה בשוה כסף א"כ אינו אלא תביעה למלוה בדבר אחר, ומש"ה אין המלוה נשבע בנק"ח אלא בטוען הלוה על המלוה דברים הראויין לפירעון כגון מטבע, בזה הוא דמלוה נשבע בנק"ח, וזה ברור בכוונת הש"ג דהא מחלק בין מטבע לחפץ".

לסיכום: מצינו ד' דינים שתלוי במחלוקתם הנ"ל כשיש ויכוח על חוב כנגד החוב:

וזב גובה ורק אז יחשב טענת פטור, ועוד אבאר ואוכיח בהמשך בארוכה בעז"ה.

והנתיבות ס"ל דלגבי דיני טו"נ (שבועה ושמא) אזלינן בתר טענתו, ולפי טענתו יש לו פסידא אם ישלם כדינו ולכן לפי טענתו חשיב 'נפטר'. כגון: א. כשהנתבע טוען ברי או שמא יש לי בידך כנגדו חפץ שווה מנה וא"כ יש לי פסידא אם אשלם לך בזווי ואתה תישאר עם החפץ שלי, וא"כ על צד שיש לך חפץ אצלי אני רוצה לעשות אותו לפירעון, ואז כשהנתבע גם הוא טוען שמא על החפץ שכנגדו, חשיב התובע שמא על תביעתו, ואין השמא יכול להוציא דא"א להוציא בטענת שמא, הגם שהלווה בעצמו לא היה נאמן מ"מ נעמד טענת הלווה ככל טענת פטור שאינו נאמן עליו, וכטענת מחלת לי שהי טענה גרועה שאין נאמן עליה כשאין לו מיגו, וודאי כשהתובע יאמר גם אני מסתפק שמא מחלתי לך, וודאי נאמר דברי ושמא ברי עדיף ופטור⁷, ולכא' הו"ה בטוען הנתבע על מלוה ע"פ שמא מחלת לי וגם התובע שמא נאמר שא"א להוציא⁸ מספק, ה"נ כאן לגבי אם יש לו חפץ כנגדו, מאחר שנעמד הטענה כטענת פטור. וכן אפי' בטוען הלווה שמא על המנה שכנגדו נעמד הטענה כשמא אני פטור וכין שהמלווה גם מסתפק בספק זה הוי כמו שמסתפק אם שמעון חייב לו ואינו יכול להוציא מספק. ב. כיון שנחשב הנתבע טוען טענת פטור שייך בו שבועה דאורייתא. ג. לא שייך להשביע לתובע שבועת הנפטרינ דאורייתא על המנה שכנגד החוב, כיון שנעמד ענין טענת החוב שכנגד לטענת פטור של הלווה והמלווה כשמכישו, מכישו ליטול. ד. שייך להשביע לתובע שבועת הנוטלין שאין לו חפץ כנגד החוב, וכנ"ל.

כתובות (פו ע"א ד"ה ולבע"ח) דאם יש פסידא ללוה אם ישלם בזווי יכול לשלם בקרקע. ואין לך הפסד גדול מזה שישלם שמעון חובו לראובן כשראובן אינו רוצה לשלם לו חוב שידוע שהוא מחויב. אלא ודאי אין צריך לשלם חובו למי שגונב ומחזיק מטלטליו.

וא"כ כאן הגם שאין ידוע שיש באמת חפץ או חוב קרקע כנגד החוב, מ"מ הלווה כשטוען שיש לו חוב קרקע כנגד החוב, הרי לפי טענתו ודאי אין צריך שמעון לאבד ממנו ולשלם לראובן שמעכב חפץ שלו או חוב קרקע שהוא מחויב לו כנגדו ואינו רוצה לשלם לו בטענה שאין חייב לשמעון, ואמת שבעיני הדיינים כיון שאין ידוע מהתביעה הנגדית יאמרו (כשראובן מכחיש) ששמעון למעשה צריך לשלם לראובן משום שאין לו כלל ראיה וברור על טענתו ואין לו מיגו והוי טענה גרועה, אבל מ"מ לגבי שאר דינים שבין טוען לנטען לגבי חיובי שבועה או כללי שמא, נראה אותו כטוען טענה גרועה להיפטר, וככל דיני טוען טענה גרועה להיפטר, אבל לא תביעה נפרדת, כיון שלפי דבריו א"צ לשלם חובו.

אלא שהקצות ס"ל שכיוון שהלווה אין נאמן בטענתו א"כ אין ידוע שיש חוב כנגדו וא"כ איננו יודעים שיש פסידא, וכמו שאנו מחייבים אותו לשלם כשהמלווה מכחישו בברי ה"נ לגבי שאר דיני טו"נ לא נתייחס לפסידא שהוא טוען שיש לו, כיון שאין לו ראיה ע"ז, ולכן נשאר החוב בזווי, ונחשב תביעה אחרת כיון דזה גובה וזה גובה, ולא נחשב טענה גרועה להיפטר, אלא תביעה. ורק כלפי מה שהוא נאמן, נתייחס לזה שיש לו פסידא, ואז נשנה מהדין הרגיל דזה גובה

7 וכ"כ הקצוה"ח בסי' פב סק"ז, ואפי' כשיש שטר ואינו נאמן בלא מיגו, ועיין בהערה 12, ובהמשך אבאר מאי שנא שכאן חולק הקצות.

8 וכ"כ בנחל יצחק סי' יז ענף ב להדיא שבטענת מחילה והמלווה שמא אף שגם הלווה שמא, פטור. וכ' שהאריך במק"א, ולכא' כוונתו לסי' נט ענף ג שם איירי בשטר ושם מבאר שהגם שהוי טענה גרועה ואין נאמן ע"ז בלא מיגו מ"מ כיון שהמלווה מיסתפק אינו יכול להוציא מספק. (הגם דשם בסי' נט איירי בטוען הלווה ברי רק שאינו נאמן במיגו כיון שיש שטר, מ"מ רואים שם הסברא הנ"ל). [ועיין בהערה 12]

נאמן היה נפטר לגמרי כיון שלפי טענתו התובע חייב לו כנגדו, ואם ישלם לו יפסיד, א"כ הגם שאינו נאמן לכא' נתחשב בו כטוען טענת פטור ופירעון. על זה רואים בקצות שלא אמרין כן, ולא מהני מה שלפי טענתו יש לו פסידא כל זמן שאינו נאמן על טענתו, רק בכל דין תורה לפי הדינים שירצו להטיל לפי טענותיהם, רק כלפי מה שהוא נאמן יש לשנות הדין ד'זה גובה וזה גובה', כגון כלפי 'אישתבע לי' שהוא נאמן להשביע בכל טענת פירעון אף נגד שטר ואף בחוב כנגד חוב כששניהם בזווי אפשר להשביע בזה רצה לשנות הדין ולחשב תביעת החפץ לפירעון מחמת פסידא וע"ז מת' שלענין שבועה לא חשיב פסידא.

ולכאורה יש לתמוה על הקצות שהרי הוא חולק בסי' עה (סעיף ט סק"ה) על הש"ך (סקכ"ז) והנתיבות (סק"ה), וכן בסי' עב סעיף לב חולק הקצות (סקל"ג) על הנתיבות (סקמ"ו) וס"ל שאפי' כשגם התובע שמא על המנה שכנגדו ל"ה כמי שאומר איני יודע אם אתה חייב לי שאז היו אומרים שא"א להוציא מספק, אלא נחשבין כב' תביעות ונוטל חובו (הובא לעיל), ולכא' הרי שם יש לו פסידא לענין ממון שאם לא היה צריך לשלם דווקא בזווי היה פטור מלשלם, כיון כיון שהוי המלוה שמא על תביעתו, וזה דומה ממש למה שהק' הקצות בסי' כד לגבי שיוכל להשביע את המלווה, אלא ששם תי' דלגבי שבועה לא נחשב פסידא, אבל בשמא הרי הוי לענין ממון, א"כ למה יפסיד.

ונראה לת' דהנה הקצות כשחולק על הש"ך והנתיבות בסי' עה וסי' עב (שם) לגבי תובע שהוא שמא על המנה חפץ או קרקע שכנגדו, מאריך להק' מזה דמנה יש לי בידך כנגדו צריך מיגו, וכיון שהלווה אומר שמא יש לי בידך כנגדו, הרי בשמא לא שייך מיגו, וגם במשובב בסי' עה מאריך ממש בזה וז"ל "ולא דק, דשם בקצוה"ח מבואר בטוב טעם, דכיון דיש לי בידך כנגדו אינו נאמן אלא במיגו דפרעתי, (ו)כל שהלוה טוען שמא וליכא מיגו צריך לשלם, דהא תוך זמנו דאינו

ביאור והוכחת הדברים מדברי הקצות

ונ"ל להוכיח מה שכתבתי, א. שהקצות גם מודה לסברא זו דכיון שלפי טענתו יש לו פסידא אם נלך בדין 'זה גובה וזה גובה' הוי טענת פטור. ב. אלא שס"ל שכל עוד שאינו נאמן שיש מנה כנגדו אין יודעים שיש לו פסידא ולכן ל"ה טענת פטור, ג. שבטענת שמא ושמא בטענת פטור במלוה ע"פ הגם שהיא טענה גרועה, א"א להוציא מספק, ורק כאן לגבי מנה חפץ כנגד החוב ס"ל הקצות שיכול ליטול חובו הגם שאומר שמא אני חייב לך כנגדו. כל זה נראה לי להוכיח מדברי הקצות עצמו.

דהנה הקצות בסי' כד סק"א כשמביא את דברי השלטי גיבורים הנ"ל שאם טוען מנה חפץ יש לי בידך ואין לו מיגו אינו יכול להשביעו "אישתבע לי שאין לי אצלך מנה כנגדו" משום של"ה טענת פירעון אלא תביעה חדשה, ולכן צריך לשלם חובו, ואח"כ יכול להשביעו רק היסת, ובטענו מנה זווי יש לי בידך כנגדו יכול לומר "אישתבע לי שאין לך מנה כנגדו" בשבועה חמורה ורק אז ישלם חובו. כ' ע"ז הקצות וז"ל "ואף על גב דמבואר בפרק הכותב (כתובות צב, א) בתוס' גבי אי פקח הוא מגבי ליה ארעא דהיכא דאית ליה פסידא יכול לסלקו במקרקע אף על גב דדינו דבע"ח בזווי, והכא נמי לכאורה אית ליה פסידא ללוה במה דצריך לפרעו בזווי דעל ידי זה הפסיד השבועה שהיה יוכל לסלקו בקרקע בענין זה. וצריך לומר דזה לא חשיב כל כך פסידא כיון דאינו נפקותא לענין ממון כי אם לענין שבועה, ועיין מ"ש סימן ע"ב סעיף כ"ז (סקכ"ח) עכ"ל.

משמע מזה: א. שאם יש לו נפקותא לענין ממון שמפסיד בעקבות זה שדינו בזווי יכול לפרוע בחפץ שהוא תובע או בקרקע שהוא תובע, ויחשב לטענת פטור, ורק כשיש נפקותא רק לענין שבועה נשאר דינו בזווי. ב. אמנם לכא' הרי הוא טוען בוודאות שיש לו חוב כנגדו, ולפי טענתו לו יצויר שהיה

לי, דבאישתבע לי שבא מכח הלווה שטוען שפרע ודורש שישבע המלווה, אפי' שאינו נאמן שפרע תיקנו חז"ל שיכול להשביעו. בזה שייך לומר גם לגבי מנה כנגדו שכיון שטוען ברי שיש לי אצלך מנה כנגדו ואני רוצה לעשותו לפירעון מחמת שיש לי פסידא אם אשלם כדיני ולכן אישתבע לי, ואפי' שאין לו ראייה על טענתו ואין אנו יודעים שיש לו פסידא, מ"מ לגבי טענת אישתבע לי הרי א"צ נאמנות אלא כל שטוען טענת פרעתי יכול לו' אישתבע לי, ולכן מק' הקצות בסי' כד שיוכל לומר 'אישתבע לי', ומת' שלענין שבועה לא נחשב פסידא.

משא"כ לגבי שמא ושמא על פירעון לא הוי מכח טענת הלווה שהרי אם היה המלווה ברי היה מוציא דברי ושמא ברי עדיף לגבי פירעון, אלא הוי מחמת שהמלווה בעצמו מסתפק, וכיון שכן כשהמלווה אומר שמא יש לך אצלי מנה כנגד החוב בדין הרגיל דהוי 'זה גובה וזה גובה' לא נחשב שהמלווה מסתפק בתביעתו אלא לגבי חובו הכל ברור והיה מוציא, וזה שהלווה טוען שמא מנה יש לי בידך כנגדו ועל הצד שיש אני רוצה לעשותו פירעון כיון שיש לי פסידא השתא בזה שהולכים עם הדין ד'זה גובה וזה גובה', אין בזה כלום כיון שאפי' בטענת ספק פירעון ממש אינו נפטר משום טענתו אלא משום שהמלווה בעצמו מסתפק, א"כ אינו יכול לעשות המנה שכנגדו שיחשב לפירעון ויחשב שהמלווה מסתפק בפירעון כיון שאין לו נאמנות על המנה שכנגדו ואין יודעים שיש כאן פסידא ואפי' שיש לו מיגו בשמא לא שייך מיגו, שאם היה לו נאמנות שיש לו פסידא כיון שיש לו מנה כנגדו היה שייך לומר שכיון שיש פסידא אנו מתייחסים גם כלפי טענות המלווה שהמנה שכנגדו על הצד שיש לו הוי פירעון, אבל כל עוד שאין ידיעה שיש מנה כנגדו אין ידיעה שיש פסידא והולכים עם הדין הרגיל ד'זה גובה וזה גובה'. (וכע"ז צ"ל לגבי הדין דסי' נט סק"ב שאביא בהמשך).

נאמן לומר פרעתי, אינו נאמן לומר יש לי בידך כנגדו, ואם טוען יש לי בידך כנגדו קודם הלואה ורוצה לעשותו פרעון אינו נאמן, כיון דאין לו מיגו דפרעתי, דאם היה נאמן וכו' ע"ש שמוכח בראיות ע"ז שאינו נאמן בלא מיגו. וכן בסי' עב ס"ק לג ובמשובב שם. וכן בסי' נט סק"ב שאביא בהמשך מבואר שהכל מתבסס ע"ז שצריך מיגו.

ולכאורה תמוה מאד מה שמאריך בענין זה שהרי הוא דבר ידוע ומוסכם לכל שטענת מנה יש לי בידך כנגדו הוי טענה גרועה וצריך ע"ז מיגו וכמבואר בסי' עה סע"ז, ומ"מ ס"ל לשאר הפוסקים דכיון שעושה אותה לפירעון הוי כמו שהמלווה בעצמו אינו יודע אם הלווה חייב לו ומה בכך שהוי טענה גרועה הא המלווה בעצמו מסתפק בזה, ואינו יכול להוציא מספק, ובזה היה לו להקצות להאריך שנחשב ב' תביעות ולא נחשב שהמלווה מסתפק בתביעתו, א"כ צ"ב מה כוונתו באריכותו על ענין זה שצריך מגו על טענתו.

ותו דהרי ע"כ מוכרח לומר דעיקר טעמו הוא משום ד'זה גובה וזה גובה' והוי ב' תביעות, ולא משום שאינו נאמן שהרי גם בזווי וזווי צריך מיגו ושם מסכים שנעשה טענת פירעון, וכן מוכח ממה שכ' הקצות החושן סימן פב סק"ז וז"ל "מחלת לי וכו' ואם המלווה טוען שמא והלווה אומר ברי לי שמחלת לי נראה דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף וכו' וכיון דטוען מחלת והוא כטענת פרעון על השטר דהחוב הוא כמו פרוע אינו דומה למ"ש בסימן נ"ט (סק"ב) בטענת יש לי בידך כנגדו וברי ושמא ע"ש, משום דיש לי בידך אין החוב נפקע אלא זה גובה וזה גובה ודו"ק" עכ"ל. עכ"פ רואים שעיקר טעמו הוא מה שהוי ב' תביעות ולא מה שצ' מיגו שהא גם טענת מחלת צריך מיגו ושאני ממה שכ' בסי' נט כיון שהוי טענת פטור. א"כ חזרנו לשאלתינו מה מאריך במה שצריך מיגו על מנה שכנגדו.

ונראה לבאר דהנה יש לחלק בין שיחשב איני יודע אם אתה חייב לי בין 'אישתבע

השבועות שהנתבע טוען טענת פטור, והתובע מכחישו ליטול, וכן לגבי שמא ושמא (במלווה ע"פ) כיון שעל צד שיש מנה כנגדו רוצה הלווה לעשותו פירעון נחשב כספק פירעון.

ראיה מס' פ"ח

והנה הנתיבות בסי' עב סקל"ז הוכיח כדבריו מהא דסי' פח סעיף כ"א, וזה לשון השו"ע שם "שני בעלי דינים שכל א' תובע לחבירו, ואין תביעתו של זה כתביעתו של זה, אלא אחד אומר מנה הלוייתך, וזה מודה לו בדינר, והשני טוען כור חטים יש לי בידך, וזה הודה במקצת וכפר לו בשאר, אם הודאתו של שני שוה כמו שהודה הראשון, פטור משבועה דאורייתא, דהא הילך הוא. אבל אם הודאתו יותר מהודאת הראשון, (אז גם הוא) חייב שבועה דאורייתא, כיון שלא אמר לו בשעה שתבעו לא היו דברים מעולם [ובסמ"ע כ' דיותר מדוקדק כל' הטור "איני חייב לך כלום כו" שהרי מודה שיש בידו מקצת מה שתבעו, אלא שטוען שרוצה לתופסו בעד מה שיש לו בידו כנגדו] שהרי יש לך משלי כנגדו ובשבילו אני רוצה לתפסו, אלא הודה לו בדרך הודאה גמורה, מודה מקצת הוא".

הרי דזה שמודה במקצת חטים ותובע מנה מעות נחשב מודה במקצת רק משום שכ"א תובע לחבירו לכן הוא כשני תביעות ונחשב שמודה על מקצת חטים, אבל אם אומר לו איני חייב לך החטים כיון שאתה חייב לי מעות לא נחשב מודה במקצת כיון שהמקצת חטים שהוא מודה גם זה הוא כופר להיפטר מחמת שטוען שהלה חייב לו מעות, ע"כ תוכן דברי הנתיבות.

ולכאורה זו ראיה מוכחת כהנתיבות, וצ"ע איך למד הקצות דין זה.

ולכאורה היה נראה ליישב דנאמן על החלק שכופר, להיפטר משבועה במיגו דהיה יכול לכפור כל תביעת המעות. הגם שבכל מודה במקצת לא מהני מיגו דאי בעי היה

ועל פי כל זה נמצא לשיטת הקצות שענין ה'פסידא' יש לדון כל פעם לפי הענין והדינים השייכים אז, ולא שלפי טענתו שיש מנה כנגדו על הצד שהוא אמת ודאי הוי פסידא, אלא רק לפי מה שהוא נאמן באותו מצב ולגבי הדינים הנוגעים בכל ציור. כגון: א. באופן שנאמן על החוב שכנגדו, ויש לו פסידא לענין 'ממון' אם ילכו עם הדין ד'זה גובה וזה גובה', מודה הקצות שיכול לעשותו פירעון. ב. בטוען שמא יש מנה כנגדו דלא שייך מיגו בשמא, אין מתייחסים למה שהוא טוען שיש לו פסידא ורוצה לעשותו פירעון שיחשב שהמלווה מסתפק בפירעון, כיון שאינו נאמן על טענה זו ואין אנו יודעים מפסידא ולכן הולכים בדין הרגיל ד'זה גובה וזה גובה'. ג. כל זה לגבי לענין חיוב ממון שמצד אחד צריך נאמנות על טענתו, ומצד שני כשנאמן שייך הדין דבמקום פסידא אין הדין ד'זה גובה וזה גובה'. אבל לגבי חיובי שבועה דאורייתא או דרבנן, על התובע או על הנתבע, הגם שמצד אחד אין צריך נאמנות ושייכים כל השבועות אף אצל טענה גרועה, מ"מ מצד שני לא שייך בהם כלל הענין של 'פסידא' בזה שלא יוכל להשביע שבועת הנוטלין, ד. וכ"ש לגבי שיתחייב המלווה שבועה דאורייתא כיון ד'זה גובה וזה גובה' אינו הפסד שיתחייב אדרבה רווח הוא לו, וכן לגבי כשהוא אין צריך להישבע שבועה דאורייתא משום שלא נחשב כפירה משום ד'זה גובה וזה גובה' נמי רווח הוא לו.

משא"כ הנתיבות ס"ל דאינו תלוי במה שהוא נאמן אלא סגי בזה שלפי דבריו יש לו פסידא ויש לחשוב לפירעון. דנעשה לגמרי טענת פטור, כיון שהוא טוען שיש מנה כנגדו ולפי טענתו שיש מנה כנגדו יש לו פסידא אם ילכו בדין ד'זה גובה וזה גובה', לכן כיון שרוצה לעשות אותו מנה לפירעון נחשב שטוען טענת פטור, ואפי' שאין ידוע ומבורר הפסידא ואין לו נאמנות ע"ז, אבל סוף סוף הוא טוען טענת פטור והוי ככל טענת פטור גרועה, ונתייחס לגבי כל דיני

הא דסי' פח, דלעיל נתבאר שהקצות מודה שאם יש לו נאמנות על מנה קרקע או חפץ כנגד החוב שאין צריך להפסיד ולשלם המעות כשאינו מחזיר לו החפץ או הקרקע ופשוט שאז יכול לעשות הקרקע או החפץ לפירעון. אבל כל זמן שאינו נאמן על מנה שכנגדו אין אנו יודעים משום פסידא ולכן אנו הולכים עימו בדין הרגיל ד'זה גובה וזה גובה', ואין אנו מתייחסים לזה שלפי טענתו יש פסידא. ולפי זה יש ליישב שכיון ששם יש לו מיגו דאי בעי היה כופר כל תביעת החיטים שפיר הוי באמת 'כופר הכל', שנאמן שיש לו חוב כנגדו ושיש לו פסידא אם ישלם החיטים והוא לא יחזור לשלם לו המעות, ולכן שם מודה הקצות שנעשה פירעון, וכנ"ל, ולכן לא נחשב מודה במקצת כלל, אלא כופר הכל ומהני לו מיגו⁹.

והנה על פי זה הוקשה לי דברי הקצות סי' עב סעיף כז סק"ז שהובאו לעיל, עיי"ש שכ' שם שכיון שמודה כל החוב, אלא שטוען שנתחייבת מדין שומרים על חלק המשכון שנפחת, זה לא נחשב לכפירה'. וצ"ע מ"ש מסי' פח שאמרנו שכיון שיש לו מיגו ונאמן שיש לו פסידא נחשב פירעון, ובסי' עב סעי' כז לא נחשב 'כפירה' אלא 'תביעה', דהא גם שם (עב כז) יש לו מיגו על החלק שלא נשאר משכון בעין דהא נשבע הלווה היסת ונפטר וכל מה שדנו שם הוא רק למה לא נשבע שבועה דאורייתא דמודה דבקצת, ע"כ שיש לו מיגו דלא לויתי אלא

כופר הכל, היינו כדאמר רבה "מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו ובכולי בעי דלודי ליה אלא אישתמוטי קא מישתמיט" וכדמבאר בכל המפרשים שהכוונה שאינו נאמן במיגו דכופר הכל משום שאינו מעיז לכפור הכל, ולכן מודה מקצת ומישתמיט עד שיהיה לו מעות. א"כ כאן כשרוצה להיפטר לגמרי כיון שטוען שהלה חייב לו כנגדו הרי הוא כבר מעיז לכפור הכל, אפי' שהב"ד הולכים עם הדין ד'זה גובה וזה גובה' ומתייחסים זה כשני תביעות, מ"מ לגבי הסברא דהעזה הרי אנו רואים שהוא חשב להיפטר בכל והעיז פניו, אפי' שמצידו הוא כופר הכל, מהני לו מיגו הגם שבאמת נחשב מודה במקצת.

אלא שיש לעיין בזה, דיש לדון בכל מודה במקצת אם בכל אופן נרד לדון אם שייך שם הסברא דאין אדם מעיז פניו לכפור הכל, או שאחר שאמרה מודה במקצת הטענה ישבע הוי גזה"כ וחייב בכל אופן שהוא מודה במקצת, אפי' שלא שייך הסברא שם. והנה הנתיבות דן בזה בסי' עה סק"ד ומסיק שמסתימת הפוסקים (מלחלק כשהך דכפירה קמיה ע"ש) משמע שאפי' באופן שעל הכפירה במקצת שייך הסברא דאין אדם מעיז פניו בפני בע"ח שייך שבועת התורה. א"כ צ"ע מה סובר הקצות לגבי זה.

והנה על פי מה שנתבאר לעיל בשיטת הקצות בהא שלא נעשה לפירעון, נ"ל ליישב

9 וביאר לי ידידי ר' יוחנן ברמ"ש ביניק הי"ו שאפשר לומר באו"א שאפי' שלא נחשב כפירה מ"מ לא שייך לחייבו משום מודה במקצת כיון שלמעשה כיון שנאמן על החוב שכנגדו אינו צריך לשלם החיטים כל זמן שהשני אינו רוצה לשלם לו המעות, ולכן לא שייך לחייבו משום מודה במקצת, שאפי' שנחשב הודאה, מ"מ ההודאה אינה מחייבת, אבל הנתיבות הוציא מהא דפ"ח שלא נחשב הודאה כלל אלא כפירה. אמנם למעלה נתברר שלכא' מוכח בקצות שבאופן שהוא נאמן על החוב שכנגדו מודה הקצות שנחשב כפירה.

ונ"ל נפק"מ בין ב' הטעמים להקצות בהא דסי' פח סכ"א, שאח"כ כשישלם לו המעות ומעתה יתחייב לתת לו החיטים שהוא מודה, שאם הטעם משום שהיה נחשב אז לכופר הכל גם עתה יהיה פטור כיון שיצאה הודאה בפטור, אמנם לפי הטעם שההודאה לא חייבה לשלם כלום, יש לדון ע"פ מה שדן הקצות בסי' פ"ז סק"א שאם הודאתו במקצת עדיין לא הגיע זמן הפירעון א"צ להישבע על השאר עד שיגיע זמן ההודאה, א"כ יש לדון כאן שאם באמת נחשב הודאה אלא שאינה מחייבת ממון, א"כ אח"כ כשישלם לו המעות נמצא שהוא חייב לשלם מכח הודאתו ה"נ יתחייב שבועה, ויש לדון בזה.

שהוא חייב, ומצד ב' כשנתבע טוען מנה יש לי בידך כנגדו ויש לו מיגו נחשב 'נפטר'. אבל בתביעה אחת שעל חלק ההודאה יש משכון בעין, וחלק הכפירה הוא מכח שהתובע חייב לו כנגדו, בזה לא שייך מודה במקצת, ד"איזה חלק תקרא הודאה ואיזה חלק כפירה", דשני החלקים דומין שמודה בעצם החוב, אלא שיש כנגדו או משכון או חוב אחר, ואין כ"כ הבדל בין הכפירה להודאה, ולכן לא שייך להשביעו שבועה דאורייתא. משא"כ כשדנים על כל חלק בנפרד כגון שיש כפירה גמורה על מקצת ועל ההודאה יש משכון יש לדון שמא משכון ל"ה הילך דעדיין נחשב שהוא חייב מה שמודה, וכן כשיש הודאה גמורה בלא משכון ויש כפירה על מקצת מכח מנה שכנגדו יש לדון בזה ככפירה (כשנאמן על המנה שכנגדו). אבל כשההודאה יש עליה משכון והכפירה הוא משום מנה כנגדו וליכא כפירה גמורה וליכא הודאה גמורה, לא שייך לומר שיש הודאה ויש כפירה שהרי שני החלקים בעצם מודה להם אלא שיש כנגדם על חלק משכון ועל חלק מנה כנגדו. והוא פלא.

והנה עיין שם בסי' פח בקצות סקי"ח שהק' ע"ז שכ' בשו"ע שם (הובא למעלה) שאם מה שמודה השני שווה כמו הסכום שהודה לו הראשון הוא הילך. והק' ע"ז הקצות דכיון שהוא חייב חיטין איך הוא הילך הרי אינו יכול לסלקו במעות, ותי' בדוחק "ואפשר דהכא נמי מיירי שאין לו חיטים"¹⁰ ולכן יכול לשלם במעות ולכן הוא הילך. ולפי"ז מיושב גם הקושיא הנ"ל דלכן כשיאמר 'איני חייב לך כלום כיון שאתה חייב לי מעות כנגד החיטים' ל"ה מודה

מקצת או פרעתי מקצת, א"כ למה לא נחשב כופר במקצת.¹⁰

וביאר לי ידידי ר' אפרים ברנד הי"ו דשם בקצות עב סק"ז הוא דין חדש, וז"ל הקצות שם תוך דבריו, "ובזה הציור לא שייך דין מודה במקצת, דאינו אלא כמי שתובע מנה ואומר הלוה יש לי בידך כנגדו כסות וכלים נגד כל המנה והמלוה אומר אין לך בידי כסות וכלים רק נגד נ' דבזה ודאי לא שייך דין מודה במקצת, דאע"פ דאותן חמשין כסות וכלים אינו אלא דין משכון ומשכון לאו הילך מ"מ איזה חלק תקרא הודאה ואיזה חלק כפירה דהא בענין החוב עצמו ליכא כפירה דמודה כל החוב, ובענין הכסות וכלים אומר שיש לו בידו כנגדו כנגד כל החוב, והכא נמי כיון דדינא דמלוה לסלקו בעד פחת המשכון בקרקע א"כ זה גובה וזה גובה ליכא הודאה וכפירה וכמ"ש. ומשו"ה אע"ג דבעלמא משכון ל"ה הילך היינו משום דדינא דמלוה בזווי וזה הודה חמשין שחייב לו ונותן לו משכון ולא כל כמיניה לסלקו במשכון ומשו"ה הו"ל כמודה במקצת ואינו נותן לו חובו שהודה דחייב שבועה על הכפירה, אבל הכא ליכא שום כפירה בחובו כיון שהודה חובו אלא שהלוה תובעו מגיע לי ממך כנגד חובי כולו והמלוה אומר שאינו מגיע לו כנגד כל החוב אלא נגד מקצת החוב, א"כ ליכא הודאה במקצת בחוב כיון דהודה בחוב ואין הכפירה אלא בפחת וא"כ ליכא הודאה, דכמו שהפחת אינו אלא כמו משכון דהא דינו בקרקע וזה בזווי, כן המשכון הילך על חלק הודאה ודו"ק". עכ"ל.

דנראה מדבריו שאפי' שמצד א' משכון על חלק ההודאה ל"ה הילך ונחשב שמודה

10 אמנם ידידי ר' יוחנן ברמ"ש ביניק הי"ו ביאר ע"פ מה שביאר למעלה בהא דסי' פח (בהערה הקודמת) לק"מ שבאמת הקצות ס"ל שגם כשהוא נאמן על המנה שכנגדו לא נעשה כפירה אלא נחשב הודאה אלא שאינו מתחייב ע"ז כיון שנאמן בתביעתו, א"כ מובן שפיר דברי הקצות שנחשב מודה בכל וכו'. אמנם למעלה נתברר שלכא"ו מוכח בקצות שבאופן שהוא נאמן על החוב שכנגדו מודה הקצות שנחשב כפירה, ולפי"ז קשה הא דסי' עב ס"ק כז.

11 ויש להעיר שהרי כ' הקצות בסי' פז סק"ג שלפי מה דקיי"ל שיכול המלוה לומר 'אמתין עד שיהיה לך מעות' א"כ ל"ה הילך אפי' שאין לו מעות, א"כ מאי שנא הכי.

והדרא לכללא דאיני יודע אם נתחייבתי פטור וזה ברור".

ובנתיבות המשפט שם ס"ק א תו"ד כ' וז"ל "והא דאמרינן דכשהמלוה טוען איני יודע דאינו גובה, היינו דוקא שמסופק בפרעון אם פרע לו, משום דאז הוי כמסופק בשטר, דהא אם נפרע, השטר בטל, וכשמסופק אם נפרע, הוי כמסופק אם נתבטל השטר אם לא. אבל כשמודה שלא נפרע השטר, רק שהלוה טוען שמגיע לו חוב אחר מהמלוה כנגדו, כיון דהדין הוא בשנים דיש להם חוב זה על זה דזה גובה וזה גובה [לקמן סימן פ"ה סעיף ג'], א"כ לא נתבטל השטר אף אם אמת הדבר, ואין כאן ספק בשטר כלל, והדרינן לכללא דהמלוה נשבע איני יודע אם נתחייבתי לך ופטור מחובו, וכ"כ בקצוה"ח, והוא פשוט".

וכ"כ הנתיבות בסי' עב בסוף סעיף כז שם איירי המחבר כשנפחת המשכון ועדיין נשאר כדי החוב, ויש ויכוח כמה היה שווה מקודם שהמלוה טוען שהיה שווה יותר, והמלוה אינו יודע כמה היה שווה יותר, נשבע המלוה היסת שאינו יודע כמה היה שווה, ופטור ונשאר עם המשכון, יעוי"ש. ובנתיבות שם סקל"ט כ' תו"ד וז"ל "דטענת הלוה על הפחת הוי כטענת יש לי בידך כנגדו, ובטענת יש לי בידך כנגדו, אף שהמלוה מסופק והלוה טוען ברי ישבע שאינו יודע וגובה חובו כמו שכתבתי לעיל בסימן נ"ט בחידושים ס"ק א', ע"ש וכו",

ומבואר כאן שהנתיבות מודה להקצות שכיון שיש דין ד'זה גובה וזה גובה' נחשב שלגבי החוב הכל ברור בלא שום ספק, ולגבי התביעה הנגדית הוי איני יודע אם נתחייבתי ונשבע ע"ז היסת שאינו יודע, אבל חובו נוטל בלא שום חשש, ותימה מאי שנא מהא שכ' בכל המקומות שנעשה פירעון, ובפרט ממה שכ' בסי' עה סק"ה שם איירי במלוה ע"פ ושניהם שמא ושמא על מנה חפץ כנגד החוב, וכ' שהלוה פטור והיינו משום שנחשב לפירעון וא"כ הוי א"י אם פרעתי, וכן בסי' עב סעיף לב סקמ"ו מבואר

במקצת על אף שזה דינו בחיטים וזה במעות, כיון שאין לו חיטים. אמנם עכצ"ל מה שכ' למעלה מהא שהקצות הק' רק מהילך ולא מענין זה.

סתירות בדברי הנתיבות וישובן

הנה נתבאר לעיל שיטת הנתיבות שכסדר חולק על הקצות וכותב שאם הנתבע משיב על תביעת התובע 'מנה יש לי בידך כנגדו' הרי הוא עושה אותו לפירעון ונחשב כטוען טענת פטור ופירעון, וזה נוגע לכל כללי ודיני טוען ונטען. אמנם קשה שהנתיבות לכא' סותר עצמו בכמה מקומות, וכדלהלן.

(א) סימן נט סק"א וסימן עב סקל"ט

ונתחיל במה שכ' בסי' נ"ט שם איירי לגבי שטר מקוים שהמלוה מסתפק אם הוא פרוע, אז אם הלוה טוען ברי שפרע, אין המלוה גובה אפי' שיש לו שטר, דברי ושמא מוקמינן ממונא בחזקת מרא.

וכתב שם בקצוה"ח ס"ק ב' וז"ל "ומעשה בא לידניו במלוה שהוציא שט"ח וטען הלוה יש לי בידך כנגדו ואמר המלוה איני יודע, ורצו קצתם לו' דהוא הק' דינא דלוה טוען ברי ומלוה שמא. אבל נר' דהוא אינו דומה לזה, דכאן טעמא הוא משום דהמלוה גופיה מסופק בפרעון ושטרא עומד לפרעון ואמרינן ברי ושמא ברי עדיף וכמ"ש סק"א, אבל טענת יש לי בידך כנגדו מצד עצמה לאו טענה היא כלל. ואף על גב דמבואר אצלינו בסי' פ"ב סעיף (ד') [י'] (סק"ו) דצריך לישבע בטענת יש לי בידך, היינו משום דהלוה נאמן להשביעו ע"י מגו דפרעתי, וא"כ להפקיע כח המלוה לגמרי לא שייך מגו דפרעתי דהא אם יטענו פרעתי יגבה המלוה בשבועה כיון שיודע בברי שלא נפרע, דחזקת ממון לא שייך הכא דהא בטענת יש לי בידך לא נפטר מחובו אלא זה גובה וזה גובה כמבואר בסימן פ"ה (סעיף ג'), וכיון דעדיין לא נפטר מחובו חזקת ממון דלוה לא שייך הכא דאכתי חייב הוא אלא שהוא בא לתבוע את המלוה חוב אחר

כן, עי"ש. א"כ מאי שנא במלווה בשטר שהלווה טוען ברי יש לי בידך מנה כנגדו והמלווה טוען שמא שנחשב א"י על המנה הנגדית, אבל החוב ברור. וצע"ג. וראיתי שכן הק' בנחל יצחק ובבית יהודה.¹²

ובפתחי תשובה סימן עה ס"ק י כ' וז"ל "ולכאורה צ"ע מדברי עצמו לעיל סימן נ"ט הבאתיו שם ס"ק ג', שהסכים שם לסברת הקצוה"ח דמה שטוען הלוה יש לי בידך נחשב כתביעה אחרת מהלוה למלוה. אך

12 ושמעתי מחכם אחד שתירץ וביאר שבאמת הנתיבות מודה להקצות שבטענת המלווה שמא יש לך אצלי מנה כנגד החוב נוטל חובו, והיינו משום שבכל טענה גרועה כיון שאין נאמנין עליה בלא מיגו ה"נ כשטוען המלווה שמא ע"ז לא נפטר הלווה בגלל זה כיון שהיו טענה גרועה, והו"ה בטענת שמא מחלתי לך. ומה שכ' הנתי' בסי' עה סעיף ט סק"ה ובסי' עב סעיף לב ס"ק מו לגבי מלווה ע"פ שאם הוא טוען שמא על מנה כנגדו הוא אינו יודע אם פרעתי ואין מוציא, הרי לכאור' שם נמי הוא ספק בטענה גרועה. בזה י"ל שכיון שוודאי היה ממון כנגד החוב והספק של המלווה הוא רק כמה, בזה ל"ה טענה גרועה ולכן פטור. אמנם יש להק' ע"ז דהא הבאתי גם מסי' עב סעי' כז סקל"ט ושם איירי בלווה שטוען אינו יודע כמה נפחת אבל זה מודים שהיה משכון וגם מודים שנפחת והשאלה הוא רק כמה, ואעפ"כ כ' שם הנתיבות כמו שכ' בסי' נט שהוא מוציא חובו כשיטת הקצות. א"כ הדרא קושיא לדוכתיה. וגם באמת נראה שגם כשוודאי היה חוב שכנגדו ויש ויכוח כמה, הרי טענה גרועה לטעון שהיה יותר דהא טענה גרועה הוי כל דבר שהוא מחדש ואין החוב מיועד להיפטר בדבר כזה א"כ כל פרוטה שטוען שיש לו כנגדו נחשב למחדש וטוען טענה גרועה.

ומוכח כן מדברי הנתיבות עצמם, דבנתיבות סי' עב סקל"ז כשמבאר דברי הסמ"ע סקפ"ז שכ' שהמלווה א"צ להישבע שבועת הגאונים שהיה פחת במשכון רק של ט"ו ולא כ', ביאר דבכל מקום שאין המלווה צריך מיגו רק משום שיש מיגו ללווה אבל לולא המיגו של הלווה לא היה צ' המלווה מיגו, א"צ שבועת הגאונים עי"ש (הובא לעיל בהערה 6). מוכח מכאן שלגבי טענת פטור ע"י חיוב אחר כנגדו הגם שיש ודאי חיוב כנגדו אלא שיש ויכוח כמה הוי טענה גרועה שצ' מיגו ע"ז. (ומה שבנתיבות מבאר שם לגבי ויכוח אם נפחת בפשיעה או באונס היינו משום שבא לבאר עפ"י"ז גם בתחילת סעי' כז אבל מקור דברי הסמ"ע בסוף הסעיף איירי לגבי ויכוח 'כמה' היה החוב כנגדו).

והעיר ע"ז ידידי ה"ר צבי דרוק הי"ו שלכאור' בנתיבות בסי' עב סק"י מוכח שאם יש ודאי חיוב כנגדו והויכוח הוא כמה ל"ה טענה גרועה, דכ' שם וז"ל "אבל אם ידוע שפשע ומחולקין בשויו של משכון, טענת הלווה טענה מעליא היא ונאמן בלא מיגו, ואף שבשטר לא נזכר רק סתם משכון ולא נזכר שוויו, מ"מ הוי ככתוב בשובר סתם דינרין דמבטל כל השטר [סימן נ"ד סעיף ה'], דהמשכון הכתוב בשטר הוי כמו שובר". ולכאור' סותר עצמו בסקל"ז כנ"ל שמוכח שכן הוי טענה גרועה.

ותירץ ידידי ה"ר משה הירשמן הי"ו שלק"מ דשם בסק"י איירי שמחולקין אם היה המשכון פחות מהחוב אם היה כנגד כל החוב, שם ודאי הוי טענה טובה לטעון שהיה כנגד כל החוב שאם ידוע שיש משכון על חוב שייך לומר שהחוב עומד להיות עליו משכון על כולו. משא"כ בסקל"ז מחולקין כמה היה שווה יותר מהחוב, בזה ודאי לא שייך לומר שחוב זה מיועד להיות עליו משכון שהוא הרבה יותר מהחוב, ולכן כל פרוטה שיטען שהיה יותר ורוצה להיפטר בזה מחובו הוי טענה גרועה.

ונראה גם שמוכח החילוק הנ"ל בתוך דברי הנתיבות בסק"י שמדמהו שם לכתוב בשובר סתם דינרין שמבטל כל השטר א"כ ה"נ כאן משכון הכ' בשטר הוי כשובר. משמע שהוי סברא רק במשכון ידוע שמסתמא רגיל להיות שנתן לו משכון על כל החוב, משא"כ לגבי כמה המשכון היה יותר מהחוב ונ"מ לגבי כמה נפחת אין שום סברא שמסתמא רגיל להיות הרבה יותר ולפי"ז נפחת יותר ופטר יותר מהחוב, וכ"ש כשאנו משכון אלא פיקדון שיש לו כנגדו ודאי הוי טענה גרועה לטעון שהיה יותר, [ובפרט שכן מוכח בסקל"ז].

עכ"פ מוכח שאם יש חיוב כנגדו ואין ידוע כמה ודאי הוי טענה גרועה לטעון שהיה יותר. והנה מה שאומר שבמלווה שמישיב שמא על טענה גרועה מוציא מהלווה כשאין ללווה מיגו, אפי' שהמלווה בעצמו מסתפק בזה כיון שהוי טענה גרועה, לא מצאתי מקור לזה.

ויש שרצו להוכיח כן מהא שכ' הנתיבות בסי' עב סקמ"ו וז"ל "בקצוה"ח הק' דלהמחבר דס"ל במשכון הוי ש"ש משום פרוטה דר"י והוי בדין זה גובה וזה גובה הוי המלווה כא"י אם נתחייבתי לך וכו'. וליתא דבמשכון לא שייך זה גובה וזה גובה כמו שכתבתי לעיל. ועוד דאפילו בדבר אחר כשהלווה עושה זה לפרעון הוי כספק פרעון קודם לספק הלוואה דמבואר בש"ך סימן ע"ה ס"ק כ"ז דאם המלווה ג"כ מסופק פטור, ע"ש. ועדיף מטענת יש לי בידך דאינו נאמן רק במיגו וממילא בטענת ספק לא מהני דלא שייך מיגו דטענת יש לי בידך טענה גרועה, משא"כ במשכון דלאו טענה גרועה ידועה שהיה שלו בידו וכמש"ל" [לכא'

באמת לא קשה מידי, דשאני התם דיש ביד המלוה שטר מקוים, ולכן התם אפילו כשהלוה טוען ברי יש לי בידך, דינא הכי, משא"כ הכא". עכ"ל.

ונראה לי לבאר כוונתו דהא דבשטר שטוען הלווה פרעתי, והמלווה שמא פרעת

דאמרין ברי ושמא ברי עדיף לאחזוקי ממונא, היינו דווקא כיון שהמלווה בעצמו מערער את השטר שעל ידו הוא בא להוציא. דלולא זה היה אפשר לומר שהגם שהוא אינו יודע אבל יש לו שטר שהוי עדות על ההלוואה וכל זמן שהוי בידו יש ראייה

כוונתו לציין למה שכ' לעיל בסק"י שהבאתי לעיל, ע"כ. וממה שכ' בסוף דבריו הבינו שכוונתו שרק בטענה טובה פטור ולכן כיש לי בידך שהוי טענה גרועה חייב, ורק במשכון של"ה טענה גרועה פטור. ולי נראה שודאי אין כוונתו לזה, דהנה אכן שעל מה דאירי שם שהענין הוא מתי נאבד קודם הלוואה או אחר הלוואה זה ל"ה טענה גרועה, אבל ע"כ מה שחלק בסי' עה סק"ה על הקצות באופן שהענין הוא כמה היה הפיקדון שנאבד אם כמו החוב או פחות, ע"כ הוי טענה גרועה כל פרוטה שבה ליטעון שיש לו אצלו כנגד החוב ואפי' שודאי היה פיקדון כדהוכחתי לעיל שוודאי הוי טענה גרועה. וגם הוכחתי מסקל"ט שהגם שהוי ספק כמה היה החוב כ' כמו בסי' נ"ט שנוטל חובו.

ע"כ נראה שודאי ס"ל שגם בטענה גרועה כיון שמלווה מסתפק בזה אינו נוטל מספק, ומש"כ "ועדיף מטענת יש לי בידך דאינו נאמן רק במיגו" זה כ' במהדורא בתרא, וכוונתו להשיב על הקצות שהק' עליו במשובב וכ' "ומ"ש ועוד דאפילו בדבר אחר כו' הוי כספק פרעון קודם הלוואה דמבואר בש"ך סימן ע"ה כו'. כבר כתבנו בסימן ע"ה [סק"ה] דלא כש"ך בזה" ושם כ' שחולק משום שהוי טענה שצ' מיגו ולא שייך מיגו באיני יודע, ע"ז הוסיף במהדורא בתרא 'ועדיף מטענת יש לי בידך וכו' שלגבי מה דקאי שם בויכוח מתי נאבד "עדיף" שאפי' הקצות שחולק על הש"ך בסי' עה לגבי ספק כמה יש לי בידך כנגדו, צ' להודות בזה שהוי ויכוח מתי כיון שא"צ ע"ז מיגו, אבל אה"נ הנתיבות בעצמו א"צ לזה אלא אפי' בלאו הכי פטור. [וכן משמע מל' "ועדיף מטענת יש לי בידך" ולא כ' "ולא דמי לטענת יש לי בידך"].

עכ"פ לכאורה לא מצינו מקור שבטענת ספק בטענה גרועה של המלווה חייב כיון שהוי טענה גרועה, [ואפי' הקצות בעצמו לא בא לחייב אלא משום זה גובה וזה גובה אבל בטענת ספק מחילה יודה]. ואדרבה הבאתי לעיל בשם הנח"י שהוא פטור, [עיין בהערה 8]. ועוד שבקצות סי' פב סק"ז מבואר להדיא שבטוען הלווה מחלת לי ואין לו מיגו כיון שיש שטר, והמלווה משיב שמא ודאי נפטר הלווה, אף שהוי טענה גרועה. ושאני מהא שכ' בסי' נט לגבי טענת חפץ שווה מנה יש לי בידך כנגדו משו ששם אינו נפקע החוב בהכי אלא זה גובה וזה גובה. עיי"ש.

ועוד יש להוכיח שאם המלווה מסתפק בטענת פטור גרועה נפטר הלווה אף שגם הוא שמא, מדברי הנתיבות סי' עה סק"א לגבי טענת פירעון תוך זמנו, שכ' שם בשם התומים דאם המלווה אומר איני יודע והלווה או' ברי שפרע תו"ז ברי ושמא ברי עדיף ואיתרע חזקה דאין אדם פורע תו"ז ופטור, אבל אם גם הלווה טוען שמא לא איתרע חזקה וחייב. והנתיבות חולק עליו שאפי' בשמא ושמא אפי' שיש חזקה דאין אדם פורע תו"ז מ"מ כיון שהמלווה שמא, נפטר הלווה, [רק ביורש שלא הו"ל למידע חייב], ומביא כמה הוכחות שאפי' שיש חזקה, כיון שטוען שמא היפסיד. [ומחלק מסי' נ"ט דשמא ושמא בשטר מוציאין משום שהתם לא ריע טענתה דאי' כיון דסומך על השטר]. עכ"פ מוכח שאפי' כשיש חזקה אלימתא שהוא חייב כל שהמלווה שמא פטור, א"כ כ"ש כשאין חזקה אלימתא רק שהוי טענה גרועה שהוא פטור. ואפי' התומים [וכן הקצות שגם ס"ל שם לגב"ז כהתומים] אפשר שמודה להנתיבות בטענה גרועה שהרי מה שמחייב התומים שם היינו משום שלא איתרע חזקה, ואפשר היינו בחזקה ולא בטענה גרועה.

ובאמת שאכן מסבירא קשה לומר שכל נחבע שיטען טענה גרועה שאינו נאמן עליו והמלווה על אף שאינו זכור מדבר כזה לא יוכל לשלול בוודאות כי שמא שכה, ודאי לא מסתברא שיפסיד ואין אנו צריכים לחשוש שמא היה כו"כ ונפטר ואין יוציא מספק, כיון שהוי טענה גרועה ואין נאמן עליו כיון שהמחדש עליו להביא ראייה, וכל זמן שאין ראייה אין אנו חוששין שהיה כו"כ. אבל כשהמלווה בעצמו יש לו ספק אמיתי לכאן ולכאן איך יוציא מספק, ומה בכך שהוי טענה גרועה הא המלווה בעצמו מסתפק באותו טענה גרועה א"כ מה צריך למיגו לנאמנות ללווה הרי המלווה מסתפק ואין יוציא ממון מספק.

א"כ בנתיבות מה שצריך ליישב הוא בסי' נט ובסי' עב סעי' כז סקל"ט, וכמו שיתבאר. אבל מה שכ' בסי' עה מובן ופשוט וכן בסי' עב סקמ"ו.

ואפי' הקצות שכ' בסי' עה והוכיח שמנה יש לי בידך כנגדו צריך מיגו, אינו כדי לומר שבכל טענה גרועה לא נפטר כשהלווה שמא, כן מוכח בקצות החושן סי' פב סק"ז כנ"ל. אלא כמו שנתבאר לעיל שכיון שצ' מיגו לא נעשה לטענת פירעון ונשאר כב' תביעות, ובזה חולק הנתיבות, עיי"ש.

היה התביעה בשטר. אבל מלשונות הנתיבות שבטענת פירעון מבטל השטר ובטענת יש לי בידך לא נתבטל השטר נראה שפיר בדברי הנתיבות כסברא הנ"ל.

וגם הא דסי' עב בסוף סעיף כז בנתיבות סקל"ט שטוען הלווה מנה קרקע יש לך בידי מחמת חיוב שומרים, והמלווה טוען שאינו יודע כמה נפחת, ולכאור' היה צריך לדונו כמלווה בשטר שהלווה טוען פרעתי והמלווה שמא דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף ופטור, ובנתיבות כ' שחייב כמו בסי' נ"ט, והרי שם הא לא איירי בשטר. אלא שגם שם י"ל דהרי איירי שם שאחר שנפחת המשכון נשאר לו מהמשכון כדי החוב, ומבואר בנתיבות בסי' עב סוף סעי' יח ס"ק ל"ה וכן בסעי' לה ס"ק נ"א שמשכון שאין מחולקים על ההלוואה אלא על הפירעון הוי המשכון בזה כשטר לכל דיניו, שאינו נאמן לומר פרעתי דמשכונן בידי מאי בעי, ויכול לו' אישתבע לי וכו', א"כ י"ל שכיון ששניהם מודים שלא נפרע השטר בפירעון רגיל, לכן אפי' שהמלווה מסתפק אולי היה פירעון מצד אחר, מחיוב שומרים כנגדו, וכיון שיש לו נאמנות וכח כמו שטר לענין טענת פירעון, שייך לומר מה שכ' הנתי' בשטר א"כ לא נתבטל השטר אף אם אמת הדבר, ואין כאן ספק בשטר כלל, וכו"ל.

והנה בהא דסי' עב סקל"ט נראה דאפשר ליישב באור' דהרי מבואר שם בסוף סעיף כז בסמ"ע (סקפ"ד) שנראה מדברי המחבר שאיירי באופן שרוצה לשלם חובו ממה שנשאר בעין מהמשכון כיון שפחתו, ומה שנפחת הוא רוצה לתבעו ממזומנים, א"כ הרי אינו רוצה לעשותו פירעון אלא רוצה להעמידו לתביעה אחרת, ולכן נעמד כתביעה אחרת ודנים בב' התביעות בנפרד ולכן נשבע היסט שא"י ונוטל חובו כיון שלא תלו הא בהא, ולא נחשב כמסתפק בחובו.

ובנחל יצחק סי' עה סעיף ט' ענף ד' כתב ליישב בדברי הנתיבות שהא דאמרינן שבשטר שהמלווה טוען שמא והלווה ברי,

וחזקה שלא פרע לו, והיה אפשר להוציא עפי"ז, והא ראייה שבשמא ושמא מוציאים ע"פ השטר. אלא דבטוען הלווה ברי אמרינן כיון שאתה בעצמך אינך יודע ואתה מסתפק אולי השטר פרוע, עצם דבר זה מערער כוחו של השטר כיון שבעל השטר בעצמו מסתפק בזה אמרינן ברי ושמא ברי עדיף. משא"כ כשהטענה הוא על מנה אחרת כנגדו, כשהמלווה מסתפק בזה אינו מערער כוחו של השטר, כיון שהשטר מצידו הוי הכל ברור בלי שום ספק, שלוה ולא פרע, נשאר השטר בתקפו ואפשר להוציא ממון על ידו, והגם שיש ספק על תביעה נגדית והגם שנחשב ספק פירעון, מ"מ מקור הספק הוא מחיוב אחר, ואינו ספק בעצם השטר אם היה בו פירעון הרגיל, אלא ספק פירעון שבא מדלת אחורית עי"ז שיש ספק בחיוב אחר, ולכן אפשר להמשיך להתנהג ע"פ מה שכ' בשטר ולהציא על ידו.

משא"כ במלוה ע"פ שלא בא עם כח שטר, אלא מכח טענתו, אמרינן שאינו יכול להוציא כיון שנחשב שאינו יודע אם נפרעתי, כיון שנעשה פירעון, ולכן בסי' עה סק"ה ובסי' עב סקמ"ו דאיירי במלווה ע"פ ודאי אין יכול להוציא כשהוציא שמא יש לך בידי כנגדו.

וכן מדויק בל' הנתיבות בסי' נט שכ' "והא דאמרינן דכשהמלוה טוען איני יודע דאינו גובה, היינו דוקא שמסופק בפירעון אם פרע לו, משום דאז הוי כמסופק בשטר, דהא אם נפרע, השטר בטל, וכשמסופק אם נפרע, הוי כמסופק אם נתבטל השטר אם לא. אבל כשמודה שלא נפרע השטר, רק שהלווה טוען שמגיע לו חוב אחר מהמלווה כנגדו, כיון דהדין הוא בשנים דיש להם חוב זה על זה דזה גובה וזה גובה [לקמן סימן פ"ה סעיף ג'], א"כ לא נתבטל השטר אף אם אמת הדבר, ואין כאן ספק בשטר כלל", ע"כ. אף שהיה אפשר להבין כוונתו כהקצות, והכוונה שתלוי אם הוי טענה פוטרת על תביעתו כגון 'פרעתי', או הוי תביעה חדשה. ולסימן קורא את התביעה הראשונה "שטר" כיון ששם

מהנתיבות דהיינו משום שנעשה ברי ע"פ שבועת לוי אלא כיון שנפטר מחיוב שומרים, וזה היה מובן לשיטת הקצות שהי שני נידונים נפרדים ולכן יש לו להיפטר מחיוב שומרים וממילא להוציא חובו, אבל להבנת הנתיבות שהי נדון אחד על החוב אם נפרע ע"י חיוב שומרים או לא, מה מועיל כאן שבועת לוי שיוכל שמעון להוציא.

ונראה לומר כיון דבדיני שומרים יש דין ששומר שמסר לשומר שהבעלים רגיל להפקיד אצלו נשבע השומר השני ונפטר הראשון, א"כ גם כשזה נוגע לגבי אם היה פירעון או לא שאם נתחייב מדין שומרים הוי פירעון, הגם שלגבי מציאות הדברים איך נאבד הוי המלווה שמא, מ"מ כיון שבדיני השומרים נפטר שמעון ע"י שבועת לוי א"כ הוי ודאי אינו פרוע, כיון שכך הוא דיני שומרים.

אמנם קשה לי ע"י ממה שלמדנו (בסי עב סעיף יד) בנשבע המלווה שנאבד באונס שנוטל חובו משום שהלווה שמא, וברי ושמא ברי עדיף, ולכאורה מה צריך לזה כיון שנפטר מחיוב שומרים ע"י שבועת א"כ ודאי אין כאן פירעון, ולמה צריך לדין ברי ושמא. ולכאורה מוכח מזה שלגבי אם הוי פירעון על החוב מתייחסים לדין ודברים ביניהם איך נאבד המשכון ואין השבועה מברר כלום לגבי זה. א"כ מאי שנא בסעיף ל', וצ"ג.¹³

והנה באמת ששם בסעיף י"ד גם בל"ה קשה מה צריך לדין ברי ושמא, לפי הש"ך ודעימיה שאפי' בברי וברי כל עוד שאין ללווה מיגו לא נפטר מלשלם חובו א"כ בטוען הלווה שמא לא מהני ללווה מיגו, א"כ מה צריך לדין שהוי א"י אם פרעתך דמשמע שהוי משום דין דברי ושמא, וכן בטור כ' לגבי כשהלווה שמא שהוי הלוותני וא"י א"פ ולגבי כשהלווה ברי כ' שנאמן רק

שהדין הוא שהוא פטור, היינו דווקא בהו"ל למידע אבל בלא הו"ל למלווה למידע מוציא חובו בשטר ומשכון אצל מלווה לא הו"ל למלווה למידע שוויו [בפרט כמה הוא שווה יותר מהחוב]. עיין שם שמאריך בזה.

(ב) סימן עב סעיף ל סקמ"ג

והנה עוד הוקשה לי בדברי הנתיבות בסי' עב סעיף ל סקמ"ג שם איירי שהמלווה שמעון מסר המשכון ללוי וטוען לוי שנאנס, אם ראובן הלווה רגיל להפקיד אצלו נשבע לוי שבועה שנאנס ונפטר שמעון, ובש"ך ס"ק קלג נשאר בצ"ע אם נפטר רק מלשלם מה שהיה שווה יותר מחובו, או שגם נוטל חובו. ובנתיבות סקמ"ג מביא בשם התומים שוודאי נוטל חובו, שכיון שנשבע לוי נפטר שמעון מחיוב שומרים שלו ונוטל חובו. (עיין שם מה שממשיך לדרון שם משום דין אחר שכ' בסי' סו ואין עניינו לכאן).

ולכאור' הרי הנתיבות סותר עצמו, דכמה פעמים כ' שויכוח זה אם נאבד המשכון באונס או בפשיעה נחשב ספק פירעון כיון שעושה אותה לפירעון וא"כ בשמא ושמא פטור, כמו שכ' הנתיבות סקמ"ו שאם הוי שניהם שמא לגבי מתי נאבד אם לאחר שנעשה מלווה על המשכון ונתחייב מדין ש"ש ונעשה פירעון על החוב, אם נאבד קודם ההלוואה שעדיין לא נעשה ש"ש הוי כשמא ושמא על פירעון ופטור הלווה.

וא"כ גם כאן הרי המלווה אינו יודע מה היה עם המשכון אצל לוי, א"כ איך מוציא מראובן החוב, ואם משום שנשבע לוי זה טוב להיפטר מחיוב תשלומי שומרים שיפטר מלשלם מה שהיה שווה יותר מהחוב, אבל להוציא ממון איך אפשר להוציא ממון ע"י שבועה, בשלמא אם היה המלווה טוען ברי היה מוציא מדין ברי ושמא, ולהש"ך (עב סקי"ד וקכו) היה מוציא אפ' כשגם הלווה ברי כשאין לו מיגו, אבל כאן שהמלווה טוען שמא איך מוציא ממון מספק, ולא נראה

13 וכן ראיתי בנחל יצחק לגבי הא דסעיף ל' שהכריע כהב"ח ששמעון אינו מוציא החוב בשבועת לוי כיון שהמלווה הוי שמא על פירעון. (וכן שפשוט של"ה ברי ע"פ שבועת לוי לחייב ממון משום ברי ושמא).

עדיין ברשותו, שם אינו עושה אותו לפירעון שרוצה שיחזיר המשכון בעין ורוצה לשלם חובו, ודינו כתובע ולא כטוען טענת פירעון, [ולכא' כוונתו דהכי אורחא דמילתא כשאנו יודע שנאבד וטוען שמא עדיין היא ברשותו], א"כ ה"נ נחשב כתובע ולא כטוען טענת פטור ולכן פשוט שלגבי תביעתו נפטר שמעון בשבועת שומרים של לוי ולכן נוטל חובו דאז מודה הנתי' להקצות, שכל מה שחלק היינו רק בעושה אותה לפירעון.

והש"ך לא חלק ע"ז אלא אפשר שהוא הבין שכן עושה אותו לפירעון, ובאמת שכן משמע מל' השו"ע שנראה שבא לתבוע רק היתר על החוב משמע שכנגד החוב עושה אותה לפירעון. וצ"ע.

עוד בענין זה

שדווקא בשעושה אותו לפירעון

הנה נתבאר לעיל מה שכ' בנתי' שמה שמחשבים התביעה הנגדית לפירעון היינו רק כשרוצה לעשות אותו פירעון, אבל כשרוצה להעמידו כתביעה נפרדת דנים בכל תביעה בנפרד כדינו. וכן מוכח בס' פח סעיף כ"א שהובא לעיל. ועפ"ז רציתי ליישב לעיל הסתירה בנתיבות בסקל"ט וסקמ"ג. ובעז"ה נ"ל ליישב עוד כמה דברים על פי זה כדלהלן.

ביאור מחלוקת הסמ"ע והש"ך

אם צריך להישבע שבועת הנאונים

במחולקים בפחת המשכון

כבר הבאתי לעיל מה שכ' הסמ"ע בס' כז ס"ק פז שבאופן שנפחת המשכון ונשאר מהמשכון בעין ויש ויכוח ביניהם כמה היה מקודם וכמה נפחת וטוען המלווה שלא נפחת כ"כ ולא הפסיד בכלל או הפסיד פחות, שנאמן עד כדי דמי המשכון שנשאר

במיגו. הגם שכדי לחייב משום שאין לו מיגו היינו רק כשטוען המלווה ברי, דבשמא ושמא אין יכול להוציא מספק אפי' שאין נאמנות על טענה כזו בלא מיגו מ"מ המלווה בעצמו מסתפק בזה ואינו יכול להוציא ממון מספק, (עיי' הערות 8 ו-12). אבל שם בסעיף יד שהוי המלווה ברי א"כ מה צריך לדין ברי ושמא.

ומכל זה עכצ"ל שאכן בהא דסעיף יד יש כמה טעמים: א. משום ברי ושמא. ב. משום שהוי טענה גרועה ואינו נאמן בלא מיגו, ובשמא לא שייך מיגו. ג. שבשבועת הלווה נפטר מחיובי שומרים וממילא יכול ליטול חובו. והטור והשו"ע נקטו בטוען לווה שמא הטעם דברי ושמא, וחדא מינייהו נקיט, אבל אכן בל"ה יהיה חייב.¹⁴

אמנם עדיין צ"ע בזה דאמרינן שכיון שנשבע לוי נפטר שמעון מחיוב שומרים וממילא נוטל חובו, אפי' להנתיבות שס"ל שאם נאבד בפשיעה נעשה פירעון.

ועוד צ"ע בכל זה לגבי מה שכ' הנתיבות בס' עב סקל"ז והובא לעיל שלא שייך שבועת שומרים בנוטל. וצ"ע בסעיף ל דכאן לכא' גם הוי נוטל א"כ מה שייך כאן שבועת שומרים, ויש לדון בזה.

ואולי יש ליישב בדרך אחרת שבאמת לנתיבות אם עושה אותה לפירעון הוי ספק פירעון ואין המלווה יכול להוציא מספק דהוי שמא ושמא במלווה ע"פ (כיון שאין למלווה משכון בעין). ואפי' שהוי טענה גרועה מ"מ גם המלווה מסתפק בזה. ומה שהסכים הנתיבות לדברי התומים בסעיף ל' שהמלווה נפטר מחיוב שומרים ע"י שבועת לוי ונוטל חובו, י"ל שהנתיבות הבין שאיירי שאינו עושה אותו לפירעון, אלא רוצה לשלם חובו כדינו, ולתבוע משכונו בנפרד, ויש להוסיף מה שכ' הנתי' בסקל"ז שבאופן שאין הלווה יודע שנאבד וטוען שמא הוי

14 ועיי' בתומים סי' עה סק"ב שהוכיח מהא דטושו"ע סי' עב סעיף יד שא"י א"פ חייב אף בלא הו"ל למידע. מהא שנקטו הטעם משום הילוייתי וא"י א"פ אפי' שלהו"ל ללווה למידע, ולא נקטו הטעם שנשבע שבועת שומרים ונפטר מדין שומרים וממילא נוטל חובו.

ולכא' מהא שהנתיבות מבאר דברי הסמ"ע באו"א נראה שגם הוא הבין כהש"ך שכיוון שלמעשה מקזזים הפחת מהחוב נעשה לפירעון וכשיש ויכוח כמה נפחת הוי ויכוח כמה יכול ליטול ולכן היה צריך להישבע שבועת הגאונים.

ולכא' צ"ע אם אפשר"ל מה שהצעתי למעלה ליישב דברי הנתיבות בסקל"ט שכ' שהמלווה אינו מפסיד חובו מחמת ספקו כמה נפחת, וכן בסקמ"ג שכ' שלוי שראובן רגיל להפקיד אצלו שנשבע שנאנס נפטר שמעון ונוטל חובו, היינו משום שהלווה לא עשה לפירעון, אלא מעמידה כתביעה נפרדת, וא"כ מאי שנא הכא שהיה צ' להישבע שבועת הגאונים.

ונראה ליישב שכיוון שמעמידו לתביעה אחרת דנים בכל תביעה כהלכותיו לגבי אם חייב לשלם או פטור, ומ"מ לגבי שבועת הגאונים כיון שלמעשה התשלום על הפחת מתקזז מהחוב ואין שומעין לו במה שרוצה לתבוע מזומנים ולולא מה שיש למלווה מיגו עד כדי דמיו היה הלווה נאמן שנפחת יותר ותופס החוב נגדו, במיגו שהיה כופר החוב והיה אומר פרעתי, לכן כשטוען שנפחת פחות ורוצה ליטול יותר שייך ביה שבועת הגאונים ליטול. ועיין בהמשך מה שיש להוסיף בזה.

שבועת שומרים כשחלוקים

אם נפחת בפשיעה או באונס

והנה בתחילת דברי הבאתי מה שנתחבטו הפוסקים (בסי' עב תחילת סעיף כ"ז) באופן שנפחת המשכון וחלוקים אם נפחת בפשיעה או באונס שנשבע המלווה היסת שהיה באונס למה לא נשבע שבועת שומרים עיין שם בסמ"ע (סקע"ט) וש"ך (ס"ק קטו) וט"ז והג' חכם צבי (שם) כ"א עם תירוצו. והנה הנתיבות מת' באו"א לשיטתו דכיון שעושה את הפחת לפירעון נמצא שיש ויכוח אם יכול ליטול בחובו נמצא שהמלווה שנאמן שהיה באונס ליטול ע"י מה שתפוס במשכון, ובנוטל לא שייך שבועת דאורייתא. ועיין

בעין במיגו, כ' הסמ"ע שהמלווה א"צ להישבע אלא היסת, וא"צ להישבע שבועת הגאונים, כיון שלא נחלקו בעצם ההלוואה אלא על תביעה אחרת. וכבר הבאתי לעיל שהקצות הוכיח מזה כשיטתו שנחשב לב' תביעות ולכן נשבע רק היסת, כיון שהוי תביעה נפרדת עליו ונשבע היסת להיפטר ממנו. ובאמת כן נראה בפשטות מהסמ"ע.

והבאתי לעיל [בהערה 6] בשם הנתיבות מה שכ' לבאר באו"א שלא יסתור למה שהוא סובר שנעשה לטענת פירעון, וכתבתי שם כמה הוכחות שא"א לומר כן בדברי הסמ"ע, יעיי"ש בהערה 6.

והנה ע"פ הנ"ל נ"ל לומר באו"א דהרי מבואר שם בסוף סעיף כז בסמ"ע (סקפ"ד) שנראה מדברי המחבר שאיירי באופן שרוצה לשלם חובו ממה שנשאר בעין מהמשכון כיון שפחתו, ומה שנפחת הוא רוצה לתבוע ממזומנים, א"כ הרי אינו רוצה לעשותו פירעון אלא רוצה להעמידו לתביעה אחרת, ולכן נעמד כתביעה אחרת ולכן צריך המלווה להישבע רק היסת להיפטר ממנה, ולכן גם באיני יודע אם נפחת ג"כ נשבע היסת שאינו יודע ונפטר [עיי"ש], והגם שאין שומעין לו בזה שהוא רוצה מזומנים אלא מנכין הפחת מהחוב (כמבואר בסמ"ע סקפ"ו), מ"מ היינו רק דין גביה ממה גובין אבל מתייחסים לזה לתביעה נפרדת. וזה כוונת הסמ"ע במה שכ' שלגבי תביעה אחרת אין דין שבועת הגאונים.

והש"ך (ס"ק קכ"א) שחולק שדומה לפירעון ושייך ביה שבועת הגאונים י"ל שאפי' שמסכים להסמ"ע בזה שאיירי שהלווה רוצה לפרוע בכל המשכון שנשאר בעין ועל הפחת רוצה מזומנים, מ"מ כיון שלמעשה אין עושים כן אלא מנכים כל הפחת מהחוב, נמצא שלמעשה יוצא שיש ויכוח ביניהם כמה יכול ליטול בחובו והמלווה נאמן עד כדי דמיו א"כ ודאי שייך בו שבועת הגאונים, ודוק.

זה ככל טענת מנה יש לי בידך כנגדו ויש לו מיגו.

ומצד שני כ' הנתיבות בסקל"ט [הובא לעיל] שבטוען המלווה שמא נשבע שאינו יודע ונוטל חובו, ולכאורה זה סותר ממש להנ"ל, דכאן מוכח שא"צ נאמנות ומיגו ואפי' שאינו יודע נשבע שא"י ונוטל חובו. ול"ש אם נבאר ע"פ הפתחי תשובה שהובא לעיל שהיו משום חזקת שטר, או אם נבאר כפי' השני שביארתי למעלה שאיירי באופן שאינו עושה זאת לפירעון, כל זה היה לבאר למה אינו מפסיד משום ברי ושמא, אבל עדיין צ"ב איך נאמן נגד הלווה שיש לו מיגו.

וב"ה שהאיר עיני והדברים פשוטים וברורים, שבאמת אין צריך נאמנות על טענת שטוען המלווה עכשיו, אלא סגי במה שהמלווה תפוס ויש לו מיגו דלקחתי או החזרתי כדי לבטל הנאמנות והמיגו של הלווה, דמעתה אם הלווה יטען לא לוויית כ"כ, לא יהיה נאמן כיון שהמלווה יודע כמה הלווה והוא תפוס ויש לו מיגו, וממילא לא איכפת לן במה שלגבי הפחת אין המלווה יודע, ולכן יכול ליטול חובו אף שאינו יודע ע"פ מה שנתבאר למעלה.

אלא שמתחילה ס"ד לחייבו שבועת הגאונים כיוון שסו"ס צ' למיגו שלו כדי ליטול וע"ז מת' שא"צ וכן"ל. ולפי"ז ביאור דברי הנתיבות הוא דשבועת הגאונים ה"ד כשנאמן ליטול ע"י מיגו כשהוא תפוס, אבל כאן אין המיגו נותן לו נאמנות על מה שטוען, אלא גורם שללוה לא יהיה נאמנות ובוזה לא שייך שבועת הגאונים. [עוד אפשר שמה שס"ד לחייבו שבועה היינו משום אישתבע לי במיגו דפרעתי שהיה יכול לומר אישתבע לי, עיין בהערה 6].

לעיל [בהערה 1] כמה מהלכים למה לא תירצו כל הפוסקים כתי' הנתיבות, דלכאור' זה כלל מוסכם שבנוטל לא שייך שבועה דאורייתא, עי"ש שכתבתי בכמה אופנים.

והנה לפי הנ"ל אפשר לומר שהפוסקים הבינו שממה שמדויק בשו"ע בסוף הסעיף שאיירי שאין רוצה לעשות את הפחת לפירעון, ה"נ ריש הסעיף מיירי שאין עושה אותה לפירעון, והיו תביעה חדשה שהמלווה נחשב נפטר ולכן שייך גביה שבועת שומרים, ולכן מתרצים תירוצים שונים למה לא נשבע שבועת שומרים. [הגם שלהש"ך יש לדון מה עם שבועת הגאונים כמו שכ' בסוף הסעיף עי"ש בס"ק קכא, נמצא הדבר לפלא שיש מציאות לדון בו לחייבו שבועת שומרים, וגם לדון בו לחייבו שבועת הגאונים, וצ"ע]. וצ"ע בכל זה.

השלמה בדברי הנתיבות

והנה עדיין צע"ג בדברי הנתיבות דמצד אחד משמע בסקל"ז שהמלווה צריך מיגו כשחלוק עם הלווה כמה היה הפחת כדי ליטול חובו, הבאתי עיקר דבריו בהערה 6 עיי"ש, שמבאר שיטת הסמ"ע הנ"ל שא"צ שם שבועת הגאונים דהיינו משום שאם כל מה שהמלווה צריך מיגו היינו משום שהלווה יש לו מיגו, אבל מצד טענת הלווה עצמו לולא המיגו לא הוצרך המלווה למיגו, רק כיון שיש ללווה מיגו צריך המלווה מיגו, אז מהני המיגו גם לפטור משבועה לכו"ע ושאני משבועת הגאונים שהמיגו אינו פוטרו מהשבועה [עיין סי' עב סעיף י"ז], משמע שהלווה צריך עכ"פ מיגו, ולכאור' הדבר מוכרח גם לולא דברי הנתיבות דלולא המיגו של המלווה נאמן הלווה שנפחת יותר במיגו דלא לוויית אלא פחות והיה תופס חובו נגד

הרב שניאור זלמן שווארץ

ביסוד פטור השואל במתה מחמת מלאכה והאופנים שחייב

הנה בדברי הראשונים נתבארו כמה מהלכים לבאר טעם הפטור במתה מחמת מלאכה, בביאור מה שאמרו בגמ' שטעם הפטור הוא משום דאמר ליה השואל למשאל, לאו לאוקמא בכילתא שאילתה. והעלו בזה הראשונים והפוסקים כמה נפק"מ לדינא, והיוצא מדבריהם שיש אופנים שהשואל חפץ מחבירו יהא חייב במתה מחמת מלאכה. ואולם הפוסקים והאחרונים נתקשו בביאור דברי הראשונים שצריכים ביאור מכמה אנפי, והנני להציע מהלך לבאר סברת הראשונים כדרכה של תורה, ובזה ניישב קושיות האחרונים על דברי רבותינו הראשונים ויבארו דבריהם כמין חומר בעז"ה, ויתבארו הנפק"מ להלכה לאור הדברים האמורים, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

המשאל פשע שהשאל דבר

שאינו ראוי לאותה מלאכה

א. איתא בגמ' בבא מציעא צו ע"ב דהשואל בהמה ומתה מחמת מלאכה פטור משום דלאו לאוקמי בכילתא שאילתה, ובביאור דברי הגמ' נראה בפשטות שנחלקו בזה הרמב"ן והרשב"א בטעם הפטור במתה מחמת מלאכה בשואל, והם ב' טעמים נפרדים.

והוא שהקשה הרמב"ן ב"מ שם, מאי שנא מתה מחמת מלאכה משאר אונסין שהשואל חייב עליהם, ותיריך שאין השואל חייב בפשיעת המשאל, והמשאל פשע בה שהשאלה למלאכה והיא אינה יכולה לסבול אותה מלאכה וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה, וכן כתב הריטב"א בשיטמ"ק שם בשם הרמב"ן שהשואל לא קיבל עליו דבר שיבוא מחמת פשיעת המשאל, והמשאל פשע שהיה לו לעיין מקודם אם ראוי למלאכה או לא וכיון שלא עיין והשאלה לו איהו דאפסיד אנפשיה, ע"ש.

ומבואר סברת הרמב"ן דטעם הפטור דמתה מחמת מלאכה הוא משום פשיעת המשאל, שהמשאל אשם במה שהוכחשה הבהמה או מתה, והשואל אינו אשם בזה, ואין לחייב את השואל בתשלומים על מה שהמשאל פשע ומפסיד בעצמו את בהמתו שלא היה לו להשאל לשואל בהמה שאינה ראויה לעשות מלאכתה, כיון שתכחש או

תמות, וכע"ז מבואר בריטב"א דהוי פשיעה, שהמשאל בהמתו בלי לבדוק קודם השאלה אם הבהמה ראויה לעבוד מלאכה זו או לא, ועתה התברר שהבהמה אינה ראויה לאותה מלאכה, ל"ש לחייב את השואל על כחש או מיתה שנגרם לבהמה ע"י רשלנות המשאל שלא בדק והשאל בהמה למלאכה שאינה ראויה לכך.

המשאל אינו מקפיד

אם תוכחש או תמות

ב. ואולם ברשב"א ב"מ שם, כתב לבאר טעם הפטור במתה מחמת מלאכה בענין אחר, משום שהמשאל ידע שעשוי ליכחש ולא לאוקמיה בכילתא שאלה, ואפ"ה לא שם לו אותו בתחילה, והרי שאינו מקפיד על הכחש, וא"כ ה"ה על המיתה אינו מקפיד דמ"ל קטלה כולה מ"ל קטלא פלגא, ופירוש מתה מחמת מלאכה, שמתה מחמת אובצנא המלאכה, ע"ש.

ומבואר סברת הרשב"א דטעם הפטור בממ"מ, הוא משום מחילת המשאל, דבזה שהמשאל לא הקפיד להתנות שיתחייב השואל בכחש הבהמה, הרי הוא מוחל על כחש הבהמה שיתהווה מהמלאכה, וטעם זה שייך גם במתה מחמת מלאכה, דמ"ל קטלה כולה ומ"ל קטלה פלגא, דהיינו, שהמשאל מחל לשואל מראש על מתה מחמת מלאכה, שהרי המשאל לא התנה שיהא השואל חייב אם תמות מחמת מלאכה.

שדברי הנימוק"י ב"מ נה ע"ב בדפי הרי"ף בשם האחרונים, נוטים לדברי הרמ"ה, והיינו שכתב הנימוק"י, שכיון שהמשאיל ידע שהבהמה עשויה ליאנס במלאכה ע"י ליסטים, ואפ"ה השאילה לו, א"כ מתירה למיתה, הלכך המשאיל הוא דפשע בנפשיה, ע"ש.

[במש"כ המחנ"א על טעם הנימוק"י, דדבריו נוטים לדברי הרמ"ה, ביאור דברי הם, שהמחנ"א כתב תחילה שהרמ"ה ס"ל לפטור בבאו ליסטים בדרך, אף שלא בא אונס הליסטים מחמת פשיעת המשאיל, והרמ"ה חולק על הרמב"ן שפטר משום פשיעת המשאיל, ע"ז הביא המחנ"א שבנימוק"י בשם האחרונים כתב טעם לפטור מתה מחמת מלאכה על אף שהמשאיל לא פשע, ומטעם שהמשאיל התירה למיתה, וטעם זה נוטה להרמ"ה שפטר באופן שלא בא האונס מחמת פשיעת המשאיל.

ויש להעיר בדברי המחנ"א, במש"כ שהנימוק"י כתב הטעם בשם האחרונים, דלפנינו בנימוק"י לא מובא טעם זה בשם האחרונים, ואמנם טעם זה שכתב המחנ"א מהנימוק"י שהשואל פטור הוא טעם הרשב"א ב"מ שם, שמכיון שהמשאיל לא הקפיד לשום הכחש, הוי מחילה שפוטר את השואל מלשלם על כחש או על מות הבהמה מחמת מלאכה, וכנ"ל.

ועוד יש להעיר דאין שייך לומר שדברי הנימוק"י נוטים להרמ"ה, דהא הרמ"ה ס"ל לפטור בבאו ליסטים בדרך, אף שלא בא אונס הליסטים מחמת פשיעת המשאיל, וחולק הרמ"ה על הרמב"ן שפטר משום פשיעת המשאיל, וכמש"כ המחנ"א תחילה, ואילו הנימוק"י סיים שפוטר במתה מחמת מלאכה מטעם פשיעת המשאיל.

אלא שבלא"ה דברי הנימוק"י צריכים ביאור וכמש"כ להלן אות ו' במה שאיחד הנימוק"י שני טעמים שונים, סברת הרמב"ן

והעולה בזה שבפשטות הוי סברת הרמב"ן וסברת הרשב"א שני סברות נפרדות, וכן מבואר בשטמ"ק ב"מ שם, דהרמב"ן והרשב"א נחלקו בטעם הפטור דמתה מחמת מלאכה, והם ב' סברות, דאחר שהביא בשיטמ"ק את דברי הרמב"ן והריטב"א, כתב 'אבל' הרשב"א כתב.

אולם ראה להלן אות ו' יבואר שהנימוק"י והר"ן צרפו לטעם הרמב"ן והרשב"א יחדיו, ומשמע שדעתם דטעם הרמב"ן והרשב"א הם טעם א'.

שאלה ללכת בדרך ואנסוה ליסטים

ג. והנה הטור בסימן ש"מ ס"ו כתב בשם הרמ"ה, דהשואל בהמה מחבירו ללכת בדרך ידוע ואנסוה ליסטים בדרך, דנחשב מתה מחמת מלאכה ופטור, כיון דמחמת הליכת הדרך ששאלה לילך בה נאנסה, והביא ראיה מהא דשאל שונרא ואכלה עכברים טובא ומית דאמרו בגמרא דחשיב ממ"מ ופטור, ואע"פ שלא הרגתה המלאכה גופא, כיון שבמלאכה ששאלה לצרכה מתה בגרמתה, והרא"ש נחלק על הרמ"ה ואמר שאינו דומה לשונרא ששאלה להרוג עכברים שבאותה מלאכה עצמה נאנסה, וכמו השואל בהמה למהלך יום אחד ומתה מחמת ההילוך, אבל אם נאנסה בדרך אונס אחר ואינה מחמת מלאכה דאף בלא מלאכה אפשר שתיאנס, חייב השואל, ע"ש.

ובמחנה אפרים הל' שאלה סי' ד' כתב, דמדברי הרמ"ה מבואר דלא ס"ל להרמ"ה כהרמב"ן, דבנידון הרמ"ה שבאו ליסטים בדרך ואנסו את הבהמה, הרי שם לא היה האונס מחמת פשיעת המשאיל, שהרי הבהמה היתה ראויה לאותה מלאכה ללכת למקום הידוע, אלא שמחמת הליסטים נאנסה, ואפ"ה כתב הרמ"ה שפטור, עוד כתב המחנ"א, דאע"פ שהרא"ש נחלק על הרמ"ה, מ"מ לא מטעם הרמב"ן נחלק הרא"ש, אלא נחלק מטעם דלא הוי מחמת מלאכה, שאף אם לא היה עושה המלאכה היתה נלקחת ממנו, ואמנם כתב המחנ"א

המשאיל גרם, לכך פטור השואל, דחיוב השואל באונסין אינו אלא באונסין סתמא, ע"ש.

עוד הקשה הגר"י פערלא (בביאורו לספר המצוות לרס"ג) במש"כ הרמב"ן הטעם משום פשיעת המשאיל, דמה פשיעה יש כאן, כיון די"ל דלא איכפת ליה למשאיל שתמות כיון שידע שיתחייב השואל באונסין ולכך לא חשש להשאילה לו.

אומד דעת המשאיל שמחל

כיון שלא הקפיד

ה. ועוד יש לברר לפי סברת הרשב"א שכתב דטעם הפטור דממ"מ, הוא מכיון שהמשאיל יודע שהבהמה עלולה להכחיש בשרה מחמת מלאכה, ואפ"ה השאילה לו בלא שומא, ומוכח מזה שהמשאיל מוחל ואינו מקפיד על הכחשת הבהמה מחמת מלאכה, ולכן גם אם תמות הבהמה מחמת מלאכה אינו מקפיד, דמה לי קטלה כולה ומה לי פלגא, דהסבר זה צריך ביאור גדול, [ראה הגר"י פערלא (שם) שכתב ובאמת סברת הרשב"א ז"ל תמוה אצלי טובא, והקשה קושיות אלו], דמהיכן ברור לנו שהמשאיל ידע שהבהמה תכחש מחמת מלאכה כ"כ שנאמר שמכיון שהשאילה לו בודאי מוחל ואינו מקפיד על הכחשה מרובה כזו, הרי אפשר שעלה בדעת המשאיל שתכחש רק מעט, ולא מחל, ולפ"ז יש לתמוה דמה שייך לומר מ"ל קטלה כולה או פלגא דאם מוחל ואינו מקפיד ונתן לו רשות על כחש, מאן יימר לן דאינו מקפיד על מיתה, דמהיכן מוכח שמחל עליו אם אינה עשויה לכך כ"כ כמו כחש.

וביותר יקשה לסברת הרשב"א, דבכלים שפחת תשימש הוא מעט, לא שייך לומר דכיון שאינו מקפיד על הפחת תשימש הכלי מחמת מלאכה, אינו מקפיד ג"כ על שבירת הכלי לגמרי מחמת מלאכה, וכי שייך לומר דבכלים אלו כשמתה מחמת מלאכה, דהיינו שבירתה, דלא מיפטר בה שואל, והרי להדיא מבואר איפכא בסוגיא, דבכלים שפחת

וסברת הרשב"א, וראה להלן אות י' מש"כ לבאר דבריו].

והעולה מדברי המחנ"א, ראשית, דהרמ"ה ס"ל דיש לפטור במתה מחמת מלאכה גם באופן שהמשאיל לא פשע, ומטעם הרשב"א משום שהמשאיל מחל לשואל ולא הקפיד על כחש ומיתה שאירע מחמת מלאכה, ולא ס"ל כטעם הרמב"ן דהשואל פטור מחמת פשיעת המשאיל.

עוד מבואר במחנ"א, שגם הרא"ש החולק על הרמ"ה לא נחלק מטעם דס"ל כהרמב"ן, דפשטות סברת הרא"ש לחלוק על הרמ"ה, הוא משום שהאונס של ליסטים היה יכול להיות נאדע גם בעיר, ולכך אי"ז מחמת מלאכה, וכן משמע מהב"י שכתב בבד"ה ליישב הרמ"ה מקושיית הרא"ש, דאין הכי נמי דאמרין דמחמת אותה מלאכה מתה, שהרי אין ליסטים מצויים בעיר והדרכים בחזקת סכנה, ומבואר ג"כ שמחלוקת הרמ"ה והרא"ש הוא אם אונס הליסטים אירע מחמת המלאכה או לא, ומשמע ג"כ שהרא"ש לא נחלק על הרמ"ה מטעם הרמב"ן משום דל"ה מפשיעת המשאיל.

באופן שלא פשע המשאיל

ד. והנה לכאורה יש כמה דברים שצריכים ביאור בדברי הראשונים והפוסקים, וכבר עמדו מגדולי הפוסקים בכמה נקודות בביאור דבריהם.

והוא שיש לברר בסברת הרמב"ן, דבאופן דליכא פשיעת המשאיל כגון שהיה ידוע שהבהמה ראויה למלאכה והבעלים היו עושים בה מלאכתה תמיד, ומתה הבהמה מחמת מלאכה, לכאורה בכה"ג הו"ל להרמב"ן לחייב השואל, ויש לתמוה שלא מצינו חילוק כזה.

ובאמת שמשום קושיא זו, כתב האולם המשפט בסי' ש"מ ס"א בד"ה והוא שלא, דצ"ל בודאי שאין כונת הרמב"ן משום פשיעה, אלא הכונה משום שתולים שהאונס בא מחמת המשאיל ולתא דידה גרם, דהיינו שהאונס בא מחמת פרת המשאיל ומזלו של

וצריך הסבר להסביר איך מתפרשים יחדיו ב' הדברים, ענין פשיעת המשאיל וענין היתר המשאיל למיתה או כחש מחמת מלאכה, [ועיין בחידושי ר' מאיר שמחה שעמד בזה שהנימוק"י הרכיב שני שיטות וטעמים שונים].

ביאור סברת הרא"ש

ז. עוד טעון בירור בדעת הרא"ש, דהמחנ"א כתב שהרא"ש לא נחלק על הרמ"ה משום דסבר כהרמב"ן דפטור מחמת פשיעת המשאיל, וכן הוכח לעיל אות ג' שמשמע כן בדברי הב"י בבדה"ב, [והיינו שי"ל שהרא"ש מודה להרמ"ה דממ"מ פטור גם כשלא בא האונס בפשיעת המשאיל], וכ"כ המחנ"א דהרא"ש גם לא סבר כהנימוק"י [בשם הרשב"א], דהרי להרא"ש חייב השואל באנסוה ליסטים, ולהרשב"א פטור, וכונת המחנ"א היא דלפי ביאור הרשב"א דכיון שהשאלה ידע שיכולה ליאנס ע"י ליסטים ואינה מקפיד, סברא זו שייך אף לפי טענת הרא"ש שהיתה יכולה ליאנס גם בעיר, דמ"מ יהיה פטור, כיון שידע שעשויה ליאנס בדרך בודאי שאינו מקפיד על כך, ומדחייב הרא"ש בשהיתה יכולה ליאנס גם בעיר, ע"כ שלא סבר כהרשב"א, וא"כ צ"ע כמאן סבר לה הרא"ש ומהו סברתו בטעם הפטור דממ"מ.

סוגי פשיעה המתייחסים להמשאיל

ח. הנה התרומת הדשן בסימן שכ"ח הובא בסמ"ע סי' ש"מ סק"ח ובש"ך שם סק"ו, כתב דהשואל כלי זיין להלחם עם השונאים ונפלו בני העיר ביד השונאים ולקחו הכלי זיין דהוי מחמת מלאכה ופטור, והביא הת"ה ראייה מהא דשאל שונרא והרגוה העכברים דהוי מתה מחמת מלאכה ופטור, והש"ך נחלק ע"ז וכתב וז"ל ואינו נראה בעיני, דהכא [בשונרא] מיקרי שפיר ממ"מ, שמחמת שתרצה לעשות מלאכתה בעצמה להרוג העכברים חברו עליה וקטלה וא"כ פשע המשאיל, אבל בכלי המלחמה

תשימשם הם מעט דג"כ מיפטר, ועיין בהגר"י פערלא (שם), שהקשה עוד קושיות מעין אלו.

ובנוסף לזה יש לעיין דאטו מי ששאל פרה לחרישה והוא דר בעיר שיש שם ליסטים שידוע שהם שודדים, והמשאיל ידע שהשואל ישתמש בפרה באותו העיר, ולבסוף אנסוה הליסטים, האם נאמר שיפטר השואל, כיון שלא הקפיד שלא ישתמש השואל בעיר, וזה ודאי ליתא, שברור שהשואל חייב על אונסים אף שיש הוכחה זו שאינו מקפיד, וצ"ב מ"ש ממ"מ שפטור.

משום שהמשאיל פשע

או משום שאינו מקפיד

ו. ועוד יש מקום לבירור דהנה לשון הנימוק"י שם שביאר טעם פטור בממ"מ, כלול מדברי הרמב"ן והרשב"א יחד, דז"ל, כיון שהשאלה למלאכה ידע דאפשר דמתכחשא במלאכה ואפ"ה השאלה א"כ מתירה למיתה ומה לי קטלא כולה ומה לי קטלא פלגא כדאמר'י בגמ' [ב"ק דף סה א] דמתכחשא קטלא פלגא מיקרי הלכך המשאיל הוא דפשע בנפשיה ואינו דין שיתחייב שואל במאי דפשע משאיל בנפשיה עכ"ל, הרי שכתב, א"כ מתירה למיתה, משמעו, שטעם הפטור הוא משום שהמשאיל מוחל ופוטר את השואל מלשלם על מיתה וכחש מחמת מלאכה וכטעם הרשב"א, וסיים בלשון שכתב, המשאיל הוא דפשע בנפשיה וכו' דפשע משאיל בנפשיה, שלשון זה מורה שטעם הפטור הוא משום שאין לחייב את השואל על פשיעת המשאיל, וכסברת הרמב"ן, וכן יש לדקדק בזה גם בדברי הר"ן ב"מ שם דיעו"ש שעירב ענין פשיעת המשאיל והענין שמתירה למיתה בזה שמשאלה.

ומוכח בזה שדעת הנימוק"י והר"ן לצרף את טעם הרמב"ן וטעם הרשב"א יחדיו, ושני הטעמים אחד הם, ולאפוקי מדעת השיטמ"ק מובא לעיל אות ב', שהרמב"ן והרשב"א הם שני טעמים נפרדים.

דנחשב מתה מחמת מלאכה ופטור, והרמ"א שם הביא את דעת הרא"ש דא"ז ממ"מ, כיון דאף בלא הליכת דרך אפשר שיבוא לה אונס כזה, והש"ך שם בסק"ה כתב על דברי הרמ"א וז"ל, וכן נראה לי עיקר וכמ"ש הרמב"ן, ומביא דעת הרמב"ן ומסיים וכן כתב הרשב"א ובאנסוה ליסטים א"ז פשיעת המשאל עכ"ל.

ומבואר להדיא דסבר הש"ך שהרמ"א שהוא דעת הרא"ש הוא כדעת הרמב"ן, ושגם דעת הרשב"א הוא כהרמב"ן, [וכמ"ש הנ"מ] והר"ן לצרף טעם הרמב"ן והרשב"א, ראה לעיל אות ו'², ולא סבר הש"ך כמ"ש המחנ"א דהרא"ש פליג על הרמב"ן, וגם פליג על הנ"מ [בשם הרשב"א].

ואין לדחוק ולומר דבדאי הרא"ש לא סבר כהרמב"ן, אלא הש"ך פסק כהרא"ש ולא מטעמיה, דהרי הש"ך כתב לחלוק על הת"ה ע"פ דברי הרמב"ן וכמו שהובא דבריו בזה לעיל אות ח', ומסיק וכתב דלהיש חולקין שהביא הרמ"א שהוא דעת הרא"ש חייב, והיינו שבפשטות הרא"ש כתב כן מהטעם שביאר מקודם משום שא"ז פשיעת המשאל.

הרי שדעת הרשב"א והרא"ש והרמב"ן אחד הוא, דטעם מתה מחמת מלאכה דפטור הוא משום פשיעת המשאל.

ודאי אין הכלים עצמם עושים המלאכה, רק הבעל מלחמה, וקרי ממ"מ הבעל מלחמה שלא נצח מלחמה, ומחמת כן נלקחו מהם הכלי זיין, ולא פשע המשאל, והלכך על הכלים הו"ל אונסים וחייב כנ"ל, ונ"ל דהת"ה סובר כהמחבר בס"ג אבל להיש חולקין חייב ודוק וכן עיקר, עכ"ל, הרי דהת"ה כהמחבר והוא דעת הרמ"ה דפטור, והש"ך נקט שהעיקר כה"ח המובא ברמ"א והוא דע' הרא"ש דחייב.

ולכאורה לפ"ד המחנ"א שביאר דברי הרא"ש כמובא בטור בפשטות, שבא לחלוק על הרמ"ה מטעם דאף בלא המלאכה היה נאנס, [ולא חולק עליו משום סברת הרמב"ן דחייב כשלא פשע המשאל], יקשה דבנידון הת"ה בשאל כלי זיין להלחם ולקחוהו ממנו, צריך להיות פטור לדע' הרא"ש, דשם לא שייך לומר דאף בלא המלאכה היה נאנס, דבדאי רק משום ששאלו להלחם עם השונאים לכך נאנס, ודוק¹,

הרמב"ן והרשב"א והרא"ש

בונו לדבר אחד

ט. והנראה לומר בזה, שהרמב"ן והרשב"א והרא"ש כולם לדבר אחד נתכוננו, והוא דהנה המחבר בשו"ע סימן ש"מ סעיף ג' פסק כהרמ"ה, דהשואל בהמה מחבירו ללכת בדרך ידוע ואנסוה ליסטים

1 והראוני שהעטרת צבי סי' ש"מ אות ג, העלה משום סברא זו דכלי זיין אף להרא"ש [והרמב"ן] הוה פשיעת המשאל ופטור, ולא כהש"ך שחולק על הת"ה והסמ"ע, וכן כתב במעשה דהרמ"ה שאנסוה ליסטים בדרך, כיון דרק הדרכים בחזקת סכנה ובעיר אין מצוים ליסטים וכדברי הבד"ה, אף להרמב"ן [והרא"ש] פטור דהוה פשיעת המשאל, ועפ"ז כתב העט"ז גם בזה דנראה כהמחבר דפטור, ודלא כש"ך שגיל עיקר כה"ח שחולק על הרמ"ה, ע"ש, וע"ע במאמר קדישין סי' ש"מ אות ה, במש"כ לדחות את דברי העטרת צבי.

2 והערוני דהש"ך לא היה לפניו חידושי הרשב"א כבא מצינא, דכל מקום שמביא דברי הרשב"א מביאם בשם המגיד משנה או משו"ת הרשב"א, וגם כאן המ"מ הביאו הב"י מביא דעת הרשב"א, אבל אינו מביא דבריו בטעם הפטור אלא מה שנחלק על הרמב"ם שלא דוקא בשעת מלאכה אלא כל שמחמת המלאכה פטור, ולכאורה כונת הש"ך שגם הרשב"א כמו הרמב"ן כתב כן דתלוי במחמת המלאכה, או אפשר שלשון הש"ך כאן הוא, וכן כתב הרשב"א והריב"ש סי' תכ"ג, ע"ש, ויעוין שם בריב"ש, הביא דברי הרמב"ן והרשב"א שנחלקו על הרמב"ם, ושוב ביאר הריב"ש ש' זו לפי סברת הרמב"ן, ואולי כונת הש"ך, שביאור זה שכתב הריב"ש הוא מהרמב"ן והרשב"א שהזכיר תחילה, ודוק בזה, ועכ"פ לא מוכח מהש"ך שהטעם המבואר בחי' הרשב"א לפנינו שמ"מ פטור משום שמחל המשאל, הוא אותו הטעם דכתב הרמב"ן משום דפשע המשאל, ועדיין י"ל שטעם הרשב"א הוא טעם נפרד מטעם הרמב"ן וכמ"ש בשיטמ"ק ב"מ צ"ו, ברם מ"מ מדברי הנ"מ והר"ן מוכח דס"ל לצרף הטעמים, וטעם הרשב"א בחי' אינו טעם נפרד מטעם הרמב"ן.

עצם היתר שאלה

פותר ממתה מחמת מלאכה

י. ובביאור הדבר שכתבנו בזה שהרמב"ן והרשב"א והרא"ש כולם לדבר אחד נתכוננו, נראה לענ"ד לומר, שלעולם הו"ט טעם פטור מ"מ, מסברת הגמ', דאמר ליה השואל למשאל, לאו לאוקמא בכילתא שאילתה, וטענה זו שטוען השואל, היא סברא דעדיף מקרא, דזהו מהות שאלה, הסכמה בין השואל למשאל שהשואל ישתמש בהחפץ השאול במלאכתו היעודה בכל מקרה, ואף שאפשר שבהשתמשות בחפץ יכלה החפץ, לא יתכן לחייבו על הכילוי שנעשה מחמת מלאכה, דזהו הסכם השאלה, שישתמש השואל במלאכתו, ולא שיהיה מונח בכילתא, ולכן פשוט שכל מה שיקרה לחפץ מחמת המלאכה בין כחש ובין מיתה לא שייך שיתחייב השואל.

וסברא זו נקטה הגמ' שהשואל טוען כן, ואולם פשוט, שגם בדעת המשאל מונח סברא זו, שהרי סברא הכרחית היא שזהו מהות שאלה, הסכם ביניהם, שהשואל ישתמש בה למלאכה על אף שעשוי להתכחש או להתקלקל לגמרי ע"י המלאכה, וא"כ ודאי שהמשאל משאילה על דעת אותה סברא שלא יהיה שייך לחייב את השואל על מה שיכלה החפץ במלאכה.

ועפ"י זה הו"ט ביאור דברי הראשונים, שהתקשו בדין מתה מחמת מלאכה דפטור השואל, מאי שנא ממתה הבהמה מאליה ששואל חייב באונסים, וע"ז ביארו הראשונים שסברת הגמ' ישנה גם בדעת המשאל דיודע שכן הוא ענין שאלה, שהשואל לא שאלה להניחה בכילתא וישתמש עם החפץ בכל מקרה על אף שיכלה, ואשר לכן הוא לא יהיה חייב לשלם.

והרמב"ן נקט ענין הסברא מצד פשיעת המשאל, ולפ"ז הו"ט כונת הגמ' שהשואל טוען שהוא אינו חייב לשלם על מה שהמשאל ידע שענין שאלה הוא שישתמש בה על אף שתכלה, ובכלל סברא זו, הוא שיפטור השואל גם באופן שידוע בבירור שהבהמה היתה ראויה תחילה למלאכה, כיון שהמשאל ידע שזהו שאלה שישתמש למלאכתו ולא יוכל לחייבו ע"ז אף שיארע מיתה, ואין הכוונה פשע, שהמשאל הוא פושע ומדין פשיעה, אלא הכונה שהמשאל נושא בהפסד על שהשאל וידע שהשואל לא יניחה בכילתא אלא ישתמש בה בכל מקרה אף שתכלה, ואפסיד אנפשיה, ובמילא אף שאינה פשיעה מדין פשיעה פטור.

והרשב"א נקט ענין סברת הגמ' מצד מחילת המשאל, ומה לי קטלה פלגא ומה לי קטלה כולה, והכוונה שהשואל טוען שלא שאלה להניחה בכילתא דזהו מהות שאלה שישתמש בה למלאכתה בכל מקרה, ושגם המשאל ידע סברא זו שזהו שאלה והשאלו על דעת כן שהשואל יהיה לו היתר להשתמש בכל מקרה, בין על כחש ובין על מיתה, שכן הוא מהות שאלה, שמשאילה על דעת כן³, ואין הכוונה שמוכיחים באומדנא על מה שלא הקפיד המשאל ומחל, אלא הכוונה שעצם הדבר שהסכים להשאל, הוא הוראת היתר לשואל להשתמש במלאכה בכל מקרה אף שתכלה בכחש או במיתה, וממילא אין לחייבו ע"ז אף שאין ההיתר מדין מחילה.

ועל זה הדרך י"ל גם בנימוק"י ובר"ן, שצרפו את ביאור הרמב"ן וביאור הרשב"א, שלפי סברא זו שניהם אמת, ויש בכלל טענת השואל ב' הסברות, שהמשאל יודע כל זה, שידוע שהשואל יוכל להשתמש למלאכתו בכל מקרה אף שיפסד, שהרי לא שאלה להניחה בכילתא, וטענת השואל גם שהמשאל יודע שזהו שאלה ולכן הוא

3 ויש להביא קצת סמך לזה מדברי הרשב"א בהמפקיד לו ע"ב, שכתב דבשואל רחמנא אוקמה ברשותו להתחייב באונסין חוץ ממתה מחמת מלאכה דא"ל לאו לאוקמי בכילתא שאילתה, כלומר, שהפטור של מתה מחמת מלאכה בשואל הוא מצד התורה, שלענין זה לא העמידה התורה ברשותו שיהיה חייב, ומשמע שאינו דין מחילה מצד אומדנא דהמשאל, אלא דין בעצם מהות השאלה שע"ז לא חייבתו התורה, ודוק.

ולאפוקי מהרמב"ם שביאר מחמת מלאכה דהיינו בשעת מלאכה, ע"ש, וכ"כ הרשב"א, דפירוש מתה מחמת מלאכה היינו שמתה מחמת אובצנא, ולא כהרמב"ם שמתה בעודה עושה מלאכה, ע"ש, וביאור דבריהם, דמה שאירע מעצם המלאכה שנתייגעה במלאכה, ע"ז שייך הסברה שלא שאלה בכדי להניחה בכילתא, דזהו מהות הסכם השאלה להשתמש בה בכל מקרה אף שיכלה מעצם השימוש, אבל מה שיאירע רק בגרמת השימוש אין הוכחה לפוטרו.

ומעתה י"ל דמשום הכי אמר הרא"ש דבשאלה לילך דרך ידוע ואנסוה ליסטים חייב דאין זה מחמת מלאכת הבהמה, דמלאכת הבהמה שלכך שאלה היא פעולת ההליכה ברגליה, ולא מחמת פעולתה זו שהולכת ברגליה נאנסה, דהרי גם אם היה מעביר את הבהמה בתוך עגלה באותו הדרך ולא היתה הולכת כלל ברגליה היתה נאנסת, והאונס הוה רק בגרמת המלאכה ולא מגוף המלאכה עצמה, דהסיבה שמחמת זה נאנסה הבהמה הוא מחמת המקום שהבהמה היתה שם בעת שעברה באותו מקום, וזה אינו עצם מלאכת הבהמה שלכך שאלה, אלא מלאכת הבעלים שהם היו צריכים שהבהמה תעבור דרך שם באותו מקום הידוע, (וכעין מה שכתב הש"ך לעניין כלי זיין), וזהו כונת הרא"ש דאף בלא מלאכה היינו גוף מלאכת הבהמה היה אפשר שתאינס ממנו דהיינו שהיתה נאנסת ממנו אף בלי פעולת ההליכה, [ואין כונתו כלל שהיה יכול להיות נאירע גם בעיר], וזה ג"כ כונת הרמ"א שכתב דאף בלא הליכת הדרך (ולא כתב העברת הדרך ודוק) אפשר שתאינס דהיינו בלא הליכת הבהמה ברגליה שזה מלאכתה.

ישא בהפסד, וגם שהמשאיל יודע כי השאלתו היא הוראת היתר לשואל להשתמש על אף שישתמש בהם בכל מקרה אף שתכלה, ולא יתחייב ע"ז.

ועל פי הדברים האלה, יתיישבו כל הדקדוקים שהק' לעיל בדברי הראשונים אות ד' ה' ו', ש"ל שהראשונים אמרו דבר אחד, דהיינו, שהרמב"ן לא כוון לפשיעה מדין פשיעה, והרשב"א לא כוון למחילה מדין מחילה, אלא כוון לבאר בזה דמהות הסכם שאלה, הוא שהמשאיל מרשה לשואל להשתמש למלאכה בכל מקרה דלאו לאוקמה בכילתא שאלה, וזה מחייב להמשאיל לישא בהפסד המיתה, גם באופן שלא פשע מדין פשיעה, וזה מתיר לשואל להשתמש במלאכה, גם באופן שאין אומדנא שמוחל, כי עצם היתר השאלה מתיר להשתמש בה אף שתכלה.⁴

מחמת עצם המלאכה ולא בגרמתה

יא. וסברא זו המוצעת בזה היא רק על מה שקרה מחמת מלאכת החפץ בעצמו ממש שלזה שאלו, שכיון שעשה מלאכתו שלזה שאלו ונתקלקל מעצם המלאכה לא יתחייב דזהו מהות השאלה, אבל כל מה שקרה שלא מחמת מלאכת החפץ בעצמו ממש ואפילו שנעשה בגרמת המלאכה על זה ליכא סברא זו ואין זה נכלל במהות השאלה, ולכן בכה"ג אפילו שהמשאיל יודע שעשוי לקרות אין בדעתו כשמשאילו לפטור השואל בזה אלא שיתחייב כשאר אונסין שהתורה חייבה אותו.

וכך הם דברי הרמב"ן ב"מ שם, שכתב שפטור מתה מחמת מלאכה, הוא על מלאכה שהבהמה לא היתה יכולה לסבול אותה, וכגון שמתה מחמת אובצנא דמלאכה,

4 יעויין בחי' הרי"מ ב"מ צו ע"ב, שהביא דברי הרמב"ן דפשיעת המשאיל הוא דהשאלה למלאכה שאינה יכולה, וביאר דבריו, דפטור משום דהוי כמו קרע כסותי וכמו בסוף החובל, וה"נ הוי כמו שצויה לו לעשות מעשה זו להכחישה או להמיתה, ולא נעשה שומר, שאם לא בא לידו בתורת שמירה פטור דהמעשה צויה לו אף שלא אמר על מנת לפטור, אבל באתי לידה בתורת שמירה חייב דנהי דעל המעשה פטור מ"מ עכ"פ כנעשה מאליה הוא, וחייב מצד חיוב האחריות, ומבואר בדברי החי' הרי"מ שאין כוונת הרמב"ן כפשוטו לחייב את המשאיל מדין פשיעה, ודוק.

ויעויין עוד בשו"ת הרי"מ חו"מ סי' ו' ששם נשנו כל דברי החי' הרי"מ, אלא שבשו"ת שם ביאר דברי הרמב"ן כמו שהביאו בריטבי"א, ראה דברי הרמב"ן והריטב"א הובאו לעיל אות א'.

שכתב הר"ח הובא בשיטמ"ק שעל זה שאל השונרא להרוג או לאכול, וזה דומה לבהמה ששאלה להלך, ומחמת שנתייגעה בהילוכה מתה, דהוי ממש מחמת המלאכה של הבהמה שלכך שאלה לילך ברגליה, ומשא"כ באנסה ליסטים אין זה מחמת מלאכת הבהמה ממש וכדלעיל.

וזה כונת הש"ך שפסק כהרא"ש משום טעם הרמב"ן והרשב"א והיינו כהסברא המוצעת לעיל אות י', שהמשאיל יודע שהשואל ישתמש בכל מקרה והוא המשאיל ישא בהפסד, וכן יודע כי השאלתו היא הוראת היתר לשואל להשתמש בחפץ בכל מקרה, דסברא זו שייך רק על מה שנארע מחמת גוף מלאכת החפץ, אבל באופן הרמ"ה שאנסה ליסטים בדרך לא פשע המשאיל, היינו שאין המשאיל צריך לישא בהפסד שאינו מחמת גוף המלאכה ממש, רק בגרמתו, וודאי שאין הוראת היתר מצד המשאיל להשתמש ולפטור על מקרה של גרם המלאכה, והוסיף הש"ך לבאר שגם אינו דומה לשונרא שהרגוה העכברים שגם בזה אמרו בגמרא דחשיב מחמת מלאכה, שלכאורה יש להקשות שאי"ז ממש מחמת המלאכה, שהרי הוא שאלה להרוג את העכברים ולא שהם יהרגוה, וע"ז כתב הש"ך וז"ל, דלא דמי, שהשאילה לצורך העכברים ודוק עכ"ל, וביאור דבריו, דלכך פטור, דזה הוי ממש נאנסה מגוף המלאכה, דמלאכת השונרא אינה רק להורגם, אלא גם להיות ליד העכברים ולריב אתם ולהורגם, והעכברים גברו עליה והרגוה.⁵

[וביותר יש לבאר דהרי א"א לומר שמלאכת השונרא שלצורך זה שאלו היא להרוג את העכברים, שהרי אין הוא יכול לעשות שיהרוג את העכברים ואין יכול לצוות לשונרא שיהרוג את העכברים, אלא

ביאור מה נקרא מחמת גרמת המלאכה

יב. ומעתה נראה, שגם הרמ"ה סבר בביאור פטור ממ"מ כסברא המוצעת לעיל בביאור הראשונים, שהפטור הוא שכן הוא מהות שאלה שמשמש לאותה מלאכה בכל מקרה ואף שתמות, אלא שס"ל שבסברא זו שייך לפטור גם מה שאירע מחמת גרמת מלאכת החפץ, דזה הוי מחמת מלאכה שלזה שאלו, ובזה הוא מחולק ע"ד הראשונים.

והוא מטעם שהוקשה לו להרמ"ה מהא דשונרא שאכלה עכברים טובא ומתה, שאמרו בגמרא דחשיב מחמת מלאכה, דלכאורה אין זה ממש מחמת מלאכת החפץ דמלאכת השונרא היתה להרוג העכברים ולא לאכול וכמו שביאר הב"ח, או כמו שפירש הב"י דלא הרגתו האכילה גופא אלא מחמת שאכלה עכברים טובא חביל ומית, ומזה הוכיח הרמ"ה דסברא זו שלא לחייב בממ"מ רק על מה שקרה מחמת מלאכת החפץ בעצמו, הוא גם על מה שנארע בגרמת המלאכה שלצורך זה שאלו ג"כ פטור, ולכך בשונרא פטור אף דהוה רק גרמת המלאכה, ולמד מזה שכן הוא גם באנסה ליסטים דהוי בגרמת המלאכה שלצורך זה שאלה לילך באותו הדרך, דפטור מאותה סברא שכן הוא מהות שאלה שמשמש לאותה מלאכה בכל מקרה ואף שתמות.

ועל זה חלק הרא"ש שיש לומר כדברי הראשונים שאינו פטור בממ"מ רק על מה שאירע מחמת גוף המלאכה עצמה ממש, ולא על מה שקרה בגרמת המלאכה, ודחה הרא"ש ראיית הרמ"ה די"ל שאין ראיה משונרא, דשונרא נחשב מיתתו מחמת גוף מלאכת החפץ ממש דנאנסה מגוף אותה מלאכה עצמה, וכמו שביאר הפרישה שכן היא טבעה שהורגת כדי לאכלן, או כמו

5 כ"נ לבאר בדעת הש"ך שהק' מהאיכא דאמרי הראשון בגמ' ב"מ צו ע"א, דהעכברים הרגוהו לשונרא, דלהכי הוי מחמת מלאכה ממש, כיון דמלאכת השונרא הוי לריב עם העכברים, ואולם הרמ"ה עצמו הוכיח מהאיכא דאמרי השני בגמ' שם, דהשונרא אכל עכברי טובא וחביל ומית, ולפי"ז צ"ל דלהכי הוי מחמת מלאכה ממש, כמו שביאר הפרישה שכן היא טבעה שהורגת כדי לאכלן, או כמו שכתב הר"ח הובא בשיטמ"ק שעל זה שאל השונרא להרוג או לאכול.

ברמ"א וכשיטת הרא"ש חייב, הרי שלהש"ך, הרא"ש הוא מטעם הרמב"ן.

שאל ספר ונתקלקל מחמת הלימוד

יד. והנה המחנ"א הל' שאלה סי' ד', הסתפק במי ששאל ספר מחבירו ונתקלקל מחמת הלימוד, אם השואל פטור משום דהוי מתה מחמת מלאכה, ולפי ביאור מחנ"א שם נחלקו הרמב"ן והנימוק"י [והרשב"א] בטעם הפטור דמתה מחמת מלאכה, דלהרמב"ן הוי מפשיעת המשאיל, ולנימוק"י [והרשב"א] משום מחילת המשאיל, והעלה עפ"ד נפק"מ בנידון זה דשאל ספר ונתקלקל בגלל שלמד בו, דלהרמב"ן חייב שהרי אי"ז פשיעת המשאיל, ולהנימוק"י [והרשב"א] פטור שהרי ידע שעשוי להתקלקל מחמת הלימוד ואפ"ה השאילה.

ברם לפי דברינו, היה אפשר לומר דבכה"ג גם להרשב"א והרא"ש חייב, ומשום דמלאכת הלימוד דהיינו הכנסת והוצאת הספר והדפדוף בו שמחמת זה נתקלקל אינו מלאכת הספר בעצמו אלא מלאכת השואל ששאל הספר, ומלאכת הספר בעצמו הוא לעיין וללמוד בהכתוב בספר כשהספר הוא נגד עיני השואל, ולא מחמת העיון והלימוד בספר נתקלקל הספר, אלא מחמת מלאכת הכנסתו והוצאתו והדפדוף בו, וזהו רק גרמא, ומשא"כ בשאל נרגא ואיתבר, שבקוע העצים הוא מלאכת הפטיש שע"י כובדו ובעזרת האדם שמניפו בחזקה נבקע העץ ומחמת זה נתקלקל, משא"כ בספר שאין המלאכה ע"י הספר (אלא בזכותו) ודוק היטב וצ"ע, אולם להרמ"ה והת"ה ודאי שפטור בכה"ג כיוון שנתקלקל בגרמת המלאכה.

ואולם המחנ"א עצמו דעתו בנידו"ז דהשאל ספר לחבירו ונתקלקל שחייב לשלם לו מה שקלקל הספר, דהמחנ"א כתב לחדש טעם אחר בהא שפטור שואל בממ"מ, והוא משום דסתם שואל כלי או בהמה למלאכה הראויה למלאכה קא שאיל, והלכך כשמתה מחמת מלאכה או נכחשה

עיקר המלאכה שע"ז שאלו מחבירו הוא להניחו ליד העכברים וממילא השונרא יהרוג את העכברים הוא וממש מחמת זה שהיה ליד העכברים נהרג ודוק].

יג. ולפי זה שנחלקו עד היכן אומרים סברא זו שנחשב מחמת מלאכה זו שלכך שאלה, אם רק על עצם המלאכה ממש, או גם על מה שנגרם מהמלאכה, נראה לבאר כן גם בנידון התרומת הדשן, בשאל כלי זיין למלחמה ולקחוהו ממנו השונאים, דהת"ה גם הוא סובר כהרמ"ה, והוקשה לו ג"כ מהגמרא דשונרא שהרגוה עכברים, דלכאורה אי"ז ממש מחמת המלאכה וכמו שכתבנו לעיל אות ח' בדברי הש"ך, והוכיח הת"ה מזה דכל שנעשה אפילו רק בגרמת המלאכה פטור, ולכך גם בכלי זיין דהוי בגרמת מלאכת הכלים, פטור.

אבל הש"ך בס"ק ו' כתב, דמלאכת הכלי זיין בעצמם שלכך שאלם אינם לנצח המלחמה, דאין כלי זיין מעצמם מנצחים מלחמות, ומלאכתם אינה אלא לעשות פעולתם מה שהם עושים ולא מחמת זה נאנסו, אלא נאנסו מחמת מלאכת הבעל שהוא להשתמש עם הכלים כדי לנצח המלחמה, וזה הוי רק בגרמת מלאכת הכלים, וע"ז אין הסברא לפטור.

וגם אתי שפיר לפ"ז מה שהוכחנו לעיל אות ט' שהש"ך דעתו שהרא"ש חולק על הרמ"ה מטעם הרמב"ן שפטור ממ"מ הוא משום פשיעת המשאיל, דכ"ה מהלך דברי הש"ך שתחילה דחה הראיה משונרא, דשונרא הוי מעצם גוף המלאכה ופטור מפשיעת המשאיל כהרמב"ן, וכסהברא דלעיל אות י' שהמשאיל יודע שהשואל ישתמש בכל מקרה והוא המשאיל ישא בהפסד, משא"כ בכלי זיין דהוי רק בגרמת המלאכה ולא ממש מגוף המלאכה, יש לחייבו להרמב"ן כשלא פשע המשאיל, כלומר שאין המשאיל צריך לישא בהפסד שאינו מחמת גוף המלאכה ממש רק בגרמתו, וע"ד אלו סיים הש"ך, דהת"ה סבר כהמחבר וכשיטת הרמ"ה, אבל להי"ח

כחש, ועוד הביא שכן מפורש רבינו גרשום מאור הגולה הובא בשטמ"ק ב"מ ס"ד ע"ב, דבשאל ספר והתקלקל מחמת הלימוד, הוי כחש מחמת מלאכה ופטור, וז"ל שם, האי דטעין ראובן כשמשכנתי לו הספרים היו חדשים ועתה הם מיושנים ומעושנים אם מחמת מלאכת הספרים נתעשנו ונתיישנו הוה ליה כמתות מחמת מלאכה, וע"ש שדחה דברי המחנ"א וכתב עליו ששגגה יצאה מתח"י, ודבריו אלו נשנו גם באור שמח מלוה ולוה פי"ג ה"ג, ע"ש.

ולכאורה אפ"ל שדברי רבינו גרשום הם כשי' הרמ"ה והת"ה דגם קלוקל שנתהוה מחמת גרמת המלאכה מיחשב מחמת המלאכה, ופטור, ולפי המבואר לעיל הוי דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והרא"ש והנימוק"י והר"ן והש"ך, דבכה"ג חייב כיון דקלוקל הספר הוא רק מגרמת המלאכה ולא מהמלאכה עצמה.

וזאת תורת העולה:

א. בפשטות נחלקו הרמב"ן והרשב"א בטעם הפטור דמתה מחמת מלאכה, להרמב"ן הוי הטעם משום פשיעת המשאיל, ולהרשב"א הוי הטעם משום שהמשאיל לא קפיד ומחיל, וכ"נ בשטמ"ק שנחלקו בזה, אולם הנימוק"י והר"ן צרפו טעם הרמב"ן והרשב"א יחדיו, ראה להלן בסיכום אות ג' (אות א-ב).

ב. שאל בהמה ללכת בדרך ואנסוה ליסטים, להרמ"ה הוי מתה מלאכה, ופטור, כיון שמתה בגרמת המלאכה, ולהרא"ש ל"ה מחמת מלאכה, וחייב, דגם בלא המלאכה היה אפשר שתיאנס בעיר. ובמחנה אפרים ביאר דהרמ"ה חולק על הרמב"ן, וס"ל דגם באופן שלא פשע המשאיל פטור, וגם הרא"ש שחולק על הרמ"ה לא נחלק מטעם הרמב"ן, וראה להלן בסיכום אות ה' (אות ג).

ג. עיונים בטעמי הפטור שהעלו הראשונים, צ"ב בטעם הרמב"ן דפטור משום פשיעת המשאיל, דלכאורה באופן של"ש הטעם, כגון שידוע שהיתה ראויה למלאכה ולא פשע המשאיל, יהא חייב, וצ"ע שלא מצאנו חילוק זה, עוד צ"ע דמהי"ת הוי פשיעה, אולי השאיל משום שרצה שהשואל ישלם לו. וכן צ"ב בטעם הרשב"א דפטור משום מחילת המשאיל, כמו שמוחל בכחשא מחמת מלאכה, דמהי"ת להשוות האומדנות דמוחל על מתה מחמת מיתה למוחל על כחש, אולי לא עלה בדעת המשאיל אומדנא זו שתמות, דהא אינה עשויה למיתה כמו לכחש. עוד צ"ב טעמי הנימוק"י והר"ן, שצרפו דבריהם, שכתבו גם טעם הרשב"א שהמשאיל מתיר ומוחל מלשלם על מתה מחמת מלאכה, וגם טעם הרמב"ן דפשע המשאיל. עוד צ"ב בדעת הרא"ש, דצ"ע כמאן ס"ל, דבמחנ"א מבואר דלא ס"ל כהרשב"א, ולכא"ו גם מבואר שם במחנ"א דהרא"ש לא ס"ל כהרמב"ן, (אות ד-ז).

ד. שאל כלי זיין להלחם ולקחוהו השונאים במלחמה, מחלוקת הת"ה והש"ך, לת"ה דהוי כשונא והוי מתה מחמת מלאכה, והיינו שדע' הת"ה כהרמ"ה לעיל בסיכום אות ב',

הבהמה מחמת מלאכה כחש דלא הדרא, איגלאי מלתא דהבהמה לא היתה ראויה למלאכה והוי שאלה בטעות, [סברא זו העלה גם בחי' הרי"מ ב"מ צו ע"ב], וכתב המחנ"א דלפי דרך זה יראה שבנידו"ד שם, במי שהשאיל ספר לחבירו ונתקלקל מחמת הלימוד, לא שייך האי טעם דהוי השאלה בטעות, ולפ"ז השואל יהיה חייב לשלם על קלוקל הספר מחמת הלימוד, ע"ש.

אלא שבחי' רבי מאיר שמחה ב"מ שם, כתב, שבנידון זה דשאל ספרים דהוי כחש מלאכה, ולא מיתה, לכו"ע פטור השואל, כיון דבכלי אי אפשר בלי כחש, והוי כמו שהתנה בפירוש דאם תכחש יהא פטור, והביא ראיה דהרמב"ם סובר דמתה 'בשעת' מלאכה בעינן, אבל שלא 'בשעת' מלאכה לא גרע מאונסין, וחייב, ואילו בכחש מחמת מלאכה, כתב הרמב"ם סתמא דפטור, דהוי כהתנה בפירוש, דמידע ידע דא"א בלא

דפטור בגרמת המלאכה, ודע' הש"ך כ"ח [הרא"ש] דחייב משום פשיעת המשאיל, וצ"ע למש"כ המחנ"א לעיל בסיכום אות ב' לדע' הרא"ש דחייב בשאל בהמה לדרך ואנסוהו ליסטים, משום דאף בלא המלאכה היה נאנס, שלפ"ד בשאל כלי זיין להלחם ולקחוהו צריך להיות פטור, דל"ש בזה דבלא המלאכה היה נאנס, (אות ח).

ה. הוכח מנימוק"י והר"ן והש"ך, שהרמב"ן והרשב"א והרא"ש התכוונו לפירוש א'. והוא שנ"ל לבאר סברת הגמ' דלאו לאוקמא בכילתא שאילתא, דמהות שאלה, הוא הסכם בין המשאיל להשואל, שהשואל ישתמש בחפץ השואל בכל מקרה על אף שיתכלה בכחש או במיתה. והרמב"ן ביאר הפטור, מצד שהשואל טוען שהמשאיל צריך לישא בהפסד, כיון שידע שזהו מהות שאלה, שהשואל ישתמש על אף שיכלה במלאכה, ולפ"ז אין הכוונה פשיעה מדין פשיעה, אלא אף שהוא אינו אשם, הוא הנושא בהפסד שהפסיד לעצמו שהשאיל על אף שיכלה במלאכה. והרשב"א ביאר הפטור, שטענת השואל מצד שהמשאיל ידע שמתיר לשואל להשתמש על אף שיכלה במלאכה, ואין הכוונה מחילה מדין אומדנא למחילה, אלא דשאלה היינו נתינת רשות להשתמש על אף שיכלה. ועד"ז י"ל בדע' הנימוק"י והר"ן שצרפו את ב' הביאורים, ששניהם אמת, ולפ"ז י"ל שלהרמב"ן פטור גם בלי פשיעת המשאיל, ולהרשב"א פטור גם בלי מחילת המשאיל, ויתיישבו הדקדוקים עליהם, ראה לעיל בסיכום אות ג', (אות ט-י).

ו. יסוד הסברה הנ"ל, דמהות שאלה הוא שיהא השואל יכול להשתמש בה בכל מקרה אף שתכלה מעצם השימוש, בכל מה שיארע במלאכת החפץ עצמו, אבל מה שיארע בגרמת השימוש אין הוכחה לפטור, ויש לבאר כן מחלוקת הרא"ש עם הרמ"ה בשאל בהמה ללכת בדרך ואנסוהו ליסטים, דהרא"ש סובר כנ"ל דמחמת עצם המלאכה היינו פעולת ההליכה ברגליה ומשום עייפותה, ומה שאירע אונס מחמת ליסטים, זה ל"ה מחמת עצם המלאכה, אלא גרמת המלאכה, וגם הרמ"ה י"ל דסובר הסברה הנ"ל, אלא דסובר דגם מה שאירע מחמת גרמת המלאכה, נחשב מתה מחמת מלאכה, (אות י"א-י"ב).

ז. שונא דאכלה עכברים, להרמ"ה אף דל"ה מחמת גוף המלאכה ממש אלא מחמת גרמת המלאכה, אפ"ה פטור דמ"מ הוי מחמת מלאכה, להרא"ש פטור משום דהוי מחמת גוף המלאכה ממש, כמ"ש בפרישה שכ"ה טבעה להרוג עכברים כדי לאוכלן, או כמש"כ הר"ח שלכן שאלה להרוג ולאכול עכברים, וכן בהא דשאל כלי זיין ולקחוהו ממנו, סובר הת"ה כהרמ"ה והביא ראיה משונא דאף שנעשה רק בגרמת המלאכה פטור, וה"נ אף שנעשה בגרמת מלאכת הכלים, פטור, והש"ך חולק מטעם שאי"ז מגוף המלאכה רק מגרמת המלאכה, ול"ד לשונא [שהעכברים הרגוה] דהוי מגוף המלאכה שמלאכתה לריב עם העכברים והם הרגוה, (אות יב-יג).

ח. שאל ספר ונתקלקל מחמת הלימוד, להמחנ"א הוי מחלוקת, דלהרמב"ן חייב שאי"ז מפשיעת המשאיל, ולהנימוק"י [הרשב"א] פטור כיון שידע שעשוי להתקלקל מחל, ולפי הסברה הנ"ל בסיכום אות ה', דבכה"ג גם להרשב"א והרא"ש חייב, כיון דקלקול הספר הוא רק מגרמת המלאכה ולא מהמלאכה עצמה ממש, דמלאכת הספר ממש הוא הלימוד והעיון בכתוב בה, והספר מתקלקל מצד דיפדוף והכנסה והוצאה, וזה לא מקרי מחמת מלאכה ממש, ובאור שמח הביא מדברי רבינו גרשום מאור הגולה דבכחש מחמת מלאכה, פשוט דודאי פטור, ואולם לכאורה הוי דברי רגמ"ה כהרמ"ה והת"ה, ואמנם דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והרא"ש והנימוק"י והר"ן והש"ך דבכה"ג חייב כיון דהוי רק גרמת המלאכה, (אות יד).

הרב איתמר יונגר

דיני עדות באיסורין ובנאמנות ההכשרים על כשרות המאכלים

אמנם לענ"ד יש לעיין בזה מכמה צדדים, ואפרש שיחתי. הנה ענין ע"א נאמן באיסורין הוא שהעד ראה את מה שצריך והוא מעיד בפנינו שבהמה זו נשחטה ופירות אלו הופרשו וכל כיו"ב. ולפנים בישראל כך היתה בנויה כל מערכת הנאמנות. אולם בזמנינו שהשתנתה המציאות. וישנם ברוך ה' מפעלים רבים. ואין לפנינו עדים המעידים באופן פרטני על כל חפץ וחפץ שראו כל תהליך יצורם. אלא שבאופן כללי מערכת הכשרות שולחת את שלוחיה להשגיח ולפקח. והם נותנים לנו סימן ע"י חותמת ההכשר שאכן הם ראו את היצור והוא כשר על פי התורה. בעצם אין כאן עדות על שחיטה הפרשה ניקור וכו'. רק עדות כללית שהמוצר כשר. ויתירה מזאת. אין לנו ידיעה שאכן המשגיח היה ראה ובדק ושלח לנו את המוצר וסימן בחותמת שזה הוא שבדק וכו'. אלא אנחנו סומכים על ועד הכשרות שאכן שלח את שלוחיו ועשו מלאכתם. וסימן הכשרות שנשלח הוא אכן מכח פעולה זו. שהרי יתכן מצב שסימון ההשגחה נעשה אחרי ימים כולל ימים שבהם לא היתה השגחה בפועל או כיו"ב בדרכי הרמיה. כמו כן אין לנו ידיעה מיהו האיש, מהם דרכי פעולתו, ומהם כללי ההלכה שבהם הוא נהג. ובכל זה שונה מצבינו מדין ע"א נאמן באיסורין ששם האיש מעיד בפנינו שהוא היה וראה וכו' ואומר לנו זה נשחט זה נוקר מהחלב זה הופרש תרו"מ וכיו"ב. משא"כ בדין אולי סובר שהלכה שלהכשיר סגי באופן כזה ובאמת יש בזה דין אחר. [אכן בידיעת כללי ההלכה אולי אפשר'ל באופן כללי שאפשר לברר אצל גוף הכשרות את הפסק הפרטני בנושא הנדון ומן הסתם בצורה כזאת שליח עושה שליחותו] ולענ"ד יש ללכת בזה בכמה דרכים.

בבואנו לדון ביסוד דין נאמנות ההכשרים, לענ"ד בריש כל מילין יש להקדים בזה מש"כ הרמב"ם בהלכות יסודי התורה בפרק ז' בהלכה ז' כשכתב שלא כל העושה אות או מופת נאמן לנו כנביא רק הראוי לנבואה מצד חכמתו ומעשיו וכו'. והוסיף בזה ואפשר שיעשה אות ומופת ואינו נביא, וזה האות יש לו דברים בגו. ואף על פי כן מצוה לשמוע לו והואיל ואדם גדול הוא וחכם וראוי לנבואה, מעמידין אותו על חזקתו, שבכך נצטוינו. כמו שנצטוינו לחתוך הדין על פי שנים עדים כשרים ואף על פי שאפשר שהעיד בשקר הואיל וכשירין הן אצלנו מעמידין אותן על כשרותן. ובדברים האלו וכיוצא בהן נאמר "הנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו". ונאמר: "כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב".

ושמעתי ממו"ר הרב עקיבא הכרמי זללה"ה שלמדנו מכאן יסוד שכיון שעל פי דין התורה יש נאמנות לעד אחד באיסורין ושני עדים בכל דיני תורה כולל ממונות ונפשות. אע"פ שבודאי יתכן שיהיו תקלות ומכשולים. וכן בעניני ההכשרים אנחנו שומעים שלפעמים משגיחים לא הגיעו וכן שהיו רמאויות שבעלי מפעלים או רמאים אחרים הצליחו להערים ולזיף, וכל כיו"ב. מ"מ כל זה בכלל דברי הרמב"ם שבמקום שהתורה נתנה נאמנות לאיש או אנשים אז כך הוא הדין וחזקתן נשאת ואין זה חשש. ולכן דעתו היתה שמעיקר הדין כל מקום שישנה בו מערכת כשרות שמיוסדת על פי חכמים יר"ש יש לזה דין עד אחד נאמן באיסורין. כמובן חוץ ממה שידוע לנו שאינו כדין כמו פירות היתר מכירה בשמיטה וכל כיו"ב, ודברי פי חכם חזן.

כל דרך פעולתם שנצרך מאד לידע זאת. ומכח עדות כזאת נאמין בזה ולא נכשל. והסברא אומרת שאם בדקו כמה פעמים וראו שהמערכת עובדת נכון אינו גרוע מכל חזקה שבתורה. שעכ"פ מכח ג' פעמים חל דין חזקה. וכמו שמצינו בתפילין שלקחם שלא מן המומחה שע"י שמצינו שלש זוגות כשירים סגי וכך הוא בכל התורה.

והנה יש מקומות רבים שיש בהם גוים שעובדים ובאנו בזה לשאלת אפיית גוים או בישולי גוים וכיו"ב. והשאלה היא במערכת כשרות שכללי ההלכה שלה נוהגים כמו הב"י ואומרים שמקפידים אפילו שלא יבשלו מח"ש בפרהסיא. (שזה נידון בפנ"ע ומעיקר דינא נקטינן בזה להקל) כאן יש לפנינו ממש שאלה כי רבים למאד גוים שעובדים. (וק"ו אם חישנין למ"ד שמח"ש כגוי לגבי זה) ויש לפנינו חשש שמא המאכל שלפנינו או הפת וכיו"ב המה בישולי או פת נכרים. אמנם יש מקום לדון שהרי דיעבד ספק דרבנן לקולא. וכשיש עכ"פ מערכת כשרות שנודע לנו שמה לטוב בודאי אפילו לענין איסור והיתר כוחה גדול לכל הפחות ליצור ספק דרבנן ולקולא. ומאד יתכן שלחול דין ספק סגי כמעט בכל מערכת כשרות שסוף סוף יש להם משגיחים ההולכים לעשות מלאכתם ובאופן שמצד ההוראות אומרים להם לנהוג כהב"י. מספק דרבנן לקולא לא יצאנו. (כמובן שהנוהגים כהרמ"א סגי להו בהדלקת האש אך היום רבים החוששים לב"י. בפרט שהגר"א ז"ל סובר כש"כ הב"י).

אך בכל זה לא העלנו ארוכה למידי דאורייתא ובראשם הבשר שהוא בודאי חל בו דין אתחזק איסורא. [אך גם אולי יתכן שנוגע לכל מידי דאתחזק איסורא אפילו אם זה מדרבנן כתרו"מ. אם גם בזה בעינן עדות גמורה. רק בזו יש בידו כמו תרו"מ שאתחזק איסורא אך בידו לתקן] ואפילו כשיש בו ספק הוי ספק דאורייתא לחומרא. וכן כל כיו"ב כשיש חשש דאורייתא וחל בו דין ספק תורה. (כמו מוחזק בתולעים או דגים

ריש מילין כל דבר שיסוד עניינו הוא מצד חשש מיעוט המצוי. הנה מעיקר דין תורה אזלינן בתר רובא ומותר לגמרי. ורק באנו לזה מכח חלות דין בדיקה במיעוט המצוי. וכיון שזה מילתא דרבנן ובדאפשר. אין ספק שמערכת כשרות שמפורסמת בחוזק פעולתה הן מצד דרכי הפעולה והן מצד חכמי התורה שבראשה סגי בזה לקיום דין בדיקה של המיעוט המצוי. ובפשוטו זה נוגע למוצרים שמורכבים מחומרים רבים וחיישינן שמא מעורב חפצא דאיסורא באופן שאינו בטל ברוב על דרך טעם כעיקר. (שהרי לכאורה בחשש דבר המעמיד וכיו"ב זהו ספק דרבנן לקולא) וכיון שהוא מיסוד דין דרבנן של מיעוט המצוי חושבני שמעיקר הדין סוג מערכת כזאת סגי בלי שום חשש. וכש"כ לעיל שגם רבינו הרמ"א שחשש לראב"ן, שבמקום דאפשר אין מועיל רוב מן התורה לפרוש הגר"א ברמ"א ולא כש"ך. זוהי רק חומרא. ומעיקר הדין קיי"ל שרוב מועיל מן התורה בכל מצב. ובפרט שבירושלמי למדנו שמיעוט המצוי מדרבנן.

אמנם צ"ע בזה איך נחליט במי ראוי לסמוך ובמי אין ראוי לסמוך. ובעיקר צריך להגדיר מה צריך לבדוק כדי לדעת על מי ראוי לסמוך. והנה ההשגחה בנויה בשני חלקים. א- הראש והרבנים המנהיגים. ב- הפעולה בשטח של המשגיחים. ויש בזה התקיפות של המשגיחים וגם הידיעה שלהם איפה הפרצות שצריך לגדור. וכן קיום בדיקות תולעים וכיו"ב בצורה נכונה ואחראית בלי רשלנות ובחריצות. ובכלים נכונים כמו הנפות המתאימות בלי חורים וכל כיו"ב. ומה נעשה אנחנו בני ישראל שאין אנחנו במפעלים ואין אנחנו יודעים באיזה צד מתנהלים הדברים. ולענ"ד מוכרח בזה לברר ע"י עדים שנאמנים באיסורים (ובפרט כשהם מוחזקים בכשרות לחוש לרמב"ם כפי שנקטו בו האחרונים ז"ל) שהיו בתוך המשחטות והמפעלים והמסעדות וכו'. וראו בפועל את מציאות או אי מציאות המשגיחים שם וכן ראו את

ואילך תוקן הדמאי. בימיו גופא היה תיקון בפנ"ע. אמנם הגר"א מבין שהכל חדא מילתא, וכשתמצי לומר אין הירושלמי חולק על הבבלי שרק תקנה אחת היתה בימיו של יוחנן כהן גדול. וכן הוא בתוספתא דסוטה פרק י"ג י' עיי"ש.

והיה מקום לדון שכיון שהרמב"ם שהולך בפרושו כמו הגר"א (כמו שציין הגר"א בפרושו הארוך למעש"ש לעין בפהמש"נ של הרמב"ם) אינו מעתיק בהלכותיו סוג כזה של נאמנות שחכם גדול שולח ת"ח לתקן דבר שכיון שלשטתו בפרוש הסוגיא אין לנו מקור לזה ליתא להך הלכתא. וגם יתכן שכיון שזהו תיקון רחב מאד ויש בזה אחריות גדולה ומצוים קשיים רבים אין הדבר לפשיטא שמועיל. ולכן אם אין מקור בסוגיא לסוג תיקון שכזה אין כן ההלכה.

והנה מצינו בגמ' בע"ז (ל"ט.) שחצר שמכרה תכלת הרי היא בחזקתה. וכן כתב הרמב"ם בפרק ב' מהלכות ציצית בהלכה ו': חצר שמוכרין בה התכלת והיו מוחזקין בכשרות, לוקחים ממנה סתם ואין צריך בדיקה, והרי היא בחזקתה עד שתחשד. דין זה לכאורה אינו הלכתא מהלכות תורת עדות אלא זהו דין שחל חזקות כשרות. כלומר אם בדקנו כמו שצריך וראינו שהתכלת הנמכרת בחצר פלונית נעשית ככל פרטי ההלכה. ממתי שחל דין הוחזקו בכשרות אין אנחנו צריכים יותר לבדוק. ויכולים אנחנו לסמוך שהכשרות ממשיכה ככל ענינה. כיון שלענ"ד יסוד דין זה הוא מעין חלות דין חזקה של כשרות. וכשתמצי לומר יש סברא שאם בדקנו ע"י עדים נאמנים ומצינו חזקת כשרות להשגחה פלונית חל בזה כעין דין חצר. ומעתה ואילך אין בזה דין בדיקה. וכיון שאינו מתורת עדות. אין קשה בזה כל מה שהקשינו בתחילת הדברים. ומעתה יתכן שאפילו אם רבינו פירש בירושלמי כהגר"א מ"מ הדין דין אמת וכלול בדין חזקת הכשרות הנ"ל. וגם יתכן שתיקון רחב כ"כ לכל ישראל ובפרט בנושא שקשה מאד לכופם להפריש נכון כתרומה שנוגע לממון

וכל כיו"ב) ובמקום שיודעים שיש רק גוים שנמצאים במקום הבישול וכו'. יתכן מאד שבעצם אתחזק איסורא. ומספק אזלינן בתר האתחזק. וגם בזה יתכן שנצרכים אנחנו לחלות דין עדות. וכן צ"ע בפרשו תורה וספק דרבנן כמו תרומה לתוס'.

וראיתי במאמר של הרב אפרתי שליט"א בשם הגר"ש אלישיב זללה"ה שדן שמעיקר הדין גם אחרי גזירת דמאי אם ישנה מערכת כשרות מסודרת זה מועיל. והראיה מהירושלמי (מעשר שני סוף פרק ה' וסוטה פרק ט' הל' י"א) על המשנה שיוחנן כהן גדול לא הוצרכו בימיו לשאול על הדמאי שמבואר שהעמיד זוגות. ופירש "קרבן העדה" שהעמיד תלמידי חכמים שישגיחו ויעינו שלא ימכרו ע"ה פירות אלא אם כן הפרישו תרומות ומעשרות כפי תקנתו דלעיל. וסיים: וכן הוא בערוך. ועינתי בערוך (ערך נג) ולא דיבר בגוף הסוגיא רק כתב שזוגות זה חכמים ות"ח עיי"ש בדבריו. רק הקה"ע וכן פשט הפנ"מ מבינים בפשוטו דמה ענין ת"ח אם זה רק לברר מהו המצב, סגי בכשירים. ולמה בעינין ת"ח. לכן הם מבינים שהכוונה לת"ח הבקיאים בדיני תרומה והענין נתקן על ידם.

ובפרוש הגר"א לירושלמי למעש"ש כתב: פירוש ממונים לראות אם מפרישין העם ותיקן להם כדאמרן שיהא מפריש תרומה ותרומת מעשר. (מש"כ תרומה הוא חידוש וצ"ע אם אינו ט"ס) ובפרושו הארוך למשניות מעש"ש כתב: דאר"מ יוחנן כהן גדול שלח ובדק ומצאו וכו' והכל כמו בגמרא בסוטה מח. שמצא שהפרישו תרומה גדולה ותיקן תרומת-מעשר וכו' כמו בבבלי. וכונתו בפרושו לירושלמי כדאמרן זה כי לעיל מיניה בירושלמי מובאת כל המימרא כמו בתלמוד הבבלי. עכ"פ יתכן לומר לפי הקב"ע ופ"מ ורא"פ שתרי דיני נינהו בענין יוחנן כ"ג. א- תקנה הכללית בענין דמאי וזהו יסוד מסכתא דדמאי. ב- תקנה לדורו ע"י הממונים המפרישים באופן שאין שם חשש ולכן בימיו כו' שחוץ מזה שמימי

מכח סוג חזקה. אם כן אין נפ"מ בגדול עומד על גביו. ובזמן הגר"א עוד היה המצב שיודעים מי שחט וכו' וממש עדות רגילה היתה בזה. משא"כ בזמנינו וכש"כ לעיל. ואם כן הדרך שנשארה היא או שהאדם ישחוט או לעשות שחיטות פרטיות באופן שיש בזה תורת עדות רגילה. אמנם יתכן שזה מדין חזקה ושפיר טפי מע"א. אמנם גם אם נחשב כספק שמבורר. כיון שזה מכח שהוחזקו בכשרות יתכן לומר שעדיף מעדות. בפרט כשזו מערכת שלימה עם אחריות וחשש הפסד אם יכשלו. אבל האמת שבענין הבשר צע"ג. כי רבו מאד השחיטות. וענין הבדיקות שיהא כעיקר הדין מאד מאד צריך בירור מקיף אם נעשה. וכאן זהו כל יסוד ועיקר דין מיעוט המצוי.

בנוסף לזה יש לדון בדין תרו"מ במקומות שישנה השגחה נכונה בענין הפרשת התרו"מ. ושרש הענין לפי מאי דנקטינן בפשט הסוגיות עכ"פ לחלק מקמאי ז"ל שיסוד דין דמאי בנוי על כך שרוב ע"ה מעשרין הן. ומ"מ החמירו רבנן להפריש משום עון מיתה וכו'. ויתכן שהיסוד בזה כיון שאפשר לתקן בקל. (וכעין מש"כ הרשב"א בסוגית מיעוט המצוי) וזה אמת שבגמ' מתואר שכולם הפרישו תרומה גדולה והתקלות היו בענין תרומת מעשר והמעשרות כמבואר בתוספתא ובגמ'. ושמעתי מי שרוצה לדון דכיון שהיום אנחנו במציאות חדשה שבה או שמפרישים הכל או שלא מפרישים כלום אם כן לא בזה חלה תקנת דמאי. ואם כן אולי חוזרים אנחנו בזה לכלל הרגיל של ע"א נאמן באיסורין. ואפילו אם נימא שבהשגחה אין דין עדות מ"מ יחזור בזה היסוד של חזקת כשרות כשנ"ת לעיל. אבל לענ"ד יש לעיין בזה טובא דהנה במצב שלנו אין שינוי מהותי במצב כאילו תאמר שהיום ענין ההפרשה מתוקן לגמרי (ובענין הזוגות שמוזכרים בירושלמי צ"ע 1) חדא שהמציאות איננה כך שלא הכל מופרש. (2) ועוד שבררתי שאין זה מילתא דפשיטא

שהוא מהקשים ביותר מאז ועד עתה. מיתלא תלי בסוגית הירושלמי. וכזה סוג תיקון אין לרמב"ם הכרעה להקל וצע"ב.

אמנם לענ"ד עדיין יש כמה מילי שהם יוצאים מהכלל. למשל מי שחושש לפשטות הרמב"ם שמחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי ולצערנו רבו כאלה (ולענ"ד ענין זה שאין מחלל בפני ת"ח השתנה מאד בזה"ז, וכמו כן יתכן שלרמב"ם אין קולא זאת) והרי הוא בא למסעדה או כיו"ב שרואה שרבו כאלה אם יש כאן רוב לאיסורא קשה להקל מכח שיש השגחה. דהא קמן שיש לפניו רוב ואו שההשגחה סוכרת כמקילים או שהם סומכים על כך שהודלקה האש וכיו"ב. אך אם חיישינן לזה, וכפשט הסוגיא שבעינן חלק מהבישול ע"י ישראל, אין יכול להקל. אמנם במקום שיש מחצה על מחצה או רוב שומרי שבת בפרהסיא או בפשוטו ספק דרבנן לקולא ודין זה נוגע מאד למעשה.

ובאמת שצריך עיון בהך דינא של חזקת כשרות. האם ביאורו שאין לנו ספק כלל או שביאורו דיש ספק רק כמו שיש עדות עד אחד דאיסורין שמבררת. כך גם ישנה כעין חזקת כשרות שמבררת. והנה בבשר פסק הרמ"א שאפילו שאין עכשיו בידו לתקן אבל היה בידו אכתי דין עד אחד נאמן מדין בידו יש בו. אבל מהגר"א במעשה רב מוכח שחשש לשיטת הרא"ם שבעינן שיהיה עכשיו בידו ולכן הצריך גדול עומד על גביו לחול פה דין שני עדים. ומשמע קצת שבמש"כ הרא"ם שבשחיטה סמכינן על מוחזק בכשרות היה מסופק הגר"א או בעיקר הדין או בענין המציאות אם יש לסמוך שכולם מוחזקים בכשרות. ואם בזמנו היה ספק בזה לענ"ד מצבנו אינו טוב יותר מזמנו ולא יצאנו מספק זה. ואם נאמר שהחזקת כשרות שמועילה כחצר דתכלת וכל כיו"ב זהו סוג נאמנות כמו עד אחד באיסורין. אם כן יתכן שבענין הבשר באופן שכל שוחט שוחט לעצמו אין לנו תועלת בזה. ויתירה מזאת. אם כנים דברינו שפעולת ההכשרים לא מתורת עדות אתינן עלה אלא

אם נצבעו לשמה ואין פסול טעימה וכו' בכל פרטי הדינים. אבל אין בחפצא הזה חזקת פסול שאנחנו באים להוציא מזה. אמנם הגברא מחויב להטיל תכלת בבגדו ויש עליו חזקת חיוב וספק אם קים אותה. ויתכן לומר שכל שחזקת כשרות מועילה להוציא מחזקת חיוב. כך מועילה בענין בשר וטבל וכיו"ב להפקיע מהחזקת איסור. אך כשתמצי לומר יש לומר שעד כמה שהנידון בתכלת אין הפקעה מחזקה משא"כ בבשר וטבל. אולם (1) מ"מ יש מקום רב לדמות הדברים. (2) וכן ישנו יסוד גדול בסברא שמכח דין נאמנות לכשירי ישראל ישנו יסוד ליצירת מערכת כשרות חזקה שמראשיה ועד אנשי השטח יש קישור ופעולה נכונה. ואין ספק שלפעמים ל"ל קרא סברא הוא. ובפרט שלרבים מהמפרשים יש לזה יסוד בירושלמי. ומובן למה לקחו תלמידי חכמים. וכן נוהגים בזה"ז רוב בני התורה והיראה ה' יברכם.

וישנה עוד נקודה מאד חשובה. יש מוצרים כמו סוכר, קפה, קקאו, וכל כיו"ב כמו שמרי אפיה וכל כיו"ב שבפשוטו זהו דבר בפנ"ע בלי הרכב חומרים גדול. ויתכן מאד שבזה וכל כיו"ב מעיקר הדין אין איסור כלל להשתמש אא"כ נודע לנו על ריעותא שקימת. ומהיות טוב ראוי לברר ביודעי המציאות אם אכן זה נקי מחומרים שיש בהם צד איסור. ומאידך בשר יין וכו' שחל בהו דיני איסור בזה בענין לברורי מעיקרא דדינא דגמרא וכשנ"ת לעיל וה' יאיר עינינו בתוה"ק. ומ"מ לענ"ד כשישנה השגחה טובה וחזקה מסתבר שהרוב עכ"פ כשר ויתכן לדון כלפי הקונים מהשגחה הזו דין כל דפריש מרובא פריש, וצע"ג בכל סוגיא זו. ומ"מ בלחם חלב יין וכיו"ב שאין אתחזק איסורא בודאי דומה. וכן בבירור לגבי חדש וערלה. עיקר הספק לגבי בשר וטבל וכיו"ב. והקב"ה יאיר עינינו בתוה"ק לילך בדרך האמת.

שמכוון להלכה הפשט הזה. בפרט לרמב"ם ולגר"א וכש"כ לעיל) שהרי אינו נכון במציאות ורוב יש אך נשאר המיעוט. ואם כן נכון שהשתנה ענין התרומה גדולה. אך זהו שינוי צדדי. ובפשוטו מ"מ צריך להפריש היום הכל שהרי עיקר דין דמאי הוא לא לסמוך על הרוב במקום שאפשר לתקן ואנחנו באותו מצב. אמנם יש לדון בזה ממשמעות הרמב"ם בכמה מקומות שתקנת דמאי היתה במצב של ספק ולא כמ"ד רוב ע"ה מעשרין, ואולי י"ל שמכח ההשגחו המהודרות חל פה דין רוב מעושר וברוב אין את הגזירה של דמאי. (ואי"ה במקום אחר אדון בזה) ובשעת הדחק לענ"ד יתכן שיש לסמוך על זה. (שזה פשוט שחזקת כשרות יהיה כוחה מאיפה שיהיה אין לה חוזק יותר מרוב לענ"ד) אמנם כל זה כשאין לנו גדר עדות רגילים. אבל אם פלוני ובפרט כשמוחזק בכשרות אומר לי שהוא עישר או ששמע מסתם אדם יר"ש שעישר וכל כיו"ב בודאי שיועיל ואפילו בגזירת דמאי. הרי כל הדין הוא שע"ה אינו נאמן. והגר"א בבאורו נוקט שסתם אדם נאמן על של אחרים אפילו בתרו"מ. והרמב"ם מיקל יותר שבמקום שאין חשש לקנוניא אפילו חשוד נאמן על של חבירו כשנ"ת לעיל. כמובן שיש לחלק איך מקבל כסף. אם מהגוף כשרות או מבעל החנות. וגם יש להוסיף שמי שידוע שמעשר אפילו שלא קיבל חבירות הגר"א ב"שנות-אליהו" מיקל שנאמן.

[אמנם לענ"ד ממה שמצינו שבשר תכלת ויין כו' בעינן חותם בתוך חותם. משמע שגדר דין בשר כמו גדר דין תכלת. אם כן זכינו לדין שיסוד ענין חזקת כשרות יועיל גם בבשר וצע"ב].

ולסיום פרק זה אוסיף שעדיין יש לחלק שבתכלת אין חזקת איסור בדבר. שהרי יש לפנינו חוטים צבועים. רק יש לנו ספק אם נצבעו בתכלת מחלזון או בקלא אילן. וכן

הרב ראובן בר"א קלפהולץ

לחמניות שנאפו עם בצל בשרי או חלבי

מצוי מאוד בזמנינו שאופים לחמניות או פיתות עם בצל מלמעלה, או שמערכים את הבצל בתוך הבצק, ולפעמים חותכים את הבצל בסכין בשרי או חלבי, או שמתגנים את הבצל במחבת חלבית או בשרית, ויש לדון מה דין הלחמניות או הפיתות.

סעודה אחת (וי"א דלרמ"א כשאפה ליום זה מותר באכילה) מותר, וא"כ יש לדון בנידון דידן מה דין הלחמניות והפיתות.

ויש לדון בזה בב' אופנים א' כשהבצל מעורב תוך הפת שהוא ממש חלק מהפת שאז מסתבר יותר לאסור, ב' כשהבצל הוא רק מלמעלה, האם נאמר דבהא לא גזרו דאפשר דדינו כתבלין שנחלקו בזה האחרונים אם גזרו רק על פת או על כל דבר שאפשר לטעות ולאכלו עם המין הנגדי [עיין בט"ז שמשמע שכל המאכלים בכלל, והרבה אחרונים חולקים עליו], או שדינו כפת כיון שהוא חלק מן הפת, ואם נאמר שנאסר יש לדון האם יועיל להסיר את הבצלים מלמעלה כדי להתיר הפת באכילה, דאפשר שכיון שנאסר הבצל שמלמעלה נאסר גם הפת ולא מהני לקלפו כמו שלא מהני לסמן אחרי האפיה כיון דכבר נאפה באיסור (עיין פת"ש סימן צ"ז סק"ג), ואם נאמר שיועיל צריך לדון האם אומרים שהבצל מבליע טעם הבשר בלחמניה או לא ואז צריך להסיר את כל החלק שנאסר, וצריך לדון כמה נבלע קליפה או נטילה או כולו.

חתך הבצל בסכין חלבי או בשרי

הנה כשחתך הרבה בצלים אם יש קכ"א בבצל נגד הסכין בטל טעם הבשר או החלב ברוב (כמו שמצאנו בסי' צו ס"ד וכן בסי' קה ש"ך סק"ל ובפרמ"ג שם שנקט כן לדינא וכן ברע"א שם) כיון דפשוט שאינו יכול לתת טעם ביותר מס', [ושישים לא מהני כאן כיון שחתך הבצלים דק דק ואסר כל פעם כ"נ], וא"כ אף אם הפליט כל טעמו איכא רוב נגד אלו שקיבלו טעם ואם כן נתבטלו ומותר לאכלם עם המין הנגדי, (ואף דהוי

הנה בשו"ע (יו"ד סימן צו סעיף א' וד') נתבאר דצנן או סילקא שחתכם בסכין או שטיגנם במחבת לא אמרינן בו דין נ"ט בר נ"ט להתיר, ואפי' אם הוא אינו בן יומו אוסר, דחורפיא מחליא לשבח, ודינו כבן יומו, ובסעיף ב' פסק המחבר דה"ה שאר דברים חריפים דינם שווה לצנן, והחמיר כשיטת הראשונים דס"ל דצנן לאו דוקא, ובסעיף ג' כתב דה"ה תבלין שנזיך במדוכה של בשר בן יומו, וברמ"א הביא דעת הראשונים להחמיר בזה גם באינו ב"י, ולהלכה כתב הש"ך דנוהגין כרמ"א, וכן פסק בפמ"ג שם.

ובבית מאיר שם כתב דהא דהחמיר הרמ"א ב' חומרות דגם שאר דברים חריפים לא הוי נ"ט בר נ"ט וכן אפי' אינו ב"י - הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשבישולם כבר עם המין הנגדי אפשר להקל, ובפרט בסכין חולבת שרוב תשמישו בצנן, והקשו האחרונים מסימן צ"ה ס"ב שכתב הרמ"א להדיא שבטיגן שאר דברים חריפים בכלי בשר ועירבם עם חלב אפי' אינו ב"י נאסר אפי' בדיעבד, ומשום זה נחלקו הרבה אחרונים על הבית מאיר, ויש אחרונים שהתירו רק בצירוף. אמנם בשו"ת דברי יציב תירץ דצ"ל דהבית מאיר התיר רק לגבי בצל שנחתך בסכין ולא לגבי בצל שטוגן במחבת כיון דבחום תמיד מפליט, אבל בלאו הכי נקטו להחמיר, ולהלכה נקטו הרבה מפוסקי זמנינו להקל לגבי סכין ולא לגבי מחבת.

והנה בשו"ע (יו"ד סי' צו סעיף א') נפסק שאסור לאפות פת חלבי או בשרי, דחיישינן שמא ישכח ויאכלנו עם המין הנגדי, ובדיעבד אם אפה - אסור לאכלם אף לבדם, ורק אם אפה עם סימן או לצורך

מבתבלין וכדומה, וא"כ בנידון דידן כ"ש שיותר דומה ליינ מלתבלין וכנ"ל].

ולדינא פסקו האחרונים (מג"א סי' תמז סקמ"ה פר"ח שועה"ר ועוד) כהכה"ג דכל שאין כונתו לבטל אינו נחשב כמבטל איסור ומותר בדיעבד אבל לכתחילה בכל ביטול אף שאין מתכוין לבטל אם יש אפשרות אחרת אסור לכתחילה (עיין ט"ז סימן צט סק"ז ובפרמ"ג שם). ולפי זה פשוט שאסור לכתחילה לחתוך על סמך הביטול.

טיגן הבצל במחבת חלבי או בשרי

ואם טיגנס במחבת על פי רוב אין שישים נגד טעם הנפלט מהכלי, ואם כן אסור אפי' בדיעבד לאכלם עם המין הנגדי, ולכן יש לדון האם נאסרו הלחמניות באכילה וכנ"ל.

פת שנאסר רק כדי קליפה -

האם נכלל בגזירת פת

והנה כשהבצל רק מלמעלה יש לדון אם הבליע טעם הבשר או החלב ללחמניות, דאם נאמר דאינו מפליט אל הלחמניות לכאורה יועיל שיסיר הבצלים, דאפי' דאחרי האפיה לא מהני ההיתרים הנ"ל [שינוי צורה או לסעודה א'] כמובא בפת"ש סי' צז סק"ג, כיון דנאפו באיסור, מכל מקום בצירוף זה שהלחמניות כלל לא קיבלו טעם חלב או בשר מסתבר דלא נאסרו כלל דאף דאפשר לומר דכיון דסור"ס היה אסור לאפותם כך עם הבצל עבר על תקנת חז"ל, וא"כ יאסרו עולמית, מ"מ מסתבר שמותר דלא מצאנו גזירה על פת שאינו חלבית, אך עיין בט"ז ובש"ך סימן צ"ז (סק"ב), על דברי הרמ"א שאם אפו פת ביחד עם פשטידא מלאה בשומן בתנור אחד זוב מהשומן נאסר הפת, וכתבו הט"ז והש"ך דלאו דוקא שזב עד הפת אלא אפי' לא זב עד להפת נאסר כיון דנבלע בהתנור ומשם הבליע בפת, ועיין פרמ"ג שהקשה דהא הוי נ"ט בר נ"ט, וכן הקשה החו"ד שם ובסימן ק"ה, וע"ש מה שתירצו כל אחד לשיטתו.

היתר בהיתר שאין בטל עיין סי' צ"ט ס"ו, מ"מ כאן הוי מין בא"מ עיין שפ"ד שם ועיין ביד יהודה כאן בקצר ס"ק ובסימן ס"ט ס"ק ס"ג מאות י"ז עד י"ט דס"ל דהיתר בהיתר בטילה גם במין מינה ע"ש), ואין צריך רוב נגד הבצל דכיון דהיתרא בלע לא אמרינן חנ"צ וצריך רק נגד הבלע בשר או החלב, ולכאורה בשני בצלים יש כבר רוב נגד הסכין [בסכין מטבח פשוט], ואם כן אין הבצלים אסורים כלל.

האם דין הבצל כפת

בט"ז סימן צ"ז (סק"א) כתב דמדוכה שדכו בו חריף עם שומן נאסר בשימוש כיון דכל דבר שהדרך להשתמש ממנו לשני המינים נאסר דחישנין שמא ישכח, והרבה אחרונים נחלקו עליו וס"ל דרק על הלחם גזרו דעל הלחם יחיה האדם ושכיחא טפי להשתמש עם המין הנגדי ולא מצאנו שגזרו גם על תבלין. וכן מצאתי בספרי אחרוני זמנינו לצדד להקל בזה, ולפ"ז היה אפשר לומר דנידון דידן תלוי במחלוקת הנ"ל, אך לענ"ד אינו דומה כלל לנידון הנ"ל דכיון דאפאם עם פת דינו כפת דהא יבואו לאכלו עם המין הנגדי ביחד עם הפת ואינו דומה לתבלין.

ובמשב"ז (שם סק"א) הביא מחלוקת הצ"צ והכה"ג לגבי אם מותר לערב חלב ביין [כמו בדין פת שהרגילות לאכלו עם חלב או בשר הו"ה יין שהרגילות להשתמש בסעודת בשר וחלב] כדי לתקן מראה היין, דלצ"צ נאסר היין כיון שדרך לשתות מהיין בכל סעודה וחישנין שמא ישכח ואפילו אם יש שישים נגד החלב מ"מ הוי מבטל איסור לכתחילה, ואסור אפי' בדיעבד, ולכה"ג מותר במקום הפסד כיון שאינו מתכוין לבטל החלב אלא לתקן מראה היין, ואם כן בנידון דידן אם חתך הבצל כדי לאפותו עם הפת וידע שאסור רק שסמך על היתר ביטול ברוב נאסר אפי' בדיעבד ובשוגג שלא ידע שאסור מותר. [ומכאן מוכח שייך לכו"ע דומה לפת ואינו כתבלין כמחלוקת הנ"ל, כיון שהיין הרגילות יותר לשתותו עם חלב ובשר

איסורה מחמת עצמה אינה אוסרת חברתה, דאין הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה ללא רוטב, ובדרכ"מ שם הביא בשם הגש"ד דכל זה רק באוכל שיש לו טעם עצמי משא"כ בכלי שאין לו טעם עצמי אוסר גם ללא רוטב, וסיים דפשוט שאינו אוסר רק כד"ק ולא חילק בין אם הבלוע בכלי היה איסור שמן או כחוש, וכן פסק הרמ"א דכלי יכול להפליט איסור אף ללא רוטב, ולא חילק בין בלוע כחוש לשמן.

וכתב הש"ך (שם סקכ"ג) דאם הבלע בכלי הוא איסור שמן יש להסתפק אם מבליע באוכל רק קליפה או כולו כדין שמן ונשאר בצ"ע, והנה בטעם הצד השני שאין אוסר יותר מקליפה כתב הרע"א בסימן תנ"א שמכלי אין יוצא רק משהו אולם הוא עצמו הפריך סברא זו, וביד יהודה (סימן ק"ה פיה"א סקל"ז ובס"ז צ"ד) ביאר דהכלי מכחיש טעם הבלוע בו ונעשה ככחוש ולכן אינו אוסר יותר מכדי קליפה, וכן ביארו בשו"ת ערוגות הבושם ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' צ').

[והנה יל"ע בדעת הש"ך, דאף דבסי' ק"ה מסתפק בזה, מצינו במקומות אחרים שכתב דברים שנראים כסותרים, דבסי' צ"ד (סקכ"ז) כתב בתי' השני, דסכין כיון שבלוע בו אי' שמן הרי הוא פולט בכולו, ומנגד בסוף הסימן שם (סקל"ג) נראה מדבריו דס"ל דכלי אינו מפליט יותר מקליפה אף בבלוע שמן, וכמו שדייק שם רעק"א, וברעק"א נראה דכן פוסק הש"ך להלכה. ויש ליישב דמש"כ בתחילת הסימן אין זה אלא לצירוף וסברא נוספת, ולא שכן פוסק להלכה.]

ובמג"א (סי' תנא סקל"ז) לגבי רחת של חמץ שהוציא בו מצה כתב דאם הרחת היתה מלוכלכת מבעין של חמץ צריך כ"נ, או כולו - אם אפו מקודם חמץ עם שומן, ואם היתה נקיה צריך קליפה בין נשתמשו בו בכחוש ובין בשמן, ונחלקו האחרונים בהבנת דבריו דיש שביארו דס"ל בפשיטות דאף בבלוע שמן אינו אוסר אלא כדי קליפה וכפשוט הרמ"א בסי' ק"ה, וכן העתיקו הפת"ש (סקי"ג) וכן מביא דהנו"ב מכריע להקל

ולכאורה צריך עיון מדוע לא הקשו דהפת נאסר רק כדי קליפה אפי' שמדובר בשומן כיון דנבלע בכלי וכנ"ל דבכלי תמיד דינו ככחוש, וא"כ איך אפשר לומר על הרמ"א שלא דוקא בזב עד הפת הא נפק"מ טובא דאם זב עד לפת נאסר כולו ואם נאסר רק מהבלוע בתנור נאסר רק כדי קליפה ואז מהני לקלפו, ומוכח לכאורה דגם אם נאסר כדי קליפה נאסר כל הפת וכצד ב' הנ"ל.

אך אפשר דלהחור"ד דס"ל דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, הו"ה דבשעת בישול לא נאמר דהוכחש הבליעה ודינו כשמן, וא"כ אין ראיה לנידון דידן דמיירי שבלע רק כדי קליפה, אך לפרמ"ג דלא סבירא ליה הנ"ל וכן לכל האחרונים שדנו (יד אברהם, אבן העזר, מטה יונתן ועוד) בענין זה ולא הקשו כנ"ל, לכאורה מדויק דס"ל דגם קליפה אוסר כל הפת, שוב ראיתי בשו"ת טוט"ד סימן ק"ל שדן בענין זה ומשמע שפשיטא ליה דבבלע רק כד"ק לא נאסר כל הפת, וצ"ע. וכן ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' לא) שכתב שבלאו הכי אין צריך לחשוש לדבריהם כיון דנאסר רק כ"ק מהפת והוי דבר מועט שלא גזרו על זה, ולכאורה צ"ע דהא היתר דבר מועט הוא כיון שהוא מיועד לסעודה א' (או ליום אחד) לא חישנין שמא ישכח דכיון שיאכלנו באותו יום לא ישכח שהוא חלבי או בשרי, וא"כ כאן שלמעשה לא יאכל הכל בסעודה אחת אין שום סברא להתיר וצ"ע.

האם הנצל מבליע בפת

והנה בבצלים שקיבלו טעם מהבשר עצמו תלוי האם הבליעה שמינה או כחושה, דבכחוש מבליע כדי נטילה ובשמן מבליע בכולו וצריך שישים ונטילה, אך בנידון דידן שקיבל הטעם מכלי תלוי במחלוקת האחרונים האם כלי שבלע איסור שמן מבליע בכולו או רק כדי קליפה, דהנה בטור (סי' קה ס"ז) כתב דהא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה ללא רוטב, הוא דוקא כשאיסורה מחמת עצמה אבל אם אין

שכלי קשה יותר להפליט ולהבליע הוא הדין דאם נצלה בכלי חתיכה הבלועה מאיסור שמן לא נאסר הכלי דאין הבלוע יוצא, ואף שמאוכל לאוכל אוסר בבליעה שמינה, כלי שאני כיון שהוא קשה ביותר. וא"כ אפילו אם החרף בלוע מאיסור שמן, הא קיימא לן שאין הבלוע יוצא לכלי כלל, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

ותו דלפי"ז בלא"ה צ"ע על המג"א דהא לגבי בלוע בכלי פסק (שם סק"ז) להקל דדינו ככחוש ואיך פסק בחרף להחמיר שאוסר הכלי השני, וכן קשה על המ"ב שפסק בשני המקומות כהמג"א.

ואפשר לומר דהנה בטעם הדבר שבבליעה בכלי לא מחלקינן בין כחוש לשמן הבאנו לעיל דאמרינן שהבלוע בכלי הוכחש ונעשה כבליעה כחושה, ואפשר לומר בזה ב' מהלכים מהלך א' שבכלי אמרינן שלכתחילה כשנבלע לא נבלע אלא טעם כחוש ולכן כשיוצא אינו אוסר יותר מכדי קליפה.

והמהלך הב' הוא, שכשנבלע בכלי נבלע בליעה שמינה, ורק כשהוא יוצא אמרינן דהכלי מכחיש הטעם הבלוע בו, וכמו דאמרינן שהטעם היוצא ממנו הוא נ"ט ב"ר נ"ט, ולכן כשהוא נפלט מהכלי לא נפלט אלא בליעה כחושה ואינו יכול לאסור יותר מכ"ק.

ולפי"ז תלוי בנידון הנ"ל דלצד א' באמת צ"ע, אך לצד ב' אתי שפיר תירוצי החו"ד, שכמו שמצינו שאף שלגבי בליעה שיוצא על ידי חום אמרינן נ"ט בר נ"ט, עם כל זה לגבי חרף לא אמרינן כן, דאמרינן דהחריפות מוציא את כל הטעם הבלוע בכלי ה"ה לגבי השמנונית שבו אמרינן שהחריפות מוציא את הטעם בשלימותו, ולכן אף שפסק המג"א דדינו ככחוש, היינו דוקא לגבי פליטה על ידי חום אבל על ידי חרף שאני, ולכן לגבי חרף פסק דהבלוע יוצא אף בלא רוטב וכן שמבליע בכלול ככל איסור שמן.

כפסק המג"א ולא כספק הש"ך, ובשעה"צ שם (ס"ק קלו) מביא דיש אחרונים שלמדו במג"א שרק שם שהחמץ בעצם אינו שמן ורק עירבו אותו בשומן אז פשיטא ליה דאינו אוסר יותר מכד"ק ובזה גם הש"ך יודה, אבל כשהאיסור בעצמו היה שמן אפשר דאוסר כולו, אך רוב הפוסקים נקטו כצד א' דדעתו להקל גם בבלוע שמן.

ומצינו בחוות דעת שבסימן ק"ה הכריע כהמג"א, ובסימן צ"ד (חידושים סק"ח) הכריע להחמיר דבבלע שמן מבליע בכלול. ובסימן צ"ו (ביאורים סק"ו) הביא את המחלוקת הידועה של המג"א בסימן תנ"א (ס"ק ל"א) והאבן העזר בדין נ"ט בר נ"ט בדבר חרף, באופן שחתך תבלין בסכין בשרי ואח"כ דכו במדוכה פרווה, האם המדוכה הפרוה נהיה בשרי או לא. דדעת המג"א דהחרף שנחתך בסכין בשרי מפליט כל טעם הבשר שבו למדוכה, ולכן נעשה המדוכה בשרי, דל"א נ"ט בר נ"ט בדבר חרף. ולאבן העזר החומרא דחרף הוא רק דמפליט מהסכין טעם מושבח אבל אינו מבליע בכלי אלא טעם קלוש, ולכן אף שמבליע טעם בשר מהתבלין להמדוכה אין זה טעם גמור אלא נ"ט שני, (ואם הכלי השני מהמין הנגדי לכו"ע נאסר דהוה טעם שני לאיסורא).

והקשה החו"ד על האבן העזר למה הוצרך לטעם שחרף אינו מבליע טעם חזק, ולא הקשה כפשוטו שאין הבלוע יוצא בלא רוטב, ואם כן בלא"ה אין הסכין מקבל כלום מהחרף, ותירץ דצ"ל שהסכין הראשון קיבל טעם מבשר שמן, ולכן שפיר יוצא טעם הבשר מהחרף גם ללא רוטב כמו שנפסק בסי' ק"ה סעיף ז' דבבלוע שמן יוצא אף בלא רוטב.

ולכאורה צ"ע על תירוצו, דכיון דפסק כהמג"א דבכלי אף בבלוע שמן אינו מבליע רק כדי קליפה, כיון דהבלע שיוצא מהכלי דינו ככחוש, אם כן מה תירץ, ותו דבלא"ה צ"ע על החו"ד (שם חידושים סק"ט) דהא ס"ל דכמו דאמרינן לגבי בלוע שמן בכלי דדינו ככחוש ואינו מפליט יותר מכדי קליפה כיון

המג"א הנ"ל כתב בפשיטות שצ"ל דשאני מדוכה שנעשה כקמח ודינו כבעין, א"נ מיירי שהיה לכלוך שומן בעין על הסכין, משמע שנקט לדינא שאין הבלוע יוצא ללא רוטב כלל, ולכן הוצרך לומר שמדובר באי' בעין, ולפי"ז לא קשה כל מה שהקשינו לעיל דאין שום סתירה בדברי המג"א דכל חידושו של המג"א הוא רק באי' בעין.

אך מדברי האבן העזר שחלק על המג"א, משמע להדיא שהבין דהמג"א מיירי בבלוע, וכן ביד יהודה (סי' צו סק"ז) כתב על תירון הא' שאינו מבין דבריו, דהא גם אם הוא כקמח עדין צריך להפליט הטעם ממנו, ואם כן חזרנו לכלל שאין הבלוע יוצא ללא רוטב. וכן בחו"ד (סי' קה ביאורים יג) פסק דאף בצלול שבלוע מאיסור אמרינן דחשוב כבלוע ואינו יוצא בלא רוטב, [והיינו שיש רק קצת לחות, דאם יש הרבה הרי זה נחשב לרוטב], ואם כן פשוט שלא מהני מה שטחנו ונעשה כקמח, (ובאמת הרבה אחרונים כבר חלקו על החו"ד שם, אך מ"מ לחו"ד פשוט שאי אפשר לתרץ כהפרמ"ג).

ועיין ביד יהודה (סי' צו סק"ו) דס"ל דחריף קיל יותר מחום ואפי' בליעה שמינה אמרינן דאינו יוצא ללא רוטב, ושם (סק"ז) הביא מח' המג"א והאבן העזר, וכתב שלשיתתו אין כל נפק"מ במחלקותם דהא אין הבלוע יוצא ללא רוטב אפי' שמן, לולא אם נאמר שמדובר בסכין מלוכלך מאיסור בעין אלא שאז אין כבר את סב' האבן העזר כיון שמדובר באיסור בעין.

ובשו"ע"ר (סי' תנא סעיף נד) כתב שמורג חרוץ [-פומפיה] שגררו עליו תמכא שנחתך בסכין חמץ - אסור להשתמש בו בפסח, משום דנבלע בו חמץ על ידי החרף, ואף דלכאורה אין הבלוע יוצא בלא רוטב, וצ"ל דמיירי שהבלוע שבסכין היה שמן ולכן יוצא אף ללא רוטב, ומאידך בסעיף נו כתב שאם הוציאו חמץ ברחת נקיה הבלועה מאיסור קולף ומותר, ולא חילק בין אם הבליעה שמינה לבליעה כחושה, ורק כשהוא מלוכלך מבעין חילק בין כחוש לשמן, משמע שפסק

ומצאתי בספר דבר חריף (בקונטרס בסוף הספר הלכה א') שהביא קושיא א' הנ"ל בשם הבית שלמה, וכתב שאין לתרץ דחריף חמור יותר וכמו שמצינו לגבי נ"ט בר נ"ט, דרק לגבי איכות הטעם מצאנו דחריף חמיר יותר דמשויא לשבח, אבל לגבי כוח ההבלעה לא מצינו דחריף עדיף מהבלעה שע"י חום, ואדרבה מצינו שלגבי להבליע חריף קיל יותר מחום ודוחקא, דבחום ודוחקא בבלוע שמן מבליע בכל החתיכה, ולגבי חריף ודוחקא לא מצינו חילוק בין כחוש לשמן ולעולם אין אוסר יותר מכ"נ, (והיינו בדעבד, דלכתחילה כתב הרמ"א להחמיר בכולו אפי' בכחוש).

ולכאורה לפי מה שנתבאר לא קשה מידי, דבאמת אפשר דלהבליע בחתיכה חום חמור יותר אבל כיון דלהפליט מהסכין פשוט שחריף חמור יותר שמפליט טעם מושבח, אם כן אפשר דחמור יותר גם לגבי שמפליט טעם שמן וכיון שהוא שמן שפיר מבליע באוכל דלא גרע מחום ודוחקא כשהבליעה שמינה.

אך אכתי צ"ע קושיא הב' הנ"ל דלפי' מה שביאר החו"ד דבכלי הקשה אינו יכול להבליע אף בשמן, א"כ לגבי זה לא יפה כוח החרף מכוח דחום, ומצאתי בדרכי תשובה סימן ק"ה (ס"ק קמ"ג) שתירץ דצ"ל דחריף ודוחקא שאני שיכולה להפליט ולהבליע לכלי גם באיסור בלוע ע"ש טעמו, (ולכאורה צ"ע דאם כן למה הוצרך החו"ד שהבלוע שמן הא גם בכחוש אפשר להבין שחריף שאני, ע"ש וצ"ע).

ועיין בפמ"ג (ארו"ח תמ"ז משב"ז סק"ג) שנסתפק בסכין של חמץ שחתכו בו דבר חריף וחזרו וחתכו הדבר חריף בסכין של פסח, אם נאסר הסכין של פסח, דאולי אפי' דאין הבלוע יוצא בלא רוטב מ"מ משהו יוצא וחמץ אוסר במשהו, או דילמא לא דאין בלוע יוצא בלא רוטב ואפי' משהו, ומסתפק אם נאמר דדוחקא וחרף פועל יותר מחם בחם ללא רוטב ולמעשה נשאר בצ"ע. ומאידך בסימן תנ"א (א"א סקל"א) על

ואפי' אם יורידו את הבצלים, כיון שכל הלחמניות קיבלו בליעה של בשר.

וראיתי בספר פסקי הוראה סי' צ"ז שכותב להתיר אפי' הבצלים עצמן, דאם הבלוע שמן כשנאפה ביחד עם הפת נסחט כל טעם הבשר ונבלע בלחמניות וחזרו להתיר, דאפשר לסוחטו בהתירא מותר, והלחמניות מותרות דהוי נ"ט בר נ"ט או דאיכא שישים נגד טעם הבשר, וכשהבלוע כחוש לכאורה אסור דאין הבלוע כחוש יוצא ללא רוטב, מ"מ מכיון שנאפה ביחד נעשה כגוש אחד וכמו שמצינו בפמ"ג לגבי גרויפין ואורז (משב"ז סי' צד סק"ז) שכשנתחברו דינם כגוש אחד, ואם כן גם בכחוש הבלוע מתפשט בתוך הלחמניות.

ולענ"ד אין מוכרח כלל לומר דאפשר לסוחטו בצליה מותר, דהא בסימן ק"ה ס"ט לגבי מליחה וצליה נחלקו מהר"ם רבינו נתנאל והרשב"א, באיסור שנגעה בחתיכה ואותה חתיכה בחתיכה אחרת האם הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה, ואם יוצא האם מהני שישים לבטל טעם האיסור, דלמהר"ם לפי ה"ט חתיכה ראשונה אסורה דאין הטעם מתפשט בשווה וחתיכה שנגעה באותה חתיכה מותרת דאין הבלוע יוצא אף בבלוע שמן, ולנקה"כ בלוע שמן יוצא אך אינו מתפשט בשווה ולכן לא מהני שישים, והר"ג מסתפק האם הבלוע יוצא ולכן צריך שישים בחתיכה עצמה ושאר חתיכות אם יש בהם שישים נגד האיסור מותרים ממ"נ, ולהרשב"א בלוע שמן יוצא ומתפשט בשווה ומצטרפים כולם לבטל טעם האיסור בשישים.

ולהלכה פסק המחבר לגבי צליה דבלוע שמן יוצא ללא רוטב, ולגבי מליחה משמע לכאורה דאין הבלוע יוצא ועיין בט"ז שהקשה דסותר עצמו, ועיין בנקה"כ שפירש דהמחבר ס"ל להחמיר בשניהם שהבלוע יוצא אך אינו מתפשט בשווה, ולפ"ז לא מהני שישים בין כל החתיכות בצליה ובמליחה, והפרי"ח תירץ דהמחבר פסק בצליה כהרשב"א ובמליחה כהמהר"ם,

כהמג"א הנ"ל דבכלי אינו אוסר יותר מכ"ק אפי' בלוע שמן, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא דכיון דלא הוציא הסכין אלא בליעה כחוש אינו יכול לצאת ולאסור את הפומפיה, ומוכרח דחריף שאני וכמו שדייקנו בדברי החו"ד.

ועיין בנשמת אדם (ס"ק כד) דסבירא ליה דחריף חמור יותר, שמפליט בליעה אפי' כחוש כיון דלא מצאנו שחילקו בחריף בין כחוש לשמן, ולפ"ז מתורץ סתירת המג"א דבחריף גם כחוש יוצא בלא רוטב, אך לא ביאר אם יוצא טעם כחוש או שמן, ונפק"מ אם יוכל להפליט ממנו ללא רוטב אחרי שיופג חריפותו וכגון בענייניו בבצל שטוגן שהטיגון מפגי חריפותו ואח"כ נאפה על לחמניה שאין כבר חריפות שיכולה להפליט הבליעה, האם אמרין שהבליעה יוצא מהבצל או שלא.

ועיין במ"ב שם שהעתיק דעת המג"א לגבי מדוכה, והביא עוד בשם החיי אדם לגבי האק מעסער שחותכים בו חריף עם חמץ ואח"כ חתכו חריף לפסח ע"ש, ושם לכאורה מיירי בחתיכות ולא בטחנם כקמח, ומוכרח דלא סבירא ליה תירוצו הראשון של הפרי מגדים, ואולי חשש לתירוצו השני דהסכין מלוכלכת מבעין, [אך מלשונו שם לא משמע כן דכתב קודם לכן דרק לגבי מדוכה שיש רק חשש שבלע חמץ אפשר להקל, משא"כ בהאק מעסער שידוע שמשתמשין עם חמץ, משמע מדבריו שהוא דן לגבי הבליעות ולא על חשש בעין].

היוצא לנו מבל הנ"ל

הנה להיד יהודה הלחמניות עצמן מותרות, דהבצלים קיבלו רק טעם כחוש ואין הבלוע כחוש יוצא בלא רוטב אף בדבר חריף והבצלים אסורות, ולהמג"א והחו"ד והשועה"ר והמ"ב חריף שאני, ולכן אם הבליעה בסכין היה שמן, מבליע טעם שמן בבצלים וא"כ הפליטו אל הלחמניות מהם, ולפ"ז הלחמניות נאסרו לאכלם עם חלב

בנ"ט בר נ"ט (ועיין לעיל דמסקנת האחרונים להקל בזה).

אך אפשר שאין דינו כנ"ט בר נ"ט, דעיין בפמ"ג (סי' צה משב"ז סק"א) שכתב דמאוכל לאוכל לא אמרינן נ"ט בר נ"ט, ואע"פ דהכא הא מיירי מכלי לאוכל כיון דטעם הראשון הגיע לבצל דרך כלי וא"כ הוי נ"ט בר נ"ט, מ"מ עיין מש"כ הפמ"ג (סי' צו שפ"ד סק"ב) דבחרף כיון שמוציא טעם חזק דינו כבעין ולא אמרינן דהוקלש טעמו ודינו כמאוכל לאוכל, ובפתי"ש (סי' צה סק"א) הביא בשם הפני אריה שחולק על עיקר החילוק של הפרמ"ג וס"ל דאין חילוק כלל בין כלי לאוכל, ועיין ברעק"א בהגהותיו על הפרמ"ג שהסכים לדעת הפרמ"ג בעצם החילוק בין אוכל לאוכל לכלי לאוכל, אך חולק על מה שחידש דבחרף דינו כמאוכל לאוכל, וראיתי בבדי השלחן (שם) שכתב שאפשר להקל במקום הצורך.

ולפי"ז יוצא שאפי' אם נאמר שקיבלו טעם מהבצל לא נאסרו הלחמניות, כיון דהוי נ"ט בר נ"ט, ואם יסיר הבצלים מותרים באכילה, אך מ"מ נפק"מ בכל הנ"ל אם מותר לאכלן לכתחילה עם המין הנגדי, דהא נפסק בסימן צ"ה ס"ב ברמ"א דנ"ט בר נ"ט אסור לערב לכתחילה עם המין הנגדי.

ובאמת בלחמניות עם בצל מטוגן יש לדון גם מדין פיטום, שנפסק בשו"ע סימן ק"ה סעיף ה' דמשווה לבלוע כשמן ומבליע בכולו, ואע"פ שבסעיף ז' כתב המחבר שכל זה בתוך החתיכה עצמה אבל אין בה כוח להוציא מחתיכה לחתיכה, מ"מ כאן שטיגנם בשמן אפשר לומר שחמור יותר שכל כולו ספוג בשמן. ובאמת כבר דנו בזה האחרונים [המנח"י (כלל לה סק"א), שו"ע הרב (סי' תמ"ז סעי' מט) וכן במ"ב (סי' תסא סק"ב)], ונקטינן לקולא שדינו ככל פיטום שאינו מפליט מחתיכה לחתיכה.

וכן יש לדון שבשעה שטיגנם בשמן השמן נחשב לרוטב, ולכן שפיר יכול להוציא הבלוע ואח"כ כשנתנם על הלחמניות נבלע

והרמ"א פסק כהרשב"א בצירוף דעת הראב"ה שבמליחה גם איסור שמן אוסר רק כד"ק.

ולענינינו לכאורה לפי המהר"ם והר"ן - פשוט שאי אפשר לומר דאפשר לסוחטו בצליה, דהא הם מסתפקים אם יוצא מחתיכה לחתיכה ואפי' נימא דיוצא אינו מתפשט בשווה, וא"כ פשיטא שאין לסמוך ולומר שנסחט כל טעם האיסור של החתיכה הראשונה, ואפי' להרשב"א דמתפשט בשווה מי ימר שנסחט כל טעמו (דלא מסתבר לומר שנחלקו מן הקצה אל הקצה).

וכן מה שכתב דבכחוש ג"כ נסחט דנעשו כגוש אחד אינו מובן, דהא בכחוש גם כגוש אחד אינו יוצא ממקום למקום, דאם כן לא מצאנו חתיכה שאסורה רק כד"ק, דהא תמיד אפשר שיוצא מקליפה לקליפה וכמו שהוכיחו התוס' (הובא בב"י סי' קה סעיף ז'), ומה דנידון באחרונים לגבי גרויפין וכדו' הוא כשקיבלו הבליעה כשהם מחוברים, האם נאסר רק אותו שנגע באיסור או דנאסרו כל הגרויפין שבתוך הנטילה דנחשב כגוש אחד, אבל הא ודאי אם נתחברו לאחר שנבלע פשיטא שהבלוע בחתיכה שנגעה אינו יוצא להשאר וכנ"ל, ואם כן בנידון דידן שהבצלים קיבלו הבליעה מקודם שנתחברו פשיטא שאין טעמו נסחט ללחמניות, ואם כן הדרינן לדינא שהבצלים אסורות באכילה, והלחמניות נראה ג"כ שתלוי בהנ"ל.

ונשאר לנו לדון האם זה חשיב נ"ט בר נ"ט, דאם חשיב נ"ט בר נ"ט הרי מצינו מחלוקת האם שייך גזירת פת על זה, דבפתי"ש (סי' צו סק"ד) כתב בשם הפני אריה, דאפי' דלכתחילה נקט הרמ"א בסימן צ"ה (ס"ב) דאסור לערבם עם המין הנגדי, מ"מ כיון דבדיעבד מיירי דכבר עירבם מותר, וא"א לאסור הפת, דהא כל מילי דבדיעבד מותר לא גזרינן שמא ישכח, אבל בשפ"ד (שם סק"ב) נקט להחמיר, דסו"ס הוי כמבטל איסור לכתחילה, דכיון דלכתחילה אסור לאכלם הוי כמבטלם על מנת לאכלם עם המין הנגדי, וא"כ במזיד יש לאסור אף

השמן בלחמניות, ואפשר דאין צריך לחשוש לבליעה של השמן דמסתבר שיש שישים נגד מעט השמן, אך מ"מ החלק העליון אסור באכילה, דהא נפסק בסי' קה סעיף ה' שגם בשמן בעינן שישים ונטילה, וא"כ נטילה ודאי אסור עם המין הנגדי.

ובלחמניות שעירב הבצל בתוך העיסה - לכאורה נאסרו באכילה, דכיון דמעורב בתוך העיסה מסתבר דדינו כעיסה שנילושה בחלב כיון דמעורב בכל הפת ואי אפשר לקלוף, ואף אם אפשר להוציא את כל הבצלים מכל מקום מסתבר דלא מהני.

תבוא לדינא

א. אסור לכתחילה לאפות פת עם בצל שטיגנו במחבת חלבית או בשרית [ויש לשים לב לכך, היות ובהרבה בתים אין מחבת פרווה], אלא אם ישנה צורת הפת מהרגיל, או יאפה כמות קטנה לצורך סעודה אחת (או ליומו), ואם אפה כמות קטנה ונשאר, מותר באכילה, אבל אין לאכלם עם המין הנגדי.

ב. אם עבר ואפה בלא סימן כמות גדולה - נקטו הרבה אחרונים שיש להקל בדיעבד ע"י שיסיר הבצלים, אבל הבצלים עצמם אסורים אפי' בדיעבד.

ג. אסור לכתחילה לחתוך בצל בסכין חלבי או בשרי על מנת לאפותם עם לחמניות וכדו' (בכמות גדולה או בלי שינוי צורה), ואף אם יהיה רוב נגד טעם הסכין וכנ"ל, כיון שאין מבטלים איסור לכתחילה.

ד. בדיעבד אם כבר חתך הבצלים, אם יש רוב (קכ"א) בבצלים (ובדרך כלל בשני בצלים יש שישים, ואף בבצל אחד הרבה פעמים יש שישים) ונגד הסכין - מותר ואין צריך להסיר הבצלים, ואם אין שישים - אם הבצל רק מלמעלה יש להתיר ע"י שיסיר הבצלים, ובמקום הפסד אם הסכין אינו ב"י אפשר לסמוך על הבית מאיר ולאכלם אפי' עם המין הנגדי.

ה. עירב הבצל בתוך העיסה, אם היה הסכין ב"י נראה שאסור באכילה, ובאינו ב"י הדין כנ"ל.

כל זה הוא היוצא להלכה לענ"ד כפי שהוכחנו בארוכה לעיל, אבל למעשה כבר מובא בספרי זמנינו בשם הרה"ג ר' משה שאול קליין שליט"א והרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א להקל בדיעבד, ומכל מקום פשוט שלכתחילה לא היתירו, וצריך לחתכם ולטגנם בכלי פרווה.



לשון חכמים

הרב יהושע רמון

"מקראות שאין להן הכרע" בתפילה

המהרש"א בחי' אגדות ברכות י"ד ב' מביא מהפרשנים דיש מלות בתפילה שמושכות עצמם ואחרת עמם, לפעמים אדלמעלה ולפעמים אדלמטה, ונביא כמה מקומות בענין זה.

אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו וכו'

בגמ' ברכות ס' ב', "ומפליא לעשות", ופירש"י שהקב"ה ברא את האדם בחכמה וברא בו נקבים הרבה, ואעפ"כ הרוח בתוכו כל ימי חייו, וזו היא פליאה וחכמה, וכתב המהרש"א דלפ"ז בחכמה מוסב אדלמטה, בחכמה שברא בו נקבים. אמנם התו' מפרשים 'בחכמה' שהתקין מזונותיו של אדם הראשון קודם שבראו, וכתב המהרש"א דלפ"ז "בחכמה" מוסב למעלה, "וברא בו נקבים כו'" הוא מילתא באנפי נפשיה.

נותן לבחמה לחמה, לבני עורב אשר יקראו, לא בגבורת הסוס יחפץ גו'

מפרשי הפסוק כתבו "נותן" לבני עורב אשר יקראו את לחמם, כי אבותם יעזבונו בהולדם¹, והקב"ה מזמין להם יתושים מצואתן ואוכלין, ולפ"ז הפסוק שאחריו, לא בגבורת הסוס יחפץ גו' הוא ענין חדש. אבל המלבי"ם מפרש, דבני עורב שמקבלים לחמם הם יקראו ויכריזו "לא בגבורת הסוס יחפץ", דא"צ להשיג הטרף ע"י מלחמה או לילך בדרכים רחוקים, ולהרבות גבורה והשתדלות, וה' לא יחפוץ בזה, כי כל המייחל לו ימצא טרפו בביתו, כמו שהוא מפרנס בע"ח החלשים כבני עורב.

צללו כעופרת במים אדירים

בפמ"ג סי' נ"א מ"ז ג' [מובא במ"ב בסקי"ז]: מצאתי כתוב שיש להפסיק בין במים ובין אדירים, דיש טפחא תחת במים, וסוף הפסוק 'אדירים' מתפרש ע"פ הגמ' מנחות (נ"ג), יבוא אדיר ויפרע מאדירים הם המצריים², וכן הוא במדרש צללו אדירים כעופרת במים.

אמנם יש לציין דרש"י שופטים ה' כ"ה כתב, "בספל אדירים", בספל ששותין בו מים, שהמים נקראו אדירים, שנאמר "במים אדירים", הרי שתיבת 'אדירים' עולה על המים. עוד יש לציין לתהלים צ"ג, מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'.

1 פדר"א סופכ"א, העורבים שהן מולידין את בניהם ורואין אותם לבנים בורחין מלפניהם, סבורים שהם בני נחש. ובתנחומא פ' עקב (ב), העורב מוליד לבנים, ואומר הזכר לנקבה שעוף אחר בא עליה ומואסין אותן ומניחין אותן, ורש"י מביא מחז"ל שהעורב אכזרי על בניו. אמנם ע"ז בפדר"א שם שמפרש לבני עורב אשר יקראו, שהם קוראין ליתן מטר על הארץ, והקב"ה שומע לקולן ושולח מטר.

2 בשופטים שם פס' י"ג, אז ירד שריד לאדירים עם, ה' ירד לי בגבורים, ד'אדירים' הם גבורים.

ישתבח שמך לעד מלכנו, האל המלך הגדול והקדוש בשמים ובארץ

צ"ב מהי שייכות גדולתו וקדושתו ית' לשמים וארץ, והרי גדולתו וקדושתו אין להן שייכות למקום.

א. והאבודרהם כתב בפירוש הברכה, ע"ש הפסוק (פ' דברים), אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך, ונראה דכיוון לפרש 'המלך הגדול והקדוש בשמים ובארץ' בה"א הידיעה, שהוא הגדול והקדוש מכל אשר בשמים ובארץ, ועל דרך שאומרים בברכת מעין שבע, האל הקדוש שאין כמוהו, וע"ז הביא את הפסוק "אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך", שגם שם פירושו שהוא גבור שאין דוגמתו בכל הארץ.

ב. ובסידור חסידי אשכנז, וכן בפירוש הרוקח הראב"ן, "והקדוש", שמקדישין אותו בשמים ובארץ, מלאכים וישראל. וכמדומה שהוא קצת דחוק, שהרי קדושתו לעצמו ולא בגלל שמקדישין אותו, והסדר הוא "אתה קדוש ... וקדושים בכל יום יהללוך".

ג. ויש שפירשו ד' בשמים ובארץ' אינו המשך לתיבות 'המלך הגדול והקדוש', אלא שייך לתחילת הברכה, ישתבח שמך ... בשמים ובארץ, וכ"פ בסידור אוצר התפילות בפירוש עיון תפילה.

ונותנים רשות זה לזה להקדיש ליוצרים ...

בשפה ברורה ובנעימה קדושה כלם כאחד עונים כו'

באבודרהם: ובנעימה קדושה, פירוש ובנעימת קול קדושה וטהורה, ומפני שקרא לשפה ברורה, קרא גם כן לנעימה קדושה, דרך העברה, ויש יחידים קורים קדושה כולם כאחד כו', והראשון נכון, עכ"ל, אבל בסידור הרוקח כתב כפירוש היחידים וז"ל, קדושה כולם כאחד עונים, וזהו ויריעו כל בני אלהים, כשמקדישין אומר ממליכין, כולם כאחד, אבל הילולים כל אחד לבדו.

וע' שכנה"ג סי' נ"ט שמביא דגם רש"י ישעי' פ"ו כתב כפירוש היחידים, וז"ל שם בתוך הדברים, יסד ביוצר אור קדושה כולם כאחד עונים, וכע"ז גם בתו' חגיגה י"ג ב', תקנו ויסדו אנשי כנסת הגדולה ביוצר, ונותנין רשות זה לזה קדושה כולם כאחד עונים ואומרים, והכריע שם ע"פ ס' היכלות לומר באבודרהם 'בנעימה קדושה'.

עו"ש בשכנה"ג, דלפירוש האבודרהם צ"ל קדושה, הדלי"ת בחולם, אבל לפירוש האחר הדלי"ת בשורוק, קדושה, כמו מספרים כבוד אל וקדושתו.

קדושה כלם כאחד עונים ואומרים ביראה קדוש כו'

צ"ע אם 'עונים' הכונה דהם עונים למי שקרא להם - "וקרא זה אל זה", או ד'עונים' היינו בקול רם, וכמו בפ' כי תבא (דברים כ"ו), וענית ואמרת לפני ה', וברש"י, וענית, לשון הרמת קול, והנה לאופן הראשון צ"ל - כולם כאחד עונים, ואומרים ביראה קדוש כו', אבל לאופן השני אינו מוכרח, דיתכן כהנ"ל, ויתכן גם לומר 'עונים ואומרים', וכמו בפ' כי תבא (שם) "וענית ואמרת", ויש להביא ראיה מנוסח ספרד שאומרים, כולם כאחד עונים באימה, ואומרים ביראה, ומוכח דמפסיק ביניהם.

אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו, ותן בלבנו להבין ולהשכיל ...

ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה.

בפירוש תיבת 'באהבה' יש שני אופנים, באבודרהם פירש שנעשה המצוות באהבה, ולפ"ז 'באהבה' קאי על סוף הבקשה, ועל ישראל, שנזכה לקיים באהבה, [ואולי קאי גם על

הבקשות הקודמות, ללמוד כו', ויש שפירשו דקאי על תחילת הבקשה, על אבינו הרחמן, רחם עליו ותן בלבנו כו', ותהיה הנתנה באהבה, וע' בסידור הגר"א ע"ד הנסתר.

ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבנתו לשמך הגדול ... להודות לך וליחדך באהבה

פתיחת הברכה היא ב'אהבה', אהבה רבה (או אהבת עולם) אהבתנו, אהבתו ית' לעמו ישראל, ואף חתימתה באותה אהבה, הבוחר בעמו ישראל באהבה, וכיון שצריך לסמוך לחתימה מעין החתימה והפתיחה, נראה דתיבת 'באהבה' קיימא אדלעיל, "ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבנתו לשמך הגדול ... 'באהבה'", "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו", וכן הוא בערבית, פתיחתה באהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, וחתימתה בהבחר בעמו ישראל באהבה, וסמוך לחתימה אומר ואהבתך אל תסיר ממנו לעולמים.

אכן באמת מצינו ענין ייחוד שמו באהבה, בקדושת מוסף לשבת, "ויחון עם המיחדים שמו ערב ובקר בכל יום תמיד פעמיים באהבה שמע אומרים", ובברכה שלפני הקרבנות בנ"ס, "אשרינו שאנו משכימים ומעריבים ... ומיחדים שמך בכל יום תמיד ואומרים פעמים באהבה שמע ישראל גו'", ובתחנון לב' וה' [נוסח אשכנז], וחון אום המיחדים שמך פעמים בכל יום תמיד באהבה ואומרים שמע ישראל ה' גו', וכן אומרים באמצע הברכה, וייחד ללבנו ל'אהבה' וליראה 'שמך', והוא מפורש בתקו"ז (תקונא קדמא דף י"ח א'), כי עזה כמוות אהבה, כד ישראל מייחדין שמא דקב"ה ברחימו, ואמרי הבוחר בעמו ישראל באהבה, קשה כשאול קנאה, דקב"ה יקני עליהו בזמנא דיפקון מן גלותא, ומהנ"ל נראה דייחודו באהבה הוא באמירת ק"ש, [מלבד בתקו"ז דמשמע שהוא באמירת הבוחר בעמו ישראל באהבה, והוא גופא צ"ע מה ענין אמירה זו לייחוד שמו ע"י ישראל], עכ"פ לפ"ז נראה דתיבת 'באהבה' קיימא על התיבה הקודמת לה, "ליחדך באהבה", והכונה לאמירת ק"ש הסמוכה, [וצ"ע מנין חיוב זה לייחודו באהבה, ואכמ"ל].

ה' אלהיכם אמת ויציב

ברכות י"ד, הלכה כרבי יהודה דאמר בין אלהיכם לאמת ויציב לא יפסיק, מ"ט דרבי יהודה, דכתיב (ירמ' י') וה' אלהים אמת, וברש"א דלפ"ז קאי 'אמת' אדלעיל, על ה' אלהיכם, אבל בכל הפירושים כתבו דט"ו לשונות אמת ויציב מוסבים אדלמטה, על 'הדבר הזה', וצ"ל דמילת 'אמת' קאי אלמעלה ואלמטה, וכמ"ש הפרשנים דיש מלות מושכות עצמם ואחרת עצם.

מש"כ המהרש"א דהפירושים כתבו דט"ו לשונות אמת ויציב מוסבים אדלמטה, נראה דכונתו לתו' ברכות (י"ב סוף ע"א) דאמת ויציב לא קאי על השכינה, אלא אהדבר הזה כו', וחזקו דבריהם מהירושלמי, האי מרגניתא דלית ביה טימא, כל מה שמשבח מתגני לה, כדאמר לקמן (ל"ג ב') בחד דפתח ואמר האל הגדול כו' היה מאריך הרבה, וא"ל ר' חנינא סיימת לשבחי דמרך, כי כל פה לא יוכל לספר שבחו, וכונתם להכריח דאמת ויציב לא קאי אשכינה.

ולול"ד הרש"א נראה דתו' לא באו לאפוקי דאמת כו' לא קאי אדלעיל, אלא רק לאפוקי דלא קאי על השכינה, ולעולם קאי אדלעיל, ו"ה' אלהיכם" אמת היינו הבטחתו לאברהם אבינו להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו, והוא נאמן בדיבורו, אמת ויציב ... אלהי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו ... ודבריו חיים וקיימים ונאמנים לעד.

אמת אלוקי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו לדור ודור הוא קיים ושמו קיים

בס' קרית חנה דוד³ כתב ד"לדור ודור" קאי אדלעיל, "אמת אלהי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו לדור ודור", ואז מתחיל ענין חדש, "הוא קיים ושמו קיים", אכן כבר הוא הרגיש

דאינו מוכרח, דאפשר לפרש ד"צור יעקב מגן ישענו" הוא סיום הענין, ואז מתחיל ענין חדש, "לדור ודור הוא קיים ושמו קיים כו", ומספר על נצחיות קיומו, ולפ"ז 'לדור ודור' קאי אלאחריו.

הוא קיים ושמו קיים וכסאו נכון ומלכותו ואמונתו לעד קיימת

יל"ע בשימוש הלשון 'קיימת' שבא כאן בשתי משמעויות, ד"מלכותו לעד קיימת" היינו נצחית, כמו "הוא קיים ושמו קיים", וכמו "חי לעד וקיים לנצח", ואילו "אמונתו לעד קיימת" היינו שהוא נאמן בדבריו, וכבהלים (אבודרהם), לדור ודור 'אמונתו', ופירש"י שם, כל לשון אמת ואמונה אמונת הבטחה שמאמין ומבטיח הבטחתו, ועוד יש בתהלים צ"ח, זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל, ובשמו"ע "ומקיים אמונתו", ובברכת הקשת 'נאמן בבריתו', וכן בהמשך ברכת אמת ויציב, "אמת ו'אמונה' חק ולא יעבור ... שאתה הוא ה' אלהינו ואלהי אבותינו", והיינו שהוא ית' נאמן בהבטחתו לאברהם אבינו "להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו", [ובקיצור, 'מלכותו קיימת' הוא בחפצא, שהיא עומדת וקיימת, אבל 'אמונתו קיימת' הוא כביכול בגברא, כבורא ית' שעומד בדיבורו].

ולוא דמיסתפינא היה נראה לחלק את הברכה, "לדור ודור הוא קיים ושמו קיים וכסאו נכון ומלכותו", שהרי הכסא מורה על המלכות, [מהרש"א ברכות נ"ח], ע' ש"ב ז', כה תאמר לעבדי לדוד ... ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם⁴, וכאן הוא על דרך הפסוק בתהלים, ה' בשמים 'הכין כסאו ומלכותו' בכל משלה, ומכאן ואילך הוא ענין נוסף, "אמונתו לעד קיימת, ודבריו חיים וקיימים נאמנים ... לעד ולעולמי עולמים", וכל זה ענין אחד בקיום הבטחו.

שו"ר דהר"י בר יקר והאבודרהם פירשו כאופן הראשון וז"ל, ומלכותו ואמונתו לעד קיימת, דכתיב ה' ימלוך לעולם ועד, וכתוב עד דור ודור אמונתו, אבל בסידור ה' שבת מפרעמיסלא הביא את דברי האבודרהם והעיר כדלהלן, קשה שלפי גירסא זו שמילת קיימת קאי על מלכותו ועל אמונתו, היה ראוי לומר 'קיימות' לשון רבים, ומצאתי בסדור קלף מלכותו בלא וי"ו בתחילה, והיא לפי דעתי גירסא יותר נכונה, די הוא קאי על מה שלפניו וכסאו נכון מלכותו, ויהיה על דרך הוכינותי את כסא מלכותו (דה"א כ"ב), ומילת ואמונתו הוא ענין בפני עצמו, ועליה קאי מילת קיימת לשון יחיד, וכן מצאתי בסדור מהרשל וז"ל, וכסאו נכון מלכותו, מצאתי במדויקים בלא וי"ו, עכ"ל המהרש"ל, וע"כ לשון הר"ש מפרעמיסלא.

עזרת אבותינו אתה הוא מעולם, מגן ומושיע לבניהם אחריהם בכל דור ודור

ברום עולם מושבך ומשפטיך ... עד אפסי ארץ

ז"ל האבודרהם, 'בכל דור ודור' אפשר שהוא מחובר למעלה, ואפשר שהוא מחובר למטה, ושניהם נכונים.

על זאת שבחו ... ונתנו ידידים ומירות שירות ותשבחות ... למלך אל חי וקיים ... משפיל נאים ... תהלות לאל עליון ... משה ובני ישראל לך ענו שירה ... ואמרו ... מי כמוכה כו' "תהלות לאל עליון ברוך הוא ומבורך, משה ובני ישראל לך ענו שירה", הרגילות היא לפרש דה'תהלות' נמשך למטה, כלומר דהן הן ה'שירה שענו' משה ובני ישראל, אלא דאז

4 עוד מצינו ב"מ"א ב', והמלך שלמה ברוך וכסא דוד יהיה נכון לפני ה' עד עולם, ואף פרעה כשנתן את יוסף על כל ארץ מצרים, ומינהו למשנה למלך, הקפיד לומר רק הכסא אגדל ממך.

קשה שינוי הלשון, דבתחילה אמר בלשון רבים, תהלות לאל עליון, ואח"כ המשיך בלשון יחיד, משה ובני ישראל לך ענו שירה, עו"ק מדוע לא אמר 'שירות' לאל עליון ... משה ובני ישראל לך ענו שירה כו'.

עוד צ"ע דמהלשון 'שירה חדשה' משמע דהיתה שירה קודמת, ומהי אותה שירה, ואפי' נמצא דהיתה שירה קודמת, מ"מ איך אפשר להתייחס אליה כ'שירה חדשה' אם לא הזכיר תחילה את אותה שירה קודמת, עוד יל"ע דבפשטות שירה חדשה נמשך למטה על "ה' ימלוך לעולם ועד", וכיון דזה חלק משירת הים, היה צריך לומר כבר מתחילה, משה ובני ישראל לך ענו שירה חדשה ... מי כמוכה כו'.

ונראה דבאמת היתה שירה לפני כן, ע' ישעי' סופ"ל, השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, וברש"י ממדרש תהלים, שאמרו הלל כליל אכילת פסחים במצרים, וכן איתא בפדר"א פל"ג, הגיע ליל יום הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו ... עשה לי מטעמים ... אמרה רבקה ליעקב בני, הלילה הזה ... העליונים אומרים שירה, הלילה הזה עתידים בניך להגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידין לומר שירה כו'.

ומה ששאלנו איך אפשר לקרוא לשירת הים 'שירה חדשה' בלא להזכיר את השירה הקודמת, הנה סדר הברכה כך הוא, "עזרת אבותינו אתה הוא מעולם, מגן ומושיע לבניהם אחריהם בכל דור ודור", ומונה והולך ארבעה דברים שאירעו במצרים, "ממצרים גאלתנו ומבית עבדים פדיתנו, כל בכוריהם הרגת ובכורך גאלת", וארבעה דברים שאירעו בקרי"ס, "ים סוף בקעת וזדים טבעת וידידים העברת ויכסו מים צריהם"⁵, וחוזר ומספר את הטובות שנעשו ישראל, "משפיל גאים ומגביה שפלים, מוציא אסירים ופודה ענוים, ועוזר דלים, ועונה לעמו בעת שועם אליו". ומעתה נראה ד"זמירות שירות כו'" בלשון רבים קאי על שתי השירות שהיו, ההלל שאמרו כליל פסח במצרים, והשירה שאמרו על הים, וחוזר ומפרט תחילה את ניסי מצרים, "משפיל גאים ומגביה שפלים" היא מכת בכורות שהושפלו המצרים הגאים והוגבהו ישראל השפלים, שהוצרך פרעה לחזר על פתחי ישראל ולהכריז קומו צאו מתוך עמי, גם צאנכם גם בקרכם, וברכתם גם אותי, והיה זה כליל פסח - ליל מכת בכורות, וגאולה מאורתא הוי (ברכות ד' ב'), "מוציא אסירים" ע"ש הכתוב בתהלים ס"ח, 'מוציא אסירים' בכורות, וקאי על יצי"מ, וכדאיתא במדרש [במר' פ' במדבר פ"ג], בחדש כשר לצאת, לא בתמוז מפני השורב, ולא בטבת מפני הצנה, אלא בניסן שכשר לצאת בו לדרך, "פודה ענוים" אלו ישראל השפלים⁶, והוא ע"ש המוציא אתכם מארץ מצרים והפודך מבית עבדים (פ' ראה, דברים י"ג), "עוזר דלים" הוא כנגד מה שאמרו בהלל "מקימי מעפר דל מאשפות ירים אביון", "ועונה לעמו בעת שועם אליו", על שם הכתוב ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה, וישמע אלוקים גו', [אבל בשירת הים לא היה "מגביה שפלים, מוציא אסירים, פודה ענוים ועוזר דלים"], ומסיים, "תהלות לאל עליון" בלשון רבים, כיון דקאי גם על ההלל שבמצרים וגם על שירת הים, ועו"ל דקאי רק על ההלל שאמרו במצרים, וכיון שכל אחד אמרו לבד בביתו נקרא תהילות. ומטעם זה גם נקט לשון 'תהלות', דהיינו ה'הלל' שאמרו במצרים, ומכאן ואילך מרחיב בשירת הים, "משה ובני ישראל לך ענו שירה" בלשון יחיד, דאמרו כולם יחד, "ואמרו כולם מי כמכה גו'", והיא ה'שירה חדשה', - אז ישיר משה ובני ישראל את ה'שירה', [לפ"ז ה'שירה חדשה' נמשך למעלה על מי כמוכה, ויתכן דגם 'יחד כולם הודו' שייך לשם, ומ'זהמליכו ואמרו' הוא ענין חדש⁷, דאמרו ה' ימלוך לעולם ועד,

5 ע' בסידור הרוקח ד"זדים טבעת" ו"ויכסו מים צריהם" הם ענינים שונים.

6 והאיש משה עניו מאד, וברש"י, שפל וסבלן.

7 וכע"ז בערבית, "מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה, "זה אלי" ענו, ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד.

עכ"פ לפ"ז אין ה'תהלות' נמשך למטה על ה'שירה שענו' משה ובני ישראל, אלא בעיקר על השירה שאמרו במצרים - הלל הגדול.

ובדברינו מבואר מדוע בערבית כשמזכירים את השירה "מי כמכה" אין היא נקראת שירה חדשה, דכאמור א"א לקרוא לשירה 'חדשה' אם לא שמזכירים את הקודמת לה, ובערבית לא נזכר ולא נרמז אותו הלל שאמרו במצרים בליל פסח.⁸

ושים חלקנו עמהם לעולם ולא נבוש כי כך בטחנו

'לעולם', בנוסח אשכנז משתייכת תיבה זו לעיל, ושים חלקנו עמהם לעולם, ולא נבוש כי כך בטחנו, אבל בנוסח ספרד משתייכת תיבה זו למטה, ובהעברת האות וא"ו מתיבת 'לא' לתיבת 'לעולם', והנוסח הוא, ושים חלקנו עמהם, ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו.

והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון

ז"ל המ"ב ק"כ סק"א, כתב הטור, מה שאנו אומרים ואשי ישראל ותפילתם כו', אע"פ שאין עתה עבודה, מתפללים על התפילה שהיא במקום הקרבן שתתקבל ברצון לפני הש"י, ובמדרש יש מיכאל שר הגדול מקריב נשמתן של צדיקים על המזבח של מעלה, [מגישם לפני ד' לריח ניחוח], וע"ז תקנו ואשי ישראל, ר"ל אנשי ישראל, וי"מ על מה שלמעלה ממנו, והשב העבודה ואשי ישראל, ואח"כ ותפילתם באהבה תקבל ברצון, [בט"ז, דהפירוש האמצעי הוא המובחר, והגר"א כתב שהעיקר כפי' האחרון].

והנה לשני הפירושים הראשונים נמשך 'ואשי ישראל' למטה, ד"אשי ישראל ותפילתם תקבל ברצון", אבל לפירוש האחרון 'ואשי ישראל' קאי על שלמעלה, "והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל", ומשם מתחיל ענין חדש 'ותפילתם באהבה תקבל ברצון'.

תוספת נופך, "ותפילתם באהבה תקבל ברצון", לא מצינו בעוד מקום שהתפילה מתקבלת 'באהבה' כי אם 'ברצון', וכמ"ש "ואני תפילתי לך עת רצון", "יהיו לרצון אמרי פי", ואף כאן בתחילת הברכה "רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ובתפילתם", עוד ילה"ע ד'באהבה' ו'ברצון' הוא כעין כפילות, וגם דאם זו הכונה, יותר היה צריך לומר 'ותפילתם באהבה וברצון תקבל', גם בקרבנות [שהתפילות כנגדן] הביטוי בפסוקים הוא ב'רצון', ב'פ' אמור, כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם, ובישעי' פנ"ו, עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי.

והנה בתפילות מוסף אומרים, ואת מוסף יום ... נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך, וצ"ע היכן נצטוינו להקריב באהבה, והרמ"ע מפאנו כתב, (סדר העבודה, הערות הרמ"ע, עמ' קמ"א), הורנו לשאול מלפניו ית' יביאנו לארצנו ויטענו בגבולנו לעשות במהרה בפועל גמור ומושלם קרבנות חובותינו בעיתם, אך מוסף יום זה שאי אפשר, נקריבהו עכשיו באהבה, פירוש בחשק ובטהרת הלב, ונשלמה פרים שפתינו, ואין זה בקשה לענין מעשה, אלא שיקובל חשקנו ונדבת לבבנו כאילו הקרבנוהו, לפיכך נאמרה כאן אהבה ולא למעלה, [כשאמר למעלה, נעשה לפניך את קרבנות חובותינו, לא הזכיר "באהבה", כי יהיה במעשה].

ועפ"י יל"פ גם בברכת רצה ד"ותפילתם באהבה" אלו התפילות בזמן הזה שאנו מתפללים באהבה, ותחילה אנו מבקשים והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל שיהיו

8 גם בשחרית וגם בערבית אומרים "לך ענו שירה בשמחה רבה", ולא מצאתי המקור שאמרו בשמחה, ובפרט שמחה רבה, ובאבודרהם כתב "לך ענו שירה", לרמזו (שמות ט"ו) ותען להם מרים, "בשמחה רבה", ע"ש בתופים ובמחולות (שם), וכתוב (תהלים ק"ה) ויוציא עמו בששון ברנה את בחיריו, וסמך שירה אצל שמחה, על שם (בראשית ל"א) בשמחה ובשירים, לפי שזה תלוי בזה.

בפועל גמור, ואז מוסיפים ואומרים ו'תפילתם באהבה' שהם התפילות בזמן הזה שהן כקרבנות, תקבל ברצון כאילו הקרבנות, אכן זהו רק לנוסח אשכנז, אבל בנוסח ספרד שאומרים, ותפילתם מהרה באהבה תקבל ברצון, לא יתקבל ביאור זה.

ותחזינה עינינו בשוכך לציון ברחמים

שמעתי מהגר"א לאפיין זצ"ל דאין לפרש 'ברחמים' על השיבה לציון, שהרי כתוב ציון במשפט תפדה, [על דרך הגר"א שצריך להשמיט בבהמ"ז בחתימת ברכת רחם תיבת 'ברחמיו'], אלא הכונה על ותחזינה עינינו, שנזכה ברחמים לחזות בשוכך לציון.

ויל"ע איך יפרש את הברכה "ולירושלים עירך ברחמים תשוב", וע"כ דהכונה היא דאנו מבקשים על אותה שיבה שאף שהיא תהיה במשפט, מ"מ שתהיה באופן של 'ברחמים', [וכן בברכת השיבה שופטינו, ומלוך עלינו בחסד וברחמים], וא"כ אף כאן יל"פ דאותה שיבה לציון תהיה באופן של רחמים, ונראה לדחות דכאן הבקשה היא רק ותחזינה עינינו בשוכך לציון, ובזה אין לנו ידיעה אם אכן היא תהיה באופן של רחמים, או ח"ו באופן אחר.

צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך

א. רבים נתחבטו בתיבות 'אתה הוא' ו'לדור ודור' היאך לפרשם, ויש בזה ג' אופנים, (א) "צור חיינו מגן ישענו", "אתה הוא לדור ודור", "נודה לך ונספר תהלתך", ולפ"ז תיבות 'אתה הוא' ו'לדור ודור' עומדות יחד לעצמן, (ב) "צור חיינו מגן ישענו אתה הוא", "לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך", ולפ"ז תיבות 'אתה הוא' נמשכות למעלה, ותיבות 'לדור ודור' נמשכות למטה, (ג) "צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור", "נודה לך ונספר תהלתך", ולפ"ז תיבות 'אתה הוא' ו'לדור ודור' עומדות יחד, ונמשכות כולן למעלה.

ב. וראיתי נדפס דבס' יפה ללב¹⁰ (סי' קכ"א סק"ב) כתב כאופן הראשון, ובס' קרית חנה דוד¹¹ (ח"ב, או"ח סי' טו"ב) הכריע כאופן השלישי, ונביא את ראיותיהם.

(א) כאמור בס' יפה ללב כתב כאופן הראשון, וסמך עצמו על דברי האבודרהם¹² שכתב, "אתה הוא לדור ודור" על שם (תהלים קמ"ו) לדור ודור הללויה, ולכאורה ראייתו נסתרת מיניה וביה, שהרי אם צריך לומר 'אתה הוא לדור ודור' והכונה עליו ית', היה לאבודרהם להביא את תחילת הפסוק "ימלוך ה' לעולם ... לדור ודור, [ואין לומר דתיבות 'אתה הוא' נדפסו בטעות וצריך להשמיטן, כי אז יותר מסתבר לפרש ד"לדור ודור" נמשך למטה על נודה לך ונספר תהלתך, דע"ז שפיר יש אסמכתא מהפסוק לדור ודור הללויה, מלבד דבכל הדפוסים הראשונים כתוב באבודרהם כמו שלפנינו].

גם בסדור הר' שבתי מפרעמיסלא כתב, לדור ודור קאי על מה שלפניו, ונודה לך הוא תחלת ענין למה שאחריו, וכן הוא משמעות האבודרהם שחיבר לדור ודור עם אתה הוא, וכתב אתה הוא לדור ודור ע"ש לדור ודור הללויה, ע"כ, אמנם יתכן דכונתו כאופן השלישי.

(ב) בס' קרית חנה דוד הביא ראייה מברכת אמת ויציב, "אמת אלהי עולם מלכנו צור יעקב מגן ישענו לדור ודור, הוא קיים ושמו קיים", דשם 'לדור ודור' קאי אדלעיל על 'מגן ישענו',

9 בדעת תבנות ק"ג, המשפט ... נכלל בשלושה ראשים, שהם מידת החדס, מידת הדין ומידת הרחמים.

10 הגר"ר יצחק פאלאג', נדפס איזמיר תרל"ב.

11 הגר"ר דוד הכהן סקלי, נדפס ירושלים תרצ"ו.

12 עוד הביא ראייה מהרמב"ם שכתב בנוסח התפילה, צור חיינו מגן ישענו אתה, בלא תיבת הוא, ואח"כ המשיך לדור ודור נודה לך, ולפ"ז בודאי נמשך למעלה, והנה ראייה זו היא לפי נוסח הרמב"ם הנדפס מלפנים, אבל ברמב"ם פרנקל הגירסא, מגן ישענו אתה הוא נודה לך כו', ושוב אין ראייה.

והכא נמי במודים מסתבר ד'לדור ודור' קאי על מגן ישענו, אכן כבר הוא הרגיש דגם באמת ויציב אפשר לפרש ד'לדור ודור' קאי אלאחריו, לדור ודור הוא קיים כו' - נצחיות קיומו.

ג) יש שהביאו ראיה לאופן השני מנוסח התפילה שברוקח שכתב, לדור ודור נספר תהלתך, דמשמע ד'לדור ודור' נמשך לאחריו על סיפור תהלתו, ויש לדחות, דהנה בנוסח הרוקח שלפנינו כתוב, "לדור ודור נספר תהלתך" כמו שכתוב 'ידור' לה' חסדו ובמושב זקנים 'יהללוהו', ואין שם את התיבות 'נודה לך', אכן מדהסמין הברכה על פסוק שכולל גם הודאה וגם הלל נראה דנוסחתו האמיתית היתה כפי שלפנינו, 'נודה לך ונספר תהלתך', אלא דהמעתיק טעה ובמקום לכתוב 'נודה לך' ונספר תהלתך, כתב 'לדור ודור' נספר תהלתך, ושוב אין ראיה אם תיבות 'לדור ודור' שאומרים קודם קיימי אדלעיל או אדלתחת.

ג. הערות על האופנים הנ"ל.

א) לאופן הראשון חלוקה הפיסקא לשלשה, 'צור חיינו מגן ישענו' 'אתה הוא לדור ודור' 'נודה לך ונספר תהלתך', וילה"ע דלפ"ז "אתה הוא לדור ודור" זוהי אמירה כשלעצמה עדות על אמונת אומן, ואינה ענין לברכה זו דעיקרה להודאה.

ב) באופן השני החלוקה היא 'צור חיינו מגן ישענו אתה הוא' 'לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך', ויש כאן כמה וכמה הערות.

א אם 'לדור ודור' נמשך למטה, וסיום החלק הקודם הוא ב'צור חיינו מגן ישענו אתה הוא', ולכאורה תיבות 'אתה הוא' יתירות, דאותה משמעות תהיה גם בלי תיבות אלו.

ב "לדור ודור נודה לך", קשה דאדם אינו יכול לומר על עצמו שיודה לדור ודור, שהרי אינו קיים אלא לדור¹³, ואין לומר דהכונה שגם הדורות הבאים יודו, דזה אינו בידו, ועוד דאם זו היתה הכונה היה צריך לומר 'בדור ודור נודה לך', גם בפסוקים לא מצאנו 'לדור ודור' על הודאה, אלא על סיפור שבחיו ופירסום נפלאותיו לדורות הבאים, בתהלים ע"ט, לדור ודור נספר תהלתך, ובפרק פ"ט, לדור ודור אודיע אמונתך בפי, ובפרק קמ"ה, דור לדור ישבח מעשיך, ובתפילה, לדור ודור נגיד גודלך. ולא עוד, אלא דבפסוקים שיש בהם גם סיפור נפלאותיו וגם הודאה, חילק לומר בהודאה 'לעולם', ובסיפור נפלאותיו 'לדור ודור', בתהלים ע"ט, ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם, לדור ודור נספר תהלתך, ובפרק פ"ט, חסדי ה' עולם אשירה, לדור ודור אודיע אמונתך בפי, ו'לעולם' הכונה שיודה כל ימי חייו.

ג באבדורם הביא על 'נספר תהלתך' את הפסוק יודו לה' חסדו ובמושב זקנים יהללוהו, וברוקח כתב, נודה לך ע"ש אך צדיקים יודו לשמך, ונספר תהלתך ע"ש תהלת ה' ידבר פי, וע"ש וגדולתך אספרנה, ואם האמירה היא "לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך" היה להם להביא את הפסוק בתהלים סופע"ט, ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך, [גם לשאר האופנים קשה מדוע לא הביאו פסוק זה, אבל לאופן הזה הקושיא חמורה למאד, שהרי אלו ממש מילות הברכה - לדור ודור נודה לך ונספר תהלתך].

13 ילה"ק על דברינו מתהלים סופמ"ה, אזכירה שמך בכל דר ודר, והרי אין בידו להזכיר בכל דור, אכן לפי פירושי הראשונים שם לא קשה, דהרד"ק פירש דהכונה למלך המשיח, דבכל דור וזוכרים שמו ומצפים בווא, וכאילו כתוב 'מוזכרים שמך בכל דור ודור', והאב"ע בפירוש הראשון כתב דהכונה על דוד, דבעבור שהיו בניו שרים יעמוד זכר שמו, ודור אל דור יספר הודו, ואף לפירוש השני באב"ע דהכונה לה' הנכבד, יתכן לפרש דהכונה להזכיר שמו לכל דור ודור.

ד. ובהרגשת הלב נראה לומר כאופן השלישי דתיבות 'לדור ודור' נמשכות למעלה, ואין זה פיסקא בפני עצמה להכריז 'אתה הוא לדור ודור', אלא המשך לתחילת הברכה, דמתחילה אמר מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו לעולם ועד, והכונה להודות על הברית שנכרתה לאברהם אבינו "והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו", (פ' לך, פ"ז), והיא ברית אהבה וכמש"ש רש"י, וחזור ואומר 'צור חיינו מגן ישענו אתה הוא לדור ודור' - שומר הברית והחסד לדורי דורים, שו"מ כן בסידור אוצר התפילות בפירוש עיון תפילה, "אתה הוא לדור ודור" הוא סוף המאמר, מקביל למאמר שאתה הוא ה' אלהינו ... לעולם ועד, [ויש לציין דבסידור רב עמרם גאון הנוסח הוא, 'מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלקינו ואלקי אבותינו צור חיינו' בלא תיבות 'לעולם ועד'].

ה. הערה מעניינת, קיי"ל דחתומת הברכה צריכה להיות מעין הפתיחה, ובברכה זו יש חתימה כנגד שני אופנים מהנ"ל, "וכל החיים יודוך סלה" כנגד "לדור ודור נודה לך", שהוא האופן השני, ובסוף "האל ישועתנו ועזרתנו סלה" כנגד "מגן ישענו אתה הוא לדור ודור", שהוא האופן השלישי, [ומן הענין לציין דבאבודרהם יש רק את ה'סלה' הראשון, אבל בסידורים ישנים אחרים הנוסח הוא כדלפנינו].

פירשנו 'סלה' דהכונה לעולם, והוא ע"פ הגמ' עירובין נ"ד, כל מקום שנאמר נצח סלה ועד אין לו הפסק עולמית, ובחבקוק ג', אומר סלה, ופירש"י, מאמר המקוים לעולם, ובתהלים ג', לה' הישועה, על עמך ברכתך סלה, וברש"י, לה' הישועה, עליו להושיע, ועל עמו מוטל לברך ולהודות לו סלה, ובתהלים פ"ד, אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה, וברד"ק, יהללוך סלה, לעולם, כל ימי חייכם, ועוד בתהלים ג', רבים אמרים לנפשי אין ישועתה לו באלהים סלה, ובמצ"ד, סלה, עד עולם, ובמצ"צ שם, סלה, ענינו בכ"מ כמו לעולם, אבל באב"ע שם ג' ג' כתב, רבים יפרשו סלה כמו לנצח, ואיננו נכון, ומתרגם ספר תהלות לאחרים אמר כי מלת סלה אין לה טעם, רק היא לתקון טעם הנגון, והעד כי לא תמצא זאת המלה בכל המקרא כי אם בתפילת חבקוק שלשה, שהוא כדרך תהלות על שגינות (שם בפ"ג), כמו שגיון לדוד למנצח בנגינות, והנה [אם] יהיה פירוש סלה לנצח, וכתוב על מי מריבה סלה, ופעם אחת היתה, גם כתוב וקדוש מהר פארן סלה, וי"א כי סלה שב אל וקדוש, ועוד כתיב ערות יסוד עד צואר סלה, והנכון כי טעם סלה כמו כן הוא, או ככה ואמת הדבר ונכון הוא, וע"ע בס' הכרמל [מאוצרות המלבי"ם] שכתב, מילת סלה היה רגיל בפי המשוררים לציין הפסק ענין, שעד שם נמשך ענין אחר ואחריו מתחיל ענין חדש.

נודה לך ונספר תהלתך ... על נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובקר וצהרים

בפשוטו "ערב ובקר וצהרים" בא לפרש מהו "בכל עת", אבל יתכן לפרש דקאי על לעיל, "נודה לך ... ערב ובקר וצהרים, על חיינו ועל נשמותינו ... ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת", ועל דרך הפסוק בתהלים נ"ה, אני אל אלוקים אקרא ... ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה.

ימלוך ה' לעולם אלוקיך ציון לדור ודור הללויה

א. הרד"ק מפרש, "ימלוך ה' לעולם" כשכל העולם יכירו במלכותו שהוא "אלהיך ציון", [אחר משפט הרשעים בעמק יהושפט], ולפ"ז 'אלוקיך ציון' נמשך למעלה על "ימלוך לעולם", ו"לדור ודור" נמשך למטה על 'הללויה', [וי"ל ע מדוע אמר אלוקיך ציון, ולא אלוקי ציון].

ב. והאלשיך מפרש, "אלקיך ציון לדור ודור", דאלקים ממתינ לנו בציון בדור ודור עד נשוב, ולפ"ז 'הללויה' היא תיבה בפני עצמה.

ג. והמצ"ד כתב, ימלוך לעולם, וחזר ופירש אלוקיך השוכן בציון הוא ימלוך לדור ודור, ולדבריו תיבת 'ימלוך' שכתובה בתחילת הפסוק נמשכת גם על סופו, וכאילו כתובה פעמיים, 'ימלוך' ה' לעולם, ו'ימלוך' אלוקיך ציון לדור ודור, וזהו כעין שכתוב במיכה ד' ז', ומלך ה' עליהם בהר ציון מעתה ועד עולם, וגם לפ"ז תיבת 'הללויה' עומדת בפני עצמה, וזהו שסיים המצ"ד, הללויה - לכן אתם כולכם הללו את יי-ה.

ד. ונראה דמסדרי התפילה פירשו באופן אחר, דבתפילות הימים הנוראים אומרים, "ותמלוך אתה ה' לבדך על כל מעשיך בהר ציון ... ככתוב בדברי קדשך, ימלוך ה' לעולם אלוקיך ציון לדור ודור הללויה", ונראה דלא נקטו את הפסוק מהפרק שאחריו "הללי אלוקיך ציון", כיון דבאו להביא ראיה גם על המלוכה וגם על מקומה, והם פירשו דבפסוק זה כתוב דהוא ית' ימלוך ב'ציון', וכמו שמבקשים בקדושת שחרית של שבת "מתי תמלוך בציון", עכ"פ לפ"ז פירוש הפסוק הוא שמבשר לציון 'ימלוך ה' אלוקיך בתוכך' שזהו מקום מלכותו, ו'לדור ודור' נמשך למטה - "לדור ודור הללויה".

והנה בברכת אתה קדוש שאחרי קדושה שינו את הנוסח לומר לדור ודור נגיד גדלך כו', וצ"ע מה ראו על ככה, ולהנ"ל שמסדרי התפילה פירשו בפסוק "ימלוך ד"לדור ודור" נמשך למטה על "הללויה", י"ל כיון שבסוף קדושה אומרים 'לדור ודור הללו יי-ה', רצו להמשיך באותו ענין, ולכן שינו לומר - לדור ודור נגיד גדלך וקדושתך נקדיש.

אשר בדברו מעריב ערבים בחכמה פותח שערים ובתבונה משנה עתים

בשערי תשובה סי' רל"ו, כתב בשלמי צבור בשם כתבי האר"י דצריך לדקדק ולומר מעריב ערבים בחכמה, פותח שערים בתבונה, ורבים שגו ומעריבים ערבים, עכ"ל, וכעת לא מצאתי זה בכתבי האר"י ז"ל, וגם בפע"ח בשם החברים נראה הסדר כמו שאנו נוהגים לומר בחכמה פותח שערים, ואמנם הרואה יראה כי המחבר שלמי צבור היה בידו כתבי האר"י ז"ל מדויקים, וצ"ע.

א-ל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד

בפרישה סי' רל"ז, מלת תמיד נמשך לדלעיל, אל חי וקים תמיד, וימלוך עלינו התחלת ענין אחר, ע"כ, אבל המ"א כתב בשם העמק ברכה שיקרא מלת תמיד למטה.

ולי הכותב צ"ב בדברי שניהם, דלכאורה גם תיבות 'קים תמיד', וגם תיבות 'תמיד' ו'לעולם ועד' נראות ככפל דברים.

באבודרהם כתב דאמירת תיבות אלו היא טעות, דאין זה מעין חתימה סמוך לחתימה, וכ"כ הטור סי' רל"ו דמטעם זה מסיימים בנוסח ספרד, ומבדיל בין יום ובין לילה, בא"י המעריב ערבים, אבל נוסח אשכנז הוא, ומבדיל בין יום ובין לילה ה' צבאות שמו, אל חי וקים תמיד ימלוך עלינו לעולם ועד, בא"י המעריב ערבים, וליישב המנהג היה אומר הרא"ש שאנו מתפללין ה' ימלוך לעולם ועד, ויקויים הפסוק והיה לעת ערב יהיה אור, ויאיר לנו, [בלבוש הוסיף, ויחשוך לשונאינו, ובמ"ב, וחשך לשונאי ה'], והוי קצת מעין חתימה סמוך לחתימה, [לפי יישוב המנהג דהוי תפילה על העתיד, נראה דתיבת 'תמיד' נמשכת למעלה, מי שהוא אל חי וקים תמיד, הוא ימלוך עלינו לעולם ועד], ובא"ר הוסיף, מצאתי, גם ה' צבאות שמו" הוא מעין החתימה, דכתיב עושה שחר עיפה כו' ה' צבאות שמו.

בתפילת שבת

יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן

הפסוק הנ"ל הוא בתהלים צ"א, ופירש"י שהפסוק נאמר על האדם, ו"יושב בסתר עליון" היינו שהוא חוסה תחת כנפי השכינה, והוא גם בצלו יתלונן, שהקב"ה מגין עליו, גם המצד"ד פי' דקאי על האדם הנעלה, אלא שהוא פי' דהאדם עצמו "יושב בסתר עליון", שמתבודד בעבודת ה' ובעיון סתרי תורתו, ומתלונן בצל וגו'.

אמנם בסדרי הימים נוראים פירשו את כל הפסוק על הי"ת, וכך הוא לשון הפיוט, "ישמענו סלחתי יושב בסתר עליון", ובעוד פיוט, "וכל מאמינים שהוא כל יכול, הלן בסתר בצל, שדי", ולפ"ז פיסוק הפסוק הוא כדלהלן, יושב בסתר, עליון, בצל, שדי יתלונן.

מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'

בבר"ר פ' בראשית פ' כ"ח, ובאיכ"ר א', מתחלה לא היה קילוסו של הקב"ה עולה אלא מן המים, הה"ד מקולות מים רבים וגו', ומה הן אומרים, אדיר במרום ה', ובמדרש תהלים צ"ג [ו], מעשה באדרינוס קיסר שביקש לשמוע מה המים מקלסין להקב"ה, ועשה תיבות של זכויות ונתן בני אדם לתוכן, ושלשלן לאוקיינוס, ועלו ואמרו כך שמענו לאוקיינוס מקלס להקב"ה, אדיר במרום ה', ולפ"ז כל הפסוק הוא המשך אחד, דהמים מכריזין אדיר במקום ה'.

אבל במאירי לתהלים מפרש, נשאו נהרות ה' כו', וביכולתם להציף את העולם, אך אדיר במרום ה', שגזר על המים עד פה תבא, ולפ"ז הפסוק מתחלק לשתי פסקאות, ומעתה אפשר לפרש בעוד אופן, "מקולות מים רבים אדירים משברי ים אדיר במרום ה'", דקול ה' אדיר יותר מקולות המים אדירים, ובא לשבר האוזן על חוזקו.

שוכן עד מרום וקדוש שמו

בסידורים נדפס "שוכן עד, מרום וקדוש שמו", ולפ"ז 'מרום' קאי אדלמטה, וגם זה שמו ית', וזה אינו נכון, והנה מקור הדברים בישע"י נ"ז ט"ו, כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון, ופירש"י, "מרום וקדוש" אני שוכן, ולפ"ז צ"ל שוכן עד מרום, וקדוש שמו.

לא אל אשר שבת מכל המעשים ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו

נראה דתיבות "ביום השביעי" משתייכות למעלה ולמטה, דבלא תיבות אלו כל משפט חסר, 'לא אל אשר שבת מכל המעשים' - מתי ואיפה, 'התעלה וישב על כסא כבודו' - מתי ואיפה, אבל לדברינו כאילו כתוב, לא אל אשר שבת מכל המעשים 'ביום השביעי', 'וביום השביעי' התעלה וישב על כסא כבודו, ובאבודרהם כתוב 'וביום השביעי'.

ובשביעי רצית בו וקדשתו חמדת ימים אותו קראת וזכר למעשה בראשית

לא מצינו בכתובים דשבת נקראת 'חמדת ימים', והראשונים [מח"ו סי' ק"ג ד"ה אתה קדשת, סידור רש"י סי' תע"ז, שה"ל סי' ע"ו, מובא בב"י סי' רפ"א] הביאו כמה אופנים בזה.

א. יש מפרשים דהוא ע"ש הפס' ויכל אלוקים, ובתרגום ירושלמי וחמיד - לשון חמדה, וכמ"ש נכספה וגם כלתה נפשי, ולפירוש זה תיבות 'חמדת ימים' עומדות בפני עצמן, "ובשביעי רצית בו וקדשתו", והוא גם "חמדת ימים" - חֲמִידָתָּ בּוּ.

ולפ"ז ההמשך הוא ענין אחר, "אותו קראת זכר למעשה בראשית", ע"ש "ושמרו בני ישראל את השבת ... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש".

ב. ויש מפרשים דאין הכונה שהשבת נקראת כך, אלא שקדשתו להיות נחמד לישראל מכל הימים, ולפירוש זה כתבו שם לפרש את ההמשך בשני אופנים, (א) "אותו קראת קודש", שנאמר ויקדש אותו, [המשך למ"ש תחילה 'וקדשתו', ונראה דקראת הוא לשון זימון¹⁴, זימנתו להיות קדש], והוא גם "זכר למעשה בראשית", (ב) הרב ר' מאיר שליח ציבור ההגון היה מתקן הדבר כן, "ובשביעי רצית בו וקדשתו (להיות) חמדת ימים", ו"אותו קראת זכר למעשה בראשית".

ולפירוש זה 'חמדת ימים' נמשך למעלה, וכאילו אמר 'ובשביעי רצית בו וקדשתו להיות חמדת ימים' - לישראל, אלא דלאופן הראשון "אותו קראת" נמשך למעלה על 'וקדשתו', דקריאתו וזימונו לקודש היה לתכלית הנ"ל, ולפי"מ שתיקן הר' מאיר ש"צ נמשך "אותו קראת" למטה, "אותו קראת זכר למעשה בראשית", ככתוב "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת גו'.

להשלמה:

(א) הב"ח או"ח רפ"א ג' מוכיח כפירוש הראשון מבמד"ר ריש פרשה עשירית וז"ל, שוקיו עמודי שש, זה העולם שנשתוקק הקב"ה לבראתו, שנאמר ויכלו השמים וגו', ואין ויכל¹⁵ אלא לשון תאוה, שנאמר נכספה וגם כלתה נפשי וגו', [ילה"ע דלפי המדרש לא היתה החמדה לשבת, אלא לבריאת העולם], מאידך האבודרהם במעריב של שבת הכריע לא כפירוש זה, מפני שלא מצינו בתורה מפורש שהשם קראו חמדת ימים, ולכן פי' כפירוש האחר, 'השביעי רצית בו וקדשתו' מפני שהוא יום 'חמדת ימים', 'אותו קראת' זמנת וקדשת. (ב) בזמר לשבת [חיבר ברוך חזק] "ברוך אל עליון", יש חרוז שמתחיל "חמדת הימים קראו אלי צור", וזה כפי פשטות המשמעות, ולא כפירושים הנ"ל, וצ"ע.



14 יחזקאל ל"ח כ"א, וקראתי עליו לכל הרי חרב, וברש"י, וקראתי, וזימנתי, וכע"ז בפ' כי תשא (שמות ל"א ב'), ראה קראתי בשם בצלאל, ובש"א ט' כ"ב, ויתן להם מקום בראש הקרואים, ובת"י, ויהב להון אתר בריש זמיניא, והאבודרהם הביא ראיה מישעי"מ"ח, וישראל מקוראי.

15 ע' ב"ח דאין הכונה לפסוק ויכלו, אלא לפסוק ויכל.

ביאור תיבות: גריוא [גריבא] וגרבא שבש"ס

א [המקומות שמשמע שפירוש 'גריוא' הוא 'סאה']

בכמה מקומות בש"ס מוצאים אנו את התיבה 'גריוא'¹ או 'גריווי'² [שהוא גריוא בלשון רבים³], ויש לברר תרגומה, שמצד אחד בכמה מקומות נראה שתרגומו 'סאה', וכדלהלן:

א. בעירובין י"ד ב' אמרו בענין ים של שלמה: 'דכתיב (מלכים א' ז, כו) אלפים בת יכיל, בת כמה היא, שלש סאין, דכתיב, מעשר הבת מן הפך (והכור ל' סאין), דהוה להו (אלפים בת) שיטא אלפי גריווי'. והכוונה כאן בבירור לששה אלף סאה.

ב. בגיטין ס"ט ב', על מה שאמרו שם: לצימרא ברא, ליתי תלתא גריבי סופלי ותלתא גריבי אטרף אדרא, ונישלוקינהו כל חד לחודיה וכו', פירש רש"י: גריבי - סאין. לכאורה מסתבר שתיבת 'גריבי' שווה לתיבת 'גריווי' שבכל הש"ס [שאותיות וא"ו ובי"ת רפה מתחלפות פעמים רבות, בין במכוון ובין בטעות]. ועוד, ראה דקדוקי סופרים השלם גיטין שם, שכמעט בכל כתבי היד של רש"י, כתוב 'גריווי' [ואף בלשון הגמרא עצמה, ישנם כתי"י שכתוב בהם 'גריווי', וכן הוא בערוך השלם ערך ספלי].

ג. גם בבב"מ ק"ח א', שאמרו שם: 'זבין ליה גריוא דארעא במיצעא נכסיה', נקט רש"י שם (קח ב ד"ה ואי לא) בלשונו: 'אקנה אני בית סאה באמצע', ומשמע שהוא פירוש 'גריוא' [אמנם אין זה ראייה גמורה, שכן רש"י אינו מבאר שם את לשון הגמרא, ואפשר שנקט שיעור מעצמו].

ד. בבב"ב ק"ו א' - ב' אמרו: 'רב פפא זבן ארעא מההוא גברא, אמר ליה, היא עשרין גריווי משחיה, ולא הואי אלא חמיסרא'. ופירש הרשב"ם (בע"א שם): 'אמר ליה - ההוא מוכר לרב פפא, הך קרקע דמזבנא לך היא עשרים גריווי מישחא, עשרים סאין מדתה'. הנה תרגם לשון 'גריווי' לסאין [ואע"פ שהוא מידת קרקע, הכוונה לבית סאה, וכמו ברש"י הנ"ל].

הרי לנו ראיות מלשון הגמרא, רש"י ורשב"ם, שפירוש 'גריוא' הוא 'סאה'.⁴

ב [המקומות שנראה שפירוש 'גריוא' הוא 'מידה']

אך לאידך גיסא, בכמה מקומות בש"ס נראה שאי אפשר לפרש 'גריוא' במידת 'סאה'.

א. בנדרים נ' ב', אמר בר קפרא: 'ליחזי מר דכל גריוא דבעינא שקילנא', כלומר שאמדוד בכל סוג מידה שארצה, אפילו גדולה. מפורש ש'גריוא' אין תרגומו 'סאה'.

1 עירובין כט ב [וכיו"ב פסחים לב א]; יבמות פט א; נדרים נ ב, נא א, סו ב; ב"ק צו א [וכיו"ב ב"מ קי ב]; ב"מ קח א; סנהדרין צו א; ע"ז מג א.

2 עירובין יד ב; ב"מ סה א; ב"ב עג א; ב"ב קו ב. וע"ע דקדוקי סופרים סוטה י א.
3 לשון גריוא וגריווי חד הוא, וכשאר תיבות בארמית שברבים מסתיים ב' במקום בא'. ואכן גריווי מופיע תמיד בריבוי: שיטא אלפי גריווי (עירובין יד ב) ארבעין גריווי (נדרים נ ב - נא א) וכיוצא בזה בשאר מקומות דלעיל, וגריוא בכל המקומות הנ"ל מופיע שלא בריבוי. וניכר יותר בנדרים נ ב: 'הייבנא לך ארבעין גריווי חיטי'. אמר ליה ליחזי מר דכל גריוא דבעינא שקילנא. שקל דיקולא רבה, חפייה כופרא וסחפיה על רישיה, ואזל ואמר ליה, ליכיל לי מר ארבעין גריווי חיטי דרשינא כך'. ועיין להלן על פירוש הגמרא למסקנתנו.

4 וע"ע עירובין ל א: צנא בת תלתא סאין, ובדקדוקי סופרים שם מובא שבכמה כתי"י ודפוסים כתוב: גריווי. וכן בסוטה מח א: ומאה סאה חיטי בוזא, ובדקדוקי סופרים השלם שם הביאו משרידי שאלתות, שכתוב שם: מאה גריווי. הרי שסאה וגריוא מתחלפות.

ב. בב"ק צ"ו ב' וק"א' אמרו: 'לימא ליה, אי הווי לי זוזי, הוה מסלקינא לך מכוליה ארעא, השתא ה'ב' לי גריוא דארעא שיעור שבחאי'. ולכאורה אי אפשר לפרש שהכוונה כאן לשיעור קרקע מסוים, שהרי הוא מפרש שיתן לו קרקע 'שיעור שבחאי'.

ג. בע"ז מ"ג א' אמרו: 'סר אפיס, על שם יוסף, שסר ומפיס את כל העולם כולו, והוא דנקיט גריוא וקא כייל'. המדובר שם הוא בצורת ע"ז, שאם נעשית באופן זה שהוא מחזיק כלי ומודד בו, הכוונה בו לדיוקנו של יוסף. ולכאורה אין הכוונה למידה מסוימת, אלא בכלי המידה עצמו, ואין טעם לומר שעושים הצורה דווקא עם כלי המכיל סאה.

ד. ועוד מפורש כן בתשובת הגאונים (הרכבי סי' מז), שכתבו בפירוש הגמרא שם: 'כי צורת סרפס כאדם שיש בידו קנה המידה לחלק את העולם ולנהגו'. מבואר שפירשו שהמידה בו אוחזת הצורה, אינו כלי המודד נפח, אלא קנה המודד אורך, ולפי זה בהכרח שפירוש 'גריוא' הוא 'מידה'.

ומאלו המקומות משמע ש'גריוא' הוא לשון 'מידה', בלא כוונה למידה מסוימת, ומתפרש היטב 'כל גריוא דבעינא שקילנא', וכן 'ה'ב' לי גריוא דארעא שיעור שבחאי'. ולשון 'נקיט גריוא' היינו שנוקט בידו כלי שמודדים בו.

ובאמת מצאנו כמה ראשונים שתרגמו 'גריוא' ללשון 'מידה'.

א. הערוך (ערך גריוא) כתב להדיא: פירוש גריוא, מידה [וציין שם לגמ' עירובין הנ"ל, לפסחים ל"ב א', ב"מ ט"ו ב' וב"ק צ"ו א'].

ב. רבינו גרשום ב"ב ע"ג א', במה שאמרו שם: 'ארבעין גריוא ביזרא דחרדל', כתב וזה לשונו, 'מ' מדות של חרדל'.

ג. וכן ברבינו יהונתן מלוניל על הרי"ף ב"מ ס"ה א' (לו א מדפי הרי"ף), במה שאמרו שם: 'קא אזלי חטי ארבעה גריוא בזוזא בשוקא', בלשונו הוא, 'וקא אזלי ארבע מדות של שעורים בזוזא'.

ופירוש זה מתיישב היטב גם בשאר מקומות שמוזכר גריוא, שאף שניתן לפרש בהם שהכוונה למידה מסוימת כל שהיא או למידת סאה, על כל פנים מתפרש יפה יותר שהכוונה למידה סתם:

א. פסחים ל"ב א': 'גריוא אכל גריוא משלם', אין צורך לפרשו על מידה מסוימת, ועיקר הכוונה לומר, לפי מידה אכל, לפי מידה משלם [רק אפשר לומר שדוגמא נקט]. וכעין זה מצינו בעירובין כ"ט ב' ע"ש.

ב. יבמות פ"ט ב': 'דאפילו ההיא גריוא הדר לטיבליה', כלומר, אפילו אותו שיעור שהפריש, דהיינו איזה שיעור שיהיה, חוזר לטבלו.

ג. ב"מ ק"ח א': 'זבין ליה גריוא דארעא במיצעא נכסיה', אין נפקא מינא איזה מידה מכר לו, ואין סיבה לנקוט מידה מסוימת.

ד. ב"מ ס"ה א': 'אמר אביי, האי מאן דמסיק זוזי דריביתא בחבריה, וקא אזלי חטי ארבעה גריוא בזוזא בשוקא, ויהיב ליה איהו חמשה וכו', אין כאן נפקא מהי המידה, רק לומר איך הדין במקום ששילם בכמות מרובה.

ג] כמה קושיות על פירוש זה

אלא שיש להקשות על פירוש זה, שבשלמא במקומות הנזכרים לעיל, אין צורך להזכיר מידה מסוימת, ואפשר לפרש בהם מידה כל שהיא איזה שתהיה, אך בכמה מקומות מוכרחים

לפרש שיש התייחסות למידה כל שהיא, ואם 'גריוא' היא מידה סתם, איך אפשר שלא פירשו מהו השיעור. ואלו הן המקומות שהכוונה למידה מסוימת:

א. גיטין ס"ט ב': 'לצימרא ברא, ליתי תלתא גריבי סופלי ותלתא גריבי אטרף אדרא', וודאי בשביל הרפואה, צריכים אנו לידע איזה שיעור מדובר, ואיך נקטו לשון מידה סתם.

ב. נדרים ס"ו ב': 'למחר אמר לה בשילי לי גריוא, בשילה ליה גריוא'. ומסתבר שאמר לה לבשל מידה מסוימת.

ג. ב"ב ק"ו ב': 'אמר ליה הוא עשרין גריוי משחיה ולא הואי אלא חמיסרא', וכי לא אמר לו אותו האיש מה היא המידה המסוימת של הקרקע שמוכר לו [ויש לפרש שההוא גברא הזכיר מידה מסוימת, אלא שהש"ס לא פירשו, ודחוק].

ד. סנהדרין צ"ו א': 'אמרו ליה [המלאכים לסנחריב], טחון חד גריוא דקשייתא וניתן לך', וכי לא פירשו לסנחריב איזה מידה צריך הוא לטחון.

ה. גם בב"ב ע"ג א': 'והוא לי כמבור ארבעין גריוי בזרא דחרדלא', כלומר בית זרע של ארבעים מידות של חרדל. ודחוק שלא פירשו חז"ל מהי מידת השטח אותה הזכיר רבה.

עוד צ"ע, שהרשב"ם סותר דבריו, שלעיל (אות א) הבאנו שהוא מפרש לשון 'סאה', ובב"ב ע"ג א' פירש: 'ביזרא - בית זרע ארבעים כור של חרדל דנפיש משל שאר זרעים'.

העולה עד כאן: בעירובין (יד ב) נראה שגריוא פירושו סאה, וכן פירשו רש"י (גיטין סט ב וב"ק קח א) ורשב"ם (ב"ב קו א). אך בנדרים (נ ב), ב"ק (צו ב וקי א) וע"ז (מג א) משמע, שפירוש 'גריוא' הוא מידה סתם, וכן פירשו תשובות הגאונים, הערוך, רבינו גרשום (ב"ב עג א) והר"י מלוניל (ב"מ סה א). אלא שלדבריהם צ"ע, שבכמה מקומות דחוק לפרש שנוקטים מידה בלא ציון איזה מידה מדובר. ועוד קשה שהרשב"ם עצמו סותר דבריו מב"ב ק"ו א' לשם ע"ג א'.

ד] פירוש 'גריוא' היא 'מידה', וסתם מידה היא סאה

ונראה מכל זה, שבוודאי תרגום המילה 'גריוא' הינו 'מידה', אלא שכאשר מוזכרת מילה זו בהתייחס לכמות מסוימת כל שהיא, מתפרשת הכוונה למידה ידועה, וזו היא מידת סאה, שהיא מידה סתם.

ועצם היסוד שסתם מידה, במקום שמוזכר שיעור ואין מוזכר באיזה מידה מדובר, הכוונה לסאה, כבר מבואר במהרש"א סנהדרין צ"ג א'. שצדדו שם ב' בפירוש הכתוב (רות ג, טו) 'וימד שש שעורים', שהכוונה לששה סאין, ומבאר שם רש"י (ד"ה אלא) מדוע פירשה הגמרא דוקא סאין, ולא קבין או לוגין, עיי"ש מה שפירש. וכתב המהרש"א, שלולי דברי רש"י יש לפרש, שמאחר ולא הזכיר הכתוב באיזה מידה נתן לה, על כרחך הכוונה לסאה, שהיא סתם מידה בכל מקום.⁵

5 והנה בפסחים ל"ו ב' אמר רב חנן בר אבא: 'אשישה, אחד מששה באיפה', והקשה המהרש"א, בשלמא אחד מששה, משמע בלשון אשישה, אך מגין שהכוונה אחד מששה באיפה ולא במידה אחרת. וכתב: 'ואפשר, כיון דסתם הכתוב אחד מששה במדה, מוקמינן לה אמתת איפה הנזכרת מפורש בכמה מקומות'. וצ"ע מדבריו בסנהדרין. ולולי דבריו יש לפרש בפשיטות, שאי אפשר לפרש אחד מששה במידה אחרת, שכן אחד מששה בכור או בלחך, הוא שיעור גדול יותר מידי, ואחד מששה בסאה, שהיא המידה הפחותה מאיפה, היא מדת בפני עצמה, שהיא מדת קב, ואין צריך לשערה בסאה, ועוד שהיא מדה קטנה, ואין מסתבר שזהו מה שחילק דוד. ועי' בהערות בש"ס שוטנשטיין שם. וע"ע להלן אות ט' בביאור דברי הגמרא שם.

ומעתה מבואר, שעל אף שהתרגום של 'גריוא' אינו סאה, כשאמרו בעירובין שם 'שיתא אלפי גריו', הכוונה כמובן לסאה דווקא. וכן אותו אדם שאמר לרב פפא (ב"ב קו ב) 'עשרים גריו משחא', ודאי שהתכוון לומר לו מידה מסוימת, וכשאומר באופן זה מתפרשת כוונתו לבית סאה. וכך הוא בכל מקום שהכוונה לכמות מסוימת (נדדים נ ב; ב"ב עג ב; ב"מ סה א). אבל לשון 'גריוא' כשאין מתכוונים לכמות מסוימת, כגון 'גריוא אכל גריוא משלם' (פסחים לב א), דהיינו 'מידה כל שהיא אכל מידה כזו משלם', וכן 'ההוא גריוא הדר לטיבלא (יבמות פט א), הב לי גריוא בארעא (ב"ק צו א וקי ב [וב"מ טו ב]), בכל אלו הכוונה למידה מסוימת איזו שתהיה⁶.

ונמצאו רש"י ורשב"ם עולים בקנה אחד עם הגאונים, הערוך, רבינו גרשום והר"י מלוגיל, שפירוש 'גריוא' הוא 'מידה', ובכל אופן פירשו רש"י ורשב"ם שהכוונה לסאה, ואף הראשונים הנ"ל יודו בזה, שהרי בהכרח הכוונה למידה מסוימת. ומצד שני גם לרש"י ורשב"ם, כשאומרים 'גריוא' ללא כוונה למידה מסוימת, מתפרשת הגריוא כמשמעותה, מידה ממש, וזהו 'הב לי גריוא בארעא שיעור שבחא', וכן 'והא דנקיט גריוא וקא כיל', וכמו שהתבאר לעיל⁷.

ומתיישבים דברי הרשב"ם שבב"ב ע"ג פירש 'גריו' למדת כור, שכן תיבת גריו סובלת גם פירוש זה, כי תרגומה אינו אלא 'מידה', והמידה מתפרשת לפי העניין, ובמשא ומתן בין בני אדם הכוונה לסאה שהיא 'מידה סתם', אך היא יכולה להתפרש למידה אחרת כשמובן מתוך הענין שאין הכוונה לסאה. ונראה שהרשב"ם סובר שמאחר ורבה הפליג שם במידת המקום של הכוכב, מסתבר שנקט דבריו בשיעור הגדול ביותר, ועל כן פירש דבריו במדת כור.

ה] ביאור כמה מקומות על פי הנ"ל

ולפי זה פירוש הגמרא בנדדים שם כך הוא: 'אמר ליה (רבי) לבר קפרא, לא תבדיחן ויהיבנא לך ארבעין גריו חיטי. אמר ליה ליחזי מר, דכל גריוא דבעינא שקילנא'. כלומר, רבי אמר לבר קפרא שיתן לו ארבעים מידות תבואה, ובדאי הכוונה לארבעים סאה, ככל מקום שמזכירים שיעור מידה בסתם שהכוונה לסאה. ואמר לו בר קפרא, ראה שאני לוקח באיזה מידה שארצה, שכן אמרת 'מידה' ולא פירשת איזו [ונראה שגם זה הוא מבדיחותו של בר קפרא, שהתעלם בדבריו מהמנהג המקובל שכשאומרים מידה סתם הכוונה לסאה].

ובגמ' סנהדרין צ"ו א' אמרו בסנהריב שנכנס לבית וראה מלאכי השרת שנדמו לאנשים טוחנים גרעיני תמרים: אמר להו, הבו לי מספרא, אמרו ליה, טחון חד גריוא דקשייתא וניתן לך. ע"כ. ויש לדקדק, למה נקטו דוקא כאן חד גריוא, ולא גריוא כבכל מקום, הרי ממילא כשאמרו 'גריוא' ולא 'גריו' הכוונה למידה אחת [וגם אם 'גריוא' הוא 'סאה' אין צורך לומר 'סאה אחת']. ולמה שנתבאר מבואר היטב, שאף שבמקום שאומרים 'גריו', בהכרח הכוונה למידה מסוימת, וממילא מתפרש למידה המקובלת שהיא סאה, כאשר אומר 'גריוא' בלשון

6 ואף שרש"י לא פירש בסנהדרין שם כהמהרש"א, נראה שאין מכך ראייה שהוא חולק על כך שסתם מידה היא סאה. יש לומר משום שהגמרא שם דנה בפירוש שש שעורים, ומקשה, 'אלא שש סאין, וכי דרכה של אישה ליטול שש סאין', והיינו משום שהוא משא כבד מאוד, וכמו שפירש רש"י שם (ד"ה ליטול) [ולשיעור הקטן (לפי נפח הסאה ומשקל החיטין שהוא כשלושת רבעי ממשקל המים) עולה משקל שש סאין כ-39 ק"ג, ולשיעור הגדול הרבה יותר]. והוקשה לרש"י אם כן מדוע אין מפרשת הגמרא שהכוונה לקב, שהוא שישית סאה (ומשקל 6 קבין עולה כ-6.5 ג'), או ללוג, שמאחר ומובן מתוך הכתובים שאין הכוונה לסאה, שכן אין מסתבר שיתן לה לשאת משא כזה, אפשר לפרש שהכוונה למידה קטנה יותר אף על פי שנקטו מדה סתם. ועל כן פירש רש"י טעם אחר, שבגורן אין מידה פחותה מסאה.

7 ועי' הערוך השלם ערך גריו.

יחיד, הרי גריוא מתפרש גם כאומר מידה כל שהיא, ואז תתפרש כוונתם שיטחון מידה איזו שתהיה, ועל כן הוצרכו לומר לו לטחון 'חד גריוא', שאז הכוונה לכמות מסוימת, וממילא מתפרשת הכוונה לסאה.

ו] בדברי רבינו חננאל והנמוקי יוסף

אמנם מצינו ראשונים שנראה מדבריהם שפירשו 'גריוא' בלשון אחר:

1. ברבינו חננאל פסחים ל"ב א', במה שאמרו שם: דאכיל גריוא דגרוגרות דשויה זוזא וקא יהיב גריוא דתמרים דשויה ארבעה', בלשון הר"ח הוא: שאכל קב גרוגרות שדמיהם זוזא ושלם קב תמרים ששויים ארבעה זוזי' [וכעין זה עוד שם בדבריו לעיל].

2. וכן בנמוקי יוסף על הרי"ף ב"מ הנ"ל, במה שאמרו בגמרא שם: קא אזלי חטי ארבעה גריוי בזוזא בשוקא', ובלשונו הוא, 'ארבעה קבין בזוזא בשוק'.

וצ"ע בדבריהם, שהרי הוכחנו שתיבת גריוא הוא מידה, ומצינו שסתם מידה היא סאה, אבל לא מצאנו כן לגבי קב. והקרוב לומר, שפירשו שכוונת הגמרא למידה סתם, וכמו שפירשו לעיל, שאין נפקא מינה בדבר לאיזה מידה מתכוונים, אלא שהם נקטו לדוגמא בעלמא אחת מהמידות, ואין כוונתם לתרגם לשון הגמרא, וצ"ע.⁸

ז] פירוש 'גרבא' אינו כמו 'גריבא'

עוד מצאנו בש"ס לשון 'גרבא'⁹ או 'גרבי'¹⁰ [בלשון רבים]. ולכאורה היה מקום להניח שהיא אותה התיבה כמו 'גריבא' או 'גריוא', רק שהיא חסרה י'. אך מתוך הפעמים הרבים שהיא מופיעה ניכר שהיא תיבה אחרת לגמרי, שכן בכל המקומות היא מופיעה בצירוף, 'גרבי יין' או 'גרבי שמן' או 'גרבא דחמרא' וכיוצא בזה, ו'גריוא' מופיעה תמיד במשמעות אחרת, וכמקומות הרבים שהובאו לעיל, ובכל אלו אין כתוב 'גרוא' או 'גרבא' בלא י', וכן בכל המקומות שכתוב 'גרבי' יין ושמן, אין כתוב עם י' אפילו פעם אחת.

ואף שבב"מ ט"ו א' כתוב: 'הב לי גרבא דארעא בארעא שיעור שבחאי', נראה שבפעם אחת לא הוי חזקה, ומסתבר שהוא טעות סופר, וצריך לומר 'גריבא', ומלבד שכן מוכח מכל השינויים במקומות דלעיל, יש להוכיח כן ממה שאותו הלשון ממש מופיע בב"ק צ"ו א' וק"י ב' ושם מופיע 'גריוא'. וגם בדקדוקי סופרים שם מובא שבכתבי היד ודפוסים ישנים מופיע התיבה עם י', 'גריוא' או 'גריבא' וכיו"ב.

ח] ביאור תיבת 'גרבא'

ופירוש המילה 'גרב' נראה לפי הענין שהוא 'כלי', ואין בזה שום התייחסות למידה, וכך מתפרשים רוב המקומות שכתוב בהן 'שלוש מאות גרבי יין' וכיוצא בזה, שהכוונה לכמות כזו של כלים מלאים יין, ולא נחת התנא או האמורא לפרט מהי המידה המדויקת של הכלי. וכן משמע בתרומות פ"י מ"ח: 'כל גרב שהוא מחזיק סאתיים וכו''. וכן פירש שם הר"ש: גרב, כד או חבית. וכן הרא"ש והרע"ב פירשו 'חבית' [ועי' בפירוש המשנה לרמב"ם שם שכתב, שהוא שם הכלי שכובשין בו הדג כדי שיתקיים].

אמנם בכתובות קי"א ב' כתוב: 'ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלשים גרבי יין, שנאמר ודם ענב תשתה חמר, אל תקרי חמר אלא חומר', וחומר היינו כור, והכור הוא

8 וע"ע במפרש לנדרים ס"ו ב' ד"ה רתח, שפירש: 'גריוא' מידה גדולה.

9 פסחים לו ב'; שם נב ב'; ביצה יב ב'; מגילה ז א'; ב"מ טו ב' (ועי' להלן).

10 שבת יג ב' [וכיו"ב חגיגה יג א' ומנחות מה א']; שם כג ב'; פסחים נז א'; ביצה כט א'; מגילה כז ב'; כתובות קיא ב'; ב"ב עג ב'; סנהדרין צה א'; ע"ז מ ב'.

שלושים סאה [וכמבואר במנחות ע"ז א'], נמצא שכאשר אמרו 'שלושים גרבי יין', כוונתו לשלושים סאה. וכן פירש רש"י שם: 'גרבי' - סאה'. וכן כתב מאמר על המדות ומשקלות לר"י עקנין (בתוך גנזי נסתרות קובץ ג), ש'גרבי' הוא שם מידת הלח, שהיא כנגד מידת 'סאה' ביבש.

אלא שזה אי אפשר, שכן מוכח להדיא מהמשנה תרומות הנ"ל, שתרגום תיבת 'גרבי' אינו סאה, שכן אמרו 'גרבי' שהוא מחזיק סאתיים'. ובאמת גם ברש"י עצמו משמע שלא כהר"י עקנין הנ"ל, שהרי לדבריו 'גרבי' הוא שם המידה עצמה בלח, וא"כ לא היה רש"י צריך לכתוב שהוא סאה, אלא שגרבי הוא שם מידה השווה לסאה.

ועל כן יש לומר עוד, שאין כוונת רש"י שתרגום 'גרבי' הוא סאה, אלא שהגרבי האמור בגמרא כאן הוא כלי המכיל סאה, שזה ממילא מוכח מתוך דברי הגמרא. ומסתבר שהיה מצוי חבית במידת סאה, ועל כן כשנוקטים סתם חבית הכוונה על דרך כלל לחבית המכילה סאה. ולפי זה כל המקומות שהגמרא נוקטת סכום מסוים של כלים, הכוונה לסתם כלים המכילים סאה.¹¹ ועצם הדבר הוא מסתבר, שכמו שנראה שזה שסתם מידה היא סאה, הוא משום שמידה זו משמשת הרבה במשא ומתן, כך גם בלח היו החביות במידת סאה מצויות יותר.

ט] ביאור הגמרא בפסחים

בפסחים ל"ו ב' אמרו על הפסוק: 'ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת' (שמואל ב' ו', יט). 'אמר רב חנן בר אבא, אשפר אחד מששה בפר, אשישה אחד מששה באיפה, ופליגא דשמואל דאמר שמואל, אשישה גרבא דחמרא, דכתיב (הושע ג, א), ואהבי אשישי ענבים'. ולפי מה שהתבאר שאשישה אינה מידה, אלא כלי, בזה חלוק שמואל על רב חנן, שלרב חנן הוא מידה [של יבש] ולשמואל הוא כלי של יין. וכן פירש רש"י בהושע שם בשם מנחם פירוש 'אשישי', וכן מבואר ברשב"ם כ"ב קמ"ד ב' (ד"ה אשישא) שאשישא הוא כוס.¹² ולפי זה גם גרבא דחמרא שאמר שמואל, אין כוונתו אלא לכלי בעלמא.

אמנם במהרש"א (חידושי אגדות) שם נראה שאשישה היא מידת לח, וכן פירש המלבי"ם בהושע שם.¹³ ולפי זה צריך לומר ש'גרבא דחמרא' גם הוא שיעור מסוים, וכפירוש הר"י עקנין הנ"ל. וצריך לדחוק שסתם גרב הוא שם הכלי שיש בו שיעור מידה מסוימת, ואף על פי כן אפשר לומר גם 'גרבי' שהוא מחזיק סאתים'. וצ"ע.

וברש"י (פסחים שם) פירש: 'גרבא דחמרא - איפה של יין', ועיין ערך מלין (ערך אשישה) שהתקשה בזה, שהרי גרב היא מידת סאה ביבש [וכמו שהסיק הוא עצמו בערך גרב, ע"ש]. וכבר התבאר שאין זה מוכרח, שגרבי הוא כלי, וכמו שיש ממנו המחזיק סאתים, אפשר שיש ממנו המחזיק איפה.¹⁴ אלא שעדיין קשה, שהרי הוכחנו לעיל מכתובות, שסתם גרבא הוא

11 ועיין חגי ב' ט"ז: חמישים פורה, ובתרגום שם: גרבין, ואפשר שהכוונה, כלי.

12 ועיין שיר השירים ב', ב, 'סמכוני באשישות' ובאבן עזרא שם. וראה אינצקלופדיה תלמודית ערך מדות ומשקלות הערה 152, שהביא כמה מקומות שאשישה משמש כשם כלי. ומה שכתב שם (בערך) שאשישה היא 'מידה' גם לשמואל, דבריו לקוחים מספר ערך מלין (ערך אשישה), ולפי מה שהתבאר כאן אין נראה כן, וראה עוד להלן.

13 ועיין תרגום דברי הימים (טז, ג), וכן פירוש דברי הימים המיוחס לרש"י (שם), שפירשו שאשישה היא שישית הין, והוא דלא כחד אמוראי שבש"ס.

14 ובמנחם משיב נפש שם הקשה, שאיפה היא מידת היבש. ולא קשה, שגם סאה היא בעיקר מידת היבש, ובהלכה משערים בה בלח. ומידת 'בת', שהיא מידת הלח המקבילה לאיפה, אינה משמשת כמעט בלשון חכמים, ועיקר כוונת רש"י הוא רק לתת את שיעורה של האשישה.

סאה, וכמו שפירש רש"י שם, ואם כן גם כאן קרוב לפרש שמדובר בסתם גרבא שהוא סאה, ומפני מה פירש רש"י שגרבא דשמואל כאן שיעורו איפה. ואפשר שלא היה מסתבר לרש"י שכוונת שמואל לסאה, שאין זה שיעור מופלג כמו שהזכירו שם 'אחד משישה בפר'. ואף על פי שרב חנן סובר 'אחד משישה באיפה', שהוא רק חצי סאה. יש לומר שרב חנן מדבר על גלוסקא, ובזו לחם של חצי סאה הוי הפלגה גדולה, אבל בכד יין אין בזה הפלגה כל כך [גם אפשר שמשמע לרש"י, שבהא גופא נחלק שמואל, שאין מסתבר לו שהכוונה לשיעור חצי סאה כיון שאינו שיעור גדול, ועל כרחך ששיעור שנקט שמואל הוא מופלג הרבה יותר].¹⁵

על כל פנים גם מרש"י זה נראה שאין גרב שם מידה ידועה, שאם היה כן הרי הוא סותר דבריו מכתובות לפסחים וכנ"ל, ועל כרחך שהוא שם כלי, ויכול להתפרש לפעמים בשיעור אחר, וכמו שמוכח מהמשנה בתרומות.

י] מסקנת הדברים

ועולה למסקנת הדברים, שהתרגום, הן של 'גריוא' והן של 'גרבא', אינו 'סאה'. ותיבת גריבא [או גריוא] משמעותה אחרת מתיבת גרבא, ש'גריבא' היא 'מידה', ו'גרבא' הוא 'כלי'. אך מכיון שהמידה המצויה והשימושית יותר הייתה סאה, לכן מצאנו לפעמים בשני תיבות אלו, שהכוונה בהן למידת סאה. או במקום שנוקטים מידה סתם ואין מפרשים איזה מידה, שאז הכוונה לסאה, או משום שסתם כלי יין ושמן הן במידת סאה [אך יש אחרונים שנראה מדבריהם ש'גרבא' הוא כלי במידה ידועה].



15 ובערך מלין ומנחם משיב נפש שם, העלו השערה שהוא טעות סופר ברש"י, ואין שום בסיס להשערה זו, ולא טוב עשו מחברי הביאור של מהדורת שוטנשטיין שנטו מפירוש רש"י שם ללא טעם ניכר לעין.

כתבים

הרב דוד חיים עהרנרייך

הישיבות הקדושות מיסודם של רבותינו הקוה"ט מסמאלין קארלין זיע"א (ז)

ישיבת 'בית אהרן וישראל' – ירושלים ת"ו

בית אהרן וישראל | למדו היטב | סדרים חדשים | בדרך רבותינו | נתברו ספסלי
בית המדרש | נושאים בעול | על לוח לבו הטהור | לא ימושו מפך ומפי זרעך

בית אהרן וישראל

כאמור בסוף המאמר הקודם (גליון רכ"ה), מסרה הנהלת ישיבת 'בית אהרן' כתב נשיאות
למרן אדמו"ר זיע"א, בימים שאחר עלותו לארץ, על הישיבה וכל מה שקשור לה. וכה נאמר
בה:

ישיבת קארלין בית אהרן בעיה"ק ירושלם ת"ו. ב"ה. י' לחודש סיון שנת
תש"ו.

נזר נשיאות קודש', בשם הישיבה הק' ישיבת קארלין 'בית אהרן' ובית
התבשיל בעיה"ק ירושלם ת"ו הננו בזה להכתיר את כ"ק אדמו"ר הרב
הצדיק הקדוש פאר מקדושים מרן יוחנן פערלאו שליט"א בעטרת תפארת
נזר נשיאות קודש לכהן פאר בתור נשיא עולם על הישיבה הק' ועל פיו-קדשו
יתנהגו כל עניני הישיבה הן בעניני רוחניות והן בעניני כספיים הכל מסור
לכ"ק שליט"א. וה' יאריך ימיו ושנותיו בטוב ובנעימים ויתן חכמה בלב-
קדשו להרים קרן התורה והחסידות בדרך אשר סלوة הראשונים כמלאכים
אבותיו הקדושים זיע"א, ויקויים בישיבה זו מאמה"כ כי מציון תצא תורה
ודבר ה' מירושלם.

החותמים בכרכה וביראת הכבוד, גבאי ומנהלי הישיבה: חיים מענדל
קוסטרומצקי, יהושע העשל הלטובסקי, משה שלום שור, אלטר חיים הלוי
שיפמאן, שניאור זלמן גרוסמן, אהרן הלטובסקי, חיים יצחק שווארץ.¹

1 החסידים ר' אלטר שיפמן ור' משה שלום שור לא נמנו על הנהלת הישיבה 'בית אהרן' (ר' אלטר אף היה ממייסדי ישיבת
'פאר ישראל') אלא צירפו חתימתם בעקבות הוראתו של מרן זיע"א, כנראה כעומדים בראש בית הכנסת לאנ"ש שעל ידי
משפחת שור (שור'ס שוהל).

תיקון טעות: בפרק הקודם כתבנו בטעות כי כתב זה נמסר בד' סיון.

לאחר שהיו שתי הישיבות הק' פאר ישראל ו'בית אהרן' תחת ידיו הקדושות² איגד מרן זיע"א את שניהם כאחד, והורה להם להתאחד לישיבה אחת, והיה המשכן אחד. מרן זיע"א העניק לה את שמה 'ישיבת קארלין סטולין' – בית אהרן וישראל³. עד היום הזה⁴. למקום משכן הישיבה המאוחדת נקבע בית מדרשינו 'בית ישראל' בעיר החדשה⁵, וכמנהל הגשמי נתמנה ר' יהושע העשל הלטובסקי ז"ל⁶.

באותה עת שלח מרן זיע"א לקרוא אליו למשכן קדשו בעיר חיפה, את הגה"ח רבי שלמה אטיק ז"ל וביקשו לחזור ולכהן כר"מ בישיבה, אלא שרבי שלמה התנצל כי הוא חלש וידוע חולי, וכבר אינו לפי כוחו.

הרה"ח ר' משה דוד טננבוים ז"ל שכיחן כמנהל 'ועד הישיבות' סיפר כי מרן זיע"א שלחו אל הגאון מטשעבין רבי דוב בעריש וויידנפעלד זצ"ל להציע לו לכהן פאר כראש הישיבה, אלא שהגאון מטשעבין ענהו כי בכוונתו לייסד מחדש את ישיבת טשעבין שעל שם אביו בעל כוכב מיעקב, ולכן אינו יכול להיענות בחיוב לבקשתו.

בתקופה זו נתמנה הגה"ח רבי משה צבי הולצברג ז"ל לכהן כראש הישיבה⁷. בשנת תש"ט, עם צאתו של רבי משה לחו"ל נתמנה כר"מ הגה"ח רבי ישראל גרוסמאן ז"ל⁸, ששיעוריו

2 הגאון רבי זעליג ראובן בנגיס זצ"ל הפליא את מלאכת האיחוד בידי הקדושות של מרן אדמו"ר זיע"א, אשר שמה קץ לפירוד הלבבות המתמשך בין מנהלי הישיבות.

3 עד אותה עת נקראה הישיבה הוותיקה 'ישיבת בית אהרן קארלין', ומרן זיע"א יחד עם איחוד שתי הישיבות לאחת הורה לשנות את שמה ל'ישיבת קארלין-סטאלין', כשהתבטא אז בלשון קדשו, "וואס איז מיטן כבוד פון סטאלין". יש לציין כי אביו הק' כ"ק מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א כבר קרא בשם קודש זה, כאשר בשנת תרע"ה איחד את שתי החברות לאנ"ש בארה"ב 'בית אהרן' ו'בית ישראל' לחברה אחת בשם 'בית אהרן וישראל', ראה בארוכה קובאו"ר גיליון קצ"ג. לאחר כמה שנים חזר מרן אדמו"ר זיע"א וקרא בשם זה לישיבת וכולל בית אולפנא בית אהרן וישראל, (וכפי שיבואר אי"ה במקומו). צירוף שמות זה חזר וניתן שוב ע"י מרן זיע"א הן לישיבה הק' שהקים בויליאמסבורג שבארה"ב, (כפי שיובא אי"ה בפרק לתולדות הישיבה), והן לסידור הק' 'בית אהרן וישראל' שהוציא לאור בשנת תשכ"י בניו יורק. אודות הסידור ראה קובאו"ר גיליון קעג עמ' קי ואילך, ובגיליון ר' עמ' תתע בהערה 20.

4 במקום זה ישבה עד אז ישיבת 'בית אהרן' כאמור בפרק הקודם. ואילו תלמידי ישיבת 'פאר ישראל' שעד אז ישבו בביהכ"נ בוקארשט עברו ובאו למקום זה והתאחדו יחד.

5 שעד אז שימש כמנהל ישיבת בית אהרן.

6 יצויין כי בתפקידו ב'ועד הישיבות' עזר במסירות רבה לישיבתנו הק'. יהי זכרו ברוך.

7 עד אז היה ראש ישיבת 'פאר ישראל'. יצויין כי בתפקידו מקדם בישיבת 'בית אהרן' היה הוא הר"מ של השיעור הגבוה, אלא שרבי שלמה אטיק היה וותיק ממנו וכיהן מעת פתיחת שערי הישיבה בידי מרן אדמו"ר מקארלין זיע"א. כשהמשכורת המצומצמת לא הספיקה לרבי משה ומשפחתו שהתרחבה עם הזמן, ומחוסר ברירה עזב ועבר לכהן כר"מ בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש בלוד, ציווה מרן זיע"א לנאמן ביתו רבי יואל פייבל אורבך ע"ה להכפיל ולשלש את משכורתו על מנת להחזירו לישיבה.

סיפר רבי משה כי מרן אדמו"ר זיע"א ציווה עליו כי בכל עניני הישיבה ואף בענין השיעורים שמוסר ילבן הכל ויתיעץ עם ר' פייבל אורבך ור' דוב פרידמן ז"ל. כשתמה על כך ושאל את מרן זיע"א: הרי הם בעלי בתים ומה להם הכנה בשיעורים בישיבה, ענה לו מרן: אעפ"כ הרי הם עושים עבודתם מיט א ערנסקייט, ומשום כך תדבר עמהם הכל, ובכל פעם תיסע לחיפה ליתן להם דין וחשבון על כל הנעשה. והוסיף: ואל תתפלפל עמהם מיטן גראבן פינגער!, ואכן מדי שבועיים היה נוסע מירושלים לחיפה, נסיעה לא קלה בפרט בימים ההם, על מנת להגיש להם דין וחשבון ולהתייעץ עמם על כל עניני הישיבה.

8 בדו"ח הישיבה משנת תש"ז המובא להלן הוא נמנה על צוות הרמ"ם כבר אז. רבי ישראל נולד בשנת תרפ"ג בירושלים לאביו הרב החסיד ר' זלמן גרוסמן ז"ל. היה הראשון שנקרא בירושלים ע"ש הק' של מרן אור ישראל מסטאלין זיע"א. היה תלמיד חכם מובהק וכבר בצעירותו הרביץ תורה בישראל. הקדיש כוחות למערכות למען ביצור היהדות בארץ ישראל, והיה נאמנם של גדולי ישראל בשליחויות שונות למען כן. חיבר ספרים בכמה מקצועות בתורה 'מחנה ישראל' 'משכנות ישראל' ועוד. בספרו 'שיעורי בבא קמא' שהדפיס בשנת תשכ"ב מופיעה הסכמת הגאון מטשעבין זצ"ל

נמסרו בטוב טעם והצטיינו בשפה ברורה ורהוטה. בשנת תשי"ג נכנס רבי ישראל לכהן כראש הישיבה [במשך השנים, בחלק מהזמן שימשו שניהם כראשי הישיבה זה לצד זה], תפקיד בו נשא עד לשנת תשי"ח, אחר הסתלקות מרן זיע"א, אז עבר לישיבת 'תומכי תמימים' ליובאוויטש בעיר לוד.

כשעברה הישיבה לביהכ"נ 'בית ישראל' היה החסיד ר' יעקב גראנער-קשאנובער ז"ל מרבה לבוא ללמוד שם. בהיותו ת"ח גדול ומתמיד, היה יושב שעות ארוכות עם גמרא ולומד בהתמדה. דמותו ועיסוקו בתורה ביגיעה היו מוסיפים רבות, והתלמידים זכרו אותו שנים רבות לאחר מכן.

למדו היטב

במכתב קודש תוכו רצוף הדרכה⁹ ששלח מרן אדמו"ר זיע"א בעת שבתו בארה"ב לירושת"ו לאברכי ובחורי הישיבה, הוא פורט את מטרת ותכלית הקמת הישיבה הק' ומדריכם בנתיב העולים בהר ה':

ב"ה, יום ו' פ' בשלח. להאברכים ולהבחורים שיחיו! אחדשה"ט.

זה זמן רב אשר יסדנו את ישיבתנו הקדושה, אחד מהמעמים אשר הצבנו לנו למטרה זה לרומם קרן התורה והחסידות... אחד הענינים הכי נחוצים שכל או"א ישתדל לזכך עצמו לשרשו ע"י התורה הקדושה, ע"י שתעוררו לבכם לעזוב דרכיכם ולשוב אליו יתברך, לקשר עצמם באמת ואז אם יהיה באמת, אנו מקיים בעה"י שכל או"א יעלה מדרגא לדרגא, ועל זה אנו מבקשים "ומהר לבנו לעבדך באמת".

ועוד הפעם אנו מבקשים ומזהירים אתכם שיהיה רק על דרך האמת, וכדאיתא בספר 'בית אהרן' הק' כי זאת ידוע לכל בר שכל כי לא זה עיקר התורה מה שלומד על הרף כי מה יועיל הלימוד אם ח"ו לבו בל עמו באהבת ועבודת ה' יתברך וכו', כי בודאי מחויבים אנחנו ללמוד תורתנו בכל מה שאפשר, אך עיקר הלימוד הוא להתלמד מזה הלימוד הנהגה על כל היום¹⁰, וזה הוא הפירוש למען תהיה תורת ה' בפיך, שפיך יתלמד מן הלימוד עד שיעשה פיך רק תורת ה'...

דברי ידידים המעטיר בעדם לכל מילי דמיטב, וחפץ בהצלחתם ובאהבתכם אהבת האמת והשלום.

הכותב, "ראיתי את הספר החשוב 'שיעורי ב"ק' שעולה ומדפיס הרב הגאון הגדול וכו' מו"ה ישראל גרוסמן שליט"א ראש ישיבת 'תומכי תמימים' ליובאוויטש, בלוד, מלפנים ראש ישיבת קרלין-סטולין 'בית אהרן וישראל' בעיה"ק ירושלים ת"ר". נלב"ע כ"ג באדר תשס"ז ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים.

9 נדפס במכתבי קודש מהדורת תשע"ו עמ' קנח, בראשו נכתב: "פה נמצא מכתב להאברכים ולהבחורים היקרים יחיו. זה המכתב כתבנו ליום הוסד הישיבה הק', והמכתב יהי' נכתב בכתבים שיש להם מהדבורים שלנו". (יתכן כי מכתב זה נכתב לתלמידי כולל וישיבת בית אולפנא).

10 ובכתבי קודש מתוך שיחת קדשו אור ליום ד' פ' בראשית, כ"ד תשרי תש"ח, חיפה ת"ו: היינט איז געווען ביי אונז דער ראש ישיבה (הכוונה לרבי מאיר רובין זצ"ל ראש ישיבת "תפארת ישראל" בחיפה) און האט אונז געזאגט, עס איז דאך א מפורש'ער פסוק "למדו היטב" (ישעיהו א יז) (כוונת ראש הישיבה היתה שיש פסוק מפורש שצריך ללמוד היטב בעמקות ופלפול) האבן מיר איהם געזאגט: קוקט אריין אין רש"י, רש"י זאגט דאך "למדו להיטיב" (פירוש שצריך ללמוד כדי להיטיב את המעשים)...

סדרים חדשים

אחד מהיסודות שהעמיד מרן אדמו"ר זיע"א בישיבה, היה סדר הלימוד ביום שישי (שעדיין לא היה נהוג בשאר הישיבות) בו למדו הבחורים ארבע שעות רצופות. מרן זיע"א דרש זאת בלי פשרות.

הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל סיפר שהיה לוקח בקביעות את החסיד הישיש רבי חיים מענדל קוסטרומצקי ז"ל אל בית הטבילה בערב שב"ק. כשיסד מרן זיע"א את הישיבה והתקין ללמוד בער"ש הסדר של ארבע שעות, בא אל מרן זיע"א והתנצל שאינו יכול להשתתף, כי הוא צריך ללוות את רבי חיים מנדל למקווה. אמר לו מרן זיע"א שהלימוד ביום שישי הוא מטרת הקמת הישיבה הק'.¹¹ דברים אלו נשמעו ממרן אדמו"ר זיע"א בשיחת קדשו לחברי החבורה הק'¹²: "אין גאנצן האבן מיר געמאכט אז מ'זאל לערנען פרייטיג כדי מ'זאל האבן א הכנה אויף שבת, קומט דער 'בעל דבר' און פאדרייט די קאפ מיט 'מצוות'... דאס איז א הכנה אויף שבת".¹³

גם ה'סדר שלישי' עדיין לא היה קיים בישיבות אז, ואדמו"ר זיע"א תיקן זאת במסגרת החבורה הק'. הבחורים היו מתאספים כל ערב למנחה וערבית וסדר שלישי, בבית המדרש של החבורה הקדושה, כשבין מנחה לערבית למדו בקביעות סדר הלכה.¹⁴

בדרך רבותינו

מרן אדמו"ר זיע"א הביע רצון קדשו שהבחורים מאנ"ש ילמדו דווקא בישיבתנו ובייחוד בני ירושלים עיה"ק.¹⁵ וכך אנו מוצאים במכתב קודש רצון אהבה שנשלח בפקודת מרן זיע"א לכלל אנ"ש, בחודש תשרי תש"ז:

11 שאל ר' אהרן יוסף, האם יפסיק ללוות את רבי חיים מנדל, ענה לו מרן זיע"א, זאת לא אמרנו. כאומר שיסדר למען לא יפריע לסדר.

12 עש"ק פ' בהעלותך, ח"י סיון תש"ז, חיפה ת"ו - כתבי קודש. וראה שם עוד: "שבת דארץ מען אוודאי זען צו לערנען, און פרייטיג זאל מען זען צו לערנען פיר שעה, איהר זאלט ניט פארשפעטיגן. [התכוון להישיבה שידן]. דאס איז א הכנה אויף שבת, אז דער זיידע זאגט (ספה"ק בית אהרן קמד ע"א) "אז מ'לערנט א בלאט גמרא פאר דעם דאווענען גייט דער 'נשמת' גאר אנדערש" - איז דאס צום גאנצן שבת אוודאי".

13 גם בזמנים ששהו הבחורים בצל הקודש בחיפה שם מרן אדמו"ר זיע"א את עניניו שיקיימו סדרי לימוד קבועים, ופעם הורה להגה"ח ר' חיים מענדל ששהו אף הוא בחיפה כי ימסור שיעור בעיון במסכת פסחים שלמדו באותה עת בישיבה, ותיכף ומיד ללא הכנה מוקדמת מסר רח"מ שיעור בעמקות ואף ציטט את כל דברי הפני יהושע בסוגיא מתוך זכרונו.

14 ראה במכתבי קודש אודות סדר הלימוד בין מנחה למערב: לראות שילמדו שו"ע או"ח חצי שעה בין מנחה למערב, ולהצעירים ביותר ישתדלו לתת שיעור מיוחד, (כ"ג בטבת). גם לחזק את לימוד שו"ע או"ח בין מנחה למערב ולבחור מג"ש קבוע או בתור ככל שבוע אחר, אבל יותר טוב מג"ש קבוע, (י"א בשבט). יצויין גם כי מרן זצוק"ל הביע כמה פעמים רצון קדשו שילמדו בכל יום ג' פעמים ארבע שעות רצופות.

15 מסופר גם כי כבר מיד עם הגיעו לחון את עפר ארץ הקודש בכ"ג אייר תש"ו, עוד במוצאי שב"ק פר' בחוקתי כשעברו הבחורים בחיפה להפדר קודם חזרתם לירושלים ולשאר ערי הקודש, שאל מכל אחד על מקום לימודיו, ואלה שענו כי לומדים הם בישיבות שונות, דרש מהם; 'פארוואס נישט אין אונזער ישיבה'?

סיפר הרה"ח רבי מנדל קירשנבוים ז"ל שבימי בחרותו למד בישיבת 'סלבודקא'. זאת מפני שבישיבתנו לא היתה פנימיה ללינה, וכן לא היו ארוחות מזינות, ושם היה לו בהרחבה את כל המצטרף. כמנהגם של הבחורים אז, שהיו כותבים למרן אדמו"ר זיע"א מכתב על מצבם הרוחני, שלח גם רבי מנדל מכתב, בו סיפר שהוא לומד בסלבודקא, וב"ה לומדים טוב וגם בגשמיות המצב טוב. מרן החזיר לו מכתב ובין הדברים הוא כותב: 'יותר טוב להיות בירושלים בישיבה הקדושה'. ועדיין נשאר ר' מנדל, מסיבותיו שלו, בישיבה בבני ברק. עבר זמן ושוב שלח מכתב למרן זיע"א בו סיפר שהוא עדיין לומד בסלבודקא. מכתב המענה לא איחר להגיע, בו נכתב כבר: 'אבל בקיץ הבא להיות בירושלים'. ואכן בזמן הבא עבר ר' מנדל ללמוד בישיבתנו בירושלים. יש לציין שר' מנדל שכב בחדשים האחרונים לחייו על ערש

לכל אנ"ש די בכל אתר ואתר ובארצנו ה' הע"י! ברוכים אתם לה'!

ישיבתנו הק' נתיסדה מתוך ההכרה הברורה: כי מאותם מעיינות החיים בו שותים בחורי החמד שלנו חסידות ודרך ה' – מאותם מעיינות עצמם גם יבקשו תורה ודרך למודה וטובים ה'שניים' כשממקום קדוש אחד יהלכון, ורוח דרכם של הוד כבוד אבותינו הק' זי"ע תהיה חופפת על שניהם יחד.

ההכרה הזאת מוכרחת להיות ברורה לפני כל אנ"ש דרי ארץ קדשינו, כי ניסיונות הזמן כבר הוכיחו לנו, כי מקום הלימוד מהוה גורם משפיע רב ערך בחייו הרוחניים של כל בחור ובחור, וכל הרוצה לשמור על בניו שילכו בדרך אבותינו הק' – עליו גם לבנות ולבצר בשבילים מקום לימוד הטבוע בחותמם הק' של אבותינו הק'. ומשום כך הנני הוגה אהבה חיבה עמוקה לישיבתנו הק' אשר מתפקידה לשרת את המטרה הק' להיות מקום השראה לתורה ולחסידות. יודע אני כי א"א להגיד כלינו מעשינו ופעלנו את אשר מוטל עלינו לעשות ולפעול למען שגשוגה ופריחתה של הישיבה. אבל דווקא משום כך חייבים אנו בחוב משנה להתאזר ביתר שאת ועוז לרומם את קרנה ולתת בה את ההכשרה הדרושה בכדי שתוכל למלאות כראוי וכהוגן את תפקידה הגדול.

והנה מאז זכני השי"ת לדרוך על אדמת הק' ולקבל את כל עניני הישיבה תחת רשותי הצלחתי ב"ה להנהיג ולהשכין בה סדורים מיוחדים אשר צרכי השעה דרשו אותם, ולבי מלא תקוה להשי"ת כי היא תלך ותגדיל ותעשה פרי למוכת בנינו דורכי מסילות הקודש.

אולם מניעות רבות ועיכובים שונים עודם מחסמים את עבודת הישיבה, ועלינו מוטל החוב הקדוש לגוללם ולפתוח פתח כפתחו של אולם לקראת שגשוגה פריחתה והרחבתה של הישיבה.

למען זה אני מוצא להנהיג את הסדרים דלקמן:

א. על אבות הבנים שיח' מאנ"ש דרי עיה"ק ירושלם ת"ו להתאמץ למסור את בניהם ללמוד ולהתחנך בהיכל ישיבתנו.

ב. על אנ"ש בכל אתר ואתר וביחוד מארצנו הק' להתייצב תיכף כחברים-תומכים לישיבתנו הק' בסכום של לא פחות משתי לירות לשנה.

כן הנני מוצא כי למען בסוסה הכספי של הישיבה בשעה זו, אשר היא עמוסה חובות הרבה יש לערוך בחג שמיני עצרת הבעל"ט מגבית חד פעמית בכל בתי הכנסיות שלנו, ואני מבקש את כל אנ"ש להרים את חלקם ביד נדיבה, וברוח מבינה, כי למענו, למען בניו, ולמען טובתה של חבורתנו הק' הוא עושה את הדבר הגדול הזה.

דורי, מלופף בייסורים. אך כשהזכירו לפניו את אותה התקופה שבה הסתופף בצל מרן אדמו"ר זי"ע"א ולמד בישיבה הק' ובחבורה הק', היה מתמלא חיות והתחיל מספר בהתלהבות כדרכו בכל הפרטים, והיה מצטט על פה את נוסח המכתבים ששלח לו מרן זי"ע"א כלשונם מילה במילה. נלב"ע כ"א אדר תשע"ז. יהי זכרו ברוך.

ויהי נועם ה' עלינו ומעשה ידינו יכוון לרומם את קרן ישיבתנו ותהי לשם ולתפארת במחננו, וקרן אורה לכל אלה הרוצים להנות מרוחנו, וה' יברך את כל העושים והמעשים לדבר הק' הזה ויזכו לרוב שמחה המושפעת מזמן שמחתנו ונוכה לראות מהרה בשמחת ישראל בהגאלו גאולת עולמים.
חיפה, תשרי תש"ז.

הכו"ח בפקודת הקודש דוב פרידמן - פייבל אוירבך

נתרבו ספסלי בית המדרש

עם איחוד הישיבות לישיבה אחת, בית אהרן וישראל, החלה הישיבה לקבל עוד תלמידים מבני אנ"ש, שהצטרפו לספסליה. בשאלון משנת תש"ז שמולא ע"י הנהלת הישיבה עבור השלטונות תחת הכותרת 'דו"ח משנת תש"ז' נכתב:

מתי נוסד המוסד - נוסד שנת תרצ"ט ע"י כ"ק אדמו"ר הרה"צ הק' מוה"ר א.מ. פרלוב זצ"ל הי"ד.

שמות חברי ההנהלה - הנשיא אדמו"ר הרה"צ הק' הר"י פרלוב שליט"א, יהושע העשל הלטובסקי, אהרן הלטובסקי, זלמן גרוסמן.

מגידי שעור והרמ"ם - הרבנים, שלמה אטיק, משה הולצברג, משה מאיר קירשנבוים, ישראל גרוסמן.

העובדים במשרד המוסד, במטבח ובנקיון - מנשה רוזנפלד, שמעון בוקשפן, יצחק פקשער, אברהם זלצמן.

מספר התלמידים הלומדים במוסד, לפני הצהרים בלבד - ארבע. אחרי הצהרים בלבד - שמונה. לומדים כל היום - 26 ובס"ה 38.

האם קיימת פנימיה ליד המוסד - לרגלי המלחמה נפסקה ונתמכים בכסף.

בנוסף על הנ"ל שנמנו בדו"ח כיהנו בישיבה הגה"ח רבי חיים מענדל קוסטרומצקי כבוחן כל יום שישי, והחסיד המופלג רבי משה אייזין כר"מ, כל זאת עד עלותם למרום כקדושים בשנת תש"ח, הי"ד.

בדו"ח שנרשם בחודש תמוז שנת תשי"ב כבר נמנה מספר התלמידים לשישים ואחד, ופורטו שעות הלימודים והם משעה 9 עד שעה 1 קודם הצהרים, ומשעה 3 עד שעה 7 אחרי הצהרים. גם פורט כי בישיבה קיים אוצר הספרים ובו כאלף ספרים.

במכתב ששיגר הג"ר בצלאל טננבוים זצ"ל ראש ישיבתנו בויליאמסבורג בחודש חשוון תשי"ג להנהלת אגודת הרבנים בארה"ב בענין הישיבה דשם, הוא מוסיף דברים בשולי המכתב ומבקש מהם: "נא ליתן מכתב המלצה מאגודת הרבנים עבור ישיבת קארלין סטאלין בארץ ישראל... יש כמספר שמונים בני תורה כ"י אשר שמעם הולך בכל גבול ארץ ישראל...". במכתב מהמנהל הרה"ח ר' פייבל אוירבך ז"ל מחודש כסלו תשט"ו הוא כותב כי הישיבה מונה כבר "בערך תשעים תלמידים כ"י".

בחדש ניסן שנת תשי"ג התפטר חברי הנהלת הישיבה¹⁶. או אז מינה מרן זיע"א להנהלת הישיבה את נאמניו החסידים ר' יואל פייבל אויערבך ור' בערל פרידמן ז"ל מחיפה, ולצידם את ר' יהושע העשל הלטובסקי (שכיהן עד אז כמנהל יחיד), כשעל ידם המנהל בפועל בירושלים הגה"ח רבי שמעון בוקשפן ז"ל¹⁷. ר' שמעון למד עד אז בכולל תפארת ציון יחד עם גדולי ירושלים ואחד העיר למרן אדמו"ר זיע"א שר' שמעון יכול לגדול בתורה ומוציאים אותו מאהלה של תורה, אמר לו מרן זיע"א: 'מיר ווייסן וואס מיר טוהען'.

הבחורים המבוגרים יותר, בפרט אלו שגרו מחוץ לירושלים, אכלו בימים ראשונים של הישיבה הק' אצל הרה"ח ר' יהושע ציינווירט ז"ל¹⁸ אך גם זה היה במשורה ובצימצום. הרה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל סיפר את המצב לאדמו"ר זצוק"ל ומרן זיע"א כמו אב רחום מסר לו תפריט 'וואס ס'בעסער פון אלע גיקעכטס': 'לחם עם חמאה, ביצה קשה, דבש ומיץ תפוזים – גם אם רובו מים.

מקום הלינה לתלמידי הישיבה שגרו מחוץ לירושלים היה בחדרי בית המדרש של כולל בוקרשט בשכונת מאה שערים.

סדרי הישיבה היו מסתיימים לפנות ערב, לקראת תפילת המנחה. (ובקיץ יותר מאוחר) לאחר ערבית היו לומדים סדר שלישי במסגרת החבורה הק' (רצו פעם להנהיג תפילת מנחה גדולה בישיבה, אך מרן זיע"א לא הסכים לכך).

על לוח לבו הטהור

מרן אדמו"ר זיע"א נשא על לוח לבו הטהור את הישיבה על כל צרכיה הרוחניים והגשמיים ועניו הק' היו פקוחות על כל פרט ופרט של תהלכות הישיבה הק'. גם לאחר נסיעתו לארה"ב¹⁹ עמד בקשר מכתבים רציף עם ראשי ומנהלי הישיבה, רי"ה הלטובסקי, ר"פ אויערבאך, ר"ד פרידמן, ר"ש בוקשפן, ר"י גרוסמן ור"מ הולצברג, והיו שולחים בפקודת הקודש תמידים כסדרם מכתבים בהם היו כותבים פרטי פרטים מהנעשה בישיבה באופן כללי וגם על מצבו של כל בחור בפרטות.

מרן זיע"א היה מביע דעתו הק' באשר לסדר תלמודם של בני הישיבה הק'. באחת השנים רצו להתחיל לתלמוד מסכת כתובות, שאלו את מרן זצוק"ל על כך, וענה במענה לשון: 'ס'פעלט נישט וואס צו לערנען אין מועד און נזיקין'.

גם בעול הגשמי היה מרן אדמו"ר זיע"א מעורה בכל דבר והיה נושא על כתפיו הק'. בשנות שהותו בארה"ב, הורה לנאמן ביתו החסיד המסור רבי אלימלך טרבילי ז"ל, שניהל את משרד הישיבה הק' שהקים מרן זיע"א בויליאמסבורג, לנהל משרד נפרד עבור הישיבה בירושלים ולא למזגו עם המשרד המקומי, ונימוקו עמו כדי שאף אחד לא יפטור עצמו בכך שכבר תרם לישיבה בארה"ב.

16 על אחד ממכתבי ההתפטרות חתומים, ר' חיים יצחק שווארץ ור' זלמן בריזל. על כתב הנשיאות שנמסר למרן זיע"א בחדש סיון תש"ו לא בא ר' זלמן בין החתומים. יצויין כי בדו"ח שנמסר לרשויות משנת תש"ז שניהם אינם מופיעים בין חברי ההנהלה.

17 שעד אז עמד לעזר לר' פייבל אויערבך בניהול כולל וישיבת בית אולפנא שהקים מרן זיע"א. על כך בפרק הבא בעז"ה.

18 מיקירי ירושלים וחכמיה. חתן הרה"ח רבי דוד אריה בריזל ז"ל. שלח מעמדות למרן זיע"א בחיפה. מבניו ז"ל נמנו על חברי החבורה הק'.

19 האניה יצאה מנמל חיפה ביום שני, חמשה עשר בשבט תש"ח, והטילה עוגן בארה"ב ביום רביעי, בדר"ח אדר א' תש"ח.

בשנת תשי"ד הציע ר' פייבל אוירבך למרן אדמו"ר זצוק"ל שמות מספר אברכים שיסעו לחו"ל לטובת הישיבה, ומרן זיע"א לא הסכים עד שהציע את הגה"ח רבי אהרן יוסף בריזל ז"ל ואמר: אויף עם נעמען מיר אחריות! שיסע לשנה לסאן פאולו בברזיל לטובת הישיבה (אז היו שם הרבה מיוצאי סטאלין ובני אנ"ש), אך בפועל לא איסתייעא ליה מילתא לעזוב את ביתו והילדים אשר חנן אותו ה', אמר רא"י למרן: ווייזט אויס אז מ'דארף האבן א זכיה צו ארבעטן פאר אונזער ישיבה, ענה מרן: 'א וודאי דארף מען האבן א זכיה! 'אח"כ אמר למרן שאולי יסע מבלי להימלך בבית, א"ל מרן: 'היינטיגע צייטן טאר מען עס נישט זאגן²⁰.

פעמים במשך אותן שנים הציע מרן אדמו"ר זיע"א להגה"ח ר' משה הולצברג לנסוע לעיר לונדון לאסוף כספים עבור הישיבה הק'. בפעם הראשונה ענה רבי משה ע"י שליח כי קשה עליו הנסיעה ביותר, כי סבל מכאבים ברגליו. ענה מרן זיע"א לאמר לו: 'מיר נעמען אויך זיינע פיס אויף אונז – ער זאל פארן!', רבי משה צבי אכן נסע, ומאז לא ידע מכאוב ברגליו כל ימי חייו.

פעם אמר מרן אדמו"ר זיע"א להרה"ח ר' דוד פריינד ז"ל מירושלים²¹: 'מיר ווילן שליסן אונזערע גישעפטן מיט דיינע גישעפטן', שאל ר' דוד מה הכוונה. ענה מרן זיע"א שיראה לתת תמיכה לישיבה, ואכן היה ר' דוד מזיל מכספו לטובת הישיבה ומאז ראה ברכה בעסקיו²².

פעמים היה מרן זיע"א מבקש מאנ"ש את תרומותיהם לישיבה הק'. ומעשה היה "בעת השלחן ביקש כ"ק מרן זיע"א מאחד [– החסיד ר' משה שווייצר מטבריה] שיתן סכום הגון עבור הישיבה הק', וכאשר האיש נתן את הכסף ביקש אחד מאנ"ש הי"ו [– המנהל רי"ה הלטובסקי] מכ"ק מרן זיע"א שיברך את הנותן עבור נתינת תרומתו, ענה לו כ"ק זיע"א: וואס? א ברכה? געלט איז דאך בלאטע, נאר אז מ'דארף א טובה טאן א אידן מוז מען זיך אראפלאזן צו דעם²³.

אחד מהתומכים החשובים של הישיבה היה הרה"ח ר' זעליג דוב טרבילו מארה"ב. מי שתמך בעבר בישיבות בלוניץ ובסטאלין, וגם לפעמים היה שולח כספים לירושלים. לאחר החורבן באירופה התמסר ר' בערל כל כולו לישיבה בירושלים והיה מגייס סכומי כסף גדולים בשביל הישיבה הק'. מידי ערש"ק היה עובר על פתחי הבתים ואוסף כספים עבור הישיבה הק'. בימי מגורי מרן אדמו"ר זיע"א באמריקה, היה נכנס ומוסר למרן זיע"א את כל הכסף, ומרן היה שולח אותם לישיבה בירושת"ו. פעם ביקש אחד מבניו ממרן זיע"א שינאיו מהפעילות הרצופה, למען לא יזיק הדבר לבריאותו ולקצר ימיו חלילה וחס. ענה לו מרן: 'אדרבה! דאס

20 קיץ שנת תשכ"ג נסע רבי אהרן יוסף עם הרה"ח המסור ר' חיים צוובנר לחו"ל עבור המוסדות ושמו ראי" שהוא נוסע בשליחות אדמו"ר זצ"ל ולאחר שנים רבות מקיים את רצון הקודש, רא"י קיבל אז מתנה מר' פייבל גארטל שחגר מרן זיע"א.
21 לימים ירד להתגורר בסאו פאולו שבברזיל. ידוע סיפור הפלא שהיה לו עם מרן זיע"א כשהביא נער שנתעורר רח"ל מסאו פאולו לניו יורק לטיפול רפואי, ובאותו ומופת נפקחו עיני הנער. (ראה "לקוט מאמרים" שבת קודש, ירושלים תשס"ב, עמ' ל ושם בהערה 59).

22 הרה"ח ר' אריה מרדכי פריינד ז"ל (אביו של ר' דוד) היה סוחר, ופעמים היה מתקשה במסחריו, פ"א היה רא"מ בחיפה ולא היו אז לבחורים בחצה"ק מה לאכול. פנה אדמו"ר זצוק"ל לר' אריה מרדכי, ורא"מ נתן 5 פונט כדי שיקנו מזון לבחורים. ר' אריה מרדכי סיפר אח"כ: האמינו לי שכשהוצאתי את ה-5 פונט גם מכנסיי לא היו שלי אבל מאז נשפע לי שפע ולא חסר לי דבר.

23 כ"ו תשרי תש"ז בעת שולחן ההילולא קדישא בחיפה (כתבי קודש). ר' משה ז"ל נתן באותה שעה תרומה בסך 5 לא"י, שהיתה כדי משכורת חודשית.

וואס ער טוהט פאר אונזער ישיבה דאס וועט איהם בריינגען אריכות ימים און פון דעם חיות וועט ער זיך קענען האלטן געזונט!²⁴

לא ימוש מפיר ומפי זרעך

גם לאחר השבר הגדול עם פטירת מרן זיע"א בכ"א כסלו תשט"ז, המשיכה הישיבה להתנהל לתפארת מייסדיה, רבוה"ק זיע"א, ולא פסקה תורה ממנה עד היום הזה. במהלך השנים הוחלפו מקומות הלימוד, לומדיה ומלמדיה.

כמה גלויות ידעה הישיבה במשך השנים. בשנת תשי"ז כשבנין המרכז הרוחני 'היכל רבינו יוחנן', פרי יגיעו של מרן אדמו"ר זיע"א, כבר התנוסס על תלו, עברה הישיבה מביהכ"נ 'בית ישראל' להתקיים בבנין זה, בהיכל ובקומה השניה²⁵.

באותה עת נתמנה הגה"ח ר' יוסף ציינווירט ז"ל לראש הישיבה, רבי יוסף מיאן בתחילה לקחת את התפקיד ולכן נכנס יחד עם הגה"ח ר' שמעון בוקשפן ז"ל להגאון מטשעבין שנענה ואמר לו: הנני גוזר עליך בגזירת רב שתתמנה לראש הישיבה. א"ל ר' יוסף שהינו צעיר לימים עדיין ואינו יכול לקבל עליו את המשרה. ענה לו הרב מטשעבין שמסופר שהגאון בעל החוות דעת נתמנה בצעירותו לרב ואמר לפרנסי הקהילה שזהו חסרון שיראה לתקנו מדי יום ביום.

רבי יוסף מסר שיעורים ג' פעמים ביום. עיון, בקיאות ובשו"ע יורה דעה לשיעור ערב. בנוסף היה שיעור כללי פעם בשבוע וגם שיעור כללי בספר קצות החושן בליל שישי לבחורי אנ"ש שלא למדו בישיבתו.

גדולי וצדיקי הדור שהכירו מקרוב את הישיבה ותלמידיה היו מפליאים ומשבחים בית תלמוד זה. חלקם באו בכתובים לטובת הישיבה. לפנינו מכתב נרגש לטובת הישיבה על דף נייר מכתבים של המוסד, מהרה"ק רבי אברהם יעקב מסדיגורא זיע"א מתל אביב שנכתב עוד בחיי מרן אדמו"ר זיע"א²⁶.

ת"ת וישיבת קארלין סטולין בית אהרן וישראל ובית התבשיל. בנשיאות מרן כ"ק הרה"צ הק' אדמו"ר מסטולין קרלין שליט"א. ב"ה. יום כ"ח אדר א' שנת תשי"א.

יקרה וחביבה היא בעיני הישיבה הקדושה בית אהרן וישראל אשר יסדה בציון ש"ב הרה"צ הק' אדמו"ר מקארלין וצל"ה הי"ד לרומם את קרן התורה והחסידות, ולהאיר מתוכה את הדרך ילכו בה צעירי הצאן מדרכי אבותינו הקדושים אשר האירו ארץ ומלואה. בה שוקדים על התורה בחורי חמד מבני ציון היקרים יחד עם כולל אברכים גדולי תורה והיראה. מצוה גדולה

24 זכור לטוב הרה"ח ר' דוד צבי הכהן גוטשטיין ז"ל שהיה מרבה פעלים לטובת הישיבה הק' 'בית אהרן' בעיר העתיקה והיה נוסע לתל אביב לגייס כספים עבורה והיה חותם על הקבלות לתורמים, וכשמרן זיע"א אחד את שתי הישיבות הורה לו להמשיך בעבודת הקודש עבור ישיבת 'בית אהרן וישראל', וכן עשה, ואף היה ממונה על התרומות שהגיעו בדואר.

25 תקופה מסויימת היו סדרי הישיבה לפנה"צ בבנין ברח' אבינועם ילין, ואחז"צ בביהכנ"ס בית ישראל.

26 יחסי ידידות קרובים היו בין הרה"ק מסאדיגורא שהיה מגזע רבוה"ק לבין מרן אדמו"ר זיע"א, וביקרו כמה פעמים זא"ז, ראה בספר תולדותיו 'אביר המלכות' ח"א עמ' תח והלאה. ראה עוד שם עמ' קמ"ח אודות זהירותו שכל מילה תהא אמת על קריאת קודש לטובת מוסדותינו הק' משנים מאוחרות יותר.

לתמכה ולסעדה בכל הכחות. ואני מברך את כל העושים והמעשים לטובת הישיבה הק' שזכות התורה וזכות רבותינו הק' תגן עליהם להושע בכל טוב תמיד".

אברהם יעקב במוהר"ר ישראל מסדגורה

בשנת תשכ"ג העתיקה הישיבה את משכנה לשכונת קטמון בעיה"ק ירושלים, בבית מדרשינו 'בית אהרן וישראל' ששכן ברחוב השיירות 23. בבית מדרש זה התפללו זקני החסידים פליטי העיר העתיקה. במקום זה עלו ונתעלו התלמידים בתורה, כשזקני החסידים משפיעים עליהם ומדריכים אותם בנתיבי החסידות²⁷.

הבחורים דלו מבארם של החסידים המופלגים רבי חיים יודל מינצברג רבי אפרים גוטליב ורבי משה אהרן הורביץ ז"ל תושבי קטמון כשבכל יאהר צייט ישבו עמם אחרי התפילה לשתיית לחיים עם סיפורי צדיקים²⁸.

בקטמון התארגן מקום ללון בסמיכות מקום לישיבה עבור הבחורים שרובם היו במרחק מבתים. גם ביתו של הרה"ח ר' שמעון רובין ז"ל שימש כמקום מנוחה לתלמידים.

27 בקטמון שכנה הישיבה עד אשר עברה לקראת זמן החורף תשכ"ט לבנין אורות ישראל ברח' אגריפס 80 בירושלים. סדרי הישיבה באגריפס זכורים לטוב, כשבשעה שש ורבע בבוקר התקיים סדר לימוד לפני התפילה. תפילת שחרית היתה בשעה שבע ונמשכה בדרך כלל כשעה ורבע. [את השטח ברח' אגריפס קנו החסידים לנחלה בארץ ישראל, עבור מרן אורי ישראל זיע"א. עם הזמן נשתכח הדבר. גם אדמו"ר זצוק"ל כשהיה בארץ ישראל שאל היכן נחלת אביו ולא ידעו היכן המקום שנתיישב ע"י זרים. בהשתדלות מנהל המוסדות הק' הגה"ח רבי שמעון בוקשפן ז"ל גילו את השטח ולאחר ניהול משפטים נגד הפולשים הצליחו להציל רק שליש מהשטח. בתחילה שימש המקום עבור תושבי אנ"ש שגרו במחנה יהודה והאיזור ואח"כ עקב מצוקת הישיבה בקטמון נתנו את הבנין עבור הישיבה. הבנין היה בן ג' קומות. קומה א' עבור חדר האוכל, קומה ב' שימש כפנימיה ללינה, וקומה ג' עבור היכל הישיבה הק'. נקרא 'אורות ישראל' ע"ש בניו הק' של כ"ק מרן אורי ישראל מסטאלין זיע"א. בתקופה זו הגיע עזובן הרה"ח ר' פייוויל אוריבך ז"ל לישיבה]. בשנות התש"ל יצאו לאור הקבצים 'מאורות' ע"ש 'אורות ישראל', מאסף חידו"ת מפרי עמלם של תלמידי הישיבה. בין מגידי שיעורים במשך השנים נמנו, הרה"ג ר' אליעזר יונגר ממונטריאל, הרה"ג ר' זאב פלדמן שליט"א, הרה"ג ר' דוד משה טעפ ז"ל והרה"ג ר' אברהם בהגר"ח שמואלביץ זצ"ל.

בחודש מרחשון תשל"ז חזרה הישיבה הק' אל היכל בית מדרשינו 'היכל רבינו יוחנן', ובאותה עת נתמנה הג"ר מנחם מענדל קרביץ זצ"ל לראש הישיבה.

בשנת תשל"ט עברה הישיבה למשכנה ברחוב אשלג 5 בשכונת בית ישראל. בחודש מנחם אב תשמ"א נתמנה הג"ר צבי מרקוביץ זצ"ל כראש הישיבה עד ליום פטירתו - כ"ג חשון תשס"ז. ר' צבי נולד בתרע"ז לאביו ר' שמואל חתנו של רבי יוסף יצחק רבינוביץ ז"ל, מחבר הספר "ברכת יצחק" ורב העיר טורעץ שבליטא. קיבל תורה מהגאונים רבי שמעון שקאפ ורבי ברוך בער מקאמניץ והיה מזכירם בשם 'מורי ורבי'. טרם מלחמת העולם השנייה קיבל צו גיוס, וכדי להינצל ממנה עלה לארץ ישראל, ונכנס ללמוד בישיבת לומז'ה בפתח תקווה. בהגיעו לפרקו נשא את בת הג"ר שחתי יגל ז"ל. ובשנת תשכ"ב קיבל את עול הרבנות ברמת גן. דרך לימודו היה שהיה מביא 'יסוד' שכבר בנו ראשי הישיבות הקודמים והוא היה מוסיף ראיות ופירוכות על היסוד. מסופר כי לפני שקיבל עליו את התפקיד הלך להתייעץ עם הגרא"מ שך, ותשובתו הייתה שאכן כדאי לו לקחת את המשרה, והפטיר: גם אני התחלתי בקארלין... [כיהן כראש הישיבה בישיבת מרן רא"א מקארלין הי"ד בלוגניץ, ראה קובאו"י גיליון רכא].

בישיבה הק' הוקם אוצר הספרים גדול, ולאחר פטירת הרה"ח ר' חיים יודא מינצברג ע"ה, ז' טבת תשמ"ז, נקרא על שמו ולזכרו עד היום הזה.

בשנת תשנ"ב עברה הישיבה לבנין המרכז הרוחני מתחת לביהכ"נ היכל רבינו יוחנן, משם עברו בשנת תשנ"ד לבנין ברחוב יונה בשכונת גאולה. ויזכר לטובה הרה"ח המופלג ר' פנחס רוזנברום ז"ל [נלב"ע כ"ו ניסן תשע"ז] שהשפיע תורה וחסידות על בחורי החמד.

28 זכור לטוב אחד מתלמידי הישיבה הק', הרה"ח ר' שניאור זלמן דייטש ז"ל, בור סוד שאינו מאבד טיפה, שזכר והזכיר רבות מהמאמרים והסיפורים שסופרו באותן שנים על ידי זקני החסידים, והעביר אותם בדייקנות ובנאמנות.

בשנת תשכ"ד נתמנה הגה"ח ר' דוד יוחנן בידרמן ז"ל²⁹ לר"מ שיעור א', ובשנת תשכ"ה נתמנה הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל³⁰ לר"מ בשיעור ב', (שניהם כבר הרביצו תורה בישיבה הק' 'מתיבתא דרבינו יוחנן' בעיה"ק טבריה)³¹.

ספסלי הישיבה התרחבו³² לאחר שבתקופה זו החלו לעלות לארץ הקודש בני אנ"ש החסידים שבחור"ל³³.

בחודש כסלו תשכ"ד הגיע כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א לביקורו הראשון בארה"ק. ביקור זה הפיח רוח חיים בלבנות אנ"ש לראות בקיום ברכתו של מרן אדמו"ר הזקן זיע"א 'לא ימושו מפין ומפי זרעך ומפי זרע זרעך' – אמר ה' מעתה ועד עולם'.

כחצי שנה לאחר מכן, בחודש אייר תשכ"ד, כתבו כ"ק האדמו"רים מבאיאן וקופיטשניץ זיע"א מכתב קודש נלהב לטובת הישיבה הק': "ב"ה כי גם עתה זכינו לראות שנתקיימה בבית זקנינו ההבטחה שלא תשכח התורה מפי זרעו וצדיקים במיתתם קרויים חיים...". בשנת תשכ"ז, בביקורו השלישי של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א בארה"ק, התפלל כל יום תפילת שחרית בקטמון, ולאחר שנים הזכיר את התפילות הנלהבות בקטמון³⁴.

בהמשך השנים העתיקה הישיבה כמה פעמים משכנה ממקום אחד למשנהו³⁵ כשגולה אחר גולה גלתה, עד אשר באה אל המנוחה במקום משכנה החדש והמפואר בקרית הישיבה

29 [לאחר ג' שנים שכבר עבד עם הבחורים הצעירים] ר' דוד יוחנן נולד בשנת תרצ"ה לאביו הרב החסיד בנש"ק רבי יעקב יצחק זצ"ל בשנת תרצ"ה, ולאמו בתו של הרב החסיד רבי אלטר חיים שיפמן ז"ל. חתן הרה"ח רבי יהושע ציינוירט ז"ל. היה נאמן לגזע הקודש ומסור בכל לב ונפש, וביתו בירושלים שימש כאכסניה לכ"ק אדמו"ר שליט"א בביקוריו הראשונים בארה"ק. היה דמות מופת של עובד ה' באמת ואמונה. השפיע תורה וחסידות לאברכים ולבחורים, והיה מוסר שיעורים בספרי מוסר ועבודה בבית מדרשו 'היכל רבינו יוחנן'. עצתו היתה אמונה לרבים שנטלו ממנו עצה ותושיה בעבודת ה' ובמסילות החיים. נלב"ע ז' במרחשון תשפ"א ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים.

30 נולד בירושלים בשנת תרפ"ט לאביו הרב החסיד רבי אלעזר ז"ל. היה מבחירי החבורה הק' שייסד מרן אדמו"ר זיע"א ומבני הכתה הראשונה. חתן הגר"ר שלום יעקב שמחה רוטמן זצ"ל. תלמיד חכם מופלג ואף עסק בתורת הח"ן. תפילותיו היו בוקעות שערי רקיעים ועבד את קונו עבודה תמה באהבה וביראה. היה מתהלך בסמטאותיה של ירושלים בשמירת עיניים מופלגה. חסיד נאמן בכל לב ונפש והתמסר למען המוסדות הק'. היה מקושר בכל עוז לאילנא דחיי ועמד כצור חלמיש להחזיק איתן באמונת אומן מבלי נטות, והעביר לדור אחרון את שלהבת 'ועד דור ודור אמונתו'. נלב"ע ד' אדר תשע"ז ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים.

31 בהמשך נתמנה יבלחט"א הגה"ח ר' אברהם אורבך שליט"א למגיד שיעור למבוגרי הישיבה [הגאון ר' אליעזר יהודה פינקל ז"ל ראש ישיבת מיר אמר להרה"ח ר' ישראל דוב בידרמן ז"ל וליבלחט"א הרה"ח ר' שמעון שווארץ שליט"א: יש לנו במיר 'ראש ישיבה'. והוא עדיין בבחורות].

32 בחודש ניסן תשכ"ג יסדו כתת 'מכינה' לבחורים הצעירים. מגיד השיעור היה הרה"ח ר' צבי יעקב ציינוירט ז"ל [בנו של הרה"ח ר' יהושע ז"ל. נמנה על החבורה הק' שהקים מרן אדמו"ר זיע"א. מנאמני שושילתא קדישא, והרחיק נדוד ונסע כמה פעמים לארה"ב בשליחות אנ"ש למען המשך גזע הקודש. היה מסור בלונ' למוסדותינו הק'. נלב"ע כ"ח מנחם אב תשמ"ב ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים], יחד עם גיסו הרה"ח ר' דוד בידרמן ז"ל. בשנת תשכ"ד כנס הרה"ח ר' שלמה לייב זלצמן שליט"א לכהן כר"מ. בשנת תשל"ט התחדשה המכינה להיות 'ישיבה קטנה', ונקראה על שמו הק' של מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד: 'זכרון אלימלך'.

33 זכות ראשונים שמורה להרה"ח ר' יצחק אהרן, בנו של נאמני של מרן זיע"א הרה"ח ר' אלימלך טרבייל ז"ל [חתן הגר"ר מאיר דוד הלפרין ז"ל. נלב"ע בשנתו הסי', ביום ה' ניסן תשע"ה ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים]. בהמשך הגיעו אחיו יבדלחט"א הרה"ח ר' נח, בני ר' יו"ט שמחה ערליך, בני ר' יעקב פוטאש ועוד [באותה עת נהגו בני חור"ל להחליף מלבושם למלבוש הירושלמי].

34 "מיט אפאר יאהר צוריק האבן מיר געדאוונט יעדן טאג אין קטמון, האט מען געדאוונט געשמאקער ווי היינט". (ערש"ק פר' מקץ, כ"ט כסלו תשל"ה, בבנין אורות ישראל, ירושלים ת"ו, וכן בשיחת קדשו י"ט כסלו תשל"ו, אורות ישראל, ירושלים ת"ו, וגם בשיחת קדשו י"ב חשון תשל"ז, אורות ישראל, ירושלים ת"ו).

35 ראה לעיל הערה 27.

שהוקמה עבורה בפאתי שכונת רמות ירושת"ו, בה היא שוכנת עד היום הזה, כשקול תורה ותפילה נשמע בעוז במקום. שמחת חנוכת הבית נחגגה ברוב עם ובהמון חוגג בראשות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א בשבת קודש פרשת חוקת תשס"ה לסדר באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם.

בחודש אלול תשע"ד ייסד כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א את הישיבה הק' 'בית אהרן וישראל' בעיר ביתר שבהרי יהודה. בחודש טבת תשפ"ג נורתה אבן הפינה להקמת הבנין החדש של הישיבה הק' במרומי העיר³⁶.

הישיבה הק', אשר כוננוה רבותינו הקוה"ט להאיר לבות בחורי אנ"ש ולהזריח בהם אור תורה וחסידות זה כשמונים וחמש שנה, היא כפורחת עלתה נצה, והישיבות הקדושות 'בית אהרן וישראל' בירושלים, בבורו פארק³⁷ ובביתר, מפארות את חסידות קרלין סטולין העולמית לשם ולתהלה, בהעמידם אלפי תלמידים, חסידים ואנשי מעשה, אשר מהם מרביצי תורה ומורי הוראה בישראל, דיינים ומחברי ספרים, כה יתן ה' וכה יוסיף.

**בעז"ה בפרק הבא – אודות הישיבה וכולל 'בית אולפנא בית אהרן וישראל'
מיסודו של כ"ק מרן אדמו"ר זיע"א, בעיה"ק ירושלים ת"ו**



³⁶ "הישיבה הקדושה שנוסדה בעירנו בחודש אלול תשע"ד הרי היא המשך לישיבה הקדושה שכונו רבותינו הקדושים והטהורים בעיר הקודש ירושלים תבנה ותכונן, שתחילתה בישיבה הק' 'בית אהרן' בשנת תרצ"ט לפ"ק, על ידי כבוד קדושת מרן אדמו"ר הקדוש רבי אברהם אלימלך פערלאו זיע"א הי"ד מקארלין והמשכה על ידי כבוד קדושת מרן אדמו"ר רבי יוחנן פערלאו זיע"א מקארלין סטאלין" – מתוך נוסח מגילת היסוד, כ"ה טבת תשפ"ג, בחגיגת הנחת אבן הפינה.

³⁷ אודותיה נרחיב בס"ד באחד הפרקים הבאים.

הערות

מכתב תגובה והערות על פסקי הלכה מפוסקי דורינו בהלכות כתובה וחופה בגליונות רב"ד - רב"ו

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בגליון האחרון נתפרסמו הערותיו של הרה"ג אהרן יוסף אורבך שליט"א על מאמרי בענייני נישואין. והנני להשיב על חלק מדבריו.

א. מה שכתב: 'טעם מנהג א"ז זצ"ל לחתום תחת החופה גם כשהכתיבה והחופה הכל מבעוד יום, אינו מחמת מחזי כשיקרא, וכמובא בשם א"ז זצ"ל באפריון שלמה (ירושלים תשס"ז, להגרא"ב פינקל זצ"ל, פרק ב' סעי' י"ב, ועבר את הגהתו המדוקדקת של כבוד אאמו"ר זצ"ל), אלא שכן הוא מנהג ירושלים'.

ברצוני להבהיר שבאמת יסוד וטעם המנהג בירושלים מיוסד על חשש זה דמחזי כשיקרא, כפי המובא בקובץ אהלי שם (ח') בתשובת הגאון ר' חיים נאה זצ"ל, שהמנהג בא"י ובירושלים שתחת החופה כשקורא הכתובה ומגיע לתיבת וקנינא, מקבלין קנין וחותמין מיד, בזה יוצאים מחשש שמא לא ירצה החתן לקבל קנין אחר החופה וכו', ומביא שהחיד"א זצ"ל הלך לז' ברכות בטונים ואמר להם שטעו בזה שחתמו קודם הקידושין אשקרא דכתיב בגוה וצביאת כלתא דא והות ליה לאינתו עכ"ל. והוסיף הגר"ח נאה זצ"ל, דגם הנוהגין לקבל קנין לפני החופה ולא חששו למחזי כשיקרא כנוכח במהר"ם מינץ, מודו דחתימת העדים על שקרא גרע טפי. ומפני זה כל אחינו האשכנזים אשר עלו לאה"ק מאז העליה הראשונה כולם קיבלו עליהם ונהגו כמנהג א"י לקנין וחתומה אחר החופה ועזבו מנהג חו"ל.

וכן שמעתי מכמה גאוני ירושלים זצ"ל שהגרש"ז היה מסדר קידושין אצל בניהם, שזה היה נימוקו לקבלת קנין אחר הקידושין. וכגון מה ששמעתי מידיד נפשו הגר"ר יוסף אליעזר אקער זצ"ל שתמה בפניו הגרש"ז, איך אפשר לעשות זאת קודם החופה: "זאת אומרת שחותמים על מה שהיה כבר - בזמן שזה עוד לא היה".

ומה שהביא מע"כ מאפריון שלמה משמיה דהגרש"ז שכל זמן שהשטר נמצא אצל המסדר קידושין ועדיין לא נמסר לחתן לא חשיב עדות כלל, ומצד מה שכתוב והות ליה לאנתו אי"ז שקר. נראה דהגרש"ז לא אמר זאת אלא לענין בדיעבד או שעת הדחק, ואכן מטעם זה הורה לעדים לחתום על הכתובה קודם החופה בעת שירד גשם סוער, אבל לכתחילה בודאי סבר שיש לחתום כמנהג ירושלים וכדי שלא לחתום על שיקרא כנ"ל. וכן הנהיג הגר"ש אלישיב כשימש בסידור חו"ק, וכן הנהיג הגר"ד סאלוויצקי זצ"ל, כמבואר בקובץ מבקשי תורה.

ב. מה שכתב להעיר על פסקו של הגר"ש אלישיב שאם החופה היתה מבעוד יום או בין השמשות והברכות נגמרו בלילה, אזלינן לענין ימי השבע ברכות אחרי זמן קנין החופה שהיה ביום.

הראוני בקונטרס פניני שבע ברכות פסקי הלכה שנשמעו מהגר"ש אלישיב זצ"ל ע"י הרב בן ציון קוק שליט"א, שהביא גם הוא פסק זה משמיה דהגר"ש, ועיי"ש שהאריך בזה.

ג. בקובץ הקודם הבאתי בשם המנחת יצחק והגרש"א והגר"ש זצ"ל לגבי חופה שהסתיימה בבין השמשות, יש להתחשב כאילו החופה היה ביום ממש וספק ברכות להקל שלא לברך ביום השמיני שבע ברכות.

וברצוני להוסיף, שלכתחילה ראוי להיזהר שלא יבואו לכך, מכיון שהגר"מ פיינשטיין זצ"ל הורה שחופה שהסתיימה בביה"ש וממילא לא הספיקו לערוך הסעודה ביום וערכו הסעודה בלילה מתחילים למנות שבעת ימי המשתה מהלילה, ובאופן זה מסתמכים על דעת בעל כנסת יחזקאל שסובר שמונים השבעה ימים משעת הסעודה. וכן מובא בשמו באהלי ישורון עמוד ל"ב. וכן הורה הגר"ש וואזנר זצ"ל (שבט הלוי ח"ט סי' רד"ע) דביה"ש שהוא ספק לא נחשב יום לענין ז' ימי שמחה ויש לו עוד יום לענין ז' ימי שמחה. ולכן כדאי להימנע מכך כדי שלא להיכנס לספיקות.

בברכת התורה

משה דו"אלובסקי

בענין הנ"ל

קראתי בהנאה את ה"מעשה רב" בעניני קידושין שכתב הרב משה דו"לובסקי שליט"א בקובץ האחרון. והנני להעיר כמה הערות על מה שכתב, ובכך מתחזק הענין שאין למדים מן המעשה.

באות א' הביא רק את הדעה שצריך להתענות עד צאת הכוכבים בלבד ביום החופה, ומעשה רב מגדולים שהורו לנהוג כן. אמנם יש לציין שבסידור דרך החיים ובסידור היעב"ץ כתבו שיש להמשיך את הצום עד החופה. ובערוך השלחן (סא, כא) כתב בפשיטות שכך הוא המנהג.

באות ב' הביא מהגרשו"א שלא נכון מה שעושים אלו שמדליקים אבוקות השושבינים קודם היציאה לכיסוי הכלה. אמנם בס' ילקוט מנהגים (עמ' 132) של קהילת הפרושים בירושלים מובא שכך נוהגים בירושלים. וכן בקובץ מבקשי תורה (חוברת כו, עמ' תכ) כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמשעה שמתחילים ללוות את החתן לכסות את הכלה ידליקו את הנרות.

ממה שכתב באות ג' משמע שדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלזרוק פיסות נייר הצבעוניים לבד אסור מפני חוקות הגויים. אמנם בקובץ מבקשי תורה (חוברת כז, עמ' עט) כתוב בשם הגרי"ש זצ"ל שאין בזה איסור של חוקות עכו"ם לפי המהרי"ק, וא"כ מותר לנהוג כן.

באות ד' כתב שהמנהג הקדום בירושלים הוא שהחתן אינו יוצא לקראת הכלה. ויש להעיר שבס' וישמע משה (ח"א, עמ' שנט) כתב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שנוהגים שהחתן יוצא לקראת הכלה. ובס' שלמי שמחה (פ' כד) כתב שכאשר הכלה התקרבה למקום עמידת החופה היה הגרש"ז אויערבך זצ"ל מורה לחתן לצעוד כמה פסיעות לקבל פני כלה.

באות י"ג כתב שהרב מטשעביץ זצ"ל פסק שיש לסובב ז' פעמים גם בזו"ש, והמחבר סיפר זאת לכמה פוסקים, ומאז הם הורו לעשות כן. אבל האמת היא שלא שייך בזה כ"כ ענין של הוראה, משום שאחר ביורר מקור מנהג זה מצאתי שהמנהג של סיבוב ז' פעמים הוא מנהג חדש שהחל רק בשנת תר"מ לערך, ובכלל המקור הקדום ביותר שנזכר סיבוב הכלה הוא בפ"י רב דוסא היווני עה"ת, שנמצא בכת"י, ונכתב בשנת ה'ק"ץ, והועתק בס' מאורות הראשונים, ושם נזכר סיבוב של ג' פעמים. ואח"כ הובא מנהג זה בס' אגרת הטיוול מאחיו של המהר"ל, וגם שם נזכר ג' פעמים. ושוב הובא המנהג של ג' פעמים בס' מקורי המנהגים (ברלין, תרז), ס' המטעמים (וורשא, תרן), שלחן העוזר (שנת תרפט), וקו' מצהלות חתנים (שנת תרטו). והמקור הקדום שנזכר סיבוב של ז' פעמים הוא בסידור בית יעקב (וורשא, תרמא), והוא מההוספות הידועות של המדפיס ולא מהיעב"ץ. ובמהדורות הראשונות של הקיצור שו"ע כתוב שסובבות ג' פעמים, ורק מהמהדורה החדשה של שנת תרמ"ד שו"ע ז"י המחבר עצמו עם שינויים כתוב שסובבות ז' פעמים, ומוכח מכל זה שהמנהג של ז' פעמים החל רק משנת תר"מ לערך, ולא ידוע מי שינה את המנהג ומדוע עשה כן.

באות י"ד כתב בשם הרב מטשעביץ זצ"ל שבזמננו בכל שאלה בענין השמות יש לעיין בספר אהלי שם וכן לנהוג. וסתימת הדברים קצת מטעה. משום שאליבא דהלכתא לשטר כתובה יש דין של שטר רגיל, ואין בה החומרות של גט. ורק משום דברי הנחלת שבעה שכתב להחמיר לכתחילה בשטר כתובה כמו גט, משום שמא ילמדו ממנו לכתוב גט, אנו מקפידים בכתובתו כמו גט. והספר אהלי שם נכתב בשביל כתיבת שמות של גט. ועל המסדר קידושין לדעת זאת כשמעיין בו, ולדעת שבדיעבד או בשעת הדחק יש מקום להקל בכתובה מה שאין כן בגט.

באות ט"ו כתב בשם בעל המנחת יצחק שאין טעם כלל שהחתן ישכור את חדר היחוד מבעל האולם. אמנם בס' בישורון מלך (פ"א הערה יא) כתב שכאשר נכדו של בעל המנחת יצחק התחתן בלונדון אמר לו זקנו קודם החופה שיקנה חדר היחוד בקנין סודר, וכשראה זאת המרא דאתרא הגר"ח פדווא זצ"ל שאלו בתמיה האם כך נוהגים במדינתנו, אמר ליה שבירושלים נוהגים כן.

ואחתום בברכה,

אריה לייב הלוי לופיאנסקי

ירושלים עיה"ק תובכ"א

בענין המתנת ו' שעות מאכילת תפ"א שטוגן בשמן בשרי

ראיתי בגיליון אב - אלול תשפ"ב, מאמרו הנפלא של הרב אליהו למברגר בענין השאלה המצויה - תפ"א שטוגן בשמן שטיגנו בו שניצל וכדו', האם צריך להמתין שש שעות אחר אכילת התפ"א. והעלה שאין צורך בהמתנת שש שעות.

והנה עיקר נימוקי הרב הכותב הם לבאר מדוע האוכל את 'התפוא' אין צריך שש שעות. אולם הכא אוכל ג"כ את 'השמן', והתפוא"א הם טופח על מנת להטפח, ואם כן נמצא שאוכל תבשיל של בשר ממש.

והרב הכותב הרגיש בזה, והביא ראיות שאין מתייחסים לאכילת השמן. והביא ראיה מהרב החיד"א בשיורי ברכה בדין מערב מלח בשרי בתבשיל שאין צריך שש שעות. ולענ"ד יש לחלק בזה, דהמלח שנתערב אינו ניכר כלל, ועוד בנדון הנז' המלח לא נתבשל עם הבשר, רק השרו בו 'לשון' שכבר עברה מליחה, משא"כ כאן עיקר התפוא"א הוא הטיגון בשמן, והשמן ניכר בו בהדיא, ונימוקי החיד"א שם לא שייכים בנד"ד.

ולכן גם אינו דומה לנדון הש"ך בדין תבשיל בקדירה שאינה מקונחת, דהתם אין כוונתו כלל לשאריות התבשיל שבקדירה, משא"כ כאן בשמן של תפוא"א שעיקר האכילה היא התפוא"א עם השמן, ולכן אף שאין כוונתו ל'בשר' שבשמן, אבל ודאי כוונתו ל'שמן'. ומנ"ל שבכה"ג לא חשיב אוכל תבשיל של בשר.

והגע עצמך, אם יטביל אצבעו בשמן ויטעם ממנו מעט, האם לא יצטרך להמתין שש שעות כדין האוכל תבשיל של בשר. ואם כן, מאי שנא זה מאוכל התפוא"א עם השמן הטופח עליהם.

ועוד נשאל, מי שיקח מרק בשרי ויערבו עם אורז, ויאכל האורז, האם לא יצטרך להמתין שש שעות, כיון שכוונתו לאכול אורז. ובאמת שראיתי בזה להר"א חנניה זצ"ל בשו"ת שערי יושר חלק א סימן לד, שהעלה שאם עיקר בישולו במרק בשרי צריך להמתין שש שעות, אבל אם נתנו באורז מעט מרק בשרי לא חשיב תבשיל של בשר. ושם נז"נ בדברי החיד"א שהזכיר הרב הכותב. ולפ"ז משמע לי, שהמטגן תפוא"א בשמן, ודאי שנחשב כעיקר בישולו בתבשיל של בשר, וצריך להמתין שש שעות.

בברכת התורה

אברהם כמאט

כולל 'כתר שושנים' ירושלים

תגובת הכותב

ראיתי מה שכתב הרה"ג אברהם בטאט שליט"א, והנני משיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון וכדרכה של תורה.

לענ"ד יתכן שלא ירד הכותב לסוף עומק דעתי בזה, כי למעשה אין שום נפק"מ כלל האם התבשיל של בשר נאכל בעין או לא, אלא יסוד הדבר בתבשיל של בשר תלוי בכוונת האדם וכפי שביארתי בארוכה מדברי היד יהודה והמקדש מעט, וממילא הדברים ברורים כמו שכתבתי.

ומה שכתב שאין ראיה מדברי החיד"א לא הבנתי, שהרי כפי שביארנו רוב בנין ומנין של פוסקים סוברים שדברי הש"ך מיירי שאין ששים כנגד השומן של בשר וכן כתב החיד"א, וא"כ ברור שטעם המלח נרגש במלח (ואפילו בלי ששים בדבר שעביד לטעם בוודאי נרגש הטעם), ומאי שנא אם הוא בעין או לא. ונוסיף ונאמר שהרי הש"ך כתב דבריו בשומן של בשר, והרי זה אינו מטעם תבשיל של בשר אלא אפילו בשר ממש בעין היות שלא עשה כן במטרה שיהיה לו טעם בשר בתבשיל אפילו שאין ששים הדין כן, שאין צריך להמתין שש שעות לאחר אכילתו.

וממילא מבואר מדבריו היטב שאף שכאן רוצה לאכול התפוחי אדמה מטוגנים 'בשמן' מכל מקום 'בטעם הבשר' שיש בשמן אינו רוצה ואינו מכוון לכך.

ומאי שדן לומר, בטובל ידו בשמן האם לא נאמר שצריך להמתין שש שעות, מאי ראיה מזה, הרי כל הטעם הכא הוא משום לא פלוג כמו שכתבתי, ואם כך אפילו אין כוונתו לטעם הבשר, הרי הטעם מצוי ומונח שם ומורגש היטב ולא שנא מאחד שבישל בסיר אחד עוף ואורז שלאורז יש דין תבשיל של בשר, מה שאינו כן במקום שהוא מבשל דבר אחר באותו שמן וכל מטרתו הוא שיהא לו תפוחי אדמה מטוגנים בשמן ואין לו שום כוונה לטעם הבשר, אם כן ברור שאין צריך להמתין שש שעות (אם השמן נקי וזך).

(וכן אם יטבול אצבעו באותו השומן שאיירי בו הש"ך מי לא יצטרך להמתין שש שעות לאכילת בשר, בוודאי שכן, א"כ למה כשאוכל השומן מעורב בפחות מששים לא יצטרך? אלא מבואר כמו שכתבתי).

ומה שהביא מספר שערי יושר, הרי משם ראיה לדברי עיין שם ותמצא נחת.

בברכת התורה

אליהו למברגר

הופיע ויצא לאור עולם

בעזרת ד' יתברך

ספר
משכן שלום

עניני ריבית

שרשי הענינים ויסודותיהם בדיני ממונות
ענפיהם וסעיפיהם בדיני ריבית
בבירור טעמיהם ונימוקיהם



חובר מאתי בעזר ממעל
שלום מרדכי הלוי סגל



זכרון אהרן * ירושלים תשפ"ג

להשיג בחנויות הספרים המובחרות