

ב"ה
שנה לא
גליון ג (קפג)
שבט - אדר א-ב תשע"ו

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:
רח' אבינועם ילין 11
ת.ד. 50197 ירושלים 91053
טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992
E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים

כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק

כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" -
ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" -
ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" -
ביתר עילית

כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" -
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" -
מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" -
מודיעין עילית

כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" -
גבעת זאב

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק

כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" -
רמות, ירושלים

כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" -
ירושלים

כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" -
ירושלים

כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" -
ירושלים

התוכן

גנוזות

עמוד

ה	רבי מרדכי יצחקי זלה"ה מחכמי יוון (ש"כ-)	תשובה בענין ספק קידושין
לג	רבי אליהו ישראל זלה"ה מחכמי ירושת"ו ואב"ד נא אמוץ, מצרים מח"ס קול אליהו (תע"ה - תקמ"ד)	הערות על ספר משאת משה חלק א

חידושי תורה

מא	הרב פנחס הלוי סגל ראש ישיבת אהבת תורה ר"כ עטרת שלמה - כלל חסידי קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו	בגדר חזקת הבתים שיש עמה טענה
מז	הרב אפרים פישל סגל ר"כ להוראה קארלין סטאלין, ביתר בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	קרקע שגבה ניזק בנזקו האם חוזרת למזיק ביוכל
נו	הרב יוסף אלבוים כולל קדשים, קרלין סטולין גבעת זאב	בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה והמסתעף
ע	הרב חנניה גבאי, ב"ב	בענין הפקר דבעינן למצות שביעית
עה	הרב יעקב טרכילו כולל עיון בישיבת בית אהרן וישראל, ביתר	בגדר דין מיטב דניזק
פד	הרב אליעזר דוד ברנד ישיבת בית אהרן וישראל, ירושת"ו	בגדר חיוב דגרמי והמסתעף

בירורי הלכה

צג	הרה"ג ר' לוי הכהן רבינוביץ זצ"ל מח"ס "מעדני השולחן" ירושת"ו	דין ספק ברהמ"ז בנשים
צד	הרב ברוך בריזל קארלין סטאלין, ביתר עילית	בירור מקום התפירות של תפילין
קיד	הרב מאיר דוב גלויברמן כולל תפארת אהרן קרלין סטולין, מודיעין עילית	במנהג לבישת פרצופין של צורות אדם ומזלות בפורים
קלג	הרב חיים דוד אייזנשטיין כולל תפארת אהרן קרלין סטולין, מודיעין עילית	דין תבשיל שנשאר על הפלטה לאחר הפסקת חשמל
קמה	הרב חיים נחום בלויא בני ברק	בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה וכוכבים (ב)

לשון חכמים

הזכרת מפלת האויבים בהודאת פורים וחנוכה	הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות' מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	קנט
ביאור המונח "לפרקים"	הרב צבי ישי דמן, ירושת"ו	קסה

הערות

קסט

בענין קבלת פסקי השו"ע ורמ"א - הרב יוסף לובין, קרלין סטולין, טבריה / בענין זמן הדלקת נר חנוכה לנוהגים כשיטת הגאונים - הרב יעקב חנניה וינגרטן, בית שמש / בדין טלטול בעלי חיים וציפורי נוי בשבת - הרב שלום דובער לוי, ניו יארק / בענין פתיחת כלים בשבת - הרב מ. גולדנברג, ירושת"ו / תגובה - הרב יוחנן שבדרון, קרלין סטולין, גבעת זאב / בענין ביעור פירות משביעית קודמת ובענין איסור מחתך בפתיחת פקק בשבת - הרב אריה פאס, ב"ב / בענין תערובת חלב בפרווה בסעודה בשרית - הרב שמעון רבינוביץ, קרלין סטולין, מודיעין עילית / תגובה - הרב יעקב אקער, קרלין סטולין, ביתר עילית / בענין הנ"ל, חמירא סכנתא מאיסורא - הערת המערכת / במקום קו התאריך לדעת הכוזרי והרז"ה - הרב יהושע וולף, ב"ב / תגובה - הרב יוחנן שבדרון, קרלין סטולין, גבעת זאב / בענין סידור כלי שמלאכתו לאיסור בערב שבת שלא יצטרך לטלטלו בשבת - הרב משה חיים שמעיה, קארלין סטאלין, טבריה / בענין אמירת אלקינו ואלקי אבותינו ועם קדשיך כאמור לפני ברכת כהנים - הרב יעקב קורנבליט, קארלין סטאלין, ביתר עילית

כתבים

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין	הרב אברהם אביש שור	קפה
ה. בית הכנסת האשכנזים של החסידים בטבריה		
דעם קאליסקער'ס שוהל'		

גנוזות

רבי מרדכי יצחקי זלה"ה

מחכמי יון במחצית הראשונה של שנות הש' בה פעלו בשאלוניקי כמה חכמים למשפחת יצחקי. כמעט ולא נמצאו פרטים אודותיו. בספונות יב נדפס מכ"י אגרת ושיר שכתב המשורר רבי סעדיה לונגו בעל סדר זמנים (שאלוניקי שנ"ד) אל רבי מרדכי. בראש האגרת נכתב ב"ה עוד להר"ס לונגו הנז' יצ"ו שלח על טען הנז' להח"ר מרדכי יצחקי נפשו בטוב תלין". כן נמצא בביה"ס הלאומי כ"י שמספרו F5314 המכיל אגרות ושירים מחכמי תורכיה ויון ובו נמצאת "מליצה ששלח החכם כמוהר"ר מרדכי יצחקי לה"ר יאודה ׳ן בנבנשת על דברי ריבות" (ב-31א)

כאן אנו מדפיסים תשובתו הנמצאת בספר שו"ת לרבי שלמה ברוך מדייני קהילת ארטא ביון בכת"י הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 729 (ומסומנת כסימן פ"ג) בענין עדים שהעידו על קידושין שניתנו בארטא שעליה נתעוררו כמה שאלות. שאלה זו נזכרת בספר משפטי שמואל להגאון רבי שמואל קלעי סי' פג ושם מובאת גביית העדות מ"יום א כח לחודש אדר שנת השכ"א ליצירה פה עיר ארטה" ושם נזכר מעורבותו של ר"ש ברוך בשאלה זו "עוד ביום הזה בא החכם כמה"ר שלמה ברוך והעיד בת"ע איך הוא נמצא לשם בשעת העדות של מושקו הנ"ל... אח"כ קם החכם כמה"ר שלמה ואמר לו תברר דברך...". מסקנת דבריו שם שאין בקידושין ממש ולפסקו מצטרפים רבי גבריאל מברוסא ותלמידי מהר"ש קלעי האחים רבי יהודה בן מנחם ורבי גבריאל בן מנחם. גם בשו"ת מהרשד"ם חאה"ע סי' נא עוסק בשאלה זו ובתוך דבריו כותב "וכמו שיפה כתב החכם השלם כמוהר"ר שלמה ברוך שלמה הוא ושלמה משנתו". ומדבריו מוכח כי גם רבי שלמה בעצמו כתב תשובה בענין זה אבל אינה נמצאת בספר תשובותיו שלפנינו. מתוך לשונו של רבי מרדכי נראה כי אינו מתושבי ארטא ממה שכותב "כיון דבמתא דאתשיל מניה נ"ד עשו הפקעה מפורש". התקנה שדן בה שנתקנה בארטא (ובעוד קהילות אחרות כפי המובא בפוסקים) שלא לקדש אלא בפני עשרה ושם קידש אפקעינהו לקידושיו נזכרת גם במשפטי שמואל ומהרשד"ם הנזכרים ובשי למורא למהר"ש יונה סי' כ. בדבריו מביא מדברי חכמי הדור, מהריב"ל מהר"י קארו הרדב"ז ומהר"ם מפאדווא ומזכירם בברכת החיים. בתוך דבריו כותב "וכבר נתוכחתי בזה עם א' מבעלי הקונטרסין נר"ו שעבר דרך גבולנו". באמצע דבריו מביא פתקא מהרדב"ז שבאה לידו, והיא נדפסה בשו"ת דברי ריבות סי' ד וסי' רט ושסט. בכתב היד נמצאת גם תשובתו של החכם רבי דוד ב"ר בנימין הלוי אשכנזי משאלוניקי בנידון דידן (מסומנת כסימן פב) ובעז"ה נפרסמו בגליון הבא.

תשובה בענין קידושי ספק

תשובה

עם היות אמת ואמונה ראין כל אדם רשאי להכניס עצמו בעובי קורת תורת גיטין וקדושין ולא כל הרוצה ליטול את השם בהן יבא ויטול כדאמרינן בפ"ק דקדושין (:) אמר רב יהודה אמר

[illegible]

שמואל כל שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהם, ולקמן באותו פרק עצמו מסיימין עלה (שם ג.) אמר ר' אסי א"ר יוחנן וקשין לעולם יותר מדור המבול שנא' אלה וכחש וגו', ופרש"י ז"ל לא יהא לו עסק עמהם לא יהא דין בדבר שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן, ואע"ג דהתוס' כתבו דהר"ר עזריאל פ' שלא ידבר עם הנשים על עסקי קדושין לקדשה שפעמים שתהא מקודשת באמירתם או בנתינתם ולא יבין, מ"מ לענין הדין יודה הר"ר עזריאל לרש"י ז"ל דמי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין דאינו יכול להיות דין בדבר דכל דכן הוא והדברים ק"ו ומה הדבור עם הנשים הוא אסור מטעם חששא בעלמא כ"ש וכ"ש שראוי לחוש לדין שאינו יודע בטיב דיניהם.

אלא דקשה לי דא"כ דהר"ר עזריאל מודה לרש"י לענין דינא א"כ מי הכניסו להר"ר עזריאל לדחות פ' רש"י ז"ל ולבקש פ' אחר דחוק מאד שפ' עמהם ר"ל עם הנשים וזה דוחק גדול דנשים מאן דכר שמיהו והעיקר חסר מן הספר שהרי שמואל לא הזכיר בדבריו נשים כלל, ועוד דוחקים אחרים נמשכים לפירושו כמו שיראה המעיין שם בדבור התוס' הנחתים בעת הזאת דהשתא לאו בשקלא וטריא בגופא דשמעתתא אנן קיימין, ואפשר לומר דהר"ר עזריאל ראה קושי עצום לפ' רש"י ולפיכך הוצרך לבקש לו דרך אחרת והוא דאי איתא כפ' רש"י דלא יהא לו עסק עמהם ר"ל להיות דין בדבר א"כ אמאי נקט גיטין וקדושין והלא בכל דיני התורה ובפרט דיני איסור והתר צריך ג"כ להיות הדין בקי בהן כדי שיהא לו עסק עמהם ואם אינו יודע בטיב דיניהם פשיטא דאין לו לעסוק בהם שמא יתיר האיסור ואמאי פרט ואמר בטיב גיטין וקדושין, ובשביל קושיא זו דחה הר"ר עזריאל פ' רש"י ובחר לו פ' אחר, ועוד דאפשר לצרף עם זה דוחק אחר נופל על הלשון לפירושו של רש"י דפ' דעמהם קאי לדיני גיטין וקדושין, דלא היל"ל כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהם אלא היל"ל לא יהא לו עסק בהם דלישנא דעמהם לא שייך בזה כלל, אמנם לפ' הר"ר עזריאל דעמהם קאי לנשים וקאמר שלא ידבר עם הנשים אתי שפיר לישנא דעמהם, וזה דקדוק אמתי למתבונן בטבע הלשון.

ואחרי כתבי זה האל"ם אנה לידי תוספי הרא"ש דקדושין וכתוב שם ז"ל לא יהא לו עסק עמהם פ' רש"י לדון ולהורות, ותימה אפי' בשאר דינים דאיסור והתר נמי אם אינו בקי לא יורה ולא ידון, והר"ר עזריאל פ' שלא ידבר וכו' ע"כ, ואיפשר לומר דרש"י עצמו הרגיש בקושי הנופל לפירושו דאמאי נקט גיטין וקדושין והבליע התירוץ בנעימות דבריו במה שכתב לא יהא לו עסק עמהם להיות דין בדבר שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן ע"כ, שכוונתו לומר דמשום הכי נקט גיטין וקדושין דחמירי משאר דיני איסור והתר משום דאיסור ערוה הוי מעוות לא יוכל לתקן שהרי שנינו בחגיגה פ"ק (ט.) ר"ש בן מנסיא אומר אי זהו מעוות לא יוכל לתקן זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר אם תאמר בגונב וגוזל יכול הוא להחזירו ולהתקן, ופרש"י והוליד ממנה ממזר שהביא פסולים בישראל ויהא זכרון לפיכך אין עונותיו נמחקים בתשובה, יכול להחזיר דמי גנבתו וגזלתו לבעלים ויהא מתוקן מן החטא עכ"ל, וזהו מה שכיוון רש"י ז"ל במה שכתב שמא יתיר איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול לתקן.

עוד איפשר לומר דנקט גיטין וקדושין לפי שאיסורן חמור וסכנתם גדולה לכך צריך שהאדם שנתמנה להיות דין בהם שיהיה בקי ומומחה בהם בכלליהן ובפרטיהן בדקדוקיהם ובדקדוקי דקדוקיהן כי מחמת שאיסורן חמור חיישינן דילמא בכל דהו יבא למעות אמנם בשאר דיני איסור והתר לא חיישינן כולי האי שהרי בהלכות שחיטה נקמינן שאין צריך השוחט לדעת כל פרטי הדינים כמו שכתב הטור א"ה בשם ר"ת, והמרדכי ג"כ כתב בריש חולין שאם השוחט

יודע פשוטן של הלכות שחיטה אע"פ שאינו יודע דקדוקיהם שחיטתו כשרה, והגהות מימון ג"כ בפ"ד מהלכות שחיטה כתבו בשם סמ"ג שאין צריך השוחט לידע כל חלוקי שהיה וחלדה וכו', אמנם בגיטין וקדושין צריך שיהא בקי בהם ובכל דקדוקי דקדוקיהם עד שבשביל כך בזמן חכמי התלמוד היו ממנים גברא רבא לדון ולהורות בדיני גיטין כדאמרינן בפ"ק דגיטין (ה:): בר הדיא בעא לאתווי גיטא אתא לקמיה דר' אסי דהוה ממונה אגיטי א"ל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות, ופרש"י דהוה ממונה אגיטי דק"ל כל שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהם והוון ממני גברא רבא לאורויי היכי נעביד ע"כ, וכמה וכמה חכמים שלמים וכן רבים גדולים וטובים היו בזמן רב אסי שהיו בקיאים בכל דיני התורה כולה ועכ"ז לא היו סומכים אלא על רב אסי שהיה ממונה אגיטי לפי ששמושה עדיף מלמודה והוא היה בקי ומורגל בשמושן והאחרים לא היו רשאים להתעסק בהם.

נמצינו למדים דלא כל הרוצה ליטול את השם בדיני גיטין וקדושין יבא ויטול כ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו כי לא נכחד עצמי ממני וגולמי ראו עיני דאכתי לא קשאי כי נער ובער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי דחכמה אין כאן זקנה אין כאן והיה לי להשיב אחר ימיני פן אלכד ברשת ארשת אזהרת גזרת ראש החכמים ע"ה במ"ש (משלי כה ו) במקום גדולים אל תעמוד.

אף גם זאת ראה ראיתי כי טוב וישר ונכשר להמנות במצוה זו ולהיותי סניף ומוצניף להניף ההתר על הנערה הזאת כי היכי דלמטי לן שיבא מכשורא מכשרון המעשה הזה להציל הבחורה הזאת המעושקה לא באמת ולא בצדקה על שלשה פושעי ישראל אחד אומר אני קדשתיה אותה אקח כי איתיה ושנים אומרים בפנינו קדשה והמצודה פרושה והאשה כבושה לכלימה ובושה, וזו באמת קשה הכוונה יעשה לאחותנו ורעיתנו להרפה יחשכו ככבי נשפה על כל כבוד חופה, ומה גם עתה כי בעו"ה כהיום הזה רבו כמו רבו המתפרצים רשעים עריצים כלם מנאצים הפורצים פרץ על פני פרץ ולא יניחו בת לאברהם אבינו יושבת בירכתי ביתה וכי תהיה לאיש בת צנועה ואיש לא ידעה ערוכה בכל ושמורה חדר בחדר בנעוריה בית אביה יחד עליה יתלחשו יתנגשו יחדיו לאסור איסר בנפשה ובאים החטאים האלה בנפשותם בנכליהם אשר נכלו לה וישימו עליה עלילות דברים דברי און ומרמה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו והיו בנות ישראל לשלול שלל ולבזו בז נגד פני עליון וכדי בזיון וקצף.

אי לזאת מחוייב ועומד כל מעיין ולומד אחד המרבה ואחד הממעט להלעיש להם כפי רשעתם ולשבר מתלעות עול גם בני נבל ולחלל ולזלזל כבודם והודם ולהוריד בעפר יסודם וסודם ולא יחרוך רמיה צידם, ולהשתדל בכל עוז ומעוז להוציא לאור התר הנערה ולנערה מעפר התואנות והיגונות למען ידעו גם בני אדם גם בני איש כי לא בכח יגבר איש לעשות כרצון איש ואיש כי המשפט לאלהים הוא ויש דין ויש דיין ויש א-להים שופטים בארץ לערוץ עריצים פריצים מן הארץ.

אשר על כן אמרתי הנה באתי בדעתי החסרה קצרה וצרה כיהודה ועוד לקרא לדון בקרקע לפני רבותי על התר הבחורה הזאת, ואשית עצות ומועצות בנפשי ובחפשי אמתחות תוכות זה הדרוש ראיתי לחלק דרכי החקירה בנדון הזה לחלקים חמשה.

הא' על ענין גריעות וריעות הלשון כפי מה שהעידו דייני קבלת העדות שאמר נא טוטו יא קדושין שר"ל קחי זה לקדושין ולא אמר לי דלא הויין ידיים מוכיחות.

הב' במה שעדים אחרים מעידים ומגידים שעדי הקדושין העידו שהמקדש אמר אימינא ר"ל לי לי אם הם נאמנים או הדיינים נאמנים, גם במה שהעדים מעידים שעדי הקדושין העידו שהמקדש אמר לה לבחורה נא פוש טו דידו יא קדושין שנראה שר"ל קחי מה שאני נותן לקדושין ובהריני נותן לקדושין כפי סברת הריב"ש ז"ל הו"א מקודשת משום דהוי דבור שלם ולא הו"א ידים שאינם מוכיחות אם אלו העדים הם נאמנים או הדיינים נאמנים שמעידים ואומרים שעדי הקדושין העידו שאמר המקדש נא טוטו יא קדושין ולא אמר נא פוש טו דידו יא קדושין.

הג' בענין עדות שנתקבל שלא בפני בעל דין כנ"ד שעדות הקדושין הועדו שלא בפני הנערה ושלא בפני מורשה שלה.

הד' אם עדי הקדושין הם פסולין להעיד מחמת העבירות שהועדו עליהם.

הה' אם חרם הקהל אלים להפקיע הקדושין, ואם שייך לומר בזה כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושין, ואת"ל דחרם הקהל לא אלים להפקיע הקדושין היכא דהקהל הושיבו ב"ד בטובי העיר ות"ח ועשו הפקעה מפורשת דכל דמקדש שלא בעשרה ושליה צבור שלא יהיו קדושיו קדושין מי הו"א קדושין אלו מופקעים או לא.

ומעתה נברר ונבאר כל אלו החלקים אחד לאחד למצוא חשבון.

הא' גרסינן בפ"ק דקדושין (ה): אמר שמואל בקדושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת הרי את מאורסת הרי את לאנתו הרי זו מקודשת הריני אישיך הריני בעליך הריני ארוסיך אין כאן בית מיחוש, וכן בגירושין נתן לה ואמר לה וכו', אמר ליה רב פפא לאביי למימרא דסבר שמואל ידים שאינם מוכיחות הויין ידים והתנן האומר אהא הרי זה נזיר והוינן בה ודילמא אהא בתענית קאמר, ואמר שמואל והוא שהיה נזיר עובר לפניו מעמא דנזיר עובר לפניו הא לא הכי לא, ומסיק הכא במאי עסקינן דאמר לי, ופריך אי הכי מאי קמ"ל ופריך הני לישני בתראי קמ"ל הכא כתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו והכא כתיב ושלחה ולא שישלח את עצמו עכ"ל, הרי דמסקינן הכא לשמואל דאם לא אמר לי דאינה מקודשת משום דבעינן ידים מוכיחות וליכא, ומקשו הכא דהא בריש נדרים משמע דשמואל סבר ידידים שאינם מוכיחות הויין ידים דאמרינן התם האומר לחבירו מודר אני ממך מופרש אני ממך מורחק אני ממך שאיני אוכל לך שאיני טועם לך אסור ואמרינן עלה בגמ' אמר שמואל בכולן עד שיאמר איני אוכל לך איני טועם לך וכו' מ"ט דילמא מודרני ממך דלא משתעינא בהדך מופרש אני ממך דלא עבידנא משא ומתן בהדך וכו', ופריך לימא דסבר שמואל ידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים, ומשני שמואל מוקי מתני' כר' יהודה דאמר ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים ומדקאמר שמואל מוקי מתני' כר' יהודה מכלל דאיהו לא ס"ל כוותיה אלא ס"ל דהויין ידים דאין לומר דשמואל מוקי מתני' כר' יהודה וס"ל כותיה דא"כ מאי האי דפריך תלמודא בתר הכי ומאי דוחקיה דשמואל לאוקמא מתני' כר' יהודה וכו' ומאי קושיא דהא דדחיק לאוקומי מתני' כר' יהודה משום דס"ל כותיה, אלא ודאי דקים ליה לתלמודא דשמואל ס"ל דהויין ידים, ועוד דאמרינן בגיטין פ' בתרא (פה) גופו של גמ' הרי את מותרת לכל אדם ר' יהודה אומר ודן די יהוי ליכי מנאי וכו' ופליגי רבנן עליה ושמואל סבר כרבנן בפ' כל הגט (כו) דתנן התם הכותב טופסי גיטין צריך שיניח מקום האיש ומקום האשה וכו' ואמרינן עלה אמר שמואל צריך שיניח אף מקום הרי את מותרת לכל אדם ואלו מקום ודן לא קאמר, הא קמן דמשמע בהדיא מסוגיא דנדרים ומסוגיא דגיטין דשמואל סבר ידידים שאינם מוכיחות הויין ידים.

ועוד יש להוסיף ולהקשות מסוגיא דריש מסכת נזיר דגרסינן התם (ב:) האומר אהא הרי זה נזיר ודילמא אהא בתענית קאמר אמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו לימא קסבר שמואל ידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים אמרי בזמן שנוזר עובר לפניו ליכא לספוקי במלתא אחרנא אבל ודאי אין הנזיר עובר לפניו אמרינן דילמא אהא בתענית קאמר, ופרש"י ז"ל וז"ל אמרי לעולם קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים כגון גבי אירוסין וקדושין כיון דמידכר שם אירוסין וקדושין הוי הוכחה במקצת והכא היינו טעמא דבעינן להיות נזיר עובר לפניו משום דאיכא למימר אהא בתענית קאמר ולא הוי הוכחה כלל דליכא למיקם עלה דמלתא אי אמר בתענית או בנזירות ולא הוי נזיר דלא נתנה נזירות אלא להפלאה עד שיפרש שנאמר כי יפליא לנדור ומתגמין ארי יפרש עכ"ל.

הרי משמע מסוגיא זו ג"כ דשמואל סבר ידידים שאינם מוכיחות הויין ידים, ובעלי התוס' קיימו עצמם ותקעו סברתם דשמואל סבר ידידים שאינם מוכיחות לא הויין ידים כההיא דקדושין ודוקא באמר לי מקודשת ואי לא אמר לי אינה מקודשת, וההיא סוגיא דנדרים דמשמע מינה דשמואל ס"ל דהויין ידים מדקאמר מוקי מתני' כר' יהודה וכו' כתבו דיש מתרצים דה"פ שמואל מוקי מתני' כר' יהודה כלומר אין ודאי שמואל סבר דלא הויין ידים ומוקי לה למתני' כר' יהודה ואיהו כר' יהודה ס"ל והא דפריך תלמודא בתר הכי ומאי דוחקיה דשמואל לאוקומי מתני' כר' יהודה הלא יש לו לאוקומא כר' יהודה משום דס"ל כוותיה י"ל דמוטב לאוקומה כרבנן אע"ג דלא ס"ל כוותיהו, והתוס' בנדרים כתבו דשנויא דחיקא הוא, והרא"ש ז"ל בתשובה (כלל לה ס"ה) למד עליו זכות וייחס אותו לה"ר אליעזר ממין ז"ל והביא ראה לפירושו דאף דשמואל ס"ל כר' יהודה מ"מ פריך שפיר תלמודא מאי דוחקיה לאוקומה כר' יהודה מההיא ששנינו בפ' כל הגט (ב) המלוה את הכהן ואת הלוי וכו' ומפרש שמואל במזכה להם על ידי אחרים ולא בעי לפרושי טעמא דמתני' דעשו שאינו זוכה כזוכה כר' יוסי אע"ג דשמואל גופיה אית ליה הכי בפ"ק דב"מ משום דלא בעי לאוקומי מתני' כיחידאה, והתוס' ג"כ כתבו כן בפ' כל הגט (שם ד"ה כיחידאי) וז"ל כיחידאה לא מוקמינן אע"ג דשמואל פסיק בפ"ק דב"מ כר' יוסי דעשו שאינו זוכה כזוכה מ"מ מסתבר ליה לאוקומיה מתני' אפי' כרבנן, ותוס' דנדרים שכתבו דשנוייה דחיקא הוא אפשר דס"ל דמאי דאמרינן בפ' כל הגט כיחידאה לא מוקמיה הוא כפי' שני של הרשב"א שכתב בחדושו וז"ל הא דאמרינן כלהו כעולא לא אמרי כיחידאה לא מוקמינן לאו למימרא דשמואל לא ס"ל כר' יוסי דהא תניא בפ"ק דב"מ (יב.) השוכר את הפועל ילקט בנו אחריו למחצה ולשליש ולרביע לא ילקט בנו אחריו ר' יוסי אומר בין כך ובין כך אשתו ובניו מלקטין אחריו ואמר שמואל הלכה כר' יוסי אלא מ"מ ניחא ליה טפי לאוקומי מתני' כרבים א"נ י"ל דה"ק כיחידאה לא מוקמינן לה דס"ל דר' יוסי בכה"ג לא אמר עשו את שאינו זוכה כזוכה דכיון דלא מכר הוא ולא זכהו עדיין לכהן לא מקיימא מצות נתנה בכך עכ"ל.

עוד אפשר לומר דקושטא דמלתא דשנוייה דחיקא היא כדכתבו התוס' ולא דמי לההיא דאמרינן בפ' כל הגט כלהו כעולא לא אמרי כיחידאה לא מוקמינן משום דיש הפרש והבדל בין תירוצין לקושיא דכשהוא תירוצין יכול המתירץ לומר לא אמר כך משום דכיחידאה לא מוקמינן, אמנם המקשה אין לו כח להקשות ולומר דלמה אוקי למתני' כר' יהודה דה"ל לאוקומי כרבנן אע"ג דלא ס"ל כותיהו דאין זו קושיא כלל דהמקשה מקשה בכח והדוחה דוחה בקש ונדחה לו ונאמר דמשום דס"ל כר' יהודה להכי אוקי מתני' כר' יהודה, וא"כ שפיר כתבו התוס' דשנוייה דחיקא הוא, ואחר זה מצאתי בהגהות המרדכי סוף גיטין חלוק אחר

דלא דמי הק' לההיא דפ' כל הגט ז"ל והרב מקינן תירץ משום דלא ניחא ליה לאוקומי מתני' כיחידא וכו' ואע"פ שזכורני שדחה לנו מו' הר"ש הראיה ואמר לנו דההיא דגיטין דמוקי לה שמואל במזכה לה על ידי אחר אינו סותר מלתיה דר' יוסי אבל אי ס"ל כר' יהודה היכי הוה מוקי לה כרבנן ע"כ.

וההיא דגיטין נמי כתב הרא"ש ז"ל בשם הרא"ם ז"ל דלא קשיא ולא מירי דהא דאמר שמואל בפ' כל הגט שצריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם ואלו מקום ודן די יהוי ליכי מנאי לא קאמר לאו משום דלא בעי ידיים מוכיחות דהתם לענין כתיבה לשמה הוא דקאמר דמקום האיש והאשה ומקום הרי את מותרת לכל אדם שהוא עיקר הגט בעי כתיבה לשמה אבל מקום ודן די יהוי ליכי מנאי שאינו אלא משום הוכחה לא בעינן שיכתב לשמה, וא"כ כפי דרכו של הרא"ם ז"ל סוגיין דנדרים ודגיטין לא פליגי אההיא דקדושין, אמנם סוגיא דנזיר אכתי פליגא אההיא דקדושין ותירץ ר"ת דההיא דנזיר נמי לא פליגא אההיא דקדושין דמסקנא דנזיר נמי הוויא דשמואל סבר ידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים וה"ק לימא קסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים מדמוקי למתני' בנזיר עובר לפניו ומשני אמרי בזמן שנוזר עובר לפניו וכו' ולשון משונה הוא ואמרי הוי כמו אין דשמואל סבר לא הויין ידיים ובזמן שנוזר עובר לפניו אז הוי הוכחה גמורה דליכא לספוקי במלתא אחריתי אבל אין נזיר עובר לפניו ידיים שאין מוכיחות הן דלימא בתענית קאמר ולא הויין ידיים, וכן בההיא דקדושין כי אמר לי הוי הוכחה גמורה והויין ידיים ואי לא אמר לי לא הויין ידיים.

ואית ספרים דגרסי הכי בהדיא לימא קסבר שמואל וכו' אמרי אין בזמן שנוזר עובר וכו', והתוס' בפ"ק דנזיר (ב:) דחו גירסת הספרים דגרסי אמרי לא בזמן שנוזר עובר לפניו וכו' כי היכי דלא תקשי אסוגיא דקדושין ותפסו גירסת הספרים דגרסי אמרי אין בזמן שנוזר עובר וכו' לעיקר, ואע"ג דכפי זה האי דאמרינן בגמ' לימא קסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים אינו כשאר לימא שבתלמוד דסוגיין דעלמא כשאומר התלמוד לימא וכו' הוא נדחה לבסוף ואינו עומד כן והאי לימא קסבר שמואל עומד כן ואינו נדחה ודכוותיה האי דאמרינן בריש נדרים לימא קסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות וכו' שאינו נדחה ועומד כן כפי פי' הרא"ם ז"ל, הא כתבו התוס' דאין בזה קפידא דהא דכוותיה איכא התם לקמן לימא הני תנאי כהני תנאי ועומד כן, ובתשובות רבני פרוכניצא מצאתי כתוב תירוצ' א' לההיא דריש נזיר דלא פליגא אההיא דקדושין ויחסוהו לר"ת ז"ל והוא דגרסינן בריש נזיר כמו דגרסינן בההיא דקדושין למימרא דסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות הויין ידיים דמדקאמר דכשנוזר עובר לפניו ולא אמר כי אם אהא שהוא נזיר ש"מ דאית ליה דהויין ידיים ומשני בזמן שנוזר עובר לפניו ליכא לספוקי למלתא אחרינא וודאי נזיר קאמר ידיים מוכיחות נינהו ומשום הכי הווי ידיים אבל אם לא היו מוכיחות לא הווי ידיים כלל ואתיא שפיר כההיא דקדושין ע"כ מה שמצאתי בתשובות הנו'.

ואנא בדיקנא בחורין ובסדקין עד מקום שידי מגעת ונפשי יודעת ולא אשכחנא פי' וגירסא זו בשום מקום לא בדברי התוס' ולא בדברי הרא"ש לא בשם ר"ת ולא בשם מפרש אחר, ולדעתי פי' נמיו הוא וגירסא דחויא היא דקשה בה טובא, חדא דא"כ מאי האי דקאמר אמר שמואל בנזיר עובר לפניו ופריך למימרא דסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות הויין ידיים וכו' דמשמע לפי אורחא דתלמודא דבתר דאוקי שמואל מתני' בנזיר עובר לפניו הוקשה לו לתלמוד קושיא דלמימרא דסבר שמואל כו' ואדרבא אי לא מוקי לה בנזיר עובר לפניו יותר ויותר איכא למיפרך למימרא דסבר שמואל ידיים שאינם מוכיחות הויין ידיים דהא אפי' אין נזיר עובר לפניו ואמר

אהא קתני מתני' דהוי נזיר דהא שמואל לאו תנא הוא דנימא דפליג אמתני', ועוד דמאי האי דמשני אמרי בזמן שנוזר עובר לפניו דליכא לספקי למלתא אחרינא אבל אין נזיר עובר לפניו וכו' דלמה ליה למהדר ולמימר אין נזיר עובר לפניו אמרינן דילמא אהא בתענית קאמר הא במה שאמר נזיר עובר לפניו ליכא לספקי למלתא אחרינא וכו' תירץ לו שפיר קושייתו דהא קושייתו היתה בנוזר עובר לפניו וא"כ אמאי איצטריך למהדר ולמימר אין נזיר עובר לפניו וכו', סוף דבר אין דעתי נוחה בפי' זה כלל.

ועדיין בכל מה שכתבנו לא מצאנו תירוץ מרווח להסכים הסוגיות דאף לפי תירוצו של ר"ת פליגא ההיא דנדרים דמשמע מינה דשמואל סבר ידידים שאינם מוכיחות הויין ידיים וצריך לפרשה גם לפי דרכו כמו שפירשנוה לפי פי' הרא"ם ז"ל דה"ק שמואל מוקי לה למתני' כר' יהודה והכי ס"ל ואפ"ה פריך תלמודא מאי דוחקיה דשמואל לאוקומי מתני' כר' יהודה דה"ל לאוקומי כרבנן דהוו רבים אע"ג דלא ס"ל כותיהו וכבר כתבנו דזה פי' דחוק מאד, ועל כן פי' הר"י ז"ל פי' אחר נכון בהסכמת הסוגיות וזה כי הוא ז"ל מחלק בין ידיים שאינם מוכיחות אבל מ"מ יש להם הוכחה קצת לידיים שאינם מוכיחות גרועות טפי דאין בהם הוכחה כלל, וההיא דקדושין דאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי ליכא הוכחה כלל שקדשה לעצמו לפי שהוא מצוי שאדם מקדש אשה לחברו משום הכי מסקינן דסבר שמואל דלא הויין ידיים דבידים גרועות כהני דלית בהו הוכחה כלל ס"ל לשמואל דלא הויין ידיים ולכך צריכין לתרץ ולומר הב"ע דאמר לי וכן ההיא דנזיר הוו ידיים גרועות טפי דכשאין נזיר עובר לפניו דליכא הוכחה כלל דדילמא אהא בתענית קאמר ומשום הכי פריך בקדושין מההיא דנזיר שאומר אהא ואין נזיר עובר לפניו משום דדמו אהדדי ותרווייהו לא מוכחי כלל.

וההיא דנזיר ה"פ לימא סבר שמואל בכל ידיים שאין מוכיחות אפי' שיש בהם הוכחה קצת דלא הויין ידיים כי היכי דס"ל באין נזיר עובר לפניו ומשני דלא דמי דבאין נזיר עובר לפניו ליכא הוכחה כלל דאיכא למימר אהא בתענית קאמר ומשום הכי לא הויין ידיים אבל בדאיכא הוכחה קצת ס"ל דהויין ידיים, והא דמשני בקדושין בדאמר לי ובנזיר בנוזר עובר לפניו ה"ה דאי הוה משכח מידי דאית ביה קצת הוכחה הוה משני הכי דהא לא בעי שמואל הוכחה גמורה אלא דלא משכח בענין אחר דתהוי הוכחה ממוצעת, אבל ההיא דהכותב טופסי גיטין הוו מוכיחות קצת דאין אדם מגרש אשת חברו וכן ההיא דנדרים כי אמר מורדני ממך מופרשני ממך אע"ג דלא אמר שאני אוכל לך איכא הוכחה קצת ומשום הכי מסיק התם דהויין ידיים, והא דקאמר בנדרים שמואל מוקי למתני' כר' יהודה ה"פ שמואל מוקי למתני' דנדרים באומר שאני אוכל לך דאי לא אמר שאני אוכל לך לא הויין ידיים אע"ג דמוכיחות קצת משום דמוקי למתני' כר' יהודה דבעי הוכחה גמורה דהא בגיטין איכא הוכחה קצת דאין אדם מגרש אשת חברו ואפ"ה בעי שיניח מקום ודין די יהוי ליכא מנאי אבל שמואל לא ס"ל כר' יהודה אלא דבהוכחה קצת סגי והיינו דפרכין ומאי דוחקיה דשמואל דמוקי מתני' כר' יהודה כיון דאיהו גופיה לא ס"ל כוותיה.

ונמצינו למדים דלכל הני פירושים ותירוצים תפסינן עיקר דשמואל ס"ל דבעינן ידיים מוכיחות בקדושין ואי לא אמר לי אינה מקודשת, וגם הר"ן ז"ל תפס לעיקר ההיא דקדושין שכתב בפ"ק דנדרים וז"ל ומדאמרינן לימא קסבר שמואל משמע ודאי דס"ל לשמואל גופיה הכי דלאו לפרושי מתני' בלחוד אתא וכו' א"כ היכי מקשינן ומאי דוחקיה דשמואל דמוקי למתני' כר' יהודה נימא משום דהכי ס"ל לאו קושיא היא דאי לאו דדייק שמואל ממתני' דאתיא כר' יהודה לא הוה שביק רבנן ועביד כר' יהודה, וה"ג מוכח בפ"ק דקדושין דשמואל

גופיה הכי ס"ל דאמרינן התם (ה): האומר לאשה הרי את מקודשת וכו' ה"ז מקודשת וכן בגירושין הרי את מגורשת וכו' ה"ז מגורשת, ומקשינן התם למימרא דסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים כלומר מדאמר ה"ז מקודשת אע"ג דלא אמר לי והתנן האומר אהא ה"ז נזיר והוינן בה וכו' ואמר שמואל בשנייר עובר לפניו דמשמע הא לאו הכי הווי להו ידים שאין מוכיחות ולא הויין ידים, ומשני הב"ע דאמר לי אלמא שמואל גופיה ס"ל ידידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, ואיכא למידק מדאמרינן פ' כל הגט גבי מתני' דהכותב טופסי גיטין אמר שמואל וצריך שיניח מקום הרי את מותרת לכל אדם ואלו ודן די יהוי ליכי מנאי לא קאמר אלמא לשמואל לא צריך ודן, וי"ל דדילמא שמואל ס"ל דאפי' למ"ד ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים גבי גיטין לא צריך ודן דבלאו ודן הוי מוכיח דאין אדם מגרש אשת חברו וכו' עד א"נ י"ל דשמואל אפי' בגירושין ס"ל דבעינן מנאי וכו' והאי דלא אמר התם בגיטין וצריך שיניח מקום ודן משום דלא בעא לעיוליה נפשיה התם בפלוגתא דר' יהודה ורבנן ונקט אליבא דכ"ע וכו' וה"ה דלר' יהודה ולשמואל גופיה דס"ל כותיה צריך שיניח מקום ודן עכ"ל, התבאר א"כ דלדעת הרא"ם ז"ל ולדעת ר"ת ולדעת ר"י והרא"ש והר"ן ז"ל כוליה ס"ל דשמואל סבר דבעינן ידים מוכיחות אלא דר"ת ור"י פליגי בחדא דר"ת סבר דבעינן מוכיחות הוכחה גמורה ור"י סבר דאפי' בהוכחה קצת סגי, ובקדושין היכא דלא אמר לי כל אפין שוין דאינה מקודשת כלל, ונראה דהלכתא כשמואל מדשקיל וטרי תלמודא טובא במלתיה ואע"ג דנקטינן דהלכה כשמואל בדיני ולא באיסורי היינו היכא דפליג עליה רב אבל הכא ליכא מאן דפליג עליה.

איברא דיש מקום לומר דרך אחר כדי לתרץ חלוק הסוגיות הנז' והוא דתלמודא ספוקי מספקא ליה בשמואל אי סבר ידים שאינן מוכיחות הויין ידים או סבר דלא הויין ידים, ובקדושין הוה בעי תלמודא למידק דשמואל סבר דהויין ידים ודחה אב"י הב"ע בדאמר לי כלומר לעולם לא תדוק מהכא דשמואל סבר דהויין ידים דלעולם אימא לך דהכא מיירי שמואל בדאמר לי ר"ל דשמואל דאמר מקודשת כשאמר לשון מתוקן בדברי חכמים דאמר לי מיירי והא דשמואל לא הזכיר מלת לי משום דלא נחית השתא לדינא ידידים מוכיחות שצריך שיאמר לי אלא נחית להודיענו דין הלשונות הטובות והלשונות הגרועות לקדושין וכדמסקינן בגמ' דפריך אי הכי מאי קמ"ל ומסיק הני לישני בתראי קמ"ל הכא כתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו וכו' וה"ק שמואל דלישנא דהרי את מקודשת הרי את מאורסת הרי את לאנתו הוי לישנא מעליא לקדושין ור"ל דהני לישני מהנו לקדושין כדינייהו דאמר לי דשמואל לא נחית השתא להודיענו שצריך שיאמר לי דאין לפרש דאב"י מגיה דברי שמואל ומוסיף עליהם מלת לי דא"כ היינו חסורי מחסרא ותו דא"כ מאי פריך אי הכי מאי קמ"ל דאם איתא דאב"י מגיה בדברי שמואל ומוסיף מלת לי א"כ נימא דטובא קמ"ל דדוקא היכא דאמר לי מקודשת אבל אם לא אמר לי אינה מקודשת משום ידידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים, והשתא ברישא אשמועינן חדושא ובסיפא אשמועינן חדושא ברישא אשמועינן דהיכא דאמר הרי את מקודשת אם אמר לי מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, ובסיפא אשמועינן חדושא דהיכא דאמר הריני אישיך הריני בעליך אע"ג דאיכא ידידים מוכיחות אינה מקודשת משום דכי יקח כתיב ולא שיקח [את עצמו] וא"כ מאי פריך אי הכי מאי קמ"ל אלא עכ"ל דהא דמשני הב"ע דאמר לי הוי אוקמתא ולא הוי הגהה.

ואע"ג דדוחק הוא לאוקומי אוקמתא על דברי האמורא משום דדרך האמורא לפרש ולא לסתום וכמו שכתבו בעל הכריתות ובעל הליכות עולם כי דרכי התנאים לסתום דבריהם ולא לפרש ולזה אנו יכולין לדוחקן ולהוציאן ממשמעותם ולומר הב"ע או ה"ק, אבל דרכי

האמוראים לפרש ולא לסתום ולזה אין אנו יכולין לדוחקן ולהוציאן ממשמעותם ולומר הב"ע או ה"ק שהאמורא היה לו לפרש דבריו ומדלא פירש משמעות דבריו כפשוטן, אע"פ כן כבר מצינו פעמים רבות בדוכתי טובא דמוקמינן אוקמתא על דברי האמורא, ובגיטין פ"ק (יא.) אמר רבא האי שטרא פרסאה דמסריה ניהליה באפי סהדי ישראל מגבינן ביה מבני חרי ופרכינן והא לא ידעי למיקרי ומשני בדידעי והדר פריך והא בעינן כתב שאינו יכול להזדייף וליכא ומשני בדאפיצן והדר פריך והא בעינן שיחזיר מענינו של שטר בשיטה אחרונה וליכא ומשני בדמהדר, הא קמן בפ' דאוקמינן תלתא אוקמתי על מימרא דרבא דידעי למקרי ודאפיצן ודמהדר עניניה דשטרא בשיטה אחרונה, ולקמן באותו פרק עצמו (יב.) אמר רב המקדיש ידי עבדו אותו העבד לוה ואוכל ועושה ופורע ואמרינן התם ש"מ יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך ודחינן הב"ע במעלה לו מזונות וכו' הרי כאן בפ' דמוקמינן אוקמתא על דברי האמורא, ואע"ג דאמרינן בעלמא רב תנא הוא ופליג היינו דחשיב כתנא לאפלוגי על תנא, אבל מ"מ אמורא הוא לפרש דבריו, ואפ"ה מוקמינן אוקמתא על דבריו, ובסמוך לזה אמרינן התם (יב.) אמר ר' יוחנן הקוטע יד עבדו של חברו גותן שבתו ורפואתו לרבו וכו' ומסקינן הב"ע במעלה לו מזונות, וכן בדוכתא טובא מוקמינן אוקמתא על דברי האמורא.

ועל פי זה נאמר דאביי דחויי הוא דקא מדחה ואמר לעולם לא תידוק מהכא דשמואל סבר ידידים שאין מוכיחות דהויין ידיים דלעולם אימא לך דשמואל בדאמר לי מיירי ואפי' אם נאמר דהא דקאמר אביי הב"ע בדאמר לי דהויא הגהה דמוסיף מלת לי וכמו שיראה מדברי הרא"ש ז"ל בתשובותיו ובפסקיו שכתב ז"ל ואמאי נדחק אביי לשבوشي מלתיה דשמואל ולהגיה דבריו וכו', וכן יראה מדברי הרא"ף ז"ל שכתב ז"ל אמר שמואל בקדושין נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאנתו וכו' הרי שהוסיף מלת לי בגירסא במלתיה דשמואל, וגם מדברי הר"ן ז"ל יראה כן שכתב ז"ל ובגמ' מעיקרא גרסינן במימריה דשמואל הרי את מקודשת בלא לי וכו' משמע דמעיקרא לא הוה גרסינן במלתיה דשמואל לי אבל במסקנא דמלתא גרסינן ליה, והיינו משום דיותר נכון שגניה ונוסיף בדברי האמורא מדנוקים עליה אוקמתא דדרך האמורא לפרש ולא לסתום, ואע"ג דאשכחינן בקצת מקומות דמוקמינן אוקמתא בדברי האמורא היינו היכא דלא אפשר בעינן אחר ר"ל שאם נבא להגיה ולהוסיף בדברי האמורא תהיה הגהה מרובה ותוספת גדול אבל היכא דההגהה היא מועטת כגון תיבת לי לחוד יותר נכון שגניה ונוסיף על דברי האמורא ולא נוקים אוקמתא על דבריו, ואף שאביי הוסיף מלת לי בדברי שמואל מ"מ פריך ליה שפיר תלמודא אי הכי מאי קמ"ל דאין לומר דשמואל טובא קמ"ל דדוקא היכא דאמר לי מקודשת משום דהווי ידיים מוכיחות אבל אי לא אמר לי אינה מקודשת דאין דרך האמורא לאשמועינן חדושא בדיוקא דמלתיה, ועוד דאיכא למימר דלא אשמועינן מידי דאפשר לומר דה"ק אי אמר לי הווי ודאי מקודשת ואי לא אמר לי הווי ספק מקודשת וא"כ אין מקום לומר דחדושא דאתא לאשמועינן היינו דהיכא דאמר לי מקודשת ואי לא אמר לי אינה מקודשת וא"כ שפיר פריך אי הכי מאי קמ"ל, אע"פ כן נוכל לומר דאביי דחויי הוא דקא מדחה וקאמר לעולם לא תידוק מהכא דשמואל סבר ידידים שאין מוכיחות הויין ידיים דהב"ע דאמר לי וחסורי מחסרא מלת לי בדברי שמואל שכבר מצינו שהתלמוד מגיה כדי לדחות כשהגההה היא מועטת כההיא דבבא מציעא פ' המקבל דאמרינן התם (קג.) אמר שמואל שליח ב"ד מנתח נתוחי אין אבל משכנו לא והתנן המלוה את חברו וכו' אי משום הא לא איריא חסורי מחסרא וה"ק המלוה את חברו וכו', וכתבו שם התוס' ז"ל חסורי מחסרא וה"ק תימה דקאמר חסורי מחסרא כדי לדחות וי"ל דאין לחוש כיון שאינו מגיה כל כך ע"כ, וכיון שכן בקדושין דהוה

בעי תלמודא למידק דשמואל ס"ל ידידים שאין מוכיחות הויין ידים דחי ליה דלא נידוק מידי והתם בנדרים הוה בעי תלמודא למידק דשמואל ס"ל ידידים שאין מוכיחות לא הויין ידים מדקאמר שמואל בכולן עד שיאמר שאינו אוכל לך וכו' ודחה תלמודא לעולם לא תידוק מהכא כלל דשמואל מוקי מתני' כר' יהודה וכו', וכן בנזיר הוה בעי תלמודא למידק הכי ודחה אמרי בומן שהנזיר עובר וכו' ואורחא דתלמודא הוא במלתא דמספקא ליה דאזיל הכא קא מרחא לה ואזיל הכא קא מרחא לה, וההיא דגישין מתרצינן לה כתירוצו של ה"ר אליעזר ממין ז"ל או כתירוצו של הר"ן ז"ל דכתבינן לעיל, והשתא כפי דרך זה אי אמר הרי את מקודשת ולא אמר לי דהויא ספק מקודשת.

ונראה לע"ד כי זו היא דרכו של רש"י ז"ל בתירוץ הסוגיות הגו' שהרי בריש נזיר עלה דההיא דאמרינן התם האומר אהא ה"ז נזיר דאמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו ופריך לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים ומשני אמרי בזמן שנוזר עובר לפניו ליכא לספקא וכו' כתב וז"ל אמרי לעולם קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות הויין ידים כגון גבי אירוסין וקדושין כיון דמדכר שם אירוסין וקדושין הוי הוכחה במקצת והכא היינו מעמא דבעינן להיות נזיר עובר בפניו משום דאיכא [למימר] אהא בתענית קאמר וכו' כמו שכתבנו לשונו לעיל, וא"כ לדידיה קשיא מסקנא אמסקנא דהכא מסקינן דבקדושין לא בעינן ידים מוכיחות משום דכיון דאדכר אירוסין וקדושין הוי הוכחה במקצת והתם בקדושין מסקינן דבעינן שיאמר לי אלא עכ"ל לרש"י ז"ל כי היכי דלא תקשי מסקנא אמסקנא דתלמודא ספוקי מספקא ליה בשמואל אי ס"ל ידידים שאין מוכיחות הויין ידים אי לאו ולהכי אזיל הכא קא מדחי לה ואזיל הכא קא מדחי לה וכמו שפירשנו.

וא"כ יראה לכאורה דרש"י ס"ל דאם אמר הרי את מקודשת ולא אמר לי דהויא ספק מקודשת, אלא שאני אומר דהא ליתא דעם היות אמת שאנו מוכרחים לומר לרש"י ז"ל דתלמודא ספוקי מספקא ליה בשמואל אי ס"ל ידים שאין מוכיחות הויין ידים אי לא, מ"מ לענין דינא אף רש"י ז"ל יודה דהיכא דאמר הרי את מקודשת ולא אמר לי דאינה מקודשת כלל שהרי מצינו בזה ר"ל בידים שאינם מוכיחות אי הויין ידים אי לא הויין ידים מחלוקת לאביי ורבא בפ"ק דנדרים דגרסינן התם אתמר ידים שאין מוכיחות אביי אמר הויין ידים ורבא אמר לא הויין ידים ונקמינן דהלכתא כרבא בכל דוכתא לבר מיע"ל קג"ם ואע"ג דבפרק בתרא דנזיר אית ספרים דגרסי איפכא אביי אמר לא הויין ידים רבא אמר הויין ידים כבר כתבו המפרשים ז"ל דההיא דנדרים עיקר וההיא דנזיר שבשוה והפכוה.

וכבר האריך בזה הרא"ש ז"ל בפסקיו ובתשובותיו גם הרב ר' נתן ז"ל האריך בזה בתשובה יעויינו דבריהם במקומם, והרא"ש ז"ל כתב דכפי סברת ר"י שכתבנו לעיל בקדושין היכא דלא אמר לי אפי' לאביי דס"ל בנדרים ידידים שא"מ הויין ידים אינה מקודשת וז"ל בתשובה נמצא שאנו למדין מדברי ר"י ז"ל שאף לאביי דאית ליה בנדרים ידים שא"מ הויין ידים מודה בקדושין שאם אמר מקודשת ולא אמר לי דלא הויין קדושין משום דלא הוי הוכחה כלל, והשתא ניחא סוגיא דקדושין דבי א"ל רב פפא לאביי לימא קסבר שמואל ידים שא"מ הויין ידים ושני ליה אביי בדאמר לי ואמאי דחיק אביי לשבושי מלתיה דשמואל ולהגיה דבריו ולאוקומי דלא כוותיה וכי לא ניחא ליה טפי להעמיד דברי שמואל כהוייתן כמו שיצאו מפיו ויסבור שמואל כמותו אלא ודאי משום דמודו כ"ע דבקדושין אי לא אמר לי דלא הוי יד כלל לפיכך הוצרך להגיה דבריו בדאמר לי עכ"ל.

וקשיא לי בזה דמאי האי דכתב הרא"ש ואמאי דחיק אבוי לשבושי מלתיה דשמואל וכי לא ניהא ליה טפי להעמיד דברי שמואל כהוייתן ויסבור כמותו וכו' והלא אי אפשר לומר כך שהרי הקושיא עומדת ככותל לפניו דשמואל קשיא מדידה אדידה דהכא סבר ידידים שא"מ הויין ידים ואלו התם בנויר סבר דלא הויין ידים דבשלמא אי הוה אפשר לשבושי ההיא דנויר ניהא דהוה מקשה שפיר הרא"ש דאמאי דחיק לשבושי מלתיה דשמואל דקדושין ישבש ההיא דנויר ויעמיד דברי שמואל כהוייתן ויסבור שמואל כמותו אבל ההיא דנויר אי אפשר לשבושה לא להגיה ולא להוסיף שהרי אמר בפירוש והוא שהיה נויר עובר לפניו א"כ מוכרח הוא אבוי לשבושי הך דקדושין, ודוחק לומר דכוונת הרא"ש לומר דאמאי דחיק אבוי לשבושי מלתיה דשמואל דהכא יעמיד אותן כהוייתן ולימא דהדר ביה מההיא דנויר והשתא אתי שמואל כוותיה, ואפשר לומר דכוונת הרא"ש ז"ל היא לומר דאמאי דחיק אבוי לשבושי מלתיה דשמואל דיותר טוב היה שיעמיד דברי שמואל כהוייתן בלא לי וס"ל ידים שא"מ הויין ידים כסברת שמואל וההיא דנויר דאמר שמואל דמיירי נויר עובר לפניו היינו משום דכאין נויר עובר לפניו אפי' ידים שא"מ לא הוה דדילמא אהא בתענית קאמר ובנויר עובר לפניו לפחות הוה ידים שא"מ וכמו שכתבו שם התוס' בד"ה הא לאו הכי לא ע"ש.

וא"כ לדברי כל הפוסקים הנז' היכא דלא אמר לי אינה מקודשת, הרא"ש ז"ל בתשובה (כלל לה ס"ה) כתב שכן דעת הר"ף ז"ל מדהביא דברי שמואל הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי וכו' מקודשת משמע הא אם לא אמר לי אין כאן בית מיוחד, וע"ד זה נאמר דגם הרמב"ם ז"ל ס"ל הכי מדהביא ג"כ דברי שמואל בפשיטות שכתב וז"ל אומר לה הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי או הרי את לי לאשה וכו', וכן יראה ג"כ מדברי הסמ"ג ז"ל, וכתב הרב המגיד דהרמב"ן והרשב"א ז"ל והרבה מן המפרשים כתבו דאם לא אמר לי דאינה מקודשת וכנראה שהרב המגיד מסכים עמהם, ואע"ג דמצינו תשובה להרשב"א (ה"א תשע"ד) יראה ממנה לכאורה שיש לחוש בקדושין אפי' לא אמר לי וז"ל ראובן שנתן ללאה כסף ואמר לה הרי אני נותן לך לקדושין ולא היו מדברים על עסקי קדושין והוא לא אמר לה תהי לי מקודשת כיון דבעיא ידים מוכיחות מי נימא דאינה מקודשת או נאמר שהיא מקודשת כיון שקבלה לשם קדושין, תשובה. אע"פ שקבלה אותם לשם קדושין לשמואל דאמר ידים מוכיחות אינה מקודשת ואפי' אמרו עדים שלהתקדש נתכוונו אינה מקודשת דמ"מ בשעת נתינה לא היו שם ידים מוכיחות וכו' עד ומיהו יש לחוש להחמיר שמא בקדושין כבענין זה לא בעיא ידים מוכיחות וצריכה גט וכו' עכ"ל, הרי שיראה מתשובה זו דהרב ז"ל היה חוכך להחמיר דשמא בקדושין לא בעינן ידים מוכיחות, מ"מ אני אומר דכד מעיינינן שפיר אשכחן דהא ליתא דא"כ היכי כתב הרב המגיד דהרמב"ן והרשב"א כתבו דאי לא אמר לי דאינה מקודשת, ועוד דמאי האי דכתב הרשב"א ומיהו יש לחוש להחמיר שמא בקדושין כבענין זה לא בעינן ידים מוכיחות דאי איתא דהרשב"א חייש להחמיר בקדושין דלא בעינן ידים מוכיחות א"כ לא היה לו לומר שמא בקדושין כבענין זה אלא ה"ל למימר שמא בקדושין לא בעינן ידים מוכיחות ומאי כבענין זה.

וראיתי למוהר"ר יוסף נ' לב גר"ו (ה"א ס"ה יח) שכתב דכוונת הרשב"א בתשובה זו לומר דכשאמר הריני נותן וכו' דהוי כאלו אמר הרי את מקודשת לי כסברת הריב"ש ז"ל בס' רס"ו וכמו שעדיין נכתוב בזה בע"ה, וזה מה שאמר שמא בקדושין כבענין זה שאמר הריני נותן וכו', ויראה לי דהא ודאי ליתא מכמה טעמי, חדא דחדוש גדול בזה דכשאמר הריני דה"ל כאלו אמר לי לא היה אומר אותו הרשב"א ברמיזה בעלמא במ"ש שמא בקדושין כבענין זה וכו' שזה אינו

אלא רמז בעלמא וכגון הא ודאי דהוה צריך לאודועי ולפרושי ולברר הדבר בהכרח וראיה כמו שעשה הריב"ש ז"ל, כ"ש שכבר מצינו כמה וכמה רבנים שהיו בזמנו של הרשב"א הורו להתיר הלכה למעשה אפי' היכא דאמר הריני נותן וכו' והם הרב ר' נתן בן הרב ר' משה ז"ל והרב ר' מרדכי קמחי ז"ל והרב ר' דוד בר לוי בעל המכתם ז"ל ואחרים עמהם, וא"כ אם איתא דהרשב"א פליג עליהו וסבר דבהריני נותן דהוי מקודשת על כל פנים היה צריך להאריך ולהרחיב הדבור בהביא ראיות אחר שרבו החולקים עליו והיה צריך לסתור ראיותיהם, ועוד דא"כ קשה טובא מאי דכתב ושמא בקדושין בכענין זה לא בעינן ידיים מוכיחות, ואם איתא דסברתו כסברת הריב"ש מאי האי דקאמר לא בעינן ידיים מוכיחות הרי הריני נותן ידיים מוכיחות ודבור שלם הוא כדכתב הריב"ש וא"כ הי"ל [לומר] ושמא בקדושין בכענין זה הוי ידיים מוכיחות.

וכבר הרגיש בדוחקים אלו מהר"י נ' לב נר"ו שכתב וז"ל ויש מקום לאומר שיאמר דאף הרשב"א ז"ל בתשובה מטעם הריני אמר מה שאמר, גם שהוא קשה להלום איך סתם הדברים, ועוד גמגום מצד לשון התשובה ע"כ, הרי שהרגיש הדוחקים והחלישים בנעימות דבריו שאמר שאינו אלא גמגום בעלמא, ואני אומר עלובה עיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה, ועוד קשה לי דאם איתא דהרשב"א מטעם הריני אמר מה שאמר א"כ הל"ל דהיינו דווקא כשהמקדש הוי רווק ופנוי בלתי אשה ובנים או שיש לו אשה שאינה יולדת שהרי טעמא מאי כתב הריב"ש דהריני הוי דבור שלם ויד מוכיח משום דלא שביק אינש מצוה דנפשיה ומידי דרמי עליה ועביד מידי דלא רמי עליה והיינו דוקא במי שאינו נשוי אבל מי שהוא נשוי ויש לו בנים וכ"ש אם אי אפשר לו למיקם בספק ב' נשים לא רמי מידי עליה וא"כ ה"ל להרשב"א ז"ל לפרושי ולומר דהיינו דוקא כשהמקדש בלתי נשוי, דאין לומר דלא הוצרך לפרש זה משום שהמעשה ההוא אשר עליו שאלוהו כך היה שהמקדש היה פנוי, דהא ליתא שהרי השאלה באה בלשון כולל וסתום ראובן שנתן ללאה כסף וכו', ואין לומר דאי משום הא לא איריא דהרי הריב"ש דמטעם הריני אמר מה שאמר ואפ"ה סתם הדברים ולא פירש, דהא ליתא דבשלמא הריב"ש לא הוצרך לפרש לפי שהמעשה ששאלוהו עליו כך היה שהמקדש היה פנוי שהרי לא באה אליו השאלה בלשון כולל וסתום רק בלשון רחב וברור בהודעת כל הפרטים, וכתוב שם כי מאישמרי דוראן שהוציא קול הקדושין טרם זה ימים רבים היה תובע למרת מאירונה שתנשא לו כנראה שהיה בלתי נשוי, ועוד דכיון דכתב הריב"ש דהריני הוי דבור שלם משום דלא שביק איניש מידי דרמי עליה א"כ ה"ל כמאן דפירש ואמר דהיינו דוקא במי שלא קיים עדיין מצות פריה ורביה דרמי עליה מצוה דנפשיה, אמנם להרשב"א ז"ל קשיא אם איתא דמטעם הריני אמר מה שאמר, וידעתי גם ידעתי דאפשר לצדד ולומר דהריב"ש אף במי שיש לו אשה יולדת ובנים אמר מה שאמר וכמה חלוקים ודקדוקים שיש בתשובת הריב"ש הנם כתובים בקונטרס מיוחד אצלי הנחתים כעת כיון דבנ"ד לא צריכין כלל מזה כיון שאין כאן הריני כפי קבלת עדות הדיינים.

והנה זה ימים עלה בדעתי דמה שכתב הרשב"א דראוי לחוש להחמיר בקדושין בכענין זה היינו היכא דהאשה אומרת שקבלם לשם קדושין לשתתקדש לו וגם הוא אומר דלכך נתכוון, וזהו מה שכתוב בצדדי השאלה מי נימא דאינה מקודשת או נימא שהיא מקודשת כיון שקבלה לשם קדושין ר"ל כיון שהיא מודה דקבלה לשם קדושין לשתתקדש לו, ועל כן השיב הוא ז"ל דאע"פ שהיא אומרת שקבלם לשתתקדש לו אינה מקודשת דלשמואל דאמר דבעינן ידיים מוכיחות אינה מקודשת אפי' אמרו שניהם דלהתקדש לו נתכוון שהרי בשעת נתינה לא היו שם

י"מ [ידים מוכיחות], ועוד דלאו בהודאת שניהם תליא מלתא דלאו מפיהם אנו חיים שהרי אי ליכא עדים אפי' שניהם מודים אינה מקודשת, ואח"כ בסוף התשובה חשש להחמיר ואמר שמא בכענין זה יש לחוש דכיון דאיכא הודאת שניהם והעדאת העדים חשיב כי"מ דאפשר לומר דהא דבעינן י"מ היינו משום דאין האשה מתקדשת מספק בלשון מסופק שאינו ברור דהא דעת קונה ומקנה בעינן ואינה נקנית עצמה ומתקדשת אלא כשהיא מבינה ומכרת שהיא היא המתקדשת לאיש הזה, הילכך כשהיא מודה שקבלם לשם קדושין לשתתקדש לו (כנראה שיש כאן חסרון כמה תיבות), כל זה עלה בדעתי בביאור התשובה הנז'.

ולא מלאני לבי לסמוך על דעתי עד שאמצא לי חבר, ואח"כ מצאתי לי רב הוא הרב הגדול גדול מרבין שמו נודע בשערים המצויינים בהלכה כמוהר"ר יעקב בי רב ז"ל שכתב בתשובה זו"ל הרי לך כפי' לדעת הרשב"א שאפי' בכאן שהיו ידים אלא שא"מ לא אמר שראוי לחוש אלא מפני ששניהם אמרו שנתכוונו לשם קדושין, אבל אם היתה האשה מכחשת לא היה חושש כלל ע"כ, וכוונת דבריו למתבונן בהם דהרשב"א לא אמר שראוי לחוש אלא מפני ששניהם אמרו שנתכוונו להתקדש זה לזה, וכך הבין אותם הרב המובהק כמוהר"ר לוי' חביב ז"ל והסכים עמם כמו שהביא לשונו מהר"ר משה אלשקאר ז"ל סי' ס"א, אלא שהר"ל'ן' חביב הוסיף ואמר שנראה לו מן הפוסקים האחרים שלא היה להם בדברי הרשב"א ומיהו איכא למימר אלא ומיהו איכא דאמרי או ומיהו יש אומרים וכו' ע"ש, ונמצינו למדין דהיכא דלא אמר לי אפי' הרשב"א יורה דאינה מקודשת כלל ולא חשש להחמיר אלא היכא דשניהם מודים שנתכוונו להתקדש זה לזה, גם מהר"ם יראה מתוך לשונו שהעתיק הרא"ש בתשובתו דבקדושין אם לא אמר לי אינה מקודשת כלל שכתב זו"ל וכל ידים שא"מ כלל כמו אהא כשאין נזיר עובר לפניו והרי את מקודשת בלא לי הוי כמו דברים שכלב לאב"י וכו', ורבנו ירוחם נכ"ב ח"א כתב זו"ל ואם לא אמר לי אינה מקודשת משום דלא הוי הוכחה כלל ע"כ, והטור א"ה סי' כ"ז כתב זו"ל אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי אינו כלום ע"כ.

וא"כ זכינו לדין בנ"ד דלא אמר לי כפי עדות הדיינים דאינה מקודשת כלל, ואע"ג דיש סברא דהיכא דלא אמר לי דהויא ספק מקודשת כמו שכתב הר"ן זו"ל אלא שיש מי שאומר דאע"ג דקי"ל ידידים שא"מ לא היווין ידים אפ"ה לענין גיטין וקדושין אוליגן לחומרא וה"ל ספק מקודשת דהא משמע בפ' המגרש (פג:) דהיכא דלא כתב לה ודן ידים שא"מ הוויא ואפ"ה משמע דאי כתב לה הרי את מותרת לכל אדם ושאר תורף הגט דמיפסלא לכהונה ותפסי בה קדושין דהא לא איפשימא התם אי בעינא ודן אי לא ע"כ, וסברא זו וראייתה מצאתיה ג"כ בהגהות המרדכי סוף גיטין בשאלה המתחלת אל מי מקדשים אפנה וכו' ע"ש, וכבר דחאה הר"ן זו"ל בשתי ידים מוכיחות, ובמסקנת דבריו כתב זו"ל אבל ודאי כל היכא דהווי ידים שא"מ כי הכא אי אמר לה הרי את מקודשת ולא אמר לי פשימא לן דלא הווי ידים כלל הא קי"ל כרבא ע"כ, והרא"ש בתשובה כתב זו"ל וראיתי מה שכתבתם דברי החולקים ואומרים שצריכה גמ, ואינו רואה בדבריהם ממש ועיקר שיהא כדאי להשיב עליהם ע"כ.

ובזמן הרב ר' נתן והרב ר' מרדכי קמחי והרב בעל המכתם אירע מאורע אחד בא' שנתן קרם של כסף לאשה ואמר לה הרי אני נותן לך זה לקדושין וכלם הסכימו להקל זולת קצת שהיו מחמירים לומר דהויא ספק מקודשת וא' מהם היה הרב ר' יצחק קיר¹ ראש הישיבות אשר בצרפת, ואח"כ חזר בו זו"ל חזרתו (גרפס בסוף ס' המכתם - גי' תשי"ט, ובתשובות חכמי פרוכניציא סי' ח): מזה

1 היה אביו של בעל ספר כריתות רבינו שמשון מקינון ז"ל.

שכתבתי בכתב א' לשם דאפי' למ"ד לא הויין ידיים דצריכה גמ חזורני בי אדרבא משמע דלא בעיא גמ כלל מדפר' [ך] הספר ומי אמר שמואל ידיים שא"מ הויין ידיים ופריך מההיא דנזיר דאמר שמואל טעמא דנזיר עובר לפניו הא לאו הכי לא, ומאי פריך לישני דמאי דאמר הרי את מקודשת בלא לי דהויא מקודשת בספק מה שאין כן באומר הריני ארוסך הריני בעליך דאין כאן בית מיחוש אלמא משמע דאינה מקודשת כלל עכ"ל.

וכיון שכן הדין פשוט שבחורה זו מותרת כפי עדות הדיינים שלא אמר לה המקדש אלא נא טוטו יא קדושין דאין כאן הוכחה מי המקדש ומי המתקדשת, וראיתי מי שכתב שלשון זה גרוע מצד שאין בו שום משמעות שהאיש הוא הקונה את האשה שאנו צריכים שיאמר המקדש דברים שיהא משמען שהוא קונה אשה שהרי כתב הרמב"ם וז"ל הדברים שיאמר האיש כשיקדש צריך שיהא משמען שהוא קונה אשה ולא משמע שהקנה לה עצמו ע"כ, וכתב עוד דכפי זה מה שנמצא בכמה מקומות שאומר התקדשי לי צ"ל שאמר הלשון של הרי את מקודשת לי אלא שקצר.

ואני אומר דמה שכתב שהלשון גרוע ורעוע מצד שאינו מוכיח שהאיש הוא הקונה, הנה הלך בשיטת הרב הגדול כמוהרר"י בי רב שכתב וז"ל ויותר מוכיח הלשון שהעידו שאמר תקחי זה הדינר בקדושין לי שהוא הקנין ולא היא ע"כ, ויש לי סעד ג"כ בדברי הרשב"ץ שכתב בתשובה וז"ל וה"נ מפני שלא אמר בשעת הקדושין דברים שהאשה מתקדשת בהם שכשא"ל קדושין על בתך אינו מוכיח בדברים אלו שהאשה הוא מקדש, ודומה זה למי שנתן דינר לחברו לקנות קרקעו וא"ל המקבל כסף זה קנין על קרקעי דודאי לא קנה דבעינן שיאמר לו שדי קנויה לך שדי מכורה לך כדאיתא בפ"ק דקדושין (טז) או מכרתי לך שדי כדאיתא בפ' השולח (מ:). אבל אם א"ל זה הכסף קנין על קרקעי אין קרקעו נקנה לו, וכ"ש באשה שאפי' אמר לה דברים המוכיחים קנין הקפידה תורה שיאמר דברים שהוא קונה אותה ולא שיקנה עצמו לה כדאמרין בפ"ק דקדושין וכ"ש כשאין בדבריו משמעות כלל לא שיקח ולא שיקח שאין כאן בית מיחוש ע"כ.

אמנם מה שכתב דהא דאמרין בכל מקום האומר התקדשי לי שהוא לשון קצר וצ"ל שאמר הרי את מקודשת לי לא ירדתי לסוף דעתו שהרי לשון התקדשי לי הוא מובחר ויפה דמשמעותו שהאשה היא הנקנית אל האיש שהרי תיבת התקדשי הוא מההתפעל ור"ל הרי את מתקדשת לי לא מקדשת לי וזה פשוט וברור אף לבלתי בקי בטיב הלשון ודי בזה אל החלק הא' ונבא אל החלק הב', ונאמר דיש להסתפק קצת בנדון זה מאחר שיש עדים מעידים דעד הקדושין העיד שאמר המקדש אימינא אימינא ובוזה יש לצדד להקל דמתוך העדויות שהעידו העדים שבתחלה העיד מושקו כהן שאמר נא טוטו יא קדושין בלא לי ואח"כ חזר ואמר שאמר לי ואח"כ חזר ואמר שאמר נא טוטו יא קדושין נראה שהחזרה וחזרת הלשון הכל היה תוך כדי דיבור וא"כ הגדתו האחרונה היא הקיימת, ואם נאמר דהחזרה האחרונה לא היתה תוך כדי דיבור מהראשונה א"כ גם נאמר דהחזרה הראשונה לא היתה תוך כדי דיבור מההגדה הראשונה ואין חזור ומגיד, ודבר זה אינו יכול להתברר אלא למי שעמד על קבלת העדויות, ומ"מ נאמר דהגדתו האחרונה היא הקיימת לפי שמצינו להר"ן ז"ל שכתב בתשובה דכל עדות שצריך חקירה ודרישה כל זמן שלא נגמרה עדותן ר"ל שלא נחקרה בב"ד שיכולים העדים לחזור ולהגיד דכיון שלא נגמרה עדותן בדרישה וחקירה לא קרינן ביה כיון שהגיד, ואע"ג דאין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה כדכתב הרשב"א בתשובה וכן דעת הגאונים והרמב"ם והרמב"ן דלדיני ממונות מדמינן להו כיון דאיכא כתובה למישקל, והריב"ש כתב בתשובה (סו) דה"ה לכל דיני גיטין וקדושין דהא טעמא שלא תנעול דלת איתיה נמי בגיטין וקדושין.

מ"מ בנ"ד בעינן דרישה וחקירה דהא בדין מרומה כ"ע מודו דצריך דרישה וחקירה אפי' בדיני ממונות ואפי' לדעת הריב"ש דס"ל דבדין מרומה בדיני ממונות לא בעינן דרישה וחקירה כדיני נפשות ממש שאם אמר בא' מהחקירות איני יודע שתהא העדות בטלה מ"מ הא מודה שצריך הדיין לחקור ולדרוש כל מאי דאיפשר כההיא דר' טרפון (יבמות קכב:) לא כך אמרת לי יונתן בן יוחנן וכו', וא"כ בנ"ד היה צריך דרישה וחקירה כפי היכולת דהא דין מרומה הוא כדכתב הריב"ש סי' רס"ו וז"ל ובודאי אין לך דין מרומה גדול מזה שיאמר אדם שקדש אשה חשובה בלא שידוכין ושלא בפני קרובים ובלא ברכת אירוסין ושלא בעשרה וכו', ואף אנו נאמר כן בנ"ד וא"כ דין מרומה הוא בלי ספק, ואחר שכן כ"ז שלא נחקרה עדותן לא נגמרה עדותן ויכולין לחזור ולהגיד, וכן כתב הריב"ש וז"ל וגם עתה יש קצת הכחשה בעדותן אין לך דין מרומה גדול מזה, וגם שהענין מצד עצמו הוא מרומה כמו שכתבתי למעלה, וא"כ היה צריך חקירה ודרישה אפי' בדיני ממונות יותר מעדות אחרת ואע"פ שאם לא עשו דרישה וחקירה אין עדותן בטלה אבל מ"מ כיון שצריך דרישה וחקירה מן הדין ולא נעשית כפי מה שכל ג' הדיינים מסכימים בעדות שעשו לפני הדיינים האחרונים יש לומר שאע"פ שאין העדות בטלה מ"מ לא נגמרה והיה יכול וידאל דבוריאן לחזור בו כדגרסינן בירושלמי דר"ה (נמצא בירושלמי כתובות פ"ב ה"ג) תני עדים שהעידו בין לטמא בין לטהר וכו' אם עד שלא נחקרה עדותן בב"ד אמרו מבדין אנו הרי אלו נאמנן משנחקרה עדותן בב"ד אין נאמנן עכ"ל, והן הם דברי רבו הר"ן ז"ל בתשו' הגו'.

וא"כ הגדת העד מושקו האחרונה שלא הזכיר לי היא הקיימת, וא"כ אף כפי דברי העדים המכחישים לדיינים אין כאן ידיים מוכיחות, גם אין להסתפק מטעם דקצת עדים מעידים שעד הקדושין העיד שהמקדש אמר נא טוטו פושטו דידו יא קדושין, ונראה שר"ל קחי זה שאני נותן לך לקדושין וכפי סברת הריב"ש ז"ל הוי דבור שלם, שהרי העד חיים בר מנחם כהן אמר שאינו זוכר אם אמר העד בחזרה האחרונה פושטו דידו יא קדושין או איפארטו טוטו יא קדושין, ואחר שהוא מסופק אין בידו להכחיש לדיינים גם כי יש לו קורבה פוסלת עם העד יהודה כהן, גם מה שהעיד יצחק כהן שהעד מושקו העיד בחזרה האחרונה שאמר נא פושטו דידו יא קדושין לא מעלה ולא מוריד כי גם יש לו קורבה פוסלת עם העד יהודה כהן, ויותר יעקב לברו הוא העד יעקב רומנו שהעיד שהעד מושקו אמר בחזרתו האחרונה שהמקדש אמר נא טוטו פושטו דידו יא קדושין ודבריו בטלים דאין דבריו של אחד במקום ב' וכ"ש במקום כ"ד חשוב שמכחישים אותו ומעידים שהעד העיד שאמר המקדש נא טוטו יא קדושין ולא יותר, הן אמת כי יש לצדד בזה גם מצד אחר והוא כי כל אלו העדים אינם מעידים שאמר אימינא או פושטו דידו אלא העד הא' הוא מושקו הגו', אמנם בעד הב' הוא יהודה כהן לא העידו דבר ולא הכחישו אל הדיינים בעדותו וא"כ אף כפי דבריהם אין כאן אלא עד א' וכבר פשטה הוראה והלכה רווחת בכל בתי דינים אשר שמענו שמעם דהמקדש בעד א' אין חוששין לקדושין.

האמת דיש בזה קצת פקפוק שהרי כתב מוהר"ר איסרלן בסי' רי"ב וז"ל ואפי' לדברי הגאונים דפסקו אין חוששין בעד א' היינו במקום דלא הוו רק חד סהדא אצל הקדושין בכה"ג אין חוששין משום גזרת הכתוב דילפינן דבר דבר מממון וכו' עד וא"כ עובדא דידן דהוו תרתי סהדי אצל המעשה והא' מעיד שנעשו הקדושין בפניו ובפני חברו ואע"ג דחברו מכחישו מ"מ לפי דבריו של זה הרי הן קדושין גמורים אם האמת כדבריו שחברו משקר וכה"ג כ"ע מודו דחוששין, וראיה מא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה דודאי חוששין עכ"ל, וא"כ כפי זה אין מקום לומר בנ"ד דהוי מקדש בעד א' כיון דמושקו אומר שגם יהודה כהן היה עומד אצלו

בשעת הקדושין, איברא דמוהר"ר איסרלן עצמו כתב דיש מקום לדחות הראיה שהביא מא' אומר קרוב לו וכו' שכתב אח"ז וז"ל אמנם י"ל דהתם מיירי בענין זה דכמה סהדי הוו התם והלכו להם למ"ה רק אלו השנים לפנינו ונתחלקו זה אומר כל העדים שהלכו ראו שהיו קרוב לה וזה אומר קרוב לו אבל בעובדא דידן שלא היו רק הב' עדים והא' מכחיש א"ל [איכא למימר] דלעולם אין חוששין, וכן השיב לי א' מהגדולים דכיון דראובן אינו יכול לקיים עדותו אלא בראיות שמעון דסהדותיה וראיית ידיה לחודיה לאו כלום הוא וא"כ הואיל ושמעון מכחיש לא מהני ע"כ, ועוד האריך בזה ע"ש.

וא"כ כפי זה יראה דיש מקום לומר בנ"ד המקדש בעד א' אין חוששין וכו' דהיה דעד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה א' אומר קרוב לה וא' אומר קרוב לו מיירי שהיו שם עדים הרבה כמו שכתב הרב הנז', אבל נ"ד שלא נמצאו שם עדים אחרים אלא מושקו ויהודה והא' העיד שאמר אימינא או פושטו דידו כפי עדות העדים המכחישים לדיינים והב' אומר דאמר נא טוטו יא קדושין ולא עוד ה"ל עד א' ואין חוששין לקדושין, גם כפי סברת הראב"ד ז"ל שפי' ההיא דעד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה בשאין האשה מכחשת בנ"ד לא חיישינן לדברי אותו העד כיון שהיא מכחישתו שהרי כתב בהשגות הלכות אישות פ"ט וז"ל אבל בא וקבל דבר אמת שאם היתה היא מכחישתו מותרת היא וכל דכן הוא אלא בשאינה מכחשת כגון דאמר עד א' אביה קדשה ועד א' אומר לא קדשה א"נ פלוני זרק לה קדושין והיו קרוב לה ועד א' אומר קרוב לו והיא אינה מכחשת ולפי' לא תנשא לכתחלה אבל במכחשת מותרת היא להנשא ע"כ, א"כ בנ"ד שהיא מכחשת את העד ודאי דאין חוששין לעדותו, ואפי' לסברת הרמב"ם ז"ל דס"ל דעד א' אומר נתקדשה וא' אומר לא נתקדשה דלא תנשא לכתחלה אפי' שהיא מכחשת הכא בנ"ד יודה דתנשא לכתחלה שהרי התם טעמא מאי כתב הרמב"ם דהיכא דעד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה דלא תנשא אפי' במכחשת ואלו בעד אומר נתקדשה והיא אומרת לא נתקדשתי ה"ז מותרת משום דס"ל דטפי עדיף כשאין עד א' אומר כדבריה מכשהוא אומר כדבריה דכל שאין לה עד כלל חזקה אינה מעיזה פניה להכחיש העד אם היה אמת דנתקדשה כיון דליכא מי שמסייעה אבל כשעד אומר כדבריה סומכת עליו ומעיזה ולפי' לכתחלה לא תנשא וכמ"ש הרב המגיד ז"ל, א"כ בנ"ד דלא שייך האי טעמא דהא אין כאן עד שיסייע אותה שהרי היא מכחשת אף לעד יהודה כהן שהעיד שלא אמר אימינא ולא הריני שהוא אומר שישועה נתן לה ציקנו א' וא"ל נא טוטו יא קדושין והיא מכחשת הכל ואומרת דלא היו דברים מעולם א"כ אף הרמב"ם יודה דתנשא לכתחלה ולא חיישינן לדברי העד הא'.

אמנם יש בזה קצת גמגום ממה שכתבו התוס' והר"ן ז"ל שהתוס' כתבו וז"ל תרוייהו בפנויה קא מסהדי וכו' אבל תימה אמאי לא תנשא לכתחלה דה"ל לאוקומה אחזקה וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה והני ב' סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה דכיון דודאי זרק לה הקדושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחלה, א"נ כגון שהיו נרות דולקות ומטות מוצעות שהיו אומרים לקדש ועד אומר נתקדשה ועד אומר לא נתקדשה באותה שעה עכ"ל, הרי דכפי התירוצ' הא' גם בנ"ד יש להחמיר דלא תנשא לכתחלה מאחר שהעדים מסכימים במציאות הקדושין אלא שחולקים אי אמר אימינא או לא והוי מלתא דעבידי אינשי למיטעי בה כמו קרוב לו או קרוב לה אלא שיש לדחות דאי משום הא לא איריאי דאפשר דהאי דכתבו התוס' היינו היכא שהאשה היא ג"כ מסופקת אי קרוב לו אי קרוב לה אבל במכחישתו אולי יודו דתנשא לכתחלה משום דהוי עד א' בהכחשה ולא מהימן, ועוד אפשר לדחות ולומר דהתוס' לא כתבו דלא תנשא לכתחלה היכא דהעדים

חולקים אי הוה קרוב לו או קרוב לה אלא כשיש הרבה יודעים מציאות הקדושין אלא שאינם יודעים אי קרוב לו או קרוב לה כי אם אלה הב' עדים שהא' אומר בריא לי דהיה קרוב לו והב' אומר בריא לי דהוה קרוב לה וזהו שכתב וי"ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין ומספקא לן אי קרוב לו וכו' אבל אם לא היו שם בעת נתינת הקדושין רק השנים וא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה בזה אפשר דהתוס' סברי כמהר"ר איסרלן דתנשא לכתחלה דכיון דלא היו שם רק הב' עדים והא' מכחיש איכא למימר דלעולם אין חוששין וכמו שכתבנו לעיל בשמו.

וכן נראה ודאי דהתוס' ומה"ר איסרלן שווים הם בפ' דעד אומר קרוב לה ועד אומר קרוב לו מיירי שיש יודעים הרבה ומשום הכי לא תנשא לכתחלה ולא משום דהוי מלתא דטעו בה אינשי, והר"ן ז"ל כתב וז"ל לפי' נ"ל דהב"ע כגון ששניהם מודים שזרק לה קדושין אלא שהם חלוקים אי קרוב לו או קרוב לה וכיון שיש כאן שני עדים בזריקת הקדושין ועבידי אינשי דטעו בקרוב לו וקרוב לה אמרינן מדרבנן לא תנשא דחיישינן שמא בשעת הקדושין שניהם ראו שקרוב לה היו וזה טועה עכשו, ובפ"ד אחין (א.) נמי אמרינן דבכתב א' שא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה דספקא דרבנן הוא ולפי' כתב הרמב"ם בעד א' כשמכחישתו לאו כלום הוא ומותרת הא בשותקת חיישינן שמא נתקדשה בפני שנים ובעד אומר מקודשת ובעד אומר אינה מקודשת כתב לא תנשא ואפי' בשמכחישתו לפי שאנו חוששין שמא זה האומר קרוב לו טועה ובשעת הקדושין ראה שהיה קרוב לה וזה נכון לפי הגמ' אבל הרמב"ם הי"ל לפרש ע"כ.

ומכאן ודאי דיש מקום גמגום דבנ"ד לא תנשא לכתחלה אפי' במכחישתו אחר שהעדים שניהם כא' אומרים שהיו כאן קדושין אלא שזה אומר שאמר אימינא או טודידו והב' אמר שאמר נא טומא יא קדושין ולא יותר והוי מלתא דטעו בה אינשי כיוצא בקרוב לו או קרוב לה, אלא שיש בזה לומר דבנ"ד כיון דנתקדשה לאיש אחר לא תצא שהרי אמרו ואם נשאת לא תצא ואע"ג דלישנא דנשאת נשואין משמע ולא אירוסין מ"מ בנ"ד שיש מחלוקת והכחשה בין הדיינים והעדים על עדות מושקו והדיינים מעידים שלא הזכיר לא אימינא ולא טודידו אפי' הר"ן ז"ל יורה דלא תצא.

גם יש בזה לצדד מצד אחר והוא דאפשר לומר דאין אלו העדים נאמנים להכחיש את הדיינים וזה לפי שהדיינים דייקי בסהדותא טובא ועלייהו רמיא מלתא וראוי להאמין להם יותר מהאנשים האחרים שהיו עומדים שם לראות הדבר ולא עלייהו רמיא מלתא וכההיא דכתב הרא"ש ז"ל בתשובה וז"ל דבר פשוט ששני דיינים נאמנים לומר לעולם כך פסקנו את הדין וכו' עד אבל ב' דיינים נאמנים לומר לעולם לזה זכינו ולזה חייבנו ונאמנים הם יותר מן העדים המכחישים אותם דרמו אנפשייהו ומדכרי טפי מן העדים ששמעו מן העדים ע"כ, גם נראה שיש להביא ראיה מגדולה מזו שכתב הריב"ש בס' קכ"ז וז"ל ועוד י"ל דאפי' יש הכחשה בין עדות הראשונים לעדות האחרונים שאלו אומרים שבטל והאחרונים אומרים שלא בטל יש לנו להאמין לראשונים לפי שהם הוזמנו להעיד על כתיבת הגט ונתינתו וכל הצריך בו ודייקי בעדותן טפי אבל האחרונים וכו' עד דכיון דלא רמיא עלייהו לא דייקי ועל מה שראו ושמעו יעידו שלא ראו ולא שמעו עכ"ל.

ויראה לי דגם בצד זה יש מקום לגמגום דאין מכל זה ראיה לג"ד לומר שהדיינים הם נאמנים יותר מן העדים לפי שיש לדחות ולומר דהא דכתב הרא"ש דהדיינים נאמנים הוא משום דאיכא טעמא רבא דהם שמעו הטענות מהבעלי דינים ודקדקו בהם לדעת להיכן הדין נוטה ואח"כ פסקו ולפי' מדכרי טפי וע"כ הם נאמנים יותר מהעדים ששמיעה א' לכד שמעו ותלינן בהו טעותא, אבל בנ"ד דעדות הדיינים ועדות העדים הכל תלוי בשמיעה א' לכד למה נאמין

לאלו יותר מאלו ודיקא נמי מה שסיים הרא"ש בתשובה זו"ל ואין זה כב' כתי עדים המכחישים זה את זה דהתם ב' הכתות שמעו הענין זאת אומרת כך שמענו וזאת אומרת כך שמענו וכו', וכל זה צודק ג"כ בנ"ד דכת הדיינים וכת העדים שמעו הענין ובשמיעה לבד תלוי עדות הב' כתות וזאת אומרת כך שמעתי וזאת אומרת כך שמעתי וא"כ למה נאמין אלו יותר מאלו.

גם מדברי הריב"ש אין ראיה כלל לנ"ד דהנדון ההוא דהריב"ש הוא שהעדים שהוזמנו להעיד אומרים שהמגרש בטל המודעות והעדים שלא הוזמנו להעיד אומרים שלא בטל המודעות ובההיא כתב הריב"ש דיותר נאמנים אותם שהוזמנו להעיד דכיון דרמיא מלתא עלייהו דקדקו ושמעו ביטול המודעות אבל אותם שלא הוזמנו להעיד כיון דלא רמיא מלתא עלייהו לא הטו און ולא שמעו הביטול דבשלמא אם הנדון דהריב"ש היה להפך דהעדים שהוזמנו להעיד היו אומרים דלא ביטל והאחרים אומרים דביטל והיה אומר הריב"ש דהעדים שהוזמנו היו נאמנים היה יוצאת מכאן ראיה לנ"ד, אבל השתא אין ראיה כלל ודיקא נמי שכתב הריב"ש זו"ל אבל האחרונים לא הוזמנו להעיד בזה וכו' אלא שבאו למחזי ולא לאסהודי ולא רמיא מלתא עלייהו ואפשר ששמעו שענה הן ולא נתנו אל לבם ע"כ, הא קמן דהריב"ש זו"ל לא האמין אל העדים שלא הוזמנו להעיד משום דאפשר ששמעו ביטול המודעות ולא נתנו אל לבם אבל בנ"ד שהעדים מעידים ששמעו אימינא מאן נימא לן דאינם נאמנים, ושמעתי אומרים שיש מקום להביא ראיה דהדיינים נאמנים ממה שנמצא כתוב במרדכי ישן פ' גט פשוט והביאו מהר"י קארו נר"ו בטור ח"מ סי' ל' זו"ל כתב רבנו אברהם דדוקא ב"ד אצל ב"ד מצטרף אבל שנים שהעידו א' בב"ד זה ויש עדים ששמעו הגדת הב' בחקירה בב"ד אחר וגם שמעו הגדת זה כאן ובאים לפני ב"ד אחר להעיד ששמעו חקירת אותם ב' עדים בב' ב"ד לאו מידי הוא דהו כעד מפי עד והביא ראיות על זה עכ"ל, הרי לן מהכא דעדות העדים שמעידים על מה ששמעו מפי העדים שהעידו בפני הב"ד אינו כלום ואע"פ שאין הדיינים מכחישים להם, והא ודאי בורכא היא דמה ענין שמיטת אצל הר סיני דהתם הוי בדיני ממונות דעד מפי עד לא מהני ומשום הכי קאמר דעדות אלו העדים לאו מידי הוא אמנם בנ"ד דהוא ענין קדושין ואפי' עד מפי עד מהני לאסור אשה שהרי יצא עליה קול שנתקדשה כגון שאמרו פלוני מהיכן שמע מפלוני ופלוני מפלוני חוששין לה וצריכא גט פשיטא דבהא ודאי נאמנים, אלא שלבי אומר לי דאין כאן הכחשה בין הדיינים והעדים בענין תיבת אימינא אלא שהדיינים מודים מה שאומרים העדים אלא שהדיינים ראו כי חזרת העד מושקו שאמר אימינא לא היתה תוך כדי דיבור, וא"כ ההגדה הראשונה עיקר או שהכל היה תוך כדי דיבור ותפסו הדיינים החזרה האחרונה שלא אמר אימינא כי היא העיקר, והראיה בזה כי אחר שאני רואה כי הדיינים עצמם הם שקבלו עדות העדים שמכחישים להם וחתומים בשטר קבלת עדותם ואי איתא דהדיינים מכחישים להם היאך קבלו הם עדות הנוגע אליהם אלא נראה כדאמרן, ואע"פ שיש הכחשה ביניהם בענין אחר והוא דהדיינים מעידים שאמר נא טוטו יא קדושין והעדים מעידים שאמר פוש טודידו דהיינו הריני כבר כתבנו לעיל דאין כאן עד כשר שהעיד שאמר פוש טודידו אלא יעקב רומנו לבדו ואין דבריו של א' וכו' ודי בזה אל זה החלק.

ונבא אל החלק הג' בענין העדות שנתקבל שלא בפני בע"ד. גרסינן בב"ק פ' הגזול ומאכיל (קכ:) אמר רב אשי א"ר שבתאי מקבלין עדות שלא בפני בע"ד תהי בה ר' יוחנן וכי מקבלין עדות שלא בפני ב"ד קבלה מיניה ר' יוסי בר חנינא כגון שהיה הוא חולה או עדיו חולים או שהיו עדיו מבקשים לילך למ"ה ושלחו לו ולא בא, וכתבו התוס' דבעינן שלחו לו ולא בא בהדי שהיו עדיו חולים או שהיו מבקשים לילך מדלא קאמר או שלחו כדקאמר או שהיו עדיו חולים

או שהיו וכו' ומיהו בסמוך משמע דבעינן למימר או שלחו וכו', ואע"פ שדחו התוס' ראייה זו דבסמוך אעפ"כ לא הכריעו שום דבר אי גרסינן ושלחו ובעינן תרתי אי גרסינן או שלחו וסגי בשלחו גרידה וכ"כ הגהות מימון תוס' לא הכריעו אי גרסינן ושלחו אי גרסינן או שלחו, ונמצא בספר ישן ושלחו לו דמשמע דבעינן תרתי וכן פסק ר"ח והאלפסי ואביאסף והרמב"ם והפוסקים האחרונים, וזהו דוקא לענין שאין מקבלין אותו לכתחלה אמנם אם קבלוהו כבר בדיעבד בזה יש מחלוקת דריב"א ומהר"ם סוברים שאפי' בדיעבד אין קבלת עדותן קבלה ואין דנין על פיו וכן כתב ה"ר יוסף (חאדירה) [חביבא] בעל הנמוק"י ז"ל דכיון דק"ל דאין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד אם עברו וקבלו לא עשו כלום דה"ל טועים בדבר משנה דק"ל דחזור וכן כתב הרשב"א וכן יראה מדברי הרא"ש שהביא סברת ריב"א, גם רבנו ירוחם כתב כן בשם הרמב"ן וכ"כ הריב"ש והטור, וראב"ן כתב דאם קבלוהו בדיעבד דנין על פיו וכן ראבי"ה סובר הכי כדכתב המרדכי בפ"ב דכתובות, וא"כ בנ"ד יראה שהעדות דנתקבל שלא בפני האשה או מורשה שלה לדעת ריב"א והר"ם והרמב"ן והרשב"א ובעל הנמוק"י והרא"ש והטור והריב"ש דאין דנין על פיו ואפי' לדעת הראב"ן דסבר דאם קבלוהו בדיעבד דנין על פיו נראה דיש לחלק דב' מיני דיעבד נינהו א' כשנתקבל העדות שלא בפני בע"ד ואפשר לחזור ולקבלו בפניו, ב' כשנתקבל העדות שלא בבע"ד ולא איפשר לקבולי זימנא אחריתי כגון שהלכו העדים למ"ה וכיוצא בזה, ואפשר קצת לצדד ולחלק ולומר דבדיעבד זה שא"א לחזור ולקבלו בזה אמרו דבדיעבד עדותו עדות.

ועיניך תחזינה מישרים נתיב ב' ח"א שכתב וז"ל ויש מגדולי האחרונים שכתבו שאם מתו העדים או שהלכו למ"ה שדנין ע"פ עדותן שקבלו שלא בבע"ד ע"כ, אלא שיש בזה לצדד ולומר דבמלתא דאסורא אין צריך לקבל העדות בבע"ד שבדיני איסור והתר אין הדבר אלא גלוי מלתא דאסורא בעלמא וכיון שאין הדבר אלא גלוי מלתא דאסורא אין צריך לקבל העדות בפניה רק להודיע לב"ד והם יודיעוהו וכשיודיעוהו אם יש לה טענות לפסול העדים תביא ראיותיה, ומצאתי תשובה להרשב"א ז"ל אפשר להביא קצת ראיה ממנה ששאלוהו מי שהביא עדים לפני ב"ד שגירש את אשתו וקבלו ב"ד העדות שלא בפני האשה ונשא האיש ההוא אשה אחרת אם ראוי לענשו לפי שעבר על חרם רגמ"ה כיון שנתקבל העדות שלא בפני האשה, והשיב וז"ל גם זה נראה בעיני פשוט שאין זה בכלל מה שאמרו אין מקבלין עדות שלא בבע"ד שזה לא בא עכשו לדון בינו לבניה אלא להעיד על עצמו שהוא מותר לישא אשה ועל התר הוא בא לדון וליתן עדים כמי שנותן עדים שחתיכה זו מותרת לו, ועוד שהטענה שאמרתם באמת נכונה שאלו אשה שיש עדים שהיתה א"א ואמרה גרושה אני ועדים מעידים אותה ה"ז תנשא אפי' שהעידו שלא בפני הבעל ע"כ, הרי שבין האיש שהביא עדים שגירש את אשתו ובין האשה שהביאה עדים שהיא גרושה וקבלום ב"ד שלא בבע"ד שהעדות כשרה, ואע"ג שיש קצת מקום לדחות ולומר דאין ראיה מכאן מ"מ שמעתי אומרים כי הרב הגדול כמוהר"ר מנחם לבית מאיר ז"ל כתב בפ' שמקבלין עדות שלא בפני בע"ד לאפרושי מאיסורא משום דכ"ע בעלי דבר נינהו לאפרושי מאיסורא.

והנה זה ימים באה לידי פתקא קמנה שכתב על ענין כיוצא בזה הרב הישיש הדיין שהיה במצרים כמוהר"ר דוד נ' אבי זמרה נר"ו ומה שהעיד על סברת רבנים שהיו בזמנו וז"ל תשובתי כי אשה זו מקודשת לראשון קדושי תורה וכו' וגדולה מזו אני סובר דמקבלין עדות הקדושין שלא בפני בעל הדבר דכ"ע בעלי דבר נינהו לאפרושי מאיסורא, וז"ל המאירי ומקבלין עדות שלא בבע"ד לאפרושי מאיסורא כגון שיש עדים שנתקדשה פלונית ע"כ, וכן נראה מתשובת הריב"ש

בקדושי מאירונה והכי משמע מתשובת הרשב"א ואני מעיד שכן היה דעת כמה"ר יעקב בי רב על מעשה שהיה וכמה"ר שמואל ן' סיד ז"ל אלא שהם הפרויו על המדה לקבל עדות שלא בבע"ד לאסור אשה על בעלה, ואני וחברי חלקנו עליהם בזה, אבל בעדים שנתקדשה פלונית דהוי לאפרושי מאיסורא לא חלק אדם מעולם וכו' וכתב דוד ן' אבי זמרה עכ"ל.

וגם כי עדיין לא יצאנו מידי גמגום לפי שכבר הורה זקן ונשוא פנים הוא הרב הגדול כמוהר"ר אליה מזרחי ז"ל דהיכא דאיכא רגלים לדבר דמשקרי גם ראבי"ה וראב"ן יודו דאפי' אם קבלוהו בדיעבד אינו עדות כלל ואין דנין על פיו כמו שהאריך בתשובה יעויין שם, מ"מ איפשר לומר דכיון דהוי פלוגתא דרבואתא אוקי אתתא אחזקתה והעדות אינו עדות, גם כי יש לצדד בזה מצד אחר והוא דהא דאין דנין ע"פ עדות שנתקבל שלא בבע"ד היינו היכא דהבע"ד מערער אבל היכא דהבע"ד שנתקבל העדות שלא בפניו הוא חפץ בקבלתו דזכות הוא לו איפשר לומר דהעדות עדות דזכין לאדם שלא בפניו, ויש הוכחה לזה ממ"ש בעל העיטור ז"ל והיכא דאתקבל סהדותיהו שלא בבע"ד איכא מ"ד עדותן עדות ומסתברא דאי אתו סהדי ומסהדי זימנא אחריתי באנפיה ואתכוון קבלינן ליה ואי לא לא, דגרסינן בירושלמי (פנהדרין פ"ג ה"ט) מקבלין עדות שלא בפני בע"ד ואם ערער ערעורו קיים ע"כ, הרי דהיכא דערער ערעורו ערער אבל היכא דלא ערער העדות עדות, אלא דבג"ד לא צריכינן לכולי האי שהרי העדים חזרו והעידו שהכל היה שוא ודבר כזב וא"כ ממה נפשך אשה זו פטורה ומותרת לכ"ע.

ונבא אל החלק הדי' בפסלות העדים, בפ' זה בורר (כז:) אמר רב נחמן החשוד על העריות כשר לעדות אמר רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר, אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול, אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא אמרן אלא לאפוקא אבל לעיולא לית לן בה ע"כ, ובפ"י החשוד על העריות נחלקו הפוסקים ז"ל דהרי"ף ורש"י ור"ת ס"ל דבדאיכא עדים מיירי וטעמא דרב נחמן דמכשירו לעדות יראה מדברי הרי"ף ור"ת משום דיצרו תוקפו ולא דמי לפלוני רבעני לרצוני ולא לאוכל נבלות שפסולים להעיד, והר"ז והרא"ש והטור ס"ל דדוקא בחשוד קא מכשר רב נחמן אבל כשיש עדים שבא על הערוה פשיטא דפסול, ובדברי רבא איכא גירסאות בנסחאי דילן גרסינן אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שפסול, והרי"ף גורם ומודה רב נחמן לעדות אשה שפסול בין לאפוקא בין לעיולא, והרא"ש ז"ל בפסקיו כתב ז"ל אמר רבא ומודה רב נחמן בעדות אשה שהוא פסול בין לאפוקי בין לעיולי וכו' משמע דהרא"ש גרים כגירסת הרי"ף.

אלא דקשה לי מה שכתב אח"ז ז"ל ונראה דהלכה כרב נחמן דלא נחלק רב ששת בהדיא וכו' וגם מדשקלו וטרו רבא ורבינא ורב פפא במלתיה דרב נחמן וכו' ואי איתא דהרא"ש גרים כגירסת הרי"ף רבינא ורב פפא מאן דכר שמיהו דלגירסת הרי"ף לא גרסינן אלא מודה רב נחמן בעדות אשה שהוא פסול בין לאפוקי בין לעיולי ולא יותר דכיון דרבא פ"י דברי רב נחמן דבין לאפוקי ובין לעיולי פסול היכי אתא רבינא ורב פפא למימר דלא אמרן אלא לאפוקי אבל לעיולי לית לן בה, ואם נרצה לומר דרבא ורבינא ורב פפא פליגי בסברת רב נחמן דרבא סבר דרב נחמן פסיל ליה לעדות אשה בין לעיולי בין לאפוקי ורבינא ורב פפא ס"ל דרב נחמן לא פסיל אלא לאפוקא אבל לעיולא כשר והשתא לא גרסינן אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא אמרן וכו', דלשון זה משמע שבאו הן לפרש דברי רבא שאמר ומודה רב נחמן בעדות אשה שפסול אלא גרסינן רבינא ואיתימא רב פפא אמר מודה רב נחמן לעדות אשה שפסול לאפוקא אבל לעיולא לית לן בה, והשתא פליגי עם רבא על סברת רב נחמן, זה דוחק גדול ועצום דכפי זה צריך להגיה ולשבש מכל הספרים ב' שורות מאי דקאמר הגמ' פשיטא מהו דתימא הא

עדיפא ליה דכתיב מים גנובים ימתקו קמ"ל דבמה דקיימא הכי שכיחא ליה, ואי איתא כדאמרן מאי פריך פשיטא ומאי איצטריך לתרוצי מהו דתימא וכו' הא טובא קמ"ל לאפוקי מדרבא דאמר דמודה רב נחמן שפסול לעדות אשה בין לאפוקי בין לעיולי, וצריך להגיה ולשנות הגירסא ולומר דתלמודא אתא לתת טעם וסברא בפלוגתייהו דרבא ורבינא ורב פפא וה"ג רבא סבר דפסול לעדות אף לעיולא דהא עדיפא ליה דכתיב מים גנובים ימתקו ורבינא ורב פפא סברי לאפוקא ולא לעיולא דכמה דקיימא הכי שכיחא ליה, סוף דבר שדברי הרא"ש וגירסתו מגומגמים ובלתי ברורים דה"ל לפרש דהאמורא יש לו לפרש כ"ש המפרש, וכבר נתוכחתי בזה עם א' מבעלי הקונטרסין נר"ו שעבר דרך גבולנו.

ולענין פסק הלכה הרי"ף בשם גאון פסק דהלכה כרב ששת ונראה שזה דעת הרמב"ם מדלא חלק בין חשוד על העריות לשאר פסולין, והרא"ש פסק כרב נחמן, והר"י קארו נר"ו כתב וז"ל ולענין דינא לכ"ע אם העידו עליו ב' עדים שבא על הערוה אע"פ שלא התרו בו פסול לכל עדות, דאי להרי"ף שפי' החשוד על העריות שבא על הערוה הרי פסק בהדיא כרב ששת דפסול, ואי לרש"י הרי הוא ז"ל כתב כשר לעדות דבעינן רשע דחמס וכיון דק"ל דלא בעינן רשע דחמס ממילא אידיחי רב נחמן וק"ל כרב ששת עכ"ל, ואף לדעת הרא"ש שפסק כרב נחמן הא פירש הרא"ש דהיינו דוקא בחשוד בלא עדים וא"כ בנ"ד דיש עדים פשיטא דפסול וכ"ש שהעידו עליו שהיה רובע ונרבע ודמי לפלוני רבעני דאין יצרו תוקפו כ"כ, ואע"ג דבנ"ד ליכא ב' עדים על עבירה א' בזמן א' הא כבר האריך בזה הרב כמוהר"ר מאיר מפאדואה נר"ו בתשובה והראיה פשוטה וברורה מההיא דפ' זה בורר (יב.) בההוא דאסחידיו ביה חד אמר קמאי ידידי גנב קבא דחושלא וכו' וממה שכתב רבנו ירוחם נ"ב ח"ד וז"ל וכן הדין אם הא' מעיד על עבירה א' והעד הב' על עבירה אחרת ע"כ.

ואין לומר דאולי עשה תשובה דכ"ז שלא ראינו בבירור שעשה תשובה אין לתלות ולומר דעשה תשובה דהא אמרינן בפ"ב דכתובות (כא:) אמ' רב ג' שישבו לקיים את השמר וקרא ערער על א' מהם עד שלא חתמו מעידים עליו וחותרם משחתמו אין מעידין עליו וחותרם, ואמרינן ערער דמאי אי ערער דגולנותא תרי ותרין נינהו וכו' לעולם אימא לך ערער דגולנותא וקאמרי הני ידעינן ביה שעשה תשובה ע"כ, הרי כאן דאי איכא עדים דידעי בבירור שעשו תשובה מכשרינן להו אבל על הסתם לא מכשרינן להו, וא"ת ניחוש שמא הרהר תשובה בלבו ומ"ש מהא דאמרינן בקדושין המקדש ע"מ שאני צדיק אפי' רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בלבו ומדקאמר הרהר משמע שלא עשה תשובה ברבים ואפ"ה חיישינן שמא הרהר תשובה א"כ ה"נ נימא דעד זה הרהר תשובה בלבו, וההיא דכתובות שאני משום דפסול דגולנותא הוא ולא שייך ביה הרהר תשובה כל זמן שלא השיב את הגולה אבל בפסול אחר דבהרהור תשובה לחוד סגי חיישינן שמא הרהר, י"ל דהא ליתא לפי שיש לחלק בין המקדש לעדים שהמקדש אחר שהוא תולה הקדושין על צדקותו ואין לך דבר שעומד בפני התשובה והוא טוען ואומר שהוא צדיק חיישינן שמא קיים תנאו מחמת החשק שהוא חפץ בקדושין אבל העדים אחזקתייהו שהם רשעים קיימי ואין עדותן עדות ואין כאן חזקה שעשו תשובה, וכן נמי אמרינן בפ' זה בורר (פנהדרין כה.) ההוא טבחא דאשתכח דנפק טרפתא מתותי ידיה פסליה רב נחמן ועבריה אזל רבי מוזיה וטופריה סבר רב נחמן לאכשוריה א"ל רבא דילמא אערומי קא מערים אלא מאי תקנתיה כדרב אידי דאמר רב אידי ילבש שחורים ויתכסה שחורים וילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבדה (בממוין) [בדבר] חשוב א"נ יוציא טרפה מתחת ידו (בממוין) [בדבר] חשוב משלו ע"כ, הרי מכאן ראייה שהפסולים מן התורה אינם נאמנים עד שיעשו תשובה גמורה בפרהסיא.

ואין לדחות ולומר דהא דאמרינן הרהר תשובה ספיקא הוא דשמא הרהר אמרינן ודאי הרהר לא אמרינן והא דאמרינן בקדושין ע"מ שאני צדיק אפי' רשע גמור דמקודשת כבר כתב הרמב"ם דמקודשת מספק קאמר הלכך על הספק לא מכשרינן לההוא טבחא להכשירו ולהחזירו לאומנותו עד שנראה בפי' שעשה תשובה אמנם לענין עדות ניהוש מספקא דשמא הרהר תשובה והעדויות עדות, שהרי כתב הרמב"ם פ' י"ב מהלכות עדות דאף לגבי עדות לא מכשרינן ליה עד שיעשה התשובה הנז' שכתב וז"ל וכן טבח שהיה בודק לעצמו ומוכר ויצאה מרפה מתחת ידו שהרי הוא בכלל אוכלי מרפה שהם פסולים לעדות ה"ז פסול לעדות עד שיראו ממעשיו שניחם על רעתו וילבש שחורים ויכסה שחורים וילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבדה בממון חשוב או יוציא מרפה מתחת ידו עכ"ל, הרי כאן בפי' דפסול לעדות עד שיודע בודאי שעשה תשובה, וכ"כ קודם זה וז"ל שנים שהעידו על א' שהוא פסול וכו' עד לפי' לא יעיד ואין מוציאין ממון בעדותו ולא ידון עד שיודע שעשה תשובה עכ"ל.

ואין לומר דדוקא בעדות ממון דקל הוא דלא חיישינן שמא הרהר תשובה דאזלינן לקולא אבל בעדות אשה ניזיל לחומרא וניחוש שמא הרהר דהא ליתא דא"כ הי"ל לפרש, ועוד דהא בעדות נפשות דחמיר טפי לא אמרינן שמא הרהר דגרסינן בפי' השולח (מ"ו) ההוא גברא דובין נפשיה ללודאי אתא לקמיה דר' אמי א"ל פרקן א"ל תנן המוכר עצמו ובניו לגוים אין פודין אותו אבל פודין את הבנים משום קלקולא וכ"ש הכא דאיכא קטלא א"ל רבנן לר' אמי האי ישראל משומד הוא דקחזו ליה דאכיל נבלות וטרפות א"ל אימור לתאבון אכיל ע"כ, הרי כאן דסכנת נפשות הוה דחמיר טובא דלודאי היו אוכלין בני אדם וכדקאמר וכ"ש הכא דאיכא קטלא ואפ"ה הקשו לו האי ישראל משומד הוא משמע דלא חיישינן שמא הרהר וכו' וגם ר' אמי דהוה משתדל למפרקיה לא קאמר דילמא הרהר תשובה כמ"ש ודילמא לתאבון.

איברא דמצינו תשובה לרש"י והביאה מהר"י קולון ז"ל סי' פ"ה וז"ל מעשה היה בפני רש"י באנום שקדש עלמה בפני אנוסין חבריו וחזרו בתשובה ואמר שקדושיו קדושין להצריכה גמ דאע"פ שחטא ישראל הוא, ועוד דשמא הרהרו תשובה בלבם והווי להו צדיקי כדאמרינן האומר הרי את מקודשת לי ע"מ שאני צדיק אפי' הוא רשע כל ימיו מקודשת מספק עכ"ל, ובאמת כי הוקשה לי בתשובה זו דמאי האי דקאמר דאע"פ שחטא ישראל הוא דמאי איכפת לן לענין עדות אי ישראל הוא אפי' שיהא ישראל אם רשע הוא פסול לעדות דהא כתיב אל תשת רשע עד, ואח"כ מצאתי כי תשובה זו כתובה בס' ארחות חיים בנוסח אחר וז"ל הנני החתום משיב לשואלנו דבר על קדושי העלמה שנתקדשה לב' ושניהם היו אנוסים לעבור על תורת מרע"ה ע"י גוים וגם העדים כיוצא בהם היו רואה אני שהיא צריכה גמ שאף ישראל משומד לרצונו שקדש קדושיו קדושין שנאמר (יהושע ז' יא) חטא ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא וכ"ש האנוסים כאשר לבם לשמים והרי אלו הוכיח סופן שחזרו ויצאו משם כשמצאו הצלה ואפי' ראו היהודים שהנהיגו הפקר בעצמם בעודם בין הגוים ליחד בעבירות בת אל נכר אין עדותן בטלה בכך דקי"ל חשוד על העבירות כשר להעיד בקדושין דאמר רב נחמן חשוד על העריות כשר לעדות ומודה רב נחמן לעדות אשה ה"מ לאפוקי אבל לעיולי מהמני שלמה בר יצחק עכ"ל.

ומנוסח זה למדנו ב' דברים הא' דמה שכתב רש"י אע"פ שחטא ישראל הוא קאי אל המקדש דאע"פ שחטא ישראל הוא וקדושיו קדושין ואמר זה לפי שי"א שאין קדושי משומד קדושין כדאיתא בטור ולא קאי על העדים, והב' דרש"י פוסק הלכה כרב נחמן דחשוד על העריות כשר לעדות אשה לעיולא ונדחו בזה דברי מהר"י קארו שכתבנו לעיל דאם העידו ב'

על א' שבא על הערוה דפסול לעדות אף לרש"י דכיון דהוא ז"ל כתב דטעמא דרב נחמן משום דרשע דחמס בעינן ואנן לא קי"ל הכי ממילא אידחי וכו'.

אלא דקשה לי דא"כ לרש"י ז"ל פוסק כרב נחמן דחשוד על העריות כשר לעדות אשה לעיולה הא בגמ' פסקינן כאביי דלא בעינן רשע דחמס וא"כ היכי פסק דחשוד על העריות כשר להעיד לעיולה קשיא הלכתא אהלכתא, וע"כ לומר דהכא שאני משום דיצרו תוקפו וא"כ מי הכניסו לרש"י לפרש דטעמא דרב נחמן דהלכתא כותיה אליביה משום דרשע דחמס בעינן דלית הלכתא הכי לימא משום דיצרו תוקפו, ואפשר לומר ע"צ הדחק דרש"י ז"ל יראה דטעמא דרב נחמן משום דרשע דחמס בעינן ולא משום דיצרו תוקפו דאי איתא דטעמיה משום דיצרו תוקפו א"כ כשהקשה לו רב ששת עני מרי מ' בכתפיה וכשר אמאי אשתיק ולא השיב לו התם יצרו תוקפו ומדלא השיב לו כך יראה דרב נחמן ס"ל דאף החשוד בדבר שאין יצרו תוקפו כשר והיינו טעמא משום דרשע דחמס בעינן ומדחזינן דרבא ורבינא ורב פפא שקלי וטרי במלתיה דרב נחמן יראה ודאי דסברי כוותיה והלכתא כותיה וא"א לומר דהלכתא כרב נחמן בכולה מלתיא דא"כ קשיא הלכתא אהלכתא דהא קי"ל דרשע דחמס לא בעינן כדמסקינן בגמ' כאביי הלכך לא פסקינן כרב נחמן אלא במאי דשקלו וטרו רבא ורבינא ורב פפא דהיינו בחשוד על העריות דוקא משום דיצרו תוקפו ובהכי ניחא נמי ההיא דפלוגי רבעי דפסול לעדות משום דאין יצרו תוקפו כ"כ, ואם נאמר דגירסת רש"י כגירסת הרי"ף דגרים אמר רב ששת עני מרי מ' בכתפיה וכשר א"ל התם יצרו תוקפו אתי שפיר דמאי דכתב רש"י דטעמא דרב נחמן משום דרשע דחמס בעינן היינו לפי מאי דס"ד מעיקרא דמשום הכי הקשה לו רב ששת מ' בכתפיה וכשר דאלו ידע דטעמא הוי משום דיצרו תוקפו לא הוה מקשה ליה מידי אבל אח"כ כשהשיב לו התם יצרו תוקפו כבר גלה טעמו דלא הוי משום דרשע דחמס בעינן אלא משום דיצרו תוקפו.

ונחזור לעניינינו דנראה ודאי מתוך נוסח זה דמעולם לא החמיר רש"י אלא באנוסים התם שלכם לשמים שהיה אונסם ניכר ויציאתם מתוך השמד היתה תכופה בלי איחור ועכוב ועל כל כי האי גוונא אמרינן שמא הרהרו, וזהו מ"ש רש"י באותה תשובה והרי אלו הוכיח סופם שחזרו ויצאו משם כשמצאו הצלה, ונסתייעו בזה דברי הרב כמה"ר מאיר נר"ו שכתב על תשובה זו סי' ל"ז סיוע גדול, ואע"ג דעדות הפיסול נתקבל שלא בפני העדים כבר כתב הריב"ש בס' רס"ו שאפשר לפסול העדים ולכטל עדותם אפי' שלא בפניהם כמו שהאריך שם, ואע"ג דמהר"י קארו בטור א"ה סי' מ"ב כתב בשם חכמי טולטולה שאם נתקבל עדות פיסולם שלא בפניהם שעדות הפוסלים בטלה, וכן נראה ג"כ מלשון הרב כמוהר"ר לוי נ' חביב שנכתוב לקמן מ"מ להריב"ש ז"ל אנו שומעין שהוכיח הדבר בטעמו גם שהביא ראיה מדברי הרמב"ן, גם דבנ"ד איכא ספיקי טובא גם דכפי חכמי טולטולה אפשר דגם עדות הקדושין שנתקבל שלא בפני האשה בטלה.

גם העד השני אפשר לפסלו מצד שעבר על החרם וכמו שהאריך הריב"ש ז"ל אלא שאין אנו צריכים לזה שהרי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה שכן שנינו נמצא א' מהם קרוב או פסול וכו', האמנם הריב"ש ז"ל בס' רס"ו כתב וז"ל עוד יש טעם אחר לכטל הקדושין והוא כי כל הדיינים מסכימים שבונפיל קריגוד וכו' עד וכיון שבונפיל הגו' הוזם בעדותו זה הגה לא נשאר בקדושין רק עדות וידאל אברם את"ל שלא היה יכול לחזור בו ונשאר עדותו קיים וכיון שכן הא ק"ל המקדש בעד א' אין חוששין לקדושיו ע"כ, והנה זה ימים רבים נתקשיתי בדברים הללו

דכיון דהרב הגו' ביטל אלו הקדושין מטעם דהעד הא' נמצא זומם א"כ למה הוצרך לדין המקדש בעד א' דאין חוששין לקדושיו תיפוק לי דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

ואחר הגדלת החקירה והחיפוש בספרים מצאתי בקונטרס סמיכת זקנים להרב המובהק כמזה"ר לוי ׳ן חביב זלה"ה שנתעוררו על זה הוא והרב הגדול כמזה"ר יעקב בי רב ז"ל ואעתיק הנה לשון מזה"ר לוי שכתב בכתב א' שלח אל הרב הגו' כדי להועיל למי שלא הגיע לידו הקונטרס ההוא, וז"ל ומכח אותו פלפול נתבאר לי דבר קשה שיש באותה תשובה וכ"ת העירות עליו בקונטרס שכתבת בזה הדין אבל התשובה שכתבת במחילה מכ"ת א"א לאומרה בשום פנים, והקושיא היא שהרב ביטל אותם הקדושין בטעמו הג' שכתב מכח שהעד הא' נמצא זומם ולא נשאר א"כ כי אם עד א' וקי"ל דהמקדש בעד א' אין חוששין לקדושיו, וקשה דכיון שהעד הא' נמצא זומם הרי עדות חברו ג"כ בטלה ואיך אמר הרב שנשאר עד א' והוצרך לדין המקדש בעד א' וכו', וכ"ת תירצת בזה וז"ל דמסתמא לא הכשירו הרב אלא מטעם שא"א לצמצם שיעיד הא' תוך כדי דבור של חברו שהמנהג הוא כשיבואו ב' להעיד בב"ד אפי' יבואו יחד כשמעיד הא' אינו מעיד הב' עד שיקראו לו ב"ד ויאמרו לו ואתה מה יודע בזה ומאריך עמו ומאיים עליו וודאי שיש בזה שהות ואם מזה הטעם לא הכשירו הרב איני יודע לו טעם עכ"ל, ומה שכתב מטעם שא"א לצמצם הדבר מבואר דאשגרת לישן נקט מר כבני גליל דלא דייקי בלישנא אע"ג דת"ל תורתך נתקיימה בידך וכוונתך לומר דאין דרך ומנהג לצמצם אבל עדיין קשה לי קושיא חזקה בדברך ונפלאתי מכ"ת איך עלה על לבך לכותבם ובפרט עם גודל כחך בתשובות הרב ז"ל שהרי הטעם הא' שכתב שם הרב לבטל הקדושין הוא בנוי על שהעד הב' מהקדושין העיד תוך כדי דבור לעדותו של הא' והראשון חזר בו תוך כדי דבור לעדותו של ב' ומכח זה כתב הרב דחזרת הא' חזרה, וא"כ איך יאמר כ"ת דאין דרך לצמצם שיעיד הא' תוך כדי דבור וכו', עוד נראה בעיני דבר רחוק שיכתוב הריב"ש כך בפשיטות דבר שחולק בו על הרמב"ם כפי דברי כ"ת, והיה נראה לומר בזה שלהיות דין המקדש בעד א' קדושיו בטלים אמתי לדעת רוב הפוסקים לא רצה הרב לבטלו מצד דבר שיש בו ספק הן שיהיה הספק מצד המעשה עצמו הן שיהיה הספק מצד הדין שאינו מושלם לדעת הכל וזה שאע"פ שכפי מה שהעיד הא' מהב"ד ההוא עדות עדי הקדושין היה תוך כדי דבור בודאי עכ"ז כפי מה שהעידו הב' האחרים הדבר בספק ואין דבריו של א' במקו ב' ואף שאפי' שיהיה כן שלא העיד הב' תוך כדי דבור לא עכ"ז עדות שניהם בטלה לדעת הרמב"ם ז"ל לדעת הפוסקים האחרים אינו כן ולכן לא רצה הריב"ש לבטל אותם הקדושין בדבר שאינו מושלם לדעת הכל ובפרט כיון שהיה לו טעם יפה לבטלם דהמקדש בעד א' וכו' זה היה נראה לומר בפ' הריב"ש והיה מספיק, אמנם מה שחשבתי זה ימים מכח הפלפול הגו' שאע"פ שחדש הריב"ש אותו הדין הגו' שעדים שהוזמו שלא בפניהם עדותן בטלה מכל וכל והם פסולין להעיד שלא כדברי רבים מהפוסקים כמו שכתבתי זהו דוקא לפסול עצמם אבל אם הוזם הא' מהם שלא בפניו אע"פ שהוא פסול אין פיסולו מספיק לפסול העד שהעיד עמו ולבטל עדותו זה אני אומר בקוצר וידעתי שצריך סניפים להעמידו עכ"ל מזה"ר לוי זלה"ה.

ולפי תירוצו האחרון בנ"ד אין מקום לומר דעדות העד הב' בטלה משום דעדות שבטלה מקצתה וכו' כיון שפיסול העד הא' לא נתקבל בפניו וצריכין אנו לבטל העד הב' מטעם דהמקדש בעד א' אין חוששין לקדושיו כמו שהוצרך ממנו הריב"ש ז"ל ודי בזה אל זה החלק.

ונבא אל החלק הה' בענין ההפקעה ונאמר דהיכא דהחרימו הקהל שלא לקדש אלא בעשרה ועבר וקדש בהא פשיטא שקדושיו קדושין דהא לא אלים חרם הקהל מחרם התורה שהוא

בארור אשר לא יקים ותגן קדושין תופסין בחייבי לאוין וכן קדושין תופסין בשניות לעריות ולא אמרינן אדעתא דרבנן מקדש וכבר האריך בזה מהר"י קולון סי' פ"ד והביא ראיה מדברי מהר"ם ומדברי ר"ת ומדברי הרשב"א ז"ל, הן אמת כי יש לצדד בזה היכא שהקהל החרימו על המקדש וגם על העדים אם עברו וקדש בפניהם אם הקדושין קדושין אי לאו מטעם שהעדים עברו על החרם והחרם היא השבועה ופסולין להעיד גם שעוברים על לאו דלפני עור לא תתן וגו' אי מדמינן ליה לקאי בתרי עברי נהרא או בחד עברא דנהרא וכו' וכמה צדדים אחרים שיש לצדד בזה אשר חשבתי להאריך בהם אלא שאין הפנאי מסכים וע"כ אניח כל זה בעת הזאת כיון דלא צריכים מנייהו כיון דבמתא דאתשיל מינה ג"ד עישו הפקעה מפורשת דכל מי שיקדש שלא בעשרה שיהיו קדושי מופקעין ובמלים בכה"ג יראה דהקדושין מופקעים שהרי יש כח ביד ב"ד להפקיר ממון העובר על תקנתם דהפקר ב"ד הפקר וה"ל כקדשה בגזל דאינה מקודשת.

וכן דעת רב שרירא גאון ואבותיו והרמב"ן והרשב"א וכן יראה מדברי ר"ת שהרי כתב הוא ז"ל דלהפקיע ממון לא צריכים ב"ד דאלימי כר' אמי ור' אסי אלא כל ב"ד חשוב במקומו יכול להפקיע, וכן נראה ג"כ מדברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פכ"ה ה"י) ז"ל וכן יש לדיין להפקיר ממון שיש לו בעלים ולאבד וכותן כפי מה שיראה לגדור פרצת הדור וכו', וכן נראה מדברי הרא"ש שכתב בתשובה כלל ע"ז סי' ו' וז"ל הא דנקט תלמודא בי דינא דסורא ונהרדעא ובי דינא דר' אמי ור' אסי לאו דוקא הני וכו' וה"ה בכל דור ודור המופלג שבכל מדינה ומדינה יכול לכתוב פרוזבול וכו' אח"כ מצאתי להר"ר משה נ' אלשקר בסי' מ"ח שכתב וז"ל וכ"כ הרא"ש ז"ל בתשובה שיכולין ב"ד לעשות תקנה שכל הקדושין שיהיו נתנים בלי דעת אביה ואמה שיהיו מופקעים ע"כ, והריב"ש הסכים ג"כ לזה להלכה ולא למעשה אם לא שישכמו עמו חכמי גלילו ובודאי דכל הפוסקים הנו' עדיפי מנייהו.

ואע"פ שמהר"י קארו נר"ו כתב בשם ה"ר שלמה ברשב"ץ כי בתקנת ההפקעה לא נעשה בה מעשה לעולם, אנא בדיקנא ואשכחנא תשובת הרשב"ץ אביו ז"ל (ח"א סי' קלג) ולענין הלכה הסכים דהפקעה גמורה היא וז"ל עיר שיש בה תקנה שלא יקדש אדם אלא בשעת הנשואין ופי' בתקנתם שאם קדש שלא יהו קדושי קדושין וכו', תשובה תחלת כל דבר אומר לך שכל מה שאשא ואתן עמך בדבר זה אינו אלא להלכה לפי שכבר נשאל ענין זה כמה פעמים ולא מצינו שעשו מעשה בזה ושמענו ג"כ שהרמב"ן ז"ל נשאל על ענין זה והשיב כל דמקדש אדעתא וכו' עד אבל מה שיש לעיין בזה הוא אם זה הכח הוא מתפשט אפי' בתקנת הקהל אם לא, ונראה ודאי דדא ודא חדא היא שהרי כח הצבור על היחידים כח הנשיא על כל ישראל וכל יחיד דמקדש אדעתא דידהו מקדש ואינהו אפקעינהו לקדושין מיניה, ועוד דכיון דתקנה קבועה אצלכם שלא לקדש אלא בשעת הנשואין וזה קדש קודם הנשואין הרי הוא כאלו פי' ואמר הרי את מקודשת לי לכשתכנסי לביתי ואינה מקודשת אלא לאחר שתכנס לביתו וזהו אם לא פי' בתקנה שלא תהיה מקודשת כלל שאם פי' כפי' אינה מקודשת אפי' לאחר שתכנס לביתו וכו' עד ואם התקנה היא סתומה שלא פי' דבר מזה אלא אמרו שלא יהא רשות לשום אדם לקדש אלא בשעת נשואין ודאי שהעובר ראוי לענשו, אבל מספקא לי אי מפקעינן לקדושין אם לא, ולא שאני מסופק אם יש כח בידם לזה דודאי יפה כחם אלא מספקא לי אם היה דעת הצבור להפקיעם או לא, וא"ת והיאך אפשר לומר דרבנן אפקעינהו לקדושין אלא במקום שהוא אומר כן בתלמוד והלא בענין פסולי עדות דרבנן אסתפקא מלתא לרבוותא אי מפקעינן לקדושין או לא וכו', זו אינה קושיא שאין הספק אלא אם חז"ל פסלו לקדושין אם לא שאפשר שאע"פ שפסלו לעדות ממון לא אלמוה לתקנתא דידהו לדבר שבערוה וכו' עכ"ל.

וא"כ אחר שלא מצינו מי שיחלוק על ההפקעה לענין הלכה ומצינו כמה רבים וגדולים מסכימים בה גם לענין מעשה הכי נקטינן, ואע"ג דרוב הקהל אינם זוכרים ענין ההסכמה כיון שהיא קדומה מזה מ' שנה וזקני הדור מעידים עליה פשיטא דנאמנים וקרא כתיב (דברים לב ז) שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, ואע"ג דהעדים שמעידים עליה הם בני העיר כבר כתבו הרשב"א והרא"ש בתשובות שאין מביאין עדים ממדינה למדינה להעיד על תקנותיהם כ"א מאנשי עירם וכו'.

כללא דמלתא דבחורה זו פטורה ומותרת ולית בה בית מיחוש אפי' מטעם קול דהא לא אתחזק בבי דינא וזה פשוט וברור.

הנה נא יצאתי בעקבי הרועים לישע הבחורה הזאת וברשותא קא אתינא ובהורמנא דרבנן קא אמינא כי כל איש ריב ומדון אשר יעשה בזדון לערער על הבחורה הזאת דרך רשע ופשע מחמת הקול הנז' יחרם הוא וכל רכושו ורבעה בו הקללה והאלה מגוללה בדמי החרמות והשמתות גם כל חולי וכל מכה צרה וצוקה כלם יקבצו יבואו לו יגורו באהלו עולמים יחולו על ראשו על כרעיו ועל קרבו הוא לבדו עונו ישא וכל ישראל נקיים, ועליהם תבא ברכת טוב החיים והשלום אמן.

הלא בה דברי נאם הצעיר מרדכי יצחקי

★ ★ ★



שער הספר עם הערות וחתי"ק רבי אליהו ישראל זלה"ה

רבי אליהו ישראל זלה"ה

נולד בשנת תע"ה לערך ברודוס לאביו הגאון רבי משה ישראל האב"ד דשם בעל שו"ת משאת משה.

למד תורה מאביו, ובשנת תק"ד עלה לירושלים ולמד שם בישיבת "חסד לאברהם ובנין שלמה" ומלשונו בכמה מקומות נראה כי קיבל תורה מהגאון רבי יצחק הכהן בעל בתי כהונה. בשנת תקי"א חיבר ספרו אדרת אליהו (שנדפס בליוורנו תקפ"ח) על הסמ"ג והרא"ם. בשנת תקכ"ג יצא כשד"ר ירושלים למצרים וסייב גם באיטליה צרפת הולנד ואשכנז. בשנת תקכ"ט אחר שסיים את שליחותו חזר והתיישב ברודוס. בשנת תקל"ב עבר לנא אמון, היא אלכסנדריה של מצרים, ולאחר שנה נתמנה לאב"ד ור"מ שם על מקום אחיו רבי חיים אברהם שעבר לאיטליה ואחר זמן נתמנה לרבה של אנקונא. היה בדידות גדולה עוד מצעירותו עם הגרחיד"א וכמה פעמים מביאים זא"ז בספריהם. גם נז"נ בספריו עם רבים מחכמי דורו, ביניהם רי"ט אלגאזי, רמ"י מיוחס בעל שער המים ורבי דוד פארדו. נלב"ע ט' שבט תקמ"ד באלכסנדריה ושם מנו"כ. לאחר פטירתו נדפסו ספריו שו"ת קול אליהו ח"א ליוורנו תקנ"ב (והגר"ע אייגר בהגהותיו לשו"ע מציין כמה פעמים לספר זה), שני אליהו דרושים ליוורנו תקס"ו ובסופו נדפס קונטרס ארעא דישראל מערכות וכללים, קול אליהו ח"ב ליוורנו תקס"ז ובו קונטרס מחנה ישראל בענינים שונים, כסא אליהו על ד' חלקי שו"ע שאלוניקי תקע"א, עוגת אליהו שו"ת ולשונו הרמב"ם ליוורנו תק"צ. נשאר ממנו בכתובים הספרים צפחת אליהו על התורה, דבר אליהו דרושים, מזבח אליהו עמ"ס גיטין, אזור אליהו על ספר המקח והממכר לרב האי, מערת אליהו על מאמר תיקון סופרים להרשב"ץ, דבר המלך על הלכות מאכלות אסורות להרמב"ם, כסא ישראל ע"ס התרומות ועוד הרבה תשובות וקונטרסים. בנוי היו רבי משה בעל שו"ת משה ידבר שכינה כרבה של רודוס ונפטר בצעירותו בחיי אביו, ורבי ידידיה שלמה רבה של אלכסנדריה שהביא לדפוס את ספרי אביו ובהם הכניס קצת מחידושיו וספר הדרושים אפי משה לזקנו.

רבי חיים פאלאג'י בספרו נפש כל חי מערכת ב אות זך כותב בשבח רבני משפחת ישראל ומונה כמה דורות בשמותיהם, "...הללו בעלי תרסין ראשי אבות דיני ישראל העמודים והמכונות אשר בית ישראל נכון עליהם רבנן סבוראי מורי הוראות בישראל, בראש כולם האדם הגדול בענקים רבא אילנא הרב הגדול המפורסם בעל ספרי שו"ת משאת משה צוק"ל וברא כרעותיה רועה ישראל רברבנותיה דמר ושררותיה נודע בשערים וספרין פתיחו חיבוריו המאירים הרב המופלא וכבוד ה' מלא כמוהו"ר אליהו ישראל ז"ל אבי צדיק ענף עץ אבות דרופתקא דאורייתא יקר ורבנות הרב המובהק בעל משה ידבר זלה"ה...", וכותב כי נתגלה לו בחלום כי זכו לכתר תורה בשל קדושתם, "...לכך זכו זכיה דאורייתא לכתר תורה מורי הוראות בישראל ובזה פירשתי כ"ה בס' וזאת הברכה כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל".

כאן אנו מדפיסים הערותיו על ספר אביו משאת משה חלק א או"ח יו"ד אהע"ז קושטאנדינה תצ"ד הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 189. ההערות בחלקם קצוצות והשלמנום בשני חצאי אריח. על שער הספר נמצאת גם חתימה "הצעיר משה ישראל ס"ט" ולא נתברר לנו אם היא חתימת אביו הרב המחבר או בנו הגאון בעל משה ידבר.

הערות על ספר משאת משה

על השער נ"ב: [עי'] לפנים קפ"ג ע"ב מתבאר דמנהג מקומו היה בהשכון להחזיר החצי לירשיה ואף אם אינו בעין כסף ישיב תמורתם יעו"ש.

בהקדמה סוף פסקא א' המסיים כמאן דיתיב אגומרי, הוסיף טובא נהורי איכא בנורא. [והוא ע"פ ברכות נב:].

בסוף ההקדמה נ"ב מקום שקבלו עליהם הוראת הד"מ או מרן ז"ל, מדברי מוהרימ"ט ז"ל [ח"ב] בחי"ד סי' [ל"ג] מוכח דאם איכא ספק במציאות בהדיא ליכא למימר ס"ס מאחר שכבר קבלו עליהם הוראת המורה ההוא וליכא למימר ספק אם הלכתא כהחולקים עליו. אבל הרב אבא מארי ז"ל לפנים ח"ה ד' ג' ע"ג גמגם עלה. ועיין אצלי בראיה ברורה כדעת הרב א"א.

עוד שם נ"ב מקום שכותבין בכתובה שלא תמחול כתובתה לבעלה, יש מציאות לסלק את יורשי האשה שתכתוב הודאה שקבלה כתובתה משלם בחיי בעלה חוץ מכסף זווי מאתן או ק' דחזו לה. כך הסכימו אחרונים ז"ל עיין מוהרש"ח ח"ה סי' ועיין כנה"ג בא"ה סי' קי"ח הגהת ב"י.

עוד שם נ"ב לזכרון, זה כלל גדול דכילי לן רבוותא קמאי ובתראי אם איתא להך מלתא לא הוו שתקי קמן ע"כ לא אמרו אלא היכא דליכא שום גילוי בדבר ואנן בעינן למימריה מאומדן דעת אבל היכא דבעינן לדמויי מילתא למילתא לא. עיין לפנים חי"ד דף פ"ו ע"ב.

עוד שם נ"ב אשכחן דהש"ס מספקא ליה בדעת האמורא כי לא ידעו דעתו.

עוד שם נ"ב אף דהשרישנו מרן ז"ל דכל היכא דהרי"ף והר"מ והרא"ש ז"ל [מסכימים נקטינן כן, מ"מ גבי] ערוה ודת הנשים לעשות מעשה להקל [חוששין להחולקין].

בתוך המפתחות נ"ב בענין גביית כתובה בין אות ל לאות לא: ענין לא נתנה כתובה לגבות מחיים ותפסה האשה, עיין בח"מ סי' ס"ז תוך התשו'.

ח"א סימן א דף ב' ע"א ד"ה וליכא למידחי דשניא היא וכו' א"נ שמא ערלה כבושה יש כאן אכן היכא דמחוייב* ודאי לעשות המצוה אלא שאין ידיעתו מכרעת אם יצא כבר י"ח או לא אינו נפטר עד שיחזור ויעשנה כתקנה בהדי ברכותיה. נ"ב אין להשיב על חילוק זה ממ[ש] הרמב"ם ז"ל ספק התפלל ספק לא ה[תפלל] אינו חוזר ומתפלל בשגם [הוא] ס"ל דתפילה דאורייתא כנודע דשאני תפילה דיכול לקיים ה[מצוה] בתפלה אחרת לא בתפילה זו [כידוע] לדעת הר"מ ז"ל אין חיוב ל[אדם] להתפלל כי אם תפילה אחת [ביום] ודוק.

שם ד"ה ועוד בה היה נראה וכו' והשתא אם איתא להא דמוהרש"ח דהיכא דאיפליגו רבוותא למר דאורייתא ולמר דרבנן נקטינן לחומרא וחוששין ומברכין הך דקמן נמי דבוותא היא וס' בדאורייתא חשיבא וכו'. נ"ב אחר נשיקת הרצפה אין כאן ק[ושיא] דהא לא מיקרי ספיקא בדאורייתא [כי] התורה לא מחייב אלא עד כדי [שביעה] וכבר כתב מרן ז"ל דאי קבע [סעודתו עלייהו] מברך המוציא וג' ברכות ודוק.

שם דף ד' ע"ב ד"ה ומיהו עדיין לא יצאנו מן המכובה וכו' וכתב הא"י דמוכרם לגוי ואינו חושש דומיא דההיא ארכא דמבעא בחישתא דאמרינן ספ[ק] יחזור הגוי וימכרם לישראל

ואת"ל דימכרם אכתי *שמא חלכתא כשמואל דשרי. נ"ב הרי"ף ז"ל ס"פ כל שעה [כ] תב דלמיכלינהו בעינייהו [אסור] משום דספיקא [דאן] רייתא לחומרא, אבל ע"י [תע] רובת דאיסור משהו [דר] בנן שרי משום דספיקא [דר] בנן לקולא וכ"כ הרא"ש [והמ]ור ז"ל ס' תס"ב, דמדבריהם למדנו היפך דברי מוהרשד"ם דספק בפלוגתא דרבוותא קרינן ליה ספיקא דרבנן, ומינה לתרי ס' בדאורייתא.

שם ס' ב' דף ו' ע"א ד"ה ואנב אורחין אמינא דק"ל קצת ברעת הרב בעה"מ* וכו'. נ"ב קושיא זו שייכא גם להרא"ש ז"ל [שגם הוא] מכת הסוכרים דאינו חו[זר וניעור] והביא דברי רב האי גאון [ז] ז"ל בפ' אלו עוברין [הנ"ל] ועיקר חילוק מ"ו הרב [א"א המחבר] ז"ל לא זכיתי להבינו [דהרואה] יראה לשון הר"מ ז"ל ש[אע"פ] שאין בו מן החמץ אלא [כל שהוא] ועיין להרפ"ח במ[מ"ש ולפי] החילוק שחילק לדע[תו] מתיישב קושיית מרן המ[חבר] עם שיש לדון עליו.

שם דף ז' ע"ב ד"ה והנה אעיקרא דדינא וכו' וכתב הרב ז"ל דאין זה מתהפך דהרי כי מספקא לן אי נגע או לא נגע היינו דוקא בודאי* גוי דאלו בישראל מאי איריאי מנגעו וכו'.. נ"ב בהורמנותיה דמרן המחבר ז"ל [אפש]ר לומר דכוונת הרפ"ח ז"ל דכשאנו [מסתפקים] אם נגע וכו' מוכרח להוציא [מפי]ו שהוא זה אשר נגע, ומוכרח [לומר] שהוא גוי, ומשו"ה לא קרינן ליה [מתהפך] כשחוזר ואומר אימור ישראל הרי [מתבטל] האת"ל שהרי עשה תחילה את"ל [שנגע], ברם בנדון מורי המחבר [לא בטל] האת"ל במה שהוציא מפיו [ובה]... כי ניחא כל מה שהקשה על [ספיקא] זו מהנך דוכתי בסמוך ודוק, [ואנ]כי הדיוט לא ידעתי דכפי מה [שהבי]ן בכוונתו אמאי לא הקשה עליו מהסוגיא עצמה דאתא ואייתי הרפ"ח עצמו דאמרינן ספק גוי ספק ישראל וכו', דלפי דבריו לא מיקרי [מתהפך] דכשאנו אומרים את"ל גוי היינו [שודאי] נגע, ואפ"ה הדר מספקין ספק נגע וכו', ומוכרח [דע]ת הרפ"ח כמו שכתבתי, אלא דקשה [דרה]א הכ(י) [א] ספק היה נגיעה בזה היין ספק לא היה נגיעה וכו'... [ואח"כ] אומרים שמא גוי שמא ישראל [ו]עקר מה שהוציא מפיו וצ"ע.

שם ד"ה איברא דבהך מלתא דהשריש לנו הרב בעל פרי חדש וכו' איברא דזה ימים הוקשה לי בהני ב' ספיקי מאי עבדיתייהו כיון דמידי דרבנן* הוא תסני בחד. וכו'. נ"ב לפעמים אפי' בספיקא דרבנן אזלינן לחומרא כמ"ש המרדכי בפ' החולץ יעו"ש.

שם דף ח ע"ב ד"ה ובר מן דין וכו' ואשר אני אחזה דדעת הרשב"א לחלק בין איסורי תורה לדרבנן וקסבר דבאיסור דבר תורה* כי ההיא דיין נסך לא מהימן ברם באיסורין דרבנן יש לסמוך וכו'. נ"ב וצ"ת דכסתם י"גם מיירי הרשב"א ז"ל ואינו אלא דרבנן, [ו]מעיקרא לא ידענא מאי ק"ל [על] הרשב"א דידיה ארדיה [רב]אמת בס' תצ"ז ס"ל גם כן גוי מל"ת נאמן ולא [מל]או לכו להתיר אלא משום [דדיעבד] אין הדברים שהוא כמו [שא]מר כמ"ש מרן ס' קכ"ב [וכדמסיים בה הרשב"א] [דהמעם] דנפיש להו ספיקי.

שם בא"ד ודרך אנב חזינא ליה למרן ז"ל שלא השוה מדותיו* בדין זה דבי"ד ס' קל"ז כתב וכו'. נ"ב עיין סס"י ... ופר"ח ... ס"ט.

שם ס' ג' דף יא ע"ב ד"ה וכדו שפילנא להוראת הוקן וכו' דאיכא למשמע מדבריו דגם במקום דליכא ארון וס"ת ניתנה בה"כ ליאמר אלא דדרך עוצב גרמא ליה בבית אבל

דאל"כ אפילו בית חתנות נמי ומאי איריא בית אכלות וברור*. נ"ב וכ"כ רדב"ז ז"ל בח"ב סי' רל"ז דאין דוכן מעכב.

שם סי' ד' דף יב ע"ב ד"ה ובענייני נלע"ד להלכה וכו' גלויי דעתא מלתא היא לומר דניחא ליה ולא משום כסופא קאמר ולמפרע* הוא זוכה דומיא דתרומה וכו'. נ"ב [אי] כא למימר שאני התם דאיכא [למימר דלמתרם] קאי ומצוה אבל [הכא הגם] דאיכא מצוה ליכא [למימר] דלמתרם קאי, ותו [דאיתא] בירוש' דאם א"ל כלך אצל [יפות] אמרינן דמהני היינו למחוי תרומה מכאן ולהבא ולא למפרע [וכן נראה] דעת הרמב"ם ז"ל דהא [ה]וא [פסק] אע"ג דלא שוייה [שליח] ומוכר דמכאן [ולהבא] קאמר, הן אמת [דבשית] ה מקובצת פ' אלו מציאות [כתב] משם הרמב"ן ז"ל [דמר ז] וטרא ורב אשי מהיכן היו [יודעים] שיבא מרי בר איסק [ויאמ] כלך אצל יפות וכו' [ומש] מע דבאמירתו כלך [אצל] יפות נתקן מה שאכלו [למפר] ע, אך מוכר לחלק [דבמחיל] ה בעינן מן התורה שיהיה [מחילה] לפיכך בגלוי דעת הוייא [מחילה] ה למפרע אבל ל[ענין] תרומה [מן] התורה אינו תורם דבר שאינו שלו, איך הפה יכולה לדבר דבאמירת כלך אצל יפות נעשית תרומה למפרע ובה שעתא לא תרם ברשותו, [וכיון שאינו] שלו מן התורה, אין לנו לומר דחשיב שלו למפרע, ועיין בשיטה להריטב"א פ' לולב הגזול דף לא ד"ה אבל גזל עצים שכתב דאע"ג דמדאורייתא [אמרינן] דבעינן תעשה לך משלך השתא דתקון רבנן וכו' קנויים לו מדרבנן, והן הן הדברים שכתב מרן המחבר לפנינו בההיא אתתא ודחה אותם, הנה דעת הריטב"א ז"ל לא יצא למפרע אלא דוקא בגזל עצים וסיכך בהם דקנה להו בתקנתא דרבנן, אבל בעלמא לא, וכן מתבאר מחדושי קדושין בלי שם [שיטה לא נודע למי] במאי דשייך לראשונים דלא אמרינן כלך אצל יפות אלא בתרומה ובתרומה אע"ג דלא שוייה שליח הויא תרומתו תרומה משום שא"ל כלך אצל יפות ע"כ, אלמא כל היכא דלא שוייה [שליח] לא חל למפרע.

שם דף יג ע"א ד"ה ומדי דברי דרך אנב אודיע למעיין וכו' ואע"ג דשאר פוסקים לא פלוג בין מוכר בכדי חייו ליותר מכן אפשר* דבמקום דלא שייך טעמא דבכדי חייו אף הם מודים וכו'. נ"ב עיין הר"ן ז"ל דפ' הנזקין ב[סוגיא] דהפעוטות שכתב משם הרמב"ן ז"ל דאף מתנת ש"מ של קטן דליכא טעמא דלא עבדו מיליה הוייא מתנה משום דלא פלוג רבנן יעו"ש, והיינו דלא כדברי מרן המחבר ז"ל וצ"ע.

שם סי' ה' דף יג ע"ב סד"ה ראיתי להר"ב כ"ח בתשו' וכו' ובהסכמת* הר"ן וסייעתו ז"ל. נ"ב ע"ש מרן בב"י א"ח סי' תרמ"א וה'ן נס'תר מחמ'תו וכדברי המחבר עי"ש.

חיד"ס סי' ב' דף כח ע"א ד"ה איברא דמ"ש מרן דאפי' לדעת הרמב"ם וכו' דאע"ג דקי"ל בעלמא אין מבטלין איסור לכתחלה היינו דוקא בודאי איסורא ברם ספק* איסורא כי הא דאימור אין כאן איסור מעיקרא מבטלינן שפיר וכו'. נ"ב לא ידעתי למאי הלכתא איצטריך טעמא דספק איסור, הרי נפסק דכל אחד מותר בפ"ע כדכתב מרן ז"ל סי' ק"ט בהך דין[נא].

שם סי' ד' דף ל ע"ב ד"ה איברא דחזי הוית המחמירין שאין מדליקים וכו' וא"כ איפה הדר דינא למאי דכתיבית דכיון דלא בריא* איסורא בהדיא מעיקר דינא וכו'. נ"ב ונראה כן מדברי מהריק"ו הביא [ד] בריו מור"ם ז"ל בח"מ סי' ז' באוהב ושונא דיכול לברור לו דיינים אוהבים, ועיין למרן המחבר ז"ל בח"ב סי' י"ד.

שם ד"ה האמנם נלע"ד להביא ראיה לדבר לאיסורא וכו' ואם איתא ל"ל למדבריהו סתמא לימא* לחו בהדיא למישקלינהו וכו'. נ"ב [עי'] במכילתא לא תעשה כל [מלא] כה אתה ובנך ובתך להזהיר גדולים על הקטנים ועיין רש"י והרא"ם ז"ל בפ' יתרו.

שם דף לג ע"א ד"ה שוב ראיתי שיש מקום לאסור אמירה וכו' שוב חזיתיה להר"ב פר"ח בדיני א"י בא"ח שלו נטה להקל והתיר להטעותו ודלא כהרא"ה ואייתי מתניתא בידיה מדאמרינן בפ"ק דיבמות* אא"ב לא עשו משום הכי לא נמנעו אלא אי אמרינן עשו אמאי לא נמנעו כו'. נ"ב עיין בהגהות מרדכי פ"ק דיב[מות].

שם סי' ו' דף מא ע"א ד"ה והנה הואיל ואתא לידן ראיתי לעמוד על אותה שכתב הרא"ם* בתשו' ח"א סי' נ"ב וכו'. נ"ב עיין בס' משאת משה ח"...

סי' ח' דף מה ע"א ד"ה ועדיין מקום יש בראש לצדד ולומר דכנ"ד ליכא טובת הנאה כל עיקר וכו' וכ"כ הרמב"ן והרשב"א וכ"כ הרא"ש יע"ש אלמא שמעינן להדיא דלא חשיבא שכר פעולתו דמיניה קא שקיל ואינו ממלא מקום טובת הנאה דמצרכינן בה והיינו ודאי *ממעמא דכתיבנא דההוא מדעם לאו מיניה דידיה דבע"ה קא שקיל וכו'. נ"ב לפי קיצורי קשה הדבר ל[ומר] דזהו טעמו של הרשב"א [שהוא] מרחיק מדעת כל הפ[וסקים] ואחרונים המלאים מ[זה] דגם איש ואשה שנש[בעו] זל"ו בשבועה קרו ל[יה] ע"י טובת הנאה אע"ג דיש הנאה לזה ולזה דזכות תכשיטין לאשה הוא נגד ממון ושמושי ע[רסא] והנלע"ד בדעת הרש[ב"א] דמייירי בשכיר שעדיין לא קבל שכר פעולתו דכיון דבשעת השבו[ע] [עה] אכתי ל[א] בא[ה] הנאה אלא לעתיד לב[א] לכן לא] מיקרי קבל טובת ה[נאה].

שם סי' י' דף נב ע"א ד"ה ובדברי קדשו להר"מ מידי עוברי וכו' אלא דאעיקרא ק"ל טובא דאי איתנהו לחו להני מילי דבייל לן הר"ן ז"ל ומדין עקירה נגעו בה מאי פריך ש"ס עלה והא משועבד דאורייתא ומאי *קושיא ביון דחכמים עוקרין ד"ת בשוא"ת וכו'. נ"ב בהורמנותיה דמר נלע"ד ד[קושיא] הש"ס והא משועבד ל[ה] דאעיקרא דדינא אין כאן [גדר] דהו"ל כמי שאוסר[ר] פירות [חבירו] על חבירו, הכא נמי [בבעל] דמשועבד גופו לה הרי לא חייל, ולא אשכחן דבר כזה דאדם אוסר פירות חבירו על חבירו ומהדרין באומר הנאת תשמישך [עלי] שהוא נאסר בדבר שהוא שלו ולאסור רשאי בשלו וכיון דנאסר ההנאה ממילא נאסרה עליו ג"כ התשמיש.

שם דף נב ע"ב ד"ה עוד אשוב אתפלא בעניותי ע"ד הר"ן ז"ל הללו וכו' ברם היכא דנחית לנדרור הנאתה בתשמישה שכבר קדים חייל עליה שיעבודא דאורייתא משכנסה* אין אומרים אכיוצא כזה כ"ד מתנין לעקור בשגם הוא בשוא"ת וכו'. נ"ב [אחריו] נשיקת הרצפה הא נמי דכוותה היא דכיון דחכמים תיקנו קודם שכנסה לזו ולא בא לכלל חיוב עונה דהנדרים חלין ע"ד שא"ב [ממ]ש כגון שאיני ישן [או אי]ני מהלך, שאיני [מ]שמשך נמי [ככוותיהו] הוי[ו] וכבר קדם איסורא [ד]רבנן ודבריו צל"ת.

שם סי' יד דף נט ע"א ד"ה אך קשה לפי זה וכו' לכר זה תמה אני דלפי דעתם מאי טעמא לא אשכחו פתרי לההיא דנשאת אין מדירין עד שכולם בהסכמה* עלו דאין מדירין שמא יפר אותה אישה וכו'. נ"ב מלתא דתמיהא היא על תמ[יהתו] שהרי כתב הרא"ש ז"ל בתשו' [כלל] ל"ו סי' ב' דמשביעין אות[ה] תחת בעלה ודקאמר כן נראה דהדבר פשוט בכונת דבריו לומר

דמשביעין אותה חוץ לבי"ד דקי"ל דדוקא בב"ד אין משביעין אותה אבל חוץ לבי"ד ש"ד, ובודאי דכוונת הרא"ש ז"ל דמוקמי באופן זה שבועה שלא אוכל בשר, ובלא"ה מאי ק"ל דאכתי שבועה אפשר והרי נמנעו מלהשביע[עה] משום חמר שבועה ש[מא] תעבור על שבועתה, ובמ[קום אחר] כתוב באורך.

שם דף נט ע"ב ד"ה ועוד אני אומר בעניותי דאע"ג דוכי ליה רחמנא לבעל להפר נדרי אשתו וכו' וא"כ הדרא קושיא לדוכתין דאע"ג דבנשואין כי הני לא חדית בהו רחמנא ולא מידי מ"מ מאי דאיהי בדנפשה ע"ד בעלה נודרת גרידא סגי ומסני למישלפניהו שלא עפ"י חכם ודבריו* צ"ע. נ"ב [בהו] רמנותיה דמר ניהו רבה לא דמי דאע"ג דלא חדית רחמנא אבל רבנן תיקנו לקמן שהיו נישואין גמורין ורבנן לא תקון דיכול כ"א דוקא בעלה אבל בנודר ע"ד חברו לא מצינו דאמור רבנן דחבירו מיפר ודוק.

שם דף סא ע"ב אלא מיהו אכתי אין דעתי נוחה בכך וכו' ומה ענה אותו הכא קאמר יכתוב התם לא קאמר יזון הא אפי' לימא התם הרוצה יזון אין כאן יחוד אקרקפתא דגברא כי התם וכו'. נ"ב כהורמנותיה דמרן המחבר ז"ל דברי הגמ' מי קאמר יזון אין הכונה כל הרוצה יזון דהו"ל לשון זה כמ"ש ז"ל שם, אלא הכוונה שם מי קאמר השומע קולי יזון כגונא דהשומע קולי יכתוב וע"י אתי עלה, ולא מלשון יזון קא דייק דא"כ קשה מהרוצה לזון ומאי דכתבו התוס' שם היינו משום [ד]דחיקא ליה לישנא דש"ס התם [ד]קאמר מי קאמר יזון כמ"ש יכתוב דמש[מ]ע דלשון יזון הוא המורה שליחות וחול"ל מי קאמר כל השומע קולי ודוק, ואח"ך ראיתי בתוס' בפ' אין בין המורד שמתבאר מדבריהם דכוונת הש"ס דקאמר מי קאמר יזון היינו מי קאמר כל השומע קולי יזון, ועיקר השליחות הוא מלישנא דכל השומע יעו"ש, אלא דזו היא שקשה בדבריהם ז"ל דהיכי ניהא להו בתירוץא בתרא בחילוק דכל השומע לכל הרוצה דכל הרוצה לא הוי שליחות, וא"כ הדבר קשה דבתרומה בעינן שליחות וכמ"ש הרב ז"ל בתירוץ א', וליכא למימר דמיירי באופן דא"ל כלך אצל יפות, או שבא אח"ך והוסיף דקי"ל [ל] דמהני דאל"כ מאי מקשה מאן שוייה שליח, ומאי קושיא אימא דאח"ך גילה דעתו

שם סי' טו דף סד ע"ב סד"ה ומרי דברי אעלה על דל שפתי את אשר תשיג ידי כמה דקשיא ליה למהרימ"ט בחי"ד סי' מ' על דעת הר"ן וכו' וא"כ לא על דעת הר"ן לחוד תלונת קושייתו כי גם לדעת ר"ת וז"ל דהא"ש ודעמייהו קשיא* וברור הוא. נ"ב גם לדעת הר"מ קשיא דפסק על חצי שיעור חל שבועה משום דאינו מושבע [ועומד] מה"ת אע"ג דקי"ל ח"ש אסור [ר] אלא שאינו מפורש בתורה וחבלה נמי אינו מפורש בתורה, והנראה ליישב בעד כלם הוא [דכוונת] ש"ס לומר דלכ"ע א"א רשא' [י לחבל] בעצמו דבאמת בריי[תא] להדיא אביא דנשבע להרע לעצמו דהוי רשות, ולישנא משמע דהוי רשות ממש, ואי משום שאינו מפורש בתורה לא הול"ל רשות מוכרח דס"ל לתנא דבריי[תא] דאדם רשא' לחבל בעצמו, [אפי' מדרבנן ולא כדמשמע] ממתני' דקתני א"א רשא' ולהכי קתני ברייתא רשות, אלא [דקשה] לי דקדוק לדעת הר"מ ז"ל [דסוגיא] דעלמא דאולא כותיה ד[שבועה] חיילא על ח"ש, מאי קאמר ברייתא אביא הנשבע להרע לעצמו דהוי רשות הי"ל להביא נשבע לאכול ח"ש דהוי איסורו מדרבנן חיילא שבועה עליה, וכ"ש נ[שבע] להרע שאין עליו שום אי [סור] ואפשר דאפי' מדרבנן לי[כא] איסורא וצריך ישוב.

שם סי' יז דף סט ע"א ד"ה החלק השני בקמן* שחלו מעותיו בדרבנן וביומא דמשלם זמניה גדל וכו'. נ"ב עיין מש"ל בפ"ד מה' [מלוה ולוה הי"ד].

שם סי' כה דף פט ע"א ד"ה ואשר* אני אחזה לי בישוב הני בי תרי להרשב"א ז"ל וכו'. נ"ב עיין בח"מ סי' ג"ה דף קמ"ה ע"ג.

חא"ה סי' ד' דף קיד ע"א ד"ה איברא דמילתא דשותקת על שאלתו עדיין היא רופפת בדינו דפעמים דשתיקותא על שאלת השואל מגן הוא וכו' והתם קאי אמאי דא"ל אי יהיבנא ליכי מיקדשת לי כלשון שאלה בדפירש"י והביא לשונו מרן שם בב"י אלמא פסיקא ליה דאי א"ל דרך שאלה ושתקה הוי כאומרת אין* ויותר היה להם לתפוס עליו מדברי עצמו דלכאורה סתרי דבריו אהדרי וכו'. נ"ב [לפי קע"ד לא ידענא מאי קשיא ליה דהרי כבר סיים שם מרן ז"ל ולפי מה שאכתוב בשם הרשב"א א"ש ע"כ, ומעמא אמר בה הרשב"א ז"ל דכיון דכלשון שאלה היה היל"ל הן יעו"ש, נמצא חזר בו מרן מתוך דברי הרשב"א ז"ל, אלא דדברי מרן הללו מצד אחר תמוהים ככתוב אצלי אל מקום אחר.

שם דף קי"ו ע"א ד"ה ומיהו בשביל שאנו מדמין לא נעשה מעשה להקל במקום ערוה חמורה וכו' ומינה למד מוהר"א ב"ב בתשו' סי' כ"ב* וכו'. נ"ב צ"ל סי' כ"ב.

שם סי' ח' דף קכג ע"א ד"ה ועוד בה יראה הרואה להרמב"ן וכו' וכוה חורה מוהר"י י' לב ח"ב סי' מ' יע"ש דשמעין להדיא דהיבא דהיב סתמא אמרינן שפיר דאדעתא* דמעיקרא גמר ויהיב וברור הוא וכו'. נ"ב ועיין בר"פ המגרש (פ"ד ע"ב) ג[בי] כתובו תנן ורבא אמר אפילו בע"פ וקי"ל כרבא ובמש"כ הרשב"א ז"ל שם.

שם סי' כ"א דף קסב ע"ב ד"ה נשאלתי מאת הרב המובהק כמוהר"ח אלפאנדארי נר"ו וכו'. נ"ב עיין למרן המחבר ז"ל בחלק זה סי' מ"ה דף ר"ס ע"ג.

שם בא"ד נשאלתי וכו' משא"כ בנ"ד דלא ברירא לן מילתא ולא מידי דאפשר דאהא נמי חשיד דהא ודאי ליתא דאם איתא דאהני סמכינן ולא אטעמא דלא שביק וכו' כי חזינן סימנים בתיקנן וסבין בדוק תחלה וסוף מה בכך אכתי נחוש* לשהייה ודריסה וחלדה כו'. נ"ב וכ"כ התוס' ז"ל שם.

שם סי' כ"ז דף קפא ע"א ד"ה ומ"מ לא צריכנא להא בנ"ד ולא נצרכא אלא לפלפולא בעלמא וכו' דהא בהכי איירי נדון מהרשד"ם בכתוב בשטר כתובתה שיוכה הזרע הנשאר בסכום האלף לבנים הא לא"ה בין שהוא מנהג אלא שלא* נכתב בכתובה ובין שנכתב ואינו מנהג פשוט לא זכה הזרע דתרתני בעינן וכו'. נ"ב עיין תשו' הרשב"א ח"ג סי' ... מתבאר היפך זה.

שם סי' כ"ח דף קפג ע"א ד"ה תשובה. הלום ידענא כי כל הפרטים המסתעפים בנ"ד בספר יוחקן והמה בכתובים בדברי הראשונים וכו' וכיון דבאותו מקום הנהיגו כן אם בא לדון באתרין כדנינה דיינינן ליה, צא ולמד כמה כח* מנהג המקום עיקר דאפי' במקום ביטולה של תורה אוקמוה למנהגא ועל פיו דנין וכו'. נ"ב והריב"ש בס' ר"י כתב להדיא דאם יש תקנה לסמוך על פנקס הסופר חשיב[א] כשטר גמור.

שם סי' ל"ה דף ריא ע"א ד"ה נחזור לדאתאן עלה דנראה דאעג"ב דלישנא דתלמודא דיעבד דוקא קאמר כדמשמע מלישנא דחולצת מן הסומא הלא אמרו קצת מהמפרשים דה"ה

לכתחלה ויגיד עליו ריעו דעומד לב"ע הוי לכתחלה ונקמיה בהדיהו כמדובר לדעת ה"ה ז"ל דשמא משום סיפא* דקתני פסולה נקט רישא כשרה יע"ש וכו'. נ"ב והכי אשכחן תמן בפ' מ"ח דף ק"ב ע"א והתנן חלצה במנעל חליצתה כשרה דיעבר אין וכו' ה"ה דאפי' לכתחילה ואידי דבעי למיתני סיפא וכו'.

שם דף ריא ע"ב סד"ה איברא דלהרמב"ן הא ודאי קשיא שהרי כתב הרא"ש ז"ל בשמו וכו' ואם באמת כרייתא דיושב ומוטה דיעבר דוקא כדמשמע מחליצתה כשרה כו' מאי קושיא דיעבר שאני ואנא דאמרי דלכתחלה צריך למדחסיה אלא ע"כ דלכתחלה* נמי משמע וקשיא לאמימר וק"ל. נ"ב וכן פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ד דאפי' לכתחילה יושבת, והוא פלאי דכיון דבהדי הדדי מתניין מה ראה הר"מ לומר דלכתחילה לא יחלוץ סומא, ועיין בס' באר היטב סי' קס"ט ס"ק מ"ט מה שיישב לזה ואינו עולה כהוגן לע"ד.

שם סי' מ"ה דף ר"מ ע"ב ד"ה ועוד* בה דאיתא פ"ק דחולין אמתניתין דהשוחט בשבת וכו'. נ"ב עיין לעיל סי' כ"א.



חידושי תורה

הרב פנחס הלוי סגל

בגדר חזקת הבתים שיש עמה טענה

יבוארו בו כמה סוגיות יסודיות במסכת בבא בתרא בגדר חזקה שיש עמה טענה, א. הסוגיה בדף כ"ט ע"א בחזקה ע"י שוכרים, ב. הסוגיה בדף ל' ע"ב והא נקיטנא שטרא, ג. הסוגיה בדף מ"א ע"ב דנאמן לומר במגו קמי ידי, וטוענין ללוקח בדר ביה חד יומא, וכן קושיית הגרעק"א בגיליון הש"ס בדף ב' ע"א [על דברי התוס' דבשהה הרבה נאמן לטעון אני בניתי במגו דאני לקחתי].

והנראה מדברי הרשב"ם, דס"ל להי"מ דאף בלא מיגו נאמן לומר שאכלה שבע, והיינו דהא כמו שג' שנים ללא מחאה הוא ראייה למינך זבינתא, ה"נ יהא ראייה שקנאו קודם מהמרא קמא לפני בעל השטר, ואף בעל השטר המערער יודע שכבר קדם שטר המחזיק לשטרו, ולכן לא מיחה, דאל"כ אמאי לא מחה, דהא אילו יטען מינך זבינתה הרי יהא נאמן, וע"כ דאיכא ראייה כנגד המערער, ומאי איכפ"ל מה טוען המחזיק.

והא דבעינן להי"מ דוקא שטוען שהחזיק ז' ולא סגי שקנה בלא אכילה וה"נ אפי' בו', דהרי בכה"ג נמי איכא ראייה מזה שלא מיחה המערער, וה"נ איכא לאקשויי אי משום מיגו דה"נ יהא נאמן שקנה קודם שטרו של המערער, וצ"ל כמש"כ האחרונים וכ"ה בביה"ל ח"ג סל"ו, דבכה"ג שלא אכלה ג' קודם שטרו של המערער הרי מיחה בו המר"ק ע"י השטר ותו איכא ריעותא דשטרא ול"מ מגו וכן לא יועיל חזקתו וראייתו, ולכאורה יש להבין אמאי ס"ל לכל הראשונים דלא כהי"מ, ואפי' אי ליכא מיגו כמ"ש התוס' שירא לומר מינך זבינתא, מ"מ הא לכאורה טענת המחזיק אלימא טובא, אמאי לא מחה המערער כלל עד השתא ולא בעינן כלל למיגו.

בגמ' דף ל' ע"ב, ההוא דא"ל לחבריה מאי בעית בהאי ארעא, א"ל מפלניא זבינתא ואכלתיה שני חזקה, א"ל והא נקיטנא שטרא דזבנני ליה מיניה הא ארבע שנים, א"ל מי סברת שני חזקה תלת שני קא אמינא שני חזקה טובא קא אמינא וכו', והיינו דהמחזיק טען שקנאו מראובן והרי יש לו שני חזקה להוכיח טענתו, ובפשוטו נתכוון לומר דאית ליה ג"ש, והמערער טוען שכבר ארבע שנים השדה מכורה לו ע"י שטר מראובן, וא"כ הרי קדם מקחו מראובן למקחו של המחזיק מראובן, ותו טוען המחזיק, שלא נתכוון לג"ש אלא לשני טובא.

וכתב הרשב"ם דמיירי דווקא כשהביא עדים על שני טובא, דבלא ראייה מה"ת שיהא נאמן, אמנם הביא שם י"מ דלא בעינן עדים, ויעוי' בחי' הרמב"ן ובמהרש"א להלן שהבינו בשיטת הי"מ דהוא נאמן מדין מיגו שהיה יכול לטעון מינך זבינתה, ה"נ נאמן לומר שקנאו מן המר"ק הראשון שהוא ראובן, וכבר אכל ז' שני חזקה, אמנם ריהטא דלישנא דהרשב"ם לכאורה משמע שאינו כלל מדין מיגו, שהיה לו לבאר אמאי ליכא מיגו כמ"ש התוס' שירא לומר מינך זבינתה, ומה ביאר שחזקה במקום שטר עומדת, והא סו"ס אית ליה מיגו.

הצריך שיכתבו לו שטר על הדמים, וה"נ בראשונים תירצו באופ"א דמה שהשוכרים אוכלים בשליחותו, הוה כאילו המשכיר אכלם, ומ"מ הסכימו לעצם יסוד הראב"ד דבעינן אכילת פירות למשכיר.

ולכאורה צ"ע ב' הקושיות, דמאי הקשו הא ליכא חזקה למשכיר, דמאי איכפ"ל דלא ידע המערער דהמשכיר השכיר, דסו"ס הא היה לו למחות בשוכרים, ומדלא מיחה בשוכרים, איכא ראייה למשכיר דהא השוכרים אומרים ששכרו ממנו.

וה"נ לא קשיא הקושיא השנייה דבשלמא אי בעינן שהמשכיר יחזיק ע"י שטר או ע"י הקול, ה"נ איכא לאקשווי דהא המשכיר לא אכל פירות, ובעינן לשנויי דהמשכיר אכל ע"י שטר, אבל אי סגי בחזקת השוכרים למעבד ראייה מהא דלא מיחה בהם, א"כ לא קשיא כלל מאכילת פירות, דהא טעמא דבעינן אכילת פירות היינו משום דאם לא אכל המחזיק לא היה לו למערער למחות, אבל הכי אי בעי למחויי בשוכרים, א"כ סגי באכילת פירות דידהו, דסו"ס מזה שלא מיחה בהם והם אכלו פירות מוכח שמכרו כבר למשכיר, ולכן לא מיחה דהרי ביאור אחר בהנהגתו למה לא מיחה אין לנו.

וכבר הקשה הסמ"ע לקושיא זו, בסי' ק"מ סקט"ו ותירץ שם דלקוחות הם עצמם מחזיקים, משא"כ שוכרים אינם מחזיקים מחמת עצמם ויכול לומר הייתי בטוח שאלו לא יטענו שקר ולכך לא מחיתי וכו' יעו"ש, וכבר תמהו באחרונים טובא, דא"כ ביטלת כל החזקות אפי' שלא בלקוחות אלא הבאים מכח טענת עצמם, דלעולם יאמר המערער הייתי בטוח בזה המחזיק שלא יטעון שקר.

ועוד הקשה הקצוה"ח א"כ מאי שנא מכל לקוחות שאינם באים מכוח עצמם, דבכה"ג נמי נימא שיאמר הייתי בטוח בו שלא יטעון שקר, וע"ע באו"ת ובנתה"מ.

והנה להלן בדף מ"א ע"ב, בטוען מפלגני זבינתה דזבנה מינך קמי ידי, דנאמן במיגו שהיה יכול לומר מינך זבינתא, והקשו הגרעק"א והקצוה"ח אמאי בעינן לטעמא

וכה"ג יש להקשות בהמשך הסוגיה דאמרינן דבאכלה שית הפסיד המחזיק כיון דאין לך מחאה גדולה מזו, והא לכאורה הא לכו"ע אם יטען המערער מינך זבינתה יזכה בקרקע, וע"כ שהיה לו להמערער למחות, דהא מה שיש לו שטר הוה מחאה כלפי הא שטוען שקנאו מן המר"ק, ולכן אמרינן ליה כלפי טענה זו יש לך מחאה והוא השטר, אבל כי טעין מינך זבינתא מה יועיל מחאת השטר, דהא טוען שקנה אח"כ מהמערער.

וא"כ צ"ב טובא סו"ס הרי היה לו למערער למחות שלא יוכל לטעון מינך זבינתא, א"כ אפי' כי טעין שאכלה שית ומחאת המר"ק בשקר הייתה, הרי יש לו ראייה לדבריו שהרי לא מחה בו המחזיק כלל, וכי ידע המערער מה הוא הולך לטעון שלכן לא מחה, א"כ תו לא יוכל לטעון מינך זבינתא, וכיון דהא בפשטות דעת הראשונים לבר משי' הרמב"ן דמינך זבינתא יכול לטעון, א"כ ע"כ דאיכא ראייה מדלא מיחה, א"כ הרי יש לו ראייה לטענתו, ומאי איכפ"ל מה הוא טוען הא לכל מה שיטעון יש לו ראייה מהא דלא מיחה.

וכע"ז יש להקשות לעיל בסוגיא דשוכרים בדף כ"ט ע"א, דאמרינן בגמ' שהשוכרים יכולים להעיד שהיו שם ג"ש וזה מועיל לחזקת המשכיר, ובראשונים הביאו ב' קושיות מהראב"ד, חדא היכי מהני חזקת השוכרים למשכיר, והא לא ידע המר"ק האי דאוגר ליה, ובריטב"א כיון דמחזיק עצמו לא דר בה היאך החזיק, ובמאירי אף הוא טוען שלא ידע שמחמתו הם באים, ובראב"ד הצריך משו"ה שטר בין משכיר לשוכר, דמשו"ה איכא קלא דהמשכיר השכירם, וכאילו המשכיר מחזיק בקרקע, וברשב"א חולק על הראב"ד וס"ל דלא בעיא שטר, אבל לכאורה אינו חולק בעיקר הקושיא אלא דס"ל דאף בלא שטר איכא קלא יעו"ש בדבריו ואינהו מפקי קלא וכו', ומבואר דאף לשיטתו בעינן דאיכא קול.

ועוד הק' הראב"ד הרי המשכיר לא אכל לפירות, ואין חזקה ללא אכילת פירות, ולכן

קצת כוח בטענתו לסייע לחזקה, והחזקה והטענה מסייעים זא"ז, ובעינן שתהא החזקה מורה ומסייעת לטענה, והטענה מורה ומסייעת לחזקה, והיינו היכא דטעין מינך זבינתא החזקה והטענה מסייעים זא"ז.

ובחי' הר"ן הוסיף עוד במסקנת הגמ' באופ"א, דהא דבעינן שיטעון כיון שלא טען איכא ריעותא לחזקתו, וא"כ פשיטא דאינו יכול לטעון מה שהחזקה אינה מראה דהא עיקר זכותו אף למסקנא הוא מכח החזקה ולא מכח הטענה, וכל מה שצריך לטעון דלא ליהוי ריעותא בחזקה.

וכיון שכן נחזי אנן מה החזקה מוכיחה בלא טענתו, הרי החזקה מורה על מינך זבינתה, דהא חזינן מר"ק וחזינן מחזיק וטפי לא חזינן, ומה"ת להמציא עוד בעלות על הקרקע, וא"כ כי טעין טענה אחרת הוה טענה שאין עמה חזקה, שהרי אין לו שום ראיה לטענה זו.

ואילו יפסיד המחזיק משום שקנינו לא היה קנין וכי יוכל לזכות בזה אותו פלוני, הרי אנן אין לנו שום ראיה על אותו פלוני, ולבד דינא דהודאת בע"ד הרי אין לאותו פלוני שום ראיה על הקרקע, וכי אותו פלוני יוכל לזכות בקרקע כנגד פלוני אחר, וכי יבא פלוני אחר ויאמר אני הוא שמכרתי למחזיק, וכי אין לו זכות לטעון כן וכי איכא הוכחה שהשני הוא שמכרה דילמא הוא מכרה.

והגע עצמך אם יתגלה אוצר בקרקע שלו יצויר שדינו שהוא מתחלק למי שהיו בעליו, ויאמר המר"ק אני והמחזיק שזבנה מינאי הם היו הבעלים של הקרקע, ודיני ליטול חצי האוצר, והמחזיק טוען מפלניא זבינתא, ונמצא לפי"ד שאף פלניא היו בעליו של האוצר ואף פלניא יש לו שליש באוצר, וכי יוכל המחזיק לחייב את המר"ק מחלקו, פשיטא דלא, והיינו דכל שאין הוכחה על בעלות הפלניא אין לנו אלא דברי המחזיק בלבד, נמצא דאין לפלוני שום זכות בקרקע כיון דאין לו שום הוכחה, והיאך יזכה המחזיק מכוחו, ומשו"ה בעינן למיגו כמו שביאר הנתיבות.

דמיגו הא אי טעין קמי ידידי תו הוה חזקה שיש עמה טענה, ואמאי בעינן לנאמנות דמיגו, ורצו לומר דמיגו לאו דוקא, ונאמנותו מדין חזקה שיש עמה טענה.

אמנם הקצוה"ח עצמו הוכיח שם מדברי התוס' בדף ל' ע"א דהוא מדין מיגו, שהרי התוס' ביארו שם דהוא דוקא בטוען מיד, אבל בטוען לאח"ז הוה מיגו למפרע ולא מהני כמו שהאריך להוכיח יעו"ש, ואי נימא דדינא דקמי ידידי אינו מדין מיגו אלא מדין טענה, הא ודאי שיכול להוסיף אח"כ טענתו, ומוכח דהוא מדין מיגו, אלא דאכתי טעמא בעינן אמאי לא סגי בטענה.

ובנתה"מ [קמ"ו ס"ק כ"ב] כתב אמאי בעינן למיגו משום כיון שאין המחזיק בא מכח טענת עצמו אין חזקתו מועלת לו דבעינן בחזקה שהמוחזק בא מכח עצמו וכו', וכבר האריכו ביסוד זה רבותינו, ואפשר דהביאור בזה דהנהא הא דיכול מחזיק לטעון הרי אינו מכח נאמנותו, דהא טענת בע"ד לאו מידי הוא, דהרי אמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר, ואין דבריו עושים אפי' דררא כמבואר באריכות במקו"א, וא"כ ע"כ הא דיכול לטעון הוא משום דאנן חזינן בלא טענתו, דכיון שאנו רואים אותו בקרקע ג"ש, והמר"ק לא מחה בו אנן אמרינן שקנאו מן המר"ק.

וזה יסוד חזקה מה הוא הי"ראו עינינו לפני שישמענו אוזנו' טענותיהם, ולעיל הו"א בגמ' דלא בעינן טענה, והיינו אפי' בשותק ואומר לא אשיבך דבר ולא בע"ד ידידי את כמ"ש הרבינו יונה, והיינו דלא בעינן שיטעון כיון דחזינן בלא טענתו, וכבר ליתא למר"ק.

אלא דמסיק דבעינן טענה, ובפשוטו הוא מחמת אלימות דמר"ק לכה"פ בקרקעות כיון דהחזקה אינה אלימא כ"כ בעינן נמי שיטעון, מ"מ אין הכוונה בזה שזוכה משום הטענה לחודיה, דודאי עיקר זכותו הוא משום החזקה, אלא דבעינן נמי שיטעון, והיינו דסו"ס כי טעין אמרינן דילמא כדטעין והיינו דאף דטענתו לחודיה לאו מידי הוא, מ"מ יש

הוא משום אומדנא קצת, וצ"ב טובא אמאי בעינן להך אומדנא, הא אית ליה חזקה מעלייתא וטענינן ואמאי בעינן לעוד אומדנא ורגלים לדבר.

ולהנ"ל אפשר לבאר דהא דטענינן בכ"ד ללקוחות וליוורשים יש לבאר מהו גדרו, ומהיכן מקורו דלא מסתברא דהוא ע"ד תקנתא, וא"כ היאך נטעון בלא ידיעה, ויש להאריך ולבאר יסוד דינא דטענינן ומ"מ נראה דיסוד דינא דטענינן היינו משום דבלא טענתו חזינן הך זכות טענה, כיון דה"ר או עינינו הוא שהקרקע היא שלו, דאל"כ היאך יטעון ומה לנו ולטענתו כנ"ל, אלא כיון שאינו טוען הרי הוא מפסיד, וכ"ז למי שהוא יכול לטעון, אבל ליתמי ולקוחות שאינם יכולים לטעון אנן טענינן.

וכן מבואר בחי' הר"ן הנ"ל בדף כ"ח ע"ב דמאי דלא מהני חזקה בלא טענה, משום דמה שלא טען הפסיד, דהוה ריעותא לחזקתו א"כ ליתמי ליכא הך ריעותא, וכ"ה בדברי בעה"ת ח"א עמוד תרפ"ד דהא דטענינן ליוורש משום דחזקה שהחוב נפרע כבר, ואבוה כיון דלא טעין הפסיד, ולפי"ז בלקוחות שמחזיקים ג"ש, א"כ היאך נטעון שהמוכר קנאו שהרי לא חזינן מידי, דהא החזקה אינה מורה על הפלניא כמבואר מדברי הנתה"מ, ואין טענינן יכול לחדש טענות חדשות דאנן לא חזינן להו בחזקתו, ולכן בעינן שיהא שם המוכר חד יומא, דבכה"ג הא חזינן ג"ש של הלוקח והבן וח"י של המוכר וביחד החזקה מסייעת לטענה דפלניא זבנה מיניה.

ובנמוק"י בדף מ"א ע"ב הביא דברי הגמ' בב"ק קי"ד ע"ב המכיר כליו וספריו ביד אחר דמבואר דאף בטוען שקנאם מפלניא טענינן ליה דפלניא קנאו, וכן מבואר בשו"ע סי' קל"ג ס"ז ואם היו מדברים שאין עשויין להשאל ולהשכיר וכו', אלא מפלוני לקח ויעמיד כליו בידו וכו', ובנמוק"י שם ביאר דהכי ליכא מיחזי כשיקרא ולא בעינן שיהא המוכר מוחזק בח"י, ומבואר דח"י אינו משום אומדנא אלא משום רגל"ד.

ובשיטת הגרעק"א אפשר דאף דודאי בגווני דניבעי למידע אם הפלניא היו בעליו של הקרקע בודאי לא יכול לטעון כן, אלא דמ"מ ס"ל דהשתא דכל הנידון אם המחזיק הוא בעליו של הקרקע, לא איכפ"ל כלל היאך הגיע הקרקע לידו, וכל שהוא טוען שהוא שלו סגי בזה חזקתו, והוה כאילו אמר ביום פלוני קניתי או במקום פלוני, דודאי אין החזקה מסייעת לזה, מ"מ מאי איכפ"ל באיזה יום ובאיזה מקום, ולפי"ז אפשר דלגבי שוכרים דלהלן וכדו', יודה הרע"א לסברת הנתה"מ, ובוה גופא פליגי הרע"א והנתה"מ דהנתה"מ ס"ל דכל שטוען שבעלותו מחמת פלניא איכפ"ל בטענתו כיון דהוה כאילו טוען כ"ז דליכא פלניא אף אני איני זוכה, ואכתי יש להאריך ולבאר שורש המחלוקת בזה.

ולכאורה לפי"ז אפשר לבאר מאי דנתקשו האחרונים טובא, דינא דהבא מחמת מכר טוענין לו שהמוכר קנאו, ומ"מ מבואר בגמ' בדף מ"א דבעינן שידור שם המוכר חד יומא, ויש לבאר אמאי בעינן הך חד יומא והא בכל מקום טענינן ללקוחות ומאי שנא הכי, ויש בראשונים דמשמע קצת דהוא מדין ריעותא דמחזי כמשקר, וכ"ה ברמב"ן ובנמוק"י בדף מ"א ע"ב, וביארו כן בדברי הגמ' וכי אין אדם עשוי למכור בלילה דמיחזי כשיקרא.

אמנם ברבינו יונה בדף מ"ז ע"א בד"ה היכי דמי, להדיא דאפי' היכא דליכא מיחזי כמשקר כבן אריס וכדו', מ"מ כל שאין למוכר רגלים לדבר שהוא קנאו מהמר"ק לא טענינן, דבעינן אמתלא דקרקע לקוחה היתה ביד אביו, וע"ע ברבינו יונה דף מ"א ע"ב מה שביאר דברי הגמ' בדף שם וכי אין אדם עשוי ליקח וכו', דס"ד דאפי' קמי ידידי לא נהימניה במגו דהוה כמגו במקום אנ"ס, והוא דלא כהרמב"ן הנ"ל.

וע"ע במלחמות [י"ז ע"א] דדירת יום אחד קשה להביא עדים וכו', אבל אנו אין טוענינן לו שלקחה הראשון אלא כשיש עדים בדירה דחד יומא שרגלים לדבר, ומבואר כהרב"י, וכ"ה בקצוה"ח קמ"ו סק"ט דדינא דחד יומא

כשהמוכר בא לפנינו יכול לטעון אני קניתי, דהא דבעינן ח"י היינו דין בטענינן או משום דבעינן קצת רגל"ד כנ"ל או משום דנראה כמשקר, והיינו כמו דלא טענינן מילתא דל"ש ה"נ לא טענינן הא, משא"כ כשהמוכר בא לפנינו וטוען בעצמו, למה לא יועיל לו טענתו.

אמנם בשי' הנ"י והר"ן מבואר כנ"ל כשי' הנתיבות, דקמי ידידי נמי ל"מ מדין טענה אלא מדין מיגו, א"כ מה יועיל כשהמוכר בא לפנינו, הא אין כאן טענה מצד המחזיק ומצד המוכר יש לו טענה בלא חזקה, ואין לו מיגו, ולכן בעינן חד יומא.

ולפי"ז א"ש בסוגיא דשוכרים דשפיר הק' הראב"ד היכי יכולים השוכרים להחזיק למשכיר, כיון דאין המשכיר כלל בקרקע, והרי כלפי כל העולם אין למחזיק שום עדיפות, וכיון דאין לשוכרים טענה, נמצא דלמשכיר איכא טענה ולשוכר חזקה, והיכי יצטרפו ב' הדברים אהדדי, ואם יעידו עדים שהשוכר שכרם מהמשכיר, הא אינו כלום כלפי הדו"ד עם המר"ק, וכן בגונא דמפלניא זבינתה מה שיש לו שטר עם המוכר אינו כלום, דהא כ"א יכול לעשות שטר על קרקע חבירו.

ולכן תירץ הראב"ד דכיון דשטר מפיק לקלא, א"כ כו"ע ידעי דהשוכרים יושבים מכח המשכיר, א"כ הוה כאילו המשכיר מחזיק בקרקע, והיה לו למר"ק למחות במשכיר או בשוכרים לבטל בזה חזקת המשכיר, וא"כ חזקת המשכיר מועלת לטענתו, וה"נ אי הוה חזקת המשכיר בעינן שהוא יאכל הפירות, ולכן העמיד בכתב לו דמיו, והוה כאילו המשכיר אוכל הפירות.

ועי' בבאור הגר"א ק"מ סקמ"א, שביאר בדעת הראב"ד דבעינן שטר כדאמרינן בלקוחות בדף מא ע"ב וכולן בשטר, ואפי' בלוקח א', והטעם ביאר שם הגר"א כיון שלא טעין שלקח מן המערער לא היה לו למחות, אלא בשטר דקלא אית ליה שלקחו מן הראשון, וכן במשכיר כתב שם הגר"א דלית ליה חזקה כיון שאין דר בו בעצמו, ואפשר דהוא ע"ד הנ"ל, דכל שאינו בא מחמת טענתו

ולשיטת הרב"י דבעינן ח"י משום דבעינן אומדנא ורגל"ד על המוכר, א"כ הדק"ל הא במטלטלין ליכא הך אומדנא, ואפ"ל דהא הלוקח טוען שהיה המוכר מוחזק בזה ולקחו ממנו, והוה כאיכא סהדי שהמוכר נמי מוחזק ח"י, שהרי הוא נאמן במיגו, והנמוק"י לשיטתו שחידש שם חידוש גדול וכ"ה ברמב"ן, דלא טענינן אי לא ידעינן על ח"י ע"י סהדי אלא ע"י מיגו, דל"א מיגו אלא בזוכה ע"י טענה זו, וא"כ א"ש ראייתו דע"כ דלא בעינן ח"י אלא בקרקעות, והרב"י שם בדף מא הביא ב' השיטות אי טענינן לטוען ח"י ע"י מיגו כמ"ש התוס' בדף ל ע"א, או לאו כשיטת הרמב"ן, ול"מ אי אזיל בשיטה דטענינן למיגו א"ש, ועוד אפשר דהרב"י לשיטתו דבמטלטלין לא בעינן כלל טענה כמ"ש בדף כח ע"ב וא"כ כ"ש דמהני באומר מפלניא ולא בעינן לטענינן.

וע"ע בבאור הגר"א ריש ק"מ שהוכיח להך דינא דמר"ק נעשה מר"ק בח"י, ולכאורה אי סוגיין משום מיחזי כמשקר או משום רגל"ד, מאי ההוכחה למר"ק, אך לדברינו אתי שפיר דהא כיון דבלא המר"ק הא דהוה המוכר ח"י עביד ליה למוחזק, נמצא דלגבי כ"א מן השוק ודאי דאינו פלוני בעלמא דהא הוא מוחזק גמור, אלא דכלפי המר"ק איכא דינא דג"ש, א"כ הכי שפיר אפשר לצרף ג"ש דלוקח לח"י דמוכר, ושפיר טענינן ליה ללוקח שהמוכר קנאו, ועי' להגרא"ז בשכנים פ"י ה"ז עד"ז.

וע"ע ברעק"א בשו"ע קמ"ו דס"ל דכשהמוכר בא לפנינו וטען שקנאו מהמר"ק לא בעינן ח"י, אך ציינן שם שמדברי הנ"י בסוגיא דשוכרים אינו משמע כן, וכ"ה בר"ן דבעינן ח"י אף כשהמוכר לפנינו, אמנם בריטב"א להלן מא מבואר כהרע"א יעו"ש, ואפשר דהריטב"א הוא לשיטתו, דבסוגיא דשוכרים כתב כהסמ"ע דהראיה הוא מדלא מיחה, וא"כ ה"נ כשהמוכר לפנינו יכול לטעון אני קניתי.

וכן הרעק"א לשי' דקמי ידידי לא בעינן למיגו והוה טענתא מעליא, א"כ ה"נ

אמאי בעינן אכלה שבע וכו', אלא קושייתו דהיכי מהני מחאה בתוך ו', הא מבואר להלן בדף לט ע"ב דצריך למחות בכל ג' דאל"כ ביטל מחאתו, וע"ז תירץ דכל שמכר מחאתו עומדת לעד כיון שכבר העביר השדה לאחר, וע"ז הקשה דסו"ס אם לא ימחה השני הרי בזה נתבטלה מחאת הראשון ותו איכא חזקה כלפי המר"ק, והיינו אף דבעינן חזקה כלפי המר"ק וחזקתו כלפי הלוקח אינו חזקה, מ"מ בזה שלא ימחה נתבטלה מחאת הראשון, ודוקא באכלה ו' דאית ליה חזקה גמורה כלפי המר"ק, אלא דאיכא נמי מחאה, בזה הוא דקשיא ליה סו"ס הא ליכא מחאה, וחזקתו כלפי הראשון חזקה גמורה היא.

ולפי כל הנ"ל ארווחנא קושייתו העצומה של הגרעק"א בריש מסכתין, במה שכתבו שם התוס' דבשהה ברשותו הרבה נאמן שהוא בנה הכותל במיגו דלקוחה היא בידו, והק' הרע"א אמאי ל"א בפשיטות טפי דנאמן שהוא בנה ואמאי בעינן למיגו ומאי אולמיה טענת לקוח מטענת אני בניתי.

ולהנ"ל אפשר דה"נ בשהה ברשותו הרבה אין החזקה יכולה להוכיח טפי מלקוחה דהא אין תפיסתו ראייה מיד אלא לאח"ז, א"כ אין כאן חזקה אלא לגבי לקוחה, והרי אם היה מודה השני שמכרה לו והראשון תובע אף ההשתמשות בכותל של כל השנים שהיה קיים, היעלה על הדעת שיזכה הראשון, והרי אין לו ראייה אלא על הלקיחה.

ואף דיכול בעה"ד לומר מהיכי תיתי להמציא לקיחה כמו שאין אנו ממציאים פלניא, ואולי עדיף להוכיח על בנין מלכתחילה מאשר לקיחה אח"כ, מ"מ סו"ס הוא פשוט דשהה ברשותו הרבה אין מועיל אלא על הלקיחה כיון דעל הבנין כבר הוכרע מדין הדרד"מ ששניהם בנו, וא"כ כל טענה שטוען לבר מלקוחה אינו נאמן אלא מדין מיגו, והוה כמו מפלניא זבינתא דבעינן לדין מיגו, והגרעק"א שהק' לשי' הוא שהק' ה"נ בסוגיין אמאי בעינן למיגו.

שהוא קנה מן המר"ק, תו ל"מ מה שהיה צריך למחות בו, כיון דאינו בא מחמת עצמו. ובסוגיא דנקיטנא שטרא, בהא שכתבו הי"מ דנאמן לומר שאכלה שבע, ומדברי הרשב"ם נראה דאינו מדין מיגו כנ"ל, והרשב"ם השיג עליהם ולא מילתא היא שהחזקה במקום שטר עומדת, וכן כתב לעיל בד"ה אמר רבא דינא קא"ל וכו', אבל הכא דמודי מחזיק דלא מיניה דמערער וכו', שהחזקה במקום שטר מכירתו עומדת וכיון דאין שטרו מועיל לו וכו'.

ומבואר מדבריו דגדר חזקת ג"ש הוא גדר שטר מן המר"ק, כאילו יש לו שטר מכירה וזמנו של השטר הוא מעת תחילת החזקה, א"כ הרי שטרו אחר המכירה למערער, וה"נ הכי לא יועיל לו לומר ז' שנים, דהחזקה במקום שטר דג"ש ולא ז' שנים, ואפשר דס"ל להרשב"ם דחזקת ג"ש תקנת חכמים הוא, וגדר התקנה דהוא במקום שטר, ומשו"ה בעינן טענה וה"נ לא מהני על טפי מג"ש.

ובשי' הראשונים דחזקה משום דלא מיחה נמי אפ"ל ע"ד הנ"ל, דאינו יכול לטעון יותר ממה שהחזקה מוכיחה, ולכן אינו נאמן על יותר מג', וה"נ למסקנת הסוגיא אף דיכול לטעון מיגו זבינתא, מ"מ אינו יכול לטעון שקנאו מן הראשון דהא כלפי הראשון איכא מחאה וליכא ראייה שקנאו ממנו, וכלפי השני הרי אינו טוען שקנה ממנו, אלא דמ"מ הקשו הראשונים ניהמניה במיגו ועי' בתוס' וברמב"ן מה שתירצו.

ובחי' הרשב"א בד"ה והנ"מ דאכלה שבע וכו', וא"ת הלוקח השני בעצמו לא מיחה וכיון דלא מיחה הודאה הוא ממנו ולפיכך לא נזהר הלוקח בשטרו וכו', ולכאורה הוא דלא כהמבואר, דהא מאי איכפ"ל שלא מיחה השני כיון דאינו טוען עליו, וכן נתבאר בשיטת הרשב"א כשיטת הראב"ד דבעינן טענת עצמו כנ"ל, וא"כ מאי קשיא מלוקח שני שלא מיחה.

אמנם המעיין בדבריו יראה דאדרבא הוא מוכח כמבואר, שהרי לא הקשה הרשב"א

הרב אפרים פישל מנל

לעיי"נ מו"ח הג"ר פינחס ב"ר יהושע העשל ישכר פרנקל זצ"ל
ראש כולל בית אולפנא דרבנו יוחנן נלב"ע כ"ט תשרי תשע"ו

קרקע שגבה ניזק בנזקו האם חוזרת למזיק ביובל

בעת לימוד מסכת ב"ק בכולל לפני כמה שנים, עלה ונסתפק ראש הכולל מו"ח הגאון זצ"ל, בדיון מזיק ששילם נזקו בקרקע, כאמור בתורה (שמות כב, ד) 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם', האם בהגיע יובל חוזרת הקרקע למזיק, כשם שקרקע שמכר חוזרת אליו, או שמא לא.¹ ואחר החיפוש נמצא בקובץ יגדיל תורה (יצא לאור באודסה, קונטרס ז', סימן ע"ה אות ד') שכתב הרב צבי יהודה רבינוביץ תאומים זצ"ל (אחי האדר"ת), בשם אביו הגאון הצדיק הרב בנימין זצ"ל מווילקאמיר, שנראה לו פשוט 'דודאי אינו חוזר ביובל, דלא הוי מכירה ולא מתנה ולא ירושה'.

מאידך הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"א ס"ק צ"ו) כתב בפשיטות שחוזרת ביובל, והביא מקור לכך מהתוספתא בבכורות, כפי שיובא להלן. אכן לאחר מו"מ עם הגר"ח שליט"א תיקן והוסיף במהדורה הבאה: 'והעירוני שאין כוונת התוספתא לזה'.

במאמר שלפנינו נביא מה שהעלינו במצודתנו בעזהשי"ת בעניין זה:

א. בבכורות (נב:) שנינו: 'ואלו שאין חוזרין ביובל, הבכורה, והיורש את אשתו, והמייבם את אשת אחיו, והמתנה, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים המתנה כמכר'. ובגמרא שם אמרו 'מאי טעמא דרבי מאיר, מכר הוא דאמר רחמנא ליהדר ביובל, מתנה וירושה לא וכו', מאי טעמיהו דרבנן 'תשובו' לרבות את המתנה'.

הרי שכיון שבתורה נאמר דין חזרה ביובל לגבי מכר, אין ללמוד מכך אלא לענין מכר לחוד, ואף חכמים הסוברים שגם מתנה חוזרת היינו משום שמרבים זאת מ'תשובו', ואם כן לענין מזיק שגבה נזקו שאין לנו ריבוי מיוחד, לא מיבעי לדעת רבי מאיר הסובר שדווקא מכר חוזר, פשוט שבזה לא

ב. אמנם באמת נראה שגביית נזק מקרקע הרי היא דומה ממש למכר, ששניהם מהותם קבלת קרקע תמורת דבר אחר, שבמכירה מקבל הקונה הקרקע תמורת תשלום, ובגביית נזק מקבל הניזק קרקע תמורת נזקו, וממילא אין צריך גילוי מיוחד בפסוק ובגמרא ובפוסקים שחוזרת השדה ביובל, וכשם שפשוט שהגובה קרקע בחובו הרי זה כמכר כיון שמקבל הקרקע תמורת חובו, ובודאי חייב להחזירה ביובל לכו"ע,² הכי

וכמובן ששומת הקרקע שצריך המזיק ליתן לניזק תלויה בשני הצדדים, שאם חוזרת ביובל צריך ליתן לו כמות יותר גדולה כדי שתשווה לנזקו. וכן יש לדון שאם ננקוט שחוזרת ביובל ואין לו אלא שדה קטנה שאם תחזור ביובל אינה שווה כשיעור הנזק, לכאורה יש לחייבו ליתן לו השדה באופן שלא תחזור ביובל, וכגון שיתננה לו לשישים שנה שאז אינה חוזרת ביובל (כמבואר בב"מ ע"ט). וכן לפי מה שכתב הרמב"ן (מכות ג:) שלדעת הרמב"ם מהני תנאי שלא תחזור ביובל ככל תנאי שבממון, לכאורה יש לחייבו ליתנה לניזק בתנאי שלא תחזור ביובל. וכל נידוננו הוא כיצד שורת ההלכה מצד דין חזרה ביובל.

1 וכמובן ששומת הקרקע שצריך המזיק ליתן לניזק תלויה בשני הצדדים, שאם חוזרת ביובל צריך ליתן לו כמות יותר גדולה כדי שתשווה לנזקו. וכן יש לדון שאם ננקוט שחוזרת ביובל ואין לו אלא שדה קטנה שאם תחזור ביובל אינה שווה כשיעור הנזק, לכאורה יש לחייבו ליתן לו השדה באופן שלא תחזור ביובל, וכגון שיתננה לו לשישים שנה שאז אינה חוזרת ביובל (כמבואר בב"מ ע"ט). וכן לפי מה שכתב הרמב"ן (מכות ג:) שלדעת הרמב"ם מהני תנאי שלא תחזור ביובל ככל תנאי שבממון, לכאורה יש לחייבו ליתנה לניזק בתנאי שלא תחזור ביובל. וכל נידוננו הוא כיצד שורת ההלכה מצד דין חזרה ביובל.

2 ויתרה מכך מצאנו, שפריעת חוב נחשבת ממש כמכירה לכל דבר, שמבואר בשו"ע (חו"מ סי' ע"ג ס"ה) שהנשבע שלא למכור מחפציו, בכלל השבועה גם שלא לפרוע מהם חובו, וביאר הסמ"ע (סקי"ג) 'דזהו ג"כ נקראת מכירה כשישוםם ויתנם לו, דמה לי מכרם לאחרים או לו'.

מיוחדת בירושלמי שם (פ"ב ה"ד, וכן הוא בבבלי ב"מ פז:): מהאמור 'כנפשו' לפוטרו ממעשר [אף שדומה למקח, כיון שבעה"ב חייב בכך], משא"כ מזונות האשה אין לימוד לפטרם ממעשר. אמנם הרש"ש (על המשניות שם) תירץ, שלגבי פועל הרי התורה זיכתה לו פירות אלו שעוסק בהם, ולכן אין נחשבת זכייתו בהם כמקח כיון שזוכה בהם משמים ולא מבעה"ב, אבל מזונות האשה אין התורה מזכה לאשה תאנים אלו, אלא התורה חייבה את הבעל לזונה באלו מזונות שירצה, והבעל פורע חובו בתאנים אלו, ושפיר נחשב כמקח שנותנם תמורת חובו.

אכן הגר"א גורס בתירוצו הירושלמי להיפך מהגרסא שלפנינו, שהמשנה שפטרם האשה מלעשר סוברת כמ"ד שחייב מזונותיה מן התורה, ולכן אין נחשבת זכייתה בתאנים כמקח, כשם שאכילת הפועל הזוכה מדין התורה אין נחשבת למקח, כיון שזוכה בהם מכח התורה ולא מכח התחייבותו של בעה"ב.

והנה בירושלמי שם (פ"ב ה"א) אמר שמואל, שהדין שמתנה אינה קובעת למעשר כמקח, אינו אלא לרבי מאיר, הסובר שאין מתנה כמכר, אבל לחכמים שמתנה כמכר, כשם שהמכר קובע כך מתנה קובעת. ורבי יוסי חולק על דבריו ואומר, שכיון שחייב מעשרות אחר חורבן בית ראשון אינו אלא מדרבנן, הקילו חכמים שלא להחשיב מתנה כמכר, ולכו"ע רק מכר קובע.

ופירשו רוב מפרשי הירושלמי (ר"ש סיריליאנו, מהר"א פולדא, הגר"א) שכוונת הירושלמי למחלוקת רבי מאיר וחכמים לענין יובל, שלרבי מאיר שמתנה אינה חוזרת ביובל, הרי שאינה כמכר, הוא הדין לענין מעשר, ולדעת חכמים שמתנה כמכר לענין יובל ה"נ לענין מעשר, אלא שלדעת רבי יוסי במעשר הקילו חכמים. אמנם ראה פני משה שפירש באופן אחר.

ולאחר שלמדנו מדברי הירושלמי שהמקח הקובע לענין מעשר הוא הנחשב

נמי במזיק הגובה נזקו, ורק לענין מתנה יש מקום לדון כיון שבמהותה שונה היא ממכר, שאינה ניתנת תמורת דבר אחר, ולכן סבר רבי מאיר שאינה חוזרת, וגם חכמים הסוברים שחוזרת הוצרכו ללמוד זאת מ'תשוב'.

ג. אכן העירני גיסי הרב יהושע ובר שליט"א, שהנה שנינו במעשרות (פ"ג מ"א) שאשתו של אדם מותרת לאכול אכילת עראי מתאנים של בעלה שבאו לחצר ולא נגמרה מלאכתם, בלא לעשרם תחילה, אבל לענין פועלים תלוי הדבר, שאם לא התחייב בעה"ב ליתן להם מזונות, נמצא שנותן להם התאנים במתנה, אזי אוכלים אכילת ארעי בלא מעשר, שמתנה אינה קובעת למעשר כמו ששנינו שם (פ"ב מ"א), אבל אם התחייב להם מזונות נמצא שפורע חובו בתאנים אלו, והוא כמקח שקובע למעשר. והקשו בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א) מדוע אשתו אוכלת בלא לעשר, והלא הבעל חייב במזונותיה ונמצא שפורע חובו בתאנים אלו, ואם כן הוי כמקח הקובע למעשר, וכמו בפועלים שהתחייב להם מזונות. ותירצו, שהמשנה שנויה כמאן דאמר שחייב מזונות לאשה אינו אלא מדרבנן, וכיון שאין הבעל פורע בתאנים אלו אלא חוב מדרבנן אין נחשב כמכר, וראה שם במפרשי הירושלמי להסבר הדבר.

מבואר מדברי הירושלמי שלדעת הסוברים (ראה כתובות מז:): שחייב מזונות מדאורייתא, ונמצא שהבעל פורע חוב דאורייתא שלו, נחשבת אכילת האשה כמקח וחייבת לעשר. והקשו האחרונים, שהלא במעשרות שם (פ"ב מ"ז) שנינו שפועל העוסק בגידולי קרקע שזכאי מן התורה לאכול מהפירות שעוסק בהם, אוכל מהם אכילת ארעי בלא לעשרם, הרי שאף שבעל הבית חייב מן התורה ליתן לו לאכול פירות אלו, אין פריעת חובו של בעה"ב נחשבת כמקח, ומדוע לגבי מזונות האשה אין אומרים כן. ותירץ הרידב"ז (בתוספות הרי"ד על הירושלמי) שלגבי פועל יש דרשה

ה. וביותר, שהנה באמת צריך עיון תירוץ הירושלמי לפי גירסת הגר"א, שיש להבין מדוע נידון זה אי קבלת מזונותיה של האשה נחשב כמכר או כמתנה תלוי במחלוקת אי זכות מזונותיה מן התורה או מדרבנן, והלא לכאורה כשם שלמ"ד מזונותיה מדאורייתא מתנה הוי, כיון שאינה מקבלת אותם מכח התחייבותו של הבעל, אלא מדין תורה, הכי נמי אי חכמים תיקנו ונתנו לה זכות זו, הרי אינה מקבלתם מכח התחייבות הבעל אלא מדין חכמים. וראיתי מי שפירש שהחילוק הוא, שאילו מזונותיה מדאורייתא אם כן נמצא שמקבלת אותם שלא כתמורה לדבר אחר, ושפיר הוי כמתנה, וכזכות אכילת פועל בפירות שעוסק בהם, שאין אכילתו תמורת עבודתו, שהרי מקבל שכרו משלם, אלא מתנה שנתנה לו תורה, אבל למ"ד מדרבנן הם הרי מבואר בגמרא (כתובות מז:): שהתקנה היתה תמורת מעשה ידיה, ולכן נחשבת קבלתם כמקח, שאף שמקבלת אותם מכח תקנת חכמים, מ"מ התקנה היתה שתקבלם תמורת מעשה ידיה ולכן דומה למקח.

ולפי זה יש לומר שגם חיוב תשלום נזיקין אין זו זכות בעלמא שזיכתה תורה לניזק, אלא התורה חייבה המזיק לשלם את חיסרון ממונו של הניזק, ואם כן אף אילולי חיוב התורה לא היה מתחייב מסברא לשלם הניזק, מ"מ החיוב שהטילה תורה הוא תמורת ממונו החסר, ושפיר דומה למקח ולא למתנה, ודו"ק.

ו. ואף אם ננקוט שגביית נזק אינה דומה לא למכירה ולא למתנה, הרי שאף דלדעת רבי מאיר הסובר שרק מכירה חוזרת, אם כן לכאורה גביית נזק אין חוזר, אמנם לחכמים המרבים מ'תשובה' גם מתנה, לכאורה יש לומר שאין הכוונה שדווקא מתנה נתרבתה, אלא סוברים שכל זכייה בשדה אחוזה של חבריו מחייבת חזרתה ביובל, ואם כן גם קרקע שגבה ניזק בנזקו חוזרת ביובל.

ומצאתי שכן נקטו כמה אחרונים, שכתבו לדון האם 'הפקר' חוזר ביובל, והיינו אם

למקח לענין יובל, אם כן גם לענין קרקע שזכה בה מדין תורה יש ללמוד ממעשר לענין יובל, ונמצא שלגירסת הגר"א אם זכה אדם בקרקע מדין תורה ולא מהתחייבותו של הנותנה לו, אין הזכייה נחשבת כמקח, אלא כמתנה, ולדעת רבי מאיר שמתנה אינה חוזרת ביובל גם זכייה זו לא תחזור ביובל, ואם כן יש לומר שהניזק הזוכה בקרקע מדין התורה ולא מכח התחייבותו של הנותנה לו [כמבואר בראשונים (ראה תוספות בקדושין יג: ד"ה מלוה) שנוקין נחשבים כמלוה הכתובה בתורה, כיון שלולי חיוב התורה לא ידענו חיובם], נחשב כמקבל מתנה, ולדעת רבי מאיר אינו מחזיר הקרקע ביובל. אמנם לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי, כל הזוכה מדין תורה נחשב כלוקח, ורק הזוכה מכח תקנת חכמים נחשב כמקבל מתנה, ואם כן הניזק הזוכה מדין תורה דינו כלוקח ומחזיר ביובל. ונמצא לכאורה שהדין בספק הנ"ל יהיה תלוי בשני הגירסאות בירושלמי.

ד. אמנם יש לדחות שגם לגירסת הגר"א מודה הירושלמי ליסוד החילוק שכתב הרש"ש [לפי הגירסא שלפנינו] בין מזונות האשה לאכילתו של פועל, אלא שלגירסא זו יש לפרש באופן שונה קצת, שכל שנותן מזונות לאשתו אנו אומרים שאלו המזונות שנתנה לה התורה [והרי הם כתאנים שאוכלם הפועל בעת פעולתו, שזוכה בהם מכח התורה], והרי הם כמתנה ולא כמקח, אמנם אם נותן לה דבר אחר תמורת המזונות שחייב לה, וכגון אם יתן לה שדה שתמכרנו ותקנה מזונות בדמיו, שפיר יחזור השדה ביובל לבעל אף לרבי מאיר, כיון שחיובו מן התורה הוא 'מזונות' ופרע את חובו בקרקע, ונחשב למקח.

ולכן גם לענין נזיקין, התורה לא חייבה ליתן דווקא שדה, אלא התורה חייבה אותו בתשלום הניזק, ואם כן כשנותן לו קרקע יש להחשיב זאת כפריעת חוב שהטילה עליו תורה, ופורע חובו בשדה זו, ואין מחשיבים שמקבל הניזק השדה מכח התורה, ושוב דינה כמתנה בעלמא, ועדיין צ"ע.

המור-שביעית, מש"כ שם כמה גדולים מהדור הקודם בענין זה). ודייק כן מלשון הרמב"ם (ערכין פ"ד ה"א) שכתב 'שדה שירשה אדם ממורישיו היא הנקראת שדה אחוזה, ושדה שלקחה או זכה בה היא הנקראת שדה מקנה', ולשון 'זכה' כוללת בין זכיה במתנה ובין זכיה מן ההפקר, ומפורש ברמב"ם ששדה שזכה בה מן ההפקר דינה כשדה מקנה שחוזרת ביובל לבעליה, ולא כשדה אחוזה הנשארת בידו. ובספר המפתח שם הביאו מעור כמה אחרונים שדייקו כן מלשון הרמב"ם.

ובחזו"א הוסיף לחדש עפ"י דיוקו ברמב"ם חידוש גדול, שהנה עכו"ם הקונה שדה מישראל אינו מחזירה ביובל³, והנה אם מכרה העכו"ם לישראל אחר, מצד הסברא נראה שגם הוא אין חייב להחזירה לבעלים הראשונים, שהרי בא מכוחו של העכו"ם, ומה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו, אמנם החזו"א חידש שלפי מה שייסד הרמב"ם שכל שדה שבאה לידו בזכיה הרי היא שדה מקנה, בהכרח צריך לומר שהישראל מחזירה לבעליה הראשונים⁴, שאם לא כן משכחת לה שתהא שדה שבאה לידו בזכיה ולא בירושה שהיא כשדה אחוזה ואינה חוזרת ביובל, אלא בודאי שחייב הישראל להחזירה לבעלים הראשונים⁵.

הפקיר אדם שדה אחוזה שלו, וזכה בה אחר, האם כשמגיע יובל חוזרת השדה לבעליה, או נשארת ביד הזוכה מן ההפקר. ובכרוך טעם (ריש סוגיא דקנין פירות) כתב 'והסברא נותנת שיש לומר דמתנה דגלי קרא גלי, ובהפקר דלא גלי קרא מנא לן שיהיה בחיוב החזרה ביובל', והוסיף שם להוכיח כן מדברי הרמב"ם, עיי"ש. וכן נקט בפסקי הלכות יד דוד (ח"ב דף קז. מדפי הספר) שאין ההפקר חוזר ביובל, ראה שם הוכחתו לכך מהגמרא.

אמנם בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב סי' רלז) כתב שהפקר בודאי חוזר ביובל, משום שאחר שאמרו חכמים ש'תשובו' מרבה שמתנה חוזרת 'והוא הדין נמי הפקר, כיון דגלי קרא דמכר לאו דוקא, מאי שנא מתנה מאי שנא הפקר' (וראה שם שהוסיף שאף לר"מ הפקר חוזר, ודווקא במתנה ס"ל שהרי זה כאילו עשו ביניהם תנאי שלא תחזור ביובל, עיי"ש).

וכן נראה שהבין החזון איש, שכתב (בכורות סי' כ"ז אות א') שפשוט שלדעת חכמים שמתנה חוזרת ביובל, גם הזוכה מן ההפקר מחזיר לבעלים ביובל (והסתפק איך יהיה הדין אם עדיין לא זכה בה אדם קודם שהגיע יובל, אם חוזר מ'רשות הפקר' לבעלים, או שמא לא. וראה בספר הר

3 כן נקט החזו"א עפ"י המבואר בירושלמי (גיטין פ"ד ה"ט). אמנם בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (תרומות פ"א ה"י) נקט שגם שדה הנמכרת לעכו"ם חוזרת ביובל, ואף למ"ד יש קנין לעכו"ם בארץ ישראל, האזוהרה 'לא תמכר לצמיתות' גורמת שבזמן היובל אי אפשר למכור לצמיתות, וראה שם מה שכתב לבאר דברי הירושלמי שהביא החזו"א. וראה עוד מה שכתב בענין זה במעדני ארץ (שביעית, סי' ט"ז וסוף סימן י"ז).

4 בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"א ה"ט"ו באה"ל ד"ה שנא') צידד גם הוא להלכה כן, ויישב בזה מה שפסק הרמב"ם (שם) 'מכר שדה לראשון, וראשון מכר לשני, ושני לשלישי, אפילו מאה זה אחר זה, בשנת היובל תחזור לאדון הראשון, שנאמר בשנת היובל ישוב השדה וגו'. ותמה באבי עזרי מדוע צריך לימוד לכך שחייב הקונה האחרון להחזיר לבעלים הראשונים, והלא אף אם יחזיר השלישי לשני, הרי השני גם הוא חייב להחזירה לראשון, והראשון חייב להחזירה לבעלים, ועיי"ש מה שתיירץ. וכתב בדרך אמונה, שאם נאמר שהקונה מעכו"ם שקנה מישראל חייב להחזיר ביובל לבעלים הראשונים, אתי שפיר שצריך לימוד שעל כל הקונים מוטלת המצוה להחזיר לבעלים הראשונים, ולכן גם הקונה מעכו"ם חייב להחזירה לבעלים, אף שהמוכרה לו היה פטור.

5 וראה בחזו"א (שביעית סי' כא אות א') שכתב שאי אפשר לפרש שפטורו של העכו"ם להחזיר ביובל הוא מפני שאין אנו יכולים לחייבו להחזיר אכן באמת חייב הוא, שהלא התורה דיברה גם באופן שיד ישראל שליטה על העכו"ם, אלא כתב לפרש פטורו בשני דרכים: א. שפטור מכל המצוות וגם ממצות יובל. ב. שקניינו של העכו"ם מפקיעה קדושת א"י מהקרקע, וממילא פקע ממנה דין יובל. ולפי שני דרכים אלו יש

(שדרכו לפרש החילוקים בין זמן הבית לזמן הזה, כמו שכתב החזו"א דמאי פט"ז ס"ק י"ב), וכתב בדרך אמונה (בבאור ההלכה שם) שהרמב"ם סובר שמכך שהוצרכה הגמרא בערכין (לא:): ללימוד מיוחד לענין בתי ערי חומה שמתנה כמכר, הרי שאין הלימוד ביובל לימוד כללי לכל התורה, ואם כן לענין מעשר לכו"ע אין מתנה כמכר.

וכן הוכיחו האחרונים (ראה פרי יצחק ח"ב סי' נ"ה, ושו"ת משכנות ישראל סוף סי' כ"ב, ועוד) מקושיית הרשב"א (ב"ק עח: ד"ה גנב) על המבואר בגמרא (שם) שהגונב שור או שה נתנו לאחר במתנה חייב בדו"ה כמוכר, והקשה הרשב"א מנא לן שמתנה כמכר, והלא לענין יובל ולענין בתי ערי חומה הוצרכנו ללימוד מיוחד, הרי שלענין שאר דינים אין מתנה כמכר, וראה שם מה שתירץ בשם הראב"ד. הרי שנקט הרשב"א בפשיטות שאין הכלל בכל התורה שמתנה כמכר.

וכיון דאתינן להכא שפיר אפשר לפרש שהבבלי אין כוונתו לדרוש מ'תשובו' שדווקא מתנה כמכר, אלא כוונתו לרבות שכל זכיה שהיא בשדה אחוזה של חבירו חוזרת ביובל, וכנ"ל.

אך העירוני שגם בתלמוד בבלי משמע שהלימוד לדעת חכמים מ'תשובו' הוא ש'מתנה כמכר', ששינוי בערכין (לא:): שגם בית שניתן במתנה נוהג בו כל דיני בתי ערי חומה, ולמדו זאת מהריבוי 'צמיתות', ואמרו שם בגמרא שדין זה אינו אלא לחכמים, שכשם שדרשו מ'תשובו' ש'מתנה כמכר' לענין חזרה ביובל, הכי נמי דרשו מ'צמיתות' ש'מתנה כמכר' לענין בתי ערי חומה, אבל לדעת רבי מאיר שלא דרש

הרי שנקט החזו"א שלא שייך כלל זכיה בשדה שלא בדרך ירושה שתהא כשדה אחוזה, והיינו משום שאחר שנתרבתה מתנה מ'תשובו' כל זכיה נתרבתה בזה, ואם כן פשוט שניזק הזוכה בשדה המזיק תמורת נזקו, דין השדה כשדה מקנה וחוזרת ביובל.

ז. אמנם יש להעיר שבירושלמי שהובא לעיל (אות ג') מבואר לא כן, שהרי שם מבואר שהמחלוקת בין רבי מאיר לחכמים אינה מחלוקת מצומצמת לענין יובל [שאו יש לפרש שלדעת חכמים הריבוי 'תשובו' מרבה שכל קרקע שהגיעה ליד ישראל בכל דרך שהיא מלבד ירושה, חוזרת לבעליה ביובל], אלא מחלוקת כללית האם 'מתנה כמכר' או לא, והיינו שלכו"ע רק מכר חוזר ביובל, אלא שנחלקו האם מתנה כמכר לכל דיני התורה, וממילא חוזרת ביובל כמכר, או לא. ואף שחכמים דרשו זאת מהפסוק 'תשובו' האמור ביובל, יש לומר שהירושלמי סובר שהלימוד מלמדנו לכל התורה שמתנה כמכר. ולפי זה לכאורה המחלוקת היא רק לענין 'מתנה', האם דומה למכר או לא, אבל הזוכה בשדה שלא בדרך מקח או מתנה גם לחכמים אינו מחזיר ביובל.

אכן מצאתי באחרונים שהוכיחו מדברי הראשונים שהבבלי פליג על הירושלמי בהא, שהנה הרמב"ם (מעשר פ"ה ה"ו) פסק בסתם שמתנה אינה קובעת למעשר, ואף שפסק (שמיטה פ"א י"ט) שמתנה חוזרת ביובל, ודלא כרבי מאיר, והיינו שפסק כרבי יוסי שאף חכמים מודים שמתנה אינה קובעת כיון שחייב מעשר אינו אלא מדרבנן, אך אם כן הוי ליה לפרש שהיינו דווקא בזמן הזה שמעשר דרבנן, אבל בזמן הבית שמעשר דאורייתא אם כן מתנה כמקח

לבאר דבריו כאן, שלפי דרך הא' הרי שבאמת נאמרה גם בקרקע זו מצות יובל אלא שלעכו"ם אין שייך לצוות זאת, וכיון שהגיעה ליד ישראל החייב במצוות שוב מתחייב להחזירה לבעל האחוזה. ולפי דרך הב' יש לומר שכיון שחזרה ליד ישראל חזרה לקדושתה, ושוב שייך בה הדין שיש לה לחזור לבעליה הראשונים שירשוה בחלוקת הארץ. ועכ"פ נמצא לפי ב' הדרכים שלדעת חכמים [החולקים על ר"מ] דין היובל לא נאמר על 'הקונה קרקע' או 'המקבל קרקע' אלא דין הוא שכל המחזיק ביד קרקע שקיבל חבירו בחלוקת הארץ, בהגיע היובל עליו להחזירה לבעל האחוזה.

יורשי המזיק מכה אביהם לאחר מיתת אביהם, כגון שמת אבי אביהם אחר אביהם וירשוהו], אכמ"ל בזה, וראה במפרשי התוספתא וברמב"ן (סוף הל' בכורות) מש"כ בזה. והנוגע לענייננו הוא מה שמבואר בתוספתא שנוטל המזיק שדה החוזרת ביוכל, ולפנינו ג' דרכים לבאר כוונת התוספתא בזה:

א. שמגבה המזיק מקרקע שדה אחוזה שלו, שאילו מוכרה חוזרת אליו ביוכל.

ב. שמגבה המזיק מקרקע שקנה מחבירו, העתידה לחזור לבעליה הראשונים ביוכל.

ג. מזיק שמת קודם שגבה ממנו הניזק נזקו, ואחר מיתת המזיק הגיע היובל, וחזרה ליד יורשיו קרקע שמכר לחבירו, גובה הניזק נזקו מקרקע זו שביד יורשי המזיק.

ט. והנה אם נפרש כדרך הא', עדיין יש לדון בכוונת התוספתא, האם הכוונה היא שמגבה להם שדה זו לעולם, או אדרבה, מגבה להם רק עד היובל, וביוכל חוזרת כמכר. ושוב אין לנו ראייה כלל מהתוספתא לספקנו.

ונראה שכך פירש האדר"ת את דברי התוספתא, שהביא (בספר חידושי האדר"ת, גפן האדר"ת אות ב) מה שכתב אחיו לחקור בשם אביו בקובץ יגדיל תורה (המובא לעיל בהקדמה) אם שדה שגבה ניזק חוזרת ביוכל או לא (יש לציין שאחיו הביא בשם אביו שפשוט שאין חוזר ביוכל, אולם האדר"ת הביא בשמו שהסתפק וחקר בזה). והביא האדר"ת דברי התוספתא הנ"ל, אכן גרס 'אבל נותן להם משדה אחוזה ביוכל', וכתב שיש להסתפק בכוונת התוספתא, האם הכוונה שמותר ליתן להם שדה כזו לצמיתות, ואין בזה איסור של מכירה לצמיתות, שהאיסור הוא רק במכירה וזו אינה מכירה, או שמא הכוונה שמותר ליתן להם שדה זו כיון שבאמת תחזור ביוכל.

אמנם קשה לפרש כן דברי התוספתא, שאם כן מה הקשר בין הלכה זו לכך שאין

מ'תשובו' ש'מתנה כמכר', הכי נמי לא דרש מ'צמיתות' שמתנה כמכר. הרי שהבינה הגמרא שדרשת חכמים מ'תשובו' היא ש'מתנה כמכר', ולכן גם מתנה חוזרת ביוכל כשם שמכר חוזר ביוכל, שאילו להבנת האחרונים שדרשת חכמים היא שכל זכיה שהיא בשדה מחייבת חזרתה ביוכל, ולא דווקא שדה שנמכרה, אם כן מה מקום להשוות זאת לדין בתי ערי חומה, שדין זה בודאי לא נאמר אלא במוכר בית שיש לו זכות גאולה, אלא שריבו חכמים מ'צמיתות' שגם מתנה כמכר וביד הנותן לגאול הבית. וראיה לדבר, שהרי לכאורה פשוט שהמפקיר בית בבתי ערי חומה וזכה בו אחר מן ההפקר, אין המפקיר יכול לגאול את השדה.

אמנם באמת אין זה מוכרח, שאפשר באמת שגם הריבוי מ'צמיתות' לענין בתי ערי חומה הוא, שדין גאולה הוא לא רק במכר אלא בכל זכיה שהיא בקרקע. שו"ר בחזו"א (בכורות סי' כ"ז אות א') שהכריח עפ"י דרך א' בתוס' בדעת רבי מאיר, שגם בהפקיר בית בבתי ערי חומה וזכה בה אחר, יכול המפקיר לגאול מידו. וא"כ אפשר לומר שגם לדעת חכמים כן הוא, וגם זה בכלל הריבוי מ'צמיתות', וכדרך שריבו חכמים מ'תשובו' לענין יובל. ואכמ"ל בזה.

ח. והנה כפי שהזכרנו בהקדמה, הגר"ח קנייבסקי שליט"א בדרך אמונה הביא מקור לכך שגביית נזק חוזר ביוכל מדברי התוספתא בבכורות (פ"ו ה"ח), ונביא את דברי התוספתא כלשונה:

'הבכורה והיורש את אשתו והמיבם את אשת אחיו, והמתנה, נזק וחצי נזק ותשלומי כפל ותשלומי ד' וה' כולן אין נוטלות בראוי כבמוחזק, אבל נותן להם משדה החוזר ביוכל, ר' יוחנן בן ברוקה אומר היורש את אשתו בני משפחה נותנין לו מעות ומוציאין מידו' וכו'.

והנה מה שמבואר בתוספתא שניזק אין גובה בראוי [כלומר, מנכסים שנפלו לידי

הובאה כאן שיטת ריב"ב שרק בעל מחזיר ובדמים בלבד [ומיירי בבית הקברות], אבל לשני הפירושים האחרים שכתבנו אין לכאורה קשר לדברי רבי"ב כאן, שהרי לא דנה התוספתא כלל בדין חזרה ביובל של ירושת הבעל.

י. ואם נפרש כדרך הב', הרי זה ברור שכוונת התוספתא שגובה השדה רק עד היובל, אבל ביובל חוזרת לבעליה הראשונים, שפשוט שאין המזיק יכול להגבותו יותר ממה שיש לו בשדה זו. ואם כן עדיין אין לנו לפשוט ספקנו מדברי התוספתא, איך הדין כשמגבה המזיק לניזק שדה אחוזה שלו.

אכן את התמיהה שתמהנו לדרך הא' יש ליישב במקצת לפי דרך זו, שכוונת התוספתא להשמיענו שאף שאין השדה ביד הקונה אלא עד היובל בלבד, ויש בה למוכר כעין שעבוד לחזור אליו ביובל, בכל זאת נחשבת כשדה המוחזקת ביד האב ולא כראוי, שהרי מצאנו לענין שדה המשועבדת למס המלך שנחשבת כראוי, ראה בבא בתרא (נה.), ואכן הראשונים שם ביארו שדווקא שיעבוד כזה גורם שתחשב כראוי, משא"כ שדה שהוריש האב המשועבדת לבעל חוב שלו שפיר נחשבת למוחזקת בידו, עיי"ש, ואכמ"ל.

יא. ומצאנו להרמב"ם (סוף הלכות בכורות) שפירש להדיא כוונת התוספתא כדרך הג', שכתב 'אבל נותן להם משדה החוזרת ביובל, דהיינו שדה החוזרת לאביו ביובל', והוסיף שכן מבואר בגמרא שלנו במסכת גיטין סוף פרק השולח (מח:), שהובאה תוספתא זו לענין בכור, כראיה לדעת ריש לקיש שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, שאילו לדעת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף נמצא שבשעת מיתת האב היתה השדה קנויה לקונה אותה מהאב, וכשחוזרת ביובל הרי זה ראוי ואין בכור נוטל כראוי, אך כיון שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי נמצא שקניינו של הקונה [שקנה רק קנין פירות, שהרי עתידה לחזור ביובל] אינו קנין הגוף, ונחשבת השדה מוחזקת ביד

נוטלים כראוי, שהרי התוספתא מתחילה שכל אלו אינם נוטלים כראוי, וממשיכה 'אבל נותן להם משדה החוזרת ביובל', ולפירוש זה מאי שייך 'אבל' בזה.

ובמענה לשאלתי השיב הגר"ח קנייבסקי שליט"א, שלפי פשוטו יש לפרש דברי התוספתא שנותן להם משדה אחוזה שלו אף שתחזור ביובל [לכאורה הכוונה כפי שפירש האדר"ת לצד זה, שכוונת התוספתא ללמדנו שאין בנתינת שדה זו משום עבירה על 'לא תמכר לצמיתות' כיון שבאמת אינה נתינה לצמיתות אלא עד היובל בלבד], ולכן נקט כן בדרך אמונה. ועל תמיהתי שאם כן מאי 'אבל', שהרי אין קשר בין זה למה שאין נוטלים ביובל, השיב לי: 'אין צריך להיות קשר, התוספתא מונה כל הדינים מה שנוטלים ומה שאין נוטלים, ותוספתא מילי מילי קתני'.

אמנם יש לציין שהרי בתוספתא נמנו גם בכור ויורש את אשתו ומייבם את אחיו, וצריך לומר שהתוספתא סוברת כרבי אלעזר (בכורות נב:), שכל אלו מחזירים ביובל את מה שירשו כיון שסובר שדין ירושות אלו כמתנה, כמבואר בגמרא שם.

וקצת משמע כפירוש זה בדברי התוספתא מסיום דבריה, ששנינו ר' יוחנן בן ברוקה אומר היורש את אשתו בני משפחה נותנין לו מעות ומוציאין מידו, והובאו דברים אלו גם במשנה בבכורות (שם) אחר ששנינו שדעת רבי מאיר וחכמים שהיורש את אשתו אינו מחזיר ביובל, כיון שירושה היא, ודעת רבי אלעזר שמחזיר ביובל, כיון שאינו יורש אלא מדרבנן והרי זו כמתנה, ועל זה הובא שדעת ר' יוחנן בן ברוקה היא שבני משפחה האשה פוידים ירושתו של בעל בממון, וביארה הגמרא שסובר כדעת חכמים שירושתו מן התורה היא ולכן מעיקר הדין אינו מחזיר ביובל, ודבריו נאמרו באופן שירש בית הקברות, ומשום פגם משפחה תיקנו חכמים שיפדו ממנו בני המשפחה בדמים את בית הקברות שירש. ואם נפרש שדעת התנא קמא בתוספתא היא דעת רבי אלעזר שכולם מחזירים ביובל, מובן מדוע

היובל הוא ביד הקונה, אבל הקנין שלאחר מכן נחשב כבר מעתה כמוחזק ביד בעל הגוף, שהוא האב.

והנה מצאנו נידון בדברי הפוסקים האם 'קנין פירות' דלהבא נחשב ברשותו או לא, שדנו בהשכרת בית מושכר לאחר זמן השכירות, כלומר בעל הבית שהשכיר ביתו לשנה, ובתוך השנה רוצה בעה"ב להשכירו לשוכר אחר לשנה הבאה, או שמא נחשב קנין פירות של שנה הבאה כאינו ברשותו ואינו יכול להשכירו. במשנה למלך (שכירות פ"ו ה"ט) הביא בשם מהריט"ץ ומבי"ט שקנין פירות של שנה הבאה הרי הוא ברשותו, ושפיר יכול להשכיר לשנה הבאה, והוסיף המל"מ 'ולדידי הדבר פשוט [שיכול להשכיר] ולא ניתן ליכתב', אכן הוסיף וציין לתשובת מהרשד"ם (חו"מ סי' רפז-רפח), שם מבואר שאין יכול להשכיר לאחר בתוך הזמן שכבר מושכר, הרי שנקט שנחשב כאינו ברשותו, וכתב המל"מ 'ודבריו תמוהים בעיני, וצ"ע'. וגם הנתי"מ (סי' ריא סק"ה) נקט שבאמת כל שמושכר נחשב כאינו ברשותו, אמנם כיון שהדין הוא שכל שבידו להביאו לרשותו אין בו חיסרון של אינו ברשותו, וכגון שמוכר דבר שמצוי בשוק לקנותו, אם כן גם קנין פירות של שנה הבאה כיון שאינו אלא מחוסר זמן, וזמן ממילא קאתי, נחשב כברשותו ויכול להקנותו לאחר.

ומעתה, אם ננקוט כדעת האחרונים שקנין פירות שלהבא אינו ברשותו של בעל הגוף, אם כן לכאורה גם לענין 'ראוי' יש לנקוט כן, ונמצא שאב שהשאיר אחריו שדה המכורה לאחר ועתידה לחזור ביובל, אכן בגוף הקרקע נחשב האב כמוחזק, ולכן כשחוזרת ביובל הבכור שנוטל גוף הקרקע שפיר נוטל בה פי שניים, אמנם לענין ניזק שאינו גובה אותה אלא עד יובל, ולפיכך נחשבת גבייתו כגביית קנין פירות לחוד, אפשר שנחשבת כראוי, ואין ניזק יכול לגבותה [לשיטת התוספתא שאין ניזק גובה בראוי].

האב בשעת מיתתו. ובשו"ת מהר"י בן לב (ח"ד סי' ה) כתב גם בתוך דבריו שתוספתא זו היא הברייטא שהובאה בגיטין שם כראיה לדברי ריש לקיש, וכן ציין במצפה שמואל על התוספתא.

ואחר שלמדנו מדברי הקדמונים פירוש דברי התוספתא הרי שמעתה אין לכאורה מדבריה שום ראיה לספקנו, שהרי אינה עוסקת כלל בחזרת הקרקע ביובל מהניזק למזיק, אלא בגביית הניזק מקרקע שחזרה ביובל ליד יורשי המזיק אחר מיתת האב, ומבארת התוספתא שנחשבת הקרקע כמוחזקת ולא כראוי, ושפיר גובה אותה הניזק.⁶

יב. וכשהוצעו הדברים קמיה חתניה דהגר"ח ש"ב הגר"ז ברוורמן שליט"א (ראש ישיבת רוז'ין-סאדיגורא), עורר לדון שבאמת לפי המבואר בגמרא בגיטין יש להוכיח מדברי התוספתא כפי שפירושהו הקדמונים, שאין הניזק מחזיר ביובל קרקע שגבה לנזקו, שאם ננקוט כך מובן שכשבא הניזק לגבות נזקו מקרקע שחזרה ליורשי המזיק ביובל הרי תביעתו היא לגבות את 'גוף' הקרקע, שהרי תשאר בידו לעולם, וה'גוף' שפיר היה מוחזק ביד המזיק בשעת מיתתו, שהרי לקונה היה בה 'קנין פירות' לחוד [שלדעת ריש לקיש שבברייטא זו מוכח כוותיה אינה כקנין הגוף]. אבל אם נאמר שהניזק מחזיר ביובל הקרקע שגובה, נמצא שכל תביעתו בקרקע זו שחזרה ליורשים היא לגבות את 'קנין פירות' שבה מעתה ועד יובל הבא, ואטו 'קנין פירות' שבה היה מוחזק ביד המזיק בעת מיתתו, והלא קנין זה היה ביד הקונה אותה, ומכך ששינו בתוספתא שגובה נזקו מקרקע זו, אף שלדעת התוספתא אין הניזק גובה מ'ראוי', בהכרח שגבייתו היא לעולם ואינו מחזיר ביובל.

יג. אמנם יש לדון ולומר שבאמת גם בקנין פירות שלאחר היובל האב מוחזק בשעת מיתתו, שרק הקנין פירות של עד

6 וכפי שהבאנו בהקדמה, במהדורה האחרונה של דרך אמונה, נוסף לאחר הציון לדברי התוספתא: 'והעירוני שאין כוונת התוספתא לזה'.

הגוף, אם כן כל שכן שיחשב כ'ראוי', ולא יוכל הניזק לגבותה. ועדיין צ"ע.

טו. אמנם שמעתי מאחי הגרש"מ שליט"א שבאמת אף אם ננקוט שקנין הפירות של אחר היובל נחשב כ'ראוי' ולא כ'מוחזק' שפיר יכול הניזק לגבות מהשדה החוזרת ביובל ליורשים אף אם ננקוט שצריך להחזירה ליורשים ביובל, שהרי לדעת התוספתא שניזק אינו גובה מראוי היינו שאין משתעבד לנזקו אלא נכס שהיה ביד האב - המזיק בשעת מיתתו, אבל נכסים שבאו ליורשים אחר מיתתו, אף שבאו מכוחו של האב, לא נשתעבדו לתשלום הנזק, ואם כן אף אם ננקוט שאין הניזק יכול לגבות אלא את קנין פירות של הקרקע, מ"מ זה פשוט שגוף הקרקע משועבד לתשלום הנזק, שהרי אין מניעה לכך שגוף הקרקע תשתעבד לו אף לדרך זו, שאין החזרה ביובל סותרת את השעבוד [שודאי שעבוד אינו נפקע ביובל, ואילו ירשו יורשי המזיק קרקע שביד האב, ועבר היובל בשעה שהיתה בידם, ועתה בא הניזק לגבות ממנה נזקו ודאי שיכול, שהשעבוד שהיה לו עליה בעת הנזק לא נפקע ביובל], ולכן די בכך שגוף הקרקע [שנמכרה על ידי האב ועתידה לחזור ביובל] מוחזקת בידו בשעת מיתתו, שאז הגוף משתעבד לתשלום הנזק, וכשמגיע יובל וחוזרת ליורשים, שפיר גובה הניזק את קנין הפירות שבה מכח שעבודו בגוף הקרקע.

לסיכום: בין לדעת רבי מאיר הסובר שרק מכר חוזר ביובל, ובין לדעת חכמים הסוברים שגם מתנה חוזרת ביובל יש להסתפק בדין זה. ומדברי התוספתא כפי שפירשוה הראשונים אין להוכיח לא כצד שחוזר ביובל [כפי שסבר להוכיח בדרך אמונה], ולא כצד שאינה חוזרת ביובל [כפי שצויד לעיל]. ויה"ר שנזכה במהרה לחזור למנות היובלות ולקדשם, בשוב כל ישראל לארצו ולנחלתו בביאת גו"צ, ומשה ואהרן עמם, ויפשטו כל הספיקות.

יד. אמנם אפשר שאין גדריו ראוי שוים לגדרי דשלב"ע, שאפשר שלכו"ע נחשב קנין פירות שלהבא כמוחזק בידו, אלא שלענין מכירה דבעי סמיכות דעת דמוכר וקונה, כל שאינו בידו ממש יש בו חיסרון דדשלב"ע.

אכן באמת בגמרא יבמות (לו:): מבואר שלדעת רבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף דמי, אם נתן האב שדה לבנו מהיום ולאחר מיתה, והיינו שגוף השדה נותן האב לבן מעכשיו אלא שמשיר לעצמו קנין פירות עד מותו, אם מכר הבן את השדה לאחר בחיי האב, ומת הבן קודם לאב, לאחר מיתת האב אין הקונה מהבן נוטל את השדה, שקנין פירות שהיה לאב עד מיתתו כקנין הגוף דמי, ולא חלה מכירת הבן בחיי האב, אמנם אם מת האב בחיי הבן, המכירה חלה ונוטל הקונה את השדה. והקשו התוספות (ד"ה ורבי) אם קנין פירות של האב כקנין הגוף דמי, אם כן הרי בחיי האב השדה אינה ברשות הבן, ואין אדם מוכר דבר שלא בא לרשותו אף לכשיבוא לרשותו, ואם כן מדוע אחר מיתת האב אם הבן קיים המכירה חלה. ותירצו התוספות שאין קנין הפירות של האב אלים כ"כ לבטל לגמרי קנין הגוף של הבן, וכיון שלבסוף גם קנין הפירות הגיע ליד הבן במות האב, שפיר חלה המכירה.

והנה כפי שהבאנו לעיל מהגמרא בגיטין אזי לענין 'ראוי', לרבי יוחנן שקנין פירות כקנין הגוף דמי, נחשבת השדה שמכר האב כ'ראוי', ולכן כשחוזרת ביובל אין הבכור נוטל בה פי שנים, הרי שקנין פירות של הקונה גורמת לכך שיחשב 'גוף' השדה כאינו מוחזק ביד האב [בעל הגוף] בשעת מיתתו, ואף שלענין מכירה מבואר בתוספות ביבמות שיוכל בעל הגוף למכור את גוף השדה לזמן שלאחר היובל, שנחשבת כברשותו, הרי שלענין 'מוחזק' צריך שיהא ממש מוחזק בידו, ואם כן לענין 'קנין פירות' שלאחר היובל, שכפי שמבואר במהרשד"ם ובנתי"מ נחשב כאינו ברשותו של בעל

הרב יוסף אלבוים

בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה והמסתעף

א. סוגית הגמרא בההו"א ובמסקנה

אמרין בגמרא (מגילה דף ד' ע"א) אריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר (תהילים כ"ב ג') אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר (תהילים ל' י"ג) למען יזמך כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך.

ולכאורה צריך ביאור במה דהיה ס"ד שמצותו הוא רק בלילה הרי הוא נגד משניות וגמרות מפורשות (דף כ' ע"א ודף כ' ע"ב)¹ וכתב הטורי אבן (ד' ע"א ד"ה סבר מיניה) לתרץ בשני אופנים או שהס"ד היה שעיקר מצוות היום הוא בלימוד המשניות אלא שעם הארץ ומי שאינו בקי יוצא חיובו במה שהוא קורא הפוסקים אבל עיקר חיוב היום הוא בלימוד וזמנו מהנץ וכמבואר במשניות שם. וכן תירץ השפ"א שם (ד"ה סבר). ועוד תירץ הטו"א שסברו שכל מצות קריאה ביום הוא רק במי ששגג ולא קרא בלילה אז חייב לקרא ביום מדין תשלומים. ועל זה הקשו השפ"א והרש"ש דא"כ למה לא יקרא קודם נץ החמה הרי בין כך הכל הוא חיוב אחד עיי"ש.

וע"ע בשפת אמת שם שעמד על לשון הגמרא שאמר ריב"ל ולשנותה ביום ולא אמר בפשוטו חייב אדם לקרות בין ביום

ובין בלילה וכתב וז"ל והיה נראה לפרש כוונת ריב"ל שחייב לקרותה ביום שנית והיינו דאם לא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב' פעמים דגם דמקרא דולא ידום ליכא הוכחה לקרות בלילה וביום אלא לקרותה ב' פעמים רק דמקרא דאקרא יומם איכא סמך לקרות ביום ובלילה וא"כ כשלא קרא בלילה צריך לקרות ביום ב"פ וא"ש לשון לשנותה כנ"ל, אך בס' ברכי יוסף² ראיתי שהביא בשם גדול א' שרצה לומר דאם לא קרא בלילה חייב לקרות ב"פ ביום בתורת תשלומין כמו בתפלה דאיכא חיוב תשלומין, ודחה דבריו דאין כאן חיוב תשלומין משום דהלילה גורם ע"ש, אבל לפי מה שכתבנו אין הלילה גורם כלל רק דלעולם צריך ב' קריאות כנ"ל, אבל לא משמע כן בפוסקים, ואפשר דהא דאמר ולשנותה משום דעיקר מצותה ביום היא והקריאה בלילה היא רק שיהי' ביום קריאה שני' ונ"מ בהא דהיכא דביממא לא יהי' עליו חיוב גם בלילה פטור, ונ"מ במוקף שנכנס לעיר בליל י"ד וקודם עה"ש ילך למקומו דפטור מקריאת הלילה.

ולכאורה לדברי השפת אמת יש לדון גם בקטן שהביא ב' שערות ביום או גר שנתגייר ביום ששניהם לא היו בני חיוב בלילה ולא שייך בהם פעם שניה ביום, וכן נפק"מ מצויה בזמנינו לבן ט"ו שהשתכר ב"ד ולא יצא חיוב מגילה בלילה אי יתחייב בקריאת היום.

ב. גדר חיוב הקריאה בלילה

הנה למסקנת הגמ' החיוב ביום הוא בודאי מדברי קבלה שדינו כדאורייתא ברוך

1 כ. אין קורין את המגילה וכו' עד שתנץ החמה וכו', ובגמרא שם מנלן דאמר קרא והימים האלו נזכרים ונעשים וכו', כ: כל היום כשר לקריאת המגילה וכו', ובגמרא שם מנלן דאמר קרא והימים האלו נזכרים ונעשים וכו'.

2 ברכי יוסף סי' תרפ"ז ס"ק א' שדן לענין תשלומים ומחלק בין אונס גמור שאינו נחשב כבר חיובה כלל ובר חיובה ששגג, ובסופו של דבר כתב שמסתימת הפוסקים משמע אין חיוב תשלומים כלל.

למצות הלילה וכן נקטו הט"ז (סימן תרפ"ז ס"ק ב') והמג"א (שם ס"ק ז'), וכן כתב הפרי מגדים בספרו ראש יוסף (ברכות י"ג. ד"ה ובעשייה) ולהלכה (בפמ"ג מ"ז סי' תרצ"ב ס"ק ג'), והפרי חדש (בסעיף ד').

ד. דעת הרוקח (הלכות ברכות סוף סי' שס"ג) שעיקר המצווה הוא בלילה, וז"ל שם אבל מקרא מגילה עיקר בלילה על מקרא מגילה אעפ"י שחייב לאומרה ביום⁶.

והנה בזה שנחלקו בגדר דין הקריאה בלילה יש כמה וכמה נפק"מ ביניהם בין בפשטם של הסוגיות ובין להלכה ונפרטם בעזה"ש"ת עד מקום שידנו מגעת, (ברכת המצות / שהחיינו בקריאה דיום / כפרים המקדימים ליום הכניסה / לקרא קודם הזמן / לצאת ממודר הנאה / לצאת מנשים / מצות צריכות כוונה / לאכול או ללמוד קודם הקריאה / גר שנתגייר אחר עלות / תקנת חכמים שכל מצוות הלילה הן עד חצות / הלל במקום מגילה / אינו יכול לקרא אלא פעם אחד / במקום שיתבטל ממצוה אחר / במקום ספק - ערי הספקות / טומטום / בן י"ג שלא נבדק בסימני גדלות (חזקה דרבא) לענין קריאת המגילה להוציא אחרים חובתן / בן י"ג שלא נבדק לסימני גדלות (חזקה דרבא) לכתובת מגילה / ספק אי יצא קריאתו / נאמנות בגדול כמה שראה בקטנותו ואין הדברים מובאים להלכה למעשה אלא בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

ג. בענין ברכת המצוות

הרי קיימ"ל דכל המצוות כולם מברכין עליהם עובר לעשייתן, ואפילו במצוה דרבנן מברכין (וכמבואר במסכת שבת דף כ"ג ע"א) לענין נר חנוכה דמברכין אשר קדשנו במצותיו וציונו ואמרינן שם היכן ציונו רב אויב אמר מלא תסור רב נחמיה אמר שאל

דיניו וכן הוא מפורש במקראות (אסתר פרק ט' פסוק כ"ז-כ"ח) להיות עושים את שני הימים האלה וכו' והימים האלו נזכרים ונעשים ומה עשייה ביום אף זכירה ביום וכו'.

ובחיוב הלילה שנלמד בגמרא שם מהפסוקים בתהילים³ נחלקו בה כל הראשונים והאחרונים ומצאנו בזה ד' דרגות.

א. דיעה הראשונה שקריאת הלילה הוא מנהג בעלמא ואינו מתקנת מרדכי ואסתר כלל והפסוקים הם אסמכתא בעלמא, עיין בראש יוסף (מגילה דף ד' ע"א) שמדייק מלשונו של רש"י שם ד"ה ולשנותה ביום. וז"ל רש"י זכר לנס שהיו צועקים ביום ובלילה, ודייק הראש יוסף שאינו מעצם תקנת מרדכי ואסתר אלא זכר בעלמא. וכן כתב האוהל מועד (שער מועד קטן דרך ב') נתיב ו')⁴ וז"ל וביום ג"כ מברך שהחיינו שהקריאה של יום עיקר החיוב אלא שנהגו בשל לילה רמז לכתוב שאמר אלו"ק אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי והואיל וקריאה של יום עיקר צריך לברך בה שהחיינו אף על פי שמברך אותה על של לילה וכן נהגו אף על פי שהר"מ אומר דביום אינו חוזר לברך שהחיינו.

ב. דיעה השניה והוא דעתם של רוב הראשונים בראשם רבינו תם (תוס' דף ד' ע"א ד"ה חייב אדם) ואחריו נמשכו הרא"ש (במגילה פרק א' סימן ו') המגיד משנה (פרק א' הלכה ג' מהלכות מגילה) האור זרוע (סימן שס"ט) המאירי (דף ד' ע"א) ועוד שאה"נ אינו מדברי קבלה כביום ומכל מקום מצוה וחיוב דרבנן הוא⁵.

ג. דעת הרמב"ם (פרק א' הלכה ג') שהוא מדברי קבלה ואין חילוק בין מצות היום

3 אלו"ק אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי והפסוק למען יזמך כבוד ולא ידום ה' אלו"ק לעולם אודך.

4 לר' שמואל בר משולם ירונדי שחי בסוף תקופת הראשונים בעיר גירונה שבספרד.

5 וכן כתב הטורי אבן (ד' ד"ה כגון) וכן נקט להלכה הנודע ביהודה (קמא או"ח סימן מ"א) והבאו דבריו בכל הפוסקים.

6 ועיין בדעת תורה סימן תרפ"ז סעיף א' ד"ה ולחזור.

אמ"ה אשר קב"ו על מקרא מגילה. בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה. בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, עכ"ל. וכן הרוקח (שם) כתב שאין לברך שהחיינו ביום כשיטתו שעיקר המצוה הוא בלילה, ע"ש. ומאידך שאר הראשונים ר"ת, הרא"ש, האור זרוע, המגיד משנה, והמאירי כתבו שיש לחזור ולברך שהחיינו בבוקר כיון שעיקר המצוה מדברי קבלה אינו אלא ביום⁸.

והנה הטור (בסימן תרצ"ב) הביא שני הדעות ולהלכה פסק המחבר כהרמב"ם שאין לברך והרמ"א פסק כהראשונים, רוב הפוסקים נקטו שמברכים אולם הרב בעל התניא בפסקי הסידור נקט כהרמב"ם ועיין בשער הכולל (פרק מ"ז אות ב') שדן בדברי הרב ומסיק על פי דברי הצמח צדק שאכן כן מברכים שהחיינו וכסתימת הראשונים והפוסקים.

ה. בענין הכפרים

המקדימין ליום הכניסה

במשנה (מגילה דף ב' ע"א) איתא שהמגילה נקראת ב"א י"ב י"ג י"ד ט"ו, והיינו שחכמים הקילו על בני הכפרים להקדים ולקראות ביום הכניסה, ונחלקו הראשונים בזה שלא יכלו בני הכפרים לקראות בזמנם. רש"י (שם ד"ה אלא) כתב וז"ל והכפרים אינן בקיאים לקרות, וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא

אבין ויגדך וכו' והעיר הראש יוסף במגילה שם דלשיטת רש"י שאינו אלא מנהג בעלמא א"כ כיון דאין בו משום מצוה אין לברך עליו כלל ומכח קושיא זו נקט כשאר רוב הראשונים שהקריאה הוא מצוה דרבנן, עיי"ש.

והנה בזה שנקט הראש יוסף שעל מנהג אין מברכין יש לדון שהרי האוהל מועד הנ"ל גם כן כתב שאינו מצוה אלא מנהג בעלמא ולא כתב אלא לחזור ולברך ביום אבל בלילה שפיר מברכים. וע"ע בארוכה בתוס' סוכה דף מ"ד ע"ב ד"ה כאן במקדש שדן בכל המנהגים (לענין הלל של ראש חודש, ערבה, קריאת התורה, יום טוב שני, וכדומה) אי מברכין עליהם עיין שם⁷.

ד. בענין ברכת שהחיינו

בקריאת המגילה ביום

קיימ"ל דכל מצוה הנוהג מזמן לזמן מברכים עליו שהחיינו בפעם ראשונה שמקיימים אותה (כגון מצה סוכה לולב וכדומה) ונחלקו הראשונים אי בקריאת המגילה ביום חוזרים על ברכת שהחיינו מכיון שהקריאה בלילה אינו אלא דרבנן וכל שכן אי אינו אלא מנהג בעלמא א"כ בקריאתו ביום הרי הוא מקיים עצם המצוה בפעם ראשונה ומאידך להסוברים שאפילו קריאת הלילה גם כן מדברי נביאים הוא אין מברכים שהחיינו ביום.

הרמב"ם (שם) כתב וז"ל ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות ואלו הן בא"י

7 ועיין בזה בשו"ת פני מבין סימן רל"ח חידושים לאו"ח סימן תרפ"ז ובחכמת שלמה סימן תפ"ז סעיף ד' ובחידושי הגר"ז על הרמב"ם הלכות ברכות פרק י"א הלכה ט"ז בארוכה בד"ה ונראה מה שכתבו בזה. 8 וז"ל הרא"ש היה אומר רבינו תם ז"ל אף על פי שבירך זמן בלילה חוזר ומברך זמן אף ביום דעיקר קריאתה הוי ביום יותר מבליילה דהכי משמע לישנא דקרא וכו' וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות ותנן לקמן (דף כ ב) כל היום כשר לקרות את המגילה קתני וכל הלילה כשר לקריאת מגילה לא קתני לפי שאינה עיקר קריאה בלילה וקתני נמי (לקמן דף כ א) אין קוראין את המגילה אלא ביום ומפרש בגמ' מגילת דכתיב והימים האלה ביום אין בלילה לא לימא תיהוי תיובתא דר' יהושע בן לוי וכו' ומשני כי קתני אדיום ומיהו מדקתני מקרא מגילה בהדיהו שמע מינה דעיקר מקרא מגילה הוי ביממא ועוד מדאמרין לקמן (דף כא ב) מאי מברך מנ"ח ולא קאמר בלילה מברך מנ"ח וביום מ"נ כדקאמר גבי חנוכה יומא קמא מברך ננ"ח וכו' אלמא משמע דמנ"ח מברך ביום ובלילה ועוד שבני הכפרים שהיו מקדימין ליום הכניסה מסתמא ביום היו באים לשמוע את המגילה כשבאין לשמוע קריאת התורה אלמא שעיקר קריאתה ביום, והאור זרוע בסימן שס"ט אחר שהביא דברי הרא"ש כתב שהיא עיקר הקריאה הלכך אף על פי שבירך זמן בלילה חוזר.

שמצותו בלילה הוא מדברי קבלה כמו ביום לא היו מוותרים להם על הלילה.

ו. לקרותו קודם זמנו

הנה במשנה (כ' ע"א ודף כ' ע"ב) מפורש שאין קורין את המגילה עד שתנץ החמה ומשעלה עמוד השחר יצא ובגמרא (שם) איתא מנלן דאמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים ביום אין בלילה לא, והקשו לימא תיהוי תיובתא דרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום ותיצו כי קתני אדיום, ובמשנה שלאחריו כל היום כשר לקריאת המגילה וכו' כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים זה הכלל דבר שמצותו ביום כשר כל היום דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה, עכ"ל המשנה. והנה לא הזכירו הזמן של קריאת המגילה בלילה, אי הוא מצאת הכוכבים דוקא או שאפשר להקל למי שקשה לו התענית וכדומה להקדים קריאתה, ומצאנו מחלוקת הפוסקים בזה.

דהנה הבית יוסף (סימן תרפ"ז ד"ה אמר) כתב בשם האורחות חיים (הל' ציצית אות כ"ג) בשם הראב"ד (בהשגות על בעל המאור דף ג' ע"א, ובתמים דעים סי' רמ"ג) שנהגו לקרותה מבעוד יום ליל י"ד כדי להקל על האנושים והמעוברות שלא להתענות יותר מדי עכ"ל. וכן הביא הדרכי משה (סימן תרפ"ז אות א') בשם הכל בו (סימן מ"ה אות ה') והתרומת הדשן (סימן ק"ט) וז"ל מי שהוא אנוס קצת שלא יכול לילך לבהכ"נ לקריאת מגילה וצריך להמתין עד לאחר שקראו הקהל, ואז ימצא לו אחד שיקרא לו, וזה קשה עליו לישב כל כך בתענית שרי ליה לשמוע קריאתה מבעוד יום ב"ג בתענית אסתר או לאו, יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעוד יום לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה. דפסק רבינו תם בריש ברכות (תוס' ברכות דף ב' ע"א ד"ה מאמתי) דקי"ל דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין ק"ש וכו', כ"ש לענין קריאת

הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום ארבעה עשר, ופעמים שיום הכניסה בשלשה עשר ופעמים שהוא באחד עשר, עכ"ל. והיינו שכשנכנסו לעיר ביום הכניסה קראו להם בני העיר. והקשו הראשונים א"כ כיון שקוראין להם בעיר קרי כאן לא תתגודדו, ועוד דלפי רש"י שלא היו בקיאים בקריאתה הרי לא התכנסו אלא ביום וא"כ קריאת הלילה איך קראו, ועוד כיון דבן עיר שאין זמנו אלא ב"ד אינו שייך למגילה בימים הקודמים לפורים א"כ האיך יצאו בני הכפרים ידי חיובם על ידי ששמעו ממי שאינו מחויב בדבר.

ולכן פירש הרשב"א ועוד הרבה הראשונים דאדרבה בקיאים היו ואחד מבני כפר קרא להם ולא מבני העיר אלא זה שלא קראו בזמנו במקומם היינו משום דאינם מתקבצים יחד למנין בעשרה אלא כשנכנסין לעיר.

ובדעת רש"י ודעימיה כתבו הריטב"א (ב' ע"א ד"ה ולענין כפרים) ועוד ראשונים לישב דאח"כ לא היו בני הכפרים בקיאים וקרא אחד מבני העיר ואע"ג דעדיין לא הגיע זמן חיובו מכל מקום אינו כמי שאינו מחויב בדבר דכיון שעדיין הוא מתחייב לא חשיב לגמרי שאינו מחויב בדבר אלא הרי הוא כאותה שאמרו כל הברכות כולן אעפ"י שיצא מוציא כיון דבר חיובא הוא ועוד יותר דאף אלו בני כפרים ראויים לקרוא ב"ד עם העיירות ואינם כבן עיר ובן כרך שחלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל ולכן אין אחד מהם מוציא חבירו.

ולענין הקריאה בלילה לדעת רש"י שלא היו בקיאים לקרא בעצמן כתבו הרא"ש והר"ן במהלך אחד והמאירי והאור זרוע (שם) שלא קראו כלל וז"ל הר"ן ומגילה דליליא אפשר דלא קרו לה בני כפרים דמגילה דיום עיקר כמו שאכתוב לפנינו בסייעתא דשמיא וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים כן הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום וכן כתב האור זרוע והמאירי דכיון שאינו עיקר המצוה הקילו עליהם, ומשמע שזה פשוט דאי נימא

(בסימן תרצ"ב ס"ק ה') מי שהוא אנוס קצת וכו'. הרב פרי חדש דחה דין זה בשתי ידיים, דעד צאת הכוכבים לא מיקרי לילה, וקריאה בלילה מפקינן מקרא ולילה ולא דומיה לי, ע"ש. ומצאתי להרב המאירי (דף ג' ע"ב) גבי זמני בני הכפרים, כתב ומכאן סמכו גדולי המפרשים לחולות ולילולדות, שאין צריכין להעריב כ"כ, ורשאין למהר קריאתן מבעוד יום ואף שהוא עדיין בתחום י"ג עכ"ל. וכוונתו בזה שצ"י להמאירי שם הוא שהמאירי דן בענין קריאת המגילה בלילה לבני הכפרים וכתב דלדעת רש"י ודעימיה לא קראו בכפרים בלילה כלל מכיון שעיקר המצוה הוא ביום כנ"ל ועל זה כתב דלפי זה יש להקל גם למי שקשה לו התענית לקרות קודם הלילה.

והנה כל זה שהקילו הפוסקים לקראות קודם זמנו ואפילו בברכה כמבואר בתרומת הדשן הוא רק במגילה בלילה אבל בחיוב קריאה ביום קודם עלות השחר אין שום היתר ופשוט הוא לכו"ע דאינו יוצא, ואחר עלות השחר עיין בבאר היטב (תרפ"ז ס"ק א') שהקיל באופן אנוס גמור ולענין קריאתה אחר שקיעת החמה עיין במ"ב (תרפ"ז ס"ק ה') בשם הרוקח שיקרא בלא ברכה.

ז. לשמוע ממודר הנאה

איתא בגמרא (ר"ה דף כ"ח ע"א) אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, דכיון שמצות לאו ליהנות ניתנו לא מקרי נהנה, ועל פי זה כתב האורחות חיים (הלכות מגילה אות ד') ונפסק בשו"ע (סימן תרפ"ט סעיף ד') להלכה דהוא הדין בקריאת המגילה שהמודר מחבירו מותר לצאת ממנו חיוב מגילה.

והנה לענין תקיעת שופר נחלקו הראשונים (בעל המאור והר"ן בראש השנה דף ז' ע"ב בדפי הרי"ף) אי דינו של רבא

מגילה דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה שתהא קריאה בזמנה ב"ד. וכן כתב המאירי. וכן פסקו להלכה המחבר והרמ"א (בסימן תרצ"ב סימן ד') ועיין במג"א (ס"ק ז').⁹

ומאידך עיין בפרי חדש (סימן תרפ"ז ס"ק א') שחולק וז"ל כתב בב"י בשם הא"ח דנהגו לקרותם מבע"י ליל י"ד כדי להקל על האנוסים והמעוכרות שלא להתענות יותר מדאי ע"כ ואם נהגו כך מעולם לא קיימו מצות קריאה מגילה בלילה וראוי לבטל המנהג הרע הזה ולקרותה כולה משעת יציאת הכוכבים ואם קראוה קודם לכן לא יצאו ידי חובתן וצריך לחזור ולקרותה בברכותיה וזה פשוט עיין במה שכתבתי בסי' תרצ"ב ס"ד, וז"ל שם דין זה הוא לבעל תרומת הדשן וכו' ודבריו דחויים מצד רוב הפוסקים שחולקים עליו והפסק האמיתי שזמן ק"ש הוא משעת צאת הכוכבים וכ"ש במגילה דמפקינן לה מקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי ובפ"ב דמגילה אמרינן והא ק"ל דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו ואין לקרות המגילה אלא משעת צאת הכוכבים וכל שקרא קודם לכן לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה וכבר כתבתי זה סי' תרפ"ז ס"א יעוין שם. וכן כתב החיי אדם (כלל קנ"ה אות ה') וז"ל ושל לילה, מתחלת תיכף מיציאת הכוכבים, וזמנה כל הלילה. אבל קודם צה"כ, אעפ"י שמצטער מאוד מחמת התענית, אסור להקדים. והקורא קודם צאת הכוכבים, לא יצא כלל. ואפי' קרא מקצתה קודם צה"כ, לא יצא וצריך לחזור ולקרות, עכ"ל. וכן נקט המאמר מרדכי (סימן תרצ"ב ס"ק ז') ועוד אחרונים.

והנה כל המחמירים הדגישו שהרי קריאת המגילה בלילה נדרש מפסוקים ונקטו שהוא חיוב גמור ודימוהו לקריאת היום, ומאידך דעת המקילים בנוי על זה שאין קריאת לילה חיוב גמור כמו ביום. וכתב הברכי יוסף

9 וזה שלא הביאו המחבר בסימן תרפ"ז כמו בספרו הארוך, עיין בספר יסוד ושו"ר העבודה בכוונת תענית אסתר.

חייבין רק לעצמן או שיכולין אפילו להוציא אנשים, רש"י (בערכין שם ד"ה לאתויי נשים) כתב וז"ל שחייבות במקרא מגילה וכשרות לקרותה ולהוציא זכרים ידי חובתם, וכן כתב המגיד משנה (פרק א' מהלכות מגילה הלכה ב') בדעת הרמב"ם, ועיינ עוד בב"י (סימן תרפ"ט אות ב') ובדרכי משה (אות א') בשם הראב"ה (סי' תקס"ט) והמרדכי (מגילה תשע"ט) שנקטו כרש"י ותוס' וכן כתב המאירי (מגילה דף ד' ע"א). ומאידך בתוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה נשים) ובערכין שם (ד"ה לאתויי) כתב בשם הבה"ג (בהלכות מגילה מ' ע"ג) דאינם מוציאין האנשים אלא דלעצמן הם חייבין משום דאף הן היו באותו הנס והחידוש שהם מוציאין אחרים היינו דוקא בנשים דכוותיהו אבל לא האנשים. וכתב הר"ן (במגילה ב' ע"ב בדפי הרי"ף) דאע"ג דאין דברי הבה"ג שדייק כשיטתו מהתוספתא נכונים מ"מ יש לחוש לדבריו לחומרא, והנה בטור ובשו"ע (סימן תרפ"ט סעיף א' וב') הובאו שני הדיעות ולמעשה נקטו הפוסקים שיש לחוש לדעת הבה"ג לחומרא וכהר"ן.

והנה בקריאת המגילה דלילה יש לדון דהרי אע"ג דקיי"ל דאין הקטן מוציא הגדול חיובו במגילה מ"מ גבי נר חנוכה כתב העיטור וכן הביאו הפוסקים דכיון דאינו אלא מצוה דרבנן שפיר מצי הקטן המחויב בחינוך גם כן מדרבנן להוציא הגדול, וכתב הפרי מגדים (בפתיחה כוללת להפמ"ג ח"א אות י"ח) וז"ל ויראה הטעם דקטן בר חינוך מדרבנן וגדול מחוייב מדברי קבלה ואין דרבנן מוציא המחויב מקבלה וכו' ולכן נר חנוכה שהוא דרבנן ממש מוציא, משא"כ מקרא מגילה דברי קבלה הוא אסתר ברוח הקודש נאמר אין מוציא קטן לגדול. וא"כ בקריאה בלילה להראשונים דאינו אלא מדרבנן או משום מנהג בעלמא יש לדון שיהיה דינו כנר חנוכה.

ז. מצות צריכות בוונה

הנה במשנה ריש פרק שני דמגילה (דף י"ז ע"א) איתא היה כותבה דורשה ומגיהה

נאמר בכל התקיעות או רק בתקיעות דאורייתא, דהנה הבעל המאור כתב שלא נאמר דינו של רבא בתקיעות של תענית כיון שאינם דאורייתא ולא שייך בהם הסברה של לא להנאה אלא כעול על צווארם ניתנו. והר"ן ושאר הראשונים חלקו וכתבו שכל שאינו תוקע לשם הנאתו אלא משום שכך נצטווה בין אם הוא מדאורייתא ובין אם הוא מדרבנן שפיר שייך בהו לאו ליהנות ניתנו, והקשו על הבעל המאור דאם נימא דהוא דוקא בדאורייתא אם כן גם בכל המאה קולות שאינם דאורייתא היה לו לחלוק שאין לצאת ממודר הנאה ולמה לא חלק אלא בתקיעות של תענית, וכתבו האחרונים לבאר דעתו של הבעל המאור שכל דבר שעיקרו מן התורה כתקיעות של ראש השנה מותר לגמרי גם בחלק הדרבנן שבו, משא"כ תקיעות של תענית שעיקרן מדרבנן בזה ס"ל להבעל המאור שאין לצאת ממודר הנאה.

ולפי זה בקריאת המגילה ביום שהוא מדברי קבלה שדינו כדאורייתא ודאי יוצאים ממודר הנאה לכולי עלמא וכדמבואר בשו"ע, אלא דבקריאת המגילה בלילה יש לדון דלכאורה לפי הראשונים כיון שאינו קורא להנאתו אלא משום מצוה א"כ שפיר מצי לצאת ידי חובתו ממודר הנאה אבל לדעת הבעל המאור יש לדון דבשלמא אי חיובו בלילה הוא חיוב גמור מדברי קבלה כדעת הרמב"ם והרוקח א"כ שפיר יוצא חיובו ממודר הנאה, אבל לדעת רוב הראשונים שאינה אלא מדרבנן ובפרט לרש"י והאווהל מועד שאינו אלא מנהג בעלמא יש לדון אי מצי לצאת ידי חובתו ממודר הנאה, והדבר צ"ת.

ח. לצאת מגילה בקריאת נשים

הנה בחיוב הנשים בקריאת מגילה איתא בגמרא (מגילה דף ד' ע"א) אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס. ובערכין (ג' ע"א) איתא הכל חייבין במקרא מגילה הכל כשרין לקרות את המגילה לאתויי מאי לאתויי נשים וכדר' יהושע בן לוי וכו'. ונחלקו הראשונים אי

דטובה מלילה דאסור לטעום דילמא פשע ועדיף שיקדים הקריאה קצת קודם צאת הכוכבים מלאכול לפני הקריאה. מ"מ במגן אברהם (בסימן תרצ"ב ס"ק ז') כתב בשם הסמ"ג דיש להקל כיון דמגילה חביבה לא אתי למיפשע ולכן מותר ללמוד ולאכול לפני הקריאה, והוסיף המגן אברהם עוד סיבה להתיר דכיון דעיקר חיוב הקריאה ביום ולא בלילה יש להקל, ע"ש. ולכאורה יש נפק"מ בין שני הטעמים לענין הקריאה דיום דלהסמ"ג מותר לטעום ואין לחלק ביניהם דכיון דחביבה ליה לא אתי למיפשע, משא"כ להמג"א אין להקל אלא בלילה אלא דיש לדון להרמב"ם והרוקח דסבירי דקריאת הלילה הינה מעצם המצוה א"כ אין להקל אלא משום חביבות כהסמ"ג.¹⁰

י"א. גר שנתגייר אחר עלות

כתב המגן אברהם (בפתיחה לסימן תרפ"ז) בשם הסמ"ג שגר שנתגייר אחר עלות פטור מקריאת המגילה דלילה ואף על גב דלענין קריאת שמע של ערבית מחמירין לחייבו לקראות עד הנץ החמה מכל מקום כיון דעיקר המצוה הוא ביום ולא בלילה לא מחייבין ליה, ע"ש ולכאורה לפי זה להסוברים שחיוב הקריאה בלילה הוא חיוב גמור א"כ יתחייב בקריאת המגילה דלילה כמו בקריאת שמע, ויש לדון בזה.

י"ב. תקנת חז"ל

שמצוות הלילה עד חצות

מבואר בגמרא (ברכות ב' ע"ב) דכל מצוה שמצותו כל הלילה תיקנו חז"ל שזמנו עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה, ולענין קריאת המגילה נפסק בשו"ע (סימן תרפ"ז סעיף א') שמצותו כל הלילה ואין בה תקנה של עד חצות וכתב המגן אברהם (בסעיף קטן א') כנ"ל או

אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא, וכן כתב הרמב"ם (בפרק ב' ה"ה) וז"ל הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא כיצד היה כותבה או דורשה או מגייה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא. והנה קיימ"ל בכל דאורייתא שמצוות צריכות כוונה, ובדרבנן כתב המג"א (בסימן ס' סעיף קטן ג') בשם הרדב"ז (ח"א סימן ב') ועוד אחרונים דאינם צריכות כוונה ועיין שם במשנה ברורה ס"ק י' שהביא חולקים על זה שאפילו בדרבנן צריכין כוונה. וכתב הפרי מגדים שם דמצוה מדברי קבלה דינו כדאורייתא וכן כתב בספרו ראש יוסף על מסכת ברכות ריש פרק שני, וכתב ועל פי זה כתב כיון דקריאת המגילה מדברי קבלה הוא אם לא כיון ליבו לא יצא ידי חובתו כנ"ל ע"ש וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' תר"צ סעיף י"ג).

ולענין הקריאה בלילה כתב השערי ציון (באות מ"א) בשם הישועות יעקב דדוקא בקריאה דיממא שהוא מדברי קבלה וכדברי תורה דמיא אבל בקריאה דלילה שהוא מדרבנן הכונה אינה לעיכובא ע"ש וע"ע בהגהת המהרש"ם על המשנה שם שכתב דלהשיטות שאין קריאת המגילה בלילה מדברי קבלה אלא מדרבנן ע"כ שאין המשנה דן אלא בקריאת היום אבל בלילה יוצא חיובו אפי' אי לא כיון לצאת כנ"ל.

י. ללמוד או לטעום

משהגיע זמן המצווה

מבואר בגמרא (ברכות דף ד' ע"ב, שבת דף ט' ע"ב) שחז"ל אסרו לאכול סעודה משהגיע הזמן לקיים מצוה עד אחר שיקיימו בכדי שלא ייאנס מלקיימו, והנה בקריאת המגילה כתב התרומת הדשן (בסימן ק"ט) דכמו דבק"ש אסור לטעום מידי לפני ק"ש הוא הדין וכ"ש בקריאת המגילה

¹⁰ ברכות דף ד' ע"ב חכמים עשו סייג לדבריהם כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעה ואשתה קימעה ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה אבל אדם בא מן השדה בערב כנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא קריאת שמע ומתפלל ואוכל פתו ומברך, שבת דף ט' ע"ב לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול וכו'.

הלל בפורים כלל. ועיין בברכי יוסף (סעיף קטן ד') וז"ל אין קורין בו הלל. הרב המאירי בפסקיו ריש דף ט"ו, כתב, דלטעם קריאתה זו הלילה, אם אין לו מגילה יאמר הלל, ולטעם אכתי עבדי אחשוורוש, אף שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וראשון נראה יותר. עכ"ד. ומסתימות דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם, וטעמא, דרבא הוא דאמר אכתי עבדי וכו', ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא, דהוא בתרא, ומה גם לפי גירסת הרי"ף הרא"ש והר"ן דגרסי מתקיף לה רבא וכו' דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה, עכ"ל.

ועיין עוד שם בשו"ר ברכה שם שהסתפק להלכה בדעת הרמב"ם וז"ל הרמב"ם כתב פ"ג דין ו', ולא תקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל, ואפשר דגם לטעם זה אף מי שאין לו מגילה לא יקרא ההלל בברכה, דמשום דקריאתה הלילה לא תקון ומאחר דלא תקון גם זה דלית ליה מגילה אין לו לקרות, דלא פלוג רבנן.

והנה יש לדון להמאירי והרמב"ם (אי לא נאמר דלא פלוג רבנן ואין קוראים הלל) מה הדין בקריאתה בלילה דמצד אחד לא מצאנו מצות קריאת הלל בלילה ומאידך אי הקריאה בלילה הינו רק זכר לתפילתן שצעקו ביום ובלילה וכדמבואר ברש"י א"כ אפשר שיקראו הלל גם בלילה, ולא מצאתי מי שדן בנושא אלא דאפשר דיש לדמות שאילתינו לבני הכפרים לדעת רש"י שלמד שלא יכלו לקרוא המגילה וכתב המאירי בדף ב' דלדברי רש"י לא קראו בלילה כלל ולא הזכיר אמירת הלל במקום המגילה, ועדיין יש לדון בזה.

י"ד. במקום שאינו יכול לקרוא

אלא באחד משני הקריאות

הערוך השולחן בריש הלכות מגילה (סימן תרפ"ז ס"ק ג') הביא דעת הרמב"ם שחייב הלילה הוא כמו חיוב היום ודעת הראשונים שעיקר החיוב הוא ביום ואין חיוב הלילה מדברי קבלה אלא מדרבנן וכתב

דאידי דחביבא לא אתי ליפשע או דכיון דאין עיקר המצוה אלא ביום לא החמירו חז"ל ושוב יש לדון להרמב"ם והרוקח כנ"ל.

י"ג. בשאין לו מגילה אי קורא הלל

בגמרא (מגילה דף י"ד ע"א) מקשינן על מה דאמרין השתא מעבדות לחירות בעינן להודות ממיתה לחיים לא כ"ש אי הכי הלל נמי נימא ותירצו בג' מהלכים או לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ ועוד תירץ רב נחמן קרייתא זו הלילה רבא אמר בשלמא התם הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש אכתי עבדי אחשוורוש אנן, ונחלקו הראשונים במי שאין לו מגילה לקרוא דכיון דאמרין שקריאתה זו היא הלילה דמשמע דחייב בקריאת הלל אלא דיוצא בזה שקורא המגילה אבל מי שאין לו מגילה הרי הוא חייב בהלל כבשאר כל הניסים, ומאידך לשאר התירוצים לא שייך הלל בפורים כלל.

והנה הרמב"ם (בפ"ג מהלכות חנוכה ה' ו') פסק כתירוצו של ר' נחמן דלא תיקנו הלל בפורים משום דקריאת המגילה הוא ההלל, וז"ל המאירי (דף ט"ו ע"א) דבר ידוע הוא שאין אומרים הלל בפורים אבל טעם מניעתו נחלקו עליו בגמרא והוא שאחד מהם אמר שקריאתה זו היא הלילה ונראה לי לטעם זה שאם היה במקום שאין לו מגילה שקורא את ההלל שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו ומ"מ טעם אחר נאמר בזה בגמרא והוא מפני שעדיין עבדי אחשוורוש היו ולא יצאו מעבדות לחירות ואין לשון עבדי ה' נופל אלא בנס שאפשר לומר בו עבדי ה' לבד כגון נס של מצרים שהיו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אבל בזו עדיין עבדי אחשוורוש היו ולטעם זה אף מי שאין בידו מגילה אינו קורא את ההלל וראשון נראה יותר עכ"ל.

ומאידך הרא"ש (בפרק א' סי' ח') לא הביא תירצו של ר' נחמן כלל אלא שאין אומרים הלל על נס שבחוץ לארץ, וכן נפסק בשו"ע (סימן תרצ"ג סעיף ג') שאין אומרים

בכל רגע ורגע וכשקורא המגילה הרי הוא מבטל אותו זמן מתלמוד תורה לגמרי והוא הדין וכ"ש לשאר מצות שהרי תלמוד תורה כנגד כולם ומכל מקום נתבטל משום פירסומא ניסא וכ"ש בשאר מצות שמבטלין לגמרי במקום קריאת המגילה דחכמים העמידו דבריהם במקום תורה בשב ואל תעשה, וכן כתב הסמ"ג (בהלכות מגילה ד"ה מבטלין) שלשון מבטלין משמע ביטול גמור ואינו ענין של הקדמה לבד ע"ש.

ועיין עוד יותר בתרומת הדשן (בסימן רס"ו) שדן כשיש מילה בפורים אי מקדימין המילה או קריאת מגילה וכתב שם דהרי מבואר בסוגיין דעדיף קריאת המגילה משאר מצות ומקדמן משום דפרסומא דניסא עדיף והוסיף עוד יותר דאפילו אי נדחוק דאין המבטלין אלא במקום שאי אפשר לקיים שניהם ובמקום דאפשר לקיים שניהם מקדימין דאורייתא מ"מ אין מקדימין המילה משום עוד סיבות אלא נראה לו שמקדימין קריאת המגילה ע"ש והיינו דהיה פשוט אצלו דדוחה שאר מצות לגמרי במקום דאי אפשר לקיים שניהם עוד יותר מלהקדים קריאת המגילה במקום שיקיים שני המצות וכן משמע שם בסימן ק"ט שכתב לאסור אכילה קודם הקריאה מכל שכן מקריאת שמע דהרי חמורה היא משאר כל המצות דהרי כולם נידחין מפני קריאת הגילה דהחמירו בו רז"ל מאוד ודוחה שאר מצות לגמרי ע"ש וע"ע במהרי"ל בהלכות פורים שפסק דמלין ואח"כ קוראין כיון שיש זמן לשניהם, והיינו שלמד דכל ענין המבטלין שאר מצות היינו רק במקום דאי אפשר לקיים שניהם.

ובדעת הרמב"ם (בפרק א' מהלכות מגילה) שכתב וז"ל קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת וכו' ואפילו כהנים בעבודתן

דלכאורה יש נפק"מ לדינא דאם אין לו להשיג קריאת המגילה אלא פעם אחת ביום או בלילה דלרבותינו אלה מוטב שיבחר ביום מבלילה כיון שהוא העיקר, ולהרמב"ם יבחר בלילה מפני שהוא מוקדם ואין מעבירין על המצות וכו' ומ"מ מסיק שם דלכו"ע יקרא בלילה משום מצוה הבא לידיך ואפי' אי עכשיו אינו מקיים המצוה באופן שיוכל לקיימו אחר כך ע"ש.¹¹

ט"ו. במקום מצות אחרים

איתא בגמרא (דף ג' ע"ב) אמר רב יהודה אמר רב כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה וכו' מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה קל וחומר מעבודה ומה עבודה שהיא חמורה מבטלין תלמוד תורה לא כל שכן. והנה בזה דאמרין שמקרא מגילה קודמת לעבודה ושאר מצות נחלקו בה הראשונים אי דוחה אותן לגמרי אפילו במקום שאי אפשר לו לקיים שניהם או דאינו אלא דין קדימה במקום דאפשר לקיים שניהם אבל כשאי אפשר לקיים שניהם ודאי אתי מצוה דאורייתא ומבטל דהרבנן.

דהנה בתוס' (שם ד"ה מבטלין) מבואר דהא דמבטלין היינו דמשום פירסומא ניסא מקדימים הקריאה לעבודה בלבד אבל אינה נדחית לגמרי, וכן כתב הר"ן (בדף ב' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ישראל), וזה לשונו ומיהו דוקא בשיכולים אח"כ להשלים העבודה הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן וכן כתב הריטב"א (שם ד"ה מכאן סמכו) דאינו דוחה מצוה דאורייתא אלא להקדים בלבד.

ומאידך הביא הריטב"א עוד דיעה מהראשונים שזה דאמרו מבטלין היינו ביטול גמור דכמו דבתלמוד תורה דחייב

11 ולכאורה הנדון תלוי בשאלה הידוע במי שחבוש בבית האסורים ונתנו לו המלכות רשות לצאת להתפלל יום אחד בשנה אי צריך לצאת ביום הראשון המוקדם האפשרי אי שיש לו לחכות לראש השנה או יום כיפור שהם תפילות יותר חשובות, ודנו בזה התרומת הדשן סימן ל"ה, שו"ת הרדב"ז סימן י"ג, שו"ת חכם צבי סימן ק"ו ע"ש.

יוכל אחר קריאת המגילה לעשות המצוה של תורה, וכן כתב הט"ז (סי' תרפ"ז סק"ב) בדעתו ז"ל, אבל הר"ן כתב דבאי אפשר לקיים שניהם אין שום מצוה של תורה נדחה מפני מקרא מגילה דרבנן, והט"ז דחה דברי הר"ן שדעת רבינו תם כהרמב"ם דדברי קבלה כדברי תורה דמי.

ובאות כ"ב-כ"ג הוסיף להביא ראיה לדעת הרמב"ם שמגילה כדאורייתא נתקנה בדירושלמי (פרק א הלכה ה') איתא וז"ל שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערין על הדבר כתיב אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זז משם ונשאו ונתנו בדבר עד שהקב"ה האיר עיניהם מן התורה כתוב זאת זכרון בספר כתוב זאת מה שכתוב כאן זכרון מה שכתוב בנביאים בספר מה שכתוב במגילה עכ"ל הירושלמי.

והקשה האבני נזר דמאי שנא מכל מצוה דרבנן נר חנוכה וכדומה שאין בהם משום בל תוסיף וע"כ דביאור הדברים הוא על פי מה שכתב הרמב"ם (בפרק ב' מהלכות ממרים הלכה ט') דאין בל תוסיף אלא כשאומר שהוא מן התורה וכמו שביאר המהר"ל בגור ארי' (בפרשת ואתחנן על הפסוק לא תוסיפו על הדבר) דמצוות דרבנן אין נקרא הוספה דאין הוספה אלא כשמוסיף להיות שוה עם התורה אבל מצוות דרבנן לא ישוו עמהם. וא"כ כל זה הוא בשאר מצוות דרבנן אבל מקרא מגילה דחמיר כל כך עד שמצוות של תורה נדחין מפניה ע"כ דעשאוהו להיות שוה עם התורה ולכן הוקשה להם האיך מרדכי ואסתר באין להוסיף מצוה כזו עד שהאיר ה' עיניהם וכדמבאר.

ומסיים שם (באות כ"ד) וז"ל הנה מוכח מהירושלמי שעשאוהו כשל תורה להיות שוה עם מצוות של תורה וכדעת הרמב"ם, ועל כן אף שהיא תקנת הנביאים כמו שכתב הרמב"ם ריש הלכות מגילה, וכן להדיא בש"ס (ריש מגילה ב ע"א) מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו. מכל מקום

מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה וכן מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחלה ואחר כך קורא. ונחלקו האחרונים אי כוונתו כהתוס' הר"ן והריטב"א שאינו אלא דין הקדמה או דמבטל שאר מצות לגמרי כהסמ"ג, שהרדב"ז (בח"א סימן תר"א), והחוו"י (בסימן ח'), והישוע"י (באו"ח סימן תרפ"ז ס"ק ד'), דייקו מסוף דבריו שמת מצוה קודמו ואחר כך קורא דמשמע שבשאר מצות קורא ואח"כ מקיים המצוה אבל ליבטל משאר מצות דאורייתא לגמרי לא מצאנו וכדעת רוב הראשונים.

ומאיך התרומת הדשן (שם) דייק להיפך דכשם שתלמוד תורה נדחה לגמרי כ"ש שאר מצות נדידחין לגמרי ועוד יותר מזה הביא הט"ז (בסימן תרפ"ז ס"ק ב') בשם המזרחי דזה דמת מצוה קודם הוא גם כן רק אי יש לו זמן לחזור ולקראות אבל לא שיתבטל ממגילה לגמרי ואפילו במקום מת מצוה ועל חידוש זה יצא הט"ז באריכות גדולה לחלוק דכבוד הבריות עדיף ממגילה דדוחה לגמרי וכ"כ מאידך בזה דאמרינן דמגילה מדחה שאר מצות היינו ג"כ דחיה גמורה, ע"ש בהוכחתו והוסיף וז"ל ומ"ש הר"ן דעבודה דאורייתא ומגילה מדרבנן י"ל דהיא דברי קבלה שקי"ל דברי קבלה כדברי תורה וכו', ועיין שם עוד שדן אפי' בדברי התוס' דאפשר דמודה להרמב"ם ע"ש.

ובזה שכתב הט"ז דמגילה דוחה שאר מצות דאורייתא משום דמגילה מדברי קבלה הוא ועשוהו כדאורייתא, עיין עוד בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תקט"ז באות כ"א) וז"ל וכל זה (שדן בספר תורה שכתבו בן י"ג שלא נבדק לסימני גדלות אי סמכינן בזה על חזקה דרבה) בספר תורה אבל במגילה יש מקום עיון, ומעלתו חשב מגילה קיל מספר תורה ואני חושבו חמור, דהנה הרמב"ם ריש הלכות מגילה כתב דכל מצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה, ומשמע דאפי' לא

מחלוקת יסודית בין הפוסקים אי הוה כחוב מן התורה (אלא שאין לוקין עליו) או כדרבנן, בנוגע לכמה ענינים. לענין שקטן שאינו מחויב אלא מדרבנן אי מוציא המחויב מדברי קבלה, ולענין אי דברי קבלה צריכין חיזוק ועשו רבנן חיזוק לדבריהם כמצוה דרבנן או לא ולענין ספיקות אי דיינינן ליה כספק דרבנן לקולא או כספק דאורייתא לחומרא.

א. ספק מוקף חומה

ספק הראשון שנידון בהלכות קריאת המגילה כבר דנו בזה בגמרא (מגילה דף ה' ע"ב) חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא ובגמרא מסקינן שהספק הוא אי ימה של טבריה נידן כחומה או לא, וממשיך הגמרא רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. עכ"ל הגמרא.

והנה הרבה ראשונים (הרמב"ן, הרשב"א, הר"ן בשם הגאונים, ועוד) כתבו שזה שקרא חזקיה בטבריה (לפי ההו"א שהיה מסופק אי טבריה מוקפת בכלל) ור' אסי בהוצל בשני הימים לא היתה חיוב מעיקרא דינא אלא ממידת חסידות, ונאמרה בזה שלוש נוסחאות בהראשונים א' (הרמב"ן) דהרי מעיקר הדין אינו אלא ספק דרבנן ולקולא וא"כ מצד הדין אינם חייבין לא ב"ד ולא בט"ו אלא דנהגו ממידת חסידות להחמיר, ב' (הגאונים שהביא הר"ן) שבי"ד קראו מדינא משום דבספק אזלינן בתר רוב ורובא דעלמא אינם מוקפין וקראי ב"ד אלא שהחמירו על עצמן ממידת חסידות לקרא גם בט"ו¹³.

ודיעה השלישית (הרשב"א) דמדרכי ואסתר בעיקר תקנתן תיקנו דערים

תקנום להיות שוה לשל תורה, וזה הי' אסור לולי שמצאו רמז בתורת משה לתקן זה, וכן לשון הש"ס מ"ח נביאים עמדו להם לישראל ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. ומדקרי ל"ה הוספה מוכח ששוה לגמרי למצוות של תורה כנ"ל.

ובהמשך דבריו הוכיח מדברי הר"ן עצמו בריש פרק קמא שלא היה להר"ן דברי הירושלמי ומסיים ועל כן יש לומר שאילו היה רואה הירושלמי היה מודה להרמב"ם שמצוות של תורה נדחין מפני מקרא מגילה.

הרי דנתבאר שנחלקו הראשונים בזה דמבטלין עבודה תלמוד תורה ושאר מצות מפני מגילה אי הוה רק כשיש לו זמן אח"כ לקיים הדאורייתא או דמבטלין שאר מצות לגמרי אפילו כשאין לו זמן לקיים שניהם, אלא דמ"מ אפילו להראשונים דמבטלין שאר מצות לגמרי אין דעתם שווה לגמרי דהרי לשון הריטב"א הוא דחכמים העמידו דבריהם במקום דאורייתא והיינו דאפי' אי ננקוט שמגילה הוא מצוה דרבנן בעלמא מ"מ מבטלין מפניו מצוה דאורייתא משא"כ להט"ז והאבני נזר בדעת הרמב"ם אינו דוחה הדאורייתות אלא משום דמצות נביאים שווה למצוה דאורייתא ולפי זה בקריאת המגילה בלילה אי נימא דאינו אלא מדרבנן ולא מצות נביאים וכ"ש אי אינו אלא מצוה אלא מנהג בעלמא פשוט הוא דלא ידחה שאר מצות דאורייתא, ולהריטב"א דיסוד הדיחוי הוא משום דהעמידו דבריה במקום דאורייתא בשב ואל תעשה א"כ אפי' אי אין הקריאה בלילה אלא מדרבנן ג"כ ידחה שאר מצוות¹².

ט"ז. בכלל דין ספקות

הפרי מגדים (בפתיחה כוללת ח"א אות י"ח), דן בגדר מצוות מדברי קבלה והביא

12 ויש שצינו להא דאיתא דנר חנוכה דרבנן קודם לדין של קידוש היום אפי' למ"ד שקידוש על היין דאורייתא. ולכאורה יש לדון שהרי כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכיון דהעיר הספק קבוע אם כן לא שייך לומר דזיל בתר רוב עיירות, ואפשר דכוונתו הוא דאין הספק על העיר דהרי לא תיקנו חיוב הקריאה על העיר אלא על בני העיר דבני אדם הגרים בעיר שאינו מוקף חייבין לקרא ב"ד והם הנקראים בני י"ד ומי שגר בעיר המוקף חומה חייב לקרא בט"ו והם הנקראים בני ט"ו ואלו הגרים בעיר המסופק הם בני אדם המסופק בדינם ובזה אפשר דלא מיקרי קבועים אלא מופשרים משאר בני אדם, ועדיין צ"ת.

וע"ע באבני נזר בתשובה הנ"ל (או"ח סימן תקט"ז) בהמשך דבריו שהוכח שמגילה דוחה שאר מצוות דאורייתא משום דעשהו כדאורייתא והסיף שם וז"ל גם בהא דחזקיה קרא בטבריה בארביסר וחמיסר הקשה הר"ן דהוי ספיקא דרבנן והוצרך ליישב דלחומרא בעלמא עביד והרמב"ם פסק דקורא בשני הימים הרי דסבירא ליה דמעיקר הדין מחוייב בשני הימים ואזיל לטעמיה דנתנו לו חומר כשל תורה וכו', עכ"ל. וע"ע בתשובה השניה שכתב האבני נזר להשואל (סימן תקי"ז) שהאריך שם להעמיד דבריו.

והנה הרמב"ם (בפרק א' הלכה י"א) פסק דקורא בשני הימים ושני הלילות כנזכר, ומברך רק ביום הראשון ומאריך כתב הטור (בסימן תרפ"ח) כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו קורין בי"ד ובט"ו ולענין ברכה כתב אחי הר"י ז"ל מסתברא שיקראו בלא ברכה בשני הימים ביום ט"ו לא יברכו דשמא אינה מוקפת חומה וביום י"ד לא יברכו דשמא היא מוקפת ועדיין לא הגיע זמנה והוי ברכה לבטלה וכיון דברכה לא מעכבה למה יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה ועיין שם שהביא גם דעת הרמב"ם. ובשו"ע (סימן תרפ"ח סעיף ד') פסק המחבר כהרמב"ם דמברך בי"ד.

אלא דכל זה מבואר בקריאת המגילה ביום דחיובו הוא מדברי קבלה ודאי ובזה דנו אי ספיקו כדרכנן לקולא או לחומרא כדאורייתא ונקטינן כהרמב"ם דספיקו לחומרא, אבל בקריאת המגילה בלילה דלאו כולי עלמא מודו ביה דהוי מדברי קבלה יש לדון אמאי מברך דהא אינו אלא ספק דדבריהם.

ובשלמא הרמב"ם עצמו פסק דמברך בליל י"ד לשיטתו דגם קריאת הלילה הוי מעיקר מצות נביאים מדברי קבלה, אבל לשאר הראשונים והפוסקים ע"כ צריכין לומר דמברך בליל י"ד כמה שכתבו הט"ז (בסעיף קטן ד) ועוד אחרונים על פי הירושלמי דיוצאין ידי חובת קריאה אפילו

המסופקין קורין בי"ד כיון דלא היו בקיאים במה שהיה מימות עולם אלא דבמקום שהיה ידוע שהיתה מוקפת תיקנו לקרא בט"ו והספק שדנו חזקיה ור' אסי הוא שהיה פשוט להם שערים האלו היו מוקפין מימות יהושוע אלא שהסתפקו אי הערים הקיימין בשמות אלו בזמנינו הם הערים המקוריות או שהני חרבי והני במקום אחר יושבים ולכן החמירו ממידת חסידות לקרא בשניהם ולא הלכו אחר הרוב לקרא בי"ד גרידא אבל שאר ערים המסופקים בחוץ חוץ לארץ וכדומה אינו צריך לקרא בשני הימים כלל אפילו ממידת חסידות כיון דתיקנו בהדיה לקרא בי"ד בערי הספיקות.

ועיין בטורי אבן שדן בארוכה בדברי הראשונים בדין ערים המסופקין, והוסיף דכל זה הוא בערים שספיקן הוא אי היו מוקפין כלל אבל טבריה שודאי היתה מוקפת מג' צדדים אלא שהסתפקו אי הים הוי כחומה או לא (אי נקודת החומה היא שהעיר תהיה מכוסה מן העין או שתהיה מוגן מכל צדדיו) ובזה לא שייך זיל בתר רובה ואינו אלא כספק השקול דדינו בדרכנן לקולא ובדאורייתא לחומרא ועל זה כתב וז"ל ומ"מ בספיקא דטבריא כיון דלא שייך בה טעמא דזיל בתר רוב עיירות יש לדון אי אזלינן בספיקא דידה לקולא, דאפשר לומר כיון דאסתר נאמרה לקרות ברוח הקודש ומדברי קבלה וה"ה שאר מצות הנוהגין בפורים שהכל נאמר ברוח הקודש ומדברי קבלה הן דינן כשל תורה וספיקן לחומרא, והרי גבי תשעה באב קי"ל כרבא ור"י דאמר בפ"ד דפסחים (דף נ"ד) דבין השמשות שלו אסור אלמא כיון דתשעה באב דברי קבלה הוא החמירו בספיקה כשל תורה, וא"כ הוא הדין נמי הכא גבי קריאת מגילה דהא כבר כתבתי למעלה דמגילת אסתר הואיל ונאמר ברוח הקודש דינו כדברי קבלה לכל דבר וכו', ומסתבר לי דדברי קבלה כשל תורה דמיא וספיקא להחמיר כיון דאל אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ב"ה אין לחלק ביניהן, עכ"ל ולפי זה קוראין בטבריה מעיקר הדין.

הוא וגם ספק ספיקא ותירץ דלכתחילה לא סמכינן אהא כמ"ש, ועוד תירץ דכל דתיקן רבנן כעין דאורייתא תיקן ע"ש, ועל זה העיר השפ"א שהתירץ השני צ"ע מכמה מקומות בתקנת חכמים דמקילין בספיקן.

ג. חזקה דרבא בקריאת המגילה

להוציא אחרים

בגמרא (מסכת נדה דף מ"ו ע"א) איתא אמר רבא קטנה כל י"ב שנה ממאנת והולכת מכאן ואילך אינה ממאנת ואינה חולצת הא גופא קשיא אמרת אינה ממאנת אלמא גדולה היא אי גדולה היא תחלוץ וכי תימא מספקא ליה ומי מספקא ליה והאמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אינה צריכה בדיקה חזקה הביאה סימנין וכו' הני מילי לענין חליצה אבל לענין מיאון חוששין וכו' אלא לעולם דלא בדקה ולענין חליצה חיישינן וכי קאמר רבא חזקה למיאון אבל לחליצה בעיא בדיקה, עכ"ל הגמרא. והנה בפשטות החילוק בין חליצה למיאון הוא דלענין דאורייתא חיישינן ולא סמכינן על החזקה ובעינן בדיקה גמורה משא"כ לדיני דרבנן סמכינן על החזקה, וכן נקטינן להלכה (עיי' במגן אברהם סימן נ"ג ס"ק י' וסימן נ"ה ס"ק ז') דסמכינן על חזקה דרבא לעניני דרבנן¹⁵.

ועל פי זה כתב הבית שלמה (בתשובה סימן נ"ח) דלענין קריאת המגילה כיון שהוא מדברי קבלה שדינו כדאורייתא אין לבן י"ג שנים שלא נבדק לקרא ולהוציא אחרים ידי חובתן אלא במקום שאין שם אחר שיכול לקרא אבל בלילה כיון דנקטינן כרוב הראשונים שקריאתו אינו אלא דרבנן יכול הבן י"ג לקרא אפילו לכתחילה (ואה"נ להרמב"ם והרוקח אין לסמוך על קריאתו בלא בדיקה). ועיי' עוד בשערים מצוינים

קודם זמנו ולכן כיון שיוצא הדרבנן באופן ודאי מברך עליה כבשאר מצות דרבנן, ע"ש.

ב. דיני טומטום

בתוספתא (פרק ב') מבואר שהטומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו וכן נפסק בשו"ע (סימן תרפ"ט סעיף ג') הטומטום ומי שחציו עבד וחציו בן חורין אפי' מינו אינו מוציא והוסיף הרמ"א דיש אומרים דאפי' את עצמו אינו מוציא ונחלקו בזה הפוסקים (המחצית השקל ד"ה עצמו והחתם סופר בהגהות אות ו') אי כוונת הרמ"א הוא רק על החצי עבד או גם לענין הטומטום ע"ש. והנה ביום שהוא ספק דדברי קבלה מובן שהחמירו שאזלינן בספיקו לחומרא אבל בקריאת המגילה דלילה אמאי אינו מוציא,

ועיי' בסמ"ג שתירץ בשני מהלכים א' דאפילו בדרבנן לכתחילה אין סומכין על ספיקא לקולא והיכא דאפשר לברר מבררין ולכן כיון שיכול לשמוע מבר חיובא ודאי אין להקל, וב' דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולכן אפי' בתקנת רבנן מחמירין בספיקא¹⁴.

אלא שיש לציין למה שכתב השפ"א (במגילה דף ה' ע"ב ד"ה חזקיה בא"ד) וז"ל אכן לפי עניות דעתי הא דטומטום אינו מוציא מינו ולא מקילין מטעם ספק דרבנן או מטעם ספק ספיקא היא משום דלכתחילה אין להתיר אפי' ספק דרבנן וספק ספיקא, ואין הכי נמי בדיעבד אי שמע מן הטומטום אפשר דפטור מלקרות עוד, מכל מקום לכתחילה אינו מוציא דגם בספק דרבנן אם יכולין לברר ספיקו אסור וכל שכן הכא דיכול לשמוע מבר חיובא כן נראה לי ברור, אחר זה מצאתי בביאור הרא"ם וסמ"ג בה' מגילה שהקשה כנ"ל בטומטום דספק דרבנן

14 ואינו דומה לכל דין דרבנן דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא דכל שעיקרו מדרבנן אין מחמירין בספק, אבל בתקנת חכמים שתיקנו תקנה המיוסדת על דאורייתא או דברי קבלה אמרינן דכעין דאורייתא תיקנו וצורת התקנה ביסודו הוא שיהיה לו דין דאורייתא בכל ענין שהוא ולכן במקום ספק אזלינן לחומרא כאילו היה ספק דאורייתא ודו"ק.

15 ובאמת יש מהלכים אחרים בביאור הגמרא בניה ובהחילוק שבין חליצה למיאון, עיי' בספר זכרון צבי חלק א' עמוד קמ"ז - קנ"א כמה שהרחיב בזה בטוב טעם.

ספק אם קרא את המגילה אפשר דלא אמרין בזה ספיקא דרבנן לקולא משום דהוא דברי קבלה ובשערי ציון שם באות כ"ז כתב שיש לחלק בין קריאת היום לקריאת הלילה דלא חמיר כל כך ע"ש.

י"ז. נאמנות הגדול במה שראה בקטנו

במשנה (מגילה דף י"ט ע"ב) נחלקו ר' יהודה ורבנן אי קטן כשר לקרא המגילה, ובגמרא שם (דף כ' ע"א) איתא תניא אמר רבי קטן הייתי וקרייתיה למעלה מרבי יהודה אמרו לו אין מביאין ראייה מן המתיר והקשו בגמרא שם ולימרו ליה אין מביאין ראייה מן הקטן, ותירצו חדא ועוד קאמרו ליה חדא דקטן היית ועוד אפילו גדול היית אין מביאין ראייה מן המתיר, ע"כ ויש לציין להגהת המהרש"ם שם וז"ל עיין בשו"ע חו"מ סימן ל"ה דקטן נאמן בדרבנן להעיד בגדלו מה שראה בקטנו, ועיין בברכי יוסף בחו"מ שם מה שכתב בזה, ועי' בשו"ת מהר"י אסאד א"ח סו"ס קצ"ח, ועיין בכסא רחמים על מסכת סופרים פי"ד הל"י שכתב דמגלה דברי קבלה וכדברי תורה דמי, ועיין בט"ז סי' תרפ"ז שכתב ג"כ כך, אבל בר"ן פ"ב דתענית נחלק בזה עם הרו"ה, שוב מצאתי בתוס' רי"ד כאן שהעיר בזה, ותירץ דמגלה יש לה סמך מן התורה וכדברי תורה דמי.

בהלכה סימן קמ"א ס"ק ז' במה שהרחיב בזה.

ד. חזקה דרבא בבתיבת המגילה

עיין בשו"ת אבני נזר (סימן תקט"ז אות כ') שדן לענין בן י"ג שנה שכתב מגילה ולא בדקוהו בשערות שהשואל כתב דכיון דמגילה דרבנן סמכינן אחזקה דרבא כדברי המג"א הנ"ל, ועל זה השיבו דאח"כ בכל כתיבת ספרי תנ"ך כיון דחיוב קריאת תורה ונביאים אינו אלא דרבנן סמכינן אחזקה דרבא שכל בן י"ג אע"ג דלא נבדק ודאי יש לו שתי שערות ושוב יש למה שכתבו קדושה מן התורה אלא דלענין הקריאות שחייבין מן התורה כמו פרשת זכור וכדומה או קריאת המגילה כיון דעשוהו כדאורייתא אין לסמוך על חזקה דרבא ולקראות במגילה שכתב בלא בירור גמור על גדלותו, ולפי זה לגבי הקריאה בלילה להראשונים דהוי דרבנן או מנהג ואינו יותר מקריאת התורה בשבתות יש לסמוך על החזקה ולהכשיר מגילה שכתב, ע"ש.

ה. לחזור ולקרא בשאר ספיקות

בספק אי קרא כמצותו כגון ספק אי חיסר תיבות או לא דקדק בניקוד המילים במקום שנשתנה פירוש הפסוק וכדומה עיין במ"ב (סימן תרצ"ב ס"ק ט"ז) שכתב בשם הפמ"ג



הרב חנניה נבאי

בגדר ההפקר דבעינן למצוות ביעור בשביעית

בכל מקום בעינן ג' מדרבנן ורק פליג על השו"ע בדאורייתא דלהשו"ע עכ"פ אחד בעינן ולהרמ"א אפילו בינו לבין עצמו).

ובחו"מ בהלכות השבת אבידה פסק השו"ע (רס"א ס"ד) "המאבד ממנו לדעת אין נזקקין לו וגו' השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו ה"ז איבד ממנו לדעתו ואע"פ שאסור לרואה דבר כזה ליטול לעצמו אינו זקוק להחזיר שנאמר אשר תאבד פרט למאבד לדעתו (ומקורו מדברי הר"ם). ושם ברמ"א וי"א דאבידה מדעת הווי הפקר וכל הקודם זוכה בה. וכתב שם בהגה"ר דהשו"ע והרמ"א אזדי לטעמייהו דלהשו"ע להפקר בעינן ג' בנ"א. ולכן משליך כיסו ברה"ר לא הווי הפקר ולהרמ"א סגי בהפקר אפילו בינו לבין עצמו ומשליך כיסו לרה"ר כל הקודם זוכה (והגר"א נטה מדברי הב"י שפירש בכ"מ שסברת הר"ם שבשביל שאינו חושש לפקח על נכסיו לא נאמר שנתכוין להפקירם).

ולכאורה דברי הגר"א צע"ג דלפי מאי דחידש בדעת הירושלמי דאף דבעינן ג' בשמפקיר בביתו מ"מ בעושה מעשה דמוכח שמניחו לבני רה"ר מהני אף בינו לבין עצמו. א"כ לכאורה ה"ה והוא הטעם במשליך כיסו לרה"ר ואם כן איך פירש הגר"א דעת השו"ע (והר"ם) דלא הווי הפקר משום דלא הווי בפני ג' מה בכך הרי לדעתו כל שמניחו לבני רה"ר הווי מעשה הפקר גמור וצע"ג.

יישוב הסתירה בדעת הגר"א

ואפשר דיש לתרץ דעת הגר"א ע"פ מה שכתב החזו"א בסימן ט"ו ס"ק י"ב (והעתיקו בד"א פ"ז ס"ק י"ז) דכשהגיע זמן הביעור, והבעלים עברו ולא הפקירו בזמן הביעור הפירות שאצלו מופקרים מאליהם לכל מאפקעתא דמלכא (וזהו

איתא בירושלמי (פ"ט ה"ד) דר' יצחק בר רדיפה היו לו פירות והגיע זמן הביעור ושאל מר' יאשיה וא"ל שיפקירם בפני ג' אוהבים כדי שלא יזכו בהם, אלא יניחום לו שהוא יזכה בהם מן ההפקר, ופירש הגר"א דמה דהצריך ג' בנ"א משום דלהפקר שיחול בעינן בפני ג' כמבואר בנדרים.

עוד שם, קפודקאי דציפורין שלא היו להם אוהבין שאלו לר' אמי ואמר להם כד תחמון רגלא צלילא תהוון מפקין לה לשוקא ומבקרין ליה, וחזרין וזכין בה, ופירש הגר"א רגלא צלילא היינו שלא יהיה בנ"א בשוק שילכו כל אחד לבתיהם. דמה שמוציא לשוק ועושה מעשה שהוא הפקר, הווי הפקר אף שלא בפני ג' אלא שבפני ג' אינו צריך להוציא לשוק כלל. ועיין בד"א (פ"ז צה"ל ל') שגם לדברי הגר"א לא מהני שיפקיר במדבר במקום שבטוח ששום אדם לא יבוא לזכות.

חזינן מדברי הגר"א בביאור הירושלמי דתרי דיני הפקר הם. האחד הפקר בפני ג' ומהני זה אפילו בביתו והשני מעשה המוכיח כגון שמוציאו מביתו ומניחו לבני רה"ר. ושמעתי מקשים (בשם הגרש"א שטרן שליט"א) סתירה מדברי הגר"א עצמו בחו"מ דכה"ג דמוציא לרה"ר לא מהני להיות הפקר.

דהנה הכי איתא בשו"ע (חו"מ רע"ג ס"ז) "דין תורה אפילו הפקיר בפני אחד ה"ז הפקר ונפטר מהמעשרות, אבל מד"ס אינו הפקר עד שיפקיר בפני ג' כדי שיהיה אחד זוכה אם רצה והשניים מעידים, ושם ברמ"א וי"א דאפילו בינו לבין עצמו הוי הפקר ע"כ.

וכתב שם הגר"א בביאורו דהרמ"א פליג בתרתי, האחד דמדאו' סגי אפילו בינו לבין עצמו והשני דמהני זה בכל מקום לבד ממצעשרות דתקון רבנן בפני ג' שלא יבואו להערים להפקיע חיוב המעשרות בינו לבין עצמו (והסמ"ע פירש שלעולם גם לרמ"א

שהוא הפקר גמור מן הדין ואז אין צריך להוציא לרה"ר כמש"כ הגר"א. כל זה ביאר הגר"א ע"פ הירושלמי. ולפי"ז אין סתירה לזה מדיני חושן משפט כמבואר.

יישוב קושיות החזון נחום

ותורת השביעית ע"פ הדרך הנזכ"ל

כ"ז כפי שפירש הגר"א פשוטו של הירושלמי דהשוק היה ריק מאדם וכן משמע בר"ש וברש"ס בביאור הירושלמי. אמנם הריב"מ צ"ע (פ"ט מ"ב) וכן הכו"פ (פרק מ"ח) פירשו להירושלמי דהשוק נתמעט מאנשים אבל היו בריחוק מקום. וכשהוציא פירותיו לרה"ר צעק בקול גדול שישמעו הרחוקים שמפקירם ומיד זכה בהם, א"כ שפיר נחשב הפקר בפני ג'.

אחר זמן ראיתי בספר משנ"י (בקונטרס הביעור עמ' פ') שהחזון נחום (לר' אלעזר נחום) הקשה על הירושלמי כמו שהובן מפשוטו (כפי' הגר"א והר"ש והרש"ס) היאך מועיל הפקר זה שמן התורה צריך לפחות בפני אחד ואפילו להרא"ש דס"ל דבפני אחד לאו דוקא והה"ד כינו לבין עצמו מ"מ מדברי סופרים צריך ג'.

עוד הביא שם מה שהקשה בספר תורת שביעית שהרי סוגיין דעלמא וכמבואר בירושלמי, דקיימ"ל כר' יוסי דביעור ע"י הפקר מותר לעניים ועשירים והלא ר' יוסי עצמו סובר (נדרים מ"ג.) אליבא דר' יוחנן דהפקר לא נפיק מרשות מפקיר עד דאתי לידי רשות זוכה ואם כן מה מועיל הפקר כזה לר' יוסי שמיד חוזר וזוכה בו ואיך קיים בזה מצוות ביעור כשלעולם לא יצא מרשותו (וכשמפקיר בפני ג' לכאור' ניחא שזה עצמו שנותן לפניו האפשרות לזכות הוא עצמו הביעור, אמנם באופן שמוציא לרה"ר שאינם בנמצא ומיד הוא זוכה מה מהני זה, כיון דמעולם לא יצא מרשותו).

והביא שם שהחזון נחום חידש דהתוספתא והירושלמי איירו בזה"ז דשביעית דרבנן והם אמרו והם אמרו דסגי בהכי מטעם חיי נפש ולא בעינן הפקר מעליא אלא שלא תשתכח תורת שביעית.

מדין תורה. ומה שנאסרין הפירות באכילה אינו אלא מדרבנן כמש"כ הרמב"ן).

מדברי החזון"א חזינן דרצון התורה בדין פירות שביעית שתהא יד הכל שווה בהן ולכן כל-זמן דיש לחיה בשדה רשאי האדם להחזיק בשלו (גם ביותר מג"ס) וכשכלה לחיה מהשדה ממילא מן הדין פקעה גם זכותו מאליה. אלא שהתורה ציתה על האדם שהוא יפעל זאת להפקירו לכל וכשאין עושה זאת הרי ממילא הפירות קיימי כדינן שתהא יד הכל שווה בהן.

והנה בדומה לזה אשכחן שכתב הר"ן בריש פסחים גבי חמץ בפסח דמן התורה אינו ברשותו דאסור בהנאה אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בזה שציוותה התורה שהאדם בעצמו יפעל זאת להוציא מרשותו מקרא דתשבייתו דהיינו ביטול וידוע שביאר הר"ן שם דביטול מתורת הפקר נגעו בו ואע"פ שאינו בגדרים הרגילים של הפקר מהני, ומשום דמן הדין אינו ברשותו לכך בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דלהווי זכותא בגויה כלל סגי להחשיבו הפקר גמור. עיי"ש באורך כל ראיותיו.

אמנם הבדל גדול ויסודי בין חיוב הביעור דשביעית לחיוב הביטול דחמץ דבעוד דחיוב הביטול הוא כלפי עצמו לגלות דעתו דלא ניחא ליה דלהווי זכותא בגויה כלל כלשון הר"ן ואז אינו עובר עליו הרי חיוב הביעור שאני שהוא גלוי כלפי אחרים להראות ולגלות שיד הכל שווה בפירות. וזה באחת משתי דרכים או מעשה המוכיח ע"ז והיינו להוציא לבני רה"ר ואף שאין כאן חלות הפקר ממש מ"מ כלפי גדרי חובת ביעור מביתו נחשב שאין לך הפקר גדול מזה. דהיינו שמגלה דעתו ומסכים לדעת התורה שיד הכל שווה בפירות, וממילא חל ההפקר של התורה וכעין מה שנתבאר בר"ן גבי ביטול שמסכים דעתו לדעת תורה שאינו ברשותו (וגם לשאר הראשונים שגדר ביטול חמץ הוא שמשווהו לעפר אף שבלא"ה אינו ברשותו, אפשר שידו בכאן גם הם שגדר הביעור פירות שביעית הוא כדרך הנזכ"ל). והדרך השנית בביעור היא כשמפקיר בפני ג'.

בזה"ז דרבנן הם אמרו והם אמרו והקלו גם באופן זה דסגי לתורת ביעור מדרבנן.

ולפי דרכנו אתי שפיר שהרי פירש הר"ן גבי חמץ דאע"ג דלשון ביטול לא אשכחן דמהני להפקר בעלמא, מ"מ מהני לחמץ ומתורת הפקר ומשום דבלא"ה אינו שלו מן התורה ורק בעינן גילוי דעתו שאינו חפץ בו. כמו כן י"ל גבי ביעור דבלא"ה התורה הפקרתו לכל אלא דבעי גילוי דעתו דגם הוא עוזב לאחרים ואינו מחזיקו לעצמו לכך סגי גם בלשון זו.

ואפשר בדווקא בחרו בלשון זו ע"פ מה שמובא בדרך אמונה (פ"ז צה"ל אות כז) דמ"מ אין ראוי לאחר לזכות בו והקפיד על זה באורחות רבינו (ח"ב שנד) ולא נתבאר שם טעמו ומקורו אלא שכעין זה חזינן מעובדין דירושלמי הנ"ל, דהאמוראים ייעצו לאינשי עצות כדי שלא יזכו האחרים ואשר על כן אפשר דנקטו בלשון דכל מי שצריך ליטול יבוא ויטול לרמז דמי שאין נצרך ליטול באמת אין רוח חכמים נוחה הימנו שיזכה מהבעלים הראשונים.

ביאור בירושלמי ע"פ יסודו של החזו"א

והנה לפום ריהטא מה שייסד החזו"א דפירות בזמן הביעור הם הפקר לכל מאפקעתא דמלכא אף שהוא לא הפקירם, הוא דבר מחודש ולא מצאנו מי שכתב כן. גם החזו"א עצמו לא הביא לזה מקור וכתב כן מסברא ליישב המשנה (פ"ט מ"ט) שנתחבטו בה כל המפרשים, ועי"ש כל מה שהקשה החזו"א, ולבסוף מסיק וז"ל: "והיה אפשר לומר דאיירי בהגיע זמן הביעור ובעוד שיש לו לחלק מזון ג"ס לכא"א היה דעתו שלא לבער אלא הורישן לבניו (ור"ל שחילק נכסיו על פיו כהיה דתנן ב"ב קכ"ו ב', אבל לא יתכן לפרש שמת דא"כ לאו מידי עבד ולמה אין הבן חייב בביעורן) או נתנו במתנה. והנה מן הדין לאחר הביעור הפירות הפקר אף אם לא ביער. ויש מקום לומר שהמקבל זוכה מן ההפקר (פירוש כשאחר זמן הביעור מת המוריש) ואע"ג

ובסגנון זה ממש כתב ליישב בספר שבת הארץ והדברים מחודשים מאוד.

ועיין במשנת יוסף שכתב לתרץ דסגי הכא בהפקר כי האי עפמ"ש"כ הרא"ש דמה"ת הוי הפקר באחד והה"ד בינו לבין עצמו והלכך מי שהשאל בהמתו לעכו"ם ולא החזירה לו קודם השבת יכול להפקירה אפי' בינו לבין עצמו וביאר הסמ"ע דמהני זה גם לאחר תק"ח דמצריכי ג' ומשום דאנן סהדי דמפקיר בלב שלם שלא יעבור אלאו דלמען ינוח ולפי"ז גם כאן אנן סהדי דוודאי בלב שלם מפקיר שלא יעבור על חיוב ביעור ושלא יאסרו פירותיו (קונטרס הביעור אות ז). אלא שעדיין יקשה לדעת הר"ם והשו"ע דמן התורה בעינן שיפקיר בפני אחד וגם עדיין קשה לדעת ר' יוסי, היאך מתקיים הביעור כשמפקיר בפ"ע וזוכה מיד וכנז"ל.

אמנם לפי מה שפירשנו ע"פ דברי החזו"א הנזכ"ל, אתי שפיר קושית ה"חזון נחום" דכה"ג מהני אפילו מדאו' כיון דבלא"ה בזמן הביעור איכא אפקעתא דמלכא ואין צריך אלא שגם הוא יוכיח במעשה שמוציאן מביתו לרה"ר ועפי"ז מיושב גם קושיית תורת-השביעית דבאופן זה גם ר' יוסי מודה שהרי התורה היא המפקרת וצריך רק להוכיח במעשה שמסכים לזה, ואם כן באמת שהפירות יצאו מרשותו וקיים מצוות ביעור וכשחזור וזוכה זוכה ממש מההפקר (וכן ממש פירש הר"ן בביטול חמץ אליבא דר' יוסי).

יישוב לשון קשה דהתוספתא

ועוד ארווחנא בזה מה שמקשו בלשון התוספתא "מוציא ומניח על פתח ביתו ואומר אחינו כל בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול" וזה לשון החזון נחום "תמהני שלשון זה כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול, אין זה לשון הפקר דמשמעות לשון זה שמי שאין צריך ליטול לא יטול, וההפקר צריך להיות אף למי שאינו צריך עכ"ל, והוא יישוב ע"פ דרכו הנזכרת לעיל כיון דשביעית

והדברים כפשוטם קשים בתרתי, האחד דלא שמענו שבשעת הביעור אפשר לזכות קודם שיפקיר בעה"ב, ושנית דאם אכן זכה בהם ר"ח מן ההפקר היאך יכול שוב ר"י לזכות בהם מן ההפקר, וכבר נתעורר בזה בספר הניר להקשות על המהר"א פולדא וזה לשונו "ותימה דאם ר' חזקיה כיוון לזכות בהם, ונאמר שיכל אחר לזכות בשעת הביעור אפילו בלא הפקר בעה"ב איך עלה בדעת ר"י לזכות בפירות בלא רצון ר"ח ע"י שכירות מקומן" עכ"ל.

ולפמש"כ החזו"א אפשר דיש לפרש הירושלמי בדרך זו (ויש לדחוק שכן גם כוונת המהר"א פולדא) דמשמעות הירושלמי דלא נזכר ר' ירמיה מאוצר שלו או שהיה אנוס וכדו' ולא ביערו עד שעבר זמן הביעור ובאופן זה לא נאסרו הפירות כמש"כ בחרדים ובשערי צדק (עיי' ד"א פ"ז צה"ל מ') ור"ח בא להודיעו שעבר זמן הביעור והם הפקר מאפקעתא דמלכא והם בידו וברשותו ומזומנים אצלו לזכות בהם ולא שנתכווין לזכות בהם אלא כמודיעו ואדרבא רצה שר"י יזכה בשלו, ולכך חשב ר"י לזכות ע"י שמשכיר לו מקומן, וא"ל ר' חזקיה שאף שהם כבר הפקר לכל העולם מן הדין, אבל כלפי ידידיה עדיין חייב לעשות מעשה הפקר, ואחר שיפקירם יוכל לזכות בהם בעצמו, ולפי זה מיושב היטב כל מה שנתקשה בספר הניר, ודו"ק.

העולה לדינא

א. הנה דעת החזו"א בביעור, כתב בד"א פ"ז י"ז דתרתי בעינן גם להוציאן מביתו כפשטיה דהתוספתא פ"ח ה"ד דמוציאן לפתח ביתו, וגם להפקירן בפני ג' (והמעשה דהירושלמי כד תיחמון שוקא צלילא יש לפרש כמש"כ התוס' רי"ד בפסחים ומהר"י מכ"צ פ"ט נ"ב והכו"פ ריש פמ"ח דשוקא צלילא לאו דווקא שלא היו אנשים כלל אלא שהיו מעט אנשים מרחוק וצועק להם בקול שמפקיר הפירות, וקודם שיספיקו להגיע חוזר וזוכה בהם).

ב. עוד כתב שם (צה"ל ל) דלא סגי להוציאן לפתח ביתו לחצר דלשון הירושלמי מפקן לשוקא, ובצה"ל כ"ט כתב דבשעת הדחק שהיה טירחא גדולה להוציא החוצה התיר החזו"א להפקיר בפני ג' אף שלא יוציא החוצה ודאפשר דסמך על דעת הגר"א בשעהד"ח.

וראיתי למי שכתב דגם לדעת הגר"א כשמפקיר בפני ג' אף שאין צריך להוציא לשוק, מ"מ חייב להוציאן מביתו לפחות לחצר כדי שלא יסתור פשטות דברי התוספתא שמוציאן מביתו, אבל מעובדא דירושלמי גבי ר' חזקיה ור' ירמיה הנ"ל כפי גרסת הגר"א (דלא כגירסת המהר"א פולדא) מוכח להדיא דמהני הפקר גמור מבלי להוציאן מביתו כלל, עיין שם.

דהננותן דעתו למתנה אין לנו עסק במחשבתו וכיון שהננותן הסיח דעתו מהן והן הפקר מעצמן הוי כאילו נתקיים בהם ביעור והמקבל זוכה מן ההפקר וכן בהורישו לבניו הירוש זוכה מן ההפקר, ורבנן ס"ל דראוי מ"מ לקנוס שלא יהא נשכר הננותן והמוריש שיתמלא חפצם וגו', עיי"ש.

גם בד"א (שם) העתיק לחידושו של החזו"א ולא הביא שם שום מקור לזה. אחר זמן התבוננתי שיש ראיה לזה לכאורה מהירושלמי ע"פ גרסתו ופירושו של המהר"א פולדא וז"ל הירושלמי (פ"ט סוף ה"ה) "רבי חזקיה סלק גבי ר' ירמיה א"ל זכיתי בהן אוצרה א"ל צור לי אלין פריטייא גביך א"ל הרי מקומן מושכר לי, א"ל לא כן אפקרתן חזור וזכיתה בהן", ע"כ.

ופירש המהר"א פולדא וזה לשונו: "שהיה לו לר' ירמיה אוצר של פירות שביעית אצל ר' חזקיה והגיע זמן הביעור וא"ל ר"ח זכיתי באותו אוצר שיש לך בביתי מן ההפקר דרחמנא אפקריה אע"פ שאתה עדיין לא הפקרתה אותה, וחזר ר' ירמיה ונתן מעות לשכור מקום הפירות שיוכל לזכות בהם מדין חצרו, וא"ל ר"ח לא כן אפקרתן, עדיין לא הפקרתן היאך תחזור ותזכה בהן, שהיית צריך להפקיר תחילה דלגבי דידך אינן הפקר עד שתפקיר אותן, ואז תוכל לחזור ולזכות בהן", ע"כ.

ג. עוד כתב שם בצה"ל בשם החזו"א דכל האמור היינו ביום האחרון שהיא שעת הביעור אבל קודם לכן יכול להפקירם בתוך ביתו בפני ג' ולא יזכה בהם ואז לכו"ע אין צריך להוציאם מחוץ לביתו כשיגיע הביעור.

ד. מלשון התוספתא משמע דאין ראוי לאחר לזכות מההפקר של הבעלים אלא אם-כן הוא נצרך ממש.



הרב יעקב טרבילו

בגדר דין מיטב דניזק

בגביית העידית, ודינו בעידית דמזיק שזה שייך תמיד, שאין עידית דידה אלא א"כ יש לו. [בהו"א דנו הראשונים הרבה בל' ר"ע עי' תוד"ה ור"י].

הרי ששיטת ר"ע פשוטה וברורה לשלם לעולם במיטב דמזיק (מלבד סוגיא דלהלן ז' ע"ב בשלו או בשל עולם הן שמין), ושיטת ר' ישמעאל ברוצה לשלם ממיטב דניזק אלא שלא תמיד יש לו, לפיכך הוצרכנו לדין חדש, ונכון להקדים שהא פשיטא מסברא שאין לחייב את המזיק לקנות בעידית דניזק, כגון שקרקעותיו של הנזיק מעולם הרבה משל המזיק וכל כיוצ"ב אין לחייב את המזיק לספק לו עידית, אלא גובה משל המזיק המעולה שיש לו, כמובאר בתוס', והא שדנו בה בסוגיין היא רק כשיש למזיק אפי' יותר משל נזיק, דא עקא איתרמי שכפי אותה קרקע דעידית דניזק אין לו למזיק, הרי שמסברא חזי' בגמ' דהוי קאמר ליה שיגבה מן הפחות - תא את וגבי מן הזיבורית - אפי' פחות מעידית דניזק, וביאור הדבר לפי שאם אין לו כתביעתו אין בידו לתבוע יותר, שאין כח ביד תביעתו לתבוע יותר מהמגיע לו, ועל זה אמרו בגמ' דמהני משמעות דקרא דהאיך דקא משלם ישלם יותר ולפיכך יתן מיטב דידה, דלא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב, זהו תוכן פשוט הגמ'.

אלא שיש לדון אחר דמהני קרא, האם נעקר דין מיטב דניזק או שניתוסף לו דין, וא"כ מהו גדר דינו של מיטב לדעת ר' ישמעאל במסק' הגמ'.

א) מח' הרא"ש והראשונים

וביאור מחלקותם - דרך א'

הרא"ש (תחילת סי' ב') כ': ואי אית ליה למזיק עידית ובינונית וזיבורית ולא שויא זיבורית דמזיק כעידית דניזק ובינונית שויא טפי מעידית דניזק אית דאמרי דיהיב ליה בינונית ומדקדק מדשבק גמרא בינונית אלמא

ב"ק דף ו' ע"ב: ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב שדהו של נזיק ומיטב כרמו של נזיק דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, בהמשך הגמ' דנו במה נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא, ולמסק' אמרי': אלא אמר רב אחא בר יעקב הכא במאי עסקי' כגון שהיתה עידית דניזק מזיבורית דמזיק ובהא פליגי ר"י סבר בדניזק שיימינן ור"ע סבר בדמזיק שיימינן מ"ט דר' ישמעאל נאמר שדה למטה ונאמר שדה למעלה מה שדה האמור למעלה דניזק אף שדה האמור למטה דניזק. (פי': ילפי' תשלום מיטב שדהו, מההיזק שהוא בשדה הנזיק - וביער בשדה אחר, והשתא הלך קרא שאם יש למזיק קרקע הדומה לעידית דניזק ישלם לו הימנה שיעור דמי נזקו). ורבי עקיבא מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב של האיך דקא משלם (מיטב דמזיק, ולא אתי גז"ש ועקר לה לקרא), ורבי ישמעאל מהני גזירה שוה ואהני קרא אהני גזירה שוה כדקאמינא ואהני קרא (דמשמע מיטב דהאיך דקא משלם) כגון דאית ליה למזיק עידית וזיבורית, ועידית דניזק לא שויא כעידית דמזיק, וזיבורית דמזיק לא שויא כעידית דניזק (עידית דניזק שוה פחות מעידית דמזיק ויותר מזיבורית דמזיק), דמשלם ע"ה ממיטב דידה דלא מצי אמר ליה תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב, ע"כ תוכן הגמרא.

המתבאר מתוך הדברים דלר' ישמעאל אינו משלם תמיד כעידית דניזק, ור' עקיבא צמצם דאין כאן תשלום אלא בעידית דמזיק לא פחות ולא יותר, וכפי שכתבו המהר"ם והתורת חיים דזהו הפירוש למסקנא בדברי ר"ע לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, לפי שראה ר"י שאמר פעמים ישלם בדניזק ופעמים שלא, לפי שלא יתכן שיהיה תמיד מזיק כקרקעותיו של הנזיק, לפיכך אמר לא בא הכתוב אלא לומר דין אחד

כמה תירוצים נאמרו בזה בדברי האחרונים, ונביא כאן אחד, והוא מש"כ הגרא"ל מאלין (סי' נ"ב) עפ"מ שנש"ת בחי' הגרעק"א בגיטין, שדין מיטב נקבע משעת ההיזק ולא בשעת ההעמדה בדין, שאפי' הוסיפו לקנות יותר אין נקבע לשלם מיטב כ"א ע"פ מה שהוקבע בעת ההיזק, וקביעה זו צריכה להיות בדין מסוים, שא"א לקבוע תשלומי מיטב בקרקע מסוימת רק משום בכלל מאתים מנה, שהרי כלל זה הוא היפך הקביעות, שהרי בא לעקוף את הדין, ולכן כשאין מיטב דניזק, הדין נקבע לשלם מיטב דהאיך דקא משלם - דמזיק, וא"כ שוב א"א ליתן הבינונית מדין בכלל מאתים מנה.

אולם החולקים על הרא"ש לא ס"ל מהך דין מיטב דמזיק לר' ישמעאל, וא"כ נקבע תמיד התשלום במיטב דניזק. ושפיר מתקיים מיטב דניזק אף ע"י הבינונית שהרי בכלל מאתים מנה.

(ב) דין בשל עולם הן שמין

אליבא דר' ישמעאל

בגמ' בדף ד' ע"ב: בעא מיניה רב שמואל בר אבא מאקרוניא מרבי אבא כשהן שמין בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין, אליבא דר' ישמעאל לא תיבעי לך דאמר בדניזק שיימינן, כי תיבעי לך אליבא דר"ע דאמר בדמזיק שיימינן מאי מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק או דילמא למעוטי דעלמא נמי, ע"כ.

אמרי' בזה דאליבא דר' ישמעאל ליכא למיבעי.

והדברים מובנים בהחלט בעיקר דין דר' ישמעאל, שמשתלם במיטב דניזק, שאז אין לומר בשלו או בשל עולם, שהרי מידה מסוימת אמרה תורה כמיטב דניזק, וליכא למיבעי אלא מהו חיוב המשלם לתת מיטב. אולם, האחרונים נתקשו לפי משנ"ת בכל הנ"ל, דאף לר' ישמעאל מהני קרא לשלם מיטב דמזיק, א"כ מדוע בכה"ג לא תיבעי לר' ישמעאל, דהיינו, בגמ' אמרי' דהיכי דאית ליה למיזק עידית וזיבורית ועידית דניזק פחות מעידית דמזיק ויותר מן

אי הויא ליה בינונית דשויה טפי מעידית דניזק יהיב ליה בינונית, ואית דאמרי אפ"ה יהיב ליה עידית, ודבריהם נראה לי דאהני גז"ש ואהני קרא תרווייהו לשלם ממיטב, מהני גזירה שוה לשלם ליה מזיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק ואהני קרא כשאינה כמיטב דניזק לשלם ממיטב דמזיק, דלעולם בעינן מיטב או דמזיק או דניזק, והאי דנקט עידית וזיבורית ושבק בינונית משום דלא הזכיר אלא הנך דמשתלמין מהם מעיקרא מזיבורית דמזיק והשתא מעידית ולעולם אפילו אי אית ליה גם בינונית ישלם ממיטב שלו, עכ"ל הרא"ש.

פשטות האחרונים היא לבאר מחלקותם של הרא"ש ובני פלוגתא ידידיה בהבנת מסק' הגמ' כאמור, שהרא"ש כפי שכותב הבין דאהני גזירה שוה לשלם מיטב דניזק, ואהני קרא לשלם מיטב דמזיק, והיינו שלמסק' הגמ' ב' דינים איכא בתשלומי מיטב. עיקר קרא מתפרש מגז"ש דבעי' מיטב דניזק, ואהני משמעות פשטות דקרא להוסיף מיטב דמזיק אי לית ליה.

החולקים על הרא"ש חלוקים על יסוד זה, וס"ל דר' ישמעאל שפירש קרא מגז"ש דמיטב שדהו דניזק קאמר, לא עקר לה להך דינא בשום אופן, אלא הכי קאמר דאיכא גווי דמשלם מיטב דמזיק, אבל לא אתי מדין חדש של מיטב דמזיק, אלא שהקפידה תורה שישתלם מיטב, והילכך כי לית ליה למזיק כמותה של ניזק, אתי תורה לרבוויי שיתן יותר ולא פחות, כדי שיתקיים לעולם דין עידית דניזק, ולפיכך בכה"ג יתן עידית דמזיק שהרי בכלל מאתים מנה, ושפיר נתקיים עידית דניזק, ומכאן נדע לעולם שאם אין בידינו ליתן כעידית דניזק ממש יתנו יותר ולא פחות, אבל לאו בדווקא עידית דמזיק.

אכן, אם ביארנו שדעת החולקים היא שאפשר לקיים תמיד עידית דניזק ע"י שיתן יותר, ובכלל מאתים מנה, א"כ צריך לדעת מדוע הרא"ש לא ס"ל הכי, ומדוע נצרך הרא"ש לחדש חידוש מחודש של דין נוסף - מיטב דמזיק. לימא דקרא כדקאי קאי דבעי' מיטב דניזק, וכשאין יתן יותר וכמשנ"ת.

הזיבורית, משתלם ממיטב ולא מן הזיבורית, מה יהיה הדין כשיהיה מיטב דעלמא שפחות ממיטב דמזיק ויותר ממיטב דניזק, דהכא מפקיה תורה ממיטב דניזק, שפיר איכא למיבעי אי בשלו הן שמין ומן המעולה שבכולם, או בשל עולם הן שמין וסגי במיטב דעלמא שפחות ממיטב דידיה.

והגרעק"א כ' לתרץ בבירור דלא כהרא"ש וז"ל: ונראה דלר"י דסבר בדניזק שיימין לא נמצא תרי מיטב, אלא אמרי' דהטעם דכתיב רחמנא דאהני קרא דצריך ליתן מיטב דידיה, היינו נמי משום עידית דניזק, וכיון דאין לו כדניזק צריך ליתן לו כל כך עד שיהיה כדניזק, וא"כ פשיטא דלא מצי ליתן לו מהזיבורית כיון דאינה כדניזק, ואף אם לאו דמהני קרא הו"א דאין צריך ליתן לו אלא מהזיבורית בדלא שויה כדמשמע לעיל, מ"מ השתא דכתיב קרא אמרי' דהטעם משום הכי הוא כנ"ל. ואף דהרא"ש לא כתב לעיל כן עיי"ש. מיהו דברי הרא"ש ממילא תמוהים כקושיית מהרש"א דהכא, עכ"ל. והדברים אין צריכים לפנים, שבבירור כתב להדיא דלהרא"ש דאיכא ב' דיני מיטב לא א"ש לתרץ הך קושיא, ורק לדעת החולקים, וכמשנ"ת.

יעוי"ש מה שדן בדברים אלו, ובסוד הביא דברי השיטמ"ק בשם גליון לתרץ קושיא זו: ואומר הר"י ז"ל שהפירוש כן אליבא דר' ישמעאל לא תיבעי לך במאי דפליג מדר"ע אבל במה שסובר דאהני קרא בהא לא אשכחן שפליגי בזה ור' ישמעאל ור"ע שוין. ולהכי שאל לר"ע כי אם הוא סובר בשלו או בשל עולם גם רבי ישמעאל סובר כן, ע"כ.

ג) בירור שיטת המהרש"א

בתוד"ה כאן, רצו התוס' למצוא אופן שר"י לחומרא ור"ע לקולא, וכתבו בסוה"ד: ואפי' למ"ד בשלו הן שמין הוי מצי למימר דלית ליה למזיק כעידית דניזק דלמ"ד כסף או מיטב ישלם כסף לרבי ישמעאל ולר' עקיבא לא ישלם אלא ממיטב שלו, ע"כ.

ביאור הדברים, דהיכי דעידית דמזיק פחותה משל ניזק, כבר כתבו התוס' בתחילת הדיבור שאין מחייבין אותו לקנות כעידית

הזיבורית, משתלם ממיטב ולא מן הזיבורית, מה יהיה הדין כשיהיה מיטב דעלמא שפחות ממיטב דמזיק ויותר ממיטב דניזק, דהכא מפקיה תורה ממיטב דניזק, שפיר איכא למיבעי אי בשלו הן שמין ומן המעולה שבכולם, או בשל עולם הן שמין וסגי במיטב דעלמא שפחות ממיטב דידיה.

המהרש"א שם עמד על הדברים, ותי' באופן פשוט: דפשוטא ליה לתלמודא דר"י דמצי יהיב ליה מעידית דעלמא כיון דיהיב ליה טפי מעידית דניזק דהא אי ה"ל זיבורית כעידית דניזק ה"מ יהיב ליה ודו"ק, עכ"ל.

וביאור הדברים לכא' דומה להפליא לכל משנ"ת באות הקודם בדברי החולקים על הרא"ש, דמצינו שהתורה הקילה שסגי אפי' במיטב דניזק כשהיא זיבורית דמזיק, כמ"ש שיכול ליתן טפי מדין בכלל מאתים מנה, וא"כ אפי' בלא דין בשל עולם הן שמין נמי ודאי דמצי יהיב ליה כל דטפי מעידית דניזק, ותו ליכא למיבעי בדר"י דין בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין, דממילא ליכא נפקותא בדבר. וכ"כ בקרני ראם שם אות ב': נ"ב לפמש"כ הרא"ש דגם באית ליה בינונית דשוין טפי מעידית דניזק צריך לשלם לו דוקא מעידית א"כ אין תירוצו עולה היטב, ע"כ. ודבריו נראים ברורים, שהרי אי איכא ב' דיני מיטב, מיטב דניזק ואי ליתא משתלם מיטב דמזיק דייקא, א"כ צריך לדעת איזה שומא יש לו להך דין מיטב דמזיק, אי בשלו או בשל עולם, ורק כדברי החולקים דאין דין מיטב דמזיק כלל לפי ר' ישמעאל, אתי שפיר תי' המהרש"א, וכמשנ"ת.

בחידושי הגרעק"א הך קושיא זו בהפלגה יותר גדולה, לא בצירור הנ"ל כשיש מיטב דעלמא דטפי ממיטב דניזק, אלא בצירור שבגמ', דאיכא למזיק עידית וזיבורית, ועידית דניזק פחותה מעידית דמזיק ויתירה על הזיבורית, והך זיבורית היא מיטב דעלמא, דכיון דמהני קרא שמשתלם ממיטב דמזיק, הרי שבכה"ג אי נקטי' בשל עולם הן שמין משתלם מן הזיבורית ממ"נ, דמדין מיטב דניזק נתבאר בגמ' דכה"ג הוי אמינא דמשתלם מן

לטובת הניזק, אבל לדינא מנ"ל דנימא הכי שסו"ס לפי המתבאר בדברי הרא"ש נקבע דין התורה או מיטב דניזק וכשאין לו נשלם מיטב שדהו של מזיק, ומהיכן לנו לחלק אי לטובתו של ניזק הוא או לא, ובהדיא מצינו שלפי הבנה זו בלימוד הגמ' - כמשנתל"ע בש"י הרא"ש, לא בעי' דוקא לטובת הניזק. והוא בדברי הגרעק"א שהובא לעיל (אות ב') שהק' למ"ד בשל עולם הן שמין נימא לר' ישמעאל דאי איכא למזיק זיבורית שהיא עידית דעלמא ופחותה מעידית דניזק ועידית דמזיק יותר משל ניזק, יתן הזיבורית שהוא מיטב דעלמא. לפי האמור בגמ' דאהני קרא, הרי שהגרעק"א ראה בדברי הרא"ש שאם נקבע הדין או דניזק או דמזיק, אין להתחשב בטובתו של ניזק הכא, ומנ"ל למהרש"א לחלק בזה.

ד) דרך ב' בשיטת החולקים על הרא"ש

יש שרצו לפרש שיטת החולקים על הרא"ש באופן אחר, שבאמת לית מאן דפליג דחידוש התורה - אהני קרא הוא, דאי ליכא מיטב דניזק משתלם מיטב דמזיק, ואף החולקים על הרא"ש מסכימים לדעה אחת שיש ב' דינים במיטב לר' ישמעאל, דמזיק ודניזק, ומחלוקתם מצומצמת רק אם אפשר לצאת יד"ח עידית דניזק ע"י בינונית דמזיק המעולה ממנה. [וסברת מחלוקתם אפשר לבאר בכמה פנים, ואפי' על דרך משנת לעיל אות א', אפשר לומר ג"כ, דהרא"ש סבר שנקבע ע"פ מה שהיה בשעת הנזק, ומש"ה נתבאר שנקבע או עידית דניזק או דמזיק, ואלו חולקים, ועל שאין 'קביעות' על איזה קרקע צריך להשתלם - ומאיזה דין אתי עליה, כמו שהגרעק"א הסתפק אי אזלי' בתר שעת הנזק, וגם אפשר שנחלקו אי שייך בכלל מאתים מנה בידי מיטב, שאין זה סכום כולל כמנה ומאתים, אלא סוג של קרקע, ואף שמעולה הימנה יש להסתפק אם שייך בזה דין זה].

והדברים מבוססים בדקדוק דברי הריטב"א בגיטין (דף מט ע"א) שפי' דברי הגמ' כן: ומהני קרא דאי אית ליה למזיק

דניזק לכו"ע. אולם למ"ד כסף או מיטב, דהיינו שאפשרויות התשלום הוא דוקא או כסף או מיטב, הרי שלר' ישמעאל יצטרך ליתן כסף, כיון שמיטב דמזיק אינה קרויה מיטב, דהא בדניזק שיימינן, משא"כ לר"ע למ"ד בשלו הן שמין סגי במיטב ידיה ליקרות מיטב.

המהרש"א כאן כתב על התוס': ולא אמרי' אהני קרא לר' ישמעאל כיון דלא הוי לטובת הניזק וק"ל, ע"כ. דהיינו שנתקשה מדוע לר"י צריך ליתן כסף כמיטב דניזק, הא אמרי' בגמ' דאי ליכא כמיטב דניזק יהבי' כמיטב דמזיק, וא"כ בכה"ג מדוע לא סגי במיטב דמזיק, על זה תירץ בפשטות דלא הוי לטובת הניזק, שבציר שגמ' הרי שאהני קרא שיתן מעידית ולא מזיבורית, אבל כאן שיתנו מעידית הפחותה לא אמרי' אהני קרא.

כפי הנראה מתוך דבריו, הא שהוקשה לו לימא אהני קרא, הוא רק לשיטת הרא"ש ולא לפי החולקים, דבשלמא לפמשת' בדברי הרא"ש שיש ב' דיני מיטב, שפיר קשיא ליה כי ליכא מיטב דניזק אכתי איכא מיטב דמזיק.

אבל לפי המבואר בדברי החולקים על הרא"ש, דכל מה דאהני קרא הוא דלעולם צריך לקיים עידית דניזק ויתן יותר ולא פחות שהרי בכלל מאתים מנה, כמשנתל"ע, לא שייך קו' המהרש"א כלל, דודאי שכה"ג דמשלם פחות מעידית דניזק, וליכא למימר בכלל מאתים מנה, ויקויים אף דין עידית דניזק, פשיטא דלא אמרי' אהני קרא, ואין כאן לא קושיא ולא תירוץ. הרי לך ברור, שדברי המהרש"א אליבא דהרא"ש נאמר, וא"כ תיקשי שהמהרש"א סתר שיטתו אהדי, שכאן הקשה קו' על התוס' שמתפרשת אך ורק כשיטת הרא"ש, ולעיל באות ב' הובאו דבריו בדף ז' ע"ב שכ' לפרש הסוגיא היפך דברי הרא"ש, וכמו שנתבאר במקומו.

עוד יש להוסיף ולעיין בדבריו, שכ' ליישב דל"א אהני קרא כיון דלא הוי לטובת הניזק, יל"ע מי יימר דבעי' טובת הניזק, איברא, טעמא דקרא שפיר מתבאר דהוי

דעיקר קרא מיירי לשלם עידית דניזק, ששמין עידית דידיה ולשלם כמוהו, דא עקא, לא לעולם יש למזיק כאותה קרקע של ניזק, להכי אהני קרא להורות את הדרך ילכו בה, שלא יפסיד הניזק לקבל פחותה הימנה, זהו מטרת הגמ' כמפורש בהדיא בגמ' 'דלא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית' אלא גבי ממיטב, ואף להלכה נקטי' באמת דאין לו דין ליתן מיטב דמזיק בדוקא אלא שיתן יותר ממיטב דניזק ולא פחות, וא"כ מדוע לנו לחדש דין מיטב דמזיק, כשאין לדין זה שום משמעות, שהרי בין כך יכול ליתן אף פחות מכך, כל שהוא יותר מעידית דניזק, נמצינו אומרים שלעולם דינו לשלם או מיטב דניזק או יותר כדי להוסיף על מיטב דניזק, ואין שום מקום שנאמר שהדין הזה אתי מכח מיטב דמזיק, דאם יש רק מיטב דמזיק בין כך יצטרך ליתן זו אף אם נאמר שאין לו דין בזו אלא להוסיף על מיטב דניזק, ואם יש לו בינונית שהיא ג"כ יתירה על מיטב דניזק, ס"ל שאי"צ ליתן מיטב דמזיק וסגי בבינונית, ולא מצאנו היכן נוגע דין זה. [מלבד הבנת 'קושיית' המהרש"א].

ומקור שיטת הראשונים ג"כ אינו משמע לפרש כן, שכמו שהוזכר מקור דברי הראשונים מהא דשבק גמרא בינונית אלמא אי הויא שויה בינונית טפי מעידית דניזק יהיב ליה בינונית, דהיינו בגמ' מהדרי' למצוא היכן איכא מיטב דהאיך דקמשלם (דמזיק) ומצאו רק בכה"ג שהעידית דמזיק בלבד איירי על של ניזק, דבלא"ה אין לנו ליתן דוקא מיטב אלא סגי בבינונית. והנה לפי דבריהם מה לנו אי איכא בינונית או לא, לעולם היכא דלית ליה למזיק כעידית דניזק, דינו בעידית דמזיק, ושפיר מתקיים מיטב שדהו של מזיק ישלם, בין אי איכא רק עידית למעלה הימנה, ובין אי איכא גם בינונית בהדה, אלא שאם יש בינונית יש לנו ליתן בינונית מדין עידית דניזק ולא נצטרך להגיע למיטב דמזיק, אבל לעולם דין מיטב דמזיק איכא. וממשמעות דבריהם נראה שלהבנתם התורה ריבתה רק שיש להוסיף על עידית דניזק ולא ליפחות, ומש"ה לא

עידית וזיבורית, וזיבורית דידיה לא שויה כעידית דניזק דמשלם ליה ממיטב, פי' מאחר דאי אפשר לקיים עידית דניזק משלם עידית דמזיק, ומיהו אי אית ליה למזיק בינונית דשויה טפי מעידית דניזק, בכי הא ודאי יהיב ליה בינונית, דהא מקיים ביה שפיר עידית דניזק כיון דשויה טפי, עכ"ל.

הרי שהריטב"א פי' כשיטת החולקים על הרא"ש, וביאר בתחילת דבריו דאהני קרא דאם א"א לקיים עידית דניזק משלם עידית דמזיק, פי' לכאו' שיש ב' דיני מיטב, כמו שנראה מההמשך דבריו דהא דאפשר ליתן בינונית דשויה טפי מעידית דניזק כיון דמקיים ביה שפיר עידית דניזק, ודברים אלו עולים יפה, כפי שביארנו.

ולפי"ז יתורץ מה שהוקשה לנו בדברי המהרש"א, שלכאו' סתר שיטתו אהרדי, דאי נימא שהמהרש"א סבירא ליה כמשנ"ת עתה מיושב שפיר ב' הדברים שכתב, דמש"כ בדף ז' דפשיטא דמיטב דעלמא אפשר ליתן לר' ישמעאל כל זמן דעדיפא מעידית דניזק, מיושב בכל אופן לפי החולקים על הרא"ש, כמשנ"ת לעיל אות ב'. ומה שהק' דאף אי עידית דמזיק פחותה משל ניזק יכול להשתלם היינו מכח אהני קרא, מיושב שפיר לפי המבואר דאף החולקים על הרא"ש ס"ל דאי איכא מיטב דניזק - שפיר, ואי ליכא, משתלם ממיטב דמזיק, ולא חילקו דלא לישתלם ממיטב דמזיק, אלא כשנותן בין כך יותר מעידית דניזק, דאז אמרי' בכלל מאתים מנה, אבל בלא"ה ודאי הדין דמשלם מיטב דמזיק, כפי המבואר לעיל, ושפיר מתיישבים דברי המהרש"א משני המקומות, זה המהלך שנתבאר כדי ליישב דברי המהרש"א.

אולם, יש להעיר במהלך זה, שהרי ליישב דברי המהרש"א באו, ועדיין לא תירצו ליישב את כל דבריו, שמה שסיים דלא אמרי' אהני קרא כ"א 'לטובת הניזק', לא ביארו בו ולא הוסיפו טעם לדבר, ונשאר מה שיש לעיין בזה (כמשנ"ת לעיל אות ג').

ובעצם הסברא יש מקום לבעל דין לחלוק, דהנה ר' ישמעאל אתי למימר

נימא בפשוטו כשאין כלל עידית דניזק, אבל לדעת החולקים דפליגי על הנחה זו שיש ב' דיני מיטב, אין מקום לקושיא זו, דאליבייהו ליכא לר' ישמעאל לאישתלומי אלא ממיטב דניזק, וא"כ כי ליתא מיטב דניזק אה"נ דליכא דין מיטב.

א"כ, נמצינו סותרים את שיטת הגרעק"א מיניה וביה, שהרי לעיל אות ב' נתבאר דברי הגרעק"א שכ' שלא נמצא תרי מיטב, ולר' ישמעאל ליכא דין מיטב דמזיק כלל, והשתא מבואר הכא שהגרעק"א הקשה דנתפוס בפשוטו דאהני קרא בכה"ג שישלם מיטב דמזיק.

ובאמת ידוע לתרץ מה שכתבו בני הגאון בהקדמה לשו"ת וז"ל: עוד אחת נדבר, הנה הרגשנו פעמים רבות, וידענוה כי כן הוא, שאמ"ו נ"י תפס דבריו לפעמים ע"פ שיטה אחת כו' ולפעמים הקשה ולא ביאר שלשיטה אחרת נחא, וזה מאהבת הקיצור כדרך החכמים הגדולים, גם לאשר כתב דבריו במהירות עצום ורב תמיד, לרוב טרדותיו בלמודיות כו' ועי"ז יוכל הרואה לדמות לפעמים שתפס אותו בדבריו, ע"כ. הרי אף שהקשה כשיטת הרא"ש וסתם דבריו, כך שנראה שזוהי שיטתו, אין זה מן ההכרח, ויתכן שכאן כתב שיטתו וכאן כתב דלא כשיטתו ולא קשיא, אולם במקום שאפשר ליישב עדיפא טפי.

דהנה בשיטת הרא"ש יש לדקדק מדוע שנאמר דהך גוונא דנקט הגרעק"א הוא 'בפשוטו', דאפשר לומר דאיפכא הוא, שבדוקא נקט הך גוונא, דבגוונא דנקט בגמ' רבותא איכא, דאי נקט באופן שנתן הגרעק"א הרי שנתחדש רק שיש דין מיטב דמזיק באופן דליכא כלל מיטב דניזק, וא"כ אפשר לנקוט דוקא באופן שיש מיטב דניזק ועם כל זה, כיון שאין לו ליתן כמוהו יתן מיטב דמזיק, דהתם היה מקום לומר שגיבה מזיבורית, שהרי יש מיטב דניזק, והתביעה של הניזק היא כמיטב ידיה, ואם אין למזיק כוונתה יש בכח תביעתו רק כדי לקבל פחות, לפיכך איצטריך לאשמועינן דלא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית אלא גבי ממיטב.

משכחת לה דרמי עליה דינא ליתן מיטב דמזיק כמשמעותיה דקרא, רק באופן מסוים שבגמ', דאין לו קרקע יתירה על עידית דניזק כי אם עידית שלו בלבד.

[ואף שיש מקום לדחות ולומר, דמן ההכרח יל"פ דין מיטב דמזיק, שלא יתכן לומר שריבתה תורה דין להוסיף על של ניזק, שאין זו הגדרה ברורה, ולפיכך י"ל דפירושו הוא שרמי עליה תורה דין מיטב דמזיק, ועם כל זה יש לו עצה להינצל מכך, כשיתן בינונית ויעמיד תביעתו על עיקרו שהוא מיטב דניזק, ובכלל מאתים מנה, אין זה נראה, דמדוע שנאמר שזה אינו בנמצא שיש דין להוסיף על עיקר הדין, ומ"ש מספק דאורייתא לחומרא וכיוצא ב].

ומה שדייקן מלשון הריטב"א אינו בהכרח, דשפיר אפשר לומר שכוונת הריטב"א לומר פי' הדברים כדברי הגמ', ולפיכך התחיל שודאי היכא דליכא עידית דניזק, כה"ג דאיירי בה בגמ', משלם עידית דמזיק, אבל לא מדין עידית דמזיק כי אם כאשר מבאר הריטב"א בהמשך דבריו גבי בינונית, דאי יהיב טפי מעידית דניזק שפיר דמי, וזו היא קפידת התורה. [ואיפכא יש לדייק שדוקא כשמביא שיטת הרא"ש בהמשך דבריו כותב בדמיטב דניזק או מיטב דמזיק אית ליה לשלומי].

(ה) יישוב דברי הגרעק"א ע"פ האמור

הגרעק"א בריש סוגיין בהא דאמרי' בגמ' דאהני קרא, הקשה: תמוה לי אמאי לא אמרי' בפשוטו דמהני קרא דאם אין לניזק נכסים כלל דמ"מ צריך לשלם מעידית ידיה דבכה"ג בדמזיק שיימינן, דבלאו קרא מהיכן הוי ידעינן זה דמסברא דאם אי אפשר לשיימיה בדניזק אין כאן דין מיטב כלל, ע"כ.

הקושיא כשלעצמה ברורה מאוד, אלא שיש לעיין אליבא דמאן הקשה זאת הגרעק"א, שלכאו' כפי הנראה הקושיא מבוארת רק אליבא דהרא"ש, דלשיטת הרא"ש שיש דין מיטב דמזיק, א"כ הקשה שפיר בשביל מה לנו לחפש ציור מסוים,

התירוץ אותו הביא הגרעק"א בעצמו, כמו שהובא לעיל באות ב'.

(ו) מהלך חדש בשיטת הרא"ש

עד עתה נתבאר דהרא"ש ודאי ס"ל דאיכא ב' דיני מיטב, מיטב דניזק ומיטב דמזיק, ובשיטת החולקים נתבאר ב' דרכים אם אף הם סבירא להו מדין מיטב דמזיק או לא, כאשר נתבאר.

הובא לעיל גם מש"כ הגרעק"א, שבאמת בדברי הרא"ש ראה בבירור דאיכא ב' מיני מיטב, אלא שהוא כותב בספר קושיות עצומות ובשו"ת (ח"ג) בזה"ל: ואנן אמרינן דזהו אין סברא שהתורה הקפיד על ב' מיני מיטב או דניזק או דמזיק אלא דאהני קרא ואשמעינן דצריך שלא יפחות לו מדניזק אף אם עי"ז יתן יותר מדניזק מ"מ צריך ליתן לו דמין בידו לפחות מדניזק דמה דאמרי' ממיטב ידיה היינו מטעם זה כיון דאינך הם גרועים מדניזק ובהה הקפידה דאין לגרע כוחו דניזק, ע"כ. ומש"ה כתב לחלוק על הרא"ש דודאי אי"צ דוקא מיטב דמזיק, וסגי במה דיהיב טפי ממיטב דניזק.

אמנם נראה לפרש בדברי הרא"ש שאף הוא סבר דאין סברא שהתורה תקפיד על ב' מיני מיטב, ואף שיטת הרא"ש היא דלר' ישמעאל שפירש מיטב שדהו של ניזק, אין דין ליתן מיטב שדהו של מזיק - דהאיך דקא משלם, אלא דאיתרמיי איתרמי באופן מסוים שיצטרך ליתן מיטב שדהו, והוא כאשר אין למזיק כעידית דניזק, דאז ס"ד ליתן פחות, כאן חידשה תורה חידוש דאף דלית ליה עיקר דינו שהוא מיטב דניזק, מ"מ לא מצי א"ל תא את גבי מזיבורית, 'אלא גבי ממיטב', ל' זה דייק הרא"ש, שכך אמרה תורה, אע"פ דליכא 'מיטב' - דניזק, עדיין איכא דין 'מיטב'. [אבל לא 'מיטב דמזיק', אלא 'מיטב' שהוא במקרה של המזיק].

ול' הרא"ש מדויק כן להפליא, שהרא"ש כ': וכדבריהם נ"ל, דאהני ג"ש ואהני קרא תרווייהו לשלם 'ממיטב', אהני גזירה שוה לשלם לו [אפי'] זיבורית דמזיק כשהיא עידית דניזק, ואהני קרא כשאנה כמיטב

ולכן נראה, דהגרעק"א הקשה קושייתו דוקא לדעת החולקים, והוא עפמשנ"ת (באות הקודם - ד') דבשיטת החולקים על הרא"ש לא מיסתברא לומר דאיכא דין מיטב דמזיק, כיון שאין בו ממשות, שלעולם יוצא ידי חובתו בהוספה יותר ממיטב דניזק כאשר נתבאר בעזהשי"ת, א"כ יוצא איפוא שבאמת הוי מצי למימר דאיכא דין מיטב דמזיק כפשוטו של גמ', אלא שאין אנו מוצאים מקום בו נצטרך לו, וכל' הגרעק"א: דלר"י דסבר בדניזק שיימינן 'לא נמצא תרי מיטב', לפי"ז הק' הגרעק"א דשפיר אפשר לפרש כפשוטו דאהני קרא לשלם מיטב דמזיק, ובאופן דאין עידית לניזק כלל, שאז א"א להוסיף ולומר בכלל מאתים מנה וישלם מיטב דניזק, שהרי לית ליה לניזק מיטב, ואז 'נמצא' דין מיטב דמזיק.

אכן, השתא דלא איירי בכה"ג, שפיר כ' הגרעק"א דלפי האמור בגמ' לא נמצא תרי מיטב לשיטת ר' ישמעאל, כמשנ"ת.

אולם, זה ניחא רק במש"כ ב'דרוש וחיודוש' ששם כתב ב' הדברים הסותרים לכאו', וכנ"ל, אלא שהגרעק"א לא כתב (הא דבשל עולם הן שמין) רק בדרו"ח אלא אף בשו"ת (ח"ג) ובספר קושיות עצומות, ושם כתבו בשינוי לשון, ששם כ': דאנן אמרינן דזהו אין סברא שהתורה הקפיד על ב' מיני מיטב או דניזק או דמזיק, ומלשון זה א"א להשתמט כהנ"ל, דהא דלא נקט מיטב דמזיק היינו לפי שאין לו שום תועלת מזה, אלא שאין זו סברא, ולפי"ז הדרן קושיין לדוכתא, וצ"ע בזה.

ועתה ככלות הכל מצאתי בשיטמ"ק בשם הגליון שכ' בזה"ל: ואין להקשות למעלה בגמ' למה הוצרך לומר דמהני קרא וכו' לימא כגון דלית ליה לניזק, וי"ל דנראה לו מיטב שדהו משמע דבא למעוטי אפילו במקום דאית ליה, עכ"ל. ונראה מתוך הדברים שהן הן הדברים שנאמרו לעיל, ולפלא ייחשב לומר שהגרעק"א לא ידע מה שכתב השיטמ"ק, בפרט שהשיטמ"ק בהמשך דבריו של הגליון הנ"ל מביא את

המהרש"א בדף ז: והביא הקרני ראם והרש"ש שכ' דלא אתי כהרא"ש, וכ': אבל נראה פשוט לחלק, דמש"כ הרא"ש שאין יכול לתת לו מבינונית הוא משום דצריך לתת מיטב, ולכן נותן לו או מיטב של ניזק או מיטב של מזיק, אבל אם באמת נותן לו דבר הנקרא אצל כל העולם בשם מיטב, שפיר מסתבר כהמהרש"א כיון דבכל גווני הוי מיטב, ואדרבה נראה דכל דברי המהרש"א הם אליבא דהרא"ש, דהרי לשיטת החולקים אצ"ל דמצי יהיב ליה מעידית דעלמא, דהרי מצי יהיב ליה כל מה שיותר טוב מהניזק, והמהרש"א לא איירי אלא לשיטה זו (של הרא"ש) ע"כ, ועתה הוספנו לפי"ז שיתיישב אף דברי המהרש"א בדף ו' ע"ב, והכל מיושב שפיר.

ואפשר להמשיך וליישב בדרך זה, מדוע אכן צריך שדין מיטב הוא רק לטובת הניזק, ומ"ש ממה שהקשה הגרעק"א לפי ההבנה הקודמת ברא"ש, דאם יש דין מיטב דמזיק, פשיטא ליה דאיתמר אף אי שווא פורתא, ומדוע הכא לא נימא דכה"ג דליכא כעידית דניזק לא יצטרך ליתן או כסף או מיטב, אלא במיטב דמזיק סגי, שהרי 'מיטב' הוא ושם 'מיטב' עליו, כמו שנחבל"ע (אות ג').

והחילוק נראה פשוט, דהנה בגמ' העלו בעיה שצריך לפתור, והוא כשאין עידית דניזק, לפי מה שהובן לעיל בשיטת הרא"ש, הרי שהפיתרון לזה הוא יצירת דין נוסף, מיטב דמזיק, אכן לפי"ז בנידון שהק' הגרעק"א, לא מהני לן דין מיטב דמזיק - שנישום בשל עולם, א"כ אין לנו מנין לחדש עתה ליתן יותר.

אבל לפי המבואר עתה, הביאור בגמ' הוא בעצם כשיטת הגרעק"א (שלמד דלא כהרא"ש - לפי דרכו בדברי הרא"ש) דאהני קרא דצריך שלא יפחות לו מדניזק, אלא בו בזמן שהגרעק"א כתב לפי דרכו דהמובן הוא דאין צריך ליתן מיטב ידיה, אלא ככה"ג, דהקפידה תורה שלא יתגרע כוחו דניזק, הרי שלפי המבואר עתה כהרא"ש נאמר שהרא"ש הוסיף על זה, דסו"ס 'מיטב' כתיב בקרא, ולעולם בעינן שם מיטב, אבל

דניזק לשלם ממיטב דמזיק, 'דלעולם בעינן מיטב' או דמזיק או דניזק, עכ"ל.

דהיינו, שהרא"ש באמת מודה לעיקר שיטת הראשונים דלעולם עיקר הדין הוא מיטב דניזק, אלא דהיכי דאין לו, לא סגי בבינונית שהיא כוללת אף מיטב, אלא בעינן מיטב ממש, ואי ליתא דניזק צריך לשלם משל מזיק. אבל לא מדין מיטב דמזיק, אלא מדין מיטב, דמהני גזירה שוה שמתחיל מעידית דניזק, ומהני קרא דאי לית ליה ישלם יותר, ובמיטב דייקא.

ולפי"ז אתי שפיר שיטת המהרש"א בדברי הרא"ש, שהמהרש"א כ' בדף ז: אליבא דר' ישמעאל לא תיבעי לך [אי בשלו או בשל עולם], מיהו אליבא דר' ישמעאל נמי ה"מ למיבעי היכא דאהני קרא, ואפשר דפשיטא ליה לתלמודא לר"י דמצי יהיב ליה מעידית דעלמא כיון דיהיב ליה טפי מעידית דניזק דהא אי הו"ל זיבורית כעידית דניזק ה"מ יהיב ליה, ע"כ. הרי שלעיל אות ב' הובא לדייק בדברי המהרש"א דלא כהרא"ש, והוא לצד הטעם שנתן 'כיון דיהיב ליה טפי מעידית דניזק', אבל כשנדקדק עתה אפשר לומר שפיר דהמהרש"א כהרא"ש, דמצי יהיב ליה מ'עידית' דעלמא, אבל לא בינונית שהיא טפי מעידית דניזק, כי אם מיטב בלבד. והוא ע"פ המתבאר דהרא"ש ס"ל דלעולם בעי' מיטב, וכשאין מיטב דניזק יהיב מיטב דמזיק רק כדי ליתן 'מיטב' [ולאו דוקא מיטב דמזיק], א"כ כשיש מיטב דעלמא שפיר אפשר ליתן זאת בתורת 'מיטב'.

ולפי"ז ליכא שום סתירה בדברי המהרש"א, דמש"כ בתוס' בדף ו' ע"ב (הובא לעיל אות ג') דנימא אהני קרא לשלם ממיטב דמזיק אף דהוי פחות מעידית דניזק, היינו נמי דס"ד דבהכי נמי יתקיים דין 'מיטב' אף דהוי פחות, מ"מ הרי מיקרי שפיר 'מיטב', ולהכי קאמר דלא קאמר הא דאהני קרא כ"א לטובת הניזק.

ומצאתי שיסוד הדברים כבר הובאו בשם הגרש"ז אורבך במנחת שלמה, שהביא דברי

דניזק. ולפי"ז בעצם התביעה היא על מיטב הפחות והוא של עולם, ואי לית ליה גבי ממיטב דמזיק דוקא, ואפילו אית ליה קרקע אחרת דעדיפא ממיטב של עולם לא סגי עד שתהא מיטב דמזיק.

וביאור הדבר נראה מתו"ד דההבנה לצד זה בדברי ר"ע היא, דהתורה הקפידה על 'מיטב' מתוך שדותיו של המזיק, והיינו מיטב דמזיק דקאמר ומיטב שדהו דהאיך דקא משלם, שהיא שדה של המזיק ומיטב היא בשל עולם (ע"פ המהר"ם שיף ועי' ביאור). ולא אתי ר"ע אלא למעוטי דניזק, שהניזק אינו נותן שום שומא והשפעה על שדותיו של המזיק לקרות מיטב, אבל עיקר קפידא לר"ע הוא 'מיטב' ששייך למזיק, ועל פי סברא זו חידשו דאף אם יש לו מעולה משל עולם, אינו יכול ליתן אותה דהא 'מיטב' בעינן, ואם יתן 'מיטב' דעלמא ניחא, ואם לית ליה יתן 'מיטב' דמזיק.

והרי זה ממש כיסוד הדברים שביארנו ע"פ הרא"ש, דאותו דין 'מיטב' איכא לר' ישמעאל, אלא שלר"י ההתחלה היא ממיטב דניזק, ולר"ע בשל עולם (לפי צד זה).

[ואפשר שזה כוונת התפארת שמואל, שתמה על הרא"ש למה נכנס למחלוקת לא לו, הא לית הלכתא כר' ישמעאל, וכ' דאפילו לר"ע איצטריך היכי דאית ליה למזיק בינונית שחשובים יותר מעידית דניזק ודעלמא, ועידית דידיה הן עידי עידית דסד"א שאף הבינונית תחשב כמיטב לכך יליף הרא"ש מדר"י נשמע לר"ע דבעינן דוקא מיטב דמזיק.

ובאמת דבריו נראין תמוהין מדוע ס"ד שיוכל ליתן אם עדיף משל עולם, כיון דנקטינן להלכה דבשלו הן שמין, ואולי אפשר לומר דהוא נקיט איפכא ממשנ"ת, דהא פשיטא ליה דמיטב של עולם יכול ליתן, ואיבעיא ליה אי ליכא של עולם, האם אפשר לצאת של עולם בבינונית דעדיפא מיניה, או צריך שלו דוקא, ואי בעינן שלו דוקא הרי זה כדברי הרא"ש ממש].

ודאי שאין שם מיטב לבדו קובע, שהרי הבעיה היא שצריכים לדאוג שלא יפחות, והא גופא ילפי' מקרא [ולא פיתרון של דין נוסף], שלא לפחות מעידית דניזק, אלא שעדיין דין 'מיטב' במקומו עומד, ולפיכך לא סגי בבינונית כה"ג.

וא"כ פשיטא דבין להרא"ש דיש ב' אהני קרא' אף דין מיטב, ובין לשאר הראשונים, כו"ע מודו שהילפותא בגמ' שלא לגרע כוחו דניזק, וא"כ אתי שפיר מש"כ המהרש"א - אליבא דהרא"ש, דל"א אהני קרא כי אם לטובת הניזק, ומיושב ג"כ מה שהקשה הגרעק"א מהא דבשל עולם הן שמין (לעיל אות ב') והכל עולה יפה לשיטת הרא"ש.

ז) הבנת הצד בשל עולם הן שמין

אפשר להביא ולהסתייע למהלך הנ"ל, ע"פ האמור להלן בדף ז' ע"ב, דאיבעי בשלו שמין או בשל עולם, כמו שהובא לעיל (אות ב'). הצד בשל עולם נתבאר בגמ': מיטב שדהו אמר רחמנא למעוטי דניזק, והלשון צריך דקדוק, שהרי לכאורה הוא ממעט גם מזיק, ומדוע שלא יתבאר בהדיא של עולם. [דהיינו, ודאי שבא ליישב מדוע אמר מזיק - למעוטי דניזק, אבל צריך היה לסיים ולעולם בשל עולם שמין].

בנוסף דקדקו האחרונים שביארו כמה דקדוקים נוספים, דבבירייתא שהובאה בנוסף הגמ' (ז). כתוב להדיא ר"ע אומר מיטב שדהו של מזיק, האיך נבוא לומר דבשל עולם שמין, וכמו"כ יש להבין משמעות הפסוק מיטב שדהו, מה שייך לשדה המזיק אי בשל עולם הן שמין, עוד דייקו מסברת ר"ע (דף ו ע"ב) דמשלם מיטב דהאיך דקא משלם [וקושיא זו כבר הק' תלמיד ר"ת], דמשמע מיטב של המשלם דייקא.

אכן, האחרונים הניחו ביאור הדברים (חי' ר' אריה לייב - סי' נ"ז ועוד), דלא סליק אדעתין לומר דבשל עולם בלבד הן שמין, מכח כל האמור לעיל. אלא שצדדו לומר דילמא אינו בשלו דוקא, ואם יתן מיטב בשל עולם נמי סגי, וכלשון הגמרא למעוטי

הרב אליעזר דוד ברנד

נגדר חיובא דגרמי והמסתעף

(א) כתב משם תוספי תוספות להרא"ש ז"ל, וז"ל: והא דקתני במתני' לא זה וזה שדרכן לילך ולהזיק היינו דאדם דרכו לילך לישן אצל אדם או כלים ומזיקם, עכ"ל, וע"ש מש"כ עוד בזה. ועכ"פ מבוי' דהגם דכל אדם המזיק הוא חייב מדין מכה בהמה ישלמנה, מ"מ באופן שהוא הכשיר את הנזק הוא ג"כ חייב אף של"ש בזה הענין של אדם המזיק, מ"מ חייב על שהכשיר את הנזק, ורק דמיחשב מזיק מכיון שהוא אדם. וא"כ הרי אפשר לממר כן גם בגרמי, וכן"ל.

ונפק"מ טובא איכא בזה אי גרמי כעשאו בידים או דחייב משום שהכשיר נזקו, וכגון בכל חיובים שמצינו גבי אדם המזיק בידים שנלמד ממכה בהמה ישלמנה, כגון תשלומי מיטב וכגון תשלומי ד' דברים כשהזיק את האדם, וכמש"ת בע"ה, וכמו"כ נפק"מ אם בהמתו שהזיקה ע"י גרמי אם ג"כ נחשב שהבהמה עשאה דאכתי הנזק אתא וגריר מתוך מעשיה, וא"כ לכא' יתחייבו הבעלים בנזקה, אבל אי גרמי הוא חיוב מטעם שהכשיר נזקו, ג"כ הו"ל הבעלים מכשירין את המכשיר, דהא על נזקי בהמתו הוא חייב מטעם שהכשיר את הנזק בהא דפשע בשמירתה.

ויצויין כי לכא' נידון זה לא שייך להשיטה המובאת בראשונים (עי' תוס' ב"ב כ"ב ע"ב ורמב"ן בקונ' דינא דגרמי) וכן נקט הש"ך בס"י שפ"ו, דדינא דגרמי הוא קנסא שקנסו חכמים היכא דשכיחא הזיקא, דהא לפי"ז הוי קנסא דחז"ל וחייב חדש, ואין שום חילוק אם נימא דאחשבוה כעשאו בידים או לא, דסו"ס לולא תקנתם, לא ה' נחשב שעשאו בידים. ועי' בש"ך שם סעיף שכתב דלשיטה זו גבי גרמי דבהמתו פשוט שפטור כיון שלא קנסוהו חז"ל בכך. וציין שם גם לדברי הרא"ז בשלטי הגיבורים (בדף כ"א ע"ב מדפי הרי"ף) דכיון דהוי גרמי ידיה קנסא ה"ה שקנסוהו בבהמתו.

א. קיי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי (טושו"ע סי' שפ"ו ס"א), והנה לא מצינו לכא' דילפינן מקראי לחייב את האדם המזיק ע"י גרמי, אף שלא הזיק בידים ממש, וע"כ דגם לולא קרא מיוחד ידעו רז"ל שחייב גם על גרמי. ובזה יש לדון אם אכן הטעם הוא משום דסברו רז"ל שאין שום חילוק בין מעשה שבידים לבין מעשה הבא ממנו ע"י גרמי, דגם כה"ג נחשב מעשיו וכאילו עשאו בידים, או משום דסברו דיש לחייב את האדם המכשיר נזקין מדין הכשר נזק, ואי"ז בכלל מכה בהמה ישלמנה. וזה ידעו מזה שחייבה תורה את האדם כשממונו הזיק, ומבוי' במתני' ריש ב"ק דהענין בזה הוא דשמירתן עליו, וכיון שלא שמר הוא מתחייב בתשלומי הנזק. וכ"מ במתני' שם דף ט' ע"ב: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. וע"ש ב' פ' בפרש"י. ומזה למדו דשפיר שייך לחייב את האדם על הכשר נזקו כמו בממונו המזיק, וא"כ דינא דגרמי ג"כ חייב מטעם שהכשיר את הנזק ולא משום דנחשב כאילו שעשאו בידים.

והנה קיי"ל עוד דאדם מועד לעולם בין ער בין ישן בין מזיד בין שוגג בין רצון ובין אונס. (טושו"ע סי' שע"ח ס"א וסי' תכ"א ס"ג), ומבוי' שם דיליפ' לה מקרא דפצע תחת פצע לחייבו, ועיין בפני יהושע (ב"ק דף כ"ו ע"ב ד"ה בגמ' מנה"מ), שכתב דהא דבעי קרא לחייב את השוגג בתשלומי נזקו, אינו אלא על הא דאמר' התם דאע"פ שפטור מד' דברים מ"מ הוא חייב בנזק. אבל על הא גופא דחייב בתשלומי הנזקין בשוגג, א"צ קרא, דלא גרע מבהמתו שחייב אף שהוא שוגג, אלא משום שהוא הכשיר את הנזק, וא"כ ה"ה בשוגג הרי הוא הכשיר את הנזק, וכן מבואר לכא' מסוגיא דריש ב"ק (דף ד') דהא דאמר' במתני' דאדם דרכו להזיק מוקמינן שם בישן דכיון דכייף ופשיט אורחיה הוא. ובשיטמ"ק שם (בד"ה בישן

דס"ל דגם גרמי הוי רק הכשר נזק, וא"כ למד מזה דהאדם פטור על הכשר נזק שיצא מהכשר נזקו. [ועיין בקה"י ב"ק סי' ל"ה אות ב' שכתב ג"כ על דרך זה, וע"ש].

ולכאור' ימצא דבר נפלא לפי המתבאר, והוא דאדם המזיק בישן ובשוגג ע"י גרמי, יהא תלוי בפלוגתת הראשונים אם חייב על גרמי דבהמתו, דהא אדם המזיק בישן ובשוגג נתבאר דאינו חייב מדין אדם המזיק בידים, אלא שהוא הכשיר את הנזק, ומשו"כ הוא חייב, וא"כ ככה"ג שהזיק בגרמי, הו"ל שהכשר נזקו הזיק ע"י הכשר, וא"כ ה"ל כבהמתו המזיק בגרמי, ויהא תלוי באשלי רברבא.

ג. והנה אמר' שם בגמ' (דף ד' ע"א) דהאדון פטור על נזקי עבדו ואמתו משום שמא יקניטנו רבו וילך וידליק גדישו של חברו ונמצא זה מחייב את רבו מאה מנה בכל יום. ומבוי' דלולא הטעם דשמא יקניטנו, ה"י האדון חייב בתשלומי נזקי עבדו, ולא עוד, אלא גם על הזיק שהעבד עשה ע"י שהדליק את הגדיש, ה"י רבו חייב בתשלומי כל הגדיש. ויעיין בחזו"א (שם סימן ג' אות א') שתמה דאפי' על נזקי שורו בעינן ילפותא יתירא שיתחייב גם על החיה ולא רק על נזקי הבהמה. ומבוי' דאפי' דלכאור' אין סברא לחלק בחיוב השמירה עליהם, מ"מ על חיוב התשלומין בעי' לילפותא דחיה בכלל בהמה (שם י"ז ע"ב), ומ"ג דגם בנזקי ממונו הא פטרוהו כשהזיקו ע"י אש, דדרשי' איש אש ולא שור אש, והיכי יתחייב האדון על אשו של עבדו. וע"ש שהסיק דפשוט דהעבד לכשישתחרר ישלם מעצמו, וכל הנידון הוא לחייב את האדון עד שישתחרר העבד, שהרי בגללו אין עתה כסף לעבד דמה שקנה עבד קנה רבו. ואמנם ידוע שיש מבארים דאכן לולא הטעם דשמא יקניטנו ה"י רבו מתחייב בנזקי עבדו ואמתו כמו בנזקי ממונו. והטעם, דבהמה וחיה שאינם ברי דעה, ואינם עושים כלום מדעתם, לא היינו מחשיבים אותם כמזיקים לולא הילפותא, וא"כ אף שחייב לשמרם, מ"מ לא מיקרי שהזיקו, וא"כ אף משגילתה

וכולהו סברות בקנסא. וגם לענין תשלומי מיטב בגרמי, איכא למימר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף שלא נתרבה מקראי דתחת נתינה ישלם כסף, ול"ש למיקריה 'אב', מ"מ יתכן שמשלם מיטב, וכמש"כ הראב"ד ז"ל גבי מטמא מדמע ומנסך (ב"ק דף ד' ע"ב בסו"ה מטמא) דאיכא דס"ל (גיטין דף נב נג) דהיזק שאינו ניכר לאו שמיא היזק וחייב בהן מדין קנסא וז"ל שם: קשיא לי ואי לא שמיא היזק וקנסא הוא, מנא לי דמשלם ממיטב, דהא לא איקרו אבות אלא לענין תשלומי מיטב, דהא לית להו תולדות. ואיכא למימר כיון דקנסינהו משוינהו ממונא, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון עכ"ל, וא"כ ה"ה גרמי אי ס"ל דהוי קנסא.

ב. והנה הרמ"א שם פסק בזה"ל: ודוקא באדם חייב דינא דגרמי אבל בבהמה לכו"ע פטור. (נ"י פרק הפרה) עכ"ד. והנה בב"ק דף מ"ח ע"ב איתא, נפל לבור והבאיש מימיו חייב, אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו, אבל הבאיש מריחו פטור, מ"ט גרמא בעלמא הוא וגרמא בעלמא לא מחייב, עכ"ד הגמ'. ובנימוק"י שם (כ"א ע"א מדפי הרי"ף) כתב דהרי"ף השמיט דין זה דרבה, משום דרבה סבר הכא כשיטתו דלא דיינינן דינא דגרמי, אבל למאי דקיי"ל דדיינינן דינא דגרמי, ה"ה בהבאישו מריחו אינו פטור, דה"ה בגרמי דבהמתו דחייב. והביא שם דהרא"ה כתב בשם רבו דגם למאי דקיי"ל דדיינינן דינא דגרמי, מ"מ ה"מ בגרמי דיליה, אבל בגרמי דבהמתו לא חייבה אותו התורה, דהוי הכשר דבהמתו, ולא חייבוהו בזה. והביא לזה רא"י מדאמרינן איש בור ולא שור בור, וע"כ דלא חייבתו תורה על הכשר נזקי דבהמתו, ומבואר להדיא לשיטה זו דהא דפטור בגרמי דבהמתו הוא משום דס"ל דגרמי לא נחשב כמעשיו כי אם כהכשר, וכי גם האדם חייב בזה מאותו הטעם שהוא חייב בנזקי בהמתו ובורו, דאל"כ מה הביא רא"י מדאיש בור ולא שור בור, הא השור שעשה בור הרי לא הזיק ממש, אלא עשה דבר שיזיק, וע"כ

תורה בחד לא ידעי' באחר, אבל בעבדו הרי בן דעת הוא, והיזק שהוא עושה מיקרי היזק, ולא שיצא מתח"י נזק, וא"כ אם הי' רבו חייב בשמירתו, כמו"כ פשוט שהי' חייב בתשלומי נזקו כמו בשורו.

ואמנם לדרך זה עדיין תקשי, היאך היו מחייבין את האדון על אש עבדו, דהא איש אש ולא שור אש. ואמנם לכא' דין זה יהא ג"כ תלוי בפלוגתא הנ"ל אם חייב על גרמי דבהמתו, דלכא' הסיבה לפטור הוא כמו שביארנו דהוי הכשר נזק של הכשר נזקו, והוא הכשר את המכשיר, ולא חייבה אותו תורה בזה. וא"כ ה"ה לכא' בעבדו, דהרי לכא' מה שחייבה תורה דין אש, הוא רק באופן שלא היה אפשר לחייב את האדם מדין אדם המזיק ומדין גרמי, וכן מפורש בתור"פ דף כ"ב ע"א (ד"ה אשו) וז"ל: יש לתמוה קצת למה הוצרך לומר טעם באשו יותר משאר נזיקין, וי"ל לפי דלפעמים שאין האש מזיק כי אם ע"י הרוח שמוליכתו, ואלולי הרוח לא היה מזיק, א"כ אינו מעשה האדם כי אם מעשה הרוח, ולכן הוצרך ליתן טעם לרבי יוחנן משום חציו, דכיון שהדליקו במקום שהרוח מצויה יכול להוליכו נמצא שפשע בהדלקתו, כמו בחציו שאדם זורק למרחוק, עכ"ל. ומבואר להדיא דכל החידוש של אש אין הכוונה שהפקיעה מדין אדם וחידשו בזה תורת אש, אלא שחייבו גם במקום שאינו אפי' גרמי, וא"כ ע"כ דבנזקי ממונו שפטרוהו כשעשו הם אש, ע"כ דהוא גם רק באופן הרחוק דהוי מעשה הרוח, אבל באופן שהוי בגדר גרמי אין לפוטרים מטעם זה, וא"כ באופן זה פשוט דתלוי בפלוגתא הראשונים אם חייב על גרמי דבהמתו, דלכא' עבדו שהדליק את הגדיש, נשרף כל הגדיש ע"י גרמי, וא"צ לזה הרוח בכלל.

והן אמת דגבי בהמתו הא תנינא להדיא (שם דף ל"ד ע"ב) דהשור שהדליק את הגדיש, הבעלים חייבים בתשלומי כל הגדיש. ועיי"ש במלחמות (ט"ז ע"ב מדפי הרי"ף) שכתב דעל מקום הגחלת הוא חייב נ"ש מדין שן, ועל שאר הגדיש הוא חייב ח"נ כמו בצרורות, והרי לך דשאר הגדיש

נחשב צרורות, וע"כ דהוי לכה"פ גרמי, [וברש"י שם משמע דחייב על כל הגדיש ח"נ כקרן דהוי משונה, וצ"ע]. ואלא דגבי בהמתו אין זה תלוי בהפלוגתא של גרמי דבהמתו, כי כל גרמי דבהמתו שבאה מכוח הבהמה [ולא מגופה], איכא הלכה למשה מסיני דמשלם ח"נ, ואמרי' בזה (שם י"ז ע"ב) דכוחו כגופו דמי והלכתא גמירי לה דמשלם ח"נ. ובאמת מפשטות הגמ' משמע דגם לולא ההלכת' הי' חייב בצרורות דכוחו כגופו, וחידשה הלכת' דאעפ"כ משלם ח"נ, אמנם להרא"ה בשם רבו דס"ל דגרמי דבהמתו פטור, א"כ לכא' לולא ההלכתא היו פוטרים אותו מכלום, כיון דהוי מכוחו ולא מגופו, והוי הכשר דהכשירו, והיינו משום שהבהמה לא התיזה בעצמה את הצרורות, אלא דדרך הילוכה ניתזו ממילא ע"י הילוכה. ולפ"ז צ"ל בבי' הגמ' שם, דהא גופא נמי חידשה ההלכת' דנחשב כוחו כגופו ולכן משלם ח"נ. וכבר ידוע ומקובל לפרש כן בפרש"י בדף ג' ע"ב שפי' דהא גופא שמעי' מההלכתא, דממונא הוא. ומבוי' דלולא ההלכתא הי' פטור, ואפי' מדמחייבי' עדיין יתכן דהוי קנסא ובעי' ההלכתא דהוי ממונא, וע"כ היינו משום דס"ל דגרמי דבהמתו פטור, ובעי' שתזיק בגופה ממש. (וכמ"פ בשיטמ"ק בדף י"ז שכתב מהר"ש ז"ל בזה"ל: לא מצי אמר לאו כגופו דמי (דאיכא) [דא"כ] חצי נזק צרורות ליהוי קנסא, עכ"ד. ומתב' כמשנת"ב). ואמנם הרא"ש בסי' א' כתב: הא דקאמר הלכתא גמירי לה דממונא הוא, להא לא בעי הלכתא דממילא ממונא הוא, כיון דתולדה דרגל הוי, עכ"ל. והיינו דס"ל דגם לולא ההלכתא דח"נ צרורות, הי' חייב, והי' משלם נ"ש, וההלכתא אתא לגרוע שאינו משלם אלא ח"נ. ולכא' ה"ט, משום דס"ל דגרמי דבהמתו נמי חייב, ונמצא דגם רש"י והרא"ש נחלקו אם גרמי נחשב כאיהו עשאו וה"ה בבהמתו, או דחייב רק משום שהכשיר את הנזק ומשא"כ בבהמתו.

ד. ולמש"כ בבי' הגר"א בסי' שפ"ו דלהפוסקים דלא מחלקי בין גרמא לגרמי,

מחקן פטור דגרמת שוורו הוא. ומסתברא דחייב, ושאיני גרמא דריחא דממילא אתיא, מהך דהכא מעשה שוורו הוא, אף ע"פ שהפסד הוא גרמא, עכ"ל, עכת"ד הש"ך. והנה לפום ריהטא נראה דהש"ך הבין בדברי הרמב"ן הללו דס"ל בעלמא דחייבין על גרמי דבהמתו, וכדעת הרי"ף, ורק דבהבאיש המים ע"י ריחו ס"ל דמ"מ פטור, דאין זה נחשב לגרמי כלל כי אם לגרמא, כיון שההבאשה נעשה ממילא, ובגרמא דבהמתו הא ודאי פטור דאפי' על גרמת עצמו הוא פטור. ובשביל הבנה זו הקשה, האך הביא הראיה בשם רבו הרמב"ן דפטור גם על גרמי דבהמתו, אמנם נראה לכאור' לפרש כן בכוונת הש"ך דהא הרמב"ן יסודו מוצק בזה, שפטורין על גרמי דבהמתו, וכבר בריש הקונטרס שם (בד"ה ואיכא דסליק) כתב: הוה ליה גרמת ממונו וממונו הגורם היזק אם אינו מזיק ממש פטור, הא למה זה דומה לשור שנפל לבור והבאיש את מימיו מריחו שהוא פטור, ואע"ג דדיינינן דינא דגרמי, עכ"ל. וגם כמה שורות קודם הדברים שהביא הש"ך, כתב: כי דיינינן דינא דגרמי ה"מ בנזקי עצמו, אבל בנזקי בהמתו לא, שלא חייבתו תורה אלא בנזקין ממש מכוחו, אבל בגרמת שוורו לא, כך נראה לי, עכ"ד. ומבואר להדיא כי הרמב"ן נקט למעשה דפטורין על גרמי דבהמתו, וא"כ מוכח להדיא דהא דסיים הרמב"ן דפטור בהבאיש מימיו מריחו כיון דהוויא ממילא וגרמא בעלמא, אין כוונתו לומר דבכל גרמי חייב, ובהבאיש הוי גרמא. אלא ע"כ דכוונת הרמב"ן הוא דאף דהבאיש נמי הוי גרמי, ועל גרמי דבהמתו פטורין, מ"מ בשרף שטרותיו וכו' מ"מ חייבין.

פשוט דגרמי דבהמתו אין שום חילוק ותמיד הוי גרמא בעלמא, כיון שאינו עושה בעצמו, ופטור. ומבואר מדבריו דס"ל דבאמת גם הסוברים דגרמי דבהמתו פטור (הרא"ה בשם רבו ורש"י כמשנ"ת), מ"מ א"צ לפרש דהטעם הוא משום דס"ל דגרמי אין נחשב כאילו הוא עשאו, ואשע"כ בבבהמתו פטור, אלא גם אם סבירא להו דגרמי נחשב כאילו עשאו בידים, מ"מ גבי בהמתו שאני. והטעם, משום דבאמת גם כשהבהמה מזיקה בידים ממש, אין זה נחשב כמעשה הבהמה, כיון שהבהמה איננה בעלת דעת להתמקד בפעולותיה, אלא דיוצאים כל מיני הזיקות מתחת ידיה. ואלא דאעפ"כ חידשה תורה דכל כמה שהבהמה מזקת ע"י פעולת בידים ממש, אז מיקרי מזיק ושייך לחייב בהנאת הבעלים על הכשר נזקם, אבל כשהבהמה איננה מזקת בידים ורק ע"י גרמי, אפי' אם הוי כוחו כמו בצרורות, אי"ז נחשב כמזיק, וכה"ג אין לחייב את הבעלים, כיון דבהמה אין לומר דהוא כעשתה בידים, כיון שגם בעושה בידים אין נחשב כעושה בעצמה. אבל באדם שכשעושה בידים, זה נקרא שעושה בעצמו, א"כ בגרמי יתכן דלכו"ע נחשב כמו שעשאו בידים וחייב מטעם אדם המזיק. [ויתכן דגם לדרך זה לא תיקשי הא דמיתיי הרא"ה בשם רבו ראיא מדיליף איש בור ולא שור בור דלא חייבה תורה על הכשר דבהמתו וה"ה בגרמי, דהא אפי' אי ס"ל דגרמי היינו כשעושה בידים, מ"מ גבי בהמה אין כלל מושג של עושה בעצמו, כיון שהכל נעשה ממילא, וא"כ כל כמה שאי"ב בידים ממש, אין שום חילוק בין כורה בור והבור הזיק, למזיקה בגרמי, דסו"ס תרווייהו ממילא נחשב].

ו. אלא צ"ל דכוונת הש"ך להקשות הוא, דלכאור' מהא דס"ל להרמב"ן וממה דהביאו הרא"ה בשמו, דבהבאיש מימיו מריחו פטור, והטעם הוא "דלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמה", א"כ מבו' דהרמב"ן ס"ל דגרמי הוי רק הכשר, ואינו נחשב כעשאו בידים, ואשע"כ שפיר אמרי' דבגרמי דבהמתו הוי הכשר נזק דהכשר נזק, ולא

ה. והנה הש"ך שם בסק"ה תמה מאד על מה שכתב הנ"י משם הרא"ה בשם רבו דלא חייבה תורה על גרמי דבהמתו, דהלא רבו של הרא"ה ה"ה הרמב"ן ז"ל, והרמב"ן בעצמו בקונטרס דינא דגרמי מפלפל בזה אם חייב על גרמי דבהמתו ומסיק בסוף בזה"ל: ולפום הך סברא, שוורו שהדליק את האש ושרף שטרותיו של חבירו או אפילו קרען או

בהמתו תלוי אם בהמתו עשתה מעשה בשביל הנזק בידים, או שיצא ממילא בלי שום מעשה, דהא כשהיא עושה מעשה, זה נראה כמעשה מזיק, אף אם לא היה נזק ישיר מתוך המעשה, וא"כ אפשי"ל דס"ל להרמב"ן דהיכא דנפל לבור והבאיש מימיו מריחו, כיון דלא אתא ע"י מעשה שלה, א"כ דיינינן לה גרמי דבהמתו דפטור, אבל בעשתה מעשה כגון בשרף שטרותיו ש"ח או קרען או מחקן, מחייבין ליה, כיון שעשתה מעשה ונחשב כממונו המזיק, ולפ"ז זהו כוונת הרא"ה שלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמתו, והיינו דלא חייבתו תורה אלא באופן שבהמתו עשתה מעשה וע"כ יצא היזק, אבל כשלא עשתה שום מעשה, רק שהכשירה הנזק, והיינו שיצא ממנה ממילא בלי שום מעשה, הוא פטור.

ולפ"ז נמצא דגם הרמב"ן ורש"י שפטרו את הבעלים בגרמי דבהמתו, וכמו"כ הרמ"א שפסק כן, יתכן עדיין דס"ל דגרמי היינו שנחשב שעשאו בידים, ואעפ"כ בבהמתו אינו חייב עד שיעשה מעשה, ולפ"ז יוצא עוד דהא דקיי"ל דפטורין על גרמי דבהמתו והמקור לזה הוא מנ"י פרק הפרה כמו שציין הרמ"א, והוא מקורו מהרמב"ן, מ"מ כ"ז הוא רק בגרמי דבהמתו שלא ע"י מעשה, אבל בגרמי דבהמתו ע"י שום מעשה, לא נפטר, כי עיקר החיוב הוא כשבהמתו עושה מעשה. ועוד נמצא לפי"ז במש"כ לעיל בעבדו ואמתו המזיקים, לולא הפטור דשמא יקניטנו, לכו"ע יהא הבעלים חייב בתשלומי נזקן, אף אם נפרש דחיובן הוא כמו בחיובן על נזקי בהמתו, ואף יתחייב כשהזיקו ע"י גרמי, דבאמת לכו"ע באדם בן דעת - גרמי נחשב לעשאו בידים, אבל כבהמה בע"י מעשה. [ובאופן דאירי בגמ' שהדליקו את הגדיש, א"כ אפי' אם נחשיב את העבד כבהמה שאיננו בן דעת, מ"מ יהא חייב גם להרמב"ן, משום דעשה מעשה, ודו"ק]. ועוד נמצא דמש"כ לעיל דהישן שהזיק בגרמי, להפני' דישן חייב משום הכשר נזקו כמו בבהמתו, דלהראשונים דבגרמי דבהמתו הוא פטור משום דהו"ל מכשיר את המכשיר,

חייבתו תורה רק במכשיר, ולא במכשיר ההכשר, וא"כ לכאו' מ"ש מבהמתו ששרף שטרותיו ש"ח או קרען או מחקן, דלכאו' אף דהוי מעשה בידים, ולא אתא ממילא, מ"מ לא הזיק את הנזק בידים אלא הכשיר את הזק, וא"כ תו הוי "הכשר נזקי בהמה", ומה לי עשתה מעשה מה לי לא עשתה מעשה, סו"ס כיון דהוי גרמי, וגרמי לא נחשב כעשאו בידים להרמב"ן, א"כ יפטר בכל גרמי.

ואלא דלדרך זה צ"ע, דהרמב"ן בעצמו לכאו' ס"ל דגרמי היינו שנחשב שעשאו, דהא הרמב"ן ס"ל החילוק בין גרמי לגרמא הוא דגרמי היינו שא"צ שום פעולה נוספת מאיזה צד שיהי' כדי שיקרה ההיזק לאחר מעשיו של זה, ואם צריך עוד איזה פעולה או רוח שתועיל למעשיו של זה בכדי שיגיע מזה היזק לחבירו, כבר נחשב גרמא. (עיי' בקונ' דידג"ר בכל דרכו, ובחי' ב"ב דף ב' וכו"ב ע"ב). וזה דלא כשאר הראשונים שהניחו הגדר של גרמי הרבה יותר, אף כשצריך עוד דברים שיתרחשו בכדי שיתרחש הנזק, ורק צריך שיעשה מעשה בגוף הנזק ושיהא ברי הזיקא וכו'. ומבו' ג"כ מכל הלשונות של הרמב"ן דהענין של גרמי הוא דהוי מימשך ממש מתוך מעשיו, ואשע"כ חייב כמו אדם המזיק בידים ממש. וא"כ לכאו' הי' צ"ל דגם בגרמי דבהמתו יתחייבו הבעלים, דנחשב ממש כמו שעשאו הבהמה עצמה. וא"כ הבעלים הם הכשירו הנזק ממש, ואי"ז הכשר נזקי בהמתו.

ז. ולפמשנ"ת [מתו"ד הגר"א] דבאמת גם אי ס"ל להראשונים דגרמי נחשב כעשאו בידים, מ"מ אי"ז נוגע כלל לגרמי דבהמתו, מכיון דבהמתו המזקת אף אם היא מזקת בידים, אי"ז נקרא שהיא עושה בעצמה, אלא דממילא נפיק מתחת ידה היזיקות, ורק דחייבה תורה את הבעלים היכא שהבהמה הזיקה בידים, אף שאי"ז עושה בעצמה, כיון דכה"ג שהיא עושה בידים, זה נראה יותר בגדר של "מזיק", ולפי"ז לא שייך כלל לחלק גבי נזקי בהמתו בין היזק ישיר לגרמי ולגרמא, דהא כולוהו הוי ממילא, ורק דבנזקי

כפתור ופרח, דלהפי' הא' דבאמת ס"ל דגרמי היינו כעשאו בידים, ורק בבהמה דתמיד ל"ה עושה בעצמה בעי' מעשה, וא"כ בדין הרי איירי במוסר לאדם לגורם, וא"כ פשוט דה"ל גם ככה"ג כמזיק ממש, ולא מכשיר דמכשיר. וגם להפי' הב' בדברי הרמב"ן דס"ל דכל גרמי שבידים נחשב כעושה בידים ודממילא נחשב כמכשיר, וא"כ הא בהא איירי בגרמי ע"י מעשה, וא"כ נחשב מזיק ממש, ולא מכשיר דמכשיר, ואמנם הש"ך שם סק"ג, ובקצות שם סק"ג, הביאו דהבעה"ת שער נ"א (ח"ו סי' ח') איהו שעירבן יחד ופטר את הגורם דגורם, ומבואר משיטתו דס"ל דכל גרמי אינו נחשב כעושה בידים, אלא כמכשיר, וא"כ הגורם דגורם נחשב כמכשיר דמכשיר, ולא חייבתו תורה בזה, ואפי' בגרמי שבידים ושל אדם נחשב רק כמכשיר.

ט. והנה לכאורה גם רש"י, דס"ל דגרמי דבהמתו פטור כמשנ"ת, ס"ל הטעם בזה משום דגרמי לא נחשב כעשאו, אלא כהכשר, ולא כסברת הרמב"ן, דהנה לכאו' בנידון זה אם גרמי חייב משום דהוי כעשאו או משום מכשיר נזקיו תלוי ג"כ אם המזיק ע"י גרמי משלם ממיטב, דהא בקרא דתחת נתינה ישלם כסף אין שום גז"ש למזיק גרמי דאיננה מפורשת בתורה, ואפי' אם הא דחייב הוא משום דלא גרע מבהמתו, ובבהמתו ידעי' דמשלם ממיטב, מ"מ פשוט שאי"ז כילפותא מבהמתו, אלא דחזי' בקרא דשייך לחייב על הכשר נזקו, וכמשנ"ת מדברי הפנ"י גבי שוגג וישן, ואמנם דשוגג וישן פשוט דמשלמים ממיטב אף אם חייבין רק מטעם הכשר נזקם כהפנ"י ולא משום שנכללים בכלל מכה בהמה ישלמה, מ"מ הא גז"ש דתחת איכא בקרא דפצע תחת פצע דמינה ילפי' בשוגג וישן דאף דפטורין מד"ד מ"מ חייבין בנזק וכמשנ"ת, וא"כ שפיר ילפי' מזה דמשלמין ממיטב. ויצוין כי כן מבואר בפרש"י (שם דף ה' ע"א סוד"ה תחת) דבנזק כתיב ביה תחת, ומזה יליף מיטב באדם המזיק, והיינו משום דפרש"י שם בדף ד' דאדם דמתני' היינו ישן, ומשום

ה"ה ככה"ג שיהא פטור, מ"מ להמתבאר בכאן, לכו"ע יהא חייב גם כה"ג דיתכן דלכו"ע נחשב גרמי כעשאו בידים ולא כמכשיר, ואעפ"כ פטור בגרמי דבהמתו, דהכל הוי ממילא וחייב רק עם מעשה.

אולם יש ליישב שיטת הרמב"ן עוד באופן אחר. (שמעתי מחכ"א) דבאמת הא דכתב הרא"ה בשם הרמב"ן דפטורין על גרמי דבהמתו משום דלא חייבה התורה על הכשר נזקי בהמתו, כוונתו הוא משום דגרמי לא נחשב גם אצל האדם כעשאו בידים, אלא כמו הכשר נזק. וא"כ פטור משום דה"ל הכשר להכשר (וכבי' הקה"י), ורק דס"ל להרמב"ן דתרי גווני גרמי איכא, דיש גרמי שעושים מעשה היזק בידים ורק שאין הנזק מגיע לניזק עי"כ בישירות, ויש עוד גרמי שאינו עושה מעשה היזק בידים כלל, ויוצא על ידו ממילא, וס"ל דגרמי כזה שעושה מעשה בידים, גדר החיוב הוא דאז נחשב כעשאו בידים וחייב משום אדם המזיק, וא"כ ככה"ג אף בגרמי דבהמתו הוא חייב, כיון דנחשב כעשאו הבהמה ממש, והיינו כגון ששרף שטרותיו ש"ח או קרען או מחקן שחייב בזה הרמב"ן את הבעלים, אבל גרמי כזה שלא עשתה מעשה ונפיק ממנה ממילא, הגם דגבי אדם הוא חייב בזה מדינא דגרמי, מ"מ אי"ז משום שנחשב כעשאו בידים אלא משום הכשר נזקו, וא"כ בגרמי כזה דבהמתו, כיון דהוי הכשר דהכשר, הבעלים פטורים.

ח. והנה הרמב"ן (שם בד"ה ואנן) כתב עוד וז"ל: וכן אני אומר בגורם לשרוף שטרותיו של חבירו או שמסר שטרותיו של חבירו בין באונס בין ברצון שהוא חייב, שהגורם כמזיק ואפילו גורם דגרמי חייב וכו', ומי שדימה שני ענינים אלו ועירבן חייב משום כלאיים עכ"ל. והנה הגורם לגורם הרי הוא מכשיר את המכשיר אי ס"ל דגרמי חייב משום מכשיר ולא כעשאו בידים, ומבואר להדיא בזה דהרמב"ן ס"ל דחייב מטעם דגורם ה"ל כמזיק והיינו כעשאו בידים. ואמנם לפי משנ"ת לפי ב' הדרכים בדעת הרמב"ן, יתאים הרמב"ן

ממיטב, אי"ז על מה שהפסיד מכירתן בזול, אלא משום שהזיק את גוף הפירות ע"י שעשאן תערובת של תרומה האסורה לזרים, והו"ל שחפצא של הפירות הם חפצא של תערובות האסורה לזרים, והו"ל כמו במטמא טהרותיו של כהן שעשה גוף הפירות לטמאים, ושינה מהות החפצא, וא"כ הגם דהוי היזק אינו ניכר, מ"מ הו"ל היזק הגוף, ולא גרמי של הפסד הממון, אלא קלקול גוף הפירות, וא"כ פ"י במנסך דניסך היין לע"ז דכה"ג הוא קלקל את גוף היין שנאסר מן התורה, אבל במערב יין נסך בתוך יין חבירו, לא נתקלקל גוף היין, אלא דאסורין לו. והראיה דמן התורה מותרין בהנאה, וא"כ הגם שאסורוהו מדרבנן, מ"מ הא ידוע דיי"ס דאיסורי דרבנן אינם איסורים בחפצא ורק על הגברא מוטל איסור. וא"כ לא מיקרי שהפסידו גוף היין, וא"כ הגם שמשלם ע"ז מדינא דגרמי, מ"מ ל"ש למנותם עם האבות, כיון דאין המזיק בגרמי משלם ממיטב.

וגם גבי מפגל (שם) פרש"י בזה"ל: כהן ששחט קרבנו של ישראל חטאת לשום שלמים דאין הקרבן עולה לצורך בעליו וצריך אחר, עכ"ל. וגם בזה תמחו עליו כל העם (ע"י שיטה מקובצת ופנ"י) למה לא פירש כפשוטו דמפגל היינו מחשבת חוץ לזמנו או חוץ למקומו. ובפנ"י עמד בזה באריכות גדולה ובסו"ד הביא דברי הרמב"ן בדינא דגרמי בענין השוחט שלא שחט בהכשר והפסיד את הבעלים אי מיקרי היזק ניכר וז"ל, אי קשיא לך טבח אומן שקלקל אמאי חייב, בשלמא הגרמא ועיקור, היזק ניכר הוא, אלא שהיה ודרסה הא לא ידיעא, לא קשיא דכיון שלא שחט כראוי השחיטה עצמה היא ההיזק, שאין זו שחיטה אלא כמתיו ראשה בסיף הוי, והרי ניכר בין חיה לשחוטתה. ואם כן קשיא לן דא"כ מפגל נמי לחייב דעיקר שחיטתו ליהוי היזק, איכא למימר כי אמרינן הכי הני מילי לפסולי שחיטה, שכל שעשה לה פסול בשחיטה לא שחטה אלא נבלה, אבל כל ששחטתו כראוי ואיסור אחר גורם לה, אין השחיטה כנחירה

לא אייתי רש"י קרא דמכה בהמה ישלמנה דכתיב בה ישרם (הגם שבמהר"ם גריס כן ברש"י, מ"מ איך שיהי, לפי פ"י הפנ"י דישר חייב משום הכשר צ"ל דאתיא מקרא דתחת). ועכ"פ גבי מזיק בגרמי אם נמצא דאינו משלם ממיטב, פשוט דהיינו משום דגרמי חייב רק משום הכשר, דאי חייב משום דנחשב כמעשיו, א"כ פשוט דדמיא לכל אדם המזיק. [זולת אותם דס"ל דלמסקנא לא אמרי' דכולם כאבות לשלם ממיטב, ע"י ערול"נ כריתות דף ב' ע"ב ברש"י, אך גם לשיטתם, הא אדם המזיק ודאי גם למסקנא משלמי ממיטב, ומכאן קושיא לשיטתם, דהא מוסר דחייב מדידג"ר ודאי ה' צ"ל ממיטב אף לפי המסקנא, חוץ אם נאמר דאי"ז נחשב כמעשיו, וא"כ כבר אפשר לתרץ פרש"י דס"ל דאי"ז כאדם, ודו"ק].

והנה בדתני רבי חייא (שם) מטמא מדמע מנסך בהדי אבות נזיקין, פרש"י דמנסך היינו שמנסך יין חבירו לע"ז, ולא שעירב יין נסך בתוך יין חבירו, וכתב בזה בזה"ל: דלא קמחסרי ולא מדי, דהא מזבין ליה בר מיין נסך שבו. והנה תמחו כל העם (ע"י תוס' ומהרש"א) דהא להדיא אמרי' בגיטין (שם) דאיכא למ"ד דמנסך היינו מערב. ומשמע מפרש"י דאכן פטור. ועוד דהא מדמע היינו נמי שע"כ ימכרם בזול לכהנים, ואעפ"כ משלם, דלכא"ה ה"ל גרמי שע"כ מפסיד דמיה שמוכרם מעתה בזול, וא"כ ה"ה כשמערב יין נסך בתוך יין חבירו, הא מוכרם לעכו"ם בזול, וא"כ הפסידו בגרמי. ועוד דהא להדיא גזרו (ע"י חולין מ"א ע"ב) גם על יין שמעורב בו יין נסך שלא למכרם לעכו"ם ואסרו בהם גם ההנאה, וא"כ גרם לו להפסיד הכל. ומכ"ז מוכרח דס"ל לרש"י דהמזיק בגרמי אינו משלם ממיטב, ולכן אפי' אם מפסידו בהא שיצטרך למכור את שלו בזול או לא ימכרם בכלל או שיצטרך לקנות חדשים, אפי' אם הוי גרמי, מ"מ אינו משלם ממיטב, ולכן א"א למנותם בתוך אבות נזיקין שהן כאבות לשלם ממיטב, ואלא במדמע ס"ל לרש"י דהא דחייב

ס"ז מהלכות חובל ומזיק הלכה י') [ובמפגל ג"כ י"ל כה"ג, אך אצל"ז כמשנ"ת]. והגם דהש"ך (שם) ביאר את דברי התוס' האלו לשיטתו דכל דינא דגרמי היינו קנסא, מ"מ כבר כתב שם הקצות (סק"א) דיובנו דברי גס להסוברים דדידג"ר מה"ת, ומ"מ מוסר שאני, ע"ש. והגם דהקצות בס"י שפ"ח (סק"ב) כתב דדעת רש"י ברפ"ק דכריתות (שם) דמוסר אינו משלם ממיטב, מ"מ להמתכאר לעיל בדברי רש"י, לא כתבה רש"י אלא לענין מפגל ע"י מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו, ולא לשאר מוסר ומפגל, א"נ דר"ל אי לאו האי קנסא.

י. ומכ"ז לכאור' מבו' דרש"י ס"ל דגרמי חייב משום שהכשיר את הנזק ולא משום דנחשב כעשאו בידים, ומשו"ה אינו משלם ממיטב, אך בנחל יצחק (סי' כ"ה בהגה"ה) הוכיח דרש"י ס"ל דגרמי דבהמתו חייב, מדכתב בב"ק דף ל"ה ע"א (ד"ה בסלע) דשור שהיה רודף אחר השור והוזק, וטוען בעל השור הרודף דלקה בסלע - מתחכך היה בסלע ולקה, ומבו' דאילו הי' טוען שמחמת הרדיפה הי' בורח ולוקה ע"כ בסלע לא הי' נפטר מטע"כ, וע"כ היינו משום דגרמי דבהמתו חייב. וצ"ע דהא גם בגרמי דבהמתו מצינו דרש"י ס"ל דפטור, והוא גבי צרורות, דלולא ההלכתא הי' פטור מלא כלום. [ויתכן דאפשר'ל דס"ל דכה"ג שרדף השור אחר השור ומחמת הרדיפה, לקה השור הבורח בסלע, לא הי' רק גרמי, אלא הי' כבידים ממש, דהוי כדחפו ממש לתוך הסלע].

וברשב"א (ב"ק ה' ע"א) גבי י"ג וכ"ד אבות נזיקין הק' בזה"ל: תמיהא לי אמאי לא תנן כוליה דינא דגרמי כמראה דינא לשולחני ושורף שטרותיו של חבריו ומזיק שעבודו ודן את הדין, ואולי כוליה הוו בכלל נזק, ואע"ג דר' חייא תני היזקי דלא דמו אהדדי כהיזק הניכר והיזק שאינו ניכר, הני נמי בכלל חד מינייהו הוא, אע"ג דהנך בידים והני גרמא לחוד, עכ"ל. ומבו' מדבריו בתרתי דס"ל דגרמי נחשב כמעשיו ממש, ודמשלמי ג"כ ממיטב.

או כמתיו ראשה בסייף, אלא השחיטה כשירה שהרי הוציאה מידי נבילה, ואיסור אחר גורם לה ואינו ניכר בה, כן נ"ל, עכ"ד. ומבו' דשחיטה שעצם השחיטה כשירה, לא מיקרי כהורג את הבהמה בסתם אף שמצד אחר הפסיד את השחיטה לבעלים, ובפנ"י שם הביא עוד דהא כל מחשבת חוץ לא נקבע כפסול עד שעת זריקה. וא"כ נמצא שכאשר שוחט הכהן הקרבן עם מחשבת חוץ הו"ל גורם בעלמא, דלא מצד מעשה קטילת הבהמה נקרא מזיק בידים, שהרי אי"ז פסול בגוף השחיטה, כמש"כ הרמב"ן, וגם היזק שאינו ניכר לא הי', מכיון שאינו נאסר עד שעת הזריקה, וא"כ גם לא הי' פסול עדיין בגוף הבהמה ע"י מחשבתו, אלא דהו"ל גרמי, וא"כ מבו' לפי"ז דהא דלא פרש"י במפגל שפיגל הכהן במחשבת חוץ היינו משום, דכה"ג חייב רק משום גרמי, וס"ל דבגרמי אין תשלומי מיטב, וא"כ ל"ש לאקשווי בזה דה"ל למנותם בהדי האבות נזיקין, ומשו"כ פרש"י שעשה חטאת לשם שלמים דכה"ג החיל בגוף הבהמה חלות של שלמים, וכיון שאי"ז עולה לבעלים, נמצא שקלקל חטאתו ועשאו שלמים, והיינו היזק בידים. ולפי"ז שפיר פרש"י בכריתות דף ב' ע"ב, מפגל: כהן שפיגל בקרבנו של ישראל דחישב לאכלו חוץ לזמנו דחייב, אינו משלם ממיטב, דהאי היזיקא דיבורא בעלמא היא, ע"ש. וגם בזה תמיהו העם האין סתור רש"י משנתו מבב"ק, ולהנ"ל א"ש דאיה"נ במחשבת חוץ דהוי גרמי כמשנ"ת, אינו משלם ממיטב.

והגם דאמר' התם עוד דהא דלא מנה ר"ח ור"א מוסר הוא משום דבדיבורא לא קמיירי, ומוסר הוא ודאי גרמי, ומ"מ משמע שם מזה דמשלמין ממיטב, ורק שלא מנאם מן הטעם הנזכר וכן נפסק בשו"ע סי' שפ"ח ס"ב, מ"מ הרי כבר כתבו התוס' (שם בד"ה למעוטי מוסר) דאפי' למאן דלא דאין דינא דגרמי מחייב משום קנס, וא"כ י"ל שפיר דבקנסא יש דין של מיטב אף בגרמי, ואפי' בדלא גרמי. וכמו שהבאנו בר"ד מהראב"ד ז"ל גבי היזק שאינו ניכר, (וכן כתב באו"ש

שבנכסיו כמזיק. הרשב"א בשם הראב"ד, עכ"ד. וכן הביא בשטמ"ק בשם הראב"ד ע"ש. אמנם בשם הריטב"א הביא שכתב בזה"ל: ומיהו לאו דליהוי האי מזיק ממש, דהא אין זה אלא גרמא בנזיקין דפטור, אלא דרבנן קנסוה ושויה כמזיק ממש. ע"כ. וכ"ה מדברי התוס' שם (בד"ה והוה) אלא קצת דימיהו למזיק ליטול חובו מן העידית, ומבו' דהוי דינא דרבנן כה"ג שמשלם מן העידית, וא"כ מה"ת לכל דידג"ר. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב מהדו' תניינא ח"א סוף סי' ע"ב, שהעלה דודאי המזיק בגרמי אין דינו ממיטב, וסוגיא זו קנסא דרבנן, ע"ש.

ומיהו מדויק לשון הרמב"ם נראה דטעמא דהמזיק בגרמי משלם ממיטב, אי"ז משום דנחשב כעשאו בידים, אלא "כשאר המזיקין", ומבו' דס"ל דהא דחייב בגרמי הוא משום הכשר נזק, דלא גרע מבהמתו, וכיון דמקור הדברים דהמכשיר נזק חייב בתשלומין הוא משאר נזיקין, ובהם יש דין מיטב, א"כ ה"ה המכשיר נזקיו ע"י גרמי דמשלם ממיטב, וכ"נ ממה שסיים הר"מ "אע"פ שאינו הוא המזיק זה הנזק" וכו'.

סוף דבר

א. הרי מצינו שהרמב"ם ס"ל דגרמי היינו דנחשב כעשאו בידים, וגם דמטע"כ חייב את הגורם דגורם, ואעפ"כ מצינו שהרא"ה תלמידו הביא בשמו דפטרינן בגרמי דבהמתו, ומצינו עוד שהרמב"ם בעצמו חייב על גרמי דבהמתו זולת אם לא עשתה הבהמה מעשה בגרמי זה, וצ"ל או דס"ל דרק גרמי עם מעשה נחשב כעשאו וגרמי דממילא חייב משום הכשר נזק, או דבעלמא ס"ל דגרמי נחשב כעשאו בידים, ורק דבהמתו הוא חייב בנזקה - אף בלא ע"י גרמי - רק כשהזיקה ע"י מעשה דבלא"ה אי"ז מן הבהמה. (ובס' משפט המזיק (ח"א טז, טז) פי' בדבהרמב"ם דבכל גרמי דבהמתו חייבין, ורק בגרמא דבהמתו פטורין, וצ"ע).

ונ"מ בזה באיזה גרמי דבהמתו פטרינן לפסק הרמ"א בסי' שפ"ו, ועוד אם דין הגורם דגורם ודין גרמי דישן וגרמי דעבדו דומין לגרמי דבהמתו.

ב. בפשטות גם רש"י ס"ל דגרמי חייב משום הכשר נזק (ובפרט אי שיטתו הוא, דגרמא וגרמי חד נינהו), ומטע"כ ס"ל דאין דין מיטב בגרמי, וכמו"כ לכאז' פטר בגרמי דבהמתו, ולכאז' גם הרמ"ה שפטר מחיוב ד' דברים את המזיק בגרמי, (ב"מ פ: וטור ש"ח) ס"ל דגרמי חייב רק משום הכשר נזק. (עי' קה"י ב"מ מ"ז, וחי' ר' שמואל ב"ק סי' י"ט), וכ"ה דעת בעה"ת ושא"פ שפטרו את הגורם דגורם.

ג. לכאורה הרי"ף והרא"ש חייבו ג"כ בגרמי דבהמתו, משום דנחשב כעשאו, וגם הרשב"א ס"ל דנחשב כעשאו דחייב דין מיטב במזיק ע"י גרמי, וגם הרמב"ם מחייב מיטב בגרמי, אך לכאז' ס"ל דגרמי חייב משום הכשר נזק.



יא. וכמו"כ דעת הרמב"ם שכתב בפ"ז מהל' חובל ומזיק ה"ז בזה"ל: כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו, כשאר המזיקין, אע"פ שאינו הוא המזיק זה הנזק עצמו באחרונה, הואיל והוא הגורם הראשון חייב, ע"כ. וכ"כ בה"י שם: וכן אם מחלו יורש ראובן משלם המוחל מן היפה שבנכסיו, ע"כ. הרי לך דהר"מ ס"ל דהמזיק בגרמי משלם ממיטב, ובנו"כ שם ובפ"ח הביאו סוגיית הגמ' בבב"מ דף ע"ז ע"ב, בההוא שמכר שדה לחבירו באלף זוז ונתן לו מעות מהן ק"ק זוז וחזר בו המוכר, דהלוקח מגביהו מן העידית, ואמר' שם רב אחא ברדר"א אמר אפי' תימא מעידית דנכסיו סתם מאן דזבין ארעא באלפא זוזי, אוזולי מוזיל ומזבין נכסיה והוה ליה כניזק, ותנן הניזקין שמין להן בעידית, עכ"ד הגמ'. ומבו' דאע"פ דהזיקו רק בגרמי שמחתו לא הרויח את מה שרצה להרויח ע"י שימכור את נכסיו בזול, מ"מ שמין להן בעידית. ובנימוק"י שם (מ"ז ע"ב מדהרי"ף) כתב בזה"ל: ומכאן נלמוד דכל דמשלם מחמת דינא דגרמי, משלם מעידית

בירורי הלכה

הרה"ג ר' לוי הכהן רבינוביץ זצ"ל

דין ספק ברכת המזון בנשים

בס"ד, יום ה' ראה כ"ה מנחם אב תשנ"ז.

לנכדי היקר והנעלה החתן המפואר כמר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,
אחדשה"ט

מה ששאלת מה הדין אם יש ספק לאשה אם ברכה ברכת המזון אם צריכה לברך,
כיון בדגמ' (ברכות דף כ' ע"ב) לא איפשטא האיבעיא אם נשים חייבות בברכת המזון
מן התורה או מדרבנן.

החיי אדם מיירי מזה וז"ל (כלל מ"ז סעיף ב') לפי שברכת המזון היא דאורייתא
לפיכך כל ספק שיסתפק בו חייב לברך כדין כל ספק דאורייתא לחומרא, ונשים הן
ספק אם חייבות מן התורה, מדכתיב (דברים ח', י') על הארץ הטובה, ונשים אין להן
חלק בארץ, ויש אומרים משום שלא ניתן להם ברית ותורה, מ"מ אם אכלו כדי שביעה
ונסתפקו אם ברכו, הו"ל ספק דאורייתא, וצריכין לברך. ונראה לי אם לא אכלו כדי
שביעה, אינן צריכות להחמיר, דהוי ספק ספיקא, שמא כבר בירכו, ואם תמצא לומר
דלא בירכו, שמא הלכה כמאן דאמר דבעינן כדי שביעה מדאורייתא, ואף דמדרבנן
אכתי חייבין, מ"מ הו"ל ספק דרבנן, אבל באכלו כדי שביעה אין לומר ספק ספיקא
שמא פטורין מדאורייתא, דאיבעיא דלא נפשט אינו נכנס לגדר ספק, כמו שכתב
הפר"ח (עכ"ד).

ומ"מ נראה לי שכשאכלה כדי שביעה, אם יש אחד שלא בירך, טוב שתבקש ממנו
שיוציאה בברכת המזון ותשמע היטב כדי לצאת, ולא תענה על הברכות ברוך הוא
וברוך שמו, רק תענה אמן, כיון דבספרי מעדני השולחן (סימן ק"י בדיני ספק ספיקא
ס"ק ע"א) הבאתי הרבה אחרונים שחולקים על הפר"ח (שם כללי ס"ס בקצרה ס"ק
י"א), וסוברים דאיבעיא בגמ' ולא איפשטא נכנס בגדר ספק, וכשיש עוד ספק חוץ
מזה הו"ל ספק ספיקא, כן סובר הבית יוסף (יו"ד סימן נ"ט בדין גלודת), פר"ת (יו"ד
סימן ל' ס"ק א'), בית לחם יהודה (שם סימן ק"י קונטרס הספיקות ס"ק ד'), פמ"ג
(שם דיני ס"ס המחודשים שפ"ד ס"ק א').

בברכת כל טוב

זקנך

לוי הכהן רבינוביץ



הרב ברוך בריזל

נביאור מקום התפירות של תפילין

ולפי דיעה זו שאין לנו בתפילין אלא תיתורא תחתונה, מקום התפירה לדיעה זו הוא, שתופר את התיתורא לחודן של דפנות הבית, והיינו בדפנות הבית עצמן.

דעת הרא"ש בדעת רש"י

ודעת בעל העיטור בעשיית התיתורא

הרא"ש (בהל"ק הל"ת בתיקון תפילין בסוף ההלכות ד"ה ועתה) פירש בדעת רש"י וז"ל והעור של דפוס יניח ארוך מצד האחד ויכפלו על פי הבתים ויתפרנו על העור שנשאר משלשה צידי הבתים עובר מכל צד, והוא הנקרא תיתורא רחב כמין דף של גשר עכ"ל, (וכל לשון זה כתב הטור בסי' לב בדעת רש"י) ומבואר דס"ל לשיטת רש"י אף שנעשה הבתים והתיתורא מעור אחד עכ"ז כתב שמשאיר מן העור בשלושת הצדדים ותופרן עם התיתורא שלמטה ממנו.

ובבעל העיטור בהלכות תפילין (בח"ג) מפרש בפי' הגמ' תיתורא בענין אחר (דלא כרש"י ושאר ראשונים) וז"ל ופי' תיתורא הוא גשר, והיא העור העודף סביבות הבתים שעור התפירה עליו לחבר העור של דפוס הבתים עם העור המכסה פתח הבתים שהוא בית מושבן של תפילין, (והיינו שמפרש דכונת תיתורא הוא העור שנשאר משלשה צדי תפילין והוא גשר כדי לתפור עליו) ואעפ"י שיכול לחברן בשוה בשוה ולא יעדיף (וכדפרש"י בדעת הפמ"ג דלא בענין עור עודף סביב הבתים) הלכה למשה מסיני שיהא בעור לתופרן מכל צד בג' רוחות וברוח הרביעית היא המעברתא וכו', ואית דאמרי תיתורא עור התחתון שנותנים על פתח הבתים כדי שלא יפלו הפרשיות (וכדפרש"י ד"ה תיתורא) וליתא דהא בלא"ה לא אפשר עכ"ל ופירושו דלפרש"י קשה א"כ מה בא רב לחדש לנו בדין תיתורא הל"מ הרי בלאו הכי חייבים לעשותו וכמו שהפרשיות מונחים בבתים כן צריך שיכסה

במנחות לה ע"א אמר רב חננאל אמר רב תיתורא דתפילין הלכה למשה מסיני, ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים. מהו תיתורא ואופן עשייתו, ועיין בקובץ בית אהרן וישראל (קסד) מ"ש ידידי הר"ר יעקב שברון שליט"א בארוכה בענין זה והנפק"מ היוצאים משיטות אלו, ובעזה"י"ת אבאר את מקום התפירה לפי כ"א מהראשונים, ומידת המחיצות שבין בית לבית, ולפ"ז נפרש בע"ה את כל ההידורים הנעשים בתפילין שלנו בדורות האחרונים בעשיית התיתורא. והאם אפשר להכניס את הפרשיות באופן שמקצתו בבית שהוא נגד התיתורא, ומקום הנחת היו"ד שלא יזוז מהבית בתש"י.

דעת הפמ"ג בדעת רש"י

בעשיית התיתורא

רש"י שם ד"ה תיתורא וז"ל תיתורא, גשר לאחר שנתן האגרות בבתים וכו', וחותר מג' הדפנות מכל אחת מעט והד' נשארת ארוכה, וכופלה לאותו אורך ומטילה על חודן של ג' הדפנות ותופר חודן של ג' דפנות על רחבו של זה, והוא בית מושבו של תפילין ונראה כעין דף של גשר עכ"ל, וכתב התוס' ד"ה תיתורא ומתוך לשון רש"י משמע שהבתים והתיתורא הם מעור אחד ואין נוהגין כן עכ"ל.

והפמ"ג (בסי' לב במשב"ז לג) פירש בדברי רש"י דאין כלל בתפילין תיתורא עליונה אלא תופר תיתורא תחתונה עם הבית עצמו וז"ל וזה כפי פירושו שמעור הבית עושה תיתורא ואין יוצא התיתורא חוץ לבית ותופר סביב ע"כ וכן מפורש בדבריו (בא"א ס"ק נו) דלרש"י שיעור התיתורא ושיעור הבית שיעור אחד הוא ע"כ, (וכן משמע בדברי המרדכי בדעת רש"י כדעת הפמ"ג עיין בקובאו"י שם).

ציור בדעת הפמ"ג בדעת רש"י עי' בסוף המאמר ציור 1.

וכן מוכח מדברי המרדכי שהתפירה צריך להיות סמוך לבית ממש, שכתב וז"ל ויזהר שלא יתפור הכתב עם העור עכ"ל, מדצריך לזהירות זה משמע דהתפירה הוא סמוך לפרשיות היינו סמוך לבית ממש, וא"ת שהמרדכי מיירי על התפירות שבין בית לבית (עי' לקמן בענין התפירות שבין בית לבית), הרי הבית יוסף הביא דברי הרא"ש הנ"ל דהתפירות יהי' סמוך לבית והוסיף עליו דברי המרדכי דצריך לזהר שלא יתפור הכתב עם העור ועל פי מה שנהגו לתפור סמוך לבתים הוצרך להזהיר כן עכ"ל הב"י, וכן בקרבן נתנאל הוסיף זהירות הנ"ל על דברי הרא"ש, וכן ברבינו מנוח פי' בזהירות זה וז"ל מיהו צריך לזהר בשעת תפירת התפילין שלא יתפור הקמיעות כלומר שלא ינקוב גוף הפרשיות לא בתפירות הי"ב אשר סביב לבתים ולא בתפירות שבין בית לבית שמכניסין בו המחט, פעמים שאפילו לא ינקוב אלא ירך של אות אחת במחט יפסלו התפילין כי אולי באות או נקב תיפסד צורת האות עכ"ל.

היוצא מדברי הראשונים דחוץ ממה שצריך לשייר מן התיתורא טוב יותר שהתפירה תהי' סמוך לבית ממש בלי שום הפסק (דאם יכולין להפסיק למה לא הזהירו שלא יהי' סמוך לבית ממש כדי שלא תנקב), והיינו לפי המנהג לתפור סמוך לבית ממש שהוא יותר טוב לנהוג כן וכדברי הב"י, אבל יש נוהגים לתפור בשפת התיתורא ולא מצינו שפסלו הראשונים תפילין של אלו שנוהגים כן.

דעת הגאונים והתוס' והרא"ש והמרדכי בעשיית התיתורא

תוד"ה תיתורא וז"ל ומתוך לשון רש"י משמע שהבתים והתיתורא הם מעור אחד ואין נוהגין כן עכ"ל, וכתב ע"ז בשמ"ק וז"ל ואין נוהגין כן, ור"י מפרש תיתורא זה עור אחר כפול ואינו מעור הבתים אלא עור אחר וחציו העליון נקוב הוא להוציא הבתים דרך אותו הנקב וחציו השני הוא למטה וחופה פי' הבתים מלמטה, לפיכך נקרא תיתורא לפי

עליו עור מלמטה וא"א בלא זה לכן פי' דהל"מ הוא שיעדיף עור מהבתים כדי שיתפרנו עם העור התחתון (ופי' זה מביאו באור זרוע בשם רבינו אליקים בפי' השני עיי"ש).

מקום התפירה לדיעה זו

כתב הרא"ש (בסי' ט) וז"ל תניא תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני, אמר רבה בתופרין וכו' בא"ד ותופרין סמוך לבתים כדי שיהיו מהודקים יחד הבתים, ומשיירין מן התיתורא סביב התפירה, ויש שתופרין יחד שתי כפילות של התיתורא בשפתה כדרך תופרי בגדים מבלי שיור כלל חוץ לתפירה ולפ"ז ריבוע התפירה והתיתורא הכל אחד הוא, ואפשר שרש"י סובר כן ולכך לא הזכיר ריבוע בתפירה אלא הזכיר שלא יתקלקל ורחבו ע"י התפירה דכיון שהתפירה היא בשפה (עי' רש"י ד"ה תפילין מרובעות) ובירושלמי וכו', ונראה יותר טוב כמו שנוהגים לתפור סמוך לבתים ולשייר מן התיתורא חוץ לתפירה שמתוך זה יהיו הבתים מהודקים יפה וכל הריבוע נשמר יפה, עכ"ל הרא"ש.

היוצא מדברי הרא"ש דלכתחילה יתפור באופן שמשיירים מן התיתורא חוץ לבתים דאז התפירה יותר מהודק, (ואפשר דמשום זה סובר הרא"ש דאף לדעת רש"י בעינן שעור הבתים יעדיף משלשה צדי הבתים, דלפי דברי הפמ"ג התפירה היא בשפה של הבתים והיא אינה מהודקת) וגם בעינן דהתפירה יהיה סמוך לבית כדי שהבית עצמו יהי' מהודק בתיתורא וכמ"ש ותופרין סמוך לבתים כדי שיהיו מהודקין יחד הבתים ע"כ, וכן משמע מדברי ספר התרומה (סי' רט) וז"ל וסמוך לבתים ממש וסביביו יתפור שיהיו מהודקים יחד (ו) משייר חוץ לתפירה מעט מן (התפירה) [העור] סביב התפירה עכ"ל, מוכח מדבריו דהתפירה תהי' סמוך לבית ממש וגם דצריך לשייר מן העור ומשמע דהם ב' דברים ומלבד מה שצריך שהתפירה לא יהי' בשפה צריך ג"כ שהתפירה יהי' סמוך לבית.

הבתים סביב בריבוע עכ"ל, (ולשון זה מובא ג"כ במפתחות לספר התרומה שעשאן הרב המחבר בעל התרומה עי' שו"ת אומץ יוסף להגאון החיד"א סי' א' בהשמטה ד"ה ואחשבה).

ובטור מצינו אופן אחר בתפירתו לשיטה זו דכתב בסי' לב וז"ל ויש שלוקחין עור עב וחזק וכו', והנשאר בעור הדק של הבתים מארבע רוחות פושטים אותו הנה והנה בין שני הכפלים של עור העב ותופרין אותו עמהן עכ"ל, ובשו"ע הרב (סי' לב סעי' עז) כתב טעם לזה וז"ל ומכל מקום צריך שיהיה עור הבית מתפשט ונכפל בין ב' הכפלים של התיתורא במקום התפירה כדי שתהיה התפירה גם בעור המתפשט מהבית שהוא נחשב מגוף הבית ונמצא גוף הבית תפור בתיתורא ואם לאו פסול שהרי הלכה למשה מסיני שתפילין יהיו תפורים, והבתים הם נקראים תפילין ולא התיתורא, שמפני זה צריך לרבע גם גוף הבתים ולא די בריבוע התיתורא, מפני שאמרו תפילין מרובעת הלכה למשה מסיני והבתים הם הנקראים תפילין והתיתורא נקראת תיתורא של תפילין עכ"ל, (ועיין באבני נזר (או"ח סי' יד) דכתב דלא מצינו מקור לדברי הרב ז"ל אלו דתיתורא לא מקרי תפילין וחולק שם עליו דתיתורא נמי נקרא תפילין, ועיין בשו"ת ארץ צבי סי' קו דאפשר להביא קצת מקור לדבריו מדברי המרדכי המובא בב"י ד"ה תפילין וז"ל דיש שמרבעים רק התיתורא מלמטה, ואדרבא על כרחך הברייתא מיירי בגוף התפילין שהם עיקר התפילין עיי"ש).

(ציור בדעת הטור בדעת הגאונים עי' בסוף המאמר ציור 2)

נמצאנו למדים מדברי הטור דמלבד הטעם הנמצא בראשונים דלכתחילה התפירה יהדק את הבית עצמו ולכך צריך לתפור סמוך לבית, הוסיף עוד דין דלעכובא בעינן שיהא בגוף עור הבתים, ומה שמצינו בראשונים דיש נוהגין לתפור בשפת התיתורא כתופרי בגדים ולא מצינו שפסלו הראשונים, היינו דמיירי באופן שמתפשט עור הבתים עד שפת התיתורא ותופרן ביחד,

שהוא כעין דף של גשר למטה מהבתים וכן נהגו העולם עכ"ל, וכן נקטו להלכה הרא"ש והמרדכי ומסיימים שכן נמצא בתשובת הגאונים.

מקום התפירה לדיעה זו

כתב באור זרוע (סי' תקסא) וז"ל וזה לשון מורי הרב רבינו שמחה, תיתורא וכו' כופלין עור מרובע וכו' (ומפרש עשיית התיתורא כשי' הגאונים) ומכסה בכפל התחתון תחתיהן של בתים הפיות ומחבר הבתים בין אותם כפלים בתפר מרובע עכ"ל משמע דכשתופר את שני כפלי התיתורא מחבר ותופר את הבית בתפירה אחת עם התיתורא.

ובספר התרומה מצינו עוד אופן לתפירת הבית לדיעה זו, דכתב (בסי' רח) וז"ל אבל יש שלוקחין עור אחר וקודרין בו כמין ארובה וכו' ותופר אותו עור לבתים, ועתה מהדקים הבתים יותר משאם עשה הכפילות שלמטה מעור עצמו של הבתים כמו שכתב רבינו שלמה עכ"ל, ולקמן (בסי' רט-רי) כתב וז"ל שתופר העור הנכפל למטה הוא התיתורא עם עור הבתים עכ"ל, משמע מדבריו דאינו תופר את שני כפלי התיתורא יחד, אלא תופר את עור הבית סביב לבית עם התיתורא התחתונה, והיינו שאינו תופר כלל את העור העליון מהתיתורא שהוא הארובה לבתים, ומה שכתב שאם התיתורא מעור אחר התפירה יותר מהודקת, אפשר לומר דכיון שעור אחר הוא עור עב והבתים נתפר בהו יותר טוב, ולכאורה לפי דבריו צריך לעיין למה צריך עור התיתורא העליון שהוא ארובה לבתים שיתפרו חתיכת עור עב לבתים למטה לכסות פי הבתים, ואפשר לומר דהוא נעשה כדי לעשות מעברתא לרצועות בתוך כפל התיתורא, וכן לפי דבריו צריך להקפיד שעור הבתים יצא ג"כ מחוץ לתפירה כדי שהתפירה לא יהי' בשפת העור וכמו שכתב שם.

ובסמ"ג מצינו ג"כ כדבריו דכתב (עשה כב) וז"ל אמר רב בתופרן פירוש העור הנכפל למטה שהוא התיתורא יתפור עם עור

ונאים וכו', אך קשה עלי מאוד כי בפתחי רבים מהן ראיתי ככולן דבר מבהיל אותי כי הי"ב תפירות שלהן לא היו כמעט נוגעות בגוף הבתים בהיותם הולכים ומתמעטים אצל התפירות ואינן אלא עוברות בכפלי המעברתא שהתחתון מהם הוא התיתורא, וכבר איירי למי שהיה לובשן שפעם אחת נשאר הבית בידו כי נשמט מן המעברתא מאליו וכו', וכן מצאתי בספר התרומה שהקפיד בתפירות להיות הבתים והתיתורא מהודקים יחד וכו' עכ"ל. והיינו דכונת הרמ"ע כדברי הטור דפושטים עור הבית בין כפלי התיתורא ולפי דברי המחצית השקל זהו כונת המ"א אם אין התפירה בתוך הבית פסול.

ולפי דברי המחצית השקל בכונת המ"א בפ"י הרמ"ע נמצא דמה שהוסיף המ"א אבל בב"י בשם הרא"ש ורש"י והמרדכי משמע דלא בעינן תפירה תוך הבית רק סמוך לבית, נמצא דהמ"א דחה את דברי הרמ"ע מפאנו ודברי הטור והתפירות א"צ להיות נוגעים בגוף הבית, וא"צ שעור הבית מתפשט תחת נקבי התפירה, ובספר זכחי צדק ח"ב (שו"ת או"ח תשו' יא) וז"ל התשובה דעמד השואל ושאל דלפעמים יהי' עור הבתים קצר ואינו מגיע עד התפירה וכו', אם התפילין זה כשר או פסול והעתיק מה שכתבו בשו"ת פני יאושע דהרא"ש והמרדכי לא הזכיר שהתפירה צריכה להיות בעור הבית עיי"ש בארוכה, ומסיק דודאי שהם פוסלין וחולק על דברי הפני יאושע דלזאת הסכימו כל הראשונים דהתפירה צריך להיות בעור הבית, ובתוך הדברים הביא דהמגן אברהם הביא דברי הרמ"ע מפאנו וז"ל אם אין תפירה בתוך הבית רק בתוך המעברתא פוסל עכ"ל, וספר הרמ"ע אין מצוי אצלנו לראות הדברים בשרשם אבל מ"מ לפענ"ד כך פי' דברי הרמ"ע אם אין התפירה בתוך הבית, ר"ל שלא תפר צדדי הבית הנשארים עם המעברתא רק בתוך המעברתא וכו', וזה הוא ממש נידון שלנו ופסל אותו הרמ"ע, ואע"ג דהרב מ"א דחה אותו וכו' וז"ל אבל בב"י בשם הרא"ש ורש"י ומרדכי משמע דלא

ולכאורה בדברי הטור לא הזכיר דין הראשון שלכתחילה יתפור סמוך לבית, אבל בב"י הביאו וכן בלבוש הביא דברי הטור, ובא"ר ובמלבושי יו"ט בהגהות על הלבוש כתבו דהיינו שתופרן סמוך לבית, ומביאין דברי המרדכי שיזהר שלא יתפור הכתב עם העור עכ"ל, ומשמע דלא סגי בתפירה בעור המתפשט לחוד, אלא צריך שניהם, וכ"ה בשו"ע הרב המובא לקמן, וכן במשנה ברורה (ס"ק רכח) כתב ולא בעינן תפירה תוך הבית אלא סמוך לבית, ואין תופרין כתופר בגדים בשפת הבגד וכו', וצריך שעור הבתים מלמטה לפיו יהיו יוצאים מכל ארבע רוחותיהם עד שיהיו מגיעים תחת נקבי התפירה וכו' עכ"ל, משמע דבעינן גם שיתפשט העור וגם שיהיה סמוך לבית.

והמ"א (סי' לב ס"ק סז) יתפור, כתב מ"ע (הרמ"ע מפאנו) סי' לח אם אין התפירה בתוך הכיס (הבית) רק בתוך המעברתא פסול עכ"ל, אבל בב"י בשם הרא"ש ורש"י ומרדכי משמע דלא בעינן תפירה תוך הבית רק סמוך לבית עכ"ל דברי המ"א, ומפשטות לשונו משמע דהרמ"ע סובר דצריך לתפור בתוך הבית ממש, ודעת הבית יוסף בשם הראשונים דסגי בתיתורא סמוך לבית, ובאשל אברהם להגה"ק מבוטשאש זי"ע (בסי' כז סעי' ב') כתב דמחלקותם אם התיתורא לא נקראת תפילין וכדברי השו"ע הרב ולכך צריך לתפור תוך הבית בדוקא, ולדברי הראשונים התיתורא גם נקראת תפילין ולכך סגי תפירה תוך התיתורא וא"צ בתוך הבית.

אבל במחצית השקל פירש את דברי הרמ"ע מפאנו באופן אחר, וז"ל דהיינו אם אין התפירה בתוך הבית פסול, דבעינן שבסוף גובה הבית למטה יפשוט לצדדים מעור הבית ויכניסו בין כפלי התיתורא וכשיתחוב המחט תוך התיתורא ויתפור, יתפור ממילא גם עור הבית שהוא בין כפלי התיתורא, ומה שנתכוון בתוך הבית אין כונתו בתוך הבית ממש, ע"כ דבריו, וכ"ה מפורש בדברי הרמ"ע מפאנו וז"ל ומצאתי למומחה אחד מהמפורסמים שתפילו יפים

דבריו הביא ראי' לדבריו מדברי הבית יוסף שהביא מספר התרומה (סי' רי) על מה שכתב בשימוש רבא ותריסר תפרי בר מדנפקי ועייל, ומפרש בספר התרומה בר מדנפקי ועייל ממה דאמרינן בגמ' ושווין שנותן חוט או משיחה בין בית לבית, ופירושו שצריך לתפור עור עליון בין בית לבית עם עור התחתון שהוא היתורא כדי להבדיל בית מבית והיינו בר מדנפקי ועייל ופירושו דחץ ממה שצריך הבדלת הבתים עד אחורי היתורא התחתונה ע"י תפירה צריך ג"כ י"ב תפירות ומשמע דעור הבית עצמו צריך להיות תפור, ואפי' מי שאינו סובר כדעת ספר התרומה ואינו תופר בין הבתים כ"ש שצריך לראות שעור הבית יהי' תפור ליתורא ע"כ.

וכן משמע משו"ע הרב (סעיף עז) דהביא מסקנת דברי המ"א וז"ל וא"צ שתהי' התפירה בתוך הבית אלא סמוך לבית, ומ"מ צריך שיהי' עור הבית ומתפשט ונכפל בין ב' הכפלים של תיתורא במקום התפירה וכו' משמע דכו"ע מודים לדברי הרמ"ע מפאנו. אף לאלו הסוברים דצריך תפירה רק סמוך לבית ולא תוך הבית.

היוצא מדברים הנ"ל דלעכובא צריך שיהי' התפירה גם בעור הבית ואם תפור בעור היתורא לבד פסול, ובשו"ע הרב כתב דהטעם משום שהיתורא אינו נחשב לבית, ולכתחילה צריך שיהי' התפירה סמוך לבית ואפי' אם הבית והיתורא הם מעור אחד וכדכתב בזבחי צדק, ואם לא הי' חשש שינקב הפרשיות הי' צריך לתפור לכתחילה בתוך הבית וכמו שכתב במלאכת שמים, ואע"ג דכל היתורא העליונה לא משמש לבית אלא נעשית כדי שיתפור על ידו, וכדמשמע בראשונים וכ"ש לבעל העיטור דתיתורא הל"מ כדי לתפור עליו, ובשלמא לדברי הרמ"ע מפאנו אפשר לומר שכל הטעם שצריך לתפור גם עור הבית משום שלא ישתמט הבית מהמעברתא, ניחא, אבל לפי מה שכתב השו"ע הרב דתפילין צריכים להיות תפורים ולא היתורא, וכן מה דמצינו דלכתחילה התפירה צריך להיות סמוך לבית,

בענין תפירה בתוך הבית רק סמוך לבית עכ"ל, הנה הרואה יראה דלפי הבנה שלנו דחיית המ"א אינה דחי' כלל, ואף דהרב מ"א הבין אותו הבנה אחרת דהרמ"ע ס"ל דהתפירה צריכה להיות בתוך הבית ממש אבל בתוך המעברתא פסול והיא המעברתא שהכל מחוץ לבית נקרא מעברתא, ולפ"ז דברי הרמ"ע יתפרשו אף לאותם שעושים עור המעברתא מן גוף הבתים עצמם (ופירושו שהתפירה צריך להיות בתוך הבית ממש אף כשהיתורא והבית הם מעור אחד, ואע"ג דהתפירה בתיורא הם בעור הבית אעפ"כ צריך שהתפירה תהי' בבית ולא בתיורא) וכתב ע"ז המ"א שמן הרא"ש משמע דלא בעינן תפירה תוך הבית אלא סמוך לבית זהו הבנת המ"א בדברי הרמ"ע, ומיהו כל הרואה שפי' שלנו בדברי הרמ"ע מרווח יותר וכו' עכ"ל, ועי' בספר קול יעקב לבעל הכף החיים (אות רלא) דהביא דברי הזבחי צדק, וכתב ואנחנו זכינו לראות דברי הרמ"ע בשרשם וראינו דדברי הרמ"ע כהבנת זב"צ ע"כ.

ובאמת בדברי המרדכי מפורש להדיא דצריך שהיתורא יהי' תפור בעור הבית, וז"ל המרדכי ואני מצאתי שיש מביאין ראי' לפירש"י מההיא דכ' במה מדליקין (שבת כח ע"ב) דמשמע התם דהיתורא והבתים הם מעור אחד וכו' עי"ש ואמר ליה ר"י דכיון שמחובר ותפור בבתים הוי כמוה וכו', רבינו שמשון עכ"ל, הרי מפורש בדבריו דצריך שיהי' תפור גם הבית וכמ"ש בזבחי צדק.

וכ"כ בספר מלאכת שמים (כלל יט בינה אות ט') וז"ל ודחיתיו של המג"א במחכ"ת לא קשה, דמ"ש הרא"ש סמוך לבית היינו לאפוקי צדדי הבית העומדים זקופים דאז הי' חשש שיגע בתפירה גם בפרשיות עצמן ויפסלום, כאשר הזהיר בספר ברוך שאמר ע"ז, אבל שלא לתפור גם קצוות הבית שמתפשטים לתוך המעברתא זה לא נשמע מדברי הרא"ש כלל, ואדרבא זה נאה ויפה למען יתחבר גוף הבית היטב עם המעברתא שחיבור זה הוא עכ"פ הכרח וכו', ובהמשך

דהיינו עד מקום שתופרן אלא משום דעד התפר אינו פירושו של תפירה אלא פירושו של חיבור, ולפ"ז צריך הבדלת הבתים עד סוף התיתורא מקום החיבור לתיתורא תחתונה.

ובהרא"ש הביא פי' שני בגמ' על מה דאמר אביי וצריך שיגיע חריץ עד מקום התפר, וז"ל פירוש חריץ של שי"ן יגיע עד מקום התפר (דהיינו חוד השי"ן העושים על הבית יגיע עד התפר), ורש"י פירש צריך שיגיע חריץ של הבדלת הבתים עד מקום התפר, ונהגו כשני הפירושים להגיע חריץ השי"ן וחריץ הבדלת הבתים עד התפירה לחומרא כאביי ודלא כרב דימי עכ"ל, והמחבר בשו"ע בסעיף מ' כתב חריץ שבין בית לבית צריך שיגיע עד התפר ובסעי' מג כתב חריץ של שי"ן דהיינו חודה למטה יגיע עד מקום התפר, וכתב ע"ז הרמ"א ולא ימשוך השי"ן הרבה אלא שגם שולי השי"ן יהא נראה על התפר, והוא מספר ברוך שאמר, וכתב ע"ז במ"ב (ס"ק ר') והטעם דצריך שיהא כל השי"ן נראה ולקיים מה דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך וא"ר אלעזר אלו תפילין שבראש ושם ה' נקרא ר"ת שי"ן, ובדיעבד אם נכנס לתוך התיתורא באופן שלא נראה תמונת שי"ן צ"ע אם הוא כשר עכ"ל.

ולכאורה אפשר לומר בדברי המחבר בסעיף מ' ובסעי' מג בחריץ וכו' צריך שיגיע עד התפר שנקט לשון הגמ' בשניהם דכונתו דבשניהם חדא שיעורא, וגם החרץ של בין הבתים א"צ שיכנס לתוך התיתורא.

אבל עדיין יש להסתפק דהרי עדיין גם בחריץ יש נפקותא בדבר, דבהבדלת הבתים החרץ מתחלק מראש הבית ולגבי השי"ן לא מצינו בשום מקום דהראש של השי"ן והיינו היודין של השי"ן שצריך להקפיד שיתחיל מראש הבית, וכדחזינן בתפילין שלנו שלא הקפידו ע"ז כלל (ויש שהקפידו שלא יגע השי"ן בראש הבית משום מוקף גויל) ולא מצינו מהו שיעור בגובה הבית שראש השי"ן צריך להגיע, ובע"כ דיש נפקותא בין הטעמים ואפשר גם לומר דעד התפר דאמר אביי

לכאורה צריך להבין דמאי איכפת ליה שהתיתורא לא נקרא בית הרי כל התיתורא נעשית כדי לתפור עליו ולזאת היא עשויה, אלא צריך לומר דמוכח מדברים הנ"ל דמ"מ לא נעשית התיתורא אלא כדי שיוכל לתפור הבית עצמו על ידו, אבל עיקר התפירה צריך להיות בבית.

ולכאורה צריך לבאר כהיום אמאי אין סומכין התפירה סמוך לבית ממש, בפרט כהיום שהעורות עבים וגם תופרים ע"י חורים מוכנים ויש אפשרות לתקן אותם באופן שלא יגיעו התפירות להפרשיות.

גודל מידת מחיצות המבדילות

בין בית לבית

גמ' מנחות (שם) ואמר אביי שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, וצריך שיגיע חריץ למקום התפר, רב דימי מנהרדעא אמר כיון דמינכר לא צריך, ופרש"י דהיינו חריץ שבין בית לבית עד מקום התפר. (ופירושו שמחיצות המבדילות בין בית לבית צריך להגיע עד התפר).

וצריך לדעת עד התפר דאמרינן בגמ' עד היכן שיעורו, ובמקום שאין תיתורא עליונה וכמו לדעת רש"י דעור התיתורא הוא עור דק, פשוט הוא דעד התפר הוא סוף הבית, אבל לדעת הגאונים בעשיית התיתורא דעושים ד' בתים ולוקחין עור אחר עור עב ועושים לו ארובה ומכניסין הבתים דרך ארובה וכופלן לכסות פי הבתים ותופרין שני כפלי התיתורא, האם הבדלת הבתים בעינן עד סוף התיתורא העליונה, או סגי בהבדלת הבתים עד התיתורא, ונגד התיתורא א"צ שהבתים יהיו מובדלין זה מזה.

ורש"י כתב וצריך שיגיע חריץ שבין בית לבית עד מקום התפר כלומר עד בית מושבו דהיינו תיתורא עכ"ל, ודברי רש"י אלו הוא המשך לדברי רש"י הקודם ד"ה תיתורא, שכתב שם והוא (תיתורא תחתונה) בית מושבו של תפילין ונראה כעין דף של גשר עכ"ל, ולפי דבריו לכאורה משמע דעד התפר הינו עד מקום חיבור הבתים לתיתורא תחתונה, דלמה לא פירש רש"י כפשוטו

ועיין בשימ"ק (אות ח) דכתב על דברי רש"י וצריך שיגיע עד התפר, דכתב רש"י וצריך שיגיע חריץ שבין בית לבית עד מקום התפר, וכתב ע"ז וז"ל וי"מ חריץ של קמטין של שי"ן, שאין נראה דמסתמא אי אפשר בלאו הכי עכ"ל ופירושו דחריץ של הבדלת הבתים, אין נראה שזהו חידושו של אביי, דמסתמא אי אפשר בלאו הכי, ומשום זה כתב דחריץ היינו קמט של שי"ן, ולפי דבריו גם רב דימי מודה דחריץ הבדלת הבתים הוא עד התפר.

ובשו"ע הרב (סעי' סא) כתב ע"ז, דמה דאמר המחבר דאם לא הגיע כשרה, במה דברים אמורים כשעשה מחיצות הבית מבפנים גם בין בית לבית מלמעלה עד סוף רוחב הפרשה מעור אחד עם מחיצות החיצוניים, אבל אם לא עשה כן או שעשה כן ונקרע אחר כך העור שבין פרשה לפרשה פסול עכ"ל, וההסבר בדבריו דמ"ש הרמב"ם והמחבר דאם לא הגיע כשרה בדיעבד היינו על החריץ הניכר מבחוץ שצריך לכתחילה שיהיה ניכר כל אורך המחיצה וע"ז אמרין שאביי למצוה אמר כן ולא לעכב, וכדנניא בברייתא ואם אין חריץ ניכר פסולות דמשמע שאם ד' ראשיה ניכר לכל כשר בכל גווני, ואף שהחריץ אינו ניכר אלא בראשו, אבל על חריץ בהבדלת הבתים צריך שיהיה דפנות שלמים ומופרדים בין בית לבית עד סוף רוחב הפרשיות ולעיכובא.

ודעת השו"ע הרב הוא דלא כדברי הט"ז (בס"ק לו), דכתב דאין ההפסק הבתים צריך להגיע בדיעבד עד למטה דקיי"ל כרב דימי דכיון דמינכר החריץ שבין בית לבית תו לא צריך ודלא כאביי, ואם אין הפרשה תוך חלל הבית אלא אם הוא מכון נגדו ממש סגי, ויכולין הפרשיות לנגוע זה בזה תוך הבית עכ"ל.

ודעת השו"ע הרב הוא גם דלא כדברי הרמ"ע מפאנו (בס"י לח) שכתב וז"ל דברי השואל ולא כמו שרגילים לעשות מעבר לים שאינם עשויים לתפילה של ראש רק בית אחד מבפנים, ומבחוץ עושים החריצים יפים

פירושו תלוי בשני הפירושים ולפי הטעמים, וכמ"ש בברוך שאמר המובא ברמ"א, וכן משמע בספר התרומה (סי' רח) דשני שיעורים הוא וז"ל גמ' וצריך שיגיע חריץ למקום התפר פירוש עושה בבית החיצון וכו' קמטין כמין שי"ן וכו' וגם צריך קמט השי"ן ארוכה עד למטה עד מקום התפר, ורב דימי מנהרדעא פליג ואמר אינו צריך שיגיע חריץ למקום התפר מ"מ עבדינן כחומרא וכאביי, אבל רבינו שלמה פירש בענין אחר וצריך שיגיע חריץ של הבדלת הבתים על התפר כלומר עד בית מושבו דהיינו התיטורא, אבל בחריץ של קמטי שי"ן לא מיירי, ולעיל נמי הזכיר בברייתא על הבדלת הבתים עד התפר כלומר עד בית מושבו עכ"ל, מדבריו משמע דלדעת רש"י בדברי הגמ' עד התפר הוא מקום אחר מפירוש הראשון והוא עד בית מושבו דהיינו התיטורא התחתונה וכדכתבתי לעיל בדברי רש"י.

ולפי מה שכתבתי לעיל דהתפירה צריך להיות בבית עצמו, א"כ לכאורה מובן אמאי צריך שהבית נמשך עד אחר חלק התפירה של הבית העליון כדי שהתפירה יהיה בבית עצמו ולא מחוץ לבית, ולכן כתבו הראשונים דצריך שיהיה עד בית מושבו והיינו שצריך מחיצות המבדילות תוך תיתורא העליונה ועי' לקמן מ"ש מדברי הצמח צדק.

מה שצריך מחיצות המבדילות עד התפר

אם הוא לעיכובא או רק לכתחילה

ולענין הלכה דעת הרא"ש וספר התרומה דמחמירין כאביי וצריך שיגיע עד התפר וזהו לעיכובא, אבל בב"י הביא דעת הרמב"ם דבדיעבד אם לא הגיע כשרה והוא שיהיה ניכר החריץ כדי שיהיו ד' ראשיה נראין לכל, וטעמו מדתני' בהקומץ (מנחות לד ע"ב) ואם אין חריץ ניכר פסולות, משמע דכל שהוא ניכר לכל כשר בכל גווני, וא"כ כי אמר אביי צריך שיגיע חריץ למקום התפר למצוה אמר כן ולא לעכב, אע"פ שהמרדכי נסתפק בזה להרמב"ן פשיטא ליה עכ"ל וכ"פ המחבר כהרמב"ם.

כאזמו"ר הגאון נ"ע בשולחנו הטהור סי' לב בסעיף סא.

ודן שם בארוכה והביא דברי הרמ"ע מפאנו שאף שצדדי החרין הגיע עד התפר, מ"מ לא רצה מהר"ם באלו התפילין ע"ש, ובתוך הדברים דן בנדון דידן אם צריך המחיצות להגיע לתוך התיתורא, ומוכיח דהמחיצות המובדלות צריך להגיע עד התיתורא התחתונה ממש, וז"ל ובסה"ת מצאתי ג"כ משמעות דמחיצות גמורות עושים שכתב בסי' רח בענין התיתורא וכופלו למטה לכסות הפיות של הבתים מדקאמר הפיות מכלל שהבתים מובדלין במחיצות עד למטה, דאל"כ למטה נעשה פה אחד לכולם, ובסי' רז וטוב לעשות ממנו כפילות הבתים, וקרוב לסוף הלכות תפילין סד"ה אמר אביי כתב ומושכין בה ראשי הבתים עד סופן ועתה מהודקים הבתים יחד מכלל דהם למטה ג"כ מופרדין במחיצות וע"י קביעותן בתיתורא מתהדקים יחד וכו', והגם שיש לדחות דסה"ת כ"כ לפי החומרא דמחמירין שיגיע החרין עד התפר וכאביי וממילא נעשה מחיצות גמורות, אבל בדיעבד אין ראי' ממנו שיעכב באופן שאין המחיצות מגיעות, מ"מ כיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי עכ"פ אין ראוי להקל במ"ע דאורייתא כמצוות תפילין ע"כ.

ודן בארוכה בהלכות מחיצה בשבת וסוכה, ומסיים בתשובתו ד"ה אמנם בסו"ה וכיון שכן י"ל דכל שאינן מחיצות גמורות עד התיתורא אז כחדא ביתא חשיבא, אלא צריכות ליגע בתיתורא וכמ"ש בסה"ת שהתיתורא מכסה פי הבתים, ונמצא עלה בדינו ת"ל ראיות נכונות לפסקן של כאזמו"ר הגאון נ"ע בשולחנו הטהור דבעי דוקא שיהיו המחיצות הבתים מבפנים גם בין בית לבית מלמעלה עד סוף רוחב הפרשה, מיהו כל זה אם כל המחיצה אינה מגעת עד התיתורא דהיינו שיש שם חלל קצת על פני כל המחיצה הפנימית, אבל בנדון של מעלתו שמשני הצדדים מגיעות כל מחיצה עד התיתורא רק שבאמצע אינו מגיע מבפנים ויש שם כמו

ומגיעים עד התפר, והחריץ אינו נכנס בפנים רק כמו צלע סכין ונראה רק בית אחד והפרשיות נוגעות זו בזו, ולזאת הסיבה לא רצה מהר"ם פריונצלאי זצ"ל מהם ולא עשה פרסום מזה וכו', והשיב הרמ"ע וז"ל תנוח על משכבו בשלום ונפש מוהר"ם אשר אמרת שאם היית בוחר בתפילין עשויים ע"פ מידותיו שיהי' החרין בוקע ויורד כל האפשר שהיא מצוה מן המוכרח בלי ספק, לא הוציא לעז על התפילין מעבר לים, אין ספק כי כל חריץ שיהי' נכנס בפנים כמו צלע סכין יספיק להכשיר וכו' ושיעורו כדי העברת חוט ומשיחה עיי"ש שהוכיח כן מדברי הרמב"ם עכ"ל היוצא מדבריו דאף שצריך שאורך המחיצה יגיע למקום התפר אבל א"צ שהדפנות יהי' ע"פ כל רחבם וזהו דלא כשו"ע הרב.

ובספר כנה"ג (חו"מ קודם סי' רצ עמ' רפח) הביא תשובה ארוכה מהג"ר רפאל טריוויש ובשו"ת בית דוד סי' כח ובברכי יוסף סעי' טו-טז הדנים בדברים אלו, וכן בספר זכרון אליהו (עמ' תטו) הביא בארוכה את דברי השואל לבעל הצמח צדק אודות הבתי תפילין הנעשו ע"י סופר בוויטפסק שהמחיצות מגיעות עד התיתורא בצדדי הבית ולא באמצעו עיי"ש, מ"מ לא נתבאר בדבריהם נידון דידן דמה שבעינן דהחריץ יכדיל עד התפר לדברי הט"ז לכתחילה ולדברי השו"ע הרב אף בדיעבד, מה דינו במקום התיתורא העליונה לדעת הגאונים מתחת הארובה, האם החרין צריך להכדיל במקום זה או לא.

ובשו"ת צמח צדק (או"ח סי' ח) כתב אודות בתי התפילין שהחריץ שבין בית לבית אינו מגיע באמצעו עד התפר אבל בצדדיו מגיע עד התיתורא, והוא מחמת שאין יכולים הסופרים שאינם אומנים כ"כ לעשות הקמטים מעור אחד שיהי' מגיע עד התפר בכל רוחב המחיצה המפסקת, והנה במקום שאין מגיע עד התפר הוא מבפנים כמו פתח בין בית לבית וכו' האם התפילין כשירות בדיעבד עכ"פ וכדעת הט"ז וכו', או אולי הם פסולין וכמשמעות רבינו הגדול

למטה אחד לחבירו, ובמקום החיבור אינו מובדל, ולפ"ז אולי י"ל דגם מה שמוסיף עור אחר שכתב הצמח צדק, וממשיך בו המחיצות ומעבה את חיבור הבית מאחד לחבירו, גם נאמר בזה שא"צ להיות מובדל ומופרד לשני בתים, אבל לכאורה זה אינו, דא"כ אם יעשה ד' דפנות בתוך בית אחד ורק למעלה יפריד ויבדיל בין בית לבית, האם גם בזה נאמר שכל אורך הדופן נחשבות כחיבור שבין בית לחבירו, ויהיה כד' בתים נפרדים, וזה ודאי שאינו, אלא צ"ל ודבר פשוט דכל זמן שהעור עצמו מתקפל, והקיפול הוא באותו עובי של הדפנות, וכאותו המשך למחיצות אז הוא חיבור בין לבית לבית, משא"כ כשסותם ומעבה את החיבור עד שנראה לעין כל שהוא מחיצה אינו נחשב לחיבור אלא גם למחיצה, (או אפשר לומר דמקום החיבור לא נחשב למחיצה, ומ"מ א"צ מחיצה עד סוף התיתורא ממש כי בעיני לחבר הבתים וזהו צורך התפילין).

ובאמת אפשר לומר דסגי רק בעור אחד וכמו שכתב בצ"צ, ומטעם אחר משום דאפשר להשלים רק דופן אחת, ובדופן השני הוא כמו נקרע בצד אחד בבית אחד שאינו פוסל התפילין באופן שאין הקרע בבתים סמוכים זה לזה ואף אם בכל הבתים הדפנות אינם מגיעים לתיתורא מ"מ הוא משלים רק לבית אחד ולפ"ז נמצא דיש בית שלם בין ב' בתים נקובים, ולמעשה כבר הוסיף בצ"צ דמדין מחיצה הרי הוא מחיצה, דהוא פתח קטן ועומד מרובה על הפרוץ, והכא בלא"ה יש סברות להקל ואין להחמיר ביותר מזה ואף דהוי עור אחר ובהיתר כל דהו כשר).

(ציור מדברי הצמח צדק ע"י בסוף המאמר ציור 3)

עשיית התיתורא

הנעשית בדורות האחרונים

הבתים^א והתיתורא נעשים מעור אחד ומעור עב (ועי' ביה"ל סעי' מד"ה שישים)

פתח א"כ בזה ה' נראה דמהני וכו', מ"מ אם הפתח קטן עד שעומד משני צדדיו מגיע עד התפר ה' מקום לומר דודאי מהני, דהא עומד מרובה על הפרוץ בכל מקום חשוב כעומד, אך גם בזה יש ללמוד ולהחמיר מדברי המרדכי (מובא במ"א סי' לב ס"ק נה) דהעור צריך שיהי' שלם בין בית לבית ומה שחילק מע"ל דהמרדכי אינו פוסל רק בשחתך בסכין ולא בנידון דידן שהפתח נעשה ממילא לפענ"ד אין לחלק, (וסברא זו דאין לחלק בין נקרע לנעשה ממילא הביא בשו"ע הרב שם המובא לעיל עיי"ש) ונלענ"ד עצה היעוצה בנדון שאלתינו לסתום הפתח מבפנים ע"י שיחברו קצת עור בתפירה או ע"י דבק למחיצות הפנימיות, אע"ג דבמ"א ס"ק נב יש דיעה דכה"ג לא חשיבי מעור אחד, מ"מ דעת המ"א משמע כהתוס' ואגודה דחשיב עור אחד, ובכה"ג שבלא"ה יש סברות להקל אין להחמיר כל כך עכת"ד הצ"צ.

היוצא מדבריו דהבתים צריכים להיות מובדלים עד סוף התיתורא העליונה, ועכ"פ בצדדיו צריכים להיות מחיצות מופרדים, אלא באופן שאם יש פתח קטן פתוח באמצע הדופן הקיל בסתימת הפתח ע"י עור אחר, וכדכתבנו מדברי רש"י ודברי בעל התרומה דצריך להגיע עד בית מושבו דהיינו תיתורא התחתונה. (ועיין לקמן מה שהארכנו דהפרשיות יורדות אף נגד תיתורא העליונה, ולפ"ז מדברי השו"ע הרב שכתב עד סוף רוחב הפרשה היינו שהמחיצות יורדות אף בתוך התיתורא ועיין בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' כג) שפירש כן בדברי הצמח צדק).

ובספר זכרון אליהו פ"ב סי' יא כתב דכונת הצ"צ להשלים עם עור כפול העולה להיות שני דפנות לב' בתים הסמוכים (ובאמת הרי אף לדעת הצמח צדק שהמחיצות והבדלת הבתים נמשך עד לתיתורא תחתונה, לא שייך שיהא מובדל עד התיתורא ממש, כי הרי הבתים מחוברים

א אופן עשיית התיתורא הנהוג בזמנינו מיוחסים לפרי המצאת הגאון ר' נתנאל סופר תפילנסקי זצ"ל, ולמעשה שמעתי מאחד שעקב אחרי בתים ישנים וראה שכל התפילין הישנות אלו שעשוין מעור דק שהבתים

לשייר מן העור סביב הבתים לתפור בו, ואין כאן דין דעשיית תיתורא שהי' לשם תיתורא גרידא.

ולפ"ז דגם הבתים עצמן מתרחבים, בזה נעשה מקום לתפירה בתוך התיתורא שהוא בתוך דופני הבתים ממש באופן שאין נוגעות בפרשיות והוי תפירה לכתחילה שהוא בתוך דופן הבית, ומה שריבוע התיתורא נעשית מד' בתים הסמוכים אינו חסרון בריבוע, דהרי גם הבית עצמו הוא מרובע והם מד' בתים הנפרדים הסמוכים זה לזה, ולא יעלה על דעת אחד שיש כאן חסרון בריבוע וכמו שפירשו התוס' והראשונים, כן התיתורא מרובע מד' בתים הנפרדים וסמוכים ודבר פשוט הוא, דאין זה חסרון בריבוע.

ובספר חידושים וביאורים להגר"ח גריינימן זצ"ל (או"ח סי' יז ס"ק ו) מבאר דין התפילין שלנו, וכתב וז"ל דנראה דאין רשאי להרחיב מקצת הבית יותר מחברו, אף שיהיה מרובע כל מקום בפ"ע (והיינו שאין לעשות חלק התחתון מהבתים יותר רחבים

והבתים מחולקים עם מחיצות נפרדים עד סוף התיתורא העליונה, וגם התיתורא עצמה מחולק מהד' בתים ונעשית באופן שדופני הבתים מתרחבים וע"י זה נעשה תיתורא, והוא המקום שתופרין עור העליון לתיתורא התחתונה, והתיתורא משמש לנו גם כבית המתרחב וגם לתיתורא, וגם בזה התפירה מתהדק בית אחד למשנהו לשמור על ריבוען יפה, וכמו שמצינו בלשון הרא"ש ותופרין סמוך לבתים כדי שיהיו מהודקים יחד הבתים וכו', וכל הריבוע נשמר יפה עכ"ל, משמע מלשונו דהתפירה מועילה שהבתים יהיו מהודקים יחד ובה לשמור את ריבוען.²

וכן מצינו בדברי הסמ"ג שכתב וגם העור והתיתורא והבתים היוצא חוץ לתפירה קוצצין בריבוע עכ"ל, (כל דברי הסמ"ג מובא ג"כ באותו לשון ממש במפתחות לספר התרומה) ומלשון זה משמע דגם הבתים עצמן יוצאין חוץ לקציצה וחוץ לתפירה, ולא הוי חסרון בתיתורא אם הוא נעשה ע"י חלק מהבית, והעיקר דבעינן

והתיתורא הם מעור אחד וכמנהג הגר"א אם הוא באופן שהמחיצות הם רחבות ומגיעות עד למטה נעשין באופן שהתיתורא נעשו מד' כפלי הבית וכמו שנוהגים לעשות התיתורא בימינו, ועיין בספר ישא יוסף להגר"י אפרתי שליט"א (או"ח ח"ב סי' טו) תשובה לאחד שרצה לערער על עשיית התפילין הנעשית בימינו, וענה לו מתוך כתי' הגר"ש אלישיב זצ"ל וז"ל בעיה"ק ירושלים ת"ו חי לפני מאה שנה סופר אחד מומחה ומפורסם לירא ד' מרבים ה"ה הג"ר נתנאל תפילינסקי זצ"ל, והתפילין שלו היו מהודרים בכל ההידורים וכו', ואין כל ספק שלא הי' משנה שום דבר מבלי לקבל על זה הסכמת גאוני ומצוקי ארץ בתקופה ההיא עכ"ל.

ב אופן עשיית התיתורא הנהוג כהיום היא עבודה מורכבת ואינה ידועה אלא למועטין, (עי' בפה"מ להרמב"ם מנחת פ"ד מ"א דמלאכת עשיית התפילין בזמן המשנה היתה ידועה לכל אדם פרט וכלל וכמו שדר נוסח התפילה ולכן לא פירשם רבינו בסדר המשנה עי"ש) ואופן עשייתו היינו שמושכים ד' בתים בריחוק קצת אחד מחבירו בעור אחד, וחלק העור הנמצא בין אחד לחבירו מושכים אותו ללמטה, ומקפלים למטה באופן שמתקרב בית לבית, והבית מתארך ע"י זה, והעור שהוא נגד הדופן שמתקרב אחד לשני, סומכים צמודים אחד לשני, ובה נעשית דופן להבית שהוא בתוך התיתורא, וזהו בב' בתים הפנימיים, וכ"ה בב' בתים החיצונים בצד דופן הפנימי שלהם, ובב' בתים החיצונים לצד דופן החיצון סומכין לשפת הבית מתחת לתיתורא במקום שמתארך הבית מקפלים מתחתיו ב' עורות הנמשך משני הצדדים, ובה נעשית דופן להבית שהוא בתוך התיתורא, או שמושכים את העור התיתורא הנמצא בין בית חיצון לפנימי, ומקפלים אותו תחת שפת הבית וכנ"ל באופן שנעשה דופן להבית שהוא בתוך התיתורא וקשה מאוד להעלותם בדיוק עלי גליון, ואופן עשייתו בדיוק נפלא ע"י משנה ברורה עוז והדר המבואר בהלכות תפילין בסוף הספר תמונות צבעונים מאירות עינים ועי"ש תמונה כ כא וכב, וכן בספר זכרון אליהו עמוד ה' תמונה 2 ואע"פ שבדפנות מן צדדי הבית שהוא בתוך התיתורא נעשה ע"י ב' קיפולים בעור הנסמכים זו לזו אין זה חסרון בדופן הבית דהרי הם דחוסים ומודבקים ותפורים, כי גם כל הבתים הפשוטות הנעשים מקלף דופני הבתים היו עשויין מקיפולי קלף הנסמכים זו לזו, ע"י בספר זכרון אליהו במבוא, וגם כהיום יכול להיות לפעמים כשהמרבעים מורידים מהעור נוצר סדק ע"י קיפול פנימי מהעור, וכשר בלי לדבקם או לתופרם כי רק נקב בבית פוסל אבל סדק אינו פוסל בבית, ועי"ש בעוז והדר שם בתמונות שדוחסים את כל העור עד שאין חשש שיש כאן נקב בתוך דופן התיתורא עד לבית מבין הקיפולים.

להבית (כדי שהרצועות יכנס שם בגובה), ולכאורה צריך לעיין מהו שיעורו דהרי לא שייך לומר שהתיתורא יכסה את רוב הבית, ולפי מ"ש בחו"ב הנ"ל דיכול להרחיב הבית לצורך התפירה כי הוא לצורך עשיית הבית, אפשר לומר דיכול להגביה התיתורא לצורך הרצועות, או כדי לשמור הבית וכל הנצרך לו וכפי ראות עיני המומחה.

ומה שאנו מדביקים את כל חלקי התיתורא דהרי הוא חלק מהבתים הרי צריך להיות פרודים שאני הכא שהוא מקום התפירה ובמילא יהיו מחוברים ע"י התפירה, ומה איכפת ליה שיהיו מחוברים גם בדבק, ואדרבא זהו מעשה עשיית התפילין במושב הבתים לחבר את הבתים בתפירה וכדי להחזיק הבתים זה לזה ולשמור את ריבוע התפילין וכדמצינו בלשון הרא"ש, לכן מדביקים לשמור באופן המועיל יותר להחזיק הבתים, ואין כאן דין תפירה בין בית למשנהו אלא צריך להדקן יפה וכמו שמצינו בתפילין שהתיתורא כשי' הגאונים הרי גם מהדק וקושר סביב בעור ותופר את העור לבית ונמצא שהבית תפור מסביב ע"י עור, ומ"ש אם תפור ע"י גיד או ע"י עור הרי שניהם מחברין להיות אחד, ובפרט למה שאמרין לעיל דיכול לתפור בתוך הבית רק יזהר שלא יתפור הכתב עם העור ולא אמרין שתופר את הבתים ומבטל פרודתן.

וגם מה שהזכיר הרמ"א (בסעי' לט) ויעשה כל הבתים בשוה שלא יהא אחד גדול מחברו, גם אפשר לומר דכיון דהוא עשוי לתופרו ולא להיות מובדלים, לכן אין בזה הדין דיהיו שוים, דהרי כל הדין דצריך להיות שוים הוא משום נוי התפילין, והכא שתופרים אותו ומהדקים אחד למשנהו ואין ניכר מקום כל בית ובית אין טעם להקפיד בזה.

וכן ממה דכתב בשו"ע סעי' מ' והוא שיהי' ניכר החריץ כדי שיהיו ד' ראשיה נראין לכל, ובמ"ב כתב דלכתחילה בעינן שיהי' החריץ מגיע עד למטה, דהיינו שיהי' ניכר מבחוץ בין כל בית ובית עד למטה,

מחלק העליון), והקשה לפ"ז מה שאנו מרחיבין קצה הבית כדי לתופרו, וכמ"ש הרא"ש בסדר עשיית תפילין שהעור בסופו עובר מכל צד, ומהיכן למדנו דרשאי להרחיב קצה הבתים להשוותן עם רוחב התיתורא, ולמה לא נימא דכל הבית צריך שיהי' בריבוע שוה ורק התיתורא שלמטה המכסה את פי הבתים יהא רשאי להרחיב, ונראה דהוא מסדר התפירה דמצוותו שיעשה תפילין מרובעות ויתפרם לתיתורא מרובעת, וקיבלו ז"ל בסדר התפירה שמרחיב קצת את עור הבתים ונתנו על התיתורא ותופרו דהכי קל יותר לתפור עכ"ל, ומשמע נמי לפי דבריו דגובה התיתורא העליונה בתפילין שלנו יוצא מהבתים עצמן ומתרחבים הבתים וממנו נעשה תיתורא.

האמור מכל הנ"ל דבתפילין שלנו אין התפירה בתחתית הבית אלא גבוה קצת כגובה התיתורא, וכן בתפילין הנעשה כשי' הגאונים והתוס' דהתיתורא הוא עור אחר ובעור עב נמצא דהתפירה במקום יותר גבוה, אע"פ שעדיין הבית נמשך ללמטה יותר מהתפירה, וכן מצינו בדברי הראשונים המרדכי ורבינו מנוח המובא לעיל דהפרשיות נמשכים אחר התפירה, ולכן צריך ליזהר שלא יתפור הכתב עם העור, חזינן דהתפירה אינו בתחתית הבית אלא גבוה קצת, (ועי' לקמן מה שהארכנו בענין זה) וזהו דוקא דהתפירה יהי' כגובה התיתורא, דלא מבעי' לשיטת בעל העיטור דהתיתורא העליונה הל"מ כדי לתפור עליו ותיתורא היינו גשר לתפירת הבית (עי' מה שנכתב לעיל) פשוט דכן הוא, אלא אפי' לשאר ראשונים משמע דהתיתורא עליונה נעשית כדי שהתפירה בו יהי' יותר מהודקת, ולא תהי' בשפת העור ולתפור על ידו את הבית וכדפי' לעיל, וזה נכלל בסדר עשיית הבתים.

ולמעשה לא מצינו שיעור בעשיית גובה תיתורא לגבי בתים הנעשים כשי' הגאונים וכן בתפילין שלנו, ויש בבתים הקטנים הנהוג אצל גדולי המקובלים הספרדים שהתיתורא עליונה הוא חלק גדול ביחס

בדבריו דהתיתורא והמעברתא אינו יוצא רק מבית אחד (ובדברי הסמ"ג צריך להבין איך היו הרצועות נתפסים בבית רביעי לחוד אם לא שנאמר שהפרשיות היו עומדים ברוחבם וצ"ע).

בענין הנחת הפרשיות

כשמקצתן בתוך כפלי התיתורא

בחדושים וביאורים (שם ס"ק ה') מסתפק אם רשאי להניח מקצת הפרשה למטה מן החריץ במקום שעדיין יש דופן מפסיק בין הבתים האחרים, אלא שאין שם שתי דפנות דהיינו שאין מחיצות מופרדים לשני הבתים, ומוכיח מרש"י דאם עשה באמצע דופן משותף לשניהם מלבד שיש כאן חסרון משום שאין הבדלת הבתים ניכר מבחוץ, גם לא חשיבי ד' בתים אלא בית אחד ובו נקבים חלולים, דלא חשיב בית אלא בזמן שיש לו לעצמו ב' דפנות.

ובסו"ד מוכיח מדברי המרדכי שכתב שיזהר שלא יתפרו הכתב עם העור (ולעיל הבאנו שהוא גם דברי רבינו מנוח ומביאין אותו הב"י ועוד כמה אחרונים עיי"ש) הרי מבואר מדבריהם דמקום הפרשיות הוא גם מקום התפירות, ולפ"ז פשוט דכל החלק העליון של הבית הוא מקום כשר לפרשיות דכולו בכלל בית (וגם בחלק שנתרחב הבית כרוחב התיתורא), ובשל"ה בתחילת מסכת חולין (ח"א דף פג טור א') כתב וז"ל ארבע פרשיות של תפילין של ראש צריכים להיות מונחים בד' בתים, ע"כ נ"ל שיש למחות לאלו העושים הפרשיות גדולות במאוד באופן שהפרשיות אינם מונחים כלל בבתים רק במקצת הפרשיות הם בתוך התיתורא, שעושים התיתורא גבוה מאוד, רק שיזהרו שהפרשיות יהיו כולם תוך הבית עכ"ל, ומאחר שנתבאר לעיל דשם תיתורא הוא רק על העור התחתון המכסה פי הבתים (עיי"ן בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג ס"ו בנדון זה) א"כ צריך לפרש כונתו ז"ל שחוקקין בתוך התיתורא מקום לפרשיות הבולטות, ומש"כ שעושים התיתורא גבוה מאוד ר"ל שהיא עבה מאוד וחוקקין בה, ולפ"ז למדנו

א"כ הבית הנמשך לתוך התיתורא הרי ג"כ צריך לעשות חריץ בין בית לבית, ולמעשה גם בתפילין כשי' הגאונים התיתורא עליונה היא ארוכה לבתים הנעשית מעור אחר והבתים נמשכים למטה וכמו שכתבתי בשם הצמח צדק, גם שם לא יהיו החריצים ניכרים במקום הבדלת הבתים בתוך תיתורא, ובה גם צ"ל הסברא דלעיל דכיון שהוא מקום התפר והמחבר כל הבתים, לכן א"צ לעשות כלל חריץ להיכר הבדלת הבתים במקום התפירה.

ויש שרצו לערער על התיתורא והמעברתא הנעשית בימינו, בזה שהמעברתא והתיתורא התחתונה אינה יוצאת מכל הד' בתים, אלא מב' בתים האמצעים (עי' במשנה ברורה עוז והדר המבואר תמונה יב) ובאמת שגם קצוות של ב' בתים החיצונים דבוקים ומעורים בזה המעברתא באופן שאפשר לומר שהוא גם המשך של בתים אלו, אבל בלא"ה מנלן לומר חידוש זה לדעת רש"י דבעינן שהתיתורא והבתים להיות מעור אחד, צריך ג"כ המעברתא והתיתורא לצאת מכל הארבעה בתים, לדעת תוס' שהתיתורא והמעברתא הם מעור אחד ודאי שאינו יוצא, ועוד הרי מובא בשו"ע (סעי' מד) לחתוך המעברתא בשני הצדדים שלא תהא רחבה כמו רוחב התיתורא, כדי שיהא ניכר רוחב התיתורא, והאם צריך להקפיד שיה' נגד התיתורא שמתרחב מהבתים, ולא נגד הבתים (ובפרט לדעת רש"י לדעת הפמ"ג דהתיתורא והבתים הם בשיעור אחד ברוחב, ואין תיתורא עליונה כלל, ולדעת הרא"ש בדעת רש"י דצריך ריבוע בתיתורא ולא בתפירה, ובאופן זה יחתוך מה שנגד הבתים) ויותר מזה הראה לי ידידי הג"ר מרדכי צבי שמעיה שליט"א בדברי הסמ"ג מפורש דהתיתורא יוצא מבית אחד ולא מד' בתים וז"ל הסמ"ג (מע' כב) תיתורא וכו' פירש רבינו שלמה לאחר שהכניס האגרות בבתים מקצע כל הבתים, לבד עור בית רביעי מניח אורך וכופלו למטה לכסות פי הבתים וזה בית מושבן של בתים עכ"ל, הרי מפורש

מבואר בפשטות דלא כהרמ"ח, דהרי לא מוזכר בדבריו משום עור נוסף שמוכנס מבחוץ, וכן בפי' החידושים וביאורים והאמרי שפר הנזכר לעיל שחוקק בתיאורא התחתונה כתב דזה בניגוד גמור בדברי השל"ה דבר שלא נזכר ברמיזה שמדובר בחוקק בתיאורא. ועי' לקמן מה שהבאנו ביאור בדברי השל"ה משו"ת מנחת שי (ס"ג).

ובשו"ת ארץ צבי (סי' קו) כתב וז"ל מה דבדיק לן כת"ר שי' בתפילין שאין הפרשיות מונחות כולן בתוך גוף הבתים רק מקצתן מונחין תוך התיאורא, והביא דברי השל"ה עיי"ש, ולא ביאר הארץ צבי בדבריו אם כונתו לתיאורא עליונה או תחתונה ומלשון תוך תיאורא משמע דזהו על תיאורא עליונה דיש לו תוך וגם מדלא ביאר משמע דכונתו גם על העליונה, וכן מביאים משמו בשו"ת שבט הלוי (ח"ג ס"ג) בדברי השואל, ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ו ס"ה).

ואפשר לעיין דהרי מגוף התשובה שדן בטעם דברי השל"ה משמע יותר דמיירי בתיאורא תחתונה דוקא, דכתב שם וז"ל ומ"מ המקום המיוחד להניח בהם הפרשיות הם הבתים עצמן, ותיאורא אינו עשוי לקבל הפרשיות רק לסתום פי הבתים, ומצינו לענין נט"י דכלי שאין עשוי לקבלה פסול לנט"י וכו', וכן בנדון דידן אין התיאורא עשוי לקבל תפילין, ואף דשם תפילין עלה (וכדכתבין לעיל שחולק על דברי השו"ע הרב) אין שם בית עלה עכ"ל, וצ"ע דהרי בשעת עשייתן של הבתים אינו יודע מה יהי עוביו של עור התיאורא ונעשה הכל לקבל הפרשיות (באופן שעשיית תיאורא הוא כשי' התוס') ולא נזכר בדבריו שהתיאורא יבטל שם בית מהחלק הנמצא בתוך הארובה ומגלן לומר דבר זה, וגם כי תיאורא התחתונה דוקא נעשה לסתום פי הבתים.

וכן ממה שהביא דברי השואל בשו"ת ארץ צבי בטעם דברי השל"ה, ממה שכתב בשו"ע הרב (סעיף נט וסעיף עז) דתיאורא לא אקרי תפילין (דברי השו"ע הרב סעיף עז

דבעור העליון בכל מקום כשר אף בשטח שכנגד המקום שנתרחב הבית כרוחב התיאורא, ומ"מ לשון השל"ה ק"ק לפ"ז שלא הזכיר כלל שחותכין בתוך התיאורא, ואם היינו מפרשים שכונתו במקום שהבית מתרחב כרוחב התיאורא ולזה קורא תיאורא הי' מתפרש לשונו ז"ל שפיר, אבל הדין אין נראה כן וכמש"כ לעיל עכ"ל, ובספר אמרי שפר (כלל יח ס"ב) כתב ג"כ דדברי השל"ה הם באופן שחוקקין בתיאורא וז"ל והפרשיות יהיו כולם בתוך הבתים ולא יצטרך לחתוך עמוק בתוך התיאורא והשל"ה הק' כתב דיש למחות בהסופרים שחותכין תוך התיאורא בעת שהפרשיות גדולות ואינם מצומצמים בתוך הבית ע"כ.

ובספר זבחי צדק (ח"ב שו"ת או"ח סי' יב) משמע דדברי השל"ה אינו על מקום תיאורא עליונה דהביא מעשה באחד שהכתיבה של תפילין היתה יוצאה חוץ לבית, ולא היה הבית מחזיק אותה שהיה קצר, והביא הסופר עור אחר ונקב בו נקב כמדת הכתיבה והניח העור הנזכר בין התיאורא והמעברתא, והכניס בו מה שנשאר מן הכתיבה ובא מעשה זה לפני מורנו הרב משה חיים (ה"ה זקנו של הבן איש חי) ופסל זה התפילין מסברא דידיה, ואחר כמה שנים אחר פטירת מורנו הרב ז"ל ראינו שזה הדבר מבואר להדיא בשל"ה ז"ל במסכת חולין וכו', ושמחנו עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דלא איכפת ליה על מה שמקצת הפרשיות נכנסים נגד תיאורא עליונה ואין להקפיד אלא במקום שהוסיף עור, וכ"ה בספר רב ברכות לבעל בן איש חי (מערכת ת' אות ג') דמביא דברי מורו בעל הזבחי צדק וכ"ה בספר קול יעקב לבעל הכף החיים (אות ריג) וכ"ה בשו"ת יביע אומר (ח"א ס"ב אות ה') דכתב את דברי השל"ה ודברי הזבחי צדק על העור המחברו לתיאורא.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"ב ס"ד) ג"כ דייק דין זה מדברי הזבחי צדק, דדברי השל"ה הוא דוקא באופן שהוסיף עור לתיאורא וכתב ומ"מ בלשון השל"ה

ובאמת דברי ידידי הנ"ל כבר מוזכרים בשו"ת מנחת שי (ס"ג) בטוטו"ד וז"ל דדן בדברי השל"ה, וכתב וז"ל ולכאורה לפענ"ד דדין זה תלוי בפלוגתא דרש"י ותוס', דרלש"י שהבתים והתיתורא הכל מעור אחד וא"כ התיתורא נמי נקרא בית וכמו דלת לבית וכל מה שבתוך הדלת נקרא בית, ולפ"ז א"צ דוקא הפרשיות כולן בתוך הבית רק רוב סגי, ולפי התוס' דהתיתורא הוא דבר בפני עצמו ע"כ אינו נקרא התיתורא בית וצריכים הפרשיות להיות מונחים בתוך הבתים, ולשיטתם אף בבתים שעשה מעור אחד עם התיתורא נמי צריכים להיות מונחים כולם בביתם כיון דעל פי דין לא צריך אינו נקרא בית.

וחזר בדבריו וז"ל אבל זה אינו נראה דאפילו אם התיתורא נמי נקרא בית כמו דלת לבית, אפילו הכי אפשר לעשות להתיתורא שלא יהיה גבוה מהבית (דהיינו שהתיתורא יסמך לבית) וא"כ אם עשה גבוה מהבית (דהיינו שהרחיק התיתורא מן הבית) הגובה אינו נקרא בית, ואם כן אם יצאו הפרשיות לתוך אותו גובה אפשר דלא מועיל וא"כ לפ"ז לכאורה צדקו דברי השל"ה ז"ל וכו' ע"כ דברי המנחת שי, ולכאורה מפורש בדבריו דדברי השל"ה היינו על תיתורא תחתונה דהוא הדלת להבית, ותוך התיתורא הכונה אינו שחוקק בתיתורא, אלא מרחיק את התיתורא מהבית ומשאר חלל, והפרשיות יוצאים לתוך אותו חלל, ועיין לקמן מה שהבאתי משו"ת שבט הלוי (ח"ג ס"ג) דהיו רגילים לתפור התיתורא בריחוק קצת מהבית דכהיום שעושין הבתים מעור עב, מנקבים מקום במעברתא, להעביר הרצועות ובזה יכולים להצמיד התיתורא לבית, אבל מלפנים שלא היה להם עור עב כזה ואפי' לשיטת התוס' גם לא היה להם הכלים לנקב נקב להעביר את הרצועות והיה נשאר חלל בין התיתורא והמעברתא, וגם בזה נזכר בדברי האחרונים שאפשר להוסיף עור, אבל מעיקר הדין אין צריך להוסיף עור ואפשר להשאר חלל הנוצר מהתיתורא שהרחיקו מהבית, וכ"ש בתפילין הנעשית

הובא לעיל עיי"ש) והרי דברי השו"ע הרב הוא רק החלק התיתורא העור הארובה שמסביב לבתים דזה אינו נקרא גוף הבית, אבל חלק הבית העובר בתיתורא בתוך הארובה הוא גוף הבית ואינו נקרא תיתורא, דהרי כתב שהתפירה אינו צריך להיות בתוך הבית ממש, ומשמע דאם צריך לתפור בתוך חלל הבית שם בית עליו במקום התפירה ועוד יותר מזה דאף העור המתמשך מגוף הבית לתוך כפלי התיתורא כתב ע"ז בשו"ע הרב דהוי כגוף הבית, אף כי לא שייך להכניס הפרשיות שם מ"מ שם בית עליו ומועיל תפירה בהו ולא נקרא תיתורא, ומשמע גם דגוף הבית מתמשך עד למטה, וגם לשון ספר התרומה דהביא הצמח צדק דהבתים מתהדקים בתוך התיתורא משמע דנקרא בית גם החלק הנמצא בתוך התיתורא, וכ"ה בשטמ"ק ובשאר ראשונים כתבו על תיתורא התחתונה דמכסה פי הבתים ומשמע דשם בית מתמשך עד סוף תיתורא עליונה. וכן בימי בעל שו"ת ארץ צבי רוב התפילין היו עשויות כשי' הגאונים, וא"כ לא מיירי בתיתורא עליונה כלל אלא בתיתורא תחתונה.

וידידי הר"ר יעקב שבדרון בקובאו"י (שם) רצה לומר דדין זה תלוי בפלוגתא דרש"י ותוס', דרלש"י שהבתים ותיתורא הם מעור אחד דין התיתורא כדין הבית, ולתוס' שהתיתורא הוא מעור אחר התיתורא אינו כדין הבית, ולכך אין להכניס מקצת הפרשיות כנגד התיתורא, ועי' לעיל שהבאנו דברי המרדכי (דף יא) בשם רבינו שמשון דיש שמביאין רא' לפירש"י מההיא דפ' במה מדליקין שבת כח ע"ב דמשמע התם דהתיתורא והבתים הם מעור אחד עיי"ש, ותי' ר"י דכיון שמחובר ותפור בבתים הוי כמוהו ע"כ, הרי לפ"ז לכו"ע תיתורא הוא חלק מהבתים, ויכולים להכניס הפרשיות נגד התיתורא אף לדעת התוס', ואולי יש לחלק דהנעשה מעור אחר ורק תפור אף דדינו כאחד אין זה סגי להשוותן כאחד ממש, ואכמ"ל בענין אם תפירה הוי חיבור או לא.

אפשר לפרש עוד תירוץ בדברי השל"ה דאמאי לא פירש דכונתו על תיתורא תחתונה, דמיירי מהתיתורא שמכסה הפרשיות וזהו תיתורא תחתונה, משא"כ תיתורא עליונה אין הוא משמש לפרשיות אלא משמש לתפירתו של הבית ולא נעשה לפרשיות כלל, ולכך לא מיירי ממנו כלל.

ובשו"ת דברי יציב (או"ח סי' כג) הוכיח מדברי הט"ז (ס"ק לו) שהבאנו לעיל דסבור דד' בתים סגי אפילו אם המחיצות אינן אלא בראש הבית, ולפי דברי הט"ז אין הבית צריך להמשיך עד סוף הפרשיות ומשמע דלא כדברי השל"ה, ועיין בשבט הלוי (ח"ג ס"ג) דכתב דאף לפי דברי הט"ז צריך להיות הפרשיות בחלל הבית, אלא דא"צ שיהיו בתים מובדלים אלא סגי שיהא כל פרשה מונחת נגד חלק הבית ששייך לה של מעלה, וא"כ מה זה ענין לנ"ד שהספק כשחלק מן הפרשה אינה מונחת עוד בחלל הבית וצדדי הספק אם חלק התיתורא נקרא חלל הבית.

ועוד ראי' מביא בשו"ת דברי יציב להתיר נגד חלל התיתורא מדברי הצמח צדק המובא לעיל, שצריך שהמחיצות יהיו מובדלין עד למטה ועד תיתורא תחתונה, משמע דהבתים נמשכים עד להתם, וכן משמע מדברי הצמח צדק דהרי הוא על דברי השו"ע הרב (בסעיף סא) ושם כתבו דמחיצות צריך להגיע עד סוף רוחב הפרשיות ומשמע דהוא אותו השיעור של התיתורא תחתונה, וא"כ נמצא דיכולים להכניס מקצת הפרשיות בתוך התיתורא העליונה, וכן מסיק הדברי יציב בתשובתו וז"ל שאם גוף הכתיבה הוא אחר המחיצות יש לפסול, אבל בכה"ג שהפרשיות יורדות רק עד סוף המחיצות נגד מקום העובי שמשמש גם להדופן וגם להתיתורא נראה דלית קפידא דסו"ס הוי מחיצה למה שבפנים ג"כ, ואין שום סברא לבטל תורת מחיצה מינה וכ"ש הוא ממ"ש הט"ז הנ"ל וגם למ"ש הצמח צדק הנ"ל בכה"ג דהוי מחיצות שלימות שפיר דמי ודו"ק עכ"ל.

ובספר זכרון אליהו (שם) הביא ראי' מספר תיקון התפילין דיכולין הפרשיות

כשי' רש"י מעור דק התיתורא, אין אפשרות לסומכו להבית כי הרצועות מעכבות, ולא מצינו שצריך להוסיף עוד במקום שיוצר חלל משום הרצועות (וזה הטעם שחומרא הנהוג בתפילין הנעשה ממקשה אחת ואין להם עוד בין התיתורא והמעברתא הוא חומרא שאינו מוזכר בספרי הפוסקים דאף יכול להשאיר חלל וכ"ש שיכול למלאותו בעור אחר) וזה הפירוש בדברי השל"ה שעושים התיתורא גבוה מאוד היינו שמרחיק את התיתורא לפי גודל הפרשיות, וכדברי המנחת שי.

ומה שלא הזכיר השל"ה והארץ צבי דכונתם דעושים התיתורא גבוה מאוד הוא על תיתורא תחתונה, דאף בדברי הראשונים מצינו דדין התיתורא שהי' מרובע הוא גם על תיתורא עליונה דגם זה נקרא תיתורא, עי' בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג ס"ו ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו ס"א ודלא כחידושים וביאורים עיי"ש, מ"מ אפשר לומר דכיון דבדברי האחרונים מצינו כמה פעמים תיתורא עליונה נקראת מעברתא או ארובה עי' לעיל מה שהבאנו דברי המג"א (סי' לב ס"ק סז) והזבחי צדק וגם בביה"ל סעי' מג ד"ה שגם בסו"ד וגם בספר ברוך שאמר וז"ל בעובי העורות שבין תיתורא והארובה ואפשר דמשום הכי לא פירשו דכונתם על תיתורא תחתונה. דסתם תיתורא כונתו יותר על תיתורא תחתונה.

ובפסקי רי"ד (מנחות לד ע"ב) מובא בספר זכרון אליהו (פ"א ס"ג) והוא ממש כדברינו, וז"ל שאע"פ שתשאר מן הכתיבה מחוץ לבתים אין בכך כלום שהרי עתיד לכסות עליהם עור מלמטה והיא נקראת תיתורא ואותו עור יכסה עליהם עכ"ל, הרי מפורש שהכתיבה הם מחוץ לבתים ממש שאין מי שמכסה עליו ורק העור התיתורא התחתונה מכסה עליו, והיינו מחוץ לתיתורא עליונה, ואפ"ה הכשיר ודלא כדברי השל"ה. וגם בזה לא מצינו בפסקי רי"ד שצריך להוסיף עוד בין התיתורא עליונה לתיתורא תחתונה כדי לכסות הפרשיות, אלא סגי בזה שעתיד לכסות עליהם עור מלמטה, ובה

חיים צוק"ל זקנו של הבן איש חי ומורו של בעל הזבחי צדק דפסל שם התפילין אף בדיעבד. וכן בשו"ע הרב כתוב דפסול בדיעבד דכתב (בסעי' סא הבאנו לעיל בארוכה) בד"א כשעשה מחיצות הבית מבפנים גם בין בית לבית מלמעלה עד סוף רוחב הפרשיות מעור אחד עם מחיצות החיצוניים אבל אם לא עשה כן וכו' פסול עכ"ל הרי מפורש בדבריו דכל הפרשה צריך להיות בין המחיצות ובלא"ה פסול אף בדיעבד.

ובשו"ת מנחת שי (שם) התיר ג"כ להלכה אפי' מחוץ לתיתורא ומטעם רובו ככולו, וכן פסק הגר"י פישר בהגהותיו למשנה ברורה אבן ישראל (אות כב) דכשר מטעם רובו ככולו ומדייק כן מדברי השו"ע עיי"ש.

ובשו"ת ארץ צבי (שם) מסתפק אם אמרינן הכי משום רובו ככולו ודן בזה בארוכה מתי אמרינן רובו ככולו ומסיק דכיון דהוי ספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא, ובספר רב ברכות (שם) ובשו"ת יביע אומר (שם) כתבו דלא אמרינן הכי רובו ככולו עיי"ש.

ובשו"ת שבט הלוי כתב דאף דלא אמרינן רובו ככולו נלענ"ד כיון דעיקר הפרשיות מונחות כל אחד בבית לבד א"כ נתקיים דרשתם והלכתם שצריך להיות בד' בתים, והיינו שלא הצריכתו תורה שיהי' בבתים אלא עיקר הפרשה. וא"כ אף דמקצתן מחוץ לבתים עדין התפילין הם כשירות, ולא משום רובו ככולו אלא דלא הצריכתו תורה יותר מעיקר פרשה שיהי' בבית ולא על כולו.

ואפשר לומר דמספר התרומה משמע דהבדלת הבתים צריך להיות עד אחר התיתורא התחתונה ממש, דכתב (בסי' ר"י) וז"ל דצריך ליתן חוט או משיחה בין בית לבית לתפור עור עליון בין הבתים עם עור התחתון שהוא התיתורא כדי להבדיל הבתים זה מזה עכ"ל. והיינו דלפי ספר התרומה מה שמעבירין החוט בין בית לבית תופרין אותו לתיתורא תחתונה ומעבירין אותו לאורכו מתחת לתיתורא התחתונה והוא להבדיל בין

ליכנס גם בחלק הבית שהוא נגד התיתורא, אך הוסיף דמ"מ נראה דאין ראי' לדבריו אלא לגבי תפילין דכשהתיתורא נעשית מעור נפרדות כשי' הגאונים ובוזה אפשר דאין בכח התיתורא לבטל מן הבית שם בית, משא"כ בתפילין הגסות שלנו שלא היה לעובי התיתורא שם בית מעולם אינו ראי', ולפי מה שכתבתי לעיל דבתפילין שלנו גם הבתים נמשכים לחוץ התיתורא והם ד' בתים מובדלים כ"ש שיכולין להכניס גם נגד התיתורא, וכן דייק בזכרון אליהו מספר העיטור דאף שהם מעור אחד דיכול להכניס נגד התיתורא, אף שהבתים אינם נמשכים לתוכו.

ובשו"ת שבט הלוי כתב, אמנם בעצם השאלה ליבי נוטה להקל, ע"פ לשון האו"ז דכתב דתיתורא מתחת על פני כל הבתים כעין גשר שלא יפלו הפרשיות לחוץ, למדתי מדבריו דמותר לכתחילה ליתן הפרשיות באופן זה שמשתרבבים למטה ובלבד שלא יפלו לחוץ שעור התיתורא בתחתיתו מחזיקן, והשתא הא ניחא אם התיתורא ממש בסוף הבית אבל כרגיל אין התיתורא מיד בסוף הבית דהא נגרם חלל מה ע"י גובה הרצועה שעובר במעברתא שהוא כנגד התיתורא (כבר פירשתי לעיל דכהיום שעושין הבתים והתיתורא מעור עב יש באפשרותינו לנקב בתוך המעברתא להעביר הרצועות משא"כ אם עושים הבתים מעור דק נמצא דקשה מאוד לסגור התיתורא בעד הבית כי הרצועות מעכבות) ואפ"ה העיקר רק שלא יפלו לחוץ אבל עד שם אין חשש, והרואה יראה דמדברי האו"ז נדחו דברי הגאון בעל ארץ צבי, ומסיק בתשובתו ובודאי דאין ספק שעלינו לחוש לדברי רבינו השל"ה הק', אבל אין שם לשון דמשתמע על דיעבד עכ"ל היוצא מדבריו דדברי השל"ה הוא דלא כאו"ז ומתיר אף מחוץ לבתים ממש ומחוץ לתיתורא ואף באופן שיש חלל בין התיתורא עליונה לתחתונה וכפסקי רי"ד המובא לעיל ואף השל"ה לא נקט דינו אלא לכתחילה ולא הבדיעבד. ודברי השבט הלוי הוא דלא כהר"ר משה

להתיתורא וצ"ע בזה עכ"ל, וגם שאלתי לפני כמה שנים מהג"ר א"ד אורבך שליט"א רב דעיר טברי' מה ה' דעת אביו הגרש"ז זצ"ל בנידון זה, ואמר לי שהרי לפני כמה שנים לא ה' מי שהקפיד ע"ז, ואח"כ באו עוררין שמצאו בדברי השל"ה שלא טוב אנו עושים, ולא יצא לו לשמוע מאביו אם צריך לשנות מהמקובל משום זה.

ולפי מה שהארכנו לעיל בהתפירה צריך להיות בגוף הבית לדברי השו"ע הרב וגם לדברי כל הראשונים צריך לכתחילה לתפור בדופן הבית או סמוך לבית ממש ע"י לעיל, ולפ"ז אדרבא דאם אתה אומר דהבית שבתוך התיתורא אינו נחשב לבית נמצא בהתפירה הוא מחוץ לבית, וכ"ש אנו כהיום שמעמיקין התפירה בחריץ שבתוך התיתורא א"כ התפירה הוא מחוץ לבית ממש ואין תפירה זו לכתחילה, אבל אם הבית שבתוך התיתורא נחשב לבית ואפשר לומר דהתיתורא הוא גם משמש לדופן לבית ובין בתש"ר ובין בתש"י התפירה בדופן הבית עצמו כי הוא עור המשמש לדופן של הבית.

האם דברי השל"ה הוא גם על תש"י

ובאמת כל דברי האחרונים שהעתיקו דברי השל"ה לא חילקו בין תש"י לתש"ר, וא"כ מ"ש השל"ה ארבע פרשיות של תפילין של ראש צריכים להיות מונחים בד' בתים, ע"כ נ"ל שיש למחות באלו העושים שהפרשיות גדולות באופן שאין הפרשיות מונחים כלל בבתיים וכו', אין כונתו לאפוקי תפילין של יד אלא כונתו לראי' דהפרשיות צריכים להיות בבתיים מדצריך ד' בתים לפרשיות, ואין לומר דכיון שבתש"י א"צ אלא בית אחד לכך לא צריך להיות בתוך הבית, דהרי לדעת הט"ז ג"כ בתש"ר יכול להיות בבית א' ומ"מ הוכיח בשבט הלוי (שם) דצריך להיות בתוך הבית, ומי שחושש שלא להכניס מקצת פרשיותיו בתש"ר לתוך התיתורא צריך גם להקפיד בתש"י, וכ"כ במשנת הסופר (סימן כב ס"ק יב) דאין נפק"מ בין תש"ר לתש"י, ולמעשה קשה מאד להקפיד בתש"י דהרי הן

בית לבית ומשמע מדבריו דשם בית עליו עד מקום מושבו ממש ואפי' אם המחיצות אינן מגיעות לשם ולכך צריך שיהיה הבדלת הבתים עד אחר תיתורא תחתונה.

היוצא מדברינו דלפי כמה ראשונים יכול להוציא מקצת הפרשיות אפילו מחוץ לתיתורא או נגד העור הנוסף לתיתורא והיינו פסקי רי"ד ואור זרוע והט"ז לפי דעת הדברי יציב והוא דלא כדברי השל"ה וכ"פ הגר"י פישר זצ"ל וכ"ה דעת השבט הלוי דבדיעבד כשר וכ"פ בספר שו"ת מנחת שי להלכה, ואם הוציא הפרשיות רק נגד חלל התיתורא עליונה ואינו יוצא מחוץ לבתים נגד העור הנוסף המחובר לתיתורא, באופן זה כשר אף לדעת העיטור והתיקון תפילין דכשר באופן שהמחיצות יורדות, וכ"פ הדברי יציב ודייק כן מדברי הצמח צדק וכ"מ מדברי המרדכי ורבינו מנוח ועוד, ואף בדעת השל"ה הרבה אחרונים סוברים מפורש דלא מיירי השל"ה באופן זה כן כתבו הזבחי צדק והקול יעקב וברב ברכות וביביע אומר ובמנחת שי והאמרי שפר המובאים לעיל ואף בשו"ת ארץ צבי מוכח קצת כדברינו וכמ"ש לעיל, והגר"ח גריינימן זצ"ל בחו"ב גם נסתפק לומר כן בדברי השל"ה ומ"מ כתב דעיקר הדין כן דיכולים להעמיד מקצת הפרשיות בתוך התיתורא. וכן שמעתי מכמה סופרים מומחים בירושלים ת"ו העוסקים במלאכה זו הרבה שנים, שעד לפני כמה שנים לא ה' מי שחשש לזה, וגם בדקו הרבה תפילין מכמה דורות האחרונים וראו שלא הקפידו ע"ז (ומאחרים שמעתי דאדרבא הקפידו שלא להכניס עמוק כדי שיוכלו להוציא הפרשיות לבדיקה בנקל ומה שעושים היום מטלית ארוכה הוא דבר חדש) ובפרט בתפילין הקטנים שנהגו בהם גדולי הספרדים המקובלים הדבר פשוט שלא שייך להקפיד ע"ז, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו ס"ה) וז"ל דנודע לו מכמה סופרים שאין מדקדקין בזה, וסופר אחד אמר לי בשם החזו"א דלדעתו בבתיים מעור אחד דהתיתורא נכפל מעור הבתים עצמן יש להקל אם יוצא קצת

ככולו הוא להלכה ולא למעשה, ועיין בצמח צדק (או"ח סי' ח') דלמד בדברי הברוך שאמר דכונתו דהמחיצות צריך להגיע עד התפר, ודלא כהט"ו ואם אין מחיצות הבית מגיע למטה עד התפר מתקלקל עמידת הפרשה עכ"ל (ועיי"ש בצמח צדק דמה שפסל בברוך שאמר כשהפרשיות שוככות רבוצין הוא דלא כדברי המ"א עיי"ש) ולפי דבריו אינו ראייה לדברי השל"ה.

מ"מ אם נאמר דמדין הברוך שאמר הוא ראי' לדברי השל"ה, אבל באופן שהמחיצות יורדות עד סוף התיתורא ודאי שאין שום ראי' מדבריו לדברי השל"ה וכמו שהבאנו שכתב כן בשו"ת ציץ אליעזר, המורם מכל הנ"ל דאין לערער על הנהוג שלא להקפיד ומכניסין באופן שמקצת פרשיות לתוך התיתורא, וכ"ש בבתיים שלנו שהמחיצות מובדלות ומגיעות עד אחר התיתורא וכנ"ל, ולא שייך לומר כי הדורות הקודמים לא ראו את דברי השל"ה מאחר שכבר הודפס ספר השל"ה מלפני שנים רבות והוזכר דבריו בכמה אחרונים.

עוד כתב בשו"ת ציץ אליעזר (שם) סייעתא לדבריו דיש לחלק בן תש"ר לתש"י, מדכתב בחידושים וביאורים (שם) ששמע שאומרים בשם החזו"א בעובדא שבא לפניו בשל יד שהי' מעור אחד ומקצת הפרשיות היה כנגד הבולט מהבית בהתיתורא והכשיר, ולכאורה נראה שדעת הגאון החזו"א לחלק בזה עכ"ל, ובאמת שבשו"ת מנחת יצחק (ח"ו ס"ה) הביא שסופר אחד אמר לו בשם החזו"א דלדעתו בבתיים מעור אחד דהתיתורא נכפל מעור הבתיים עצמם יש להקל אם יוצא קצת להתיתורא, ומשמע דקאי על של ראש, ואולי יש לחלק אם המחיצות מגיעות עד למטה או לא וכמ"ש בציץ אליעזר שם. והמעין בחו"ב רואה שהביא דברי החזו"א להכשיר אף בשל ראש אלא העובדה הי' בשל יד.

מקום הנחת היו"ד שלא תזוז מהבית

עוד כתב ידידי הרר"י שבדרון בקובאו"י הנ"ל דאם התיתורא נקרא בית א"כ א"צ

פרשיות גבוהות דכותבין בשבע שיטות, (משא"כ בשל ראש שכותבין בד' שיטות) וגם כי הפרשיות של יד הם בקירוב 3.5 ס"מ וגם גובה הקציצה הוא בקירוב זה תוציא מזה עובי הגג נמצא דהוא דוחק גדול.

ובשו"ת ציץ אליעזר הביא מה שכתב לו השואל דרצה לחלק בין תש"י לתש"ר, מספר ברוך שאמר וז"ל שכל פרשה ופרשה בבית אחד לבדה, לכן יש לדחוק ולהעמיק הבית כרוחב הפרשה ושיעמדו הפרשיות כס"ת בארון לאפוקי מפועלי און אשר לא ימחול ה' לעולם שמחטיאין את הרבים ועושים בתיים שאינם עמוקים ובזה כופלים ורובצים הפרשיות למטה שהשיטה אחרונה שכותב רבוצה עכ"ל, ומשמע מזה שמדובר בתש"ר ומפני שצריכים בית מיוחד לכל פרשה ופרשה, והטעם דהפרשיות רואין אלו את אלו משא"כ בתש"י ע"כ דברי השואל, וכתב לו ע"ז דלפ"ז יש להוסיף ולומר דלפ"ז גם בשל ראש יש מציאות להכשיר, והיינו היכי שהדפנות הבתיים ארוכים ויורדים ג"כ לתוך חלל התיתורא, שבאופן זה אין הפרשיות רואין זה את זה עכ"ל.

ובאמת דנו האחרונים אם אפשר להביא ראי' מדברי הברוך שאמר לדברי השל"ה, ובשו"ת דברי יציב (שם) כתב דאין להביא ראי' דהטעם דהברוך שאמר משום שהפרשה לא תתקמט ותשכב וצריכים להיות זקופים, אבל לא איכפת ליה במה שהפרשיות יצאו חוץ לבתיים, ודלא כלשכת הסופר (כלל יד אות ד') דכתב דזה חד דינא וחד טעמא, ובשו"ת מנחת שי (שם) בהערה בסוף התשובה) מסתפק אם הטעם דברוך שאמר הוא כיון שיוצאים חוץ לבתיים ופסול וכדברי השל"ה ומ"ש ששוכבין רבוצין זה במציאות כשהפרשיות יוצאות מהבתיים וסוגר עליהם התיתורא נמצא דהפרשיות שוככות רבוצין ולא איכפת ליה ששוככות רבוצין או הטעם משום ששוכבין רבוצין ולא איכפת ליה מה שיוצאות הפרשיות מחוץ לבתיים ודלא כדברי השל"ה, ומשום ספק זה כתב במנחת שי דמה שכתב בתשו' דיכולים להוציא הפרשה מחוץ לבתיים משום רובו

ליזהר שהיו"ד יהי' סמוך לבית ודי אם נוגע בהתיתורא, ונמצא לפי דבריו דמה שכתב המשנה ברורה בסי' כז ס"ק יא שיחתוך היתורא מלמעלה באופן שיוכל להדק היו"ד עם הבית, והוא משולחן שלמה (סעיף ב') דכתב יזהר מאוד שלא תזוז היו"ד של התפילין מהקציעה דהיינו מהבית לכן צריך לחתוך בתיורא מלמעלה ויהדק היו"ד עם הבית עכ"ל ולפי דבריו הוא דבר התלוי במחלוקת ועי' באבני נזר (או"ח סי' יד) דמציין לדברי האשל אברהם להרה"ק מבוטשאש (סי' כז ס"ב) ושם האריך ע"פ דברי הקבלה דהיו"ד צריך להיות אחר הי"ב תפירות, ולכך צריך שלא יזוזו מהבית עצמו ואפילו לדעת האומרים דהיתורא נקרא תפילין, ועל כל פנים אין שום פתחון פה קפידא כל דהו לכו"ע דמקריביו יו"ד לגבי הבית ממש עכ"ל, ועיין באבני נזר שחולק עליו והעולם נקטו כדברי האשל אברהם ואכמ"ל.

העולה מכל הנ"ל

א. דמקום התפירה טוב שיהיה במקום שהוא חלק מהבית עצמו, וכמו שדייקנו מדברי הראשונים. ומשום זה צריך שהבית ימשיכו לתוך היתורא והמחיצות יהיו נמשכים ונפרדים גם בתוך היתורא, וגם כי אנו מעמיקים התפירות בתוך חריץ ואם היתורא לא יהיה חלק מהבית יהיו התפירות מחוץ לבית ממש, וכן בעינן שהבית יהיו נמשכים עד היתורא התחתונה, וכמו שדייק הצמח צדק מדברי הראשונים דהבית נמשכים עד היתורא התחתונה, וזהו פי' הגמ' עד התפר, (ולא מצינו מפורש באחד מאחרונים שחולק עליו דעד התפר היינו תיתורא העליונה) וצריך שיהיו מופרדים הבית אף בתוך היתורא, ולכן יש להדר אחר התפילין הנעשית בימינו עם מחיצות המבדילות לתוך היתורא וכמו שנהגו לחזור במאה שנים אחרונים אחר תפילין אלו. וכמו שכתב הגרש"ז אוירבך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן ד' אות ט') אשר גדולי עולם קלסוהו ושמחו בתפילין שנעשו ע"י הרב ר' נתנאל סופר זצ"ל, ולפי מה שעשה בתפיליו נקבעו להלכה את הצריך לתפילין ולהידורו עיי"ש.

ב. ואין לחשוש שריבוע תיתורא נעשה ע"י קיפולי עור של ד' בתים דכמו שתפילין של ראש עצמו מרובע ע"י קיפולי עור של ד' בתים ולא עלה על דעת אחד שאין כאן ריבוע וכמו שהארכנו בפנים.

ג. ואין לחשוש מה שהיתורא אינו יוצא מד' בתים הרי הבאנו מפורש מדברי הסמ"ג שהיתורא סגי אם יוצא מבית אחד לחוד כ"ז שהוא עור אחד וכמו שהארכנו בפנים.

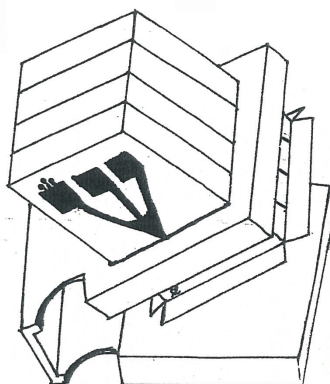
ד. דבתפילין שלנו אין לחשוש אם מקצת פרשיות יוצאות בתוך היתורא עליונה בין המחיצות המפרידות.



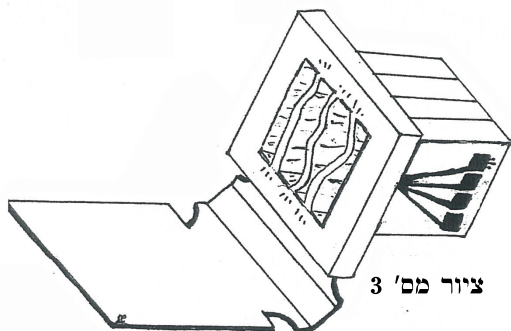


ציור מס' 1

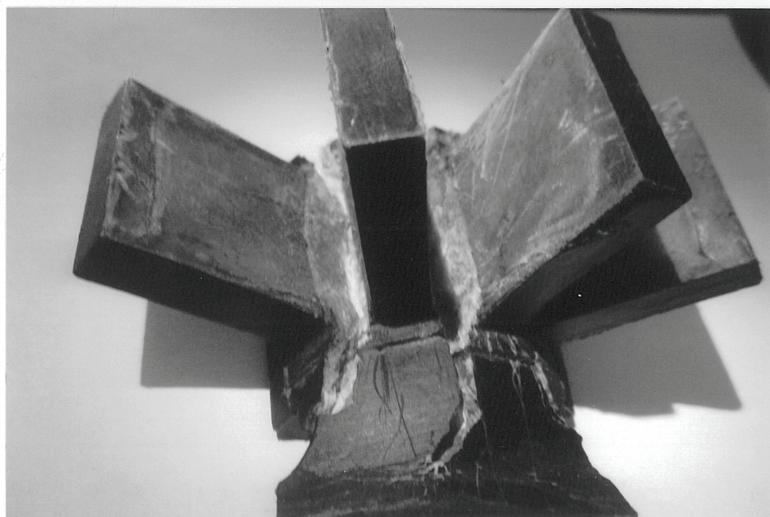
(לציור זה התיתורא אינה יוצאת
אלא משני בתים הפנימיים)



ציור מס' 2



ציור מס' 3



תפילין שנעשו ע"פ מתכונת הר"ר נתנאל סופר וצ"ל
מחיצות כפולות יורדות בתוך הבתים עד סוף התיתורא העליונה
ומתרחבות לתוך התיתורא, והתפירות מהדקות את הבתים אחד למשנהו
וכמו שכתב הרא"ש (בס' מ') שתופרין סמוך לבתים כדי שיהיו מהודקים יחד הבתים

הרב מאיר דוב גלויברמן

בדבר מנהג לבישת פרצופים של צורות אדם וחיות המרכבה והמזלות בחודש אדר ובפורים בפרט

בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות וכו', ועשייה גרידתא מי שרי והתניא לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמי הממששין לפני במרום כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות וכו', ומתרתא הגמרא רבים שאני וכו' שאני ר"ג דאחרים עשו לו וכו' דתניא טבעת שחותמה בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה חותמה שוקע מותר להניחה ואסור לחתום בה ומי חיישין לחשדא והא כי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא והווי עיילי ביה אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגויה ולא חיישי לחשדא, ואיבעית אימא דפרקים הואי, ואיבעית אימא להתלמד שאני דתניא לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, עכ"ד הגמ'.

נמצינו למדים מדברי הגמרא חמש דינים: (א) שאסור לעשות כדמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות מן התורה ולוקין עליו, (ב) שאסור להשהות צורות אלו אצלו אפי' בלי עשייתן מדרבנן משום חשד, (ג) דברבים מותר להשהותן ואין בה משום חשד, (ד) שאם הצורה עשוי מכמה חלקים ומתפרק מותר, (ה) שאם הוא להתלמד מותר הן בעשייתן והן בשהייתן, וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"י מהלכות ע"ז הלכה י"ב).

הצורה האסורה בעשייה

ובשהיה בחמה וירח

והנה בראשונה מוטל עלינו לברר מהו מהות הצורה שעל זה היה כוונת התורה לאסור עשיית צורתן של חמה וירח וכוכבים אם הכוונה הוא כפשוטו לצורת השמש וירח כפי שהן נראין ברקיע או שהכוונה הוא לצורה מיוחדת המיוחסת לשמש ולירח (כמו שיתבאר להלן).

בירור ההלכה בדין עשיית ציורים כדמות אדם וחיות המרכבה וחמה ולבנה (וכן בצילום וסרט וידיאו) וכוכבים ומזלות, ובאיסור השהייתן, שהוא נוגע הרבה למלמדי התינוקות שמציירים ומדפיסים כל מיני צורות אלו ללמד התינוקות את הנלמד בפרשיות התורה וכדומה, או לאלו שעושים מצגות או שקופיות בעניני תכונה ללמד בני ישראל להבנת הענינים, ועוד הרבה שאלות המצויים בזה כמו שיתבאר להלן.

ושאלה זו הזמן גרמא ונוגע גם למנהג ישראל המובא כבר ברמ"א סי' תרצ"ו סעי' ח' שמתחפשים בפורים בכל מיני תחפושות של צורות אלו, ונוהגים להתחפש בכל מיני צורות אדם וחיות המרכבה, וכן נהוג כבר בחודש אדר בחתונות ללבוש צורות אלו, וכן יש כל מיני רעשנים שיש בהם צורת המן (אמנם המנהג המוזכר ברמ"א בסי' תר"צ סעי' י"ז שהתינוקות ציירו צורת המן על עצים ואבנים אין הכוונה לצורת אדם אלא שכתבו את השם המן ומחקוהו כדין שם רשעים ירקב, וכנראה מזה נלקח המנהג לעשות צורת אדם על הרעשנים אבל אין מקור לזה), ולפלא שלא ראיתי אחד מן האחרונים שנתעורר לדון בזה מצד האיסור של עשיית צורות אלו (חוץ מהמנהג לתלות טבלה שמצויר עליה דגים למזל אדר שדיברו בזה), ובעזה"י יתבארו גם דברים אלו במאמר זה

איתא בגמרא עבודה זרה (מג, א) תנן התם (ר"ה כ"ד א-ב) דמות צורות לבנות היה לו לרבן גמליאל בעלייתו בטבלא בכותל שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להן כזה ראיתם או כזה ראיתם, ומי שרי והכתיב לא תעשון אתי (שמות כ) לא תעשון כדמות שמי הממששים לפני וכו', ושבמדור התחתון מי שרי והתניא אשר

פשוט שהכוונה של "מזל" חמה הוא הכוונה לצורה מיוחסת אל השמש.

אלא שכתבו הש"ך והט"ז להקשות ע"ז דאי אפשר לומר שכל האיסור של עשיית צורות אלו הוא רק לצורה המיוחסת לחמה או לבנה וכפירוש הרמב"ם, דהרי בגמרא מפורש שהאיסור הוא גם בעשיית צורת חמה ולבנה בעיגול פשוט, מדהקשה הגמרא הנ"ל היאך עשה ר"ג לעצמו צורות לבנה על הטבלא לשאול את העדים שבאו להעיד שראו את הלבנה החדשה והרי שם לא עשה שום צורה המיוחסת ללבנה אלא עשה צורת קשת של לבנה ומ"מ הקשה הגמרא היאך היה מותר לעשותם, הרי מפורש שאסור גם בעשיית צורת עיגול של חמה ולבנה.

ולכן כתבו לומר שיש חילוק בין שני האיסורים דהאיסור של עשיית צורת חמה ולבנה וכוכבים ומזלות הוא וודאי אפי' רק בעושה צורתם כפשוטם עיגול של חמה ולבנה בלא צורה המיוחסת להם דלעשותם נפקא לן מלא תעשון וגו' כל אשר בשמים ממעל והא אשר בשמים ממעל הוא ואסור, ולכן הקשה הגמרא על רבן גמליאל שעשה צורות לבנה, וכן האיסור של שהיה שאסור חכמים להשהותם משום חשד הוא ג"כ אפי' בצורות פשוטות כיון דיש חשד שעשאם כדי לעובדם דאם לא כן למה משהה אותם אצלו, ורק לגבי האיסור של המוצא צורות חמה ולבנה שאסור חכמים בהנאתם בזה מותר בהנאה למוכרו לעכו"ם אם הם בצורות עיגול לבד משום דאין לחוש שמא עבדו לצורת עיגול זה והוי עבודה זרה ממש שאסור אפילו בהנאה, ומביא הש"ך ראיה לזה מדברי הרמ"א סוסעי' ג' יעוי"ש.

והנה מלשון הש"ך נראה שהאיסור של עשייה הוא גם בצורת עיגול כפשוטו וגם בצורות המיוחסת להם, אבל בדרכי תשובה (שם ס"ק נ"א) מביא מספר מקור מים חיים שכתב לחלוק על הש"ך וכתב לומר דכל האיסור עשיה מן התורה של צורת חמה ולבנה הוא בדוקא בצורת עיגול כמו שהן נראין ברקיע אבל בצורה המיוחסת להם אין איסור כלל מה"ת לעשותם משא"כ באיסור

והנה מצינו במשנה בפרק כל הצלמים (ע"ז מב,ב) המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה וכו' יוליכם לים המלח, וברש"י (ד"ה צורת חמה) פירש מזל חמה וכן לבנה, וכתב הש"ך (סי' קמ"א סק"ח) לדייק מלשון רש"י "מזל" חמה ולא פירש כפשוטו צורת חמה שהוא צורת עיגול של השמש ראה מזה שאין כוונת התנא לצורת עיגול השמש, אלא הפירוש הוא כמו שכתב לפרש בפירוש המשניות להרמב"ם (שם) שהאר"ך בפירושו שאין הכוונה לצורת עיגול השמש, וזה לשונו הזהב: צורת חמה ולבנה אין ענינו שימצא עגול ויאמר זה הוא שמש או קשת עגול ויאמר זה לבנה אלא שבעלי צלמים הנקראים טלאמ'ס מיחסים לכוכבים צורות עד שאומרים צורת שבת צורת זקן שחור וצורת נוגה צורת נערה יפה בחלי זהב וצורת השמש צורת המלך מעוטר יושב על עגלה וכן מייחסים לכל המזלות וכוכבים צורות הרבה והם באותן הצורות חולקין מחלוקות הרבה לפי שהם מאמרים כוזבים והכזב על הדבר מן הדברים יגדל וירחב בלי ספק ואמרו צורת חמה ולבנה ר"ל שימצא הצורה המיוחסת אל השמש והצורה המיוחסת אל הלבנה על איזה דעת שיהיה עכ"ל, הרי לנו דברים מפורשים שאין כוונת התנא לצורת עיגול אלא לצורה מיוחדת המיוחסת אל השמש צורת המלך מעוטר יושב על עגלה, וכן פירש הרע"ב כפי' המשניות להרמב"ם, וכן הובא להלכה ברמ"א (שם סעי' ג').

ובש"ך (שם) חולק על הלבוש בעט"ז (שם) שפירש בדברי הרמ"א שכוונתו שבא להוסיף שלא רק צורת עיגול חמה ולבנה אסור אלא אפי' צורה המיוחסת אל השמש ג"כ אסור להשהותן אצלו, והש"ך חולק עליו דהרמ"א לא בא להוסיף אלא לפרש דברי המחבר, וכן הסכים הט"ז (סקי"ג) כהש"ך.

לפ"ז כתב הש"ך ד"ל דגם רש"י היה כוונתו לזה במה שכתב בלשון "מזל" חמה, אבל באמת תמוה קצת להכניס פירוש זה ברש"י כיון שלא הזכיר רש"י כלל עיקר הדברים שמבואר ברמב"ם, ואפשר שהיה

פרשת בא) הבין ג"כ הכי בדברי השו"ת המהר"ם אלשיך בפשיטות, והקשה שם ע"ז.

והנה אין הספר תחת ידי לראות מה שהקשה על זה מכל מקום נראה שהקושיא הוא גלוי לכל מדהקשה הגמ' על ר"ג שעשה לעצמו על הטבלא צורות לבנה והרי הוא עשה רק חצי צורה של הלבנה ומכל מקום תמה הגמרא היאך עשה צורות אלו, הרי ראייה שאפי' חצי צורה של הלבנה אסור לעשות.

אכן בשו"ת מהרי"ט (חור"ד סי' ל"ה) כתב בפשיטות דגם צורת הלבנה חסרה כמו שנראה לנו בתחילת החודש בצורתה בעת שהיא במרום כן לעניינו גם בזה אסרה תורה, וכן בשו"ת שו"מ (קמא ח"ג סי' ע"א) מביא מחלוקת המהרי"ט ומהר"ם אלשיך ומביא ראייה למהרי"ט להחמיר לאסור גם בצורת לבנה כמו שהוא בתחילת החודש, וכ"כ בפנ"י, וכ"מ במנ"ח, ושפ"א, וכן בשו"ת עמודי אש בקונטרס דברים אחדים (סי' ט"ז אות ב') הוכיח בראיות דאפי' אם אין הלבנה שלימה ועגולה רק חסירה ג"כ אסור דהא בלא"ה אי אפשר לעשות כמו שהיא בגודלה ובאורכה כמו במנורה ותבנית היכל וע"כ דהתורה אסרה לעשות דמות כמו שהיא לפנינו וכיון דבעת המולד הוא נראה לפנינו חסר בוודאי אסור גם לעשותה בצורה חסירה.

הנה מדברי המהרי"ט והשו"מ ועמודי אש שדיברו לענין צורת לבנה חסירה שע"ז כתבו שאסור גם בצורה חסירה כיון שכן היא נראית בתחילת החודש אבל לא דיברו מה הדין של עשיית צורת חמה חסירה אם זה ג"כ אסור דבזה יש סברא לומר שיהיה מותר כיון שהשמש הוא כל הזמן צורה שלימה ואין בה שינויים של חסרון כמו בלבנה שבכל חודש וחודש נחסרת והולכת מאמצע החודש לסופה והולכת וגודלת מתחילת החודש עד אמצעה אבל השמש שלעולם עומדת בצורה שלימה אפשר שאין איסור רק בצורתה כשהיא שלימה, אלא דאפשר שיש לאסור כיון שבשעת הנץ החמה ושקיעת החמה מתחת האופק היא נראית כשהיא חסרה א"כ אפשר שיהיה אסור גם בצורה חסירה של השמש.

שהוא מדרבנן הוא רק בעשיית צורה המיוחסת להם ולא בצורת עיגול של שמש וירח ואין האיסורים דומים זל"ז.

אבל באמת מלשון הט"ז (שם סקי"ג) גם מדויק שסבר כשיטת הש"ך בזה, שכתב בזה הלשון: אלא ע"כ דלענין עשיה הכל אסור אפילו צורת חמה כפשוטו אלא לענין להשהותה אם מצאה אסור דוקא בצורת מלך, עכ"ל.

(וצ"ע קצת אם כוונתו הוא שגם שהיה אסור רק בצורה המיוחסת להם ולא בצורת עיגול דהרי בתחילת דבריו כתב בלשונו רק "עשיה" ולא הזכיר "שהיה" משמע קצת מזה ששהיה אסור רק בצורה המיוחסת להם, אבל אפשר דגם הט"ז סובר כהש"ך דשהיה אסור גם בצורת עיגול ורק במציאה מותר בצורת עיגול כדמשמע מסוף לשונו שמזכיר אם "מצאה", וצ"ע).

הרי מפורש בלשונו שעשיה אסור אף בצורה המיוחסת להם וכהש"ך, והדעת נוטה להלכה למעשה כדעת הש"ך והט"ז שהם מגדולי הפוסקים.

ציור חלקה או חציה של צורת אדם

או חמה או לבנה

הנה במחבר (שם סעי' ז') הביא בשם הרא"ש שצורת אדם האסורה הוא רק בעושה צורת אדם שלם ולא בצורה חלקי, ובש"ך (סקל"ב) מביא הסמ"ג (בלאווי"ן כ"ב) שחולק ואוסר אפילו צורה חלקית, וכתב דהמחמיר בזה תע"ב, וכ"כ הפת"ת (סק"י) בשם השאילת יעב"ץ (ח"א סי' ק"ע) שאוסר מדינא, ומפרש שגם הרא"ש אוסר.

ומצינו מחלוקת האחרונים אם האיסור בחמה וירח הוא דוקא בעשיית צורה שלימה של עיגול השמש ולבנה או אפי' אם עושה רק צורה של חצי חמה או לבנה, דבדר"ת (שם אות ל"ח) הביא משו"ת מהר"ם אלשיך (סי' ע"ז) דלא אסור אלא דמות שמשי שבמרום כ"א בהיותם שלימים כמו שהם במרום ולא כשהם חסרים בחצי עיגול כמו שמראים לעדים, עיי"ש, ובלוית חן (עה"ת

שטח כוכבים שבכל חלק צורה שיהיו שונים זה מזה ולזה עמדו וראו אשר קצת כוכבים שבזה השטח צירופין נראין ראש הטלה ואלו נראין כמו אוזן ימין ואלו כמו אוזן שמאל ואלו כמו רגליים ואלו כמו זנב וכן כולם וכו' וע"ד זה מצאו לחלק משם צורות שור וכן בכולם עד שמצאו י"ב צורות וכו' זאת הוא תוכן הענין של צורת המזלות ומעתה היאך נמצא ידינו ורגלינו לאסור לעשות או לצייר צורות טלה ממש אשר נמצא חלק הלא באמת אין זה צורתו כלל וכלל כי ברקיע המה נראין באמת רק נקודת כוכבים לבד כי אם שעל ידי דמיון רחוק יכולין לדמותו כך ולכך וודאי אין מקום לאסור כלל בזה וכו' וכמו כן צ"ע בענין שארי צורות על איזה צורה ודמות יהיה ענין איסורה כי לעינינו אין נראה מהחמה כ"א עיגול מזהיר ביותר ומעתה צ"ע אם ענין איסורה הוא דוקא לצייר בצבע שיהיה מזהיר כמו אש וזה אינו נזכר בשום פוסק או שאפי' בלא צבע אסור וגם זאת אינו נראה וכי יש הוה אמינא לאסור לעשות או לצייר שום עיגול כמו צורת עיגול החמה וכמו כן יש לדקדק בצורת לבנה וכן יש לדקדק בצורת כוכבים אבל דרך הפשוט בזה הוא אשר האיסור בענין חמה היא ע"ד צורתה המוסכמת לכל כלומר ע"ד שכל בני אדם כשרוצים לצייר צורת חמה מציירים על זאת התמונה והדמות וכן כל מי שרואה צורה זו אומר שזאת הוא צורת חמה והיינו עיגול וקצת צורה בתוכה וחדודין סביב לה בזה הוא עובר על הזהרתו שלא לעשות צורת חמה אבל וודאי אם עשה או צייר עיגול פשוט אין בו שום איסור כלל כי אין זה דמות חמה כלל כ"א דמות איזה גלגל הנצרך לאיזה תשמיש ועד"ז הוא בצורת לבנה ועד"ז הוא בצורת כוכבים והיינו אם מצייר נקודת עגולה וחדודין סביב לה ה"ז אסור כי זה הוא צורה המוסכמת לכוכב ואף שאין בה צבע זהירות אבל אם עשה נקודה פשוטה או עיגול קטן כמו נקודה וודאי אין בזה שום איסור וכמו כן בדרך זה הוא גם האיסור של צורת המזלות אם נעשה בצורות

והנה בדר"ת (שם אות נ"א) מביא מספר מקור מים חיים שכתב שה"ח חצי חמה ג"כ אסור בעשיה כמו חצי לבנה, וכ"ה דבריו להלכה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' ע"ב), אבל בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קל"ד אות ז') כתב להקל בזה כיון שאע"פ שגם בלבנה אין זה חסרון אמיתית בעצם הלבנה אלא שהוא לעולם שלם אלא שהוא רק נראה כך משום שאין ללבנה אור משל עצמה אלא רק מה שמקבלת מהשמש וזה תלוי כמה מן כדור הלבנה רואה פני השמש ורק חלק זה מואר וחלק השני לא נראית - אבל השמש כיון שהיא נראית לעולם שלימה רק מה שנראית חסירה בשעת הנץ החמה והשקיעה אי"ז אלא הסתרה מכדור הארץ אי"ז מחשיבו כצורה האסורה בעשיה ונראית כחסירה מכל מקום כיון שכך היא נראית לפנינו ברקיע זה ג"כ אסור כמו שאוסרים גם בשוקעת כיון שכך היא נראית ברקיע, אבל בצורת הכוכבים וודאי שמותר בציור חצים לפי השבט הלוי כיון שלעולם הם שלמים בצורתם אבל לגבי המזלות יש לדמותם להחמה שבזריחתם ושקיעתם נראים רק חלק מהם מעל האופק.

אבל בשו"ת יביע אומר (ח"י יור"ד בהערות על רב פעלים ח"ד סי' י' אות ו') הביאו להשבט הלוי שמתיר והביא גם דברי המקור מים חיים שאוסר, וכתב שיש להחמיר להלכה למעשה כיון ששאר גדולי האחרונים אסרו אפי' בחצי צורה, אבל באמת לא ידעתי מה ראייה מצא משאר אחרונים שהם דברו רק לגבי חצי צורה של הלבנה שכך היא נראית בכל חודש וחודש אבל לא לגבי חמה ואפשר שיודו בחמה שמותר בחצי צורה.

הנה בדרכ"ת (שם אות מ"ו) מביא מספר יד הקטנה (ח"ב פ"ג מהל' עכו"ם מצוה ל"ת י"ח ס"ק ל"ג) שהוא הרחוב בבירור מה הם הצורות שעליהם היתה כוונת התורה לאסור בעשייתם, וז"ל: דהנה בצורת המזלות בוודאי אינם צורות בעצם נראים לעין וכו' כי הקדמונים רצו לדבר בענין וכו' וחקרו בכל הכוכבים לצרפם לחלקם ולמצא לכל

שייך לחמה ולבנה אלא סתם לאיזה תשמיש שהוא צריך אלא האיסור הוא דוקא בצורה שהוא מוסכם אצל בנ"א לצורת חמה או לבנה אלא שאצל המזלות כידוע המוסכם לכל בני אדם הפשוטים שאינם מתמצים כלל בענין חכמת התכונה והכוכבים אינם יודעים כלל שאין זה צורה באמת כמו שנראה על הארץ אלא סוברים שהוא באמת כמו שנראה בתמונות שמציירים שנראים ממש כמו על הארץ א"כ אפי' שהבקיאים יודעים שאין זה צורה כלל כמו שהם נראים על הארץ אלא מצירוף של הרבה נקודות נוצר צורת המזל מכל מקום כיון שהמוסכמות אצל בני אדם שכך הוא צורת המזלות א"כ אסור לצייר גם בצורה כפי שהוא נראה על הארץ.

ציור אחד מן המזלות

אבל באמת תמוה דלפ"ז לא יהיה אסור רק בעושה צורת כל המזלות יחד שאז נראה שהוא צורת המזלות אבל צורה אחד של ארי או דגים אין איסור כלל, כיון שאין ניכר בזה כלל צורת המזלות, ובאמת מצינו מחלוקת בין גדולי הפוסקים אם איסור ציור צורת המזלות הוא דוקא באופן שמצייר כל המזלות ביחד או אפי' שמצייר רק אחד מן המזלות לבד כמו צורת אריה או דגים או טלה או בתולה ג"כ אסור, דהש"ך (בסק"ל) כותב שרק במצייר כל צורת המזלות יחד אסור כמו בד' פרצופין שבמרכבה שאסור רק כשעושה ארבעתן יחד אבל צורה אחד מן המזלות מותר, אבל הב"ח והט"ז (שם) ועוד סוברים שאפי' צורה אחד מן המזלות אסור לצייר, וא"כ זה סותר קצת ליסוד דברי היד הקטנה, וצ"ע להלכה.

והנה מצאתי קצת סיוע לדברי היד הקטנה מלשון הזהב של החת"ס בתשובה (סי' קכ"ט) הובא בפת"ת (שם סק"ג) שנשאל על בית הכנסת שעשו בחלון זכוכית עגול כצורת חמה וניצוצות בולטות סביבות העגול כניצוצי חמה בזריחה, ע"כ השאלה, והשיב שוודאי אסור הדבר ויש להסירו, עכ"פ מנוסח השאלה שכתב החת"ס נראה קצת שהאיסור של צורת חמה הוא

נקודות הרבה עד שנעשה בצורת טלה אסור משום צורת מזל טלה וזה אסור אף שאין הנקודות כצורת הכוכבים היינו שאין לכל אחד מהנקודות חידודין סביב רק נקודות פשוטות ואף שאין זה דמותה ממש כלל י"ל דמכל מקום זאת תמונתה ודמותה היא כך כפי המוסכם בעיני העולם וכן הוא בצורת שאר המזלות אם מציירים אותם ע"י צירוף נקודות כמו שהן נראין אבל אם צייר דמות טלה ממש כמו שהוא על הארץ וודאי שאין בזה שום חשש איסור כיון שאין זאת צורתה המוסכמת למזל טלה שבמזל הרקיע רק צורת טלה שעל הארץ וכן באמת אינה נראה ברקיע כדמות צורת טלה שלם רק בצירוף נקודות לפיכך אין מקום לאוסרה וייעו"ש מה שהאריך בזה.

והנה אע"פ שפשוט לכל שדבריו של היד הקטנה מחודשים קצת שלא נמצא בדבריו כתוב בספרי הפוסקים והראשונים הקדמונים ובפרט בענין צורת המזלות דמשמע מפורש מכל הפוסקים שהאיסור הוא גם על צורת טלה שעל הארץ וכן שאר צורת המזלות הכוונה הוא לצורת החיות שעל הארץ כמו שרואים שתמה הט"ז (שם סק"ג) היאך עשה רב לעצמו חותמת בצורת דג, וכן תמה על מה שציירו על הסידורים צורת המזלות, ובפשטות היה זאת צורת החיות כפשוטו כמו שהן על הארץ, וכן תמה שם היאך מותר לעשות צורת ארי ודגים, הרי מכל זה נראה מפורש שפירש הכוונה של המזלות כפשוטו, וכן משמע משאר הפוסקים שדנו על עשיית צורת חיות כמו שהן על הארץ שהיו מצויירים על החלונות בבתי כנסיות וכדומה, וכן תמהו על המנהג לתלות בבתי כנסיות בחודש אדר טבלה בצורת דגים, ועוד ראיות יש משאר פוסקים שהאיסור של צורת המזלות הוא וודאי כפשוטו לעשות צורתם כפי שהם על הארץ ולא כמו שהוא נראה במזל ברקיע.

והיה אפשר לומר דיסוד הדברים שיסד היד הקטנה הוא יציב ונכון ואמת ומוסכם גם על שאר גדולי הפוסקים דבאמת מן הסברה דבריו נראים נכונים עד מאד שלא מסתבר לאסור לצייר צורת עיגול שוודאי לא

ריקום צורות כוכבים על הפרוכת

וכן ראיתי בשו"ת שבה"ל (שם) שנשאל מה המקום להתיר לעשות ולרקום צורת כוכבים בבתי כנסיות ע"ג הפרוכת היות שבצורת כוכבים אסור אפי' אינם בולטים, וכן על מה סמכו הרבה מקומות לצייר צורת רקיע כחול עם כוכבים למעלה על גג ביהכ"נ היות שזהו דמות שמי שביממור התחתון המבואר בשו"ע שאסור, והשיב שכמדומה שצורת הכוכבים היינו עגולים אם קרניים זהות בולטות וזה לא עושים כלל, הרי שהוא ג"כ מסכים לדברי היד הקטנה בדבר צורת הכוכבים שאין הכוונה לנקודה בעלמא, ובאמת פשוט הוא מן הסברא.

מהות ציור הלבנה

אלא שלכאורה לפי דבריו יש לעיין מהו אופן האיסור של ציור צורת הלבנה דאח"נ דבחמה אופן האיסור י"ל שהוא כשעושה לה מסביב ניצוצות חידודין חידודין אבל הלבנה הרי אין לה ניצוצות (כמעט) מסביב לה ואפי' צבע ואור אין לה משל עצמה רק מה שנראה בצבע צהוב באמצע החודש כשעומדת בניגוד השמש או שנראית בצבע אדום בשעת זריחתה או שקיעתה מכל מקום אין זה צבעה כל הזמן רק לזמן מועט בלבד ולא נראה שהאיסור הוא דוקא בצורה זו.

אלא נראה יותר דלפי היד הקטנה האיסור של צורת הלבנה הוא בדוקא בצורת קשת הלבנה חצי לבנה ולא כמו שכתבו הפוסקים שאפי' צורת לבנה חסירה אסורה וכ"ש שלימה אלא נראה דדוקא בצורה חסירה של קשת הלבנה זה הוא צורה האסורה אבל עיגול שלם של הלבנה אין בזה איסור כלל שאין ניכר כלל שעושה צורת לבנה, וזה חידוש שלא כדברי הפוסקים, ואפשר שיש קצת ניצוצות גם ללבנה והאיסור הוא כשעושה לבנה עם ניצוצות מסביב לה.

בגודל הצורה

בשו"ת ציץ אליעזר (שם) מביא מספר אחד בשם המהרי"ל דיסקין שהאיסור של עשיית צורת חמה ולבנה הוא בדוקא באופן

דוקא כשניכר שהוא חמה דהיינו שיש ניצוצות סביבות העיגול אבל בלא"ה אין זה נראה כלל כצורת חמה ואין איסור בכך.

ושוב מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ע"ד) שהביא ג"כ מספר כל המצוה להגר"י אורנשטיין שג"כ כתב שאין איסור של ציור צורת עיגול סתם שזה לא חשיב כלל צורת חמה או לבנה אלא דוקא כשיש איזה היכר או מבפנים או מבחוץ שהוא הכוונה לצורת חמה או לבנה אבל בלא"ה מותר ואין שום איסור בכך, וכתב הצ"א להביא ראיה לדבריו מדברי החת"ס הנ"ל.

והנה בקושית הט"ז איך עשה רב לעצמו חותמת בצורת דג והרי דג הוא מצורת המזלות האסורים אפי' בצורה אחד מהם (לשיטתו שם שאסור אפילו בצורת אחת אבל הש"ך ועוד חולקים כמשנ"ת), לכאורה יש ליישב דמזל אדר דגים הרי שמזל דג הוא לכל הפחות שני דגים דלשון רבים נאמר מזל אדם דגים ולכן היה מותר לרב לעשות לעצמו צורת דג.

וכן מצאתי בספר נצח ישראל שכתב ליישב את מנהג ישראל שתולים טבלה שמצוייר עליו צורת דגים בבתי כנסיות כל חודש אדר וכותבים עליו מזל אדם דגים והרי אסור לעשות צורת דגים מצורת המזלות, וכתב לתרץ דבאמת כפי שידוע ליודעי דבר שצורת המזל דגים הוא באופן של שני דגים אחד הפוך על השני כמבואר בספר משפטי הכוכבים א"כ אם אין אינו עושה כצורה זו אין איסור של עשיית צורת דגים ולכן אתי שפיר המנהג לצייר צורת דגים על הטבלא ולתלותו בחודש אדר בבתי כנסיות.

[אבל לפי היד הקטנה שנתבאר לעיל פשוט שאין איסור בעשיית צורת דגים כלל שלא כך הוא צורת המזל כפי שנראה על הארץ אלא צירוף של נקודות רבות עד שנראה במשיכת קו מכל הנקודות יוצא צורת דגים לפ"ז פשוט שאין שאלה בטבלאות אלו, אבל כבר נתבאר לעיל שמדברי כמה מגדולי הפוסקים נראה לאסור גם בזה].

דבצורות חמה ולבנה יש איסור מפני החשד אפי' בצורות שוקעות כיון שאינם בולטים ברקיע, ומשמע קצת מזה שרק בשהיה מפני החשד אסור גם בשקועה אבל בגוף האיסור של עשייתן נראה שמותר בשקועות, ויל"ע, ואפשר דוודאי גם לתוס' בר"ה היה פשוט שאסור בעשיית צורות חמה ולבנה אפי' שוקעות וכ"ש הוא מהאיסור דרבנן של שהיה ולכן נקטו האיסור שהיה לומר דאפי' האיסור מדרבנן של שהייתם אצלו אסור גם בשוקעת.

וכן מפורש ברמב"ם (פ"ג מהל' ע"ז הי"א) ג"כ שכתב שצורות חמה ולבנה ושאר דברים שבמדור התחתון אסור לציירם אפי' על הלוח הרי דאסר אפי' בשאינו בולט, וכ"כ הרא"ש, וכן פסק המחבר להלכה בשו"ע שם.

אבל באמת מצינו כמה ראשונים החולקים על זה וסוברים דהאיסור בעשיית צורת חמה ולבנה וכוכבים הוא ג"כ כמו בצורת אדם ופרצופין שאסורין רק בצורות בולטות אבל צורות שוקעות מותר בעשייתן, כ"כ הרמב"ן בשם רבים ובעלי התוספות והר"ן (יטא מדפי הרי"ף) בשם י"א ובריטב"א ומאירי בע"ז שם.

ולכאורה לפי דבריהם צ"ע מה יענו על ראית התוס' הנ"ל מה טעם לא תירצה הגמרא שר"ג עשה לעצמו צורות לבנה רק בצורות שוקעות שזה הרי מותר בעשייה לפי שיטת הראשונים הנ"ל, וברמב"ן מבואר תי' ע"ז משום שיש לומר דהגמרא סברה דלא מסתבר כלל שר"ג עשה רק צורות שוקעות כיון דמסתמא עשה צורות בולטות דכדי לבחון את עידי קידוש החודש היה צריך לצורות בולטות ולא שוקעות.

אבל גדולי הפוסקים לא הביאום להלכה כלל ולכן למעשה אין להקל כדבריהם, ואפשר שלצירוף עם עוד ספיקות אפשר לצרף שיטת ראשונים זו להקל.

צורה שוקעת באדם

ובאמת שיטת הרמב"ן והר"ן שם למעשה הוא שאפילו צורות שבמדור העליון וצורות

שעשאם בגודל כפי שנראה השמש ברקיע וכן הלבנה וכוכבים אבל אם עושה בגודל שונה ממה שנראית לנו ברקיע מותר, אבל כבר נתקשה שם על דבריו כדמוכח מהגמרא שאסור גם בזה, וצ"ע להלכה.

בשו"ת יביע אומר (ח"י רב פעלים יור"ד ח"ד סי' י') הביא מהמאירי שכתב בשם יש מפרשים שכל שאינו עושה צורת החמה או לבנה בצבע התכלת כעין הרקיע אין איסור בזה, ולכאורה הוא צריך הבנה הרי רק הרקיע נראה בצבע תכלת אבל מה שייכות לצורת חמה או לבנה לצבע התכלת הרי עצם החמה ולבנה אינם נראים כלל בצבע תכלת, ואפשר שכוונת המאירי הוא ע"ד שהבאנו לעיל מדברי היד הקטנה ועוד אחרונים שצריך שיהא ניכר שכוונתו הוא לצורת חמה או לבנה לכן כתבו המפרשים שהאיסור הוא דוקא כשמצייר החמה או לבנה דוקא על רקע של צבע תכלת שאז ניכר שכוונתו על צורת חמה או לבנה אבל בלא"ה לא ניכר כלל ואין שום איסור בכך.

צורה שוקעת בחמה וירח

וכוכבים ומזלות

הנה בדין אם האיסור הוא רק בצורה בולטת כמו שהדין הוא כך בעשיית דמות הפרצופין שבמדור העליון כמבואר בגמ' שם לפי פירוש הרבה ראשונים או שצורות אלו שבמדור התחתון דין אחר להם שהם אסורים בין בצורה בולטת בין בצורה שוקעת, ואתחיל בדברי התוס' (שם בד"ה והא ר"ג) שהקשו למה לא תירץ הגמרא דרבי גמליאל לא עשה צורות בולטות ולכן היה מותר לעשותם ואומר ר"י ור"ת וריב"א כי בחמה ולבנה וכוכבים ומזלות אין חילוק בין בולטין לשוקעין, והטעם הוא פשוט כמבואר שם בתוס' משום שגם ברקיע הם נראין שוקעין.

(וקצת צ"ב מה טעם של תוס' בר"ה (כד, בד"ה והא) שכתבו טעם זה רק על האיסור דרבנן של "שהייתם" משום חשד דלכן הקשה הגמרא על ר"ג היאך התיר לעצמו להחזיק צורות שוקעות משום

והנה לכאורה מצינו כבר מפורש כדברי המהר"ם מרוטנברג שיש חילוק בין ציור בצבע ודיו לצורה שוקעת בתוספות ביומא שג"כ כתבו כדברים אלו, וכבר תמה בספר שערי מישור (ח"ג סי' ל"ד פ"ב) על הדרכי משה מה טעם לא הביא ראייה לכך מהתוס' ביומא הנ"ל, וראיתי בשו"ת דברי יציב (יור"ד סי' ל"ח אות ו') שכתב לומר שאין ראייה מדברי התוס' ביומא לענין האיסור של עשיית צורת דמות שמשי שבמדור התחתון דהתוס' שם מדברים מהלאו האחר של לא תעשון לך פסל שהוא איסור מיוחד בפ"ע ובזה כתבו התוס' שיש לחלק כך אבל אפשר דבאיסור ציור דמות השמשים גם התוס' סוברים שאין חילוק בין ציור בצבע וסממנים, ולפ"ז את"ש מה שהרמ"א לא הביא ראייה מהתוס'.

והנה במחלוקת זו תלוי השאלה הגדולה אם מותר לעשות ציורים בצבעים ובדיו ובשאר סממנים כל הצורות האסורות שאסרה תורה לעשות כדמותן, וכן אם מותר לעשות רקמות על בגדים ופרוכת בצורת חמה ולבנה וכו'.

הלכה למעשה בציור בצבע ודיו

ולהלכה נראה דיש לו על מי לסמוך למי שרוצה להקל בזה כיון שדעת המהר"ם מרוטנברג הובא בדרי"מ וכ"כ הט"ז וכנ"י הוא שמותר, יש לסמוך עליהם להקל ובפרט אשר לכאורה יש לצרף כאן גם את שיטות הראשונים רמב"ן רשב"א וריטב"א שגם בדמות שמשים שבמדור התחתון אין איסור בצורה שוקעת ורק בצורה בולטת אסור א"כ ודאי שציור בצבע בדיו וסממנים אינו גרוע מצורה שוקעת שמותר לשיטתם א"כ יש לנו בזה ספק ספיקא שיש ראשונים הסוברים שמותר בכלל בצורה שוקעת ויש לנו דעת הפוסקים שציור בצבע ודיו אין לו ממשות כלל ומותר לכו"ע וכידוע הסכמת הפוסקים שאפשר לעשות צירוף לספ"ס אע"פ שהמחבר כבר פסק להדיא כשיטת הרמב"ם והרא"ש שגם צורה שוקעת אסור מכל מקום לצירוף עם שיטת פוסקים שבהם

אדם וכל מה שאסור בעשייתן מן התורה אסור בין בשוקעות בין בבולטות וכן מסיק הטור, והביאם הב"ח והט"ז שם סק"ב וכתבו שכן הלכה ואי אפשר להקל בזה כהמחבר שפסק כהרמב"ם והרא"ש לקולא, ובפת"ת שם סק"ט הביא משאילת יעב"ץ ח"א סי' ק"א שגם החמיר בזה, ויש אריכות בזה.

ציור בדיו וצבע או אריגה בבגד

לאחר שנתבאר מהרמב"ם והרא"ש ובעלי התוספות שהאיסור בשמשים שבמדור התחתון אסור בין שוקעת בין בולטת וכן נפסק להלכה במחבר מכל מקום יש לברר מה הדין של ציור בצבע וסממנים או אריגה בבגד צורות אלו אם הוא ג"כ אסור דלא גרעי משוקעת שאסור בהם או שאלו עדיפי טפי שאינם לא שוקעין ולא בולטין ולכן אינו נראה כפי שהם נראין ברקיע ומותר, ובאמת מצינו גם בזה מחלוקת, דהנה במרדכי (ע"ז פרק כל הצלמים סי' תת"מ) מביא בשם המהר"ם מרוטנברג שאין איסור בציור בצבע וסממנים כיון שאין בהם ממש, והובא דבריו גם בדרכי משה (שם סק"ה-י') וכ"כ הט"ז (שם בסקי"ג מעצמו בלא שהזכיר דברי המרדכי והדר"מ), אבל כתב שם בסופו דמכל מקום יש להחמיר גם בזה, וכ"נ שהסכים להלכה בשו"ת כנסת יחזקאל המובא בפת"ת (שם סק"ח).

אבל כבר כתבו הפוסקים דמהרמב"ם (שם) וכן מהטור ושו"ע מוכח ומפורש שגם ציור בצבע וסממנים אסור ודינם כמו בשוקעת שאסור ואין חילוק בין ציור בצבע וסממנים ורקימה בבגד לצורה שוקעת, וכ"כ הש"ך בנקודת הכסף להשיג על הט"ז הנ"ל שפשוט בכל הפוסקים שגם ציור בצבע וסממנים ובדיו אסור, וכ"כ בשו"ת לחם רב לבעל לחם משנה (סי' ט"ו) הובא בגליון מהרש"א, וכ"כ בבית לחם יהודה, וכן הוכיח בשו"ת דברי מלכיא (ח"ג סי' נ"ח) שאין הלכה כמהר"ם אלא כהרמב"ם שאסור, וכ"כ בפת"ת שם שיש להחמיר כהרמב"ם.

לחשוש לאיסור של לפני עור ליתן לפוטו לפתח תמונות מצורות האסורות ומכשילן לדעת האוסרים גם בצבע ודיו אין לחשוש לזה, (וצ"ע הטעם בזה).

ציור בצילום ובמחשב

ולאחר שנתבאר הסכמת הפוסקים שיש להחמיר שלא לעשות צורת חמה ולבנה וכוכבים אפי' בצבע ובדיו כשיטת רוב הפוסקים, שדינם שוה לצורה שוקעת שפסק המחבר לאסור, כשיטת הרמב"ם והרא"ש, עתה יש לדון מה הדין בעשיית צורות אלו ע"י צילום במצלמה אם זה ג"כ נכלל באיסור עשיה אם לאו, הנה בשו"ת מנח"י (שם) הסכים לדברי השואל שזה פשוט שלהפוך הפילים לתמונה אסור בוודאי, אבל בשו"ת שבט הלוי (שם) כתב שהוא מסופק בזה שיש לצדד שאין איסור של עשיה של לא תעשון אתי בפוטו כיון שאינו עשיה ממש וקשה להורות בזה כיון שנעשה מאליה הצורה הנרשמת ע"י פעולות הידועות לפוטו, והנה לא עמדתי על עומק כוונת דבריו, וראיתי שגם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' ר"ס) שג"כ כתב לצדד שיהיה מותר לצלם צורות האסורות כיון שאין זה אלא גרמא בעלמא, (ולא ידעתי מה חילוק יש בין איסור עשיית הצורות למלאכת שבת שכל הרבנים כתבו לאסור לצלם בשבת ולא אמרו שזה גרמא בעלמא, ויש לעיין בכל זה).

והיה אפשר לומר באו"א קצת שאפשר שתמונה שאינו בולט כלל וכלל כו"ע מודו שאין בזה שום ממשות ואין איסור בזה אבל לא נראה כך מדברי הפוסקים שאסרו גם בצבע דהרי לא כתבו מטעם שהוא בולט קצת אלא שאסור כמו בצורה שוקעת וא"כ אפי' בתמונה יש לאסור.

ולכאורה להלכה אין ספיקו של השבט הלוי ותשוה"נ מוציא מידי וודאי של המנח"י לאסור צילום חמה ולבנה, ובאמת אין צריך לזה כיון דמפורש בספרי הפוסקים כהמהרי"ט ועוד אחרונים שהוא איסור מן התורה ובספיקות שלהם נקטינן לחומרא

לא הכריע המחבר במקום אחר פשוט שאפשר לעשות ספ"ס מזה (רק שיש לדון בזה בדין לעשות ספ"ס בדאורייתא לכתחילה שהאריכו בזה הפוסקים שיש מתירים גם לכתחילה ויש אוסרים לכתחילה) אבל לכתחילה ירא שמים נראה וודאי שצריך להחמיר בזה כיון שהסכמת הפוסקים הש"ך ולחם משנה ודברי מלכאל ועוד הוא כשיטת הרמב"ם וכפשטות הטור ושו"ע שגם ציור בצבע וסממנים חשוב כצורה שוקעת ואסור, וכ"כ בפת"ת שם שיש להחמיר בזה.

ולכאורה צ"ב הכוונה בזה הרי הראשונים כתבו לאסור גם בשוקעת כיון שכך הם נראים ברקיע א"כ ה"ה בצבע וסממנים ג"כ יש לאסור כיון שכך הם נראים ברקיע (או אפשר שאינו נראה ברקיע כך) ואפשר דעשייה אסרה תורה וכתובה בצבע ודיו לא נחשב עשייה, אבל לא ראיתי מוזכר סברא זו בדברי הפוסקים. הנה בסברת הדבר להיתר כתוב בט"ז בלשון כיון שאין בו ממש.

(ובשו"ת יביע אומר (שם) כתב שאפשר לסמוך להקל בדיו וסממנים משום דבזה יתיישב התמיה של הרוח חיים לר"ח פלאג"י על מה שכתב רש"י ביהושע שעשו צורת חמה על קברו של יהושע ולכן נקרא תמנת חרס שהשמש נקרא בלשון חרס והרי אסור לעשות צורת חמה, אבל אם נאמר דציור בצבע וסממנים מותר י"ל דשם עשו רק בציור וסממנים ולכן היה מותר, אבל באמת אין דבריו מוכרחים כלל דכבר כתבו הספרים עוד הרבה יישובים על דברי רש"י שם כמוכבא בשו"ת ציץ אליעזר (שם) באריכות כמה תירוצים ע"ז, [ובדרך אגב נראה שיש להוכיח לפ"ז מהרוח חיים שסבר שגם בצבע אסור כדעת הש"ך ודעי' מדלא תי' שעשו רק ציור בצבע, וצ"ע].

וכן כתבו להלכה למעשה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' ע"ב) וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קל"ד אות ח') שהסכמת הפוסקים הוא לאסור גם בצבע וסממנים, ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ג סי' רס"ג) כתב חידוש דלגבי

(סק"ח) והחת"ס (יור"ד סי' קכ"ט), אבל הגר"א (סקי"ז) והחכ"א (כלל פ"ה ו') מתירים ובבית אדם (ס"ח) פירש כן גם בדעת הרמ"א.

ולכאורה בצילום תמונה וודאי אין איסור שהיה כלל שאין אף אחד שבעולם שיעבוד לתמונה של השמש או לבנה, וש"מ שכתב כן כבר בשו"ת שערי מישור (ח"ג סי' ל"ד). ועתה נבוא לברר כמה נקודות להלכה בהיתר להשהות צורות אסורות באופן שהוא בשל רבים דליכא חשדא כמו שכתב הרמ"א שם, דבש"ך שם כתוב ששנים כבר חשוב רבים כדי להתיר להשהות צורות האסורות, ולכאורה יל"ד מדברי שו"ת לחם רב להלח"מ שדן בכתובה שהיה מצויר על הכתובה צורת חמה ולבנה אם מותר להשהות הכתובה או שצריכים לכתוב כתובה חדשה, ולכאורה לפי דברי הש"ך אין בזה איסור שהיה כיון שהוא של שנים של הבעל והאשה והוי בשל רבים, ויש לדחוק וליישב.

שהיה בצנעה

ולכאורה צ"ע לפי מה שכתבתי לעיל מהפרישה שהאיסור שהיה הוא רק בפרהסיא כמו חותמת שמניחו על ידו וכולם רואים זאת, אבל בביתו בצנעה אין איסור שהיה א"כ מה חשש יש בכתובה שמצויירת בחמה ולבנה והרי מצניעים הכתובה ואין זה בפרהסיא כלל, וצ"ע.

ואפשר דעיקר השאלה של הלחם רב הוא על האיסור עשיה שאסור גם בשל רבים, אבל לכאורה אחר שכבר עשה הכתובה מה שי"ך לדון על שהית הכתובה שוודאי מותר, ואפשר שכיון שנעשה באיסור הוי איסורי הנאה, וצ"ע.

והנה מצאתי דבר פלא בקיצור שו"ע (סי' קס"ח סעי' א') שנראה מדבריו שהאיסור של שהיה בצורות חמה ולבנה הוא רק בצורה בולטת אבל בצורה שוקעת מותר, ולכאורה תמוה הוא שהרי המחבר פסק להלכה שבצורות שמשי מדור התחתון אסור בעשיה בין בשוקעת בין בבולטת, א"כ

כספק דאורייתא א"כ אפי' להשבת הלוי אסור משום ספק דאורייתא לחומרא, אלא שהיה אפשר לומר שיש כאן צירוף של שיטות הראשונים שהאיסור הוא רק בצורה בולטת ולא בצורות שוקעות ולפ"ז וודאי מותר בצילום, וגם יש לנו שיטת הט"ז ועוד שבצנעה וסממנים אין איסור עשיה כ"ש שבתמונה אין איסור, א"כ אפשר להקל שיש לנו כמה ספיקות בזה, ויל"ע בזה. וכן יש לדון לפ"ז מה הדין של עשיית צורות האסורות ע"י ציור במחשב.

ולכאורה יש להביא ראיה להאוסרים גם בציור בצבע וסממנים ובדיו מזה שלא תירץ הגמרא דר"ג עשה רק בצבע ודיו ולא צורות שוקעות או בולטות וכמו שכתבו התוס' להוכיח שגם צורה שוקעת אסור בצורות שמשי מדור התחתון דאל"כ למה לא תירצה הגמ' שצורות של ר"ג היה שוקעות ולא בולטות וכמו שהסכים המחבר להלכה כדעת הרמב"ם ורא"ש ותוס' שאסור גם בצורה שוקעת א"כ ה"ה ציור בצבע וסממנים אסור, ולשיטת המתירים היה אפשר ליישב כמו שתירצו הראשונים שסוברים שמותר בצורה שוקעת דאפשר שסברה הגמרא שלא מסתבר כלל שר"ג עשה צורות שוקעות כיון שלבדיקת העדים צריך צורה בולטת, י"ל ה"ה שלא מסתבר שעשה צורות בצבעים וסממנים, וי"ל עוד יותר דהפוסקים המתירים סברו שבציור בסממנים וצבע כל הראשונים מודים שמותר דזה לא מסתבר כלל שעשה צורות בצבע וסממנים שזה לא מחזיק הרבה שנמחקים ומטושטשים ולכן לא תי' הגמ' דר"ג עשה בצבע וסממנים.

איסור שהיה בזה"ז

הנה באיסור שהיה שאסור חכמים מפני החשד כמבואר בגמרא ובראשונים, מצינו מחלוקת באחרונים אם בדבר שאין כהיום עכו"ם שעובדים אותה אם יש בזה איסור שהיה מפני החשד דהרי לכאורה אין מקום לחשוד אותו שעשאה לעבדה שהרי אין כהיום עכו"ם שעובדה, דהרמ"א (שם סעי' ג') בשם הרבינו ירוחם אוסר וכ"כ הש"ך

חלקים, ומצינו מחלוקת בראשונים אם היתר זה של לפרקים הוא היתר גם על עצם העשייה או שהוא היתר רק על השהיה מפני החשד, דברש"י (בע"ז ד"ה דפרקים) מוכח שההיתר הוא רק על השהיה ברשותו אבל אין זה היתר לעשות צורות אלו ור"ג אחרים עשו לו זאת ורק הותר לו להשהותן משום שבעשוי מפרקים אין כל הטעם שאסרו חכמים להשהותן שהוא מפני החשד וכיון שרובן גמליאל רק בשעת חקירת העדים היה מחברן לצורה שלימה אבל יתר הזמן היו מפורקות והואיל ולא ראה אותן אדם כשהן מחוברות לא היה מקום לחשד, ולכאורה צ"ב לפ"ז מה היתר היה לו לרובן גמליאל לחברן כל פעם כשנצטרך לזה לבדוק העדים הרי עושה כל פעם מחדש צורת לבנה, וכתבו לומר מסברא דמכיון שנעשה מתחילה על דעת לפרקן ולחברן כל פעם אין בזה חשש של עשייה חדשה אלא הן עשויות ועומדות לכך.

ולפ"ז תי' הגמ' של פרקים שאני הוא המשך לתי' הגמ' מקודם שאחרים עשו לו, אבל בראשונים בריטב"א בשם התוספות ומאירי שם מצינו שלמדו שהוא היתר גמור גם על עצם עשייתן, ובטעם ההיתר מובא שני מהלכים דבספר פיתי מנחה (מצוה ל"ט) פירש בדברי הריטב"א (שם) שהטעם הוא כיון שצורה העשויה מפרקים אינה דמות אמיתית של הלבנה שהרי הלבנה עצמה אינה עשויה מפרקים, אבל במנחת חינוך (מצוה ל"ט) פירש הטעם משום שהחוליות לא היו מחוברות בחוזקה וחיבור חוליות באופן רפוי אינו נחשב עשיית צורה, וכן משמע מלשון הרא"ה (בע"ז שם) ויעויין בפורת יוסף שם.

והנה להלכה למעשה היתר זה של לפרקים לא הובא בשו"ע והוא פלא, וכבר תמה ע"ז בהגהות חת"ס על השו"ע שם, ובאמת כבר כתבו גדולי הפוסקים שזה שהמחבר לא הביא את ההיתר שמפורש בגמרא שבשל רבים אין האיסור של שהיה מפני החשד שהוא משום דפסק המחבר כדעת הרי"ף והרמב"ם ועוד שהם לא הביאו להלכה כל התירוצים שבגמרא אלא רק התירוצי האחרון שבגמרא

לכאורה ה"ה באיסור שהיה אסור בין שוקעת בין בולטת.

ונראה ליישב ע"פ מה שחידש בלבוש (שם) שהוא כתב לחדש שהאיסור עשייה של צורות "שוקעות" הוא רק מדרבנן מפני החשד ולא מן התורה (וציין לדבריו בשו"ת ציץ אליעזר שם) והוא חידוש דלא כמו שנראה מכל הפוסקים שאיסורן שוה ושניהם הוא אסור מן התורה ומטעם כיון שכך נראין ברקיע, אבל אם נאמר כדבריו יש לנו תירוץ קצת על חידושו של הקיצור שו"ע כיון שכל האיסור עשייה הוא מדרבנן מפני החשד א"כ לא אסרו גם בשהייתן כיון שכל האיסור שהיה הוא ג"כ רק גזירה מדרבנן דומה הוא לגזירה דגזירה, וזה דחוק, ועדיין מי שיש בידו ליישב דבריו של הקש"ע וודאי תבוא עליו ברכה מן השמים.

וכן מצינו בפת"ת סק"ט בשם התפארת למשה שהתיר שהיה כשהם על דברים מבוזין כשיטת הרמב"ן שהביא הטור דאין איסור שהיה כשהוא על דבר מבוזה, אבל בפת"ת סק"י הביא מהשאלת יעב"ץ ח"א סי' ק"ע בשם הרשב"א שחולק על הרמב"ן ואוסר גם על דבר מבוזה, ונראה להלכה דאפשר להקל, ויל"ע אם אין בזה דברי הרבינו ירוחם דאפי' ברבים שמותר מ"מ מכוזר הדבר.

והנה נמצא דלפי המתירים בשהיה בזה"ז אין חשש של לבישת הפרצופים שלא עשאו הוא דאין איסור שהיה בהם, ובפרט אם הם צורות של בזיון מותר, יש לצרף דברי המהרי"ט המובא להלן שבאופן שהוא רק למשחק אין איסור עשייה בהם א"כ אין גם איסור שהיה בהם, וכ"ש כשהוא רק צורת הראש ולא כל הגוף שמותר מעיקר הדין לעשותם.

עשויה מחלקים

מצינו בגמרא עוד היתר של עשיית צורות אסורים כשהיא עשויה פרקים שההיתר של רבן גמליאל שהיה לו צורות לבנה על הטבלא לבדוק את העדים שראו את החידוש הלבנה הוא משום שהיה עשוי מכמה

מותר בעשייתן, וצע"ג על מה שכתב בספר קנין דעה (פי"א אות ג') בזה לאיסורא.

[ולכאורה לפי סברת המנ"ח צ"ע מה טעם לא גזרו על חיבור רפוי אטו חיבור גמור כמו שאסרו חכמים בשבת בחיבור רפוי אטו חיבור גמור, ולכאורה צ"ל דההיתר הוא רק באופן שדרכו להיות רפוי, כמו שבשבת מותר רק בדרכו להיות רפוי, וצ"ע בזה].

אוכלין בצורות אסורות

בשבת הלוי (שם אות י') נשאל אם מותר לעשות אוכלין בצורת חמה או לבנה משום שאינם לקיום, דהרי מבואר בשו"ת חת"ס (סי' קכ"ט) שאפי' העושה צורה ע"מ לשוברה מיד ג"כ אסור, והשיב שם דבחת"ס לא נמצא שם כדבר הזה מכל מקום הדין אמת דע"מ לשבור ג"כ אסור דהא סו"ס עבר על לא תעשון אתי, מ"מ באוכלין הוא מסופק אם יש איסור, מ"מ בוודאי שיש להמנע מזה בצורות האסורות ואין פנאי לעיין יותר כעת, ע"כ, ופלא בעיני מה שכתב הרב וואזנר דדבר זה אינו נמצא בחת"ס שאע"פ שאה"נ שהשואל כתב בטעות שהחת"ס הוא בתשובה סי' קכ"ט אבל הרי מפורש בחת"ס בתשובה אחת קודם לכן סי' קכ"ח באריכות וכתוב שוודאי שיש איסור עשיה אפילו ע"מ לשוברה מיד, ופלא שלא ראה תשובה זו.

צורות אילנות ופרחים

וכן לא ידעתי מה ששאל השואל על מה שיש שעושין עוגיות בצורת חלקי הבריאה כמו אילנות ופרחים, ולא ידעתי מה איסור יש בצורות של אילנות ופרחים, ופלא שהשבה"ל לא מעורר לו בזה, ונראה שמסכים לדבריו ושיש להמנע גם מצורות אילנות ופרחים, וצ"ע.

ולכאורה היה נראה שיש לצדד להיתר בזה באוכלין ע"פ דברי הכנה"ג והמהרי"ט שההיתר להתלמד הוא היתר לכל דבר שאינו דרך קבע אלא דרך ארעי מותר ולכן כתבו שמותר לעשות צורות למשחק לילדים, א"כ

שלהתלמד שאני, שהרי"ף והרמב"ם ודעי' סברי שהגמ' חזרה בה מכל התירוצים הקודמים ורק התירוצ' האחרון של להתלמד נשאר להלכה ולכן אין היתר של שהיה בשל רבים וכך הוא דעת המחבר, ורק הרמ"א הביא היתר זה בשם וי"א, א"כ לפ"ז י"ל דהמחבר סבר להלכה שאין היתר של לפרקים כמו שאין היתר בשל רבים ולכן לא הביאו, ופלא לפ"ז מה טעם לא הביא הרמ"א ההיתר של לפרקים (עכ"פ) בשם וי"א, ובדר"ת (סקמ"ב) מביא מספר קהל יהודה (דף ע"ז ע"ד) שפשוט שלהלכה מותר לעשות צורה לפרקים כתי' הגמ' וכשיטת הראשונים שכל התירוצים שבגמרא הם להלכה למעשה, וצ"ע דבשאר הפוסקים לא הובא היתר זה, וצ"ע להלכה למעשה.

ואם נאמר שאפשר לסמוך להיתר להלכה לעשות לפרקים יש לדון עפ"ז אם בובות העשויות מכמה חלקים המצויים הרבה כהיום כמשחקים לילדים אם נתפרקו אם מותר לחברן שנית, ולכאורה תלוי דבר זה בשני הטעמים של המנ"ח והפיתי מנחה בהיתר של לפרקים, דלסברת המנ"ח שההיתר הוא רק משום שאינם חיבור גמור רק חיבור רפוי ואין זה חשיב עשיה כמו שבשבת לא חשיב זאת חיבור לגבי חיוב בונה ה"ה בזה, ולפ"ז בכובות שהחיבור הוא חיבור גמור ואינם רפויים יהיה אסור לחזור ולחברן שנית, אבל לפי סברת הפיתי מנחה שהטעם הוא משום שאין צורת הלבנה האמיתית עשוי פרקים אלא חיבור אחד א"כ י"ל דגם צורת אדם אינו חיבור של כמה חלקים אלא חלק אחד הוא וא"כ יהיה מותר לחזור ולחברן אפי' חיבור גמור, וצ"ע אם מה שהאדם מורכב מרמ"ח איברים חשוב כמי שעשוי פרקים.

אבל באמת אין לנו צורך לזה ההיתר ע"פ מה שיבואר בהמשך היתר מהכנה"ג והמהרי"ט דאותן הפרצופין העשוין למשחק הילדים יש את ההיתר של להתלמד כיון שאינם דרך קבע אלא דרך עראי א"כ גם בכובות העשויות למשחק

ההיתר להתלמד, שלא מסכים להלכה להיתר זה, ומוסיף המנח"י עוד קצת בזה יעוי"ש.

ההיתר של להתלמד

והנה בהיתר זה של להתלמד להבין ולהורות, הרמב"ם (שם) לא הביאו, ובכס"מ ובב"י תמה ע"ז מה טעם לא הביאו, ובפר"ח (פ"ג מהל' ע"ז ה"י) כתב לומר דוודאי גם הרמב"ם סבר שמותר להתלמד אלא שסמך על מה שכתב בהל' סנהדרין (רפ"ב) שהסנהדרין למדו שארי חכמות כמו כשפים שהוא ג"כ מותר רק להתלמד הרי שסבר שמותר לעשותם כדי להתלמד להבין ולהורות.

(וקצת תמוה מה טעם לא כתבם במפורש (עכ"פ ברמז) בהלכות ע"ז (חלק מדע) שהוא בריש ספר יד החזקה אלא סמך על הלכות סנהדרין שבסוף ספר יד החזקה (חלק שופטים)).

ועוד כתבו לדייק מלשון הרמב"ם שכתב שאסור לעשות צורות אלו לנוי, משמע שרק לנוי אסור אבל להתלמד מותר, ובהמשך הובא עוד מה שכתבו אחרונים בדעת הרמב"ם בזה.

אבל בשו"ע כן כתבו המחבר במפורש שלהתלמד מותר בין בשוקעות בין בולטות, ובביאור הגר"א שם כתב שאפי' להשהותם מותר כמפורש בראשונים.

אבל בספר חכמת אדם לא הביא היתר זה וכבר עמד ע"ז בשו"ת מנח"י הנ"ל, וכן מצאתי שבקיזור שו"ע ג"כ לא כתב היתר זה (אלא שכידוע שהקשו"ע כתב ספרו ע"פ החכמת אדם, ולכאורה לא העתיקו כמו שהחכמ"א לא העתיקו, וצ"ע).

מהות אופן הלימוד המותרת

לימוד להלכה למעשה

ועתה נעמוד על מהות ההיתר של להתלמד מה הוא הכוונה להתלמד, ומה עוד נכלל בהיתר זה.

הנה פשטות הפירוש של להתלמד הכוונה הוא שמותר לעשות צורות אלו כדי להבין

י"ל דה"ה אוכלין מותר דחשיב דרך ארעי ולא דרך קבע ומותר, ויש להיתר בזה גם צורות חמה ולבנה של ילדים שאינם דרך קבע, וצ"ע.

עשיית שקופיות

מהחמה והירח ובוכבים

והנה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' ע"ב) נשאל ע"י אחד שלכאורה יש איסור לצלם את השמש או לבנה במצלמה (שיש מצלמים בשעת השקיעה) אלא שהשואל כתב לצדד להיתר את עצם הצילום כיון שבשעת הצילום נקלט ע"ג סרט הצילום תמונה הפוכה היינו השמש תופיע ע"ג סרט הצילום נקודה שחורה ואולם השתא לא חשיב שעושה דמות חמה והגם שפשוט שאח"כ יהיה אסור להפוך את זה לתמונה, מכל מקום יש נפקא מינה לדינא שכן הסרטת סרט ע"ג הקיר וכו' עושים ע"י סרט הצילום באופן שמקרינים עליו אור וע"י כך נראית דמות חמה ע"ג הקיר ונסתפק אם מותר לעשות כך כיון יש צד לאיסור שהתמונה המופיעה ע"ג הקיר אולי היא אסורה אע"פ שאינה מתקיימת שכן ע"י כיבוי המכשיר מיד נעלמת התמונה, ע"כ דבר השואל.

והמנח"י כתב לומר דזה פשוט מכל הפוסקים דציוור בסממנים דינו כשוקעת ובצורות חמה ולבנה אסור בשוקעת, ועוד כתב לומר דבגוף הצילום אין חילוק בין מתקיימת לאינה מתקיימת דאף זה בכלל עשיה היא וא"כ גם עצם הצילום אסור, ומביא מדרכי תשובה (סקנ"א) בשם ספר מקור מים חיים שאיסור צורת שמש ולבנה הוא אפי' חצי עיגול, ועוד כתב לדון להיתר מדין להתלמד להורות אלא שכתב לומר דמי הוא שיכול לומר שהגיע למדרגה זאת וכי אי אפשר להתלמד בלא זה.

ולכאורה דבריו המחודשים שההיתר של להתלמד הוא רק כשאי אפשר להתלמד באופן אחר לא מצאתי מקור לזה, וצ"ע בזה.

וכן כתב המנח"י לדייק מהחכמת אדם להחיי"א (כלל פ"ה סע' ה') שלא הביא את

תבנית של המשכן והכלים בצורה קטנה בשביל הילדים בחיידר להראותם במוחש את צורת המשכן והכלים כדי להתלמד, והשואל כתב לו שבשו"ת שלמת חיים כתוב שאסור לעשות זאת משום דההיתר של להתלמד הוא רק באופן שהוא להתלמד להלכה למעשה אבל אם הוא רק להלכה ולא למעשה אסור לעשות צורות האסורות, והאגר"מ כתב לומר דלכאורה יש להביא ראיה דלא כדברי השלמת חיים מזה דאמרין בגמרא דמה שאסור לעשות כעין שמן המשחה שבתורה הוא דוקא כשאין כוונתו להתלמד אבל כשכוונתו הוא להתלמד מותר והרי שמן המשחה אינו שייך כלל להלכה למעשה דהרי מבואר שרק שמן אחד עשה משה רבינו במדבר ויותר לא יעשו לעולם כמפורש בכריתות (ה,א) וברמב"ם (פ"א מכלי המקדש ה"ה), הרי דעצם לימוד לידע למעשה עצם המצוה איך עשה זה משה רבינו במדבר הוא ג"כ שייך להיתר להתלמד, וכן יש להביא ראיה מזה שעושים כצורת המשכן ובית ראשון ושני שהיו כבר ולעתיד הרי יהיה באופן אחר כאמור בספר יחזקאל הרי דשייך ענין להתלמד אפי' כשאינו נוגע להלכה למעשה, והאריך שם בראיה זו לדחותו, ובסופו מסיק דאח"כ דאין ראיה מפורשת נגד דברי השלמת חיים אבל מתוס' שמובא בשיטמ"ק מוכח שיש היתר להתלמד אפי' כשאינו הלכה למעשה, ונראה קצת שאינו מכריע להיתר לגמרי.

(והנה לא מצאתי בשו"ת שלמת חיים שכתב כלל כדברים אלו, אלא דברים אחרים לגמרי, וכן באגר"מ כותב שאין הספר שלמת חיים תח"י).

לימוד עם הילדים בפר' בראשית וישב -

או לימוד קידוש החודש בזמח"ז

צורת בהמ"ק השלישי

ולכאורה לפי דברי השלמת חיים והאגר"מ יוצא לנו חומרא גדולה עד מאד שאין לעשות צורת חמה ולבנה וכוכבים ללמד את הילדים בציורים את פרשת

ולהורות לעצמו ולאחרים מה הן הדברים שאסרה התורה לעשותן ואיזה צורה אסור בעשייתן ואיזה צורה מותר ואינו נכלל בכלל האיסור, אבל זה פשוט שגם אם עשאן כדי להתלמד הלכות אחרות כמו לדוגמא שעושה צורות לבנה כדי להבין ולהורות הלכות קידוש החודש ג"כ מותר ונכלל בכלל ההיתר של להתלמד אע"פ שאין זה לימוד להבין את האיסור של עשיית הצורות כדמצינו ראיה מפורשת לזה מזה שהגמרא כתבה יסוד היתר זה של להתלמד לתרץ היאך היה רבן גמליאל עושה צורות לבנה לשאול ולחקור את העדים מה הגודל ולאיזה צד ראו את הלבנה הרי שזה ג"כ נכלל בכלל ההיתר של להתלמד, ומכאן הוא ההיתר של המלמדים שמציירים צורת שמש וירח וכוכבים כשלומדים עם הילדים פרשת בראשית בריאת המאורות וכן בפרשת מקץ כשלומדים החלומות של יוסף של הכוכבים ועוד הרבה כיוצא בהן וכמפורש בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קל"ד) שזה חשיב שפיר להתלמד.

וברש"י שבת (עה,א ד"ה להבין) פירש לגבי ההיתר להתלמד בכשפים: שע"י ענייני הכישוף אפשר להבחין במעשיו של נביא שקר שכשעושה אותות ומופתים ע"י כישוף כדי להוכיח את נבואתו תוכל להבחין במעשיו שהוא מכשף.

וברש"י על התורה (דברים יח,ט) פירש באופן אחר שמותר ללמוד מעשי הכישוף כדי להבין כמה מקולקלים מעשיהם של העמים העושים כן ותורו לבניכם שלא לעשות כמותם.

ולכאורה מרש"י נראה מפורש שההיתר של להתלמד הוא לידע את ההלכה שלא לעשות כן, ויל"ע בזה.

אלא מה שיש להסתפק הוא בגדר ההיתר אם ההיתר הוא רק כשהוא להתלמד להלכה למעשה אבל אם אין זה נוגע לו להלכה למעשה אע"פ שהוא להתלמד להלכה מכל מקום אין היתר בזה, דהנה מצאתי דבר מחודש בשו"ת אגרות משה (חיו"ד סי' ל"ג) שנשאל ע"י אחד אם מותר לעשות

בראשית וכדומה עוד מפרשיות בתורה כיון שאין זה נוגע להלכה למעשה כלל רק לימוד התורה, ולפי דבריו גם אסור לעשות צורת חמה ולבנה בכדי ללמוד הלכות קידוש החודש כיון שאין זה נוגע להלכה למעשה, אבל בזה יש לחלק דוודאי חשיב דבר זה דבר הנוגע להלכה למעשה ללמוד הלכות קידוש החודש כיון שאנו מחכים ומצפים כל יום לביאת משיחנו ויקום הסנהדרין ויקדשו את החודש ע"פ הראיה ויצטרכו לידע כל החשבונות ודלא כמו בצורת המשכן שלעתיד לבוא יהיה צורה אחרת כמבואר ביחזקאל, ולפ"ז צורת המקדש השלישי יהיה מותר גם להשלמת חיים כיון שמצפים לביאת משיחנו ויבנו בית המקדש צריכים אנו לידע צורת המקדש, אבל באמת דבר זה תלוי במחלוקת גדולה מאד והמבוכה מרובה מאד אם בית המקדש השלישי יבנה ע"י בני אדם אם ירד באש מן השמים כמבואר בגמרא ובמדרשים וראשונים, ומצד שני יש ראיות ומדרשים להיפך, דאם הוא ירד באש מן השמים א"כ זה דומה לשמן המשחה שאינו נוגע להלכה למעשה ולא לעתיד לבוא ה"ה צורת המקדש שלישי אינו נוגע למעשה אבל אם יהיה מצוה לבנות המקדש בידי אדם א"כ הוא נוגע להלכה למעשה ומותר, וצ"ע בכל זה, והאריכו כבר הרבה הספרים באופן בנין ביהמ"ק השלישי.

אלא שגם בענין קידוש החודש לעתיד לבוא יש אריכות גדולה בזה אם יהיה קידוש החודש ע"פ ראיה קודם ביאת משיח צדקינו אם לאו כמבואר בהקדמה לספר מגיד הרקיע יעו"ש.

אבל לכאורה דבר זה הוא חידוש ופלא גדול על האגרא"מ שלא כתב להוכיח מדברי הפוסקים להיתר גמור להתלמד גם כשאנו נוגע להלכה למעשה, דהנה מצינו בשו"ת חת"ס (סי' קכ"ח ביור"ד) שנשאל ע"י רב אחד שנשאל מאחד שרוצה ללמוד אומנות פסילת אבנים וציור צורות אצל אומן שם כדי שיעשה הוא אומן להתפרנס מעשיית צורות לנוי לפני מלכים יתיצבו אך יש איסור בעשיית צורת אדם שלם בולט ואם יעלה

להיות אומן בדבר ישתדל לעצמו משרתים של גויים לגמור צורות ההמה (ויש אריכות באחרונים בדבריו המיוחדים שמותר אמירה לעכו"ם בעשיית צורת אדם שלם הרי יש איסור אמירה לעכו"ם בכל איסור מה"ת להלכה) אך עתה בעת לימודו לפני רבו המורה לאומנות ובפרט במקום קיבוץ האומנים והתלמידים שם באקדמיא ע"כ צריך הוא לגמור צורות שלימות ממעשי ידיו לעיני רואה אם מותר אם לאו וחשב השואל להיתר מדין שמותר להתלמד להבין ולהורות, והוא השיבו שזה וודאי לא חשיב להתלמד ואסור, והשיב לו החת"ס דיפה הורה שאין זה חשוב להתלמד דההיתר להבין ולהורות שבגמרא הוא להלכה למעשה אבל ללמוד לעשות אין היתר, אלא שכתב החת"ס על מה שכתב הרב לחדש כעין דברי השלמת חיים שההיתר להתלמד הוא רק כשהוא נוגע למעשה, ע"ז כתב החת"ס דאין זה נכון כלל דהרי מפורש בגמ' סנהדרין (סח,א) שר"א ור"ע עסקו בכשפים של נטיעת קישואין להורות והרי הם היו כבר אחר חורבן הבית וכבר מ' שנה קודם חורבן הבית גלתה סנהדרין ולא היה אפשר לדון את המכשפים למיתה מכל מקום למדו להבין ולהורות הלכות אלו וכן ר"ח בן תרדיון אחר חורבן היה והוגה ה' באותיות להורות (ע"ז יח,א) ואע"ג דאין דנין בזה"ז מ"מ מחויב ללמוד הכל ודרוש לקבל שכו, ומה שכתב השואל לדייק מזה שהרמב"ם לא הביא להלכה היתר זה של להתלמד א"כ ראיה מזה שהרמב"ם סבר שההיתר הוא רק כשהוא נוגע להלכה למעשה וכהיום אין זה נוגע להלכה למעשה, כתב להשיב ע"ז דהרי כבר עמד על תמיה זו הפר"ח (שם) ותרץ דסמך הרמב"ם אמ"ש בהלכות סנהדרין (פ"ב ה"א) שהסנהדרין צריכים לידע שארי חכמות שיוכלו לדון ע"ז ומכשפה, הרי מבואר שמותר ללמוד להבין ולהורות, וכן כבר רמז לזה הרמב"ם בהלכות ע"ז גם כן שכתב צורות אפי' לנוי אסור, משמע דוקא לנוי אסור אבל להבין ולהורות מותר, עכ"ל.

אבל לכאורה דבר זה הוא חידוש ופלא גדול על האגרא"מ שלא כתב להוכיח מדברי הפוסקים להיתר גמור להתלמד גם כשאנו נוגע להלכה למעשה, דהנה מצינו בשו"ת חת"ס (סי' קכ"ח ביור"ד) שנשאל ע"י רב אחד שנשאל מאחד שרוצה ללמוד אומנות פסילת אבנים וציור צורות אצל אומן שם כדי שיעשה הוא אומן להתפרנס מעשיית צורות לנוי לפני מלכים יתיצבו אך יש איסור בעשיית צורת אדם שלם בולט ואם יעלה

להבין ולהורות ולא ללמוד "לעשות" ומשמע קצת שהחסרון הוא רק כיון שהוא ללמוד "לעשות" אבל אם אין הכוונה ללמוד לעשות אלא ללמוד לשם החכמה מותר, וצ"ע אם יש ראייה מזה.

ולכאורה יש להביא ראייה מדברי הכנה"ג בהגהות הב"י (אות כ"ד) שכתב להתיר אותם צורות אדם שעושים אותם לשחוק למשחקי הילדים ע"פ מה שדימה אותם להיתר של להתלמד שמותר והוא מסביר דבר זה ע"פ מה שלמד בטעם ההיתר לעשות להתלמד שהוא משום שאינו דרך קבע לכן כתב לדמות ג"כ להתיר לעשות צורות למשחק כיון שאינו דרך קבע, הרי שהוא למד בדרך מחודש שבכל אופן שאינו עושהו בדרך קבע אלא דרך עראי מותר, ולכאורה לפ"ז מותר גם לעשותם להתלמד סתם לשם חכמה אפי' שלא לשם לימוד התורה כיון שאינו דרך קבע, ויסוד זה של הכנה"ג מצאנו מפורש גם במהרי"ט (ח"ב יור"ד סי' ל"ה) שכתב שהרמב"ם לא הביא ההיתר של להתלמד מפני שסמך על מה שכתב שאסור לעשות צורות לנוי משמע דדוקא לנוי שהוא קבוע אסור אבל להתלמד או למשחק שהוא דרך עראי מותר ומסיים שמכאן למדנו שאותם פרצופין שעושין לתינוקות לשחק בהם וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל ולא בדרך קבע עבידא שרי, הרי מצינו שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד שההיתר של להתלמד הוא משום שהוא אינו דרך קבע, א"כ לכאורה הוא היתר אפי' כשעושה להתלמד שלא לשם לימוד התורה אלא לחכמה בלבד.

והעיר אותי ידידי הרה"ג ר' יהושע גוטליב לדברי התוס' יו"ט בפסחים (פ"ד מ"ט אות כ"ב) שמביא דברי הרמב"ן על מה שכתוב שם במשנה שאחד מן הדברים שעשה חזקיה המלך והוודו לו חכמים הוא שגנו ספרי רפואות וברע"ב הביא בפירושו השני את פירוש הרמב"ם שהכוונה הוא ספר מודיע מעניני צורות הכוכבים והטלסמאות שצורה פלונית העשויה בזמן ועת ידוע מרפאת מחולי פלוני, ופירש הרמב"ן

הרי לכאורה מפורש להיתר להתלמד אפי' כשאינו נוגע להלכה למעשה ופלא שהאגרו"מ לא מביא תשובה זו, אלא שבאמת יש לחלק בין הנידונים דנידון החת"ס הוא ללמוד הלכות שצריכים לדעת אם מותר לעשותם אם לאו שבוזה אפי' שאין כהיום סנהדרין שיכולים לדון למיתה מכל מקום יש ללמוד הלכותיהם להבין ולהורות מה מותר לעשות ומה אסור וזה נוגע גם כהיום הלכה למעשה משא"כ תבנית המשכן וכליו שאינו נוגע כלל לא להלכה ולא למעשה אפשר שכונ"ע מודו שאין היתר של להתלמד ע"ז וכל כיוצא בו שאין בזה נפק"מ כלל להלכה למעשה אסור בעשיית גם להתלמד.

אבל מלשון החת"ס נראה שמותר אפי' כשאינו נוגע להלכה כלל למעשה כמו שכתב בלשונו "שמ"מ מחוייבים ללמוד הכל ודרוש וקבל שכר" משמע אפי' אינו להלכה למעשה כלל מ"מ מותר להבין ולהורות כדי לדרוש ולקבל שכר.

ללמוד לשם חכמה בעלמא

אלא שיש להסתפק אם ההיתר של להתלמד הוא גם שלא לשם לימוד התורה אלא סתם ללמוד את אופן עשיית צורות אלו שאינו עושהו לשם ע"ז ח"ו ואפי' לא לנוי אלא רק להתלמד אופן העשייה או ללמוד מהלך החמה ולבנה ומערכת הכוכבים והמזלות חכמת התכונה והאסטרונומיה ללא כוונה לשם לימוד התורה ולא לע"ז ולא לנוי בעלמא אלא לשם לימוד החכמה אם זה ג"כ נכלל בכלל ההיתר, דלכאורה משמע מלשון החת"ס שרק ללמוד כדי לדרוש ולקבל שכר מותר דהיינו לשם לימוד התורה אבל סתם לימוד החכמה אסור, ויש להסתפק אם הוא דומה כמו עשיית לנוי שמפורש ברמב"ם שאסור או שזה עדיף טפי ומותר ללמד לשם חכמה, ולכאורה יש להביא ראייה קצת מהחת"ס שמותר שבתחילת התשובה כתב דיפה הורה שאין לעשות כדי להתלמד אומנות זו ואין זה בכלל ההיתר להתלמד כיון שההיתר הוא

ולכאורה כן הוא גם כן לפי היסוד של הכנה"ג והמהרי"ט שההיתר של להתלמד הוא כל שאינו דרך קבע מותר א"כ גם להתעוררות אי"ז חשוב דרך קבע אלא דרך ארעי ומותר, וצ"ע.

והנה במנח"י (שם) כתב לומר דההיתר של להתלמד הוא רק באופן שאינו יכול ללמוד בשום אופן בלא עשיית דוגמא וצורה ממש אבל בלא"ה אסור, ונראה שדבריו מחודשים עכ"פ לפי דברי הכנה"ג והמהרי"ט נראה שמותר אפי" כשיכול ללמוד בלא זה כיון שאינו דרך קבע.

צילום ליקוי לבנה או חמה

יש לדון אם מותר לצלם ליקוי לבנה או ליקוי חמה ולפי כל מה שנתבאר לעיל נמצא דבאיסור עשייה מצינו שהשבט הלוי ותשוה"ג נסתפקו בדבר ובמנח"י סובר שוודאי אסור ולכאורה ספק דאורייתא לחומרא אלא שיש צדדים להתיר כיון שיש מתירים בשוקעות ואפי" האוסרים שוקעות יש מתירים בצבע שאין בו ממש א"כ אפשר שיש לומר בזה ספ"ס לקולא אפי" בדאורייתא וירא שמים יש להחמיר כמשנת"ב כבר לעיל, ולכאורה הוא תלוי גם במחלוקת אם האיסור הוא גם בחצי צורה דבליקוי אי"ז צורה שלימה אלא צורה חסירה, דבליקוי לבנה הסכימו רוב הפוסקים לאיסור וכ"נ הסכמת הפוסקים להלכה, אבל בליקוי חמה יש לצדד להתיר לפי השבט הלוי שנקט להלכה שמותר לצלם חצי צורה של חמה כמו בשקיעת החמה ה"ה בזה מותר, אבל המנח"י הסכים להלכה כהמקור מים חיים ועוד לאסור גם בחצי חמה, וכן החמיר להלכה ביביע אומר, אלא שלחביע אומר הרוצה לסמוך להקל במצייר בצבע ודיו יש לו על מי לסמוך א"כ בצילום תמונה יש על מי לסמוך, אבל כבר נתבאר שלהלכה אין לסמוך להתיר בצבע וסממנים לפי הסכמת רוב הפוסקים, אלא שבליקוי חמה יש לצדד סברא להתיר לכו"ע כיון שהליקוי מראה על חסרון של החמה ושאיין לה

דהמחבר של הספר לא עשהו כדי לעשות מעשה דהרי אסור אלא דרך החכמה בטבע וכדרך שאמרו רז"ל לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, הרי לפנינו ראייה נפלאה שאפי" עשייה שלא לשם לימוד התורה מותר אם אינו לעשות מעשה אלא דרך החכמה בטבע.

הנה בט"ז כתב שלא יפה הם עושים אותן שמציירים במחזוריים בתפלת גשם צורות המזלות כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות, אבל הש"ך בנקודות הכסף שם כתב שאין בזה חשש כלל כיון דהדבר פשוט דהוי להבין ולהורות, ולכאורה צ"ב מה הוא המחלוקת בין הט"ז והש"ך דהש"ך הבין שפשוט שהוא להבין ולהורות והט"ז לא הבין כך, וצ"ע.

ואפשר לומר בדרך אפשר שסברת הש"ך הוא דכיון שמה שעושים צורת המזלות בתפלת גשם הוא לעורר את הציבור להתפלל יפה על הגשמים שכידוע שברא הקב"ה את סדר הבריאה בטבע הבריאה שהגשמים תלוי במיקום השמש ביחס להמזלות כמבואר ברש"י שבת על המימרא דרבי יוחנן שמצוה לחשב תקופות ומזלות מהפסוק כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים ופירש רש"י שהכוונה הוא לידע אם שנה זו גשומה או שחונה ולכן חשיב זאת כמו להתלמד להבין ולהורות, אבל הט"ז סבר דאין זה נכלל בכלל ההיתר של להתלמד, וצ"ע.

ומצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (שם) שכתב לומר באחד מן האופנים לתרץ קושית הרוח חיים לר"ח פלאג"י המוזכר לעיל על מה שמבואר ברש"י ביהושע שהעמידו צורת חמה על קברו של יהושע ולכן נקרא תמנת חרס והרי אסור לעשות צורת חמה והיאך עשו כך על קברו של יהושע וכתב לומר הצי"א שכיון שהיה בזה התעוררות לכל מי שרואה שגדול כח הצדיקים שהעמיד יהושע את החמה א"כ יש בזה ההיתר של להתלמד הרי דלהתעוררות ותשובה חשיב להתלמד.

קודם ביאת משיח צדקינו ויקדשו את החודש ע"פ הראיה, או אפשר דאפ"ה כיון שעכשיו אין זה נוגע להלכה למעשה אסור, והאגר"מ לא הכריע להיתר בזה, אבל כבר הוכחתי מהח"ס ועוד אחרונים שההיתר של להתלמד הוא אפי' כשאין זה נוגע להלכה למעשה כלל אלא כל שהוא להתלמד, ואפשר דאפי' ללימוד חכמת התכונה האסטרונומיה בעלמא ג"כ מותר כיון שהוא דרך עראי ולא דרך קבע ע"פ דברי הכנה"ג והמהרי"ט, ובמנח"י שם כתב דלהתלמד הותר רק כשאי אפשר ללמוד באופן אחר, ולכאורה הוא חידוש ומותר אפי' כשאפשר ללמוד בלא זה.

ולפ"ז מותר לעשות צורות חמה או לבנה או כוכבים ללמוד הלכות קידוש החודש וכ"ש ללמוד להבין ולהורות בהלכות הזמנים שהוא נוגע להלכה למעשה ממש, וכן כדי להסביר את המהלך של החמה להבין ענין ה-ד' תקופות להלכות הנוגעות לתקופות כמו ברכת השנים וברכת החמה.

סיכום ההלכות ולא למעשה

- * אסור לעשות צורת חמה ולבנה הן כצורתם הנראית לנו הן כצורה המיוחסת אליהן ע"י עובדם.
- * אסור לעשות אפי' צורה חלקית של הלבנה והחמה, אבל צורה חלקית של גוף האדם מעיקר הדין מותר, אבל המחמיר תע"ב אפילו בצורת הפנים של האדם לבד.
- * איסור השהיית צורות שאין הדרך כהיום לעובדם כלל נחלקו האחרונים אם מותר אם לא, ואפשר להקל בזה, בפרט כשיש עוד צירופים להתיר כמו בצורה חלקית או בעשויים למשחק או על דבר מבוזה, בשל רבים (שניים חשוב רבים) מותר, אבל מכוער הדבר, אבל באופנים שיש עוד צירופים אפשר דאפילו אינו מכוער.
- * אסור אפילו צורת מזל אחד אפילו אינו כל המזלות יחד, במזל דגים צריך שניים, ויש מי שאומר שהאיסור דוקא בצורת המזלות ברקיע, ולא משמע כך בשאר פוסקים.
- * העיקר כשיטת המחבר שצורות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות אסור אפילו בצורה שוקעת, ואפילו רק ציור בדיו וצבע, אבל צורת אדם ודברים שבמדור העליון אסור רק בצורות בולטות, אבל צילום והסרטה וכדומה וודאי שראוי להחמיר בעשייה שהיא דאורייתא, ועשיית שקופיות אינו בכלל עשייה, אבל בשהייתם אפשר להקל בכל זה.
- * מותר לעשות צורות אילונות ופרחים.
- * צורה העשויה מפרקים מותר בעשיה ובשהיה, ובפרט העומד למשחק ילדים.
- * האיסור הוא אפילו כשכוונתו לשברם מיד אחר עשייתם.

שלימות כלל וזה מראה שאין זה אלוך ואין מקום לעובדה, וצ"ע להלכה.

ואפשר שיש בזה עוד היתר של להתלמד כמו שכתב הציץ אליעזר שההיתר של עשיית צורת חמה על קברו של יהושע הוא משום שהיה זאת להתעוררות לבני ישראל הרואים את זה נתעוררים שיהושע שלט על החמה להעמידה דום והכל תלוי ביד הצדיקים וחכמי ישראל שמהפכים את הטבע א"כ י"ל דליקוי חמה הרי הוא ג"כ התעוררות לתשובה כמבואר בגמ' סוכה (כט,א) דעל ד' דברים חמה לוקה א"כ זה להתלמד, ויל"ע.

לעשות שקופיות של השמש או לבנה

ללמוד הלכות קידוש החודש

לדעת השואל (הרב מוויצ'ן) בשו"ת חת"ס ואגר"מ בשם שלמת חיים אין ההיתר של להתלמד רק כשהוא נוגע להלכה למעשה, ויש לעיין אם הלכות קידוש החודש חשוב נוגע להלכה למעשה שתלוי בשאלה אם אפשר שיקום הסנהדרין

* מותר לעשות הצורות האסורות ולהשהותם כדי ללמד את התינוקות או את הרבים להבין סוגיות הש"ס וההלכה ואפילו שאינו מן ההלכות הנוגעים להלכה למעשה כהיום הזה, ואפשר דאפילו סתם להתלמד החכמות מותר וצ"ע בזה, אבל יש אוסרים כשהוא אינו נוגע להלכה למעשה, וצ"ע אם הל' קידוש החודש חשוב נוגע למעשה, והחכ"א וקישו"ע לא הביאו ההיתר של להתלמד וצ"ע, שיטת המנח"י שההיתר הוא רק באי אפשר באופן אחר, ולא משמע כן, ולצורך התעוררות אפשר דחשוב כמו להתלמד ומותר.

התודה והברכה לידידי הרב חיים משה גוטשטיין מלומדי כולל תפארת אהרן מודיעין עילית.



הרב חיים דוד בר"א אייזנשטיין

בענין תבשילים שנתחממו בשבת לאחר תיקון של הפסקת חשמל

ויתבארו כמה יסודות בגדרי איסור שהיה וחזרה

הנה יש לדון בדבר השאלה המצויה לפעמים, שבאמצע השבת מתנתק אספקת החשמל, מחמת תקלה, וחברת החשמל מתקנת את התקלה ע"י פועלים יהודים. ובתוך כך, הקדירות המונחים על הפלטה חשמלית, וכן המים במיחם חשמלי, מתקררים, וחוזרים ומתחממים לאחר התיקון. ויש לדון בזה אם הם נאסרים באכילה או בשתייה, משום דין "מעשה שבת". ויש לדון בזה ד' נידונים.

א: מעשה שבת מצד האיסור של תיקון החשמל ע"י הפועלים. וכדין ישראל שעשה מלאכה האסורה בשבת, דאסור ליהנות מאותה המלאכה, כמבואר בריש סי' ש"ח.

ב: איסור שהיה וחזרה של כל אחד בביתו, שהרי מיד כשנפסק החשמל, נמצא שהקדירה אינה עומדת ע"ג האש, וכשמחזירים את אספקת החשמל, יש כאן מעשה שהיה וחזרה, ויש להסתפק האם יש לכאור"א חיוב להסיר הקדירה מהפלטה החשמלית, או לרוקן את המים מהמיחם החשמלי, וא"כ יש לאסור מצד איסור השהיה וחזרה, שעבר ע"י שלא הסיר את הקדירה מהאש, גם לולא האיסור של הפועלים.

ג: אם יש איסור שהיה בלח שנצטנן. שהרי כבר היה מבושל, ובדבר מבושל כ"צ אין איסור שהיה, אלא שיש לדון, האם לדידן דפסקינן שיש בישול אחר בישול בלח שנצטנן, ה"ה לגבי איסור שהיה יש לחשוש, לשמא יחתה כדי שיתחמם.

ד: אם יש לדנו כאן כ"שהיה באונס" כשלא יכול לשפוך המים מצד איסור מוקצה של המיחם.

א: מעשה שבת של הפועלים

ותחילה נדון לגבי מעשה תיקון החשמל של הפועלים, האם מותר מצד פקו"נ, וכן האם נחשב כל מה שנדלק ע"י זה כמעשה היתר.

ונקדים את דברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל [בשש"כ פל"ב הע' קע"ד מילואים], וזה לשונו: נ"ל לכאור' כשיש הפסקה בזרם החשמל וכו', וטכנאים יהודים מתקנים את הקלקול, דמותר ליהנות וכו', דכיון שבזמן שמתקנים, הרי הם מתקנים גם בשביל החולים שיש בהם סכנה שבעיר, ואי אפשר לתקן המכונה רק עבורם, וכיון שהמתקן אינו חייב לילך מבית לבית למנוע את ההדלקות שאין בהם צורך, הרי זה חשיב כפורס מצודה להעלות תינוק מהנהר וגם צד עמו דגים, דמבואר בסי' שכ"ח שעה"צ ס"ק י"ז, שאם אינו עושה שום פעולה בשביל הדגים, רבו

הסוברים שמותר, גם לכוון לצוד אותם וכו', וכיון שכן נראה דאף אם יש אחד שיכול למנוע צידת הדגים, מ"מ אינו חייב מעיקר הדין לעשות מעשה בביתו למנוע את ההדלקה, ובפרט שיתכן שכוונת המתקן לתת אפשרות לכל מי שירצה להדליק, אבל עצם ההדלקה אפשר דשפיר חשיב לגבי המתקן כפס"ר דלא ניחא ליה. והוא הדין נמי, דלפי זה גם אם נמצאת קדירה מלאה על הכיריים החשמליים שמותר להשהותה על הכיריים, ומותר ליהנות מהאוכל, ואינו מחויב להוריד קדירתו מן הכיריים עכ"ל, ועי"ש המשך דבריו.

הרי לפנינו דעצם תיקון החשמל הוא מעשה היתר משום פקו"נ, וכיון שזה מעשה היתר, גם כל מה שנעשה יחד עם המעשה לא נחשב לאיסור, וא"כ מצד מעשה הפועל היהודי, גם אם יש כאן איסור בישול או

איסור "חזרה", שהרי החזירו האש לתבשיל, [ולכא' לא שנא בחזרה אם מחזירים התבשיל לאש, או האש לתבשיל].

ואף שהוא עצמו לא עשה כן שום מעשה, יש לדון אם באיסור שהיה וחזרה יש גם חיוב להסיר הקדירה מהאש, באופן שהושהה או הוחזר באיסור, או שגזירת חז"ל היא רק על עצם הפעולה של השהיה, וכמו שנבאר.

שלשה מהלכים בגדר יסוד איסור שהיה

דהנה יש לחקור בהא דאסרו חז"ל להשהות קדירה [באופנים האסורים המבוארים ברנ"ג ס"א] על כירה שאינה גו"ק, מהו גדר האיסור, ויש לומר בזה ג' מהלכים,

המהלך הראשון: הנראה לפי הפשטות שאסרו את עצם מציאות המצב שהקדירה מונחת על האש, שהרי טעם האיסור הוא שמה יחתה, וא"כ בכל רגע ורגע שהקדירה מונחת על האש, יש לחשוש לזה וחז"ל חייבוהו להסיר את הקדירה משם ואם אינו מסיר נקרא "שהיה" במזיד.

ולפי צד זה אין שום סברא לחלק בין ער"ש לשבת בזה, וכמו שאם השהה בער"ש, פשוט שיש חיוב להסירו בכניסת השבת ה"ה בשבת, וגם אין סברא לחלק בין אם הניחו הוא בעצמו, או שהניחו גוי או קוף, לעולם יש איסור שהיה וחיוב להסיר בכל רגע ורגע.

המהלך השני: אשר לכא' נראה מחודש ביותר, שחז"ל אסרו את התחלת מצב השהיה, דהיינו שלא לגרום שיתחיל כאן איסור שהיה, אבל אחרי שעבר והשהה בער"ש, וכבר נכנס השבת, אין חיוב להסיר הקדירה, שהרי לא מצאנו להדיא בגמ' דאם שכח והשהה חייב להסיר הקדירה, ולפי צד זה כ"ש שאם הניח גוי או קוף אין חיוב להסיר, שהאיסור אינו מצב השהיה, אלא מעשה השהיה, ולפי"ז אין איסור שהיה בשבת עצמו [ובשבת נאמר רק איסור חזרה].

שהיה או חזרה, אינו נאסר, מפני שמעשהו מעשה היתר.

אלא שעל עצם ההנחה שזה פיקו"נ שמעתי שיש עוררים, שזה רק כשיש בתי חולים וכדו' שמחזירים לאספקה מחברת החשמל, אבל כשהתיקון הוא רק באזור אחד, שידוע שאין שם חולים, יש לפקפק על ההיתר, ובשם חכם אחד שמעתי לחלק בדומה לזה, שאם התקלה היא בבניין אחד, יש לברר אם יש שם חולה, ואם לא היה שם חולה אסור, ואם התקלה באזור יותר גדול, אמרינן שמסתמא יש חולים, וא"צ לברר [דמצוי שיש תינוקות שזקוקים לאינהלציה, או לחמצן שפועל על חשמל, וכדו'].

אולם נראה שאין זה נכון, דהרי בחברת החשמל דנים על כל העיר, וכשיש כמה אזורים שהחשמל התנתק, [כמו שמצוי בסעורות החורף], ואינם יכולים לברר בכל אזור אם יש שם חולים, [וכמו שכתב הגרשז"א, שאינם מחויבים לילך מבית לבית למנוע וכו'], ומתוך כל האזורים יחד, וודאי שיש חשש של פיקו"נ, וא"כ הם צריכים לתקן הכל משום פיקו"נ, וזה מעשה היתר.

ועוד יש לדון כאן להיתר מדין דברים שהתירו סופן משום תחילתו, דאם נאמר להם לא לתקן באופנים מסוימים, סופם שלא יתקנו כלל ויבואו לידי פקו"נ, ודבר זה נתון להכרעת מורי הוראה מובהקים, אך עכ"פ באופן שיש היתר ברור דפיקו"נ, אין לאסור מצד מעשה זה.

ב: איסור שהיה וחזרה

באופן שהחשמל תוקן בשבת

והנה עדיין יש לדון, דאע"פ שמעשה ההדלקה היה בהיתר מצד פקו"נ, הרי עכשיו בבית ישראל יש איסור שהיה וחזרה, דעל המים שבמיחם החשמלי יש איסור שהיה, דהרי המיחם דינו כאינו גרוף וקטום, כיון שהכפתורים מגולים ואפשר לשנות מצב החום ממצב "שבת" למצב "רתיחה", ועל התבשילים המונחים על הפלטה, אף דאיסור שהיה אין כאן, שהרי זה גו"ק [לדעת רוב הפוסקים וכמנהג העולם], מ"מ הרי יש כאן

ועוד יש להסתפק, אפי' אם נאמר דבחזרה גם כן יש חיוב להסיר, זה מסתבר יותר, בכירה שאינה גרופה וקטומה, אבל בכירה גו"ק באופנים שהחזרה אסורה, דהיינו כשהניחה ע"ג קרקע והחזיר, מחודש ביותר לומר שיהיה חיוב להסיר הקדירה, שהרי כבר אין חשש דשמא יחתה ובפרט לדעת השו"ע שחילק דלענין תנאי חזרה טעם האיסור הוא משום דמיחזי כמבשל, ולענין אינה גו"ק הטעם משום שמא יחתה א"כ פשוט דבגו"ק אין חיוב להסיר.

ועתה נלך בעקבות רבותינו הפוסקים בסימן רנ"ג לראות לאיזה מהצדדים נפנה, והראשון בזה הוא הרמ"א [ומקורו בתרוה"ד], שכתב דנהגו שהשפחות הנוכריות היו מניחים את הקדירות אחרי שהצטננו, על גבי התנור, לפני שהסיקו את התנור, ולכן אין כאן שום איסור בשעת הנחת הקדירה, ואח"כ היו מבעירים את התנור כדי לחמם את הבית, ולצורך חימום הבית מותר לומר לגוי להבעיר התנור, כיון שהכל חולים אצל צינה, כמבואר בס' רע"ו, וממילא הקדירות היו מתחממים, ואע"פ שעכשיו נעשה כאן מעשה בישול, וזה אסור אף ע"י גוי, מ"מ כיון שזה נעשה רק ע"י פס"ר, שהרי הבערת התנור היא לצורך חימום הבית וזה מעשה היתר, ורק דרך אגב מתחממים גם הקדירות בכה"ג מותר בפס"ר ע"י גוי.

ולכאור' יש להקשות דאה"נ דאיסור בישול אין כאן, משום דזה רק ע"י פס"ר, מ"מ יהיה אסור מדין שהיה וחזרה, שהרי אחרי שמבעירים התנור, הקדירה מונחת ע"ג אש שאינו גרוף וקטום, וא"כ חייב הישראל להסיר הקדירה, ובכל רגע ורגע עובר על איסור שהיה, ומה מושיענו שההנחה על הכירה הייתה קודם (שהסיקו) היסק התנור, וע"י גוי, הרי עכשיו היא מונחת על האש ויש כאן איסור שהיה, ולכאור' נראה מזה שאיסור שהיה הוא רק מעשה שהיה ואין איסור בכל רגע ורגע, וכצד השני שכתבנו.

המהלך השלישי: והוא כמפשר בין ב' המהלכים הקודמים, דאם עשה בעצמו, ובאיסור, את מעשה שהיה, אז אסור בכל רגע ורגע, ויש להסיר הקדירה, אבל אם המעשה היה ע"י גוי או בהיתר, דהיינו קודם שהודלק התנור, אז אין איסור ואין חיוב להסירו.

ויש לבאר צד זה בג' סברות, או דאמרינן שלא אסרו חז"ל כשכל האיסור הוא רק בשב ואל תעשה, או שאין כ"כ חשש דשמא יחתה כשלא הניח בעצמו על האש, ולא התעסק עם האש, או שהעמידו איסור זה בגדר איסור בישול, ובאופן שלא שייך שיהיה מעשה בישול מדאור', גם מדרכנן לא אסרו, [וכעין ג' סברות אלו נאמרו בשו"ע"ר שנביא לקמן ע"ש].

ועי' בדברות משה שבת ס' י"ח ענף ב', שהסתפק שם בדומה לדברינו, אם איסור שהיה הוא בער"ש, והאיסור הוא מעשה שהיה, או שהאיסור הוא בשבת, בשב ואל תעשה, [ונביא דבריו לקמן].

וחקירה זאת יש לחקור גם בדין חזרה, [באופנים ששהיה מותר, וכגון במאכל ב"ד לדין, ואסור רק מצד חזרה], האם אסרו רק את מעשה החזרה, או שגם חייבו להסיר את הקדירה, באם החזיר באיסור, ובחזרה לכאור' הדעת נוטה דעיקר האיסור הוא מעשה החזרה, ולא מיבעי' לדעת הראשונים דטעם האיסור הוא רק משום דמיחזי כמבשל, פשיטא דהאיסור הוא להניח הקדירה על האש, שאז נראה כמבשל, אלא אפי' לר"ת בספר הישר דהטעם הוא משום שמא יחתה, והא דאסרו אפי' באופנים דשהיה מותרת, הוא משום דבד"כ כשמחזירו בשבת הוא מחמת שנצטנן קצת ורוצה לחממו ולכן יש חשש דשמא יחתה, עדיין יש לומר שזה רק כשמתעסק עם הקדירה להחזירה על האש, אבל אחר שהניחו על האש, חזר דינו כמו בשהיה שאחר מאכל ב"ד שמותר. [ודוחק לחלק שאם הניחו בשבת עצמו יש חשש בכל רגע ורגע דשמא יחתה, ואם הניחו לפני שבת יש היתר דשהיה].

ע"י גוי, הרי לישראל אסור לעשות כן כמבואר במג"א ס"ק מ"ג שהבאנו לעיל, וא"כ למה מותר לגוי, [זוה דומה לקושיא דלעיל, אלא שהק' דלעיל היא מכח הסברא, דאם עצם איסור שהיה הוא, שבכל רגע ורגע אסור, מה מועיל שזה ע"י גוי, והוא הקשה מכח דין הרמ"א, שכל דבר שאסור ע"י ישראל אסור גם ע"י גוי, אבל בתירוץ מיושב גם ק' זו וכמו שיתבאר בהמשך].

וג' תירוצים תירץ שם על ק' זו, א. דכשמוניח קודם היסק אין חשש דשמא יחתה, ואפי' ע"י ישראל מותר, ולכאור' ביאורו שחז"ל לא אסרו רק כשעשה המעשה "שהיה" על האש, וכבר היה מציאות של איסור בשעה שהניחו, והביא שהמג"א ס"ק מ"ג כתב שכן היה "מנהג העולם" שהיו מניחים ע"ג התנור קודם היסק, אפי' ע"י ישראל. ואף שהמג"א חלק על היתר זה כמו שהבאנו לעיל, מ"מ הרי מתיר שם בצירוף שזה רק ע"ג מעזיבה, וה"נ זה כמו ע"ג מעזיבה, עיי"ש.

ב. דכשהמעשה הנחה היה ע"י גוי, אין חשש לשמא יחתה, ומה שאסרו לומר לגוי בשהיה וחזרה, הוא רק משום שחז"ל העמידו דבר זה כ"מלאכה" ולכן אסור לומר לו לעשות פעולת חזרה או שהיה, אבל קודם היסק שאין כאן "מעשה איסור" מותר לומר לו כיון שמעשה איסור אין כאן, וחשש חיתוי אח"כ גם אין כאן, כיון דכשגוי מניח, לא חששו חז"ל שיחתה אח"כ, והסברא בזה לכאור' כמו שנתבאר במהלך הקודם, שחז"ל אסרו רק כשהישראל עשה המעשה. ולא העמידו איסור זה כשנעשה ע"י גוי, ולגבי הישראל זה רק בשב ואל תעשה.

ג. כתב שם, דאף את"ל דכשגוי מניח יש חשש דשמא יחתה, ע"כ צ"ל לדעת הרמ"א שאין סברא כלל לאסור בכהאי גוונא דבבישול גמור שרי עכ"ד. וכוונתו דכיון דקודם היסק, מצד האיסור דאורייתא של בישול, מותר לומר לגוי להניח על התנור, לכן חז"ל גם לא אסרו מצד איסור שהיה, כיון שהעמידו איסורם בגדרי בישול.

ואף שמדברים אלו אין ראיה לענין איסור שהיה, שהרי יש לדחות דמייירי באופן שאין איסור שהיה, דהיינו שכבר מבושל כמאכל בן דורסאי, ויש רק איסור חזרה, ובחזרה יש לומר דאין חיוב להסיר [כמו שחילקנו בתחילת דברינו], עדיין יש להביא ראיה מדברי המג"א ס"ק מ"א שכתב עפ"י דברי הרמ"א הנ"ל, שמותר לנכרים למלאות מים בקדירה שבתוך התנור כדי שלא תבקע הקדירה, ואח"כ מותר לישראל להשתמש במים אלו להדחת הכלים, כיון שהגוי מכניס המים קודם ההיסק וכדברי הרמ"א, ובמים הרי יש איסור שהיה, כמבואר בסוף סי' רנ"ד במג"א שם, וחזינן דגם באופן שיש איסור שהיה, התירו לגוי להניח על התנור והרי אח"כ כשיבעיר האש, יהיה כאן איסור שהיה, ולכאור' מוכח שאיסור שהיה אינו בכל רגע ורגע, אלא רק מעשה השהיה הוא האיסור.

ומאידך גיסא מדברי המג"א ס"ק מ"ג מבואר להיפך, שכתב שם דכל ההיתר להניח קודם היסק הוא רק ע"י גוי, אבל בישראל אסור, אף שאם מניחו קודם ההיסק עדיין אין שם אש, ואין כאן מעשה איסור, מ"מ כיון שעיקר הטעם הוא משום שמא יחתה, ובסוף הרי האש תבוא, ויש חשש שיחתה אסור, ומכח זה הקשה על מנהג העולם שהקילו בזה [ויישב מנהגם שזה בצירוף שזה מונח ע"ג מעזיבה, ואכמ"ל].

מבואר מזה דמנהג העולם היה בנוי על היסוד שהאיסור הוא רק "מעשה השהיה", ולכן הקילו קודם היסק, אך המג"א דחה מנהגם, וס"ל דהאיסור הוא בכל רגע ורגע, ואינו מובן איך עולים דברי המג"א האלו עם דברי המג"א הקודמים בקנה אחד.

דעת השו"ע הרב בנדר איסור שהיה

ובשוועה"ר [בקו"א שם ס"ק י"א] מדייק מדברי המג"א, דמותר אפי' לומר לנכרים להניח הקדירות, ולא רק שמניחים מעצמם, והקשה דהרי הרמ"א שם בס"ה כתב, דכל הדברים האלו כשאסורים ע"י ישראל, אסור גם לומר לגוי לעשותם, וא"כ איך מותר זה

ובשנבוא לרדן להלכה לנידון דידן

להתי' הראשון ודאי דמותר שהרי הכא עדיף מ"קודם היסק" דכשמניח בער"ש באופן המותר לגמרי ואח"כ נהיה הפסקת חשמל וחזר והודלק, המעשה שלו היה היתר גמור, דהרי לא ידע שיהיה כאן מציאות שיכבה ויחזור וידלק, [משא"כ שם שידע בשעת ההנחה שתבוא האש אח"כ].

אך השוועה"ר הרי מסיק עפ"י דברי המג"א בס"ק מ"ג, שזה אינו היתר, מ"מ בדיעבד יש מקום להיתר וכמו שכתב השוועה"ר בסוף סי' רנ"ד שאם נתן קודם היסק אפשר שיש להקל בדיעבד אם היה עכ"פ מבושל כמאב"ד, [וכן הזכיר כאן בקו"א] וגם במג"א חזינן דמצרף סברא זו בצירוף שמונח ע"ג מעזיבה, הרי חזינן דסברא זו חזי לאיצטרופי, [וכמו שנצטרף לקמן כמה צירופים לזה]. ובפרט שמסתבר דהכא עדיף מקודם היסק, שהרי כשהניח בער"ש היה בהיתר גמור, ולא היה סבור כלל שיהי כאן "מעשה שהיה" אח"כ, וא"כ יתכן שאף המג"א מודה שמותר.

ולהתירוק השני דכשגוי מניח אין חשש דשמא יחתה, מסתבר דלאו דווקא גוי, אלא העיקר שההנחה לא הייתה באיסור, וא"כ ה"ה כשישראל הניחו בהיתר דהיינו הדלקת החשמל שהוא מעשה היתר, [ולפי מה שהקדמנו בחלק א' משום פיקו"נ ועי"ש].

ולהתירוק השלישי דאסרו רק כשיש איסור בישול, יש לדון אי כשיש היתר של פיקוח נפש על המעשה מיקרי שלא אסור הבישול בכה"ג, ובפשטות נראה דלא שנא מהא דהגוי מבעיר התנור ומבשל בפסיק רישא דבישראל זה מעשה בישול, אלא שבגוי מותר פס"ר, א"כ גם כאן שהישראל מדליק החשמל בהיתר דפקו"נ והכל מתבשל ע"י זה.

[ומצאנו כעין זה בעוד איסורים דרבנן, ואכמ"ל].¹

חזינן להדיא מכל דברי השוועה"ר דאיסור שהיה, אינו רק על מציאות המצב שהקדירה מונחת על האש, אלא רק כשהישראל עושה מעשה איסור, בזמן שכבר הוסק התנור, אבל אם אין מעשה איסור, מחמת איזה סיבה שיהיה, או משום שזה לפני ההיסק, או משום שגוי הניח את הקדירה, או משום שהגדירו את האיסור בגדרי איסור בישול, אין איסור בעצם זה שהקדירה מונחת על האש.

ואפשר לומר דדעת השוועה"ר כהמהלך השלישי שהבאנו בתחילת דברינו, והיינו דהיכא שהישראל עשה מעשה איסור בשהיה, חז"ל גם חייבוהו להסיר הקדירה ובכל רגע ורגע יש איסור, ורק היכא שלא היה מעשה איסור, סבר שאין איסור בכל רגע ורגע,

[ומ"מ עדיין יש להסתפק בזה, דאולי יש לומר שסבר כהמהלך השני, דאיסור שהיה הוא רק בער"ש, ובשבת אין חיוב להסיר הקדירה בכלל, וכמו שנביא לקמן בשם כמה מספרי זמנינו שסוברים כן, ובאמת שכן משמע קצת בשוועה"ר מהא דהקשה רק מכח זה שכל דבר שאסור לישראל אסור לומר לגוי, ולא הקשה כפשוטו שיש חיוב להסיר הקדירה, [וכמו שהקשה החזו"א יובאו דבריו לקמן], משמע מזה שהיה סבור שאין בכלל חיוב להסיר, אך יש לדחות דיוק זה, די"ל דהא דהקשה מהא דאסור אמירה לעכו"ם, משום דמיד בתחילת קושיתו היה פשוט לו דיש לחלק דהיכא שנעשה ע"י גוי אין בכלל איסור שהיה, ולכן נתן תוקף לקושיתו, מהא דאסור לומר גם לעכו"ם, וחזינן שגם בגוי יש לחוש לשמא יחתה, אבל שורש קושיתו היה מהא דאיסור שהיה הוא בכל רגע, וצ"ע].

1 ואע"ג דאיסור שהיה נאמר גם באופנים שאין איסור בישול, כגון במאכל ב"ד, לכאור' כוונתו שבאופן ש"מעשה הבישול" מותר מדאור', התירו גם את "מעשה השהיה", אבל שהיה אסורה גם באופנים שאין איסור בישול מצד הדבר המתבשל, אם לא שנאמר שהשוועה"ר סובר כדברי הדברות משה שנביא בחלק ג', עי"ש והבן.

דעת הפרמ"ג בנדר איסור שהיה

שהרי איסור שהיה הוא על הישראל וא"כ אין זה שבות דשבות, שהרי אחרי שהגוי מניחו יש חיוב בכל רגע ורגע על הישראל להסיר הקדירה, ויש שכתבו, דהפרמ"ג סבר דאין איסור בכל רגע ורגע, והאיסור הוא רק במעשה השהיה, אך זה אינו דהרי הפרמ"ג בעצמו בס"ק מ"א הקשה דכשהגוי מניח יש איסור שהיה, וצריך לומר דהפרמ"ג מתיר שבות דשבות רק באופן שאין איסור שהיה רק חזרה, דהיינו כשנתבשל כמאכל ב"ד, אבל כשיש איסור שהיה אסר, ובזה הכל נוח.

היוצא מדברינו דדעת הפרמ"ג כמהלך הראשון דיש איסור שהיה בכל רגע ורגע, אבל בחזרה לא ס"ל כן, וכמבואר ממה דלא הקשה על הרמ"א, וממה שהתיר שבות דשבות, וממה שהתיר בלח שנצטנן, שבכל האופנים האלו מיירי בחזרה בלא איסור שהיה, ולכן ס"ל לפמ"ג דבזה אין חיוב להסיר הקדירה, [ודלא כדעת החזו"א שיבואר בהמשך]. ולענין נידון דידן לכאור' לפי"ד הפרמ"ג היה צריך לאסור, אלא שהפמ"ג בעצמו מתיר מצד אחר, משום דהוה לח שנצטנן, ויבואר בחלק ג'.

דעה שלישית והנידון בדעת המשנ"ב כאן

וראיתי בספר הלכות שבת בשבת [ח"א שהיה והטמנה הע' 47], שחידש דאפי' כשעבר על איסור שהיה בער"ש אין חיוב להסיר בשבת [וכמהלך השני שהבאנו], והביא לזה ב' ראיות מהגמ'.

א': מהא דאמרין בגמ' שבת ל"ח. דמשרבו המשהין, ואמרו שכחים היינו, החמירו לאסור אפילו בשוגג, ולכאור' אם נאמר כשאר המהלכים, מה מועיל ששכחו, הרי בכל רגע ורגע היה להם להסיר הקדירה, וא"כ הם מזידים, מפני שאינם מורידים הקדירות מיד כשהם נזכרים.

ב': מהא [דאיתא שם] דמצא ביצים מצומקות שנשתהו ע"ג כירה, ואסר להן מאי לאו לאותו שבת לא לשבת הבאה ומשמע בגמ' דלשבת זו לא היה כבר מה לאסור, והרי היה לו לומר להסירם מהכירה, אלא מוכח שאין חיוב להסיר הקדירה.

אמנם מדברי הפרמ"ג א"א ס"ק מ"א מוכח שחולק על השועה"ר, שדן על מנהג העולם שהנכרים מבעירים התנור בשבת בבוקר והמים שהיו בקדירות התקררו בלילה, וחוזרים ומתחממים, והקשה שהרי זה "שהיה" על כירה שאינה גו"ק, ותי' שם דאפשר דסומכים על שיטת הראשונים דבלח שנצטנן אין בישול אחר בישול, וא"כ גם אין לחוש משום שהיה [ויבואר להלן חידוש], עכ"פ הרי שם הגוי הניחו, [וגם אם ישראל הניחו, הרי הניחו בהיתר גמור בער"ש]. וקודם היסק, ואין איסור בישול, ומ"מ פשיטא ליה להפרמ"ג דיש איסור שהיה וחיוב על הישראל להסיר, ומבואר דס"ל כמהלך הראשון שהבאנו לעיל, דאיסור שהיה הוא עצם המצב שמונח על כירה שאינה גו"ק, ויש לחשוש לשמא יחתה, ולא ס"ל כהשוה"ר דכשהונח בהיתר אין איסור על השהיה.

ולכאור' צ"ע על הפרמ"ג איך יכלכל את דברי הרמ"א דמותר לגוים להניח קדירות, הרי אח"כ יהיה אסור מדין שהיה, ולמה התעורר להקשות רק על מנהג העולם שהביא, וצ"ל, שברמ"א פשוט דמיירי בגוונא שאין איסור שהיה, וכגון שהמאכל כבר נתבשל כמאכל ב"ד ושוב אין כאן רק איסור חזרה, ובחזרה פשיטא ליה שאין חיוב להסיר, [וכמו שמבואר בפרמ"ג עצמו במשב"ז בס"ק י"ח כשביאר קו' הט"ז שחולק על היתרו של הרמ"א, שהרי עובר על איסור חזרה, ושם דן ממש על דברי הרמ"א, ולא הקשה קושייתו כמו כאן בא"א, ודו"ק]. אך עדיין קשה דעל דברי המג"א גופיה שהתיר למלאות מים היה לו להקשות, וצ"ל שזהו כוונת קושיתו, וצ"ע.

והנה במשנת הפרמ"ג צ"ע שהרי דעתו [א"א ס"ק ל"ח] דבאיסור שהיה יש היתר לומר לעכו"ם מדין שבות דשבות במקום מצוה, ובאופן שזה המאכל החם לשבת, מתיר לומר לגוי להחזיר, [ועכ"פ כתב דאין לגעור ביד המקיל], והקשה עליו החזו"א

לרמ"א לאסור כיון שזה בציווי ישראל, ודינו כמזיד שאסור במצטמק ויפה לו, ומוכח מדברי הרמ"א דלא כהלבוש.

ובפשוטות מחלוקתם נסובה סביב השאלה, אם האמירה לגוי יש לזה גדר של מזיד בישראל, או שמזיד בישראל זה רק כשעושה המעשה בעצמו, אבל גוי לא החמירו, והנה כשוגג, ועל זה הביא הביה"ל ראיות נכונות.

אך לכאור' קשה מאוד דהרי דל מהכא את האיסור חזרה, הרי הישראל יודע שהקדירה מונחת על כירה שאינה גו"ק, ויש לו חיוב להסירו בכל רגע, וא"כ זה איסור שלו, והוא עובר במזיד, ושהיה במזיד ודאי אסור, וא"כ צדקו דברי הלבוש, דהיתר זה שייך רק שלא בידיעת ישראל, ועוד קשה לפי"ז, דמה מביא הביה"ל ראייה מהרמ"א דס"ה, והרי שם מיירי בתבשיל מבושל, ואין איסור שהיה, רק איסור חזרה, ולכן אין שם חיוב להסיר הקדירה, אבל כאן הרי הלבוש עומד בדברי הרמ"א שהם בשיטת המחבר כאן, דבמצטמק ויפה לו יש איסור שהיה, ויש חיוב להסיר הקדירה.

ויש שלמדו מכאן, דהמשנ"ב סבר דאין חיוב להסיר בשבת, וכמהלך השני שהבאנו, וכמו שהבאתי מספרי זמנינו.

אך לכאור' יש לדחות בב' דרכים א': דאולי דעתו כהשועה"ר, דכשהגוי מניח אין חשש דשמא יחתה, ואין איסור שהיה, אבל ודאי כשעבר והשהה באיסור, מודה דיש חיוב להסיר הקדירה.

ב': שהוא הבין בדברי הלבוש דמיירי להלכה, והרי דעת הלבוש מסתמא כדעת רבו הרמ"א, דבמאכל ב"ד אין איסור שהיה, וא"כ אין חילוק זה של המחבר במצטמק ויפה לו נוגע למעשה, שהרי לדידן אין איסור שהיה בכלל בכה"ג, אלא שהלבוש איירי לגבי חזרה, שזה אסור אף לדידן [אפי' במצטמק ורע לו]. ושם כתב דאם נעשה ע"י גוי, יהיה דינו כמזיד, ועל זה חלק הביה"ל והביא ראייה נכונה מדברי הרמ"א בס"ה, שהרי גם הוא מיירי בחזרה, ושם אין

ולכאור' על ראייה ראשונה, יש להשיב בפשיטות, שמה שאמרו שכחים היינו, עד אחרי שהסירו הקדירה, ולא נזכרו בשעה שהיה מונח על האש. ועל הראייה השניה גם יש ליישב, דהא מצא הביצים היה אחר שכבר הסירום ולא שעכשיו שהו ע"ג כירה, וצ"ע.

גם בספר מגילת ספר הלך בדרך זו, דשהיה נאמרה בער"ש, וחזרה נאמרה בשבת, ולא מצאנו איסור שהיה בשבת, ועי' תהל"ד סוף סי' רנ"ג דמבואר שהסתפק בזה.

אבל מצד הסברה, לענ"ד דבריהם מחודשים דמאי שנא ער"ש משבת לענין זה, שנאמר דבער"ש יש חיוב להסיר ובשבת לא, והרי כל האיסור בער"ש הוא כדי שלא יהיה בשבת על האש, ובשבת עצמו לא יהיה איסור זה, וזה תימה, והוא כתב דכן דעת המשנ"ב והפרמ"ג שהתירו שבות דשבות, אבל לכאור' לפי דברינו הנ"ל אין הכרח לזה.

ובדעת המשנ"ב יש לדון, דהנה בסי' רנ"ג ס"א כתב המחבר, דאם עבר ושהה, במזיד, אסור המאכל בכל גוונא, ובשוגג אסור רק אם לא היה מבושל כל צרכו והתבשל, אבל אם היה מבושל כ"צ, ומצטמק ויפה לו, שאינו כ"כ הנאה, מותר. וכתב הרמ"א דבחזרה אפי' בשוגג דינו כמו במזיד בשהיה, שמצטמק ויפה לו אסור בדיעבד, אבל אם החזירו גוי דינו כמו בשוגג, ויסוד הדברים בזה דאיסור שהיה שאינו ע"י מעשה הקילו בשוגג, אבל חזרה שזה מעשה, החמירו בו בשוגג כמו במזיד, משא"כ כשהחזירה גוי שאין כאן מעשה איסור, דינו כמו בשהיה.

והנה הפרמ"ג והביה"ל הביאו דברי הלבוש, דקולא זו בגוי, הוא רק כשנעשה שלא בידיעת ישראל, אבל אם הישראל ידע מזה, אסור, כיון שנחשב כמזיד. והק' הביה"ל שהרי הכלל הוא, שמלאכה הנעשית ע"י עכו"ם במזיד, דינו כמו בשוגג ע"י ישראל, והביא ראייה מדברי הרמ"א בס"ה שכתב, שבתבשיל לח שלא נצטנן לגמרי, אם הגוי חממו, אפי' שעשה עפ"י ציווי הישראל, מותר, ותבשיל כזה כשמתחמם, הרי הוא בגדר מצטמק ויפה לו, ולדברי הלבוש היה

לו חבר, דאף שהמג"א אסר קודם היסק אפי' בחזרה, יש לומר, דהיינו כשישראל מניחו קודם ההיסק, ויש כאן מעשה של חזרה, אבל כשגוי או קוף מניחים, והוא לא התעסק כלל עם הקדירה, אין ראייה שהמג"א יסבור כהחזו"א.

וגם מהשועה"ר אין ראייה דבחזרה יש חיוב להסיר הקדירה, אף דמיירי גם באופן של הרמ"א, שהאיסור רק מצד חזרה, דהרי השועה"ר הקשה רק מכח שכל דבר שאסור לישראל בשהיה וחזרה, אסור גם לומר לגוי, אבל לא הקשה מכח זה שבכל רגע ורגע יש איסור, [וכדכתבנו לעיל].

ולענין נידון דידן משום איסור חזרה יש לומר שמותר אפי' להחזו"א שהרי ההנחה היתה בער"ש שהיא עדיפא מקודם היסק, אלא שיש לדון דהישראל שמתקן החשמל הרי הוא כמחזיר האש לקדירה, ובפשטות אין חילוק באיסור חזרה, בין אם הביא הקדירה לאש, או את האש לקדירה, וא"כ הרי היה כאן מעשה חזרה, אלא שהמעשה חזרה היה מותר מצד פיקו"נ, וכמו שביארנו בחלק א', מ"מ סברא זו באופן שהחזרה הייתה בהיתר לא חיישינן לשמא יחתה היא סברת השועה"ר בתי' הג' ויש מקום לומר דלהחזו"א שאיסור החזרה הוא בכל רגע ורגע, לא שייך סברא זו של השועה"ר, ויאסרו המים בשתיה משום שהיה במזיד, והיינו משום שיש חיוב להסירו בכל רגע, אך לכאן זה אינו, דהרי גם במעשה דהרמ"א, הניחו קודם היסק, והגוי הביא אח"כ האש ועשה מעשה חזרה, אלא וודאי, שהחזו"א מודה דמותר, כיון שזה בהיתר, א"כ הכא נמי.³

אך לענין המים שבמיחם עדיין יש לדון, שהרי במים יש איסור שהיה, ולא רק איסור חזרה, ובאיסור שהיה לא שייך תירוצו של

להקשות על המשנ"ב שיש חיוב להסיר הקדירה, דהרי ביארנו שבחזרה בפשטות אין חיוב להסיר, אך המעי' בלבוש יראה, שהוא מיירי בדברי המחבר וא"כ יש איסור שהיה, ויתכן שלכן כתב דווקא שלא בידיעת ישראל, דאל"כ יש חיוב להסיר, ולפי"ז יש לומר שבאמת אין כאן פלוגתא, דהלבוש איירי באופן שיש איסור שהיה, והביה"ל באופן שיש רק איסור חזרה וצ"ע.

דעת החזו"א

הנה החזו"א [סי' ל"ז ס"ק כ"א] העמיד וייסד, דכל איסור שהיה הוא מציאות המצב שהקדירה מונחת על האש, ובכל רגע ורגע יש חיוב להסיר, וכשלא עשה כן הוה כמשהה במזיד, ואפי' אם הניחו גוי או קוף.

וביותר חידש, דאפי' בחזרה הדין כן, דיש חיוב להסיר הקדירה אם הוחזרה באיסור, ולכן חלק על ההיתר של הפרמ"ג דשבות דשבות מותר בחזרה, שהרי אין מועיל מה שמניחו ע"י גוי, כיון שמחויב להסירו, אלא שהוקשה לו מדברי הרמ"א שהתיר קודם היסק, ומה ההיתר, הרי יש חיוב להסירו, [ואינו מתרץ כפשוטו דהרמ"א איירי בחזרה, שהרי לדעתו גם בחזרה הדין כן]. ותירץ דקודם היסק הוה כמו בער"ש, וכמו שבער"ש אם הניח באופן ששהיה מותרת דהיינו כשהיה מבושל מאכל ב"ד מותר, ה"ה קודם היסק מותר, ולא מיקרי חזרה.² [ועוד תי' שם ואין כאן מקומו], ובמחלוקת הלבוש והביה"ל שהבאנו בקטע הקודם, סובר כהלבוש, [ולשיטתו אינו יכול לדחות כמו שדחינו שם, והבן].

היוצא לנו בדעת החזו"א, דשהיה כל רגע ורגע אסור, ובזה דעתו כהפרמ"ג, ובמה שחידש דאפי' בחזרה האיסור כן, לא מצאנו

2 עיי"ש בסק"א ד"ה ולהאמור. שכתב ואמנם י"ל, שהרמ"א מיירי שלא הניחו בתנור ממש, רק ע"ג מעזיבה וכדו', ולכן מותר, ולפי תירוצו זה יתכן שהחזו"א סבר, דכשמניח ע"ג כירה באופן הרגיל אסור אפי' קודם היסק, וא"כ גם בנידון דידן שהניח בער"ש ואח"כ נפסק החשמל ישוב נדלק יהיה אסור, וצ"ע איזה תירוצו נקט לעיקר.

3 ועדיין צ"ע בהבנת דברי החזו"א, דהרי על ההיתר של שבות דשבות בחזרה חולק, כיון דס"ל שיש חיוב להסיר הקדירה, וא"כ חזינן דגם כשהמעשה הוא בהיתר, יש חיוב להסיר הקדירה, וא"כ אמאי כשהגוי מבעיר אח"כ התנור מותר, הרי עושה או איסור חזרה, ומה הרווחנו שההנחה היתה קודם היסק, הרי אח"כ

המורם מהאמור

דעת הפרמ"ג כהמהלך הפשוט דבאיסור שהיה האיסור הוא בכל רגע ורגע, ואפי' כשהניחו בהיתר, ובאיסור חזרה, דעתו דאין חיוב להסיר וכמו שהוכחנו בדעתו.

דעת השועה"ר כמהלך השלישי דהיכא שלא היה הנחה דאיסור ממש יש מקום להיתר. ולגבי איסור חזרה אין הוכחה בדעתו.

דיעה שלישית כהמהלך השני דרק מעשה השהיה הוא האיסור, ואין חיוב להסיר רק בער"ש, וכ"ש בחזרה דעתו כן.

דעת החזו"א דגם בחזרה האיסור הוא בכל רגע ורגע.

ולענינו לכו"ע יש להיתר, שהרי נידון דידן דומה לנידון דהרמ"א, ושם אפי' החזו"א מודה דקודם היסק אין איסור שהיה, רק הפמ"ג הקשה דאפי' בכה"ג יש במים איסור שהיה, אך מ"מ למעשה מיקל משום דהוי לח שנצטנן.

ג: איסור שהיה בלח שנצטנן

ועתה נבא לבאר את חידושו של הפרמ"ג [א"א ס"ק מ"א], במש"כ ליישב את מנהג העולם שהכניסו מים לקדירות שבתנור והמים נתקררו במשך הלילה, וחזרו והסיקו התנור בבוקר ע"י גוי. והק' הפרמ"ג שהרי זה שהיה באיסור על כירה שאינה גו"ק, וכתב דאפשר שסומכים על שיטת הראשונים דבלח שנצטנן אין בישול אחר בישול, וא"כ אין בזה איסור שהיה, ומסיק שם דעדיין צ"ע.⁵

והנה בהשקפה ראשונה נראה שדברי הפמ"ג מחודשים, דהרי שהיה אסורה גם

החזו"א, שהרי עיקר תירוצו שקודם היסק זה כמו ער"ש, והביאור בזה, דכמו שלפני זמן האיסור לא שייך איסור חזרה, ורק בשבת אסרו, ה"ה שלא שייך לפני מציאות האיסור, שעדיין אין שם אש, אבל זה ניהא רק באיסור חזרה, אבל איסור שהיה אסור גם בער"ש, וא"כ לא שייך להתיר משום זה [ולמעשה גם להחזו"א המים מותרים, משום דס"ל כהפרמ"ג שהובא לקמן דבלח שנצטנן אין איסור שהיה].⁴

ולענין התבשילים המונחים על הפלטה יש לדון אם החזו"א סבר חידושו אפי' בגרופה וקטומה, דזה אינו מוכח בדבריו, ומצד אחד יש לומר דיסודו של החזו"א ביאר בס"ק כ"ו דאיסור חזרה שורשו מחשש דשמא יחתה, ולכן הוה כאיסור שהיה, וא"כ גם בגרו"ק כן, ומאידך גיסא יש לומר, דבגרו"ק החשש אינו משום שמא יחתה, אלא משום מיחזי כמבשל לדעת השועה"ר, וא"כ בגרו"ק, אין סברא שיהיה איסור שהיה בכל רגע ורגע, שאיסור זה הוא רק כשיש חשש של שמא יחתה, אבל כשהאיסור הוא רק מטעם "מיחזי כמבשל", האיסור הוא רק ברגע שמניח הקדירה על האש, ולא בכל רגע ורגע, אך אולי דעת החזו"א דגם בגרו"ק האיסור הוא משום שמא יחתה, ובאמת לא הביא שם כלל את הטעם ד"מיחזי כמבשל", וצ"ע.

שוב העירוני דבספר אוצרות השבת הביא בזה כמה מכתבים, ומבואר שם דדעת הגר"נ קרליץ שליט"א, דלהחזו"א אף בגרו"ק הדין כן, ודעת הגר"ח קנייבסקי שליט"א, דגרו"ק שאני, וכנראה שסברת מחלוקתם הוא כמו שהסתפקנו כאן.

הביא הגוי אש לקדירה, אם לא שנאמר בדעת החזו"א דלהחזיר אש לקדירה לא מיקרי חזרה, וחזרה הוא רק כשמביא הקדירה לאש, [וזה חידוש, ובפרט לדעת החזו"א שאיסור חזרה אינו משום דמיחזי כמבשל, אלא משום שמא יחתה].

ואולי יש לחלק, דבשבות דשבות נעשה על דעת ישראל ע"י אמירתו, וזה גרע מכשהגוי עצמו עשה, וכל זה דוחק לפי דעתו שעיקר האיסור הוא בעצם המציאות שמונח על האש.

4 ע"י בחזו"א ס"י ל"ז ס"ק כ"ז דדעתו להקל יותר, דאפי' למאן דס"ל דבלח שנצטנן יש בישול אחר בישול, מודה דלגבי "שהיה" אין איסור.

5 וצ"ע קצת, דלכאור' היה להפרמ"ג להקשות כן על דברי הרמ"א עצמו, (במש"כ לגבי המנהג), שנהגו השפחות להניח הקדירה קודם ההיסק, והרמ"א הרי איירי בלח שנצטנן, כמבואר במקור בדברים בתרוה"ד,

חששו לשמא יחתה, ואף דבמצטמק ויפה לו לדעת רבנן, חיישינן לחיתוי אף שאין איסור בישול, היינו משום דעדיין התועלת היא בבישול שנהנה ממה שהתבשל מתבשל יותר, משא"כ בלח שנצטנן, דמצד הבישול, הרי הוא כבר מבושל לגמרי [למ"ד דאין בישול אחר בישול בלח שנצטנן], והתועלת עתה בתבשיל היא רק החימום, ובזה לא מצאנו דחיישינן לשמא יחתה, וכן משמע קצת בדברי הראשונים [תוס' מ"ז: ומג"א בסי' רנ"ז ס"ק ט"ז, ועי' ב"ח שם ס"ה] שביארו הא דבהטמנה אסור, גם אחר שנתבשל כ"צ, ואפי' במצטמק ורע לו, דכיון שבהטמנה המטרה היא החימום, יש לחשוש יותר לחיתוי, וממשמעות דבריהם נראה, שרק בהטמנה העמידו חז"ל גזירתם אפי' במקום שהמטרה היא רק חימום, אבל באיסור שהיה העמידו חז"ל גזירתם רק כשיש עדיין תועלת של בישול [ולפי ביאור זה סברת הפרמ"ג היא אפי' להסוברים כרבנן].

ב': בהקדם ביאור הדברות משה [שבת סי' י"ח ענף ב'], ביסוד מחלו' חנניה ורבנן, שחקר שם מהו איסור שהיה [ובדומה לחקירות שחקרנו בתחילת חלק ב'], האם האיסור הוא המעשה בער"ש שאסרו חז"ל שיגרום לעצמו להיכשל בשבת באיסור, או שהאיסור הוא בשבת עצמו, שלא יהיה מצב של שהיה בשבת, והאיסור הוא בשב ואל תעשה, ואף שהוא חידוש שחז"ל יאסרו דבר בשב ואל תעשה, מ"מ כיון שכל איסור בישול בשבת עיקרו בשוא"ת, [שהרי דנו הפוסקים למה זה לא גרמא], גם חז"ל אסרו שהיה כעין בישול מדאו'.

באופן שאין איסור בישול, אלא כל שיש חשש שיחתה באש, דהיינו שיש תועלת לתבשיל מהחיתוי, יש איסור שהיה.

וחזינן בג' מקומות דלא תליא איסור שהיה באיסור חזרה. א': לשיטת רבנן דבמצטמק ויפה לו יש איסור שהיה, ופשוט שלכו"ע אין איסור בישול, וא"כ מוכח דאיסור שהיה הוא גם כשאין איסור בישול. ב': לחנניה דאחר מאכל ב"ד אין איסור שהיה, ולדעת הרבה ראשונים שאיסור בישול יש אפי' אחר מאכל ב"ד, ואעפ"כ פוסקים כחנניה, ומוכח דאפי' כשיש איסור בישול אין איסור שהיה. ג': וכן מוכח מכל קידרא חייטא שמותר בשהיה, אף שוראי יש איסור בישול.

ובפשטות ביאור המחלו' בין חנניה לרבנן הוא בדעת בני אדם באיזה אופן יש לחשוש שיחתה, ואין לזה קשר לגדרי בישול, וא"כ מסתבר דבלח שנצטנן יש לחשוש לשמא יחתה, דהרי הרמ"א בס"ה לגבי הנאה ממצשה שבת, פסק שבצונן ונתחמם, יש איסור כמו דבר שלא היה מבושל כ"צ ונתבשל כ"צ, ולא אמרינן שדינו כמו מצטמק ויפה לו, חזינן מהכא שבדעת בני אדם מיקרי הנאה גמורה, וא"כ יש לחשוש שמא יחתה כדי שיהיה לו מאכל כזה, כמו שחוששים באין מבושל כ"צ, וא"כ אמאי התיר הפמ"ג בלח שנצטנן.

ג' ביאורים בהא דליכא איסור שהיה

בלח שנצטנן

ולכאו' נראה לבאר שיטת הפרמ"ג בג' דרכים. א': דלא מצאנו בגמרא חשש דשמא יחתה לענין "חימום", ורק לענין "בישול"

שדן שם מצד איסור בישול, וזה שייך רק אם זה היה לח שנצטנן, וא"כ לפי"ד יש להקשות שהישראל עובר על איסור "שהיה", כשהקדירה מונחת על כירה שאינה גו"ק, ולמה הקשה הפרמ"ג רק על מנהג העולם ומסיק בצ"ע, היה לו לפשוט מהרמ"א דמותר.

ואולי יש לומר, דבכל לח שנצטנן, פשיטא להפרמ"ג דאין איסור שהיה, ורק בחימום מים הקשה, כיון שבמים עיקר החשש דשמא יחתה הוא, משום שרוצה את "חימום המים", וכמבואר במג"א סוף סי' רנ"ד, שהק' מאי שנא מים, (שיש בהם איסור שהיה), מפירות הנאכלים חיים שאין בהם איסור שהיה. ותירץ דהמים הרבה יותר טובים כשהם חמים, וא"כ עיקר החשש הוא משום חימום המים, ואפי' אם אין בישול אחר בישול, ועל זה חידש דמ"מ למ"ד דבלח שנצטנן אין בישול (אחר בישול), יש להקל, ועל זה מסיק, דעדיין צ"ע.

(ועדיין) צ"ע קצת, דלכאו' היה להפרמ"ג להקשות על דברי הרמ"א עצמו, (במש"כ לגבי המנהג), שנהגו השפחות להניח הקדירה קודם היסק, והרמ"א הרי איירי בלח שנצטנן.

והרי המים כבר נתבשלו, אלא שחזרו ונצטננו, ומוכח דבלח שנצטנן יש לחשוש לחיתוי, ודלא כפרמ"ג.

והנה בדברי הטור יש לתרץ, שהוא לשיטתו [בסי' שי"ח ס"ד], דבלח שנצטנן יש בישול אחר בישול, ולכן יש לחשוש גם לחיתוי, אבל מצאתי בספר הלכות שבת בשבת, שהקשה דהריטב"א סובר דבלח שנצטנן אין בישול אחר בישול, ומבאר בהא דנחתום, דהחשש הוא שמא יחתה סמוך לחשיכה במוצ"ש, ומבואר בדעת הריטב"א דלא כהפרמ"ג.

ואולי יש לדחות דשאני נחתום שכל מטרתו הוא חימום המים, ולכן חששו שם ביותר, אבל דוחק הוא לומר שחכמים נתנו דבריהם לשיעורין, שבנחתום חששו ובאדם אחר לא חששו, וצ"ל דשאר הראשונים לא ס"ל כן, ובאמת שגם הפרמ"ג מסיק שעדיין צ"ע.

ד': אי מקרי כאן שהיה באונם

מחמת איסור מוקצה

ועוד יש לדון, דאף אם נאמר דיש כאן איסור שהיה, הרי אינו יכול להסיר המים מהמיחם, להסוברים שהמיחם הוא מוקצה, [עי' בארחות שבת פי"ט הערה רמ"ג דעות הפוסקים בזה]. ואסור לטלטלו כדי לשפוך המים, ומה היה לו לעשות, והוה כ"שהיה" באונס, ומי יימר דאסור באונס כמו בשוגג.

אלא שהחזו"א חידש, דגם באופן שהמאכל מוקצה, יש לעבור על איסור מוקצה, כדי להינצל מאיסור שהיה, ופשוט שזה לשיטתו שיש איסור שהיה בכל רגע ורגע, אבל אף אם נאמר כן יש בזה מן החידוש, שיעבור בקום ועשה, כדי להינצל מאיסור דשב ואל תעשה.

ועוד יש להקשות על זה דהא כשאסור לו להסיר המים מהקדירה, אינו עובר בכלל על איסור שהיה, כיון שזה שהיה באונס, ומה היה לו לעשות, וא"כ אין לעבור על איסור מוקצה. [וכדחזינן בתוס' שבת דף ד' שהקשו למה צריך לרדות הפת בשבת כדי להציל את האופה מעבירה, והרי אם היה אסור לרדות

וביאר שם דדעת חנניה כהצד הב', דעיקר האיסור הוא בשבת ודומיא דבישול, ולכן לא אסרו רק בדבר שיש בו איסור בישול, ולכן התיר במאכל ב"ד, ואף דפסקינן בסי' שי"ח ס"ד שאחר מאכל ב"ד אסור, מ"מ זה רק מדרבנן, [כהט"ז שם, וגם ראיית הביה"ל מהראשונים בסי' רנ"ז ס"ב, יש ליישב דס"ל כהט"ז ואין מוכח להיפך].

ועפ"י זה ביאר שם, דדעת חנניה דאחר שיעור מאכל ב"ד אין איסור בישול, ולכן אין בזה גם איסור שהיה [וזה דומה לדברי השועה"ר שהבאנו לעיל בתירוצו השלישי], ואין להקשות על זה מהא דבקידרא חייאת אין איסור שהיה, ומן התורה הרי יש איסור בישול, דפשוט דלא אסרו חז"ל רק כשיש חשש דשמא יחתה, וכשאסרו העמידו האיסור בגדר בישול, אבל בקידרא חייאת לא חששו כלל לשמא יחתה.

ולפי"ז פשוט דבלח שנצטנן אם אין בישול אחר בישול, ה"נ דאין איסור שהיה [אבל לפ"ז ההיתר הוא רק להסוברים כחנניה].

ג': ועוד נראה לבאר הענין בפשיטות, שהרי אין לנו מקור בגמרא אם יש איסור בישול בלח שנצטנן, אלא שהראשונים נחלקו בזה מסברא, ונראה שסברת מחלוקתם היא, מה נקרא בישול בעיני בני אדם, דהיינו מה נחשב לבישול, ומה עיקר התועלת בבישול דבר לח, האם הבישול הוא העיקר, וא"כ גם אם נצטנן אין בישול אחר בישול, או שהחימום הוא העיקר, וא"כ יש בישול, ולפי"ז מסתבר שיחלקו כן גם לענין השהיה איך נראה בעיני בני אדם דבר כזה, ואם כן גם החשש דשמא יחתה תלוי בסברא זו, דלהסוברים שאין בישול בלח שנצטנן, ס"ל דבעיני בני אדם זה כבר מבושל לגמרי, וא"כ גם לא יבוא לחתות בזה.

אך לכאור' קשה, דיש להביא ראיה מפורשת, דבלח שנצטנן יש חשש חיתוי, מהא דנחתום שמילא חבית מים, שאסור להשהותו, וביארו הראשונים [טור סי' רנ"ד ס"ט], דיש לחשוש שמא יתקרר סמוך לחשיכה במוצ"ש, ויחתה כדי שיתחמם,

לדבריו, מדברי הרמ"א בסי' רנ"ד ס"ה, ומקורם בכל בו, שאם השהה פת בתנור למוצ"ש, אינו עובר על איסור שהיה, כיון שאסור לו לרדות בשבת, ואין חשש שיחתה בדבר שהוא לא יכול להשתמש בו, וא"כ ה"נ הוי הדין כן, ולפי"ז אם היה איסור שהיה יש חיוב להוציא המים עד מתחת לברז, ועל המים הנשארים אינו עובר על איסור שהיה, ונפל היתר זה בבירא.

אך לפעמים הברז ממש בתחתית המיחם ואז אם יוציא כל המים יתכבה המיחם ע"י המפסק, ויהיה גרם כיבוי, ומ"מ נראה דלפי דברי החזו"א שעדיף לעבור על איסור מוקצה, בכדי להינצל מאיסור שהיה, כ"ש שיעבור על איסור גרם כיבוי של המיחם, ואפי' לולא דברי החזו"א, לכאור' מסתבר שעל איסור זה, שהרמ"א [בסי' של"ד סכ"ב] מתיר במקום פסידא, ודאי שצריך לעבור בזה בכדי להינצל מאיסור שהיה.

מדברנן, היה נחשב רק כאונס בזה שאינו יכול לרדות, ולא היה עובר על האיסור דאור' של אפיה, וכ"ש שבאיסור דרבנן י"ל כן], שוב מצאתי בספר ארחות שבת שכבר הביא קר' אלו.

אך שוב התבוננתי שזה לא יועיל כאן, שהרי יכול לפתוח הברז והמים ישפכו בלי טלטול המיחם, אבל גם זה אינו, דהרי המים שמתחת הברז ישארו במיחם, וא"כ יעבור על איסור שהיה על מים אלו. ולא מצאנו שיש ענין של מיעוט בשהיה, דאין נפק"מ על איזה כמות מים יעבור על איסור זה.

אך העירני ידידי החשוב הרב משה גוטשטיין שליט"א, שבכח"ג על המים שמתחת הברז, אין איסור שהיה, כיון שלא יכול להשתמש עם המים האלו, דהרי א"א להוציא המים רק ע"י הטיית המיחם, וזה הרי אסור לו משום מוקצה, וא"כ אין על זה חשש שמא יחתה, וראיתי הוכחה מפורשת

המורם מהאמור

א': מצד מעשה שבת של תיקון החשמל, לכאור' יש להתיר עפ"י דברי הגרשז"א שזה מעשה היתר משום פיקו"ע, וכל מה שנדלק ע"י זה, גם נקרא מעשה היתר.

ב': מצד מעשה שבת של איסור שהיה, על המים שבמיחם שאינו גרוף וקטום, ג"כ יש להתיר משום ב' טעמים.

הטעם הראשון: עפ"י דעת השועה"ר, דבאופן שהניחו הקדירה בהיתר, אין איסור שהיה בכל רגע ורגע, וא"כ בנידון דידן שהקדירה הונחה בער"ש בהיתר גמור, והחזרת האש לכירה, דהיינו החזרת אספקת החשמל נעשית בהיתר, אין כאן איסור שהיה, [וכ"ש לדעת כמה מספרי זמנינו, שאין איסור בעצם השהיה בכל רגע ורגע, ורק בער"ש יש חיוב להסיר הקדירה, אלא שזו דעה מחודשת וכמו שנתבאר].

הטעם השני: אף אם נאמר שיש איסור שהיה בכל רגע ורגע, וכדעת הפרמ"ג והחזו"א, מ"מ יש להתיר משום דאין איסור שהיה על המים, שכבר היו מבושלים ונצטננו, דסמכין בזה על הפוסקים דבלח שנצטנן אין בישול אחר בישול, וה"ה דאין איסור שהיה, וכתב הפרמ"ג שכן הוא מנהג העולם.

ג': מצד מעשה שבת של איסור חזרה, שיש לכאור' גם על המים, וגם על הקדירות שמונחים על הפלטה, ג"כ יש להתיר, דהרי החזרה כאן היא ע"י שהחזיר את אספקת החשמל למיחם ולפלטה, וזה מעשה היתר משום פקו"ע, וא"כ אין כאן מעשה איסור של חזרה, [וזה ממש כדברי הרמ"א במנהג השפחות, שאין איסור חזרה, כשהשפחות מדליקים האש בהיתר], ומצד החיוב להסיר הקדירה כשהחזרה על האש, מפשטות הדברים נראה, דבחזרה אין חיוב להסיר הקדירה [וכמו שביארנו להדיא דכן דעת הפרמ"ג], ואפי' לדעת החזו"א, הכא אין חיוב להסיר, שהרי הונחה בער"ש בהיתר גמור, והוה כמו שהונח על התנור קודם היסק ע"י גוי שהחזו"א מודה שם.

התורה לידידי החשוב הרב אלימלך פוטש שליט"א, שהרבה מעיקרי הדברים נתבררו ונתלבנו לי בסיועו.

הרב חיים נחום בלויא

לע"נ א"מ מרת פייגא צפורה ב"ר פינחס זעליג ע"ה תנצב"ה

בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה כוכבים ומזלות (ב)

א. איסור עשיה דא' ב. איסור עשיה מדרבנן ג. איסור שהייה דא' ד. איסור שהיה מדרבנן והנ"מ ה. חשד עשיה ו. מהו פרצוף אדם שנאסר לעשותו ז. פרקים ח. עשיית גולם ט. צורת הפנים י. חצי צורה יא. איזה פחיתת צורה מתרת יב. צורה מעין אדם יג. ציור בסממנים יד. חמה ולבנה וכוכבים טו. מזלות טז. להתלמד

הדברים נכתבו לעורר את לב המעיין וחלילה לראות בזה הוראה למעשה, חלקים גדולים ממאמר זה ליבנתי עם הגאון ר' מנחם מנדל לובין שליט"א ואף הבאתי הרבה דברים בשמו (- הגרממ"ל).

לרא"ש ע"כ בעינן לומר דבפרקים גם אין איסור עשיה וגם אין חשד דאם יש בפרקים חשד או איסור עשיה אכתי קשה איך ר"ג חברם בשעת בדיקת עדים [ומשמע דהוא עצמו חיברם ולא ע"י גוי].

אמנם הריטב"א כ' דמדברי רש"י נראה דגם בשינויא דפרקים צ"ל דאחרים עשו לו, והיינו משום שכ' רש"י לפרש דליכא חשדא משמע שזה מה שנתחדש בפרקים שאין חשד, והביא שתוס' פירשו דלהאי שינויא איכ"ל דר"ג עצמו עשה, ויש לעיין במש"כ דלרש"י אחרים עשו לו דאיכא איסור עשיה האם כונתו דאחרים חיברו את הפרקים כיון שיש בזה איסור עשיה או דבחיבור הפרקים לבד אין איסור עשיה אף לרש"י אלא דאם יצר את החלקים וגם חיברם הוי עשיה ולפי"ז סגי לומר דאחרים עשו את החלקים ור"ג עצמו חיברם כפשטות לשון רש"י, והנה הריטב"א בר"ה (כד:) כ' דבפרקים אין איסור עשיה שהרי אינו דמות חמה ולבנה ולפי"ז נראה דאפי' אם עשה את החלקים וחיברם אין בו איסור וא"כ כיון שנתבאר דלתוס' אין כלל איסור עשיה בפרקים איכ"ל דלעולם כפשטות לשון רש"י דר"ג עצמו חיברם ומסבירא אין בזה איסור עשיה ודבר זה לא נתחדש באוקימתת פרקים כמש"כ רש"י דהחידוש הוא לענין חשד ורק בעינן לרש"י שאחרים יעשו את החלקים.

ז) אלא דמדברי הרא"ש שאין אסור אלא בגוף שלם יצא ג"כ חומרא שאם יש לו צורת אדם חסר אבר אסור להשלים את האבר וכגון בובת ילדים שנפל לה יד או רגל או הראש יהיה אסור לחברו דאע"פ שאינו עושה את כל הצורה מ"מ הרי כתבו התוס' להקשות כיון דאסור לעשות צורת אדם אמאי בעינן לאסור צורת ד' פנים תיפול"ל דאיכא התם צורת אדם ותי' א. לחייב אף כשמצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים א"נ לעבור בב' לאוין ובר"ן תי' דדמות ד' פנים לאו צורת אדם הוא. וא"כ לפי תי' קמא דהתוס' דאף כשרק משלים את הצורה אסור ה"נ כיון שבחיבורו משלים את הצורה אסור.

אלא דיש מקום לדון להתיר מדין פרקים דבגמ' מקשי על ר"ג איך עשה צורת לבנה ותי' דאחרים עשו לו ומקשי אכתי יאסר מדין חשד ומשני דברבים ליכא חשד וה"ה נשיא דשכיחי רבים גביה ואבע"א דפרקים הוא ואבע"א להתלמד שאני. ופרש"י דפרקים ולא היה מחברם אלא בשעת בדיקת עדים וכל יומא לא חזו לה וליכא חשדא, וברא"ש כ' דפרקים הוה ואין אסור אלא דמות שלם. מלשונו משמע דקאי אאיסור עשיה ואהא קאמר דאין אסור אלא דמות שלם, מדלא קאמר ואין חשד אלא בדמות שלם. ובאמת דבין לרש"י ובין

חשד ורק ר"ל דבאוקימתא דפרקים לא אתא לשנויי אלא שלא יהא איסור מדין חשד אבל איה"נ דאין חידוש בהא דבפרקים אין חשד] וא"כ הרי"ף והרמב"ם והרמ"ה דאסרו בשל פרקים היינו מאיסור עשיה, ולכאורה זהו ג"כ דעת השו"ע שלא כתב להתירא דפרקים.

אמנם הריטב"א (ר"ה כד:) כ' דבשל פרקים ליכא חשדא דלעבדה לא עבדי לה לפרקים וכ"כ בחי' הראב"ד (ע"ז), מבואר דסבר דר"ג היה מניחה מחוברת אף שלא בשעת בדיקת העדים ואפ"ה ליכא חשדא, ולפי"ז איכא למימר דהחידוש בהיתר פרקים הוא מדין חשד, וא"כ איכ"ל דהא דאסרו האוסרים הוא מדין חשד ולא מאיסור עשיה, אלא דבחת"ס (חו"ו) כ' דהרי"ף והרמב"ם דל"ל להתירא דרבים ע"כ יבארו דהאנדרטא שהיתה בבי כנישתא דשף ויתיב היה של פרקים, והרי התם א"א לפרש שאין חשד כמש"כ רש"י (דר"ג היה מחברם רק בשעת בדיקת העדים) דהרי האנדרטא היה עומד כך תמיד אלא ע"כ דאין שם חשד כמש"כ הריטב"א דבצורה של פרקים אין חשד ואפ"ה לא כתבו הרי"ף והרמב"ם להתיר דפרקים וע"כ דאף מש"כ הריטב"א דאין חשד כלל בפרקים הוי דבר פשוט.

והנה הרי"ף והרמב"ם השמיטו ג"כ את התי' דבאחרים עשו לו ויש שם רבים שרי וכ' הר"ן דזהו משום דסברי דכיון דלקושטא דמילתא להבין ולהורות שרי אי"צ לאוקמי לר"ג באחרים עשו לו ויש שם רבים ומדחיא הך אוקמתא. וגם בשו"ע לא כתב היתר זה, אך הרמ"א כ' (סעיף ד') ויש מתירין (להשהות - ש"ך) בשל רבים דליכא חשדא, והיינו דעת הטור והרא"ש דסברי דכל תירוצי הגמ' קיימי אף למסקנא, וקשה והרי לדידהו איכא נמי היתר דפרקים ואמאי לא נקט הרמ"א להתיר דפרקים, וצ"ל דסבר הרמ"א דהיתר דרבים ליכא חשדא הוא היתר פשוט ולא נתחדש באוקימתת הגמ' אבל היתר דפרקים אינו היתר מוכרח דבפרקים לא מיקרי עשיה ולהכי ע"כ דהיתר פרקים נתחדש באוקימתת הגמ' ולמסקנת הגמ' אין הכרח להתיר זה ולכן

ובמנ"ח (לט) ר"ל דהיתר עשיית פרקים לא נתחדש באוקימתת הגמ' דודאי שעשיית החלקים אינה אסורה כיון שהיא מפורקת ואין כאן צורה כלל וגם לחבר את החלקים אם היה רפוי מותר כמו לגבי שבת [וכ"כ בחי' הרא"ה (בד"ה ת"ר לא) לגבי היתר פרקים ומסתברא כשאינו מחובר חיבור יפה, אמנם לפי הריטב"א שכתב דפרקים אינו דמות חמה ולבנה נראה דאף כשמחובר חיבור יפה שרי כיון דאי"ז דמות חמה ולבנה]. וכ' המנח"ח דגם הרמב"ם והרי"ף שלא כ' לשינויא דפרקים זהו משום דהוי דבר פשוט, ומשמע מדבריו דאף למי שעשה את החלקים אין איסור לחברם דהווי ב' מעשים נפרדים שכל מעשה בפנ"ע אין בו איסור, ועכ"פ לדבריו אין שום חידוש דין באוקימתת פרקים ומש"ה כ' דהיתר זה פשוט.

אולם הר"ן כ' דהרי"ף והרמב"ם שלא כתבו להתירא דפרקים זה משום שהם סוברים דכיון דקושטא דמילתא היא דלהבין ולהורות שרי אי"צ לאוקמי לר"ג בשל פרקים ומדחייא האי אוקמתא, [והיינו דסברו דאיכא חידוש דין באוקימתת פרקים ואדחייא] וכ' הטור דכן דעת הרמ"ה אך דעת הרא"ש והטור [ותוס' יומא נד: בסה"ד והעתיקם רבינו ירוחם וכ"ד פסקי הרי"ד] דבפרקים שרי. ויש לדון לאוסרים בפרקים אם זהו מאיסור עשיה או דמודו דאין בזה איסור עשיה ואסרו מדין חשדא.

ובאמת דשורש נידון זה מתחיל בנידון איך לבאר מה נתחדש בהיתר פרקים האם נתחדש היתר עשיה וממילא כשאדחייא האוקימתא הדרנא לאיסור עשיה או דנתחדש היתר שהיה וכשאדחייא הדרנא לאיסור חשד, ונראה פשוט דההיתר שנתחדש הוא היתר עשיה דס"ד דאף בשל פרקין מקרי עשיה ואסור קמ"ל, אבל לענין חשד הא דליכא חשדא כשמחברו לשעה בשעה שמשתמש בו הוא דבר פשוט ואין בו חידוש, [ואף לפי מש"כ הריטב"א דלרש"י בשינויא דפרקים נתחדש רק דאין חשד, נראה דאיה"נ אין בזה חידוש דבפרקים אין

דליכא חשדא בזמן מועט כזה גם ס"ד אמינא דכל פעם שמחבר פרקיהן הו"ל כעושה קמ"ל דשרי וא"כ מ"ט לא הביאו הרמ"א וצ"ע.

[ומבואר בדברי החת"ס דסבר דהא דבפרקים אין חשד הוי חידוש, וא"כ ק' על מש"כ דהרמב"ם יבאר דבאנדרטא דבי כנישתא דשף ויטיב לא היה חשד משום שהיה של פרקים, ונמצא דסבר הרמב"ם דבשל פרקים אין חשד, וק' דאם הא דאין חשד בפרקים הוי חידוש אמאי לא כ' הרמב"ם להיתר פרקים עכ"פ לענין חשד דכיון דיש חידוש בהיתר פרקים הו"ל לרמב"ם לפרש דבר זה להדיא. וצ"ל דהרי אין דרך הרמב"ם להביא אלא מה שהוזכר בגמ' (עיי' יד מלאכי כללי הרמב"ם ב') וסבר הרמב"ם דמהלך הגמ' הוא דבתחילה מקשינן איך עשה ר"ג את צורת הלבנה ומשנינן דאחרים עשו לו ומקשינן אכתי יאסר להשהותו מדין חשד ומשני דברבים ליכא חשדא, ומהדרינן לומר דלעולם ר"ג עצמו עשה את הלבנה דלא היה בזה איסור משום שהיה של פרקים או שהיה להתלמד, וא"כ הא דמוקמינן בשל פרקים זהו בעיקר בכדי ליישב שאין כאן איסור עשיה, ולהכי אף דמרהיטת הסוגיא נראה דבשל פרקים אין שום חשש ואין ג"כ חשד מ"מ בשביל עיקר מהלך הגמ' אין הכרח לומר דבשל פרקים אין חשד דאיכ"ל דהא דאין חשד הוא משום דברבים ליכא חשדא, ונמצא דהיתר דפרקים לענין חשד לא נתבאר להדיא בגמ' ולהכי לא הביאו הרמב"ם אף דסבר באמת דבפרקים אין חשד].

אמנם בלא"ה אי"ז שייך לנידון דידן דהמאירי כ' דהיתר דרבים ופרקים ולהתלמד אינו אלא במזלות והיינו כל מה שמגלגל הירח ולמעלה אבל פרצוף אינו ניתן אלא בחסרון או פחיתה, אלא דבתת"ס דאמר דהרי"ף והרמב"ם יבארו לאנדרטא דבי כנישתא דשף ויטיב דהיה של פרקים מוכח דאף בפרצוף אדם איכא התירא דפרקים דהתם היה דמות המלך.

אף שלדעת הרא"ש והטור אף בפרקים שרי לא העתיקם אלא לגבי רבים דאיסתבר ליה היתר זה.

ולכא' היה מקום לומר לאידך גיסא דהרי הרא"ש והטור דסברי דהתירא דפרקים קאי אף למסקנא ע"כ דסברו דהיתר זה הוא מסתבר ואף כשאין הכרח לאומרו אפשר להתירו ואיכ"ל דמהאי טעמא לא העתיקו הרמ"א כיון שאין בזה חידוש, והא דכ' הרמ"א להיתר דרבים אע"ג דלטור ולרא"ש אין בזה חידוש ולהכי סברו דאף למסקנא איכא היתר ברבים, איכ"ל עפ"י מש"כ המ"א (רמד סק"ח) והא"ר דדוקא לענין ע"ז ליכא חשדא ברבים אבל לענין שאר איסור דרבנן שגזרו משום חשד איכא חשדא גם ברבים. נמצא דיש חידוש במה דשרינן בשל רבים בע"ז לומר דאי"ז כשאר האיסורים אבל עצם זה שלגבי ע"ז אין חשד ברבים סברו הטור והרא"ש דהוא מלתא דמסתברא ולהכי סברו דאף למסקנא איכא היתר דרבים. ובאמת בערך השלחן (ח) ובקהל יהודא (דף ע"ז ע"ד ד"ה ודע) כ' דלרמ"א ה"ה דשל פרקים שרי. ומסתבר דאף לדירהו מדלא כ' הרמ"א להיתר פרקים ע"כ דסבר דהוי היתר פשוט וא"כ לא התיר אלא בחיבור רפוי כמש"כ המנח"ח, ויש לדון בפאזל שיש סוגים שגם כשהחלקים מהודקים, אם מגביה את הפזל רחוק הדבר שהתמונה תשאר בשלימותה, שמא בכה"ג חשיב כחיבור רפוי, ומ"מ אף אי נימא דכשהתיר הרמ"א ברבים ממילא אית ליה נמי התירא דפרקים יש להבחין דהרמ"א לא כ' כן בהחלטות אלא כתב להיתר זה רק בלשון ויש מתירין ולא כתב וכן עיקר.

אולם דבר זה צ"ע דכיון שכתבו הר"ן והטור דאיכא דסברי דאין היתר זה ברור אם איתא דסבר הרמ"א דאיכא היתר בפרקים הו"ל להשמיענו דבר זה, שו"ר שהחתם סופר (על שו"ע הוצ' מ"י) העיר על הרמ"א וז"ל צ"ע דלא מתיר נמי בשל פרקים כבש"ס, ובכת"י (הובא בסוף הכרך) האריך יותר וז"ל צ"ע דלא מייתי נמי הך שינויא דשל פרקים היה וצריכא רבא לאשמעינן

משלים את האברים האלה, כיון שרק עתה נעשתה הצורה האסורה.

אולם זה אינו דהרי הארי והנשר הם חלק מדמות ד' פנים ואפ"ה אם הם נחשבים טפלים אמרינן דאין איסור לעשותם ולהשלים את הצורה, וא"כ ה"נ האוזן או ידים ורגליים אף למאי דקיי"ל שהם חלק מצורת האדם מ"מ כיון שהם טפלים לעיקר הצורה לא יהא איסור להשלים, ואף שהם מעכבים בצורת אדם אי"ז משום שאינם טפלים אלא זהו משום דבעינן שיעשה "אותי" שיהא צורה שלימה וכמש"כ הרא"ש ואף הדברים הטפלים כל שלא עשאו הוי חסרון בצורה ואי"ז בכלל לא תעשון אותי. ומ"מ מסתבר דהגוף עצמו אינו טפל ואסור להשלים אותו ודוקא האברים דהיינו ידים ורגליים ואוזן הוו טפלים.

והגרמ"ל ר"ל דאין להוכיח מהתורת חיים דאין איסור להשלים אף באופן שרק עתה עושה את הצורה האסורה, דהא דחילק הת"ח בין עיקר וטפל זהו רק באופן שנחשב שהצורה האסורה כבר עשויה אבל אם עתה עושה את הצורה האסורה אף שרק השלים במעשה כל דהו אין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרו.

(ח) ובפתחי תשובה (סק"י) הביא שאילת יעב"ץ ש"כ דהא דכתב הרא"ש דאין איסור אלא בגוף שלם זהו כשעושהו אטום בלא צורה ניכרת אבל אם עושה עם צורה ניכרת אסור אפי' בפרצוף פנים בלבד, וכן משמע קצת לשון הרא"ש ש"כ ודוקא גולם שלם ולא כ' דוקא גוף שלם, מיהו זה חידוש גדול לומר כן ברא"ש דהרי ודאי דבסתמא כשעושים צורת אדם עושים צורה ניכרת וא"כ כשהרא"ש בא לבאר גדרי האיסור הו"ל לפרש יותר דאם עושה צורה שאינה ניכרת לא נאסר אלא בגולם שלם ואם עושה צורה ניכרת נאסר אף בפרצוף פנים לבד. ובטור לא כ' הלשון דוקא בגולם שלם אלא בצורה שלמה, ומסתמא כל הפוסקים מבואר דלא חלקו בזה ובש"ך כ' להדיא (ס"ק כ"ה) אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש כגון צורת אדם בב' עינים

אלא דבנידון דידן דהחזרת אבר שנפל מבובה יתכן שלא יאסר מצד השלמת צורה, והוא ע"פ מש"כ בתורת חיים (וזה תמצית לשונו) דלולא דברי אביי (מג:) דאמר דלא אסרה תורה עשיית ד' פנים אלא כשעושה אותם בהדי הדדי הו"א דעיקרן של חיות הקודש היינו פני אדם שבהן, דחשיב ליה קרא ברישא וכמו בהאי עלמא שהאדם חשיב טפי מכל הנבראים שבעולם, ואיכ"ל דפני שור נשר ואריה טפלין הן לגבי בני אדם והרי הן כאחד משאר אברים שבאדם ולא חשיבי פרצוף בפני עצמם ולכך מותר לעשותם (אף שפרצוף אדם אסור לעשותו), אבל השתא דמשני דלא אסרה תורה אלא דמות ד' פנים בהדי הדדי, והיינו כמש"כ תוס' שאם מצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים דמחייב, אלמא דפני שור אריה נשר נמי עיקר ניהו כמו פני אדם, דאי לא חשיבי אלא כשאר אברים שבאדם א"כ כשמצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים אמאי חייב אטו המוצא פרצוף אדם חסר אוזן והשלים את האוזן חייב הא ודאי ליתא וכו'. חזינן דהא דאסור להשלים צורה זהו דוקא כשעתה עושה דבר שהוא עיקר בצורה, אבל אם רק משלים אברים אין בזה איסור.

והיה נראה דאי"ז מוכרח דשמא סבר הת"ח דאיסור עשיית אדם הוא אף כשעושה רק את הפנים (כסמ"ג) וגם דאי"ז שיעשה את האוזן וא"כ לגבי איסור עשיה אין נ"מ מעשיית האוזן ומש"ה אין איסור להשלים, דהכי הוא בדמות ד' פנים דאסור לעשות אף פרצוף אדם בפנ"ע, ולהכי אם השור הארי ונשר הם כשאר אברי האדם אין איסור להשלים, כיון שכשעשה פרצוף אדם נחשב שכבר יש כאן דמות ד' פנים (למאי דס"ד דאיסור עשיית אדם הוא משום דמות ד' פנים). אבל למאי דקיי"ל דהאיסור בפרצוף אדם הוא לעשות פנים עם גוף וידים ורגליים וכן לפי מש"כ החכמ"א דצריך שיעשה אוזן דלמא אם הצורה היתה חסרה את האברים האלה כיון שעתה שעושה אותם משלים את הצורה האסורה דלמא יהא איסור אף כשרק

לענין עשיית צורות אמירה לעכו"ם שבות, מ"מ בכהאי גוונא יש להקל] (גרממ"ל).

ומ"מ לשאילת יעב"ץ יהיה אסור להחזיר את היד לבובה אף אם חתך את האף שהרי סבר דכשעושה גוף שלם אי"צ צורה ניכרת. אמנם לפמ"ש לקמן (אות יא) דאף אם התורה אסרה לעשות אפי' את הראש לבד אם עשה את כל הגוף ופגם בשאר הגוף מהני (כדמוכח בפנ"י), ה"ה הכא אף דאסור לעשות גולם מ"מ אם עשה גם את צורת הפנים ופגמה אין איסור עשיה כשישלים את הגוף. [ועיין בחוט שני ה' פסח עמ' רלא].

ט) והנה בש"ך (שם) כ' בפרצוף הפנים ב' עינים וחוטם, ויש לעיין אם זה בדוקא דלא בעינן שיעשה ג"כ פה דהאף והעיניים הם עיקר צורת הפנים או דלא אתא למימני כרוכלא ונקט את עיקר צורת הפנים, ואיה"נ דצריך שיעשה כל צורת הפנים, ובחכמת אדם (כלל פה, ד) הביא את הש"ך וכו' ג"כ ב' אזניים חזינן דסבר דהש"ך לא נקט דוקא להני ובעינן לכל צורת הפנים ואפי' אזניים, ולפי"ז יצא קולא דאין איסור בעשיית פרצוף אדם אא"כ יעשה ג"כ אזניים ולפי"ז אין איסור בראש פיאה שאין בה אזניים.

אמנם לכאור' יצא ג"כ חומרא גדולה מזה דבפשטות כל מה דאמרינן דכשאין אזניים חסר בצורה זה רק כשהמקום חסר אך אם יעשה צורה ששערותיה גדולות והם מכסים את מקום האזניים כיון שכך היא צורה טבעית של אדם איכ"ל דמקרי שפיר צורת אדם ולפי"ז אם לא פחת את אף הבובה יאסר להניח את הפאה על ראש הפאה כיון שבזה הוא גומר את הצורה והוי איסור עשיה דאור' ולא רק איסור שהיה ומש"ה צריך לפחות את אפה, ואף דאם יעשה את הצורה באופן שמטפחת וכדו' מכסה את אזנה מסתבר דלא יאסר דלא גרע מאם יעשה דמות רעולה באופן שלא ניכר צורת הפנים (דהיינו שהרעלה אינה צמודה לפנים) דודאי לא מקרי צורת אדם ליאסר מדין לא תעשון אתי אף דבערביא הולכות הנשים כן סוף סוף אין כאן צורת אדם (ודוקא משום חשד מסתבר שיש בזה איסור) מ"מ הכא שהשיער

וחוטם שלם וכל הגוף וכך מבואר בט"ז (ס"ק ז') וכן בחכמת אדם, מיהו כמה אחרונים העתיקוהו (יד אפרים ופתחי תשובה) ובברכי יוסף העתיקו אך הביא ג"כ את הבית דוד (יו"ד ע"ה) שכ' נהגו להתיר ראש לבד והביא ג"כ בית יהודה שהעתיק את הש"ך דבעינן שיעשה גם את הגוף. (ודעת הגרממ"ל שלענין עשיה שהוא חשש דאור' יש לחוש לשאילת יעב"ץ, ולענין שהיה דהוי רק דרבנן יש להקל, וכן כשעושה מדבר שאינו מתקיים יש להקל לקטנים אבל לגדולים יש מקום להחמיר אף בזה).

[ושמעתי על חכם ומדקדק אחד שמדי פעם מפקיר בפני אחד או לכה"פ בפנ"ע את כל הצורות האסורות שיש לו, כדי להנצל לכל הדיעות מאיסור שהיה דאור', דמדאור' סגי להפקיר בפני אחד ורק מדרבנן בעינן בפני ג' ולהכי היכא הנקטינן דאין איסור שהיה כגון שפגם אלא דרוצה לחוש לשאילת יעב"ץ במקום חשש דאור' מהני לזה הפקר בפני אחד משום דמדאור' מהני ההפקר הזה. וא"ל הגרממ"ל ד"ל דלא מהני דבאיסור שהיית צורות לא נאמר לכם וממילא אף אם אינו שלו יש איסור שהיה].

ובמשחק הרכבה שיש בו ג"כ בובה שנחלקת לג' חלקים, הנה כשמחבר את הבובה אע"פ שאין לה פרצוף גמור א. דאין לה חוטם ב. דהפרצוף רק מצויר על הראש ואין בו בליטות ושקיעות, מ"מ לשאילת יעב"ץ אסור לחברו. ולכן רק אם מחברו על דעת לפרק את הבובה מיד בגמר המשחק דהוי חיבור עראי אפשר להקל עכ"פ לקטנים (כיון שזה משחק, והוא עפ"י המבואר במהרי"ט שהובא באות יב). ב. ואם יפגום את חלק מצורת פניו יש לצדד דחשיב פגם בכל הצורה ויהיה מותר לחברו אף שלא ע"ד לפרק, (כמבואר בשו"ת חת"ס יו"ד קכח' דגם לענין עשיה מהני סמי עיניה דידן), אבל פגם בגוף ללא חסרון אבר לא מהני. ג. וכן יש להקל לומר לגוי לחבר [דאע"פ שנתבאר בתו' (מג: ד"ה שאני) דאף

יתכן שלא יהא בהם חשד. ודוקא בטבעת שיש עושים טבעת ואין חותמים בו מש"ה איכא חשד שמא אינו משתמש בו, אבל בסתם כלי תשמיש שעשוי בצורה מן הצורות יש צד גדול לומר שלא יהא חשד.

[אמנם מאידך גיסא אם משתמש בצורה חמיר טפי דברא"ה כ' דכשאחרים עשו לו כדמות שמשים עליונים או צורת אדם מותר [להשהות] בדליכא חשדא וה"מ בעשויים לנוי אבל אם משתמש בהם אסור דהשתא עשייתן אסורה כ"ש שתשמישן אסור עכ"ל ונמצא לפי"ז דכשמשמש בצורה איכא איסורא דאור'. ויש לדון בבובת ילדים האם המשחק בו חשיב שמשמשים בו או דלמא כיון שצורת המשחק היא לשמש את הבובה לא חשיב שמשמש בו, ואף דכפשוט טעם האיסור להשתמש הוא משום שדברים אלו הם שמשים למקום וכשעושה דוגמתם או משתמש בהם הוי כמשמש בשרביטו של מלך וממילא כל שעושה האדם בהם צרכיו הוי בכלל האיסור מ"מ כמו שאם משהה אותם לנוי מותר ולא חשיב שמשמש בהם דלמא גם שימוש כזה דמי לנוי ולא חשיב שמשמש בהם, ועכ"פ אי נימא דחשיב שימוש יצא דאף לחכמת אדם דאמר דבזה"ז ליכא חשדא בצורת אדם מ"מ יצטרך לפגום את בובת הילדים מדאור' משום שמשמשים בו.

ואף שרק תינוקות משתמשים בו מ"מ הרי קטן אוכל נבילות אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו (שו"ע אור"ח שמ"ג), וכ' שם המ"ב (סק"ג) דהחינוך בלא תעשה בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול עכ"ל, וגדר הבנה זו כ' בשו"ת חקרי לב (אור"ח ע' ד"ה והנה) דלאחר שיגער בו אביו ידע לפרוש מהאיסור גם אח"כ שלא בפני אביו, ובחוטש שני (ח"ד פצ"ד סק"ב) כ' דצריך שיבין שהסיבה שאסור לו לעשות זאת היא כיון שלימודי אסור לעשות מעשה כזה ולא בגלל שמונעים ממנו לעשות זאת. ואף בתינוק קטן יותר שאין דין להפרישו מ"מ אסור לתת לו דבר

הוא גידול טבעי חשיב צורת אדם או דלמא כיון שהאוזן הוא חלק מצורת הפנים בעינן בדוקא שיעשה אותה דהאיסור הוא לא תעשון אותי וצורת האדם הוא עם אוזן. אלא דיש לדון בזה ג"כ מדין פרקים (עיין אות ז). וע"ע סוף אות יא.

(הגרממ"ל א"ל שמשטבר יותר דלא חשיב עשיה כיון שרק כיסה את מה שהיה חסר ומ"מ חשד ודאי שיש) ומ"מ מדין חשד יהא אסור דבחשד סגי כל שאין חסרון בצורה בכדי שיהא חשד ולגבי חשד יהא אסור אף אם יכסה הראש בסתם כסוי ואפי' בדמות רעולה יהא חשד, ואין לומר דכיון שמשמש בראש הפאה להניח עליה את הפאה הוי מבוזין דאין בזה חשדא, דבגמ' מני כמה מיני כלים שהם מבוזים ושמא לא בכל כלי שמשמש בו הוי מבוזין, אלא דהכא קיל מאופני הגמ' דהתם אינו משמש בצורה עצמה אלא בכלי שיש עליו צורה והכא משמש בצורה עצמה ומסתבר שאין עובדין לדבר שמשמשין בו. וכן נראה בדברי הר"ן שכ' (סוף יט. מדפי הרי"ף) גבי טבעת שחותמה בולט דאם אסור להשהותה מדאור' היה ראוי לאסור לחתום בה, שבשעה שחותם הרי מקיים אותה, ורק אם האיסור שהיה הוא מדין חשד אתי שפיר הא דמותר לחתום בה. ולכא' היינו משום דבשעה שחותם אין חשד כיון שמשמש בצורה, ורק בשעה שאינו חותם יש חשד דלמא אינו משמש בו. והכא בשעה שהבובה לא בשימוש אין חשד כיון שאין לה אוזנים.

אלא דמ"מ אכתי איכא חשדא מאדם שאינו יודע שזה עשוי להשתמש בו ואף כשמונחת עליה הפאה שרואים שמשמש בו איכא חשד מאדם שאינו יודע שהפאה עשויה לחובשה ואדרבה יסבור שכך היא הצורה דהרי כל ענין חשד בזמננו הוא דבר רחוק דהרי בזמן הזה אין עובדין לצורות ואפ"ה חיישינן וא"כ הכא דודאי יש בני אדם שאינם יודעים בטיב הפאות איכא למיחש לחשדא. ומ"מ בשאר כלים שמשמשים בהם ועשויים בצורה מן הצורות האסורות כגון מלחיה בצורת כוכב

אמנם בחכמת אדם שם משמע דדוקא לדיעות שצריך שיעשה את כל הגוף צריך שיעשה את כל הפנים. והיינו דגם בעושה צורת אדם מן הצד אע"פ שאי"ז צורה שלימה מ"מ כיון שפעמים כך נראה האדם איכ"ל דמיקרי צורת אדם שאסור לעשותו. וצ"ב מה הקשר בין ב' ענינים אלו דאע"ג דאיכא סברא לחיוב אף במן הצד מ"מ אמאי תלי בנידון קמא דלסמ"ג דאסור אף בפרצוף פנים לבד אסור אף מן הצד.

ונראה דסבר החכמת אדם דהא דאסור הסמ"ג בפרצוף פנים בלבד זהו משום דסבר דכיון דסתמה התורה לא תעשון אותי אמרינן דכל מה שיכול להכלל בזה הרי הוא בכלל האיסור וכיון דאיכא צד לומר דבפרצוף פנים לבד איכא איסור משום דהוא עיקר הצורה להכי אמרינן דזה בכלל האיסור, וה"ה בצורה מן הצד כיון דאיכא צד שהוא ג"כ נאסר דפעמים כך נראה האדם להכי אמרינן דגם זה נכלל באיסור. (והגרמ"ל ר"ל דבחכ"א לא נתבאר אלא דלסמ"ג אם יעשה את הראש וכל הגוף מן הצד אסור אבל אם יעשה רק את הראש ויעשהו מן הצד יתכן דאף לסמ"ג שרי, והסברא בזה דהסמ"ג חידש דפנים לבד ג"כ חשיב עיקר צורה אף שאינו כל הגוף, וזא"כ ה"ה לחצי כל הגוף, אבל חצי מהפנים לא שמענו. אמנם אם יצייר צורת האדם מאחוריו אע"פ שגם כך ראה האדם מסתבר דבהא ליכא מאן דאסר כיון שלא עשה את עיקר הצורה שהיא פרצוף הפנים.

וגם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ג נ"ח) כ' דלסמ"ג דאסר בפרצוף פנים בלבד אסר נמי בחצי צורה, וכתב עוד דכל ציור בסממנים הוי חצי צורה, והיינו דסבר דכל חסרון בצורה הוי חצי צורה וכיון שאדם נראה בולט והוא ציורו בלא בליטה הוי חצי צורה, וכ' לפי"ז דתוס' ביומא (נד:) ורבינו שמחה (שהובא בהג' מיימוניות) שכתבו דבציור בסממנים אין איסור דלית ביה ממשא ולא כתבו להתיר משום דאי"ז אלא חצי צורה מוכח דסברי דאף חצי צורה אסור. אמנם בקיצור ש"ע (קסח, ב) פסק דאסור לצייר

לעשות בו איסור כמש"כ המ"ב (סק"ד) דלספות לו איסורים אסור אפי' בתינוק שאינו בר הבנה כלל עכ"ל, ואף אם הגדול רק נותן לקטן ולא אומר לו להשתמש בו ג"כ אסור כמש"כ המ"ב (שם) דאסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור אפי' לשחוק בו שמא יאכלנו דהוי כמאכילו בידים עכ"ל, מיהו אם אינו נותן בידי התינוק אלא רק מניח לפניו (בתינוק שאינו בר הבנה) מבואר בשעה"צ (תר"מ, סק"ח) דשרי, ואם התינוק יכול לקחת הדבר בעצמו כ' התהלה לדוד (שמג סק"ו) שאפשר שמותר לתת לו גם בידים, אבל בשו"ת אחיעזר (ח"ג פ"א ז) כ' שגם באופן זה אסור לתת לקטן. (אמנם הגרמ"ל ר"ל דשימוש של בובה אי"ז שימוש שאפשר לאסור מק"ו מעשיה דדמי לשימוש דנוי שאי"ז שימוש גמור וחשיב רק כשהיה).

[ועיין בגמ' נדה (כג:) דמשמע שם דהאזנים אינם מעיקר צורת האדם ואי"ז ראייה גמורה לענינינו דשמא הכא לא נאסר אלא כשיעשה את כל הצורה ואף מה שאינו מעיקר הצורה צריך שיעשה אותו].

ונראה פשוט דבלבשת מסיכה של פורים שחסר בה העינים ודאי דלא חשיב כשלוכשה משלים את הצורה דעתה יש בה עינים, דהמסיכה בטילה ללובשה ואינה אלא לבוש שלו ולא חשיב שעשה כאן צורה. (וכ"ד הגרמ"ל).

(י) ובש"ך כ' שם דכל הצורות אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש וכו' אבל לא חצי הציור כדרך קצת המציירים צד אחד של הצורה וכו' וזהו מדברי התוס' (מג. סד"ה לא) שכ' דצורות אדם שאין להם פרצוף שלם אלא חצי פרצוף שרי, וכ"כ המרדכי. ובפשטות נראה דזהו אף לדעת הסמ"ג דאסר אפי' בפרצוף פנים בלבד מ"מ בעינן שיהא פרצוף שלם ולא שיצייר מן הצד, דכל המח' בין הרא"ש לסמ"ג הוא האם התורה אסרה לעשות אפי' את הפנים בלבד או שאסרה רק לעשות עם הגוף אבל לכו"ע מיהא בעינן שיעשה לגמרי את הצורה שנאסרה ואם יעשה רק חצי פרצוף שרי.

קטנה שאינה נראית בבירור אלא למי שמסתכל בה מקרוב ממילא גם כשפוחס את העין שזה מקום קטן יבחין בו אבל בצורה גדולה שניכרת למרחוק בעינין שיפחות דבר גדול שיהא ניכר היטב אף מרחוק ולהכי יפחות החוטם כולו, וא"כ חזינן דאף בהטבעה שבכל ענין רואים את הפחיתה אפ"ה לא שרינן אלא כשהפחיתה ניכרת, וכע"ז כ' בשיירי כנה"ג (הג' ב"י סס"ק נה) בדעת מהרי"ט דשמא דוקא בטבעת וכיוצא בקוטנו שהצורה בו אינה ניכרת כ"כ אם לא בהיות צופה ומביט בה יפה מהני בפחות צורתם, אבל בצורות גדולות לא מהני בפחות צורתם כל שהוא אם לא באופן שאינו נראה צורה, (ולכאור' החמיר יותר מהבל"י דיתכן דלדידיה לא יהני אף אם יפחות את כל החוטם ורק אם יעשה שתפסד כל הצורה מהני). אמנם החת"ס (שו"ת ח"ו ו' ד"ה ואמנם) כתב דמה שחילק בין צורה גדולה לצורה קטנה אין הדעת סובלתו וכ' שם דאי"צ לפחות כל החוטם וסגי בראש החוטם וכ' וכן ראיתי מעשה מרבתי זצ"ל וכן נהגתי בכמה צורות.

אלא דבאוזן שהוא אבר גדול יתכן דאדרבה הוי פחיתה ניכרת מצד עצמה ואפ"ה לא יועיל משום שמצד אחד לא ניכר הפחיתה. אולם בחת"ס (שם) כ' דיפחות ראש "אזנו" או ראש חטמו (ובי' הגרמ"ל דאף אי נימא דגם לענין עשיה סבר החת"ס דמהני שיפגום באוזן איכ"ל דהחת"ס לא פליג על הח"א שכ' להחמיר בצורה מצד אחד משום שאיכ"ל דאף שאם עשה רק צד אחד הוי צורה האסורה מ"מ אם יש כאן צורה שלימה והיא חסרה כיון שהחסיר בצורה חשיב שכל הצורה חסרה ושרי, וכן לענין חשד צ"ל דהבא לחושדו יעיין היטב בצורה ויראה שבצד אחד פחת את אוזנו).

ויש להביא ראייה ליסוד זה שאף שצורה מצד אחד אסורה אפ"ה אם עשה צורה שלימה והיא חסירה שרי. דבתוס' (מג. ד"ה 'לא') כתבו דמלאך אינו כדמות אדם ממש דלמלאכים ליכא עורף. ונחלקו האחרונים בביאור דבריהם, דבפנ"י (ר"ה כד: בד"ה

צורת אדם אפי' רק פרצוף פני אדם לחוד, והיינו כסמ"ג, ואפ"ה כתב דדוקא צורה שלמה דהיינו בב' עיניים וחוטם שלם אבל אם אינה רק חצי הצורה מצד אחד זה אינו אסור. חזינן דסבר דאף לסמ"ג בעינין צורה שלימה.

אלא דכל הנידון בעשיית צורה מן הצד זהו רק באיסור עשיה דלא תעשון אותי אך באיסור שהיה שהוא מדין חשד נראה דאע"פ שמתוס' שכ' דאין איסור בחצי צורה ולא אסרו מדין חשד א"כ מוכח דגם אין בזה חשד, הרי הם מיירי בצורה שצובעין בסדינים בצבעים וכן ברקמה דבהו מסתבר דכלל לא שייך חשד כיון שאינם בולטים או שוקעין, אבל בצורות בולטות ושוקעות דלמא אף לתוס' דאמרו שבצורה מן הצד אין איסור עשיה דלמא מ"מ יהא בהם חשד. אלא דבש"ך הרי מיירי בצורות בולטות ושוקעות ואע"כ לא אסר מדין חשד וע"כ דסבר דליכא חשד בחצי צורה. אמנם מצאתי דבשיירי כנה"ג (הג' הטור כ"ב) העיר על הש"ך דאף בחצי צורה איכא למיחש לחשדא.

יא) ולפ"ז נראה דכיון שנתבאר בחכ"א דאף האזניים הם חלק מהפרצוף ואין איסור אלא כשעושה גם את האזנים א"כ לכאור' אם קטע את האוזן סגי בהכי להתירו דאף דהיה מקום לאסור דאכתי מצד אחד איכא צורה שלימה וא"כ ראוי להחמיר בו כדמשמע בחכ"א מ"מ כיון דהא דאסרינן להשהות הוא מדין חשד ונתבאר בש"ך וחכ"א דחשד אין בצורה מצד אחד ליכא למיחש למידי, אלא דאכתי איכא למידיחי דלא דמי דדוקא כשכל הצורה היא הטבעה של צד אחד ליכא בזה חשדא אך אם יש לו ראש שלם וכשעומד בצד שלא פגם את אזנו לא ניכר שיש כאן איזה חסרון בצורה מסתבר דבהא איכא חשדא.

ובאמת שמצינו יותר מזה בבית לחם יהודה שכ' שאע"פ שלגבי חותם שבטבעת א"ל שמואל לרב יהודה לפחוס את העין מ"מ בדבר גדול לא סגי בהכי אלא יפחות החוטם כולו שיהא ניכר, והיינו דבצורה

(יו"ד קכח) דיניחנו סומא בעין אחת ולא כ' דיניח מלעשות ראש איזה אבר, ונ"מ דאם יש לדון בהנחת פאה על ראש פאה מדין עשיה (עיינן אות ט) יהא צריך לפחות את כל החוטם ולא סגי בפחיתת ראש החוטם. וגם נ"מ כשמצייר דמות אדם, לדיעות שאסור לצייר דמות אדם (אות יג) אי בעינן שישיר אבר שלם או סגי שישיר ראש אבר. (וע"ע בזה באות יב).

(יב) ועכ"פ נראה דאם אין איסור בעשיית גולם בעינן שיעשה צורת אדם ולא סגי שיעשה צורה שהיא רק מעין צורת אדם כגון שיעשה כדור ויניח בו ב' עיגולים (מעין ב' עיניים) ומתחתם בליטה וכו'. שאי"ז נראה דאם אלא רק מעין צורת אדם. ומ"מ אין ראוי לעשותו כיון שמתכוין לעשות צורת אדם וכעין מש"כ הט"ז (ס"ק י"ג) לגבי מזלות, ונ"מ ג"כ כשעושה דחליל מעין פני אדם עם חולצה ומכנסיים שהם כגוף וידיים ורגליים, אבל כשעושה בובת שלג בלא ידיים ורגלים כיון דמעיקר הדין קי"ל דאין איסור אלא בעושה עם כל הגוף הכא שאין עושה צורת אדם ממש מסתבר שאי"צ להחמיר וה"ה אם יעשה דחליל רק עם חולצה. (והגרמ"ל ר"ל דהעמדת חולצה ומכנסיים לדחליל לא חשיב שעשה צורת גוף א"כ ימלאם).

ובבובה העשויה למשחק ילדים היה נראה דאין בה איסור שהיה דהוי מבוזין דמסתבר שדבר שעשוי עבור משחק לקטנים הוי מבוזוה וליכא חשד, ויש לדחות דאכתי איכא חשד ממאן דלא ידע שזה מיועד למשחק ילדים, אמנם נראה דאיכ"ל דלא חיישינן לזה כיון דכל אנשי ארצותינו יודעים שזהו משחק ילדים איכ"ל דלא בעינן למיחש שמא יבא לכאן אדם ממקום נידח שלא ידע שזהו מבוזוה ויהא חשד ולא דמי להא דאמרן לגבי ראש פאה דאיכא חשד דהתם איכא אינשי טובא הדריים במדינותינו שאין בקיאים בדבר הזה דמי שלא נזקק לזה יתכן שאינו מודע לזה ואיכא למיחש לחשדא, אלא דבעיקר סברא זו דהוי כמבוזין יש לעיין דשמא אע"פ שזה מיועד

'לא') כ' דלא נאסר אלא לעשות צורה שלימה עם העורף, אבל השפ"א כ' דכונתם לומר דכמו שמצינו שאין להם עורף כך י"ל דאיכא כמה שינויים בין צורתם לצורת אדם.

ויש להקשות על הפנ"י אם אינו אסור אלא אדם שלם אמאי בטבעת שחותמה בולט אסור, וע"כ צ"ל דדווקא בהטבעה שאין חיסרון בצורה נאסר אף שאינו שלם מכל צדדיו, אבל אם עושה פסל אדם ומצד אחוריו אינו צר את צורתו אלא משאירו חלק חיסר בצורה ושרי.

ועיינן בשו"ת דברי מלכיאל (שם) שכ' דלרש"י ור"ן (וריא"ז) שפירשו סמי עיניה דדין פחוס צורתו משמע דצריך לפחות את כל הצורה ותמה על השאלת יעב"ץ שהתיר בסמיית עין בלחוד, אמנם החת"ס (שם) כ' דאף לרש"י מהני שיפחות ראש אזנו או ראש חוטמו.

והנה אף דבמתני' (נג.) גבי ביטול ע"ז איתא דמהני לקטוע ראש אזנה ראש חוטמה ראש אצבעה, נראה דהכא לענין חשד יקטע בדוקא ראש אזנה או ראש חוטמה, כיון שלסמ"ג יש חשד אפי' בראש לבד ממילא צריך לפגום את הראש בכדי שלא יהא חשד. מיהו שמא אף לסמ"ג יהני לקטוע ראש אצבעה, דאף שאם יהא כאן ראש לבד יהא בזה חשד מ"מ אם יש כאן ראש עם גוף ופגם בגוף שמא גם בזה סגי שלא יהא חשד וכעין הסברא שכתבנו לגבי עשיה. (והגרמ"ל ר"ל דדוקא אם כשיפחוס את האצבע הפחיסה תהא ניכרת בכל הצורה ותראה צורה פגומה דוקא בזה מהני פחיסת אצבע).

והעירני הרב משה רוזנבלט שליט"א דהחת"ס שכ' דסגי שיפחות ראש אזנו או ראש חוטמו מיירי לענין להשהות דבזה האיסור הוא משום חשד וכשפוחת אפי' רק ראש אבר ליכא חשד אבל כשעושה צורה דהאיסור הוא מלא תעשון אותי דלמא לא סגי אלא כשישייר אבר שלם שלא יעשהו דאז מיקרי שחסר בצורה ולא סגי שישיר רק ראש האבר, וכן משמע קצת דלגבי עשיה כ'

לצורת הפנים הכא אין להקל מצד מה שהפרצוף אינו בולט או שוקע דאף אי נימא דאיסור עשיה דלא תעשון לא יהא בזה מ"מ חשד ע"ז יתכן שיהא בזה אע"פ שאינו בולט כיון שיש כאן צורה דמה שכתבו הראשונים שאין חשד בציור הם מיירי בציור ע"ג סדינים וכדו' שאין צורה, אמנם נראה דליכא בזה חשדא מטעם אחר כיון שבדרך כלל אי"ז צורת אדם אלא רק צורה כעין אדם. (וא"ל הגרמ"ל דהכל לפי הענין דאם הוא דומה לצורת אדם אע"פ שאינו ממש כמוהו הוי כצורת אדם אבל אם השוני גדול מאד אי"ז צורת אדם). וכשמציירים דמות אדם יש המציירים במקום חוטם מעין קשת קטנה ווא"ל הגרמ"ל דאי"ז חוטם והוי כצורה בלא חוטם, וא"כ אם אסור לעשות צורת אדם אפי' בציור בעלמא (עיין לקמן אות יג') יש להקפיד כשמצייר לא לצייר חוטם אלא רק כצורת קשת וכדו'.

ובעצם עשיית בובות ילדים עיין בשו"ת מהרי"ט (ח"ב לה) והביאו בשיירי כנה"ג (הג' הטור כ"ג) דכ' וז"ל דמה שכתב (הרמב"ם) אסור לעשות צורות לנוי היל"ל אפי' לא עשאן אלא לנוי בעלמא (אסור) אלא ה"ק אסור לעשות צורה לנוי דהיינו דבר קבוע שיטעו לומר שיש בהם ממש לאפוקי דרך עראי לפי שעה כגון משחק בהם או להתלמד דשרי דלא אתו למטעי ולפי דרכינו למדנו באותם הפרצופות שעושים לתינוקות לשחק בהם וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל ולא בדרך קבע עבידא שרי עכ"ל. ויש לדון במש"כ דרך עראי לפי שעה אם כונתו לומר דהעשיה היא לפי שעה והיינו שעשאו רק לזמן מועט או שכונתו שהשימוש בו הוא רק לפי שעה (והגרא"ז גרוסברד שליט"א א"ל דמשמע יותר שהעשיה היא לזמן).

ומצאתי במנחת סולת (מצוה לט) שביאר את המהרי"ט דכל שהוא לצורך שרי, דלא גרע מלהבין ולהורות דשרי. וצ"ב מנ"ל דלהבין ולהורות היינו דכל שיש לו צורך בדבר שרי דלמא היינו כמו שהתירו ללמוד כשפים להבין ולהורות, וכמו כן לענין

למשחק אפ"ה יתכן שעובד ע"ז ייחד לו צורה כזו לעובדה וא"כ אכתי יהא חשד. וע"ע בענין בובות בסוף אות ט. והגרמ"ל ר"ל דיש לעיין במשחקים אם יש בהם חשד דאפשר דחשיבי מבוזין, ובובה זה שימוש בצורה מכובדת ויותר נראה לאסור.

והנה בספר דינים והנהגות מהחזו"א (יו"ד פ"ד א) כ' שבובות של פרצוף אדם יש להסיר מהם אף או עין וכיוצ"ב. וכן בשבט הלוי (ח"ז קלד א) כ' וז"ל דבר פשוט דצורה שלימה ופנים שלם דאסור להשהות וצריך לפגום הפנים כהלכה. וכן בשו"ת וישמע משה (עמ' שיט) כ' בשם הגריש"א זצ"ל שצריכים להוריד חלק מהפנים כגון מהאף וכדו' ולא נשתנה בענין זה כלום בזמנינו. ובחוט שני (ה' פסח עמ' רלה) כ' דלכתחילה ראוי להחמיר לפגום פגימה ניכרת אך אין לגעור באלו המקיימים צורות אלו כמבואר בחכמ"א שבזה"ז אין בזה חשד (הובא לעיל אות ד).

[אמנם סיפר לי הרא"ו (שהרבנית גרינמן סיפרה לו כמה פעמים) שלבת הגר"ש גרינמן זצ"ל היה בובה שלא פגמו אותה, והקה"י הגיע אליהם לביקור שאלוהו הילדים האם צריך לפגום את הבובה והשיב שצריך, הביאו לו סכין ופגם את הבובה הבת הצטערה מאוד וקנו לה בובה חדשה, כשהגיע הקה"י לביקור נוסף שאלוהו שוב הילדים האם צריך לפגום והשיב שלא צריך, שאלוהו והרי בפעם הקודמת אמר שצריך והשיב שלנכדותיו היה בובה והוא פגם אותה ושמע שהנכדות אמרו סבא הרג את הבובה וכיון שרואה שהילדים מצטערים מזה מאוד לכן ל"צ לפגום. (אמנם הרבה פעמים הילדים לא כ"כ מצטערים)]. וכן אמר הגרי"מ רובין שליט"א בשם הגרשז"א זצ"ל דאצלם לא נהגו לפגום משום שהגר' חיים לייב אוירבאך זצ"ל אמר שהפרצוף של הבובה ניכר עליה שאי"ז ממש פרצוף אדם.

ובבובות ילדים מבד ופרצוף הפנים שלה עשוי בהדפסה או ברקמה נראה דאף אם נאמר דאין איסור מצד עצם הגולם ובענין

(מג: ד"ה ואיבעית) דצורת דיו וה"ה אם רוקם בשש ומשי וכיוצ"ב הוי כבולט. ונחלקו ג"כ הש"ך והט"ז בדין ציור דהט"ז כ' (ס"ק י"ג) דציור עדיף אפי' ממשוקעים דאין בציור שום ממשות אבל הנקודות הכסף כ' דמשמע בכל הפוסקים דאין לחלק, וכ"כ בחכ"א דאם אסור שוקע אסור ג"כ ציור.

אמנם הדרכי משה (סק"ה) הביא את המהר"ם שכ' דאפי' היכא שאסור שוקע מותר לצייר במיני צבעונים ולא השיג עליו, משמע דס"ל כותיה, ואע"פ שהרמ"א בשו"ע לא כ' להתיר בציור בסממנים דמשמע דלא רצה להכריע כמותו למעשה, מ"מ כיון שהביאו בדרכי משה הוי צירוף להקל (גרממ"ל). אלא דגם הרמב"ן שאסור צורת אדם בשוקעת זה דוקא בעשיה אבל בשהיה שהאיסור משום חשד כ' הרמב"ן וכ"כ תוס' (יומא נד:) דאין חשדא בשוקעת וכ"ש בצבע.

ונמצא דלצייר ציור אדם אין איסור אלא לרמב"ן בצרוף דעת הש"ך דציור שוה לשוקע. וכן לדעת תוס' (ע"ז) וריטב"א דסברי דציור הוי בולט. ובמצלמה פשוטה נחלקו הפוסקים לגבי שבת אי הוי ככותב דבמנחת יצחק (ח"ג סי' כ') כ' דהוי כותב וכ"כ אג"מ (או"ח ח"ד עמ' סד), ולכאוי ה"ה הכא. ובשבט הלוי (ח"א סי' קכא) וח"ז סי' קלד, ה' נסתפק בזה שהרי המצלם אינו רושם את התמונה ע"ג סרט הפילם אלא רק מסיר את המכסה המונע מן האור להגיע אליו והתמונה נרשמת מאליה, וגם בתשובות והנהגות (ח"ג רס"ג) כ' דנהגו להקל לצלם משום שזה כעין גרמא שמסיר הכיסוי וממילא נעשה הצילום וגם אין בו ממש וכ"כ בעבודת מלך (עמ' שלו) בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, ולהשהות תמונות אף לרמב"ן שרי דאין בזה חשד כנתבאר.

ולצלם במצלמה דיגיטלית, לכאוי הוי כציור בסממנים ולא דמי לעומד מול מראה דודאי לא חשיב עשיית צורה אע"פ שצורתו נראית במראה דהרי דנו הראשונים אי שרי להסתכל במראה ולא דנו מצד איסור עשיית

להגות את השם באותיותיו דהיינו ודאי דוקא להבין ולהורות. ונראה דהב"י הק' אמאי לא כ' הרמב"ם דלהבין ולהורות שרי, וסבר המהרי"ט דע"כ דא"ז היתר רק להבין ולהורות אלא כל שיש לו צורך בו שרי, וממילא כיון שכ' הרמב"ם דאסור לעשות צורות לנוי ממילא משתמע דאם אינם לנוי אלא שיש לו צורך בהם שרי, ולהכי לא הוצרך להשמיע את ההיתר של להבין ולהורות כיון שכל ההיתר של להבין ולהורות הוא שאם יש לו צורך בו שרי ודבר זה ממילא משתמע. [וכן בפר"ח ומעשה רוקח ומרכבת המשנה כ' דכיון דכ' הרמב"ם דלנוי אסור מינה דלהתלמד דאינו לנוי שרי]. מיהו בשו"ת חת"ס (יו"ד קכח) כ' דלהבין ולהורות היינו הלכה למעשה אבל ללמוד לעשות צורות להתפרנס מזה אסור. ועכ"פ לפי דברי המהרי"ט בפלסטלינה שעושים את הצורה רק לזמן אין איסור עשיית צורה.

(יג) והנה הרמב"ם פסק דצורת אדם אינה אסורה אלא כבולטת אבל בשוקעת וה"ה רקמה וציור מותר וכן דעת התוס' (ע"ז) והרא"ש והריטב"א ורבינו אפרים והרשב"א דבצורת אדם לא נאסר אלא בולט ולא שוקע שהרי הם העמידו את הברייא שמחלקת בין בולט לשוקע דמיירי בצורת אדם, וכן פסק בשו"ע דבשוקע וכן רקמה וציור מותר, ודלא כדעת הרמב"ן שהובא ג"כ בר"ן דסבר דאסור לעשות צורת אדם אפי' שוקע. מיהו כ' הט"ז (ס"ק י"ב) דלענין הלכה ודאי שאין להקל כלל נגד דברי הרמב"ן.

ובתוס' יומא (נד: שהם דברי מהר"ם) מבואר דאף אם אסור שוקע מ"מ ציור מותר, אבל בתוס' ע"ז (מג. סד"ה לא) מבואר דאדרבה צביעה ורקמה הוי כבולט, דהתם מוקי לברייא דחילקה בין בולט לשוקע בצורת אדם ומוכח דסברי דלא נאסר אלא כבולט ואפ"ה כתבו דאותם צורות שצובעים בסדינים בצבעים וכן ברקמה מותרין כיון שאין להם פרצוף שלם אלא חצי פרצוף מבואר דאם היה פרצוף שלם היה אסור וע"כ דסברי דהוי כבולט. וכ"כ הריטב"א

והטור והרי"ף הכי ס"ל תדע דהרי הרא"ש בתוספותיו העתיק את התוספתא וסמך עליה. ועכ"פ נתבאר בדבריהם דאין ילפותא מיוחדת לומר דבעינן דבר המתקיים אלא הוא דבר פשוט דלא מקרי וכתב אלא בכתב המתקיים ומסתבר דה"ה לענין עשיה לא מקרי עשיה אלא בדבר המתקיים, ויש לדון מה השיעור דבעינן שיתקיים.

(וכ"ד הגרמ"ל דמסתבר דמדאו' נאסר רק בדבר המתקיים כמו שמצינו לענין גיטין ושבת דבעינן מתקיים, ועוד דהכא איכא סברא לומר דלא נאסר דבר שאינו מתקיים דדוקא אם מתקיים דמי לדמות שמשי אבל אם אינו מתקיים חשיב שאינו כדמות שמשי). אמנם אף בדבר שאינו מתקיים מבואר לגבי שבת דאיכא איסור דרבנן ומסתבר דאף הכא יהא איסור מדרבנן באינו מתקיים. אך בשו"ת מהרי"ט (הובא באות יב) שכ' דרך עראי שרי מבואר דסבר דדבר שאינו מתקיים לא נאסר אפי' מדרבנן.

ויש לדון במצלמה דיגיטלית דהרי האדם נראה במסך אף קודם הצילום וא"כ שמא בזה הבעיה אינה בעצם הצילום אלא בהעמדת המצלמה כנגד המצטלם, אמנם יתכן שכיון שאין שום קיום לצורה שנמצאת על המסך דהרי כל מראה מתקיים רק באותו רגע וכשרואים אותו ברגע הבא זהו משום שגם ברגע הבא הוא כנגד העדשה ועדיף מסתם דבר שאינו מתקיים שעכ"פ יש לו קיום מעט ורק אינו מתקיים לאורך זמן אבל כאן אין לו קיום כלל שמא זה לא חשיב עשיה כלל ולפי סברא זו אין בעיה בעצם ההעמדה אלא בצילום שעושה שהתמונה תתקיים ע"ג המסך. (וא"ל הגרמ"ל דכך מסתבר).

אמנם בשו"ת מנחת יצחק (ח"י ע"ב) כ' דאף צורה שאינה מתקיימת בכלל עשיה היא, וכ"כ במנחת סולת (לט) דדוקא בשבת בעינן מלאכת מחשבת ודבר המתקיים לעולם ולא כאן, ודלא כמנח"ח שהשוה כאן לשבת לענין חיבור פרקים. ומבואר בדברי המנח"י (שם) דאף בכה"ג שאינה

צורה והיינו משום דמראה היא רק השתקפות הדמות ולא נעשה בה שום שינוי ולהכי לא חשיב שעשה צורה משא"כ הכא שנעשה שינוי במסך חשיב עשיית צורה. וה"ה להעלות ע"ג המסך תמונה מהזכרון תלוי בנידון זה, וכן דבר זה מצוי בשלט של מזגן שכשבוחרים במצב לילה מופיע צורת ירח וכוכבים דקיי"ל שצורתם אסורה אפי' בשוקעת כדלקמן. (ועיין באות י"ד).

והנה לגבי כתיבת גט איתא (גיטין יט.) דבעינן שיכתוב בדבר המתקיים, ונחלקו הפוסקים אם בעינן ג"כ שיכתוב ע"ג דבר המתקיים דתנן בגיטין (יט.) כותבין על עלה של זית וכתבו תוס' ור"ן דוקא עלה של זית שהוא מתקיים כדתני בתוספתא עלה של זית של דלעת ושל חרוב וכל דבר שהוא של קיימא כשר על עלה בצלין על עלה ירקות ועל כל דבר שאינו של קיימא פסול, אבל הרמב"ם הרא"ש והרי"ף לא הזכירו לתוספתא זו והרמב"ם כ' בסתמא דכותבין על העלין ולא כ' דוקא על עלה של זית וכ' הב"י דהם לא פסקו כתוספתא וכמו שביאר המ"מ את הרמב"ם דכיון שהתוספתא לא הוזכרה בגמ' לא סמך הרמב"ם עליה. והוסיף הב"ח דהרמב"ם דייק במשנה דלא סברה כתוספתא מדלא קתני דכותבין על עלה של זית ועל כל דבר המתקיים כדקתני דכותבין בדיו ובכל דבר המתקיים חזינן דלא קפדינן אלא בדבר הרושם שיהא של קיימא אבל לא קפדינן על הדבר שרושם עליו שיהא של קיימא. ובפר"ח (סק"ו) כ' דטעם הרמב"ם משום דבקרא לא כתיב אלא וכתב דהיינו שיהא הכתיבה בדבר שרישומו עומד לאפוקי משקין ומי פירות אבל מצי לכתבו על כל מאי דבעי דדוקא לגבי שבת בעינן שיכתבו ג"כ על דבר המתקיים משום דבעינן דומיא דמשכן אבל הכא דלא קפיד קרא אלא אכתיבה כיון שכותב בדבר שרישומו עומד מיקרי כתיבה, והר"ן ותוס' ורבינו ירוחם דפליגי סברי דלא מקרי כתורה כתיבה אא"כ כ' בדבר המתקיים ועל דבר המתקיים וכ' הפר"ח דכן עיקר דאיכ"ל דאף הרא"ש

היא מגליד וכפור דמבואר באהלות (פ"ח) דחשיבי לאו בר קיימא כמ"ש"כ באבן עזר (שסג לג) לענין שלא יבטלו מחיצה ולא יעשו מחיצה, והתם הדבר המקיימו יכול להתבטל בכל רגע [בשינוי מזג האויר] אבל הכא שיש בשלט בטריה אם הבטריה אינה מרוקנת נמצא שהדבר המקיימו יש לו קיום וא"כ שמא בזה תחשב הכתיבה בר קיימא.

[אלא דבמחזה אליהו שם כ' עוד דמצינו ברמב"ם (פ"ט שבת הי"ג) שכ' דדבר המתבטל בקלות מאוד כהעברת צבע מברזל אי"ז בכלל דבר המתקיים, וא"כ ה"נ שבלחיצת כפתור יכול לבטלו יחשב שאינו בר קיימא, ברם סברא זו תועיל רק להחשיב כאן כסתם דבר שאינו מתקיים אך ודאי שמשום זה שיכול בקלות לבטלו אכתי לא יחשב דבר שאינו מתקיים "כלל"].

ונראה דאף אם לגבי איסור כתיבה (כאיסור שבת) נימא דאם אין לו קיום מצד עצמו לא חשיב כתיבה מ"מ לגבי איסור עשיה מסתבר דחשיב עשיה, דאע"פ שמצד עצם הכתיבה אינו מתקיים אבל מכיון שבפעולת הכתיבה הוא עושה ג"כ שיתקיים ע"י שמזרים את החשמל חשיב שפיר עשיה, דכיון שבפעולה אחת גם עושה את הצורה וגם עושה שצורה זו תוכל להתקיים חשיב שעשה צורה המתקיימת, ויש לעיין. (וא"ל הגרמ"ל דכתיבת מחשב וכדו' לא הוי כדבר שאינו מתקיים "כלל" אבל הוי כסתם דבר שאינו מתקיים כיון שנראה בעיני ב"א דבר עומד).

המשך יבוא בעז"ה

מתקיימת כלל אסור, דהוא דן שם לגבי הקרנת תמונה על הקיר דהתם ג"כ מה שהתמונה נראית עתה זהו משום שעתה מאיר עליה בפנס ולא משום שקודם האיר עליה.

ויש לדון בהקרנת שקופיות כיון שע"י קרן האור אינו עושה צורה חדשה אלא רק עושה שהצורה שנמצאת ע"ג השקופיה תראה על הלוח ואף דגם במצלמה בעצם ההעמדה רק מראה את הצורה ע"ג המסך מ"מ חמיר טפי דהתם נעשה שינוי במסך ואיכ"ל דחשיב עשיה משא"כ בשקופיות אע"פ שמוקרן ע"ג הקיר קרן אור שמראה את הציור איכ"ל דלא חשיב שעשה צורה בקיר כיון שאין קשר בין האור לקיר. וכבר הבאנו דהמנח"י סבר דמקרי עשיה, אך בשבט הלוי (ח"י ס) כ' דאין להקריין בשבת שקף על הקיר אף באופן שהמנורה דולקת מבעוד יום משום זילותא דשבתא, מבואר דסבר דלא חשיב כתיבה. וכן דעת הגרש"ז אורבך זצ"ל (שם). (וא"ל הגרמ"ל דיש לעיין אם יש בזה בעיה של עשיה כדבר שאינו מתקיים או דהוי רק כצל של אדם העומד בחמה).

והנה אי נימא דאם אינו מתקיים כלל לא חשיב עשיה כלל יש לדון בכתיבה שבמכשיר דיגיטלי כשלט או כתיבה במחשב וכדו' דלחומר הכותב מצד עצמו אין לו קיום ורק כח החשמל מעמידו על מקומו דלמא חשיב דבר שאין מתקיים כלל, ועיין בספר מחזה אליהו (סה טו) שכ' דדבר שאינו של קיימא ורק יש דבר המקיימו כל שעה חשיב שאינו של קיימא. אך ראיתו



לשון חכמים

הרב ישראל דנדרוביץ

הזכרת מפלת האויבים בהודאת פורים וחנוכה

מה סיבת השינוי בין נוסח ההודאה הנאמר בפורים בו מזכירים את מפלת המן ובניו לנוסח ההודאה הנאמר בחנוכה בו אין מזכירים את מפלת היוונים.

בשמו של הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך הובאה קושיה נפלאה אודות שינוי מהותי המצוי בין נוסח תפילת 'על הניסים' הנאמרת בחנוכה לזו הנאמרת בשל פורים, לגבי הזכרת מפלת האויבים שעמדו וקמו על כלל ישראל:

"בנוסח 'על הניסים' מזכירים מה שרצו היוונים לעשות לישראל: 'לְהַשְׁפִּיחַם תוֹרֶתָּךְ וּלְהַעֲבִירָם מִחֻקֵּי רְצוֹנְךָ', ובסיום אומרים: 'וְהַדְלִיקוּ נֵרוֹת פְּתֻחוֹת קֶדְשְׁךָ וְקִבְּעוּ שְׁמוֹנֶת יָמֵי חֲנֻכָּה אֵלֶּיךָ לְהוֹדוֹת וּלְהַלֵּל לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל'. והנה בפורים אנו מסיימים: 'וְהַשְׁבוֹתָ לָנוּ גְּמוּלוֹ בְּרָאשׁוֹ וְתָלוּ אוֹתוֹ וְאֵת בְּנָיו עַל הָעֵץ', היינו, שאנו מזכירים גם את המפלה הגדולה שהייתה להמן ולבניו, ואם כן לכאורה צריך ביאור: מדוע בחנוכה אין מדגישים את מפלת היוונים".

הוא מוסיף לה והא מפרק לה, וכך תירץ הגרש"ז אויערבאך:

"ונראה לבאר על פי הנודע שהגזירה בפורים והגזירה בחנוכה היו חלוקים ביסודם, וכדכתב המשנה ברורה (סי' תרע ס"ק ו) בשם הלבוש, שבפורים הייתה הגזירה על הגופות 'לְהַשְׁמִיד לְהַרְגוֹ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים'. אולם בחנוכה לא גזרו כלל על הגופות אלא רק על עסק התורה והמצוות ובזה רצו 'לְהַשְׁפִּיחַם תוֹרֶתָּךְ וּלְהַעֲבִירָם מִחֻקֵּי רְצוֹנְךָ'. ולפי זה מובן היטב שבאמת גם בחנוכה אנו מזכירים את מפלת היוונים שהם גזרו על ביטול עסק התורה והמצוות ולבסוף יצא ההיפך שחזרה העבודה למקדש, ולכן מסיימים 'וְהַדְלִיקוּ נֵרוֹת פְּתֻחוֹת קֶדְשְׁךָ'. והיינו שבוז גופא הייתה מפלת היוונים, שהם רצו לבטל העבודה במקדש ולבסוף יצא ההיפך וחזרה העבודה למקדש. ובפורים שגזרו על הגופות שם מזכירים את מפלתם בעניין זה שתלו אותו ואת בניו".

אלו הדברים שהובאו בספר 'שלמי מועד' (פרק נד עמ' רנ) מרשימותיהם של התלמידים אשר שמעו מפיו, וטיבותא לשקיה.

סתירה ברין שמחה בנפילת הגויים

ועלה ברעיוני לחדש אופן נוסף בביאור ההבדל המצוי בין חנוכה לפורים לגבי הזכרת מפלת האויבים בסדר 'ועל הניסים' בהקדם דברי רבינו הבית יוסף (או"ח סימן תצ):

"ושבילי הלקט (סימן קעד) כתב בשם מדרש הרנינו... שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב (משלי כד יז) בנפול אויבך אל תשמח".

וכך אכן מצאנו בדברי 'ילקוט שמעוני' (פרשת אמור, רמז תרנד):

"בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת למה... בשביל שמתו בו המצריים. וכן אתה מוצא, כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין את

ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו. למה, משום 'בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך'."

ומפורש מדברי רבותינו שאזהרה זו שנאמרה על איסור השמחה במפלת האויבים נאמרה גם כלפי גויים, ורק בכדי שלא לשמוח על טביעת המצריים אין גומרים את ההלל בפסח. והקשו האחרונים, מה נעשה ליום שידובר לנו מגמרא ערוכה בה מפורש איפכא, שהרי כך אמרו גבי מרדכי שבעט בהמן (מגילה טז א):

"אמר ליה, סק ורכב. אמר ליה, לא יכילנא, דכחישא חילאי מימי תעניתא. גחין וסליק. כי סליק בעט ביה. אמר ליה, לא כתיב לכו 'בנפול אויבך אל תשמח'. אמר ליה, הני מילי בישראל, אבל בדידכו כתיב (דברים לג כט) 'ואתה על במותימו תדרוך'."

הרי שמרדכי אמר להדיא כי 'בדידכו', דהיינו אצל הגויים, לא נאמרה האזהרה של 'בנפול אויבך אל תשמח' אלא אדרבה ראוי לדרוך על במות האויבים, וכיצד איפוא כתבו רבותינו שאזהרת 'בנפול אויבך אל תשמח' אמורה גם על הגויים.

עמלק שאני

וחשבתי לפרש בזה שבוודאי נאמנו דברי רבותינו שאף אצל הגויים אמורה האזהרה של 'בנפול אויבך אל תשמח', ואף כוונת מרדכי לא הייתה כלפי הגויים בכללם כי אם דווקא כלפי המן הרשע והדומים לו, שהם מזרע עמלק עליהם נצטוונו למחותם, כמו שנאמר (דברים כה יט): "תִּמְחָה אֶת זֵכֶר עַמְלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשָּׁכַח", ונמצאת שמחת מחייתם ככל שמחה של קיום מצוה, ובוודאי שלא נשתנתה מצוה זו משאר מצוות שבתורה שראוי לשמוח בקיומם. ולפיכך, בכל הגויים שאין מצוה להמיתם, הרי שבמקומו עומד האיסור לשמוח במפלת האויב, ואילו בעמלק שמצוה להמיתם, ראוי לשמוח בשמחת קיום המצוה. ואת עיקר יסוד זה לחלק בין כללות אומות העולם עליהם נאסרנו לשמוח במפלתם לבין שמחת מחיית עמלק מצאתי אצל הגאון רבי משה אריה לייב ליטש רוזנבוים, דינא רבא דקהילת פרשבורג, בספרו 'בני יהודה' (על מסכת אבות, פ"ד מ' יט):

"שמואל הקטן אומר 'בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו'. ונראה לדקדק מאי חידש שמואל הקטן הלא הם דברים ישנים שאמר כבר שלמה המלך. אמנם י"ל על פי מה שבארתי גמרא דמגילה (טז א) דהמן גחן וכי סליק מרדכי עליה בעט ביה, אמר ליה הא כתיב 'בנפול אויבך אל תשמח', אמר ליה הני מילי בדידן אבל בדידכו כתיב 'ואתה על במותימו תדרוך'. ויש לדקדק מאי פלפלו בטענתם זה עם זה. ונראה בהיות דהוא מצוה 'מחה תמחה את זכר עמלק', ומשום הכי תיכף כשעלה מרדכי על הסוס בעט ביה כי עתה התחיל במצות מחה תמחה. והנה הגם כי אין לשמוח בנפילת אויב אמנם כל זה הוא היכא דלא הוי כי אם אויב לדידיה, אבל אם הוי גם כן אויב להקב"ה, כמו שאמרו במדרש (שמות רבה לח ד) על הפסוק (אסתר ז ו) 'איש צר ואויב' - צר למטה ואויב למעלה אל הקב"ה, וא"כ בכחאי גוונא מותר לשמוח. וזה הוא דדייק שלמה המלך 'בנפול אויבך' דייק אויב שלך אל תשמח, אבל אם הוא אויב גם כן להקב"ה מותר לשמוח כגון עמלק. ועל כרחך דהפשט הוא כן, דהרי כתיב אח"כ 'פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו', והא בעמלק אדרבה הקב"ה צוה 'מחה תמחה' (דברים כה יט) ו'מלחמה לה' בעמלק מדור דור' (שמות יז טז), אלא וודאי 'אויבך' באויב שלך מיירי, ונכון. וזה הוא מה שחידש שמואל הקטן ורצה שנדייק דבר זה שרק בנפול אויבך שלך אל תשמח וכנ"ל."

ולפי יסוד זה נמצא שכוונת מרדכי באומרו להמן 'בדידכו' לא הייתה מפני היות המן גוי מאומות העולם, שכן אף אצל אומות העולם אין ראוי לשמוח בנפילתם, אלא שמרדכי נתכוון לכך שהמן הוא מזרע עמלק, שעליהם נאמר 'באבוד רשעים רינה' ומצוה למחותם, ועליו ועל

כיוצא בו הוא שאמר כי ראוי לדרוך על במותייהם. ומשכך אתי שפיר דברי רבותינו שאמרו כי אין לומר הלל בפסח, כי אכן אין לשמוח על מפלת המצריים שהם מאומות העולם גרידא. (והגם שאמרו חז"ל כי כל הקמים על ישראל הרי הם אויבים של הקב"ה, עדיין ברור שעמלק הוא האויב הגדול מכולם, שהרי אין השם שלם עד שימחה שמו של עמלק. מה גם שאצל כל אומות העולם הם אויבים של הקב"ה כתוצאה מכך שהם אויבים לישראל, ואילו עמלק הם אויבים כלפי שמיא מצד עצמם ומהותם).

הלוא בספרתם

ומצאתי תנא דמסייע לחידוש זה שאצל עמלק בדווקא ראוי לשמוח על מפלתו, ובאבוד רשעים רינה, בדברי הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו 'ישראל קדושים' (אות נד):

"ואף על פי שאין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים אפילו מאומות העולם היינו שאר אומות, אבל עמלק מזרע עשו כתיב ביה תמחה. ואפילו גרים אין מקבלים מהם וכן לעתיד לא ישאר מהם כלום. דכל זמן שיש מזרעו בעולם אין השם שלם והכסא שלם ודאי השי"ת שמח במפלתו".

וכמדומני שזה עומק כוונת המהר"ל מפרגא בספרו 'אור חדש' (אסתר ח ט):

"ומה שאמר (אסתר ח י) 'ביד הרצים בסוסים' ולמעלה כתיב (שם ג, טו) 'הרצים יצאו דחופים בדבר המלך' [ולא נאמר בהם 'הרצים בסוסים'], מפני כי למעלה ששלח לאבד היהודים ודבר זה היה קללה, לכך לא נכתב אצל זה 'הרצים בסוסים' כי הרץ בסוסים הוא בשמחה כמו שאמרו (שבת קנב, א) דעל סוס מלך, ולכך לא כתיב שהיה זה על סוסים, [ואילו] כאן שהיה הדבר הזה שמחה להצילם מן המיתה לכך היה על סוסים, כי על הסוס הוא שמחה, שלא היה צער כלל, ואע"ג שהיה זה לאבד את האויב - דבר זה בודאי הוא שמחה לאבד את האויב שהוא צורר וכתיב (משלי יא י) 'ובאבוד רשעים רינה'".

והגם כי אין מפורש בדבריו של המהר"ל, ששמחת איבוד האויב כאן הוא מפאת היותם עמלקים, אולם פשוט שלזה הייתה כוונתו שאויב כזה שהוא צר ושונא, כעמלקים הללו, יש שמחה באבדונם, בשונה משאר אומות העולם שעליהם הוזהרנו לא לשמוח בנפול אויבך.

ובנותן טעם לשבח להביא בזאת פרפרת נאה בעניין זה אותה הביא בספר 'עולמו של אבא' (עמוד שכא):

"מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי' (מגילה ז). ופירש רב גדול אחד, דהנה בכל ישועה יש שני שמחות: שמחה אחת על הצלתו, ושמחה שניה על מפלת שונאו. אולם בני ישראל שמחים רק על ישועתם ולא על מפלת שונאיהם, כמו שנאמר 'בנפול אויבך אל תשמח' וכן כתוב 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה' לי דייקא ולא על מפלת המצריים. יוצא מן הכלל הוא עמלק, שאצל עמלק מצוה לשמוח גם על מפלתו, כמו שנאמר 'תמחה את זכר עמלק', וזהו שאמרו חז"ל 'מיחייב איניש לבסומי', כלומר, הגם שבני ישראל אינם שמחים במפלת שונאיהם אבל כאן מחויב לשמוח שתי שמחות והיינו 'עד דלא ידע בין ארור המן' היא השמחה על מפלתו 'לברוך מרדכי' היא השמחה על ישועתם".

החילוק בנוסח 'על הניסים'

ומעתה איכא למימר דבר נפלא בתירוץ קושיית הגרש"ז אויערבאך וביאור החילוק בין נוסח 'על הניסים' בחנוכה לנוסח 'על הניסים' שבפורים, שהרי דעת לנכון נקל שהזכרת מפלת האויבים הרי היא כשמחה על נפילתם, ואם כן מבואר כמין חומר החילוק בין חנוכה לפורים, שבוודאי אין ראוי להזכיר את מפלת היוונים בנוסח 'על הניסים' הנאמר בחנוכה שכן אף אצל אומות העולם נאסרנו לשמוח במפלתם, וכפי שהביאו רבותינו על כך שאין

אומרים הלל בפסח, אולם שונה הוא בנוסח 'על הניסים' הנאמר בפורים שבו יכולים שפיר להזכיר את מפלת המן ובניו, שהרי הם עמלקים ונצטוונו למחותם, ועל שמחת קיום המצוה במחייתם נאמר 'באבוד רשעים רינה'.

פורים וחנוכה: איתערותא דלעילא ואיתערותא דלתתא

עוד היה נראה לומר כעין זה ובאופן אחר, דהנה ידוע שאדם שניצל מעונש שלא בזכות מעשיו הטובים אינו רשאי להסתכל ולראות באחרים הנענשים, ורק אדם הניצל בזכות עצמו רשאי להסתכל ולראות את הרשעים נענשים. ודבר זה למדנו ממה שאמרו המלאכים ללוט בהצילם אותו מפורענות סדום (בראשית יט יז): "וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶט עַל נַפְשָׁךְ אֶל תְּבִיט אַחֲרֶיךָ וְאַל תַּעֲמֹד בְּכָל הַפֶּכֶר הַהָרָה הַמֶּלֶט פֶּן תִּסָּפֵף", ופירש רש"י: "אל תביט אחריו - אתה הרשעת עמהם, ובזכות אברהם אתה ניצול, אינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול", וכבר האריכו בזה טובא בספרי הדרוש.

עוד יש להקדים שמועה נאה ששמע הגאון רבי יעקב קטינא, מורה ודאין בעיר חוסט, בספרו 'קרוב העני' (למברג תרמ"ב, עמוד יט ד"ה הט"ז) בשמו של הגה"ק ה'בני יששכר' ליתן טעם לשבח על מנהגם של ישראל לשחק ב'סביבון' בחנוכה וב'רעשן' בפורים:

"שמעתי בשם הצדיק המפורסם מו"ה צבי אלימלך שפירא, הטעם דבחנוכה נוהגין לעשות לנערים עגול שקורין 'דריידל' ואוחזין מלמעלה ומגלגלין, ובפורים נוהגין לעשות לנערים 'גראגערס' להכות את המן ואוחזין העץ מלמטה ומגלגלין. ואמר הטעם, דבחנוכה לא היה התעוררות דלתתא רק מלעילא, כי לא עשו תשובה כהגון רק השי"ת ברוב רחמיו ריחם עליהם, לכן מגלגלין העגול מלמעלה להורות על התעוררות דלעילא, לא כן בפורים שהיה ביניהם מרדכי ואסתר ואנשי כנסת הגדולה, וגזרו שק ותענית שק ואפר יוצע לרבים, והיה התעוררות דלתתא, לכן מגלגלין העץ מלמטה".

ועם אמרה נאה זו הטיב מעתיק השמועה, בעל 'קרוב העני', ליישב נכוחה באופן חדש את החילוק בין חנוכה לפורים, שבחנוכה לא תקנו שיהיו הימים ימי משתה ושמחה כפי שתקנו בפורים, כיון שדווקא בפורים שבא הנס על ידי ההתעוררות של בני ישראל לשוב בתשובה מן הראוי לגיל ולשמוח על כך שעלתה תפילתנו ותשובתנו לרצון, מה שאין כן בימי החנוכה שלא עשו תשובה כראוי קודם הנס והיה רק התעוררות דלעילא אינו נכון להרבות באכילת נהמא דכיסופא.

ובמאמרנו 'על פתח ביתו מבחוק' (שראה אור בקובץ 'היכל הבעש"ט', גליון לו) הבאנו חידוש זה והוספנו שעם יסוד גדול זה יעלה בידינו לפרש כמין חומר הבדל נוסף בין חנוכה לפורים המצוי בנוסח ההודאה. שכן בנוסח 'ועל הניסים' שבימי החנוכה אנו אומרים: "וְאַתָּה בְּרַחֲמֶיךָ הַרְבִּים עֲמַדְתָּ לָהֶם בְּעֵת צָרָתָם, רַבְתָּ אֶת רִיבָם, דָּנַתָּ אֶת דִּינָם, נִקְמְתָּ אֶת נִקְמָתָם", ואילו בברכה שלאחר קריאת מגילת אסתר בימי הפורים אנו אומרים: "בְּרוּךְ אַתָּה... הָרַב אֶת רִיבָנוּ, וְהִדָּן אֶת דִּינָנוּ, וְהַנוֹקֵם אֶת נִקְמָתָנוּ". וצריך ביאור מפני מה בחנוכה אין אנחנו כוללים את עצמנו באותו המאורע, והלשון הוא ב'גוף שלישי' - 'רבת את ריבם' ולא 'רבת את ריבנו'; 'דנת את דינם' ולא 'דנת את דיננו'; 'נקמת את נקמתם' ולא 'נקמת את נקמתנו'. ואילו בפורים המאורע הוא חלק מעמנו - 'הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו'. 'ריבנו' שלנו, 'דיננו' שלנו ו'נקמתנו' שלנו.

ולפי האמור אתי שפיר, שדווקא בפורים שהיה קודם הנס 'איתערותא דלתתא' כשאכל גדול ליהודים, צום ובכי ומספד, ושק ואפר הוצע לרבים, אזי שייך לומר 'הרב את ריבנו', כי אכן ריב זה היה של כל בני ישראל שחזרו בתשובה שלימה. מה שאין כן בחנוכה שקודם הנס לא היה איתערותא דלתתא ובני ישראל לא חזרו בתשובה, ובכך הוציאו את עצמם והתנתקו

מן הנס, ונמצא שאין מתאים לכללם עם הנס אלא לומר בלשון נסתר 'רבת את ריבם'. כך שבני ישראל הם חלק מהנס דווקא כשהם פועלים את הנס ב'איתערותא דלתתא', וכגון בימי הפורים שבני ישראל שבו בתשובה שלימה ושפיר נאה לומר בהם 'הרב את ריבנו' כי אכן היה זה ריב שלהם. מה שאין כן כשהנס בא רק מכוח 'איתערותא דלעילא' הרי שהנס אינו חלק מבני ישראל, וכגון בחנוכה שנוסח ההודאה בו הוא 'רבת את ריבם'.

שוב ראיתי שבספר 'אזור אליהו' (הורושבסקי, למברג תרמ"ט. מאמר לחנוכה ד"ה אכן) כתב כעין דברינו אלו, אם כי ללא דברי הבני יששכר. ויעוין שם שתירץ בזה את קושי המפרשים מדוע לא נקבע היום טוב על הנס שנמסרו גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, ועוד הוסיף לדרוש בזה כמין חומר.

החילוק בנוסח 'על הניסים'

והשתא דאתינן להכי נתנה ראש ונשובה לתרץ את קושיית הגרש"ז אויערבאך על דבר ההבדל בין נוסח 'על הניסים' בחנוכה שלא הוזכר בו מפלת היוונים לבין נוסח 'על הניסים' בפורים שהוזכר בו מפלת המן ובניו, כי דווקא בפורים שהיה הנס מחמת איתערותא דלתתא ובזכות בני ישראל עצמם יכולים הם להזכיר את מפלת המן ובניו, בבחינה זו שהם רשאים לראות במפלתן. אולם בחנוכה שהיה הנס רק באיתערותא דלעילא ולא בזכות עצמם, הרי שלא היו כדאים לראות במפלת היוונים, ולפיכך לא הוזכר מפלה זו של היוונים בנוסח 'על הניסים'.

פיוט 'מעוז צור'

אפס כי בסיום הדברים יש מקום אתנו לדון מהיכי תיתי הניח הגרש"ז כדבר פשוט שבסדר 'על הניסים' שבחנוכה לא הוזכרה מפלת היוונים, והלוא עניינו תחזינה מישירים שמפורש נאמר בו שעמדה מלכות יון הרשעה על ישראל, ונמסרו גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים, ונמצאת מפלת האויבים כתובה להדיא.

ולולי דמסתפינא אמינא כי הגרש"ז לא אמר את דבריו אלו על נוסח 'על הניסים' שכן הן בחנוכה והן בפורים מזכירים בהם את מפלת האויבים, ולא הייתה כוונתו אלא לפיט 'מעוז צור ישועתי' בו נזכרו ניסי חנוכה ופורים, ושם אכן נמצא חילוק זה באופן ברור.

כי הנה בבית בו מובא נס הפורים נאמר כך: "פְּרוֹת קוֹמַת פְּרוֹשׁ פֶּקֶשׁ אֲגָגִי בֶן הַמִּדְתָּא. וְנִהְיִיתָ לוֹ לְפֶחַ וּלְמוֹקֵשׁ לְמוֹקֵשׁ וְגִאֲוָתוֹ נִשְׁבְּתָה. רֹאשׁ יְמִינִי נִשְׁאֵת. וְאוֹיֵב שְׂמוֹ מְחִיתָ. רֹב פְּנֵי וְקִנְיָנִי עַל הָעֵץ תָּלִיתָ". והוזכר כאן גם רצונו של המן הרשע להכרית את ישראל, וסופו ששמו נמחה והוא ובניו נתלו על העץ. ולעומת זאת בבית בו מובא נס החנוכה נאמר: "וַיִּנָּס נִקְבְּצוּ עָלָי אֲזִי בִימֵי חֲשֹמְנִים. וּפְרָצוּ חוֹמוֹת מִגְדְּלֵי וְטִמְאוּ פֶל הַשְּׂמָנִים. וּמְנוֹתַר קִנְיָנִים נַעֲשֶׂה נִס לְשׁוֹשְׁנִים. בְּנֵי בִינָה יְמִי שְׂמוֹנָה קִבְּעוּ שִׁיר וְרִנָּנִים", והוזכר כאן שהיוונים נקבצו על ישראל, וכאן אנו רואים במפורש שלא נאמר כלום על מפלת היוונים.

אלא שראוי ליתן אל לב שבפיוט זה מוזכר גם מפלת פרעה: "חַיִּי מְרֹוּ בְּקוֹשֵׁי בִשְׁעָבוֹד מַלְכוּת עֲגָלָה. וּבִקְדוֹ הַגְּדוּלָּה הוֹצִיא אֶת הַסִּגְלָה. חֵיל פְּרָעָה וְכָל זֶרְעוֹ יִדְרֹו כְּאֶבֶן בְּמִצְרָיִם", כך שאכן תירוצו של הגרש"ז יכול להאמר היטב גם בהבנת הפיוט, שהרי אף פרעה גזר על הזכרים וביקש לכלות את ישראל, ושפיר מוזכרת מפלתו כמו מפלתו של המן.

אלא שכלפי שני תירוצינו יש לדון האם הם עולים יפה רק בסדר 'על הניסים' וכפי שהארכנו עד כה או שמא הם ניתנים להאמר גם בפיוט 'מעוז צור'. והנה התירוץ הראשון המחלק בין עמלק לשאר האומות אינו יכול להאמר גם בביאור הפיוט, שהרי מוזכרת בו מפלת פרעה. ואף בתירוצינו השני יש לדון, שהרי אף בפסח ניתן לומר שהייתה גאולתם בזכות עצמם, כמו שאמרו שהקב"ה נתן לישראל דם פסח ודם מילה שיתעסקו בהם כדי

שיגאלו, והגם כי על זה גופו כבר כתבו בספרי חסידות (ראה מאמרנו 'ופתח ה' על הפתח - כחודו של מחט' (אשר ראה אור במאסף 'היכל הבעש"ט' ניסן תשס"ח) שהיה זה רק באיתערותא דלעילא, אולם בסופו של דבר הרי באה להם הגאולה בזכות עצמם, ויכולים היו לראות במפלת אויביהם, וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים (וכך מפורש בספר 'שפת אמת' פסח תרל"ו ד"ה וירא וכן כתב החתם סופר בספר 'תורת משה' פרשת בשלח, עיין שם)

שוב ראיתי שכפי הנראה אין נכונה השערתנו בדברי הגרשז"א, שכן כך כתבו בספר 'הליכות שלמה' (חנוכה פט"ו, 'ארחות הלכה' הע' 2)

"ואף בגמר ההדלקה שהה רבינו בכל ערב עם בני ביתו בשירת 'מעוז צור' וכו' לכבוד ולחביבות המצוה. ומרבה היה רבינו לזרז בשיחותיו לבני הישיבה במסיבות שנערכו בימי החנוכה על גודל הזהירות מרפיון ח"ו בלימוד התורה בפרט בימים אלו. והננו להעתיק קטעים מרשימותיו לשיחות אלו: לפיכך ב'על הניסים' של חנוכה מסיימים 'וקבעו שמונת ימי חנוכה', משא"כ בשל פורים שמסיימים רק 'ותלו אותו ואת בניו על העץ' ולא נזכר שקבעו אותם לימי משתה ושמחה, מפני ששם עיקר השמחה ממפלת המן ובניו, אבל בחנוכה הרי רצו בהשכחת התורה ובהרחקה מעבודת ה' ולכן מדגישים את ההיפך שהתקרבנו אל ה' ביתר שאת על ידי קביעות ימי הודאה והלל לה', ולכן הימים האלה צריכים להשפיע עלינו שפע של אהבת ה' אהבת התורה ושמחת המצוות".

ומסתבר שכוונת הגרשז"א ברשימותיו אלו היא לדברים שהבאנו לעיל, אם כי הם בשתי סגנונות, אך לנידון דידן מוכח שדבריו נסבו על פיוט 'ועל הניסים', אך אין בזה בכדי לסתור שהדברים יפים גם כלפי פיוט 'מעוז צור'.



הרב צבי ישי דמן

ביאור המונח 'לפרקים'

המונח 'פרק' בלשון הקודש מבטא את המקבילה 'חלק'. לפי זה פשוט שאין שייך לומר פרק אלא כפרט מתוך כלל, שהרי אי אפשר לומר 'חלק' אלא על דבר שלם שהוא מתחלק לכמה חלקים. וכן פרק הוא תמיד איבר אחד מגוף שלם.

במאמרי זה אנסה לדון בלשון חכמים שנקטו לשון זה בנוגע לזמנים, ובזאת לבאר כמה תמיהות.

פרקים בשנה

בלשון המשנה מצאנו כמה פעמים את המונח '....' [פרקים בשנה]. במסכת שקלים [פ"ג מ"א] 'בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. בפרוס הפסח בפרוס עצרת ובפרוס החג'. במסכת סוכה [פ"ה מ"ז] 'בשלשה פרקים בשנה היו כל משמרות שוות'. וכאן אין המשנה מפרטת אלו שלשה פרקים כי ברור שכונתה על שלושת הרגלים. במסכת תענית [פ"ד מ"א] 'בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום, בשחרית במוסף במנחה ובנעילה, בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים'. אודות משנה זו ארחיב להלן. ובמסכת חולין [פ"ה מ"ג] 'בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט ואלו הן: ערב יו"ט האחרון של חג וערב יו"ט הראשון של פסח וערב עצרת וערב ראש השנה. וכדברי ריה"ג אף ערב יום הכיפורים בגליל'.

שוב מצאנו את המונח '....' [פרקים] בלא הזכרת הגוף השלם, ובדר"כ אף באופנים אלו הכונה על שנה שלימה המתחלקת לפרקים. במסכת תרומות [פ"ד מ"ו] 'בשלשה פרקים משערים את הכלכלה. בבכורות ובסיפות ובאמצע הקיץ'. שהם שלשה עונות השנה בנוגע לתאנים. במסכת ר"ה [פ"א מ"ב] 'בארבעה פרקים העולם נדון. בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ובחג נידונים על המים'. מסכת גיטין [פ"ג מ"ח] 'ר' יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין. בקדים של מוצאי החג ובהוצאת סמדר ובשעת כניסת המים לבוסר'. שוב מצאנו במסכת אבות [פ"ה מ"ט] 'בארבעה פרקים הדבר מתרבה ברביעית ובשביעית ובמוצאי שביעית ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה'. אודות משנה זו ארחיב להלן.

לבד מזאת נמצא גם את המונח 'פרקים' כמשמעותו הבסיסית חלקים מתוך שלם, וכגון בפרקי קריאת שמע וברכותיה.

המשניות בשקלים ובסוכה ובחולין הנוקטים בלשון 'פרקים בשנה' מובנים לכל שהכונה בשלשה או ארבעה זמנים הניכרים בשנה, שמחמתם אפשר לתפוס את השנה כמחולקת לחלקים. וכגון שלושת הרגלים שהם זמנים ידועים ומיוחדים שמחמתם אפשר לחלק את השנה מפסח לפסח לשלשה חלקים. אף שלושת הרגלים בצירוף המועד של ראש השנה ויום הכיפורים אפשר לחלק את השנה לארבעה או חמשה חלקים.

גם המשניות בתרומות ובראש השנה ובגיטין מובנים כנ"ל, ואף שלא כולם מדברים על זמני המועדים הרי עונות השנה הם גם כן זמנים מיוחדים המחלקים את השנה.

אך את המשנה במסכת תענית שהובאה לעיל 'בשלשה פרקים בשנה כהנים נושאים את כפיהם ארבע פעמים ביום, בשחרית במוסף במנחה ובנעילה, בתעניות ובמעמדות וביום הכיפורים' קשה ליישב כן, שהרי אם נעיין נבחין שהתעניות אינם קבועים בשנה ואף לא רגילים בכל שנה, שהרי רק בעת עצירות גשמים קבעו תענית על כך. ואף אם נאמר שזמן

התענית בשנה קבוע פחות או יותר שהרי חכמים קבעו את הזמן שבו אם לא ירדו גשמים מתענין, בכ"ז כיון שאינו רגיל בכל שנה דחוק קצת לומר שהוא זמן מיוחד בשנה המחלקו.

וכן המעמדות שהתקיימו בכל שבוע ושבוע, שהרי היו כ"ד משמרות בישראל שהיו עורכים את סדרי המעמדות בעריהם על פי הסדר מדי שבת בשבתו. ואם כי אפשר ליישב שלכל משמר היה זמן קבוע בשנה, הרי לפי החשבון הרי היה זה יותר מפעם אחת בשנה. ושוב יקשה שנקט לשון 'פרק' בשנה כאשר אי"ז נקודת זמן המחלקת בשנה.

ומכאן יש להוכיח דיש שני משמעויות למונח 'פרק' כאשר הוא מובא בנוגע לזמן. האחד הוא שבנקודה המחלקת את הגוף הכללי לאבריו נוהג דין זה שבמשנה. והשני הוא חלקי זמן מתוך השנה אף שהסך הכללי של כל הפרקים של השנה המובאים במשנה אינם מהווים את הגוף השלם.

[ונדגים זאת במקביל לפרקי ספר, שיש לומר 'פרק' על גוף הפרק עצמו. ויש לומר 'פרק' על מקום התחלקות הפרקים זה מזה.]

ובשנה יש כמה פרקי זמן מיוחדים בנוגע להלכות נשיאת כפים, והם פרק הזמן הנקרא 'תעניות' וכן פרק הזמן הנקרא 'מעמדות' [שהוא זמן קבוע לכל משמר ומשמר] וכן פרק הזמן הנקרא 'יום הכיפורים'. ואף שפרק הזמן הנקרא מעמדות שייך ב' ולפעמים ג' פעמים בשנה בכ"ז חשיב פרק אחד מחמת שמו שאינו משתנה.

ולפי זה יתבאר גם משנה אחרת שהובאת לעיל והיא זו שבמסכת אבות 'בארבעה פרקים הדבר מתרבה ברביעית ובשביעית ובמוצאי שביעית ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה'. שכפי הנראה ממבט ראשון הרי הוא מחלק את ה'שבוע' שהוא שמיטה לארבעה פרקים.

וגם כאן יקשה דמוצאי חג שבכל שנה ושנה חוזר ונשנה במשך כל שנה משבעת השנים. אך לפי המשמעות השניה שבמונח 'פרק' צריך לומר שכונת התנא שיש פרקי זמן במשך השמיטה שבהם הדבר מתרבה. ואחד מהם הוא מוצאי החג שבכל שנה שאף שאינו פרק אחד רציף היות ויש לו שם אחד הרי קבע לו התנא את תוארו כ'פרק' אחד בלבד.

לפרקים

עתה אנסה לנתח את המונח 'לפרקים' המובא כמה פעמים בלשון חז"ל. במשנה ברכות [פ"ט מ"ב] ר' יהודה אומר הרואה את הים הגדול אומר ברוך שעשה את הים הגדול בזמן שרואה אותו לפרקים' ומבואר בגמ' [נד.] 'לפרקים עד כמה, אמר רמי בר אבא אמר ר' יצחק עד שלשים יום'. במסכת כלה רבתי [פ"ה ה"ג] 'נזם זהב באף חזיר זה שקרא לפרקים, אמר הקב"ה למה זו לפני חזיר שהרי תורתי יפה ואני נתתיה להגותה והוא אינו הוגה עד שמשכחה'.

ובגמ' סוטה [דף לח:] 'ואמר ר' יהושע בן לוי כל כהן שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה "כה תברכו" "אמור להם" "ושמו את שמי". רב אמר חוששין שמא בן גרושה או בן חלוצה הוא. ולא פליגי, הא דסליק לפרקים הא דלא סליק לפרקים'.

בהשקפה ראשונה המונח 'לפרקים' מבטא את הביטוי 'לפעמים' הרווח בלשונינו. אלא שאם כן כמו שבגמ' ברכות נתבאר שהרואה את הים 'לפעמים' היינו שרואהו אחת לשלושים יום הרי גם כשמצאנו בברכת כהנים וכלימוד התורה את המונח 'לפרקים' היינו אחת לשלושים יום. ולמעשה גבי נשיאות כפים ביאר רש"י [ד"ה לפרקים] בחגים ומועדים שהבדל הזמנים ביניהם הוא גדול משלושים יום.

אך באמת אין לדמות את המונח 'לפרקים' שמצאנו גבי ראיית הים הגדול ללשון זה שמצאנו גבי נשיאת כפים. כי בראיית הים הגדול כונת התנא שהראיה היא לפרקים. דהיינו

שאינן כאן ראייה אחת ממושכת אלא ראיות מופסקות זו מזו, ועל זה שואל מה השיעור שבו אומרים שהראיה החדשה אינה נמשכת אלא מופסקת, ומשער דאם היה הפסק של ל' יום חושבים אותו כראיה חדשה ויכול לברך.

ולזה יש לדמות את מאמר חז"ל 'הלומד תורה לפרקים' שג"כ אין הכונה שהוא לומד 'לפעמים' אלא שלימודו מופסק ואינו לומד כל יום.

ואם כן אין להוכיח מזה לברכת כהנים, שהרי שם 'לפרקים' מהוה נקודת זמן מסויימת ולא שהפעולה מופסקת. ועל כן יפה כתב רש"י שהכונה 'לחגים ומועדים'. שהרי כיון שאין שייך לומר 'פרקים' שהפעולה מופסקת. הרי על כרחך שהכונה לאחד מב' האפשרויות הבאות: א. זמנים מיוחדים ומחולקים משאר ימות השנה שאפשר לייחדם בתואר 'פרקים'. ב. נקודת זמן המתחילה חלק של השנה.

כך או כך בכל אופן נגיע למסקנא ד'לפרקים' היינו חגים ומועדים שהם פרקי זמן מיוחדים במשך ימות השנה, והם נקודת זמן המחלקת את השנה. נמצא שרש"י דייק את ביאורו מלשון סוגיית הגמ' וסרה התמיהה מנין לו לקבוע את השיעור 'לפרקים'.



הערות

בענין קבלת פסקי השו"ע והרמ"א

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

בענין מה שנכתב בקובץ שלא לזוז מפסקי הב"י והרמ"א, ברצוני להעיד מה ששמעתי מפיו של הגה"ח ר' ישראל קאפיל'ס (גולדהבר) מגדולי חסידי קרלין בטבריה והיה דיין בבי"ד דשם, וכידוע נסע לזמן ארוך לסטאלין ללמוד עם בניו הקדושים של מרן אדמו"ר הרה"ק רבי ישראל מסטאלין זיע"א, ובזמן שהותו שם שימש כמו"ץ של חצר הקודש, ואילו פנו עם כל השאלות, ופעם אחת באו אליו עם שאלה על עוף, והוא ענה להם שאמנם הרמ"א ז"ל מחמיר בזה, אך מכיון שיש אחרונים אחריו שמקילים בזה רצה אף הוא להקל בזה, וכששמע על כך מרן אדמו"ר הר"י מסטאלין זיע"א הוכיחו באמרו: "אנטקעגן א רמ"א גייט מען נישט !!!" (אין הולכים נגד הרמ"א), כל זה שמעתי מפיו בטבריה.

בכבוד רב

יוסף לובין

עיה"ק טבריה ת"ו

בענין זמן הדלקת נר חנוכה לנוהגים כשיטת הגאונים

ראיתי את מאמרו של הרב חיים משה גוטשטיין שליט"א בקובץ 'בית אהרן וישראל' חודש כסלו תשע"ו, בו האריך ליישב בטוב טעם ודעת כי גם לפי הנוהגים כשיטת הגאונים יכולים לומר כי זמן הדלקת נר חנוכה הוא בצאה"כ ולא דווקא בשקיעה.

בדבריו בא לאפוקי מאלו שרצו לטעון כי דווקא לפי שיטת ר"ת שיש ב' שקיעות - שייך לומר כי מה שאמרו בגמרא על זמן הדלקת נר חנוכה שהוא 'משמשקע החמה' דהיינו צאת הכוכבים, משא"כ לשיטת הגאונים שאין אלא שקיעה אחת - ממילא זמן הדלקת נר חנוכה הוא בודאי בשקיעה ולא בצאת הכוכבים. והנה בסדרת המאמרים שזכיתי לפרסם בקובץ הנכבד 'בית אהרן וישראל' (גליונות קסז-קעא), כבר הזכרתי בקצרה (גליון קסז עמ' קג הערה 33) מה שיש לי לחדש בענין זה, וכעת כיון שזה עלה לדיון, ארחיב בזה עוד מעט.

הנה באבני נזר (או"ח סי' תצ"ז אות ד') כתב לדידן דנקטינן כשיטת הגאונים דלית להו ב' שקיעות א"כ על כרחך צ"ל דבכל מקום שנזכר בש"ס 'שקיעת החמה' הכוונה לשקיעה ולא לצאה"כ.

אבל למעשה נקט תלמידו הארץ צבי (סי' קכא) דאף לשיטת הגאונים מדליקין נר חנוכה בצאה"כ, וכן נתקבל המנהג בהרבה קהילות ישראל, ועל כרחך צ"ל דנקטינן שאף לפי שיטת הגאונים שייך לומר דנמשכת השקיעה עד צאה"כ ולכן גם צאת הכוכבים נקראת לפעמים בשם 'שקיעה', אלא דר"ת הוסיף דמלבד תחילת השקיעה וסוף השקיעה יש ג"כ פעמים שהכוונה על שקיעה שניה [נמצא שלפי ר"ת יש שלש שקיעות, שקיעה ראשונה, שקיעה שניה, וצאת הכוכבים - שזה ג"כ מכונה לפעמים בלשון שקיעה], והגאונים לית להו הא, אבל זה ברור דאף להגאונים נמשכת השקיעה עד צאה"כ ושייך לומר אף להגאונים דהלשון שקיעת החמה קאי ג"כ על צאה"כ. וכמו דאמרו בגמ' ריש ברכות לגבי ביאת השמש דהכוונה לצאה"כ כן הוא ג"כ לגבי שקיעת החמה דלפעמים הכוונה לצאה"כ (ביאור הגר"א סי' תרע"ב סעיף א'. אמנם הגר"א עצמו פוסק שם כהראשונים שפירשו דהכוונה לתחילת השקיעה).

ויש להוכיח זאת בבירור מהרבה מקומות בש"ס, כגון מהגמרא ברכות (נג). שאמרו שם: היה מהלך חוץ לכרך וראה תינוק ואבוקה בידו בודק אחריו אם ישראל הוא מברך אם נכרי הוא אינו מברך, מאי איריא תינוק אפי' גדול נמי, אמר רב יהודה אמר רב הכא בסמוך לשקיעת החמה עסקינן גדול מוכחא מילתא דודאי נכרי הוא תינוק אימר ישראל הוא אקרי ונקיט. עכ"ל. והנה 'שקיעת החמה' זו על כרחך היינו צאה"כ שאפשר שהקטן לקח נר בידו מיד בצאה"כ, עיי"ש בגמרא.

כמו"כ יש להוכיח מגמרא עירובין (צז). שאמרו לגבי מוצא תפילין בשבת: כל שאילו מכניסין זוג זוג וכלות קודם שקיעת החמה וכו', עיי"ש וברור לפי כל השיטות ש'שקיעת החמה' שם הכוונה לצאה"כ. וכן מוכח ג"כ במו"ק (יד): שאמרו שסנהדרין יכולים לדון במועד דיני נפשות אע"פ שביום שהורגים צריכים להתענות, מ"מ יכולים לאכול ביום ולהורגו לאחר שקיעת החמה. וברור שהכוונה שיהרגוהו לאחר צאת הכוכבים שאז חשיב יום אחר.

ועוד ראה אחת אביא מגמרא יבמות (צב), שאיתא שם: הורו בית דין ששקעה חמה - [וכבר נעשה מוצאי שבת ומותר במלאכה] ולבסוף זרחה אין זו הוראה אלא טעות. עכ"ל. וברור שם ללא ספק שהלשון 'שקיעת החמה' בגמ' הנ"ל הכוונה היא לצאת הכוכבים, שרק אז מותר במלאכה.

הרי שאף לשיטת הגאונים שייך לומר שלשון 'שקיעה' קאי על צאה"כ, א"כ גם לגבי הדלקת נר חנוכה שאמרו שזמנה 'משמשקע החמה' שייך לומר שהיינו צאת הכוכבים אפילו לפי הסוברים כשיטת הגאונים. וכ"כ בספר בין השמשות (טוקצינסקי, פ"ג אות ה) וז"ל: שבתי ואמרתי שגם להגר"א נקראת שקיעת החמה כל זמן ששוקעת בעובי הרקיע, אלא שלדעתו כל סתם 'שקיעת החמה' ומשתשקע החמה המכוון התחלת שקיעתה, רק במקומות ידועים יש שביאורו סוף שקיעה כמו בדם שנפסל (זבחים נו. מנחות כ:). עכ"ל.

ומצאתי עוד שהגאונים עצמם בתשובות הגאונים - שערי תשובה (סי' קנג) כתבו וז"ל: וזמן הנחת תפילין כל זמן שלא שקעה חמה, ואפילו בין השמשות נמי זמן הנחה הוא. עכ"ל. ומבואר שהם מפרשים מה שאמרו בגמרא (מנחות לו:): אמר ר' אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה, דהכוונה לצאת הכוכבים.

וכן גם דרכם של הראשונים הסוברים כשיטת הגאונים לכוונות לפעמים את צאת הכוכבים בשם 'שקיעת החמה'. וכגון רש"י דס"ל כשיטת הגאונים (כמו שהוכחתי במאמרי), ואעפ"כ כתב (שבת קיח: ד"ה ממכניסי) לגבי מוצאי שבת בציפורי שבעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול, הרי שהוא קורא לצאה"כ בלשון שקיעה. וכן האור זרוע ס"ל כשיטת הגאונים (כמו שהוכחתי במאמרי), ואעפ"כ כתב (הלכות תענית סי' תד) דשקיה"ח דתענית היינו חשיכה.

וע"ע בספר אוצר הזמנים - חנוכה (פ"ה הערה 264) שכתב וז"ל: שאלתי את הגר"ח קנייבסקי שליט"א האין הם מפרשים את הלשון "משמשקע החמה", דאיהו שקיעה יש בעת צאה"כ לפי הגאונים. והשיב לי שכיון שבאותו זמן יוצאים ג' כוכבים בינונים, הרי נסתלק אור מסוים מן הרקיע, והסתלקות האור ההוא נקראת בשם "משמשקע החמה" ששקעה קצת מאור החמה כשיעור שמאפשר ראיית ג' כוכבים. עכ"ל. ובאמת כדבריו כבר מבואר בביאור הגר"א (או"ח סי' רסא) שכתב וז"ל: וזהו 'בין השמשות' בין ביאת השמש להתחלת ביאת האור שהוא בהכסיף שאז נשקע אורה מלהאדים. עכ"ל.

לאור כל הנ"ל אין שום פקפוק ושום שאלה כלל, ובודאי גם הסוברים כשיטת הגאונים יכולים לנהוג להלכה ולמעשה כפי פסק השו"ע שיש להדליק נר חנוכה בזמן צאת הכוכבים.

בברכת התורה

יעקב חנניה וינגרטן

דין מלמול בעלי חיים וציפורי נוי בשבת

תגובה והשלמה למאמרו האחרון של ידידינו, איש מורם מעם, הרב איתם שמעון הנקין הי"ד, שנדפס בגליון האחרון. ויהי זה נר זכרון צנוע לאדם גדול.

במאמרו הנ"ל ליקט וסיכם את דברי הראשונים בהלכה זו, ואת דברי גדולי הרבנים בדור הקודם. ואין רצוני בזה אלא להשלים ולסכם הלכה זו כפי שנתבארה בשלחן ערוך הרב:

בסי' שח סע"ח: "אסור לטלטל בהמה או חיה או עוף מפני שאינן ראויים בשבת כשהם חיים, ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשבוכה אסור לטלטלו".

ומקורו מדברי התוס' (שבת מה, ב ד"ה הכא): "פירש הר"ר יוסף דלא נקט אפרוח חי משום דחי חזי לשחק בו תינוק כשבוכה. ואין נראה".

ואת טעם האיסור מבאר בשו"ע ר (סי' שח ס"ח): "כל דבר שאין תורת כלי עליו, ואינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה, כגון אבנים ... ובעלי חיים וכל כיוצא בדברים אלו ... זהו הנקרא מוקצה מחמת גופו". ומטעם זה נאסר משום מוקצה גם "עוף שראוי לצחק בו תינוק", שהרי גם המשחק עם העוף אינו עושה שהעוף יחשב כלי.

ואפילו כדור שמשחקין בו נתבאר בשו"ע ר (סי' שח ספ"ג): "אסור לשחוק בכדור בשבת ויו"ט לפי שאסור לטלטלו מפני שאין תורת כלי עליו. ויש מתירים לטלטלו ולשחוק בו ברה"י". ונהגו מקדם להקל ולא מיחו בידם הואיל ויש להם על מי שיסמוכו".

ומקורו בשבלי הלקט (סי' קכא): "אלו הכדורים שלנו אפילו כלי לא חשיבי, ומחשבת השחוק שחישב לשחק בו לא משוי ליה כלי". והיינו כיון שכלי פירושו שמשתמשים בו שימוש כל שהוא, ולא שמשחקים בו. ומכל מקום מביא גם דעת המקילים בזה, ולכן פוסק בשו"ע ר "ונהגו מקדם להקל ולא מיחו בידם הואיל ויש להם על מי שיסמוכו".

משא"כ בחיות מחמד, שסוכ"ס הבעלי חיים אינם חשובים כלים ולא אוכל, ואין המחשבה לשחק בו מחשיבה אותו כלי.

וכל ההיתר של בעלי חיים ביום טוב, הוא בעומד לאכילה, שאז נחשב מאכל על ידי זה. משא"כ כשדעתו לשחק בו, אינו נחשב כלי, ונשאר להיות מוקצה.



ויתירה מזו נתבאר בשו"ע ר (סי' שח ס"ח): "כל דבר שאין תורת כלי עליו, ואינו מאכל אדם ולא מאכל בהמה, כגון אבנים ומעות ... זהו הנקרא מוקצה מחמת גופו". דהיינו שזהו הטעם שהמעות נחשבים מוקצה, כיון שאינם כלי. ואף שעשויים לנתינה וקבלה, אין זה עושה אותם כלי, שהרי אין משתמשים בהם תשמיש כל שהוא.

[ועל פי זה יש לעיין בשטרות של משחק, ואלו שנותנים לילדים לאות הצטיינות וכיו"ב, אם אין להם דין מוקצה בשבת, שהרי עדיין אינם כלי. ואין כאן מקומו להאריך].

כך שגם נתינת וקבלת המעות, וגם המשחק עם חיות מחמד, אין מחשיבים אותם לכלי, ולכן נשאר עליהם שם מוקצה, לשיטת רבינו הזקן בשלחן ערוך שלו.

וכל זה כמובן מלבד איסור ההשתמשות בבעלי חיים, שהובא בשו"ע ר (סי' שה סכ"ג): "שאינן משתמשין בבעלי חיים כל עיקר, שכללו חכמים כל שימוש בבעלי חיים בכלל גזרת הרכיבה, שגזרו עליה משום שמא יבא לחתוך זמורה מאילן המחובר כדי להנהיג בה הבהמה שרוכב עליה, ואפילו בצדי הבהמה אסור להשתמש, כגון לשפשף התינוק בצדי גבה כדי לשעשעו". הרי שגם השפשוף שנעשה למשחק בבעלי חיים אלו נאסר מטעם זה.

ואף אם יש דעות אחרות בכל הנ"ל, לא באתי אלא לבאר ולסכם את שיטת רבינו הזקן בהלכה זו, בשלחן ערוך שלו.

שלום דובער לוין

בענין פתיחת כלים בשבת

כמי שעבר בעיון על קונטרס "פיה פתחה בחכמה" בענין פתיחת בקבוקים וקופסאות וכדומה בשבת, והיו לי הרבה השגות עליו, עיינתי בהתעניינות בויכוח שבגליון האחרון (קפ"ב) בין הרב שהשיג על הקונטרס בגליון קפ"א לעורכי הקונטרס שהשיבו על השגותיו והמשיג הגיב בתגובות קצרות מאוד, וברצוני להעיר כמה הערות.

א. הנה מסקנת הקונטרס הוא שגם אם פותחים קופסאות או אריזות וחבילות ושקיות חלב וכדומה בפתח שאינו יפה, כגון בשיניים או קריעה בידים, אעפ"כ חייבים להוריק תיכף ומיד את כל מה שיש

בפנים, והמשיג הוכיח מהמשנה דשובר אדם חבית להוציא גרוגרות, דלא התנו שצריך להוריק מיד הכל, ואדרבה לשון המשנה משמע שמוציא רק כמה גרוגרות, (והגרשז"א כבר דייק כן במשנה), ובעלי הקונטרס השיבו ע"ז דשם מיירי בשובר, ולא הבנתי את התשובה, שהרי כל הויכוח הוא על שובר ואינו עושה פתח יפה, ושו"ר שהרב המשיג השיב זאת בקצרה בסוגריים, אך צריך להוסיף דמה שהתחילו שהרב המשיג יצא לחלוק על הפוסקים בזה, וציינו להאגר"מ ושש"כ בשם הגרשז"א, עיינתי שם ונוכחתי שבשש"כ שציינו כתוב להיפך ממש ומתיר לפתוח כלים כאלו שאין חזרין ומכניסין בהם, וגם האג"מ מדבר מפתח יפה ובזה אסר, אבל לא בפתח שאינו יפה כפתיחת הקופסאות בפותחן או שקית חלב ע"י השיניים וכדומה.

ב. ובענין פתיחת גוף אטום הוכיח המשיג שהמשנה דשובר אדם מיירי בחבית סתומה ואטומה, מהא שהקשו הר"ן ועוד ראשונים ומובא בב"י דאיך הותר לקלקל בשבת הרי מקלקל הוא פטור אבל אסור, ותירצו דמשום צורך שבת התירו, ואילו לא היתה החבית אטומה אלא סגורה במגופה איזה צורך שבת יש לו לשבור אותה, הרי יכול לפתוח את המגופה, ובעלי הקונטרס השיבו ע"ז דאכתי הוא צורך שבת דכיון שרוצה לפתוח ע"י שבירה למה נחייבנו לפתוח דוקא ע"י התזת המגופה בסייף, ובתגובתו השיב המשיג דכיון שיכול לפתוח בהיתר לא הותר לקלקל בשבת.

אמנם נראה כוונת בעלי הקונטרס דכיון שקשה לו להביא סייף כדי להתיז את המגופה הוי צורך שבת לשבור את החבית באמצע ולעשות שם נקב שאינו יפה, אך אחר העיון ראיתי שזה טעות, שהרי מפורש בגמ' מיד אחרי המשנה שהשבירה נעשית ע"י סייף, ולכן אוקמי הגמ' דמיירי דוקא בדרוסות כדי שהסייף לא יהיה מוקצה, וא"כ הרי הסייף כבר בידו ויכול להתיז את המגופה שזה היתר גמור, ואיזה צורך שבת יש לו לשבור דווקא.

וא"כ אכן יש ראייה מוכרחת שהחבית של המשנה מיירי באטומה, שלא שייך לומר שמי שיש לו בקבוק בירה שלכו"ע מותר לפותחה ויהיה בידו פותחן, שיהיה יכול לומר שמתחשק לו לפתוח פתח ע"י שבירה באמצע ולא לפתוח ע"י הפותחן את הפקק, ובודאי שנקרא מקלקל בשבת שלא לצורך שבת שהרי יכול לפתוח את הפקק, אף כאן אילו היה כאן מגופה ודאי שנתחייבו להתיז את המגופה ולא לפתוח נקב של שבירה באמצע החבית. (וגם מסתבר שהתזת מגופה היא יותר קלה מחיתוך באמצע החבית), ופשטות שזהו כוונת המאירי שכתב שהחבית סתומה, דאל"כ אין כאן צורך שבת לקלקל.

ג. ובאות ז' טוענים הכותבים דהחזו"א הזכיר את הא דהיו נותנים לתוכה מסמרים או בורית רק לגבי הא דרוצה לרוקנו בבת אחת, אך עיינתי בחזו"א ולא ראיתי כדבריהם, שכותב ומקום הספק בזה הוא בשאין דעתו על הקופסא אלא להוציא מה שבתוכה ולזורקה באשפה, ולא נזכר בדבריו שזה בבת אחת, וכוונתו שאין דעתו על הקופסא להשתמש בה בשימושים חדשים, אלא להוציא מה שבתוכה ואפי' לאט לאט, ואח"כ יזרקנה לאשפה, וכן משמע בחזו"א שם באות י', שכתב להוציא מה שבתוכה עכשיו, ולא כתב "להוציא עכשיו" אלא "להוציא מה שבתוכה עכשיו", ולאפוקי דברים חדשים שאינם בתוכה עכשיו.

ד. ודאיתנא להכי מתברר שגם מה שטוענים הכותבים שמדברי רש"י אין רואים כלום, הצדק עם הרב המשיג, כי רש"י כותב להוציא ליחה של עכשיו, ואילו היו חייבים להוריק הכל בבת אחת היל"ל "להוציא עכשיו", אבל הלשון להוציא של עכשיו משמעו שזה רק לאפוקי מה שיבא אח"כ ואינם שם עכשיו, אך מה שיש שם מכבר מותר להוציאם לאט לאט, כי תיבת עכשיו אינה על הזמן של ההוצאה אלא תנאי על הדבר שיש שם, שהוא דוקא שיש שם עכשיו ולא מה שיבא אח"כ, ובגמ' ופוסקים לא כתוב בשום מקום שצריך להוציא מיד הכל, וגם מסביר לא יעלה הדעת שהפותח פצע מחויב להוציא את כל הליחה בבת אחת.

וראוי לציין כי שמעתי מכמה ת"ח מובהקים שנהנו מאוד מהמאמר של ההשגות על הקונטרס והזדהו עם הדברים.

אך מש"כ הרב המשיג בתגובתו על אות ו' שעל ענין פתיחת גוף אטום, דהגמ' דמתיז ראשה בסייף מיירי בחבית אטומה, זה לא נכון כי ברייתא זו מפורש דמיירי ביש לה מגופה והוא רוצה לפתוח בעין יפה.

גם מש"כ שם באות ד' דאין כזה משפט "חבית מגופה", אך כוונת הכותבים דחבית מגופה היא כמו תריסים מוגפים, שפירושו שהחבית סגורה עם מגופה, וגם לא מובנת תגובתו על הדמיון להלכות נט"י שכלי שמתקפל אינו כלי.

בברכה
מ. גולדנברג

תגובת הכותב

ייש"כ לכותב המכתב, ואכן מאחר שמכתבם של עורכי הקונטרס הגיעה ברגע האחרון לפני הדפסת הקובץ, ומחוסר זמן כתבתי תגובתי בקיצור הקיצורים, ויש עוד הרבה מה להוסיף.

ועל מה שהעיר שהברייתא דמתיו ראשה מיירי ביש לה מגופה, יפה העיר, ואמנם תגובה זאת אינה שייכת על זה, והתשובה הנכונה על מה שציטטו ממאמרי באות ל' שהבאתי את הברייתא להוכיח על גוף אטום, כי להד"ס, שלא ע"ז הבאתי את הברייתא, אלא להוכיח שאף אם עושה "מצב חדש" בהחבית, כמו שרוצה לעשות פה רחב של עין יפה ולשנות את צורת החבית מ"מ מותר, כיון שאינה גמר מלאכת הייצור והתכלית היא להוציא, וזאת כתשובה על טענתם שע"י הפתיחה נעשה מצב חדש שיוכל להוציא המשקה. (ועוד יגיע זמן שיצטרכו להתווכח שלא לחייב בפדיון הבן את בתם השניה של כהן ולויה...).

ועל מה שהעיר דחבית מגופה הכוונה חבית סגורה כמו תריסים מוגפים, התשובה היא דאילו כתב רש"י חבית "מוגפה" היה זה נכון, אבל חבית "מגופה" הוא כמו "בקבוק פקק" כי מגופה היא שם עצם, ומי שיכול להבחין בין יוצר ליצור יבחין בין מוגפה למגופה.

ובענין הדמיון לנטילת ידים, ראשית דבר זה נכתב רק כהוספה, ופירושו התגובה הקצרה היא, דודאי מעטפה שתכלית שימושה היא להחזיק נייר בפנים א"כ נקראת כלי גם כשנוגעים הדפנות זב"ז, אבל שקית חלב שתפקידה להחזיק חלב בקרבה ולהיות כלי קיבול, אם לאחר פתיחתה תתקפל השקית ואח"כ יבכו על החלב שנשפך, לא שייך לומר שעשה כלי, וזה דומה לנט"י שצריך להיות כלי קיבול.

ובהזדמנות זו נרחיב קצת בשאר הדברים שנכתבו בקיצור:

א. מש"כ עורכי הקונטרס בענין פקקי הפלסטיק אות א' שהגרשו"א כתב דברים אחרים ממש"כ בהמאמר, ולעולם גם הוא מודה דשלימות הפקק הוא בלי הטבעת, אלו דברים שאינם נכונים, הגרשו"א כותב שהפקק ראוי לשימוש גם עם הטבעת, ומה שבלי הטבעת השימוש הוא יותר נוח אינו מחמת מעליותא אלא מחמת גריעותא, מפני "שבפעם הראשונה יש גם הנאה של הברגה וסגירה מוחלטת" (כ"ה) לשונו במכתב שבמאור השבת ח"ב סי' כ"ג אות ז') וזהו ממש אותה הסברא שהביא הקונטרס עצמו משמו על היתר פתיחת פקקי בירה, ואל"כ הרי כל כלי שבעולם הוא כן שע"י השימוש נעשה יותר נוח, כי כלי משומש הוא יותר נוח מכלי חדש, ויהיה אסור ללבוש נעליים חדשות וכדומה, משום מכה בפטיש שע"י ההליכה נעשה יותר נוח ללבישה. (ולא כדאי להתווכח בדקדוקי הלשונות של המנח"ש אלא באמיתות הדברים).

וע"ז הבאתי הוכחה מפתחת פקקי כתר שהתיר החזו"א לפותחן אף שהרחבת הזר הוא מכה בפטיש, אלא משום שגם בלי ההרחבה הוא ראוי ע"י מאמץ גדול, וכ"ש פקקי הפלסטיק שראויים בלי מאמץ גדול, והם השיבו שפקקי הזר של הבירה תכליתם הוא רק לסגור פעם ראשונה ולא לשימוש חוזר, אולם הם אינם יודעים שעד לפני זמן לא רב, ובודאי בזמן החזו"א, היו כל הבקבוקים סגורים רק בפקקים כאלו, וגם בבקבוקי היין שנפסלים לקידוש והבדלה ע"י גילוי היו עם פקקי כתר, ואיך עולה על הדעת שלא נוצרו לשם סגירה חוזרת, אלא ודאי שכולם הבינו שאין ע"ז שאלה של מכה בפטיש.

ב. ובענין מנין הגדולים אני נמנע מאוד מליכנס לענין הפקקים של מתכות שזה נושא אחר ורחב מאוד, אך מה שהקונטרס מניח הנחה שכל אלו שאסרו של מתכות אסרו גם של פלסטיק, היא הנחה מוטעית שאין לה בסיס, שלא דיברו בזה, והרי יש בה טעמים שאין בשל מתכות, ומה שהביאו מהשכות יצחק שהגריש"א אסר גם משום מכה בפטיש, הנה הגרמ"מ קארפ בספרו מביא בשמו שרק אסר משום מחתך, ויש נפ"מ להלכה בזה, דכיון שהוא רק משום מחתך אם נשארו קצת נימין מחוברים התיר הגרש"א את

הפתיחה, ויותר אין להאריך בזה. (ובקובץ מבקשי תורה גליון מ"ט הביא שהחזו"א אמר על אחד שכל "מותר" שבשו"ע עולה לו בבריאות, מפי ר' שמעון יוד'ק).

ג. ובענין פתיחת פתח בכלים שאין משתמשים בהם שימוש חוזר, כבר העיר יפה בעל המכתב דלעיל דשלא בצדק הציגו תמונה מעוותת כאילו באתי לחלוק על הגדולים, וההיפך הוא הנכון, וכן הראיה מרש"י והראיה מהמשנה והטעות שבתשובתם, דברש"י מוכח שרק אם פותח לשם שימוש חוזר אסור, והמשנה מיירי כמו בנידונינו שהוא פתח שאינו יפה.

ד. ובענין גוף אטום, כבר כתב התהלה לדוד ועוד הרבה, דכלי אטום הוי כלי, ועל ההוכחות שמשנתינו דשוכר אדם מיירי בחבית אטומה, כותבים עורכי הקונטרס שהם באים להראות שכל ההוכחות אין בהם ממש, אך האמת שהם עושים כל טעדי לברוח מן האמת, כי ההוכחות הם ממש איתנות כסלע, דהמאירי והכפ"ת כתבו שהחבית סתומה וא"א להוציא אלא ע"י מקלקל, ואילו היה שם מגופה הרי אפשר להוציא שלא ע"י שבירה אלא בהורדת המגופה שזה דבר המותר, וכן אין כאן צורך שבת כמו שהאריך הכותב לעיל שמפורש שהסיף כבר בידו ויכול לפתוח בהיתר, וכ"כ רש"י במשנה שוכר אדם בסכין או בסיף, וכן שאר ההוכחות שכבר נכתבו בתגובות הקצרות, שלא השיבו כלום עליהם.

ה. גם ההוכחה מעירוב הנתון במגדל ואבד המפתח, היא ראייה חזקה שאין עליה תשובה, והכותבים השיבו עליה תשובה של התחמקות מובהקת, כי מפורש בתוס' שבת ובעירובין וכן ברא"ש וטור ושו"ע, דשבירת פותחת דהיינו מנעול הוא כמו לשבור עצם הכלי, וכשנאבד המפתח הוי המגדל כלי אטום וסתום שאין אפשרות לפותחו בהיתר, ואם ישברו את המנעול הוא כמו שבירה באמצע החבית, ואי"ז פתיחה של הנעילה, ואעפ"כ כתבו בירושלמי ובתוס' וכל הראשונים פה אחד שזה דומה למתני' דשוכר אדם את החבית ומותר לשבור את המגדל ולפתוח פתח שאינו יפה כדי להוציא את העירוב, ומפורש בדבריהם דמתני' מיירי בחבית אטומה ומותר לשבור אותה ולהוציא גרוגרות כמה שצריך ולהשאיר את הנתור בפנים.

ו. ומה שהביאו אפושי גברא להפחיד את המעיניים, אינם נכונים בעליל, ההר צבי כתב רק דיש לעיין ולא פירש, המנח"י פירש להדיא דזה דוקא אם הדרך להשתמש בהם שימוש חוזר, היפך דברי הקונטרס, גם בקנה בושם כתב אם ראוי להכניס בו דברים, והשבט הלוי רק הביא את המחלוקת של החזו"א עם התהילה לדוד, ובח"ג סי' ל"ה על שאלתו של אחד שנהג לאיסור, אם נאסר המאכל, השיב שאין דעתו נוחה לאסור כיון שיש מקילין לגמרי לפתוח.

ז. ובענין אלפסין חרניות שביארו בטעות את דברי ר"ת שהטעם הוא שהכפריים אוכלים עליהם כשהן סגורים, אך לא כתבו התוס' דבר זה לטעם, אלא לבאר איך נמצא כלים סגורים כאלו, לכן כתבו דהכפריים אין מקפידים לקנותם אחרי החיתוך אלא קונים אותם כשהן סגורים ולכשיצטרכו יפתחוהו, ולכן כתבו חז"ל "חרניות", והראיה שהרי ר"ת עצמו בספר הישר בב' מקומות וכל הראשונים בביצה ל"ב ובשבת פ"ד שהביאו את דברי ר"ת, בשום מקום לא נזכר שאוכלים עליהם, אלא הטעם שכתב ר"ת וכל הראשונים (לא רק הרמב"ם והראב"ד) דכיון שעומדים ליפתח הוי כלי גם כשהוא סגור.

וזה עוד ביטול למה שניסו לחלק בין אלפסין חרניות לקופסת שימורים, שהקופסא עדיין לא הגיעה זמנה להפתח, שהרי גם האלפסין של הכפריים אין פותחין אותן אלא כשיצטרכו להם שהרי אין מקפידים לאכול עליהן כן.

וזה מוכרח בדברי ר"ת שהוכיח מגיטין ס"א דבעומד להפתח טמא היסט, ולדבריהם אכתי לוקמי בסתימא מעליא והרי לא הגיע זמנו להפתח, וכן מוכרח מקושית תוס' והראשונים בשבת כ"א דאולי נטמא פך השמן בהיסט, ומאי קשה, הלא יכלו לסגור בסתימא מעליא והרי לא הגיע זמנו להפתח, וגם לא יוקשה קושית הנובי"ת או"ח קל"ז על הב"ח ודו"ק, ומוכרח דכל כעין שימורים נקרא כלי ואין בו חסרון פתיחה ופתוח דמי.

וזאת בנוסף שהדבר הוא איפכא מסתברא דהתם מתחילת ברייתן הם סגורים וחלולים ואינם משמשים ככלים, וכאן היו פתוחים והכניסו אוכל לתוכם וסגרום כדי שישמרו על האוכל ומשמשים ככלי גמור, ודאי דנקראו כלים, וכלשון רבינו חננאל דכלי הוא אע"פ שלא נפתח, וגם מה שחילקו בהערה בין חרס למתכות הוא איפכא מסתברא דקופסאות שימורים של מתכות נגמרה מלאכתם יותר מכלי חרס שעדיין לא נתפרדו מתחילת ברייתן.

ח. ומה שהוסיפו לטעון למה לא השמיענו השו"ע והפוסקים דמותר לפתוח אלפסין חרניות, כבר השבנו בתגובה בקצרה שזה טעות, כי כבר כתבו השער המלך והשפ"א דהגמ' והירושלמי השוו דיני מלאכת שבת להלכות טומאה רק לענין שאין זה עשיית כלי כיון שהוא כבר כלי מקודם, וגוף אטום הוא כלי.

אבל מ"מ זה אסור בשבת משום גמר מלאכה שהרי הכלי לא נגמר עד שיחתכוהו ויפתחוהו, וע"ז כתבנו בהמאמר דזה לא שייך בקופסאות שימורים, כיון שהכלי כבר נגמר ייצורו כשמלאוהו וסגרוהו, וכשפותחין אותו מפרקין אותו כדי להוציא את האוכל ולא גומרים את ייצור הכלי, וא"כ הדרך להכניס שם דברים חדשים, דאז הוא תיקון כלי לשימוש הבא.

וזה עוד ביאור למה לא התירו לפתוח אלפסין חרניות בשבת ויו"ט, דהתם נהי שפתיחתן לא היא עשיית כלי כיון שהיו כבר כלי מקודם, אבל הרי מכשירין אותן להכניס בהן דברים והיו תיקון כלי, ובה אכן גם בקופסאות שימורים אם דרכם להכניס בהם דברים חדשים אסור לפותחם, אבל הנידון שלנו הוא בזמנינו שאין הדרך להשתמש בהן אלא להוציא מה שיש שם, ולכן אין כאן לא עשיית כלי ולא תיקון כלי.

ט. ומסקנת דבריהם תמוהים מאוד, שכותבים שהאיסור הוא מפני שמכשירים את הקופסא או שקית החלב שיוכלו להוציא מהם את התכולה, והרי זהו עצם דברי חכמים שובר אדם את החבית, שהתירו חז"ל לפתוח כדי להוציא, ולדבריהם מאי ירוויחו כשמוריקים את האוכל או המשקה בבית אחת או במעמד אחד, וכי יש הבדל לכמה זמן עושים את הכלי הרי עשיית כלי לרגע ג"כ אסור, ומה ההבדל בין אם מוריק את השוקו לתוך פיו או לכלי אחר, וברור שהתירו חז"ל להוציא ולא חילקו בין הוצאה מהירה להוצאה איטית, דמאי נפ"מ בזה, וכבר הוכחנו לעיל דבמשנה משמע שאינו מוציא את כל הגרוגרות וכן מפורש בלבוש ובעוד פוסקים.

וביותר מופרכים דבריהם עד היסוד, שמסיקים דגם אם גוף אטום הוא כלי ודינו כמו כלי עם מגופה שאין איסור בעצם הפתיחה, מ"מ כיון שבאופן טכני הוא מכשיר את השימוש של הוצאת האוכל מה שהיה נמנע קודם, הוא תיקון כלי, דא"כ אין שום הבדל בין שבירת פתח בחבית אטומה לחבית עם מגופה הטוחה בטיט, כי בשניהם אין איסור בעצם הפתיחה, ובשניהם מועילים ומכשירים את הכלי שיוכלו להוציא כי גם במגופה עם טיט אין אפשרות להוציא בלי ההתזה ונמנע השימוש ואין נפ"מ מציאותית ביניהם, והרי מפורש בברייתא וגמ' ורמב"ם ושו"ע בלי שום מפקפק שמתז אדם את החבית בשבת, וגם בגוף החבית, "ומניחה לפני האורחים", ואינו מוריק את היין.

י. ולא עלה וגם לא יעלה על דעת אדם מעולם ועד עולם לאסור מה שהקונטרס אוסר ועוד מחייב חטאת, את השותה שקית שוקו או איגלו קטן, וכן האוכל קרחון או וופל מתוך העטיפה וכיוצא באלו. ומפורש במג"א ש"כ"ח ל"ג דפתיחה להוציא "אינה גמר מלאכה ואי אפשר לבא לידי חיוב מכה בפטיש בשום פנים".

יוחנן הכהן שברדון

בענין ביעור יין של שביעית קודמת ובענין איסור מחתך בפתיחת פקקים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך.

א) בדבר הנדפס בקובץ קפ"א (תשרי חשון ע"ו) עמ' קפ"א, ע"ד ביעור יין של שנת שביעית שנשאר לשמיטה הבאה, ונדפסו שם דברים בשם הגר"א"ל והגר"ח"ק.

ברצוני להעיד מה ששאלתי בעצמי שנת שמיטה ס"ח להגר"ח"ק שליט"א שאלה זו ששמעתי מידידי [הרה"ג משה שרם שליט"א מבית שמש] על המעשה שקרה כן אצלם שנשאר להם יין משמיטה העברה, האם צריך לבער עוד הפעם.

ושאלתי א"ז להגר"ח"ק שליט"א והיה פשוט בעיניו שאי"צ לבער עוד הפעם, ואפי' כמעט שלא הבין מה יש לשאול כאן.

א"כ תמוה בעיני מש"כ הגרי"א דינר שליט"א בשמו.

ב) קראתי את מאמרו הנפלא של הגאון ר' יוחנן שבדרון שליט"א בגליון הנ"ל שהאריך בענין פתיחת בקבוקים בשבת וכתב בזה דברים בהירים כדרכו הטוב.

אבוא אעירה במש"כ שם במאמרו הנ"ל [אות ה' ו' ז'] בטעם הדבר למה אין בפתיחת הפקק משום מחתך וכתב שם בזה כמה טעמים.

נלענ"ד עוד סברא דאין בזה משום מחתך, ע"פ דברי הערוך לנר לסוכה ל"ג ע"ב, שהאריך להוכיח דאין חיוב מחתך רק בכלי ולא ביד, והנה ביאר שם הערוך ל"ג למה במיעוט ענבי הדס ליכא משום מחתך כמו קטימת קיסם, וביאר בזה ע"פ מה שהוכיח במישור מדברי הרמב"ם דשם בקטימת קיסם מיירי דוקא בכלי, ע"ש בדברי הערוך ל"ג.

ולכאורה כאן שפתיחת הפקק הוא ביד אין בזה איסור מחתך, א"כ נוסף בזה עוד סיבה שאין כאן מחתך בפתיחת פקק בשבת.

בברכת התורה

אריה פאם

בני ברק

בענין אכילת תערוכת חלב בפרווה בסעודה בשרית

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י. בגליון האחרון (קפ"ב) כתב הר"ר יעקב אקער שליט"א מאמר שלם ערוך בטוב טעם ודעת על אודות פרוסות גלידה חלביות שנתערבו בפרוסות פרווה, אם מותר להגישם לאורחים אחר סעודה בשרית, ושוטט אנה ואנה בכל מרחבי הלכות בשר וחלב ותערובות, וביאר כל הצדדים בזה בבקיאיות עצומה, ומ"מ נפלו כמה שגגות בדבריו, וכדלהלן:

א. מ"ש בסוף אות י"א ש"נפסד המאכל לגמרי ע"י הטעימה", אינו מדויק, שהרי אפשר בקל להטעמו ע"י חיתוך מדויק ושווה, שיהא ראוי להגישם גם אח"כ, אלא שבלא"ה נראה להקל בזה, כיון שעד שיחפשו אדם שלא טעם טעם בשר, ויטעם כל חתיכה בפנ"ע ויתבונן בטעמה, יימסו כל הפרוסות, ומשו"ה נחשב מתקלקל.

ב. מה שרצה לדמות (באות י"ז) ענין זה לפת שאפאה עם הצלי, לענ"ד אינו דומה, דהתם אסרי' משום דהוי דבר שיש לו מתירין מיד, והכא, הרי אין לו מתירין מיד, אלא ודאי הוי כשאר דברים שיש להם מתירין התלויים בזמן, וכביצה שנולדה כיו"ט וכדו'.

ג. מ"ש באות י"ט והאריך לבאר דלא שייך כאן ענין דבר שיש לו מתירין, הנה, המבואר מדבריו הוא שמשום ב' טעמים ל"ש כאן דשיל"מ: א. דכאן הנידון הוא על החתיכה, והיא לא תהא מותרת לעולם לאדם בשרי, ותמצית כוונתו היא דהכא האיסור גברא, ושאר דשיל"מ הם חפצא, והנה, הא דבאיסור גברא לא שייך דשיל"מ אינו מוסכם כלל לכו"ע, דהן אמת דיש כמה אחרונים שכתבו כן בפירוש (הובאו בליקוט מגדים סי' ק"ב שפתי דעת אות ע"א), אבל מאידך הרבה והרבה אחרונים מצאנו ששקלו וטרו בענין האם שבועה הוי דשיל"מ, ושבועה הרי איסור גברא הוא, וע"כ דס"ל דאף איסור גברא הוי דשיל"מ, ובפרט שמצאנו גם ראשונים (הרמב"ם (הלכות נדרים פ"ה הי"ד וט"ו) והריטב"א (שבועות ד'')) שסוברים כך, וא"כ בוודאי נראה שמשו"ה לבד אין להקל בזה. ב. דהוי חוכא ואטלולא שנתיר לאכול את החתיכה ביחד עם בשר, ואחר אכילת בשר נאסור אותה. ולא ידעתי לצחוק מה זו עושה, הא אכילתה בבשר אין לה מתירין, משא"כ אכילתה אחר סעודת בשר יש לה מתירין, שימתין עד עבור ו' השעות, ומה בכך שימתין מעט ויאכלנו.

ד. עוד כתב שם באות כ' להתיר מטעם דיצטרך לקנות גלידה חדשה, והוי הפסד, ואינו נכון כלל, וכי אפשר לפרש כך בדברי רבותינו? ! והלא הם לא כתבו היתר ד"הוצאות" או "טירחא" (ועי' להלן), אלא כשצריך להוציא ההוצאות בכדי להתיר האיסור, וכמו בהגעלת כלים, שהיה נחשב לדשיל"מ מטעם דאפשר להגעילו, וע"ז כתבו דכיון דצריך להוציא ההוצאות להתירו אין זה דשיל"מ, אבל מעולם לא מצאנו מי שיתיר תערובת ביצה שנולדה כיו"ט מחמת שאל"כ יצטרך לקנות ביצים אחרים, והכא נמי מי שיצטרך לקנות גלידה חדשה, אינה הוצאה להתיר האיסור, ופשוט שאת זה לא התיר שום פוסק.

וגם ההיתר והוצאות שכתב אינו מוסכם אליבא דכו"ע, שהרי הש"ך שם (סק"ח) לא התיר רק בהפסד מרובה, ואף שאפשר קצת לחלק דהתם היינו משום שחשש גם לטעמי הרא"ה, והכא לא שייך טעמו הראשון, מ"מ מנ"ל לחלק, וצריך אדם גדול שיבין עומק דברי הש"ך משום איזה טעם החמיר באין הפסד מרובה.

עוד הביא שם כדבר פשוט דברי החכמת אדם (כלל נ"ג סעיף כ"ג) להתיר בטירחא מרובה, ובאמת בפתחי תשובה (סי' ק"ב ס"ק י') מביא תשובת חוות יאיר (סי' קל"א) שכתב כדבר פשוט שלא מצינו שטורח מוציא הדבר מדין דשיל"מ.

ה. מה שהביא באות כ"ב בשם הצ"ח להתיר מטעם דהאורחים יפסידוה, הנה היא סברא חזקה, אלא שידוע שהצ"ח לא כתב דבריו בספרו זה לפסוק ממנו הלכה למעשה, אלא ללמוד וללמד, וא"כ א"א לסמוך ע"ז לגמרי.

מה גם שאם נאמר כדברים האלו, נכנס למחלוקת האחרונים בענין אי דבר שיש לו מתירין לאחד הוי דשיל"מ לאחרים ג"כ, דהמג"א אוסר בזה וכ"פ הרבה פוסקים, ומאידך אחרים חלקו ע"ז וכמובא בליקוטי מגדים (שם שפתי דעת אות ע"א), והכא נמי, כיון שלבעל השמחה הוי דשיל"מ, שהרי הוא יכול לחזור בכל שעה שירצה ולאוכלה, א"כ אפשר שחל נמי דשיל"מ לאחרים.

אומנם להלכה נראה דא"צ לאסור התערובת משום כל הנ"ל, דכבר יש לו להרב הנ"ל צירופים למכביר להתיר תערובת זו, ולא כתבתי אלא לקושטא דמילתא ולהסיר מכשול לרבים.

ביקרא דאורייתא

שמעון רבינוביץ

כולל תפארת אשר

מודיעין עילית

תגובת הכותב

ראיתי את הערותיו של הר"ר שמעון רבינוביץ שליט"א ונהניתי מאד שעבר על המאמר והעיר והאיר כדרכה של תורה, ועתה אענה אף אני את חלקי, לפי סדר הערותיו.

א'. הכל לפי הענין, ובדרך כלל נפסד המאכל ע"י טעימה עד שאינו ראוי להגישו לאורחים.

ב'. לענ"ד שניהם שווים, וכמו ששם מתירים לו לאכול הפת עם כותח כיון שלאכילה זו אין לו מתירין. ה"ה לגבי הגלידה, אם אדם רוצה לאכול עם בשר נתיר לו, מכיון שלאכילה זו אין מתירין, וכפי שנתבאר בארוכה, ופשוט.

ג'. לא חילקתי בין גברא לחפצא, ונראה מהערתו שלא הבין את הדברים לאשורם. ובמש"כ הרב המשיג וז"ל - "הא אכילתה בבשר אין לה מתירין משא"כ אכילתה אחר סעודת בשר יש לה מתירין שימתין עד עבור ו' שעות ומה בכך שימתין מעט ויאכלנו", הנה דברים אלו הם תמוהים ואינם נשמעים לאוזן, שהרי לאדם בשרי שרוצה לאכול את תערובת הגלידה הינך אומר שימתין ולא יאכל בשר ו' שעות ורק אח"כ יוכל לאכול, אבל אם ישאלך תוך כדי דיבור אם מותר לו לאכול עם בשר תתיר לו. אתמהא.

ד'. מצינו בפרי תואר (ק"ב סק"ה) שמסתפק לגבי הוצאות חימום המאכל, והנה אף שאינו כדי להתיר את האיסור אנו רואים שזהו נכלל בהיתר הוצאות. וכן מצאתי בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' קצ"ח) שכותב בפירוש לגבי קמח למצה שמורה שנתעוררה שאלה בה, דאף שהוא דשיל"מ לאחר פסח, מכיון שלאחר הפסח יהיה שוויו נמוך בהרבה - לא הוי דשיל"מ. וכמו כן נראה כשנעיין בטעם איסור דשיל"מ כפי שכתב רש"י דעד שתאכלנו וכו', לכאורה יוקשה, הלוא האיסור כבר נתבטל ולמה לנו לאוסרו, וביארו האחרונים, דמכיון שעתידי להיות מותר, גזרו חכמים שבאופן שאינו מפסיד - ימתין עד שיבוא המתיר, ולא חילקו בסוגי ההפסד.

היוצא לנו מכל זה, דמכיון שאי אפשר להוכיח שיש חילוק בסוגי ההפסד, נשארים דברי, שנכתבו בגדר לכאורה, שרירים וקיימים.

ובמ"ש לגבי טורח, הנה בפרי חדש (סק"ח) מביא שכל הראשונים מודים דטורח גדול מוציא מדין דשיל"מ, והוא סוגיא ערוכה בב"מ נ"ג עיי"ש, וא"כ יש ליישב את דברי החות יאיר שהביא הרב המשיג, דהוא מייירי רק בהתרת נדרים וצ"ע.

ה'. הבאתיו כיהודה ועוד לקרא, וכדאי הוא הצל"ח לסמוך עליו ובודאי לצירוף היתר. והכל בא על מקומו בשלום, ושלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

יעקב אקער

הערת המערכת:

עוררנו בנוגע למסקנת הדברים, כי אף שהכותב העלה להיתר, אך חמירא סכנתא מאיסורא, ופעמים שבין האורחים נמצא אחד שרגיש למאכלי חלב, וכידוע אכילת מאכל המכיל חלב אף באחוזים נמוכים מכניסם לסכנה ממשית, וביושבם בסעודה בשרית אינם חוששים ואוכלים, ע"כ יש מאד מאד להיזהר בזה.

במקום קו התאריך לדעת הבורי והרו"ה

בגליון האחרון הופיע מאמר סיכום של הרב שבדרון שליט"א בענין קו התאריך. בשורות הבאות אין כוונה לחוות דעה בפולמוס הכללי של קו התאריך שכבר נידון בעבר, והוקצה לו רק מאמר סיכום.

מה שהסב את תשומת ליבי באופן נקודתי, קביעת הרב הכותב שמאחר וידוע כיום שמירושלים לקצה המערב אין ו' שעות ולא כפי שסבר הרו"ה, גם לדעת הרו"ה משתנה מקום קו התאריך מזרחה ליפן, והדגים זאת במפות, ומאחר ודרושה זהירות בכל כה"ג, באתי להעיר על הדברים בשורות הבאות.

תמצית דברי הרב שבדרון כפי הבנת הכותב:

- מוסכם אצל הרו"ה כדבר מוחלט שחצי העולם הוא יבשתי, ותופס י"ב שעות של מהלך השמש.
- מוסכם אצל הרו"ה שהקצה המערבי של היבשה הוא חוף ספרד.
- דעת הרו"ה שקו התאריך הוא בקצה המזרחי של היבשה שהוא י"ב שעות קודם המערבי.
- הרו"ה קבע את קו התאריך בחוף סין שש שעות קודם לא"י משום שסבר שבין א"י לספרד יש שש שעות, וביחד י"ב שעות.
- לפי הידוע כיום אינו כן, ונמצא שקו התאריך שהוא י"ב שעות מזרחה לקצה המערב נמצא בסוף סיביר, וא"כ יפן מערבית לקו ומקדימה לא"י, וגם הרו"ה היה מודה לכך.
- בכדי שיתקיים פי' הרו"ה בגמ', שמקום חשבון המולד מקדים י"ח שעות לפני שוכני קצה המזרח, צריך לשנות את מקום המולד, שאינו כמש"כ הרו"ה בירושלים, אלא בטבור הארץ מזרחה לירושלים. וכדעת היסודי.

עתה אבוא בהבהרה על הדברים:

הרו"ה פתח מתחילה בתיאור מהלך היום, ולצורך כך חילק את הקו הסובב את אורך הארץ, לארבע נקודות, א. קצה המזרח ב. ירושלים ג. קצה המערב ד. טבור הים, ובין כל אחת שש שעות.

בתיאור זה עדיין לא קבע הרו"ה שום מסמרות וקבלות מסוד העיבור- למעט מה שהתחיל את היום מנקודת המזרח-, ואין כאן אלא חלוקה לצורך תיאור מוחשי של מהלך היום בארבע רבעי הכדור כפי המציאות שהיתה ידועה אז, שהרי מה שציין מרחק ו' שעות בין הנקודה הב' לג', - אם הכונה לחוף ספרד וכמבואר במאמר -, ידוע כיום שאינו כן, וממילא גם שאר הנקודות שציין הם שלא במקומן.

להלן הקטע העיקרי והקובע בדברי הרו"ה.

"ודע כי סוד העיבור המסור בידינו יסודתו בהררי קדש והם שתי הנקודות מן הארבע הנזכרות, האחת ארץ ישראל, והוא אדמת קדש אשר בה עיר הקדש והוא המקום אשר בחר השם לשום את שמו שם

שנאמר עליו לשכנו תדרשו ובאת שמה, והשנית קצה המזרח שהוא תחלת היישוב וכנגד מה שאמר הנביא והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו, ופי' הענין הזה כי חשבון המולד שאנו אומרים שהוא כיום פלוני בכך וכך שעות מן היום או מן הלילה הוא כנגד ירושלים, ומה שאנו דנין על ראיית הלכנה מתוך חשבון המולד כפי מה שאמר אבזה דרבי שמלאי לפני ר' שמואל הוא על ראיית הלכנה בקצה המזרח כו'".

מבואר כאן שקביעת המולד כנגד א"י וירושלים לא משום שהיא טבור הארץ, אלא שהוא המקום אשר בחר השם לשום את שמו שם כו', וזו לא הנחה גרידא לצורך פירוש הסוגיא, שניתן להחליפה לפי הצורך בטבור הארץ, אלא זו מסוד העיבור המסור בידנו שיסודתו בהררי קדש, [וכ"כ בכוזרי דמה שאמרו נולד קודם חצות כו' הכונה היא לארץ ישראל שהיא מקום התורה, ולא הזכיר טבור הארץ].

זאת אומרת שאם נקבל את השינוי המתבקש בקו התאריך כפי המבואר במאמר, נדחה פירושו של הרז"ה בסוגיא, כיון שלא ניתן להחליפו במיקום אחר.

ועתה אבוא לעצם הנחת הרב הכותב שליט"א.

הנה הרב הניח שלדברי הרז"ה דבר מוחלט הוא ובלתי משתנה שחצי העולם הוא יבשתי, ותחילת היישוב הוא י"ב שעות מזרחה לקצה המערב, וכאילו מפורש תנאי כזה להדיא, ואני בעניי לא זכיתי להבין, הנחה זו אמנם עולה מדברי הרז"ה, אבל היא עולה רק ממילא בחדא מחתא עם ההנחה שלו שהיבשת נמשכת אחר ירושלים ו' שעות, וכיון שידוע כיום שהמרחק בין ירושלים לספרד קטן בהרבה, כל חלוקת הרז"ה בטילה, וגם היבשה מאבדת חלק מאורכה.

לסיכום הדברים.

נראה שאין שינוי מהותי בדברי הרז"ה בעקבות המרחק בין ירושלים לספרד, כי העיקר בביאור סוגיא דר"ה הם שני הנקודות הראשונות, ירושלים, וקצה המזרח [צין], שביניהם ו' שעות, ויסודם בהררי קודש מסוד העיבור, ושאר הנקודות הם רק כלי לתיאור מהלך היום.

גם מסתבר שהרז"ה לא בא לקבוע מסמרות בהחלט שיש שוכנים בקצה המערב, רק כלל ההתייחסות היתה שיש חצי כדור עליון מיושב, [ובאמת רובו מיושב], וחצי תחתון נעלם שכולו ים, וצין היא הקצה המזרחי של העליון וממילא ירושלים היא מרכז וטבור הכדור העליון, ואין זה משנה אם מתברר שיש בחלקו המערבי של העליון ים, גם מה שנקט הרז"ה לשון שוכני קצה המערב יתכן לפרש כמו שכתב ולשוכני קצה המזרח לא יתחיל עד י"ח שעות, ושם אוקיינוס, וכתב כן להמחשה בלבד].

בברכת התורה

יהושע וולף

בני ברק

תגובת הכותב

בודאי שאין כוונת הכותב על הרעיון ההזוי, שבידי הכוזרי והרז"ה היה "סוד העיבור" בקבלה, ושפירושם שבגמ' הוא ניהו סוד העיבור שנתקבל בסיני ובסוד הזה נאמר שמקצה המזרח עד א"י ש' ו' שעות, והיינו שהם עקפו את כל הגאונים והראשונים וקיבלו בבלעדיות ממקור עלום את הסוד, והגאונים לא ידעוהו, והראשונים שאחריהם שחלקו על פירושם העיוז לחלוק על סוד העיבור שניתנה למשה בסיני ואף לכתוב עליו שהוא שיבוש, והנה אחד מהיסודות של סוד העיבור הלא הוא זמן ראיית המולד, והרז"ה עצמו כותב שלקחו מפי חוקרי האומות, וכן את המרחק בין בבל לא"י כותב בשם בעלי המחקר, והראב"ד בהשגותיו כותב עליו שדבריו הם עפ"י החזוים הלועזיים ואינם מפי אנשי התלמוד, וכן האריך המהר"ל, והחזו"א כותב שהם עשו פשרה ושזה היה עפ"י "שיקול דעתם".

וברור שהרז"ה בא "לפרש" את סוד העיבור שכתבה הגמ' בלשון רמזים, והראשונים שחלקו עליו פירשו אחרת את אותו סוד העיבור, וכמו שהקדים הרז"ה "נשאני לבי לכתוב דעתי בפירוש שמועות הללו".

תיאור ד' הנקודות שכתב הרז"ה הוא התשתית שביסס עליו את פירושו, שהעולם נחלק בין חצי יבשה לחצי ים, דלולא זאת אין סיבה להתחלת מזרח, וגם הכותב מסכים בזה שהרז"ה כתבו לפי המציאות שהיתה ידועה אז ואינה כפי המציאות האמיתית שנתבררה היום ע"י תמונות.

והנה כשמחליפים את הטעם של הרז"ה על קביעות המולדות במרכז, מחמת המציאות האמיתית, אין בזה שום ביטול לפירושו של הרז"ה בגמ', כי לפי ידיעתו של הרז"ה בזמנו שבמרכז נמצאת א"י תלה את הטעם של קביעת המולדות במרכז היבשה משום ששם א"י המקום אשר בחר ה', ואילו למעשה אחר שנתברר שהאמת כרוך הראשונים שא"י לא נמצאת שם במרכז, יתחלף הטעם כדברי היסוד"ע שהוא משום ששם המרכז, אך הפירוש לא נתבטל ולא נפגם, והיסוד"ע כשמביא את דברי הרז"ה כותב כ"פ: "בירושלים או בטבור הארץ", דהיינו שזה לא תלוי דוקא בהטעם האחד דוקא, ובקיצור: לא משתנה "מקום" המולדות אלא ה"טעם" של קביעותם במרכז.

[ולקושטא דמילתא, הנה החזו"א דוחה את פירוש הגאונים ורש"י ותוס' והראשונים, מחמת שאינה לפי התוכנים בזמן ראית המולד, על אף שתתבטל פירושה לגמרי, ושם אכן תמוה מאוד היאך יתכן שיטעו כולם בדבר שלנגד עיניהם והיה ניתן לברור אז כהיום, משא"כ ההבנה בדברי הרז"ה אין בזה שום תימא, כי באמת לא היתה שום אפשרות בזמנם לדעת את צורת העולם, וכמו שאין שום מפקפק בהעובדא שכל הראשונים לא ידעו מיבשת אמריקה].

ומש"כ כותב המכתב שאמנם עולה מדברי הרז"ה שקצה המזרח הוא י"ב שעות מחוץ ספרד אבל היא עולה רק ממילא בחדא מחתא עם ההנחה שלו שיש יבשה ו' שעות ממערב לירושלים, וא"כ יש סתירה מהמציאות בתוך דבריו.

הנה הוא כותב ממש אותם הדברים שכתבתי, ואכן זו היא ההוכחה הברורה שלפי ידיעת הרז"ה היתה א"י ו' שעות מזרחה מחוץ ספרד, ולכן כותב שצ"י הוספת עוד ו' שעות מא"י למזרח נגיע לקצה המזרח, שזה ביחד י"ב שעות, ולפי המציאות שא"י משוכה יותר למערב צריך להוסיף על השש שעות שמא"י למזרח עד שיהיו י"ב שעות מחוץ ספרד, ועי"ז מובנים כל דבריו בשופי. (והרז"ה לא הזכיר "צין" רק הכוזרי, ועי"ז גופא הנידון היכן התחילה בימיהם "צין" עפ"י ידיעתם).

ואין שום דרך לומר שהרז"ה נתכוין על מקומה האמיתי של א"י ביחס לקצוות כפי שידוע היום, ושממש מדד ו' שעות למזרח, ושלא כיום צריך למדוד ו' שעות מא"י, כי לא שייך שלא ידע ספרד מדינת מולדתו היא סוף היבשה, ובכל המפות העתיקות המקום הזה הוא ברור מאוד, וכבר הובא בהמאמר משירי בעל הכוזרי "ואנכי בסוף מערב" "מפאתי מערב", הרי שעל המקום הזה בדיוק הם הצביעו בדבריהם קצה המערב.

ומאידך על המיקום של א"י, הרי אנו רואים שכל הראשונים נחלקו בזה, וכמעט כל אחד מצביע על נקודה אחרת כמקומה של א"י ביחס למרכז ולמערב, וברור שלא היתה אפשרות בזמנם לברר ולהוכיח את המיקום, והרי אנו רואים גם שיש אכן מפה עתיקה שבה א"י נמצאת במרכז היבשה, וא"כ הדרך האמיתית להבין את הכוזרי והרז"ה שלא יהיו דבריהם נסתרים מיניה וביה הוא רק בזה שלפי ידיעתם נמצאת א"י במרכז היבשה דהיינו ו' שעות ממזרח לחוף ספרד (או משום שהרחיקו את א"י או שצמצמו את היקף הכדור).

והרעיון השני שהעלה הכותב, שכל דברי הכוזרי והרז"ה על צורת הארץ אינם באמת, אלא לשם המחשה בלבד, הוא רעיון כ"כ תלוש ורחוק מן האמת ומן הדעת, חדא דא"כ היו עושים דבריהם ללעג ולקלס במקומם, לשבת על שפת ים האוקיינוס ולהמחיש איך שהיבשה משתרעת להלן עוד ה' אלפים ק"מ, כאורך כל יבשת אירופא, מלבד מה שהם כותבים בלשון אמיתי שזה כך ולא כהמחשה וכמשל בעלמא, והכוזרי כותב שיש בין הגויים שהתחילו מקצה המערב, ומה לגויים עם המטרה הנ"ל לעשות את א"י במרכז, וברור שהכוזרי דיבר על קצה ספרד.

ותו דעצם החשבון הוא מופרך מיסודו, דלפי הרעיון הזה לא חילקו את העולם עפ"י יבשה וים, שהרי מתחיל ג' שעות בתוך היבשה ומסתיים ג' שעות בתוך הים, והעיקרון של חלוקת העולם היה אך ורק באופן מתוכנן שא"י תהיה במרכז חצי העולם "העליון", והרי אין במציאות גבולות אלו, אלא שבדמיונו מחלקים כך את העולם, כדי שנוכל לומר שא"י נמצאת "בדיוק ממש" במרכז של העיגול

שאנו ציינו בדמיונינו "בדיוק" סביבה באופן שתהיה בדיוק באמצע, ואין דבר בעולם שלא יהיה בדיוק במרכז של העיגול שנעשה בדיוק סביבו.

לסיכום: לא נמצאה הדרך להתחמק מן האמת שקו התאריך של הכוזרי והרז"ה הוא י"ב שעות ממזרח לחוף ספרד, והמדידה של ו' שעות הוא מהמרכז האמיתי של היבשה, שבפי הכוזרי והרז"ה נקרא המרכז "ארץ ישראל", עפ"י שיטה שהיתה בזמנם ששם נמצאת א"י והיתה שנויה במחלוקת הראשונים, והם נקטו כשיטה ההיא.

יוחנן הכהן שברון

הערה בענין סידור כשמל"א מער"ש שלא יצטרך לטלטל בשבת

בגליון קע"ב וקע"ז כ' לדון בהעומד מער"ש ויודע שבשבת יצטרך לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור בהיתר לצורך גופו או מקומו, אי איכא חיובא לסדר עכשיו את הכלים המוקצים כדי שלא יצטרך לטלטלם למחר, והובא כמה ראיות והוכחות בזה.

ואפשר להוסיף ראיה דכל היכא שיודע מער"ש שיצטרך לטלטל את המוקצה באמצע השבת אפי' בדרכי ההיתר, הרי יש לו להזיזו מער"ש ולא בשבת כיון דבכה"ג הוה כטלטול שלא לצורך כלל.

דהנה אמרינן בגמ' שבת קכ"ג ע"ב גבי הקנין שהיו על השלחן של לחם הפנים דהוה כשמל"ה, ומ"מ שנו במתני' מנחות צ"ו ע"א דלא סידור הקנין ולא נטילתן דוחה את השבת, דצ"ל דמשנה זו נשנה עוד בזמן הגזירה הראשונה כשהיה אסור לטלטל אפי' כשמל"ה לצורך גופו, ודחינן דאפשר דנשנה לאחר התרת כלים אלא דמאחר שניתן להסיר את הקנים סמוך לכניסת השבת ולסדרם מחדש במוצ"ש, ואין חשש להתעפשות הלחמים בזמן קצר כזה, ולכן אין טלטול הקנים לצורך זה נחשב כטלטול לצורך גופו. אלא שעדיין צ"ב דהרי קנים אלו הוה כלים שמלאכתם להיתר שמותר לטלטלם אפי' מחמה לצל, וא"כ אפי' אם לא נימא דטלטול הוא כטלטול לצורך גופם, אבל מ"מ הא יש צורך מועט בטלטולם, ויהא מותר לטלטלם כיון שטלטול מחמה לצל.

וכתב הרשב"א דא"נ לדעת רבא המבואר שם בגמ' דמתיר לטלטל כשמל"ה מחמה לצל מותר לטלטל את הקנים גם לצורך זה, אמנם דברי הגמ' הוא לדעת רבא דס"ל כדעת אב"י שאסור לטלטל כשמל"ה מחמה לצל.

אכן בחי' הר"ן בתחילת הסוגיא וכן במאירי מפרשים דהא דס"ל לרבא דשרי לטלטל בכשמל"ה זהו רק כשיש צורך כמחמה לצל, אבל האי צורך דמתעפש כיון דבהאי זמן פורתא מער"ש לשבת לא מיעפש הו"ל כשלא לצורך כלל ואסור, (ומזה מוכיח הר"ן דגם בכשמל"ה אסור לטלטל שלא לצורך כלל).

וכך צ"ל גם בדעת הרמב"ם שכתב בהל' תמידין ומוספין פ"ה ה"א שאין סידור הקנים דוחה שבת, ולכאורה הא הרמב"ם נקט כדעת רבא שכמל"ה מותר לטלטל מחמה לצל וא"כ כמו"כ הו"ל להתיר את סידור הקנים, (ויפרש את המשנה דאיסור טלטול הקנים דנשנה מקודם התרת כלים, ואכן לאחר התרת כלים מותר), ואע"כ דס"ל דטלטול הקנים חשיב כטלטול שלא לצורך כלל, כיון שאפשר לסדרם מקודם השבת, ולגבי טלטול שלא לצורך כלל בכשמל"ה עיין מ"מ הל' שבת פכ"ה ה"ג דדעת הרמב"ם הוא שאין לטלטל שום כלי שלא לצורך כלל.

וצ"ל עוד דהא לכאורה יהא חשיב טירחא זו שצריך לסדר עכשיו בער"ש כטלטול לצורך, דהרי היה יכול למחר ביום השבת כשיבוא להניח את הלחם להסיר את הקנים, אלא דמוכח דגם טירחא כזו לא חשיב כמקום הצורך, ולכן אינו דוחה סידור הקנים את השבת.

הרי לפ"ז מבואר דכלי היתר המונח באיזה מקום ויודע מער"ש שיצטרך להזיזו ואין לו שום צורך שיהיה עכשיו דווקא כאן ויכול להזיזו מער"ש, הרי יש לו להזיזו מער"ש ולא בשבת, כיון דהאי טירחא שצריך לסדר עכשיו בער"ש לא הוה כטלטול לצורך, אלא דנחשב כטלטול שלא לצורך כלל, וא"כ הרי י"ל דכ"ש בכלי שמלאכתו לאיסור דהותר רק לצורך של גופו או מקומו, הרי כל מקום שיכול לסדר בלא טורח מער"ש שלא יצטרך לטלטלו בשבת הו"ל כטלטול שלא לצורך ואסור.

משה חיים ברש"י שמעיה – מבריא ת"ו

בענין אמירת אלקינו ואלקי אבותינו ועם קדשיך כאמור לפני ברכת כהנים בא"י

במשנה (ברכות לד.) מובא העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר הכהנים מפני הטירוף... ופירש רש"י שלא תטרף דעתו ויטעה, וכו' עכ"ל ובתוס', תימה תיפוק לה דמפסיק תפלה אם עונה אמן וי"ל מאחר שלא אמר האי טעמא ש"מ דעניית אמן לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה הוא. אבל לקרות כהנים לדוכן אמר ר"ת שאין ש"ץ יכול לקוראם דחשיב הפסקה לתפילה אם קוראם, אלא אחד מבני הקהל קוראם והא דאמרין בסוטה (וכו') לשנים קורא כהנים לאו אשליח ציבור קאי אלא אחזן כדתניא בספרי אמור להם מלמד שהחזן אומר להם אמור וחזן לאו היינו ש"ץ וכו' וכן יש שרוצים להתיר לש"ץ עצמו לקרות כהנים אפילו לפי ר"ת דמה שפי' דהויא הפסקה הינו דוקא בימיהם מיד כשסיימו ברכת הודאה לא היו אומרים או"א ברכנו בברכה, כדמשמע בסוטה דמה דקאמר אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הציבור, פי' אמן שעונים בסיום ברכת ההודאה אלמא משמע שלא היו אומרים אלא כהנים מיד אבל עכשיו, שהורגלו לומר אלו קינו בלשון ברכה ותפלה אין זה הפסק דלא גרע מעניית אמן דהכא דלא חשיבא הפסק כדפירשית, עכ"ל. מובא בתוס' שיטת ר"ת דתיבת כהנים הוי הפסק, וע"כ שיש שני עצות שלא יהיה הפסק א. שאחר ולא הש"ץ יאמר כהנים. ב. שלפי המנהג החדש שאומרים או"א, אין כאן הפסק, דהוי תפלה חלק מתפילת שמו"ע שמתור להוסיף בו ודמי לעניית אמן שאין בו הפסק, וכ"כ בתוס' במנחות דף מד. ד"ה כל כהן, גם בשם ר"ח דאסור להפסיק ומסיים שם ר"ת שש"ץ פותח בברכנו ומסיים ע"כ, הפי' שאומר ברכנו בברכה וכו', יוצא שר"ת לבד הסכים שע"י אמירת ברכנו יורד החשש של הפסק באמירת כהנים. (וכן פסקו המרדכי והרא"ש).

וברמב"ם (פי"ד ה"ח מה' תפילה) וכתב וז"ל היו שנים או יותר אין מתחילין לברך עד שיקרא להם ש"ץ תחלה ואמר להם "כהנים" והם עונים ואומרים יברך וכו' עכ"ל, ובהגהות מימוניות (ז) מביא שיטת ר"ת שקורא תגר על המנהג הזה שש"ץ קורא כהנים וכו' וכתב שם הג"מ וז"ל וכתב מורי רבינו (מהר"ם מרוטנברג) כדי שלא לשנות המנהג, שיש לש"ץ לומר בלחש או"א וכו' עד שמגיע לכהנים ואומר בקול רם... ומסיים עם קדשך כאמור "בלחש" ושוב מקרא בקול רם יברך וכו' וכן הוא רגיל עכשיו, תימה הוא שהרי הוא בעצמו כתב שלא נתקן לומר או"א ברכנו בברכה אלא בשעה שהיו ראויים לנש"כ, ואין שם נשיאת כפים, כדלקמן פט"ו ה"י, ובמגדל אינזיגשהיים הודה רבי' ש' לדבריי ואמר לי שחזר בו מן המנהג ההוא, וכ"כ הר"פ (רבינו פרץ בהג' סמ"ק ס' קי"ג). שכתב "ר"ת" שאין לומר... אבל ר"י כתב בתוספות דעכשיו שהחזן רגיל לומר תמיד בשחרית ומוסף הלכך נכון לומר גם כשהכהנים עולים וצ"ע בתוס' ברכות וסוטה ע"כ (של הרבינו פרץ) עכ"ל (של הג"מ) היוצא מדבריו שרצו ונהגו כתיקון ר"ת שאומרים או"א ועי"ז אין הפסק בתיבות כהנים כמו באמן. ומ"מ סיים הג"מ דא"ל לנהוג כן (כיון שנתקן רק כשאין כהנים) ומ"מ נראה שמסכים לשיטת רבינו פרץ, שבמקומות שאומרים כל הזמן או"א אפשר לאמרו גם כשיש כהנים, ובפשטות הדברים הפי' הוא שכבר היה המנהג שלא לשאת כפים בכל התפילות, ואמרו רק או"א בכל התפילות, וע"כ בשעה שכן היה, כמו ביו"ט אז יכולים גם לומר אז או"א כדי לצאת מהחשש של ר"ת. ובמרדכי (מגילה תתי"ז) מוסיף על כל הענין וז"ל וכתב רבינו מאיר בין "למנהג שלנו שהש"ץ קורא כהנים" ומקרא אותן בין לפירוש ר"ת הרבה נפלאתי למה מדלגים מקצת ברכה של ברכת כהנים שאין אנו אומרים או"א ברכנו בברכה המשולשת וכו' עד יברך... ויש לומר כיון דכהני עיקרי כרעיהו להדי ציבורא לברך, י"ר לפניך ד' או"א שתהא ברכה זו שצויתנו לברך את עמך ישראל שלא יהיה בה מכשול ועונן... זה במקום שהש"ץ אומר "כל השנה" ברכנו בברכה וכי ליכא נשיאות כפים אמר לה ש"ץ, וכי איכא נ"כ אמרי לה כהנים, "ועדיף טפי מאלו אמר ליה ש"ץ" עכ"ל, וכדומה לי מדבריו, א' שכל השנה לא היה נשיאות כפים כמנהג בני חו"ל, וע"כ אמרו ברכנו ועי"ז נתקן... ומ"מ אף (ביו"ט) שיש נש"כ לא אמרו או"א כר"ת, רק כהנים והי"ר שהכהנים אומרים הוא במקום האו"א, ועדיף טפי מאו"א וחולק על ההגהות מימוניות בשם ר"י, דהיינו דאף שבכל השנה אמרו או"א אבל ביו"ט שיש כהנים לא אמרו או"א, ולפי הערוך (בערך חזן) שפי' שחזן היינו ש"ץ, יוצא שגם הוא סובר שאין חשש של הפסק בקריאת תיבת כהנים כלל, דהיינו מה שכתוב בסוטה, לשנים קורא כהנים. דלא כפי' ר"ת דגם ביו"ט אומרים או"א. ובטור הביא שיטת ר"ת בשם ר"פ שר"ת אומר שאין לש"ץ לומר או"א, ובשם ר"י

שבמדינתנו שרגיל הש"ץ לאומרה בכל פעם בציבור, גם כשהכהנים נושאים כפיהם נכון לומר, וכן היה נוהג ר"מ מרוטנבורק, כשהיה הוא ש"ץ היה אומר בלחש או"א עד כהנים ואומר כהנים בקול רם וכו' ואמר עם קדשך כאמור בלחש עכ"ל. ובב"י מביא על מנהג מהר"ם הקושיא של הגהות מימוניות, והביאור של המרדכי הנ"ל*, ובדר"מ כתב אבל המנהג לאומרו ע"כ, יוצא מדברי הטור ששיטת ר"י מקובל, שבמקום שאומרים כל השנה או"א אומרים גם ביו"ט שיש כהנים ומדברי הב"י יוצא דאף במקום שאומרים כל השנה שלא יאמרו, ובדר"מ יוצא שכן אומרים ואפשר לומר דאפילו לפי הדר"מ שפוסק שאומרים זהו רק בציור של הטור שפסק כר"י ולא במקום שיש נשיאות כפים כל השנה כמו שנוהגים כאן ארץ ישראל, דשם לא מצינו מי שסובר שיש לאומרה, כיון דהמהר"ם לפי פ"י הטור, מיירי ובמחבר כתב אם הם שנים, קורא להם (השליח צבור) כהנים... וברמ"א ולא יאמר או"א, ויש אומרים שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים, ואז אומרו בקול רם, וחוזר ואומר עם קדשך כאמור בלחש, וכן נוהגים "במדינות אלו" (ובט"ז ה') הטעם (לא לומר או"א), שהכהנים אומרים הברכה, ולמה יאמר הש"ץ עכ"ל. (דהיינו כדברי המרדכי הנ"ל) ובמשבצות זהב (פר"מ ה') ומנהגינו מבואר בהר"ב, דאומר הש"ץ עכ"ל היוצא מהדברים דהמחבר פסק דא"א או"א וגם שיטה אחת ברמ"א כן, ומ"מ מנהגינו כמו שכתב במשבצות שאומרים, כשיטה השניה. אבל כל הפסק של הרמ"א בפשטות מבוסס על הטור בשם מהר"ם והוא לבד כתב דזה רק ע"פ דברי ר"י שבכל השנה לא היה נשיאות כפים רק אמרו או"א, אבל כאן ארץ ישראל, שנהגו בנשיאות כפים כל השנה, אין לנהוג לאומרו אף לפי הפר"מ והרמ"א, אבל בגליל ובחול"ל שאין נשיאות כפים כל השנה יש לאומרו ע"פ שיטת הרמ"א, וכן הוא בקצות השולחן (ס"ג בבדי סי"ד) דכתב ובארץ ישראל רבים נוהגים כמנהג הספרדים שאין הש"ץ אומר או"א כשהכהנים נושאים כפיהם, אלא קורא כהנים בקול רם, ומצאתי להם סמך במ"ש אדמו"ר (שו"ע הרב) בס' קכ"ז ב' וז"ל יש מקומות שהכהנים נושאים כפיהם בכל יום ואין אומרים שם או"א ברכנו וכו' כמו שיתבאר בס' קכ"ח עכ"ל משמע שתולה המנהגים זה בזה שבמקום שנושאים כפהן בכל יום אין לומר או"א רק כשאין שם נשיאות כפים וכו' היוצא מדבריו שיש אותו חילוק בין אם נושאים כפים בכל יום או לא.

ובענין עם קודשין כאמור, כבר הובא בטור בשם מהר"ם והביאו הרמ"א "וחוזר ואומר" עם קדשך כאמור לשון יחיד. דמשמע שרק הש"ץ אומרו ולא הצבור וכתב במג"א (י"ד) היינו הש"ץ לבד אומרו (או"א) ולא הקהל וכ"מ בהג"מ דלא כלבוש עכ"ל. ובלבוש כתב וז"ל ואח"כ יאמר הש"ץ "וכן כל הצבור" עמו בלחש או"א עד האמור מפי אהרן ובניו, ואז אם יש שם לפחות שני כהנים אומר הש"ץ בקול רם מלת כהנים כדי לקרות אותם כדכתיב אמרו להם כד יימרון להון, ואח"כ חוזר ואומר הש"ץ "וכן הציבור" עם הש"ץ עם קדשך כאמור "בלחש", יוצא מהדברים שהרמ"א שכתב בלשון יחיד, וכ"כ המג"א בשם הל"ה, חולקים על הלבוש, והציבור לא אומרים כלום רק הש"ץ בלחש, ואפילו לפי שיטת הלבוש, צריכים הציבור לומר גם או"א ולא רק עם קדשך כאמור, נמצא שבמקומות שיש נשיאות כפים בכל יום אין מקור לומר כלל או"א, ואף שנומר שנוהגים כן שכן נהגו אבותינו בחול"ל מ"מ אין לציבור לומר רק עם קדשך כאמור רק, או שאומרים גם או"א או שא"א כלום, ובא"ר באות כב כג ג"כ חולק על כל השיטה של הלבוש.

ובסידור החיד"א מביא שהחזן אומר או"א עד כהנים בלחש, וכהנים בקול, והקהל עונים עם קדשך כאמור, וכן הוא בסידור של הראב"ן, (עמ' תפ"ה), וכן הוא בסידור יעב"ץ (ח"א ע' רפ"ו) אך מוסיף שם שהחזן חוזר בלחש עם קדשך. יוצא מדבריהם דלא כלבוש ודלא כמג"א, דרק החזן אומר או"א עד כהנים, והציבור אומרים רק עם קדשך כאמור וקצת צ"ע שיטתם דממ"נ או שיאמרו הכל כלבוש או כלום, כשיטת המג"א, ועכ"פ רואים שהיה מנהג שלישי כמבואר בסידורים האלו.

ובספר נטעי גבריא (ע"ב ד') מביא את המנהג שגם הקהל אומרים עם קדשך בשם כמה סידורים ואחרונים, ומביא בשם ספר מאורי אור שמה שצועקים הקהל עם קדשך כאמור, כיון שהש"ץ אומר תיבת "כהנים" בקול רם, הם צועקים שלא ישכח לומר גם עם קדשך, כיון שבימי קדם לא היו אומרים זה.

* [וצ"ע על הבי' שהביא שיטת הרמב"ם והסמיך לו שיטת ר"י, וצ"ע כיון שבהגהות מימוניות מבואר דלפי הרמב"ם לא אמרו כלל או"א ואין זה שיטת ר"י ולמה משווה אותן הבי"].

המורם מהאמור למעלה

בדין של או"א יוצא שאין לחזון לאמרו במקום שיש נשיאות כפים בכל יום, ובמקום שאין נשיאות כפים בכל יום רק ביו"ט אומרים, כפסק הרמ"א והפר"מ. ובענין עם קדשך כאמור אם אין החזון אומר או"א אין שום ענין לומר עם קדשך כאמור, דהוי המשך, ואם החזון אומר או"א יש על מי לסמוך שרק החזון אומר עם קדשך כאמור בלחש... ויש על מי לסמוך כשהציבור או גם הציבור וגם החזון אומר עם קדשך כאמור.

יעקב קורנבליט

כולל משנת דוד, סטולין קרלין, ביתר עילית

כתבים

אברהם אביש שור

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(ג)

ה / בית הכנסת האשכנזים של החסידים במבריה 'דעם קאליסקער'ם שוהל'

בנגוד לצפת שמבני העיר העתיקה השתמרו עד היום, הרי בטבריה נהרסה העיר העתיקה¹, וכל סמטאותיה ובנייניה נמחקו מעל האדמה. למרבה הסייעתא דשמיא עדיין שרדו ב'חצר היהודים' העתיקה, מתי-מספר בתי-כנסת קדומים, המסמלים את ראשיתו של חידוש הישוב היהודי בטבריה מאז ת"ק.

אחד מהם, וודאי מהחשובים ביניהם, הוא 'בית כנסת האשכנזים', הממוקם בצמוד לדרום בית-הכנסת של רבי חיים אבולעפיה, מתחתיו בית מדרש ולמטה במרתף מקווה טהרה. מתוך המקורות שהזכירו בית-כנסת זה, אפשר להרכיב את ייחוסו ומיקומו של בית הכנסת הקיים עד עצם היום הזה.

רבי יעקב בירב בספרו המתאר את חידוש הישוב היהודי בטבריה על ידי חותנו רבי חיים אבולעפיה בשנת ת"ק, מזכיר רק את בניית בית הכנסת הספרדי: 'במשך שתי שנים בנה בתים וחצרות ליהודים, ובנה בית הכנסת נאה ומפואר מאין כמוהו בכל ארץ ישראל, ובנה בית המרחץ נאה...'².

אשכנזים לא הגיעו לטבריה עד עליית חבורת תלמידי הבעש"ט בשנת תקכ"ד בראשות הרה"ק רבי נחמן מהורודונקה. רבי משה קלירס רבה של טבריה מציין: 'ושמעתי מזקנים

1 הריסת מבני העיר העתיקה, בוצעה על ידי הממשלה, בשנת תשי"ט, וכלל 7 בתי כנסת. י. פז, קתדרה, תמוז תשנ"ח, עמ': 97-106. ניסיונות נוספים להרס שנערכו בשנת תשכ"ד, סוכלו על ידי חכמי ורבני ישיבת 'מתיבתא דרבי יוחנן' סטולין-קרלין שנוסדה בשנת תשי"ז בבית הכנסת העתיק 'בית אהרן' מעל ביתו של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק, אשר הגנו על בתי הכנסת הקדושים והעתיקים שב'חצר היהודים' וכך ניצלו מההרס.

2 זמרת הארץ, ליורדנו תק"פ, דף טו עמ' א.

כי בעת שישב פה [הרה"ק רבי נחמן מהורדנא] הי' בהצנע לכת³, שהאשכנזים עדיין לא ישבו בטבריה רק ספרדים⁴.

רבי שמחה מזאלוויץ בספרו 'אהבת ציון', שעלה בשנת תקכ"ד יחד עם חבורת תלמידי הבעש"ט, ומתאר את הקורות אותם, אינו מזכיר את בית הכנסת האשכנזי בטבריה, רק את בית הכנסת הספרדי: 'בית המדרש (שבטבר'י) (שבצפת) המה הגדולים שבכל ארצות המזרח'⁵.

באותן שנים התחברו לתלמידי הבעש"ט אשכנזים נוספים שהתישבו בטבריה, והפכו לצבור ניכר. על היקפם אנו למדים ממכתבו לקהילת מיץ בשנת תקכ"ח שכתב הרה"ק רבי מנחם מנדל מפרמישלאן, שעמד בראש הקהילה וחתם בשם 'חבורת אשכנזים אשר בטבר'י'. הוא מציין: 'ומאחר שאיתרחיש ניסע מהכא להתם, אמרנו להודיע צערינו לרבי', שאנחנו יושבי' פה טבר'י תוב"ב לערך ארבעי' נפשות ויותר, ובצפת תוב"ב לערך עשרי' נפשות ויותר, ואגרא דכולא דוחקא בתר דוחקא, ומאין יבא עזרינו...'⁶.

כל התיאורים על מבנה 'בית הכנסת של האשכנזים' במשך למעלה ממאתיים שנה, מתייחסים לקומת בית כנסת, מתחתיו קומת בית מדרש ולמטה הימנו בית מרחץ [מקווה]. ומיקומו מצויין כי הוא צמוד לקיר הדרומי של בית כנסת אבולעפיה. אין בידנו תאריך מדויק של הקמתו של המבנה. אך היות ועדת האשכנזים בטבריה הפכה לצבור ניכר, בערך בשנת תקכ"ז, שנה טרם כתיבת המכתב לקהילת מיץ, ולאחר הסתלקותו של הרה"ק רבי נחמן מהורדנא, ובעת שהגיע הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק להשתקע בטבריה, בשנת תקמ"א כבר מצא את בית הכנסת קיים. הווה אומר כי בנייתו הייתה בין תקכ"ז לשנת תק"מ.

בספר ידי משה לרבי משה ירושלמי שנכתב בשנת תקכ"ט הוא מזכיר את בית הכנסת של רבי חיים אבולעפיה ובית המדרש העומד סמוך לו. וכנראה הכוונה לבית כנסת זה.

נראה כי הרה"ק רבי מנדל מפרמישלאן עמד בראש בית המדרש, כפי שכותב הגאון החיד"א: 'ושמעתי משם הרב החסיד מהר"ר מענדל ז"ל שהיה ר"מ דק"ק אשכנזים בעה"ק טבריא ת"ו...'⁸. מעל בית המדרש נבנה בית הכנסת האשכנזי הצמוד לקיר הדרומי של בית הכנסת הספרדי ששם קבעו קהילת האשכנזים את תפילתם.

3 נסתלק בשנת תקכ"ה או תקכ"ו - ראה הרב שלום גפנר, אור הגליל, ירושלים תשל"ו, עמ' סב-סג.

4 טבור הארץ, חמ"ד, תרס"ו, דף קי עמ' א.

5 אהבת ציון, חמוש"ד, [הוראדנא תק"ן] עמ' לה.

6 ע' שוחט, שלם, א. (תשל"ד) עמ' 253-256

7 מהדורה רביעית בידיש הודפסה בשנת תש"א על-ידי ישיבת קודש הלולים בירושלים, בעריכת ט' סלומון, עמ' כא.

8 יוסף תהלות, לב. נראה כי הכוונה אל הרה"ק הרמ"מ מפרמישלאן ולא אל הרה"ק הרמ"מ מויטבסק שעלה בשנת תקל"ז, כי גם בספרו ברכי יוסף שנדפס בליוורנו שנת תקל"ד, מביא החיד"א: '...זה שנים באו סיעת ספרי' מקרית חוצות לשכון כבוד בארץ, ותרי מגייהו רבנן, המתקדשים והמטהרים בהדרי הדרים ועין רואה הני מאני דרבנן, מכף רגל ועד ראש לבושי משי... כי לדעתם חוטי פשתן ערבים בכל בגדי צמר שבעולם והוו כלאים... ולבי היה מהסס תדיר במימר קדישין הנהו חסידים...'. וודאי כיוון להרה"ק רבי נחמן מהורדנא והרה"ק רבי מנדל מפרמישלאן, ולא להרה"ק הרמ"מ והרה"ק הר"א מקאליסק, כי בעת הדפסת הספר עדיין לא עלו לארץ הקודש.

חכמי הספרדים מתארים במכתבם בשנת תקל"ה את מסירותם לקהל חכמי האשכנזים בטבריה המהווים צבור נכבד של 'קהל ועדה מישראל'... וודאגים אנו על עצמינו, ויותר על חכמי האשכנזים, קהל ועדה מישראל המסתופפים בצילנו, ונוגש לא יקרב לפתח ביתם כחומה נשגבה היינו לפניהם מאת הגויים אילי הארץ...'. אור הגליל, להרב שלום גפנר, ירושלים תשל"ו, עמ' כו, מבלי לציין את המקור.

בשנת תקמ"א עברו הרה"ק הרמ"מ ומספר חסידים לעיה"ק טבריה, לאחר שעקרו מצפת. בבואם הם כבר מצאו ב'חצר היהודים' עומד 'בית המדרש שמתפללין האשכנזים' שהיה צמוד 'לבית המדרש של ספרדים, שאינו מפסיק ביניהם כ"א קיר אחד', ובו קבעו את מקום תפילתם.

על כך אנו למדים מתוך דברי רבי אליעזר זוסמאן, סופרו ומקורבו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק, המספר לימים במכתבו שכתב לחסידים ברייסיין בשנת תקמ"ד, את השתלשלות השתקעותם בטבריה, של הרה"ק הרמ"מ בשנת תקמ"א, ושל הרה"ק רבי אברהם מקליסק שזה עתה עקר מצפת לטבריה. ומדבריו עולים פרטים, על בתי-הכנסת שהתפללו בהם, ועל הבתים שנכנסו לגור בהם.

בתחילה קבעו הרה"ק הרמ"מ ובני חבורתו מקום תפילתם ב'בית המדרש שמתפללין האשכנזים' שהיה צמוד 'לבית המדרש של ספרדים, שאינו מפסיק ביניהם כ"א קיר אחד', אם כי מלכתחילה לא חפץ להתפלל שם, ורצה להקים 'מנין' לעצמו, כי 'כל ימי היות אדמו"ר הרב מו"ה מנחם מענדל באה"ק הי' מצטער על תפילתו שתהי' סמוכה בביתו, עם החברים המקשיבים לקולו בלבד...'. אך באין ברירה התפלל הרה"ק הרמ"מ שם, עד אשר העלה את חמתו של 'הפקיד' לאחר 'שקץ בחייו מפני הרמת קול בביהמ"ד...'.⁹

בלית-ברירה התיר הפקיד להקים בית כנסת נוסף לחסידים 'והודה ולא בוש, והתיר לנו לעשות 'מנין'...', דבר ש'הפקיד' מנע עד עתה מלבצע, בטענה כי כביכול הוא 'ירא מן התוגרמים ומפחד שלא יעלילו שניתוסף עוד ביה"כ בטבריא ומטילים ליתן קנס סך עצום, מלבד הריסת אותו הבנין...'.¹⁰

בשנת תקמ"ב בערך, בנה הרה"ק הרמ"מ בית-כנסת 'קטן' ליד ביתו: 'שכבוד אדמו"ר מו"ה מ"מ בנה אח"כ מקדש מעט קטון מהכיל כל אנשי שלומינו בצד חצירו, והי' המנין ורוב הבנין הנ"ל תחת חלונות שקופים מביתו של ה'פקיד'...'. איננו יודעים עתה את מיקומם של ביתו ובית הכנסת הקטן הצמוד אליו.

הרה"ק הרמ"מ מויטבסק קבע מעתה תפילתו עם 'מנין' סמוך לביתו, ו'עם החברים המקשיבים לקולו בלבד'. 'המנין המיוחד' כלל רק מתי-מספר של חסידים מקורבים והרה"ק הרמ"מ בראשם, כפי שרבי אליעזר זוסמאן סופרו של הרה"ק הרמ"מ מתאר באותו מכתב: 'עתה באתי להודיעך אהובי אחי מרוב טובה של ה'מנין' מיוחד שנעשה בחצר של אדמו"ר, וגודל החירות תורה ותפילה ושמחה של מצוה ועבודה, אין מעצור בעם, כי אם דָּבָר אחד לעם'¹⁰.

רק לאחר שבשנת תקמ"ג סיפחו החסידים את 'החצר החדשה'¹¹ בסמוך ל'חצר היהודים', והרחיבו את תחום מושבם, בנה הרה"ק הרמ"מ, בשנת תקמ"ה, על שטח חדש זה את בנין

9 יסוד המעלה, אגרת יג.

10 סנהדרין דף ח עמ' א: 'דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור'. כאן רמז הכותב כי רק הרה"ק רבי מנדל מויטבסק מתפלל בבית כנסת שלו כי 'כל ימי היות אדמו"ר הרב מו"ה מנחם מענדל באה"ק הי' מצטער על תפילתו שתהי' סמוכה בביתו, עם החברים המקשיבים לקולו בלבד...', ואילו הרה"ק רבי אברהם מקליסק שהגיע בשנת תקמ"ד התפלל בבית הכנסת של האשכנזים, וכדלהלן.

11 ראה 'עוללות' (ב) ד, קובץ בית אהרן וישראל, קפב, עמ' קפו.

ביתו ובית הכנסת שמעליו 'אשר הטיב ה' עמדי בבנין ביתי ומקדש מעט בתוכו בית הכנסת הדור הוא, תחתיים שניים ושלישים¹².

נמצאנו למדים¹³ כי משעקר הרה"ק רבי אברהם מקליסק מצפת, בשנת תקמ"ד, והתיישב בטבריה. קבע את תפילתו ועבודתו בקודש¹⁴ ב'בית הכנסת של האשכנזים', יחד עם שאר החסידים מתפללי בית הכנסת, שלימים נשא את שמו הקדוש, ואף הרחיבו בהקמת מקווה טהרה במרתף הבית.

המקווה נבנתה במרתף הבנין, מתחת למפלס מי הכנרת, משם קיבלה את מקורות המים. כפי שמקובל מזקני החסידים בטבריה, בנייתה נערכה בימי הרה"ק הר"א מקאליסק, אשר שם 'בתוך היסודות קמיעות מיוחדות לשמירה'¹⁵.

בשנת תקנ"ה עם עלות הרה"ק רבי יעקב שמשון משפיטובקה לארץ ישראל והתיישבותו בטבריה, קבע מקום תפילתו בבית כנסת זה. לאחר כמה שנים בשנת תקנ"ט עלה הרה"ק רבי זאב וואלף מטשרניאוסטראה והצטרף אף הוא למתפללי בית הכנסת¹⁶.

בשנת תקנ"ט בעת ביקורו של הרה"ק רבי נחמן מברסלב בארץ ישראל שהה בטבריה, והתאכסן בביתו של הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי מגדולי החבראי, ושבת אחת נענה להפצרת הרה"ק רבי אברהם מקאליסק וסעד את כל סעודות השבת יחד עם הרה"ק מקאליסק כפי שכותב תלמידו מהרנ"ת: '...והלך לר"א וקיבלו בשמחה וחיבה יתירה מאד שא"א לספר, ושיחר פניו שיתאכסן אצלו, והשיב שא"א לו לעמוד בקביעות אצלו, אך על שבת אחת יהיה אצלו וכן היה שהיה אצלו שבת פרשת נח... ובכל הג' סעודות ביקש הר"א מאת רז"ל שיאמר תורה...¹⁷, ומסתבר כי התפלל בביהכ"נ זה.

בספר 'שבחי ירושלים' שזכה בשנת תקנ"ט להסכמתם של הרה"ק הר"א מקליסק וגדולי החבראי בטבריה, הוא מזכיר את בית המדרש [של האשכנזים]: 'ובשנת התק"ב רוח ה' נוססה בעיר וקדיש הרב הגדול מהר"ח אבואלעפיא זצ"ל, ובנה עה"ק טבריה, שהיתה חריבה, קרוב לפ' שנה, והא השתדל ובנה חצר ליהודים, ובית הכנסת, ובית המדרש...¹⁸.

12 יסוד המעלה, אגרת כ. ראה על כך בקובץ בית אהרן וישראל, קובץ ט', שבט-אדר תשמ"ז, 'תולדות בית הכנסת העתיק 'בית אהרן' לחסידי קארלין בעיה"ק טבריא ת"ר

13 גם המסורת החסידית בטבריה יודעת לספר כי: 'הרה"ק מויטעבסק והרה"ק מקאליסק לא התפללו יחד גם בהיותם בעיה"ק טבריה... מאמר מרדכי, סיפורים מהרה"ק רבי מרדכי מסלונים, ירושלים תשס"ז, כרך ב, עמ' קיג.

14 השווה מכתבו הקדוש: "...ואני בעזהש"י עודנו עומד לפני ה' בארץ החיים נוכח פתח השמים לשפוך את נפשי עליהם להשפיע עליהם ברכה ממקור הרחמים...". אגרות בעל התניא מכתב צט, עמ' קסט. ושם מכתב קד עמ' קעט, "...והנני עומד לפני ד' פתח שער השמים, עג עוגה ואיני זו מתוכה, עד כי ישקיף ד' משמים ויערה עליהם רוח קדשו להטות לבבם אלי, ולפקוח עינים עורות, למען ילכו בדרך טובים ואורחות צדיקים ישמור... אכן יש ד' במקום הזה מה נורא, וקדושתה למעלה, והעם היושב בה נשוא עון. וכל הנלוים אלי[נן] בשם ד' אלקים, יחד כולם יראי ד' וחושבי שמו...". ושם עמ' קפג במכתב השד"ר רבי מאיר מביחוב המתאר לחסידים בחו"ל, "...ומה נהדר כהן הגדול בקדושתו, ומה נורא מעשהו, כמראה הבזק ונוגה לו, כי קרן אור פניו, ומפיו יצא זקוקין דנורא, זה היום אשר קייתי ראיתי, לחזות בנועמו ולבקר בהיכלו לעמוד לשרת לפניו, וכל אחינו ידידינו הנלוים אלי, אנשי קודש חברים מקשיבים לקול דברי אלקים חיים...".

15 מתוך מכתבו של הרב החסיד רבי מתתיהו לוריא להרב משה בלוי, בקיץ שנת תרצ"ד, לאחר השיטפון הגדול בטבריה. מגניז הארכיון מרכז אגודת ישראל בירושלים. תודה להרב מאיר פרוש שי' שהפנה תשומת לבי והעביר אלי מסמך זה.

16 ראה להלן מתוך 'מסעות ירושלים' מונקאטש תרצ"א.

17 שבחי הרה"ק, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, אות יח.

בשנת תק"צ עמד מבנה קדוש ועתיק זה שכלל: 'בית הכנסת ובית המדרש ובית המרחץ', במרכז טענות שהועלו בפילוג כולל רייסיין מכולל ווהלין.

החסידים שהשתייכו אל שני הכוללים שהתפלגו בשנת תקפ"ט, התפללו יחד בבית הכנסת ובבית המדרש שמתחתיו. פסק-הדין של הגאון רבי ישראל משקלוב בעל 'תקלין חדתי' ששהה אז בטבריה ושנוקק לדין תורה בין הכוללים, קובע: 'חלוקת בית הכנסת ובית המדרש, צד אחד יקח בית הכנסת, וצד שני בית המדרש'¹⁹.

התוודענו למקור זה, הודות להרב יחיאל גולדהבר החוקר פרשה מסועפת זו לאור חשיפת תעודות חדשות, ומעורבים בו גדולי הדור, כהגאון רבי עקיבא איגר²⁰, הגאון החתם סופר²¹, וגדולי וצדיקי החסידים בטבריה כהרה"ק רבי יקותיאל זלמן ליב²² תלמידו של הרה"ק רבי זאב מטשרניאוסטרא.

ברעש האדמה שהתרחש בטבת תקצ"ז נחרבו בתי הכנסיות בטבריה. על כך יש בידנו עדותו של רבי יעקב שאלתיאל ניניו בהקדמת ספרו 'אמת ליעקב': 'כי בש' תקצ"ז ש' הרעש הגדול לתפ"ץ, וידוע ומפורסם כי בעוה"ר נחרב גליל העליון וגליל התחתון ירדו לתחתיות, ואני הייתי מתפלל בק"ק אשכנזים וכששמעתי קול רעש הנחתי ידי על ראשי וכפפתי קומתי וסגרתי עיני ואמרתי שמע ישראל וכשראיתי שנשקט הרעש ולא היה עלי משא כבד כ"א עפר דק ננערתי מהעפר ופתחתי עיני ומצאתי עצמי תחת השמים כי נפל כל הבה"כ הגג והכותלים, והפכתי פני מכל הצדדים ולא ראיתי שום אדם, שהיו שם חמישים בנ"א שנמצאו אח"כ מתים תחת המפולת...'²³.

אך לא עבר זמן רב, ובשנת תר"ג שוקמו בית הכנסת, בית המדרש והמקווה, ולציון המאורע נקבעה בבית הכנסת אבן שיש עליה נחרת: 'מה טבו אהליך יעקב משכנותיך ישראל גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון כנישתא רבתא לפ"ק דעיה"ק טבריא ת"ו'.

בשל קדושת בית הכנסת בו התפללו הצדיקים תלמידי הבעש"ט והמגיד ממעזריטש הונהג בעיר במשך השנים בעת שמחות נשואין לבני החסידים לערוך החופות בחצר בית הכנסת המשותפת עם בית הכנסת אבולעפיה - 'העזרה'²⁴.

כעבור שנה, בשנת תר"ד מתאר בספר 'חבת ירושלם' את בית הכנסת של האשכנזים הסמוך לבית הכנסת של הרב אבולעפיה: 'וסמוך לה לדרומו הבהכ"נ של ק"ק אשכנזי' הי"ו, וכותל א' מפסיק בין הבה"כ ולפניה עזרה, עוד יש לאשכנזים מדרש למטה מבה"כ שלהם הנז' ושם בית טבילה משוך תוך הים ממש...'²⁵.

בשנת תר"ז מתואר בית הכנסת: '...נתיישב בה גם קהל אשכנזים, ולהם ביהכ"נ קרוב לביהכ"נ הספרדים, ועזרה לפניה, ואצלה בית המדרש לאשכנזים, ובית טבילה נמשך לתוך

18 רבי ברוך יעקב ב"ר משה חיים, שבחי ירושלים, זיטומיר תר"כ, עמ' 12

19 מכתבו של רבי צבי הירש לעהרן אל מיום ז' תמוז תקצ"א.

20 כנ"ל בהערה הקודמת.

21 תשובתו משנת תק"צ אל הר"י משקלוב, נדפסה שו"ת חתם סופר חו"מ סי' יב.

22 מכתבו של רבי צבי הירש לעהרן אל הרז"ל מיום ה' ניסן תקצ"ב.

23 אמת ליעקב, ליוורנו תרי"ג, בהקדמת המחבר.

24 בשם זקני טבריה ונזכר גם בספר טבריה עמ' 155.

25 חבת ירושלים, ירושלים תר"ד, עמ' כא.

הים, בה מתפללים לפאת נגבה נכח ירושלים, ותלמידי חכמים רבים בה עוסקים בתורה ועבודת ה'...²⁶.

כארבעים שנה לאחר מכן, בשנת תרמ"ט, מופיעה רשימת בתי הכנסת לאשכנזים בטבריה.²⁷ בראשה מתנוסס: 'בית הכנסת הגדול הנוסד מאת הרב הגאון הצדיק מוהר"ר אברהם קאליסקער זצ"ל, על שפת הים בחצר שבו ביהכנ"ס העתיק להספרדים'. ומתחתיו: 'בית המדרש הגדול גם הוא על שפת הים לצד ביהכנ"ס הנ"ל'.

לאחר כחמש-עשרה שנים מתאר רבי משה קלירס רבה של טבריא את בית הכנסת: 'ולפני ביהכ"נ הנז' [של הר"ח אבולעפיה] עזרה לצד מערב והחלונות גדולים בצד מזרח פתוחים להים כנרת וסמוך לו לדרומו הביהכ"נ של קהלות אשכנזים הי"ו וכותל אחד מפסיק בין הבתי כנסיות... והבתי כנסיות הללו עומדים עוד היום לשם ולתפארת...²⁸.

את תיאור מסעו של הרה"ק רבי חיים אלעזר שפירא ממונקטש באייר תר"צ בטבריה, וביקורו בבית כנסת זה, רושם סופרו, בתוספת פרטים מאלפים, כפי אשר קיבלו כנראה באותו מעמד: 'בסמוך לבית הכנסת הנ"ל [אבולעפיה] נכנסנו לבית המדרש שהתפללו בו הצדיקים הקדושים ונוראים מתלמידי הבעש"ט זי"ע, הלא הם מרן הר"ר אברהם מקאליסק זי"ע (מקומו מיוחד שם בקרן דרומית מערבית) ומרן הר"ר יעקב שמשון משפטייווקע זי"ע (מקומו מיוחד שם בקרן מערבית צפונית), ומרן הר"ר זאב וואלף מטשארני-אוסטראה זי"ע, אדמו"ר הגיד איזה דברים שבקדושה בבית המדרש הנזכר, גם נמשכו סיפורים מקדושת הצדיקים הנזכרים לעיל, זכותם תעמוד לעם לעולם על כל ישראל'.²⁹

בשנת תרצ"ד בעת השיטפון הגדול בטבריה, נחרבה המקווה העתיקה שבמרתף הבניין,³⁰ ואף המבנה עצמו ניזוק וסכנת התמוטטות ריחפה עליו ומשום כך נסגר ולא השתמשו בו. בשנת תש"ח החליטה הרשות המקומית להרוס את בית הכנסת, ברם זכור אותו האיש לטוב הרה"ח רבי נח קורין ז"ל³¹ שמנע בעדם מלבצע את זממם, והשקיע כוחו והונו, הביא מומחים והזיל מעות מכיסו, וחזיק את המבנה, ובזכותו שרד מקום קדוש זה.

בית-כנסת קדוש ועתיק זה, נקרא על ידי החסידים בשם: 'דעם קאליסקער'ס שוהל' - היינו: בית הכנסת של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק,³² וגם בשם: 'די שוהל אויבן, די שוהל אינטען' - היינו: 'בית הכנסת למעלה, בית המדרש למטה'. וברישומים רשמיים הוא מופיע: 'בית-כנסת האשכנזים'. היסטוריונים זיהו אותו ורשמוהו³³.

26 מבשרת ציון, ר' אברהם מנחם מנדל מאהר, יוזעפאף תרמ"א, עמ' 39. בהקדמה נכתב כי נתחבר בשנת תר"ז.

27 התבצלת, ח' תשרי תרמ"ט - 13.9.1889 עמ' 3.

28 טבור הארץ, תרס"ו, דף יא עמ' ב ודף יב עמ' א.

29 מסעות ירושלים, ר' משה גולדשטיין, תשס"ד, עמ' קס-קסב.

30 ראה לעיל הערה 15.

31 לימים כיהן כממונה וכאפוטרופוס של בית כנסת זה.

32 ראה גם בקובץ 'מבית גנזיו' להגה"ח רפאל משה לוריא, בעריכת הרב יוסף צבי לידר, ירושלים תשע"ד, עמ' כז, המזכיר בית כנסת קדוש זה: 'זקני העיר ספרו כי בית כנסת זה היה בית מקדש מעט של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק...'.
33 'בתי-כנסת היסטוריים בעיר העתיקה של טבריה - סקירה היסטורית של ד"ר ד. גורן, תשרי תשע"ד - ספטמבר

2013, 'סקר שימור-טבריה', שנערך ע"א. אמירי, מופיע בית כנסת זה וייחוסו להרה"ק הר"א מקאליסק, ובמפה המצורפת הוא מכונה 'אויבן שיל' ולמטה המקווה של 'רפאל ביידער'.

בספר 'טבריה', עודד אבישר, הוצאת כתר, תשל"ג, קיים מידע בקשר לבית הכנסת דנן, אך הוא אינו מדויק. לכן נמנעתי מלהסתמך על מקור זה.

מאז עליית תלמידי הבעש"ט ועלייתם של חבורת החסידים בראשותם של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק והר"א מקאליסק³⁴ לא פסקה ישיבתם של חסידי קרלין סטולין בטבריה. אשר גם בזמנים קשים עד למאד, מסרו נפשם לרציפות קיום הישוב החסידי במקום הקודש, וקיבלו הורמנא לכהן כממוני ואפוטרופסי 'כולל האשכנזים' כדי לשמור על רכוש ה'כולל', ובמיוחד על בית הכנסת הקדוש של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק, שהממונים אף בנו לו מבואת-כניסה.

זכו החסידים בטבריה, והבתים הקדושים של הרה"ק הרמ"מ מויטבסק, שנרכשו בשנת תרכ"ט על ידי החסידים, שעליו נבנה בית הכנסת בצו וברצון קדשו של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן'³⁵, יחד עם ביתו הקדוש של הרה"ק רבי זאב מטשרנוסטריא שהחסידי המופלג רבי אברהם אשר אליאך רכשו והעבירו למרן אור ישראל מסטולין, - היו לנחלת רבותינו הקה"ט. בשנת תשי"ז לאחר שמרן אדמו"ר זיע"א³⁶ נטמן ליד מנוחת כבוד הרה"ק רבי מנחם מוויטעפסק זיע"א, הקימו ישיבה על קברו³⁷ בבית הכנסת העתיק של חסידי קארלין בעיר הקודש טבריה. ובמקום הקודש שהוד קדומים נסוך בה נשמע קול תורה ותפלה כמקדם.

לאחר שבשנים האחרונות צעירי החסידים ממשיכים ומחדשים כנשר נעורי הישוב החסידי בטבריה,³⁸ הייתה לו לבית הכנסת עתה עדנה להחזיר כתרה ועטרה ליושנה, לחדש את לימוד התורה והתפילות ב'בית הכנסת האשכנזים' - 'דעם קאליסקער'ס שוהל', מקום תפילתם של הצדיקים תלמידי הבעש"ט זיע"א, ואלקא דאברהם דיתוב בטבריה ענינא³⁹.



34 ראה 'קול קורא משנת תקמ"ו מעיה"ק מבריא תר"ב בחתימת הרה"ק רבי יעקב מקארלין בן מרן הר"א הגדול מקארלין זיע"א קובץ בית אהרן וישראל ה-ו עמ' קב ואילך. ושם גליון ק עמ' רמז ואילך 'אגרות משנת תקצ"ג של חסידי קארלין בטבריה'.

35 ראה קובץ בית אהרן וישראל, ט. 'לתולדות בית הכנסת העתיק "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריא ת"ו עמ' צט ואילך.

36 על כך ראה שם, קובצים: מא, מב.

37 על פי רצון והוראת קדשו, וכפי שסיפר הרה"ח רבי יעקב שמשון אויערבאך ז"ל מחיפה, שבעת מגורי אדמו"ר זי"ע בחיפה (בשנות תש"ו תש"ז), אמר לו פעם אדמו"ר זי"ע שברצונו שיפתחו בטבריה ישיבה על שם "בן זכאי", ובשנת תשט"ו כשביקר אדמו"ר זי"ע בפעם האחרונה בארץ הק' התאכסן במלון ציון שהיה בבעלותו בטבריה. דיבר אתו אדמו"ר זי"ע שוב אודות פתיחת ישיבה בטבריה והוסיף ואמר אודות שם הישיבה 'מקען עס שוין רופן אויף אונזער נאמען' [אפשר כבר לקרוא אותו על שמנו], אבל העניין נשתכח ממנו. שנתיים לאחר כ' כשהעלו את ארונם הטהור של מרן זי"ע לעיה"ק טבריה, דיברו החסידים בינם לבין עצמם שיש להקים ישיבה בטבריה ע"ש רבינו זי"ע בבחינת הושיבו ישיבה על קברו, נענה לעומתם ר' יעקב שמשון אדמו"ר זי"ע כבר צפה וביקש זאת בעצמו.

38 בכך נתקיים רצון צדיק מרן אדמו"ר זי"ע אשר הביע כמה פעמים רצון קדשו לחזק ישוב אנ"ש בטבריה ואף בתקופה האחרונה בחיים חיותו ביטא דאגתו כמה פעמים באמרו 'ואס וועט זיין מיט טבריה'. מפי בתו הרבנית פייגא ע"ה.

39 אחד מחכמי הספרדים ביקש מהרה"ק הר"א מקאליסק סגולה ושמירה, ואמר לו כי אם יבקש רחמים בלשון זה - תתקבל תפילתו. יסוד המעלה, חלק א, עמ' פה.

ב"ה

הופיע ויצא לאור

ספר

'משפט המזיק'

ב' חלקים

חלק א' – פסקי הלכות בחיובי ודיני אדם המזיק

בשים לב להיזקות השכיחים בזמנינו ודיני מזיק בגרמא וגרמי

ואופני שומת תשלומי נזיקין

חלק ב' – מערכות ובירורי סוגיות במסכת בבא קמא

ובירורי הלכות בהלכות נזיקין

מאת הרב דוד בריזל שליט"א

להשיג בחנויות הספרים המובחרות

או בטל': 089298027